

النفسية
المقارن
بين النظرية والتطبيق

الدكتورة
روضه عبدالكريم فرعون

اشراف
د. وفضل حسن عباس
محرران


دار الفانس
النشر والتوزيع

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

٢٠١٥هـ - ١٤٣٦م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٤ / ٤ / ١٥٠٧

٢٢٢

فرعون، روضة عبدالكريم
التفسير المقارن النظرية والتطبيق / روضة عبدالكريم فرعون. طا. - عمان -
دار النفايس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤
() ص.
ر. : ٢٠١٤ / ٤ / ١٥٠٧
الواصفات: / القرآن الكريم // تفاسير القرآن /

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس

ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن

هاتف: 00962 6 5693940

فاكس: 00962 6 5693941

Email: alnafaes@hotmail.com

www.al-nafaes.com



دار النفايس

للنشر والتوزيع - الأردن



9 789957 801779

التفسير المقارن

النظرية والتطبيق

إشراف الدكتور

فضل حسن عباس رحمه الله

الدكتورة

روضة عبدالكريم فرعون



دار النفائس

للنشر والتوزيع - الأردن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ رَبَّنَا نَقْبَلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة البقرة]

أصل هذا الكتاب رسالة جامعية نالت بها الباحثة درجة
الدكتوراة من قسم التفسير وعلوم القرآن، بجامعة العلوم
الإسلامية العالمية، في الأردن.

وذلك في ٣٠ / ٦ / ٢٠١١ م.

وكانت الرسالة بإشراف العلامة المفسر الأستاذ الدكتور
فضل حسن عباس رحمه الله تعالى، وقد كان هو صاحب
فكرة هذه الرسالة، وكان حريصاً على إتمامها، وقد قرأت
الباحثة الرسالة كلها عليه، إلا النموذج الثاني من القسم
التطبيقي، حيث وافته المنية قبل تمامه ..

رحمه الله تعالى ورفع مقامه وأسكنه فسيح جناته
وتابع الأستاذ الدكتور شحادة العمري الإشراف بعد ذلك،

جزاه الله خيراً



الإهداء

إلى

أستاذي وشيخي علامة العصر وأستاذ الأجيال

الدكتور فضل حسن عباس

رحمك الله تعالى ورفع مقامك

أشرفُ بإهدائك ثمرةً جهدك .. الثمرة التي اخترتني لغرس بذرتها .. والتي رعيتهَا إلى أن اقترب موعدُ قطافها .. وقد كنتَ متشوقاً .. لجنيتها بيديك، تحثُّ خطاي بتشجيع الأب، وحرص العالم على غراسِ علمه ..

اجتهدتُ لأقدم لك هذه الهدية في حياتك؛ لتسعدَ بها، ولتكون زهرةً مجلسنا، وأنيسَ ندوتنا .. لكنَّ الله - جلَّتْ حكمته - اختارك إلى جواره .. فلبَّيت ربَّك راضياً مشتاقاً .. وكأني بك قد رأيت هذا الغراس في روضات الجنات، وقد غدا أشجاراً وارفة، فعَجَلت لتتفياً ظلالها، وتنعم بشمارها .. فلتهنأ بهذا الجوار ..

إنَّ غاب جسدُك .. فروحُك لن تغيب .. نبضُ كلماتك حيٌّ في قلوبنا .. ومدادُ قلمك باقٍ في عروقنا .. رحمك الله يا شيخنا، وجزاك عنَّا وعن الأمة وعن العلم وطلابه خيرَ ما يجزي عالماً ومربياً عن أبنائه وتلاميذه ومحبيه، وجمعنا بك في جناته جنات النعيم، اللهم آمين.

تلميذتك المخلصة التي لن تنسى فضلك عليها

روضة عبد الكريم فرعون

٦ / ٥ / ٢٠١١ م

٤ / جمادى الآخرة / ١٤٣٢ هـ

السبت عصرًا





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء]

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام التامان الأكلان على صفوة الله من خلقه، وخيرة الله من عباده، سيدنا محمد، خاتم أنبياء الله ورسله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإنّ العلم بكتاب الله، وفهم آياته، هو الهدف الأسمى لكل مسلم، والمقصد الأسمى لكل حريص على تجاوز حروفه إلى دفين كنوزه، وقد تضافرت جهود المفسرين - نصر الله وجوهم - للكشف عن معانيه، وتسابقت همهم لبيان مقاصده ومرامييه، بهدف تقريب خطابه للمتفكرين، وتيسير بيانه للناظرين، فعاشوا حياتهم مع القرآن وهديه، وقضوا أعمارهم في عجائب وحيه، فجودت عقولهم، وأثمرت جهودهم، وخلفوا لنا نتاجات علمية ثرية، ودراسات تفسيرية سخية.

وكان من شأن الدراسة المقارنة أن تتولى هذه النتاجات، بالدرس والتحليل والتمحيص؛ إبقاءً للنافع المفيد، وإقصاءً للسقيم والبعيد، وانتهاءً بحفظ هذا التراث الفكري، ومن ثم إنضاجه، والزيادة عليه.

والحق أنّ الدراسة المقارنة ظهرت في شتى مجالات البحث العلمي، منذ وقت مبكر، فقد ألّفت الكتب والبحوث في (الفقه المقارن)، و(القانون المقارن)، و(الأدب المقارن)، و(علم النفس المقارن)، وغيرها، ولم يقتصر الأمر على العلوم الفكرية الإنسانية، بل



تجاوزها إلى العلوم التطبيقية، فقد ظهرت فيها الدراسات المقارنة كذلك، كـ(علم التشريح المقارن)، و(علم الفسيولوجية المقارن).

غير أن هذا اللون من الدراسة تورأى وتأخر ظهوره، في مجال تفسير القرآن الكريم، لا سيما جانب التأصيل النظري؛ فقد عُرِست بذور (التفسير المقارن) بعد منتصف القرن الماضي، على يد الدكتور أحمد الكومي - رحمه الله -، ثم بدأ ظهوره في كتب العلماء، ولكن بتعريفات موجزة، وإشارات سريعة، دون خوض في تفاصيل مسائله، ولا ضبط لقواعده وأصوله.

وفي عام ٢٠٠٦، قام الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم المشني - حفظه الله - بكتابة تأصيلية لـ(التفسير المقارن)، في بحث محكم، نُشر في (مجلة الشريعة والقانون) في (جامعة الشارقة)، فأبرز هذا اللون للباحثين، مؤكداً على أهميته، مما بعث فيهم الرغبة لسبر غوره، وإدراك عمقه.

ولما للتفسير المقارن من أهمية، فقد التفت إليه العلامة الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - رحمه الله تعالى ورفع مقامه -، فسعى إلى تشييد بنيانه، وتوجيه طلبة العلم إليه بالدراسة والتطبيق، وطمح إلى إنشاء مشروع يتم فيه توزيع أجزاء القرآن الكريم على مجموعة من طلبة الدراسات العليا في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ليتناولوا أقوال المفسرين فيها بالدراسة المقارنة، أسأل الله أن يدخر له أجر هذا العمل ويثقل به موازينه.

وكان نصيبي من هذا المشروع الدراسة النظرية التأصيلية، بالإضافة إلى نموذجين تطبيقيين من سورة الفاتحة.

وأحسب أنني في الدراسة النظرية قد قدّمت رؤية واضحة المعالم لـ(التفسير المقارن)، فقد اجتهدت في الوصول إلى معنى هذا المصطلح وبيان ألوانه، بعد مناقشة آراء العلماء في ذلك، وتتبعْتُ أصل نشأته، ومراحل تطوره، وكشفت عن صلته بغيره من



ألوان التفسير، وأظهرت أهميته، والحاجة إليه، وعرضت لمنهج البحث فيه، وبيّنت معايير القبول والردّ التي توزن بها الأقوال التفسيرية.

ولما كان (التفسير المقارن) يقوم على الاختلاف - كما سيّضح - تعيّن عليّ أن أعقد فصلاً للحديث عن الاختلاف وأسبابه عند المفسرين، وقد أطنبتُ فيه؛ لأهميته في الناحية التطبيقية، فوقفت مع أهم أسباب اختلاف المفسرين، وقفة متأنية، وناقشتُ أبرز المسائل التي لها علاقة بموضوع الدراسة، وقد أتبعْتُ كل سبب من هذه الأسباب بالموقف العلمي الذي من شأنه أن يعين الباحثَ المقارنَ على التعامل مع هذه الاختلافات، ويساعده في المقارنة بين الأقوال وتوجيهها.

وقد حررتُ القول في أمور قيل إنها من أسباب الاختلاف، والصواب - فيما بدا لي - أنها ليست كذلك، فعرضتها على ميزان البحث العلمي، وأثبتتُ أنها ليست أسباباً لاختلاف المفسرين كما شاع بين الباحثين، وبهذا ختمت القسم النظري.

ولتوضيح المسائل النظرية التي درستها في هذا القسم، ولتقريب خطوات البحث في هذا الفن، رأيت أن أتناول نموذجين من سورة الفاتحة، لتتمّ دراستهما وفق المنهج الذي أُصّل له في الجانب النظري^(١).

وسلكت في ذلك كلّ طريق التحليل والمناقشة، وإن كنت قد خالفت أحداً من العلماء، أو استبعدتُ قولاً لأحد الأساتذة الأفاضل، فعذري أني قد تلمّست الدليل، وبذلت جهدي في إصابة الحق، بموضوعية وحياد، ولا تعني المخالفة التقليل من شأنهم، ولا إنكار فضلهم، بل هي ثمرة من ثمار جهودهم؛ إذ تعلمتُ على أيديهم أن لا أجمال في البحث العلمي، مع ضرورة التزام آداب الحوار والمدارسة، وأرجو أن أكون قد وقّقت وسدّدت.

(١) اكتفيت بنموذجين في القسم التطبيقي؛ حتى لا أتجاوز الزمن المحدد، وعدد الصفحات المعهود في الرسائل الجامعية، غير أنني أصبو إلى أن أصدر طبعة أخرى من الكتاب بإذن الله، أتناول فيها عدداً أكبر وأكثر تنوعاً من الأمثلة والنماذج التي من شأنها أن تجلي الأساس النظري، وتزيده وضوحاً.



هذه الموضوعات اقتضت مني أن أقسّم الدراسة على النحو الآتي:

خطة الدراسة

القسم النظري: التفسير المقارن: دراسة تأصيلية، واشتمل على فصلين:

الفصل الأول: مدخل إلى (التفسير المقارن)، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف (التفسير المقارن) وألوانه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التفسير المقارن: تعريفه وألوانه عند العلماء.

المطلب الثاني: الرأي المختار في تعريف (التفسير المقارن)، وألوانه.

المبحث الثاني: التفسير المقارن: نشأته - صلته بألوان التفسير الأخرى - أهميته -

منهج البحث فيه، معايير، واشتمل على مطالب خمسة:

المطلب الأول: نشأة التفسير المقارن، وتطوره.

المطلب الثاني: صلة التفسير المقارن بألوان التفسير الأخرى.

المطلب الثالث: أهمية التفسير المقارن.

المطلب الرابع: منهج البحث في التفسير المقارن.

المطلب الخامس: معايير القبول والردّ للأقوال التفسيرية.

الفصل الثاني: أسباب اختلاف المفسرين: عرضها - وبيان الموقف منها، وفيه

مبحثان:

المبحث الأول: الاختلاف: معناه - أنواعه - موقف الشرع منه، وفيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: معنى الاختلاف.

المطلب الثاني: أنواع الاختلاف.

المطلب الثالث: موقف الشرع من اختلاف المفسرين.

المبحث الثاني: أسباب اختلاف المفسرين، والموقف منها، وفيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: أسباب اختلاف المفسرين في الدراسات السابقة.

المطلب الثاني: الرأي المختار في أسباب اختلاف المفسرين، والموقف منها.



المطلب الثالث: بعض ما قيل إنه من أسباب الاختلاف: عرض ونقد.

القسم التطبيقي: واشتمل على نموذجين:

النموذج الأول: تفسير ﴿ أَلَمْ لِمِيت ﴾ من قوله تعالى: ﴿ أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

أَلَمْ لِمِيت ﴿٤﴾ تفسيراً مقارناً.

النموذج الثاني: تفسير ﴿ عَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ من قوله تعالى: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ

أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ عَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٥﴾ تفسيراً مقارناً.

ثم الخاتمة، وقد ضممتها أهم النتائج والتوصيات.

أهمية الدراسة

(التفسير المقارن) لون من ألوان التفسير الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالآيات القرآنية،

تفسيراً وبياناً، بل إنه يهدف إلى تثبيت المعنى الأنسب للآيات الكريمة، من بين أقوال

كثيرة تداولها المفسرون.

ولذلك، فإن أهميته تظهر في الجوانب التالية:

الأول: الإسهام في تصحيح مسار التفسير، وضبطه بقواعد علمية مدروسة، وتحليله

من الأقوال الضعيفة المبنية على أسس غير سليمة، والإبقاء على الأقوال الصحيحة

القائمة على الدليل العلمي، والحجة القوية.

الثاني: مادة (التفسير المقارن) هي ذلك النتاج الضخم لعقول نيّرة مبدعة، تواردت

على القرآن الكريم، تأملاً وتدبراً، ثم بياناً وتفسيراً، فالباحث المقارن تتسع مداركه،

ويتعمق فهمه، وهو يطلع على ما قيل في تفسير الآية الكريمة، من أقوال متعددة، قامت

على طرق مختلفة من الاستدلال والاحتجاج.

الثالث: هذه الدراسة - فيما أحسب وأطمح - قدّمت الجديد للمكتبة القرآنية، فقد

حدّدت معنى واضحاً لمصطلح (التفسير المقارن)، وعالجت مباحث نظرية تكشف عن

طبيعته وحقيقته، وكان لها عناية خاصة بـ(أسباب اختلاف المفسرين)؛ إذ فصلت في



بيانها، وحققت أهمّ مسألها، بطريقة جديدة مختلفة عمّا تمّ تداوله في الكتب التي تناولت هذا الموضوع، ووقفت مع ما يتناقله الباحثون والكتّابون من أمور على أنها أسباب لاختلاف المفسرين، وقفة نقاش ونقد، فلم تُقبل على أنه مسلّم به، بل أظهرت بطلانه بالدليل والبرهان، كل ذلك بتوفيق من الله.

أسباب اختيار الموضوع:

* حاجة (التفسير المقارن) إلى دراسة تأصيلية تفصيلية، تُعنى ببيان معناه، وأصوله، وإرساء قواعده، وتشقّق له الطريق للظهور والتمكّن بين ألوان التفسير الأخرى، وهو ما خلّت منه المكتبة القرآنية، وكان هذا سبباً مهماً في اختياري هذا الموضوع.

* افتقار (التفسير المقارن) إلى دراسة تأريخية، تبرز أصل نشأته، ومراحل تطوره.

* فتح هذا الباب المغلق للدارسين، وتسهيل عمل الباحثين في الدراسات التطبيقية التي تتناول الأقوال التفسيرية بالدراسة المقارنة.

حدود الدراسة التطبيقية:

لما كانت هذه الدراسة التطبيقية نموذجاً يهدف إلى توضيح جانب التأصيل النظري، كان لا بدّ أن تنضبط معالمها، وتظهر حدودها؛ لتحصل الفائدة منها.

وهذه المحدّات هي:

* موضوع الدراسة التطبيقية في (التفسير المقارن) هو الأقوال التفسيرية، أي ما كان بياناً للآية، وتوضيحاً لمعناها؛ ذلك أن في كتب التفسير مسائل يعرض لها المفسرون، لكنها ليست من صلب التفسير، فهذه لا تدخل في نطاق الدراسة.

* تتناول الدراسة التطبيقية المواضيع التي وقع فيها اختلاف بين المفسرين، على أن يكون اختلافاً حقيقياً معتبراً، أي ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى، سواء أكان الاختلاف بينها على سبيل التضادّ، أم لا، ويكون لكل قول حظ من النظر، ولا تتناول



الدراسة - بطبيعة الحال - الأقوال الغريبة الشاذة التي لا تقوم على دليل، وتلك التي يرجع فيها الاختلاف إلى التنوع، وسيأتي بيان ذلك.

صعوبات الدراسة:

على الرغم من متعة البحث، وغناء التجربة، وعلى الرغم مما كان يساورني - أثناء الكتابة - من شعور بالبهجة؛ لجدة الموضوع، إلا أن البحث لا يخلو من صعوبات.

اتسم هذا الموضوع بالجدة، وهذه السمة، وإن كانت تثير الرغبة في خوض غماره، غير أنها تسببت في وعورة مسلكه، وصعوبة اقتحامه؛ إذ لم يكتب في هذا الموضوع إلا النزر اليسير، وقد كنت أستنتق الكتب - وخاصة في الجانب النظري - لأجد فيها أي إشارة يمكن أن تضيء لي طريقي، وتساعدني في تحديد مساري.

ومما زادني رهقاً وعناءً أن اللحات والإشارات التي كتبت في هذا الموضوع، كانت في غير الوجهة التي قصدتها، فكان انطلاقي من العدم، وكان اجتهادي في شقّ طريق جديد ومحاوله تعبيده.

وبعد الانتهاء من الجانب النظري، واجهتني صعوبات جديدة في الجانب التطبيقي، تتمثل في دقة كلام المفسرين، وما يتطلبه من تحليل وتعمق وصبر؛ للكشف عما ينطوي عليه من مقاصد، والتقاط ما يحمله من أدلة. ثم مناقشة الأقوال بأدلتها، للوصول إلى القول الراجح، واستجلاب الأدلة عليه، وما يلزم ذلك كله من جهد ذهني، للمّ شتات الموضوع، ووزن ما جاء فيه، وعرضه بطريقة منظمة.

وحسبي أنني استعنت بالله، وألححت في الدعاء، فكفاني، وأعاني، وذلل لي الصعاب، ويسّر لي إخراج هذه الدراسة بعد ما يقارب العامين من البدء فيها، فله الفضل والمّنة.



ولا أنسى جهد^(١) أستاذه الدكتور فضل حسن عباس - رحمه الله ورفع مقامه - في إرشادي، وتوجيهي، وتشجيعي، وقد كان حرصي على أن أبلغ حسن ظنه بي دافعاً لي للاستمرار والمثابرة، وتخطي الصعوبات.

والشكر موصول لمشرفي الثاني الأستاذ الدكتور شحادة العمري، الذي وافق على متابعة المسيرة بعد وفاة الدكتور فضل - رحمه الله - ، فأثرى البحث بتوجيهاته وملحوظاته، فجزاه الله خيراً.

كما لا أنسى تفضُّل الدكتور جمال أبو حسان بالسماح لي بحضور مساق (التفسير المقارن) على مدار فصل كامل، على الرغم من أنني لم أكن من طلبة تلك المادة، مما فتح لي الآفاق، وعمّق لديّ الفهم، ولم يكن - حفظه الله - يدّخر جهداً في تقديم المشورة العلمية كلما احتجتها، مقيلاً بذلك عثرة رأبي، ومصوباً خطأ نظري.

(١) كان من فضل الله عليّ أن وقّعتي لإتمام القسم النظري، ونصف القسم التطبيقي، في حياة أ.د. فضل حسن عباس، ثم وافته المنية، رحمه الله وأحسن إليه، ومن باب الاعتراف بفضله، وإظهار جهده في هذا البحث، فقد حرصت - في القسم الذي كتبته في حياته، وقرأته عليه - على أن أكتب بجانب اسمه: (حفظه الله)، وفي القسم الذي كتبته بعد وفاته: (رحمه الله ورفع مقامه).



الدراسات السابقة:

هذه الدراسة لها جانبان: الجانب النظري، والجانب التطبيقي.

- أما الجانب النظري، فقد سبقت الإشارة إلى أنه فُقد في كتابات الباحثين، إلا من بعض الإشارات واللمحات، ولم يكتب في هذا الموضوع - فيما أعلم - إلا الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم المشني، في بحثه ((التفسير المقارن - دراسة تأصيلية))^(١)، وهي أول دراسة نظرية تأصيلية متخصصة مستقلة في هذا المجال.

وقد قصد الدكتور الفاضل من هذا البحث أن يرسم قواعد هذا اللون من التفسير وأصوله، وأن يحدد منهجية واضحة للبحث فيه، وبيان فوائده وغاياته، من خلال ما تناوله من مسائل، فقد بحث المحددات اللغوية والاصطلاحية لـ(التفسير المقارن)، وتتبع بداياته، ومراحلها، وعرض ألوانه، وبيّن المنهجية العلمية للبحث فيه، وتحدث عن الأدلة التي هي مرجّحات، يستعين بها الباحث لترجيح قول على آخر، ونبه على أهمية (التفسير المقارن) وغاياته، وختم بحثه بالتطبيق على مثالين، الأول: المقارنة بين منهج المأثور عند كل من الطبري والبغوي وابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾﴾ [الكهف]، والثاني: المقارنة في النحو، تناول فيه قوله تعالى: ﴿لِتَلْبِغُوا لَكُمْ﴾ [الحديد].

وقد كان للدكتور مصطفى قدمُ السبق في بعث هذا الموضوع، وكان له الفضل في إضافات علمية أسهمت في إنضاجه، غير أنني سلكت طريقاً غير طريقه الذي سلكه في بحثه القيم هذا، وظنّي به - وقد شرفْتُ بالتلمذ له - أنه لا يضيق بالمخالفة، إن كان مبعثها الرغبة في البحث العلمي، وهدفها تحسّس الصواب.

(١) ص (١٣٧-٢٠٥)، (بحث محكم في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، عدد (٢٦)، ٢٠٠٦م).



ولما كان الغرض من ذكر (الدراسات السابقة) بيانَ مواطن الاختلاف بين دراسة الباحث، والدراسات التي سبقته؛ لتظهر الدواعي التي دفعته لكتابة بحث جديد في الموضوع نفسه، والتنبيه على الجدة التي قدّمها، وجدت أن الأقرب لهذا الغرض أن أعرض هذه المواطن بنقاط:

مواطن الاختلاف الرئيس :

* أختلفُ مع الدكتور مصطفى - حفظه الله - في معنى (التفسير المقارن)، وألوانه، فقد أخرجتُ بعض المفردات من تعريفه، وخالفته في بعض الألوان، ومن ثم فيما ينبنى عليه من تطبيقات، وهذا هو الاختلاف الرئيس بين الدراستين.

الإضافة على ما جاء في بحث الدكتور مصطفى:

ظهرت إضافاتي بما يلي:

* عرضتُ تعريفات العلماء لـ(التفسير المقارن)، وناقشتها، وبيّنت ملحوظاتي عليها.
* خصّصت مبحثاً لبيان صلة (التفسير المقارن) بألوان التفسير الأخرى: (التحليلي، والإجمالي، والموضوعي).

* خصّصت فصلاً كبيراً للحديث عن (أسباب اختلاف المفسرين)، تناولت فيه مسائل مختلفة تتعلق بالاختلاف.

لهذه الاختلافات، ولهذه الإضافات، أرى أن دراستي قد نحت منحى مختلفاً عن دراسة الدكتور مصطفى - حفظه الله -، وهذا ما وصل إليه اجتهادي وفهمي، وهو اجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، وأسأل الله السداد.

- وأما الجانب التطبيقي، فإن الدراسات السابقة المتصلة به، هي التفاسير التي عُنت بعرض أقوال متعددة في معنى الآية الواحدة، وترجيح أحدها، كتفسير الطبري، والرازي، والألوسي، وغيرها من التفاسير التي يظهر فيها لون المقارنة، مع الإشارة إلى أن بعضاً من هذه التفاسير قد تغيب فيه المقارنة في بعض المواضع، وتظهر في مواضع أخرى، فلا يخفى أن هذه التفاسير - على رفعة شأنها - لم تكن تجمع الأقوال المختلفة كلها، في كل آية، ولم



تلتزم أسلوب المقارنة والترجيح في كل موضع، والمقارنة والترجيح في مواضع الخلاف كلها - وفق خطوات منهجية منظمة - هو ما يصبو إليه مشروع (التفسير المقارن).

وبعد، فإنّ هذه الدراسة من شأنها أن تؤصل لهذا الفن، وتجيّ صورته للباحثين، وتوضّح مجاله وقواعده، إذا كُتب لها القبول عند الله أولاً، ثم عند أهل العلم ثانياً، وأسأل الله ذلك، وهو الذي لا يضيع أجر العاملين، كما أسأله - تعالى - أن يرزقني أنوار الفهم، ويجنبني ظلمات الوهم، وتلبيس الشيطان، وأن ينفعني بهذا العمل، ووالديّ، وكلّ من له فضل عليّ، إنه سميع قريب. والحمد لله رب العالمين.

د. روضة عبد الكريم فرعون





القسم النظري

التفسير المقارن

دراسة تأصيلية





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ يَسَّرْ وَأَعِن

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإنّ من تمام حفظ الله لكتابه الخالد أن أحاطه بالحفاوة والعناية على مرّ الزمن، فقد جعله سراجاً لا ينطفئ، تشرق أنواره على عقول العلماء والباحثين، فلا يزالون يحتفون به، ويتدارسون علومه، ويثرونها بتأليفهم المتنوعة، غير عاجزين عن تقديم الجديد، وبذر الأفكار الحيّة، ليتعهدها المهتمون من بعدهم، فيمدّوها بأسباب النماء، دراسةً وتحليلاً وتطويراً، حتى تقوى فتنشق عن جملة من المسائل والعلوم.

وها نحن نظفر بومضات وإشاراتٍ عن (التفسير المقارن) في كتب المعاصرين، تستقطب أنظار الباحثين وتعريهم باقتناصها، ثم التسلسل بها، إلى أن تنضج، فيصبح هذا العلم واضح المعالم، ثابت الأساس.

فعلى الرغم من أن جذور هذا العلم تمتد إلى عصر الصحابة الكرام ﷺ كما سيظهر من واقعهم المروّي لنا، إلا أنه لم يأخذ مكاناً من الدراسات النظرية بوصفه لوناً من ألوان التفسير، ينضبط بقواعد، ويقوم على أصول، إلا في العصر الحديث، فهو لون قديم جديد.



لذلك نجد أن (التفسير المقارن) لا يزال غصّاً طرياً لم يستوِ على سوقه، فلما تستقرّ مسأله، ولما تتحدد قواعده بعد، ولا يزال الفضلاء من العلماء والباحثين يجتهدون في

الوصول إلى تعريف دقيق، يضبط حدّه، وموضوعه، وألوانه.

وجهدني في تحليل تعريفاتهم ومناقشتها، ليس إلا محاولةً أضيفها إلى رصيدهم في طريق إنضاج هذا العلم، مع الاعتراف لهم بالفضل؛ إذ فتقوا أكمامه، واستنهضوا الهمم للبحث والدراسة.

ولعل الله يأخذ بيد باحث بعدي يسدّ الخلل، ويصوّب الخطأ، وهذا هو شأن العلوم والمعارف الجديدة، تتوافر عليها العقول، فيتلاقح نتائجها، وتتوافد إليها الجهود، فيسند بعضها بعضاً؛ ابتغاءً تقرير أساسياتها، وتثبيت أصولها، ويزيد الله ما يشاء لمن يشاء.



الفصل الأول

مدخل إلى التفسير المقارن

المبحث الأول: تعريف (التفسير المقارن) وألوانه

المطلب الأول: التفسير المقارن: تعريفه وألوانه عند العلماء

المطلب الثاني: الرأي المختار في تعريف التفسير المقارن وألوانه

المبحث الثاني: التفسير المقارن: نشأته - صلته بألوان التفسير

الأخرى - أهميته - منهج البحث فيه - معايير

المطلب الأول: نشأة التفسير المقارن وتطوره

المطلب الثاني: صلة (التفسير المقارن) بألوان التفسير الأخرى

المطلب الثالث: أهمية التفسير المقارن

المطلب الرابع: منهج البحث في التفسير المقارن

المطلب الخامس: معايير القبول والرد للأقوال التفسيرية





المبحث الأول

تعريف التفسير المقارن وألوانه

المطلب الأول: التفسير المقارن

تعريفه وألوانه عند العلماء

إذا أجلت النظر في كتب المتقدمين من العلماء الذين كانت لهم عنايةٌ بعلوم التفسير، فإنك لا تكاد تجد أحداً منهم قد عرض لهذا اللون من التفسير على سبيل التعريف والتأصيل، غير أنك قد تحظى بشيء من هذا فيما كتبه العلماء المعاصرون، في معرض حديثهم عن تقسيمات التفسير.

وهم حين يعرفون (التفسير المقارن) يذكرون ألوانه؛ إذ هي جوهر التعريف ولبّه، فلا يمكن فصلها عنه إلا على سبيل الإبراز والتفصيل، لذلك وجدتُ لزماً عليّ أن أتناول الأمرين معاً بالعرض والمناقشة، وإن أطنبتُ في هذا المطلب؛ فلأهميته؛ إذ إن سلامة البحث كلّهُ تتوقف على فهم المقصود من (التفسير المقارن)، ومعرفة ألوانه، فأقول - ومن الله وحده العون - :

إنّ أولَ مَنْ خاض هذا الميدان - فيما انتهى إليه علمي بعد البحث - الدكتور أحمد الكومي - رحمه الله وجزاه خيراً - في كتابه (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، وقد عرّف التفسير المقارن بقوله: "التفسير المقارن: هو بيان الآيات القرآنية على ما كتبه جمعٌ من المفسرين بموازنة آرائهم، والمقارنة بين مختلف اتجاهاتهم، والبحث عما عساه يكون من التوفيق بين ما ظاهره مختلف من آيات القرآن الكريم والأحاديث، وما يكون من ذلك مؤتلفاً أو مختلفاً من الكتب السماوية الأخرى"^(١).

(١) أحمد الكومي، ومحمد القاسم، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص ١٧، (دار البيان، ط ١، ١٩٨٢).



هذا تعريفٌ حَلَّصَ إليه الدكتور بعد أن فصَّل في وصف المنهج المتَّبَع في هذا اللون من التفسير^(١).

وحين ندقق النظر في هذا التعريف، نلاحظ الآتي:

* عرَّف الدكتورُ التفسيرَ المقارنَ ببيان المجالات التي يُعنى بها الباحثُ المقارن، والتي تُعدُّ المقارناتُ فيها ألواناً من ألوان التفسير المقارن، وفقاً لرؤيته.

* ضمَّ هذا التعريف ألواناً أربعة للتفسير المقارن، ولونٌ خامسٌ ذكره الدكتور في الوصف المفصَّل الذي سبق التعريف الموجز، بقوله: "وقد تكون المقارنة بين النصوص القرآنية ذاتِ القصة الواحدة، أو الموضوع الواحد؛ لتظهر المفارقات بين مختلف التعبيرات عن المعنى الواحد بعبارات تختلف إيجازاً وإطناباً وتأكيداً وعدم تأكيد، وأكثر ما يكون ذلك في قصص القرآن، فتكون مهمة المفسر في ذلك البحث عن الأسباب والكشف عن الأسرار والحكم التي من أجلها كانت المخالفة بين التعبيرين، والمغايرة بين الأسلوبين إيجازاً تارة وإطناباً تارة أخرى، وتعبيراً بلفظ مرة، ووضع لفظ آخر بدله مرة أخرى، وذلك وإن بُحَث في متشابه القرآن إلا أنه نوع آخر من المقارنة والموازنة"^(٢)، والمحصلةُ خمسة ألوان.

* أما اللون الأول، فهو "بيان الآيات القرآنية على ما كتبه جمعٌ من المفسرين بموازنة آرائهم"، وهو ما فصله بقوله: "أن يعتمد الباحث إلى جملة من الآيات القرآنية في مكان واحد، ويستطلع آراء المفسرين متتبعاً من كتب في تفسير تلك الجملة من الآيات، سواء كانوا من السلف أم كانوا من الخلف، وسواء أكان تفسيرهم من التفسير المنقول أم كان معتمداً على الرأي"^(٣).

(١) المصدر السابق، ص (١٤-١٦).

(٢) المصدر السابق، ص (١٥-١٦).

(٣) المصدر السابق، ص ١٤.



وأول ما يشدّ الانتباه في هذا التعريف كلمة (الموازنة)، فاختيار هذه الكلمة هنا اختياراً موقّحاً؛ ذلك أنها تحمل في طياتها حقيقةً معني (التفسير المقارن)، فهي تدلّ على وجود رأيين أو أكثر يقابل بينهما^(١)، كما توجي بوجود اختلافٍ بين الآراء التفسيرية استدعى الموازنة.

* استطلاع الرؤى التفسيرية لجمع من المفسرين، ثم الموازنة بينها هي الخطوات الإجمالية للباحث المقارن، والهدف هو بيان معنى الآية، مع عدم الاقتصار على مفسري عصر بعينه.

والدكتور الكومي بهذا يفتح الباب أمام الباحث، ليجمع ما يستطيع من الأقوال التفسيرية دون قيد.

وأقول: إنّ الباحث كلما أطلق عنان بحثه في التفاسير على اختلاف مناهجها وعصورها اقترب أكثر من تحقيق الغاية المرجوة من الدراسة المقارنة، وهي دراسة أكبر قدرٍ من الأقوال التفسيرية والمقارنة بينها، وابتعد عن هذه الغاية حين تقصر همته عن التنقيب في التفاسير، فيكتفي ببعض الأقوال دون غيرها.

* التفسير المقارن تفسير موضوعي - وفقاً لهذا التعريف - ، يعتمد فيه الباحث إلى جملة من الآيات في موضع واحد، فقول الدكتور: (في موضع واحد) يُخرج من التعريف التفسير الموضوعي، وسنجد من الأساتذة الفضلاء من يجمع بين النوعين في إطار التفسير المقارن، وسأرجئ مناقشة هذه المسألة إلى ذلك الموضوع^(٢).

(١) سأدقق في هذه التسمية في المطلب التالي، ص (٤٠-٤٢)، لكنها في المجمل توجي بوجود اختلاف، وهو ركن التفسير المقارن.

(٢) تنظر: ص ٣٤، من هذا الكتاب.



* أما اللون الثاني، فهو "المقارنة بين مختلف اتجاهاتهم"، وهو ما فصله بقوله: "ويوازي بين الاتجاهات المختلفة، والمشارب المتنوعة فيما سلكه كل منهم في تفسيره، وما انتهجه في مسلكه، فيرى من كان منهم متأثراً بالخلاف المذهبي، ومن كان قاصداً تأييد فرقة من الفرق، أو مذهباً من المذاهب - إلى أن قال - كل ذلك يكون فيه معرّجاً على ما يستسيغه بنقله، وناقداً ما لا يقبله بذوقه"^(١).

نظرُ الباحث هنا يتوجّه إلى المسالك التي سلكها المفسرون، وما امتاز به منهج كلٍّ منهم، لا إلى النصّ المفسّر وما قيل فيه.

* أتفق مع الدكتور فيما يتعلق باللون الأول، وهو "بيان الآيات القرآنية على ما كتبه جمعٌ من المفسرين بموازنة آرائهم"، وأختلف معه في إقحام اللون الثاني في التعريف؛ إذ إن دراسة مناهج المفسرين - سواء أكانت على سبيل المقارنة أم لا - لها مجال آخر ليس هو علم التفسير، وإن كانت على صلة به، وسيأتي مزيد بيان لسبب إخراجها من التعريف^(٢).

* التفت - رحمه الله - بعد ذكره هذا اللون إلى مرمى الباحث المقارن الذي هو إظهار ما يُقبل، وما لا يُقبل، وإلى مرجّحات اختياره، بقوله: "كل ذلك يكون فيه معرّجاً على ما يستسيغه بنقله، وناقداً ما لا يقبله بذوقه"، فهذا ما يسعى إليه الباحث - وفق رأي الدكتور الكومي - من وصف مناهج المفسرين واتجاهاتهم، أن يناقش ويكشف عن وجه الصواب، معتمداً على النقل المستساغ، أي المقبول، والذوق، الذي هو الرأي والاجتهاد.

* أما اللون الثالث من ألوان التفسير المقارن، على ما يراه الدكتور الكومي، فهو التوفيق بين الآيات بعضها مع بعض، وبين الآيات والأحاديث مما ظاهره التناقض، قال: "وقد يكون ذلك النوع من التفسير المقارن ذا مجال أوسع، وجوّ أفسح، فيتجّه في ذلك

(١) أحمد الكومي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص (١٤، ١٥).

(٢) تنظر: ص ٣٢، وص (٣٨، ٣٩).



التفسير إلى مقارنة النصوص القرآنية المشتركة في موضوع واحد، وما جاء في السنة كذلك من الأحاديث، ثم يقارن بين تلك النصوص القرآنية بعضها مع بعض، كما يقارن بين ما جاء في القرآن الكريم وبين ما جاءت به السنة، وذلك مما يكون ظاهره الاختلاف وذلك ما عنيت به العلماء تحت عنوان آخر، وهو (موهم الاختلاف والتناقض) في علوم القرآن، و(مختلف الحديث) في علوم الحديث^(١).

* وأما اللون الرابع، فهو المقارنة بين القرآن الكريم والكتب السماوية السابقة؛ لإظهار مواضع الاتفاق والاختلاف بينها.

* وكان اللون الخامس في المقارنة بين الآيات المتشابهة في ألفاظها مع بعض التغيرات، لكشف أسرار النظم البيانية فيها.

* وقد صدر الدكتور كلامه في الألوان الثلاثة الأخيرة بحرف (قد) الذي يفيد التشكيك هنا، وكأنه يُبقي هذه الألوان محلّ نظر الباحثين، فلا يريد أن يجزم بدخولها في (التفسير المقارن)، وقد ألمح إلى هذا عند قوله بعد أن ذكر هذه الأنواع: "وتلك الأنواع جميعها - وإن كان أبرزها الأول - تسمى بالتفسير المقارن"^(٢).

والذي يظهر لي أن إقحام هذه الألوان في التفسير المقارن توسّع غير مقبول؛ ذلك أن (موهم الاختلاف والتناقض) بين الآيات القرآنية موضوع مستقرّ معروف، والغرض منه يختلف عن الغرض من التفسير المقارن، وكذا يقال في النوع الأخير الذي يسمى بـ(متشابه القرآن)، فلا معنى لإدراجهما في (التفسير المقارن)؛ إذ ليس من الدقة أن نخلط بين الموضوعات، وندمج بينهما، بل الأولى أن نُبقي على تمايزها، مع الاعتراف بوشائج الصلة بينهما، ومع التنبيه على أن الباحث المقارن قد يعرّج على شيء من هذا أثناء توجيهه أقوال المفسرين ومناقشتها، لكنه ليس غايته الأولى.

(١) أحمد الكومي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦.



والأبعد من هذا وذاك إدخال (مختلف الحديث) الذي هو خارج عن علوم القرآن كلها، وأبعد منه إقحام نصوص الكتب السماوية السابقة في هذا الميدان، إذ إنه خارجٌ عن مجال التفسير كله، وليس فقط عن مجال التفسير المقارن، ويندرج في ميدان آخر، هو (علم الأديان المقارن)^(١).

* جدير أن نلاحظ في هذا التعريف الذي نحن بصدده، أن الاختلاف عنصرٌ مشترك بين الألوان الخمسة، وفي هذا إشارة موقّفة من الدكتور الكومي إلى أن (الاختلاف) ملازم لكلمة (المقارنة)، وهو الداعي الأساس لها، على أن استحساني هذه الإشارة لا يعني الاتفاق مع الدكتور الفاضل في الألوان جميعها التي أدخلها في التفسير المقارن.

كانت هذه الخطوط العريضة الأولى التي جعلت تعريفاً (للتفسير المقارن)، كما جاءت في كتاب (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، وبعد أن فُتح باب الحديث عن التفسير المقارن، تنبّه إليه بعض العلماء والباحثين، لكنهم - في الغالب - يقفون عند هذا التعريف، ولا يفصلون مسأله، ويُلاحظ أن تعريفاتهم - في جلّها - معتمدةٌ عليه، غير أننا نجد ثمة زياداتٍ في بعضها، أو تحديداً ووضوحاً أكثر في بعضها الآخر.

وحتى لا أطيل، رأيت أن أقصر على ذكر مواطن الافتراق أو الاتفاق بين تعريف الدكتور الكومي رحمه الله، وما جاء بعده من تعريفات، مع الإشارة إلى مظاتها، دون سرد نصوصها بالكامل، إلا فيما تقتضيه الحاجة العلمية.

كان هذا التعريفُ أساساً اعتمده الدكتور عبد الحي الفرماوي، في كتابه (البداية في التفسير الموضوعي - دراسة منهجية موضوعية)، لكنه اكتفى بذكر الألوان الثلاثة الأولى^(٢)، ومثله الدكتور محمد الشافعي، في كتابه (المنهج القويم في التفسير الموضوعي

(١) ينظر كذلك ما ذكرته عن سبب خروج هذه الألوان من التفسير المقارن، في ص (٣٨، ٣٩).

(٢) ينظر: عبد الحي الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي - دراسة منهجية موضوعية، ص (٤٥، ٤٦)، (مطبعة الحضارة العربية، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٧).



لآيات القرآن الحكيم^(١)، بينما اكتفى الدكتور جودة المهدي بالأول والثاني في كتابه (قصد السبيل في التفسير الموضوعي لآي التنزيل)^(٢).

ومن تأثر بتعريف الدكتور الكومي الدكتور فهد الرومي في كتابه (بحوث في أصول التفسير ومناهجه)، لكنه لم يتطرق إلى المقارنة بين مناهج المفسرين، وزاد وجهاً جديداً، إذ قال: "وقد تكون المقارنة بين النصين القرآنيين لإبراز معاني لا يُوصَل إليها أحد النصين؛ إذ إن أحدهما مكمل للآخر، فقد تختلف العبارة بين النصين إيجازاً وإطناباً، أو إجمالاً وبياناً، أو عموماً وخصوصاً، وغير ذلك، وقد يظهر ذلك جلياً في جانب القصص القرآني، حيث إن جمع نصوص القصة الواحدة في القرآن الكريم يؤدي إلى تكامل القصة وترابط الأحداث"^(٣).

وما وصفه الدكتور فهد هو ما يطلق عليه العلماء (تفسير القرآن بالقرآن)، وكأني بالدكتور الفاضل نظر إلى أحد المعاني اللغوية للمقارنة، الذي هو الجمع بين شيئين^(٤)، فجعل الجمع بين الآيات التي تكمل إحداها الأخرى من باب التفسير المقارن، وسيتبين لنا في المطلب التالي أن المعنى اللغوي لكلمة (المقارنة)، الذي هو الجمع وإن كان غير مقطوع الوشائج بالمعنى الاصطلاحي، إلا أنه لا يحل محله؛ لأن المعنى الاصطلاحي يتجاوز المعنى اللغوي إلى إطلاقاتٍ مخصوصةٍ يتفق عليها أهل الاختصاص^(٥).

(١) ينظر: محمد الشافعي، المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم، ص ٢٦، (دار البيان، القاهرة، د. ط، ١٩٩٠ م).

(٢) ينظر: جودة المهدي، قصد السبيل في التفسير الموضوعي لآي التنزيل، (١/٢٨)، (دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠ م).

(٣) فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص ٦١، (مكتبة التوبة، الرياض، ط ٤، ١٤١٩ هـ).

(٤) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قَرَنَ)، (تح: شهاب الدين أبو عمر، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨).

(٥) تنظر: ص (٤٠-٤٢).



فالجمع بين آيتين كريميتين أو أكثر بهدف استكمال المعنى أو القصة، لا بهدف المقارنة بين آراء المفسرين فيهما لا يدخل في معنى (التفسير المقارن).

كذلك نجد الدكتور مصطفى إبراهيم المشني، استند إلى تعريف الدكتور الكومي وبني عليه - بعد ترتيبه وتبويبه والزيادة عليه - بحثاً أصلاً فيه لهذا العلم، سمّاه (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، وقد تناول فيه مسائل عدّة جمعت بين النظرية والتطبيق، فجزى الله أستاذنا خير الجزاء، وبارك في جهده.

قال الدكتور مصطفى في تعريف التفسير المقارن: "هو التفسير الذي يُعنى بالموازنة بين آراء المفسرين وأقوالهم في معاني الآيات القرآنية وموضوعاتها ودلالاتها، والمقارنة بين المفسرين في ضوء تباين ثقافتهم وفنونهم ومعارفهم، واختلاف مناهجهم وتعدّد اتجاهاتهم وطرائقهم في التفسير، ومناقشة ذلك ضمن منهجية علمية موضوعية، ثم اعتماد الرأي الراجح استناداً إلى الأدلة المعتبرة في الترجيح"^(١).

وأسجل هنا بعض الملاحظات:

* صحيح أن هذا التعريف قام على أساس تعريف الدكتور الكومي، إلا أنه قد حذف بعض مفرداته الدخيلة، وهو مسلك حسن، لكنه في المقابل توسع فيما يتعلق باتجاهات المفسرين، فذكر ثقافتهم، ومعارفهم، وفنونهم ... وهذه تمثل خلفياتهم الفكرية التي انطلقوا منها في فهم الآيات الكريمة، ولا أرى وجهاً لدخولها في تعريف التفسير المقارن؛ إذ إنها موضوع لفن آخر، وقد سبقت الإشارة إلى هذا، في مناقشة اللون الثاني من تعريف الدكتور الكومي^(٢).

ولمزيد من البيان أقول: إن ثقافة المفسر وتصوّراته الفكرية، قد يكون لها أثر في اختلاف المفسرين، ومعرفة أسباب اختلاف المفسرين تعين على المقارنة بين الأقوال

(١) مصطفى المشني، بحث (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، ص ١٤٨، (بحث محكم في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، عدد (٢٦)، ٢٠٠٦ م).

(٢) تنظر: ص ٢٨، وسيأتي التأكيد على هذه الفكرة في ص (٣٨، ٣٩).



التفسيرية وتوجيهها، فهي مما قد يعرّج عليه الباحث أثناء مناقشة الأقوال، ولكن ينبغي التفريق بين الموضوع الذي يبحث فيه الباحث المقارن، وهو الأقوال التفسيرية، التي هي مادة بحثه، ومقصوده الأساس، وبين الأدوات التي يستعين بها لدراسة هذه الأقوال، فالباحث لا يتّجه ابتداءً إلى هذه الأدوات فيجعلها مادة بحثه، لكنه يتّجه إلى الأقوال التفسيرية المختلفة لدراستها والمقارنة بينها، مستعيناً بهذه الأدوات والأسباب التي أدت إلى اختلاف المفسرين، وهو فرق دقيق، فليُتأمل.

ولما كان الهدف من وضع (التعريف) أن يضبط مصطلح (التفسير المقارن)، ويميزه عن غيره، بذكر حقيقته وسماته الجوهرية، وتوضيح الغاية المقصودة منه - وهو ما أسعى إليه - ، رأيت أن ذكر المقارنة بين المفسرين ومناهجهم واتجاهاتهم خروج عن هذا الهدف.

* نصّ الدكتور مصطفى بوضوح على ضرورة ارتكاز المقارنة على المنهجية العلمية الموضوعية أثناء الدراسة، والاستناد إلى الأدلة المعتبرة عند الترجيح، وهذا الوضوح لم نجده في التعريفات التي تقدمت.

* بعد أن عرّف الدكتور التفسيرَ المقارن، وفصّل مفرداته، ذكر ألوانه، وتمثّل اللون الأول بالمقارنة التحليلية، "وهي الموازنة بين مفسّرين أو أكثر في نصّ قرآني، أو نصوص يجمعها مكان واحد، أو موضوع واحد، وتقتضي الكشف عن المعاني، وما يستعان به لبيان ما تحمله هذه النصوص، وما تبيّن عنه ..."^(١)، ثم جاء الدكتور الفاضل بمثال، قارن فيه بين منهجي الزمخشري، وابن عطية في تفسير (الصراط)، من قوله تعالى: ﴿ أَهْدِنَا آلَ صِرَاطَ الْمُسْتَقِيمِ ١ ﴾ [الفاتحة].

وأدرج تحت المقارنة التحليلية المقارنة الموضوعية، وهي - كما يقول - "الموازنة بين مفسّرين أو أكثر في نصّ قرآني ذي موضوع واحد، أو في نصوص قرآنية مشتركة في

(١) مصطفى المشني، بحث (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، ص ١٦٠.



موضوع واحد، كالفقه أو اللغة أو البيان أو القصص ..، ثم المقارنة بين أقوالهم وآرائهم في الموضوع الواحد للوقوف على أوجه التماثل والتباين، ومناقشة أدلتهم والأخذ بالراجح استناداً إلى الدليل، فقد تكون المقارنة على سبيل المثال في آيات (رؤية الله) بين الزمخشري والرازي دراسة مقارنة .." (١). وتمثل اللون الثاني في الاتجاهات والمناهج (٢).

وفي هذا يخالف الدكتور مصطفى الدكتور الكوي، إذ إن الأخير نصّ على أن التفسير المقارن تفسير موضوعي، بينما وسّع الدكتور مصطفى الدائرة لتشمل آراء المفسرين في الموضوع القرآني، وقد كنت قبل تعديلي الأخير للكتاب أؤيد رأي الدكتور الكوي، ولكنني بعد تدقيق النظر، وبعد النقاش مع بعض أهل العلم، عدلتُ عن رأيي، ورأيت أن لا مانع حقيقة من أن يشمل التفسيرُ المقارنُ آراء المفسرين في الموضوع القرآني، بأن يتتبع الباحث المقارن آراءهم عند كل آية من ذلك الموضوع، فيشكل صورة كاملة الجوانب عن آرائهم، ثم يقارن بينها (٣).

في مقابل هذا التوسّع في مفهوم (التفسير المقارن) الذي رأيناه في تفسير الدكتور الكوي ومن تأثر به، نجد من اقتصر على لون واحد، هو المقارنة بين الآراء التفسيرية، وأصحاب هذا الرأي هم الدكتور إبراهيم خليفة، في كتابه (دراسات في مناهج المفسرين) (٤)، والدكتور عبد الستار فتح الله السعيد، في كتابه (المدخل إلى التفسير الموضوعي) (٥)، والدكتور فضل عباس، في كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته) (٦)،

(١) مصطفى المشني، بحث (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، ص ١٦٤.

(٢) تقدم أن المقارنة بين مناهج المفسرين ليست من (التفسير المقارن)، تنظر: ص ٢٨، ص ٣٢، وسيأتي في ص (٣٨، ٣٩).

(٣) تنظر: صلة (التفسير المقارن) بـ (التفسير الموضوعي)، ص ٦١ من هذا الكتاب.

(٤) ينظر: إبراهيم خليفة، دراسات في مناهج المفسرين، (٤٦/١)، (مكتبة الأزهر، القاهرة، د. ط، ١٩٧٩).

(٥) ينظر: عبد الستار سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ١٧، (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، د. ط، ١٩٨٥).

(٦) ينظر: فضل عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، ص ٢٠٦، (مكتبة دنديس، عمان، ط ١، ٢٠٠٥).



والدكتور عبد الغفور جعفر، في كتابه (التفسير والمفسرون - في ثوبه الجديد)^(١).
وتجتمع تعريفاتهم على هذا اللون، دون غيره، مع التصريح في بعضها^(٢) بأن الهدف
من جمع الأقوال التفسيرية المختلفة هو دراستها للميز بينها، واستخلاص الراجح، وبيان
أسباب الترجيح.

وأحسب أن في هذا القدر من التعريفات كفايةً للوقوف على اجتهادات العلماء
وتصوراتهم عن (التفسير المقارن)، وقد بان أن المقارنة بين الأقوال التفسيرية حاضرةً
عند جميعهم، لكنهم تفاوتوا فيما وراء ذلك، وفي هذا التفاوت دلالةً على أن تصوّر
(التفسير المقارن) غير واضح المعالم، وأن الحاجة قائمةً إلى وضع تعريف منضبط له يميّزه
عن غيره من الفنون، وهو ما سأجتهد فيه.

وبعد، فأرجو أن لا يُجعل هذا المطلب من باب الإطالة غير المفيدة، بل من باب
الإطناب الذي يحصل به توضيح معنى (التفسير المقارن) وضبط تعريفه، فيسهل بعد
ذلك الوصول إلى تعريف أجمع فيه ما ارتضيته من هذه الاجتهادات، وأبعد منه ما رأيته
خارجاً عن حقيقة (التفسير المقارن) وغاياته، مع الإقرار بفضل هؤلاء العلماء في تمهيد
الطريق أمامي، لإنضاج الفكرة، والاقتراب من الهدف.



(١) ينظر: عبد الغفور جعفر، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص ٥٥٧، (دار السلام، القاهرة، ط ١،
٢٠٠٧).

(٢) ينظر: عبد الستار سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ١٧، وفضل عباس، التفسير: أساسياته
واتجاهاته، ص ٢٠٦، وعبد الغفور جعفر، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص ٥٥٧.



المطلب الثاني

الرأي المختار في تعريف التفسير المقارن وألوانه

(التفسير المقارن) مركب وصفي، يتكون من جزأين، أرى لزاماً عليّ أن أبين معنيهما في اللغة والاصطلاح قبل التركيب، وصولاً إلى دلالتهما مجتمعين، ولن أقحم نفسي وإياكم في الأقوال الكثيرة التي قيلت في هذين الجزأين، بل سأوجز من غير إخلال، مقتصرةً على ما له صلة بما نحن بصدده.

أولاً: معنى كلمة (التفسير) لغة واصطلاحاً:

(التَّفْسِيرُ) في اللغة: تفعيل من الفَسَّرَ، بمعنى "بيان الشيء وإيضاحه"^(١)، ويظهر من استعمال المعجمات هذا اللفظ، أنه يُستعمل في إبراز الأعيان الحسيّة، كما يُستعمل في إظهار المعاني المعقولة، على السواء^(٢).

وأما (التفسير) في الاصطلاح، فإنه ليس خاصاً بالقرآن الكريم؛ بل هو عام في تفسير النصوص على اختلاف موضوعاتها، ويراد منه شرحها وبيانها، لكنه إذا أُطلق، فإنه ينصرف إلى تفسير القرآن، كما شاع واشتهر بين أهل العلم.

وقد تعددت تعريفات العلماء، كلُّ بما أداه إليه اجتهاده، وتفاوتت بين التوسّع والإيجاز، فمن توسّع عرّج على مصادر التفسير التي يُستمد منها، بعد أن ذكر موضوعه وغايته، وجعل بعض العلوم التي ليست من علم التفسير داخله فيها، كأبي حيان^(٣)،

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (فَسَّرَ)، وتنظر مادة (فَسَّرَ) في معجمات اللغة.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (فَسَّرَ): باب (الراء)، فصل (الفاء)، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧).

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، (١/ ١٢١)، (تح: عادل عبد الموجود وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧).



والزرکشي^(١)، ومَن أوجز اقتصر على موضوع هذا العلم، وغايته، كابن جُزَي^(٢)، وابن عاشور^(٣)، والزرقاني^(٤)، رحمهم الله جميعاً.

ومعلوم أن المعنى الاصطلاحي لا يستقل عن المعنى اللغوي استقلالاً تاماً؛ إذ بينهما التقاء وصلّة، وبالاعتماد على المعنى اللغوي الذي تقدّم، فإنّ (التفسير) إذا أُضيف إلى (القرآن الكريم)، يكون معناه: الكشف عن معاني كتاب الله. وتعريفات العلماء - على اختلافها - تتفق على هذا القدر.

وقد حرّر الدكتور مساعد الطيار ضوابط (علم التفسير)، معتمداً على أن "عملية التفسير إنما هي بيان القرآن وشرحه، فما كان خارج نطاق البيان، فإنه غير داخل في مصطلح التفسير"^(٥)، وبين بالتفصيل ما يدخل في نطاق التفسير وما لا يدخل، مما في التفاسير من مسائل يعرض لها المفسرون.

ونستخلص من هذا القدر المتفق عليه بين العلماء قيداً يضبط حدّ (التفسير):

فكلُّ ما يعدّ بياناً للمعنى، يدخل في (التفسير)، ويخرج كلّ ما ليس كذلك.

هذا الحدّ هو الذي يعيننا هنا؛ لما له من أثر في ضبط معنى (التفسير المقارن)؛ إذ إن (التفسير) أحدُ جزأي هذا المركب، ودلالته جزء من الدلالة الكلية للمركب.

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، عرّفه في موضعين، (١/٢٧)، (٢/٩٦)، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦).

(٢) ابن جُزَي، التسهيل لعلوم التنزيل، (١/٦)، (دار الفكر، د.ط، د.ت).

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/١١)، (دار سحنون، تونس، د.ط، د.ت).

(٤) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (٢/٤)، (تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٦).

(٥) مساعد الطيار، التفسير اللغوي، ص (٢٧، ٢٨)، (دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤٢٢هـ).



ومما لا يدخل في التفسير التوسع^(١) في ذكر المسائل المتعلقة بالأحكام الشرعية^(٢)، والضابط في هذا أن بيان الحكم الذي تنصّ عليه الآية يعدّ من التفسير، أما ما يُذكر من المسائل الفقهية المتعلقة بهذا الحكم، ولم تنصّ عليه الآية، فهو ليس من التفسير، ومحله كتبُ الفقه.

ومما لا يدخل كذلك الخوض في مسائل علوم القرآن، وعلوم اللغة، ومباحث البلاغة، وغيرها مما أقحم في التفسير؛ فهذه العلوم قد أصبح كلُّ منها فناً مستقلاً بذاته، له معالمة وحدوده وموضوعاته، ومن هنا قال العلماء: تتمايز العلوم بتمايز موضوعاتها^(٣).

وغنيّ عن القول أن بعض المسائل في هذه العلوم تُعين المفسر على فهم كلام الله، وبيانه، إلا أنها ليست هي صلب التفسير، بل هي وسيلةٌ له، ومقدماتٌ على طريقه. ولو قلنا إنها من صلب التفسير لدخلت علوم الشريعة كلها في نطاقه؛ لاحتياج المفسر لها، يقول البيضاوي - رحمه الله - وهو يتحدث عن شرف علم التفسير: "لا يليق لتعاطيه، والتصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدينية كلها، أصولها وفروعها، وفاق في الصناعات العربية، والفنون الأدبية بأنواعها"^(٤).

أما موضوع علم التفسير، فهو كلام الله ﷻ، فعلم التفسير يبحث في كلام الله من حيث دلالته، وعلى هذا، فإن الدراسة التي تتوجه إلى نصوص الكتب السماوية السابقة، ليست

(١) لا يذهب الذهن إلى أنني أُخرِجُ الحديث عن الأحكام الفقهية من مجال التفسير، ولكن الذي يخرج عن حدود التفسير هو التوسع في هذه الأحكام مما لم تنصّ عليه الآية والخوض في دقائق المسائل الفقهية، وهو من المآخذ التي تؤخذ على بعض التفاسير؛ إذ إنه يعدّ من الاستطراد.

(٢) ستظهر أهمية هذه الإشارة عند التطبيق على الآيات الكريمة، فالباحث المقارن لا يعنيه الخوض في دقائق المسائل الفقهية، بل يكفيه الوقوف على ما كان بياناً للآية.

(٣) قال الإيجي في (المواقف): "بالموضوع تتمايز العلوم في أنفسها". (١/٣٤)، (تح: عبد الرحمن عميرة، ط ١، ١٩٩٧)، وسيأتي كلام للإمام الأمدّي بهذا المعنى، ينظر: ص ٤٢، حاشية رقم (٤).

(٤) تفسير البيضاوي، (١/٢٣)، (تقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨).



دراسة تفسيرية بالمعنى الاصطلاحي لعلم التفسير، وكذلك الدراسات التي تهدف إلى معرفة مناهج المفسرين واتجاهاتهم، ليست كذلك دراساتٍ تفسيريةً، بالمعنى المراد من مصطلح (التفسير)؛ لأن موضوعها كلامُ المفسرين، لا كلام الله. وكذا من قصد رفع تناقض ظاهري بين حديث نبوي صحيح، وآية قرآنية، فقد خرج عن (موضوع التفسير).

ما مناسبة الحديث عن هذه الألوان بعد أن نوقشت في المطلب السابق؟

بيّنتُ في المطلب السابق أن هذه الألوان لا تدخل في مفهوم (التفسير المقارن)، لكنَّ المقام لم يكن مُحتملاً إثبات هذه الدعوى بالدليل، أما وقد عرفنا موضوع (التفسير) وحدّه، أصبح من المناسب الآن الإتيان بالدليل، وهو أنّ حدَّ التفسير وموضوعه لم يصدّق على هذه الألوان ابتداءً، فكيف ستدخل في مفهوم (التفسير المقارن)، الذي هو نوع من أنواع التفسير؟! بينما يصدّق حدُّ التفسير وموضوعه على لون واحد، هو أقوال المفسرين وآراؤهم التي هي بيانٌ لمعاني الآيات القرآنية الكريمة، فهي ما يطلق عليها اسم (التفسير).

وإذ قد ذكرتُ معنى كلمة (التفسير)، بقي أن أذكر معنى كلمة (المقارن).

ثانياً: معنى كلمة (المقارن) لغة واصطلاحاً

كلمة (المقارن) لغة، من (قَرَن)، والقَرْنُ يدلُّ على "جمع شيءٍ إلى شيء" ^(١)، أو "شدَّ الشيء إلى الشيء، ووصله إليه" ^(٢)، و"تقارَن الشيطان: تلازما" ^(٣)، وهذا المعنى لا يكاد يخلو منه معجم لغوي، وهو معنى معروف ومستعملٌ في كلام الناس، وأشار الزمخشري إلى معنى المقابلة، قال: "ودور قرائن، أي متقابلات" ^(٤).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قَرَن).

(٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (قَرَن): باب (النون)، فصل (القاف).

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (قَرَن)، (مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠).

(٤) الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (قَرَن)، (تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت).



وما يعيننا هنا هو الفعل (قَارَنَ)، قال في لسان العرب: "قَارَنَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ مَقَارَنَةً وَقِرَانًا اقْتَرَنَ بِهِ، وَصَاحَبَهُ"^(١)، وجاء في المعجم الوسيط: قَارَنَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ: وَازَنَهُ بِهِ، وَقَارَنَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ أَوْ الْأَشْيَاءِ: وَازَنَ بَيْنَهُمَا، فَهُوَ مَقَارِنٌ"^(٢).

وأما في الاصطلاح، فقد ذكر الدكتور فتحى الدريني أن "مقارنة الرأي بالرأي: مقابلته أو موازنته به، ليُعرف مدى اتفاقهما أو اختلافهما، وأيهما أقوى وأسدّ بالدليل"^(٣)، وهو لا يخرج عن أصل المعنى اللغوي، كما قال.

وقد شاع هذا المصطلح بين الدراسين في مختلف الحقول والتخصصات، ووجدنا من يعترض على هذه التسمية، ويؤثر عليها كلمة (الموازنة)، وقد نقل هذا الاعتراض الدكتور إبراهيم السامرائي، في كتابه (فقه اللغة المقارن)، وكان مستند المعترضين أن (الموازنة) بين الأشياء مقابلة لا يُلاحظ فيها العامل الزمني، فقد عقدوا موازنة بين قصيدة كل من البحترى^(٤) والشريف الرضي^(٥) في وصف الذئب، دون أن يهتموا بالفارق الزمني بين الشاعرين، بينما (المقارنة) يلحظ فيها العامل الزمني، بناء على أن المقارنة في المعجمات

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قَرَنَ): باب (النون)، فصل (القاف).

(٢) ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (قَرَنَ).

(٣) فتحى الدريني، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، ص ٥، (مطبعة طربين، د.ط، ١٩٨٠).

(٤) البحترى (٢٠٦ - ٢٨٤هـ): الوليد بن عبيد، أبو عبادة البحترى، شاعر كبير، يقال لشعره (سلاسل الذهب)، وهو أحد الثلاثة الذين كانوا أشعر أبناء عصرهم، المتنبى وأبو تمام والبحترى، مدح جماعة من الخلفاء، أولهم المتوكل العباسي، وخلقاً كثيراً من الأكابر والرؤساء، له (ديوان شعر)، وكتاب (الحماسة) على مثال (حماسة أبي تمام)، وللأمدي (الموازنة بين أبي تمام والبحترى). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٦/٢١)، (تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٧١)، والزركلي، الأعلام، (٨/١٢١)، (دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢).

(٥) الشريف الرضي (٣٥٩ - ٤٠٦هـ): محمد بن الحسين بن موسى العلوي الحسيني، المعروف بالموسوي، صاحب ديوان الشعر، مولده ووفاته في بغداد، انتهت إليه نقابة الأشراف في حياة والده، له مؤلفات عدة، منها: (ديوان شعر) في جزأين، و(تلخيص البيان عن مجاز القرآن)، و(المجازات النبوية). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٤/٤١٤)، والزركلي، الأعلام، (٦/٩٩).



اللغوية هي المصاحبة، ولما كانت هذه الدراسات المقارنة - في حقيقة الأمر - توازن بين الأقوال ولا يعينها العامل الزمني، كان الأصوب أن تسمى بـ(الموازنة)^(١).

وأقول: تبين لنا من المعنى اللغوي للمقارنة أنها كانت بمعنى المصاحبة حين أسند الفعل إلى الشيء الذي وقع بينه وبين غيره مقارنة: "قارن الشيء الشيء: صاحبه"، بينما حين أسند إلى شخص يُجري مقارنةً بين شيئين أو أكثر، اختلف المعنى، ولوحظ فيه معنى الموازنة: "قارن بين الشيئين، أو الأشياء: وازن بينها"، ومن معاني الكلمة كذلك: مطلق الجمع، فقد جعل ابن فارس المقارنة بين الشيئين من باب الجمع بينهما^(٢).

والدراسة المقارنة يصدق عليها الاستعمال الثاني؛ ذلك أن هذه المقارنة مسندة إلى باحث يقارن بين شيئين أو أكثر، وعلى هذا، فإن معناها ينصرف عن المصاحبة التي يراعى فيها عامل الزمن إلى الموازنة المطلقة عن الزمن؛ اعتماداً على ما جاء في معجمات اللغة، فلا يبقى محلّ لاعتراض المعترضين.

كما أن هذه التسمية الاصطلاحية قد أقرت في المعجم الوسيط، الذي ألفه جمع من اللغويين المتضلعين في العربية، وحقّقه علماء (مجمع اللغة العربية)، جاء فيه: "و يقال: الأدب المقارن، والتشريع المقارن"^(٣)، وفي هذا إيحاء إلى قبول هذه التسمية.

والذي رأيتُه في تعريفات العلماء كلا المصطلحين أنهم يفسرون كلّ واحد منهما بالآخر، فيقولون: المقارنة هي الموازنة بين كذا وكذا^(٤)، والموازنة هي مقارنة كذا بكذا^(٥)، فيعلم من هذا أن غايتهم واحدة، وأنهم يريدون مجمل المعنى، الذي

(١) ينظر: إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، ص(١٨٣، ١٨٤)، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨).

(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قَرَن).

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (قَرَن).

(٤) ينظر مثلاً: تعريف د. الكومي، ص ٢٣، وتعريف د. مصطفى المشني، ص ٣٠، من هذا الكتاب.

(٥) قال ابن أبي الأصبغ في بديع القرآن: "باب الموازنة: هي مقارنة المعاني بالمعاني ليعرف الراجح في النظم من المرجوح"، ص ٩٥، (تح: حفني شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، د. ط، د. ت).



هو مقابلة الشيء بالشيء^(١)، ومعارضته به^(٢)، وعلى هذا، فلا مُشاححة في الاصطلاح بعدما اتَّفَق على المعنى.

لكن، إن رُمنا الدقة في التعبير، فالذي يلوح لي أن تسمية هذه الدراسات بالمقارنة أصوب؛ لما أن معنى (الجمع) يُلاحظ في أصل معناها اللغوي بالإضافة إلى (المقابلة)^(٣)، وهذا يتفق مع عمل الباحث في هذا المجال، فهو يجمع الأقوال التي هي موضوع دراسته، ثم يقابل بينها، أما كلمة (الموازنة)، فلم يكن (الجمع) أحد معانيها اللغوية، ومن هنا كانت (المقارنة) أنسب لل غاية المقصودة من هذه الدراسات، وقد تداولها الدارسون والكتابتون في بحوثهم، فأصبحت أكثر شيوعاً من كلمة (الموازنة)، وأقرب في الاستعمال، والله أعلم.

ثالثاً: تعريف مصطلح (التفسير المقارن)

جرى أهل العلم على العناية بتعريفات العلوم، بتحريها وميزها عن غيرها، ليتحقق تصوُّرها، فيصح طلبها^(٤). ودقة التصور تكون بالحدِّ الجامع المانع، الذي يقيّد التعريف بالقيود المُدخلة والمُخرجة.

(١) أشار الزمخشري في (أساس البلاغة) إلى أن المقارنة تأتي بمعنى المقابلة: "دور قرائن، أي متقابلات"، مادة (قرن)، وكذا الموازنة، قال الفيروزآبادي: "وازنته: عادله وقابله وحاذاه"، القاموس المحيط، مادة (وزن)، باب (النون)، فصل (الواو).

(٢) "قابل الشيء بالشيء: عارضه" إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، مادة (قبل). وإذا كانت المقارنة والموازنة تأنيان بمعنى المقابلة، والمقابلة بمعنى المعارضة، فيمكن تفسير المقارنة والموازنة بالمعارضة كذلك.

(٣) جعل ابن فارس قولنا: (قارنت بين الشيئين) يرجع إلى (جمع شيء إلى شيء). ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قرن)، وقد تقدّم كلام الزمخشري في جعل (المقابلة) أحد معاني (المقارنة).

(٤) قال الإمام الأمدي في الإحكام: "حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولاً بالحدِّ أو الرسم، ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه - وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له - تمييزاً له عن غيره، وما هي الغاية المقصودة من تحصيله؛ حتى لا يكون سعيه عبثاً، وما عنه البحث فيه من الأحوال التي هي مسأله لتصور طلبها، وما منه استمداده لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه، وأن يتصور مبادئه التي لا بد من سبق معرفتها فيه؛ لإمكان البناء عليها"، الإحكام في أصول الأحكام، (١/١٩)، (علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط ١، ٢٠٠٣). والحدِّ، هو: ما يميز الشيء عن غيره بذاتيته، والرسم، هو: علامة تميز الشيء لا من ذاته، بل من أمر خارج عنه. ينظر: الأمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص ٧٤، (تح: حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣).



ولم أزل أطلب الحدود الجامعة المانعة لتعريف (التفسير المقارن) حتى خَلَصْتُ إلى أنه: (بيان كلام الله تعالى بالراجع من الأقوال التفسيرية، المختلفة اختلافاً حقيقياً معتبراً، بعد الموازنة بينها في ضوء منهجية علمية منضبطة).

مفردات التعريف ومحترزاته:

(بيان كلام الله تعالى): وهذا حدّ التفسير، وموضوعه، فيدخل في التعريف كل ما يطلق عليه (تفسير). ف(التفسير المقارن) (تفسير)، ولكن على صفة مخصوصة، هي صفة المقارنة، كما سيتضح من تنمة التعريف.

(بالراجع): وهو ما يظهر للباحث صوابه بعد مناقشته الأقوال التفسيرية. والوصول إلى المعنى الراجع للآية القرآنية هو الهدف من الدراسة المقارنة، على أن القول الراجع له صور ثلاث، يجب أن لا يغفلها الباحث، فقد يكون الراجع:

* قولاً مختاراً من بين الأقوال التي جمعها الباحث: فالراجع في هذه الحالة هو هذا القول المختار، والمرجوح بقية الأقوال.

* وقد يكون جمعاً بين قولين أو أكثر في قول واحد: والراجع في هذه الحالة هو الجمع بين الأقوال، والمرجوح هو الاكتفاء بأحدها.

* وقد يكون قولاً جديداً ظهرت له قوةٌ دليّة: والراجع هنا هو هذا القول الجديد الذي ظهر للباحث، والمرجوح هو الأقوال التفسيرية الأخرى.

ف(الترجيح) له صور ثلاث، ولا يقتصر على الصورة الأول فحسب، كما يوجي

ظاهر

الكلمة، ويأتي الترجيح (بصوره الثلاث) خطوةً ضروريةً بعد جمع الأقوال؛ لأن المقارنة تتجه إلى الأقوال المختلفة اختلافاً حقيقياً، وسيأتي بعد قليل أن هذا النوع من الاختلاف يكون في الأقوال التي ترجع إلى أكثر من معنى، وعدم انتهاء المقارنة بالترجيح - على أي صورة من الصور الثلاث سابقة الذكر - يُبقي الآية محتاجة إلى بيان.



فالترجيح إذن خطوة لا بدّ منها في (التفسير المقارن)، وهذا ما يميزه عن (التفسير المطلق)، وقد وضّح الدكتور عبد الغفور جعفر الفرق بين هذين النوعين من التفسير، في كتابه (التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد)، فجعل الترجيح علامة فارقة بينهما، وذكر أن (التفسير المطلق) هو ما ذكر فيه المفسر القول أو القولين .. إلخ، بدون تعرّض للترجيح والتوجيه^(١).

فإن قيل: أليس الأولى أن يُكتفى بالصورة الثانية التي يُصار فيها إلى الجمع بين الأقوال؟ فقد عدّ العلماء اتّساع دلالة اللفظ القرآني من وجوه الإعجاز، قال ابن عاشور - رحمه الله - : "وقد تكثر المعاني بإنزال لفظ الآية على وجهين أو أكثر، تكثيراً للمعاني مع إيجاز اللفظ، وهذا من وجوه الإعجاز"^(٢)، وقد روي عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال: "لا يفقه الرجل كلّ الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً"^(٣)؟

قلت: القول بأن القرآن الكريم حمّالٌ وجوه، وبأن اتّساع دلالاته من وجوه إعجازه وعظمته، لا يؤخذ على إطلاقه؛ فهذا القول لا يعني أن جميع الوجوه التي تثور في الذهن بعد تدبر الآيات القرآنية والاجتهاد في فهمه مقبولة، فالأفهام لما كانت مبنية على الاجتهاد والرأي، كانت محتملة الخطأ والصواب، والدراسة المقارنة هي التي تجلّي الوجه الأصوب الأليق بالنظم القرآني بعد تمحيص الوجوه كلها، وعرضها على معايير القبول والردّ.

(١) ينظر: عبد الغفور جعفر، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص ٥٥٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، المقدمة التاسعة، (١/ ٩٤).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبه، في (مصنّفه)، كتاب (فضائل القرآن)، باب (من قال اعلموا بالقرآن)، (١٤٢/٦)، (تح: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ)، وقد ذكر العيني أنه لا يصحّ مرفوعاً، وإنما الصحيح أنه من قول أبي الدرداء. ينظر: عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، كتاب (العلم)، باب (الاغتراب في العلم والحكمة)، (٢/ ٨٣)، (ضبطه وصححه: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١).



فما ورد عن أبي الدرداء رضي الله عنه، وعن ابن عاشور - رحمه الله -، مخصوص بالحالة التي تكون فيها الوجوه محتملة في النظم ومقبولة، وهنا يُصار إلى الصورة الثانية، التي هي ترجيح (الجمع بين الوجوه المقبولة) على الأخذ بوجه دون غيره، أما إذا كان النظم لا يحملها مجتمعة، أو كان بعضها يُفسد المعنى، أو يُذهب رونق الكلام، فعندئذ لا بد من الإبقاء على المعنى الصحيح دون غيره، فيُصار إلى الصورة الأولى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الباحث المقارن قد يواجه أقوالاً تفسيرية مختلفة، تحملها الآية جميعها، لكن أحدها أقوى وأصوب من غيره، فيُصار إلى إبراز القول الأقوى، مع الإبقاء على إمكان احتمال الآية لبقية الوجوه^(١).

فإن قيل: قد يختلف القول الراجح من باحث إلى آخر، فما فائدة الترجيح إذا كان لا ينهي الخلاف؟

قلت: المقصود بالراجح هنا ما يترجح لدى الباحث بالأدلة، بعد النظر والفكر وتقليب الأقوال، ولا يضير إن خالفه باحث آخر، فقال بغير قوله، بشرط أن يستند إلى الدليل؛ فدلالات القرآن الكريم متجددة، لا تنتهي، ولا نملك أن نوقفها عند رأي أحد، والأفهام متعددة، فالاختلاف - إذن - أمر وارد في كل العصور، غير أن الهدف من الترجيح أن يصل الباحث إلى قول من بين الأقوال المختلفة، يطمئن إليه عن بيّنة، ويفهم به معنى الآية، وينهي به الاضطراب والحيرة اللذين يراودانه عند قراءة الأقوال التفسيرية المختلفة، وينفع به عامة الناس، ممن لا يملك أدوات سبر الأقوال وتمحيصها.

(١) قال الشيخ الطوفي، وهو يتحدث عن ما ورد من التأويل المختلف بين المفسرين: "وإن لم يشتمل على التناقض، بل كان مجرد اختلاف وتعدد أقوال، فإن احتمل اللفظ جميعها، وأمكن أن تكون مرادة منه، وجب حمله على جميعها ما أمكن، سواء كان احتمالها لها مساوياً، أو كان في بعضها أرجح من بعض؛ وإلا فحمله على بعضها دون بعض إلغاء للفظ بالنسبة إلى بعض محتملاته من غير موجب، وهو غير جائز، ولأنه لو جاز أن يكون مراداً فإعمال اللفظ بالنسبة إليه أحوط من إهماله". الإكسير في علم التفسير، ص ٤١، (تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ط، د. ت). سيأتي مزيد تفصيل لهذه الحالة في ص ١٠٣، وص (١٢٧-١٢٩).



مما سبق يتبين أن الدراسة التي تعرض الأقوال عرضاً دون ترجيح ليست دراسةً مقارنة، لما أن المقارنة يلزمها الميز بين الراجح والمرجوح، والقوي والضعيف من الأقوال، ولذلك كان لا بد من اشتراط الترجيح (بأحد صوره الثلاث) لـ(التفسير المقارن).

(الأقوال التفسيرية): هي الآراء في معنى الآية القرآنية، أي ما كان بياناً للآية، ويدخل في هذا: المعاني اللغوية، وبيان الأحكام الفقهية، وبيان القضايا العقدية، وكلّ المسائل التي نصّت عليها الآيات الكريمة، وبهذا القيد تُحصر دائرة البحث في (التفسير المقارن) في المقارنة بين الأقوال التفسيرية فحسب، وتخرج المقارنة فيما لا يعدّ من الأقوال التفسيرية، أي ما ليس بياناً للآية، من ذلك استطرادات المفسرين في مسائل فقهية، أو في بحوث كلامية، وغيرها من الاستطرادات الخارجة عن معنى الآية، ومن ذلك الألوان التي تمّ إخراجها من تعريفات العلماء في المطلب السابق، كالمقارنة بين مناهج المفسرين واتجاهاتهم، والمقارنة بين آيات القرآن الكريم ونصوص الكتب السماوية الأخرى .. إلخ.

إن إخراج تلك الألوان ليس من باب (تضييق الواسع)؛ لأن هذه الألوان وإن كان بعضها على صلة بالتفسير، من قريب أو بعيد، غير أنها ليست جوهره؛ وإن كان بعضها من وسائل الباحث المقارن في الوصول إلى غايته، لكنها ليست غايته. فكون الموضوعات مترابطة وبينها صلة، هذا لا يعني أن لا نميزها بحدود، فنحن حين نوصّل لعلم أو فنّ، فالصحيح أن نضبط تعريفه، ونبيّن موضوعه.

فالضابط في الأقوال التي يعمد الباحث المقارن إلى دراستها هو أن تكون هذه الأقوال بياناً للآية، فكل ما يُعدّ بياناً للآية ويدخل تحت اسم (التفسير)، فهو داخل في معنى (التفسير المقارن)، وهذا مجال واسع.



ولم أقيّد هذه الأقوال بنسبتها إلى مفسّرَيْن أو أكثر، كما ورد في بعض التعريفات^(١)؛ وذلك لأن المفسر الواحد قد يذكر أكثر من قول، وهذه الأقوال المنسوبة إلى مفسّر واحد داخلة في دائرة التفسير المقارن.

ولم أقل: (أقوال المفسرين)، وإنما قلت: (الأقوال التفسيرية)؛ لأن هناك علماء ومهتمين بالتفسير - لم يُعرفوا بأنهم مفسرون (بالمعنى الاصطلاحي) - قد يظهر لهم وجه في معنى آية ما، وتكون لهم اجتهادات في الفهم، فأقوالهم تدخل ضمن الأقوال التي تُدرس في التفسير المقارن.

كما أنني لم أقيّد هذه الأقوال بعصر من العصور؛ لأن الاختلاف في فهم الآيات لا يُقيّد بزمان ولا مكان، فهو حصيلة تباين العقول والملكات.

(المختلفة اختلافاً حقيقياً): لإخراج الأقوال التفسيرية التي تختلف اختلافاً ظاهرياً، بأن تتباين ألفاظها، لكنها تؤول إلى معنى واحد، وهو ما يمكن أن يطلق عليه (اختلاف التنوع)؛ إذ لا وجه للمقارنة بينها.

ولإدخال الأقوال التي ترجع إلى أكثر من معنى، وهي على نوعين:

الأول: أن يكون بين هذه المعاني تضادّ، فلا يمكن حمل الآية عليها مجتمعة، ولا بد من القول بأحدها.

الثاني: أن لا يكون بينها تضادّ، وقد تحملها الآية جميعها على التساوي، وقد يكون بعضها أقوى من بعض.

وسأتي مزيد بيان لهذه الأنواع من الاختلاف في الفصل الثاني^(٢).

(١) ينظر مثلاً ما قاله د. جودة المهدي: " .. فيستحضر ما كتبه مفسران أو أكثر"، قصد السبيل في التفسير

الموضوعي لأي التنزيل، ص ٢٨.

(٢) تنظر: ص (١٠١-١٠٤).



هذا الاختلاف - الذي ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى، على نوعيه - هو ركن (التفسير المقارن)، فهو الاختلاف الحقيقي، وبسببه نشأت الحاجة إلى هذا اللون من التفسير.

والمختصون في الدراسات المقارنة بشتى مجالاتها جعلوا (الاختلاف) ركناً في دراساتهم. والتسمية القديمة لـ(الفقه المقارن) خير دليل على هذا، فقد كان الباحثون قديماً يسمونه: (علم الخلاف)، أو (علم الخلافات).

(معتبراً): لإخراج الأقوال التفسيرية المختلفة اختلافاً غير معتبر، بأن تكون الأقوال متهاوية لا وزن لها، وليس لها وجه من النظر، والضابط في هذا عدم استنادها إلى دليل^(١).

وبإزالة النظر في أمهات التفاسير واستعراض الأقوال يتمكن الباحث من معرفة نوع الاختلاف بين الأقوال التفسيرية.

(بعد الموازنة بينها): لإخراج الدراسة التي تعرض الأقوال التفسيرية عرضاً دون موازنة.

(في ضوء منهجية علمية منضبطة): وذلك بأن يسير الباحث وفق خطوات منهجية مدروسة^(٢)، وأن يعتمد المعايير العلمية^(٣) في قبول الأقوال وردّها، وأن يلتزم الدليل ويتبع القواعد العلمية عند الترجيح، ولا يقبل قوله بدون دليل^(٤).

(١) في ص ٦٨، حاشية (١)، و ص ٢٣١، حاشية (١) مثالان على قول غير معتبر؛ إذ ليس عليهما دليل.

(٢) عقدت مطلباً للحديث عن (منهج البحث في التفسير المقارن)، تنظر: ص ٦٥.

(٣) عقدت مطلباً للحديث عن (معايير القبول والرد للأقوال التفسيرية)، تنظر: ص ٦٨.

(٤) سأتحدث عن هذه القواعد العلمية في الفصل الثاني، بإذن الله، وذلك بعد ذكر كل سبب من أسباب اختلاف المفسرين، تحت عنوان (الموقف من اختلاف المفسرين).



هذا هو التعريف الذي أرتضيه لـ(التفسير المقارن)، قصدتُ أن يكون جامعاً مانعاً، تتضح به حقيقة هذا اللون من التفسير، وغايته، وأرجو أن يكون كذلك.

وقد وصلتُ إلى هذا التعريف؛ انطلاقاً من أمرين رئيسيين:

الأول: استمداد معنى مصطلح (التفسير المقارن) من دلالة جزأيه: (التفسير) و(المقارن)، وهذا أمر منطقي بلا ريب. فهو (تفسير)، أي: بيان كلام الله، لكنه على صفة تُخصّصه، هي (المقارنة) التي تعني الموازنة بين أشياء مختلفة، فليس (تفسيراً) يُبيّن فيه كلامُ الله بعرض رأي أو آراء تفسيرية دون مقارنة بينها، ومن هنا كان موضوعُ (التفسير المقارن) وحدّه هما موضوعَ (التفسير) وحدّه، ولكن بعد تخصيصهما بصفة المقارنة.

الثاني: ضرورة أن يتمايز الموضوع - مهما كان مجاله - عن غيره من الموضوعات، وهذه الغاية لا يوصل إليها إلا بتحديد التعريف بالقيود الجامعة المانعة، وقد تبين من مناقشتي لتعريفات المتقدمين - في المطلب السابق - عدمُ وجود صورة واضحة لـ(التفسير المقارن) تميّزه عن غيره من الموضوعات، فكان لا بد من تدارك ذلك.

نخلص مما سبق إلى أن موضوعَ (التفسير المقارن): هو كلامُ الله من حيث دلالته المختلفة التي تستدعي المقارنة، وحدّه: بيانُ كلام الله على الوجه الراجح، وركنّه الاختلافُ الحقيقي المعبر، وشرطه الترجيحُ (بأحد صورهِ الثلاث)، وعلى هذا يمكن القول إن لونه هو المقارنةُ بين الأقوال التفسيرية المختلفة اختلافاً حقيقياً معتبراً، وينبغي أن لا نغفل أن هذا اللون (الأقوال التفسيرية) يشمل: المعاني اللغوية، وبيان الأحكام الفقهية، وبيان القضايا العقديّة، وكل ما نصّت عليه الآية الكريمة، مما يُعدّ بياناً لها، فهو لون واسع.



المبحث الثاني: التفسير المقارن
نشأته، صلته بألوان التفسير الأخرى، أهميته
منهج البحث فيه، معايير

المطلب الأول
نشأة التفسير المقارن وتطوره

اجتهد المسلمون قديماً وحديثاً في النظر والتدقيق في دلالات الآيات القرآنية؛ بُغيةً تحديد ما يستقيم منها مع النظم، فكان أن تفاوتت أفهامهم، واختلفت نظراتهم، فتباينت تبعاً لذلك تأويلاتهم، فما كان فيه مجال لإبداء الرأي، فهو مظنة الاختلاف.

ولا شك أن الاختلاف في فهم الآيات القرآنية في حياة النبي ﷺ لم يكن ليُعْتَدَ به؛ ذلك أن قوله ﷺ من شأنه أن يكون حَكماً فيصلاً ينتهي به الاختلاف إن وقع، ولا يجوز من بعد العدول عنه أو معارضته، فكلُّ خلافٍ بوجود النبي ﷺ كـ (لا خلاف).

فإذن هو قول واحد للمعصوم ﷺ، لا يؤبه بقولٍ سواه، وعلى هذا، فلما انتفى الاختلاف^(١)، انتفى ركن (التفسير المقارن)، فلم يكن له وجود في عهد النبي ﷺ.

أما بعد وفاته ﷺ وانقطاع الوحي، فقد بدأت خيوط الاختلاف تظهر في فهم الصحابة للقرآن الكريم، والسبب في هذا أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن الكريم كله، على الصحيح^(٢)، والحاجة قائمة ومستمرة لفهم كتاب الله، فلجأ

(١) لا أقصد أن الخلاف لم يقع نهائياً بين الصحابة ﷺ في حياة النبي ﷺ، ولكن الخلاف كان ينتهي ويحسم بما يصدر عنه ﷺ .

(٢) ليس هنا محل تفصيل هذا الخلاف، ينظر للتوسع: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (١/٥٣ - ٦٠)، (مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٩٥).



الصحابة ﷺ إلى إعمال عقولهم في النصوص القرآنية، وكانت هذه المرحلة بداية نشوء التفسير بالرأي^(١).

وكما أشرت سابقاً، فالاختلاف وليد الرأي والاجتهاد، وقد بدأ في عصر الصحابة ﷺ، ثم اتسعت دائرته في العصور التي تلت عصرهم، والمتأمل في اختلاف الصحابة يجد أن أقوالهم قد ترجع إلى تفاوتٍ في عمق الفهم، لا يمنع من اجتماعها، وقد ترجع إلى اختلاف تضاداً، لا يمكن معه اجتماعها.

أما الاختلاف الذي وقع بينهم ويعود إلى تفاوتٍ في عمق الفهم وقوته، فمثل التفاوت الذي كان بين تأويل ابن عباس رضي الله عنهما لسورة النصر، وبين تفسير الصحابة ﷺ لها، ففي صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكأن بعضهم وجد في نفسه، فقال: لم تُدخل هذا معنا، ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من حيث علمتم، فدعاه ذات يوم، فأدخله معهم، فما رُئيْتُ أنه دعاني يومئذ إلا ليريهم. قال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۗ ﴾ [النصر]؟ فقال بعضهم: أمرنا نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً. فقال لي: أكذاك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا. قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه له، قال: ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۗ ﴾، وذلك علامة أجلك، ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۗ ﴾ [النصر]. فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول"^(٢).

(١) تفسير الصحابة للقرآن الكريم مما ليس له حكم المرفوع، يعدّ تفسيراً بالرأي، على الراجح لديّ في هذه المسألة، قال القرطبي - رحمه الله - : .. فإن الصحابة ﷺ قد قرأوا القرآن، واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي ﷺ، فإن النبي ﷺ دعا لابن عباس، وقال: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)، فإن كان التأويل مسموعاً كالتنزيل، فما فائدة تخصيصه بذلك؟". تفسير القرطبي (١/٤٥)، (تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦)، وينظر: فضل عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، ص(١٨٣-١٨٦).

(٢) صحيح البخاري، كتاب (التفسير)، باب قوله: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ ﴾، حديث رقم (٤٩٧٠)، ج٣، ص٣٣٢.



فهذا التفاوت في عمق الفهم لا يعدّ اختلافاً حقيقياً؛ فما قاله جمع الصحابة كان بالنظر إلى الظاهر من السورة الكريمة، وما قاله ابن عباس رضي الله عنهما كان بالنظر إلى ما وراء الألفاظ، وهو ما يُطلق عليه (التأويل)^(١)، أو (مستتبعات التراكيب)^(٢)، ولا تعارض بين القولين.

وأما الاختلاف الذي تتعارض فيه الأقوال، بحيث يمتنع اجتماعها، فذلك كاختلافهم في تحديد (الصلاة الوسطى) من قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وقد صنّف الحافظ الدميّاطي^(٣) كتاباً جمع فيه أقوالهم، سمّاه (كشف المغطى في تبين الصلاة الوسطى)^(٤)، ووصف سعيد بن المسيّب هذا الاختلاف، بقوله: "كان أصحاب رسول الله ﷺ مختلفين في الصلاة الوسطى هكذا. وشبّك بين أصابعه"^(٥).

وهذا الاختلاف بين الصحابة الكرام رضي الله عنهم يمثّل البذرة الأولى التي نشأ منها (التفسير المقارن)؛ ذلك أن الاختلاف ركُنُ (التفسير المقارن)، وإنما قلتُ إن الاختلاف يشكّل البذرة الأولى لنشأة هذا اللون من التفسير؛ لأن الخطوات المنهجية التي تُصاحب

(١) أقصد بالتأويل: ما يفهم من الآية وراء ما تعطيه الألفاظ، أي عدم الاكتفاء بظاهر الألفاظ، بل تجاوزها، والبحث عما وراءها. ينظر: فضل عباس، التفسير: أساسياته واتجاهاته، ص ١١٢.

(٢) مستتبعات التراكيب، هي: "استنباط معانٍ من وراء الظاهر، تقتضيها دلالة اللفظ، أو المقام، ولا يجافها الاستعمال، ولا مقصد القرآن". ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٤٢/١).

(٣) الدميّاطي (ت ٧٠٥هـ): هو شرف الدين، أبو محمد عبد المؤمن بن خلف، كان يُعرف بابن الجامد، حافظ زمانه، وأستاذ الأستاذين في معرفة الأنساب، وإمام أهل الحديث، من أكابر الشافعية. ينظر: التاج السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (١٠٢/١٠)، (تج: محمود الطناحي، وزميله، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ط، د.ت)، والزركلي، الأعلام، (١٦٩/٤).

(٤) وقد رجّح الحافظ الدميّاطي أنها صلاة العصر، واستدلّ على هذا بأدلة، فصلّها وأطال الكلام فيها، ينظر: الدميّاطي، كشف المغطى عن تبين الصلاة الوسطى، ص (١٥-١١٩)، (تج: مجدي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط ١، ١٩٨٩).

(٥) أخرجه الطبري، في تفسيره، عند الآية الكريمة [البقرة: ٢٣٨]، ينظر: (٢/٦٧٨).



(التفسيرَ المقارن) ، كجمع الأقوال ودراستها، ثم الموازنة بينها وعرض أدلتها، ومناقشتها ... إلخ، لم يكن لها وجود بهذه الصورة في ذلك العصر، فلا يعدو الأمر أن يكون بذوراً لا أكثر، نمت شيئاً فشيئاً فيما بعد.

وبهذا تعود نشأة (التفسير المقارن) إلى نشأة التفسير بالرأي، يقول الدكتور مصطفى المشني: "إن المتتبع للتفسير ومراحله يجد أن التفسير المقارن من حيث الاستعمال قد لازم نشأة التفسير وبداياته، وإن لم يكن موجوداً بالحدّ الاصطلاحي الذي عُرف حديثاً، ضرورة أن اختلاف أفهام المفسرين من الصحابة ومن جاء بعدهم، وتفاوت مداركهم، وتعدّد مصادر التفسير وطرقه النقلية والعقلية، كل ذلك أدّى إلى التباين والاختلاف في الآراء، وهذا بدوره اقتضى عرض الأقوال والنظر في أدلتها، ومناقشتها، ثم الترجيح استناداً إلى الدليل"^(١).

وإذا ما تجاوزنا عصر الصحابة إلى عصر التابعين، فسنجد أن الاختلاف قد شاع واشتدّ عما كان عليه في عصر الصحابة ﷺ، وذلك تبعاً لاتساع دائرة الاجتهاد وإعمال الرأي، ولكن على الرغم من اتساع رقعة الاختلاف في عصر التابعين، إلا أنّنا لا نلمح تطوراً في كيفية المقارنة بين الأقوال عما كان عليه الأمر في عصر الصحابة.

ثم بدأ التفسير يدخل مرحلة جديدة من مراحل تطوّره، هي مرحلة (التدوين)، وقد كان باباً من أبواب الحديث، لم يلبث أن استقلّ عنه وانفرد بتأليف خاصة، منها ما غلب عليه طابع العناية ببيان معاني الآيات بشيء من الإيجاز - على تفاوت بينها - ، كتفسير مجاهد (ت ١٥٤هـ)^(٢)، وتفسير مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ)، وتفسير سفيان

(١) مصطفى المشني، بحث (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، ص ١٥٥.

(٢) التفسير الذي بين أيدينا المعروف بـ(تفسير مجاهد)، ليس من تأليفه ولا إملائه، فقد قام بجمعه بعض تلاميذ مجاهد المتأخرين، وهو من رواية أبي القاسم عبد الرحمن أحمد بن محمد بن عبيد الهمداني، وينتهي سنده إلى مجاهد، عن طريق إبراهيم عن آدم عن ورقاء عن أبي نجیح عن مجاهد، وهذا معظم طرق إسناده، وهناك طرق أخرى. ينظر: جميلة الفزاني، مجاهد ﷺ ومنهجه في التفسير - رسالة ماجستير، ص (١٩٣، ١٩٤)، (جامعة أم القرى، إشراف: د. أحمد غلوش، ١٤٠٣هـ).



الثوري (ت ١٦١هـ)، ومنها ما اعتنى بعلوم اللغة والاستشهاد بالشعر، وذلك كما فعل الفراء (ت ٢٠٧هـ)، في كتابه (معاني القرآن)، وأبو عبيدة (ت ٢٠٩هـ)، في (مجاز القرآن)، والأخفش (ت ٢١٥هـ) في (معاني القرآن)، لكنها لم تُعنَ بعرض الأقوال التفسيرية المختلفة، ولذلك لم يكن للمقارنة وجود فيها.

ثم خطأ التفسير خطوة أخرى، حين ظهر تفسير (يحيى بن سلام) الذي عُني فيه ابن سلام - رحمه الله - بذكر أكثر من قول في تفسير الآيات، غير أننا لا نجد فيه توجيهاً للأقوال المختلفة، ولا ترجيحاً بينها، وصفحات الكتاب شاهدة على هذا، فقد طُبع قسم لا بأس به من هذا التفسير، وأصبح في متناول الأيدي، وهو ما حَقَّقته الدكتورة هند شلبي، من سورة النحل إلى نهاية سورة الصافات، وهذه الحقيقة تنقض ما ذهب إليه الشيخ الفاضل ابن عاشور - رحمه الله - في كتابه (التفسير ورجاله)، حين جعل ابن سلام مؤسس طريقة التفسير النقدي^(١)، وأيدته الدكتورة هند^(٢)، قال الشيخ الفاضل ابن عاشور عن هذا التفسير: "مبني على إيراد الأخبار مسندة، ثم تَعَقُّبُهَا بالنقد والاختيار، فبعد أن يورد الأخبار المروية مَفْتَتِحاً إسناده بقوله: (حدثنا) يأتي بحكمه الاختياري مَفْتَتِحاً بقوله: (قال يحيى)، ويجعل مبني اختياره على المعنى اللغوي، والتخريج الإعرابي، ويتدرج من اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التي تتماشى وإياه"^(٣).

وقوله هذا يُجَيِّلُ للقارئ أن تفسر ابن سلام مبني على هذا المنهج الذي وصف، لكن الناظر في التفسير يرى أن الأقوال التي ينقلها ابن سلام مجردة عن الإسناد، وأنه لا يعقبها بالنقد، ولا بالاختيار، وهو حين يقول: (قال يحيى)، لا يكون قوله هذا اختياراً، وإنما يكون زيادةً فائدة، من ذلك ما قاله عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

(١) الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ٢٨، (المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ١٩٧٠).

(٢) ينظر: تفسير يحيى بن سلام، مقدمة المحققة، (١/١٥)، (تح: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤).

(٣) الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ٢٨.



أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ [الأحزاب]: "يعني باللسان. وهو تفسير السدي. قال يحيى: وهذا ذكر ليس فيه وقت، وهو تطوع" (١).

وقد يكون تنبيهاً على أنّ مآل الأقوال واحد، أي أنها من باب اختلاف التنوع، من ذلك ما قاله عند تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ فَلَاحَهُمْ كَانَ خِطَاءً كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الإسراء]، فقد ذكر قول الحسن: ذنباً كبيراً، ثم قول قتادة: إثماً كبيراً، ثم قال: وهو واحد (٢).

ونحن حين نمرّ بأقوال مختلفة، فإننا ننتظر النقد والاختيار بناءً على ما وصفه الشيخ ابن عاشور، لكننا لا نجد، فمثلاً عند تفسيره الأحرف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور، نجد يذكر الاختلاف فيها، ثم ينتقل للآية التي تليها دون نقد ولا اختيار (٣)، وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ ﴿٨٠﴾﴾ [الإسراء]، ذكر تفسير الحسن بأن المقصود قتال أهل بدر، وتفسير قتادة بأن المقصود الخروج من مكة مهاجراً إلى المدينة، ولم يُعقب (٤).

ولكل ما سبق، فإن كان هذا التفسير قد امتاز من التفاسير التي سبقته بإيراده أكثر من قول تفسيري، إلا أننا لا يمكن أن نعدّه بدايةً للمنهج النقدي، الذي هو جانب من جوانب (التفسير المقارن)؛ وذلك لخلوّه من النظر في الأقوال ونقدها.

إنّ أقدم التفاسير التي عُرفت بالسير على هذه الطريقة التي سمّاها الشيخ الفاضل ابن عاشور بطريقة (التفسير النقدي)، هو تفسير الإمام الطبري - رحمه الله - (ت ٣١٠هـ): (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، فقد كان الطبري أول من سار على هذه الطريقة،

(١) تفسير يحيى بن سلام، (٢/٧٢٤)، وينظر مثلاً ما قاله عند تفسيره: ﴿صَعِيدًا جُرًّا ﴿٨﴾﴾ [الكهف]، (١٧٣/١).

(٢) ينظر: المصدر السابق، (١/١٣٢).

(٣) ينظر مثلاً: تفسيره قوله تعالى: ﴿كَهَيْعَصَ ﴿١٠﴾﴾ [مريم]، (١/٢١٣)، و﴿طَسَّرَ ﴿١﴾﴾ [الشعراء]، (٢/٤٩٥).

(٤) ينظر: المصدر السابق، (١/١٥٨).



وقد جود وأبدع، وكان أسلوبه البديع في دراسة الأقوال التفسيرية ونقدِها سبباً في شهرة تفسيره، حتى إنه أصبح علامة مميّزة له.

كانت عادة الطبري أنه حين يفسر آية وقع في معناها خلاف بين أهل التأويل، فإنه يصرّح بوقوع الخلاف، ويعرض الآراء جميعها، بقوله: (اختلف أهل التأويل في تأويل هذه الآية، فقال بعضهم كذا، وقال بعضهم كذا)، ثم يأتي على ذكر أصحاب كل رأي بالأسانيد المنتهية إليهم، بقوله: (ذُكِرَ من قال ذلك)، معرجاً على أدلتهم في كثير من الأحيان، ثم إنه لا يكتفي بهذا العرض، بل نجده يناقش الأقوال، ويقابل بينها ويوجهها، مرجحاً في نهاية المطاف ما يراه، بقوله: (وأولى هذه الأقوال بالصواب) أو (والصواب في ذلك عندي)، مقدماً أدلة ترجيحه، كالاستدلال بما رُفِعَ إلى النبي ﷺ، أو بالسياق، أو بالاحتكام إلى كلام العرب والشعر القديم، وغيرها من الأدلة.

من ذلك ما قاله عند تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَكْرِ كَالْقَصْرِ ۝۳۳﴾ [المرسلات]، فقد ذكر قولين في معنى (القصر)، الأول: أنه القصر العظيم، وهو واحد القصور. الثاني: أنه الغليظ من الخشب، كأصول النخل وما أشبه ذلك. وذكر أصحاب كل قول بالسند المتصل إليهم^(١). ثم قال: "وأولى التأويلات به أنه القصر من القصور"، واستدل على ذلك بقوله: ﴿كَأَنَّهُ جَمَلَتٌ صُفْرٌ ۝۳۳﴾ [المرسلات]؛ لأن العرب تُشَبِّهُ الإبلَ بالقصور المبنية، ثم استشهد بيت شعرٍ للأخطل^(٢).

والأمثلة على سلوكه هذه الطريقة كثيرة جداً في تفسيره، وبهذا أصبح الطبري - رحمه الله - إمام هذه الطريقة في دراسة الأقوال المختلفة، وليس من المبالغة القول بأن هذه الطريقة أُلقت بظلالها على من جاء من المفسرين بعده، فكثير منهم عرّض لذكر الآراء المتعددة في التفسير، وكانت له جولات معها بالمناقشة والتوجيه، ثم الترجيح، مع تفاوتٍ

(١) ينظر: تفسير الطبري، (٢٩/٢٨٤ - ٢٨٥).

(٢) ينظر: المصدر السابق، (٢٩/٢٨٥).



فيما بينهم، من حيث التوسُّع أو الإيجاز، ومع انفراد كلِّ منهم بطريقة عرض تميِّزه عن غيره، من هؤلاء: الماوردي في (نَكْتُ العيون)، وابن عطية في (المحرر الوجيز)، وابن الجوزي في (زاد المسير)، والرازي في (التفسير الكبير)، والألوسي في (روح المعاني).

وهكذا، فإن تفسير الطبري يمثل مرحلة مهمة في تاريخ تطور (التفسير المقارن)، بعد أن ظهرت بداياته الأولى في عهد الصحابة رضي الله عنهم مروراً بعهد التابعين، فقد كان واقعاً معيشاً، ثم أصبح طريقة متبعة في كتب التفسير.

وعلى الرغم من أن (التفسير المقارن) ليس وليداً جديداً، لكنَّ أحداً لم يلتفت إلى تأطيره بإطار نظري، تحديداً أو تأصيلاً، إلا في العصر الحديث، وكان أول ظهور لمصطلح (التفسير المقارن) بعد منتصف القرن الماضي؛ في مادةٍ مقرَّرة، كانت تُدرِّس لطلاب الدراسات العليا في الأزهر الشريف^(١).

ثم توالى التعريفات، وكان بينها شيء من الاختلاف وعدم الاتفاق على ماهية معينة لهذا اللون، وأشارت بعض هذه التعريفات إلى منهجية الباحث المقارن إشارات خاطفة، كما مرَّ في المبحث السابق.

وأخر هذه الجهود كان بحثاً للدكتور مصطفى المشني، بعنوان (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، وقد تناول فيه تعريف (التفسير المقارن) ونشأته وألوانه، ومنهجية البحث فيه، ثم تحدَّث عن أدلة الترجيح، وبيَّن أهميته، ممثلاً عليه بأمثلة تطبيقية^(٢).

كما هو واضح، فإن الدراسات النظرية التقييدية قد تأخرت في الظهور، ولذلك فإن (التفسير المقارن) لما تُشيد أركانه بعد، وهذا مُحوجُّ إلى تضافر جهود الباحثين وتوجيهها لترسيخ قواعده، والتقدم به خطوات إلى الأمام.

(١) هذا ما أفادني به الأستاذ المشرف د. فضل عباس، حفظه الله تعالى، وكان ممن درَّس هذه المادة في ذلك الوقت.

(٢) تقدم الحديث عن هذا البحث في ص (٣٢-٣٤).



المطلب الثاني

صلة (التفسير المقارن) بألوان التفسير الأخرى

قسّم العلماء (التفسير) تقسيماتٍ متعددة، باعتبارياتٍ مختلفة، وهي تقسيمات اجتهادية، ترجع إلى الزاوية التي يُنظر منها إلى (التفسير)^(١).

وإن كانت الاعتباريات التي راعوها قد اختلفت فيما بينها بعض الشيء، لكنها اتّفتحت على أن (التفسير المقارن) قسيمٌ (التفسير التحليلي) و(التفسير الإجمالي) و(التفسير الموضوعي)، فهم يجعلون هذه الأنواع الأربعة من التفسير في صعيد واحد، وعادة ما يذكرونها مجتمعة من حيث إنها مناهج للمفسرين.

والحق أن هذه الألوان تجتمع عند حدّ التفسير، الذي هو بيان كلام الله تعالى، لكنها تتنوع بعد ذلك على حسب الوصف المخصّص لكل لون، ف(المقارن) و(التحليلي) و(الإجمالي) و(الموضوعي) كلماتٌ تصف مناهجَ مخصوصةً يستخدمها المفسرون لبيان كلام الله.

وقد نبّه الدكتور مصطفى مسلم على أنه لا يمكن قطع الأواصر بين هذه الأنواع، ولا يمكن الفصل بين أنواع التفسير، بحيث يكون لكل نوع مجاله وأسلوبه ونتائجه؛ وذلك لأن موضوع البحث واحد، وهو كلام الله سبحانه وتعالى، والغاية واحدة أيضاً، وهي الكشف عن مراد الله سبحانه وتعالى من الآيات على قدر الطاقة البشرية، إلا أن مناهج المفسرين للوصول إلى الغاية هي التي تختلف بعض الشيء، على أن هذا الاختلاف اختلافٌ تعاضد لا اختلاف تباين وانفصال وتضادّ^(٢).

(١) ينظر مثلاً تقسيمات د. عبد الستار سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص (١٦-١٨)، وينظر: تقسيمات د. مساعد الطيار، فصول في أصول التفسير، ص (١٦-٢١)، (تقديم: محمد الفوزان، دار النشر الدولي، الرياض، ط١، ١٩٩٣).

(٢) ينظر: مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٥٢، (دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٩٧).



ونرى بعض المفسرين قد جمع بين لونين أو ثلاثة من هذه الألوان، كما فعل الشيخ الطبري - رحمه الله - على سبيل المثال؛ إذ نجد في تفسيره اللون التحليلي، والإجمالي، والمقارن.

وفيما يلي بيان للصلة التي تربط (التفسير المقارن) بالألوان الثلاثة الأخرى:

أولاً: صلة (التفسير المقارن) بـ (التفسير التحليلي) (١):

إنّ الناظر في هذه الألوان، يجد أن اللون التحليلي يحتلّ موقع الصدارة بينها؛ فهو المرجع والمعتمَد للمفسر، حتى ينطلق من أساس سليم، مهما كان المنهج الذي يسلكه.

والذي يعينني هنا - على وجه الخصوص - صلة (التفسير المقارن) بـ (التفسير التحليلي)، وهذه الصلة تسفر عن نفسها إذا علمنا أن المفسر الذي يُعنى باللون التحليلي يعمد إلى الكشف عن معاني الآيات القرآنية، بالسير مع المصحف آية آية، يحلّل أجزاءها، ويقف عند كل كلمة فيها، يشرح الغريب، ويبين الدلالات والأحكام، مستعيناً بأدوات الفهم، كأسباب النزول، وما أثر عن النبي ﷺ، وغيرها من الأدوات.

والمفسر في هذا اللون قد يواجه اختلافاً بين المفسرين في تحديد دلالة كلمة من كلمات الآية، أو حكم من أحكامها، وهنا يبدأ عمل المفسر المقارن، بدراسة هذه الأوجه التي وقع فيها خلاف بين المفسرين مما له علاقة مباشرة بالكشف عن معنى الآية، ليخلص إلى الوجه الراجح بينها.

فالمفسر - إذن - قد يبدأ باللون التحليلي وينتهي باللون المقارن.

(١) التفسير التحليلي: "هو بيان الآيات القرآنية بالتعرّض لجميع نواحيها، والكشف عن كل مراميها، حتى يكون المفسر مستوعباً لجميع الأهداف التي تتطلبها، من بحثٍ عن ألفاظها ومعانيها، وأسباب نزولها، وعمّا ترمي إليه من أحكام وعقائد، وعن السرّ في تعبيرها، وما ترمي إليه بألفاظها وتستهدفه بأسلوبها". أحمد الكومي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص ١٦.



أما إذا كان المفسر قد اتخذ منهج المقارنة منذ البداية، فهو محتاج في سيره - لا محالة - إلى التفاسير التحليلية؛ لما أنه سيَتَّجه إليها؛ ليجمع آراء أصحابها في الآية أو الآيات، ثم يقارن بين المختلف منها. وعلى هذا، فإن (التفسير التحليلي) يُعدّ عنصراً مهماً من العناصر المكوّنة لدراسة الباحث المقارن.

ثانياً: صلة (التفسير المقارن) بـ (التفسير الإجمالي)^(١):

المفسر الذي يتناول الآيات بالتفسير الإجمالي لا يقف عند كل جزء من الآية، بل يقوم بجمع دلالات الأجزاء كلها، ثم صوغها بأسلوبه الخاص، ليعطي معنى عاماً للآية، فهو يعرض المعنى إجمالاً، بهدف تقريبه للمخاطبين.

ولا شك أن هذا التفسير يحمل رأي صاحبه في معنى الآية، على سبيل الإجمال؛ ذلك أن هذا الرأي المجرّم قد تكوّن من دلالات أجزاء الآية التي ارتضاها المفسر، فبنى منها معنى مجملاً، وقد نجد من المفسرين من يخالفه في رأيه الذي ذهب إليه، وبهذا يدخل رأيه ضمن الآراء التفسيرية المختلفة، التي يجمعها الباحث المقارن ويوازن بينها، فيكون عنصراً من عناصر هذه الدراسة المقارنة، كما هو الحال في (التفسير التحليلي).

(١) التفسير الإجمالي: "أن يعمد الباحث إلى الآيات القرآنية على ترتيب التلاوة، أو نظم المصحف، فيقصد إلى معاني جملها، متبوعاً ما ترمي إليه من مقاصد، وما تهدف إليه الجمل من معان، يكون في عرضه لهذه المعاني قد وضعها في إطار من العبارات التي يصوغها من ألفاظه، ووضعها في قوالب تستسيغها الجماهير، ويدركها من له من العلم زاد قليل". أحمد الكومي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص ١٢.



ثالثاً: صلة (التفسير المقارن) بـ (التفسير الموضوعي)^(١):

يهدف (التفسير الموضوعي) إلى دراسة موقف القرآن الكريم من موضوع ما، بعد جمع الآيات التي عرضته من مواضعها، وإقامة بناء متكامل منها.

ولا شك أن المفسر في هذه الحالة يبتّ رأيه في ثنايا دراسته، فيرسم موقف القرآن الكريم من ذلك الموضوع من خلال فهمه للآيات التي شكّلت الموضوع، وإذا اختلف معه مفسر آخر في هذا الفهم، فستختلف تبعاً لذلك الصورة الكلية للموضوع عنده، وهذا يعدّ مادة للمفسر المقارن، ليوازن بين الآراء تجاه الموضوع القرآني الواحد.

وكذلك الأمر بالنسبة للمفسر الذي يتناول اللون الموضوعي، فقد يحتاج في بعض الأحيان إلى التفسير المقارن، وهذا ما وضّحه الدكتور مصطفى مسلم، قال: "وكثيراً ما تتباين أقوال المفسرين الذين كتبوا في تحليل النصّ القرآني، بحيث لا يمكن الجمع بينها، والآيات القرآنية حمّالة للوجوه المتعددة، فلا بد للمفسر الذي يكتب في موضوع ما، ووجد هذه الأقوال في تفسير آية تتعلق بموضوعه، لا بد من وقفة متأنية دقيقة، ونظرات ثابتة للترجيح بين هذه الأقوال ومعرفة المصيب منها وغير المصيب، ليختار القول المناسب لموضوعه من هذه الأقوال بغية توضيح عناصر الموضوع، والربط بين الأساليب القرآنية في أداء المعنى، ومن ثمّ الوصول إلى الهدايات القرآنية المتعلقة بالموضوع مجال البحث، وهذا هو التفسير المقارن"^(٢).

فالمفسّر وفق المنهج الموضوعي قد يحتاج إلى المقارنة والترجيح، وكذلك المفسر المقارن قد تعرض له أقوال تفسيرية مختلفة في موضوع قرآني واحد، فيوازن بينها ويوجهها.

(١) التفسير الموضوعي: "هو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد، وإن اختلفت عباراتها، وتعددت أماكنها، مع الكشف عن أطراف ذلك الموضوع، حتى يستوعب المفسر جميع نواحيه، ويلمّ بكل أطرافه، وإن أعوزه ذلك إلى التعرّض لبعض الأحاديث المناسبة للمقام؛ لتزيدها إيضاحاً وبياناً". أحمد الكومي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص ١٦.

(٢) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص (٥٣، ٥٤).



مما سبق تتأكد الصلة بين ألوان التفسير الأربعة، وتبرز الوشائج واضحة بين التفسير المقارن وبقية الألوان بعلاقات ثنائية الاتجاه، فهذه الألوان تختلف، لكنها لا تفترق، وتتعدد، لكنها لا تصطدم، بل تتعاقد وتتكامل للكشف عن مراد الله تعالى من الآيات الكريمة.



المطلب الثالث

أهمية التفسير المقارن

* تظهر أهمية (التفسير المقارن) من تقدير الحاجة إلى الحكم على الأقوال التفسيرية، والموازنة بينها، وهي حاجةٌ كلِّ عصر، ابتداءً من عصر الصحابة رضي الله عنهم وصولاً إلى عصرنا هذا.

وكلما ابتعدنا عن عصر الصحابة اشتدَّت هذه الحاجة؛ تبعاً لظهور نظرات وأقوال جديدة في التفسير في كل عصر من العصور؛ مواكبةً لحاجات ذلك العصر، فالقرآن الكريم يُشبع حاجات البشر على اختلاف عقولهم وعصورهم، كلٌّ يجد فيه وجهاً للفهم.

ولمَّا كَثُرَتْ وجوه التأويل وتعدّدت الروايات، وجد طالبُ التفسير نفسه أمام سبل متفرقة لا يدري أيُّها يسلك، ولا تكون محصلته بعد الاطلاع على هذه الأقوال الكثيرة إلا كما كانت قبل، وهنا تبرز الحاجة للتفسير المقارن، في كونه المرشد إلى القول الأصبوب؛ ليعتمده من لا يملك التمييز بين القوي والضعيف من الأقوال.

* تصحيح مسار التفسير، وضبطه بقواعد علمية مدروسة، وتخليصه من الأقوال الضعيفة المبنية على أسس غير سلمية.

* ولا تقتصر أهمية (التفسير المقارن) على الموازنة بين الأقوال، وإبراز الراجح منها، بل إنّها تظهر كذلك في أن الباحث المقارن متى تعامل مع أقوال المفسرين، وسجّل أدلتهم، واكتشف طرقهم في الاستدلال والترجيح، فإنه بذلك يُوقِفُ الدراسين والمهتمين على مكانة المفسرين، وسعة علمهم، وقدر جهودهم، وعلى أنّهم ما كانوا يفسرون القرآن بالهوى، بل بالدليل والحجة.

* جمع ما تفرّق من الأقوال التفسيرية وأدلتها في موضع واحد، مما يجعلها في متناول المهتمين بعلم التفسير، ويُسهّل عليهم النظر فيها.



✽ الدراسةُ المقارنَةُ لأقوالِ المفسرين تورثُ الباحثَ مَلَكَةَ التَّمحيصِ، والنظرَ في هذه الأقوالِ بعينِ البصيرِ الناقدِ، وَفَقِ قواعِدَ علميةٍ صحيحةٍ، وَتَحَقِّقَ لَدَيْهِ النِزاهَةَ والموضوعيةَ، يقولُ الدكتورُ مصطفىُّ المشنيُّ: "إنَّ (التفسيرَ المقارنَ) يعملُ على تنميةِ القوى العقليةِ والفكريةِ لدى الباحثِ في التفسيرِ، وتزويدها بفنونِ العلمِ والمعرفةِ وقواعدِ المنطقِ الصحيحِ، وأساليبِ الحجاجِ وفنونِ المحاورَةِ، لتكونَ لَدَيْهِ القدرةُ على الموازنةِ الهادفةِ والموضوعيةِ والوصولِ إلى النتائجِ الصحيحةِ"^(١).

✽ ثراءُ الدراساتِ القرآنيةِ بهذا اللونِ من التفسيرِ، بعدَ أن تأخرتَ عن الدراساتِ في العلومِ الشرعيةِ الأخرى في هذا المجالِ.

✽ كما أن في (التفسيرِ المقارنِ) ثراءً للتفسيرِ نفسِه؛ من حيثِ إنَّ المقارنةَ بطبيعتها تقومُ على الدراسةِ والتحليلِ والفهمِ للأقوالِ المختلفةِ، ومن حيثِ إنَّ الباحثَ قد يتبيَّنُ له وجهٌ جديدٌ للآيةِ، فيستحدثُ قولاً تفسيرياً لم يُسبقَ إليه.



(١) مصطفىُّ المشنيُّ، بحث (التفسيرِ المقارنِ - دراسة تأصيلية)، ص ١٩٠.



المطلب الرابع

منهج البحث في التفسير المقارن

التفسير المقارن فن له أصول وركائز، ومن المفيد للباحث المقارن أن يلتفت إليها ويراعيها، متبعاً لمنهج الصحيح في دراسته؛ فإنّ هذا يعينه، ويصوّب طريقه ويقربّه من الحق.

ويتمثل هذا المنهج في جانبين أساسيين:

- ◆ الجانب الأول: خطوات البحث في التفسير المقارن.
- ◆ الجانب الثاني: أمور ينبغي على الباحث المقارن أن يراعيها.

◆ الجانب الأول: خطوات البحث في التفسير المقارن

علمنا - فيما مضى - أنّ الهدف من التفسير المقارن الحكمُ على الأقوال التفسيرية والترجيحُ بينها، ولا يكون ذلك إلا بالتدرّج في خطوات يسلم بعضها إلى بعض؛ طمعاً في حكمٍ مثبتٍ غير فطير.

وهذه الخطوات بالترتيب، هي:

* تحديد الآية المراد دراسة أقوال المفسرين فيها، مع الإشارة إلى موضع الخلاف.

* الاطلاع على آراء المفسرين في الآية موضوع البحث: وفي العادة، فإنّ أمّهات التفاسير تفي بالغرض؛ ذلك أنه يمكن استمداد الأقوال الرئيسة منها، وهي مرجع للتفاسير الأخرى.

* جمع الأقوال المختلفة في الآية اختلافاً حقيقياً معتبراً، واستبعاد الأقوال المختلفة اختلاف تنوع، والأقوال الواهية التي لا يعتدّ بها، ولا تستحق النظر^(١).

* تحليل هذه الأقوال، وفهمها؛ للوقوف على حقيقة آراء أصحابها.

(١) تنظر: ص ٤٨.



* تصنيفها في أقوال رئيسة، ثم عرضها، مع إسناد كل قول إلى صاحبه.
* سوق أدلة كل قول ما أمكن ذلك؛ فقد يتعدّر على الباحث - في بعض الأحيان - أن يجد الدليل الذي اعتمد عليه بعض المفسرين.

* بيان وجوه استدلال المفسرين بتلك الأدلة، ووجوه الاستدلال هي كيفية فهم المفسر للدليل الذي استدلّ به، أو الجهة التي نظر منها المفسر إلى الدليل، فتصوّر فيه شاهداً يصلح لتأييد قوله.

ومعرفة الأدلة ووجوه الاستدلال بها أمر له أهميته في مناقشة أقوال المفسرين والحكم عليها، ومن ثم الترجيح؛ إذ بقوة الأدلة تُعرف قوة الأقوال التي بُنيت عليها، وبمعرفة وجوه الاستدلال يتمكّن الباحث من الحكم على تلك الأقوال؛ لأن الحكم عليها فرع عن تصوّر الأدلة.

* تحرير محل النزاع، ولا يكون إلا بعد جمع الأقوال وعرضها، لأن عرض الأقوال من شأنه أن يُظهر النزاع والاختلاف بين تلك الأقوال، فيأتي تحرير محل النزاع ليسلط الضوء عليه ويبرزه، ومن ثم يبين الثمرة المترتبة عليه، وكيف يؤثر هذا الاختلاف على معنى الآية.

ولا يمكن أن يُحرّر محل النزاع قبل عرض الأقوال؛ لأن المطلع على سير البحث لا بد أن يعلم أن هناك نزاعاً وخلافاً بين المفسرين من خلال قراءة أقوالهم التي جمعها الباحث المقارن، لا أن يفاجأ بـ(تحرير محل النزاع) وهو خالي الذهن عن وجود اختلاف في الآية.

* تحديد أسباب الاختلاف بين المفسرين، ويكون بالنظر في منشأ الأقوال، وبمعرفة أسباب الاختلاف تسهل مناقشة الأقوال، والحكم عليها، وصولاً إلى القول الذي يستند إلى الدليل القوي، ولمعرفة هذه الأسباب فوائد أخرى، سيأتي ذكرها^(١).

(١) تنظر: ص ١٠٧.



* مناقشة الأدلة، وتحليلها، والمقارنة بينها، ووضع كلٍّ منها في ميزان التفسير الصحيح، بعرضها على معايير القبول والردّ، لبيان مواضع الصواب أو الخطأ فيها^(١).

* الوصول إلى القول الراجح في الآية الكريمة، مدعماً بالدليل العلمي، وأذكر بما سبق بيانه، من أن القول الراجح قد يكون: قولاً مختاراً من بين الأقوال المختلفة الواردة في تفسير الآية، وقد يكون جمعاً بين قولين أو أكثر، وقد يكون قولاً جديداً بدأ للباحث.

◆ الجانب الثاني: أمور ينبغي على الباحث المقارن أن يراعيها:

* أن يستعين الباحث بالله، ويسأله التوفيق والسداد في الرأي؛ لأن ما سينتهي إليه من بحثه هو قولٌ في كتاب الله، ولا خيرَ في اجتهادِ جانبه توفيقُ الله.

* الموضوعية: وذلك بأن يُقبَل الباحثُ على دراسة أقوال المفسرين والمقارنة بينها، وهو متجرد من كلِّ حكم مسبق، ورأي قديم، فلا يسير مع هواه ولا يرجح باستحسانه، ولا يرفض قولاً أو يقبل آخر قبل سبره والإمام بجوانبه والنظر فيما قام عليه، بل عليه أن يتحسّس الدليل في قبوله أو رفضه، ويُنشُد البرهان في ترجيحه.

* حرّيُّ الباحث أن يجتهد في تحصيل العلوم والأدوات التي تمكّنه من قلب أقوال المفسرين والحكم عليها، كقوانين اللغة، وأصول الترجيح والاحتجاج.



(١) ينظر المطلب التالي (معايير القبول والردّ للأقوال التفسيرية).



المطلب الخامس

معايير القبول والردّ للأقوال التفسيرية

تقدّم عند الحديث عن محترزات تعريف (التفسير المقارن) أن الباحث المقارن يعمد إلى المقارنة بين الأقوال التفسيرية المختلفة اختلافاً معتبراً، يؤهلها لتكون في مصافّ الأقوال التي تستحق الدراسة والمقارنة، بينما تُستبعد الأقوال المتهاوية التي لا وزن لها؛ إذ إنها تسقط من أول الأمر^(١).

وبعد أن يجمع الباحث الأقوال المعتبرة في تفسير آية ما، ويبدأ بدراستها ومناقشة أدلتها، تظهر حاجته إلى معايير وأصول مرجعية يستند إليها في المقارنة بين الأقوال؛ لتكون حكماً عليها، فيقبل القول أو يردّه بالارتكاز عليها.

إنّ (معايير القبول والردّ للأقوال التفسيرية)^(٢) تصلح لأن تكون (معايير للتفسير) بشكل عام؛ إذ إن الغرض منهما واحد، وهو بيان كلام الله تعالى.

وأرى أن معايير القبول تتمثل في أربعة رئيسة، بها يوزن القول التفسيري، ولا يُقبل إلا إذا استقام معها جميعها بلا استثناء، ومعايير الردّ عكس معايير القبول، فإن اصطدم القول التفسيري مع أيّ من معايير القبول، كان ذلك كفيلاً برّد ذلك القول، والحكم ببطلانه.

(١) مثال ذلك ما قيل في معنى السجل في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء]، فقد نقل ابن عطية أنه قيل في معناه: أن السجل اسم ملك يطوي كتب بني آدم إذا رفعت إليه، وقيل: اسم كاتب لرسول الله ﷺ. ينظر: تفسير ابن عطية، (٦/ ٢٠٦)، وقد ضعف ابن عطية هذه الأقوال، فهي لا تستحق النظر؛ إذ لا دليل عليها.

(٢) كتب الدكتور عبد القادر الحسين كتاباً قيماً بعنوان: (معايير القبول والردّ لتفسير النصّ القرآني)، وقد أفدت عنوان هذا المطلب من عنوان كتابه، وبيّن أنه أراد بها: "تلك القواعد والضوابط التي يجب اتباعها عند التعرض لتفسير النصّ القرآني، ولا يجوز أن يخلّ بها المفسر أو يتجاوزها في حال من الأحوال"، ص(٣٤، ٣٥)، (دار الغوثاني، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨).



المعيار الأول: الانسجام مع الأدلة القاطعة، وهي:

١. صريح القرآن الكريم، على أي وجه من وجوه القراءات المتواترة.
٢. الأحاديث النبوية الصحيحة.
٣. قطعيات العقل.

المعيار الثاني: الانسجام مع اللغة: في دلالات ألفاظها، وتراكيبها، وأساليبها..

المعيار الثالث: الانسجام مع السياق القرآني.

المعيار الرابع: سلامة الرواية.

وفيما يلي شرح وتفصيل لهذه المعايير، مع أمثلة توضيحية.

المعيار الأول: الانسجام مع الأدلة القاطعة

وهي الثوابت التي ليست محلاً للخلاف، وهذه القطعيات تعدّ مرجعاً لحسم النزاع، والحكم على الأقوال، قبولاً أو رداً؛ إذ لا بدّ من الانطلاق من ثوابت يُرجع إليها عند الخلاف.

وهذه القطعيات هي:

١. صريح القرآن الكريم، على أي وجه من وجوه القراءات المتواترة:

محال أن تتعارض آيتان في كتاب الله ﷻ؛ إذ إن القرآن حقّ كله، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت]، فبعضه يشهد لبعضه، وبعضه يفسّر بعضه، وكلّه منسجم مترابط.

والتعارض - إن حدث - بين قولٍ تفسيري حُملت عليه آية ما، وآية أخرى من كتاب الله، واضحة في دلالتها، فإنّ هذا التعارض سبب في ردّ ذلك القول التفسيري؛ لأنه يفضي إلى التناقض بين الآيات، وهو محذور بلا شكّ.



إن مخالفة القول التفسيري لصريح القرآن الكريم إنما تصدر عن القراءة المجتزئة للآيات، وهذا نهج غير سليم، يوقع صاحبه في الزلل. والواجب على المفسر أن ينظر نظرة شمولية للآيات كلها؛ حتى يحافظ على بنائها المتناسق، ويصل إلى الفهم الصحيح.

وقد تصدر هذه المخالفة عن التعصب للمذهب، فينتصر المفسر لمذهبه، وإن كان مخالفاً ما صرحت به آيات القرآن الكريم، مثال ذلك ما فهمه ابن عربي من قوله تعالى: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ، بَغْيًا وَعَدُوًّا حَاقًّا إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ ءَأَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ، بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَأَلْفَنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾ فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً ﴿٩٢﴾﴾ [يونس]، فقد ذهب إلى صحة إيمان فرعون، ونجاته من العذاب، وقد صدر في هذا القول عن مذهب بعض الصوفية، من أن الإيمان يُنتفع به، ولو عند معاينة العذاب^(١).

قال في (الفتوحات المكية): لما حَالَ العرقُ بين فرعون وبين أطماعه، لجأ إلى الله تعالى، وإلى ما أعطاه باطنه مما كان عليه من الذلة والافتقار، فقال: (آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل)، لرفع الإشكال، كما قالت السحرة لما آمنت: ﴿ءَأَمْنَا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [الشعراء]، لرفع الارتياب، وإزاحة الإشكال، ثم قال: وأنا من المسلمين، فخاطبه بلسان العتب: (الآن) أظهرت ما كنت قبل قد علمته، (وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) في أتباعك، (فالיום ننجيك): بشره قبل قبض روحه، (لتكون لمن خلقت آية)، أي: لتكون النجاة علامة له، إذا قال ما قلته كانت له النجاة مثل ما كانت لك، إذ العذاب لا يتعلق إلا بظاهرك، وقد أريت الخلق نجاتك من العذاب، فكان ابتداء العرق عذاباً، وصار الموت فيه شهادة خالصة، كل ذلك حتى لا ييأس أحد من رحمة الله تعالى، فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون، والأعمال بالخواتيم، وأما

(١) نقل الألويسي عن عبد الصمد الحنفي أنه صرّح في تفسيره بأن مذهب الصوفية أن الإيمان ينتفع به عند معاينة العذاب، ينظر: تفسير الألويسي، (٦ / ١٧٦)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤).



قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسًا ۗ ﴾ [غافر] فكلام محقق في غاية الوضوح، فإن النافع هو الله، فما نفعهم إلا الله. وقوله تعالى: ﴿ سُدَّتْ أَلْحَى الْقَدَّ خَلَّتْ فِي عِبَادِهِ ۗ ﴾ [غافر]، يعني الإيمان عند رؤية البأس، وإنما قبض فرعون ولم يؤخر في أجله حال إيمانه لئلا يرجع إلى ما كان عليه من الدعوى.

وأما قوله تعالى: ﴿ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ ۗ ﴾ [هود] فما فيه نص أنه يدخلها معهم، بل قال الله تعالى: ﴿ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ ۗ ﴾ [غافر]، ولم يقل: أدخلوا فرعون، ورحمة الله أوسع من حيث أن لا يقبل إيمان فرعون المضطر، وأني اضطرار أعظم من اضطرار فرعون في حال الغرق؟ والله تعالى يقول: ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَيَكْشِفُ السُّوءَ ۗ ﴾ [النمل]، فقرر للمضطر إذا دعاه الإجابة، وكشف السوء عنه، فلم يكن عذابه أكثر من الغرق في الماء (انتهى من الفتوحات)^(١).

إنّ هذا القول لا يحتاج إلى كبير جهد في إثبات بطلانه؛ فقد خالف صريح القرآن، وصريح السنة^(٢)، أما مخالفته صريح القرآن - وهو ما أوردت المثال لأجله - ، فمن جهتين:

(١) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، (٣/ ٤١٥، ٤١٦)، (تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩).

(٢) أخرج أحمد، والترمذي، والحاكم، عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله يغفر لعبده، أو يقبل توبة عبده، ما لم يغرغر". مسند أحمد، رقم الحديث: (٦١٦٠)، ج ١٠، ص ٣٠٠، قال الشيخ شعيب: إسناده حسن، (تح: شعيب الأرنؤوط، وزميله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧). سنن الترمذي، أبواب (الدعوات)، باب (في فضل التوبة والاستغفار)، رقم الحديث: (٣٥٣٧)، ج ٥، ص ٥٠٧، وقال الترمذي: حديث حسن غريب، (تح: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦). مستدرک الحاكم، كتاب (التوبة والإنابة)، رقم الحديث: (٧٧٤٠)، ج ٤، ص ٣٨٩، وقال الحاكم: "هذا الحديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي"، (تح: مقبل الوداعي، دار الحرمين، مصر، ط١، ١٩٩٧).



الأولى: أن الله تبارك وتعالى قد صرح في كثير من الآيات - بما لا يحتمل التأويل - بكفر فرعون، واستحقاقه العذاب الشديد في الآخرة، ووصفه بما لا يطلق إلا على الكافرين، ويُعلم من هذا بمجموعه أنه مات على الكفر.

من ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [يونس]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴿٤٥﴾ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ﴿٤٦﴾ فَقَالُوا أَنْزِلْ لَنَا آيَاتِنَا وَمَنْ نَحْنُ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المؤمنون]، فلاستكبار والتكذيب لم ينسبا إلى ملاً فرعون وحدهم، ولا كذلك وصف الإجرام، وإثبات الهلاك، بل شمل فرعون وملاه، فإن فهم ابن عربي قوله تعالى: (أدخلوا آل فرعون) أنه خاص بآل فرعون، ولا يتعلق الأمر بفرعون نفسه، فإن الآيات في سورتى يونس والمؤمنون تنقض هذا الفهم؛ فهي صريحة في أن فرعون وملاه اشتركوا بالاستكبار والتكذيب، ووصفوا جميعاً بالإجرام، وأثبت لهم مصير واحد، وهو الهلاك، وهذا لا يجريه القرآن على من مات على الإيمان، بل على من كذب واستكبر ومات على هذه الحال.

ومثل هذا يقال في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوَاطٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿١٢﴾﴾ فَلَمَّا جَاءَهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١٣﴾ وَحَدِّثُوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل].

بل إننا نجد آيات أكثر صراحة في إثبات كفر فرعون، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهْمَنُ عَلَى الطِّينِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأظنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٨﴾ وَاسْتَكْبَرُ هُوَ وَخُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴿٣٩﴾ فَأَخَذْنَاهُ وَخُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى التَّنْكِارِ



وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُصْرُونَ ﴿٤١﴾ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ ﴿٤٢﴾ [القصص]: يثبت الله ﷻ أن إغراق فرعون وجنوده كان مصيرهم بسبب ظلمهم، وقد وصفهم الله بأنهم أئمة يدعون إلى النار، ومن يوصف بهذا إلا الكافر الذي يدعو الناس إلى الكفر! ويوم القيامة لا يجدون من ينصرهم وينجيهم من العذاب، أي إنهم خالدون في العذاب، ولا يكون هذا المصير إلا للكافرين الذين ماتوا على الكفر، ثم بين أن اللعنة ملازمة لهم في الدنيا، وأنهم من الذين قبّحهم الله يوم القيامة.

هذه الآيات وغيرها كثير - لا أطيل بسردها - صريحة في موت فرعون على الكفر، وأن تلفظه بالفاظ الإيمان وقت غرقه لم يقبل، فكيف يستقيم قول ابن عربي الذي يصطدم اصطداماً مباشراً مع ما صرّحت به الآيات الكريمة!؟

الثانية: صرح الله عز وجل في أكثر من آية بأن الإيمان عند الموت ومعاناة العذاب لا يقبل، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ اللَّهَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾ [النساء]، وقد أخبر القرآن أن فرعون آمن عندما غرق ورأى العذاب، فلا يقبل إيمانه عملاً بهذه الآية الكريمة.

بعد هذا كله، لا يمكن أن يقبل تفسير ابن عربي، وقد خالف صريح القرآن الكريم، مما لا يحتمل التأويل؟

إن الانسجام مع صريح آيات القرآن الكريم معيار تُعرض عليه الأقوال التفسيرية، فما خالفها يُعدّ - بلا شك - قولاً باطلاً، وما وافقها ينظر بعد ذلك في موافقته بقية المعايير.



٢. الأحاديث النبوية الصحيحة:

والمقصود بها كل ما صحَّ عن النبي ﷺ، وكان واضحاً في دلالاته، سواء أكان وارداً في تفسير آية أم لا، وسيوضح هذا بالمثال إن شاء الله.

ما كانت هذه صفته من الأحاديث محل أن يتعارض مع كلام الله عز وجل، فكان انسجام القول التفسيري لآية ما مع هذه الأحاديث الصحيحة معيار لقبوله، ومؤشر على انسجامه مع المعنى المراد من الآية، بينما إن حصلت المخالفة، فلا شك أن ذلك القول يرد؛ لأنه يحمل الآية على معنى متعارض مع ما جاء في الحديث الصحيح. وأما إن تضمن القول تفسيراً سكتت عنه الأحاديث، فإنه يُعرض - عندئذٍ - على معايير القبول الأخرى.

وقد وقع بعض المفسرين في تفسيرات تخالف الأحاديث الصحيحة، مما استوجب ردّ تفسيراتهم، من ذلك ما ذهب إليه الشيخ محمد رشيد رضا، حين حمل إمداد الله تعالى للمؤمنين يوم بدر على الإمداد المعنوي فحسب، ومنع أن يراد منه الإمداد الحسيّ بقتال الملائكة مع المؤمنين، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذِ اسْتَعِيْثُوْنَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ اٰنٰى مُّيَّدْكُمْ بِاَلْفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُرْدِفِيْنَ ۝٩﴾ وَمَا جَعَلَهُ اللهُ اِلَّا بُشْرٰى وَلِتَطْمَِٔنَّ بِهٖ قُلُوْبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِّنْ عِنْدِ اللهِ اِنَّ اللهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ﴿١٠﴾ [الأنفال]، ونعى على المفسرين الذي حملوا الإمداد على المعنى الحسي، قال: "وما أدري أين يضع بعض العلماء عقولهم عندما يغترون ببعض الظواهر، وبعض الروايات الغريبة التي يردّها العقل، ولا يثبتها ما له قيمة في النقل؟" (١).

وقد غفل الشيخ - رحمه الله - عن أحاديث صحيحة، وردت في صحيح البخاري، تثبت صراحة قتال الملائكة، ليس في بدر فحسب، بل في أحد والحنذق كذلك:

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٩/ ٦١٣)، (دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٩٩٣).



عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال يوم بدر: "هذا جبريل أخذ برأس فرسه، عليه أداة الحرب"^(١). وعنه أيضاً أن النبي ﷺ قال يوم أحد: "هذا جبريل أخذ برأس فرسه، عليه أداة الحرب"^(٢). وعن عائشة - رضي الله عنها وعن أبيها - قالت: "لما رجع النبي ﷺ من الخندق، ووضع السلاح، واغتسل، أتاه جبريل - عليه السلام -، فقال: قد وضعت السلاح؟ والله ما وضعناه، فاخرج إليهم، قال: فإلى أين؟ قال: ها هنا، وأشار إلى بني قريظة، فخرج النبي ﷺ إليهم"^(٣).

هذه الأحاديث الصحيحة تكفي لأن يفهم (الإمداد) في صَوْنِهَا، فهو إمداد حسي، كان فيه قتال من الملائكة مع المؤمنين، وما قاله الشيخ من أن العقل يرفض هذا الكلام، فيردّ بأن العقل لا مجال له في الغيبات التي ثبتت بطريق صحيح.

وقبل أن أنتقل إلى المعيار التالي، أرى أن أنبّه على مسألة، وهي أن القرآن الكريم، والسنة المطهرة، أصلان للتصورات الصحيحة وفق المنظور الشرعي كما أراده الله عز وجل، وقد غدت كثير من المسائل معلومة بالضرورة لكل مسلم، وإن لم يكن حاضراً في ذهنه المستند الشرعي لتلك المسائل، ويترتب على هذا أن الأقوال التفسيرية التي تخالف ما عُلم من الدين بالضرورة تفسيرات باطلة، لأنها في الحقيقة تخالف القرآن والسنة.

من ذلك التفسيرات التي تقدح بمقام النبوة، وتنسب للأنبياء ما لا يليق بهم، فهذه باطلة بلا خلاف، وذلك كمن فسّر قوله تعالى في خطابه مع نوح - عليه السلام - : ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود]، بأن المقصود أنه ابن زنا، فهذا قول قبيح أشدّ القبيح؛

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (المغازي)، باب (شهود الملائكة بداراً)، رقم الحديث: (٣٩٩٥)، ج ٣، ص ٩٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (المغازي)، باب (غزوة أحد)، رقم الحديث: (٤٠٤١)، ج ٣، ص ١٠٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (المغازي)، باب (مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة)، رقم الحديث: (٤١١٧)، ج ٣، ص ١١٨.



إذ نسب لني من أنبياء الله ما يمتنع عنه عامة المؤمنين، ويُردّ كذلك بنص الآية نفسها؛ حين قال الله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ أَبْتَهُ ۖ﴾ [هود]، فقد نسبه إليه، وهذا دليل على أنه ابنه لصلبه^(١). غير أنّ ردّ مثل هذه الأقوال لمخالفتها ما عُلم ضرورة من علوّ مقام الأنبياء، وعصمتهم عن المعاصي يكفي لبيان وهنها، فضلاً عن صريح الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الصحيحة التي تبين شرف الأنبياء والمرسلين.

٣. قطعيات العقل:

المقصود بها: تلك القضايا المتفق عليها بين العقلاء، وهي مقررات العقل المطلق، فأياً قول تفسيري اصطدم مع هذه القطعيات، فهو مردود؛ لأن هذه القطعيات ثوابت لا يُتصوّر تعارضها مع معاني الآيات الكريمة، ولأن للعقل مكانة محترمة في الإسلام، كيف لا، وبه تُدرك العلوم، وبه يُفهم كلام الله عز وجل، وتتحصّل المعرفة بمراده؟

وقد أفاض الدكتور عبد القادر الحسين في الحديث عن أحكام العقل المطلقة والنسبية، وبيّن أن (العقل) الذي يُحكّم في فهم القرآن الكريم هو (العقل المطلق) لا (العقل النسبي)، وما قاله: "لا شكّ أن العقل النسبي غير مراد هنا؛ إذ هو جملة من المعارف والأفكار الآنية والمرحلية، والتي تشكّلها وتحكمها عوامل شتى؛ لأننا لو حكّمنا هذا العقل، فلن يستقر شيء من الأحكام ولا المفاهيم، ثم إن هذا العقل ليس عقلاً برهانياً قائماً على الحجة القطعية، إنما هو قائم على استحسان النفس، فالقوانين البشرية التي تبيح الموبقات، وتحلّ الفواحش، وتناقض الفطرة، قد أسسها عقلاء، بناءً على شهواتهم وأهوائهم، ورغبات مجتمعاتهم المنحرفة، ولا أحد يقول: إنّ هؤلاء المشرّعين من البشر ليسوا بعقلاء، بل يرتقون في مجتمعاتهم أعلى درجات الفكر والعقل، فهذا النوع من العقل ليس له سلطان على الشرع، بل الشرع مسلّط عليه قطعاً، وما جاء الشرع إلا ليعصم العقول من الهبوط في دَرَكات الانحطاط.

(١) ينظر: عبد الله الغماري، بدع التفاسير، ص ٦٨، (دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٨٦).



... إنما نعني بالعقل (العقل المطلق)، وهو ما يسمى بـ(المبادئ الذهنية) الأولى، فهي التي أطبق عليها العقلاء في جميع الأقطار والأمصار، وإذا وجد من ينازع فيها عدّ مكابراً في محسوس، فلا عبرة بسفسطه أو خلافه"^(١).

المبادئ الأولى الذهنية هي دعائم المعارف البشرية الأولى، والتي لا شيء عند الإنسان

من المعلومات يفوقها قوةً وبقيناً من مقررات العقل المحض، والتعبير عنها بالمبادئ الأولى ليس لكونها مثبتة ومتبينة قبل سائر الحقائق قبلية زمانية، بل لكونها قواعد عالية وتأمينات نهائية لجميع الحقائق، وهي أعمدة المعلومات العقلية الضرورية التي يستحيل خلافها، ولما أن موقع هذه المبادئ في الذهن فوق كل مناقشة، فالاعتراض عليها يُعدّ هدياناً وغبابةً تختصّ بالمجانين^(٢).

فهذه المبادئ لم تثبتها التجارب فحسب، وليس لها أن تنقضها في يوم من الأيام؛ إذ هي معارف بديهية ضرورية، مركوزة في فطرة الذهن البشري، تضطر النفس إلى الإذعان لها، من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحتها، فالإيمان بها غنيّ عن كل بيّنة وإثبات، وعليها قام نظام الكون بأمر من خالقه عزّ وجلّ، فإليها المرجع والمنتهى^(٣).

من هذه المبادئ: (أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في شيء واحد، في الوقت نفسه)، (الكل أكبر من الجزء)، (الواحد نصف الاثنين).

(١) عبد القادر الحسين، معايير القبول والردّ، ص(٢٤٣، ٢٤٤).

(٢) ينظر: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، (٢/ ٣٢٦، ٣٢٧)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨١)، وعبد القادر الحسين، معايير القبول والرد، ص ٢٤٤.

(٣) ينظر: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، (٢/ ٣٢٧)، ومحمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٧١، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٢)، وعبد القادر الحسين، معايير القبول والرد، ص ٢٤٤.



ومن هنا، فإن هذه المبادئ تُعدّ قطعيات عقلية، لا يُتصوّر مجال حصول تعارضٍ بينها وبين معاني آيات القرآن الكريم، وإذا كان الأمر كذلك، فإن أيّ قول تفسيري يصطدم مع هذه القطعيات، فهو قول متهالك لا يُقبل.

من القطعيات العقلية التي اتّفق عليها العقلاء أن النقيضين لا يجتمعان، فلا يوصف الشيء بأنه مستحيل الوجود، وبأنه ممكن الوجود في آن واحد، ولا يوصف الشيء بأنه باقٍ وفانٍ في آن واحد، وقد وقع ابن حزم فيما يفضي إلى مخالفة هذه القطعيات، حين فسّر قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ ۗ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٤﴾﴾ [الزمر]، فقد أجاز إمكان وجود المستحيل، وادّعى أن الله قادر على أن يتخذ ولداً؛ وذلك فراراً من الوقوع في وصف الله بالعجز، أو أن تكون قدرته متناهية، قال: "من سأل: هل الله تعالى قادر على أن يتخذ ولداً؟ فالجواب: أنه تعالى قادر على ذلك؛ وقد نصّ عز وجل على ذلك في القرآن، قال الله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ ۗ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٤﴾﴾ [الزمر]، وكذلك قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَأَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعَلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء].

قال أبو محمد: ومن لم يطلق أن الله عز وجل يقدر على ذلك، وحسُن قوله بأن قال: لا يوصف الله بالقدرة على ذلك، فقد قطع بأن الله عز وجل لا يقدر؛ إذ لا واسطة فيمن يوصف بالقدرة على شيء ما، ثم وصف في شيء آخر بأنه لا يقدر عليه، فقد خرج من أنه لا يقدر عليه، وإذا وجب أن لا يقدر فقد ثبت أنه عاجز ضرورة عما لا يقدر عليه ولا بد، ومن وصف الله تعالى بالعجز، فقد كفر، وأيضاً فإن من قال: لا يُوصف الله تعالى بالقدرة على المحال، فقد جعل قدرته سبحانه وتعالى متناهية، وجعل قوته عز وجل منقطعة محدودة، .. وهذا تحديد للباري عز وجل، وكفر به مجرد، وإدخال له في جملة المخلوقين^(١).

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٢/ ١٣٨)، (مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت).



والذي حمل ابن حزم على هذا القول هو تمسُّكه بظاهر الشرط في الآية الكريمة، والصحيح أن الشرط لا يُحمل على ظاهره هنا؛ لما يترتب عليه من محاذير ولوازم فاسدة في حق الله سبحانه وتعالى، قال ابن كثير: "وهذا شرط لا يلزم وقوعه ولا جوازه، بل هو محال، وإنما قصد تجهيلهم فيما ادعوه وزعموه، كما قال عز وجل: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَأَتَّخِذْتَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء]، ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَالَمِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف]، كل هذا من باب الشرط، ويجوز تعليق الشرط على المستحيل، لمقصد المتكلم" (١).

ففي هذا الشرط إقامة الحجة على المشركين، بافتراض المستحيل، وهو أن الله عز وجل لو أراد أن يتخذ ولداً لاتخذه من مخلوقاته؛ إذ لا موجود سواه إلا هو ومخلوقاته؛ لقيام الدلالة على امتناع وجود واجبين، ووجوب استناد ما عدا الواجب إليه، وإذ كان هذا الإله مخلوقاً، يحتاج إلى موجد، فإنه لا يستحق الإلهية (٢)، فامتنع وجود إله شريك لله سبحانه وتعالى، فضلاً عن وجود ولد.

ومعنى الآية الكريمة: لو أراد الله أن يتخذ ولداً لامتنع ذلك، ولفعل شيئاً آخر، ليس هو من اتخاذ الولد في شيء؛ فهذا ممتنع، بل إنما هو اصطفاء عبد من مخلوقاته (٣).

وبالعودة إلى ما قاله ابن حزم نجد أن قوله لا يستقيم مع ما تقدّم تقريره، من أن الشيء لا يوصف بأنه مستحيل الوجود وممكن الوجود في آن واحد، وهذا التصادم يظهر من قوله: "... وأيضاً فإن من قال: لا يوصف الله تعالى بالقدرة على المحال، فقد جعل قدرته سبحانه وتعالى متناهية، وجعل قوته عز وجل منقطعة محدودة"، فهو بهذا يجعل

(١) تفسير ابن كثير، (٤ / ٤٦).

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي، (٥ / ٣٧).

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود، (٧ / ٢٤٢)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت).



المحال ممكن الوجود، بإمكان وقوعه تحت القدرة الإلهية !! ، قال د. عبد القادر الحسين: "ولا يصح إلزام ابن حزم بأن ذلك تحديد للقدرة وتقييد لها؛ وذلك لأن قدرة الله مطلقة بلا حدود في ما من شأنه أن يوجد، وهو الممكن، أما المستحيل فلو تُصوّر وجوده لم يعد مستحيلاً أصلاً، بل هو من قبيل الممكن، فكيف يسميه ابن حزم محالاً، ويدّعي إمكان وجوده؟! " (١). فابن حزم قد ادّعى إمكان ثبوت النقيضين في الشيء الواحد، وهو ما يرفضه صريح العقل.

ثم قال د. عبد القادر: "وليس عيباً في القدرة أن تتعلق بالممكن دون المستحيل أو الواجب؛ لأن ذلك من قبيل الاختصاص والقابلية، وليس من قبيل الانتقال، ولو افترضنا صحة ما ذهب إليه ابن حزم لأدى ذلك إلى لوازم باطلة، فكما أن المستحيل الذي ادّعى ابن حزم إمكانه وهو شريك الباري، كذلك يمكن أن تُوجد القدرة أيّ مستحيل كإعدام الباري نفسه، وهذا باطل قطعاً عند جميع العقلاء، فكيف يكون باقياً وفانياً قديماً وحادثاً؟! أو أن يخلق الباري سبحانه وتعالى مخلوقاً يعجز عنه، وهذا هو التناقض بعينه؛ إذ معناه: هل يستطيع الباري سبحانه وتعالى أن يكون عاجزاً؟" (٢).

فاجتماع النقيضين في الشيء الواحد، بأن يكون الباري باقياً وفانياً، قديماً وحادثاً في آن واحد، وأن يكون الشيء مستحيلاً وممكناً في آن واحد، من اللوازم التي تلزم على ادّعاء ابن حزم أن قدرة الله تتعلق بالمستحيلات، وهو ما فسّر به الآية، وقد قطع العقل ببطلان هذه اللوازم، فوجب ردّ هذا التفسير لمخالفته بدهيات العقل.

المعيار الثاني: الانسجام مع اللغة: في دلالات ألفاظها، وتراكيبها، وأساليبها:

أنزل الله عز وجلّ كتابه العزيز بلغة العرب، وعلى أساليبهم في الخطاب: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف]، ولا يجوز لجاهل بلغة العرب أن يُقدّم على

(١) عبد القادر الحسين، معايير القبول والرد، ص ٢٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٧.



تفسير القرآن الكريم، قال الإمام الزركشي - رحمه الله -، وهو يتحدث عن ضرورة معرفة غريب القرآن للمفسر: "ومعرفة هذا الفن للمفسر ضروري، وإلا فلا يحل له الإقدام على كتاب الله تعالى، قال يحيى بن نضلة المدني: سمعتُ مالك بن أنس يقول: لا أوتى برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالاً، وقال مجاهد: لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب" (١).

فالعلم بالعربية: أساليبيها وتراكيبها وفقهها، سبيلٌ إلى فهم القرآن الكريم، قال الإمام الشاطبي: "فمن أراد تفهّمه - أي القرآن - فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة" (٢). وهذا ما فطن إليه الصحابة - رضوان الله عليهم - إذ كانوا يجعلون لسان العرب وأشعارهم مرجعاً لهم في فهم ما أبهم عليهم من كلام الله.

ففي ضوء دلالات لغة العرب ومواضعاتهم تُفهم مفردات القرآن، وضمن أساليبيهم والمعهود من كلامهم تُحمل تراكيبه، ومن أغفل هذا المرجع، ثم تجرأ على تفسير كتاب الله، فقلوه جدير بأن يُردّ؛ إذ ليس له حظ من النظر.

من ذلك ما نقله الزمخشري، ووصفه بأنه من بدع التفسير، أن (إمام) جمع (أم)، في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِسْمِهِمْ﴾ [الإسراء]، وأن الناس يدعون بأسماء أمهاتهم يوم القيامة؛ وذلك رعايةً لحق عيسى عليه السلام، وإظهاراً لشرف الحسن والحسين، وحتى لا يفتضح أولاد الزنا (٣)، أقول: إن هذه الحكمة المتكففة، لا تكفي

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (١ / ٢٠٥).

(٢) الشاطبي، الموافقات، (٢ / ٦٤)، (شرح: د. عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. ط، د. ت).

(٣) الزمخشري، الكشاف، (٢ / ٦٥٥)، ونقله البيضاوي دون تعقيب، ينظر: تفسيره، (٣، ٢٦٢).



لابتداع أمر لم ترد به اللغة؛ فإن (أمّ) تُجمع على (أمّات) و(أمّهات)^(١)، ولا تجمع على (إمام)، قال السيوطي - رحمه الله - : "وهذا غلط أوجبه جهل بالتصريف، فإنّ (أمّاً) لا تُجمع على (إمام)"^(٢)، والصحيح أن المراد بالإمام في الآية الكريمة ما يؤتمّ به، ويُهتدى به في القصد، ويشمل: الإمام الهادي، أو المضلّ، والنبيّ، والكتاب^(٣).

ومما ينبغي أن يُعتمد عند قبول القول التفسيري أو ردّه النظرُ في مدى مراعاة ذلك القول لدلالات الألفاظ؛ ذلك أنّ الغرض من اللغة هو الإفهام، وتوصيل الأفكار، وقد وضعت فيها الألفاظ للدلالة على المعاني، فاللغة وعاء الفكر؛ ذلك أن وظيفتها هي "نقل ما في الأذهان إلى الأذهان، وذلك عن طريق اللسان الذي هو اللغة الملفوظة والمسموعة، والتبّان الذي هو اللغة المكتوبة"^(٤).

إذا عرفنا هذا، وجعلناه منطلقاً لنا في التعامل مع الأقوال التفسيرية، أمكننا القول إن التفسيرات التي تعطي المفردة القرآنية معاني لم تُعرف في لغة العرب، أو التفسيرات التي تصرف اللفظ عن ظاهر معناه بلا دليل، هي تفسيرات سوفسطائية، تعتمد على الهوى، وتهدف إلى التلاعب بآيات الله، وإخراجها عن المعاني التي أرادها الله منها، وتغيير الأحكام التي جاءت بها.

وإنّ فُتِحَ الباب لهذه التفسيرات، فإنّ العملية التفسيرية ستخلو من أية ضوابط تحكمها، وسيصبح كتاب الله عرضة لعبث العابثين، وهو ما ظهر في تفاسير (الفرق

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (أم). الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (أمّ)، باب (الميم)، فصل (الهمزة).

(٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٤/ ٣٦٣)، (تح: محمود القيسية وزميله، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ط١، ٢٠٠٣).

(٣) ينظر: تفسير ابن عطية، (٥/ ٥١٦).

(٤) عبد القادر الحسين، معايير القبول والرد، ص ٩٨.



الباطنية) ودعاة (الحدائث)، فهم لا يحتكمون إلى اللغة، ولا إلى العقل، ويجعلون آيات الله قابلة لتعدد الأفهام دون ضابط ولا دليل.

وهذه التفاسير لا تقوى على الصمود، ولا يُكتب لها القبول، ولا تستحق أن توصف إلا بأنها "فوضى في قراءة النصوص"^(١)، وفي هذا يقول د. عدنان زررور، في معرض نقضه التفسير الباطني: "وقد لا تكون هذه (التأويلات) القائمة على تفرغ القرآن من محتواه، أو تجريده من دلالاته، بحاجة إلى نقد أو نقض؛ لأنها تنادي على نفسها بالفساد والبطلان، ولأنها ليست مما يُقبل بها، أو ينخدع بأحبايلها عاقل من عامة الناس، فضلاً عن العلماء وطلاب العلم، ولكن الذي يملنا على ذلك في هذه العجالة: أن هذه المزاعم عادت للظهور في هذا العصر، تحت عناوين شتى، وبذرائع مختلفة، وربما حاول بعضهم بعث هذه التأويلات، أو النسج على منوالها في مناخ ما سمي بـ(الحدائث)، أو من خلال بعض المذاهب الأدبية والنقدية المترجمة أو المنقولة"^(٢).

وأصحاب هذه التأويلات المتهاوية يتذرّعون بأن ألفاظ القرآن الكريم متعدّدة الدلالة، تحمل معاني كثيرة، وهنا مسألة يجدر التنبيه عليها، وهي أن القرآن الكريم متجدد العطاء، لا يخلق على كثرة الردّ، وفيه آيات تتعدد فيها الأفهام، وهذه خاصية حقيقية فيه، غير أن هذه الخاصية منضبطة بضوابط، تجعل المعاني المستنبطة من آيات القرآن الكريم منسجمة مع اللغة والسياق وقطعيات الشريعة، وثوابت العقل، "إن سعة معاني القرآن وتجدها نابعة من ذات القرآن، وليست إضافات يضيفها كل ناظر فيه أو قارئ، هذا مع التأكيد على أن قابلية النصّ القرآني لتعدد الأفهام ليست في جميع النصوص، بل هي في بعضها دون البعض، وهذه الأفهام منضبطة بقواعد اللغة وأحكام الدين المستقرة التي تمثل هوية الإسلام"^(٣).

(١) عدنان زررور، علوم القرآن وإعجازه، ص ٣٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٤.

(٣) عبد القادر الحسين، معايير القبول والردّ، ص ١٢٥.



إنّ إضافة معنى جديد للفظ تحتاج إلى دليل يُثبِّتها، وكذلك فإنّ صرفَ اللفظ عن ظاهره، إلى معنى مؤوّل، لا يُقبل إلا إذا منَع من الظاهر مانعٌ شرعيٌّ أو عقليٌّ، فالحمل على الظاهر هو الأصل، ما لم يمنع مانع، وعندئذٍ لا بد من تقديم الدليل أيضاً لتقوية المعنى الذي أوّل إليه الكلام.

وعملاً بهذا، فإنّ تفسير الآيات التي تحدثت عن المعجزات الحسيّة بصرف ألفاظها عن معانيها الظاهرة، إلى معانٍ أخرى بدون دليلٍ مقبولٍ، تفسيرٌ مردودٌ، من ذلك ما ذكره الشيخ أحمد مصطفى المراغي، حين أوّل العذاب الذي وقع بأصحاب الفيل - فيما تقصّه سورة الفيل - تأويلاً يصرف الألفاظ عن ظاهرها ويتعارض مع الأخبار المتواترة التي تروي تلك الحادثة، وليس له دليل فيما ذهب إليه.

لقد اشتهرت قصة أصحاب الفيل، حتى أصبح العرب يؤرخون بذلك العام الذي حدثت فيه تلك القصة، فيقولون: حدث هذا الأمر في عام الفيل، أو قبله، أو بعده^(١).

والقصة أن أبرهة الحبشي، أراد هو وأتباعه أن يهدموا البيت الحرام، فجهز جيشاً عظيماً، واصطحب معه فيلاً، أو فيلة كثيرة، فلما قربوا من مكة، أرسل الله عليهم جماعات من الطيور المتتابعة، محمّلة بحجارة ألقتها عليهم، فأهلكوا^(٢).

وما يعيننا في هذا المثال هنا، هو التأويل الذي أوّل به الشيخ المراغي قول الله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ ﴾ [الفيل]، قال: "﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ ﴾، أي: إنه تعالى أرسل عليهم فرقاً من الطير تحمل حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش، فابتلوا بمرض الجدري أو الحصبة حتى هلكوا.

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (٢/ ٧١)، وما بعدها)، (تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨).
(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٤/ ٧٩١)، وتفسير ابن عطية، (٨/ ٦٨٩)، وتفسير الرازي، (٣٢/ ٢٨٨)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٩).



وقد يكون هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، أو تكون هذه الحجارة من الطين اليابس المسموم الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذا الطير، فإذا اتصل بجسم دخل في مسامه، فأثار فيه قروحاً تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه.

ولا شك أن الذباب يحمل كثيراً من جراثيم الأمراض، ففوق ذبابة واحدة ملوثة بالمكروب على الإنسان كافية في إصابته بالمرض الذي يحمله، ثم هو ينقل هذا المرض إلى الجَمِّ الغفير من الناس، فإذا أراد الله أن يهلك جيشاً كثيراً العدد ببعوضة واحدة لم يكن ذلك بعيداً عن مجرى الإلف والعادة، وهذا أقوى في الدلالة على قدرة الله وعظيم سلطانه، من أن يكون هلاكهم بكبار الطيور، وغرائب الأمور، وأدل على ضعف الإنسان وذل أمام القهر الإلهي، وكيف لا وهو مخلوق تبده ذبابة، وتقض مضجعه ببعوضة، ويؤذيه هبوب الريح^(١).

بعد أن ذكر الشيخ المراغي المعنى المتبادر لكلمة (الطير) و(الحجارة)، أتبعه بمعنى آخر، لا يدل عليه ظاهر اللفظين، وهو أن يكون المقصود بالطير: الذباب والبعوض، وبالْحِجَارَة: الجراثيم والميكروبات. ومال إلى المعنى الثاني؛ بحجة أنه أدل على قدرة الله وعظيم سلطانه.

ولا يخفى ما في هذا التأويل من خروج عن ظاهر اللفظ دون مسوّغ، ناهيك عن بُعده عن ما روته الأخبار التاريخية.

ومن صرف الألفاظ عن ظواهرها، ما قاله بعض المفسرين من أن (نعجة) يراد بها (امرأة)^(٢)، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ

(١) أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (٣٠ / ٢٤٣)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط ١،

(١٩٤٦)

(٢) ينظر: تفسير البغوي، (٧ / ٨٠)، (تح: محمد النمر، دار طيبة، الرياض، ط ٤، ١٩٩٧).



أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٣٣﴾ [ص]، وما قاله بعض الشيعة في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [النحل]: إن (النحل) هم أئمة الشيعة، و(الجبال) شيعتهم، و(الشجر) النساء المؤمنات^(١). فهذه تفسيرات باطلة بلا شك، تُخرج الألفاظ عن ظواهرها، وتعطيها دلالات جديدة، ليس لها من اللغة حجة ولا دليل.

وغني عن الذكر أن قيام الدليل الشرعي أو العقلي على استحالة إجراء اللفظ على ظاهره، يوجب صرفه إلى معنى آخر مقبول، وحينئذ يصبح التمسك بالظاهر أمراً مرفوضاً، وأوضح مثال على هذا آيات صفات الله تعالى، التي توحى ظواهرها بمشابهة المخلوقات، وقد دلت قواطع النقل والعقل على أن المعنى الحسي المتبادر من هذه الآيات غير مراد، فوجب حملها على المجاز، وهذا أسلوب من الأساليب المعروفة في اللغة، والمتداولة عند العرب، وبهذا يتم التوفيق بين قواطع النقل والعقل التي تقضي بمخالفة الله عز وجل للحوادث، والمحافظة على أساليب اللغة. ولا سبيل لقبول تلك الأقوال التي تبقي الآيات على ظواهرها الحسية لاستحالتها على الله تعالى.

وبعد، فإنّ اللغة حكّم على القول التفسيري، ومعيار لقبوله أو رده، فإن عارضها ردّ وحكّم عليه بالبطلان، وإن وافقها قبل، ما لم يخالف المعايير الأخرى.

المعيار الثالث: الانسجام مع السياق القرآني

إنّ الحفاظ على ترابط كلام الله، والحرص على تماسك النظم القرآني، غاية تُقصد، ومطلّب ينبغي على المفسر أن يبقيه حاضراً في ذهنه؛ ذلكم أن كلام الله مبني على التناسب والتألف، منزّه عن التفكك والتنافر.

(١) ينظر: تفسير العياشي، (٢/ ٢٦٣)، (تح: هاشم المحلاقي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، د. ط، د. ت)، وهاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، (٣/ ٣٧٥)، (د. ط، د. ت).



وقد تظاهرت أقوال العلماء، وتعاضدت آراؤهم على ضرورة مراعاة سياق الآيات ونظام الكلمات، لمن أراد تفسيرها، وذلك بالنظر في الموضوع الذي جاءت الآيات تتحدث عنه، وتلمس ارتباطها بما قبلها وما بعدها، ونبّهوا على أن إغفال السياق مدعاةً للشطط في التفسير، والبعد عن الصواب، ولذلك فقد جعلوا مراعاة (السياق) قاعدةً من قواعد التفسير والترجيح، فهي حَكْمٌ على الأقوال، ومعيار لقبولها أو ردها، فالقول الذي يُفسد نظم الآيات، ويتعارض مع سياقها قولٌ غير مقبول، والقول الذي ينسجم مع السياق قولٌ مقبولٌ إن استقام مع المعايير الأخرى.

وفي هذا مقولة العز بن عبد السلام - رحمه الله - المشهورة: "السياق مرشدٌ إلى تبين المجملات، وترجيح المحتملات"^(١)، وقال الدكتور محمد رجب البيومي، مبيناً أهمية السياق في الكشف عن المعنى المراد، والترجيح بين الأقوال: "مراعاة السياق العام للنص الأدبي بعامة مما يدل على اتجاه المعاني، ويبدد الظلمة عن وجه الكلام حين تلتبس الآراء، والنص القرآني أرقى النصوص الأدبية في تراثنا الفكري، فهو بإعجازه الخارق فوق كل كلام، ولا بد من مراعاة السياق عند تناول معانيه المختلفة، وبخاصة حين نقف موقف الترجيح بين أقوال شتى ذكرها المفسرون، إذ نرى كتب التفسير تزدهم أحياناً بشتى الأقوال المختلفة، وكأنها جميعها من حيث السداد في مستوى واحد، مع أن مراعاة التسلسل في سياق النص تجعلنا نملك أداة الترجيح مؤيدةً بالدليل المطمئن، كما تجعلنا في حِلٍّ من أن نهمل المرجوحات حين نتركها في مصادرها القديمة، دون بعث جديد، وإذا اضطررنا إلى الإمام بها، فعلى وجه يثبت ضعفها المرجوح"^(٢).

فالسياق يضبط الفهم، ويعين مراد المتكلم، وهو بهذا قرينة قوية ذات سلطة حاکمة على الوجوه المتعددة التي تردُّ على اللفظ.

(١) العز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص ١٥٩، (تح: رضوان غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٨٧).

(٢) محمد رجب البيومي، البيان القرآني، ص ٢٦٥، (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٥).



وأذكر هنا مثلاً على اختلاف المفسرين، جُعل فيه السياق أداةً ترجيحية، ومعياراً للحكم على أقوالهم: قال الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦]، اختلف المفسرون في المقصود من هذه الآية الكريمة، أتحدث عن نسخ الآيات من القرآن الكريم، أم تتحدث عن نسخ الشرائع بعضها ببعض؟

ذهب جمهور المفسرين إلى أن المقصود نسخ الآيات من القرآن الكريم، أي رفع حكمٍ جاءت به آية قرآنية، وذلك بتبديله بحكم آخر، والمعنى: إذا أبدلنا حكماً في آية بحكمٍ آخر، فإننا نجعل هذا البديل خيراً من المُبدل منه، أو مثله على الأقل^(١).

بينما ذهب أبو مسلم الأصفهاني إلى أن المقصود من (النسخ) الوارد في الآية الكريمة نسخ الشرائع بعضها ببعض، وليس نسخ الآيات من القرآن الكريم، والذي دفع أبا مسلم لهذا القول هو إنكاره وقوع النسخ في القرآن الكريم^(٢)، بخلاف جمهور المفسرين أصحاب القول الأول، وقد تابع الشيخ محمد عبده أبا مسلم في إنكار وقوع النسخ في القرآن، فخالف هو الآخر ما عليه الجمهور، وجعل الآية الكريمة في دلائل النبوة، وهو قريب من قول أبي مسلم، قال: "والمعنى الصحيح الذي يلتئم مع السياق إلى آخره أن الآية هنا هي ما يؤيد الله تعالى به الأنبياء من الدلائل على نبوتهم، أي: (ما ننسخ من آية) نقيمها دليلاً على نبوة نبي من الأنبياء، أي: نزيلها ونترك تأييد نبي آخر، أو ننسها الناس لطول العهد بمن جاء بها، فإننا - بما لنا من القدرة الكاملة والتصرف في المُلْك - نأتي بخير منها في قوة الإقناع وإثبات النبوة، أو مثلها في ذلك. ومن كان هذا شأنه في قدرته وسعة ملكه، فلا يتقيد بآية مخصوصة يمنحها جميع أنبيائه"^(٣).

(١) ينظر مثلاً: الزمخشري، الكشاف، (١ / ١٧٥)، تفسير ابن عطية، (١ / ٣٠٨)، تفسير البياضوي، (١ /

٩٩)، أبو حيان، البحر المحیط، (١ / ٥١٢)، تفسير أبي السعود، (١ / ١٤٣).

(٢) ينظر: تفسير أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، ص ٤٥، (جمع: د. خضر نبها، د. ط، د. ت). وينظر: تفسير الرازي، (٣ / ٦٣٩).

(٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١ / ٤١٧).



احتكم الشيخ محمد عبده إلى السياق - وهو منهج سديد - ورآه محدداً لمعنى الآية الكريمة؛ ذلك أن الآية حُتِمت بقوله تعالى: (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير)، وذكر القدرة - كما يقول - لا يناسب موضوع الأحكام ونسخها، ولو أنه ذكر العلم والحكمة: (ألم تعلم أن الله عليم حكيم)، لكان من الممكن أن يقال: إن المراد من الآية نسخ الأحكام، وفقاً لما تقتضيه الحكمة من انتهاء زمانها الذي كانت فيه موافقة للمصلحة، قال: "انظر كيف أسفرت البلاغة عن وجهها في هذا المقام، فظهر أن ذكر القدرة وسعة الملك إنما يناسب الآيات، بمعنى الدلائل، دون معنى الأحكام الشرعية، والأقوال الدالة عليها، من حيث هي دالة عليها، لا من حيث هي دالة على النبوة"^(١).

كما أن ما جاء بعد هذه الآية يؤيد ما ذهب إليه الشيخ، وقد فطن إليه، وهو قوله تعالى: ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ﴾ [البقرة]، فقد كان بنو إسرائيل لا يكتفون بما أعطي موسى من الآيات، ويتجرؤون على طلب غيرها، وقد أرشدنا الله بهذا إلى أن التفتن في طلب الآيات، وعدم الإذعان لما يجيء به النبي، بعد العجز عن معارضته، هو دأب المطبوعين على الكفر، فقد قال بعد إنكار هذا الطلب: ﴿ وَمَنْ يَتَّبِدْ أَلْكَفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [البقرة]، والمراد: الآيات المقترحة، بدليل السياق، وهو اتفاق بين المفسرين، ولو كان الموضوع موضوع طلب استبدال أحكام بأحكام تنسخها، لما كان للتوعد بالكفر وجه وجيه^(٢).

ثم بين الشيخ محمد عبده أن إغفال دلالة السياق اضطرت المفسرين إلى التكلف في توجيه مفردات الآية، وإلى القول بجواز نسيان الوحي.

ومما يؤيد ما ذهب إليه الشيخ النظر في سباق هذه الآية، وذلك قوله: ﴿ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ

(١) المصدر السابق، (١ / ٤١٧، ٤١٨).

(٢) ينظر: المصدر السابق، (١ / ٤١٨).



يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٥٠﴾ [البقرة]: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ لَا يَجِبُونَ أَنْ يَنْزَلَ عَلَيْكُمْ أَذَى خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ؛ حَسِداً وَبَغِيًّا، وكرهية لهذا النبي العربي، الذي ليس منهم، والقرآن الكريم أعظم الخيرات، وهو آية كبرى، ودليل عظيم على صدق النبي محمد ﷺ، والله يختص من يشاء من عباده بالنبوة والرسالة، ويؤيده بالدلائل على صدقه، ويرفع هذه الدلائل عن مَنْ يشاء؛ لأن شأنه - تبارك وتعالى - أنه إذا نسخ نبوة نبي، فإنه يثبت النبوة لنبي آخر، بدلائل أخرى، وبشريعة أخرى خير منها أو مثلها.

سياق هذه الآية الكريمة كان معياراً لقياس صحة القولين، فقد كشف سياق الآية ولحاقها عن قوة القول الثاني؛ لما أنه يجعل الكلام منسجماً مترابطاً، على نسق واحد، بينما لا نجد في السياق أي ذكر للأحكام الشرعية، وفق ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، مما يعني أن حمل الآية على تبديل الأحكام فيه تكلف، وتفكيك لتماسك النظم.

المعيار الرابع : سلامة الرواية

قد يستقيم القول التفسيري مع المعايير الثلاثة السابقة، لكن هذا لا يكفي للحكم عليه بالقبول؛ بل يتعين التأكد من عدم انبعائه من رواية مردودة.

والرواية المردودة قد تكون:

أ. رواية إسرائيلية.

ب. حديث بلا سند، أو بسند موضوع، أو ضعيف.

ج. قراءة شاذة: سواء أكانت بسند غير صحيح، أم بسند صحيح لم يبلغ حدّ التواتر.

أما الاعتماد على رواية إسرائيلية في فهم كتاب الله، فهو أمر يجب تنزيه كتاب الله عنه، ورضي الله عن ابن عباس، فقد أصاب حين قال: "يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيه، أحدث الأخبار بالله، تقرأونه لم



يُشَبَّ (١)، وقد حدّثكم الله أن أهل الكتاب بدّلوا ما كتب الله، وغيروا بأيديهم الكتاب، فقالوا: ﴿ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرُوا بِهِءَ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ [البقرة]. أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟ ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قط يسألكم عن الذي أنزل عليكم" (٢).

كيف يُعقل أن يفهم كتاب الله في ضوء روايات أهل الكتاب الذين لا يؤمنون على كتابهم، فضلاً عن أن يؤمنوا على كتاب المسلمين!؟

هذه قاعدة جليّة، أرشدنا إليها حبر هذه الأمة، حرّيّ بنا أن نعقلها، ونعمل بها، فنجنب الروايات الإسرائيلية أيّاً كان مضمونها، سواء أوافقت الكتاب، أم خالفته، أم سكت عنها الكتاب:

* أما ما كان منها مخالفاً للكتاب، فلا خلاف في الإعراض عنه، وحرمة روايته.

* وأما ما كان موافقاً للكتاب، فلا حاجة لنا به؛ إذ نستغني بما جاء في كتابنا عنه.

* وأما ما سكت عنه القرآن، مما يبيّن المبهم، أو يفصل أحداث السابقين، فليس لنا في معرفته حاجة كذلك؛ إذ لو كان فيه خير لأعلمنا به القرآن، ونقف عندما وقف القرآن الكريم، ولا نخوض في ما سكت عنه، إلا إذا جاء تفصيل ذلك في السنة الصحيحة.

"أما أن نذهب إلى هذه الإسرائيليات المسكوت عنها في ديننا، ونأخذ بها في تفصيلات القصص القرآني، ونفسر بها كلام الله الثابت الصحيح الصادق، مع أنها إسرائيليّات لا يمكن إقامة الدليل على صدقها، فهذا ما لا نراه، ولا نأخذ به" (٣).

(١) لم يُشَبَّ: لم يُخلط بشيء غيره، ولم يُبدل ولم يغير.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الشهادات)، باب (لا يُسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها)، رقم الحديث: (٢٦٨٥)، ج ٢، ص ٢٦٣.

(٣) صلاح الخالدي، القصص القرآني: عرض وقائع وتحليل أحداث، (١/ ٦٠)، (دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٩٨).



وقد نهانا القرآن الكريم صراحة عن سؤال أهل الكتاب عن تفصيلات القصص القرآني، قال: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (٢٢) [الكهف].

كما نهانا النبي ﷺ عن ذلك بقوله: "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالله، وما أنزل إلينا"^(١)، "نحن مأمورون بهذا الحديث الصحيح أن لا نصدق أهل الكتاب، وأخذ إسرائيلياتهم وتفسير آيات القرآن بها تصديقاً لهم، ومخالفةً لهذا التوجيه النبوي الكريم.

وعندما نتوقف في الإسرائيليات والحكم لها أو عليها، وعندما نترفع عن إيرادها وذكرها، ليس هذا تكذيباً متاً لها، فالحديث ينهانا عن تكذيبها أيضاً؛ لعدم وجود أدلة يقينة نحتكم إليها. إنما هذا التوقف سكوت عنها، وعدم اعتماد لها، واتباع للمنهجية القرآنية في البحث والعلم"^(٢).

إنّ هذا المنهج المبني على عدم إقحام الإسرائيليات في التفسير، لا يتعارض مع ما صحّ عن النبي ﷺ: "وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"^(٣)؛ إذ إنّ هذا الحديث الشريف لا يعني الإذن بالإقبال على رواية ما عند بني إسرائيل من أخبار، ونقل ما عندهم من أكاذيب، حول بعض أحداث السابقين، وروايتها واعتمادها في تفسير القرآن الكريم.

إنما يُقصد به - على الراجح^(٤) - نفي الحرج عن المسلمين في أن يتحدثوا عن أفعال بني إسرائيل القبيحة، وجرائمهم، وكفرهم، وقتلهم الأنبياء، وأن يكشفوا فظائعهم،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الاعتصام بالكتاب والسنة)، باب (قول النبي ﷺ): لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء، رقم الحديث: (٧٣٦٢)، ج ٤، ص ٣٧٤.

(٢) صلاح الخالدي، القصص القرآني، (١ / ٦٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الأنبياء)، باب (ما ذكر عن بني إسرائيل)، رقم الحديث: (٤٣٦١)، ج ٢، ص ٤٩٣.

(٤) ذكر د. صلاح الخالدي أهم الأقوال في فهم هذا الحديث، وخلاف العلماء في الموقف من الإسرائيليات التي سكت القرآن عنها، ينظر: القصص القرآني، (١ / ٥٧)، (١ / ٧٠).



وصفاتهم السيئة، بعرض مشاهد ولقطات من تاريخهم^(١).

فالإسرائيليات بأقسامها الثلاثة التي ذكرها العلماء ليست مصدراً معتمداً للتفسير، بل يجب تنقية التفسير منها، وتحذير الناس من روايتها وتداولها، وفي اتباع هذا المنهج سدّ لباب شرّ كبير، كان فيه دسّ وتزييف وتشويه للتراث التفسيري.

والأمثلة على قبح الروايات الإسرائيلية كثيرة جداً، لكن يكفي أن أذكر مثلاً واحداً منها، ليعلم مدى إفسادها معاني الآيات الكريمة، وإذهابها رونق البيان وبهائه، وحظّها من قيمة مضمونه.

فُسّر قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿يَبُئِيْ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان] بأن المراد: الصخرة التي تحت الأرضين السبع، وهي التي تكتب فيها أعمال الفجار، وخُضرة السماء منها، وأن الأرض خلقت على حوت، والحوت في الماء على ظهر صفاة، والصفاة على ظهر ملك، وهو على الصخرة التي ذكرها لقمان^(٢).

ما أبعد هذا عن المراد من الآية الكريمة، التي تربي في الإنسان أن لا يستصغر عمل الخير، مهما كان قليلاً، وأن لا يستهين بالسيئة، مهما كانت صغيرة، وأن يستحضر إحاطة علم الله عز وجل، ودقته وشموله، كل ذلك بأسلوب بياني فدّ، يجعل من الصخرة مثلاً لأخفى مكان يمكن أن تختبئ فيه حبة الخردل الصغيرة التي مُثّلت بها الحسنة الصغيرة، أو السيئة الصغيرة.

قيمة عظيمة تغرسها الآية في نفس الإنسان، وتربطه بالله، العليم بخفايا النفوس وصغائر الأعمال، أين هذه القيمة العظيمة من ذلك الكلام الذي ينقل الإنسان من عالم الحكمة والقيم إلى عالم الخرافات والأباطيل؟

(١) ينظر: المصدر السابق، (١ / ٧٤).

(٢) ينظر: تفسير البغوي، (٦ / ٢٨٨).



ومن المعايير التي تُردّ بها الأقوال التفسيرية قيامها على رواية بلا سند، أو بسند موضوع، أو ضعيف، بما في ذلك روايات أسباب النزول، فهذه الروايات لا تقوم بها حجة، وليست أدلة تتقوى بها الأقوال التفسيرية، بل هي أدلة على ضعف الأساس الذي قامت عليه تلك الأقوال.

مثال ذلك ما فُسر به (الإنساء) في قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة]، بأنه إنساء الله تعالى النبي ﷺ والمسلمين للآية أو للسورة في وقت واحد، وذلك اعتماداً على حديث ضعيف، قال ابن عاشور - رحمه الله - : "ومما يقف منه الشعر، ولا ينبغي أن يوجّه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى: (ننسخها): أنه إنساء الله تعالى للمسلمين للآية أو للسورة، أي إزهاؤها عن قلوبهم، أو إنساؤه النبي ﷺ إياها، فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلاً على النسخ، واستدلوا لذلك بحديث أخرجه الطبراني، بسنده إلى ابن عمر، قال: "قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله ﷺ، فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرتا منها على حرف، فغديا على رسول الله ﷺ، فذكرا ذلك له، فقال لهما: "إنها مما نسخ وأنسي، فلهوا عنها"^(١). - يكمل ابن عاشور - : قال ابن كثير: هذا الحديث في سنده سليمان بن أرقم، وهو ضعيف، وقال ابن عطية: هذا حديث منكر، أغرّب به الطبراني، وكيف خفي مثله على أئمة الحديث"^(٢).

أما القراءات الشاذة، فهي ليست حجة في بيان معاني القرآن الكريم، ولا قيمة للقول الذي بُني عليها؛ لأنها ليست قرآناً، ولا تأخذ حكم الخبر عن رسول الله ﷺ، وقد فصلت القول فيما يتعلق بالقراءات الشاذة: تعريفها، وأقسامها من حيث أثرها في المعنى، مع ذكر أمثلة على هذه الأقسام، وعرّجت على موقف العلماء من الاحتجاج بها، وذلك في فصل أسباب اختلاف المفسرين، وأكتفي بالإحالة إلى ذلك الموضوع"^(٣).

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (٥ / ٤٨)،، (تح: طارق بن عوض، وزميله، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١ / ٦٦٢).

(٣) تنظر: ص (١١٧ - ١٢١).



وبعد: فهذه معايير أربعة رئيسة، تعين الباحث المقارن على وَزْنِ الأقوال التفسيرية، في سبيل الإبقاء على القول المقبول منها، وتنحية الضعيف المردود.

وأشير في ختام هذا المطلب إلى أن بعض الكاتبين جعلوا صدور القول التفسيري عن (التعصّب للمذهب) معياراً لردّه، وأقول: إن التعصّب قد يظهر جلياً من كلام المفسر نفسه، لكنه في بعض الأحيان قد يصعب قياسه، فالصحيح أن نعرض القول على معايير القبول، وسنجد أن الأقوال المنبعثة من التعصّب للمذهب ستعارض تلقائياً مع أحد الأدلة القاطعة: (صريح القرآن، صحيح السنة، قطعيات العقل)، أو مع اللغة، أو مع السياق، وقد تكون معتمدة على رواية مردودة، وعندئذ يكون من السهل أن يُحكّم على القول بالردّ، ولولا أن القول تعارض مع هذه المعايير لما حُكم عليه بأنه نتاجٌ للتعصّب، وإن وافق المذهب؛ إذ إن التعصّب فيه تمسك بالمذهب، وتجاهل لهذه المعايير، وهذا ما ظهر في تفسير ابن عربي قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ ﴾ (٩٠) [يونس]، وقد تقدّم.

ومن ذلك أيضاً استدلال الزمخشري على عدم جواز رؤية الله عز وجل^(١) من قوله تعالى على لسان بين إسرائيل في حديثهم مع موسى ﷺ: ﴿ أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ إِلَهًا كَمَا تَقُولُونَ لَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسُوفَ تَرَوُنَّ إِلَهُكُمْ فَلَوْلَا نُزِّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ فَمَا كَانَ يَرَىٰ إِلَهُكُمْ أَلَيْسَ بِعَظِيمٍ ﴾ [النساء]، وقد خالف بهذا الأحاديث الصحيحة الثابتة في رؤية الله تعالى، وما حمله على هذا إلا التعصّب للمذهب، قال أبو حيان: "وليس في الآية ما يدل على ما ذهب إليه الزمخشري من استحالة الرؤية، لكن عاداته تحميل الألفاظ ما لا تدل عليه، خصوصاً ما يجزّ إلى مذهبه الاعتزالي، نعوذ بالله من العصبية فيما لا ينبغي"^(٢).

مخالفة الزمخشري للأحاديث الصحيحة كانت هي المعيار في ردّ قوله، والحكم عليه بأنه نتاج تعصّب لمذهبه الاعتزالي، ولهذا، فلا أرى أن يُفرد

(١) الزمخشري، الكشاف، (١/ ١٤٤).

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، (١/ ٣٧١).



(التعصب للمذهب) بأن يكون معياراً مستقلاً لردّ الأقوال؛ وذلك لأن المعايير الأخرى تكفي وتسدّ، والله أعلم.

لما كان الغرض الأساس من (التفسير المقارن) هو وزن الأقوال التفسيرية المختلفة، والترجيح بينها؛ طلباً للمعنى الأنسب للآية محلّ البحث، كان العلمُ بالأسباب التي أدّت إلى اختلاف المفسرين مطلباً يُقصد للباحث المقارن، يستعين به على تمحيص أقوالهم. وفي الفصل التالي بيان مفصّل لهذه الأسباب.



الفصل الثاني

أسباب اختلاف المفسرين

عرضها - وبيان الموقف منها

المبحث الأول: الاختلاف: معناه - أنواعه - موقف الشرع منه

المطلب الأول: معنى الاختلاف

المطلب الثاني: أنواع الاختلاف

المطلب الثالث: موقف الشرع من اختلاف المفسرين

المبحث الثاني: أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها

المطلب الأول: أسباب اختلاف المفسرين في الدراسات السابقة

المطلب الثاني: الرأي المختار في أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها

المطلب الثالث: بعض ما قيل إنه من أسباب الاختلاف: عرض ونقد





المبحث الأول: الاختلاف

معناه، أنواعه، موقف الشرع منه

المطلب الأول: معنى الاختلاف

نشأ (التفسير المقارن) مذ نشأ الاختلاف في التفسير؛ إذ إنّ الاختلاف هو ركنُ (التفسير المقارن)، فاختلاف المفسرين في تفسير الآيات القرآنية الكريمة هو ما يبعث على دراسة أقوالهم، والمقارنة بينها؛ للوصول إلى الأنسب منها، وقد تقدّم بيان هذا. ولكن ..

هل كلُّ ما سُمِّي اختلافاً هو في حقيقته كذلك؟ وجدير بأن يخضع للدراسة والمقارنة؟

قبل أن أجيب على هذا، يتعيّن عليّ أولاً أن أحدّد معنى الاختلاف.

أصل الاختلاف يعود إلى (خ ل ف)، وهو بمعنى (مجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه)^(١)، وذكر ابن فارس أن قولهم: (اختلف الناس في كذا) من هذا الباب؛ لأن كل واحد منهم ينسجى قول صاحبه، ويقيّم نفسه مقام الذي نحاه^(٢).

فالاختلاف في استعماله اللغوي يطلق على شيئين لا يجتمعان؛ إذ لا يقال للشيء:

(خَلَف) بوجود الشيء الذي قبله، وإنما يقال له ذلك بعد زوال ما كان قبله.

من هنا قال الحرّالي^(٣) - رحمه الله -: "الاختلاف: افتعال من الخلاف، وهو تقابل

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خَلَفَ)، وابن منظور، لسان العرب، والزبيدي، تاج العروس، مادة (خَلَفَ)، باب (الفاء)، فصل (الخاء)، (تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٨).

(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خَلَفَ).

(٣) الحرّالي: بتخفيف الراء، وتشديد اللام، هو أبو الحسن علي بن أحمد التُّجَيْبِي المراكشي، أصله من الأندلس، لكنه ولد ونشأ في مراكش، وتلقى علومه عن أشهر علماء المغرب في عصره، صنّف في التفسير والمنطق، وشرح أسماء الله الحسنى، توفي سنة (٦٣٧هـ). ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (٤٧/٢٣)، (تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط ٣، ١٩٨٥). ومحامدي الخياطي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، ص ٩، وما بعدها، (تصدير: محمد بن شريفة، د.ط، د.ت).



بين رأيين فيما ينبغي انفرادُ الرأي فيه" (١).

يُلاحظ في هذا المعنى الذي ذكره الحرّالي أنّ (الاختلاف) يطلق على رأيين متضادّين، بأن يكونا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما في آن؛ لأن الأمر الذي ورد عليه هذان الرأيان لا يحتمل إلا واحداً منهما.

لكنّ العلامة الراغب الأصفهاني نبّه على أنّ (الاختلاف) لا يمحصر في (الضدّ)، قال: "الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كلّ واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله. والخلاف أعمّ من الضدّ؛ لأن كلّ ضدين مختلفان، وليس كلّ مختلفين ضدين" (٢).

وهذه إشارة إلى أن للاختلاف أنواعاً، وهو ما سنعرّفه في المطلب التالي إن شاء الله.



(١) نقل البقاعي هذا القول عن الحرّالي في نظم الدرر، (٢/١١٧)، (تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥).

(٢) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (خَلَفَ)، (تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق - الدار الشامية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧).



المطلب الثاني أنواع الاختلاف

من يتتبع أقوال المفسرين ويقابل بينها، يجد أنها حين تختلف، لا يكون اختلافها من باب واحد، بل إنَّ لاختلافاتهم أنواعاً، لكنَّ هذه الأنواع تعود إلى جهة واحدة هي جهة المعنى الذي يؤول إليه الاختلاف. ومن هذه الجهة قسّم العلماء (الاختلاف) قسمين: (اختلاف تنوع)، و(اختلاف تضاد).

أما (اختلاف التنوع)، فهو ما كانت فيه الأقوال مختلفة اختلافاً ظاهرياً لا حقيقياً، ومآلها إلى معنى واحد، بينما (اختلاف التضاد) ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى، وبين هذه المعاني تضاداً لا يمكن حمل الآية عليها مجتمعةً.

غير أنّنا نرى في اختلافات المفسرين ما يؤول إلى أكثر من معنى، يمكن حمل الآية عليها كلّها في آن، فليس بين هذه المعاني تضاداً، كما لا يمكن ردها إلى معنى واحد كما في (اختلاف التنوع)، فهو - إذن - نوع ثالث من الاختلاف، لم يتضمّنهُ التقسيمُ الثنائيُّ السابق.

ولذلك، لا بدّ من تقسيمٍ أكثر دقّة، يضمّ هذه الألوان الثلاثة من الاختلاف، وهو ما ذهب إليه د. مساعد الطيار، في كتابه (التفسير اللغوي للقرآن الكريم)، قال: "الاختلاف قسمان:

الأول: أن ترجع الأقوال فيه إلى معنى واحد.

الثاني: أن ترجع الأقوال فيه إلى أكثر من معنى"^(١).

والقسم الأول هو الذي تقدّم ذكره تحت اسم (اختلاف التنوع)، وقد نبّه ابن جرّي - رحمه الله - في مقدمة (التسهيل) على أنه لا ينبغي أن يعدّ خلافاً^(٢)، وقال عنه

(١) مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص ٥٩١.

(٢) ابن جرّي، التسهيل لعلوم التنزيل، (١/٦، ٧).



الإمام الزركشي - رحمه الله - : "يكثر في معنى الآية أقوالهم واختلافهم، ويحكيه المصنفون للتفسير بعبارات متباينة الألفاظ، ويظن من لا فهم عنده أن في ذلك اختلافاً فيحكيه أقوالاً، وليس كذلك، بل يكون كل واحد منهم ذكر معنى ظهر له من الآية، وإنما اقتصر عليه؛ لأنه أظهر عند ذلك القائل، أو لكونه أليق مجال السائل، وقد يكون بعضهم يخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته^(١)، والكُلُّ يؤول إلى معنى واحد غالباً، والمراد الجميع، فليُتفطن لذلك، ولا يفهم من اختلاف العبارات اختلافُ المرادات، كما قيل^(٢):

عبارتُنا شتّى وحسُنك واحدٌ وكلُّ إلى ذاك الجمالِ يشيرُ

... وكثيراً ما يذكر المفسرون شيئاً في الآية على جهة التمثيل لما دخل في الآية، فيظن بعض الناس أنه قَصَرَ الآية على ذلك^(٣) "٤". وقد جعل الإمام الشاطبي - رحمه الله - هذا النوعَ من الاختلاف اختلافاً ظاهرياً لا حقيقياً، ولا ينبغي أن يُعتدَّ به^(٥).

ومن أمثلة هذا النوع من الاختلاف، اختلافهم في معنى (ذكري) من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ [طه]، فقد ذكر البيضاوي أنه "الهدى الذاكري والداعي إلى عبادتي"^(٦)، وقال القرطبي: "أي ديني، وتلاوة كتابي، والعمل بما فيه. وقيل: عما أنزلت من الدلائل، ويحتمل أن يُحمل الذِّكْرُ على الرسول؛ لأنه كان منه الذكر"^(٧)، وقال

(١) وهو ما ذكره الشيخ ابن تيمية بقوله: "أن يعبر كل واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى". مقدمة في أصول التفسير، ص ١٥، (تح: عصام الحرساني، وزميله، دار عمار، عمان، ط ١، ١٩٩٧).

(٢) لم أعثر على قائل هذا البيت.

(٣) وهو ما ذكره الشيخ ابن تيمية بقوله: "أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل" مقدمة في أصول التفسير، ص ١٨.

(٤) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/١٠٣).

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، (٤/٢١٤).

(٦) تفسير البيضاوي، (٤/٤١).

(٧) تفسير القرطبي، (٦/١٢٥).



النسفي إنه القرآن^(١). وهذه المعاني كلها تشير إلى معنى واحد، وإن اختلفت العبارات.

أما القسم الثاني الذي ذكره د. مساعد، فهو الاختلاف الذي ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى، ويندرج تحته نوعان من الاختلاف، أحدهما: أن لا يكون بينها تضاداً، والآية تحملها جميعاً، فيجوز حملها عليها إذا لم يمنع مانع، والثاني: أن يكون بين هذه المعاني تضاداً، فلا يمكن حمل الآية على المعنيين المتضادين، بل لا بد من القول بأحدهما^(٢).

مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ [القلم]، فقد ذكر الزمخشري معنيين لقوله (غير ممنون)، وهما: غير مقطوع، وغير ممنون عليك به^(٣)، والمعنيان مختلفان، لكن الآية تحملهما معاً؛ لعدم وجود تضاد بينهما.

ومثال الثاني لفظة (القرء) في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْزُقْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة]، فالقرء يأتي بمعنى الحيض، والطهر، والجمع بين المعنيين متعذر؛ لوجود التضاد بينهما.

ولا شك أن الاختلاف في هاتين الحالتين معتبر، يصح نقله؛ لوجود اختلاف حقيقي في المعنى، ولا مفر من الترجيح؛ لأن عدم الترجيح يُبقي الآية بحاجة إلى بيان.

مع التنبيه على أن ترجيح أحد الأقوال في الحالة الأولى للاختلاف - وهي حالة عدم وجود تضاد بين المعاني - لا يلزم منه بالضرورة إلغاء بقية المعاني المحتملة، ولكنه إظهار لذلك القول، وتقوية له لأسباب تبدو للباحث، مع الإبقاء على بقية المعاني^(٤)، أما

(١) ينظر: تفسير النسفي، (٧٧ / ٢)، (تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥).

(٢) ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص ٥٩٤، وما بعدها، وللوقوف على منهجية التعامل مع هذين النوعين ينظر: الطوفي، الإكسير في علم التفسير، ص ٤١.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٥٧٣ / ٤).

(٤) ينظر: ص (٤٣، ٤٥)، ص ١٠٣، ص (١٢٧ - ١٢٩)، من هذا الكتاب.



الترجيح في الحالة الثانية للاختلاف - وهي حالة وجود تضاد بين معنيين - فيكون باختيار أحدهما؛ لاستحالة الجمع بينهما^(١).

هذه أنواع ثلاثة من الاختلاف ترجع إلى قسمين رئيسيين من جهة المعنى الذي يؤول إليه الاختلاف، وينبغي على الباحث أن يتنبه إلى حقيقة المعنى الذي تؤول إليه أقوال المفسرين، فإذا كانت تؤول إلى معنى واحد، فلا يصفها بأنها مختلفةً اختلافاً حقيقياً، بل هو اختلافٌ تنوعٌ ظاهري، وينبغي أن يوجه بحثه إلى نوعي الاختلاف الذي ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى.



(١) ينظر: ص (١٢٩-١٣١)، من هذا الكتاب.



المطلب الثالث

موقف الشرع من اختلاف المفسرين

لا شك أن معرفة موقف الشرع من اختلاف المفسرين أمرٌ لا بد منه؛ لما أن البحث المقارن يقوم على اختلافهم، ولأن سائلاً قد يسأل: ما بال المفسرين قد اختلفوا في تأويلاتهم آي القرآن الكريم، وقد علموا أنّ نصوص الشرع من كتاب وسنة قد أمرت بالاتفاق، وحدّرت من الاختلاف؟

إنّ الاختلاف الذي ذمته النصوص ونهت عنه هو ذلك الاختلاف الناشئ عن هوى مطاع، أو بدعة متبعة، أو عن جهل بأصول التفسير.

أما اختلاف المفسرين القائم على أسس علمية سليمة، بأن بذل كل مفسر جهده فيما وصل إليه، واستنفد وسعه وطاقته، وألزم نفسه بأصول التفسير وضوابطه، وشدّ قوله بالأدلة والبراهين، فهذا اختلاف مقبول، لا يتجه إليه النهي الوارد في النصوص الشرعية؛ ذلك أن المفسر في هذه الحالة يفسر بعلم وحجة، لا عن هوى أو جهل.

إنّ هؤلاء المفسرين - جزاهم الله عن الأمة خير الجزاء - امتثلوا أمر الله حين قال: ﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص]، فقاموا بواجب التدبّر، واستنطقوا القرآن، وثوروا دلالاته. وهم بهذا قد قربوا معاني القرآن للناس، واستخرجوا منها ما ينفعهم في دينهم ودنياهم.

على أن الحقيقة التي تفرض نفسها على الواقع، هو أن الاختلاف بين المفسرين كان أمراً حتمياً، فهو ثمرة طبيعية، ونتيجة متوقعة؛ لأمرين:

الأول: اتساع دلالات الآيات القرآنية الكريمة لأكثر من فهم، فقد اقتضت حكمة الله ﷻ أن تكون كثيرٌ من الآيات غير قطعية في دلالات تراكيبها، وهي بهذا مهياً لتسع طاقات البشر الفكرية المتجددة، وأفهامهم المتعددة، ولو أنّ الله ﷻ ما أراد أن



تتعدد الأفهام لأنزل القرآن كله محكم الدلالة، أو لأمر نبيّه الكريم ﷺ أن يفسّر القرآن كله، مغلقاً بذلك باب الاجتهاد فيه، ولما لم يقع هذا، علمنا أن الله ﷻ أراد أن يُبقي القرآن الكريم موضع تدبّر ونظر، ومرجعاً للمسلمين في كل زمان.

الثاني: تفاوت المفسرين، من حيث قدراتهم العقلية وطرفهم في التفكير، شأن البشر جميعهم، وقد نشأ عن هذا التفاوت اختلاف في الأفهام والرؤى، ولا يخفى أن تجاذب أنظار المفسرين واجتهاداتهم في استنباط المعاني القرآنية قد شكّل ثروة ضخمة من الأقوال التفسيرية.

فالشرع - إذن - لم يمنع الاختلاف في تفسير القرآن الكريم؛ إذ إنه قد فتح باب التدبّر والاجتهاد في فهم القرآن - بقيود وشروط -، ومنه ظهرت الاختلافات في التفسير، لكنه سدّ باب الاختلاف المذموم، وذلك حينما حرّم القول في القرآن بالرأي المجرد عن الدليل.



المبحث الثاني

أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها

تمهيد

اختلاف المفسرين أمر لا يخفى على كل من طالع التفاسير وتتبع أقوال المفسرين وآراءهم، ولا يكاد السؤال عن سبب هذا الاختلاف يفارق ذهن القارئ، كما لا تنفك عنه الحيرة في الوصول إلى الرأي الأصوب والأكثر قبولاً من آرائهم.

من هنا نشأت أهمية الوقوف على أسباب اختلاف المفسرين، ومعرفة السبيل العلمي لكيفية التعامل مع الأقوال التفسيرية المنبثقة عن تلك الأسباب.

* إن معرفة أسباب اختلاف المفسرين أمر لا بدّ منه للباحث المقارن ليتبين الأساس الذي بنى عليه المفسر قوله، فيتمكن من مناقشته والحكم عليه، ومقارنته مع غيره من الأقوال، مستصحباً القواعد العلمية التي أرساها العلماء للمقارنة بين الأقوال، وتكون ثمرة هذه المقارنة ميز الأقوال صحيحها من سقيمها، بترجيح الأقوى والأصوب.

* ولا شك أن الباحث - وهو يتلمس أسباب اختلاف المفسرين ويتتبع أدلتهم - تنشأ لديه الخبرة في أصول الاحتجاج وطرق الاستدلال، وتتعمق عنده المعرفة بالقواعد العلمية التي ارتكزت عليها أقوال المفسرين.

* كما أن معرفة هذه الأسباب تعين طالب التفسير خصوصاً، وطالب العلم عموماً على تفهم وجهات المفسرين، والأسباب التي دفعتهم لاختيار قول دون آخر، وتزيد من يقينه في أن علم التفسير لم يكن قائماً على الهوى، وإنما بذل المفسرون جهدهم، واستفروا



وسعهم في تحرير أقوالهم وفقاً لرؤى بُنيت على مبادئٍ علميةٍ وأسبابٍ موضوعيةٍ،
تكشف عن تبخرهم في شتى العلوم والمعارف.

لهذا كلّه ظهرت العناية لدى العلماء والباحثين برصد أسباب اختلاف المفسرين،
حتى أُلّفَت - مؤخراً - الكتب المستقلة في هذا الموضوع.



المطلب الأول

أسباب اختلاف المفسرين في الدراسات السابقة

تنبّه العلماء منذ القدم للبحث عن الأسباب التي أدّت إلى اختلاف المفسرين، فلم نعدم إشاراتٍهم إليها، وحديثهم عنها في ثنايا تأليفهم.

تحدّث الإمام ابن جُزَيٍّ - رحمه الله -، في مقدمة تفسيره (التسهيل لعلوم التنزيل) عن أسباب اختلاف المفسرين، ذاكراً اثني عشر سبباً بإيجاز، مُتَّبِعاً إياها باثني عشر وجهاً للترجيح بين أقوال المفسرين المختلفة^(١).

كما أشار الشيخ الطوفي - رحمه الله - إشاراتٍ مجمّلة إلى بعض أسباب الاختلاف في (الإكسير في علم التفسير)^(٢)، وكذلك فعل الشيخ ابن تيمية - رحمه الله - في مقدمته في أصول التفسير^(٣).

هكذا كان حديث الأقدمين عن أسباب اختلاف المفسرين حديثاً مجمّلاً موجزاً، في حين أن المعاصرين من الباحثين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة التفصيلية.

فقد رصد الدكتور محمد الشايع عشرين سبباً من أسباب الاختلاف، أفردّها في كتاب، سمّاه (أسباب اختلاف المفسرين)^(٤)، كذلك فعل الباحث إسماعيل الكسواني؛ في كتابه (أسباب اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم)^(٥).

(١) ينظر: ابن جُزَيٍّ، التسهيل لعلوم التنزيل، (٩/١).

(٢) ينظر: الطوفي، الإكسير في علم التفسير، ص ٣٦.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٢٥.

(٤) ينظر: محمد الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ينظر: ص ٣٥ - إلى آخر الكتاب، (مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٩٩٥).

(٥) ينظر: إسماعيل الكسواني، أسباب اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم، ص ٢٣ - إلى آخر الكتاب، (دار يافا، د.ط، ٢٠٠٥).



كما خصّص بعض الباحثين رسائل علمية، بحثوا فيها أسباب الاختلاف بين المفسرين وأنواعه وآثاره، من ذلك الرسالة التي تقدّم بها الشيخ سعود بن عبد الله الفنيسان لنيل درجة الدكتوراة، وهي بعنوان: (اختلاف المفسرين: أسبابه وآثاره)، وهي الآن كتاب مطبوع^(١).

وقد كتب الباحث عبد الإله الحوري رسالة لنيل درجة الماجستير، بعنوان: (أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام)^(٢)، استقرأ فيها أقوال المفسرين المختلفة في آيات الأحكام على وجه الخصوص، وصولاً إلى الأسباب التي أثرت في اختلافهم.

بينما كان الحديث عن أسباب الاختلاف بين المفسرين مبحثاً من مباحث كتاب (تاريخ التفسير)^(٣)، للشيخ قاسم القيسي، وكتاب (أصول التفسير وقواعده)^(٤)، للشيخ عبد الرحمن العكّ، وتحدّث عنه الدكتور مساعد الطيار، في كتابه (فصول في أصول التفسير)^(٥)، والدكتور فهد الرومي، في كتابه (بحوث في أصول التفسير ومناهجه)^(٦)، والدكتور صلاح الخالدي، في كتابه (تعريف الدارسين بمناهج المفسرين)^(٧).

وقد تناول الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - حفظه الله - أسباب اختلاف المفسرين بإسهاب في باب كامل من أبواب كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته)^(٨)، ناقش فيه آراء الكاتبين الذين تحدّثوا عن هذا الموضوع، ثم بيّن رأيه المختار.

(١) ينظر: سعود بن عبد الله الفنيسان، اختلاف المفسرين - أسبابه وآثاره، ص ٥٧ - إلى آخر الكتاب، (دار إشبيلية، الرياض، ط ١، ١٩٩٧).

(٢) ينظر: عبد الإله الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، (إشراف: د. أحمد يوسف سليمان، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ٢٠٠١).

(٣) ينظر: قاسم القيسي، تاريخ التفسير، ص (٢٣ - ٤٨)، (مطبوعات المجمع العلمي العراقي، د. ط، ١٩٦٦).

(٤) ينظر: خالد العكّ، أصول التفسير وقواعده، ص (٨٣ - ٩٠)، (دار النفائس، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦).

(٥) ينظر: مساعد الطيار، فصول في أصول التفسير، ص (٦٣ - ٦٩).

(٦) ينظر: فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص (٤١ - ٤٥).

(٧) ينظر: صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص (٩٢ - ١٢١)، (دار القلم، دمشق، ط ٣، ٢٠٠٨).

(٨) ينظر: فضل عباس، التفسير: أساسياته واتجاهاته، ص (٢٥٥ - ٣٢٠).



وقد كنتُ أودّ أن أستعرض الأسباب كلّها التي ذكرها هؤلاء العلماء والباحثون، ثم أناقشها، وأبيّن رأيي فيها، ولكنّ المقام يضيق عن هذا، فعَدَلْتُ إلى تسجيل الأسباب كما أرتضيها، ثم الوقوف عند بعض ما قيل إنه منها، مما يحتاج إلى تحرير القول فيه.



المطلب الثاني

الرأي المختار في أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها

لا تزال الأسباب التي أدت إلى اختلاف المفسرين موضعَ دراسة الباحثين، وأرى أن باب البحث فيها لما يعلّق بعد، مما دفعني إلى عرض رؤيتي في هذه الأسباب؛ طمعاً في خدمة هذا الموضوع، وتطلعاً إلى تقديم جديد.

وأرى أن المقصود من (أسباب اختلاف المفسرين) واضحٌ غيرٌ مجهول، ولكن من باب التأكيد أقول: (أسباب اختلاف المفسرين) هي مسائل كان لها أثر في اختلاف المفسرين في معنى الآية، أي إن هذه المسائل هي التي أثّرت في المعنى، فكان اختلاف المعنى (أي اختلاف المفسرين) تابعاً لاختلافها، ولذلك سمّيت (أسباباً).

ومن هنا، فإن المسائل التي نتجت عن المعنى لا يمكن عدّها أسباباً من أسباب اختلاف المفسرين، لأن اختلاف المعنى - في هذه الحالة - هو السبب والمؤثر في اختلاف النتيجة في تلك المسائل، والتغير في تلك المسائل تابع لتغير المعنى، الذي هو تابع للأسباب التي سأذكرها في هذا المطلب، وهذه مسألة دقيقة، سأكشف عنها في المطلب التالي.

وما سأذكره من الأسباب هنا - في هذا المطلب - ليس على سبيل الحصر، بل سأكتفي بأهمّها وأبرزها، مع ضرب الأمثلة من آراء المفسرين المختلفة في بعض الآيات الكريمة؛ لتجلية هذه الأسباب.

وقد أتبعْتُ كلَّ سبب منها بالموقف العلمي الذي يمكن أن يُعدّ قاعدةً للباحث المقارن، ينطلق منها في التعامل مع الأقوال التفسيرية المختلفة الناشئة عن ذلك السبب. ولم تكن دراسة أقوال المفسرين والترجيح بينها مقصداً لي في هذا المطلب، فقد كان هدفي بيانَ اختلافاتهم وأسبابها فحسب.



أرى أن:

اختلافات المفسرين تنشأ من أسباب ثلاثة رئيسة :

السبب الأول: الاختلاف الناشئ عن ألفاظ الآية، ويشمل:

- ١- تعدّد القراءات.
- ٢- المشترك اللفظي.
- ٣- التراكيب المشتركة.
- ٤- التطوّر الدلالي.
- ٥- الحقيقة والمجاز.
- ٦- العموم والخصوص.
- ٧- الإطلاق والتقييد.

السبب الثاني: الاختلاف الناشئ عن الروايات المنقولة، ويشمل:

- ١- الأحاديث النبوية.
- ٢- أسباب النزول.

السبب الثالث: الاختلاف الناشئ عن تباين الخلفيات الفكرية وتباين الملكات

- ١- عصر المفسر.
- ٢- التعصب المذهبي.
- ٣- إغفال السياق.



السبب الأول - الاختلاف الناشئ عن ألفاظ الآية :

١ - تعدد القراءات:

علم القراءات هو: "علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معزواً إلى ناقله"^(١).

والاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات قسمان:

أ. الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الصحيحة.

ب. الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الشاذة.

أ. الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الصحيحة:

القراءة الصحيحة: هي القراءة التي توافرت فيها أركان ثلاثة^(٢):

١. التواتر.

٢. موافقة وجه صحيح في اللغة العربية.

٣. موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً.

وللاختلاف بين القراءات الصحيحة ضربان^(٣):

الأول: يرجع إلى اختلاف اللهجات العربية، كمقادير المد، والإمالات، والتخفيف،

والتسهيل، والتحقيق، والجهر، والهمس، والغنة.

(١) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص ٤٩، (اعتنى به: علي بن محمد العمران، د. ط، د. ت).

(٢) ينظر: ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص ٧٩، وأحمد القضاة وآخرون، مقدمات في علم القراءات، ص ٦٩، (دار عمار، عمان، ط ١، ٢٠٠١)، ومن العلماء من قال بأن الشرط الثاني والثالث تحصيل حاصل، وتابع لتواتر القراءة، غير أني ذكرت الشروط الثلاثة خروجاً من الخلاف، الذي يبدو لي خلافاً لفظياً ليس أكثر.

(٣) ينظر هذان الضربان في: ابن أبي الرضا الحموي، القواعد والإشارات في أصول القراءات، ص ٣٦، (تح: عبد الكريم بكّار، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٨٦)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/ ٥١ - ٥٥)، وفضل عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، (٢/ ١٣٦)، (دار النفائس، عمان، ط ٢، ٢٠١٠).



وهذا النوع من الاختلاف ليس سبباً من أسباب اختلاف المفسرين؛ لأنه لا يؤدي إلى تغيير في المعنى.

الثاني: يرجع إلى تغيير في حروف الكلمات وحركاتها. وأحوال هذا الاختلاف لا تحلو من ثلاثة:

أحدها: اختلاف اللفظ، لكنّ المعنى واحد: وذلك مثل (يحسب) بفتح السين وكسرها.

الثاني: اختلاف اللفظ والمعنى، مع إمكان الجمع بينهما: وهو مثل قوله سبحانه: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ (البقرة: ٣٦) ^(١)، فهما قراءتان متواترتان، لكلّ منهما معنى غير معنى صاحبتهما، ولكن الجمع بينهما ممكن؛ إذ مؤداهما واحد، أما قراءة (أزلهما)، فيجوز أن تكون من الزوال، من (زلّ عن المكان)، إذا تنجّى عنه، وهي بمعنى القراءة الثانية، ويجوز أن يُجمع بين القراءتين بأن تُردّ القراءة الثانية إلى الأولى، فنقول: "معنى أزلهما، أي: صرّفهما عن طاعة الله تعالى، فأوقعهما في الزلّة؛ لأنّ إغواءه وإيقاعه لهما في الزلّة سبب للزوال" ^(٢).

الثالث: اختلاف اللفظ والمعنى، مع امتناع اجتماعهما في معنى واحد، وإمكان اجتماعهما في وجه آخر، يمتنع فيه التضادّ والتناقض، وهو نحو قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَتْ مَكْرَهُمْ لِنَزُولِ مِنْهُ الْجِبَالِ﴾ (إبراهيم: ٤٦) ^(٣)، بكسر اللام الأولى من (لنزول) وفتح الثانية، وفتح اللام الأولى ورفع الأخرى: (لنزول) ^(٣).

(١) "قرأ حمزة: (فأزلهما)، بتخفيف اللام، وألف قبلها، وشدّد الباقون اللام، وحذفوا الألف". ابن شريح الرعيّني، الكافي في القراءات السبع، ص ٧٨، (تح: أحمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠).

(٢) السمين الحلبي، الدرر المصون، (١/ ٢٨٧، ٢٨٨)، (تح: أحمد محمد خراط، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٨٦).

(٣) قرأ الكسائي: (لنزول) بفتح اللام الأولى ورفع الثانية، وكسر الباقون الأولى ونصبوا الثانية: (لنزول). ابن شريح الرعيّني، الكافي، ص ١٣٨.



وقد فصل الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - حفظه الله - في توجيه هاتين القراءتين، وانتهى إلى أنه لا تعارض بينهما، مع أن ظاهرهما كذلك؛ ذلك أن القراءة الأولى تنفي أن يزيل مكرهم الجبال، أما القراءة الثانية، فتؤكد أن مكرهم يزيل الجبال، والجمع بينهما ممكن، بأن يقال: إن القراءة الأولى تهدف إلى إلهاب المؤمنين وتثبيتهم بأن مكر أولئك لن يؤثر فيهم، والقراءة الثانية فيها تحذير للمؤمنين من شدة مكر أولئك؛ لأنه يزيل الجبال الرواسي.

فالقراءتان في هذه الآية، وإن لم يمكن الجمع بينهما في معنى واحد، غير أنهما تجتمعان في هدف واحد، وهو إلهاب المؤمنين وتحذيرهم^(١).

وما يعيننا في بحثنا هنا هو علاقة تعدد القراءات باختلاف المفسرين، وقد علمنا أن القراءات - من الضرب الثاني - تختلف على ثلاث حالات، أما الحالة الأولى، فلا ينشأ عنها اختلاف؛ لأن المعنى واحد على القراءات كلها، بينما يختلف المعنى في الحالتين الثانية والثالثة، وههنا يظهر اختلاف المفسرين، ولعله يتجلى ويبرز في المواضع التي يقوم فيها المفسر بتصويب قراءة، والحكم بفساد الثانية^(٢).

(١) ينظر: فضل عباس، إتيان البرهان، (٢/١٣٧ - ١٣٩).

(٢) ينظر مثلاً تصويب الشيخ الطبري لقراءة (فأزلهما)، وحكمه بأن قراءة (فأزالهما) لا وجه لها. تفسير الطبري، (١/٢٧٠)، وتصويبه قراءة (لنزول)، وحكمه بفساد القراءة بـ(لنزول). تفسير الطبري، (١٣/٢٩١). "إلا أنه ينبغي التنبيه على شيء، وهو أنه قد تُرْجِح إحدى القراءتين على الأخرى، ترجيحاً يكاد يسقطها، وهذا غير مرضي؛ لأن كلاهما متواتر". السيوطي نقلاً عن الكواشي، الإتيان في علوم القرآن، (١/٣٨٧). وقال أبو شامة: "وقد أكثر المصنفون في القراءات والتفاسير من الكلام في الترجيح بين هاتين القراءتين - يقصد قراءة (مَلِك) و(مَالِك) [الفاتحة: ٤] - حتى إن بعضهم يبالغ في ذلك، إلى حدِّ يكاد يسقط وجه القراءة الأخرى، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين، وصحة اتصاف الربِّ تعالى بهما، ثم قال: حتى إني في الصلاة، أقرأ بهذه في ركعة، وهذه في ركعة". إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع للإمام الشاطبي، ص ٧٠، (تح: إبراهيم عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت).



الموقف من الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الصحيحة

إذا أنعمنا النظر في الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الصحيحة، وجدناه أتساعاً في معنى اللفظ الذي وردت فيه القراءات الصحيحة، فهو من باب اختلاف التنوع والتعاقد، لا من باب اختلاف التدافع والتضاد؛ ذلك أن المعاني المختلفة مؤداها واحد في الحالة الثانية، وتلتقي في وجه في الحالة الثالثة، وهذا جانب من جوانب إعجاز القرآن الكريم، وضرب من ضروب بلاغته؛ لأن اللفظ الواحد في هاتين الحالتين يحمل أكثر من معنى، ما كان له أن يؤديها على القراءة الواحدة، وبهذا، فإن تعدد القراءات يقوم مقام تعدد الآيات.

وهذا يسلمنا إلى القول بأن الاختلاف الحاصل بين المفسرين بسبب اختلاف القراءات الصحيحة لا يعدو أن يكون اختلافاً ينتهي بالالتقاء عند وجه من الوجوه.

ولذلك، فإن قبول قراءة صحيحة ورفض أخرى لا مسوغ له، ولا وجه له مع إمكان الجمع والتوفيق، فضلاً عن أنه مرفوض؛ إذ إن القراءات الصحيحة كلها قرآن، وينبغي قبولها كلها وقبول المعاني التي تترتب عليها على السواء.

كان هذا فيما يخص تعدد القراءات الصحيحة، فماذا عن القراءات الشاذة؟ أها مدخل في اختلاف المفسرين؟ وإن كان، فهل يُعتدّ بهذا الاختلاف أم لا؟

ب. الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الشاذة

لا بدّ في البداية من تعريف موجز بالقراءة الشاذة، وعلى ماذا تُطلق، ليكون مدخلاً للإجابة على السؤالين السابقين.

القراءة الشاذة، هي ما اختلّ فيها شرط التواتر^(١)، و"مفهوم القراءة الشاذة

(١) هذا ما عليه جمهور القراء، فالأحاد عندهم في حكم الشاذ، ينظر: أحمد القضاة وآخرون، مقدمات في علم القراءات، ص ٧٢، وقال بعض العلماء: القراءة الشاذة: هي ما اختلّ فيها ركن من الأركان الثلاثة التي يجب توافرها في القراءة المقبولة. ينظر: المصدر السابق، وعبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ص ٧، (دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، ١٩٨١). وقول الجمهور أوجه، فإن التواتر هو الركن الأساس لإثبات قرآنية الرواية.



قد يتسع ليشمل الموضوع والمدرج (القراءة التفسيرية)^(١)، وما روي آحاداً، وما خالف رسم المصحف، وهذه ليست سواءً، فما لم يصحّ سنده لا يقبله أحد من العلماء، كذلك المدرج أو القراءة التفسيرية، إنما تمثل رأي من رويت عنه^(٢).

وشأن القراءة الشاذة من حيث أثرها في المعنى، كالقراءة الصحيحة، فمنها ما لا يكون له أثر في المعنى، كقراءة من قرأ (الجمعة) بسكون الميم، من قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة]، فهذه لغة تميم، كما ذكر السمين الحلبي^(٣)، وهذا لا ينشأ عن الأخذ به اختلاف بين المفسرين.

ومنها ما يضيف معنى جديداً، لكنّه لا يتعارض مع القراءة المتواترة، كقراءة (أنفسكم) من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ [التوبة]، بفتح الفاء، أي من أشرفكم، وهو من النفاسة، وهذه القراءة الشاذة أضافت معنى جديداً على ما جاءت به القراءة المتواترة غير متعارض معه، وهو: (من أنفسكم) بضم الفاء، أي: من صميم العرب^(٤).

غير أن من القراءات الشاذة التي لها أثر في المعنى ما قد يتعارض مع القراءة المتواترة في بعض الأحيان، كقراءة سعيد بن جبير وابن السّمَيْعِ: (أو كأُسُوتِهِمْ)، بكاف الجر الداخلة على (أسوة)، وذلك في آية كفارة اليمين: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ

(١) القراءة المدرجة: ما زيد في القراءة على وجه التفسير.

(٢) فضل عباس، القراءات القرآنية وما يتعلق بها، ص ٢٤٠، (دار النفائس، عمان، ط ١، ٢٠٠٨).

(٣) قال السمين الحلبي: "وقرأ العامة: (الجمعة) بضمّتين، وقرأ ابن الزبير وزيد بن علي وأبو حيوة وأبو عمرو في رواية بسكون الميم، فقيل: هي لغة في الأولى وسكنت تخفيفاً، وهي لغة تميم". الدر المصون، (٣٣٠/١٠)، وقال الشيخ عبد الفتاح القاضي: "قرأ المطوعي: (الجمعة) بسكون الميم على لغة بني تميم". عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، ص ٨٨.

(٤) وهي قراءة ابن قسيط وابن محيصة. ينظر: ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، (٣٠٦/١)، (تح: علي النجدي وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤)، والسمين الحلبي، الدر المصون، (١٤١/٦)، وعبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، ص ٥٢.



يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ مِنَ الْآيَمَانِ فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ﴿٨٩﴾ [المائدة]، قال أبو الفتح: "كأنه - والله أعلم - قال: أو كما يكفي مثلهم، فهو على حذف المضاف، أو ككفاية أسوتهم، وإن شئت جعلت الأسوة هي الكفاية، ولم تحتج إلى حذف المضاف" (١).

وقد ذكر الزمخشري هذه القراءة، ووجهها، ولم يتعقبها بتضعيف أو تنبيه (٢). بينما بين السمين الحلبي أن هذا المعنى يتعارض مع القراءة الصحيحة الثابتة: (أو كسوتهم)، والمقصود بالكسوة هنا الثياب، قال: "إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ تَنْفِي الْكِسْوَةَ مِنَ الْكَفَّارَةِ، وَقَدْ أَجْمَعَ النَّاسُ عَلَى أَنَّهَا إِحْدَى الْخِصَالِ الثَّلَاثِ" (٣).

وهناك اختلاف ناتج عن الإدراج والزيادة، وهو ما كان بالقراءة المدرجة أو التفسيرية، كالقراءة المنسوبة إلى ابن مسعود وأبي بن كعب: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) (٤)؛ فقد نشأ اختلاف بين من أخذ بهذه القراءة، ومن أخذ بالقراءة الصحيحة التي ليس فيها هذا الإدراج: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّرَهُ أَيْمَانَكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة].

وفي هذه الحالة التي يكون للقراءة الشاذة أثر في المعنى، سواء أكان متوافقاً مع القراءة الصحيحة أم متعارضاً معها، يظهر الاختلاف في الأقوال التفسيرية بوضوح.

ومن يتتبع أقوال المفسرين عند الآيات التي وردت فيها قراءات شاذة، يجد أن من المفسرين مَنْ عُنِيَ بِالْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ وَوَجَّهَهَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ، دُونَ تَنْبِيهِ عَلَى

(١) ابن جني، المحتسب، (١/٢١٨).

(٢) الزمخشري، الكشاف، (١/٦٥٩).

(٣) السمين الحلبي، الدر المصون، (٤/٤١٠)، ومن قبل السمين الحلبي نبه ابن عطية وأبو حيان على مخالفة هذه القراءة الشاذة للقراءة الصحيحة، ينظر: تفسير ابن عطية، (٣/٢٤٣)، وأبو حيان، البحر المحيط، (٤/١٤).

(٤) وردت هذه القراءة مسندة إلى ابن مسعود وأبي بن كعب في تفسير الطبري، (٧/٣٨).



شذوذها^(١)، ومنهم من لم يلتفت إليها. وهذا يرجع إلى موقف المفسرين من القراءات الشاذة^(٢)، فقد أجاز بعضهم الاحتجاج بها في بيان معاني القرآن الكريم، ومنع بعضهم ذلك، وهذا الخلاف الحاصل بينهم في الاحتجاج بالقراءات الشاذة إنما يخص ما كان منها آحاداً أو خالف رسم المصحف.

أما من أجاز، فبحجة أنها بمنزلة خبر الآحاد المنقول عن النبي ﷺ، وكان لهذا الفريق تفسيرات مبنية على القراءات الشاذة في بعض المواضع، وأما من منع، فقال: "لا يكون للقراءة الشاذة حكم الخبر عن رسول الله ﷺ؛ لأن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر بالإجماع، وإذا لم يثبت قرآناً لا يثبت خبراً"^(٣)، وهذا الفريق لم يأخذ بهذه القراءات، واكتفى بالقراءات الصحيحة، مع إجماع جميعهم على أن القراءات الشاذة ليست قرآناً^(٤).

- (١) ينظر مثلاً ما ذكره الزمخشري وأبو حيان والألوسي عند قوله تعالى: ﴿لَا يُصَدِّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُرْفُونَ﴾^(١٨) [الواقعة]، فقد نقلوا قراءة مجاهد: (يَصْدَعُونَ) بفتح الياء وشد الصاد، وذكروا أن معناها (لا يتفرقون). الكشاف، (٤/٤٤٨)، والبحر المحيط، (٨/٢٠٥)، وتفسير الألوسي، (١٤/١٣٧).
- بينما أعرض الرازي والنيسابوري وابن عاشور عن ذكر هذه القراءة. ينظر: تفسير الرازي، (١٠/٣٩٤)، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان، (٦/٢٣٧)، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، والتحرير والتنوير، (٢٧/٢٩٤).
- (٢) للوقوف على تفصيل الخلاف في الاحتجاج بالقراءات الشاذة، ينظر: تفسير القرطبي، (١/٥٤)، وفضل عباس، القراءات القرآنية، ص (٢٤٠-٢٤٣).
- (٣) من كلام الإمام النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب (المساجد ومواضع الصلاة)، باب (الدليل لمن قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر)، (٤/٢٧١)، دار الخير، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.
- (٤) ذكر الإمام النووي، والإمام النووي - شارح طيبة النشر - أن القراءة الشاذة ليست قرآناً بالإجماع؛ لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وعلى هذا، فلا تصح الصلاة بها. ينظر: التبيان في آداب حملة القرآن، (١/٩٧)، تح: محمد الحجّار، دار ابن حزم، ط ٤، ١٩٩٦، وشرح طيبة النشر، (١/١٢٩-١٣١)، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.



وأياً كان المصيب، فما يعيننا في هذا المقام هو أن من هؤلاء العلماء من اعتمد فعلاً على هذه القراءات الشاذة، وخالف غيره في تفسير بعض الآيات التي وردت فيها هذه القراءة، فالاختلاف الناتج عن الأخذ بالقراءة الشاذة أمر واقع في التفاسير، وعليه، فإن القراءة الشاذة تعدّ من أسباب اختلاف المفسرين.

بقي أن نعرف، أهذا الاختلاف معتبر أم لا، وما هو الموقف منه؟

لا شك أن ما لم يكن له أثر على المعنى من القراءات الشاذة، لم ينشأ عنه اختلاف بين المفسرين. ولا شك أيضاً أن ما كان له أثر على المعنى وتعارض مع القراءة الصحيحة لا يلتفت إليه؛ لأنه لا يتقدم مجال على القراءة الصحيحة؛ التي هي قرآن مقطوع به، فلا يُعتدّ بما عارضها، فليس اختلافاً معتبراً، وهو ما نبّه عليه الشيخ الشنقيطي - رحمه الله - في معرض ردّه قراءة بعض الصحابة: (فلا جناح عليه أن لا يطوّف بهما)، بزيادة (لا)، فقد ذكر أن هذه القراءة تخالف القراءة المجمع عليها المتواترة، وما كان كذلك، فهو باطل^(١).

أما ما أضاف معنى جديداً على ما جاء في القراءة المتواترة، غير متعارض معه، فالصحيح أن هذا المعنى لا يُحتجّ به، وليس له حكم الخبر عن الرسول ﷺ^(٢).

وأما القراءة المدرجة - وإن جُعِلت نوعاً من أنواع القراءة الشاذة - غير أن هذا من باب التوسّع والتجوز؛ فهي في حقيقة الأمر تفسير وبيان، يحمل رأي من نُسبت إليه هذه القراءة^(٣)، فهو رأي تفسيري له، وعلى هذا، فإن خالف الأقوال التفسيرية الأخرى، فإن هذا الاختلاف يُعتبر ويُنظر في أدلته، ويقارن بينها وبين أدلة الأقوال الأخرى، ولكن لا على أن هذا الإدراج قراءة، بل على أنه قول تفسيري لصاحبه فحسب.

(١) ذكر هذا الكلام عند تفسيره آية (٢٧) من سورة الحج، ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، (٥/٢٦٦ -

٢٦٧)، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

(٢) تقدمت الإشارة إلى الخلاف في هذه المسألة في الصفحة السابقة.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي، (١/٥٤)، وفضل عباس، القراءات القرآنية، ص ٢٤٠.



٢- المشترك اللفظي:

إنّ الظواهر اللغوية التي تنبئ عن عبقرية هذه اللغة كثيرةٌ متعددة، تجعل من اللغة العربية واسطةً عقد اللغات كلّها؛ إذ هي أوسعها وأكملها وأدقّها.

الاشتراك اللفظيُّ أحدُ هذه الظواهر؛ إذ لم تعجز اللغة العربية عن استيعاب المعاني المتوالدة غير المتناهية، على الرغم من أن ألفاظها محدودةٌ متناهية^(١).

فكان أن وقع اللفظ الواحد على معنيين أو أكثر، وهو ما يُسمّى بـ(المشترك اللفظي)^(٢)، وسمّاه المبرّد (ما اتفق لفظه واختلف معناه) وصنّف كتابه بهذا الاسم^(٣).

وجاء في المزهري عن حدّ المشترك: "بأنه اللفظ الواحد الدالُّ على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل اللغة"^(٤).

فالمشترك يكون في لفظ واحد، لا في تركيب، كما أنه يدلُّ على حقيقتين لغويتين^(٥) أو أكثر دلالةً على السواء؛ إذ إن كل معنى من هذه المعاني ثبت له بوضع مستقل، وقد نُقلت هذه المعاني المتعددة عن العرب، فهي من موروثهم ومنقولهم، قال السيوطي:

(١) قال الراغب الأصفهاني في (مقدمة جامع التفسير): "والأصل في الألفاظ أن تكون مختلفة بحسب اختلاف المعاني، لكن ذلك لم يكن في الإمكان؛ إذ كانت المعاني بلا نهاية، والألفاظ مع اختلاف تراكيبيها ذات نهاية، وغير المتناهي لا يحويه المتناهي، فلم يكن بدّ من وقوع اشتراك في الألفاظ". ص ٢٩، (تح: أحمد فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط ١، ١٩٨٤).

(٢) تشهد كتب اللغة خلافاً في إثبات المشترك وإنكاره، ينظر تفاصيل هذا الخلاف: محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق، ص (٣٠-٣٤)، (دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٩).

(٣) المبرّد، ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، (تح: د. أحمد أبو رعد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط ١، ١٩٨٨).

(٤) السيوطي، المزهري، (١/ ٢٩٢)، (ضبطه: فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨).

(٥) وبهذا، فإن المجاز يخرج من مفهوم (المشترك). ذكر هذا الدكتور محمد نور الدين المنجد في مقام تنبيهه على خطأ وقع به بعض الكاتبين، حين عدّوا المجاز من المشترك. ينظر: الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق، ص ٤٢، ص ٤٩.



"والأكثر على أنه واقع لنقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ"^(١).

أقسام المشترك اللفظي^(٢)

الحيثية الأولى: من حيث أنواع الكلمة

يُقَسَّم المشترك اللفظي من حيث أنواع الكلمة ثلاثة أقسام:

أ: اشتراك في الاسم، كلفظ (النجم)؛ فإنه يطلق على الكوكب، وعلى النبت الذي لا ساق له^(٣).

ب: اشتراك في الفعل، كالفعل (مشى)، فهو من المشي، و(مشى) إذا كَثُرَت ماشيته^(٤).

ج: اشتراك في الحرف، ويكون هذا في حروف المعاني، وهو كثير، ومنه - على سبيل المثال - معاني (الباء)، فهي تفيد الإلصاق، والتعدية، والاستعانة، والسببية، والقَسَم، وغيرها من المعاني^(٥).

الحيثية الثانية: من حيث المعاني التي يدلّ عليها

يُقَسَّم المشترك اللفظي من حيث المعاني التي يدلّ عليها قسمين:

أ: المشترك الذي يحمل معاني غير متضادة، ك(العين)، فهي تُطلق على عين الإنسان، والنقد من الدراهم، ومخرج ماء البئر، والجاسوس، ونفس الشيء...^(٦).

(١) السيوطي، المزهرة، (١/٢٩٣).

(٢) تنظر تقسيمات المشترك اللفظي في: ابن السيد البطليوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ص ٣٧، (تح: محمد الدايدة، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٩٨٧)، وعبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص ٨٨، (دار السلام، مصر، د. ط، د. ت).

(٣) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (نَجَمَ): باب (الميم)، فصل (النون).

(٤) ينظر: المصدر السابق، مادة (مشى): باب (الياء)، فصل (الميم).

(٥) ينظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، (١/١٦٩-١٧٦)، (تح: بركات هبّود، دار الأرقم، بيروت، ط ١، ١٩٩٩). والاشتراك في الحرف لا يتسبب في اختلاف المفسرين، بخلاف الاشتراك في الاسم والفعل، كما سيأتي بيانه، في ص ٢١٤.

(٦) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عين): باب (النون)، فصل (العين).



ب: المشترك الذي يحمل معاني متضادة، وهو ما يُطلق عليه (الأضداد)^(١)، والأضداد لون من ألوان المشترك، وهو من أعجب ما في هذه اللغة، كما ذكر الرافعي؛ لأنه إيقاع اللفظ الواحد على معنيين متناقضين^(٢)، ككلمة (وراء) التي تأتي بمعنى (خلف) و(قُدَام)^(٣).

المشترك اللفظي حين يكون سبباً من أسباب اختلاف المفسرين

وردت بعض الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم، فكانت مثار اختلاف المفسرين؛ إذ إنها مظنة اللبس والغموض؛ لأن دلالة اللفظ المشترك على المعاني التي يحملها دلالة متساوية من حيث اللغة، مما يثير اختلافاً بين المفسرين في توجيه هذا اللفظ، وتعيين واحد من المعاني التي تستتر تحته، بما يؤديهم إليه اجتهادهم، والاختلاف في تعيين معنى اللفظ ينبني عليه اختلاف في معنى الآية كلها.

ومما يجدر التنبيه إليه أن المشترك اللفظي الذي هو سبب من أسباب اختلاف المفسرين هو ما كان محتملاً لمعنيين أو أكثر في الموضع الواحد، بمعنى أن يرد اللفظ المشترك في آية، وتكون دلالاته على أكثر من معنى دلالة متساوية في هذه الآية، فهذه الحالة هي التي ينشأ عنها اختلاف بين المفسرين، وأوضح هذا بمثال:

(١) اختلف العلماء في جواز وقوعه، وللقوف على تفاصيل الخلاف: ينظر: ابن الأنباري، الأضداد، ص (٣-١)، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٩٨٧)، والسيوطي، المزهري، (٣٠٤/١)، والرافعي، تاريخ آداب العرب، (١/١٢٩-١٣١)، (دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ٢٠٠٥).

(٢) ينظر تعريف (الأضداد) في: الرافعي، تاريخ آداب العرب، (١/١٢٩)، ومحمد حسين آل ياسين، الأضداد في اللغة، ص ٩٩، (لا يوجد أي معلومات على الكتاب).

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورأ): باب (الهمزة)، فصل (الواو).



كلمة (القصر) كلمة مشتركة، تطلق - في اللغة - على الحطب الجزل، وعلى المنزل أو كل بيت من الحجر^(١)، وقد وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَرْمَى بِشَجَرٍ كَالْقَصْرِ﴾ [المرسلات]، ودلالاتها على المعنيين في هذه الآية دلالة متساوية، ولهذا وجدنا اختلافاً بين أقوال المفسرين في تعيين أحد المعنيين، بناء على ما يظهر لكل منهم من القرائن المرجحة، فقد نُقل عن مجاهد، وقتادة والضحاك أنهم ذهبوا إلى أنه الغليظ من أصول الشجر العظام^(٢)، بينما ذهب الطبري، والزمخشري، والقرطبي، والألوسي، إلى أنه القصر من القصور^(٣).

لكننا نجد ألفاظاً مشتركة في القرآن الكريم لم تكن سبباً في اختلاف المفسرين؛ فهي وإن كانت تدلّ على أكثر من معنى بمعزل عن سياقها، لكنها في سياقها لا تحمل إلا معنى واحداً من هذه المعاني.

من ذلك مثلاً: كلمة (الأرض)؛ فهي مشتركة بين معانٍ عدة؛ إذ تطلق على الكرة الأرضية (الأرض المعروفة)، وكلّ ما سفل فهو أرض، وتطلق على قوائم الدابة، والأرض: التَّقْصَةُ والرَّعْدَةُ، والأرض: الزكام^(٤).

هذه معانٍ مختلفة لكلمة (أرض)، ولكن هل وجدنا اختلافاً بين المفسرين في المقصود من (الأرض) في قوله تعالى مثلاً: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة]؟

ليس بينهم أيُّ نوع من الاختلاف في أن (الأرض) هنا هي الأرض المعروفة؛ لعدم احتمال السياق إلا هذا المعنى، فهذه الكلمة وإن كانت من المشترك اللفظي، إلا أنها لم تكن سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

(١) ينظر: المصدر السابق، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (قصر): باب (الراء)، فصل (القاف).

(٢) تنظر أقوالهم في تفسير الطبري، (٢٨٥/٢٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري، (٢٨٥/٢٩)، والزمخشري، الكشاف، (٦٦٧/٤)، وتفسير القرطبي، (١٠٧/١٠)، وتفسير الألوسي، (١٩٤/٢٩).

(٤) ينظر: الجوهري، الصحاح، مادة (أرض)، (تح: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨).



وكذلك بالنسبة للأضداد، فقد نشأ عن استعمال القرآن بعض ألفاظ التضادّ اختلافٌ بين المفسرين في المواضع التي خفيت فيها الدلالة الراجعة للفظ، كما هو الشأن في المشترك بوجه عام.

ومن أوضح الأمثلة على الأضداد التي تسبب عنها اختلاف، وأكثرها تداولاً بين الباحثين، كلمة (القرء) في قوله تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ يَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ﴾ (البقرة)، فالقرء يطلق على الحيض، كما يطلق على الطهر^(١)، سواء بسواء.

وقد اختار الأول الجصاص، والزمخشري، والنسفي، وأبو السعود^(٢)، وذهب آخرون إلى المعنى الثاني، منهم: ابن العربي، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، وابن عاشور^(٣). ولكل فريق أدلته، ليس هذا موضع بسطها.

غير أننا لا نجد اختلافاً بين المفسرين في الأضداد التي تحددت إحدى دلالتها من السياق دون أن يتطرق احتمال إلى الدلالة الأخرى.

من ذلك لفظة (الظن)، التي تدلّ على معنيين متضادين في أصل وضعها اللغوي، هما: اليقين، والشك^(٤)، لكنها دلّت على معنى واحد في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْكُوا اللَّهَ ۗ﴾ (البقرة)، أراد: الذين يتيقنون ذلك؛ فلم يذهب وهم عاقل إلى أن الله ﷻ يمدح قوماً بالشك في لقاءه^(٥).

(١) قال الزبيدي: "القرء - ويضم - يُطلق على: الحيض والطهر، وهو ضد؛ وذلك لأن القرء هو الوقت، فقد يكون للحيض وللطهر، وبه صرح الزمخشري وغيره، وجزم البيضاوي بأنه هو الأصل". تاج العروس، مادة (قرأ): باب (الهمزة)، فصل (القاف).

(٢) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، (٢/٥٥)، (تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٢)، والزمخشري، الكشاف، (١/٢٦٧)، وتفسير النسفي، (١٢٦/١)، وتفسير أبي السعود، (١/٢٢٥).

(٣) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (١/٢٥٢)، (تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣)، وتفسير الرازي، (٢/٤٣٧)، وتفسير القرطبي، (٢/٧٥)، وتفسير البيضاوي، (١/١٤١)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢/٣٩٠).

(٤) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ظن).

(٥) ابن الأباري، الأضداد، ص ٣.



فلم تكن لفظة (الظن) سبباً لاختلاف المفسرين، مع أنها من الأضداد؛ لتعني المراد منها بالسياق.

فليس كل لفظ اشترك بين معانٍ عدة يكون مظنةً للخلاف بين المفسرين، وإنما نبّهت على هذا؛ لما أن بعض الكتّابين الأفاضل، الذين بحثوا أسباب اختلاف المفسرين، حين تحدّثوا عن المشترك على أنه أحد هذه الأسباب، مثلوا له بآيات كريمة اشتملت ألفاظاً مشتركة، لكنها ليست في موضعها مثارَ اختلافٍ بين المفسرين؛ لعدم احتمال سياقها إلا معنى واحداً، فلا يكون المثال موفياً بالغرض الذي سيق من أجله^(١).

الموقف من الاختلاف الناشئ عن المشترك اللفظي:

أما المشترك اللفظي الذي يحمل معاني غير متنافية، فقد كان مثارَ خلافٍ بين العلماء، لغويين ومفسرين وأصوليين، فمنهم من أجاز استعمال المشترك في معانيه التي يدلّ عليها دفعة واحدة، ومنهم من منع ذلك، وعدّه محظوراً لا يجوز ارتكابه، ولكل فريق أدلته، ليس هذا محلّ عرضها^(٢).

والذي تميل إليه النفس هو أن هذه المعاني التي يدلّ عليها اللفظ المشترك منقولة عن العرب، وقد وُضع اللفظ للدلالة عليها دلالة متساوية، فهي معانٍ أصيلةٌ للفظ، ليس أحدها بأقوى من الآخر، فوجب حمل اللفظ عليها جميعها، ما لم يمنع مانع.

(١) ينظر مثلاً: صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٩٩، فقد مثل الدكتور الفاضل للمشارك اللفظي الذي هو سبب من أسباب اختلاف المفسرين بكلمة (النكاح)، في آية (٢٣٠) من سورة البقرة) و(٤٩ من سورة الأحزاب)، والكلمة في الآيتين محددة الدلالة لم يتطرق إليها اختلاف المفسرين.

(٢) للوقوف على أطراف هذا الخلاف، ومعرفة أدلة كل طرف، ينظر: محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن، ص (٦٦-٦٨)، وعبد الكريم حامدي، أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، ص(١٦٢-١٦٨)، (دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨)، وعبد القادر الحسين، معايير القبول والردّ لتفسير النصّ القرآني، ص(١٦٧-١٧٠)، وعبد الإله الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، ص (٢٤٠-٢٤٣).



بيد أن أحد هذه المعاني قد يظهر على غيره بقريضة خارجية، فإن ظهر أحدها وكان أقوى من غيره، فهذا لا يعني إلغاء بقية المعاني، بل تكون جميعها مرادة، ويكون هذا من باب تكثير المعاني مع إيجاز اللفظ، والإيجاز من أروع مظاهر الإعجاز القرآني.

وقد وضح الشيخ الطوفي - رحمه الله - ما ينبغي على المفسر القيام به في هذه الحالة، فقال: "فإن احتمل اللفظ جميعها - يقصد جميع المعاني -، وأمكن أن تكون مرادة منه، وجب حملها على جميعها ما أمكن، سواء كان احتمالها لها مساوياً، أو كان في بعضها أرجح من بعض، وإلا فحملها على بعضها دون بعض إلغاء للفظ بالنسبة إلى بعض احتمالاته من غير موجب، وهو غير جائز، ولأنه لو جاز أن يكون مراداً، فإعمال اللفظ بالنسبة إليه أحوط من إهماله"^(١).

كما أشبع الشيخ ابنُ عاشور القول في هذه المسألة في المقدمة التاسعة من تفسيره (التحرير والتنوير)، التي جعلها بعنوان: (في أن المعاني التي تتحملها جُمْلُ القرآن، تعتبر مرادةً بها)^(٢).

ومثال المشترك الذي احتمل فيه اللفظ المعاني على السواء، لفظة (الهيم) من قوله: ﴿ فَشَدِيدُونَ شَرِبَ الْهَيْمِ ﴾ [الواقعة]، لفظة مشتركة، تدلّ على داء معطش يصيب الإبل، فتشرب حتى تموت، وتدلّ على الرَّمْل الذي لا يتماسك^(٣)، وقد أورد كثير من المفسرين كلا المعنيين دون ترجيح أحدهما على الآخر^(٤).

ومثال المشترك الذي ظهر فيه معنى على المعاني الأخرى كلمة (العتيق)، من قوله تعالى: ﴿ وَلَيَطَّوَّفُوا بِأَبْيَتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحجّ]، فإن كلمة (العتيق) من المشترك اللفظي،

(١) الطوفي، الإكسير في علم التفسير، ص ٤١.

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/٩٣ - ١٠٠).

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (هيم): باب (الميم)، فصل (الهيم).

(٤) ينظر: تفسير الطبري، (٢٧/٢٢٨)، وتفسير ابن عطية، (٨/٢٠٣)، وتفسير القرطبي، (٩/١٣٨)، وأبو حيان، البحر المحيط، (٨/٢١٠)، وتفسير الألويسي، (١٤/١٤٦).



الذي وُضع لغَةً لأكثر من معنى، وهي: العِتْق: خلاف الرّق، والعِتْق: الحرية، والعِتْق: القِدَم، ويطلق كذلك على النجاة، وعلى الشريف الجيد^(١)، ولذلك كان سبباً في اختلاف المفسرين، وقد أسّس الشيخ الطبري - رحمه الله - المنهج السليم في التعامل مع مثل هذه الأقوال، فبعد أن ذكر الأقوال المختلفة في معنى كلمة (العتيق)، رجّح قولاً، ورأى أنه الأظهر، لكنه لم يمنع احتمال اللفظ للأقوال الأخرى؛ لاحتمال وقوعه عليها: "قال أبو جعفر: ولكل هذه الأقوال التي ذكرناها عن ذكرناها عنه في قوله: (الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) وجهُ صحيح، غير أن الذي قاله ابن زيد (وهو القديم) أغلب معانيه عليه، في الظاهر. غير أن الذي روي عن ابن الزبير (أن الله أعتقه من الجبارة) أولى بالصحة"^(٢).

والخلاصة أن اللفظ المشترك يُحمل على معانيه جميعها، سواء أوجدت قرينة ترجّح أحدَ هذه المعاني، أم انعدمت القرينة، إلا في حال وجود ما يمنع.

وهذا لا يعني أن لا يجتهد الباحث في ترجيح المعنى الأليق بالآية والأنسب بالسياق، لكن عليه - في الوقت نفسه - أن لا يستبعد المعاني الأخرى ما دامت ألفاظ الآية تتسع لها.

وأما بالنسبة للأضداد، فقد اتفق العلماء على وجوب تعيين أحد المعنيين المتضادين اللذين يدلّ عليهما اللفظ؛ لاستحالة الجمع بينهما، فينبغي التوصل إلى المعنى المراد المتعين بطريق قوي^(٣).

وقد علّل ابن الوزير المنع من تفسير ألفاظ التضادّ بكلا معنيها، بعدم تحقق ورود اللغة بذلك^(٤)، وهذا التعليل متسق مع الغرض الذي وضعت من أجله الألفاظ في اللغة، وهو الإفصاح عن مراد المتكلم، فإذا فُسّر اللفظ بمعنيين متناقضين كان هذا من باب العبث، والتباس الكلام.

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، والزبيدي، تاج العروس، مادة (عتق): باب (القاف)، فصل (الميم).

(٢) تفسير الطبري، (١٧/١٧٨).

(٣) ينظر: الطوفي، الإكسير، ص ٤١.

(٤) ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، ص ١٥٤، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧).



فالمفسّر في هذه الحالة عليه أن يطلب الدليل، ويستقصي القرائن، لتعيين أحد المعنيين، قال الإمام السيوطي - رحمه الله -: "فإن تنافى اجتماعهما - يقصد المعنيين -، ولم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقرء للحيض والطهر، اجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه، فما ظنّه فهو مراد الله تعالى في حقّه" (١).

وللسياق أهمية لا تحفى، ولا يجوز إغفالها في تعيين أحد المعنيين، ولا يُعرف المراد من الآية إلا بالنظر فيما تقدّمها وتأخر عنها. قال ابن الأنباري عن أهمية السباق واللحاق في تعيين المعنى: "ومجرى حروف الأضداد مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة، وإن لم تكن متضادة، فلا يُعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف، ويتأخر بعده، مما يوضّح تأويله" (٢).

بالإضافة إلى مرجّحات أخرى وقرائن يلجأ إليها المفسر فيما يذهب إليه؛ إذ إنّ اللفظ نفسه لا يحمل دلالة راجحة على أحد المعاني التي يدلّ عليها، فوجب البحث عن قرينة خارجية تعيّن المراد.

وقد أورد الإمام السيوطي حالة أخرى، وهي حالة تساوي الأدلة عند ورود ألفاظ التضادّ، قال: "وإن لم يظهر له شيء، فهل يتخير في الحمل على أيّهما شاء، أو يأخذ بالأغلظ حكماً أو بالأخف؟ أقوال" (٣).

وأرى أن هذا لا يقع في كتاب الله (٤)، فإيراد لفظ يحتل وجهين متناقضين، مع انعدام القرائن وانسداد باب الترجيح، مما يتنزه عنه كلام الله، لاستحالة الامتثال بانغلاق الدلالة، ولأن الكلام يؤوّل إلى ضرب من العبث في هذه الحالة؛ إذ لا فائدة من كلام غير

(١) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (٤/ ٣٦٩، ٣٧٠).

(٢) ابن الأنباري، الأضداد، ص (٤، ٥).

(٣) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (٤/ ٣٧٠).

(٤) ومن ظنّ أن هذا وقع في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّيْلٌ إِذَا عَسَّعَسَ ۝﴾ [التكوير]، بأن احتمل لفظ (عسعس) معنيين متضادين متساويين، وانسد باب الترجيح، فظنّه في غير محله؛ ذلك أن كثيراً من المفسرين رجّح أحد المعنيين، وساق الأدلة على ترجيحه، ينظر مثلاً: تفسير الطبري، (٢٤/ ٢٥٧)، وغيره.



مفهوم، ونُجِّل كلام الله عن هذا.

أما التخيّر بين المعنيين - على ما قال الإمام السيوطي، أو الأخذ بالأغلظ أو بالأخف، فلا عبرة به؛ ولا يلتفت إليه؛ لانعدام الدليل، كما افترض رحمه الله. وقد تبين مما سبق أن الاختلاف بين المفسرين الناتج عن الألفاظ المتضادة اختلاف حقيقي، لا مناص من تعيين أحد المعنيين اللذين يدل عليهما اللفظ.

٣. التراكيب المشتركة:

كما نشأ اختلاف بين المفسرين بسبب الألفاظ المفردة المشتركة، فقد نشأ كذلك بسبب التراكيب المشتركة؛ فهناك اشتراك يوجبه تركيب الألفاظ، بأن يكون مدلول الألفاظ المفردة معلوماً، ولكن مدلولها بعد التركيب يحتمل أكثر من معنى على التساوي، مما تسبب في اختلاف المفسرين.

من هذه التراكيب: (الذي بيده عقدة النكاح)، من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَضَعْتُمْ أَيْدِيَكُمْ أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٣٧﴾ [البقرة]، (الذي بيده عقدة النكاح) صيغة رُكبت من ألفاظ عدة، واحتملت معنيين، الأول: الولي، والثاني: الزوج.

وعلى الأول يكون معنى الآية الكريمة: أن التي طُلقت قبل المسيس، وقد سُمِّي لها مهر، فلها نصف ما سُمِّي لها من المهر في كل حال، إلا حال عفوها بعدم مطالبتها بنصف المهر، أو عفو وليها الذي يلي عقد نكاحها، وهذا قول الزمخشري، والرازي، والقرطبي، وابن عاشور^(١).

وعلى الثاني، يكون معنى الآية الكريمة: أن هذه المطلقة على تلك الحالة لها نصف

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (١/٢٨١)، وتفسير الرازي، (٢/٤٨١)، وتفسير القرطبي، (٢/١٣٦)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢/٤٦٣).



المهر، إلا أن تعفوهي، أو يترك لها الزوج ما يعود له من نصف المهر، فيعطيها المهر كاملاً. وأخذ بهذا القول الطبري، وأطال في الدفاع عنه، وإبطال القول الأول، كما ذهب إليه البيضاوي، وأبو حيان، وأبو السعود، والألوسي^(١). وقد انتصر كل فريق لقوله بما هو مبسوط في كتب التفسير.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن التراكيب المشتركة:

ما قيل في شأن الألفاظ المفردة المشتركة يقال في شأن التراكيب المشتركة، فهذه التراكيب شبيهة باللفظ المفرد المشترك، من حيث احتمالها أكثر من معنى، وهي مظنة اختلاف المفسرين.

وتُعامل هذه التراكيب المشتركة كما يُعامل اللفظ المشترك، فإن كانت المعاني التي تحملها لا تضاداً بينها، حُمِلت الصيغة عليها جميعاً، حتى وإن كان لأحدها ما يقويه. أما إن كان بينها تضاداً، فيجب التعيين، بحمل الصيغة على معنى واحد.

٤. التطور الدلالي:

"الدلالة، هي: ما تؤديه الألفاظ من معاني"^(٢)، ويقصد بالتطور الدلالي: تبدل معاني الألفاظ، وتطورها، وذلك بانتقالها من معنى إلى آخر، أو بأن تضيف إلى معناها معنى آخر جديداً، دون أن تترك الأول، فتتعدد بذلك المعاني التي تدلّ عليها، وتُسعمل في أيّ واحد منها على حسب الأحوال والمقامات. وإطلاق لفظ (التطور) على هذه الحالة؛ لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور^(٣)؛ ذلك أن اللغة العربية لغة حيّة، قابلة للتّسع والنمو، لا تجمّد دلالات ألفاظها ولا تستقرّ على حال، بل تتطور وتتوالد.

(١) ينظر: تفسير الطبري، (٢/٦٥٨)، وتفسير البيضاوي، (١/١٤٧)، وأبو حيان، البحر المحيط، (٢/٢٤٥)، وتفسير أبي السعود، (١/٢٣٤)، وتفسير الألوسي، (١/٥٤٧).
(٢) عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص ٣٠٣.
(٣) ينظر: محمد المبارك، فقه اللغة - دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، ص ١٨٠، (مطبعة جامعة دمشق، د.ط، د.ت).



ومن مظاهر هذا التطور استعمال اللفظ في وضع جديد غير الوضع اللغوي الأصلي، "فهناك جهاتٌ أخرى غير اللغة يمكن أن تتدخل في قضية الوضع، على معنى أن اللغة وحدها ليست هي التي تملك شأن الوضع وتتخصص فيه، صحيح هي الأساس في ذلك، ولكن هناك جهات أخرى يمكن أن يكون لها الحق في الوضع كذلك"^(١).

وقد قسّم العلماء دلالات الألفاظ ثلاثة أقسام رئيسة، بحسب اختلاف الواضعين:

١. الدلالة الوضعية (اللغوية): وهي ما دلّ عليه اللفظ في أصل الوضع اللغوي، كإطلاق لفظ الأسد على الحيوان المفترس.

٢. الدلالة العرفية: وهي ما دلّ عليه اللفظ في وضع العرف، وتنقسم إلى عامة وخاصة، أما العامة، فهي ما تعارف عليه عامة أهل اللغة، بغلبة استعمال اللفظ في بعض مدلوله، كإطلاق لفظ (الدابة) على ذوات الأربع من الحيوانات.

وأما الخاصة، فهي استعمال اللفظ في معنى عرفي خاص، يصطلح عليه جماعةٌ أو طائفةٌ معينة، مثل اصطلاح حركات الإعراب عند النحاة.

٣. الدلالة الشرعية: وهي ما دلّ عليه اللفظ في وضع الشارع، كإطلاق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة^(٢).

(١) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها - علم البيان والبديع، ص ١٣٤، (دار الفرقان، عمان، ط ٣، ١٩٩٨).

(٢) تنظر هذه التعريفات في: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٢٥٢، (تح: بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، والزرکشي، البحر المحيط، (٢/ ١٥٤)، (من مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة، الكويت، ط ٢، ١٩٩٢)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير (١/ ١٤٩، ١٥٠)، (تح: محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ٢، ١٩٩٧)، والمحلاوي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص ٩٢، (مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، د. ط، ١٣٤١هـ)، وعبد الله بن بيه، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ص ٦٧، (دار ابن حزم، بيروت، د. ط، د. ت).



التطور الدلالي واختلاف المفسرين:

إنّ الألفاظ القرآنية التي تحمل أكثر من دلالة كانت سبباً من الأسباب التي أدت إلى اختلاف المفسرين. من ذلك اختلافهم في معنى (الوفاة) من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران]، فالوفاة لها دلالة لغوية، وأخرى عرفية، قال الشيخ الشنقيطي - رحمه الله -: " قوله: (متوفيك): حقيقة لغوية في أخذ الشيء كاملاً غير ناقص، والعرب تقول: تَوَفَّى فلانٌ دينَهُ يتوفّاه، فهو متوفّف له، إذا قبضه وحازَه إليه كاملاً من غير نقص. فمعنى (إني متوفيك) في الوضع اللغوي، أي: حائزك إليّ كاملاً بروحك وجسمك. ولكنّ الحقيقة العرفية خصّصت التوفّي المذكور بقبض الروح دون الجسم" (١).

وللمفسرين في هذه الآية أقوال كثيرة (٢)، والذي يعنينا على وجه الخصوص قولان؛ لتعلّقهما بالمسألة التي نحن بصدها:

الأول: المقصود من الآية الكريمة هو المعنى اللغوي، أي: أخذ الشيء تاماً وافياً (٣)، فمعنى (متوفيك): أخذك تاماً بروحك وجسدك، أي: قابضك من الأرض حياً، ورافعك إلى محل كرامتي في السماء، فالعطف للتفسير. وهو اختيار كثير من المفسرين، منهم الطبري، والقرطبي، والشوكاني، والألوسي (٤).

والثاني: المقصود من (الوفاة) المعنى العرفي، أي: (وفاة موت)، بمعنى أن الله ﷻ قد توفى عيسى ﷺ كما يتوفى الأنفس كلّها، ورفع روحه إليه كما يرفع أرواح النبيين، وقد دافع

(١) الشنقيطي، أضواء البيان، (٧/ ٢٨٥).

(٢) فصل الرازي الأقوال في هذه الآية الكريمة، ينظر: تفسير الرازي، (٣/ ٢٣٧، ٢٣٨).

(٣) قال ابن فارس: "الواو والفاء والحرف المعتل: كلمة تدلّ على إكمال وإتمام ... وتوفيت الشيء واستوفيته، إذا أخذته كلّهُ، حتى لم تترك منه شيئاً". معجم مقاييس اللغة، مادة (وفي).

(٤) ينظر: تفسير الطبري، (٣/ ٣٤٠)، وتفسير القرطبي، (٢/ ٣٥٠)، والشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٧٠)، (تح: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٩٩٤)، وتفسير الألوسي، (٢/ ١٧٢).



عن هذا القول ابن عاشور، مع إبقاء النظم على ظاهره دون تقديم وتأخير^(١).

وهذا خلاف لا يمكن فيه الجمع بين القولين في آن؛ ذلك أن القول الأول - الذي قام على المعنى اللغوي للوفاة - يُؤرول إلى إبقاء عيسى عليه السلام حياً عند الرفع، بينما يُرفع ميتاً على القول الثاني - الذي أخذ بالمعنى العرفي للوفاة -، والحياة ضدّ الموت.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن التطور الدلالي:

إذا دار اللفظ القرآني بين أكثر من دلالة، فالقاعدة في هذه الحالة هي تقديم المعنى الشرعي على المعنيين اللغوي والعرفي؛ لأن الدلالة الشرعية أقوى وألزم، وتقديم المعنى العرفي على المعنى اللغوي؛ لأنه أقرب معهود^(٢).

هذه هي القاعدة، إلا أن يقوم الدليل على مخالفتها، وفي مثلنا السابق، وجد أصحاب القول الأول أدلةً من السنة النبوية حملتهم على مخالفة هذه القاعدة، فقدّموا المعنى اللغوي على المعنى العرفي، وهي تلك الأحاديث الشريفة التي تذكر نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان، وقتله الدجال، وكسره الصليب...^(٣)، ثم وفاته ودفنه^(٤).

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٣/٢٥٩).

(٢) تُراجع هذه القاعدة في: تفسير الماوردي، (١/٣٩)، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، (١٩٩٢)، والزرکشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/١٠٨)، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٤/٣٦٩).

(٣) من ذلك ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابنُ مريم، حكماً مقسطاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الحزنية، ويفيض المال، حتى لا يقبله أحد". صحيح البخاري، كتاب (البيوع)، باب (قتل الخنزير)، حديث رقم (٢٢٢٢)، ج ٢، ص ١١٩. وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (الإيمان)، باب (نزول عيسى بن مريم عليه السلام) حاكماً بشريعة نبينا محمد ﷺ)، حديث رقم (١٥٥)، ج ١، ص ٣٤٣.

(٤) من ذلك الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، وفي آخره: "فيمكث ما شاء الله أن يمكث، ثم يُتوفى، فيصلي عليه المسلمون، ويدفنونه". حديث رقم (٩٢٧٠)، ج ١٥، ص ١٥٣، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح. ورواه الحاكم في المستدرک وصحّحه، ووافقه الذهبي، كتاب (تواريخ المتقدمين من الأنبياء والرسل)، باب (ذكر نبي الله وروحه عيسى ابن مريم، صلوات الله وسلامه عليهما)، حديث رقم (٤٢٢٢)، ج ٢، ص ٧٠٠.



بينما أول ابنُ عاشور - صاحبُ القول الثاني - هذه الأحاديث، بأنَّ هذا النزول هو بعث له قبل البعث، على وجه الخصوصية، ولا يموت بعد ذلك، بل يخلص من هنالك إلى الآخرة، وأيد رأيه بروايات أخرى ورد فيها لفظ (البعث) بدلاً من (النزول): "يبعث الله عيسى فيقتل الدجال"^(١).

فكانت تلك الأحاديثُ - بالتأويل الذي بدا لابن عاشور - غيرَ كافية لتقديم المعنى اللغوي على المعنى العرفي.

وعلى كل حال، فإنَّ النظرَ في مآل المعنى، وفي موافقة السياق أمران لا يستغني عنهما من رام تفسيرَ لفظ احتمال أكثر من دلالة، أو قصد الترجيح بين أقوال المفسرين فيه.

٥. الحقيقة والمجاز:

لا توصف العربية بأنها لغةٌ حيَّةٌ فحسب، ولكنَّها لغةُ الجمالِ والإبداعِ والتفنُّنِ في التعبير، وقد تجلَّى هذا الجمالُ في آياتِ الكتاب العزيز، ولا ريب أن التعبيراتِ المجازيَّةَ - بما فيها من رونقٍ وبهاء - كان لها أثر لا يخفى في كشف جانبٍ من جوانب ذلك الجمال. والصحيح أن المجاز قد وقع في اللغة العربية، كما وقع في القرآن الكريم، وهو ما عليه جمهور العلماء^(٢)، "ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن"، كما قال

(١) روى مسلم عن عبد الله بن عمرو، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "يُخرج الدجال في أمّتي، فيمكث أربعين، لا أدري أربعين يوماً، أو أربعين شهراً، أو أربعين عاماً، فيبعث الله عيسى ابن مريم، كأنه عروة ابن مسعود، فيطلبه، فيهلكه .." إلى آخر الحديث الشريف. صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (الفتن وأشرار الساعة)، باب (خروج الدجال ومكثه في الأرض ونزول عيسى وقلته إياه)، حديث رقم (٢٩٤٠)، ج ٦، ص ٣٨٣.

(٢) خالف بعضُ العلماءِ الجمهورَ فنفوا المجاز، لكنَّ حججهم لا تقوى أمام أدلة جمهور العلماء، وقد ذكر الدكتور عبد العظيم المطعني بأن الجمهور والسواد الأعظم من العلماء يثبتون المجاز، أما منكرو المجاز فهم فئة تكاد تعدّ على أصابع اليدين، ينظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع - عرض وتحليل ونقد، (٢/٥٠)، (مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٧)، وأحيل من يريد التوسع في مناقشة هذه القضية إلى هذا الكتاب، فقد فصل فيه مؤلفه أدلة الفريقين، وناقشها نقاشاً علمياً موسعاً. كما أثبت في كتابه (المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار) أن الشيخ ابن تيمية - وهو أبرز من نفى المجاز - ومن تابعه يثبتون المجاز من حيث يحاولون نفيه، فقد أقرّوا به وإن سمّوه =



الإمام الزركشي - رحمه الله - (١).

ويحسُن بي - قبل الخوض في مسألة تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز - أن أتحدث عن المقصود من (المجاز). ولتصوّر معنى (المجاز)، لا بدّ من معرفة معنى (الحقيقة) أولاً؛ إذ إنّ (المجاز) منبثق عن (الحقيقة) ومقابل لها.

الحقيقة، هي: اللفظ المستعمل في ما وضع له (٢).

=بتسميات مختلفة، وختم كتابه بقوله: "إن إنكار المجاز في اللغة بوجه عام، وفي القرآن الحكيم بوجه خاص، إنما هو مجرد دعوى بنيت على شبهات واهية، كتب لها الشيوخ والانتشار والشهرة، ولكن لم يكتب لها النجاح" ص ٨٤، (مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥).

وقد ناقش ابن قتيبة المانعين للمجاز، وأثبت وقوعه في اللغة وفي القرآن، ينظر: تأويل مشكل القرآن، ص (١٠٣ - ١٣٤)، (تح: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٣).

كما جاءت في (الخصائص)، لابن جني، و(تاريخ آداب العرب) للرافعي أمثلة كثيرة على وجود المجاز في كلام العرب، بل إنّ ابن جني يجعل أكثر اللغة - بعد التأمل - مجاز لا حقيقة، ينظر: الخصائص، (٢/٤٤٧)، (تح: محمد النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، القاهرة، د. ط، ١٩٥٥)، وتبعه الرافعي في هذا المعنى؛ حيث جاء بالأمثلة التي تؤكد ما قاله ابن جني، ويبيّن أن اللفظ الذي يدلّ على معنى حقيقي بُنيت عليه كثير من الألفاظ التي استعملت استعمالات مجازية، بشكل متصل متسلسل من أول المادة إلى آخرها، ثم قال: "وهذا هو الأصل الذي عليه معظم كلامهم، فإذا تدبّرت رأيت أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، وتبيّنت صحة قولهم: إن منكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطلّ محاسن لغة العرب". تاريخ آداب العرب، (١/١٢١). وأقول: إن الرافعي يوافق فيما قاله، عدا موافقته ابن جني بأن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة؛ فهذا توسّع وإفراط غير محمود، وقد وصف د. عبد العظيم المطعني ما قاله ابن جني بأنه "إسراف في التقدير، وفوضى لا يقوّها منصف، وطبيعة اللغة تأباها". المجاز في اللغة والقرآن الكريم، (١/٩٥).

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/١٥٩).

(٢) ينظر تعريف الحقيقة في: الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص ١٩٦، (تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩)، والسكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٥٩، (تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣)، وفضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها - علم البيان والبدیع، ص ١٢٨.

وبناء على هذا التعريف، فإنّ الحقيقة تطلق على الوضع الأصلي للكلمة، سواء أكان لغوياً أم شرعياً أم عرفياً. قال الجرجاني بعد أن عرّف الحقيقة: "وهذه عبارة تنتظم الوضع الأول، وما تأخر عنه". أسرار البلاغة، ص ١٩٦، وينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٥٩.



والمجاز: استخدام اللفظة في غير ما وضعت له، لعلاقة، مع قرينة تمنع إيراد المعنى الحقيقي لها^(١).

وعلى هذا، فإنَّ الحقيقةَ هي الأصل، والمجازَ خلافُ الأصل؛ لأنه اجتياز باللفظ عن موضعه الأصلي، ويشترط له وجودُ القرينةِ الدالَّةِ على إرادته، كما يلزم أن يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقةً تسوّغ نقله من معناه الأصلي واستخدامه في معنى مجازي^(٢).

تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز واختلاف المفسرين

إنَّ ورود الألفاظ والتراكيب التي تتردد بين الحقيقة والمجاز في النظم القرآني أدّى إلى اختلاف المفسرين، ويتجلى اختلافهم في تفسير اللفظ الذي يحتمل المعنى الحقيقي والمعنى المجازي على درجة سواء، بحيث يكون للمجاز قرينة تدلّ عليه، وللحقيقة ما يقويها فضلاً عن أنها الأصل في الكلام، والسياق يؤذن بالدلالة عليهما على درجة سواء، ولا يوجد ما يمنع أحدهما، وليس بين المعنيين تناقض.

هذه هي الحالة التي يظهر فيها الاختلاف بين المفسرين بوضوح؛ ذلك أن بعض العلماء والمفسرين ذهب إلى الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً، وهو ما اشتهر عن الإمام الشافعي وأصحابه^(٣)، وهو ما صحّحه الراغب الأصفهاني^(٤)، بينما

(١) ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ١٩٧، وأحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، (١٩٧/٣)، (المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٧)، وفضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها - علم البيان والبديع -، ص ١٢٨.

(٢) ينظر: فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها - علم البيان والبديع -، ص (١٣٠، ١٣١)، وعبد العزيز العمار، التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن، ص ٣١، (جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ٢٠٠٧).

(٣) ذكر السبكي أن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مذهب الإمام الشافعي وجمهور الشافعية. ينظر: (الإبهاج في شرح المنهاج)، (٢٥٧/١)، (تح: شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٩٨١)، وكذلك: الزركشي في (البحر المحيط) (١٣٩/٢)، ويُنظر أيضاً: الطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، (٥٠/٢).

(٤) الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفسير، ص ٩٨.



ذهب آخرون إلى منع الجمع بين المعنيين - كما سيأتي -، فصاروا إما إلى الحقيقة، وإما إلى المجاز، بناءً على ما ظهر لديهم من الأدلة، ومن هنا اختلفت أقوالهم.

ومن الأمثلة على هذه الصورة من الاختلاف اختلافهم في معنى كلمة (الصلاة) من قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ (٤٣) [النساء].

اختلفت أقوال المفسرين في المراد من (الصلاة)، المقصود منها الهيئة المخصوصة، أم مواضعها، أم إنَّ المعنيين مرادان معاً؟ ثلاثة أقوال:

الأول: قال بعضهم: (الصلاة) هي الهيئة المخصوصة، واللفظ محمول على الحقيقة الشرعية، وقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ قرينة على إرادة الحقيقة؛ لأن المسجد، الذي هو موضع الصلاة ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه، والمعنى لا تُقيموها في حالة السكر حتى تعلموا قبل الشروع ما تقولونه، وهو قول الأكثرين، كالجصاص، والزمخشري، والبيضاوي، وأبي السعود، والألوسي^(١).

الثاني: وقال بعضهم: المراد بـ(الصلاة) مواضعها، فهو من باب حذف المضاف، وحذف المضاف مجاز شائع، وقوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ دليل على إرادة هذا المعنى المجازي؛ إذ إن المقصود بالعبور عبور المسجد، أي: لا تقربوا المساجد وأنتم سكارى، وهو قول إلكيا الهراسي، والقرطبي^(٢).

(١) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، (١٦٦/٣)، والزمخشري، الكشاف، (٥٠٣/١)، وتفسير البيضاوي، (٧٥/٢)، وتفسير أبي السعود، (١٧٩/٢)، وتفسير الألوسي، (٣٨/٣)، وقد ذكر الزمخشري والبيضاوي القول الثاني بصيغة التمريض: (قيل).

(٢) ينظر: إلكيا الهراسي، أحكام القرآن، (٤٥٨/١ - ٤٦٠)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣)، وتفسير القرطبي، (١٣٩/٣).



الثالث: بينما ذهب الإمام الشافعي إلى الجمع بين المعنيين المجازي والحقيقي، فقد أثبت المعنى المجازي في كتابه (أحكام القرآن)، قائلاً: "قال بعض أهل العلم بالقرآن في قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تُجْبَأُ إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ﴾: لا تقربوا موضع الصلاة، وما أشبه ما قال بما قال؛ لأنه لا يكون في الصلاة عبور سبيل، إنما عبور السبيل: في موضعها، وهو: المسجد"^(١)، وأثبت المعنى الحقيقي للآية في موضع آخر من (أحكام القرآن)، قال: "فمن صلى سكران، لم تجز صلاته؛ لنهي الله ﷻ إياه عن الصلاة، حتى يعلم ما يقول"^(٢)، وكذلك في كتابه (الرسالة)، بعد أن ذكر الآية الكريمة، قال: "فدل القرآن - والله أعلم - ألا صلاة لسكران، حتى يعلم ما يقول - ثم قال - والصلاة قول وعمل وإمساك، فإذا لم يعقل القول والعمل والإمساك، فلم يأت بالصلاة كما أمر"^(٣)، فقد رأى في الآية الكريمة ما يدل على المعنى المجازي، وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ﴾، وما يدل على المعنى الحقيقي، وهو قوله: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾، فجمع بين المعنيين، وهذا ما اختاره الطبري، وابن كثير^(٤).

اتضح مما سبق أن لكل قول ما يؤيده، فللمجاز قرينة دالة عليه، وللحقيقة قرينة تقويها، والمقام يتسع لكُلِّ منهما، وبهذا يستوي المجاز في قوته مع الحقيقة، ومن هنا نشأ القول بالجمع بينهما، لكن بعض المفسرين يأبى هذا، فهي هو الألوحي يتمسك بالمعنى الحقيقي، رافضاً الجمع بين المعنيين، قال: "وروي عن الشافعي ﷺ أنه حمل الصلاة على الهيئة المخصوصة، وعلى مواضعها؛ مراعاةً للقولين (يعني الحقيقي والمجازي)، وفي الكلام حينئذ الجمع بين الحقيقة والمجاز، ونحن لا نقول به"^(٥).

(١) الشافعي، أحكام القرآن، (١/٨٣)، (تقديم: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤).

(٢) المصدر السابق، (١/٥٨).

(٣) ينظر: الشافعي، الرسالة، (١/١٢٠، ١٢١)، (تح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت).

(٤) ينظر: تفسير الطبري، (٥/١١٥، ١٢٠)، وتفسير ابن كثير، (١/٥٠٦).

(٥) تفسير الألوحي، (٣/٣٨).



ومن الأمثلة على هذه الصورة أيضاً اختلافهم في تفسير (الظلمات والنور)، من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام]، فقد ورد فيها ثلاثة أقوال:

الأول: أن المراد من (الظلمات والنور) الأمران المحسوسان بحسّ البصر، وهما ظلمة الليل، ونور النهار؛ بحجة أن اللفظ حقيقةً فيهما، ولأن (الظلمات والنور) هنا فُرنا بـ(السموات والأرض)، وهو ما ذهب إليه الطبري، والزنجشري، وابن عطية، والرازي، والألوسي^(١)، وقدمه البيضاوي على المعنى المجازي^(٢).

الثاني: المقصود من (الظلمات): ظلمة الشرك والكفر والنفاق، ومن (النور) نور الإسلام، وهذا القول منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما^(٣)، وعن الحسن^(٤)، وقد ذكر الشهاب الخفاجي حجةً هذا القول - مع ترجيحه الأول -، وهي تناسب المعنى المجازي مع السياق؛ إذ إن المعنى أنه لما خلق السماوات والأرض، فقد نصب الأدلة على معرفته وتوحيده، ثم بين طرق الضلال وطريق الهدى بإنزال الشرائع والكتب السماوية، ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾، فناسب المقام (ثم) الاستبعادية؛ إذ يبعُد من العاقل الناظر بعد إقامة الدليل اختيار الباطل. كما أن (الظلمات والنور) كلما ذكرت في القرآن الكريم كان المراد بها الضلال والهدى^(٥).

(١) ينظر: تفسير الطبري، (١٦٨/٧)، والزنجشري، الكشاف، (٣/٢)، وتفسير ابن عطية، (٣١٠/٣)، وتفسير الرازي، (٤٧٧٨/٤)، وتفسير الألوسي، (٧٩/٤).

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي، (١٥٣/٢).

(٣) نقل قوله السيوطي، في الدر المشور، (٢٤٧/٣)، (دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٩٩٣).

(٤) نقل قوله البغوي، في تفسيره، (١٢٦/٣).

(٥) الشهاب الخفاجي، حاشيته على تفسير البيضاوي، (٦/٤)، (الناشر: الطبعة الخديوية، ١٢٨٣هـ، تصوير دار صادر، بيروت).



الثالث: حمل اللفظ على المعنيين معاً، وهو قول الواحدي^(١)، ومحمد رشيد رضا^(٢).

وقد استشكل الإمام الرازي هذا القول الأخير، وقال: "وأقول: هذا مشكل؛ لأنه حمل اللفظ على مجازه، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معاً"^(٣). بينما علّل محمد رشيد رضا تجويزه الجمع بين المعنيين باحتمال المقام لهما بلا التباس، قال: "والمختار عندنا جوازُه، وجواز استعمال المشترك في معنياه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بلا التباس، كما هنا"^(٤).

كان لأنصار كل قول ما يؤيد قولهم، والسياق يأذن لكلا المعنيين، ولكن لما كان لكل مفسر ملحظٌ مختلفٌ عن ملحظٍ غيره، وزاويةٌ ينظر منها غير التي ينظر منها غيره، حصل الاختلاف بين أقوالهم.

هذان مثالان على اختلاف المفسرين الذي سببه احتمال اللفظ المعنى الحقيقي والمجازي على السواء، وهذا هو السبب الذي نشأت عنه أكثر اختلافاتهم في مجال (تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز).

الموقف من اختلاف المفسرين الناشئ عن تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز

تبيّن من المثالين السابقين، أن للمفسرين موقفين من مسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز، فمنهم من أجازها، ومنهم من منعها.

ولا غنى لنا عن معرفة الموقف الصحيح من مسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ إن الجمع بين المعنيين هو أحد الأقوال التفسيرية التي قد تواجه الباحث الممارس في حال تساوي المعنى المجازي والمعنى الحقيقي في قوة الأدلة، واحتمال السياق، فينبغي عليه أن

(١) الواحدي، التفسير البسيط، (٨/٨)، (تح: محمد الفايز، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، الرياض، ١٤٣٠هـ).

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٧/٢٩٥).

(٣) تفسير الرازي، (٤/٤٧٨).

(٤) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٧/٢٩٥).



يعرف كيف يتعامل مع هذه المسألة، في طريق وصوله إلى الراجح من الأقوال.

إنَّ محل نزاع الفريقين يكمن في قرينة المجاز، فهي مانعة من إرادة الحقيقة أم لا، فمن رتب على وجود القرينة امتناع الحقيقة، وقال بأن القرينة "هي التي تبين أن المعنى الحقيقي غير مراد، وأن المعنى المجازي هو المقصود"^(١)، مَنَعَ جواز الجمع بين المعنيين، وأما من نفى علاقة اللزوم بين قرينة المجاز وانتفاء الحقيقة، فقد جَوَّز الجمع بينهما.

أما ما يستند إليه المانعون من أن قرينة المجاز تمنع إرادة الحقيقة، فلا يؤخذ على إطلاقه، فإنَّ المقام هو الذي يحدّد ما إذا كانت الحقيقة ممتنعة أم لا، بمعنى أن وجود قرينة المجاز لا يلزم منه دائماً امتناع الحقيقة.

وها هو الإمام الشافعي رحمه الله قد أجاز الجمع بين الحقيقة والمجاز، وقد شهد له العلماء بأنه إمام من أئمة اللغة، يقول فيه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: "كلام الشافعي في اللغة حجة"^(٢)، وقد صنّف الزمخشري - رحمه الله - كتاباً سمّاه (شافي العي من كلام الشافعي)، شهد فيه للشافعي بعلوّ كعبه وطول باعه في كلام العرب^(٣).

فهل خفي على الإمام الشافعي أن القرينة الدالّة على المجاز تمنع الحقيقة؟

يجيب عن هذه الإشكالية الدكتور محمود توفيق، فيقول: "غير خفي أن تحقيق المعنى الحقيقي تلزمه إرادة الموضوع له، وتحقيق المجازي تلزمه إرادة غير الموضوع له، لكننا لا

(١) ينظر: محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص ١٨٥، (تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ط، ١٤١٨هـ)، وعبد العزيز العمار، التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن، ص ٣٠.

(٢) لم أفق على مصدر مباشر لكلام الإمام أحمد، وقد ورد في: ابن عساكر، تاريخ دمشق، (٣٥٠/٥١)، (تح: محب الدين العمروي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٧)، وابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، ص ٨٥، (تح: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦).

(٣) أشار الزمخشري إلى مصنّفه هذا في تفسيره الكشاف، عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ ٣ [النساء]، في سياق دفاعه عن وجه ظهّر للشافعي في تفسير الآية الكريمة، ينظر: (٤٥٩/١).



نسلم أن الإرادتين لا تلتقيان في غمد؛ لأنه ليس بلازم ألْبته لتحقق المجازي العدول والتخلي التام والانفصام المطلق عن المعنى الحقيقي، بل لا مانع من إرادتهما معاً دون أن يُتخلى تماماً عن الحقيقي، فالمجاز، وإن كان مشتقاً من الجواز، وهو كما يقول (التهي السبكي) العبور من الحقيقة إلى المجاز، والعبور يقتضي المجاوزة، غير أنه ليس دقيقاً قوله: "والترك في شرط المجاز ترك الحقيقة، فكيف تجتمع معه؟" (١)؛ لأنَّ ثمَّ مفارقة بين الترك والمجازة. الترك يقتضي التخلي بالكليّة وانتهاء العُلقة ... والمجازة لا تقتضي التخلي المطلق، ولا سيما في المعنويات بل تقتضي عبور الإضافة لا عبور الترك، أي أنه يضيف إلى الحقيقي ما يتلاءم معه من المجازي متخلياً كلُّ منهما عما لا يتلاءم مع الآخر؛ ليتفاعل ما استبقى من كلِّ (٢).

فالقريئة قنطرةً تربط المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي بما يمكن أن يجتمعا عليه، ووجود علاقة متناغمة بين المعنيين، يؤدّن بأن قريئة المجاز غيرُ مانعةٍ المعنى الحقيقي.

ويفهم من كلام الدكتور محمود أن قريئة المجاز إذا حضرت في الكلام، ولم نجد علاقة متناغمة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، كأن تقوم القريئة على إرادة معنى مجازي يتعارض بكل جوانبه مع المعنى الحقيقي، فيتعذر الجمع بينهما، كتعارض معنى التنزيه لله بصفاته، مع معنى التجسيم، فإنَّ هذه القريئة تكون مثبتةً للمعنى المجازي، مانعةً من المعنى الحقيقي، وعلى هذه الحالة فحسب يُحمل قول من قال بأن (القريئة تمنع الحقيقة).

(١) تقي الدين السبكي، الإغريض في الفرق بين الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض، ص ١٧، (مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٠٦هـ).

(٢) محمود توفيق، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، ص (٨٥، ٨٦)، (مطبعة الأمانة، مصر، ط ١، ١٩٩٢).



دعوى التنافي بين الحقيقة والمجاز هي الأبرز في حجج المانعين، وقد ظهر أنها لا تُحمل على إطلاقها، وبهذا يزول العائق الأكبر من طريق القائلين بالجواز.

لكنهم احتجوا بحجج عقلية ولغوية أخرى، وكذلك فعَلَ فريقُ المجيزين، ولكن حجج الفريقين لا تسلم من النقد، وهذا ما أسهب فيه الدكتور محمود توفيق سعد في كتابه النافع (إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز)، فقد عرض حجج الفريقين، وأخضعها للنقد، وكانت مناقشتُه وافيةً عميقة^(١)، ولا أملك في هذا المقام الضيق إلا الإحالة إليها.

وقد خَلَصَ الدكتور محمود - والحالة هذه من ضعف أدلة الفريقين - إلى أن التفرّس في واقع البيان القرآني هو الذي يحرّر وجه الدلالة في مثل هذه الألفاظ، ثم أثبت هذا بأن تتبّع منهج التدبر البياني لكثير من الآيات يتراءى فيها اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي في كلمة واحدة، فوجد أن الجمع بين الحقيقة والمجاز حاضرٌ زاهر في البيان القرآني، تتناسق عطاءته، وتتناغى دلالاته في سياق الآية التي يبرز فيها.

وأقول: إن الجمع بين الحقيقة والمجاز في سياق واحد، وفي لفظ واحد جائز في أصله، بشرط أن يتسع له المقام، وأن لا يكون هناك التباسٌ إذا حُمِلَ اللفظ على معنياه، ولا إفساداً لمعنى الآية، وأن لا يؤدي هذا الجمعُ إلى سقوط بلاغة النظم، وذهاب رونقه، وأن لا يمنع مانعٌ من إرادتهما معاً، كوجود تناقض بينهما^(٢)، فإن أدى الجمع بين المعنيين إلى شيء من هذه المحاذير وجب المصير إلى أنسب المعنيين للمقام، وأقواهما دليلاً.

وَمَنْ مَنَعَ الْجَمْعَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بَعْدَ هَذِهِ الشَّرُوطِ، فَلَا يُسَلِّمُ لَهُ هَذَا الْمَنْعُ؛ إِذْ لَا مَوْجِبَ لَهُ، وَفِيهِ إِلْغَاءٌ لِبَعْضِ الْوُجُوهِ الَّتِي يَحْتَمِلُهَا الْلَفْظُ، وَيَتَسَعُّ لَهَا الْمَقَامُ.

ولذلك، فإنّ مهمّة الباحث المقارن في هذه الحالة أن يطيل النظر في السياق، وفي

(١) للوقوف على أدلة المجيزين والمانعين بتفصيل، ومناقشتها، ينظر: محمود توفيق، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز، ص(٧٣-١٧٦).

(٢) من الأمثلة على الآيات القرآنية التي تجتمع فيها هذه الشروط المثال الذي تقدم في ص ١٣٩، وهو قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].



القرائن المحيطة به، مستصحباً هذه الشروط، ثم يختار المعنى الأوفق للآية الكريمة، فإن استطاع الجمع بين الحقيقة والمجاز، فهو أولى، وأدخل في الإعجاز، وأعظم في البلاغة؛ لما فيه من تكثير دلالات اللفظ الواحد.

أما إن كان الجمع بين الحقيقة والمجاز ممنوعاً، فليس أمامه إلا الأخذ بأحدهما، فإما أن يقدم الحقيقة، وإما أن يقدم المجاز.

متى تُقدّم الحقيقة على المجاز؟

١. عند خلوّ الكلام من قرينة تدلّ على المجاز، فإن الكلام ينصرف إلى الحقيقة وحدها، فالحقيقة هي الأصل الذي لا يُصرف الكلام عنه إلا بدليل، قال الإمام السيوطي: "فمن علامات الحقيقة تبادرُ الذهن إلى فهم المعنى، والعراء عن القرينة، أي إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين، ويستعملون إحداها بقرينة دون الأخرى، فنعرف أن اللفظ حقيقة في المستعملة بدون القرينة؛ لأنه لولا استقرار أنفسهم على تعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصروا عادة" (١).

فإن وقف الباحث المقارن أمام أقوال تفسيرية اختلفت في الحكم على الآية أهي على أصل معناها الحقيقي أم على المجاز، فعليه أن يطلب القرينة، فإن فقدها حصر المعنى في الحقيقة.

ومن الأمثلة التي انتفت فيها القرينة قوله ﷺ: ﴿وَتَكَلَّمْنَا أَيْدِيَهُمْ وَشَهِدُوا أَرْجُلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس]، من المفسرين من حملها على الحقيقة كالألوسي - رحمه الله -، قال: "ولعل المعنى - والله تعالى أعلم - تكلمنا أيديهم بالذي استمروا على عمله، ولم يتوبوا عنه، وتخبرنا به، وتقول: إنهم فعلوا بنا وبواسطتنا كذا وكذا، وتشهد عليهم أرجلهم بذلك" (٢).

(١) السيوطي، المزهري، (١/٢٨٨).

(٢) تفسير الألوسي، (١٢/٤١).



أما القاضي البيضاوي، فقد قدّم احتمال المجاز، قال: ﴿وَتَكَلَّمْنَا أَيَّدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ﴾ بظهور آثار المعاصي عليها ودلالاتها على أفعالها، أو إنطاق الله إياها^(١).

ولمّا كانت الحقيقة هي الأصل، ولم تقم قرينة تدلّ على إرادة المجاز، فإنها تُقدّم عليه، وهو ما صرّح به الألويسي، قال: "وذهب بعضهم إلى أن تكليم الأركان وشهادتها دلالتها على أفعالها، وظهور آثار المعاصي عليها، بأن يُبدل الله تعالى هيأتها بأخرى يفهم منها أهل الحشر، ويستدلون بها على ما صدر منهم، فجعلت الدلالة الحالية بمنزلة المقالية مجازاً، وفيه أنه لا يُصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة، لا سيما وما يأتي في سورة السجدة من قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (١١) [فصلت] ظاهر جداً في النطق القالي، والإخبار أظهر وأظهر"^(٢).

وقد ساق ابن كثير أحاديث نبوية تؤيد أن كلام الأيدي وشهادتها على الحقيقة^(٣)، ويكون ذلك بأن يخلق الله فيها القدرة على الكلام.

وليس في هذه الآية دلالة على إرادة المجاز؛ أما إسناد الكلام والشهادة إلى ما ليس من طبيعته ذلك، فليس قرينة على المجاز؛ فمعلوم أن يوم القيامة له أحوال خاصة مختلفة عن تلك التي اعتادها الناس في الدنيا. كما أن المعنى الحقيقيّ أعظم في تهويل الموقف، وأبلغ في تبكيث هؤلاء الكافرين المتحدّث عنهم، وأثبت في صدور الذنب عنهم.

بهذه الأدلة كلّها وخلوّ الكلام عن قرينة المجاز يتمكّن المعنى الحقيقي، ويُرجّح على المعنى المجازي.

٢. وتُقدّم الحقيقة على المجاز كذلك عند قيام الدليل على رفع إرادة المجاز، كأن يكون في الكلام مصدر مؤكّد، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (١٦٤)

(١) تفسير البيضاوي، (٤/٢٤٢).

(٢) تفسير الألويسي، (١٢/٤٣).

(٣) تفسير ابن كثير، (٣/٥٨٢).



[النساء]، فالكلام في هذه الآية الكريمة لا ينبغي فهمه إلا على المعنى الحقيقي؛ لوجود المصدر المؤكّد^(١)، الذي يمنع احتمال المجاز، قال العلامة أبو السعود - رحمه الله - :
" (تكليماً): مصدر مؤكّد رافع لاحتمال المجاز، قال الفراء: العرب تسمي ما وصل إلى الإنسان كلاماً بأي طريق وصل، ما لم يؤكّد بالمصدر، فإذا أُكّد به لم يكن إلا حقيقة الكلام"^(٢).

وهذه الحالة لا تكون موضع اختلاف بين المفسرين^(٣)، وقد ذكر الإمام السيوطي في كتابه (المزهر) علامات الحقيقة، التي يُستدلّ بوجودها على استبعاد المعنى المجازي عن الأذهان، أطوي ذكرها؛ مخافة الإطالة^(٤).

متى يُقدّم المجاز على الحقيقة؟

من التراكيب ما لا يَحتمل إلا المجاز؛ لتعذّر الحقيقة، بفساد المعنى المترتب عليها، أو لوجود علامة من علاماته تبعد الذهن عن المعنى الحقيقي، كـ"إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلّقه به"^(٥)، كتعلّق الإرادة بالجدار، في قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ ﴿٧٧﴾ [الكهف]، وكتعلّق السؤال بالقربية من قوله: ﴿وَسَكَّلِ الْقَرْيَةَ﴾ ﴿٨٢﴾ [يوسف].

(١) قال ابن قتيبة: "وقد تبين له - يقصد من قد عرف اللغة - أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكّد بالتكرار" تأويل مشكل القرآن، ص ١١١، وذكر السيوطي أن أهل اللغة لا يقوون المجاز بالتأكيد. ينظر: المزهر، (١/٢٨٨).

(٢) تفسير أبي السعود، (٢/٢٥٦)، وقد بحثت عن مصدر مباشر لكلام الفراء، فلم أجد.

(٣) غير أن بعض المبتدعة قد خالف هذا، فجعل (التكليم) مجازاً من (الكلم) الذي هو الجرح، بمعنى أن الله ﷻ كلم موسى ﷺ بأظفار المحن، ومخالب الفتن، لا من (الكلام) الحقيقي، ولا يلتفت إلى هذا القول، ولا يترتب عليه خلاف معتبر، فهو من بدع التفاسير كما وصفه العلامة الزمخشري. ينظر: الكشف، (١/٥٧٨)، وردّه كذلك الإمام الرازي في تفسيره، ينظر: (٤/٢٦٧).

(٤) ينظر: السيوطي، المزهر، (١/٢٨٨)، والإسنوي، نهاية السؤل، (٢/١٧٩)، (عالم الكتب، بيروت، د.ط، ١٩٨٢).

(٥) السيوطي، المزهر، (١/٢٨٨)، وللتوسع في علامات المجاز، ينظر: المصدر نفسه.



وفي الغالب لا نجد اختلافاً بين المفسرين في هذه الحالة، غير أننا قد نواجه تشبهاً بالمعنى الحقيقي على الرغم من فساد ما يترتب عليه من منكري المجاز الذين يفرّون إلى تأويلات متكلفة؛ إبقاءً للفظ على حقيقته، مما يضطرهم إلى ارتكاب المحذور في كثير من المواضع.

ومن أبرز الآيات التي تمتنع فيها الحقيقة، والتي كانت موضع خلاف واضح بين مثبتي المجاز ومنكريه آيات الصفات؛ ولا ريب أن الحقيقة لا حظ لها في هذا المقام، ومن أبل أن يثبت المعنى الحقيقي، فخلافه غير معتبر، ولا يؤبه به؛ لما يلزمه من التجسيم وتشبيهه الله - تبارك وتعالى - بخلقه، وهو بهذا الفهم الباطل يصطدم مع الآيات الصريحة التي تنزه الله ﷻ عن مشابهة مخلوقاته، كقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١١) [الشورى].

ولما كان المعنى الحقيقي ممنوعاً في هذه الآيات الكريمة، بقيام الدليل القاطع على استحالة تشبيهه الله بخلقه، وجب المصير إلى القول بالمجاز، وهو مذهب التأويل، أو تفويض علم هذه الصفات إلى الله ﷻ^(١)، وكلا المذهبين مقبول ومنسجم مع تعظيم الله ﷻ وتنزيهه.

والذي يبدو لي أن الخلاف بين المجسمة وأهل السنة ليس ناشئاً من تردد آيات الصفات بين الحقيقة والمجاز، فالحقيقة ممنوعة بلا ريب، لكنه ناشئ عن عقيدة فاسدة كانت هي الأساس الذي انطلق منه المجسمة في فهمهم، ولذلك فإنّ خلافهم لا يُعتدّ به.

وفي غير آيات الصفات نجد تراكيب قد شاع استعمالها في المجاز، ولا يُتصوّر مجال أن يراد بها الحقيقة، وشيوع استعمال المعنى المجازي قرينة دالة عليه، من ذلك معنى الإرادة في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف]، قال أبو السعود: "أي: يداني

(١) ينظر: محمد عياش الكبيسي، الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة، ص (٨٨، ١٠٠)، (المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠).



أن يسقُط، فاستعيرت الإرادة للمشاركة، للدلالة على المبالغة في ذلك"^(١).

وكذلك فهمها الزمخشري من قبل، فقال: "استعيرت الإرادة للمدانة والمشاركة، كما استعير الهمم والعزم لذلك"^(٢)، ثم أورد من الأشعار ما يدل على اشتهاً مثل هذه الاستعمالات في كلام العرب، وقال: "وسمعت من يقول: عزم السراج أن يطفأ، وطلب أن يطفأ. وإذا كان القول والنطق والشكاية والصدق والكذب والسكوت والتباعد والإبلاء والعزة والطواعية، وغير ذلك مستعار للجماجم ولما لا يعقل، فما بال الإرادة؟"^(٣).

وقد شدد النكير على من حمل الإرادة هنا على المعنى الحقيقي، فقال: "ولقد بلغني أن بعض المحرفين لكلام الله تعالى ممن لا يعلم، كان يجعل الضمير للخضر؛ لأن ما كان فيه من آفة الجهل وسقم الفهم، أراه أعلى الكلام طبقة أدناه منزلة، فتمحل ليرده إلى ما هو عنده أصح وأفصح، وعنده أن ما كان أبعد من المجاز كان أدخل في الإعجاز"^(٤).

وهو يقصد منكري المجاز، الذين جعلوا الضمير في قوله: (يريد) يعود إلى الخضر؛ فراراً من إسناده إلى الجدار، وما قالوا هذا إلا لأنهم رأوا أن المجاز أقل بلاغة من الحقيقة، وأدنى منها منزلة، وأبعد عن الإعجاز، والحق خلاف ما رأوا.

ووصف الألوحي حمل الإرادة على الحقيقة بأنه تكلف وتعمسف تُغسل به بلاغة الكلام"^(٥)، ومع هذا نجد من يصرّ على إبقاء اللفظ على حقيقته"^(٦).

ولما كان الأمر ظاهراً في أن اللفظ لا يحتمل إلا المجاز، وأن الحقيقة لا محل لها هنا، فإن الباحث المقارن إذا واجه أقوالاً تفسيرية تثبت الحقيقة وتمسك بها على حساب استقامة المعنى، وبلاغة النظم، فإنه لا ينبغي له أن يعطيها حظاً من النظر، فالاختلاف - والحالة هذه - لا يلتفت إليه.

(١) تفسير أبي السعود، (٥/٢٣٧).

(٢) الزمخشري، الكشاف، (٢/٧٠٨).

(٣) المصدر السابق، (٢/٧٠٩).

(٤) المصدر السابق، (٢/٧١١).

(٥) تفسير الألوحي، (٨/٣٣٠).

(٦) كما فعل الشيخ الشنيطي، أضواء البيان، (٤/٢٢٧ - ٢٢٩).



الخلاصة:

أن الاختلاف الواضح بين المفسرين كان في اللفظ الذي استوى فيه المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، لقوة الدليل في كلٍّ، واحتمالِ السياق، فكان اختلافهم متمثلاً في تجويز الجمع بين المعنيين، أو عدمه، بالحمل على أحد المعنيين، وترجح لديّ أن القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز جائز بشروط، بل هو الأولى ما أمكن، وإلا فإن الحقيقة تُقدّم إن خلا الكلام من قرينة المجاز، أو كان فيه ما يمنع إرادة المجاز، بينما يُقدّم المجاز، إن تعذرت الحقيقة، أو ظهر في الكلام علامة من علامات المجاز التي تُستبعد معها الحقيقة.

٦. العموم والخصوص:

كان من كرم اللغة العربية وسخائها أن جادت بصيغ يصلح الواحد منها للدلالة على عدد غير محصور من الأفراد في آن واحد، على سبيل الاستغراق، تلكم هي صيغ العموم. غير أن هذه الصيغ قد تُستعمل في الكلام محتفظةً بدلالاتها على العموم، وقد يزاحمها ما يستدعي خروج بعض الأفراد من مدلولها العام، وقد يعترها ما ينزع منها خاصية العموم. ولما كان القرآن الكريم بلسان عربي مبين، جارياً على أساليب العرب في لغتهم، فقد كانت صيغ العموم حاضرةً فيه، لكنّ دلالتها على العموم متوقّفةً على ما يرد عليها من القرائن في سياقها الذي وردت فيه، وهذه القرائن قد تتفاوت من حيث القوة والوضوح، فيختلف المفسرون في اعتمادها ومدى تأثيرها على صيغة العموم: أهي صالحة لإبقاء العام على عمومها، أم لا، ولذلك فإن احتمال اللفظ للعموم والخصوص كان سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

وحتى نتبيّن منشأ اختلاف المفسرين في فهم هذه الصيغ، واعتماد القرائن، يلزمنا المرور بمقدمات أساسية، نتعرّف بها على معنى العام، وصيغته، وأقسامه، وهذه المقدمات تساعد الباحث المقارن على فهم الأقوال التفسيرية المختلفة الناشئة عن صيغ العموم، ومن ثم الوقوف على كيفية التعامل معها.



معنى (العام):

أما (العام)، فقد عرّفه القاضي البيضاوي بقوله: "العام: هو لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد"^(١).

فالعام هو ذلك اللفظ المفرد الذي يتناول جميع ما يصلح له، على سبيل الشمول والاستغراق، فهو يدلّ على عدد غير محصور من الأفراد التي يصدق عليها معنى هذا اللفظ، فكل فرد ينطبق عليه هذا المعنى، فإنّ هذا اللفظ العام يتناوله.

وقد ثبت استغراق اللفظ العام لما يصلح له، بوضع واحد، لا بوضعين، فلا يدخل (المشترك اللفظي) في هذا التعريف إذا استعمل في معانيه المتعددة؛ لأن استغراقه لهذه المعاني ثبت بأكثر من وضع^(٢). وإنّ قُصر هذا اللفظ العام على بعض أفرادها، فلم يشمل الأفراد جميعهم في حكمه، فهذا ما يسمّى بـ(التخصيص)^(٣).

صيغ العموم:

جرى جمهور العلماء على أن للعموم صيغاً موضوعة تدلّ بظاهرها على إرادة العموم^(٤)، وقد أفردوها العلائي بالتصنيف، في كتابه (تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم)، كما ذُكرت في كتب الأصول وبعض كتب علوم القرآن^(٥)، وأوصلها القرافي إلى

(١) البيضاوي، منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ص ٣١، (المكتبة المحمودية، مصر، د.ط، د.ت).
(٢) للتوسع في شرح هذا التعريف، والوقوف على محترزاته، ينظر: الإسنوي، شرح منهاج الوصول، (٣١٢/٢)، والمحلاوي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص (٦٣-٦٥)، ومحمد الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، ص (١٧٦-١٧٩)، (مكتبة الإشعاع، مصر، د.ط، ١٩٩٩).

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (٢٤١/٣).

(٤) خالف في هذا (الواقفية)، وهم الذين توقّفوا في صيغ العموم عن العمل بظاهرها، حتى يدلّ الدليل على إرادة العموم أو الخصوص، ونقل هذا عن أبي الحسن الأشعري، وبعض متكلمي المعتزلة وابن الراوندي. بينما ذهب الجمهور إلى أن هذه الصيغ موضوعة للعموم، وهي حقيقة فيه، وهناك مذهب ثالث، وهو أن هذه الصيغ موضوعة للخصوص، ولا تقتضي العموم إلا بقريته، ومذهب رابع وهو في غاية الضعف، أنها لا تقتضي العموم ولا مع القرائن. ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، ص ١٠٩، ومحمد أديب الصالح، تفسير النصوص، (٢/٢٢)، (تح: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، بيروت، ط ١، ١٩٩٧).

(٥) ينظر من كتب الأصول: الزركشي، البحر المحيط، (٣/٦٢ - ٧٤)، والمحلاوي، تسهيل الوصول، ص (٦٥ - ٧٠)، ومن كتب علوم القرآن: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٣/٢٠ - ٢٢).



إلى مائتين وخمسين صيغة، في كتابه (العقد المنظوم في الخصوص والعموم)^(١)، وهذا توسع كبير؛ إذ يمكن دمج الصيغ التي ذكرها في مجموعات رئيسية، جمعها القاضي المحلاوي بقوله: "وهي أسماء الشرط، والاستفهام، والموصولات، والجموع المعرّفة بأل والمضافة، والنكرة المنفية، واسم الجنس المحلّي باللام، والمضاف، ولفظ (كلّ) و(جميع) ونحوها"^(٢).

وفيما يلي أمثلة من القرآن الكريم وردت فيها هذه الصيغ، وسأقتصر على أشهرها:

* (كلّ): "وهي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه"^(٣)، سواء أكانت مبتدأة، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر]، أو تابعة، كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر].

وإن تقدّما نفي بطل حكم العموم، فإذا قلت: (ما قبضت كل الدراهم)، لم يكن معناه العموم، بل الخصوص، أما لو تأخر النفي عنها، فتكون الصيغة صيغة عموم، فإذا قلت: (كلّ الدراهم لم أقبضها) - برفع (كلّ) على أنه مبتدأ، فإنّ هذا يقتضي سلب الحكم عن كل درهم، وتكون الصيغة من صيغ العموم، أما لو نصبت (كلّ)، فلا تفيد العموم^(٤). ومثلها (جميع)، فهي تفيد العموم، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

* أسماء الشرط: (كمن) فيمن يعقل، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [البقرة: ٣].
[الطلاق]، و(ما) فيما لا يعقل، كقوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٧٧].

(١) شهاب الدين أحمد القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (١/٣٥١ وما بعدها)، (تح: أحمد عبد الله، دار الكتبي، مصر، ط ١، ١٩٩٩).
(٢) المحلاوي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص ٦٥.
(٣) القرافي، العقد المنظوم، (١/٣٥١).
(٤) المصدر السابق، ينظر: (١/٣٥١، ٣٥٢).



* أسماء الاستفهام: من ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنُهَا﴾ ﴿١٧٧﴾ [الأعراف]، قال القرافي: "أي: متى مُرساها؟"، وهي بمنزلة (متى)، تعم الأزمنة؛ بحكم الاستفهام" (١).

* الموصولات: كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَالَ لَوْلَدِيهِ أَفِي لَكُمْ﴾ ﴿١٧﴾ [الأحقاف]؛ "فإن المراد

به كل من صدر منه هذا القول؛ بدليل قوله بعد: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾ [الأحقاف] (٢)، وكقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ ﴿٢٧٥﴾ [البقرة]، فهو عام في كل أكل للربا.

* الجموع المعرفة بأل: والمقصود اللام الاستغراقية، لا العهدية، وهو كقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ﴿١﴾ [المؤمنون]، فهو يشمل كل مؤمن.

* الجموع المعرفة بالإضافة: كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ﴿٢٣﴾ [النساء]، فهو تحريمٌ يعمُّ الأمهات جميعهن.

* اسم الجنس (٣) المحلّى باللام: وهي لام الاستغراق، كما تقدّم، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ ﴿٢﴾ [العصر]، "ودليل عمومته استثناء المؤمنين (٤)" (٥)، وقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ﴿٢٧٥﴾ [البقرة].

(١) المصدر السابق، ينظر: (١/٤١٤).

(٢) السيوطي، الإتيان، (٣/٢٠).

(٣) اسم الجنس: "ما لا واحد له من لفظه" ابن قدامة، روضة الناظر، (٢/١١)، (مؤسسة الريان، ط ٢، ٢٠٠٢).

(٤) وهذه علامة من علامات اللفظ العام، فهو يقبل الاستثناء.

(٥) المحلاوي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص ٦٩.



* اسم الجنس المضاف، نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ (١٣) [النور]، أي: كل أمر الله.

* النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام: وهي بخلاف النكرة الواقعة في سياق الإثبات؛ إذ إنها لا تفيد العموم.

من أمثلة النكرة في سياق النفي قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة]، ومن أمثلة النكرة في سياق النهي، قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا﴾ [التوبة]، ومثال النكرة بعد الشرط قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة]، ومثالها بعد الاستفهام قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِ اللَّهَ مَعَهُ﴾ [النمل]. (فريب)، و(أحد) في الآيتين، و(إله) عامّة في كل ما يندرج تحت لفظها.

أقسام العام

القسم الأول: الباقي على عمومته: "وهو ما وضع عامًّا، واستُعمل عامًّا"^(١)، فلم يرد عليه ما يخصّصه، مثاله قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن]، فكل من على ظهر الأرض جميعاً هالكون بلا استثناء، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس]، وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف]، فالظلم منتفٍ وقوعه من الله على جميع المخلوقات، دون استثناء أيضاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء]، فالأمهاتُ جميعهن محرّماتٌ دون تخصيص.

القسم الثاني: العام الذي يُراد به الخصوص: وهو إطلاق اللفظ العام مع إرادة بعض ما يتناوله، ويكون ذلك بدليل معنوي، يمنع إرادة الجميع^(٢)، مثل خطابات التكليف العامة، فالمراد بالعام فيها خصوصٌ من هم أهلٌ للتكليف لاقتضاء العقل إخراجاً من

(١) السيوطي، المزهري، (١/٣٣١).

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (٢/٢٤٩، ٢٥٠).



ليسوا مكلفين، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ۖ﴾ [آل عمران]، فد(الناس) في هذه الآية لفظ عام، ولكن أريد به خصوص المكلفين، والقرينة معنوية؛ إذ إن العقل يقضي بخروج المجنون والصغير من خطاب التكليف.

القسم الثالث: العام المخصوص، أو العام المخصَّص - بفتح الصاد -: وهو إطلاق اللفظ العام، مع سلب الحكم عن بعض أفرادهِ^(١)، وذلك بأن يقوم الدليل على تخصيصه، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ﴾ [البقرة]، فهذه الآية تحمل حكماً عاماً في كل مطلقة، بأن تعتد ثلاثة قروء، سواء أكانت حاملاً أم غير حامل، وسواء أكان الطلاق قبل الدخول أم بعده.

لكن هذا الحكم العام قد أخرجت منه المطلقات أولات الأحمال، بقوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۗ﴾ [الطلاق]، كما أخرجت منه المطلقات قبل الدخول، بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ۗ﴾ [الأحزاب]، فيصبح الحكم العام الوارد في الآية الأولى مقصوراً على المطلقة بعد الدخول، ما لم تكن حاملاً.

وهذا المخصَّص قد يكون متصلاً باللفظ العام، وقد يكون منفصلاً عنه^(٢)، وتفصيل هذا في كتب أصول الفقه.

فالعام المخصوص - إذن - يحتاج إلى مخصَّص لفظي متصل أو منفصل، ولولا هذا المخصَّص لأفاد اللفظ العموم، بينما العام الذي أريد به الخصوص، صاحبته قرينة عقلية، تمنع تبادر المعنى العام إلى الأذهان من أول الأمر، فهو عام في ظاهره، خاص في معناه.

(١) ينظر: المصدر السابق، (٢/ ٢٤٩، ٢٥٠).

(٢) التخصيص المتصل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، والتخصيص المنفصل، بدليل لفظي مستقل.

ينظر: السيوطي، الإتيان، (٣/ ٢٧، ٢٨).



احتمال العموم والخصوص واختلاف المفسرين:

اللفظ العام الذي لم يرد عليه دليل يمنع بقاءه على عمومه لم يكن موضع اختلاف بين المفسرين؛ إذ إنه لا يحتمل إلا العموم، لكن اختلافهم كان محصوراً فيما ورد عليه دليل، يكفي هذا الدليل لمنع توجه الحكم إلى جميع أفراد اللفظ العام، أم أنه لا يرقى لأن يسلب اللفظ العام عمومته، ولذلك فإن اللفظ الذي يحتمل العموم والخصوص هو محل الاختلاف بين المفسرين.

من الأمثلة على اختلاف المفسرين في حكم الألفاظ العامة اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ (٣٣١) [البقرة]، فقد ذهبوا في تفسير الآية مذهبين، بسبب اختلافهم في مدلول (المشركات)، وهو من ألفاظ العموم، هل بقي اللفظ محتفظاً بعمومه، أم أنه عام يراد به الخصوص؟

القول الأول: ذهب قوم إلى أن لفظ (المشركات) عام يراد به الخصوص، فالشرك وإن كان يتحقق في نساء أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فإنه يتحقق في الوثنيات، إلا أنه يراد به هنا الوثنيات، أما الكتابيات فلا يدخلن في هذا اللفظ؛ لأن القرآن قد جرى على استعمال لفظ (المشركين) في حق عبّاد الأوثان، وأهل الكتاب) أو (الذين أوتوا الكتاب) في حق اليهود والنصارى.

ويترتب على هذا، أن الزواج بالكتابيات غير منهي عنه، فالنهي متوجه إلى الوثنيات فحسب. وهذا قول كثير من المفسرين، فقد رجّحه الإمام الطبري، وقواه بالأدلة^(١)، وأورده عن قتادة وسعيد بن جبير^(٢)، وذهب إليه الجصاص، وإلكيا الهراسي، والزخشي، وابن جزي، ومحمد رشيد رضا، وابن عاشور^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري، (٢/٤٥٢).

(٢) ينظر: المصدر السابق، (٢/٤٥٢).

(٣) الجصاص، أحكام القرآن، (٢/١٦)، وإلكيا الهراسي، أحكام القرآن، (١/١٢٩)، والزخشي، الكشاف، (١/٢٦١)، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، (١/٧٩)، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٢/٣٤٨، ٣٤٩)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢/٣٦٠).



القول الثاني: ذهب فريق آخر إلى أن لفظ (المشركات) عام يشمل الوثنيات والكتايبات؛ ذلك أن اسم (الشرك) يتناول الكتايبات كما الوثنيات؛ فأهل الكتاب قد نسبوا الولد إلى الله - تعالى عن ذلك - .

فلفظ (المشركات) على هذا القول عامٌ، لكن أصحابه اختلفوا فيما وراء ذلك:

* فمنهم من قال إن هذا العموم قد خُصَّص بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة]، وعليه، فإن (الكتايبات) قد خرجن من عموم (المشركات) بهذا المخصّص، ويجوز زواج المسلمين منهن. وهذا قول الرازي، والبيضاوي، وابن كثير^(١).

وهناك من قال بأن آية المائدة ناسخة لآية البقرة لا مخصّصة لها، كالألوسي، والخازن، والبغوي^(٢). وهو قول يؤرول إلى ما آل إليه القول بالتخصيص^(٣).

* ومن المفسرين من أبقى الآية على عمومها، ولم يرَ في آية المائدة دليلاً على التخصيص، فيكون الزواج من الكتايبات محرّماً، وما ورد في آية المائدة فإنما يراد به زواج النساء اللواتي كنّ من أهل الكتاب ثم أسلمن. وهذا القول مروى عن عمر وابنه رضي الله عنهما^(٤)، وقال به بعض مفسّري الشيعة الاثني عشرية^(٥).

(١) ينظر: تفسير الرازي، (٢/٤١٠، ٤١١)، وتفسير البيضاوي، (١/١٣٩)، وتفسير ابن كثير، (١/٢٦٩).

(٢) ينظر: تفسير البغوي، (١/٢٥٥)، وتفسير الخازن، (١/٢١٥)، (دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩)، وتفسير الألوسي، (١/٥١٢).

(٣) هناك فروقات بين النسخ والتخصيص، للاستزادة ينظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (١٥٠ - ٨٦).

(٤) أورد الرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما كلٌّ من الطبري وابن كثير، وردّه الطبري؛ لمخالفته ما عليه الأمة، ووصفه ابن كثير بالغريب، ثم ذكر الشيخ الطبري رواية أخرى عن عمر رضي الله عنهما أباح فيها زواج الكتايبية، ووصفها بأنها أصحّ من الأولى. ينظر: تفسير الطبري، (٢/٤٥٣)، وتفسير ابن كثير، (١/٢٦٩).

(٥) ينظر: الطوسي، التبيان، (٢/٢١٧)، (تح: أحمد حبيب العاملي، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، الطبرسي، مجمع البيان، (٣/٢١١)، (تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧).



ونلاحظ أن الحكمَ العملي المترتب على القول بأن اللفظ عام أريد به الخصوص، والقول بأنه عام مخصوص واحد، بينما اختلف الحكم على قول من قال بأن لفظ (المشركات) باق على عمومه.

كما نلاحظ أن السبب في هذا الاختلاف مردّه إلى اختلاف نظرهم إلى القرائن التي من شأنها أن تؤثر على اللفظ، فأصحاب القول الأول نظروا إلى الاستعمال القرآني نظرة استقرائية، فحملوا لفظ (المشركات) على (الوثنيات)؛ انسجاماً مع الاستعمال الشائع للفظ. بينما نظر الباقون الذين قالوا بأن اللفظ عامٌ يشمل كلّ مشركة، إلى اللفظ نفسه، وتحقّق معناه في الكتابيات والوثنيات على السواء، ثم التفت الفريق الأول من هؤلاء إلى آية المائدة التي وجدوا فيها تعارضاً ظاهرياً مع آية البقرة، فقالوا بالتخصيص، وتكلّف الفريق الثاني بحمل آية المائدة على الكتابيات بعد إسلامهن، ولم يجعلوها دليلاً مخصّصاً لآية البقرة.

ومن الأمثلة على اختلاف المفسرين في الألفاظ العامة اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام]، فقد حرّمت الآية الكريمة الأكل من الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها، وجاء هذا التحريم عامّاً في كل ما لم يذكر اسم الله عليه، وذلك باستعمال الاسم الموصول (ما).

ولكن، هل بقي هذا اللفظ على عمومه أم أن هناك ما يخصّصه؟ قولان رئيسان:

القول الأول: الآية ليست على عمومها، بل هي مخصّصة بقول النبي ﷺ:

"المسلم يذبح على اسم الله، سمّي أم لم يسمّ" (1)، وبقوله ﷺ: "ذبيحة المسلم حلال ذكر

(1) رُوي هذا الحديث عن البراء بن عازب، وقال الإمام ابن حجر في (التلخيص الحبير): "لم أره من حديث البراء، وزعم الغزالي في (الإحياء) أنه حديث صحيح"، رقم الحديث: (١٩٥٠)، ج ٤، ص ٣٣٨، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٩)، وذكره تاج الدين السبكي ضمن الأحاديث التي لم يجد لها إسناداً في كتاب الإحياء. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، (٦/٣١٤)، وقال العراقي: "لا يُعرف بهذا اللفظ، فضلاً عن صحته". المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، جاء بذيّل (إحياء علوم الدين، للغزالي)، ص ٥٨٥، (ضبط وتوثيق: أحمد عناية، وزميله، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ٢٠٠٨).



اسم الله، أو لم يذكر،" (١)، فيجوز للمسلم الأكل من ذبيحة مَنْ ترك التسمية عليها عامداً أو غير عامد.

ويرون أن المقصود بالآية الكريمة تحريم الأكل مما ذكر عليه اسم غير الله، كالذي يُذبح للأصنام، واستدلوا على التخصيص كذلك بتقييد النهي بالجملة الحالية، وهي قوله: (وإنه لفسق)، والذبح الذي يوصف بالفسق ما ذكر عليه اسم غير الله ﷻ، لقوله في موضع آخر: ﴿أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (١٤٥) [الأنعام].

ويؤيد التخصيص أيضاً دلالة السياق؛ إذ إن المقام مقام بيان ضلال المشركين وإضلالهم بأكل ما ذكر اسم غيره عليه.

وهذا قول الإمام الشافعي (٢)، والذين يرون جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد (٣)، وأيده إلكياهراسي، والرازي، وقواه ابن كثير، وعليه صاحب المنار (٤).

القول الثاني: الآية على عمومها، ولكن أصحاب هذا القول اختلفوا بعد ذلك على رأيين:

(١) مرسل، رواه أبو داود في مراسيله، كتاب (الضحايا والذبائح)، رقم الحديث: (٣٦٩)، ص ٤٣١، (تح: عبد الله الزهراني، دار الصميعي، الرياض، د.ط، ٢٠٠١)، وروى الدارقطني عن أبي هريرة ؓ، أنه قال: سألت رجلاً رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت الرجل منا يذبح، وينسى أن يسمي الله؟ فقال النبي ﷺ: "اسم الله على كل مسلم". سنن الدارقطني، كتاب (الأشربة)، باب (الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك)، رقم الحديث: (٤٨٠٦)، ج ٥، ص ٥٣٤، (تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤)، وفيه (مروان بن سالم)، قال عنه الدارقطني: "ضعيف". وقال البيهقي: "وهذا الحديث منكر بهذا الإسناد" سنن البيهقي الكبرى، كتاب (الصيد والذبائح)، باب (من ترك التسمية وهو ممن تحل ذبيحته)، رقم الحديث: (١٨٦٧٣)، ج ٩، ص ٢٤٠، (تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤).

(٢) الشافعي، أحكام القرآن، (١٤/٢).

(٣) يرى جمهور العلماء جواز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد، وخالف في هذا الحنفية. ينظر: محمد أديب الصالح، تفسير النصوص، (١٠٠/٢)، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٨).
وخبر الواحد هو: الذي لم يبلغ درجة التواتر، سواء رواه واحد عن واحد إلى نهايته، أو رواه أكثر من ذلك عن مثلهم، ولم يبلغوا عدد رجال التواتر. ينظر: عبد الهادي الفضلي، أصول الحديث، ص ٨٢، (الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣).

(٤) ينظر: إلكياهراسي، أحكام القرآن، (١٢٤/٣)، وتفسير الرازي، (١٣١/٥)، وتفسير ابن كثير، (١٧٣/٢)، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٢٢/٨).



الرأي الأول: لا يحلّ لمسلم أن يأكل من ذبيحة لم يُذكر اسمُ الله عليها عمداً أو نسياناً، واستدل أصحاب هذا القول بالأحاديث الواردة في الأمر بالتسمية عند الذبح أو الصيد^(١). وهو قول البيضاوي، وأبي حيان، وأبي السعود^(٢).

الرأي الثاني: الآية على عمومها، غير أن أصحاب هذا القول أجازوا الأكل من الذبيحة إذا تركت التسمية عليها نسياناً؛ لأنهم اعتبروا الناسي ذاكراً حكماً، فهو ليس بتارك ذكر اسم الله تعالى، كما أن الناسي خارج بقوله: (وإنه لفسق)، ومعلوم أن الترك - نسياناً - ليس بفسق لعدم تكليف الناسي والمؤاخذه عليه، فيتعين العمد.

وقد تمسكوا بالعموم؛ لأن اللفظ العام (ما ذكر اسم الله عليه) أُكِّدَ بـ(من)، "وتأكيد العام ينفى احتمال الخصوص، فهو غير محتمل للتخصيص"^(٣).

وإلى هذا ذهب الجصاص، وابن العربي، والقرطبي، وابن عاشور^(٤).

ويمكن رجوع السبب الرئيس للاختلاف بين القول الأول الذي خصص العموم، والقول الثاني الذي أبقى الآية على عمومها، إلى الخلاف في تخصيص القرآن بخبر الواحد، والفريق الأول يميزونه، بينما يمنعه الفريق الثاني، كما أن السياق كان

(١) كقوله ﷺ: "ما أنهر الدم، وذكر اسم الله عليه، فكلوه". رواه الشيخان: صحيح البخاري، كتاب (الشركة)، باب (قسمة الغنم)، رقم الحديث: (٢٤٨٨)، ج ٢، ص ٢٠٤، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (الأضاحي)، باب (جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام)، رقم الحديث: (١٩٦٨)، ج ٥، ص ١٠٦.

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي، (١٨٠/٢)، وأبو حيان، البحر المحيط، (٢١٤/٤)، وتفسير أبي السعود، (١٨٠/٣).

(٣) قال ابن الهمام في (فتح القدير شرح الهداية): "وقوله: (ولا تأكلوا): عام مؤكِّد بـ(من) الاستغرافية التي تفيد التأكيد، وتأكيد العام ينفى احتمال الخصوص، فهو غير محتمل للتخصيص، فيعمّ كل ما لم يذكر اسم الله عليه حال الذبح عامداً كان أو ناسياً، إلا أن الشرع جعل الناسي ذاكراً؛ لعذر كان من جهته، وهو النسيان"، (٥٠١/٩)، (تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣).

(٤) الجصاص، أحكام القرآن، (١٧١/٤)، وابن العربي، أحكام القرآن، (٢٧٤/٢)، وتفسير القرطبي، (٥٠/٤)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (٣٩/٨)، (٤٠).



عاملاً مؤثراً في القول بالتخصيص عند الفريق الأول، بالإضافة إلى قرائن أخرى ظهرت في الآية نفسها.

هذان مثالان على اختلاف المفسرين في اللفظ العام الذي يرد عليه احتمال التخصيص، والأمثلة كثيرة، لا سيما في آيات الأحكام.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن احتمال اللفظ العموم والخصوص

ذهب الجمهور^(١) إلى أن العام يُحمل على ظاهره، فيثبت حكمه في جميع ما يتناوله العموم من أفراد، لا يُصرف عن ذلك إلا بدليل^(٢)، فإن لم يرد دليل عقلي أو لفظي يخصص العام، بقي على عمومته، محتفظاً بدلالته العامة التي تستغرق أفرادَه بلا استثناء.

أما إن ورد، فهذا الدليل يعدّ مخصصاً للعام، ويُقصر حكم العام على بعض أفرادِه، ويجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة، وبالذليل الظني، كخبر الواحد والقياس^(٣)، قال الألوسي: "إن تخصيص القرآن بخبر الأحاد جائز على الصحيح، وبجوازه قال الأئمة الأربعة، ويدل على جوازه أن الصحابة ﷺ خصصوا به من غير نكير، فكان إجماعاً"^(٤).

وعلى هذه القاعدة يتم التعامل مع الأقوال التفسيرية المختلفة بسبب احتمال اللفظ العموم والخصوص.

(١) نوّهت إلى الأقوال المخالفة للجمهور في ص ١٥٢، حاشية (٤).

(٢) ويسمى أصحاب هذا المذهب، الذين هم الجمهور بد (أرباب العموم)، ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، (٢/٢٣).

(٣) هذا هو الرأي الراجح، وهو رأي الجمهور، وخالف في ذلك جمهور الحنفية، كما تقدّم، وينبغي على هذا الخلاف اختلاف في التفسير، كما اتضح بالمثال، للتوسع في هذه المسألة، ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، (٢/١٠٠، ١٠١)، وعبد الإله الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، ص (١٨٣-١٨٥).

(٤) تفسير الألوسي، (٢/٤٢٨)، عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي لِلنَّسَاءِ﴾.



٧. الإطلاق والتقييد:

اشتمل القرآن الكريم على الألفاظ المطلقة عن التقييد، كما اشتمل على الألفاظ المقيّدة، وكان هذا الإطلاق والتقييد سبباً من أسباب اختلاف المفسرين في بعض الحالات، كما سنرى، ويجدر بدايةً أن أعرض معنى المطلق والمقيّد، والفرق بين المطلق والعام، ثم حالات حمل المطلق على المقيّد، ومتى يكون الإطلاق والتقييد سبباً من أسباب اختلاف المفسرين، وأخيراً كيف نتعامل مع هذا الاختلاف.

معنى (المطلق والمقيّد):

المطلق: "هو اللفظ الذي يدلّ على الماهية، بدون قيد يقلّل من شيوعه"^(١)، "فهو يتناول - عند دلالاته على موضوعه - واحداً غير معيّن، باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، دون أن يكون هنالك ما يقيّده، من وصف، أو شرط، أو زمان، أو مكان، أو غيرها"^(٢) من القيود التي تعيّن، وتحدّده بفرد من أفراد جنسه.

ومثاله لفظ (بقرة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبْحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة]، فهو لفظ مطلق، تناول فرداً غير معيّن من جنسه، فلم تقيّد (البقرة) بوصف ولا شرط، ولا غيرها من القيود، فكان المطلوب من بني إسرائيل أن يذبحوا (ما يطلق عليه بقرة)، مهما كان وصفها أو لونها ...

ومن هنا يغدو الفرق واضحاً بين (العام) و(المطلق)، فد(العام) يتناول جميع أفرادها دفعة واحدة، أي أنه يدلّ على جماعة، فدلالته دلالة شمولية، أما (المطلق) فيُتصوّر مفهومه في فرد غير متعيّن من أفرادها، ولا يتناول أكثر من واحد دفعة واحدة، فدلالته دلالة بدلية^(٣).

(١) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، (١٥٩/٢)، وقد خلص إلى هذا التعريف بعد أن عرض تعريفات عدّة للعلماء الأقدمين، وناقشها.

(٢) المصدر السابق، (١٥٩/٢).

(٣) ينظر: عبد الله بن بيه، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ص ٢٣٣.



ففي المثال السابق كان على بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة واحدة لا أكثر، مهما كان لونها، ومهما كانت صفتها، فالأمر بالذبح متوجّه إلى الماهية بدون قيود تعيّن لها أو تقلل من شيوعها، بينما نجد في قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر] أن السجود تمّ من الملائكة جميعهم، على كثرتهم، ودفعة واحدة؛ إذ إنّ لفظ (الملائكة) المعرّف بأل الاستغراقية، والمؤكّد بـ(أجمعون) لفظ عامّ، شمل الملائكة كلّهم، لا ملكاً واحداً منهم.

وأما المقيد: فهو ما يقابل المطلق، وهو "اللفظ الذي يدلّ على الماهية بقيد يقلّل من شيوعه، فهو يتناول - عند دلالته على موضوعه - واحداً توفّر فيه قيد من القيود"^(١).

ومثاله لفظ (دم) من قوله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ﴾ [الأنعام]، فقد قيّد (الدم) بوصفه (مسفوحاً)، وهذا القيد قلّل من شيوعه، فاتّجه التحريم إلى فرد معيّن، هو الدم المتدفق المسفوح، لا الباقي في العروق.

مسالك العلماء في حمل المطلق على المقيد وأثرها في اختلاف المفسرين

يحسن بنا أن نلّم إمامة سريعة بمواقف العلماء المتفكّقة والمختلفة تجاه الحالات التي يرد فيها ذكر المطلق والمقيد؛ إذ إن التعرّف على مواقفهم أمرٌ لا بدّ منه لفهم سبب اختلاف المفسرين في الألفاظ المطلقة والمقيّدة، وقد فصل الأصوليون القول في هذه المسألة^(٢)، لكنني سأقتصر على ما له صلة باختلاف المفسرين، مع عرض بعض الآيات القرآنية التي ورد فيها ألفاظ الإطلاق والتقييد، وكيف تعامل معها المفسرون.

(١) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، (١٦١/٢).

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر، (١٠٣/٢ - ١٠٨)، والزرکشي، البحر المحيط، (٤١٦/٣ - ٤٣٣)، ومحسن عبد الحميد، دراسات في أصول تفسير القرآن، ص (٥١ - ٥٣)، (مطبعة الوطن العربي، بغداد، ط ١، ١٩٨٠)، ومحمد الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، ص (٢٠٤ - ٢١٢)، ومحمد أديب صالح، تفسير النصوص، (١٦٨/٢ - ١٨٩)، وعبد الإله الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، ص (٢٧٢ - ٢٧٦).



هناك حالتان رئيستان للمطلق والمقيد:

الحالة الأولى: أن يُذكر المطلق في موضع بلا قيد، ولا يردُّ عليه ما يقيده في موضع آخر، أو أن يرد المقيد لا مطلق له.

والأصل في هذه الحالة أن المطلق يبقى على إطلاقه لعدم ورود دليل على تقييده، ويبقى المقيد مقيداً؛ لعدم ورود دليل على امتناع قيده، فالدليل هو العمدة.

قال الزركشي - رحمه الله - : " إن وجد دليل على تقييد المطلق صير إليه، وإلا فلا. والمطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ لأن الله تعالى خاطبنا بلغة العرب. والضابط أن الله تعالى إذا حكم في شيء بصفة، أو شرط، ثم ورد حكم آخر مطلقاً، نُظر: فإن لم يكن له أصل يُردُّ إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به، وإن كان له أصل غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر" (١).

ومثال المطلق الذي لم يُقيد لفظ (صياماً) في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا ﴿١٥﴾﴾ [المائدة]، فقد ورد هذا اللفظ في الآية مطلقاً عن كل قيد، فمن الكفارات التي يُكفَّر بها من أقدم على الصيد وهو محرَّم أن يصوم متى شاء، وحيث شاء.

ومثال المقيد لفظ (شهرين) في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴿١٢﴾﴾ [النساء]، في كفارة القتل الخطأ، وكذلك في كفارة الطهار: ﴿فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴿٤﴾﴾ [المجادلة]، فقد قُيد بوصف (التتابع)، ولم يرد دليل على امتناع هذا القيد، فالأصل العمل به، ولا يخرج المكلف من العهدة إلا بصيام هذين الشهرين على وصف (التتابع).

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/ ١١).



على خلاف صيام القضاء للمريض أو المسافر؛ إذ أُطلق ولم يُقيّد بالتتابع، قال تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (١٨٥) [البقرة]، ويخرج المكلف من العهدة إذا قضى الأيام التي أفطرها بعذر، سواء أصامها متفرقة أم متتابعة، وهو ما عليه جمهور العلماء والمفسرين (١).

قال د. محمد أديب صالح: "فبينما كان الخروج من العهدة في المطلق يمكن أن يحصل بأي فرد من أفراده الشائعة، يُرى أن الخروج من العهدة في المقيّد لا يكون إلا بذلك الفرد الذي توافر فيه ذلك القيد" (٢).

وإذ قد عُمل بقيد التتابع في كفارة القتل الخطأ والظهار، فقد أهمل القيد (في حجوركم)، في قوله تعالى: ﴿وَرَبِّبْتُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ (٢٣) [النساء]، ولم يُعمل به مقيّداً للمطلق؛ لأنه قُصد به الأغلب مما تكون عليه الرئائب، قال الجصاص: "قوله: (في حجوركم): كلام خرج على الأعم الأكثر من كون الربيبة في حجر الزوج، وليست هذه الصفة شرطاً في التحريم" (٣)، وقال القرطبي: "واتفق الفقهاء (٤) على أن الربيبة تُحرّم على زوج أمها إذا دخل بالأُم، وإن لم تكن الربيبة في حجره" (٥).

وقال الدكتور عبد الكريم زيدان: "وأما كلمة (في حجوركم)، فهي ليست بقيد احترازي، وإنما هي قيدٌ أكثري، لا تأثير له في الحكم، بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ (٢٣) [النساء]، ولو كان من قيد

(١) نقل الإمام الرازي قولاً مخالفاً لقول الجمهور، يقضي بوجوب التتابع في قضاء الصيام، وهو عن علي وابن عمر رضي الله عنهما، والشعبي. ينظر: تفسير الرازي، (٢/٢٤٧).

(٢) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، (٢/١٦٥).

(٣) الجصاص، أحكام القرآن، (٣/٧٢).

(٤) ورد قولٌ مخالف منسوب إلى علي رضي الله عنه، ولكنه لم يُعتبر في نظر العلماء، ولذلك قال القرطبي: "اتفق الفقهاء".

(٥) ينظر: تفسير القرطبي، (٣/٧٨).



الحرمة كون البنت في حجر الزوج ورعايته وتربيته لُذْكَرَ عند بيان الحل، ورفع الحرمة عند عدم تحقق القيد، وهو الدخول بالأُم^(١).

نخلص من هذا إلى أن الأصل في هذه الحالة أن يبقى المطلق على إطلاقه إلى أن يثبت دليل التقييد، وأن يبقى المقيّد دون إطلاق، حتى يثبت عدم إرادة قيده، فالمفسّر لا يملك تقييدَ اللفظ المطلق، وتحديدَه ببعض الأفراد من جنسه إلا بدليل، كما لا يملك إهمالَ قيد المقيّد إلا بدليل، وهو ملزم بعدم العمل بالقيد إن ثبت امتناعه.

ولا خلاف على هذا الأصل بين العلماء، غير أن اتفاقهم هذا لم يمنع ظهورَ اختلافات في تفسيرهم بعض الآيات التي ورد فيها المطلق والمقيّد، وسبب هذه الاختلافات يعود إلى تفاوت أنظارتهم في الأدلة التي تقترن بالمطلق أو المقيّد، فالدليل الذي هو صالح عند بعضهم لصرف المطلق عن إطلاقه، والمقيّد عن قيده، غير صالح عند الباقين.

فلم يكن الإطلاق في قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَكْبَارٍ أُخْرَ ۝١٨٥﴾ [البقرة] حاسماً لاختلاف الأفهام، فقد نقل القرطبي - رحمه الله - الاختلاف فيه^(٢)، ثم ذكر أحاديث اعتمد عليها من قيد صيام القضاء بالتتابع، لا تصحّ عند الفريق الآخر، ولا تثبتُ دليلاً مقيّداً، فأبقوا اللفظ مطلقاً على أصله.

كما أن منع القيد في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّيْبِكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ ۝٢٣﴾ [النساء]، لم يكن مُتَّفَقاً عليه، فقد نقل المفسرون قولاً مخالفاً يُنسب إلى علي عليه السلام يقضي باشتراط تحريم الزواج من الربيبة بأن تكون في حجر زوج أمها، فإذا لم تكن في حجره حلّ له أن يتزوجها، وهذا قولٌ لم يتلقّه أهل العلم بالقبول^(٣)، ولكي أشرتُ إليه؛

(١) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٨٥، (مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٩٩٤).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي، (١/٥٢٧).

(٣) ذكر الجصاص هذا، ينظر: أحكام القرآن، (٣/٧٢).



تنبيهاً على وجود قولين مختلفين في هذه الآية، وقد شرح الشيخ ابن عاشور - بإيجاز - هذين القولين، مبيناً حجة كل منهما، قال: "وظاهر الآية أنّ الربيبة لا تُحَرَّم على زوج أمها، إلا إذا كانت في كفالتها؛ لأن قوله: ﴿الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ وصف، والأصل فيه إرادة التقييد كما أريد من قوله: ﴿وَأَمَهْتِكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء]، فظاهر هذا أنها لو كانت بعيدة عن حضنته لم تُحَرَّم.

وُسبب الأخذ بهذا الظاهر إلى علي بن أبي طالب، رواه ابن عطية^(١)، وأنكر ابن المنذر والطحاوي صحّة سند النقل عن علي، وقال ابن العربي: إنّه نقل باطل.

وجزم ابن حزم في المحلّي بصحّة نسبة ذلك إلى علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب، وقال بذلك الظاهرية، وكأنّهم نظروا إلى أنّ علة تحريمها مركّبة من كونها ربيبة، وما حدث من الوقار بينها وبين حاجرها إذا كانت في حجره.

وأما جمهور أهل العلم فجعلوا هذا الوصف بياناً للواقع، خارجاً مخرج الغالب، وجعلوا الربيبة حراماً على زوج أمها، ولو لم تكن هي في حجره، وكأنّ الذي دعاهم إلى ذلك هو النظر إلى علة تحريم المحرّمات بالصهر، وهي التي أشار إليها كلام الفخر المتقدّم^(٢).

وعندي - والقول لابن عاشور - أنّ الأظهر أنّ يكون الوصف هنا خرج مخرج التعليل، أي: لأنهنّ في حجورك، وهو تعليل بالمظنّة، فلا يقتضي اطراد العلة في جميع مواقع الحكم^(٣).

(١) تفسير ابن عطية، (٢/٥٠٨).

(٢) نقل ابن عاشور كلاماً للفخر الرازي، مفاده أن علة تحريم المحرّمات بالصهر، هي تسهيل الخلطة، وقطع الغيرة. ينظر: تفسير الرازي، (٤/٢٠).

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٤/٢٩٨، ٢٩٩).



مما سبق يتبين أنّ الاختلاف في تقدير الأدلة كان سبباً من أسباب اختلاف المفسرين في التعامل مع المطلق والمقيد في هذه الحالة (الحالة الأولى)، فاختلقت أقوالهم في تفسير الآيات الكريمة.

الحالة الثانية: أن يرد اللفظ مطلقاً في موضع، ويرد هو بعينه مقيداً في موضع آخر، فهل يُحمل المطلق على المقيد فيقل من شيعه، أم يحتفظ كل لفظ بدلالته، كل في موضعه؟

لورود المطلق والمقيد في هذه الحالة صوراً، وفي كل صورة منها آراء للعلماء ومذاهب، اتفقوا في بعض، واختلفوا في بعض، وما اختلفوا فيه كان مثاراً لاختلافهم في تفسير الآيات الكريمة.

الصورة الأولى: أن يتفق الموضعان اللذان ورد فيهما المطلق والمقيد في الحكم والسبب الذي نتج عن ذلك السبب: فالعلماء على أن المطلق يُحمل على المقيد، قال الآمدي عن هذه الحالة: " .. فلا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد ههنا"^(١).

مثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ﴾ [البقرة]، وقوله: ﴿قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ [الأنعام]، فلفظ (الدم) في الآية الأولى مطلقاً عن كل قيد، بينما قيّد بالمسفوح في الآية الثانية، ولا شك أن الحكم في الآيتين واحد، وهو (حرمة تناول الدم)، كما أن سبب الحكم في الآيتين واحد، وهو (الضرر الناتج عن تناول الدم).
والعلماء على حمل المطلق على المقيد عند اتفاق الحكم والسبب، فيكون المراد من الدم المحرّم تناوله هو الدم المسفوح دون غيره^(٢).

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (٧/٣).

(٢) ينظر: محمد إبراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، ص ٢٠٦، ومحمد أديب صالح، تفسير النصوص، (٢/١٧٥، ١٧٦).



الصورة الثانية: أن يختلف الحكم والسبب في الموضوعين: والعلماء على عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة^(١).

ومثاله قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ۖ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ۖ﴾ [المائدة: ٣٨].

كلمة (الأيدي) في الآية الأولى وردت مقيدة إلى المرافق، في حين وردت مطلقة في الآية الثانية، والحكم في الآية الأولى هو (وجوب غسل اليدين إلى المرفقين، والسبب هو الحدث مع إرادة الصلاة)، بينما الحكم في الآية الثانية هو (قطع يد السارق والسارقة)، والسبب هو (السرقه)^(٢).

واضح أن كل آية لها موضوعها المختلف عن الآخر، ولهذا فلا يُحمل المطلق على المقيد باتفاق.

الصورة الثالثة: أن يختلف الحكم، ويتحد السبب: وفي هذه الصورة أيضاً لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق، قال الشوكاني: "لا خلاف في أنه لا يُحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه - ثم قال -: وقد حكى الإجماع جماعة من المحققين، آخرهم ابن الحاجب"^(٣).

ومثلوا له بآيتي الوضوء والتيمم، فقد قال تعالى في آية الوضوء: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ۖ﴾ [المائدة: ٦]، وقال في التيمم: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۖ﴾ [٤٣].

(١) ذكر الأمدي اتفاق العلماء على هذا، ينظر: الإحكام، (٦/٣)، وقال ابن العربي في المحصول: "وهذا مما لا يختلف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر"، ص ١٠٨، (تح: حسين اليدري، دار البيارق، عمان، ط ١، ١٩٩٩).

(٢) ينظر: الحفناوي، دراسات أصولية، ص ٢٠٥، وعبد الإله الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، ص ٢٤٧.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، (٨/٢)، (تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩).



[النساء]، فاليد) في الوضوء مقيّدة، وهي في التيمم مطلقة، والسبب واحد، وهو الحدث مع إرادة الصلاة، ولكن الحكم مختلف؛ إذ إن الحكم في الوضوء هو وجوب الغسل، وفي التيمم وجوب المسح.

وقد نبّه الدكتور محمد أديب الصالح على وجود اختلاف بين العلماء في مقدار ما يُمسح من اليدين في التيمم، ولكن هذا الاختلاف لم يكن ناشئاً عن اختلافهم في حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة، فهم متفقون على أنه لا يُحمل عليه، وإنما نشأ الخلاف بينهم من اختلاف نظرتهم إلى ما ثبت عندهم في السنة من النصوص التي جرى بها التقييد^(١).

هذه صور ثلاث لورود المطلق والمقيّد في موضعين مختلفين، وقد رأينا أن العلماء كان لهم موقف واحد منها، ولذلك فإننا لا نتصور اختلافاً بين المفسرين في مثل هذه الصور. الصورة الرابعة: أن يتّحد الحكم ويختلف السبب: وللعلماء ههنا مذاهب، فمنهم من يرى وجوب حمل المطلق على المقيّد بدون شروط، ومنهم من يمنع بدون شروط، ويجعل كل نصّ حجة قائمة بذاته، ومنهم من يشترط وجود جامع بين المطلق والمقيّد، حتى يصحّ حملُه عليه^(٢)، وهو الأظهر^(٣)، قال الرازي في المحصول: "وهو القول المعتدل، وهو مذهب المحققين منا"^(٤).

(١) ينظر: محمد أديب الصالح، تفسير النصوص، (١٧٧/٢ - ١٨٠).

(٢) تنظر هذه المذاهب وحججها في كتب أصول الفقه، كالأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (٣/٨ - ١٠)، والزرکشي، البحر المحيط، (٣/٤٢٠ - ٤٢٤)، ومحسن عبد الحميد، دراسات في أصول تفسير القرآن، ص ٥٣، والحنفاوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، ص (٢٠٧-٢١٢)، ومحمد أديب الصالح، تفسير النصوص، (٢/١٨٠ - ١٨٦).

(٣) قال الزرکشي: "هذا القول عليه جماعة كثيرون من أصحابنا، منهم القفال الشاشي، كما رأيته في كتابه، ونقلوه عن ابن فورك، وصحّحه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والغزالي، وابن برهان، وابن السمعاني، وقال ابن دقيق العيد في (شرح العمدة): "إنه الأقرب"، واختاره القاضي أبو بكر، ونسبه إلى المحققين". البحر المحيط، (٣/٤٢١).

(٤) الرازي، المحصول في علم الأصول، (٣/٢١٨)، (تح: طه جابر العلواني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٠٠هـ).



هذه الصورة للمطلق والمقيّد، التي يتّحد فيها الحكم في الموضوعين، ويختلف السبب، هي التي برز فيها الاختلاف في مواقف العلماء، مما كان له أبلغ الأثر في اختلاف الأقوال التفسيرية للآيات التي ظهرت فيها هذه الصورة.

ومن هذا الباب اختلافهم في تقييد (رقبة) من قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۖ﴾ [المجادلة]، بالإيمان؛ لقوله في كفارة القتل الخطأ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ﴾ [النساء]. فقد وردت (رقبة) في كفارة الظهار، مطلقةً عن كل قيد، بينما قيّدت في كفارة القتل الخطأ، بقيد الإيمان، والحكم واحد في الآيتين، وهو وجوب إعتاق رقبة، مع كون الظهار والقتل الخطأ سببين مختلفين.

وعند الاطلاع على التفاسير، نجد أن هناك من منع تقييد الرقبة بالإيمان، وقال بأن الواجب إعتاق رقبة، أي رقبة، سواء أكانت مؤمنة أم كافرة، وهذا في الأصل مذهب الحنفية^(١)، وعليه الزمخشري، وأبو حيان، وأبو السعود، والألوسي^(٢).

وهناك من أوجب على الذي ظاهر من امرأته إعتاق رقبة مؤمنة لا غير، لا يجزئه أن يعتق رقبة كافرة، حملاً على قيد الإيمان في كفارة القتل الخطأ، "والجامع أن الإعتاق إنعام، فتقييده بالإيمان يقتضي صرف هذا الإنعام إلى أولياء الله وحرمان أعداء الله، وعدم التقييد بالإيمان قد يفرضي إلى حرمان أولياء الله، فوجب أن يتقيد بالإيمان تحصيلاً لهذه المصلحة"^(٣).

(١) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، (٥ / ٣١٢).

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٤ / ٤٧٦)، وأبو حيان، البحر المحيط، (٨ / ٢٣٢)، وتفسير أبي السعود،

(٨ / ٢١٦)، وتفسير الألوسي، (١٤ / ٢٠٥).

(٣) تفسير الرازي، (١٠ / ٤٨٦).



وهذا مذهبُ جمهورِ الشافعية^(١)، منهم إلكياهراسي، وابنُ كثير، وهو مذهب بعض المالكية، ومنهم ابن العربي، وابنُ عطية، والقرطبي^(٢).

هذان رأيان مختلفان في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَحَرُّرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة] يرجع الاختلاف بينهما إلى الاختلاف في مسألة (حمل المطلق على المقيد حين يتحد الحكم ويختلف السبب).

الموقف من الاختلاف الناشئ عن احتمال اللفظ الإطلاق والتقييد

نحن أمام حالتين، وأربع صور للحالة الثانية:

* أما الحالة الأولى، وهي: (أن يُذكر المطلق في موضع بلا قيد، ولا يردُّ عليه ما يقيده في موضع آخر، أو أن يرد المقيد لا مطلق له)، فقد عمل العلماء بالقاعدة التي ذكرها الزركشي، وهي أن المطلق على إطلاقه إلى أن يرد الدليل على تقييده، والمقيد على قيده إلى أن يرد الدليل على إطلاقه، ولم يختلف العلماء على هذه القاعدة، ولكنهم اختلفوا في صلاحية الأدلة التي تؤثر على حال كلٍّ من المطلق والمقيد، ولهذا نجد الاختلاف بينهم في التفسير.

وعمل الباحث في هذه الحالة - إن وجد اختلافاً في الأقوال التفسيرية - أن يتحرى القرائن والأدلة، فإذا تثبتت من قوة الدليل وصلاحيته لتقييد المطلق أو إطلاق المقيد عمل به، وإلا فيبقى كل لفظ على حاله.

(١) قال الإمام الشافعي: "لا يجزئه تحرير رقبة على غير دين الإسلام؛ لأن الله ﷻ يقول في القتل: ﴿فَتَحَرُّرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً﴾ [النساء]، وكان شرط الله في رقبة القتل، إذا كانت كفارة، كالدليل - والله أعلم - على أن لا تجزئ رقبة في كفارة، إلا مؤمنة". أحكام القرآن، (١/٢٣٦).

(٢) ينظر: إلكياهراسي، أحكام القرآن، (٢/٤٧٩)، عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء]، وتفسير ابن كثير، (٤/٣١٣)، وابن العربي، أحكام القرآن، (٤/١٩٤)، وتفسير ابن عطية، (٨/٢٤٦)، وتفسير القرطبي، (٩/١٨٢).



* وأما الحالة الثانية، وهي (أن يرد اللفظ مطلقاً في موضع، ويرد هو بعينه مقيداً في موضع آخر)، فإنّ الصور الثلاث الأولى: (اتفاق المطلق والمقيد في الحكم والسبب، واختلافهما فيهما، واختلافهما في الحكم، مع اتفاق السبب) لا ينشأ عنها اختلاف بين المفسرين؛ لاتحاد موقفهم منها.

أما الصورة الرابعة (اختلاف المطلق والمقيد في السبب دون الحكم)، فهي التي يُتصور نشوء اختلاف بين المفسرين بسببها؛ لاختلاف موقفهم منها. والذي يُعتمد في هذه الصورة - عند معالجة الأقوال التفسيرية المختلفة - هو المذهب الذي وصفه الإمام الرازي بالاعتدال، وبأنه مذهب المحققين، وصحّحه جمهور من العلماء، وهو حمل المطلق على المقيد، إذا توافر الجامع بينهما؛ إذ إن الجامع هنا بمثابة الدليل المسوّغ لذلك، وإلا فالمطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده.

السبب الثاني - الاختلاف الناشئ عن الروايات المنقولة :

١. الأحاديث النبوية :

إنّ أحسن طرق التفسير - بعد تفسير القرآن بالقرآن - أن يفسّر القرآن بالسنة؛ فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي أَخْلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل].

فقد كان التفسير النبوي لكتاب الله ﷻ، رافعاً للإشكالات التي واجهها الصحابة ﷺ في فهم بعض الآيات الكريمة، ومبيّناً معاني آيات أخرى، مما رآه النبي ﷺ بحاجة إلى بيان ابتداءً؛ إذ إن النبي ﷺ أعلم الناس بمراد الله من كلامه.

ذلك أنّ القرآن الكريم فيه المجمل والمبهم والغامض، وهو ما كان بحاجة إلى بيان وإيضاح وتفسير، جاءت به السنة النبوية، بالإضافة إلى أنها خصّصت العام، وقيدت



المطلق، ورفعت اللبس عن المشكل^(١)؛ ولذلك، فإن أهمية السنة المشرفة في تفسير كتاب الله ﷺ لا تخفى على ذي بصر.

لكن وجود تفسير نبوي للقرآن الكريم لم يكن مانعاً من اختلاف المفسرين في بعض الأحيان؛ فقد ورد الاختلاف عليهم من جهات تتعلق بالأحاديث النبوية بوجه عام، سواء في ذلك أحاديث التفسير وغيرها^(٢)، ويمكن إجمال هذه الجهات بما يلي:

الجهة الأولى: الاختلاف في حجية خبر الواحد: سبقت الإشارة إلى الخلاف القائم بين جمهور العلماء والسادة الحنفية في تخصيص النص العام بخبر الواحد، فقد ذهب الجمهور إلى جواز ذلك، بينما منعه الحنفية، وكان لهذا الخلاف أثره في تفسير الآيات الكريمة، وأحيل على المثال الذي تقدم في مسألة (العموم والخصوص)^(٣).

الجهة الثانية: الاختلاف في الحكم على الحديث: الأصل أنّ ما صحّ عن النبي ﷺ لا يكون مثاراً لاختلاف المفسرين؛ وذلك لأنّه يتعيّن على المفسرين الأخذُ به في هذه الحالة، ولا يجوز لهم العدول عنه إلى غيره، "اللهمّ إلا إذا كان هذا القول الآخر لا يتعارض مع الحديث الصحيح"^(٤)، ومن تجاوزه بتفسير آخر معارض، فرأيه لا يعتدّ به؛ لمخالفته ما ثبت عن النبي ﷺ.

(١) هذه مجالات تفسير السنة للقرآن الكريم، وللتوسع، ينظر: إبراهيم خليفة، دراسات في مناهج المفسرين، ص ٢٣٧. فضل عباس، التفسير: أساسياته واتجاهاته، ص ١٣١.

(٢) هناك أحاديث لم ترد تفسيراً مباشراً للآيات، فقد قيلت في مقام آخر غير التفسير، ولكن كان لها أثر في فهم الآيات، كالحديث الذي سيرد بعد قليل، وهو قول النبي ﷺ: "ليس من البر الصيام في السفر"، ينظر: ص (١٨٢-١٨٣).

(٣) ينظر: ص (١٥٩-١٦١)، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُهُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسَقٌ﴾ (١٦١) [الأنعام].

(٤) فضل عباس، التفسير: أساسياته واتجاهاته، ص ٢٧٧.



فالأحاديث المتفق على صحتها، لا تكون سبباً في اختلاف المفسرين، إلا من ناحية واحدة، وهي الاختلاف في فهم ما صحَّح عن النبي ﷺ، وكان له أثر في تفسير الآيات الكريمة، وسيأتي الحديث عن هذه الحالة قريباً إن شاء الله.

إنَّ اختلاف المفسرين في الحكم على الأحاديث هو ما أدى إلى اختلاف المفسرين، فقد تفاوتوا في قبول بعض الأحاديث، بين مصحَّح لها، ومضعَّف، فما قبله بعضهم، لم يكن معتمداً عند غيرهم.

مثال ذلك اختلافهم في المراد من (الأولين)، و(الآخرين) من قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ [١٣] وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿١٤﴾ [الواقعة]، فقال بعضهم: (ثلة من الأولين): جماعة من الأمم الماضية، و(قليل من الآخرين): من أمة محمد ﷺ، وقال آخرون: (ثلة من الأولين): من صدر هذه الأمة، و(قليل من الآخرين): من هذه الأمة.

ومستند القول الأول هو رواية عن أبي هريرة ؓ، قال: لما نزلت: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ [١٣] وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿١٤﴾ [الواقعة]، شُقَّ ذلك على المسلمين، فنزلت: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ [٣٩] وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿٤٠﴾ [الواقعة]، فقال: "أنتم ثلث أهل الجنة، بل أنتم نصف أهل الجنة، وتقاسمونها النصف الباقي"^(١). وعدّوا هذا نسخاً. وهو ما ذهب إليه الطبري، والبيضاوي، والنسفي، والنيسابوري، والشوكاني، والألوسي^(٢).

لكنَّ فريقاً من المفسرين ضعَّف هذه الرواية، وقال إن (الأولين) و(الآخرين) من أمة محمد ﷺ، ومن هؤلاء ابن كثير، والسبب أنها عارضت نص القرآن، وهو أن هذه الأمة هي

(١) مسند أحمد، رقم الحديث: (٩٠٨٠)، ج ١٥، ص ٣٨. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف".

(٢) ينظر: تفسير الطبري، (٢٧/٢٠٠)، وتفسير البيضاوي، (٥/١٧٨)، وتفسير النسفي، (٢/٦٣٦)، والنيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، (٦/٢٣٩)، والشوكاني، فتح القدير، (٥/١٩٨)، وتفسير الألوسي، (١٤/١٣٤).



خير الأمم، قال: "وهذا الذي اختاره ابن جرير ههنا فيه نظر، بل هو قول ضعيف؛ لأن هذه الأمة هي خير الأمم بنص القرآن، فبعد أن يكون المقربون في غيرها أكثر منها، اللَّهُمَّ إلا أن يقابل مجموع الأمم بهذه الأمة، والظاهر أن المقربين من هؤلاء أكثر من سائر الأمم، والله أعلم. فالقول الثاني في هذا المقام، هو الراجح، وهو أن يكون المراد بقوله: (ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ)، أي: من صدر هذه الأمة، (وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ)، أي: من هذه الأمة" (١).

وأبى الرازي القول الأول، وقال - بعد أن ذكر الرواية السابقة - : "وهذا في غاية الضعف، من وجوه" (٢)، أذكر بعضها: أن هذا كالنسخ في الأخبار، وهو في غاية البعد، وأن قوله تعالى بعد: (ثلة من الآخرين) في أصحاب اليمين، وما ورد هنا في السابقين، كما أن ظاهر الخطاب في قوله: ﴿ وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴾ [الواقعة] خطاب مع الموجودين وقت التنزيل (٣).

وأصر الألويسي على تصحيح الحديث، وقال بأن ورود الآية الأولى في السابقين والثانية في أصحاب اليمين، لا يرد مقتضى الحديث، كما أنه لا يوجد نسخ في الخبر؛ لأن النسخ الوارد في الحديث يُتَأَوَّلُ بأن المقصود منه إزالة ما حسبه الصحابة من أن الأمر في هذه الأمة يذهب على هذا النهج، فيكون أصحاب اليمين ثلثة من الأولين وقليلاً منهم، فَيَكْتُمُهُمُ الْفَائِزُونَ بِالْجَنَةِ مِنَ الْأُمَمِ السَّوَالِفِ، فأخبرهم بما يزيل هذا الحسبان، بأن أصحاب اليمين ثلة من الأولين وثلثة من الآخرين (٤)، بمعنى أنه يجتمع من قليل سابقين هذه الأمة، ومن ثلة أصحاب اليمين منها من يكون نصف أهل الجنة.

(١) تفسير ابن كثير، (٤/٢٧٧).

(٢) تفسير الرازي، (١٠/٣٩٢).

(٣) ينظر: المصدر السابق، (١٠/٣٩٢).

(٤) ينظر: تفسير الألويسي، (١٤/١٣٥).



تبيّن من هذا المثال أن اختلاف المفسرين في صحة الحديث كان سبباً في اختلافهم في تفسير الآية الكريمة.

الجهة الثالثة: التعارض بين حديثين: في ظاهرهما مقبولين، وتختلف الأقوال التفسيرية تبعاً للحديث الذي قام عليه كل قول.

ومثال هذا الاختلاف ما جاء من أقوال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ (١٠٨) [التوبة].

ذهب جمّع من المفسرين إلى أن المسجد الذي أُسِّس على التقوى هو مسجد قُباء؛ مستندين إلى أحاديث مرفوعة إلى النبي ﷺ، كانت محلّ قبول لديهم، منها ما أخرجه الإمام أحمد عن عويم بن ساعدة الأنصاري^(١)، أن النبي ﷺ أتاهم في مسجد قُباء، فقال: "إن الله قد أحسن عليكم الثناء في الطهور"^(٢) في قصة مسجدكم، فما هذا الطهور الذي تتطهرون به؟" قالوا: "والله يا رسول الله، ما نعلم شيئاً إلا أنه كان لنا جيران من اليهود، فكانوا يغسلون أديبارهم من الغائط، فغسلنا كما غسلوا"^(٣). قال الشيخ شعيب الأرنؤوط - محقق مسند أحمد - عن هذا الحديث: "حديث حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف"^(٤)، ومعلوم أن درجة الحسن لغيره، درجة من درجات الحديث المقبول.

وقد فهم أصحاب هذا الرأي من قوله ﷺ: "في قصة مسجدكم"، أن المسجد الذي أُسِّس على التقوى، هو مسجد قُباء؛ لأن النبي ﷺ جاءهم فيه، وأخبرهم بأن ثناء الله على طهورهم، كان في سياق قصة مسجدهم. ومن مال إلى هذا القول: الزمخشري، وابن كثير،

(١) عويم بن ساعدة الأنصاري المدني، شهد العقبتين في قول الواقدي، وبدراً وأحدًا والخندق، ومات في حياة رسول الله ﷺ، وقيل: بل مات في خلافة عمر، وهو الصحيح. تهذيب التهذيب، (٨/١٥٥)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ مُّجْتَبُونَ أَنْ يَنْطَهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ (١٠٨) [التوبة].

(٣) مسند أحمد، رقم الحديث: (١٥٤٨٥)، ج٢٤، ص٢٣٥.

(٤) المصدر السابق.



والقرطبي، وأبو السعود، والشوكاني^(١).

ويرى فريق آخر أن المقصود من (المسجد الذي أسس على التقوى) هو مسجد النبي ﷺ الذي فيه منبره وقبره اليوم؛ معتمدين على الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم مسنداً إلى أبي سلمة بن عبد الرحمن، قال: "مرَّ بي عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري، قال: قلتُ له: كيف سمعتُ أباك يذكر في المسجد الذي أُسِّس على التقوى؟ قال: قال أبي: دخلت على رسول الله ﷺ في بيت بعض نساءه، فقلتُ: يا رسول الله، أيُّ المسجدين الذي أُسِّس على التقوى؟ قال: فأخذ كفاً من حصباء، فضرب به الأرض، ثم قال: (هو مسجدكم هذا) - لمسجد المدينة - قال: فقلتُ: أشهد أني سمعتُ أباك هكذا يذكره"^(٢). وممن قال بهذا الرأي: الطبري، وابن عطية، والألوسي^(٣).

وقد ورد في كلام المؤيدين هذا القول أن معتمدهم فيما ذهبوا كان صحة الرواية، قال الطبري - رحمه الله -: "وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: هو مسجد الرسول ﷺ، لصحة الخبر بذلك عن رسول الله"^(٤).

وقال الألوسي: "وأما الأخبار الدالة على كون المراد بالمسجد المذكور في الآية مسجد رسول الله ﷺ فكثيرة أيضاً، وكذا الذاهبون إلى ذلك كثيرون أيضاً، والجمع فيما أرى بين الأخبار والأقوال متعذر، وليس عندي أحسن من التنقيح عن حال تلك الروايات صحة وضعفاً، فمتى ظهر قوة إحداهما على الأخرى عوّل على الأقوى. وظاهر كلام البعض يُشعر بأن الأقوى رواية ما يدل على أن المراد من المسجد مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام"^(٥).

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٢/٢٩٨)، وتفسير ابن كثير، (٢/٣٨٧)، وتفسير القرطبي، (٤/٤٢٧)، وتفسير أبي السعود، (٤/١٠٢)، والشوكاني، فتح القدير، (٢/٥٧٠).

(٢) صحيح مسلم، كتاب (الحج)، باب (بيان أن المسجد الذي أسس على التقوى هو مسجد النبي بالمدينة)، رقم الحديث: (١٣٩٨)، ج ٣، ص ١٨٥.

(٣) ينظر: تفسير الطبري، (١١/٣٥)، وتفسير ابن عطية، (٤/٤٠٧)، وتفسير الألوسي، (٦/٢٠).

(٤) تفسير الطبري، (١١/٣٥).

(٥) تفسير الألوسي، (١١/٣٥).



وفي كلام الألويسي - رحمه الله - قاعدة مُهمّة للتعامل مع الروايات المتعارضة، فلا شكّ أن الرواية الأقوى هي التي يُعوّل عليها في التفسير.

هذان حديثان مرفوعان إلى النبي ﷺ، مقبولان في ظاهر الأمر، لكنّ الجمع بينهما غير ممكن؛ لتعارضهما، وقد نشأ عنهما خلافاً بين المفسرين في تحديد المسجد الوارد ذكره في الآية، غير أن أحدهما أصحّ من الآخر، فقد ورد الأول في صحيح مسلم، أما الثاني، فهو حسن لغيره، والحديث الحسن لغيره حديث ضعيف في أصله، جُبرَ بطريق آخر. وباتباع القاعدة التي ذكرها الألويسي يهون الأمر، ويسهل الترجيح.

الجهة الرابعة: عدم بلوغ الحديث للمفسّر: ورود الحديث الذي يكشف عن معنى آية ما، يُعدّ الفيصل في تفسيرها، لمن بلغه وصحّ عنده؛ إذ إنّ المفسر في هذه الحالة يفسّر الآية في ضوءه، أما من لم يبلغه ذلك الحديث، فسيُعمل فكره، وقد يصل إلى رأي مخالف لذلك الذي قام على الحديث.

وهذا ما كان من ابن عباس رضي الله عنهما، في تفسيره قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء]، فقد ذهب إلى أنّ نصيب الاثنتين النصف، كنصيب الواحدة؛ أخذاً بظاهر الآية، وجمهور الصحابة والأئمة والمفسرين على خلافه، حيث حكموا بأن للثنتين وما فوقهما الثلثين، وأن النصف إنما هو للواحدة فقط^(١)، واستندوا في هذا إلى أمور عدة، منها ما رواه أحمد، والترمذي، وأبو داود، والحاكم، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ بابنتيها من سعد، فقالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أحد شهيداً، وإن عمهما أخذ ما لهما، فلم يدع لهما مالاً، ولا ينكحان إلا ولهما مال، قال: فقال: يقضي الله في ذلك، قال: فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما، فقال: "أعطي لابنتي

(١) ينظر مثلاً: تفسير ابن عطية، (٢/ ٤٨٠، ٤٨١)، وتفسير الألويسي، (٢/ ٤٣١).



سعد الثلثين، وأعط أمهما الثمن، وما بقي فهو لك" (١).

وبهذا نعلم أن حكمه ﷺ كان بعد نزول الآية الكريمة، وهو بمثابة التفسير لها، فلا يُعدل عنه، ولذلك، فلا يُتصور من ابن عباس رضي الله عنهما أن يخالفه، ولا شك - إذن - أنه لم يكن قد بلغه حديث النبي ﷺ حين قال ما قال.

قال الألويسي عن قول ابن عباس رضي الله عنهما: "ولا يخفى أن الحديث الصحيح الذي سلف يهدم أمر التمسك بمثل هذه العرى، ولعله لم يبلغه ﷺ ذلك كما قيل، فقال ما قال" (٢).

(١) مسند أحمد، رقم الحديث: (١٤٧٩٨)، ج ٢٣، ص ١٠٨، وسنن الترمذي، أبواب (الفرائض)، باب (ما جاء في ميراث البنات)، رقم الحديث: (٢٠٩٢)، ج ٣، ص ٥٩٨، وسنن أبي داود، كتاب (الفرائض)، باب (ما جاء في ميراث الصلب)، رقم الحديث: (٢٨٩٣)، ج ٣، ص ٨٠، (دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، ١٩٠٠)، ومستدرک الحاكم، كتاب (الفرائض)، رقم الحديث: (٨٠٣٥، ٨٠٧٦)، ج ٤، ص ٤٨٠، ٤٩١.

وقد اختلف أهل العلم في تصحيح هذا الحديث، صحّحه بعضهم، وضعّفه آخرون، فقد صحّح إسناده الحاكم، وتابعه الذهبي، ينظر: المستدرک، (٤/٤٨١، ٤٩١)، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"، سنن الترمذي، أبواب (الفرائض)، باب (ما جاء في ميراث البنات)، رقم الحديث: (٢٠٩٢)، ج ٣، ص ٥٩٩، كما حسّنه الألباني، ينظر: صحيح سنن الترمذي، (٢/٤١٨)، (مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ٢٠٠٠)، بينما وضعّفه الدكتور بشار معروف في تحقيقه سنن الترمذي، وقال: "المعروف عن الترمذي أنه يحسّن أحاديث عبد الله بن محمد بن عقيل عند التفرّد، وهو عندنا ضعيف، فإسناد الحديث ضعيف"، ينظر: سنن الترمذي، أبواب (الفرائض)، باب (ما جاء في ميراث البنات)، رقم الحديث: (٢٠٩٢)، ج ٣، ص ٥٩٩، حاشية رقم (٢).

والسبب في اختلافهم هو تفرّد (عبد الله بن محمد بن عقيل) بهذا الحديث؛ فلم يعرف إلا من طريقه، وقد اختلفوا في تعديله، فمن العلماء من قبل حديثه، وخالفهم في ذلك آخرون، ورجّح الألباني أنه حسّن الحديث إذا لم يخالف، ولذلك حكم بأنه في درجة الحسن، ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، كتاب (الفرائض)، رقم الحديث: (١٦٧٨)، ج ٦، ص ١٢٢، (إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥)، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيقه على المسند: "إسناده محتمل للتحسين"، وقد تعجّب الشيخ أحمد شاكر من إغفال الشيخ الطبري هذا الحديث وغيره من آثار الباب، وكلامه يوحي بقوله هذا الحديث، واحتجاجه به، ينظر: تعليقه في حاشية رقم (١)، تفسير الطبري، (٧/٣٦)، (تح: الشيخ أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠).

(٢) تفسير الألويسي، (٢/٤٣٢)، ونقل الألويسي أن ابن عباس رضي الله عنهما قد تراجع، ووافق الإجماع، قال: "وفي (شرح الينبوع) نقلاً عن الشريف شمس الدين الأرموني، أنه قال في (شرح فرائض الوسيط): (صح رجوع ابن عباس عن ذلك فصار إجماعاً)؛ وعليه، فيحتمل أنه بلغه الحديث، أو أنه أمعن النظر في الآية، ففهم منها ما عليه الجمهور فرجع إلى وفاقهم".



وقال الشهاب الحفاجي: "وأما ابن عباس رضي الله عنهما فنظر إلى ظاهر النظم، ولعله لم يبلغه الحديث"^(١).

الجهة الخامسة: الاختلاف في فهم الحديث: من هذا الباب اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة]. وكان اختلافهم في حكم صيام المسافر والمريض، هل هو جائز أم محظور، ويجب عليه الإفطار إلى أن يقيم المسافر، ويرأ المريض؟

فمن قائل: الإفطار واجب في هاتين الحالتين، وإن صام المسافر أو المريض، فعليه القضاء، ومن قائل: الصيام جائز لهما إن رغبا فيه، والإفطار رخصة.

أما أصحاب القول الأول، فقد تمسكوا بظاهر الآية، الذي يوجب على المسافر صيام عدة من أيام أخر، أي أن صيامه في رمضان لا يُعتدّ به، وبظاهر قول النبي ﷺ: "ليس من البر الصوم في السفر"^(٢)، وقوله: "الصائم في السفر كالمفطر في الحضر"^(٣).

ومن ذهب إلى هذا القول مفسرو الشيعة^(٤)، وقد نُسب إلى ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما^(٥).

(١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، (٣/١١٠).

(٢) رواه الشيخان: صحيح البخاري، كتاب (الصوم)، باب (قول النبي ﷺ)، لمن ظلل عليه واشتدّ الحر: ليس من البر الصوم في السفر)، رقم الحديث: (١٩٤٦)، ج ٢، ص ٤٤، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (الصيام)، باب (جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر)، رقم الحديث: (١١١٥)، ج ٣، ص ١٨٩.

(٣) رواه النسائي في المجتبى، كتاب (الصيام)، باب (ذكر قوله: الصائم في السفر، كالمفطر في الحضر)، رقم الحديث: (٢٢٨٤)، ج ٤، ص ١٨٣، (تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢، ١٩٨٦)، والحديث ضعيف موقوف، كما قال المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.

(٤) ينظر: الطوسي، التبيان، (١١٧/٢)، والطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، (٦/٢)، والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (١١/٢)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٣، (١٩٧٣).

(٥) تنظر الروايات في تفسير الطبري، (١٨١/٢)، ونسب ابن كثير - في تفسيره - هذا القول إلى بعض الصحابة والتابعين، ينظر: (٢٢٩/١)، وقال الإمام الفخر: "وهو قول ابن عباس وابن عمر". تفسير الرازي، (٢/٢٤٥).



بينما نظر أصحاب القول الثاني - وهم جمهور المفسرين^(١) - إلى القصة التي ورد فيها هذا الحديث، وهي ما رواه جابر بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يُظلل عليه، والزحام عليه، فقال: "ليس من البر الصوم في السفر"، وعلى هذا فقد خرج الحديث على حالة مخصوصة، فهو مقصور عليها^(٢)، ولذلك فقد قَدِّروا محذوفاً يقتضيه المعنى، وتقديره: (ومن كان مريضاً أو على سفر فأفطر).

وبهذا نجد أن الاختلاف في فهم الحديث الشريف كان مدعاةً لاختلاف المفسرين في فهم الآية، فمن فهم الحديث على ظاهره حرّم الصيام في حال السفر والمرض، ومن نظر إلى الظروف التي أحاطت به، فهم أنه رخصة إذا وُجدت المشقة.

الجهة السادسة: الربط بين الحديث والآية: بأن يُجعل تفسيراً لها، وهو - في الحقيقة - ليس كذلك: واختلاف المفسرين مشهور في معنى قوله تعالى: ﴿وَلِيَالِ عَشْرِ ۖ﴾ [الفجر]، ففيه ثلاثة أقوال: أن المقصود منها عشر ذي الحجة، أو العشر من المحرم، أو العشر الأخيرة من رمضان^(٣)، وكلّهم اعتمد على أحاديث شريفة، بعضها يصحّ، وبعضها لا يصحّ، والذي يجمعها أنها كانت في بيان فضل هذه الليالي التي ذكرها، وليست تفسيراً للآية الكريمة، "إذ السورة مكية، وبيان فضيلة ما ذكره لم يكن معروفاً عند نزول السورة الكريمة، فإن فضيلة العشر من ذي الحجة، أو أيام المحرم، أو ليالي رمضان عُلم ذلك كله في المدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام"^(٤).

(١) ينظر مثلاً: تفسير الطبري، (١٨٥/٢)، والخصاص، أحكام القرآن، (٢٧٠/١)، وتفسير ابن عطية، (٤٣٧/١)، وتفسير الرازي، (٢٤٥/٢، ٢٤٦)، وتفسير القرطبي، (٥٣٠/١)، وتفسير ابن كثير، (٢٢٩/١).

(٢) حَقَّق هذه المسألة الحافظ ابن حجر، ينظر: فتح الباري، (١٨٤/٤).

(٣) تنظر هذه الأقوال في: تفسير الطبري، (٢٠٥/٣٠، ٢٠٦)، وتفسير الماوردي، (٢٦٥/٦)، وابن الجوزي، زاد المسير، (١٠٣/٩، ١٠٤)، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١٩٨٤).

(٤) فضل عباس، التفسير: أساسياته واتجاهاته، ص ٣٠٤.



فهذا الربط بين الآية الكريمة والأحاديث التي لم تكن بياناً لها، أدى إلى أقوال مختلفة في تفسيرها، فكل مفسر بحث عن حديث تضمن فضيلة عشر ليال، وجعله تفسيراً لها، والنتيجة أن الأقوال تعددت بتعدد تلك الأحاديث.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن الأحاديث النبوية:

- إذا كان الاختلاف بين المفسرين ناشئاً عن الاختلاف في تخصيص خبر الواحد للفظ العام من القرآن الكريم، فالراجح - على مذهب الجمهور - جوازه، قال الألوسي: "إن تخصيص القرآن بخبر الآحاد جائز على الصحيح، وبجوازه قال الأئمة الأربعة، ويدل على جوازه أن الصحابة رضي الله عنهم خصصوا به من غير نكير، فكان إجماعاً^(١).
- وإذا كان الاختلاف ناشئاً عن الاختلاف في الحكم على الحديث، فالواجب هنا أن يدرس الباحث المقارن الحديث سنداً ومتناً دراسة مستوفية، آخذاً بالاعتبار ما قاله علماء التخريج في الحكم على الحديث، وبحسب النتيجة التي يصل إليها يكون ترجيحه بين الأقوال.
- أما إذا واجه اختلافاً ناشئاً عن تعارض حديثين، فالأمر سهل؛ ذلك أن الترجيح يدور مع الحديث الصحيح.
- ولا يُنظر في القول الذي خالف فيه صاحبه الحديث النبوي؛ لعدم معرفته بالحديث، ويؤخذ بالأقوال التي وافقت الحديث، إن صح.
- وفي حال اختلاف المفسرين في فهم الحديث، فإن على الباحث أن ينظر في القرائن التي تقوي لديه أحد الأفهام، وينطلق منه في تفسير الآية على الوجه الصحيح.
- وإن كانت الأقوال التفسيرية مبنية على ربط بين حديث وآية، ولم يكن لذلك الحديث صلة بتلك الآية، فلا يُعدّ هذا الحديث مقوياً للرأي الذي قام عليه؛ ويلتفت الباحث حينها إلى الأقوال التي لها وجه من النظر.

(١) تفسير الألوسي، (٢/٤٢٨)، عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يُؤْتِكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء].



٢. روايات أسباب النزول :

أكثر آيات القرآن الكريم نزلت ابتداءً دون سبب، كتقرير مبادئ الإيمان، وتشريع بعض الأحكام، وتقعيد قواعد السلوك والأخلاق، وهناك آيات كان لنزولها أسباب استدعت البيان الإلهي.

ولعلي في هذا المقام أبيّن المقصود من أسباب النزول، وأهميتها، ثم أعرج على أثرها في اختلاف المفسرين، وأختم بالموقف من هذا الاختلاف.

تعريف سبب النزول وأهميته:

سبب النزول: ما نزلت الآية أو الآيات تتحدث عنه أيام وقوعه، كحادثة وقعت في زمن النبي ﷺ، أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية أو الآيات ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو مجواب عن ذلك السؤال^(١).

ومن هنا يُعلم أنّ الأحداث التي وقعت في الأمم الماضية قبل عهد النبي ﷺ، وقصّها علينا القرآن، ليست من أسباب النزول، فلا يُقال عن الحادثة إنها سبب لنزول آية أو آيات إلا إذا كان وقوعها في عهد النبي ﷺ.

ولمعرفة أسباب نزول الآي أهمية كبيرة، وفوائد جليّة، من أبرزها أنها تعين على فهم الآيات فهماً صحيحاً، وتزيل ما يبدو من إشكالات، فهناك من الآيات ما لا يمكن فهمه إلا إذا عُرف السبب الذي من أجله نزلت، ولذلك قال الواحدي - رحمه الله - عن أهمية أسباب النزول: "... إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تُصرف العناية إليها؛ لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها، وبيان نزولها"^(٢)، والأمثلة التي تؤكد هذا الأثر لأسباب النزول في فهم الآيات كثيرة ماثورة في

(١) ينظر: السيوطي، الإتقان، (١/١٤١)، والزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (١/١٠٨)، وفضل عباس، إتقان البرهان، (١/٣١٠).

(٢) الواحدي، أسباب النزول، ص ١٠، (تح: كمال زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٨).



كتب علوم القرآن الكريم^(١).

ولأهمية أسباب النزول في تفسير الآيات فإنّ المفسرين لم يجدوا بدءاً من الاستعانة بها، وقد كان أثرها واضحاً في توجيه أقوالهم، لكنّ هذا لم يمنع من تفاوتٍ بينهم في الأخذ بها، ومن هنا نشأ اختلافٌ بينهم في التفسير.

أسباب النزول واختلاف المفسرين:

غنيٌّ عن القول أن السبيل إلى الوقوف على سبب النزول لا يكون إلا بطريق النقل عن الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن، ووقفوا على أسبابه، وقد كانت هذه الروايات سبباً من أسباب اختلاف المفسرين من وجوه عدة:

الوجه الأول: تفاوت هذه الروايات المنقولة من حيث الصحة، فمنها الصحيح، ومنها دون ذلك، وما قبله بعض المفسرين ضعفه غيرهم، فاختلفت أقوالهم تبعاً لذلك.

مثاله: ما جاء في سبب نزول قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَكْفِيهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ

يَتْلَى عَلَيْهِمْ إِنِّي فِي ذَلِكَ لَرَحِيمَةٌ وَذِكْرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ [العنكبوت].

أخرج الدارمي عن يحيى بن جعدة، قال: أتى النبي ﷺ بكتف^(٢) فيه كتاب، فقال: كفى بقوم ضلالاً أن يرغبوا عما جاء به نبيهم إلى ما جاء به نبي غير نبيهم، أو كتاب غير كتابهم، فأنزل الله ﷻ: ﴿أُولَئِكَ يَكْفِيهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [العنكبوت]^(٣).

(١) ينظر: السيوطي، الإتقان، (١/ ١٢٩ - ١٣١)، والزرقاني، مناهل العرفان، (١/ ١١٠ - ١١٢)، وفضل عباس، إتقان البرهان، (١/ ٣١٥ - ٣١٨).

(٢) الكتف: عظم عريض يكون في أصل كتف الحيوان من الناس والدواب كانوا يكتبون فيه لقلّة القراطيس عندهم. ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، (٤/ ١٥٠)، (تح: محمود الطنجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت).

(٣) سنن الدارمي، المقدمة، باب (من لم ير كتابه الحديث)، رقم الحديث: (٤٩٥)، ج ١، ص ٤٢٥، (تح: حسين الداراني، در المغني، الرياض، ط ١، ٢٠٠٠)، وأخرجها أبو داود في مراسيله، كتاب (العلم)، رقم الحديث: (٤٤٨)، ص ٤٨٧، وابن أبي حاتم في تفسيره، (٩/ ٣٠٧٢)، (تح: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، ط ٢، ١٩٩٩)، وسيأتي بيان درجة هذا الأثر بعد قليل.



والمقصود بهذه الرواية قوم من أصحاب سيدنا محمد ﷺ انتسخوا شيئاً من بعض كتب أهل الكتاب، على ما أخرجه الطبري في تفسيره^(١).

وهذه الرواية ضعيفة سنداً، ومتناً، أما السند، فهو ضعيف من أجل إرساله^(٢)، فقد جاءت الرواية من طريق يحيى بن جعدة، وهو تابعي^(٣).

وأما ضعف المتن، فمن ناحيتين، الأولى: أن الآية الكريمة جاءت في سياق الحديث عن كفار مكة، فهي مكية، وأما الحادثة، فهي مدنية، الناحية الثانية: لا يُعقل صدور مثل هذا الفعل عن الصحابة الكرام ﷺ.

هذه رواية ضعيفة في سبب النزول نشأ عنها اختلاف في أقوال المفسرين، بسبب أن بعضهم أعرض عنها أو أنكرها، أو ذكرها بصيغة التضعيف، ورأوا أن المقصود كفار مكة.

وهذا ما ذهب إليه الطبري، والزخشي، وابن عطية، والقرطبي، وابن كثير^(٤)، وتعقب الألويسي الرواية بمخالفتها السياق^(٥).

بينما أخذ بها بعض المفسرين دون إنكار، وجعلوا حملها على أصحاب النبي ﷺ وجهاً محتملاً في تفسير الآية مساوياً للوجه الآخر، وهذا ما فعله الماوردي في تفسيره، وابن عبد السلام^(٦)، وذكر السمرقندي رواية النزول هذه دون أن ينكرها، وكذلك ابن

(١) تفسير الطبري، (١١/٢١)، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشيخ الطبري ذكر هذه الرواية، غير أنه لم يعول عليها في تفسير الآية.

(٢) المرسل هو ما رفعه التابعي. ومذهب جمهور المحدثين وكثير من الفقهاء والأصوليين، هو أن المرسل ضعيف لا يحتج به. ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص ٣٧١، (دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٩٩٢).

(٣) جاء في تقريب التهذيب: "يحيى بن جعدة: ثقة، وقد أرسل عن ابن مسعود ونحوه، من الثالثة" (٥٨٨/٢)، (تح: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط ١، ١٤٠٧هـ).

(٤) ينظر: تفسير الطبري، (١١/٢١)، والزخشي، الكشاف، (٤٤٤/٣)، وتفسير ابن عطية، (٦/٦٥٤)، وتفسير القرطبي، (٧/٢٣٧)، وتفسير ابن كثير، (٣/٤٢٣).

(٥) ينظر: تفسير الألويسي، (٨/١١).

(٦) ينظر: تفسير الماوردي، (٤/٢٨٨)، وتفسير العز بن عبد السلام، (٢/٥١٥)، (تح: عبد الله الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٩٩٦).



الجوزي، وابن عجيبة^(١).

الوجه الثاني: ورود روايتين أو أكثر، بعضها فيه تصريح بذكر السبب، وبعضها يحتمل سبب النزول ويحتمل أمراً آخر، وهو بيان ما تضمنته الآية من أحكام^(٢)، ويختلف تفسير الآية تبعاً للرواية التي يعتمدها المفسر.

مثاله: سبب النزول الواردان في قوله تعالى: ﴿وَسَفَّتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى النِّسَاءَ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَرَغِبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوَالِدِينَ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ۗ﴾ [النساء].

السبب الأول: أخرج البخاري ومسلم عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة رضي الله عنها: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ۗ﴾ [النساء]، قالت: هي اليتيمة في حجر وليها، فيرغب في جمالها ومالها ويريد أن يتزوجها بأدنى من سنة نسائها^(٣)، فنهوا عن نكاحهن، إلا أن يقسطوا لهن في إكمال الصداق، وأمروا بنكاح من سواهن من النساء.

(١) السمرقندي، تفسير القرآن، (٦٣٧/٢)، (تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، وابن الجوزي، زاد المسير، (٢٧٩/٦)، وتفسير ابن عجيبة (البحر المديد)، (٣١٣/٤)، (تح: أحمد رسلان، الناشر: حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ).

(٢) إذا أتى الراوي بفاء تعقيبية داخلية على مادة نزول الآية بعد سرده حادثة ما، أو ذكره سؤالاً طرح على رسول الله ﷺ، فقال: (حدث كذا، أو سئل ﷺ عن كذا، فنزلت آية كذا)، فذلك نص واضح في السببية، لا يحتمل غيرها، وأما إذا لم يصرح بلفظ السبب، ولم يأت بتلك الفاء، بل اكتفى بقوله: (نزلت هذه الآية في كذا)، فإن العبارة تحتمل مع السببية شيئاً آخر، هو ما تضمنته الآية من أحكام، والقرائن هي التي تعين أحد هذين الاحتمالين أو ترجحه. ينظر: الزركشي، البرهان، (٣٩/١)، والسيوطي، الإتيان، (١/١٤٠-١٤٢)، والزرقاني، مناهل العرفان، (١/١١٦)، وصبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٤٢، (دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٧، ١٩٩٠)، وفضل عباس، إتيان البرهان، (١/٣٣٣-٣٣٦).

(٣) قولها: (بأدنى من سنة نسائها)، أي: بأقل من مهر مثلها من قراباتها. العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (١٤/٨٠).



قالت عائشة: ثم استفتى الناس رسول الله ﷺ بعدُ، فأنزل الله ﷻ: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾ [النساء]، قالت: فبين الله في هذه أن اليتيمة إذا كانت ذات جمالٍ ومالٍ رغبوا في نكاحها، ولم يلحقوها بسنتها بإكمال الصداق، فإذا كانت مرغوبةً عنها في قلة المال والجمال تركوها، والتمسوا غيرها من النساء، قال: فكما يتركونها حين يرغبون عنها، فليس لهم أن ينكحوها إذا رغبوا فيها، إلا أن يقسطوا لها الأوفى من الصداق ويعطوها حقها^(١).

السبب الثاني: أخرج مسلم عن عائشة رضي الله عنها في قوله: ﴿ وَمَا يُتَلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَى النِّسَاءِ أَلْتَبَى لَا تَوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَرَغِبْنَ أَنْ يَنْكُحَهُنَّ ﴾ [النساء]، قالت: أنزلت في اليتيمة تكون عند الرجل فتشركه في ماله، فيرغب عنها أن يتزوجها، ويكره أن يُزوّجها غيره، فيشركه في ماله، فيعضلها، فلا يتزوجها، ولا يزوّجها غيره^(٢).

هذان سببان صحيحان لنزول الآية الكريمة، الأول ورد بصيغة صريحة في النزول، بينما كان الثاني محتملاً للنزول، وقد نشأ عن هاتين الروايتين خلافٌ بين المفسرين، في قوله تعالى: (ما كتب لهن).

فعلى السبب الأول يكون معنى (ما كتب لهن) الصداق، والمقصود من الآية: أن الرجل إذا كان في حجره يتيمة، ورغب في أن يتزوجها، فأمره الله أن يقسط في مهرها، ويعطيها مثل ما يُعطى أمثالها من النساء، فإن لم يفعل فليعدل إلى غيرها من النساء. وهذا ما ذهب إليه ابن عطية، وابن العربي، وابن جرير^(٣).

(١) رواه الشيخان: صحيح البخاري، كتاب (الوصايا)، باب قول الله تعالى: ﴿ وَأَتُوا اليتيم أموالهم ﴾ [النساء]، رقم الحديث: (٢٧٦٣)، ج ٢، ص ٢٩٤، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (التفسير)، رقم الحديث: (٣٠١٨)، ج ٦، ص ٤٣٦.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (التفسير)، رقم الحديث: (٣٠١٨)، ج ٦، ص ٤٣٧.

(٣) ينظر: تفسير ابن عطية، (٣٣/٣)، وابن العربي، أحكام القرآن، (٤٠٤/١) عند الآية (٤) من سورة النساء، وابن جرير، التسهيل لعلوم التنزيل، (١٥٩/١).



وعلى السبب الثاني يكون معنى (ما كتب لهن) الميراث، والآية على هذا جاءت تنهى عن ما كان يقع منهم في الجاهلية، من أن الرجل إذا كان في حجره يتيمة، لا يعطيها ميراثها، وبعضها عن الأزواج؛ خشية أن ينتفعوا بما لها، حتى إذا ماتت ورثها. وهو ما رجّحه الطبري، وقاله الزمخشري، والبيضاوي، والنسفي^(١).

وسبب الاختلاف بين الفريقين - كما تبين - أن بعض المفسرين أخذ برواية النزول الصريحة، واعتمد عليها في فهم الآية الكريمة، وبعضهم استند إلى الرواية غير الصريحة. الوجه الثالث: ورود روايتين أو أكثر لسبب النزول، وتكون كلها صحيحة صريحة، وتختلف الأقوال التفسيرية تبعاً للرواية التي يختارها المفسر.

مثاله: ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَغَّى مَرَضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝١﴾ - إلى قوله - ﴿إِنْ نُوَبِّأَ إِلَى اللَّهِ ۝٤﴾ [التحريم].

فقد جاء في سبب نزول هذه الآية سببان صحيحان صريحان:

الأول ورد في الصحيحين: عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمكث عند زينب ابنة جحش، ويشرب عندها عسلاً، فتواصيتُ أنا وحفصة أن أيتنا دخل عليها النبي صلى الله عليه وسلم، فلتقل: إني لأجد منك ريح مغافير^(٢)، أكلت مغافير؟ فدخل على إحدهما، فقالت له ذلك، فقال: لا بأس، بل شربتُ عسلاً عند زينب ابنة جحش، ولن أعود له، فنزلت: ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَغَّى مَرَضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝١﴾ - إلى قوله - ﴿إِنْ نُوَبِّأَ إِلَى اللَّهِ ۝٤﴾ [التحريم]^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري، (٥/٣٥٠)، الزمخشري، الكشاف، (١/٥٥٨)، وتفسير البيضاوي، (٢/١٠٠)، وتفسير النسفي، (١/٢٨٥).

(٢) "المغافير: صمغ يسيل من شجر العرطف، غير أن رائحته ليست بطيبة". ابن منظور، لسان العرب، مادة (غفر): باب (الراء)، فصل (الغين).

(٣) رواه الشيخان، صحيح البخاري، كتاب (الطلاق)، باب ﴿لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ۝١﴾ [التحريم]، رقم الحديث: (٥٢٦٧)، ج ٣، ص ٤٠٤. وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (الطلاق)، باب (وجوب الكفارة على من حرّم امرأته ولم ينو الطلاق)، رقم الحديث: (١٤٧٤)، ج ٤، ص ٥٩.



والثاني: عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له أمة يطأها، فلم تزل به عائشة وحفصة حتى جعلها على نفسه حراماً، فأنزل الله هذه الآية: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحْرَمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم].

هذه الرواية أخرجها الحاكم في المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وأقره الذهبي ^(١)، وصححه ابن حجر في الفتح ^(٢)، وعزاه للنسائي ^(٣).

هاتان روايتان صحيحتان صريحتان في سبب النزول، غير أن اختلافاً بين المفسرين نشأ في (الحلال الذي كان الله صلى الله عليه وسلم قد أحله لنيبه، فحرّمه على نفسه ابتغاء مرضاة أزواجه)، بسبب الرواية التي يختارها كل مفسر، ويراها أنسب للمعنى.

فعلى الرواية الأولى يكون ما حرّمه النبي صلى الله عليه وسلم على نفسه هو العسل، وهو ما صحّحه ابن العربي، والقرطبي، والألوسي، وابن عاشور ^(٤).

وعلى الرواية الثانية يكون ما حرّمه النبي صلى الله عليه وسلم على نفسه هو الجارية، وهو اختيار ابن عطية، وأبي حيان ^(٥).

وقد جمع بعض المفسرين بين الروايتين، فجوّزوا أن يكون ذلك الشيء العسل، وأن يكون الجارية، ومن هؤلاء الطبري، قال: "والصواب من القول في ذلك أن يقال: كان الذي حرّمه النبي صلى الله عليه وسلم على نفسه شيئاً كان الله قد أحله له، وجائز أن يكون ذلك كان

(١) المستدرک، کتاب (التفسير)، تفسير سورة التحريم، حديث رقم: (٣٨٨١)، ج ٢، ص ٥٨٠.

(٢) فتح الباري، کتاب (الطلاق)، باب ﴿لِمَ تُحْرَمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم]، عند شرحه حديث رقم (٥٢٦٨)، ج ٩، ص ٣٧٦، (تح: محب الدين الخطيب، وزميله، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، مصورة عن الطبعة السلفية، د. ط، د. ت).

(٣) المجتبى، کتاب (عشرة النساء)، باب (الغيرة)، رقم الحديث: (٣٩٥٩)، ج ٧، ص ٧١.

(٤) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (٤/٢٩٤)، وتفسير القرطبي، (٩/٣١٢)، وتفسير الألوسي، (١٤/٣٤٢)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٨/٣٤٤).

(٥) ينظر: تفسير ابن عطية، (٨/٣٤٠)، وأبو حيان، البحر المحيط، (٨/٢٨٤).



جاريته، وجائز أن يكون كان شراباً من الأشربة، وجائز أن يكون كان غير ذلك .." (١)،
وعليه البغوي، والزخشي، والرازي، وأبو السعود (٢).

الوجه الرابع: تعارض رواية النزول مع السياق، ولا يمنع من هذا التعارض أن تكون
الرواية صحيحة، أو صريحةً بذكر السبب، فهذا لم يكن كافياً لاتفاقهم على تفسير واحد
للآية؛ ذلك أن منهم من قدّم السياق على الرواية الصحيحة الصريحة، في حال تعارضهما،
فلم تكن الرواية عنده ذات أثر في تفسير الآية، ومنهم من وقف عند حدود الرواية،
غير ملتفت إلى السياق، ومنهم من وقّف بين الرواية والسياق، وباختلاف مواقفهم ظهر
اختلافهم في التفسير.

مثاله: ما جاء في قوله تعالى ﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ
أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة].

أخرج البخاري عن معقل بن يسار رضي الله عنه أنها نزلت فيه، قال: زوّجتُ أختاً لي من رجل،
فطلقها، حتى إذا انقضت عدّتها جاء يخطبها، فقلت له: زوّجتك وأفرشتك، وأكرمتك،
فطلقتها، ثم جئت تخطبها، لا والله لا تعود إليك أبداً، وكان رجلاً لا بأس به، وكانت المرأة
تريد أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية: (فلا تعضلوهن)، فقلت: الآن أفعل يا رسول
الله، قال فزوّجها إياه (٣).

هذه رواية صحيحة في سبب نزول الآية، وبها يُعلم أن النهي في قوله: (فلا
تعضلوهن) متّجه إلى الأولياء، والمعنى: لا تضيّقوا عليهنّ بمنعكم إياهنّ - أيها الأولياء
- من مراجعة أزواجهنّ بنكاح جديد، تبتغون بذلك مضارّتهنّ، وعلى هذا، فالأزواج من

(١) تفسير الطبري، (١٧٧/٢٨).

(٢) ينظر: تفسير البغوي، (١٦٣/٨)، والزخشي، الكشاف، (٥٥١/٤)، وتفسير الرازي، (٥٦٨/١٠)،
وتفسير أبي السعود، (٢٦٦/٨).

(٣) صحيح البخاري، كتاب (النكاح)، باب (من قال لا نكاح إلا بولي)، رقم الحديث: (٥١٣٠)، ج ٣،
ص ٣٧٠.



قوله: (أن ينكحن أزواجهن)، هم الذين كنَّ في عصمتهم؛ سُموا أزواجاً باعتبار ما كانوا عليه، وإن لم يكونوا بعد انقضاء العدة أزواجاً حقيقة.

ويلزم على هذا القول تشتت الضمائر، وتفكيك النظم؛ لأن التطلق في (طلقتم) لا يكون إلا من الأزواج، وهروباً من هذا قالوا بأن الضمير في (طلقتم) أيضاً يعود على الأولياء، وهو على المجاز، بأن يكون الأولياء قد تسببوا في الطلاق حتى وقع، فُنسب الطلاق إليهم بهذا الاعتبار، وينبئ عن هذا التسبب تصديهم للعضل. وإما أن يبقى التطلق على ظاهره للأزواج المطلقين، ويُتحمل تشتت الضمائر اتكالاً على ظهور المعنى.

أصحاب هذا القول استندوا على رواية سبب النزول الصحيحة، وقدموها على ترابط الكلام ووحدة السياق، ومن ذهب إلى هذا الشيخ الطبري، والقرطبي، والبيضاوي، وابن كثير^(١).

ولما يترتب على هذا القول من مصادمة مع السياق، وتشتيت للضمائر، لم يعتمد بعضُ المفسرين هذه الرواية في تفسيرهم الآية الكريمة، وقالوا: إن الخطاب للأزواج في (طلقتم)، وفي (فلا تعضلوهن). و(أزواجهن) على هذا يعني به الرجال بعامة، إذ منهم الأزواج، سموا أزواجاً لمآل أمرهم إلى ذلك، وفسروا عضل الأزواج، بأنهم كانوا يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلماً وقسراً، ولحمية الجاهلية، فلا يتركونهن يتزوجن من شئن من الأزواج. والمعنى: أن ينكحن أزواجهن الذين يرغبن فيهم ويصلحون لهن.

وجهاً العضل من الزوج متعددة: بأن يجحد الطلاق، أو يدعي رجعة في العدة، أو يتوعد من يتزوجها، أو يسيء القول فيها لينفر الناس عنها، فنها عن العضل مطلقاً بأي سبب كان مما ذكر ومن غيره.

(١) ينظر: تفسير الطبري، (٢/٥٨٣)، وتفسير القرطبي، (٢/١٠٤)، وتفسير البيضاوي، (١/١٤٣)، وتفسير ابن كثير، (١/٢٩٣).



وحجتهم فيما ذهبوا إليه: الحِفَاظُ على نسق الكلام، وانسجام الضمائر في (طَلَّقْتُمْ) و(فلا تعضلوهن)، فالخطاب منذ البداية للأزواج، ولم يجزِ ذكر للأولياء، فإن قيل بأن الخطاب في (فلا تعضلوهن) للأولياء يصبح هناك تنافر بين الشرط والجزاء، فالذي يُطَلَّق هو الزوج، لا الولي، فلا بد من عود الضمير في (فلا تعضلوهن) على الزوج كذلك، وهذا ما دافع عنه الإمام الرازي^(١)، واختاره أبو حيان^(٢)، وقال الإمام الرازي معقِّباً على الرأي الأول: "وذلك يوجب تفكك نظم الكلام، وتزْيُة كلام الله عن مثله واجب"^(٣)، وقال مبيِّناً سبب عدم أخذه برواية النزول: "المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد"^(٤)^(٥).

ينسجم هذا القول مع السياق، ويتعارض مع رواية سبب النزول، ومع القول الذي بُني عليها.

ونجد فريقاً ثالثاً من المفسرين جمع بين القولين هروباً من تشتت السياق، ومراعاةً لسبب النزول، فقالوا: إن الخطاب في (طلقتهم)، و(لا تعضلوهن) للناس كافة أزواجاً وأولياء، فإن إسناد ما فعَّله واحد منهم إلى الجميع شائعٌ مستفيضٌ، والمعنى: إذا وُجد فيكم طلاق فلا يقع فيما بينكم عضلٌ، سواء كان ذلك من قبل الأولياء أو من جهة الأزواج، أو من غيرهم، وهذا ما عليه الزمخشري، وابن عطية، وابن عاشور^(٦).

(١) ينظر: تفسير الرازي، (٢/٤٥٤).

(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (٢/٢١٧).

(٣) تفسير الرازي، (٢/٤٥٥).

(٤) الخلاف الذي قام بين العلماء في الاحتجاج بخبر الواحد أو عدم الاحتجاج به، إنما كان فيما يتعلق بالقضايا العقدية، أما في الأحكام والتفسير، فلم يرد عنهم خلاف في الأخذ بخبر الواحد إن صحَّ، وعلى هذا، فلا يُسلَّم هذا القول للإمام الرازي.

(٥) تفسير الرازي، (٢/٤٥٥).

(٦) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (١/٢٧٤)، وتفسير ابن عطية، (٢/٥٦٩)، ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢/٤٢٦).



قال ابن عاشور: "والخطاب الواقع في قوله: (طلقتم)، و(تعضلوهن) ينبغي أن يُحمل على أنه موجّه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجّه، فيكون موجّهاً إلى جميع المسلمين، لأنّ كلّ واحدٍ صالحٌ لأن يقع منه الطلاق إن كان زوجاً، ويقع منه العضل إن كان ولياً، والقربنة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استعمالهم، ولما كان المسندُ إليه أحدُ الفاعلين، غير المسند إليه الفعل الآخر، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل ولا العكس، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير، فالمراد بقوله: (طلقتم) أوقعتم الطلاق، فهم الأزواج، وبقوله: (فلا تعضلوهن) النهي عن صدور العضل، وهم أولياء النساء"^(١).

وما يعيننا هنا على وجه الخصوص هو أن نلاحظ أن الاختلاف بين القولين: الأول والثاني، كان بسبب الأخذ برواية النزول وتقديمها على مراعاة السياق، أو عدم الأخذ بها، وتقديم السياق عليها.

هذه وجوه أربعة تكون فيها روايات النزول سبباً للاختلاف بين المفسرين.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن أسباب النزول:

لما كان لسبب النزول أثر واضح في تفسير الآيات وفهمها، فإنّ الترجيح بين الأقوال التفسيرية المعتمدة على أسباب النزول، يكون بمعرفة ضوابط الترجيح لروايات أسباب النزول، ومن أهمّ هذه الضوابط ما يلي:

أولاً: تُستبعد الروايات الضعيفة، سواء في ذلك أكان ضعفها في سندها أم في متنها^(٢)، بأن تخالف النقل أو العقل، ويُستبعد معها القول التفسيري الذي يعتمد عليها، قال السيوطي: "وإنّ ذكر واحد سبباً، وآخر سبباً غيره، فإن كان إسناد أحدهما صحيحاً دون

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢/٤٢٦).

(٢) تحدّث د. فضل عباس - حفظه الله - في كتابه (إتقان البرهان) عن دعائم قبول سبب النزول، وذكر ثلاث دعائم: سلامة الرواية، وسلامة الدراية، وموافقة السياق. ينظر: (١/٣٤٣ - ٣٥٤).



الآخر، فالصحيح المعتمد^(١).

ومن الأمور التي تطعن في متن الرواية أن يُذكر فيها ما لا يليق بمقام الصحابة^(٢) الذين ثبت فضلهم الكبير ومنزلتهم الرفيعة بالكتاب والسنة.

كما يطعن في متن الرواية عدم تناسب زمن الحادثة التي وردت في رواية النزول مع زمن نزول الآية الكريمة، كأن تكون الآية مكية مثلاً، ورواية النزول تروي قصة أو حدثاً وقع بعد الهجرة^(٣).

ثانياً: إن استويا في الصحّة، تُقدّم الرواية الصريحة في السببية على تلك التي تحتل مع السببية أمراً آخر، فيُستعان بالرواية الصريحة في فهم معنى الآية، والترجيح بين أقوال المفسرين، والسبب في هذا أن الرواية الصريحة هي من قبيل المرفوع إلى النبي ﷺ^(٤)، أما الرواية غير الصريحة، فلا يُقطع فيها بهذا، فقد تكون من قبيل الموقوف.

ثالثاً: في حال ورود روايتين صحيحتين صريحتين، فالأولى أن يُجمع بينهما ما أمكن، بأن تُفسر الآية في ضوءهما معاً، ويوفّق - بناء عليه - بين أقوال المفسرين، حتى لا تُهمَل

(١) السيوطي، إتيان البرهان، (١/١٤٣).

(٢) وذلك كالسبب الذي يروى في نزول قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٨) [آل عمران]، فعن ابن عباس رضي الله عنهما: "نزلت في عبادة بن الصامت الأنصاري، وكان بدرياً نقيباً، وكان له حلفاء من اليهود، فلما خرج النبي ﷺ يوم الأحزاب قال عبادة: يا نبي الله، إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي، فأستظهر بهم على العدو، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٨)". الواحدي، أسباب النزول، ص ١٠٥. قال المحقق كمال زغلول: "إسناده ضعيف جداً". فهذا الحديث باطل دراية ورواية.

(٣) وذلك كالسبب الذي يروى في نزول قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (١١) [السجدة]، فقد ذكروا عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنها نزلت في الأنصار. الواحدي، أسباب النزول، ص ٣٦١، ومعلوم أن الآية مكية، فكيف تكون هذه الرواية سبباً لنزول الآية؟

(٤) وهو ما عليه جمهور العلماء، قال ابن صلاح في المقدمة: "ما قيل من أن تفسير الصحابي حديث مسند، فإنما ذلك في تفسير يتعلق بسبب نزول آية يخبر به الصحابي، أو نحو ذلك" ص ٥٠، (تح: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦).



رواية صحيحة صريحة دون مسوّغ، ويُحمل هذا على تعدد السبب لنازل واحد.

رابعاً: في حال تعارض سبب نزولٍ صحيحٍ صريحٍ مع السياق، فعلى الباحث أن يحاول التوفيق بينهما، بأن يُعملهما معاً في فهم الآية، دون إهمالٍ لأحدهما؛ حتى لا يقع في المحذور، فيردّ حديثاً صحيحاً، أو يخلّ بترابط النظم القرآني، وتماسك السياق.

السبب الثالث - الاختلاف الناشئ عن تغير الخلفيات الفكرية وتباين المملكات :

١. عصر المفسر:

لا شك أن المفسر - على مرّ الأزمان - لم يكن منعزلاً عن قضايا عصره، ومعطيات واقعه، وعلوم زمانه، ولا منفصلاً عن تاريخ الأمم وأحوال السابقين، وقد شكّل هذا بمجموعه جزءاً من خلفيته الثقافية والفكرية التي تلقي بظلالها على تفسيره، وكوّن مزيجاً من الأفكار التي تصوغ منهجه وطريقة تحليله.

ومن هنا، كان لاختلاف العصور التي عاش فيها المفسرون أثرٌ في اختلاف أفهامهم وتفسيراتهم، ومما ساعد على هذه الأفهام المختلفة عدم القطع في دلالة كثير من الآيات الكريمة، فقد كان لهذا أثره في دفع المفسرين للاجتهد في تفسيرها، كلُّ بما يحمل من ثقافة وخلفية فكرية.

ولعلّ اختلاف المفسرين قديماً وحديثاً في تفسير مطلع سورة الإسراء مثال واضح على هذا، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلِنَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ٤ ﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ٥ ﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ٦ ﴾ [الإسراء].

كثيرة هي الأقوال التي قيلت في هذه الآيات الكريمة، غير أن الخلاف بين المفسرين اتسع في تعيين (المرتين) اللتين وقع فيهما الإفساد من بني إسرائيل، "فلقد اختلفوا أولاً في هاتين المرتين، من حيث زمانهما، أمضت هاتان المرتان كلتاها أم لا؟ ثم اختلفوا



ثانياً في تعيين هاتين المرتين على الفرضين: المضيّ أو عدمه^(١)، كما اختلفوا في تعيين العباد الذين سلّطهم الله على بني إسرائيل؟

ذهب جُلّ المفسرين القدامى إلى أن الإفسادتين كانتا في تاريخ بني إسرائيل القديم^(٢)، بينما سلك بعض المفسرين المحدثين كالشيخ سعيد حوى - رحمه الله - مسلكاً آخر، فقد مال إلى أنّ الإفسادة الأولى حصلت في تاريخ بني إسرائيل، والثانية هي ما نراه الآن^(٣).

وجعل الشيخ عبد المعز عبد الستار - رحمه الله - الإفسادين في الإسلام، فالإفساد الأول هو الذي حدث من اليهود على عهد رسول الله ﷺ، والعباد هم رسول الله والذين آمنوا معه عندما جأسوا خلال ديارهم، وأخرجوهم من جزيرة العرب.

أما الإفساد الثاني، فهو ما حصل في فلسطين من عام ١٩٤٨ إلى يومنا هذا، بعد أن ضعف المسلمون وتحلّوا عن منهج الله^(٤). ولعل الشيخ عبد المعز أول من سبق إلى هذا القول.

وهو ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي - رحمه الله - في تفسيره^(٥)، ودافع عنه الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - حفظه الله - في كتابه (الإسراء والمعراج - دروس ونفحات)، محتجاً بالسياق؛ ذلك أن الحديث عن إفساد بني إسرائيل جاء في سياق الإسراء، أي في سياق الحديث عن هذه الأمة المسلمة، ونبيّها، وكتابها، ومساجدها، وما

(١) فضل عباس، التفسير: أساسياته واتجاهاته، ص ٢٩٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، (٣٣/١٥)، والزمخشري، الكشاف، (٦٢٤/٢)، وتفسير القرطبي، (٣٩٠/٥)، وابن جزي، التسهيل، (١٦٧/٢)، وغيرهم، ووافقهم بعض المفسرين المعاصرين، كالشيخ سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، (٢٩٧/٨ - ٣٠١)، (دار نهضة مصر، ط ١، ١٩٩٧، ١٩٩٨).

(٣) ينظر: سعيد حوى، الأساس في التفسير، (٣٠٣٩/٦)، (دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٩٨٥).

(٤) ينظر: عبد المعز عبد الستار، مقالة بعنوان: (سورة الإسراء تقصّ نهاية بني إسرائيل)، مجلد ٢٨، ج ٧، ص ٦٨٩، (مجلة الأزهر، ١٩٥٧).

(٥) ينظر: تفسير الشعراوي، (٨٣٤٨/١٣)، (مطابع أخبار اليوم، د. ط. د. ت.).



ذكره المفسرون من أن إفساد بني إسرائيل كان قبل الإسلام، أيّاً كان زمنه، لا ينسجم مع السياق^(١).

وهذا ما رجّحه كذلك الدكتور جمال أبو حسان في بحثه (طلائع الإعجاز الغيبي في طوابع سورة الإسراء)^(٢).

والذي يتأمل في هذين المسلكين، آخذاً بعين الاعتبار العصور التي ينتمي إليها أصحاب كل قول، يخلص إلى أن السبب الرئيس في هذا الاختلاف يعود إلى العصر الذي عاش فيه كل مفسر، وقد أشار الدكتور جمال أبو حسان إلى هذا، حين علّق على القول الأول الذي جعل الآيات حديثاً عن تاريخ ماضٍ لبني إسرائيل: "ولعل لهذا القول الذي ذكره مستنداً حاصله عدم تحيّل أحد من هؤلاء الأعلام أن تصير الدنيا إلى بني إسرائيل كما هي اليوم، لا سيما وقد كانوا يتفيئون ظلال خلافة إسلامية راشدة عبر العصور قبل عصرنا الذي نعيش فيه"^(٣).

أمّا وقد عايش المفسرون اليوم علوّ بني إسرائيل، وإفسادهم في الأرض، فقد اختلف فهمهم للآيات الكريمة، وتغيّرت نظرتهم، ففسروها في ضوء واقعهم وعصرهم.

وفي هذا الباب يندرج التفسير العلمي، الذي ظهر في العصر الحديث، فبات المفسرون يفهمون الآيات الكريمة فهماً علمياً، في حين غاب هذا اللون من الفهم في عصور المفسرين الأولى.

والأمثلة على هذا كثيرة، من ذلك اختلافهم في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ

(١) ينظر: فضل عباس، الإسراء والمعراج - دروس ونفحات، ص (١١٣، ١١٤)، (دار الفرقان، عمان، ط١، ٢٠٠٠).

(٢) جمال أبو حسان، بحث (طلائع الإعجاز الغيبي في طوابع سورة الإسراء)، المجلد (٥)، العدد (٢)، ص (٤٧ - ٤٩)، (بحث محكّم في (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية)، جامعة آل البيت، أيار، ٢٠٠٩).

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.



نَقُصَّهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ﴿٤١﴾ [الرعد]، فقد اختلف المفسرون في المراد من قوله: (نقصها من أطرافها)، فقال قوم: نقصان أرض المشركين، بانتقالها إلى أيدي المسلمين، أو (نقصها من أطرافها): نهلك ساداتها ورجالاتها من ذوي الشأن^(١).

لكن المفسرين في العصر الحديث - ممن يؤيدون التفسير العلمي - فسروا الآية في ضوء ما وصل إليه العلم، فقد جعل طنطاوي جوهرى - رحمه الله - انقلاب البحر برّاً بتناول السنين، وجهاً محتملاً من الآية الكريمة^(٢)، وذكر الأستاذ رشيد العابري، أن المقصود تناقض الأرض من طرفيها في كرويتها، فتنقص الأرض عن استدارتها، واستدل على هذا بأدلة علمية^(٣).

مثل هذه التفسيرات العلمية التي تقوم على اكتشافاتٍ حديثةٍ مفقودة من تفاسير الأقدمين بلا أدنى شك؛ إذ لم تكن من علوم عصرهم، بخلاف هذا العصر الذي أصبحت فيه الاكتشافات العلمية توظف في فهم بعض آيات القرآن الكريم.

وهكذا، يظهر أثر عصر المفسر في تفسيره، فهو - لا محالة - متأثر بالأحداث التي يشهدها، والواقع الذي يعيشه، والعلوم التي تظهر في زمنه.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن عصر المفسر:

من المهم أن يوازن الباحثُ المقارن بين الأقوال التي يعود سبب اختلافها إلى عصر المفسر، فليس كل قول ينتمي إلى هذا العصر حرياً بالقبول؛ فهناك الكثير من التفسيرات المتكلفة التي تُنزَلُ الآيات على الواقع بشكل متعسف، لا سيما في جانب التفسير العلمي.

ولذلك، فإنّ عرض الأقوال على معايير القبول والردّ، هو الطريق الأسلم في التعامل معها، مع الابتعاد عن تحميل الآيات الكريمة ما لا تحتمل.

(١) ينظر هذان القولان في: تفسير الطبري، (١٣/٢٠٥ - ٢٠٧)، تفسير الماوردي، (٣/١١٩)، وابن الجوزي، زاد المسير، (٤/٣٤٠)، وتفسير ابن كثير، (٢/٥١٦)، وابن جزي، التسهيل، (٢/١٣٧).

(٢) ينظر: طنطاوي جوهرى، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، (٧/١٥٤)، (مصطفى باي الحلبي، مصر، ١٣٤٦هـ).

(٣) ينظر: رشيد العابري، بصائر جغرافية، ص (١٥٥-١٦٥)، (مطبعة النفيض الأهلية، د. ط، ١٩٥١).



وإذا كان القولُ ذا علاقة بالتفسير العلمي، فهناك ضوابطٌ معروفةٌ لقبول التفسير العلمي، يُعرض القول عليها^(١)، وضمن هذه المعايير والضوابط تُقبل الأقوال أو تردّ.

٢. التعصب المذهبي:

وهو أن يجعل المفسر مذهبه - العقدي أو الفقهي - أساساً ينطلق منه في تفسير الآيات، متجاهلاً أساسيات التفسير الصحيحة، فيأتي بتفسير يتوافق مع مذهبه، وفي هذه الحالة تصبح الآية تابعة لا متبوعة، تنصر المذهب وتساعد في ترويجه.

إن التعصّب المذهبي صورة من صور الخمول الفكري الذي ابتلي به بعض المفسرين، مما اضطرهم إلى تجاهل المسلك العلمي الصحيح؛ لما فيه من موضوعية وتجرد؛ فالمفسر المتعصب لمذهبه لا يجد أمامه إلا أن يتجاوز أساسيات التفسير؛ ذلك أنه إذا أراد أن يعتمد عليها فلن توصله إلى مراده؛ لما أنها تُقوّم الأقوال، وتجعلها أقرب إلى المعنى الصحيح المراد من الآية، فيضطر إلى طرحها جانباً، والاسترشاد بمذهبه.

يقول الدكتور محمد حسين الذهبي - رحمه الله - وهو يتحدث عن منهج محمد إطفيش الإباضي في تفسيره (هيمن الزاد إلى دار المعاد)، وظهور التعصب في تفسيره: "لا يكاد يمر بأية يمكن أن يجعلها في جانبه إلا مال بها إلى مذهبه، وجعلها دليلاً عليه، ولا بأية تصارحه بالمخالفة إلا تلمّس لها كل ما في طاقته من تأويل، ليتخلص من معارضتها، وقد يكون تأويلاً متكلفاً، وفساداً، لا ينجيه من معارضة الآية له، لكنه التعصب الأعمى، يدفع الإنسان إلى أن ينسى عقله، ويطرح تفكيره الصائب، ليمشي مع الهوى بعقل فارغ وتفكير خاطيء!!" ^(٢).

(١) ينظر: محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص (٦٧٦ - ٦٩١)، (دار التراث، مصر، د.ط، د.ت)، وفضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص ٢٦٨، (دار الفرقان، عمان، د.ط، ١٩٩١).

(٢) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (٢/٣٤٧).



هذا وصف دقيق، يصدق على كل مفسر متعصب لمذهبه، فلا تعدو أقواله أن تكون تأويلاتٍ متعسفةً بعيدةً عن الحق، لا تقوم على دليل، بل هي نابعة من الهوى والتفكير الخاطيء، فالمفسر - في هذه الحالة - لم يقصد أن يفسر الآية، ولا أن يكشف عن مقاصدها، وإنما استخدمها لنصرة مذهبه.

وما كان هذا حاله، فجدير أن يوصف ابتداءً بأنه سبب من أسباب الخطأ في التفسير؛ لأن القول الصادر عن التعصب لا يُسند له دليلٌ معتبر، ولا تشهد له حجة، بل هو تابع للهوى. وإذا كان (التعصب) سبباً من أسباب الخطأ في التفسير، فهو كذلك سبب من أسباب اختلاف المفسرين؛ فمن جعل المذهب غايته ظهر له معنى مختلف عن من تجرد من هواه وأقبل على تفسير الآية بعقل منفتح وقصد سليم.

فهذا الإمام الزمخشري - رحمه الله وغفر له - يتعصب لمذهبه الاعتزالي عند قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، قال: " (ومن يرد الله فتنته): تركه مفتوناً، وخذلاناً، فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئاً، (أولئك الذين لم يرد الله) أن يمنحهم من ألطافه ما يطهر به قلوبهم، لأنهم ليسوا من أهلها، لعلمه أنها لا تنفع فيهم، ولا تنجح"^(١)، وقوله هذا نابع من مذهبه الاعتزالي، بأن الله تبارك وتعالى لا يريد الشرّ، وهو بهذا خالف أهل السنة من المفسرين الذين يقولون إن الله يريد الخير والشر، وقالوا في معنى الآية: (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً): ومن يرد الله كفره وضلالته، فلن يقدر أحد على دفع ذلك عنه. وقوله: (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم): دلّ على أن الله تعالى غير مرید إسلام الكافر، وأنه لم يطهر قلبه من الشرك والشرك، ولو فعل ذلك لآمن^(٢).

(١) الزمخشري، الكشاف، (١/ ٦٣٤).

(٢) ينظر: تفسير الرازي، (١١/ ٣٦٠).



قال ابن المنير: "كم يتلجلج والحق أبلج، هذه الآية كما تراها منطبقة على عقيدة أهل السنة في أن الله تعالى أراد فتنة من المفتونين، ولم يرد أن يطهر قلوبهم من دنس الفتنة، ووضر الكفر، لا كما زعم المعتزلة من أنه تعالى ما أراد الفتنة من أحد، وأراد من كل أحد الإيمان وطهارة القلب، وأن الواقع من الفتن على خلاف إرادته، وأن غير الواقع من طهارة قلوب الكفار مراد، ولكن لم يقع، فحسبهم هذه الآية وأمثالها، لو أراد الله أن يطهر قلوبهم من وضر البدع. أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها، وما أبشع صرف الزمخشري هذه الآية عن ظاهرها بقوله: لم يرد الله أن يمنحهم ألطافه، لعلمه أن ألطافه لا تنجع فيهم، ولا تنفع، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وإذا لم تنجع ألطاف الله تعالى، ولم تنفع، فلطف من ينفع؟ وإرادة من تنجع؟ وليس وراء الله للمرء مطمع"^(١).

بتعصب الزمخشري لمذهبه خالف الصواب، فكان التعصب سبباً من أسباب الخطأ في التفسير، كما أنه خالف أهل السنة من المفسرين، فكان التعصب سبباً من أسباب الاختلاف بين المفسرين.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن التعصب المذهبي

يحسُنُّ بالباحث أن يتمهّل قبل أن يحكم على القول بأنه نتاج للتعصب المذهبي، وهذا من لوازم الموضوعية التي ينبغي أن يتحلّى بها، فيعرض الأقوال التفسيرية - بما فيها التي يظنّ أنها صادرة عن التعصب - على معايير القبول والردّ، وعندئذٍ سيجد أن القول الناشئ عن التعصب المذهبي لا يمكن أن يستقيم مع معايير القبول^(٢)؛ ذلكم أن المفسر المتعصب لمذهبه قد يعتمد رواية مردودة، أو يخالف صريح القرآن، أو صحيح السنة، أو صريح العقل، وقد يرتكب ما ترفضه اللغة وأساليبها، وقد يُغفل السياق .. كل

(١) حاشية ابن المنير على الكشاف: (الاتصاف فيما تضمّنه الكشاف)، (١ / ٦٣٤)، حاشية رقم: (٣)، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ).

(٢) تقدم الحديث عن هذا في مطلب (معايير القبول والرد)، تنظر: ص ٩٥.



ذلك بهدف نصره مذهبه.

وإذا كان القول لا يستقيم مع معايير القبول، فهو مردود لا محالة، ويمكن للباحث بعد هذه الدراسة العلمية الموضوعية، مع ما لديه من خلفية عن مذاهب المفسرين وتوجهاتهم أن يؤكد صدور القول عن تعصب المفسر لمذهبه، وهذا أدعى إلى رفضه.

٣. إغفال السياق:

إنّ التنبّه لدلالة السياق، وتوظيفه في تفسير الآية دليل على يقظة فكر المفسر، وسلامة فهمه ومنهجه، وغياب قيمة السياق عن ذهنه، مؤشر إلى خللٍ في مسلكه، وضعفٍ في ملكاته وطريقة تحليله.

وعند النظر في واقع التفاسير، نجد أن من المفسرين من غيّب دلالة السياق في تفسير الآية، فوقع في فهم يبتز نسق الكلام، ويجعل الآية غريبة في سياقها، ومنهم من جعل السياق مرشداً له، ودالاً على المعنى الصحيح من بين المعاني التي تردّ على الآية، فكان هذا سبباً من أسباب اختلافهم في تفسير الآية.

والأمثلة على اختلاف المفسرين بسبب إغفال السياق كثيرة، أذكر منها ما نقله ابن عطية عن ابن زيد في معنى كلمة (ألوف) في قوله تعالى: ﴿الْم تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ [البقرة]، إذ جعلها من (الألفة) التي هي ضد (الوحشة)، لا من (العدد)، قال: "إنما معناها: (وهم مؤتلفون)، أي لم تُخرجهم فُرْقَةً قومهم، ولا فتنَةً بينهم" (١).

أغفل ابن زيد سياق الآية الكريمة، فظهر له هذا المعنى البعيد، وقد خالف جمهور المفسرين الذين فهموا الكلمة في سياقها، فجعلوها من (العدد: جمع أَلْف)، وهي جمع كثيرة، فدلّ على أنها ألوف كثيرة، قال ابن عطية: إن الآية تتحدث "عن قوم من البشر خرجوا

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، (١/ ٦١٠)، وقد قدّم العز بن عبد السلام هذا المعنى على المعنى الآخر الذي ذهب إليها الجمهور، وكأنه يرتضيه، ينظر: تفسيره، (١/ ٢٣٢).



من ديارهم فراراً من الموت، فأماتهم الله تعالى، ثم أحياهم، ليروا هم وكل من خلف بعدهم أن الإمامة بيد الله، لا بيد غيره، فلا معنى لخوف خائف ولا غترار مغتر" (١).

فليس المقام مقام تفريق بين المتألفين بالموت، إنما هو مقام بيان قدرة الله على إماتة هذا العدد الكبير مرة واحدة، وإحيائهم كذلك، وهو ما غاب عن ذهن ابن زيد.

إن إغفال السياق سبب من أسباب الخطأ في التفسير (٢)، لكنّه أيضاً يؤدي إلى إيجاد اختلاف بين المفسرين؛ ذلك أنّ هذا الخطأ ينشأ عنه قول تفسيري، مغاير للقول التفسيري الذي نشأ في حال مراعاة المفسر السياق.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن إغفال السياق:

تقدّم في مبحث (معايير القبول والردّ للأقوال التفسيرية) الحديث عن قيمة السياق في تعيين المعنى، والترجيح بين الأقوال (٣). وذكرتُ هناك أن (السياق) معيار توزن به الأقوال، فإن أغفل المفسر السياق، وأهمل ترابط المعاني، حُكم على قوله بالردّ، وإن لاحظ السياق، وحرص على تلاحم أجزاء الكلام، عُرض قوله على بقية المعايير.



(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، (١/ ٦١٠).

(٢) جعل الدكتور عبد الرحمن الدهش الغفلة عن السياق من الأسباب المؤدية إلى الشذوذ في التفسير، ينظر: الأقوال الشاذة في التفسير: نشأتها، وأسبابها، وآثارها، ص ٢٧٥، (سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، بريطانيا، ط ١، ٢٠٠٤).

(٣) تنظر: ص ٨٧.



وبعد:

فهذه هي أبرز الأسباب التي أدت إلى الاختلاف بين المفسرين، وكما رأينا، فإن كثيراً منها يعود إلى قابلية آيات القرآن الكريم أن تُحمَل على وجوه عدّة، وأن تَرَدَ عليها احتمالاتٌ مختلفة، وبعضها يرجع إلى أسباب خارجة عن ألفاظ الآيات الكريمة، وما كان من المفسرين إلا أن بذلوا وسعهم في تحديد مراد الله تعالى، وفقاً لما ظهر لكلّ منهم من القرائن والأدلة، فحصل الاختلاف بينهم.

وقد اجتهدت في ذكر أهم هذه الأسباب، وبيان الموقف منها، وكيف يتعامل الباحث المقارن معها، بالاعتماد على قواعد أرساها أهل العلم، ومن الله وحده التوفيق والسداد.



المطلب الثالث

بعض ما قيل إنه من أسباب الاختلاف: عرض ونقد

عرض بعض أهل العلم والفضل من الكاتبين في مجال أسباب اختلاف المفسرين مسائل عدّوها أسباباً لاختلاف المفسرين، لكنها لا تخلو من مناقشة، ولا تسلم من اعتراضات، وسأخصّص هذه الصفحات لعرض هذه الأسباب على ميزان البحث والدراسة، ولا أقصد هنا التوسّع بسوق الأمثلة وبسط القول فيها، إلا فيما تستدعيه الضرورة، فإن الهدف من هذا المبحث هو التنبيه على بعض ما قيل إنه من أسباب اختلاف المفسرين، والحق - فيما يبدو لي - أنه ليس كذلك، وقد نبّهت في المطلب السابق^(١) إلى أنّ مسألة ما لا يمكن عدّها سبباً من أسباب اختلاف المفسرين ما لم يكن لتغيّرها أثر في تغيّر المعنى، وسنرى إن كانت المسائل التي سأذكرها في هذا المطلب يتحقق فيها هذا الشرط أم لا.

أولاً: اختلاف وجوه الإعراب:

قالوا إن الاختلاف في وجوه الإعراب ينشأ عنه اختلاف في المعنى^(٢)، وهذا قول مُتداوّل بين بعض الباحثين.

ونجد - في المقابل - من يرفض هذا القول، ويراه بعيداً عن الصواب، حتى غدت العلاقة بين الإعراب والمعنى إشكالية يدور حولها الكثير من النقاش والجدل.

(١) تنظر: ص ١١٢.

(٢) ممن جعل (الاختلاف في الوجوه الإعرابية) سبباً من أسباب اختلاف المفسرين: ابن جُزَي، التسهيل، (٩/١)، وقاسم القيسي، تاريخ التفسير، ص ٢٦، وعبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٨٧، ومحمد الشايح، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٧٠، وفهد الرومي، بحوث في أصول التفسير، ص ٤٦، ودراسات في علوم القرآن، ص ١٧٢، (مكتبة التوبة، الرياض، ط ١، ١٤١٣هـ)، وصلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٩٤، وإسماعيل الكسواني، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٨٩، وباسل المجايدة، أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن الكريم - رسالة ماجستير، ص (٧٦ - ٨٠)، (إشراف: د. عبد السلام اللوح، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩).



إنّ التفكير في كيفية نظم الكلام، من شأنه أن يحلّ هذه الإشكالية، فلا إخال أحداً يجادل في أن ترتيب الألفاظ في النطق تابع لترتيب المعاني في النفس، فالكلمات المنطوقة بشكل منظوم هي حصيلة ما اعتمل في الفكر، ومتى اختلف ترتيبها، فبسبب اختلاف معناها، فالألفاظ أوعية للمعاني، وهذا أمر واقع في اللغة، وهو سبيل التفاهم بين الناس.

وبعد أن تستقر الكلمات في مواقعها بحسب ما اقتضاه المعنى المنبعث في النفس، فإنها بعد ذلك تأخذ وصفها الإعرابي، وما تستحقه من الحركات في أواخرها.

مثال ذلك: إذا دار حديث بين اثنين حول انطلاقٍ قد كان، لكن أحدهما لم يعلم ممن كان الانطلاق، أمن زيد أم من عمرو؟ فيقال له: (زيد المنطلق)، ف(زيد) مبتدأ، و(المنطلق) خبر، ولكن إذا رأى شخصاً منطلقاً، إلا أنه لم يعلم من هو؟ فحينها يقال له: (المنطلق زيد)، ف(المنطلق) مبتدأ، و(زيد) خبر^(١).

واضح أن اختلاف المعنى بين الجملتين نشأ عنه اختلاف في مواقع الكلمات، ومن ثم اختلاف في إعرابها، ولا يُعقل أن يقال إن العكس هو الصحيح.

إنّ القول بأن (المعنى فرع الإعراب)، وبأن الاختلاف في وجوه الإعراب سبب في اختلاف المفسرين قول لا يقوى على الصمود أمام هذه الحقيقة التي كشفت عن سبق تشكّل المعاني في النفس.

كما أن الواقع يشهد بأن القارئ لنصّ ما إذا واجه جملةً غامضةً المعنى، توقف عن قراءتها، ولم يستطع تحريك أواخر كلماتها، إلى أن يتضح له معناها من السياق، ولذلك قال ابن هشام: "وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه، مفرداً أو مركباً، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور على القول بأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه"^(٢).

(١) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ١٨٦، (تح: محمود شاكر، دار المدني، جدة، مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٩٢).

(٢) ابن هشام، مغني اللبيب، (٢/١٨٠).



وأورد الإمام الزركشي العبارة نفسها في سياق حديثه عن واجب الناظر في كتاب الله الكاشف عن أسراره، وزاد على ما جاء في عبارة ابن هشام: "فإنه - أي الإعراب - فرع المعنى"^(١).

ولنا أن نوجه السؤال التالي للقائلين بأن (المعنى فرع الإعراب): ما هو المعنى المترتب على الجمل التي لا محل لها من الإعراب؟ هل نقول بأنه ليس لها معنى؟

إن القرآن الكريم اشتمل على جمل لا محل لها من الإعراب، كالجمل الابتدائية والاعتراضية، فلو قلنا إن المعنى فرع الإعراب، للزم على هذا أن تكون هذه الجمل لا معنى لها، وهذا مما ينبغي أن ننزه القرآن الكريم عنه قولاً واحداً.

كما ينبغي أن ننزهه عن أن تكون معانيه تابعة لاختلافات المعربين، واضطراباتهم، وتعسفاتهم أحياناً، فهذا القول يفضي إلى محذور؛ ذلك أننا لو سلمنا بأن (المعنى فرع الإعراب)، فسنكون مضطرين لأن نقبل معنى فاسداً أو مرجوحاً، بسبب أنه مبني على وجه إعرابي مقبول من حيث الصناعة النحوية.

وأضرب مثلاً للتوضيح: قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ ﴾ [الأعراف، ١٦٦]، الواو في قوله: (وإن يأتهم) استثنائية، وهو الظاهر، كما قال السمين الحلبي^(٢)، لكن الزمخشري المعتزلي - رحمه الله - جعلها حالية، وقال: "الواو للحال، أي: يرجون المغفرة وهم مُصْرُونَ عائدون إلى فعلهم غير تائبين، وغفران الذنوب لا يَصِحُّ إلا بالتوبة، والمُصْرُ لا غفران له"^(٣)، وتعقبه السمين الحلبي، فقال: "وإنما جعل الواو للحال لهذا الغرض الذي ذكره من أن الغفران شرطه التوبة، وهو رأي المعتزلة، وأما أهل السنة، فيجوز مع عدم التوبة

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (١/٢١٢).

(٢) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (٥/٥٠٤).

(٣) الزمخشري، الكشاف، (٢/١٦٧).



لأنَّ الفاعلَ مختارٌ"^(١).

فعلى القول بأن (المعنى فرع الإعراب) يجوز لنا أن نقبل المعنى الذي قاله الزمخشري، على الرغم من مخالفته لمذهب أهل السنة؛ إذ إن الإعراب الذي ذهب إليه جائز من حيث الصناعة النحوية، ولا شك أن هذا^(٢) أمر مرفوض.

وقد أفاض الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - حفظه الله - في بيان فساد هذا القول، وإثبات أن (الإعراب فرع المعنى)، وذلك في كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته)، ودلَّ على ذلك بالأمثلة، ولا أطيل هنا بسردها، بل أكتفي بالإحالة عليها^(٣).

وإن تمسك أصحاب القول بأن (المعنى فرع الإعراب) بنصوص لبعض العلماء توهم صواب قولهم، كقول الشيخ الطبري بعد أن بيّن وجوه الإعراب في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة]: "وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه - وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن - لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله. فاضطررتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتكشف لطالب تأويله وجوه تأويله، على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته"^(٤).

وكقول ابن جزي في مقدمة تفسيره: "وقد ذكرنا في هذا الكتاب من إعراب القرآن ما يُحتاج إليه من المشكل والمختلف، أو ما يفيد فهم المعنى، أو ما يختلف المعنى باختلافه"^(٥).

(١) السمين الحلبي، الدر المصون، (٥/٥٠٥).

(٢) المقصود باسم الإشارة: قبول معنى مخالف لما عليه أهل السنة، بسبب صحته من حيث الصناعة النحوية.

(٣) فضل عباس، التفسير: أساسياته واتجاهاته، ص ٢٦٨، ص ٣٧١.

(٤) تفسير الطبري، (١/٩١).

(٥) ابن جزي، التسهيل، (٨/١).



فإن أقوالهم هذه تُحمل على أن معرفة الوجه الإعرابي للكلمة يجلي معناها في تركيبها، لا أنه ينشئ المعنى ويؤصله، واختلاف الوجوه الإعرابية يبرز المعاني المختلفة ويدل عليها؛ ذلك أن الإعراب ينطوي على وصف للكلمة، مثل (خبر)، (فاعل)، (مفعول)، (حال)، (تمييز).. إلخ، وهذا الوصف من شأنه أن يعمق فهم المعنى الذي تأسس في الجملة ويزيده وضوحاً في الذهن.

وهو معنى قول ابن فارس: "فأما الإعراب، فبه تُمَيِّزُ المعاني، ويُوقِفُ على أغراض المتكلمين، وذلك أن قائلاً لو قال: (ما أحسن زيد) غير مُعَرَّبٍ، أو (ضربَ عمرُ زيد) غير مُعَرَّبٍ، لم يُوقَفِ على مراده. فإذا قال: (ما أحسنَ زيداً) أو (ما أحسنُ زيد) أو (ما أحسنَ زيداً)، أبان الإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يَفْرُقُونَ بالحركات وغيرها من المعاني"^(١).

وعلى هذا تُفهم أقوال العلماء التي لا تتوافق في ظاهرها مع حقيقة ترتب الإعراب على المعنى، وأن الاختلاف في المعنى هو الموجّه الأساس للوجوه الإعرابية.

ولا يفوتني أن أشير إلى أنّ هناك أسباباً أخرى لاختلاف المفسرين، ذكرها بعض الباحثين، هي في الحقيقة صورة من صور الإعراب، مثل:

• **الاختلاف في مرجع الضمير^(٢)**: كالاختلاف في مرجع الهاء من (عليه) في قوله تعالى: ﴿إِلَّا نَضْرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ - إلى قوله - ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ [التوبة]، فقيل يرجع إلى النبي ﷺ، وقيل: يرجع إلى أبي بكر ﷺ، وقد ذكر الدكتور محمد الشايع هذا المثال، في كتابه (أسباب اختلاف المفسرين)، وأورد كلاماً لابن

(١) ابن فارس، الصحابي، ص ١٤٣، (تح: أحمد بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧).

(٢) ذكر هذا في: مساعد الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ٦٥، ومحمد الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٧٣، وعبد الإله الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، ص ٢٣٧.



العربي يؤيد القول الثاني، يقول فيه: "وهو الأقوى؛ لأن الصديق خاف على النبي ﷺ من القوم..."^(١). وكلام ابن العربي واضح في أنه جعل المعنى هو السبب في عود الضمير على الصديق، لا أن الاختلاف في عود الضمير نتج عنه اختلاف في المعنى.

• الاختلاف في الاستثناء، في نوعه وعوده^(٢): ومثاله الاستثناء في قوله تعالى:

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيْتَةٌ وَأَدَمٌ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ [المائدة]، فقول إن المفسرين اختلفوا في هذا الاستثناء، هل هو متصل أم منقطع، وإن كان متصلاً فهل يرجع إلى الجملة الأخيرة، أم إلى كل ما يمكن عوده إليه^(٣).

والصحيح أن الاختلاف في المعنى هو السبب في اختلافهم في نوع الاستثناء وعوده، وسأنقل شيئاً من كلام إلكياهراسي مما له علاقة مباشرة بموضوعنا، وفيه دليل على أن المفسرين حكموا المعنى في الاستثناء، قال في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيْتَةٌ وَأَدَمٌ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ [المائدة]: "قوله تعالى: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ): على صورة الاستثناء، ولا يجوز أن يرجع إلى جميع المذكور قبله؛ لأن الميتة لا يرجع إليها الاستثناء، وكذلك الدم ولحم الخنزير، وإن ذلك لا يجوز أن تلحقه الذكاة، وكذلك قوله: (وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ)، فإنه محمول على المذبوح على أسماء الأصنام، فلا يقال في مثله: إلا ما ذكيتم، فلا رجوع إلى الاستثناء إلا^(٤) ما قبل المنخنة، فبقي ما قبل المنخنة على حكم العموم، ومن قوله المنخنة إلى موضع الاستثناء، أمكن رد الاستثناء إليه"^(٥).

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، (٢/٥١٣).

(٢) ذكر هذا: الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٩٢.

(٣) يراجع ما قاله الدكتور الشايع في هذه الآية، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٩٣.

(٤) هكذا وردت، ولعل الصحيح: (إلى).

(٥) إلكياهراسي، أحكام القرآن، (٣/١٩).



فلما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله لا يصح أن تتعلق بها الذكاة، حدّد مرجع الاستثناء إلى ما بعد المنخقة، فكان هذا التحديد لعود الاستثناء ناتجاً عن المعنى.

• الاختلاف في زيادة الكلمة^(١): غني عن القول أنه لا زيادة في القرآن على الصحيح^(٢)، إلا أنّ واقع التفاسير يقفنا على مخالفة بعض المفسرين لهذا؛ إذ نسبوا الزيادة إلى بعض الكلمات والحروف، في حين رفض بعضهم القول بالزيادة وأثبت لكل حرف معنى، وهو الحق.

وما يعيننا هنا على وجه التحديد، هو هل كان اختلافهم في هذه المسألة سبباً في اختلافهم في التفسير، أم أن اختلافهم في التفسير هو ما نشأ عنه اختلافهم في القول بالزيادة وعدمها؟

أقول: إنّ سبب القول بزيادة الحروف عند بعض المفسرين، هو تصوّر خاطئ لمعنى الآية استقرّ في ذهن المفسر، ولا يستقيم له هذا التصوّر الخاطئ إلا إذا قال بزيادة حرف من الآية، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى]، حيث قالوا بزيادة الكاف^(٣)؛ لأنهم تصوّروا أن بقاءها يلزم منه محال عقلي، وهو نفي الشبيه عن مثل الله، وهذا تسليم بثبوت المثل له سبحانه، أو باحتمال ثبوته.

(١) ذكر هذا: ابن جُزَي، التسهيل، (٩/١)، وقاسم القيسي، تاريخ التفسير، ص ٤١، وعبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٨٨، ومحمد الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٩٠، وصلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ١١٢.

(٢) حَقَّق هذه المسألة الدكتور فضل عباس في كتابه النفيس (لطائف المنان وروائع البيان في دعوى الزيادة في القرآن)، وأقام الدليل بالأمثلة على ردّ هذه الدعوى، (دار النفائس، عمان، ط ١، ٢٠١٠).

(٣) ينظر: الأخفش، معاني القرآن، (١/١٩٧)، (تح: هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠)، والنحاس، معاني القرآن، (٤/٧٤)، (تح: محمد علي الصابوني، مكة، جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٩هـ)، وابن جني، سرّ صناعة الإعراب، (١/٢٩١)، (تح: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٨٥)، والزمخشري، الكشاف، (٤/٢٠٨)، وقد ذكر أبو حيان أن الكاف حرف، فتصلح للزيادة، ينظر: البحر المحيط، (٧/٤٨٩)، وفسر البيضاوي وأبو السعود الآية بتقدير زيادة الكاف، فقالوا: معناها: (ليس مثله شيء)، ينظر: تفسير البيضاوي، (٥/٧٨)، وتفسير أبي السعود، (٨/٢٥)، ونقل القرطبي القول بالزيادة ولم ينكره، ينظر: تفسير القرطبي، (٨/٢٥٠).



لكنّ الفهم الصحيح للآية، وهو أن نفي مِثْلِ المِثْلِ يتبعه نفي المِثْلِ، لا يلزم منه المحال العقلي الذي نشأ عن القول السابق، فلا يبقى داعٍ للقول بزيادة الكاف^(١).

بات واضحاً أن الفهم هو أساس القول بزيادة الحروف أو أصالتها، ولا عكس.

• **الاختلاف في معاني الحروف^(٢)**: ذكرتُ فيما سبق أن المشترك اللفظي يُعدّ سبباً من أسباب اختلاف المفسرين، وأن الاشتراك في الحرف قسم من أقسامه، بالإضافة إلى الاشتراك في الاسم والفعل^(٣)، غير أنني أجد الموضوع مناسباً هنا لأبيّن أن الاختلاف في حروف المعاني ليس في الحقيقة سبباً من أسباب اختلاف المفسرين، بخلاف القسمين الآخرَين؛ وليس ذلك إلا لأن الحرف كلمة تدلّ على معنى في غيرها، أما الاسم والفعل فيدلّان على المعنى في نفس الكلمة^(٤).

وهذا يعني أن تصوّر معنى الحرف متوقف على خارج عنه^(٥)، فالحرف لا يظهر معناه إلا من خلال متعلّقه، فهو الذي يعيّن المعنى الذي يناسبه من بين معانيه المتعددة.

مثال ذلك، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ﴾ [الزخرف]، اختلف المفسرون في معنى (من) من قوله: (منكم)، لكنّ هذا الاختلاف نشأ عن

(١) وقد استوفى العلامة الدكتور محمد عبد الله دراز - رحمه الله - مناقشة القول بزيادة الكاف في هذه الآية، بذوق بياني رفيع، ويبيّن بطلانه بأسلوب علمي ينبئ عن علم غزير. ينظر: النبأ العظيم، ص (١٣٢) - (١٣٦)، (لا يوجد معلومات على الكتاب).

(٢) ذكر هذا محمد الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٩٤، عبد الإله الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، ص ٣٠٧.

(٣) تنظر: ص ١٢٣.

(٤) ينظر: شرح ابن عقيل، (١/١٥)، (دار التراث، القاهرة، ط ٢٠، ١٩٨٠).

(٥) قال المرادي: "فإن قيل: ما معنى قولهم: (الحرف يدلّ على معنى في غيره)؟ فالجواب: معنى ذلك أن دلالة الحرف على معناه الإفرادي، متوقفة على ذكر متعلّقه، بخلاف الاسم والفعل، فإن دلالة كلّ منهما على معناه الإفرادي غير متوقفة على ذكر متعلّق" الجنى الداني في حروف المعاني، ص ٢٢، (تح: فخر الدين قباوة، وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢).



اختلافهم في معنى (جعلنا)، فمن قال إنّ (جعلنا) بمعنى ولدنا، صارت عنده (من) ابتدائية، أو تبعية^(١)، ومن قال إن (جعلنا) بمعنى (حوّلنا)، صارت عنده (من) بدلية^(٢).

فمعنى الحرف - إذن - يتبع معنى متعلّقه، والاختلاف الناشئ في معناه إنما هو نتيجة للاختلاف في معنى المتعلّق.

أما إنّ كان هناك اتفاق على معنى المتعلّق، فإنّ الاختلاف في معنى الآية ينشأ من سبب آخر، يتبعه اختلاف في معنى الحرف.

مثال ذلك اختلافهم في ترتيب فرائض الوضوء، في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ [المائدة].

فقد اختلفوا في هذا الترتيب، وهو فرض أم سنة^(٣) ؟ وكان هذا الاختلاف نتيجةً لأمر، ليس منها الاختلاف في معنى حرف الواو، وقد أحسن الإمام القرطبي، حين نبّه على هذه القضية، أثناء حديثه عن مذاهب العلماء في مسألة الترتيب، قال: "قيل: إن الترتيب إنما جاء من قبل الواو، وليس كذلك؛ لأنك تقول: تَقَاتَلْ زَيْدٌ وَعَمْرُو، وتَخَاصَمَ بَكْرٌ وَخَالِدٌ، فدخولها في باب المفاعلة يخرجها عن الترتيب. والصحيح أن يقال: إن الترتيب متلقّى من وجوه أربعة: الأول: أن يبدأ بما بدأ الله به، كما قال عليه الصلاة

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٢٥٤/٤)، وتفسير الرازي، (٦٤٠/٩)، وتفسير أبي السعود، (٥٢/٨)، وتفسير الألوسي، (٩٢/١٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري، (١٠٥/٢٥)، وتفسير ابن عطية، (٥٥٨/٧)، وتفسير القرطبي، (٣١٢/٨)، وتفسير ابن كثير، (١٢٨/٤)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٤١/٢٥، ٢٤٢).

(٣) ذهب الحنفية إلى أن ترتيب أعضاء الوضوء ليس فرضاً كما ورد في الآية الكريمة، ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، (٣٦٨/٣)، وذهب الشافعية إلى أن الترتيب فرض، وهو المشهور من مذهب الإمام أحمد، ينظر: الشافعي، أحكام القرآن، (٤٤/١)، وإلكيا الهراسي، أحكام القرآن، (٤٤/٣)، وبعض المالكية على أن الترتيب واجب، وقد خالفوا بذلك الإمام مالك، ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (٥٢/٢)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (١٣٠/٦)، وذهب الإمام القرطبي - في تفسيره - إلى أن الترتيب أولى، (٣٥٠/٣).



والسلام حين حجّ: "أبدأ بما بدأ الله به"^(١)، الثاني: من إجماع السلف؛ فإنهم كانوا يرتبون، الثالث: من تشبيه الوضوء بالصلاة، الرابع: من مواظبة النبي ﷺ على ذلك.

- ثم قال -: احتجّ من أجاز ذلك (أي أجاز عدم الترتيب) بالإجماع على أن لا ترتيب في غسل أعضاء الجنابة، فكذلك غسل أعضاء الوضوء؛ لأن المعنى في ذلك الغسل لا التبديّة، وروي عن علي أنه قال: "ما أبالي إذا أتممت وضوئي بأي أعضائي بدأت"^(٢)..."^(٣).

يظهر من هذا أن اختلافهم في ترتيب أعضاء الوضوء لم يكن بسبب اختلافهم في معنى الواو، بل لأسباب أخرى، كما جاء في توضيح الإمام القرطبي، ثم كان اختلافهم في معنى الواو نتيجة لما استقرّ عليه رأي كلّ منهم.

وعلى هذا، فلا يمكن عدّ الاختلاف في حروف المعاني سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

هذه المسائل، جعلها بعض الكاتبين أسباباً مستقلة لاختلاف المفسرين، وهي في الحقيقة مسائل نحوية تدرج تحت (الاختلاف في وجوه الإعراب)، الذي ليس سبباً من أسباب اختلاف المفسرين كما تبين من المناقشة، بل هو نتيجة لاختلافات أفهامهم للآيات الكريمة.

ثانياً: احتمال الإحكام والنسخ:

قالوا إنّ الخلاف القائم بين مثبتي وقوع النسخ والمنكرين^(٤) ترتب عليه اختلاف

(١) رواه الإمام أحمد بن حنبل، في المسند من طريق جابر بن عبد الله، رقم الحديث: (١٥٢٤٣)، ج ٢٣، ص ٣٩٩. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: صحيح على شرط مسلم.

(٢) سنن البيهقي الكبرى، كتاب (الطهارة)، باب (الرخصة في البداءة في اليسار)، رقم الحديث: (٤١٠)، ج ١، ص ٨٧.

(٣) تفسير القرطبي، (٣/٣٤٩ - ٣٥٠).

(٤) اختلف العلماء في وجود النسخ وعدمه في القرآن الكريم، للتوسع ينظر: فضل عباس، إتقان البرهان، (٢/١٨ - ٢٤).



في تفسير الآيات^(١)، ولنعرض قولهم هذا على قاعدة مشهورة عند العلماء، وهي: (شرط النسخ التعارض)، قال الشيخ الطبري - رحمه الله - : "وقد دَلَّلنا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره على أن الناسخ لا يكون إلا ما نفى حكم المنسوخ من كل وجه، فأما ما كان بخلاف ذلك، فغير كائنٍ ناسخاً"^(٢).

وقد جعل الإمام الزركشي مسألة في كتابه (البحر المحيط)، بعنوان: (لا يتحقق النسخ إلا مع التعارض، فأما مع إمكان الجمع فلا)^(٣).

وقال الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - حفظه الله - ، بعد أن عرّف النسخ: "ندرك أنه إذا أمكن الجمع بين نصّين ظاهرهما التعارض، فلا بد أن يُصار إليه، ولا يُعدّ ذلك من قبيل النسخ"^(٤).

و كثيراً ما وردت هذه القاعدة في ثنايا كتب العلماء، سواء في ذلك المنكرون للنسخ، أم المثبتون^(٥)، مما يدلّ على أنها محلّ اتفاق بينهم جميعاً.

(١) ممن جعل (احتمال الإحكام والنسخ) سبباً من أسباب اختلاف المفسرين: ابن جُزَي، التسهيل، (٩/١)، وقاسم القيسي، تاريخ التفسير، ص ٤٥، وعبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٨٩، ومساعد الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ٦٨، ومحمد الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٤٧، وفهد الرومي، بحوث في أصول التفسير، ص ٥٢، وصلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ١١٧، وإسماعيل الكسواني، أسباب اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم، ص ٩٩.

(٢) تفسير الطبري، (٤٢/١٠)، عند قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ﴾ [١١] ﴿[الأنفال].

(٣) الزركشي، البحر المحيط، (٧٤/٤).

(٤) فضل عباس، إتيان البرهان، (١٢/٢).

(٥) قال النحاس في (الناسخ والمنسوخ): "فإذا أمكن العمل بالآيتين فلا معنى للقول بالنسخ"، ص ٢٢١، وذلك عند قوله تعالى: ﴿فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ﴾ [٤] ﴿[محمد]، (المكتبة العلامة، مصر، ١٩٣٨)، وقال الشيخ محمد أبو زهرة، في (زهرة التفاسير)، عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ [١٠] ﴿[البقرة] بعد أن وفق بينها وبين آية (٢٣٤) من السورة نفسها: "وبهذا التخريج وذلك السند الصحيح، يثبت أن لا تعارض قط بين الآيتين، وشرط النسخ التعارض، ولم يوجد فلا نسخ"، (٢/٨٥٠)، (دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، وقال الشيخ سيد طنطاوي، في التفسير الوسيط، عند قوله تعالى: (لا إكراه في الدين): "...، ولأن النسخ لا يصار إليه إلا إذا لم يمكن التوفيق بين الآيتين"، (١/٥٩٠).



وسبب اشتراط العلماء التعارض بين الآيتين للقول بالنسخ، هو ما بيّنه علماء الأصول من "أنه لا يُعدّل إلى الترجيح إلا عند العجز عن الجمع؛ إذ العمل بالدليلين أولى من إهمال أحدهما؛ لأنه - أي الإهمال - خلاف الأصل.

ومعلوم أن النسخ ترجيحٌ بين نصّين أحدهما يدّعي المرجح رجحانه، فيسمّيه ناسخاً، والآخر يدّعي مرجوحيته، فيسمّيه منسوخاً، فمبنى النسخ التعارض، ولا يكفي تقدّم زمان أحدهما ليحكم بالنسخ، وهذا العمل من المفسّر ظنيّ، لا قطع فيه غالباً^(١)، وهذا يعني أن مفسراً آخر قد يستطيع الجمع بين ما عجز عنه الأول فيوفق بين الدليلين دون الحاجة إلى ترجيح أحدهما على الآخر بدعوى النسخ، وهذا أولى لما ذكرناه، ولأن الأصل عدم النسخ^(٢).

إنّ الحكم بوجود تعارض بين آيتين أو عدم وجوده، لا يكون إلا بعد النظر في معنى الآيتين، فالقول بالإحكام أو بالنسخ هو نتيجة لفهم الآيتين على وجه معيّن، ولذلك فإن المفسر الذي يظهر له تعارض بين آيتين بعد فهمهما على وجه خاص، نجده مضطراً للقول بالنسخ؛ حلاً لهذا التعارض، ولكن المفسر الذي يفهم الآيتين على وجه آخر، ولا يظهر له تعارض على حسب فهمه، فسيقول بالإحكام.

وقد عرض الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - حفظه الله - في كتابه (إتقان البرهان) الآيات التي يقول المثبتون إن فيها نسخاً، ثم عرض رأي المنكرين في هذه الآيات، وكيف وجّهوها ووقفوا بينها برفع التعارض الذي أفضى بهم إلى نفي النسخ عنها^(٣).

(١) الصحيح أن هذا العمل ظني قولاً واحداً.

(٢) عبد القادر الحسين، معايير القبول والردّ لتفسير النصّ القرآني، ص ٦٤٤، وينظر من كتب الأصول: الأمدي، الإحكام، (٣/ ٢٢٥).

(٣) ينظر: فضل عباس، إتقان البرهان، (٢/ ٢٤ - ٣٤).



يتبين من هذا أن التعارض هو سبب القول بالنسخ، وأن هذا التعارض يُثبت أو يُنفى بعد تفسير كل آية وفهم معناها.

إذن الإحكام والنسخ مسبب عن اختلاف المفسرين واختلاف أفهامهم، لا سبب.

ثالثاً: احتمال التقديم والتأخير، وتقدير إعادة الترتيب:

قالوا: إن احتمال الكلام التقديم والتأخير سبب من أسباب اختلاف المفسرين^(١)، وهو قول لا يسلم من مناقشة.

تَقَدَّمَ قبل قليل أن ترتيب الكلمات في النطق ناشئ عن ترتيب المعاني في النفس، فالمعنى هو الأساس، وتأتي الكلمات مرتبةً وفق ذلك المعنى، قال الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - حفظه الله -: "... إنه - أي النظم - ترتيب الألفاظ في النطق تبعاً لترتيب المعاني في النفس، ومن هنا فقد يكون الكلام واحداً في مادته وحروفه، ولكن قد تختلف صيغته وترتيب كلماته من متكلم لآخر، بل عند المتكلم الواحد، إذا اختلف المعنى في نفسه"^(٢).

وقد جاءت الآيات القرآنية الكريمة بديعة الترتيب، وفقاً لمعانٍ أرادها الله ﷻ، والأصل هو المحافظة على ظاهر الآيات، ومن خرج - من المفسرين - عن ظاهر النظم، وخالف هذا الأصل، فلاشكال بدا له من المعنى الظاهر، أو لمعنى أبلغ حمله على إعادة ترتيب الكلمات. وبالمثال يتضح المقال:

اختلف المفسرون في ترتيب الأفعال (متوفيك) و(رافعك) من قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ كِتَابَكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ [آل عمران]، فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الآية على ظاهر ترتيبها، بينما قال آخرون: بل فيها تقديم وتأخير، والتقدير: إني رافعك

(١) ذكر هذا: ابن جزي، التسهيل، (٩/١)، وقاسم القيسي، تاريخ التفسير، ص ٤٣، وعبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٨٩، ومحمد الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٨٣، وصلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ١١٤.

(٢) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها - علم المعاني -، ص ٢٠٧، (دار الفرقان، عمان، ط ٤، ١٩٩٧).



إليّ ومتوفيك^(١).

فما الذي حمل أصحاب القول الثاني على مخالفة الترتيب الوارد في الآية؟

قال الدكتور صلاح الخالدي: "ظاهر الآية فيه إشكال، حيث عطفت رفع عيسى عليه السلام على توقيه، وهذا معناه أن الله توفى عيسى أولاً، ثم رفعه ثانياً، وإذا كان التوفى هنا بمعنى الموت، فإنه يتناقض مع إيمان المسلمين، بأن عيسى عليه السلام لم يموت، وأن الله رفعه إليه في السماء، وأنه سينزل قبيل قيام الساعة، فكيف أماته الله ورفعته إليه؟"^(٢).

إذن، ما حمل بعض المفسرين على إعادة ترتيب الآية، هو أنهم فهموا التوفى بمعنى الموت، فترتب على هذا إشكال، وللخروج من هذا الإشكال، قالوا إن الآية فيها تقديم وتأخير. ونلاحظ من هذا، أن القول بالتقديم والتأخير كان نتيجة لمعنى تبادر إلى أذهانهم.

لكن الفريق الذي أبقى الآية على ظاهر ترتيبها، لم يفهم الوفاة بمعنى الموت، وإنما بمعنى القبض، ولذلك لم يواجهوا إشكالاً يلجئهم إلى القول بالتقديم والتأخير^(٣).

يتضح من هذا أن اختلاف تفسيرهم لكلمة (متوفيك) هو السبب في اختلاف موقفهم من ترتيب كلمات الآية الكريمة، لا العكس.

وأضرب مثلاً آخر، وهو اختلاف المفسرين في ترتيب المفعولين (إلهه، هواه) في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ أُتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ۗ هُوَ لَهُ عِشْرُونَ مِائَةً أَلْفًا مِائَةً﴾ [الفرقان]، فمنهم من أجرى الآية على ظاهر ترتيبها، فجعل (إلهه) المفعول الأول، و(هواه) المفعول الثاني، بناء على أن المعنى: "جعل إلهه الشيء الذي يهوى عبادته، أي ما يجب أن يكون إلهاً له"^(٤)، وهو

(١) ينظر تفصيل الخلاف في تفسير الرازي، (٣/ ٢٣٧ - ٢٣٨).

(٢) صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ١١٥.

(٣) وقد نشأ اختلافهم في تفسير كلمة (متوفيك) نتيجة التطور الدلالي للكلمة، الذي سبق الحديث عنه، في ص ١٣٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٩/ ٣٥).



اختيار الطبري، والرازي، والقرطبي، وابن كثير^(١).

ومنهم من جعل (هواه) المفعول الأول، و(إلهه) المفعول الثاني، على المعنى: أطاع هواه، واتّبعه، حتى أصبح معبوده، وهو قول الزمخشري، وابن عطية، والبيضاوي، وأبي السعود، والألوسي^(٢).

ولكن، هل كان هذا الاختلاف في التقديم والتأخير سبباً للاختلاف في المعنى أم العكس؟

إنّ الذي حمل الفريق الثاني على مخالفة الأصل، هو أنهم رأوا أن الآية جاءت تعجباً للرسول ﷺ من شناعة حال الكافرين، كما يستفاد من قوله: (أرأيت)^(٣)، وهذا التعجب يقتضي أن يكون (إلهه) هو المفعول الثاني؛ لتوجيه العناية إليه، قال أبو السعود: "(وإلهه): مفعول ثانٍ لـ(اتَّخَذَ)، قُدِّمَ على الأوَّل؛ للاعتناء به؛ لأنَّه الذي يدورُّ عليه أمرُ التَّعْجِيبِ"^(٤).

وقال ابن عاشور - في معرض بيانه حجةً من قال بالتقديم والتأخير -^(٥): "وهذا المعنى أشمل في الذم؛ لأنه يشمل عبادتهم الأصنام، ويشمل غير ذلك من المنكرات والفواحش من أفعالهم"^(٦).

فهؤلاء المفسرون التفتوا إلى معنى التعجب، وفهموا الآية في ضوءه، وألزمهم هذا الفهم أن يقولوا بالتقديم والتأخير.

(١) ينظر: تفسير الطبري، (٢٣/١٩)، وتفسير الرازي، (٤٦٢/٨)، وتفسير القرطبي، (٢٧/٧)، وتفسير ابن كثير، (٣/٣٢٤).

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٣/٢٧٤)، وتفسير ابن عطية، (٦/٤٤١)، وتفسير البيضاوي، (٤/١٢٥)، وتفسير أبي السعود، (٦/٢٢١)، وتفسير الألوسي، (١٠/٢٤).

(٣) قال الرازي: "(أرأيت): تعجبٌ من جهلٍ من هذا وصفه ونعته". تفسير الرازي، (٨/٤٦٢).

(٤) تفسير أبي السعود، (٦/٢٢١).

(٥) ذهب ابن عاشور إلى أن كلا المعنيين ينبغي أن يكون محملاً للآية. التحرير والتنوير، (١٩/٣٥).

(٦) المصدر السابق، (١٩/٣٥).



من هذين المثالين يتّضح أن المعنى هو الموجّه، وهو الأساس الذي يُبنى عليه القول بالتقديم والتأخير في الآية، أو إبقائها على ظاهرها، وليس العكس.

رابعاً: احتمال وجود حذف

ومما قالوه أنّ احتمال وجود حذف، سبب من أسباب اختلاف المفسرين^(١)، وكذلك الاختلاف في تقدير المحذوف.

وهذا القول لا ينهض أمام الأساس الذي يقوم عليه نظم الكلام؛ إذ إن المعنى يتأسس أولاً، ثم يأتي الكلام موافقاً له تقديماً وتأخيراً، وذكرًا وحذفًا، ووصلاً وفصلاً.. إلخ.

ويقال هنا ما قيل في المسألة السابقة (احتمال التقديم والتأخير)، فاللجوء إلى تقدير محذوف هو خلاف الظاهر، لا يلجأ إليه المفسرون إلا بسبب إشكال على المعنى الظاهر.

ومن الأمثلة التي توضّح هذا، اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة]، فقد لجأ بعض المفسرين إلى تقدير مضمّر: (فأفطر)؛ خروجاً من الإشكال الذي يترتب على ظاهر الآية دون تقدير، وهو أن المسافر والمريض يجب عليهما الإفطار في رمضان، وإن صاماً فلا يُعتدّ بصيامهما وعليهما القضاء، وفي المقابل هناك من أخذ بظاهر الآية، دون تقدير مضمّر^(٢).

فكان تقدير محذوف عند الفريق الأول حلاً لإشكال في المعنى على ظاهر الآية، فهو - إذن - نتيجة لفهم معيّن، ولما فهم الفريق الثاني الآية على وجه مختلف، لم يحتاجوا إلى تقدير محذوف.

(١) ذكر هذا: ابن جُزَي، التسهيل، (٩/١)، وقاسم القيسي، تاريخ التفسير، ص ٣٩، وعبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٨٨، ومساعد الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ٦٦، ومحمد الشايع، أسباب اختلاف المفسرين، ص ٨٩، وصلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ١٠٩.
(٢) سبق الحديث عن هذا المثال في ص (١٨٢ - ١٨٣).



وعلى هذا، فإنّ احتمال وجود الحذف، أو الاختلاف في تقدير المحذوف، بلا شكّ ليس سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

هذه أمور أربعة رئيسة جعلها بعض أهل العلم أسباباً لاختلاف المفسرين، وهي - كما ثبت بالأدلة - ليست إلا أثراً لاختلاف أفهام المفسرين للآيات الكريمة، فالمعنى هو الذي يؤثر فيها، وتختلف هي باختلاف المعنى، لا العكس، فكيف يقال بعد ذلك إن هذه الأمور أسباب تؤدي إلى اختلاف أفهام المفسرين؟

وإذ قد تبين هذا بالدليل، فجدير بالباحثين أن لا يستمروا بتداول هذه الأمور على أنها أسباب لاختلاف المفسرين، وأن يعيدوا الأمور إلى نصابها.

غير أنّ هناك ما تجدر الإشارة إليه، وهو أن الاختلاف في هذه الأمور الأربعة، مؤثر على وجود اختلاف في المعنى، أي أنّ الاختلاف فيها نتج عن الاختلاف في المعنى، وهذا ينبّه الباحث المقارن على ضرورة دراسة الآية التي ورد فيها هذا الاختلاف في المعنى، والبحث عن الأسباب الحقيقية التي أدت إليه، كأن يكون فيها لفظ مشترك، أو احتمال الحقيقة والمجاز.. إلخ.

فكون هذه الأمور ليست أسباباً حقيقية من أسباب اختلاف المفسرين، لا يعني أن تُخرج الآية أو اللفظ الذي ورد فيه الاختلاف من دائرة (التفسير المقارن)، بل يُبحث في المعنى المختلّف فيه الذي نَبّهت هذه الأمور على وجوده، ولكن بعد أن يوقّف على السبب الحقيقي الذي أدى إلى الاختلاف. ولا ينبغي أن يوجّه الباحث قصده إليها بالدراسة والترجيح، بمعنى أنه لا ينبغي أن يبحث في (الوجوه الإعرابية) مثلاً ويقارن بينها ابتداءً قبل أن يقارن بين الأقوال التفسيرية التي نشأت عنها، ولا أن يقارن بين القول بتقديم لفظ أو تأخيره، فهو بهذا العمل يُغفل أصل الأمر، ويمسك بفرعه.

هذه مسألة دقيقة أرجو أن أكون قد وفقت في بيانها، والله الموفق.





القسم التطبيقي

النموذج الأول:

تفسير ﴿ الْعَلَمِينَ ﴾

من قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢)

تفسيراً مقارناً

النموذج الثاني:

تفسير ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾

من قوله تعالى:

﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ (٧)

تفسيراً مقارناً





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إنَّ الغرضَ من هذا القسم هو توضيح الأسايس النظرية، الذي تمّ تفصيله في القسم السابق من هذه الدراسة، وقد وقع الاختيار على موضعين من سورة الفاتحة برز فيهما اختلاف المفسرين؛ ليتّم تجلية الأساس النظري بالتطبيق العملي.

وقد حَرَصْتُ في هذا القسم أن ألتزم الخطوات المنهجية، التي بيّنتها في القسم النظري^(١)، وأؤكد هنا على الأمور التالية:

❖ تناولت الأقوال التي لها وجهٌ دليل، وأغفلت تلك التي لا حظ لها من النظر، ولم تقم على أدلة.

❖ التزمتُ في القسم المخصص لعرض الأقوال وأدلتها النقل عن أصحابها، دون تدخلٍ مني، سواء في ذلك أكان نقلي حرفياً، أم بتصرف؛ ذلك أن تصرفي لم يكن في المعنى، وإنما في الألفاظ؛ بغية الاختصار.

❖ من ذلك أني إذا واجهت أحاديثَ نبويةً شريفةً في أدلة فريق من المفسرين، كنت أخرجها من مظانها في الجزء المخصّص لعرض الأدلة، ولم أكن أبين درجتها من الصحة إلا في المساحة المخصّصة لمناقشة الأقوال، وأدلتها.

❖ رأيت أن من تنمة الحديث عن الأدلة، أن أورد اعتراضات المفسرين على الأقوال المخالفة لهم، والردودَ عليها، وفي حال ورود اعتراض على قول ما، لم يُجِب عنه أنصاراً

(١) تنظر: ص ٦٥.



ذلك القول، كنت أذكر الاعتراض دون ردّ؛ فليس لي في هذه الحالة إلا الالتزام بما جاء عنهم.

❖ قد أبسط القول عند الترجيح؛ ذلك أن الغرض ليس الترجيح بين الأقوال فحسب، بل بيان القول الصحيح في الآية كما يبدو لي، وقد يلزم من هذا التوسّع في بعض الأحيان.

وما أرجوه من القارئ الكريم، هو عدم التعجّل، وإرجاء الحكم على هذا العمل إلى نهاية المطاف؛ فهذه الخطوات يسلم بعضها إلى بعض، ولن تكتمل الصورة إلا بعد تمامها.

أستعين بالله متبرئة إليه من كل حول وقوة، وأسأله أن يهديني - وإياكم - بالدليل، وأن يوقّقنا للرشاد، ويرزقنا السداد؛ فهذا طريق محفوف بدواعي الزلل، ولا عصمة عن الزلل إلا بحول الله وقوته.



النموذج الأول

تفسير ﴿الْعَلَمِينَ﴾

من قوله تعالى:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

تفسيراً مقارناً





قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة]

أقوال المفسرين في معنى كلمة (العالمين):

اختلف المفسرون في معنى كلمة (العالمين) على أقوالٍ كثيرة، سأقتصر على الرئيسة منها^(١):

القول الأول:

(العالمين) جمع عالم، بفتح اللام، و(العالم) اسم لما يُعلم به، وغلب فيما يُعلم به الخالق^(٢)، وهو مأخوذ من (العَلَم)^(٣) و(العَلَامَة)^(٤)؛ لأنه دالٌّ على وجود خالقه وصانعه ووحدانيته^(٥).

وأصحاب هذا القول اختلفوا فيما وراء هذا:

فمنهم من قال: يطلق لفظ (عالم) على كل موجود سوى الله، أي المخلوقات جميعها بأجناسها المختلفة، فهو - على هذا - جمع لا واحد له من لفظه^(٥).

بينما قال آخرون: بل يُطلق على واحد من هذه الأجناس، فكل جنس يُعلم به الخالق يُطلق عليه (عالم)، فيُقال: عالم الإنسان، وعالم الحيوان، وعالم النبات، وعالم

(١) من الأقوال التي لا يُلتفت إليها؛ لعدم قيامها على دليل، ما نُقل عن زيد بن أسلم، بأن المقصود من (العالمين)، هم: المرتزقون، ينظر هذا القول في: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١١٧/١).

(٢) ينظر: الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، ص ١٢١، وتفسير البيضاوي، (٢٨/١)، وتفسير أبي السعود، (١٣/١)، وتفسير الألوسي، (٨١/١).

(٣) العَلَمُ والعلامة والمُعَلَّم: ما دَلَّ على الشيء، كما سيأتي بعد قليل.

(٤) ينظر: تفسير ابن عطية، (٧٤/١)، وتفسير القرطبي، (١١٧/١)، وتفسير النسفي، (٨/١)، وتفسير ابن كثير، (٤٢/١).

(٥) ينظر: مقدمة الراغب، ص ١٢١، وتفسير الرازي، (١٩٨/١)، وتفسير القرطبي، (١١٧/١)، وتفسير ابن كثير، (٤٢/١).



الأفلاك .. إلخ. وكل قرن وجيل منها يسمى (عالمًا) أيضًا^(١). وأجاز بعضهم الإطلاقين^(٢).

وهذان القولان لا يؤثران على المقصود من (العالمين)، فعلى كلا القولين، فإن كلمة (العالمين) يُراد بها: جميع ما سوى الله، أي أصناف المخلوقات.

أصحاب هذا القول، هم: أبو عبيدة، والطبري، والراغب الأصفهاني، وابن عطية، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والنسفي، وابن جزي، والسمين الحلبي، وابن كثير، وأبو السعود، والشوكاني، والألوسي، ومحمد رشيد رضا. وابن عاشور، والشعراوي، وسيد طنطاوي^(٣).

وهو أحد قولين منسوبين لابن عباس رضي الله عنهما^(٤)، ومنقول عن سعيد بن جبير^(٥).

القول الثاني:

(العالمين) اسم وضع للعقلاء من المخلوقات، أي أهل العلم والإدراك، وهم: الملائكة، والثقلان، وهو مشتق من (العِلم)^(٦).

(١) ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١/ ٥٠)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/ ١٦٨)، وهو رأي الفتازاني في شرحه على الكشاف، نقله عنه ابن عاشور، في التحرير والتنوير، (١/ ١٦٨).
(٢) ينظر: تفسير الطبري، (١/ ٧٣)، وتفسير ابن عطية، (١/ ٧٤)، وتفسير أبي السعود، (١/ ١٣)، وتفسير الألوسي، (١/ ٨١).

(٣) ينظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، (١/ ٢٢)، (تح: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ)، وتفسير الطبري، (١/ ٧٣)، ومقدمة الراغب، ص ١٢١، وتفسير ابن عطية، (١/ ٧٤)، وتفسير الرازي، (١/ ١٩٨)، وتفسير القرطبي، (١/ ١١٧)، وتفسير البيضاوي، (١/ ٢٨)، وتفسير النسفي، (١/ ٨)، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، (١/ ٣٣)، والسمين الحلبي، الدرّ المصون، (١/ ٤٧)، وتفسير ابن كثير، (١/ ٤٢)، وتفسير أبي السعود، (١/ ١٣)، والشوكاني، فتح القدير، (١/ ٨٦)، وتفسير الألوسي، (١/ ٨١)، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١/ ٥٠). (دار

الشروق، بيروت - القاهرة، ط ١٧، ١٤١٢هـ)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/ ١٦٨)، وتفسير الشعراوي، (١/ ٦٥)، وسيد طنطاوي، الوسيط في تفسير القرآن، (١/ ١٧).

(٤) ينظر: تفسير الطبري، (١/ ٧٣).

(٥) ينظر: المصدر السابق، (١/ ٧٤).

(٦) ذكر هذا الاشتقاق الماوردي، والألوسي، ومحمد رشيد رضا، نقلاً عن أصحاب هذا القول، ينظر: تفسير الماوردي، (١/ ٥٥)، وتفسير الألوسي، (١/ ٨٢)، وتفسير المنار، (١/ ٥١).



واختصاصُ لفظ (العالمين) بالعقلاء لا ينفي ربوبيةَ الله لغير العقلاء، فقد تناول غيرهم على سبيل الاستتباع، فرُبُّ أشرفِ المخلوقات ربُّ غيرهم^(١).

أصحاب هذا القول، هم: الزمخشري، ومحمد أبو زهرة، ونقله الألويسي عن الأسيوطي، فقد ذكر في (همع الهوامع) أن (العالمين) خاصٌ بالعقلاء^(٢).

القول الثالث:

(العالمين)، هم: المكلفون، وهم: الإنس والجن.

أصحاب هذا القول، هم: ابن عباس في رواية عنه أخرجها الطبري^(٣)، وأبو حيان^(٤).

القول الرابع:

(العالمين)، هم: الإنس؛ "فإن كل واحد منهم عالم، من حيث إنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض، يُعَلَّمُ بها الصانع، كما يعلم بما أبدعه في العالم الكبير، ولذلك سوى بين النظر فيهما، وقال تعالى: ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات]"^(٥).

أصحاب هذا القول، هم: جعفر الصادق^(٦).

(١) ينظر: تفسير البيضاوي، (٢٨/١)، وتفسير الألويسي، (٨٢/١)، فقد أوردا هذا القول، نقلاً عن أصحابه.

(٢) السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، (١٧٢/١)، (تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ٢٠٠٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري، (٧٣/١).

(٤) أبو حيان، البحر المحيط، (١٣٢/١).

(٥) نقل هذا القول البيضاوي في تفسيره، (٢٨/١).

(٦) ينظر: تفسير الألويسي، (٨٢/١)، وتفسير المنار، (٥١/١).



أدلة الأقوال، ووجه الدلالة فيها:

أدلة القول الأول: (اسم لما يُعلم به):

استدل أصحاب هذا القول بدليين:

الأول: قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ [الشعراء] ^(١)، ووجهه أن فرعون حين سأل عن ماهية (رب العالمين)، أجابه موسى عليه السلام " (ربُّ السموات والأرض وما بينهما) بتعيين ما أراد بـ(العالمين)، وتفصيله؛ لزيادة التَّحْقِيقِ والتَّقْرِيرِ، وحسم مادَّة تزوير اللّعين وتشكيكه، بجمل العالمين على ما تحت مملكته" ^(٢).

فالمراد بـ(العالمين) - كما جاء على لسان موسى عليه السلام - الخلق كله.

الثاني: (العالمين)، جمع (عالم)، وهو مشتق من (العلم) و(العلامة)، وكل ما سوى الله من العقلاء وغيرهم علامة دالة على وجود الخالق المدبّر.

قال النحّاس: "و(عالم) مشتق من (العلامة)، وقال الخليل: العلم والعلامة والمعلم: ما دلّ على شيء، فالعالم دالٌّ على أن له خالقاً مدبراً" ^(٣).

ومما يؤكّد هذا بناؤه على صيغة غلب استعمالها في الدلالة على الآلة، قال الراغب: "وهو - أي العالم - في الأصل: اسمٌ لما يُعلم به، و(فاعل) كثيراً ما يجيء في اسم الآلة التي يُفعل بها الشيء، كـ (الطابع)، و(الخاتم) و(القالب)، فجعل بناؤه على هذه الصيغة؛ لكونه كالآلة في الدلالة على صانعه" ^(٤)، والعقلاء وغيرهم سواء في الدلالة على الصانع.

(١) ينظر الدليل في: تفسير ابن كثير، (٤٢/١)، وتفسير القرطبي، (١١٧/١).

(٢) تفسير أبي السعود، (٢٣٩/٦)، عند قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٣﴾ [الشعراء].

(٣) النحّاس، معاني القرآن، (٦١/١).

(٤) مقدمة الراغب، ص ١٢١.



وقوله: (اسم لما يُعلم به) تابعه عليه كثيرٌ من المفسرين، منهم البيضاوي^(١)، وقد فهم شيخ زادة من هذه العبارة أن (العالم) مشتقٌ من (العِلْم) لا من العلامة، كما ذكر في حاشيته على تفسير البيضاوي^(٢).

والذي يبدو لي أن شيخ زادة - رحمه الله - أخذ بظاهر ألفاظ العبارة، غير أن النظر في مآل هذه الألفاظ مجتمعةً يُسلمنا إلى أن المراد من قوله: (اسم لما يُعلم به) الأثر والعلامة، فالذي يُعلم به الشيء، هو الأثر الدالُّ عليه، والعلامة المميّزة له، وهو ما اتضح من تنمة كلام الراغب، حين قال: "لكونه كآلة في الدلالة على صانعه"، ويؤكده قول ابن فارس: "العين واللام والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلُّ على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، من ذلك (العلامة)، وهي معروفة"^(٣).

الاعتراضات على هذا القول:

اعتُرض على هذا القول بأن (عالم) اسم جمع، لا واحد له من لفظه، ولا يجوز أن يكون (عالمين) جمعاً لـ(عالم)، قال أبو حيان: "وجمع العالم شاذ، لأنه اسم جمع، وجمعه بالواو والنون أشد؛ للإخلال ببعض الشروط التي لهذا الجمع"^(٤).

أما كونه اسم جمع، فعلى أنه يُطلق على كل ما سوى الله ﷻ، وهذا أحد قولين كما تقدّم، والقول الآخر، أنه يطلق على كل جنس يُعلم به الله، فيقال: عالم الإنسان، وعالم الحيوان، وعلى هذا القول، فإن لفظ (عالم) واحد (عالمين)، لا يمتنع جمعه، كما أن أهل اللغة قد أجازوا أن يُجمع (عالم) على (عالمين)، كما سيأتي.

(١) ينظر: تفسير البيضاوي، (٢٨/١).

(٢) ينظر: حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، (٦٧/١)، (تح: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩).

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (علم).

(٤) أبو حيان، البحر المحيط، (١٣٢/١).



وأما اعتراض أبي حيان بأن جمعه بالواو والنون شاذ، لإخلاله ببعض الشروط التي لهذا الجمع، فهو يقصد أن الجمع بالواو والنون خاص بالعقلاء، وأُجيبَ بأنه أُجري على تغليب العاقل^(١)، قال الراغب الأصفهاني: "وأما جمعه جمع السلامة؛ فليكون الناس في جملتهم، والإنسان إذا شارك غيره في اللفظ غَلَبَ حكمه"^(٢).

أو على تنزيل ما ليس له علم، منزلة من له العلم؛ لكونهما يستويان في الدلالة على مُوجِدِهما، فكل صنف من أصناف المخلوقات يُعلم به الخالق جلّ شأنه.

وقد نزل الله ﷻ ما ليس له علم منزلة من له العلم في قوله: ﴿ قَالَتَا أَئِنَّمَا طَائِعِينَ ﴾ [فصلت]، و﴿ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ [يوسف]^(٣).

أدلة القول الثاني: (اسم وضع للعقلاء من المخلوقات)

استدل أصحاب هذا القول بدليلين:

الأول: قالوا: إن (العالمين) مشتق من (العِلم)^(٤)، فهو مختص بزوي العلم من المخلوقات.

الثاني: (العالمين) جمع مذكر سالم لـ(عالم)، وهذا الجمع مختص بالعقلاء، قال لبيد:

ما إن رأيتُ ولا سمعُ — تُ بمثلهم في العالمينا^(٥)

(١) ينظر: تفسير البيضاوي، (٢٨/١)، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٥٠/١)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (١٦٨/١).

(٢) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (علم)، وقال مثله في مقدمته، ص (١٢١، ١٢٢).

(٣) ينظر: تفسير الألوسي، (٨١/١).

(٤) ذكر هذا الاشتقاق الماوردي، والألوسي، ومحمد رشيد رضا، نقلاً عن أصحاب هذا القول، ينظر:

تفسير الماوردي، (٥٥/١)، وتفسير الألوسي، (٨٢/١)، وتفسير المنار، (٥١/١).

(٥) ديوان لبيد، ص ١٣٧، اعنتى به: حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.



هذا الدليل نقله القرطبي - وهو من أصحاب القول الأول - عن أصحاب هذا القول^(١)، غير أن السيوطي، وهو من القائلين بهذا القول أبي أن يكون (عالمين) جمعاً لـ(عالم)؛ لأن (العالم) عَلِمَ لما سوى الله، وليس من شأن الجمع أن يكون أقلّ دلالة من مفردهِ^(٢).

فأصحاب هذا القول اتفقوا على أن كلمة (العالمين) تطلق على العقلاء فحسب، غير أنهم اختلفوا فيما إذا كانت جمعاً لـ(عالم)، أم لا.

الاعتراضات على هذا القول:

وقد اعترض الألويسي على هذا القول، بأنّ (الكلّ) فيه محتمل، والتخصيص دعوى من غير دليل^(٣)، وكأنه لم يعتدّ بالأدلة التي أوردها أصحاب هذا القول.

أدلة القول الثالث: (المكفون):

استدل أصحاب هذا القول بأيتين كريمتين:

الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَالَمِينَ﴾ [الروم]، وفي (العالمين) قراءتان، بفتح اللام، وبكسرها^(٤)، وقد استدلل أصحاب هذا القول بقراءة الفتح، ذلك أن هذه الفاصلة الكريمة جاءت بعد حشد من آيات الأنفس والآفاق التي هي دلائل واضحة على وجود الله وقدرته، لتكون حجة على أهل التكليف؛ إذ إنه لا يُتصوّر أن توجّه إلى غيرهم.

(١) ينظر: تفسير القرطبي، (١/١١٦).

(٢) السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، (١/١٥٧).

(٣) ينظر: تفسير الألويسي، (١/٨٢).

(٤) قرأ حفص بكسر اللام التي بعد الألف: (للعالمين)، وفتحها الباقون: (للعالمين). ابن شريح الرعيني، الكافي في القراءات السبع، ص ١٨١.



قال أبو حيان، عند قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الفاحة]: "والذي اختاره أنه ينطلق على المكلفين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الروم]، وقراءة حفص بكسر اللام توضح ذلك" (١).

الثانية: قوله تعالى: ﴿يَكُونُ لِّلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان]، ولم يكن نذيراً للبهائم (٢).

أدلة القول الرابع: (الإنس):

استدل أصحاب هذا القول بدليل نقلي، وآخر عقلي:

الأول: قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٥﴾﴾ [الشعراء] (٣)، والمقصود بالعالمين هنا الناس دون غيرهم.

الثاني: أن الإنسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام، وإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام (٤).

تحرير محل النزاع، وثمرته:

كان موضع النزاع بين المفسرين في دلالة كلمة (العالمين)، هل تتسع لتشمل المخلوقات جميعها، أم تضيق لتقتصر على بعضها.

(١) أبو حيان، البحر المحيط، (١/١٣٢).

(٢) ذكر القرطبي والألوسي هذا الدليل نقلاً عن أصحاب القول، ينظر: تفسير القرطبي، (١/١١٦)، وتفسير الألوسي، (١/٨٢).

(٣) ذكر القرطبي والألوسي ومحمد رشيد رضا هذا الدليل نقلاً عن أصحاب القول، ينظر: تفسير القرطبي، (١/١١٦)، وتفسير الألوسي، (١/٨٢)، وتفسير المنار، (١/٥١).

(٤) ذكر الألوسي هذا الدليل نقلاً عن أصحاب القول، ينظر: تفسيره، (١/٨٢).



وثمره هذا الخلاف تظهر في النعت الجاري على لفظ الجلالة في قوله تعالى: (الحمد لله)، فعلى القول الأول يكون منعوياً بالربوبية للمخلوقات جميعها، لا لبعضها، وعلى الأقوال الأخرى يكون منعوياً بالربوبية لبعض هذه المخلوقات.

أسباب الاختلاف:

يمكن رجوع الاختلاف بين المفسرين إلى الأسباب التالية:

- الاختلاف في مادة الاشتقاق لكلمة (العالمين).
- تَمَسُّكُ بعض المفسرين بدلالة ما جُمع بالواو والنون على العقلاء دون غيرهم، وتجويز بعضهم إدخال غير العقلاء في هذه الصيغة.
- الاستخدامات القرآنية المختلفة لكلمة (العالمين).

مناقشة الأقوال وأدلتها:

بُنيت الأقوال الأربعة السابقة على نوعين من الأدلة:

النوع الأول لغوي يتناول أصل اشتقاق كلمة (العالمين)، وصحة جعلها جمعاً لـ(عالم)، أو عدم صحة ذلك.

والنوع الثاني آيات قرآنية وردت فيها كلمة (العالمين) على معنى معين، ثم حُملت عليه كلمة (العالمين)، محل البحث.

ولهذا، فسأناقش الأقوال من خلال محورين رئيسيين:

الأول: تحليل كلمة (العالمين) من الناحية اللغوية: ما هي مادة اشتقاقها؟ وهل تصلح جمعاً لـ(عالم)؟ وإن كانت، فما معنى (عالم) في المعجمات اللغوية؟

الثاني: النظر في الآيات القرآنية التي تم الاستدلال بها، وهل يمكن عدّها أدلة على ما أرادها أصحاب كل قول.



أولاً: تحليل كلمة (العالمين) من الناحية اللغوية:

(العالمين) كلمة ترجع إلى مادة (العين واللام والميم)، وردّ ابن فارس هذه المادة إلى "أصل صحيح واحد، يدلّ على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، من ذلك (العلامة)، وهي معروفة"^(١).

وبعد أن ذكر أصل هذه الكلمة، قال: "ومن الباب: (العالمون)، وذلك أن كلّ جنس من الخلق، فهو في نفسه معلّم، وعلم" ^(٢). وقد بحثت في المعجمات اللغوية، عن أصل آخر لهذه الكلمة، فلم أجد غير هذا الأصل.

فكلمة (العالمين) - إذن - ترجع إلى أصل واحد، يدلّ على أثر بالشيء يمتاز به عن غيره، وليس (العالم) أصلاً من أصول هذه الكلمة.

وقد ذكر اللغويون أن (عالم) تُجمع على (عوالم) و(عالمون)، ونَبّهوا على أن صيغة (فاعل) لا يجمع شيء منها بالواو والنون إلا (عالم) و(ياسم) ^(٣)، قال ابن منظور: "ولا يُجمع شيء على (فاعل) بالواو والنون إلا هذا (يقصد عالم) ^(٤)، وقال الفيروزآبادي: "ولا يُجمع (فاعل) بالواو والنون غيره، وغير (ياسم) ^(٥)".

أما معنى كلمة (عالم)، فقد أجازوا أن يكون بمعنى الخلق كلّّه، كما أجازوا أن يكون اسماً لكل صنف من أصناف الخلق.

جاء في المعجم الوسيط: "(العالم): الخلق كله، وقيل: كل ما حواه بطن القلّك، وكل صنف من أصناف الخلق، كعالم الحيوان، وعالم النبات" ^(٦).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (علم).

(٢) المصدر السابق، مادة (علم).

(٣) اسم للزهر المعروف بالياسمين.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (علم): باب (الميم)، فصل (العين).

(٥) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (علم): باب (الميم)، فصل (العين).

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (علم).



وعلى المعنى الأول، فـ(العالم) لا واحد له من لفظه؛ لأن عالمًا جمعُ أشياءٍ مختلفةٍ، فإن جعل (عالم) اسماً لصنف واحد منها، صار جمعاً لأشياءٍ متفككة^(١).

نخلص من هذا إلى أن كلمة (العالمين) تصلح أن تكون جمعاً لـ(عالم)، الذي يجوز أن يطلق على أصناف المخلوقات مجتمعة، ويجوز أن يطلق على صنف واحد منها.

وإلى أن أصل (عالم) يرجع إلى الأثر الذي يُعلم به الشيء، ويمتاز به عن غيره، أي العلامة، وليس مشتقاً من (العلم).

يمكن من هذه الحقائق اللغوية أن نجد فيها ما يؤيد القول الأول، وما يُضعف القول الثاني الذي حصر معنى كلمة (العالمين) بذوي العلم من المخلوقات، استناداً إلى أن أصل اشتقاقها يعود إلى (العلم)، وإلى أن الجمع بالواو والنون يكون للعقلاء فحسب، فأدلتهم هذه لا تقوى على الوقوف أمام الحقائق اللغوية التي أثبتت أنّ (العلم) ليس أصلاً للكلمة، وأن جمع (عالم) على (عالمين) صحيح.

ثانياً: وقفة مع الآيات التي استدلت بها أصحاب الأقوال:

إذا نظرنا إلى الآية التي استدلت بها أصحاب القول الأول، وهي قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢٣) قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ [الشعراء]، فإننا نجد أن سبب اعتمادهم على هذه الآية، واتخاذها دليلاً لتأييد ما ذهبوا إليه، هو أن سؤال فرعون كان استفهاماً عن ماهية هذا الذي وصفه موسى ﷺ بأنه (رب العالمين)، أي: أي شيء هو رب العالمين الذي ادّعت أنك رسوله؟ وجاء جواب موسى ﷺ بياناً لماهية (رب العالمين)، بأنه رب السموات والأرض وما بينهما، أي رب جميع المخلوقات. فالآية تحمّل المعنى الصريح لـ(رب العالمين)، والذي يتعيّن به المراد من لفظة (العالمين).

(١) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، باب (العين واللام مع الميم)، (تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١، ٢٠٠١)، وابن منظور، لسان العرب، مادة (علم): باب (الميم)، فصل (العين).



أما أصحاب القول الثالث، فقد استدلّوا بآيتين، هما قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ۝٢٢﴾ [الروم]، وقوله: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان].

جاءت الآية الأولى بعد مجموعة من المظاهر الكونية من شأنها أن تكون محلّ نظر لأصحاب العقول من الناس، يستدلون بها على عظمة الله وقدرته، وتقام بها الحجة عليهم.

فكلمة (العالمين) - على قراءة الفتح - تناولت المكلفين العقلاء، وأيدتها قراءة الكسر: (العالمين).

وكذلك في الآية الأخرى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان]؛ فقد أرسل النبي ﷺ نذيراً لأهل العقول من الإنس والجنّ فحسب، وهم المكلفون.

واستدلّ أصحاب القول الرابع، بقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ۝١٦٥﴾ [الشعراء]، على أن المقصود من (العالمين)، الناس دون غيرهم.

ما فهمه المفسرون من كلمة (العالمين) في هذه الآيات الثلاث صحيح يُسَلَّم لهم، ويؤيده السياق، فكلمة (العالمين) في الآيات الثلاث السابقة، وإن كانت في أصلها اللغوي تشمل المخلوقات جميعها، إلا أن السياق الذي وردت فيه خصّصها ببعض المخلوقات دون غيرهم.

ولكن ما لا يُسَلَّم من مناقشة هو حملهم كلمة (العالمين) في آية الفاتحة على هذه الآيات، وإعطاؤها المعنى نفسه، بقصر معناها على بعض ما يتناوله اللفظ.

فهل هناك ما يستدعي خروج كلمة (العالمين) في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة] عن عموم معناها الأصلي، وتخصيصها ببعض مدلولاتها؟

وهل حمل آية الفاتحة على تلك الآيات الكريمة التي وردت فيها الكلمة ذاتها، وإعطاؤها المعنى ذاته، موافق للصواب؟



إنّ كلمة (العالمين) وردت في القرآن الكريم في واحد وستين موضعاً، أضيفت في بعض المواضع إلى لفظة (ربّ)، وجاءت متجردة عنها في مواضع أخرى.

وهنا أمران تجدر الإشارة إليهما:

الأمر الأول: أنّ كلمة (العالمين) حين ترد متجردة عن الإضافة، فإنّ لكل موضع وردت فيه معناه الذي يحدده السياق.

إن الاستعمال القرآني للكلمة لا يقف - بالضرورة - عند حدود معناها اللغوي، فتارة نجده يختصها ببعض ما تدلّ عليه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَمْطَلَكِ عَلَى نَسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [آل عمران]، فد(العالمين) هنا جاءت بمعنى (الإنس) فحسب^(١)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الأعراف] ^(٢)، ومن هذا الباب الآيات السابقة التي استدلّ بها المفسرون على أقوالهم.

وتارة نجده يحفظ لها أصل معناها، ويُبقي على عمومها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾﴾ [العنكبوت]، فهو تبارك وتعالى غني عن مخلوقاته جميعها^(٣).
فالكلمة نظيرة الكلمة، غير أنّ لها وجوهاً مختلفة، واستعمالات قرآنية متعددة، ينبغي مراعاتها والتنبّه لها، والسياق موجّه ومرشد في تبين المعنى المراد.

(١) السيدة مريم مصطفاة على نساء العالمين في جميع الأزمنة، على الظاهر من لفظ الآية الكريمة. ينظر: تفسير الرازي، (٣/٢١٨).

(٢) ما فعله قوم لوط عليهم السلام لا يتصوّر إلا من البشر.

(٣) ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾﴾ [العنكبوت]، قال الإمام الطبري: "ومن يجاهد عدوّه من المشركين فإنما يجاهد لنفسه؛ لأنه يفعل ذلك ابتغاء الثواب من الله على جهاده، والهرب من العقاب، فليس بالله إلى فعله ذلك حاجة، وذلك أن الله غني عن جميع خلقه، له الملك والخلق والأمر". تفسير الطبري، (٢٠/١٥٢).



الأمر الثاني: أن كلمة (العالمين) حين تُضاف إلى لفظة (رب)، فإن هذه الإضافة تؤثر على معناها، في حين أنها إذا وردت متجردة عن هذه الإضافة، فإنّ معناها قد يختلف. وينبغي التفريق بين الحالتين؛ فليس من الدقة أن نقارن بين موضعين اختلفت فيهما حالة هذه الكلمة، من حيث الإضافة وعدمها.

إنّ كلمة (العالمين) في سورة الفاتحة، جاءت مضافة إلى لفظة (رب)، وفي سياق مختلف عن تلك السياقات التي وردت فيها هذه الكلمة في الآيات الأخرى، مما يمنع حملها على المعنى ذاته، فمجرد اشتراك الآيات في كلمة ما لا يكفي لإعطائها المعنى نفسه في الآيات كلها.

إنّ النتيجة التي وصل إليها أصحاب القولين الثالث والرابع كانت مبنية على النظر إلى كلمة (العالمين) في الآيات الكريمة نظرة واحدة على السواء، وإذ قد ثبت خطأ هذا المسلك، فإنّ تلك النتيجة ستكون خاطئة لا محالة. ولهذا، فإنّ القولين الثالث والرابع غير مقبولين.

القول الرابع وأدلتة:

تبيّن من المناقشة السابقة التي تمّ فيها تحليل كلمة (العالمين) من الناحية اللغوية، والوقوف مع الآيات التي استدلت بها المفسرون، أن الأقوال: الثاني، والثالث، والرابع، مردودة؛ لإخراجها كلمة (العالمين) عن عموم معناها، وقصره على بعض ما تتناوله هذه الكلمة، من غير دليل مقبول.

القول الأول هو القول الرابع لديّ، وهو أن كلمة (العالمين) تشمل جميع ما سوى الله ﷻ.

ويُستدل على صحة هذا القول بثلاثة أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢٣) قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿ (٢٤) [الشعراء]، وهذا دليل صريح في الدلالة على المقصود من كلمة (العالمين)، وقد تقدّم وجهه.



الثاني: اللغة، فهو قول تُسندُه اللغة، وقد تقدّم تفصيل هذا في المناقشة.

الثالث: السياق: جاءت كلمة (العالمين) مضافةً إلى لفظة (ربّ)، بعد إثبات (الحمد) لله تبارك وتعالى.

فقد قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٥١﴾﴾، ونظم هذه الآية التي جاءت كلمة (العالمين) في سياقها، يؤكد عموم هذه الكلمة، وعدم تخصيصها ببعض مدلولاتها.

تفصيل ذلك:

(الحمد لله): جملة اسمية، يُثبِتُ فيها الحقُّ - تبارك وتعالى - أنه المستحق للمحامد كلها، لا لشيء غير ذاته الحائز لجميع الكمالات^(١)، فالحمد ثابت له تعالى لذاته، لا لإثبات مُثبِت، وذلك أمرٌ دائمٌ مستمرٌ لا حادثٌ متجددٌ، فهو محمود قبل أن يُخلق مَنْ يحمده^(٢).

ودخول الألف واللام في الحمد منبئ عن أن المحامد كلّها له سبحانه، قال ابن كثير: "والألف واللام في (الحمد) لاستغراق^(٣) جميع أجناس الحمد وصنوفه لله تعالى"^(٤).

ثم وصف سبحانه لفظ الجلالة بأنه (رب العالمين)، وهذه إشارة إلى أمر آخر استوجب من أجله الحمد، وهو كونه ربّاً مالِكاً منعماً^(٥).

فالغرض من الآية الكريمة - إذن - تعظيمُ الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وبيانُ ثباتِ الحمدِ له ودوامه.

(١) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (١٤ / ١).

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (١٩ / ١)، وتفسير أبي السعود، (١٣ / ١)، تفسير الشعراوي، (٥٥ / ١).

(٣) (أل) في (الحمد لله): هي (أل) الجنسية الدالّة على الاستغراق، قال ابن عطية: "والألف واللام فيه لاستغراق الجنس من المحامد". المحرر الوجيز، (٧١ / ١).

(٤) تفسير ابن كثير، (٤١ / ١).

(٥) "ربّ كلّ شيء: مالِكُه، ومستحقُّه، أو صاحبه". الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (ربّ): باب (الباء)، فصل (الراء)، ولا يُطلق معرّفاً إلا على الله تعالى، ف"الرب هو المتكفّل بمصلحة الموجودات". الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (ربّ).



والذي يليق بهذا المعنى، ويتناسب مع هذا التعظيم، هو إثبات ربوبية الله ﷻ المطلقة الشاملة للمخلوقات كلها، لا لبعضها؛ فهو أكمل وأدعى إلى الحمد، وأدخل في التعظيم. فهو سياقٌ تعظيمٍ وثناءٍ، لا سياق تكليفٍ وأحكام، كما قال أصحاب القول الرابع^(١)، مما دفعهم إلى قصر كلمة (العالمين) على (الناس) دون غيرهم.

كما أنّ كلمة (العالمين) مضافةً إلى لفظة (رب)، وليست متجردةً عنها، كما وردت في الآيات التي استدلت بها بعض المفسرين، وينبغي أن نتعامل مع هذه الإضافة بغير الطريقة التي نتعامل بها مع الكلمة المفردة، وهذا ما أشار إليه الإمام الفخر، حين قال: "وأما قوله جل جلاله: (رَبِّ الْعَالَمِينَ)، فاعلم أن قوله: (رَبِّ) مضاف، وقوله: (العالمين) مضاف إليه، وإضافة الشيء إلى الشيء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضايين، فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى رباً للعالمين إلا بعد معرفة (رب) و(العالمين)"^(٢).

فإذا علمنا أن (ربّ) تعني السيد المطاع، والمصلح، والمرابي، وإذا علمنا أن المخلوقات جميعها لا تخرج عن أمر الله، استطعنا أن نجزم بأن كلمة (العالمين) تشمل الخلق كله.

فهذه الإضافة من شأنها أن تحدّد لـ(العالمين) معنى واحداً؛ ذلك أنه ﷻ هو سيّد هذا الخلق كله ومدبّر أمره، وليس من سبب يستدعي خروج هذه الكلمة عن أصل عمومها، وقصرها على بعض دلالاتها.

بهذه الأدلة يظهر القول الأول على الأقوال الأخرى، والله تعالى أعلم بالصواب. وبناء على ترجيح هذا القول، فإنّ معنى الآية يؤول إلى إثبات جميع أجناس الحمد لله المتّصف بالسيادة المطلقة على المخلوقات جميعها.



(١) فقد قال أصحاب القول الرابع: "الإنسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام، وإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام"، وقد تقدّم ذكر قولهم هذا، ينظر: ص ٢٣٨.

(٢) تفسير الرازي، (١/ ٢٤).



النموذج الثاني

تفسير ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

من قوله تعالى:

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (٧)

تفسيراً مقارناً





قال تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

[الفاحة]

أقوال المفسرين في معنى (المغضوب عليهم) و(الضالين):

اختلف المفسرون في المقصودين من (المغضوب عليهم) و(الضالين) على قولين رئيسين^(١):

القول الأول:

(المغضوب عليهم)، هم: اليهود.

(الضالين)، هم: النصارى.

قال الألوسي: " والمراد بالمغضوب عليهم اليهود، وبالضالين النصارى"^(٢).

وهذا القول يَخْصُّ (المغضوب عليهم) و(الضالين) في هذه الآية بفئتين، هم اليهود والنصارى. ولا يَغْفُلُ بعضٌ من ذهب إلى هذا عن أن اللفظين - في نَفْسَيْهِمَا - عامان يشملان غير اليهود والنصارى، ولكنهم رأوا أن المقصود في هذه الآية اليهود والنصارى على وجه التحديد؛ لأدلةٍ بَدَتْ لهم.

قال الطبري - بعد أن ذكر أن المقصودين في الآية هم اليهود والنصارى - : "وكلٌّ حائِدٌ عن قَصْدِ السبيل، وسالكٌ غيرَ المنهج القويم، فضالٌّ عند العرب؛ لإضلاله وَجَهَ الطريق؛

(١) من الأقوال التي لا يلتفت إليها ما ذكره القرطبي: "وقيل: ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ هو من أسقط فرض هذه السورة في الصلاة، و(الضالين) عن بركة قراءتها. حكاه السلمي في حقائقه والماوردي في تفسيره، وليس بشيء، قال الماوردي: وهذا وجه مردود". تفسير القرطبي، (١/١٢٥)، وينظر: السلمي، حقائق التفسير، (١/٤٥)، (تح: سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١)، ولم أجد في تفسير الماوردي ذكراً لهذا القول، فضلاً عن رده، ينظر: (١/٦٠، ٦١).

(٢) تفسير الألوسي، (١/٩٨).



فلذلك سمى الله جل ذكره النصارى ضلالاً؛ لخطئهم في الحقّ منهج السبيل، وأخذهم من الدّين في غير الطريق المستقيم"^(١).

فقد بدأ الطبريُّ كلامه بلفظة (كُلّ) الدالّة على العموم، لتشمل كلّ من يصدق عليه وصف الضلال، غير أنّه وجّه هذا الوصف بعد ذلك إلى النصارى.

وقال ابن كثير: "... غير صراط المغضوب عليهم، وهم الذين فسدت إرادتهم، فعلموا الحقّ وعدّلوا عنه، ولا صراط الضالين، وهم الذين فقدوا العلم، فهم هائمون في الضلالة لا يهتمون إلى الحق، وأكّد الكلام بـ(لا)؛ ليدل على أن تمّ مسلكين فاسدين، وهما طريقة اليهود والنصارى وللفرق بين الطريقتين، ليجتنب كلّ واحد منهما؛ فإن طريقة أهل الإيمان مشتملة على العلم بالحق والعمل به، واليهود فقدوا العمل، والنصارى فقدوا العلم؛ ولهذا كان الغضب لليهود، والضلال للنصارى، لأن من علّم وترك، استحقّ الغضب، بخلاف من لم يعلم، والنصارى لما كانوا قاصدين شيئاً، لكنهم لا يهتمون إلى طريقه، لأنهم لم يأتوا الأمر من بابه، وهو اتباع الحق، ضلّوا"^(٢).

فابنٌ كثير - كالطبري - بدأ ببيان من يصدق عليهم الوصف، ثم خصّصه باليهود والنصارى، وسيتبيّن من الأدلة التي اعتمدها أصحاب هذا القول أنهم قصدوا التخصيص من كلامهم، لا أنّ اليهود والنصارى مثالان لفئتين يصدق عليهما وصفا المغضوب عليهم والضالين، كما يصدق على غيرهما.

أصحاب هذا القول، هم: الطبري^(٣)، ونسبه إلى ابن عباس، وابن مسعود، ومجاهد^(٤)، وذهب إليه ابن عطية، والقرطبي، ونسبه إلى الجمهور، وقدمه - في القبول - على أقوال

(١) تفسير الطبري، (١/٩٦).

(٢) تفسير ابن كثير، (١/٤٧).

(٣) ينظر: تفسير الطبري، (١/٩١).

(٤) ينظر: المصدر السابق، (١/٩٢).



أخرى، بقوله: "وتفسير النبي ﷺ (١) أولى وأعلى وأحسن"، وهو قول ابن جزي، وابن كثير، والشهاب، والشوكاني، والألوسي، وسيد طنطاوي (٢).

القول الثاني:

الإبقاء على عموم اللفظين، وعدم تخصيصهما باليهود والنصارى، بل جعل هاتين الطائفتين من جملة المقصودين، والمعنى: مطلق المغضوب عليهم والضالين.

قال أبو حيان: "والمغضوب عليهم) والضالين) عامٌ في كل من عُضِبَ عليه وَضَلَّ" (٣)، وقال ابن عاشور: "ويشمل المغضوب عليهم والضالون فرّق الكفر والفسوق والعصيان، فالمغضوب عليهم جنسٌ للفرق التي تعمّدت ذلك، واستخفّت بالديانة عن عمد، أو عن تأويل بعيد جداً، والضالون جنس للفرق التي أخطأت الدين عن سوء فهم وقلة إصغاء؛ وكلا الفريقين مذموم؛ لأننا مأمورون باتباع سبيل الحق وصرف الجهد إلى إصابته، واليهود من الفريق الأول، والنصارى من الفريق الثاني" (٤).

وكلام ابن عاشور هذا فيه جمعٌ وتلخيصٌ لما ذكره بعض المفسرين من أوصافٍ للمغضوب عليهم وللضالين؛ إذ إن ما قالوه لا يخرج عن أن يكون كفراً أو فسوقاً أو عصياناً (٥).

(١) سيأتي في بيان أدلة هذا القول أنه قام على أحاديث نبوية شريفة.

(٢) ينظر: تفسير ابن عطية، (٩٢/١)، وتفسير القرطبي، (١٢٤/١، ١٢٥)، ابن جزي، التسهيل، (٣٤/١)، وتفسير ابن كثير، (٤٧/١)، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، (١٤٥/١)، والشوكاني، فتح القدير، (٩٤/١)، وتفسير الألوسي، (٩٨/١)، وسيد طنطاوي، التفسير الوسيط، (٢٥/١).

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، (١٥١/١).

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١٩٦/١).

(٥) فلا يذهب الذهن إلى أنها أقوال مختلفة، بل كلّها تنضوي تحت قول واحد.



من ذلك ما قاله النيسابوري: "المغضوب عليهم هم المائلون في كل خلق، أو اعتقاد إلى طرف التفريط، ومنهم اليهود، والمائلون هم المائلون إلى طرف الإفراط، ومنهم النصارى" (١).

ومنه ما قاله صاحب المنار: "وأما وصفه تعالى الذين أنعم عليهم بأنهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فالمختار فيه أن المغضوب عليهم هم الذين خرجوا عن الحق بعد علمهم به، والذين بلغهم شرع الله ودينه، فرفضوه، ولم يتقبلوه؛ انصرافاً عن الدليل، ورضاءً بما ورثوه من القيل، ووقوفاً عند التقليد، وعكوفاً على هوى غير رشيد ... وأن الضالين هم الذين لم يعرفوا الحق ألبتة، أو لم يعرفوه على الوجه الصحيح الذي يُقرن به العمل" (٢).

ومنه كذلك ما نقله سيد طنطاوي عن بعض المفسرين، قال: "... ومن المفسرين من قال بأن المراد بالمغضوب عليهم من فسدت إرادتهم؛ حيث علموا الحق، ولكنهم تركوه عناداً وجحوداً، وأن المراد بالضالين من فقدوا العلم، فهم تائهون في الضلالات، دون أن يهتدوا إلى طريق قويم" (٣).

وهذا الذي أورده سيد طنطاوي ذكره ابن كثير - وهو من أنصار القول الأول -، غير أن ابن كثير أتبعه بقوله: (وهما طريقتا اليهود والنصارى)، ومن هنا يتبين الفرق بين القولين، فهذان القولان وإن كانا يتفقان في دلالة اللفظين (المغضوب عليهم) و(الضالين) على العموم، غير أن الأول يخص هذه الدلالة في اليهود والنصارى؛ تمسكاً بالأدلة التي سيأتي ذكرها، بينما يبقيها القول الثاني على عمومها لتشمل كل من تصدق عليه، ويتناوله الوصف، ومن جملتهم اليهود والنصارى، وسرى كيف وجّهوا أدلة القول الأول.

(١) النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، (١/١١٢).

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١/٦٨).

(٣) سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، (١/٢٥).



أصحاب هذا القول، هم: الزمخشري، والرازي، والحرالي، والبيضاوي، والنسفي، وأبو حيان^(١)، والنيسابوري، والبقاعي، وأبو السعود، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وابن عاشور، وسعيد حوى، والشعراوي^(٢).

أدلة القولين، ووجه الدلالة فيهما:

أدلة القول الأول: (المقصود هم اليهود والنصارى):

استدل أصحاب هذا القول بأربعة أنواع من الأدلة:

الأول: آيات كريمة ورد فيها استحقاق اليهود غضب الله، وأخرى وُصِفَ فيها النصارى بالضلال، أما اليهود، فقد قال الله فيهم: ﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾^(٣) [البقرة: ٦١، آل عمران: ١١٢]، قال ابن عطية: "فهؤلاء اليهود، بدلالة قوله تعالى بعده: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُفُّوا قِرْدَةَ خَسِيبٍ﴾^(٤) [البقرة: ٦٥]، كما قال تعالى فيهم: ﴿فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٥) [البقرة: ٦٥]، وقال:

(١) ذكر أبو حيان هذا القول في البحر المحيط، ثم ذكر القول الآخر بصيغة التضعيف، والرواية التي أيدته، وهي رواية عدي بن حاتم - كما سيأتي -، ثم قال: "وإذا صحَّ هذا وجب المصير إليه"، (١٥١/١)، فهو لم يبت فيها، ولم يجزم بصحتها، وعلى هذا رأيت أنه من أصحاب القول الثاني، الذي يبقى اللغظين على العموم.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٢٦/١)، وتفسير الرازي، (٢٢٢/١، ٢٢٣)، وتفسير البيضاوي، (٣١/١)، وتفسير النسفي، (١٠/١)، وأبو حيان، البحر المحيط، (١٥١/١)، والنيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، (١١٢/١)، والبقاعي، نظم الدرر (١٩/١)، وينظر فيه قول الحرالي، وتفسير أبي السعود، (١٩/١)، وتفسير المنار، (٦٨/١، ٩٨)،

وابن عاشور، التحرير والتنوير، (١٩٦/١)، وسعيد حوى، الأساس في التفسير،

(٤٢/١)، وتفسير الشعراوي، (٨٩/١).

(٣) استدل بهذه الآية: ابن عطية في تفسيره، (٩٢/١)، والقرطبي في تفسيره، (١٢٥/١).

(٤) تفسير ابن عطية، (٩٢/١).

(٥) استدل بهذه الآية: ابن جزي في التسهيل، (٣٤/١)، والشوكاني في فتح القدير، (٩٤/١).



﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مُتُوْبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَضِبَ عَلَيْهِ ﴾ [المائدة] (١)، وقال تعالى: ﴿ وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفتح] (٢).

وجه الدلالة في هذه الآيات - على ما يرى أصحاب هذا القول - أنها إخبار عن اليهود مجلول غضب الله عليهم.

وأما النصارى، فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ [سورة المائدة] (٣). ووجهه أن النصارى وُصفوا في هذه الآية بالضلال، كما يرى أصحاب هذا القول.

الثاني: أحاديث وردت عن النبي ﷺ، ذكر فيها أن المغضوب عليهم هم اليهود، والضالين هم النصارى. وبعد الاطلاع على هذه الأحاديث التي استشهد بها أصحاب هذا القول، يمكن رجوعها إلى أربعة أحاديث رئيسة، أذكرها هنا، ثم أبين حكمها عند مناقشتي هذا القول:

الحديث الأول: حديث طويل يروي قصة إسلام عدي بن حاتم ﷺ، أخرجه أحمد (٤)، وابن أبي حاتم في التفسير (٥)، وابن حبان (٦)، والطبراني (٧)، ومحل الشاهد فيه قول النبي

(١) استدلل بهذه الآية: الطبري، (٩١/١)، وابن عطية، (٩٢/١)، وابن كثير، (٤٧/١)، والألوسي، (٩٩/١)، والشوكاني، (٩٤/١).

(٢) استدلل القرطبي بهذه الآية، (١٢٥/١).

(٣) استدلل بهذه الآية: الطبري، (٩٥/١)، وابن عطية، (٩٢/١)، وابن كثير، (٤٧/١)، والقرطبي، (١٢٥/١)، والألوسي، (٩٩/١).

(٤) مسند أحمد، رقم الحديث: (١٩٣٨١)، ج ٣٢، ص ١٢٣.

(٥) ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، (٣١/١).

(٦) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب (إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة)، باب (ذكر عدي بن حاتم الطائي ﷺ)، رقم الحديث: (٧٢٠٦)، ج ١٦، ص ١٨٣، (تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣).

(٧) المعجم الكبير، رقم الحديث: (٢٣٧)، ج ١٧، ص ٩٩، (تح: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤).



النبي ﷺ: "إنَّ المغضوب عليهم اليهود، وإنَّ الضَّالِّين النصارى"، وأخرجه الترمذي بلفظ آخر: "فإنَّ اليهود مغضوب عليهم، وإنَّ النصارى ضلَّال"، وقال: "حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من طريق سِماك بن حَرْب" (١) (٢).

هذا هو الحديث الأبرز الذي استند إليه القائلون بهذا القول؛ إذ كان محلَّ قبولٍ عندهم، قال الألويسي: "حسنه ابن حبان في صحيحه" (٣)، وقال الشهاب: "صحَّحه ابن حبان والحاكم وحسنه الترمذي" (٤).

الحديث الثاني: حديث وادي القرى (٥)، أخرجه أحمد (٦)، وأبو يعلى (٧)، والبيهقي في السنن السنن الكبرى (٨)، وشعب الإيمان (٩)، وفيه أن رجلاً من بَلَقَيْن (١٠) سأل النبي ﷺ: يا رسول

(١) سِماك بن حَرْب بن أوس البكري الهذلي، أبو المغيرة الكوفي، مات في آخر ولاية هشام بن عبد الملك، سنة (١٢٣هـ)، ينظر: ابن حبان، الثقات، (٣٣٩/٤)، (طبع تحت مراقبة: د. محمد خان، دائرة المعارف العثمانية بحيد آباد الدكن، الهند، ط١، ١٩٧٣)، والمزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، (١١٥/١٢)، (تح: بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٠).

(٢) سنن الترمذي، أبواب (تفسير القرآن)، باب (ومن سورة فاتحة الكتاب)، رقم الحديث: (٢٩٥٣)، ج٥، ص٦٩-٧١.

(٣) تفسير الألويسي، (٩٨/١).

(٤) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، (١/١٤٥)، وما أخرجه الحاكم حديث آخر سيأتي.

(٥) "واد بين الشام والمدينة، وهو بين تيماء وخيبر، فيه قرى كثيرة؛ وبها سمي وادي القرى" ياقوت الحموي، معجم البلدان، (٣٣٨/٤)، (دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥).

(٦) مسند أحمد، حديث رقم: (٢٠٣٥١)، ج٣، ص٤٦٠.

(٧) مسند أبي يعلى، رقم الحديث: (٧١٧٩)، ج١٣، ص١٣١، (تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٨٤).

(٨) سنن البيهقي الكبرى، كتاب (قسم الفيء والغنيمة)، باب (التسوية في الغنيمة)، رقم الحديث: (١٢٧١٠)، ج٦، ص٣٣٦.

(٩) البيهقي، الجامع شعب الإيمان، باب (في أداء خمس المغنم إلى الإمام أو عامله على الغانمين)، رقم الحديث: (٤٠٢٠)، ج٦، ص١٧١، (تح: مختار الندوي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ٢٠٠٣).

(١٠) "أي: بني القَيْن، وهو حي من بني أسد، كما قالوا: بلحارث، وبلهَجِيم، وهو من شواذ التخفيف"، من حاشية الشيخ شعيب الأرناؤوط على مسند أحمد، عند الحديث الذي سبق تخريجه.



الله، من هؤلاء الذين نقاتل؟ قَالَ: "هؤلاء اليهود المغضوب عليهم، وهؤلاء النصارى الضالون".

الحديث الثالث: ما أخرجه أحمد^(١)، وعبد الرزاق^(٢)، وأبو داود^(٣)، وابن حبان^(٤)، والحاكم^(٥)، عن الشَّريد بن سُويد، قال: "مَرَّ بي رسول الله ﷺ وأنا جالس، وقد وضعت وضعت يدي اليسرى خلف ظهري واتكأت، فقال النبي ﷺ: "أتقعد قعدة المغضوب عليهم".

الحديث الرابع: أخرجه الطبري عن عدي بن حاتم: سألت النبي ﷺ عن قول الله جلَّ وعزَّ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، قال: "هم اليهود"^(٦).

وعنه أيضاً قال: سألت النبي ﷺ عن قول الله: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾، قال: "النصارى هم الضالون"^(٧).

وقد تعلق أصحابُ هذا القول بهذه الأحاديث، وتلقَّوها بالقبول، فكانت معتمدهم، ورأوا أنَّ المصيرَ إليها متعين، قال القرطبي: "... وتفسير النبي ﷺ أولى وأعلى وأحسن"^(١)، وقال الشوكاني: "والمصير إلى هذا التفسير النبوي مُتَعَيَّن"^(٢).

(١) مسند أحمد، رقم الحديث: (١٩٤٥٤)، ج ٣٢، ص ٢٠٤.

(٢) مصنف عبد الرزاق، كتاب (الصلاة)، باب (الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة)، رقم الحديث: (٣٠٥٧)، ج ٢، ص ١٩٧، (تح: حبيب الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ).

(٣) سنن أبي داود، كتاب (الأدب)، باب (في الجلسة المكروهة)، رقم الحديث: (٤٨٥٠)، ج ٤، ص ٤١٣.

(٤) صحيح ابن حبان، باب (التواضع والكبر والعجب)، (ذكر الزجر عن اتكاء المرء على يده اليسرى خلف ظهره في جلوسه)، رقم الحديث: (٥٦٧٤)، ج ١٢، ص ٤٨٨.

(٥) مستدرک الحاكم، كتاب (الأدب)، رقم الحديث: (٧٧٨٤)، ج ٤، ص ٤٠٣، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

(٦) تفسير الطبري، (١/٩٢).

(٧) المصدر السابق، (١/٩٥).



وقد تمسك الألوسي بما ورد عن النبي ﷺ في تفسير الآية، ورفض الخروج عنه قيد أنملة^(٣)، ورأى أن ما استدلل به بعض المفسرين من الآيات الكريمة لا يسلم من اعتراض، قال: "والأولى الاستدلال بالحديث؛ لأن الغضب والضلال وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم، فقد قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النحل] ١٠٦، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء] ١٣٧، ووردا لليهود والنصارى جميعاً على الخصوص كما ذكره المستدل"^(٤).

كما شدد النكير على من ضعف هذا القول، ونسبه إلى الضلال البعيد، إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ، وإن كان جاهلاً به، فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى، وقال: "وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قول لقائل، أو قياس لقائس؟ هيهات هيهات، دون ذلك أهوال"^(٥)، وسيأتي كلامه بتمامه بعد قليل إن شاء الله.

الثالث: إجماع المفسرين، قال ابن أبي حاتم: "ولا أعلم في هذا الحرف اختلافاً بين المفسرين"^(٦)، ونقله عنه - على سبيل الإقرار - ابن كثير، والشوكاني، والألوسي^(٧).

ووصف الشوكاني هذا القول بأنه "الذي أطبق عليه أئمة التفسير من السلف"^(٨)، وبعد أن نقل الشهاب قول ابن أبي حاتم، قال: "فهذه حكاية إجماع منهم - أي المفسرين - فكيف يُعدّل عنه بالرأي؟"^(٩).

(١) تفسير القرطبي، (١/١٢٥).

(٢) فتح القدير، (١/٩٤).

(٣) الأنملة: "المفصل الأعلى الذي فيه الطفر من الإصبع". صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، باب (الثلاثي الصحيح / اللام والنون والميم)، (١٠/٣٢٩)، (تح: محمد آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٩٤).

(٤) تفسير الألوسي، (١/٩٩).

(٥) المصدر السابق، (١/٩٩).

(٦) ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، (١/٣١).

(٧) ينظر: تفسير ابن كثير، (١/٤٨)، والشوكاني، فتح القدير، (١/٩٤)، وتفسير الألوسي، (١/٩٨).



الرابع: أن ذكر (لا) في قوله: (ولا الضالين) دليل على تغير الطائفتين، وقد ذكر ابن جزري هذا على أنه دليل من ضمن أدلة أخرى قوى بها هذا القول^(٣).

الاعتراضات على هذا القول:

وردت على هذا القول بعض الاعتراضات من أصحاب القول الثاني، منها:

- الاعتراض الأول: لفظ الآية عام، والتقييد خلاف الأصل، فوجب توسيع دلالة اللفظ، ليشمل الكفار جميعهم، ويؤكد هذا أن الغضب والضلال كما ورد في بعض الآيات لليهود والنصارى على سبيل الخصوص، فقد وردا في القرآن الكريم لجميع الكفار على العموم، حيث قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمُ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ (١٠٦)﴾ [النحل]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا (١٣٧)﴾ [النساء]^(٤).

ونقل الرازي هذا الاعتراض، قائلاً: "المشهور أن المغضوب عليهم: هم اليهود؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ (١٠٦)﴾ [المائدة]، والضالين: هم النصارى؛ لقوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ (٧٧)﴾ [المائدة]، وقيل: هذا ضعيف؛ لأن منكري الصانع والمشركون أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحترار عن دينهم أولى، بل الأولى أن يُحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفساق، ويُحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد؛ لأن اللفظ عامٌ، والتقييد خلاف الأصل"^(٥).

(١) الشوكاني، فتح القدير، (١/٩٤).

(٢) حاشية الشهاب على البيضاوي، (١/١٤٥).

(٣) ينظر: ابن جزري، التسهيل، ٣٤/١.

(٤) نقل هذا الاعتراض الشهاب الخفاجي عن مخالفي هذا القول، تنظر: حاشيته على تفسير البيضاوي، (١/١٤٥). وتنظر: حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، (١/١٠٧). وهذا دليل من أدلة القول الثاني.

(٥) تفسير الرازي، (١/٢٢٢، ٢٢٣).



وتولّى الألوسي الردّ على هذا الاعتراض، مع الانتباه إلى أن الألوسي نفسه يتفق مع أصحاب القول الثاني على أن الضلال والغضب وردا في القرآن الكريم لجميع الكفار على العموم، وليس لليهود والنصارى فحسب، وقد سبقت الإشارة إلى هذا، غير أنه يرى أن في تفسير النبي ﷺ قطعاً لكل اجتهاد.

قال: "فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف؛ لأن منكري الصانع والمشرّكين أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز منهم أولى، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كلّ من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفسّاق، ويحمل الضّالون على كلّ من أخطأ في الاعتقاد؛ لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل، فقد ضلّ ضلالاً بعيداً، إن كان قد بلغه ما صحّ عن رسول الله ﷺ، وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله ﷺ، وما قاله في منكري الصانع لا يُعتدّ به؛ لأن من لا دين له لا يُعتدّ بذكره.

والعجب من الإمام الرازي أنه نقل هذا، ولم يتعقبه بشيء سوى أنه زاد في الشطرنج بغلاً، فقال: ويحتمل أن يقال: المغضوب عليهم هم الكفّار، والضّالون هم المنافقون، وعلّله بما في أول البقرة من ذكر المؤمنين ثم الكفار ثم المنافقين، فقاس ما هنا على ما هناك، وهل بعد قول رسول الله ﷺ، الصادق الأمين قول لقائل، أو قياس لقائس؟! هيهات هيهات، دون ذلك أهوال"^(١).

- الاعتراض الثاني: لم يقتصر اقتران اليهود بنزول غضب الله عليهم في القرآن الكريم، بل ورد وصفهم بالضلال، كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة]، فلا وجه لتخصيص المغضوب عليهم باليهود، دون الضالين. وأجيب عن هذا الاعتراض بأن وصفهم بالمغضوب عليهم لا ينافي اتصافهم بالضلال^(٢).

(١) تفسير الألوسي، (١/٩٨، ٩٩).

(٢) نقل هذا الاعتراض الراغب الأصفهاني، وردّ عليه في (مقدمة جامع التفاسير)، ص ١٤٠. وينظر كذلك: حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، (١/١٠٨).



- الاعتراض الثالث: اتجه إلى الطعن في صحة هذه الأحاديث، فقد رأى الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا أن هذه الأحاديث لم تسلم من الضعف؛ لورودها من طريق سِماك ابن حرب^(١)، الذي جرّحه بعض العلماء^(٢)، وسيأتي تمام كلام الشيخ^(٣).

ولعل الجواب عن هذه الاعتراضات جميعها من قِبل أصحاب هذا القول هو التمسك بدليلهم الأقوى، وهو حديث النبي ﷺ؛ إذ رأوا صحته، ولم يختلفوا في تعيين المصير إليه.

أدلة القول الثاني: (مطلق المغضوب عليهم والضالين)

استدل أصحاب هذا القول بثلاثة أنواع من الأدلة:

الأول: عموم اللفظ، والعموم هو الأصل، والتقيد خلاف الأصل^(٤).

الثاني: ورود آيات قرآنية كريمة تصف غير اليهود والنصارى باستحقاق الغضب وبالضلال، فقد نسب القرآن كلاً من الغضب والضلال إلى جميع الكفار، حيث قال:

﴿وَلَكِنَّ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [١٠٦] ﴿[النحل]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء]، فليس لتخصيص هذين الوصفين بهاتين الفئتين مستند في القرآن^(٥).

الثالث: السباق، ويتمثل هذا بأن ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿الضَّالِّينَ﴾ جاء بمقابلة

قوله: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وهو عام يشمل كل من أنعم الله عليه، فيكون المراد بهما جميع ملل الكفر^(٦).

(١) تقدّمت ترجمته، ص ٢٥٥، حاشية (١)، وستأتي آراء العلماء فيه بتوسع، ص ٢٦٩، عند مناقشتي هذه الأحاديث.

(٢) ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١/٩٧، ٩٨).

(٣) وذلك في الردّ على الاعتراضات التي وُجّهت للقول الثاني، ينظر: ص (٢٦٢ - ٢٦٤).

(٤) ينظر: تفسير الرازي، (١/٢٢٣).

(٥) نقل هذا الشهاب الخفاجي عن مخالفي هذا القول، تنظر: حاشيته على تفسير البيضاوي، (١/١٤٥).

وتنظر: حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، (١/١٠٧).

(٦) ينظر: تفسير أبي السعود، (١/١٩)، وينظر ما قاله شيخ زادة في حاشيته شارحاً لكلام البيضاوي، (١/١٠٧).



الاعتراضات على هذا القول :

اعتراض واحد ورد على هذا القول، وهو أنه يعارض ما ورد عن النبي ﷺ من الأحاديث التي تقدّم ذكرها مما جعله أصحاب القول الأول دليلاً على ما ذهبوا إليه، وهي - كما وصفوها - صحيحة، لا ينبغي العدول عنها، وقد تقدّم نكير الألوسي على من خالف أحاديث النبي ﷺ.

غير أنّ أصحاب هذا القول وجّهوا تلك الأحاديث بأن ما ورد فيها كان على سبيل التمثيل، لا التخصيص؛ لما أن هذين الفريقين اشتهرا بهذين الوصفين. قال ابن عاشور: "وما ورد في الأثر مما ظاهره تفسير (المغضوب عليهم) باليهود، و(الضالين) بالنصارى، فهو إشارة إلى أن في الآية تعريضاً بهذين الفريقين اللذين حقّ عليهما هذان الوصفان؛ لأن كلاً منهما صار علماً فيما أريد التعريض به فيه"^(١).

وقال أيضاً: "فاليهود مثّل للفريق الأول، والنصارى من جملة الفريق الثاني، كما ورد به الحديث عن النبي ﷺ في (جامع الترمذي)، وحسنه، وما ورد في الأثر من تفسير (المغضوب عليهم) باليهود، و(الضالين) بالنصارى، فهو من قبيل التمثيل بأشهر الفرق التي حق عليها هذان الوصفان، فقد كان العرب يعرفون اليهود في خيبر والنضير وبعض سكان المدينة، وفي عرب اليمن، وكانوا يعرفون نصارى العرب مثل تغلب وكلب وبعض قضاة، وكل أولئك بدّلوا وغيّروا وتنكّبوا عن الصراط المستقيم الذي أرشدهم الله إليه، وتفرّقوا في بنيات الطرق على تفاوت في ذلك.

فاليهود تمردوا على أنبيائهم وأحبارهم غير مرة، وبدلوا الشريعة عمداً، فلزمهم وصف (المغضوب عليهم)، وعلق بهم في آيات كثيرة، والنصارى ضلّوا بعد الحواريين، وأساءوا فهم معنى التقديس في عيسى عليه السلام فرعموه ابن الله على الحقيقة"^(٢).

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/١٩٦).

(٢) المصدر السابق، (١/١٩٩، ٢٠٠).



وفصّل محمد رشيد رضا في بيان عدم اعتماد الشيخ محمد عبده هذه الأحاديث، ومن المفيد نقل رأيه بطوله هنا، قال: "وَرَدَّ في الحديث المرفوع تفسير (المغضوب عليهم) باليهود، (الضالين) بالنصارى، رواه أحمد، والترمذي، وحسّنه ابن حبان، وصحّحه، وغيرهم، ونقلنا عن شيخنا الأستاذ الإمام (ص ٦٦) عزّوه إلى بعضهم، أي بعض المفسرين، وهو يريد أن بعض المفسرين اختار أنّ هذا هو المعنى المراد، وهو لم يكن يجهل أن هذا روي مرفوعاً، ولكنّه كان يعلم - مع هذا - أن أكثر المفسرين فسّروا اللفظين بما يدلّان عليه لغة، حتى بعض أهل الحديث منهم، وكأنهم لم يروا أن الحديث صحيح، فقد قال البغوي الملقّب بمحيي السنّة في تفسيره (معالم التنزيل) بعد تفسيرهما بمدلولهما اللغوي، قيل: " (المغضوب عليهم) هم اليهود، (الضالون) هم النصارى؛ لأن الله تعالى حَكَمَ على اليهود بالغضب، فقال: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَضِبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة]، وَحَكَمَ على النصارى بالضلال، فقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ [المائدة]، وقال سهل بن عبد الله: غير المغضوب عليهم بالبدعة، ولا الضالين عن السنّة" اهـ، فعبر عن القول بـ(قيل) الدالّ على ضعفه عنده، ولم يستدلّ عليه بالحديث" (١).

- ثم قال :- وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره: "غير صراط المغضوب عليهم، وهم الذين فسدت إرادتهم، فعلموا الحق، وعدلوا عنه، ولا صراط الضالين، وهم الذين فقدوا العلم، فهم هائمون في الضلالة، لا يهتدون إلى الحق، وأكّد الكلام بـ(لا)، ليدلّ على أنّ ثمّ مسلكين فاسدين، وهما: طريقة اليهود والنصارى" اهـ. (٢).

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١/٩٧).

(٢) أختلف مع الأستاذ - رحمه الله - في هذا؛ فإن كلام ابن كثير فيه تصريح بتخصيص اللفظين باليهود والنصارى، والتعميم الذي ورد في بداية كلامه، هو مقدمة لما أراد أن يصل إليه من تخصيص، ولذلك فقد رأيت أن ابن كثير من أصحاب القول الأول.



- وأكمل الشيخ قائلاً - : وبعد كلام طويل في إعراب (غير) و(لا)، قال: "إنما جيئ بـ(لا) لتأكيد النفي؛ لئلا يُتوهم أنه معطوف على (الذين أنعمت عليهم)، وللفرق بين الطريقتين، لتجنب كل واحدة منهما، فإن طريقة أهل الإيمان مشتملة على العلم بالحق، والعمل به، واليهود فقدوا العمل، والنصارى فقدوا العلم، ولهذا كان الغضب لليهود، والضلال للنصارى" ١. هـ، واستشهد بالآيتين اللتين استشهد بهما البغوي، ثم ذكر الحديث ورواياته، وهو عند أحمد، والترمذي، وكذا ابن حبان، من طريق سِماك بن حرب، عن عدي بن حاتم، قال الترمذي: "حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديثه"، وسماك ضعّفه جماعة، ووثقه آخرون، واتفقوا على أنه تغَيّر في آخر عمره، بل خَرَف، فما رواه في هذه الحال، فلا جدال في ردّه بالاتّفاق. وأخرجه ابن مردويه عن أبي ذر أيضاً بسند، قال الحافظ في الفتح: "إنه حسن"، وقال ابن أبي حاتم: "إنه لا يعرف في تفسيرهما بما ذكر خلافاً"، يعني المأثور، ومع هذا نقول: إنّ ما ذكره المحققون من الوجوه الأخرى لا يعدّ مخالفة للمأثور الذي هو من قبيل تفسير العام ببعض أفراده، من قبيل التمثيل لا التخصيص، ولا الحصر بالأولى" (١).

فالحديث - إذن - لم يكن خافياً على أصحاب القول الثاني، غير أن عدم وقوفهم عنده كان بسبب عدم التسليم بصحته، أو لعدم حملهم إياه على التخصيص، فهو لا يمنع من دخول غير اليهود والنصارى في هذين الوصفين، فهذا التعميم في الدلالة - إذن - لا يتعارض مع هذه الأحاديث، على فرض صحّتها، كما يرى أصحاب هذا القول.

تحرير محل النزاع، وثمرته:

كان موضع النزاع بين المفسرين في المقصودين من (المغضوب عليهم)، و(الضالين)، أهو خاص باليهود والنصارى، أم عام لكل من استحق غضب الله ﷻ، وصدق عليه وصف الضلال، ويكون اليهود والنصارى من جملتهم.

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١/٩٧، ٩٨).



وثمره هذا الخلاف تظهر في بيان المنعم عليهم، المذكورين في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، فعلى القول الأول، يكون هؤلاء المنعم عليهم مغايرين لليهود والنصارى فحسب، وهذه المغايرة لا تتعرض لغير اليهود والنصارى من الكفار وأهل الفسوق، أي إن الآية على هذا القول لا تثبت المغايرة بين المنعم عليهم وبقية فرق الكفر، وعلى هذا، فإنه لا يخرج من وصف الصراط المستقيم صراط بقية فرق الكفر والفسوق.

أما على القول الثاني، فإن هؤلاء المنعم عليهم مغايرون لكل من استحق غضب الله، أو وُصف بالضلال، فالمنعم عليهم سالمون من هذين الوصفين سلامة مطلقة، وعلى هذا القول فإن جميع فرق الكفر والفسوق من اليهود والنصارى وغيرهم مغايرون للمنعم عليهم، ويخرج من وصف الصراط المستقيم جميع طرق الكفر والفسوق.

أسباب الاختلاف :

يمكن رجوع الاختلاف بين المفسرين إلى الأسباب التالية:

- تعارض عموم اللفظين (المغضوب عليهم - الضالين)، مع تخصيص الأحاديث النبوية، وما نتج عن ذلك من وقوف الفريق الأول عند الأحاديث بما تحمله في ظاهرها من معنى التخصيص، وتجويز الفريق الثاني الزيادة عليها بما لا يخالفها؛ أخذاً بعموم اللفظ.
- الاختلاف في تصحيح هذه الأحاديث، فمن المفسرين من قبلها، ومنهم من رأى أنها لا تَسَلَّم من الطعن.
- ورود آيات كريمة تنسب الغضب والضللال إلى اليهود والنصارى، وآيات أخرى تنسبهما إلى الكفار عموماً.
- اعتقاد الفريق الأول تحقُّق الإجماع على تخصيص الآية باليهود والنصارى، مما زاد من تمسكهم بهذا الرأي، بينما غابت هذه الدعوى من كلام الفريق الثاني، فيُعلم عدم اعتدادهم بها، ولذلك لم يقفوا عندها.



مناقشة الأقوال وأدلتها:

سأناقش أدلة الفريقين من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: النظر في الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر الغضب والضلال، وإلى من دُسر هذان الوصفان، بعد التأمل في سياقاتها.

المحور الثاني: وقفة مع الأحاديث النبوية الشريفة التي ورد فيها وصف اليهود بالمغضوب عليهم، والنصارى بالضالين، من حيث صححتها، ومن حيث علاقتها بتفسير الآية محلّ البحث، ومن حيث تعارضها مع عموم لفظ الآية الكريمة.

المحور الثالث: التحقق من دعوى الإجماع.

المحور الرابع: دلالة ذكر (لا) بين الوصفين.

أقول - ومن الله وحده العون والتوفيق - :

* المحور الأول: الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر الغضب والضلال: استند إليها الفريقان، أما أصحاب القول الأول، فقد نظروا إلى الآيات التي جاء فيها الغضب مقترناً باليهود، وتلك التي اقترن فيها الضلال بالنصارى، ولم يلتفتوا إلى الآيات التي أُطلق فيها الوصفان على الكفار عموماً.

وأما أصحاب القول الثاني، فقد نظروا إلى الآيات التي أُطلق فيها الوصفان على عموم الكفار، ورأوا أنها كفيلة برّد القول بالتخصيص.

وأبدأ بأصحاب القول الأول، ولي على استشهداهم بتلك الآيات ملحوظات ثلاث:

الأولى: أن استقراءهم الآيات التي ورد فيها ذكر الغضب والضلال كان استقراءً ناقصاً، فقد أغفلوا الآيات التي ذكرها أصحاب القول الثاني، وما أرى أنهم فعلوا هذا إلا لأنهم جعلوا رأيهم هو الأساس، وانتقوا من بعد ما يؤيده من الآيات، والاستقراء الناقص لا يُبنى عليه نتائج صحيحة.



وهذا الاستقراء الناقص يفسّر عدم اعتماد الألوسي - وهو من أصحاب القول الأول - هذه الآيات في الاستدلال على رأيه، قال "والأولى الاستدلال بالحديث؛ لأن الغضب والضلال وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم"^(١).

الثانية: على فرض صحة استقراءهم، ليس هناك ما يدعو لحمل الآية - محلّ البحث - على تلك الآيات التي استشهدوا بها، فلا وجه للجمع بين الآيات، خصوصاً وأن اللفظ عام في هذه الآية، وأن اليهود والنصارى لم يسبق لهم ذكر.

وفي الآيات التي نُسب فيها الوصفان لعموم الكفار دليل كاف للردّ على أصحاب القول الأول في تمسّكهم بدلالة الآيات التي استشهدوا بها على تخصيص ما ورد في آية سورة الفاتحة باليهود والنصارى؛ إذ إنّ حمل آية الفاتحة على الآيات التي خصّصت الوصفين باليهود والنصارى دون الآيات التي عمّت الكفار لا موجّه له.

الثالثة: عند النظر في الآيات التي استشهد بها هذا الفريق، نجد أن بعضاً منها لا يسعفهم فيما أرادوا إثباته، ويوضّح هذا أن قوله تعالى: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ ۝٦﴾ [الفتح] لم يرد في حق اليهود كما ذكر القرطبي^(٢)؛ فبداية الآية صريحة في أنها تبين جزاء المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات على العموم^(٣)، وليست خاصة باليهود، قال تعالى: ﴿وَيُعَذِّبُ الْمُتَفَقِّهِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمَاتِ بِاللَّهِ طَغَى السُّوءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةٌ السُّوءِ وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝٦﴾ [الفتح].

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ۝٧٧﴾ [المائدة]، الذي جعله أصحاب هذا القول دليلاً على أن المراد من (الضالين) النصارى،

(١) تفسير الألوسي، (١/٩٩).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي، (١/١٢٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري، (٢٦/٨٦).



والحقيقة أن الضلال الوارد في هذه الآية ليس في حق النصارى، فالقوم الذين (قد ضلوا من قبل وأضلوا) هم اليهود، والنهي موجّه للنصارى، قال الطبري: "وهذا خطابٌ من الله تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ. يقول تعالى ذكره: (قل) يا محمد لهؤلاء الغالية من النصارى في المسيح: (يا أهل الكتاب)، يعني بـ(الكتاب) الإنجيل، (لا تغلوا في دينكم)، يقول: لا تفرطوا في القول فيما تدينون به من أمر المسيح، فتجاوزوا فيه الحق إلى الباطل، فتقولوا فيه: (هو الله)، أو (هو ابنه)، ولكن قولوا: (هو عبد الله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه)، (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً)، يقول: ولا تتبعوا أيضاً في المسيح أهواء اليهود الذين قد ضلوا قبلكم عن سبيل الهدى في القول فيه ... ، (وأضلوا كثيراً)، يقول تعالى ذكره: وأضل هؤلاء اليهود كثيراً من الناس، فحادوا بهم عن طريق الحق، وحملوهم على الكفر بالله والتكذيب بالمسيح، (وضلوا عن سواء السبيل)، يقول: وضل هؤلاء اليهود عن قصد الطريق، وركبوا غير محجة الحق، وإنما يعني تعالى ذكره بذلك كفرهم بالله، وتكذيبهم رسله عيسى ومحمداً ﷺ، وذهابهم عن الإيمان وبُعدهم منه، وذلك كان ضلالهم الذي وصفهم الله به"^(١).

وقال ابن عطية: "وهذه المخاطبة هي للنصارى الذين غلوا في عيسى، والقوم الذين نهى النصارى عن اتباع أهوائهم بنو إسرائيل"^(٢).

والعجيب أن المفسرين الذين قالوا في آية المائة إن هؤلاء القوم الذين ضلوا هم اليهود^(٣)، قرنوا بينها وبين آية الفاتحة، وقالوا إن المراد من (الضالين) في سورة الفاتحة هم النصارى !!

(١) تفسير الطبري، (٦/ ٣٧٥).

(٢) تفسير ابن عطية، (٣/ ٢٢٧).

(٣) منهم الطبري، وابن عطية، كما تقدّم.



وعلى هذا، فإن أصحاب هذا القول، وإن وجدوا ما يستندون إليه من الآيات في إثبات اقتران الغضب باليهود، فليس لديهم ما يُسعفهم - من الآيات - في نسبة الضلال إلى النصارى.

هذه الملاحظات الثلاث من شأنها أن تُضعف استدلال أصحاب القول الأول بالآيات الكريمة التي استشهدوا بها.

أما الآيات التي استشهد بها أصحاب القول الثاني، فهي واضحة في دلالتها على إرادة عموم الكفار، (فَمَنْ) في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ (١١٦) [النحل]، (والذين كفروا) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (١١٧) [النساء]، لفظان يدلان على العموم، فالغضب ملازم لكل من يشرح بالكفر صدرًا، والضلال ثابت للذين كفروا وصدوا عن سبيل الله، ولم تخصّ الأيتان فئةً دون أخرى من فئات الكفر.

وبهذا يظهر أن أصحاب القول الثاني أسدّ نظرًا، وأوفق حكمًا؛ إذ إن استدلالهم بالآيات الكريمة كان صحيحًا، لا اعتراض عليه.

* المحور الثاني: الأحاديث التي استدلّ بها أصحاب القول الأول: هي أحاديث أربعة رئيسة، سبق ذكرها، وتخرجها من مظانها^(١)، وسأتناولها من ثلاث جهات:

الأولى: درجتها من الصحة.

الثانية: علاقتها بتفسير الآية محلّ البحث.

الثالثة: تعارضها مع عموم لفظ الآية.

الجهة الأولى - درجة هذه الأحاديث:

الحديث الأول: وهو ما جاء في قصة إسلام عدي بن حاتم رضي الله عنه، وقد تلقاه أصحاب هذا القول بالقبول، في حين أننا نجد من يطعن في سلامته؛ لوروده من طريق سيمّك ابن

(١) تنظر: ص (٢٥٤-٢٥٦).



حَرْب^(١)، وقد تقدّم كلام صاحب المنار في هذا، وأعيد موضع الشاهد من كلامه، قال: "وسماك هذا ضعّفه جماعة، ووثقه آخرون، واتّفقوا على أنه تعيّر في آخر عمره، بل حَرَف، فما رواه في هذه الحال، فلا جدال في ردّه بالاتفاق"^(٢).

وفي الحقيقة، فإن ما يطعن في صحة هذا الحديث ليس سماكاً فحسب؛ ذلك أن مدار الحديث على (سماك بن حرب)، و(عبّاد بن حُبَيْش^(٣))، ولم يسلم عبّاد من الجرح أيضاً، كما سيأتي.

وعند البحث في كتب الجرح والتعديل، يتبيّن أن هناك من وثّق سماكاً ابن حَرْب، وهناك من طعن فيه، قال عنه أبو حاتم: "صدوق، ثقة"^(٤)، ونقل ابن حجر عن ابن عدي قوله: "وليسماك حديث كثير مستقيم إن شاء الله، وهو من كبار تابعي أهل الكوفة، وأحاديثه حسان، وهو صدوق لا بأس به"^(٥)، وقال الذهبي: "ثقة، ساء حفظه"^(٦)، وذكره ابن حبان في (الثقات)^(٧)، وقال: "يخطئ

(١) تقدمت ترجمته، تنظر: ص ٢٥٥، حاشية (١).

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٩٨/١).

(٣) عبّاد بن حُبَيْش الكوفي، لم ترد عنه معلومات في كتب الطبقات، سوى أنه كوفي، وأنه شيخ (سماك بن حرب). ينظر: ابن حبان، الثقات، (١٤٢/٥)، والمزي، تهذيب الكمال، (١١٠/١٤).

(٤) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (٢٨٠/٤)، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٥٢).

(٥) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (٢٣٤/٤).

(٦) الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، (١/٤٦٥، ٤٦٦)، (تح: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط ١، ١٩٩٢).

(٧) ابن حبان، الثقات، (٥/٤٥٩)، قال الكتاني: "إلا أنه ذكر فيه عدداً كثيراً، وخلقاً عظيماً من المجهولين الذين لا يعرف هؤلاء غيرُه أحوالهم، وطريقته فيه أنه يذكر من لم يعرفه بجرح، وإن كان مجهولاً لم يُعرف حاله، فينبغي أن يُتنبّه لهذا، ويعرف أن توثيقه للرجل بمجرد ذكره في هذا الكتاب من أدنى درجات التوثيق، وقد قال هو في أثناء كلامه: والعدّل من لم يُعرف منه الجرح؛ إذ الجرح ضد العدّل، فمن لم يُعرف بجرح، فهو عدل، حتى يتبين ضده. اهـ، وهذه طريقته في التفرقة بين العدل وغيره، ووافق عليها بعضهم، وخالفه الأكترون"، الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص ١٤٦، (تح: محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٦، ٢٠٠٠). وينظر ما قاله السخاوي في منهج ابن حبان في هذا: فتح المغيث، (٢/٤٨)، (تح: علي حسين، مكتبة السنة، مصر، ط ١، ٢٠٠٣).



كثيراً^(١)، وقال عنه أحمد بن حنبل: "مضطرب الحديث"^(٢)، ونقل الذهبي وابن حجر عن
عن النسائي قوله: "إذا انفرد بأصل لم يكن بحجة، لأنه كان يُلقَّن فيتلقَّن"^(٣)، وذكره
العلائي في (المختلطين)، وذكر أنه حَرَف^(٤).

بالاعتماد على أقوال علماء الجرح والتعديل، يظهر أن سِمَاكَاً بن حرب مطعون في
ضبطه، ومشكوك في ما يرويه، لا سيما أنه تفرّد في هذا الحديث.

أما عبّاد بن حُبَيْش، فقد قال عنه الذهبي: "لا يُعرف"^(٥)، وجّهله ابن القطان، كما
ذَكَرَ ذلك عنه ابن حجر^(٦)، وذكره ابن حبان في (الثقات)^(٧)، وقد تقدّم أن توثيق ابن
حبان بمجرد ذكره في كتابه من أدنى درجات التوثيق^(٨).

وجود هذين الراويين في هذا السند أضعفه، غير أن ضعف السند لا يلزم منه
ضعف المتن؛ لورود معنى الحديث من طريق آخر، فقد تابع الشَّعْبِي^(٩) - وهو ثقة^(١٠) -

(١) ابن حبان، الثقات، (٤/٣٣٩).

(٢) السيد أبو المعاطي النوري، وآخرون، موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله،
(١١٢/٢)، (عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٩٧).

(٣) الذهبي، ميزان الاعتدال، (٢/٢٣٣)، (تح: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٩٦٣)، وابن حجر،
تهذيب التهذيب، (٤/٢٣٤). ولم أجد كلام النسائي هذا في (الضعفاء والمتروكون)، (تح: محمود زايد، دار
الوحي، حلب، ط ١، ١٣٩٦هـ)، ولا في (الطبقات)، (تح: مشهور حسن، مكتبة المنار، الزرقاء، ط ١،
١٩٨٧).

(٤) العلائي، المختلطين، (١/٤٩)، (تح: رفعت فوزي وزميله، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦).

(٥) الذهبي، ميزان الاعتدال، (٢/٣٦٥).

(٦) ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، (٥/٩١).

(٧) ابن حبان، الثقات، (٥/١٤٢).

(٨) ينظر: ص (٢٧٠)، حاشية (٤).

(٩) هو أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي الهمداني الكوفي، علامة التابعين، مولده في خلافة عمر في ما
قيل، ومات سنة (١٠٩هـ). ينظر: المزي، تهذيب الكمال، (١٤/٢٨)، الذهبي، تذكرة الحفاظ،
(١/٦٣)، وابن حجر، تهذيب التهذيب، (٥/٦٧).

(١٠) وثَّقه ابن معين وأبو زرعة، وغير واحد، ينظر: المزي، تهذيب الكمال، (١٤/٢٨ - وما بعدها)، وابن
حجر، تهذيب التهذيب، (٥/٦٧).



عبّاداً في موضع الشاهد من الحديث، وهو قول النبي ﷺ: "المغضوب عليهم اليهود، والضالون النصاري" (١).

وبورود الحديث من طريق آخر، يتقوى، ويرتقي ليصبح في درجة (الحسن لغيره)، ولهذا، فإنه يُقبل، ولا يُردّ.

الحديث الثاني: حديث وادي القرى حديث صحيح، ذكره الهيثمي في (مجمع الزوائد)، وقال: "رجال رجال الصحيح" (٢)، وقال الشيخ شعيب إن إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الصحيح، غير صحابيّه، ولا تضرّ جهالته (٣). فليس هناك ما يطعن في هذا الحديث.

الحديث الثالث: وهو حديث الثَّريد بن سُويد، وفيه ابن جريج (٤)، وهو مدلس، غير أنه صرّح بالتحديث في مصنف عبد الرزاق (٥)، وليس هناك ما يطعن في هذا الحديث كذلك.

الحديث الرابع: لم يخرج غير الطبري، وفيه مُرِّي بن قَطْرِي (١)، وقد تعارضت أقوال

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (٤/١٣٩).

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (٦/٣١١)، (تح: حسام القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٩٩٤).

(٣) ينظر تعليقه في حاشية (٤)، من تحقيقه على مسند أحمد، رقم الحديث: (٢٠٣٥١)، ج ٣٣، ص ٤٦٠.

(٤) عبد الملك بن عبد العزيز بن جُرَيْج القرشي، ويكنى بأبي الوليد، توفي سنة (١٤٩هـ). ينظر: المزي، تهذيب الكمال، (١٨/٣٣٨ وما بعدها)، قال عنه ابن حجر في (طبقات المدلسين): "فقيه الحجاز مشهور بالعلم والثبت، كثير الحديث، وصفه النسائي وغيره بالتدليس، قال الدارقطني: شرّ التدليس تدليس بن جريج؛ فإنه قبيح التدليس، لا يدلّس إلا فيما سمعه من مجروح" (١/٤١)، (تح: عاصم القريوني، مكتبة المنار، الأردن، ط ١، د.ت).

(٥) مصنف عبد الرزاق، كتاب (الصلاة)، باب (الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة)، رقم الحديث: (٣٠٥٧)، ج ٢، ص ١٩٧.



العلماء فيه، ففي حين أن ابن معين وثّقه^(٢)، وذكره ابن حبان في الثقات^(٣)، نجد الذهبي يجهّله، بقوله: "لا يُعرف"^(٤)، وابن حجر في (تهذيب التهذيب) ينقل كلام الذهبي دون تعليق^(٥).

وتوثيق ابن معين يُقدّم؛ ذلك أنه من المتشدّدين في الجرح والتعديل، وقد صنّفه الذهبي ضمن المثبتين في التعديل، المتعنتين في الجرح، وذلك في كتابه (ذكر من يُعتمد قوله في الجرح والتعديل)، وقال عن هذا الصنف من علماء الجرح والتعديل: "فهذا إذا وثّق شخصاً، فعضّ على قوله بناجذيك، وتمسك بتوثيقه"^(٦).

وقد قوّى الشيخ أحمد شاكر هذه الرواية بما ورد عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: "سألت النبي ﷺ عن المغضوب عليهم، قال: اليهود، قلت: الضالين؟ قال: النصارى"؛ قال ابن حجر: "أخرجه ابن مردويه بإسناد حسن"^(٧).^(٨)

-
- (١) مُرِّي بن قَطْرِي الكوفي، تفرّد عنه سماك بن حرب. ينظر: المزي، تهذيب الكمال، (٤١٤/٢٧)، والذهبي، ميزان الاعتدال، (٩٥/٤). وسيأتي الحديث بعد قليل عن رأي علماء الجرح والتعديل فيه.
- (٢) تاريخ ابن معين - رواية الدارمي، (٢٠٥/١)، (تح: أحمد سيف، دار المأمون، دمشق، د.ط، د.ت).
- (٣) تقدّم كلام الكتاني في توثيق ابن حبان، وأن توثيقه للرجل بمجرد ذكره في كتابه (الثقات) من أدنى درجات التوثيق. ينظر: ص (٢٧٠)، حاشية (٤).
- (٤) الذهبي، ميزان الاعتدال، (٩٥/٤).
- (٥) ابن حجر، تهذيب التهذيب، (٩٩/١٠).
- (٦) الذهبي، ذُكِرَ مَنْ يُعتمد قوله في الجرح والتعديل، ص ١٧٢، (مطبوع ضمن كتاب (أربع رسائل في علوم الحديث)، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، ط ٤، ١٩٩٠).
- (٧) ينظر تعليق الشيخ شاكر على حديث رقم (١٩٥)، تفسير الطبري، (١٨٦/١)، طبعة مؤسسة الرسالة. وحديث أبي ذرّ ذكره ابن كثير في تفسيره، (٤٨/١)، وأشار إليه ابن حجر في الفتح، (١٥٩/٨).
- (٨) وهنا أمر لا بدّ من الإشارة إليه، وهو أنّ هناك من قوّى حديث مري بالحديث الوارد في إسلام عدي، كما ذهب إليه الشيخ أحمد شاكر، ينظر تعليقه على حديث رقم (١٩٥)، تفسير الطبري، (١٨٦/١)، ط الرسالة، وهذا لا يُسلّم به؛ فصيغة حديث حاتم الذي رواه مُرِّي: "سألت النبي ﷺ عن قول الله... " تدلّ على أن هذا السؤال كان بعد إسلام عدي، وما ذكر في قصة إسلام عدي كان قبل إسلامه، فمقام الحديث الأول يختلف عن مقام الثاني، ثم كيف يسأل عن تفسير آية من القرآن وهو لم يسلم بعد؟ =



ولذلك، فإن هذا الحديث يقبل كذلك.

هذه هي الأحاديث التي تمّ الاستشهاد بها من أصحاب القول الأول، وتبيّن أنها مقبولة، غير أنّ هناك مسألة مهمّة جدية بالبحث، وهي المناسبات التي وردت فيها هذه الأحاديث، وهل كانت كلّها في مورد تفسير الآية الكريمة، أم لا، وهذه هي الجهة الثانية في مناقشة هذه الأحاديث.

الجهة الثانية - علاقة هذه الأحاديث بتفسير قوله تعالى: ﴿عَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِمْ وَلَا أَفْصَايَيْنَ (٧)﴾:

إنّ الأحاديث الثلاثة الأولى لم تكن في مورد تفسير الآية الكريمة، فهو إخبار من النبي ﷺ بأن اليهود مغضوب عليهم، وأن النصارى ضالّون؛ لأسباب ظهرت من سياقات الأحاديث، وكل السياقات تدلّ على أنها لم تكن في تفسير الآية الكريمة.

فالاستشهاد بهذه الأحاديث على أن المقصودين من الآية الكريمة هم اليهود والنصارى إقحامٌ لها في غير ما وقعت له، وربطٌ بينها وبين الآية دون وجود صلة حقيقية.

= إنّ ما قاله النبي ﷺ في قصة إسلام عدي كان على سبيل تنفيره من دين اليهود والنصارى، وترغيبه في الإسلام، فقد كان عدي نصرانياً. (ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (١/٥٤٦)، (تح: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢)، ويُعلم هذا من الاطلاع على الحديث بتمامه، فقد قال النبي ﷺ، بعد أن جلس عدي بين يديه، وحمد الله وأثنى عليه: "ما يُفْرِكُ أن تقول: لا إله إلا الله؟ فهل تعلم من إله سوى الله؟" قال عدي: قلت لا. قال: ثم تكلم ساعة، ثم قال: "إنما تفرّ أن تقول: الله أكبر، وتعلم شيئاً أكبر من الله؟" قال: قلت لا. قال: "فإنّ اليهود مغضوب عليهم، وإنّ النصارى ضلال". سنن الترمذي، أبواب (تفسير القرآن)، باب (ومن سورة فاتحة الكتاب)، رقم الحديث: (٢٩٥٣)، ج٥، ص٦٩-٧١).

فما قاله النبي ﷺ في قصة إسلام عدي كان ابتداءً منه؛ في مقام دعوته للإسلام، والحديث الذي سأل فيه عدي عن الآية الكريمة، كان قول النبي ﷺ جواباً للسؤال الذي وُجّه له.



أما الحديث الرابع، فقد ورد في تفسير الطبري، بصيغة تدلّ على أنه كان سؤالاً عن الآية الكريمة، فما قاله عدي بن حاتم هو: "سألت النبي ﷺ عن قول الله ﷻ: (غير المغضوب عليهم)"، "وسألت النبي ﷺ عن قول الله ﷻ: (ولا الضالين)". فهو صريح في أن سؤاله كان عن الآية الكريمة، ويظهر الأمر نفسه من حديث أبي ذرّ. وبهذا يضعف استشهاد أصحاب القول الأول بالأحاديث الثلاثة الأولى، ويبقى الحديث الرابع - حديث مُرّي بن قَطْرِي - في ميدان البحث.

الجهة الثالثة - وهي تعارض هذا الحديث مع عموم اللفظ:

هذه المسألة تبحث في حال ثبوت صحة الحديث ووروده في مورد تفسير الآية، ولم يجتمع هذان الأمران إلا في الحديث الرابع.

وقد جاء الحديث بنسبة الغضب إلى اليهود، والضلّال إلى النصارى، أما الآية الكريمة فقد جاءت بألفاظ عامّة لا تُخصّص فئة دون أخرى بهذين الوصفين، وليس هناك ما يمنع من الجمع بين دلالة الآية والحديث، وهو ما أشار إليه الشيخ محمد رشيد رضا، فعلى الرغم من أنه لم يسلم بصحة الأحاديث، إلا أنه قال: "... ومع هذا نقول: إن ما ذكره المحققون من الوجوه الأخرى لا يعدّ مخالفة للمأثور الذي هو من قبيل تفسير العام ببعض أفراد من قبيل التمثيل لا التخصيص، ولا الحصر بالأولى" (١).

وقد نبّه الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس - رحمه الله ورفع مقامه - في كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته) على أن التفسير إن كان لا يتعارض مع المأثور، يمكن قبوله (٢).

وبناء على هذا، فإنّ عموم اللفظ الوارد في الآية الكريمة، لا يتعارض مع الخصوص الوارد في الحديث الشريف؛ إذ إن ما جاء فيه كان من قبيل التمثيل، وما ذكره أصحاب

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (١/٩٦).

(٢) فضل حسن عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، ص ٢٠٧.



القول الثاني الذين ذهبوا مع عموم اللفظ لا يتعارض معه، فيكون اليهود والنصارى من ضمن الفئات الذين قصدتهم الآية بهذين الوصفين، دون الاقتصار عليهم.

* المحور الثالث: التحقق من دعوى الإجماع: ذكر بعض المفسرين من أصحاب القول الأول أن الاتفاق قائم بين المفسرين على أن المغضوب عليهم هم اليهود، والضالين هم النصارى.

وهذه الدعوى لا تصح؛ لأن واقع التفاسير يُطلعنا على عدم انعقاد الإجماع، فقد خالف هذا القول مفسرون قدماء ومعاصرون.
ولما لم ينعقد الإجماع، لم يقيم به دليل على هذا القول.

* المحور الرابع: دلالة ذكر (لا) في قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، ذكر ابن جزى - وهو من أنصار القول الأول - أنها دليل على تغاير الطائفتين، وقد جعل هذا من ضمن الأدلة التي نصر بها تخصيص (المغضوب عليهم) باليهود، و(الضالين) بالنصارى.
وأقول: صحيح أن ذكر (لا) تدلّ على تغاير الطائفتين، ولكن ليس في ذلك دليل على أن الطائفة الأولى هم اليهود، وأن الثانية هم النصارى، فهذا التغاير لا يتضمّن تعيين هاتين الطائفتين.

وبعد هذه المناقشة، يظهر أنّ القول الأول لا يقوم إلا على الحديث الشريف الوارد عن عدي من طريق مُرِّي؛ إذ تبين أنه مقبول، أما بقية الأدلة فلا تُسَلِّم لهم، وأن القول الثاني لم ترد عليه إشكالات، غير اعتراض أصحاب القول الأول بأنه يتعارض مع ما جاء عن النبي ﷺ.

ولما كان الجمع بين خصوص الحديث وعموم ألفاظ الآية أمر لا يُستبعد ولا يمنع منه مانع، كان الوقوف عند ظاهر الحديث، وقصر الآية على اليهود والنصارى دون غيرهم (وهو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول)، مردود؛ لما فيه من إهمال لدلالة عموم الآية، وللسياق كما سيأتي، والسياق موجّه قوي للأقوال.



القول الراجح وأدلتة:

القول الثاني هو القول الراجح لديّ، وهو أن المقصود بـ(المغضوب عليهم) (الضالين) مطلقهما، وهذا يشمل عموم من استحق غضب الله، أو وصّف الضلال، من كافر أو منافق أو فاسق، ويدخل في هذا اليهود والنصارى دخولاً أولاً، دون تخصيص الآية بهما.

وفي هذا القول إعمال للحديث، وإعمال لدلالة ألفاظ الآية العامة، وعلى هذا فإنّ قوله تعالى: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين)، هم الذين سلموا من الغضب والضلال.

ويُستدل على هذا بأدلة أربعة:

الدليل الأول: الدلالة اللغوية للفظين (المغضوب عليهم) و(الضالين)، مع ما تدلّ عليه (أل) الموصولة^(١) من العموم:

- الغضب (لغة): أصله يدل على "شدة وقوّة، يقال: إنَّ العُصْبَةَ: الصخرة الصلبة. قالوا: ومنه اشتقَّ العُصْب، لأنَّه اشتدادُ السُّخْط"^(٢)، قال أبو حيان: "الغضب: تغيُّر الطبع لمكروه، وقد يطلق على الإعراض؛ لأنه من ثمرته"^(٣).

والغضب من الله^(٤): سُخْطُه على مَنْ عَصَاه وإِعْرَاضُه عنه، ومعاقبته له^(٥).

فالغضب - إذن - فيه معنى السخط، والإعراض.

- الضلال (لغة): أصله: "ضَياع الشيء، وذهابُه في غير حَقِّه"^(٦)، قال في لسان

(١) ذكر هذا السمين الحلبي، في الدر المصون، (١/ ٧١)، وقال بأن المعنى: (غير الذين غضب عليهم)، ف(أل) بمعنى الاسم الموصول.

(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عَضِبَ).

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، (١/ ١٤٨).

(٤) المراد من الغضب في حقّ الله تعالى غايته، وهو الانتقام، أو إرادته. ينظر: ابن جماعة، إيضاح الدليل، ص ١٧٦، (تح: وهبي الألباني، دار اقرأ، سوريا، ط ١، ٢٠٠٥).

(٥) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، باب (الباء)، فصل (الغين).

(٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ضَلَّ).



العرب: "الضَّلَالُ والضَّلَالَةُ: ضُدُّ الْهُدَى والرِّشَادِ"^(١).

وقال في المصباح المنير: ضَلَّ الرجل الطريق: زَلَّ عنه، فلم يهتد إليه، فهو (ضَالٌّ)، والأصل في (الضَّلَالِ): الغيبة، و(أَضَلَّتْ) الشيء بالألف: إذا ضاع منك، فلم تعرف موضعه^(٢). وقال السمين الحلبي: "والضَّلَال: الحَفَاءُ والغَيْبِيَّةُ"^(٣).

وقال أبو حيان: "والضلال: الهلاك، والحفاء: ضلَّ اللبن في الماء، وقيل أصله: الغيبوبة: ﴿ فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي ﴾^(٤) [طه]، وضَلَّتْ الشيء: جهلت المكان الذي وضعته فيه، وأضَلَّتْ الشيء: ضيَّعته، ﴿ وَأَضَلَّ أَعْمَلَهُمْ ﴾^(٥) [محمد]، وضَلَّ: غفل ونسي، و﴿ وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴾^(٦) [الشعراء]، ﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا ﴾^(٧) [البقرة]، والضلال: سلوك غير القصد، ضلَّ عن الطريق: سلك غير جادتها، والضلال: الحيرة، والتردد، ومنه قيل لحجر أملس: يردده الماء في الوادي ضلضلة^(٨).

فـ(الضلال) (لغةً) فيه معنى الضياع، والحفاء، والغيبوبة، والهلاك، والزلل، والغفلة والنسيان، ومخالفة الهدى والرشاد، والعدول عن الطريق المستقيم، عمداً أو سهواً، كثيراً أو قليلاً.

ويفهم من هذا أن الضلال - في عرف اللغة - يصدق على من أخطأ عن جهل وعدم معرفة، أو عن قصد وتعمد، ف"كل عدول عن الغرض والمقصود يقال له خطأ وضلال"^(٩).

بعض هذه المعاني اللغوية لـ(الضلال)، سيتعيّن من خلال الاستعمال القرآني للكلمة؛ ذلك أنه سيوقفنا على مزيد بيان وتحديد لكلا الوصفين: (المغضوب عليهم، والضالين).

(١) ابن منظور، لسان العرب، باب (اللام)، فصل (الضاد).

(٢) ينظر: الفيومي، المصباح المنير، (٣٦٣/٢)، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت).

(٣) السمين الحلبي، الدر المصون، (٧٦/١).

(٤) أبو حيان، البحر المحيط، (١٤٨/١).

(٥) الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير، ص ١٣٩.



الدليل الثاني: الاستعمال القرآني: وهو مرجح ثانٍ اعتمدت عليه في ترجيح القول الثاني.

أولاً: الغضب:

- قُرْنُ الغضبِ بمن ارتضى الكفر، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل]، وهنا ملحوظتان:

الأولى: أن الذي يشرح صدره للكفر، يستحق غضب الله؛ لما أنه كان متعمداً غير جاهل ولا مُكْرَه، فقد ارتضى الكفر بدلاً عن الإيمان، فنلمح من الآية الكريمة تعمد الكفر والرضا به.

الثانية: أن الآية قرنت غضب الله بكل من ارتضى الكفر بدلاً عن الإيمان على العموم، وليس الأمر خاصاً باليهود هنا.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَعَذِّبُكَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمَاتِ بِاللَّهِ ظَلَمَ اللَّهُ ظُلْمًا شَدِيدًا وَالسُّوءَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [الفتح]، ويلحظ أن عموم الكافرين والمنافقين باؤوا بهذا الغضب.

ومنه قوله: ﴿بِئْسَمَا أَشْتَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِعَضْبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [البقرة]: وهذا حديث عن اليهود - قاتلهم الله - ، قال ابن كثير: "بئسما اعتاضوا لأنفسهم فرضوا به، وعدلوا إليه من الكفر بما أنزل الله على محمد ﷺ إلى تصديقه ومؤازرته ونصرته، وإنما حملهم على ذلك البغي والحسد والكراهية"^(١).

(١) تفسير ابن كثير، (١/١٤٠).



فلاية هنا قرنت الغضب باليهود؛ إذ تعمّدوا العدول عن الحق إلى الكفر؛ لأغراض دنيوية، وقد تبين لهم الحق، ولم يكن غائباً عنهم.

وقال في اليهود أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَاهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾ (١٥٢) [الأعراف]، وقد اتخذوا العجل بعد أن تبين لهم الحق، ونجاهم الله من فرعون (١)، فهي ردة عن الحق بعد وضوحه، مما جعلهم مستأهلين لغضب الله.

ومثل هذا ما قاله الله ﷻ على لسان نوح ﷺ مخاطباً قومه، بعد أن بين لهم حقيقة دعوته، وأنه مرسل من الله (٢): ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَبٌ مُّتَجَدِّلُونَ فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ (٧١) [الأعراف]، فقد وقع عليهم غضب الله بعد أن أصروا على كفرهم وجادلوا، على الرغم مما ظهر لهم من صدقه.

ومن الكفر أيضاً ما يفعله اليهود والنصارى، مما ذكره الله في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ، مَجْهُومٌ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (١٦) [الشورى]، فقد كان اليهود والنصارى يحاجون في دين الله، وكانوا يقولون للمؤمنين كتابنا قبل كتابكم، ونبينا قبل نبيكم، ونحن خير منكم، وأولى بالحق (٣).

فلاية تتحدث عن اليهود والنصارى الذين يفتنون المؤمنين عن دينهم، ولا شك أن هذا الفعل يصدر منهم عن قصد، وقد استحقوا غضب الله عليه، ويمكن أن ينسحب هذا الحكم على كل الذين يحاجون في دين الله، قاصدين فتنة المؤمنين عن دينهم.

(١) تنظر الآيات (١٣٨-١٤٨) من سورة الأعراف.

(٢) تنظر الآيات: (٦٧-٦٩).

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٤/٢١١).



- قرن الغضب بقاتل النفس المؤمنة إن كان متعمداً: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء]، وهذا القاتل مؤمن ليس بكافر، بدليل قوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿ وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ﴾ [النساء]، فالحديث عن جزاء المؤمن إذا تعمّد قتل مؤمن، والقاتل المتعمّد لا يكفر بهذه المعصية، وإن كانت من الكبائر^(١).

فهنا ملحظان إذن: الأول: أن الذي استحقّ غضب الله مؤمن ارتكب كبيرة، فهو فاسق عاصٍ بهذا الفعل. والثاني: أنه تعمّد القتل.

- قرن الغضب بمن كذبت في شهادة الملائكة، قال تعالى: ﴿ وَالْخَمِيسَةَ أَنْ غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ ﴾ [النور]، وحين تكذب بالشهادة الخامسة، فهذا يعني أنها متعمّدة الكذب؛ إذ إنها قد شهدت من قبل أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، وقد استحققت غضب الله بتعمّدها الكذب، قال أبو السعود: "(والخامسة)، أي الشهادة الخامسة للأربع المتقدّمة، أي الجاعلة لها خمساً بانضمامها إليهنّ، وإفرادها عنهنّ مع كونها شهادة أيضاً؛ لاستقلالها بالفحوى، ووكادتها في إفادة ما يقصد بالشهادة من تحقيق الخبر، وإظهار الصّدق"^(٢).

غير أنها بهذا الكذب المتعمّد لا تكفر؛ كما أنّ قاتل النفس المؤمنة المتعمّد لا يكفر.

(١) قال الباجوري شارحاً قول اللقاني: (فلا تُكفّر مؤمناً بالوزر): "أي: فلا تُكفّر - بالنون - أي: معاشر أهل السنة، أو - بالتاء - أي: أيها المخاطب أحداً من المؤمنين بارتكاب الذنب، صغيرة كان الذنب أو كبيرة، عالماً كان مرتكبه أو جاهلاً، بشرط أن لا يكون ذلك الذنب من المكفّرات". فتح المجيد في بيان تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص ٤٥١، (تح: عبد السلام شنّار، البيروتي، دمشق، ط ١، ٢٠٠٢).

(٢) تفسير أبي السعود، (٦/١٥٩).



نخلص من هذا كله إلى أمرين:

الأول: أن الغضب ذكر في القرآن الكريم في حق اليهود والنصارى، وفي حق الكافرين والمنافقين عموماً، وفي حق المسلمين العصاة.

الثاني: لوحظ في هذه الآيات أن الغضب اقترن بالتعمّد على الكفر أو على فعل المعصية.

ثانياً: الضلال

- قرّن الضلال في كتاب الله بالكافرين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء]، أخبر الله ﷻ في هذه الآية عن عموم الكافرين الذين صدّوا عن سبيل الله بأنهم قد ضلّوا ضلالاً بعيداً^(١).

كما أننا نفهم من قوله: (وصدّوا عن سبيل الله) تعمّدهم ذلك، فكان الكفر مع التعمّد هو سبب وصفهم بالضلال.

وجعلها الطبري في أهل الكتاب (اليهود والنصارى)؛ اعتماداً على السياق^(٢)، وعلى القولين فالآية ليست خاصّة بالنصارى.

- قرّن الضلال كذلك بفعلة مستهجنة منبعها تصورات زائفة، ومزاعمة باطلة، وهي قتل الأولاد؛ قربةً للآلهة، أو مخافة من الفقر والعار، قال تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ أَفَتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام]، وهذا إخبار من الله ﷻ بأن المشركين الذين كانوا يقتلون أولادهم؛ لتلك الأغراض، ضلّوا طريق الهداية.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير، (١/٥٩٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري، (٦/٤٠).



وسبب هذا الضلال هو سفاهتُهم وخبثُ عقولهم، وأوهامُ سدّت منافذ التفكير لديهم؛ "ولا شك أن هذه السفاهة إنما تولدت من عدم العلم"^(١).

- فُرِن الضلال بالمرتدين، الذين يتبدلون الكفر بالإيمان: ﴿ وَمَنْ يَتَّبِدِلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [البقرة: ١٠٨]، وقد جاءت هذه الآية بعد تحذير للمؤمنين من أن يفعلوا فعل بني إسرائيل الأوائل مع نبيهم موسى ﷺ: ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ ﴾ [البقرة: ١٧٤]؛ إذ أكثروا الجدل والتعنّت، واقترح الأشياء التي كانت عاقبتها وبالاً عليهم، وفيه أن من يعدل عن تصديق الأنبياء، واتباعهم والانقياد لهم إلى مخالفتهم وتكذيبهم، والاقتراح عليهم بالأسئلة التي لا يحتاجون إليها على وجه التعنّت والكفر، فقد ضلّ سواء السبيل، وحاد عن طريق الحق^(٢)، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ [النساء: ١٣٦]، وقوله: ﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ [النساء: ١٣٦]، وقوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴾ [آل عمران: ٩٠]، ﴿ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [المائدة: ١٢]، فالكفر والشرك ضلال.

- فُرِن الضلال بالمعصية: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فالذي لا يجعل اختياره تبعاً لاختيار الله ورسوله، فقد عصى الله ورسوله، ومن وقع في هذه المعصية فقد ضلّ ضلالاً مبيناً، وكذلك فإن اتخاذه أعداء الله أولياء معصية، وُصف من يقع بها بأنه ضلّ عن سواء السبيل، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ - إِلَى قَوْلِهِ - وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [المتحنة: ١].

(١) تفسير الرازي، (١٦١ / ٥).

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (١ / ١٧٥)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (١ / ١٦٧).



نخلص من هذا كله إلى ثلاثة أمور:

الأول: أن الضلال ذكر في القرآن الكريم في حق أهل الكتاب، وعموم الكافرين والمشركين، والمرتدين، كما ذكر في حق العصاة من المسلمين.

الثاني: لوحظ في هذه الآيات الكريمة أنّ الضلال اقترن بتعمّد الكفر، والتردد بين الكفر والإيمان، كما اقترن بالسفاهة الناتجة عن الجهل.

الثالث: العجيب أن الضلال لم يوصف به النصارى في القرآن الكريم على وجه الخصوص، فليس هناك آية واحدة قرنت الضلال بالنصارى دون غيرهم.

وبالجمع بين الدلالة اللغوية والاستخدام القرآني يظهر أن المراد بالمغضوب عليهم هم الذين استحقوا غضب الله وسخطه؛ لتعمّدهم التنكّب عن طريقه، ويشمل هذا الكافرين دون تخصيص فئة دون فئة، والعصاة من المسلمين، فتعمّد الإعراض عن الحق وتركه هو سبب استحقاقهم الغضب، ولم يقصر القرآن الكريم الغضب على اليهود دون غيرهم.

كما يظهر أن المراد بالضالين الذين عدّلوا عن الطريق المستقيم، عمداً أو لسفاهة أعمت بصائرهم، وهذا يشمل الكافرين دون تخصيص فئة دون أخرى، والعصاة من المسلمين كذلك، ولم يقصر القرآن الضلال على النصارى دون غيرهم.

ومن هنا، فإن الفرق بين الوصفين، هو أن الغضب ينزل بمن تعمّد الخروج عن الحق بعد معرفته به، وأن الضلال يوصف به من تعمّد الإعراض عن الحق بعد علمه به أيضاً، بالإضافة إلى من أخطأ بسبب سفاهة وجهل، فالضلال أعمّ، والله تعالى أعلم.

الدليل الثالث: السياق: لا يمكن إغفال السياق في التفسير؛ فهو موجّه مهم للأقوال، ومرجّح لا غنى عنه، بل يتعيّن التفسير به، ويظهر هذا من دلالة ذكر (المغضوب عليهم) و(الضالين) بعد المنعم عليهم، فعند استحضار الآيات الكريمة في سورة الفاتحة: ﴿ أَهْدِنَا



الضَّالِّينَ الْمُسْتَقِيمِ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾ ﴿ يظهر لنا تسلسل النظم الكريم، فإن صراط الذين أنعم الله عليهم هو الصراط المستقيم، والذين أنعم الله عليهم هم طائفة مغايرة لتلك التي غضب الله عليها، ومغايرة كذلك لفئة الضالين.

كُلٌّ من أنعم الله عليه بنعمة الإيمان مقصود بقوله تعالى: (الذين أنعمت عليهم)؛ لأن اللفظ عام، وكلٌّ من لم يحظْ بهذه النعمة؛ لخروجه عن الحق، فهو مغضوب عليه، أو ضالٌّ. والقِسْمَةُ الْعَقْلِيَّةُ تقتضي هذه الفئات الثلاث، فليس هناك غيرها.

والقول بأن (المغضوب عليهم) هم اليهود، و(الضالين) هم النصارى، يجعل بقية الكفار والتائهيين خارج هذه القسمة، غير داخلين في الذين ندعو الله أن لا يهدينا صراطهم.

وقد ذكر الله ﷻ قوله: ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾ ﴾ بعد قوله: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾؛ لزيادة بيان صفة الصراط الذي ندعو في صلاتنا أن يهدينا إليه، بحصر هذا الصراط في فئة واحدة. وأما تخصيص المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى، فإنه يضيغموضاً على صفة هذا الصراط؛ إذ إن تقدير الكلام يصبح هكذا: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير صراط اليهود والنصارى، وعلى هذا التقدير يبقى صراط بقية الكفار والتائهيين غير خارج عن الصراط المستقيم.

والخلاصة أن المغايرة التي ذكرت في قوله: ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾ ﴾، تقتضي المقابلة بالعموم الوارد في قوله: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾، بمعنى أن كل من لم ينعم الله عليه بالهداية يدخل في مسمى المغضوب عليهم والضالين، والله أعلم.

الدليل الرابع: لم يرد دليل يدل على إرادة التخصيص: وما جاء في الحديث الشريف يُحْمَلُ عَلَى التَّمْثِيلِ؛ ويجمع بينه وبين عموم الآية الكريمة.



بهذه الأدلة الأربعة يترجّح القول الثاني على الأول، والله تعالى أعلم بالصواب.
ويكون معنى الآية الكريمة على هذا القول: اهدنا يا ربنا طريقك المستقيم، الذي
هو طريق الذين أنعمت عليهم من خلقك، وجنبنا طريق الذين استحقوا غضبك
وسخطك، وجنبنا طريق الذي عدلوا عن طريقك عمداً أو عن جهالة، من جميع ملل
الكفر والفسوق.





الخاتمة

وبعد: فقد كانت تجربة غنيّة، بل عظيمة الغناء، عشتها وإياكم في بحث علمي دقيق، أرجو بعدها أن يكون مفهوماً (التفسير المقارن) قد اتّضح، وبانت معالمه، كما أرجو أن تكون هذه التجربة قد أقنعت وأمتعت، وصقلت القدرات، ونمت الخبرات. ومن النافع في هذا المقام، أن ألخص أهم النتائج، وأختتم بالتوصيات، فأقول - وبالله ثقتي، وعليه اعتمادي - :

النتائج:

- إنّ العلوم الفكرية لا تُولد بلحظة، بل هي وليدة أجيالٍ تتعاقب عليها، ويُسهم كلّ منها بفكرة وخطوة، إلى أن تستقرّ جذور هذه العلوم، وتتضح حدودها، ويرتفع بناؤها.
- كان من إبداع علمائنا أن التفتوا إلى هذا اللون من التفسير، فأضافوه إلى الألوان الأخرى: (التفسير التحليلي، والتفسير الإجمالي، والتفسير الموضوعي)، ولا يعيبهم أن تحدّثوا عنه بإيجاز، ولا يُنقص من أقدارهم أن عرّفوه بتعريفاتٍ غير منضبطة، وسّعت نطاقه، ولم تضبط حدوده، فهي اجتهاداتٌ في مجالٍ غير مطروق، ولكلّ مجتهدٍ نصيب.



- من الضروري أن تُحرَّر التعريفات؛ لتتمايز العلوم والموضوعات، وتُعرف حدودها، ليتحقق تصوُّرها، ويصحَّ طلبها، ويسهل تحصيلها، وهذا لا يقطع الوشائج بين الموضوعات.
- من الضروري كذلك أن تُقرَّر قواعد العلوم وفق أسس سليمة، يحكمها التسلسل العقلي المنطقي.
- امتدَّت جذور (التفسير المقارن) إلى عصر الصحابة رضي الله عنهم، من حيث وقوع الاختلاف منهم في تفسير القرآن الكريم، غير أن ظهوره في الدراسات النظرية يرجع إلى منتصف القرن الماضي.
- تأخر ظهور الدراسة المقارنة في مجال التفسير، عن ظهورها في كثير من المجالات الفكرية والتطبيقية.
- وصلت هذه الدراسة إلى أن (التفسير المقارن) هو: (بيان كلام الله تعالى بالراجح من الأقوال التفسيرية، المختلفة اختلافاً حقيقياً معتبراً، بعد الموازنة بينها في ضوء منهجية علمية منضبطة).
- ووصلت إلى أن موضوع (التفسير المقارن): هو كلامُ الله من حيث دلالاته المختلفة التي تستدعي المقارنة، وحدّه: بيانُ كلام الله على الوجه الراجح، وركنُه: الاختلافُ الحقيقي المعتبر، وشرطُه: الترجيح.
- كل ما هو بيان للآية القرآنية، يدخل في مفهوم (التفسير المقارن)، أي إن كل ما يندرج تحت اسم (التفسير) يندرج في مفهوم (التفسير المقارن)، من ذلك المعاني



اللغوية، وبيان الأحكام الفقهية، وبيان القضايا العقدية، وغيرها من المسائل التي تعدّ بياناً للآية، لا مما كان من استطرادات المفسرين.

■ قد تخرج بعض المسائل من معنى (التفسير المقارن)، بمعنى أنه لا يعتمد إلى دراستها ابتداءً، لكنه قد يستعين بها أثناء عملية المقارنة بين الأقوال، فهي ليست غاية تُقصد بالنسبة له، لكنها قد تكون وسيلة من وسائل فهم الأقوال وتحليلها ومناقشتها.

■ لا يتعلّق (التفسير المقارن) بالأقوال التي يرجع الاختلاف فيها إلى معنى واحد، وهو اختلاف التنوع، ولا يتعلّق كذلك بالأقوال المتهاوية التي ليس لها وجه من النظر.

■ الاختلاف الحقيقي المُعتَبَر في تفسير القرآن الكريم، والذي يتّجه إليه (التفسير المقارن) هو ما كانت فيه الأقوال لها وجه من النظر، وتوول إلى أكثر من معنى، سواء أكان بين هذه الأقوال تضادّ، أم لا.

■ ينتهي (التفسير المقارن) بالترجيح، وللترجيح صور ثلاث: فإما أن يقوم الباحث باختيار قول من بين الأقوال التفسيرية المختلفة، وإما أن يجمع بين قولين أو أكثر في قول واحد، وإما أن يظهر له قول جديد.

■ لا يعني انتهاء التفسير المقارن بالترجيح أنه يهدف إلى إلغاء وجوه من المعنى يحتملها اللفظ القرآني؛ ذلك أنّ الترجيح بين المعاني التي يحتملها اللفظ هو إظهاراً للقول الأقوى في معنى الآية، مع الإبقاء على الوجوه الأخرى المحتملة.

■ عدم انتهاء الدراسة المقارنة بالترجيح يُبقي الآية بحاجة إلى بيان أمام أقوال المفسرين المختلفة، فكان لا بدّ من اشتراط الترجيح (بإحدى صوره الثلاث) في نهاية عملية المقارنة.



- (التفسير المقارن) لون مهمٌّ من ألوان التفسير، تتجلى أهميته في جوانب عدّة، وفائدته الأبرز تظهر من تقدير الحاجة إلى الحكم على الأقوال التفسيرية، والموازنة بينها؛ ذلك أن وجوه تأويل القرآن كثيرة، والروايات متعددة، ويجد طالبُ التفسير نفسه أمام سبل متفرقة، لا يدري أيّها يسلك، ولا تكون محصلته بعد الاطلاع على هذه الأقوال الكثيرة إلا كما كانت قبلُ، وهنا تبرز الحاجة لـ(التفسير المقارن)، في كونه المرشدَ إلى القول الأصوب؛ ليعتمده من لا يملك التمييز بين القوي والضعيف من الأقوال.
- لم يمنع الشرعُ الاختلافَ في تفسير القرآن الكريم، بل فتح باب التدبّر والاجتهاد، ولكن ضمن شروطٍ وقيود.
- لم تكن اختلافاتُ المفسرين - رحمهم الله - في جُلّها صادرةً عن الهوى، بل كانوا يتحرّون الدليل، وينطلقون من أسس علمية.
- ظهرت العناية عند العلماء والباحثين برصد (أسباب اختلاف المفسرين) منذ القدم، فلم نعدم إشاراتهم وحديثهم عنها في ثنايا تأليفهم، غير أن هذه الأسباب التي أدّت إلى اختلاف المفسرين لا تزال موضعَ دراسة، ولا يزال بابُ البحث فيها مفتوحاً للباحثين.
- (أسباب اختلاف المفسرين) هي أمور ومسائل كان لها أثر في اختلاف المفسرين في معنى الآية، أي إن هذه الأمور هي التي أثّرت في المعنى، فكان تغيّر المعنى تابعاً لتغيّرها، ولذلك فلا يمكن عدّ الأمور التي نتجت عن المعنى (كالوجوه النحوية، والتقديم والتأخير، والحذف والذكر، ...) سبباً من أسباب اختلاف المفسرين؛ لأن تغيّر المعنى - في هذه الحالة - هو السبب في تغيّر تلك الأمور، وهذه مسألة دقيقة كشفت عنها هذه الدراسة.



- معرفة (أسباب اختلاف المفسرين)، أمرٌ لا بدّ منه للباحث المقارن؛ ليتبيّن الأساس الذي بنى عليه المفسرُ قوله، فيتمكّن من مناقشته والحكم عليه، ومقارنته بغيره من الأقوال، مستصحباً معايير القبول والردّ للموازنة بين الأقوال، وقد أتت كلُّ سبب من هذه الأسباب بالموقف العلمي من الاختلاف الناشئ عن ذلك السبب، ليكون مرشداً للباحث المقارن في ترجيحاته.
- تُدرس الأقوال التفسيرية المختلفة وفق (معايير القبول والردّ)، التي هي أسس علمية، يحاكم في ضوءها الباحث المقارن الأقوال التفسيرية، فيقبل ما يستقيم منها مع معايير القبول، ويردّ ما يخالفها.
- اتّباع الخطوات المنهجية السليمة بتسلسل وأناة، في دراسة الآيات القرآنية التي وقع فيها اختلاف المفسرين يُسلم إلى نتائج دقيقة، وترجيحات صائبة.

التوصيات:

- لا أدعي الكمال في بحثي، لكنني أوكد أنني بذلت فيه أقصى جهدي، وأعطيته كلّ وقتي، غير أن موضوع (التفسير المقارن) لا يزال بحاجة إلى مزيد بحثٍ وتثبيت، وأملّي أن تتواصل جهود الباحثين، فيأخذوا الصواب من بحثي، ويُعلوا بناءه، ويتتبّعوا مواطن الخلل، ويُصلحوها، ولا بدّ من إكمال الدراسة التطبيقية المقارنة، وعدم الاستهانة بها، وتشجيع طلبة العلم عليها؛ وصولاً إلى صورة أوضح، ودراسة أوفى لهذا الموضوع.
- هناك أمور قيل إنها من (أسباب اختلاف المفسرين)، أي إنّ هذه الأمور تؤثر في المعنى، والاختلاف فيها يؤدي إلى اختلاف في المعنى، وقد تداول الباحثون هذا على



أنه من المسلّمات، لكن البحث العلمي أوصلني إلى أن العكس هو الصحيح، فهذه الأمور ناتجة عن المعنى، فالمعنى هو المؤثر فيها، وتتغير هي بتغير المعنى، فلا يمكن عدّها أسباباً لاختلاف المفسرين، وأوصي الباحثين بأن يمعنوا النظر، ويعيدوا الأمور إلى نصابها، وأن لا يتناقضوا هذه الأمور على أنها أسباب لاختلاف المفسرين.

■ أوصي بأن يُقرّر مساق لطلبة (تفسير القرآن وعلومه) لتدريس هذا الموضوع، فهو عظيم المنافع، جمّ الفوائد، ينمي عند الدارس ملكاتٍ علميةً، ويورثه القدرة على تمحيص الأقوال ومبزيها، ويوسّع مداركه بالاطلاع على علومٍ متنوعة، وفنونٍ مختلفة، ويوقفه على أصول الاحتجاج، وطرق الاستدلال عند المفسرين، ويعمّق لديه المعرفة بالقواعد العلمية بالممارسة والتطبيق.

وبعد:

فهذا جهد المقلّ .. أطلب من الله العفو عن الزلل والخلل، وأن يعاملني بكرمه وجوده، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ويكتب له الصدق والإخلاص والقبول، وأن يدخر أجره لوالديّ ولأستاذي د. فضل حسن عباس - رحمه الله تعالى -، ولكل من أسهم في إخراجه.

والله يجزي سيدنا محمداً ﷺ عنا خير ما يجزي نبياً عن أمته، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.



قائمة المراجع

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: محمود الطنجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي (ت ٢١٥هـ)، معاني القرآن، تح: هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠.
- الأزهري، محمد بن أحمد الهروي (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ)، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للبيضاوي، عالم الكتب، بيروت، د.ط، ١٩٨٢.
- ابن أبي الأصبغ، أبو محمد زكي الدين المصري (ت ٦٥٤هـ)، بديع القرآن، تح: حفي شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.
- الأصفهاني، أبو مسلم محمد بن بحر (ت ٣٢٢هـ)، تفسير أبي مسلم الأصفهاني، جمع: د. خضر نبها، د.ط، د.ت.
- الألباني، محمد ناصر الدين (ت ١٤٢٠هـ):
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥.
- صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ٢٠٠٠.
- إلكياهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري (ت ٥٠٤هـ)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣.
- الألويسي، محمود بن عبد الله، شهاب الدين، أبو الثناء (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألويسي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.
- الأمدي، سيف الدين علي بن محمد (ت ٦٣١هـ):



- الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ٢٠٠٣.
- المين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تح: حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣.
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت٣٢٨هـ)، الأضداد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٩٨٧.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت٧٥٦هـ)، كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، ط١، ١٩٩٧.
- الباجوري، إبراهيم بن محمد (ت١٢٧٦هـ)، فتح المجيد في بيان تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تح: عبد السلام شتار، البيروتي، دمشق، ط١، ٢٠٠٢.
- البحراني، هاشم (ت١١٠٧هـ)، البرهان في تفسير القرآن، (د.ط، د.ت).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ع وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تح: محب الدين الخطيب، ترقيم: فؤاد عبد الباقي، مراجعة: قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ.
- البطلوسي، ابن السيد أبو محمد عبد الله (ت٥٢١هـ)، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تح: محمد الداية، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٧.
- البغوي، أبو محمد الحسين (ت٥١٠هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تح: محمد النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط٤، ١٩٩٧.
- البقاعي، برهان الدين أبو الحسن بن عمر (ت٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي (ت٦٨٥هـ):
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
- منهج الوصول في معرفة علم الأصول، المكتبة المحمودية، مصر، د.ط، د.ت.



- ابن بيه، عبد الله، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار ابن حزم، بيروت، د.ط، د.ت.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ):
- الجامع لشعب الإيمان، تح: مختار الندوي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ٢٠٠٣.
- سنن البيهقي الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤.
- البيومي، محمد رجب (ت ٢٠١١م)، البيان القرآني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٥.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، الجامع الكبير، تح: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)، مقدمة في أصول التفسير، تح: عصام الحرساني، وزميله، دار عمار، عمان، ط ١، ١٩٩٧.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت ٤٧١هـ):
- أسرار البلاغة، تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر، دار المدني، جدة، مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٩٢.
- الجرجاني، ركن الدين محمد بن علي (ت ٧٢٩هـ)، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ط، ١٤١٨هـ.
- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، اعتنى به: علي ابن محمد العمران، د.ط، د.ت.
- ابن جزري، محمد بن أحمد الكلبي (ت ٧٤١هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٢.
- جعفر، عبد الغفور محمود (ت ٢٠٠٤م)، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، دار السلام، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم (ت ٧٣٣هـ)، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تح: وهي الألباني، دار اقرأ، سوريا، ط ١، ٢٠٠٥.



- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تح: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ):
- الخصائص، تح: محمد النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، القاهرة، د.ط، ١٩٥٥.
- سرّ صناعة الإعراب، تح: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٨٥.
- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح: علي النجدي وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤.
- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن (ت ٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤.
- جوهري، طنطاوي (ت ١٩٤٠م)، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مصطفى بابي الحلبي، مصر، ١٣٤٦هـ.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن الرازي (ت ٣٢٧هـ):
- تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ع والصحابة والتابعين، تح: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، ط ٢، ١٩٩٩.
- الجرح والتعديل، الهند، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بجيدر آباد الدكن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٥٢.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، ومعه تعليقات الذهبي في التلخيص، تح: مقبل الوادعي، دار الحرمين، مصر، ط ١، ١٩٩٧.
- حامدي، عبد الكريم، أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد التميمي الدارمي البستي (ت ٣٥٤هـ):
- الثقات، طبع تحت مراقبة: د. محمد خان، الهند، دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدكن، ط ١، ١٩٧٣.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣.



- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ):
- تقريب التهذيب، تح: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- التلخيص الحبير في تخریج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٩.
- تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط ١، ١٣٢٦هـ.
- توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، تح: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.
- طبقات المدلسين: (تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس)، تح: عاصم القريوني، مكتبة المنار، الأردن، ط ١، د.ت.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، وزميله، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، مصورة عن الطبعة السلفية، د.ط، د.ت.
- ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي الظاهري (ت ٥٠٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت.
- أبو حسان، جمال محمود، بحث (طلائع الإعجاز الغيبي في طوابع سورة الإسراء)، بحث محكم في (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية)، جامعة آل البيت، المجلد (٥)، العدد (٢)، أيار، ٢٠٠٩.
- الحسين، عبد القادر محمد، معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، دار الغوثاني، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨.
- الحفناوي، محمد إبراهيم، دراسات أصولية في القرآن الكريم، مكتبة الإشعاع، مصر، د.ط، ١٩٩٩.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الرومي (ت ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥.
- ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، وزميله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.



- الحوري، عبد الإله حوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام - رسالة ماجستير، إشراف: د.أحمد يوسف سليمان، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ٢٠٠١.
- حوى، سعيد (ت١٩٨٩م)، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٩٨٥.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط، تح: عادل عبد الموجود وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد البغدادي (ت٧٤١هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح:
 - تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط٣، ٢٠٠٨.
 - القصص القرآني: عرض وقائع وتحليل أحداث، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٨.
 - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، تح: بشار معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢.
 - الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد (ت٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٨.
 - الحفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت١٠٦٩هـ)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماة: (عناية القاضي وكفاية الرازي)، الناشر: الطبعة الخديوية، ١٢٨٣هـ، تصوير دار صادر، بيروت.
 - ابن خلدون، عبد الرحمن (ت٨٠٨هـ)، (تاريخ ابن خلدون) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.
 - ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد (ت٦٨١هـ)، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧١.
 - خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، دراسات في مناهج المفسرين، مكتبة الأزهر، القاهرة، د.ط، ١٩٧٩.



- الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني، تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، تح: حسين الداراني، دار المغني، الرياض، ط ١، ٢٠٠٠.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ):
- سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٩٠٠.
- كتاب المراسيل، تح: عبد الله الزهراني، دار الصميعي، الرياض، د.ط، ٢٠٠١.
- دراز، محمد عبد الله (ت ١٩٥٨م)، النبأ العظيم - نظرات جديدة في القرآن، د.ط، د.ت.
- الدريني، فتحي، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، مطبعة طربين، د.ط، ١٩٨٠.
- الدمياطي، عبد المؤمن بن خلف (ت ٧٠٥هـ)، كشف المغطى في تبين الصلاة الوسطى، تح: مجدي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط ١، ١٩٨٩.
- الدهش، عبد الرحمن بن صالح، الأقوال الشاذة في التفسير: نشأتها - وأسبابها - وآثارها، سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، بريطانيا، ط ١، ٢٠٠٤.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد (ت ٧٤٨هـ):
- ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل - مطبوع ضمن كتاب (أربع رسائل في علوم الحديث)، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، ط ٤، ١٩٩٠.
- تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط ٣، ١٩٨٥.
- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تح: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط ١، ١٩٩٢.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٩٦٣.
- الذهبي، محمد حسين (ت ١٩٧٧م)، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٦، ١٩٩٥.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ):



- مفاصل الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٩.
- المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر العلواني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن الفضل (ت ٥٠٢هـ):
- مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق - الدار الشامية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧.
- مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، تح: أحمد فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط ١، ١٩٨٤.
- الرفاعي، مصطفى صادق (ت ١٩٣٧م)، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ٢٠٠٥.
- ابن ربيعة، لبيد العامري (ت ٤١١هـ)، ديوان لبيد، اعتنى به: حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.
- ابن أبي الرضا الحموي، أحمد بن عمر (ت ٧٩١هـ)، القواعد والإشارات في أصول القراءات، تح: عبد الكريم بكّار، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٨٦.
- رضا، محمد رشيد (ت ١٩٣٥م)، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٩٩٣.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن:
- بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، ط ٤، ١٤١٩هـ.
- دراسات في علوم القرآن، مكتبة التوبة، الرياض، ط ١، ١٤١٣هـ.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٨.
- زرزور، عدنان محمد، علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، دار الأعلام، الأردن، ط ١، ٢٠٠٥.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٦.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ):



- البحر المحيط في أصول الفقه، من مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة، الكويت، ط ٢، ١٩٩٢.
- البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦.
- الزركلي، خير الدين بن محمود (ت ١٩٧٦م)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ):
- أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- تفسير الكشاف، تح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
- أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى (١٩٧٤م)، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
- زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٩٩٤.
- السامرائي، إبراهيم، فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطنحجي، وزميله، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ط، د.ت.
- السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٩٨١.
- السبكي، تقي الدين، الإغريض في الفرق بين الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٠٦هـ.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد (ت ٩٠٢هـ)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، تح: علي حسين، مكتبة السنة، مصر، ط ١، ٢٠٠٣.
- سعد، محمود توفيق محمد، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، مطبعة الأمانة، مصر، ط ١، ١٩٩٢.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.



- سعيد، عبد الستار فتح الله، المدخل إلى التفسير الموضوعي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، د.ط، ١٩٨٥.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف (ت٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
- ابن سلام، يحيى (ت٢٠٠هـ)، تفسير يحيى بن سلام، تح: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي (ت٤١٢هـ)، تفسير السلمي، المسمى بـ(حقائق التفسير)، تح: سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد (ت٣٧٣هـ)، تفسير القرآن، تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت٧٥٦هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد خراط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ):
- الإتيقان في علوم القرآن، تح: محمود القيسية وزميله، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ط١، ٢٠٠٣.
- الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٩٩٣.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ضبطه: فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ٢٠٠٠.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، بشرح الدكتور عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، د.ت.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ):
- أحكام القرآن، تقديم: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤.
- الرسالة، تح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.



- الشافعي، محمد، المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم، دار البيان، القاهرة، د.ط، ١٩٩٠م.
- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي (ت٦٦٥هـ)، إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع للإمام الشاطبي، تح: إبراهيم عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- الشايع، محمد بن عبد الرحمن، أسباب اختلاف المفسرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٩٩٥.
- ابن شريح الرعيني، أبو عبد الله محمد (ت٤٧٦هـ)، الكافي في القراءات السبع، تح: أحمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث، مصر، د.ط، د.ت.
- الشعراوي، محمد متولي (ت١٩٩٨م)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، د.ط، د.ت.
- الشنقيطي، محمد الأمين الجكني (ت١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٦هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ):
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٩٩٤.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله (ت٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
- شيخ زادة، محي الدين محمد بن مصلح (ت٩٥١هـ)، حاشيته على تفسير القاضي البيضاوي، تح: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- صاحب، إسماعيل بن عباد (ت٣٨٥هـ)، المحيط في اللغة، تح: محمد آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٤.



- الصالح، صبيحي (١٩٨٦م)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٧، ١٩٩٠.
- الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٨.
- صبري، مصطفى (ت١٩٥٤م)، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٩٨١.
- الصدر، محمد باقر (ت١٩٨٠م)، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٢، ١٩٨٢.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت٦٤٣هـ)، علوم الحديث، المشهور بـ(مقدمة ابن الصلاح)، تح: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق الحميري اليماني (ت٢١١هـ)، المصنف، تح: حبيب الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٩٧٣.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الشامي (ت٣٦٠هـ):
- المعجم الكبير، تح: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤.
- المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض، وزميله، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ):
- جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تح: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- طنطاوي، محمد السيد (ت٢٠١٠م)، التفسير الوسيط، دار نهضة مصر، ط١، ١٩٩٧، ١٩٩٨.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب العامل، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.



- الطوفي، سليمان الصرصري (ت ٧١٦هـ)، الإكسير في علم التفسير، تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ط، د.ت.
- طويلة عبد الوهاب، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، مصر، د.ط، د.ت.
- الطيار، مساعد بن سليمان:
- التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- فصول في أصول التفسير، تقديم: محمد الفوزان، دار النشر الدولي، الرياض، ط ١، ١٩٩٣.
- العابري، رشيد، بصائر جغرافية، مطبعة التفيض الأهلية، د.ط، ١٩٥١.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، د.ط، د.ت.
- ابن عاشور، محمد الفاضل (ت ١٣٩٠هـ)، التفسير ورجاله، المكتبة العصرية، بيروت، بلا رقم طبعة، ١٩٧٠.
- عباس، فضل حسن:
- إتيان البرهان في علوم القرآن، دار النفائس، عمان، ط ٢، ٢٠١٠.
- البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبدیع، دار الفرقان، عمان، ط ٣، ١٩٩٨.
- البلاغة فنونها وأفنانها - علم المعاني، دار الفرقان، عمان، ط ٤، ١٩٩٧.
- التفسير: أساسياته واتجاهاته، مكتبة دنديس، عمان، ط ١، ٢٠٠٥.
- القراءات القرآنية وما يتعلق بها، دار النفائس، عمان، ط ١، ٢٠٠٨.
- لطائف المنان وروائع البيان في نفي الزيادة والحذف في القرآن، دار النفائس، عمان، ط ١، ٢٠١٠.
- الإسراء والمعراج - دروس ونفحات، دار الفرقان، عمان، ط ١، ٢٠٠٠.
- عباس، فضل، وسناء فضل، إعجاز القرآن الكريم، دار الفرقان، عمان، د.ط، ١٩٩١.
- عبد الحميد، محسن، دراسات في أصول تفسير القرآن، مطبعة الوطن العربي، بغداد، ط ١، ١٩٨٠.
- عبد الستار، عبد المعز، مجلة الأزهر، مقالة بعنوان (سورة الإسراء تقصّ نهاية بني إسرائيل)، مجلد ٢٨، ج ٧، ١٩٥٧.



- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز السلمي الدمشقي (ت ٥٦٠هـ):
- الإمام في بيان أدلة الأحكام، تح: رضوان غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.
- تفسير العز بن عبد السلام، تح: عبد الله الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري (ت ٢٠٩هـ)، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٩٩٢.
- ابن عجيبة، أحمد بن محمد (ت ١٢٢٤هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد رسلان، الناشر: حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ.
- العراقي، زين الدين أبو الفضل (ت ٨٠٦هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، جاء بذييل (إحياء علوم الدين، للغزالي)، ضبط وتوثيق: أحمد عناية، وزميله، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ٢٠٠٨.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت ٥٤٣هـ):
- أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣.
- المحصول في أصول الفقه، تح: حسين اليدري، دار البيارق، عمان، ط ١، ١٩٩٩.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ)، الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تح: محب الدين العمروي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٧.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي (ت ٥٤١هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية)، تح: الرحالة الفاروق، وآخرين، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، دار الخير، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله (ت ٧٦٩هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية الإمام ابن مالك، دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٠.
- العكّ، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦.



- العلائي، خليل بن كيكلي، صلاح الدين أبو سعيد الدمشقي (ت ٧٦١هـ):
- المختلطين، تح: رفعت فوزي وزميله، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦.
- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تح: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- العمار، عبد العزيز بن صالح، التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن - دراسة بلاغية تحليلية، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ٢٠٠٧.
- العياشي، أبو النضر محمد السلمي السمرقندي (ت ٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تح: هاشم المحلاقي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، د.ط، د.ت.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ضبطه وصححه: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
- الغماري، أبو الفضل عبد الله محمد الصديق (ت ١٤١٣هـ)، بدع التفاسير، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٨٦.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت ٣٩٥هـ):
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- معجم مقاييس اللغة، تح: شهاب الدين أبو عمر، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨.
- الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي - دراسة منهجية موضوعية، مطبعة الحضارة العربية، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٧.
- الفزاني، جميلة، مجاهد س ومنهجه في التفسير - رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، إشراف: د. أحمد غلوش، ١٤٠٣هـ.
- الفضلي، عبد الهادي، أصول الحديث، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.
- الفنينسان، سعود بن عبد الله، اختلاف المفسرين - أسبابه وآثاره، دار إشبيلية، الرياض، ط ١، ١٩٩٧.



- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧.
- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد الحموي (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- القاضي، عبد الفتاح، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٩٨١.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٣.
- ابن قدامة، عبد الله بن محمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان، ط ٢، ٢٠٠٢.
- القرافي، شهاب الدين أحمد (ت ٦٨٢هـ)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تح: أحمد عبد الله، دار الكتبي، مصر، ط ١، ١٩٩٩.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦.
- القضاة، أحمد، وآخرون، مقدمات في علم القراءات، دار عمار، عمان، ط ١، ٢٠٠١.
- القيسي، قاسم، تاريخ التفسير، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، د.ط، ١٩٦٦.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩١.
- الكبيسي، محمد عياش، الصفات الخيرية عند أهل السنة والجماعة، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.
- الكتاني، أبو عبد الله محمد الحسيني الإدريسي (ت ١٣٤٥هـ)، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، تح: محمد الزمزي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٦، ٢٠٠٠.



- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.
- الكسواني، إسماعيل علي، أسباب اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم، دار يافا، د.ط، ٢٠٠٥.
- الكومي، أحمد السيد، ومحمد القاسم، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دار البيان، ط ١، ١٩٨٢.
- الماوردي، أبو الحسن علي (ت ٤٥٠هـ)، نكت العيون (تفسير الماوردي)، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٢.
- المبارك، محمد عبد القادر (ت ١٩٨١م)، فقه اللغة - دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، مطبعة جامعة دمشق، د.ط، د.ت.
- المردي، أبو العباس أبو العباس محمد بن يزيد النحوي (ت ٢٨٥هـ)، ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، تح: د. أحمد أبو رعد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط ١، ١٩٨٨.
- المجيدة، باسل عمر، أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن الكريم - دراسة تطبيقية في سورة المائدة - رسالة ماجستير، إشراف: د. عبد السلام اللوح، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩.
- محامدي الخياطي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير (ت ٦٣٨هـ)، تصدير: محمد بن شريفة، تصدير: محمد بن شريفة، د.ط، د.ت.
- المحلاوي، محمد عبد الرحمن (ت ١٩٢٠م)، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، د.ط، ١٣٤١هـ.
- المرادي، ابن أم قاسم الحسن بن قاسم (ت ٧٤٩هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة، وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.
- المراغي، أحمد بن مصطفى (١٣٧١هـ)، تفسير المراغي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط ١، ١٩٤٦.



- المزي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠.
- مسلم، ابن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الخير، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.
- المشني، مصطفى إبراهيم، بحث (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، بحث محكم في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، عدد (٢٦)، ٢٠٠٦م.
- مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠.
- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٩٩٧.
- المطعني، عبد العظيم إبراهيم (ت ٢٠٠٨م):
- المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥.
- المجاز في اللغة والقرآن، بين الإجازة والمنع: عرض وتحليل ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٧.
- مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٧.
- ابن معين، أبو زكريا يحيى البغدادي (ت ٢٣٣هـ)، تاريخ ابن معين - رواية الدارمي، تح: أحمد سيف، دار المأمون، دمشق، د.ط، د.ت.
- المنجد، محمد نور الدين، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- المهدي، جودة، قصد السبيل في التفسير الموضوعي لأي التنزيل، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠م.
- ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد الفتوحى (ت ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ٢، ١٩٩٧.



- النخّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ):
- معاني القرآن، تح: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة، ط١، ١٤٠٩هـ.
- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، المكتبة العلمية، مصر، ١٩٣٨.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد الخراساني (ت ٣٠٣هـ):
- الضعفاء والمتروكون، تح: محمود زايد، دار الوعي، حلب، ط١، ١٣٩٦هـ.
- الطبقات، تح: مشهور حسن، مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٩٨٧.
- المجتبى من السنن، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٩٨٦.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- النوري، السيد أبو المعاطي، وآخرون، موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلمه، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ):
- التبيان في آداب حملة القرآن، تح: محمد الحجّار، دار ابن حزم، بيروت، ط٤، ١٩٩٦.
- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار الخير، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
- النويري، أبو القاسم محمد بن محمد (ت ٨٥٧هـ)، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد القمي (ت بعد ٨٥٠هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: بركات هبّود، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد ابن عبد الواحد (ت ٨٦١هـ)، فتح القدير شرح الهداية، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي (ت ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنيع الفوائد، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، ١٩٩٤.



- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (ت ٤٦٨هـ):
- أسباب نزول القرآن، تح: كمال زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٨.
- التفسير البسيط، تح: محمد الفايز، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، الرياض، ١٤٣٠هـ.
- ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠هـ)، إثثار الحق على الخلق في ردّ الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.
- آل ياسين، محمد حسين، الأضداد في اللغة، د.ط، د.ت.
- أبو يعلى، أحمد بن علي التميمي الموصلي (ت ٣٠٧هـ)، مسند أبي يعلى، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٨٤.



فهرس

٥ الإهداء
٧ المقدمة
١٩ القسم النظري: التفسير المقارن: دراسة تأصيلية
٢١ تمهيد
٢٣ الفصل الأول: مدخل إلى التفسير المقارن
٢٥ المبحث الأول: تعريف التفسير المقارن وحدوده
٢٥ المطلب الأول: التفسير المقارن: تعريفه وألوانه عند العلماء
٣٦ المطلب الثاني: الرأي المختار في تعريف التفسير المقارن وألوانه
٣٦ أولاً: معنى كلمة (التفسير) لغة واصطلاحاً
٣٩ ثانياً: معنى كلمة (المقارن) لغة واصطلاحاً
٤٢ ثالثاً: تعريف مصطلح (التفسير المقارن)
 المبحث الثاني: التفسير المقارن: نشأته، صلته بألوان التفسير الأخرى، أهميته، منهج البحث فيه، معايير
٥٠ المطلب الأول: نشأة (التفسير المقارن) وتطوره
٥٠ المطلب الثاني: صلة (التفسير المقارن) بألوان التفسير الأخرى
٥٨ أولاً: صلة (التفسير المقارن) بـ(التفسير التحليلي)
٥٩ ثانياً: صلة (التفسير المقارن) بـ(التفسير الإجمالي)
٦٠ ثالثاً: صلة (التفسير المقارن) بـ(التفسير الموضوعي)
٦١ المطلب الثالث: أهمية (التفسير المقارن)
٦٣ المطلب الرابع: منهج البحث في (التفسير المقارن)
٦٥



- ٦٥ الجانب الأول: خطوات البحث في (التفسير المقارن)
- ٦٧ الجانب الثاني: أمور ينبغي على الباحث المقارن أن يراعيها
- ٦٨ المطلب الخامس: معايير القبول والردّ للأقوال التفسيرية
- ٦٩ المعيار الأول: الانسجام مع الأدلة القاطعة
- ٦٩ ١- صريح القرآن الكريم، على أي وجه من وجوه القراءات المتواترة
- ٧٤ ٢- الأحاديث النبوية الصحيحة
- ٧٦ ٣- قطعيات العقل
- ٨١ المعيار الثاني: الانسجام مع اللغة: في دلالات ألفاظها، وتراكيبها، وأساليبها
- ٨٦ المعيار الثالث: الانسجام مع السياق القرآني
- ٩٠ العيار الرابع: سلامة الرواية
- ٩٠ ١- رواية إسرائيلية
- ٩٤ ٢- حديث بلا سند، أو بسند موضوع، أو ضعيف
- ٩٤ ٣- قراءة شاذة
- ٩٧ **الفصل الثاني: أسباب اختلاف المفسرين: عرضها - وبيان الموقف منها**
- ٩٩ المبحث الأول: الاختلاف: معناه - أنواعه - موقف الشرع منه
- ٩٩ المطلب الأول: معنى الاختلاف
- ١٠١ المطلب الثاني: أنواع الاختلاف
- ١٠٥ المطلب الثالث: موقف الشرع من اختلاف المفسرين
- ١٠٧ المبحث الثاني: أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها
- ١٠٩ المطلب الأول: أسباب اختلاف المفسرين في الدراسات السابقة
- ١١٢ المطلب الثاني: الرأي المختار في أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها
- ١١٤ السبب الأول: الاختلاف الناشئ عن ألفاظ الآية
- ١١٤ ١- تعدد القراءات



- ١١٤ أ- الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الصحيحة
- ١١٧ ب- الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الشاذة
- ١٢٢ ٢- المشترك اللفظي
- ١٣١ ٣- التراكيب المشتركة
- ١٣٢ ٤- التطور الدلالي
- ١٣٦ ٥- الحقيقة والمجاز
- ١٥١ ٦- العموم والخصوص
- ١٦٣ ٧- الإطلاق والتقييد
- ١٧٤ السبب الثاني: الاختلاف الناشئ عن الروايات المنقولة
- ١٧٤ ١- الأحاديث النبوية
- ١٨٥ ٢- روايات أسباب النزول
- ١٩٧ السبب الثالث: الاختلاف الناشئ عن تغاير الخلفيات الفكرية وتباين الملكات
- ١٩٧ ١- عصر المفسر
- ٢٠١ ٢- التعصب المذهبي
- ٢٠٤ ٣- إغفال السياق
- ٢٠٧ المطلب الثالث: بعض ما قيل إنه من أسباب الاختلاف: عرض ونقد
- ٢٠٧ أولاً: اختلاف وجوه الإعراب
- ٢١١ - الاختلاف في مرجع الضمير
- ٢١٢ - الاختلاف في الاستثناء: في نوعه وعوده
- ٢١٣ - الاختلاف في زيادة الكلمة
- ٢١٤ - الاختلاف في معاني الحروف
- ٢١٦ ثانياً: احتمال الإحكام والنسخ
- ٢١٩ ثالثاً: احتمال التقديم والتأخير وتقدير إعادة الترتيب



٢٢٢ رابعاً: احتمال وجود حذف
٢٢٥ القسم التطبيقي
٢٢٧ تمهيد
٢٢٩	النموذج الأول: تفسير ﴿الْعَلَمِينَ﴾ من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] تفسيراً مقارناً
٢٤٧	النموذج الثاني: تفسير ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ من قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْمَتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] تفسيراً مقارناً
٢٨٧ الخاتمة
٢٩٣ قائمة المراجع
٣١٣ الفهرس

