أصول التفسير في الخطاب المُقَدِّمَاتِي

قراءة ابستيميّة في أشهر مقدّمات كتب التفسير

د. أحمد ذيب

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

مُلخص تنفيذي:

إنّ مقدّمة العلم هي الفرشُ الضّروريّ لما يتلوها من المضامين والمحتويات، فهي التي تعرِّف بالكِتاب، وترشد إلى مسالك الإفادة منه.

ومن أجل ذلك وقع من أكثر المفسّرين مزيدُ اهتمامٍ بالمقدّمات، وكمال اعتناءٍ بتنظيمها وترتيبها، فلا تكاد تجد للمفسّرين كتابًا في التفسير إلّا وقد ضُبطت موضوعاته وأبوابه في أوّله، بحيث يقف القارئُ من مقدّمته على ما في أثنائه من التفاصيل والأغراض.

ويتنزّل هذا البحث ضمن سعيٍ منهجيٍّ **لإظهار أهم الإشارات التأصيليّة الثّاوية في أشهر كتب التفسير، وكشف حمولتها المنهجيّة**.

ومن أجل تحقيق هذا الغرض توسّل البحث بمنهجية «النقد الابستمولوجي»؛ بحسبانها الأداة الأنسب لتظهير إشاراتها المنهجيّة، والأعون على ترشيد أنساقها المعرفيّة والنّظرية، أو بعبارة أوجز: هي التي تُجتلى بها شروط الإنتاج، وتُجتنى منها قوانين البناء والاستئناف.

مُفتتح:

الحمد لله، والصَّلاة والسَّلام على رَسُولِه الكَريم، وبَعْدُ:

حينما حَثَّ اللهُ عبادَه على تدبّر كتابه والتَفَكُّرِ في حَقَائِقِهِ ومَعَانِيهِ، يَسَّرَ لهم سُبلَ الفَهْمِ، وَذَلَّلَ لهم طَرائقَ الاستنباطِ، فانتهضَ العلماءُ إلى تفسير كَوَامِنه وخَفَايَاه، وانْتَفَضُوا إلى استِكْنَاهِ مُخَبَّآتِه وَأَسْرَارِه، فَبَذَلُوا لذلك غَايَةَ الـمَقْدُور، وَسَعَوا فيه السَّعْي الـمَشْكُور.

ولن أكونَ مُبَالِغًا ولا مُدَّعِيًا إذا ما زَعَمْتُ أَنَّهُ لا يُعْرَفُ في تَاريخِ الفِكْرِ نَصٌّ دِينيٌّ حَظِيَ بِمَا حَظِيَ به الكتاب العزيز من التبيانِ والخِدْمةِ.

غير أَنَّه وبالرغم من جَلاء مقاصد علم التفسير، وتَيَقُّنِ الحاجةِ إليه؛ فقد ظَلَّ يشكو من غيابِ التأصيلِ، خلافًا لِمَا حَظِي به عِلْمَا الحديثِ والأصولِ.

ولَمَّا كان «الـمَتْنُ الـمُؤَسِّسُ» أَحَدَ شروط نجاح أيّ عملية تأصيليّة، فقد اختار البحث أربع عشرة مقدّمة من أشهر مُقَدِّمَات الـمُدَوَّنَات التفسيريّة، بحُسْبَانِهَا الإرهاصات الأولى لعلم «أصول التفسير» وأَمَاثِلهَا الـمُتَقَدِّمَة.

وليس القصدُ من هذا العَمَلِ الـمُخْتَصرِ استيفاءَ النَّظَرِ في جميع مشكلات «أصول التفسير» ومُنعطفاتِه، واستقصاءَ البحثِ عن أسئلتِهِ وشَوَاغِلِه، فهذا إِعْضَالٌ لا يَنُوءُ بحمله إلّا لَفِيفٌ من البَاحثين، وإِنَّمَا هي جُمَلٌ تجري مَجْرَى الأساسِ والتوطئةِ، رُمْتُ من خلالها التنبيهَ إلى أهم الإشارات الـمنهجية الثَّاوِية

في تلك الـمُقَدِّمات الـمَذكورة، مِمَّا يدلي بِنَسَبٍ أو سَبَبٍ إلى علم «أصول التفسير»، مع استبعادِ الـمَبَاحِث التي يُظَنُّ أنَّها من «أصول التفسير» وهي ليست كذلك، كمباحثِ علم التفسير وعلوم القرآن.

إشكالية البحث وتساؤلاته:

على ضَوءِ ما سَبَقَ تَعِنُّ للباحث جملةٌ من التساؤلات، تصبّ جميعها في جوهر الإشكالية، وتسعى إلى تقديم رؤية واضحة لِـمَوَاطن القصور وكيفيات التجاوز.

وقد أحببتُ أن أُورِد القول فيها على طريقة الـمَنَاطِقة القُدماء وفقَ ما يُسَمَّى عندهم بـ«طريقة الأسئلة والأجوبة»، فكان أَنْ أَدَرْتُهَا على ثلاثة أسئلة رئيسة:

[سؤال الكيفية]:

كيف كانت نظرية «أصول التفسير» تُنتج مفاهيمها داخل هذه الـمُقَدِّمَات التأسيسيّة؟

[سؤال الماهية]:

ما قيمة الأدوات الـمَعرفية الـمُستخدمة في هذه الـمُقَدِّمَات؟

[سؤال الهليّة]:

إذا كان «أصول التفسير» علمًا مُسْتقِلًّا قائمًا بذاته، فهل اشتملت تلك الـمُقَدِّمَات على قوانين ومناهج خاصّة تُبررُ استقلاليته وتميّزه عن غيره؟

أهداف البحث وأغراضه:

يهدف البحث **أولًا** إلى كشف الـمعيار الـمُعتمد في إقحام موضوعٍ ما ضمن دائرة موضوعات «أصول التفسير».

ويهدف **ثانيًا** إلى رصد أهم الإشارات الـمَنْهَجيّة التي تكتَنزها تلك الـمُقَدِّمَات التأصيليّة.

ويهدف **ثالثًا** إلى إثارة جملة من التساؤلات حول تلك الإشارات الـمَنْهَجيّة، مع اقتراح ما يُساعد على ترشيدها وتقوية الثقة بها.

السَّوابق البحثية:

بالرغم من غزارة التأليف في «أصول التفسير» وَتَنَامِي الكتابة فيه، فإنَّ الـمَنْحَى الـمَنْهَجيّ ظَلَّ مُهتَضَمَ الجَانِبِ، مَهْجُورَ العِنَايَةِ، مَغْمُوطَ الحَقِّ.

وقد أفصح البوشيخي عن هذا العَوَز بقوله: «علمُ بيانِ القرآنِ أو أصولِ التفسيرِ الذي ما زالَ ينتظرُ جُهُودًا صادقةً مُخْلِصَةً لاستخلاصهِ من مصادِرِه وتخليصهِ مِمَّا التبس به، وتصنيفه وتكميل بنائه علمًا ضابطًا لبيان القرآن الكريم من الفهم السَّليمِ حتى الاستنباط السَّليمِ»[(١)].

(١) نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، الشاهد البوشيخي، جريدة المحجة، العدد (١٤٣)، ٢٠١٠، ص٢.

وقريبًا منه قول تلميذه الأنصاري: «إنَّ التفسير بصفته شرحًا لكتاب الله بقي عريًا من أيّ سياج نظريّ نقديّ، له نَسَقُهُ الذي يحكمه، ومنطقه الذي يُقَنِّنُهُ ويُقَعِّدُهُ»[1].

ومع هذا وذاك؛ فإنَّ الإنصافَ يُلْحِفُ عَليَّ إِلْحَافًا لِشُكْرِ الإخوة العلماء في مركز تفسير، الذين أرشدوني إلى وجودِ دراسة مُشَابهة لما يتعرّضُ له هذا البحث، وهي مقالة للباحثة سلمى داود إبراهيم، نشرتها بمجلة أم القرى، العدد (٥٣)، الجزء الأول، رمضان ١٤٣٢هـ/ أغسطس٢٠١١م، (١٧٥- ٢٣٤).

وبعد الاطلاع على الـمَقالةِ الـمَذكورةِ وتَقْليبِ النَّظَرِ في مَبَاحِثِهَا أَلْفَيْتُها عَمَلًا جَادًّا متعوبًا عليه، مع الحَظِّ الأَوْفَرِ مِن التَقَصِّي والـمُوَازَنَةِ، إِلَّا أنَّ مَأْتَى الإِعْوَازِ والخَصَاصِ فيه من جهتين أساسيتين، إحداهما منهجيّة، وثانيتهما معرفية.

فأمَّا الجهة الأولى، فهي الاقتصار على الوصف والرصد البيليوغرافي مع إهمال واضح لعُنْصُرَي النقد والتحليل، ومعلوم أنَّ العلم -أيّ علم- حال الأزمة يتطلب نقدًا ابستمولوجيًّا تُجتلَى فيه شروط الإنتاج، وتُجتَنَى منه قوانين البناء والاستئناف.

---

(١) أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٩٧م)، ص١٥٦.

ومـن أجـل ذلـك رأى البحـثُ أنَّ الـمُقَارَبَة الأنسـب للإجابـة عـن سـؤال المـنهج في أصـول التفسـير هـي «النقـد الابسـتمولوجي»؛ فهـي الأداة الأنسـب لتظهير حَمُولَتِه المنهجية، والأَعْوَن على ترشيد أنساقه المعرفية والنَّظَرِية.

وأمّا الجهة الثانية، فهي عـدم كشـفها عـن الـمعيار الـذي اعتمدتـه في إدراج تلـك الـمَوضوعات ضـمن مباحـثِ أصـولِ التفسـيرِ، فكـان مـن ذلـك أن جـاءت مُـنْتَخَبَاتها خليطًا بين مسائل علـوم القـرآن، وآداب التفسـير، ومقـدّمات التفسـير، ولـم يتمحّض لأصول التفسير إلّا النَّزْر اليَسِير.

ومعلوم أنَّ تَـحْرِيرَ مباحثِ أصولِ التفسيرِ من العُلـومِ الـمُجَاوِرَةِ وتـمييزَها بـمَعَايير لائحـة؛ هـي مـن آكَـدِ عَزَمَـاتِ الـمُخْتَصِّين بِـهَذَا الـعلمِ الـمُنْصَرِفين لـخدمتِه.

منهجية البحث وآلياته:

حينما كان الغرضُ من هذه الدراسة هو البحث عن خصائصِ علمِ «أصـول التفسير»، وشروطِ قيامِهِ، وكيفيّةِ تَقَدُّمِهِ، وتحليلِ لُغَتِهِ العِلْمِيّةِ، ومعرفـةِ مناهجـهِ، والتعرّفِ إلى أَخْطَائِهِ وَأَزَمَاتِهِ من خلالِ تَطَوُّرِهِ التاريخي = فإنَّنَا سنعتمد على نظريـة النقـد الابسـتمولوجي التـي تُعْنَـى أساسًـا بنقـد مبـادئ الـمَعرفة العلميّـة وفرضياتها ونتائجها. فالتفكير الابستيمولوجي هـو تَفْكِيرٌ في العلـم حـال الأزمـة -كما يقول «بياجيه»-، وهـذه الأزمـة تنشـأ بسـبب أخطـاء أو ثغـرات في الأنسـاق والمناهج السَّابقة.

حدود البحث ومجالاته:

يستمد البحثُ مادّته المعرفية من الخطاب المُقَدِّمَاتي للمُدَوَّنَاتِ التفسيريّة، بحسبانه المِهَاد الأول لـ«أصول التفسير»، وهي أربع عشرة مقدّمة: مقدّمة الطبري، ومقدّمة الثعلبي، ومقدّمة الماوردي، ومقدّمة الراغب، ومقدّمة البغوي، ومقدّمة الزمخشري، ومقدّمة ابن عطية، ومقدّمة القرطبي، ومقدّمة ابن جُزيّ، ومقدّمة أبي حيان، ومقدّمة ابن كثير، ومقدّمة ابن عاشور، ومقدّمة حبنكة الميداني، ومقدّمة القاسمي.

خطة البحث وتصميمه:

لاحتواء أطراف هذا الموضوع داخل بناءٍ نَسَقِيٍّ، فقد عملتُ على تقسيمه إلى مُقَدِّمَة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

أمَّا المُقَدِّمَة فكانت في بيانِ بواعثِ اختيارِ المَوضوع، ومَكْمَنِ جِدتهِ وإضافتهِ المَعرفيةِ، وخُطّتِهِ الهيكليةِ، والمَنهج المُختار في حقل الدراسة.

وأمَّا المبحث الأول، فاختصَّ بالتفاسيرِ المُدَوَّنَة في القرنين الرابع والخامس.

وأمّا المبحث الثاني، فاختصّ بالتفاسير المُدَوَّنَة في القرن السادس.

وأمّا المبحث الثالث، فاختصّ بالتفاسير المُدَوَّنة في القرنين السَّابع والثامن.

وأمّا المبحث الرابع، فاختصّ بتفاسير الـمُحْدَثِين.

وخاتمة: حوَت بين عطفيها تقييمًا عامًّا لفصول البحث، ورصدًا دقيقًا لنتائجه، مع الإرشاد إلى أهم التكاليف البحثية التي أراها جديرة بأن يُنهض بها في هذا السياق ممّا له ارتباط بفكرة الموضوع وأغراضه.

وفي الأخير أشكرُ السَّادَة الفضلاء القائمين على مركز تفسير، وأحمدُ لهم اهتداءَهم لهذا النوع الـمُثْمِر من العمل؛ فَكَثَّرَ اللهُ من أمثالكم من العاملين، وجعل لكم لسانَ صِدْق في الآخرين.

د. أحمد ذيب

قسنطينة في ١٠ من شوال ١٤٤١هـ

تمهيد:

قبل الشروع في المقصود أودّ التمهيد بسؤالين أساسيين تُمَثِّلُ الإجابة عنهما تعليلًا لاختيار الـمُقَدِّمَات التفسيريّة من جهة، وكذا معيَارًا لتصنيف موضوعاتها ضمن مباحث أصول التفسير من جهة ثانية.

السؤال الأول: لماذا وقع الاختيار على الـمُقدّمات التفسيريّة دون غيرها؟

وجوابه:

إنَّ هذه الـمُقَدِّمَات هي بمَثابة الخَمِيرة الأساسية لـ«أصول التفسير»، فهي مستودع أفكاره، ومستطلع مسائله وأسراره.

صحيح أنَّه لم يكن من غَرضِها: التأسيسُ لهذا العلم ولا التأصيلُ لمبَاحثهِ، إلّا أنّ خيوطَه تَتكَشَّفُ لمَنْ صبر على مُلاطفتها ومُخَامَرتها.

السؤال الثاني: ما مِعيار اعتبار موضوعٍ ما من موضوعات تلك الـمُقَدِّمات ضمن مباحث أصول التفسير؟

جوابه:

حتى يكون لهذا الجهد فائدته وإضافته فسأكتفي بإيراد المَسائل التي لها صلّة مباشرة بـ«أصول التفسير»، مُعْرِضًا عَمَّا خَالَطَهَا من مباحث علوم القرآن والأصول.

وقد كان الاختيار مُـوَّجَهًا بـالأغراض المنهجيّة الـمُوَضَّحَة في أَوَالِي هـذه الدراسة، والتي تَقْصُر البحث على ما له تعلّق بخصـائص علـم «أصـول التفسـير» وشروط قيامه، وكيفية تقدّمه، وتحليل لغته العلمية، ومعرفـة مناهجـه، والتعـرّف إلى أخطائه وأزماته من خلال تطوّره التاريخي.

فهذا هو مُسَـمَّى «أصـول التفسـير»، وهـذه هـي المسـائل التي يَـخْتَصُّ بهـا وَيَنْهَدُ لتجليتها.

المبحث الأول: مقدمات تفاسير القرنين الرابع والخامس:

المطلب الأول: الإمام الطبري (ت ٣١٠هـ):

بحكم الغرض التأسيسيّ الذي تَوَخَّاهُ الإمام الطبري، فقد كان «سؤال المنهج» هو المُحَرِّك الفِعلي لرؤيته التفسيريّة، وهو ما أفصح عنه منذ البداية.

وإذا جاز لنا أن نختار لقبًا للإمام الطبري، فإنَّه أَحَقّ بلقب «**فيلسوف التفسير**»، سواء ارتبط معنى الفلسفة بإبداع الـمَفاهيم الـمُوَضِّحَة، أو ارتبط باجتراح الأنساق الضَّابطة؛ فهو واضع تعاليم البيان القرآني، ومُخْرِجُها من القُوَّةِ إلى الفِعْلِ.

وفيما يأتي بَيَانٌ لأهم التَبَصُّرَاتِ المنهجيّة التي تَوَشَّحَتْ بها مُقدّمة «الإمام»:

١- من أوائل الـمَسَائلِ التي صَدَّرَ بها الطَبَريُّ مقدّمته: التأكيد على **عروبة النَّصِ القرآني، ولم يقتصر نقاشه على موضوع النَّقَاءِ اللّغويِّ واستبعادِ الدَّخِيلِ، وإنَّمَا احتجَ بقضيةٍ أعمق، وهي اعتبار اللّغة العربية إحدى أهم الطرق المُوصلة إلى معرفة تأويل القرآن.**

يقول الطبري: «وأوّل ما نبدأ به من القيل في ذلك: الإبانة عن الأسباب التي البداية بها أولى، وتقديمها قبل ما عَدَاهَا أحرى. وذلك: البيانُ عَمَّا في آي القرآنِ من المَعاني التي من قِبَلها يدخل اللّبس على مَن لم يُعانِ رياضة العلوم العربية، ولم تستحكم معرفته بتصاريف وجوه منطق الألسن السليقيّة الطبيعيّة».

ويُحيلنا التركيز على موضوع عروبة النَّصِ القرآني إلى مركزية اللّغة العربية في العِلم الإسلامي عمومًا، فما من محاولة تأسيسية أو تجديديّة في علوم الشرع إلّا ونجد أصحابها يصدرون عن هذا الشرط ويَسْتَهْدُون به، بدءًا بالشافعي، ومرورًا بالطبريّ، وانتهاءً بابن تيمية والشاطبي.

فإن قيل: عرفنا اهتمام الطبري -وغيره من الـمُؤَسِّسِين الأوائل- بإعلاء اللّغة العربية، لكن ما الغرض المنهجيّ الذي يستحثّهم على هذا الاهتمام؟ وما موقعها من أصول التفسير؟

وجوابه:

أنَّ الإمام الطبري هَدَفَ من وراء التأكيد على مركزية اللّغة العربية على إثبات أحد مُتَطَلَّبَاتِ العملية التفسيريّة، وهو الإلمامُ الجيّدُ بقواعدِ اللّسانِ العربي، فهي اللّغةُ العلمية التي يُفهم بها الخطابُ القرآنيّ من جهة، وهي اللّغةُ الوظيفيّة التي تُتَدَاوَلُ بها قوانينُ التفسير من جهة أخرى.

بمعنى أنَّ الاهتمامَ بها كان اسْتِجَابَةً لحاجةٍ ابستمولوجيّة مُلِحَّةٍ، وهي ضرورة ضبط المُمارسة التفسيريّة وفق مَسَاطر معياريةٍ نَاظِمَةٍ، وتخليصها من إشكالية الامتزاج اللّغوي الناتجة عن تفاعل الحضارة الإسلامية بالحضارات المجاورة.

فالطبري -وكذا غيره من المفسّرين- لا ينظر إلى اللِّسَانِ العربي بوصفه موضوعًا، ولا باعتباره أداة للتحليل، ولكن بوصفه وسيلة للتأويل بالدرجة

الأولى، ولذا نجد الـمُفَسِّر يجترح أدوات جديدة للفهم والتأويل لم تكن معروفة في ميدانها الأصليّ.

٢- من أهمّ القضايا الـمنهجية التي اشتملت عليها مُقَدِّمَات الطبري: الإشارة إلى «إمكانية المعرفة التفسيريّة وحدودها»، أي: الـمَدى الذي يستطيع الإنسان أن يبلغه في فهم مُراد الله تعالى لو مكّنته ظروف التحصيل، أو بتعبير الطبري «ما يقبل التأويل وما لا يقبله»، وهو أحد الأسئلة الثلاثة لنظرية المعرفة[(١)].

وقد كشف الـمُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن إمكانية الـمعرفة التفسيرية بقوله: «غير جائز أن يُخاطِب اللهُ -تعالى ذِكْره- أحدًا من خلقه إلّا بما يفهمه، وأن يُرسل إليه رسالة إلّا باللِّسَان الذي يفقهه».

وأضاف في موضع آخر معتذرًا عن إحجام بعض السَّلَفِ عن تفسير القرآن الكريم، فقال: «معنى إحجام مَن أحجمَ عن القيل في تأويل القرآن وتفسيره من العلماء السَّلَفِ، إنَّمَا كان إحْجَامُه عنه حذَارًا أن لا يبلغ أداءَ مَا كُلِّفَ من إصابة

(١) تتوكأ نظرية المعرفة على ثلاثة عناصر أساسية:
- إمكانية المعرفة وحدودها.
- مصادر المعرفة.
- طبيعة المعرفة.

صـواب القـول فيـه، لا علـى أنَّ تأويـل ذلـك محجـوب عـن علمـاء الأمـة، غيـر موجود بين أظهرهم».

وبعد أن مَهَّدَ القول في إمكانية العملية التفسيريّة لخصّ «ما يقبل التأويل وما لا يقبله» في ثلاثة مستويات:

- **المحجـوب**: لا سـبيل إلـى الوصـول إليـه، وهـو مـا اسـتأثر اللهُ بعلمـه وحجبه عن جميع خلقه، كآجال الأمور الـحَادِثة، مثل: قيام الساعة، والنفخ في الصّور.
- **المخصوص**: مَا خَصَّ اللهُ بعِلْم تأويله نبيَّه فلا سبيل إليه إلّا ببيانه.
- **المتـاح**: وهـو الأصـل (الأوسـع دائـرة)، وهـو مـا كـان عِلمـه عنـد أهـل الاقتدار من الـمُفَسِّرين، فلا يُفهم إلّا من قِبلهم (أهل الاختصاص).

٣- بعـدما تحـدّث الطبـري عـن إمكانيـة الـمَعرفة التفسـيريّة انتقـل إلـى الـحديث عن العنصر الثاني من عناصر «نظرية الـمَعرفة»، وهـو طبيعـة المعرفـة التفسيريّة، والتمييز بين المعرفة الحقيقيّة والمعرفة الزائفة (الوهمية)، فـالطبريّ يَعْتَبِر التفسير بالرأي ضَرْبًا من المعرفة الزائفة، في مقابل المعرفة الحقيقيّة وهي البيان المحمدي.

ومن أجل ذلك عقد بابًا أسماه «ذكر بعض الأخبار التي رُويت بالنَّهي عن القول في تأويل القرآن بالرأي»، **والمقصود بالرأي عنده: القول في القرآن الكريم بغير عِلْم.**

وإِمْعَانًا في توهين الـمَعرفة الزائفة وإضعاف الثقة بها اعتبر الطبري -تبعًا للإمام الشافعي[١]- «القائل في ذلك برأيه -وإن أصاب الحقّ فيه- فمُخطئ فيما كان من فِعْلِه، بقيله فيه برأيه؛ لأنَّ إصابته ليست إصابة مُوقِن أنه مُحِقّ، وإنما هو إصابة خارص وظانّ. والقائلُ في دين الله بالظنِّ قَائِلٌ على الله ما لم يعلم؛ لأنَّ قيله فيه برأيه، ليس بقيل عالم أنَّ الذي قال فيه من قول حقّ وصواب. فهو قائل على الله ما لا يعلم، آثم بفعله ما قد نُهِي عنه وحُظِر عليه».

وفيه إشارة إلى شرط ابستيميّ في غاية الأهميّة، وهو **إعطاء الأولوية للطريق** (طريق التفسير) على إصابة مراد الله تعالى، أي: أولوية سلامة الـمَنْهَجِ على سَدَادِ النتائج.

ويلاحظ أنَّ الطبريّ لم يذكر «**الإسرائيليات**» ضمن الـمَعرفة الواهية، وهي إحدى فَوَائِتِ هذه الـمُقَدِّمَةِ ونَوَاقِصِهَا[٢].

(١) تأثُّر الطبري بالشافعي ظاهر جدًّا لـمن قرأ للرَّجُلَيْن، سيما فيما له تعلّق بقضايا المنهج، ولا غَرْوَ، فقد كان الطبري يحفظ رسالة الشافعي، كما أنه تلقى مذهب الشافعي عن عين صافية (تلميذه المزني).

(٢) نَصَّ الطبري على شروط قبول الخبر الإسرائيليّ أثناء شرحه لقصة هاروت وماروت، وهي خمس موافقات: موافقة ظاهر الكتاب، وموافقة الخبر عن المعصوم، وموافقة اللّغة، وموافقة الصحابة والتابعين، وموافقة المُمْكن.

٤- من أهم القضايا المَعرفية التي أثارها الإمام الطبري مِمَّا له صِلةٌ بأصولِ التفسير: تظهير الوظيفة الأساسية لعلم أصول التفسير، وهي تمهيد قوانين البيان القرآني، وكلمة «البيان» هي مُفردة أساسية تَتَصَدَّر بُنية العنوان، وتوحي بموضوع الكتاب وفَلْكَةِ مِغْزَلِهِ.

ولذا قال الطبري مُفصِحًا عن غَرَضِه من إنشاء الكتاب: «ونحن -في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه- مُنشِئُون -إن شاء الله ذلك- كتابًا مستوعِبًا».

ويُشير في موضع آخر إلى إنْعَامِ الله بالإعانة على البيان وتذليله للعباد؛ فالنَّصُ القرآني ليس نَصًّا غنُّوصِيًّا مُغْلَقًا لا يُفهم إلّا بالواسطة، بل هو نَصٌّ مَعْرِفِيّ قائم على الحجة والبيان.

يقول الطبري: «إنَّ من أعظم نِعم الله -تعالى ذكره- على عباده، وجسيم مِنَّته على خلقه، ما منَحهم من فضل البيان الذي به عن ضمائر صدورهم يُبينون، وبه على عزائم نفوسهم يَدُلُّون، فذلّل به منهم الألسُن وسهّل به عليهم المستصعب؛ فبه إيّاه يُوَحِّدُون، وإيّاه به يُسَبِّحُون ويُقَدِّسُون، وإلى حاجاتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون».

ومع ذلك فإنَّ النَّاس متفاوتون في مراتب التلقِّي والتدبّر بحسب قدراتهم البيانيّة ومواهبهم العقلية، فقد يأخذ العاميّ من الآية مَعْنًى بسيطًا فينتفع به، بينما يغوص العالم في فضائِها غوصًا عميقًا فيظفر منها بالدُّرَرِ العظيمة واللآلئ الحِسَان.

فقولـه تعـالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعـات: ٣٠] يتلوهـا الإنسـان البسيط فيفهم منها: الامتداد والانبساط، وهو فهم صحيح تدلّ عليه الكلمة بـمعناها اللّغوي القريب، ويقرؤها عـالمُ الفلَك فيفهم منها معنى الاستدارة والتكوير، وهو معنى تخصّصي مُعَقّد[(١)].

٥- من الـموضوعات الـمنهجيّة التي اهتم بها الطبري في مُقَدِّمَاته: التأكيد على **حجيّة الأدلة** التي كانت مَحَلّ تشكيك بعض الاتجاهات الفكرية السَّائِدة وقتئذٍ؛ كإجماع أهل التأويل، وقد أشار إليه بقوله: «من اتفاقِ الحُجّة فيما اتفقَتْ عليه منه»، وقد تكرّر ذكر هذا الـمصدر في تفسيره زهاء الأربعمائة مرة، وهو رقم مُشْعِر بتعظيم هذا الدليل واعتماده.

ويجدر بهذا الصَّدَدِ أن أفتح قوسين لأُشِير إلى أنَّ «الإجماع» مستقرأ من أدلة ظنّية تضافرتْ على معنى واحدٍ لإفادة القطع أو الظنّ القريب من القطع.

ولـذا فمـن الخطأ أن نعتبر التجاء الطبري -وغيره من الـمُفَسِّرين- إلى «الإجماع» كان بغرض وَأْدِ الخلاف واحتكار الحقيقة كما يزعم بعضُهم، وإنّـمَا يقول بذلك من لم يُخالط مُصَنّفاتهم ولم يَأْنَس بها.

(١) يُنظر: من روائع القرآن، محمد رمضان البوطي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٢٠هـ)، ص١٠٨.

وتحقيق القول: أنَّ الغرض من إعلاء «الإجماع» وتقوية الثقة به هو محاولة إيجاد حدٍّ مقبول من التوافق بين الجماعة العِلْمية، ومعلوم أنَّ عنصر الاتفاق (التواطؤ الأغلبي) هو أحد شروط تأسيس الـمَعارف وتثبيتها.

ومِمَّا يُؤكِّدُ هذا الزعم ويُقَوِّيه: ما نجده من منهج الطبري في التسامح مع الـمُخَالفة اليسيرة؛ فقاعدتُه في ذلك أنّه لا يَعْتَبِر قول الواحد ولا الاثنين مخالفًا لقول الأكثرين من أهل العصر؛ فيعدّه إجماعًا اعتبارًا بالـمَعنى الذي ذكرناه آنفًا.

ويبقى في الجعبة إِشْكالٌ يحتاج إلى تدبّر وإعمال نظر، وهو أنَّ الطبري يرى أنَّ «الإجماع» لا يكون مستنده إلّا نَصًّا، فما أجمعوا عليه فهو منقول عن النبي ﷺ، فإذا كان الجماهير على قولٍ كان ذلك عنده نقلًا منهم لذلك عن النبي ﷺ.

٦- من القضايا الابستيميّة التي تنبّه إليها الطبري تقسيم المعرفة التفسيرية إلى أقسام مختلفة.

الاعتبار الأول: باعتبار الثبات والتحوّل:

وتنقسم إلى:

- **مستوى ثابت**، يمثّله التفسير بالسُّنَّةِ[١]، وإجماع أهل المعاني (تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين وعلماء الأمة)[٢]، وتفسير القرآن باللّغة العربية وشواهد العرب، وسيأتي تفصيلها في العنصر الـمُوالي.
- **مستوى متحوّل**، وتمثّله الـمُخْتَلِفَات، وهي قليلة جدًّا بحسبه.

الاعتبار الثاني: باعتبار الوظيفة الموضوعية:

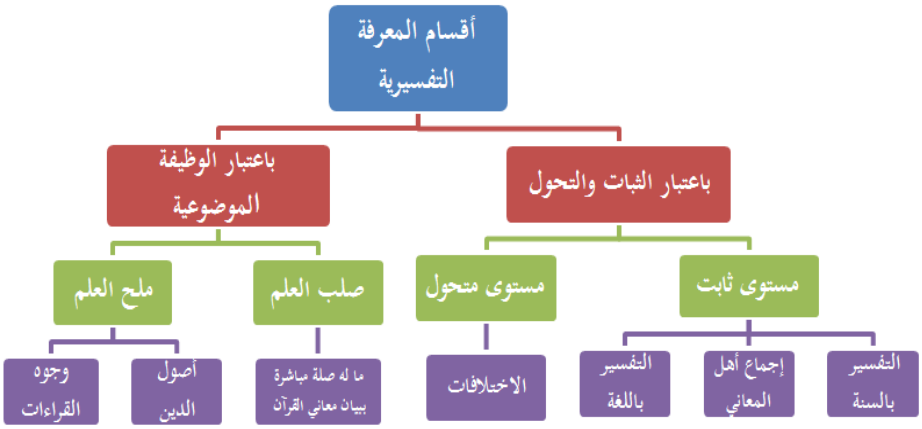
وتنقسم إلى:

- **ما كان من صُلب العلم**، وهي الموضوعات التي لها صلة مباشرة ببيان معاني القرآن.
- ما كان من مُلَح العلم، وهو ما له تعلّق ضعيف بغرض علم التفسير وأهدافه؛ كبيان وجوه القراءة، ومسائل أصول الدّين، والاشتغال بالهدايات والنكات والأحكام.

---

(١) يُلاحظ أن الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يعتبر تفسير القرآن بالقرآن طريقًا لتفسير الكتاب، كأنه يراها تفتقر إلى النقل الصحيح عن المعصوم، ينظر: إسهامات المفسِّرين في مباحث أصول التفسير، ياسر راضي، مقال منشور بمجلة التجديد، ع١٣٥، ٢٠١٤م، ص١٢٠.

(٢) بل يذهب أحد الباحثين -وهو الدكتور الفاضل نايف الزهراني- إلى أنَّ الأصل في التفسير هو الإجماع، وأنَّ الاختلاف على خلاف الأصل، وهو رأيٌ يحتاج إلى مزيد بحث وتدقيق.



٧- من القضايا الابستيميّة التي أثارها الطبري في مُقَدِّمَته: ترتيب الطرق المُفضية إلى تأويل القرآن (طرق التفسير) بحسب قوّتها، ومعلوم أنَّ «معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم»[(١)]، فهو من موضوعات نَظَرِ الـمُفَسِّر وضروراته؛ لأنَّ الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القُوَّةِ.

يقول الطبري: «فإنْ كان كذلك، فَأَحَقُّ الـمُفَسِّرين بإصابةِ الـحَقِّ في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل = أوضحهم حجّة فيما تأوّل وفسّر، مِمَّا كان تأويله إلى رسول الله ﷺ دون سائر أمته من أخبار رسول الله ﷺ الثابتة عنه: إمَّا من جهة النقل المستفيض، فيما وُجد فيه من ذلك عنه النقل الـمُستفيض، وإمَّا من جهة نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل

(١) البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، ت: صلاح عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، (١/ ٢١٤).

الـمُستفيض، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته؛ وأصحّهم برهانًا -فيما ترجم وبيّن من ذلك- مِمَّا كان مُدركًا علمه من جهة اللِّسَان: إمَّا بالشواهد من أشعارهم السَّائرة، وإمَّا من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنًا من كان ذلك المتأوّل والـمُفَسِّر، بعد أن لا يكون خارجًا تأويله وتفسيره ما تأوّل وفسّر من ذلك عن أقوال السّلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة».

ويُلاحظ أنَّ ترتيب الطبري قائم على محوريّة الدليل ومركزيته[1]، وهو ما يجعل من العملية التفسيريّة وحدة منهجيّة تعمل بطريقة تراتيبية منتظمة ومتّسقة في حَلَقَات يأخذ خِطَامُ بعضِها ببعض، بدءًا بتفسير القرآن بالسُّنّة، ومُرورًا بأقوال السَّلَفِ من الصحابة والتابعين وعلماء الأمة، وانتهاءً باللّغة العربية وشواهد العرب وأشعارهم.

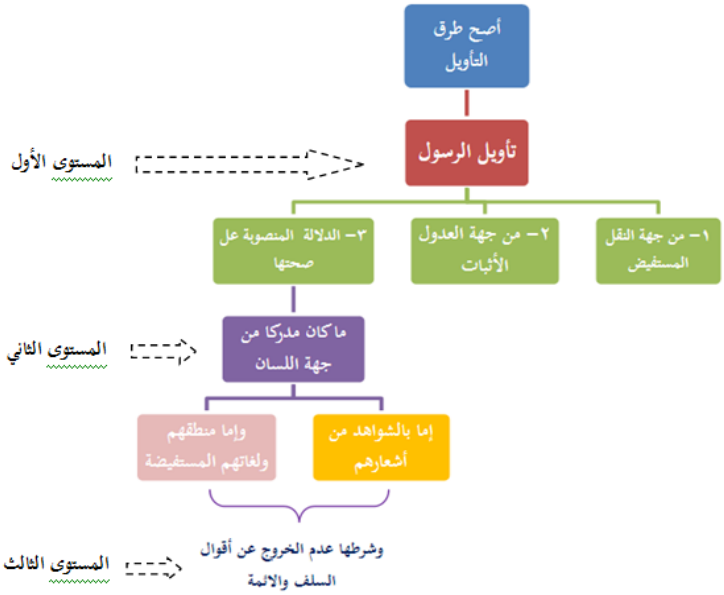
وبِإِجَالَةِ النَّظَرِ في النّقل السَّابق نلاحظ أنَّ الطبري لم يقنع بترتيب الأدلة الشرعية التي يهتدي بها الـمُفَسِّر لمعرفة مراد الله تعالى، وإنَّما تطوّح به البيان إلى الكشف عن الطرق الـمُفضية إلى تلك الأدلة؛ فالتفسير النبويّ يثبت بثلاثة طرق، وأمَّا التفسير اللّغويّ فله طريقان.

---

(١) نُقل عن الجويني إجماع الأمة على إبطال كل قول من غير دليل، وعدّ ذلك من اتباع الهوى. يُنظر: التلخيص في أصول الفقه، (٣/ ٣١٤).

ولعلّ أهم ما يُمَيِّز الفقرة السَّابِقَة هو الإلماع إلى مستويات الأدلة، فكلّ دليل هو كالشرط للذي قبله، نَازِل عن طبقته، فشرط الدلالة الـمنصوبة على صحة التفسير بالسُّنَّةِ هو أن تُدرك من جهة اللِّسَانِ (وهو الدليل الثاني)، كما أنَّ شرط قبول الدليل الثاني (التفسير اللغوي) ألّا ينـدّ عن أقوال السَّلَفِ والأئمة (وهو الدليل الثالث).

فأدلة التفسير -بحسب الطبري- تنقسم إلى ما هو دليل بنفسه (يفيد اليقين بنفسه، وهو السُّنَّة)، وإلى ما هو مُحْتَاجٌ إلى دليلٍ متوقّف عليه (كما توضّحه الخطاطة الآتية):



٨- تسمية **الجماعة العِلْمِيّة** التي حدث معها الاتصال الأوّل بعملية التفسير، وهي إحدى الموضوعات الـمُهِمَّة في نظرية المعرفة، ويَعْنُون بها:

اجتماع جماعة من المتخصّصين على تقاليد وقواعد علمية واحدة، وهو الذي عبّر عنه إبراهيم النخعي في تزكيته للسّدي: «أَمَا إِنَّهُ يُفَسِّرُ تفسيرَ القوم»[(١)].

أمّا الطبري فقد نَعَتَهُم بـ«أهل الاقتدار من الـمُفَسِّرين»، الذّين «لا يُفهم إلّا من قِبلهم»، وقد أَوْرَدَ عددًا من رجالات هذه الجماعة العِلْمية تحت عنوان: «ذكر الأخبار عن بعض السَّلَفِ فيمن كان من قُدماء الـمُفَسِّرين محمودًا عِلمه بالتفسير ومن كان منهم مذمومًا عِلمه به».

(١) قبول الرجال ومعرفة الأخبار، عبد الله بن أحمد البلخي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ)، (١/ ٢٠٣)؛ وتاريخ الإسلام، محمد بن أحمد الذهبي، ت: بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣)، (٣/ ٣٧١).

المطلب الثاني: تفسير الثعْلبي (ت ٤٢٧هـ):

من الـمُتعارف عليه أنَّ العلوم تَمُرُّ في بداية نشأتها بمرحلة التصوّرات الأوليّة، ثم سرعان ما تتوالى خطواتها بعد ذلك بصورة مَنْهَجِيّة مُنَظَّمَة لتُشَكِّلَ إضافات مُتَمِّمَة لِمَا تَقَدَّمَ تأسيسُه من قبلُ.

لكن ذلك لم يقع للإمام الثعلبي، فبعد مرور أزيد من قرن عن تفسير الطبري لم يُطوّر الثعلبي مباحث أصول التفسير، ولم يزد عن الطبري سوى مسألة واحدة، وهي **تقويم بعض الاتجاهات التفسيرية السَّائدة في عصره**، ومُعايرة أعمال أصحابها، وقد وزّعها إلى فِرَق:

- فرقة منهم أهل البدع والأهواء وفرقة الـمَسالك والآراء؛ مثل البلخي والجبائي والأصفهاني والرماني، وقد أُمرنا بمجانبتهم وتركِ مخالطتهم، ونُهينا عن الاقتداء بأقوالهم وأفعالهم فاختاروا ممّن تأخذون دينكم.

- وفرقة ألّفوا وقد أحسنوا، غير أنّهم خلطوا أباطيل المبتدِعين بأقاويل السّلف الصالحين؛ كأبي بكر القفال وأبي حامد المقري، وهما من الفقهاء الكبار، والعلماء الخيار، ولكن **لم يكن التفسير حرفتهم، ولا عِلم التأويل صنعتهم**، ولكل عمل رجال، ولكلّ مقام مقال.

- وفرقة اقتصروا على **الرواة والنقل دون الدراية والنقد**؛ مثل الشيخين: أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، وأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأنماطي. وبيّاع الدواء مُحتاج إلى الأطبّاء.

- وفرقة **حُرِمُوا الإسناد الذي هو الركن والعماد**، وتملّكوا الصُّحف والدفاتر وجهدوا على ما هو بين الخواطر، وذكروا الغثّ والسّمين، والركيك والمتين، وليسوا في عِداد العلماء، فَصُنْتُ الكتابَ عن فكرهم، والقراءة والعلم سُنّة يأخذها الأصاغر عن الأكابر، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء.

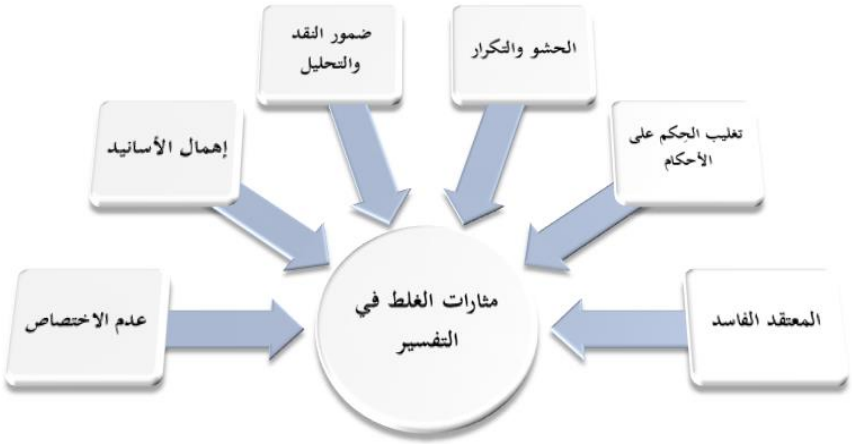
- وفرقة حازوا قصب السّبق في عمدة التصنيف والحذق، غير **أنّهم طوّلوا كتبهم بالمعادات -المكرّرات-، وكثرة الطرق والروايات، وحشوها بما منه بدّ**، فقطعوا عنها طمع المسترشد؛ مثل الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، وشيخنا أبي محمد عبد الله بن حامد الأصفهاني، **وازدحام العلوم مضلّة للفهوم**.

- وفرقة **جرّدوا التفسير دون الأحكام**، وبيان الحلال من الحرام، والحلّ عن الغوامض والمشكلات، والردّ على أهل الزّيغ والشبهات؛ كمشايخ السّلف الصالحين، والعلماء القدماء من التابعين وأتباعهم مثل مجاهد ومقاتل، والكلبي والسدّي، ولكلٍّ من أهل الحقّ فيه غَرَضٌ محمود وسعي مشكور.

إنَّ هذا النّقل يُحيلنا إلى قضية منهجيّة مهمّة، وهي التنبيه إلى أهم **مَثارات الغلط في التفسير**، وهي:

- **المُعتقد الفاسد**، ومثّل له الثعلبيُّ بالبلخي والجبائي والأصفهاني والرماني.
- **عدم الاختصاص**، ومثّل له الثعلبيُّ بفقيهين اثنين: أبي بكر القفال، وأبي حامد المقري.

- **طغيان الرواية مع ضمور النقد والتحليل**، ومثّل له الـمُصَنِّف بالشيخين: أبي يعقوب الحنظلي، وأبي إسحاق الأنماطي.
- **إهمال الأسانيد**، وهي النَّوَاةُ الأولى لعلمَي التفسير والحديث.
- **الحشو والتكرار**، وإليه الإشارة بقوله: «طوّلوا كتبهم بالمعادات -المُكَرَّرَات-، وكثرة الطرق والروايات، وحشوها بما منه بدّ»، وقد مثّل له الثعلبيُّ بشيخ التفسير وباعث مملكته ابن جرير الطبري!
- **الاهتمام بالحِكَم دون الأحكام**، ومثّل له الثعلبي بأعيان أهل التفسير؛ كمجاهد ومقاتل والكلبي والسدّي.



المطلب الثالث: تفسير الماوردي (ت ٤٥٠هـ):

يُلاحظ أنَّ الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان مُهْتَجِسًا منذ البداية بتأصيل عملية التفسير وتأثيل قواعدها، بغرض فَكِّ الاشتباه وإزالة الخفاء، وقد أفصح عن ذلك في صَدْرِ الكتاب بقوله: «وَقَدَّمْتُ لتفسيره فُصُولًا، **تكون لعَمَلِه أصولًا** -أي: الـمُفَسِّر-، يستوضح منها ما اشتبَه تأويله، وخَفِيَ دليله».

ومن خلال تصفّح مُقَدِّمَات الإمام الماوري تترشّح لنا جملة من الأفكار مِمَّا له صلة بموضوعات أصول التفسير، وهي على النّحو الآتي:

١- ردّ الاعتبار لنوع مهتضم من التفسير، وهو التفسير بالرأي، حيث دعا إلى استنباط معاني القرآن بالاجتهاد وعدم الاقتصار على النّقل الصّحيح؛ حيث جاء في شرحه الحديث المَرويّ في ذلك[١]: «تمَسَّكَ فيه بعض الـمُتَوَرِّعَة مِمَّن قَلَّتْ في العلم طبقته، وضعفتْ فيه خبرته، واستعمل هذا الحديث على ظاهره، وامتنع أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده، عند وضوح شواهده، إلّا أن يَرِدَ بها نقلٌ صحيح، ويدلّ عليها نصّ صريح».

ثم اعتضد المَاوردي بدليلين:

(١) أعني حديث: «من قال في القرآن برأيه فأصابَ، فقد أخطأ».

أحدهما: عقلي، وهو أنَّ الله تعالى أبَان عن مُراده، وقطع أعذار عباده، وجعل لهم سُبلًا إلى استنباط أحكامه.

وثانيهما: نقلي، وهو قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾[النساء: ٨٣]، فلو كان ما قالوه صحيحًا لكان كلام الله غير مفهوم، ومراده بخطابه غير معلوم، ولصار كاللّغز الـمُعمَّى، فبطل الاحتجاج به، وكان ورود النَّصِ على تأويله مُغْنِيًا عن الاحتجاج بتنزيله، وأعوذ بالله من قولٍ في القرآن يؤدي إلى التوقّف عنه، ويؤول إلى ترك الاحتجاج به.

٢- تقسيم المعرفة التفسيرية ثلاثة أقسام رئيسة:

بعد أن أورَد الـماورديُّ التقسيمَ الرباعي المشهور عن ابن عباس اقترح استِدْمَاج الوجه الثاني (لا يُعذر أحد بجهالته) ضمن الوجه الثالث (تفسير يعلمه العلماء)، فصار التفسير منقسمًا -بحسبه- إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما اختصّ الله تعالى بعلمه؛ كالغيوب، فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره، وهو على ضربين:

- إمّا أن يستأثر اللهُ بعلمه، فلا يُطلِع عبادَه على غيبه.
- وإمّا أن يُطلع العباد عليه، لكن لا يجوز أن يُؤخذ إلّا عن توقيف من أحد ثلاثة أوجه:
  - إمَّا مِن نَصّ في سياق التنزيل.
  - وإمَّا عن بيان من جهة الرسول.

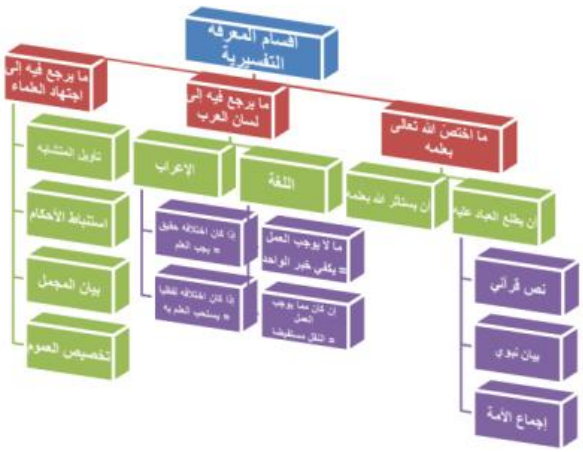
- وإمَّا عن إجماع الأمة على ما اتفقوا عليه من تأويل.

والقسم الثاني: ما يرجع فيه إلى لسان العرب، وذلك شيئان:

- **اللّغة**، فإن كان ممّا لا يُوجب العمل، جاز أن يعمل فيه على خبر الواحد والاثنين، وأن يستشهد فيه من الشعر بالبيت والبيتين، وإن كان مما يوجب العمل، فيجب أن يكون النقل مستفيضًا.
- **الإعراب**، وهو على ضربين:

- إمّا أن يكون اختلافه [حقيقيًّا] مُوجبًا لاختلاف حكمه وتغيير تأويله، فيلزم العلم به في حقّ الـمُفَسِّر ليتوصّل إلى معرفة حكمه.
- وإمّا أن يكون اختلافه [لفظيًّا] لا يوجب اختلاف حكمه، ولا يقتضي تغيير تأويله، كان العلم به من باب الكمال.

القسم الثالث: ما يرجع فيه إلى اجتهاد العلماء، وهو تأويل الـمُتشابه، واستنباط الأحكام، وبيان الـمُجْمَل، وتخصيص العموم، والـمُجتهدون من علماء الشرع أخصّ بتفسيره من غيرهم، حملًا لـمَعاني الألفاظ على الأصول الشرعية، حتى لا يتنافى الجمع بين معانيها وأصول الشرع.



٤- من الأمور المُلْفِتة في مُقَدِّمَة الإمام الماوردي **انتصاره لِدَالَّةِ «الدليل»**، حيث اعتبر أنَّ المعنى الذي يُرَجَّح بدليل أثبت حُكمًا من المعنى الذي تجرّد عنه، فهذا الأصل يعتبر -عند المَاوردي- من أصول وجوه التفسير، ليكون ما احتمله ألفاظ القرآن من اختلاف المعاني محمولًا عليه، فيعلم ما يُؤخذ به ويعدل عنه.

المبحث الثاني: مقدمات تفاسير القرن السادس:

المطلب الأول: تفسير الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ):

بالرغم من غَلَبَةِ الـمَنَاحي اللّغوية على تفسير الراغب وظهورها فيه بصورة لائحة، إلا أنه تضمّن عددًا من الإشارات المَنهجية التي يُمكن استثمارها في تأسيس اللّبنات الأولى لعلم «أصول التفسير»، نذكر منها على سبيل التصرّف والإيجاز:

١- من أهم القضايا التي تطرّق إليها الراغب -مِمَّا قد يُفيدنا في تطوير مباحث أصول التفسير- بيان أقسام ما ينطوي عليه القرآن من أنواع الكلام وبيان أغراضها، وهي عنده على ضربين:

الضرب الأول: الخبر: ما ينطلق عليه الصدق والكذب، وفائدته: إلقاء ما ليس عند المخاطب إليه ليتصوّره؛ نحو أمور الآخرة من الثواب والعقاب، وكذا إلقاء ما قد تصوّره ليتأكّد عنده، وعلى ذلك جميع ما ورد في القرآن مما قد عُلم بالعقل.

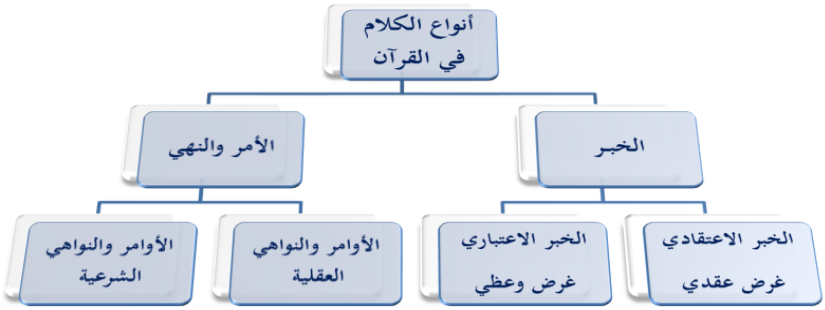
والغرض الأقصى من الخطاب الخبري: هو إيصالُ الـمُخَاطَبِ إلى الفرق بين الحقّ والباطل ليعتقد الحقّ دون الباطل (غرض عقدي).

وعلى هذا، فإن الخبر في القرآن يجيء على نوعين:

- «**الخبر الاعتقادي**»: أن يكون مُعْرِبًا عَمَّا يلزم اعتقاده؛ وذلك نحو ما ينطوي عليه قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ١٣٦].
- «**الخبر الاعتباري**»: أن يكون مُبَيِّنًا عَمَّا يقتضي الاعتبار به؛ كأخبار الأنبياء وأممهم والقرون الماضية، والإخبار عن خلق السماوات والأرض.

الضرب الثاني: الأمر والنهي: وفائدتهما؛ حثّ المخاطَب على اكتسابِ محمودٍ، واجتنابِ مذمومٍ، (التفريق بين الجميل والقبيح؛ ليتحرّى الجميل، ويجتنب القبيح).

- «**الأوامر والنواهي العقلية**»: ما كان أمرًا بما يقتضي العقل حُسنه، ونهيًا عمَّا يقتضي العقل قبحه.
- «**الأوامر والنواهي الشرعية**»: ما كان أمرًا بما تقصر عقولنا عن معرفة حُسنه، ونهيًا عمَّا تقصر عقولنا عن معرفة قبحه.



٢- بيان إمدادات أصول التفسير وروافده، وهي:

- معرفة الخاصّ والعامّ.
- معرفة شرائط النّظْم.
- شرائط قبول الأخبار.
- شرائط الاستعارات والاشتقاقات.

٣- أعاد الراغب مسألة إمكانية المعرفة التفسيرية، وذلك من خلال حكاية اختلاف النَّاس في حكم تفسير القرآن:

- ففريق من العلماء يرى عدم جواز تفسير شيء من القرآن، وإن كان عالمًا أديبًا مُتَّسِعًا في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وإنما له أن ينتهي إلى ما رُوي عن النبي ﷺ وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة رضي الله عنهم، أو عن الذين أخذوا عنهم من التابعين، واحتجوا في ذلك بما رُوي عنه عليه السلام: «مَنْ فَسَّرَ القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النَّار»[(١)]، وقوله - عليه السلام: «من فَسَّرَ القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[(٢)].

(١) أخرجه التِّرْمِذِيّ في جامعه، بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُفَسِّرُ القُرْآنَ بِرَأْيِهِ، رقم (٢٩٥٢)، من حَدِيث ابْن عَبَّاس، وضعّفه الألباني في مشكاة المصابيح (٢٣٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب الكلام في كتاب الله بغير علم، رقم (٣٦٥٢)، من حديث جندب، وفي سنده سهيل بن أبي حزم لا يُحتج به، ضعّفه البخاري وأحمد وأبو حاتم.

- ويرى آخرون أنَّ من كان ذا أدب وسيع فموسّع له أن يُفَسِّرَه؛ واحتجّوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

وبعد حكاية الخلاف الوَاصِبِ بين العلماء في هذه المسألة اختار الراغبُ القولَ الثاني القاضي بجواز تفسير القرآن بالرأي؛ لأنَّ الاقتصار على المنقول يقتضي ترك كثير مِمَّا يُحتاج إليه.

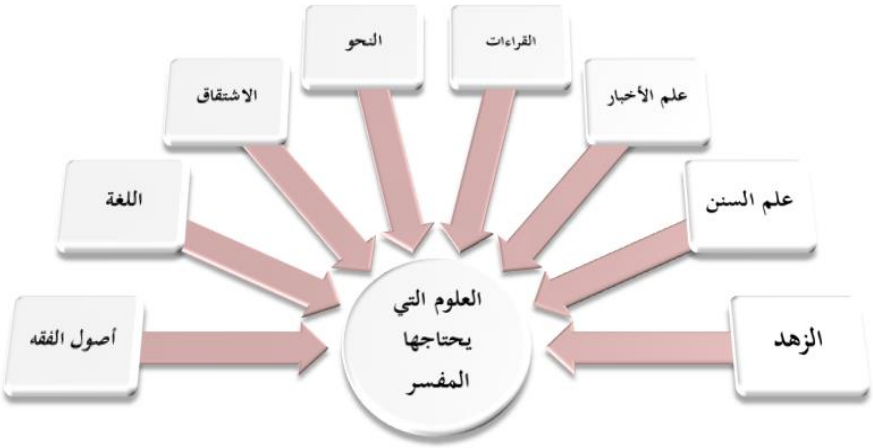
٤- تسمية العلوم التي ينطوي عليها القرآن الكريم، مع بيان وظيفتها الأساسية، وقد أجملها في قسمين أساسيين:

- عِلْم غايته الاعتقاد، وهو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر.
- عِلْم غايته العمل، وهو معرفة أحكام الدّين والعمل بها.

ثم بيّن الراغب أنه لا يمكن تحصيل هذَيْن العِلْمَيْن إلّا بعلوم لفظية وعقلية وموهبية، وهو العنصر الـمُوالي:

٥- بعدما كشف الـمُصَنِّفُ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن موضوعات القرآن الكريم أشار إلى **العلوم التي تَتَأَدَّى بها هذه الموضوعات**، والتي هي كالآلة للمُفَسِّر، ولا تتم صناعة التفسير إلّا بها، بله هي التي يخرج بها الـمُفَسِّر عن كونه مُفَسِّرًا للقرآن برأيه، وهي عشرة علوم:

- معرفة الألفاظ، وهو علم اللّغة.
- مناسبة بعض الألفاظ إلى بعض، وهو الاشتقاق.
- معرفة أحكام ما يعرض للألفاظ من الأبنية والتصاريف والإعراب، وهو علم النحو.
- ما يتعلّق بذات التنزيل، وهو معرفة القراءات.
- معرفة الأقاصيص التي تنطوي عليها السّور مِن ذكر الأنبياء عليهم السلام والقرون الماضية، وهو علم الآثار والأخبار.
- ذكر السُّنَنِ المنقولة عن النبي ﷺ وعمّن شهد الوحي مما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، مما هو بيان لمجمل، أو تفسير لمُبْهَم، وذلك علم السُّنَن.
- معرفة الناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والإجماع والاختلاف والمجمَل والمفسَّر، والقياسات الشرعية، والمواضع التي يصحّ فيها القياس، والتي لا يصحّ، وهو علم أصول الفقه.
- آداب السياسات الثلاث؛ التي هي سياسة النَّفْس، والأقارب، والرَّعِيّة. مع التمسك بالعدالة فيها، وهو الزّهد.
- معرفة الأدلة العقلية والبراهين الحقيقة، والتقسيم والتحديد، والفرق بين المعقولات والمظنونات، وغير ذلك، وهو علم الكلام.
- علم الموهبة، وذلك علمٌ يورثه الله من عَمِلَ بِمَا عَلِمَ.



٦- أعاد الراغب مسألة إصابة غير المتأهّل للتفسير، معتبرًا إيّاه مُـخْطِئًا وإن أصاب؛ لأنَّه مُـخْبِر بِمَا لم يعلمه وإن كان قوله مطابقًا لما عليه الأمر في نفسه، ألَا ترى أنَّ الله تعالى قال: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، فشرط مع الشهادة العلم.

المطلب الثاني: تفسير البغوي (ت ٥١٦هـ):

أمكننا تصفّحُ مُقَدِّمَة تفسير البغوي من رصد أربعة موضوعات أساسية لها صلة بأصول التفسير، وهي كالآتي:

١- في سياق الاستهلال الذي صَدَّرَ به البغوي تفسيره أَلْمَحَ إلى أصول موضوعات التفسير، مُعَبِّرًا عنها بصيغة الفعل، مع بيان غرض كلّ موضوع ووظيفته، وهي: «...زَجَرَ وبَشَّرَ وأنذَرَ وذكر المواعظ ليتذكّر، وقَصَّ عن أحوال الماضين ليعتبر، وضرب فيه الأمثال ليتدبّر، ودلّ على آيات التوحيد ليتفكّر».

فهي إذن ثلاثة موضوعات أساسية:

- موضوعات الوعظ والتّذكير.
- وموضوعات القصص والأمثال.
- وموضوعات العقيدة وأصول الدِّين.

٢- من الموضوعات المَنهجيّة التي تطرّق إليها البغوي في مُقَدِّمَتِه: تعداد طبقات المُفَسِّرِين وتسميتهم، وهم: عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، ومن بعده من التابعين، وأئمة السَّلَفِ، مثل: مجاهد، وعكرمة، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، وقتادة، وأبي العالية، ومحمد بن كعب القرظي، وزيد بن أسلم، والكلبي، والضَّحَاك، ومُقاتل بن حيّان، ومقاتل بن سليمان، والسّدي.

٣- من القضايا العِلْمية التي أفادتها مقدمات البغوي التأكيد على المرجعية النقلية لأسباب النزول؛ فلا يجوز -بحسبه- الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها إلّا بالسَّمَاع بعد ثبوته من طريق النقل.

٤- أوردَ البغوي ما يُفيد التحذير من تفسير القرآن بالرأي، وقد عَنْوَنَ له بقوله: «فصل في وعيد من قال في القرآن برأيه من غير علم»، وفَسَّر الرأي المذموم بما فسّره به مَن تَقَدَّمَه من الـمُفَسِّرين، وهو القول في معاني القرآن الكريم من غير علم، فأمَّا التأويل وهو صرف الآية إلى معنى محتمل موافق ما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسُّنّة من طريق الاستنباط فقد رُخِّصَ فيه لأهل العلم.

ويُلاحظ أنَّ موضوع التفسير بالرأي عاد على يد البغوي إلى التضييق بعدما انتعش في عهد سلفه الماوردي، الذي استَحَثَّ القُرّاء المُتَأَهِّلِين على استنباط معاني القرآن بالاجتهاد، وتَنَغَّرَ على من اقتصر على النّقل الصّحيح. أمَّا التفسير بالرأي عند البغوي فهو رخصة رُخِّصَ فيه لأهل العلم، وليس فرضًا مُتَحَتِّمَ الأدَاءِ، وَذِمَامًا مُتَأَكِّدَةِ الرِعَايَةِ.

المطلب الثالث: تفسير الزمخشري (ت ٥٣٨هـ):

صحيح أنَّ تفسير (الكشاف) غلب عليه الأدب والنّحو، إلا أنَّ النَّاظر في مُقَدِّمَاته لا يفوته تسجيل الملاحظتين الآتيتين:

١- اعتبار علم التفسير من العلوم الدقيقة التي يقع فيها التفاوت والتمايز بين العلماء، فمستويات العلماء متقاربة في جميع العلوم، عدَا علم التفسير الذي عَظُمَ فيه التفاضل، حتى انتهى الأمر إلى أَمَدٍ من الوهم والتقليد.

وهذا منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ مدحٌ مَـمْزُوجٌ بمعاني الذمّ والاستدراك؛ فموضوع التفسير دقيق خطير لتعلُّقه بكلام الله تعالى، هذه جهة المدح.

أمَّا جهة الذمّ فهي عدم انضباط الـمُمَارسة التفسيرية بقواعد العلم ونَوَاظِمِه حتى انتهى بها الأمر إلى أَمَدٍ من الأوهام والظُّنُونِ الـخَاطِئة.

ومَنْ ثَقِفَ هذا الـمَعنى الدقيق الذي أَلْمَحَ إليه الزمخشريُّ أَدْرَكَ سَبَبَ توارد الدّخلاء -قديمًا وحديثًا- على علم التفسير وإسراعهم على تَقَحُّمِهِ؛ فالعلمُ كُلَّمَا فَتَرَتْ مَنَاهِجُهُ أسرعَ إليه التَسَوُّرُ والاختراقُ. ولنَعْتَبِر في ذلك بعلمَي الحديث والأصول حينما أَوَيَا إلى ركن منهجيّ شديد استعصيَا على غير المتخصّصين.

٢- بيان صعوبة تعاطي العملية التفسيريّة، فالتفسير من أَعْسَرِ العلوم وأدقّها، فهو علم كلف متُطَلِّبٌ لا يتمّ تعاطيه إلّا لمَن برع في عِلْمَيْن مختصّين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان.

المطلب الرابع: تفسير ابن عطية (ت ٥٤٢هـ):

تضمّنَت مُقَدِّمَات ابن عطية جملةً من المسائل التي لها ارتباط بأصول التفسير، نوجزها في النقاط الآتية:

١- إعلاء المعرفة التفسيريّة واعتبارها من العلوم المقاصد، فهو «العلم الذي استعمل سائر الـمَعَارِف خُدَّامًا منه تأخذ مبادئها، وبه تعتبر نواشئها، فما وافقه منها نَصَع وما خالفه رُفِضَ ودُفِعَ، فهو عنصرها النَّمِير، وسِرَاجُها الوَهَّاج، وقمرها الـمُنير».

إنَّ الفقرة على وَجَازَتِها تُحيلنا إلى قضية في غاية الأهمية، وهي إعادة الاعتبار إلى هذا الصنف المعرفيّ وإعلاء منزلته، فعلم التفسير -بحسب توصيف ابن عطية-:

أ- تؤخذ منه المبادئ، وتُعتبر به النَّواشئ، وهو يُشير إلى نشاط ثنائية الإمداد والاستمداد، فهو علم حيّ تتآخَى فيه عدّة قطاعات معرفية، فكتاب الله تعالى «لا يَتَفَسَّرُ إلّا بتصريفِ جميع العلوم».

ب- فما وافقه منها نَصَع، وفيه إشارة إلى الصِّفَةِ الـمعيارية التي يمتاز بهذا هذا العلم، فهو كالـمَيْلَقِ الذي يُختبر به جيّد الذّهب من رديئه.

إنَّ هاتين الصّفتين اللّتين أوردهما ابن عطية -أعني: الانفتاح المعرفي، والصِّفَة المعيارية- يُشكِّلان شرائط النّموذج المعرفي الإرشادي (براديغم)، فإذا

ما انضافت إليهما صفة ابستميّة ثالثة وهي الصَّرَامَةُ المنهجية (أصول وقواعد)، كَمُلَ علم أصول التفسير وانتظمت به المعرفة التفسيريّة على أساس ملائم (proper foundation).

وبكلمة جامعة يقال: إذا ما أرادت العلوم الإسلامية أن تسترجع عافيتها وصَدَارتها، فإنه من الضَّرُوري أنْ تتصالح مع علم التفسير، وتُصْنَعَ على عَيْنِه، فالمطلوب مِنَّا أن نكون «قرآنيين» بالمعنى المنهجيّ العام، لا بالمعنى الفِرَقي النِّحْلِي الخاصّ.

وبيان ذلك: أنَّ علم التفسير هو علم كليّ ينظر إلى الوجود بصورة كلية، تُباين ما عليه العلوم الجزئية، رؤية الحياة كلّها، فهو ذو مجال علم التفسير واسع الـمَدى، مُتَرَامي الأرجاء، يمتد بقدر امتداد العقل البشري ووعيه وطموحاته. فعلم الفيزياء مثلًا هو الذي يدرس العلاقات القائمة بين الأشياء وما تشتمل عليه من خواصّ وصفات، كما أنَّ علم الفلَك يُعرف بأنه النشاط العقلي الذي يَدرس الأجرام والأفلاك السماوية لأجل اكتشاف القوانين التي تنظم سيرها وحركتها، وهكذا الأمر في بقية العلوم الجزئية. أمّا علم التفسير فهو لا يعالج جزئية معيّنة من الوجود والموجودات، إنه يتميّز بنظرة كليّة تجمع جميع عناصر الوجود، فهو إذن نوع من التفكير الواعي في الوجود ككلّ، فهذه هي نظرة علم التفسير الطموحة، وبها يستحق وصف «ملك العلوم الشرعية وباني مملكتها».

إنَّ بعث الاهتمام بهذه الموضوعات المنهجيّة هو الذي يُعيد الروح إلى هذا العلم، ويبعث فيه الحياة والحركة، فيغدو البحث فيه عملًا راشدًا ذا جَدَى.

إننا لو أعدنا ترتيب علومنا الإسلامية وفق مركزية «علم التفسير» لنفذنا -أولًا- إلى مُخَبَّآتِه المنهجيّة، ولأحدثنا به أوضاعًا معرفية جديدة.

٢- نقد بعض الاتجاهات التفسيرية؛ كالتفسير الرمزي والباطني، واعتبارها تفاسير غير علمية.

٣- بيان حدود الرأي المذموم في تفسير كلام الله تعالى، وقد فسّره بالقول الـمُسْتَأْنَفِ غير الـمَسْبُوقِ بِمَا قاله العلماء من قبل، أو اقتضته قوانين العلوم كالنحو والأصول.

٤- ترتيب طبقات المفسّرين، مع إبداء الرأي فيهم، فَأَمَّا صَدْر الـمُفَسِّرين والـمُؤَيَّد فيهم فعَلِيّ بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويتلوه عبد الله بن العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ويتلوه عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمرو بن العاص؛ وكُلُّ مَا أُخِذَ عن الصحابة فَحَسَنٌ مُقَدَّمٌ.

ومن الـمُبَرَّزِين في التابعين الحسن بن أبي الحسن، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعلقمة. قرأ مجاهد علَى ابن عباس قراءة تفهُّم ووقوف عند كلّ آية، ويتلوهم عكرمة، والضحاك بن مزاحم، وإن كان لم يَلْقَ ابن عباس، وإنَّمَا أخذ عن ابن جبير.

وأمّا السدّي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فكان عامر الشعبي يطعن عليه وعلَى أبي صالح؛ لأنَّه كان يراهما مُقَصِّرين في النَّظَرِ.

ثم حَمَلَ تفسيرَ كتاب الله تعالى عُدُولُ كلّ خَلَف، وألَّفَ النَّاسُ فيه؛ كعبد الرزاق، والمفضّل، وعليّ بن أبي طلحة، والبخاري، وغيرهم.

ثم إنَّ محمد بن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ جَمَع على النَّاسِ أشتات التفسير، وقَرَّبَ البعيد وشفى في الإسناد.

ومن المُبَرَّزين في الـمُتأخرين أبو إسحاق الزجّاج وأبو عليّ الفارسي فإنَّ كلامهما منخول، وأمَّا أبو بكر النقاش، وأبو جعفر النَّحَاس، فكثيرًا ما استدرك النَّاسُ عليهما، وعلَى سَنَنِهما مكيّ بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وأبو العباس المهدوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مُتقن التأليف، وكلّهم مجتهد مأجور -رحمهم الله- ونَضَّرَ وجوههم.

المبحث الثالث: مقدمات تفاسير القرنين السابع والثامن:

المطلب الأول: القرطبي (ت ٦٧١هـ):

بِلحَاظِ مُقَدِّمَات الإمام القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ نجد أنها تكاد تكون مُمَحَّضَةً لموضوعات علوم القرآن، عدَا بعض المسائل التي لها صلة بأصول التفسير، وجماعها ثلاث مسائل:

١- الإلماع إلى موضوعات القرآن الكريم، مع بيان وظيفة كلّ قسم، وقد قسّمها إلى:

- أمثاله عِبَر لمن تدبّرها.
- أوامره هُدى لمن استبصرها، وفَرَّقَ فيه بين الحلال والحرام.
- وكرّر فيه المواعظ والقصص للإفهام.
- وضرب فيه الأمثال، وقصّ فيه غيب الأخبار.

٢- التحذير من تفسير القرآن بالرأي، وقد حدّه بثلاثة أمور:

- [التحيّز]: وبيانه: أن يكون له في الشيء رأيٌ، وإليه ميلٌ من طبعه وهواه، فيتأوّل القرآن على وفق رأيه وهواه، ليحتج على تصحيح غَرَضِه، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى.

- تفسير القرآن بظاهر العربية دون استظهار السّماع والنقل (خاصّة فيما يتعلّق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدّلة).
- التفريط في السُّنّة، فهي مُبَيِّنَة للكتاب وشارحة له؛ وهي أصلٌ في التفسير، ومَن فرّط فيها دخل في التفسير المذموم.

٣- ترتيب طرق التفسير، فالأصل التفسيريّ الأوّل هو النقل والسّماع (الرواية)، ليتقي به مواضع الغلط، ثم تأتي عملية الفهم والاستنباط تبعًا لذلك (الدراية)، فصار -بذلك- الكتابُ أصلًا، والسُّنة له بيانًا، واستنباط العلماء له إيضاحًا وتبيانًا.

إنَّ التعويل على الكتابِ والسُّنَّةِ حَقٌّ لا مِرية فيه ولا شُبهة لأحد في تعيّنه ولزومه، لكن وضعهما بهذا الترتيب فيه إِيهَامٌ بوجودِ تعارض بينهما وبين استنباطات العلماء التي قصرها القرطبي على مجرّد الإيضاح والبيان.

فكأنَّ النّقل شَيْءٌ واستنباطات الـمُفَسِّرِين شَيْءٌ آخر مُبَايِنٌ لها، أو كأنَّ الـمُفَسِّرِين أنشئوا اجتهاداتهم واستنباطاتهم قبل الاطلاع على نصوص الوحيين!

فحتى إثبات حكمٍ بنصّ هو عبارة عن فهم، فإذا ما خُولِف ذلك بفهم آخر كنّا أمام مقابلة فهم بفهم، لا نَصّ بفهم، فالحكم الذي يصطلح عليه الـمُفَسِّرون أنه نَقْلٌ وسماع هو في الحقيقة ما ثبت بالنّقل والسَّماع لا هو عينه، أي: لا النقل الشرعي نفسه، وعليه ينبغي أن نُميّز بين الخطاب الشرعي باعتباره دليلًا، وبين الحكم الشرعي باعتباره مدلولًا أو فائدة شرعية تُستفاد من الخطاب الشرعي بطريقة أو أخرى[(١)].

ذلك أنَّ مصدر الفهم الثاني هو ما استبطنه الـمُفَسِّرُ من نصوص الوحيين، ولذا كان الأعمش يسأل أبا حنيفة عن المسألة في الفقه فيفتيه، فيقول: من أين لك هذا؟ فيقول من الحديث الذي حدثتنيه عن فلان عن فلان عن رسول الله؛ ويذكره.

أي: أنه قُبلت جملته عن الله، كما قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «وإن قال قائل: أرأيتَ ما لم يمضِ فيه كتابٌ ولا سُنّة ولا يوجد النَّاس اجتمعوا عليه فأَمَرت بأن يُؤخذ قياسًا على كتابٍ أو سنّة، أَيُقال لهذا: قُبِلَ عن الله؟ قيل: نعم

(١) يُنظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، (القاهرة: مكتبة صبيح، د، ت)، (١/ ٢٤)؛ وفصول البدائع في أصول الشرائع، محمد بن حمزة الفناري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ)، (١/ ١١).

قُبلت جملتُه عن الله، فإن قيل ما جُملتُه؟ قيل: الاجتهاد فيه على الكتاب والسنّة»[(١)].

وحينما قال بعض الشافعية: «لا سياسة إلّا ما وافق الشرع» علَّقَ ابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) عليه بقوله : «السياسة: ما كان فعلًا يكون معه النَّاس أقربَ إلى الصلاح وأبعدَ عن الفساد، وإن لم يضعه الرسولُ، ولا نَزَل به وحيٌ، فإن أردتَ بقولك: «إلّا ما وافق الشرع»، أي: لم يُخالف ما نَطَقَ به الشرع؛ فصحيحٌ، وإن أردتَ ما نطقَ به الشرع؛ فَغَلَطٌ وتَغْلِيطٌ للصحابة»[(٢)].

وحاصل الكلام في هذا: أنَّ السَّمَاع **مصدر** للتفسير، والعقل **أداة** الـمُفَسِّرِ وآلته، فلا تصحّ مقابلتهما على جهة التضاد أو التقابل، وأنَّى يصحّ مُقابلة مصدر بأداة!

وإنما يكفي أن يُقال: إنَّ التفسير الـمَقبول (المَحْمُود) هو الذي يستبطن النّصوص الشرعية ولا يُعارضها، وبهذا يسيران معًا جنبًا إلى جنب في حركة واحدة، تحفيزًا على إعمال الفكر وإمعان النَّظر، والله تعالى يعصمنا بمَنِّه وفضله.

---

(١) كتاب الأُمّ، محمد بن إدريس الشافعي، كتاب إبطال الاستحسان، (بيروت: دار المعرفة، عام ١٤١٠-١٩٩٠)، (٧/ ٣١٤).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، ت: محمد إبراهيم، (بيروت: در الكتب العلمية، عام ١٤١١-١٩٩١)، (٤/ ٢٨٣).

المطلب الثاني: ابن جُزَيّ الغرناطي (ت ٧٤١هـ):

تَضَمَّنَت مُقَدّمات ابن جُزيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عددًا من الإشارات المنهجيّة مِمَّا هو مُدرج في هذه الصناعة، ومُتَوَسَّلٌ به إليها، لعلّ أهمها: الإرشاد إلى مراتب الخلاف التفسيريّ، مع بيان أسبابه وبواعثه، وهو بذلك أوّل من اهتدى إلى إدراج هذا الموضوع ضمن مباحث أصول التفسير، وإليك البيان:

١- تحقيق أقوال الـمُفَسِّرين وتمييز السَّقيم منها والصَّحِيح، وكذا تمييز الراجح من المَرجوح، وقد قسّم الأقوال التفسيرية إلى مراتب:

- منها الصّحيح الذي يُعَوَّل عليه (الصحيح).
- ومنها الباطل الذي لا يُلتفت إليه (الباطل).
- ومنها ما يحتمل الصّحة والفساد (الـمُحْتَمل).

كما قسّم اختلافات الـمُفَسِّرين إلى:

- **اختلاف في العبارة** مع اتفاق في المَعنى، وهو ليس في الحقيقة بخلافٍ؛ لاتفاق معناه.
- **اختلاف في التمثيل**؛ لكثرة الأمثلة الدَّاخِلة تحت معنى واحد، وليس في الحقيقة بخلاف.
- **اختلاف المعنى**، وهذا خلاف حقيقيّ.

هذا، ومِمَّا يُحْمَدُ لابن جُزيّ أنه جعل لهذه المراتب عبارات مناسبة، فأدناها الخطأ أو الباطل، ثم الضعيف أو البعيد، ثم عبارات الترجيح، كالأرجح والأقوى والأظهر والأشهر.

وجَلِيٌّ أنَّ تظهير مصطلحات الترجيح وتمييزها مِمَّا يُعين على ترشيد التعاطي مع اختلافات المُفَسِّرين، ومراعاة التناسب بين الخلاف والـمَسألة موضوع الخِلاف، فالـمَسَائل ذات الخطب اليسير مقصودة بالتَّوَافُقِ والمُلايَنَةِ، خلافًا للـمَسائل الخطيرة في الدِّين فمبناها على الحسم والـمُبَايَنة.

وقد كان الجرجاني مُحِقًّا حينما قال: «إنَّ الحَقَّ والباطل يُستعملان في المُعتقدات، لا في المُجْتَهَدَات التي تحتكم إلى الصّواب والخطأ»[(١)].

٢- ومِمَّا ينخرط في سلك «فقه الخلاف التفسيريّ»: بيان أسباب الخلاف بين الـمُفَسِّرين، ووجوه الترجيح بينها، وهي لازمة لـمن أراد علم القرآن، ليعلم الباعث على الخلاف، ويُدرك مآخذ الأئمة ومداركهم التأويل.

وقد ذكَر ابن جُزيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ اثني عشر سببًا، هي: اختلاف القرآن، اختلاف وجوه الإعراب وإن اتفقت القراءات، اختلاف اللّغويين في معنى الكلمة، اشتراك اللّفظ بين معنيين فأكثر، احتمال العموم والخصوص، احتمال الإطلاق

(١) التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣- ١٩٨٣)، ص١٣٥.

أو التقييد، احتمال الحقيقة أو المجاز، احتمال الإضمار أو الاستقلال، احتمال الكلمة زائدة، احتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير، احتمال أن يكون الحكم منسوخًا أو مُحْكَمًا، اختلاف الرواية في التفسير عن النبي ﷺ وعن السَّلَفِ رضي الله عنهم.

٣- بيان وجوه الترجيح، هي اثنا عشر وجهًا: **الأول**: تفسير بعض القرآن ببعض، فإذا دَلَّ موضعٌ من القرآن على المراد بموضعٍ آخر حملناه عليه، ورجّحنا القول بذلك على غيره من الأقوال. **الثاني**: حديث النبي ﷺ. **الثالث**: أن يكون القول قول الجمهور وأكثر المفسّرين؛ فإنّ كثرة القائلين بالقول يقتضي ترجيحه. **الرابع**: أن يكون القول قول من يُقتدى به من الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن عباس. **الخامس**: أن يدلّ على صحة القول كلام العرب من اللّغة والإعراب أو التصريف أو الاشتقاق. **السادس**: أن يشهد بصحة القول سياق الكلام ويدلّ عليه ما قبله أو ما بعده. **السابع**: أن يكون ذلك المعنى المتبادر إلى الذّهن فإنّ ذلك دليل على ظهوره ورجحانه. **الثامن**: تقديم الحقيقة على المجاز. **العاشر**: تقديم الإطلاق على التقييد، إلّا أن يدلّ دليل على التقييد. **الحادي عشر**: تقديم الاستقلال على الإضمار إلّا أن يدلّ دليل على الإضمار. **الثاني عشر**: حمل الكلام على ترتيبه إلّا أن يدل دليل على التقديم والتأخير.

٤- تقسيم معاني القرآن إلى سبعة علوم (محاور): هي علم الربوبية، والنبوّة، والمعاد، والأحكام، والوعد، والوعيد، والقَصَص.

وواضح أنَّ تبويب موضوعات القرآن وفق طريقة المحاور الكبرى مِمَّا يُعين -فيما بعد- على ترتيب مباحث «أصول التفسير» وتقسيم مسائله.

٥- ذِكر فنون العلم التي تتعلّق بالقرآن الكريم، وهي اثنا عشر علمًا: التفسير، والقراءات، والأحكام، والنسخ، والحديث، والقصص، والتصوّف، وأصول الدِّين، وأصول الفقه، واللّغة، والنحو، والبيان.

وبهذا يكون قد أضاف عِلْمَين على ما ذكره الراغب الأصفهاني من قَبْلُ.

٦- إعادة مسألة تخطئة مَنْ فَسَّرَ القرآنَ بغير علم حتى مع الإصابة، مُتَأَوِّلًا الحديث بأنَّه فيمن تكلّم في القرآن بغير علم ولا أدوات.

٧- تعداد طبقات المفسّرين.

المطلب الثالث: تفسير أبي حيان (ت ٧٤٥هـ):

اشتمل تفسير أبي حيّان رَحِمَهُ ٱللَّهُ على إشارات جليلة تُومئ إلى حقائق «أصول التفسير»، وإن لم تُسَمَّ بأسمَائها؛ فأبو حيّان رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يكن ينظر إلى الأفكار في حدودها الضيّقة، بل كان يعقلها بأصولها الكليّة.

وإليك التفصيل:

١- بيان مكانة علم التفسير (علم كتاب الله)، وأنَّه هو المقصود بالذّات (الغرض الأول)، وغيره من العلوم له كالأدوات، وهو قريب مِمَّا ذكره ابن عطية من قبل.

٢- بيان بعض أنواع المعرفة الواهية التي لا ينبغي إدخالها في علم التفسير، وقد ذكر ثلاثة أنواع:

- بعض أقاويل الصّوفية مِمَّا ليس فيه بعض مناسبة لمدلول اللّفظ.
- أقوال المُلحدين الباطنية المُخْرِجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللّغة.
- ما لا يصحّ من أسباب نزولٍ، وأحاديث في الفضائل، وحكايات لا تناسب، وتواريخ إسرائيلية.

٣- الإشارة إلى قاعدة ابستمولوجيّة في غاية الأهمية، وهي ما يُمكن الاصطلاح عليه بـ«عَوَارِيّ التفسير» -جمع عاريّة-، وهي: المسائل الدخيلة

على علم التفسير، التي الجهلُ بها ليس بِضَائِر للـمُفَسِّرِ، ونَصُّ عبارته: «كثيرًا ما يَشْحِنُ الـمُفَسِّرُون تفاسيرهم عند ذكر الإعراب بعِلل النّحو ودلائل أصول الفقه ودلائل أصول الدِّين، وكل هذا مُقَرَّرٌ في تآليف هذه العلوم، وإنما يُؤخذ ذلك مُسَلَّمًا في علم التفسير دون استدلال عليه».

إنَّ هذا النقل النّفيس لا يقتصر على استنكار حشو التفاسير بـ«الدَّخِيل» من علم النّحو والأصول والعقائد، وإنما يُوقفنا -في جملته الأخيرة- على قاعدة ابستمولوجية مهمّة، وهي أنَّ الـمُسَلَّمَات في العلم الـمنقول تُقْبَل كما هي دون الحاجة إلى البرهان والاستدلال؛ ذلك أنَّ الاستمداد العلمي القائم بين حقلين معرفيين مشروط بالتسليم بصحة المبادئ المُسْتَلْهَمَة؛ حيث تستلهم وتستمد كحقائق ومقدّمات مسلَّم بصحّتها، وأنها مفروغ منها من جهة التحقيق النَّظَري، ثم يُبنى عليها، أو يُفرّع عنها.

وذلك كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه، وتسليمه صحة الأحاديث وضعفها من المحدّثين، وتسليمهم المسائل اللّغوية من اللّغويين، وهكذا.. ولا يقال -والحال هذه-: إنَّ المجتهد إذا لم يكن عالمًا بالمُقَدّمات التي يُبنى عليها علمه لا يصحّ اجتهاده.

ووجه ذلك: أنَّ استئناف النَّظر فيها تفصيلًا هو خلطٌ وتعدٍّ لحدود الاختصاص وتكثيرٌ لمسائل ذلك العلم.

وللمسألة أطراف وأصول ليست من شرط هذا البحث ولا من عَزَمَاتِهِ، فليُسْتَدَل بهذا القليل على الكثير.

٤- الإلماع إلى الخطوات الإجرائية الواجب اتباعها في عملية التفسير، حيث يسير الـمُفَسِّر وفق طريق ثلاثي الـمَسْلَك، ينطلق من معرفة مدلول الكلمة وأحكامها قبل التركيب، ويَمُرُّ بإدراك كيفية تركيبها في تلك اللّغة، وينتهي بتمييز حُسن تركيبها وقبحه.

ثم بيّن أبو حيان أنَّ هذا المَدرك الإجرائي هو أحد أسباب الخلاف الوَاصِبِ بين الـمُفَسِّرين، فبحسب تفاوت النَّاسِ في إدراك هذه المُستويات اختلفت أفهامهم وتباينَت أقوالهم.

٥- إعلاء المعرفة العقلية والردّ على من ادّعَى أنَّه لا مَزِيدَ على فهوم السَّلَفِ، ونَصُّ عبارته: «وقد جَرَّبْنَا الكلام يومًا مع بعض من عاصرنا، فكان يزعم أنَّ علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاووس وعكرمة وأضرابهم، وأنَّ فهم الآيات متوقّف على ذلك».

هذا، وقد اعتضد أبو حيان بثلاثة أدلة، نوردها بنصّها ولفظها، لترابطها وتكامل دلالتها على المطلوب:

الدليل الأول: الاستدلال بالاختلاف: «والعجب له أنه يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، مُتباينة الأوصاف، متعارضة، ينقض بعضُها بعضًا».

الدليل الثاني: تشبيه حسن وتمثيل مليح: «ونظير ما ذكره هذا المعاصر أنه لو تعلّم أحدُنا مثلًا لغة التُّرْك إفرادًا وتركيبًا حتى صار يتكلّم بتلك اللّغة ويتصرّف فيها نَثْرًا ونظمًا، ويعرض ما تعلّمه على كلامهم فيجده مطابقًا للغتهم قد شارك فيها فصحاءهم، ثم جاءه كتاب بلسان التُّرْك فيُحْجِم عن تدبّره وعن فهم ما تضمّنه من المعاني حتى يسأل عن ذلك (سنقرًا) التركي أو (سنجرًا)، ترى مثل هذا يعدُّ من العقلاء!».

الدليل الثالث: من لوازم هذا القول: الزعم أنَّ كلّ آية نُقل فيها التفسير خلف عن سلف بالسند إلى أن وصل ذلك إلى الصحابة، وأنَّ الصحابة سألوا رسول الله ﷺ عن تفسيرها هذا. بينما نجد عليًّا رضي الله عنه يقول حينما سُئل: هل خصّكم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة أو فهمًا يؤتاه الرجل في كتابه.

فقولهم يخالف قول عَلِيّ رضي الله عنه وعلَى قولهم يكون ما استخرجه النَّاسُ بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه، وإظهار ما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيرًا حتى يُنقل بالسند إلى مجاهد ونحوه.

وهنا يبرز سؤال أساسي مُؤَدَّاه: لماذا رجعت مسألة التفسير بالرأي على يد أبي حيان بعد أن ركدَتْ ريحه وخبَتْ مصابيحه طيلة القرنين: السادس والسابع؟

وهذا تساؤل محوج إلى فضل تأمُّل وبحث.

٦- بيان العلوم التي يحتاج إليها علم التفسير، مع بيان أغراضها ووظائفها، وهي سبعة علوم لا ينبغي أن يُقْدِم على تفسير كتاب الله إلّا مَن أحاط بجملة غالبها مِن كلّ وجه منها:

- علم اللّغة؛ اسمًا وفعلًا وحرفًا.
- علم النحو.
- علم البيان والبديع.
- علم الحديث؛ بغرض تعيين مبهم، وتبيين مجمل، وسبب نزول، ونسخ.
- علم أصول الفقه؛ بغرض معرفة الإجمال والتبيين، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه هذا[1].

(١) وقد نبّه أبو حيان إلى أنَّ معظم علم الأصول هو في الحقيقة رَاجِعٌ لعلم اللغة؛ إِذْ هو شيء يتكلّم فيه على أوضاع العرب، ولكن تكلّم فيه غير اللّغويين أو النحويين ومزجوه بأشياء من حجج العقول.

- علم الكلام؛ بغرض الوقوف على ما يجوز على الله تعالى، وما يجب له، وما يستحيل عليه، والنظر في النبوّة: ويختصّ هذا الوجه بالآيات التي تضمّنت النظر في الباري تعالى، وفي الأنبياء، وإعجاز القرآن.
- علم القراءات.

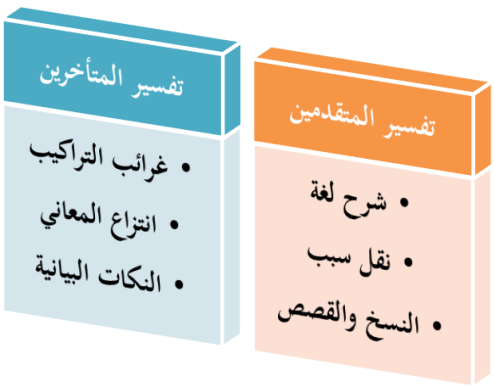
ويُلاحظ أنَّ تعداد العلوم المطلوبة في التفسير تَرَاجَعَ على يد أبي حيان ليصل إلى سبعة علوم، بعدما بلغ عند ابن جُزيّ اثني عشر علمًا.

فبالرغم من تركيز أبي حيان بالعلوم اللّغوية إلّا أنَّ تصنيفه كان أكثر واقعية، وأقرب إلى روح التفسير، ولنا عودة بأكثر هذا الكلام في المبحث المُوالي بعون الله.

٧- أعاد أبو حيان مسألة تخطئة مَنْ فَسَّرَ القرآن من غير تأهّل، وقد حمل الحديث المَرويّ في ذلك على مَنْ تَسَوَّرَ التفسير برأيه، دون نظر في أقوال العلماء وقوانين العلوم، كالنّحو واللّغة والأصول، وليس من اجتهد ففسّر على قوانين العلم والنّظر بداخل في ذلك الحديث، ولا هو يُفَسِّر برأيه ولا يُوصف بالخطأ.

٨- تتبّع نشأة علم التفسير، وبيان سبب ظهوره، ونَصُّ عبارته: «كانت تآليف المتقدّمين أكثرها إِنَّمَا هي شرح لغة، ونقل سبب، ونسخ، وقصص؛ لأنَّهم كانوا قريبي عهد بالعرب، وبلسان العرب، فَلَمَّا فسد اللِّسَان، وكَثُرَت العجم، ودخل في دين الإسلام أنواعُ الأمم المختلِفُو الألسنة، والنَّاقِصُو

الإدراك، احتاج المتأخّرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله تعالى من غرائب التركيب، وانتزاع المعاني، وإبراز النكت البيانية، حتى يُدْرِك ذلك من لم تكن في طبعه، ويكتسبها من لم تكن نشأته عليها، ولا عنصره يحركه إليها، بخلاف الصحابة والتابعين من العرب، فإنَّ ذلك كان مركوزًا في طباعهم، يدركون تلك المعاني كلّها، من غير مُوَقِّف ولا معلِّم؛ لأنَّ ذلك هو لسانهم وخطّتهم وبيانهم».



٩- صياغة تعريف اصطلاحي للتفسير، ولعلّه أوّل مَن فَعَل ذلك، فعِلْم التفسير: «هو علمٌ يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالةُ التركيب، وتتمّات لذلك».

وقد اشتمل تعريفه على مختلف العلوم المطلوبة في التفسير:

- فقوله: «يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن» هذا هو علم القراءات.

- وقوله: «ومدلولاتها»، أي: مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة.

- وقوله: «وأحكامها الإفرادية والتركيبية» يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع.

- وقوله: «ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب»، يعني: الحقيقة والمجاز.

- وقوله: «وتتمات لذلك» هو معرفة النّسْخ، وسبب النزول، والقصص، ونحو ذلك.

المطلب الرابع: تفسير ابن كثير (ت ٧٧٤هـ):

استهلّ ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ تفسيره بجملة وافرة من الـمُقَدِّمَات هَدَف من خلالها إلى تهيئة القارئ إلى قبول غرضه من تفسير الكتاب.

ومع أنها لم تختلف كثيرًا عن مُقَدِّمَات معاصريه، إلّا أنها اشتملت على إلْمَاحَاتٍ منهجيةٍ ذكيّة، نُوجزها في الآتي:

١- ترتيب طرق التفسير ومصادره، وقد عَبَّر عنه ابن كثير بأسلوب الفَنْقَلَةِ استشعارًا منه لأهمية الموضوع وخطورته: فإن قال قائل: «إنَّ أَصَحَّ الطرق في ذلك أن يُفَسِّرَ القرآن بالقرآن، فما أُجْمِل في مكان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسُّنَّةِ فَإِنَّها شَارِحة للقرآن ومُوَضِّحَة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كلّ ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن... وحينئذ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنّة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك؛ لِما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصّوا بها، ولِما لهم من الفهم التامّ، والعلم الصحيح، والعمل الصالح...، فإذا لم تجد فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين...».

وغاية ما في هذا النقل أمران:

أولهما: اعتبار تفسير التابعين، حال عدم وجود نقلٍ عن الصحابة الكرام، وقد قيّد المصنِّف حجيّة أقوالهم إذا كانت محلّ إجماعٍ منهم، مع ضرورة مُعايرتها بلغة القرآن والسُّنّة وعموم لغة العرب.

ثانيهما، وهي الأهمّ: التنصيص على تفسير القرآن بالقرآن وجعله صَدْرًا لا عَجُزًا، ولعلّ ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو أوّل من نَصَّ على هذا الطريق وارتصد لبيانه.

وهنا يستوقف نظرَنا شيءٌ يظهر لنا غريبًا، وهو إغفال الـمُفَسِّرين -قبل ابن كثير- ذِكر هذا النوع من التفسير، فلم يتعرّضوا له، ولم يقولوا فيه قولًا لَائِحًا، مع أنّه أصل التفسير، ورئيس الحجّة، ومصدر اليقين، بل اجتزؤوا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ ببيان النبي ﷺ وأصحابه ومَن تلاهُم مِن التابعين.

فإنّ من المعلوم -ولدرجة البَدَاهَةِ- أنَّ القرآن الكريم هو الحُجّة العامة التي تعطي اليقين التام الذي لا يختلف فيه عالِمان، وإن أمكن اختلافهم في حجيّة ما سواه على جهة التفصيل، فقد يتنازعون في قبول بعض الأخبار المرويّة عن رسول الله ﷺ لاختلافهم في بعض شروط التصحيح والتضعيف، فلا يبقى لهم دليل حاسم مُمَحَّض على الإطلاق سوى القرآن ودلالته.

ولذا قال ابن مسعود: من أراد العلم فَلْيُثَوِّر القرآن، فإنَّ فيه عِلم الأولين والآخرين، وقد أراد بالعلم -كما يقول البيهقي في المدخل- أصول العلم، أي: الأرغانون الأوّل لكافة أنواع الطرق والمعارف التفسيريّة.

٢- من المسائل التي حَظِيت باهتمام ابن كثير: توهُّم وقوع الخلاف بين الـمُفَسِّرين اغترارًا بتباين عباراتهم، وعبارته: «فتذكر أقوالهم -علماء التابعين- في الآية فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ، يحسبها مَن لا علم عنده اختلافًا فيحكيها أقوالًا، وليس كذلك؛ فإنَّ منهم من يُعَبِّر عن الشيء بلازمه أو بنظيره،

ومنهم من يَنُصُّ على الشيء بعينه، والكلّ بمعنى واحد في كثير من الأماكن، فليتفطّن اللبيب لذلك».

٣- تحريم تفسير القرآن بمجرّد الرأي وتخطئة من تكلّم في التفسير برأيه؛ لأنه تكلّف ما لا علم له به، وسَلَكَ غير ما أُمِرَ به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأتِ الأمْرَ من بابه، كمَن حكم بين النَّاسِ على جهل فهو في النَّارِ وإن وافق حكمُه الصَّوَابَ في نفس الأمرِ، لكن يكون أخفّ جُرْمًا مِمَّنْ أخطأ، وهكذا سَمَّى اللهُ القَذَفَةَ كاذِبين، فقال: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النور: ١٣]، فالقاذف كاذب، ولو كان قد قذَف مَنْ زَنى في نفس الأمر؛ لأنه أخبر بما لا يحلّ له الإخبار به ولو كان أخبر بما يعلم؛ لأنَّه تكلّف ما لا عِلم له به».

٤- من القضايا التي أشار إليها ابنُ كثير مِمَّا له ارتباط بنظرية العلم: بيان الوظيفة المنهجيّة لأحد أنواع المعرفة الواهية، وهي الأحاديث الإسرائيلية، وهي أن تُذكر للاستشهاد لا للاعتضاد، وقد قسّمها ابن كثير إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما عَلِمْنا صحّتَه مِمَّا بأيدينا مِمَّا يشهد له بالصدق، فذاك صحيح.

الثاني: ما عَلِمْنا كَذِبَه بِمَا عندنا مِمَّا يُخالفه.

الثالث: ما هو مسكوتٌ عنه، فلا نؤمن به ولا نُكَذِّبه، وتجوز حكايته للاستشهاد، وغالب ذلك مِمَّا لا فائدة فيه تعود إلى أمر دينيّ؛ ولهذا يختلف علماءُ أهل الكتاب في هذا كثيرًا، ويأتي عن المُفَسِّرين خِلافٌ بسبب ذلك؛ كما يذكرون في

مثل هذا أسماء أصحاب الكهف، ولون كلبهم، وعِدّتهم... إلى غير ذلك مما أبهمه الله في القرآن ولا فائدة في تعيينه.

وهاهنا فائدة ابستيميّة جليلة لا بدّ من ذِكرها، وهي: أنَّ الاقتباس من الأنساق المعرفية ذات الطبيعة الخِلافية من شأنه أن يُؤثّر على حالة التوافق في العلم المُستقبِل، ويدعو إلى تكثير الخلاف فيه.

ولنعتبر في ذلك بعلم الاجتماع المُعَاصِر الذي استعار أغلب بناءاته النَّظرية من سياقات معرفية شديدة التنازع، فانتهى به الأمر إلى حالة من التشظّي والتيهان، إلى الحدّ الذي يمكن أن يُقال فيه -مع ميشيل ديون-: «يوجد تقريبًا من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع»[(١)].

وقريبًا منه قول تيماشيف: «انقسم علم الاجتماع خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصورة تدعو إلى اليأس؛ حيث أصبح من العسير أن نجد أيّ قدر من الالتقاء بين علوم الاجتماع المتعدّدة»[(٢)].

(١) Sociologie et idéologie. p43

(٢) نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، نيقولا تيماشيف، ترجمة: محمد عودة، (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٧٠م)، ص٢٠٥.

المبحث الرابع: مقدمات تفاسير المحدَثين:

المطلب الأول: تفسير ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ):

بالرغم من اختصاص الكتاب -كما هو معلوم- ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال، إلا أنَّ مُؤَلِّفَه استهلّه بمُقَدِّمَات منهجيّة هي في غاية الإتقان والتَّسْدِيد.

فمع أنَّ الكلام في «المنهج» مِمَّا يغمض ويدقّ إلّا أنَّ ابن عاشور كان يتصرَّف في مباحث أصول التفسير تصرُّف الصانع المُتَحَقِّق.

والحَقُّ: أنه ليس من السّهل أن يقترب المرءُ من كتب ابن عاشور، فهو لا يتكلّم في العلم جُزَافًا، ولا ينثر المَعارف اتفاقًا أو اعتسافًا، وإنَّمَا يصدر كلامه عن تقصٍّ وتفتيش، والله المُعِينُ والـمُوَفِّقُ للصَّوابِ.

١- بيان الموقف الصَّحِيح من تفسير الأقدمين، حيث أَكَّدَ أنَّ الاقتصار على الحديث المُعاد تَعْطِيلٌ لفيض القرآن الذي ما له مِن نفادٍ.

ثم وصف حال النَّاس مع كلام الأقدمين، فهم أحد رجلين:

- رجل مُعْتَكِفٌ فيما أشاده الأقدمون.
- وآخر آخِذ بمعوله في هدم ما مضَت عليه القرون.

لكن ابن عاشور اختار حالة ثالثة ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أنْ نعمدَ إلى ما شَادَهُ الأقدمون فَنُهَذِّبَه ونزيده، وحَاشَا أن نَنْقُضَه أو نُبِيدَه.

٢- انتقاد ما وقع للمتأخِّرين من التكرار والاجترار، فمع أنَّ التفاسير كثيرة إلّا أنَّ غالبيتها عالة على كلام سابق، بحيث لا حَظَّ لِـمُؤَلِّفِه إلّا الجمع.

٣- اقتراح تعريف اصطلاحي للتفسير، فهو عنده: «اسمٌ للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يُستفاد منها باختصار أو توسُّع»

وهو تعريف دَالٌّ على أفرادِ المُعَرَّفِ وخصائصه، ومانع من دخول غيره فيه، وعَارٍ عن الدَّوْر والحشو وما لا غناء فيه.

وجَلِيٌّ أنَّ تعيين حدود العلم يُعَدُّ فَرشًا ضروريًّا لا مَعْدَى عنه في التأسيس لمباحثه والإعراب عن قضاياه، وستكون لنا عودة إلى تحقيق أسرار هذا الموضوع في المبحث المُوالي بمعونة الله تعالى.

٤- من الموضوعات المنهجيّة المُهمّة التي أثارها الإمام ابن عاشور في مُقَدِّمته التفسيريّة الحديث عن «عِلْمِيّة علم التفسير»، وقد مهّد للموضوع برصد أهم إطلاقاته، وهي أربعة:

- إمَّا أن يُراد به **نفس الإدراك**، نحو قول أهل المنطق: العلم إمّا تصوُّر وإمّا تصديق.
- وإمَّا أن يُراد به **المَلَكة المسمّاة بالعقل**.
- وإمَّا أن يُراد به **التصديق الجازم** وهو مُقابل الجهل، وهذا غير مُراد في عدّ العلوم.

- وإمّا أن يراد بالعلم **المسائل المعلومات، وهي مطلوبات خبرية يُبرهن عليها في ذلك العلم، وهي قضايا كلّية.**

وبعد إيراد ابن عاشور لهذه الإطلاقات خَلُصَ إلى إبداء ملاحظة مهمّة، وهي أنَّ مباحث علم التفسير ليست بقضايا يُبرهن عليها فما هي بكلّية، بل هي تصوّرات جزئية غالبًا.

فالعملية التفسيريّة -بحسبه- لا تعدو أن تكون:

- **تفسير ألفاظ، فتكون من قبِيل التعريف اللّفظي**، فإذا قلنا إنَّ يوم الدِّين في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] هو يوم الجزاء، لم يكن شيء من ذلك قضية، وإنما هو تعريف لفظي.

- **وإمّا أن تكون استنباط مَعَانٍ، وهي من دلالة الالتزام**، فإذا قلنا: إنَّ قوله تعالى: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾[لقمان: ١٤]، يُؤخذ منه أنَّ أقلّ الحمل ستة أشهر، لم يكن شيء من ذلك قضية، بل من دلالة الالتزام.

غير أنَّ ابن عاشور، وبعد أن نفَى وصف «الكليّة» عن مباحث علم التفسير -وهي إحدى الشرائط العلمية في العلم- أظهَرَ شيئًا من التسامح في اعتباره علمًا مستقلًّا، معتضدًا بالأوجه الآتية:

الأول: أنَّ مباحثه لكونها تؤدي إلى استنباط علوم كثيرة وقواعد كليّة، نزلت منزلة القواعد الكليّة؛ لأنها مبدأ لها ومنشأ؛ تنزيلًا للشيء منزلة ما هو

شديد الشَّبَه به، بقاعدة: (ما قارَبَ الشيءَ يُعطى حُكمَه)، ولا شكّ أنَّ ما تُستخرج منه القواعد الكليّة والعلوم أجدر بأنْ يُعَدَّ عِلْمًا مِن عدِّ فروعه علمًا، وهم قد عدُّوا تدوين الشعر علمًا لِما في حفظه من استخراج نكتٍ بلاغية وقواعد لغوية.

والثاني: أنَّ اشتراط كون مسائل العلم قضايا كليّة يُبرهن عليها في العلم خاصٌّ بالعلوم المعقولة؛ لأنَّ هذا اشتراطٌ ذكَرَه الحكماء في تقسيم العلوم، أمَّا العلوم الشرعية والأدبية فلا يُشترط فيها ذلك، بل يكفي أن تكون مباحثها مفيدة كمالًا علميًّا لمُزَاوِلِهَا، والتفسير أعلاها في ذلك، كيف وهو بَيَانُ مراد الله تعالى من كلامه، وهم قد عَدُّوا البديع علمًا والعروض علمًا وما هي إلّا تعاريف لألقاب اصطلاحية.

والثالث: أنَّ التعاريف اللّفظية تصديقات على رأي بعض المحقّقين فهي تؤول إلى قضايا، وتفرّع المعاني الجمّة عنها نزّلها منزلة الكلّية، وهذا الوجه يشترك مع الوجه الأول في تنزيل مباحث التفسير منزلة المسائل، إلا أنَّ وجه التنزيل في الأول راجع إلى ما يتفرّع عنها، وهنا راجع إلى ذاتها.

الرابع: أنَّ علم التفسير لا يخلو من قواعد كلّية في أثنائه، مثل: تقرير قواعد النسخ عند تفسير: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ ...﴾ [البقرة: ١٠٦]، وتقرير قواعد التأويل عند تقرير: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وقواعد المحكم عند تقرير: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، فسُمِّيَ مجموع ذلك وما معه علمًا؛ تغليبًا، وقد

اعتنى العلماء بإحصاء كليّات تتعلّق بالقرآن، فلا بِدع أن تُزاد تلك في وجوه شبه مسائل التفسير بالقواعد الكليّة.

الخامس: أنَّ حَقَّ التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلّياته، فكان بذلك حقيقًا بأن يُسَمَّى علمًا، ولكنّ المفسّرين ابتدءوا بتقصّي معاني القرآن فَطفَحَت عليهم وحَسَرَت دون كثرتها قُواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلّا في مواضع قليلة.

السادس -**وهو الفصل**-: أنَّ التفسير كان أوّل ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم، وفيه كثُرَت مناظراتهم وكان يحصل من مزاولته والدُّربة فيه لصاحبه مَلَكة يُدْرِك بها أساليب القرآن ودقائق نظمه، فكان بذلك مفيدًا علومًا كلّية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد، فمن أجل ذلك سُمِّي علمًا.

وإذا كان لنا أن نُلَخِّص هذه الوجوه المفيدة، قلنا: إنها تؤول إلى ثلاثة عناصر أساسية:

أ- عدم التسليم بشرط «الكليّة» في البحوث الشرعية، فهو خاصّ بالعلوم العقلية.

ب- عدم التسليم بانعدام مباحث كليّة في علم التفسير (قواعد النسخ، قواعد المحكم، قواعد التأويل).

ج- أنّ مباحثه مُلْهِمَة للتقعيد والتأصيل، فقد أدَّت إلى استنباط علوم وقواعد كثيرة، فهي كليّة بالقوّة، وإن لم تكن كليّة بالفعل.

كذا قَرَّرَهَا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، **وفيها بحثٌ من وجوه:**

الوجه الأول: قوله: أنَّ الكليّة هي شرط في العقليات دون الشرعيات هي تفرقة غير ظاهرة؛ لأنَّ العلوم -كلّ العلوم- «كلّما كانت أكثر تَشَعُّبًا، والنَّاظِرون فيها مضطرّون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدّمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النَّظر فيها أكثر»[(١)].

فمسائل العلم إذا لم تتحوّل إلى قضايا كليّة، فإنَّ العلم سيدخل -حينئذٍ- مرحلة الأزمة والضُّمُورِ، بعدما يكثر اختراقه وتسوّره؛ لأنَّ «كليّة مباحثه» تحجز بينها وبين تَقَحُّم الدخلاء والأدعياء.

ولنعتبر في ذلك بصناعة الكلام التي وُصِفت في فترة من فتراتها بأنَّها «كثيرة الدخلاء والأدعياء، قليلة الخُلَّصِ والأصفياء، والنجابة فيها غريبة، والشروط التي تستحكم بها الصناعة بعيدة سحيقة»[(٢)]. والسبب: هو عجز مسائله عن بلوغ مستوى القضايا الكليّة وقتئذٍ.

---

(١) الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد بن رشد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م)، ص٣٥.

(٢) رسائل الجاحظ، عمرو بن بحر الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، (القاهرة: الخانجي، ١٣٨٤هـ)، (٤/ ٢٤٨).

والكلام ذاته يصدق على علم المقاصد ذي الطبيعة الجزئية.

بل إنَّ الفيصل الوحيد المايز بين الفلسفة والعلم = هو القانون، فكلّ دراسة لا تحتوي على قوانين فهي دراسة فلسفية أو فكرية، ذلك أنَّ العلم هو عبارة عن بناء من المفاهيم والعبارات والصور المتداخلة والمترابطة بحيث يصعب تصوّرها مستقلّة عن الكلّ العضويّ.

ونحن -في المقابل- إذا ما جئنا إلى علم الأصول وجدناه علمًا كليًّا يؤسّس للمنطلقات والأسس النظرية لمعارف مختلفة.

ومن هنا اعتبر الرازيُّ نسبةَ الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العَروض.

ووجه الشبه: هو نجاح هؤلاء جميعًا في إيجاد أنساق نظرية وقوانين كلية، انتقل بفضلها العلم من مرحلة السيلان والهلامية إلى مرحلة الضَّبْط المستوفي، أي: من المعرفة الأليفة المرنة إلى المعرفة الصَّلْبَةِ الصَّارِمة.

وعلاوة على هذا، فإنَّه يجب على المعرفة التفسيرية أن تكون نسقية كي تكون قادرة على التوضيح والبيان؛ ذلك لأنَّ أيّ مدخل جزئيّ يكون غير نسقي وغير قادر على تفسير المبادئ التي يتوكّأ عليها.

الوجه الثاني: قوله باشتمال علم التفسير على قضايا كليّة، تشمل قواعد التأويل، وقواعد النسخ، وقواعد المحكم = هو قول صحيح، لكن لا يصحّ إثباته مع منكر شرط الكليّة رأسًا، ومع ذلك فالعِبرة بالكثرة والمُراكَمَة.

الوجه الثالث: القول باستحقاق وصف العِلْمية لأنها أنتجت علومًا هو قول غير مُحَصَّل؛ لأنّا لسنا على يقين من انبثاقها من علم التفسير من جهة، ولأنَّ إنتاج العلوم لا يُتصَوَّرُ إلّا حال نضج العلم المُنْتِج واكتماله في نفسه.

ولْنكتفِ بهذا القدر من الاستطراد لنعود إلى سياق الإشارات المنهجية الثَّاوِية في مقدمات (التحرير والتنوير).

٦- تحديد مرتبة علم التفسير، هل هو من أصول العلوم الشرعية، أم من مُتَمِّمَاتِها؟

سبَق النَّقْلُ عن ابن عطية وأبي حيّان ما يُفيد إعلاء علم التفسير، وتصنيفه ضمن العلوم المقاصد، المقصودة بالغرض الأول، وأنَّ غيره من المعارف كالأدوات له.

لكن الأمر المَائِز في كلام ابن عاشور هو التفصيل في مرتبة علم التفسير بحسب تحديد موضوعاته، حيث ذكَر له اعتبارين:

الاعتبار الأول: إنْ أُخِذ من حيث إنَّه بيان وتفسير لمراد الله من كلامه؛ كان معدودًا من أصول العلوم الشرعية، ورأس العلوم الإسلامية، على حدِّ تعبير البيضاوي.

الاعتبار الثاني: إنْ أُخِذ من حيث ما فيه من بيان مكي ومدني، وناسخ ومنسوخ، ومن قواعد الاستنباط التي تُذكر أيضًا في علم أصول الفقه من عموم

وخصوص وغيرهما؛ كان معدودًا في متمِّمات العلوم الشرعية المذكورة في الضرب الرابع من كلام الغزالي.

ويُحيلنا هذا التقسيم إلى ما يشبه صنيع الطبري من تقسيم المعرفة التفسيرية -باعتبار الوظيفة الموضوعية- إلى قسمين:

- ما كان من صُلب العلم، وهي الموضوعات التي لها صلة مباشرة ببيان معاني القرآن.
- ما كان من مُلَح العلم، وهو ما له تعلّق ضعيف بغرض علم التفسير وأهدافه؛ كبيان وجوه القراءة، ومسائل أصول الدّين، والاشتغال بالهدايات والنكات والأحكام.

فالطبري يُسَمِّيهَا «مُلَح العلم»، وابن عاشور يصفها بـ«المُتمِّمات»، مع اختلافهما في التمثيل لها.

وكيفما كانت التسمية؛ فإنَّ تمييز «العُقَد» عن «المُلَح»، في المعرفة التفسيرية هو مِن آكَدِ متطلبات التجديد المنهجي[1]، سيما وهي شديدة التداخل مع علوم القرآن وعلوم الأصول وغيرهما.

(١) وللشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مزيد اهتمام بهذه المسألة، حيث دعا في المقدمة السابعة من مقدمات الموافقات إلى المراجعة النقدية للعلوم وتخليصها من غلواء الـمُلَح.

٧- قَدَّمَ ابن عاشور تأريخًا موجزًا لعلم التفسير؛ حيث اعتبر علم التفسير أوّل العلوم الإسلامية ظهورًا، إِذْ قد ظهرت بوادره في عصر النبي ﷺ...، ثم حينما دخل في الإسلام من لم يكن عربي السجيّة كَثُر الخوض فيه.

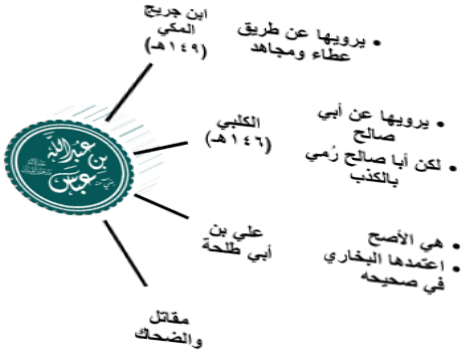
إذن، فالغرض من إظهار علم التفسير في البداية -بحسب ابن عاشور- هو تقريب معاني القرآن للأعاجم (وظيفة بيانية).

٨- التعريف بأهم الروايات التفسيرية المنقولة عن الجماعة المُؤَسِّسَة (سيما ابن عباس)[١]، فأوّل من صَنَّفَ فيه عبد الملك بن جريج المكي (ت ١٤٩هـ)، حيث فَسَّرَ آيات كثيرة وجمَع فيه آثارًا وغيرها، وكانت أكثر روايته عن أصحاب ابن عباس؛ كعطاء ومجاهد.

ثم صُنِّفَتْ تفاسير ونُسبت روايتها إلى ابن عباس، لكن أهل الأثر تكلّموا فيها وهي تفسير الكلبي (ت ١٤٦هـ) عن أبي صالح عن ابن عباس، وقد رُمِي أبو صالح بالكذب.

(١) وقد نبّه ابن عاشور إلى أنَّ الرواية عن ابن عباس اتخذها الوضّاعون والمدلِّسون ملجأ لتصحيح ما يروونه، كدأبِ الناس في نسبة كلّ أمر مجهول من الأخبار والنوادر لأشهر النَّاس في ذلك المقصد. كما أنَّ هنالك روايات تسند لعليّ رضي الله عنه أكثرها من الموضوعات، إلّا ما روي بسند صحيح، مثل ما في (صحيح البخاري) ونحوه.

وهنالك رواية مقاتل ورواية الضحاك، ورواية عليّ بن أبي طلحة الهاشمي كلّها عن ابن عباس، وأصحّها رواية عليّ بن أبي طلحة، وهي التي اعتمدها البخاري في صحيحه.



٩- بيان مسالك النَّاسِ في التفسير، فبعد أن تلاحق العلماء في تفسير القرآن سلَك كلّ فريق مسلكًا يأوي إليه وذوقًا يعتمد عليه، وقد قسّمهم ابن عاشور إلى مسالك:

- **مسلك الأثر**، أي: نَقْل ما يُؤثر عن السّلف، وأوّل من صَنَّفَ في هذا المعنى، مالك بن أنس، وكذا محمد بن جرير الطبري.
- **مسلك النَّظر**؛ كأبي إسحاق الزجاج وأبي عليّ الفارسي، وفي اعتبارهما كذلك نظر، فهي تفاسير لغوية خالصة، اللهم إلّا إذا قصد بـ«النَّظَر» كلّ ما يُخالف «الأثر»؛ من لغةٍ ورأي واستنباط...

١٠- حينما كان علم التفسير مُحْتَاجًا إلى علوم مختلفة كشف ابن عاشور عن حقيقة «الاستمداد»، ونَصُّ تعريفه: «يُراد به توقُّفه على معلومات سابق

وجودها على وجود ذلك العلم عند مدوِّنيه لتكون عونًا لهم على إتقان تدوين ذلك العلم». فشرط الاستمداد العلمي: أنْ يكون العلم المَانِح أسبق في الظهور من المَمنوح، وذلك حتى يَمُدَّ المؤسّسين الأوائل بالمعطيات اللاّزمة في تدوين علمهم الجديد.

وبعد أنْ أبانَ ابن عاشور عن حقيقة «الاستمداد العلمي» نبّه إلى مُحْتَرَزٍ في غاية الأهمية، وهو أنه «ليس كلّ ما يُذكر في العلم معدودًا من مَدَدِه، بل مَدَدُه ما يتوقف عليه تَقَوُّمُه، فأمَّا ما يُورَدُ في العلم من مسائل علوم أخرى عند الإفاضة في البيان، مثل كثير من إفاضات فخر الدين الرازي في (مفاتيح الغيب) فلا يُعَدُّ مَدَدًا للعلم».

ثم أوضح ابن عاشور أنَّ «إفاضات المفسّرين واستطراداتهم» -مِمَّا لا يُمْكِن اعتباره مَدَدًا لعلم التفسير- لا تنحصر ولا تنضبط، بل هي متفاوتة على حسب طريقة كلّ مُفَسّر وتكوينه المعرفي.

وتكملةً لِمَا سَلَفَ يُقال: إنَّ الاستطراد هو انتقالُ المؤلِّف من موضوع رئيس إلى آخر ثانوي؛ بغرض التوضيح، أو لمجرّد الإفاضة[1].

(١) ينظر: إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر، أحمد ذيب، مقال منشور بمجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ٢٠١٦، ص٦٣ وما بعدها.

ويفيدنا هذا التعريف في أنَّ حقيقة الاستطراد هي الانتقال من المركز (الفكرة الأساسية) إلى الدوائر القريبة منه، فإن تَمَّ الانتقال برابط منطقي يخدم فكرة البحث، كان استطرادًا محمودًا، وإن كان لمجرد الإفاضة والتطويل، كان استطرادًا مذمومًا، وهو ما يُصطلح عليه بـ«الحشو».

وهذا اللّون -أعني: الاستطراد المذموم- يشنأ المعرفة التفسيرية ويحدّ من أدائها الوظيفي والمنهجي.

وواضح أنَّ طريقة المتقدِّمين[1] كانت تميل إلى تقليل المباني والمسائل، وذلك بحكم الطبيعة التقعيدية التي اتسم بها التصنيف في ذلك العهد، فقد كان مَصرِفُ أذهانهم إلى تأصيل العلوم وتقعيدها، وهو ما يتطلب الإيجاز والاختصار.

وقد قيل لأيوب السَّخْتياني (ت ١٣١هـ): «العلم اليوم أكثر أم أقلّ؟ قال: الكلام اليوم أكثر، والعلم كان قبل اليوم أكثر»[2].

(١) العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، الرياض، دار الخاني، ط٢، ١٤٢٢هـ، (١/ ٤٠٥).

(٢) نقل ابن عبد البر اتفاق المتقدِّمين على مدح الإيجاز والاختصار. يُنظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، (الرباط: وزارة الأوقاف، ١٣٨٧هـ)، (٥/ ١٧٦).

بل إنَّ العلماء المتقدِّمين كانوا يعتذرون عن الاستطراد ويتمادحون بتركه. يقول الصفدي (ت ٧٦٤هـ) مُثْنِيًا على شيخه الذهبي: «الشيخُ الإمام العلّامة الحافظ شمس الدين أبو عبد الله الذهبي... جمَع الكثير، ونفَع الجمَّ الغفير، وأكثرَ من التصنيف، **ووفّر بالاختصار مؤونة التطويل في التأليف**»[(١)].

ويقول السَّرَخْسِي (ت ٤٨٣هـ) في سياق تفضيله طريقة المتقدِّمين في ترك التطويل: «ثم بالاقتداء بالسّلَف -رحمهم الله- في الاكتفاء بذكر المؤثرات من النّكات، مع تركِ التطويل بكثرة العبارة، كما هو طريقة الماضين من علماء الدِّين»[(٢)].

وما ذكره السَّرَخْسي من الإيجاز كان هو المنهج الغالب على كتابات المتقدِّمين، قبل أن ينتقل التأليف إلى مرحلة الشرح والإسهاب، وذلك بدايةً من القرن الرابع الهجري.

فأهلُ التفسير استطردوا في جَلْبِ الأبحاث الفقهية والكلامية والنحوية، وتوسّع كُلٌّ منهم في فَنِّه؛ فالفقيه تجده مُتَهمِّمًا بالجوانب الفقهية الفروعية

(١) الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، ت: أحمد الأرنؤوط، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٢هـ، (٢/ ١١٥).

(٢) الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، ت: أحمد الأرنؤوط، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٢هـ، (٢/ ١١٥).

كـالقرطبي[١]. والأخبـاريّ يجـنح إلـى ذِكْـر القصـص والأخبـار؛ كـالثعلبي. والنحوي يَتَعَنَّى بتكثير الأوجه الإعرابية المحتملة؛ كالزجّاج، والواحدي، وأبي حيان. وصاحب العلوم العقلية يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة، مثل الفخر الرازي[٢]، وهكذا...

ومعلوم أنَّ ما من أحد تَشَبَّع بعلم من العلوم، إلّا تملّكه ذلك العلم ويحمله على محبّة التوسّع فيه، فلا ينفك يستزيد من مُلتقطاته، وينثر من مُتفرّقاته حتى يخرج عن الغرض الـمَطلوب.

١١- بيان استمدادات علم التفسير، مع التنصيص على دور كلّ علم منها وضرب الأمثال والشواهد، وهي على النحو الآتي:

- **العربية:**

والمراد منها مجموع علوم اللِّسَان العربي، وهي: متن اللّغة، والتصريف، والنحو، والبيان والمعاني[٣].

---

(١) فقد ذكَر تحت قوله تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨] ثلاثًا وعشرين مسألة، أكثرها مسائل فقهية لا علاقة لها بالتفسير.

(٢) حتى قيل عنه: فيه مع التفسير كلّ شيء. يُنظر: الوافي بالوفيات، الصفدي، (٤/ ١٧٩).

(٣) لعِلْمَي البيان والمعاني مَزيد اختصاص بعلم التفسير؛ لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز؛ ولذلك كان هذان العِلْمان يُسَمَّيان =

- **أسباب النزول:**

ومعنى كون أسباب النزول من مادة التفسير، أنها تُعِين على تفسير المُرَاد، وليس الـمُرَادُ أنَّ لفظ الآية يقصر عليها؛ لأنَّ سبب النزول لا يُخَصَّصُ.

- **علم القراءات:**

ولا يحتاج إليها إلّا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإِنَّمَا يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى، فَذِكر القراءة كَذِكْرِ الشاهد من كلام العرب؛ لأنَّها إن كانت مشهورة، فلا جرم أنها تكون حجّة لغوية، وإن كانت شاذّة فحجّتها لا من حيث الرواية؛ لأنها لا تكون صحيحة الرواية، ولكن من حيث أنَّ قارئها ما قرأ بها إلّا استنادًا لاستعمال عربي صحيح؛ إِذْ لا يكون القارئ مُعتدًّا به إلّا إذا عُرفت سلامة عربيته.

كما احتجوا على أنَّ أصلَ: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] أنه منصوب على المفعول الـمُطلق بقراءة هارون العتكي (الحمدَ لله) بالنصب.

= في القديم علم دلائل الإعجاز. ينظر: الكشاف، الزمخشري، ص٢، وكذا (٤/ ١٤٣). وقال السكّاكي: «الويل كلّ الويل لمن تَعاطَى التفسير وهو فيهما رَاجِلٌ» يُنظر: مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكّاكي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ)، ص١٦٢.

وبذلك يظهر أنَّ القراءة لا تُعَدُّ تفسيرًا من حيث هي طريق في أداءِ ألفاظ القرآن، بل من حيث إنها شاهد لغوي، فرجعت إلى علم اللّغة.

والمُتَحَصِّلُ من هذا: أنَّ ابن عاشور لا يعتبر «القراءات» مُنْشِئةً للأحكام، ولا طريقًا في تَأْدِية ألفاظ القرآن الكريم، وإنَّمَا تُستعمل في معنى الترجيح لأحد المعاني التي يُرشِّحها النَّصُّ القرآني. كما يرى ابن عاشور أنَّ القراءات هي بمثابة الشاهد اللّغوي، وهذه بديعة لا يُدركها إلّا من استطال نَظَرُه في مَوارِد الكتاب، وتَكَيَّفَتْ نَفْسُه بِنَفَسِ العربية وعلومها.

- **أخبار العرب:**

ويُستعان بها على فهمِ ما أوجزه القرآن في سوقها؛ لأنَّ القرآن إِنَّمَا يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار، لا لأن يتحادث بها النَّاسُ في الأَسْمَار، فبمعرفة الأخبار يُعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني، فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا﴾ [النحل: ٩٢]، وقوله: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾ [البروج: ٤]، يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب.

- **أصول الفقه:**

أشار ابن عاشور -في سياق دفاعه عن اعتبار علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلّق بالقرآن وبأحكامه- إلى مَلْحَظٍ مُهم، وهو أنَّ أهل التفسير لم يكونوا

يعدُّون «أصول الفقه» من مادة التفسير، ولكنّهم يذكرون أحكام الأوامر والنواهي والعموم، وهي من أصول الفقه، فَتَحَصَّل أنَّ بعضه يكون مادة للتفسير، وذلك من جهتين:

إحداهما: أنَّ علم الأصول قد أُودِعَتْ فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم مَوارد اللُّغَة أَهمل التنبيه عليها علماءُ العربية؛ مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة، فلا جرم أن يكون مَادةً للتفسير.

الجهة الثانية: أنَّ علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها، فهو آلة للمُفَسِّر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها.

ومِمَّا يُلاحظ هنا أنَّ ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يعتبر «علم الكلام» ضمن مواد علم التفسير؛ وذلك لتأخّر ظهوره عن علم التفسير.

ولأنّه -كذلك- لا يُحْتَاج إليه إلَّا في التوسّع في إقامة الأدلة على استحالة بعض المعاني، وقد سَبَقَت الإشارة من المُصَنِّفِ إلى أنَّ ما يَحتاج إليه المُتَوَسِّع لا يصير مادةً للتفسير.

كما أنه لم يَعْتَبِر «الفقه» من مادة علم التفسير كما فعل السيوطي وغيره؛ وذلك لعدم توقّف فهم القرآن على مسائل الفقه، فإنَّ علم الفقه متأخّر عن التفسير وفرع عنه، وإنما يحتاج المُفَسِّر إلى مسائل الفقه عند قصد التوسّع في تفسيره، للتوسّع في طرق الاستنباط وتفصيل المعاني تشريعًا وآدابًا وعلومًا،

ولذلك لا يكاد يحصر ما يحتاجه المتبحّر في ذلك من العلوم، ويوشك أن يكون الـمُفَسِّر المتوسّع محتاجًا إلى الإلمام بكلّ العلوم.

كما لم يعتبر ابن عاشور «**الآثار**»[(١)] ضمن مواد التفسير؛ **لأنَّ ذلك من التفسير لا من مَدَدِه.**

ولا يُعَدُّ أيضًا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يُفَسِّر بعضًا آخر منها، (تفسير القرآن بالقرآن)؛ لأنَّ ذلك من قَبِيل حمل بعض الكلام على بعض، كتخصيص العموم وتقييد المطلق وبيان المجمل وتأويل الظاهر ودلالة الاقتضاء وفحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة.

وبناءً على ما سَلَفَ ذِكره من مواد علم التفسير ومُحترزاته، يمكن القول بأنَّ المعاني التي أوردها ابن عاشور أسهمتْ بقدر لا يُجحد في تأصيل هذا الباب وتقوية الثقة به.

وطَوْعًا لهذا يمكن أن نُلَخِّصَ الضوابط النَّاظمة لمواد علم التفسير فيما يأتي:

- أن يكون أسبق ظهورًا من علم التفسير.
- أن يتوقف عليه فهم القرآن، أمّا ما يَحتاج إليه المُتَوَسِّع لا يصير مادةً للتفسير.

---

(١) سواء المروية عن النبي ﷺ أو عن الصحابة الكرام.

- أن تكون هذه المادة مُدرجة لعملية التفسير مُتَوَصَّل بها إليه.
- ألّا تكون من قبيل حملِ بعض الكلام على بعض؛ لأنه حينئذ سيكون استعمالًا لأحد أجزائه، فيصدق عليه قول ابن عابدين في الحاشية:

كالبحرِ يسقيه السحابُ وما فضلٌ عليه لأنه من مائِهِ

١٢- أعاد المُصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إحياء مسلك التفسير بغير المأثور (التفسير بالرأي)، حيث قَرَّرَ عدم إمكانية الاكتفاء بالمأثور عن النبي ﷺ وأصحابه.

بل اعتبر ابن عاشور -تبعًا للغزالي- أنَّ من موانع الفهم وحُجُبه أن يكون القارئ قد قرأ تفسيرًا واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلّا ما تناوله النَّقْلُ عن ابن عباس ومجاهد...

ونقلَ عن سفيان بن عيينة في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [إبراهيم: ٤٢]، هي تسلية للمظلوم وتهديد للظالم، فقيل له: مَن قال هذا؟ فغضب وقال: «إنما قاله مَن عَلِمَه؛ يريد نفسه».

هذا، وقد اعتضد ابن عاشور بوجوه عديدة تُشاكِل البرهانات التي نقلناها عن أبي حيّان من قبل، وهي:

البرهان الأول: لو تم الاقتصار على المأثور لما اتّسعت التفاسير ولما تفنّنت مستنبطات معاني القرآن، ولكان تفسير القرآن مختصرًا في ورقات قليلة.

البرهان الثاني: فيه مناقضة للقول المشهور عن علمائنا -رحمهم الله-: «إنَّ القرآن لا تنقضي عجائبه».

البرهان الثالث: أنَّ أكثر تفسير السَّلف في القرون الأولى هو برأيهم وعِلمهم، ولا يصحّ أن يكون كلّ ما قاله الصحابة في التفسير مسموعًا من النبي ﷺ؛ لأنَّ النبي ﷺ لم يثبت عنه من التفسير إلّا تفسير آيات قليلة.

البرهان الرابع: اختلاف السَّلف في التفسير على وجوه كثيرة يتعذّر معها الجمع والتوفيق.

١٣- بعد أن انتصر ابن عاشور للتفسير بالرأي أرشد إلى أهمّ ما يعرض له من أغلاطٍ وَمَعَاثِر، وهي خمسة:

أولها: إغفال أدوات التفسير، من عربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها، والناسخ والمنسوخ، وسبب النزول، فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصوّره بلا عِلْم، لأنّه لم يكن مضمون الصّواب.

ثانيها: عدم الإحاطة بجوانب الآية مُقْتَصِرًا على بعض الأدلة دون بعض، كأن يعتمد على ما يبدو من وجه العربية فقط، كمن يُفَسِّر قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩]، على ظاهر معناها يقول إنَّ الخير من الله والشَّرّ من فعل الإنسان بقطع النَّظر على الأدلة الشرعية التي تقتضي أن لا يقع إلّا ما أراد الله غافلًا عَمَّا سبق من قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[النساء: ٧٨].

ثالثها: أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نِحْلَة فيتأوّل القرآن على وفق رأيه، ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمّله ما لا يساعد عليه المعنى المُتَعَارَف، فيجرّ شهادة القرآن لتقرير رأيه ويمنعه عن فهم القرآن حقّ فهمه ما قيّد عقله من التعصب.

رابعها: أن يُفَسِّر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللَّفْظُ، ثم يزعم أنَّ ذلك هو المراد دون غيره؛ لما في ذلك من التضييق على المتأوّلين (احتكار التأويل والقطع بمراد الله).

١٤- تحرير مصطلح «المأثور» والإنحاء على من استعمله دون تحديد، وقد أورد عدّة احتمالات:

الاحتمال الأول: إن أرادوا به ما رُوي عن النبي ﷺ من تفسير بعض آيات، فإذا التزموا هذا الظنّ بهم فقد ضيّقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقَضُوا أنفسهم فيما دوّنوه من التفاسير، وغلّطوا سلفهم فيما تأوّلوه.

الاحتمال الثاني: إن أرادوا بالمأثور ما رُوي عن النبي ﷺ وعن الصحابة خاصّة وهو ما يظهر من صنيع السيوطي في تفسيره (الدر المنثور)، لم يتسع ذلك المضيق إلّا قليلًا، ولم يغنِ عن أهل التفسير فتيلًا؛ لأنَّ أكثر الصحابة لا يُؤْثَر عنهم في التفسير إلّا شيء قليل.

الاحتمال الثالث: إن أرادوا بالمَأثور ما كان مَرْوِيًّا قبل تدوين التفاسير الأُوَل، مثل ما يُرْوَى عن أصحاب ابن عباس وأصحاب ابن مسعود، فقد أخذوا يفتحون الباب من شقّه، ويقربون مَا بَعُدَ من الشُّقة؛ إذْ لا محيص لهم من الاعتراف بأنَّ التابعين قالوا أقوالًا في معاني القرآن لم يسندوها ولا ادّعوا أنها محذوفة الأسانيد، وقد اختلفت أقوالهم في معاني آيات كثيرة اختلافًا يُنبئ إنباء واضحًا بأنهم إنما تأوّلوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه مَن له علم بأقوالهم، وهي ثابتة في (تفسير الطبري) ونظرائه.

وقد التزم الطبريُّ في «تفسيره» بأن يقتصر على ما هو مروي عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كلّ آية أن يتلخّص ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزًا لما حدّده من الاقتصار على التفسير بالمأثور وذلك طريق ليس بنهج، وقد سبقه إليه بقي بن مخلد ولم نقف على «تفسيره»، وشاكل الطبري فيه معاصروه، مثل ابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم، فللّه درّ الذين لم يحبسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور، مثل: الفرّاء وأبي عبيدة من الأوّلين، والزجّاج والرماني ممّن بعدهم، ثم الذين سلكوا طريقهم، مثل الزمخشري وابن عطية.

والسؤال الذي يترجرج في الذّهن، ولا أجد سبيلًا إلى دفعه أو إرجائه هو: ما حدود الحجيّة في تفسيرات السَّلَف لكتاب الله تعالى؟ وهل هي من باب الرواية أم الرأي؟

مع أنَّ هذه المسألة متباعدة الأكناف، إلّا أنني أُشير إلى ما يمكن اعتباره تقويمًا ابستمولوجيًّا مُوجَزًا يَتَسَاوَق مع طبيعة البحث وأغراضه[1]:

الإقليد الأول: من المُؤكّد في علم المناهج أنه لا يمكن إقامة علم من العلوم اعتمادًا على اجتهادات تاريخية فريدة (إجرائية)؛ وذلك لأنَّ العِلْمَ إِنَّمَا يُعالج القوانين التي تحكم الوقائع المُتَكَرِّرَة (المُعَاوَدَة).

الإقليد الثاني: أنَّ الاحتجاج بتفسيرات القدامى قائم أساسًا على مجرّد تحسين الظَنِّ، لا زائد عليه؛ ولذا نجد جميع ما يُؤتى به للاستدلال على حجيّة تفسيرات السَّلَف هو من قبيل: الاحتجاج بالفضل، أي: بفضل ومكانة تلك الطبقة المُباركة من السَّلَفِ، ولا يذهب عنَّا الفرق بين الفضل (وهو ما نقطع به) والحجيّة (وهي التي ننازع عليها).

الإقليد الثالث: صحة مرجعية النماذج المعرفية يتوقف على تحقيق نسبة التوافق فيها، ونحن نعلم جميعًا أنَّ اطراد الصّواب في تلك النماذج التفسيريّة ليس أمرًا ضروريًّا ولا قطعيًّا.

والغفلة عن هذا الفرق أفضى إلى نَمْذَجَة وتنميط كلّ التجارب التاريخية.

---

(١) أُحِيلُ مُرِيد التوسّع إلى كتابي: التفكير الفقهي المعاصر بين الوحي الخالص وإكراهات التاريخ - دراسة تحليلية نقدية لمقولة (الكتاب والسنّة على فهم سلف الأمة)-، أحمد ذيب، (بيروت: نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م).

الإقليد الرابع: أنَّ العلم إذا قَنَعَ بالأنساق الأكسيوماتية للمؤسّسين (اجتهادات الأوّلين) وجَمَدَ عليها (على حد تعبير القرافي في الفروق)[1]، فإنه قد يُحيلها -مع تطاول الزمن- إلى حُجُبٍ تحرم الدارِسِين من إدراك أنوار التنزيل الخالد وتَبَصُّرِ آفاقه الـمُمتدة.

ومن أجل ذلك اعتبر ابن عاشور -تبعًا للغزالي- من موانع الفهم وحُجُبِه أن يكون القارئ قد قرأ تفسيرًا واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلّا ما تناوَله النَّقْلُ عن ابن عباس ومجاهد...

ونحن نقطع بأنَّ القرآن الكريم اشتمل -إضافة على أحكام الدِّينِ وحِكَمِه- على سنن الكون والأنفس والآفاق، وتصاريف الحياة وتجاريبها، وهذا ما يدعو إلى ضرورة أن تكثر عليه الواردة، وإن كانوا لَا يبلغون الغاية، ولا ينالون مِمَّا يبغون الكفاية. لكن هذا هو القرآن! وهذا هو إعجازه!

الإقليد الخامس: أنَّ التفسير هو عبارة عن تَفَهُّم مراد الله تعالى من خطابه، ومعلوم أنَّ العلم -أيّ علم- إذا عُرفت مواده وبَانَتْ أصوله كان الفهم فيه

(١) ونَصُّ عبارته: «الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدّين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسّلف الماضين». يُنظر: الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، (بيروت: عالم الكتب، د، ت)، (١/ ١٧٧).

مبذولًا بين أهله، فليس المُتَقَدِّمُ فيه أَوْلَى من المُتَأَخِّر، ولو كان له فضيلة السَّبْقِ، فالعلم حاكم، والفتح مأمول من الله لكلِّ أحد[١].

الإقليد السادس: أنَّ الجمود على تفسيرات السَّلَفِ يقتضي القول بأنَّ تاريخ التفسير استوعب الحقائق كلّها، وأنَّ الأول لم يترك للآخر شيئًا، وحَسْب الـمُحْدَثين أن يُوَفِّقُوا بين العناصر السَّابقة، ويضمّوا بعضها إلى بعض.

الإقليد السابع: دور المُفَسِّرين القُدامى موصوفٌ بالبحث لا بالتشريع، فيُسترشد بكلامهم على أنهم دَالُّون ومُبَيِّنُون لا على أنهم شَارعون (على حدّ تعبير محمد عبده)[٢].

الإقليد الثامن: ما من علم من العلوم الـمُستحدثة في المِلَّةِ إلّا كان تعامل السَّلَف معها محكومًا بالمَلَكة والسَجِيَّةِ، لكن بانقراض عهد السَّلَفِ تنقلب تلك العلوم إلى صناعات ذات قوانين وصوى يتوسّل بها المُتأخّر في إنتاج معارف جديدة تستجيب لطبيعة الوقت وواجباته.

فهذه هي مَقَالِيدُ الدخول إلى هذه المسألة، فشدّ بها يدًا ولا تكن فيها من الزّاهدين.

---

(١) يُنظر: قواعد التصوف وشواهد التعرف، أحمد زروق، ت: عبد المجيد خيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥)، ص٥٣.

(٢) أو بتعبير ابن تيمية: التفريق بين الشرع المُنَزَّل والشرع المُؤَوَّل.

١٥- بيان لون من ألوان المعرفة الواهية (التفسير الباطني)، وهو تفسير قائم على صرفِ ألفاظ القرآن عن ظواهرها، والزعم بأنَّ القرآن رموز لِمَعَانٍ خفيّة في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة ليشتغل بها عامة المسلمين.

١٦- بعد الإنحاء على طريقة الباطنية في التعامل مع النّصوص القرآنية دافع عن إشارات الصوفية في بعض آيات القرآن، مُبَيِّنًا أوجه الفرق بينها.

فبالرغم من أنَّ كلامهم لا يجري على ألفاظ القرآن ظاهرًا إلّا بتأويل، إلّا أنهم لا يدّعون أنَّ كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يَعنون أنَّ الآية تصلح للتمثّل بها في الغرض المُتَكَلَّم فيه، وحسبكم في ذلك أنهم سمّوها إشارات ولم يسمّوها معاني، فبذلك فارق قولُهم قولَ الباطنية.

وإمعَانًا في تجلية الفرق بينهما أورد ابنُ عاشور جملة من الأمثلة الـمُوَضِّحَة:

المثال الأول: التنبيه على البواطن من ذكر الظواهر، مثل: قوله ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة»، فيه إشارة أنَّ القلب بيت وهو مهبط الملائكة ومستقر آثارهم، والصّفات الرديئة كالغضب والشّهوة والحسد والحقد والعجب كلاب نابحة في القلب فلا تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور الله لا يقذفه في القلب إلّا بواسطة الملائكة، فقلب كهذا لا يقذف فيه النور. فمع أن ليس المراد بلفظ «البيت» في الحديث «القلب» ولا

بـ«الكلب» الصّفة المذمومة، ولكن هو تنبيه عليه، وفَرْقٌ بين تغيير الظاهر وبين التنبيه على البواطن من ذكر الظواهر، فبهذه الدقيقة فارق نزعة الباطنية.

المثال الثاني: تفسير لفظ عام في آية بخاصّ من جزئياته، كما وقع في (صحيح البخاري) عن عمرو بن عطاء، في قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: ٢٨] قال: هم كفار قريش، ومحمد: نعمة الله، ﴿وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، قال: يوم بدر.

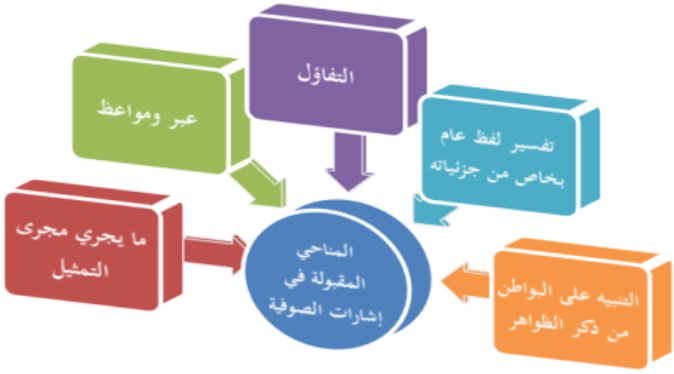
المثال الثالث: ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى، كما يقولون مثلًا: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾[البقرة: ١١٤]، أنه إشارة للقلوب؛ لأنَّها مواضع الخضوع لله تعالى؛ إذْ بها يُعرف فتسجد له القلوب بفناء النفوس. ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف اللدنيّة، وسعى في خرابها بتكديرها بالتعصّبات وغلبة الهوى، فهذا يُشبه ضرب المثل لحال من لا يُزكِّي نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يُذكر فيها اسم الله، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ المثل.

المثال الرابع: ما كان من نحو التفاؤل، فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد، وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهمّ عنده والذي يجول في خاطره. وهذا كمن قال في قوله تعالى:

﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، إشارة للنفس يصير من المقربين الشفعاء، فهذا يأخذ صدى موقع الكلام في السمع ويتأوّله على ما شغل به قلبه.

المثال الخامس: عبر ومواعظ، وشأن أهل النفوس اليقظى أن ينتفعوا من كلّ شيء ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها فما ظنّك بهم إذا قرؤوا القرآن وتدبّروه فاتّعظوا بمواعظه فإذا أخذوا من قوله تعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلٗا﴾ [المزمل: ١٦]، اقتبسوا أنَّ القلب الذي لم يمتثل رسول المعارف العليا تكون عاقبته وبالًا.

فنسبة الإشارة إلى لفظ القرآن مجازية؛ لأنها إنما تشير لمن استعدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال المذكورة ولا ينتفع بها غير أولئك، فلما كانت آيات القرآن قد أنارت تدبرهم وأثارت اعتبارهم نسبوا تلك الإشارة للآية. فليست تلك الإشارة هي حقّ الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابعه كما قد تبيّن، وكلّ إشارة خرجت عن حدّ هذه الأحوال المذكورة إلى ما عداها فهي تقترب إلى قول الباطنية رويدًا رويدًا إلى أن تبلغ عين مقالاتهم.



١٧- من شرط التفسير الصَّحِيح أن يكون مطابقًا للّفظ من حيث الاستعمال، سليمًا من التكَلُّفِ، عريًا من التعسُّف، وكان الزمخشري يُسَمِّي ما كان على خلاف ذلك بدع التفاسير.

١٨- إعلاء اللّغة العربية، فحينما كان القرآن الكريم كلامًا عربيًّا كانت قواعد العربية طريقًا لفهم معانيه.

وقد أوضح ابن عاشور الحكمة في اختيار العرب محلًّا لتلقِّي الوحي:

- كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشارًا، وأكثرها تحملًا للمعاني مع إيجاز لفظه.

- سلامة الأمة العربية وقتئذ من أَفْنِ الرأي وأغلال الرفاهية.

١٩- بيان الغاية من علم التفسير، وذلك بغرض التحقّق من مقدار ما أوفى به من مقصد الـمُفَسِّر، ومقدار ما تجاوزه.

وقد لخص ابن عاشور المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها في ثمانية أمور:

الأول: إصلاح الاعتقاد وتعليم العَقْدِ الصحيح، وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق؛ لأنّه يُزيل عن النَّفْسِ عَادَةَ الإذعانِ لغير ما قام عليه الدليل، ويُطَهِّر القلبَ من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما، وقد أشار

إلى هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿فَمَآ أَغۡنَتۡ عَنۡهُمۡ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ لَّمَّا جَآءَ أَمۡرُ رَبِّكَۖ وَمَا زَادُوهُمۡ غَيۡرَ تَتۡبِيبٖ﴾ [هود: ١٠١]، فأسند لآلهتهم زيادة تتبيبهم، وليس هو من فعلِ الآلهة ولكنّه من آثار الاعتقاد بالآلهة.

الثاني: تهذيب الأخلاق.

الثالث: التشريع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وكان مما استفاده ابن عاشور من الشاطبي في هذا الموضع: أنَّ تعريف القرآن للأحكام أكثره كليّ لا جزئي.

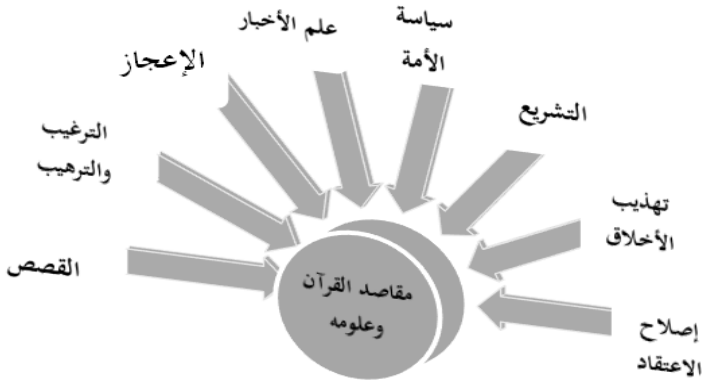
الرابع: سياسة الأمة، وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها.

الخامس: القصص وأخبار الأمم السَّالفة للتأسّي بصالح أحوالهم.

السادس: علم الشرائع وعلم الأخبار، وكان ذلك مبلغ علم مخالطي العرب من أهل الكتاب. وقد زاد القرآنُ على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحّة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالّين وفي دعوته إلى النظر، وهذا أوسع باب انبجستْ منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميّين إلى العلم، وقد لحق به التنبيه المتكرّر على فائدة العلم، وذلك شيء لم يطرق أسماع العرب من قبل، إنما قصارى علومهم أمور تجريبية.

السابع: المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وكذلك المحاجّة والمجادلة للمعاندين، وهذا باب الترغيب والترهيب.

الثامن: الإعجاز بالقرآن؛ ليكون آية دالة على صدق الرسول ﷺ.



٢٠- بيان طرائق المُفَسِّرين للقرآن، وهي ثلاث:

الأولى: إمّا الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي، وهذا هو الأصل.

والثاني: وإمّا استنباط معانٍ من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللّفظ أو المقام ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التراكيب، وهي من خصائص اللّغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة؛ كفحوى الخطاب ودلالة الإشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة.

والثالث: وإمّا أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى، كمن يُفَسِّر قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]، فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومنافعها مُدْخِلًا ذلك تحت قوله: ﴿خَيْرًا كَثِيرًا﴾، فالحكمة وإن كانت علمًا اصطلاحيًّا وليس هو تمام المعنى للآية إلّا أنَّ معنى الآية الأصلي لا يفوت، وتفاريع الحكمة تُعِين عليه.

وشرط كون ذلك مقبولًا أنْ يسلك فيه مسلك الإيجاز فلا يجلب إلّا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالغرض المقصود له.

وهذه طريقة جماعة من المفسّرين -كابن رشد والغزالي والرازي وابن العربي وابن جني والزجّاج وأبي حيان- يرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية وآلاتها وبين المعاني القرآنية، ويرون القرآن مُشِيرًا إلى كثير منها، فصنيعهم يقتضي التبسط وتوفيق المسائل العلمية، فقد ملؤوا كتبهم من الاستدلال على المعاني القرآنية بقواعد العلوم الحكمية وغيرها، وكذلك الفقهاء في كتب «أحكام القرآن»، وكذلك ابن جني والزجّاج وأبو حيان قد أشبعوا تفاسيرهم من الاستدلال على القواعد العربية، ولا شَكَّ أنَّ الكلام الصَّادر عن علّام الغيوب -تعالى وتقدّس- لا تُبنى معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكلّ ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام

البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وشرطه أن لا يخرج عمّا يصلح له اللّفظ، ولا يبعد عن الظاهر إلّا بدليل، ولا يكون تكلُّفًا بيِّنًا، ولا خروجًا عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية.

٢١- **الإعجاز**: وهو الذي يحقّ أن يكون البحث فيه من مُقَدِّمَات علم التفسير، فمُفَسِّر القرآن لا يُعَدُّ تفسيره لـمَعَاني القرآن بالغًا حدّ الكمال في غرضه ما لم يكن مُشْتَمِلًا على بيان طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته وما فاقت به آي القرآن في ذلك؛ لئلا يكون المُفَسِّر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المُفَسِّر. فمن أعجب ما نراه خلو معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى.

هذا، وقد أرجع ابن عاشور ملاك وجوه الإعجاز إلى ثلاث جهات:

الجهة الأولى: بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كيفيات في نَظْمِه مفيدة معاني دقيقة ونكتًا من أغراض الخاصّة من بلغاء العرب مما لا يفيده أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم.

الجهة الثانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرّف في نَظْمِ الكلام مما لم يكن معهودًا في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عمّا تسمح به اللّغة.

الجهة الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعِلْمِيّة مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة، وهذه الجهة أغفلها المتكلِّمون في إعجاز القرآن، مثل: أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض.

المطلب الثاني: تفسير القاسمي (ت ١٣٣٢هـ):

مع أنَّ القاسمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مَهَّدَ لتفسيره بِمُقَدِّمَاتٍ مُطوّلة إلّا أنَّه أكثر من النقل عن كتب الحديث وعلوم القرآن، كما أورد نصوصًا مُطَوَّلَةً عن طائفة من الأئمة؛ كابن تيمية والشاطبي والراغب الأصفهاني ومحمد عبده، حَاكِيًا عنهم أكثر النّصوص، ومُشَايِعًا لهم في كثير من الاختيارات.

وفيما يأتي إيجاز لأهمّ منقولاته المنهجية:

١- بيان إمكانية المعرفة التفسيرية والتأكيد على حاجة القرآن إلى الشرح، فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابًا في فنّ من العلم؛ كالطبّ والحساب ولا يستشرحونه، فكيف بكلام الله تعالى الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم؟!

ثم نقل عن محمد عبده قوله: «التكَلُّمُ في تفسير القرآن ليس بالأمر السَّهْلِ، وربما كان من أصعب الأمور وأهمّها، وما كلّ صعبٍ يُترك؛ ولذلك لا ينبغي أن يمتنع النَّاسُ عن طلبه»[(١)].

وأضاف القاسمي بُعيد هذا: «أمَرَنا اللهُ بالفهم والتعقُّل لكلامه؛ لأنه إِنَّمَا أنزل الكتاب نورًا وهدى مُبيِّنًا للنَّاسِ شرائعه وأحكامه، ولا يكون كذلك إلّا إذا كانوا يفهمونه».

(١) مقدمة تفسير المنار، محمد عبده، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، (١/ ١٧).

٢- بيان أمهات مآخذ التفسير، حيث بيّن أنَّ للنَّاظِر في القرآن لطلب التفسير، مآخذ كثيرة، أمهاتها أربعة:

الأول: النقل عن النبيّ ﷺ: وهذا هو الطراز الـمُعلم، لكن يجب الحذر من الضعيف منه والموضوع، فإنَّه كثير؛ ولهذا قال أحمد: «ثلاثة كتب لا أصل لها: المغازي، والملاحم، والتفسير».

قال المحقّقون من أصحابه: مراده أنَّ الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة (الغالب عليها المراسيل). وإلّا فقد صحّ من ذلك كثير؛ كتفسير الظُّلْم بالشِّرْك في آية الأنعام، والحساب اليسير بالعَرْض، والقوة بالرمي...

الثاني: الأخذ بقول الصحابيّ: فإنَّ تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبيّ ﷺ، كما قاله الحاكم في مستدركه. وقال أبو الخطاب من الحنابلة: يحتمل أن لا يرجع إليه إذا قلنا: إنَّ قوله ليس بحجة.

يقول القاسمي: ما قاله الحاكم نازعه فيه ابن الصلاح وغيره من المتأخِّرين، بأنَّ ذلك مخصوص بما فيه سبب النزول أو نحوه، ممّا لا مدخل للرأي فيه. ثم رأيتُ الحاكم نفسه صَرَّحَ به في علوم الحديث، فقال: ومن الموقوفات تفسير الصحابة. وأمّا من يقول إنَّ تفسير الصحابة مسند، فإنما يقوله فيما فيه سبب النزول. فقد خَصَّصَ هنا، وعمَّم في المستدرك.

الثالث: تفسير القرآن بمقتضى اللّغة؛ فإنَّ القرآن نزل بلسان عربي، وهذا قد ذكره جماعة، ونصّ عليه أحمد في مواضع، لكن نقل الفضل بن زياد عنه أنه سُئل عن القرآن يمثّل له الرجل ببيت من الشعر؟ فقال: ما يعجبني. فقيل: ظاهره المنع.

وحمله بعضهم على من صرف الآية عن ظاهرها إلى معانٍ خارجة محتملة يدلّ عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالبًا إلّا في الشِّعر ونحوه، ويكون المتبادر خلافها.

الرابع: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوّة الشرع، وهذا هو الذي دعا به النبي ﷺ لابن عباس حيث قال: (اللّهم فَقِّهه في الدّين وعلّمْه التأويل)، والذي عناه عليّ بقوله: «إلّا فهمًا يؤتاه الرجل في القرآن». ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كلٌّ برأيه على منتهى نظره.

٣- بيان الخلاف اللّفظي، فقد يذكر المُفَسِّرون في كتبهم أقوالًا عن السَّلَفِ بعبارات مختلفة الألفاظ، فَيَظنُّ من لا فهم عنده أنَّ ذلك اختلاف مُحَقَّق فيحكيه أقوالًا، وليس كذلك، بل يكون كلّ واحد منهم ذكر معنى من الآية لكونه أظهر عنده أو أليق بحال السَّائل. وقد يكون بعضهم يُخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته، والكلّ يؤول إلى معنى واحدٍ غالبًا.

٤- تقسيم علم التفسير باعتبار مدى افتقاره إلى النقل، وهو على ضربين:

- منه ما يتوقف على النقل؛ كسبب النزول، والنّسخ، وتعيين المُبهم، ومقاصد الآي. وكلّ ذلك لا يُعرف إلّا بالنقل عن الصحابة والتابعين.

- ومنه ما لا يتوقف، وهو ما يرجع إلى اللِّسَان من معرفة اللّغة والإعراب، والبلاغة، وتأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب.

ثم بيّن القاسمي أنَّ هذا الصنف من التفسير قلّ أن ينفرد عن الأول؛ إذ الأوّل هو المقصود بالذَّات، وإِنَّمَا جاء هذا بعد أن صار اللِّسَانُ وعلومُه صناعةً.

٥- بيان المدخل الذي دخلتْ منه الإسرائيليات إلى المُفَسّرين، وهو أنَّ معظم العرب الذين نزل فيهم القرآن من حِمْيَر، الذين أخذوا بدِين اليهودية. فَلَمَّا أسلموا بقوا على ما كان عندهم مِمَّا لا تعلّق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل: أخبار بدء الخليقة، وما يرجع إلى الحدثان والملاحم، وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام وأمثالهم. فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض، أخبار موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام، فيتحرّى في الصحّة التي يجب بها العمل. ويتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملؤوا كتب التفسير بهذه المنقولات. وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، إلّا أنهم بعد صيتهم، وعظمتْ أقدارهم، لما كانوا عليه من المقامات في الدّين والملّة. فتلقيت بالقبول من يومئذ.

٦- بيان مراتب المفسّرين:

المرتبة الأولى: خيرهم الصحابة رضي الله عنهم؛ لما ثبت من الثناء عليهم في الكتاب والسنّة، ولأنَّ القرآن أُنزل على لغتهم، فالغلط أبعد عنهم من غيرهم؛ ولأنهم سألوا رسول الله ﷺ عَمَّا أشكل عليهم، وأكثرهم تفسيرًا حبرُ الأمة وبحرها عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وقد جُمع عنه تفسير كامل، ولم يتّفق مثل ذلك لغيره من الصدر الأول الذين عليهم في مثل ذلك المعوّل، ومتى صحّ الإسناد إليه كان تفسيره من أصحّ التفاسير، مُقَدَّمًا على كثير من الأئمة الجماهير، وذلك لدعوة النبي ﷺ، دعا له بالفقه في الدِّين، ولأنَّ الصحابة اتفقوا على تعظيمه في العلم عمومًا، وفي التفسير خصوصًا، ولكونه من أهل بيت النبوّة، ومعدن الرسالة؛ ولأنه كان لا يستحلّ التأويل بالرأي؛ ولأنَّ الطرق إليه محفوظة غير منقطعة.

وفي الجملة مَن عَدَل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئًا في ذلك بل مبتدعًا؛ لأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحَقِّ الذي بعث اللهُ به رسوله.

- **المرتبة الثانية**: التابعون، وهؤلاء متى اختلفوا لم يكن بعض أقوالهم حجّة على بعض.

٧- تقسيم المدارس التفسيرية تقسيمًا جغرافيًّا، فأعلمُ النَّاسِ بالتفسير أهل مكة؛ لأنّهم أصحاب ابن عباس؛ كمجاهد، وعطاء بن أبي رباح وعكرمة مولى

ابن عباس وسعيد بن جبير وطاووس وغيرهم. وكذلك في الكوفة أصحاب ابن مسعود، وعلماء أهل المدينة في التفسير مثل زيد بن أسلم الذي أخذ عنه ابنه عبد الرحمن بن زيد، ومالك بن أنس.

٨- ترسّم حدود الاتفاق والاختلاف في التفسير، وبيان أنَّ اختلافات الصحابة هي اختلاف تنوّع، لا اختلاف تضادّ، وهو على أصناف:

أحدها: (تنوّع الأسماء والصفات): أن يُعَبِّر واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدلّ على معنى في المسمَّى غير المعنى الآخر، مع اتحاد المسمَّى؛ كتفسيرهم ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]: بعضٌ بالقرآن، أي اتّباعه. وبعضٌ بالإسلام. فالقولان متّفقان؛ لأنَّ دين الإسلام هو اتّباع القرآن، ولكن كلّ منهما نبّه على وصف غير الوصف الآخر.

الثاني: (ذكر بعض أنواع المُسَمَّى): أن يذكر كلٌّ منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على النوع، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه. كقول القائل: (السابق) الذي يصلي في أول الوقت، و(المقتصد) الذي يصلي في أثنائه، و(الظالم لنفسه) الذي يؤخّر العصر إلى الاصفرار. أو يقول: (السابق) المحسن بالصّدقة مع الزكاة، و(المقتصد) الذي يؤدّي الزكاة المفروضة فقط، و(الظالم) مانع الزكاة.

الصنف الثالث: ما يكون اللفظ فيه محتملًا للأمرين، إمّا لكونه مشتركًا في اللّغة، كلفظ «القسورة» الذي يُراد به الرامي، ويراد به الأسد ولفظ «عسعس»

الذي يُراد به إقبال اللّيل وإدباره. وإمّا لكونه متواطئًا في الأصل، لكن المراد به أحد النوعين، أو أحد الشخصين، كالضمائر في قوله: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴾ [النجم: ٨]، وكلفظ: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ ۝٢ وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ﴾ [الفجر: ١- ٣]، وأشباه ذلك. فمثل ذلك قد يجوز أن يُراد به كلّ المعاني التي قالها السّلف، وقد لا يجوز ذلك.

الصنف الرابع: أن يعبروا عن المعاني بألفاظ متقاربة، كما إذا فَسَّرَ بعضهم «تُبْسَل» بتُحْبَس، وبعضهم بتُرْتَهَن؛ لأنَّ كلًّا منهما قريب من الآخر.

٩- التنبيه إلى أهم مثارات الغلط في التفسير، سيما ما له تعلّق بشروط الموضوعية:

المثار الأول: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، وهم على صنفين:

- تارة يسلبون لفظ القرآن ما دلّ عليه وأُرِيدَ به.
- وتارة يحملونه على ما لم يدلّ عليه ولم يُرَد به.

المثار الثاني: قوم فَسَّرُوا القرآن بمجرّد ما يسوغ أن يريده مَنْ كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر المتكلّم بالقرآن والمُنَزَّل عليه والمُخاطب به، فالأوّلون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقّه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

والآخرون راعوا مُجَرَّدَ اللّفظ وما يجوز أن يُراد به العربيّ من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلّم، وسياق الكلام.

المثار الثالث: تفسير القرآن بمعانٍ صحيحة في نفسها، لكنّ القرآن لا يدل عليها (أخطؤوا في الدليل لا في المدلول)؛ كمثل كثير من الصوفية والوعّاظ والفقهاء.

١٠- من أهم المباحث المنهجية التي بحثها القاسمي: بيان مسوّغات الاهتمام بعلم سبب النّزول (تعليل المعرفة):

معنى معرفة السبب: هو معرفة مقتضى الحال، وهي لازمة لمن أراد علم القرآن، وذلك لمسوّغَيْن:

المسوغ الأول: أنَّ علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نَظْم القرآن، إنَّمَا مَدَارُه على معرفة مقتضيات الأحوال؛ حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب تعدّد الأحوال، كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معانٍ أُخَر؛ من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها. ولا يدلّ على معناها المراد إلّا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال.

المسوغ الثاني: أنَّ الجهل بأسباب التنزيل مُوقِعٌ في الشُّبَه والإشكالات، مُورِدٌ للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف، ويوضِّح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيميّ، قال: خَلَا عمر ذات يوم فجعل يحدِّث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيُّها واحد؟! فأرسل إلى ابن عباس

فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيّها واحد وقِبلتها واحدة؟! فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنّا أُنزل القرآنُ علينا فقرأناه، وعَلِمْنا فيم نزل. وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، اقتتلوا.

ويوضّحه كذلك ما رواه ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعًا: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أُنزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين. فهذا معنى الرأي الذي نبّه ابنُ عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن.

١١- تحديد مفهوم أسباب النزول، وبيان أهم حدوده وإطلاقاته:

من المعلوم أنَّ الآية التي لها سبب معيّن إن كانت أمرًا أو نهيًا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرًا بمدح أو ذمّ، فإنها متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته.

لكن هناك إشكالات تتعلّق بتحديد ألفاظ «أسباب النزول»، وما حدودها وإطلاقاتها؟ وهل قولهم: أُنزلت الآية في كذا يُراد به سبب النزول؟ وبعبارة أخرى: هل هو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية، أو من جنس النّقلِ لِما وقع؟

فإذا فرغنا من ذلك طُرحت إشكالية أخرى تتعلق بحجيّة «أسباب النزول» هل تجري مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذي أُنزلت لأجله أو تجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسند؟

نَبَّهَ القاسمي -تبعًا لابن تيمية والزركشي- إلى أنَّ قولهم: «أُنزلت هذه الآية في كذا» يُراد به تارةً سبب النّزول، ويُراد به تارةً أنَّ ذلك داخل في الآية، وإن لم يكن السبب، أيْ: أنها تتضمّن هذا الحكم، لا أنَّ هذا كان السبب في نزولها، فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية، لا من جنس النقل لما وقع.

ثم أشار القاسمي إلى ما يقع فيه بعض المحدِّثين من ذكر لكثير من الأشياء ليست من قسم سبب النزول في الحقيقة؛ مثل: استشهاد الصحابة في مناظراتهم بآية، أو تمثيلهم بآية، أو تلاوته ﷺ آية للاستشهاد في كلامه الشريف، أو رواية حديث وافق الآية في أصل الغرض، أو تعيين موضع النزول، أو تعيين أسماء المذكورين بطريق الإبهام، أو بطريق التلفُّظ بكلمة قرآنية، أو فضل سور وآيات من القرآن، أو صورة امتثاله ﷺ بأمر من أوامر القرآن ونحو ذلك. وليس شيء من هذا في الحقيقة من أسباب النّزول.

وليعلم أنَّ الصحابة والتابعين ربما كانوا يذكرون قصصًا جزئية لمذاهب المشركين واليهود وعاداتهم من الجهالات لتتضح تلك العقائد والعادات، ويقولون: نزلت الآية في كذا. ويريدون بذلك أنها نزلت في هذا القبِيل، سواء كان هذا وما أشبهه، أو ما قاربه. ويقصدون إظهار تلك الصورة، لا بخصوصها، بل لأجل أنّ التصوير صالح لتلك الأمور الكلية. ولهذا تختلف أقوالهم في كثير من المواضع، وكلٌّ يجرُّ الكلامَ إلى جانب. وفي الحقيقة، المطالب متّحدة.

أمّا فيما يخصّ تحديد طبيعة هذا اللّون من المعرفة، هل هو مسند أم تفسير؟

فقد أشار القاسمي إلى الخلاف الواقع في هذه المسألة، فحكى في ذلك قولين:

الأول: إدخاله في المُسند، وهو مختار البخاري، وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح، كمسند أحمد، وغيره.

والثاني: لا يدخله فيه.

١٢- من أهم القضايا التي عالجها القاسمي: محاولة تمييز المعرفة الواهية في علم التفسير، وقد ذكر:

النوع الأول: الإسرائيليات:

وقد جعلها القاسمي على ضربين:

- منه ما دخله المسامحة.
- ومنه الواهيات بمرّة.

هذا، وقد اعتذر القاسمي للمتقدِّمين في اعتماد النوع الأول من الإسرائيليات، ونصُّ عبارته: «لا مَغْمَزَ على مُفَسِّرينا الأقدمِين في ذلك، طَابَقَ أسفارهم أم لا؛ إِذْ لم يألوا جهدًا في نشر العلم وإيضاح ما بلغهم وسمعوه. إمّا تحسينًا للظَّنِّ في رواة تلك الأنباء وأنهم لا يَروون إلا الصّحيح، وإمّا تعويلًا على

حديث عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ قال: (حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)، فترخّصوا في روايتها كيفما كانت، ذهابًا إلى أنَّ القصد منها الاعتبار بالوقائع التي أحدثها الله تعالى لمن سلف لينهجوا منهج من أطاع فأثنى عليه وفاز. وينكبوا عن مهيع من عصى فحقّت عليه كلمة العذاب وهلك، هذا ملحظهم رضي الله عنهم».

وقد رُوي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه كان يقول: إذا روينا في الأحكام شَدّدْنَا، وإذا روينا في الفضائل تَسَاهَلْنَا، فبالأحرى القصص.

والقصد أنَّ الصالحين كانوا يتقبّلون الروايات على عِلّاتها للملاحظة المارة، لصفاء سريرتهم. فلا ينبغي إلّا تفنيد الموضوع منها، لا الحطّ من مقامهم وقرض أعراضهم، كيف وقد تلقّى الصحابة ومَن بعدهم الإسرائيليات وحكوها، بل بعضهم اقتنى أسفارها وأدمن مطالعتها، لما استبان له من البشائر النبوية، وتحقّق تحريفهم.

فهذا عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه أصاب يوم اليرموك زاملتَيْن من كتبِ أهل الكتاب، فكان يُحدِّث منهما بما فهمه من هذا الحديث من الإذن في ذلك، وأدمن النَّظر فيها ورأى فيها عجائب تتعلّق بالقصص وأخبار الفتن والآخرة. وكذا ابن عباس وابن مسعود.

النوع الثاني: التفسير الباطني:

لا يُنكِر القاسمي تفسير الباطن بالجملة[1]، وإنما يُفهَم منه تقسيم الباطن إلى صحيح ومذموم، وقد تَأوَّلَ القاسمي لفظة «الظاهر» بالمفهوم العربيّ، و«الباطن» بأنَّها مراد الله تعالى من كلامه وخطابه.

أمّا مَن فسّرَها بغير ذلك فهو -في نظره- إثباتُ أمرٍ زائدٍ على ما كان معلومًا عند الصحابة ومَن بعدهم، فلا بدّ من دليل قطعيّ يثبت هذه الدعوى؛ لأنَّهَا أصلٌ يُحكم به على تفسير الكتاب فلا يكون ظَنيًّا.

وقد اعتضد القاسمي -تبعًا للشاطبي- بأمثلة وشواهد تبيّن معناه بإطلاق:

منها: تفسير ابن عباس ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] بأجَلِ رسول الله ﷺ أَعْلَمَه إيّاه. فظاهر هذه السورة أنَّ الله أمَر نبيَّه ﷺ أن يُسَبِّح بحمد الله ويستغفره؛ إذْ نصَره الله وفَتَح عليه، وباطنها: أنَّ الله نعَى إليه نفسَه.

ومنها: لما نزل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] فرح الصحابة، وبكى عمر وقال: ما بعد الكمال إلّا النقصان، مستشعرًا نعيه ﷺ، فما عاش بعدها إلّا أحدًا وثمانين يومًا.

---

(١) ولكن يُشترط فيه شرطان:

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد نصًّا أو ظاهرًا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

ومنها: وقوع لون من التفسير في القرآن، يمكن أن تكون من هذا القبِيل أو من قبيل الباطن الصّحيح. وهي منسوبة لأناس من أهل العلم، وربما نُسب منها إلى السّلف الصالح. فمن ذلك فواتح السور نحو: الم، والمص، وحم، ونحوها. فُسِّرَت بأشياء؛ منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك. فينقلون عن ابن عباس أنّ «الم» أنّ ألف الله. ولام جبريل. وميم محمد ﷺ. وهذا إن صحّ في النقل، فمشكِل؛ لأنَّ هذا النمط من التصرّف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقًا.

١٤- تبويب موضوعات القرآن الكريم، وقد سَمَّاها القاسمي بـ«مطالب الفنون الخمسة»، وهي:

- علم الأحكام.
- وعِلم الردّ على الفِرَق الضالّة.
- وعِلم التذكير بآلاء الله من نحو بيان خلق السماوات.
- وعلم التذكير بأيام الله؛ كالوقائع التي أوجدها من جنس تنعيم المطيعين وتعذيب المجرمين.
- وعلم التذكير بالموت وما بعده.

١٥- بيان وجوه التفسير، وقد نقلها عن محمد عبده:

أحدها: النّظر في أساليب الكتاب ومعانيه وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة ليعرف به علوّ الكتاب، وامتيازه على غيره من القول. سلك هذا المسلك الزمخشريّ، وقد ألمّ بشيء من المقاصد الأخرى، ونحا نحوه آخرون.

ثانيها: الإعراب، وقد اعتنى بهذا أقوام توسّعوا في بيان وجوهه، وما تحتمله الألفاظ منها.

ثالثها: تتبُّع القصص، وقد سلَك هذا المسلك أقوام زادوا في قصص القرآن ما شاؤوا من كتب التاريخ، والإسرائيليات، ولم يعتمدوا على التوراة والإنجيل والكتب المعتمدة عند أهل الكتاب وغيرهم، بل أخذوا جميع ما سمعوه عنهم من غير تفريق بين غثّ وسمين، ولا تنقيح لما يخالف الشرع ولا يطابق العقل.

رابعها: غريب القرآن.

خامسها: الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات، والاستنباط منها.

سادسها: الكلام في أصول العقائد، ومقارعة الزائغين، ومحاجّة المختلفين.

وللإمام الرازيّ العناية الكبرى بهذا النوع.

سابعها: المواعظ والرقائق، وقد مزجها الذين ولعوا بها، بحكايات المتصوّفة والعبّاد. وخرجوا ببعض ذلك عن حدود الفضائل والآداب التي وضعها القرآن.

ثامنها: ما يُسمّونه بالإشارة، وقد اشتبه على النَّاسِ فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية.

١٦- الانحاء على من يدعو إلى الجمود على تفسير السلف:

وقد نقل القاسمي مناقشة محمد عبده، مُلَخَّصُها:

الوجه الأول: لو صحّ هذا الزعم لكان طلب التفسير عبثًا يضيع به الوقت سُدًى.

الوجه الثاني: أنَّ القرآن اشتمل التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها، ورفعها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة، وإرشادها إلى طريقة الحياة الاجتماعية، وهو ما يدعو إلى استمرار الاجتهاد في تفسيره وكشف أسراره.

الوجه الثالث: أنَّ كثيرًا من حِكَم القرآن ومعارفه لم يكشف عنها اللِّثَام، ولم يفصح عنها عالم ولا إمام. ثمّ إنّ أئمة الدين قالوا: إنَّ القرآن سيبقى حُجّة على كلّ فرد من أفراد البشر إلى يوم القيامة؛ لحديث: (والقرآن حُجّة لك أو عليك).

الوجه الرابع: أنَّ الـمُخَاطَبِين بالقرآن زمن التنزيل لم يُوَجِّه الخطاب إليهم لخصوصية في أشخاصهم؛ بل لأنَّهُم من أفراد النَّوْعِ الإنسانيِّ الذي أنزل القرآن لهدايته، يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، فهل يُعقل أنه يرضى منَّا بأن لا نفهم قوله هذا ونكتفي بالنَّظَرِ في قول نظر ناظر فيه، ولم يأتنا من الله وحي بوجوب اتباعه، لا جملة ولا تفصيلًا؟ كلّا. إنه يجب على كلّ واحد من النَّاس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته، لا فرق بين عالم وجاهل، يكفي العامِّيّ من فهمِ قوله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ ...﴾ [المؤمنون: ١- ٦]، ما يعطيه الظاهر من الآيات، وأنّ الذين جُمعت أوصافهم في الآيات الكريمة لهم الفوز والفلاح عند الله تعالى، ويكفي في معرفة الأوصاف أن يَعرف معنى الخشوع، والإعراض عن اللّغو، وما لا خير فيه، والإقبال على ما فيه فائدة له دنيوية أو أخروية، وبذل المال في الزكاة، والوفاء بالعهد، وصِدْق الوعد، والعفة عن إتيان الفاحشة. وأنّ مَن فارق، هذه الأوصاف إلى أضدادها فهو المتعدي حدود الذي نحن عليه. وهناك مرتبة تعلو على هذه وهي من فروض الكفاية.

١٧- بيان مراتب التفسير، وقد نقلها عن محمد عبده:

المرتبة الأولى: فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن، بحيث يُحَقِّقُ المُفَسِّر ذلك من استعمالات أهل اللّغة، غير مكتفٍ بقول فلانٍ، وفهم فلانٍ.

- **تفسير الاصطلاحات القرآنية بمعانيها الـمُسْتَعْمَلَة زمن التنزيل:**

فإنَّ كثيرًا من الألفاظ كانت تُستعمل زمن التنزيل لمعانٍ، ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، من ذلك لفظ «التأويل» اشتهر بمعنى التفسير مطلقًا أو على وجه مخصوص. ولكنّه جاء في القرآن بمعانٍ أخرى، كقوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، فما هذا التأويل؟

يجب على من يريد الفهم الصّحيح أن يتبع الاصطلاحات التي حدثت في المِلَّة ليُفَرّق بينها وبين ما ورد في الكتاب. فكثيرًا ما يُفَسِّر المُفَسِّرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في المِلَّة بعد القرون الثلاثة الأولى، فعلى المُدَقِّق أن يُفَسِّر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله.

- **تفهّم اللفظ القرآني من القرآن نفسه:**

وذلك من خلال جمع ما تكرّر في مواضع منه، وينظر فيه، فربما استُعمل بمعانٍ مختلفة. كلفظ «الهداية» وغيره، ويُحَقِّق كيف يتّفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا: إنَّ القرآن يُفَسّر بعضه ببعض.

المرتبة الثانية: فهم الأساليب: فينبغي أن يكون عنده مِن علمِها ما يفهم به هذه الأساليب الرفيعة، وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ومزاولته، مع التفطُّن لنُكته ومحاسنه والعناية بالوقوف على مراد المتكلّم منه.

المرتبة الثالثة: علم أحوال البشر: فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبيّن فيه ما لم يبيّنه في غيره. بيّن فيه كثيرًا من أحوال الخلق وطبائعه، والسُّنَنِ الإلهية في البشر، وقَصَّ علينا أحسن القصص عن الأمم وسِيَرِها الموافقة لسنّته فيها، فلا بدّ للنَّاظر في هذا الكتاب من النَّظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوّةٍ وضعف، وعزّ وذُلّ، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير؛ علويّة وسفليّة.

المرتبة الرابعة: العلم بعوائد العرب وأحوالهم قبل التنزيل:

فكيف يفهم المُفَسِّر ما قَبَّحَتْهُ الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة -أو ما يقرب منها- إذا لم يكن عارفًا بأحوالهم وما كانوا عليه؟! هل يكتفي من علماء القرآن -دعاة الدِّين والمناضلين عنه- بالتقليد بأن يقولوا -تقليدًا لغيرهم-: إنَّ النَّاس كانوا على باطل، وإنّ القرآن دحض أباطيلهم في الجملة؟ كلّا!

المرتبة الخامسة: العلم بسيرة النبيّ ﷺ وأصحابه، وما كانوا عليه من علم وعمل، وتصرّف في الشؤون؛ دنيويّها وأخرويّها.

١٨- بيان الغرض الابستيمي من العملية التفسيرية:

قسّم القاسمي التفسير إلى ضربين:

أحدهما: جافّ مُبعد عن الله وكتابه، وهو ما يُقصد به: حلّ الألفاظ، وإعراب الجمل، وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت

الفنيّة. وهذا لا ينبغي أن يُسَمَّى تفسيرًا، وإنَّمَا هو ضربٌ من التمرين في الفنون كالنَّحو والمعاني وغيرهما.

وثانيهما: وهو الذي يستجمع تلك الشروط لأجل أن تُستعمل لغايتها، وهو ذهاب الـمُفَسِّر إلى فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، لِيَتَحقَّقَ فيه معنى قوله: ﴿ هُدًى وَرَحْمَةً ﴾ ونحوهما من الأوصاف.

فالمقصد الحقيقيّ وراء كلّ تلك الشروط والفنون، هو الاهتداء بالقرآن.

ثم تكلّم عن التفسير والتأويل في اصطلاح العلماء، وبيّن عظم شأن التفسير وفهمه بما مثاله.

١٩- بيان الـمَناحي الوظيفية لعلم التفسير:

إنَّ التفسير عند قومنا -اليوم ومن قبل اليوم بقرون- هو عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض العلماء في كتب التفسير، على ما في كلامهم من اختلاف. وليت أهل العناية بالاطلاع على كتب التفسير -يطلبون لأنفسهم معنى تستقر عليه أفهامهم في العلم بمعاني الكتاب، ثم يبثّونه في النَّاس ويحملونهم عليه- لم يطلبوا ذلك، وإنما طلبوا صناعة يُفاخرون بالتفنّن فيها، ويمارون فيها من يباريهم في طلبها، ولا يخرجون -لإظهار البراعة في تحصيلها- عن حدّ الإكثار من القول، واختراع الوجوه من التأويل، والإغراب في الإبعاد عن مقاصد

التنزيل. إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال النَّاس، وما فهموه، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا، وعن سُنّة نبيه الذي بيّن لنا ما نزل إلينا ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. يسألنا: هل بلَغَتْكُم الرسالة؟ هل تدبّرتم ما بُلِّغْتُم؟ هل عقلتم ما عنه نُهِيتم وما به أُمِرتم؟ وهل عملتم بإرشاد القرآن، واهتديتم بهدي النبيّ، واتّبعتم سنّته؟!

المطلب الثالث: تفسير حبنكة الميداني (ت ١٣٩٨هـ):

أغلب المُقَدِّمات التي أوردها الميداني رَحِمَهُ ٱللَّهُ تصلح أن تكون بمثابة الأصول العامة الهادية إلى تفسير كتاب الله تعالى، والنَّاظِمَة لأهم أبوابه وموضوعاته. فهي إذن أشبه بالخطوات الإجرائية التي تساعد الـمُفَسِّر على تدبُّر آي الكتاب.

وقد أوردتها مختصرة بِمَا يتناسب مع فكرة الموضوع وأغراضه المنهجية:

١- ارتباط الجملة القرآنية بموضوع السورة، وارتباطها الموضوعي بما تفرّق في القرآن.

٢- ضرورة تحديد الموضوع الذي تدور حوله السورة القرآنية؛ فالسورة القرآنية متعانقة الآيات والجُمَل في الآية حول موضوع كليّ واحد (كلية من كليات الفكر الكبرى).

فالسورة القرآنية تشتمل على وحدات معانٍ متماسكة تشبه حلقات مترابطة، مشمولة بحلقة أكبر منها، وهي داخلة فيها ومتعلقة بها.

٣- وجوب الإحاطة بتاريخ العرب قبل وأثناء عصر التنزيل، وذلك بغرض معرفة المناخ الذي نزل فيه القرآن، وكذا تصوّر الحالة النفسية والفكرية والاجتماعية التي كانوا عليها حال نزول الآيات الموضوعة للدراسة، وهذا يهديه إلى مفاهيم أكثر دقّة، وأقرب إلى المُراد.

٤- إذا أمكن جمع التفسيرات الجزئية في معنى كليّ فهو الأولى، ولا داعي لتخصيصه بواحد من المعاني الجزئية.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]، فُسِّرَتْ بعدّة وجوه:

- انفروا نشيطين وغير نشيطين.
- انفروا في اليُسْر والعُسْر.
- انفروا أغنياء أقوياء، وفقراء ضعفاء.
- انفروا خفافًا من السلاح وثقالًا منه.
- انفروا شبابًا وشيوخًا.

فاللفظ يحتمل كلّ هذه المعاني بدلالته الكلية ليشمل كلّ ما ينشط معه المؤمن للخروج إلى الجهاد في سبيل الله، ولا يصحّ تخصيصه بواحد منها الذي ينطبق عليه معنى الثقل الكليّ ومعنى الخفة الكليّ.

٥- من آكَدِ القضايا المِحورية التي اهتدى إليها الميداني: ضرورة النّظر في مختلف المواطن التي ذكرت فيها الكلمة في القرآن لاكتشاف دلالتها في الاستعمال القرآني، مع الإلمام بالمفاهيم المتعلّقة بالكلمة المدروسة (الضمائم والمشتقات)، وكذا تتبع المعاني اللغوية للكلمة القرآنية (الدراسة المعجمية).

إنَّ هذه الثلاثية المفاهيميّة التي أرشد إليها الميداني تذكّرنا بمنهجية الدراسة المصطلحية التي تقوم على إعمال الذِّهْن في نصوص مصطلح ما قصد

الكشف عن واقعه الدلالي والاستعمالي، كشفًا يجعله محدّد المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم[1].

وبهذا يكون الميداني أوّل من اهتدى إلى منهجية الدراسة المصطلحية بمثل هذا الوضوح والدقّة، وإنما كان العلماء قبله يَسْتَرْوِحُون إلى هذه المعاني ولا يأخذون بها.

٦- من أهم القضايا التي ألمَحَ إليها الميداني: التأكيد على ضرورة تحديد دلالة الكلمة القرآنية بناءً على دلالتها وقت النزول، لا وفق ما تطوّرت إليه الكلمة بعد ذلك.

وبيان ذلك -كما شرحته في كتابي المذكور أعلاه (سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية)-: أنه يجب أن تُفَسَّرُ الأسماء الإسلامية بمعانيها النَّاجزة لا الحادثة، فالموضوعية تستوجب العمل على احترام التحقيب الطبيعي للمصطلحات، والتمييز بين مختلف مراحله التاريخية، لئلا يقع الدَّارِس المصطلحي فيما يمكن تسميته بـ«الإسقاط المفاهيمي» أو «الاشتباه المرحلي».

وإذا كان أهل اللّغة يشترطون في تفسير الألفاظ أن يرجع الدَّارِس إلى شواهد من استعمال أهل العصر لها، ولا يجيزون تفسيرها عن طريق المعجم

(١) للاستزادة من تفاصيل هذه المنهجية تنظر الدراسات الصادرة عن معهد الدراسات المصطلحية بفاس، وكذا كتابي: سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية -فرضيات التكوين وإمكانات التطوير-، أحمد ذيب، (القاهرة: دار السلام، ٢٠٢١).

الموضوع في عصر لاحق[١]، فإنَّ الاصطلاحات القرآنية أولى بهذا الشرط وأقرب.

وقد تنبّه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) إلى خطورة هذا الأمر، فدَعَا إلى ضرورة مراعاة السياق التداولي المعاصر للنزول، ونَصُّ عبارته: «من هنا غَلِطَ كثير من النَّاس؛ فإنهم قد تعوّدوا ما اعتادوه إمّا من خطاب عامتهم وإمّا من خطاب علمائهم باستعمال اللّفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنّوا أنَّه مستعملٌ في ذلك المعنى فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة. وهذا مِمَّا دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن تعرف اللّغة والعادة والعُرف الذي نزل في القرآن والسُّنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ؛ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك»[٢].

(١) يُنظر: نحو وعي لغوي، مازن المطباقي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٩هـ)، ص١٠٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٧/ ١٠٦). وقد طبق ابن تيمية هذا النظر في دراسته لمفاهيم كثيرة وقع الخطأ في فهمها وتفسيرها، من ذلك: الإيمان، والإسلام، والإحسان، والتأويل، والعقل، والقلب، والسُّنّة، والعمل، والعلم، والشفاعة، والحسنة، والسيئة، والمعصية، والشهادة، والكفر، والنفاق، والمعصية، والفسوق، والتولي، والظلم، وغيرها... ن: كتاب الإيمان لابن تيمية، نقلًا عن زمرد، الدرس المصطلحي للقرآن الكريم، ص٤٤.

ومِمَّن أظهر -كذلك- العناية بهذا الإشكال: الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ)، حيث أشار في مواطن عديدة من تفسيره إلى غلط المُفَسِّرين في تفسير ألفاظ القرآن الكريم بمعانٍ حادثة بعد النّزول، ووقف عند نماذج متعدّدة(١).

٧- بيان المقصود بتفسير القرآن بالقرآن، فهي لا تعني -بحسبه-: تطبيق الآيات القرآنية الواردة حول موضوع واحد، أو متقارب بعضها على بعض، واعتبارها دالّة على معنًى واحدٍ، بل من أهمّ ما تجب ملاحظته لدى تفسير القرآن بالقرآن: توزيع دلالات الآيات على المعاني التي تملأ فراغات في ساحة الموضوع، أو في خريطة الموضوع، فهذا أولى من تجميعها وتطبيقها جميعًا على فكرة واحدة.

ومثال ذلك: الآيات الواردة في موضوع من موضوعات التقوى، وهي ثلاث آيات:

- في سورة البقرة: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾[البقرة: ٢٨٢].

(١) كالتأويل، والإحكام، والاستنباط، يُنظر: تفسير المنار رشيد رضا، (٣/ ١٤٣)، و(١٢/ ٥)، و(٥/ ٢٤٤).

- في سورة الأنفال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾ [الأنفال: ٢٩].

- في سورة الحديد: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ ﴾ [الحديد: ٢٨].

فهذه النصوص الثلاثة يرى بعض الـمُفَسّرين -أخذًا بطريقة تفسير القرآن بالقرآن- تطبيق الـمراد منها على معنى واحد، وهو أنّ مَن اتقى الله فتَحَ له أبواب المعرفة، ونوّر بصيرته في العلم.

لكن إذا استهدينا بقاعدة تكامل النصوص ورجعنا إلى سياق كلّ نصّ منها، وجدنا فوائد أخرى غير ما تلخّص في ذلك المعنى الكليّ.

٨- ضرورة مراعاة مراحل التنزيل وأزمانه، وقد قسّم موضوعات القرآن بهذا الاعتبار إلى:

- **موضوعات تقبل المرحلية**، وهي التكاليف والأحكام، ووسائل التربية، وطرائق الإصلاح، وأساليب الدعوة، وألوان الجهاد.

فالنّصوص الـمُتَأخّرة في هذه الموضوعات حقّها أن تكون هي العمدة، وعليها التعويل.

- **موضوعات قارّة تفهم متكاملة كأنها أُنزلت في وقت واحد**، وهي النّصوص الخبرية الـمُبَيِّنَة للعقائد وأصول الدِّينِ.

٩- ضرورة تتبّع التفسير المَأثور لمعنى النَّصّ القرآني، فهو حريّ أن يكون في كثير من الأحيان فهمًا صحيحًا. ويشمل التفسير المأثور ما فهمه الصحابة والتابعون.

١٠- تحدّث الميداني عن شروط اعتماد أسباب النّزول، مُبَيِّنًا أنه لا يصحّ اعتماد جميع ما ذكره المُفَسِّرون على أنه من أسباب النّزول، واعتباره أساسًا لتحديد معاني النّصوص، إلّا أن:

- يثبت بسند صحيح.
- لا يتنافى مع تاريخ نزول النَّصّ.
- يكون مُنْسَجِمًا مع دلالات النص الواضحة.

١١- بيان المَنهجية المثلى في التعامل مع مُكتسبات البحوث العلمية الإنسانية في موضوع النَّص القرآني (الآيات الكونية)، فمن المقطوع به أنه لا يمكن أن تتعارض دلالة قرآنية صحيحة مع حقيقة علمية ثابتة، فمتى ثبتت حقيقة علمية ثبوتًا قاطعًا فُهِم النَّصّ القرآني الذي تحدّث عنها بما ينسجم معها، وبعد هذا فمن الخير أن تُشطب الاحتمالات المخالفة التي أوردها المُفَسِّرون، هذا بشرط الوصول إلى الحقيقة العلمية نهائيًّا.

١٢- الإشارة إلى أهم مؤشرات الترجيح بين دلالات الكلمة القرآنية، ففي حالة تردُّد النّصّ القرآني بين دلالتين أو أكثر، فالدلالة المعتمدة هي التي:

- تطابق الواقع.
- تؤيّدها البراهين العقلية.
- الخالية من الإشكال.
- تنسجم مع سوابق النصّ ولواحقه.
- تتفق مع المفاهيم القرآنية والأصول الإسلامية الثابتة بيقين.

١٣- ضرورة ملاحظة قواعد اللغة العربية، فالجملة العربية بناء كلامي يعتمد على أركان:

الركن الأول: مادة الكلمة وما تدلّ عليه من معنى، بحسب الاستعمال العربي لها، ومرجع هذا معاجم اللغة، واستعمالات العرب في نثرهم وشعرهم.

الركن الثاني: صيغة الكلمة وما تدلّ عليه الصيغة من دلالات خاصّة زائدة على المعنى العام الذي تدلّ عليه مادة الكلمة، والمرجع لمعرفة دلالات الصيغ علم الصرف، وبعض قواعد النحو.

الركن الثالث: تركيب الكلام العربي القائم على التقديم والتأخير.

الركن الرابع: الإعراب القائم على تغيير الحركات أو ما ينوب منابها في أواخر الكلمة العربية، وهذا عرضة للتغيُّر وفق موقع الكلمة في دلالة الجملة العربية، ومرجع ذلك هو علم النحو.

خاتمة وتوصيات:

أمكنتنا هذه الجولة الـمُثمرة في آفاق الخطاب الـمُقَدِّمَاتي من تسجيل جملة من الأفكار والقضايا المُمَهّدَة، وهي على النّحو الآتي:

١- اختار البحث هذه المُقدّمات التفسيريّة كمحلّ للدراسة، بحسبانها الخميرة الأساسية لـ«أصول التفسير»؛ فهي مستودع أفكاره، ومستطلع مسائله وأسراره.

٢- كان اختيار هذه المَوضوعات ضمن مباحث أصول التفسير مُوَجَّهًا بالأغراض المنهجيّة التي تَقْصُر البحث على ما له علاقة بخصائص علم «أصول التفسير» وشروط قيامه، وكيفية تقدّمه، وتحليل لغته العِلْمية، ومعرفة مناهجه، والتعرّف إلى أخطائه وأزماته من خلال تطوّره التاريخي.

٣- لاحَظ البحثُ أَنَّه وبالرغم من قِدَمِ علم التفسير إلّا أنَّ جانب التأصيل فيه ظَلَّ طويل الاغترابِ، مُتَأَخِّر الظهورِ، حيث لم تَتَشَكَّلْ أنساقُه النَّظَرية إلّا على يَدِ الإمام الطبري، أي: بعد حوالي ثلاثة قرون من أوّل اشتغال تفسيري.

٤- يرى البحث أنَّ اهتمام المُفَسِّرين بِعُروبَةِ النَّصِ الشرعي كان اسْتِجَابَةً لحاجةٍ ابستمولوجيّة مُلِحَّةٍ، وهي ضرورة ضبط الـمُمارسة التفسيريّة وفق مَسَاطر معياريةٍ نَاظِمَةٍ، وتخليصها من إشكالية الامتزاج اللّغوي الناتجة عن تفاعل الحضارة الإسلامية بالحضارات المجاورة، فهم إذن لا ينظرون إلى

اللِّسَانِ العربي بوصفه موضوعًا، ولا باعتباره أداةً للتحليل، ولكن بوصفه وسيلة للتأويل بالدرجة الأولى.

٥- من أهم ما رصده البحث اشتمال أصول التفسير على ثلاث صفات ابستيمية، وهي: الانفتاح المعرفي، والصِّفَة المعيارية، والصَّرَامَةُ المَنهجية (أصول وقواعد)، فإذا ما أحسنّا تعهّدها بما يُصحّحها ويُصلحها أثمرت لنا نموذجًا معرفيًّا إرشاديًّا (براديغم)، تتأطّر به المعرفة التفسيرية على أساس ملائم (proper foundation).

٦- انتهى البحث إلى أنَّ تبويب موضوعات القرآن الكريم وفق طريقة المحاور الكبرى مِمَّا يُعِين -فيما بعد- على إعادة تصنيف مباحث «أصول التفسير» على نحوٍ ملائم.

٧- استخلص البحث فائدة ابستيميّة مُهمّة، مفادها: أنَّ المُسَلَّمَات في العلم المنقول تُقبل كما هي دون الحاجة إلى البرهان والاستدلال؛ وهي قاعدة مهمّة يتخفّف بها أصول التفسير من غَلْوَاءِ الاستطراد والإفاضة.

٨- أفاد البحث أنَّ الاقتباس من الأنساق الـمَعرفية ذات الطبيعة الخِلافية من شأنه أن يُؤثّر على حالة التوافق في العلم المُستقبِل، ويدعو إلى تكثير الخلاف فيه.

٩- كشَف البحث أنَّ تمييز «العُقَد» عن «المُلَح»، في المعرفة التفسيريّة هو من آكَدِ مُتطلبات التجديد المَنهجيّ، سيما إذا عَلِمْنا أنَّ مباحث أصول التفسير شديدة التداخل مع علوم القرآن وعلوم الأصول وغيرهما.

١٠- من أهم القضايا المَنهجية التي رصدها البحث: كشف حقيقة الاستمداد العلمي، وبيان أنه ليس كلّ ما يُذكر في علم أصول التفسير معدودًا من مَدَدِه، بل مَدَدُه ما يتوقف عليه تَقَوُّمُه.

١١- لاحَظ البحث إغفال المُفَسِّرين -قبل ابن كثير- ذكر تفسير القرآن بالقرآن ضمن لائحة الطرق المُعتمدة في التفسير، فلم يتعرّضوا له، ولم يقولوا فيه قولًا لَائِحًا، مع أنّه أصل التفسير، ورئيس الحجّة، ومصدر اليقين.

وإنَّ البحث إذْ يرصد هذه النتائج المُفيدة، فإنه يُوصِّي بالانتهاض إلى استكمال التكاليف البحثيّة الآتية:

التوصية الأولى: رصد مستويات الإشكال المنهجيّ في هذه المُقَدِّمَات التفسيريّة، بدءًا بالمفهوم، ومرورًا بالنَّسَقِ، وانتهاءً بالمَنهج.

التوصية الثانية: بيان حدود الإمداد والاستمداد بين أصول التفسير والعلوم المجاورة؛ كعلوم القرآن، وعلم الأصول، وعلم التفسير.

التوصية الثالثة: اقتراح ترتيب جديد لموضوعات أصول التفسير، يتساوق مع وظيفة التفسير من جهة، وينسجم مع المحاور الكبرى في القرآن الكريم وفلسفته في تقسيم الموضوعات من جهة أخرى.

التوصية الرابعة: إنشاء معجم خاصّ بمُصطلحات أصول التفسير.

التوصية الخَامسة: توسيع العَمل بنظرية «النقد الابستمولوجي»، في الدّرس التفسيريّ -وكذا في مختلف العلوم الإسلامية-، وذلك بغرض مُعايرة المعرفة وتعليلها، أي: إثبات أنَّ المعرفة التي بين أيدينا هي معرفة حقيقيّة.

واللهَ أسأل أن يمدّني بعونه وتوفيقه لتأدية هذا الواجب ومواصلة السّير في هذا الاتجاه

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

لائحة المصادر والمراجع:

- أبجديات البحث في العلوم الشرعية فريد الأنصاري، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٩٧م).
- الأُمّ، محمد بن إدريس الشافعي، كتاب إبطال الاستحسان، (بيروت: دار المعرفة، عام ١٤١٠- ١٩٩٠).
- إعلام الموقعين، ابن القيم، ت: محمد إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١١- ١٩٩١).
- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، ت: صلاح عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
- تاريخ الإسلام، محمد بن أحمد الذهبي، ت: بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣).
- التعريفات، عليّ بن محمد الجرجاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣- ١٩٨٣).
- التفكير الفقهي المعاصر بين الوحي الخالص وإكراهات التاريخ -دراسة تحليلية نقدية لمقولة (الكتاب والسُّنة على فهم سلف الأمة)، أحمد ذيب، (بيروت: نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م).
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، (الرباط: وزارة الأوقاف، ١٣٨٧هـ).

- رسائل الجاحظ، عمرو بن بحر الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، (القاهرة: الخانجي، ١٣٨٤هـ).
- سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية -فرضيات التكوين وإمكانات التطوير-، أحمد ذيب، (القاهرة: دار السلام، ٢٠٢١).
- شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، (القاهرة: مكتبة صبيح، د، ت).
- الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد بن رشد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م).
- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، (الرياض، دار الخاني، ط٢، ١٤٢٢هـ).
- الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، (بيروت: عالم الكتب، د، ت).
- فصول البدائع في أصول الشرائع، محمد بن حمزة الفناري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ).
- قواعد التصوف وشواهد التعرف، أحمد زروق، ت: عبد المجيد خيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥).
- قبول الرجال ومعرفة الأخبار، عبد الله بن أحمد البلخي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ).

- من روائع القرآن، محمد رمضان البوطي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٢٠هـ).
- نحو وعي لغوي، مازن المطباقي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٩هـ).
- نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطوّرها، نيقولا تيماشيف، ترجمة: محمد عودة، (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٧٠م).
- مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكّاكي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ).
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، ت: أحمد الأرنؤوط، (بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٢هـ).

المقالات المحكمة:

- إسهامات المفسّرين في مباحث أصول التفسير، ياسر راضي، مجلة التجديد، ع١٣٥، ٢٠١٤م.
- إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر، أحمد ذيب، مقال منشور بمجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ٢٠١٦.
- نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، الشاهد البوشيخي، جريدة المحجة، العدد (١٤٣)، ٢٠١٠.