

كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية
قسم الكتاب والسنة

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة -

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

مقدمات التحرير والتنوير
للعلامة محمد الطاهر بن عاشور
— دراسة تحليلية نقدية —

— مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن —

إشراف الدكتور: هلال خزاري

إعداد الطالب: غريسي محمد الصالح

الجامعة الأصلية	الرتبة	الاسم واللقب	أمام اللجنة
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ محاضر	د. رمضان يخلف	1. الرئيس
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ محاضر	د. هلال خزاري	2. المقرر
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ محاضر	د. صونيا وافق	3. العضو
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ محاضر	د. نور الدين ميساوي	4. العضو

نوقشت يوم: 2008/12/02م

شكر وتقدير

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، ولك الحمد يا الله على ما يسّرت، ولك الشكر على ما وفقت.

فبتوفيق من الله عز وجل وإعانتة أنجزت هذا البحث، فله الحمد والشكر والثناء الحسن في الأولى والآخرة. فاللهم اجعل هذا العمل خالصاً لوجهك الكريم، نافعا لي وللمسلمين في العاجل والآجل، وانفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

ثم أسدي خالص الشكر والتقدير وفائق الاحترام إلى أستاذي الفاضل المشرف على هذا البحث فضيلة الأستاذ الدكتور: هلال خزاري — حفظه الله تعالى —

حيث تفضل بالإشراف على هذا العمل؛ فقد أفادني بتوجيهاته السديدة وإرشاداته القيمة، ومنحني من وقته الثمين؛ فجزاه الله عني خير الجزاء، وأجزل له المثوبة في الدنيا والآخرة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى السادة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة — الموقرة — على تفضلهم بقبول مناقشة هذه المذكرة، وعلى صبرهم في قراءتها وتكرمهم بإبداء ملاحظاتهم القيمة التي من شأنها أن تزيد البحث تنقيحاً وإثراءً.

كما يسّرني في الختام أن أشكر جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — صرح المعرفة والهداية الشامخ، ومعقل العلم — والرعاية؛ ممثلة بمديرتها، وأساتذتها، وموظفيها، على سعيها الحثيث في دفع عجلة العلم الشرعي في هذا الوطن العزيز.

الباحث

الإهداء

إلى والديّ الكريمين، أمي الحنون، أبي الغالي،

إلى زوجتي قرّة عيني، وقسيمة عمري،

إلى ثابت فلذة كبدي، وثمره فؤادي،

إلى الأخ الفاضل محمد لعويني،

إلى الأخ الكريم حمزة عياشي،

إلى كل من علمني حرفاً في مسيرتي ومشواري

إلى كل هؤلاء:

أهدي هذا العمل المتواضع

محمد الصالح بن بشير غريسي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير سعود

الإهداء

إلى والديّ الكريمين، أمي الحنون، أبي الغالي،

إلى زوجتي قرّة عيني، وقسيمة عمري،

إلى ثابت فلذة كبدي، وثمره فؤادي،

إلى الأخ الفاضل محمد لعويني،

إلى الأخ الكريم حمزة عياشي،

إلى كل من علمني حرفاً في مسيرتي ومشواري

إلى كل هؤلاء:

أهدي هذا العمل المتواضع

محمد الصالح بن بشير غريسي

شكر وتقدير

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، ولك الحمد يا الله على ما يسّرت، ولك الشكر على ما وفقت.

فبتوفيق من الله عز وجل وإعانتة أُنجزت هذا البحث، فله الحمد والشكر والثناء الحسن في الأولى والآخرة. فاللّهم اجعل هذا العمل خالصاً لوجهك الكريم، نافعا لي وللمسلمين في العاجل والآجل، وانفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

ثم أسدي خالص الشكر والتقدير وفائق الاحترام إلى أستاذي الفاضل المشرف على هذا البحث فضيلة الأستاذ الدكتور: هلال خزاري — حفظه الله تعالى — حيث تفضل بالإشراف على هذا العمل؛ فقد أفادني بتوجيهاته السديدة وإرشاداته القيمة، ومنحني من وقته الثمين؛ فجزاه الله عني خير الجزاء، وأجزل له المثوبة في الدنيا والآخرة.

كما أتقدّم بالشكر الجزيل إلى السادة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة — الموقرة — على تفضلهم بقبول مناقشة هذه المذكرة، وعلى صبرهم في قراءتها وتكرمهم بإبداء ملاحظاتهم القيمة التي من شأنها أن تزيد البحث تنقيحاً وإثراءً. كما يسّرني في الختام أن أشكر جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — صرح المعرفة والهداية الشامخ، ومعقل العلم — والرعاية؛ ممثلة بمديرتها، وأساتذتها، وموظفيها، على سعيها الحثيث في دفع عجلة العلم الشرعي في هذا الوطن العزيز.

الباحث

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



1 - مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب قيماً ليكون للناس بشيراً ونذيراً، وصلى الله على من بعثه ليبين للناس ما نزل إليهم وجعله سراجاً منيراً، وعلى آله الأطهار وصحبه الأبرار، ما تعاقب الليل والنهار، وعلى من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليمًا كثيرًا: وبعد: فإن أفضل ما اشتغل به المشتغلون من العلوم، وأفنى في الأعمار، وكبد فيه أصحاب القرائح عقولهم هو كتابُ الله تعالى، إذ فيه العلم الذي تعقد عليه الخناصر، وتفنى في تدوينه الأقلام والمحابر، ولا يرتوي واردوه، ولا تنقضي عجائبه، ولما كان الأمر بهذه المثابة انكب العلماء على كتاب الله تعالى قراءةً وتدبراً وتفسيراً واستنباطاً وكثرت توالي فهم المتعلقة بعلومه حتى فاقت الحصر، ولقد أصاب كثيراً من الحقيقة من قال العلوم ثلاثة: علم نضج وما احترق، وهو علم الأصول والنحو، وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير، وعلم نضج واحترق وهو علم الفقه والحديث.

ولقد اهتم العلماء منذ القديم بمضامين مقدمات التفاسير، فقد ضمنوها خلاصة أفكارهم، وزيد آرائهم حول كثير من مسائل علوم القرآن ومباحثه، وهي آراء لم تطرق بعضها للبحث والنقاش، وعلوم القرآن إنما يعتنى بها، وتعطى هذه المكانة والأهمية؛ لأنها توصل إلى معرفة مراد الله تعالى من كلامه للعمل بمقتضاه، ولكون ابن عاشور المفسر قد طرق هذه الأبواب، وأدلى بدلوه في بيان معاني الآيات، فقد رأيت أنه من الضروري دراسة مقدمات التحرير والتنوير دراسة جادة، ومحاولة الغوص فيها لإبراز الدقائق العلمية في ثناياها، ومن ثم معرفة مواقف مفسرنا من مسائل علوم القرآن وأصول التفسير ومناهج المفسرين ليتبين مدى معرفته بالعلوم المعينة على فهم كتاب الله الفهم الصحيح، ولتبين بالتالي مدى إصابته القول في بيان مراد الله. فلما كان الحال كذلك صحَّ العزم على تتبع مقدمات ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير" وعرضها عرضاً تحليلياً نقدياً لتكون قريبة المأخذ سهلة التناول.

2 - موضوع البحث:

إنَّ لشيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور آراء انفرادية بها ومنهجاً خاصاً التزم به، نجد الإلماع إليهما بل آثارهما في المقدمات التي وضعها بين يدي تفسيره، من أجل ذلك ارتأيت أن يكون عنوان البحث: "مقدمات التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر بن عاشور - دراسة تحليلية نقدية -"؛ إذ تناول المؤلف بالتحليل والبيان في المقدمات العشر العلوم التي تقتضي من المفسر استيعابها وقد جاءت في مائة وعشرين صفحة، اهتمَّ في المقدمة الأولى منها ببيان معنى



التفسير والتأويل والتأكيد على أن التفسير علم ككل العلوم له قواعده، أمّا المقدمة الثانية فقد خصصها لاستمداد علم التفسير.

واهتم في المقدمة الثالثة ببيان صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه، وتناول في المقدمة الرابعة أغراض القرآن، وأفرد الشيخ المقدمة الخامسة لعلم مهم من علوم القرآن، وهو علم أسباب النزول، وكان اهتمامه في المقدمة السادسة متجهاً إلى عناية المفسرين بذكر اختلاف القراءات وتعلقها بالتفسير ومراتب القراءة قوة وضعفاً. والمقدمة السابعة كانت في قصص القرآن وفوائده، وفي المقدمة الثامنة عن بدراسة أسماء القرآن، وآياته، وترتيبها، واهتم بضبط معاني أسماء السور ووجه تسميتها، وترتيبها، وجاءت المقدمة التاسعة لبيان (أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها)، وختم المقدمات العشر بدراسة موضوع جوهرية في القرآن الكريم، وهو موضوع الإعجاز، الذي يعد المعجزة الكبرى لرسول الله ﷺ التي تحدى بها معانديه تحدياً صريحاً.

وهذه المقدمات قد أملاها ابن عاشور على طلابه بجامع الزيتونة ابتداءً من عام 1317هـ، ثم بدأ في نشرها على صفحات المجلة الزيتونية التي كانت تصدر في تونس عام 1355هـ وما بعدها، ونشرت بعد ذلك مع التفسير، وعلى وجه الاستقلال؛ ومقدمات ابن عاشور تلك من الأعلق⁽¹⁾ النفيسة، التي يقل وجودها، ومثلها، وهي كسائر مصنفات ابن عاشور، متينة، عميقة، لغزارة علم مؤلفها، وما آتاه الله من حظ في حسن التصنيف، وبارك له في مصنفاته، وأحسب ذلك لحسن نيته - رحمه الله - وهي جديرة بعناية طالب العلم، وتكرار نظره فيها، وتأمله في معانيها.

3- سبب اختيار الموضوع:

جملة هذه المقدمات عشرة، وهي وإن كانت تمهيداً لكتاب التفسير، فإنها تمثل رسالة هامة مستقلة، وهي من جهة تلم ببعض قضايا علوم القرآن، ومن جهة ثانية تعلن عن آراء الإمام الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور إزاء كثير من المسائل والاتجاهات العلمية والتفسيرية فهي تعبر عن عصارة جهوده في أصول التفسير وعلوم القرآن، فمن أجل إبراز هذا الجانب في حياة الشيخ العلمية اخترت مقدماته في التحرير والتنوير موضوعاً للدراسة في هذه المرحلة، هذا هو السبب العام، وهناك أسباب أخرى أخصها فيما يلي:

(1) - العلق: النفيس من كل شيء، والواحد علق لتعلق القلب به، ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 5/ 993 - 1000. دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. تعليق: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، 2005هـ.



- 1 - رغبتي الشديدة في هذا النوع من الدراسات المتعلقة بأصول التفسير وعلوم القرآن.
- 2 - إن العناية بمقدمات التفاسير تعين طالب التفسير على فهم كلام المفسرين.
- 3 - إن المتتبع لهذه المقدمات يقف على بعض المواقع التي تحتاج إلى تحقيق علمي؛ مثل قول ابن عاشور: "وهذا كمن قال في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 255] "من ذلّ ذي" إشارة للنفس بصير من المقرين الشفعاء، فهذا يأخذ صدى موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شغل به قلبه. - ثم يقول ابن عاشور - ورأيت الشيخ محي الدين - ابن عربي - يسمي هذا النوع سماعًا ولقد أبدع". فقوله: "ولقد أبدع" محتملة فهل ما ذكره ابن عاشور عن ابن عربي يعتبر تفسيرًا إشاريًا أو باطنيًا؟
- إن هذه المقدمات لها مكانة علمية في أصول التفسير وعلوم القرآن، مما يجعلها جديرة بالدراسة لما احتوته من مباحث نفيسة وقواعد عامة للتفسير ضمنها الشيخ هذه المقدمات.
- 4 - إشكالية البحث:

الإشكال الرئيس في هذا الموضوع في رأيي هو إظهار مزايا هذه المقدمات والمآخذ عليها وبيان مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدماته وكذلك إبراز مدى أهمية آراء ابن عاشور في الاتجاهات العلمية التفسيرية ومسائل علوم القرآن والقراءات ومناهج المفسرين وطرق التفسير، فما هي جهوده وآراؤه فيها؟ وهناك إشكالات جزئية أخرى نلخصها فيما يلي:

- 1 - ما هي مقومات التفسير بالدراية عند ابن عاشور؟ وما هي مقومات التفسير بالرواية عنده؟
- 2 - ما هي أهمية التفسير بالمأثور عند ابن عاشور؟
- 3 - ما موقف ابن عاشور من التفسير بالرأي الممدوح والرأي المذموم؟
- 4 - ما هو موقف ابن عاشور من التفسير والتأويل والنسبة بينهما؟ وهل التزم في تفسيره بما ذكره في مقدمته؟
- 5 - ما مفهوم التفسير المقاصدي عند ابن عاشور؟ وما هي المقاصد الأصلية للقرآن الكريم عنده؟ وما موقفه من التفسير العلمي للقرآن الكريم؟
- 6 - ما هي مآخذ ابن عاشور على المفسرين في أسباب التزلزل؟ وما مكانتها عنده؟
- 7 - ما علاقة القراءات بالتفسير عند ابن عاشور؟ وما موقفه من حديث الأحرف السبعة؟ وما هي شروط القراءات عنده؟ ما موقفه من تواترها؟ ورأيه في الترحيح بينها؟ وما هي



طريقته في عرض القراءات؟

— لماذا اعتنى ابن عاشور في القصة القرآنية ببيان فوائدها مركزاً على جانب حقيقتها

التاريخية؟ ولماذا ركز أيضاً على بيان أغراض التكرار في القصة القرآنية؟

— ما هي أسماء القرآن من وجهة نظر ابن عاشور وما وجه تسميتها؟ ما موقفه من علم

التناسب القرآني؟ وما موقفه من وقوف القرآن الكريم؟ وما هو موقفه من ترتيب سور

القرآن؟ وما الفرق بين الآية والفاصلة عنده؟ وما هي الأوجه المعتبرة في تعداد أسماء

السور عند ابن عاشور؟

— ماذا يقصد ابن عاشور بقوله: "أن المعاني التي تتجملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها" وما

هي أدلته في تأصيله لهذا الأصل؟ وما هي الضوابط والشروط المتعلقة بهذه القاعدة؟ وما

هي الصور المتفرعة عنها؟

— ما هي وجوه الإعجاز عند ابن عاشور؟ وما هي مبتكرات القرآن الأسلوبية في نظره؟

ما مدى عناية ابن عاشور بعادات القرآن وكتباته؟ وما موقفه من الإعجاز العلمي؟

5 — أهمية البحث:

إنّ البحث في أصول التفسير وعلوم القرآن له أهمية كبرى لشرف القرآن الكريم وعلومه

فعملاً مني بهذا الأصل وقع اختيارنا على مقدمات ابن عاشور وخير دليل على أهمية هذا

البحث ما قاله الدكتور الحبيب بلخوجة: "...ولا يفوتنا في هذا التمهيد للغرض من مقالنا أن

نذكر بأنّ لشيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور آراء انفرادية بها ومنهاجا خاصا التزم به، نجد

الإلماع إليهما بل آثارهما في المقدمات التي وضعها بين يدي تفسيره..."، ثم قال: "جملة هذه

المقدمات عشر وهي وإن كانت بساطا لكتاب التفسير وتمهيدا له فإنها تمثل رسالة هامة

مستقلة، وهي من جهة تلم ببعض قضايا علوم القرآن؛ ومن جهة ثانية تعلن عن آراء الأستاذ

الإمام إزاء كثير من المسائل والاتجاهات العلمية والتفسيرية"⁽¹⁾.

6 — الدراسات السابقة:

من خلال اطلاعي على الدوريات في الجامعة وشبكة الإنترنت لم أعتثر على رسالة علمية

أكاديمية كتبت حول هذه المقدمات في بحث مستقل، وإنما جلت الدراسات السابقة كانت

حول شخصية ابن عاشور أو حول كتابه التحريير والتنوير، ويمكن أن نلخص هذه الدراسات

(1) — التحريير والتنوير ومنهج ابن عاشور فيه. الحبيب بلخوجة، ص 278، مجلة الأصالة، الجزء الأول، السنة: 1981/1401 هـ.

في هذه المحاور:

- أ — دراسات حول منهجه العام في تفسيره دون تخصيص جانب محدد.
- ب — دراسات حول مسلكه في تفسير آيات الأحكام من خلال التحرير والتنوير.
- ج — دراسات حول جهوده اللغوية في التحرير والتنوير.
- د — دراسات حول أصول الاعتقاد عند الطاهر بن عاشور من خلال التحرير والتنوير.
- هـ — دراسات حول الاتجاه الإصلاحية الاجتماعي في تفسيره.

فمثلاً نجد الدكتور محمد إبراهيم الشافعي من أوائل من كتب حول منهجه في رسالته الشيخ "محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير"، نشر مكتبة الأزهر الشريف، ونجد كذلك "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير" لمؤلفته هيا ثامر فتح العلي (الدوحة، دار الثقافة، 1994م)، وقد تناولت المقدمات العشر في أكثر من مئة صفحة؛ ولكن لم تدرسها دراسة تحليلية نقدية، وإنما اكتفت بذكر آراء ابن عاشور في علوم القرآن وأصول التفسير، وكتب حول تفسيره كذلك جمال أبو حسان، تحت عنوان: "تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير — دراسة نقدية — رسالة ماجستير مخطوطة، مكتبة الجامعة الأردنية، ومن الدراسات السابقة حول تفسيره أيضاً: (القارص) محمد علي، "المنهج الإصلاحية لدى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور خصائصه وأبعاده" وهي رسالة ماجستير في تونس، وكذلك "الإصلاح الفكري والاجتماعي في تفسير ابن عاشور"، إعداد الباحث: عبد الرحمان حسين، ومن الدراسات السابقة أيضاً: "الدراسات اللغوية في التحرير والتنوير"، إعداد الطالب محمد بن نوري، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، سنة: 1993م، وأيضاً "المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور"، إعداد الطالب: حواسي بري، رسالة دكتوراه في اللغة العربية، جامعة الجزائر، سنة: 1996م، ومن الدراسات السابقة: "منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد" — دراسة وتقويمًا — ، د: محمد حسين بن سعيد العمري.

فأخلص إلى أنه لم تكتب رسالة علمية حول هذه المقدمات إلا ما كان متناثراً هنا وهناك

على شكل كتب صغيرة واختصارات ومقالات أذكر منها:

- 1 — البشر في نقد المقدمات العشر لمؤلفه: عثمان بن منصور، طبعته الشركة التونسية لفنون الرسم، وقد اكتفى فقط بإظهار أهم المآخذ على مقدمات ابن عاشور؛ وأخذت عليه تحامله الشديد على العلامة ابن عاشور في بعض المواضع؛ ولكنه أصاب الحق في كثير من



الملاحظات التي سأذكرها في مواضعها، وأمّا التحاملات الشديدة فقد أعرضت عن معظمها؛ لأن كلام الأقران يطوى ولا يروى؛ وقد بينت في أثناء البحث المواضع التي خالفته فيها.

2 - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، مجلة التجديد، السنة السادسة، العدد الحادي عشر؛ إلا أنه تناول المقدمة العاشرة فقط، وكذلك ما كتبه عبد القادر محمد صالح في كتابه التفسير والمفسرون في العصر الحديث، ولكن ذكره للمقدمات كان مجرد وصف فقط مع انتقاد في موضع واحد.

3 - إعجاز القرآن في تفسير التحرير والتنوير، دكتور: هند شليبي، مجلة المنهل، العدد: 450، السنة: 53، المجلد: 48، جمادى الأولى 1407هـ/ يناير 1987م، وقد تناولت الإعجاز العلمي فقط عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور؛ وهو جزء من المقدمة العاشرة.

4 - مختصر مقدمات التفسير في علوم القرآن (مقدمات التحرير والتنوير)، صالح علي العود، دار ابن حزم، فهذا يعتبر قد اختصر المقدمات من 130 صفحة إلى 102 صفحة ولم يتناولها عرضاً وتحليلاً ونقداً؛ وقد حافظ المختصر على عبارة ابن عاشور؛ وقد رأى الأخ صالح علي العود اختصارها، لتقريبها لطلاب هذا الزمان فأجاد وفقه الله.

5 - "تقديم كتاب التحرير والتنوير لفضيلة الإمام: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور".

إعداد: المهدي بن حميدة؛ إذ تناول في الباب الثالث منه تقديم كتاب التحرير والتنوير في مقدماته العشر التي صدرها كتابه؛ فقد لخصها المختصر قدر المستطاع وما سمحت له به الأمانة في نقل قواعده التي جعلها منهاجاً وهدياً لتفسيره.

6 - المقدمات العشر لتفسير العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقال للدكتورة وسيلة بلعيد بن حمدة، مجلة الهداية، العدد6، سنة 1999م، هذا المقال لم يأت بالجديد عن المقدمات وإنما هو ملخص فقط وبيان لأهمية هذه المقدمات، وقد ركزت على المقدمة السابعة.

7 - وما كتبه الشيخ الحبيب بلخوجة في مقال تحت عنوان: "التحرير والتنوير ومنهج ابن عاشور فيه" الذي نشرته مجلة الأصالة الجزائرية، تطرق فيه الشيخ بلخوجة المقدمات بإيجاز شديد.

7 - المنهج المتبع:

وأما الخطوات التي اتبعتها في هذه الدراسة فهي أنسي التزمت منهج التحليل والمقارنة لأكما يتفقان مع طبيعة البحث، هذا وتتلخص الخطوات في النقاط الآتية:

— التوسط والاعتدال في النقول، وتوثيق النصوص من مصادرها الأصلية قدر الإمكان، وفي توثيق النصوص أذكر اسم الكتاب والمؤلف ورقم المجلد أو الجزء وفي بعض الأحيان رقم القسم، ثم رقم الصفحة، وسيظهر ذلك جليا من خلال كتاب التحرير والتنوير؛ لأن ابن عاشور قد قسم بعض الأجزاء إلى قسمين؛ فإن اعتمدت أكثر من طبعة ذكرت الطبعة في حينه بقولي: طبعة فلان، بذكر اسم المحقق، أو الجهة التي طبعت الكتاب.

— وضع عناوين جانبية لرؤوس الموضوعات الجزئية والمسائل ضمن الموضوع الواحد.

— نسبة الأقوال إلى قائلها، وذلك إما بالتصريح باسم القائل في المتن، أو الاكتفاء بالإحالة إلى كتاب من كتبه.

— ترقيم الآيات القرآنية، وعزوها إلى سورها ضمن المتن وذلك بوضعه ضمن معقوفتين.

— تخريج الأحاديث تخريجا فنيا في كثير من الأحيان من مظاهها؛ - وخاصة إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما - وتخريجا علميا في بعض الأحاديث، وعزو الآثار والأخبار التاريخية إلى مصادرها.

— شرحت غريب الحديث واللغة معتمدا على المصادر الأصلية في ذلك.

— عرفت بالأعلام الواردة أسماؤهم في صلب الرسالة في الغالب، بما فيهم المعاصرون منهم.

— أحلت القارئ إلى مواضع الأمثلة في كل ما ذكرته في الفصل الأول والثاني من منهج

ابن عاشور أو مدى التزامه بما ذكره، دون سرد الأمثلة وذلك خشية الإطالة.

— أعددت فهارس فنية للرسالة تساعد على كشف المضامين بيسر وسهولة.

ولقد اتبعت أربعة طرق لدراسة هذه المقدمات:

الطريقة الأولى: تحليل هذه المقدمات وعنوانها وتقسيمها؛ وذلك لأن كل مقدمة تحتوي على

عدة موضوعات في علوم القرآن وأصول التفسير، ثم بيان موقف ابن عاشور في ذلك الموضوع.

الطريقة الثانية: بيان المآخذ على كل مقدمة من وجهة غيري، ووجهة نظري، ثم بيان أهم

مزايا هذه المقدمة، وقد التزمت ذلك في كل المقدمات إلا المقدمة السابعة فقد اكتفيت بذكر



بمجموعة من الملاحظات على منهجه في تفسير القصة القرآنية.

الطريقة الثالثة: مقارنة اختيارات ابن عاشور وترجيحاته موافقة أو مخالفة.

الطريقة الرابعة: بيان مدى التزام ابن عاشور في تفسيره بما ذكره في مقدمته وهو يمثل الشق التطبيقي لكل مقدمة. أو لبعض ما ورد فيها إن كان له تعلق بالآيات.

8 - أهم مصطلحات البحث:

التفسير، التأويل، المأثور، الرأي، الإشاري، التفسير العلمي، الإعجاز، أسباب النزول، مقاصد القرآن، القراءات، اختيار القارئ، عادات القرآن، الكليات، القصة القرآنية، الإيجاز... إلخ.

9 - خطة البحث: يتكوّن البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة وفهارس وملخص البحث.

العنوان: مقدمات التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر بن عاشور

— دراسة تحليلية نقدية —

مقدمة: بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

فصل تمهيدي:

المبحث الأول: التعريف بالتفسير والمؤلف.

المطلب الأول: التعريف بتفسير "التحرير والتنوير".

المطلب الثاني: سيرة العلامة ابن عاشور.

المبحث الثاني: مقدمات الكتاب؛ التعريف بها؛ مصادره فيها؛ منهجه فيها؛ أهميتها.

المطلب الأول: التعريف بالمقدمات العشر.

المطلب الثاني: مصادر ابن عاشور في مقدماته.

المطلب الثالث: منهج ابن عاشور في مقدماته.

المطلب الرابع: أهمية مقدمات التفاسير عموماً ومقدمات ابن عاشور خصوصاً

الفصل الأول: آراء الإمام محمد الطاهر بن عاشور في أصول التفسير ومناهج المفسرين.

المبحث الأول: مقدمة ابن عاشور في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً.

المطلب الأول: تعريف التفسير عند ابن عاشور.

المطلب الثاني: استشكال ابن عاشور عدّ التفسير علماً.

المطلب الثالث: حركة تدوين التفسير عند ابن عاشور.

المطلب الرابع: التأويل عند ابن عاشور.

المطلب الخامس: أظهر المآخذ على المقدمة الأولى وأهم مزاياها.

المبحث الثاني: إمدادات علم التفسير عند ابن عاشور.

المطلب الأول: العلوم التي يحتاج إليها المفسر عند ابن عاشور.

المطلب الثاني: مقومات التفسير بالدراية عند ابن عاشور.

المطلب الثالث: مقومات التفسير بالرواية عند ابن عاشور.

المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الثانية وأهم مزاياها.

المبحث الثالث: صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه.

المطلب الأول: موقف ابن عاشور من التفسير بالمأثور.

المطلب الثاني: موقف ابن عاشور من التفسير بالرأي.

المطلب الثالث: موقف ابن عاشور من التفسير الإشاري الصوفي.

المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الثالثة وأهم مزاياها.

المبحث الرابع: أغراض التفسير ومقاصده عند ابن عاشور.

المطلب الأول: المقاصد الأصلية للقرآن الكريم عند ابن عاشور.

المطلب الثاني: طرائق المفسرين للقرآن عند ابن عاشور.

المطلب الثالث: أظهر المآخذ على المقدمة الرابعة وأهم مزاياها.

الفصل الثاني: علوم القرآن الناشئة منه (القرآن) عند ابن عاشور.

المبحث الأول: أسباب التزول.

المطلب الأول: بعض قواعد أسباب التزول عند ابن عاشور.

المطلب الثاني: مآخذ ابن عاشور على كثير من المفسرين في أسباب التزول.

المطلب الثالث: فوائد أسباب التزول عند ابن عاشور.

المطلب الرابع: مكانة أسباب التزول عند ابن عاشور.

المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الخامسة وأهم مزاياها.

المبحث الثاني: القراءات وعلاقتها بالتفسير عند ابن عاشور.

المطلب الأول: موقف ابن عاشور من حديث الأحرف السبعة.

المطلب الثاني: مدخل إلى القراءات من خلال تفسير ابن عاشور.

المطلب الثالث: طريقته في عرض القراءات.

المطلب الرابع: موقف ابن عاشور من بعض قضايا القراءات.
 المطلب الخامس: أهم المزايا والمآخذ على المقدمة السادسة.
المبحث الثالث: القصة القرآنية، فوائدها وحكم تكرارها عند ابن عاشور.
 المطلب الأول: تعريف القصة عند ابن عاشور.
 المطلب الثاني: فوائد القصة القرآنية في نظر ابن عاشور.
 المطلب الثالث: أغراض تكرار القصة القرآنية عند ابن عاشور.
 المطلب الرابع: نماذج من تفسيرات ابن عاشور تعين على توضيح منهجه في تفسير آيات القصص القرآني.

المبحث الرابع: أسماء القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.
 المطلب الأول: أسماء القرآن.
 المطلب الثاني: آيات القرآن.
 المطلب الثالث: وقوف القرآن عند ابن عاشور.
 المطلب الرابع: سور القرآن من وجهة نظر ابن عاشور.
 المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.
 المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الثامنة وأهم مزاياها.
الفصل الثالث: معاني القرآن المترامية وظواهر إعجازه وکلياته عند ابن عاشور.
المبحث الأول: المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها.
 المطلب الأول: الإيجاز البديع للقرآن الكريم عند ابن عاشور.
 المطلب الثاني: ضوابط وقواعد عند احتمال ألفاظ القرآن لمعنيين فأكثر.
 المطلب الثالث: إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها.
 المطلب الرابع: الصور المتفرعة عن هذه القاعدة عند ابن عاشور.
 المطلب الخامس: أظهر المآخذ على المقدمة التاسعة وأهم مزاياها.
المبحث الثاني: قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير.
 المطلب الأول: إعجاز القرآن مفهومه ووجوهه عند ابن عاشور.
 المطلب الثاني: مظاهر الإعجاز البياني.
 المطلب الثالث: حقائق القرآن وإشاراته العلمية.
 المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة العاشرة وأهم مزاياها.

المبحث الثالث: كليات القرآن في تفسير التحرير والتنوير.

المطلب الأول: تعريف الكليات التفسيرية وسبب تسميتها.

المطلب الثاني: مصادر الكليات وعناية ابن عاشور بها.

المطلب الثالث: أنواع الكليات عند العلامة ابن عاشور.

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها، وختمتها بأهم التوصيات والاقتراحات.

الفهارس:

فهارس شاملة للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وآثار الصحابة، والأعلام، والمصادر والمراجع، والموضوعات. وختمته بملخص البحث.

10 - صعوبات البحث:

للبحث العلمي صعوبات يحتاج معها إلى تحمّلٍ وصبرٍ ومثابرة، ولكل بحث صعوباته الخاصة ومن بين الصعوبات التي واجهتني في بحث هذا ما يلي:

منها - تشعب البحث وطول خطته واشتماله على مباحث يصلح كل واحد منها بمفرده مؤلفاً مستقلاً، مما جعل الاختصار والاقتصار على زيادة ما أنتجته جهود التقميش صعبة ومضنية.

ومنها - كثرة الخلاف في أهم مباحثه، كثرة مثيرة للحيرة، وتدفع لما يشبه اليأس من الخروج منها بسلام.

ومنها - كثرة التشابه بين الآراء المختلفة في المسألة الواحدة مما يجعل المرء - بادئ الرأي - على اعتقاد الوفاق في مواضع الخلاف، والعكس أيضاً صحيح، وعملية التمييز بين المتشابهات والمتداخلات تتطلب بعض العناء إن لم أقل كثيراً منه كما هو الحال.

وفي الختام إن ما كتبه جهد مقلّ يسعى ليتعلم، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه، وقد قيل: الكتاب كالمكلف لا يسلم من المؤاخذة، ولا يرتفع عنه القلم. فرحم الله من وقف على سهو أو خطأ فأصلحه، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الفصل التمهيدي

"وفيه مبحثان"

المبحث الأول: التعريف بالتفسير والمؤلف.

المبحث الثاني: مقدمات الكتاب؛ التعريف بها؛

مصادره فيها؛ منهجه فيها؛ أهميتها.

المبحث الأول: التعريف بالتفسير والمؤلف.
"وفيه مطلبان"

المطلب الأول: التعريف بتفسير "التحرير والتنوير".
المطلب الثاني: سيرة العلامة ابن عاشور.

لقد كان ابن عاشور — رحمه الله — وفير الإنتاج متنوع الثقافة، ترك آثارا علمية في الفقه، والتفسير، والاقتصاد، واللغة وآدابها، وكانت له مشاركات بارزة في الدوريات الثقافية وفي حياة الناس عامة.

وكان تفسيره المسمى: "التحرير والتنوير" أشهر ما عرف به، فسّر فيه الشيخ القرآن كاملا من سورة الفاتحة إلى سورة الناس.

المطلب الأول: التعريف بتفسير التحرير والتنوير.

الفرع الأول: وصف الكتاب.

1 — اسم الكتاب:

يعرف تفسير ابن عاشور للقرآن الكريم بـ: "التحرير والتنوير" أو بلفظ "تفسير التحرير والتنوير" كما هو مصدر به وهو موافق للاسم المختصر الذي ارتضاه مؤلفه بعد الاختصار، وهو لفظ "التحرير والتنوير من التفسير"⁽¹⁾؛ وعنوانه قبل الاختصار: "تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد"؛ وهو عنوان ينبئ على التعريف بالكتاب كما يريد صاحبه. وربما كان في العنوان المطول إشارة إلى مقاصد المؤلف في التفسير إلى مضمون الكتاب وأسلوبه، في ثلاث جمل يكمل بعضها بعضا:

فلفظ: "تحرير المعنى السديد" يشير إلى أن صاحب الكتاب سلك مسلك التحقيق والتدقيق لا النقل ومجرد التردد لما يقوله المتقدم عنه.

ولفظ: "تنوير العقل الجديد" يتناول مقصد الكتاب، وهو مقصد إصلاحي يتناسب وضرورات العصر ومقتضياته، وإن كان موضوعه ومسلكه تراثيا.

و"تفسير الكتاب المجيد" هو موضوع الكتاب، تفسير للقرآن كله، من فاتحته إلى خاتمته.

2 — مناسبة تأليفه:

لم يأت في كلام المؤلف — رحمه الله — ولا في تراجم حياته ما يشير إلى وجود أحداث معينة أو سبب مباشر كان وراء تأليف ابن عاشور لكتابه الضخم في التفسير.

والأمر كما يبدو جليا في كلامه أمنية كانت تراود الشيخ وتتوق نفسه إليها حيناً بعد حين، ولما تولى القضاء ثم الإفتاء تباعدت هذه الأمنية، وكثرت الصوارف، ثم ألقى الله في قلبه العزم على المضي فيما أراد.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 8/1 — 9. اندار التونسية — تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1984م.

يقول — رحمه الله — واصفا هذا الحال: "وفيما أنا بين إقدام وإحجام، إذا أنا بأملِي قد خيّل إليّ أنّه تباعد أو انقضى، إذ قدّر أن تسند إليّ خطّة القضاء، فبقيت متلهّفاً ولات حين مناص، وأضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجمل الله الخلاص، وكنت أحداث ذلك الأصحاب والإخوان، وأضرب المثل بأبي الوليد ابن رشد في كتاب البيان، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمني وأرجو إنجازَه، إلى أن أوشك أن تمضي عليه مدة الحيازة، فإذا الله قد منّ بالنقلة إلى خطة الفتيا، وأصبحت المهمة مصروفةً إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا، فتحوّل إلى الرجاء ذلك اليأس، وطمعتُ أن أكون ممن أوتي الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها الناس، هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، واستعنت بالله تعالى واستخرته، وعلمت أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد، وتوخيت طرق الصواب والسداد"⁽¹⁾.

اعترض على المؤلف بعض قدماء تلامذته بأنّه تشبّه بقاضي قرطبة مع الفرق بين حالهما؛ إذ أن ذلك القاضي ابن رشد تقلّدها بإلحاح بعد الشروع في تأليفه الفقهي وفارقها فرحا وهي تندب حظّها بخلاف قاضي تونس — ابن عاشور — فإنه حنّ إليها ولم يقعد به عن تسنّمها إلى ذلك الوقت إلاّ صغر سنه؛ لأنّ ولاية الشبان في أمثالها مغضوب عليها في ذاك الزمان؛ وتولاها قبل الشروع في تفسيره وامتلأ بها سرورا ثم فارقها مستوحشا أسفا؛ فكيف يصح هذا التشبيه؟⁽²⁾؛ وفي نظري أن هذا النقد الشديد غير سديد إذ لا يشترط التساوي بين المشبّه والمشبّه به من جميع الجهات؛ وإلاّ لم يصح تشبيه الآدمي بالأسد أو بالبحر؛ لأنّ ابن عاشور كان يسعى سعيا حثيثا في إصلاح المحكمة الشرعية لشدة تدمره من إجراءاتها وبطئها وسوء تراتيبها وقلة الضبط واستيلاء الإهمال والإهمال حتى صرّح بأنه يتمنى خطة كبرى فيها ليتوجه لإصلاحها من جميع جوانبها.

3 — مدة التأليف:

يصف المؤلف في آخر كتابه المبارك "التحرير والتنوير" مدة تأليفه بالتحديد، ويشير إلى ما في هذه المدة الطويلة من أحوال يتناوب فيها عليه البسط والانقباض والسعة والضيق، وكأنه يعتذر عما قد يصيب كتابه من نقص أو قصور.

قال — رحمه الله —: "وكان تمام هذا التفسير عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف، فكانت مدة تأليفه: تسعا وثلاثين سنة وستة أشهر، وهي حقبة لم تحلّ من أشغال صارفة، ومؤلفات أخرى أفناها وارفة، ومنازع بقريحة شاربة طوراً وطوراً غارفة، وما خلا

(1) — التحرير والتنوير: ابن عاشور، 1/6.

(2) — البشر في نقد المقدمات العشر: عثمان بن منصور، ص 7. الشركة التونسية لفنون الرسم.

ذلك من تشتت بالٍ وتطور أحوالٍ، مما لم تخلُ عن الشكاية منه الأجيال، ولا كفران لله فإنَّ نعمه أوفى، ومكاييل فضله عليّ لا تطفف ولا تكفأ... وكان تمامه بمتزلي ببلد المرسى شرقي مدينة تونس⁽¹⁾.

الفرع الثاني: القيمة العلمية لتفسير "التحرير والتنوير".

يعد تفسير التحرير والتنوير أحد التفاسير الحديثة المعروفة بين الدارسين والباحثين بالأصالة والإتقان، والإحاطة والشمول، والجودة والإحكام، ومع أن الدراسات التي كتبت بشأنه قليلة — في حدود ما نعلم — إلا أنها جميعاً أشادت به، وبمنهج مؤلفه في تأليفه، وبراعته في استنباط قضايا الأصول والأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية، فضلاً عن تفننه في استجلاء قضايا اللغة وأسرار التراكيب، وخاصة ما يتعلق منها بالنظم وإعجاز القرآن⁽²⁾، قال عنه منيع عبد الحليم محمود: "لقد اهتم ابن عاشور في تفسيره ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال، واهتم أيضاً ببيان اتصال الآي بعضها ببعض، وهو مترل جليل قد عني به فخر الدين الرازي، وألّف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى "نظم الدرر في تناسب الآي والسور"⁽³⁾؛ وقالت عنه هيا ثامر العلي في دراسة علمية موسعة: "إن تفسير التحرير والتنوير تفسير عصري يعكس بصدق ووضوح توجهات العصر وحاجة المجتمع الإسلامي، والمكتبة الإسلامية إلى هذه النوعية من التفاسير... فقد حوى مادة علمية في مجال التفسير وعلومه، كانت في قوامها ومجموعها دراسة أصلية للفظ والمعنى والمحتوى، والقضايا الثقافية المتنوعة، وهي دراسة جديدة في معطياتها ومعالجتها، وقد أضافت الكثير، وجاءت بالكثير، فمن التحرير والتنوير يمكن أن نستخرج كتباً ودراسات عديدة قيمة في علوم متنوعة"⁽⁴⁾.

أما الطرهوني فله رأي آخر حول الكتاب؛ فقد قال في آخر دراسته: "والكتاب في الجملة كتاب جيد من حيث الإضافات العلمية التي أضافها، وقد كان تحرر صاحبه سلاحاً ذا حدين فكما أفادنا في مواضع كثيرة، زلت قدمه في مواضع أكثر والمعصوم من عصمه الله"⁽⁵⁾، وهذا الكلام فيه تحامل

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 30/ 636 — 637.

(2) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، مجلة التجديد، السنة السادسة، العدد الحادي عشر، ص 167.

(3) — مناهج المفسرين، منيع عبد الحليم محمود، ص 336.

(4) — محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في التحرير والتنوير، هيا ثامر العلي، ص 513. دار الثقافة — الدوحة، 1984م.

(5) — التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، محمد بن رزق بن طرهوني، 2/ 766، دار ابن الجوزي — المملكة العربية السعودية — الرياض، ط 1، 1426 هـ.

شديد على الشيخ ابن عاشور وتفسيره⁽¹⁾، والحق الذي أراه: أن تفسير التحرير والتنوير فضلاً عن ذلك كله هو في رأيي أغنى كتاب في قضايا التفسير البياني والإعجاز العلمي في العصر الحديث، وهو أحد المصادر التي أعادت للمنهج البلاغي حضوره المتميز في الدراسات الحديثة، كما أنه في مجال الشريعة والأحكام أحد ينايع الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: سيرة العلامة ابن عاشور.

الفرع الأول: نسبه وأسرته ومولده.

هو الأستاذ الشيخ الإمام: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور. وأمه: فاطمة بنت الشيخ الوزير محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن محمد بن محمد بوعتور⁽²⁾.

وأسرة آل عاشور التي ينتمي إليها مترجمنا هي أسرة أندلسية الأصل، ولد محمد ابن عاشور حوالي: (1030هـ / 1621م) في مدينة "سلا" بالمغرب بعد هجرة والده من الأندلس إلى المغرب فارقاً بدينه، واستقر في مدينة "تونس" سنة (1060هـ)، وانحدرت منه الأسرة العاشورية، التي نشطت في أداء رسالتها والإشراف على الروايا ذات التوجيه القويم... وعلى كلٍ فهذه الأسرة قد اختص أفرادها في الأنشطة العلمية والدينية في التدريس والإشراف على المساجد.

ولد العلامة: محمد الطاهر ابن عاشور بالمرسی، وهي ضاحية جميلة من الضواحي الشمالية للعاصمة التونسية، تقع على شاطئ البحر الأبيض المتوسط وتبعد عشرين كيلو متراً عن مدينة تونس، وكانت ولادته عام (1296هـ / 1879م بقصر جدّه لأمه الشيخ محمد العزيز بوعتور⁽³⁾.

الفرع الثاني: رحلته العلمية.

نشأ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في رحاب العلم والجاه، فقد خص منذ نشأته بعناية فائقة من والده محمد (ت 1920م) والذي كان زيتوني التكوين ورئيساً لجمعية الأوقاف، ومن جده للأُم الوزير العالم محمد العزيز بوعتور (ت 1907م)، وكانت هذه الصلة بين الجد العالم والحفيد النبيه تزداد وثوقاً على مر الأيام.

(1) — هذا على رأي الأستاذ المشرف؛ وأما رأيي فإن كلام الطهروني فيه نوع من المبالغة؛ ولكن له وجهة صحيحة من جهة أن ابن عاشور أشعري العقيدة، وبالتالي سيفسّر آيات الصفات على مذهبه العقدي، مخالفاً بذلك جمهور السلف الكرام.

(2) — شيخ الإسلام الإمام الأكبر، محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، 1/ 153.

(3) — من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور، بنقاسم الغالي، ص 37.

وقد بدأ تعلم القرآن الكريم في سن السادسة من عمره، فقرأ القرآن الكريم وحفظه على المقرئ الشيخ: محمد الخياري. بمسجد أبي حديد المجاور لدار جده بنهج الباشا في مدينة تونس. ثم حفظ مجموعة من المتون العلمية، كمتن الآجرومية في النحو، وابن عاشر في الفقه المالكي وغير ذلك، وتلقى الشيخ المبادئ الأولى في قواعد اللغة العربية على الشيخ: أحمد بن بدر الكافي اعتماداً على شرح نخالذ الأزهرى على الآجرومية⁽¹⁾.

ولما بلغ الشيخ أربعة عشر عاماً التحق بجامع الزيتونة الأعظم عام: (1310هـ / 1893م)، وأخذ العلم عن شيوخه، وتفوق في دراساته الدينية واللغوية والأدبية، حيث درس في حلقاته العلمية اللغة وشتى علومها من نحو وصرف وبلاغة وعروض، كما درس علوم الشريعة من فقه وأصول وتفسير وحديث، ولم يلبث أن صار أستاذاً فيه وشيخاً من أعلام شيوخه عام 1896م⁽²⁾.

وبعد تخرجه وحصوله على شهادة التطويح عاد إلى حضور دروس الشيخ محمد النخلى، فقرأ عليه الوسطى في العقيدة، وشرح المحلى على جمع الجوامع في أصول الفقه، والمطول في البلاغة، والأشموني في النحو.

كما حضر مع صديقه الشيخ محمد الخضر حسين درس الأستاذ: عمر بن الشيخ لتفسير البيضاوي، ودرس الأستاذ الشيخ محمد النجار لكتاب المواقف، ودرس الشيخ سالم بوحاجب لكتابي البخاري والموطأ بشرحيهما⁽³⁾.

(1) — محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إياب نخالذ الطباع، ص 25. دار القلم — دمشق، ط1، 1426هـ / 2005م.

(2) — مجلة المنهل عدد 449 الربيعان 1407هـ: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، محمد عبد المنعم خفاجي.

(3) — محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إياب نخالذ الطباع، ص 29.

الفرع الثالث: شيوخه⁽¹⁾ وتلاميذه.

تلقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور العلم بفروعه المختلفة على عدد كبير من الأساتذة الأجلاء، والعلماء الفضلاء، ومن أشهرهم ما يلي:

1 — الشيخ أحمد بدر الكافي⁽²⁾، تلقى عليه المبادئ الأولى في قواعد العربية، اعتماداً على شرح خالد الأزهرى.

2 — الشيخ أحمد جمال الدين⁽³⁾، قرأ عليه ابن عاشور "قطر الندى" في النحو، و"الدردير" في الفقه المالكي.

3 — الشيخ سالم بوحاجب⁽⁴⁾، وقد قرأ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور عليه كتاب: "صحيح البخاري" بشرح القسطلاني، و"الموطأ" بشرح الزرقاني قراءة تحقيق.

4 — الشيخ: محمد صالح الشريف⁽⁵⁾، وقرأ عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب: (شرح الشيخ خالد الأزهرى)، و(قطر الندى) لابن هشام، و(المكودي على الخلاصة) في النحو، و(السلم) في المنطق، و(مختصر السعد على العقائد النسفية)، (التاودي على التحفة) في الفقه.

(1) — انظر: المرجع السابق، ص 30 — 39 بتصرف، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، 1/ 155 وما بعدها.

(2) — لم أف له على ترجمة.

(3) — أحمد جمال الدين — الفقيه — ولد ببني خيار، وتلقى العلم بجامعة الزيتونة، ودرس به، وكان من أبرز تلامذته الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ومن مؤلفاته، بلوغ الأدب في مآثر الشيخ الذهب، (وهو من بني خيار و أحد شيوخه) والسراج في معرفة صاحب التاج (رسالة وجيزة في بيان حديث المعراج) وغير ذلك، ولا يعرف بالضبط تاريخ وفاته، إلا أنه كان حياً سنة 1323هـ. تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، 2/ 50 بتصرف، معجم المؤلفين، 1/ 184.

(4) — الشيخ سالم بن عمر بوحاجب البنبلي، ولد عام (1244هـ) ببنبلة من قرى الساحل الشمالي، تعلم بجامعة الزيتونة، وصار أستاذاً فيه، وهو فقيه محقق، لغوي أديب شاعر، له اليد الطولى في المعقولات، ملم بطرف من التاريخ والجغرافيا والرياضيات، (ت 1342هـ / 1924م)، تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، 2/ 77 — 81 بتصرف، و شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد محمد مخلوف، ص 426 — 428.

(5) — ولد الشيخ محمد صالح الشريف عام 1285هـ، وأصل أسرته من بجاية في الجزائر، وتخرج على كوكبة من العلماء، أمثال: عمر بن الشيخ، سالم بوحاجب وغيرهما، وانتصب للتدريس بالجامع الأعظم بعد حصوله على شهادة التطويح عام 1304هـ، وشارك في سنة 1316هـ في لجنة إصلاح التعليم بجامعة الزيتونة، (ت 1338هـ / 1921م)؛ انظر: تراجم الأعلام، الفاضل بن عاشور، ص 212.

- 5 — الشيخ عبد القادر التميمي⁽¹⁾، تخرج عليه ابن عاشور في تجويد القرآن الكريم، وعلم القراءات، وبخاصة في رواية قالون.
- 6 — الشيخ عمر بن الشيخ⁽²⁾: وقد أخذ عنه الشيخ ابن عاشور (المواقف) للإيجي، و(تفسير البيضاوي).
- 7 — الشيخ عمر بن عاشور⁽³⁾: وأخذ عنه ابن عاشور (لامية الأفعال) وشروحها في الصرف، وتعليق الدمامي على (المغني) لابن هشام في النحو، و(مختصر السعد) في البلاغة، و(الدردير) في الفقه، و(الدرة) في الفرائض.
- 8 — الشيخ محمد الخياري⁽⁴⁾: مقرئ، قرأ عليه ابن عاشور في مسجد أبي حديد القرآن الكريم وحفظه على يديه، وكان قد توجه إليه في أول أمره، ويقع مسجده مجاوراً لبيتهم بنهج الباشا بمدينة تونس.
- 9 — الشيخ محمد صالح الشاهد⁽⁵⁾: قرأ عليه (الدردير).
- 10 — الشيخ محمد طاهر جعفر⁽⁶⁾: قرأ عليه (شرح المحلى على جمع الجوامع) في أصول الفقه و(شرح الشهاب الخفاجي على الشفا للقاضي عياض) في السيرة النبوية.
- 11 — الشيخ : محمد العربي الدرعي⁽⁷⁾: قرأ عليه (كفاية الطالب على الرسالة) في فقه المالكية.
- 12 — الشيخ محمد بن عثمان النجار⁽⁸⁾: درس عليه ابن عاشور كتاب (المكودي على الخلاصة).

(1) — لم أقف له على ترجمة.

(2) — هو عمر بن أحمد بن علي بن حسن بن علي بن قاسم، المعروف بابن الشيخ أو (سيدي عمر)، ولد سنة 1239هـ بقرية يقال لها (الماتلين)، من عمل بئررت، تلقى العلم على كبار الأستاذة، مثل الشيخ: محمد بن مصطفى البارودي، والشيخ، محمد الحضار، والشيخ، محمد بن الخوجة، والشيخ، محمد بن عاشور وغيرهم، وكان مدرساً بجامع الزيتونة منذ سنة 1266هـ — (ت 1329هـ)، انظر: تونس وجامع الزيتونة، محمد الحضرة حسين، ص 113، وانظر: تراجم الأعلام، محمد الفاضل بن عاشور، ص 168.

(3) — لم أقف له على ترجمة.

(4) — لم أقف له على ترجمة.

(5) — لم أقف له على ترجمة.

(6) — لم أقف له على ترجمة.

(7) — لم أقف له على ترجمة.

(8) — هو: أبو عبد الله محمد بن عثمان النجار، ولد 1247هـ، مدرس في جامع الزيتونة، من مؤلفاته مجموع الفتاوى، وبغية المشتاق في مسائل الاستحقاق، وشمس الظهيرة، وفقه أبي هريرة، تحرير المقال. انظر: ترجمته في شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، ص 422.



في النحو)، ومختصر السعد في البلاغة، و(المواقف في علم الكلام)، بالاشتراك مع الشيخ محمد الخضر حسين، و(البيقونية في المصطلح).

13 — الشيخ: محمد النخلي⁽¹⁾: قرأ عليه ابن عاشور (قطر الندى)، و(المكودي على الخلاصة) و(مقدمة الإعراب في النحو)، (مختصر السعد في البلاغة)، و(التهذيب في المنطق) وتخرج به في أصول الفقه، فقرأ عليه: (شرح الخطّاب على الورقات)، و(التنقيح) للقراي، وفي الفقه المالكي (ميّاره على المرشد)، و(كفاية الطالب على رسالة ابن أبي زيد القيرواني).

14 — الشيخ محمد بن الخوجة⁽²⁾: شيخ الإسلام، أجازته الشيخ بالرواية، وغير هؤلاء كثيرون تولى العلامة محمد الطاهر بن عاشور التدريس في جامع الزيتونة مدة طويلة من الزمان، وكذا في المدرسة الصادقية، ومن هنا فقد تتلمذ على الشيخ ابن عاشور عدد كبير، وجم غفير، وصار هؤلاء — فيما بعد — أبرز أعلام النهضة العلمية والدينية في تونس منهم:

1 — أبناء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور:

كان من أبرز المتخرجين على يديه ابنه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور⁽³⁾. كما تخرج على يديه ابنه الثاني الأستاذ عبد الملك بن عاشور.

2 — عبد الحميد بن باديس:

وهو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكّي بن باديس الجزائري، ولد يوم: 11/04/1307هـ / 4 ديسمبر 1889م)، وكان رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر منذ قيامها سنة 1931م إلى وفاته، وكان شديد الحمّلات على الاستعمار، وقد اضْطُهد وأوذّي؛ لكن ذلك لم يمنعه من الاستمرار في جهاده، وأنشأت جمعية العلماء في عهده كثيراً من

(1) — الشيخ محمد النخلي من أشهر علماء جامع الزيتونة، ولد بالقيروان (عام 1286هـ / 1869م) وكان الشيخ من أشهر دعاة الإصلاح في تونس، فكان عضواً بالجمعية الخلدونية، والمدرسة الصادقية، والجمعية الزيتونية، ومن مؤلفاته، رسالة في الفقه المالكي، ورسالة في المرأة المسلمة، وتراجم بعض الأعلام التونسيين من أبناء عصره، وتوفي عام (1342هـ / 1924م)؛ انظر: كتاب آثار الشيخ محمد النخلي، سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية، جمع عبد المنعم النخلي، ص 18 — 40 بتصرف.

(2) — هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الخوجة، أخذ العلم عن والده وعمر بن الشيخ وجماعة، وتولى التدريس من الرتبة الأولى والإمامة والخطابة بجامع سيدي محرز، والفتوى، (ت 1325هـ)، انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، ص 440.

(3) — محمد الفاضل بن عاشور، ولد عام 1327هـ / 1909م، وتولى التدريس بجامع الزيتونة، والقضاء، ثم عميداً بالكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، ومفتياً للجمهورية التونسية، من مؤلفاته تراجم الأعلام، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، التفسير ورجالها (ت 1970م).



المدارس، وله مجالس كثيرة جمعها عمار الطالبي، بعنوان: ابن باديس حياته وآثاره (ت1359هـ)⁽¹⁾.

3 — محمد الصادق الشطي:

وهو: محمد الصادق بن محمد الشطي، ولد سنة 1312هـ، وهو فقيه من فضلاء تونس، قضى ربع قرن مدرساً بجامع الزيتونة، (ت1364هـ)، وله عدة مؤلفات منها: روح التربية والتعليم، ولباب الفرائض⁽²⁾.

4 — زين العابدين بن حسين:

ولد بتونس عام 1317هـ، وهو شقيق الشيخ محمد الخضر حسين، وهو من خريجي جامع الزيتونة، ثم استقرّ بدمشق وعمل مدرساً فيها إلى أن توفي سنة (1377هـ)، وكان آية في الذكاء مع صلاح ووقار، ومن مؤلفاته: المعجم في النحو والصرف، والأربعون الميدانية في الحديث⁽³⁾.

5 — محمد بن خليفة المدني: وهو: محمد بن خليفة بن حسن بن الحاج عمر خلف الله المشهور بالمدني، ولد سنة 1307هـ، وهو مفسر فقيه، (ت1378هـ)، من مؤلفاته: تفسير سورة الواقعة، وتفسير سورة الفاتحة، ومجموعة تفاسير لآيات معينة⁽⁴⁾.

6 — أبو الحسن بن شعبان:

ولد أبو الحسن بن شعبان عام 1315هـ، وهو أديب شاعر، ذو شعر منساب، فيه رقة وعذوبة، وكان لا يمل من المطالعة والاستزادة من طلب العلم، وظلّ بعد تخرجه يحضر دروس ابن عاشور في الموطأ (ت1383هـ)⁽⁵⁾.

وهناك العديد من تلاميذ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مما يصعب حصرهم في هذا المقام.

(1) — الأعلام، الزركلي، 3/ 289. دار العلم — بيروت — لبنان، ط5، أيار 1980م.

(2) — تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، 3/ 196، الأعلام، الزركلي، 6/ 162.

(3) — تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، 2/ 136.

(4) — المرجع نفسه، 4/ 291 — 296 بتصرف.

(5) — المرجع نفسه، 3/ 198 — 199 بتصرف.

الفرع الرابع: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.

لقد كان العلامة محمد الطاهر ابن عاشور — رحمه الله — علماً بارزاً من أعلام الفكر العربي الإسلامي، وممن تبوأ مكانة عالية مرموقة، وقدم إصلاحات عظيمة، وأثرى المكتبة الإسلامية والساحة الفكرية بمؤلفاته القيمة العظيمة، ومن هنا توالى الإشادة والتأييد بأعماله العظيمة، وجهوده القيمة في حياته وبعد وفاته، وهالك بعض أقوال علماء عصره في الثناء عليه من أقرانه وتلاميذه: ومما قال عنه الشيخ: محمد البشير الإبراهيمي: "الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور علم من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره... فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية. تخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي"⁽¹⁾.

وقال عنه صديقه الشيخ محمد الخضر حسين: "شب الأستاذ على ذكاء فائق، وألمعية وقادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم، ولما كان بيني وبينه من الصداقة النادرة المثال، كنا نحضر دروس بعض الأساتذة جنباً لجنب... وكنت أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبجوته... وللأستاذ فصاحة منطقي، وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر صفاء الذوق وسعة الاطلاع في آداب اللغة، وانعقدت بيني وبينه سنة سبع عشرة وثلاثمائة وألف صداقة بلغت في صفاتها ومتانتها الغاية التي ليس بعدها غاية، وصداقة بهذه المتزلة تقتضي أن نلتقي كثيراً، وأن يكون كل منا يعرف سريرة صاحبه ما يعرف من سريرته، فكنت أرى لساناً لمجته الصدق، وسريرة نقية من كل خاطر سيء، وهممة طماحة إلى المعالي، وجداً في العمل لا يمسه كلل، ومحافظة على واجبات الدين وآدابه، وبالإجمال ليس إعجابي بوضاعة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم"⁽²⁾.

تلك هي شخصية الشيخ ابن عاشور رحمه الله، وهي من الشخصيات العظيمة التي أبلت بلاء حسناً في خدمة الإسلام والمسلمين، وإنارة الفكر والعقل الإسلامي، وقدمت جهوداً عظيمة في ميادين شتى، وآفاق واسعة لا تنسى على مدار الزمان.

(1) — مجلة المنهل العدد 515، المجلد 55، عدد ذو الحجة 1414هـ / مايو 1914م.

(2) — شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس محمد الخضر حسين، ص 118 بتصرف. مجلة الهداية الإسلامية، عدد شوال



الفرع الخامس: مذهبه العقدي والفقهية.

1 - مذهبه العقدي:

لا ريب أن ابن عاشور أشعري العقيدة على وجه العموم، ويتضح ذلك جلياً من طريقتين: الطريقة الأولى: تصريحه بذلك.

الطريقة الثانية: تقريره لمذهب الأشاعرة وترجيحه له عند عرض المذاهب في المسألة⁽¹⁾. ومع التصريح الجلي من الطاهر بن عاشور بانتسابه إلى مذهب الأشاعرة فهو يخالف الأشاعرة أحياناً في تقرير بعض المسائل فيأخذ بمذهب السلف أو مذهب المعتزلة⁽²⁾. أقول: ومما يدل على ذلك ما أورده العلامة محمد الطاهر بن عاشور عند ذكر الأقوال الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه، الآية: 05]، فقال: "قال: جمهور الأشاعرة وفي مقدمتهم إمام الحرمين: إن معنى الاستواء القهر والغلبة والاستيلاء"، كما في قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

وقول الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسرٍ وطائر

وهذا هو التأويل الشائع بين طلبة العلم. وعندني أن معناه ضعيف إذ لا مناسبة لأن تستعمل غلبة العرش في معنى عظمة الله تعالى إذ ليس العرش بمتوهم فيه خالقية ولا تعارض حتى يعبر بغلبته عن عظمة الغالب. وعلى هذا التأويل فالمراد بالعرش: العرش الذي هو من عالم السماوات ...⁽³⁾.

2 - مذهبه الفقهي:

نشأ العلامة ابن عاشور في بيئة يعتنق معظم أهلها المذهب المالكي، وكان من أوائل المتون التي حفظها وهو صغير قبل أن يلتحق بجامعة الزيتونة متن ابن عاشور في الفقه المالكي. وسار ابن عاشور على تعلم هذا المذهب السائر في بلده والتفقه فيه حتى صار مفتياً عاماً مالكيًا عام 1924م، ثم كبير أهل الشورى المالكية عام 1927م، ثم شيخ الإسلام للمذهب المالكي عام 1932م.

(1) - انظر: منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد - دراسة وتقريباً - إعداد الطالب محمد بن حسين بن سعيد العمري / 1

53 - 54، رسالة ماجستير مخطوط بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 56.

(3) - تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، محمد الطاهر بن عاشور، ص 15. الشركة التونسية - تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب -

الجزائر، 1985م.



ومع هذا كله لم يكن متعصباً لمذهب المالكية، بل كان ينظر في الأقوال كلها، فينقد ويرجح، ويختار ما يراه موافقاً للدليل وإن خالف المذهب المالكي، ومن هنا فهو يعتبر "من كبار المجتهدين في الفتوى، ومستقل الرأي أحياناً، ناقد لآراء الفقهاء، محقق من كبار المحققين لمختلف المسائل العلمية، معرض عن التقليد"⁽¹⁾.

الفرع السادس: أولياته.

انفرد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأوليات سبق بها غيره، وتميز بها عن سواه، وهي أمانة على علمه وفضله، وعظم شخصيته، ورفيع مكانته، وقد حصر هذه الأوليات الأستاذ إياد خالد الطباع، وهي كما يلي:

1 — أول من فسّر القرآن كاملاً في إفريقية، على نط التفسير التحليلي، وذلك في كتابه: "التحرير والتنوير".

2 — أول من جمع بين منصب شيخ الإسلام المالكي، وشيخ الجامع الأعظم (الزيتونة).

3 — أول من سمي شيخاً للجامع الأعظم سنة 1351هـ / 1932م، ليتولى الإصلاحات العلمية والتعليمية، فكان أول شيخ لإدارة التعليم بجامع الزيتونة عوضاً عن النظارة (الهيئة المشرفة على التعليم) التي كانت هي المسيرة للتعليم به.

4 — أول من لقب بشيخ الإسلام بتونس، وهو لقب تفخيمي تداولته الرئاسة الشرعية بتونس منذ القرن العاشر الهجري ولم يكن لدى المالكية بتونس هذا اللقب. وقد أطلق على رئيس المجلس الشرعي الأعلى للمالكية بصفة رسمية عليه.

5 — أول من تقلد جائزة الدولة التقديرية للدولة التونسية، ونال وسام الاستحقاق الثقافي سنة 1968م وهو أعلى وسام ثقافي قررت الدولة التونسية إسناده إلى كل مفكر امتاز بإنتاجه الوافر، ومؤلفاته العميقة الأبحاث، ودعوته الإصلاحية ذات الأثر البعيد المدى في مختلف الأوساط الفكرية، وحصل على جائزة رئيس الدولة في الإسلاميات عامي 1972 / 1973م.

6 — أول من أحيى التصنيف في مقاصد الشريعة في عصرنا الحالي بعد العز بن عبد السلام والشاطبي.

7 — أول من أدخل إصلاحات تعليمية وتنظيمية في الجامع الزيتوني في إطار منظومة تربوية فكرية، صاغها في كتابه (أليس الصبح بقريب)؛ كما أضاف إلى الدراسة مواد جديدة كالكيمياء

(1) — محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، ص 149.



والفيزياء والجبر وغيرها، وأكثر من دروس الصرف، ومن دروس أدب اللغة، وشرع بنفسه في تدريس (ديوان الحماسة)، ولعله أول من درّس ذلك في الزيتونة⁽¹⁾.

8 — ويعتبر ابن عاشور أول من فصل كليات الألفاظ في التفسير، وميزها عن غيرها؛ إذ عقد لها مبحثاً في أثناء المقدمة العاشرة، وسماها "عادات القرآن"، ونقل بعضاً من المأثور فيها، ونبّه على أهميتها للمفسر⁽²⁾.

9 — ويعتبر ابن عاشور أيضاً — في حدود علمي — أول من نقض آراء الشاطبي في التفسير العلمي.

الفرع السابع: مؤلفاته.

خلف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عدداً كبيراً من المؤلفات، في مختلف نواحي العلم والمعرفة، في الحديث، والتفسير، واللغة، والنحو، والبلاغة، والأدب، والدراسات الإسلامية عموماً، والتاريخ وغير ذلك، وهذه المؤلفات تنبئ عن عظيم مكانته في العلم ورفعة شأنه؛ وقد بلغت هذه المؤلفات حوالي أربعين كتاباً تأليفاً وتحقيقاً، منها المطبوع والمخطوط.

أولاً: مؤلفاته في علم التفسير:

1 — تفسير التحرير والتنوير (مطبوع)؛ وافتتحه بتمهيد وعشر مقدمات في علوم القرآن وأصول

التفسير؛ وهي موضوع بحثي.

ثانياً: مؤلفاته في الحديث النبوي الشريف:

1 — تعليقات وتحقيق على حديث أم زرع (مخطوط).

2 — النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح (مطبوع).

3 — كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ (مطبوع).

ثالثاً: مؤلفاته في الفقه وأصوله:

1 — آراء اجتهادية (مخطوط).

2 — الفتاوى (مخطوط).

3 — قضايا وأحكام فقهية (مخطوط).

4 — الأمالي على مختصر خليل (مخطوط).

(1) — محمد الطاهر بن عاشور، إيداد خالد الطباع، ص 78 — 80 بتصرف.

(2) — كليات الألفاظ في التفسير، بريث بن سعيد آل حاسن القرني، 1/ 36. الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه —

الرياض، ط1، 1426هـ.

5 — حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب (التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول) للقرافي (مطبوع).

6 — مقاصد الشريعة الإسلامية (مطبوع).

رابعاً: مؤلفاته في الدراسات الإسلامية:

1 — أصول التقدم في الإسلام (مخطوط).

2 — أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (مطبوع).

3 — أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية (مطبوع).

4 — تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة (مطبوع).

5 — نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق (مطبوع).

خامساً: مؤلفاته في اللغة والأدب:

1 — أصول الإنشاء والخطابة (مطبوع).

2 — الأمالي على دلائل الإعجاز للجرجاني (مخطوط).

3 — تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي (مخطوط).

4 — تحقيق وتصحيح وتعليق على كتاب الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن السيد

البطلبوسى (مخطوط).

5 — تحقيق وتعليق على كتاب خلف الأحمر المعروف بمقدمة في النحو (مطبوع).

6 — تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للطبيب ابن زهر (مخطوط).

7 — التعليق على المطول بحاشية السيالكوبي (مخطوط).

8 — جمع وشرح ديوان سحيم عبد بني الحسحاس (مخطوط).

9 — ديوان بشار بن برد شرح وتحقيق (مطبوع).

10 — ديوان النابغة الذبياني (مطبوع).

11 — سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي — تحقيق — (مطبوع).

12 — شرح ديوان الحماسة (مخطوط).

13 — شرح معلقة امرئ القيس (مخطوط).

14 — شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام (مطبوع).

15 — غرائب الاستعمال (مخطوط).

16 — قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المخلّ (مطبوع).

17 — مراجعات تتعلق بكتابي معجز أحمد واللامع العزيري (مطبوع).

18 — موجز البلاغة (مطبوع).

19 — الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصبهاني (مطبوع).

سادساً: مؤلفاته في التاريخ والتراجم:

1 — تراجم بعض الأعلام (مخطوط).

2 — قصة المولد النبوي الشريف (مطبوع).

3 — قلائد العقيان ومحاسن الأعيان لأبي نصر الفتح ابن خاقان (تحقيق) (مطبوع).

4 — كتاب تاريخ العرب (مخطوط).

سابعاً: مقالات الشيخ ابن عاشور في الدوريات:

للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور العديد من المقالات في كثير من المجالات والدوريات ففي تونس نُشرت مقالاته في الصحف والمجلات مثل: (السعادة العظمى)، (النهضة)، (الزهرة)، (الوزير)، (العصر الجديد)، (العمل)، (الصباح)، (الهداية الإسلامية التونسية)؛ وفي القاهرة حرّر في (مصباح الشرق)، (مجلة المنار)، (الهداية الإسلامية)، (هدى الإسلام)، (الرسالة)، (مجلة مجمع اللغة العربية)، وفي دمشق كتب في (مجلة المجمع العلمي العربي)⁽¹⁾.

(1) — محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه؛ إباد خالد الطباع، ص 95 — 155.



الفرع الثامن: زوجه وأولاده ووفاته.

تزوج الشيخ محمد الطاهر بن عاشور سليمة المجد والشرف ابنة نقيب الأشراف بتونس محمد محسن. وكان له ثلاثة بنين، هم العلامة البحر محمد الفاضل بن عاشور، والسيدان الجليلان عبد الملك، وزين العابدين رحمهم الله، وبتان⁽¹⁾.

توفي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في يوم الأحد الثالث عشر من رجب عام 1393هـ الموافق الثاني عشر من أغسطس عام 1973م⁽²⁾، عن عمر يقارب سبعاً وتسعين عاماً، شغلها كلها في الاستفادة والإفادة، فانسعت معارفه وتبحر في العلوم؛ مع ما منحه الله من قلم سيال عذب أتاح له أن ينشر معارفه وأفكاره في مؤلفاته — رحمه الله رحمة واسعة —، وأجزل له المثوبة والعطاء جزاء ما قدم للإسلام والمسلمين.

(1) — شيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، 168 / 1.

(2) — شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، بلقاسم الغالي، ص 68.

المبحث الثاني: مقدمات الكتاب؛
التعريف بها؛ مصادره فيها؛ منهجه فيها؛ أهميتها
" وفيه أربعة مطالب "

المطلب الأول: التعريف بالمقدمات العشر.
المطلب الثاني: مصادر ابن عاشور في مقدماته.
المطلب الثالث: منهج ابن عاشور في مقدماته.
المطلب الرابع: أهمية مقدمات التفاسير عموماً ومقدمات
ابن عاشور خصوصاً.

تمهيد:

المقدمة: الناصية، أو ما استقبل من الجبهة والجبين، ومقدمة الجيش — بكسر الهمزة — الذين يتقدمون الجيش⁽¹⁾. وقيل: يجوز بالفتح — مقدّمة⁽²⁾ —؛ هذا في اللغة، أمّا في الاصطلاح فقد عرفها الكفوي بقوله: "مقدمة الكتاب ما يتوقف عليه الشرح على بصيرة"⁽³⁾.

قلت: والذي قصده العلامة ابن عاشور بالمقدمات هو تقديم طائفة من العلوم والمباحث المتعلقة بكتاب الله بين يدي الناظر في التفسير لفهمه على أتم وجه، يقول ابن عاشور: "وها أنا أبتدئ بتقديم مقدمات تكون عوناً للباحث في التفسير، وتغنيه عن معاد كثير"⁽⁴⁾.

أما عن نشأة مقدمات التفاسير: فيذهب المهتمون بعلوم القرآن وأصول التفسير إلى أن أقدم من صدر تفسيره بمقدمة في علوم القرآن هو شيخ المفسرين ابن جرير الطبري؛ ثم تتابع تصدير التفاسير بمقدمات في علوم القرآن على مر العصور والأزمان فلا تكاد تجد تفسيراً معتبراً إلا وقد احتوى على مقدمة في هذا الشأن، حتى أصبح ما بدأه ابن جرير سنة متبعة إلى يومنا هذا. فقد ظهرت مقدمات في غاية الإتقان والإجادة كمقدمة "التحرير والتنوير" لابن عاشور⁽⁵⁾. وهو في اعتقادي لم يكن بدعاً في هذا بين المفسرين؛ فقد سبقه الأصفهاني إلى وضع مقدمات في تفسيره تعد ثلاثاً وعشرين؛ أما مقدمات ابن عاشور في تفسيره فهي تعد عشراً وهي وإن كانت بساطاً لكتاب التفسير وتمهيداً له فهي تمثل رسالة هامة مستقلة وتحمل مكانة مهمة، وتكشف عن جانبين في غاية الأهمية:

الجانب الأول: تحرير حل المسائل التي تتعلق "بأصول التفسير ومناهجه" من وجهة نظر الشيخ المحقق ابن عاشور، وتمييز الراجح منها والضعيف والحق والباطل.

الجانب الآخر: التوصل إلى معرفة منهج الشيخ ابن عاشور في تفسيره من خلال ترجيحاته وأقواله في طرائق التفسير ومناهجه وآدابه.

يقول الشيخ الحبيب بلخوجة: "وهي — المقدمات — من جهة تلم بعض قضايا علوم القرآن؛ ومن جهة ثانية تعلن عن آراء الأستاذ إزاء كثير من المسائل والاتجاهات العلمية والتفسيرية؛ فهي تضع

(1) — انظر: تمهيد اللغة، الأزهرى، 47/9. وانظر: أساس البلاغة، الزمخشري، مادة (ق د م)، ص 357، تحقيق:

الأستاذ: عبد الرحيم محمود، عرف به: الأستاذ الكبير أمين الخولي، دب، دط، دت.

(2) — انظر: لسان العرب، ابن منظور، 5/3554. دار المعارف، تحقيق: مجموعة من الأساتذة.

(3) — الكليات، أبو البقاء الكفوي، ص 870، مؤسسة الرسالة — بيروت — لبنان، ط 2، 1419 هـ / 1998 م.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 9/1.

(5) — علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، محمد صفاء إبراهيم حقي، 1/22. بتصرف، مؤسسة الرسالة —

بيروت — لبنان، ط 1، 1425 هـ / 2004 م.

المنهج الذي سيسير عليه في التحرير والتنوير؛ ولو بشكل عام ونظري⁽¹⁾.
وقد أشار الأستاذ إياد خالد الطباع أن الشيخ ابن عاشور كتب مقالات وأبحاثاً عدة في المجلة الزيتونية؛ وقد صدر العدد الأول منها في تونس رجب عام 1355هـ / سبتمبر عام 1936م، والملاحظ أن الشيخ ابن عاشور، كان من الكتاب المداومين في الكتابة فيها. وقد كتب العلامة ابن عاشور بعض هذه المقدمات فيها بالشكل الآتي:

المجلد الأول:

العدد الأول: 1355هـ / 1936م.

— دروس التفسير: ديباجة — المقدمة الأولى في التفسير والتأويل، ج 1 / 14 — 17.

— العدد الثاني: 1355هـ / 1936م.

— دروس التفسير: بقية المقدمة الأولى في التفسير والتأويل، ج 1 / 53 — 57.

الجزء الثالث: 1355هـ / 1936م.

— دروس التفسير: المقدمة الثانية في استمداد علم التفسير، ج 1 / 104 — 110.

الجزء الرابع: 1355هـ / 1936م.

— دروس التفسير: المقدمة الثالثة في التفسير بغير المأثور وبالرأي وبالباطن والإشارة، ج 1 /

161 — 163.

الجزء الخامس: 1355هـ / 1937م.

— دروس التفسير: المقدمة الثالثة في التفسير بغير المأثور وبالرأي وبالباطن والإشارة — 2 —

ج 1 / 220 — 226.

الجزء السابع: 1356هـ / 1937م.

— دروس التفسير: المقدمة الرابعة في غاية المفسر من التفسير، ج 1 / 315 — 318.

الجزء الثامن: 1356هـ / 1937م.

— القرآن الكريم: المقدمة الرابعة في غاية المفسر من التفسير — 2 —، ج 1 / 366 — 369.

الجزء العاشر: 1356هـ / 1937م.

— القرآن الكريم: المقدمة الخامسة في أسباب النزول، ج 1 / 491 — 494.

وقد صورت دار الغرب الإسلامي في بيروت المجلة، وأعدت نشرها بطريقة الإفشاء

(1) — التحرير والتنوير ومنهج الشيخ ابن عاشور فيه، الشيخ الحبيب بلخوجة، مجلة الأصالة، الجزء الأول، السنة:

1401 / 1981هـ، ص 278.

"الأوفست"⁽¹⁾.

المطلب الأول: التعريف بالمقدمات العشر.

هذه المقدمات هي من مجموعة الدروس والتقارير التي كان يلقيها الشيخ على طلابه بجامعة الزيتونة لأهل المرحلة العالية من الطلاب؛ كما تشهد لذلك فقرات عديدة نلمسها في غضوننا مثل قوله في المقدمة الثالثة: "وإذ قد تقصينا مشارات التفسير بالرأي المذموم؛ وبيننا لكم الأشباه والأمثال بما لا يبقى معه للاشتباه من مجال؛ فلا نجاوز هذا المقام ما لم نبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها..."⁽²⁾؛ وقوله: "أمّا ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهرا ولكن بتأويل ونحوه فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن؛ بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه؛ وحسبكم في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها معاني"⁽³⁾؛ وقوله: "وقد بصرناكم بالحد الفارق بينهما؛ فإذا رأيتم اختلاطه فحققوا مناطه؛ وفي أيديكم فيصل الحق فدونكم اختراطه"⁽⁴⁾؛ وأبين من ذلك وأظهر قوله في المقدمة الرابعة: "كأني بكم وقد مر على أسماعكم ووعت ألبابكم ما قررت من استمداد علم التفسير، ومن صحة التفسير بغير المأثور، ومن الإنحاء على من يفسر القرآن بما يدعيه باطنا ينافي مقصود القرآن، ومن التفرقة بين ذلك وبين الإشارات، تتطلعون بعد إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير"⁽⁵⁾، ومثل هذا من تشييت ما قلناه والتصريح به قوله: في المقدمة السادسة: "ولكني رأيتني بمحل الاضطراب إلى أن ألقى عليكم جملا في هذا الغرض تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير..."⁽⁶⁾.

وسأذكر في الصفحات الآتية هذه المقدمات، في شرح موجز يعرف بأهم ما اشتملت عليه من آراء للشيخ ابن عاشور، ويبين مسلكه ومنهجه الذي ارتضاه في كتابه: "التحرير والتنوير" وهي:

(1) — محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إعاد خالد الطباع، ص 158 — 160. بتصرف.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 33.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 34.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 36.

(5) — المرجع نفسه، 1 / 38.

(6) — المرجع نفسه، 1 / 51.



المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل، وكون التفسير علماً⁽¹⁾.

ذكر أولاً تعريف التفسير والتأويل بشيء من الإسهاب، ثم ناقش مسألة: هل التفسير علم أو لا يعد من العلوم؟

لم يخرج ابن عاشور في تعريفه للتفسير عن كلام من قبله، إلا أنه يميل إلى القول بأن التأويل لا يخرج من لفظ التفسير، وإنما يدور في فلكه.

لفظ التفسير في اللغة كما يقوله: "مصدر فسّر بتشديد السين، الذي هو مضاعف فسّر بالتخفيف (من بابي نصر وضرب) الذي مصدره الفسر، وكلاهما فعل متعد فالتضعيف ليس للتعدية... الفسر: الإبانة والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسر عند السامع"⁽²⁾.

ويعرض الشيخ في بيان المفهوم اللغوي للفظ (التفسير) مركزاً على منهجي: (التضعيف) في اللفظ، وأن دلالاته تتناول تحليل اللفظ، وإرجاعه إلى أوزانه، و(الإعراب) وكل ما يلحق بنية الكلمة ومعانيها.

ونكشف من خلال هذا المفهوم الموسّع لدلالة كلمة (التفسير) توسّع الشيخ المفسر ابن عاشور في التفاسير اللغوية، واحتفائه الكبير بجميع أنواع الدلالات البلاغية لكلمات القرآن وجمله.

وفي التعريف لم ير الشيخ كبير فرق بين كلمة (التفسير) وكلمة (التأويل)، ويذكر أن لفظ التأويل مساوٍ للفظ التفسير، ويستند في ذلك بقول أساطين علماء اللغة: كتغلب، وابن الأعرابي، وأبي عبيدة وغيرهم.

والتفسير في الاصطلاح كما بينه ابن عاشور: "هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها، باختصار أو توسّع"⁽³⁾.

وفي الجانب الآخر نجد ابن عاشور ينكر الاستطراد في التفسير، وهو الخروج عن معاني ألفاظه وكلماته إلى موضوعات ومسائل بعيدة عنه، أو علوم ليست من علوم القرآن، وليست من مقاصده. ويحدد موضوع التفسير في الآتي: "ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستتبط منه"⁽⁴⁾.

وطرح — رحمه الله — سؤالاً: هل يكون التفسير علماً؟

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 10 / 1.

(2) — المرجع نفسه، 10 / 1.

(3) — المرجع نفسه، 11 / 1.

(4) — المرجع نفسه، 12 / 1.

وأجاب عنه بالنفي، ثم بين سببه، رادا حجج المخالفين حجة حجة⁽¹⁾.
ويوجز رده في الآتي:

يقول — رحمه الله — : "وفي عدّ التفسير علما تسامح؛ إذ العلم إمّا أن يراد به نفس الإدراك، نحو قول أهل المنطق، العلم إمّا تصور وإمّا تصديق، وإمّا أن يراد به الملكة المسماة بالعقل، وإمّا أن يراد به التصديق الجازم وهو مقابل الجهل وهذا غير مراد في عدّ العلوم، وإمّا أن يراد بالعلم المسائل المعلومات؛ وهي مطلوبات خبرية يبرهن عليها في ذلك العلم وهي قضايا، ومباحث هذا العلم ليست بقضايا يبرهن عليها، فما هي بكلية، بل هي تصورات جزئية غالبا؛ لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان. فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي، وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام، وليس ذلك من القضية"⁽²⁾.

وبهذا يتقرر عند الشيخ أن التفسير ليس علما، ولا صحة لما يفعله كثير من المفسرين من الاستطراد في معاني الآيات إلى غير مقاصد القرآن وأهدافه، واستجرار معاني الآيات إلى غير ما أنزلت لأجله.

المقدمة الثانية: في استمداد علم التفسير⁽³⁾

ويعني بذلك المؤلف: الأدوات التي يجب أن تتوافر في من تصدّر لتفسير كتاب الله؟
ويجيب عن هذا السؤال بقوله: "فاستمداد علم التفسير للمفسر من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار، ومن أخبار العرب وأصول الفقه"⁽⁴⁾، ثم فسّر الشيخ الاحتياج إلى هذه العلوم، ووجهها في قوله: "أمّا العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم، سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية والسليقة، أم حصلت بالتلقي"⁽⁵⁾.

ويقصد بقواعد العربية: مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب وفهم أهل اللسان أنفسهم⁽⁶⁾.

ويدخل في مادة الاستعمال العربي ما يؤثر عن بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات على

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 12 / 1 — 14.

(2) — المرجع نفسه، 12 / 1.

(3) — المرجع نفسه، 18 / 1.

(4) — المرجع نفسه، 18 / 1.

(5) — المرجع نفسه، 18 / 1.

(6) — المرجع نفسه، 18 / 1.



قوانين استعمالهم⁽¹⁾.

وأما الآثار فالمعني بها، ما نقل عن النبي ﷺ، من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال... وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معني، إذ لا يكون إلا عن مستند...⁽²⁾.

وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار المعني⁽³⁾.

وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم، وإنما خصها ابن عاشور بالذكر تبييناً لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو إذ يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سوقها⁽⁴⁾.

وأما أصول الفقه فلم يكونوا يعدونه من مادة التفسير، ولكنهم يذكرون أحكام الأوامر والنواهي والعموم وهي من أصول الفقه، فتحصل أن بعضه يكون مادة للتفسير، وذلك من جهتين:

إحداهما: أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة.

الجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها⁽⁵⁾.

وهذه العلوم هي التي نص عليها العلماء في شروط المفسر قبل محمد الطاهر بن عاشور، وفصلوا القول فيها.

يقول حاجي خليفة: "إن العلماء كما بينوا في التفسير شرائط؛ بينوا أيضاً في المفسر شرائط لا يحل التعاطي لمن عري عنها؛ وهي أن يعرف خمسة عشر علماً على وجه الإتقان والكمال: اللغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبدیع، والقراءات، وأصول الدين، وأصول الفقه، وأسباب التزول، والقصص، والناسخ والمنسوخ، والفقه، والأحاديث المبينة لتفسير الجمل

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 23.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 23 - 25.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 25.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 25.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 25 - 26.



والمبهم، وعلم الموهبة، وهو علم يورثه الله سبحانه وتعالى لمن عمل بما علم، وهذه العلوم التي لا مندوحة للمفسر عنها، وإلا فعالم التفسير لا بد له من التبحر في كل العلوم"⁽¹⁾.

إلا أن ابن عاشور يرى مزيد اختصاص (علمي المعاني والبيان) بالتفسير والتعبير عن معاني كلام الله... وهو ما أولاه الأهمية الأولى في تفسيره التحرير والتنوير حتى بدا ظاهراً جلياً في مجموعه كله، بل هو السمة الظاهرة على غيره من المسالك، مما يجعل تفسيره يصنف ضمن "التفاسير البلاغية".

ويعلّل ابن عاشور لأهمية علمي البيان والمعاني بقوله: "لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية"⁽²⁾؛ ويقول: "وعلم البلاغة به يحصل انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر معاني القرآن"⁽³⁾.

المقدمة الثالثة: في صحة التفسير بغير المأثور، ومعنى التفسير بالرأي ونحوه⁽⁴⁾.

أكد ابن عاشور على أن التفسير بغير المأثور منه ما هو مذموم، ومنه ما هو ممدوح.

وهذا هو الرأي الذي عليه جمهور الفقهاء، بل جماهير العلماء من عصر الصحابة رضي الله عنهم، وسار عليه محمد الطاهر بن عاشور في كتابه: "التحرير والتنوير"، وتوسّع في تطبيقه.

ولم يكتف ابن عاشور بتصحيح هذا القول ونسبته إلى السلف، لكنه ناقش بالتفصيل أدلة ذم الرأي وحملها على الوجه الصحيح لها وهو الرأي المذموم، وحدد المراد به في خمسة أمور:

الأول: أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر صحيح في اللغة والشرع.

الثاني: أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي.

الثالث: أن يلوي عنق الآيات إلى نزعة أو مذهب ينتحله.

الرابع: أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره.

(1) - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، 1/ 433.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 19.

(3) - المرجع نفسه، 1/ 21.

(4) - المرجع نفسه، 1/ 28.

الخامس: أن يكون القصد في ذم الرأي في القرآن هو أخذ الحيطه ونبد التسرع إلى التأويل⁽¹⁾.

وكتاب ابن عاشور يعد مادة ثرية في ذكر الآراء والأقوال الاجتهادية في معاني كلام الله بإزاء ذكر المنقول من التفسير لكتاب الله ومن سنة رسول الله ﷺ.

المقدمة الرابعة: فيما يحق أن يكون غرض المفسر⁽²⁾.

أوضح ابن عاشور في هذه المقدمة ما يجب أن يلتزمه المفسر من موضوعات ومقاصد، هي مقاصد تفسير القرآن، ولا ينبغي العدول عنها إلى غيرها، وحددها في ثمانية أمور⁽³⁾:

الأول: إصلاح الاعتقاد؛ يقول ابن عاشور " وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويطهر القلب من الأوهام"⁽⁴⁾.

الثاني: تهذيب الأخلاق، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم، الآية:4].

الثالث: التشريع؛ وهو الأحكام خاصة وعمامة، ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعا كليا في الغالب، وجزئيا في المهم، فقلوه: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل، الآية:89]. وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية:3]. يراد بهما إكمال الكليات التي منها الأمر بالاستنباط والقياس.

الرابع: سياسة الأمة، وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها، كالإرشاد إلى التزام الجماعة بقوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [سورة آل عمران، الآية:103].

الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، قال الله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة القصص، الآية:1].

عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 28.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 38 - 45.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 39 - 41.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 40.



الْعَفْلِينَ ﴿ [سورة يوسف، الآية: 3].

السادس: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين.

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

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

وإذا تأملنا بدقة هذه الموضوعات والأغراض الجليلة وجدنا أنها تمثل أغراض تفسير ابن عاشور — رحمه الله — ولا يكاد يخرج عنها في تفسيره وكلامه.

المقدمة الخامسة: في أسباب النزول⁽¹⁾.

واشتملت على أربع مسائل:

المسألة الأولى⁽²⁾: هي ما نسميه (مأخذ ابن عاشور على كثير من المفسرين)؛ الذين أولعوا بتطلب أسباب نزول آي القرآن، فأغربوا في ذلك، وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا.

وابن عاشور له من هؤلاء المفسرين موقف: فهو يرى أن الذين ألفوا كتباً خاصة في أسباب النزول فاستكثروا منها معذورون، فإن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع يمتلكه محبة التوسع فيه.

ولكنه لا يرى عذراً لأولئك المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم، ولم يبنوها على مراتبها قوة وضعفاً.

والمسألة الثانية: التي تناولها الشيخ في هذه المقدمة⁽³⁾: هي ذكر سبب الخوض في هذا الموضوع، وهو أمر مرتبط بالمسألة الأولى فمع هذا الحال الذي عليه كثير من المفسرين مع أسباب النزول فإن الشيخ يرى أن الحاجة شديدة إلى تمحيص هذا العلم، لأن غض النظر عنه خطر عظيم في فهم القرآن. أما المسألة الثالثة⁽⁴⁾: فيذكر ابن عاشور فيها بعض فوائد معرفة أسباب النزول، فإن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه، لأن فيها بيان مجمل، أو إيضاح خفي موجز، ومنها ما يكون وحده تفسيراً، ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية، أو نحو ذلك.

(1) — ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 46.

(2) — ينظر: المرجع نفسه، 1/ 46.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 46.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 47.



ومن هذه الفوائد والثمرات ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات، فإن من أسباب التزول ما يعين على تصوير مقام الكلام.

وثمة فائدة أخرى عظيمة نبه عليها ابن عاشور، وهي أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم، فتزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين⁽¹⁾.

أما المسألة الرابعة⁽²⁾: فيتناول فيها ابن عاشور أقسام أسباب التزول التي استنبطها من تصفحه لما صحت أسانيده منها، وقد قسمها خمسة أقسام.

والمسألة الخامسة: يبسط فيها ابن عاشور موقفه من تطلب أسباب التزول في تفسير القرآن، فيقول: "هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية تهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط، وإلا فإن الله قادر أن يجعل القرآن أضعاف هذا المتزل، وأن يطيل عمر النبي ﷺ للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى - عليهما السلام -، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [سورة المائدة، الآية: 3]، فكما لا يجوز حمل كلماته على خصوصيات جزئية؛ لأن ذلك يبطل مراد الله، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص ولا إطلاق ما قصد منه التقييد؛ لأن ذلك يفضي إلى التخليط في المراد، أو إلى إبطاله من أصله، وقد اغتر بعض الفرق بذلك، قال ابن سيرين في الخوارج: إنهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين فوضعوها على المسلمين فجاءوا ببدعة القول بالتكفير بالذنب، وقد قال الحرورية لعلي ﷺ يوم التحكيم: ﴿إِنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [سورة يوسف، الآية: 40] فقال علي: (كلمة حق أريد بها باطل)⁽³⁾.

المقدمة السادسة: في القراءات⁽⁴⁾.

ذكر أهمية علم القراءات بقوله: "علم القراءات علم جليل"⁽⁵⁾؛ لكن الشيخ لا يورد في كتابه

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 50 / 1.

(2) - المرجع نفسه، 47 / 1 - 50.

(3) - ينظر: المرجع نفسه، 51 / 1.

(4) - المرجع نفسه، 51 / 1.

(5) - المرجع نفسه، 51 / 1.



التوسّع في هذا العلم؛ لأنه كما يقول: "قد خص بالتدوين والتأليف وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد"⁽¹⁾.

واكتفى الشيخ في هذا العلم بما تمس الحاجة إليه، قال: "ولكن رأيتني بمحلّ الاضطرار إلى أن ألقى عليكم جملاً في هذا الغرض تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير"⁽²⁾.
وبذلك يتبين لنا موقف الشيخ من القراءات في تفسيره، ومكان علم القراءات في كتابه؛ وهو موقف وسط بين مسلك الإسهاب والتطويل أو الإعراض والإهمال في شأن هذا العلم.
المقدمة السابعة: قصص القرآن⁽³⁾.

يذكر ابن عاشور في بداية حديثه في هذه المقدمة أن الله امتن على رسوله بهذا القصص، ثم يتجه إلى تحديد الغرض من هذا القصص فهو لم يرد للمؤانسة، أو تجديد النشاط فغرض القرآن أسمى وأعلى من هذا.

وينفي ابن عاشور أن يكون الغرض من سوق القصص قاصراً على حصول العبرة والموعظة، أو على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم، أو أخذه لهم، بل الغرض أسمى من ذلك وأجل.

ويرى ابن عاشور أن في قصص القرآن عرا حمة وفوائد للأمة؛ فهو يأخذ من كل قصة أشرف مواضيعها، ويعرض عما عداها، ليكون تعرضه للقصص مترها عن قصد التفكه بها.
ومما ذكر من مميزات أسلوب القرآن القصصي⁽⁴⁾:

أولاً: ما عبّر عنه بالتذكير وبالذكر في أسلوب القرآن القصصي، وهو أسلوب أجل من أسلوب القصصين؛ لأنه يقضي الوطين مع الذكر والتذكير؛ لأن سوق القصص في مناسباتها يكسبها صفتين: صفة البرهان وصفة التبيان.

ثانياً: من مميزات قصص القرآن نسج نظمها على أسلوب الإيجاز، ليكون شبهها بالتذكير أقوى من شبهها بالقصص.

ثالثاً: ومن مميزات طي ما يقتضيه الكلام الوارد.

رابعاً: أنها قصص بثت بأسلوب بديع، فقد سيقّت في مظان الاتعاض بها مع المحافظة على الغرض

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 51.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 51.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 64.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 64 - 65.



الأصلي الذي جاء به القرآن، وقد توافرت من هذه الميزات فوائد حجة عد ابن عاشور منها عشر فوائد تحدث عنها وبين محاسنها.

وختم حديثه في هذه المقدمة بالسؤال المهم: لماذا تتكرر قصص القرآن؟ وأجاب بذكر خمسة أغراض للتكرار البلاغي في قصص القرآن، ثم قال في ختام ذلك: "فهذه تحقيقات سمحت بها القرينة، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة"⁽¹⁾.

المقدمة الثامنة: في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها⁽²⁾.

تناول ابن عاشور في هذه المقدمة عدة مسائل يرى أن تناولها هنا يغنيه عن إعادتها والتذكير بها في أثناء تفسيره.

كان أولها بيان أهمية تناول الموضوع⁽³⁾، فإنه موضوع له مزيد اتصال بالقرآن، وله اتصال متين بالتفسير؛ لأن ما يتحقق فيه ينتفع به في مواضع كثيرة من فواتح السور، ومناسبة بعضها لبعض. ويشير ابن عاشور إلى أن تناول هذا الموضوع يعين على غرضين رئيسيين: أولهما فهم دلالات القرآن اللغوية والبلاغية، فالقرآن نزل علينا للعمل به وقراءة ما يتيسر منه وجعل قراءته وتدبره عبادة. والغرض الآخر أنه آية على صدق الرسول ﷺ في دعواه الرسالة، فهو معجز لكل معارضيه.

ومن المسائل التي تناولها ابن عاشور ذكر بعض أسماء القرآن الكريم والمعاني التي تدل عليها، ومنها القرآن: وهو الاسم الذي جعل علما على الوحي المنزل على محمد ﷺ، ومنها: الفرقان، والتزويل، والكتاب، والذكر، والوحي، وكلام الله⁽⁴⁾.

ومن المسائل الكلام على "آيات القرآن": فبدأ بتعريف الآية، وذكر أن تسمية هذه الأجزاء آيات من مبتكرات القرآن، وإنما سميت آيات للدليل كونها موحى بها من عند الله إلى النبي ﷺ؛ لأنها تشتمل على ما هو من الحد الأعلى في بلاغة نظم كلام الله، ولأنها لوقوعها مع غيرها من الآيات جعلت دليلا على أن القرآن منزل من عند الله، وليس من تأليف البشر، إذ قد تحدى النبي به أهل الفصاحة والبلاغة من أهل اللسان العربي فعجزوا عن تأليف مثل سورة من سوره، لذلك لا يحق لجمل التوراة والإنجيل أن تسمى آيات إذ ليست فيها هذه الخصوصية⁽⁵⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 69.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 70.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 70.

(4) — ينظر: المرجع نفسه، 1 / 71 — 73.

(5) — ينظر: المرجع نفسه، 1 / 74.



ويذكر ابن عاشور أن تحديد مقادير الآيات مروى عن النبي ﷺ، والآيات غير الفواصل عنده، فالفواصل هي "الكلمات التي تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب صيغ النطق بها وتكرر في السورة تكررًا يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم في آيات كثيرة متماثلة، تكثر وتقل، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع، والعبرة فيها بتماثل صيغ الكلمات من حركات وسكون"⁽¹⁾.

ويشير ابن عاشور إلى صلة الفواصل بالإعجاز⁽²⁾؛ فإنها من جملة المقصود من الإعجاز؛ لأنها ترجع إلى محسنات الكلام، وهي من جانب فصاحة الكلام، فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل، كما تتأثر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع.

وأما ترتيب آي القرآن فهو أيضًا توقيف من النبي ﷺ، وكذلك اتساق حروفه وسوره. وهذا الترتيب مما يدخل في وجوه إعجاز القرآن، بحيث لو غير إلى ترتيب آخر لزل عن حد الإعجاز الذي امتاز به⁽³⁾.

ومن المسائل التي تناولها ابن عاشور في هذه المقدمة "وقوف القرآن"، وأهم ما أشار إليه هنا ثلاثة أمور: أولها أن العناية بتحديد أوقاف القرآن أمر حادث، فلم يشتد اعتناء السلف بتحديد أوقاف القرآن لظهور أمرها، فلما كثر الداخلون في الإسلام من دهماء العرب ومن عموم بقية الأمم، توجه اعتناء أهل القرآن إلى ضبط وقوفه تيسيرًا لفهمه على قارئيه⁽⁴⁾.

والأمر الثاني الذي أشار إليه الشيخ: هو أن معنى الكلام قد يختلف باختلاف الوقف، وأن التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدد المعنى مع اتحاد الكلمات⁽⁵⁾.

والأمر الأخير في هذه المسألة: هي كلام ابن عاشور على طرق الإعجاز وأن منها ما يرجع إلى محسنات الكلام من فن البديع، ومن ذلك فواصل الآيات التي هي شبه قوافي الشعر وأسجاع النثر، وهي مرادة في نظم القرآن لا محالة، فكان عدم الوقف عليها تفریطًا في الغرض المقصود منها⁽⁶⁾.

(1) — ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 75.

(2) — ينظر: المرجع نفسه، 1 / 76.

(3) — ينظر: المرجع نفسه، 1 / 79.

(4) — ينظر: المرجع نفسه، 1 / 84.

(5) — ينظر: المرجع نفسه، 1 / 81 — 83.

(6) — ينظر: المرجع نفسه، 1 / 83.



المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها.

وهو من المباحث البديعة في المقدمة، وهو رأي أثرى كتاب: "التحرير والتنوير" بالمعاني المتنوعة، والأحكام المختلفة. ويذكر ابن عاشور مستنده من اللغة ومن طريقة الفقهاء قبله، وينسب إلى الفقهاء أنهم رأوا جواز استنباط الأحكام من الآيات تتحمل معاني مختلفة في غير ما وردت له من المناسبات، فهي كلها مرادة، ويقول ابن عاشور: "ولما كان القرآن نازلا من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب مظنونا بأنه مراد لمترله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية"⁽¹⁾. ويدلل على صحة تأصيله هذا:

بما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي ﷺ لآيات، فنرى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب؛ ولكننا بالتأمل نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن، مثال ذلك ما رواه أبو سعيد بن المعلى قال: دعاني رسول الله وأنا في الصلاة فلم أحبه فلما فرغت أقبلت إليه، فقال: (ما منعك أن تجيبي؟) فقلت: يا رسول الله كنت أصلي، فقال: (ألم يقل الله تعالى: ﴿أَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾⁽²⁾ [سورة الأنفال، بعض الآية: 24]).

"وكذلك ما ورد عن أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم من الأئمة مثل ما روى أن عمرو بن العاص أصبح جنبا في غزوة في يوم بارد فتميم وقال: الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [سورة النساء، بعض الآية: 29]؛ مع أن مورد الآية أصله في النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضا"⁽³⁾.

"ومن هذا القبيل استدلال الشافعي على حجية الإجماع وتحريم خرقه بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [سورة النساء، الآية: 115]؛ مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من

(1) — ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 94 / 1.

(2) — ينظر: المرجع نفسه، 95 / 1.

(3) — المرجع نفسه، 96 / 1.



الآية مشاققة خاصة، واتباع غير سبيل خاص، ولكن الشافعي جعل حجية الإجماع من كمال الآية⁽¹⁾.

وهو — ابن عاشور — يعيب على غيره إنكار هذا الأصل، ويقول: "وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى ملغى"⁽²⁾، ويشرح في المقابل ما هو عليه في هذا التفسير بقوله: "ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهبّيع الكلام العربي البليغ، في معاني تفسير الآية"⁽³⁾.

المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن.

تعد مسألة "الإعجاز" قضية قضايا التحرير والتنوير؛ لأنها في نظر ابن عاشور هي: الغرض الأسمى في كتاب الله. وهي أيضا: أهم غرض يتقلده المفسر خلال تفسيره كلام الله؛ يقول: "فمن أعجب ما نراه خلو معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى إلا عيون التفاسير"⁽⁴⁾.

فما حقيقة الإعجاز؟ وما وجوهه، وما مسالكه؟ فيجيب عن هذا في هذه المقدمة، ويقرر — رحمه الله — أن علية الإعجاز في: بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله، وينسب هذا القول إلى جمهرة أهل العلم والتحقيق⁽⁵⁾. ويجعل أوجه البلاغة في أربع جهات:

الجهة الأولى: بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كفيات في نظمه، مفيدة معاني دقيقة، ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب.

والجهة الثانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

والجهة الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكيمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة.

والجهة الرابعة: ما انطوى عليه من الأخبار عن المغيبات مما دل على أنه منزل من علام

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 96.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 100.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 100.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 102.

(5) — المرجع نفسه، 1 / 103.



الغيوب⁽¹⁾؛ يقول - رحمه الله - : "إعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب. والقرآن معجز من الجهة الثالثة للبشر قاطبة إعجازا مستمرا على ممر العصور. ومن الجهة الرابعة معجز لأهل عصر نزوله إعجازا تفصيليا، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن، وتعين صرف الآيات المشتملة على هذه الأخبار إلى ما أريد منها"⁽²⁾، ثم فسّر كل جهة.

ونوّه بأساليب الإعجاز، ومن أشهرها في كتاب الله مما شرّحه مفصلا في تفسيره وأبرزه:

- التفنن: وهو براعة ثقافته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذليل والإتيان بالترادفات عند التكرير تجنبا لثقل تكرير الكلم⁽³⁾.

- و منه أسلوب الالتفات.

- ومن أساليب القرآن: العدول عن تكرير اللفظ والصيغة فيما عدا المقامات التي تقتضي التكرير من تهويل ونحوه، ومما عدل فيه عن تكرير الصيغة قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [سورة التحريم، بعض الآية: 4]؛ فجاء بلفظ قلوب جمعا مع أن المخاطب امرأتان فلم يقل قلبا كما تجنبا لتعدد صيغة المثني⁽⁴⁾.

- ومنها: اتساع أدب اللغة في القرآن، فجاء القرآن بأسلوب في الأدب غض جديد صالح لكل العقول، متفنن إلى أفانين أغراض الحياة كلها معط لكل فن ما يليق به من المعاني والألفاظ واللهجة، فتضمن المحاوراة والخطابة والجدل والأمثال (أي الكلم الجوامع) والقصص والتوصيف والرواية⁽⁵⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 104.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 116.

(3) - المرجع نفسه، 1/ 116.

(4) - المرجع نفسه، 1/ 117.

(5) - المرجع نفسه، 1/ 118 - 119.



المطلب الثاني: مصادر ابن عاشور في مقدماته.

عرف الشيخ الإمام — من خلال سيرته وآثاره — بثناء قراءاته وتنوع مطالعته، وغزارة علمه، يتضح ذلك من خلال نشاطه العلمي وغير العلمي في التدريس والتأليف والإفتاء والقضاء. وكتابه (التحرير والتنوير) أعظم كتبه وهو أولها التي يمكن أن توصف بغزارة المادة العلمية وتقنن مصادر النقل وتنوعها. وقد تتبع المصادر التي اعتمدها ابن عاشور في مقدماته فوجدتها في الأغلب هي نفس المصادر الأساسية التي اعتمدها في التفسير وهي — بلا شك — مصادر ثرية غالية، ونشير إليها في الصفحات الآتية، وما سأورده هنا مصدره أمران:

أولاً: ما وقفت عليه أثناء دراسة هذه المقدمات وتتبعها مما صرح بذكره ابن عاشور من مصادر، ومما لم يصرح به وأمكن أن نعرف مصدره.

ثانياً: ما رجعنا إليه في كتابات السابقين من تلاميذ ابن عاشور الذين كان يلقي عليهم دروسه في التفسير⁽¹⁾، أو المتخصصين الذين كتبوا عن مصادر تفسيره⁽²⁾، أو بعض الذين كتبوا تراجم وافرة عنه.

لقد نبه ابن عاشور — رحمه الله — من خلال مقدمة التحرير إلى أهم المصادر التي اعتمد عليها في تفسيره فقد امتازت بأصالتها وشهرتها بين العلماء، فضلاً عن كونها — في الغالب — من كتب التفسير المعروفة التي لا يمكن أن يستغني عنها قاصد التفسير، وقد ذكر ابن عاشور مجموعة من هذه المصادر مع إشارات نقدية لبعضها فقال في مقدمة تفسيره: "والتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق، بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل، وإن أهم التفاسير تفسير الكشاف، والمحرم الوجيز لابن عطية، ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، وتفسير البيضاوي الملخص من الكشاف ومن مفاتيح الغيب بتحقيق بديع، وتفسير الشهاب الألوسي، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتزاني على الكشاف، وما كتبه الخفاجي على تفسير البيضاوي، وتفسير أبي السعود، وتفسير القرطبي، والموجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي من تقييد تلميذه الأبي وهو بكونه تعليقا على تفسير ابن عطية أشبه منه بالتفسير، لذلك لا

(1) — ينظر: ما كتبه محمد الحبيب بن الخوجة عن مصادر التحرير في بحثه: التحرير والتنوير ومنهج ابن عاشور فيه، ص 290 — 291.

(2) — ينظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره، هيا العلي، ص 42 — 121، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، ص 16 — 39.



يأتي على جميع آي القرآن وتفسير الأحكام، وتفسير الإمام محمد ابن جرير الطبري، وكتاب درة التزويل المنسوب لفخر الدين الرازي، وربما ينسب للراغب⁽¹⁾.

وعند التأمل في هذه المصادر التي اعتمد عليها ابن عاشور في تفسيره نجد ما يلي:

1 — نجده قد بدأ بمراجعته الأساسية وبدأ بذكر أهمها في نظره، فبدأها بتفسير الكشاف وشروحه وهي: حواشي عبد الحكيم السيالوكوتي، وحواشي شهاب الدين الخفاجي التي سماها: "عناية القاضي وكفاية الرازي، على البيضاوي"، والطبي، والقزويني، والرازي، والشيرازي، والسعد والتفتزاني، والسيد الجرجاني، والقزويني على الكشاف؛ وبالرجوع إلى المقدمات نجد مراجع أخرى ثانوية منها: البحر المحيط لأبي حيان ومعالم التزويل للبعوي، ودر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ويلاحظ أن ابن عاشور قد اعتمد في مقدماته على معظم مقدمات هذه التفسير وخاصة مقدمة تفسير الكشاف، ومقدمة تفسير ابن عطية، ومقدمة تفسير القرطبي، ومقدمات تفسير شمس الدين الأصفهاني في تأصيل آرائه في مسائل علوم القرآن وأصول التفسير.

2 — لقد أحرر ما حقه التقديم؛ فجعل أولها كتاب الكشاف المعتزلي، وجعل في آخرها كتاب ابن جرير أعظم المفسرين وعمدة السابقين واللاحقين، مما يعطي الانطباع بأن منهج الشيخ عقلائي أكثر منه أثري⁽²⁾.

3 — أما ردّ ابن عرفة على ابن عطية فإنه يطغى على التفسير كله؛ لشدة الاهتمام به والتعليق عليه الأمر الذي جعل ابن عاشور يعتبر تفسير ابن عرفة تعليقا على تفسير ابن عطية، ولا تشاطره وسيلة بلعيد هذا الرأي إذ قد أوضحت في مجالات متعددة من رسالتها في الدكتوراه أصالة تفسير ابن عرفة وخصوصيته، وتميزه بإبداعات وإضافات لم يسبق إليها، مما يجعله تفسيرا متكاملا مستقلا بمنهجه المتميز، وصورة عن تطور التفسير وبلوغه القمة في إفريقية وتونس ذلك العهد⁽³⁾.

4 — نجد أيضا أن المضان التي تعتمد المنهج اللغوي البياني هي التي يفضلها ويختارها غالبا حين يقتضي الأمر منه الرجوع إلى آراء القدماء في تفسير الآيات، وتوجيه المعاني، ويأتي في قمة المصادر تفسير "الكشاف" للزمخشري، الذي كشف عن جمال القرآن وبراعة بلاغته ونظمه، ثم يأتي بعد ذلك ما دار في فلكه من كتب شارحة له، أو مختصرة أو معقبة مثل تفسير البيضاوي، وتفسير أبي السعود،

(1) — التحرير والتبوير، ابن عاشور، 1 / 07.

(2) — التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، الطرهوني، 2 / 738.

(3) — التفسير واتجاهاته بإفريقية من النشأة إلى القرن الثامن الهجري، وسيلة بلعيد بن حمدة، ص 390. شركة فنون الرسم — القصبة

— تونس، ط 1، 1414 هـ / 1994 م.



وتفسير الفخر الرازي، غير أن ابن عاشور يعي أهمية كتب التفسير بالمأثور، التي لا غنى عنها لطالب فقه الأحكام ومقاصد الشريعة، مثل تفسير القرطبي، وتفسير ابن جرير الطبري⁽¹⁾.

أمّا مراجعته من كتب علوم القرآن وأصول التفسير، فيعد كتاب (الإتقان) للإمام جلال الدين السيوطي المتوفى سنة (911هـ) عمدة في فنه، ومنهلا يرجع إليه في مسائل علوم القرآن، والظاهر في مقدماته اعتمد على ما كتبه السيوطي في هذا الكتاب الجليل، وخاصة المقدمة الخامسة والمقدمة الثامنة؛ إذ نجد ابن عاشور يحيل كثيرا من المسائل إليه بقوله: "وما ذكر عن ابن النحاس من الاحتجاج لوجوب ضبط أوقاف القرآن بكلام لعبد الله بن عمر ليس واضحا في الغرض المحتج به فانظره في الإتقان للسيوطي"⁽²⁾، وقوله: أيضا "وللنكراوي أو النكراوي كتاب في الوقف ذكره في الإتقان"⁽³⁾، وقوله: "وأماها السيوطي نقلا عن أبي بكر الواسطي إلى خمسين لغة"⁽⁴⁾، وقوله: "... كما هو مبسوط في المسألة الخامسة من بحث أسباب النزول من الإتقان فارجعوا إليه ففيه أمثلة كثيرة"⁽⁵⁾، وقد ينقل عن ابن تيمية والزر كشي وأبي عمرو الداني والبيهقي، وغيرهم عن طريق الإتقان، كقوله: "قال السيوطي في الإتقان عن الزر كشي... وفيه - الإتقان - عن ابن تيمية"⁽⁶⁾، وقوله: "وفي الإتقان عن أبي عمرو"⁽⁷⁾. واعتمد أيضا على كتاب البرهان في علوم القرآن للزر كشي في مناسبتين تقريبا في علم المناسبات بين الآي، واعتمد كتابي: أبي عمرو الداني "الوقف والابتداء"، وكتاب العدد، واعتمد على شرح البرهان للمازري في القراءات وفي عد الآي وفي أسماء السور، وكذلك "الواحدي" علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متوية "أبو الحسن الواحدي ت 468هـ" في أسباب النزول، وفي القراءات اعتمد على الحجة لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ت 377هـ"، والعواصم والقواصم لابن العربي والمرشد الوجيز لأبي شامة، وفي ترتيب نزول القرآن اعتمد على كتاب تقريب المأمول في ترتيب النزول للجعيري، وفي كليات ألفاظ التفسير رجع إلى كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي "أيوب بن موسى الحسيني القرظي الكفوي" ت 1093هـ " باعتباره ضمّن في كتابه كليات في التفسير، قلت: إن معرفة الإمام بمحتوى كتاب "الكليات" الذي

(1) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 168 - 169.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 84.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 84.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 58.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 49.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 49.

(7) - المرجع نفسه، 1 / 76.

طبع وكان طبعة نادرة في عصر ابن عاشور؛ إذ أنه من المطبوعات الهندية الحجرية؛ يدلنا على مدى عناية الإمام بالكتب وتتبع النادر منها.

ويتصدر الإمام الغزالي قائمة مراجع الشيخ ابن عاشور العقدية الفلسفية فيما كتبه الغزالي في "الإحياء"، و"المستصفي"، و"المستظهر"، ثم تأتي بعد ذلك أسماء كثيرة ينهل الشيخ من معينها، منها على سبيل المثال لا الحصر: سعد الدين التفتازاني في (شرح المقاصد)، وابن العربي في (العواصم من القواصم)⁽¹⁾، والفصل في الملل والنحل لابن حزم، وكتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، وعضد الدين الإيجي في كتابه: المواقف في علم الكلام.

وتأتي مصادر السنة ومدونات الحديث المعروفة في مقدمة مصادر محمد الطاهر بن عاشور، وأهمها في النقل عنده: الكتب الستة، وكتاب الموطأ، ومسند أحمد، والمستدرک للحاكم، وابن أبي حاتم، والبيهقي في شعب الإيمان، واعتمد على فتح الباري شرح صحيح البخاري، وإكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، والموضوعات لابن الجوزي.

ويتقدم هذه المدونات ثلاث: الصحيحان، وكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس - رحمه الله - وهذه الثلاث هي أصح كتب الحديث؛ بل هي أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى... وفي الموطأ مزية أخرى، وهي أن مؤلفه (مالك بن أنس) - رحمه الله - إمام المذهب (المالكي) الذي ينتسب إليه ابن عاشور، وقد جرى عرف علماء المغرب بمزيد العناية بالموطأ؛ وربما قدموه على الصحيحين؛ إلا أن العلامة ابن عاشور كانت له أيضا عناية كبيرة بصحيح البخاري فهو يرجع إليه كثيرا في الاستشهاد بالأحاديث والآثار الصحيحة؛ وطريقته في العزو إليه: يذكر الكتاب أو الباب وفي بعض الأحيان يعزو إلى الباب ثم يذكر المصدر ثم اسم الصحابي في الغالب أو التابعي في القليل؛ ودليل ذلك قوله: "كما وقع في كتاب المغازي من صحيح البخاري عن عمرو بن عطاء..."⁽²⁾، وقوله: "ففي كتاب الأيمان من صحيح البخاري في باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [سورة آل عمران، الآية: 77] أن عبد الله بن مسعود⁽³⁾، وقوله: "وفي صحيح البخاري في سورة النساء أن ابن عباس"⁽⁴⁾، وقوله: "ففي صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب قال"⁽⁵⁾،

(1) - ينظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره، هيا العلي، ص 131 - 132.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 35.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 48.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 49.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 56.



وقوله: "وفي باب تأليف القرآن من صحيح البخاري عن عبد الله بن مسعود"⁽¹⁾، وقوله: "ثم اعلم أن ظاهر حديث عائشة - رضي الله عنها - في صحيح البخاري في باب تأليف القرآن"⁽²⁾، وابن عاشور - رحمه الله - استفاد أيضا من تراجم الإمام البخاري في صحيحه كقوله: "ولم يشتهر عن السلف هذا المنع - لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران - ولهذا ترجم البخاري في كتاب فضائل القرآن بقوله: (باب من لم ير بأسا أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وسورة كذا)؛ وأخرج فيه أحاديث تدل على أنهم قالوا سورة البقرة، سورة الفتح، سورة النساء، سورة الفرقان، سورة براءة..."⁽³⁾؛ وقوله: "وفي صحيح البخاري عن البراء بن عازب قال:..."⁽⁴⁾؛ وقوله: "وفي صحيح البخاري في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيينة..."⁽⁵⁾. ونجد ابن عاشور قد عزا مرة واحدة إلى كتابه: (النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح) في حديث أخرجه البخاري في صحيحه⁽⁶⁾.

وهذه المصادر جميعا ضمنها مقدمات تفسيره في مواطن مختلفة منها، بحسب الشواهد والمناسبات، وأشارت إليها المصادر المتخصصة في دراسة محمد الطاهر بن عاشور وكتابه. ويعد ابن عاشور من علماء الفقه المبرزين في عصره، وهو فقيه مالكي المذهب في نشأته وتعليمه ثم في دروسه ومؤلفاته وفتاواه.

وهو بذلك يخص علماء المذهب بمزيد العناية في النقل والاستقاء من آرائهم المختلفة. ويمكن إرجاع جل مصادره إلى مصادر المالكية، وهي:

1 - مالك بن أنس الأصبحي، إمام المذهب فهو يعتمد على الموطأ من خلال عزو الأحاديث إليه؛ وفي مسائل علوم القرآن المختلفة يكتفي بنقل قول مالك دون قول غيره في بعض الأحيان؛ وعلى سبيل المثال قوله: "قال ابن وهب سمعت مالكا يقول: إنما أُلّف القرآن على ما كانوا يسمعون من رسول - صلى الله عليه وسلم -"⁽⁷⁾، وقوله: "وفي كتاب الصلاة الأول من العتبية: سئل مالك

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 88.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 88.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 91.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 92.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 124.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 71.

(7) - المرجع نفسه، 1 / 79.

عن النير في القرآن فقال: إني لأكرهه وما يعجبني ذلك⁽¹⁾ وقوله: "وقد كره مالك — رحمه الله — القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء"⁽²⁾.

والإمام ابن عاشور عالم ناقد، حرّ التفكير؛ يبنذ التعصب والتقليد المذهبي؛ لذلك نجد له نقولات أيضا عن الإمام أحمد والإمام الشافعي من ذلك قوله: "فمما يؤثر عن أحمد بن حنبل — رحمه الله — أنه سئل عن تمثل الرجل ببيت من الشعر .."⁽³⁾ وقوله: "فقال أحمد بن حنبل هو حديث منكراً"⁽⁴⁾، أما نقله عن الإمام الشافعي من ذلك قوله: "وهذا الإمام الشافعي يقول: تطلبت دليلا على حجية الإجماع فظفرت به في كذا..."⁽⁵⁾ وقوله: "والذي قاله مالك والشافعي، أن ما دون العشر لا تجوز القراءة به..."⁽⁶⁾. وقوله: "فقال قوم هو من قبيل الحقيقة، ونسب إلى الشافعي"⁽⁷⁾.

2 — علماء المذهب المنصفون: وأشهر من ينقل عنهما ويكرّر: الأئمة: ابن العربي في العواصم والقواصم، وابن رشد الجدي في البيان والتحصيل، وابن رشد الحفيد في فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وينقل بشكل نادر عن: ابن عبد البر وابن بطال، ومحمد العتيبي "ت 255هـ" في كتابه: الشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة وضمنه "المستخرجة من الأسمعية" المعروفة بالعتبية.

3 — وما كتبه الإمام الشاطبي اللخمي في الموافقات مما يتعلق بأصول السنن وطرق الاستدلال. ومصادره في اللغة ثرية بثناء علمه باللغة، وغزيرة أيضا؛ لأن ابن عاشور يعتبر قد أصلاً للمنهج اللغوي والبياني في التفسير من خلال هذه المقدمات فتنوعت مصادره لتشمل: النحو، واللغة، والبلاغة، والنقد وغيرها؛ ويتصدر كلامه ومناقشاته اللغوية جل أسماء علماء اللغة وأئمة البلاغة أمثال: أبي عبيدة، وأبي العباس المبرد "محمد بن يزيد الأزدي"، "ت 247هـ"، والفراء "يحيى بن زياد بن عبد الله"، "ت 207هـ"، وعبد القاهر، والرازي، الزمخشري، الطيبي، والسيد الشريف الجرجاني، والقزويني، والتفتزاني، والزجاج، والنحاس، وابن الأنباري، والفيروز آبادي، وغيرهم.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 62 / 1.

(2) — المرجع نفسه، 52 / 1.

(3) — المرجع نفسه، 23 / 1.

(4) — المرجع نفسه، 90 / 1.

(5) — المرجع نفسه، 29 / 1.

(6) — المرجع نفسه، 54 / 1.

(7) — المرجع نفسه، 99 / 1.



ورجع في قضايا اللغة إلى: (القاموس المحيط)، وبصائر ذوي التمييز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز كلاهما لأبي الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي "ت 817هـ"، وإلى أبي إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج "ت 310هـ" و(مفردات غريب القرآن) للراغب الأصبهاني أبو القاسم الحسين بن محمد المفضل الأصبهاني "ت 502هـ"، وفي كتب النحو جلّ اعتماده على: (الكتاب) لعمر بن عثمان بن قنبر "سيبويه" وهو من مدرسة البصرة، و(مغني اللبيب) لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري "ت 761هـ" وهو من المدرسة المصرية، وكتابا: (التسهيل)، و"الكافية الشافية" لجمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك "ت 646هـ"، وهو من مدرسة الأندلس، و(أنواء البروق) لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. وفي مصنفات الإعجاز والبلاغة: البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "ت 255هـ"، وإعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم "ت 402هـ"، ثم (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) لعبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني "ت 471هـ"، ثم (مفتاح العلوم)، سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن محمد السكاكي "ت 626هـ"، وشروحه، وتلخيص المفتاح، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان الخطيب القزويني، "ت 739هـ"، والمطول في شرح تلخيص المفتاح، سعد الدين مسعود الهروي التفتازاني، ورجع أيضا إلى كتاب "الشفاء" في فضائل المصطفى للقاضي عياض بن موسى "ت 544هـ"، وكتب التفسير التي عنيت بالبلاغة والإعجاز بين مقل ومكثري؛ يقول ابن عاشور في هذا الغرض: "فمن أعجب ما نراه خلوّ معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض إلا عيون التفاسير؛ فمن مقل مثل معاني القرآن لأبي إسحاق الزجاج، والمحرر الوجيز للشيخ عبد الحق بن عطية الأندلسي، ومن مكثر مثل الكشاف"⁽¹⁾.

وفي الأدب: على (المعلقات السبع المشهورة)، وزمرة كبيرة من الشعراء⁽²⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 102.

(2) - ينظر: بحث (التحرير لشيوخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور)، ابن الخوجة، ص 145. وينظر أيضا: مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، شعيب بن أحمد بن محمد الغزالي، ص 56-57. و ينظر: أيضا "منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، ص 16 - 35.



المطلب الثالث: منهج ابن عاشور في مقدماته.

لقد جاءت مقدمة ابن عاشور بمقدماته العشر، كمقدمة واحدة وهو أمر أراد المصنف، فقد ربط كل مقدمة بالتي قبلها، ووصلها بالتي تليها وعلى المتقدم بنى المتأخر، وعلى سبيل المثال قوله: "بل لقصد التوسع كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية"⁽¹⁾، وقوله: "أترك بما عدت من علوم التفسير تثبت أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند إلى مأثور عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه، وتبيح لمن استجمع من تلك العلوم حظاً وافياً وذوقاً يفتح له بما ما يفتح عليه، أن يفسر من آي القرآن بما لم يؤثر عن هؤلاء؛ فيفسر بمعان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير"⁽²⁾، وقوله: "وقد قالت عائشة: (ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل) كما تقدم في المقدمة الثانية"⁽³⁾، وقوله: "هذا وإن واجب النصح في الدين والتنبيه إلى ما يغفل عنه المسلمون مما يحسبونه هيناً وهو عند عظيم قضى عليّ أن أئبه إلى خطر أمر تفسير الكتاب والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا كان القائل توفرت فيه شروط الضلالة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية"⁽⁴⁾، وقوله: "كأنّي بكم وقد مر على أسماعكم ووعت ألبابكم ما قررت من استمداد علم التفسير، ومن صحة التفسير بغير المأثور، ومن الإنحاء على من يفسر القرآن بما يدعيه باطنا ينافي مقصود القرآن، ومن التفرقة بين ذلك وبين الإشارات، تتطلعون بعد إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير"⁽⁵⁾، وقوله: "فإن من أسباب التزول ما يعين على تصوير مقام الكلام كما سننبهك إليه في أثناء المقدمة العاشرة"⁽⁶⁾، وقوله: "وقد ذكر الباقلاني احتمال أن يكون ترتيب السور من اجتهاد الصحابة كما سيأتي في المقدمة الثامنة"⁽⁷⁾، وقوله: "وقد تقدم التنبيه عليه في المقدمة الخامسة فكان من مكملات عجز العرب عن المعارضة"⁽⁸⁾، وقوله: "كما دلّ عليه حديث اختلاف عمر مع هشام بن حكيم في آيات من سورة الفرقان في حياة النبي - صلى

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 42.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 28.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 28. وأما أثر السيدة عائشة سيأتي تحريجه في البحث الثاني من الفصل الأول.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 37.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 38.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 47.

(7) - المرجع نفسه، 1 / 59.

(8) - المرجع نفسه، 1 / 66.



الله عليه وسلم — كما تقدم في المقدمة السادسة⁽¹⁾، وقوله: "المفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته وما فاقت به آي القرآن في ذلك حسبما أشرنا إليه في المقدمة الثانية"⁽²⁾، وقوله: "وقد استدلل فقهاؤنا على مشروعية الجعالة ومشروعية الكفالة في الإسلام، بقوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ كما تقدم في المقدمة الثالثة"⁽³⁾، وقوله: "وتحدى بلغاء العرب بمعارضة أقصر سورة منه كما سيأتي في المقدمة العاشرة"⁽⁴⁾، وقوله: "وأما ما يعرض للهجات العرب فذلك شيء تفاوتت في مضماره جياذ ألسنتهم وكان المجلى فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل المذكورة في المقدمة السادسة وهو مما فسّر به حديث: أنزل القرآن على سبعة أحرف"⁽⁵⁾، وقوله: "وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتماعه، وبعضها وإن كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر فتحريك الأذهان إليه وإخطاره بها يكفي في حصول المقصد من التذكير به للامثال أو الانتهاء. وقد أشرنا إلى هذا في المقدمة التاسعة"⁽⁶⁾، وقوله: "وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لعادة كلام البشر ودالة على أنه منزل من لدن العليم بكل شيء والتقدير عليه. وقد نبهنا على ذلك وحققناه في المقدمة التاسعة"⁽⁷⁾، وقوله: "ومن أساليبه الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها... وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة السادسة"⁽⁸⁾، وقوله: "وإنما ذكر قليل منه على وجه الإجمال على معنى العبرة والموعظة بخبر عاد وثمود وقوم تبع، كما أشرنا إليه في المقدمة السابعة في قصص القرآن"⁽⁹⁾، وقوله: "وقد بينت نقض كلام الشاطبي في المقدمة الرابعة"⁽¹⁰⁾، وقوله: "وذلك الترتيب مما يدخل في وجوه إعجازه من بداعة أسلوبه كما سيأتي في

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 92.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 102.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 96.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 93.

(5) — المرجع نفسه، 1 / 113. وسيأتي تخريج الحديث في الفصل الثاني في المبحث الثاني في موقف ابن عاشور من حديث الأحرف السبعة.

(6) — المرجع نفسه، 1 / 121.

(7) — المرجع نفسه، 1 / 123.

(8) — المرجع نفسه، 1 / 124.

(9) — المرجع نفسه، 1 / 127.

(10) — المرجع نفسه، 1 / 128.



المقدمة العاشرة⁽¹⁾. وهو نهج اتبعه ابن عاشور - رحمه الله - حتى ضمن المقدمة الواحدة، فإن انتصر لفكرة، أو رأي سعى لإثبات ذلك منطقياً، ينطلق من أمر هو من البديهيات، ثم يندرج في الجزئيات، كل جزئية تكون نتيجة للتي قبلها، حتى إذا اكتمل العقد صرح المصنف بمراده، وأظهر ما أضره وما يريد إثباته، ولطول باع ابن عاشور، وتمكنه من فنون العلم المتنوعة، فإن كل ما يملكه ويؤصله وينفرد به يؤيده بالأدلة والحجج، فيستشهد بالآيات والأحاديث والآثار واللغة والشعر، فإن كانت طويلة أو عديدة أحال القارئ إلى موطنها من صلب التفسير.

يبدأ ابن عاشور حديثه عن الموضوع الذي هو بصدد بيان قوله فيه بذكر الآيات أو ذكر الروايات أو الآثار، أو بذكر المسلمات والبديهيات ثم يعقب بالمناقشات وبيان الآراء والاتجاهات، ثم الرد على المخالفين، والتصريح برأيه، ثم يختتمها بذكر الأمثلة أو تنبيه أو نصيحة أو خلاصة الموضوع. ولعلّ أظهر سمة لمنهج ابن عاشور في مقدماته هو ما عمد إليه في عرض الموضوعات والمناقشات بأسلوب علمي هادئ يكفي القارئ مؤنة السؤال والاستفسار، وللوصول إلى بيان الفكرة التي يريد إثباتها، يطرح المصنف سؤالاً على لسان قائل، ثم يجيب عنه، أو يورد معضلة أو إشكالا يعقبه بالتوضيح المدعوم بالأدلة وذلك مثل قوله: "وفيما ذكرنا ما يدفع عنكم هاجسا رأيتكم خطر لكثير من أهل اليقين والمتشككين وهو أن يقال: لماذا لم يقع الاستغناء بالقصة الواحدة في حصول المقصود منها؛ وما فائدة تكرار القصة في سور كثيرة؟"⁽²⁾، وقوله: "فإن قلت: فما روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعنا. وعن ابن عباس أنه قال: إن للقرآن ظهرا وبطنا؟"⁽³⁾، وقوله: "أتراك بما عددت من علوم التفسير تثبت أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند... وكيف حال التحذير الواقع في الحديث الذي رواه الترمذي... وكيف محمل ما روي من تحاشي بعض السلف عن التفسير بغير التوقيف؟.."⁽⁴⁾، وقوله: "فإن قلت: هل يفضي ترجيح بعض القراءات على بعض إلى أن تكون الراجحة أبلغ من المرجوحة فيفضي إلى أن المرجوحة أضعف في الإعجاز؟"⁽⁵⁾، وقوله: "أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبليغها؟"⁽⁶⁾، وقوله: "وفيه عن ابن تيمية قد تنازع العلماء في قول الصحابي: نزلت هذه الآية

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 79.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 68.

(3) - المرجع نفسه، 1/ 34.

(4) - المرجع نفسه، 1/ 28.

(5) - المرجع نفسه، 1/ 62.

(6) - المرجع نفسه، 1/ 39.



في كذا هل يجرى مجرى المسند أو يجرى مجرى التفسير؟⁽¹⁾، ويمكن أن نلخص منهج المصنف في مقدماته في الآتي:

1 — ابن عاشور ذو ولع شديد بالنقد البناء وذو نفس طويل في عرض فكرته أو رأيه؛ فقد نقد الإمام أحمد في الاحتجاج بالشعر، ونقد أيضا ابن هشام في تفسير القرآن بالقرآن؛ ونقد الشاطبي في التفسير العلمي للقرآن الكريم، ونقد السيوطي في عده الفقه من مواد علم التفسير، ونقد عبد الحكيم والآلوسي في عدهما علم الكلام من مواد التفسير، ونقد السيوطي في منهجه في الدر المنثور، ونقد أيضا الطبري في منهجه في التفسير بالمأثور، ونقد من التزم التفسير بالمأثور عموما، ونقد بشدة منهج أساطين المفسرين في تلقفهم الروايات الضعيفة في أسباب النزول، وردّ على الزمخشري في توهينه القراءات المتواترة وردّ أيضا على من يرجح بينها، وشكك في صحة حديث الأحرف السبعة الموجود في الصحيحين، ونقد التأويل الباطني في التفسير وحذّر من تهافت الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن بدون شروط الضلالة في العلوم التي ذكرها في المقدمة الثانية، وردّ أيضا على مناهج الإلحاد في القصة القرآنية التي استحكمت في عصره، ورد على السيوطي في عدّ الآي. وردّ على القائلين بالصّرفة في وجوه الإعجاز.

2 — ذكر أقوال أهل العلم في المسائل منسوبة إليهم وقد التزم هذا المنهج في المقدمات كلّها.

3 — إيراد الخلاف في المسائل الهامة، مع عرض الآراء بعبارة موجزة؛ كإيراده الخلاف في مسألة حكم التفسير بالرأي، والخلاف في مسألة التفسير الإشاري الصوفي، والخلاف في مسألة التفسير العلمي، وفي مسألة قول الصحابي: نزلت في كذا هل يتزل متزلة المسند أم لا؟ والخلاف في مسألة ترتيب سور القرآن هل هو اجتهادي أو توقيفي؟، والخلاف في مسألة عموم المشترك.

4 — عدم الإكثار من الآثار والأدلة على المسألة الواحدة والاكتفاء بما يبين المقصود إلا إذا أراد أن يؤصل لفكرة جديدة فإنّه يكثر من الأدلة مثل صنيعه في المقدمة التاسعة.

5 — ومن منهج المصنف الاستشهاد بالقرآن والحديث والأثر واللغة والشعر لتأكيد معنى، أو تأييد رأي. وكانت لابن عاشور عناية كبيرة بالشعر؛ خاصة في المقدمة الأولى والمقدمة الثانية والمقدمة العاشرة وكانت مصادره في الشعر متنوعة جدا وقد أكثر في مقدماته من ذكر الشواهد الشعرية في العصر الجاهلي وخاصة أصحاب المعلقات السبع المشهورة: امرؤ القيس⁽²⁾، لبيد بن ربيعة

(1) — المرجع السابق، 49 / 1.

(2) — هو أبو الحارث امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، الشاعر الجاهلي المعروف، صاحب إحدى المعلقات المشهورة في الشعر العربي؛ من بيت ملك وشرف مات قبل البيعة. انظر: الشعر والشعراء، ص 37 — 56، دار صادر.



العامري⁽¹⁾، النابغة الذبياني⁽²⁾، زهير بن أبي سلمى⁽³⁾، الأعشى، طرفة بن العبد⁽⁴⁾؛ وغيرهم من الشعراء الجاهليين مثل: أوس بن حجر، وكعب بن زهير⁽⁵⁾، أبو خراش الهذلي، أبو كبير الهذلي.

6 — عدم ذكر سند الرواية، والاكتفاء بذكر الصحابي الذي روى الحديث في الغالب، وقد يحذف الصحابي أيضا. وقد يستشهد بالأحاديث ولا يعزوها إلى مصادرها الأصلية ودليلي على ذلك صنيعة في المقدمة الثانية عند الحديث عن فوائده أسباب النزول، وصنيعة أيضا في المقدمة التاسعة عند تأصيله لقاعدة في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن؛ تعتبر مرادة بما.

7 — هذا والمصنف — يرحمه الله — قد يحيل القارئ في المسائل الهامة التي تحتاج إلى بسط القول فيها إلى موضعه من التفسير، خصوصا تلك التي تعرّض لها، ولها تعلق بالسور والآيات. من ذلك قوله: "ولعله يأتي في أثناء التفسير"⁽⁶⁾، وقوله: "وقد استقرت بجهد عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها"⁽⁷⁾، وقوله: "وقد ذكرنا ذلك عند هذه الآية في التفسير"⁽⁸⁾، وقوله: "وسأتي التنبيه على جزئيات هذا النوع في تضاعيف هذا التفسير إن شاء الله"⁽⁹⁾، وقوله: "ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزمخشري وفي أكثر ما رُجح به نظر سنذكره في مواضعه"⁽¹⁰⁾. وقد يحيل القارئ إلى كتب أخرى له، وقد يحيله أيضا إلى مصنفات العلماء في المسائل

(1) — هو أبو عقيل ليبيد بن ربيعة العامري، أحد أشراف الشعراء المجيدين، نشأ جوادا شجاعا فاتكا، ثم لما ظهر الإسلام جاء مع وفد بني عامر، وأسلم وحسن إسلامه، وتنسك وحفظ القرآن كله. مات — رضي الله عنه — سنة 41 هـ، وقيل إنه عاش 130 سنة. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، 3/ 306 — 307. دار الكتاب العربي — بيروت. دط، دت.

(2) — هو أبو أمامة زياد بن معاوية الذبياني أحد فحول الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية، وزعيمهم بعكاظ، وأحسنهم ديباجة لفظ، وجلاء معني، ولطف اعتذار، وعمّر النابغة طويلا، ومات قبل البعثة. انظر: الجمهرة، ابن حزم، ص 253.

(3) — هو زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني، ثالث فحول الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية، وأعفهم قولا، وأوجزهم لفظا، وأغزهم حكمة، وأكثرهم تمديدا لشعره، وهو صاحب المعلقة المشهورة. مات قبل الإسلام بسنة وكان مؤمنا بالبعث والحساب. انظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم، ص 201.

(4) — هو عمرو بن العبد البكري، أقصر فحول الجاهلية عمرا، مات وعمره ست وعشرون سنة، وذلك أنه هجا عمرو بن هند فأمر بقتله؛ وهو أحد أصحاب المعلقات السبع المشهورة. انظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ص 108.

(5) — كعب بن زهير بن أبي سلمى، أحد فحول الشعراء المخضرمين، ومادح النبي الأمين — صلى الله عليه وسلم — بقصيدته اللامية، بانث سعاد، مات رضي الله عنه سنة 26 هـ. انظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ص 67 — 70.

(6) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 123.

(7) — المرجع نفسه، 1/ 125.

(8) — المرجع نفسه، 1/ 81.

(9) — المرجع نفسه، 1/ 129.

(10) — المرجع نفسه، 1/ 62.

الهامة مثل قوله: "وليس من حظ الواصف إعجاز القرآن وصفا إجماليا كصنعنا ها هنا أن يصف هذه الجهة وصفا مفصلا لكثرة أفانينها؛ فحسبنا أن نحيل في تحصيل كليتها وقواعدها على الكتب المجعولة لذلك مثل دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، والقسم الثالث فما بعده من المفتاح ونحو ذلك، وأن نحيل في تفاصيلها الواصفة لإعجاز آي القرآن على التفاسير المؤلفة في ذلك وعمدتها فكتاب الكشاف للعلامة الزمخشري"⁽¹⁾؛ وأما الإحالة إلى بعض كتبه غير التفسير فهو في موضع واحد؛ في قوله: "وفي هذا الحديث معان جليلة ليس هذا المقام بيانها وقد شدحتنا في تعليقي على صحيح البخاري المسمى "النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح"⁽²⁾.

8 — كثرة الأمثلة التطبيقية على كل مسألة يوردها فهو يمثل بمثلين فأكثر.

9 — اعتمد العلامة ابن عاشور منهج الاستقراء في المسائل الهامة في علوم القرآن وأصول التفسير، وقضايا وجوه الإعجاز، ومن ذلك قوله: "وعندي أن هذه الإشارات لا تعدو واحدا من ثلاثة أنحاء"⁽³⁾، وقوله: "وإذ قد تفصينا مثرات التفسير بالرأي المذموم"، وقوله: "أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبياننا فلنلم بها الآن بحسب ما بلغ إليه استقراؤنا وهي ثمانية أمور"⁽⁴⁾، ثم قال: "هذا ما بلغ إليه استقراي"⁽⁵⁾، وقوله: "وأنا أقول: إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب"⁽⁶⁾، وقوله: "وقد تصفحت أسباب النزول التي صحت أسانيدها فوجدتها خمسة أقسام"⁽⁷⁾، وقوله: "وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين"⁽⁸⁾، وقوله: "هذا ملاك الإعجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا إجمالا"⁽⁹⁾، وقوله: "وقد استقرت بجهد عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها"⁽¹⁰⁾، وقوله: "وقد استقرت أنا من أساليب القرآن"⁽¹¹⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 106.

(2) — المرجع نفسه، 1/ 71.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 35.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 39.

(5) — المرجع نفسه، 1/ 41.

(6) — المرجع نفسه، 1/ 45.

(7) — المرجع نفسه، 1/ 47.

(8) — المرجع نفسه، 1/ 65.

(9) — المرجع نفسه، 1/ 106.

(10) — المرجع نفسه، 1/ 125.

(11) — المرجع نفسه، 1/ 125.

10 — استغل العلامة ابن عاشور الهوامش لتوضيح مفردة غامضة، أو لضبط النطق بمفردة، أو علم أو زيادة الفائدة، أو للعزو إلى بعض المصادر، أو لتخريج أثر، أو لترجمة أحد الأعلام غير المشهورين مثل ترجمته لابن بطلال، وشمس الدين محمود الأصفهاني، وأبو الحسين البصري، والكراع: وهو علي بن حسن الهنائي — بضم الهاء — نسبة إلى هناة بوزن ثامة: اسم قبيلة من قبائل الأزدي، والكراع بضم الكاف وتخفيف الراء لقب لعلي هذا، كان يلقب كراع النمل⁽¹⁾.
وأما منهج الشيخ الطاهر بن عاشور في الإفادة من المصادر التي اعتمد عليها في مقدماته فألخصه في الآتي:

1 — إنَّ أصل كتاب (التحرير) بما فيه المقدمات مادة دروس ألقاها الشيخ على تلاميذه في جامع الزيتونة) ... فهو إذن كلام موجه لطلاب علم متخصصين، وإن شئت فقل: علماء، وربما — كما يقول محمد الحبيب بن الخوجة — وهو أحد طلاب الشيخ —: "في مباحثه يرمز بجزئيات المسائل إلى ما ورائها، وبعض الكلمات أو الجمل المنقولة عن أئمة التفسير من المتقدمين؛ اعتماداً على كون طلابه يعدون لكل مجلس ما سوف يدرسونه فيه بالرجوع إلى أمهات التفسير، وخاصة (الكشاف) للزمخشري و(أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للبيضاوي، وما كتب على هذين المؤلفين العظيمين، اللذين كانا عمدة التدريس بجامع الزيتونة الأعظم"⁽²⁾.

2 — وربما ذكر الشيخ آراء علماء وأسماء أعلام من غير أن يعزو هذه الآراء إلى كتاب أو كتب معينة، وهذا نوع في النقل كأن يعزو إلى الباقلاني؛ ابن عبد البر، ابن تيمية، الإمام أحمد، ابن بطال المالكي... ويشير ابن عاشور إلى نوع آخر من المصادر منهم: الأئمة الأربعة، وابن حزم، وابن تيمية، وابن عبد البر، ومنهم: الطيبي، والسكاكي، وابن مالك، والسيوطي، والباقلاني، والشاطبي، وعياض وغيرهم.

3 — لم يكن دأب الشيخ هو النقل المجرد، بل كان شأنه أعظم من مجرد النقل، وهو النقد الهادف متى كانت الحاجة إليه. ويرى الشيخ أن هذا منهج طالب العلم القويم، وهو منهج عدل، لا إفراط فيه ولا تفريط. يقول الطاهر بن عاشور — رحمه الله —: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما أشاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعول في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهنالك حالة أخرى ينحدر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهدبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، عالماً بأن غمض فضلهم كفران

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 85. الهامش.

(2) — ينظر: بحث (التحرير والتنوير لشيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور)، ابن الخوجة، ص 143.



للنعمة، ووجد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة، فالحمد لله الذي صدق الأمل، ويسر إلى هذا الخير ودل⁽¹⁾.

4 - ويلاحظ أن الشيخ في نقولاته يعتمد على كتب الأقدمين، ولم نره يخص العلماء المعاصرين سوى ثلة من علماء عصره، وهم شيوخ الزيتونة الذين عاصروهم وأخذ عنهم مثل: جده الوزير.

5 - ويلاحظ أن الشيخ في نقولاته في الغالب يعزو بذكر عنوان الكتاب ومؤلفه وفي بعض الأحيان يعزو بذكر صاحب الكتاب وفي النادر ما يعزو بذكر الجزء والصفحة وعنوان الكتاب ومؤلفه.

وهو كثير النقل عن علماء مذهبه وبلده، وهو مذهب الإمام مالك - رحمه الله - وعلماء المغرب مثل: ابن العربي، القرطبي، ابن عطية، الونشريسي، ابن رشد... وربما كان لتوافر المراجع والعلوم وتوافر المعلومات التي عكف على دراستها ردحا طويلا أثره، وربما كان أيضا استجابة فطرية ونوازع إنسانية، ولا غرو في هذا الصنيع ولا عجب.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 07/1.

المطلب الرابع: أهمية مقدمات التفاسير عموماً ومقدمات ابن عاشور خصوصاً.

اهتم العلماء منذ القديم بمضامين مقدمات التفاسير، فقد ضمنوها خلاصة أفكارهم، وزيد آرائهم حول كثير من مسائل علوم القرآن ومباحثه، وهي آراء لم تطرق بعضها للبحث والنقاش في نظري، وعلوم القرآن إنما يعتنى بها، وتعطى هذه المكانة والأهمية لأنها توصل إلى معرفة مراد الله تعالى من كلامه للعمل بمقتضاه، ولكون المفسر ابن عاشور قد طرق هذه الأبواب، وأدلى بدلوه في بيان معاني الآيات، كان من الضروري دراسة هذه المقدمات دراسة جادة، ومحاولة الغوص فيها لإبراز الدقائق العلمية في ثناياها، ومن ثم معرفة مواقف مفسرنا من مسائل علوم القرآن ليتبين مدى معرفته بالعلوم المعينة على فهم كتاب الله الفهم الصحيح، ولتتبين بالتالي مدى إصابته القول في بيان مراد الله. وهناك أهمية أخرى لمقدمات التفاسير عموماً فهي من أول المصنفات التي جمعت موضوعات علوم القرآن في موضع واحد، فهي النواة الأولى للتصنيف الموسع في علوم القرآن، وهذا جانب هام.

الفرع الأول: أهمية مقدمات التفاسير عموماً.

وبإيجاز يمكن القول: إن أهمية مقدمات التفاسير تتبع من الآتي:

- 1 — أنها النواة الأولى للتصنيف الموسع في علوم القرآن.
- 2 — أنها تضمنت كثيراً من الأحاديث والآثار المتعلقة بعلوم القرآن، والتي رواها المفسرون بأسانيدهم.
- 3 — أنها حوت أقوال وآراء المفسرين في كثير من علوم القرآن ومسائله، وأصول التفسير أيضاً.
- 4 — أنها تضمنت ردود ومناقشات المفسرين المتأخرين لآراء وأقوال أسلافهم المتقدمين، فكان في ذلك تحرير لكثير من المسائل المختلف فيها، وسيمر بالقارئ في هذه الرسالة كثير من تلك المناقشات.
- 5 — التسهيل واليسير على القارئ في التفسير، حيث يجد القارئ مبتغاه وما أشكل عليه من مراد المؤلف بين يديه، فلا يلجأ إلى غيره لتوضيح ذلك.
- 6 — أنها علامة هامة في بيان تطور علوم القرآن⁽¹⁾.

(1) — علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، محمد صفاء شيخ إبراهيم حقي، 1/ 16-18 بتصرف واقتباس.



الفرع الثاني: أهمية مقدمات ابن عاشور.

إن ما ذكرناه عن أهمية مقدمات التفاسير عموماً ينطبق في أغلبه على مقدمات ابن عاشور إلا أن مقدمات ابن عاشور انفردت ببعض المميزات أهمها:

1 — المقدمات العشر متأثرة إلى حد بعيد بمقدمات الشاطبي، التي حاول فيها تحديد رؤيته لعلم الأصول وتأسيس رؤية جديدة فيه لاستنباط الأحكام الفقهية الفرعية؛ إذ تبدو هذه المقدمات العشر كما لو أنها نوع من المشاكلة لمقدمات كتاب الشاطبي الاثني عشرة.

2 — كان لابن عاشور هدف مهم في مقدماته وهو: "تصفية الحساب وتحقيق القول بنوع من الحسم في عدد من القضايا والإشكاليات التي لم تزل منذ نشأة علم التفسير مثار أخذ ورد وإيراد واعتراض بين العلماء"⁽¹⁾.

3 — اعتماد العلامة المصلح ابن عاشور التحليل المقاصدي عند الترجيح في مسائل أصول التفسير وعلوم القرآن، ليستكمل علاقته الحميمة بالشاطبي ومقاصده. ونذكر على سبيل المثال المسائل الآتية:

— عندما رأى أن تفسير القرآن بالقرآن ليس من استمداد التفسير، وأن القرآن ليس كالسورة الواحدة؛ "إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصوداً في جميع نظائرها، بله ما يقارب غرضها"⁽²⁾.

— عند تعريفه للرأي المذموم في التفسير قال إن: "المراد بالرأي — المذموم — هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها"⁽³⁾.

— تخصيصه المقدمة الرابعة: "فيما يحق أن يكون غرض المفسر"، وقد تعرض فيها إلى بيان حاجة المفسر إلى معرفة مقاصد الشريعة، ومنهج التفسير المقاصدي، واستقرأ أنواع مقاصد القرآن، وقد لخص ابن عاشور ما ذكره بقوله: "تتطلعون بعد إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير، وعن معرفة المقاصد التي نزل القرآن لبيانها حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم، وحتى تعلموا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه؛ بالغاية التي يرمي إليها المفسر فتزنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد، ومقدار ما تجاوزه، ثم ينعطف القول إلى نموذج مما استخرجه العلماء من مستنبطات القرآن في كثير

(1) — استعادة مقدمات تنوير العقل الجديد، الطاهر الميساوي. موقع على الإنترنت.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 27.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 30.



من العلوم"⁽¹⁾، وقوله أيضا: "فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطابا بينا وتعبدا بمعرفة مراده والاطلاع عليه"⁽²⁾، وقوله: "أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبليغها"⁽³⁾.

— عندما رأى جواز التفسير العلمي استند إلى التحليل المقاصدي بقوله: "أنَّ عدم تكلم السلف عليه — التفسير العلمي — إن كان فيما ليس راجعاً لمقاصده فنحن نساعد عليه؛ وإن كان فيما يرجع لمقاصده فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات بل قد بينوا وفصلوا وفرّعوا فكان ذلك في علوم عنوا بها ولا يمنع ذلك أن نقفَى على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية"⁽⁴⁾.

— عندما رجح رأي المتحفظين في المناسبة بين الآيات استند إلى التحليل المقاصدي، حيث قال: "إن الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها؛ فإصلاح كُفَّارها بدعوتهم إلى الإيمان ونبد العبادة الضالة واتباع الإيمان والإسلام، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتبئتهم على هداهم وإرشادهم إلى طريق النجاح وتركية نفوسهم؛ ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة؛ فكانت آيات القرآن مستقلا بعضها عن بعض؛ لأن كل آية منه ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه؛ وتكميله وتحليصه من تسرب الضلالات إليه فلم يلزم أن تكون آياته متسلسلة"⁽⁵⁾؛ لذلك يعتبر ابن عاشور من المتحفظين والمتوسطين في إثبات المناسبة بين الآي كالعز بن عبد السلام.

— عندما أصل للقاعدة التي ذكرها في المقدمة التاسعة وهي: "أنَّ المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها"، استند إلى الدليل المقاصدي بقوله: "وهو — القرآن — لكونه كتاب تشريع وتأديب كان حقيقا بأن يُودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار .."⁽⁶⁾، والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ما له حظ في البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 38.

(2) — المرجع نفسه، 1/ 39.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 39.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 42.

(5) — المرجع نفسه، 1/ 81.

(6) — المرجع نفسه، 1/ 93.



البلاغة إذا كان المعنى الأعلى مقصوداً وكان ما هو أدنى منه مراداً معه لا مراداً دونه سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور أو متفاوتة أظهر من بعض⁽¹⁾.

— عند كلامه عن مبتكرات القرآن الأسلوبية ذكر أن من أعظمها: "الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما: مقصد الموعظة ومقصد التشريع"⁽²⁾.

4 — أراد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لمقدماته رؤية إصلاحية أي: "إصلاح الأحوال الفردية، والجماعية، العمرانية"، فهو يؤسس لأصول التفسير الإصلاحي، فهو يخصص إحدى المقدمات للدفاع عن "صحة التفسير بغير المأثور"، ويختتمها بنصيحة إصلاحية، وفي مقدمة أخرى من هذه المقدمات العشر "فيما يجب أن يكون غرض المفسر"، وفي مقدمة أخرى "في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بما"، والمقدمة الأخيرة في "إعجاز القرآن"، وتشتمل هذه المقدمة السالفة على أهم القواعد المنهجية المشتركة للتفاسير الإصلاحية في العصر الحديث، إذ تتضمن شرعنة للتفاسير الجديدة عبر التأويل اللغوي، والإسقاط الواقعي بعد ذلك على الظرف التاريخي للمفسر بغرض الإصلاح، وإثبات إعجاز القرآن والبرهنة الدائبة؛ لأنه مصدر الإيمان بالإسلام ومستند قبول المؤمنين بالتغيير في الوقت نفسه.

5 — والملاحظ أن ابن عاشور لم يشر إلى المناهج الجديدة في دراسة القرآن الكريم؛ مثل التفسير الموضوعي؛ ولكن الأمر على ما يبدو يرجع إلى تكبير ابن عاشور في كتابة هذه المقدمات العشر، فقد سبق تأليف هذه المقدمات كتابة التفسير نفسه، وهذا يعني أن المقدمات ألفت قرابة عام 1920م، فقد انتهى ابن عاشور من تفسيره عام 1960م، فتأليف المقدمات كان قبل سقوط الخلافة، وقبل ظهور المناهج الحديثة في التفسير (مثل: التفسير الموضوعي...) التي لم تبدأ قبل الأربعينات، أي بعد أكثر من عشرين سنة على تدييح هذه المقدمات.

6 — على رغم التزعة التراثية الأصيلة في ابن عاشور، فإنه يحاول عبر مقدماته تأسيس أصول تفسير تجمع بين العمق التراثي والروح الإصلاحية الخلاقة⁽³⁾.

7 — يعتبر موضوع الإعجاز السمة الأساسية في المقدمات العشر؛ وتظهر عناية ابن عاشور بالإعجاز من خلال أمرين:

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 93 — 94.

(2) — المرجع نفسه، 1/ 115.

(3) — مقال تحديث مناهج التفسير، عبد الرحمن الحاج، جريدة الحياة، (هذا المقال منشور على شبكة الإنترنت).



الأمر الأول: تخصيصه المقدمة العاشرة في الإعجاز ووجوهه. وسيأتي الحديث عنها بالتفصيل.
أما الأمر الثاني: فهو محاولة ربطه بين وجوه الإعجاز ومباحث علوم القرآن التي طرقها في المقدمات العشر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

آراء الإمام محمد الطاهر بن عاشور في أصول التفسير ومناهج المفسرين " وفيه أربعة مباحث "

المبحث الأول: مقدمة ابن عاشور في التفسير
والتأويل وكون التفسير علماً.

المبحث الثاني: إمدادات علم التفسير عند ابن عاشور

المبحث الثالث: صحة التفسير غير المأثور
ومعنى التفسير بالرأي ونحوه.

المبحث الرابع: أغراض التفسير ومقاصده عند ابن
عاشور.

المبحث الأول: مقدمة ابن عاشور في
التفسير والتأويل وكون التفسير علماً.
"وفيه خمسة مطالب"

- المطلب الأول: تعريف التفسير عند ابن عاشور.
المطلب الثاني: استشكال ابن عاشور عد التفسير علماً.
المطلب الثالث: حركة تدوين التفسير عند ابن عاشور.
المطلب الرابع: التأويل عند ابن عاشور.
المطلب الخامس: أظهر المآخذ على المقدمة الأولى وأهم مزاياها.



يحسن من كل كاتب في أي علم من العلوم أن يقدم بين يدي العلم ما يعرفه للقارئ ويصوره في ذهنه تصويراً إجمالياً، ليكون ذلك مُعيناً على حُسن الإدراك لمسائله، وسلامة الفهم لمباحثه، لذلك حاول ابن عاشور أن يجعل المقدمة الأولى والثانية والثالثة والرابعة مدخلاً إلى مبادئ علم التفسير وهي عشرة، قال الشيخ محمد بن علي الصبان - رحمه الله -:

إن مبادئ كل فن عشرة
الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبة والواضع
والاسم الاستمداد حكم الشارع
ومسائل والبعض بالبعض اكتفى
ومن درى الجميع حاز الشرف

وقال الشيخ أحمد المقبري المالكي في مقدمة نظم الإضاءة في علم التوحيد:

من رام فناً فليقدم أولاً
علماً بحده وموضوع تلا
وواضع ونسبة وما استمد
منه وفضله وحكم يعتمد
واسم وما أفاد والمسائل
فتلك عشر للمنا وسائل
وبعضهم منها على البعض اقتصر
ومن يكن يدري جميعها انتصر

المطلب الأول: تعريف التفسير عند ابن عاشور.

الفرع الأول: تعريف التفسير لغة عند ابن عاشور.

لقد توسع ابن عاشور وأسهب في تعريف التفسير لغة. وعند تتبع معاني هذه اللفظة نجد أنها تدور على الكشف والبيان، وسواء كان ذلك في المعاني أم في المحسوسات والأعيان، فيقال: فسّر الكلام أي أبان معناه وأظهره؛ كما يقال: فسّر عن ذراعه أي كشف عنها، قال ابن فارس: "الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه، ومن ذلك الفسّر، يقال: فسّرت الشيء وفسّرتَه"⁽¹⁾.

وقد اختلف في مادة اشتقاقه على أقوال أرجحها: أنه تفعيل من الفسر، الذي هو البيان والكشف، وظاهر صنيع ابن فارس⁽²⁾، وابن منظور⁽³⁾، والفيروز آبادي⁽⁴⁾، والسيوطي⁽⁵⁾، وابن عاشور؛ يشعر باختيارهم هذا القول وهو الراجح، قال ابن عاشور - رحمه الله -: "التفسير مصدر فسّر بتشديد السين الذي هو مضاعف فسّر بالتخفيف "من بابي نصر وضرب" الذي مصدره الفسّر... الفسر الإبانة والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسّر عند السامع"⁽⁶⁾.

وتستعمل كلمة التفسير لغة في الكشف عن المحسوسات والأعيان، وفي الكشف عن المعاني المعقولة؛ فيقال: فسّر الكلام أي أبان معناه وأظهره، كما يقال: فسّر عن ذراعه، أي: كشف عنها؛ وقد أصّل ابن عاشور هذه المسألة تأصيلاً رائعاً بقوله: "ثم قيل المصدران - التفسير والفسر - والفعالان - فسّر وفسّر - متساويان في المعنى، وقيل يختص المضاعف بإبانة المعقولات، قاله الراغب"⁽⁷⁾.

(1) - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (مادة فسر)، 4/ 504. مكتبة الخانجي - مصر، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3 1402هـ / 1981م.

(2) - المصدر نفسه، (مادة فسر)، 4/ 504.

(3) - انظر: اللسان، ابن منظور، (مادة فسر)، 5/ 3412.

(4) - انظر: القاموس، الفيروزآبادي، (مادة الفسر)، ص 411. دار الفكر - بيروت - لبنان، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، طبعة جديدة منقحة، 1424هـ / 2005م.

(5) - انظر: الإتقان، السيوطي، 4/ 167. مكتبة دار التراث - القاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، دت.

(6) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 10.

(7) - وإلى ذلك أشار الراغب الأصفهاني قائلا: "والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغيرها وفيما يختص بالتأويل"، انظر: المفردات في غريب القرآن، ص 371 - 372. دار المعرفة - بيروت - لبنان، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني، 1418هـ / 1998م.



وصاحب البصائر (الفيروزآبادي)⁽¹⁾، ثم ذكر ابن عاشور توجيهه لهذا التفريق بقوله: "وكان وجهه أن يبان المعقولات يكلف الذي يبينه كثرة القول وكذلك الحدود المنطقية المفسرة للمواهي والأجناس، لا سيما الأجناس العالمية الملقبة بالمقولات فناسب أن يخص هذا البيان بصيغة المضاعفة؛ بناء على أن فعل المضاعف إذا لم يكن للتعدية كان المقصود منه الدلالة على التكثر من المصدر، قال⁽²⁾ في الشافية: "وفعل للتكثر غالباً"، وقد يكون التكثر في ذلك مجازياً واعتبارياً..."⁽³⁾.

وهذا التفريق فيه نظر إلا إذا قصد به غلبة الاستعمال أمّا من حيث المعنى اللغوي فلا فرق، وقد ذهب ابن عاشور إلى عدم التفريق بقوله: "وعزا شهاب الدين القرافي⁽⁴⁾ في أول "أنواء البروق" إلى بعض مشايخه أن العرب فرقوا بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد، فجعلوا الأوّل للمعاني والثاني للأجسام بناء على أن كثرة الحروف تقتضي زيادة المعنى أو قوته، والمعاني لطيفة يناسبها المخفف، والأجسام كثيفة يناسبها التشديد، واستشكله هو بعدم اطّراده؛ فردّ عليه ابن عاشور بقوله: "وهو ليس من التحرير بالمحلّ اللائق، بل هو أشبه باللطائف منه بالحقائق، إذ لم يراع العرب في هذا الاستعمال معقولاً ولا محسوساً وإنما راعوا الكثرة الحقيقية، أو المجازية كما قرّرنا، ودلّ عليه استعمال القرآن؛ ألا ترى أن الاستعمالين ثابتان في الموضع الواحد، كقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 106] قرئ بالتشديد والتخفيف⁽⁵⁾، وقال تعالى حكاية لقول المؤمنين: ﴿لَا نُنْفِقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 285].

وقد وقع اختلاف بين العلماء في معاد الضمير من كلام القرافي الذي ساقه الأستاذ ابن عاشور منتقداً إياه فقال البعض: هو كلام القرافي، وقال غيره: هو كلام أستاذه وقال الآخر: يرجع لأحدهما لا على التعيين وأنه قصد به الإجمال جرئاً على عادة البلغاء وسنة

(1) — وإلى ذلك أشار الفيروزآبادي بقوله: "وكان المفسر يجري فرس فكره في ميادين المعاني ليستخرج شرح الآية، ويحلّ عقد إشكالها"

بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت — لبنان، تحقيق: الأستاذ محمد علي النجار. دط، دت.

(2) — أي ابن مالك في كتابه الشافية.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 10 / 1.

(4) — القرافي: هو الشيخ العلامة شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي، انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره،

وكان بارعاً في الأصول والفقه والتفسير والعلوم العقلية، مات سنة 678هـ. من تصانيفه: "تنقيح الفصول وشرحه"، "شرح

المحصل"، "الفروق"، انظر: شجرة النور الزكية، ص 188، الأعلام، 1 / 94 — 95.

(5) — التحرير والتنوير. ابن عاشور، 11 / 1.

الفصحاء؛ ثم إن من قالوا إنه عائد على القراني اختلفوا في متعلق الاعتراض هل هو ذات كلامه أو لازمه الذي هو الخدش في كلام شيخه وضعف حرمة عنده وكان الأليق به أن يغضى عن الزلّة، وخالفه آخر وقال: إن كلام القراني غير صحيح في نظر الأستاذ - ابن عاشور - لذاته لا للقدح في كلام شيخه⁽¹⁾.

وقد فصل الشيخ عثمان بن منصور هذا الخلاف بقوله: "إنّ المحكوم عليه بالتزول في محلّ غير لائق هو كلام شيخ القراني قطعاً وما فهمتموه - المختلفين - عند اختلافكم في معاد الضمير مجرّد وهم؛ لأن جعله محلّ احتمال مقصود للبلغاء ينافي قصد التعليم والبيان والقول بأن كلام القراني في شيخه معترض لاعتبره عقوقاً غير صحيح؛ لأن مقام التحقيق أرفع من مقام الجاملة إلا مع الإسراف في التشنيع والإقامة على التفرّيع وقولكم: أنه غير صحيح لذاته ليس له معنى؛ لأن كلام الأستاذ - ابن عاشور - لا ينافيه، ولا يصلح أن يكون ردّاً عليه بل هو كشرح له، وإيضاح؛ لأن كلام القراني لا ينافي جعله من اللطائف وأغلبيته، وإنما ينافي اطّراد واستمراره وعدم تخلّفه فلم يبق إلا وجوب عود الضمير على كلام شيخ القراني وتوجّه الاعتراض عليه"⁽²⁾.

قلت: والاحتمال الأخير هو الصحيح؛ لأن ابن عاشور قد أفصح عنه في موضع آخر بقوله: "وفرق وفرق بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد إذ التشديد يفيد تعديّة ومعناه الفصل بين أجزاء شيء متصل الأجزاء؛ غير أن فرق يدل على شدة التفرقة وذلك إذا كانت الأجزاء المفرقة أشد اتصالاً وقد قيل إن فرق للأجسام وفرق للمعاني نقله القراني عن بعض مشايخه وهو غير تام كما تقدّم في المقدمة الأولى"⁽³⁾.

الفرع الثاني: تعريف التفسير اصطلاحاً عند ابن عاشور.

الكلام المدوّن في كتب أهل العلم في معنى التفسير اصطلاحاً كثير جداً، والأقوال فيه متنوّعة وقد وقفت له في كلامهم على ثلاثة عشر تعريفاً، منها القريب ومنها البعيد المردود؛ وبالتالي سأكتفي بذكر تعريف ابن عاشور ومناقشته وبيان الراجح.

قال ابن عاشور: "والتفسير في الاصطلاح نقول: هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسّع... وموضوع التفسير: ألفاظ القرآن

(1) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 9 بتصرف.

(2) - المرجع نفسه، ص 9. بتصرف.

(3) - التحرير والتأليف، ابن عاشور، 1 / 494.



من حيث البحث عن معانيه وما يستنبط منه وبهذه الحثيثة خالف علم القراءات لأن تمايز العلوم — كما يقولون — بتمايز الموضوعات وحيثيات الموضوعات"⁽¹⁾.

فالملاحظ على هذا التعريف إخراج ابن عاشور لعلم القراءات، بخلاف غيره من العلماء فإنهم يدخلون علم القراءات في التفسير.

لذلك نجد أبا حيان عند تعريفه التفسير، يقول هو: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك"⁽²⁾. وقد وافقه الدكتور الذهبي على ذلك بقوله⁽³⁾:

"والناظر لأوّل وهلة في التعاريف، يظنّ أن علم القراءات وعلم الرسم لا يدخلان في علم التفسير، والحق أنّهما داخلان فيه وذلك؛ لأنّ المعنى يختلف باختلاف القراءتين أو القراءات، كقراءة: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمَلَكًا كَبِيرًا﴾ [سورة الإنسان، الآية: 20] بضم الميم وإسكان اللام فإن معناها مغاير لقراءة من قرأ: ﴿وَمَلَكًا كَبِيرًا﴾ بفتح الميم وإسكان اللام وكقراءة: ﴿حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 222] بالتسكين، فإن معناها مغاير لقراءة من قرأ: ﴿حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ﴾ بالتشديد، كما أنّ المعنى يختلف أيضا باختلاف الرسم القرآني في المصحف، فمثلا قول الله تعالى: ﴿أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا﴾ [سورة الملك، الآية: 22] بوصل ﴿أَمَّن﴾ يغيّر في المعنى: ﴿أَمَّ مَن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا﴾ [سورة النساء، الآية: 109] بفصلها، فإنّ المفصلة تفيّد معنى "بل" دون المفصلة"⁽⁴⁾.

فلا ينبغي أن نهمّل علم القراءات ونخرجه من تعريف التفسير وموضوعه؛ لأنّه شامل لكلّ ما يتوقف عليه فهم المعنى وبيان المراد؛ وقد أجمّل ابن عاشور في هذا الموضوع وأخرج القراءات من موضوع التفسير جملة؛ لكنّه في المقدمة السادسة فصلّ القول، فقال: "أرى أن للقراءات حالتين: إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، (وهي الأصول)، والثانية لها تعلقٌ به

(1) — المرجع السابق، 11 / 1 — 12.

(2) — تفسير البحر المحيط، أبو حيان، 13 / 1.

(3) — التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، 15 / 1، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، 1424هـ / 2004م.

(4) — المرجع نفسه، 13 / 1.



من جهات متفاوتة⁽¹⁾، (وهي الفرشيات)؛ فيحمل الحمل على المفصل وهذا من منهجه في مقدماته - رحمه الله - فما أحمله في المقدمة الأولى مثلاً يفسره في المقدمة السادسة كما في هذا الموضوع.

وهناك مسألة مهمة يجدر التنبيه عليها وهي أن ابن عاشور جعل من أسباب تأخر علم التفسير: "خروج بعض التفاسير عن ذكر العلوم التي لها تعلق بفهم الآية، إلى مسائل من علوم متنوعة ضعيفة المناسبة بموضوع تفسير تلك الآية، كما فعل الفخر الرازي في التفسير الكبير؛ فجاء كتاباً بعيداً عن غرض المفسر"⁽²⁾، فالتفسير إذن هو بيان وشرح معاني القرآن الكريم، يقول ابن باديس - رحمه الله -:

"التفسير: الكشف عن المعنى"⁽³⁾؛ فما كان فيه بيان للمعنى فهو من التفسير، وما لم يكن فيه بيان للمعنى فهو خارج عن حدّ التفسير، ويدخل في التفسير أي معلومة يكون فيها بيان للمعنى، سواء أكانت سبب نزول أو غريب لفظة، أو قصة لا يتبين معنى الآية إلاّ بها، أو أثراً نبوياً في تفسير آية، أو آية مفسرة لآية، أو غير ذلك مما لا يفهم المعنى إلاّ به. أمّا إذا فهم المعنى وبان بأحد هذه الأمور أو ببعضها، فإن ما بعده من معلومات لا يكون من صلب التفسير، وإن كان له علاقة في الآية من جهة أخرى فهو من علوم الآية، قال الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ [سورة المجادلة، الآية: 2]: "ولم يشر القرآن إلى اسم الظهر، ولا إلى اسم الأمّ إلاّ مراعاة للصيغة المتعارفة بين الناس يومئذ بحيث لا ينتقل الحكم من الظهار إلى صيغة الطلاق إلاّ إذا تجرد من هذه الكلمات الثلاث تجرداً واضحاً والصور عديدة، وليست الإحاطة بها مفيدة، وذلك من مجال الفتوى، وليس من مهيع التفسير"⁽⁴⁾. أي ليس من طريق التفسير.

والذي قد يلبس على هذا صنيع بعض العلماء المتأخرين الذين أدخلوا في كتبهم ما ليس من التفسير، وحشوها بكثير مما عرفوه من معارف في علوم شتى، فالبلاغي ينحو بكتابه نحو علم البلاغة - الزمخشري من القدامى وابن عاشور من المحدثين - وهؤلاء قد

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 51.

(2) - أليس الصبح بقريب - التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية -، محمد الطاهر بن عاشور، ص 165. دار سحنون - تونس، دار السلام - مصر، ط 1، 1427هـ / 2006م.

(3) - تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ابن باديس، ص 183. دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان، تعليق وتخريج: أحمد شمس الدين، ط 1، 1416 هـ / 1995م.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 12/ 28.



رسموا لأنفسهم هذا المنهج في كتبهم⁽¹⁾؛ ولا يعني هذا أن كل ما قالوه فإنه من علم التفسير، لذا لا يصح الاحتجاج بمناهجهم في التأليف على تحرير المراد بالتفسير؛ لأنهم - بلا خلاف - قد توسعوا في عرض المعلومات، وزادوا عن حدّ التفسير، واستدرك بعضهم على بعض في إدخال هذه المعلومات في كتبهم، بل قد يقع بعضهم فيما استدركه على الآخرين، فيذكر ما يزيد عن حدّ التفسير، وإذا رجعت إلى ما روي عن السلف الكرام (الصحابة والتابعين وأتباعهم) واستقرّاته؛ فإنك ستجد في أغلبه يعنى بيان المعاني المرادة بالتريل، ولا تجد كثرة الاستطرادات التي ظهرت عند المتأخرين من علماء التفسير⁽²⁾.

الفرع الثالث: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

لمعرفة مدى التزام ابن عاشور في تفسيره بما ذكره في تعريفه للتفسير سأذكر مواضع من تفسيره تدل على استطرادات لا علاقة لها بحدّ التفسير الذي هو الكشف عن المعنى، وإنما هي من علوم الآيّة، أو من الاستنباط.

1 - قد يستطرد ابن عاشور أحيانا، ويكفي القارئ لمعرفة مدى الاستطراد الذي وقع فيه الخارج عن نطاق التفسير أن يقرأ هذه الفقرة التي ساقها ضمن كلامه الطويل عن الحمد:

قال: "... ومنه أن يكون ثناء على الجميل الاختياري: وبهذا يندفع الإشكال عن حمدنا... على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة "حمد" هو أقصى ما تسمى به اللغة الموضوعية لأداء المعاني المتعارفة لدى أهل تلك اللغة، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم"⁽³⁾؛ فقد وصل هذا الاستطراد إلى أكثر من صفحة كاملة.

2 - عندما تعرض ابن عاشور للخلاف في مسمى الإيمان أطل فيه إطالة خرجت عن حدّ التفسير⁽⁴⁾.

3 - يقول ابن عاشور: "واهتمت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة"⁽⁵⁾. وهو كما قال فعلا، حيث خرج من التفسير إلى

(1) مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 233 - 234. دار المحدث - الرياض - المملكة

العربية السعودية، ط 1، رجب 1425هـ.

(2) المرجع نفسه، ص 234.

(3) التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 156.

(4) المرجع نفسه، 1/ 266، 274.

(5) المرجع نفسه، 1/ 08.



إضافة قاموس لغوي لمفردات القرآن، ومن أمثلة ذلك: الإطناب في كلمة حجارة⁽¹⁾، والإطناب الشديد في فواتح السور⁽²⁾، ومن إطناباته اللغوية التي خرجت عن حدّ التفسير - وهي كثيرة - كلامه عن اشتقاق كلمة الفاتحة في قريب من صفحة كاملة⁽³⁾، كما أفاض في وجه إضافة سورة إلى فاتحة الكتاب بما يقرب من صفحة أيضا⁽⁴⁾، وكذا في أصل كلمة بسملة أكثر من صفحة كاملة⁽⁵⁾، وفي متعلق الباء⁽⁶⁾، وفي اشتقاق كلمة اسم⁽⁷⁾، وفي الفرق بين الحمد والثناء والمدح⁽⁸⁾. كما نقل باباً من كلام سيبويه باختصار فوقع في أكثر من صفحة، وهو باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره⁽⁹⁾، وفي جملة الحمد هل هي إنشائية أم خبرية⁽¹⁰⁾.

4 - ومن مواضع خروجه عن التفسير استطراداته بذكر أشعار كثيرة كشواهد في مسألة واحدة ما ذكره تحت قوله تعالى: ﴿الْمَرْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 1]⁽¹¹⁾، وقد وصل به الأمر إلى شرح شعر الشواهد⁽¹²⁾، وهو يعتمد في كثير من ذلك على الكشاف وشروحه اعتماداً كبيراً، فابن عاشور صاحب استطراد وتكلف خارج عن حدّ التفسير جملة وتفصيلاً⁽¹³⁾.

5 - ذكر الطاهر بن عاشور ما يتعلّق بتسمية سورة الكوثر، وأورد الآثار في ذلك، وتسمية السورة والاختلاف فيها وذلك لا أثر له في تفسير الآيات، بل هو من علوم القرآن. ذكر ابن عاشور عدد آياتها، وأنها أقصر سور القرآن⁽¹⁴⁾، وكلُّ هذا لا أثر له في التفسير، وهو من علوم القرآن.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 344.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 207 - 218.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 131.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 132.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 137.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 146 - 147.

(7) - المرجع نفسه، 1 / 147 - 151.

(8) - المرجع نفسه، 1 / 154 - 158.

(9) - المرجع نفسه، 1 / 156 - 157.

(10) - المرجع نفسه، 1 / 160 - 161.

(11) - المرجع نفسه، 1 / 209 - 210.

(12) - المرجع نفسه، 1 / 316.

(13) - التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، الطرهوني، 2 / 765.

(14) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 30 / 572.



ذكر ابن عاشور أغراض السُّورة، وهي جملة الموضوعات التي طرحتها السُّورة، وهذا من علوم القرآن؛ لأنه لا أثر له في بيان الآيات.

ذكر ابن عاشور بعض النكات البلاغية، فقال: افتتاح الكلام بحرف التأكيد للاهتمام بالخبر والإشعار بأنه شيء عظيم، يستتبع الإشعار بتنويه شأن النبي ﷺ كما تقدّم في ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [سورة القدر، الآية: 1]. والكلام مسوق مساق البشارة وإنشاء العطاء لا مساق الإخبار بعطاء سابق، وضمير العظمة مشعر بالامتنان بعطاء عظيم.

وهذا كله خارج عن حدّ التفسير؛ لأنه لا أثر له في بيان المعاني، وإن كان من العلوم المتعلقة بالآية مباشرة.

وذكر مناسبة ذكر الصلاة والشكر إلى قوله: ﴿الأبتر﴾، والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر في قوله: ﴿فصل لربك﴾، وفائدة إضافة اسم الربّ إلى النبي ﷺ، وكلّ هذا من علوم الآية التي تتعلق ببلاغتها، وجعلها لا يؤثر في فهم المعنى العام الذي هو التفسير. وقس على ذلك غيرها من الفوائد التي ذكرها ابن عاشور مما هو خارج عن حدّ بيان المعنى المراد بالآية.

والحقيقة أنّ ابن عاشور - رحمه الله - لم يخالف منهجه أو تناقض؛ وإنما يرى أن غرض المفسّر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه، بأنّ بيان يحتمله المعنى ولا يباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً...»⁽¹⁾.

(1) - المرجع السابق، 41 / 1.

المطلب الثاني: استشكال ابن عاشور عدّ التفسير علماً.

تعرض ابن عاشور في هذه المقدمة لبيان أن التفسير ليس علماً إلا على وجه التسامح، وناقش ذلك بمقدمات منطقية ترسم أبعاداً لمنهجه العقلاني، يقول ابن عاشور في هذا الصدد: " هذا وفي عدّ التفسير علماً تسامح"⁽¹⁾، وقال أيضاً: " ما كنت أرى التفسير يعدّ علماً إلا لو كان شرح الشعر يعدّ علماً"⁽²⁾.

إذن يرى ابن عاشور أن عدّ "التفسير علماً تسامح"، ولا يقبل بعده كذلك إلا لو كان "شرح الشعر علماً"، ولتأييد هذا الرأي والاحتجاج له يقدم ابن عاشور تحديداً لمعاني العلم؛ ينهض في جزء مهم منه على التعريف الأرسطي الشائع للعلم الذي تبناه وبنى عليه كثير من النظار الإسلاميين من متكلمين وفلاسفة وأصوليين، فالرأي عنده: "العلم إذا أطلق إما أن يراد به نفس الإدراك، نحو قول أهل المنطق: العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق؛ وإما أن يراد به الملكة المسماة بالعقل؛ وإما أن يراد به التصديق الجازم وهو مقابل الجهل (وهذا غير مراد في عدّ العلوم)؛ وإما أن يراد بالعلم المسائل المعلومات وهي مطلوبات خبرية"⁽³⁾.

ولما كانت المطلوبات الخبرية قضايا كلية يبرهن عليها في العلم فإن هذا لا ينطبق على التفسير؛ لأن مباحثه "ليست بقضايا يبرهن عليها فما هي بكلية، بل هي تصورات جزئية غالباً؛ لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان، أما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي، وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام، وليس ذلك من القضية"⁽⁴⁾.

إلا أنه مشايعة لما جرى عليه الاصطلاح بين المسلمين بعدّ التفسير علماً وجعله في مقدمة العلوم الإسلامية، ونظراً لكونه منبع العلوم الشرعية، فإن ابن عاشور ينظر فيه على هذا الاعتبار خاصة وأن "لأسباب تأخره أثراً قوياً في تأخر كثير من العلوم الإسلامية، خصوصاً الفقه والنحو واللغة"⁽⁵⁾.

ومع ذلك فقد حاول ابن عاشور أن يخرج القول بكون التفسير علماً على أوجه ومن هذه الأوجه وجه عقلي منهجي، وهو أن: "حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول

(1) - المرجع السابق، 12 / 1.

(2) - أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص 160.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 12 / 1.

(4) - المرجع نفسه، 12 / 1.

(5) - أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص 184.



التشريع وكتيباته، فكان بذلك حقيقاً بأن يسمى علماً⁽¹⁾. وهناك وجه تاريخي يرى ابن عاشور أنه يمكن أن يكون هو الفيصل في عد التفسير علماً، وهو: "أن التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم، وفيه كثرت مناظراتهم، وكان يحصل من مزاولته والدربة فيه لصاحبه ملكة يدرك بها أساليب القرآن ودقائق نظمه، فكان بذلك مفيداً علوماً كلية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد، فمن أجل ذلك سمي علماً⁽²⁾". كانت تلك خلاصة مذهب ابن عاشور في هذه المسألة، وما قدمه من أوجه لتخريج ما استقر عليه الاصطلاح من عدّ التفسير علماً جليلاً كبقية العلوم الأخرى.

وأما "عدم اعتباره التفسير علماً كما ذكر في هذه المقدمة، وعلى الرغم من كونه يعلم تماماً أنه لم يسبقه أحد لهذا الفهم، وأنه تحصيل حاصل ذهب إليه، وكان الأولى به أن ينخرط في آلاف العلماء من جميع عصور الإسلام الذين اعتبروا التفسير علماً بل اعتبروه من أجل العلوم"⁽³⁾؛ وقد ردّ الشيخ عثمان بن منصور على مفسرنا في هذه الجزئية بقوله: "من شأن الأستاذ أن لا يجحد عن السير والتصفية والضبط والاستيعاب ولو فيما يحسن فيه الإغضاء؛ وإلا فأي مانع من عدّ التفسير علماً بناء على غير الغالب في نظره حيث قال: "هو تصورات جزئية غالباً"، فهذا صريح في أنها قد تكون بخلاف ذلك على أنه لا يسلم له التسامح في عدّ التفسير علماً؛ ولو ألغينا هذا الاعتبار سواء أريد بالعلم الإدراك أو التصديق الجازم أو المسائل المعلومة؛ إذ كل الصيد في جوف الفراء⁽⁴⁾، ولو أردنا الاستدلال لأجهدنا الإطالة في القشور وأدتنا إلى نبش كتب المنطق والحكمة لثبت أنه علم أو غير علم، وهل في إطلاقهم وتسميتهم تسامح أو تحقيق ولو فعلنا هذا أو سودنا صحفاً لإثباته، أو نفية لأغضبنا الفكر الجديد الذي يبغض التافه من البحوث... وآخر ما نقوله هنا أن الطبقة العليا من علماء المسلمين سموه علماً فقولهم أولى بالتقديم على قول الحكماء والمناطق وأحق بالمرعاة من اصطلاحهم وإثارة الاعتراضات التي لا تحظر إلاّ يقال أصحاب المنطق

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 13.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 13.

(3) - التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، محمد بن رزق الطهروني، 2/ 765.

(4) - الفراء: الحمار الوحشي وجمعه فراء، قالوا: وأصل المثل أن ثلاثة نفر خرجوا متصيدين، فاصطاد أحدهم أرنباً، والآخر ظيماً، والثالث حمراً، فاستبشر صاحب الأرنب وصاحب الظبي بما نالا، وتطاولوا عليه: فقال الثالث: كل الصيد في جوف الفراء؛ أي هذا الذي رزقت وظفرت به يشتمل على ما عندكما وذلك أنه ليس مما يصيده الناس أعظم من الحمار الوحشي... انظر: مجمع الأمثال، أحمد بن محمد الميداني، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، قدم له وعلق عليه: نعيم حسن زرزور، ط1، 1408هـ / 1988م.

والمقولات نحالية من الفائدة لا سيما عند مريد الاختصار التارك لأجله كثيرا مما تشند إليه حاجة طالب التفسير⁽¹⁾.

كانت تلك وقفة مع استشكال ابن عاشور عدّ التفسير علماً، وما قدّمه من أوجه لتخريج ما استقرّ عليه الاصطلاح، ويثبت أنه لا فائدة من توسّعه في عدّ التفسير علماً تسامحاً أو تحقيقاً؛ ويبيّن ابن عاشور أيضاً ما يراه من وظيفة معرفية وفكرية للتفسير.

المطلب الثالث: حركة التفسير في عصر التدوين عند ابن عاشور.

لم يدوّن التفسير في عصر النبي ﷺ، كما لم يدوّن في عصر الصحابة، وجاء عصر التابعين فكان جمعهم للتفسير جمعا لباب من أبواب الحديث وليس جمعا مستقلا، وقد جزم ابن عاشور أن أول من صنف فيه هو عبد الملك بن جريج المكي⁽²⁾، ومقصوده أن العلماء بدؤوا بالتأليف في التفسير على الترتيب المعروف اليوم، وكان ذلك في غضون العصر العباسي الأول؛ وهناك مرحلة قبل هذه المرحلة؛ لكنها لم تتسم بالشمول، ولا الترتيب في التأليف.

وتذكر المصادر أن بداية تدوين التفسير والتصنيف فيه قد بدأت ملامحها الأولى منذ عصر التابعين على يد تلامذة مدارس التفسير في الأمصار الثلاثة، ومع أنه غير ممكن أن نحدد على التعيين الدقيق أوّل من صنف في التفسير؛ لأن غالب ما كتب في ذلك العهد لم يصل إلينا، فإن الروايات وكتب التراجم تحكي قيام عدد من الأئمة المتقدمين بالتصنيف في التفسير⁽³⁾.

وقد بيّن ابن عاشور السبب الذي دفع السلف إلى تدوين التفسير بقوله: "دعا السلف إلى تدوينه - التفسير - شعورهم بضعف اللغة العربية بين أكثر المسلمين بسبب كثرة الدخلاء فيها، وعلمهم بأهمية فهم الأمة للقرآن، فكتبوا ما انتهى إليهم في ذلك عن الصحابة... وكانوا يكتبون ذلك في زمرة ما يكتبون من كتب الإسلام فيما انتهى لهم عن النبي ﷺ⁽⁴⁾". ثم حدث تطور كبير في تفسير القرآن الكريم والتصنيف فيه، كما قال ابن عاشور: "ثم تلاحق العلماء في تفسير القرآن وسلك كل فريق مسلكا يأوي إليه وذوقا يعتمد عليه؛ فمنهم من سلك مسلك نقل ما يؤثر عن السلف وأوّل من صنف في هذا المعنى

(1) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 10.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 14 / 1.

(3) - انظر: التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ص 32 - 33.

(4) - أليس الصبح بقريب: ابن عاشور، ص 160.

مالك ابن أنس وكذلك الداودي تلميذ السيوطي في طبقات المفسرين، وذكره عياض في المدارك إجمالاً. وأشهر أهل هذه الطريقة فيما هو بأيدي الناس محمد بن جرير الطبري⁽¹⁾؛ ولعلّ العبارة الصحيحة تقدم: "وذكره عياض في المدارك"، ثم "وكذلك الداودي..".

ثم دخل التفسير في طور آخر بدأ على هيئة فهم شخصي، وترجيح لبعض الأقوال على بعض، كما قال ابن عاشور: "ثم توسعوا فاعتبروا كل ما يستنبطونه من القرآن تفسيراً؛ فذهب جماعة من الجهة الشرعية في كتب أحكام القرآن، وآخرون من الجهة اللغوية، ومنهم من نحى منحى العربية، وأرشدتهم إلى الغرض من التفسير الذين جعلوا تفاسيرهم من جهة البلاغة"⁽²⁾. وهذا المنهج يسميه ابن عاشور مسلك النظر: "ومنهم من سلك مسلك النظر كأبي إسحاق الزجاج وأبي علي الفارسي، وشغف كثير بنقل القصص عن الإسرائيليات، فكثرت في كتبهم الموضوعات، إلى أن جاء في عصر واحد عالمان جليان، أحدهما بالمشرق وهو العلامة أبو القاسم محمود الزمخشري صاحب "الكشاف"، والآخر بالمغرب بالأندلس وهو الشيخ عبد الحق بن عطية فألف تفسيره المسمى "المحرر الوجيز". كلاهما يغوص على معاني الآيات، ويأتي بشواهدا من كلام العرب، ويذكر كلام المفسرين، إلا أن منحى البلاغة والعربية على الزمخشري أخص، ومنحى الشريعة على ابن عطية أغلب، وكلاهما عضادتا الباب، ومرجع من بعدهما من أولي الألباب"⁽³⁾.

وما كان لابن عاشور أن يبالغ في مدح وتزكية تفسير الزمخشري. يمثل هذا الكلام، وقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية منهج المفسرين وخاصة الزمخشري، فقد بيّن حاله وحالة تفسيره، فابن تيمية رحمه الله خير بمنهج المفسرين، وهو أول من وضع أسس هذه المادة "مناهج المفسرين".

فيقول عن تفسير ابن عطية: "وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة والجماعة وأسلم من البدعة من تفسير الزمخشري ولو ذكر - ابن عطية - كلام السلف الموجود في التفاسير المأثورة عنهم على وجهه لكان أحسن وأجمل فإنه كثيراً ما ينقل من تفسير محمد بن جرير الطبري وهو من أجل التفاسير وأعظمها قدراً ثم أنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 15 / 1.

(2) — أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص 161.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 16 / 1.

قرروا أصولهم بطرف من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم وإن كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه...⁽¹⁾.

وسئل ابن تيمية عن تفسير الزمخشري فقال: "وأما الزمخشري فتنفسه محشو بالبدعة، وعلى طريقة المعتزلة من إنكار الصفات والرؤية والقول بخلق القرآن، وأنكر أن الله يريد للكائنات وخالق لأفعال العباد وغير ذلك من أصول المعتزلة... وهذه الأصول حشا بها كتابه بعبارة لا يهتدي أكثر الناس إليها، ولا لمقاصده فيها، مع ما فيه من الأحاديث الموضوععة، ومن قلة النقل عن الصحابة والتابعين"⁽²⁾. وقال عنه العلامة ابن خلدون: "ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن - اللسان وعلومه - من التفسير، كتاب: "الكشاف" للزمخشري؛ إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض له في آي القرآن من طرق البلاغة، فصار بذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه، وتحذير للجمهور من مكانه؛ مع إقرارهم بفسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة"⁽³⁾.

ثم عقد ابن تيمية مقارنة بينهما بقوله: "وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري وأصح نقلاً وبخناً، وأبعد عن البدع وإن اشتمل على بعضها، بل هو خير منه بكثير، بل لعله أرجح هذه التفاسير لكن تفسير ابن جرير أصح من هذه كلها"⁽⁴⁾. ويمكن أن نلاحظ أن الشيخ ابن عطية مثلاً اعتمد كثيراً على الطبري - كما أشار إليه ابن تيمية - مع اعتماده على الرأي ويمكن أن نعتبره من مدرسة المزيج بين الأثر والرأي؛ فتقسيم ابن عاشور مسالك المفسرين إلى مدرستين فقط غير واف لوجود مدرسة ثالثة هي المدرسة التي جمعت بين الرأي الصحيح والمأثور؛ كتفسير ابن جرير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير فتح القدير للشوكاني، وتفسير أضواء البيان للشنقيطي.

(1) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 13 / 361.

(2) - المصدر نفسه، 13 / 386 - 387. بتصرف.

(3) - المقدمة، ابن خلدون، ص 458. بتصرف. مؤسسة الرسالة - دمشق - سوريا، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ط 1428هـ / 2008م.

(4) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 13 / 388.

المطلب الرابع: التأويل عند ابن عاشور.

يقول ابن عاشور - رحمه الله -: "إن علم التفسير لا يخلو من قواعد كلية في أثناءه مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ [سورة البقرة، الآية: 106]، وتقرير قواعد التأويل عند تفسير: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 07]..⁽¹⁾، إذن فابن عاشور قرّر مبحث التأويل في هذه المقدمة، وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 07]. وبناء على ذلك ستكون الدراسة شاملة لما ذكره في الموضوعين السابقين، وما ذكره في مواضع متفرقة من تفسيره؛ حتى نصل إلى نتائج دقيقة في موقف ابن عاشور من التأويل.

الفرع الأول: معنى التأويل لغة عند ابن عاشور.

التأويل مصدر من باب التفعيل، وأصله من (أول) من آل يؤول، ومادته اللغوية تدور على عدة معان، سأكتفي بذكر ثلاثة:

1 - العاقبة: قال ابن فارس: "ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول عليه"⁽²⁾.

2 - العودة والرجوع: يقول ابن عاشور: "التأويل مصدر أوله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة..."⁽³⁾.

3 - التفسير: يقال: أول الكلام تأويلاً، وتأوله: دبره، وقدره وفسره⁽⁴⁾، وهو صنيع أبي عبيدة في مجاز القرآن فإنه يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: مجازه كذا، وتفسيره كذا، ومعناه كذا، وغريبه، وتقديره، وتأويله، على أن معانيها واحدة أو تكاد.⁽⁵⁾ يقول ابن عاشور: "من العلماء من جعلهما - التفسير و التأويل - متساويين وإلى ذلك ذهب ثعلب⁽⁶⁾، وابن الأعرابي، وأبو عبيدة⁽¹⁾، وهو ظاهر كلام الراغب"⁽²⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 13.

(2) - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 1 / 162.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 16.

(4) - انظر: لسان العرب، ابن منظور، 11 / 23.

(5) - مجاز القرآن، أبو عبيدة، 1 / 18 - 19 الناشر: محمد سامي أمين الخانجي الكتبي - مصر، عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد

فؤاد سزكين، ط 1 1374 هـ / 1954 م.

(6) - هو أحمد بن يحيى بن سيار الشيباني أبو العباس المعروف بثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة، كان راوية للشعر محدثاً مشهوراً باحفظ وصدق النهج ثقة حجة. توفي - رحمه الله - سنة (291 هـ / 904 م). يراجع: الأعلام، 1 / 267.



أما ثعلب وابن الأعرابي فقد نقل الأزهري⁽³⁾ عنهما قولهما: "الأوّل: الرجوع"⁽⁴⁾، أي أرجعه إلى الغاية المقصودة، "والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراد منه المتكلم به من المعاني، فساوى التفسير، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول"⁽⁵⁾.

وهو ظاهر كلام الراغب: والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغيرها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها"⁽⁶⁾، وقد ذهب إمام المفسرين ابن جرير إلى أن التأويل مساو للتفسير في الاصطلاح: "وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير"⁽⁷⁾؛ فابن عاشور يرى أن التأويل مساو للتفسير بقوله: "إن اللغة والآثار تشهد للقول الأول"⁽⁸⁾.

الفرع الثاني: معنى التأويل في القرآن عند ابن عاشور.

لقد تكررت كلمة التأويل في القرآن الكريم في سور كثيرة، بل تكررت في بعض السور أكثر من مرة، وحين نتحدث عن التأويل في القرآن الكريم الذي هو رأس الفصاحة وقمة البيان، نريد المقارنة بين مدلولات النصوص الشرعية، ومعطيات المعاجم اللغوية حول "التأويل" وذلك قبل التطرق إلى استعمالات هذه الكلمة في اصطلاحات المتقدمين والمتأخرين، ومن ثم نستطيع أن نحكم للأحظى بالاستناد للغة والشرع بأنه الأولى بالتقديم؛ لصحة مأخذه وقوة دليله، ومن هنا لا بدّ من القيام باستقراء موارد التأويل واستعمالاته في القرآن، مع النظر فيما قاله أئمة السلف من المفسرين للوقوف على مدى مطابقة هذه الاستعمالات لما ورد في معاجم اللغة العربية⁽⁹⁾.

(1) — هو معمر بن المثنى أبو عبيدة البصري، إمام اللغة والأدب، المتوفى سنة، 209هـ / 824 م، يراجع: الأعلام، 7 / 272.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 16.

(3) — هو محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور الأزهري اللغوي، إمام جليل في فنون اللغة والأدب، صاحب "تذيب اللغة"، حجة فيما يقوله وينقله، توفي — رحمه الله — سنة سبعين وثلاثمائة. انظر: بغية الوعاة، السيوطي، 1 / 19.

(4) — تذيب اللغة، الأزهري، 15 / 437.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 16.

(6) — الصحاح، الجوهري، 4 / 1627، والمفردات، الراغب، ص 380، وانظر "بجاز القرآن" لأبي عبيدة.

(7) — جامع البيان، محمد بن جرير الطبري، 3 / 184.

(8) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 16.

(9) — جنابة التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 03. دار ابن القيم، السعودية — السددام، ط1، 1426هـ / 2003م.

1 - وأول آية ورد فيها لفظ التأويل - حسب ترتيب المصحف - هي الآية السابعة من سورة آل عمران . وقد فصل فيها ابن عاشور معنى التأويل في اصطلاح الأصوليين والمتأخرين؛ وسيأتي الحديث عنه في موضعه، وفي أثناء البحث.

2 - قال تعالى: ﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء، الآية: 59].

﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾: "أي جزاء وذلك أن الجزاء هو الذي آل إليه أمر القوم وصار إليه"⁽¹⁾، ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن السلف في معناها: "وأحسن عاقبة ومصيراً"⁽²⁾، وقال ابن عاشور: "والتأويل: مصدر أول الشيء إذا أرجعه مشتق من آل يؤول إذا رجع وهو هنا بمعنى أحسن رداً وصرفاً"⁽³⁾.

3 - وفي سورة الأعراف: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 53].

قال الطبري: "أي ما يؤول إليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصلبهم جحيمه وأشبهه هذا مما أوعدهم الله به"⁽⁴⁾، وقال الشيخ ابن عاشور: "التأويل توضيح وتفسير ما خفي من مقصد كلام أو فعل وتحقيقه قال تعالى: ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ ﴾ [سورة الكهف، الآية: 78]، وقال: ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ ﴾ [سورة يوسف، الآية: 100]، وقال: ﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء، الآية: 59].

وقد تقدم اشتقاقه ومعناه في المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير... وتأويله: وضوح معنى ما عدوه مُحالاً وكذباً من البعث والجزاء ورسالة رسول من الله تعالى ووحداية الإله والعقاب، فذلك تأويل ما جاء به الكتاب أي: تحقيقه ووضوحه بالمشاهدة وما بعد العيان بيان"⁽⁵⁾؛ وقال في المقدمة الأولى: "أي هل ينتظرون إلا بيانه الذي هو المراد منه"⁽⁶⁾.

(1) - جامع البيان، الطبري، 6 / 205.

(2) - الإكليل في المتشابه والتأويل، أحمد بن تيمية، [ضمن مجموع الفتاوى 13 / 291].

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 5 / 101.

(4) - جامع البيان، الطبري، 15 / 93.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 8 / 154.

(6) - المرجع السابق، 1 / 16.

4 - وفي سورة يونس: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة يونس، الآية: 29] يعني: "ولما يأتيهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله في هذا القرآن"⁽¹⁾، قال الشيخ ابن عاشور: "التأويل مشتق من آل إذا رجع إلى الشيء؛ وهو يطلق على تفسير اللفظ الذي خفي معناه تفسيراً يظهر المعنى، فيؤول واضحاً بعد أن كان خفياً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 07]؛ وهو بهذا الإطلاق قريب من معنى التفسير. وقد مرّ في سورة آل عمران وفي المقدمة الأولى من هذا التفسير. ويطلق التأويل على اتضاح ما خفي من معنى لفظ أو إشارة كما في قوله تعالى: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِن قَبْلُ﴾ [سورة يوسف، الآية: 100]. وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 53]: أي ظهور ما أنذرهم به من العذاب؛ والتأويل الذي في هذه الآية يحتمل المعنيين ولعلّ كليهما مراد، أي لما يأتيهم تأويل ما يدعون أنهم لم يفهموه من معاني القرآن لعدم اعتيادهم بمعرفة أمثالها مثل حكمة التشريع ووقوع البعث، وتفضيل ضعفاء المؤمنين على صنديد الكافرين، وتزليل القرآن منجماً، ونحو ذلك. فهم كانوا يعتبرون الأمور بما ألقوه في المحسوسات، وكانوا يقيسون الغائب على الشاهد فكذبوا بذلك وأمثاله قبل أن يأتيهم تأويله"⁽²⁾، فالعلامة ابن عاشور يجعل المعنيين مراديين هنا بناء على صحة استعمال المشترك في معنييه.

والراجح أن المراد بالتأويل هنا وقوع ما أخطر الله به في القرآن مما يؤول إليه مصيرهم وعاقبتهم؛ وهو اختيار ابن جرير الطبري، وشيخ الإسلام ابن تيمية وهو على ما أبان ووضح من معنى التأويل في عرف القرآن قال - رحمه الله - مبيناً التأويل في الآية: "فإنّ ما وعدوا في القرآن لم يأتيهم بعد وسوف يأتيهم؛ فالتفسير هو الإحاطة بعلمه، والتأويل هو نفس ما وعدوا به إذا أتاهم، فهم كذبوا بالقرآن الذي لم يحيطوا بعلمه، ولم يأتيهم تأويله"⁽³⁾. وقال: "ففرق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، فتبيّن أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتيهم تأويله، وأنّ الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله؛ فإنّ الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام، وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به؛ وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به؛ فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر

(1) - جامع البيان، الطبري، 93 / 15.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 172 / 11.

(3) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 370 / 17.

به هي معرفة تأويله⁽¹⁾. أقول: وبهذا فسره طوائف من المفسرين كالواحدى، والسمعانى، والبغوي، وجعله القاسمى المعنى الصحيح للآية، واختاره الشنقيطى، وقال: إنه التحقيق في الآية⁽²⁾.
نلاحظ من هذا السرد أن كلمة "تأويل" رغم تكرر ورودها في القرآن إلا أن معناها
دائر بين مدلولين:

1 - العاقبة والمرجع والمصير.

2 - التفسير والبيان.

يقول ابن عاشور عن المعنى الثاني: "وهو يطلق على تفسير اللفظ الذي خفي معناه
تفسيرا يظهر المعنى فيؤول واضحا بعد أن كان خفيا... وهو بهذا الإطلاق قريب من معنى
التفسير"⁽³⁾.

نستطيع أن نقول أن ابن عاشور يقرر أن معنى كلمة: "تأويل" يهتمل المعنيين
السابقين في القرآن الكريم بناء على القاعدة التي أصّلها في المقدمة التاسعة وهي صحة
استعمال المشترك في معنیه؛ بخلاف شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يرى أن التأويل في القرآن
هو الموجود الذي يؤول إليه الكلام، وإن كان ذلك موافقا للمعنى الذي يظهر من اللفظ،
بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفا لما يدل عليه اللفظ خلاف المتأخرين⁽⁴⁾، وهذا
الوضع هو لغة القرآن التي نزل بها؛ فابن تيمية يراها كلية مطردة في القرآن كله.
الفرع الثالث: معنى التأويل في الاصطلاح عند ابن عاشور.

وفيه قسمان: القسم الأول: معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين؛ يطلق لفظ التأويل
في اصطلاح السلف على معنيين مرجعهما اللغة والقرآن، وهما:

أولاً: تفسير اللفظ وبيان معناه؛ يقول ابن عاشور: "وهو يطلق على تفسير اللفظ
الذي خفي معناه تفسيرا يظهر المعنى... وهو بهذا الإطلاق قريب من معنى التفسير"⁽⁵⁾.
وهذا كثير في استعمالات السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أهل
القرون المفضلة.

(1) - المصدر نفسه، 283 / 13.

(2) - انظر: الوسيط، 548 / 2، تفسير السمعاني، 383 / 2، معالم التنزيل، 134 / 4، محاسن التأويل، 36 / 9، أضواء البيان،
361 / 2.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 172 / 11.

(4) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 368 / 17.

(5) - تحرير التنوير، ابن عاشور، 182 / 11.

ثانيا: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام؛ ومعنى ذلك: وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا كان الكلام خيرا، أو امتثال ما دل عليه الكلام وإيقاع مطلوبه إذا كان الكلام طلبا، وهو معنى يرجع إلى العاقبة والمصير، يقول ابن عاشور: "التأويل توضيح وتفسير ما خفي من مقصد كلام أو فعل... وتأويله؛ وضوح معنى ما عدوه محالا وكذبا... فذلك تأويل ما جاء به الكتاب أي تحقيقه ووضوحه بالمشاهدة وما بعد العيان بيان"⁽¹⁾؛ وبين هذا المعنى والذي قبله فرق، فالتأويل بالمعنى الأوّل يكون من باب العلم كالتفسير والشرح فوجوده في القلب والدّهن، وأمّا التأويل في الثاني فهو إيقاع الشيء وإحداثه، فوجوده في الخارج. وبهذا يتبين لنا أن معنى التأويل عند السلف موافق للقرآن ولغة العرب المحتج بكلامهم تمام الموافقة، فلننظر الآن في اصطلاح المتأخرين. والتأويل بالمعنيين السابقين ليس محل البحث، ولكن البحث في معنى التأويل عند المتكلمين في الفقه وأصوله.

القسم الثاني: معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين.

يقول الجويني [ت478هـ]: "التأويل هو رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"⁽²⁾، وقال الغزالي [ت505هـ]: "التأويل هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"⁽³⁾، وقال ابن عاشور: "ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي"⁽⁴⁾؛ وقال أيضا: "التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله ولكن القرائن أو الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه..."⁽⁵⁾؛ ويقول أيضا: "ثم إن تأويل اللفظ في مثله يتيسر بمعنى مستقيم يغلب على الظن أنه المراد إذا جرى حمل اللفظ على ما هو من مستعملاته في الكلام البليغ..."⁽⁶⁾ وقال: "ومنه ما يعتبر تأويله احتمالا وتجويزا بأن يكون الصرف عن الظاهر متعينا، وأمّا حملة على ما أولوه به فعلى وجه الاحتمال والمثال" وقال أيضا: "واعلم أن التأويل منه ما هو واضح بين، فصرف اللفظ المتشابه عن ظاهره إلى ذلك التأويل يعادل حمل اللفظ على أحد معنييه المشهورين لأجل كثرة استعمال اللفظ في

(1) - المرجع نفسه، 154 / 2 / 8.

(2) - البرهان، الجويني، 511 / 1.

(3) - المستصفي، أبو حامد الغزالي، 387 / 1.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 16 / 1.

(5) - المرجع نفسه، 167 / 3.

(6) - المرجع نفسه، 167 / 3.

المعنى غير الظاهر منه ... وليس أحد محمليه بأقوى من الآخر، إلا أن أحدهما أسبق في الوضع من الآخر، والمحملان متساويان في الاستعمال، وليس سبق إطلاق اللفظ على أحد المعنيين بمقتضى ترجيح ذلك المعنى، فكم من إطلاق مجازي للفظ هو أسبق إلى الأفهام من إطلاقه الحقيقي، وليس قولهم في علم الأصول بأن الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول على عمومته⁽¹⁾.

نلاحظ من خلال تعريفات بعض المتأخرين وفي جملتهم ابن عاشور ما يلي:

أ - اتفقوا على أن التأويل نقل للفظ عن ظاهره إلى ما يخالفه، وقد قرر ابن عاشور هذا المعنى ووافقه بقوله: "ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله ولكن القرائن أو الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه"⁽²⁾، وذكر حالة أخرى يجب فيها التأويل بقوله: "ومنه ما يعتبر تأويله احتمالاً وتجويزاً بأن يكون الصرف عن الظاهر متعيناً"⁽³⁾.

ومستند ابن عاشور في تعيين ذلك المخالف للظاهر قد يكون المجاز أو الاشتراك، أو غير ذلك مما يذكرونه في قوانين التأويل، قال ابن القيم: "صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، وما يخالف ظاهره فهو مراد المعتزلة، والجهمية، وغيرهم من فرق المتكلمين، وهو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقهاء"⁽⁴⁾. وقد سار ابن عاشور على منهج أولئك القوم مقرراً إياه بقوله: "فصرف اللفظ المتشابه عن ظاهره إلى ذلك التأويل يعادل حمل اللفظ على أحد معنييه المشهورين لأجل كثرة استعمال اللفظ في المعنى غير الظاهر منه وليس أحد محمليه بأقوى من الآخر؛ إلا أن أحدهما أسبق في الوضع من الآخر والمحملان متساويان في الاستعمال، وليس سبق إطلاق اللفظ على أحد المعنيين بمقتضى ترجيح ذلك المعنى"⁽⁵⁾، هذا بالنسبة للاشتراك؛ أما المجاز فيقول عنه: "فكم من إطلاق مجازي للفظ هو أسبق إلى الأفهام من إطلاقه الحقيقي. وليس قولهم في علم الأصول

(1) - المرجع نفسه، 167 / 3 - 168.

(2) - المرجع نفسه، 167 / 3.

(3) - المرجع نفسه، 168 / 3.

(4) - الصواعق المرسله، ابن القيم، 1 / 178، دار العاصمة - الرياض - الملكة العربية السعودية، حققه وخرج أحاديثه وعلق وقدم له: علي بن محمد الدخيل الله، ط 3، 1418هـ / 1998م.

(5) - التحريير والتبوير، ابن عاشور، 3 / 167.



بأن الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول على عمومته⁽¹⁾؛ فابن عاشور يستند في تأويل آيات الصفات إلى الاشتراك أو المجاز.

ب - أن بعض هؤلاء أطلق التعريف فحمل التأويل على كل صرف للمعنى عن ظاهره، بينما قيده بعضهم بأن يقترن به دليل يقتضي صيرورة المرجوح راجحاً، وابن عاشور - رحمه الله - من البعض الثاني إذ يقول: "ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله، ولكن القرائن أو الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه"⁽²⁾.

ج - أن هذا الاصطلاح لم يرد في لغة المتقدمين، ولم يسنده عرف القرآن الكريم، ولكن بالنظر إلى كونه اصطلاحاً لا يمكن الحكم عليه إجمالاً فلا بد من عرضه على الكتاب والسنة، ومفهوم السلف الصالح، ومن ثم يُمكن الإقرار بما لا يخالف الحق مع عدم التردد في رد كل ما يخالفه لذا ارتأيت أن أتحدث عن أنواع التأويل:

أولاً: التأويل الصحيح.

1 - المقصود بالتأويل الصحيح.

إن معنى التأويل الوارد في الشرع، وعلى السنة أهل اللغة المتقدمين، وما ذكره ابن عاشور في المقدمة الأولى وفي ثنايا تفسيره، لا شك في صحته ووضوحه، أما التأويل الذي يذكر في اصطلاح المتأخرين وهو الذي فصله ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 07] فهو الذي يحتاج إلى العرض على القرآن والسنة وعرف السلف الصالح، فما كان عليه دليل شرعي صحيح صريح فهو التأويل الصحيح، وهو الذي لا يخالف التأويل المعروف عند السلف .

وعلى هذا أقول: إن قول ابن عاشور: "ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله، ولكن القرائن أو الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه..."⁽³⁾، أو بمعنى آخر إن قول القائل: التأويل الصحيح هو حمل ظاهر المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً، تعريف صحيح إن أراد ابن عاشور بالدليل؛ دليل الكتاب والسنة، قال ابن القيم: "وبالجمله فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو

(1) - المرجع السابق، 167/3.

(2) - المرجع السابق، 167/3.

(3) - المرجع السابق، 167/3.

التأويل الصحيح⁽¹⁾.

فالتأويل الصحيح هو الذي يكون بمعنى التفسير والبيان موافقا لما في كتاب الله وسنة رسوله، وذلك حين يأتي نص مجمل ونحوه فنجد نصا آخر يفسره، وهذا النوع متفق على قبوله من السلف، يقول ابن تيمية - رحمه الله - : " ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة وإن سمي تأويلا وصرفا عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين⁽²⁾ "؛ يقول ابن القيم: "فنحن لا ننكر التأويل، بل حقيقة العلم هو التأويل، والراسخون في العلم هم أهل التأويل، ولكن أي التأويلين؟ فنحن أسعد بتأويل التفسير من غيرنا، وغيرنا أشقى بتأويل التحريف منا"⁽³⁾؛ وقد قرّر ابن عاشور هذا التأويل بقوله: "إنّ التأويل لا يصح إلاّ إذا دلّ عليه دليل قوي"⁽⁴⁾.

2 - ضوابط التأويل الصحيح:

بعد أن ذكرنا المقصود بالتأويل الصحيح نتطرق إلى ذكر بعض الضوابط التي لا بد من توافرها حتى يكون التأويل صحيحا وبه يتميز التأويل الصحيح من غيره، ومن هذه الضوابط:

أولاً: أن يكون التأويل في إطاره ومجاله المحدد:

وبيان ذلك أن نعلم أن النصوص الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث قبول التأويل وعدمه: يقول ابن عاشور: "فالنص والظاهر هما المحكم؛ لاتضح دلالتهما، وإن كان أحدهما أي الظاهر يتطرقة احتمال ضعيف، والمجمل والمؤول هما المتشابه؛ لاشتراكهما في خفاء الدلالة وإن كان أحدهما: أي المؤول دالا على معنى مرجوح، يقابله معنى راجح، والمجمل دالا على معنى مرجوح يقابله مرجوح آخر"⁽⁵⁾، وبناء على ذلك تكون الدراسة على النحو الآتي:

(1) - الصواعق المرسلّة، ابن القيم، 1 / 187.

(2) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 6 / 21.

(3) - الصواعق المرسلّة، ابن القيم، 1 / 219.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 471.

(5) - المرجع نفسه، 3 / 156.



1 - ما هو نص في مراد المتكلم لا يحتمل غيره فهذا يمتنع دخول التأويل فيه أو تطرقه عليه وتحميله التأويل افتراء ظاهر على صاحب الشرع، وتزوير لمقصده من الكلام، وتحريف له عن مواضعه، وهذا شأن عامة النصوص الشرعية الصريحة في معناها، كنصوص الصفات والتوحيد والنعاد⁽¹⁾؛ أما ابن عاشور - رحمه الله - فهو يدخل نصوص الصفات خاصة في التأويل، وادعى وجوب تأويل ظاهر معناها، بقوله: "ثم إن تأويل اللفظ في مثله يتيسر بمعنى مستقيم يغلب على الظن أنه المراد إذا جرى حمل اللفظ على ما هو من مستعملاته في الكلام اليلغ مثل الأيدي والأعين في قوله: ﴿بَنَيْنَهَا بِأَيْدِي﴾ [سورة الذاريات، الآية: 47]. وقوله: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ أَعْيُنَنَا﴾ [سورة الطور، الآية: 48]، وقوله أيضا: "ومنه ما يعتبر تأويله احتمالا وتجويزا بأن يكون الصرف عن الظاهر متعينا، وأما حمله على ما أولوه به فعلى وجه الاحتمال والمثال وهذا مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه، الآية: 05] وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 210].

فمثل ذلك مقطوع بوجوب تأويله ولا يدعى أحد أن ما أوله به هو المراد منه؛ ولكنه وجه تابع لإمكان التأويل، وهذا النوع أشد مواقع التشابه والتأويل⁽²⁾.

قابن عاشور يقطع بوجوب التأويل في نصوص الصفات ويدخلها في مجال التأويل، وهذا مخالف للصواب؛ لأن نصوص الصفات نص في مراد المتكلم لا يحتمل غيره؛ لأن هذا القسم إذا جوزنا تسليط التأويل عليه عاد الشرع كله متأولا؛ لأنه أظهر الأقسام ثبوتا، وأقواها دلالة فقبول ما عداه للتأويل أقرب من قبوله بكثير.

2 - ما هو ظاهر في مراد المتكلم وقد احتفت به قرائن تقوية⁽³⁾، قال ابن القيم: "فهذا ينظر في وروده فإن اطرده استعماله على وجه واحد استحال تأويله ثم يخالف ظاهره؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء نادرا خارجا عن نظائره منفردا عنها، فيؤول حتى يرد إلى نظائره..". ثم مثل - رحمه الله - لهذه القاعدة العظيمة بأمثلة نكتفي بذكر مثال واحد؛ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه، الآية: 05]؛ حيث ورد في

(1) - حناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 13.

(2) - التنوير والتنوير، ابن عاشور، 167/3 - 168.

(3) - حناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 13.



جميع موارد في القرآن على هذا اللفظ، فتأويله باستولى باطل، وإنما كان يصح لو كان أكثر مجيئه بلفظ "استولى"، ثم يخرج موضع عن نظائره، ويرد بلفظ "استوى"، فمثل هذا كان يصح تأويله باستولى⁽¹⁾، ثم قال: "فتنظن هذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم وما يجوز تأويله"⁽²⁾. وقد قرّر العلامة ابن عاشور هذه القاعدة بقوله: "والاستواء له معان متفرعة عن حقيقته أشهرها القصد والاعتلاء وقد التزم هذا اللفظ في القرآن مسندا إلى ضمير الجلالة عند الإخبار عن أحوال سماوية كما في هذه الآية، ونظائرها سبع آيات من القرآن: هنا وفي يونس والرعد وطه والفرقان وألم السجدة والحديد وفصلت. فظهر لي أن لهذا الفعل خصوصية في كلام العرب كان بسببها أجدر بالدلالة على المعنى المراد تليغه بجملا مما يليق بصفات الله ويقرب إلى الإفهام معنى عظمته، ولذلك اختير في هذه الآيات دون غيره من الأفعال التي فسره بما المفسرون"⁽³⁾.

3 - ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل يحتاج إلى بيان، وهذا القسم من أحواله أن يكون مع هذا النص بيانه ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء، الآية: 164] فرفع توهم صرف معنى "كلم" إلى أي معنى آخر بالمصدر المؤكد الذي لا يشك عربي القلب و اللسان أن المراد به إتيان تلك الحقيقة⁽⁴⁾، وهي إثبات صفة الكلام لله على الحقيقة، وتكليمه لموسى تكلّما حقيقيا، وليس كما قال الأشاعرة أنه كلام نفسي، أو كما قال المعتزلة في كلام الله أنه مخلوق خلقه الله في الشجرة أو في السحاب، فسمعه موسى عليه السلام وأن إضافته إلى الله تعالى إضافة تشريف. وابن عاشور لم يجعل التأكيد بالمصدر لرفع التوهم، وإنما جعله لتحقيق النسبة بقوله: "وقوله (تكلّما) مصدر للتوكيد، والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسبة وتحقيقها مثل: (قد) و(إن)، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز"⁽⁵⁾.

ثانيا: أن يحتمل اللفظ المؤول المعنى المصروف إليه عن ظاهره في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وإلا كان تحريفا وكذبا عن اللغة، فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وقد يحتمله لغة، ولا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، ولصحة التأويل لا بدّ من اجتماع الأمرين

(1) - الصواعق المرسلّة، ابن القيم، 1/ 384 - 386.

(2) - المصدر نفسه، 1/ 384 - 386.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 162 - 163.

(4) - حناية التأويل الفاسد عن العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 15.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 6/ 38.

معاً، ومثال ما لم يحتمله اللفظ من الحيثية اللغوية، ولا من الحيثية التركيبية تأويلهم قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [سورة يونس، الآية: 03] باستولى، فإن هذا لا تعرفه العرب من لغاتها، ولا يقبله أحد من أئمة اللغة المتقدمين، ولو فرض احتمال ذلك لغة لم يحتمله في هذا التركيب، لأن استيلاءه سبحانه وتعالى وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السماوات والأرض، علمًا بأن العرش مخلوق قبل خلقهما بأكثر من خمسين ألف سنة⁽¹⁾؛ ولهذا ذكر ابن عاشور بطلان هذا التأويل بقوله: "قد تأوله المتأخرون من الأشاعرة تأويلات أحسنها: ما جنح إليه إمام الحرمين أن المراد بالاستواء الاستيلاء بقريئة تعديته بحرف: "عَلَى" وأنشدوا على وجه الاستئناس لذلك قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق بغير سيف ودم مهراق

وأراه بعيداً؛ لأن العرش ما هو إلا من مخلوقاته، فلا وجه للإخبار باستيلاءه عليه مع احتمال أن يكون الأخطل قد انتزعه من هذه الآية وقد قال أهل اللغة: إن معانيه تختلف باختلاف تعديته بعلى أو بإلى، قال البخاري عن مجاهد: استوى علا على العرش، وعن أبي العالية: استوى إلى السماء ارتفع فسوى خلقهن⁽²⁾.

ثالثاً: ألا يعود التأويل على أصل النص الشرعي بالإبطال، وذلك كتأويلهم قول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر، الآية: 22] بقولهم: وجاء أمر ربك، فإن هذا خير صريح من الله بمجيئه هو مجيئاً يليق بجلاله، فتأويله بمجي غيره بلا دليل إبطال لهذا النص الشرعي⁽³⁾.

ابن عاشور من الذين يرون أن إسناد المجيء إلى الله: "إما مجاز عقلي أي جاء قضاؤه، وإما استعارة بتشبيه ابتداء حسابه بالمجيء"⁽⁴⁾. وهذا تأويل باطل؛ لأنه يعود على النص القرآني بالإبطال.

ثانياً: التأويل الفاسد.

بعد أن عرفنا التأويل الصحيح وحكمه وشروطه في ضوء أقوال السلف الصالح،

(1) - جنابة التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 15 - 16.

(2) - التحرير والتأويل، ابن عاشور، 8 / 2 / 164.

(3) - جنابة التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 16.

(4) - التحرير والتأويل، ابن عاشور، 3 / 337.



يكون من المناسب ومن السهل — إن شاء الله — أن نعرف نقيضه وهو التأويل الفاسد، إذ المتبادر إلى الذهن أنه ما يخالف التأويل الصحيح، وهو كذلك. يقول العلامة ابن عاشور: "أما إذا وقع التأويل لما يظن أنه دليل فهو تأويل باطل؛ فإن وقع بلا دليل أصلاً فهو لعب؛ ولهذا نهي الفقهاء عن اقتباس القرآن في غير المعنى الذي جاء له"⁽¹⁾، فكل صرف للكلام عن ظاهره مجرد من الدليل وخال من تأييد السياق والتركيب، فهو فاسد ومردود، ونكتفي بذكر الأنواع والأمثلة على ذلك:

1 — ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفرداً⁽²⁾، ومن ذلك تأويل ابن عاشور لصفة اليد بالعطاء والجود، عند قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة، الآية: 64] بقوله: "قوله: (بل يدها مبسوطتان) نقض لكلامهم وإثبات سعة فضله تعالى. وبسط اليدين تمثيل للعطاء وهو يتضمن تشبيه الإنعام بأشياء تعطى باليدين، وذكر اليد هنا بطريقة التثنية لزيادة المبالغة في الجود..."⁽³⁾؛ فيلزم من هذا التأويل تثنية نعمة الله وعطاءه وجوده، ولا وجه لها في اللغة ولا في العقل ولا في الشرع.

يقول الدكتور طاهر محمود محمد يعقوب: "وممن نفى من المفسرين صفة اليد، أو أولها تأويلات غير صحيحة حسب اتجاهاتهم المتنوعة؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، والزمخشري، وابن المنير، وابن عطية، والرازي، والقرطبي، وأبو حيان الأندلسي، وأبو السعود، الشوكاني، وابن عاشور، والصابوني، وسيد قطب، ومحمود حجازي وغيرهم — غفر الله لنا ولهم —؛ فهذا الجمع من المفسرين تكلفوا في تفسير هذه الآية، وذهبوا إلى خلاف الصحيح — وخالفوا بذلك ظاهر القرآن الذي أثبت الله يداً — دون دليل صحيح وبغير استناد مستقيم.

ومن هؤلاء من اتخذ التأويل والتحريف منهجاً له في صفات الله أو في بعضها، كالقاضي عبد الجبار، والزمخشري المعتزليين، وكالرازي، وابن عطية، وابن عاشور، وغيرهم؛ الذين سلكوا مذهب الأشاعرة"⁽⁴⁾.

(1) — المرجع السابق، 1 / 477.

(2) — حناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 21.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 6 / 250.

(4) — أسباب الخطأ في التفسير، طاهر محمود محمد يعقوب، 2 / 429.



2 - ما لم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق⁽¹⁾، مثاله تأويل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 158]. بأن إتيان الرب هو إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا التأويل مما يباه السياق كل الإباء وحمله على ذلك مع هذا التقسيم، وهذا التنوع ممتنع غاية الامتناع⁽²⁾، وقد وقع ابن عاشور في التأويل السابق - ودائما يستند إلى المجاز - بقوله بعد أن ذكر إتيان الملائكة على الحقيقة، قال: "وأما المسند إلى الرب فهو مجاز والمراد به: إتيان عذابه العظيم..."⁽³⁾؛ ثم ذكر وجهها آخر في التأويل: "ويجوز أن يكون المراد بقوله: (أو يأتي ربك) إتيان أمره بحساب الناس يوم القيامة.."⁽⁴⁾.

وقد بين العلامة ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 42] أنواع وأمثلة التأويل الفاسد بقوله: "وحرّف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سمو ذلك بالباطن وزعموا أن للقرآن ظاهرا وباطنا فكان من ذلك لبس كثير، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية. ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفا. ثم نشأ تلبس الواعظين والمرغبين والمرجئة فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها وكنتموا ما يقيدها ويعارضها نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَعْبادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [سورة الزمر، الآية: 53] فأوهموها الناس أن المغفرة عامة لكل ذنب وكل مذنب ولو لم يتب وأغضوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة"⁽⁵⁾.

فمذهب ابن عاشور في التأويل أخصه في النقاط الآتية:

1 - يرى العلامة ابن عاشور أن التأويل مساوٍ للتفسير في اللغة والاصطلاح، وأنه لا فرق بينهما؛ وهذا التأويل عنده له معنيان: التفسير والبيان، أو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، واستعمل في القرآن الكريم على المعنيين السابقين بناء على صحة حمل عموم

(1) - حناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص 22.

(2) - المرجع نفسه، ص 22.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 162 / 30.

(4) - المرجع نفسه، 162 / 30.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 471.



المشترك على معنيه.

2 - يرى العلامة ابن عاشور تقسيم التأويل عند المتأخرين إلى قسمين: التأويل الصحيح، التأويل الباطل.

3 - يرى ابن عاشور تأويل آيات الصفات على طريقة الخلف؛ فهو يردد مقولة: "طريقة الخلف أعلم وأحكم"، بناء على تعريف التأويل عند المتأخرين ويستند في تأويلاته إلى مبثي الاشتراك والمجاز؛ إذ كان رأي جمهور من جاء بعد عصر السلف تأويلها - آيات الصفات - بمعان من طرائق استعمال الكلام العربي البليغ من مجاز، واستعارة، وتمثيل،... ويُعبّر عن هذه الطريقة بطريقة الخلف، ويقولون: طريقة الخلف أعلم؛ أي أنسب بقواعد العلم وأقوى في تحصيل العلم القاطع لجدال الملحدين، والمقنع لمن يتطلبون الحقائق من المتعلمين، وقد يصفونها بأنها أحكم أي أشدّ إحكاماً؛ لأنها تقنع أصحاب الأغراض كلهم. وقد وقع هذان الوصفان في كلام المفسرين وعلماء الأصول، ولم أقف على تعيين أول من صدرأ عنه. وقد تعرض الشيخ ابن تيمية - في العقيدة الحموية - إلى ردّ هذين الوصفين ولم ينسبهما إلى قائل. والموصوف بأسلم وبأعلم الطريقة لا أهلها؛ فإن أهل الطريقتين من أئمة العلم، ومن سلموا في دينهم من الفتن. وليس في وصف الطريقة بأنها أعلم أو أحكم غضاضة من الطريقة الأولى؛ لأن العصور الذين درجوا على الطريقة الأولى، فيهم من لا تحفى عليهم محاملها بسبب الذوق العربي، وهديهم النبوي، وفيهم من لا يعبر البحث عنها جانباً من همته، مثل سائر العامة؛ فلا جرم كان طيّ البحث عن تفصيلها أسلم للعموم، وكان تفصيلها بعد ذلك أعلم لمن جاء بعدهم، بحيث لو لم يؤولوها به لأوسعوا للمتطلعين إلى بيانها، مجالاً للشك أو الإلحاد أو ضيق الصدر في الاعتقاد⁽¹⁾. وقد تعرض شيخ الإسلام ابن تيمية لنقض هذه المقالة الفاسدة وبيان ما يوجد فيها من الجهل والكذب والضلال؛ ويمكن أن ألخص رده⁽²⁾ في الوجوه الآتية:

الوجه الأول: لا يجوز أن يكون الخالفون أعلم من السالفين كما يقوله بعض الأغبياء ممن لم يقدر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها من أن: "طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم".

الوجه الثاني: إن هؤلاء المبتدعة الذين يفضلون طريقة الخلف على طريقة السلف إنما

(1) - المرجع السابق، 3/ 166 - 167. بتصرف.

(2) - الفتوى الحموية الكبرى، بن تيمية، ص 9 - 12. بتصرف. دار ابن حزم - بيروت - لبنان، ط 1، 1426هـ / 2005م.



أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك بمزلة الأميين، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات. فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبد الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب طريقة الخلف؛ فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف.

الوجه الثالث: هذا القول إذا تدبره الإنسان وجدته في غاية الجهالة، بل في غاية الضلالة. كيف يكون هؤلاء المتأخرون - لا سيّما والإشارة بالخلف إلى ضرب من المتكلمين - الذين كثر في باب الدين اضطرابهم، وغلظ عن معرفة الله حججهم؛ ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف إذا حقق عليهم لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله وخالص المعرفة به خبر، ولم يقفوا من ذلك على عين ولا أثر، كيف يكون هؤلاء المحجوبون المنقوصون المسبوقون الحيارى المتهمون كون أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم في باب آياته وذاته من السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى ومصايحج الدجى الذين بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلاً عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة.

الوجه الرابع: كيف يكون خير قرون الأمة أنقص في العلم والحكمة - لا سيّما العلم بالله وأحكام آياته وأسمائه - من هؤلاء الأصاغرة بالنسبة إليهم؟ أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان، وورثة الجوس والمشركين، وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم؛ أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان.

المطلب الخامس: أظهر المآخذ على هذه المقدمة وأهم مزاياها.

بعد دراسة هذه المقدمة أختتمها بأهم الملاحظات عليها؛ وهي جملة في النقاط الآتية:

- 1 - إخراج علم القراءات - الأصول - من موضوع علم التفسير.
- 2 - عدم اعتباره التفسير علماً؛ وإثارة هذا الموضوع المنطقي ليس من أهداف مدرسة تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد.
- 3 - عدم تحريره القول في معاد الضمير من كلام شهاب الدين القرافي في التفريق بين فسّر بالتشديد للأجسام وفسّر بالتخفيف للمعاني.
- 4 - تقسيم مناهج التفسير إلى مدرستين فقط غير كاف إلا إذا أضيفت مدرسة المزيج.

5 - اعتقاده مذهب المتأخرين في تأويل آيات الصفات وذلك من خلال ترجيحه لمعنى التأويل عند الأصوليين وهو صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل للدليل؛ والقرينة عنده المجاز أو الاشتراك.

6 - ثناؤه الشديد على تفسير الزمخشري. واعتباره من المصادر الأساسية له في التفسير.

7 - الصحيح من أقوال أهل العلم أن معنى التأويل في القرآن الكريم هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام؛ بخلاف ابن عاشور الذي يرى جملة على معنييه بناء على صحة حمل المشترك على معنييه.

وأما أهم مزايا هذه المقدمة فهي كالآتي:

1 - تحريره القول في بيان المعنى اللغوي للتفسير الذي هو الكشف والإبانة؛ فقد بين الشيخ المفهوم اللغوي للفظ (التفسير) مركزاً على منهجي (التضعيف) في اللفظ، وأن دلالاته تتناول تحليل اللفظ، وإرجاعه إلى أوزانه، (والإعراب) وكل ما يلحق بنية الكلمة ومعانيها.

2 - ونكشف من خلال هذا المفهوم الموسع لدلالة كلمة (التفسير) توسع الشيخ المفسر ابن عاشور في التفاسير اللغوية، واحتفاءه الكبير بجميع أنواع الدلالات البلاغية لكلمات القرآن، وجملة.

3 - تحريره القول في مسألة التفريق بين فسّر بالتشديد للأجسام وفسّر بالتخفيف للمعاني وتعقبه لشهاب الدين القرافي الذي جعل هذا التفريق مطرداً، بخلاف ابن عاشور

الذي يرى أن العرب لم يراعوا في هذا الاستعمال معقولا ولا محسوسا وإنما راعوا الكثرة الحقيقية أو المجازية، ودلّ عليه استعمال القرآن.

4 - تمحيصه الأسانيد المروية عن ابن عباس في التفسير ببيان الصحيح منها والضعيف.

5 - قرّر العلامة ابن عاشور معني التأويل عند السلف وهم: التفسير والبيان، والحقيقة التي يؤول إليها الكلام؛ ويرى أن التأويل مساوٍ للتفسير مستندا في ذلك إلى اللغة والآثار.

المبحث الثاني: إمدادات علم التفسير عند ابن عاشور.
"وفيه أربعة مطالب"

- المطلب الأول: العلوم التي يحتاج إليها المفسر عند ابن عاشور.
- المطلب الثاني: مقومات التفسير بالدراية عند ابن عاشور.
- المطلب الثالث: مقومات التفسير بالرواية عند ابن عاشور.
- المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الثانية وأهم مزاياها.

تهيد:

استمداد العلم عند الشيخ ابن عاشور يراد به: "توقفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مُدَوِّنِيهِ؛ لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم"⁽¹⁾؛ لكن توقف العلم على معلومات لا ينبغي أن يقال فيه استمداد له كما هو واضح، وإنما الاستمداد توجه النفس إلى تلك المعلومات والاستخراج منها ما يتأتى به إتقان ذلك العلم وتدوينه والإصابة فيه بدلالة السين والتاء على هذا المراد؛ فعبارة الأستاذ فيها تسامح أوضح من تسامح المفسرين في تسميتهم التفسيرِ علماً وأشدّ منها احتياجاً إلى الجواب⁽²⁾.

المطلب الأول: العلوم التي يحتاج إليها المفسر عند ابن عاشور.

اختلف العلماء في عدد العلوم التي يحتاج إليها المفسر، هل تنحصر في عدد معين؟ فقال بعضهم: إنه ينحصر في خمسة عشر علماً، وممن حصرها في ذلك شمس الدين الأصفهاني في مقدمات تفسيره، في المقدمة السابعة عشر⁽³⁾، وكذلك السيوطي فقد ذكر ما ينبغي توفره لدى المفسر من معارف وعلوم بدونها لا يمكنه الخوض في غمار العمل التفسيري، وهي خمسة عشر علماً، بما يكون جامعاً للعلوم التي تيسر إدراك المعاني القرآنية، أحدها: اللغة، الثاني: النحو، الثالث: التصريف، الرابع: علم الاشتقاق، الخامس والسادس والسابع: المعاني والبيان والبدیع، الثامن: علم القراءات، التاسع: أصول الدين، العاشر: أصول الفقه، الحادي عشر: أسباب النزول، الثاني عشر: النسخ والمنسوخ، الثالث عشر: الفقه، الرابع عشر: الأحاديث المبيّنة لتفسير المجمل والمبهم، الخامس عشر: علم الموهبة⁽⁴⁾.

أمّا الإمام محمد الطاهر بن عاشور فقد أشار في بداية هذه المقدمة إلى العلوم التي ينبغي وجودها لدى المفسرين، لتكون لهم عوناً على إتقان ذلك العلم⁽⁵⁾، وقد لخص وأجمل هذه العلوم بقوله: "فاستمداد علم التفسير للمفسر العربي والمؤلف من المجموع الملتئم من علم العربية، وعلم الآثار، ومن أخبار العرب، وأصول الفقه، قيل وعلم الكلام، وعلم

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 18 / 1.

(2) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 10 — 11.

(3) — تفسير شمس الدين الأصفهاني، ص 65.

(4) — الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 2 / 180.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 18 / 1.



القراءات

ولست أدري لماذا أحر كل من السيوطي وابن عاشور الأحاديث المبيّنة لتفسير الجمل والمبهم في الترتيب، في حين أنه كان بالإمكان وضعهما في الدرجة الأولى قبل اللغة؛ لأن المفسر الأول للقرآن الكريم هو الرسول ﷺ بصريح قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة النحل، الآية: 44]. والملاحظ أن ابن عاشور اقتصر على ستة علوم ينبغي توفرها لدى المفسر إلا أنه قدّم الجانب اللغوي على علم أصول الفقه وأحر علم القراءات، وهذا يدل على المنحى التفسيري الذي انتهجه في كتاب التحرير والتنوير، حيث اعتمد في المقام الأول على الدلالة اللغوية والاستدلال بأخبار العرب لبيان الكلام الإلهي، فكتيرا ما يعتمد على الزمخشري صاحب الكشاف، والزجاج، وعلى الراغب الأصفهاني، وعبد القاهر الجرجاني، وعلى السكاكي.

وهذا الاختلاف في المواد التي ينبغي توفرها لدى المفسرين يعود إلى مناحي المفسرين، فهناك من يفسر بالنقل وهناك من يفسر باللسان العربي، وهو ما أشار إليه العلامة ابن خلدون في المقدمة بقوله: "وصار التفسير على صنفين: تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والنسخ وأسباب النزول ومقاصد الآي وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين... والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب"⁽²⁾.

(1) - المرجع نفسه، 1 / 18.

(2) - مقدمة ابن خلدون، ص 457 - 458.



المطلب الثاني: مقومات التفسير بالدراية عند العلامة ابن عاشور.

نستطيع أن نجزم أن ما ذكره العلامة ابن عاشور في هذه المقدمة هو مقومات التفسير بالدراية عنده، وسأذكرها مجملة ثم أفصلها بالأمثلة التطبيقية؛ أما مقومات التفسير بالرأي مجملة عند العلامة ابن عاشور فهي:

أولاً: متن اللغة.

أ - الألفاظ.

ب - التصريف.

ج - الإعراب.

ثانياً: الاستعانة بعلوم البلاغة.

ثالثاً: الشعر.

رابعاً: الاستعمال العربي.

خامساً: الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار في تفسير آيات الأحكام.

سادساً: الاستعانة بأقوال الفلاسفة وعلماء الهيئة.

سابعاً: الاستعانة بعلم أصول الفقه.

أما تفصيل هذه المقومات فهو كالآتي:

أولاً: متن اللغة.

أ - الألفاظ:

لم يشغل الحديث عن اللغة في المقدمات العشر جزءاً خاصاً بها، وقد يرجع ذلك لدورها البارز في كل ما ذكره ابن عاشور في هذه المقدمات؛ فهي جانب مهم فيما تناوله في المقدمة الأولى وفي المقدمة الثانية وفي الثالثة وفي السادسة وفي التاسعة وفي العاشرة. ومما ذكره في المقدمة الثانية في بيان دور اللغة وقواعد العربية وعلاقتها بفهم معاني القرآن الكريم قوله: "أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية والسليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، أم حصلت بالتلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين شافهوا بقبيلة العرب ومارسوها، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودوتوها. إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي السليقة، ونعني بقواعد العربية: مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو،

والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيبهم⁽¹⁾، وتعييننا هذه الفقرة على ترسم خطى ابن عاشور في تفسيره اللغوي، فقواعد العربية طريق لفهم معاني القرآن، وما تعنيه هذه القواعد من مجموع علوم اللسان العربي، وهي متن اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان فضلا عما استعمله العرب في أساليبهم في الخطب والشعر وتراكيب البلغاء منهم.

وفي سبيل تحديد الأسس التي قام عليها تفسير ابن عاشور للألفاظ نأتي بهذا المثال، يفصل أبعاد هذا التفسير، وطريقة تناوله لصور الألفاظ المختلفة:

قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، من قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة، الآيتان: 1 -

2]: "والريب الشك، وأصل الريب القلق واضطراب النفس، وريب الزمان وريب المنون نوائب ذلك، قال الله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ﴾ [سورة الطور، بعض الآية: 30]، ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية، يقال رابه الشيء إذا شككته أي يجعل ما أوجب الشك في حاله، فهو متعد، ويقال أرابه كذلك إذ الهمزة لم تكسبه تعدية زائدة، فهو مثل لحق وألحق، وقد قيل إن أراب أضعف من راب، أراب بمعنى قرّبه من أن يشك... وفي الحديث "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"⁽²⁾ أي دع الفعل الذي يقربك من الشك في التحريم إلى فعل آخر لا يدخل عليك في فعله شك أنه مباح"⁽³⁾. ويعنى ابن عاشور هنا بتوضيح معنى "الريب" وأصل هذه الكلمة، ويأتي بشاهد من القرآن، ويبين حركة النفس في حال الشك وما يصاحبها من قلق غلب عليه "الريب" فصار حقيقة عرفية، ويأخذ في شرح "رابه" دون همزة أو عند دخولها عليه، ثم يقارن بينهما من حيث الأقرب إلى كلام العرب، ثم يأتي بحديث يفسر به المقصود من "الريب". وبعد فراغه من ذلك يتناول بالتفصيل معنيي: "الهدى" و"المتقين" ويتتبع نظائرها ودلالاتها والمنقول منها... وقد سار تفسيره للألفاظ على هذا المنهج، يتناول

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 18/1.

(2) - أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب أبواب صفة القيامة، رقم: 2637. 77/4، دار الفكر - بيروت، حققه وصحّحه: عبد الرحمن محمد عثمان، ط2، 1403هـ/1983م، وأخرجه النسائي في سننه، كتاب الأشربة، باب: الحث على ترك الشبهات، رقم: 5714.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/222.

اللفظة الواحدة بين معناها ومبناها وأصلها ودلالاتها في السياق القرآني والمعنى الشرعي لها إن كانت من الألفاظ التي تتحمل ذلك، ثم يجمع بين كل كلمتين أو أكثر في الآية الواحدة يربط بين المراد منها جميعاً، وفي تفسيره هذا يحيط اللفظة الواحدة بكثير من الشواهد التي سبق الحديث عنها، ومهما كانت كثرة هذه الشواهد فإن جهوده اللغوية كانت ظاهرة، وكثيراً ما كان يستقل بهذه الجهود في تناول هذه المعاني⁽¹⁾.

ب - التصريف⁽²⁾:

وهو مما جأ إليه ابن عاشور في تناوله للألفاظ حيث يعتني باللفظة التي تحتاج إلى بيان تصريفها، ويذكر أقوال العلماء من المدارس النحوية ووجوه الخلاف التي وقعت في هذا التصريف، أو يستقل هو بالقول فيه⁽³⁾.

ومما استقلّ بالقول فيه، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [سورة المطففين: آية: 2]، "والاكتيال: افتعال من الكيل، وهو يستعمل في تسلّم ما يكال على طريقة استعمال أفعال: اتباع، وارثن، اشترى، في معنى أخذ المبيع وأخذ الشيء المرهون وأخذ السلعة المشتراة، فهو مطاوع كَال، قال تعالى: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَكَتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة يوسف، الآية: 63]؛ أي نأخذ طعاماً قليلاً، ثم تنوسي منه معنى المطاوعة"⁽⁴⁾.

ج - الإعراب: (النحو)

يبدو الحرص الشديد عند ابن عاشور في استخدام الإعراب وسيلة من وسائل تفسير الآية والكشف عن مقاصدها، وقد يكون الباعث على ذلك هو إحاطة اللفظ القرآني إحاطة تمنع الخطأ في أدائه، واللحن في قراءته⁽⁵⁾.

ومن المشكلات الإعرابية التي تعرض لها ابن عاشور ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّيْنَ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلْ صَالِحًا فَلَهُمْ

(1) - منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، الدار المصرية، ص 166.

(2) - هو العلم الذي يبحث في التغييرات التي تطرأ على أبنية الكلمات وصورها المختلفة من الداخل.

(3) - منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، ص 176 - 177.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 190 / 30.

(5) - منهج الإمام بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، ص 181.

أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿ [سورة البقرة، الآية: 62]، حيث ذكر أن: "موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعراجها تابع لدقة الأمرين، وإعراجها يتعقد إشكاله بوقوع قوله: "الصابون" بحالة رفع بالواو في حين أنه معطوف على اسم - إن - في ظاهر الكلام؛ واعلم أن هذه الجملة يجوز أن تكون استئنافية بيانيا ناشئة على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع لقوله: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكُتَّابُ لِسْتَمِّ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تَقِيمُوا التَّوْرَةَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 67]، فيسأل سائل عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام، هل هم على شيء، أو ليسوا على شيء، وهل نفعهم اتباع دينهم أيامئذ، فوقع قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا﴾، والآية جوابا لهذا السؤال المقدر... فالذي أراه أن يجعل خبر "إن" محذوفا، وحذف خبر "إن" وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه، وقد دلّ على الخبر ما ذكره بعده من قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾... الخ، ويكون قوله: ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ عطف جملة على جملة، فيجعل: ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ مبتدأ، ولذلك حقّ رفع ما عطف عليه، وهو "والصابون" وهذا أولى من جعل "والصابون" مبتدأ الجملة وتقدير خبر له، أي؛ والصابون كذلك، كما ذهب إليه الأكثرون؛ لأن ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم مع إمكان التفصي⁽¹⁾ عن ذلك، ويكون قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ﴾ مبتدأ ثانيا، وتكون "من" موصولة، والرابطة للجملة بالتي قبلها محذوفا، أي من آمن منهم، وجملة: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ﴾ خيرا عن "من" الموصولة، واقتراها بالفاء لأن الموصول شبيه بالشرط، وذلك كثير في الكلام كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ﴾ [سورة البروج، الآية: 10]؛ ووجود الفاء فيه يعين كونه خيرا عن "من" الموصولة، وليس خبر "إن"⁽²⁾.

ثانيا: الاستعانة بعلوم البلاغة.

لقد تحدّث ابن عاشور على هذا المقوم بقوة في هذه المقدمة، وذكر أقوال الزمخشري والسكاكي وغيرهما في اعتماد اللغة كأصل في التفسير، وهذا صحيح، فجمهور المفسرين القدماء والمحدثين يميلون إلى الاستعانة باللغة في التفسير، ومع اختلافهم في كيفية الاستعانة

(1) - إمكان التفصي: إمكان البيان، المفاوضة في الحديث: البيان، ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 4/ 513.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 6/ 269.



بعلوم اللغة وأساليبها، إلا أننا لا نجد تفسيراً من تفاسيرهم المشهورة خلا بالكليّة من الاعتماد على قواعد اللغة وعلومها، وقد اشتهرت كتب في التفسير دون غيرها بالمبالغة والإسراف في الاعتماد على اللغة وفنونها، واشتهر على وجه الخصوص في القديم تفسير الكشاف للزمخشري المعتزلي الذي عني باستجلاء براعة النظم القرآني من خلال البلاغة والنحو، وأصبح هذا التفسير أصلاً لكثير من كتب التفسير التي تلتته فيما بعد، لولا تحولات له في مواضع من "كشافه" بحمل الآيات على وفاق نحلة الاعتزال بتكلف ثقيل لا يناسب مقامه. وقد سار على نهجه في البلاغة من المحدثين الشيخ ابن عاشور⁽¹⁾، فإنه يعتبر الضعف في البلاغة واللغة من أسباب تأخر علم التفسير، وقليل المبرّز فيهما.

وفي سياق الاستدلال على المنهج البياني وأهميته في التفسير تحدث ابن عاشور عن هذا الموضوع وأعطاه حقه من البيان والكشف، واستند في آرائه إلى أقوال العلماء الجهابذة في هذا الشأن، وقد انطلق منذ البداية برؤية واضحة حدّد بها وظيفة البلاغة في فهم المعنى وإقناع السامعين: "وعلم البلاغة به يحصل انكشاف بعض المعاني، واطمئنان النفس لها، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن"⁽²⁾، ومعنى ذلك أن البلاغة أداة ضرورية لفهم المراد من المعاني في النص القرآني، وبها يحصل اطمئنان النفس بما قد يترجح لديها من تلك المعاني كما يقتضي نظم القرآن وأسلوب الخطاب.

ويؤكد ابن عاشور تلك العلاقة الوطيدة بين علمي التفسير والبلاغة، وهي علاقة مخصوصة تظهر وظيفة البلاغة ودورها في فهم مقاصد الآيات والسور، وبيان وجوه الإعجاز فيها، فقال: "ولعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير؛ لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز، ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم "علم دلائل الإعجاز"⁽³⁾، ويستند ابن عاشور في رأيه هذا إلى كلام الزمخشري الذي ذكره في مقدمة الكشاف: "أن علمي البيان والمعاني من أكثر العلوم اختصاصاً بالتفسير، ولا مناص لقاصد التفسير من إتقانها وتوظيفهما في فهم الإعجاز"⁽⁴⁾، ثم ينتقل ابن عاشور إلى إيراد أقوال علماء البلاغة

(1) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 166 - 167.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 31 / 1.

(3) - المرجع نفسه، 19 / 1.

(4) - الكشاف، الزمخشري، 1 / الصفحة: ن - ص، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين

نحو ط 2، 1407 - 1987 م.



المعروفين، ويستدل بكلام جميل لشيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (474هـ) يشير فيه إلى علاقة التفسير بالبلاغة، وحاجة المفسر إلى معرفة الحقيقة والمجاز، حيث قال في كتابه دلائل الإعجاز: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يوهموا أبواب الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل ألما على ظواهرها (أي على الحقيقة) فيفسدوا المعنى بذلك، ويطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة ويمكن الشرف"⁽¹⁾.

ثم يسوق كلاماً نفيساً آخر لأبي يعقوب السكاكي (626هـ) الذي قال في كتابه مفتاح العلوم: "لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ على المرء لمعاد الله من كلامه من علمي المعاني والبيان، ولا أعون على تعاطي تأويل متشابهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه، ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيقت حقها واستلبت ماءها ورونتها أن وقعت إلى من ليسوا من أهل هذا العلم فأخذوا بها في مأخذ مردودة، وحملوها على محامل غير مقصودة"⁽²⁾.

وأضاف السكاكي في نص آخر له محذراً: "وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين "المعاني والبيان" كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل"⁽³⁾.

ومن جملة هذه النصوص الواضحة في دلالتها على التلازم القوي بين البلاغة والتفسير، وأنه لا غنى لطالب التفسير عن علوم البلاغة، يتضح لنا أن ابن عاشور - وهو الحجة في علوم الفقه والأصول - أراد لتفسيره منهجاً بيانياً هدفه الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية العامة والخاصة من خلال دلالات الآيات على المعاني، والكشف عن إعجاز القرآن من خلال الوجه البياني الظاهر في بناء الآيات وتراكيبها وصيغها، وبراعة نظمها وتأثيرها، وقد اختار هذا المنهج بعد ما اتضح لديه بالحجة الواضحة، والبرهان القاطع أهمية البلاغة في تفسير القرآن، وقد لخص هذا الأمر كله بقوله: "إن مفسر القرآن لا يعد تفسيره لمعاني القرآن بالغاً حد الكمال في غرضه، ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آية المفسرة بمقدار ما تسمو إليه المهمة من تطويل واختصار، فالمفسر

(1) - دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص 305. مكتبة الخانجي - القاهرة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، ط2، 1410هـ/ 1989م. ويبدو أن ابن عاشور قد نقل عبارة الجرجاني بالمعنى، أو تصرف فيها؛ لأن العبارة في الأصل ليست

هكذا؛ بل هي كما بيني: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهموا أبداً الألفاظ...".

(2) - مفتاح العلوم، السكاكي، ص 178.

(3) - نصير نفسه، ص 70.

بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي، وخصائص بلاغته، وما فاقت به آي القرآن في ذلك" (1).

ويعد هذا المنهج الذي اتبعه ابن عاشور - في رأي الباحث بن عيسى بطاهر (2) - من أفضل مناهج التفسير القديمة والحديثة، وذلك لاعتماده على اللغة أداة أساسية في التأويل، وإن كان بعض الدارسين المحدثين قد ذهب فيه مذاهب بيانية صرفة كما فعلت الدكتورة بنت الشاطي التي رأت أن الدراسة الأدبية للقرآن يجب أن تتقدم على كل دراسة أخرى فيه، لا لأنه كتاب العربية الأكبر فحسب، ولكن لأن الذين يعنون بدراسة نواح أخرى فيه، والتماس مقاصد بعينها فيه، لا يستطيعون فهم تلك المقاصد دون أن يتذوقوا أسلوبه البديع، ويهتدوا إلى أسرار البلاغة (3)، ولكن المبالغة في هذا المنهج قد تخرج التفسير عن غايته، ويصبح ميداناً لإظهار النكت البيانية، والأسرار اللغوية، مع إهمال الروايات المأثورة عن الرسول والسلف الصالح، ولعل هذا المنهج الذي اتبعه بعض المفسرين القدماء والمحدثين هو الذي جعل مالك بن نبي (4)؛ ينتقد اتجاهات التفسير التي تبالغ في هذا المنهج الذي يعتمد على دراسة الأسلوب بالدرجة الأولى.

وما ذكره العلامة ابن عاشور في هذه المقدمة هو الشق النظري التأصيلي لعلاقة علوم البلاغة بالتفسير أما الشق التطبيقي فتمثل في المقدمة العاشرة من هذا التفسير وفي ثنايا تفسيره العظيم فهو يرى: أن "مفسر القرآن لا يعد تفسيره لمعاني القرآن بالغاحد الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آيه المفسرة بمقدار ما تسمو إليه الهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي، وخصائص بلاغته، وما فاقت به آي القرآن في ذلك" (5)، لذلك تركت التمثيل هنا خشية الإطالة.

ثالثاً: الشعر.

احتلّ الشعر مكانة بارزة في التحرير والتنوير، وقد رسم العلامة ابن عاشور منهجه في الاستدلال بالشعر في هذه المقدمة بقوله: "ولذلك - أي لإيجاد الذوق أو تكميله - لم

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 102.

(2) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 170 - 171.

(3) - انظر: التفسير البياني للقرآن، بنت الشاطي، 1/ 07.

(4) - الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ص 58 - 59. دار الفكر - طرابلس - لبنان، طبعة منقحة.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 102.



يكن غنى للمفسر في بعض المواضع من الاستشهاد على المراد في الآية بيت من الشعر⁽¹⁾، ثم ذكر أمثلة عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في استشاده بالشعر لبيان مفردة قرآنية، وختم حديثه عن الشعر بقوله: "فمما يؤثر عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه سئل عن تمثل الرجل بيت شعر لبيان معنى في القرآن، فقال: "ما يعجبني" فهو عجيب، وإن صح عنه فلعله يريد كراهة أن يذكر الشعر لإثبات صحة ألفاظ القرآن كما يقع من بعض الملاحدة، روى أن ابن الرواندي (وكان يُزَنُّ بالإلحاد) قال لابن الأعرابي: "أقول العرب لباس التقوى"؛ فقال ابن الأعرابي لا بأس لا بأس، وإذا أنجى الله الناس فلا نُجى ذلك الرأس، هبك يا ابن الرواندي تنكر أن يكون محمد نبيًا أفتنكر أن يكون فصيحًا عربيًا؟⁽²⁾، ويجدر التنبيه إلى أن تعجّب الأستاذ ابن عاشور مما نسب لابن حنبل - ولا ينبغي عليه أن يعترض عليه بما ثبت عن ابن عباس -؛ لأن ابن حنبل مجتهد أيضًا؛ ولأن زمنهما مختلف فشتان ما بين عصر الصحابة وما يقرب منه وبين عصره الذي اشتعلت فيه نيران الفتن وبرز قرن الشيطان وظهر ابن الرواندي وأمثال أمثاله؛ فاستحب ذلك الإمام طمس معالم الدس بقول من في قلبه مرض: هذا اللفظ غير عربي وذلك المركب غير صحيح وذلك المعنى لا يعبر عنه العرب بما عبر عنه القرآن ورأى التزام الاستدلال على صحة كلام العرب المخلوقين بكلام رب العالمين فيحسن عنده تفسير ما في البيت بما في الآية لا العكس فالأولى بالأستاذ إسقاط قوله "فهو عجيب"، ثم لا يعزب عن ذهن اللبيب أن ابن الأعرابي قادر على إفحام ابن الرواندي بغير ما أحابه به؛ لكنّه عدل عنه نزولاً على المعنى الذي أراده الإمام قاصداً تقليده إن تعاصرا أو واقعا عليه من غير قصد إن تقدّم أو تأخّر وساقته إليه الفطرة السليمة من غير أن يعلم مذهب الإمام رضي الله عنه؛ فما أصحّ علم من تقدّم ولا يخفى أن ورع ابن حنبل وأدبه سارت به الركبان وهذا لا ينافي الاطلاع على الآثار العربية من قصص وأخبار وأشعار ممن يريد التعمق في فهم القرآن؛ لأنّها شبه مستودع لثروة لغة القرآن غير أن واجبنا الاكتفاء باعتقاد أنه من عند الله سالم المعاني والألفاظ، صحيح اللغة فصيحها وبلغها ولو لم نطلع على ما يؤيده منها في هذا فاعتناؤنا بها واجب وجنوحنا إليها بالنسبة للقرآن كجنوح إبراهيم عليه السلام إلى رؤية إحياء الموتى⁽³⁾.

(1) - المرجع السابق، 1 / 21.

(2) - المرجع السابق، 1 / 23.

(3) - أنبشور في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 12.



والظاهر أن قول أحمد: "لا يعجبني" لا يقتضي المنع مطلقاً؛ لكن للعلماء اصطلاحات في القبول والرد، ويكون إدراك المراد لدى أتباع المذهب أدق من غيرهم.

إلا أنه يرد على هذه الرواية - كما استظهره المحققون من الحنابلة - أنها معارضة برواية ثانية عنه تفيد الجواز؛ بل العمل به⁽¹⁾.

وجاء في المسودة: "يجوز تفسيره بمقتضى اللغة ذكره أحمد في مواضع"⁽²⁾، وقال الفتوحى الحنبلي: "ولا يحرم تفسير القرآن بمقتضى اللغة عند الإمام أحمد رضي الله عنه وأكثر أصحابه"⁽³⁾؛ يعضده ما جاء برواية المروزي عنه - رحمه الله - أنه قال: في "روح الله": "إنما معناها: أنها روح خلقها الله تعالى، كما يقال: عبد الله، وسماء الله، وأرض الله"⁽⁴⁾.

وبهذا المروي عن الإمام أحمد يكون التمسك برواية المنع ضعيفاً؛ لأن الروايات إذا تساوت في الرتبة تكون في مرتبة التعارض، فلا يصح الاستدلال بها دون رجحانها، والرواية المفيدة للجواز أرجح من وجوه عدة؛ فهي مصرحة بالحكم، ومعضدة بالعمل، وهي الأشهر في الشرع واللغة والعرف، وعليها عمل السلف، وبما قال جمهور الحنابلة من أصحاب أحمد⁽⁵⁾، ثم إن الجمع بين الروايتين المتعارضتين ممكن بما وجهه المحمد رادا على من رأى اقتضاء المنع من قول أحمد بقوله: "وعندي أن هذا لا يقتضيه بل يفيد الكراهة أو يحمل على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان صالحة محتملة يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه ويكون المتبادر خلافها"⁽⁶⁾؛ إذن فتكون الرواية التي تفيد الجواز ثابتة في حكم الأصل، وتحمل الرواية المفيدة للمنع على حالة تفسيره باللغة مع عدم الأخذ بالأصول والضوابط اللازمة فيه، أو كما قال ابن عاشور: "وإن صح عنه فعله يريد كراهة أن يذكر الشعر لإثبات صحة ألفاظ القرآن كما يقع من بعض

(1) - علم التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ص 108 - 109 مكتبة الصحابة - الإمارات - المشاركة، ط1، 1427هـ / 2007م.

(2) - المسودة، آل تيمية، ص 175. دار الكتاب العربي - بيروت، حقق أصوله، وفصله، وضبط شكله، وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت.

(3) - شرح الكوكب المنير، ابن النجار الفتوحى، 2 / 158. مكتبة العبيكان - الرياض، تحقيق: محمد الزحيلي ونزير حماد، دط، 1413هـ / 1993م.

(4) - التمهيد، ابن عبد البر، 2 / 281، والمسودة آل تيمية، ص 175 - 176.

(5) - علم التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ص 109.

(6) - المسودة، آل تيمية، ص 176.



الملاحظة⁽¹⁾.

وأما توظيف الشعر عند ابن عاشور في كتابه التحرير والتنوير فهو يستخدمه في الكشف عن معنى كلمة، أو توضيح دلالة، أو بيان أثر الحروف الزائدة على الفعل المجرد، أو التنبيه عن الاستعمالات اللغوية المختلفة لبعض الصيغ التي اشتهرت في العربية⁽²⁾، واختصرت الشق التطبيق خشية الإطالة.

رابعاً: الاستعمال العربي.

أوضح العلامة ابن عاشور أن من وراء مجموع علوم اللسان العربي "استعمال العرب وهو التملّي من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وأمثالهم وعوائدهم ومحادثاتهم"⁽³⁾ ويدخل في مادة الاستعمال العربي ما يؤثر عن بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات على قوانين استعمالهم كما روى مالك في الموطأ⁽⁴⁾، وذكر الأثر ثم أعقبه بتعليق قال فيه: "فبينت - عائشة رضي الله عنها - له ابتداءً طريقة استعمال العرب لو كان المعنى كما وهمه عروة ثم بينت له مثار شبهته الناشئة عن قوله تعالى: (فلا جناح عليه) الذي ظاهره رفع الجناح عن الساعي الذي يصدق بالإباحة دون الوجوب"⁽⁵⁾، وقد لاحظ عليه الشيخ عثمان بن منصور عدم دقة هذا المثال بقوله: إن هذا المثال الذي ذكره ابن عاشور لا ينطبق على حالة الاستعمال العربي؛ "فالصديقية وعروة - رضي الله عنهما - لا يندُّ عن طبعهما ولا يشتهب عليهما مراد الله من آية الصفا والمروة من حيث العربية، والاستعمالان سائغان متساويان لو أن السعي بينهما غير مطلوب سواء قيل أن يطوّف أو أن لا يطوّف وطريقة الاستعمال لا يجهلها عروة، وما حمله على اعتقاد أن الطواف بهما غير مطلوب إلا جهل سبب التزول فتوهم شبه التناقض بين كونهما من شعائر الله ووقوع الطواف بينهما وبين رفع الجناح على الطائف وبني عليه جواز الترك... فالمثال لا علاقة له بجهل الاستعمال؛ وإذا كانت

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 23.

(2) - منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، ص 154. ولمزيد معرفة منهج ابن عاشور في الاحتجاج بالشعر ينظر: دراسة الدكتور نبيل أحمد صقر، ص 146 - 160.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 21.

(4) - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب السعي بين الصفا والمروة، رقم: 1316، 1/ 510. وقد علق عثمان بن منصور على الرواية التي ذكرها ابن عاشور في هذه المقدمة بقوله، "ولنختم بأننا راجعنا نسخ الموطأ القلمية و المطبعية فلم نجد لمناة وصفا بالطاغية في كلام عائشة - رضي الله عنها - فنسبة الأستاذ ذلك إليها اشتباه قطعاً. انظر: البشر في نقد المقدمات العشر، ص 13.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 23.



الأمثلة غير موضحة لما يراد بيانه أو موقعة في اللبس فمن الرشد تركها⁽¹⁾.

وفي نظري أن هذا النقد غير سديد؛ لأن ابن عاشور قد بيّن في شرحه رواية أخرى لهذا الحديث قول عروة: "وأنا يومئذٍ حديث السنن هو اعتذار عن توقفه وسؤاله عائشة؛ فيدل على أنه موافق لتفسيرها الآية؛ وإنما اعتذر بحداثة سنه، إما عن عدم علمه بسبب نزول الآية الذي يبان المقصود منها، وإما عن ضعف فهمه لأساليب الكلام العربي حتى لم يتضح له مفاد التركيب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَصْفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة، بعض آية: 157]؛ وقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، فإن عروة وإن كان عربياً وناشئاً بين العرب، فإن فهم خصائص اللغة يحتاج إلى ممارسة البلغاء وأهل اللسان، وتلك الممارسة لا تكمل في حداثة السنن؛ ولذلك كان العرب يصفون من بلغ منتهى البلاغة والفصاحة من شعرائهم وخطبائهم بالفحل، والقرم⁽²⁾، والبازل⁽³⁾»⁽⁴⁾.

خامساً: الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار في تفسير آيات الأحكام⁽⁵⁾.

لم يعد ابن عاشور الفقه من مادة علم التفسير لغير المتوسع؛ لعدم توقف فهم القرآن على مسائل الفقه، فإن علم الفقه متأخر عن التفسير وفرع عنه، وإنما يحتاج المفسر إلى مسائل الفقه؛ عند قصد التوسع في تفسيره⁽⁶⁾؛ لكن هذا الرأي يطرأ عليه إشكال وهو: ما قول ابن عاشور في التأليف الحديثية المختصة على أحكام شرعية كثيرة موزعة بين معاملات وعبادات ولم تكن سبباً لنزول آيات هل صدرت من النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد تمام نزول القرآن أو قبله أي قبل؛ إن تم نزوله؛ فإن قال بالأولى أي بعد تمام النزول فهو غير مسلم ممن له أدنى صلة بالعلم؛ لأنها شرعت أيضاً أحكام كثيرة في زمن

(1) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 13.

(2) - القرم: الفحل الذي يترك من الركوب والعمل ويودع للفحلة، ينظر: لسان العرب، (قرم)، 5/ 3603.

(3) - بزل الشيء يزيله بزلًا وبزله فتبزل: شقه وقد قالوا: رجل بازل: يعنون به كماله في عقله وتجربته، ينظر: المصدر نفسه، (بزل)،

276/1.

(4) - كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، ص 204. دار سحنون - تونس/ دار السلام -

القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط2، 1428هـ / 2007م.

(5) - وتعرفة منهج ابن عاشور في تفسير آيات الأحكام، انظر: منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، ص 210 - 220، وانظر:

أيضاً التفسير والمفسرون في العصر الحديث - عرض ودراسة مفصلة، لأهم كتب التفسير المعاصر - عبد القادر محمد صالح،

ص 133 - 138. دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ / 2003م.

(6) - تحرير وتنوير ابن عاشور، 1/ 26.

الرسول ولم يتزل فيها قرآن أصلاً وشرعت أيضاً أحكام كثيرة عرفت قبل نزول قرآنها... فدعوى أن الفقه لم يعرف إلا من القرآن مرغوب عنها؛ وإن قال بالثاني أي أن بعض الأحكام عرفت قبل نزول القرآن نزل فيها أو لم يتزل في شأنها شيء منه فلماذا لانعدده مادة للتفسير ونعطيه رتبة الأخبار العربية من العون عليه والإبانة فيه... ثم نقول - عثمان بن منصور - للأستاذ إن كلام البيضاوي صريح في أن تعاطي التفسير لا يليق إلا بمن نال درجة عليا في العلوم التي ذكرها لغير المتوسع أما المتوسع فتلزمه علوم أخرى... وخاتمة هذا التعليق قولنا: إن في القرآن مشكلات ومتشابهات منها ما يتعلق بالعقائد ومنها ما يتعلق بالأحكام فإذا كان المفسر خالياً من علميهما وعرضت له تلك الآيات خبط عشواء⁽¹⁾ (2).

سادساً: الاستعانة بأقوال الفلاسفة وعلماء الهيئة.

وهي من الوسائل التي استخدمها ابن عاشور في التفسير بالرأي، يستعين بها أحياناً في الحدود التي ذكرها في المقدمة الرابعة وسيأتي الحديث عنها لاحقاً. وكذلك لم يعد ابن عاشور علم الكلام من مواد التفسير لغير المتوسع فيه؛ وردّ على عبد الحكيم والألوسي اللذين يعتبران علم العقائد (أصول الدين) من مواد التفسير بقوله: "وقد عدّ عبد الحكيم والألوسي علم الكلام في جملة مما يتوقف عليه علم التفسير"⁽³⁾؛ ويمكن القول بأن علم العقائد فيه ما يجب معرفته كأصول الإيمان وفيه ما لا يجب معرفته؛ لذلك نرى عثمان بن منصور يتعقب ابن عاشور في ردّه على عبد الحكيم والألوسي بقوله: "اقتضى النظر الحكم على الرجلين عبد الحكيم والألوسي بالوقوع في الخطأ؛ لكن خطأ الثاني دون خطأ الأول فحشاً؛ وهو فوز على الأول لا بأس به وبعض الشرّ أهون من بعض؛ قد يعذر المؤلف في عدّ كلام عبد الحكيم اشتباهاً لما ذكره؛ ولأن فهم القرآن وتفسيره متيسران؛ لا يتوقفان على اعتقاد أنه كلام الله؛ ولأن المفسرين الذين علمنا تفاسيرهم وطالعنا بعضها وكلها لم ينوها على ذكر إثبات صفة الكلام واكتفوا بما في أنفسهم وأنفس متناوليهما من العقيدة؛ ولكن الألوسي لا يصح الحكم عليه بما حكم على عبد الحكيم؛ لأنه علّل الاحتجاج إليه بما قبله ضروري فقد يضل الخالي منه عندما يأخذ في تفسير المتشابهات فيضل غيره"⁽⁴⁾.

(1) - يخطب خبط عشواء يضرب للذي يعرض عن الأمر كأنه لم يشعر به، ويُضرب للمتهافت في الشيء، ينظر: مجمع الأمثال، الميداني، 2/ 492.

(2) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 17 - 18.

(3) - التحرير والتأليف، ابن عاشور، 1/ 26.

(4) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 16 - 17.

سابعاً: الاستعانة بعلم أصول الفقه.

يرى ابن عاشور أن أصول الفقه من مقومات التفسير بالدراية، وذلك من جهتين:

إحدهما: أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام

العرب وفهم موارد اللغة.

الجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في

استنباط المعاني الشرعية من آياتها⁽¹⁾.

عبد القادر للعوم الإسلامية

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 25 - 26.



المطلب الثالث: مقومات التفسير بالرواية عند العلامة ابن عاشور.

ذكر العلامة ابن عاشور في هذه المقدمة مقومات التفسير بالرواية عنده، وأبان عن

منهجه فيه، وبين موقفه من قضاياها، وهي:

- 1 - تفسير القرآن بالقرآن.
- 2 - التفسير بالحديث النبوي.
- 3 - التفسير بأقوال الصحابة والتابعين.
- 4 - التفسير بأسباب النزول.
- 5 - التفسير بالأخبار والقصص.
- 6 - التفسير بالناسخ والمنسوخ.
- 7 - التفسير بالقراءات.

وسأتناول هذه المقومات وفق ما ذكره ابن عاشور في هذه المقدمة خصوصاً وفي المقدمات الأخرى عموماً بحسب الاحتياج؛ لأن من منهج ابن عاشور في مقدماته الترابط فيما بينها فما أجمله في هذه المقدمة مثلاً يفصله في أخرى لذلك نجد في المقدمة العاشرة يحيل إلى ما ذكره في المقدمة السادسة أو في المقدمة السابعة أو في المقدمة التاسعة... إلخ. وبعد هذا التمهيد أشرع في بيان مقومات التفسير بالرواية عند العلامة ابن عاشور ملتزماً ذكر بعض الأمثلة من التحرير والتنوير.

1- تفسير القرآن بالقرآن:

هو أجل الوسائل لمعرفة أجل الغايات، فما أجمل في كتاب الله في موضع فإنه قد بسط في موضع آخر؛ يقول محمد الأمين الشنقيطي عن هذا النوع من التفسير: "إن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله؛ إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا"⁽¹⁾؛ وتفسير القرآن بالقرآن يراه الشيخ الذهبي مرحلة تتقدم غيرها من مراحل التفسير "ولا يجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها إلى مرحلة أخرى، لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، وأعرف به من غيره"⁽²⁾؛ ولم يتوسع الطاهر بن عاشور في تفسيره بتفسير آية بآية أخرى، بل له موقف محايد منه؛ فلا يُعد كتابه هذا متخصصاً في تفسير القرآن بالقرآن وإن كان موجوداً فيه، وجل ما يسوقه في الاستشهادات القرآنية، وقرن الآية بآية أخرى لتأكيد قضايا النظائر الأسلوبية. ويقول ابن عاشور في

(1) - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، 1/ 67.

(2) - التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، 1/ 40.



هذه المقدمة عن هذا النوع من التفسير: "ولا يعد أيضا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بعضها آخر منها، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض"⁽¹⁾، ويورد من كلام ابن هشام ما ظاهره مخالفة الوجه المشار إليه ويرد عليه بقوله: "ذكر ابن هشام في معنى اللبيب في حرف "لا" عن أبي علي الفارسي: أن القرآن كله كالسورة الواحدة. ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى نحو: ﴿وَقَالُوا يَتَأَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [سورة الحجر، الآية: 6]. وجوابه: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [سورة القلم، الآية: 2]⁽²⁾.
— فيقول ابن عاشور —: "وهذا كلام لا يحسن إطلاقه، لأن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض، وقد يستقل بعضها عن بعض؛ إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصودا في جميع نظائرها، بله ما يقارب غرضها"⁽³⁾؛ لكن من العلماء ومنهم ابن تيمية وكذا الزركشي وعلماء آخرون يرون أن من مصادر التفسير ما فسره القرآن بنفسه؛ وبذلك فإنهم يعدون القرآن أصل من أصول تفسيره. وقد ذهب ابن عاشور إلى أن ما جاء في القرآن الكريم يفسر بعضا منه في موضع آخر لا يعد من استمداد التفسير"⁽⁴⁾. وقد سار ابن عاشور في تفسير القرآن بالقرآن وفق هذا المفهوم الذي حدده في الفقرة السابقة، ومن أمثلة ذلك ما ذكره في توضيح معنى لفظة في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة المطففين، الآية: 14] "والقلوب: العقول ومحال الإدراك، وهذا كقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة، بعض الآية: 7]⁽⁵⁾.
وفي معنى "إهلاك القرى" ذكر في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَفْلُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 131]، "والإهلاك: إعدام ذات الموجود وإماتة الحي. قال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [سورة الأنفال، بعض الآية: 42]، فإهلاك القرى إبادة أهلها وتخريبها، وإحيائها إعادة عمرانها بالسكان والبناء، قال تعالى: ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [سورة البقرة، بعض الآية: 259]، وإهلاك القرى هنا شامل

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 27 / 1.

(2) — مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام، 275/1، دار الفكر — بيروت — لبنان، حققه وخرّج شواهد: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط2، 1969م، والنص لابن هشام وليس لأبي علي الفارسي كما ذكر ابن عاشور.

(3) — المرجع نفسه، 27 / 1.

(4) — علم التفسير، أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ص 83.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 199 / 30.

لإيذاء ركابها؛ لأن إهلاكك تعنى يدك تبرى، فلا حاجة إلى التسجّر (أي الحجان) في إطلاق القرى
 على أهل القرى كما في: ﴿وَسَقَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف، بعض الآية: 82]، لصحة الحقيقة هنا،
 ولأنه يمنع منه قوله: ﴿وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا
 مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 16]، فجعل
 إهلاكها تدميرها، وإلى قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَوْنَا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطْرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا
 يَرَوْنَهَا﴾ [سورة الفرقان، الآية: 40]⁽¹⁾، والأمثلة السابقة دار أغلبها حول معنى "اللفظة" لتحقيق
 الدلالة القرآنية من خلال السياق، ومن الأمثلة التي تتصل بالأحكام ما ذكره ابن عاشور في قوله
 تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ
 إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَنَّمُ بِيءَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 151] "ومن المفسرين من
 فسّر الفواحش بالزنا، وجعل ما ظهر منها ما يفعله سفهاؤهم في الحوانيت وديار البغايا، وبما بطن
 اتخاذ الأخدان سرا، وروي هذا عن السدي، وروي عن الضحاك وابن عباس، كان أهل الجاهلية يرون
 الزنا سرا حلالا، ويستقبحونه في العلانية، فحرم الله الزنا في السر والعلانية، وعندني أن صيغة الجمع
 في الفواحش ترجح التفسير الأول كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَحْتَبِئُونَ كَثِيرًا أَلِيمًا وَالْفَوَاحِشَ﴾ [سورة
 النجم، الآية: 32]، ولعل الذي حمل هؤلاء على تفسير الفواحش بالزنا قوله في سورة الإسراء في
 آيات عدت منهيات كثيرة تشابه آيات هذه السورة، وهي قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ
 فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 32]⁽²⁾.

2 - التفسير بالحديث النبوي:

شغل الحديث النبوي مكانة كبيرة في التحرير والتنوير، وأخذ أشكالا عديدة في
 الإسناد والمتن، كما تعددت مصادره، وكان أكثرها شيوعا صحيح البخاري وصحيح
 مسلم يليهما موطأ الإمام مالك. وفي هذه المقدمة أصل ابن عاشور لموقفه من الاحتجاج
 بالحديث النبوي في التفسير، وما يؤخذ عليه أنه أخرج الحديث عن الآثار وكان حقها التقديم

(1) - المرجع السابق، 8 / 82.

(2) - المرجع السابق، 8 / 160. وانظر أمثلة أخرى: 7 / 153، 214، 32 / 12، 19 / 17، 42 / 20، 24 / 24، 25 / 28، 27 / 185، 28 / 112، 30 / 178.



من حيث المنهج؛ لأن معرفة التفسير من جهة النبي ﷺ وأصحابه الكرام واجب الأخذ به، يقول ابن تيمية: "ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم"⁽¹⁾، ويلاحظ عليه أيضاً أنه لا يعتبر الآثار المروية عن النبي ﷺ في تفسير آيات من استمداد التفسير بل هي من قبيل التفسير ذاته⁽²⁾، ومما يلاحظ عليه أيضاً أنه لم يذكر علم الحديث (المصطلح - الجرح والتعديل - العلل)، من استمداد التفسير؛ فاحتياج المفسر إلى معرفة مصطلح الحديث أكثر من احتياجه إلى علمي المعاني والبيان؛ فبمعرفة قواعد هذا العلم الجليل يستطيع المفسر نقد الروايات وتصفية التفسير مما دخله من الروايات الواهية.

❦ — موقف العلامة ابن عاشور من الاحتجاج بالتفسير النبوي: وسيكون حديثي عن هذه المسألة ذا شقين: الشق النظري: وهو ما ذكره في هذه المقدمة خصوصاً أو في المقدمة الثالثة. أما الشق التطبيقي: سأحاول فيه إبراز ملامح منهج ابن عاشور في الاستدلال بالحديث النبوي في ثنايا تفسيره بالرجوع إلى المصدر المذكور والدراسات السابقة التي اعتنت به من هذا الجانب.

أ — الشق النظري:

بكل تأكيد لم يكن ابن عاشور من المعرضين عن هدي سنة رسول الله ﷺ؛ إنما الحق يقال أن ابن عاشور لم يستشهد بنسبة كبيرة من الأحاديث الشريفة؛ لاعتقاده أن الرسول ﷺ لم يفسر إلا القليل؛ وقد استدلل بالأثر المروي عن السيدة عائشة - رضي الله عنها - وقد نصر ابن عاشور هذا الرأي في هذه المقدمة والمقدمة الثالثة متبعا القرطبي والغزالي، وغيرهم كثير، وبنى عليه عدة أمور من بينها أن الصحابة اختلفوا في التفسير على وجوه لا يمكن الجمع بينها؛ وبالتالي يُقطع بعدم نسبتها إلى النبي ﷺ، وبنى عليه أيضاً وجود تفسيرات نبوية لا توقيف فيها؛ وكل هذه المسائل غير مسلم بها وقد استدلوا بأدلة أقواها أثر السيدة عائشة - رضي الله عنها -، يقول ابن عاشور: "وذلك شيء قليل يعني تفسيرات النبي - ﷺ -"⁽³⁾.

قال ابن عطية: "عن عائشة قالت: (ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات

(1) — مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 13 / 27.

(2) — انظر: التحرير والتدوير، ابن عاشور، 1 / 27.

(3) — مرجع نفسه، 1 / 23.

معدودات علمه إياهن جبريل⁽¹⁾، قال: معناه في مغيبات القرآن وتفسير مجمله مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف⁽²⁾، وأضاف ابن عاشور وجهاً آخر: "قلت: أو كان تفسيراً لا توقيف فيه"⁽³⁾ وهذا الوجه الأخير غير مسلم به لابن عاشور؛ لأنه يجوز أن يكون ما بينه النبي - صلى الله عليه وسلم - لعدي بن حاتم - رضي الله عنه - داخلياً فيما ذكر ابن عطية عن أم المؤمنين ويكون ما فهمه عدي جائزاً أن يراد من القرآن لولا التوقيف ويكون وصف عدي بعرض الوسادة لاشتهار المراد التوقيفي عند الصحابة وتقصير عدي في الاطلاع عليه والعمل به⁽⁴⁾، وقد أكد ابن عاشور مذهبه في هذه المسألة في المقدمة الثالثة بقوله: "وهل يتحقق قول علمائنا: (إن القرآن لا تنقضي عجائبه) إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟ ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصراً في ورقات قليلة. وقد قالت عائشة: (ما كان رسول الله ﷺ يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علمه جبريل إياهن)، ثم نقل عن الغزالي والقرطبي قولهما: "لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة وهي ما تقدم عن عائشة - رضي الله عنها⁽⁵⁾."

ومن العلماء من ذهب إلى أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني كثيرة في القرآن الكريم منهم ابن تيمية - رحمه الله -.

أما الأثر الذي ذكره ابن عاشور عن السيدة عائشة - رضي الله عنها - فهو أثر باطل، لأن الحديث منكر غريب؛ لأنه من رواية محمد بن جعفر الزبيرى وهو مطعون فيه، قال فيه البخاري: "لا يتابع في حديثه"، وقال الحافظ أبو الفتح الأزدي: "منكر الحديث"⁽⁶⁾، وقال فيه ابن جرير الطبري: "إنه ممن لا يعرف في أهل الآثار"⁽⁷⁾، وعلى فرض صحته فهو محمول - كما قال أبو حيان -: "على مغيبات القرآن وتفسير مجمله، ونحوه

(1) - أخرجه ابن جرير بسنده في تفسيره، 1/ 29، باب: ذكر بعض الأخبار التي غلط في تأويلها منكر القول في تأويل القرآن، دار الفكر - بيروت، دط، 1378هـ / 1978م.

(2) - المحرر الوجيز؛ ابن عطية، 1/ 41. دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، 1413هـ / 1993م.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 23.

(4) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 14.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 28.

(6) - تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، 1/ 12. دار الأندلس - بيروت - لبنان، طبعة جديدة منقحة.

(7) - جامع البيان، ابن جرير الطبري، 1/ 37.

مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف من الله" (1)، إذن ليس دقيقاً ولا يوافق الواقع ما يقال بأنه فسّر القليل من القرآن، وأن ما فسّره لا يعدو أن يكون آيات تُعدّ، فهو قول بلا تحقيق، إذ أن تفسير الرسول ﷺ للقرآن كما يشمل أقواله، فإنه يشمل أفعاله، وفيها تفسير للكثير من آيات القرآن الكريم، فالسنة كلها بيان للقرآن، يقول الشافعي: "جميع السنة شرح للقرآن" (2)، وقال أيضاً: "كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن" (3).

الراجع:

إن ما ذهب إليه ابن عاشور في هذه المسألة يعتبر مرجوحاً، والراجع هو أن الرسول ﷺ فسّر وبيّن الكثير من آي القرآن، ولولا بيانه ﷺ ما استطاعت الأمة أن تفهم كثيراً من أحكام الدين كأحكام الصلاة والزكاة والحج ونحوها.

أمّا ما فهمه الدكتور الذهبي عن ابن تيمية أنّه يرى أن الرسول ﷺ بيّن لأصحابه كلّ معاني القرآن وألفاظه فهو فهم غير دقيق؛ وفي هذا الصدد يقول الدكتور سليمان بن إبراهيم اللاحم: "ولا يمكن حمل كلام ابن تيمية هنا على أن الرسول ﷺ بيّن معاني جميع نصوص القرآن بل إن مراده بيان الكثير منه؛ لأنه ذكر من بين طرق التفسير تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين وليس كل ما قالوه في التفسير متلقى عن الرسول ﷺ بل إن فيه ما تكلموا فيه باجتهادهم، ولو كان يرى أن الرسول ﷺ فسّر جميع نصوص القرآن ما اعتبر أقوال الصحابة والتابعين من مصادر التفسير؛ لأنه لا حاجة بنا إليها مع تفسير الرسول ﷺ وبيانه، وإنما مقصوده أن الرسول ﷺ فسّر لأصحابه الكثير من معاني القرآن، وكل ما دعت الحاجة إلى تفسيره، ويشمل هذا غالباً في توضيح وبيان آيات الأحكام، وتصحيح المفاهيم الخاطئة، والإجابة على الأسئلة التي توجّه إلى النبي ﷺ حول آيات القرآن الكريم وتفسير بعض الآيات على وجه الإيضاح والبيان ونحو ذلك" (4).

ب - الشق التطبيقي (5):

اعتنى ابن عاشور في هذه المقدمة ببيان أوجه التفسير النبوي وهي: "ما نقل عن النبي

(1) - تفسير البحر المحيط، أبوحيان، 13 / 1، دار الفكر - بيروت - لبنان، ط2، 1403هـ / 1983م.

(2) - الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص 06.

(3) - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 1 / 04.

(4) - منهج ابن كثير في التفسير، سليمان إبراهيم اللاحم، ص 224 - 225.

(5) - التفسير النبوي للقرآن الكريم وموقف المفسرين منه، محمد إبراهيم عبد الرحمان، ص 220 - 225، مكتبة الثقافة الدينية،



صلى الله عليه وسلم من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال... وما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا نزول الوحي من بيان سبب النزول وناسخ ومنسوخ وتفسير مبهم وتوضيح واقعة من كل ما طريقهم فيه الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم..⁽¹⁾، وقد ذكر ابن عاشور مثالا على كل حالة في هذه المقدمة؛ فلتراجع في موضعها.

ولم يغفل ابن عاشور الاحتجاج بالتفسير النبوي في تفسيره، فتارة نراه يقدم الحديث مع ذكر مخرجه، وتارة أخرى لا نراه يحتج بهذه الأحاديث ولا يذكرها، وأحيانا أخرى يذكر الحديث بدون ذكر مخرجه أو يرويه بالمعنى، وأستطيع أن أجمل موقفه من هذا الاحتجاج بنصوص الحديث النبوي من خلال النقاط التالية:

أولا - تقديمه النصوص النبوية مع ذكر مخرجها والاحتجاج بها، ونضرب على ذلك بعض الأمثلة:

1 - في تفسيره لفاحة الكتاب يقول ما نصه: "وأما تسميتها السبع المثاني، فهي تسمية ثبتت بالسنة، ففي صحيح البخاري عن أبي سعيد بن المعلى أن رسول الله قال: (الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته)⁽²⁾، وذكر في الهامش تمة الحديث ثم قال: "ووجه تسميتها بذلك أنها سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين، ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن فقال: هي ثمان آيات، وإلا الحسين الجعفي فقال: هي ست آيات. وقال بعض الناس تسع آيات..."⁽³⁾؛ فنراه يقدم ما ثبت في السنة، ويذكر بعده الآراء الأخرى، وإن كان لم يذكر رأيه بصريح العبارة أنه لا قيمة للآراء الأخرى التي تصطدم بالتفسير النبوي وتخالفه.

2 - في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [سورة البقرة، بعض آية: 187]، نراه يذكر الحديث بمخرجه ويقول: رواه البخاري ومسلم وذلك بعد ذكره المعاني اللغوية، والاحتجاج بالشعر... ثم نراه يقول بعد ذلك: "هذا وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة بهذه الآية وفي نزولها مفرقة... ثم يذكر الحديث بنصه ويناقش مناقشة طويلة حول فهم الظاهر من

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 23 - 24. بتصرف.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب التفسير، باب ما جاء في فاحة الكتاب، 5/ 146.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 134 - 135.



الخيط، وإسلام عدي متأخر عن فريضة الصوم سبع أو ثمان سنوات⁽¹⁾.

3 - في تفسيره لمعنى الصلاة الوسطى يذكر الحديث في مناقشته وسط حشد من الآراء ويميل إلى الرأي الذي لا يسانده الحديث النبوي الصحيح الذي يبين أن الصلاة الوسطى صلاة العصر فيقول ما نصه: "وأصح ما في هذا الخلاف ما جاء في الأثر وذلك قولان:

أحدهما: أنها الصبح: هذا قول جمهور فقهاء المدينة، وهو قول عمر، وابنه عبد الله، وعلي وابن عباس، وعائشة، وحفصة، وجابر بن عبد الله، وبه قال مالك، وهو عن الشافعي أيضاً؛ لأن الشائع عندهم أنها الصبح، وهم أعلم الناس بما يروى عن رسول - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو قرينة حال.

القول الثاني: أنها العصر، وهذا قول جمهور من أهل الحديث، وهو قول عبد الله بن مسعود، وروى عن علي أيضاً، وهو الأصح عن ابن عباس أيضاً وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، ونسب إلى عائشة، وحفصة والحسن، وقاله أبو حنيفة والشافعي في رواية، ومال إليه ابن حبيب من المالكية وحجتهم ما روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال يوم الخندق حين نسي أن يصلي العصر من شدة الشغل في حفر الخندق، حتى غربت الشمس فقال: (شغلونا - أي المشركون - عن الصلاة الوسطى أضرم الله قبورهم ناراً)⁽²⁾، والأصح من هذين القولين أولهما، لما في الموطأ والصحيحين أن عائشة وحفصة أمرتا كاتبي مصحفيهما أن يكتبوا قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 238] وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله ﷺ ولم تسنده حفصة، فإذا بطل أن تكون الوسطى هي العصر بحكم عطفها على الوسطى تعين كونها الصبح⁽³⁾؛ ومعنى ذلك أن ابن عاشور يميل لأن تكون (الوسطى) هي الصبح، والحديث صحيح واضح في كونها العصر. قلت: الواو في قوله (والعصر) للتفسير والبيان، وليست للعطف المفيد للمغايرة.

4 - من الأمثلة التي يحتج بها ابن عاشور بتفسير النبي ﷺ، ويذكر الحديث بلفظه

(1) - المرجع السابق، 2/ 183 - 185.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المغازي. باب غزوة الخندق وهي الأحزاب، 5/ 48.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 467.



ومخرجه، والمصادر التي شملت الحديث ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 153]، نراه يذكر الحديث بإسناده كاملا، ويشير إلى مصادره قائلا: "روى النسائي في سننه وأحمد، والدارمي في مسنديهما، والحاكم في المستدرک عن عبد الله مسعود... (1)"

ثانياً - من الظواهر التي يتسم بها هذا التفسير أيضا أنه يحتج بالأحاديث فيذكرها بدون ذكر المخرج كأن يقول: وفي الحديث مثلا، أو ذكر في الحديث، أو يذكر النص مباشرة مشيرا إلى كونه حديثا دون ذكر مخرجه ومصادره كما هو مألوف عنده (2).

ثالثا - نراه في أحيان أخرى قليلة يذكر الحديث مختصرا مع ذكره المخرج، على غير ما هو معهود عنده أن يذكر الأحاديث كاملة، أو يذكر تمتها في الهوامش، فيذكرها هنا جزءا قليلا من الحديث مع الإشارة إلى سنده (3).

رابعا - يذكر ابن عاشور في تفسيره الحديث بما يشبه معناه دون لفظه أو إسناده ومثال ذلك:

ما ذكره عند تفسيره لفاحة الكتاب، فلم يحسم أن المغضوب عليهم هم اليهود، وأن الضالين هم النصارى كما ورد في الحديث الصحيح؛ ونراه يقول: "وما ورد في الأثر مما ظاهره تفسير المغضوب عليهم باليهود، والضالين بالنصارى، فهو إشارة إلى أن في الآية تعريفاً بمذنبين الفريقين اللذين حق عليهما هذان الوصفان؛ لأن كلا منهما صار علما فيما أريد التعريض به فيه (4)، ثم يبين المؤلف أن الآية أكثر عموما من قصرها على اليهود والنصارى فيقول: "فالمغضوب عليهم جنس للفرق التي تعمدت ذلك واستخفت بالديانة عن عمد، أو عن تأويل بعيد جدا، والضالون جنس للفرق التي أخطأت الدين عن سوء فهم وقلة إصغاء، وكلا الفريقين مذموم لأننا مأمورون باتباع سبيل الحق، وصرف الجهد

(1) - المرجع نفسه، 8/ 174. وراجع أمثلة أخرى على تقديمه النصوص النبوية والاحتجاج بها، 2/ 225، 7/ 271، 7/ 332، 10/ 55، 10/ 170، 10/ 177، 11/ 146، 13/ 227، 14/ 34، 15/ 185، 18/ 162، 21/ 155، 24/ 63.

(2) - راجع على سبيل المثال التحرير والتنوير: 1/ 134، 8/ 196، 15/ 183، 21/ 92، 21/ 229، 22/ 98، 22/ 120.

(3) - راجع: التحرير والتنوير. 7/ 74، 7/ 78، 10/ 170 وغيرها.

(4) - التحرير والتنوير. ابن عاشور، 1/ 196.



إلى إصابته... (1)

خامسا - وفي أحيان كثيرة نفتقد احتجاج ابن عاشور بنصوص السنّة التي رويت عنه - صلوات الله وسلامه عليه - ويكتفي بذكر الوجوه المختلفة من اللغة والبلاغة والشعر وغيرها من الآثار دون أن تلمح له ذكرا للتفسير النبوي (2).

3 - التفسير بأقوال الصحابة والتابعين:

لم يذكر ابن عاشور في هذه المقدمة شيئا عن التفسير بأقوال الصحابة والتابعين وموقفه من أقوالهم في التفسير؛ أما إذا عدنا إلى ثنايا تفسيره سنجد ابن عاشور يعتمد على أقوال الصحابة في التفسير وخاصة ابن عباس وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - يقول الطرهوني: "أما أقوال الصحابة والتابعين فلا يكثر نقلها وهو في نقله غالبا تابع لابن عطية والرازي ونحوهما لا عن المصادر الأساسية (3). وكانت النقول عن التابعين عنده تمثل الجانب الذي يمكن الاستئناس به حيث تدرك بالعقول معانيه، أو ما تلقاه هؤلاء التابعون من أقوال الصحابة في أسباب النزول، أو أول ما نزل من آيات بعض السور أو مكان نزولها (4).

4 - التفسير بأسباب النزول:

استعان ابن عاشور بأسباب النزول وجعل لها فصلا خاصا من المقدمات العشر حيث رسم فيه منهجه في الاستعانة بهذه الوسيلة وسيأتي الحديث عنها بالتفصيل، أما ما ذكره في هذه المقدمة بخصوص أسباب النزول فهو أمران: الأمر الأول: بيان أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ فمعنى كون أسباب النزول من مادة التفسير بالرواية عند ابن عاشور أنهما تعين على تفسير المراد، وليس المراد أن لفظ الآية يقصر عليها؛ لأن سبب النزول لا

(1) - راجع: التحرير والتنوير، 1/ 196. وأمثلة أخرى على نفس الظاهرة: 2/ 17، 16/ 175، 19/ 24، 21/ 92، 22/ 98، 25/ 290، 30/ 537.

(2) - راجع على سبيل المثال، 1/ 683 - 685، 2/ 267 - 268، 3/ 76، 3/ 129، 3/ 161 - 163، 4/ 8 - 9، 4/ 187 - 189، 5/ 208 - 210، 6/ 248 - 250، 7/ 283 - 285، 8/ 131 - 132، 9/ 145 - 146، 10/ 141، 11/ 21 - 22، 12/ 160، 13/ 66 - 99، 14/ 69 - 71، 15/ 239 - 240، 16/ 15 - 16، 17/ 188 - 191، 20/ 240 - 241، 22/ 165 - 168، 24/ 64 - 66، 24/ 280 - 287، 25/ 101 - 103، 26/ 112، 26/ 317 - 318، 27/ 265 - 266، 28/ 211، 29/ 159، 30/ 31 - 30، 30/ 381 - 387، 30/ 625 - 626.

(3) - التفسير و المفسرون في غرب إفريقيا، محمد بن رزق ابن طرهوني، 2/ 749.

(4) - منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، أحمد نبيل صقر، ص 82.



يخصص قال تقي الدين السبكي: "وكما أن سبب التزول لا يخصص كذلك خصوص غرض الكلام لا يخصص، كأن يرد خاص ثم يعقبه عام فلا يقتضي تخصيص العام؛ أما الأمر الثاني: ذكر فيه فائدتين لمعرفة أسباب التزول وهي أنها تعين على تفسير المراد، أو قد يكون المروي بسبب التزول مبيناً ومؤيلاً لظاهر غير مقصود"، وقد ذكر ابن عاشور أمثلة على الحالتين فلتنظر في مواضعها⁽¹⁾.

5 - التفسير بالأخبار والقصص:

التفسير بالقصص من الوسائل التي لجأ إليها ابن عاشور في تفسيره، وقد ذكر هذه الوسيلة في أخبار العرب إجمالاً وفصلها في المقدمة السابعة التي ستأتي دراستها لاحقاً. "وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم... فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾ [سورة النحل، الآية: 92] وقوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُحُدُودِ﴾ [سورة البروج، الآية: 4] يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب"⁽²⁾.

أما قوله يتوقف عليه فهم القرآن وتمثله بالآيتين فلا نوافق عليه حتى على تقدير تزييلها في صحة تصويرها منزلة الأحاديث الصحيحة، والأستاذ - رحمه الله - من أدري الناس بهذا، وبيانه أن ثمرة النهي عن أن يكونوا مثل التي نقضت غزلها لا يحتاجها الجهل بحالتها المدنية، وإن وقوع المكذبين الناهضين في إذابة الرسول والمعاداة لأنصاره؛ لا يوهنه أو يهونه جهل كيفية الإحراق وشخصية المحرقين؛ كما أنه لا يعسر المعنى ولا يغمّه ويعميه؛ فمن الغرابة أن يجعله الأستاذ مقوماً للفهم مع أنه لا يعدّ علم العقائد والفقّه من مواد التفسير خلافاً لعبد الحكيم والسيوطي والألوسي فكيف يتوقف الفهم حينئذ عنده عن معرفة تلك الأخبار التي لا تخلو صورها من الكذب المقصود وغيره وإن كان لبعضها أصل صحيح بنص القرآن ولولاه لجوزنا كذبها لكونها أخبار مشاهداً في أمة أمية⁽³⁾.

6 - التفسير بالناسخ والمنسوخ⁽⁴⁾: وهو من مقومات التفسير بالرواية وله أهمية كبرى في العمل التفسيري؛ ويؤخذ على ابن عاشور أنه لم يخص هذا المبحث المهم بالدراسة النظرية في

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 24.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 25.

(3) - نبيش في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 15 - 16.

(4) - انظر: منهج الإمام الظاهر بن عاشور في التفسير، أحمد نبيل صقر، ص 107 - 119.

هذه المقدمة؛ إذ لم يذكره من استمداد علم التفسير.

7 - التفسير بالقراءات:

وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار المعنى⁽¹⁾، هذا ما ذكره ابن عاشور عن القراءات في هذه المقدمة وسيأتي تفصيلها في المقدمة السادسة. "تلك هي مقومات التفسير بالرواية عند ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير"، ولم يكن فيها مقلداً يقبل الروايات أو الأقوال دون إعمال العقل، وإنما كان واعياً بقيمة كتب التراث الإسلامي في ميدان التفسير الذي يمثل جانبا مهما من ضمير الأمة وتاريخها، ويرفض منه ما يرفض، يأخذ من أعلى مصادره توثيقاً، وما يتطابق مع الفكر النير بعد تحقيق وتحليل، ويرفض ما دون ذلك معللاً أسباب الرفض، مقتنعاً بالمحتوى الأصيل من هذا التراث، مبتعداً عن سلطان التعود والقبول بلا مناقشة"⁽²⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 25.

(2) - منبج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، أحمد نبيل صقر، ص 138.



المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الثانية وأهم مزاياها.

وأختم دراسة المقدمة الثانية بذكر أهم المآخذ عليها ثم أهم مزاياها، أما المآخذ فألخصها في النقاط الآتية:

1 — عدم اعتباره الفقه من مواد علم التفسير، وكذلك عدم ذكره لعلم المصطلح (الجرح والتعديل — العلل)، واكتفى بالرواية؛ وكذلك عدم ذكره علم النسخ والنسوخ من استمداد التفسير؛ وهو من مقومات التفسير بالرواية.

2 — لا يرى تفسير القرآن بالقرآن من استمداد علم التفسير وله موقف محايد منه.

3 — لم يجر القول في مذهب الإمام أحمد حول الاحتجاج بالشعر في التفسير.

4 — إن ما اشبهه على عروة بن الزبير — رضي الله عنه — في آية الصفا والمروة، لا يدخل في مادة الاستعمال العربي، وإنما وقع الاشتباه في الجهل بأسباب نزول هذه الآية؛ هذا فيما أحسب.

5 — يرى الشيخ ابن عاشور أن النبي — صلى الله عليه وسلم — لم يفسر إلا الشيء القليل من الآيات؛ وقد مرّ معنا أن هذا الرأي مرجوح، والصحيح أن النبي ﷺ بين لأصحابه كثيراً من الآيات وهو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية.

6 — يرى الشيخ ابن عاشور أن الآثار المروية عن النبي ﷺ في تفسير الآيات وكذلك المروية عن الصحابة هي من قبيل التفسير ذاته لا من مدده؛ ولا وجه لهذا التفريق؛ لأن معرفة التفسير من جهة النبي — صلى الله عليه وسلم — وما أجمع عليه أصحابه — رضي الله عنهم — أمر لا بد منه للمفسر حتى لا يخالف المأثور مخالفة تضاد.

7 — لا يوافق ابن عاشور في عدم اعتباره علم العقائد من مواد التفسير لغير المتوسع فيه؛ لأنه قد ينحرف المفسر لكتاب الله لعدم معرفته بالحدّ الأدنى من أصول الدين.

أما أهم مزاياها فألخصها في النقاط الآتية:

1 — تفريقه — رحمه الله — في شروط المفسر بين المتوسع في التفسير وبين حالة غير المتوسع. لذلك لا يرى شرطية الفقه وعلم الكلام، وقد نبّه الراغب الأصفهاني على أن "من نقص عن بعض ما ليس بواجب معرفته في تفسير القرآن، وأحس من نفسه في ذلك بنقصه، واستعان بأربابه، واقتبس منهم، واستضاء بأقوالهم، لم يكن — إن شاء الله — من المفسرين برأيهم⁽¹⁾ وفيما يظهر — والله أعلم — أن في ذكر هذه العلوم تكثراً لا دليل عليه،

(1) — انظر: مقدمة جامع التفسير لراغب، تحقيق: أحمد فرحات، ص 96.



مع ما على بعضها من ملاحظة؛ كعلم الكلام. فتكامل هذه العلوم أشبه بأن يكون شرطاً في المجتهد المطلق لا في المفسر؛ إذ متى يبلغ مفسر تكامل هذه العلوم فيه؟

2- بين العلامة ابن عاشور أن المقصود باللغة العربية هو معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم؛ وليس المقصود منها معرفة قواعد اللغة فقط.

3- يرى العلامة ابن عاشور أن لعلمي المعاني والبيان مزيد تعلق بعلم التفسير؛ لأنه يحصل به انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن.

4- مراعاة ابن عاشور معرفة المفسر الآيات التي أجمع عليها السلف وإدخاله ذلك في علم الآثار.

5- أبان ابن عاشور في هذه المقدمة عن مقومات التفسير بالدراسة عنده، وكذلك مقومات التفسير بالرواية؛ فالأولى يغلب عليها الأصل اللغوي البياني في التفسير، أما الثانية فيغلب عليها جانب التمحيص في المرويات.

المبحث الثالث: صحة التفسير بغير المأثور
ومعنى التفسير بالرأى ونحوه.
"وفيه خمسة مطالب"

المطلب الأول: موقف ابن عاشور من التفسير بالمأثور.
المطلب الثاني: موقف ابن عاشور من التفسير بالرأى.
المطلب الثالث: موقف ابن عاشور من التفسير الإشارى الصوفى
المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الثالثة
وأهم مزاياها.



تمهيد:

إن المصطلحات العلمية يلزم أن تكون دقيقة في ذاتها وتناجها، وإلا وقع فيها وفي نتائجها الخلل والقصور، ومن هذه المصطلحات التي حدث فيها الخلل مصطلح: "التفسير بالمأثور"، فجمع من العلماء والباحثين المعاصرين يرون أن المأثور يشمل أربعة أنواع؛ تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنّة، وبأقوال الصحابة، وبأقوال التابعين⁽¹⁾. أما تفسير القرآن بالقرآن فقد بينت في المطلب الثالث من المبحث الثاني في الفصل الأول موقف ابن عاشور منه؛ فبقيت الأنواع الثلاثة الأخرى.

المطلب الأول: موقف ابن عاشور من التفسير بالمأثور.

الفرع الأول: مفهوم التفسير بالمأثور عند ابن عاشور.

ابن عاشور - وهو يرد على من التزم التفسير بالمأثور - قرّر الأنواع السابقة بقوله: "ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر، فإن أرادوا به ما روى عن النبي ﷺ من تفسير بعض آيات إن كان مروياً بسند مقبول من صحيح أو حسن... وإن أرادوا بالمأثور ما روى عن النبي وعن الصحابة خاصة... وإن أرادوا بالمأثور ما كان مروياً قبل تدوين التفاسير الأول مثل ما يروي عن أصحاب ابن عباس وأصحاب ابن مسعود..."⁽²⁾؛ ويمكن أن يستدرك على ابن عاشور بأن ما ذكره هو مراتب المفسرين حيث يكون التفسير راجعاً إلى الرواية؛ فخيرهم الصحابة، ثم المرتبة الثانية التابعون؛ أما مراتب التفسير فيما يرجع منه إلى بالدراية فهي ترجع إلى سبعة أنواع ذكرها العلامة ابن الوزير في كتابه: إثبات الحق على الخلق⁽³⁾.

لكن هل يعني وصفه بأنه مأثور أنه لم يقع فيه تفسير بالرأي؟

إنّ التفسير بالرأي كان منذ عهد الصحابة الكرام، وكان لهم مستندهم في الرأي، من القرآن والسنة واللغة وأسباب النزول وشيء من مرويات بني إسرائيل، وأحوال من نزل فيهم القرآن.. الخ. وجاء التابعون، وكان جملة كبيرة من تفسيرهم بالرأي، وكان لهم اختيار في التفسير قد يخالف اختيار أفراد الصحابة، وكانت مستندات الرأي عندهم ما كان عند الصحابة، وزاد في مصادرهم تفسير الصحابة؛ لأنهم جاءوا بعدهم.

ثمّ جاء أتباع التابعين، وكان الحال كما كان في عهد التابعين، وعليهم وقف النقل في التفسير،

(1) - انظر: مناهل العرفان، الزرقاني، 12/2 - 13، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ص 1423هـ/ 2002م. وانظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، 1/154.

(2) - لتحرير والتبوير، ابن عاشور، 1/32.

(3) - إثبات الحق على الخلق، ابن الوزير، ص 149 - 156، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1403هـ/ 1983م.

كما هو ظاهر من كتب التفسير التي نقلت أقوال السلف.

وكان تفسير كل طبقة بالنسبة لمن جاء بعدهم مأثورًا، لكنه لا يحملُ صفة القبولِ المطلق؛ لأنه مأثورٌ فقط؛ لأنَّ فيه جملة من الاختلاف التي تحتاج إلى ترجيح القول الأولى، بل له أسباب أخرى مع كونه مأثورًا.

فيجب أن يعلم أن في هذا المصطلح - المأثور - أمرين: أنواعه، وحكمه، ومنشأ الخطأ في هذا المصطلح فيما يظهر أنه قد وقع نقل بالمعنى عن سبق أن كتب في هذا الموضوع وبدلاً من أن يؤخذ عنه مصطلحه، استبدل به هذا المصطلح الذي لم يتواءم مع هذه الأنواع، ولا مع حكمها، والمصدر الذي يظهر أن هذه الأنواع الأربعة نقلت منه هو رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية المسماة "مقدمة في أصول التفسير". وقد وردت هذه الأنواع الأربعة تحت موضوع: "أحسن طرق التفسير" فهي عند شيخ الإسلام "طرقاً" وليست "مأثوراً"⁽¹⁾، فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن... فان أعياك ذلك فعليك بالسنة... وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة... إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين"⁽²⁾.

فيجب أن يعلم أن البحث في هذه الأنواع ليس من كونها مأثوراً أم لا أو عمّن يؤثروا؛ ولكن البحث فيه عن كونه حجةً أم لا؟ وبين الأمرين فرق واضح إذ لم يرد عن العلماء هل هو مأثور أم لا؟؛ لأنَّ هذا المصطلح نشأ متأخراً؛ بل الوارد هل هو حجة أم لا؟ وإن كان هذا التأصيل صحيحاً فإن اصطلاح شيخ الإسلام أدق من اصطلاح المعاصرين وأصح حكماً⁽³⁾.

فالمأثور هو ما أثر عن رسول الله ﷺ وعن صحابته وعن التابعين وعن تابعيهم ممن عرفوا بالتفسير، وكانت لهم آراء مستقلة مبنية على اجتهادهم، وعلى هذا درج من ألف في التفسير المأثور؛ كبقية بن مخلد، وابن أبي حاتم، والحاكم وغيرهم، وبالتالي لا توجد طائفة أو مجموعة من العلماء جمدوا على التفسير المأثور. وهذا لا ينبني عليه حكم من حيث القبول والرّد أو الجمود وعدمه؛ ولكن يقال: إن هذه الطرق هي أحسن طرق التفسير، وإن من شروط المفسر معرفة هذه الطرق. أما ما يجب اتباعه والأخذ به في التفسير فيمكن

(1) - مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 251.

(2) - مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، شرح الشيخ محمد الصالح العثيمين، ص 127. دار الوطن، الرياض - المملكة العربية السعودية، إعداد وجمع: عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، ط 1: 1415هـ / 1995م.

(3) - مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 251.

تقسيمه إلى أربعة أنواع:

الأول: ما صح من تفسير النبي ﷺ.

الثاني: ما صح مما روي عن الصحابة مما له حكم المرفوع كأسباب النزول، والغيبات، أو كان باجتهادهم ولكن غالب الظن أنهم سمعوه من الرسول ﷺ أو ما أجمعوا عليه أو قاله أحد كبار الصحابة ولم يعرف له مخالف واشتهر هذا القول. وما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا نزول الوحي من بيان سبب النزول وناسخ ومنسوخ وتفسير مبهم وتوضيح واقعة من كل ما طريقتهم فيه الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد أدخل ابن عاشور هذه الأنواع في الآثار.

الثالث: ما أجمع عليه الصحابة أو التابعون؛ لأن إجماعهم حجة يجب الأخذ به.

الرابع: ماورد عن الصحابة خصوصا... من تفسير لغوي، فإن كان مجمعا عليه فلا إشكال في قبوله وحجته، وإن ورد عن واحد منهم ولم يعرف له مخالف فهو مقبول⁽¹⁾؛ كما قال الزركشي: "ينظر في تفسير الصحابي فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان فلا شك في اعتمادهم"⁽²⁾.

الفرع الثاني: موقف ابن عاشور من كتب التفسير بالمأثور.

من بين نتائج عدم دقة مصطلح المأثور أن كتب التفسير تُقسّم إلى كتب التفسير بالمأثور وكتب التفسير بالرأي، وعلى سبيل المثال يجعلون تفسير ابن جرير من قبيل التفسير بالمأثور، ولو أردت تطبيق مصطلح التفسير بالمأثور فإنك ستجد اختيارات ابن جرير وترجيحاته، فهل هذه من قبيل الرأي أم من قبيل المأثور؟، فإن كان الأول فكيف يحكم عليه بأنه مأثور؟، وإن كان الثاني فإنه غير منطبق لوجود اجتهادات ابن جرير - وهي كثيرة جدا وقد قدمت على شكل رسائل جامعية - وفرق بين أن نقول: فيه تفسير بالمأثور أي يغلب عليه، أو نقول هو تفسير بالمأثور، وقد فهم بعض العلماء أن من فسّر بالأثر فإنه لا اجتهاد ولا رأي له، بل هو مجرد ناقل، لا عمل له غير النقل، ويظهر أن هذا مبني على ما سبق من أن التفسير بالمأثور الذي يشمل الأنواع السابقة يقابله التفسير

(1) - مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 255.

(2) - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 12 / 172.

بالرأي⁽¹⁾. وقد ذهب ابن عاشور إلى التقسيم الثنائي لمدارس التفسير بقوله: "فمنهم من سلك مسلك نقل ما يؤثر عن السلف؛ وأشهر أهل هذه الطريقة فيما هو بأيدي الناس محمد بن جرير الطبري، ومنهم من سلك مسلك النظر..."⁽²⁾، وهذا التقسيم غير دقيق بالنسبة لمناهج المفسرين.

أولاً: موقفه من تفسير ابن جرير الطبري.

بناء على ما وقع من مقابلة التفسير المأثور بالتفسير بالرأي، وقع تقسيم التفاسير إلى تفاسير بالمأثور وتفاسير بالرأي، وفي هذا التقسيم نظر، وذلك في أمرين:

1 — أنه قل أن تترك التفاسير المعتبرة أقوال السلف، بل تحرص على حكايتها، ومع ذلك تجد أن بعض هذه التفاسير حكم عليه بأنه من التفسير بالمأثور والآخر من التفسير بالرأي، والصواب أن يقال: إن المفسر الفلاني أكثر من الرواية عن السلف أكثر من الاعتماد على أقوالهم، والآخر مقل من الرواية عنهم، أو الاعتماد عليهم.

2 — أنه من حكم على تفسيره بأنه من التفسير بالمأثور فقد حيف عليه وتوسى جهده الخاص في الموازنة، والترجيح بين الأقوال التي يذكرها عن السلف، وأشهر مثال لذلك إمام المفسرين ابن جرير الطبري، حيث يعدّه من يقابل بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي من المفسرين بالأثر، وهذا فيه حكم قاصر على تفسير ابن جرير، وتعاماً أو تجاهل لأقواله الترجيحية المنشورة في كتابه⁽³⁾، ومن ذلك ما قاله ابن عاشور — رحمه الله —:

"أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدوا ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها، ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمّن يؤثر...". ثم قال: "وقد التزم الطبري في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروى عن الصحابة والتابعين؛ لكنّه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها، وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزاً 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 حاتم وابن مردويه والحاكم، فله در الذين لم يجسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور مثل الفراء وأبي عبيدة من الأولين، والزجاج والرماني ممن بعدهم،

(1) — مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 253.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 15/1 — 16.

(3) — مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 253.

ثم الذين سلكوا طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية⁽¹⁾؛ فابن عاشور - غفر الله لنا وله - انتقد الطبري وانتقد منهجه كما هو ظاهر، بل تجاوزه إلى انتقاد ابن مردويه وابن أبي حاتم وبقي بن مخلد في مناهجهم التفسيرية، وهامنا وفتات ناقدة لهذا الكلام:

1 - لم يصرح الطاهر بن عاشور - رحمه الله - بأولئك الذين جهدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور، وفي ظني أن هذا لم يقل به أحد ولكنه تأول لكلام من يرى وجوب الأخذ بما أثر عن السلف⁽²⁾.

2 - لم يُورد الشيخ دليلاً من كلام الطبري يدل على التزامه بما رُوي عن الصحابة والتابعين فقط، ولم يرد عن الطبري أنه يقتصر عليهم ولا يتعدى ذلك إلى الترجيح.

3 - أنه جعل منهج الطبري كمنهج ابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم، وشتان بين منهج الطبري الناقد المعتمد على روايات السلف ومنهج هؤلاء الذين اعتمدوا النقل فقط دون التعقيب والتعليق، وهذا المنهج الذي سلكوه لا يعاب عليهم؛ لأنهم لم يشترطوا التعليق على الآيات والتعقيب على المرويات، بل كانوا يوردون ما وصلهم من تفاسير السلف، وهم بهذا لا يعدون مفسرين بل هم ناقلو تفسير⁽³⁾.

وكذلك انتقاده ابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم أنه ليس لهم عمل في منهجهم، وهذا طريق ليس بنهج فليس من الحق الاعتقاد بأن التصنيف في التفسير بالمأثور عمل آلي ليس لصاحبه من عمل فيه إلا النقل، بل هذا النوع من التفسير يحتاج إلى جهد من المفسر وجهد من القارئ للتفسير لتحري مذهب المفسر، جهد من المفسر ليجمع حول الآية "ما يرى أنها متجهة إليه فيقصد إلى ما يتبادر إلى ذهنه من معناها، وتحت هذا التأثير قد يقبل مروياً ويعنى به وإن لم يكن صحيحاً، ويرفض مروياً حين لا يرتاح إليه، وجهد من القارئ لاستشفاف مذهب المفسر وآرائه وتحري الآثار التي رفضها المفسر لعدم موافقتها له"⁽⁴⁾.

ومن هنا ترى أن الشيخ ابن عاشور يرى أن من التزم بالمأثور فإنه لا يكون له رأي كالطبري، وأن من لا يلتزم بالمأثور فله دره! كما قال. وأنا أقول: بل لله در من حبسوا أنفسهم على منهاج أولهم ولم تنزل أقدامهم في ما زلت فيه أقدام غيرهم ممن خرجوا من القفص لحنفهم.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 32 - 33.

(2) - مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 254.

(3) - المرجع نفسه، ص 254.

(4) - مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص 35.

4 - ومنها: "أن من ترك النظر في القرآن، واعتمد في ذلك على من تقدمه، ووكل إليه النظر فيه غير ملوم، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه، وعلى حكم الضرورة، فإن النظر فيه يشبه النظر كما هو مذكور في بابه، وما زال السلف الصالح يتخرجون من القياس فيما لا نص فيه، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن، فإن المخطور فيهما واحد، وهو خوف التقول على الله، بل القول في القرآن أشد؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا، أو عني كذا بكلامه المنزل، وهذا عظيم الخطر"⁽¹⁾.

ثانيا: موقفه من تفسير الدر المنثور في التفسير بالمأثور للإمام السيوطي.

ذكرنا غير مرة أن المأثور هو ما أثر عن رسول الله ﷺ وعن صحابته وعن التابعين وعن تابعيهم ممن عرفوا بالتفسير، وكانت لهم آراء مستقلة مبنية على اجتهادهم. وعلى هذا درج من ألف في التفسير المأثور؛ كبقية بن مخلد، وابن أبي حاتم، والحاكم وغيرهم.

وقد حاول السيوطي جمع المأثور في كتابه "الدر المنثور في التفسير بالمأثور" وذكر الروايات الواردة عن الرسول ﷺ و صحابته وتابعيهم وتابعي تابعيهم ومن بعدهم. وقد انتقد ابن عاشور منهج السيوطي في كتابه حتى تجاوز الانتقاد بذكر ما ليس بحقيقة كقوله: "وإن أرادوا بالمأثور ما روى عن النبي وعن الصحابة خاصة وهو ما يظهر من صنيع السيوطي في تفسيره الدر المنثور. لم يتسع ذلك المضيق إلا قليلا، ولم يغن عن أهل التفسير فتيلًا"⁽²⁾.

وهذا غير صحيح فالدر المنثور جامع لأقوال التابعين وبعض تابعي التابعين أكثر مما جمع عند الصحابة⁽³⁾؛ فقد استغرق المرفوع إلى النبي ﷺ أكثر من ثلث تفسيره فبلغت الأحاديث 14164 حديثا، وكان تفسيره من أكثر التفاسير بالمرفوع، وجاء بعده بمراحل العناية بالموقوف على الصحابة فبلغ المروي عن ابن عباس 3680 رواية، وعن ابن عمر 910 رواية، وعن ابن مسعود 680 رواية... وغيرهم من الصحابة أقل منهم في ذلك، ثم المنسوب إلى التابعين؛ فالروي عن مجاهد بلغ 2440 قولاً، وعن قتادة 2225 قولاً، وعن ابن جبير 781 قولاً، وعن الحسن 608 قولاً، وعن السدي 568 قولاً، وعن أبي العالية

(1) - الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، 3/ 375.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 32.

(3) - التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، الطرهوري، 2/ 746.



520 قولاً، وعن عكرمة 421 قولاً، وعن عطاء 3831 قولاً، وعن النخعي 348 قولاً، وعن الربيع 232 قولاً، وعن الشعبي 220 قولاً، وعن زيد بن أسلم 187 قولاً، وعن ابن المسيب 160 قولاً، وعن محمد بن كعب 90 قولاً، وعن مسروق 64 قولاً، وغيرهم من التابعين دونهم في ذلك⁽¹⁾. فتبين من هذه الإحصائيات أن كلام ابن عاشور حول الدر المتثور بأنه جمع المرفوع والموقوف فيه قصور ظاهر.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن ابن عاشور لم يُعطِ كبير أهمية للتفسير بالمأثور؛ بل تجاوزه إلى إنكاره على إمام المفسرين ابن جرير الطبري؛ لاعتماد هذا الأخير على منهج التفسير بالمأثور.

⁽¹⁾ - تفسير النخعي، محمد بن عبد الله بن عمير الحضيري، 1: 81 - 82. دار الوطن - الرياض - سلسلة العربية السعودية، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.

المطلب الثاني: موقف ابن عاشور من التفسير بالرأي.

عرّف ابن عاشور الرأي أنه: "نظر العقل، مشتق من رأى" (1)، والرأي يطلق في اللغة على: الاعتقاد، والعقل، والتدبير (2). هذا هو الرأي على وجه العموم، وسواء كان صواباً أم خطأ، فالتفسير بالرأي يعني التفسير بالاجتهاد؛ وهو: "عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانتها في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على أسباب التزلزل، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر" (3)، وقد أصّل العلامة ابن عاشور مقومات التفسير بالرأي في المقدمة الثانية؛ أما في هذه المقدمة فهو يتحدث عن حكمه، ودوافعه وشروطه وأنواعه.

الفرع الأول: حكم التفسير بالرأي عند ابن عاشور.

اختلف العلماء في حكم التفسير بالرأي ووقفوا منه موقفين متعارضين: فقال جماعة بمنعه وعدم جوازه، وذهبوا إلى لزوم الوقوف على المأثور عن النبي ﷺ وعن الصحابة وتابعيهم، وقال آخرون بجوازه. وهنا ينبغي التنبيه إلى أنه لا يعرف عالم واحد من المحققين وغيرهم قال بعدم جواز التفسير بالرأي الصائب، فمثلاً القرطبي، وابن عاشور وغيرهما عندما نسبوا القول: "إن التفسير موقوف على السماع" لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [سورة النساء، الآية: 59]. لم يسميا القائلين بذلك من علماء السلف والخلف؛ فقد قال ابن عاشور: "توهم بعض أهل التفسير أنه لا يجوز للعالم أن يفسر القرآن بما لا يؤثر عن السلف أو يخالف الأثر؛ وإن احتمله اللفظ أو تعيّن له، ورووا أحاديث في استعظام القول في القرآن بالرأي فهموها - إن كانت صحيحة - في غير ما وردت له..." (4)؛ فابن عاشور لم يُسم لنا بعض أهل التفسير. فهناك فرق بين أخذ الحيطة في التقول على مراد الله، والقول بأن التفسير موقوف على السماع.

وقد ذكر ابن عاشور دوافع التفسير بالرأي فقال: "وهل اتسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله. وهل يتحقق

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 48 / 12.

(2) - لسان لعرب، ابن منظور، 301 / 14.

(3) - التفسير والمنسوخ، الذهبي، 256 / 1.

(4) - ليس نصيح بقریب، ابن عاشور، ص 123.

قول علمائنا: "إن القرآن لا تنقضي عجائبه" إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟ ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصراً في ورقات قليلة... ثم لو كان التفسير مقصوراً على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزراً، ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة فمن يليهم في تفسير آيات القرآن، وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم⁽¹⁾، ثم ذكر دافعا مهما نسبته إلى القرطبي والغزالي وهو أن التفسير بالمأثور لم يغط كل الآيات القرآنية، وأن ما فسّره السلف لم ينقل إلينا جميعه، فاحتاج الناس إلى بيان ما لم يرد فيه مأثور.

وبالحصول فإن ابن عاشور يثبت التفسير بالرأي فقال: "أراني كما حسبت أثبت ذلك وأبيحه"⁽²⁾، واستدلّ على قوله بأدلة من الكتاب والسنة والآثار والمعقول.

أ - من الكتاب:

"وقد ذكر فقهاؤنا في آداب قراءة القرآن أن التفهم مع قلة القراءة أفضل من كثرة القراءة بلا تفهم"⁽³⁾. وهذا يشير به ابن عاشور إلى ما جاء في القرآن الكريم من آيات كثيرة تدعو إلى تدبر القرآن والاعتبار بآياته، منها: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد، الآية: 24]. وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة ص، الآية: 29]. "ومعناه: أنه يتعقبُ ظواهر الألفاظ ليعلم ما يدبر ظواهرها من المعاني المكنونة والتأويلات اللائقة"⁽⁴⁾.

ب - من السنة:

قال ابن عاشور: "وقد دعا رسول الله ﷺ لعبد الله بن عباس فقال: (اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل) واتفق العلماء على أن المراد بالتأويل تأويل القرآن"⁽⁵⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 28.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 28.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 29.

(4) - المرجع نفسه، 23 / 252.

(5) - أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، حديث رقم: (142)، 1 / 244، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - الحديث رقم: (139)، ورواه أحمد وابن حبان والحاكم، بزيادة (والمعنى التأويل، نظراً) مسند أحمد، 4 / 127، مجمع الزوائد، 9 / 276.

ج - من المأثور:

إن المأثور من أقوال الصحابة والتابعين وعملهم يدل على جوازه؛ لأنهم فسروا القرآن باجتهادهم "ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة فمن يليهم في تفسير آيات القرآن وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم"⁽¹⁾. وقد ذكر ابن عاشور مجموعة من الآثار عن الصحابة؛ نكتفي بذكر واحد مع مناقشته فيه:

— قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين سئل عن "الكلالة" في آية النساء فقال: (أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله؛ وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان)⁽²⁾؛ ويمكن أن يُردّ عن ابن عاشور في هذا الاستدلال بما أورده العلامة ابن الوزير⁽³⁾ في توجيهه أثر أبي بكر السابق بقوله: "وأما إجماع الصحابة على التفسير، وقول أبي بكر في الكلالة: أقول فيها برأبي؛ فإنما أرادوا بالرأي: التفسير للحادثة الخاصة بالعموم اللغوي لكلي لا يوهوا أنهم سمعوا ما حكوا به عن النبي صلى الله عليه وآله بالنصوصية، ألا ترى أن الكلالة في اللغة مطابقة لتفسير أبي بكر؟ فلم يكن تفسيره رأياً محضاً"⁽⁴⁾.

د - من المعقول:

1 — جاء عن الصحابة والتابعين في تفسير بعض الآيات أقوال مختلفة لا يمكن الجمع بينها كما لا يمكن القول بأنها كلها مسموعة من الرسول صلى الله عليه وآله، مما يفيد أنهم فسروها بالاجتهاد، وقد بين ابن عاشور هذا الوجه بقوله: "قال الغزالي والقرطبي⁽⁵⁾: لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها. وسمع جميعها من رسول الله محال، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر⁽⁶⁾، أي لو كان بعضها مسموعاً لقال قائله: إنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله فرجع إليه من خالفه فتبين على القطع أن كل مفسر قال في معنى الآية بما

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 28.

(2) — جامع البيان، ابن جرير الطبري، 8 / 53.

(3) — هو محمد بن إبراهيم الوزير اليماني مولداً ونشأه، ولد سنة 756هـ على الصحيح، له جملة من المؤلفات القيمة في بابها، منها:

العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، توفي رحمه الله سنة 840هـ. انظر: البدر الطالع، الشوكاني، 1 / 219.

(4) — العواصم والقواصم، ابن الوزير، 8 / 325. مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، تحقيق وتحرير وضبط: شبيب الأرنؤوط، ط3،

دت.

(5) — تفسير القرطبي، 1 / 33.

(6) — المصدر نفسه، 1 / 33.

ظهر له باستنباطه⁽¹⁾؛ ويمكن أن يعترض عن ابن عاشور بأن بعض الأئمة كشيخ الإسلام ابن تيمية يرى أن التباين هو تباين في الألفاظ وليس اختلافًا في المعاني⁽²⁾. ويرى غيره من أهل العلم أن التفسير متفق عليه ومختلف فيه وهو - المختلف - ثلاثة أنواع:

الأول: اختلاف في العبارة مع اتفاق في المعاني؛ وهذا الذي عناه ابن تيمية.

الثاني: اختلاف في التمثيل لكثرة الأمثلة الداخلة تحت معنى واحد.

الثالث: اختلاف في المعنى؛ وهو الذي عيناها هنا، وهذا قليل⁽³⁾.

2 - معلوم أن النبي ﷺ لم يفسر كل القرآن آية آيةً ولفظةً لفظةً، فاحتاج الأصحاب بعده إلى بيان ما لم يحتاجوا إليه أول الأمر، ففسره الراسخون منهم، ولو كان غير جائز لكانوا خالفوا ووقعوا في الخذور؛ ويقول ابن عاشور في هذا الصدد: "قال الغزالي والقرطبي: لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة"⁽⁴⁾؛ وقد تقدم أن الرسول ﷺ بين لأصحابه معاني كثيرة في القرآن الكريم.

فهذا الدليل من المعقول مبني عند ابن عاشور على الأمرين المذكورين وقد بينت الخلاف الواقع فيهما فلا يمكن أن نبني دليلاً على أمرين مختلف فيهما.

ويضيف ابن عاشور وجهاً آخر من المعقول وهو قوله: "وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك؟

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 28 - 29.

(2) - انظر: مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 104.

(3) - انظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزري، ص 7 - 8، الدار العربية للكتاب، دط، دت.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 28.

الفرع الثاني: مناقشة ابن عاشور أدلة المانعين.

لقد ناقش ابن عاشور أدلة من منع التفسير بالرأي ووجهها: إلى عدة توجيهات.

أولاً: الإجابة عن الاستدلال بالسنة.

يقول ابن عاشور: "وكيف حال التحذير الواقع في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله قال: (من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)"⁽¹⁾، وفي رواية: (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار)؛ والحديث الذي رواه أبو داود والترمذي والنسائي أن النبي ﷺ قال: (من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)"⁽²⁾،⁽³⁾؛ فالحدثان فيهما نظر من حيث الإسناد؛ يقول ابن عاشور - ناقلاً قول ابن عطية -: "فهو غريب عند الترمذي وتكلم أبو داود في بعض روايته..."⁽⁴⁾، وعلى فرض صحتها فإنهما محمولان على أحد الوجوه:

1 - يقول ابن عاشور: "إن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريقها، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والمنسوخ وسبب النزول؛ فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصويره بلا علم؛ لأنه لم يكن مضمون الصواب"⁽⁵⁾؛ وفي موضع آخر قال: "إن المنهي عنه هو القول بما لا تساعده اللغة والبلاغة"⁽⁶⁾.

2 - أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصرًا على بعض الأدلة دون بعض كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط كمن يفسر قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا

(1) - رواه أحمد والترمذي، مسند أحمد، 3/ 341، والترمذي بشرح ابن العربي، 67/ 11، وقال عنه: حديث حسن صحيح؛ وقد رد العلماء ذلك وقالوا: إنه ضعيف؛ لأن كل طرقة تدور على عبد الأعلى بن عامر الثعلبي الكوفي وقد تكلموا فيه وضعفوا حديثه. تهذيب التهذيب، ابن حجر، 6/ 94 - 95.

(2) - أخرجه أبو داود في كتاب العلم؛ باب الكلام في كتاب الله بغير علم، الحديث رقم: 3652، 4/ 64 في جزء من حديث طويل يلفظ: (من قال في كتاب الله - عز وجل - برأيه فأصاب فقد أخطأ)، وأخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن، باب الذي يفسر القرآن برأيه، الحديث رقم: 4024، 4/ 268 بلفظ: (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ).

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 30.

(4) - أنيس الصحيح بقريب، ابن عاشور، ص 163.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 30.

(6) - أنيس الصحيح بقريب، ابن عاشور، ص 163.

أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴿ [سورة النساء، الآية: 79] الآية على ظاهر معناها يقول: إن الخير من الله والشر من فعل الإنسان بقضع النظر على الأدلة الشرعية التي تقتضي أن لا يقع إلا ما أراد الله غافلاً عما سبق من قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [سورة النساء، الآية: 78] ويلاحظ على ابن عاشور هنا أنه يجب أن يقال عندما يسمع كلام هذا المفسر: أنه ألقى نفسه في اليم قبل أن يدر بما على السباحة فصار العطب أقرب إليه من السلامة؛ فلو كان ذا نصيب من علم الكلام الذي أبا الأستاذ أن يجعله من مواد التفسير لما وقع في الغلط الذي يخشى منه على عقيدته، وقد يفهم من كلام الأستاذ هنا رجوعه عما صرح به في المقدمة الثانية من تغليب الألووسي في عد علم العقائد من مواد التفسير ولا ضير في التزول عن الخطأ بعد ركوبه والرجوع إلى الحق بعد ما تبين؛ فذلك شأن الأبرار⁽¹⁾.

3 — أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه حتى إن لمع له بارق حق وبدا له معنى يباين مذهبه حمل عليه شيطان التعصب حملة، وقال كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقدك.

4 — أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من التضييق على المتأولين.

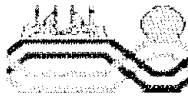
5 — أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطه في التدبر والتأويل ونبذ التسرع إلى ذلك⁽²⁾.

ثانيا: الإجابة عن الآثار المروية عن الصحابة والتابعين:

يقول ابن عاشور: "وكيف محمل ما روي من تحاشي بعض السلف عن التفسير بغير توقيف؟ فقد روي عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن تفسير الأب في قوله: ﴿وَفِكَهَةٌ وَأَبًّا﴾ [سورة عبس، الآية: 31] فقال: (أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن

(1) — ينشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 19.

(2) — التحريير والتبوير، ابن عاشور، 1/31.



برأئي⁽¹⁾. ويروي عن سعيد بن المسيب والشعبي⁽²⁾، إجماعهما عن ذلك⁽³⁾.

إن ما ورد من إجماع السلف عن تفسير القرآن بالرأي فهو مترل على وجوه⁽⁴⁾: يرى ابن عاشور أن: "ما روي عن الصديق رضي الله عنه فيما تقدم في تفسير الآية فذلك من الورع خشية الوقوع في الخطأ في كل ما لم يقم له فيه دليل أو في مواضع لم تدع الحاجة إلى التفسير فيها"⁽⁵⁾، وقد ثبت عن كثير منهم ممن نقل امتناعهم عن القول في القرآن بالرأي أنهم فسروا آيات أخرى أو لجؤوا إلى غيرهم ليفسرها لهم، "ألم تر أنه - أبو بكر الصديق - سئل عن: "الكلالة" في آية النساء فقال: (أقول فيها برأئي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان)⁽⁶⁾.

ويمكن أن يستدرك على ابن عاشور بما وجّه به ابن الوزير الآثار الواردة عن الصحابة بقوله: "أما تصريح بعض الصحابة بالتفسير بالرأي وعدم إنكار الجماعة عليه كقول أبي بكر في الكلالة أقول فيها برأئي فذلك في العمليات⁽⁷⁾ ولا نزاع فيها ولو سلم إجماع في غير العمليات فظني سكوتي لا ينفع في الفروع ولا يقدح بمثله من يعرض معناه، والحديث أقوى من مثل ذلك ولا ينهض معارضا لهما ألبتة إلا التفسير بالنقل الصحيح من الحديث

(1) - أخرجه الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه، 1/ 199، وذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، 2/ 63.

(2) - فغن عمرو بن مرة قال: سألت رجل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن فقال: (لا تسألني عن القرآن وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه - يعني عكرمة-) جامع البيان، ابن جرير الطبري، 1/ 87، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 1/ 06. وكقول الشعبي: (ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت، القرآن، والروح، والرأي)، تفسير جامع البيان، ابن جرير الطبري، 1/ 87.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 28.

(4) - والحقيقة أن هذا الفريق الورع قد توقف عن التفسير خوفاً من الوقوع في الخطأ وعدم الوصول إلى مراد الله، وليس معنى هذا إنكارهم لتفسير القرآن الكريم. ويمكن القول بأن هذه الروايات والآثار محمولة على خوفهم من الخوض في ما لا علم لهم به ولا دراية لهم بتأويله، أو في المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، لذلك توقفوا عن القول برأيهم. يقول ابن تيمية: "فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تخرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً فلا حرج عليه ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا فيما علموه وسكتوا عما جهلوه"، مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، شرح الشيخ العثيمين، ص 149 - 150.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 31.

(6) - أخرجه الطبري في تفسيره، 1/ 78، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، 2/ 64، وذكره ابن كثير في تفسيره، 1/ 12، والقرظي في تفسيره، 1/ 34، وابن تيمية في مقدمة في أصول التفسير، ص 108، والغزالي في الإحياء، 1/ 297.

(7) - العنبيات: هي الأحكام العملية.

واللغة فظاهر الإجماع على جوازه؛ وإن كان ظنياً ويبقى التفسير بالرأي المحض المنصوص في الحديث بتحريمه مع ظواهر القرآن وشهر الخلاف فيه والله أعلم⁽¹⁾. ويمكن أن يستدرك عن ابن الوزير بأن التفسير بالعموم اللغوي هو تفسير بالرأي؛ لأن ابن الوزير نفسه يرى أن الرأي يرجع إلى: "العقل، أو الاستنباط من اللغة"⁽²⁾.

بعد هذا العرض الموجز لأدلة ابن عاشور في حكم التفسير بالرأي يترجح لدينا: أن التفسير بالرأي الصحيح المستند إلى دليل صحيح والمعتمد على أصول التفسير وضوابطه اللازمة هو الذي تؤيده الأدلة الظاهرة، وتطمئن إليه النفوس. والمقصود بالرأي هنا الرأي الصائب وهو ما كان مبناه على علم أو غلبة ظن؛ بحيث إنه يجري على موافقة معهود العرب في لسانها وأساليبها في الخطاب، مع مراعاة الكتاب والسنة وما أثر عن السلف. وهذا النوع من الرأي قال به الصحابة والتابعون وعملوا به. أمّا ما ذكره ابن الوزير من توجيه لكلام أبي بكر في الكلاله فضعيف لا يعتدّ به وفيه تكلف؛ فأبو بكر قد اجتهد في فهمها وحسبنا ذلك لتقرير المسألة.

(1) - ترجيح أساليب القرآن، ابن الوزير، مطبعة المعاهد - مصر، 1349 هـ، ص 154.

(2) - يشار الحق عسى الحق، ابن الوزير، ص 153.

الفرع الثالث: شروط التفسير بالرأي عند ابن عاشور.

بعدما أثبت ابن عاشور التفسير بالرأي، لم يترك الأمر على إطلاقه، وإنما وضع لذلك ضوابط وشروطاً؛ أشار إلى بعضها بقوله: قال: شرف الدين الطيبي في شرح الكشاف في سورة الشعراء: "شرط التفسير الصحيح أن يكون مطابقاً للفظ من حيث الاستعمال، سليماً من التكلف، عرياً من التعسف"، وصاحب الكشاف يسمي ما كان على خلاف ذلك بدع التفاسير⁽¹⁾. وقد جعل العلماء شروطاً لقبول التفسير بالرأي⁽²⁾:

- 1 — ألا يخالف التفسير بالمأثور مخالفة تضاد.
- 2 — أن يتفق مع سياق الآية وسباقها ولحاقها.
- 3 — ألا يتناقض مع دلالة الألفاظ من حيث اللغة.
- 4 — ألا يتعارض مع أصول الشرع.
- 5 — ألا يؤدي إلى نصرة أهل البدع والأهواء المذمومة.

وقد أشار ابن عاشور إلى بعضها ونص على البعض الآخر، أما الشرط الأول فلم يتطرق إليه، وأما الثاني والثالث فقد أشار إليهما بقوله: "أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير، مقتصرًا على بعض الأدلة دون بعض، كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط... أو بما يبدو من ظاهر اللغة دون استعمال العرب"⁽³⁾. وأما الشرط الرابع فقد أشار إليه بقوله: "أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظري أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريحها"⁽⁴⁾. وأما الشرط الخامس فقد نص عليه بقوله: "أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه، ويصرفه عن المراد"⁽⁵⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 29 — 30.

(2) — شرح مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، شرح الشيخ سالم بازمول، ص 13.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 30.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 30.

(5) — المرجع نفسه، 1/ 31.

فضابط التفسير بالرأي المذموم عند ابن عاشور هو ما خالف أصحابه أصولاً متفقاً على ثباتها في التفسير، فهو يجافي قوانين اللغة العربية، أو لا يتفق مع الأدلة الشرعية، وقواعد الشريعة في البيان والأحكام، أو يكون مخالفاً للنص، فمن ذلك أن يفسر القرآن بمجرد خاطر يخطر له دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريحها وما لا بد منه كالنسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، ونقل عن الصحابة - رضي الله عنهم - ، أو هو عدم الإحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير، أو يقتصر على بعض الأدلة دون بعض، كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط، دون العلم بغرائب القرآن ومبهمات وأساليه البيانية من إضمار وحذف وتقديم وتأخير، ومن ذلك أن يكون للبعض نزعة مذهبية، أو نحلة بدعية، فيتأول القرآن على وفق رأيه ومذهبه، فيلوي أعناق النصوص ليدل على نحلته، ومن ذلك التجهم بالرأي على تفسير ما لا يدرك إلا بنص مأثور، فالمحصلة أن ابن عاشور قد تقصى مشاركات التفسير بالرأي المذموم وبين لنا الاشتباه.

الفرع الرابع: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

ذكر ابن عاشور في الوجه الخامس مثرات التفسير بالرأي المذموم وخلاصته أن يكون للمفسر اعتقاد معين ثم يحمل ألفاظ القرآن على معتقده، فهذا يكون قد راعى المعنى الذي رآه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان. ويكون هؤلاء عند ابن عاشور على أحد مسلكين:

أ - تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به.

ب - وأحياناً يحملونه على ما لم يدل عليه وأريد به.

وفي كلا الحالتين قد يكونون ما قصدوا نفيه من المعنى باطلاً، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول. وهؤلاء كبعض أهل البدع الذين اعتقدوا مذاهب باطلة ثم عمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، فهم تارة يستدلون بآيات من القرآن على مذهبهم وهي لا تدل على زعمهم. وتارة يتأولون النصوص المخالفة لمذهبهم. فيحرفون الكلم عن مواضعه، وهذا يكثر وقوعه في بعض الطوائف كالأفضة والقدرية والجهمية والخوارج والباطنية⁽¹⁾.

(1) - انظر: مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 24 - 41، و مجموع الفتوى، ابن تيمية، 15 / 94 - 95.

أمثلة الخطأ في الدليل والمدلول:

- 1 — تفسير الاستواء على العرش في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه، الآية: 05] بالتمكن والاستقرار وهو قول الكلاية.
- 2 — ما زعمه الرافضة من أن المراد بـ: "المضلين" أبو بكر وعمر، قال ابن عاشور عند كلامه على القراءات الموضوعية في المقدمة السادسة: "وقرأ بعض الرافضة: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 51] بصيغة التثنية وفسروها بأبي بكر وعمر حاشاهما وقتلهم الله" (1).
- 3 — قال ابن عاشور: "كذلك تفسير المعتزلة قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة، الآية: 23]. بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن "إلى" واحد الآلاء مع ما في ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية" (2).
- 4 — يقول ابن عاشور: "وقالت البيانية في قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 138]: إنه بيان ابن سمعان كبير مذهبهم. وكانت المنصورية أصحاب أبي منصور الكسفي يزعمون أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ [سورة الطور، الآية: 138] أن الكسف إمامهم نازل من السماء وهذا إن صح عنهم ولم يكن من ملصقات أضدادهم؛ فهو تبديل للقرآن ومروق عن الدين" (3).
- 5 — وقال ابن عاشور: "وكذا ما يحرف به غلاة الشيعة الكلم عن مواضعه في نحو: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ [سورة الليل، الآية: 12] فقرأها بعضهم: إن علينا للهدى، وقولهم: إن أهل البيت في آية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 33] وهم خصوص فاطمة وعلي وحسن وحسين وعباس. وكلمة: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 34] تبطل ما

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 60.

(2) — المرجع نفسه، 1/ 31.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 31.

صنعه" (1).

6 - قال ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَخْطَأْتُ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 82]: "الخطيئة اسم لما يقترفه الإنسان من الجرائم، وهي فعيلة بمعنى مفعولة من خطى إذا أساء، والإحاطة مستعارة لعدم الخلو عن الشيء؛ لأن ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذا للإقبال على غير ذلك، قال تعالى: ﴿وَوَظَّنُوا أَنَّهُمْ أُخِيطَ بِهِمْ﴾ [سورة يونس، الآية: 22] وإحاطة الخطيئات هي حالة الكفر؛ لأنها تجرى على جميع الخطايا ولا يعتبر مع الكفر عمل صالح كما دل عليه قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [سورة البلد، الآية: 17]؛ فلذلك لم تكن في هذه الآية حجة للزاعمين خلود أصحاب الكبائر من المسلمين في النار، إذ لا يكون المسلم محيطة به الخطيئات بل هو لا يخلو من عمل صالح، وحسبك من ذلك سلامة اعتقاده من الكفر وسلامة لسانه من النطق بكلمة الكفر الخبيثة" (2).

7 - قال ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 82]: "والظلم: الاعتداء على حق صاحب حق، والمراد به هنا إشراك غير الله مع الله في اعتقاد الإلهية وفي العبادة... وحمل الزمخشري الظلم على ما يشمل المعاصي؛ لأن المعصية ظلم للنفس كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة التوبة، الآية: 36] تأويلا للآية على أصول الاعتزال؛ لأن العاصي غير آمن من الخلود في النار فهو مساوٍ للكافر في ذلك عندهم، مع أنه جعل قوله: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا﴾ [سورة الأنعام، الآية: 82] إلى آخره من كلام إبراهيم، وهو إن كان محكيا من كلام إبراهيم لا يصح تفسير الظلم منه بالمعصية إذ لم يكن إبراهيم حينئذ داعياً إلاً للتوحيد، ولم تكن له بعد شريعة، وإن كان غير محكي من كلامه فلا يناسب تفسيره فيه بالمعصية، لأن تعقيب كلام إبراهيم به مقصود منه تأييد قوله وتبيينه، فالحق أن الآية غير محتاجة للتأويل على أصولهم نظرا لهذا الذي ذكرناه" (3).

8 - قال ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ

(1) - أليس الصحيح بقريب، ابن عاشور، ص 164.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 581.

(3) - المرجع نفسه، 7 / 332 - 333.

هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿ [سورة المائدة، الآية: 44]: "فالذين يُكفِّرون مرتكب الكبيرة يأخذون بظاهر هذا، لأنَّ الجور في الحكم كبيرة والكبيرة كفر عندهم. وعبروا عنه بكفر نعمة يشاركه في ذلك جميع الكبائر، وهذا مذهب باطل كما قرناه غير مرة. وأما جمهور المسلمين وهم أهل السنة من الصحابة فمن بعدهم فهي عندهم قضية مجملة لأن ترك الحكم بما أنزل الله يقع على أحوال كثيرة..."⁽¹⁾.

فهذه الأمثلة جميعها اشتركت في أمرين:

الأول: فساد القول الذي أريد تقريره. الثاني: انعدام دلالة النصوص السابقة الذكر.

فهذا غلط مركب من هذين الأمرين. هذا وقد يكون ما قصدوه من المعنى حقاً؛ لكنهم غلطوا في الدليل؛ وهؤلاء مثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء حيث يفسرون القرآن بمعاني صحيحة في بعض الأحيان؛ لكن الموضوع المذكور لا يدلّ عليها، يقول ابن عاشور في هذا الصدد: "ومن المتشبهين بالعلماء من تعاطى التفسير فجاء بأقوال غثّة وأفهام رثّة، كتفسير: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [سورة فاطر، الآية: 1] بأنه حسن الصوت"⁽²⁾.

ومن مثرات التفسير بالرأي المذموم عند ابن عاشور قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريد بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمترل عليه والمخاطب به، وأسباب التزول وملاساته... وما إلى ذلك من الأمور الضرورية للمفسر. وقد بين ابن عاشور هذا الوجه بقوله: "أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصرًا على بعض الأدلة دون بعض؛ كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط،... أو بما يبدو من ظاهر اللغة دون استعمال العرب كما يقول في قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾ [سورة الإسراء، الآية: 59] فيفسّر: "مبصرة" بأنها ذات بصير لم تكن عمياء، فهذا من الرأي المذموم لفساده"⁽³⁾. وهذا المثال الذي ذكره ابن عاشور لا يصلح للجهل باستعمال العرب؛ لأنهم يستعملون لفظ "مبصرة" في كلا المعنيين؛ المعنى الذي أراده هذا المفسر مخطئاً والمعنى المجازي الذي أهمله، وإنما أوقعه في الخطأ خمود الفطنة وكثرة استعمال

(1) - المرجع السابق، 6 / 211.

(2) - أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص 164.

(3) - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 1 / 30.



الكلمة في المعنى الذي حملها عليه؛ فظنَّ أن الحمل على الأكثر أولى أينما وقع ترجيحاً للحقيقة على المجاز وغفلة عن استعمال القرآن في خصوص هذا الموضوع؛ فلو قيل: إنما أوقعه في الخطأ ضعف فطنته - وجهله بالمراد لسلمت العبارة من الانتقاد؛ لأنها لا تصح إلا إذا كانت العرب لا تستعمل تلك اللفظة أصلاً في المعنى الذي أراده المفسر المفروض ذو القول المرفوض - هذا وليعلم من أرادوا تنوير الفكر الجديد بأن ذوقه يُعدُّ الخطأ في القاعدة كالخطأ في أمثلتها...⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - انبشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 19.

المطلب الثالث: موقف ابن عاشور من التفسير الإشاري الصوفي.

فالعلامة ابن عاشور - رحمه الله - في مقدمته الثالثة ارتضى مسلك التفسير الإشاري الصوفي الغرائبي، وجعل له مساعاً من جهة الاعتبار؛ لا التفسير بقوله: "أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهراً ولكن بتأويل ونحوه فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن؛ بل يعنون أن الآية تصلح للتمثيل بها في الغرض المتكلم فيه؛ وحسبكم في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها معاني⁽¹⁾، ثم بين العلامة ابن عاشور حكم التفسير الإشاري وأقوال أهل العلم فيه بقوله: "ولعلماء الحق فيه رأيان: فالغزالي يراها مقبولة؛ - وذكر أدلته - ... وابن العربي في كتاب العواصم يرى إبطال هذه الإشارات كلها⁽²⁾؛ والحق أن هذه الإشارات مقبولة بشروط هي:

1 - ألا تناقض معنى الآية.

2 - وأن تكون معنى صحيحاً في نفسها.

3 - وأن يكون في اللفظ إشعار بها.

4 - وأن يكون بينها وبين معنى الآية ارتباط وتلازم.

فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطاً حسناً⁽³⁾؛ وقد خالف ابن عاشور الشرط الرابع بقوله: "فليست تلك الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابعه⁽⁴⁾."

وأما أنواع الإشارات عند ابن عاشور فهي ثلاثة أنحاء:

النوع الأول: ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى؛ ثم

ذكر مثالين: أحدهما من القرآن والآخر من السنة.

النوع الثاني: 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 المهم عنده، والذي يجول في خاطره؛ وهذا كمن قال في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ﴾ [سورة

(1) - المرجع السابق، 34 / 1.

(2) - المرجع السابق، 34 / 1 - 35. بتصرف.

(3) - التبيان في أقسام القرآن، ابن القيم، ص 49.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 36 / 1.

البقرة، الآية: 255] من ذلّ ذي إشارة للنفس يصير من المقربين الشفعاء، فهذا يأخذ صدى موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شغل به قلبه. ورأيت - ابن عاشور - الشيخ محي الدين - ابن عربي - يسمي هذا النوع سماعاً ولقد أبدع⁽¹⁾؛ وها هنا وقفات ناقدة لهذا الكلام:

الوقفة الأولى: هذا القائل شبيه بمحرف آية: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ [سورة الليل، الآية: 12]، فالأولى طيِّ مثل هذه السخافات أو تعقبها بالإنكار كما فعل ابن الجوزي في كتابه المسمى "نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس"؛ لأنه حائم على دائرة الباطنية أو واقع في ساحتها أما بسطه والتوسع فيه وذكر ما سمي أمثاله به الشيخ محي الدين واستحسانه فقد يفهم منه أنه لا بأس به والصفوية لهم شطحات⁽²⁾ في تفسير القرآن هي من قبيل الباطنية وأمثالهم.

الوقفة الثانية: وهنا يجب أن نتساءل حول العبارة التي ذكرها ابن عاشور آنفاً؛ فهذا - أي السماع - يأخذ صدى مواقع الكلام في السمع، ويتأوله [صاحب الإشارة على ما شغل قلبه]... هب أن قلبه كان مشغولاً بشيء مذموم فعندئذ قد يتأول الآية تأويلاً مدموماً؛ "لأن صاحب الإشارة سيؤول الآية حسب الحالة التي انشغل بها قلبه"؛ والسؤال الآخر: ما السبيل إلى معرفتنا الحالة التي انشغل بها قلبه؟... ظني لو أن السؤال طرح على ابن عاشور فإنه سيقول: لا سبيل إلى الدخول إلى القلب كي نعرف الحالة التي ينشغل فيها... ولكن طبيعة التأويل تكشف عن الحالة التي كان عليها قلبه. فإن كانت حالة خيرة، كان التأويل الإشاري حسناً مقبولاً، وإن كانت الحالة مذمومة كان التأويل الإشاري مذموماً مردوداً. ويمكن طرح السؤال على ابن عاشور: وما المقياس في الرد والقبول؛ لأننا سنرد التأويل المذموم لانشغال قلبه بما هو مذموم... وسنقبل التأويل الحسن لانشغال قلب المؤول بما هو حسن... ظني الجواب الذي لا مناص منه: هو ما يقبله الشرع "أي الظاهر"... والحق أن هذا السبيل لا يخلو من مخاطر ومغامرات، وهو قول ابن عاشور؛ لأن خروج الإشارة إلى خارج الحالات الثلاثة يجعلها تقترب من التفسير الباطن⁽³⁾!

النوع الثالث: عبر ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظي أن ينتفعوا من كل شيء ويأخذوا

(1) - المرجع نفسه، 1/ 36-37. بتصرف.

(2) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 20 - 21.

(3) - التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبد القادر محمد صالح، ص 120 - 121. بتصرف.



الحكمة حيث وجدوها فما ظنك بهم إذا قرؤوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظ⁽¹⁾، ثم ذكر مثالا على ذلك.

وقد نوّهنا إلى كلام ابن عاشور أن كل إشارة خرجت عن هذه الأحوال الثلاثة إلى ما عداها فهي تقترب إلى قول الباطنية رويداً رويداً. إلا أن كتابه قد سلم في جملة من غوائل هذا التفسير.

فالخلاصة هنا أن ابن عاشور قد عرّج على التفسير الإشاري وخرّجه تخرّجاً يوحى بقبوله له⁽²⁾. فابن عاشور - غفر الله له - في مقدمته الثالثة لم يشنع على مسلك التفسير الإشاري الصوفي الغرائبي، وجعل له مساعداً من جهة الاعتبار؛ لا التفسير. وكذلك لا يوافق على النوع الثاني منه.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 36.

(2) - التفسير والمنسرون في غرب إفريقيا، الطرهبوني، 2/ 744 - 745.

المطلب الرابع: أظهر المآخذ على هذه المقدمة وأهم مزاياها.

وأختم المقدمة الثالثة بأهم مزاياها و أظهر المآخذ عليها - فيما يظهر لي - فأما أظهر المآخذ عليها فيمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

- 1 - إن دخول طرق التفسير الأربعة تحت مصطلح التفسير بالمأثور لا يترتب عليه حكم بالقبول أو الرد، وبالتالي نعلم أن الحكم الذي أطلقه ابن عاشور على من يرى وجوب الأخذ بما أثر عن السلف أنه جمود على التفسير بالمأثور حكم قاسي؛ فالبحث في الأنواع الأربعة من حيث كونها حجة أو لا؟ وليس كونها مأثورة أو لا؟
- 2 - وكذلك من التزم التفسير بالمأثور غير ملوم كما ذكرناه عن الإمام الشاطبي.
- 3 - إن منهج السيوطي في الدر المنثور يشمل التفسير بأقوال الرسول وأقوال الصحابة وأقوال التابعين وأقوال تابع التابعين؛ بخلاف ما ذكره ابن عاشور في معرض نقده لمدرسة التفسير بالمأثور.
- 5 - إن عدم تفريق ابن عاشور بين منهج الإمام محمد بن جرير الطبري وبين منهج معاصريه أمثال: ابن أبي حاتم وابن مردويه، وبقي بن مخلد والحاكم جعله ينقد منهج الطبري في تفسيره؛ لأنه تجاوز ما حدده من الاقتصار على التفسير بالمأثور، والحق أن ابن عاشور لم ينقل من كلام الطبري شيئاً من ذلك، والإمام الطبري لم يخالف منهجه عندما يصرح برأيه أو اختياره وهذا يؤكد ما ذكرته أثناء هذه المقدمة أن التفسير بالمأثور ليس البحث فيه كونه مأثوراً أو لا وإنما البحث كونه حجة أم لا.
- 6 - نقول عن منهج الطبري أنه غلب عليه التفسير بالمأثور وليس التزام التفسير بالمأثور و فرق بين منهجه الذي يعتمد على اللغة ونقد المرويات والترجيح بينها وإبداء رأيه، وبين منهج معاصريه الذين سلكوا منهج النقل فقط؛ ولا يجوز أن نحكم على التصنيف بهذا الشكل بأنه ليس بنهج.
- 7 - وابن عاشور - رحمه الله - ارتضى مسلك التفسير الإشاري الصوفي الغرائبي، وجعل له مساعداً من جهة الاعتبار لا التفسير؛ بخلاف حملته على أصحاب التفسير بالمأثور.
- 8 - كان الأولى بابن عاشور أن يعرض عن عبارة ابن عربي التي نقلها في النوع الثاني من التفسير الإشاري؛ لأنها تقترب رويداً رويداً من تفاسير الباطنية.
- 9 - لا يوافق ابن عاشور على النوع الثاني من أنواع التفسير الإشاري؛ لأنه يحوم

حول دائرة الباطنية.

وأما أهم مزاياها فهي:

- 1 — بين العلامة ابن عاشور الأسباب التي أدت إلى عدم الركون إلى التفسير بالمأثور فحسب.
- 2 — توجيهه الآثار المروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأي فأرجعها إلى خمسة وجوه.
- 3 — يرى ابن عاشور الإجماع العملي على جواز التفسير بالرأي الصائب؛ مستندا إلى ضوابط استخلصها من المراحل المتعاقبة لتاريخ التفسير التي تنوعت فيها أدوات المفسرين واتجاهاتهم.
- 4 — من صور التفسير بالرأي المذموم عند ابن عاشور التفسير الباطني؛ إذ أبان عن أصولهم ونواياهم الخبيثة رادا عليها.
- 5 — تفرقه بين التفسير الصوفي الإشاري والتفسير الصوفي النظري الذي يعتمد على مباحث نظرية، وتعاليم صوفية فلسفية؛ وهذا التفسير يعتبر من التفسير بالرأي المذموم عنده.
- 6 — تقديمه نصيحة في خاتمة المقدمة للمتسرعين في تفسير القرآن والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين.
- 7 — رؤيته الواقعية لإصلاح التفسير من خلال تحذيره من قهات الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن؛ إذ قد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل؛ فيجب على العاقل أن يعرف قدره، وأن لا يتعدى طوره، وأن يرد الأشياء إلى أربابها كي لا يختلط الخائر بالزباد، ولا يكون في حالك سواد.
- 8 — دعوته علماء الأمة إلى عدم السكوت على مثل هؤلاء الأحداث والمتطفلين؛ إذ أن سكوت العلماء على ذلك زيادة في الورطة، وإفحاش لأهل هذه الغلطة، فمن يركب متن عمياء، ويخبط خبط عشواء؛ فحق على أساطين العلم تقويم اعوجاجه، وتمييز حلوه من أحاجه، تحذيرا للمطالع، وتزيلا في البرج والطالع⁽¹⁾؛ وهذه الرؤية الإصلاحية من هذا العالم الجليل تدل على ورعه وإخلاصه في خدمة كتاب الله.

(1) — التحرير والتأليف: ابن عاشور، 1/ 37.

المبحث الرابع: أغراض التفسير ومقاصده

عند ابن عاشور.

"وفيه أربعة مطالب"

- المطلب الأول: المقاصد الأصلية للقرآن الكريم عند ابن عاشور.
- المطلب الثاني: طرائق المفسرين للقرآن عند ابن عاشور.
- المطلب الثالث: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.
- المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الرابعة وأهم مزاياها.

تمهيد:

إنّ تفسير "التحرير والتنوير" فضلاً عن كونه كتاب تفسير للقرآن الكريم، فإن الشيخ ابن عاشور عمد إلى أن يؤصل لمختلف ما تضمنته كتبه ورسائله، بل أراد أن يكون موسوعة تشمل كل جوانب فكره؛ خاصة ما يتعلّق بمبادئ وقواعد مقاصد الشريعة التي خصّها بكتاب مستقلّ، ولا شك أنّ هذه القواعد والمبادئ تأثيراً مؤكداً في طريقة الشيخ في تفسيره للقرآن، وقد صرّح بذلك هو نفسه في هذه المقدمة.

المطلب الأول: المقاصد الأصلية للقرآن الكريم عند ابن عاشور.

الفرع الأول: أهميّة المقاصد في فهم القرآن وتفسيره.

إنّ الله عز وجل إنّما أنزل القرآن لتحقيق مصالح الناس في الدين والدنيا، فوجب على من أراد فهم نصوصه وتفسير المراد منها - خاصة إذا لم تكن معانيها ظاهرة - أن يدرك أولاً حقيقة هذه المقاصد وأقسامها ومراتبها... إلخ. وبذلك يتسنى له الوصول إلى مفهوم النص والمعنى المقصود منه.

يقول الشيخ ابن عاشور مبيناً المقصد الأساسي في إنزال القرآن: "إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل، الآية: 89]، فالمطلوب من المفسّر للقرآن الكريم ألا يخرج عن إطار مقاصد الشريعة العامة التي دلّ عليها القرآن، وسائر الأدلة الشرعية الأخرى يقول الشيخ ابن عاشور مبيناً هذا الغرض وهو: "تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة؛ بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عوَيَصَاتِ الأدلة؛ حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة - في كل زمان - لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع؛ فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية"⁽¹⁾.

يقول الشاطبي - رحمه الله -: "فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربيّ كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما"⁽²⁾.

فإدراك مقاصد الشريعة له أهمية كبيرة في فهم القرآن وتفسيره، فإن لم يكن المفسّر للقرآن على دراية بمجده المقاصد كاملة حصل الخلل في فهمه من حيث إنه أهمل ما هو

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 158.

(2) - مرقعات. لشاطبي، 3/ 31.

ضروري لعمله.

الفرع الثاني: مفهوم التفسير المقاصدي عند ابن عاشور.

يمكن إيجاز مفهوم التفسير المقاصدي في كونه عبارة عن تحديد وضبط مقاصد الشارع من خطابه.

يقول الإمام الشاطبي: "يلزم كلاً من الناظر في القرآن والمفسر له والمتكلم عنه أن يكون على بال من أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام، فليثبت من أن يسأله الله تعالى: من أين قلت هذا؟ فلا يصح ذلك إلا ببيان الشواهد"⁽¹⁾، وشيخنا ابن عاشور اعتمد على نفس المنهج، وهو تقصيد النصوص، ليبين أن مقاصد الشارع من وجهين:

جهة المعاني المقصودة من الخطاب؛ وهذا يمكن أن نصلح عليه بالتفسير المقاصدي. فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً وتعبيراً بمعرفة مراده والاطلاع عليه⁽²⁾.

جهة المصالح المقصودة من الأحكام؛ وهو لتبرير إعطاء الحكم الفقهي حجة أكثر لبيان المصلحة التي يهدف إليها. وتفسيره - رحمه الله - خير شاهد على سلوكه منهج التفسير المقاصدي في أغلب نصوص القرآن الكريم ابتداءً بالمقدمات العشر التي استهل بها، لا سيما المقدمة الرابعة التي خصصها للحديث عن مقاصد القرآن توجيهها لكل من المفسر والقارئ للتفسير وبيان غرض المفسر.

فقال: "فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً، مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء"⁽³⁾.

وهذا بعد أن بين المحاور الأساسية التي تدور حولها المقاصد التي جاءت بها نصوص القرآن الكريم في قوله: "فكان المقصد الأعلى من القرآن صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرائية. فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه

(1) - المصدر السابق، 3/ 424.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 39.

(3) - مرجع نفسه، 1/ 41.

صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الأدب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر. وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي؛ إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك، وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات وموائبة القوى النفسانية، وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية.

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية⁽¹⁾.

فابن عاشور لم يُرد بكلامه هذا حصر وتحديد جميع المصالح والمقاصد التي جاءت بها نصوص القرآن، وإنما غرضه إيراد المحاور الكبرى لهذه المقاصد، والمتمثلة عنده في المقاصد المتعلقة بصلاح الفرد أولاً، ويعني ذلك ما يرتبط بأمر الاعتقاد والتفكير إذ هو أساس الدين وعليه يقوم صلاح الفرد، وكذا جميع العبادات المشروعة من صلاة وزكاة وصيام وحج... إلخ. لما فيها من توثيق الصلة بين المكلف وخالقه، وذلك بالخضوع والامتثال لجميع أوامره والانتهاز عن كل ما نهى عنه، كما يشمل مقصد صلاح الفرد أيضاً وذلك بصلاح أخلاقه.

وثانياً المقاصد المتعلقة بالصلاح الجماعي، والتي تشمل مختلف القضايا والموضوعات التي تدخل في جانب المعاملات كاليبوعات على اختلاف أنواعها، وما يتعلق بالأسرة من حيث نشأتها كالحظبة والزواج ومقوماته، والعمل على استمراريتها والآثار المترتبة عنها كالميراث والوصايا، ومن حيث بيان الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين.

وثالثاً المقاصد المتعلقة بصلاح كيان الأمة الإسلامية من حيث تسيير شؤونها الداخلية بما يحقق حفظ المصالح العامة، ومن حيث الحفاظ على نفس المصالح في علاقات الأمة الإسلامية مع غيرها من الأمم.

فمن علم هذه المحاور الأساسية وتعمق في فهمها وتحليل معانيها أمكنه الوصول إلى اكتساب أهم الأدوات التي تمكنه من تفسير نصوص القرآن وإدراك المعاني المقصودة منها،

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 39.

بل وعلى المفسر أن يعمل غاية جهده لتحصيل هذا العلم⁽¹⁾.

قال الشيخ ابن عاشور: "أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبليغها"⁽²⁾.

الفرع الثالث: أنواع مقاصد القرآن عند ابن عاشور.

يتناول هذا الفرع تقسيمات مقاصد القرآن وضبط أنواعها من خلال الرجوع إلى تقسيمات العلماء لمقاصد القرآن، فلعلّ أبرز الذين أولوا عناية خاصة بهذا الموضوع، هم الأئمة: محمد رشيد رضا، والشيخ محمود شلتوت، والأستاذ محمد الطاهر بن عاشور؛ فقد قسموا مقاصد القرآن إلى عدة أنواع بحسب أغراض النصوص ودلالاتها⁽³⁾، إلا أنّها لم تسلم من التكرار والتداخل، وعدم التمييز بين الوسيلة والمقصد.

لذا يأتي هذا الفرع ليتناول تقسيمات الإمامين: شلتوت وابن عاشور بالدراسة والتحليل، بغية الوصول إلى ضبط دقيق لأنواع مقاصد القرآن، خال من التداخل والتكرار...⁽⁴⁾

أولاً: تقسيم الشيخ شلتوت لمقاصد القرآن.

قام العلامة محمود شلتوت في كتابه "إلى القرآن الكريم" بتقسيم مقاصد القرآن إلى أنواع نذكرها بعبارته، حيث قال: "إن مقاصد القرآن تدور حول نواح ثلاث: ناحية العقيدة، وناحية الأخلاق، وناحية الأحكام.

— **فالعقائد:** تطهر القلب من بذور الشرك والوثنية، وتربطه بمبادئه الروحية الصافية، وهي تشمل ما يجب الإيمان به في جانب الله من صفات الجلال والكمال، وما يجب الإيمان به في جانب الوحي والرسالات من الملائكة والكتب والنبين، وما يجب الإيمان به في حالات اليوم الآخر من البعث والجزاء.

— **والأخلاق:** تهذب النفس وتزكيها، وترفع من شأن الفرد والجماعة، وتقوي عرى التآخي والتعاون بين بني الإنسان، وتشمل الصدق، والصبر، والوفاء بالعهد، والحلم،

(1) — التفسير المقاصدي عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، صالح بوبشيش، ص 53 — 54، مجلة الإحياء العدد السابع، 1424هـ / 2003م.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 39.

(3) — وممن قسّم كذلك مقاصد القرآن من المعاصرين الدهلوي في كتابه: الفوز الكبير في أصول التفسير، ومحمد الغزالي في كتابه: المحاور الخمسة للقرآن الكريم.

(4) — مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، عبد الكريم حامدي، ص 92.

والجود، والرحمة، وغيرها مما يحقق في الإنسان ثمرة إيمانه بالله وصفاته التي يجب أن يكون عليها عباده.

— الأحكام: وهي ما بينه الله في كتابه، أو بين أصوله من النظم التي يجب اتباعها في تنظيم علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بأخيه الإنسان، وتشمل:

أ — أحكام الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، واليمين، والنذر، وما إلى ذلك مما يدخل في دائرة العبادات التي تغذي الإيمان، وتنمي ثمراته الطيبة.

ب — أحكام الزواج، والطلاق، وما يتبعهما من مهر ونفقة، ورضاعة ونسب، وعدة، ووصية، وإرث، وما إلى ذلك مما يدخل في دائرة الأحوال الشخصية، أو أحكام الأسرة.

ج — أحكام البيع، والإجارة، والرهن، والمدائنة، وما إلى ذلك مما يدخل في دائرة المعاملات المالية.

د — أحكام الجنايات، والجرائم، كالقتل، والسرقه، والإفساد في الأرض، والزنا، والقذف، وما إلى ذلك مما يدخل في دائرة العقوبات.

هـ — أحكام الحرب والسلم وما يتبعها من غنائم وأسرى، ومعاهدات، وما إلى ذلك مما يدخل في دائرة الأحكام الدولية العامة⁽¹⁾.

ثم بين بعد ذلك الأساليب التي اتخذها القرآن لتحقيق هذه المقاصد وسماها: أساليب الدعوة فقال: "هذه هي الخطوط الأصلية لمقاصد القرآن الكريم.. أما الأساليب التي اتخذها سيلا للدعوة إلى تلك المقاصد فهي:

1 — الإرشاد إلى النظر والتدبر في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء، لتعرف أسرار الله في كونه، وإبداعه في خلقه، وبذلك تمتلئ القلوب إيمانا بوجوده وعظمته عن نظر واقتناع لا عن تقليد وابتداع. وبهذا السبيل كرم الله العقل، وفتح له باب البحث عن خواص الأجسام وأسرار الكائنات في الأرض والسما، والماء، الهواء، كي ينتفع بها في حياته، ويستخدمها في التعمير والإنشاء.

2 — قصص الأولين، أفرادا وأما، الصالحين منهم والمفسدين، وقد أورد القرآن في ذلك كثيرا مما يثير العظة والاعتبار، ويرشد إلى سنن الله في معاملة عباده، وهذا هو مقصد القرآن من ذكر قصص الماضين.

3 — إيقاظ الشعور الباطني في الإنسان فيندفع الإنسان بوحى هذا الشعور إلى التساؤل

(1) — إلى القرآن الكريم: محمود شلتوت. ص 6.

عن مبدئه، وعن مادته، وعن حياته، وعن مآله ومصيره، حتى يصل إلى الاعتراف بخالق القوى والقدر، واضع الأسباب والمسببات...

4 - أسلوب الإنذار والتبشير، أو الوعد والوعيد.

هذه مقاصد القرآن الكريم، وتلك أساليبه في الدعوة⁽¹⁾.

ثانيا: تقسيم ابن عاشور لمقاصد القرآن الكريم.

قسّم العلامة محمد الطاهر بن عاشور مقاصد القرآن إلى عدة أنواع، ذكرها في المقدمة الرابعة تحت عنوان: "المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبليها"، وأوصلها إلى ثمانية نذكرها بإيجاز:

الأول: إصلاح الاعتقاد، وهذا يعني التحرر من الشرك، والتخلص من الخضوع لغير الله لأن سواه ليس قادرا على فعل شيء، قال تعالى: ﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [سورة هود، الآية: 101]. فأسند لألتهم زيادة تسيبهم، وليس هو من فعل الآلهة ولكنه من آثار الاعتقاد بالآلهة.

الثاني: تهذيب الأخلاق، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم، الآية: 4].

الثالث: التشريع، وهو الأحكام خاصة وعامة. قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل، الآية: 89]. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ﴾ [سورة النساء، الآية: 105].

الرابع: صلاح الأمة وحفظ نظامها، كالإرشاد إلى تكوين الجامعة بقوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [سورة آل عمران، الآية: 103].

الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، قال الله تعالى: ﴿مَنْ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [سورة يوسف، الآية: 3].

السادس: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار، وكان ذلك مبلغ علم مخالطي العرب من أهل الكتاب. وقد زاد القرآن



على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول، وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالين وفي دعوته إلى النظر، ثم نوّه بشأن الحكمة فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ^١ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 269]...⁽¹⁾، نعم لقد فجر القرآن العقلية العربية، وجعلها عقلية تفكير ومناظرة واستدلال وبرهان، في حين كانت هذه العقلية قبل القرآن عقلية حفظ واستظهار، يمكننا القول بقول ابن عاشور عن أهمية القرآن المعرفية "وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميين إلى العلم"⁽²⁾.

وبنه القرآن إلى مزية الكتابة: ﴿رَبِّ^٢ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [سورة القلم، الآية: 1]. ودعا إلى الإعقال والتفكير: ﴿وَمَا يَعْقُلُهَا إِلَّا الْعَلِيمُونَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 43]. السابع: المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندين، وهذا باب الترغيب والترهيب"⁽³⁾.

الثامن: الإعجاز بالقرآن ليكون دليلاً على صدق محمد رسول الله ﷺ بادعائه النبوة والرسالة، وتحدى القرآن العرب أن يأتوا بمثله، وهم البلغاء، ثم تحداهم بعشر سور من مثله، ثم تحداهم بالسورة... وقد عجزوا، وأذعنوا لبلاغة القرآن على الرغم من تحديه لهم، وإقامة الحجة على العرب، فكان تحدياً لغير العرب"⁽⁴⁾.

نظرة في هذا التقسيم:

1 - إن المقاصد الثمانية التي ذكرها ابن عاشور تندرج ضمن المقاصد الخاصة تبعاً للتقسيم الثلاثي للمقاصد: العامة والخاصة والجزئية، فكل مقصد منها يعبر عن غرض تشريعي مشترك لمجموعة من الأحكام، كمقصد إصلاح الاعتقاد، ومقصد تهذيب الأخلاق، ومقصد سياسة الأمة... إلخ.

2 - إن المقاصد الثمانية ليست كلها في مرتبة المقاصد، بل بعضها في مرتبة الوسائل لبلوغ تلك المقاصد، مثل القصص وأخبار الأولين، والتعليم، والترغيب والترهيب، والإعجاز، فهذه وسائل لتحقيق المقاصد الأصلية، كإصلاح الاعتقاد، وتهذيب الأخلاق،

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 38 - 39.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 39.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 39.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 40.



وسياسة الأمة... إلخ وقد سماها شلتوت بالأساليب.

3 - يقول عبد الكريم حامدي: لم يفصل ابن عاشور المقصد الثالث، واكتفى بالتعبير عنه بـ "التشريع"، وهذا غير تام؛ لأن ابن عاشور قد فصله في ثنايا تفسيره بما نصه: "وأودعت العلوم المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدعوة؛ وكذلك أودع فيه التشريع؛ فلا تجد أحكام نوع من المعاملات؛ كالبيع متصلاً بعضها ببعض؛ بل تليفه موزعاً على حسب ما اقتضته مقامات الموعظة والدعوة..."⁽¹⁾؛ والمراد منه الأحكام العمليّة من عبادات ومعاملات، وكلّ منها يهدف إلى تحقيق مقاصد خاصة، فالمقصد من تشريع العبادات إصلاح النفس، أمّا المقصد من تشريع المعاملات فهو إصلاح الأحوال الاجتماعية للإنسان، كالإصلاح العائلي والإصلاح المالي... ولذلك يمكن إعادة صياغة ما ذكره ابن عاشور من أنواع مقاصد القرآن الخاصة كما يلي:

المقصد الأول: الإصلاح العقدي، المقصد الثاني: الإصلاح الأخلاقي، المقصد الثالث: إصلاح النفس، المقصد الرابع: الإصلاح العائلي، المقصد الخامس: الإصلاح المالي، المقصد السادس: الإصلاح العقابي، المقصد السابع: الإصلاح الحربي، المقصد الثامن: الإصلاح السياسي⁽²⁾.

إن هذا التقسيم أدق وأوضح إذ يشمل أصناف التشريعات التي نزل بها القرآن فكل مقصد يعبر عن غرض تشريعي خاص بطائفة من الأحكام.

4 - أمّا ما ذكره ابن عاشور عن المقصد الأعلى من نزول القرآن، والذي حصّره في ثلاثة مقاصد: تحقيق الصلاح الفردي، والصلاح الجماعي، والصلاح العمراني، فإن هذا التقسيم من المقاصد يندرج ضمن المقاصد العامة حسب التقسيم الثلاثي للمقاصد العامة والخاصة والجزئية⁽³⁾، وقد عبّر عنه في كتابه مقاصد الشريعة بأنه المقصد الأعظم حيث قال: "إنّ المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد وذلك يصلح بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو المهيم على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله، ولذلك نرى الإسلام عاجل صلاح الإنسان بصلاح أفراد الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعته وهو النوع كله، فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو مبدأ

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1: 157.

(2) - مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، عبد الكريم حامدي، ص 92.

(3) - مرجع نفسه، ص 10.



التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتركية نفسه وتصفية باطنه؛ لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة... ثم عالج بعد ذلك إصلاح العمل وذلك بتفنن التشريعات كلها...⁽¹⁾. وفي موضع آخر عبّر عنه بالمقصد العام من التشريع حيث قال: "المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"⁽²⁾.

فحاصل ما ذكره ابن عاشور أن أعلى المقاصد وأعظمها وأعمها ثلاثة:

المقصد الأول: تحقيق الصلاح الفردي، ويتناول إصلاح الاعتقاد وتركيز النفوس، وشرعت له العقائد والأخلاق والعبادات.

المقصد الثاني: تحقيق الصلاح الاجتماعي، ويتناول إصلاح الأحوال الاجتماعية للإنسان، وشرعت له المعاملات.

المقصد الثالث: تحقيق الصلاح العالمي، ويتناول حفظ نظام العالم الإسلامي، وشرع له ما أسماه ابن عاشور "علم الاجتماع والعمران".

وخلاصة تقسيم ابن عاشور لمقاصد القرآن، أنها تنقسم إلى نوعين: مقاصد خاصة ومقاصد عامة⁽³⁾.

فالمقاصد الخاصة: هي تلك الأغراض الحاصلة من أنواع معينة من تشريعات القرآن كالإصلاح العقدي الحاصل من تشريع أحكام العقائد، وإصلاح النفس الحاصل من تشريع أحكام الأخلاق والعبادات، والإصلاح العائلي الحاصل من تشريع أحكام الأسرة... إلخ. أما المقاصد العامة: فهي تلك الأغراض العليا الحاصلة من مجموع أحكام القرآن، وهي ثلاثة تحقيق الصلاح الفردي، والصلاح الاجتماعي، والصلاح العالمي.

وأما ما ذكره القرآن من قصص وأخبار الأولين، وأوجه الإعجاز، والوعد والوعيد فإنه ليس من المقاصد، بل هو من الوسائل وأساليب الدعوة لبلوغ وتحقيق تلك المقاصد⁽⁴⁾. قلت: وقد فات عبد الكريم حامدي أيضا مقصدين آخرين من مقاصد القرآن عند العلامة

(1) - مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 64.

(2) - المرجع نفسه، ص 63.

(3) - مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، عبد الكريم حامدي، ص 101.

(4) - المرجع نفسه، ص 101.

ابن عاشور وذلك في قوله: "على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين: أحدهما: كونه شريعة دائمة؛ وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين؛ حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين. وثانيهما: تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة؛ بالتنقيب والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة؛ حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة - في كل زمان - لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع؛ فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية"⁽¹⁾.

(1) - التحرير والتنوير. ابن عاشور، 3: 158.

المطلب الثاني: طرائق المفسرين للقرآن عند ابن عاشور.

لقد استقرّ العلامة ابن عاشور طرائق المفسرين للقرآن فحصرها في ثلاث طرائق⁽¹⁾:

الطريقة الأولى: الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل⁽²⁾. وهذا هو التفسير: بيان معاني القرآن الكريم. وقد مرّ معنا في المقدمة الأولى.

الطريقة الثانية: الاستنباط.

فالاستنباط استخراج ما كان خفياً ليظهر للعيان، ومنه استنباط الماء؛ أي إخراج ما كان باطن الأرض، وابن عاشور فرّق بين الطريقتين الأولى والثانية، فالاستنباط خلاف التفسير، وبينهما مغايرة ظاهرة، فالأول: الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي، والثاني: استخراج معاني من وراء الظاهر؛ لكن قد تخفى هذه المغايرة بسبب وجود الاستنباط في كتب التفسير، وبسبب قرب الاستنباطات من الذهن فيحسبها الناظر لها من التفسير، والحقيقة أنّها مما يأتي بعد التفسير، فالتفسير شيء، والاستنباط شيء آخر.

وقد أشار السيوطي إلى هذا الفرق فقال: "فعمت على وضع كتاب في ذلك مذهب المقاصد، محرر المسالك، أورد فيه كل ما يستنبط منه، أو استدل عليه به على مسألة فقهية أو أصلية أو اعتقادية، وبعضها مما سوى ذلك مقروناً بتفسير الآية حيث توقف فهم الاستنباط عليه، أو معزواً إلى قائله من الصحابة والتابعين، مخرجاً من كتاب ناقله من الأئمة"⁽³⁾، وللاستنباط الصحيح ضوابط يجب الالتزام بها أشار إليها ابن عاشور، وهي:

1 — أن يكون المستنبط صحيحاً في ذاته فلا يخالف أمراً مقرراً في الشريعة، لأنه سيعتبر مردوداً.

2 — أن تكون الدلالة عليه صحيحة معتبرة، سواء أكانت الدلالة على الوجه المستنبط ظاهرة أم كانت خفية، ويدخل فيها أي نوع من أنواع الدلالات المعروفة عند الأصوليين؛ كدلالة الاقتضاء، والإشارة، والإيماء وغيرها من الدلالات التي تستخدم في الاستنباط⁽⁴⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 42.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 42.

(3) — الإكليل في استنباط التزييل، السيوطي، ص 20. دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، تحقيق: سيف الدين عبد القادر، ط2،

1405هـ / 1985م.

(4) — مقالات في علوم القرآن والتفسير، مسعود بن سبيدات الطيار، ص 235.



وقد أشار ابن عاشور إلى هذين الضابطين بقوله: "وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام، ولا يجافيهما الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتعات التراكيب وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة ككون التأكيد يدل على إنكار المخاطب أو ترده، وكفحوى الخطاب ودلالة الإشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة"⁽¹⁾، وهناك ضابط آخر لم يذكره ابن عاشور وهو أن يكون التفسير المستنبط منه صحيحاً، فإن كان ضعيفاً أو باطلاً، فإن نتيجة الاستنباط ستعكس عليه، وما بني على باطل فهو باطل⁽²⁾.

الطريقة الثالثة: وهي "أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى"⁽³⁾.

وهو ما يعرف عند المعاصرين بالتفسير العلمي.

الفرع الثاني: موقف ابن عاشور من التفسير العلمي.

أ - تعريف التفسير العلمي عند ابن عاشور.

يرى ابن عاشور أن التفسير العلمي هو: "أن تجلب مسائل علمية من علوم لها مناسبة بمقصد الآية إما على أن بعضها يومئ إليه معنى الآية ولو بتلويح ما، وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآني وبين المسائل الصحيحة من العلم حيث يمكن الجمع، وإما على وجه الاسترواح..."⁽⁴⁾.

فالعلامة ابن عاشور يفهم من كلامه أن التفسير العلمي لا يقتصر على جلب المسائل الصحيحة من العلم التجريبي فقط؛ بل يراه أعم من ذلك؛ فذكر علوم الحكمة، وتفاصيل من علم الاقتصاد السياسي وتوزيع الثروة العامة معللين بذلك مشروعية الزكاة والمواريث والمعاملات المركبة من رأس مال وعمل؛ بشرط أن تومئ إليه الآية إيماء؛ وكذلك تقرير بعض مسائل العقيدة مما يدخل في علم العقائد. فهذا كله يشمل تعريف التفسير العلمي عند العلامة ابن عاشور.

ب - حكم التفسير العلمي عند ابن عاشور.

قد اختلف العلماء في جواز التفسير العلمي وعدمه قديماً وحديثاً، فبعضهم قد بالغوا في الاهتمام به - على تفاوت مقدار قبولهم للتفسير العلمي، وأنكروا على من لم يتهج بمنهج

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 42.

(2) - مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد الطيار، ص 235.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 42.

(4) - مرجع نفسه، 1/ 42 - 43.



التفسير العلمي، أو من لم يقل به إنكاراً شديداً، والبعض الآخر قد سلكوا عكس الطريق الأول حيث لم يعتبروا هذا النوع من التفسير شيئاً، بل عدوه من التفسير المذموم، وامتنعوا عنه ومنعوا الناس عن الاقتراب إليه لما فيه من خروج عن مقاصد نزول القرآن وهديه. وليس المقام لسرد الأقوال⁽¹⁾ من كلا الطرفين ثم مناقشتها؛ بل سأكتفي بذكر موقف ابن عاشور ومناقشته للإمام الشاطبي فقط.

وفي هذا الصدد يقول ابن عاشور: "وللعلماء في سلوك هذه الطريقة الثالثة - على الإجمال - آراء: فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية والآلهما وبين المعاني القرآنية، ويرون القرآن مشيراً إلى كثير منها"⁽²⁾.

وفي هذا الخصوص استند ابن عاشور إلى رأي ابن رشد الحفيد في كتابه: "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"؛ الذي تخلص فيه إلى القول بأن بين العلوم الشرعية والفلسفية اتصالاً.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر ردّ الإمام الشاطبي على زعم ابن رشد الحفيد الذي نقله ابن عاشور واستند إليه ووافق عليه؛ فقد قال الشاطبي: "وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل: إن الأمر بالضدّ مما قال لما بعد في المعارضة. وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم؛ هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن يشهد لهم بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - والجَمّ الغفير، فلينظر امرؤ أين يضع قدمه؟"⁽³⁾؛ وينسحب هذا الردّ على ابن عاشور الموافق له.

ثم استدلل ابن عاشور بطريقة الغزالي والرازي وابن العربي وقال: "صنيعهم يقتضي

(1) - وللإستزادة في هذا الموضوع نفيًا وإثباتًا، عرضا ونقداً، انظر، الإحياء، الغزالي، 1/ 39 وما بعدها، والمواقفات، الشاطبي، 2/ 112 وما بعدها بتحقيق الشيخ مشهور حسن سلمان، والبرهان في علوم القرآن، الزركشي، 2/ 154 - 155، والإنتقان في علوم القرآن، السيوطي، 2/ 125 - 129، والإكليل في استنباط التأويل، السيوطي، ص 02، ومناهل العرفان، الزرقاني، 2/ 105 - 112، والقواعد والأصول الجامعة، عبد الرحمن السعدي، ص 20 - 21، والتفسير والمفسرون، الذهبي، 2/ 519 - 570، واتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، الرومي، 2/ 545 - 702. التفسير العلمي في الميزان، أحمد عمر أبو حجر.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 43.

(3) - المواقفات، الشاطبي، 4/ 198 - 199. بتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان.



التبسط وتوفيق المسائل العلمية، فقد ملأوا كتبهم من الاستدلال على المعاني القرآنية بقواعد العلوم الحكمية وغيرها⁽¹⁾، ثم وضع قاعدة في هذا الباب تكون لها الحكومة على كل تفسير بقوله: "ولا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب سبحانه وتعالى لا تبني معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها تعلق بذلك؛ فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه، وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبين على توفّر الفهم"⁽²⁾.

ثم ذكر الرأي المقابل لهذا الرأي وخصّ بالذكر الإمام الشاطبي؛ إذ قال في الفصل الثالث من المسألة الرابعة: "لا يصح في مسلك الفهم والإفهام إلا ما يكون عامًّا لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرّون عليه"⁽³⁾. وقال في المسألة الرابعة من النوع الثاني: "ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها، وهم العرب، يبني عليها قواعد منها: أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات... والمنطق وعلم الحروف...، فالصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلمه، وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحدا منهم تكلم في شيء من هذا المدعى سوى ما تقدم"⁽⁴⁾.

والخلاصة من ذلك أن الشاطبي لا يُوافق على التوسع في البحث عن العلوم الكونية والادعاء أن العلوم بالجملة موجودة في القرآن أو أشار إليها. وقد وافق الشاطبي على رأيه جملة من العلماء المعاصرين نذكر منهم: محمود شلتوت⁽⁵⁾، الأستاذ أمين الخولي⁽⁶⁾، الدكتور محمد حسين الذهبي⁽⁷⁾، والعلامة الشنقيطي⁽⁸⁾، والأستاذ أحمد محمد جمال⁽⁹⁾، والأستاذ محمد الصادق العرجون⁽¹⁰⁾، والأستاذ سيد قطب⁽¹⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 43 - 44.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 44.

(3) - الموافقات، الشاطبي، 2/ 136.

(4) - المصدر نفسه، 2/ 127.

(5) - مقدمة تفسير القرآن الكريم، محمود شلتوت، ص 11 - 14.

(6) - التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم، أمين الخولي، ص 25 - 26.

(7) - التفسير والمتسرون، محمد حسين الذهبي، 2/ 538 - 540 باختصار.

(8) - أضواء البيان، الشنقيطي، 3/ 118.

(9) - القرآن الكريم كتاب أحكمت آياته. أحمد محمد جمال، 1/ 418، 2/ 48 - 49.

(10) - نحو مباح تفسير القرآن، محمد صادق العرجون، ص 62 - 63.

ويعتبر ابن عاشور - في رأبي - أول من ناقش الشاطبي في هذه المسألة ونقض ما ذهب إليه، إذ رد عليه من وجوه ستة، نذكرها بإيجاز:

الجهة الأولى: كون القرآن لم يخاطبهم إلا بعلوم أو معلومات يمتلكون أساسها مردود بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعِيبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ [سورة هود، الآية: 49].

ومن جهة ثانية: إن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة، وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.

ومن جهة ثالثة: فإن السلف قالوا: (إن القرآن لا تنقضي عجائبه) يعنون معانيه، ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بالتحصر أنواع معانيه. ومن ناحية رابعة: فإن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة.

ومن ناحية خامسة: إن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوما لديهم، فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

ومن ناحية سادسة: إن عدم تكلم السلف عليها [على العلوم الكونية] إن كان فيما ليس راجعا إلى مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا وفصلوا وفرعوا في علوم عنوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نقتفي على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية⁽²⁾.

ويمكن الرد على هذه الجهات الستة بالوجوه الآتية:

أ - الوجه الأول من الأوجه الستة يرد بأن كلام الشاطبي لا يقتضي بحال أن بقاء العرب على ما كانوا فيه من الضلال مراد للقرآن وأن القرآن يأبي انتقاهم عن تلك الحالة، ولم أدر وجه الرد بالآية إلا إذا قدرنا توهم الأستاذ أن الشاطبي قال: "إن القرآن يأبي

(1) - وللتفصيل انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب، 1/ 181 - 184.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 42 - 43 بتصرف.

خروج العرب عن ضلالتهم وانتقالهم عما كانوا عليه قبل نزوله⁽¹⁾. لكن فتشنا عن هذا فلم نجد له أثراً في كلام الشاطبي وغاية ما يرمى إليه كلامه أنه يُسرّ فهمه للأُميين ولم يقصره على العلماء والحكماء والمكتشفين والمخترعين... كسورة العصر مثلاً فالهداية بما لمن وفقه الله وفهم المراد منها شامل؛ ولو كان غالب القرآن من نوع المتشابه لفهمه الأُميون ولم يحصل من تأثيره في إصلاح النفوس وإشراقها ما حصل فهذا أيضاً مما عناه الشاطبي بقوله الذي أسلف نقله الأستاذ وعده أساساً وإهياً⁽²⁾.

ب — أما الرد على الوجه الثاني من الأوجه أن يقال فيه أنه أوهى من الأول حيث إن ناصر السنة لم يقل إن الدعوة خاصة بالأُميين العرب فلا يتحمّل دليلها وهو القرآن ما يدق عن أفهامهم الآن وبعد غد إلى يوم القيامة ولو أتى من ذريتهم أو غيرهم من له علم الخضر وحكمة لقمان... وفقه مالك والنعمان⁽³⁾.

ج — وأما الجواب على الوجه الثالث من أوجه الرد فيقال: إن الشاطبي ربما لا يسلم أن ما ذكره الأستاذ قول السلف، وعلى فرض سلفيته فلا يسلم أن عجائبه محصورة في كثرة معانيه⁽⁴⁾، وإذا سلّم هاته فإنه يحملها على المرادة لإصلاح النفوس والأعمال والنيات لا المرادة لاستخراج المجهولات وتقدير المساحات المخترعات⁽⁵⁾.

د — ويرد الرابع: بأن ترك تحميله ما لا تقتضيه ألفاظه لا يقدر في الإعجاز، وإنكار الشاطبي متوجه إليه قطعاً فإن من يحمل القرآن من المعاني ما تاباه ألفاظه سيء الاعتقاد فيه

(1) — ويرى المشرف أن هذه العبارة فيها تقويل لابن عاشور بما لم يقله. وقصد ابن عاشور انتقال العرب من حال الأمية والجهل إلى حال العلم لا بقاؤهم على ما كانوا فيه من الضلال. كما يرى المشرف أن الحق فيما ذهب إليه ابن عاشور وفيما أورده من أدلة ردّها على الإمام الشاطبي.

(2) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 28 بتصرف.

(3) — المرجع نفسه، ص 28 — 29.

(4) — هذا الوصف أي (لا تنقضي عجائبه) جاء مرفوعاً في حديث من طريق الحارث الأعور عن علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ، والحارث متكلم فيه متكلم فيه بل نسبه بعض العلماء إلى الكذب وبلغ من شدة ضعف هذا الحديث أن الشوكاني أورده في "الفوائد المجموعة" وعلق المعلمي — رحمه الله — محقق الكتاب عليه بما معناه، بأن هذا الحديث ضعيف مبني صحيح معني، فمعناه صحيح، وذهب بعض العلماء إلى إثبات هذا موقوفاً عن علي ﷺ، وأقول: إن بعض الناس يتوسع في هذه القضية فإنه يتجرأ في تحميل القرآن ما لا يتحمل من قضايا العلم الحديث مرتكراً على قضية (لا تنقضي عجائبه أو لا تفتني عجائبه) فليست القضية متروكة هكذا بدون قواعد وبدون ضوابط، يأتي الإنسان ويحمل القرآن أموراً وأشياء ومعان ليست من دلالة لفظه أو هي ليست مما يناسب سياق الآية أو هي مما يخالف ما ورد عن الرسول ﷺ وعن الصحابة رضوان الله عليهم مخالفة تضاد، هذا خطأ فلا يصح الارتكاز على قضية (ولا تنقضي عجائبه).

(5) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 29.



أو جاهل أو مرء فكثير... فيقول القرآن فيه كل علم ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة، ثم إذا رُدَّ عليه قوله أجهد نفسه في التكلف وهو لا يريد إلا تفخيم شأن القرآن في قلوب الماديين المكذبين به جاهلاً أنه غير محتاج للتفريق، ولا لاكتساب رضاهم به بل المنة له عليهم إن رضوا عنه...⁽¹⁾ يعني ألا نرضي الدينويين على حساب ألفاظ ومعاني القرآن الحكيم.

هـ — الخامس منها: يبطله أن الشاطبي رضي الله عنه لم ينكر ما رد به الأستاذ عنه ولا يقتضي كلامه خلافه لا بطريق المطابقة ولا التضمن ولا الالتزام...⁽²⁾

و — ونقول على الرد الأخير السادس أن الشاطبي لا يجهل اتساع دائرة القرآن وغزارة منافعه ومحاصيله المرادة المترلة كما يشهد بذلك كتاباه المشهوران، وإنما إنكاره متوجه للمتنتهين المتكلفين⁽³⁾.

ثم قال ابن عاشور بعد ذكره الوجوه الستة في الرد على الشاطبي: "وذهب ابن العربي في العواصم إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية ولم يتكلم على غير هاتيه العلوم وذلك على عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما حولت به من الضلالات الاعتقادية وهو مفرط في ذلك مستخف بالحكماء"⁽⁴⁾. ويمكن أن نستدرك على ابن عاشور بما رآه عثمان بن منصور؛ إذ قال: "لعل ابن العربي يريد أن يصرف المنتهين للقرآن عن إجهاد الفكر في الفلسفة العميقة إلى العمل به فإنه يوجد في كل عصر فريق من المنتهين إليه كثرتهم تنمو كلما انقضى عصر دأبهم البحث عما يعظمه عند المكذبين به المتعنتين... ثم إن ابن العربي لا نشك في أن الحامل له على استهجان الخوض في الفلسفة والإفراط فيها ما تطاير من شررها على المعتقدات الإسلامية حتى بلغ الأمر بضعاف الاعتقاد أن جعلوها حكماً مطاعاً ومساراً عادلاً يقبلون به ما وافقها ويتركون ما خالفها فكان مسلكه بمترلة قوله للفلاسفة والمتفلسفة دعونا نستشق عبر القرآن نحاليا من الأبحرة الكريهة، فهو حجة لكم إن وافقتموه وحجة عليكم إن خالفتموه، فلنا الغنم في الحالتين وعليكم الغرم في إحداهما، فإفراطه حينئذ محمود لا يخلو من الحكمة كما أن مخالفته الخائضين فيما أبي الخوض فيه من علماء المسلمين لم يحملهم على سلوكهم إلا قصد التأيد وإشهار التمجيد،

١- المرجع السابق، ص 29.

٢- المرجع السابق، ص 29.

٣- المرجع السابق، ص 29.

والأعمال بالنيات...⁽¹⁾.

الـراجـح:

واعترافي أن الحق مع الشاطبي؛ لأن ما ساقه من الأدلة لتصحیح مدعاه أدلة قوية لا يعترها الضعف ولا يتطرق إليها الخلل، ويصحح الشاطبي رأيه فيقول: "إن السلف الصالح — من التابعين ومن يليهم — كانوا أعرف الناس بالقرآن وعلومه وما أودعوه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى... ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن، فدلّ على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا، نعم، تُضمّن علومنا من جنس علوم العرب أو ما ينبني على معهود ما، مما يتعجب منه أولوا الأبواب، ولم تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء، بأعلامه، والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا"⁽²⁾. وهذا الذي قرره الشاطبي هو ما يجب أن نقول به، وإلا كان القرآن مصدرا لجوامع الطب، وضوابط الفلك، ونظريات الهندسة، وقوانين الكيمياء، وما إلى ذلك من العلوم المختلفة، وبذلك يقع الشك في عقيدة المسلمين نحو القرآن الكريم، وذلك لأن قواعد العلوم وما تقرر عليه نظريات لا قرار لها ولا بقاء، فربّ نظرية علمية قال بها عالم اليوم، ثم رجع عنها بعد زمن قليل أو كثير، لأنه ظهر له خطأها، وكم بين نظريات العلم قديمة وحديثة من تناف وتضاد: فهل يعقل أن يكون القرآن محتما لجميع هذه النظريات؟ وإذا كان هذا معقولا فهل يعقل أن يصلّق مسلم بالقرآن بعد هذا، ويكون على يقين بأنه كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟.. ليعلم أصحاب هذه الفكرة أن القرآن الكريم غني أن يعتزّ بمثل هذا التكلف اللذي يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنساني والاجتماعي في إصلاح الحياة، ورياضة النفس والرجوع بها إلى الله، وحسبهم أن لا يكون في القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية وحسب القرآن أنه يمكن التوفيق بينه وبين ما جدّد ويجد من نظريات وقوانين علمية تقوم على أسس من الحق وتستند إلى أصل صحيح⁽³⁾.

ج — شروط التفسير العلمي الجائر عند ابن عاشور:

فالتفسير العلمي كأي نوع آخر من التفسير الاجتهادي من حيث الجواز وعدمه،

(1) — البشر في نقد المعتقدات لعشر عثمان بن منصور، ص 32 — 33.

(2) — طائفتان في أصل التبريد الشاطبي، 127/2 — 128.

(3) — شروط التفسير العلمي الجائر، ص 421 — 422.



فمنه ما هو جائز ممدوح ومنه ما هو مذموم غير جائز، وابن عاشور يعتبر من المحيذين للتفسير العلمي المعتدلين فيه وقد وضع الشروط التي يراها لازمة لذلك فقال: "وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفاً بيناً، ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية"⁽¹⁾. وأضاف شرطاً آخر بقوله: "وشرط كون ذلك مقبولاً أن يسلك فيه مسلك الإيجاز فلا يجلب إلا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالغرض المقصود له لئلا يكون كقولهم: السّيّ بالسّيّ يذكر"⁽²⁾.

عبد القادر للعوم الإسلامية

⁽¹⁾ - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 44/1.

⁽²⁾ - مرجع المصدر، ص 44.

المطلب الثالث: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

وقد فصل العلامة ابن عاشور القول في الحاجة إلى العلوم التي لها علاقة بالقرآن الكريم وحاجة المفسر إليها بقوله: إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب⁽¹⁾:

1- علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، وتكذيب الأخلاق والفقهاء والتشريع والاعتقاد والأصول العربية والبلاغية.

2- علوم تزيد المفسر علماً كالحكمة [الفلسفة] والهيئة وخواص المخلوقات. وإضافة ابن عاشور هذه العلوم إلى القرآن لا يوافق عليها لما تقدم ذكره عن الشاطبي؛ لأنه يشترط في العلوم المضافة إلى القرآن مجموعة ضوابط ملخصة من كلام الشاطبي وهي:⁽²⁾

الأول: أن يكون العلم مما يعرفه العرب؛ وقد أخرج بهذا الضابط العلوم التي لم تنشأ عند العرب ولا عرفتها؛ كعلم الفلسفة، ويلحق به علم المنطق وغيرهما من العلوم التي لم يكن للعرب بصر بها، فإن مثل هذه العلوم لا يمكن أن تكون من علوم القرآن. وهي تخرج - كذلك - بالضابطين الآتين أيضاً.

الثاني: أن يكون للسلف فيها اعتناء.

الثالث: أن يكون وسيلة لفهم القرآن؛ ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة، فإن علم العربية، أو علم النسخ والمنسوخ، وعلم أسباب النزول، وعلم القراءات، وعلم المكي والمدني، وعلم أصول الفقه؛ معلوم عند جميع العلماء إنما معينة على فهم القرآن. وأما غير ذلك، فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك، كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى

فهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ

فُرُوجٍ﴾ [سورة ق، الآية: 6]⁽³⁾. وهذا الرد من الشاطبي على الرازي ينسحب على ابن

عاشور في قوله: "وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا

وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [سورة ق، آية: 6]؛ فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة

فلو زاد المفسر ففصل تلك الحالة وبين أسرارها وعللها بما هو مبين في علم الهيئة كان قد

(1) - المرجع السابق، 1 / 45.

(2) - مقالات في علم القرآن وأعمال التفسير، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ص 37 - 38.

(3) - مقالات الشاطبي، ص 157.

زاد المقصد خدمة"⁽¹⁾.

الرابع: أن يكون منبثقا منه، لا ينتسب إلى غيره.

3 - علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق. ويرد عليها بمثل الرد السابق.

4 - علوم لا علاقة لها به، إما لبطلانها كالزجر، والعيافة، والميثولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي.

وابن عاشور في هذه الأطر التي حددها في قوله هذا استعان بما تضمنه القرآن من علوم وذهب يفسر آياته ويبين مقاصدها وراح يستعين ببعض مسائلها دون استطراد وفي الحدود والشروط التي رسمها.

وقد اهتم ابن عاشور بهذه الطريقة من التفسير على الرغم من استنكاره على المفسرين الحشو والنقل غير الدقيق فحشا بها تفسيره، ومن علوم الهيئة وخواص المخلوقات، وهي من علوم المرتبة الثالثة التي صنفاها ابن عاشور ما ذكره في قوله: "قال ابن عرفة عند قوله تعالى:

﴿تُولَجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 27]. كان بعضهم يقول: إن القرآن

يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام، وألفاظ يفهمها الخواص، وعلى ما يفهمه الفريقان، ومنه هذه الآية فإن الإيلاج يشمل الأيام التي لا يدركها إلا الخواص، والفصول التي يدركها سائر العوام. أقول: وكذلك قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 30]"⁽²⁾.

والدليل على إصراره على هذا الفهم المعكوس قوله: "وفي ذلك آية لخاصة العقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وإنه من آثار دوران الأرض حول الشمس في كل يوم ولهذا جعلت الآية في اختلافهما وذلك يقتضي أن كلا منهما... الخ"⁽³⁾.

ويقول: "وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة كريمة. قال الفخر: كان عمر بن الحسام يقرأ كتاب المجسطي على عمر الأبهري فقال لهما بعض الفقهاء يوماً: ما الذي

(1) - التحرير والتبوير، ابن عاشور، 1/ 43.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 128.

(3) - المرجع نفسه، 1/ 278.

تقرأونه؟ فقال الأهمري أفسر قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا﴾ [سورة ق، الآية: 6]. فأنا أفسر كيفية بنائها. ولقد صدق الأهمري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلا في بحار المخلوقات كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته⁽¹⁾.

ويبدو أن النبي ﷺ لم يطبق هذا الأمر من النظر إلى السماء كيف بناها الله كما أنه لم يعلم أعظم الأسرار التي لا تدخل جنة ولا تنجي من نار! وكذا صحبه الأخيار ثم علماء الأمة الأبرار حتى جاء هذا الذي لعله لا يحسن وضوءه ليفسرها.

وقال: "وأما وجه شبه السماء بالبناء فهو أن الكرة الهوائية جعلها الله حاجزة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثرية فهي كالبناء فيما يراد له البناء وهو الوقاية من الأضرار النازلة، فإن الكرة الهوائية بين الكرة... الخ"⁽²⁾. فأطال بما لا يسمن ولا يغني من جوع.

ثم وقع - رحمه الله - في طامة من الطامات التي يقع فيها غالباً المفتونون بتلك العلوم المقحمون لها في دين الله عز وجل بغير تروٍّ ولا بصيرة فقال: "والسماوات جمع سماء، والسماء إذا أطلقت فالمراد بها الجو المرتفع، وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام عظيم وهي السيارات العظيمة المعروفة والتي عرفت من بعد والتي ستعرف عطارد، والزهرة، والمريخ، والشمس، والمشتري، وزحل، وأورانوس، ونبتون. ولعلها هي السماوات السبع والعرش العظيم، وهذا السر في جمع السماوات هنا وإفراد الأرض لأن الأرض عالم واحد في بعض الآيات فهو معنى طبقاً أو أقسام سطحها"⁽³⁾.

السماوات السبع والعرش العظيم؟؟ سبحانك هذا بهتان عظيم، ولا نقول إلا: لا حول ولا قوة إلا بالله!! فكيف نفهم إذن أحاديث المعراج المتواترة، وكيف نفهم أحاديث قبض الأرواح والأحاديث التي تتحدث عن خلق السماوات؟ وماذا يقول مفسرنا لو عاش إلى يومنا هذا واكتشف أن هذه الأجرام التي فتنه العلم السطحي بما ليست إلا مجموعة من المجموعات الشمسية في مجرة رأس التبانة التي هي واحدة من ملايين المجرات التي تسيح في هذا الكون؟⁽⁴⁾.

ومن شغفه أيضاً بالكونيات كلامه عن الحديد وأصنافه وصدئه وأكسيده وأماكن

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 78 / 1/2.

(2) - المرجع نفسه، 331 / 1.

(3) - المرجع نفسه، 77، 38 / 1/2.

(4) - التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا. الطرهبوني. 763 / 2.

وجوده وما وجد منه في مدافن الفراعنة بمنفيس وغير ذلك مما تميز به عمّن سبقه من المفسرين !!!⁽¹⁾.

ومن الأمثلة الجيدة في هذا الباب ما ذكره ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿حَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [سورة العلق، الآية: 02] أن "من إعجاز القرآن العلمي ذكر العلق؛ لأنّ الثابت في العلم الآن أنّ الإنسان يتخلّق من بويضة دقيقة جدًّا لا تُرى إلاّ بالمرآة المكبرة أضعافًا تكون في مبدأ ظهورها كروية الشكل ساجحة في دم حيض المرأة فلا تقبل التخلّق حتّى تحالطها نطفة الرّجل فتمتزج معها، فتأخذ في التخلّق إذا لم يعقها عائق؛ فإذا أخذت في التخلّق والنمو امتدّت تكورها قليلاً فشابهت العلقة التي في الماء مشابهة تامة في دقة الجسم وتلوّنها بلون الدم التي ساجحة فيه وفي كونها ساجحة في سائل كما تسبح العلقة، وقد أشرت إليه في المقدمة العاشرة"⁽²⁾.

وقد ذكر ابن عاشور في هذه المقدمة أمثلة على الطريقة الثالثة بقوله: "وإن بعض مسائل العلوم قد تكون أشدّ تعلقاً بتفسير آي القرآن كما نفرض مسألة كلامية لتقرير دليل قرآني مثل برهان التمانع لتقرير معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 22]. وكتقرير مسألة المتشابهة لتحقيق معنى؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [سورة الذاريات، الآية: 47]. فهذا كونه من غايات التفسير واضح"⁽³⁾... "ويؤخذ أيضاً من كلام الأستاذ أنه تراجع عما أسلفه في المقدمة الثانية من الإنكار على عبد الحكيم والألوسي - رحمهما الله - في عدهما علم العقائد من مواد التفسير...؛ لأن ما ذكر عقب الآيتين مستمد من علم العقائد ومحتاج إليه المفسر سواء أراد الإجمال أو التفصيل مطولاً أو موجزاً، والحقيقة بنت البحث والتأمل والإنصاف المشرق في كل أفق..."⁽⁴⁾. وهناك أمثلة أخرى كثيرة تركتها خشية الإطالة.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 126 / 15 - 127. وانظر أيضاً: 84 / 1/2، 85، 87.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 438 / 30.

(3) - المرجع نفسه، 43 / 1.

(4) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 25 - 26.

المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الرابعة وأهم مزاياها.

بعد دراسة موضوعات المقدمة الرابعة نختتمها بأظهر الملاحظات عليها وأهم مزاياها؛

أما الملاحظات فهي:

1 — لم يميز ابن عاشور في المقاصد الأصلية للقرآن الكريم بين ما هو مقصد أصلي، وبين ما هو وسيلة وأسلوب لتحقيق وخدمة المقصد الأصلي؛ وظهر ذلك جلياً عند المقارنة بين استقراء الإمامين: محمود شلتوت وابن عاشور لمقاصد القرآن الكريم.

2 — لا أوافق ابن عاشور في نقضه كلام الشاطبي حول أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب؛ وقد بينت خلال هذه المقدمة أن الحق ما ذهب إليه الشاطبي من إنكار الإفراط في التفسير العلمي؛ وقد وافقه في هذا المذهب كثير من المعاصرين على رأسهم: الدكتور حسين الذهبي، والعلامة الشنقيطي.

3 — لا أوافق ابن عاشور في توسعه في قول السلف: إن القرآن لا تنقضي عجائبه؛ لأنه يفتح المجال للخوض في تفسير آيات الله بدون تحقيق شروط الضلالة في التفسير؛ بعض الناس يتوسع في هذه القضية فإنه يتجرأ في تحميل القرآن ما لا يحتمل من قضايا العلم الحديث مرتكراً على قضية (لا تنقضي عجائبه أو لا تنفي عجائبه) فليست القضية متروكة هكذا بدون قواعد وبدون ضوابط، يأتي الإنسان ويحمل القرآن أموراً وأشياء ومعان ليست من دلالة لفظه أو هي ليست مما يناسب سياق الآية أو هي مما يخالف ما ورد عن الرسول ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم مخالفة تضاد، هذا خطأ فلا يصح الارتكاز على قضية (ولا تنقضي عجائبه).

4 — لا أوافق ابن عاشور في إنكاره على الإمام ابن العربي في إنكاره التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية وهو - ابن العربي - مصيب في ذلك ليس مفراطاً.

5 — لا أوافق ابن عاشور في جعله علوم الحكمة أو الفلسفة وعلم الهيئة وعلم المنطق من العلوم المضافة إلى القرآن الكريم.

وأما مزايا هذه المقدمة فهي كثيرة؛ نكتفي بذكر أهمها:

1 — يجب على مفسر كتاب الله عند العلامة ابن عاشور أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبليها وهي ثمانية بحسب استقراء ابن عاشور.

2 — العلامة ابن عاشور يضيف مادة أخرى من مواد علم التفسير وهي معرفة مقاصد القرآن لمن يريد التوسع؛ لأن غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله

تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن.

3 — لقد أصل العلامة ابن عاشور لمنهج التفسير المقاصدي وعلاقة المقاصد بالقرآن الكريم؛ وذلك من خلال تقصيد النصوص القرآنية؛ لأن الله عز وجل قد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً وتعبداً بمعرفة مراده والاطلاع عليه.

4 — بين العلامة ابن عاشور أن القرآن كتاب إصلاح وهداية وتشريع من خلال بيانه للمقصد الأعظم منه بقوله: فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية⁽¹⁾.

5 — استقرأ العلامة ابن عاشور طرائق المفسرين للقرآن إلى ثلاث طرائق؛ الطريقة الأولى: التفسير: وهو الكشف عن المعنى وهو الأصل وهو مهج السلف من الصحابة والتابعين؛ والطريقة الثانية: الاستنباط مع مراعاة شروطه؛ والطريقة الثالثة: التوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا على أنها ما هو مراد الله من تلك الآية؛ بل لقصد التوسع. وهي ما يعرف عند المعاصرين بالتفسير العلمي للقرآن الكريم.

6 — إن رؤية العلامة ابن عاشور للتفسير العلمي رؤية شاملة؛ تشمل العلوم غير الدينية عموماً وليست خاصة بالعلوم التجريبية فقط كما سيأتي في المقدمة العاشرة في الجهة الثالثة من وجوه الإعجاز.

7 — يُعتبر العلامة ابن عاشور من المعتدلين في إثبات التفسير العلمي؛ لأنه وضع شروطاً لقبوله، ولم يكثر منه كالرازي من المتقدمين وطنطاوي جوهرى من المعاصرين.

8 — لقد قرّر العلامة ابن عاشور قاعدة مهمة في ضبط التفسير العلمي؛ وهي: "أن الكلام الصادر عن علام الغيوب سبحانه وتعالى لا تبني معانيه على فهم طائفة واحدة؛ ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها تعلق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه، وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبني على توفر الفهم.

الفصل الثاني:

ملوهم القرآن الناشئة منه (القرآن)

عند ابن عاشور.

"وفيه أربعة مباحث"

المبحث الأول: أسباب النزول

المبحث الثاني: القراءات وعلاقتها بالتفسير عند ابن عاشور.

المبحث الثالث: القصة القرآنية فوائدها وحكم تكرارها عند

ابن عاشور.

المبحث الرابع: أسماء القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.

تمهيد:

إنَّ النظر الدقيق في العلوم المتعلقة بعلوم القرآن باعتبار موضوعاتها يجعلنا نحكم عليها بأنها نوعان:

أ — علوم متعلقة بالقرآن الكريم تعلقاً مباشراً وطيداً ومتيناً.

ب — علوم مشتركة بينه وبين غيره من العلوم، كالخاص والعام مثلاً.

يقول الدكتور مساعد الطيار: ولقد نظرت بتأمل إلى العلوم التي يشملها علم علوم القرآن، فظهر

لي أنه يمكن تقسيمها إلى قسمين⁽¹⁾:

القسم الأول: العلوم الناشئة منه؛ وهي ما كانت متعلقة به تعلقاً مباشراً، ولا تخرج إلاّ منه، ومن

هذه العلوم:

1 — علم أسباب النزول؛ وهو موضوع المقدمة الخامسة من مقدمات ابن عاشور.

2 — علم القراءات، بحالتي: الأصول والفرشيات. وهو موضوع المقدمة السادسة من مقدمات

ابن عاشور.

3 — علم عدّ الآي.

4 — علم سوره وآياته.

5 — علم الوقف والابتداء.

و هذه العلوم الثلاث هي موضوعات المقدمة الثامنة من مقدمات ابن عاشور.

القسم الثاني: العلوم المشتركة مع غيره من العلوم.

(1) — مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد الطيار، ص 44 — 45.

المبحث الأول: أسباب النزول عند ابن عاشور.
"وفيه ستة مطالب"

- المطلب الأول: بعض قواعد أسباب النزول عند ابن عاشور.
المطلب الثاني: مآخذ ابن عاشور على كثير من المفسرين في أسباب النزول.
المطلب الثالث: فوائد أسباب النزول عند ابن عاشور.
المطلب الرابع: مكانة أسباب النزول عند ابن عاشور.
المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.
المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الخامسة وأهم مزاياها.

تمهيد:

تعتبر أسباب النزول من أهمّ موضوعات علوم القرآن المتعلقة به تعلقاً وطيداً؛ لذا نجد ابن عاشور قد خصها بمقدمة وذلك لأهميتها عنده؛ وسأكتفي بذكر آراء ابن عاشور المتعلقة بأسباب النزول في الجانب النظري، وأعقبها بعد ذلك بالجانب التطبيقي؛ حتى نعلم مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

يرى ابن عاشور أن من أسباب تأخر علم التفسير "الولع بالتوقيف والنقل ... اتقاء الغلط الذي عظموا أمره في القرآن"؛ وقد نتج عن ذلك أن أصبح الناس يغتفرون في التفسير "النقل ولو كان ضعيفاً أو كاذباً، ويتقون الرأي، ولو كان صواباً حقيقياً؛ لأنهم توهّموا أن ما خالف النقل عن السابقين إخراج للقرآن عما أراد الله به"⁽¹⁾، ويرى ابن عاشور أن من توابع التوقيف في التفسير ولع المفسرين بما "ادعوه من أسباب النزول"⁽²⁾.

المطلب الأول: بعض قواعد أسباب النزول عند ابن عاشور.

الفرع الأول: تعريف أسباب النزول عند ابن عاشور.

يرى ابن عاشور أن أسباب النزول هي "حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك..."⁽³⁾. وقال أيضاً: "أصلها أن آيات نزلت على مناسبات"⁽⁴⁾.

فيفهم من التعريفين أن ابن عاشور يرى أن أسباب النزول: هي ما نزلت الآيات متحدثة عنه أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه.

ونزول القرآن على قسمين عند ابن عاشور:

الأول: ما نزل ابتداءً، ولم يكن مرتباً على سبب خاص. وهذا أكثر القرآن. ويردّ ابن عاشور في ذلك على من أوهم أن لكل آية قصة وسبب نزول بقوله: "حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا"⁽⁵⁾. قلت: ربما يقصد العلامة ابن عاشور الواحد في قوله: "إذ هي — يقصد أسباب النزول — أولى ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تصرف

(1) — أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص 165.

(2) — المرجع نفسه، ص 165.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 46.

(4) — أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص 187.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 46.

العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية، وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها، وبيان نزولها⁽¹⁾، وقد ردّ ابن عاشور على من أوهم هذا الوهم رداً شديداً بقوله: "وبئس هذا الوهم فإنّ القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام⁽²⁾، وعلى أي حال فعبارة الواحدي فيها شيء من المبالغة إذا قصد بها العموم. الثاني: ما نزل عقيب واقعة أو سؤال، وهو ما نحن بصددده.

الفرع الثاني: القول في الأسباب موقوف على النقل والسماع عند ابن عاشور.

وهذه القاعدة المهمة قرّرها ابن عاشور أيضاً بنقله عن الواحدي قوله: "أمّا اليوم فكل أحد يجترع للآية سبباً، ويخلق إفكاً، وكذباً، ملقياً زمامه إلى الجهالة، غير مفكّرٍ في الوعيد"⁽³⁾، وقال أيضاً: "لا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب إلاّ بالرواية والسماع ممن شاهدوا الترتيل"⁽⁴⁾. ثم قال ابن عاشور: "نجد في بعض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها ونجد لبعض الآي أسباباً ثبتت بالنقل دون احتمال أن يكون ذلك رأي الناقل.."⁽⁵⁾.

ومن توابع هذه المسألة التي ذكرها ابن عاشور هل سبب النزول له حكم الرفع؟

فقد قال: "وفيه — الإتقان — عن ابن تيمية قد تنازع العلماء في قول الصحابي: نزلت هذه الآية في كذا، هل يُجرى مجرى المُسنَد أو يُجرى مجرى التفسير؟ فالبخاري يدخله في المسند، وأكثر أهل المسانيد لا يدخلونه فيه، بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلونه في المسند"⁽⁶⁾.

وتوضيحا لهذه المسألة التي أشار إليها ابن عاشور أقول: أسباب النزول على قسمين:

الأول: صريح: وهو ما صرح فيه الصحابي بقوله: سبب نزول هذه الآية كذا. أو ذكر واقعة أو سؤالاً ثم عقب ذلك بقوله: فنزلت، أو: ونزلت، أو: ثم نزلت، أو فأوحى الله إلى نبيه...
الثاني: غير الصريح: وهو أن يقول: نزلت هذه الآية في كذا ونحو ذلك، فهذا يحتمل أن يكون سبباً في النزول كما يحتمل أن يكون من قبيل التفسير.

وقد نقل ابن عاشور عن السيوطي قوله: "قال الزركشي: قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان

(1) — أسباب النزول، الواحدي، ص 4 — 5.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 46.

(3) — أسباب النزول، الواحدي، ص 7.

(4) — المصدر نفسه، ص 8.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 46.

(6) — المرجع نفسه، 1 / 49.

السبب في نزولها" (1).

وبعد أن عرفت هذه القسمة نقول: لا ريب أن الأول له حكم الرفع، لكن وقع الخلاف في الثاني، هل هو تفسير للآية أو سبب نزول لها، وقد نقل ابن عاشور والسيوطي من قبله كلام ابن تيمية بالمعنى دون التخصيص، وقد ذكر ابن عاشور مثالا على غير الصريح فانظره في موضعه.

الفرع الثالث: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند ابن عاشور.

يبين العلامة ابن عاشور في المقدمة الثانية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ونقل في ذلك قول تقي الدين السبكي؛ وفي هذه المقدمة يؤكد ما ذكره في المقدمة الثانية، وهذا من منهجه في مقدماته — رحمه الله — ونسب هذا الرأي إلى جمهور العلماء؛ مصرحا به مصححا إياه بقوله: "إن العلماء توجسوا منها — أسباب النزول — فقالوا: إن سبب النزول لا يخص، إلا طائفة شاذة ادّعت التخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضرر على عمومها إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" (2)؛ ومعناها أن الحكم في الآية النازلة بسبب لا يقتصر على سبب الحادثة بل يتعداها إلى غيره ممن ينطبق عليه لفظ الآية ويشمله وصفها. وقد ذكر ابن عاشور أمثلة على هذا النوع في القسم الثاني من أسباب النزول التي صحت أساسا فيها.

لكن هذه القاعدة العامة مخصصة بما إذا دلّ دليل على تخصيص اللفظ وأنه ليس على عمومته فتبقى الآية مختصة (بنوع ذلك الشخص) والأمر الذي نزلت بسببه الآية بمعنى أنها تعم ما يشبهه فقط، ولا يكون العموم فيها بحسب ألفاظها. وهذا المعنى نفسه هو معنى كون الآية مخصوصة بالسبب، لا أنها تختص بالشخص المعين الذي نزلت فيه الآية فقط (3)؛ فهذا التخصيص أشار إليه ابن عاشور إشارة توحى بعدم قبوله إياه بقوله: "ولكن أسبابا كثيرة رام رواها تعيين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو إلقاء إلى محمل؛ فتلك هي التي قد تقف عرضة أمام معاني التفسير قبل التنبيه على ضعفها أو تأويلها" (4).

(1) — الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، 90 / 1.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 46 / 1.

(3) — ابن جزى ومنهجه في التفسير، علي محمد الزبيري، 415 / 1.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 46 / 1.

المطلب الثاني: مآخذ ابن عاشور على كثير من المفسرين في أسباب النزول.

انتقد ابن عاشور — رحمه الله — بشدة المفسرين، وبعض من أفرد أسباب النزول بالتأليف حين بالغوا في طلب أسباب النزول، وأكثر بعضهم من إيرادها حتى كاد بعضهم يوهم الناس أن لكل آية سببا في نزولها، "وبئس هذا الوهم فإن القرآن جاء هاديا إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام"⁽¹⁾.

ولئن التمس ابن عاشور العذر للمتقدمين في استكثارهم من التأليف في أسباب النزول حيث كان الموضوع غير مشبع أو مستوفى. فإنه يحمل بشدة على "أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوةً وضعفاً"⁽²⁾. ويمكن أن نلخص مآخذ ابن عاشور على أساطين المفسرين فيما يلي:

1 — "أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن... وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى رفعوا الثقة بما ذكروا"⁽³⁾.

وقد لاحظ عليه عثمان بن منصور هذا المآخذ وانتقده بقوله: "وضع أكابر العلماء معرفة أسباب النزول في مكانة تناطح السحاب، وتعتقل أنظار الطلاب؛ لأنها مفيدة في نفسها أولاً، وأسلم إلى الكشف عن مراد الله ثانياً، فلا غرابة عندئذ أن تتوجه إليها العناية. وعليه فعذر الأستاذ في أن يجعل بصره حديداً ويأخذ الحبل بكلتا يديه ولا يتركه على الغارب لا لوم عليه... لكن العبارات المشعرة باحتقار أصحاب تلك العناية والحكم عليها بالخلو من الفائدة والإيقاع في الارتباك غير محمود، فإذا الرفق لو منحه الأستاذ لمن كدحوا في سبيل خدمة الدين وبدلوا من الجهد في بلوغ هدفهم ما لا يهون على غيرهم بذله فهم إلى الإفادة طامحون، وعن الثثرة والجمعجة جامحون"⁽⁴⁾.

2 — أما المآخذ الثاني فهو قوله: "وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه..."⁽⁵⁾.

وقد لاحظ عليه عثمان بن منصور هذا الموضوع أيضاً بقوله: "لا ينبغي ولا يجوز لمن يؤلف في الأخبار طرح ما يجده مكتوباً أو مسموعاً؛ لأن هذا خروج عن دائرته وخيانة في تأديته ثم إذا ظهر له

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 46.

(2) — المرجع نفسه، 1/ 46.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 46.

(4) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 35.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 46.



بحث فيما نقله يؤدي إلى الحكم بصحتها أو مرضها ذكره محكمًا الإنصاف معرضًا عن الاعتساف؛ أما الإعراض عن ذكر ما ظهر له بطلانه فهو حماقة بارزة إذ قد يصح عند غيره ما رآه باطلاً، ويبطل عنده ما رآه غيره صحيحاً؛ لكن كثيراً منهم يخالفون القاعدة فيقعون من شاق إلى هوة، والأستاذ — أعزّه الله — قد اعتذر عن المؤدّين واجبههم التألفي بغير أملاه عليه حبّ السجع؛ فالتقدمون من المؤلفين لا يبلغ بهم السخف ورقة الدين واستيلاء الشهوة إلى الرتبة المذكور بعضها سجعا، والخائف من عثرات القلم واللسان لا يجراً على نسبة المؤلفين من القدماء — رضي الله عنهم — إلى الفضول والهدر والثرثرة وفساد النية، فهل من تنوير الفكر الجديد أن نعتقد فيمن لا يرضون بغير الوصال أنهم راضون بالوعد كلاً⁽¹⁾. وكذلك يؤخذ عليه تعميمه النقد على المؤلفين في أسباب التزل؛ فمثلاً نجد الحافظ ابن حجر في كتابه: "العجاب في بيان الأسباب" يتعقب الواحد في إيراده بعض الأسباب الضعيفة، وكذلك تعقب السيوطي للواحد في إيراده لكثير من الأسباب الواهية؛ وبالتالي لا يتناول ابن حجر والسيوطي تعميم ابن عاشور.

3 — أما المأخذ الثالث على المفسرين في أسباب التزل فهو قوله: "ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهوا كثيراً من الناس..."⁽²⁾.

فقال عثمان بن منصور معلقاً على هذا الموضع بقوله: "أساطين المفسرين كثيرون وهم من أمثال ابن عباس وابن جرير والزخشي والبيضاوي والألوسي والقرطبي والرازي والخصاص وابن العربي وغيرهم"⁽³⁾، وقد اقتصر على هؤلاء؛ لأنهم مشهورون لهم تفاسير متداولة، ثم قال: "فلا مناص من معاتبة الأستاذ على شيئين:

أحدهما: تعميم رفع العذر عن أساطين المفسرين وفيهم الصحابة وفيهم من لم يذكر سبباً للتزل وكان عليه أن يخص حتى لا ينال اللوم العنيف إلا من دونوا وذكروا بدون تمحيص أمّا من لم يدونوا أو دونوا ولم يذكروا الأسباب أو ذكروا وتحصوا فهم بريئون من هاته المؤاخذة القاسية"⁽⁴⁾. وهذا التعميم من ابن عاشور لا يوافق عليه؛ لأنه يوجد بعض المفسرين أوردوا أسباب التزل في تفاسيرهم ومحصوا فبينوا الضعيف والصحيح أو المقبول والمردود، ومن بينهم على سبيل المثال: الحافظ ابن كثير فإنه محدث له باع كبير في الحديث، وقد تحصّ الروايات الحديثة في تفسيره فقد قال عنه سليمان بن

(1) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 35 — 36.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 46 / 1.

(3) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 36.

(4) — المرجع نفسه، ص 36.

إبراهيم اللاحم: " ولم يكتف - ابن كثير - بسرد الروايات المأثورة في أسباب التزول فقط، بل إنه كثيرا ما يناقشها ويبيّن الصحيح والراجح من غيره منها من حيث أسانيدُها ومتونها مع التعليل لذلك في أغلب المواضع"⁽¹⁾.

"ثانيهما: ترك الاعتذار عن المؤاخذين من أساطين المفسرين بما ذكر عن الأصوليين المفضي لتخفيف الذنب عنهم، فما وجه الاعتذار عن قدماء المؤلفين في أسباب التزول، وتركه في جانب المؤاخذين من أساطين المفسرين .."⁽²⁾.

أما ما نقله الأستاذ عن الواحدي فنخصه بجهلاء علم الحديث وقدماء وأعداء الدين المختفين برداء شفاف أو كثيف. أما أساطين المفسرين وقدماء المؤلفين في أسباب التزول فلا يحمل عليهم ولا يقصدون بكلامه..."⁽³⁾.

(1) - منهج ابن كثير في التفسير، سليمان بن إبراهيم اللاحم، ص 265.

(2) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 36.

(3) - المرجع نفسه، ص 37.

المطلب الثالث: فوائد أسباب النزول عند ابن عاشور.

ذكر ابن عاشور بإيجاز شديد فوائد أسباب النزول في المقدمة الثانية وفي هذه المقدمة، وذلك لشهرتها فقد قال: "إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه؛ لأن فيها:

1 - بيان مجمل.

2 - أو إيضاح خفي وموجز.

3 - ومنها ما يكون وحده تفسيراً.

4 - ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك"⁽¹⁾.

ثم ذكر مثالين على ذلك وستأتي في الأمثلة التطبيقية دراسة هذين المثالين دراسة تفسيرية وحديثية.

وثمة فائدتان عظيمتان انفرد ابن عاشور بذكرهما وهما:

5 - ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات فإن من أسباب النزول ما يعين على تصور مقام الكلام..."⁽²⁾.

6 - إن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم، فتروله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين"⁽³⁾.

إن رسوخ قدم ابن عاشور في علمي البيان والمعاني وإدراكه لحقائق الإعجاز جعله ينه إلى مسائل وفوائد لم ينه عليها من سبقه من المفسرين؛ وهذا يعود إلى باعه الكثير في هذا الفن وبراعته وحده ذكائه ودقة نظره؛ فإنه قد جعل من أسباب النزول ما يعين المفسر على إدراك خصوصيات بلاغية، وأعظم من هذا؛ فقد بين أن في نزول القرآن على حوادث متفرقة دلالة على إعجازه من جهة الارتجال.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 47.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 47.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 50.



المطلب الرابع: مكانة أسباب النزول عند ابن عاشور.

قرر ابن عاشور في المقدمة الثانية أن معرفة أسباب النزول من الشروط الأساسية للمفسر، إذ لا يمكن القول في التفسير إلا بعد معرفة أسباب النزول؛ هذا مع وجود قدر من التفاوت بين الأسباب المنقولة في النزول من حيث الأهمية، وقد تتبع واستقرأ ابن عاشور أسباب النزول فجعلها من حيث الأهمية إلى خمسة⁽¹⁾ أقسام وهي:

1 - منها: ما هو المقصود من الآية يتوقف فهم المراد منها على علمه فلا بد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [سورة المجادلة، الآية: 1]، ونحو قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا آنظُرْنَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 104] ومثل بعض الآيات التي فيها: ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾.

2 - ومنها: حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام وصور تلك الحوادث لا تبين مجملا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها... وهذا القسم لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلا لحكمها. مثل قصة عويمر العجلاني الذي نزلت عنه آية اللعان.

3 - ومنها: حوادث تكثر أمثالها تخصص بشخص واحد فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من يرتكبها، فكثيرا ما تجد المفسرين وغيرهم يقولون نزلت في كذا وكذا، وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل. وقد أشار إلى هذا القسم ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير عند حديثه عن "عموم اللفظ وخصوص السبب" وقد مثل ابن عاشور على هذا القسم بقوله: "ففي كتاب الأيمان من صحيح البخاري في باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [سورة آل عمران، الآية: 77] أن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: (من حلف على يمين صبرٍ يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان) فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [سورة آل عمران، الآية: 77] فدخل الأشعث بن قيس فقال: ما حدثكم أبو عبد الرحمن؟ فقالوا كذا وكذا، قال: في أنزلت، لي بئر في أرض ابن عم لي.. الخ، فابن مسعود جعل الآية عامة؛ لأنه جعلها تصديقا لحديث عام؟ والأشعث بن قيس ظنّها خاصة به إذ قال: "في أنزلت" بصيغة الحصر⁽²⁾. وقد تعقب

(1) - وبعد التأمل نجد أن عدد الأقسام ستة وليست خمسة؛ لكن قد يكون ابن عاشور أدخل القسم السادس في الخامس والله أعلم.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 48/1.

الشيخ عثمان بن منصور ابن عاشور بقوله: "كلام الأستاذ صريح في أن الصحابين مختلفان فكلام الأشعث ردّ لقول ابن مسعود وقول ابن مسعود مناف لكلام الأشعث، وأن الأشعث يرى أن وعيد الآية لا يتناول غير ابن عمّه الذي اقتطع حقه بيمين فاجرة، وعليه فوعيد ذلك الغير إذا اقتطع حقاً لغير الأشعث بيمين فاجرة كما اقتطعه ابن عمّ الأشعث له غير موجود في الآية ولو بطريق الإشارة، ولولا الحديث المفيد للمؤاخذة لما كان حرج على غير ابن عمّ الأشعث في اقتطاع الحقوق بالأيمن الفاجرة، هذا كله استفاده الأستاذ من تقديم المعمول وقد خطر ببالي أن الحصر إضافي مقصود به الرد على من قال أو سيقول أن الآية نزلت في شأنه فقط لا في شأن الأشعث وابن عمّه وأنه لا منافاة بين قولي الصحابين إذ الأشعث بيّن ما أحمله ابن مسعود ولم يطله فكأنه قال: في نزلت إثر الحديث الوارد عند خصومتي مع ابن عمي، هذا إذا اعتمدنا نقل الإمام البخاري رحمه الله المبيّن فيه سبب نزول الآية، وأما إذا اعتمدنا قول بعض المفسرين ومنهم صاحب الكشاف من أن الآية في شأن أهل الكتاب الذين كتّموا ما فيه من وصف النبي الأمي عن أمهم فقد استغنيا عن بذل الجهود في التوفيق بين الأشعث وابن مسعود"⁽¹⁾. وسأزيد المسألة وضوحاً عند دراسة السبب دراسة تفسيرية وحديثية في النماذج التطبيقية.

وقد حكم ابن عاشور على هذا القسم من الأسباب بقوله: "وهذا القسم قد أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوهم القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآية". فعلق عليه عثمان بن منصور بقوله: "من حقوق الأستاذ — سامحه الله — أن يضع في تفسيره من أسباب التزلزل ما انشرح له صدره وله أن يترك ما شاء، ولا حقّ لأحد في محاسبته إذ لم يخرج في هذا الصنيع عن سنة المؤلفين مفسرين وغيرهم بيد أن الطعن فيمن ذكروا ما لم يذكره بأنهم ثرثروا وأساءوا حيث أوهموا القاصرين الخصوص عند إرادة العموم لا وجه له ولو اطمأنت نفوسنا لما اطمأنت إليه نفسه من الإنكار عليهم لحجرتنا واسعا وضيقتنا فسيحاً وحجرتنا عملاً جليلاً قاموا به واستحقوا الشكر عليه لحرصهم على حفظ آثار السلف وإدراكهم ما في ذلك من زاد للأخرة وشرف"⁽²⁾.

4 — ومنها: حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معانيها سابقة أو لاحقة فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنّها مما يدخل في معنى الآية ثم ذكر أمثلة على ذلك وبعدها قرر وجزم بأن قول الصحابي أو التابعي إذا قال: نزلت

(1) — الشرح في نقد المقدمات العشرية. عثمان بن منصور، ص 38.

(2) — مرجع نفسه، ص 39.



هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها⁽¹⁾.
وهنا ملاحظة مهمة وهي: أن ابن عاشور جزم بأنه إذا قال الصحابي: نزلت هذه الآية في كذا أنه مما يدخل في تفسير الآية؛ ولكن الراجح والأدق أن يقال أنه محتمل لأن يكون تفسيراً للآية أو سبباً لنزولها أو من باب التفسير بالمثال. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً هذا المعنى: "وقولهم: نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عني بهذه الآية كذا"⁽²⁾. فالمقصود بكلامه - رحمه الله - أن مثل هذه الصيغة محتملة لأن يكون ما يذكر من باب سبب النزول، أو من باب بيان دخول هذا المعنى في الآية، كأنه يقول: هذا المعنى مما يدخل في معنى هذه الآية، أو إن نزول هذه الآية يشمل هذا المعنى، ونبه شيخ الإسلام أيضاً أنه إذا تعددت أقوال الصحابة والتابعين فيه فهو داخل في اختلاف التنوع فلا يضرب قول بعضهم ببعض، ولا يرد قول بعضهم بقول بعض.

5 - ومنها: قسم بين مجملات، ويدفع متشابهات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 44] فإذا ظن أحد أن "من" شرطية أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفرًا، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن من موصولة وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد⁽³⁾.

وقد تعقب الشيخ عثمان بن منصور ابن عاشور على هذا الموضع قائلاً: "لم نطلع على أن أحداً ذكر لهذه الآية سبب نزول ولا أنها خاصة بالنصارى ولعل هذا القول من جملة المفتوح به، وذلك بعيد لأننا تعودنا التنبيه من المؤلف عليه فلم يبق إلا النقل وهو مفقود هنا، ونقل صاحب الكشاف عن ابن عباس تخصيصها بأهل الكتاب مطلقاً سواء اليهود أو النصارى ولم يعف المسلمين من وعيدها حيث قال: من جحد حكم الله كفرًا، ومن عمل بغيره معترفاً به فسق وظلم، هذا وإن الآية ذكرت بعد التنويه بشأن التوراة كما يفيد قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ تَحْكُمُ بِهَا

النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ فَإِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ تَحْكُمُ بِهَا

تَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٥٠﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 49.

(2) - مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 57. شرح محمد عمر بازمول، الدار الأثرية - الجزائر - عنابة، 1424هـ/2003م.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 49 - 50.



وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ
تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ^١ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٤﴾
وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ۗ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ
هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٥﴾ وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ
الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ^٢ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٦﴾

[سورة المائدة، الآية: 44 - 46] فأنت ترى أنها متوجهة إلى اليهود أولاً ومباشرة فما وجه إعفائهم من وعيدها وتسليطه على النصارى مع قربهم منها وإشارتها إلى تعطيلهم حكم التوراة على زانيين محصنين منهم بالرجم ومحاولتهم كتم هذا الحكم، وكشف ابن صوريا العالم اليهودي عدوانهم عليها عند تحكيمهم الرسول فيهما بمقتضى ما في التوراة... هذا ولولا حسن الظن بالأستاذ لحدثني النفس الأثارة بأن للسياسة - أعوذ بالله من شرها - سببية في الحمل المتعسف، ولا يمكن أن يريد الأستاذ بسلوك هذا المنهج المشتبه الأعلام في تفسير كتاب الله تهوين الظلم على حكام المؤمنين وإدخال السرور على الجائرين منهم مع علمه بأن الصحابي الجليل ابن مسعود جعلها عامة في عبارة أوضح وأصرح من عبارة ابن عباس رضي الله عنه، وعلى فرض تلك الإرادة، وقد يفرض المستحيل فما المانع "من" شرطية مع ظهوره لاقتراحها بالفناء، وإذا أراد بهذا إخراجهم من الوعيد فهو غير سديد؛ لأنها للعموم على كل حال كما فهم ذلك ابن عباس وابن مسعود وبقية المفسرين غير الأستاذ؛ ولأن سبب التزول لا يخص كما ذكر الأصوليون وأقرهم عليه ونقله عنهم، فلو حمل الكفر بالنسبة للمؤمنين على إذا ما انضم إلى الحكم بغيره الجحد له والتكذيب به أو الكفر بالنعمة لاحتمل قبوله مرجوحاً...⁽¹⁾.

ثم مثل ابن عاشور مثالا آخر على هذا القسم بقوله: "وكذلك حديث عبد الله بن مسعود قال لما نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 82] شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: (أينا لم يلبس إيمانه بظلم) ظنوا أن الظلم هو المعصية. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنه ليس بذلك؟) ألا تسمع لقول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة لقمان، الآية: 13]⁽²⁾. وقد تعقبه عثمان بن منصور بقوله: "اشتبه على الأستاذ ما يفسره الحديث الشريف المتمثل فيه لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

(1) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 39 - 41.

(2) - التحريير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 50.



يَتَفَكَّرُونَ ﴿[سورة النحل، الآية: 44] بما يفسره سبب التزول الذي لا يرشد إليه إلا الصحابة ومن نقلوا عنهم فشبّه ذلك بذا، وجوابنا عنه أن التشبيه في مجرد الكشف عن غموض، والبيان لمراد يتبادر إلى الذهن غيره إذ فهم من الظلم في الآية المعصية والمراد الشرك وهو أخص منها؛ لأنها تشملته وغيره أو أنه أتى بهذا مجرداً عن اعتبار ما ذكره وتقليد للسيوطي في وضعه في الإتيان عقب القرآن المفسر بسبب التزول من غير تمحيص، وإذا أصبنا فيما رأينا عددنا هذا التقليد من نوادر الأستاذ؛ لأن عادته — أجله الله — محاسبة المؤلفين حساباً عسيراً لا رفق فيه ولا هوادة ولو كان من أساطين المفسرين؛ ألا ترى أنه أغلظ عليهم في قبول كل ما يذكره من أسباب التزول خالياً من التمحيص والبحث، وإذا صح هذا الاحتمال فهو خروج عن المألوف، معدود عندئذ من المعروف..⁽¹⁾

— ومنها: ما لا يبين مجملاً ولا يؤول متشابهاً، ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض كما في قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [سورة النساء، الآية: 3]. فقد تخفي الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في الصحيح، عن عائشة — رضي الله عنها — أن عروة بن الزبير سألها عنها فقالت: (هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن)⁽²⁾.
وبهذا يتبين لنا مكانة أسباب التزول وأهميتها في فهم الكتاب العزيز، وإزالة ما قد يعلق بالأذهان من إشكال في فهم معاني القرآن، كما تكشف عن حكم الشريعة وأسرارها الباهرة.

(1) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 41.

(2) — التحريير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 50.



المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

حتى يتبين لنا منهج ابن عاشور في أسباب التزول الذي رسمه في هذه المقدمة من حيث طرحه للروايات الضعيفة والعمل بالروايات الصحيحة، وأثر الأسباب في التفسير والأحكام، أو الترجيح بين الأسباب، فإنني سأورد نماذج تطبيقية نكتشف من خلالها مسلك ابن عاشور في الأخذ بأسباب التزول؛ وذلك في دراسة تفسيرية حديثة لنماذج من التحرير والتنوير.

دراسة أسباب التزول - دراسة تفسيرية وحديثة - (دراسة نماذج).

1 - قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ

عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 115]. عند تفسير هذه الآية لم يورد ابن عاشور ما أورده جمهور المفسرين؛ كالطبري والبعوي وابن عطية والقرطبي وابن كثير⁽¹⁾ من ذكر الحديثين المشهورين⁽²⁾ عند تفسير هذه الآية؛ فابن عاشور أعرض عن ذكره؛ لأنه لا يراه سببا صحيحا لتزول الآية؛ فقد قال: "لما جاء بوعيدهم ووعد المؤمنين عطف على ذلك تسليية المؤمنين على خروجهم من مكة، ونكاية المشركين بفسخ ابتهاجهم بخروج المؤمنين منها وانفرادهم هم بمزية جوار الكعبة فبين أن الأرض كلها لله تعالى وأما ما تناضلت جهاتها إلا بكونها مظنة للتقرب إليه تعالى، وتذكر نعمه وآياته العظيمة، فإذا

(1) - جامع البيان، 1/ 503، معالم التنزيل، 1/ 108، المحرر الوجيز، 1/ 336، الجامع لأحكام القرآن، 2/ 80، تفسير القرآن العظيم، 1/ 158.

(2) - أما الحديث الأول: فقد رواه عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبي ﷺ فنزل ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ هذا الحديث أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي لغير القبلة في الغيم (1/ 374) رقم: (345) وانظر: (2957)، وابن ماجه في سننه كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب من يصلي لغير القبلة وهو لا يعلم (1/ 326) رقم: (1020)، وغيرهم من طرق عن عاصم بن عبيد الله وهو العمري عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه فذكره. ومدار الحديث على عاصم، وهو ضعيف الحديث كما في التقريب (3065) - وعبارات الأئمة تدور على تضعيفه وتليينه، ومنهم من ضعفه جدا، حتى قال أبو حاتم والبخاري: منكر الحديث، زاد أبو حاتم: مضطرب الحديث ليس له حديث يعتمد عليه ينظر: تهذيب الكمال، 13/ 500. وقد نص جماعة من الحفاظ على تضعيف الحديث كالعقيلي (1/ 31) حيث قال: وأما حديث عامر بن ربيعة فليس يروى من وجه يثبت منته، ومنهم الترمذي (1/ 375).

أما الحديث الثاني: فقد رواه ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: كان رسول الله ﷺ يصلي وهو مقبل من مكة إلى المدينة على راحلته حيث كان وجهه، قال: وفيه نزلت ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ هذا الحديث أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز صلاة النافلة على الندابة (1/ 486) رقم: (700).

كانت وجهة الإنسان نحو مرضاة الله تعالى فأينما تولى فقد صادف رضى الله تعالى، وإذا كانت وجهته الكفر والغرور والظلم فما يعنى عنه العياد بالمواضع المقدسة، بل هو فيها دخيل لا يلبث أن يقلع منها⁽¹⁾. وهذا هو القول الصحيح، وهو أن الآية لا تتحدث عن استقبال القبلة بقدر حديثها عن توجه قلب العبد إلى ربه ومولاه، وأن الأماكن ظروف فقط لذلك التوجه، ثم قال - رحمه الله -: "والوجه أن يكون مقصد الآية عاما كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الكعبة"⁽²⁾.

2 - قال الله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [سورة البقرة، بعض آية: 187].

أ - سبب النزول: قال ابن عاشور: "هذا، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي نزولها مفرقة، فروى البخاري ومسلم⁽³⁾ عن عدي بن حاتم قال: لما نزلت: ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ [سورة البقرة، بعض آية: 187] عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي الأبيض من الأسود فغدوت على رسول الله فذكرت له ذلك فقال رسول الله: (إن وسادك لعريض، وفي رواية: إنك لعريض القفا، وإنما ذلك سواد الليل وبياض النهار).

وروي⁽⁴⁾ عن سهل بن سعد قال نزلت: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ [سورة البقرة، بعض آية: 187]. ولم ينزل: ﴿ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى تتبين له رؤيتهما

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 682.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 683.

(3) - أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ (2 / 677) رقم: الحديث (1817). وأخرجه مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر (2 / 766) رقم: (1090).

(4) - أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ (2 / 677) رقم الحديث: (1817). أخرجه في كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ (4 / 1630) رقم الحديث: (4241)، ومسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر (2 / 767) رقم: (1091).

فأنزل الله بعد ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾⁽¹⁾.

ب — دراسة السبب: هكذا جاء سبب نزول هذا المقطع من الآية، وأورده جمهور المفسرين وجعلوه سببا للتزول منهم الطبري والبعوي وابن عطية والقرطبي وابن كثير وابن عاشور⁽²⁾. وهنا يحسن التنبيه إلى أن المفسرين والمحدثين حين يوردون حديث سهل بن سعد السابق يذكرون معه حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه والظاهر — والله أعلم — أن سبب هذا الإيراد ظن بعضهم أن لحديث عدي علاقة بسبب التزول وليس الأمر كذلك.

ولهذا قال الطاهر بن عاشور: "يظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما عمله عدي ابن حاتم قد كان عمله غيره من قبله بمدة طويلة، فإن عددا أسلم سنة تسع أو سنة عشر، وصيام رمضان فرض سنة اثنتين ولا يعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثماني سنين في مثل هذا الخطأ، فمحلّ حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مدة شرع الصيام، ويحمل حديث عدي بن حاتم أن عددا وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه من تقدموه، فإن الذي عند مسلم عن عدي أنه ذكر الآية مستكملة"⁽³⁾. يعني إلى قوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾.

قلت: ما ذكره ابن عاشور هو الصحيح المتعين لأن حديث سهل بن سعد صحيح صريح في أن سبب نزول قوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ الخطأ الذي وقعوا فيه وهو ربط بعضهم في رجله خيطا أيضا وخيطا أسودا.

ج — النتيجة: هي أن قوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ نزلت بسبب ما وقع من بعض القوم المذكورين في حديث سهل لصحة سنده وتصريحه بالتزول واحتجاج المفسرين به، وهذا ليس بغريب في القرآن فقد نزل قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ﴾ [سورة النساء، بعض آية: 95] بسبب شكوى ابن أم مكتوم، وأما قضية عدي بن حاتم رضي الله عنه فلا علاقة لها بالتزول وعدمه، وإنما ارتباطها بفهمه النص فقط، والله أعلم⁽⁴⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 184 — 185.

(2) — انظر: جامع البيان، 1/ 172، معالم التنزيل، 1/ 158، المحرر الوجيز، 2/ 91، الجامع لأحكام القرآن، 2/ 320، تفسير القرآن العظيم، 1/ 221، التحرير والتنوير، 2/ 184 — 185.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 184 — 185.

(4) — المحرر في أسباب نزول القرآن، خالد بن سليمان المزيني، 1/ 242 — 243.



3 - قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 77].

أ - سبب النزول: قال ابن عاشور: "ففي البخاري⁽¹⁾، عن أبي وائل، عن عبد الله بن مسعود، قال رسول الله ﷺ: (من حلف يمين صبر ليقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان)، فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ﴾ الآية فدخل الأشعث بن قيس وقال: ما يحدثكم أبو عبد الرحمن قلنا: كذا وكذا. قال في أنزلت كانت لي بئر في أرض ابن عمّ لي فقال لي رسول الله ﷺ: (بيئتك أو يمينك) قلت: إذن يحلف فقال رسول الله: (من حلف على يمين صبر) الحديث. وفي البخاري⁽²⁾، عن عبد الله بن أبي أوفى: أن رجلاً أقام سلعة في السوق فحلف لقد أعطي بها ما لم يعطه ليوقع فيها رجلا من المسلمين فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية"⁽³⁾.

ب - دراسة السبب: هكذا جاء سبب نزول الآية، وقد أورد جمهور المفسرين هذين الحديثين عند ذكرهم لتزول الآية الكريمة منهم الطبري والبخاري وابن عطية والقرطبي وابن كثير، وابن عاشور⁽⁴⁾؛ إلا أن ابن عاشور لم يجزم بهذين السببين بل ردهما فقال: "حتى ظنّ بعض السلف أن هذه الآية نزلت فيمن حلف يميناً باطلة، وكل يظن أنها نزلت فيما يعرفه من قصة يمين فاجرة"⁽⁵⁾. وأيضاً لم يرجح بين السببين المذكورين بخلاف عاداته، وليس مراد المفسرين التمثيل وإنما نصوا على السببية.

ج - النتيجة: أن سبب نزول هذه الآية ما جرى للأشعث بن قيس في خصومة له مع يهودي في أرض حين خاف من يمين اليهودي أن تذهب بأرضه فأنزل الله الآية لصحة سنده وموافقته لسياق

(1) - أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب سؤال الحاكم المدعي هل لك بينة؟ قبل اليمين (2/ 948) رقم: (2523)، وانظر: المواضع التالية: (2229، 2285، 2380، 2525، 2531، 4275، 6283، 6299، 6761، 7007).

(2) - أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ﴾ (1656/4) رقم: (4276) وانظر: رقم: (1982) (2530).

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 3/ 290.

(4) - جامع البيان، 3/ 321 - 322، معالم التنزيل، 1/ 318 - 319، أحكام القرآن، 1/ 277 - 278، المحرر الوجيز، 3/ 134 - 135، الجامع لأحكام القرآن، 4/ 119 - 120، تفسير القرآن العظيم، 1/ 375 - 376.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 48.

الآيات، وتصريحه بالنزول والله أعلم⁽¹⁾.

5 — قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ عَنْ وَمَنْ يَغُلُّ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۗ ثُمَّ

تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۗ ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 161].

أ — سبب النزول: عن ابن عباس — رضي الله عنهما — قال: نزلت هذه الآية: ﴿ وَمَا كَانَ

لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ ۗ ﴾ في قطيفة⁽²⁾ حمراء فقدت يوم بدر، فقال بعض الناس لعل رسول الله ﷺ أخذها

فأنزل الله عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ ۗ ﴾ الآية.

ب — دراسة السبب: هكذا جاء سبب نزول الآية، وقد أورد جمهور المفسرين هذا الحديث⁽³⁾

عند تفسير الآية منهم الطبري والبخاري وابن عطية والقرطبي وابن كثير وابن عاشور⁽⁴⁾؛ لكن منهم من تعقبه كالطبري وابن عاشور، ومنهم من سكت عنه وهم الباقون.

وقد أجاد وأفاد العلامة الطاهر بن عاشور حين أشار إلى أن هذا الحديث لا يصح أن يكون سببا

لنزول الآية إذ كيف تفقد القطيفة يوم بدر ولا تنزل الآية لأجل هذا إلا يوم أحد مع أن بين الغزوتين

سنة وشهرا، إذ كانت بدر في رمضان من السنة الثانية، وأحد في شوال من الثالثة، والآية إنما جاءت

في سياق الحديث عن غزوة أحد، فهل يمكن أن يتأخر الجواب عن الحدث هذه المدة؟ هذا ما لم يقع

(1) — المحرر في أسباب نزول القرآن، خالد بن سليمان المزيني، 308 / 1.

(2) — القطيفة هي كساء له حَمْلٌ، النهاية في غريب الحديث والأثر، 4 / 84 (مادة قطف).

(3) — أخرجه أبو داود، كتاب الحروف والقراءات (4 / 280)، رقم: (3971)، والترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة

آل عمران (5 / 109)، رقم: (3009) عن قتبية بن سعيد، وأبو يعلى في المسند (5 / 60) رقم: (2651)، وابن عدي في الكامل (3 /

72) من طريق إسحاق بن إبراهيم، وابن جرير في التفسير (3 / 153) عن عبد الملك بن أبي الشوارب، والطبراني في المعجم (11 /

364) رقم: (12028) من طريق عفان بن مسلم أربعتهم (قتبية وإسحاق وعبد الملك وعفان) عن عبد الواحد بن زياد عن خصيف

عن مقسم عن ابن عباس، وفي حديث عفان جعله عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس.

وأخرجه ابن جرير (3 / 155) من طريق عتاب بن بشير، وفي (3 / 155) من طريق خلاد، وفي (3 / 155) من طريق مالك بن

إسماعيل كلاهما — خلاد ومالك — عن زهير بن معاوية عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس، وقرن مالك في روايته عكرمة بابن

جبير كلاهما عن ابن عباس.

ومن خلال ما تقدم يظهر أن في الإسناد اضطرابا وهو من قبل خصيف بن عبد الرحمان فتارة جعله عن مقسم عن ابن عباس، وتارة

جعله عن عكرمة عن ابن عباس، وتارة جعله عن عكرمة وسعيد بن جبير عن ابن عباس، ولهذا قال الإمام أحمد عنه: خصيف شديد

الاضطراب في المسند، تهذيب التهذيب (3 / 124)، وفي التقريب قال ابن حجر: صدوق سعي الحفظ خلط بآخرة، وعليه فالحديث

ضعيف لما وقع في إسناده من الاضطراب، ولهذا أورد الحافظ ابن عدي هذا الحديث في ترجمة خصيف من الكامل (3 / 72).

(4) — جامع البيان: 4 / 155 — 157، معالم التنزيل، 1 / 366، المحرر الوجيز، 3 / 284، الجامع لأحكام القرآن، 4 / 255، تفسير

القرآن العظيم، 1 / 421، التحرير والتنوير، 4 / 154 — 155.

والعلم عند الله تعالى.

فإن قال قائل: إن فقد هذه القطيفة إنما كان يوم أحد فترلت الآية جوابا لهذا.

فالجواب: أن هذا لا يستقيم أيضا؛ لأن غزوة أحد لم يقع فيها غلول ولم يكن للمسلمين فيها غنيمة.⁽¹⁾ وهذا القول هو الراجح ويعضده من جهة السند أنه مضطرب، فهاتان علتان في المتن والإسناد.⁽²⁾

ج — النتيجة: إن هذا الحديث المذكور لا يصح أن يكون سببا لتزول الآية الكريمة لما قرره ابن عاشور سابقا.

6 — قال الله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا

فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 188].

أ — سبب النزول: قال ابن عاشور: "وفي البخاري، عن أبي سعيد الخدري: أنها نزلت في المنافقين، كانوا يتخلفون عن الغزو يعتذرون بالمعاذير، فيقبل منهم النبي ﷺ ... وفي البخاري: أن مروان بن الحكم قال لبوابه: (اذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعدين أجمعون)، قال ابن عباس: (وما لكم ولهذه إنما دعا رسول الله ﷺ يهود، فسألهم عن شيء فاخبروه بغيره فأروه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه وفرحوا بما أتوا من كتمانهم) ثم قرأ ابن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ حتى قوله: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا﴾ الآية"⁽³⁾.

ب — دراسة السبب: هكذا جاء في سبب نزول الآية الكريمة، وقد أورد المفسرون هذين السببين⁽⁴⁾ وتباينت مواقفهم عند النظر فيهما، فذهب بعضهم إلى الجمع بينهما وأن الآية نزلت بسببهما ومن هؤلاء القرطبي⁽⁵⁾، وابن كثير — رحمهما الله —.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 4 / 154 — 155 بتصرف.

(2) — المحرر في أسباب نزول القرآن، خالد بن سليمان المزيني، 1 / 327.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 4 / 193 — 194.

(4) — السبب الأول أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا﴾ (4 / 1664)، رقم:

(4291). و السبب الثاني أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا﴾ (4 / 1665)، رقم:

(4292).

(5) — الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 4 / 306 — 307.

قال ابن كثير: "ولا منافاة بين ما ذكره ابن عباس وما قاله هؤلاء — أي نزولها بشأن المنافقين — ؛ لأن الآية عامة في جميع ما ذكر، والله أعلم"⁽¹⁾.

وذهب بعض المفسرين إلى أنها نزلت في أهل الكتاب خاصة ومن هؤلاء ابن عباس والطبري⁽²⁾، وابن عاشور.

أما ابن عاشور فقد قال بعد أن ساق الآية: "تكملة لأحوال أهل الكتاب المتحدث عنهم ببيان حالة خلقهم بعد أن بين اختلال أمانتهم في تبليغ الدين، وهذا ضرب آخر جاء به فريق آخر من أهل الكتاب فلذلك عبر عنهم بالموصول للتوصل إلى ذكر صلته العجيبة من حال من يفعل الشر والخسة ثم لا يقف عند حد الانكسار لما فعل أو تطلب الستر على شئته، بل يرتقي فيتقرب ثناء الناس على سوء صنعه، ويتطلب الحمدة عليه"⁽³⁾. والراجح — والله أعلم — ما ذكره ابن عباس واختاره ابن عاشور، وهذا نظر ظاهر منهما إلى السياق القرآني وأثره في تفسير كلام الله، وهذا هو اللائق بهما، وهو أقرب طريق إلى الصواب في معرفة التفسير.

ج — النتيجة: أن سبب نزول الآية الكريمة ما ذكره ابن عباس — رضي الله عنهما — واختاره ابن عاشور في سؤال النبي ﷺ اليهود عن شيء فكنموه إياه وأخبروه بغيره وفرحوا بما أتوا من كتمانهم إياه ما سألهم عنه وذلك لصحة سند الحديث، وتصريحه بالنزول وموافقته لسياق القرآن⁽⁴⁾.

7 — قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبَعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [سورة النساء، الآية: 3].

أ — سبب النزول: قال ابن عاشور: "وبيانه ما في صحيح البخاري: أن عروة بن الزبير سأل عائشة عن هذه الآية فقالت: (يا بن أخي هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء غيرهن). ثم إن الناس استفتوا رسول الله بعد هذه الآية فأنزل الله: ﴿وَدَسْتَفْتُونَكَ فِي

(1) — تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 1/ 437.

(2) — جامع البيان، الطبري، 4/ 208.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 4/ 193.

(4) — المحرر في أسباب نزول القرآن، خالد بن سليمان المزيني، 1/ 348 — 349.

النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّىٰ النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ ﴿ [سورة النساء، الآية: 127]. فقول الله تعالى: ﴿ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ ﴾ رغبة أحدكم عن يتيمة حين تكون قليلة المال والجمال، فنهوا عن أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كن قليلات المال والجمال⁽¹⁾.

ب — دراسة السبب: هكذا جاء سبب النزول عن عائشة — رضي الله عنها — وقد أورده ابن عاشور مع غيره من الأسباب التي ذكرت لهذه الآية. لكن هذه الأسباب المذكورة لا تقارب حديث عائشة من جهة الإسناد والرتبة؛ لأنها لا توضح وجه المناسبة بين عدم القسط في يتامى النساء وبين الأمر بنكاح النساء، فمثلا عندما ذكر قول مجاهد علّق عليه بقوله: "وعلى هذا الوجه تضعف الملازمة بين الشرط وجوابه ويكون فعل الشرط ماضيا لفظا ومعنى"⁽²⁾. فإن قال قائل: عائشة لم تسند هذا إلى رسول الله ﷺ فالجواب من ابن عاشور بقوله: "ولكن سياق كلامها يؤذن بأنه عن توقيف، ولذلك أخرجه البخاري في باب تفسير سورة النساء بسياق الأحاديث المرفوعة اعتدادا بأنها ما قالت ذلك إلا عن معاينة حال النزول، وأفهام المسلمين التي أقرها الرسول عليه السلام، لا سيما وقد قالت: (ثم إن الناس استفتوا رسول الله)، وعليه فيكون إيجاز لفظ الآية اعتدادا بما فهمه الناس مما يعلمون من أحوالهم"⁽³⁾.

ج — النتيجة: أن سبب نزول الآية الكريمة ما ذكرته عائشة — رضي الله عنها — في اليتيمة التي يرغب في مالها وجمالها ويريد أن يتزوجها وليها لكنه لا يقسط لها في صداقها ولا يعطيها حقها منه، فأمرها أن يتركوهن ويلتمسوا غيرهن من النساء اللاتي يطالبن بحقوقهن أو يطالبن بها أولياؤهن، لصحة سنده، وتصريحه بالنزول، ومما أفاده ابن عاشور وأجاده قوله أن هذا السبب بين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض، فقد خفيت الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينهما هذا السبب⁽⁴⁾. لذلك قال: "وكلامها هذا أحسن تفسير لهذه الآية"⁽⁵⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 4 / 222.

(2) — المرجع نفسه، 4 / 223.

(3) — المرجع نفسه، 4 / 222 — 223.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 50.

(5) — المرجع نفسه، 4 / 223.

المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الخامسة وأهم مزاياها.

تعتبر المقدمة الخامسة من أهم المقدمات؛ لأنها تناول مبحثاً مهماً في علوم القرآن شديد الاتصال بالقرآن؛ وهو أسباب النزول، وقد أجاد وأفاد ابن عاشور في هذه المقدمة ببيان فوائد هذا النوع وأهميته ومكانته في تفسير كلام الله وأثرها على المعنى؛ ولكن يؤخذ عليه الملاحظات الآتية:

1 — انتقاده بشدة المؤلفين في أسباب النزول القرآني، وكذلك تعميمه النقد على أساطين المفسرين وكان الأولى التخصيص. وقد ذكرت هذا عند الحديث على: "مآخذ ابن عاشور على المفسرين".

2 — لم يتوسع كثيراً في بيان فوائد هذا النوع من علوم القرآن.

3 — جزمه بأن قول الصحابي "نزلت في كذا" مما يدخل في تفسير الآية، ولكن الصحيح أنه محتمل للتفسير والتمثيل أو محتمل لسبب النزول.

4 — عدم ذكره مباحث مهمة متعلقة بأسباب النزول مثل: أسباب النزول من حيث صيغتها، وتعدد التنازل والسبب واحد، وتعدد السبب والنازل واحد، وتكرر النزول والترجيح بين أسباب النزول... الخ.

5 — الأمثلة المذكورة في الأقسام الخمسة تنقصها الدقة والتمحيص⁽¹⁾.

وأما مزاياها فيمكن أن يقال عنها؛ إن من أهم مميزات ابن عاشور أثناء تناوله لهذا النوع من علوم القرآن هو الرؤية النقدية وعدم الاكتفاء بالنقل المجرد بل ينتقد ويتبع ويستقرأ ويرجح لذلك كان لهذه القلعة مزايا عديدة نلخصها في الآتي:

1 — الرؤية النقدية الواضحة المعالم التي أراد ابن عاشور الدعوة إليها في هذه المقدمة من حيث طرح الروايات الضعيفة في أسباب النزول والترجيح بينها بتقديم الصحيح على الضعيف ومراعاة السياق القرآني والوقائع التاريخية؛ كما هو ظاهر في الأمثلة التطبيقية. وهو منهج جديد مكمل للذين كتبوا في أسباب النزول.

2 — تنبيهه على فائدة عظيمة في أسباب النزول وهي: "أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال"⁽²⁾.

(1) — انظر: على سبيل المثال: تخصيصه آيات التحاكم بالنصاري، وكذلك اشتمه عليه بما روي من باب بيان السنة للقرآن بما هو من

باب أسباب النزول في حديث ابن مسعود في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام،

آية: 82]؛ التحريرو والتنبؤ، ابن عاشور، 1/ 49 — 50.

(2) — التحريرو والتنبؤ، ابن عاشور، 1/ 50.



- 3 - ترتيبه لأسباب التزول من حيث الأهمية إلى خمسة أقسام.
- 4 - يبيّن موقفه من تطلب أسباب التزول حيث وضع قاعدة كلية تكون لها الحكومة على كل نقاش في هذا الموضوع فيقول: "هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط"⁽¹⁾.
- 5 - تقريره لقاعدة القول في الأسباب موقوف على النقل والسماع.
- 6 - تقريره أيضاً لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(1) - المرجع السابق، 1 / 50.

المبحث الثاني: القراءات وعلاقتها بالتفسير

عند ابن عاشور.

"وفيه خمسة مطالب"

- المطلب الأول: موقف ابن عاشور من حديث الأحرف السبعة.
- المطلب الثاني: مدخل إلى القراءات من خلال تفسير ابن عاشور.
- المطلب الثالث: طريقته في عرض القراءات.
- المطلب الرابع: موقف العلامة ابن عاشور من بعض قضايا القراءات.
- المطلب الخامس: أهم المزايا والآخذ على المقدمة السادسة.

تمهيد:

قرّر ابن عاشور في المقدمة الثانية أنّ من مقوّمات التفسير بالرواية الاستعانة بالقراءات وذلك عند الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، ويكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى؛ خاصة إذا كانت متواترة؛ أمّا إذا كانت شاذةً فحجتها من حيث أنها شاهد لغويّ، وسأذكر في هذا المبحث موقف ابن عاشور من حديث الأحرف السبعة ومن قضايا القراءات مع مناقشته في ذلك، مع ذكر نماذج لتعرف مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته، ثم أختمه بأظهر المآخذ على المقدمة السادسة وأهم مزاياها.

المطلب الأول: موقف ابن عاشور من حديث الأحرف السبعة.

استهلّ ابن عاشور حديثه عن الأحرف السبعة بحديث عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم بن حزام — رضي الله عنهما — باعتبارهما أصلاً في هذا الباب لعدم الخلاف في ثبوته وكثرة دلالاته؛ يريد بذلك إثبات اختلاف القراءات؛ وسأكتفي بذكر الحديث ثم بيان موقف ابن عاشور فقط مع مناقشته في ذلك؛ لأن ما ذكره هو إعادة للكلام السابقين فليراجع في مظانه⁽¹⁾.

وخلاصته كما قال ابن عاشور: "وفي الحديث إشكال، وللعلماء في معناه أقوال يرجع إلى اعتبارين: أحدهما باعتبار الحديث منسوخاً والآخر اعتباره محكماً"⁽²⁾. ولا يفوتني هنا التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: أن ما نسبته ابن عاشور لأبي الفضل الرازي — من أن المراد بالأحرف السبعة أنواع أغراض القرآن كالأمر والنهي، والحلال والحرام، أو أنواع كلامه كالخبر والإنشاء، والحقيقة والحجاز، أو أنواع دلالاته كالعموم والخصوص، والظاهر والمؤول — غير تام؛ لأن المشهور عند أهل القراءات أن أبا الفضل الرازي يرى أن المراد بالأحرف السبعة؛ سبعة أوجه من التغيرات والاختلاف⁽³⁾.

الأمر الثاني: وهو أن الذين قالوا بالنسخ اختلفوا في الناسخ؛ فابن عاشور يرى أن النسخ وقع بعد وفاة رسول الله — صلى الله عليه وسلم —؛ فإما نسخ بإجماع الصحابة أو بوصاية من النبي — صلى الله عليه وسلم — وهناك احتمال قوي لم يذكره وهو أن النسخ وقع بالعرضة الأخيرة في حياة النبي — صلى الله عليه وسلم —. قال المحقق ابن الجزري: "ولا شك أن القرآن نسخ منه وغيّر فيه في

(1) — انظر: القراءات القرآنية؛ تاريخها، ثبوتها، حجيتها، وأحكامها، عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، ص 75 — 141.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 56.

(3) — انظر: القراءات القرآنية؛ تاريخها، ثبوتها، حجيتها، وأحكامها، عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، ص 118 — 119.

وأبو الفضل الرازي: هو عبد الرحمان بن أحمد بن الحسن بن بندار الرازي، وأبو الفضل العجلي المقرئ، أحد الأعلام، كان مقرئاً فضلاً. كثير التصانيف. حسن السيرة زاهداً متعبداً، يقرئ أكثر أوقاته ويروي الحديث. ت 445.

العرضة الأخيرة؛ فقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة⁽¹⁾. فباقي الأحرف السبعة نسخ بالعرضة الأخيرة؛ ولذلك لم يكتب في المصاحف العثمانية إلا ما استقرّ في هذه العرضة الأخيرة وثبتت قرآنيته بالتواتر ولم ينسخ منه شيء، وترك منها جميع ما نسخ.

وقد ذكر ابن عاشور الحديث بمخرجه وراوييه من الصحابة بقوله: "ففي صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ في الصلاة سورة الفرقان في حياة رسول الله فاستمعتُ لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئها رسولُ الله، فكُدتُ أساوره⁽²⁾ في الصلاة فتصبرت حتى سلّم فلببته⁽³⁾ بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله فقلت كذبت⁽⁴⁾ فإن رسول الله أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله فقلت إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله (اقرأ يا هشام) فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله (كذلك أنزلت)، ثم قال: (اقرأ يا عمر) فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله: (كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه)⁽⁵⁾.

بعد ما ذكر العلامة ابن عاشور الحديث كاملاً شرع في ذكر أقوال أهل العلم في المراد بالأحرف السبعة مكتفياً بالأقوال القوية تاركاً الأقوال الضعيفة متبهاً على الأقوال الشاذة والمردودة. وختمه بإبداء رأيه في المراد بالحديث بقوله: "وعندي أنه إن كان حديث عمر وهشام قد حسن إفصاح راويه عن مقصد عمر فيما حدّث به بأن لا يكون مروياً بالمعنى مع إخلال بالمقصود أنه يحتمل أن يرجع إلى ترتيب آي السور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذي قرأ به عمر فتكون تلك

(1) — النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 1/ 32.

(2) — أساوره: أي أوثبه وأقاتله. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 2/ 420، دار الفكر — لبنان — بيروت، تحقيق: محمود محمد الطناحي — طاهر أحمد الزاوي، ط2، 1399هـ / 1989م.

(3) — لبيه تلببياً، جمع ثيابه عند نحره في الخصومة ثم جره.

(4) — أي: أخطأت، على عادة أهل الحجاز في إطلاق لفظ الكذب بمعنى الخطأ، أو أنه يقصد أنه كذب حقيقة حسب ظنه واعتقاده، والأول أقرب للصواب.

(5) — أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تيسرَ مِنْهُ﴾ رقم: 7111. وفي فضائل القرآن، باب

(أنزل القرآن على سبعة أحرف)، رقم: 4706. والخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، رقم: 2287. واستنابة المرتدين، باب ما جاء في المتأولين، رقم: 6537. وأخرجه مسلم في كتاب المسافرين، باب أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، رقم: 818. وأخرجه أبو داود، الصلاة، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم: 147. وأخرجه الترمذي، أبواب القراءات، باب ما جاء: أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم: 2943.

رخصة لهم في أن يحفظوا سور القرآن بدون تعيين ترتيب الآيات من السورة⁽¹⁾.

وهذا ما لا نوافق ابن عاشور عليه للمآخذ الآتية:

المآخذ الأول: حول تشكيكه في الحديث فهو قد شكك فيما اتفق عليه الخمسة والثلاثون عالماً على الأقل الموزعة أقوالهم على هذا العدد والمبنية على اعتقاد صحة إفصاح راوي الحديث وحسنه وقد تكون أشياء الأقوال المذكورة فوق هذا العدد باعتبار أن بعض الأقوال البالغة الخمسة والثلاثين يتبعه اثنان أو أكثر، ثم إذا اعتبرنا انضمام القائلين بأنه من المشكلات، المفوضين علمه إلى خالق الكائنات تعاضم العدد وقد كَلَّ الأكثر عن شرح الحديث بما تطمئن له النفس وفوض الآخر ومع هذا لم يتجاسروا على الطعن فيها بقادح، وقد ذكر صاحب مناهل العرفان أن حديث نزول القرآن على سبعة أحرف مروى عن عشرين صحابياً منهم الخلفاء الأربعة أليس في هذا دليل قاطع على سلامتها وهذا كاف في دفع تشكيك الأستاذ فكان جديراً به أن لا يبدي في شأنها الرأي الفطير وأن لا نجازف في التعبير تصريحاً أو تلويحاً⁽²⁾.

المآخذ الثاني: وأما رجوع الحديث إلى ترتيب آي السور وتفسيره به أي فهو أبعد الأقوال الثلاثة المنتقاة من الخمسة والثلاثين، وأقربها إلى الإشكال والإيراد؛ والفرق أبين من الفجر الصادق لذي البصر الحديد وأقل ما يقال فيه: كيف يكون الترتيب في السور التي عدد آياتها دون السبع — كسور الأبتى والعصر والإخلاص — ثم يقال إن هذا الفهم يؤدي إلى أن الحديث منسوخ ولو كان محكماً لظهر أثره في خط المصحف العثماني ولم يقل بهذا النسخ أحد من علماء الحديث المتكلمين عليه؛ فلو اختير أحد الأقوال المنتقاة لأولئك التقاة أو التفويض لكان الكلام أحلى وترك الابتكار أغلى وأعلى والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم⁽³⁾.

المآخذ الثالث: كذلك هذا الرأي يناقض الإجماع على توقيفية ترتيب آي السور الذي نقله ابن

عاشور في المقدمة الثامنة.

المآخذ الرابع: ختم ابن عاشور حديثه عن الأحرف السبعة بقوله: "ومن الناس من يظن أن المراد بالسبع في الحديث ما يطابق القراءات السبع التي اشتهرت بين أهل فن القراءات وذلك غلط ولم يقله أحد من أهل العلم وأجمع على خلافه كما قال أبو شامة: "فإن انحصار القراءات في سبع لم يدل عليه دليل ولكنه أمر حصل إما بدون قصد أو بقصد التيمن بعدد السبع أو بقصد إيهام أن هذه السبعة هي

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 59.

(2) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 46. بتصرف يسير.

(3) — المرجع نفسه، ص 46 — 47.

المراة من الءءء تنوئها بشأها بين العامة⁽¹⁾.

وقء ءعب الشئء عءمان بن منصور ابن عاشر على موافءءه كلام أئ شامة ءون الإنكار علىه بقوله: "عفر الله لأئ شامة فئ ءوئزه الاحءمال الءانئ والثاء فأنه يلزم علىهما اعءقء رقة الءن فئمن ءصروها فئ السبعة؛ لأن الءصر المبنى منهم على ما ذكره شبه ءلاعب بالقراءاء وبالقرآن؛ إء لم فكن الءامل على هذا الءصر قصد إصاءة الءق وإنما هو ضرب من ءءصنع مشوب بءءءل؛ فهذا العءء ءئنءء مبنئ على شفا ءرف هار؛ ومن العءب أن فمر علىه المولعون بالانءساب إلى ءءءق والابءكار بءون هءم أو إنكار⁽²⁾.

(1) - ءءرئر وءنور، ابن عاشر، 50 / 1.

(2) - البشر فئ نقد المقءمء العشر، عءمان بن منصور، ص 47.

المطلب الثاني: مدخل إلى القراءات من خلال تفسير العلامة ابن عاشور.

الفرع الأول: التعريف بالقراءات وشروطها وفوائدها عند العلامة ابن عاشور.

أولاً: التعريف بالقراءات:

القراءات في اللغة: جمع مؤنث سالم مفردة قراءة، مصدر قرأ، وتدل مادة "ق رأ" في اللغة على معنى "الجمع والاجتماع، ومن ذلك القرية، سُميت قريةً لاجتماع النَّاس فيها، ويقولون: قرَّيت الماء في المِقرَّة: جمعته" (1).

أما القراءات في الاصطلاح فقد عرفها شمس الدين محمد بن الجزري (2) فقال: "القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزو لناقله" (3).

وقد اعتبر ابن عاشور أن للقراءات حالتين: إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة؛ واعتبر أيضاً أن علم القراءات لا يدخل في موضوع التفسير؛ لأن هذا الأخير يعني بألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه وفي هذه المقدمة فصل القول في الحالتين (4).

ثانياً: شروط القراءات:

اشترط علماء القراءات ثلاثة شروط تعرف بها القراءات المقبولة وتميز عن غيرها من القراءات الشاذة المرذودة وهي:

1 — موافقة اللغة العربية ولو بوجه من الوجوه.

2 — موافقة رسم أحد المصاحف العثمانية.

3 — صحة سندها (5).

وإلى ذلك يشير ابن الجزري في طيبة النشر (6) بقوله:

فكل ما وافق وجه نحوي وكان للرسم احتمالاً يحوي

وصح إسناداً هو القرآن فهذه الثلاثة الأركان

(1) — معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (قرأ)، 78 / 5 — 79.

(2) — هو محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير، شمس الدين العمري الدمشقي الشيرازي الشافعي الشهير بابن الجزري، ولد عام 571هـ وهو شيخ القراء في زمانه، من مؤلفاته، النشر في القراءات العشر، غاية النهاية في طبقات القراء، منجد المقرئين، توفي عام 833هـ. انظر: غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، 247 / 2، والأعلام، الزركلي، 45 / 7.

(3) — منجد المقرئين، ابن الجزري، ص 49.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 51 / 1، 12 / 1.

(5) — النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 09 / 1 بتصرف. دار الفكر — بيروت — لبنان، تصحيح ومراجعة: علي محمد الضباع.

(6) — شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ص 07. دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، ضبطه وعلق عليه: الشيخ

أنس مهرة، ط 1، 1418 — 1997.

وكل ما خالف وجهها أثبت شذوذه لو أنه في السبعة

وقد اشترط بعض المتأخرين: التواتر لقبول القراءة ولم يكتف بصحة السند⁽¹⁾.

قال ابن الجزري: "وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم ولقد كنت أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساده وموافقة أئمة السلف والخلف"⁽²⁾.

وقد قرّر ابن عاشور هذه الشروط الثلاثة بقوله: "من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهاً في العربية ووافقت خط المصحف - أي مصحف عثمان - وصحّ سند راويها؛ فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها"⁽³⁾؛ والاكتفاء بصحة السند هو رأي ضعيف لا يعول عليه؛ لأنه يؤدي إلى تسوية غير القرآن بالقرآن⁽⁴⁾، والأولى أن نضيف الاستفاضة والشهرة، ولا يُكتفى بصحة السند.

ويرى أيضاً أن شروط القراءة المقبولة منحصرة في القراء العشرة بقوله: "وقد انحصرت توفر الشروط في الروايات العشر للقراء.." ⁽⁵⁾.

ويرى أيضاً أن الشروط الثلاثة الأولى: "هي شروط في قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبي ﷺ، بأن كانت صحيحة السند إلى النبي ﷺ؛ ولكنها لم تبلغ حدّ التواتر فهي بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط؛ لأن تواترها يجعلها حجة في العربية، ويغنيها عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع عليه، ألا ترى أن جمعاً من أهل القراءات المتواترة قرؤوا قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [سورة التكويد، الآية: 24]. بظاء مشالة أي بمتهم، وقد كتبت في المصاحف كلها بالضاد الساقطة"⁽⁶⁾.

قال ابن عاشور: "وإن المصحف الإمام ما رسموه إلاّ أتباعاً لأشهر القراءات المسموعة المروية من زمن النبي ﷺ، وقرّاء أصحابه، فإن حفظ القرآن في صدور القراء أقدم من كتابته في المصاحف، وما كتب في أصول المصاحف إلا من حفظ الكاتبين، وما كتب المصحف الإمام إلا من مجموع محفوظ

(1) - النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 1 / 13.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 13.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 53.

(4) - القراءات، أحكامها ومصدرها، شعبان محمد إسماعيل، ص 89. دار السلام - القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط3، 1424

هـ / 2004م.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 54.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 53.

الحفاظ وما كتبه كتاب الوحي في مدة نزول الوحي" (1).
 ويؤيد كلام ابن عاشور ما ذكره أبو شامة المقدسي (2): حيث يرى أنه "لا يشترط التواتر في القراءات، ويكفي ثبوت القراءة بالنقل الصحيح عن رسول الله ﷺ، فتكفي الآحاد الصحيحة مع الاستفاضة وموافقة خط المصحف. فكل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحة النقل فيها ومجيئها على الفصيح من لغة العرب فهي قراءة صحيحة معتبرة" (3).
 وما ذكره ابن عاشور أيضاً قرره ابن الجزري — رحمه الله — حيث قال: "التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره، إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواتراً عن النبي ﷺ وجب قبوله وقطع بكونه قرآناً سواء وافق الرسم أم خالفه" (4).
 ومن هنا لا يعبأ العلامة ابن عاشور بمخالفة القراءات المتواترة لرسم المصحف.
 ومن ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَجْرَانٍ﴾ [سورة طه، الآية: 63]. فقال:
 "وأما قراءة أبي عمرو (5) وحده (إن هذين) بتشديد نون (إن)، وبالياء بعد ذال (هذين). فقال القرطبي (6): "هي مخالفة للمصحف" (7). وأقول: ذلك لا يطعن فيها لأنها رواية صحيحة ووافقت وجهها مقبولاً في العربية" (8).

ومن ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

(1) — المرجع السابق، 143 / 16.

(2) — عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي، أبو القاسم، شهاب الدين، أبو شامة، مؤرخ، محدث، باحث، أصله من القدس، ومولده في دمشق، وبها منشأه ووفاته. فقد ولد عام 599هـ من مؤلفاته: المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، وإبراز المعاني في شرح الشاطبية، توفي في عام 665هـ. انظر: الأعلام، الزركلي، 3 / 299.

(3) — المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو شامة المقدسي، ص 381، مكتبة الإمام الذهبي — الكويت، تحقيق: وليد مساعد الطبطائي، 1414هـ / 1993م.

(4) — النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 1 / 13.

(5) — هو زيان بن العلاء بن عمار بن العريان، أبو عمرو التميمي المازني البصري، ولد سنة 68هـ وقيل: 69هـ نشأ في البصرة، وكان مقدماً في عصره، عالماً بالقراءة عارفاً بوجهها، قدوة بالعربية، توفي بالكوفة سنة 154هـ وقيل غير ذلك. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1 / 288.

(6) — هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي المالكي الأندلسي أبو عبد الله القرطبي، من كبار المفسرين رحل إلى المشرق واستقر في أسبوط، من أشهر مؤلفاته تفسير: "الجامع لأحكام القرآن" المشهور، الذي سارت به الركبان، و"التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة"، توفي سنة 671هـ. انظر: طبقات المفسرين، السيوطي، ص 92.

(7) — الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 11 / 216، دار الكتب العلمية — بيروت، ط 2، دت.

(8) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 144 / 16.

جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ تُخَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا [سورة الحج، الآية: 23]. قال: " (ولؤلؤا) قرأه نافع⁽¹⁾، ويعقوب⁽²⁾، وعاصم⁽³⁾ بالنصب⁽⁴⁾ عطفًا على محل (أساور) أي يجلون لؤلؤا أي عقودا ونحوها. وقرأه الباقون بالجر عطفًا على اللفظ والمعنى: أساور من ذهب وأساور من لؤلؤ. وهي مكتوبة في المصحف بألف بعد الواو الثانية في هذه السورة، فكانت قراءة جر (لؤلؤ) مخالفة لمكتوب المصحف. والقراءة نقل ورواية فليس اتباع الخط واجبا على من يروي بما يخالفه، وكتب نظيره في سورة فاطر بدون ألف، والذين قرؤوه بالنصب خالفوا أيضا خط المصحف واعتمدوا روايتهم"⁽⁵⁾.

وقد بين ابن عاشور الشرط الثاني من شروط قبول القراءة بقوله: " والمراد بموافقة خط المصحف موافقة أحد المصاحف الأئمة التي وجه بها عثمان بن عفان إلى أمصار الإسلام إذ قد يكون اختلاف يسير نادر بين بعضها، مثل زيادة الواو في: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 133]. في مصحف الكوفة ومثل زيادة الفاء في قوله: ﴿وَمَا أَصْبَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى، الآية: 30] وفي قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا - أَوْ إِحْسَانًا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 8]؛ [سورة الأحقاف، الآية: 15]"⁽⁶⁾. ثم بين سبب هذا الاختلاف بين المصاحف بقوله: "فذلك اختلاف ناشئ عن القراءة

(1) — هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم مولى جعونة بن شعوب الليثي حليف حمزة بن عبد المطلب، المدني أحد القراء السبعة والأعلام ثقة صالح، أصله من أصبهان، أخذ القراءة عرضاً عن جماعة من تابعي أهل المدينة، حيث قال عن نفسه: قرأت على سبعين من التابعين، ومن روى عنه قالون وورش وابن وردان وابن جهمز. قال ابن مجاهد: كان نافعاً عالماً بوجه القراءات متبعاً لأثار الأئمة الماضين، توفي بالمدينة سنة 169 هـ على الصحيح. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 2/ 333.

(2) — هو يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق أبو محمد الحضرمي البصري، أحد القراء العشرة وإمام أهل البصرة ومقرئها، أخذ القراءة عرضاً عن سلام الطويل ومهدي بن ميمون ويونس بن عبيد. كان يعقوب أعلم أهل زمانه بالقرآن والنحو وغيره. توفي في ذي الحجة سنة 205 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 2/ 386.

(3) — هو عاصم بن يمدلة أبي النجود أبو بكر الأسدي الكوفي، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد أبي عبد الرحمن السلمي، جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجويد وكان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، أخذ القراءة عن زر بن حبیش، وأبي عبد الرحمن السلمي وأبي عمرو الشيباني، وروى القراءة عنه أبان بن تغلب وأبان بن يزيد وحفص بن سليمان وأبو بكر شعبة بن عياش، توفي سنة 128 هـ وقيل غير ذلك. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1/ 347 وما بعدها.

(4) — وأبو جعفر. انظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 2/ 326.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 17/ 167.

— مرجع نفسه، 1 - 53 - 54.

بالوجهين بين الحفاظ من زمن الصحابة الذين تلقوا القرآن عن النبي ﷺ؛ لأنه قد أثبتته ناسخو المصحف في زمن عثمان فلا ينافي التواتر إذ لا تعارض، إذا كان المنقول عنه قد نطق بما نقله عنه الناقلون في زمانين أو أزمنة، أو كان قد أذن للناقلين أن يقرأوا بأحد اللفظين أو الألفاظ...⁽¹⁾.

كما ردّ ابن عاشور على من حاول التماس بعض الحجج والتعليقات عند مخالفة بعض القراءات المتواترة لرسم المصحف، ومن ذلك ما ذكره عند قول الله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [سورة المنافقون، الآية: 10] قال: "وقراه أبو عمرو وحده من بين العشرة (وأكون) بالنصب والقراءة رواية متواترة وإن كانت مخالفة لرسم المصاحف المتواترة. وقيل: إنها يوافقها رسم مصحف أبي بن كعب⁽²⁾، ومصحف ابن مسعود⁽³⁾... واعتذر أبو عمرو عن مخالفة قراءته للمصحف بأن الواو حذفت في الخط اختصاراً يريد أنهم حذفوا صورة إشباع الضمة وهو الواو اعتماداً على نطق القارئ كما تحذف الألف اختصاراً بكثرة في المصاحف. وقال الفراء⁽⁴⁾: العرب قد تسقط الواو في بعض الهجاء كما أسقطوا الألف من سليمان وأشباهه، أي كما أسقطوا الواو الثانية من داوود وبكثرة يكتبونه داود. قال الفراء: "ورأيت في مصاحف عبد الله (فقولا) فقلاً بغير واو"⁽⁵⁾ (6).

ثم علّق ابن عاشور على هذه التعليقات بقوله: "وكل هذا لا حاجة إليه لأن القرآن متلقى بالتواتر

(1) — المرجع السابق، 1 / 54.

(2) — هو أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الأنصاري، أبو المنذر وأبو الطفيل، سيد القراء كان من أصحاب العقبة الثانية، وشهد بدرًا والمشاهد كلها، وأخرج له الأئمة في صحاحهم، وعدّه مسروق في الستة من أصحاب الفتيا. توفي سنة 30 هـ على الأرجح. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، 1 / 180.

(3) — هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمع بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل الهذلي، أبو عبد الرحمن، أحد السابقين الأولين، أسلم قديماً وهاجر المهجرتين وشهد بدرًا والمشاهد بعدها ولازم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه. وهو أول من جهر بالقرآن بمكة، توفي سنة 32 هـ على الأرجح. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، 4 / 198.

(4) — أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، ولد بالكوفة، من مؤلفاته، "معاني القرآن" و"اللغات" و"المصادر في القرآن" و"الجمع و التثنية في القرآن" و"الوقف والابتداء" و"المقصود والممدود". توفي بطريق مكة سنة 207 هـ. انظر: الفهرست، ابن النديم، ص 99 وما بعدها.

(5) — راجع معاني القرآن، الفراء، 3 / 160، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شليبي.

(6) — التفسير والتأويل، ابن عاشور، 28 : 288.

لا بهجاء المصاحف وإنما المصاحف معينة على حفظه"⁽¹⁾. "وما ذكر من شرط موافقة القراءة لما في مصحف عثمان لتكون قراءة صحيحة تجوز بها، إنما هو بالنسبة للقراءات التي لم ترو متواترة كما يبيّنه في المقدمة السادسة من مقدمات هذا التفسير"⁽²⁾.

ثالثاً: فوائد الاختلاف في القراءات من وجهة نظر العلامة ابن عاشور.

اعتنى ابن عاشور بالإشارة إلى فوائد اختلاف القراءات سواء كانت متواترة أو شاذة، وذلك على سبيل الإجمال من خلال ما ذكره في المقدمة الثانية، والمقدمة السادسة والمقدمة العاشرة، وقد أبرز العلامة ابن عاشور في ثنايا تعرضه للقراءات أثناء التفسير فوائد القراءات في القرآن العظيم، وذلك كما يلي:

1 - التخفيف عن الأمة وتسهيل القراءة عليها⁽³⁾.

وإلى ذلك أشار ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة، الآية: 6]. فقال: "والصراط: الطريق، وهو بالصاد والسين وقد قرئ بهما في المشهورة وكذلك نطقت به بالسين جمهور العرب إلا أهل الحجاز نطقوه بالصاد مبدلة عن السين لقصد التخفيف في الانتقال من السين إلى الراء ثم إلى الطاء"⁽⁴⁾.

أقول: ووجه التخفيف في قراءة: ﴿الصِّرَاطَ﴾ بالصاد أبرزه مكّي بن أبي طالب⁽⁵⁾ بقوله: "السين حرف مهموس فيه تسفل، وبعدها حرف مطبق مجهور مستعل، واللفظ بالمطبق المجهور بعد المستفل المهموس فيه تكلف وصعوبة، فأبدل من السين صاداً لمؤاخاتها الطاء في الإطباق والتصعد، ليكون عمل اللسان في الإطباق والتصعد عملاً واحداً فذلك أسهل وأخف وعليه جمهور العرب وأكثر القراء وكانت الصاد أولى بالبدل من غيرها لمؤاخاتها السين في الصفير والمخرج، فأبدل من السين حرف يؤاخيها في الصفير والمخرج، ويؤاخي الطاء في الإطباق والتصعد وهو الصاد"⁽⁶⁾.

(1) - المرجع السابق، 28 / 288.

(2) - المرجع السابق، 3 / 161.

(3) - مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص 161. مؤسسة الرسالة - دمشق - سوريا، ط 1، 1427هـ / 2006م.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 187.

(5) - هو مكّي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار الأندلسي القرطبي، ولد بالقبروان سنة 355 هـ، وهو مقرئ عالم بالتفسير والعربية، من مؤلفاته: "مشكل إعراب القرآن" و"الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها"، توفي سنة 437 هـ. انظر:

غاية النهاية، ابن الخزري، 2 / 309، والأعلام، الزركلي، 7 / 286.

(6) - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكّي بن أبي طالب، 1 / 34. مؤسسة الرسالة - بيروت، تحقيق: محيي

وقال ابن عاشور أيضا عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 168] "وقرأ الجمهور (خُطُوَات) بضم فسكون على أصل جمع السلامة، وقرأه ابن عامر⁽¹⁾ وقنبل⁽²⁾ عن ابن كثير⁽³⁾، وحفص⁽⁴⁾ عن عاصم بضم الخاء والطاء على الإتياع، والإتياع يساوي السكون في الخفة على اللسان"⁽⁵⁾.

وقال عند قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 185]: "وقرأ الجمهور: (القرآن) بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهمزة ألف، وقرأه ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهمزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف"⁽⁶⁾. وقد أشار الإمام المهدي⁽⁷⁾ إلى هذه الفائدة فقال: "وقرأ ابن كثير على وجه التخفيف، فألقى فتحة الهمزة على الراء وحذف الهمزة لكثرة استعمال هذا الاسم"⁽⁸⁾.

الدين رمضان، ط 5، 1418 هـ / 1997 م.

- (1) — هو عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة بن عامر اليحصبي، إمام أهل الشام في القراءة، أخذ القراءة عرضاً عن أبي الدرداء وعن المغيرة بن أبي شهاب صاحب عثمان بن عفان وقيل عرض على عثمان نفسه، توفي بدمشق يوم عاشوراء سنة 118 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1/ 423 وما بعدها، تاريخ القراء العشرة ورواتهم، عبد الفتاح القاضي، ص 24 وما بعدها.
- (2) — هو محمد بن عبد الرحمن بن خالد بن محمد المكي المخزومي، أبو عمر الشهير بقنبل شيخ القراء بالحجاز، ولد سنة 195 هـ، من أعلام القراء، كان إماماً متقناً، توفي بمكة سنة 291 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 2/ 165، والأعلام، الزركلي، 6/ 190.
- (3) — هو عبد الله بن كثير بن المطلب القرشي الداري، إمام أهل مكة في القراءة، ولد بمكة سنة 45 هـ، ولقي بها عبد الله ابن الزبير وأبا أيوب الأنصاري وأنس بن مالك ومجاهد بن جبر ودرباس مولى عبد الله بن عباس وروى عنهم، وروى القراءة عنه إسماعيل بن عبد الله القسطنطيني وإسماعيل بن مسلم وحماد بن سلمة والحليل بن أحمد والبرقي وقنبل، توفي سنة 120 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 2/ 443 وما بعدها، تاريخ القراء العشرة ورواتهم، عبد الفتاح القاضي، ص 15.
- (4) — هو حفص بن سليمان بن المغيرة، أبو عمر بن أبي داود الأزدي الكوفي ويعرف بحفص، ولد سنة 90 هـ، وأخذ القراءة عن عاصم وكان ربيبه، نزل بغداد وجاور بمكة، توفي سنة 180 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1/ 254، والأعلام، الزركلي، 2/ 264.
- (5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 102.
- (6) — المرجع نفسه، 2/ 172.
- (7) — هو أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدي التميمي، أبو العباس، مقرئ أندلسي أصله من المهديّة بالقيروان. ولد عام 440 هـ، رحل إلى الأندلس وصنف كتباً، منها "التفصيل الجامع لعلوم التزويل"، وهو تفسير كبير، "التيسير في القراءات"، "ريّ العاطش"، "الهداية في القراءات"، وكان مقدّماً في القراءات والعربية، وتوفي في عام 430 هـ. انظر: الأعلام، الزركلي، 1/ 184، طبقات المفسرين، السيوطي، ص 30.
- (8) — شرح حديث، أبو عبد الله محمد بن عمار المهدي، 1/ 191.

2 - ثراء المعنى للنص القرآني:

وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الفائدة عند المقدمة السادسة من مقدمات تفسيره أثناء حديثه عن القراءات فقال: "ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة نحو: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 222] بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضم الهاء مخففة، ونحو: ﴿لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [سورة النساء، الآية: 43] و﴿لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، وقراءة: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [سورة الزخرف، الآية: 19] مع قراءة: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثر المعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي ﷺ، على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى ليقرأ القراء بوجوه فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمن في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملاءمة بلاغة القرآن⁽¹⁾.

ومثال ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 259]. فقال: "وقرأ جمهور العشرة: ﴿نُنشِزُهَا﴾ بالراء مضارع أنشر الرباعي بمعنى الإحياء، وقرأ ابن عامر وحمزة⁽²⁾ وعاصم والكسائي⁽³⁾ وخلف⁽⁴⁾: ﴿نُنشِزُهَا﴾ بالزاي مضارع

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 54. وقال أيضاً: "وأنا أرى أن على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن". انظر: التحرير والتنوير، 1/ 56.

(2) - هو حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات، أبو عمارة الكوفي التيمي، ولد سنة 80 هـ، أخذ القراءة عرضاً عن الأعمش وأبي إسحاق السبيعي وابن أبي ليلي، وكان شيخه الأعمش إذا رآه قد أقبل قال: هذا حبر القرآن، توفي سنة 156 هـ وقيل غير ذلك. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1/ 261.

(3) - هو علي بن حمزة بن عبد الله بن يمين بن فيروز الأسدي الكسائي الإمام الذي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد حمزة الزيات، قال يحيى بن معين، مارأيت بعيني هاتين أصدق لهجة من الكسائي. أخذ القراءة عرضاً عن حمزة أربع مرات وعن محمد بن أبي ليلي توفي سنة 189 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1/ 535.

(4) - هو خلف بن هشام بن ثعلب بن خلف أبو محمد الأسدي أحد القراء العشرة وأحد الرواة عن سليم عن حمزة ولد سنة 150 هـ وكان ثقة كبيراً زاهداً عابداً عالماً، وكان يصلح في كل يوم أحد طعاماً ويجمع الكسائي والقراء وأمثالهما فيأكلون ويبحثون في العم والنحو والغريب والنسخة. توفي سنة 229 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1/ 272.



أنشزه إذا رفعه، والنشر الارتفاع، والمراد ارتفاعها حين تغلظ بإحاطة العصب واللحم والدم بها، فتحصل من القراءتين معنيان لكلمة واحدة⁽¹⁾.

ومن ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 93]. قال: "وقرأ الجمهور: ﴿يَفْقَهُونَ﴾ بفتح الياء التحتية وفتح القاف أي لا يفهمون قول غيرهم. وقرأ حمزة، والكسائي⁽²⁾ بضم الياء وكسر القاف أي لا يستطيعون إفهام غيرهم قولهم. والمعنيان متلازمان"⁽³⁾.

3 - التكامل بين القراءات في بيان المعنى المراد من النص الكريم.

ومن ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 191]. قال: "وقرأ الجمهور: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ ثلاثها بألف بعد القاف، وقرأ حمزة، والكسائي⁽⁴⁾ ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۗ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ بدون ألف بعد القاف، فقال الأعمش⁽⁵⁾ لحمزة رأيت قراءتك هذه كيف يكون الرجل قاتلا بعد أن صار مقتولا؟ فقال حمزة: "إن العرب إذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا؛ يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله⁽⁶⁾:

غَضِبْتُ تَمِيمٌ أَنْ تَقْتَلَ عَامِرُ
يَوْمَ النَّسَارِ فَأَعْبُوا بِالصَّيْلَمِ

والمعنى: ولا تقتلوا أحدا منهم حتى يقتلوا بعضكم فإن قتلوا بعضكم فاقتلوا من تقدرون عليه

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 510.

(2) - وخلف، راجع: إتحاف فضلاء البشر، الدمياطي، 1/ 449.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 15/ 132.

(4) - وخلف، راجع: تحبير التيسير، ابن الجزري، ص 302.

(5) - سليمان بن مهران الأعمش الأسدي الكاهلي مولاهم، أبو محمد الكوفي، تابعي مشهور كان ثقة ثبتا في الحديث، وكان يحدث

أهل الكوفة في زمانه، روى نحو 1300 حديث، مات سنة 148 هـ. وهو ابن ثمان وثمانين سنة. انظر: طبقات الحفاظ،

السيوطي، ص 67، الأعلام، الزركلي، 3/ 135.

(6) - البيت لبشر بن أبي خازم، النسان، ابن منظور، 4/ 2793. مادة (عتب).

منهم وكذلك إسناد فننوا إلى ضمير جماعة المشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين، لأن العرب تستند فعل بعض القبيلة أو الخيلة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا، أو اسم ظاهر نحو: قتلنا بنو أسد. وهذه القراءة تقتضي أن المنهي عنه القتل يشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة⁽¹⁾.

ومن ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [سورة

النساء، الآية: 1]. قال: "﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ قرأه الجمهور بالنصب عطفًا على اسم الله. وقرأه حمزة - بالجزم - عطفًا على الضمير المجرور. فعلى قراءة الجمهور يكون الأرحام مأمورا بتقواها على المعنى المصدري؛ أي اتقائها، وهو على حذف مضاف، أي اتقاء حقوقها، فهو من استعمال المشترك في معنييه، وعلى هذه القراءة فالآية ابتداء تشريع وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وعلى قراءة حمزة يكون تعظيمًا لثناء الأرحام أي التي يسأل بعضكم بعضًا بها، وذلك قول العرب "ناشدتك الله والرحم" كما روي في الصحيح: أن النبي ﷺ حين قرأ على عتبة بن ربيعة سورة فصلت حتى يبلغ: ﴿فَإِن أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [سورة فصلت، الآية: 13]. فأخذت عتبة رهية وقال: ناشدتك الله والرحم⁽²⁾. وهو ظاهر حمل هذه الرواية... فتكون تعريضًا بعوائد الجاهلية، إذ يتساءلون بينهم بالرحم وأواصر القرابة ثم يهملون حقوقها ولا يصلونها، ويعتدون على الأيتام من إخوانهم وأبناء أعمامهم، فناقضت أفعالهم أقوالهم، وبأيضا هم آتوا النبي ﷺ وظلموه، وهو من ذوي رحمهم وأحق الناس بصلتهم كما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [سورة النساء، الآية: 1]. وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 164]. وقال: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [سورة الشورى، الآية: 23]... وعلى قراءة حمزة يكون معنى الآية تنسمة لمعنى التي قبلها⁽³⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 200، وما بعدها.

(2) - فتح الجراك في المستدرك، 2/ 253 - 254، وصححه بروافته الذهبي. دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.

(3) - فتح الجراك في المستدرك، 2/ 253 - 254، وصححه بروافته الذهبي.

4 - التفسير والبيان:

وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الفائدة في المقدمة الثانية من مقدمات تفسيره بقوله: "وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى.."⁽¹⁾، ومثال ذلك ما ذكره الإمام محمد الطاهر بن عاشور عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيَتْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 73]. حيث ذكر في المراد بجملة: ﴿أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ﴾ معنيين:

أحدهما: أنهم أرادوا تعليل قولهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ على تقدير لام تعليل محذوفة قبل أن المصدرية.

الوجه الثاني: أنهم أرادوا إنكار أن يؤتى أحد النبوة كما أوتيتها أنبياء بني إسرائيل، فيكون الكلام استفهاماً إنكارياً، حذفت منه أداة الاستفهام لدلالة السياق، ويؤيده قراءة ابن كثير في قوله: ﴿أَنَّ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ﴾ بهمزتين⁽²⁾.

وبهذا نرى أن ابن عاشور استدل بقراءة ابن كثير على بيان وتفسير القراءة الأخرى كما في الوجه الثاني.

5 - بيان أن تنوع القراءات من وجوه إعجاز القرآن الكريم.

وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الفائدة في المقدمة العاشرة بقوله: "ومن أساليبه - أي القرآن - الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [سورة الزخرف، الآية: 19] قرئ (عند) بالنون دون ألف وقرئ (عباد) بالموحدة وألف بعدها، ومثل: ﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ [سورة الزخرف، الآية: 57]. بضم الصاد وكسرها. وقد أشرنا إلى

(1) - المرجع السابق، 1 / 25.

(2) - المرجع السابق، 13 / 101.



ذلك في المقدمة السادسة⁽¹⁾.

ومثال ذلك ما ذكره ابن عاشور عن سرّ تنوع القراءات في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَسِحْرَانٌ﴾ [سورة طه، الآية: 63]. "ونزول القرآن بهذه الوجوه الفصيحة في الاستعمال ضرب من ضروب إعجازه لتجري تراكيبه على أفانين مختلفة المعاني متحدة المقصود"⁽²⁾.

6 - إنها حفظت كثيرا من لغات العرب ولهجاتهم من الضياع والاندثار؛ لأنها استعملت أفصح ما عندهم، وبذلك خلدت لغتهم وذكرهم، وفي ذلك من المنّة عليهم ما لا يخفى. وقد أشار العلامة ابن عاشور إلى هذه الفائدة بقوله: "ومزية القراءات من هذه الجهة - اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات - عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها وهو تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقي ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة، وهذا غرض مهم جدا"⁽³⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 124.

(2) - المرجع نفسه، 16/ 144.

(3) - المرجع نفسه، 1/ 51.

المطلب الثالث: طريقته في عرض القراءات.

تتلخص طريقة العلامة ابن عاشور في عرض القراءات فيما يلي:

أولاً: يبدأ ابن عاشور بقراءة قالون عن نافع؛ لأنها قراءة أهل المدينة، والمشهورة في تونس.

قال ابن عاشور: "وأبني أول التفسير على قراءة نافع برواية عيسى بن مينا المدني الملقب بقالون؛ لأنها القراءة المدنية إماماً وراويّاً، ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس، ثم أذكر خلاف بقية القراء العشرة خاصة"⁽¹⁾.

ثانياً: يذكر ابن عاشور القراءات الأصولية والفرشية.

أ - القراءات الأصولية: الأصول: جمع أصل، وهو لغة: ما يتنى عليه غيره⁽²⁾.

واصطلاحاً: القاعدة الكلية التي تنطبق على ما تحتها من الجزئيات الكثيرة⁽³⁾.

— وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الحالة من القراءات بقوله: "وهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة... وهذا غرض مهم جداً لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآية، ولم أر من عرف لفنّ القراءات حقه من هذه الجهة"⁽⁴⁾.

أشار ابن عاشور إلى أن القراءات من هذه الجهة لا علاقة لها بالتفسير لعدم تأثيرها في اختلاف معاني الآي. ويرى أيضاً أن هذه الجهة من القراءات لم تُعط حَقها من علماء هذا الفن؛ وفي هذا الكلام نظر، بل "وجب أن يقال هنا أن علماء المسلمين في جميع أقطارهم قد عرفوا حقه بالتأليف فيه وتدريسه نظرياً وعلمياً..."⁽⁵⁾.

— ومما أشار إليه في القراءات الأصولية مسألة اختيار القراء لوجوه الأداء حيث قال: "فأئمة

(1) — المرجع السابق، 62 / 1.

(2) — التعريفات، الجرجاني، ص 43، دار الكتاب المصري — القاهرة/ دار الكتاب اللبناني — بيروت، ط1، 1411هـ/ 1991م.

(3) — الوافي شرح الشاطبية، ص 198.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 50 / 1.

(5) — البشر في نقد المقدمات العشر: عثمان بن منصور، ص 43.



العربية لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيتهم في الأمصار التي وزعت عليهم المصاحف: المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام قيل: اليمن والبحرين؛ فقرأ كل فريق بعربية قومه في وجوه الأداء لا في زيادة الحروف ونقصها ولا في اختلاف الأعراب ويحتمل أن يكون القارئ قد قرأ بوجهين ليرى صحتها في العربية قصدًا لحفظ اللغة مع حفظ القرآن الذي أنزل بها؛ ولذلك نجزم بأن كثيرًا من القراءات في هذه الناحية كان اختيارًا كما جزم بذلك قبلنا ابن العربي والزنجشري وغير واحد وقد كره مالك - رحمه الله - القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء فدلّت كراهته على أنه يرى أن القارئ بها ما قرأ إلا بمجرد الاختيار ولا ضير في ذلك ما دامت كلمات القرآن وجمله محفوظة على نحو ما كتب في المصحف الذي أجمع عليه أصحاب رسول ﷺ إلا من شذ منهم⁽¹⁾.

وقد انتقد ابن عاشور على هذا الكلام من عدة وجوه:

— الوجه الأول: اختيارات القراء لوجوه الأداء راجعة إلى الرواية عن شيوخهم لا إلى عريضة أقوامهم، قال عثمان بن منصور: "ما ذكره الأستاذ من قراءة الأئمة بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيتهم لا أعتقد صحته سواء انفرد الأستاذ بذكره أو شاركه غيره، وأقول: عوض بعربية قومه بعربية روايته عن شيخه، أي: الإمام الذي أخذ عنه القراءة؛ لأنه يجب عليه تقليده وإلا فلا معنى للرواية عنه؛ اللهم إلا إذا عجز عن ذلك التقليد فيقال له حينئذ دين الله يسر لا عسر في خاصة نفسه فقط؛ أما أن يروي عنه ما عجز عن أدائه بلغة شيخه فلا يكون؛ لأن أهل ذلك العصر بلغ بهم التحري في شأنه إلى أن اعتقدوا أن سعادتهم في الآخرة والدنيا لا تأتي إلا ببذل الجهد في صيانتهم من أنواع الخطأ خفيًا أو جليًا، ثم يقال بعد إذا انفتح باب المخالفة للشيخ مراعاة للهجة قوم التلميذ فلماذا لم يعمّ الجواز المخالفة في الحروف والإعراب، وتختص بما عداها؛ فإن قيل: أن ذلك يؤدي إلى مخالفة المصاحف العثمانية قلنا: لا أثر فيها لتلك المخالفة؛ لأن الشكل حدث بعد أمد طويل من تدوينها والله الموفق"⁽²⁾.

— الوجه الثاني: جزم ابن العربي والزنجشري وموافقة ابن عاشور لهما في أن كثيرًا من القراءات في هذه الناحية - وجوه الأداء - كان اختيارًا؛ ينافي قول الجمهور أن القراءة سنة متبعة.

(1) - التحريير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 50 - 51.

(2) - البشير في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 43 - 44.



قال عثمان بن منصور: "إن الاحتمال الذي أفضى بالزمخشري وابن العربي إلى الجزم بما حزم به باطل أو مرجوح، والمخالفون لهما وللأستاذ فيه كثيرون عددًا وقيمة؛ لأنه ينافي قول الجمهور: القراءة سنة متبعة وينافي عدالة القراء وأمانتهم؛ فإن دأبهم تبليغ القراءة المروية لهم عن عدول مشايخهم لا بيان ما يسوغ في العربية وما يمتنع ونسبتنا لهم ذلك في مقام الرواية قدح شنيع منافٍ لحسن الظن فيهم وفي من نسبه إليهم، ولم أدر ما حمل الأستاذ على الشذوذ في نسبتهم للاستخفاف بما سمعوه والتلاعب به ليحافظوا على لغتهم الخاصة خوفًا عليها من التلاشي في خضم لغة القرآن؛... وأتت لنا أن نعتقد ما أقره الأستاذ بعد توزيع المصاحف على أقطارها واستقرار القراءة التي انبتت عليها تلك المصاحف الاستقرار الحاسم للفوضى واعتبار اللهجات - القومية والترعات القبلية - خوفًا عليها من الاضمحلال"⁽¹⁾.

— الوجه الثالث: كراهة الإمام مالك للقراءة بالإمالة لندرهما وكونها غير لغة قريش لا لأنه يرى أن القارئ بما قرأ إلا بمجرد الاختيار.

قال عثمان بن منصور: "ولدى التأمل من قول الأستاذ أن إمام دار الهجرة كره القراءة بالإمالة، وأن الكراهة سببها أن رأى أن القارئ بما قرأ إلا بمجرد الاختيار تقع به الحيرة لمن يتزل الأمور منازلها؛ لأن كراهة الإمام للقراءة بالإمالة مشكوك فيها، وإذا ثبتت وهنت علتها؛ لأنها مأثورة عن ابن مسعود عن النبي ﷺ كما في الإتيان وقد ذكر أنه قيل له أتقرأ بغير لغة قومك يا رسول الله فقال: (إنما لغتي آخوالي بني سعد)؛ ومع هذا فإن النطق بما لا ينافي خط المصحف، وكل ما لا ينافي خط المصحف لا تمتنع القراءة به كما نقل الأستاذ اتفاق القراء والفقهاء عليه، فكراهة مالك التي لم نرها لغير الأستاذ إن سلمناها لا نسلم علتها التي تخيلها ونقول ما كانت الكراهة إلا لندرهما وكونها غير لغة قريش؛ أما التعليل باعتقاد أن القراءة بها مبني على شهوة القارئ ورغبته في ذبوع لغة قوميه إن كانت قراءته بينهم أو مجاملة لمن هو بينهم إن كانوا غير قوميه فلا نتحمله... وآخر القول هنا أن بدور القراء العدول الذين هم ليسوا عن الحق بعدول متمسكون بقوله تعالى خطابًا لرسوله عليه الصلاة والسلام: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنَّ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾⁽²⁾.

(1) — المرجع السابق، ص 44.

(2) — المرجع السابق، ص 44 — 45.

ب - القراءات الفرشية: الفرش لغة: مصدر فرش بمعنى بسط⁽¹⁾.

اصطلاحاً: ما قلّ دورانه من حروف القرآن الكريم المختلف في طريقة أدائها بين القراء، فنص على مواضعها دون تعميم حكمها⁽²⁾.

وسمي الكلام على كل حرف في موضعه من الحروف المختلف فيها بين القراء فرشاً لانتشار هذه الحروف في مواضعها من سور القرآن الكريم فكأنها انفرشت في السور بخلاف الأصول فإن حكم الواحد منها ينسحب على الجميع⁽³⁾.

وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الحالة من القراءات بقوله: "فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة، الآية: 4]. ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ و: ﴿نُنشِرُهَا﴾ و ﴿نُنشِرُهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 259]. و: ﴿وَوَطَّنُوا أُنْهَمُ قَدْ كُذِّبُوا﴾ [سورة يوسف، الآية: 110] بتشديد الذال أو: ﴿كُذِّبُوا﴾ بتخفيفه، وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل كقوله: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ [سورة الزخرف، الآية: 57]. قرأ نافع بضم الصاد وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم وكلا المعنيين حاصل منهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير؛ لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره"⁽⁴⁾. "إن ما ذكره الأستاذ في بيان معنى يصدون على القراءتين غير صحيح ومنقوض بكلام المفسرين العظامين ابن عطية وصاحب الكشاف المنقول عن المفسر ابن جزى مسلماً له من غير ترجيح لأحد القولين فقراءة الضم معناها يعرضون وقراءة الكسر يضحون ويضحكون؛ فيصدون حينئذ في الآية قاصر غير متعد على كلا القراءتين خلافاً للأستاذ في تعديته على قراءة الضم وبيان معناه على قراءة الكسر هذا بالنسبة لمقتضى معنى الآية أما اللغة فيجوز استعمال يصد بالضم قاصراً ومتعدياً"⁽⁵⁾.

(1) - لسان العرب، ابن منظور، 5/ 3382. مادة (فرش).

(2) - معجم علوم القرآن، إبراهيم محمد الحرمي، ص 204.

(3) - الوافي في شرح الشاطبية، عبد الفتاح القاضي، ص 199.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 54.

(5) - شرح في نقد المقامات عشر، عثمان بن منصور، ص 46.



ومن الأمثلة على الخلافات الأصولية ما يلي:

1 - قال الله تعالى: ﴿قُلْ أُوْنِتُّكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَٰلِكُمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 15]. قال ابن عاشور: "وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وأبو جعفر، ورويس⁽¹⁾ عن يعقوب: (أونئكم) بتسهيل الهمزة الثانية واوا. وقرأه ابن عامر، وحزمة، وعاصم، والكسائي، وروح⁽²⁾ عن يعقوب، وخلف: بتحقيق الهمزتين"⁽³⁾.

2 - قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 20]. قال ابن عاشور: "وقرأ نافع، وأبو عمرو، وأبو جعفر (اتبعتي) بإثبات ياء المتكلم في الوصل دون الوقف. وقرأ يعقوب بإثباتها في الحاليين، والباقيون بحذفها وصلا ووقفا"⁽⁴⁾. وهناك مواضع أخرى تركت ذكرها خشية الإطالة⁽⁵⁾.

ثالثا: يورد الإمام محمد الطاهر بن عاشور القراءات ثم يوجهها⁽⁶⁾.

رابعا: إبراز القراءات التي تتفق في معنى واحد.

يقول العلامة ابن عاشور: "وأنا أرى على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة؛ لأن في اختلافها توفيرا لمعاني الآية غالبا فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن"⁽⁷⁾.

لذلك يذكر العلامة ابن عاشور القراءات الواردة في بعض الآيات القرآنية، ثم يوجهها، وإذا كان

(1) - هو محمد بن المتوكل أبو عبد الله اللؤلؤي البصري، المعروف برويس، مقرر حاذق ضابط مشهور، أخذ القراءة عرضاً عن

يعقوب الحضرمي، وهو من أحذق أصحابه، توفي بالبصرة سنة 238 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 2/ 234.

(2) - هو روح بن عبد المؤمن، أبو الحسن الهذلي البصري النحوي، مقرر حليل ثقة ضابط مشهور، من أجل أصحاب يعقوب

وأوثقهم، روى عنه البخاري في صحيحه، توفي سنة 234 هـ وقيل 235 هـ. انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 1/ 285،

النشر، ابن الجزري، 1/ 187.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 16/ 166.

(4) - المرجع نفسه، 3/ 61.

(5) - انظر: على سبيل المثال لا الحصر، التحرير والتنوير، ابن عاشور، 3/ 104، 3/ 120، 3/ 243، 3/ 260، 4/ 199،

4/ 302، 6/ 94، 8/ 239، 10/ 36، 11/ 78، 12/ 28، 12/ 149، 16/ 07.

(6) - الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، محمد بن سعد بن عبد الله القرني،

ص 81. وذكر أمثلة على ذلك.

(7) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 56.



معناها بعد التوجيه واحدا لا يختلف يعلق عليها بقوله: "ومآل القراءتين واحد"، أو "المعنى لا يختلف" وهذا يبرز منهج ابن عاشور في القراءات وهو أنه يحاول أن تكون ثمة وحدة معنوية وصناعية بين القراءات المتعددة للكلمة الواحدة؛ لأن الأصل هو التوافق فيما بينها⁽¹⁾.
خامسا: تعقيبه على أقوال بعض المفسرين الذين يطعنون في القراءات المتواترة أو من يرجح بينها⁽²⁾.

الجمعة الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

(1) — الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات، محمد بن سعد بن عبد الله القرني، ص 85.

(2) — المرجع نفسه، ص 87. وينظر: عبي سبيل المثال، التحرير والتنوير، 217 / 5، 6 / 7 — 6.

المطلب الرابع: موقف العلامة ابن عاشور من بعض قضايا القراءات.

الفرع الأول: موقفه من الترجيح بين القراءات المتواترة.

اختلف موقف ابن عاشور تجاه هذه القضية فمرة يرحح، وأخرى لا يرحح وذلك على النحو التالي:

أولاً: القول بالترجيح صراحة بين القراءات الصحيحة: (1)

ومن أمثلة ذلك ترجيحه قراءة الصاد على السين في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة، الآية: 6]. حيث قال: "وقد قرأ باللغة الفصحى (بالصاد) جمهور القراء وقرأ بالسين ابن كثير في رواية قبل، والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقته رسم المصحف وكونها اللغة الفصحى" (2).

ثانياً: الإيماء إلى القول بالترجيح بين القراءات: (3)

تارة يومئ ابن عاشور إلى ترجيح قراءة صحيحة على أخرى دون أن يصرح بذلك، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

1 - ما أورده عند بيان القراءات في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 29]. حيث قال: "وقرأ الجمهور هاء (وهو) بالضم على الأصل، وقرأها قالون وأبو عمرو والكسائي وأبو جعفر بالسكون للتحفيف عند دخول حرف العطف عليه، والسكون أكثر من الضم في كلامهم وذلك مع الواو والفاء ولام الابتداء، ووجهه أن الحروف التي هي على حرف واحد إذا دخلت على الكلمة تزلت منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها فخففت بالسكون كما فعلوا ذلك في حركة لام الأمر مع الواو والفاء، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء من (هو) إذا دخل عليه حرف أنك تجده في الشعر فلا يتزن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة

(1) - المرجع السابق، ص 202.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 187.

(3) - الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات، محمد بن سعد القرني، ص 202.



ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة⁽¹⁾.

نلاحظ أن ابن عاشور يشير إلى أن القراءة بإسكان الهاء من (هو) أفصح من التحريك، وحثه في ذلك أنه الأكثر في شعر العرب، وليست الكثرة من أجل الضرورة الشعرية، وإنما هو من باب استعمال الأفصح، وما ذكره ابن عاشور من أن الإسكان هو الأصل خلاف ما عليه أكثر علماء التوجيه⁽²⁾.

2 - ما ذكره ابن عاشور عند بيان القراءات في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ

وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 214]. حيث قال: "وحسب

بكسر السين في الماضي: فعل من أفعال القلوب أخوات ظن، وفي مضارعه وجهان: كسر السين وهو أجود، وفتحها وهو أقيس، وقد قرئ بهما في المشهور"⁽³⁾. قال الإمام مكي بن أبي طالب بعد أن ذكر كسر السين وفتحها: "وهما لغتان مشهورتان... والفتح أقوى في الأصول؛ لأن "فَعَلَ" في الماضي إنما يأتي مستقبلاً على "يَفْعَلُ" بالفتح في الأكثر والكسر فيه لغة شذت عن القياس... وروي أن النبي ﷺ كان يقرأ بكسر السين، وهي لغة حجازية وهو الاختيار"⁽⁴⁾.

ولا نوافق الطاهر بن عاشور على ما ذهب إليه من التصريح أو الإيماء في الترجيح بين القراءات⁽⁵⁾، ولذلك يقول أبو شامة: "وقد أكثر المصنفون في القراءات والتفاسير من الكلام في الترجيح بين قراءتي (مالك) و(ملك يوم الدين) حتى إن بعضهم يبالغ في ذلك إلى حد يكاد يسقط وجه القراءة الأخرى، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين وصحة اتصاف الرب سبحانه وتعالى بهما، فهما صفتان لله تعالى يتبين وجه الكمال له فيهما فقط، ولا ينبغي أن يتجاوز ذلك"⁽⁶⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 381.

(2) - الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات، محمد بن سعد القرني، ص 203. ومن ذلك ما قاله الإمام مكي بن أبي طالب - بعد أن ذكر حجة من أسكن الهاء وحركتها -: "والاختيار في ذلك حركة الهاء في جميعها؛ لأنه الأصل؛ ولأن ما قبل الهاء زائد؛ ولأن الهاء في بنية الابتداء بها؛ ولأن عليه جماعة القراء، والإسكان في لغة مشهورة حسنة". الكشف عن وجوه القراءات السبع وعملها وحججها، مكي بن أبي طالب، 1/ 235.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2/ 297.

(4) - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعملها وحججها، مكي بن أبي طالب القيسي، 1/ 318.

(5) - الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات، محمد بن سعد القرني، ص 204.

(6) - إبراز المعاني من حوزة الأمدني في القراءات السبع، أبو شامة المقدسي، ص 70.

ثالثاً: القول بعدم الترجيح:

قال ابن عاشور: "ثم إن القراءات العشر الصحيحة المتواترة قد تفاوتت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعاني أو الشهرة، وهو تمايز متقارب، وقل أن يكسب إحدى القراءات في تلك الآية رجحاناً، على أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزمخشري وفي أكثر ما رجح به نظر سنذكره في مواضعه"⁽¹⁾. وقد التزم ما ذكره؛ وذلك من خلال الأمثلة الآتية:

ومثال ذلك ما ذكره ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة، الآية:4]. فقال: "وكلتاها صحيحة ثابتة كما هو شأن القراءات المتواترة، وقد تصدى المفسرون والمحتجون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة (ملك) بدون ألف وقراءة (مالك) بالألف من خصوصيات بحسب قصر النظر على مفهوم كلمة (ملك) ومفهوم كلمة (مالك)، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدين، فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شئون ذلك اليوم دون شبهة مشارك. على أن (مالك) لغة في (ملك) ففي القاموس:⁽²⁾ "وكأمير وكتف وصاحب: ذو الملك"⁽³⁾.

فأفاد كلام الإمام الطاهر بن عاشور بأن معنى القراءتين عند إضافتهما إلى (يوم الدين) واحد لا يتغير، ومن هنا لم يلجأ إلى الترجيح بين القراءتين، كما أنهما — على بعض الأقوال — لغة واحدة⁽⁴⁾.

رابعاً: رد ابن عاشور على بعض السابقين من المفسرين وغيرهم الذين يرجحون بين القراءات الصحيحة الثابتة ويطعون فيها: "على أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزمخشري وفي أكثر ما رجح به نظر سنذكره في مواضعه"⁽⁵⁾.

1 — رده على الإمام الزمخشري: قال ابن عاشور عند بيان القراءات في قوله تعالى:

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 60 — 61.

(2) — القاموس المحيط، الفيروزبادي، 3/ 437. مادة (ملك).

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 173 بتصرف.

(4) — الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات، محمد بن سعد القرني، ص 205.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 60 — 61.

﴿ءَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 6]: "وروى أهل مصر عن ورش إبدال الهمزة الثانية ألفاً"⁽¹⁾. قال الزمخشري: "وهو لحن"⁽²⁾، وقد ردّ عليه ابن عاشور بعد ذلك بقوله: "وهذا اختلاف في كيفية الأداء فلا ينافي التواتر"⁽³⁾.

2 — رده على المبرد: ذكر ابن عاشور عند بيان توجيه قراءة حمزة (والأرحام) بالجرّ قول المبرد فقال: "قال المبرد: لو قرأ الإمام بماته القراءة لأخذت نعلي وخرجت من الصلاة، وهذا من ضيق العطن وغرور بأن العربية متحصرة فيما يعلمه"⁽⁴⁾.

3 — رده على ابن جرير الطبري: قال ابن عاشور عند توجيه القراءات في كلمة (يَطْهُرُنْ): "ورجح الطبري قراءة التشديد قائلاً لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر، وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به؛ لأن اللفظ كافٍ في إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾"⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: دفاعه عن القراءات المتواترة ضد الطاعنين فيها.

إن تواتر القراءات القرآنية هو الشرط الرئيس لقبول القراءات عند العلامة ابن عاشور، وقد بين — رحمه الله — المراد بالتواتر أو القدر المتواتر من القراءات بقوله: "وليس المراد ما يتوهمه بعض القراء من أن القراءات كلها بما فيها من طرائق أصحابها ورواياتهم متواترة وكيف وقد ذكروا أسانيدهم فيها فكانت أسانيد آحاد، وأقواها سندا ما كان له راويان عن الصحابة مثل قراءة نافع بن أبي نعيم"⁽⁶⁾. ورجح أنما غير متواترة الإسناد بقوله: "وهو الحق لأن تلك الأسانيد لا تقتضي؛ إلا أن فلانا

(1) — المرجع السابق، 1 / 248.

(2) — الكشف، الزمخشري، 1 / 48. دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان، رتبته وضبطه: مصطفى حسين أحمد، ط 3، 1407 هـ / 1987 م.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 248.

(4) — المرجع نفسه، 4 / 11.

(5) — المرجع نفسه، 2 / 249. أما عبارة الطبري كما في جامعته فهي: "وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ: (حَتَّى يَطْهَرْنَ) بتشديدها وفتحها، تعني، حتى يغتسلن؛ لإجماع الجميع على أن حراماً على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع دم حبسها حتى تطهر". جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 2 / 266، دار الفكر — بيروت — لبنان، 1398 هـ / 1978 م.

(6) — تحرير وتنوير، ابن عاشور، 1 / 60.

قرأ كذا وأن فلانا قرأ بخلافه". مفرقاً في ذلك بين الناقل والمنقول "وأما اللفظ المقروء فغير محتاج إلى تلك الأسانيد؛ لأنه ثبت بالتواتر كما علمت آنفاً، وإن اختلفت كيفية النطق بحروفه فضلاً عن كيفية أدائه"⁽¹⁾. وهو ما يعرف بتواتر القرآن.

ولا يوافق ابن عاشور على الاستلزام الذي ذكره؛ لأن "بجاء القراءات عن طريق الآحاد في المدونات لا يستلزم نفي تواترها، والحال أنها نقل الكافة عن الكافة"⁽²⁾، "فقد كان يتلقاها أهل كل بلد بقراءة إمامهم الحجة الغفير عن مثلهم، وكذلك دائماً، فالتواتر حاصل لهم، ولكن الأئمة الذين قصدوا ضبط الحروف، وحفظوا عن شيوخهم منها، جاء السند من جهتهم، وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع هي آحاد، ولم تزل حجة الوداع منقولة عمّن يحصل بهم التواتر عن مثلهم في كل عصر، فهذه كذلك"⁽³⁾. وهذا كافٍ في ردّ قول ابن عاشور وقول من قال بقوله.

وللعامة ابن عاشور فضل عظيم في الدفاع عن القراءات المتواترة وردّه عن الطاعنين فيها، فقد قال — في معرض حديثه عن مراتب القراءات الصحيحة —: "وأما ما خالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوي لأننا لا ثقة لنا بانحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى نحاة البصرة والكوفة، وبهذا نبطل كثيراً مما زيفه الزمخشري من القراءات المتواترة بعلّة أنها جرت على وجوه ضعيفة في العربية لاسيما ما كان منه في قراءة مشهورة"⁽⁴⁾. وهنا اعترض وجيه من الشيخ عثمان بن منصور على لفظة الوجوه الصحيحة بقوله: "موجب التعليل بعده تعويض لفظة الصحيحة بلفظة المشهورة كي يستقيم لنا هذا الإبطال، وندخل قراءة ابن عامر في العربية الصحيحة التي لم تشتهر؛ أما بدون هذا التبديل فإنه لا يمكن الإبطال فيحلّ محله التأييد والحكم على قراءة ابن عامر بفساد عربيتها في نظر الزمخشري لا بضعفها فحسب"⁽⁵⁾.

ونذكر على سبيل المثال:

دفاعه عن قراءة ابن عامر: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُ

(1) — المرجع السابق، 60 / 1.

(2) — القراءات القرآنية، تاريخها. ثبوتها. حجيتها وأحكامها، عبد الحليم بن محمد الهادي قابه، ص 182.

(3) — من كلام الإمام كمال الدين الزمكاني، نقلاً عن البحر المحيط، الزركشي، 212 / 2.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 61 / 1.

(5) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 48.



أَوْلَدَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ» [سورة الأنعام، الآية: 137]. اعترض كثير من المفسرين وغيرهم على قراءة ابن عامر: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ﴾ ومن هؤلاء الطبري⁽¹⁾، والزمخشري⁽²⁾، وابن عطية⁽³⁾، وحجتهم في تضعيف هذه القراءة الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، ويرون أن هذا الفصل بالظروف في مثل هذا لا يجوز إلا في ضرورة شعرية فكيف بالمفعول في أفصح كلام.

هذا وقد وجه ابن عاشور هذه القراءة وردّ على من أنكرها فقال: "قرأ ابن عامر: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ﴾ ببناء فعل (زَيْنَ) للنائب، ورفع (قَتَلُ) على أنه نائب فاعل، ونصب (أَوْلَادَهُمْ) على أنه مفعول (قَتَلُ)، وجر (شركائهم) على إضافة (قَتَلُ) إليه من إضافة المصدر إلى فاعله، وكذلك رسمت كلمة (شركائهم) في المصحف العثماني الذي ببلاد الشام، وذلك دليل على أن الذين رسموا تلك الكلمة راعوا قراءة (شركائهم) بالكسر وهم من أهل الفصاحة والتثبت في سند قراءات القرآن، إذ كتب كلمة (شركائهم) بصورة الياء بعد الألف، وذلك يدل على أن الهمزة مكسورة، والمعنى على هذه القراءة: أن مزينا زَيْنَ لكثير من المشركين أن يقتل شركائهم أولادهم، فإسناد القتل إلى الشركاء على طريقة المجاز العقلي إما لأن الشركاء سبب القتل إذا كان القتل قربانا للأصنام، وإما لأن الذين شرعوا لهم القتل هم القائمون بديانة الشرك مثل عمرو بن لحي ومن بعده، وإذا كان المراد بالقتل الوأد، فالشركاء سبب، وإن كان الوأد قربانا للأصنام وإن لم يكن قربانا لهم وهو المعروف فالشركاء سبب السبب، لأنه من شرائع الشرك. وهذه القراءة ليس فيها ما ينادف فصاحة الكلام لأن الإعراب يبين معاني الكلمات ومواقعها، وإعرابها مختلف من رفع ونصب وجر بحيث لا لبس فيه، وكلماتها ظاهر إعرابها عليها، فلا يعد ترتيب كلماتها على هذا الوصف من التعقيد المحل بالفصاحة... وليس في الآية مما يخالف متعارف الاستعمال إلا الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، والخطب فيه سهل: لأن المفعول ليس أجنبيا عن المضاف والمضاف إليه، وجاء الزمخشري في ذلك بالتهويل، والضجيج والعويل، كيف يفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول وزاد طنبور الإنكار نعمة.

(1) - جامع البيان، الطبري، 8 / 33.

(2) - الكشاف، الزمخشري، 2 / 70.

(3) - المحرر الوجيز، ابن عطية، 2 / 349 - 350، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط 1.



فقال: والذي حمّله على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف: (شركائهم) مكتوبا بالياء، وهذا جري على عادة الزمخشري في توهين القراءات المتواترة، إذا خالفت ما دُوّنَ عليه علم النحو، لتوهمه أن القراءات اختيارات وأقيسة من القراء، وإنما هي روايات صحيحة متواترة، وفي الإعراب دلالة على المقصود لا تناكد الفصاحة.

ومدونات النحو ما قصد بها إلا ضبط قواعد العربية الغالبة ليجري عليها الناشئون في اللغة العربية، وليست حاصرة لاستعمال فصحاء العرب، والقراءة حجة على النحاة دون العكس، وقواعد النحو لا تمنع إلا قياس المولدين على ما ورد نادرا في الكلام الفصيح، والندرة لا تنافي الفصاحة، وهل يظن بمثل ابن عامر أنه يقرأ متابعة لصورة حروف التهجي في الكتابة. ومثل هذا لا يُرَوِّج على المبتدئين في علم العربية، وهلا كان رسم المصحف على ذلك الشكل هاديا للزمخشري أن يتفطن إلى سبب ذلك الرسم. أما ابن عطية فقال: "هي قراءة ضعيفة في استعمال العرب" يريد أن ذلك الفصل نادر، وهذا لا يثبت ضعف القراءة لأن الندور لا ينافي الفصاحة⁽¹⁾.

ويتلخص الرد على الطاعنين في قراءة ابن عامر المذكورة فيما يلي⁽²⁾:

1 — أنها ثابتة بالتواتر، ومعزوة إلى موثوق بعربيته قبل العلم أنه من كبار التابعين، ومن الذين يقتدى بهم في الفصاحة، كما يقتدى بمن في عصره من أمثاله الذين لم يعلم عنهم مجاورة العجم يحدث بها اللحن، ويكفيه شاهدا على ذلك أن أحد شيوخه الذين عول عليهم في قراءة القرآن عثمان بن عفان رضي الله عنه⁽³⁾.

2 — أن الفصل بين المتضايقين بالمفعول جائر في النظم والشعر، بخلاف اللبصريين في تخصيصهم ذلك بالشعر مطلقا⁽⁴⁾.

3 — وجود ذلك في لسان العرب في عدة أبيات⁽⁵⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 77 / 77 — 78.

(2) — الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات، محمد بن سعد القرني، ص 223.

(3) — شرح التسهيل، ابن مالك، 3 / 277.

(4) — شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، 3 / 68. دار الطلائع — القاهرة، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، ط 2، 2004م.

(5) — تفسير البحر المحيوط، أبو حيان، 4 / 229 — 230، دار الفكر — بيروت — لبنان، ط 2، 1403 هـ / 1983م.

ونكتفي بذكر مثال واحد فقط خشية الإطالة⁽¹⁾.

الفرع الثالث: موقفه من القراءات الشاذة والموضوعة.

أولاً: موقفه من القراءات الشاذة.

أ — تعريف القراءة الشاذة عند ابن عاشور.

1 — تعريف الشذوذ لغة:

هو مصدر شذَّ يَشُدُّ شُدًّا وشذوذاً: انفرد وندر عن الجمهور، فهو شاذ، وشذ الرجل إذا انفرد عن أصحابه، وكذلك كل شيء منفرد فهو شاذ⁽²⁾.

2 — تعريف الشذوذ في الاصطلاح:

يقول ابن عاشور: "إن كل قراءة وافقت وجهها في العربية ووافقت خط المصحف — أي مصحف عثمان — وصح سند راويها؛ فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها، قال أبو بكر ابن العربي: ومعنى ذلك عندي أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذي وافقته وما دون ذلك فهو شاذ."⁽³⁾ أي أن كل قراءة فقدت ركناً أو أكثر من أركان القراءة المقبولة فهي شاذة.

ولأنه لم يبق أي قراءة ثابتة بشكل قاطع خارج القراءات العشر — كما سبق تقريره — فبالإمكان القول: إن القراءة الشاذة: هي ما خرج عن القراءات العشر. وقد قرر ابن عاشور هذا بقوله: "وقد انحصر توفر الشروط في الروايات العشر... وبعض العلماء يجعل قراءة ابن محيـصن واليزيدي والحسن، والأعمش، مرتبة دون العشر، وقد عدّ الجمهور ما سوى ذلك شاذاً؛ لأنه لم ينقل بتواتر حفاظ القرآن"⁽⁴⁾. وهذا هو الشاذ عند الجمهور: ما لم يثبت بطريق التواتر.

(1) — وينظر على سبيل المثال دفاعه عن القراءات المتواترة ورده عن الطاعنين فيها:

* دفاعه عن قراءة (محيّي) بالإسكان، التحرير والتنوير، 7 / 151.

* دفاعه عن قراءة حمزة (وما أنتم بمصرخي) بالخفض، التحرير والتنوير، 12 / 247.

* دفاعه عن قراءة قنبل (أن رءاه) بألف بعد الهمزة، التحرير والتنوير، 30 / 393.

(2) — القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص 427، مادة (شذ)، لسان العرب، ابن منظور، 5 / 28 — 29 .

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 53.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 54.



ب - أنواع القراءات الشاذة عند ابن عاشور.

يمكن تقسيمها حسب تعريفها إلى أربعة أنواع هي:

النوع الأول: ما وافق الرسم والعربية ولكنه لم يصح في النقل بشكل يفيد القطع، وقد أشار ابن عاشور إلى هذا النوع بقوله: "وأما صحة السند الذي تروى به القراءة لتكون مقبولة فهو شرط لا محيد عنه إذ قد تكون القراءة موافقة لرسم المصحف وموافقة لوجوه العربية لكنها لا تكون مروية بسند صحيح"⁽¹⁾. ثم ذكر أمثلة على ذلك. وألحق به ابن عاشور القراءات التي لم تثبت بطريق التواتر فقال: "وقد تروى قراءات عن النبي ﷺ بأسانيد صحيحة في كتب الصحيح مثل صحيح البخاري ومسلم وأصراهما إلا أنها لا يجوز لغير من سمعها من النبي ﷺ القراءة بها، لأنها غير متواترة النقل فلا يترك المتواتر للآحاد وإذا كان راويها قد بلغته قراءة أخرى متواترة تخالف ما رواه وتحقق لديه التواتر وجب عليه أن يقرأ بالمروية تواتراً، وقد اصطاح المفسرون على أن يطلقوا عليها قراءة النبي ﷺ، لأنها غير منتسبة إلى أحد من أئمة الرواية في القراءات ويذكر ذكر هذا النوع في تفسير محمد بن جرير الطبري وفي الكشاف وفي المحرر الوجيز لابن عطية؛ فلا تحسبوا أنهم أرادوا بنسبتها إلى النبي ﷺ أنها وحدها المأثورة عنه"⁽²⁾.

قال بعض الناقدين هذا غير متوهم من المسلمين فأولى أن لا يكون محسوباً فالنهي عنه لغو؛ فأجابه الشيخ عثمان بن منصور: "بأنه احتياط وتحر وخوف من الوقوع في محذور قد يقع بصاحبه إلى أن يوسم بالردة - والعياذ بالله - على القول بأن لازم القول يعدّ قولاً وإن كان هذا المذهب غير مشهور كما قرّر في فن العقائد إذ مما يقدر في صحة العقيدة أن ما نحن عليه الآن في قراءتنا المشهورة لا صلة له بالنبي ﷺ على أن الفائدة قد تتوفر لحديثي العهد بالإسلام... فنرجو من المنتقد الأول أن يقنع فيقلع ومن لا يرى رأيه؛ لكنه رأيي فيما ذكره الأستاذ وجهها آخر للاعتراض وهو توجيه غضب الناس إلى ابن جرير والزمخشري وابن عطية على سوء التعبير المحوج إلى حمل كلامهم على غير الظاهر"⁽³⁾.

النوع الثاني: ما وافق الرسم وصح نقله ولا وجه له في العربية، وقد أشار ابن عاشور إلى هذا

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 60 / 1.

(2) - المرجع نفسه، 54 / 1.

(3) - النشر في نقد تقدمت العشر، عثمان بن منصور، ص 45.



النوع بقوله: "وأما ما خالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوي لأننا لا ثقة لنا بانحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى نحاة البصرة والكوفة"⁽¹⁾. وهذا النوع قال عنه ابن الجزري: "لا يصدر مثل هذا إلا على وجه السهو والغلط وعدم الضبط، ويعرفه الأئمة المحققون والحفاظ الضابطون، وهو قليل جداً بل لا يكاد يوجد"⁽²⁾.

النوع الثالث: ما صح نقله ووافق العربية ولكنه خالف الرسم، وقد أشار ابن عاشور إلى هذا النوع بقوله: "فصار المصحف الذي كتب لعثمان قريباً من المجمع عليه وعلى كل قراءة توافقه وصار ما خالفه متروكاً بما يقارب الإجماع...ومن نسبت إليهم قراءات مخالفة لمصحف عثمان، عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وسالم مولى أبي حذيفة، إلى أن ترك الناس ذلك تدريجاً"⁽³⁾. وذكر أمثلة كثيرة على ذلك فلتنظر، وتركتها خشية الإطالة.

النوع الرابع: ما وافق الرسم والعربية ولم ينقل البتة، وهذا النوع لم يذكره ابن عاشور وذكره ابن الجوزي⁽⁴⁾.

ج - أغراض ذكر القراءات الشاذة عند العلامة ابن عاشور.

يذكر ابن عاشور القراءات الشاذة في تفسيره للفوائد التالية:

1 - الاستشهاد بالقراءة الشاذة على تفسير وبيان القراءة المتواترة.

قال ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 198]: "عن ابن عباس: كانت عكاظ، ومجنة، وذو الحجاز أسواقاً في الجاهلية فتأثموا أن يتحروا في المواسم فتزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ في مواسم الحج⁽⁵⁾. أي قرأها ابن عباس بزيادة في مواسم الحج⁽⁶⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 61.

(2) - النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 1 / 16.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 52 - 53.

(4) - النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 1 / 17.

(5) - أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾، 15 / 157.

(6) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2 / 233.

أقول : قراءة ابن عباس المذكورة ما يشبه المدرج من أنواع الحديث وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير. قال ابن الجزري: "وربما كانوا يدخلون التفسير في الكلام إيضاحاً؛ لأنهم متحققون لما تلقوه عن رسول الله ﷺ قرآناً. فهم آمنون من الالتباس"⁽¹⁾.

2 — الدلالة على تطور الأساليب العربية.

وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الفائدة في المقدمة الثانية بقوله: "وإن كانت — القراءات — شاذة فحجتها لا من حيث الرواية، لأنها لا تكون صحيحة الرواية، ولكن من حيث إن قارئها ما قرأ بها إلا استناداً لاستعمال عربي صحيح، إذ لا يكون القارئ معتداً به إلا إذا عرفت سلامة عربيته، كما احتجوا على أن أصل (الحمد لله) أنه منصوب على المفعول المطلق بقراءة هارون العتكي (الحمد لله) بالنصب كما في الكشاف، وبذلك يظهر أن القراءة لا تعد تفسيراً من حيث هي طريق في أداء ألفاظ القرآن، بل من حيث أنها شاهد لغوي فرجعت إلى علم اللغة"⁽²⁾.

ومن ذلك ما ذكره ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الفاتحة، الآية: 2]: "واعلم أن قراءة النصب وإن كانت شاذة إلا أنها مجدية هنا لأنها دلت على اعتبار عربي في تطور هذا التركيب المشهور، وأن بعض العرب نطقوا به في حال التعريف ولم ينسوا أصل المفعولية المطلقة. فقد بان أن قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أبلغ من: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بالنصب، وأن ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بالنصب والتعريف أبلغ من "حمداً لله" بالتنكير. وإنما كان ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بالرفع أبلغ لأنه دال على الدوام والثبات"⁽³⁾.

3 — إفادة بعض الأحكام الفقهية.

ذكر ابن عاشور في حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذة في الأحكام ما قاله مالك والشافعي، أن ما دون العشر لا يجوز القراءة به ولا أخذ حكم منه لمخالفته المصحف الذي كتب فيه ما تواتر، فكان ما خالفه غير متواتر فلا يكون قرآناً⁽⁴⁾؛ ويمكن أن يجاب ابن عاشور في إقراره لقول الشافعي بأنه لا

(1) — مناهل العرفان، عبد العظيم الزرقاني، 1 / 350.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 25.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 156.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 54.

يلزم من انتفاء قرآنتها، انتفاء عموم كونها أخباراً؛ أي أنها تأخذ حكم العمل بخبر الواحد، وخبر الواحد يعمل به⁽¹⁾؛ لكن بالرجوع إلى ثنايا تفسيره نجد عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 196]. يذكر قراءتين شاذتين للاستدلال بهما على اختلاف العلماء في حكم العمرة.

الأولى: قراءة: ﴿وَالْعُمْرَةَ﴾ برفع التاء، وبها قرأ الشعبي وأبو حنيفة، وهي تدل على عدم الوجوب، قال ابن عاشور: "ومن هؤلاء من قرأ، ﴿وَالْعُمْرَةَ﴾ برفع التاء حتى لا تكون فيما شمله الأمر بالإتمام بناء على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج"⁽²⁾.

الثانية: قراءة: ﴿وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾⁽³⁾ للاستدلال بها على رأي لشافعي الذي يرى وجوب العمرة فقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ يبين أن المراد بإتمام الحج والعمرة ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ الإتيان بها تامين مستجمعي الشروط والأركان.

قال ابن عاشور: "وجعل الشافعية قوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ دليلاً على وجوب العمرة كالحج، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامها فيما أن يكون الأمر بالإتمام مراداً به الإتيان بهما تامين أي مستجمعي الشرائط والأركان، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعي على أحد الاستعمالين السابقين، قالوا: إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام، ولأنه معضود بقراءة: ﴿وَأَقِيمُوا الْحَجَّ﴾ وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع، لأن الإتمام يتوقف على الشروع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل"⁽⁴⁾.

(1) — القراءات أحكامها ومصدرها، شعبان محمد إسماعيل، ص 101.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2 / 216.

(3) — المصاحف، ابن أبي داود، 1 / 300.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2 / 216.



ثانيا: موقفه من القراءات الموضوعية.

الموضوع من القراءات: "ما نسب إلى قائله من غير أصل"⁽¹⁾.

وقد أشار ابن عاشور إليه بقوله: "ألا ترى أن الأمة أجمعت على رفع اسم الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء، الآية: 164]. وقرأه بعض المعتزلة بنصب اسم الجلالة لئلا يثبتوا لله كلاما، وقرأ بعض الرافضة (وما كنت متخذ المضلين عضدا) بصيغة التثنية، وفسروها بأبي بكر وعمر حاشاهما، وقاتلهم الله"⁽²⁾.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره عند قول الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 148] بتخفيف ذال (كذب).

قال: "وقال الطيبي: هي قراءة موضوعة أو شاذة يعني شاذة شذوذا شديدا ولم يروها أحد عن أحد من أهل القراءات الشاذة، ولعلها من وضع بعض المعتزلة في المناظرة كما يؤخذ من كلام الفخر"⁽³⁾.

ومن ذلك أيضا ما أورده عند قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [سورة التوبة، الآية: 3]. "ومما يجب التنبيه له ما في بعض التفاسير أنه روي عن الحسن قراءة (ورسوله) بالجر، ولم تصح نسبتها إلى الحسن، وكيف يتصور جر (ورسوله) ولا عامل يقتضي جرّه"⁽⁴⁾؛ وذكر الكرمانى هذه القراءة في شواذه⁽⁵⁾.

(1) — مناهل العرفان، عبد العظيم الزرقاني، 430 / 1.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 63 / 1.

(3) — المرجع نفسه، 111 / 7.

(4) — المرجع نفسه، 18 / 10.

(5) — شواذ القراءات، الكرمانى، ص 209.

المطلب الخامس: أهم المزايا والمآخذ على هذه المقدمة.

بعد أن صححت العلامة ابن عاشور فترة من الزمن قضيتها مع هذه المقدمة أبحث فيها عما ذكره من قراءات القرآن الكريم وقفت على كثير من الجوانب الإيجابية التي تستحق الإشارة والثناء عليه به، وبعض الملاحظات الفرعية الثانوية، ومن أهم تلك الإيجابيات والمزايا ما يلي:

1 - اعتماده على القراءات المتواترة، وذلك بخلاف حال كثير من المفسرين الذين يشحنون تفاسيرهم بالقراءات المتعددة الصحيحة، والشاذة، والموضوعة.

2 - أدبه الجم مع القراءات المتواترة للقرآن الكريم، من حيث إنها الحاكمة على قواعد النحاة وليست تابعة لها.

3 - إن تواتر القراءات القرآنية هو الشرط الرئيس لقبول القراءات في التعامل مع قراءات القرآن الكريم عند ابن عاشور.

4 - رده على كثير من المفسرين الذين يرجحون بين القراءات المتواترة من وجهة نظر ابن عاشور.

5 - بيان فوائد القراءات القرآنية، وقيمة القراءات الشاذة من وجهة نظر ابن عاشور.

6 - تنبيه ابن عاشور على بعض القراءات الموضوعة، التي لا أصل لها.

وأما أهم الملاحظات والمآخذ حول هذه المقدمة فيمكن تلخيصها فيما يلي:

1 - ضعف قول ابن عاشور في تفسيره المراد بمحدث الأحرف السبعة أنه راجع إلى اختلاف ترتيب آي السور. ولو اكتفى بترجيح قول من الأقوال المشهورة لكان أفضل.

2 - تناقض موقف العلامة ابن عاشور في كثير من مسائل علم القراءات، ومن ذلك:

أ - تناقضه في مسألة "الترجيح بين القراءات" وسبق الحديث عن ذلك بالتفصيل.

ب - تناقضه في مسألة "اشتراط موافقة القراءة المتواترة لرسم المصحف أو عدمه".

سبق أن ذكرت أن ابن عاشور يرى أن التواتر يعني عن اشتراط موافقة لرسم المصحف ومع

ذلك يشير إلى ضعف قراءة السوسي في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ [سورة الزمر، الآية: 17]. لمخالفتها لرسم المصحف قال: "وقرأها السوسي بياء بعد الدال مفتوحة في الوصل وساكنة في الوقف، ونقل عنه حذف الياء في حالة الوقف وهما وجهان صحيحان في العربية كما في التسهيل، لكن اتفقت المصاحف كتابة (عباد) هنا بدون ياء بعد الدال وذلك يوهن قراءة السوسي إلا أن يتأول لها بأما من قبيل الأداء"⁽¹⁾.

ج - تناقضه في مسألة "تعدد القراءات هل يتزل منزلة تعدد الآيات أو لا؟"

ذكر ابن عاشور في هذه المقدمة أن اختلاف القراءات يقوم مقام تعدد الآيات فقال: "وأنا أرى أن على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة لأن في اختلافها توفيرا لمعاني الآية غالبا فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن"⁽²⁾.

ومع هذا التقرير من ابن عاشور نراه يرد على من يرى هذا الرأي.

ومثال ذلك: ما جاء عند قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾ [سورة البقرة، الآية: 222]. فقال: "قال

عبد الحكيم السيالكوبي: "﴿حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾ قرئ بالتخفيف والتشديد فتزل القراءتان منزلة آيتين، ولما كانت إحداها معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى الغسل جمع بين القراءتين بإعمال كل في حالة مخصوصة"، ثم علق ابن عاشور على كلام السيالكوبي فقال: "وهذا مدرك ضعيف؛ إذ لم يعهد عد القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض"⁽³⁾.

ولعل ابن عاشور رجع عن رأيه في المقدمة.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 24 / 51. ومن ذلك أيضا ما ذكره عند بيان القراءات في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ

كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 184]. حيث قرأ

هشام عن ابن عامر ﴿وَبِالْكِتَابِ﴾ - بإعادة الجر - وهذا انفرد به هشام وليس في المصحف الإمام، ويوشك أن تكون هذه

الرواية لهشام عن ابن عامر شاذة في هذه الآية...

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 55.

(3) - مرجع نفسه، 2 / 250.



وهناك قول ثالث في المسألة اختاره أبو الليث السمرقندي وهو: "أنه إن كان لكل قراءة تفسير يغير الآخر فقد قال بهما جميعاً وتصير القراءتان بمترلة آيتين مثل: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ وإن كان تفسيرهما واحداً كالبيوت والبيوت، فإنما قال بأحدهما وأجاز القراءة بهما لكل قبيلة على ما تعود لسألكم⁽¹⁾.

والتحقيق ما ذهب إليه السيوطي حين تحدث عن فوائد القراءات القرآنية فقال: "ومنها المبالغة في إعجازه بإيجازه إذ تنوع القراءات بمترلة الآيات، ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدة لم يخف ما كان فيه من التطويل، ولهذا كان قوله: ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ مترلاً لغسل الرجل والمسح على الخف واللفظ واحد لكن باختلاف إعرابه"⁽²⁾.

وذهب بعض العلماء المعاصرين إلى ذلك فقال: "والغرض من اختلاف القراءات في النص الواحد تأدية كل قراءة لمعنى لا تؤديه القراءة الأخرى، فتقوم القراءتان أو أكثر مقام تعدد الآيات، وتؤدي القراءات المختلفة تكاملاً في المعاني المقصودة جميعاً"⁽³⁾. وهذا ما أميل إليه.

3 - قال ابن عاشور: "أنا أقتصر في هذا التفسير على التعرض لاختلاف القراءات العشر المشهورة خاصة"⁽⁴⁾ ولم يلتزم بما قال⁽⁵⁾، بل أطنب إطناباً غريباً في بعض المواضع⁽⁶⁾، وكذلك عدم استقراره للقراءات العشر المتواترة في كل موضع من القرآن الكريم⁽⁷⁾، وكذلك عدم موافقته الصواب في عزو بعض القراءات إلى أصحابها⁽⁸⁾.

(1) - الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، 1/ 177.

(2) - المصدر نفسه، 1/ 178.

(3) - قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ص 722.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 63.

(5) - وإن كان منهجه ذكر القراءات العشر غير أنه يخرج لإيراد بعض القراءات الشاذة لتوضيح نكتة ومن القراءات التي تعرّض لها ما

ذكره ابن عاشور عن صاحب الكشاف أن علياً قرأ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 240] بفتح

التحتية على أنه مضارع توفى، مبنياً للفاعل بمعنى مات بتأويل: إنه توفى أجله أي استوفاه، ثم علق - رحمه الله - بقوله: وأنا؛

وإن كنت التزمت ألا تعرّض للقراءات الشاذة، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية...، ينظر: التحرير

والتنوير، ابن عاشور، 2/ 449.

(6) - وينظر: على سبيل المثال، التحرير والتنوير، 1/ 190.

(7) - وينظر: على سبيل المثال، التحرير والتنوير، 3/ 91، 9/ 125.

(8) - وينظر: على سبيل المثال، التحرير والتنوير، 1/ 276، 1/ 278.

4 — توسعه في ذكر الأصول⁽¹⁾ في القراءات وهذا خروج عما أخذه على نفسه من عدم الإطالة في هذه الحالة من القراءات؛ لأنه لا علاقة لها بالتفسير عنده، فجّل المفسرين إنما يتكلمون في الخلاف المؤثر في المعنى أو المتعلق به لا في الأداء ونحوه.

5 — اشتراط ابن عاشور صحة السند فقط في أركان القراءة المقبولة غير كاف؛ إذ يجب إضافة الاستفاضة والشهرة.

6 — مجيء القراءات عن طريق الأحاد في المدونات لا يستلزم نفي تواترها؛ والحال أنها نقل الكافة عن الكافة؛ بخلاف ابن عاشور الذي يرى صحة الاستلزام.

7 — اختيارات القراء لوجوه الأداء راجعة إلى الرواية عن شيوخهم بخلاف ما ذهب إليه ابن عاشور أنها راجعة إلى عربية أقوامهم.

(1) — انظر: علي حسين عثمان، "شعير وشرح"، 2، 121، 1، 251.

المبحث الثالث: القصة القرآنية فوائدها وحكم تكرارها

عند ابن عاشور.

"وفيه أربعة مطالب"

المطلب الأول: تعريف القصة عند ابن عاشور.

المطلب الثاني: فوائدها القصة القرآنية عند ابن عاشور.

المطلب الثالث: أغراض تكرار القصة القرآنية عند ابن عاشور.

المطلب الرابع: نماذج من تفسيرات ابن عاشور تعين على توضيح منهجه في تفسير آيات القصص القرآني.



تمهيد:

القصة القرآنية هي موضوع المقدمة السابعة وقد ذكر ابن عاشور فيها فوائد لها ونبه إلى أخطاء في فهم القصة القرآنية وأغراضها، وافتتح هذه المقدمة بقوله: "امتن الله على رسوله ﷺ بقوله: ﴿لَنْ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [سورة يوسف، الآية: 3] فعلمنا من قوله: ﴿أَحْسَنَ﴾، أن القصص القرآنية لم تسق مساق الإحماض وتجديد النشاط، وما يحصل من استغراب مبلغ تلك الحوادث من خير أو شر؛ لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا، ولو كان من هذا لساوى كثيرا من قصص الأخبار الحسنة الصادقة فما كان جديرا بالترفضيل على كل جنس القصص... وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصرا على حصول العبرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم أو التشويه بأصحابها فيما لقوه من غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القانعين بظواهر الأشياء وأوائلها، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل⁽¹⁾، وقد لاحظ الشيخ عثمان بن منصور على هذا الموضوع ملحظا دقيقا بقوله: "أعظم ما في قصص القرآن ما نفاه الأستاذ صورة أو حقره ولو لم تحو إلا المحقر عنده فقط لكان كثيرا؛ لكن الأستاذ لم يقنعه ما اقتصر عليه القانعون الذين انحطت همهم عن بلوغ الثريا في نظره وقد استصغر عظيمًا إلى أن أفضى به هذا الاستصغار إلى ما ياباه الأدب حيث قال: "ولو كان من هذا لساوى كثيرا من قصص الأخبار الحسنة الصادقة... الخ." فهل تفوقها بالإعجاز وتقويتها لقلب الرسول وأتباعه وتهديدها للمتعتنين من أعدائه، والإيقان بأنهما من عند الله لا يرفعها عن التسوية بغيرها ويجعلها أعلى منها لفظًا ومعنى⁽²⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 64 / 1.

(2) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 48.

المطلب الأول: تعريف القصة عند ابن عاشور.

افتتح المؤلف الحديث عن القصة بتعريفها فقال: "والقصة: الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر بما، فليس ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصا مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم. وجمع القصة قصص بكسر القاف، وأما القصص بفتح القاف فاسم للخبر المقصوص، وهو مصدر سمي به المقعول، يقال قص على فلان إذا أخبره بخبر"⁽¹⁾. فالغزوات التي خاضها المسلمون ضد أعدائهم، مثل غزوة بدر وغزوة أحد لا تدخل في القصص عند ابن عاشور.

ثم انطلق ابن عاشور في بيان أغراض القصة القرآنية الحقيقية التي غفل عنها من سبقه من الباحثين في هذا الموضوع، ذلك أن تعرض القرآن للقصص متره عن قصد التفكه والتسلية كما هو الحال بالنسبة للقصص الأدبي أو التاريخي... قال: "من أجل ذلك كله لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها؛ لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع، هو ذكر وموعظة لأهل الدين فهو بالخطابة أشبه. وللقرآن أسلوب خاص هو الأسلوب المعبر عنه بالتذكير وبالذكر في آيات يأتي تفسيرها؛ فكان أسلوبه قاضيا للوطنين وكان أجل من أسلوب القصاصين في سوق القصص لمجرد معرفتها؛ لأن سوقها في مناسباتها يكسبها صفتين: صفة البرهان وصفة التبيان.

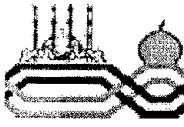
ونجد من مميزات قصص القرآن نسج نظمها على أسلوب الإيجاز ليكون شبهها بالتذكير أقوى من شبهها بالقصص". وذكر أمثلة لذلك من آيات الذكر الحكيم.

ثم تعرض ابن عاشور إلى مميزات القصة القرآنية والتي من بينها "طي ما يقتضيه الكلام الوارد" ومثل له بالآية من سورة يوسف وهي قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ [سورة يوسف، الآية: 25]. فقد طوي ذكر حضور سيدها وطرقه الباب وإسراعهما إليه لفتحه.

ومن مميزاتهما أنها "بُتَّتْ بأسلوب بديع إذ ساقها في مظان الاتعاط بما مع المحافظة على الغرض الأصلي الذي جاء به القرآن من تشريع وتفريع"⁽²⁾.

(1) — تحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 64.

(2) — مرجع نفسه، 1/ 65.



المطلب الثاني: فوائد القصة القرآنية في نظر ابن عاشور.

بعد أن عرف ابن عاشور القصة القرآنية ذكر شيئاً من مميزاتها ثم استنتج من ذلك عشر فوائد: الفائدة الأولى: أن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك العصر كان معرفة أخبار الأنبياء وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم، فكان اشتمال القرآن على تلك القصص التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب تحدياً عظيماً لأهل الكتاب، وتعجيزاً لهم يقطع حججهم على المسلمين، قال تعالى: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا ﴾ [سورة هود، الآية: 49]. فكان حملة القرآن بذلك أحقاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وصفت به أخبار اليهود، وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت ألسنة المعرضين بهم بأهم أمة جاهلية، وهذه فائدة لم بينها من سلفنا من المفسرين⁽¹⁾.

قلت: فأني حرج إذا قلنا إنه أراد أن يختم كلامه عن الفائدة الأولى بقوله: "فيما اطلعنا عليه"، ثم إن اختصاص الأستاذ بذكر هاته الفائدة بالنسبة للمفسرين قد يكون واقعا، أما بالنسبة إلى غيرهم من العلماء فلا؛ فإنهم ذكروا من أوجه الإعجاز أخباره الغيبية التي اطلع على بعضها أهل الكتاب وسلمها بعضهم بلسانه وقلبه وبعضهم بقلبه فقط⁽²⁾.

الفائدة الثانية: أن من أدب الشريعة معرفة تاريخ سلفها في التشريع من الأنبياء بشرائعهم فكان اشتمال القرآن على قصص الأنبياء وأقوامهم تكميلاً لهامة التشريع الإسلامي بذكر تاريخ المشرعين⁽³⁾.
الفائدة الثالثة: ما فيها من فائدة التاريخ من معرفة ترتيب المسببات على أسبابها في الخير والشر والتعمير والتخريب لتقتدي الأمة وتحذر، قال تعالى: ﴿ فَتِلْكَ بَيُوتُهُمْ حَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا ﴾ [سورة النمل، الآية: 52]. وما فيها من فائدة ظهور المثل العليا في الفضيلة وزكاء النفوس أو ضد ذلك⁽⁴⁾.
نلاحظ أن الفائدتين الثالثة والثانية تميزان الجانب التاريخي في القصة القرآنية؛ وهذا فيه رد على من زعم أن قصص القرآن أساطير الأولين، ولا يلزم تصديقها.

الفائدة الرابعة: ما فيها من موعظة المشركين بما لحق الأمم التي عاندت رسلها، وعصت أوامر ربها حتى يروعوا عن غلواتهم، ويتعظوا بمصارع نظرائهم وآبائهم... وهذا في القصص التي يذكر فيها ما لقيه المكذبون للرسل كقصص قوم نوح وعاد وثمود وأهل الرّس وأصحاب الأيكة.

(1) — المرجع السابق، 1 / 65.

(2) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 49 — 50.

(3) — التحريير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 65.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 66.

الفائدة الخامسة: أن في حكاية القصاص سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة وذلك أسلوب لم يكن معهودا للعرب فكان مجيئه في القرآن ابتكار أسلوب جديد في البلاغة العربية شديد التأثير في نفوس أهل اللسان، وهو من إعجاز القرآن.

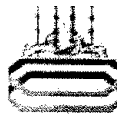
الفائدة السادسة: في ذكر قصص الأمم توسيع لعلم المسلمين بإحاطتهم بوجود الأمم ومعظم أحوالها، قال الله تعالى مشيرا إلى غفلتهم قبل الإسلام: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسْكِنٍ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 45].

الفائدة السابعة: تعويد المسلمين على معرفة سعة العالم وعظمة الأمم والاعتراف لها بمزاياها حتى تدفع عنهم وصمة الغرور كما وعظهم قوله تعالى عن قوم عاد: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [سورة فصلت، الآية: 15]. فإذا علمت الأمة جوامع الخيرات وملائمات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها.

الفائدة الثامنة: أن ينشئ في المسلمين هممة السعي إلى سيادة العالم كما سادهم أمم من قبلهم ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب إذ رضوا من العزة باغتتيال بعضهم بعضا فكان منتهى السيد منهم أن يغنم صريمة، ومنتهى أمل العامي أن يرعى غنيمة⁽¹⁾.

قلت: وقد تُعقَّب الشيخ — رحمه الله — على هذه الفائدة بأن "قصص القرآن ليست فيها ما نسبته الأستاذ إليها وإن كره ذلك أصحاب الفكر الجديد فهي لا تبعث في المسلمين إلا الزهد ولا تدفعهم إلا لإصلاح النفوس وتقويم النيات والأعمال، وقد عافوا بها الجشع والشره والحرص والرفاهية والتنافس في الدنياوات والتكاثر منها والتعالي وأشربت قلوبهم حب السعي في رضاء من يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، نعم ورد في كلامه تعالى أنه أعزهم أو سيعزهم فانقادوا لمراد الله، وفكروا رقايم من حكم الظالمين الضالين المضلين من عبدة الأصنام والنيران، وأدخلوا دين الله في قلوب الغافلين عن هداية الإسلام وحاربوا أعداءه الباذلين جهدهم في إركاسه وتعطيل دعوته، وجعلوها مالكة لنفوسهم إذ وقفوها على خدمة تلك الدعوة فبلغوا ما أقدرهم الله عليه ولم يزاحموا من انتصروا عليهم إلا في مكارم الأخلاق التي بعث سيدنا محمد ﷺ لتتميمها، فبقي عزهم في شموخه وحنفوانه ما بقيت صبابتهم في رضاء الله، ولما تحوّل جبههم إلى الدنيا وعضوا عليها بالنواجذ وصارت غايتهم؛ أخذ ذلك العز في التدلي إلى أن صرنا إلى ما نحن إليه فصدق علينا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا

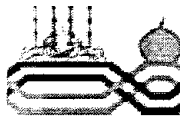
(1) — المرجع السابق، 1/ 66 — 67.



يَقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴿ [سورة الرعد، الآية: 11]. فالقصص القرآنية لم تطبع في نفوس المسلمين هممة المختلرين والموسولين كما يشمه كلام الأستاذ، والذي حمل المسلمين على بذل أرواحهم في إصلاح الأرض حسياً ومعنوياً قصد شريف ساقهم إليه القرآن وتعاليم سيد ولد عدنان⁽¹⁾. وواصل الشيخ بيان بقية الفوائد التي تحصل من ذكر قصص الأمم السابقة للمسلمين والتي منها معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) - اشترى في نقد المقدمات لعشر، عثمان بن منصور، ص 51 - 52.



المطلب الثالث: أغراض تكرار القصة القرآنية عند ابن عاشور.

حتم ابن عاشور هذه الفوائد ببيان أسباب تكرار القصة في سور كثيرة من القرآن، وهو رد على المشككين والمتحيرين على اختلاف نواياهم وتفاوت مداركهم، مبيِّناً فوائد التكرار للقصة القرآنية؛ فقال: "وقد ذكرنا ما يدفع عنكم هاجسا رأيتُه خطر لكثير من أهل اليقين والمتشككين وهما أن يقال: لماذا لم يقع الاستغناء بالقصة الواحدة في حصول المقصود منها. وما فائدة تكرار القصة في سور كثيرة؟ وربما تطرق هذا الهاجس لبعضهم إلى مناهج الإلحاد في القرآن"⁽¹⁾، وفي هذا الصدد نقول: إن "هذا الهاجس لا يدفع عما ذكره الأستاذ قبل ولا بما سيذكره بعد بالنسبة للمتشككين لوضوح الأمر وظهور الفائدة في التكرار إلا أن مرض قلوبهم يحملهم على تحسين القبيح وتكليف المطاعن ليشككوا غيرهم، أو يعتوا بالذكاء والتمحيص أو يعذبوا في دهرتهم الحقيقية أو المتكلفة، فهؤلاء لا دواء لهم إلا ما يقفقه الله في قلوبهم من نور، وأما أصحاب اليقين فقضارهم أن تشرح صدورهم ويزدادوا إيماناً، ومحال أن يقلدوا عند جهله اطمئناناً أو تستفهم حيرة فيتقلدوا عوضه كفراناً"⁽²⁾.

ثم يبدأ الإمام ابن عاشور - رحمه الله - في سرد فوائد تكرار القصة القرآنية فقال: "وفوائد القصص تحتليها المناسبات وتذكر القصة كالبرهان على الغرض المسوقة هي معه، فلا يعد ذكرها مع غرضها تكريراً لها لأن سبق ذكرها إنما كان في مناسبات أخرى. كما لا يقال للخطيب في قومه، ثم دعت المناسبات إلى أن وقف خطيباً في مثل مقامه الأول فخطب بمعان تضمنتها خطبته السابقة إنه أعاد الخطبة، بل إنه أعاد معانيها ولم يعد ألفاظ خطبته. وهذا مقام يظهر فيه مقدرة الخطباء فيحصل من ذكرها هذا المقصد الخطابي. ثم تحصل معه مقاصد أخرى: أحدها: رسوخها في الأذهان بتكريرها.

الثاني: ظهور البلاغة، فإن تكرير الكلام في الغرض الواحد من شأنه أن يثقل على البليغ فإذا جاء اللاحق منه إثر السابق مع تفتن في المعاني باختلاف طرق أدائها من مجاز أو استعارات أو كناية. وتفتن الألفاظ وتراكيبها بما تقتضيه الفصاحة وسعة اللغة باستعمال المترادفات مثل: ولئن رددت. ولئن رجعت. وتفتن المحسنات البيعية المعنوية واللفظية ونحو ذلك كان ذلك من الحدود القصوى في البلاغة، فذلك وجه من وجوه الإعجاز.

الثالث: أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت فاتتهم مماثلتها قبل إسلامهم أو في مدة غيبتهم، فإن تلقى القرآن عند نزوله أوقع في النفوس من تطلبه من حافظيه.

1 - تحرير والتنوير، ابن عاشور، ص 68.

2 - شرح في فناء المناسبات، عثمان بن منصور، ص 52.



الرابع: أن جمع المؤمنين جميع القرآن حفظا كان نادرا بل تجد البعض يحفظ بعض السور فيكون الذي حفظ إحدى السور التي ذكرت فيها قصة معينة عالما بتلك القصة كعلم من حفظ سورة أخرى ذكرت فيها تلك القصة.

الخامس: أن تلك القصص تختلف حكاية القصة الواحدة منها بأساليب مختلفة ويذكر في بعض حكاية القصة الواحدة ما لم يذكر في بعضها الآخر وذلك لأسباب. ربما أراد الأستاذ بما أراد أن القصة المذكورة في موضعين أو مواضع قد يحذف منها في موضع ما يذكر بهما وهي في موضع آخر. ودليله قوله: فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع وبذكر آخر في موضع آخر.

نعود إلى تنمة الأسباب فمنها: أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعها، ومن أجل ذلك تجد ذكراً لبعض القصة في موضع وتجد ذكراً لبعض آخر منها في موضع آخر؛ لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سيق له، فإنها تارة تساق إلى المشركين، وتارة إلى أهل الكتاب، وتارة تساق إلى المؤمنين، وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، ثم تساق إليها في حالة أخرى. وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات⁽¹⁾.

ثم ختم ابن عاشور هذه المقدمة بقوله: "فهذه تحقيقات سمحت بها القرينة، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة"⁽²⁾. وقد علّق الشيخ عثمان بن منصور على هذا الموضع بقوله: "كان الأستاذ يشير بهذا إلى الأستاذين المرحومين محمد عبده مفتي مصر المشهور ورشيد رضا صاحب مجلة المنار؛ فإنهما جالا في الموضوع جولة فسيحة ولا أتقن أنهما كانتا من أحدهما فقد طال الزمان وتعسرت المراجعة فودعناها توديع ابن زيدون لولادة معتذرين عن الوصال..."⁽³⁾.

(1) - التحريرو والتنوير، ابن عاشور، 1/ 68 - 69.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 69.

(3) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 52 - 53.

المطلب الرابع: نماذج من تفسيرات ابن عاشور تعين على توضيح منهجه في تفسير آيات القصص القرآني.

إن هذا المطلب هو المكان الذي نزن فيه جهد ابن عاشور في هذا المجال من خلال إيراد نماذج من تفسيره لبعض آيات القصص القرآني، ووضعها تحت المجهر العلمي؛ لنرى إلى أي مدى سار ابن عاشور في تطبيق منهجه الذي اختطه لنفسه؛ ولنسجل فيما بعد أهم الملاحظات عن منهجه في تفسير القصة القرآنية:

1 - آدم ~~عليه السلام~~ وأكله من الشجرة التي هي عنها:

— في مجال تعيين الشجرة التي هي الله آدم عن الأكل منها، نرى ابن عاشور يميل إلى السكوت عما أبهمه الله، ولم يرد تعيينه بنقل صحيح.

فعند قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 35-36]. يقول ابن عاشور: "وقد اختلف أهل القصص في تعيين نوع هذه الشجرة فعن علي وابن مسعود وسعيد بن جبيرة والسدي أنها الكرمة، وعن ابن عباس والحسن وجمهور المفسرين أنها الحنطة، وعن قتادة وابن جريج ونسبه ابن جريج إلى جمع من الصحابة أنها شجرة التين. ووقع في سفر التكوين من التوراة إهامها وعبر عنها بشجرة معرفة الخير والشر"⁽¹⁾.

وقد تعقب ابن عاشور هذه التفسيرات في موضع آخر في تفسير سورة الأعراف بقوله: "ويحتمل أن يكون ذلك لخصوصية في طبع تلك الشجرة أن تثير في النفس علم الخير والشر كما جاء في التوراة أن الله فاه عن أكل شجرة معرفة الخير والشر، وهذا عندي بعيد، وإنما حكى الله لنا هيئة تطور العقل البشري في خلقة أصل النوع البشري نظير صنعه في قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 31].

ثم قال: والإشارة إلى شجرة مشاهدة وقد رويت روايات ضعيفة في تعيين نوعها وذلك مما تقدم في سورة البقرة"⁽²⁾.

— وعن كيفية أكل آدم من الشجرة هناك إسرائيلييات واهية، وقصص باطلة لم يسلم حتى القرطبي وابن عطية من ذكرها رغم اشتراطهما ألا يوردا من الأخبار إلا ما لا بد منه، أو ما لا تنفك

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 432.

(2) — المرجع نفسه، 8/ 55.



الآية إلا به. لكننا رأينا ابن عاشور ذكر أقوالا ليس فيها شيء مما يعاب، ثم رجح أنه أكل عمدا، وهي معصية صغرى، وهذا عند من أجاز على الأنبياء الصغائر.

يقول ابن عاشور: "وقوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ [سورة طه، بعض آية: 121]. عطف على

﴿فَأَكَلَا مِنْهَا﴾ [سورة طه، بعض آية: 121]. أي أكلا معا، وتعمد آدم مخالفة هي الله تعالى إياه عن الأكل من تلك الشجرة"⁽¹⁾، ثم قال: "وليس في هذه الآية مستند لتجويز المعصية على الأنبياء ولا لمنعها، لأن ذلك العالم لم يكن عالم تكليف"⁽²⁾.

واستبعد وجه النسيان الذي يدل عليه دليل قرآني يدخل في باب تفسير القرآن بالقرآن وهو قوله تعالى:

﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [سورة طه، بعض آية: 115]. بقوله: "والنسيان: أطلق هنا على إهمال

العمل بالعهد عمدا. فيكون عصيانا، وهو الذي يقتضيه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ

هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ

التَّصْحِيحِ﴾ [سورة الأعراف، الآيتان: 20 - 21]"⁽³⁾ وقيل: لما حلف له إبليس صدقه؛ لأنه ظن

أنه لا يحلف أحد كذبا، وأشار ابن عاشور إلى هذا القول بقوله: ﴿وَقَاسَمَهُمَا﴾ أي حلف لهما بما يوهم صدقه"⁽⁴⁾.

ويلاحظ أنه رجح القول الأول؛ وهو الأكل عمدا ومخالفة لأمر الله تعالى ورفضاً له — بالدليل

القرآني — وهو قوله: "ثم التعبير بتاب عليه هنا مشعر بأن أكل آدم من الشجرة خطيئة إثم غير أن

الخطيئة يومئذ لم يكن مرتبا عليها جزاء عقاب أخروي"⁽⁵⁾، ثم تناول ابن عاشور مسألة تجويز الصغائر

من الأنبياء وذكر الخلاف في ذلك إلا أنه رجح أن خطيئة آدم ومعصيته مخالفة تأديبية ولذلك كان

الجزاء عليها جاريا على طريقة العقوبات التأديبية بالحرمان"⁽⁶⁾.

— ثم تناول ابن عاشور قضية مهمة متعلقة بالقصة القرآنية وهي التي سماها ابن عاشور في

(1) — التحريير والتنوير، ابن عاشور، 327 / 16.

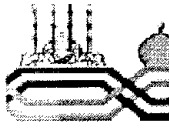
(2) — المرجع نفسه، 327 / 16.

(3) — المرجع نفسه، 319 / 16.

(4) — المرجع نفسه، 60 / 8.

(5) — المرجع نفسه، 438 / 1.

(6) — المرجع نفسه، 438 / 1 - 439.



المقدمة السابعة أغراض تكرر القصة القرآنية وهي الغرض من إعادة القصة في سورة الأعراف وكذلك في سورة طه بقوله: "والكلام على قوله: ﴿أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 19]. يعلم مما مضى من الكلام على نظيره من سورة البقرة؛ سوى أن الذي وقع في سورة البقرة: ﴿وَكُلَا﴾ بالواو وهنا بالفاء، والعطف بالواو أعم، فالآية هنا أفادت أن الله تعالى أذن لآدم بأن يتمتع بثمار الجنة عقب أمره بسكنى الجنة. وتلك منة عاجلة تؤذن بتمام الإكرام، ولما كان ذلك حاصلًا في تلك الحضرة، وكان فيه زيادة تنغيص لإبليس، الذي تكبر وفضل نفسه عليه، كان الحال مقتضيا لإعلام السامعين به في المقام الذي حكي فيه الغضب على إبليس وطرده، وأمّا آية البقرة فإنما أفادت السامعين أن الله امتن على آدم بمنة سكنى الجنة والتمتع بثمارها، لأن المقام هنالك لتذكير بني إسرائيل بفضل آدم وبذنبه وتوبته، والتحذير من كيد الشيطان ذلك الكيد الذي هم واقعون في شيء منه عظيم. على أن آية البقرة لم تخل عن ذكر ما فيه تكرمة له وهو قوله: ﴿رَعَدًا﴾ لأنه مدح للممتن به أو دعاء لآدم⁽¹⁾. بعد أن بين ابن عاشور المشابه اللفظي بين الآيتين شرع في بيان الغرض من تكرر القصة في الموضوعين بقوله: "فحصل من مجموع الآيتين عدة مكارم لآدم، وقد وزعت على عادة القرآن في توزيع أغراض القصص على مواقعها، ليحصل تحديد الفائدة، تنشيطا للسامع، وتفننًا في أساليب الحكاية، لأن الغرض الأهم من القصص في القرآن إنما هو العبرة والموعظة والتأسي"⁽²⁾. وهذا فيه رد على عثمان بن منصور الذي ادّعى بأن ابن عاشور يحقر هذا الغرض⁽³⁾.

وفي موضع سورة طه قال: "قصة خلق آدم وسجود الملائكة له وإبلاء الشيطان من السجود تقدمت في سورة البقرة وسورة الأعراف، فلنقتصر على بيان ما اختصت به هاته السورة من الأفانين والتراكيب"⁽⁴⁾.

— تزيه آدم ~~عن~~ عن نسبة الشرك إليه:

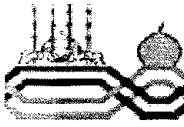
عند قوله تعالى من سورة الأعراف: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ^ط فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ

(1) — المرجع السابق، 8 / 54.

(2) — المرجع السابق، 8 / 54.

(3) — انظر الصفحة الأولى من هذا المبحث.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 16 / 320.



رَبَّهُمَا لِيْنِ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِيْنَ . فَلَمَّا ءَاتَتْهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَآءَ فِيمَا ءَاتَتْهُمَا فَتَعَلَّىٰ ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ﴿ [سورة الأعراف، الآية: 189 — 190].

ذكر كثير من المفسرين قصة تفيد أن آدم — عليه السلام — أشرك في التسمية، إذ سُمِّي ولده عبد الحارث؛ والحارث الشيطان. بل قد وردت هذه القصة في صورة حديث مرفوع إلى النبي ﷺ ذكره الإمام أحمد في مسنده، والترمذي في جامعه، والحاكم في المستدرک⁽¹⁾، وقد ذكر ابن عاشور موقفه من هذه القصة وبيّن أن تفسير الآية بما لا يصلح فقال: "وقد روى الترمذي وأحمد حديثًا عن سمرة بن جندب، في تسويل الشيطان لحواء أن تسمى ولدها عبد الحارث، والحارث اسم إبليس، قال الترمذي: حديث حسن غريب، ووسعه ابن العربي في أحكام القرآن بالضعف⁽²⁾، وتبعه تلميذه القرطبي، وبيّن ابن كثير⁽³⁾ ما في سنده من العلل على أن المفسرين الصقوه بالآية وجعلوه تفسيرًا لها، وليس فيه على

(1) — قال الإمام أحمد في مسنده (5/ 11)، حدثنا عبد الصمد (هو ابن عبد الوارث) حدثنا عمر بن إبراهيم حدثنا قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ قال: (لما حملت حواء طاف بها إبليس وكان لا يعيش لها ولد فقال: سميه عبد الحارث فإنه يعيش، فسمنته — في المسند (فسموه) والتصويب من الترمذي وابن كثير — عبد الحارث فعاش وكان ذلك من وحي الشيطان وأمره). ورواه الترمذي في تفسير الآية من جامعه (4/ 332) عن محمد بن المثنى عن عبد الصمد به وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث عمر بن إبراهيم عن قتادة ورواه بعضهم عن عبد الصمد ولم يرفعه، ورواه الحاكم في المستدرک 2/ 545 بنحوه، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، وسيأتي تضعيف ابن كثير له.

(2) — انظر: أحكام القرآن، ابن العربي، 2/ 820. دار الفكر — بيروت — لبنان، تحقيق: علي محمد البجاوي. وتبعه القرطبي على التضعيف؛ انظر: الجامع لأحكام القرآن، 7/ 339.

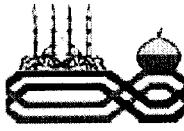
(3) — لم يتوسع ابن عاشور في بيان علل الحديث؛ لكنه أحال على ابن كثير الحافظ الناقد الذي توسع في نقد هذه الرواية ومناقشتها ونلخص نقده لها فيما يلي:

الحديث معلول من ثلاثة أوجه:

1 — عمر بن إبراهيم الذي روى الحديث عن قتادة هو البصري، وقد وثقه ابن معين، ولكن قال أبو حاتم الرازي: لا يحتج به. ولكن رواه ابن مردويه من حديث المعتمر عن أبيه عن الحسن عن سمرة مرفوعًا فإله أعلم (لفظ ابن كثير).

2 — أنه قد روي من قول سمرة نفسه، ليس مرفوعًا.

3 — أن الحسن نفسه فسّر الآية بغير هذا، فلو كان هذا عنده عن سمرة مرفوعًا لما عدل عنه. ونقل ابن كثير ثلاث روايات ابن جرير وكلها يفسر فيها الحسن الآية على غير ما رواه مرفوعًا. أعني أنه يفسر: (جَعَلَا لَهُ شُرَكَآءَ فِيمَا آتَاهُمَا) بأنه كان في بعض الملل، وأعني بما ذرية آدم، والثالثة هم اليهود والنصارى، ثم يقول ابن كثير، "وهذه أسانيد صحيحة عن الحسن — رحمه الله — أنه فسّر الآية بذلك، وهو من أحسن التفاسير وأولى ما حملت عليه الآية... فهذا يدل على أنه موقوف على الصحابي، ويحتمل أنه تلقاه من بعض أهل الكتاب، من آمن منهم، مثل، كعب أو وهب بن منبّه وغيرهما،... إلا أننا برئنا من عهدة المرفوع". وقال في آخر تفسيره للآية: وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته.



ضعفه أنه فسّر به الآية ولكن الترمذي جعله في باب تفسير سورة الأعراف من سننه⁽¹⁾.
— فهنا نرى ابن عاشور يقلل من نقل القصص، ولا يكثر منها مثل كثير من المفسرين.
كما أنه لم يتركه أصلاً؛ وفي نفس الوقت أشار إلى توهينه، وعدم الاعتماد عليه ومثل هذا القول تكرر في عدة مواضع من تفسيره.

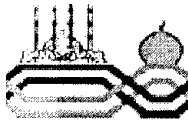
— ونرى ابن عاشور أيضاً يرد على المشككين والمتحيرين في الغرض من تكرار القصة القرآنية في أكثر من موضع كما مر معنا في قصة آدم في سورة البقرة ونظيرتها في الأعراف وطه؛ معنياً ببيان التشابه اللفظي بين الموضعين؛ ويزيد هذا المعنى توضيحاً ما قاله في هذه المقدمة هو: "أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعيها، ومن أجل ذلك تجد ذكراً لبعض القصة في موضع وتجد ذكراً لبعض آخر منها في موضع آخر؛ لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سبقت له، فإنها تارة تساق إلى المشركين، وتارة إلى أهل الكتاب، وتارة تساق إلى المؤمنين، وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، ثم تساق إليها في حالة أخرى"⁽²⁾.

— وهكذا على هاتاه الركايز بنى ابن عاشور تفسيره لكثير من القصص القرآنية وخاصة فيما يتعلق بالأنبياء، والتي أورد في تفسيرها بعض المفسرين من الإسرائيليات ما يندى له الجبين، وما يجب أن نتره عنه عباد الله الصالحين فضلاً عن أنبيائهم المصطفين، وهاتاه الركايز هي:

- 1 — تزيه الأنبياء — عليهم السلام — عن التلوّث بأقذار المعاصي، وتأكيده عصمتهم.
- 2 — تنفيذ هذه المرويات، وبيان عدم صحتها، أو الإعراض عنها تماماً بعد ذكرها، وكذلك بيان أغراض تكرار القصة القرآنية في أكثر من موضع في القرآن الكريم؛ وبيان وجه التشابه اللفظي.
- 3 — عنايته ببيان فوائد القصة القرآنية وكذلك بيان أغراض تكرار القصة القرآنية في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وهذه الركيزة الأخيرة اعتنى بها ابن عاشور عناية فائقة وخاصة فيما يتعلق بأسرار تكرار القصة القرآنية مركزاً على جانب النظائر الأسلوبية؛ أو التشابه اللفظي؛ فمن ذلك ما ذكره في قصة سيدنا موسى — عليه السلام — عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ أُنْتِهِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 10]، بقوله: "واعلم أنه قد عدل هنا عن ذكر ما ابتدئ به نداء موسى مما هو في سورة طه بقوله: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [سورة طه، الآية: 12] إلى

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 214/9 — 215. والتفسير الذي مال إليه ابن عاشور بعد تضعيفه الرواية هو أن هذا الشرك لا يخلو عنه أحد من الكفار في العرب، وبخاصة أهل مكة، فإن بعض المشركين يجعل ابنه سادناً لبيوت الأصنام، وبعضهم يحجر ابنه إلى صنم... وبعضهم يسمى ابنه، عبد كذا، لأن الإضافة على معنى التملك والتعبيد.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 69/1.



قوله: ﴿لِتُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾ [سورة طه، الآية: 23]؛ لأن المقام هنا يقتضي الاقتصار على ما هو شرح دعوة قوم فرعون وإعراضهم للاعتاظ بعاقبتهم . وأما مقام ما في سورة طه فليبان كرامة موسى عند ربه ورسالته معا فكان مقام إطناب مع ما في ذلك من اختلاف الأسلوب في حكاية القصة الواحدة كما تقدم في المقدمة السابعة من مقدمات هذا التفسير⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضا ما ذكره في نفس القصة عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَإِنَّا لَنَا أَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ قَالَ نَعَمْ وَإِنكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقْرَبِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآيتان: 41 - 42]، بقوله: "تقدم نظيرها في سورة الأعراف بقوله: "وجاء السحرة" وبطرح همزة الاستفهام إذ قال هناك: "إن لنا لأجرا" وهو تفنن في حكاية مقالتهم عند إعادتها لثلا تعاد كما هي، وبدون كلمة (إذا)؛ فحكى هنا ما في كلام فرعون من دلالة على جزاء مضمون قولهم: "إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين" زيادة على ما اقتضاه حرف (نعم) من تقرير استفهامهم عن الأجر. فتقدير الكلام: إن كنتم غالبين إذا إنكم لمن المقربين. وهذا وقع الاستغناء عنه في سورة الأعراف فهو زيادة في حكاية القصة هنا. وكذلك شأن القرآن في قصصه أن لا يخلو المعاد منها عن فائدة غير مذكورة في موضع آخر منه تجديدا لنشاط السامع كما تقدم في المقدمة السابعة من مقدمات هذا التفسير⁽²⁾.

2 - من قصة يوسف عليه السلام:

عندما تكلم في تفسير سورة يوسف افتتحها ببيان أهم أغراضها وهي: بيان قصة يوسف عليه السلام مع إخوته، وما لقيه في حياته، وما في ذلك من العبرة من أنواع مختلفة، وفيها تسلية النبي ﷺ بما لقيه يعقوب ويوسف - عليهما السلام - من آلم من الأذى. وفيها من عبر تاريخ الأمم والحضارة القديمة وقوانينها ونظام حكوماتها وعقوباتها وتجارتها. واسترقاق الصبي اللقيط. واسترقاق السارق، وأحوال المساجين. ومراقبة المكاييل.

ثم نبّه - رحمه الله - إلى فائدة عظيمة لهذه القصة القرآنية فقال: "وإن في هذه السورة أسلوبا خاصا من أساليب إعجاز القرآن وهو الإعجاز في أسلوب القصص الذي كان خاصة أهل مكة يعجبون مما يتلقونه منه من بين أقاصيص العجم والروم، فقد كان النضر بن الحارث وغيره يفتنون قريشا بأن ما يقوله القرآن في شأن الأمم هو أساطير الأولين اكتتبها محمد ﷺ"⁽³⁾؛ فالعلامة ابن عاشور

(1) - المرجع السابق، 19 / 104.

(2) - المرجع السابق، 19 / 126.

(3) - المرجع السابق، 12 / 198 - 199.



يحاول أن يطبق ما أصّله في هذه المقدمة من ربطها بموضوع الإعجاز؛ فجاءت هذه السورة على أسلوب استيعاب القصة تحدياً لهم بالمعارضة.

فهذا التأصيل من ابن عاشور فيه رد على ما قاله الشيخ محمد عبده من: "أن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين"⁽¹⁾.

فلأجل تفنيد هذه الشبهة لا بد أن أقول أنه غلب على ظني بأن ابن عاشور كتب المقدمة السابعة للردّ على مثل هذه الشبهات التي ظهرت واستحكمت في عصره، وكذلك للرد على المتشككين والمثحيرين ودعاة الإلحاد في مناهج القرآن، ولا أدل على ذلك من قول العلامة ابن عاشور: "وفيما ذكرنا ما يدفع عنكم هاجسا رأيته خطر لكثير من أهل اليقين والمتشككين... وربما تطرّق هذا الهاجس ببعضهم إلى مناهج الإلحاد في القرآن"⁽²⁾؛ وقوله: "وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصراً على حصول العبرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم أو التشويه بأصحابها فيما لقوه من غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القانعين بظواهر الأشياء وأوائلها، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل"⁽³⁾، وكذلك قوله: "فهذه تحقيقات سمحت بها القريحة، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة"⁽⁴⁾، إذ يبيّن أحد معاصري الشيخ أنه يقصد الأستاذين: محمد عبده ورشيد رضا. أما الرد على الشبهة التي أثارها الشيخ محمد عبده؛ هو في ما ذكره العلامة محمد الطاهر بن عاشور في الفائدة الثالثة: "ما فيها من فائدة التاريخ من معرفة ترتيب المسببات على أسبابها في الخير والشر والتعمير والتخريب لتقتدي الأمة وتحذر"⁽⁵⁾.

ولا ندري ما الذي يقصده الشيخ محمد عبده بهذه الشبهة؟ هل يريد أنه إذا كانت قصصه ليست للتاريخ وإنما للهداية والاعتبار فقط فإنها لا تلتزم حقائق التاريخ بل تشتمل على ما لم يقع وما لم يحدث؟!⁽⁶⁾.

(1) - تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 3 / 52.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 68.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 64.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 69.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 66.

(6) - دراسة عنيفة حديثة في تفسير عهد النبي، 2 / 395.

— من قصة يوسف عليه السلام أيضا:

وبناء على ما سبق يأتي تفسيره لقوله تعالى في شأن يوسف وامرأة العزيز: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ^ط وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [سورة يوسف، الآية: 24]. حيث يقول ابن عاشور: "والمقصود: أنها كانت جادة فيما راودته لا مختبرة. والمقصود من ذكر همها به التمهيد إلى ذكر انتفاء همه بها لبيان الفرق بين حالتهما في الدين فإنه معصوم"⁽¹⁾؛ وهو يرجح هذا الوجه ويدلل عليه بقوله: "وجملة ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ معطوفة على جملة: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ كلها. وليست معطوفة على جملة: ﴿هَمَّتْ﴾ التي هي جواب القسم المدلول عليه باللام... فتعين أن الثانية مستقلة لاختصاص شرطها بحال المسند إليه فيها؛ فالتقدير: ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها... وبذلك يظهر أن يوسف عليه السلام لم يخالطه همّ بامرأة العزيز؛ لأن الله عصمه من الهم بالمعصية بما أراه من البرهان"⁽²⁾؛ وبعد أن بين ابن عاشور اختياره شرع في ذكر بقية الأقوال: "وقال جماعة: همّ يوسف بأن يجيبها لما دعته إليه ثم ارعوى وانكف على ذلك لما رأى برهان ربه. قاله ابن عباس، وقتادة، وابن أبي مليكة، وثلعب"⁽³⁾، ثم شرع في بيان وجه هذا التفسير فقال: "وبيان هذا أنه انصرف عما همّ به بحفظ الله أو بعصمته، والهم بالسيئة مع الكف عن إيقاعها ليس بكبيرة — كأنه يشير إلى قوله عليه السلام: (وإن هم بسيئة فلم يعملها فاكتبوها حسنة)⁽⁴⁾ — فلا ينافي عصمة الأنبياء من الكبائر قبل النبوة على قول من رأى عصمتهم منها قبل النبوة، وهو قول الجمهور، وفيه خلاف، ولذلك جوّز ابن عباس ذلك على يوسف"⁽⁵⁾، ثم ذكر قولاً آخر يرجع إلى هذا القول.

نلاحظ أن ابن عاشور أعرض عن ذكر تلك الإسرائيليات والقصص التي أساءت إلى سيدنا يوسف عليه السلام وذلك من منهجه في تزيه أنبياء الله وعصمتهم من أقدار المعاصي.

3 — ومن قصة داود عليه السلام:

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿أَصْبَرَ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَأَذْكَرَ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ^ط إِنَّهُ^ط أَوَّابٌ﴾ [سورة ص، الآية: 17]. إلى قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ

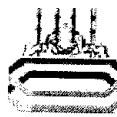
(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 252 / 12.

(2) — المرجع نفسه، 252 / 12 — 253.

(3) — المرجع نفسه، 253 / 12.

(4) — أخرجه البخاري؛ كتاب التوحيد، (4 / 297).

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 253 / 12 — 254.



رَاكِعًا وَأَنَابٌ ﴿[سورة ص، الآية: 24]. ذكر ابن عاشور بعض الروايات الواهية ولكنه تعقبها كعادته في نقد الإسرائيليات وتزيه الأنبياء — عليهم السلام — من سيء المعاصي. فقد قال: "وهذا النبأ الذي تضمنته الآية يشير به إلى قصة تزوج داود عليه السلام زوجة "أوريا الحثي" من رجال جيشه وكان داود رآها فمال إليها ورام تزوجها فسأله أن يتنازل له عنها وكان في شريعتهم مباحا أن الرجل يتنازل عن زوجته إلى غيره لصداقة بينهما فيطلقها ويتزوجها الآخر بعد مضي عدتها وتحقق براءة رحمها كما كان ذلك في صدر الإسلام⁽¹⁾... وحكى القرآن اكتفاء بأن نبأ الخصمين يشعر بها لأن العبرة بما أعقبه نبأ الخصمين في نفس داود..."⁽²⁾. أقول: إن ابن عاشور اكتفى بهذه القصة وهو ما يليق بمنهجه؛ لأن هذه الرواية على فرض صحتها ليس فيها ما يتنافى مع تزيه داود عليه السلام وتوقيره، وبعد ذلك أشار ابن عاشور إلى الأسطورة التي وقعت في سفر صمويل الثاني من كتب اليهود محذرا منها: "وقد حكيت هذه القصة في سفر صمويل الثاني في الإصحاح الحادي عشر على خلاف ما في القرآن وعلى خلاف ما تقتضيه العصمة لنبوة داود عليه السلام فاحذروه" ثم ختم القصة ببيان منهجه في القصة القرآنية: "والذي في القرآن هو الحق، والمنظم مع المعتاد وهو المهيمن عليه، ولو حكى ذلك بخير آحاد في المسلمين لوجب رده والجزم بوضعه لمعارضته المقطوع به من عصمة الأنبياء من الكبائر عند جميع أهل السنة ومن الصغائر عند المحققين منهم وهو المختار"⁽³⁾.

فمن خلال هذا التقرير من ابن عاشور نستطيع معرفة أهم ملامح منهجه في القصة القرآنية، فتمهد أولا ببيان مناهج العلماء في القصة القرآنية باختصار ويجدر بنا هنا أن نقف مع الشيخ محمود شلتوت — رحمه الله — وقفة يبين لنا فيها مناهج الناس في فهم القصص القرآني؛ حيث يقسمها إلى أقسام ثلاثة، ويضيف هو المنهج المختار؛ وهي:

أ — منهج المؤولين للقصص: وهو صرف الكلام عن مدلوله اللغوي إلى معنى آخر دونما يدعو إلى هذا التأويل؛ وكثيرا ما يقصده بعض الباحثين دفعا لما يشيره خصوم القرآن على القرآن: وهذا المنهج هو من طريقة التأويل التي أسسها الباطنية في القرآن الكريم صرفوه بما عن دلالاته العربية وقد جعل الشيخ شلتوت تأويل الشيخ محمد عبده ورشيد رضا لقصة بقرة بني إسرائيل من هذا النوع.

(1) — يشير بذلك إلى ما كان عليه الأنصار في أول العهد المدني من إبتار إخوانهم المهاجرين حين كانوا يقاسمونهم أمواتهم ومساكنهم ومن كانت له زوجتان يخير أخاه المهاجري إحداهما ليطلقها فتعتد فيتزوجها أخوه المهاجري. انظر: سيرة ابن هشام، 91/2.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 23/237 — 238.

(3) — المرجع نفسه، 23/239.

ب — منهج القائلين بالتخييل: وهو يتفق مع المنهج الأول في ناحية ويخالفه في ناحية، إذ هو صرف للألفاظ عن معانيها الحقيقية كما في المنهج الأول؛ ولكن لا إلى واقع يزعم ويدعى أنه مراد، وإنما إلى تخييل ما ليس بواقع واقعا فلا يلزم فيه الصدق...

ج — منهج المسرفين في قبول الروايات: وهو منهج جمهور المفسرين على اختلاف كبير فيما بينهم في ذكر هذه الروايات، فمنهم الكثير دون تمحيص ومنهم المتوسط مع التمحيص ببيان سند الروايات من حيث الصحة والضعف، وهذا ما يظهر في صنيع مفسرنا العلامة ابن عاشور فهو إذا ذكر رواية في بيان القصة يتعقبها ببيان سندها أو يعرض عن ذكرها أو يشير إليها إشارة فقط مع تبين زيفها. ويرى الشيخ شلتوت أن ذلك لا يصح في الروايات القصصية؛ لأنها لم تبحث كما بحثت الأحاديث، فهذا المنهج فيه إفراط وذلك يتمثل في كثير من كتب التفسير حينما تصل إلى قصص الأنبياء مع أممهم.

د — المنهج المختار: وخلاصته: الوقوف عند ما ورد في القرآن الكريم مع الاحتفاظ بدلالة الألفاظ اللغوية على معانيها وإفادتها لواقع هي تعبير صحيح عنه دون تزيد عليه بما لم يرد فيه اعتمادا على روايات لا سند لها؛ كما فعل المفرطون، ودون صرف الألفاظ عن معانيها الوضعية إلى معان أخرى من غير صارف يمنع إجراء الكلام على ظاهره كما فعل أهل التأويل الذين حرفوا كثيرا من القرآن عن مواضعه وتنكبوا قانون العربية التي نزل بها⁽¹⁾.

بعد بيان مناهج العلماء في القصة القرآنية يظهر أن إمامنا العلامة محمد الطاهر بن عاشور سار على المنهج الثالث لكنه محص الروايات سندا ومتنا، وسار على المنهج الرابع وهو صنيعه في قصة داود عليه السلام إذ قال: "والذي في القرآن هو الحق والمنتظم مع المعتاد وهو المهيمن عليه"⁽²⁾.

4 — ومن قصة سليمان عليه السلام:

عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ [سورة ص، الآية: 34]. فقد ذكر هنا القصة وعدّها قولاً من الأقوال التي ذكرت في الآية ونبّه على ضعفها واستبعد وقوعها وذكر في جملة ما ذكر من الأقوال القول الصحيح في تفسير الآية.

(1) — تفسير القرآن الكريم محمود شلتوت، ص 50. دار الشروق — القاهرة، ط 6، 1394 هـ / 1974 م.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 23 / 239.

يقول ابن عاشور في تفسير الآية المشار إليها آنفا: "وقد أشارت الآية إلى حدث عظيم حل بسليمان، واختلفت أقوال المفسرين في تعيين هذه الفتنة فذكروا قصصا هي بالخرافات أشبه، ومقام سليمان عن أمثالها أنزه"⁽¹⁾.

فلاحظ أن ابن عاشور سار على منهجه من استبعاد الروايات التي لا سند لها، وكذلك تزييه الأنبياء من الذنوب والمعاصي ثم شرع في ذكر أقوال المفسرين في تعيين الفتنة فقال: "ومن أغربها قولهم: إنه ولد له ابن فخاف عليه الناس أن يقتلوه فاستودعه الريح لتحضنه وترضعه در ماء المزن فلم يلبث أن أصابه الموت وألقته الريح على كرسي سليمان ليعلم أنه لا مرد لمحتوم الموت"⁽²⁾.

نلاحظ أن ابن عاشور بعد أن استغرب هذه القصة ذكر لها توجيهها بقوله: "والذي يظهر من السياق أن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً﴾ إشارة إلى شيء من هذه الفتنة ليرتبط قوله: ﴿ثُمَّ أَنَابَ﴾ بذلك"⁽³⁾. وابن عاشور ساق هذه الرواية دون عزو متبعا في ذلك الزمخشري⁽⁴⁾.

القول الثاني: ويحتمل أنه قصة أخرى غير قصة فتنته. وأظهر أقوالهم أن تكون الآية إشارة إلى ما في صحيح البخاري⁽⁵⁾ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (قال سليمان لأطوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله. فقال له صاحبه: قل إن شاء الله. فلم يقل: إن شاء الله. فطاف عليهن جميعا فلم تحمل منهم إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل، وأيم الذي نفس محمد بيده لو قال: إن شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون)⁽⁶⁾.

(1) - المرجع السابق، 23 / 259.

(2) - المرجع السابق، 23 / 259.

(3) - المرجع السابق، 23 / 260.

(4) - الرواية التي ذكرها ابن عاشور أخرجها الطبراني في الأوسط وابن مردويه - بسند ضعيف كما يقول السيوطي - عن أبي هريرة مرفوعا نحوه مطولا. انظر: الدر المنثور، السيوطي، 5 / 316. وفيه أن سليمان حاول أن يعده عن الموت بشق الطرق.

(5) - أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، (2 / 41)، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الاستثناء (3 / 1275).

(6) - هذا القول لم يذكره ابن جرير، ولا ابن كثير، وهو مستغرب منهما. ومن ابن كثير بصفة خاصة لأن الحديث مخرج في الصحيحين انظر: الجامع لأحكام القرآن، 15 / 102 - 202، غير أن البخاري في كتاب الأنبياء في صحيحه (2 / 251) قد فسر قوله تعالى (جسدا) بقوله: شيطانا، ويبدو أنه نقله عن تفسير مجاهد، ولو رأينا ابن حجر في الفتح: 6 / 459 يذكر الرواية عن الفريابي متصلة إلى مجاهد في قوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً﴾ قال: شيطانا. وذكر إحدى الروايات الإسرائيلية الواردة في هذا الباب ولها شرح حديث (

إلا أن ابن عاشور اعترض على هذا التفسير النبوي بجملة من الاعتراضات⁽¹⁾.

القول الثالث⁽²⁾: ذكر ابن عاشور قول وهب بن منبه وشهر بن حوشب أن سليمان تزوج ابنة ملك صيدون بعد أن غزا أباهما وقتله فكانت حزينه على أبيها، وكان سليمان قد شغف بجمها فسألته

قال سليمان لأطوفن الليلة... قال: "حكى النقاش في تفسيره أن الشق المذکور هو الجسد الذي ألقى على كرسية، وقد تقدم قول غير واحد من المفسرين إن المراد بالجسد المذکور شيطان وهو المعتد، والنقاش صاحب مناكير". أقول: إن الحديث لم يذكر على أنه تفسير للآية فلا يجوز به، لكنه يبقى في دائرة الاحتمالات وتفسير الآية به على أية حال خير من تفسيرها بالشيطان الذي تسلط على ملك سليمان كما رووا حتى أنه كان يأتي نساء سليمان وعليهن دم الحيض إلى آخر ما ذكر...!!!، أما قول ابن حجر عن النقاش: "إنه صاحب مناكير" فهذا صحيح لكن هذا لا يعني عدم قبول شيء من تفسيره، إن تفسيره هنا للجسد الذي ألقى على كرسية سليمان بشق الإنسان الذي ولد لسليمان كما ورد في الصحيحين أسلم من تفسير الجسد بالشيطان؛ لما يترتب عليه من عدم الوثوق برسالات الأنبياء، ولأن تمكين الشيطان إلى هذا الحد من شؤون الأنبياء مما يتصادم مع صريح المعقول وصحيح المنقول. يقول أبو حيان: "نقل المفسرون في هذه الفتنة وإلقاء الجسد أقوالاً يجب براءة الأنبياء منها، يوقف عليها في كتبهم، وهي مما لا محل نقلها، وهي إما من أوضاع اليهود أو الزنادقة، ولم يبين الله الفتنة ما هي، ولا الجسد الذي ألقاه على كرسية سليمان. وأقرب ما قيل فيه: أن المراد بالفتنة كونه لم يستثن في الحديث... وذكر حديث الشيخين، والجسد الملقى هو المولود شق رجل. - إلى أن قال: - ويستحيل عقلاً وجود بعض ما ذكروه، كمثل الشيطان بصورة نبي، حتى يلتبس أمره عند الناس، ويعتقدون أن ذلك المتصور هو النبي، ولو أمكن وجود هذا، لم يوثق بإرسال نبي، وإنما هذه مقالة مسترقة من زنادقة السوفسطائية، نسأل الله سلامة أذهاننا وعقولنا منها". انظر: البحر المحيط، 397/7. وقال الألوسي بعد أن ذكر الأقوال الواردة في تفسير الآية: "والحق ما ذكر أولاً في الحديث المرفوع". انظر: روح المعاني، 194/8.

(1) - نلخصها فيما يلي: 1- أنه ليس في كلام النبي ﷺ أن ذلك تأويل هذه الآية ولا وضع البخاري ولا الترمذي الحديث في التفسير من كتابيهما. 2- وهذا تفسير بعيد لأن الخير لم يقتض أن الشق الذي ولدته المرأة كان حيا ولا أنه جلس على كرسية سليمان. 3- تركيب هذه الآية على ذلك الخير تكلف. أقول: إن الحديث لم يذكر على أنه تفسير للآية فلا يجوز به، لكنه يبقى في دائرة الاحتمالات وتفسير الآية به على أية حال خير من تفسيرها بالمرويات التي لا سند لها أو بخرافات اليهود والنصارى والزنادقة، وابن عاشور نفسه أشار إلى أن هذا التفسير هو أظهر الأقوال بقوله: "وأظهر أقوالهم أن تكون الآية إشارة إلى ما في"، وهذا هو أقرب الأقوال كما قال أبو حيان، وهو الحق كما قال الألوسي.

(2) - ذكره البيهقي، 56/6. عن محمد بن إسحاق عن وهب بن منبه، وهو دليل على مصدرها الإسرائيلي غير أنها رواية مطولة جداً، وأن عبادة الأصنام في بيت نبي الله سليمان - على هذه الرواية - هي سبب لابستاء الله لنبيه سليمان وسليه ملكه، وهكذا ما ذكره الزمخشري في الكشاف، 373/3 يفيد أن المرأة كانت سبب الفتنة وأن الجسد ليس هو الصنم، وإنما هو الشيطان كما في الرواية التي ذكرها البخاري عن مجاهد، وهذا الذي ذهب إليه ابن عاشور من أن الفتنة هي عمل الصورة والجسد هو الصورة التي تحت أو الصنم لم أجد من ذهب إليه من المفسرين غير ابن جزري وابن عاشور فلعله من اجتهادهما الشخصية والله أعلم، أما أصل القصة فمتداول في كثير من كتب التفسير كما أسلفت من قبل...

لترضى أن يأمر المصورين ليصنعوا صورة لأبيها فصنعت لها فكانت تغدو وتروح مع ولائدها يسجدن لتلك الصورة⁽¹⁾.

ثم ذكر ابن عاشور أن هذا القول مختزل مما وقع في سفر الملوك الأول من كتب اليهود، فنقله مختصراً واستنتج من الروايتين: "أن سليمان اجتهد وسمح لنسائه المشركات أن يعبدن أصنامهن في بيوتهن التي هي بيوتته أو بني لهن معابد يعبدن فيها فلم يرض الله منه ذلك"⁽²⁾. ثم بين ما يترتب على هذا التأويل أن يكون المراد بالجسد الصنم لأنه صورة بلا روح واستدل عليه بدليل قرآني⁽³⁾. ومما يستغرب على ابن عاشور أنه اعترض على القول الثاني ولم يعترض على هذا القول بالرغم من أن علامات الوضع واضحة عليه لأنه ضعيف وذكرها عن وهب بن منبه دليل على مصدرها الإسرائيلي مع أنه "يعد أن يعبد صنم في بيت نبي أو يأمر نبي بعمل صنم"⁽⁴⁾.

أقول: إننا استرحنا عندما قال ابن عاشور: "واختلفت أقوال المفسرين في تعيين هذه الفتنة فذكروا قصصاً هي بالخرافات أشبهه، ومقام سليمان عن أمثاله أنزه". وأمثاله فإننا غير راضين مثل هذا الإطناب في مثل هذا المقام، وحبذا لو كان أعرض بالكلية عن كل ما يمس عصمة الأنبياء أو يخدش الصورة الكمالية للأنبياء في أذهان المسلمين.

ولا نريد أن نطيل في استعراض الأمثلة لبيان موقف ابن عاشور من القصص القرآني، فالذي ذكرناه فيه كفاية، خاصة وقد ذكرنا أهم القصص التي تدور حولها الأساطير وتكثر فيها الإسرائيليات وتكلم الناس فيها قديماً وحديثاً...

ومن خلال الاستعراضات السابقة نستطيع أن نجمل ما لاحظناه على ابن عاشور في النقاط التالية:

- 1 — التزم ابن عاشور بما ألزم به نفسه من عدم الإكثار من القصص فهو بحق أعرض عن ذكر كثير من الإسرائيليات.
- 2 — كما أنه نبه على عدم صحة الكثير منها أيضاً.
- 3 — أشار في أكثر من موضع إلى بعض القصص الذي يتنافى مع مقام الأنبياء وعصمتهم وطالب بوجوب تزيههم عن مثله.
- 4 — كان معتدلاً في رد بعض القصص، إذ حاول أن يتخذ موقفاً وسطاً فلم يقبله على علاته،

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 23 / 260.

(2) — المرجع نفسه، 23 / 261.

(3) — المرجع نفسه، 23 / 261.

(4) — التسهيل لعنوم التزويل، ابن جزري، 3 / 185.

ولم يردده بالكلية خاصة إذا كان ظاهر اللفظ القرآني يحتمله أو يتمشى معه. فهو لم يسلك مسلك التخييل كما فعل الملحدون، وإنما سار على منهج بعض المفسرين باعتبار الروايات الصحيحة والوقوف عند ما ورد في القرآن الكريم مع الاحتفاظ بدلالة الألفاظ اللغوية على معانيها وإفادتها لواقع هي تعبير صحيح عنه دون تزيد عليه بما لم يرد فيه اعتمادا على روايات لا سند لها كما صنع جمهور المفسرين.

5 — نأخذ عليه أنه أطال في بعض المواضع وأكثر من ذكر القصص حتى أنه ليذكر أكثر من رواية للقصة الواحدة وهذا لا يتفق مع منهجه في التأليف الذي قال عنه: "أن نعمد إلى ما أشأده الأقدمون فنهبه ونزيده، وحاشا أن ننقصه أو نبيده".

6 — نأخذ عليه أنه أورد — وإن بصفة نادرة — بعض الإسرائيليات التي تخدش في عصمة الأنبياء، والتي طالب هو بتزيه الأنبياء عن مثلها.

7 — التزم ابن عاشور بما ألزم به نفسه من بيان إعجاز القرآن الكريم من خلال القصة القرآنية وذلك ببيان أسلوبها الذي لم يكن معهودا للعرب كما فعل في سورة يوسف؛ وبيان فوائد القصة القرآنية وأسرار تكرارها في أكثر من موضع كما فعل في قصة آدم في موضعي البقرة والأعراف.

8 — استفاد ابن عاشور كثيرا من نصوص التوراة والإنجيل في تأييد بعض الآراء التفسيرية أو الرد عليها في جانب الدفاع عن القرآن الكريم أو عصمة الأنبياء. "فلا تخلوا كتب التفسير التي تنقل أخبار بني إسرائيل من حالتين: الأولى: أن تنقل من كتب أهل الكتاب مباشرة، كما وجدناه عند ابن عاشور هنا، لكنه يخضع ما ينقله للمناقشة من جانب المتن ميرزا يرفض التقليد. أما الحالة الثانية: فهي النقل بالرواية وينقلها أيضا من جانب السند"⁽¹⁾.

وعني الشيخ بإيراد "الإسرائيليات" باعتبارها مصدرا من مصادر التفسير، والتوضيح لما هو مجمل في بعض الآيات الكريمات.

وتظهر هذه العناية في أمرين، الأول: الإكثار، فكتابه التحرير محشو بالقصص والروايات الإسرائيلية، الأمر الثاني: نجد التوثيق الدقيق لهذه الروايات من مصادرها الأصلية، فيورد الطاهر بن عاشور النقل عن الكتاب المقدس مباشرة من غير واسطة، بل يحدد ما أورده من العهد القديم (التوراة)

(1) — مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد الطيار، ص 206. وانظر: التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبد القادر محمد صالح، ص 150.

أو العهد الجديد (الإنجيل)، ذاكرة رقم السفر والإصحاح. ومما يحمد للطاهر بن عاشور نقده لما هو مناقض للقرآن فيما يذكره أهل الكتاب في كتبهم⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) — مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، شعيب بن أحمد بن محمد الغزال، ص 62 — 63.

المبحث الرابع: أسماء القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.

"وفيه ستة مطالب"

المطلب الأول: أسماء القرآن.

المطلب الثاني: آيات القرآن.

المطلب الثالث: وقوف القرآن عند ابن عاشور.

المطلب الرابع: سور القرآن من وجهة نظر ابن عاشور.

المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الثامنة وأهم مزاياها.

تمهيـد:

تناول ابن عاشور في هذه المقدمة عدة مسائل يرى أن تناولها هنا يغنيه عن إعادتها والتذكير بها في أثناء تفسيره.

كان أولها بيان أهمية تناول الموضوع⁽¹⁾، فإنه موضوع له مزيد اتصال بالقرآن، وله اتصال متين بالتفسير؛ لأن ما يتحقق فيه ينتفع به في مواضع كثيرة من فواتح السور، ومناسبة بعضها لبعض. ويشير ابن عاشور إلى أن تناول هذا الموضوع يعين على غرضين رئيسيين: أولهما فهم دلالات القرآن اللغوية والبلاغية، فالقرآن نزل علينا للعمل به وقراءة ما ييسر منه وجعل قراءته وتدبره عبادة. والغرض الآخر: أنه آية على صدق الرسول ﷺ في دعواه الرسالة، فهو معجز لكل معارضيه.

المطلب الأول: أسماء القرآن.

ذكر ابن عاشور أسماء القرآن المشهورة؛ مع إيراد أدلتها من القرآن الكريم؛ ثم بيان وجه التسمية بذلك، والتفريق بين الأسماء التي هي محصورة والأوصاف التي هي كثيرة⁽²⁾، ويرى ابن عاشور أنها ستة أسماء: القرآن، التزليل، والكتاب، والفرقان، والذكر، والوحي، وكلام الله. ولا يوافق ابن عاشور على بعضها؛ لأن الله تعالى سمى تزيله العظيم في كتابه الكريم بأربعة أسماء وهي: القرآن، والكتاب، والفرقان، والذكر؛ قال ابن جرير: ولكل اسم من أسمائه الأربعة من كلام العرب معنى ووجه غير معنى الآخر ووجهه؛ فأما تسميته القرآن ففيه تأويلات عند ابن عاشور:

أولاً: القرآن: فالقرآن اسم للكلام الموحى به إلى النبي ﷺ، وهو جملة المكتوب في المصحف. صار هذا الاسم علماً على هذا الوحي⁽³⁾. ثم ذكر ابن عاشور اختلاف العلماء في لفظ (القرآن)، هل هو مشتق أم لا؟

1— فقالت جماعة: هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله، فهو غير مهموز، وبه قرأ ابن كثير⁽⁴⁾، قال ابن عاشور: "... اتفق أكثر القراء على قراءة لفظ قرآن مهموزاً... ولم يخالفهم إلا ابن كثير قرأه بفتح الراء بعدها ألف على لغة تخفيف المهموز وهي لغة حجازية... وليس مأخوذاً من قرأت، ولهذا يهمز قرأت ولا يهمز القرآن فتكون قراءة ابن كثير جارية على أنه اسم آخر لكتاب الله على هذا الوجه"⁽⁵⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 70 / 1.

(2) — المرجع نفسه، 71 / 1 — 73.

(3) — المرجع نفسه، 71 / 1.

(4) — مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 15 / 1. (كلام المحقق).

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 71 / 1.

2 — وقال قوم منهم الأشعري: هو مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضمنت أحدهما إلى الآخر وسمي به القرآن والسور والآيات والحروف فيه⁽¹⁾، قال ابن عاشور: "وقيل هو قران بوزن فُعال، من القرن بين الأشياء أي الجمع بينها لأنه قرنت سوره بعضها ببعض وكذلك آياته وحروفه"⁽²⁾.

3 — وقال الفراء: هو مشتق من القرائن؛ لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضا وهي قرائن⁽³⁾. قال ابن عاشور مضعفا هذا القول: "ومن الناس من زعم أن قران جمع قرينه أي اسم جمع، إذ لا يجمع مثل قرينة على وزن فُعال في التكثير فإن الجموع الواردة على وزن فعال محصورة ليس هذا منها"⁽⁴⁾. ويرى ابن عاشور أن همزة قرآن أصلية ووزنه فعلان أي مشتق من القراءة وهو من أسماء المصادر مثل غفران، وشكران، واسم علم مثل عثمان وحسان، واسم قرآن صالح للاعتبارين. فاسم القرآن هو الاسم الذي جعل علما على الوحي المنزل على محمد ﷺ⁽⁵⁾.

أما القول أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء، أو أنه مشتق من القرائن فكل أولئك لا يظهر له وجه وجيه، ولا يخلو توجيه بعضه من كلفة، ولا من بُعد عن قواعد الاشتقاق وموارد اللغة⁽⁶⁾. وعلى الرأي الذي اختاره ابن عاشور فلفظ القرآن مهموز أي همزته أصلية، وإذا حذف همزه فإنما ذلك للتخفيف.

ثانيا: الفرقان: ويقال للقرآن الفرقان أيضا وأصله مصدر كذلك، ثم سمي به النظم الكريم تسمية بالغلبة باعتبار أنه يفرق بين الحق والباطل، وقد قدم ابن عاشور هذين الاسمين لاشتهارهما. ويلي هذين الاسمين في الشهرة: الكتاب، والذكر، والتزويل.

ثالثا: التنزيل: وهو مصدر أيضا واعتمد ابن عاشور على إطلاقات واردة في كثير من الآيات والسور؛ والصحيح أنه وصف وليس اسما.

رابعا: الكتاب: اعتمد ابن عاشور على إطلاقات واردة في كثير من الآيات والسور، ثم بين وجه التسمية في وجهين:

1 — لأن الله جعله جامعا للشريعة.

2 — ولأن الله أمر رسوله أن يكتب كل ما أنزل عليه منه.

(1) — مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 16/1. (كلام المحقق).

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 71/1.

(3) — مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 16/1. (كلام المحقق).

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 71/1.

(5) — المرجع نفسه، 71/1 بتصرف.

(6) — مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 17/1.

وفي هذه التسمية معجزة للرسول ﷺ بأن ما أوحى إليه سيكتب في المصاحف. ولذلك اتخذ النبي ﷺ من أصحابه كتابا يكتبون ما أنزل إليه.

خامسا: الذكر: اعتمد ابن عاشور على إطلاقات واردة في كثير من الآيات والسور.

سادسا: الوحي: ووجه هذه التسمية أنه ألقى إلى النبي ﷺ بواسطة الملك وذلك الإلقاء يسمى وحيا والصحيح أنه ليس اسما.

سابعا: كلام الله؛ والصحيح أنه وصف؛ لأنه من إضافة الصفة إلى موصوفه.

ولم يفت ابن عاشور أن يفرّق بين ما جاء من تلك الألفاظ على أنه اسم، وما ورد على أنه وصف فقال: "وله أسماء أخرى هي في الأصل أوصاف أو أجناس أهماها في الإتقان إلى نيف وعشرين"⁽¹⁾؛ وقد تجاوز بعضهم حدود التسمية فبلغ بعدتها خمسة وخمسين، وأسرف غيرهم في ذلك حتى بلغ بها نيفا وتسعين. وقد ذكر ابن عاشور ستة أسماء هي: القرآن، الفرقان، التتريل، الكتاب، الذكر، الوحي، كلام الله، والصحيح أهما أربعة وهي: القرآن، الفرقان، والكتاب، والذكر كما نصّ على ذلك الطبري، والماوردي، وابن عطية، وابن جزري⁽²⁾، والبقية هي أوصاف.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 72.

(2) - غيره القرآن من خلال مقدمات التفاسير، إبراهيم صفاء شيخ، 2 / 154.

المطلب الثاني: آيات القرآن.

الفرع الأول: معنى الآية.

لم يتعرض ابن عاشور للمعنى اللغوي للآية وإنما اكتفى فقط بالمعنى الاصطلاحي فقال: "هي مقدار من القرآن مركب ولو تقديرا أو إحقاقا"⁽¹⁾؛ ثم شرح هذا التعريف ببيان ما يدخل فيه وما يخرج منه⁽²⁾.
 "فالآية إذن طائفة ذات مطلع ومقطع مندرجة في سورة من القرآن"⁽³⁾.

ويرى ابن عاشور أنه "تسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن معتمدا على إطلاقات آيات القرآن الكريم... فلذا لا يحق لحمل التوراة والإنجيل أن تسمى آيات، وأما ما ورد في حديث رجم اليهوديين اللذين زنيا من قول الراوي "فوضع الذي نشر التوراة يده على آية الرجم"؛ فذلك تعبير غلب على لسان الراوي على وجه المشاكلة التقديرية تشبيها بجمل القرآن، إذ لم يجد لها اسما يعبر به عنها"⁽⁴⁾.
 وقد تعقب الشيخ عثمان بن منصور ابن عاشور في هذه الجزئية بقوله: "يتبادر إلى الذهن أن قول الراوي فوضع الذي نشر التوراة يده على آية الرجم يتبادر أنه اعتقد صحة التعبير عنها بأية تعبيرا حقيقيا؛ لأنها من عند الله بواسطة كلمه موسى عليه وعلى نبينا وسائر الأنبياء الصلاة والسلام أو مجازيا على وجه التشبيه لها بآية القرآن أما التعليل بأنه لم يجد طريقا للتعبير غير ذلك فقد يقال لصاحبه قد حجرت واسعا وضيقت فسيحا أليس في إمكان الراوي أن يقول على كلمة الرجم أو كلام الرجم أو كلمات الرجم إذ الرواة لا يصلون في العي - أي الجهل - إلى فهامة باقل ولو بلغوا فيه ما بلغوا فكيف وهم أقطاب البلاغة وفرسائها الميرزون وفتاحل البيان..."⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: طريقة معرفة الآية.

اختلف العلماء في طريقة معرفة الآية على رأيين ذكرهما العلامة ابن عاشور:
 الرأي الأول: لا سبيل إلى معرفة آيات القرآن إلا بتوقيف من الشارع؛ لأنه ليس للقياس والرأي مجال فيها لذلك يقول العلامة ابن عاشور: "وتحديد مقادير الآيات مروى عن النبي ﷺ"⁽⁶⁾؛ ثم ذكر ابن عاشور دليلين من السنة على هذا القول، بدليل أن العلماء عدوا: ﴿الْمَصِّ﴾ آية ولم يعدوا نظيرها وهو:

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 74.

(2) - مرجع نفسه، 1 / 74.

(3) - محمد عرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 1 / 274.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 74. بصرف.

(5) - بشرى لقد انقضت العصور، عثمان بن منصور، ص 53.

(6) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 74.



﴿المر﴾ آية، وعدوا: ﴿يس﴾ آية، ولم يعدوا نظيرها وهو: ﴿طس﴾ آية، وعدوا: ﴿حم عسق﴾ آيتين، ولم يعدوا نظيرها وهو: ﴿كهيعص﴾ آيتين، فلو كان مبنياً على القياس لكان حكم المثليين واحداً فيما ذكرنا، ولم يجئ هكذا مختلفاً. وقد قرّر العلامة ابن عاشور هذا المعنى بقوله: "فقولي ولو تقديراً لإدخال قوله تعالى: ﴿مُدَّهَامَتَانِ﴾ [سورة الرحمن، الآية: 64] إذ التقدير هما مدهامتان....وقولي أو إلحاقاً: لإدخال بعض فواتح السور من الحروف المقطعة فقد عدّها أكثرها في المصاحف آيات ما عدا: الر، والمر، وطس، وذلك أمر توقيفي وسنة متبعة ولا يظهر فرق بينها وبين غيرها"⁽¹⁾. ذلك مذهب الكوفيين؛ لأنهم عدوا كل فاتحة من فواتح السور التي فيها شيء من حروف الهجاء آية سوى: ﴿حم عسق﴾ فإنهم عدوها آيتين وسوى: ﴿طس﴾ ولم يعدوا من الآيات ما فيه "ر" وهو "الر" و "المر" وما كان مفرداً وهو "ق"، "ص"، "ن" أي لم يعدوا شيئاً منها آية.

وغير الكوفيين لا يعتبرون شيئاً من الفواتح آية إطلاقاً.

وحيث قلنا: إن المسألة توقيفية، فلا يشتبهن عليك هذا الخلاف؛ لأن كلاً وقف عند حدود ما بلغه أو علمه. ولا تقولن كيف عدوا ما هو كلمة واحدة آية؟ لأن الوارد عن الشارع هو هذا كما عدت كلمة: ﴿الرَّحْمَنُ﴾ في صدر سورة الرحمن آية وكما عدت كلمة: ﴿مُدَّهَامَتَانِ﴾ آية وقوفاً عند الوارد⁽²⁾.

الرأي الثاني: وبعض العلماء يذهب إلى أن معرفة الآيات منه ما هو سماعي توقيفي ومنه ما هو قياسي، ومرجع ذلك إلى الفاصلة فابن عاشور يرى هذا الوجه بقوله: "وأنا أقول لا يبعد أن يكون تعيين مقدار الآية تبعاً لانتهاؤ نزولها وأمارته وقوع الفاصلة"⁽³⁾، ويعرفها بقوله: "هي الكلمات التي تماثل في أواخر حروفها أو تتقارب...وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع"⁽⁴⁾؛ لأجل ذلك يرى: "أن تلك الفواصل كلها منتهى آيات ولو كان الكلام الذي تقع فيه لم يتم فيه الغرض المسوق إليه، وأنه إذا انتهى الغرض المقصود من الكلام ولم تقع عند انتهائه فاصلة لا يكون منتهى الكلام نهاية آية إلا نادراً"⁽⁵⁾. فالآيات غير الفواصل عنده.

(1) — المرجع السابق، 74 / 1.

(2) — مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 275 / 1.

(3) — التحريرو والتنوير، ابن عاشور، 75 / 1.

(4) — المرجع نفسه، 75 / 1.

(5) — المرجع نفسه، 75 / 1.

ثم ذكر أمثلة تطبيقية⁽¹⁾ على الحالة الأخيرة تركتها خشية الإطالة.

الرأي المختار عند ابن عاشور:

بعد أن ذكر حديث الوقف على رؤوس الآي سنة قال: "على أن وراء هذا وجوب اتباع المأثور من تحديد الآي كما قال ابن العربي والزمخشري ولكن ذلك لا يصدنا عن محاولة ضوابط تنفع الناظر وإن شذ عنها ما شذ"⁽²⁾. ثم بين سبب الترجيح بعدة مرجحات⁽³⁾.

الفرع الثالث: عدد الآي.

قال ابن عاشور: "قال أبو عمرو الداني في كتاب العدد: أجمعوا على أن عدد آيات القرآن يبلغ ستة آلاف آية، واختلفوا فيما زاد على ذلك، فمنهم من لم يزد"⁽⁴⁾. ومنهم من قال:

ومائتين وأربع آيات، وقيل وأربع عشرة وهو عدد المدني الأخير عند شيبه، وقيل وتسع عشرة وهو رواية عن البصريين، وروي ذلك عن قتادة، وقيل وخمسا وعشرين، وقيل وستا وثلاثين وهذا هو عدد الكوفي، وهو مروى عن حمزة الزيات.

ثم نقل ابن عاشور الخلاف في عدد البسملة آية أم لا⁽⁵⁾، ثم قال: "وكان لأهل المدينة عدنان، يعرف أحدهما بالأول ويُعرف الآخر بالأخير، ومعنى ذلك أن الذين تصدّوا لعد الآي بالمدينة من أئمة القراء هم: أبو جعفر يزيد بن القعقاع⁽⁶⁾، وأبو نصح شيبه بن نصح⁽⁷⁾، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي، وإسماعيل بن جعفر بن كثير الأنصاري، وقد اتفق هؤلاء الأربعة على عدد وهو المسمى بالعدد الأول، ثم خالفهم إسماعيل بن جعفر بعدد انفرد به وهو الذي يقال له العدد الثاني، وقد رأيت هذا ينسب إلى أيوب بن المتوكل البصري المتوفى سنة 200"⁽⁸⁾؛ لكن صاحب التبيان طاهر الجزائري له رأي آخر، واختاره أيضا الشيخ عبد العظيم الزرقاني وقد نقل كلامه في مناهل العرفان وهو قوله: "فعدد

(1) - التحريرو والتنوير، ابن عاشور، 75 / 1.

(2) - المرجع نفسه، 77 / 1.

(3) - المرجع نفسه، 77 / 1.

(4) - المرجع نفسه، 77 / 1 - 78.

(5) - المرجع نفسه، 78 / 1 بتصرف.

(6) - أحد الأئمة العشرة في القراءات، يزيد بن القعقاع المدني المخزومي مولا هم، مات - رحمه الله - سنة 130هـ وعاش نيفا وتسعين سنة. وهذا من بركة القرآن الكريم، وكان من العباد الزهاد. وثقه ابن معين والنسائي وغيرهما. سير أعلام النبلاء، الذهبي، 287 / 5 - 288.

(7) - هو الإمام شيبه بن نصح المخزومي المدني القارئ المتوفى سنة 130هـ؛ وله كتاب الوقوف. كان - رحمه الله - مولى أم سلمة - رضي الله عنها - أتى به إليها وهو صغير فمسحت رأسه ودعت له بالخير. انظر: غاية النهاية، 329 / 1 - 330.

(8) - التحريرو والتنوير، ابن عاشور، 78 / 1.

المدني الأول غير منسوب إلى أحد بعينه. وإنما نقله أهل الكوفة عن أهل المدينة مرسلا، ولم يسموا في ذلك أحدا، وكانوا يأخذون به وإن كان لهم عدد مخصوص. وعدد المدني الأخير منسوب إلى أبي جعفر يزيد بن القعقاع أحد العشرة وشيبة بن نصاح. وقد رواه عنهما إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير بواسطة سليمان بن جهمز⁽¹⁾.

وأحسب أن ما ذكره ابن عاشور غير واضح؛ لأنه: "قد وهم من نسب عدد المدني الأول إلى أبي جعفر وشيبة وعدد المدني الأخير إلى إسماعيل ابن جعفر. وكأن الذي أوقعه في ذلك ما ذكر في بعض الكتب من أن نافعا روى عنهما عدد المدني الأول، وأن أبا عمرو عرض العدد المذكور على أبي جعفر، فإن رواية ذلك عنهما لا تقتضي نسبته إليهما. وأما نسبة عدد المدني الأخير إليهما فهو مما لا ريب فيه"⁽²⁾.

سبب هذا الخلاف: بين ابن عاشور - رحمه الله - سبب هذا الاختلاف بقوله: "فأما ما اختلف السلف فيه من عدد آيات القرآن بناء على الاختلاف في نهاية بعضها، فقد يكون بعض ذلك عن اختلاف في الرواية كما قدمنا آنفا، وقد يكون بعضه عن اختلاف الاجتهاد"⁽³⁾.

وقد علق الشيخ عثمان بن منصور على الكلام السابق بقوله: "الاحتمال الثاني غير صحيح إلا إذا أراد الأستاذ الاحتمال العقلي المجرد عن القرينة وهو عدم وجود الرواية في تحديد البداية والنهاية أصلا أو ضياعها والأول ممنوع لاقتضائه التقصير في التبليغ والثاني مثله لاقتضائه تقصير الصحابة في حفظ ذلك المبلغ"⁽⁴⁾.

وآيات القرآن مختلفة في الطول والقصر، فأطول آية عند ابن عاشور هي قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ إلى قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ في سورة الفتح⁽⁵⁾؛ بينما يرى الزرقاني أن أطول آية هي آية الدين في سورة البقرة⁽⁶⁾.

وأما أقصر آية في عدد الكلمات في نظر ابن عاشور هي قوله تعالى: ﴿مُدَّهَا مَتَانِ﴾ [سورة

(1) - مناهل العرفان، عبد العظيم الزرقاني، 1 / 277.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 276.

(3) - التحري والتنوير، ابن عاشور، 1 / 77.

(4) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 54.

(5) - التحري والتنوير، ابن عاشور، 1 / 77.

(6) - مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 1 / 278.

الرحمان، الآية: 64]، وفي عدد الحروف المقطعة قوله: ﴿ طه ﴾⁽¹⁾؛ وأما الشيخ الزرقاني فيرى أن أقصر آية كلمة: ﴿ يس ﴾ الواقعة في صدر سورة يس⁽²⁾.

الفرع الرابع: فوائد معرفة الآيات.

ذكر ابن عاشور فائدتين لمعرفة آيات القرآن سأكتفي بذكر الفائدة دون المثال التطبيقي طلباً للاختصار. الفائدة الأولى: العلم "أن هذه الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز لأنها ترجع إلى محسنات الكلام وهي من جانب فصاحة الكلام فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل، كما تتأثر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع"⁽³⁾، ثم ذكر أمثلة على ذلك⁽⁴⁾.

الفائدة الثانية: حسن الوقف على رؤوس الآي عند من يرى أن الوقف على رؤوس الآي سنة⁽⁵⁾، قال ابن عاشور: "وفي الإتقان⁽⁶⁾ عن أبي عمرو قال بعضهم: الوقف على رؤوس الآي سنة"⁽⁷⁾. ثم احتج ابن عاشور على ذلك بظاهر حديث أبي داود في سننه عن أم سلمة⁽⁸⁾ — رضي الله عنها — أن النبي ﷺ كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول: "بسم الله الرحمن الرحيم"، ثم يقف "الحمد لله رب العالمين"، ثم

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 77 / 1.

(2) — مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 278 / 1.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 76 / 1.

(4) — المرجع نفسه، 76 / 1.

(5) — تعددت أقوال العلماء في مسألة الوقف على رؤوس الآي وهم في هذا الأمر على مذاهب أربعة:

المذهب الأول: جواز الوقف على رأس الآية والابتداء بما بعدها مطلقاً بما بعدها وتعلق ما بعدها بما؛ وهذا المذهب قد اختاره الإمام البيهقي في شعب الإيمان، وأبو عمرو الداني. واستدلوا بحديث أم سلمة المذكور؛ وهذا الاستدلال لا تقوم به حجة حيث إن الوقف على رؤوس الآيات في سورة الفاتحة لا يؤدي إلى معنى فاسد؛ قال المحقق الجعبري، إن الاستدلال بحديث أم سلمة على سنية وقف الفواصل لا دلالة فيه على ذلك؛ لأنه إنما قصد به إعلام الفواصل، وجهل أناس هذا المعنى وسموه وقف السنة؛ إذ لا يسن إلا ما فعله النبي — صلى الله عليه وسلم — تبعداً ولكن هو وقف بيان أي بيان الفواصل فما وقف — عليه الصلاة والسلام — عليه دائماً تحققنا أنه فاصلة، وما وصله دائماً تحققنا أنه ليس بفاصلة... انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 98 / 1.

المذهب الثاني: الوقف على رؤوس الآي والابتداء بما بعدها إن لم يكن هناك ارتباط لفظي بينها وبين ما بعدها.

المذهب الثالث: جواز السكت بلا تنفس على رأس كل آية بناء على أن السكت يجوز في رؤوس الآيات مطلقاً.

المذهب الرابع: حكم الوقف على رؤوس الآي كحكمها على غيرها مما ليس برأس آية. انظر: الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 35 — 39.

(6) — الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 125 / 1.

(7) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 76 / 1.

(8) — هي هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية ويقال: اسمه حذيفة بن المغيرة، القرشية المخزومية؛ توفيت سنة 62 هـ؛ وهي من زوجات النبي — صلى الله عليه وسلم — تزوجها في السنة الرابعة للهجرة، وبلغ ما روتته من الأحاديث (378)، انظر: الأعلام، 104/9.



يقف "الرحمن الرحيم"، ثم يقف" (1).

وذهب بعض العلماء مذهباً آخر في هذه المسألة إذ يقول صاحب التبيان ما نصه: "قال بعض العلماء: وفي الاستدلال به — أي بذلك الحديث — على ما ذكر نظر، وذلك؛ لأنه حديث غريب غير متصل الإسناد؛ رواه يحيى بن سعد الأموي وغيره عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة. والأصح ما رواه الليث (2) عن ابن أبي مليكة عن يعلى بن مملك أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله ﷺ وصلاته فقالت: (ما لكم وصلاته)؟ ثم نعتت قراءته مفسرة حرفاً حرفاً. ذكر ذلك الترمذي (3).

وقد علق الشيخ عبد العظيم الزرقاني على هذين الحديثين بقوله: "ويمكن الجمع بين هذين الحديثين بأن النبي كان تارة يقف على كل فاصلة ولو لم يتم المعنى بيانا لرؤوس الآي" (4). وكان النبي ﷺ تارة يتبع في الوقف تمام المعنى فلا يلتزم أن يقف على رؤوس الآي، لتكون قراءته مفسرة حرفاً حرفاً. وعلى هذا يمكن أن يقال: حيثما كان الناس في حاجة إلى بيان الآيات حسن الوقف على رؤوس الآي ولو لم يتم المعنى، وحيثما كان الناس في غنى عن معرفة رؤوس الآي لم يحسن الوقف إلا حيث يتم المعنى" (5).

(1) — أخرجه الترمذي في أبواب ثواب القرآن — باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي — صلى الله عليه وسلم — الحديث رقم: (2924)، وأبو داود في الصلاة باب استحباب ترتيل القراءة، الحديث رقم: (4001، 1466)؛ انظر: الإرواء (2/ 59 — 61)، وأعله الترمذي بالمخالفة فقال: "وقد روى ابن جريج هذا الحديث عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان يقطع قراءته وحديث الليث أصح" أي الحديث الآتي.

(2) — رواية الليث عن أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا الليث بن سعد عن عبد الله بن أبي مليكة عن يعلى بن مملك فقال: إنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلاته، فقالت: (ما لكم وصلاته، ثم نعتت قراءته، مفسرة حرفاً حرفاً).

(3) — رواه الترمذي (2923)، وفي الشمائل (316)، وذهب محدث العصر الألباني إلى تضعيف هذا الحديث بقوله: "صححه المؤلف — الترمذي — وفي إسناده جهالة كما بينته في "ضعيف أبي داود" 260". وضح الشيخ — رحمه الله — حديث ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة بقوله: "واستغربه المؤلف — الترمذي — فهو ضعيف، وقد بينت علته في، "ضعيف أبي داود" 260، لكن له طرق كثيرة كما بينت في "صفة الصلاة" و"الإرواء" 342" انظر: مختصر الشمائل، الترمذي، تحقيق الألباني، ص 165 — 166.

(4) — مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 1/ 279.

(5) — المرجع نفسه، 1/ 279.

الفرع الخامس: ترتيب آيات القرآن⁽¹⁾.

يرى ابن عاشور أنه انعقد إجماع الأمة⁽²⁾ على ترتيب آيات القرآن الكريم بعضها عقب بعض فهو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم حسب نزول الوحي⁽³⁾، ويضيف أمراً ثانياً في هذا الترتيب أنه مما يدخل في وجوه إعجازه من براعة أسلوبه كما سيأتي في المقدمة العاشرة⁽⁴⁾، وهذا من منهج المؤلف في مقدماته الترابط والتكامل كأنها مقدمة واحدة. وعقب ذلك ذكر ابن عاشور مستنده في الإجماع بقوله: "فلم تختلف قراءة النبي ﷺ في ترتيب آي السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم، وهو ما استقرت عليه رواية الحفاظ من الصحابة عن العروض الأخيرة التي كان يقرأ بها النبي ﷺ في أواخر سني حياته الشريفة، وحسبك أن زيد بن ثابت حين كتب المصحف لأبي بكر لم يخالف في ترتيب آي القرآن"⁽⁵⁾.

ثم لخص ابن عاشور بأسلوب علمي ما ثبت في السنن الصحيحة من قراءة النبي ﷺ لسور عديدة كسورة البقرة وآل عمران والنساء ومن قراءته لسورة الأعراف في صلاة المغرب وسورة المؤمنون وسورة الروم في صلاة الصبح، وقراءة سورة السجدة وسورة الإنسان في صبح يوم الجمعة، وقراءته سورة الجمعة والمنافقون في صلاة الجمعة، وقراءته سورة ق في الخطبة وسورة القمر وق في صلاة العيد، كان يقرأ ذلك كله مرتب الآيات على النحو الذي في المصحف على مرأى ومسمع من الصحابة حيث قال: "وعلى ترتيب قراءة النبي ﷺ في الصلوات الجهرية وفي عديد المناسبات حفظ القرآن كل من حفظه كلا أوبعضاً، وليس لهم معتمد في ذلك إلا ما عرفوا به من قوة الحوافظ، ولم يكونوا يعتمدون على الكتابة، وإنما كان كتاب الوحي يكتبون ما أنزل من القرآن بأمر النبي ﷺ، وذلك بتوقيف إلهي. ولعل حكمة الأمر بالكتابة أن يرجع إليها المسلمون عندما يحدث لهم شك أو نسيان ولكن ذلك لم يقع"⁽⁶⁾. وقد لاحظ الشيخ عثمان بن منصور على هذه العبارة ملاحظة تتعلق بالتعبير وهي قوله: "جرت عادة التعبير العربي في مثل هذا الترجي أن يبتني على خفاء في الحكمة وهو هنا أمر النبي ﷺ بكتابة ما يوحى إليه من الذكر الحكيم ولا يحسن الترجي — أي قول لعل — هنا لوضوح الحكمة في الأمر بالكتابة بالنسبة

(1) — انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 1/ 256 — 257، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 1/ 189 — 194، ومناهل

العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 1/ 281 — 282.

(2) — انعقد الإجماع على ذلك ومن حكي هذا الإجماع جماعة، منهم، الزركشي في البرهان، 1/ 256، وأبو جعفر بن الزبير في

مناسبات، والزرقاني في مناهل العرفان، 1/ 281.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 79.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 79.

(5) — المرجع نفسه، 1/ 79.

(6) — مرجع نفسه، 1/ 79.

للمرسل إليهم أما الرسول — عليه الصلاة والسلام — فقد عصمه الله من نسيان القرآن عصمة مستفادة من قوله تعالى: ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [سورة الأعلى، الآية: 6] فالصواب في التعبير إسقاط لفظ الترجي من الجملة بعده أو عدم ذكر الجملة؛ لأن معناها معلوم بالضرورة⁽¹⁾. ثم أورد العلامة ابن عاشور كلام أهل العلم⁽²⁾، كمالك بن أنس، وابن الأنباري، فالذي نخلص إليه أن ترتيب الآي أمر مشهور وواقع مشهود⁽³⁾؛ لكن ابن عاشور لم يستطرد كثيرا لوضوح الأمر في ذلك، فذهب إلى موضوع المناسبات.

الفرع السادس: موقف ابن عاشور من المناسبة بين الآيات.

يرى ابن عاشور أنه يتفرع عن توقيفية ترتيب آيات القرآن النظر في المناسبات بين الآي، فهو يثبت المناسبة بينها بقوله: "فلهذا كان الأصل في أي القرآن أن يكون بين الآية ولاحتقتها تناسب في الغرض أو في الانتقال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل"⁽⁴⁾. وقد ذكر قرائن لفظية تؤذن بالربط منها: "حروف العطف المفيدة الاتصال مثل الفاء ولكن وبل ومثل أدوات الاستثناء"⁽⁵⁾؛ ثم نقل عن بدر الدين الزركشي قوله: "والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول شيء عن كونها مكتملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها ففي ذلك علم جم"⁽⁶⁾.

من خلال هذا التقرير والتأصيل من العلامة ابن عاشور نستطيع أن نلخص موقفه من المناسبات بين الآيات في النقاط الآتية:

- 1 — المناسبة عند ابن عاشور هي: المعنى الرابط بين الآيات بعضها ببعض في السورة الواحدة.
- 2 — رجح ابن عاشور رأي المتحفظين فيه؛ لأنه يرى أن: "آيات القرآن مستقلا بعضها عن بعض؛ لأن كل آية منه ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه، وتكميله وتخليصه من تسرب الضلالات إليه فلم يلزم أن تكون آياته متسلسلة"⁽⁷⁾؛ ودليله على ذلك أنه تكثر في القرآن الجمل المعترضة لأسباب اقتضت نزولها أو بدون ذلك؛ فإن كل جملة تشتمل على حكمة وإرشاد أو تقويم معوج⁽⁸⁾؛ ويخلص

(1) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 54.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 79/1.

(3) — ولزيد من الأدلة انظر: الإتيان، 171 / 1 — 173، ومناهل العرفان، 281 / 1 — 282.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 79 / 1.

(5) — المرجع نفسه، 80 / 1.

(6) — الدرهمان في علوم القرآن، الزركشي، 37 / 1.

(7) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 81 / 1.

(8) — المرجع نفسه، 81 / 1.

ابن عاشور إلى أن الانتقال من غرض إلى غرض في أي القرآن، لا تلزم له قوة ارتباط؛ لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفريع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير وموعظة فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدي الأمة... فقد يجمع فيه الشيء للشيء، من غير لزوم ارتباط، وتفرع مناسبة، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني، عقب الغرض الأول، أو تكون الآية مأمورا بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن. كما تقدم في المقدمة الثامنة⁽¹⁾. ويمكن أن يرد عليه بأن الآيات على حسب الوقائع ترتيبا، وعلى حسب الحكمة ترتيبا وتأصيلا، فالمصحف على وفق ما في اللوح المحفوظ مرتبة سوره كلها وآياته بالتوقيف.

3 — ذكر ابن عاشور قرائن الربط اللفظية فقط؛ وأما قرائن الربط المعنوية فلم يشر إليها.

ثم ذكر ابن عاشور مجموعة من الآيات التي أشكلت مناسبتها لما قبلها سنذكرها في الحالات الآتية:

الحالة الأولى⁽²⁾: أن يكون موقع الآية عقب التي قبلها لأجل نزولها عقب التي قبلها من سورة هي بصدد النزول فيؤمر النبي بأن يقرأها عقب التي قبلها، وهذه الحلة قد توجد فيها مناسبة مثل الآيات التي ذكرها ابن عاشور وقد لا توجد مناسبة ولكنه اقتضاه سبب في ذلك المكان كقوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ

بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

بَيَانَهُ﴾ [سورة القيامة، الآيات: 16 — 19]، "فهذه الآيات نزلت في سورة القيامة في خلال توبيخ

المشركين على إنكارهم البعث ووصف يوم الحشر وأهواله، وليست لها مناسبة بذلك ولكن سبب نزولها حصل في خلال ذلك"⁽³⁾. فالعلامة ابن عاشور يرى الجملة الاعتراضية بين الآيات القرآنية بقوله: "هذه

الآية وقعت هنا معترضة"⁽⁴⁾. وسبب نزولها يفيد أن رسول الله ﷺ حرك شفثيه بالآيات التي نزلت في

أول السورة⁽⁵⁾. "فيكون وقوع هذه الآية في هذه السورة مثل وقوع: ﴿وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾

[سورة مريم، الآية:] ووقوع: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ في أثناء أحكام

الزواج في سورة البقرة⁽⁶⁾. ثم بين ابن عاشور محاولات المفسرين لحل إشكال هذه الآية ثم بين ما

يلوح له فيها بقوله: "والذي يلوح لي في موقع هذه الآية هنا دون أن تقع فيما سبق نزوله من السور قبل

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2 / 465.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 80 بتصرف.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 80.

(4) — المرجع نفسه، 29 / 349.

(5) — المرجع نفسه، 1 / 80.

(6) — المرجع نفسه، 29 / 349.



هذه السورة: أن سور القرآن حين كانت قليلة كان النبي ﷺ لا يخشى تفلت بعض الآيات عنه فلما كثرت السور فبلغت زهاء ثلاثين ... صار النبي ﷺ يخشى أن ينسى بعض آياتها، فلعله ﷺ أخذ يحرك لسانه بألفاظ القرآن عند نزوله احتياطاً لحفظه وذلك من حرصه على تبليغ ما أنزل إليه بنصه؛ فلما تكفل الله بحفظه أمره أن لا يكلف نفسه تحريك لسانه؛ فالنهي عن تحريك لسانه هي رحمة وشفقة لما كان يلاقه في ذلك من الشدة"⁽¹⁾.

الحالة الثانية⁽²⁾: قد لا يكون في موقع الآية من التي قبلها ظهور مناسبة فلا يوجب ذلك حيرة للمفسر؛ لأنه قد يكون سبب وضعها في موضعها أنها قد نزلت على سبب وكان حدوث سبب نزولها في مدة نزول السورة التي وضعت فيها فقرئت تلك الآية عقب آخر آية انتهى إليها النزول. ثم ذكر مثالا على ذلك وهو كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 238]. وبالرجوع إلى تفسير ابن عاشور لهذه الآية وجدته قد بين منهجه وموقفه من المناسبة بين الآيات بوضوح فقال: "الانتقال من غرض إلى غرض في آي القرآن، لا تلزم له قوة ارتباط؛ لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفريع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير وموعظة فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدي الأمة... فقد يجمع فيه الشيء للشيء، من غير لزوم ارتباط، وتفرع مناسبة، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني، عقب الغرض الأول، أو تكون الآية مأمورا بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن. كما تقدم في المقدمة الثامنة"⁽³⁾.

ومقصود العلامة ابن عاشور من التأصيل السابق هو التوسط في تطلب المناسبة بين الآيات وعدم لزوم ذلك في جميع آيات القرآن الكريم بخلاف المفرطين في تطلب المناسبة الذين بلغوا حدّ التكلف، ثم بين أنه قد لا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني، أو في انسجام نظم الكلام⁽⁴⁾. ثم حاول حل إشكال هذه الآية بذكر مجموعة من أوجه المناسبة تركتها خشية الإطالة⁽⁵⁾.

الحالة الثالثة⁽⁶⁾: وقد تكون الآية ألحقت بالسورة بعد تمام نزولها بأن أمر الرسول بوضعها عقب آية معينة، ثم ذكر مجموعة من الأمثلة على ذلك.

بعد هذا التأصيل من العلامة ابن عاشور ختم حديثه عن المناسبة بنصيحة للمفسرين بالعناية

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 29 / 350 بتصرف.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 81 بتصرف.

(3) — المرجع نفسه، 2 / 465.

(4) — المرجع نفسه، 2 / 465.

(5) — لمزيد معرفة أوجه المناسبة انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 2 / 465 — 466.

(6) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 81.

بالمناسبة وعدم التكلف في طلبها بما نصه: "ولما كان تعيين الآيات التي أمر النبي ﷺ بوضعها في موضع معين غير مروى إلا في عدد قليل، كان حقا على المفسر أن يتطلب مناسبات لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلا موصلا وإلا فليعرض عنه ولا يكن من المتكلفين"⁽¹⁾. فهو - رحمه الله - معتدل في طلب المناسبة غير متكلف؛ وأنا موافق لابن عاشور في هذه المسألة تمام الموافقة.

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) - المرجع السابق، 1 / 81.

المطلب الثالث: وقوف القرآن عند ابن عاشور⁽¹⁾.

تناول العلامة ابن عاشور مبحث وقوف القرآن باختصار شديد ركّز فيه على خمس نقاط:

أولاً: تعريف الوقف: فقد عرفه بقوله: "هو قطع الصوت عن الكلمة حصة يتنفس في مثلها المتنفس عادة"⁽²⁾.

ثانياً: التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدد المعنى مع اتحاد الكلمات⁽³⁾. ثم أكد هذه الصورة في المقدمة التاسعة⁽⁴⁾؛ وسأكتفي بذكر أمثلة تطبيقية على ذلك:

1 — قال الله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّن نَّبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 146]

"إذا وقف عند كلمة (قتل) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم. ومع الأنبياء أصحابهم فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين على فرض قتل النبي ﷺ في غزوته"⁽⁵⁾. وهذا هو المعنى الأول، أما الثاني: "إذا وصل قوله (قتل) عند قوله (كثير) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التقوى فما وهن من بقي بعدهم من المؤمنين"⁽⁶⁾ فقد جاءت الآية على هذا النظم البديع الصالح لحمل الكلام على تثبيت المسلمين في حال الهزيمة وفي حال الإرجاف بقتل النبي ﷺ وعلى الوجهين في موقع جملة (معه ربيون) يختلف حسن الوقف على كلمة (قتل) أو كلمة (كثير).

2 — قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ﴾

[سورة آل عمران، الآية: 7] "إذا وقف عند قوله (إلا الله) كان المعنى أن المتشابه الكلام الذي لا يصل فهم الناس إلى تأويله وأن علمه مما اختص الله به مثل اختصاصه بعلم الساعة وسائر الأمور الخمسة وكان ما بعده ابتداء كلام يفيد أن الراسخين يفوضون فهمه إلى الله تعالى"⁽⁷⁾. وهذا مروى عن جمهور السلف، وهو قول ابن عمر، وعائشة، وابن مسعود، وأبي، ورواه أشهب عن مالك في جامع العتبية، وقاله عروة بن الزبير، والكسائي، والأخفش والفراء، والحنفية⁽⁸⁾. هذا المعنى الأول، أما المعنى الثاني فهو: "إذا وصل قوله (إلا الله) بما بعده كان المعنى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه في حال أنهم

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 82 — 84.

(2) — المرجع نفسه، 1/ 82.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 82 — 83.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 97.

(5) — المرجع نفسه، 1/ 82.

(6) — المرجع نفسه، 1/ 82.

(7) — المرجع نفسه، 1/ 82.

(8) — المرجع نفسه، 3/ 165.

يقولون آمنا به"⁽¹⁾. ولذا فقوله (والراسخون) معطوف على اسم الجلالة، وإلى هذا التفسير مال ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن سليمان، والقاسم بن محمد، والشافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي، وابن عطية⁽²⁾.

3 — قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِغَائِبَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ [سورة الإنسان، الآيتان: 15 — 16] بين العلامة ابن عاشور من خلال تفسير هاتين الآيتين ما يحصل من تعدد المعاني بتعدد الوقف مع اتحاد الكلمة فقال: "ولفظ (قوارير) الثاني، يجوز أن يكون تأكيداً لفظياً لنظيره لزيادة تحقيق أن لها رقة الزجاج فيكون الوقف على (قوارير) الأول، ويجوز أن يكون تكريراً لإفادة التصنيف فإن حسن التنسيق في آية الشراب من مكملات رونق مجلسه، فيكون التكرير مثل ما في قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا﴾ [سورة الفجر، الآية: 22] وقول الناس: قرأت الكتاب باباً باباً فيكون الوقف على (قوارير) الثاني"⁽³⁾.

ثالثاً⁽⁴⁾: يرى العلامة ابن عاشور أن تقسيم وقوف القرآن إلى واجب وجائز ومحرم غير سائغ موافقاً في ذلك ابن الجزري؛ ولكن الوقف عند ابن عاشور ينقسم إلى أكيد حسن ودونه وكل ذلك تقسيم بحسب المعنى؛ أي أن تعيين وقوف القرآن أمر توقيفي لا توقيفي، لذلك نجد العلامة ابن عاشور يكثر من عبارة: "ويحسن الوقف عند قوله".

رابعاً⁽⁵⁾: إن من جملة طرق الإعجاز ما يرجع إلى محسنات الكلام من فن البديع، ومن ذلك فواصل الآيات التي هي أشبه قوافي الشعر وأسجاع النثر، وهي مرادة في نظم القرآن لا محالة... فكان عدم الوقف عليها تفريطاً في الغرض المقصود منها.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 82.

(2) — المرجع نفسه، 3/ 164.

(3) — المرجع نفسه، 29/ 393.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 83. أما بيت ابن الجزري في أرجوزته فهو قوله:

وليس في القرآن من وقف وجب ولا حرام غير ما له سبب.

انظر: متن الجزرية، ابن الجزري، باب معرفة الوقف والابتداء، ط/ مصطفى الباوي الحلبي.

ولا يوجد في القرآن الكريم وقف حرام، أو مكروه، أو واجب بحيث يأثم مرتكبه، أو يذم، أو يعاقب على فعله، أو يعاتب، أما قول عنمساء

الوقوف لا يجوز الوقف على موضع كذا؛ فالمراد: أنه لا يجوز صناعة أو أداء لا شرعاً.

يراجع: الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 47.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 83 بصرف.

خامساً⁽¹⁾: وحتم ابن عاشور حديثه عن وقوف القرآن بذكر أهم المصادر والمراجع في هذا الباب منوهاً أنه لم يشتد اعتناء السلف بتحديد أوقاف القرآن لظهور أمرها. فقال: "وأشهر من تصدّى لضبط الوقوف أبو محمد بن الأنباري⁽²⁾، وأبو جعفر بن النحاس⁽³⁾، وللكزاوي، أو النكزوي كتاب في الوقف⁽⁴⁾... واشتهر بالمغرب من المتأخرين محمد بن أبي جمعة الهبطي المتوفي سنة 930".

(1) - المرجع السابق، 1/ 84 بتصرف.

(2) - هو إمام اللغة محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن أبو بكر بن الأنباري البغدادي، المتوفي سنة (328هـ / 940م) وقد صنف في هذا الفن كتاب: "إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل"، يراجع: غاية النهاية، 2/ 230 - 231.

(3) - هو العلامة أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر المعروف بابن النحاس المتوفي سنة (338هـ / 949م) من أهل مصر؛ رحل إلى بغداد فأخذ عن المبرد والأخفش والزجاج وغيرهم ثم عاد إلى مصر وأقام بها إلى أن مات. وله في علم الوقف والابتداء كتاب "القطع والإثنايف". يراجع: شذرات الذهب، ابن العماد، 2/ 346.

(4) - القاضي أبو محمد النكزاوي معين الدين عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عمر بن أبي زيد - الإسكندري - ومن مؤلفاته: "الافتداء في معرفة الوقف والابتداء"، توفي سنة (683هـ / 1284م)، يراجع: غاية النهاية، 1/ 452.

المطلب الرابع: سور القرآن من وجهة نظر ابن عاشور.

تناول ابن عاشور هذا الموضوع بشيء من التفصيل ذاكرا الآثار المعروفة المشهورة في هذا الباب وكانت عنايته متركزة على خمسة مسائل؛ ولم يكتف بالنقل المجرد بل ينقد المرويات والآراء المختلفة.

المسألة الأولى: تعريف السورة لغة واصطلاحاً.

المسألة الثانية: توقيفية التسوير وفائدته.

المسألة الثالثة: المذاهب في ترتيب السور وبيان موقفه.

المسألة الرابعة: ترتيب نزول السور المكية والمدنية.

المسألة الخامسة: أسماء السور بين التوفيق والتوقيف.

أما المسألة الأولى: فقد تعرض الشيخ ابن عاشور لتعريف السورة بقوله: "السورة قطعة من القرآن معينة بمبدأ ونهاية لا يتغيران، مسماة باسم مخصوص، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة، ناشئة عن أسباب النزول، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة"⁽¹⁾. يلاحظ أن هذا التعريف طويل جدا بخلاف التعريفات التي من حدّها أن تكون قصيرة، وألا تشتمل على المعرف. ويمكن تعريفها بقول الزرقاني: "بأنها طائفة مستقلة من آيات القرآن ذات مطلع ومقطع"⁽²⁾. ثم شرع ابن عاشور في شرح هذا التعريف مركزاً على أمرين: الأمر الأول: تسمية القطعة المعينة من عدة آيات القرآن سورة من مصطلحات القرآن... ولم تكن أجزاء التوراة والإنجيل والزبور مسماة سورا عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام⁽³⁾. وهذا الاستقراء محتاج إلى دليل من الشيخ ابن عاشور.

الأمر الثاني: بيان وجه تسمية الجزء المعين من القرآن سورة أو ما اصطلح عليه العلماء بالتوفيق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي. وقد ركز ابن عاشور في ذلك على بيان لغتي: الهمز، وترك الهمز⁽⁴⁾ في معنى سورة لغة.

أما المسألة الثانية: فهي أن تسوير القرآن هو من السنة في زمن النبي ﷺ؛ فقد كان القرآن يومئذ مقسماً إلى مائة وأربع عشرة سورة... ولم يحفظ عن جمهور الصحابة حين جمعوا القرآن أنهم ترددوا ولا اختلفوا في عدد سوره... وكانت السور معلومة المقادير منذ زمن النبي ﷺ محفوظة عنه في قراءة الصلاة وفي عرض القرآن، فترتيب الآيات في السور هو بتوقيف من النبي ﷺ... وبذلك يكون مجموع

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 84.

(2) - مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، 1/ 285.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 84 - 85 بتصرف.

(4) - المرجع نفسه، 1/ 85 بتصرف.

السورة من الآيات أيضا توقيفياً⁽¹⁾؛ وأما فائدة التسوير عند ابن عاشور هي ما عزاه للزمخشري بقوله: "إن الجنس إذا انطوت تحته أنواع كان أحسن وأنبأ من أن يكون بياناً واحداً، وأن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأهز لعطفه كالمسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى فرسخاً"⁽²⁾.

أما المسألة الثالثة: فهي المذاهب في ترتيب السور⁽³⁾.

اختلف العلماء في ترتيب السور على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التوقيف، وأشار إليه ابن عاشور بقوله: "وأما ترتيب السور بعضها إثر بعض؛ فقال أبو بكر الباقلاني: يحتمل أن النبي ﷺ هو الذي أمر بترتيبها كذلك... وقال الداني⁽⁴⁾: كان جبريل يوقف رسول الله على موضع الآية وعلى موضع السورة"⁽⁵⁾. ومعناه أن ترتيب السور كلها توقيفي بتعليم الرسول ﷺ كترتيب الآيات وأنه لم توضع سورة في مكانها إلا بأمر منه ﷺ. وهذا ما ذهب إليه البيهقي، وأبو عمرو الداني، والسيوطي، ومال إليه ابن حجر.

القول الثاني: أن ترتيب السور على ما هو عليه الآن لم يكن بتوقيف من النبي ﷺ أي يحتمل أن يكون ذلك من اجتهاد الصحابة⁽⁶⁾، ونقل ابن عطية عن الباقلاني الجزم بأن ترتيب السور بعضها إثر بعض هو من وضع زيد بن ثابت بمشاركة عثمان⁽⁷⁾. وقد ذكر لهم ابن عاشور مجموعة من الأدلة وهي:

1- فالمصاحف الأولى التي كتبها الصحابة لأنفسهم في حياة النبي ﷺ كانت مختلفة في ترتيب وضع السور⁽⁸⁾. وهذا الدليل مردود من وجهين:

أ- دوّن كل صحابي ما تلقاه عن الرسول ﷺ حسب زمن تلقيه، ولم يكمل بعد نزول القرآن الكريم، فقد يكون الصحابي دوّن سورة قبل أخرى؛ لأنه أخذها قبل الثانية، وصحابي آخر دوّن ما عكسه حسب التلقي؛ لأن الهدف هو العمل بما جاء به القرآن الكريم.

(1) - المرجع السابق، 1 / 85 - 86 بتصرف.

(2) - انظر: الإتيان، السيوطي، 1 / 208، والبرهان، الزركشي، 1 / 265.

(3) - انظر: الإتيان، السيوطي، 1 / 194 - 199، والبرهان، الزركشي، 1 / 257 - 260.

(4) - العلامة عثمان بن سعيد بن عمر المكنى بأبي عمرو والمعروف بالداني كان من حفاظ الحديث ومن الأئمة في علم القرآن ورواياته وتفسيره و من مؤلفاته: "كتاب الاهتداء في الوقف ولا ابتداء" و"المكتفى في الوقف والابتداء" ويسمى بكتاب "الوقف والابتداء"، توفي - رحمه الله - سنة (444هـ)، يراجع: غاية النهاية، ابن الجزري، 1 / 503.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 86 بتصرف.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 86.

(7) - انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، 1 / 64.

(8) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 87.

ب — رجوع جميع الصحابة رضي الله عنهم إلى ترتيب عثمان بن عفان رضي الله عنه دون اعتراض، وموافقتهم عليه؛ دليل على أنهم لم يراعوا الترتيب في تدوين مصاحفهم لعدم وجوب ذلك، بل المهم ترتيب الآيات في السور⁽¹⁾.

2 — استناد ابن عاشور إلى رأي السيوطي بقوله: "إن من الصحابة من رتب مصحفه على ترتيب التزول — أي بحسب ما بلغ إليه علمه — وكذلك كان مصحف علي رضي الله عنه وكان أوله اقرأ باسم، ثم المدثر، ثم المزل، ثم التكوير، وهكذا إلى آخر المكي ثم المدني. ومنهم من رتب على حسب الطول والقصر وكذلك كان مصحف أبي وابن مسعود فكانا ابتداءً بالبقرة ثم النساء ثم آل عمران"⁽²⁾. وعلى هذه الطريقة أمر عثمان رضي الله عنه بترتيب المصحف المدعو بالإمام، أخرج الترمذي وأبو داود عن ابن عباس قال: (قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المثين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا...) ⁽³⁾. وها هنا وقفنا ناقدة:

(1) — كتاب المصاحف، ابن أبي داود، تحقيق سليم الهلالي، ص 46.

(2) — الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، 88/1.

(3) — حديث منكر — أخرجه الترمذي (8/ 477 — 479 / 5081 — "تحفة")، حدثنا محمد بن بشار به. وأخرجه الإمام أحمد (1/ 459 — 460 / 399)، والنسائي في السنن الكبرى (7/ 253 — 254 / 7953)، وأخرجه أبو داود (1/ 208 — 209 / 786) من طريق هشيم بن بشير، قال: شيخنا الإمام الألباني — رحمه الله — في "ضعيف سنن أبي داود" (1/ 306 — 309 / 140)، وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين؛ غير يزيد الفارسي، لم تثبت عدالته، وليس هو يزيد بن هرمز أبو عبد الله المدني — على الأرجح؛ قال ابن أبي حاتم: في ترجمة ابن هرمز من "الجرح والتعديل" (2/ 4 / 293)، اختلفوا في يزيد؛ أنه يزيد الفارسي، أم لا؟ فقال عبد الرحمن بن مهدي: هو يزيد بن هرمز، وكذا قاله أحمد بن حنبل. وأنكر يحيى بن سعيد القطان أن يكون واحداً. وقال ابن المديني: ذكرت ليحيى قول عبد الرحمن بن مهدي بأن يزيد الفارسي هو يزيد بن هرمز؟ فلم يعرفه، وقال: كان يكون مع الأمراء. فسمعت أبي يقول، يزيد بن هرمز — هذا — ليس بيزيد الفارسي هو سواء، فأما يزيد بن هرمز؟ فهو والد عبد الله بن يزيد بن هرمز، وكان ابن هرمز من أبناء الفرس الذين كانوا بالمدينة وجالسوا أبا هريرة. وليس هو بيزيد الفارسي البصري الذي يروي عن ابن عباس.

فإذا كان الأمر كذلك؛ فما حال يزيد الفارسي؟ من ذلك يتبين أن يزيد الفارسي هو غير يزيد بن هرمز، وأنه لم تثبت عدالته، ولذلك فلا يصح حديثه.

ثم في الحديث نكارة؛ وهو قوله قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا أيها منها! فإنه يناقض قوله بعد، وكانت الأنفال من أول ما أنزل عليه بالمدينة، وكانت (براءة) من آخر ما نزل من القرآن. وقد صحح عن ابن عباس، أن الأنفال نزلت في بدر؛ يعني سنة اثنين. فتأخر نزول (براءة) كلها عن الأنفال بهذا الفاصل المديد من الزمان؛ لهو دليل واضح على أهمها سورتان، لا سورة واحدة كما قال الطحاوي: في "مشكل الآثار" (2/ 152)، وذكر لذلك شواهد من الأحاديث والآثار. وهذا التخريج العلمي انظره: في كتاب المصاحف، ابن أبي داود، تحقيق سليم الهلالي، ص 225 — 227.

وقد علق ابن عاشور على حديث عثمان السابق بقوله: "وهو صريح في أنهم جعلوا علامة الفصل بين السور كتابة البسملة ولذلك لم يكتبوها بين سورة الأنفال وسورة براءة لأنهم لم يجزموا بأن براءة سورة مستقلة، ولكنه كان الراجح عندهم فلم يقدموا على الجزم بالفصل بينهما تحريماً"، التحرير والتنوير. 88 / 1. وقال في موضع آخر: "وأرى في هنا — الحديث السابق — دلالة بينة على أن

الوقففة الأولى: لم يذكر السيوطي وتبعه على ذلك ابن عاشور مستندا على أن علياً هو أول من جمع المصحف وأن مصحفه كان على ترتيب التزول، إذ لو صح أن علياً كان قد فعل ذلك، وعلم بذلك أبو بكر فلماذا يأمر أبو بكر زيد بن ثابت أن يقوم بمهمة جمع المصحف حينما استحرّ القتل يوم اليمامة بقراء القرآن، وكان كل منهما متوجسا في بداية الأمر كيف يقدم علي أمر لم يفعله رسول الله ﷺ، ثم شرح الله صدرهما لذلك⁽¹⁾.

الوقففة الثانية: "لم ينقل الأستاذ ما يفيد أن الخليفة أمر بترتيب السور على منهجهما - أيّ وابن مسعود - إذ لو أمر بذلك لكانت سورة النساء في مصاحفنا بين البقرة وآل عمران لا بعدها، فهل يجوز الأستاذ تعطيل الصحابين أمر الخليفة أو لا يرى ذلك ويقول إن التغيير وقع فيما بعد من العصور وأن مصاحفنا اليوم على خلاف ترتيب المصحف الإمام وهذا بعيد جدا أو مستحيل شرعا وعادة؛ لأنه حدث عظيم فلا يمكن أن يقابله علماء الدين والتاريخ بالإغضاء فما هو الرأي حينئذ، ثم لو كان الأمر متعلقا بسورة النساء وحدها لاستنجدنا التكلف واحتملنا مشقة التأويل في نسج جواب مهلهل كبيت العنكبوت كي نصحح كلام الأستاذ لكن الأمر يتعلق بعدد كثير من السور قدمت في المصحف الحاضر على ما يطولها؛ ففي الربع الأول قدمت "المائدة" على "الأنعام" وفي الربع الثاني قدموا "يونس" على "هود" وفي الثالث قدموا "مرم" على "طه" و"الفرقان" على "الشعراء" و"السجدة" على "الأحزاب" وفي الرابع قدمت "الغاشية" على "الفجر" و"الإنفطار" على "التطيف" وبهذا يتبين أن نسبة الترتيب على

البسمة لم تكتب بين السور غير الأنفال وبراءة إلا حين جمع القرآن في مصحف واحد زمن عثمان، وأما لم تكن مكتوبة في أوائل السور في الصحف التي جمعها زيد بن ثابت في خلافة أبي بكر إذ كانت لكل سورة صحيفة مفردة كما تقدم في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير". يقصد الموضع السابق. التحريير والتنوير، 1/ 144. وقال في موضع آخر: "اعلم أنه قد ترك الصحابة الذين كتبوا المصحف كتابة البسمة قبل سورة براءة؛ فجعلوا سورة براءة عقب سورة الأنفال بدون بسمة بينهما، وتردد العلماء في توجيه ذلك. وأوضح الأقوال ما رواه الترمذي...". ثم ساق الحديث السابق. التحريير والتنوير، 10/ 101. والراجح من أقوال أهل العلم: هو أن التسمية لم تكتب؛ لأن جبريل عليه السلام ما نزل بها في هذه السورة؛ لأن كتابة القرآن توقيفية، فلا بد أن يكون فيه شرع يذكره الوحي؛ ولذا قال القرطبي في "تفسيره": (8/ 63): "التسمية لم تكتب؛ لأن جبريل عليه السلام ما نزل بها في هذه السورة؛ قاله القشيري، وقول عثمان، قبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها؛ دليل على أن السور كلها انتظمت بقوله وتبينه". وبالتالي لا يخفى بعد توجيه ابن عاشور عن الصواب؛ فإن الخير عن عثمان لا يصح. وقال أبو السعود في تفسيره (4/ 39): "لا مدخل لرأي أحد في الإثبات والترك، وإنما في ذلك الوحي والتوقيف".

(1) - انظر: حادثة جمع القرآن المشهورة في عهد أبي بكر في كتب السنة وفي كتب المصاحف وغيرها من ذلك ما في صحيح البخاري (3/ 225)، وما في كتاب المصاحف لابن أبي داود، ص 139 - 159. قال الحافظ ابن كثير: في تفسيره "تفسير القرآن العظيم" (1/ 185)، "فإن علياً لم ينقل عنه مصحف - على ما قيل - ولا غير ذلك، ولكن قد توجد مصاحف على الوضع لعثمان، يقال: إنما خطه علي بن أبي طالب وفي ذلك نظر...".

حسب الطول والقصر إلى أمر عثمان رضي الله عنه لا يؤيده نقل ولا يوافق عليه عقل⁽¹⁾. وفي نظري أن هذا النقد غير سديد لأمرين:

الأول: تصريح ابن عاشور بخلاف ذلك بعد فقرتين من هذه الفقرة وهي قوله: "ولذلك فالظاهر أن تقديم سورة آل عمران على سورة النساء في المصحف الإمام ما كان إلا اتباعاً لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم"⁽²⁾.
الثاني: عمله الذي جرى عليه في تفسيره هو بخلاف ذلك.

الوقف الثالث: "يظهر أن مراد الأستاذ بسوق ما ساقه عن الترمذي عن ابن عباس إقامة الدليل على دعوى أمر عثمان رضي الله عنه بترتيب المصحف الإمام على مصحفي أبي وابن مسعود - رضي الله عنهما - ولكن ما ساقه غير مقيم لهاته الدعوى وغاية ما يفيد هذا النقل - إن صح - بيان سبب سقوط البسمة من أول "براءة" وهو اعتبارها تنمة لسورة "الأنفال" لا غير، وأحسن ما يجاب به عنه أن يقال: إن وقوع المنقول عن ابن عباس إثر الدعوى على أمير المؤمنين عثمان لا يقصد به تأييدها وإنما هو مجرد اقتضاب ولعله يرضى بهذا التأمل والعقلة والنسيان من شأن الإنسان"⁽³⁾.

الوقف الرابعة: ومما يستغرب على ابن عاشور قوله: "وروي أن أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة"⁽⁴⁾. وهو من غريب ما ورد في أول من جمع القرآن، وهو محمول - إن صح - على أنه كان أحد الجامعين بأمر أبي بكر. وإسناده منقطع⁽⁵⁾.

3 - قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة البقرة ثم النساء ثم آل عمران⁽⁶⁾. وقد نقل ابن عاشور قول القاضي عياض في الإكمال: "هو دليل لكون ترتيب السورة وقع باجتهاد الصحابة حين كتبوا المصحف وهو قول مالك - رحمه الله - وجمهور العلماء". ويجاب عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم ربما فعل هذا لإرادة للتوسعة على الأمة، وتبيناً لجليل تلك النعمة؛ كان محلاً للتوقف، حتى استقر على ما كان من فعله الأكثر فهذا محل اجتهادهم⁽⁷⁾.

القول الثالث: أن ترتيب بعض السور كان بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، وترتيب بعضها الآخر كان

(1) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 54 - 55.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 89.

(3) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 55 - 56.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 87.

(5) - الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 1/ 83.

(6) - انظر: صحيح مسلم (1/ 532)، وانظر: كلام القاضي عياض الذي نقله ابن عاشور في شرح صحيح مسلم للنووي، عند هذا

الحديث (6/ 61 - 62).

(7) - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 1/ 257.

باجتهاد من الصحابة. وقد ذهب إلى هذا الرأي فطاحل من العلماء منهم ابن عطية بقوله: "وظاهر الآثار أن السبع الطوال، والحواميم، والمفصل، كان مرتبا في زمن النبي ﷺ، وكان في السور ما لم يرتب فذلك هو الذي رتب وقت الكتب"⁽¹⁾.

وقد رجح ابن عاشور هذا الرأي بقوله: "لا شك أن طوائف من سور القرآن كانت مرتبة في زمن النبي ﷺ على ترتيبها في المصحف الذي بأيدينا اليوم... فلا شك في أن سور المفصل كانت هي آخر القرآن ولذلك كانت سنة قراءة السورة في الصلوات المفروضة أن يكون في بعض الصلوات من طوال المفصل وفي بعضها من وسط المفصل وفي بعضها من قصار المفصل. وأن طائفة السور الطولى الأوائل في المصحف كانت مرتبة في زمن النبي ﷺ أول القرآن. والاحتمال فيما عدا ذلك"⁽²⁾. ويبدو من كلام ابن عاشور الأخير مذهب ثالث في المسألة ربما يكون هو الراجح. وقال أيضا: "على أن الجمهور جزموا بأن كثيرا من السور كان مرتبا في زمن النبي ﷺ"⁽³⁾.

أقول: بعد هذا العرض يترجح عندي الرأي الثالث، وهو ما عبّر عنه ابن حجر بقوله: "ترتيب بعض السور على بعض، أو معظمها لا يمتنع أن يكون توقيفا وإن كان بعضه من اجتهاد بعض الصحابة"⁽⁴⁾.

هذا ولا يترتب على هذا الخلاف الذي عدّه بعضهم لفظيا⁽⁵⁾ كبير أثر مادام أن الكل متفقون على أن جميع القرآن الذي أنزله الله وأمر بإثبات رسمه، ولم ينسخه، ولا رفع تلاوته بعد نزوله هو هذا الذي بين الدفتين الذي حواه مصحف عثمان ؓ، وأن ترتيب آياته، ونظمه ثابت على ما أنزله الله تعالى، ورتبه عليه رسول الله بأمر الله له. وسواء كان ترتيب السور توقيفيا أم اجتهاديا فإنه ينبغي احترامه، خصوصا في كتابة المصاحف؛ لأنه عن إجماع الصحابة، والإجماع حجة؛ ولأن خلافه يجرُّ إلى الفتنة، ودرء الفتنة وسدّ ذرائع الفساد واجب.

أما ترتيب السور في التلاوة؛ فليس بواجب إنما هو مندوب. وإليك ما قاله الإمام ابن عاشور في

(1) — المخرر الوجيز، ابن عطية، 1/ 66. وقد نقل الزركشي عن ابن عطية هذا الرأي في البرهان، 1/ 257، وتعقبه بقول أبي جعفر بن الزبير ويبدو أنه من كتاب البرهان في ترتيب سور القرآن له، وقد أفاد منه السيوطي في الإقتان، 1/ 89. قال أبو جعفر بن الزبير: "الآثار تشهد بأكثر مما نص عليه ابن عطية ويبقى منها — أي السور — قليل يمكن أن يجرى فيه الخلاف"، ثم ساق الآثار وابن عاشور تبع لابن عطية ولم يتعقبه.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 86 — 87.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 88. وكأنه يشير إلى قول أبي جعفر بن الزبير السابق.

(4) — انظر: فتح الباري؛ ابن حجر، 9/ 42.

(5) — انظر: كلام الزركشي في البرهان، 1/ 257 حيث قال: "والخلاف يرجع إلى اللفظ... فأل الخلاف إلى أنه هل ذلك — أي ترتيب الصحابة للقرآن — بتوقيف قولي، أم بمجرد استناد فعلي، وبحيث بقي لهم فيه مجال للنظر". وقد نقله السيوطي في الإقتان، 1/ 89، في الميرقاتي في مناقب العرفان، 1/ 291.

هذا الموضوع بما نصه: "ثم اعلم أن ظاهر حديث عائشة - رضي الله عنها - في صحيح البخاري في باب تأليف القرآن أنها لا ترى القراءة على ترتيب المصحف أمراً لازماً"⁽¹⁾، ثم ساق الأثر عنها⁽²⁾، وختم هذا الموضوع بنقل كلام ابن بطلال⁽³⁾ بما نصه: "لا نعلم أحداً قال بوجوب القراءة على ترتيب السور في المصحف بل يجوز أن تقرأ الكهف قبل البقرة، وأما ما جاء عن السلف من النهي عن قراءة القرآن منكساً، فالمراد منه أن يقرأ من آخر السورة إلى أولها"⁽⁴⁾، ثم علّق ابن عاشور بقوله: "أو يحمل النهي على الكراهة"⁽⁵⁾.

يفهم من هذا الكلام أنه: "لا فائدة في الترتيب ولا ثمرة في التزامه، فكلام ابن بطلال الذي يظهر من الأستاذ اعتماده لذكره إثر كلام عائشة - رضي الله عنها - ولختم الموضوع به باطل إن أراد بالجواز استواء الطرفين لا نفي الوجوب فقط وهو الظاهر، وما ساقه مروياً عن البخاري قد يكون قبل حضور المصحف الإمام؛ على أن مذهبي مالك وأبي حنيفة يكرهانه ولا أدري غيرهما مثلهما أو يجرمه، وإذا كان الحال هكذا فالواجب ترك نقل كلام ابن بطلال - رحمه الله - أو تعقبه بالبحث والتمحيص كما فعل مع الشاطبي وعبد الحكم والألوسي والسيوطي لكن الإتيان بالنادر محبوب وإن كان غير مطلوب"⁽⁶⁾. قال الإمام أبو عبيد بن سلام الهروي: "يقرأ القرآن منكوساً) يتأوله كثير من الناس أنه: أن يبدأ الرجل من آخر السورة فيقرأها إلى أولها، وهذا شيء ما أحسب أحداً يطيقه، ولا كان هذا في زمان عبد الله بن مسعود، ولا عرفه، ولكن وجهه عندي: أن يبدأ من آخر القرآن من المعوذتين ثم يرتفع إلى البقرة كنعو ما يتعلم الصبيان في الكتاب؛ لأن السنة خلاف هذا"⁽⁷⁾.

المسألة الرابعة: تعرض فيها ابن عاشور لبيان منهجه ومصادره في ترتيب نزول السور المكية ونزول

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 88.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 88.

(3) - هو شارح صحيح البخاري العلامة أبو الحسن علي بن خلف بن بطلال البكري القرطبي، ويعرف بابن اللجام، كان من أهل العلم والمعرفة، عني بالحديث العناية التامة. ينقل عنه الحفاظ كثيراً. توفي - رحمه الله - سنة تسع وأربعين وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، 18/ 47.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 89.

(5) - المرجع نفسه، 1/ 89. قال النووي: "وأما قراءة السورة من آخرها إلى أولها فممنوع منعاً مؤكداً؛ لأنه يذهب بعض ضروب الإعجاز، ويزيل حكمة ترتيب الآيات. وقد روى ابن أبي داود عن إبراهيم النخعي وعن الإمام مالك بن أنس أنها كرها ذلك، وأن مالكا كان يعيبه ويقول: هذا عظيم... وأما تعليم الصبيان من آخر المصحف إلى أوله فحسن، وليس هذا من الباب". التبيان في آداب حملة القرآن، ص 53 - 55.

(6) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 56 بتصرف.

(7) - غريب الحديث. القاسم بن سلام الهروي، 4/ 103 - 104 بتصرف.

أسور المدنية إذ ذكر: "فيها ثلاث روايات؛ إحداهما: رواية مجاهد عن ابن عباس، والثانية: رواية عطاء الخراساني عن ابن عباس، والثالثة: لجابر بن زيد ولا يكون إلا عن ابن عباس، وهي التي اعتمدها الجعبري⁽¹⁾ في منظومته التي سماها: "تقريب المأمول في ترتيب التزول" وذكرها السيوطي في الإتيان⁽²⁾ وهي التي جرينا عليها في تفسيرنا هذا"⁽³⁾. وقد ذكر السيوطي الأثر الذي اعتمده الجعبري وعلق عليه بقوله: "هذا سياق غريب وفي هذا الترتيب نظر، وجابر بن زيد من علماء التابعين بالقرآن، وقد اعتمد البرهان الجعبري على هذا الأثر في قصيدته التي سماها: تقريب المأمول في ترتيب التزول"⁽⁴⁾.

المسألة الخامسة: قال الزركشي: "ينبغي البحث عن تعداد الأسماء هل هو توقيفي، أو بما يظهر من المناسبات؟ فإن كان الثاني فلن يعدم الفطن أن يستخرج من كل سورة معاني كثيرة تقتضي اشتقاق أسمائها وهو بعيد"⁽⁵⁾. وقد قرّر ابن عاشور أن البحث عن تعداد الأسماء هو توقيفي بقوله: "وأما أسماء السور فقد جعلت لها من عهد نزول الوحي"⁽⁶⁾. إلا أن ابن عاشور يرى أن بعض تعداد الأسماء من إقرار النبي ﷺ والبعض الآخر من وضع الصحابة بقوله: "والظاهر أن الصحابة سموا بما حفظوه عن النبي ﷺ أو أخذوا لها أشهر الأسماء التي كان الناس يعرفونها بها ولو كانت التسمية غير مأثورة، فقد سمى ابن مسعود القنوت سورة الخلع والخنع، فتعيّن أن تكون التسمية من وضعه، وقد اشتهرت تسمية بعض السور في زمن النبي ﷺ وسمعتها وأقرّها وذلك يكفي في تصحيح التسمية"⁽⁷⁾.

ويلاحظ أن ابن عاشور يسوي: "بين احتمال أن التسمية مأثورة عن النبي ﷺ وبين كونها مأثورة عن مطلق الناس لا تطمئن إليه النفس؛ لأن ناس ذلك العصر لم تعمهم الصحبة وأكثرهم عوام فلا يعتمد عليهم الصحابة ولا يصح تزييل منزلة من يقلدون عن غير مستند متين، ومن إذا قيل لهم عن شيء قالوه أو فعلوه" ما سندكم؟" قالوا: قال الناس فقلنا أو فعلوا فقلنا "فهم فوق ما نحن عليه بكثير وتسمية ابن مسعود القنوت سورة الخلع والخنع لا ينافي ما قلناه؛ لأنه من أعيان الصحابة وعلمائهم"⁽⁸⁾.

(1) - الجعبري هو: إبراهيم بن عمر بن إبراهيم أبو محمد الربيعي الجعبري، أبو إسحاق، عالم بالقراءات، من فقهاء الشافعية، له نحو مئة كتاب أكثرها مختصر، توفي سنة (732 هـ / 1332 م). الأعلام، الزركلي، 1/ 55 - 56.

(2) - الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، 1/ 36 - 37.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 90.

(4) - الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، 1/ 36.

(5) - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 1/ 270، دار المعرفة - بيروت - لبنان، تحقيق: أبو الفضل محمد إبراهيم، ط2،

1391 هـ / 1972 م، وقد أفاد منه السيوطي في الإتيان، 1/ 79 - 80.

(6) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 90. وذكر مجموعة من الأحاديث والآثار تثبت ذلك.

(7) - المرجع نفسه، 1/ 91.

(8) - البشير في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 57. بتصرف.

ثم بين ابن عاشور - رحمه الله - أوجه المناسبة بين التسمية والسورة بقوله: "واعلم أن أسماء السور إما أن تكون بأوصافها، وإما أن تكون بالإضافة لشيء اختصت بذكره، وإما بالإضافة لما كان ذكره فيها أوفى، وإما بالإضافة لكلمات تقع في السورة"⁽¹⁾. وختم ابن عاشور حديثه عن خلاف العلماء في إثبات التسمية وتركها في المصحف الإمام بما نصه: "واعلم أن الصحابة لم يثبتوا في المصحف أسماء السور بل اكتفوا بإثبات البسملة في مبدأ كل سورة علامة على الفصل بين السورتين، وإنما فعلوا ذلك كراهة أن يكتبوا في أثناء القرآن ما ليس بآية قرآنية... وكتبت أسماء السور في المصاحف باطّراد في عصر التابعين ولم ينكر عليهم"⁽²⁾. وقوّى رأيه بما نسبه إلى الباقلاني. وقد أشار إلى هذا الزركشي بقوله: "ويستحب تحريد المصحف عما سواه، وكرهوا الأعشار والأخماس معه وأسماء السور وعدد الآيات"⁽³⁾. ومما يلفت النظر جزم الأستاذ ابن عاشور: "أن الصحابة لم يثبتوا بالمصحف أسماء السور وتعليله لذلك مشكل، فإن في كون البسملة آية خلافاً بين الصحابة انبني عليه خلاف بين الأئمة ولم تتفق الصحابة على قرآنتها إلا في سورة النمل، فكان على الأستاذ أن لا يغفل هذا... ثم عدم إثبات الصحابة أسماء السور في المصحف لا يسلم إلا بالنقل؛ لأن الأصل أن لا يرسم فيه بعد انقراضهم إلا ما أثبتوه، فاقام الأمم الإسلامية بالتواطؤ على المخالفة في مثل هذا مدعاة للتشكيك فيما هو أهم ولسنا في حاجة إلى هذا الجزم الخالي من الجدوى ولا محذور في اعتقاد أن ذكر اسم السورة في المصحف من وضع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين"⁽⁴⁾.

وفي نظري أن هذا النقد غير سديد؛ لأنه ثبت كراهة السلف لنقط المصحف لكن استقرّ الأمر على خلاف ذلك في عصر التابعين"⁽⁵⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 91 بتصرف.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 91 بتصرف.

(3) - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 2 / 108 - 109.

(4) - البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 57 - 58 بتصرف.

(5) - نظر: كتاب المصاحف. ابن أبي داود. تحقيق سميح الخالدي، ص 567 - 574.

المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

رسم العلامة ابن عاشور في هذه المقدمة خطته في تفسير السور؛ تجنبا للإعادة وذلك في قوله: هذا غرض مهم له مزيد اتصال بالقرآن؛ وله اتصال متين بالتفسير؛ لأن ما يتحقق فيه ينتفع به في مواضع كثيرة من فواتح السور، ومناسبة بعضها لبعض فيغني المفسر عن إعادته⁽¹⁾؛ فيتناول ابن عاشور تفسير القرآن سورة سورة حسب ترتيبها في المصحف الإمام، وقبل أن يشرع في تفسيرها جعل لكل سورة مقدمة يذكر فيها اسم السورة وسبب تسميتها بهذا الاسم، ثم ترتيبها في التزول؛ وأما مناسبة السورة لما قبلها ولما بعدها فلا يراه حقا على المفسر، ثم يذكر عدد آيات السورة؛ ثم ما إذا كانت السورة مكية أو مدنية، وأخيرا أهم الأغراض التي تحتويها.

— ذكر اسم السورة وسبب هذه التسمية:

قال عن اسم سورة "النبأ" وسبب تسميتها:

وسميت هذه السورة في أكثر المصاحف وكتب التفسير وكتب السنة "سورة النبأ" لوقوع كلمة "النبأ" في أولها.

وسميت في بعض المصاحف وفي صحيح البخاري وفي تفسير ابن عطية والكشاف "سورة عما يتساءلون" وفي تفسير القرطبي سماها "سورة عم" أي بدون زيادة "يتساءلون" تسمية لها بأول جملة فيها، وتسمى: "سورة التساؤل"، لوقوع "يتساءلون" في أولها، وتسمى سورة: "المعصرات" لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجًّا﴾ [سورة النبأ، الآية: 14]. فهذه خمسة أسماء، واقتصر في الإتيان على أربعة أسماء: عم، والنبأ، والتساؤل، والمعصرات⁽²⁾.

وذكر عن سبب تسمية سورة "النساء" بهذا الاسم:

سميت هذه السورة في كلام السلف سورة النساء؛ ففي صحيح البخاري عن عائشة قالت: (ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء إلا وأنا عنده) وكذلك سميت في المصاحف وفي كتب السنة وكتب التفسير ولا يعرف لها اسم آخر. ووجه تسميتها بإضافة إلى النساء أنها افتتحت بأحكام صلة الرحم، ثم بأحكام تخص النساء، وأن فيها أحكاما كثيرة في أحكام كثيرة في أحكام النساء، والأزواج، وختمت بأحكام تخص النساء⁽³⁾.

— ترتيب التزول:

(1) — التحوير والتنوير، ابن عاشور، 70 / 1.

(2) — المرجع نفسه، 5 / 30.

(3) — المرجع نفسه، 211 / 4.

قال عن سورة النازعات: "هي معدودة الحادية والثمانين في ترتيب التزول، نزلت بعد سورة النبأ، وقبل سورة الانفطار"⁽¹⁾.

وفي سورة المائدة... قال: روى ابن أبي حاتم عن مقاتل أن آية ﴿يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَبْلُوكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن تَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة، الآية: 94]. نزلت عام الحديبية فلعل ذلك الباعث للذين قالوا: إن سورة العقود نزلت عام الحديبية، وليس وجود تلك الآية في هذه السورة بمقتضى أن يكون ابتداء نزول السورة سابقا على نزول الآية، إذ قد تلحق الآية بسورة نزلت متأخرة عنها. وفي الإتقان: إنها نزلت قبل سورة النساء؛ ولكن صح أن آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية: 3]؛ نزلت يوم عرفة في عام حجة الوداع. ولذلك اختلفوا في أن هذه السورة نزلت متتابعة أو متفرقة، ولا ينبغي التردد في أنها نزلت منجمة. وقد روى عن عبد الله بن عمر وعائشة أنها آخر سورة نزلت، وقد قيل: إنها نزلت بعد سورة النساء، وما نزل بعدها إلا سورة براءة؛ بناء على أن براءة آخر سورة نزلت، وهو قول البراء بن عازب في صحيح البخاري. وفي مسند أحمد عن عبد الله بن عمر، وأسماء بنت يزيد: أنها نزلت ورسول الله في سفر، وهو على ناقته العضباء، وأنها نزلت عليه كلها. قال الربيع بن أنس: نزلت سورة المائدة في مسير رسول ﷺ إلى حجة الوداع. وفي شعب الإيمان، عن أسماء بنت يزيد: أنها نزلت بمعى، وعن محمد بن كعب: أنها نزلت في حجة الوداع بين مكة والمدينة وعن أبي هريرة: نزلت مرجع رسول الله من حجة الوداع في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، وضعف هذا الحديث. وقد قيل: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة المائدة، الآية: 2]. أنزل يوم فتح مكة⁽²⁾.

ويجتم المسألة بإبداء رأيه في قوله: "ويظهر عندي أن هذه السورة نزل بعضها بعد بعض سورة النساء، وفي ذلك ما يدل على أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد استقام له أمر العرب وأمر المنافقين ولم يبق في عناد الإسلام إلا اليهود والنصارى. أما اليهود فلاهم مختلطون بالمسلمين في المدينة وما حولها، وأما النصارى فلأن فتوح الإسلام قد بلغت تخوم ملكهم في حدود الشام. وفي حديث عمر في صحيح البخاري: وكان من حول رسول الله قد استقام له ولم يبق إلا ملك

(1) - المرجع السابق، 59/30.

(2) - المرجع السابق، 68/6 - 69.

غسان بالشام كنا نخاف أن يأتينا" (1).

وقد كثرت المرويات حول ترتيب هذه السورة كما ذكر ابن عاشور، لذا لم يترك حديثاً أو رواية أو قولاً مما سبق إلا وقد ذكر مصدره، وعزاه إلى صاحبه؛ فإذا كان مصدره صحيح البخاري قبله؛ وإذا كان غير ذلك أبدى ما يفيد قبوله أو عدم قبوله ذاكراً للأسباب، ثم انتهى بعد عرض هذه المرويات على هذا النحو الذي ظهر له مؤيداً ذلك بحديث ابن عمر من صحيح البخاري.

— عدد الآي:

قال عن عدد آيات سورة الطور: "وعدّ أهل المدينة ومكة والشام ثماناً وعشرون، وفي عدّ أهل البصرة والكوفة تسعاً وعشرين" (2). وقال عن عدد آيات سورة المجادلة: "آيها في عد أهل المدينة وأهل مكة إحدى وعشرون، وفي عد أهل الشام والبصرة والكوفة اثنتان وعشرون" (3).

— مكّيها ومدنيها: وهو من المباحث المهمة في علوم القرآن؛ وله اتصال متين بالقرآن والتفسير؛ ويؤخذ على ابن عاشور أنه لم يتناول هذا الموضوع بالدراسة النظرية في هذه المقدمة؛ إلا أنه قد عني بهذا العلم من خلال الجانب التطبيقي؛ وحرص على ذكر المكي والمدني من السور في مقدمة كل سورة. وأثره في التفسير.

— أغراض السورة:

وذلك ما يختم به ابن عاشور مقدمة كل سورة، مفصلاً القول في أغراضها، مبيناً ما تحمله من وعد ووعد، وإنذار وبشرى، أو نفي وتوبيخ، أو إثبات وتأييد، ولم يشر ابن عاشور إلى هذا الغرض في هذه المقدمة بل أشار إليه في تمهيد التحرير والتنوير بما نصه: "ولم أغادر سورة إلاّ بينت ما أحيط به من أغراضها؛..." (4).

قال ابن عاشور عن أغراض سورة الحجر: "افتتحت بالحروف المقطعة التي فيها تعريض بالتحدي بإعجاز القرآن، وعلى التنويه بفضل القرآن وهديه، وإنذار المشركين بندم يندمون على عدم إسلامهم، وتوبيخهم بأنهم شغلهم عن الهدى انغماسهم في شهواتهم، وإنذارهم بالهلاك عند حلول إبان الوعيد الذي عينه الله في علمه..." (5). وقال عن أغراض سورة الإسراء: "العماد الذي أقيمت عليه أغراض هذه السورة إثبات نبوة محمد — صلى الله عليه وسلم — وإثبات أن القرآن وحي من الله، وإثبات فضله

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 6 / 71.

(2) — المرجع نفسه، 27 / 36.

(3) — المرجع نفسه، 27 / 355.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 8.

(5) — المرجع نفسه، 14 / 7.

وفضل من أنزل عليه، وذكر أنه معجز، ورد مطاعن المشركين فيه وفيمن جاء به، وإبطال إحالتهم أن يكون النبي ﷺ أسري به إلى المسجد الأقصى...⁽¹⁾.

وقد التزم ابن عاشور في مقدمة تفسير كل سورة بهذه الخطة التي رسم معظمها في المقدمة الثامنة، والملحوظ أن أغلب ما ذكره فيها كان عن طريق الرواية التي حرص على ذكر مصادرها سواء كتب التفسير، أو الحديث، أو علوم القرآن.

وقد يرجح بين الأقوال أو الروايات حين يجد الحديث ضعيفا كما ذكر في "ترتيب النزول" عن سورة المائدة في حديث أبي هريرة، ثم رجح أن بعضها قد نزل بعد سورة النساء التي قالت عنها أم المؤمنين عائشة: "ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء إلا وأنا عنده"، وقد قوى هذا الترجيح عنده ما ذكره من حديث ابن عمر في صحيح البخاري، وقد يميل أحيانا إلى الاختصار كما فعل في "العدد"؛ أما أغراض السورة فقد استقل بالحديث عنها؛ لأن ذلك يعتمد على الفهم والموهبة⁽²⁾.

ويحمد لابن عاشور أنه لم يذكر في مقدمة تفسير كل سورة أحاديث فضائل السور التي حرص على ذكرها كثير من المفسرين؛ وقد نبه العلماء إلى بطلانها وعدم الالتفات إليها⁽³⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 7/15.

(2) — منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، ص 52.

(3) — انظر: تفسير القرطبي، 78/1، "باب في التنبيه على أحاديث وضعت في فضل سور القرآن وغيره".

المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الثامنة وأهم مزاياها.

بعد دراستي المقدمة الثامنة التي تناول فيها العلامة ابن عاشور مواضيع عديدة شديدة الاتصال بالقرآن والتفسير؛ فخلصت إلى مجموعة من الملاحظات؛ أخصها في النقاط الآتية:

1 — الصحيح من أقوال أهل العلم أن أسماء القرآن أربعة: القرآن، الفرقان، الكتاب، الذكر؛ وما زاده ابن عاشور على ذلك فهو من الأوصاف؛ وليس من قبيل التسمية.

2 — تسمية المقطع من القرآن آية ليس من مبتكرات القرآن كما ذهب إليه ابن عاشور.

3 — اعتماد ابن عاشور في ترتيب النزول على منظومة الجعبري فيه نظراً؛ لأنها من رواية جابر بن زيد وهو من علماء التابعين بالقرآن.

4 — نهي السلف عن قراءة القرآن منكساً ليس المقصود منه تنكيس السورة من آخرها إلى أولها؛ ولكن المقصود منه فيما أحسب: أن يبدأ من آخر القرآن من المعوذتين ثم يرتفع إلى البقرة كنحو ما يتعلم الصبيان في الكتاتيب؛ لأن السنة خلاف هذا.

5 — لم يذكر ابن عاشور مستنده من أن علياً أول من جمع القرآن وأنه رتبته على النزول.

6 — يستغرب من ابن عاشور قوله: أن أول من جمع القرآن سالم مولى أبي حذيفة دون تعقبه.

7 — الراجح من أقوال أهل العلم في توجيه ترك البسملة بين الأنفال وبراءة هو عدم نزول جبريل بها في سورة التوبة؛ فالترك والإثبات من الوحي بخلاف ما ذهب إليه ابن عاشور فإنه يعلل ذلك بالحديث الذي رواه الترمذي الذي يفيد أن موضوع السورتين متشابه لذلك تركت البسملة؛ وهذا الرأي مرجوح؛ لأن الحديث منكر؛ لأنه من رواية يزيد الفارسي الذي لم تثبت عدالته.

8 — استدلل ابن عاشور على سنية الوقف على رؤوس الآي بحديث أم سلمة السابق؛ وهذا الاستدلال لا تقوم به حجة حيث إن الوقف على رؤوس الآيات في سورة الفاتحة لا يؤدي إلى معنى فاسد؛ وكذلك الحديث غير متصل الإسناد.

9 — الصحيح من أقوال أهل العلم أن عدد المدني الأول غير منسوب إلى أحد بعينه. وإنما نقله أهل الكوفة عن أهل المدينة مرسلًا، ولم يسموا في ذلك أحداً، وكانوا يأخذون به وإن كان لهم عدد مخصوص؛ بخلاف ابن عاشور الذي نسبه إلى أبي جعفر يزيد بن القعقاع، وأبي نصح شيبه بن نصح، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي، وإسماعيل بن جعفر بن كثير الأنصاري.

10 — الصحيح من أقوال العلم أن أطول آية في القرآن هي آية الدين؛ بخلاف ابن عاشور؛ فأطول آية عنده هي قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ إلى قوله:

﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ في سورة الفتح.

الفصل الثالث:

معاني القرآن المترامية وظواهر إعجازه

وكلياته عند ابن عاشور

"وفيه ثلاثة مباحث"

المبحث الأول: المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها.

المبحث الثاني: قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير.

المبحث الثالث: كليات القرآن في تفسير التحرير والتنوير.

المبحث الأول: المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها
"وفيه خمسة مطالب"

المطلب الأول: الإيجاز البديع للقرآن الكريم عند ابن عاشور.
المطلب الثاني: ضوابط وقواعد عند احتمال ألفاظ القرآن لمعنيين
فأكثر.

المطلب الثالث: إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع
حمل عليه.

المطلب الرابع: الصور المتفرعة عن هذه القاعدة ابن عاشور.
المطلب الخامس: أظهر المآخذ على المقدمة التاسعة وأهم مزاياها.

تهيد:

الإيجاز نوع من الكلام الشريف لا يتعلق به إلا فرسان البلاغة، من سبق إلى غايتها وما صلى وضرب في أعلى درجاتها بالقدح المعلى، وذلك لعلو مكانه وتعذر إمكانه⁽¹⁾.

فهو من أعظم أساليب البيان العربي، وأخص سمات التعبير الأدبي، حتى إن بعض الفصحاء قصر البلاغة عليه.

وليس معنى هذا أن البلاغة لا تعدو الإيجاز، ولكنه من قبيل تسمية الكل باسم الجزء، فالإيجاز أحد أهم خصائص بلاغة العرب. فهم إليه أميل، وبه أعنى، وفيه أرغب، ألا ترى إلى ما في القرآن وفصح الكلام: من كثرة الحذوف، كحذف المضاف وحذف الموصوف، والاكتفاء بالقليل من الكثير، فهذا ونحوه — مما إيراده وشرحه — مما يزيل الشك عنك في رغبتهم فيما خفّ وأوجز، عما طال وأمل⁽²⁾. وقد عني علماء البلاغة بالإيجاز وامتألت بالحديث عنه كتبهم، ويدور تعريفه عندهم حول تقليل الألفاظ وتكثير المعاني.

وحدّهُ عند الرازي: "العبرة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف، من غير إخلال"⁽³⁾.

ويعرّفه السكاكي⁽⁴⁾ بأنه: "أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط"⁽⁵⁾.

ونلاحظ في كل هذه التعريفات وغيرها أنها تدور في بيان الإيجاز حول تقليل الألفاظ وتكثير المعاني، مع اشتراط بعضها عدم الإخلال، ذلك أن الأمر بين الإيجاز والتطويل نسبي كما أشار إلى ذلك غير واحد من العلماء.

(1) — المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، 2/ 255. دار الرفاعي — الرياض، قدّم له وحققه وشرحه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط 2، 1403هـ / 1983م.

(2) — ينظر: الخصائص، ابن جني، 1/ 86.

(3) — نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، ص 337. دار العلم — بيروت — لبنان، تحقيق: بكري شيخ أمين، ط 1، 1985م.

(4) — هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي، عالم في النحو والتصريف والمعاني والبيان والعروض والشعر. توفي سنة ست وعشرين وستمائة. انظر: شذرات الذهب، 5/ 122.

(5) — مفتاح العلوم، السكاكي، ص 277.

المطلب الأول: الإيجاز البديع للقرآن الكريم عند ابن عاشور.

لقد تكلم العلماء على الإيجاز كثيرا وذلك لأهميته، وقد عني ابن عاشور به وأكثر القول فيه، وفتش عن أسرارهِ في كتاب الله، وكشف عن نوع منه اختص به هذا الكتاب، فقد جاء القرآن بأبدع الإيجاز: "إذ كان مع ما فيه من الإيجاز المبين في علم المعاني فيه إيجاز عظيم آخر وهو: صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ"⁽¹⁾.

إنه إيجاز من نوع خاص؛ فهو الإيجاز البديع⁽²⁾، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيله⁽³⁾ حتى ابتكره ابن عاشور — كما يقول — وأصل له⁽⁴⁾.

لقد عني ابن عاشور بهذا النوع من الإيجاز وأصل له، وأطال الكلام فيه، ولكن الحق أنه لم يبتكره، ولم يغفل عنه كل المفسرين كما يظن⁽⁵⁾، ويمكن أن يرد عليه بما أورده المطعني عند حديثه عن الخصائص القرآنية التي يغلب عليها جانب المعنى: "والاختلاف في بيان القرآن المراد من ألفاظ القرآن وجمله كان موردا غنياً للمفسرين والمشرعين والفقهاء، وجهودهم في ذلك معروفة لا تحتاج إلى بيان"⁽⁶⁾.

ولقد تناول أيضا بعض الباحثين المعاصرين هذا الموضوع تناولا كلياً أو جزئياً⁽⁷⁾، ومع ذلك كله يبقى لابن عاشور تفوقه وتميزه على كل هؤلاء فهو الذي عمق هذه المسألة، وأصل لها وعني بها عناية فائقة لم يسبق إليها، وله فيها إضافات واجتهادات بارعة. وقد كان تناوله لهذا الموضوع ذا شقين: نظري، تمثل في المقدمة التاسعة التي أفرد لها له، وجزءاً من المقدمة العاشرة، وهذا من منهجه في مقدماته أي الترابط فيما بينها كأنها مقدمة واحدة، والشق الثاني: تطبيقي، امتدّ خلال تفسيره كله وشمل المشترك بأنواعه والحقيقة والجاز، وتعدد القراءات، وتعدد وجوه الوقف والابتداء، والإيجاز البديع في تشبيهات القرآن وغيره من الأساليب.

وقد بدأ ابن عاشور حديثه وهو يؤصل لهذه الفكرة بمقدمة يقرّر فيها بأن هناك ارتباطاً بين ذكاء

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 121.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 121.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 100.

(4) — المرجع نفسه، 25 / 151.

(5) — مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، شعيب الغزالي، ص 350.

(6) — خصائص التعبير القرآني، المطعني، 1 / 368.

(7) — ينظر: إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، بديع الزمان سعيد النورسي، ص 48 — 49، شركة سوزلر — القاهرة، تحقيق:

إحسان قاسم الصالح، ط 3، 2002. والمعجزة الكبرى القرآن، محمد أبو زهرة ص 232، النبأ العظيم، عبد الله دراز، ص 109، خصائص التعبير القرآني، المطعني، 1 / 367، قواعد التدبير الأمثل، حينكة الميداني، ص 59، 567.

العرب وفطنة أفهامهم، ولغتهم وأساليبهم التي أقيمت على هذا: "ولذلك كان الإيجاز عموداً بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين"⁽¹⁾؛ ولأجل ذلك كثر في كلامهم: المجاز، والاستعارة، والتمثيل، والكناية، والتعريض، والاشترار، والتسامح في الاستعمال، ومستتبعات التراكيب. والجامع بين هذه الأساليب هو الإيجاز، يقول الطاهر بن عاشور: "وملاك ذلك كله توفير المعاني، وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأحصرها ليسهل اعتلائها بالأذهان"⁽²⁾.

لقد أراد الله أن يتزل القرآن بلغة العرب؛ فيخاطب به كل الأمم في كل الأزمان؛ فاختر له أفصح لغة بين لغات البشر؛ فهي: "أوفر اللغات مادة، وأقلها حروفاً وأفصحها لهجة، وأكثرها تصرفاً في الدلالة على أغراض المتكلم، وأفرها ألفاظاً، وجعله - القرآن - جامعاً لأكثر ما يمكن أن تتحملة اللغة العربية في نظم تراكيبها من المعاني في أقل ما يسمح به نظم تلك اللغة، فكان قوام أساليبه جارياً على أسلوب الإيجاز؛ فلذلك كثر فيه ما لم يكثر مثله في كلام بلغاء العرب"⁽³⁾.

لقد أعجز القرآن العرب؛ لأنه جاء على أسلوب أبدع مما كانوا يعهدون وأعجب، فكان من وجوه إعجازه إيجازه بتقليل ألفاظه وتكثير معانيه: "فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم، وهو لكونه كتاب تشريع، وتأديب، وتعليم، كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تتحملة الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بما التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى"⁽⁴⁾.

لقد جرت عادة المتكلمين إذا أرادوا التعبير عن فكرة أو غرض أن يقصدوا إليها فيودعوا كلامهم من المعاني ما يعبر عن هذه الفكرة التي قصدوا إليها، وربما حصل لبلغائهم من الدقائق واللطائف في التعبير عن هذا المعنى ما من أجله استحسنت الناس كلامه.

أما القرآن فإنه أودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه، وكل ما له حظ في البلاغة⁽⁵⁾. وهذه المعاني التي أودعت في جمل القرآن ربما كانت متساوية أو متفاوتة في البلاغة، وربما كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور هذه حالة؛ والحالة الأخرى أن تكون متفاوتة بعضها

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 93.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 93.

(3) - المرجع نفسه، 1 / 98.

(4) - المرجع نفسه، 1 / 93.

(5) - ينظر: المرجع نفسه، 1 / 93.

أظهر من بعض، فإن الأخذ بها فيه إثراء للمعنى وهي كلها معان مرادة لقائلها العليم بكل شيء، ويذهب ابن عاشور إلى ما هو أبعد من ذلك فيرى أن المعاني البعيدة المرجوحة التي لا يمكن اجتماعها مع غيرها هي أيضا معان مرادة، حيث يقول وهو يتحدث عن هذا الإيجاز العظيم: "وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينفائها اللفظ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتماعه، وبعضها وإن كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر فتحريك الأذهان إليه وإخطاره بما يكفي في حصول المقصد من التذكير به للامثال أو الانتهاء"⁽¹⁾.

فما دام أنها معانٍ يَحتملها الكلام وتسمح بها اللغة، وليس هناك مانع صريح من دلالة شرعية أولغوية أو توقيفية؛ فهي معانٍ مرادة لمترله المحيط علمه بكل شيء⁽²⁾ الذي لو شاء لجعله كلاما غير محتمل، ولما جعل منه المحكم والمتشابه؛ ولكنه أتزله بلسان عربي مبين، فجعل منه آيات محكمات وأخر متشابهات وأودع جملة من المعاني ما دعا إليها العلماء لينظروا فيها ويستنبطوا معانيها، وبذلك جعل لهم المزية على غيرهم، لذلك كان القرآن حَمَل أوجه.

وإنك لتمرّ بالآية الواحدة فتأملها وتتدبرها فتنهال عليك معاني كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي، وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر، ولا تجعل الحمل على بعضها منافيا للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحا بذلك، فمختلف الحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته... يجب حمل الكلام على جميعها⁽³⁾.

ولا يترك ابن عاشور الأمر هكذا دون أن يؤكّده ويقويه؛ لأن فكرة بهذا الحجم لا بد من تأصيل متين يدعمها ويقوي جانبها وسأكتفي بذكر دليل واحد مع مناقشته فيه؛ فيبدأ في تأصيله بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم فيقول: "ويدلنا لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم لآيات فترى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب، ولكننا بالتأمل نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن"⁽⁴⁾، ثم يمثل على ذلك بخمسة أمثلة ذكر منها: ما رواه أبو سعيد ابن المعلّى قال: (دعاني رسول الله وأنا في الصلاة فلم أجبه فلما فرغت أقبلت إليه فقال: ما منعك أن تجيبني؟ فقلت: يا رسول الله كنت أصلي فقال: (ألم يقل الله تعالى: ﴿أَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [سورة الأنفال، بعض

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 121.

(2) — ينظر: المرجع نفسه، 1/ 94.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 111.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 94.



آية:24⁽¹⁾]، يقول ابن عاشور معلقا على هذا المثال: "فلا شك أن المعنى المسوقة فيه الآية هو الاستجابة بمعنى الامتثال كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾ [سورة آل عمران، بعض آية:172] وقد تعلق فعل (دعاكم) بقوله (لما يحييكم) أي لما فيه صلاحكم، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحا للحمل على المعنى الحقيقي أيضا هو إجابة النداء حمل النبي ﷺ الآية على ذلك في المقام الصالح له، بقطع النظر عن المتعلق وهو قوله: (يحييكم)⁽²⁾.

بعد هذا التأصيل من العلامة ابن عاشور نخلص إلى أن مقصوده بالإيجاز هنا هو إيجاز خاص بالقرآن الكريم يتمثل في صلوحية الآيات لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ.

مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته: (نماذج تطبيقية للإيجاز البديع للقرآن الكريم).

فمن خلال ما سأورده من نماذج تطبيقية سنلمس بوضوح عناية ابن عاشور ببيان المعاني المتعددة التي تصلح لها العبارة، وكان ابن عاشور ينبه أحيانا بعد أن يفرغ من تعداد هذه المعاني إلى أن ذلك جارٍ على الطريقة التي نبه عليها في المقدمة التاسعة⁽³⁾. وربما لم ينبه كثيرا إلى ذلك اعتمادا على أنه قد بين منهجه في هذه المقدمة حيث يقول: "فنحن في تفسيرنا هذا إذا ذكرنا معنيين فصاعداً فذلك على هذا

(1) - أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: (بِأَيِّتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) حديث رقم: 4647، 307 / 7. وقد تعقب الشيخ عثمان بن منصور ابن عاشور على هذا المثال بقوله: "أحمل الرسول عليه الصلاة والتسليم وعلى آله وصحبه صاحبه الجليل وهو أبي بن كعب على الأشهر أو سعيد بن المعلبي على ما ذكر الأستاذ أن يلقي من لفظ القرآن ما يتقوم به معناه الظاهر أو الخفي وأن يشتمل كلام الله فيحذف منه تقديرا أربع كلمات بل ستا ليفهم أن الدعاء في الآية مراد به النداء لا الإرشاد وأن الاستجابة مراد بها الإجابة باللفظ كقول نعم أو بالفعل وهي الإقبال على المنادي، وأن الصحابي لا يمكنه أن يتزل على مراد الرسول من الآية إلا بتقدير (لما يحييكم) معدوما كي ينال المرغوب فيه من الفهم سبحانه الله فما لنا ولهذا التكلف الثقيل والمرعى الويل، وأي مانع من أن تقول غفل عن الآية أو لم يغفل ولكنه فهم المعنى الظاهري وهو الامتثال عند دلالة لهم على الخير ولم يحضره المعنى الخفي بالنسبة للمتبادر وأن هذا الخفي مستفاد من الآية ومدلولها لها بدون قطع وصل وتقدير بعض ألفاظها معدوما وقد قال الله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [سورة النور، بعض آية:63]، المفهوم منه أن دعاءهم دلالة على الخير وإجابتهم له طاعة لله وإن لم يكن هذا المفهوم صريحا فلا أقل من أن يكون مستفادا بطريق الإشارة ... وما ضربنا لو قلنا إن الهداية والنداء صالحان أن يتعلق بما (لما يحييكم) وأن نداء الرسول هداية وإجابته امتثال ولو تغيرا مفهوما". انظر: البشر في نقد المقدمات العشر، ص 58 - 59.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 95 / 1.

(3) - ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 161 / 17، 39 / 19، 105 / 25.

القانون"⁽¹⁾. وسأتناول بإيجاز هنا بعض الأمثلة التطبيقية للإيجاز البديع في القرآن الكريم من تفسير ابن عاشور:

1 - فمن أمثلة ذلك ما أورده ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِدًّا﴾ [سورة النبا، الآية: 35] "يجوز أن يكون الضمير المجرور عائداً إلى الكأس، فتكون (في) للظرفية المجازية بتشبيه تناول الندامى للشراب من الكأس ... والمعنى: لا يسمعون لغواً ولا كذاباً منها، أو عندها؛ فتكون الجملة صفة ثانية لـ (كأساً) والمقصود منها أن خمر الجنة سليمة مما تسببه خمر الدنيا من آثار العريضة من هذيان، وكذب وسباب، واللغو والكذب من العيوب التي تعرض لمن تدب الخمر في رؤوسهم، أي فأهل الجنة ينعمون بلذة السكر المعروفة في الدنيا قبل تحريم الخمر ولا تأتي الخمر على كمالها نفسية كما تأتي عليها خمر الدنيا"⁽²⁾. هذا هو المعنى الأول المترتب على رجوع الضمير إلى الكأس، أما المعنى الثاني فـ "يجوز أن يعود ضمير "فيها" إلى "مفازا" باعتبار تأويله بالجنة لوقوعه في مقابلة "جهنم" من قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ [سورة النبا، الآية: 21]، أو لأنه أبداً "حدائق" من "مفازا" وهذا المعنى نشأ عن أسلوب نظم الكلام حيث قدّم "حدائق وأعنابا الخ"، وأخّر "وكأسا دهاقا" حتى إذا جاء ضمير فيها بعد ذلك جاز إرجاعه إلى الكأس وإلى المفازا كما علمت"⁽³⁾. ثم يعلّق ابن عاشور على ذلك بقوله: "وهذا من بديع الإيجاز مع وفرة المعاني مما عددناه من وجوه الإعجاز من جانب الأسلوب في المقدمة العاشرة من هذا التفسير أي لا يسمعون في الجنة الكلام السافل ولا الكذب فلما أحاط بأهل جهنم أشد الأذى بجميع حواسهم من جرّاء حرق النار وسقيهم الحميم والغساق لينال العذاب بواطنهم كما نال أجسادهم، كذلك نفى عن أهل الجنة أقل الأذى وهو أذى سماع ما يكرهه الناس فإن ذلك أقل الأذى"⁽⁴⁾.

2 - ومن هذا القبيل أيضاً ما أورده ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالنَّزِعَاتِ غَرْقًا﴾ وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا ﴿ وَالسَّبِيحَاتِ سَبْحًا ﴿ فَالسَّبِيحَاتِ سَبْحًا ﴿ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ﴿ [سورة النازعات، الآيات: 1-5] بقوله: "وهذه الأمور الخمسة المقسم بها جموع جرى لفظها على صيغة الجمع بألف وتاء؛ لأما في تأويل جماعات تتحقق فيها الصفات المجموعة فهي جماعات، نازعات، ناشطات،

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 104.

(2) - المرجع نفسه، 30/ 45 - 46.

(3) - المرجع نفسه، 30/ 46.

(4) - المرجع نفسه، 30/ 46.



ساجحات، سابقات، مدبرات؛ فتلك صفات لموصوفات محذوفة تدل عليها الأوصاف الصالحة لها ... وللسلف من المفسرين أقوال في تعيين موصوفات هذه الأوصاف وفي تفسير معاني الأوصاف وأحسن الوجوه على الجملة أن كل صفة مما عطف بالواو مراداً بها موصوف غير الوارد بموصوف الصفة الأخرى، وأن كل صفة عطفت بالفاء أن تكون حالة أخرى للموصوف المعطوف بالواو كما تقدم ... وهذا الإجمال مقصود لتذهب أفهام السامعين كل مذهب ممكن فتكثر خطور المعاني في الأذهان، وتتكرر الموعظة والعبرة باعتبار وقع كل معنى في نفس له فيها أشد وقع؛ وذلك من وفرة المعاني مع إيجاز الألفاظ" (1).

وسأكتفي بالتطبيق على الآية الأولى لإظهارها هذا الإيجاز البديع مع وفرة المعاني: فقوله تعالى: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ [سورة النازعات، الآية: 1]، "يحتمل: أن يكون "النازعات" جماعات من الملائكة وهم الموكلون بقبض الأرواح، فالترع هو إخراج الروح من الجسد والقسم على هذا الوجه مناسب للغرض الأهم من السورة وهو إثبات البعث لأن الموت أول منازل الآخرة فهذا من براعة الاستهلال ويكون معنى الغرق: أي ترع الأرواح من أقاصي الأجساد؛ هذا هو الاحتمال الأول أما الاحتمال الثاني فهو قوله: "ويجوز أن تكون النازعات صفة للنجوم أي ترع من أفق إلى أفق أي تسير، وغرقاً: تشبيه لغروب النجوم بالغرق في الماء ويكون القسم بالنجوم في هذه الحالة لأنها مظهر من مظاهر القدرة الربانية كقوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [سورة النجم، الآية: 1]. أما الاحتمال الثالث: فهو أن تكون النازعات بمعنى جماعات الرماة بالسهم في الغزو يقال: نزع في القوس إذا مدها عند وضع السهم فيها ويكون الغرق بمعنى الإغراق أي استيفاء مدّ القوس بإغراق السهم فيها. ويكون معنى القسم قسماً بالرماة من المسلمين الغزاة لشرفهم بأن غزوهم لتأييد دين الله، ولم تكن للمسلمين وهم بمكة يومئذ غزوات ولا كانوا يرجونها فالقسم بها إنذار للمشركين بغزوة بدر التي كان فيها خضد شوكتهم، فيكون من دلائل النبوة ووعده الله رسوله ﷺ" (2).

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 30 / 60 - 61.

(2) - المرجع نفسه، 30 / 61 - 63.

المطلب الثاني: ضوابط وقواعد عند احتمال ألفاظ القرآن لمعنيين فأكثر⁽¹⁾.

ذكرت غير مرة أن عامّة ألفاظ القرآن تدل على معنيين فأكثر، وهذا الأصل قرره وأصله مفسرنا العلامة ابن عاشور فالقرآن كلام الله المعجز الذي بلغ في البلاغة والفصاحة غايتها، وكان من شأنه أن يعبر بالألفاظ القليلة الدالة على المعاني الكثيرة. وسواء في تلك المعاني ما إذا كانت متساوية من حيث الظهور والجلء أم كانت متفاوتة ويستوي في ذلك أيضاً ما إذا أمكن اجتماع تلك المعاني وإرادتها جميعاً من المتكلم أو حصل بينها شيء من المنافاة وامتنع الجمع إلاّ أنّها جميعاً من احتمالات اللفظ وإن كان المتعين في هذه الحالة واحدة منها.

وسياقي تفصيل هذه الحالات المشار إليها مع أمثلتها من خلال القواعد الآتية وشرحها إذ هي دائرة في فلك هذا الأصل الذي ذكره ابن عاشور.

لقد اتخذ ابن عاشور هذا المنهج في قبول المعاني المحتملة في جمل القرآن على اختلافها وقوتها وضعفها، وشرط ذلك عنده وضابطه أن تكون المعاني على ما تسمح به تراكيب الكلام العربي البليغ، ولم يمنع منها مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية⁽²⁾. نلاحظ أنّ ابن عاشور قد أجمل هذه الضوابط ولم يفصلها وهذا يجري إلى شرحها بإيجاز في شقيها النظري والتطبيقي.

— الضابط الأول: إنّ الكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحدٍ صرفٌ معناها إلى بعض وجوها دون بعض إلاّ بحجة يجب التسليم لها⁽³⁾. وتوضيحاً لهذا الضابط أقول: يجري العمل بهذا الضابط في أحد حالين:

الحالة الأولى: إذا كان اللفظ محتتملاً لمعاني متعددة ولا يمكن اجتماعها، إنّما يتعين الحمل على واحد منها؛ ففي هذه الحالة لا يسوغ لأحد أن يُحمل اللفظ على أحد تلك المعاني إلاّ بدليل يترجح معه أحدها؛ لأنّ الآية تحتتملها جميعاً⁽⁴⁾.

أمّا ابن عاشور فيذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيرى أنّ المعاني البعيدة المرجوحة التي لا يمكن اجتماعها مع غيرها هي أيضاً معانٍ مرادة، حيث يقول وهو يتحدث عن الإيجاز البديع: "وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معانٍ متعددة كلها تصلح العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ، فبعض تلك

(1) — انظر: تفصيلاً جيداً في هذا الموضوع، تفسير الماوردي، 1/ 38 — 40، البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 2/ 166.

(2) — ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 94.

(3) — جامع البيان، الطبري، 1/ 311 — 315، 4/ 516 — 525.

(4) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2/ 795.



الاحتمالات مما يمكن اجتماعه، وبعضها وإن كان فرض واحدٍ منه يمنع من آخر، فتحريك الأذهان إليه وإخطاره بما يكفي في حصول المقصد من التذكير للامتثال، أو الانتهاء⁽¹⁾.

الحالة الثانية: قد يكون اللفظ محتلاً لمعاني عدة، ويمكن الحمل على الجميع ففي هذه الحالة لا يصح قصر اللفظ على واحد منها بغير دليل يوجب ذلك كما سيأتي⁽²⁾.

مثال تطبيقي:

قال الله تعالى عن المنافقين: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ [سورة البقرة، الآية: 16]. ومعلوم أن هؤلاء القوم لم يتقدم نفاقهم إيمان فيقال فيهم: باعوا هداهم الذي كانوا عليه بضاللتهم التي استبدلوها منه. والمعروف في معنى الاشتراء: "هو اعتياض أعيان بغير مثلها أو ثمنها من النقيدين ونحوهما كأوراق المال"⁽³⁾. وقد عرفت أن أولئك القوم لم يكونوا قط على هدى فيتركوه، ويعتاضوا منه كفرا ونفاقاً؛ وعليه يقال: ما وجه الشراء هنا؟ والجواب أن المفسرين اختلفوا في هذا المعنى على أقوال عدة تحتلها الآية، ذكر منها ابن عاشور قولين:

الأول: "الاشتراء هنا مجاز مرسل بعلاقة اللزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثاني وهو الحرص على شيء والزهد في ضده أي حرصوا على الضلالة وزهدوا في الهدى"⁽⁴⁾. إذن هذا القول معناه أخذوا الضلالة وتركوا الهدى، ثم ردّ ابن عاشور قول من قال: "أولئك الذين وصف الله كانوا مؤمنين ثم كفروا"⁽⁵⁾ بقوله: "إذ ليس فيما وقع من المنافقين استبدال شيء بشيء إذ لم يكونوا من قبل مهتدين"⁽⁶⁾.

الثاني: ويجوز أن يكون الاشتراء مستعملاً في الاستبدال؛ فيكون الحمل عليه هنا أن احتلاطهم بالمسلمين وإظهارهم الإيمان حالة تشبه حال المهتدي تلبسوا بها فإذا خلوا إلى شياطينهم طرحوها واستبدلوها بحالة الضلال وعلى هذا الوجه الثاني يصح أيضاً أن يكون الاشتراء استعارةً بتشبه تينك الحاليتين بحال المشتري لشيء كان غير جائز له"⁽⁷⁾. نلاحظ أن ابن عاشور لا يرى قول من قال: أن أولئك الذين وصف الله كانوا مؤمنين ثم كفروا واكتفى بذكر قولين مشهورين فقط.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 121.

(2) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2 / 795.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 463.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 298.

(5) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2 / 796.

(6) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 298.

(7) — المرجع نفسه، 1 / 298 — 299.

الضابط الثاني: أن تكون المعاني على ما تسمح به تراكيب الكلام العربي البليغ، ولم يمنع منها مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية، أو لغوية، أو توقيفية. فالموانع لاحتمال كل المعاني عند ابن عاشور أربعة:

أ - مانع صريح، ب - غالب من دلالة شرعية، ج - غالب من دلالة لغوية، د - غالب من دلالة توقيفية. فمقصوده أن البيان إما أن يكون بدليل منفصل أو متصل؛ وذلك كأن يقوم دليل في موضع آخر من القرآن أو من السنة أو من الإجماع أو من عرف الاستعمال اللغوي، أو العقل البرهاني، أو غير ذلك مما يبيّن المراد، أو يكون استعمال اللفظ شائعاً في القرآن بهذا المعنى، أو غيرها من وجوه البيان⁽¹⁾. وأوجه البيان هاته يسميها ابن عاشور الموانع.

التطبيق:

لفظ الكلالة مشترك يطلق لغة على من لا والد له ولا ولد، وعلى من ليس بوالد ولا ولد. وعلى القرابة من غير جهة الوالد و الولد، وقد رجح الجمهور بما ظهر لهم من أدلة المعنى الأول وقد ذكر ابن عاشور قول الجمهور في معنى الكلالة بقوله: "قال أبو بكر: (الكلالة ما خلا الولد والوالد) وهذا قول عمر وعلي وابن عباس وقال به الزهري وقتادة و الشعبي وهو قول الجمهور وحكي الإجماع عليه"⁽²⁾. ثم ذكر ابن عاشور قولاً آخر مروياً عن ابن عباس يعني أن الكلالة من لا ولد له أي ولو كان له والد⁽³⁾. ثم رجح العلامة ابن عاشور قول الجمهور بدلالة السياق بقوله: "وسياق الآية يرجح ما ذهب إليه الجمهور؛ لأن ذكرها بعد ميراث الأولاد والأبوين مؤذن بأنها حالة مخالفة للحالين⁽⁴⁾. نلاحظ أن العلامة ابن عاشور استعمل السياق لترجيح قول الجمهور لذلك كان السياق من أقوى القرائن على تعيين المراد من اللفظ الجمل أو المحتمل.

الضابط الثالث: قد يحتمل اللفظ معان عدة، ويكون أحدها هو الغالب استعمالاً في القرآن فيُقَدِّم⁽⁵⁾. وقد أشار العلامة ابن عاشور إلى هذا الضابط من خلال الشق التطبيقي لهذا القانون؛ فعند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [سورة الأعراف، بعض آية: 54]، ذكر ابن عاشور معاني الاستواء عند أهل اللغة والمفسرين والمحققين بنجملها فيما يلي:

(1) - علم التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ص 231.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 4 / 264.

(3) - المرجع نفسه، 4 / 264.

(4) - المرجع نفسه، 4 / 264.

(5) - انظر: أضواء البيان، الشنقيطي، 1 / 8، 19، 266، وقواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2 / 798.

المطلب الثالث: إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها⁽¹⁾.

هذه قاعدة نافعة، من عرفها انفتح عليه باب واسع من معاني القرآن الكريم، كما ينحل عنه كثير مما يذكر في كتب التفسير على أنه من الخلاف. وقد اتخذ ابن عاشور هذه القاعدة منهجاً في تفسيره وذلك في قوله: "وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهبوع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية"⁽²⁾. ثم بين منهجه في تفسيره بقوله: "فنحن في تفسيرنا هذا إذا ذكرنا معنيين فصاعداً فذلك على هذا القانون، وإذا تركنا معنياً مما حمل بعض المفسرين عليه في آيات من القرآن فليس تركنا إياه دالاً على إبطاله"⁽³⁾.

وهنا قد وردت مجموعة من الاعتراضات حول الكلام السابق:

الاعتراض الأول: قد يرد اعتراض على هذا المنهج بدعوى أن فيه تشبيهاً للأذهان، وفتحاً للاحتمالات ربما كانت متضادة لا يمكن الجمع بينها، ثم إن القرآن كتاب تشريع وليس كتاب بلاغة فكيف يكون ذلك؟ وقد أوجز العلامة ابن عاشور جواب ذلك في كلمات قلائل حيث يقول: "فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم، وهو لكونه كتاب تشريع، وتأديب، وتعليم كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني، والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها، التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات"⁽⁴⁾.

فالقرآن كتاب تشريع، وتعليم، وتأديب، ولذلك كان كذلك، والبلاغة فيه مقصودة، بل إن دقائقها مرادة من منزله جلّ وعلا. وقد أورد النورسي مثل هذا التساؤل وأجاب عنه بكلام عجيب فيه شفاء لما في الصدور؛ حيث يقول — رحمه الله —: "قلت: من شأن الهداية والبلاغة البيان والوضوح حفظ الأذهان من التشتت، فما بال المفسرين اختلفوا اختلافاً مشتتاً وأظهروا احتمالات مختلفة، وبيّنوا

(1) — انظر: جامع البيان، 1/ 222، 15/ 140، مجموع الفتاوى، 11/ 15، 12، 15، 17 / 19، 31 / 175-177، بدائع الفوائد، ابن القيم، 3/ 3، فتح الباري، ابن حجر، 10/ 344، التحرير والتنوير، 1/ 93 — 100، أضواء البيان، 1/ 24، 3/ 124، 4/ 375، 4/ 419، قواعد التدبر الأمثل، ص 59، 567، قواعد التفسير، 2/ 807.

(2) — التحرير والتنوير، 1/ 100.

(3) — المرجع نفسه، 1/ 100.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 93.

وجه تراكيب متباينة، وكيف يعرف الحق من بينها؟ قيل لك: قد يكون الكلّ حقاً بالنسبة إلى سامعٍ فسامعٌ إذ القرآن ما نزل لأهل عصر واحد فقط بل لأهل جميع الأعصار، ولا لطبقة فقط بل لجميع طبقات الإنسان، ولكل فيه حصة ونصيب من الفهم، والحال أنّ فهم نوع من البشر يختلف درجة درجة... ولقد نظم القرآن جملة ووضعها في مكان يفتح من جهاته وجوه محتملة لمراعاة الأفهام المختلفة... ليأخذ كلّ فهم حصته، وقس؛ فإذا يجوز أن يكون الوجوه بتمامها مرادة بشرط أن لا تردها علوم العربية، وبشرط أن تستحسنها البلاغة، وبشرط أن يقبلها علم أصول مقاصد الشريعة، فظهر من هذه النكتة أنّ من وجوه إعجاز القرآن نظمه وسبكه في أسلوب ينطبق على أفهام عصر فعصر، وطبقة فطبقة⁽¹⁾.

الاعتراض الثاني: قول ابن عاشور: أن المفسرين كانوا غافلين عن تأصيل هذه القاعدة؛ حتى ابتكرها ابن عاشور. نعم لقد عني ابن عاشور بهذه القاعدة النافعة وأصل لها، وأطال الكلام فيها؛ ولكن الحقّ أنه لم يبتكرها، ولم يغفل عنها كلُّ المفسرين كما يظن. وقد ذكرت فيما سبق قول المطعني عند حديثه عن الخصائص القرآنية التي يغلب عليها جانب المعنى، وأضيف هنا قول محمد بن نصر المروزي — رحمه الله — بعد أن نقل ما ذكره الشافعي — رحمه الله — عن بعض أهل العلم في أن المراد بأولي الأمر: أمراء السرايا التي يبعثها النبي ﷺ ثم قال المروزي: "وسمعت إسحاق يقول في قوله تعالى: ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء، بعض آية: 59] قد يمكن أن يكون تفسير الآية على أولي العلم، وعلى أمراء السرايا؛ لأن الآية الواحدة يفسرها العلماء على أوجه وليس ذلك باختلاف. وقال سفيان بن عيينة: ليس في تفسير القرآن اختلاف إذا صح القول في ذلك، وقال: أيكون شيء أظهر خلافاً في الظاهر من الخنثى؟ قال عبد الله بن مسعود ؓ: هي بقر الوحش، وقال علي ؓ: هي النجوم، وقال سفيان: وكلاهما واحد؛ لأن النجوم تخنس بالنهار وتظهر بالليل، والوحشية إذا رأت إنسياً خنست في الغيطان⁽²⁾، وغيرها، وإذا لم تر إنسياً ظهرت، قال سفيان: فكل خنس. وأضيف أيضاً قول إسحاق: وتصديق ذلك ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ في "الماعون" يعني أن بعضهم قال: هو الزكاة، وقال بعضهم: عارية المتاع، وقال عكرمة: الماعون أعلاه الزكاة وعارياً المتاع منه. قال إسحاق: وجهل قوم

(1) — إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، النورسي، 5/ 49.

(2) — الغيضة: بمعنى الأجمة مغيض ماء يجتمع فينبت فيه الشجر، سميت بذلك لغموضها؛ لأنّ السائر فيها لا يكاد يرى. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 4/ 405. مادة (غ ي ض).

هذه المعاني، فإذا لم توافق الكلمة الكلمة قالوا: هذا اختلاف⁽¹⁾.

وقد اعتمد الشنقيطي — رحمه الله — هذه القاعدة وجعلها أصلاً يسير عليه في كتابه أضواء البيان فقد قال — رحمه الله —: "وربما كان في الآية الكريمة أقوال كلها حق، وكل واحد منها يشهد له قرآن، فإننا نذكرها ونذكر القرآن الدال عليها من غير تعرض لترجيح بعضها؛ لأن كل واحد منها صحيح"⁽²⁾. فيتضح من ذلك أن ابن عاشور مسبوق في ذلك؛ ومع ذلك كله يبقى لابن عاشور تفوقه وتميزه على كل هؤلاء فهو الذي عمق هذه المسألة، وأصل لها وعني بها عناية فائقة لم يسبق إليها، وله فيها إضافات واجتهادات بارعة.

الاعتراض الثالث: وقد اعترض الشيخ عثمان بن منصور حول منهج ابن عاشور في هذه الجزئية بقوله: "لا شك في أن الأستاذ لا يريد بمسلكه المبتكر إيقاع من سيطالعون تفسيره في حرج ولكنهم سيقعون فيه بالفعل؛ لأن من يرى في كلامه معنى اقتصر هو عليه، ولم يذكر غيره ثم حدثته نفسه بمعنى يصلح أن يكون مراداً حدثته نفسه إثر ذلك أيضاً بشيء آخر وهو هل إن إعراض الأستاذ عنه لبطلان إرادته، أو ضعفها أو لذكره في إحدى التفاسير الأخر وهي كثيرة فيعسر عليه التحرير ويرتد الطرف وهو حسير"⁽³⁾.

(1) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2 / 808 — 809.

(2) — أضواء البيان، الشنقيطي، 1 / 24.

(3) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 59.

هذه المعاني، فإذا لم توافق الكلمة الكلمة قالوا: هذا اختلاف⁽¹⁾.

وقد اعتمد الشنقيطي — رحمه الله — هذه القاعدة وجعلها أصلاً يسير عليه في كتابه أضواء البيان فقد قال — رحمه الله —: "وربما كان في الآية الكريمة أقوال كلها حق، وكل واحد منها يشهد له قرآن، فإننا نذكرها ونذكر القرآن الدال عليها من غير تعرض لترجيح بعضها؛ لأن كل واحد منها صحيح"⁽²⁾. فيتضح من ذلك أن ابن عاشور مسبوق في ذلك؛ ومع ذلك كله يبقى لابن عاشور تفوقه وتميزه على كل هؤلاء فهو الذي عمق هذه المسألة، وأصل لها وعني بها عناية فائقة لم يسبق إليها، وله فيها إضافات واجتهادات بارعة.

الاعتراض الثالث: وقد اعترض الشيخ عثمان بن منصور حول منهج ابن عاشور في هذه الجزئية بقوله: "لا شك في أن الأستاذ لا يريد بمسلكه المبتكر إيقاع من سيطالعون تفسيره في حرج ولكنهم سيقعون فيه بالفعل؛ لأن من يرى في كلامه معنى اقتصر هو عليه، ولم يذكر غيره ثم حدثته نفسه بمعنى يصلح أن يكون مراداً حدثته نفسه إثر ذلك أيضاً بشيء آخر وهو هل إن إعراض الأستاذ عنه لبطلان إرادته، أو ضعفها أو لذكره في إحدى التفاسير الأخر وهي كثيرة فيعسر عليه التحرير ويرتد الطرف وهو حسير"⁽³⁾.

(1) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 808 / 2 — 809.

(2) — أضواء البيان، الشنقيطي، 24 / 1.

(3) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 59.

المطلب الرابع: الصور المتفرعة عن هذه القاعدة عند ابن عاشور.

هناك سبع صور تنفرع عن هذه القاعدة وفي كلها يُحمل اللفظ على جميع المعاني وهذه الصور ذكرها العلامة ابن عاشور في هاتمة المقدمة؛ وهي كما يلي:

الصورة الأولى: أن تكون المعاني المحتملة متساوية أو متقاربة في الاحتمال مع انتفاء المانع من إرادتها جميعاً.

وقد قرّر العلامة ابن عاشور هذه الصورة بقوله: "والقرآن ينبغي أن يُودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ماله حظ في البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة إذا كان المعنى الأعلى مقصوداً وكان ما هو أدنى منه مراداً معه لا مراداً دونه سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور أو متفاوتة أظهر من بعض"⁽¹⁾.

التطبيق:

يقول العلامة ابن عاشور: "أما إذا تساوى المعنيان فالأمر أظهر، مثل:

1 — قال الله تعالى: في شأن عيسى عليه السلام: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [سورة النساء، بعض آية: 157] وفي معنى ذلك قولان مشهوران للمفسرين:

المعنى الأول: أي ما تيقنوا قتله بل توهموه. على أن الضمير في قوله: "قتلوه" عائد إلى عيسى عليه السلام.

المعنى الثاني: أي ما أيقن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى علم ذلك يقيناً، بل فهموه خطأ⁽²⁾. وهذان المعنيان متساويان في درجة الاحتمال أو بينهما تقارب شديد وليس ثمة شيء مانع من الحمل عليهما جميعاً. وعليه يمكن أن يكون المنفي في الآية هما الأمران معاً.

2 — قال الله تعالى مخبراً عن يوسف عليه السلام: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنَسَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ [سورة يوسف، الآية: 43]؛ ففي قوله: "فأنساه الشيطان ذكر ربه" معنيان:

المعنى الأول: فأنسى الشيطان الرجل الذي نجا من السجن ذكر يوسف لربه وهو الملك.

المعنى الثاني: فأنسى الشيطان يوسف ذكر ربه، وأمره بذلك الملك ابتغاء الفرج من عنده.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 93 — 94.

(2) — انظر: المرجع نفسه، 1 / 94، وانظر أيضاً: 6 / 23.

فالمعنى الأول نسيان سهو، والمعنى الثاني نسيان عمد⁽¹⁾، وكلاهما تحتمله الآية احتمالاً مساوياً أو مقارباً للآخر، ولا مانع من الحمل عليهما، يقول العلامة ابن عاشور مبيناً المعنيين: "وضميراً" فأنساه "و" ربه "يحتملان العود إلى الذي، أي أنسى الشيطان الذي نجا أن يذكره لربه، فالذكر الثاني هو الذكر الأول⁽²⁾؛ هذا هو المعنى الأول، أما المعنى الثاني فهو: "يحتمل أن يعود الضميران إلى ما عاد إليه ضمير" قال: "أي يوسف — عليه السلام — أنساه الشيطان ذكر الله، فالذكر الثاني غير الذكر الأول"⁽³⁾، ويرى مفسرنا أن المعنيين متساويان بقوله: "ولعلّ كلا الاحتمالين مراد، وهو من بديع الإيجاز"⁽⁴⁾.

3 — قال الله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [سورة يونس، الآية: 64].

ورد عن المفسرين في المراد بالبشرى في هذه الحياة أقوالاً عديدة يلخصها لنا ابن عاشور فيما يلي:
أ — أنهم يبشرون بحيرات قبل حصولها في الدنيا بما يتكرر من البشارات الواردة في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

ب — إن الرؤيا الصالحة من جملة البشرى في الحياة الدنيا؛ لأنها تؤذن صاحبها بخير مستقبل يحصل في الدنيا أخرى الآخرة.

ج — ومن البشرى الوعد بأن لهم عاقبة النصر على الأعداء، وتمكينهم من السلطان في الدنيا، وأذلّ لهم النعيم الخالد في الآخرة. وكل هذه المعاني التي ذكرها ابن عاشور لم يخصص منها معنى دون معنى، فذلك مما عمّه الله — جل ثناؤه — أن لهم البشرى في الحياة الدنيا"⁽⁵⁾.

الصورة الثانية: أن تكون بعض تلك المعاني المحتملة أرجح من بعض مع كون المانع من حملها على الجميع منتفياً. أو كما قال ابن عاشور: "أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض"⁽⁶⁾.

ويتحقق ذلك حينما لا يوجد قرينة أو دليل يوجب حمل اللفظة، أو الآية على أحد تلك المعاني دون الآخر؛ إضافة إلى كون تلك المعاني يصح أن تجتمع تحت ذلك اللفظ ومراده. وعليه فلا يلتبس عليك هذا

(1) — انظر: زاد المسير، ابن الجوزي، 227 / 4، التحرير والتنوير، 94 / 1، 278 / 12 — 279.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 278 / 12.

(3) — المرجع نفسه، 278 / 12.

(4) — المرجع نفسه، 279 / 12.

(5) — المرجع نفسه، 219 / 11.

(6) — المرجع نفسه، 94 / 1.

مع بعض ما سبق إذ ليس هناك تعارض.

التطبيق:

1 — قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ [سورة الفرقان، بعض آية: 77]، فقوله: "دعأؤكم" يحتمل معنيين⁽¹⁾:

المعنى الأول: أي لولا دعأؤه إياكم، أي لولا أنه يدعوكم، أي الداعي هو محمد ﷺ؛ فتعيّن أن الدعاء الدعوة إلى الإسلام، وضمير الخطاب في قوله: "دعأؤكم" موجه إلى المشركين.

المعنى الثاني: وقد فسّر بعض المفسرين الدعاء بالعبادة فجعلوا الخطاب موجهً إلى المسلمين؛ إلا أن الأوّل أرجح عند العلامة ابن عاشور بقوله: "وهذا التفسير — الثاني — هو الذي يقتضيه المعنى"⁽²⁾؛ لكن لا مانع من الحمل على المعنيين فيقال به في هذه الآية والله أعلم.

2 — قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة غافر، بعض آية: 60]، فقوله: "ادعوني" مستعمل في معنييه بطريقة عموم المشترك، فلما تقدّم ذكر الدعاء بمعنييه: معنى العبادة، ومعنى سؤال المطلوب، أردف بهذا الأمر الجامع لكلا المعنيين أي دعاء العبادة ودعاء المسألة؛ فالدعاء يطلق على سؤال العبد من الله حاجته وهو ظاهر معناه في اللغة، ويُطلق على عبادة الله على طريق الكناية؛ لأنّ العبادة لا تخلو من دعاء المعبود بثناء تعظيمه والتضرع إليه. والمعنى الأوّل أكثر شيوعاً من الثاني، وقد ورد المعنيان في الحديث المشهور: "الدعاء هو العبادة"؛ وهو يقتضي اتحاد الحقيقتين؛ فإذا كان الدعاء هو العبادة كانت العبادة هي الدعاء لا محالة⁽³⁾. والأوّل أظهر في هذه الآية؛ لكن لا يوجد ما يمنع من الحمل على المعنيين في الآية فتحمل عليهما.

3 — قال الله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 55]. قال ابن عاشور: "والدعاء حقيقته النداء، ويُطلق أيضا على النداء ولطلب مهم واستعمل مجازاً في العبادة لاشتمالها على الدعاء والطلب بالقول أو بلسان الحال، كما في الرُكوع والسجود"⁽⁴⁾. فالدعاء في هذه الآية يحتمل النوعين السابقين؛ لكنه في دعاء المسألة هنا أظهر؛ لكن ليس هناك ما يمنع

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 94 / 1.

(2) — المرجع نفسه، 86 / 19.

(3) — ينظر: المرجع نفسه، 182 — 181 / 24.

(4) — المرجع نفسه، 171 / 8.



من الحمل على المعينين، وقد رجّح العلامة ابن عاشور المعنى بقوله: "والظاهر أن المراد منه هنا الطلب والتوجه؛ لأن المسلمين قد عبدوا الله وأفردوه بالعبادة، وإنما المهم إشعارهم بالقرب من رحمة ربهم إثناء مقامهم منها"⁽¹⁾.

الصورة الثالثة: أن تكون المعاني المحتملة متلازمة في المعنى، ولا مانع من الحمل على الجميع.

والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها: أن تلك الصورة يكون النظر فيها في المعاني المحتملة من حيث التفاوت في قوة الاحتمال وضعفه، مع إمكان الحمل على الجميع وبصرف النظر عن قضية التلازم بين تلك المعاني وجوداً أو عدماً. أمّا هذه الصورة فإن المنظور فيها هو موضوع التلازم بين تلك المعاني التي يحملها اللفظ، سواء كانت متفاوتة في القوة والضعف أم متساوية"⁽²⁾. وقد ذكر العلامة ابن عاشور هذه الصورة تحت هذا الأصل وذكر لها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعداً قد يكون بينهما العموم والخصوص فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي"⁽³⁾.

التطبيق:

1 - قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهِدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 6] يقول العلامة ابن عاشور مفسراً معني الجهاد في هذه الآية بقوله: "والجهاد هنا يجوز أن يكون"⁽⁴⁾:

أ - الصبر على المشاق والأذى اللاحقة بالمسلمين لأجل دخولهم في الإسلام ونبذ دين الشرك حيث تصدى المشركون لأذاهم. ثم أشار إلى ترجيح هذا المعنى بقوله: "وهذا الحمل هو المتبادر في هذه السورة بناء على أنها مكية؛ لأنه لم يكن جهاد القتال في مكة".

ب - ويجوز أن يراد بالجهاد المعنى المنقول إليه في اصطلاح الشريعة وهو قتال الكفار؛ لأجل نصر الإسلام والذب عن حوزته، ثم بين ابن عاشور وجه العموم والخصوص بين المعنيين بقوله: "ويكون ذكره هنا لإعداد نفوس المسلمين لما سيلجأون إليه من قتال المشركين قبل أن يضطروا فيكون كقوله

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 8 / 171.

(2) - قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2 / 813.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 96.

(4) - المرجع نفسه، 20 / 210 - 211.

تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [سورة الفتح، بعض آية: 16]، ومناسبة التعرض له على هذا المحمل هو أن قوله: "فإن أجل الله لآت"، تضمن ترقياً لوعده نصرهم على عدوهم فقدم إليهم أن ذلك بعد جهادٍ شديدٍ وهو ما وقع يوم بدر، ثم علق على المعنيين بقوله: "والأوفى ببلاغة القرآن أن يكون المحملان مرادين كما قدمنا في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير" (1).

الحالة الثانية: وقد يكون ثاني المعنيين متولداً من المعنى الأول؛ وهذا لا شبهة في الحمل عليه؛ لأنه من مستبعات التراكيب (2).

التطبيق:

1 — قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة غافر، بعض آية: 60]،

ذكرنا فيما مضى قريبا أن الآية محمولة على نوعي الدعاء — دعاء المسألة ودعاء العبادة — وأن دلالتها على دعاء العبادة أظهر من دعاء المسألة. وإنما أوردنا المثال في هذه الصورة من أجل أن نلفت نظرك لأمر آخر غير ما سبق من مجرد احتمال الآية للمعنيين إمكان إرادتهما معا بها. وقد بين ابن عاشور أن بين هذين المعنيين تلازماً؛ إذ أن دعاء المسألة عبادة تُصرف لله — عز وجل — ؛ كما أن دعاء العبادة مستلزم دعاء المسألة وذلك من وجهين (3):

الأول: لأن العبادة لا تخلو من دعاء المعبود بنداء تعظيمه والتضرع إليه.

الثاني: اشتمال العبادة على الدعاء والطلب بالقول، أو بلسان الحال، كما في الركوع والسجود فالعلاقة بين نوعي الدعاء إما علاقة تضمن، أو علاقة استلزام.

2 — قال الله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [سورة الأعراف، بعض آية: 55] ذكرنا فيما

مضى أن هذا يتناول نوعي الدعاء وأنه محمول عليهما مع أنه في دعاء المسألة أظهر. وكان إيراد هذا المثال هناك من أجل بيان إمكان حمل اللفظ على معانيه المحتملة حيث لا يوجد مانع من ذلك. أمّا في هذا الموضع فنورده من أجل التعريف بأن المعاني المحتملة في الآية والتي بينها تلازم إنما هي داخلية في

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 211 / 20.

(2) — المرجع نفسه، 97 / 1.

(3) — المرجع نفسه، 171 / 8، 182 / 24.



تفسير الآية ومعناها؛ إذ إن دعاء المسألة هنا متضمن دعاء العبادة⁽¹⁾. وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنيه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؛ وهو ما ذهب إليه ابن عاشور، والصحيح أن هذا من استعمال اللفظ في حقيقته المتضمنة للأمرين جميعاً؛ فتأمله فإنه موضوع عظيم النفع، وقل ما يفتن له وأكثر آيات القرآن دالة على معنيين فصاعداً فهي من هذا القبيل⁽²⁾.

3 — قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 78] يرى العلامة ابن عاشور أن استعمال لفظ الدلوك هو من قبيل المشترك؛ فهو يقول: "والدلوك من أحوال الشمس فورد بمعنى زوال الشمس عن وسط قوس فرضي في طريق مسيرها اليومي، وورد بمعنى: ميل الشمس عن مقدار ثلاثة أرباع القوس وهو وقت العصر وورد بمعنى غروبها؛ فصار لفظ الدلوك مشتركاً في المعاني الثلاثة... والدلوك ثلاثة أوقات باستعمال المشترك في معانيه⁽³⁾. أما شيخ الإسلام ابن تيمية فهو يرى أن الدلوك يتناول معنيين فقط بقوله: "فسر الدلوك بالزوال وفسر بالغروب، وليس بقولين بل اللفظ يتناولهما معاً؛ فإن الدلوك هو الميل ودلوك الشمس ميلها، ولهذا الميل مبتدأ ومنتهى؛ فمبتدأه: الزوال، ومنتهاه: الغروب، واللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار⁽⁴⁾.

4 — قال الله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ [سورة النصر، بعض آية: 03]؛ ففي تفسير هذه الآية قولان يرى العلامة ابن عاشور أن المعنى الثاني متولد عن المعنى الأول ثم بين وجه المناسبة بينهما؛ أما القولان فهما:

الأول: أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره ويتوب إليه.

الثاني: علامة موت النبي ﷺ... وقرب أجله.

فالتساؤل المطروح هنا: كيف يكون المعنى الثاني متولداً عن المعنى الأول؟ والإجابة عند العلامة ابن عاشور: "وعطف الأمر باستغفار الله تعالى على الأمر بالتسبيح مع الحمد يقتضي أنه من حيز جواب إذا، وأنه استغفار يحصل مع الحمد مثل ما قرّر في "فسبح بحمد ربك" فيدل أنه استغفار خاص؛ لأن الاستغفار الذي يعم طلب غفران التقصير ونحوه مأمور به من قبل وهو من شأن النبي ﷺ... فكان تعليق الأمر بالتسبيح والاستغفار على حصول النصر والفتح إيماء إلى تسبيح واستغفار يحصل بهما تقرب لم ينو

(1) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2 / 814.

(2) — مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 15 / 10 — 11.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 15 / 182.

(4) — مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 15 / 11.

من قبل؛ وهو التهيؤ للقاء الله، وأن حياته الدنيوية أوشكت على الانتهاء، وانتهاء أعمال الطاعات والقربات التي تزيد النبي ﷺ في رفع درجاته عند ربه فلم يبق إلا أن يسأل ربه التجاوز عما يعرض له من اشتغال ببعض الحظوظ الضرورية للحياة أو من اشتغالهم من أحوال الأمة يفوته بسببه أمر آخر هو أهم منه... فكان هذا إيذاناً باقتراب وفاة رسول الله ﷺ" (1).

الحالة الثالثة: "وقد يكون بينها - المعاني المحتملة - التغاير؛ بحيث يكون تعيين التركيب للبعض منافياً لتعيينه للآخر بحسب إرادة المتكلم عرفاً، ولكن صلوحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعين إرادة أحدها تحمل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم؛ فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطاً" (2).

الصورة الرابعة: إن تعدد القراءات المتواترة في اللفظة؛ مع اختلاف المعنى في كل قراءة؛ مع إمكان الحمل على الجميع؛ فإنها تحمل على كل المعاني التي نتجت عن اختلاف تلك القراءات.

وقد قرر العلامة ابن عاشور هذه الصورة بقوله: "وإن القراءات المتواترة إذا اختلفت في قراءة ألفاظ القرآن اختلافاً يفضي إلى اختلاف المعاني لَمَّا يرجع إلى هذا الأصل" (3).

التطبيق:

1 - قال الله تعالى: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة، الآية: 4] قال ابن عاشور: "وقوله: "مَلِكٍ" قرأه الجمهور بدون ألف بعد الميم وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف "مالك" بالألف؛ فالأول صفة مشبهة صارت اسماً لصاحب الملك (بضم الميم)، والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالملك (بكسر الميم) وكلاهما مشتق من ملك" (4). ثم شرع العلامة ابن عاشور في بيان المعاني المترتبة عن اختلاف القراءتين المتواترتين فقال: "وقراءة ملك بدون ألف تدل على تمثيل الهيئة في نفوس السامعين؛ لأن الملك هو ذو الملك والمُلك أخص من الملك، إذ الملك هو التصرف في الموجودات والاستيلاء ويختص بتدبير أمر العقلاء وسياستهم جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم، وأما الملك فهو الاختصاص بالأشياء ومنافعها دون غيره" (5). وكتاها صريحة ثابتة كما هو شأن القراءات المتواترة كما تقدم في المقدمة

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 30/ 594.

(2) - المرجع نفسه، 1/ 97.

(3) - المرجع نفسه، 1/ 96.

(4) - المرجع نفسه، 1/ 175.

(5) - المرجع نفسه، 1/ 175.

السادسة وقد تصدى المفسرون والمحتجون بالقراءات لبيان ما في كل القراءتين من خصوصيات بحسب قصر النظر على مفهوم كلمة "ملك" ومفهوم كلمة "مالك"، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدين، فأما والكلمة مضافة إلى يوم الدين فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شؤون ذلك اليوم دون شبهة مشارك⁽¹⁾. فنخلص إلى أن الوصفين: "مملك"، "مالك" ثابت لله — عز وجل —.

2 — قال الله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْعَيْبِ بِضَينٍ﴾ [سورة التكوير، الآية: 24]، قال ابن عاشور: "وقد اختلف القراء في قراءته — لفظ "ضنين" — فقرأه نافع وابن عامر وعاصم وحمزة وأبو جعفر وخلف روح عن يعقوب بالضاد الساقطة... وقرأه الباقون بالطاء المشالة، القراءتان متواترتان لا شك في ذلك لنعلم أن الله أنزلها بالوجهين وأنه أراد كلا المعنيين"⁽²⁾. فأما معنى "ضنين" بالضاد الساقطة فهو البخيل الذي لا يعطي ما عنده فيجوز أن يكون على معناه الحقيقي، أي وما صاحبكم ببخيل أي بما يوحى إليه وما يخبر به عن الأمور الغيبية طلباً للانتفاع بما يخبر به بحيث لا ينبتكم عنه إلا بعوض تعطونه... ويجوز أن يكون "ضنين" مجازاً مرسلًا في الكتمان بعلاقة اللزوم؛ لأن الكتمان بخل بالأمر المعلوم للكاتب، أي ما هو بكنم الغيب، أي ما يوحى إليه"، ثم ذكر ابن عاشور المعاني المتأتية على هذا الوجه في "على"⁽³⁾. وأما معنى "ظنين" مشتقة من الظن بمعنى التهمة؛ أي مظنون ويراد أنه مظنون به سوء؛ أي يكون كاذباً فيما يخبر عن الغيب... أي ما هو بمتهم في أمر الغيب وهو الوحي أن لا يكون كما بلغه⁽⁴⁾. ألخص المعنيين فيما يلي: فالمعنى في القراءة الأولى وصف للنبي — صلى الله عليه وسلم — بعدم البخل، والمعنى في القراءة الثانية يكون نفي التهمة عن النبي — صلى الله عليه وسلم —، وكلاهما حق؛ فالتهمة في حقه — عليه الصلاة والسلام — منتفية كما أن البخل منفي عنه كذلك⁽⁵⁾.

3 — قال الله تعالى: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ [سورة الكهف، بعض آية: 86]، قال ابن عاشور: "وقرأ نافع، وابن كثير، أبو عمرو، وحفص (في عين حمئة) مهموزاً مشتقاً من الحمأة، وهو الطين الأسود، والمعنى: "عين مختلط ماؤها بالحمأة فهو غير صاف". وقرأ ابن عامر، وحمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر وخلف (في عين حامية) بألف بعد الحاء وياء بعد الميم، أي حارة من

(1) — المرجع السابق، 1 / 175.

(2) — المرجع السابق، 30 / 161 — 162.

(3) — المرجع السابق، 30 / 162.

(4) — المرجع السابق، 30 / 163.

(5) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 2 / 817.



الحمو وهو الحرارة، أي أن ماءها ساخن⁽¹⁾؛ فالمعنى على القراءة الأولى أي من الحمأة وهي الطين المتزن المتغير اللون والطعم، والمعنى على القراءة الثانية: أي حارة. ولما كان المانع من اجتماع الوصفين منتفياً صح أن يقال بأنها موصوفة بهما؛ فهي حارة ومنتنة طينتها ذات اللون الأسود والله أعلم. وقال ابن كثير: "ولا منافاة بين معنيهما إذ قد تكون حارة مجاورتها وهج الشمس عند غروبها، وملاقاها الشعاع بلا حائل وحمئة في ماء وطين أسود"⁽²⁾.

4 — قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [سورة الزخرف، بعض آية: 19] قال ابن عاشور: "قرأ نافع وابن كثير وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب "عند" والعندية عندية تشريف، أي الذين هم معدودون في حضرة القدس المقدسة بتقدیس الله فهم يتلقون الأمر من عند الله بدون وساطة وهم دائبون على عبادته؛ فكأنهم في حضرة الله. وقرأ الباقون "عباد الرحمان" على معنى: الذين هم عباد مكرمون، فالإضافة إلى اسم الرحمان تفيد تشريفهم، والعبودية عبودية خاصة وهي عبودية القرب"⁽³⁾.

وقد ذكر ابن عاشور هذه الصورة في المقدمة السادسة بقوله: "والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن الرسول — صلى الله عليه وسلم — على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى ليقراً القراء بوجوه فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوحية في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني"⁽⁴⁾، ثم أكد هذه الصورة في المقدمة التاسعة والعاشرة وهذا من منهجه — رحمه الله — في مقدماته أرادها أن تكون كلها كالمقدمة الواحدة لما بينها من الترابط والتناسق.

الصورة الخامسة: المعاني الناتجة عن اختلاف مواضع الوقف والوصل والابتداء (المعتبرة) في الآية، حال إمكان إرادة تلك المعاني جميعاً.

قد قرّر العلامة ابن عاشور هذه الصورة بقوله: "فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 16 / 25 — 26.

(2) — تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 3 / 102.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 25 / 182 — 183.

(4) — المرجع نفسه، 1 / 55.

وتراكيبه وإعراجه ودلالته، من وصل ووقف إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق؛ يجب حمل الكلام على جميعها"⁽¹⁾. وقولي المعتبرة قيد لا بد منه عند العلامة ابن عاشور؛ لأن تلك الأمور إذا كانت مفضية إلى خلاف المقصود من السياق وأفسدت المعنى لم يلتفت إليها. وقد تناول العلامة ابن عاشور هذه الصورة بالتفصيل في المقدمة الثامنة وذكر أمثلة عديدة فنحيلك إلى ما ذكرته عند دراسة تلك المقدمة. وهذا من منهجه في مقدماته الترابط فيما بينها فكل مقدمة مكملية للأخرى.

الصورة السادسة: حمل اللفظ المشترك بين معانٍ مختلفة على جميع معانيه إذا تجرد عن قرينة تصرفه لأحد تلك المعاني ما لم يوجد مانع من ذلك⁽²⁾.

وقد قرّر العلامة ابن عاشور هذه الصورة وذكر اختلاف علماء العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله، وذلك ينبئ عن ترددهم في صحة حمل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال. فالمشترك: هو ما اتحد لفظه وتعدد معناه الحقيقي. وقيل: هو اللفظ الواحد الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أوّلاً من حيث هما كذلك. والأرجح وقوعه في اللغة والقرآن. والمقصود في هذه الصورة هو أن المعاني الداخلة تحت اللفظ المشترك إذا لم يكن اجتماعها وإرادتها جميعاً، فإنه لا يحمل عليها كما لا يحمل على أحدها إلاّ بدليل.

أمّا إذا كان اللفظ الواحد الذي صدر من متكلم واحد وفي وقت واحد، مشتركاً بين معنيين حقيقيين، ولا يمتنع الجمع بينهما، وتجرد عن القرينة الصارفة لأحد المعنيين فالأرجح جواز حمله على معنيه أو معانيه في هذه الحالة. وتسمّى هذه الصورة في أصول الفقه: "عموم المشترك" وقد نص عليها العلامة ابن عاشور في غير مرة من تفسيره عندما يحمل اللفظ على معنيه فهو يقول: "يحمل معنيه كعموم المشترك"، وقد ذكر العلامة ابن عاشور الخلاف القويّ في هذه المسألة وذكر الأقوال الثلاثة المشهورة في هذه المسألة مع مناقشتها، ثم بين اختياره في هذه المسألة.

عموم المشترك:

ومعناه: أن يطلق اللفظ المشترك ويراد به جميع معانيه التي وضع لها، وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال⁽³⁾، وقد قرّر العلامة ابن عاشور عموم المشترك بقوله: "ومن أدق ذلك وأجدره بأن ننبه عليه في هذه المقدمة استعمال اللفظ في معنيه أو معانيه دفعة... من أجل ذلك اختلف علماء

(1) — المرجع السابق، 1/ 97.

(2) — في هذا الموضوع راجع، شرح الكوكب المنير، 3/ 189 — 195، زاد المعاد، 5/ 606.

(3) — الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 329 — 330.



العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله اختلافاً ينبى عن ترددهم في صحة حمل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال⁽¹⁾. ثم شرع في بيان الأقوال الثلاثة ومناقشتها.

القول الأول: المنع من إرادة العموم؛ فلا يجوز استعمال المشترك إلا في معنى واحد، وهذا ما ذهب إليه جمهور الأصوليين⁽²⁾ وقد ذكر ابن عاشور حجة الجمهور بقوله: "أنه غير وارد في كلام العرب قبل القرآن أو واقع بندرة، فلقد تجد بعض العلماء يدفع محملاً من محامل بعض آيات بأنه محمل يفضي إلى استعمال المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ويعدون ذلك خطباً عظيماً"⁽³⁾. ثم أشار ابن عاشور إلى سبب الخلاف في هذه المسألة بقوله: "وقد أشار كلام بعض الأئمة إلى أن مثار اختلافهم هو عدم العهد بمثله عند العرب قبل نزول القرآن، إذ قال الغزالي وأبو الحسن: يصح أن يراد بالمشترك عدة معان لكن بإرادة المتكلم وليس بدلالة اللغة"⁽⁴⁾.

القول الثاني: الجواز، فالمشترك، وإن كان الأصل فيه إطلاقه على معنى واحد إلا أنه يجوز أن يراد به كل معانيه دفعة واحدة، فيكون كالعام في شموله على ما يدل عليه⁽⁵⁾. ومفسرنا ابن عاشور يرجح هذا القول مصرحاً به في هذه المقدمة بقوله: "والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة معانيه جميعاً، أو بعضاً إطلاقاً لغويًا"⁽⁶⁾. وهذا المذهب منسوب لمالك، والشافعي (حتى أن هذه المسألة قد اشتهرت بالشافعية) والباقلاني، وابن الحاجب، ونسبه ابن عاشور إلى جمهور المعتزلة، ورجحه محمد الأمين الشنقيطي — رحمه الله —⁽⁷⁾، ثم اختلف هؤلاء في اجتماع هذه المعاني هل هو من قبيل الحقيقة أو من قبيل المجاز؟ والحالة التي ذكرتها سابقاً تعتبر جائزة إذا كانت المعاني كلها حقيقية، وقد ردّ ابن عاشور على من اعتبر أن اجتماع هذه المعاني هو من قبيل المجاز فقال: "فقال قوم: هو من قبيل الحقيقة ونسب إلى الشافعي وأبي بكر والباقلاني وجمهور المعتزلة، وقال قوم: هو المجاز. وحزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلي من قوله في كتاب التقريب والإرشاد: "إن المشترك لا يُحمل على أكثر من معنى إلا بقريضة، ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات المجاز"⁽⁸⁾. ثم تعقبه العلامة ابن عاشور بقوله: "وهذا لا يستقيم

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 98 / 1.

(2) — الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 329 — 330.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 98 / 1.

(4) — الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 330.

(5) — المرجع نفسه، ص 330.

(6) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 99 / 1.

(7) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 820 / 2 — 822.

(8) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 99 / 1.



لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهي لا تصور في موضوعنا؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة، وإلا لانتقضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله⁽¹⁾. فيفهم من هذا التأصيل أن ابن عاشور يرى جواز هذا القول إذا كانت المعاني كلها حقيقية.

القول الثالث: الجواز بتفصيل؛ فيجوز أن يراد به العموم في النفي دون الإثبات⁽²⁾، وقد ذكر العلامة ابن عاشور هذا القول مضعفاً له بقوله: "وثمة قول آخر لا ينبغي الالتفات إليه إنما نذكره استيعاباً لآراء الناظرين في هذه المسألة، وهو صحة إطلاق المشترك على معانيه في النفي وعدم صحة ذلك في الإيجاب"⁽³⁾.

القول الراجح:

بعد ذكر الأقوال الثلاثة في هذه المسألة نجد فريقاً من العلماء يرجح قول جمهور الأصوليين؛ فهذا الشيخ عبد الكريم زيدان بعد أن استوعب الأقوال في هذه المسألة يقول: "والراجح هو قول الجمهور، فلا يراد بالمشترك إلا أحد معانيه، ويعرف المعنى المطلوب بالقرينة المعتبرة"⁽⁴⁾؛ لكنّ الراجح فيما أحسب أنه إذا كان اللفظ الواحد الذي صدر من متكلم واحد، وفي وقت واحد مشتركاً بين معنيين حقيقيين، ولا يمتنع الجمع بينهما، وتجرد عن القرينة الصارفة لأحد المعنيين فالأرجح جواز حمله على معنييه أو معانيه في هذه الحالة"⁽⁵⁾.

(1) — المرجع السابق، 99 / 1.

(2) — الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 330.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 99 / 1.

(4) — الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 330.

(5) — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، 820 / 2.

مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته.

سأذكر في هذا الموضوع نماذج تطبيقية من تفسير ابن عاشور توضّح كيف حمل ابن عاشور المشترك على معنييه؛ ويرى ابن عاشور أن عموم المشترك يشمل قسمين:

القسم الأول: استعمال اللفظ المفرد المشترك في معنييه:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [سورة غافر، بعض آية: 31] وقد ذكر ابن عاشور معني الظلم هنا بقوله: "والظلم يطلق على الشرك: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة لقمان، بعض آية: 13]، ويطلق على المعاملة بغير الحق، وقد جمع قوله: "وما الله يريد ظلماً للعباد" نفي الظلم بمعنييه على طريقة استعمال المشترك في معنييه"⁽¹⁾.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 2]؛ قال ابن عاشور: "والمبين الظاهر، وهو من أبان مرادف بان، أي تلك آيات الكتاب الواضح كونه من عند الله لما فيه من المعاني العظيمة والنظم المعجز، وإذا كان الكتاب مبيناً كانت آياته المشتمل عليها آيات مبينة على صدق الرسل بها. ويجوز أن يكون "المبين" من أبان المتعدي، أي الذي يبين ما فيه من معاني الهدى والحق"⁽²⁾، ثم علّق ابن عاشور على الوجهين بقوله: "وهذا من استعمال اللفظ في معنييه كالمشترك"⁽³⁾.

القسم الثاني: استعمال المركب المشترك في معنييه:

المثال الأول: قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبِئِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأنفال، الآية: 41]، "وقوله: (وما أنزلنا) عطف على اسم الجلالة والمعنى آمنتكم بما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان وهذا تخلص للتذكير بما حصل لهم من النصر يوم بدر، والإيمان به يجوز أن يكون الاعتقاد الجازم بحصوله ويجوز أن يكون العلم به فيكون على الوجه الثاني من استعمال المشترك في معنييه أو من عموم المشترك"⁽⁴⁾، "وقوله: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 135 / 24.

(2) - المرجع نفسه، 92 / 19.

(3) - المرجع نفسه، 92 / 19.

(4) - المرجع نفسه، 14 / 10.

شَيْءٍ قَدِيرٍ ﴿ اعترض بتذليل الآيات السابقة وهو متعلق ببعض جملة الشرط في قوله: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ﴾؛ فإن ذلك دليل على أنه لا يتعاضى على قدرته شيء فإن ما أسداه إليكم يوم بدر لم يكن جارياً على متعارف الأسباب المعتادة؛ فقدرة الله قلبت الأحوال وأنشأت الأشياء من غير مجاريها ولا يبعد أن يكون من سبب تسمية ذلك اليوم يوم الفرقان أنه أضيف إلى الفرقان الذي هو لقب القرآن فإن المشهور أن ابتداء نزول القرآن كان يوم سبعة عشر من رمضان فيكون من استعمال المشترك في معنيه" (1).

المثال الثاني: قال الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [سورة المطففين، الآية: 1]. "فمركب (ويل له) يستعمل خيراً ويستعمل دعاءً، وقد حمّله المفسرون هنا على كلا المعنيين" (2).

الصورة السابعة: استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه:

ذكر ابن عاشور تردد العلماء في اعتبار هذه الصورة ونبه على الاختلاف الحاصل في وجود الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم، والذي يذهب إليه مفسرنا هو وجود الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم، وهذا أمر خارج عن نطاق بحثنا؛ ولأن الطاهر بن عاشور لم يتطرق إليه بتوسع في هذه المقدمة وإن كان موجوداً في ثنايا تفسيره، ولذا نكتفي بذكر الأمثلة التطبيقية عن استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه:

1 — قال الله تعالى: ﴿الْمَرْتَرَانُ ۗ اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ [سورة الحج، بعض الآية: 18].

يقول ابن عاشور: "وقد استعمل السجود في حقيقته ومجازه، وهو حسن وإن أباه الزمخشري، وقد حققناه في المقدمة التاسعة؛ لأنّ السجود المثبت لكثير من الناس هو السجود الحقيقي، ولولا إرادة ذلك لما احتسب بإثباته لكثير من الناس لاجمعيهم" (3)؛ وقد ذكر ابن عاشور هذه الآية في هذه المقدمة مستدلاً بما على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ولفظه: "فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض ومعنى مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنيه المذكورين لا محالة" (4)؛ إلا أنّ أصحاب القول الأول يردون هذا الاستدلال بأنّ السجود في الآية معناه: غاية الخضوع والانقياد، بغض

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 15/10.

(2) — المرجع نفسه، 1/100.

(3) — المرجع نفسه، 17/226.

(4) — المرجع نفسه، 1/99.

النظر عن كونه اختيارياً أو قهرياً، وهذا المعنى يتحقق في الإنسان وغيره، فهو من قبيل المشترك المعنوي لا اللفظي؛ أما ذكر (كثير من الناس) ففيه إشارة إلى الخضوع الاختياري⁽¹⁾؛ هذا وقد حمل كثير من المفسرين السجود في الآية على المعنى الحقيقي⁽²⁾.

2 — قوله تعالى: ﴿وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ﴾ [سورة الممتحنة، بعض الآية: 2].
"فبسط الأيدي حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء وقد استعمل هنا في كلا معنييه"⁽³⁾.

3 — قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعِ أَذُنَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [سورة الأحزاب، بعض الآية: 48]. "وقوله: (ودع أذاهم) يجوز أن يكون فعل (دع) مراداً به أن لا يعاقبهم فيكون (دع) مستعملاً في حقيقته وتكون إضافة أذاهم من إضافة المصدر إلى مفعوله، أي دع أذاك إياهم. ويجوز أن يكون (دع) مستعملاً مجازاً في عدم الاكتران وعدم الاهتمام فيما يقولونه مما يؤذي ويكون إضافة أذاهم من إضافة المصدر إلى فاعله، أي لا تكثرث بما يصدر منهم من أذى إليك فإنك أجل من الاهتمام بذلك"⁽⁴⁾، ثم يعلق ابن عاشور على هذين الوجهين بقوله: "وهذا من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه. وأكثر المفسرين اقتصروا على هذا الاحتمال الأخير، والوجه: الحمل على كلا المعنيين..."⁽⁵⁾.

(1) — الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 330.

(2) — انظر: أضواء البيان، الشنقيطي، 3/ 100، الرئاسة العلمية لإدارة البحوث العلمية — الرياض — المملكة العربية السعودية، دط،

1403هـ / 1983م، جامع البيان، ابن جرير، 17/ 89.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 99.

(4) — المرجع نفسه، 22/ 58.

(5) — المرجع نفسه، 22/ 58.

المطلب الخامس: أظهر المآخذ على المقدمة التاسعة وأهم مزاياها.

بعد دراسة المقدمة التاسعة أخلص إلى مجموعة من المآخذ عليها أجملها في النقاط الآتية:

1 — قد عني ابن عاشور بالإيجاز وكشف عن نوع منه اختص به القرآن الكريم؛ فقد جاء القرآن بأبدع الإيجاز وهو: صلوحية معظم آيه لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينفائها اللفظ؛ وأما قوله أن المفسرين كانوا غافلين عن تأصيله حتى ابتكره ابن عاشور — كما يقول — وأصل له؛ ولكن الحق أنه لم يبتكره، ولم يغفل عنه كل المفسرين كما يظن.

2 — قد يرد اعتراض على هذا المنهج بدعوى أن فيه تشبثاً للأذهان، وفتحاً لاحتمالات ربما كانت متضادة لا يمكن الجمع بينها؛ وخاصة عندما يرى ابن عاشور أن المعاني البعيدة المرجوحة التي لا يمكن اجتماعها مع غيرها هي أيضاً معان مرادة، حيث يقول وهو يتحدث عن هذا الإيجاز العظيم: وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينفائها اللفظ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتماعه، وبعضها وإن كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر فتحريك الأذهان إليه وإخطاره بما يكفي في حصول المقصد من التذكير به للامتثال أو الانتهاء⁽¹⁾.

3 — وقد اعترض حول منهج ابن عاشور في هذه الجزئية أنه لا يريد بمسلكه المبتكر إيقاع من سيطالعون تفسيره في حرج ولكنهم سيقعون فيه بالفعل؛ لأن من يرى في كلامه معنى اقتصر هو عليه، ولم يذكر غيره ثم حدثته نفسه بمعنى يصلح أن يكون مراداً حدثته نفسه إثر ذلك أيضاً بشيء آخر وهو هل إن إعراض الأستاذ عنه لبطلان إرادته أو ضعفها أو لذكره في إحدى التفاسير الأخر وهي كثيرة فيعسر عليه التحرير.

4 — لم يتوسّع ابن عاشور في ذكر ضوابط وشروط هذه القاعدة ما عدا قوله أن تكون المعاني على ما تسمح به تراكيب الكلام العربي البليغ، ولم يمنع منها مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية؛ أو يمنع من ذلك تركيب السياق. وأما مزاياها فهي كثيرة أكتفي بذكر أهمها:

1 — يرى العلامة ابن عاشور أن معظم آيات القرآن تدل على معنيين فأكثر. وأن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بما لم يمنع منها مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية، أو توقيفية؛ أو يمنع من ذلك تركيب السياق.

(1) — المرجع السابق، 1/ 121.

2 — اعتنى ابن عاشور بالإيجاز البديع في القرآن الكريم وهو: صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ؛ إذ فتش عن أسرارهِ وصورهِ في القرآن الكريم.

3 — لقد أجاد وأفاد العلامة ابن عاشور في تأصيل هذه القاعدة من خلال استنباطات دقيقة لنصوص نبوية وآثار مروية عن الصحابة والتابعين والأئمة المتبوعين.

4 — بين ابن عاشور أن تميز القرآن الكريم بهذا النوع من الإيجاز؛ يعود إلى اللغة العربية التي تعتبر أفصح لغات البشر؛ لأسباب يلوح له منها: أن تلك اللغة أوفر اللغات مادة، وأقلها حروفاً، وأفصحها لهجة؛ فالقرآن جعله الله جامعاً لأكثر ما يمكن أن تتحمله اللغة العربية في نظم تراكيبيها من المعاني...

5 — يتفرّع عن القاعدة التي أصلها ابن عاشور سبع صور أساسية تناول بعضها بالتفصيل في أثناء المقدمات العشر وأشار إليها في المقدمة التاسعة؛ وتناول صوراً أخرى بالتفصيل؛ ألخص الجميع في الصور الآتية:

— الصورة الأولى: أن تكون المعاني المحتملة متساوية أو متقاربة في الاحتمال مع انتفاء المانع من إرادتها جميعاً.

— الصورة الثانية: أن تكون بعض تلك المعاني المحتملة أرجح من بعض مع كون المانع من حملها على الجميع منتفياً.

— الصورة الثالثة: أن تكون المعاني المحتملة متلازمة في المعنى، ولا مانع من الحمل على الجميع؛ وتحتها ثلاث حالات:

— الحالة الأولى: إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعداً قد يكون بينهما العموم والخصوص فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي.

— الحالة الثانية: وقد يكون ثاني المعنيين متولداً من المعنى الأول؛ وهذا لا شبهة في الحمل عليه لأنه من مستتبعات التراكيب.

— الحالة الثالثة: وقد يكون بينها — المعاني المحتملة — التغاير؛ بحيث يكون تعيين التركيب للبعض منافياً لتعيينه للآخر بحسب إرادة المتكلم عرفاً، ولكن صلوحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعين إرادة أحدها تحمل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم؛ فالحمل على

المبحث الثاني: قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير
" وفيه ثلاثة مطالب "

المطلب الأول: إعجاز القرآن مفهومه ووجوهه عند ابن عاشور.

المطلب الثاني: مظاهر الإعجاز البياني.

المطلب الثالث: حقائق القرآن وإشاراته العلمية.

المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة العاشرة وأهمّ مزاياها.

تمهيد:

لقد استهلّ ابن عاشور المقدمة العاشرة بتمهيد ذكر فيه سبب تناوله موضوع الإعجاز وأهميته بالنسبة إليه وما سيتطرّق إليه في هذه المقدمة؛ ويمكن تلخيص ذلك في النقاط الآتية:

الأولى — أنه سيشرق نور بيانه على إعجاز القرآن فيتجلّى كما يتجلّى البدر ليلة أربعة عشر؛ حيث قال: "فأردت في هذه المقدمة أن أُلِمَّ بكم إمامةً ليست كخطرة طيف ولا هي كإقامة المنتجع في المربع حتى يضلّه الصيف؛ وإنما هي لمحة ترون منها كيف كان القرآن معجزاً"⁽¹⁾.

الثانية — أن محاسن بيان القرآن قسمان: قسم له دخل في الإعجاز وقسم لا دخل له فيه؛ حيث قال: "وتبصرون منها — المقدمة العاشرة — نواحي إعجازه... ثم ترون منها — المقدمة العاشرة — بلاغة القرآن ولطائف أدبه التي لم يتحدّ بها العرب تحدي إعجاز"⁽²⁾.

الثالثة — أنه لا يذكر في هذه المقدمة ما له دخل في الإعجاز؛ لأنه يأبي الخلط والمزج فهو من متعلقات علم العقيدة؛ وإن ذكره الخالطون فليس عليه تقليدهم وجعلهم له قدوة. قال ابن عاشور: "وكنْتُ أرى الباحثين ممّن تقدّمني يخلطون هذين الغرضين — أي دلائل الإعجاز وبلاغة القرآن — خلطاً وربّما أهملوا معظم الفنّ الثاني، وربما أَلَمُوا به إلماماً وخلطوه بقسم الإعجاز"⁽³⁾.

الرابعة — أن الباحثين الخالطين أساءوا في هذا الخلط، ولم يحسنوا قواعد التفريق.

الخامسة — وأنّ المفسّر لا يبلغ تفسيره لمعاني القرآن حدّ الكمال ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق البلاغة؛ وهو يعيب على من لم يتطرّق لهذا الأمر من المفسرين، وقد لخص كلّ هذا بقوله: "إنّ مفسر القرآن لا يُعدّ تفسيره لمعاني القرآن بالغا حد الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آيه المفسرة بمقدار ما تسمو إليه الهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي، وخصائص بلاغته، وما فاقت به آي القرآن في ذلك لئلاً يكون المفسّر إذا أعرّض عن ذلك بمثّلة المترجم، لا بمثّلة المفسّر؛ فمن أعجب ما تراه خلوّ معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى إلّا عيون التفاسير..."⁽⁴⁾.

وقد علّق الشيخ عثمان بن منصور على النقطة الثانية والثالثة والرابعة بقوله: "وأنا تلقاء هذا لا يحسن عندي إلّا أن أصرّح الأستاذ بأني وجدت نفسي بعد التأمل من منطوق هذه المقدمة ومفهومها مثل ما

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 101 .

(2) — المرجع نفسه، 1 / 101 .

(3) — المرجع نفسه، 1 / 101 .

(4) — المرجع نفسه، 1 / 102 .

كانت قبلها إن كان خيراً فمستقر، وإن كان شراً فمستمر، وبأني لا أرى خيراً في هذا التقسيم ولا مبنى عليه ولا جدوى فيه؛ فالقرآن معجز بمجموع محاسنه من ألفاظ ومعانٍ وهيئات تركيبية وتأثيرات في النفوس ربانية تحصل عند تلاوته أو استماعه، وبأن من لم يقسموها إلى ما قسمه الأستاذ رأوا أن ذلك اعتناء بحفظ القشور موله عن إغلاء اللباب وإعلائه؛ فإن أفضل ما تتحلى به النفوس البارة الكدح في حمل الناس على العمل به، لا الثرثرة في مدحه والإعراض عن العمل حتى كادت الأمة أن تشبه من نزل في شأنهم قوله تعالى: ﴿ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْعَوْنَ عَنْهُ ۗ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 26]"⁽¹⁾.

ثم ختم كلامه بالتعليق عن النقطة الخامسة: "ثم إن مقت الأستاذ لمن لم يتعرض لدقائق البلاغة ووجوه الإعجاز من المفسرين وتحقير صنيعهم ونسبتهم لانحطاط الهمة حملنا على الظن بأنه سيأتي بما لم تستطعه الأوائل فإذا هو ذاكر ما غالبه منصوص في كتب عياض والباقلاني والسيوطي وغيرهم، وإذا مترجم القرآن ابن عباس مبعث عن المفسرين ذوي الهمم العلية وداخل في التراجمه المحققين وهنا نطلب من الرحمن أن لا يرفع هممنا حتى تجتاز دائرة الأمن فتقع بمخالب الخسران"⁽²⁾.

وقد وافق الطرهوري عثمان بن منصور في تعليقه على النقطة الخامسة بقوله: "وفي هذا مبالغة مكشوفة فإن تفسير ترجمان القرآن وحيير الأمة على الإطلاق كان خالياً مما ذكر، ثم من بعده من أئمة التفسير من الصحابة الكبار والتابعين الأبرار الذين أجمعت الأمة على إمامتهم في ذلك الفن لم يتعرضوا لما ذكر، ثم جهابذة المفسرين المشهود لهم أمثال الإمام مالك والإمام أحمد وبقي بن مخلد والنسائي وابن أبي حاتم والطبري ثم ابن كثير وغيرهم ولم يتعرضوا لما ذكر أيضاً"⁽³⁾.

وهذه العلوم أي: — علم البلاغة —، وإن كان المفسر بحاجة إلى شيء منها، إلا أن من ذكرها لم يذكر المقدار الذي يحتاجه المفسر من كل علم منها. كما يظهر أن التخصص الذي يغلب على المفسر يجعله لا يرى أحداً أحق بالتفسير حتى يكتمل في العلم الذي برز هو فيه، لذا ترى ابن عاشور لا يرى المفسر مفسراً حتى يكون له نصيب من علم المعاني وعلم البيان.

وإذا تأملت هذا العلم الذي نص عليه ابن عاشور أي: — علم البلاغة — وجدت أنه إنما يحتاجه من كان عمله زائداً عن مهمة التفسير، كمن يريد بيان إعجاز القرآن الكريم ببلاغته؛ فإنه لا شك بحاجة إلى التبحر في علم البلاغة لبيّن البلاغة القرآنية، ولكن هذا ليس من مهمة المفسر، والله أعلم.

(1) — البشر في نقد المقدمات العشر، ص 61.

(2) — المرجع نفسه، ص 62.

(3) — التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، الطرهوري، 2/ 751.

المطلب الأول: إعجاز القرآن مفهومه ووجوهه عند ابن عاشور.

الفرع الأول: تعريف إعجاز القرآن عند ابن عاشور.

عني ابن عاشور عناية كبرى بقضية الإعجاز في تفسيره، فهو يعده أحد مقاصد القرآن الأساسية التي يجب على المفسر استجلاء حقيقتها، وكشف معالمها، ذلك أن المعجزة القرآنية المشاهدة للعيان، باقية على صفحات الدهر والأزمان، وقد جاء التحدي الصريح في آيات تشير إلى هذا الإعجاز، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 50 - 51].

وقبل تعريف الإعجاز اتجه ابن عاشور إلى نقض مذهب أهل الصرفة، وردّه بأقوال العلماء من أهل التحقيق⁽¹⁾، فقال: "وقد اختلف العلماء في تعليل عجزهم عن ذلك فذهبت طائفة قليلة إلى تعليله بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن فسلبهم المقدرة أو سلبهم الداعي لتقوم الحجة عليهم. بمراى ومسمع من جميع العرب. ويعرف هذا القول بالصرفة كما في المواقف للعضد والمقاصد للتفتازاني (ولعلها بفتح الصاد وسكون الراء وهي مرة من الصرف، وصيغ بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص فصارت كالعلم بالغلبة) ولم ينسبوا هذا القول إلا إلى الأشعري فيما حكاه أبو الفضل عياض في الشفاء وإلى النظام والشريف المرتضى وأبي إسحاق الاسفرائيني فيما حكاه عنهم عضد الدين في المواقف وهو قول ابن حزم صرح به في كتاب الفصل⁽²⁾... وقد عزاه صاحب المقاصد في شرحه إلى كثير من المعتزلة. وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في المواقف فالتعليل لعجز المتحدّين به"⁽³⁾؛ فرأى ابن عاشور أن الإعجاز في القرآن هو من جهة نظمه وبلاغته، وقد عرفه بقوله: "تفوق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله"⁽⁴⁾، وعرفه في مكان آخر من هذه المقدمة بما قاله: "هو بلوغ القرآن في درجات البلاغة

(1) قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بظاهر، ص 170 - 171.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، 3 / 25 - 31، شركة مكتبات عكاظ - الرياض - المملكة العربية السعودية،

ط3، 1402هـ / 1982م.

(3) التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 100.

(4) المرجع نفسه، 1 / 101.

والفصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله⁽¹⁾.

فالإعجاز في منظور ابن عاشور خاص في المقام الأول بالبلاغة والفصاحة اللتين منحنا البيان القرآني تفوقا واستمرارية، وكان عجز بلغاء العرب عن مجاراته دليلا كافيا على ثبوته، ثم كان العجز من العرب اللاحقين ظاهرا وأكدوا لكونهم أضعف بيانا، وأقل بضاعة من أسلافهم في امتلاك الحجة والبيان. ولكن ابن عاشور لا ينكر أنواع الإعجاز الأخرى وخاصة الإعجاز العلمي⁽²⁾؛ كما سيأتي بيانه.

والربط بين البلاغة والإعجاز له ما يسوغه في كلام ابن عاشور ودارسي الإعجاز القدماء؛ لأنه مجال التحدي في رأيهم؛ ولكن الإعجاز بالمفهوم الحديث يشمل جوانب أخرى كثيرة، فهو يُفهم في كل عصر بما يناسب عقول البشر وقدراتهم وطرائق تفكيرهم⁽³⁾، ولعلّ هذا الذي يشير إليه سيد قطب في قوله: "الإعجاز في القرآن ليس هو إعجاز اللفظ وأسلوب الأداء وحده، ولكنه الإعجاز المطلق الذي يلمسه الخبراء في هذا الشأن، وفي النظم والتشريعات والنفسيات وما إليها، والذين زاولوا فن التعبير والذين لهم بصر بالأداء الفني يدركون أكثر من غيرهم مدى ما في الأداء القرآني من إعجاز، والذين زاولوا التفكير الاجتماعي والقانوني والنفسي والإنساني بصفة عامة، يُدركون أكثر من غيرهم مدى الإعجاز الموضوعي في هذا الكتاب"⁽⁴⁾.

وقد أشار ابن عاشور إلى استمرارية الإعجاز القرآني وبقائه في الأزمان المختلفة ليدرك الناس منه القدر الذي يفي بحاجاتهم العقلية والنفسية والاجتماعية فقال: "إنّ انتشار إعجازه وعمومه في الجامع والآفاق والأزمان المختلفة، بحيث لا يختص بإدراك إعجازه فريق خاص في زمن خاص شأن المعجزات المشهودة مثل عصا موسى، وناقص صالح، وبرء الأكمه، فهو معجزة باقية والمعجزات الأخرى معجزات زائلة"⁽⁵⁾.

فخلاصة الفرع أن ابن عاشور تابع جماهير العلماء الذين رفضوا القول بالصرفة في وجوه الإعجاز، وقرّر ابن عاشور أن الإعجاز كامن في ذاته وهو من جهة نظمه وأساليبه وبلاغته.

(1) - المرجع السابق، 104 / 1.

(2) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 172.

(3) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 172.

(4) - في ظلال القرآن، سيد قطب، 3 / 1785 - 1786. دار الشروق - بيروت - لبنان، ط 11، 1405 هـ / 1985 م.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 21 / 15.

الفرع الثاني: القدر المعجز من القرآن⁽¹⁾.

كان موضوع القدر المعجز من القرآن موضع خلاف بين العلماء قديما وحديثا، مع أن البحث فيه قليل الفائدة فقد ذهبت المعتزلة إلى أن الإعجاز يتعلق بجميع القرآن لا ببعضه، أو بكل سورة برأسها، وذهب بعضهم إلى أن المعجز منه القليل والكثير دون تقييد بالسورة⁽²⁾، لقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [سورة الطور، الآية: 34]، وذهب آخرون إلى أن الإعجاز يتعلق بسورة تامة ولو قصيرة⁽³⁾. والرأي الأخير هو الذي عليه أكثر العلماء، وقد تبناه ابن عاشور في هذه المقدمة بقوله: "إنما وقع التحدي بسورة أي وإن كانت قصيرة دون أن يتحداهم بعدد من الآيات..."⁽⁴⁾، وأشار إليه أيضا في تفسيره بقوله: "إن آيات القرآن زهاء ستة آلاف آية، ومقدار كل ثلاث آيات مقدار معجز فيحصل من القرآن مقدار ألفي معجزة وذلك لم يحصل لأحد من رسل الله"⁽⁵⁾؛ ولكن ابن عاشور يضيف أمرا آخر أكثر أهمية في رأينا من هذا الموضوع، وهو في الحكمة من وقوع التحدي بالسورة — وإن كانت قصيرة — دون التحدي بعدد من الآيات⁽⁶⁾، فيرى أن من: "أفانين البلاغة ما مرجعه إلى مجموع نظم الكلام، وصوغه بسبب الغرض الذي سيق فيه من فواتح الكلام وخواتمه، وانتقال الأغراض، والرجوع إلى الغرض، وفنون الفصل والإيجاز والإطناب والاستطراد والاعتراض، وقد جعل شرف الدين الطيبي هذا هو الوجه لإيقاع التحدي بسورة دون أن يجعل بعدد من الآيات"⁽⁷⁾، وهذه الحكمة أقرب إلى منطق وحدة الفكرة أو الموضوع في النص الواحد، وبراعة الأداء في التعبير عن ذلك بأقل الألفاظ⁽⁸⁾.

وقد أشار الجاحظ إلى مثل هذا الرأي قديما حيث ذكر أن التحدي يكون بسورة على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه، وليس التحدي بالحرف والحرفين أو الكلمة والكلمتين؛ لأن هذا في

(1) — انظر لمزيد التفصيل في القدر المعجز من القرآن الكريم: إعجاز القرآن، الباقلائي، ص 261 — 264.

(2) — هذا الرأي قال به ابن حزم في الفصل والملل، 29/3، وعبارته: "ذهب سائر أهل الإسلام إلى أن القرآن كله قليله وكثيره معجز".

(3) — مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص 241.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/104.

(5) — المرجع نفسه، 21/14.

(6) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 173.

(7) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/104.

(8) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 174.



مقدور البشر الإتيان. مثله⁽¹⁾؛ ويرى عبد الفتاح الخالدي أن الإعجاز في النوع وليس في المقدار؛ لأنه الروح العامة التي تسري في نصوص القرآن كلها، وتوجد في سوره الطويلة والقصيرة، وآياته الطويلة والقصيرة، وفي كلماته أيضا وحروفه، وكل ما في القرآن معجز⁽²⁾، وهذا الرأي لا ينسجم مع آراء ابن عاشور وغيره من العلماء الذين لا يرون الإعجاز كامنا في كلمات القرآن وحروفه دون أن يجمعها تركيب، ويوحدها موضوع، ولكن رأي الخالدي قد يتوافق مع آراء دارسي الإعجاز العلمي والنفسي والتشريعي، وغير ذلك من أنواع الإعجاز في القرآن⁽³⁾.

الفرع الثالث: وجوه إعجاز القرآن الكريم عند ابن عاشور.

إن التفصيل في وجوه الإعجاز في القرآن أمر لا يتسع له مقام، ولكن إدراك بعض وجوهه يعود إلى اجتهاد بعض العلماء وبذلهم الوسع في الكشف عن مواطنه بما يظهر لهم من أسرارهِ وعجائبهِ في كل عصر، وقد كان ابن عاشور من العلماء المجتهدين الذين عنوا بالإعجاز عناية فائقة⁽⁴⁾، وقد خصص له المقدمة العاشرة من مقدمات تفسيره ذكر فيها بالشرح والتفصيل أربع جهات للإعجاز على النحو الآتي⁽⁵⁾:

الأولى: بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول طرائق في نظمه تفيد معاني دقيقة، ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيدُه أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء.

الثانية: ما أبدعه القرآن من أساليب التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا عند العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكيمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور أخرى تلته.

الرابعة: ما انطوى عليه من الإخبار عن المغيبات، مما يدل على أنه مترل من علام الغيوب، وما أنبأ به من أخبار القرون السالفة، مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أخبار أهل الكتاب. وذكر ابن عاشور أن الجهة الأولى والثانية من هذه الأوجه هما مما خُصَّ به العرب دون غيرهم من الأمم — وخاصة الفصحاء والخطباء والشعراء منهم — وأما العوام منهم فالإعجاز لديهم أظهر؛

(1) — رسائل الجاحظ (رسالة حجج القرآن)، الجاحظ، 3/ 229.

(2) — البيان في إعجاز القرآن، عبد الفتاح الخالدي، ص 93.

(3) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 174.

(4) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 174.

(5) — انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 104.



لعجز معارضيه من البلغاء عن مجاراته مع توفر الدواعي، وشدة الحرص، ويشمل هذا أيضا من جاء بعدهم بشهادة التاريخ، وأما الإعجاز من الجهة الثالثة فللبشر قاطبة، وهو مستمر على مرّ العصور، وأما الإعجاز من الجهة الرابعة فللعرب في عصر نزوله، ولمن يأتي بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن⁽¹⁾، وانتهى ابن عاشور إلى القول: "إن هذا هو ملاك الإعجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا إجمالا ولتأخذ في شيء من تفصيل ذلك وتمثيله"⁽²⁾. "ما ذهب إليه ابن عاشور هو مذهب المفسرين وسلك سلوكهم في بحث الإعجاز بعد ما انتقده بأفهم أدخلوا في التفسير بحث ما يجب أن يناط بعلم العقائد؛ لأنه أعلق بما منه بعلم التفسير؛ فهو رجوع عملي وهو أبلغ من القول وأجدي منه؛ لكن هذا لا يمنعنا من عتابه على التقصير في التوسّع بالكلام على المحاسن القرآنية (مع العلم أنها من علم البلاغة) صاحبة الأولوية بالذكر في علم التفسير وذكر الفروق بينها وبين ما وقع به التحدي بالحد الجامع المانع أو الحزر على الأقل"⁽³⁾.

وقبل الحديث عن الإعجاز البياني وأساليبه ومظاهره لا بد من الوقوف عند هذه الوجوه، ومناقشة بعض الآراء التي ذكرها ابن عاشور في سياق التعليل والتمثيل والشرح لهذه الوجوه⁽⁴⁾، فالذي قد يتبادر إلى الأذهان منذ البداية، وعند النظرة الأولى أن الجهتين الأولى والثانية من أوجه الإعجاز هما حقيقة الأمر جهة واحدة كما ظهر لأحد الدارسين⁽⁵⁾، وقد علّل ذلك برجوع الجهتين إلى أصل واحد هو الفصاحة والبلاغة، ولكن عند الدراسة المتأنية والتأمل الدقيق في كلام ابن عاشور وأمثله تبين أن هناك فرقا كبيرا بين الجهتين، ويظهر ذلك في كون الجهة الأولى خاصة ببلاغة القرآن الكريم ونظمه وتصرفه في المعاني، مما كان يعرفه العرب في كلامهم وأساليبهم، لكن عند النظر والمقارنة بين القرآن وكلام العرب ظهر للدارسين من أمثال أبي بكر الباقلائي والجرجاني وغيرهم تفوق الأسلوب القرآني وسموه على كلام العرب، فقد استخدم القرآن أساليب العرب وطرائقهم في التعبير، وعبر عن معاني كانت العرب تعرف بعضها، ولكن حصلت له طرق في النظم فاق بها تلك المعاني والأغراض التي يعرفها الخواص من البلغاء، وهذه الجهة من الإعجاز هي التي شغل بها علماء البلاغة قديما؛ فكتبوا في تحليلها والكشف عنها أبحاثا ومؤلفات جليلة، كان من أشهرها كتابا "دلائل الإعجاز"، و"أسرار

(1) — المرجع السابق، 1 / 105.

(2) — المرجع السابق، 1 / 106.

(3) — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، ص 62.

(4) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 175.

(5) — تفسير ابن عاشور، التحرير والتنوير — دراسة منهجية ونقدية — جمال أبو حسان، نقلا عن: قضايا الإعجاز البياني في تفسير

التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 175.



البلاغة" لشيخ البلاغيين وصاحب نظرية النظم عبد القاهر الجرجاني — رحمه الله — (1).

وأما الجهة الثانية من الإعجاز فتتعلق بالأساليب التي أبدعها القرآن، وطرائق التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا عند العرب، ومعنى ذلك أن القرآن يجاوز ما كان معهودا في عصره من البلاغة والفصاحة، وأبدع أساليب جديدة لا عهد للعرب بها، ولكن السؤال الذي قد يفرض نفسه في هذا المقام هو: كيف يكون الإعجاز والتحدي بشيء لا عهد للعرب به، أفلا يكون هذا فوق الطاقة⁽²⁾؟ والجواب هو ذلك القيد الذي وضعه ابن عاشور في قوله: "ولكنه — أي ما أبدعه القرآن — غير خارج عما تسمح به اللغة"⁽³⁾. فهذا الإبداع نابع من جنس اللغة وخصائصها المتاحة لجميع الناس، والبلغ هو الذي يحسن التعامل مع اللغة؛ فيحدث فيها ما يسميه النقد الحديث (عملية الخلق في اللغة)؛ وهي نوع من الابتكار في طرائق العرض والتفنن في الأساليب بما يناسب الذوق الأدبي في كل عصر، ومن هنا كان القرآن معجزا بإبداعاته الأسلوبية تحقيقا للإمكانات الكامنة في اللغة العربية التي يعرف العرب أسرارها وأغوارها، ولذلك لم نسمع منهم أي اعتراض يشير إلى خروج القرآن عما يسمح به بياهم ولغتهم⁽⁴⁾.

ويرى ابن عاشور أن الجهة الثانية مغفول عنها في علم البلاغة — ولعله يقصد علماء البلاغة القدماء — وهو رأي يحتاج إلى وقفة متأنية، وليس إلى حكم متعجل يخطئ ابن عاشور في رأيه، ويقلل من قيمته⁽⁵⁾. وعند النظر في الأمثلة والأدلة التي ساقها ابن عاشور في هذا الباب، لوحظ أن هذه الجهة هي من الابتكارات والإضافات التي وعد بها في مقدمات تفسيره، وحرص على ذكرها إجمالا في مقدمته عن الإعجاز، واعدًا بالتفصيل في ثنايا التفسير⁽⁶⁾.

أما الجهة الثالثة من الإعجاز؛ فتتعلق بحقائق القرآن وإشارات العلمة الواردة في الآيات والسور، والتي فهمت في زمن نزول القرآن، وفي عصور أخرى متعاقبة، ومع تقادم الزمن مازالت تلك الحقائق والإشارات غضةً طريةً تشهد للقرآن بالخلود والصلاحية، ويرى ابن عاشور أن المتكلمين في إعجاز القرآن من أمثال الباقلاني والقاضي عياض قد أغفلوا هذه الجهة أيضاً⁽⁷⁾.

(1) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 174.

(2) — المقال نفسه، ص 176.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 104.

(4) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 176.

(5) — تفسير ابن عاشور، التحرير والتنوير — دراسة منهجية ونقدية — جمال أبو حسان نقلا عن قضايا الإعجاز البياني في تفسير

التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 175.

(6) — المقال نفسه، ص 177.

(7) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 104.



ويبدو أن هذا الرأي بحاجة إلى تمحيص وتدقيق، ذلك أن دارسي الإعجاز قد أشاروا إلى هذه الجهة قديماً، فأبو بكر الباقلاني مثلاً أشار إلى هذا المعنى في كتابه إعجاز القرآن حيث قال في معرض تعداده وجوه الإعجاز الراجعة إلى النظم: "إن المعاني التي تتضمن في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر ويمتنع"⁽¹⁾. وقال القاضي عياض - أيضاً - في الفصل الخاص بوجوه الإعجاز: "ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم تعهد العرب عامة ولا محمد صلى الله عليه وسلم قبل نبوته خاصة بمعرفتها ولا القيام بها ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشرائع والتنبيه على طرق الحجج العقلية والرد على فرق الأمم ببراهين قوية وأدلة بيّنة سهلة الألفاظ"⁽²⁾.

وقد ذكّرت هذه الجهة من أقوال لعلماء آخرين، مما يدلّ على أن ابن عاشور لم يحز قصب السبق في الإشارة إلى هذه الجهة المهمة، ولكن الجديد الذي أضافه هو في إشارته إلى الإعجاز العلمي الذي يشمل ما أسماه بالإعجاز في الهداية والتشريع، وهو نوع من الإعجاز موجه للبشرية قاطبة، ومستمر على مر العصور، وبيان ذلك أن القرآن الكريم، قد اشتمل على المعاني الشريفة، والحقائق الخالدة عن الله والكون والإنسان، وتحدث عن عالم الغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، وحوى من الحقائق التي أثبت العلم صحتها وموافقتها للعقل والفطرة السليمة، وكل هذه المعاني والحقائق يدركها العقلاء من العرب ومن غيرهم من الملل والأمم بواسطة ترجمة معاني القرآن والتي يبقى فيها قدر مناسب من الإعجاز يوفّر لهم الإقناع والهداية.

وهذا الرأي يمثل إضافة جديدة من ابن عاشور إلى نظرات دارسي الإعجاز القدامى، وهو في رأينا - بن عيسى بطاهر - ما يناسب الناس جميعاً بما فيهم العرب، في العصر الحاضر الذي وضعت فيه الملكة البيانية، وطغت عليه الاتجاهات العقلية والعلمية⁽³⁾.

أما الجهة الرابعة من وجوه الإعجاز الخاصة بالإخبار عن المغيبات وأنباء الأمم السابقة؛ فلم يحفل بها ابن عاشور كثيراً، واقتفى فيها أثر من سبقه من العلماء، وقد أشار إلى كونها من الدلائل والحجج على نزول القرآن من عند الله، على الرغم من مساحتها القليلة في القرآن، وأنها بعيدة عن نظمه،

(1) - إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، ص 66. مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر،

ط 1، 1411هـ / 1991م

(2) - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، 1/ 390 - 391.

(3) - تفسير ابن عاشور، التحرير والتنوير، دراسة منهجية ونقدية، جمال أبو حسان، نقلاً عن: قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 175.



ودلالة فصاحته وبلاغته على المعاني العليا⁽¹⁾، والسبب في ذلك أن ابن عاشور — كما ذكر في السابق — يرى الإعجاز كامنا بالدرجة الأولى في بلاغة القرآن وفصاحته، اللتين تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثلهما⁽²⁾.

وفي رأي أن الجهة الأولى والجهة الثانية من وجوه الإعجاز عند ابن عاشور راجعة إلى الفصاحة والبلاغة، وقد أجاد وأفاد ابن عاشور في بيان وعرض الجهة الثالثة من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم؛ فالمحصلة أن وجوه الإعجاز عند ابن عاشور راجعة إلى وجهين: إعجاز نظمي وإعجاز علمي.

(1) — انظر: التحريرو والتنوير، ابن عاشور، 1/ 129.

(2) — المرجع نفسه، 1/ 104.

المطلب الثاني: مظاهر الإعجاز البياني.

الفرع الأول: نظم القرآن وبلاغته.

عرض ابن عاشور للإعجاز البياني وذكر شواهد منه في هذه المقدمة مفصلاً الحديث عنه في مواطن كثيرة في ثنايا التفسير، وقد كان هدفه في ذلك تفصيل ما كان قد أجمله من قبل، كما كان يهدف أيضاً إلى ذكر بعض الجوانب الأخرى التي لم يذكرها العلماء السابقون، أو أجملوا فيها الحديث.

فابن عاشور حريص أشد الحرص — فيما يظهر من كلامه — على تجنب تقليد من سبقه من العلماء، وكان همّه الأول استنباط المسائل، وتوضيح المقاصد التي يرى فيها شيئاً جديداً ينبغي أن يذكر، ولذلك حين عرض إلى الجهة الأولى من الإعجاز التي مرجعها إلى البلاغة والنظم، ذكر أن العلماء السابقين أمثال: الباقلاني، وأبي هلال العسكري، وعبد القاهر الجرجاني، والسكاكي، وابن الأثير، قد تصدوا إلى بيان هذه الجهة بعقد موازنة بين ما ورد في القرآن من ضروب البلاغة، وبين أبلغ ما حفظ عن العرب، مما عُدَّ في أقصى درجات البيان، وقد توصلوا إلى نتائج جليلة شكلت قواعد علمي المعاني والبيان⁽¹⁾، وهي معروفة بتفاصيلها في كتبهم المتداولة، ولن يتجه إلى ذكرها وتكرارها، وإنما سيذكر بعض الأسرار التي لم يلتفت إليها السابقون، أو ربّما أجملوا ذكرها.

فمن هذا الذي استنبطه من خصوصيات نظم القرآن — التي يسمو بها عن كل كلام بليغ — قوله: "إن نظم القرآن مبنيّ على وفرة الإفادة، تعدد الدلالة، فجمل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء، ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها، ولها دلالتها المطوية، وهي دلالة ما يذكر على ما يقدر اعتماداً على القرينة هذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء، وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة، ولها دلالة مواقع جملة بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه. وهذه الدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن"⁽²⁾.

فنظم القرآن إذن قائم على أداء المعاني في تراكيب وجمل لها أربع دلالات أساسية هي: الدلالة التركيبية، والدلالة البلاغية، والدلالة المطوية، ودلالة التناسب، والدلالات الثلاث الأولى منها يأتي ذكرها في نظم البشر، وأما دلالة التناسب بين الآيات والسور وبين مواقع الجمل بحسب ما قبلها وما

(1) — المرجع السابق، 1 / 106.

(2) — المرجع السابق، 1 / 110.

بعدها، فهي نوع من الإعجاز البياني الخاص بالقرآن وحده، وقد أشار إليها بعض العلماء قديماً، وكشفت عنها دراسات أخرى حديثة⁽¹⁾.

وفي سياق الحديث عن الإعجاز البياني في نظم القرآن، ذكر ابن عاشور أن هناك نوعاً من الإعجاز مرجعه في عرف علماء البلاغة إلى النكت البلاغية، كتلك التي تظهر في التقديم والتأخير في وضع الجمل وأجزائها، وفي ذلك دقائق عجيبة كثيرة، وهذه الناحية - في رأيه - أقوى نواحي الإعجاز وهي التي تتحقق في أقصر سورة من القرآن⁽²⁾، ولم ينس أن يذكر فصاحة اللفظ القرآني وسلامته مما قد يجز الثقل إلى اللسان الناطق به، وقد شمل ذلك ألفاظ القرآن كلها، ووجه الإعجاز في هذا الشأن هو استعمال القرآن لأقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على الكلمات المقصودة⁽³⁾، وفصاحة الألفاظ في القرآن مما أجمع عليه الدارسون القدامى والمحدثون على حدّ سواء.

وقد حفل تفسير التحرير والتنوير بإبراز قضايا النظم والفصاحة التي تظهر جوانب مشرقة من الإعجاز البياني⁽⁴⁾.

وهي من الغنى والتنوع بحيث لا يتسع المقام لذكرها والتفصيل فيها، وسأركز في هذه الدراسة على القضايا الجديدة في منهج ابن عاشور.

الفرع الثاني: مبتكرات القرآن الأسلوبية.

إذا نظرنا إلى الوجه الثاني من وجوه الإعجاز، نجد أن ابن عاشور بنظراته الجديدة أضاف أمراً آخر إلى الإعجاز البياني يتعلق بإبداعات القرآن من أفانين التصرف في فنون القول، مما لا عهد للعرب به، فقد جاء القرآن بكلام مخالف لجنس كلامهم الذي يغلب عليه الشعر والخطابة⁽⁵⁾، "فهو وإن كان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة، ابتكر للقول أساليب كثيرة بعضها تتنوع بتنوع المقاصد، ومقاصدها بتنوع أسلوب الإنشاء، فيها أفانين كثيرة"⁽⁶⁾.

وتعليل ذلك أن القرآن قد اشتمل على أساليب الكلام المعروفة عند العرب، وابتكر أساليب أخرى لا عهد لهم بها مما تسمح به اللغة، أما الحكمة من ذلك كما يرى ابن عاشور فتتمثل في أن الإعجاز يقتضي ذلك لأنه في عرف الأدباء في كل عصر، ظهور النوابع منهم بأساليب جديدة مختلفة،

(1) - انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، والنبأ العظيم، عبد الله دراز.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 110.

(3) - المرجع نفسه، 1/ 113.

(4) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 180.

(5) - المقال نفسه، ص 180.

(6) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 113.

والتحدي بالقرآن يلزم المخاطبين بأن فيه من الأساليب ما لا عهد لهم به من قبل⁽¹⁾.
فمن مبتكرات القرآن الأسلوبية ما سماه: "الأسلوب الجامع بين مقصدين: مقصد الموعظة،
ومقصد التشريع"⁽²⁾، وبيان ذلك أن أسلوبه يشبه خطبهم التي يكون القصد منها الوعظ والتأثير،
ولكنه يمنح المتأمل فرصة لاستخراج الأحكام في التشريع والآداب والأخلاق والمقاصد المختلفة عن
طريق العقل⁽³⁾. وقد صاغ سيد قطب هذا الأسلوب - الذي نبه إليه ابن عاشور - صياغة أخرى
فسماه الأسلوب الجامع بين الغرض الديني والغرض الأدبي⁽⁴⁾، بحيث يعرض القرآن الهداية والتشريع
والأغراض الأساسية في قوالب أدبية جميلة يقصد إليها قصدا في قضية الإعجاز، وقد عدّ هذا الأسلوب
الذي ابتكره القرآن الكريم من الخصائص الأساسية في تعبيره كما أشار إلى ذلك محمد عبد الله دراز
أيضا في كتابه النبأ العظيم وعبر عنه بخاصية إقناع العقل وإمتاع العاطفة.

وبعد أن تحدّث ابن عاشور عن هذه الخاصية العامة عرض لمجموعة من الأساليب المبتكرة في
التعبير القرآني، وسيكون من المناسب عرضها بشيء من الشرح والتعليل والمناقشة على النحو الآتي:
1 - أسلوب التفتن: التفتن - كما يرى ابن عاشور - أحد الأساليب التي ابتكرها القرآن، وقد
عرّفه بقوله: "وهو بداعة تنقلاته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذليل والإتيان بالمترادفات
عند التكرير تجنباً لثقل تكرير الكلم، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات المعدود من أعظم أساليب
التفتن عند بلغاء العربية فهو في القرآن كثير"⁽⁵⁾.

والغاية من مجيء هذا الأسلوب في القرآن بتلك الكثرة هي إبقاء السامعين في نشاط متجدد
لسماعه والإقبال عليه، فضلا عن دفعه سامة الإطالة عنهم؛ لأن من أغراض القرآن استكثار أزمان
قراءته كما قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [سورة
المزمل، الآية: 20] وفي تناسب أقواله وتفتن أغراضه مجلبة للتيسير، وعون على ذلك التكرير⁽⁶⁾، (أي
التكثير من قراءة القرآن).

والحكم على كلام ابن عاشور هنا سيكون بعد البحث في أسلوب "التفتن" نفسه، والفرق بينه
وبين أسلوب الالتفات، لأن كلامه يشير إلى أسلوب جديد يشمل الالتفات وغيره من أساليب أخرى

(1) - المرجع السابق، 1 / 115

(2) - المرجع السابق، 1 / 115.

(3) - التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، ص 143.

(4) - النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، ص 113 - 114.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 116.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 116.

قريبة الصلة به.

فأما أسلوب "التفنن" فلا ذكّر له بهذا اللفظ في كتب البلاغة وإعجاز القرآن — في حدود ما نعلم — ويوجد مصطلح قريب منه في الاشتقاق بعيد عنه في المفهوم يسميه البلاغيون: "الافتنان" ويعدونه من المحسنات البديعية، وهو يعني الإتيان في الكلام الواحد بفنين مختلفين أو أكثر من فنون القول، كالمدح والهجاء مثلاً⁽¹⁾، وقد جمع الزمخشري بين الافتنان والالتفات في سياق حديثه عن أسلوب الالتفات، فقال في الكشف: "تلك من عادة افتنائهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد"⁽²⁾.

لقد جمع ابن عاشور بين مصطلحات كثيرة كالاتفات، والاعتراض، والتذيل وغيرها ليصوغها في أسلوب واحد سماه التفنن، وهدف هذه الأساليب كلها هو التنوع في فنون القول؛ لأن الجمع بين الأساليب المتنوعة من شأنه منح المخاطبين قدراً من النشاط المتجدد لاستيعاب الكلام وقبوله⁽³⁾.

ويبدو أن أسلوب التفنن هذا قريب الصلة بأسلوب الالتفات، والالتفات في عرف علماء البلاغة العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول، وقد لُقّب "ابن جني" بشجاعة العربية، لأن الشجاعة تقتضي الإقدام، والرجل إذا كان شجاعاً فإنه يرد الموارد الصعبة⁽⁴⁾.

وأما الأساليب الأخرى التي ساقها في تعريف "التفنن" مثل: الاعتراض، والتنظير، والإتيان بالترادفات عند التكرير فكل ذلك معدود عند البلاغيين من المحسنات التي تسهم في تحسين المعاني وتزيينها، ولها علاقة مباشرة أيضاً بتلوين الكلام، وتنويع الأسلوب⁽⁵⁾.

وغاية التفنن تنشيط المخاطبين ودفع سامة الإطالة عنهم، وهي الغاية نفسها التي ذكرها علماء البلاغة السابقين لأسلوب الالتفات، حيث قالوا: إنه يأتي لإيقاظ السامع عن الغفلة، وذلك بنقله من خطاب إلى خطاب آخر، فإن السامع ربما ملّ من أسلوب فيكون نقله إلى أسلوب آخر تنشيطاً له في الاستماع⁽⁶⁾.

ويتضح لنا من الكلام أن أسلوب التفنن — الذي يراه ابن عاشور أحد مبتكرات القرآن — قد

(1) — انظر: البلاغة القرآنية، عبد الرحمن الميداني، 2/ 475. وانظر: معجم المصطلحات البلاغية، أحمد مطروب، ص 155.

(2) — الكشف، الزمخشري، 1/ 64.

(3) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 182 — 183.

(4) — الطراز المضمن لأسرار البلاغة، يحيى بن حمزة العلوي، 2/ 131.

(5) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 183.

(6) — الطراز المضمن لأسرار البلاغة، يحيى بن حمزة العلوي، 2/ 133.

ذكره العلماء في أساليب أخرى متنوعة، وأشاروا إلى أن العرب تعرف مثل هذه الأساليب في كلامها، ومعنى ذلك أن ابن عاشور لم يأت بأيّ جديد في هذا الشأن، ولكن بعد النظر في أقوال أخرى له تبين لنا أنه لم ينكر وجود مثل هذا الأسلوب عند العرب، ولكنه يرى أنه عزيز ونادر في كلامهم⁽¹⁾، فقد قال في سياق حديثه عن التفنن: "كان أكثر أساليب القرآن من الأساليب البديعة العزيز مثلها في شعر العرب، وفي نثر بلغائهم من الخطباء وأصحاب بدائه الأجوبة، فإبداع القرآن لهذا الأسلوب هو من جهة استكثاره منه، وتفننه في طرائقه"⁽²⁾، ولعلّ هذا هو الجديد الذي يقصده ابن عاشور في كلامه، والأمر الآخر الذي يبدو جديراً بالاهتمام عنده هو الجمع بين تلك المصطلحات البلاغية القريبة؛ للحديث عن أسلوب عام من أساليب القرآن، وهو أمر يتوافق مع بعض الدراسات الأسلوبية التي تسعى إلى تيسير مباحث البلاغة، وتطويرها في العصر الحديث⁽³⁾.

والأمثلة التي ساقها ابن عاشور في تفسيره عن التفنن كثيرة ومتنوعة نذكر منها قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمُّ بَكْمٌ عَمَىٰ فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 17-19]؛ قال عن الأسلوب في هذه الآيات: "جاء على طريقة بلغاء العرب في التفنن في التشبيه وهم يتنافسون فيه لا سيما التمثيلي منه، وهي طريقة تدل على تمكن الواصف من التوصيف والتوسع فيه"⁽⁴⁾، وفي كلامه هذا ما يشير إلى وجود هذا الأسلوب في كلام العرب، ولكن الأسلوب القرآني بلغ حدّ الإعجاز في جمال التعبير وتنوعه وحسن الألفاظ ورونقها⁽⁵⁾.

ومن طرائق التفنن في القرآن العدول عن تكرير اللفظ والصيغة؛ فيما عدا المقامات التي تقتضي التكرير من تهويل وغيره، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 58]، وفي سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 161] فعبر مرة بادخلوا، ومرة باسكنوا، وعبر مرة بواو العطف ومرة بفاء التفریع، وهذا التخالف بين الشيتين يقصد لتلوين المعاني المعادة، حتى لا

(1) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 183.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 116.

(3) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 183 - 184.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 315.

(5) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 184.

تخلو إعادتها عن تجدد معنى وتغاير أسلوب⁽¹⁾.

وفائدة هذا التغاير لا تتعلق بتغيير الأسلوب فحسب كما يرى ابن عاشور، بل تتعلق أيضاً بدقة أداء المعنى في سياقه من الآيات⁽²⁾.

ومن طرائق التفنن الأخرى بجيء القرآن بأسلوب في الأدب غضُّ صالح لكل العقول، متفنن في ذكر أغراض الحياة كلها، معط لكلِّ فنٍ ما يليق به من المعاني والألفاظ، فتضمّن المحاوره، والخطابة، والجدل، والأمثال، والقصص، والتوصيف⁽³⁾، يضاف إلى ذلك ما ذكره ابن عاشور من ابتكار القرآن الكريم لأسلوب الفواصل العجيبة⁽⁴⁾، وقد كان لذلك كله تأثير عجيب في نفوس المخاطبين.

وهذه النظرات التي يسوقها ابن عاشور لها أهمية كبرى في الدراسات الأسلوبية الحديثة، حيث إنَّ طرائق التفنن العامة مثل الحوار والتمثيل والقصص والتصوير، هي التي يعبر عنها حديثنا بطرائق العرض، ولو أن ابن عاشور توسّع في بيانها لكانت له فيها نظرات جديرة بالاعتناء والاهتمام⁽⁵⁾.

2 - أسلوب يخالف الشعر والخطابة:

يرى ابن عاشور أنّ للقرآن مبتكرات أسلوبية تميّز بها نظمه عن بقية كلام العرب منها: مخالفة أسلوبه الشعر، ومخالفته للخطابة بعض المخالفة⁽⁶⁾، ومعنى ذلك أن نظمه جاء بطريقة جديدة مبتكرة تخالف طرائق العرب في الشعر والخطابة، وقد حرص ابن عاشور في سياق رده على بعض المطاعن والشبهات التي أثّرت قديماً بشأن إعجاز القرآن على نفي الشعر عن القرآن، فذكر آراء العلماء القدماء أمثال الباقلاني والسكاكي، ثم قال: "ومعلوم أنّ القرآن جاء معجزاً لبلغاء العرب فكانت تراكيبه ومعانيها بالغين حدّاً يقصر عنه كل بليغ من بلغائهم على مبلغ ما تتسع له اللغة العربية فصاحة وبلاغة، فإذا كانت نهاية مقتضى الحال في مقام من مقامات الكلام تتطلب لإيفاء حق الفصاحة والبلاغة ألفاظاً وتركيباً ونظماً، فاتفق أن كان لمجموع حركاتها وسكناتها ما كان جارياً على ميزان الشعر العربي في أعاريضه وضروبه، لم يكن ذلك الكلام معدوداً من الشعر لو وقع مثله في كلام عن

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 118.

(2) - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 9/ 371. دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط2، 1342هـ، وقد علّق على الموضعين بقوله:

قال ما هنا: ﴿أَسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ وفي سورة لقرة: ﴿أَدْخُلُوا﴾، والفائدة ها هنا أتم؛ لأن السكنى تستلزم الدخول ولا

عكس، وتظهر فائدة اختلاف التعبير في الفعلين بما يليهما من العطف عليهما"

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 119.

(4) - المرجع نفسه، 1/ 119.

(5) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 184.

(6) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 120.

غير قصد⁽¹⁾.

فأسلوب القرآن مخالف لطرائق العرب في الشعر لا محالة؛ لأن من شروط الشعر القصد إليه، وقد جاء القرآن لنفي الشعر عنه، وعن النبي، ولكن القرآن من جنس النثر المعروف عندهم باسم الخطابة⁽²⁾، ولذلك احترز ابن عاشور في كلامه بقوله: "إنه يخالف الخطابة بعض المخالفة"⁽³⁾، ويمكن عدّ هذا الأسلوب من طبيعة النص القرآني المتميّز في منهجه وطرائق عرضه.

3 - أسلوب التقسيم:

إنّ التقسيم من الأساليب التي ابتكرها القرآن، وهو عند ابن عاشور سنة جديدة في الكلام العربي، وقد كان البلاغيون القدماء يعرفون التقسيم بقولهم: "هو استيفاء المتكلم أقسام الشيء بحيث لا يغادر شيئاً، وهو آلة الحصر ومظنة الإحاطة بالشيء كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ

أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ

ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [سورة فاطر، الآية: 32]⁽⁴⁾، وهو من الحسنات البديعية التي تُسهم في تحسين المعنى، ويُفضل استعماله في الأحوال التي يراد فيها النص الواضح القاطع للاحتتمالات، وفي أحوال التعليم عند المخاطبين الذين يعسر عليهم فهم المعنى، والأحوال التي يقع فيها اللبس، ومن الأمثلة التي ساقها في الاستدلال على ذلك ما لاحظته في فاتحة الكتاب⁽⁵⁾ فقال: "وإن إشارات كثيرة في القرآن تلفت الأذهان لذلك ويحضرني الآن من ذلك أمور: أحدها ما رواه مسلم والأربعة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: (قال الله تعالى: قسمت الصلاة (أي سورة الفاتحة) بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل. فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي. وإذا قال الرحمن الرحيم، قال الله تعالى: أتني عليّ عبدي. وإذا قال: مالك يوم الدين، قال: مجدني عبدي (وقال مرة: فوض إليّ عبدي) فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبي ما سأل، فإذا قال: (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال): (هذا لعبي ولعبي ما سأل)⁽⁶⁾؛ ففي هذا الحديث تنبيه على ما في نظم فاتحة الكتاب من

(1) - المرجع السابق، 61 / 23.

(2) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 184.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 120 / 1.

(4) - انظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، 3 / 471، وانظر: التحرير والتنوير، 120 / 1.

(5) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 186.

(6) - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، برقم: 764.

خصوصية التقسيم إذ قسّم الفاتحة ثلاثة أقسام. وحسن التقسيم من المحسنات البديعية. مع ما تضمنه ذلك التقسيم من محسن التخلص في قوله: (فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذا بيني وبين عبيدي) إذ كان ذلك مزيجاً من القسمين الذي قبله والذي بعده⁽¹⁾.

4 — أسلوب القصص في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة:

تفرّد الأسلوب القرآني في حكاية بعض أحوال النعيم والعذاب بطريقة قصصية لا عهد للعرب بها إلا نادراً، ويرى ابن عاشور أن القرآن جاء بالأوصاف في تمثيل أحوال الآخرة مما كان له تأثير عظيم في نفوس المخاطبين⁽²⁾.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجَاءَ عِبَادُ الرَّسُولِ وَالشُّهَدَاءُ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [سورة الزمر، الآية: 68]—[69].

قال ابن عاشور في سياق تفسيره لهذه الآية: "انتقال من إجمال عظمة القدرة يوم القيامة إلى تفصيلها لما فيه تمويل وتمثيل لمجموع الأحوال يومئذ مما ينذر الكافر ويبشر المؤمن... فالجملة من عطف القصة على القصة"⁽³⁾.

ويؤكد الدارسون المحدثون تفرّد القرآن بهذا الأسلوب في عرض المشاهد الكونية، وخاصة مشاهد يوم القيامة بتلك الصورة الأدبية التي تثير المشاعر المختلفة والعواطف المتباينة تحقيقاً في غايته في التأثير وحمل الناس على الاقتناع والاستجابة لهدايته على مد العصور وتعاقب الأجيال⁽⁴⁾.

5 — أسلوب معجز في نقل حوارات الآخرين:

ومن الأساليب المبتكرة في القرآن أسلوب نقل أقوال الآخرين، حيث يرى ابن عاشور أن هذا الأسلوب معجز وجديد، لأنه يحكي أقوالاً مختلفة فيصوغها بالعربية صياغة تبلغ حد الإعجاز، وهو يصرف فيها تصرفاً يناسب نظمه المعجز، والإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجاز للقرآن لا للأقوال المحكية⁽⁵⁾.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 108.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 120.

(3) — المرجع نفسه، 24 / 64.

(4) — انظر: المشاهد في القرآن الكريم، حامد صادق قنبي، ص 304.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 120 — 121.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسْطُورُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [سورة الفرقان، الآية: 4 - 5]. قال ابن عاشور عن دقة التعبير في الآية، وروعة الإعجاز في نقل كلام الآخرين: "كلمة (اكتتبها) دالة على أنه تكلف أن يكتبها، ومعنى هذا التكلف أنه عليه الصلاة والسلام لما كان أمياً كان إسناد الكتابة إليه إسناداً مجازياً، فيؤول المعنى: أنه سأل من يكتبها عليه... والبكرة والأصيل كناية عن كثرة الممارسة لتلقي الأساطير"⁽¹⁾.

6 - أسلوب التمثيل:

يقصد ابن عاشور بأسلوب التمثيل تلك الأمثال التي ساقها القرآن لهداية البشر وإقناعهم، وعرفها بقوله: "هي حكاية أحوال مرموز لها بتلك الجمل البليغة التي قيلت فيها، أو قيلت لها"⁽²⁾، وقد كان للعرب أمثالهم السائرة التي تداولتها الألسن في الاستعمال، ولكن لما طال عليها الأمد نسيت الأحوال التي وردت فيها، أما القرآن الكريم فقد أبدع في الأمثال أيما إبداع، وجاء فيها بكل جديد، حتى عدت الأمثال عند دارسي الإعجاز من فنونه البليغة، وأساليبه المعجزة⁽³⁾.

ومن أمثلة التمثيل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 18]. قال ابن عاشور: "هذا تمثيل لحال ما عمله المشركون من الخيرات حيث لم ينتفعوا بها يوم القيامة... ومن لطائف هذا التمثيل أن اختير له التشبيه بمهية الرماد المتجمع؛ لأن الرماد أثر لأفضل أعمال الذين كفروا وأشيعها بينهم، وهو قرى الضيف حتى صارت كثرة الرماد كناية في لسانهم عن الكرم"⁽⁴⁾. والتمثيل عند ابن عاشور مترع جليل من منازع البلغاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم⁽⁵⁾، فهو أسلوب معروف - إذن - عند البلغاء وجهابذة البيان، فما الجديد الذي جاء به القرآن؟

والجواب: عن ذلك فيما يظهر هو أن التمثيل عند علماء البيان لفظ عام يشمل التشبيه والاستعارة والمجاز وغيرها، وهذا معروف في كلام العرب، أما الأسلوب الجديد في القرآن الذي

(1) - المرجع السابق، 325 / 18.

(2) - المرجع السابق، 121 / 1.

(3) - انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 1 / 486 وما بعدها. دار الفكر - بيروت - لبنان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 3، 1400هـ / 1980م.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 13 / 212 - 213.

(5) - المرجع نفسه، 1 / 302.

يقصده ابن عاشور فهو في تلك الجملة البليغة التي تحكي أحوالاً معينة بصيغة المثل، بحيث أصبحت حاضرة في أذهان المخاطبين وفي استعمالهم، وهذا هو الجانب المعجز في أسلوب القرآن⁽¹⁾، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ^٤ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [سورة الحج، الآية: 31]. قال ابن عاشور: "هذا تمثيل بديع؛ لأنه من قبيل التمثيل القابل لتفريق أجزائه إلى تشبيهات"⁽²⁾.

7- الإيجاز:

إن الإيجاز في اصطلاح علماء البيان اندراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل، وهو من أعظم قواعد البلاغة، ومن مهمات علومها وموضوعه في القرآن أكثر من أن تحصى⁽³⁾. وقد قرّر ابن عاشور في أكثر من موضع في تفسيره أن الإيجاز من أبداع الأساليب في كلام العرب، وهو في القرآن أكثر دلالة على المعاني المتنوعة، وأدق تعبيراً عن الأغراض الكثيرة، ولعل من أبرز وسائل الإيجاز الحذف، حيث إنك تجده في كثير من تراكيب القرآن، ولكنك لا تعثر على حذف يخلوا الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق، زيادة على جمعه المعاني الكثيرة في الكلام القليل، ويستشهد ابن عاشور على الإيجاز بقول الزمخشري: "الحذف والاختصار هو نهج التزئيل"⁽⁴⁾.

والإيجاز في القرآن من الأساليب المعجزة، فقد ذكر ابن عاشور أنه تتبع أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ^٥ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي^٥ إِنَّا رَأَدُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [سورة القصص، الآية: 7] فقد جمع بين أمرين، ونهيين، وبشارتين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 179]، مقابلاً أوجز كلام عرف عند العرب وهو: "القتل أنفى للقتل"⁽⁵⁾.

ومن الإيجاز النادر في كلام بلغاء العرب، وهو كثير في القرآن تلك الجملة الجارية مجرى الأمثال مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [سورة

(1) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 188 - 189.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 254 / 18.

(3) - انظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، يحيى بن حمزة العلوي، 88 / 2 - 89.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 122 / 1.

(5) - المرجع نفسه، 122 / 1.

الإسراء، الآية: 84]، وقوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ﴾ [سورة النور، الآية: 53]، وقوله تعالى: ﴿أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة فصلت، الآية: 34]، وقد أشار العلماء ودارسوا الإعجاز قديمًا إلى هذا النوع البديع من الإعجاز⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) — انظر: معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، 1 / 470 — 471، دار الفكر العربي، تحقيق: علي محمد اليحاوي.

المطلب الثالث: حقائق القرآن وإشاراته العلمية.

ذكرت سابقاً أن لابن عاشور إضافةً بينةً حول هذا الجانب من الإعجاز، وتعليله له بمناسبته لأحوال الناس في جميع الأزمان، فإعجاز القرآن بحقائقه الخالدة، وتشريعاته الدقيقة، وإشاراته العلمية، ودعوته إلى النظر والاستدلال، يناسب البشرية جمعاء في كل العصور، وعلى تعاقب الأجيال، وحتى لو ترجم القرآن إلى لغة أخرى غير العربية فإن جانباً من هذا الإعجاز يصل إلى قلوب الناس وعقولهم، ويعود هذا النوع من الإعجاز أساساً إلى حقائقه المتصلة بالعلم والتشريع وكل ما يهم مشكلات النفس الإنسانية.

وسمى ابن عاشور هذا النوع من الإعجاز في تفسيره: "الإعجاز العلمي"، ورأى أنه يشمل أنواعاً كثيرة من الحقائق والمقاصد والإشارات إلى العلوم، وحدّد مفهوم العلم الذي يعرفه الناس بالوضع والممارسة، ومفهوم العلم في القرآن، وناقش الإمام الشاطبي موقفه المعروف من الإعجاز العلمي ويبدو لنا أنه أول من ناقش هذه المسألة من المحدثين كما سيأتي بيانه في ثنايا هذا البحث، مبيّن قيمة هذا النوع من الإعجاز وأهميته في مختلف العصور، وخاصة العصر الحديث⁽¹⁾.

فالعلم في نظر ابن عاشور نوعان: علم اصطلاحي وعلم حقيقي، فأما الاصطلاحي فهو ما يعرفه الناس في عصر من العصور على أن صاحبه يعد في صنف العلماء، وهذا متغير بتغير الأزمان، واختلاف الأمم وتعاقب الأجيال، وأما العلم الحقيقي؛ فهو معرفة ما بمعرفته كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف، وإدراك الحقائق التي تنفعه عاجلاً وآجلاً⁽²⁾.

وأما العلم في القرآن فهو العلم الحقيقي، لأنه يشمل حقائق وآداب، ومعارف وتشريعات تحقق النفع للإنسان، وتجلب له المصالح في حياته وآخرته، وقد أثبتت التجارب الإنسانية صدق تلك الأخبار والحقائق التي حواها القرآن؛ لأن صدورهما من النبي ﷺ مع ثبوت الأمية له دليل على ذلك، وقد قال

القرآن عن نفسه: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ

هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَنِقَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة هود، الآية: 49]، ولأهمية هذا النوع من الإعجاز في

تفسير التحرير والتنوير سنعرض له بشيء من التفصيل لبيان مفهومه، وأهميته.

(1) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 191.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 126.

الفرع الأول: مفهوم الإعجاز العلمي.

الإعجاز العلمي عند ابن عاشور يشمل النظريات والإشارات العلمية التجريبية كتلك التي نجدها في علوم الفلك والطب والفيزياء وغيرها، ويتجاوزها إلى التاريخ والمنطق والحقائق العقديّة، والدعوة إلى النظر والاستدلال، وكل ما ينطوي تحت مفهوم العلم الذي بمعرفته يكون كمال الإنسان، ولذلك امتاز هذا النوع من الإعجاز في القرآن بكونه قريباً من إدراك الإنسان مهما كانت ثقافته ولغته، ولكن جانباً منه يدرك بمعرفة قواعد العلوم، وهذا الذي يعرفه أهل الاختصاص في كل فنٍ وعلمٍ وحسب تطور العلوم، وفي العصور المختلفة ينبلج للناس شيئاً فشيئاً من هذا الإعجاز انبلاج أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهم⁽¹⁾.

وإذا كان دليل الإعجاز العلمي صدور هذه الحقائق والإشارات إلى العلوم من رجل أمي لم يعالج أهله دقائق العلوم، فإن هذا النوع من الإعجاز في القرآن هو أبرز وجوه الإعجاز في العصر الحديث وأصبح متفوقاً على وجوه الإعجاز الأخرى بسبب التقدم العلمي المذهل، وانبهار الناس وميلهم إلى هذا النوع من العلوم التجريبية⁽²⁾.

الفرع الثاني: الإعجاز العلمي جزء من الإعجاز البياني.

إنّ الإعجاز العلمي في حقيقته جزء من الإعجاز البياني، لأنّ حقائق القرآن وإشاراته العلمية قد صيغت في جمل وتراكيب دقيقة فيها من الإتقان والجودة، والسعة والمرونة، ما يمكن الناس من إدراكها واستيعابها وفهمها في كل عصر⁽³⁾، وقد أشار ابن عاشور إلى هذا فقال: "فلا تخطر ببال ناظر من العصور الآتية نكتة أو خصوصية إلا وُجد آيات القرآن تتحملها؛ بحيث لا يمكن إيداع ذلك في كلام إلاّ لعلام الغيوب، وهو مذهب المحققين"⁽⁴⁾.

ومن الذين يرون هذا الرأي الشيخ: "يوسف القرضاوي" الذي يقول: "إن ما يسمى الآن "الإعجاز العلمي" هو عند التأمل والتحليل لون من الإعجاز البياني للقرآن، فالإعجاز هنا يكمن في الصياغة القرآنية للآيات، أو أجزاء الآيات التي تتناول هذه الشؤون التي لها صلة بالعلم، ذلك أن العبارة القرآنية أو الجملة القرآنية قد جعل الله فيها من المرونة والسعة بحيث يفهمها العقل العربي العادي في عصر نزول القرآن، ويجد فيها المسلم ما يشبع فكره ووجدانه معاً بالفهم الفطري السهل الميسر لكل قارئ للقرآن، ومع هذا أودع الله الجملة القرآنية من السعة والخصوبة ما يتسع لما يكشف

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 127.

(2) - قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 191.

(3) - المقال نفسه، ص 193.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 130.

عنه الزمن من حقائق، وما يبلغه العلم من تطور وتقدم كما نشاهده في عصرنا⁽¹⁾.

ولقد كان إدراج الإعجاز العلمي في هذه الدراسة الخاصة بالإعجاز البياني لكونه جزءاً من الإعجاز البياني في رأي بن عيسى بطاهر، وكما هو إشارات ابن عاشور في تفسيره، ثم لأهميته في الدراسة الحديثة⁽²⁾.

الفرع الثالث: أهمية الإعجاز العلمي.

حظي الإعجاز العلمي بعناية الناس في عصرنا الحديث، وذلك راجع — فيما يبدو — إلى كونه نوعاً من الإعجاز الذي يستجيب لحاجات الناس، ويبي رغباتهم العلمية، فضلاً عما عرفه العصر من ضعف في المستوى اللغوي، والحس البياني، بحيث أصبح الناس وخاصة العرب لا يتذوقون الإعجاز البياني كما يتذوقه الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني، والباقلاني وغيرهم، أما غير العرب من الأمم الأخرى فلا يمكنهم إدراك الإعجاز القرآني إلا من وجهه العلمي، والتاريخي، والنفسي، والتشريعي، وغير ذلك من الأنواع التي يدخلها ابن عاشور كلها في دائرة الإعجاز العلمي، ومن هنا تأتي أهمية هذا النوع من الإعجاز في العصر الحديث⁽³⁾.

يقول ابن عاشور عن أهميته: "وإعجازه من هذه الجهة للعرب ظاهر: إذ لا قبل لهم بتلك العلوم كما قال الله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ [سورة هود، الآية: 49]، وإعجازه لعامة الناس أن تجيء تلك العلوم من رجل نشأ أمياً في قوم أميين، وإعجازه لأهل الكتاب خاصة إذ كان ينبئهم بعلوم دينهم مع كونه أمياً⁽⁴⁾؛ فالإعجاز العلمي مناسب للبشرية جمعاء، لأن الإنسان المخاطب بهذا الكتاب بحاجة إلى الإيمان بحقائق الدين عن الألوهية والحياة، ووجود الإنسان ومصيره ومشكلاته، ولا يكون ذلك إلا بإدراك الإعجاز في القرآن من هذا الوجه⁽⁵⁾، ويؤكد محمد متولي الشعراوي — رحمه الله — هذا الأمر فيقول: "حتى يستمر الإعجاز جاء القرآن بنهايات النظريات، بقمة نواميس الكون، إذا تليت على المؤمنين في ذلك الوقت مرت عليهم ولم يتبهاوا إلى مدلولها الحقيقي العلمي، وإذا تليت بعد ذلك على الأجيال القادمة عرفوا ما فيها من إعجاز... وقالوا هذا كلام لا يمكن أن يقوله شخص عاش منذ آلاف السنين، إذن لا بد أن هذا القرآن حق من عند

(1) — كيف نتعامل مع القرآن الكريم، يوسف القرضاوي، ص 397.

(2) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 191.

(3) — المقال نفسه، ص 194.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 130.

(5) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 194.

الله⁽¹⁾. وهذا الإطلاق من الشيخ الشعراوي لا يوافق عليه بل لا بدّ من التفصيل، يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله - في أثناء شرحه لقول شيخ الإسلام - رحمه الله - : "وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها..."⁽²⁾ : "ومن هذا ما وقع أخيراً من أولئك الذين فسروا القرآن بما يسمى بالإعجاز العلمي، حيث كانوا يحملون القرآن أحياناً ما لا يتحمل. صحيح أن لهم استنباطات جيدة تدل على أن القرآن حق ومن عند الله عز وجل، وتنفذ في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام ممن يعتمدون على الأدلة الحسية في الامتناع بما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، لكنهم أحياناً يحملون القرآن ما لا يتحملة... المهم أن من الناس من يتجاوز ويغلو في إثبات أشياء من القرآن ما دل عليها القرآن، ومنهم من يفرط وينفي أشياء دل عليها القرآن، لكن يقول هذا ما قاله العلماء السابقون ولا نقبله لا صرفاً ولا عدلاً، وهذا خطأ أيضاً، فإذا دل القرآن على ما دل عليه العلم الآن من دقائق المعلومات، فلا مانع من أن نقبله وأن نصدق به إذا كان اللفظ يحتمله، أما إذا كان اللفظ لا يحتمله فلا يمكن أن نقول به"⁽³⁾.

وحتى لا يرد على ابن عاشور أن الإعجاز مقرون بالتحدي وأنه ثابت لكل سورة من سور القرآن صرح بأن هذا الوجه من الإعجاز حاصل من القرآن وغير حاصل به صراحة، كما أنه ثابت للقرآن بمجموعه لا بجميعه.

وتطبيقاً لهذا نراه في تفسيره يذكر رأي علماء الهيئة، وقد يعترض عليهم ويرد قولهم⁽⁴⁾؛ وأشار ابن عاشور إلى أن هذا النوع من الإعجاز غير حاصل به التحدي إلا إشارة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء، الآية: 82] كما أن قيمته في دوامه وعمومه، بدليل قوله ﷺ: "مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ"⁽⁵⁾، والحديث يدل دلالة واضحة على كون الإعجاز بالوحي هو كل ما في القرآن من دلالة على عجز البشر عن الإتيان بمثله من جهتي الألفاظ والمعاني والحقائق وغير ذلك، ويمكن أن يؤمن به كل من يتبع إدراك ذلك من البشر،

(1) - معجزة القرآن، محمد متولي الشعراوي، ص 320.

(2) - مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 98.

(3) - شرح مقدمة في أصول التفسير، محمد بن صالح العثيمين، ص 98 - 99.

(4) - التفسير العلمي في الميزان، أحمد عمر أبو حجر، ص 126، دار قتيبة - بيروت، ط 1، 1411هـ / 1991م. وانظر: التحرير والتنوير، 385/1 وما بعدها.

(5) - رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي وأول ما نزل، 96 / 6 - 97. دار الفكر - بيروت، دط، 1401هـ / 1981م.

بخلاف معجزات الأنبياء السابقة التي كانت في أمر خاص⁽¹⁾، ولقد نقض الإمام الشاطبي - رحمه الله - في كتابه "الموافقات" فكرة الإعجاز العلمي⁽²⁾، وابن عاشور هو أول من اهتم بالرد على الإمام الشاطبي في هذا العصر وأثبت الإعجاز العلمي في القرآن، وذكر أن قسما من العلماء يرون من الحسن التوفيق بين العلوم الدينية وآلاتها وبين المعاني القرآنية مثل: "ابن رشد"، و"قطب الدين الشيرازي"، و"الغزالي" و"الرازي"، و"أبي بكر بن العربي"، وتوصل إلى القاعدة الآتية: "كل 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"⁽³⁾.

وتفسير ابن عاشور مليء بالإشارات إلى هذا النوع من الإعجاز، فمن ذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَمًا وَأُنَاسِيًا كَثِيرًا وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [سورة الفرقان، الآية: 48 - 50]، قال: "ويؤخذ من الآية أن الماء المتزل من السماء لا يختلف مقداره وإنما تختلف مقادير توزيعه على مواقع القطر... وهذه حقيقة قررها علماء حوادث الجو في القرن الحاضر، فهو من معجزات القرآن العلمية الراجعة إلى الجهة الثالثة من المقدمة العاشرة لهذا التفسير"⁽⁴⁾.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل، الآية: 8]: "فالذي يظهر لي أن هذه الآية من معجزات القرآن الغيبية العلمية، وأنها إيماء إلى أن الله سيلهم البشر اختراع مراكب هي أجدى عليهم من الخيل والبغال والحمير، وتلك العجلات التي يركبها الواحد ويحركها برجليه وتسمى بسكالات، وأرتال السسكك الحديدية، والسيارات المسيرة بمصفى النفط وتسمى أطوموبيل، ثم الطائرات التي تسير بالنفط المصفى في الهواء. فكل هذه مخلوقات نشأت في عصور متتابعة لم يكن يعلمها من كانوا قبل عصر وجود كل منها"⁽⁵⁾. ولعل من أفضل أنواع الإعجاز العلمي التي ساقها ابن عاشور ما سماه بدعوة القرآن إلى النظر

(1) - التحريروالتنوير، ابن عاشور، 1/ 128 - 129.

(2) - الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، 2/ 127 - 135.

(3) - التحريروالتنوير، ابن عاشور، 1/ 44.

(4) - المرجع نفسه، 19/ 51.

(5) - المرجع نفسه، 14/ 111.

والاستدلال، وفتح العيون إلى فضائل العلوم⁽¹⁾، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل، الآية: 125] حيث قال: "ومن الإعجاز العلمي في القرآن أن هذه الآية جمعت أصول الاستدلال العقلي الحق، وهي البرهان والخطابة والجدل المعبر عنها في علم المنطق بالصناعات وهي المقبولة من الصناعات. وأما السفسطة والشعر فيربأ عنهما الحكماء الصادقون بله الأنبياء والمرسلون"⁽²⁾.

فالإعجاز العلمي عند ابن عاشور ليس خاصا بالعلوم التجريبية فقط بل هو أشمل من ذلك، فنسبة الإعجاز إلى العلمي فيها خلل كبير، وأثر من آثار التغريب الفكري، فهذه التسمية منطلقة من تقسيم علوم إلى أدبية وعلمية، كما هو الحال، وفي ذلك رفع من شأن العلوم التجريبية على غيرها من العلوم النظرية التي تدخل فيها علوم الشريعة.

وإذا كان هذا يسمى بالإعجاز العلمي، فماذا يسمى الإعجاز اللغوي؟ أليس إعجازا علميا؟ أليست اللغة علما؟ وقل غيرها في وجوه الإعجاز المحكية. لاشك أنها علوم، لكنها غير العلم الذي يريده الدنيويون الغربيون الذين أثروا في حياة الناس اليوم، وصارت السيادة لهم⁽³⁾؛ فالذي يشير إليه ابن عاشور هنا له أهمية كبرى في الدراسات الحديثة التي تسير على المنهج العلمي أو ما يسمى بالموضوعية، ذلك أن غايات الإعجاز العلمي في القرآن الدعوة إلى البحث الجاد، واستخدام العقل، والاجتهاد بالدليل مع نبذ الأهواء والتقليد، وهذا ما يسميه يوسف القرضاوي: "تكوين العقلية العلمية في القرآن"⁽⁴⁾، حيث يرى أن ما جاء به القرآن من تكوين العقلية التي ترفض الظن والخرص، واتباع الأهواء والعواطف، والتقليد للأجداد والآباء والطاعة العمياء للسلادة والكبراء، والتي تنظر في ملكوت السماء والأرض، وتعتمد البرهان في العقلية، والتوثيق في النقلات، والمشاهدة في الحسيات، هو من أهم إشارات الإعجاز العلمي التي عني بها الناس في العصر الحديث⁽⁵⁾.

(1) — المرجع السابق، 128 / 1.

(2) — المرجع السابق، 331 / 14.

(3) — مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص 52.

(4) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 194.

(5) — كيف نتعامل مع القرآن الكريم، يوسف القرضاوي، ص 401.

المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة العاشرة وأهم مزاياها.

يعد تفسير "التحرير والتنوير" أحد أهم التفاسير التي عنيت بالمنهج البلاغي في العصر الحديث، فقد أتجه مؤلفه نحو الكشف عن إعجاز القرآن الكريم، ومقاصد الشريعة الإسلامية، والإيضاح لسنن الله الكونية والاجتماعية اعتماداً على طرائق البلاغة ووسائلها، وفنون اللغة وأساليبها، وقد كانت قضايا الإعجاز في صورته البيانية والعلمية هدفاً سعى التفسير إلى بيانه واستحلاء حقيقته، وبعد أن عرضنا لحملة هذه القضايا خلص المبحث إلى المزايا والنتائج الآتية:

أولاً: إعجاز القرآن في الرؤية التي تبناها تفسير ابن عاشور وهي بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغاً تعجز قدرة بلغاء العرب ومن جاء بعدهم عن الإتيان بمثله، ومظاهر هذا الإعجاز هي في النظم البديع الذي امتاز بعناصر الكمال في دقة التعبير، والإتقان في أداء المعنى؛ بحيث يعجز كل كلام بليغ عن مجاراته أو حتى محاكاته، وهذا الإعجاز هو الذي وقع به التحدي منذ نزول القرآن، وعلى توالي الأزمان والعصور.

ثانياً: للإعجاز البياني في القرآن مظهران: أولهما في بيانه، وطرائق تعبيره، وأساليبه في الخطاب. وثانيهما: في أساليبه المبتكرة، وفنونه الجديدة التي لا عهد للعرب بها، ولكنها مما تسمح به اللغة العربية، فمن حيث الأسلوب العام جاء القرآن مخالفاً لجنس كلام العرب الذي غلب عليه الشعر والخطابة، وقد بلغ القرآن حد الإعجاز يجمع بين الغرض الديني والغرض الأدبي، وابتكاره لعدد من الأساليب البديعة، وتفننه في أساليب أخرى، مثل أساليب "التفنن" أو "التنويح" في الأسلوب، "والتمثيل"، و"الإيجاز"، وأسلوبه في عرض مشاهد القيامة، وأسلوبه في نقل حوارات الآخرين، وأسلوبه المعجز في استعمال اللغة والتفنن البديع في ذلك، ويعد هذا النوع من الإعجاز مما تفرّد به "تفسير التحرير والتنوير" عن التفاسير الأخرى في العصر الحديث.

ثالثاً: إن الإعجاز العلمي في القرآن متمثل في حقائقه الخالدة، وتشريعاته الدقيقة، وإشاراتِهِ إلى العلوم المختلفة، مثل الفلك، والطب، والمنطق، والحقائق العقديّة، والدعوة إلى النظر والاستدلال، وهذا النوع هو في حقيقته جزء من الإعجاز البياني؛ لأن حقائق القرآن وإشاراتِهِ العلمية، قد صيغت في تراكيب لغوية فيها من السعة والمرونة ما يحقق الإقناع والتأثير للناس على اختلاف العصور، ولذلك كان الإعجاز مناسباً لعامة الناس في جميع الأزمنة وعلى تعاقب الأجيال وهذا الذي حرص ابن عاشور على تأكيده وتوضيحه، ولعلّ من أفضل أنواع الإعجاز العلمي كلها دعوة القرآن إلى النظر والاستدلال، أو ما يسمى بتكوين العقلية العلمية التي ترفض الأهواء والتقليد، وتعتمد العقل والمشاهدة والاجتهاد، وتفسير التحرير والتنوير هو أحد أهم مصادر الإعجاز العلمي، وهو أيضاً من

- أهم التفاسير التي سارت على المنهج البياني في العصر الحديث⁽¹⁾.
- رغم مزايا هذه المقدمة وكثرة محاسنها؛ إلا أنها لا تخلو من بعض المآخذ وهي كما يلي:
- لم يوفق ابن عاشور في تقسيمه بيان القرآن إلى قسم متعلق بالإعجاز وقسم متعلق بالبلاغة؛ فالقرآن معجز بمجموع محاسنه.
- مبالغة ابن عاشور في إنكاره على من لم يتطرق لبيان دقائق البلاغة من المفسرين.
- لم يحز ابن عاشور قصب السبق في الإشارة إلى الإعجاز العلمي في القرآن الكريم؛ بل سبقه إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن والقاضي عياض في كتابه الشفا.

(1) — قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، ص 198.

المبحث الثالث: كليات القرآن في تفسير التحرير والتنوير.

"وفيه ثلاثة مطالب"

المطلب الأول: تعريف الكليات التفسيرية وسبب تسميتها.

المطلب الثاني: مصادر الكليات وعناية ابن عاشور بها.

المطلب الثالث: أنواع الكليات عند العلامة ابن عاشور.



تمهيد

إن ورود لفظ أو أسلوب في القرآن على وجه مطرد هو من أوجه الترجيح عند اختلاف المفسرين، كما يذكر العلماء، مما يعطي دراسته أهمية بالغة⁽¹⁾، قال ابن عاشور: "يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه"⁽²⁾. ويعتبر تفسير ابن عاشور عند بريك بن سعيد القرني من المصادر التي اعتنت بالكليات من الجانب النظري والجانب التطبيقي، فقد عقد لها بحثا في ثنايا المقدمة العاشرة وسماها: "عادات القرآن"، ونبه على أهميتها للمفسر، وذكر شيئا من أمثلة الوارد عن السلف، وما استقرأه بجهد من اصطلاحات القرآن⁽³⁾.

المطلب الأول: تعريف كليات القرآن وسبب تسميتها.

إن الاهتمام بهذا النوع من أنواع علوم القرآن كان عند أهل الشأن الأوائل ظل منحصرًا في الاستقراء وإبراز نهج القرآن، وكذا نقل الوارد المأثور عن الصحابة ومن بعدهم، الذين عنوا به كثيرا وضربوا فيه بسهم وافر.

ف قيل في تعريفها الاصطلاحي: "ورود لفظ أو أسلوب في القرآن على معنى أو طريقة مطردة أو أغلبية"⁽⁴⁾.

أما سبب تسميتها كليات؛ فقد اشتهر مصطلح "الكليات" من قديم، وسبب تسميتها بالكليات يعود لجملة أسباب:

1 — أنه غلب لدى السلف كثيرا عند إطلاقهم كلية أو اصطلاحا خاصا أن يصدروها بكلمة "كل" وهذا ما أشار إليه ابن عاشور بقوله: "وقد تعرض بعض السلف لشيء منها، فعن ابن عباس: كل كأس في القرآن فالمراد بها الخمر. وذكر ذلك الطبري عن الضحاك أيضا... وعن ابن عباس أن كل ما جاء من يا أيها الناس فالمقصود به أهل مكة المشركون"⁽⁵⁾.

2 — أن عددا من العلماء المعاصرين أطلق عليها "كليات"، ولا أظنه يعترض على مثل هذا أو ينتقد، فالتسمية موافقة للمضمون، بل حتى ابن عاشور الذي كان له جهد وأثر عظيم في هذا الجانب وإن سماها "عادات القرآن"⁽⁶⁾، لكنه في أثناء المقدمة الأولى قال ما نصه: "وقد اعتنى العلماء

(1) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 10 / 1.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 124 / 1.

(3) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 12 / 1.

(4) — المرجع نفسه، 29 / 1.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 124 / 1.

(6) — المرجع نفسه، 124 / 1.



بإحصاء كليات تتعلق بالقرآن، وجمعها ابن فارس، وذكرها عنه في الإتيان وعنى بما أبو البقاء الكفوي في كلياته⁽¹⁾.

فجر قد سماها "كليات"، ثم عاد قسمها "عادات"، مما يشير إلى أن هناك سعة في ما يمكن أن يصطلح عليه عن التسمية.

ويعتبر ابن عاشور أول من فصل الكليات وميزها عن غيرها، إذ عقد لها مبحثاً في أثناء المقدمة العاشرة ومعالها: "عادات القرآن" ونقل بعضاً من الوارد، ونبه على أهميتها للمفسر، وضمن تفسيره ما استقرأه بجهته من اصطلاحات القرآن، وهو يصنعه هذا يلفت النظر إلى أهمية الكليات وحاجتها إلى الدراسة والتحليل، ويبرزها في نوع خاص له سماته وأصوله⁽²⁾.

وأما الصيغة التي استخدمها ابن عاشور في تفسيره للتعبير عن كون هذا الإطلاق كلية تفسيرية أو ليس كذلك فهي على طريقتين:

الطريقة الأولى: قوله: "وهذا اصطلاح القرآن أو مصطلح القرآن" مثل قوله: "المراد بالناس" أهل مكة جرياً على مصطلح القرآن في إطلاق هذا اللفظ غالباً⁽³⁾، وقد أكثر ابن عاشور من هذا التعبير. الطريقة الثانية: قوله: "عادة القرآن"، واستخدام هذه الصيغة في التعبير عن كلية قرآنية ليس بتكرور؛ بل على هذا الأمور:

II — أن ابن عاشور سعى الكليات في مقدمته: "عادات القرآن" مما يدل على أن ذلك سائغ، بل استخدم هذه الصيغة في إطلاق الكليات وأكثر منها⁽⁴⁾.

2 — أنه وجد من المفسرين من جاء بهذه الصيغة من التعبير عن اصطلاح قرآني؛ يقول ابن عاشور: "ويُعرف — المفسر — اصطلاحه — القرآن — في إطلاق الألفاظ، وللتفصيل اصطلاحات وعاداته، ويتعرض صاحب الكشاف إلى شيء من عادات القرآن في متأثر كلامه في تفسيره؛ كما ذكر ابن عاشور عن صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي: أن من عادة القرآن أنه ما جاء بوعيد إلا أعتقه بوعده، وما جاء ببنذاره إلا أعتقها ببيشارة"⁽⁵⁾، وفي الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة الصافات، الآية: 51]:

(1) — المرجع السابق، 1/ 13.

(2) — كليات الأندلس في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1/ 36.

(3) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 26/ 177.

(4) — المرجع نفسه، 1/ 42، 12/ 275، 297، 314.

(5) — المرجع نفسه، 1/ 125.



"جاء به ماضيا على عادة الله في أخباره"⁽¹⁾، وقال فخر الدين في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 109]: "عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف أتبعها إما بالإلهيات، وإما بشرح أحوال الأنبياء، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكداً لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع"⁽²⁾، إذن فقد سبق هؤلاء المفسرون ابن عاشور في هذه الصيغة وقد استعملها ابن القيم أيضا فقال: "والمألوف من عادة القرآن في استعمال (ما يدريك) في الأمور الغائبة العظيمة"⁽³⁾. والأمثلة على هذا متوافرة.

(1) — الكشاف، الزمخشري، 301 / 3، مطبعة مصطفى محمد — مصر، ط1، 1354هـ.

(2) — التفسير الكبير، الرازي، 121 / 12، دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، ط3، دت.

(3) — بدائع الفوائد، ابن القيم، 18 / 2.

المطلب الثاني: مصادر الكليات وعناية ابن عاشور بها.

وأعني بالمصادر هنا: "المصنفات التي اعتنت بالكليات جمعاً أو استقراء أو دراسة". وفيما يلي إبراز لأهم مصادر الكليات:

- 1 — كتب التفاسير: وتمثل الركيزة الأولى في معرفة الكليات ومطاب وجودها، ومن أهمها: في القدم جامع البيان، وفي العصر الحديث: التحرير والتنوير لابن عاشور وغيرها.
- 2 — كتب معاني القرآن، ويأتي في مقدمتها مجاز القرآن لأبي عبيدة.
- 3 — كتب علوم القرآن.
- 4 — كتب اللغة والمعاجم، وأهمها الكليات لأبي البقاء الكفوي.
- 5 — كتب الفقه والأحكام.
- 6 — كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم.

فالاهتمام بموضوع الكليات هو في حقيقته راجع إلى العناية بكتاب الله وتفسيره، وإيضاح مبهمه وتبيين مشكله، والعكوف على دراسة ألفاظه وتراكيبه، واستجلاء أسراره وكنوزه، والخروج بالفوائد منه والفرائد.

وقد أشار ابن عاشور إلى أهم مصادر الكليات في هذه المقدمة وهما: الكليات لأبي البقاء الكفوي والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، والكشاف للزحاشي؛ والذي يظهر لي أن التحرير والتنوير يعتبر أيضاً من أهم مصادر الكليات في العصر الحديث.

الأول: الكليات للكفوي:

الكليات كتاب حافل، واسع الشهرة، غزير الفائدة، وهو مرجع زخار للمهتمين بالدراسات اللغوية، بل في ميادين العلوم المختلفة، والكتاب له عناية بعلم التفسير وبالكليات خصوصاً حيث أورد منها كمّاً هائلاً في مختلف الأنواع، فهو يعتبر بحق أجمع وأوسع مؤلف ضم الكليات التفسيرية في ثناياه.

وبنظرة متأملة في هذا السفر العظيم يتضح ما يلي:

- 1 — استفادته من السابقين، كالراغب، الزركشي، والسيوطي، وإن لم يصرح بنقله عنهم إلا نادراً.

- 2 — اشتملت كلياته على أقسام الكليات: الألفاظ — الأساليب — اللغة — علوم القرآن.



3 - هو أجمع مؤلف ضمّ الكليات التفسيرية واحتفى بها، فقد أحصيت له ما يقرب من مائة وعشرين كلية⁽¹⁾، حتى قال ابن عاشور: "وقد استوعب أبو البقاء الكفوي في كتاب "الكليات" في أوائل أبوابه كليات مما ورد في القرآن من معاني الكلمات"⁽²⁾.
والأمر ليس كذلك، إذ استيعابها غير مقدور عليه، لكننا نتفق أنه لم يوجد مثله في تجميع الكليات واستظهارها، وهذا بحد ذاته عمل يحسب له⁽³⁾.

الثاني: الإتقان في علوم القرآن:

قال ابن عاشور: "وفي الإتقان للسيوطي شيء من ذلك"⁽⁴⁾.
وقد أحسن السيوطي في إيراده عددا من الكليات عن الصحابة والتابعين مستخلصة من كتب السنة والتفاسير بالمأثور، كالطبري، وسعيد بن منصور، وابن أبي حاتم، وهذه ميزة هامة إذ بينت اهتمام السلف بهذا النوع، وأرشدت إلى مواضع هذه الكليات من كتب السنة والأثر⁽⁵⁾.

الثالث: التحرير والتنوير:

أفرد ابن عاشور الكليات بمبحث مستقل في ثنايا المقدمة العاشرة؛ وسماها: "عادات القرآن"، وثبّه فيه على أهمية هذا النوع للمفسر بقوله: "ويحق على المفسر أن يعرف اصطلاحات القرآن من نظمه وكلمه"⁽⁶⁾، ثم ساق أمثلة عن السلف كابن عباس، ومجاهد⁽⁷⁾.
ويبين - رحمه الله - قيامه باستقراء عدد من اصطلاحات القرآن وأنها مبثوثة في تفسيره فقال: "وقد استقرت بجهد عادات كثيرة في اصطلاحات القرآن سأذكرها في مواضعها.."⁽⁸⁾.
ومما استقرأه قوله:

1 - فإن (سبيل الله) غلب في القرآن على الجهاد⁽⁹⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 68 - 69.

(2) - المرجع نفسه، 1 / 125.

(3) - كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1 / 69.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 125.

(5) - كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1 / 70.

(6) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 124.

(7) - المرجع نفسه، 1 / 124.

(8) - المرجع نفسه، 1 / 125.

(9) - المرجع نفسه، 28 / 372.



2 — إن من أساليب القرآن أنه إذا حكى المحاورات والمجاوبات حكاها بلفظ (قال) دون حرف عطف إلا إذا انتقل من محاورة إلى أخرى⁽¹⁾.

3 — وقال: (عبد) المضاف إلى ضمير الجلالة هنا هو محمد ﷺ كما هو مصطلح القرآن، فإنه لم يقع فيه لفظ (العبد) مضافا إلى ضمير الغيبة الراجع إلى الله تعالى إلا مرادا به النبي ﷺ⁽²⁾.
وقد تعدى دور ابن عاشور مجرد الذكر لما أطلق أو الاستقراء الشخصي لمصطلحات إلى دور أميز من هذا، فقد وجد منه تتبع لبعض الكليات إما بتوضيح معناها وإما بتقييد إطلاقها. هذا يعطيه أيضا مزيدا من التفرد والسبق في هذا الميدان⁽³⁾، ومن الأمثلة على هذا ما جاء عند كلية (ما يدريك وما أدراك)⁽⁴⁾، و(عسى)⁽⁵⁾.

ونستخلص من عمل ابن عاشور المتقدم عدة فوائد⁽⁶⁾:

1 — أنه أفرد الكليات بمبحث مستقل عن غيره، وهو بهذا يلفت النظر إلى أن هذا النوع من أنواع علوم القرآن ذو استقلالية وتمايز عن غيره، وإلى الحاجة في إفراده بالبحث والدراسة، وهو بهذا يعتبر أول من ميز الكليات وإن سماها: (عادات)، فلم يجعلها ضمن نوع: "الوجوه والنظائر" كما فعل السابقون.

2 — أكد على أهمية معرفة المفسر لاصطلاحات القرآن في ألفاظه وأسانيه، وهذا يكشف فوائد العلم بها، وما يرجى منها من ثمرات.

3 — قوله: "وقد استقرت بجهد عادات كثيرة في اصطلاحات القرآن"⁽⁷⁾؛ يستفاد من هذه العبارة: أن معرفة اصطلاحات القرآن لا تختص بفئة ولا تتقيد بزمن، فالوقوف على دقائق القرآن وعجائبه واكتشاف أسرارها وكنوزه مستمر لا ينقطع.

فإمعان النظر في الآيات البيّنات، وتدبر دلائله المبيّنات، تورث فهماً وعلماً لما سار عليه القرآن من نهج وعادة.

(1) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 125، 401.

(2) — المرجع نفسه، 15/ 122.

(3) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1/ 70 — 71.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 114.

(5) — المرجع نفسه، 5/ 178.

(6) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1/ 71.

(7) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 125.

المطلب الثالث: أنواع الكليات عند العلامة ابن عاشور.

لعل المتأمل لكلام ابن عاشور - رحمه الله - حول عادات القرآن يمكنه تقسيم الكليات إلى

نوعين وهي:

1 - كليات الأساليب.

2 - كليات الألفاظ.

وقد نص ابن عاشور - رحمه الله - على هذين النوعين بقوله: "ويحق على المفسر أن يعرف اصطلاحات القرآن من نظمه وكلمه"⁽¹⁾؛ "فمن نظمه": تشمل كليات الأساليب، و"كلمه": تشمل كليات الألفاظ، ثم مثل للنوعين بقوله: "وقد استقرت بجهد عادات كثيرة في اصطلاحات القرآن سأذكرها في مواضعها، ومنها أن كلمة هؤلاء إذا لم يرد بعدها عطف بيان بين المشار إليهم فإنها يراد بها المشركون..."⁽²⁾، فهذا مثال كليات الألفاظ، أما كليات الأساليب فقال عنها: "وقد استقرت أنا من أساليب القرآن أنه إذا حكى المحاورات والمجاوبات حكاها بلفظ قال دون حروف عطف، إلا إذا انتقل من محاوراة إلى أخرى..."⁽³⁾.

1 - أما كليات الأساليب فيمكن تعريفها تعريفاً مجتزئاً من التعريف العام لكليات القرآن

فيقال: "ورود أسلوب في القرآن على طريقة أو عادة مطردة أو أغلبية"⁽⁴⁾.

أمثلة لكليات الأساليب:

قال ابن عاشور: "وذكر صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي أن من عادة القرآن أنه ما جاء بوعيد إلا أعقبه بوعد، وما جاء بنذارة إلا أعقبها ببشارة. ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض لمناسبة التضاد..."⁽⁵⁾ ونقل عن الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 109] قوله: "عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعاً كثيرة من الشرائع والتكاليف أتبعها إما بالإلهيات وإما بشرح أحوال الأنبياء، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكداً لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع"، وقال ابن عاشور أيضاً: "إذا حكى القرآن المحاورات والمجاوبات حكاها بلفظ (قال) دون حرف عطف"⁽⁶⁾.

(1) - المرجع السابق، 1 / 124.

(2) - المرجع السابق، 1 / 125.

(3) - المرجع السابق، 1 / 125.

(4) - كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1 / 118.

(5) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 125.

(6) - المرجع نفسه، 1 / 125.

2 — أما كلييات الألفاظ فتعرّف تعريفاً مجتزئاً من التعريف العام لكلييات القرآن فيقال: "ورود لفظ في القرآن على معنى أو طريقة مطردة أو أغلبية"⁽¹⁾.

أمثلة لكلييات الألفاظ:

1 — يقول ابن عاشور في هذا الصدد: "ومنها أن كلمة هؤلاء إذا لم يرد بعدها عطف بيان بين المشار إليهم فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَءَابَاءَهُمْ﴾ [سورة الزخرف، الآية: 29] وقوله: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 89]"⁽²⁾.

2 — وقال ابن عاشور: "الذين كفروا هم المشركون؛ لأن اصطلاح القرآن من تصاريف مادة الكفر، نحو: الكافرين، والكفار، والذين كفروا، هو الشرك"⁽³⁾.

وسنورد في هذا المطلب بعض النماذج التطبيقية لكلييات الألفاظ الواردة في تفسير ابن عاشور وأدرسها دراسة تفصيلية تظهر من خلالها مدى عناية ابن عاشور بالكلييات ومدى التزامه في تفسيره بما ذكره في مقدمته. وتشمل الدراسة التطبيقية فرعين:

الفرع الأول: نماذج الكلييات المطردة.

1 — عبده:

قال ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 1]: "عبده) المضاف إلى ضمير الجلالة هنا هو محمد ﷺ كما هو مصطلح القرآن، فإنه لم يقع فيه لفظ العبد مضافاً إلى ضمير الغيبة الراجع إلى الله تعالى إلا مراداً به النبي ﷺ"⁽⁴⁾.

الآيات: وردت كلمة (عبده) ست مرات في القرآن:

1 — قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 1].

(1) — كلييات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1/ 139.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 125.

(3) — المرجع نفسه، 26/ 79.

(4) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 15/ 12.



2 - قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 1].

3 - قال الله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان، الآية: 1].

4 - قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [سورة الزمر، الآية: 36].

5 - قال الله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [سورة النجم، الآية: 10].

6 - قال تعالى: ﴿الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 9].

دراسة الآيات:

أطبقت كتب التفسير على أن المراد بلفظ: "العبد" مضافا إلى ضمير الغيبة العائد إلى الله تعالى في هذه الآيات هو النبي ﷺ⁽¹⁾.

وقد ذكر الرازي إجماع المفسرين على هذا المراد في آيتي الإسراء والفرقان⁽²⁾. وهو كما قال، وبقية المواطن ملحقة بها، إذ ظهر بالتتابع والاستقراء أنه لا نزاع على هذا بين أهل العلم⁽³⁾.

1 - ويبقى النظر في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ [سورة الزمر، الآية: 36].

2 - وقوله: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [سورة النجم، الآية: 10].

1 - فأما قوله: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ [سورة الزمر، الآية: 36].

(1) - جامع البيان، 126 / 15، النكت والعيون، 3 / 148 مطابع مقهوي - الكويت، تحقيق: خضر محمد خضر، ط1، 1402هـ / 1982م، تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، 4 / 05، دار الوطن - الرياض، تحقيق: أبو بلال غنيم بن عباس بن غنيم، ط1، 1418هـ / 1997م، المحرر الوجيز، 4 / 199، زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، 5 / 72، دار الفكر - بيروت - لبنان، حققه وكتب هوامشه: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، خرّج أحاديثه: أبو هاجر السعيد بن بسبوي زغلول، ط1، 1407هـ / 1987م، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 13 / 02، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم طفيش، ط2، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود آلوسي، 15 / 200، دار الفكر - بيروت - لبنان، طبعة جديدة، 1403هـ / 1983م. أضواء البيان، 3 / 4.

(2) - التفسير الكبير، الرازي، 20 / 117، 24 / 40، دار الفكر - بيروت - لبنان، ط2، 1405هـ / 1985م.

(3) - كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1 / 442.



فقد قرأت لفظه (عبده) بالإفراد وهي قراءة الجمهور، بينما قرأ أبو جعفر وحمزة والكسائي بالجمع أي (عباده)⁽¹⁾.

وقالوا في توجيه قراءة الجمع "عباده" أي الأنبياء وأتباعهم من الصالحين، فالله كافيه من شر أعدائهم، فدخل في هذا النبي ﷺ وأمته، والمعنى: إن الله سيكفيك يا محمد ممن أراد بك سوء كما كفى هؤلاء الرسل من قبلك، وهو كاف كل من عبده وتوكل عليه والتجأ إليه، قالوا: وعلى قراءة الجمع أريد بالعباد الأنبياء — عليهم السلام — ثم رجع إلى مخاطبة النبي ﷺ بقوله: "ويخوفونك"⁽²⁾، وهذه اللفظة على قراءة الجمع ليست بداخلة في نطاق بحث هذه الكلية التي مرادها لفظ (العبد) مفردا مضافا إلى ضمير الغيبة لا غير⁽³⁾. فأما قراءة الإفراد فجعلها جمهور المتأولين مرادا بما النبي⁽⁴⁾، حتى قال ابن عاشور: " والمراد عبده وهو الرسول لا محالة"⁽⁵⁾.

وأيد هذا القول بقوله تعالى بعدها: ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [سورة الزمر، الآية: 36].

وبما روي في سبب نزول الآية من أن قريشا قالت له:

إنا نخاف أن تحبلك آهتنا وتصيبك معرفتنا لعيبك إياها، فزلت. وفي رواية: لتكفن عن شتم آهتنا أو ليصيبك منها خبل، فزلت⁽⁶⁾، ويحتمل — كما قاله بعضهم — أن يكون (العبد) لفظ جنس، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [سورة العصر، الآية: 2].

وعليه فجائز أن يقصد العبد على العموم، فتكون عامة يدخل فيها النبي ﷺ دخولا أوليا، ويؤيد هذا المعنى قراءة الجمع: "عباده" فتكون هذه القراءة راجعة إلى قراءة الإفراد⁽⁷⁾. والظاهر أن سياق الآية

(1) — التيسير، الداني، ص 153، النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 2 / 362 — 363.

(2) — انظر: معاني القرآن، الفراء، 2 / 419 — 420، الكشف، مكّي بن أبي طالب، 2 / 239.

(3) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1 / 442.

(4) — جامع البيان، 24 / 05، الكشاف، 4 / 129، المحرر الوجيز، 2 / 532، زاد المسير، 7 / 18، التفسير الكبير، 26 / 281، الجامع لأحكام القرآن، 15 / 257، التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزّي الكليبي، 3 / 195، أم القرى للطباعة والنشر — القاهرة — مصر، تحقيق: محمد عبد المنعم اليونسي وإبراهيم عطوة عوض، وينظر أيضا: البحر المحيط، 7 / 427، أضواء البيان، 7 / 56.

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 24 / 13.

(6) — تفسير القرآن العزيز، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، 2 / 173، دار المعرفة — بيروت — لبنان، حَقَّقَ نصوصه وخرَّجَ أحاديثه وعلق عليه: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، 1411هـ/1991م، الكشاف، 4 / 129، المحرر الوجيز، 4 / 532، التفسير الكبير، 26 / 281.

(7) — معاني القرآن، الفراء، 2 / 420، الكشف، مكّي بن أبي طالب، 2 / 239، الكشاف، 4 / 129، الجامع لأحكام القرآن،



الآية وقوله: (بخوفونك) وما ورد في سبب التزلزل دالان على أن المراد به النبي ﷺ، ولفظ (عبده) تقدم أن كل مواطنها مراد بها النبي ﷺ فكذلك هذه الآية⁽¹⁾.

[2] — قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [سورة النجم، الآية: 10].

اختلف في مرجع الضمائر المستترة والظاهرة في الفعلين والاسم في الآية إلى أقوال، أجملها فيما يلي⁽²⁾:

أ — أي فأوحى جبريل ﷺ إلى محمد ﷺ ما أوحى إليه ربه عز وجل، قال به ابن عباس، والحسن، والربيع، وابن زيد، والفراء، والزجاج، واختاره الطبري.

ب — وقيل المعنى: فأوحى الله إلى عبده جبريل ما أوحى إلى النبي ﷺ، قالته عائشة وقتادة.

ج — وقيل المراد: أوحى الله تعالى إلى عبده محمد ﷺ، ويعني أنه أوحى إليه كفاحاً بلا واسطة، وقال به ابن عاشور.

فخلص من هذا أن الضمير في الفعلين إما لله تعالى أو لجبريل.

والمراد بالعبد إما محمد ﷺ كما عليه الأكثر، أو جبريل ﷺ.

وغير خاف أن القول بأن المقصود: "بعده" في الآية جبريل ﷺ قول ضعيف، بل الصحيح أن المراد النبي ﷺ كما عليه الأجلة من المفسرين، سواء أريد بالموحي الرب — تبارك وتعالى — أو جبريل، فهو اختلاف لا يضير.

تنبيه: ولا يعترض على الكلية بقوله: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِياً﴾ [سورة مريم،

الآية: 2]؛ لأنه قد بين المراد من "العبد" في الآية، فلم يعد هناك مجال لاحتمال مقصود آخر كما هو ظاهر.

الحكم على الكلية:

اتضح أن مصطلح القرآن في لفظة: "عبده" أي العبد مفرداً مضافاً إلى ضمير الغيبة الراجع إلى الله تبارك وتعالى يراد به النبي ﷺ، فهذه الكلية مطردة في جميع موارد⁽³⁾.

15 / 257، فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، 4 / 580، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، ضبطه وصححه: أحمد عبد

السلام، ط 1، 1415هـ / 1994م. روح المعاني، محمود الألوسي، 24 / 05.

(1) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 1 / 444.

(2) — المرجع نفسه، 1 / 444.

(3) — المرجع نفسه، 1 / 444 — 445.



2- الكأس:

قال ابن عاشور: "قعن ابن عباس: "كل كأس في القرآن فالمراد بها الخمر". وذكر ذلك الطبري عن الضحاك أيضا"⁽¹⁾. أما الضحاك فقد قال: "كل كأس ذكره في القرآن فإنما عني به الخمر". ويلفظ: "كل كأس في القرآن فهي الخمر"⁽²⁾. وقال مقاتل: "كل شيء في القرآن كأس فهو الخمر"⁽³⁾. وقال الأخفش: "كل كأس في القرآن فهي الخمر"⁽⁴⁾. ونسب هذا الإطلاق إلى ابن عباس⁽⁵⁾.

الآيات: ورد ذكر (الكأس) في القرآن ست مرات في ستة مواطن:

- 1- قال تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ﴾ [سورة الصافات، الآية: 45].
- 2- قال تعالى: ﴿يَسْتَرْعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَعْوْفِهَا وَلَا نَأْتِمُرُ﴾ [سورة الطور، الآية: 23].
- 3- قال تعالى: ﴿يُطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ﴾ [سورة الواقعة، الآية: 17-18].
- 4- قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ [سورة الإنسان، الآية: 5].
- 5- قال تعالى: ﴿يُؤْتَسَقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَجْجِيلاً﴾ [سورة الإنسان، الآية: 17].
- 6- قال تعالى: ﴿وَوَكَأَسًا يَّهَاقِلُ﴾ [سورة النبا، الآية: 34].

دراسة الآيات:

- [1] - قال تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ﴾ [سورة الصافات، الآية: 45].

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1/ 124.

(2) - سلف ابن جرير بسنده، 23/ 34. وذكره ابن عاشور في التحرير والتنوير، 23/ 112.

(3) - تفسير مقاتل بن سليمان، 4/ 217 - 218.

(4) - الكشاف، الزمخشري، 4/ 41، التحرير والتنوير، ابن عاشور، 23/ 112.

(5) - لا أحد تصحح في الإطلاق ابن عباس لهذه الكلمة، عبارات القسرين محتملة بأنه قسم الكأس بالخمر، أو ذكر أن كل كأس هي

خمر، نظر ابن جرير، ابن جرير، 23/ 112.



[6] — قوله تعالى: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ [سورة النبا، الآية: 34].

نص غير واحد من أهل التفسير على أن الكأس هنا (الخمر) نفسها أو إناء فيه خمر⁽¹⁾. قال ابن عاشور: "والكأس: إناء معد لشرب الخمر... وربما ذكر في كتب اللغة أن الكأس الزجاجية فيها الشراب... ولم أجد في قواميس اللغة التعريف بالكأس بأنها: إناء الخمر وأنها الإناء ما دام فيه الشراب ثم قال: وقد يطلقون على الخمر اسم الكأس"⁽²⁾. كما تلاحظ فإن ابن عاشور لا يقبل الكلية على إطلاقها فهو يناقشها ويستدرك عليها.

الحكم على الكلية:

هذه الكلية مطردة، فكل "كأس" في القرآن فإنما أريد بها الخمر. والله أعلم⁽³⁾.

3 — المط

قال ابن الخاري في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيينة: ما سمي الله مطرا إلا... حيث⁽⁴⁾ كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا

(مطرنا) خمس مرات، و(أمطرت) مرة،

شور من أن المطر لم يستخدم إلا العذاب، ثم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى علة، فالمطر هنا الغيث، وهو رحمة فلم يستعمل

183 / 19، محاسن التأويل، القاسمي، 35 / 17.

هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا

(1)

(2)

(6)

(7) — المرجع



[6] — قوله تعالى: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ [سورة النبأ، الآية: 34].

نص غير واحد من أهل التفسير على أن الكأس هنا (الخمر) نفسها أو إناء فيه خمر⁽¹⁾. قال ابن عاشور: "والكأس: إناء معد لشرب الخمر... وربما ذكر في كتب اللغة أن الكأس الزجاجية فيها الشراب... ولم أجد في قواميس اللغة التعريف بالكأس بأنها: إناء الخمر وأنها الإناء ما دام فيه الشراب ثم قال: وقد يطلقون على الخمر اسم الكأس"⁽²⁾. كما تلاحظ فإن ابن عاشور لا يقبل الكلية على إطلاقها فهو يناقشها ويستدرك عليها.

الحكم على الكلية:

هذه الكلية مطردة، فكل "كأس" في القرآن وإنما أريد بها الخمر. والله أعلم⁽³⁾.

3 — المطر:

قال ابن عاشور: "وفي صحيح البخاري في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيينة: ما سمي الله مطرا في القرآن إلا عذابا، وتسميه العرب الغيث"⁽⁴⁾ كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا﴾ [سورة الشورى، الآية: 28]⁽⁵⁾.

الآيات: وردت كلمة (مطر) سبع مرات، و(أمطرنا) خمس مرات، و(أمطرت) مرة، و(أمطر) مرة، و(مُمطرنا) مرة واحدة⁽⁶⁾.

دراسة الآيات:

[1] — قد صح ما قاله ابن عيينة وذكره ابن عاشور من أن المطر لم يستخدم إلا العذاب، ويستدرك عليهما آية النساء ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَى﴾ [سورة النساء، الآية: 102]. فلا تدخل تحت هذه القاعدة، فالمطر هنا الغيث، وهو رحمة فلم يستعمل في العذاب⁽⁷⁾.

(1) — التفسير الكبير، الرازي، 19/32، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 183/19، محاسن التأويل، القاسمي، 35/17.

(2) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 45/30.

(3) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 512/1.

(4) — أخرجه البخاري معلقا في كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كُنَّا هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا

حِجَابَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ آتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الأنفال، الآية: 32]، (199/5).

(5) — التحرير والتنوير، ابن عاشور، 45/30.

(6) — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعد القرني، 558/2 — 559.

(7) — المرجع نفسه، 559/2.



[2] - يلاحظ أن معظم ورود هذه اللفظة بتصرفاتها كانت في حديث القرآن عما أصاب قوم

لوط من العقوبة والعذاب، إذ أمطرتهم السماء بحجارة من سجيل منضود⁽¹⁾.

الحكم على الكلية:

هذه الكلية أغلبية الحكم، وليست مطردة كما أطلقت⁽²⁾.

الفرع الثاني: نماذج الكليات الأغلبية.

أشار العلامة ابن عاشور إلى الكليات الأغلبية في القرآن بقوله: "وقال الجاحظ في البيان وفي القرآن معان لا تكاد تفترق، مثل الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس، قلت - ابن عاشور -: والنعف والضرب، والسماء والأرض"⁽³⁾ وقوله أيضا: "فإن (سبيل الله) غلب في القرآن على الجهاد"⁽⁴⁾ وقوله: "المراد بالناس: "أهل مكة" جريا على مصطلح القرآن في إطلاق هذا اللفظ غالبا"⁽⁵⁾.

(1) - المرجع السابق، 2 / 559.

(2) - المرجع السابق، 2 / 559.

(3) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 1 / 124.

(4) - المرجع نفسه، 28 / 372.

(5) - المرجع نفسه، 26 / 177.

الخطبة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

لقد أمضيت قرابة عامين في إعداد هذا البحث كان هو ومادته شغلي الشاغل والآن قد وفق الله وأعان على إتمامه وإنجازه، فله الحمد والمنة في الأولى والآخرة.

وها أنا أضع بين يدي القارئ خاتمة مشتملة على أهم النتائج التي توصلت إليها خلال هذا البحث تجمع شتاته وتقرّب شأوه وتذكر بحراميه، وأهدافه؛ فأقول مستعينا بالله تعالى:

1 — من خلال ترجمتي للعلامة ابن عاشور تبين لي منزلته الرفيعة في ميدان العلم، ورسوخ قدمه فيه، والأثر الحميد الذي تركته مؤلفاته في بلاد المغرب العربي بصفة خاصة، وفي العالم الإسلامي بصفة عامة.

2 — بلوغه رتبة الاجتهاد، وبعده عن التعصب المذهبي، وإن كان مالكي المذهب في الأصل، ولذا فهو يهتم بإيراد أقوال العلماء، والنظر في أدلتهم، وترجيح ما يراه موافقا للدليل.

3 — تميز مؤلفاته بالتحرير والتدقيق العلميين اللذين تفتقر إليهما كثير من المؤلفات في عصرنا الحاضر؛ وكذلك جودة عرضه للمسائل التي يتناولها بالدراسة، وبلاغة بيانه، وقوة حجته، وقدرته على الإقناع.

4 — وضوح شخصيته وبروزها في مؤلفاته، فهو لم يكن مجرد ناقل لأقوال العلماء قبله، بل كان يعاملها بالنظر والتمحيص والمناقشة العلمية الدقيقة بأسلوب علمي موضوعي رصين.

5 — يعتبر التحرير والتنوير علامة متميزة في مسيرة التفسير في العصر الحديث، جمع بين أصول التفسير التي اعتمدها أقطاب هذا العلم، وبين مستجدات عصره؛ فابن عاشور كغيره ممن خاض غمار التفسير، استوعب علوم العربية والتشريع، وأحوال الأمم، وشتى العلوم الإنسانية؛ ثم إنه وهو الذي تضلع في مجالين كبيرين: البلاغة ومقاصد الشريعة، اللذين اعتمدهما اعتمادا كلياً لما كتب تفسيره وبنى عليهما آراءه في فهم معاني كتاب الله، الذي هو معجز بأسلوبه ونظمه ومضامينه، ومحكم في مقاصده التشريعية.

6 — وجدت أنه رجع إلى مصادر متعددة غير كتب التفسير؛ منها اللغوي والنحوي؛ مثل كتب معاني القرآن، وكتب البلاغة المعروفة المشهورة ومنها ما هو من قبيل الدراسات المتخصصة في علوم القرآن والقراءات، وأسباب النزول، وإعجاز القرآن؛ مثل: الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، والمرشد الوجيز لأبي شامة المقدسي، وأسباب النزول للواحدي، وإعجاز القرآن للباقلاني.

7 — كما رجع ابن عاشور إلى كتب الأصول والعقائد والسلوك مثل: كتاب الموافقات للشاطبي، وكتاب الإحياء للغزالي.

8 — الترابط بين المقدمات العشر كأنها مقدمة واحدة وكذلك نجد هذا الترابط بين مواضيع



المقدمة الواحدة.

- 9 — الرؤية النقدية الواضحة المعالم؛ إذ لا يكتفي ابن عاشور بمجرد النقل.
- 10 — إيراد الخلاف في المسائل الهامة، مع عرض الآراء بعبارة موجزة.
- 11 — المقدمات العشر تمثل رسالة مهمة مستقلة في ذكر آراء الشيخ ابن عاشور في مسائل علوم القرآن وأصول التفسير.
- 12 — المقدمات العشر تمثل المنهج التفصيلي الذي سار عليه ابن عاشور في التحرير والتنوير في الشكل النظري.
- 13 — اعتماد العلامة ابن عاشور التحليل المقاصدي في ترجيح مسائل علوم القرآن وأصول التفسير.
- 14 — تقسيم مناهج المفسرين إلى مسلكين: مسلك التفسير بالأثر ومسلك التفسير بالنظر والرأي غير واف لوجود مدرسة ثالثة وهي مدرسة المزيج.
- 15 — قرّر ابن عاشور أن للتأويل في القرآن الكريم معنيين هما: التفسير والبيان، والحقيقة التي يؤول إليها الكلام؛ وأن كلا المعنيين مراد بناء على قاعدة عموم المشترك، وبينت أن الراجح اطراد التأويل في القرآن الكريم بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام.
- 16 — هذا وقد قام تفسير ابن عاشور على منهج التفسير بالرأي والمأثور:
أولاً: أما المراد بالتفسير بالرأي عند ابن عاشور: هو الرأي الحمود القائم على الاجتهاد في إبراز المعاني الجلية والخفية التي يدلّ عليها النص بصريح العبارة، أو بلطف الإشارة؛ ويقوم هذا التفسير على ضوابط استخلصها ابن عاشور من المراحل المتعاقبة لتاريخ التفسير والتي تنوعت فيها أدوات المفسرين؛ منها:
— قول العلماء: إن القرآن لا تنقضي عجائبه إلاّ بازدياد المعاني باتساع التفسير.
— لو كان التفسير مقصوراً على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرًا.
— إن النبي — صلى الله عليه وسلم — لم يثبت عنه من التفسير إلاّ تفسير آيات قليلة.
— إن استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام كان من قبيل التفسير لآيات لم يسبق تفسيرها قبل ذلك. فالعلامة ابن عاشور يرى انعقاد الإجماع العملي على تفسير القرآن بالرأي.
وقد كان منهجه في التفسير بالرأي قائماً على ما يلي:



أ — اللغة: والمقصود منها: مجموع علوم اللسان العربي واستعمالهم وأخبارهم؛ وليس المقصود النحو والصرف كما يفهم البعض.

ب — علمي البيان والمعاني؛ فالعلامة ابن عاشور يرى مزيد اختصاص هذين العلمين بالتفسير، ولا يُعدّ التفسير عنده بالغًا حدّ الكمال ما لم يكن مشتملا على دقائق البلاغة.

ج — يعتبر الشعر من أهم مقومات التفسير بالدراية عنده؛ فلا يجاد الذوق أو تكميله يرى ابن عاشور أنه لا غنى للمفسّر من الاستشهاد ببيت من الشعر لبيان مفردة قرآنية.

د — الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار في تفسير آيات الأحكام؛ فابن عاشور لا يرى الفقه من مواد علم التفسير لغير المتوسع فيه؛ وأما المتوسع فهو محتاج إليه.

هـ — الاستعانة بأقوال الفلاسفة وعلماء الهيئة.

و — الإعجاز القرآني: يعتبر أيضا من أهم مقومات التفسير بالدراية عند ابن عاشور.

ز — معرفة كليات القرآن وعاداته واصطلاحه: هي أيضا من مقومات التفسير بالدراية عند ابن عاشور.

ثانياً: المراد بالتفسير المأثور عند ابن عاشور هو الأنواع الثلاثة المشهورة، وقد بحث فيه من ناحية عمن يؤثر ولم يبحث فيه هل هو حجة أو لا؟ ورددت عليه بأن مصطلح المأثور قد وقع الخلل في أنواعه وحكمه؛ فالبحث في الأنواع الثلاثة ليس كونه مأثورة أو لا؟ ولكن البحث فيها هل هي حجة أم لا؟، وهذا جرّه إلى شنّ حملة على التفسير بالمأثور والمفسرين به. وأما منهجه في التفسير بالرواية فقد قام تفسير على ما يأتي:

أ — تفسير القرآن بالقرآن: لم تجد هذه الطريقة من التفسير عناية كبيرة من صاحب التحرير والتنوير، ورأينا بعض أمثلة هذا التفسير خلال صفحات الدراسة؛ على أن مفهوم تفسير القرآن بالقرآن عنده قائم على أن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض، وقد يستقل بعضها عن بعض إذ ليس المعنى المقصود في بعض الآيات يكون مقصودا في جميع نظائرها.

ب — تفسير القرآن بالحديث: بينت أن ابن عاشور لم يهتم بهذا النوع من التفسير كثيرا، وأنه لا يرى وجوب معرفة التفسير النبوي للقرآن قبل أن يقدم المفسّر على العمل التفسيري.

ج — التفسير بأقوال الصحابة والتابعين.

د — التفسير بأسباب التزلزل.

هـ — التفسير بالقصص: يشمل التفسير بالقصص عند ابن عاشور أخبار العرب وأخبار أهل الكتاب، وخص بالذكر أخبار العرب.



و — التفسير بالقراءات: والقراءة عند ابن عاشور شاهد لغوي سوء أكانت صحيحة السند؛ ولكنها لم تبلغ حدّ التواتر، أم كانت من القراءات العشر المتواترة المشهورة؛ وهذه الأخيرة فضلا عن أنها شاهد لغوي فهي ممّا يمكن التفسير به على أنّه توضيح لمعنى آية، أو استظهار له.

ز — مراعاة الإجماع يدخله ابن عاشور في الآثار؛ لأنه لا يكون إلاّ عن مستند.

وأما بالنسبة لمواقفه من مسائل وقضايا علوم القرآن سأورده على نحو ما سيأتي من نتائج:

1 — ابن عاشور في مقدمته الثالثة لم يشنع على مسلك التفسير الإشاري الصوفي الغرابي، وجعل له مساعا من جهة الاعتبار؛ لا التفسير، مما يوحي بقبوله.

2 — يقوم منهج التفسير المقاصدي عند العلامة ابن عاشور من خلال تقصيد النصوص وذلك من خلال بيان غاية المفسر من التفسير عنده، ومعرفة المقاصد التي نزل القرآن لتبينها.

3 — موقف ابن عاشور من التفسير العلمي موقف معتدل بين المغالي والجافي ويُعتبر ابن عاشور — فيما أحسب — أول من نقض آراء الشاطبي في التفسير العلمي.

4 — تجاوز ابن عاشور الحدّ في انتقاده المفسرين والمؤلفين في أسباب النزول الذين تلقفوا الروايات الضعيفة ولم يبنهوا عليها وأوهموا الناس أن لكل آية سبب نزول.

5 — أما موقف ابن عاشور من حديث الأحرف السبعة فيرى بأن المراد به الاختلاف في ترتيب آي سور القرآن؛ وهذا الوجه ضعيف جدا؛ وكان الأولى به اختيار قول من الأقوال المشهورة القوية.

6 — القراءات عند ابن عاشور قسمان: القسم الأول: لا تعلق له بالتفسير، وإنما هو يتصل باختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والكلمات. والقسم الثاني: له تعلق بالتفسير وهو اختلاف القراء في حروف الكلمات (الفرشيات).

7 — ويُعتبر التواتر هو الشرط الرئيس في قبول القراءة عند العلامة ابن عاشور ويعتبر توفره

معنيا عن بقية الشروط، وهذه الشروط متوفرة اليوم في القراءات العشر المشهورة فقط.

8 — يرى ابن عاشور أنّ القراءة سنّة متبّعة ولا اعتبار للأقيس أو للأشهر في اللغة العربية.

9 — منهج ابن عاشور في تناول القصة القرآنية يجمع بين منهجين:

أ — منهج جمهور المفسرين وهو اعتماد المرويات المنقولة من أحاديث وآثار عن الصحابة والتابعين وأقوال مفسرين ومؤرخين وعلماء؛ فضلا عن أقوال من التوراة والإنجيل.

ب — وكان منهجه أيضا في سرد أحداثها وما تحويه من أخبار عن حوادث سابقة في حدود النظم القرآني والفهم العربي للنصوص القرآنية.

10 — موقف ابن عاشور من المناسبة بين الآيات فقد كان وسطا بين المغالي فيها، والجافي عنها؛

وانصبت عنايته بها في بعض الآيات التي لا تتضح المناسبة بينها للقارئ العادي أو التي تحتاج إلى جهد فكري حتى تكون المناسبة واضحة بينها.

11 - يرى ابن عاشور أن ترتيب سور القرآن على ما هو عليه الآن في معظمه توقيفي، وقد حصل في ترتيب القليل من سوره بعض الاجتهاد لعدم وجود النص.

12 - يرى أن التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدد المعنى مع اتحاد الكلمات.

13 - يرى العلامة ابن عاشور أن عامة ألفاظ القرآن تدل على معنيين فأكثر. وأن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها ما لم يمنع من ذلك مانع صريح من دلالة لغوية، أو غالب من دلالة شرعية، أو توقيفية.

14 - مبدأ الإعجاز القرآني عند ابن عاشور يقوم على رفض مبدأ الصرفة، وأن الإعجاز كامن في القرآن ذاته، وما جاء به من أساليب تجري على سنن العرب.

15 - اعتنى ابن عاشور بمسائل الإعجاز العلمي التي من أهمها عنده الدعوة إلى النظر والاستدلال وتكوين العقلية العلمية. وربما يصحح أن نعدّ منهجه وسطاً بين المغالين في إيراد المسائل العلمية وبين منهج الإعراض الكلي عن هذا العلم.

16 - يعدّ ابن عاشور أول من عقد للكليات عنواناً مستقلاً وسمها "عادات القرآن" وأفردها بحديث مختصر، نَبّه على أهميتها للمفسر، وحقها من الاهتمام والعناية وأورد شيئاً من الوارد عن بعض المفسرين، وضمّن كلامه الإشارة إلى أن معرفة مصطلحات القرآن لا يُحدّ بزمن ولا يختص بطائفة؛ بل هو حق مشترك لمن أعطي فهما وعلماً في كتاب الله.

التوصيات والاقتراحات:

إنني في نهاية هذا البحث أرى من حقوق علمائنا الذين بذلوا لنا عسارة فكرهم، وخلاصة تجاربهم، وقدموا الكثير من الجهد، والوقت، والصحة، خدمة للأجيال التالية لهم بل وقدموا أرواحهم رخيصة في سبيل الذود عن دينهم، وكرامة أمتهم، أرى من حقّهم علينا أن نعني بتراثهم خدمة وتحقيقاً، جمعاً وإخراجاً، وأن نبذل - اعترافاً بالجميل لهم - بعض الجهد والوقت والمال من أجل أن ينتفع الخلف بنتاج السلف وأن نستلهم في نفس الوقت ونحن نقرأ لهم العبرة من حياتهم، والقُدوة من سلوكهم، والإخلاص في طلب العلم وتعليمه والتضحية من أجل نصرة هذا الدين، ومحاربة خصومه وإبني:

1 - أقترح على الجامعة الإسلامية أن تشكل لجنة أو تكلف على الأقل باحثاً نشيطاً ممارساً



لجمع تراث ابن عاشور وتجوب القطر التونسي، وتخرجه للناس إخراجاً مفيداً تحقق النص، وتخدمه، وترتكز على مواضع الجدّة والأصالة فيه.

2 — أوصي طلبة الدراسات العليا في قسم الكتاب والسنة أن يتعاونوا في تحقيق كتاب التحرير والتنوير للعلامة ابن عاشور تحقيقاً علمياً بتخريج أحاديثه تخريجاً فنياً وعلمياً، وفك غموض بعض الألفاظ. وذلك لأن الطباعات الموجودة له فيها أخطاء.

3 — أما فيما يخص المقدمات العشر فأقترح طبعها وحدها على أساس أنها رسالة مستقلة مهمة من العلامة ابن عاشور في علوم القرآن وأصول التفسير.

4 — أقترح على الباحثين وطلبة الدراسات العليا أفراد كل من المقدمة الرابعة والمقدمة الخامسة والمقدمة السادسة والمقدمة السابعة والمقدمة التاسعة والمقدمة العاشرة بالبحث والدراسة النظرية التطبيقية من خلال التحرير والتنوير.

5 — أؤكد ضرورة الاهتمام بالقرآن الكريم، وضرورة العناية بعلومه، وضرورة التنقيب عن الرجال الذين حملوه في صدورهم، وتمثلوه في سلوكهم، ورثوا الأجيال عليه، فإنهم خيار هذه الأمة وخيرتها، كما بذلك المصطفى عليه الصلاة والسلام؛ وأنه لا غنى لأي باحث في أي فرع من فروع الثقافة الإسلامية بل لا غنى لأي طالب علم بل لا غنى لأي مسلم عن الاهتمام بهذا النور؛ وبالتالي فإن من العيب ومن غير المألوف أن يعنى الطالب بالسنة المطهرة، أو بالفقه الإسلامي، أو بغيرهما من العلوم الإسلامية ثم لا يعطي للقرآن الكريم العناية الكافية لتعلمه وتعليمه.

الفهارس العامة

- 1 — فهرس الآيات القرآنية.
- 2 — فهرس الأحاديث والآثار.
- 3 — فهرس الأعلام.
- 4 — فهرس المصادر والمراجع.
- 5 — ملخص البحث.
- 6 — فهرس الموضوعات.



فهرس الآيات القرآنية

رتبت الآيات في هذا الفهرس حسب ورودها في المصحف

الصفحة	رقمها	الآية
1 - سورة الفاتحة		
231	2	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
218 315 ، 223	4	﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾
221 ، 208	6	﴿وَأَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾
2 - سورة البقرة		
67	1	﴿الْم﴾
95	2 - 1	﴿الْم ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى﴾
224	6	﴿ءَأَنْذَرْتَهُمْ﴾
108	7	﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾
303	16	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلِيلَةَ بِالْهُدَى﴾
343	17 - 19	﴿مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ﴾
221	29	﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
246	31	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
246	35 - 36	﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا﴾
99	42	﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾
343	58	﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ﴾
96	62	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى﴾
139	82	﴿وَأَخْطَبْتُ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾



186	104	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾
74	106	﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾
191	115	﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ؕ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ؕ﴾
209	168	﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾
348	179	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ الْآلْبَسِ﴾
218	185	﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ﴾
114-113 192،	187	﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمِ﴾
211	191	﴿وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾
232	196	﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾
230	198	﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَتَّبِعُوا فَضْلًا﴾
83	210	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾
222	214	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾
210،78 235،	222	﴿حَتَّىٰ يَطْهَرُونَ﴾
273، 114 274—	238	﴿حَنِفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾
146، ب،	255	﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ﴾
109	259	﴿أَنِّي يُحْيِي ۚ هٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾
210	259	﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾
156	269	﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾



62	285	﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾
3 — سورة آل عمران		
77، 74، 276، 81	7	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾
219	15	﴿قُلْ أُوْتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ﴾
219	20	﴿فَإِن حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُمْ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾
170	27	﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ﴾
213	73	﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾
183، 39، 194، 186	77	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾
155، 27	103	﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾
216	133	﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾
138	138	﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾
276	146	﴿وَكَايِنٍ مِّن نَّبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رِيشُونَ كَثِيرٌ﴾
195	161	﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾
212	164	﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا﴾
299	172	﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾
196	188	﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا﴾
4 — سورة النساء		
212	1	﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾
190، 197	3	﴿وَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾
33	29	﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾



210	43	﴿لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾
307	59	﴿وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾
129, 76	59	﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾
353	82	﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ﴾
193	95	﴿غَيْرِ أُولَى الصَّرَرِ﴾
372	102	﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذىٌ مِنْ مَطَرٍ﴾
155	105	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾
64	109	﴿أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾
33	115	﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾
198	127	﴿وَدَسَّغْتُمْ فِي النِّسَاءِ تَنكِحُوهُنَّ﴾
309	157	﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾
233, 84	164	﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾
5 - سورة المائدة		
289	2	﴿وَلَا تَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاانُ قَوْمٍ﴾
289, 27	3	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾
29	3	﴿وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾
188, 140	44	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾
86	64	﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾
97	67	﴿يَتَأْهَلَّ الْكِتَابُ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾
289	94	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَلْبُؤَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ﴾



365، 361	109	﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾
6 - سورة الأنعام		
329	26	﴿هُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْعَوْنَ عَنْهُ﴾
189، 139	82	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾
366	89	﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَتُّوْلاً فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا﴾
108	131	﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ﴾
226 - 225	137	﴿وَكَذَلِكَ زُيِّنَ﴾
233	148	﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾
109	151	﴿وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ﴾
115	153	﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾
86	158	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾
7 - سورة الأعراف		
248	19	﴿أَسْكُنْ أَنْتَ وَرَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا﴾
247	21-20	﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ﴾
77-76	53	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾
304	54	﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾
313، 311	55	﴿أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾
343	161	﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾
249 - 248	190-189	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾
8 - سورة الأنفال		
- 298، 33	24	﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾



299		
321	41	﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾
108	42	﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾
9 - سورة التوبة		
233	3	﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾
10 - سورة يونس		
84	3	﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ﴾
139	22	﴿وَوَطَّنُوا إِنَّهُمْ أَحْبَبَ بِهِمْ﴾
77 - 76	29	﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ﴾
310	64	﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾
11 - سورة هود		
164، 241، 352، 350	49	﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾
153	101	﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمْ﴾
12 - سورة يوسف		
153، 27، 239	3	﴿خَنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾
253	24	﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا﴾
240	25	﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ﴾
29	40	﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾
309	43	﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي﴾
95	63	﴿فَأَرْسَلَ مَعَنَا آخَانًا نَّكَتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾
44	72	﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾



108	82	﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾
75	100	﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾
13 - سورة الرعد		
243 - 242	11	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ﴾
14 - سورة إبراهيم		
347	18	﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ﴾
242	45	﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسْكِينَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾
15 - سورة الحجر		
107	6	﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾
16 - سورة النحل		
354	8	﴿وَالْحَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرَكَبُوهَا وَزِينَةً﴾
187، 92	44	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾
148، 27، 153	89	﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾
116	92	﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ﴾
355	125	﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ بوالْمَوْعِظَةِ﴾
17 - سورة الإسراء		
366	1	﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾
108	16	﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾
108	32	﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَى إِنَّهُ كَانَ فَجِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾
140	59	﴿وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾
314	78	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾
349 - 348	84	﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾



60	106	﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ﴾
18 - سورة الكهف		
367	1	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾
138	51	﴿وَمَا كُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾
316	86	﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾
211	93	﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ﴾
19 - سورة مريم		
369	2	﴿ذِكْرٌ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾
20 - سورة طه		
81، 13، 140، 90	5	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
250	12	﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾
251	23	﴿لِنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾
214، 205	63	﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾
247	115	﴿فَنَسِيْ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾
247	121	﴿فَأَكَلَا مِنْهَا﴾
247	121	﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾
21 - سورة الأنبياء		
170	22	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾
168	30	﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾
22 - سورة الحج		
322	18	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ﴾



206 - 205	23	﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾
342	31	﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ بِهِ﴾
24 - سورة التور		
349	53	﴿طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ﴾
299	63	﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ﴾
25 - سورة الفرقان		
367	1	﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾
347	5 - 4	﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا﴾
108	40	﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا أَفَلَمْ﴾
354	50 - 48	﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾
311	77	﴿قُلْ مَا يَعْبُدُونَ بِكُم ربي لولا دُعَاؤُكُمْ﴾
26 - سورة الشعراء		
321	2	﴿تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾
250	10	﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنِ أَنْتَ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾
251	42 - 41	﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَإِنَّا لَنَا أَجْرًا﴾
27 - سورة النمل		
241	52	﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾
28 - سورة القصص		
348	7	﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾
29 - سورة العنكبوت		
312	6	﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾
206	8	﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾



154	43	﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾
331	51-50	﴿وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ﴾
31 - سورة لقمان		
321، 186	13	﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾
33 - سورة الأحزاب		
138	33	﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾
138	34	﴿وَأَذْكَرْتَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾
323	48	﴿وَتُطِيعُ الْكٰفِرِينَ وَالْمُنٰفِقِينَ وَدَعَّ أٰذُنُهُمْ﴾
35 - سورة فاطر		
140	1	﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾
345	32	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾
37 - سورة الصافات		
370	45	﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكٰسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾
360	51	﴿فَاقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ قَيْتَسَاءُ لُونَ﴾
38 - سورة ص		
253	17	﴿أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾
254 ، 253	24	﴿وظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّهٗ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾
129	29	﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِّدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾
255	34	﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا﴾
39 - سورة الزمر		
235	17	﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾
368، 367	36	﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾



85	53	﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾
346	69_68	﴿نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ﴾
40 - سورة غافر		
321	31	﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾
313, 311	60	﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾
41 - سورة فصلت		
212	13	﴿فَإِن أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً﴾
242	15	﴿وَقَالُوا مَن أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾
359	34	﴿أَدْفَعْ بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾
42 - سورة الشورى		
212	23	﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾
372	28	﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا﴾
206	30	﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّن مُّصِيبَةٍ﴾
43 - سورة الزخرف		
210, 213, 317	19	﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾
366	29	﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَءَابَاءَهُمْ﴾
218, 213	57	﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾
46 - سورة الأحقاف		
206	15	﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾
47 - سورة محمد		
129	24	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾
48 - سورة الفتح		



313	16	﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ يُسْتَدْعَوْنَ﴾
292، 268	25	﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾
292	26	﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾
50 — سورة ق		
169، 167	6	﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ﴾
51 — سورة الذاريات		
170، 81	47	﴿بَنَيْنَهَا بِأَيْدِي﴾
52 — سورة الطور		
370	23	﴿يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا﴾
94	30	﴿نَتَرَبَّصُ بِهِمْ رَبِّبَ الْمُتُونِ﴾
333	34	﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾
138	44	﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا﴾
81	48	﴿فَأِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾
53 — سورة النجم		
301	1	﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾
368، 367	10	﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾
108	32	﴿الَّذِينَ تَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾
55 — سورة الرحمن		
266، 268	64	﴿مُدَّهَا مَتَانِ﴾
56 — سورة الواقعة		
371، 370	17—18	﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾
57 — سورة الحديد		



367	9	﴿الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾
58 - سورة المجادلة		
183	1	﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾
60 - سورة الممتحنة		
323	2	﴿وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ﴾
63 - سورة المنافقون		
207	10	﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ﴾
66 - سورة التحريم		
35	4	﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾
67 - سورة الملك		
62	22	﴿أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا﴾
68 - سورة القلم		
154	1	﴿رَبِّ الْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾
107	2	﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾
153، 27	4	﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾
73 - سورة المزمل		
341	20	﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾
75 - سورة القيامة		
273	19-16	﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾
138	23	﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾
76 - سورة الإنسان		
371 ، 370	5	﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ﴾
277	16 - 15	﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِغَابِئٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ﴾



371, 370	17	﴿وُسْقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَجْجِيلاً﴾
62	20	﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾
78 - سورة النبأ		
288	14	﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجًّا﴾
300	21	﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾
371, 370	34	﴿وَوَكَّأَسَا دِهَاقًا﴾
300	35	﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِدًّا﴾
79 - سورة النازعات		
301, 300	1	﴿وَالنَّزِيعَاتِ غَرَقًا﴾
81 - سورة التكوير		
316, 204	24	﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضِينٍ﴾
83 - سورة المطففين		
322	1	﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾
95	2	﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾
107	14	﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾
85 - سورة البروج		
116	4	﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُحُدُودِ﴾
96	10	﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾
87 - سورة الأعلى		
272	6	﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾
89 - سورة الفجر		
83	22	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾



277	22	﴿وَالْمَلِكُ صَفًا صَفًا﴾
90 — سورة البلد		
139	17	﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾
92 — سورة الليل		
143،138	12	﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾
103 — سورة العصر		
368	2	﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾
110 — سورة النصر		
314	3	﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾

فهرس الأحاديث والآثار

اعتمدت في ترتيب الأحاديث والآثار الترتيب الألف بائي.

الصفحة	طرف الحديث والآثار
134، 130	أقول فيها برأي
212	أن النبي ﷺ حين قرأ على عتبة بن ربيعة سورة فصلت
269	أن النبي ﷺ كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية
358	أن كل ما جاء من يا أيها الناس
200	إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف
189	إن وسادك لعريض
186	إنه ليس بذلك؟ ألا تسمع لقول لقمان لابنه
193	أنها نزلت في المنافقين
133	أي أرض تقلني
134	ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت
112	الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني
94	دع ما يريك
298	دعاني رسول الله وأنا في الصلاة فلم أجبه
113	شغلونا - أي المشركون - عن الصلاة الوسطى
189	فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحداهم في رجله الخيط
249	في تسويل الشيطان لحواء
344	قال الله تعالى: قسمت الصلاة
256	قال سليمان لأطوفن الليلة على تسعين امرأة
281	قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى الأنفال
230	كانت عكاظ، ومجنة
188	كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي وهو مقبل
369	كل كأس في القرآن فالمراد بها الخمر
304	الكلالة ما خلا
29	كلمة حق أريد بها باطل



180	كنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في سفر
134	لا تسألني عن القرآن
129	اللهم فقهه في الدين
307	ليس في تفسير القرآن اختلاف
371	ما سمى الله مطرا في القرآن إلا عذابا
110، 109	ما كان رسول الله يفسر من القرآن
270	ما لكم وصلاته ثم نعتت قراءته
352	ما من الأنبياء نبي إلا أعطي
288	ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء
307	الماعون أعلاه الزكاة وعارية المتاع منه
132	من تكلم في القرآن برأيه
191، 183	من حلف على يمين
132	من قال في القرآن برأيه
289	نزلت سورة المائدة
192	نزلت هذه الآية: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ ﴾
307	هو الزكاة
194، 187	هي اليتيمة تكون في حجر وليها
307	هي بقر الوحش
307	هي النجوم
103	وأنا يومئذٍ حديثُ السنن
253	وإن همّ بسيئة
193	وما لكم وهذه
285	يقرأ القرآن منكوسا



فهرس الأعلام المترجم لهم

وقد اتبعت في ترتيب الأعلام الترتيب الألف بائي.

الصفحة	الأعلام
حرف (أ)	
286	إبراهيم بن عمر المعروف بابن النحاس
11	أبو الحسن بن شعبان
278	أبو محمد النكراوي
	أبو الفضل الرازي
207	أبي بن كعب
209	أحمد بن عمار المهدي التميمي
72	أحمد بن يحيى أبو العباس المعروف بثعلب
08	أحمد جمال الدين
46	امرؤ القيس
حرف (ح)	
209	حفص بن سليمان بن المغيرة
210	حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات
حرف (خ)	
210	خلف بن هشام
حرف (ر)	
219	روح بن عبد المؤمن
حرف (ز)	
205	زبان بن العلاء، أبو عمرو البصري
47	زهير بن أبي سلمى
11	زين العابدين بن حسين
حرف (س)	
8	سالم بوحاجب



211	سليمان بن مهران الأعمش
حرف (ش)	
203	شمس الدين محمد بن الجزري
60	شهاب الدين القرافي
267	شبية بن نصاح المخزومي المدني
حرف (ط)	
47	طرفة بن العبد
حرف (ع)	
206	عاصم بن مهذلة أبي النجود
11	عبد الحميد بن باديس
205	عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي ، أبو شامة
209	عبد الله بن عامر
209	عبد الله بن كثير
207	عبد الله بن مسعود
280	عثمان بن سعيد المعروف بالداني
49	علي بن حسن الهنائي
210	علي بن حمزة الكسائي
285	علي بن خلف
9	عمر بن الشيخ
حرف (ك)	
47	كعب بن زهير
حرف (ل)	
47	ليبد بن ربيعة العامري
حرف (م)	
10	محمد الفاضل ابن عاشور
11	محمد الصادق الشطي
10	محمد النخلي

205	محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي
73	محمد بن أحمد أبو منصور الأزهري
130	محمد بن إبراهيم الوزير
10	محمد بن الخوجة
278	محمد بن القاسم بن الأنباري
219	محمد بن المتوكل أبو عبد الله اللؤلؤي البصري
11	محمد بن خليفة المدني
209	محمد بن عبد الرحمن المخزومي
9	محمد بن عثمان النجار
8	محمد صالح الشريف
73	معمر بن المثنى أبو عبيدة
208	مكي بن أبي طالب القيسي
حرف (ن)	
47	النابعة الديباني
206	نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم
حرف (هـ)	
269	هند بنت سهيل
حرف (ي)	
207	يحيى بن زياد الفراء أبو زكريا
267	يزيد بن القعقاع أبو جعفر المدني
206	يعقوب بن إسحاق
295	يوسف بن أبي بكر السكاكي

فهرس أهم المصادر والمراجع.

وقد اتبعت في ترتيبها الترتيب الألف بائي.

— القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- 1 — ابن جزري ومنهجه في التفسير، علي محمد الزبيري، دار القلم — دمشق، ط1، 1407هـ / 1987م.
- 2 — الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي الشافعي، دار الفكر — بيروت — لبنان، ط1، 1423هـ / 2003م.
- 3 — الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث العربي — القاهرة. دط، دت.
- 4 — أسباب الخطأ في التفسير، طاهر محمود يعقوب، دار ابن الجوزي — المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ.
- 5 — أسرار البلاغة، الشيخ الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني — القاهرة — ط2، 1412هـ / 1991م.
- 6 — إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، بديع الزمان سعيد النورسي، تحقيق: إحسان قاسم صالح، شركة سوزلر — القاهرة، ط2، 1414هـ / 1994م.
- 7 — الإصابة في تمييز الصحابة، علي بن حجر العسقلاني، دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان.
- 8 — إعجاز القرآن، الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية — بيروت — لبنان، ط1، 1411هـ / 1991م.
- 9 — أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام — مصر — القاهرة، ط1، 1427هـ / 2006م.
- 10 — إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، ط1، 1403هـ / 1983م.
- 11 — لبحر المحيط، محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي أبو حيان، دار الفكر — بيروت — لبنان، ط2، 1403هـ / 1983م.
- 12 — البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1372هـ.



- 13 — بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب العلمية — بيروت.
- 14 — بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، 1399 هـ / 1979م.
- 15 — البيان والتبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي — القاهرة — ط5، 1405 هـ / 1985م.
- 16 — التبيان لبعض المباحث المتعلقة بعلوم القرآن، للشيخ طاهر الجزائري الدمشقي، تحقيق: الأستاذ أبو غدة، شركة دار البشائر الإسلامية — بيروت، ط4، 1425 هـ.
- 17 — تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع.
- 18 — تراجم الأعلام، محمد الفاضل بن عاشور، الدار التونسية، تونس، ط2، 1972م.
- 19 — ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ابن الوزير، مكتبة المشهد الحسيني — القاهرة.
- 20 — التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني الحنفي، ضبطه وفهرسه: محمد بن عبد الحكيم القاضي، دار الكتاب المصري — القاهرة — دار الكتاب اللبناني — بيروت، ط1، 1411 هـ — 1991م.
- 21 — تفسير ابن باديس، عبد الحميد بن باديس، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين — محمد الصالح رمضان، تعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، ط1، 1416 هـ / 1995م.
- 22 — تفسير التابعين، محمد بن عبد الله بن علي الخضير، دار الوطن الرياض — المملكة العربية السعودية — ط1، 1999م / 1420 هـ.
- 23 — تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية — تونس 1984م.
- 24 — التفسير العلمي للقرآن في الميزان، أحمد عمر أبو حجر، دار قتيبة — بيروت — 1411 هـ.
- 25 — تفسير الفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، محمد الرازي فخر الدين الرازي قدّم له: الشيخ خليل محي الدين الميسر، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، دار الفكر — بيروت، 1414 هـ / 1993م.
- 26 — تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، تحقيق: أبو بلال غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن — الرياض، ط1، 1418 هـ / 1997م.
- 27 — تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، دار الأندلس، طبعة جديدة ومنقحة.



- 28 — التفسير النبوي للقرآن الكريم وموقف المفسرين منه، محمد إبراهيم عبد الرحمان، مكتبة الثقافة الدينية، 1415هـ / 1995م.
- 29 — التفسير واتجاهاته بأفريقيا، وسيلة بلعيد بن حمدة. شركة فنون الرسم والنشر والصحافة — القصبة — تونس، ط1، 1414هـ / 1994م.
- 30 — التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبد القادر محمد الصالح، تقديم: محمد صالح الآلوسي، دار المعرفة — بيروت — لبنان، ط1، 1424هـ / 2003م.
- 31 — التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، محمد بن رزق بن طرهوني، دار ابن الجوزي — المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ.
- 32 — التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، 1424هـ / 2004م.
- 33 — التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، الدار التونسية — تونس، ط2، 1972م.
- 34 — التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزى الكلي، 3 / 195، أم القرى للطباعة
- 35 — تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر والنشر — القاهرة — مصر، تحقيق: محمد عبد المنعم اليونسي وإبراهيم عطوة عوض.
- 36 — جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر — بيروت — لبنان، 1398هـ / 1978م.
- 37 — جامع الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر — بيروت، ط2، 1403هـ / 1983م.
- 38 — الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، دار الكتب المصرية، ط2.
- 39 — جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، دار ابن القيم السعودية، دار ابن عفان — القاهرة، ط1، 1424هـ / 2003م.
- 40 — خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، عبد العظيم بن إبراهيم بن محمد المطعني، مكتبة وهبة — القاهرة، ط1، 1413هـ / 1992م.
- 41 — الخصائص، ابن جني أبي الفتح عثمان، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي — بيروت.
- 42 — دلائل الإعجاز، الشيخ الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي — القاهرة — ط2، 1410هـ / 1989م.



- 43 — روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الآلوسي البغدادي، دار الفكر — بيروت، طبعة جديدة، 1403هـ / 1983م هـ.
- 44 — زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، حققه وكتب هوامشه: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، خرّج أحاديثه: أبو هاجر السعيد بن بسويي زغلول، دار الفكر — بيروت — لبنان، ط1، 1407هـ / 1987م.
- 45 — شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، الأستاذ: محمد مخلوف، دار الفكر للطباعة والنشر.
- 46 — شرح الهداية، للإمام العباس بن أحمد بن عمار المهدي، تحقيق: حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد — الرياض، 1416 هـ / 1995م.
- 47 — شرح مقدمة التفسير، محمد بن صالح العثيمين، إعداد وتقديم: عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، دار الوطن — الرياض، ط1، 1415 هـ / 1995م.
- 48 — شيخ الإسلام الإمام الأكبر، محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بلخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة قطر، عام 1425 هـ / 2004م.
- 49 — الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.
- 50 — صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، أبو عبد الله محمد إسماعيل البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث — القاهرة، ط1، 1407 هـ / 1987م.
- 51 — صحيح البخاري، محمد إسماعيل البخاري، دار الشهاب — الجزائر.
- 52 — صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الفكر — بيروت — لبنان، ط1، 1421 هـ / 2000م.
- 53 — الصورة الأدبية في القرآن الكريم، عبد التواب صلاح الدين، مكتبة لبنان، ط1، 1995م.
- 54 — طبقات الحفاظ، جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة — القاهرة، ط1، 1393 هـ / 1973م.
- 55 — الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني، دار الكتب العلمية، 1400 هـ / 1980م.
- 56 — علم التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، مكتبة الصحابة — الإمارات — الشارقة، مكتبة التابعين — القاهرة، ط1، 1427 هـ / 2007م.
- 57 — علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، محمد صفاء شيخ إبراهيم حقي، مؤسسة الرسالة — بيروت — لبنان، ط1، 1425 هـ / 2004م.

- 58 — غاية النهاية في طبقات القراء، الحافظ ابن الجزري، دار الكتب العلمية — بيروت، ط3، 1402 هـ / 1982 م.
- 59 — فتح الباري في شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر — بيروت — لبنان، 1416 هـ / 1996 م.
- 60 — في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط12، 1406 هـ / 1986 م.
- 61 — القاموس المحيط، مجد الدين محمد يعقوب الفيروزآبادي، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر — بيروت — لبنان، 1426 هـ / 2005 م.
- 62 — القراءات القرآنية: تاريخها؛ ثبوتها؛ حجيتها؛ وأحكامها، عبد الحلیم بن محمد الهادي قابة، دار الغرب الإسلامي — بيروت، ط1، 1999 م.
- 63 — القراءات، أحكامها ومصدرها، شعبان محمد إسماعيل، دار السلام — القاهرة — جمهورية مصر العربية، ط3، 1424 هـ / 2004 م.
- 64 — قواعد التدبر الأمثل لكتاب عز وجل، عبد الرحمن حسن جنبكة الميداني، دار القلم، ط2، 1409 هـ.
- 65 — قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان — القاهرة، ط1، 1421 هـ.
- 66 — كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة.
- 67 — الكشف عن حقائق غوامص الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر الزمخشري، رتبته وضبطه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت — لبنان، ط3، 1407 هـ / 1987 م.
- 68 — كليات الألفاظ في التفسير، بريك بن سعيد القرني، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1426 هـ.
- 69 — الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، 1419 هـ / 1998 م، قابله علي نسخة خطية وأعدده للطبع ووضع فهرسه: عدنان درويش، محمد المصري، ط2.
- 70 — لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي المصري، دار المعارف — بيروت، طبعة جديدة.
- 71 — مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مؤسسة الرسالة — دمشق — سوريا، ط1، 1427 هـ / 2006 م.



- 72 — المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير الجزري نصر الله بن أبي الكرم محمد الشيباني الملقب ضياء الدين، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر — القاهرة.
- 73 — مجاز القرآن، أبو عبيدة، عاضه بأصوله وعلق عليه: الدكتور محمد فؤاد سزكين. الناشر: محمد سامي أمين الخانجي الكتبي — مصر — 1374هـ / 1954م.
- 74 — مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، المكتب التعليمي السعودي، مكتبة المعارف — الرباط — المغرب.
- 75 — المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، ط1، 1413هـ / 1993م.
- 76 — المحرر في أسباب نزول القرآن (من خلال الكتب التسعة)، خالد بن سليمان المزيني، دار ابن الجوزي — المملكة العربية السعودية، ط1، محرّم 1427هـ.
- 77 — محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إياد خالد الطباع، دار القلم — دمشق، الدار الشامية — بيروت، دار البشير — جدة، ط1، 1426هـ / 2005م.
- 78 — محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، هيا بنت ثامر العلي، دار الثقافة — الدوحة، سنة 1994م.
- 79 — مختصر الشمائل المحمدية، محمد بن سورة الترمذي، اختصار وتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف — الرياض، ط4، 1413هـ.
- 80 — مدخل القراءات القرآنية في الإعجاز البلاغي، محمد إبراهيم شادي، مطبعة السعادة — القاهرة، 1408هـ.
- 81 — المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، شهاب الدين عبد الرحمان بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف، بأبي شامة المقدسي، تحقيق: وليد مساعد الطبطبائي، مكتبة الإمام الذهبي — الكويت، ط2، 1414هـ / 1993م.
- 82 — مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر، المكتب الإسلامي، ط2، 1398هـ.
- 83 — معاني القرآن، أبو زكريا يحيى الفراء، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شليبي.
- 84 — المعجزة الكبرى القرآن، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي — القاهرة، 1418هـ.

- 85 — معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، ط3، 1409 هـ / 1989م.
- 86 — معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان.
- 87 — مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي محمد بن علي السكاكي، ضبطه وشرحه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية — بيروت، ط1، 1403 هـ.
- 88 — المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم بن محمد الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة — بيروت، ط1، 1418 هـ / 1998م.
- 89 — مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار المحدث — المملكة العربية السعودية، ط1، رجب 1425 هـ.
- 90 — من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، دار ابن حزم — بيروت — لبنان، ط1، 1417 هـ.
- 91 — مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: فوز أحمد زمري، دار الكتاب العربي — بيروت، ط4، 2002م / 1423 هـ.
- 92 — منجد المقرئين ومرشد الطالبين، محمد بن محمد الجزري.
- 93 — منهج ابن كثير في التفسير، سليمان بن إبراهيم اللاحم، دار المسلم — الرياض، ط1، 1999م / 1420 هـ.
- 94 — منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير "التحرير والتنوير"، نبيل أحمد صقر، الدار المصرية، ط1، 2001م / 1422 هـ.
- 95 — النبا العظيم، نظرات جديدة في القرآن، محمد عبد الله دراز، دار القلم — الكويت، 1988م.
- 96 — النشر في القراءات العشر، الحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري، تحقيق الأستاذ: علي محمد الضباع، دار الفكر.
- 97 — النكت في إعجاز القرآن، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، مطبوع ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف القاهرة، ط4.
- 98 — النكت والعيون، الماوردي، تحقيق: خضر محمد خضر، مطابع مقهوي — الكويت، ط1، 1402 هـ / 1982م.

- 99 — نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، محمد الرازي فخر الدين الرازي، تحقيق: بكري شيخ أمين، المكتب الثقافي، ط1، 1989م.
- 100 — الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة — بيروت، ط7، 1420 هـ / 2000م.
- 101 — الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم عوض صالح، دار السلام — مصر، القاهرة، ط1، 1427م / 2006م هـ.
- المجلات والدوريات والرسائل الجامعية.
- 1 — الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير — رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير إعداد الطالب: محمد بن سعد بن عبد القري، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، 1427 هـ.
- 2 — الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، مجلة التجديد، السنة السادسة، العدد الحادي عشر.
- 3 — مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في البلاغة النقد، شعيب بن أحمد بن محمد الغزالي، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، المملكة العربية السعودية، 1424 هـ / 1425 هـ.
- 4 — مجلة المنهل عدد 449، الربيعان، 1407 هـ.
- 5 — مجلة جوهر الإسلام، السنة العاشرة، العدد 3 / 4، 1398 هـ / 1978م.
- 6 — منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومسي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم التفسير للعام الجامعي: 1400 / 1399 هـ.
- 7 — منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد — دراسة وتقويمًا — رسالة ماجستير للباحث: محمد بن سعيد العمري، جامعة الإمام محمد بن سعود.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ	المقدمة
1	الفصل التمهيدي
2	المبحث الأول: التعريف بالتفسير والمؤلف
3	المطلب الأول: التعريف بالتفسير "التحرير والتنوير"
6	المطلب الثاني: سيرة العلامة ابن عاشور
20	المبحث الثاني: مقدمات الكتاب؛ التعريف بها؛ مصادره فيها؛ منهجه فيها
22	المطلب الأول: التعريف بالمقدمات العشر
36	المطلب الثاني: مصادر ابن عاشور في مقدماته
43	المطلب الثالث: منهج ابن عاشور في مقدماته
51	المطلب الرابع: أهمية مقدمات التفاسير عموماً ومقدمات ابن عاشور خصوصاً
56	الفصل الأول: آراء الإمام محمد الطاهر بن عاشور في أصول التفسير ومنهجه
57	المبحث الأول: مقدمة ابن عاشور في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً
59	المطلب الأول: تعريف التفسير عند ابن عاشور
67	المطلب الثاني: استشكال ابن عاشور عدّ التفسير علماً
69	المطلب الثالث: حركة تدوين التفسير عند ابن عاشور
72	المطلب الرابع: التأويل عند ابن عاشور
88	المطلب الخامس: أظهر المآخذ على المقدمة الأولى وأهم مزاياها
90	المبحث الثاني: إمدادات علم التفسير عند ابن عاشور
91	المطلب الأول: العلوم التي يحتاج إليها المفسر عند ابن عاشور
93	المطلب الثاني: مقومات التفسير بالدراية عند العلامة ابن عاشور
106	المطلب الثالث: مقومات التفسير بالرواية عند العلامة ابن عاشور
118	المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الثانية وأهم مزاياها
120	المبحث الثالث: صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه
121	المطلب الأول: موقف ابن عاشور من التفسير بالمأثور

128	المطلب الثاني: موقف ابن عاشور من التفسير بالرأي
142	المطلب الثالث: موقف ابن عاشور من التفسير الإشاري الصوفي
145	المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة الثالثة وأهم مزاياها
147	المبحث الرابع: أغراض التفسير ومقاصده عند ابن عاشور
148	المطلب الأول: المقاصد الأصلية للقرآن الكريم عند ابن عاشور
158	المطلب الثاني: طرائق المفسرين للقرآن عند ابن عاشور
167	المطلب الثالث: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته
171	المطلب الثالث: أظهر المآخذ على المقدمة الرابعة وأهم مزاياها
173	الفصل الثاني: علوم القرآن الناشئة منه عند ابن عاشور
174	تمهيد
175	المبحث الأول: أسباب التزول
176	المطلب الأول: قواعد من أسباب التزول عند ابن عاشور
179	المطلب الثاني: مآخذ ابن عاشور على كثير من المفسرين في أسباب التزول
182	المطلب الثالث: فوائد أسباب التزول عند ابن عاشور
183	المطلب الرابع: مكانة أسباب التزول عند ابن عاشور
188	المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته
196	المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الخامسة وأهم مزاياها
198	المبحث الثاني: القراءات وعلاقتها بالتفسير عند ابن عاشور
199	المطلب الأول: موقف ابن عاشور من حديث الأحرف السبعة
203	المطلب الثاني: مدخل إلى القراءات من خلال تفسير ابن عاشور
215	المطلب الثالث: طريقته في عرض القراءات
221	المطلب الرابع: موقف ابن عاشور من بعض قضايا القراءات
234	المطلب الخامس: أهم المزايا والمآخذ على المقدمة السادسة
238	المبحث الثالث: القصة القرآنية، فوائدها وحكم تكرارها عند ابن عاشور
240	المطلب الأول: تعريف القصة عند ابن عاشور
241	المطلب الثاني: فوائد القصة القرآنية في نظر ابن عاشور
244	المطلب الثالث: أغراض تكرار القصة القرآنية عند ابن عاشور

246	المطلب الرابع: نماذج من تفسيرات ابن عاشور تعين على توضيح منهجه في تفسير آيات
261	المبحث الرابع: أسماء القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها
262	المطلب الأول: أسماء القرآن
265	المطلب الثاني: آيات القرآن
276	المطلب الثالث: وقوف القرآن عند ابن عاشور
279	المطلب الرابع: سور القرآن من وجهة نظر ابن عاشور
288	المطلب الخامس: مدى التزام المؤلف في تفسيره بما ذكره في مقدمته
292	المطلب السادس: أظهر المآخذ على المقدمة الثامنة وأهم مزاياها
294	الفصل الثالث: معان القرآن المترامية وظواهر إعجازه وکلياته عند ابن عاشور
295	المبحث الأول: المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها
296	المطلب الأول: الإيجاز البديع للقرآن الكريم عند ابن عاشور
302	المطلب الثاني: ضوابط وقواعد عند احتمال ألفاظ القرآن لمعنيين فأكثر
306	المطلب الثالث: إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها
309	المطلب الرابع: الصور المتفرعة عن هذه القاعدة عند ابن عاشور
324	المطلب الخامس: أظهر المآخذ على المقدمة التاسعة وأهم مزاياها
327	المبحث الثاني: قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير
330	المطلب الأول: إعجاز القرآن مفهومه ووجوهه عند ابن عاشور
338	المطلب الثاني: مظاهر الإعجاز البياني
349	المطلب الثالث: حقائق القرآن وإشاراته العلمية
355	المطلب الرابع: أظهر المآخذ على المقدمة العاشرة وأهم مزاياها
357	المبحث الثالث: كليات القرآن في تفسير التحرير والتنوير
358	المطلب الأول: تعريف الكليات التفسيرية وسبب تسميتها
361	المطلب الثاني: مصادر الكليات وعناية ابن عاشور بها
364	المطلب الثالث: أنواع الكليات عند ابن عاشور
373	الخاتمة
380	الفهارس العامة
381	فهرس الآيات القرآنية

396	فهرس الأحاديث والآثار
398	فهرس الأعلام المترجم لهم
401	فهرس المصادر والمراجع
409	ملخص البحث
412	فهرس الموضوعات

الأمة
الإمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص البحث

تناول هذا البحث مقدمات التحرير والتنوير للعلامة ابن عاشور - دراسة تحليلية نقدية - ومن باب التيسير على القارئ أضع بين يديه مختصراً لبحث: مقدمات التحرير والتنوير، يسعفه ويعطيه خلاصة مختصرة للبحث؛ وقد جاء في أربعة فصول ومقدمة وخاتمة وفهارس.

بالنسبة للفصل التمهيدي: وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالكتاب والمؤلف؛ تكلمت في المطلب الأول عن الوصف العام لكتاب التحرير والتنوير مبرزاً سبب التأليف والقيمة العلمية للكتاب. وتكلمت في المطلب الثاني عن سيرة العلامة ابن عاشور الشخصية والعلمية.

أما المبحث الثاني: المقدمات العشر؛ التعريف بها؛ مصادر المؤلف فيها؛ منهجه فيها؛ وأهميتها.

فقد شملت هذه المقدمات جانبين في غاية الأهمية وهما:

الجانب الأول: المقدمات العشر تمثل رسالة مهمة مستقلة في ذكر آراء الشيخ ابن عاشور في مسائل علوم القرآن وأصول التفسير.

الجانب الثاني: المقدمات العشر تمثل المنهج التفصيلي الذي سار عليه ابن عاشور في التحرير والتنوير في الشكل النظري.

بالنسبة للمطلب الأول استعرضت فيه المقدمات العشر استعراضاً موجزاً مع تعليقات بسيطة. وفي المطلب الثالث استعرضت أهم المصادر التي اعتمدها ابن عاشور في مقدماته وهي مصادر أصيلة في بابها.

ثم تكلمت عن منهجه في مقدماته وقد لخصتها في النقاط الآتية:

1 - الترابط بين المقدمات العشر كأنها مقدمة واحدة وكذلك نجد هذا الترابط بين مواضيع المقدمة الواحدة.

2 - الرؤية النقدية الواضحة المعالم؛ إذ لا يكتفي ابن عاشور بمجرد النقل.

3 - ذكر أقوال أهل العلم في المسائل منسوبة إليهم.

4 - إيراد الخلاف في المسائل الهامة، مع عرض الآراء بعبارة موجزة.

5 - هذا وقد وجدنا ابن عاشور يعتمد منهج الاستقراء في الاستدلال على المسائل.

وختتمت هذا الفصل التمهيدي بأهمية مقدمات التفاسير عموماً ومقدمات ابن عاشور

خصوصاً وهذه الأخيرة أخصها في النقاط الآتية:

1 - اعتماد العلامة ابن عاشور التحليل المقاصدي في ترجيح مسائل علوم القرآن وأصول

التفسير.

2 — عناية العلامة ابن عاشور بموضوع الإعجاز عناية كبيرة في المقدمات العشر وخصوصاً المقدمة العاشرة.

وفي الفصل الأول: آراء الإمام محمد الطاهر بن عاشور في أصول التفسير ومناهج المفسرين.

تعرضت فيه لبيان مادّي التفسير والتأويل لغة واصطلاحاً؛ وبيان شروط المفسر ومقومات التفسير بالدراية، ومقومات التفسير بالرواية؛ كما تعرضت فيه لبيان المراد من التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي، وأغراض ومقاصد التفسير؛ كل ذلك من وجهة نظر العلامة المحقق ابن عاشور.

وفي الفصل الثاني: علوم القرآن المتعلقة به (القرآن) عند ابن عاشور.

تعرضت فيه إلى تنمة المباحث المتعلقة بمنهج التفسير بالرواية؛ وأعني بذلك المبحث الأول المتعلق بأسباب التزول، والمبحث الثاني المتعلق بالقراءات، والمبحث الثالث المتعلق بالقصة القرآنية.

ففي مبحث أسباب التزول: وهو مبحث متمم لمبحث التفسير بالحديث النبوي ذكرت فيه أهميته وفائدته من وجهة نظر ابن عاشور وبينت مآخذ ابن عاشور على المفسرين والمؤلفين في أسباب التزول.

وفي مبحث القراءات: بين البحث موقفه من حديث الأحرف السبعة وناقشت توجيهه له بأن المراد به الاختلاف في ترتيب سور القرآن وبينت أن هذا الوجه ضعيف جداً؛ وكان الأولى به اختيار قول من الأقوال المشهورة القوية. ثم بينت منهجه في عرض القراءات وكيفية استعانتة به في مجال التفسير؛ فالقراءات عند ابن عاشور قسيمان: القسم الأول: لا تعلق له بالتفسير، وإنما هو يتصل باختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والكلمات. والقسم الثاني: له تعلق بالتفسير وهو اختلاف القراء في حروف الكلمات (الفرشيات). وفي هذا المجال أكد ابن عاشور أن القراءة سنة متبعة ولا اعتبار للأقيس أو للأشهر في اللغة العربية.

وفي المبحث الثالث: القصة القرآنية.

بينت فيه أن ابن عاشور قد ركز على قضيتين مهمتين في القصة القرآنية وهما:

أ — بيان فوائدها المتعددة بما فيها حقيقتها التاريخية، وأنها ليست محصورة في بيان

الموعظة والتسليية.

ب - رده على بعض الشبهات التي عرضت لأهل اليقين ويقصد محمد عبد ومحمد رشيد رضا، وأهل مناهج الإلحاد في القصة القرآنية التي استحكمت في عصره وعرضت ببيان أغراض التكرار في القصة القرآنية.

وفي البحث الرابع: تناولت فيه مباحث متعلقة بالقرآن، وهي شديدة الاتصال بالفسير عند ابن عاشور وهي (أسماء القرآن و آياته ووقوفه وسوره). وبينت أن هذه المباحث معظمها مذكور في كتب علوم القرآن، وأن ابن عاشور لم يأت فيها بجديد؛ إلا ما كان من توسعه في بيان وجوه التسمية في أسماء السور.

وفي الفصل الأخير: معاني القرآن المترامية ووجوه إعجازه وکلياته عند العلامة ابن عاشور وهو في ثلاثة مباحث:

البحث الأول: معاني القرآن المترامية.

وهو من المباحث البديعة في المقدمات العشر، وهو رأي أثنى كتاب (التحرير والتنوير) بالمعاني المتنوعة والأحكام المختلفة، وهو صلوحية معظم آيات القرآن الكريم لأن تؤخذ منها معان متعددة يَحتملها اللفظ ولا يجافيهما السياق ولا يمنعها مانع من دلالة لغوية أو دلالة شرعية أو توقيفية. ويرى العلامة ابن عاشور أن عامة ألفاظ القرآن تدل على معنيين فأكثر.

وفي البحث الثاني: قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير.

يُبين البحث اجتهادات العلامة ابن عاشور في بيان وجوه الإعجاز ومبتكرات القرآن الأسلوبية وأن وجوه الإعجاز القرآني عنده أمران: إعجاز نظمي وإعجاز علمي.

وفي البحث الثالث: كليات القرآن في التحرير والتنوير.

يعدّ ابن عاشور أول من عقد للكليات عنواناً مستقلاً وأسماءها: "عادات القرآن" وأفردها بحديث مختصر، نبّه على أهميتها للمفسر، وحقها من الاهتمام والعناية وأورد شيئاً من الوارد عن بعض المفسرين، وضمن كلامه الإشارة إلى أن معرفة مصطلحات القرآن لا يحد بزمان ولا يختص بطائفة؛ بل هو حق مشترك لمن أعطي فهما وعلمها في كتاب الله، وفهم هذا من قوله "أنه استقرأ بنفسه كثيراً من عادات القرآن في أساليبه وألفاظه.

وقد وقع البحث في ما يقارب أربعمئة صفحة، وقد تكون من ثلاثة فصول وخاتمة وفهارس عامة.