



كامل أوكتم
Kamil Öktem

تفسير القرآن في سياق الموضوعية التاريخية وتعددية الآراء

فخر الدين الرازي ومنهجه التعددي في تفسير القرآن - عند أهل السنة - من خلال اللغة والاحتمال

ترجمة
د / إسماعيل عبد الله

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

مقدمة^(١) :

اهتمّت الدراسات الغربية بالتفسير منذ مرحلة نضجها في القرن التاسع عشر، وكان ذلك بصورة قليلة محدودة، إلا أنه في العقود الأخيرة زاد هذا الاهتمام وتشعب؛ حيث بدأ النظر للتفسير في الدراسات الغربية باعتباره حقلاً علمياً ونمطاً من التأليف له ملامحه الخاصة، وبالتالي اهتم الكثير من الباحثين الغربيين بعقد الدراسات المفردة للمفسرين ومناهجهم وعلاقاتهم بالمفسرين السابقين، بدلاً عن قراءة التفاسير ضمن تصنيفات وتحقيقات جاهزة سلفاً.

في هذه الورقة يقدم كامل أوكتيم قراءةً في تفسير الرازي، تنطلق من النظر لتفسيره، باعتبارها عملية تداول حول حدود حقل التفسير نفسه، وحول علاقته بالحقول العلمية ذات الصلة. يتناول أوكتيم تفسير الرازي بقواعده الخاصة باعتباره محاولة للهرب من التقليد، وفتح الباب لاستيعاب معانٍ جديدة للنص القرآني، ويرى أنّ محاولة الرازي هي إعادة تعريف علم التفسير -أو استغلال غياب تحديد واضح له- على أنّه جزء من علم الكلام، ما يمنح التفسير من هذا المنظور -بحسب أوكتيم- قدرةً على استكشاف معانٍ متعدّدة داخل النصّ لم يُقَلَّ بها المفسّرون السابقون.

(١) قام بكتابة المقدمة وكذلك التعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

يهتمّ كذلك أوكتيم بالنقد الذي قدّمه بعضُ العلماء لتفسير الرازي وتوسّعه الشديد في التفسير، لا سيّما النقد الذي قام به المفسّر الشهير أبو حيّان الأندلسي صاحب تفسير (البحر المحيط)، فيعرض أوكتيم لهذا النقد ويحلّله، ويبيّن أيضًا محاولة أبي حيان لتحديد علم التفسير وغيره من العلماء ممن أتوا بعده.

إلى جانب موقع الكلام في رؤية الرازي للتفسير، يهتمّ أوكتيم كذلك بتصوّر الرازي عن اللغة، ومسألة اللغة بين التوقيف والوضع، وعلاقة هذا بالمعنى وتعدّده، حيث انطلاقًا من رؤية الرازي الخاصّة في هذه المسألة يرى أوكتيم أنّ القرآن لا يقدّم معنىً واحدًا فحسب، بل إنه مصمّم ليقدم تعدّدية أصيلة في المعنى، وهو ما يجعل منهج الرازي -وفق أوكتيم- في التفسير مختلفًا عن مناهج سابقيه، خصوصًا المعتمدين على المرويات، ويعطيه معاصرة كبيرة. لا تأتي أهمية هذه الورقة من نتائجها بالضرورة، بل من كونها تسلّط الضوء على جوانب من الاشتغال الغربي بالتفسير الإسلامي التراثي، والقضايا التي يعالجونها في بحوثهم، وعنايتهم -كما في هذه الورقة- بمسألة مفهوم التفسير وطبيعته وحدوده ووظيفته وأدواته، مما يجعل هذه المادة حريّةً بالتعريب ومطالعة القراء العرب لها.

 الدراسة (١)(٢)

١ - مقدمة:

تشير المناقشات التي تُطرح عادةً في سياق تفسير القرآن إلى إمكانية ارتباط الآيات بالتاريخية والسياق التاريخي [مرويات أسباب النزول]^(٣). ولطالما كانت هذه المرويات أداة فعّالة لادّعاء الموضوعية في التفسير الإسلامي للقرآن الكريم. وإذا تعلّق الأمر بالموضوعية فإنّ رواد تفسير القرآن ينقسمون إلى فريقين رئيسيين:

(١) العنوان الأصلي للورقة هو: Koranexegese im Diskurs von historischer Objektivität und Meinungspluralität: Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs (gest. 1210) pluralistischer Ansatz in der sunnitischen Koranexegese am Beispiel von Sprache und Wahrscheinlichkeit. وقد نُشرت في: Interreligiöse Hermeneutik in pluralen Gesellschaften, Begründungen,

عام ٢٠٢٤ م. Herausforderungen, Chancen und Grenzen.

(٢) كاتب الدراسة هو كامل أوكتيم، باحث في معهد الدراسات الإسلامية اللاهوتية، جامعة فيينا، فيينا، النمسا.

ترجم هذه الدراسة: د/ إسماعيل عبد الله إسماعيل، أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية - شعبة اللغة الألمانية، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية، كلية اللغات والترجمة، جامعه الأزهر الشريف.

(٣) طوال الدراسة يستخدم الكاتبُ تعبيرَ الموضوعية التاريخية أو التاريخية أو البيئة التاريخية للوحي، وهذه المصطلحات عند إطلاقها ينصرف الدّهن إلى الدراسة التاريخية للقرآن كما درجت عليها الكتابات الاستشراقية، إلا أنّ الكاتب هنا يستخدم هذه المصطلحات في إشارة للسياق التاريخي للآيات كما هو قائم في مرويات أسباب النزول؛ لذا أشرنا في بعض المواضع لمرويات أسباب النزول مباشرة حتى لا يختلط على القارئ، (قسم الترجمات).

الفريق الأول: يرى أن الموضوعية تُقاس بالارتباط بالنصوص التراثية التاريخية (مرويات أسباب النزول).

الفريق الثاني: يطبق كل معرفته المستمدة من العلوم الإسلامية على تفسير القرآن.

تُعرف منهجيات الفريق الأول بـ«التفسير بالرواية أو المأثور»، بينما تُعرف منهجيات الفريق الثاني بـ«التفسير بالرأي». كلا الشكليْن؛ التفسير بالرواية والتفسير بالرأي، كانا «أنواعاً متنافسة من تفسير القرآن» (شوك، ٢٠٠٧، ص ٥٣). وقد قدّم كلا النوعين إجابات متنوّعة حول المعنى المقصود للنصوص القرآنية.

ولم تتمكّن التفسيرات الإسلامية للنصوص القرآنية حتى العصر الحديث من بناء منهج موضوعي دون الاعتماد على مقدّمات ما قبل الحداثة كمعايير مطلقة في عملية التفسير. كما تُظهر الأوصاف التعريفية التي قدّمها العلماء، وكذلك الجدالات التي دارت بينهم، أنّ مثل هذه المحاولات قد أخفقت من قبل.

وقد وصف العلماء سياقات فهمهم الخاصّة بهم على أنها منطلقات ذاتية، وبالتالي واجهوا تحدي إضفاء الشرعية على مناهجهم. لقد عاش المؤلّفون المسلمون قبل الحداثة -شأنهم شأن جميع الناس- في زمن معيّن في ظروفهم الاجتماعية الخاصّة بهم، وكانوا بطبيعة الحال متأثرين بواقع حياتهم.

ويؤدّي هذا الوجه من التفسير القرآني إلى معنى غير محدّد من الناحية المعرفية (الإبستمولوجية)، كما سيتمّ توضيحه من خلال منهج فخر الدين الرازي (توفي ١٢١٠)، الذي لا يرى المعنى المراد للنصّ القرآني مرتبطاً بقصد إلهيّ محدّد من النصّ، بل يعتبره واحداً من العديد من الاحتمالات الممكنة. وبالتالي، يُعتبر الرازي «مثالاً مضاداً [...] فبالنسبة له فهو يعتبر أنّ القرآن تمّ تصميمه من قِبَلِ الله بشكل متعمّد ليكون متعدد الدلالات» (أوزسوي، ٢٠٢٠، ص ١٤١).

هذا المنظور يعكس فهم الرازي للقرآن كنصّ يحتمل تأويلات متعدّدة، مما يجعله يتعد عن التفسيرات الحرفية أو الأحادية، ويفتح الباب أمام تعدّدية تأويلية تعكس غنى النصّ القرآني ومرونته. ولا يمكن فهم هذا النهج التعدّدي للرازي غالباً، إلا من خلال مقارنته بنهج ابن جرير الطبري (ت: ٩٢٣).

في حين أنّ معظم المفسّرين الذين اتّبَعوا الطبري، بحثوا عن المعنى المراد للنصّ الموحّى به، فإنّ هذا بالنسبة للرازي كان مجرد «أحد الاحتمالات اللانهائية للمعنى» التي يمكن استنتاجها (أوزسوي، ٢٠١٤، ص ٥٤). وبحسب هذا فإنّ المعنى الأصلي في تأويلاته النصّية لا يمثّل إلا معنىً محتملاً واحداً من بين عددٍ لا نهائيٍّ من المعاني الأخرى (أوزسوي، ٢٠٢٠، ص ١٤١).

وسيتّم تناول منهجيات الرازي التفسيرية لاحقاً على أنها تمثّل منافساً للمنهج القائم على تحديد قُصْد المتكلّم في التفسير التقليدي، وكضامن لنهج تعدّدي في فهم النصوص. كما يعكس هذا المنظور انفتاح الرازي على تعدّدية التأويلات، مما يجعله يتعد عن التفسيرات الحرفية أو الأحادية، ويفتح الباب أمام فهمٍ أكثر مرونة وغنى للنصّ القرآني.

٢- عدم إمكانية التحديد التعريفي لعلم تفسير القرآن: فرصة لتعددية الآراء والنقد؟

تفسير القرآن، المعروف أيضًا باسم «علم التفسير» أو «التفسير القرآني» (بينك، ٢٠٢٠، ص ٥٣؛ باور، ٢٠١٨، ص ١٣٦؛ صالح، ٢٠٠٤، ص ١)، يُعتبر علمًا مستقلًا يواجه -بسبب صعوبة تعريفه بدقة- احتمال تغطيته لمواضيع كثيرة لا حصر لها بتفاصيل لا نهائية. لقد فهم المفسرون تعاملهم التأويلي مع القرآن ليس فقط كعمل تفسيري، بل أيضًا كعمل ثقافي وديني، وهو ما ينعكس في مؤلفاتهم. ومن ثم فإن أهمية تفاسير القرآن لا تكمن فقط في حضورها الكمي في المقام الأول، بل خاصة في الدور الذي لعبته عبر تاريخ الأفكار. وبسبب تعقيدها الداخلي وتنوعها، كانت هذه التفاسير دائمًا في قلب التاريخ الأدبي في كل عصر، وكانت واحدة من أهم حوامل الفكر الديني.

والموقف المُسبق للعديد من العلماء بأن القرآن يشتمل تقريبًا على كل شيء: ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾؛ أدى إلى تناول تفاسير القرآن مجموعة واسعة من الظواهر الثقافية والدينية الإسلامية التي تعود إلى قرون. وكان لهذا الموقف نفسه تأثير على تفاسير العصر الحديث، حيث أثبت أنه مفيد ومثمر فيما يتعلق بتشكيل تفاسير القرآن. فهذا الموقف سمح بدخول أساليب تفسيرية متنوعة للغاية ومواضيع عديدة في تفاسير القرآن، مما يجعل استقبالها من قبل القارئ المعاصر أمرًا صعبًا (صالح، ٢٠٠٤، ص ١، ح ١، ص ٢، ٢٢)، ومن هذا المنظور كانت تفاسير القرآن في الغالب وسيلة تسمح للمفسر باستعراض

وتقديم معرفته بعلوم الشريعة الإسلامية (صالح، ٢٠٠٤، ص ٢؛ عبد الرؤوف، ٢٠١٠، ع، ص ١ وما بعدها؛ لوب، ٢٠٠٣، ص ١١).

وبهذا المعنى، يصف المفسر المعتزلي أبو القاسم الزمخشري (توفي عام ١١٤٤) تفسير القرآن بأنه أحد أصعب العلوم على الإطلاق، حيث يمكن للمرء أن يتعمق فيه بلا حدود وينجرف إلى تفاصيل دقيقة ومسائل فرعية متنوعة (الزمخشري، ١٤٠٧ = ١٩٨٧، المجلد ١، ص ١ - ٤: المقدمة، ص ٢ وما بعدها)^(١). وبناءً على ذلك، تُقدّم تفاسير القرآن نقلاً متعدد الطبقات للمعرفة وتعكس أوجه التشابه في المنهج والمحتوى مع التخصصات الأخرى (فيشانوف، ٢٠١١، ص ١٧)، وقد دفعت هذه التشابهات في المضمون مع التخصصات الأخرى إلى تسمية تفاسير القرآن باسم العلم الغالب عليها، على سبيل المثال «تفاسير القرآن الكلامية» (باكاسي، ٢٠٠٨، ص ١٢٧)، وهو ما ينطبق أيضاً على (التفسير الكبير) للرازي. وقد نشأ عن هذا التشابه في المنهج والمحتوى نقاشات حول ما إذا كان هناك منهج مستقل في تفسير القرآن، وإلى أي مدى يتمّ اتّباعه في تفسير القرآن؛ لأن ذلك أدّى إلى تقييم نقدي لأنماط التفسير الموجودة في تفاسير القرآن الكريم، والتي تم التشكيك في انتمائها الحقيقي لتفسير القرآن.

(١) في هذا الموضع، وفي كلّ المواضع التي عاد فيها المؤلف للمراجع العربية، عدتُ للأصل لإثبات اقتباسات المؤلف، (المترجم).

وفي ضوء التوجّه الواضح نحو عِلْم الكلام، يمكن وصف طريقة الرازي في تفسير النصّ القرآني بأنها نزعة كلامية علمية في التفسير القرآني السُّنِّي. يُميّز الرازي مثله في ذلك مثل الغزالي -أحد أبرز ممثلي عِلْم الكلام- بين نوعين من العلوم (العلم الكلي) و(العلم الجزئي). فبينما يُعتبر علم الكلام علماً كلياً، فإنّ تفسير القرآن يُصنّف كعلمٍ جزئي يندرج تحت علم الكلام ويستمد منه مبادئه التأويلية في تفسير النصوص.

وعند ترتيب العلوم عند الرازي، يُعتبر علم الكلام أكثر قيمة من علم تفسير القرآن (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ٢، ص ٨٧، ٣٢٣؛ الرازي، ١٩٨٤، ص ١٥ - ١٧؛ الرازي، بدون تاريخ، ص ٣٠؛ الرازي، ٢٠٠٩، ص ٢٦ - ٣٠؛ الرازي، ٢٠١٥، المجلد ١، ص ٩٧؛ الرازي، ١٩٨٧، المجلد ١، ص ٣٧ - ٤٠). ونتيجة لذلك، يعمل التفسير القرآني في منهج الرازي التفسيري كأداة تأويلية لتجسيد الآراء والمواقف الكلامية (أوزتورك، ٢٠١٣، ص ٢٨٩). ويستدلّ الرازي على أولوية علم الكلام في منهجه التفسيري بناءً على آية من القرآن الكريم ٣. ٧ (وهي الآية رقم ٧ من سورة آل عمران). حيث يقسّم تفسير الآية إلى خمسة موضوعات رئيسة (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ٧، ص ١٣٧ - ١٤٨).

وفقاً للرازي، فإنّ الله يمدح في هذه الآية «الراسخين في العلم»، حيث يذكر تقسيم المعاني القرآنية إلى ما هو واضح «مُحكّم» وما هو «مُتشابه»، ويؤكد أنّ علم المتشابهات هو من اختصاص الله وحده، ولا يفهمه إلا أولو الألباب. فهم

يقولون: ﴿عَامِنًا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. ويشير الرازي إلى أن مدح الله لأولي الألباب يعني أن -فقط- أولي الألباب، وهم أصحاب «العقول الكاملة» يمكنهم أن يتعظوا: ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾، وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا: ﴿عَامِنًا بِهِ﴾، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة». (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ٧، ص ١٤٧).

ثم يشرح الرازي بعد ذلك في وصف المفسر من أهل الكلام للقرآن بأنه الشخص الذي يسعى لفهم ما يقصده الله حقاً من هذه الآية. فالتعبير اللغوي لهذه الآية يشير إلى كيفية استخدام أصحاب العقول من أجل فهم القرآن. كما تشير هذه الآية إلى أنه إذا تطابق (ظاهر) الآيات القرآنية مع (دلائل العقول)، فإن الآية تُعتبر من المحكمات. أما إذا تعارض ظاهر الآية مع هذه الأدلة، فإنها تُصنّف من المتشابهات. ومع ذلك، يرى الرازي أنه لا يجوز افتراض شمول الآيات (التناقض والباطل) في أيٍّ من الفئتين لا المحكم ولا المتشابه -أي في كلام الله كله. وبالتالي، فإن أصحاب العقول يعلمون من خلال هذه الآية أن المتشابهات أيضاً لها «معنى صحيح عند الله» (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ٧، ص ١٤٧). وما سبق يوضحه النص الآتي:

«وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، ويوافق اللغة والإعراب» (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ٧، ص ١٤٧).

هذه التصريحات تشكّل، إلى جانب فكر الرازي الفقهي - بما في ذلك تأملاته النظرية اللغوية - نقطة تقاطع مهمّة مع كتابه (تأسيس التقديس) وفهمه لإعادة بناء النصّ القرآني من الناحية الكلامية. ويصف الرازي مهمّة المفسّر من أهل الكلام للقرآن بأنها تتمثّل في البحث عن معرفة الذات الإلهية بشكلٍ محدّد (الماهية الخاصة) وصفاتها كعنصر أساسي من عناصر تفسير القرآن، معتمداً على الأدلة العقلية. ومع اعتباره مهمّة المفسّر من أهل الكلام تلك هدفاً سامياً، يشير الرازي بشكل غير مباشر إلى أنّ مجال صفات الذات والأفعال الإلهية يندرج بشكل رئيسٍ تحت الآيات المتشابهة.

وهنا، تمثّل هذه الأدلة الميدان المركزي الذي يستمدّ فيه التفسير القرآني منهجيّته من علم الكلام، فباللاهوت فقط كوسيلة معرفية أساسية يستطيع المفسّر تفسير صفات الله الذاتية والفعالية؛ وبالتالي يُعيد الرازي هدف تفسير القرآن إلى علم الكلام، ويضمن بذلك حدوث تحوّل معرفي في فهم القرآن من سياق الحدث التاريخي لزمن نزول الوحي إلى سياق علم الكلام. يمكن تسمية هذا التركيز على علم الكلام بـ (المركزية اللاهوتية النصية)، حيث يتمّ إغفال علوم أخرى مثل علم الرواية على سبيل المثال في علم الحديث.

٣- التفسير السني للقرآن الكريم بين ادعاء الموضوعية التاريخية وتعددية الآراء:

هذا النهج العلمي الكلامي الذي اتّبعه الرازي يمكن اعتباره، جنباً إلى جنب مع تطبيق منهج (السُّبْر والتقسيم) = فرصة لتعدد الآراء في تفسير القرآن. ومع ذلك، فقد اتخذ أبو حيان الأندلسي (توفي عام ١٣٤٤) ومن بعده زمينياً جلال الدين السيوطي (توفي عام ١٥٠٥) هذا النهج كسبب للنقد.

ووفقاً للمنهج النقدي الذي اتخذه السيوطي على وجه الخصوص، فإنّ مفسّر القرآن مطالب بموضوعية تاريخية، والتي يُفترض أن يتمّ ضمانها بشكلٍ أساسي من خلال علوم الرواية. ويستمد الرازي شرعيته فيما يتعلّق بتنوّع الموضوعات في تفسيره للقرآن من خلال (السُّبْر والتقسيم)، وهي طريقة جدلية يتمّ من خلالها طرح القضايا ومناقشتها. كبنية شكلية للجدل، يُعتبر (السُّبْر والتقسيم) الوسيلة المفضّلة للتحقّق من القضايا، والوصول إلى الحقيقة. وهذا يؤدي إلى أنّ الرازي يجمع في تفسيره للآيات عدداً لا يُحصى من الأسئلة والمواضيع. يقترح لكلّ سؤال محتمل جميع الحلول الممكنة والمناسبة، ويتبعها بتقسيمات فرعية. بعد ذلك، ينتج عن اختيار حلٍّ محتملٍ جانبٍ موضوعيّ مختلفٌ. وفي التقسيمات، يتم فحص كلّ حُجّة وتحليلها. وفقاً لروجر أرنالديز، فإنّ إثارة القضايا بشكلٍ متعمّد يخلق انطباعاً باستخدام نهج تركيبّي؛ إذ إنّ هذه القضايا ذات طبيعة شكلية بحثية، ولكنها تظلّ مثيرة لاهتمام القارئ في تبّعها (أرنالديز، ١٩٦٠، ص ٣١٦).

بسبب هذه النظرة الإشكالية لطرح القضايا، يُطلق على منهج (السُّبر والتقسيم) غالباً اسم بنية الجدل القائمة على (سائل - مسائل). أدّت هذه البنية الجدلية في تفسير الرازي إلى معالجة عدد لا يُحصى من التقسيمات الفرعية، وبالتالي عدد كبير من الموضوعات. ونتيجة لذلك، تنشأ بنية (كتاب - باب - مسألة). وبما أنّ الرازي يأخذ في الاعتبار جميع الآراء والمواقف المضادة، فإنه في النهاية يطبّق في مناقشاته المنهج الجدلي لإدارة الحوار الكلاسيكي (علم المناظرة)، حيث يعطي الأولوية لأقوى الأدلة ويقدمها. وبالتالي، يأخذ تفسير كلّ سورة حجم كتاب أو رسالة مستقلة (جره أوغلو، ٢٠١٠، ص ٦٠٧-٦٠٩).

يشير إيشنر إلى أنّ الرازي يستخدم بنية (مسائل) سواء في تفسيره أو في أعماله الأخرى. وتبرز هذه الطريقة بشكل ملحوظ في معالجة القضايا الفلسفية واللاهوتية. وبالتالي، فإنّ هذا النهج، الذي لا ينبغي حصره في نصوصه الفلسفية فقط، يضمن بشكل أساسي (مصفوفة متماسكة للتفسير) في القضايا المطروحة، وهو ما يصل ذروته في تفسير الرازي للقرآن ويجعله ذا صلة بزماننا حتى عصرنا الحاضر (إيشنر، ٢٠٠٩، ص ٣١).

ويقدم الرازي في تفسيره منهج (السُّبر والتقسيم) بالكلمات الآتية:
 «اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودلنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها، ثم إذا حكينا فيها مثلاً شبهات خمسة فكل واحد منها أيضاً مسألة مستقلة بنفسها، ثم إذا أجبنا عن

كل واحدٍ منها بجوابين أو ثلاثة فتلك الأجوبة الثلاثة أيضًا مسائل ثلاثة، وإذا قلنا مثلاً: الألفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجهًا، وفصلنا تلك الوجوه، فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة؛ وذلك لأنّ المسألة لا معنى لها إلا موضع السؤال والتقرير، فلما كان كل واحدٍ من هذه الوجوه كذلك كان كل واحدٍ منها مسألةً على حدة».

(المرجع: الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٢٩؛ فرستيج، ١٩٩٦، ص ٥٩١؛ إيشنر، ٢٠٠٩، ص ٧٦-٧٧).

هذا النموذج الجدلي من السُّبُر والتقسيم يتيح للرازي أن يعلن في مقدّمة تفسيره للقرآن عن وجود (التعدد الدلالي) بشكل غير مألوف في تفسير القرآن حتى زمانه. وهكذا، تظهر بنية المسائل كأساس لإضفاء الشرعية لمنهج الاستنباطي في تفسير القرآن لاستخراج الفوائد والموضوعات اللامتناهية. وفي المقدّمة، يوضح الرازي:

«علوم الفاتحة، اعلم أنّه مرّ على لساني في بعض الأوقات أنّ هذه السّورة الكريمة يمكن أن يُستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعضُ الحُساد، وقومٌ من أهل الجهل والغيّ والعناد، وحملوا ذلك على ما أَلْفُوهُ من أنفسهم من التعلّقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني، فلمّا شرعتُ في تصنيف هذا الكتاب، قدّمت هذه المقدّمة لتصير كالتّنبية على أنّ ما ذكرناه أمرٌ ممكن الحصول، قريب الوصول، فنقول وبالله التوفيق:....».

(الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٢٩ (١ / ٢١)).

وقد انتقد الرازي أولئك الذين اعتبروا محاولته لاستنباط عشرات الآلاف من المعاني من النصّ المنزّل مستحيلة؛ لأنهم انطلقوا من محاولاتهم الفاشلة في تفسير القرآن. فقد فشلت طريقتهم في استنباط عدد لا يُحصى من المعاني؛ والتي ذهبوا فيها إلى وجود روابط وسياقات لا معنى لها للآيات القرآنية.

وبدلاً من ذلك، يصف الرازي مبادئه الخاصّة بأنها ممكنة التحقيق وواضحة الإنجاز. وهو بذلك يصنع لنفسه بذكاء خصوصاً مجهولين يقدّمون برنامج التفسيري القرآني كهدف ممكن منذ البداية. ويقرأ صهيب سعيد بوتّا هذا الإعلان عن الغموض على أنه إسقاط نفسي وبالتالي إلقاء اللوم على الخصوم (بوتّا، ٢٠١٨، المجلد ١، ص ٢، حاشية ٢).

وبهذا المنهج يكمن التجديد في التفسير القرآني عند الرازي في أنه يختلف عن المفسّرين القدامى في استخراج المعاني؛ لأنهم لم يقدّموا في التفسير القرآني إلا ما يزيد قليلاً عن استنساخ الآراء السابقة. ولهذا لم يستعينوا في ذلك بكلّ ما في المصادر التفسيرية القرآنية والعلوم القديمة، واقتصروا على الحدّ الأدنى. ولو كان هؤلاء المفسّرون للقرآن قد فسّروا القرآن على طريقة الرازي كما اقتصروا على ما هو مألوف لديهم، ولما استخلصوا ما لا معنى له من القرآن. وهكذا يحاول الرازي أن يفسّر عدم الاعتماد على المرجعيات القديمة في تفسير القرآن والتحرّر من الارتباط بهذه المرجعيات؛ ولهذا يسمي طارق جعفر منهج الرازي «الهروب من التقليد في تفسير القرآن». يبدو أنّ ادّعاء الرازي باستنباط

عشرات الآلاف من الموضوعات يمثل تغييراً جذرياً في تفسير القرآن (جعفر، ٢٠١٥، ص ٢٩-٣٢).

يؤسس الرازي مبدئاً يتمثل في استنباط موضوعات لا نهائية من تعابير لغوية محدودة (الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة). ولتحقيق ذلك، يعمل على تطوير منهج تفسيري من عشر مراحل، ويوضحه باستخدام مثال العبارة «أعوذ بالله». وفقاً له، يبدأ بأن «أعوذ» هي «نوع من أنواع الفعل المضارع». ثم يحلل بشكلٍ تدريجي جميع الوحدات اللغوية المعجمية (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٢٦-٢٨). ويعتمد هذا المبدأ على نهج تفتيتي، حيث يفهم نصّ الوحي على أنه هيكل يتكوّن من سلسلة من الوحدات المحددة ذات طابع تجزيئي. هذه الوحدات ترتبط بعلاقات لا نهائية (أيشنر، ٢٠٠٩، ص ٧٦).

٤- تفسير القرآن بعيداً عن التقليد: نقد الرازي للعلماء المقلّدين في تفسير القرآن الكريم؛

يمتد مفهوم الرازي حول بطلان التقليد أيضاً ليشمل عدم جواز التقليد في تفسير القرآن. فمن خلال هذا المفهوم، يحقق الرازي شرعية جوهرية تمكّنه من استنباط معاني من آيات القرآن لم يسبق أن ذكرها العلماء السابقون في تفسيرهم للنصوص. في حين يرى النموذج التقليدي السابق للتفسير أنّ فهم المعاني يتم من خلال التقليد والنقل، ولا يسمح إلا بشكل محدود بإضافة معاني تتجاوز السياق التاريخي للوحي. وفيما يتعلّق بهذه المسألة، لاحظ جعفر بالفعل أن مفهوم بطلان التقليد - كما هو الحال في فكر الرازي اللاهوتي والفلسفي - يحتلّ مكانة مركزية في تفسيره للقرآن ويشكّل منهاجته العلمية الشاملة. وفي النهاية، يقود هذا الرازي إلى أن يكون من أوائل المفسّرين الذين شرعوا توسيع معاني الآيات لتشمل سياقات فهم تتجاوز البيئة التاريخية للوحي. فهو يرى أن الاعتقادات التي تعتمد على القبول السّلبي لسلطة السابقين هي بطبيعتها غير متّسقة، وتعيق التقدّم في الفهم العقلاني للدين، ولا يمكن أن تكون أساساً لعلم حقيقي (جافر، ٢٠١٥، ص ٢١، ٢٣).

كما يمتد مفهوم الرازي لبطلان التقليد ليشمل تعاليمه في تفسير القرآن. وهذا ما يمنح الرازي شرعية أساسية لاستنباط معاني من الآيات القرآنية في تفسيره النصّي لم يسبقه إليها العلماء المتقدّمون عليه. وفي هذا الصّدّد، فإنّ نموذج ما قبل الحداثة في تفسير القرآن ينصّ على توضيح المعنى من خلال التقليد ولا يسمح بإضافة معاني

أخرى إلى معاني بيئة الوحي إلا جزئياً. وفيما يتعلق بهذه المسألة، فقد سبق لجعفر أن اعترف بأن مفهوم بطلان التقليد - كما في تفكيره اللاهوتي والفلسفي - يحتل مركز الصدارة في تعليم الرازي التفسيري القرآني ويشكل منهاجته العلمية الشاملة. وهذا ما يجعل الرازي في نهاية المطاف من أوائل المفسرين الذين شرعوا توسيع معاني الآيات لتشمل سياقات فهم إضافية تتجاوز البيئة التاريخية للوحي: فبالنسبة له، فإنّ المعتقدات القائمة على القبول السلبي للمرجعيات السابقة متناقضة بطبيعتها، وتعيق التقدّم في الفهم العقلاني للدين ولا يمكن اعتبارها أساساً للعلم (جعفر، ٢٠١٥، ص ٢١، ٢٣).

يذكر المفسّر التونسي محمد الطاهر بن عاشور (توفي ١٩٧٣) في تفسيره (التحرير والتنوير) أنّ الرازي في تفسيره يدافع عن رؤية شرعية لتوسيع استنباط المعاني القرآنية (كلاوسينغ، ٢٠١٧، ص ١٠٥ - ١٣٠). ومن خلال تصريحات الرازي الذاتية، ويمكن الاستدلال من أقوال الرازي نفسه على أنه يعتمد في منهجه هذا على فكره الفقهي (ابن عاشور، بدون تاريخ، المجلد ١، ص ٢٩). إذ يذكر في تفسيره قائلاً:

«ثبت في أصول الفقه أنّ المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، ولولا جواز ذلك وإلاّ لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودةً باطلةً، ومعلوم أنّ ذلك لا يقوله إلاّ مقلّد خلف».

(الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ٩، ص ٤٩٠).

ويتّضح من هذا الاقتباس أنّ الرازي - وإن كان لا يذكر السلف مباشرة، إلا أنه وسّع جمهوره المستهدف ليشمل العلماء الأوائل - يعتبر المعاني المستنبطة من الآيات في وقت لاحق صالحة في تفسير القرآن. وعلى الرغم من أنه يؤيد في تعاليمه التفسيرية أنّ روايات الصحابة (أثر الصحابي) في تفسير كلام الله تعتبر (حجة) (الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ٦، ص ٤٢٦)، فهو يسمح - كما جاء في هذا الاقتباس - بتفسير موسّع وإعادة بناء لاهوتي لنصّ الوحي في مواضعه الضرورية. وبهذه الطريقة، يتميّز بوضوح عن أنصار التفسير التقليدي للنصّ المقدّس الذين يستخدمون وقت نزول الآية كمعيار تفسيري في استخراج المعاني (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨، ١٩٩٤، المجلد ١، ص ٩١).

في كتابه المشهور (تأسيس التقديس)، يجادل الرازي بشكلٍ مشابه لما ورد في الاقتباس السابق - ولكن هذه المرّة مع إشارة إلى ثنائية (المحكم والمتشابه) - ويتنقّد أولئك العلماء من التقليد السلفي الذين اعتمدوا على إجماع الصحابة لإثبات صحة منهجهم في تأسيس تفسير قائم على منهج السلف، حيث يجادلون بأن هناك تعابير متشابهة كافية في القرآن، وهناك أسباب كافية لتفسيرها. لو كان التفسير عبر طريق تفصيلي (على سبيل التفصيل) مسموحًا به، لكان السلف قد قاموا بذلك؛ إذ إنهم وحدهم من بين خلق الله يتمتعون بهذه المكانة المتميزة. ولو كان ذلك كذلك لكانت هذه التفاسير (تأويلات) معروفة ومنقولة عبر سند متواتر لا شك فيه. وبما أنه لا يوجد أيّ رواية تشير إلى أنّ أحدًا من الصحابة أو التابعين

قد تعمّق في تفسير القرآن، فإنّ هذا النوع من التفسير التفصيلي يعتبر غير جائز (الرازي، ١٩٨٦، ص ٢٣٩).

يواجه الرازي هذا الدليل من التقليد المعتمد على النقل والمرويات بشكل حاسم في نهاية المقطع، ويؤكد أنّ علماء الكلام مُجَبَّرُونَ على تفضيل التفسير التفصيلية؛ لأنّ القرآن يجب أن يكون (مفهوماً) لهم كوحى من الله. والطريق إلى هذا الفهم في الآيات المتشابهات لا يكون إلا من خلال تقديم التأويلات؛ ولهذا يرون أنّ المصير إلى التأويل واجب، (الرازي، ١٩٨٦، ص ٢٤٠).

السؤال عمّا إذا كانت هذه الافتراضات الزمنية السابقة من كتابه (تأسيس التقديس) لا تزال سارية في المرحلة المتأخّرة من تفسير القرآن؛ فإنّ الإجابة هي نعم. وفي موضع يؤكد الرازي في إشارة واضحة إلى ما سبق أن أوضحه في علم أصول الفقه من أنّ استنباط تأويل جديد من آية، لم يُسبق إليه و«لم يذكره المتقدمون»، هو أمر جائز. (الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ٩، ص ٥٢٩).

وبهذه الأفكار، طوّر الرازي منهج أبي حامد الغزالي (توفي ١١١١)، الذي وصف المفسّر الذي لا يأخذ في الاعتبار الموازنات الاحتمالية بين الروايات بأنّه مفسّر سماعي وناقل؛ إذ لا يبقى له إلا نقل المأثور. (الغزالي، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ٣٨).

٥ - عدم تعريف علم تفسير القرآن بدقة؛ مثال الزمخشري وأبي حيان والسيوطي؛

بينما يمكن اعتبار تنوع الموضوعات في تفسير الرازي فرصة لتعدد الآراء، نجد موقفاً ناقداً تجاه تفسيره من قبل أبي حيان والسيوطي، والذي ظهر أولاً مع السَّلَفِي ابن تيمية (توفي ١٣٢٨) وتصريحاته [ابن تيمية] غير المنضبطة بأن «تفسيره يحتوي على كل شيء إلا التفسير القرآني» (الأندلسي، الطبعة الأولى ١٩٩٣، المجلد ١، ص ٥١١). كما يمكن قراءة موقف أبي حيان الرافض على أنه محاولة لإضفاء الطابع المؤسسي على الأنماط التفسيرية للبلاغة العربية في علم البيان في تفسير القرآن الكريم بدلاً من علم الكلام، الذي انتقده أبو حيان على تفسير الزمخشري. وبذلك ينتقد أبو حيان بعد زمن ابن تيمية أوجه التشابه في المحتوى والمنهج بين تفسير الرازي والزمخشري. ففي كتابه (البحر المحيط)، يوضح أبو حيان أن التفاسير القرآنية بشكل عام تتناول موضوعات، مثل: حقيقة النسخ ومبادئ أو أحكام النسخ وأدلة هذه المبادئ، مع إطالة الكلام فيها. ووفقاً لأبي حيان، فإن هذه الموضوعات هي من اختصاص علم أصول الفقه؛ والعادة في هذه المباحث أن يستشهد المفسر باختصار عند الإشارة لقاعدة من قواعد العلوم الأخرى في تفسير القرآن دون الخوض في هذه العلوم بذلك التفصيل. وبذلك لا يطيل الكلام، حيث يذكر المبدأ فقط لتجنب الخروج عن طريقة التفسير.

كل هذه انتقادات يقدّمها أبو حيان على تفسير الرازي؛ الذي يتجاوز هذه الحدود وينحرف عن منهج هذا التخصص. وقد أدّى ذلك في كتابات الرازي التفسيرية إلى تجميع (أشياء كثيرة طويلة) لا حاجة لها في تفسير القرآن. وكان ذلك سبباً لأن يُؤثّر عن بعض العلماء المتشدّدين قولهم عن الرازي: «تفسيره يحتوي على كلّ شيء إلا التفسير» (الأندلسي، الطبعة الأولى ١٩٩٣، المجلد ١، ص ٥١١).

وفي النهاية، يُظهر أبو حيان عدم موافقته على التصريح غير المنضبط لابن تيمية، ويصف أولئك الذين يتفقون معه بأنهم متشدّدون. ويتبع هذا النقد بإشارة إلى مقدّمة تفسيره للقرآن الكريم (البحر المحيط)، الذي حاول فيه أن يحدّد بمزيد من التفصيل الموضوعات التي تُعتبر أساسية في تفسير القرآن الكريم. ومن ثمّ فإنّ أيّ شخص ينظر في موضوعات أكثر من غيرها في تفسير القرآن الكريم يكون بذلك قد تناول مادة زائدة عن الحاجة. كلّ ذلك يعتمد فيه أبو حيان على معلّمه أبي جعفر الثقفى (توفي ١٣٠٨) ليتّهم الرازي بعدم الكفاءة في تفسير القرآن. وبحسب أبي حيان فقد نُقل عن الثقفى قوله إنّ سبب انتقال شخصٍ ما من علمٍ إلى آخر وتشعبه في البحث أو التصنيف يعود إلى نقص المعرفة في ذلك العلم أو إلى اضطراب ذاكرته (تخليط ذهنه) وعدم إدراكه. وبهذا فإنّ إشارة أبي حيان في مقدّمة تفسيره في نقد المحتوى والمنهج تفتح الباب أمام السيوطي، وفطن إليه من قبله الزمخشري..

«علمٌ يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمتاتٍ لذلك. فقولنا: (عِلْمٌ)، هو جنسٌ يشمل سائر العلوم. وقولنا: (يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن)، هذا هو علم القراءات. وقولنا: (ومدلولاتها)، أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم. وقولنا: (وأحكامها الإفرادية والتركيبية)؛ هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، (ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب)، شمل بقوله: (التي تحمل عليها)، ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالاته عليه بالمجاز، فإنَّ التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً، ويصدّ عن الحمل على الظاهر صادئاً، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز. وقولنا: (وتتمتاتٍ لذلك)، هو معرفة النَّسخ، وسبب النزول، وقصةٍ توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك».

(الأندلسي، الطبعة الأولى ١٩٩٣، المجلد ١، ص ١٢١).

وهكذا يقوم أبو حيان برسم حدود معرفية بين تفسير القرآن وجميع العلوم الأخرى، ويطالب في تفسير القرآن بتطبيق منهجه الخاص. لذلك، فإنَّ التعريف هو العامل الحاسم الأهم في النقد الموجه لكتابات الرازي التفسيرية وتفسيره. كلٌّ من هذه القيود المذكورة في التعريف هي بمثابة فروع لتفسير القرآن، تهدف في جوهرها إلى إظهار اختلافات محدّدة بالنسبة إلى التفسير كعلم رئيس.

لتحديد علم تفسير القرآن بشكلٍ دقيقٍ، يقدم أبو حيان خصائص مميزة ومحددة. ويزعم أبو حيان في بداية التعريف مباشرة أنه لم يسبق لأحد من علماء التفسير أن تطرق إلى تعريف من هذا النوع. لذلك، يصف تعريفه بأنه أول تصور كامل أو «رسم تام». (الأندلسي، الطبعة الأولى ١٩٩٣، المجلد ١، ص ١٢١). وإذا كانت عبارة أبي حيان صحيحة، فإن هذا يعني بالنسبة للرازي أن الحدود المعرفية لهذا التخصص لم تكن قد حددت بدقة أكبر حتى عصره. وعلى أية حال، وفي ضوء النقد الموجه إلى الرازي وتفسيره، يمكن قراءة هذا التعريف على أنه تقييد لتنوع الموضوعات، وكذلك تقييد لفرصة تعدد الآراء.

يُثني أبو حيان على الزمخشري ويصف تفسيره (الكشاف) بأنه أهم تفسير قرآني. وليس من المستغرب أن يشغل هذا التفسير علماء ما بعد الرازي في القرون اللاحقة، خاصة في تقليد الحواشي.

ومباشرة بعد أن يعدد أبو حيان مجالات كفاءة المفسر، نتعلم منه أن جوهر تفسير القرآن يتكوّن أصالةً من أساسيات البلاغة العربية (علم البلاغة) و(علم البيان)، والتي يتم تطبيقها في تفسير القرآن. وقد قرّر الزمخشري ذلك أيضًا في مقدّمة تفسيره للقرآن الكريم، وأدرجه على نطاق واسع.

أمّا أبو حيان فيرى أنه ليس معيارًا للمفسر الخوض في العلوم العقلية واكتشاف كلّ من المعاني الدقيقة (اللطائف) والخفية (الأسرار)؛ لأنّ تفسير القرآن غير كافٍ كنظام للإجابة عن هذه المجالات الخاصة من التساؤلات؛ لأنّ له مخطّطه المعرفي الخاصّ به (الأندلسي، ١٩٩٣، مجلد ١، ص ١٠٩ - ١١١).

ويشرح باحث آخر وهو ملاً فناري (توفي ١٤٣١)، متأثراً بالرازي، سبب الرغبة في إدخال علوم أخرى على علم تفسير القرآن (بويالك، ٢٠٠٧، ص ٧٦، حاشية ١٤) في مقدمة تفسيره (عين الأعيان) للقرآن الكريم، إذ يرى أن تفسير القرآن الكريم ليس له مبادئ كلية كافية ولا منهج مستقل؛ لأن تفسير القرآن يستمد ادّعاءه بكونه علماً مستقلاً من تلك العلوم التي تشكّل جوهره من خلال المبادئ الكلية. وبالتالي، فإنه من الصعب اكتساب معرفة متخصصة في هذا العلم (بويالك، ٢٠٠٧، ص ٧٦ وما بعدها).

ومع ذلك، فإن تلميذه محيي الدين الكافيجي (توفي ١٤٧٤) يوضح في كتابه (تيسير في قواعد علم التفسير) -الذي وضعه على أساس مقدّمة كتاب (عين الأعيان)- أن الهدف الرئيس هو تطوير مبادئ كلية لتفسير القرآن انطلاقاً من المتشابه (مشكل) والمحكم (واضح)، ويعتبره علماً مستقلاً (الكافيجي، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٢١-٤٧).

إنّ عدم القدرة على تحديد تعريف لتفسير القرآن لا يمكن الباحث من فهم موضوعاته، ومبادئه، ومسائله البحثية بدقّة. حتى تعريف أبي حيان لا يحلّ هذه الإشكالية المعرفية إلا بشكل جزئي، حيث إنّ التخصصات التي يعدّها تستمد شرعيّتها من علوم مثل: التاريخ، سيرة الأنبياء، علوم الحديث، علوم اللغة، النحو، الصرف، والبلاغة العربية^(١).

(١) جدير بالنظر أنّ موضوع التفسير وتعريفه والإشكالات الحافّة به قد حظي بنقاش مفصّل في بعض الكتابات العربية، فهناك كتابات تنتقد الوضعية القائمة للتفسير وأنه بلا موضوع محدّد، ومنها ما

ومع ذلك، فإنَّ الهدف في تفسير القرآن -وهو فهم مقاصد الله- يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلوم الكلام، أصول الفقه وفروعه، الفلسفة والتصوف (بويالك، ٢٠١٧، ص ٨٨)؛ لذلك تصبح أوجه التشابه في المحتوى والمنهج في تفسير القرآن جزءاً أساسياً يصعب تجنبه، حيث إنَّ التفسير لا يختصّ بمنهج واحد فقط.

ومن ثمَّ يفضل أبو حيان منهجَ الزمخشري التفسيري للقرآن. يمكن تقسيم مقدمة (الكشاف) إلى أربعة أقسام: حمد الله، والصلاة على نبيّه، آرائه حول القرآن وتفسيره، ودوافعه لتأليف تفسير القرآن.

يصف الزمخشريُّ القرآن بأنه كلامُ الله المنزَّل من عند الله تعالى ذو ترتيب وتأليف «عجيب». ووفقاً للزمخشري، فقد صمَّم الله القرآن بحيث تكون تفسيراته واضحة وأدلّته يقينية (قطعية).

والقرآن الكريم بوصفه وحياً ناطقاً بالبراهين الواضحة، بحيث يظهر بلسانه العربي دُون أيّ تحريف (عَوَج). هذا الكتاب هو مفتاح للمنافع الدينية

=

يقترح تأسيساً جديداً للتفسير في ضوء مفهوم محدّد للتفسير، وقبل سنوات خصّص موقعُ تفسير لهذا الموضوع ملفاً خاصاً لنقاشه بعنوان: (إشكالات عِلْم التفسير)، وبه جُملة من المواد التي تعالج هذا الأمر وتسلّط الضوء على إشكالات التفسير، وبعضها يقدّم حلولاً لهذه الإشكالات، يراجع هذا الملف ضمن قسم (ملفات) على الموقع. (قسم الترجمات)

والدنيوية ومصدّق لجميع الكتب السماوية الأخرى. كمعجزة، فهو دائماً في مرتبة تفوق جميع المعجزات الأخرى. ومن بين الكتب السماوية، فإن القرآن هو الذي يُتلى في كلّ مكان وبلغّة كلّ أمة. حتى أبلغ العرب الذين قارنوا أنفسهم به، وأفضل الخطباء بينهم، تحدّاهم القرآن وأسكتهم.

ومع أنّ العرب كانوا أكثر عدداً من الحَصَى في البوادي وحبّات الرمل في الصحاري، إلا أنه لم يستطع أحد منهم - وهم الذين برزوا في صفاء بيانهم الذي لا تشوبه شائبة - أن يأتي بمثله أو بما يشبهه ولو من بعيد. ولم يستطع أحد من أفصح خطبائهم أن يأتي بأقصر سورة من سوره ولو من طريق التقليد (الزمزمي، ١٤٠٧ = ١٩٨٧، المجلد ١، ص ١).

بعد أن وصف الزمخشري القرآن بمعجزته اللغوية التي لا تُضاهى، يتناول بشكلٍ عامّ العلوم وممثليها، ويصف خصائص تفسير القرآن بقوله:

«اعلم أنّ متن كلّ علم وعمود كلّ صناعة - طبقات العلماء فيه متدانية، وأقدام الصناع فيه متقاربة أو متساوية، إنّ سَبَقَ العالمُ العالمَ لم يسبقه إلا بخُطى يسيرة، أو تقدّم الصانعُ الصانعَ لم يتقدّمه إلا بمسافة قصيرة، وإنما الذي تباينت فيه الرُّتب، وتحاكّت فيه الرُّكَب، ووقع فيه الاستباق والتناضل، وعُظُم فيه التفاوت والتفاضل، حتى انتهى الأمر إلى أمدٍ من الوهم متباعد، وترقّى إلى أن عدّ ألف بواحد - ما في العلوم والصناعات من محاسن النكت والفقر، ومن لطائف معانٍ يدقّ فيها مباحث للفكر، ومن غوامض أسرار، محتجبة وراء

أستار، لا يكشف عنها من الخاصة إلا أوحدهم وأخصّهم، وإلا واسطتهم وفصهم، وعامتهم عُمّة عن إدراك حقائقها بأحداقهم عناية في يد التقليد». (الزمخشري، الطبعة الثالثة ١٤٠٧ = ١٩٨٧، المجلد ١، ص ٢).

بعد ذلك، يتناول الزمخشري تفسير القرآن كعلم ويصفه في جوهره بقوله: «ثم إنّ أملاً العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الأبواب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدقّ سلكها = علم التفسير، الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كلّ ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب (نظم القرآن)، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه = لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصّين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبّع مظانّهما همّة في معرفة لطائف حُجّة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله».

(الزمخشري، الطبعة الثالثة ١٤٠٧ = ١٩٨٧، المجلد ١، ص ١ وما يليها).

فينبغي لمن أراد أن يسلك طريق تفسير القرآن أن يكون قبل أن يبذل هذا الجهد، أن يكون قد اكتسب حظاً في جميع العلوم الأخرى قبل الشروع في هذه الجهود، وأن يكون «جامعاً بين أمرين بتحقيق» تفسير القرآن والعلوم الأخرى، وأن يحفظ الكثير من المعارف، وأن يكون ملماً بالإعراب، وأن يكون في مستوى أعلى من أولئك الذين حفظوا القرآن (حملة الكتاب). كما يجب على هذا الشخص أن يبحث في الموضوعات بحثاً مستفيضاً، وأن يعتمد بشكل متكرر على العلماء الأكفاء، وفي النهاية يصبح عالماً يُشار إليه. يصف الزمخشري المفسر الناشئ بأنه شخص متمكن من أساليب الشعر والنثر، وخبير وليس مبتدئاً في (حصاد) الأفكار كمقدمات لزرع الثمار منها. والأهم من ذلك، أن يكون هذا الشخص قادراً على فهم كيفية ترتيب الكلام وتأليفه وتنظيمه وتبنيته - مهما كانت مجموعات الكلمات صعبة ومعقدة - هذا يعني أن العالم يجب أن يدرك كيف يكون الكلام في ذاته في تناغم وتناسق، وما قوة هذا الترتيب من الناحية البلاغية (الزمخشري، ١٤٠٧ = ١٩٨٧، المجلد الأول، ص ٢؛ باور، ٢٠٠٥، ص ٢٩١).

ويضيف الزمخشري في هذا السياق صفات لا يمكن اكتسابها بأثر رجعي، مثل أن يكون مفسر القرآن الكريم قادراً بطبيعته على الفهم بسهولة وسرعة ووضوح، وأن يكون يقظاً ومتنبهاً. وينبغي أن يكون هذا الشخص قادراً على الإدراك والتدبر حتى في أصعب الموضوعات التي يصعب فهمها من الوهلة

الأولى، وينبغي أن يكون قادرًا على ملاحظة الرموز الخفية وإدراكها. لا ينبغي أن يكون مفسر القرآن بأي حال من الأحوال جامدًا وفظًا وعنيدًا (الزمزمي، ١٤٠٧ = ١٩٨٧، مجلد ١، ص ٢ وما بعدها).

ثم يتحدث الزمخشري عن السبب الذي دفعه إلى كتابة تفسيره للقرآن الكريم. وقد شعر في البداية أنه مضطر للقيام بهذه المهمة ومقتنع بها. فقد كان تفسير القرآن الكريم في عصره واجبًا فرديًا (فرض عين)؛ لأن علم تفسير القرآن كان في العصر الذي عاش فيه في حالة متدهورة. وقد لاحظ أن تفسير القرآن الكريم أسند إلى أولئك الذين لا يملكون حتى المعارف الأساسية، ناهيك عن علم البلاغة العربية الذي هو علم المعاني والبيان (الزمخشري، ١٤٠٧ = ١٩٨٧، مجلد ١، ص ٣).

وعن إشكالية تفسير القرآن كان لمقدمة الكشاف للزمخشري وظيفة رئيسة غير متوقعة، حيث تم تحليل أقواله التي تم الاستشهاد بها هنا على نطاق واسع في ثقافة الشروح والحواشي لأعمال التفسير. وقد انتقلت الإشكالية من الهامش إلى مركز التفسير القرآني في الكتابات الأخرى التي استخدمت هذه الشروح كمصادر (بويالك، ٢٠١٧، ص ٨٨ وما بعدها).

ومن خلال بناء تعريفه الخاص معتمدًا على الزمخشري، ينضم أبو حيان بشكل غير مباشر إلى تقليد شروح الحواشي الخاصة بالزمخشري، تلا ذلك نقد أكمل الدين البابرتي (توفي ١٣٨٤) لآراء قطب الدين. ثم قام سعد الدين

التفتازاني (توفي ١٣٩٠) بمراجعة تعريف قطب الدين واقترح -بناءً عليه- تعريفاً جديداً تم قبوله من قبل سيد شريف الجرجاني. استمر النقاش مع عبد الكريم عبد الجبار (توفي ١٤٢١)، الذي وافق على تعريف قطب الدين ونقده للبارقي. كما شارك ملاً فناري في هذه المسألة وانتقد تعريفات قطب الدين والتفتازاني. قام العالم مصنفك الشاهرودي (توفي ١٤٧٠) بدحض أقوال ملاً فناري. في هذا السياق، انتقد الشاهرودي أيضاً آراء أبي محمد الطيبي (توفي ١٣٤٣)، والبارقي حول التفسير والتأويل (بويالك، ٢٠١٧، ص ٨٧-١١٤). كل هؤلاء العلماء الذين استندوا إلى أقوال الزمخشري حول جوهر تفسير القرآن كانوا ملمين بالمناهج الفلسفية واللاهوتية المعربة/ المستوردة والعالمية (بويالك، ٢٠١٧، ص ٨٨).

نظراً لأن الرازي يرى نفسه خارج أدبيات الحواشي الخاصة بـ(الكشاف) كمفسر سينوي ("avicennische" -أي: متأثر بالفلسفة السينوية المشائية) يمكن فهم ارتباطاته بعلم الكلام في تفسير القرآن على أنه فهم التفسير كتخصص يستمد مبادئه من علم الكلام. وهذا يعني أيضاً أنه من الناحية التاريخية والفكرية لتطور علم التفسير، لم يتم رسم صورة دقيقة عن تفسير القرآن إلا مع ظهور أدبيات الحواشي هذه، حيث إن أقوال (الكشاف) لا تمثل تعريفاً كاملاً، بل تحدّد جوهره فقط من خلال علم المعاني وعلم البيان، وتعتبر الكفاءة في التخصصات الأخرى ثانوية، بل وهامشية.

هذا، والمناقشة المتزايدة حول جوهر تفسير القرآن مع أدبيات الحواشي تُظهر أن هذا التخصص بالكاد يمكنه الادّعاء بامتلاك مبادئ كافية لمنهج مستقل. وأخيرًا، يمكن القول أيضًا وبكلّ يقين عن هذا النوع من الدراسات القرآنية أنه لا يدّعي أنّ له أيّ تفسير منهجي، على غرار العلوم الفرعية الأخرى التي تطوّرت داخل التفسير القرآني. فالمسائل التي تعالجها كتب علوم القرآن تكاد تكون كلّها راسخة في أصول الفقه الإسلامي العامة. وهي تشمل على وجه الخصوص النسخ ومناسبات النزول أو السوابق، والتي تم تناولها في المقام الأول في مؤلّفات أصول الفقه وتم نقلها إلى الدراسات القرآنية (بويالك، ٢٠٠٩، ص ٢١٥).

وبالمثل، مع عبد القاهر الجرجاني (ت: ١٠٧٨)، تم تناول المسائل البلاغية النظرية في كتب علوم القرآن الكريم نظرًا لأهمية البلاغة العربية لتفسير القرآن الكريم (باور، ٢٠٠٥، ص ٢٨٩). وهكذا؛ أسهمت علوم القرآن في استقلالية تفسير القرآن الكريم، وعليه فقد استمدّ التفسير استقلاله من علوم القرآن ومن أوّل تفسير للقرآن الكريم آية بآية لمقاتل بن سليمان (ت: ٧٦٧).

تسعى الفصول التمهيدية لتفاسير القرآن، كما هو الحال في (البحر) وتعريف أبي حيان، إلى تحديد جوهر تفسير القرآن كـ(جنس) مختلف عن التخصصات الأخرى. ومن خلال ذلك، يُقصد تحديد الرتبة الهرمية لتفسير القرآن ضمن التخصصات الأخرى. ونتيجة لذلك، يمكن تتبّع التخصصات

التي يستمد منها تفسير القرآن مبادئه بشكل ملموس (بويالك، ٢٠٠٧، ص ٧٤ وما بعدها؛ سيكر، ٢٠١٩، ص ١٠٥ وما بعدها).

وليس للسيوطي منهج أصيل، وإنما يتبنّى تعريف أبي حيان، ويضيف إليه بعض المجالات الفرعية للدراسات الحديثة. ويُعتبر السيوطي في تفسير القرآن الكريم من دعاة منهج السياق التاريخي الذي يدّعي الموضوعية في مقابل السياقات الذاتية للفهم، وقد أضاف إلى التعريف الذي أخذه حرفياً من أبي حيان (السيوطي، ٩٨٢، ص ٣٦-٣٨)، الحديث النبوي الشريف باعتباره فرعاً من فروع التفسير الوظيفي (السيوطي ١٩٨٢، ص ١٤-١٦، ١٥٦-١٧٣). وفي فصل بعنوان: (في حدود لا بدّ من معرفتها)، يعود إلى تعريف أبي حيان ويقتبسه بنصّه الأصلي من كتاب (البحر). وهناك يشير بعد ذكر المعنى المعجمي للتفسير، الذي يُترجم إلى (كشف) و(إظهار)، أنّ هناك عدة عبارات اصطلاحية، وأحسنها هو ذلك القول لأبي حيان (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٣٦-٣٧). وبعد أن يستعرض السيوطي تعريف أبي حيان مع شروحاته ويتفق معه في جميع الجوانب، يكتب عن البحث في (النطق بألفاظ القرآن) ومعانيها ومبادئها في السياق الجُملي ومنفردة، مشيراً إلى أن هذا يمكن أن يحدث وفقاً لأبي حيان من خلال القدرة البشرية. ومع ذلك، يدّعي السيوطي أنّ أبا حيان يستند في تفسيره بشكلٍ أساسي على الروايات المنقولة (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٣٧).

وهذا الادعاء ليس صحيحًا؛ إذ ينتقد أبو حيان بوضوح أولئك الذين يعتبرون أنّ نموذج تفسير القرآن القائم على روايات السلف كافٍ في التفسير. بل ويؤكد، في ردّه على أنصار هذا النموذج التقليدي غير المشروط، أنّ بعض معاصريه اعتبروا أنّ التفسير القرآني في فهم دلالات النص لا يقوم إلا بالاستناد لما ذكره السلف (مضطر إلى النقل). ولا يشير هؤلاء المؤيدون إلا إلى هذا الجزء من التفسير القرآني في فهمهم التأويلي للآيات القرآنية، وهو ما يعتبره غير كافٍ (الأندلسي، ١٩٩٣، المجلد ١، ص ١٠٤).

ويؤكد السيوطي في القسم الخاص بمخارج الحروف المقطّعة على أنّ الحاجة إلى هذا المجال في تفسير القرآن هي الأهم والأكثر كثافة في هذا الموضوع، مقارنة بالموضوعات السابقة التي يعدّها (السيوطي، ١٩٨٢، ص ١٢٩ - ١٩٤). وإذا قرأنا كتاب (التهذيب) كامتداد للمخطط المعرفي لتعريف أبي حيان، فإنه من الملفت للنظر أنّ السيوطي بالإضافة إلى موضوعات الإعراب اللغوي للقرآن، يتناول موضوعات أخرى من البلاغة العربية واللغويات (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٢٠٣ - ٣٠٢). إنّ المعرفة بالحديث كفرعٍ يشكّل نوعاً أدبيّاً يمثل اكتمالاً لرؤية السيوطي التاريخية - السياقية لتفسير القرآن. وهو يؤكد هنا أنّ من يتعلّم هذا العلم لن يحتاج إلى أدوات مساعدة أخرى، حيث إنّ ذلك يكفي للفهم المتخصّص للقرآن (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٣٣٠).

ويدرج السيوطي الموضوعات المتعلقة بعلم الحديث كفروع فرعية تلي علوم القرآن. إنَّ اهتمامه بمناقشة قضايا عِلْم الحديث مباشرة بعد ذكر علوم القرآن يُظهر أنه يعطي أولوية لهذه الموضوعات في تفسير القرآن، مما يجعلها جزءاً لا يتجزأ من عملية التفسير (السيوطي، ١٩٨٢، ص ١٥١ - ١٧٣). ويصف السيوطي هذه العلوم بأنها فروع (أنواع) من علوم التفسير. وهو يذهب إلى افتراض واثق بأنه إذا أتقن المفسّر الفروع المذكورة في هذا الكتاب، فذلك كافٍ لفهم القرآن الكريم بشكل صحيح ولن يحتاج إلى علوم إضافية (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٣٣٠).

ويستند السيوطي في نظريته الحديثية في تفسير القرآن الكريم على الصحابة والتابعين وتابعيهم. فهم كانوا يمتلكون معرفةً بالعلوم العربية بالطبع، وليس عن طريق الاكتساب والتعلم. وقد استفادوا من جميع التخصصات الأخرى من القرآن والسنة التي تلقوها من النبي ﷺ. لذلك، فإن موضوع البحث في تفسير القرآن تتجلى في (التحبير) الذي استقى مادته من هذه العلوم التي أخذها عن الصحابة. كما أنه استشهد بالفروع الفرعية لتفسير القرآن من هذه العلوم أيضاً (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٣٣٠). بل إن السيوطي يذهب بعيداً في منهجه التاريخي لتفسير القرآن إلى حدّ أنه يسمّي هذا العلم بعِلْم الرواية. وفي الجملة الافتتاحية للفصل: (مَنْ يُقْبَلُ تفسيره وَمَنْ يُرَدُّ)، يفضل استخدام المصطلح العربي (رواية) بدلاً من (تفسير)، كما هو مستخدم في عنوان الفصل. ومن خلال هذا يتّضح أن السيوطي يفهم مصطلح (تفسير) على أنه (رواية) ليس إلّا. (السيوطي، ١٩٨٢، ص ٣٢٧).

٦- اللغة ونظرية الاحتمالات: عدم دقة اللغة في الدلالة على المعنى:

كان الرازي أحد المؤلفين الذين اهتموا باللغة بشكلٍ موسّع، وتعتبر نظريته اللغوية الشاملة وإجاباته على الأسئلة النظرية والفلسفية المتعلقة باللغة أمراً مركزياً. يبدأ هذا السؤال عن مبدأ اللغة، وينتهي بالسؤال عن وضع التعبيرات اللغوية الفردية لمعنى معيّن. يجيب الرازي على هذه الأسئلة في تفسير الآية ٣١ من سورة البقرة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]، (الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ٢، ص ٣٩٦-٣٩٨)، وبشكل منهجي ومفصّل في قسم المبادئ العالمية للغة في (المحصول في علم أصول الفقه).

وفيما يتعلّق بأصل اللغة، يتّخذ الرازي موقفاً متشكّكاً ومحايّداً (توقف)، عندما تناول آراء ممثلي الإجابة على هذا السؤال؛ إذ يقر أنّ (جمهور المحقّقين) قد اعترفوا بإمكانية وجود ثلاث وجهات نظر. يرى الرازي في البداية أن أصل اللغة يعود إلى الله. (الرازي، الطبعة الثانية ١٩٩٢، ص ١٨٢-١٨٣). في تفسيره، يوضح الرازي أنّ الله يخلق معرفةً ضروريةً في الإنسان لهذا الغرض (الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ٢، ص ٣٩٦-٣٩٧؛ المجلد ٢٩، ص ٣٣٨). يدّعي ممثلو هذه الآراء الثلاثة حول أصل اللغة أو من وضع اللغة أو من كانت له الإرادة الحاسمة في وضع اللغة أنّ:

١. التعبيرات اللغوية إمّا يتمّ تحديدها من قبل الله.

٢. التعبيرات اللغوية يمكن أن تُعرَف من خلال الاتفاق اللغوي (اصطلاح).

٣. بعض التعبيرات اللغوية ذات أصل إلهي وبعضها الآخر متاحة من خلال الاتفاق اللغوي.

وفقاً للرازي، فإنّ جميع هذه الآراء الثلاثة قابلة للتدليل عليها عقلياً في احتمالاتها. لذلك، يجب الدفاع بشكلٍ أساسي عن صحّة الرأي القائل بالأصل الإلهي (القول بالتوقيف) (الأصفهاني، ١٩٩٨، المجلد ١، ص ٤٣٨ - ٤٣٩)، حتى إذا لم يتمّ استبعاد أيّ من هذه الآراء بشكلٍ ملموسٍ، وفقاً لشمس الدين الأصفهاني (توفي ١٢٨٩)، فإنّه لا توجد مدرسة أخرى معروفة له في الإجابة على هذا السؤال غير هذه الآراء الثلاثة (الأصفهاني، ١٩٩٨، المجلد ١، ص ٤٣٠).

وبالنسبة للرازي، فاللغة هي نموذج للتواصل الذي يتمّ من خلاله التعبير عن المقاصد. فهو يركّز على استخدام اللغة الصوتيّة والتي تؤرّخ بدورها لنشأة الأصوات والفونيمات. وهكذا تعتبر اللغة حدثاً نشأ في التاريخ. ثم ينتج عن هذه المسألة تعيين التعابير اللغوية التي تُشير إلى معنى ما بالنظر إلى الوضع. ولا يفترض الرازي لغة بالمعنى التداولي إلا إذا كانت التعابير اللغوية تدلّ على معانٍ معيّنة ناجمة عن مبدأ الوضع باعتبار الواضع. وهذا يدلّ على أنه لكي تكون اللغة معتبرة في عمليات التواصل المتعلقة بالحوار، يجب أولاً أن تكون اللغة موضوعاً لمعنى ما.

وبعد هذا الطرح، تعتبر اللغة وسيلة مشتركة للتواصل. كما أن التفريق بين الطرح اللغوي والاستعمال اللغوي وفقاً لهذا الطرح قد أخذه الرازي بعين الاعتبار (الرازي، ٢٠٠٤، ص ٩٩، ١٩٩٢، المجلد ١، ص ٣٤٣).

لدعم أفكاره، يقدم الرازي مثلاً بكلمة فارسية هي «طبرزد» (tabarzad)، والتي تُستخدم في العربية بمعنى (السُّكَّر). هذا المثال مثير للاهتمام؛ لأنه يُظهر أن بعض المعاني لا يمكن التعبير عنها بواسطة أي لفظ لغوي محدد (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٣٨). من خلال هذا المثال، يؤكد الرازي على ضرورة (التعيين اللغوي) (المواضعة) لضمان فهم المتلقي وتحقيق التواصل الفعّال. ومع ذلك، فإن بعض المعاني تظل خارج نطاق التعبير اللغوي.

يشرح الرازي أن الإنسان يمكنه أن يميّز بشكل حسي بين الطعم الحلو الناتج عن النباتات العادية والحلاوة الخاصة بالـ(طبرزد). ومع ذلك، لا يوجد أيّ تعبير لغوي قادر على وصف هذا التمييز الحسي بدقة؛ لأنه لم يتمّ تعيين أيّ لفظ لغوي لهذا المعنى المحدّد. وبنفس الطريقة، قد تنشأ ظروف متشابهة لدى بعض الأشخاص، وبالتالي لا يمكن وصفها بالتعبير اللغوي (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٣٨).

بعد أن يناقش الرازي حالة الاستحالة في الوصف، يعزو ذلك إلى سببين رئيسيين؛ الأول: هو أن واضعي اللغة لم يميّزوا بين حلاوة النبات وحلاوة (طبرزد)، وبالتالي لم يُعيّنوا أيّ لفظ محدّد لهذا التمييز. والثاني: هو أن هذه

التفرقة يمكن التعبير عنها فقط من خلال الإضافة النحوية، حيث يصف المتحدث للمستمع طعم الحلاوة للنبات وطعم الحلاوة للـ(طبرزد) بشكل صريح. ومع ذلك، لا يمكن للمتحدث أن ينقل هذه التفرقة للمستمع باستخدام لفظ محدّد واحد (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٣٨).

مسألة واضح اللغة، كما تناولها الرازي في كتابه (المحصول)، أصبحت موضوعاً مهماً بين العلماء وفي الأدبيات المتعلقة بـ(وضع اللغة). تنبع هذه الأهمية من افتراضهم أنّ اللغة تنشأ من خلال تعيين معانٍ محدّدة للألفاظ، وليست جزءاً جوهرياً من طبيعة الألفاظ نفسها. وهذا يشير تساؤلاً دقيقاً: مَنْ هو واضع اللغة أو مَنْ قام بهذا التعيين؟

عادةً ما تُجاب هذه المسألة بالإشارة إلى أنّ اللغة قد تم وضعها إمّا بواسطة الله، أو الإنسان، أو مجموعة من البشر كنتيجة للإرادة الحرة. وبالتالي فإنّ الخلاف يتمحور حول الجانب المتعلّق بطبيعة أساس اللغة. هل هو إلهي أم بشري؟ (الرازي، المحصول).

وفي معالجة هذه الإشكالية، يقترح الرازي أنّ المعاني يمكن تقسيمها إلى فئتين:

١- معانٍ تحتاج إلى تعيين لغوي: وهي المعاني التي تكون هناك حاجة

ملحّة للتعبير عنها بواسطة ألفاظ لغوية. في هذه الحالة، يصبح تعيين لفظ معيّن لمعنى ما ضرورياً بسبب زيادة ضرورة لهذا التعبير.

٢- معانٍ لا تحتاج إلى تعيين لغوي: وهي المعاني التي لا توجد حاجة ملحة أو ضرورة للتعبير عنها بواسطة ألفاظ لغوية.

ففي الصنف الأول من هذه التعبيرات اللغوية لا يمكن بحالٍ من الأحوال الاستغناء عن وضع التعبير اللغوي بالنسبة إلى معنى من المعاني؛ لأن الضرورة إذا كانت شديدة فهي تستند إلى سبب معيّن للتعبير اللغوي؛ هذا بخلاف الفئة الثانية، حيث لا توجد حاجة ملحة للتعبير، فيمكن الاستغناء عن تعيين ألفاظ محددة لهذه المعاني، حيث لا تكون هناك ضرورة ملحة لربطها بتعبيرات لغوية (الرازي، ١٩٩٢، المجلد ١، ص ١٩٨؛ الأصفهاني، ١٩٩٨، المجلد ١، ص ٤٥٨).

وبالتالي، فإنّ اللفظ اللغوي هو أصغر وحدة منطوقة في اللغة، ولكن فقط إذا كان التعبير اللغوي مرتبطاً بمعنى ما. هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى تُعتبر مستوى وجودياً خاصاً للغة (وجود اللفظ). من الممكن أن يوجد لفظ دون معنى محدّد، والعكس صحيح، ولكن المعنى بحدّ ذاته لا يمكن أن يكون جزءاً من اللغة التواصلية دون ارتباطه بلفظ.

تدور مسألة واضح اللغة أيضاً حول هذه الإشكالية اللغوية، والتي تتعلّق بالعلاقة بين اللفظ والمعنى (يلديريم، ٢٠١٥، ص ٤٢٨). ووفقاً للرازي، فإنّ بعض الألفاظ اللغوية تم تعيينها لمعانٍ محدّدة (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٣٧).

ومن خلال تفسيرات الرازي يمكن أن ندرك أنه على الرغم من أنه ينطلق من وجهة نظر الأصل الإلهي، إلا أنه مع ذلك يصوغها في وجهة نظر تمنح الإنسان تأثيراً ممكناً على وضع التعبيرات اللغوية. هذا يظهر بشكل جلي عندما ينفي أن يكون البشر هم وحدهم من وضع اللغة، ويُرجع أصل اللغة إلى الله. في الوقت نفسه، يشير إلى أن الله منح الإنسان المعرفة الضرورية بالألفاظ والمعاني، مما يمكنه من تعيين الألفاظ على المعاني بشكل فعال. وبالتالي، يمكن للإنسان أن يكون مشاركاً في عملية الوضع اللغوي (الرازي، ١٩٩٢، المجلد ١، ص ١٨٣).

إن تركيز الرازي على طريقة إنشاء الأصوات له صلة بالواقع؛ لأن اللغة تنشأ من خلالها. وفي علم الوضع (وضع اللغة)، يتم تفسير طريقة تعيين الألفاظ اللغوية عادةً من خلال نشوء الأصوات. وينبغي أن يتقدم ذلك حتى على مسألة أصل اللغة والبادئ اللغوي؛ لأنه مع كلاً الاحتمالين - بغض النظر عما إذا كان الله أو الإنسان هو الواضع - فإن اللغة تعتبر حدثاً لغوياً تم نشأته في التاريخ (بيلديريم، ٢٠١٥، ص ٤٢٩، ٤٤١).

وقد سبق للرازي أن تناول هذا الأمر في حالة اللفظ اللغوي بوصفه أصغر وحدة منطوقة في اللغة المنطوقة (الرازي، ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٤٢ - ٤٥)؛ لأنه حجر الزاوية في اللغة ومبدأ الطرح اللغوي. ولهذا السبب أيضاً فإن النقاش حول مسألة أصل اللغة يدور في المقام الأول حول نظريتي جوهر التعبير اللغوي

والوضع اللغوي، حيث تساءل الباحثُ عما إذا كانت التسميات تنشأ من الجوهر أم من الوضع.

ولأنَّ البشر يُعرِّفون بأنهم كائنات حيّة تعيش في مجتمع (الإنسان مدني بالطبع)، فإنَّ التواصل من خلال اللغة هو أيضًا حاجة أساسية للبشر. يعتمد الإنسان على الآخرين لتلبية احتياجاته، وهذه الاعتمادية تُظهر أنه لا يمكنه تحقيق متطلبات الحياة الاجتماعية إلا من خلال التعاون مع الآخرين. وهذا التعاون يتطلب بدوره تواصلًا لغويًا، حيث إنّ اللغة هي الوسيلة الوحيدة التي تمكنه من التعبير عن احتياجاته (الرازي، بدون تاريخ، ص ٥٨؛ ييلدير، ٢٠١٥، ص ٤٢٨-٤٢٩).

وبالإضافة إلى المفردات، التي يمكن من خلالها تتبّع المناقشات الفلسفية اللغوية بشكل أفضل، فإنَّ التعبيرات اللغوية المركّبة (المركّبات) في النظرية اللغوية للرازي لها أيضًا أهمية كبيرة؛ لأنها تكشف عن فهم المتكلّم أو عن قصد المتكلّم من النصّ. وبالتالي، يحتاج المتحدث إلى التعبيرات اللغوية المركّبة (الحاجة إلى اللفظ المركّب) لإيصال مقصده بشكلٍ تواصلٍ إلى محاوره (المخاطب).

تكشف العبارة عن قصد المتكلّم (المفهم) إمّا بـ (طلب شيء)، والذي يعبر عن سابق (إفادة أولية)، أو لا تعبر عن أيّ طلب. فإذا كانت تعبر عن طلب فيتوجه السؤال هنا عن جوهر الشيء وهذا يسمى (استفهامًا). وإذا كان الطلب في صيغة أمر، يتضمّن الحصول على شيء ما من جهة عليا فيسمى (استعلاء). إذا كان هذا

النداء يتم في شكل (خضوع)، فإنه يُفهم على أنه (سؤال). وهذا يتغير وفقاً للرازي عندما يتم مخاطبة المحاور بـ(تساوي)، مما يجعل هذا الطلب يمثل (التماساً). يمكن أن تعبر العبارة كتعبير لغوي مركّب أيضاً عن طلب (امتناع) عن شيء ما (الرازي، الطبعة الثانية ١٩٩٢، المجلد ١، ص ٢٣١ - ٢٣٢).

يُشيد الرازي نموذجاً تواصلياً مشابهاً أيضاً في مسألة العبارات اللغوية القرآنية ومعانيها، والتي يمكن أن تؤدّي في نظره إلى تعددية في الوضع، وقد تتضمن نظرياً احتمالات. وهذا الأمر له أهمية في عقيدته حول الصفات في تفسير القرآن وفي تفكيره الميتافيزيقي. في تعليقه على الآية ٣: ٧، يصف وضع التعبير اللغوي كما يأتي:

«اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى، فإمّا أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، وإمّا أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النصّ، وأمّا إن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إمّا أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر، وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون احتمالاً لهما على السواء، فإن كان احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر سُمّي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤوَّلاً، وأمّا إن كان احتمالاً لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كلّ واحدٍ منهما على التّعيين مُجملاً، فقد خرج من التّقسيم الذي ذكرناه أنّ اللفظ إمّا أن يكون نصّاً، أو ظاهراً، أو مؤوَّلاً، أو مشتركاً، أو مجملاً.

خرج من التقسيم الذي ذكرناه أنّ اللفظ إمّا أن يكون نصًّا، أو ظاهرًا، أو مؤوّلًا، أو مشتركًا، أو مجملًا، أمّا النصّ والظاهر فيشتركان في حصول التّرجيح، إلّا أنّ النصّ راجحٌ مانعٌ من الغير، والظاهر راجحٌ غير مانعٍ من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمُحكّم، وأمّا المجمل والمؤوّل فهما مشتركان في أنّ دلالة اللفظ عليه غير راجحةٍ، وإن لم يكن راجحًا لكنّه غير مرجوح، والمؤوّل مع أنّه غير راجحٍ فهو مرجوحٌ لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمّى المتشابه؛ لأنّ عدم الفهم حاصلٌ في القسمين جميعًا... ثمّ اعلم أنّ اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السّوية، فهنا يتوقّف الذّهن، مثل: القرء، بالنسبة إلى الحيض والطّهر، إنّما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحًا في أحد المعنيين، ومرجوحًا في الآخر، ثمّ كان الرّاجح باطلًا، والمرجوح حقًّا.

(الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ٧، ص ١٣٨ - ١٣٩، ١٩٨٦، ص ٢٣١ - ٢٣٢).

في هذا النصّ، الذي يناقشه الرازي أيضًا في كتابه (تأسيس التقديس)، يفترض عدّة احتمالات في معاني العبارات القرآنية، مما يدلّ على أنّ اللغة فيها شيء من عدم الدّقة في الدلالة على المعاني. ومن هذه المعاني أيضًا التعبيرات المجازية، وهي من المعاني التي يترجّح فيها المجاز على أساس التضادّ خلافًا للمعنى الحقيقي. تتضمّن العوائق العشرة التي قدّمها الرازي في فهم النصّ للوصول إلى اليقين اللغوي أيضًا المجاز (الرازي، الطبعة الثالثة ١٩٩٩، المجلد ٢، ص ٢٩٨، ١٩٨٦، ص ٢٣٤ - ٢٣٥، الطبعة الثانية ١٩٩٢، المجلد ١، ص ٣٩٠ - ٤٠٧).

وعلى هذا، فالفرض عنده أنّ المعنى الحقيقي في العبارة هو المعهود لا المجاز الظني. وجميع المجازات متساوية في الاحتمال. ويتجلى تطبيق هذا المانع في الصفات المنقولة مثل: يد الله ووجهه. فبينما تفترض المجسمة أنّ المعنى المذكور في النصّ هو المعنى الحقيقي ولا يجوز العدول عنه، يرى جمهور العلماء أنّ هذه الصفات لا يمكن أن تكون في ذات الله تعالى الخاصة والأزلية. ولهذا، فهي لا تمثل معاني حقيقية لله تعالى. فمعنى يد الله يدلّ عند القارئ على صفة جسمية، وهذا لا يُتصور في حقّ الله تعالى، ومن ثمّ يكون المعنى المجازي هو الراجح. وهذا يعيق اليقين في فهم النصّ. هذا التوازن بين الاحتمال واليقين الذي يصاحب نفي المعنى الحرفي لا يعني أنّ الكلام المتعلّق بهذا اللفظ يحتوي على حكم نهائي أو يقيني مطلق بل يظلّ النصّ من المتشابه (جنكيز، ٢٠٢١، ص ٢٠ وما بعدها).

في (تأسيس التقديس)، يجد القارئ أفكاراً مطوّلة للرازي حول صفة (يد الله). في البداية، يلاحظ الرازي أن ذكر (يد الله) في الأحاديث (الرازي، ١٩٨٦، ص ١٦١ وما بعدها، ١٦٦ وما بعدها) أكثر تكراراً مما ورد في القرآن (الرازي، ١٩٨٦، ص ١٦١). هنا، تعبر الكلمة الحرفية (اليَد) عن عضو محدد (الجراحة المخصصة). ولكن خارج هذا الاستخدام، يظهر المصطلح أيضاً (على سبيل المجاز)، حيث يعدّ الرازي ثلاثة معانٍ له؛ أول هذه المعاني هو (القُدرة)، ويقدم بعض الأمثلة اللغوية والحرفية لدعم هذا المعنى. ووفقاً له، يُطلَق مصطلح (اليَد) عندما يراد التعبير عن قوّة السلطان على رعاياه. ف(يَد السلطان) تحكم الرعايا. في هذا التشبيه، هناك جمال استثنائي في

المجاز، حيث يتجلى (كمال الحال) لهذا العضو من خلال الصفة التي تُسمى (القدرة). وبما أن قصد اليد هو خلق القدرة، فإن (اسم القدرة) أو معناه ينتقل إلى اليد على نحو غير محدد. حتى عندما يُقال: (هذه المدينة في يد وليّ أمر)، فإن المقصود بهذا المعنى هو وصف القدرة، والأمر، والحُكم، بالإضافة إلى الصلاحيات الحكومية الأخرى. ويظلّ هذا المعنى ساريًا حتى ولو كانت اليد الجسدية للسلطان مقطوعة (الرازي، ١٩٨٦، ص ١٦٢).

وأما عن المعنى الثاني لليد، فإن مصطلح (اليد) أيضًا يعبر عن (النعمة)، وهذا الاستخدام المجازي جميل بسبب جانب واحد: إنَّ مَنَح النعمة يتم من خلال اليد نفسها. وبالتالي، فإنَّ إطلاق اسم (اليد) على النعمة هو من إطلاق السبب على المسبب.

المعنى الثالث لـ (اليد) هو أن هذا التعبير اللغوي يُذكر كجملة نسبية وصفة لليد نفسها (صلة للكلام) بشكلٍ تأكيدِي، كما في الأمثلة: (يداك مكبّلتان أو مقيدتان)، والتي تظهر في الآيات القرآنية ٥٨: ١٢، ٥٨: ٧، ٢٥: ٤٨، و ٢٧: ٦٣ (الرازي، ١٩٨٦، ص ١٦٢). بعد مناقشة هذه المقدمة، يذكر الرازي أن الآية ٤٨: ١٠ تشير إلى أنَّ يد الله (فوق أيديهم)، وهذا يعني أن (قدرة الله) مهيمنة على قدرة الخلق.

وأيضًا، عندما يتحدث الله عمَّن وصفه في الآية ٥: ٦٤ بأنَّ يده مغلولة، فإنه يقصد أن كلمة (اليد) هنا تحمل معنى (النعمة). والدليل على ذلك هو أن اليهود في ذلك الوقت كانوا إمّا يؤمنون بوجود خالق أو ينكرونه. فإذا كانوا يؤمنون

بوجوده، فمن المستحيل القول أنّ خالق العالم (مقيد ومكبّل)، وهذا ما لا يمكن لعاقل أن يدّعيه. وحتى إذا كانوا ينكرونه بأقوالهم، فلا فائدة من وصف نشأة العالم بأنها تمّت بيد (مغلولة). وبالتالي، فإن الآية ٥: ٦٤ تصف اعتقاد اليهود بأنّ نعم الله لخلّقه محجوبة و(محبوسة) عنهم، أي عن فقراء المسلمين، وممنوعة منهم، أي عن اليهود.

هذه الآية واحدة من أقوى الدلائل على أن تعبير (اليد) يشير إلى النعمة أو نعم الله (الرازي، ١٩٨٦، ص ١٦٣). ويقدم الرازي وجهتي نظر حول هذا الموضوع: في الآية، يُذكر أيضًا أنّ ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، مما يعني أن هذا الجزء من الآية يشير إلى كثرة نعم الله وشمول عطايه للخلق.

ثانيًا، يؤكد الرازي أنه إذا تم فهم هذا الجزء فقط بناءً على ظاهره الحرفي، فإنّ ذلك يعني أن الله مُتَّصِفٌ بِيَدَيْنِ مَبْسُوطَتَيْنِ جَسَدِيًّا، مما يستلزم نسبة المكان إليه. ولكن الله منزّه عن ذلك، وبالتالي فإنّ الرازي يرى أنّ هذه الآية تصف بشكلٍ عامّ نعم الله (الرازي، ١٩٨٦، ص ١٦٣).

الخاتمة:

أظهر هذا البحث أنّ عدم إمكانية تحديد تعريف ثابت لمفهوم تفسير القرآن دفع بعض المفسّرين إلى محاولة جعل الإطار المعرفي لهذا العلم يُحدّد من خلال علوم أخرى. وقد أسهم هذا المنهج الجديد في نقد العلماء الذين اتّبّعوا مناهج مختلفة أو مغايرة، ووصفهم بأنهم خارج الإطار القرآني المقبول -وكنموذج لحالتنا هذه، الرازي ومنهجه متعدّد الدلالة والتعدّدي في تأويل النصوص-.

وكمثال على ذلك المنهج مقدمة كتاب (الكشاف)، والتي تُعدّ بذاتها محاولة لاعتبار أهمّ خاصية للقرآن -وهي إعجازه- كأساس توجيهي في تفسير القرآن. في الوقت نفسه أصبحت هذه المقدمة في فترة ما موضوعاً لشروح وحواشٍ على كتاب (الكشاف)، حيث سعى العلماء من خلالها إلى وضع قواعد عامة لتفسير القرآن. أمّا الرازي، فقد رأى أنّ علم الكلام هو العلم الشامل (العلم الكلي)، في حين اعتبر تفسير القرآن علماً جزئياً، وبالتالي فإنّ التفسير يجب أن يتبع مبادئ ومناهج ومحتويات وأهداف علم الكلام.

لقد أتاحت للرازي مباحثه الخاصّة في نظرية اللغة أن ينظر إلى النصوص -ومنها النصّ القرآني- بطرق مختلفة جذرياً. فقد جعل ظاهرة اللغة الصوتية أداة مثمرة لفهم النصّ، مع طرحه تساؤلات حول الوقت الذي يُستخدم فيه التعبير اللغوي لمعنى معيّن. وهنا تلعب أسئلة الفلسفة اللغوية دوراً مهماً. وينطبق الأمر نفسه على القرآن الكريم، حيث إنّ هناك العديد من التصنيفات البلاغية، بما في ذلك المجاز، التي تعتبر

أساسية لفهم النصّ. وقد يختلف مقصود المتكلم وما يفهمه السامع اختلافاً تاماً؛ ولهذا السبب من المهم محاولة تقليل التباين في الفهم الخاطئ.

ولهذا وضع الرازي عشرة ضوابط يجب أن تُستوفى من قِبَل المتكلم والنصّ، وبتطبيق هذه الضوابط تُزال العقبات، ويمكن للمستمع بعدها أن يفترض أن معنى النصّ لا يحتمل إلا معنى واضحاً يدلّ عليه. وبالإضافة إلى المفردات، التي يمكن من خلالها تتبّع المناقشات الفلسفية اللغوية بشكل أفضل، فإنّ التعبيرات اللغوية المركّبة (التركيب اللغوية) لها أهمية كبيرة في النظرية اللغوية للرازي، حيث يتمّ من خلالها فهم قصد المتكلم أو المقصود من النصّ. وبالتالي، يحتاج المتكلم إلى (اللفظ المركّب) لإيصال قصده بشكل تواصلٍ إلى مخاطبه (الرازي، الطبعة الثانية ١٩٩٢، المجلد ١، ص ٢٣١-٢٣٢). لكن من خلال هذه المناهج التفسيرية التي قدّمها الرازي، فقدّ تفسير القرآن ذلك الطابع الذي كان يحظى بتقدير كبير لدى علماء مثل الطبري، والذي كان يعتمد على الموضوعية التاريخية. فنهج الرازي في تأويل النصوص يُظهر اهتماماً واضحاً بنقل السياق خارج الحدث التاريخي، حيث لم يُعد وقت نزول الوحي هو المحور الرئيس، بل تحوّل التركيز على الجانب اللاهوتي-النصي المخصّص لإعادة بناء النصّ القرآني. ومع ذلك يُنظر إلى مقاربات الرازي على أنها فرصة لتعددية الرأي، وإن رفضها بعض رواد التفسير القرآني.



المراجع العربية:

١. ابن عاشور، (بدون تاريخ)، التحرير والتنوير (٣٠ مجلداً)، الدار التونسية للنشر.
٢. أبو القاسم الزمخشري، (١٤٠٧ = ١٩٨٧)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (٤ مجلدات؛ الطبعة الثالثة)، دار الكتاب العربي.
٣. أبو حامد الغزالي، (١٩٨٦)، في محمد رشيد رضا القباني (محرر)، جواهر القرآن (الطبعة الثانية)، دار إحياء العلوم.
٤. أبو حيان الأندلسي، (١٩٩٣)، البحر المحيط (٨ مجلدات)، (محرر)، عادل أحمد عبد الموجود، وعليّ محمد معوض، دار الكتب العلمية.
٥. أحمد بن إدريس القرافي، (١٩٩٨)، في محمد حسين الذهبي (محرر)، التيسير في قواعد علم التفسير، مكتبة القدسي.
٦. جلال الدين السيوطي، (١٩٨٢)، في فتحي عبد القادر (محرر)، التحرير في علم التفسير، دار العلوم.
٧. جلال الدين السيوطي، (١٩٩٤)، في محمد الحمادي (محرر)، قطف الأزهار في كشف الأسرار (٢ مجلدات)، بدون ناشر.

٨. شمس الدين الأصفهاني، (١٩٩٨)، في عادل أحمد موجود وعلي محمد معوض (محرر)، الكاشف عن المحصول في علم الأصول (٦ مجلدات)، دار الكتب العلمية.
٩. فخر الدين الرازي، (٢٠١٥)، في سعيد عبد اللطيف فودة (محرر)، نهاية العقول في دراية الأصول (٤ مجلدات)، دار الذخائر.
١٠. فخر الدين الرازي، (١٩٨٤)، عجائب القرآن، دار الكتب العلمية.
١١. فخر الدين الرازي، (١٩٨٦)، في أحمد حجازي السقا (محرر)، تأسيس التقديس، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٢. فخر الدين الرازي، (١٩٨٧)، في أحمد حجازي السقا (محرر)، المطالب العالية (٩ مجلدات)، دار الكتب العربية.
١٣. فخر الدين الرازي، (١٩٩٢)، في طه جابر فياض العلواني (محرر)، المحصول في علم أصول الفقه (٦ مجلدات؛ الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.
١٤. فخر الدين الرازي، (١٩٩٩)، التفسير الكبير (٣٢ مجلدًا، الطبعة الثالثة)، دار إحياء التراث العربي.
١٥. فخر الدين الرازي، (٢٠٠٤)، في نصر الله حاجي مفتي أوغلو (محرر)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، دار صادر.

١٦. فخر الدين الرازي، (٢٠٠٩)، في هاني محمد (محرر)، الإشارة في علم الكلام، المكتبة الأزهرية.
١٧. فخر الدين الرازي، (٢٠١٨)، في صهيب سعيد بوتو (محرر)، التفسير الكبير (المجلد الأول)، جمعية النصوص الإسلامية.
١٨. فخر الدين الرازي، (بدون تاريخ)، في أحمد حجازي السقا (محرر)، خَلَقَ القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، دار الجيل.
١٩. فخر الدين الرازي، (بدون تاريخ)، من أسرار التنزيل، (محرر)، عبد القادر أحمد عطا، دار المسلم.
٢٠. محمد بن إدريس الكافيجي، (١٩٩٨)، في محمد حسين الذهبي (محرر)، التيسير في قواعد علم التفسير، مكتبة القدسي.
٢١. محمود الأصفهاني، (١٩٩٨)، الكاشف عن المحصول في علم الأصول (٦ مجلدات)، (محرر)، عادل أحمد موجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية.

المراجع الأجنبية:

- Abdul-Raof, H. (2010). *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. Routledge.
- Abu Ḥamid al-Gʻāzālī. (1986). In Muḥammad Raṣād Riḍā al-Qabbānī (Hrsg.), *Gʻawāhir al-Qurʾān* (2. Aufl.). Daʾr Iḥyāʾ al-ʿUlūm.
- Arnaldez, R. (1960). L'oeuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe.
- *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 3, 307–323.
- Bauer, T. (2005). Rhetorik der arabischen Kultur. In G. Ueding (Hrsg.), *Rhetorik: Begriff, Geschichte, Internationalität* (S. 283–300). De Gruyter.
- Bauer, T. (2018). *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient*. Beck.
- Boyalık, T. (2007). Molla Fenari'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışması. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18, 73–100.
- Boyalık, T. (2009). Anlam Kavramına Kategorik Bir Yaklaşım: İslam Düşüncesinde Tefsir-Te'vil Ayrımı. In Asım Cüneyd Köksal, *Entelektüel Bağlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar* (S. 213–218). Yedirenk.
- Boyalık, T. (2017). The Debate on the Nature of the Science of Tafsīr in the Tradition of Sharḥs and Hashiyas on al-Kashaf. *Nazariyat*, 4.1, 87–114.
- Cengiz, M. (2021). *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkânı*. Ketebe Yayınları.
- Cerrahoğlu, I. (2010). *Tefsir Tarihi* (5. Aufl.). Fecr Yayınları.
- Eichner, H. (2009). *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy*.

- *Philosophical and Theological summae in Context*, unveröff. Habil. Halle–Wittenberg.
- Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (2018). In Sohaib Saeed Bhutta (Hrsg.), *The Great Exegesis: Al-Tafsīr al-Kabīr* (Bd. 1). Islamic Texts Society.
- Klausen, K. (2017). at-Taḥrīr b.ʿAšūr (gest. 1973) und die Kontroverse um *tafsīr bi-l-māʾtūr* und *tafsīr bi-r-rāʾy*. In Abbas Poya (Hrsg.), *Koranexegese als Mix and Match: Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsīr-Wissenschaft* (S. 105–130). transcript.
- Loop, J. (2003). *Auslegungskulturen: Grundlagen einer komparatistischen Beschreibung islamischer und christlicher Hermeneutiktraditionen*. Lang.
- Özsoy, Ö. (2014). Das Unbehagen der Koranexegese: Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen. *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 1 (S. 29–68).
- Özsoy, Ö. (2020). Koran und Korandidaktik. In *Islam-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II* (Hrsg.), Jörg Imran Schröter (S. 140–148). Cornelsen.
- Öztürk, M. (2013). Tefsirde Fahreddin er-Râzî. In Ö. Türker & O. Demir (Hrsg.), *İslam Dü,şüncesinin Dönü,şüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (S. 279–346). Isam Yayınları.
- Paçacı, M. (2008). Çağdas, Dönemde Kurʾanʾa ve Tefsire Ne Oldu?. Klasik Yayınları.
- Pink, J. (2020). Tafsīr as discourse: Institutions, norms, and authority. In M. Daneshgar & A. Hughes (Hrsg.), *Deconstructing islamic studies* (S. 53–76). Harvard University Press.

- Saleh, W. (2004). *The Formation of Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī* (d. 427/1035) Brill.
- Schöck, C. (2007). Auslegung durch Überlieferung und Theologie im Korankommentar des Muḥammad b. G'arīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923). In M. Quisinsky & P. Walter (Hrsg.), *Kommentarkulturen: Die Auslegung zentraler Texte der Weltreligionen. Ein vergleichender Überblick* (S. 49–67). Böhlau.
- ,Seker, N. (2019). *Der Koran als Rede und Text: Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*. EB-Verlag.
- Šams ad-Dīn al-Iṣfahānī. (1998). In Aḍīl Aḥmad Mawḡūḍ & Alī Muḥammad Mu'awwad (Hrsg.), *al-Kašīf an al-Maḥṣūl fī ilm al-uṣūl* (6 Bde.). Da'r al-Kutub al-Ilmīya.
- Versteegh, C. (1996). The linguistic introduction to Rāzī's Tafsīr. In P. Zemánek (Hrsg.), *Studies in near Eastern languages and literatures: Memorial volume of Karel Petrůček* (S. 589–603). Academy of Sciences of the Czech Republic.
- Vishanoff, D. (2011). The formation of islamic hermeneutics: How Sunni legal theorists imagined a revealed law. *American Journal of Islam and Society*, 31.4, 146–148.
- Yıldırım, A. (2015). Vaz' Ilmi. In I. Güler (Hrsg.), *Islam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (S. 425–551). Isam Yayınları.

