



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بابل / كلية العلوم الإسلامية

قسم علوم القرآن / الدراسات العليا

المناهج التفسيرية واتجاهاتها بين الثابت والمتغير

(دراسة تحليلية)

رسالة مقدمة

إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية / جامعة بابل، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة

الماجستير في علوم القرآن.

من الطالب:

فيصل مطر بignon كطوط الشريفي

بإشراف:

الأستاذ الدكتور

رحيم كريم علي الشريفي

ذو القعدة
1442هـ

حزيران
2021م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69].

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

الإهداءُ

إلى مَنْ ﴿رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 24]...

وسانداني كبيراً... والدَيَّ العُطوفَيْنِ... حفظهما اللهُ (تعالى)...

إلى أخي وأخواتي .. حفظهم الله (جلّ جلاله) ...

إلى أتباع نَهجِ مُحَمَّدٍ وآلِ مُحَمَّدٍ (عليهم السّلام) ...

إلى ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزّمر: 18] ...

إلى من جَوَدوا مسامعي بأصواتهم ...

وملأوا وُجْداني بعظيم أدائهم ...

إلى من كانوا خَيْرَ دُعاةٍ مُنادين، لَتَرْقِيَ مَرَاتِبَ الْجَمَالِ فِي فَنِّ التَّلَاوَةِ، وتَدْبُرُ آيَاتِ الذِّكْرِ الْمُبِينِ ... مُحَمَّدٌ رَفَعَتْ ..

عبد الفّتاح الشّعشاعي .. مُصطفى إسماعيل .. مُحَمَّدٌ صديق المنشاوي .. عبد الباسط عبد الصّمد .. الحافظ

خليل إسماعيل ...

أُهديكم جَهدي ...

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

الحمدُ لله مُنْزِلِ الْقُرْآنِ بِأَفْصَحِ لِسَانٍ وَأَبْلَغِ بَيَانٍ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ بَلَغَهُ أَحْسَنَ إِبْلَاغٍ،
وَأَقَامَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَى مَنْ تَمَرَّدَ وَزَاغَ مُحَمَّدِ الْمُصْطَفَى 9، وَعَلَى آلِهِ الدَّرَرُ، بَدءًا بِعَلِيِّ وَزَوْجِهِ،
وَحَتْمًا بِالْمَهْدِيِّ الْمُنتَظَرِ (عَجَّلَ اللَّهُ فَرَجَهُ).

أَتَوَجَّهُ بِمَوْفُورِ الشُّكْرِ وَالثَّنَاءِ لِأَسْتَاذِي الْمُشْرِفِ الْأَسْتَاذِ الدَّكْتُورِ رَحِيمِ كَرِيمِ الشَّرِيفِيِّ، الْعَالِمِ الْعَامِلِ؛ لِمَا أَوْلَانِيهِ مِنْ رَعَايَةٍ وَمُتَابَعَةٍ، وَمُلَاحَظَاتٍ حَازِقَةٍ، وَلَفَقَاتٍ بَاصِرَةٍ، وَمَنَاهِلٍ لِلْبَحْثِ زَاخِرَةٍ. وَيَطِيبُ لِي أَنْ أَتَوَجَّهَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَالْأَمْتِنَانِ إِلَى عَمَادَةِ كُلِّيَّةِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُخْرُوسَةِ وَلَا سَيِّمَا السَّيِّدِ عَمِيدِ الْكُلِّيَّةِ الْأَسْتَاذِ الدَّكْتُورِ عَامِرِ عِمْرَانَ الْخَفَاجِيِّ الْمَوْقَّرِ، وَالسَّيِّدَيْنِ الْمُعَاوَنَيْنِ الْعِلْمِيِّ وَالْإِدَارِيِّ الْمُكْرَمَيْنِ.

وَأَتَقَدَّمُ بِوَافِرِ الشُّكْرِ وَالْإِحْتِرَامِ إِلَى رِئَاسَةِ قِسْمِ عُلُومِ الْقُرْآنِ، وَلَا سَيِّمَا رَئِيسِ الْقِسْمِ الدَّكْتُورَةِ سَكِينَةَ الْفَتْلِيِّ الْمُبْجَلَةِ عَلَى رَعَايَتِهَا وَإِدَارَتِهَا السَّابِقَةِ، وَالدَّكْتُورِ دُرَيْدِ مُوسَى دَاخِلِ رَئِيسِ الْقِسْمِ الْحَالِيِّ، وَالشُّكْرُ مَنْسُوقٌ إِلَى أَسَاتِيزِي فِي السَّنَةِ التَّحْضِيرِيَّةِ، الَّذِينَ كَانَ التَّوَاضُّعُ وَالتَّقَانِي صِفَتَهُمْ، وَالنَّصْحُ وَالْإِرْشَادُ سَمَنَتَهُمْ، وَالْعِلْمُ وَشَرَفُ تَأْدِيتِهِ شِعْلَهُمْ، وَقَفَّهَمُ اللَّهُ تَعَالَى جَمِيعًا.

وَيَطِيبُ لِي أَنْ أَشْكُرَ أَسَاتِيزِي فِي جَامِعَةِ ذِي قَارِ الْعِطَاءِ، فَقَدْ أَفَدَتْ مِنْهُمْ الْكَثِيرَ، وَلَا سَيِّمَا الْأَسْتَاذَ الدَّكْتُورَ حَيْدَرَ مُصْطَفَى هَجَرَ، وَالدَّكْتُورَ مُرْتَضَى الْعَسْكَرِيِّ، وَالدَّكْتُورَ حَمِيدَ يَوْسُفَ، وَالْمُدْرَسَ الْمُسَاعِدَ مُشَارِي الْبَدْرِيِّ، سَدَّدَ اللَّهُ خَطَاهُمْ.

وَالشُّكْرُ مُوَصُولٌ إِلَى أَصْدِقَائِي الْأَوْفِيَاءِ فِي الْمَرَحَلَةِ، وَالْأَخَ الصَّدِيقِ النَّاصِحِ عَلِيِّ الْبِيَّاتِيِّ رِعَاهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَأَصْدِقَائِي فِي مَرْكَزِ الْمَشَارِيعِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَلَا سَيِّمَا مَدِيرَ الْمَرْكَزِ وَقَارِيَّ عَتَبَتِي كَرْبَلَاءَ الْمُقَدَّسَةِ حَسَنَيْنِ الْخُلُوِّ الْمُحْتَرَمِ، الَّذِي وَقَّرَ لِي الْوَقْتَ الْمُنَاسِبَ لِلدِّرَاسَةِ وَالْكِتَابَةِ، وَالشُّكْرُ لِكُلِّ مَنْ سَانَدَنِي، أَوْ دَعَا لِي، سِرًّا أَوْ جَهْرًا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

المحتويات

الآية..... أ

الإهداء..... أ

شُكْرُ وَعِزْفَان..... ب

المُحتويات.....	د
المقدمة	1
التمهيد: مقاربات تأصيلية لمكونات الدراسة	6
المطلب الأول: التفسير:	6
المطلب الثاني: المنهج:	12
بين المنهج والاتجاه والأسلوب في التفسير:	17
المطلب الثالث: ثنائية الثابت والمتغير:	19
الفصل الأول: المناهج الثابتة في التفسير	34
توطئة:	35
المبحث الأول: تفسير القرآن بالقرآن:	36
المطلب الأول: أدلة إثبات القرآن كمصدر للتفسير:	36
المطلب الثاني: البذور والجذور والثمر لتفسير القرآن بالقرآن:	43
أولاً: تفسير القرآن بالقرآن في بيانات الصحابة:	43
ثانياً: تفسير القرآن بالقرآن في بيانات التابعين:	44
تفسير القرآن بالقرآن بعد عصر التدوين:	46
المطلب الثالث: ثمر تفسير القرآن بالقرآن:	48
المطلب الرابع: مجالات تفسير القرآن بالقرآن، وأنواعه:	49
المطلب الخامس: ضوابط منهج تفسير القرآن بالقرآن، ومآخذه:	53
المبحث الثاني: منهج تفسير القرآن بالأثر:	55
المطلب الأول: أدلة إثبات مصدريّة الروايات في التفسير:	57
المطلب الثاني: نشأة منهج التفسير بالأثر، ومراحل التاريخيّة:	59

59	بذور منهج التفسير بالأثر:
62	مفهوم التفسير الروائي:
64	المطلب الثالث: جذور منهج التفسير بالأثر ونموه:
64	مفهوم التفسير الأثري:
66	أولاً: الفكر الروائي المتحرك:
67	ثانياً: الفكر الروائي الثابت:
69	المطلب الرابع: نضج منهج التفسير الأثري وثمره:
73	المطلب الخامس: أنواع الروايات التفسيرية وفروعها، وما ينشعب منها:
77	المطلب السادس: سلبيات منهج التفسير بالمأثور، وشوائبه:
79	المبحث الثالث: منهج التفسير باللغة:
80	المطلب الأول: أدلة منهج التفسير اللغوي:
83	المطلب الثاني: نشأة منهج التفسير اللغوي، ومراحل التاريخيّة:
84	بذور منهج التفسير اللغوي:
87	المطلب الثالث: جذور منهج التفسير اللغوي، بعد أن صارت اللغة صناعةً:
90	المطلب الرابع: ثمر منهج التفسير باللغة:
92	الفصل الثاني: مؤثرات التغير والنّبات في المناهج والاتجاهات التفسيرية
93	توطئة:
94	المبحث الأول: مرتكزات المنهج المتغير في التفسير، وأُسسه:
94	المطلب الأول: أثر عقلية المفسر في تجديد المناهج التفسيرية:
101	مصطلح (العقلية) بوصفه ركيزةً للمنهج المتغير في التفسير:
101	المطلب الثاني: أثر مرجعية المفسر في تجديد المناهج التفسيرية:

102	هاجس الحادثة، والتأثر بالمناهج الغربيّة:
105	أثر الفلسفة الحداثيّة على القراءات التفسيريّة:
105	التّواصل بين القرآن والمتلقّي، بين الانغلاق والانفتاح:
107	عدم كفاية المناهج التفسيريّة القديمة للوفاء بحاجة المسلم المعاصر:
109	المطلب الثالث: أثر الواقع في تجديد المناهج التفسيرية:
112	المبحث الثاني: القراءات الموضوعيّة للنّصّ القرآني:
115	المطلب الأوّل: التفسير الموضوعي:
117	أسباب التّوجّه ناحية التفسير الموضوعي:
119	المطلب الثاني: التفسير الاجتماعي:
121	المادّة الاجتماعيّة في القرآن الكريم:
122	المطلب الثالث: التفسير الأغراضي:
123	أولاً: وجه اشتراك التفسير الأغراضي بالموضوعي:
124	ثانياً: وجه اشتراك التفسير الأغراضي بالمقاصدي:
126	المبحث الثالث: القراءات الحداثيّة للنّصّ القرآني:
126	أسباب ظهور القراءات الحداثيّة للنّصّ القرآني ودوافعها:
127	المطلب الأوّل: أركان وتعدّد المناهج في تأويل النّصّ القرآني:
130	مستويات الوحي عند أركان:
134	المطلب الثاني: أنسنة النّصّ الدينيّ عند نصر حامد أبو زيد:
134	التأويل عند نصر حامد أبو زيد:
136	التجربة النبويّة أنتجت النّصّ القرآني:
137	نفي ثبات معنى النّصّ، وتغيّره:

النطاق الزماني حاكم على معرفة مغزى النص:	137
المطلب الثالث: محمد شحرور والتجديد الديني انطلاقاً من المادية:	140
مرجعية محمد شحرور التفسيرية، ووسائله المنهجية:	142
رفض الترادف في القرآن وفي اللغة، وإلغاء أثر السياق:	143
هيمنة المفاهيم المادية على منهجه، وسيطرة اللسانيات الحديثة:	144
المطلب الرابع: محمد عابد الجابري وإعادة قراءة التراث من زاوية الحداثة: ...	146
الأطر والمسوّغات المرجعية لمشروع محمد عابد الجابري:	147
ملاحح منهج الجابري في فهم القرآن:	148
مفهوم القرآن وطريقة التفسير عند الجابري:	151
المطلب الخامس: مظهرات المنهج التاريخي في تفسير النصوص:	157
الفصل الثالث: المناهج التوفيقية بين الثابت والمتغير.....	163
توطئة:	159
المبحث الأول: المنهج البياني في التفسير، البذور والجذور:	160
1- المنهج البياني وسيلة لا غاية:	161
2- المنهج البياني غاية، تتشعب منه الأغراض الأخرى:	161
المطلب الأول: نشأة التفسير البياني:	162
المطلب الثاني: مرحلة الإشارات الاستباقية البيانية:	165
أولاً: جذور التفسير البياني عند الرّماني (ت384هـ):	166
أقسام البلاغة عند الرّماني:	167
ثانياً: جذور التفسير البياني عند الخطّابي (ت388هـ):	175
النّظم عند الخطّابي:	176
المنهج الاستبدالي في مدونة الخطّابي البيانية:	178

184	ثالثًا: جذور التفسير البياني عند عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ):
186	نظريّة النّظّم عند الجرجاني:
188	أمثلةٌ تفسيريةٌ بيانيةٌ جرجانيةٌ للنّصّ القرآني:
194	المطلب الثالث: حَقْلُ كُتُبِ معاني القرآن:
198	أولاً: معاني القرآن للفرّاء (ت207هـ):
200	ثانيًا: معاني القرآن للأخفش (ت215هـ):
201	ثالثًا: معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (ت310هـ):
203	المبحث الثاني: المنهج البياني في التفسير في العصر الحديث:
207	مراحلُ منهج التفسير الأدبيّ - البيانيّ الحديث ومعالّمه:
216	نماذج تطبيقيّة لمنهج التفسير البيانيّ الحديث:
217	التطبيقات التفسيرية البيانية عند أمين الخولي:
219	التطبيقات التفسيرية البيانية عند عائشة بنت الشاطئ:
221	قواعد منهج بنت الشاطئ في التفسير:
226	المبحث الثالث: التفسير المقاصديّ، والتفسير المنهجيّ:
226	المطلب الأول: التفسير المقاصديّ للقرآن الكريم:
229	اختلاف العلماء في تحديد مقاصد القرآن الأساسية:
229	علماء الإمامية وأثرهم في التفسير المقاصديّ:
231	تفسير الإمامية الاثني عشرية في آيات الأحكام:
232	نماذج تفسيرية مقاصدية عند مفسري الإمامية:
238	المطلب الثاني: التفسير المنهجيّ ومميّزات التوفيق بين الثّابت والمتغيّر:
239	التفسير المنهجي، محمّد حسين الصّغير أنموذجًا:

242	 توضيح:
244	 خاتمة الرسالة ونتائجها:
246	 التوصيات:
248	 المصادر والمراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْبَاعِثِ الْحَكِيمِ الْوَارِثِ الْعَلِيمِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، وَحَبَّاهُ الْبَيَانَ فَكَانَ آيَةً لِلْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى الْمَبْعُوثِ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ، وَالْخَطِيبِ بِالْقُرْآنِ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى الَّذِي جَاءَ بِأَفْضَلِ الطَّرَائِقِ وَأَمَنِّ الْمَنَاهِجِ، وَعَلَى آلِهِ طُرُزِ الرَّفْعَةِ وَدُرَرِ الْهَدَايَةِ وَالرَّشَادِ.

أَمَّا قَبْلُ، فَيَطِيبُ لِي أَنْ أُقَدِّمَ رِسَالَةً مَاجِسْتِيرَ إِلَى قِسْمِ عُلُومِ الْقُرْآنِ فِي كَلِّيَّتِنَا الْمَحْرُوسَةِ، وَالْمُوسُومَةِ بِ(الْمَنَاهِجِ النَّقْصِيرِيَّةِ بَيْنَ الثَّابِتِ وَالْمُتَغَيِّرِ -دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ-)، وَهُوَ مَوْضُوعٌ كَانَ فِي أَصْلِهِ فِكْرَةً أَلْمَحَ بِهَا أَسْتَاذِي الْمَشْرِفُ الدَّكْتُورُ رَحِيمُ الشَّرِيفِي فِي مَحَاضِرَاتِهِ الَّتِي كَانَ يُلْقِيهَا عَلَى مَسَامِعِ طَلَبَةِ مَرَحَلَةِ الْمَاجِسْتِيرِ فِي السَّنَةِ التَّحْضِيرِيَّةِ فِي مَادَّةِ (النَّقْصِيرِ الْبَيَانِي)، فَوَقَّعَتْ الْفِكْرَةَ فِي نَفْسِي، فَنَمَتْ وَنَضَجَتْ فَكَانَ هَذَا الْعَنْوَانُ.

وَأَمَّا بَعْدُ، فَلَا جَرَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ عَطَاءٌ خَالِدٌ وَنَبْضٌ مُتَدَفِّقٌ وَبَحْرٌ عَمِيقٌ، نِظَامٌ إِلَهِيٌّ لَا تَقْنَى عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْتَهِي حَقَائِقُهُ وَأَسْرَارُهُ سَخِيَّ الْمَوْرِدِ لَا يَنْصُبُ مَأْوَءَهُ، هَذَا النَّصُّ الْإِلَهِيُّ كَانَ وَمَا زَالَ وَلَمْ يَزَلْ مَرْمَى الْبَيَانِيِّينَ تَفْسِيرًا وَمَدَارِسَةً وَبَيَانًا، مِنْ أَجْلِ تَكْشَافِ حَقَائِقِهِ وَإِصَابَةِ مَقَاصِدِهِ وَتَبْيَانِ أَسْرَارِهِ. مِنْ هُنَا، فَإِنَّ الْفُهُومَ وَالْقِرَاءَاتِ وَالْفِكَرَ قَدْ تَلَوَّنَتْ فِي تَبْيَانِهِ، وَتَعَدَّدَتْ فِي تَفْسِيرِهِ، فَأَخَذَتْ الْمَمَارِسَاتُ النَّقْصِيرِيَّةُ، وَالْقِرَاءَاتُ الْبَيَانِيَّةُ تَتَنَافَسُ وَتَتَسَابِقُ فِي الظَّفَرِ بِحَقَائِقِهِ وَالْإِمْسَاكِ بِأَسْرَارِهِ وَالْبُلُوغِ إِلَى مَقَاصِدِهِ، فَكَثُرَتْ الْمَنَابِعُ وَالْمَصَادِرُ، وَتَلَوَّنَتْ الْمَوَارِدُ وَالْمَنَاهِجُ، وَتَعَاظَمَتْ الْقِرَاءَاتُ وَالْإِتِّجَاهَاتُ فِي الْخَوْصِ فِي تَفْسِيرِهِ وَتَبْيَانِهِ وَتَقْصِي حَقَائِقِهِ وَأَسْرَارِهِ.

جاءت هذه الدراسة للوقوف على مناهج التفسير واتجاهاته التي بصرت بالكلام الإلهي من ملحظ ثنائية الثابت والمتغير فيها، فالتفسير من أجل الممارسات المعرفية الدينية بحسب الطاقة الإنسانية. مشكلة البحث: يبدو أن مناهج التفسير واتجاهاته بلحاظ عقلية المفسر والواقع والظروف قد اتخذت ثلاثة مسارات علمية بغض النظر عن تشخيصها، مسار عرف بالمنهج الثابت في تفسير النص القرآني، ومسار عرف بالمنهج المتغير، ومسار عرف بالمنهج التوفيقي بحسب إطلاقنا الذي أفاد من الممارسات التفسيرية (المناهج والاتجاهات التفسيرية) الثابتة والمتغيرة، ولا سيما الموضوعية منها، وهذه المناهج والاتجاهات والقراءات تتصف بأنها قراءة بشرية للنص الإلهي المقدس؛ لذا تنطلق الدراسة في تصنيفها وبيان رأي العلماء فيها ونقدها وإعادة تقييمها؛ ليستبين ما هو ثابت، وما هو قابل للتغير بحسب الظروف الموضوعية، وما هو مستحدث.

تساؤلات البحث: تضمنت الدراسة مجموعة من الأسئلة بُثت في فصولها، اشغلت على إجابتها في مسار الدراسة، وأهم هذه الأسئلة:

أولاً: هل إن طبيعة المنهج التفسيري بلحاظ عقلية المفسر تفرض عليه أن يدور في فلك محدد لا يتحرك خارج مساره؟ وهل المفسر في هذه الحالة ينطبق عليه مصطلح المفسر أم الناقل للروايات أو التقيد باللغة وأصول الفقه والآراء السابقة الثابتة؟ وما مدى تأثير الواقع والظروف على تغيير بنية المناهج التفسيرية وتكاملها إذا ما استُبعدت عملية التفسير تاريخياً؟

ثانياً: هل يُعد أصحاب القراءات الحداثيّة أو الممارسات التفسيرية الجزئية أصحاب مناهج تفسيرية؟ أو على الأقل هل يمكن دراستهم ضمن هذا الإطار؟ ولماذا لا نجد لهم منظومة تفسيرية كاملة يطبقون فيها قراءاتهم على الرغم من نقدهم لكثير من المناهج التفسيرية القديمة ونتائجها؟

ثالثاً: ما مدى علاقة الثبات بالمناهج النقلية؟ والتغير في المناهج العقلية؟ وهل هنالك جدلية بين الحداثة وما أنتج من مناهج غربية في التأثير على تغير المناهج التفسيرية؟ وكيف يحل المفسر الأسئلة المعاصرة التي تلقى على النص القرآني؟

أهمية الموضوع: تجلّت أهمية الموضوع في ظلّ الوقوف على المناهج التفسيرية النقلية الثابتة كالتفسير الروائي والتفسير الأثري، والتفسير اللغوي، وتفسير القرآن بالقرآن، والوقوف على المناهج التفسيرية العقلية المتغيرة، إن كانت ذات قراءة موضوعية كالتفسير الموضوعي، والتفسير الاجتماعي، وإن كانت ذات قراءة غير موضوعية التي حاولت أنسنة النص القرآني وأرخنته وإثبات تاريخيته وحصره ببيئته التي نزل فيها كقراءات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، والمناهج التفسيرية التوفيقية كالتفسير البياني والمقاصدي والمنهجي، ولم تكن وجهتنا إنجاز عمل يُضاف إلى غيره ويسهم في زيادة أعداد الدراسة في المناهج التفسيرية، وإنما آثرنا الوقوف عند المناهج بما هي ثابتة أو متغيرة أو توفيقية بحسب عقلية المفسر ومرتكزاته المعرفية، والدراسة بهذا الشكل لا تشبه في منهجها وهدفها الدراسات السابقة كما سنرى.

لا ريب أنّ هذه الوقفات تستدعي قراءة صبور ودقيقة وفاحصة للمناهج التفسيرية المتنوعة إن ثابتة وإن متغيرة وإن توفيقية، فضلاً عن ذلك تتطلب متابعة للممارسات التفسيرية والقراءات البيانية من لدن الأعلام الذين اشتغلوا عليها توظيفاً وإجراءً وتطبيقاً في فهم النص القرآني.

الدراسات السابقة: يعدّ التأليف في المناهج التفسيرية من الدراسات المتأخرة، وهي مؤلفات كثيرة جاءت على أنواع مختلفة، منها:

أولاً: المؤلفات التي تبين مناهج المفسرين واتجاهاتهم من خلال تقسيمهم على فصول وأبحاث الكتاب والتعريف بهم وبممارستهم التفسيرية كـ (التفسير والمفسرون) للدكتور محمد حسين الذهبي. وكتاب (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر) للدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي.

ثانياً: المؤلفات التي تخص جانباً واحداً من مدارس التفسير وبيان مناهجها ومنها كتاب (الشريعة الاثنا عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن الكريم) للدكتور محمد العسال، وكتاب (التفسير في الأندلس) للدكتور مصطفى إبراهيم المشني.

ثالثاً: المؤلفات التي تعرض أبرز كتب التفسير مثل كتاب (معجم تفاسير القرآن الكريم) الذي شارك في تصنيفه الدكتور عبد الوهاب التازي والدكتور عبد القادر زمامة والدكتور محمد الكتاني والدكتور عبد النبي فاضل، وامتاز العمل بذكر ترجمة موجزة للمفسر، وإظهار معالم تفسيره ومنهجه في التفسير، وكذلك كتاب (مناهج المفسرين) للدكتور منيع عبد الحليم محمود وقد عرض فيه عدداً كبيراً من كتب المدونات التفسيرية المشهورة.

رابعاً: المؤلفات التي تفرد تفسيراً واحداً لدراسة منهجه دراسة مفصلة مثل كتاب (الطبري المفسر وأسلوبه في التفسير) للدكتور حمدي صافلو، وكتاب (العز بن عبد السلام: حياته وآثاره ومنهجه في التفسير) للدكتور عبدالله الوهبي، وغيرها الكثير من الدراسات والبحوث.

وبعد الاستقراء المُنْصَنِي، والمتابعة الجادة المُخْلِصة، ولَمْلَمَة المادّة العلميّة المتّصلة بالموضوع، شرعْتُ بِرَسْمِ هَيْكَلِيَّةِ خُطَّةِ الدِّرَاسَةِ عَلَى وَسْمِ مِنْهَجِي إِخَالَهُ مُنْجِماً وَمَنْسُوقاً مَعَ عُنْوَانِ الرِّسَالَةِ، فجاءت في مقدّمة وتمهيد وثلاثة أَفْصُلٍ، ثُمَّ أَتْبَعْتُهَا بِخَاتَمَةٍ تَضَمَّنَتْ نَتَائِجَ وَتَوْصِيَّاتٍ أَحْسَبُ أَنَّهَا مَهْمَةٌ فِي تَفْتِيحِ مَسَارَتِ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ فِي الْمَنَاهِجِ التَّفْسِيرِيَّةِ إِنْ تَنْظِيرًا وَإِنْ تَطْبِيقًا وَتَنْضِيجًا.

انْعَقَدَ التَّمْهِيدُ الَّذِي وَسَمْتُهُ بِـ(مقارباتٍ تأصيليّةٍ لمكوّناتِ الدِّراسةِ)؛ لبيان تأليف الدِّراسةِ من فروعِها المَبْثُوثَةِ في الأَفْصَلِ الثَّلاثَةِ؛ مِنْ أَجْلِ الكَشْفِ عن مكوّناتِ عنوان الدِّراسةِ.

جاء الفصل الأول بعنوان: (المناهج الثّابتة في التّفسير) تناولتُ فيه ثلاثة مباحث، انْعَقَدَ الأوّلُ للحديثِ عن (منهج تفسير القرآن بالقرآن)، والثّاني للحديثِ عن (منهج تفسير القرآن بالأثر)، وتحدّثنا في المبحث الثالث عن (منهج تفسير القرآن باللّغة).

وانْعَقَدَ الفصلُ الثّاني بعنوان: (المناهج المتغيّرة في التّفسير)، وخطّة هذا الفصل تتّفق مع عنوانه، وجاءتُ في ثلاثة مباحث، تحدّث الأول عن (مرتكزات المنهج المتغيّر في التّفسير، وأسسه)، والثّاني عن (القراءة الموضوعيّة للنّص القرآني في المناهج المتغيّرة)، وجاء الثّالث للحديثِ عن (القراءة اللّاموضوعيّة للنّص القرآني في المناهج المتغيّرة).

وجاء الفصل الثالث بعنوان: (المناهج التّوفيقيّة بين الثّابت والمتغيّر)، وُزِعَتْ مادّته العلميّة على ثلاثة مباحث، تحدّثنا في الأوّل عن (المنهج البيانيّ في التّفسير، البذور والجذور)، وفي المبحث الثّاني عن (المنهج البيانيّ في التّفسير في العَصْرِ الحديث)، وجاء المبحث الثالث ليتحدّث عن (اتّجاه التّفسير المقاصديّ، والتّفسير المنهجيّ).. واختُيِمَت الدِّراسةُ بخاتمةٍ ونتائجٍ وبعض التّوصياتِ. وقد اتّخذتُ المنهج الوصفيّ التّحليليّ القائمين على استقراء المناهج التّفسيريّة بقدر الوُسْعِ والمُكْنَةِ بحسب ما وَثَّقَهُ المفسّرونَ وعلماءُ القرآن والبيانيّون من جهةٍ، وعلى ما اسْتَرْشَدْتُ إليه وتمكّنتُ منه بالتّحصيل العلميّ المعرفيّ من جهةٍ أخرى، أساساً في إنجاز الدِّراسةِ خدمةً للمنظومة التّفسيريّة. اسْتَفْتُ دِراسَتِي هذه مِنْ مظانِّها الرّئيسة مِنْ مصادرٍ ومراجعٍ جاء القرآنُ في مقدّمتِها ثم كتب التّفسير والدِّراسات التّفسيريّة المتنوّعة.

وقد تكادُ رحلتي في كتابة هذه الرّسالة عتباتٌ كثيرةٌ، أهمّها: سَعَةُ الموضوعِ وعُمُقُهُ الَّذِي يَتَطَلَّبُ بحثاً فكريّاً وصفيّاً وتحليليّاً مِنْ جهةِ العَرَضِ والنّقاشِ واحتمال أكثر مِنْ رأيٍ، زِدْ على ذلك

جِدَّةَ الموضوع وطَرَفَتِهِ، مِمَّا يَحْتَمُّ عَلَيَّ أَنْ أَتَقَيَّدَ بِحَجْمِ صُحُفِ الدِّرَاسَةِ، مَعَ مَرَاعَاةِ سَعَةِ الْفُصُولِ رَغْبَةً فِي تَحْصِيلِ الْمَوَازِنَةِ فِي صُحُفِهَا.

وَيَحِقُّ لِي وَأَنَا أَطْوِي هَذِهِ الْمَقْدَمَةَ أَنْ أُقَدِّمَ الشُّكْرَ الصَّادِقَ وَالْامْتِنَانَ الْمَخْلَصَ إِلَى الْأَسْتَاذِ الْمُشْرِفِ الدَّكْتُورِ رَحِيمِ الشَّرِيفِيِّ الْمُكْرَمِ، الَّذِي كَانَ لَهُ الْفَضْلُ بَعْدَ اللَّهِ (جَلَّ جَلَالُهُ) فِي التَّوْجِيهِ وَالْإِرْشَادِ وَالْإِبْرَاقِ بِالْمُلْحُوظَاتِ الْقَيِّمَةِ.

وَفِي الْخَتَامِ، أَحْمَدُ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) عَلَى اسْتِكْمَالِ عَمَلِي، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَإِنْعَامِهِ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ قِصُورٌ فَمِنْ قُدْرَتِي.

وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْأَطْيَبِينَ الْأَطْهَرِينَ.

التّمهيد

مقارباتٌ تأصيليّةٌ لمكوّناتِ الدّراسة

التمهيد:

يَهْدَفُ هذا التمهيدُ إلى كشفِ مكوّناتِ عنوانِ دراستنا؛ إذ لا بدّ من تعريفاتٍ لأهمِّ مفرداتِهِ بوصفِها مهادًا بيانياً له، وتوضيحًا استباقياً يتطلّبه البحث؛ للوصول إلى مقارباتِ فصولِهِ ومطالبِهِ.

المطلب الأول: التفسير:

أولاً: التفسير في اللغة:

تندرج تحت المادة [ف، س، ر] دلالاتٌ مختلفة وإن كانت متقاربة، وللعلماء اتجاهاتٌ متعدّدة فيها:

عرّف الفراهيدي (ت170هـ) الفسرَ بالبيان -للمُبهم- والتفصيل -للمُجمل- فقال: ((الفسرُ: التفسيرُ وهو بيانٌ وتفصيلٌ للكتاب، وفسرُهُ يفسرُهُ فسرًا، وفسرُهُ تفسيرًا)) (1).

وعلى هذا المنوال سار ابنُ دُرَيْدٍ (ت321هـ) فعرّف التفسيرَ بأنّه: ((والفسرُ من قولهم: فسرتُ الحديثَ أفسرُهُ فسرًا، إذا بيّنته وأوضحته، وفسرته تفسيرًا كذلك)) (2).

ونقرأ في بياناتِ محمد بن أحمد الأزهرّي (ت370هـ) قيدًا جديدًا وهو: الكشفُ وإمطة اللثام عن المغطّي، مع نقله أيضًا للمعنى المذكور في التعريفين السابقين، فنقلَ عن ثعلب عن ابن الأعرابي: ((الفسرُ: كشفُ ما غُطّي)) (3)، وتابع قائلًا: ((وقال الليثُ: الفسرُ: التفسيرُ وهو بيانٌ وتفصيلٌ للكتاب)) (4)، ثم يذكر ما جاءه من ترادُفٍ بين التفسير والتأويل: ((وأخبرني المنذري عن أبي العباس عن ابن الأعرابي قال: التفسيرُ والتأويلُ، والمعنى واحد)) (5).

وأضاف إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ) إضافةً أخرى للكشف، من خلال نظر الطبيب في الماء؛ لكشفِ علّةِ المريض: ((الفسرُ: البيانُ. وقد فسرتُ الشيءَ أفسرُهُ -بالكسر- فسرًا. والتفسيرُ مثله. واستفسرته كذا، أي سألته أن يُفسرَهُ لي. والفسرُ: نظرُ الطبيبِ إلى الماء، وكذلك التفسيرُ، وأظنه مؤلّدًا)) (6).

(1) العين: 7/ 247.

(2) جمهرة اللغة: 2/ 718.

(3) تهذيب اللغة: 12/ 282.

(4) المصدر نفسه: 12/ 283.

(5) المصدر نفسه: 12/ 283.

(6) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 2/ 781.

وعلى وفق هذه التعريفات يتّضح لنا أنّ التفسير يكون بمعنى: البيان، والتفصيل، والإيضاح والكشف، والشرح وهي دلالات متقاربة، ومما يمكن ملاحظته من خلال ما جاء في الفرق بين مادّتي: [ف، س، ر] و[س، ف، ر] أنّ الأولى: تُستعمل للبيان والكشف المعنوي، والثانية: تُستعمل للكشف في الأمور الحسيّة (المادّيّة)، من نحو ما ذكره ابن فارس (ت395هـ): ((السين والفاء والراء: أصل واحد يدلّ على الانكشاف والجلاء. من ذلك السّفر، سُمّي بذلك؛ لأنّ الناس ينكشفون عن أماكنهم)) (1).

وخصّص الراغب الأصفهاني (ت502هـ) الأصل (سفر) بالأعيان -المادّيّة- فقال: ((السّفر: كشف الغطاء، ويختصّ ذلك بالأعيان، نحو: سَفَرُ العِمَامَةِ عن الرّأس، والخِمَار عن الوجه، وسَفَرُ البيت: كُنْهُهُ بِالمِسْفَر، أي: المكنس، وذلك إزالة السّفير عنه، و هو التّراب الذي يُكنس منه)) (2). ولدينا معنى آخر مُغاير وهو أن يأتي (السّفر) بمعنى (الخدش)، قال الشيباني (ت189هـ): ((السّفر: خَدَشٌ فِي الْوَجْهِ يَدْمَى وَلَا يَبْلُغُ الْعَظْمَ، سَفَرُهُ يَسْفِرُهُ سَفْرًا)) (3).

ويحقّق حسن المصطفوي معنى (الفسر) ويبيّن أصل اختلافها عن غيرها من كلمات الشرح والبيان، قال: ((أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو شرح مع توضيح، والفرق بينها وبين موادّ الشرح، التّوضيح، التّبيين، الكشف والتّفصيل، والتّأويل:

أنّ الشرح: بسطٌ مخصوصٌ في موضوعٍ في قبال القَبْض.

البيان: انكشافٌ بعد إبهامٍ، بالتّفريق والفصل.

الانكشاف: زوال غطاءٍ ورَفْعُهُ عن شيءٍ حتّى يَظْهَر.

التّأويل: جَعْلُ شيءٍ مُتَقَدِّمًا حتّى يترتّب عليه آخر.

التّوضيح: يُقَابِلُ الخمول والخفاء.

التّفصيل: يُقَابِلُ الوَصل.

فترجمة المادّة بالبيان أو الكشف أو التّأويل: تعريفٌ تقريبيٌّ. والأصل فيها هو شرح مع توضيح)) (4).

(1) معجم مقاييس اللغة: 82 / 3.

(2) مفردات ألفاظ القرآن: 412.

(3) كتاب الجيم: 91 / 2.

(4) التّحقيق في كلمات القرآن الكريم: 94 / 9.

ثانياً: التفسير في الاصطلاح:

يُعدّ تعريف التفسير المُصطلحيّ في الفكر الإسلاميّ من أكثر التعريفات تنوعاً واختلافاً، ومع هذه الاختلافات قسّمها محمود رجبى إلى اتّجاهين عامّين، فقال: ((هناك اتّجاهان دأبت مصنّفات التفسير والعلوم القرآنيّة على ذكرهما، الاتّجاه الأوّل يقول: بأنّ التفسير علْم قائم بذاته (منظومة معرفيّة)، والاتّجاه الثّاني: ينظر إليه على أنّه جَهْدُ فكريّ)) (1).

وتنقسم المنظومة التفسيرية عامّةً بلحاظ اختلاف مناحي العلماء الفكرية إلى:

أولاً: اتّجاه قائل: بأنّ التفسير علْم (منظومة معرفيّة):

يتجلى من الاتّجاه الأوّل تعريفُ أبي حيّان الأندلسيّ (ت 745هـ) إذ يقول: ((التفسير علْم يُبحث فيه عن كَيْفِيّة النّطق بالفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفراديّة والتّركيبية، ومعانيها التي تُحمّل عليها حالة التّركيب، وتتمّات لذلك)) (2). فهو يضع التفسير في إطار العلوم، مع إضافته قيّداً جديداً وهو قيد القراءات والأداء، وكذلك المعاني والأحكام بمستواها الصّرفيّ والنّحويّ والبيانيّ؛ لأنّ الكلمات عندما تنضمّ إلى غيرها تصبح لها دالاتٌ تختلف عمّا لو كانت مفردة، ((وقولنا: وتتمّات لذلك، هو معرفة النّسخ، وسبب النزول وقصّة توضّح...)) (3).

وفي رُكْب هذا الاتّجاه عرّفه الزّركشيّ (ت 794هـ): بأنّه ((علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمّد 9، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللّغة والنّحو والتّصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والنّاسخ والمنسوخ)) (4). فهو يضعه في جنس العلوم أيضاً، ويبين الوسائل التي يستعين بها التفسير كاللّغة والصّرف والأصول وغيرها في التّعريف، والتي -في الحقيقة- تُعدّ مقدّماتٍ للتفسير لا جزءاً منه. وقال السيوطيّ (ت 911هـ): ((التفسير في الاصطلاح: علم نزول الآيات وشؤونها، وأقاصيصها، والأسباب النّازلة فيها، ثمّ تركيب مكّيّها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها

(1) بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 16.

(2) البحر المحيط في التفسير: 1/ 121.

(3) المصدر نفسه: 1/ 121.

(4) البرهان في علوم القرآن: 1/ 13.

ومنسوخها، وخاصتها وعامتها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفصلها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها)) (1)، فهو يدخل العلوم المتعلقة بالقرآن في التفسير.

وعرفه **صديق حسن خان الهندي** (ت 1307هـ): ((هو علم باحث عن نظم نصوص القرآن، وآيات سور الفرقان بحسب الطاقة البشرية وبوفق ما تقتضيه القواعد العربية)) (2).

ونلاحظ في تعريفه شروطاً ثلاثة مضافة إلى إطاره العام القائل بالعلم:

الأول: معرفة معاني نظم النص القرآني، أي: تعليق بعضه ببعض، وجعل بعضه متمماً لبعض؛ لاستنتاج الأحكام الشرعية ومقاصد القرآن الكريم.

الثاني: أن يكون بحسب المكنة البشرية، ولا يطلب أكثر من ذلك.

الثالث: كل ما تقدم لا بد وأن يكون مرتكزاً على ضوابط العربية التي ساقها أئمة النحو وباقي العلوم اللغوية.

وعرفه **الطاهر بن عاشور**: ((هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يُستفاد منها باختصار أو توسع. والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل)) (3).

فتعريفه موجز، وعده من العلم تسامحاً، إذ العلم إذا أطلق إما أن يُراد به نفس الإدراك نحو قول أهل المنطق (العلم: إما تصوّر وإما تصديق) وإما أن يُراد به الملكة المسماة بالعقل، وإما أن يُراد به التصديق الجازم مقابل الجهل، ومباحث هذا العلم تصورات جزئية غالباً: تفسير ألفاظ، أو استنباط معانٍ (4).

ثانياً: اتجاه قائل: بأن التفسير جهد بشري، غايته كشف مراد الله تعالى:

عرف **محمد حسين الطباطبائي** التفسير بأنه: ((بيان معاني الآيات القرآنية، والكشف عن مقاصدها ومداليلها)) (5).

(1) الإتيان في علوم القرآن: 2 / 1191.

(2) فتح البيان في مقاصد القرآن: 1 / 10-11.

(3) التحرير والتنوير: 1 / 10.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 1 / 11.

(5) الميزان في تفسير القرآن: 1 / 4.

وإذا عدنا إلى تعريف الرّاغِب الأصفهانيّ (ت502هـ) القائل: ((إنّ التّفسير في عُرْف العلماء: كُشِفَ معاني القرآن، وبيان المراد، أعمُّ من أن يكون بحسب اللَّفْظ المُشْكل وغيره، وبحسب المعنى الظّاهر وغيره)) (1)، والمقاصد من أهمّ القيود في تعريفه.

وقدّم البحثُ تعريف الطّباطبائيّ (ت1402هـ) على تعريف الرّاغِب لأمرٍ، منها:

1- أنّ التّعريف في الميزان قد استعمل (البيان) مع المعاني، و(الكشف) مع المقاصد والمداليل، بينما استعمل الرّاغِب (الكشف) مع المعاني، و(البيان) مع المراد، والأدقّ استعمال الطّباطبائيّ ((حيث إنّ لكلٍّ منهما دورًا يتناسب تمامًا مع هاتين المرحلتين؛ فالمفسّر في المرحلة الأولى، يبيّن المعنى في ضوء الاستخدام العرفيّ واللّغويّ، لكن يتحمّل عليه في المرحلتين اللاحقتين كشف الحقيقة)) (2).

2- مضافًا إلى أنّ تعريف الطّباطبائيّ قد جمع محاسن قيود تعريف الرّاغِب، وأضاف لها محاسن أخرى ((ومن المحاسن المُضافة، الاهتمام بالمرحلة الثالثة من التفسير، الاستخدام الأمثل لِلْفُظَيّ بيان وكشف، والفصل بين مرحلتَي بيان المعاني وكشف المقاصد والمداليل)) (3).

إنّ تعريف الرّاغِب والطّباطبائيّ يشتركان في النّظر إلى أساس التّفسير ومنهجيّته وهدفه، وعدم الإشارة إلى القواعد أو الأسلوب الذي ينبغي أن يكون عليه بيان المعاني وكشف المقاصد.

ويرى السيّد أبو القاسم الخوئيّ (ت1413هـ) بأنّ التّفسير : ((إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز، فلا يجوز الاعتماد فيه على الظّنون والاستحسان، ولا على شيءٍ لم يثبت أنّه حُجّةٌ من طريق العقل، أو من طريق الشّرْع، للنّهي عن اتّباع الظّن، وحرمة إسناد شيءٍ إلى الله بغير إذنِه)) (4). ويبدو أنّ السيّد الخوئيّ انصرف إلى إيضاح مراد الله تعالى، سواء كان في كشف دلالات الألفاظ أم تبيان المقاصد والمرامي وإن لم يصرّح بالعبارة، بلحاظ اعتماد الأدلّة العقلية والشّرعية في الممارسة التّفسيّريّة، وبهذه المواصفات، إذا سعى شخصٌ في تبيان المعاني وكشف مقاصدها

(1) البرهان في علوم القرآن: 2/ 285، الإتقان في علوم القرآن: 2/ 1190.

(2) بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 18.

(3) المصدر نفسه: 19.

(4) البيان في تفسير القرآن: 397.

بالظن والتخمين، أو مكاشفات القلب التي لا تستند إلى طريقي العقل والنقل، أو أية وسيلة أخرى، فحينئذ لا ينطبق عليه مصطلح (المفسر).

ويقدم لنا محمود رجبى تعريفاً مميزاً للتفسير، فيقول: ((هو بيان المفاد الاستعمالي لآيات القرآن وكشف مقاصد الله تعالى من هذه الآيات، استناداً إلى قواعد الأدب العربي وأصول المحاوراة العقلانية)) (1). وقد استجمع هذا التعريف محاسن التعريفات السابقة التي وُظفت من جهة بيان المعاني وكشف المقاصد، وذلك بالاهتداء بقواعد الأدب العربي والمحاوراة العقلانية؛ لأن مراحل التفسير -بحسب التعريف- لا تكتسب صفة التفسير إلا بكشف المقاصد للآيات المباركة عن طريق الغرض الاستعمالي.

وبعد هذه الخطة السريعة لأبرز تعريفات التفسير، يبدو لنا أن الرّاجح هو القول: بأنّ التفسير جهدٌ بشريٌّ يهدف إلى معرفة مراد الله تعالى بالأدلة العقلية والنقلية، في ضوء الاستعانة بالوسائل التي تُوصِلُ إلى هذا الهدف، ما لم تكن من قبيل الظن والاستحسان، ويغلب على علماء الإمامية الاثنى عشرية تبني هذا الرأي في تعريف التفسير.

وعلى ما يبدو أن اختلاف التفسير عند المفسرين يدو في أن تعريفاتهم للتفسير هل أنه يشمل جميع المباحث المتعلقة بالقرآن الكريم أم لا؟ فبعضهم ذهب إلى الشمولية، والبعض الآخر ضيق دائرته وخصصها بإزاحة الغموض عن الألفاظ المشككة والعبارات المبهمة (2).

ثالثاً: التفسير في الاستعمال القرآني:

إن لفظة (تفسير) لم ترد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣﴾ [الفرقان: 33]، بينما وردت ألفاظ (البيان) و(التبيان) بمشتقاتها المتنوعة، وجاءت لفظة (تفسير) في سياق الردّ على شبهات الكافرين، ومعناه في الآية لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي، فالمشهور أنها فسّرت: بالكشف والبيان (3)، وانفرد ابن عباس

(1) بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 19.

(2) يُنظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، محمد هادي معرفة: 14 / 1.

(3) يُنظر: التبيان في تفسير القرآن: 261 / 9.

بتفسيره ورأى أنها بمعنى (التفصيل)(1)، فجعل التفسير جزءاً من البيان؛ لأن التفصيل يأتي لبيان ما هو مُجمل.

أما استعمال فعل المجيء (جنناك) فهو إن استعمل مجازاً فهو يدلّ غالباً على الخير والنصر في الاستعمال القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: 15]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبُطْلُ إِنَّ الْبُطْلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: 81]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: 1]، فالسياق يدلّ على أنّ النبي 9 كان يواجه الشبهات والاتهامات من الكفار، وكان عليه أن يردّها بأحسن تفسيرٍ وشرحٍ وكشفٍ وبيانٍ.

المطلب الثاني: المنهج:

أولاً: المنهج في اللغة:

جاء الأصل (نهج) في المعاجم اللغوية على معانٍ عدّة:
 منها ما جاء بمعنى الاتّساع والوضوح، قال الفراهيدي: ((طريقٌ نهجٌ: واسعٌ واضحٌ، وطُرُقٌ نهجةٌ. ونهَجَ الأمرُ ونَهَجَ -لغتان- أي: وضح. ومنهَجَ الطريق: وَضَحَهُ. والمنهاج: الطريق الواضح. قال: وأن أفورَ بنورٍ أستضيءُ به أمضي على سُنَّةٍ منه ومنهاجٍ)) (2).
 وتتبع ابنُ دريدٍ إثرَ الفراهيدي فقال: ((والنَّهَجُ: الطريق الواضح، والجمعُ: نهوجٌ ونهاجٌ، وهو المنَّهَجُ، والجمعُ: مناهجٌ)) (3).
 ويقرّر ابنُ فارس بأنّ ثمةً تبايناً في أصل الكلمة، فمنها: الوضوح، ومنها: الانقطاع، وذكر أيضاً معنى (البلى) للثوب إذا أُلْحِقَ: ((النون والهاء والجيم أصلان متباينان:
 الأول: النهج، الطريق. ونهَجَ لي الأمر: أَوْضَحَهُ. وهو مُستقيم المنهاج والمنهج: الطريق أيضاً، والجمع المناهج.

(1) يُنظر: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد حسين الصغير: 17.

(2) العين: 3/ 392.

(3) جمهرة اللغة: 1/ 498.

والآخر: الانقطاع. وأتانا فلانٌ يَنْهَج، إذ أتى مبهوراً منقطع النّفس وضربت فلاناً حتى أنْهَج، أي سقط. ومن الباب نهج الثّوب وأنْهَج: أخلق ولمّا ينشَقْ)) (1).

ويُلاحظ في التّعريفات السابقة أنّ الأصل (نهج) قد فُسِّر بالطّريق، والاتّساع، والوضوح، وانقطاع النّفس، والبلى، وهذه المعاني على قسمين:

1- منها ما هو تعريف بالمصداق كما يحقّقه المصطفوي: ((أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو

الأمر الواضح البين مادّيّاً أو معنويّاً... ومن مصاديقه: الطّريق الواضح، الأمر البين المشخّص، البرنامج الواضح الجامع، الدّين المستبين... فيقال طريقٌ نهْجٌ، فلا يصحّ وصف الطّريق بنفسه، إذا كان النهْج بمعنى الطّريق)) (2).

2- ومنها ما هو تعريف بلحاظ الاستبانة ((وأما مفاهيم -البلى وانقطاع النّفس والانبهار: فكأنّها

بلحاظ استبانة هذه الأمور وانكشاف ما في الباطن من جنس المنسوج وخصوصيّاته. واستبانة الضّعف في جهاز التّنفس)) (3).

نُخلص ممّا تقدّم: إنّ النهْج سلْك السّبيل وتتّبع الطّريق رغبةً في الاستيضاح وتكشاف الحقيقة.

ثانياً: المنهج في الاصطلاح:

ثمّة تعريفات كثيرة قيلت في المنْهَج، منها:

تعريف غازي حسين عناية: ((المنهج: طائفة من القواعد العامّة المصوّغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم)) (4). وهو هنا يقيّد المنهج بكونه قواعد تُسلك لمعرفة الحقائق في العلوم. ومن أشهر التّعريفات ما قاله عبد الرّحمن بدوي بأنّ المنهج: ((الطّريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامّة، تُهيمن على سير العقل وتحدّد عمليّاته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة)) (5). ونلاحظ في كلا التّعريفين السّابقين أنّ مدار تطبيق المنهج مقيد بالعلوم القائمة بذاتها.

(1) معجم مقاييس اللّغة: 361 / 5.

(2) التّحقيق في كلمات القرآن الكريم: 285-286 / 12.

(3) المصدر نفسه.

(4) مناهج البحث العلمي في الإسلام: 76.

(5) مناهج البحث العلمي: 5.

وفي الاتجاه المقابل يعرفه النّشار: بأنّه ((طريق البحث عن الحقيقة في أيّ علم من العلوم، أو في أيّ نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانيّة)) (1). وهنا جعله مُطلقاً شاملاً لكلّ العلوم والمعارف الإنسانيّة، وهذا التعريف يشمل الرّأي القائل: بأنّ التّفسير جهدٌ بشريٌّ وليس بعلم قائم بذاته. ويرى **علي جواد الطاهر** أنّ المنهج ينتمي إلى الأبستمولوجيا، فهو يراه أنّه طريقة يصل بها الإنسان إلى حقيقة أو معرفة (2).

ومن التّعريفات المهمّة للمنهج ما ذكره **محمد البدوي** فقال: ((علم يعتني بالبحث في أيسر الطّرق؛ للوصول إلى المعلومة مع توفير الجهد والوقت، وتفيد كذلك معنى ترتيب المادّة المعرفيّة وتبويبها وفّق أحكام مضبوطة)) (3). فهو يجعل المنهج علماً، غايته اختصار عاملَي الجهد والوقت على الباحث، مضافاً إلى الترتيب والتسلسل ووضع كل شيء في بابهِ الخاصّ في المادّة المعرفيّة المدروسة.

ويخلّص **عبد الهادي الفضلي** بعد عرضه لنماذج من تعريفات المنهج إلى تعريفٍ يصوغه هو، قائلاً: ((المنهج: مجموعة من القواعد العامّة يعتمدها الباحث في تنظيم ما لديه من أفكارٍ أو معلوماتٍ من أجل أن يوصله إلى النّتيجة المطلوبة)) (4). وبهذا يكون قد استنوّع محاسن التّعريفات السّابقة مع تجريده قيد العلم سواء للمنهج، أم للمادّة المراد بحثها، ثمّ قدّم لنا اختصاراً لكلّ ما سبق بكلمتين، ليكون المنهج: ((طريقة البحث)) (5).

ويلاحظ على مجموع هذه التّعريفات اشتراكهما في نقطتين (6):

- 1- استحضار المعنى اللّغويّ والذي يعني الطّريق الواضح.
- 2- النّظام الذي يربط بين العلاقات المختلفة للوصول إلى الغاية وهي تحصيل المعرفة الصّحيحة.

(1) نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام: 1/ 36.

(2) يُنظر: منهج البحث الأدبي: 19.

(3) المنهجية في البحوث والدراسات الأدبيّة، محمد البدوي: 9.

(4) أصول البحث: 51.

(5) المصدر نفسه: 51.

(6) يُنظر: مناهج المتكلمين في فهم النّص القرآني، ستار جبر حمّود الأعرجي: 18.

وعلى عدّ المناهج هي الجانب التّطبيقيّ؛ وذلك لأنّها مختلفة في طبيعتها بحسب طبيعة الجانب النظريّ للتّفسير، وبناءً على ذلك تطرأ عوامل التّغيير على المناهج في التّطبيق بحسب المنطلقات النظريّة التي يؤسّس لها الباحث في فهم النصّ القرآنيّ.

ثالثاً: المنهج التّفسيريّ بوصفه مركّباً وصفيّاً:

بعد أن انتهينا من تبيان مفهوميّ: التّفسير، والمنهج في المظانّ التي نعتق أنّ كشف دلالتيهما من خلالها كفيلاً بتقديم مادّة معرفيّة يُركّز إليها، صار إلزاماً أن نعرّف بـ(المنهج التّفسيريّ) بوصفه مركّباً وصفيّاً.

وفي ظلّ مُعانيّة المظانّ التي أبانت عن هذا المركّب، ندّت جُملة من تلكم التعريفات، منها: ((هو المسلك الذي يتّبعه المُفسّر في بيان المعاني واستنباطها من الألفاظ، وربط بعضها ببعض، وذكر ما ورد فيها من آثار، وإبراز ما تحمله من دلالات وأحكام ومعطيات دينيّة وأدبيّة وغيرها، تبعاً لاتّجاه المُفسّر الفكريّ والمذهبيّ، ووفق ثقافته وشخصيّته))⁽¹⁾. ونلمح فيه ربط الآيات ببعضها، وذكر الرواية المتعلّقة بالموضوع، وفيه إشارة إلى الاتّجاه الشّخصيّ لكلّ مُفسّر والذي يشكّل جزءاً من منهجيّته.

وعرّفه محمّد عليّ أسديّ: ((هو الخطّة المحدّدة الواضحة التي تتعلّق بكيفيّة الانتفاع بمصادر التّفسير وكميّتها للوصول إلى فهم القرآن الكريم))⁽²⁾. ونختصر ما ذكره من امتيازات التّعريف بالآتي:

1- لأنّ كلمة (المنهج) تدلّ على المخطّط الواضح؛ فلذا وُضعت في التّعريف عبارة (الخطّة المحدّدة الواضحة).

2- لا يمكن التّفكيك بين (المناهج التّفسيريّة) وكيفيّة الانتفاع بـ(المصادر التّفسيريّة)؛ لذا ذُكرت الأمر الذي يودّي إلى المناهج المتعدّدة هو كيفيّة الرّجوع إلى المصادر التّفسيريّة، من جهة، وكميّة الانتفاع بها، من جهة ثانية؛ فلأجل هذا، ذُكرت لفظنا (الكيفيّة والكميّة)⁽³⁾.

(1) ابن جرير الطّبريّ ومنهجه في التّفسير، محمّد بكر إسماعيل: 29.

(2) المناهج التّفسيريّة عند السّنة والشّيعه: 20.

(3) المصدر نفسه.

وهذا التعريف من التعريفات الدقيقة في جنبه كميّة الانتفاع وكيفية من منابع التفسير، فبعض التفسير تُصنّف على أنها تنتمي إلى دائرة معرفيّة ما، بسبب كثرة الطّاعي عليها ممّا ترجع إليه من منابع التفسير، وبحسب مرجعيّة المفسّر ومرتكزاته الثقافيّة والمعرفيّة، فالتفسير كثير الرواية يُصنّف في حقل التفسير الروائيّ، وكثير النّظر وإعمال العقل يُصنّف ضمن المنهج العقليّ، وعلى هذا فقس. ويرى محمّد إبراهيم شريف أنّ المنهج التفسيريّ هو الوسيلة التي تُحقّق الاتجاه التفسيريّ، بمثابة الوعاء الذي يحتوي على أفكار المفسّر واتّجاهه التفسيريّ (1).

رابعاً: المنهج في الاستعمال القرآنيّ:

ورد لفظ (منهاج) مرّة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، ومع أنّها لم تردّ بلفظها سوى هذه المرّة، لكنّ مفهوم المنهج موجود في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ٨٩﴾ [النحل: 89] فهو التّبيان التام لكلّ شيء فيه هداية النّاس، ومنه قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَنِي إِنْ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ٤٣﴾ [مريم: 43] وفي هذه الآية نلاحظ مفهوم الاتّباع كما يقول طه جابر العلواني: ((إنّ (مفهوم منهاج) القرآنيّ أهمّ المفاهيم القرآنيّة بعد التّوحيد؛ ولذلك لا ينبغي أن تكون آية سورة المائدة هي المنبع الوحيد لصياغة المفهوم قرآنيّاً، بل ينبغي قراءة جميع الآيات التي أوردت شبكة من المفاهيم الفرعيّة والمصطلحات القرآنيّة الإلهيّة التي أحاطت بمفهوم (المنهاج)، كما تُحيط حبّات العُقْد بواسطته؛ ليزداد بينها تألّفاً وبريقاً ولمعاناً وتزداد به ترابطاً)) (2)، فعليه لا بدّ من الإحاطة بهذه الشبكة التي تلّقي مع مدلول (المنهاج)، ثمّ يؤكّد مسألة الاتّباع والتّأسيّ بالأسوة الحسنة: ((ومن هذه المفاهيم والاصطلاحات القرآنيّة: الصّراط المستقيم، والسبيل الأهدى،

(1) يُنظر: اتّجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر: 68.

(2) العلوم الإسلاميّة أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟: 68.

والسّبيل السّويّ، وسبيل الله، والهدى، والنّور، والاتباع، والافتداء، والشفاء، والأسوة الحسنة، والطّريق الواضح البين الذي لا يخشى سالكُه تيهًا أو ضلالًا)) (1).

وفهم السيّد السبزواري من (الشّريعة) و(المنهج) عمومًا، ظاهرة اجتماعيّة مفادها: الاتّباع، قال: ((...فيها التّأكيد على متابعة الرّسول 9 والانقياد لحكمه بما أنزل الله تعالى؛ لأنّ السّابق وإن كان منهاجًا وشريعةً، إلّا أنّ الذي كُلفوا به هو ما جاء به الرّسول الأعظم، فإنّه الحقّ دون غيره ممّا نسخته هذه الشّريعة الّتي هي أكمل الشّرائع وأنمّها وأجمعها، ولا وجّه لأخذ النّاقص، ولا سيّما أنّ الإنسان لم يبقّ على واحدة، فهو في طريق الاستكمال والتّرقّي)) (2). ثمّ يجزم بمعنى (المنهاج)، فيقول: ((والحقّ، أنّ المنهاج: هو الطّريق الموضّح للشّريعة، فيكون تابعًا لها، أي: لطريقة الهداية الّتي يهدي سالكها إلى الصّلاح وتزكية النّفوس، ومنّ هنا جاء في بعض الأخبار: «أنّ المنهاج السّنّة، والشّريعة السّبيل، وأمر كلّ شيء بالأخذ بالسّبيل والسّنّة»، وهما مختلفان باختلاف استعداد البشر وأحوال الاجتماع، والمراد من الجعل في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا﴾، الجعل التّشريعيّ التّابع للجعل التّكوينيّ كما عرفت، والمعنى: جعلنا لكلّ أمّة من النّاس شريعةً ومنهاجًا لا يمكن أن تتخطّاها)) (3). وبما أنّ الشّريعة هي الهداية الّتي يُراد إيصالها إلى النّاس، فلا بدّ من وجود طريق يوصلها، وهذا الطّريق هو المنهاج.

بين المنهج والاتّجاه والأسلوب في التّفسير:

تجدر الإشارة إلى الفرق بين: (المنهج) و(الاتّجاه) و(الأسلوب)؛ ذلك لأنّ هذه المصطلحات متقاربة، ممّا ينتج عنه خلط واشتباه، فيصير المنهج اتّجاهًا، والاتّجاه طريقةً، وما إلى ذلك

أولاً: المنهج:

(1) المصدر نفسه.

(2) مواهب الرّحمن في تفسير القرآن: 11 / 272.

(3) مواهب الرّحمن في تفسير القرآن: 11 / 273.

قال محمّد عليّ الرضائيّ أنّ منهج التّفسير ((هو كيفيّة كشف معاني ومقاصد آيات القرآن)) (1). وعليه فالمنهج هو كيفيّة كشف المعنى، ويتكوّن من الاعتماد على الأدوات التّفسيريّة كالعقل والنقل.

ويمكن القول: إنّ المنهج التّفسيريّ هو التّطبيق العمليّ لنظريّة ما عند المفسّر؛ ولذا نجد بعض المناهج أنجزت مشاريع تفسيريّة متكاملة، وبعضها الآخر لم تُنجز مشروعا تفسيريّا متكاملا، وإنّما اكتفت بالانتقاء لبعض التّطبيقات، وهذا التّطبيق العمليّ عائد إلى النظريّة التّفسيريّة والمجال الذي تريد أن تحقّقه، ((والمنهج التّفسيريّ يعتمد على مجموعة خطوات منتظمة، تتمثل فيها مجموعة من المصطلحات والمفاهيم والمنطلقات، يتسلّح بها المتصدّي في سعيه للوصول إلى غايته)) (2).

ثانياً: الاتجاه:

يرى محمّد عليّ الرضائيّ أنّ اتجاه التّفسير هو ((تأثير الاعتقادات الدينيّة، الكلاميّة، الاتجاهات العصريّة، وأساليب كتابة التّفسير، والتي تتكوّن على أساس عقائد واحتياجات وذوق وتخصّص المفسّر)) (3).

فالاتجاه التّفسيريّ متعلّق بشخص المفسّر، فيطبعه بطابع خاصّ، فمنهج مفسّر ما مثلاً روائي، لكنّ اتجاهه كأن يكون كلامياً أو أدبياً أو غيرها، فإنّ ((اتجاه كلّ مفسّر هو موقفه ونظيره ومذهبه ووجهته التي يوليها من العقائد الدّارجة، من السنّة والشّيعة، أو المعتزلة والأشاعرة، سواء كانت وجهته عند تفسير كتاب الله تعالى تقليدياً أو تجديداً، أو اعتماداً على المنقول أو المعقول، أو الجمع بينهما في إطار معيّن)) (4).

ويرى فهد الرّوميّ أنّ الاتجاهات التّفسيريّة هي الاهتمامات التي يهتمّ المفسّر ببحثها في تفسيره، أيّاً كان منهجه وطريقته في التّفسير (5).

ثالثاً: الأسلوب:

(1) دروس في المناهج والاتجاهات التّفسيريّة للقرآن: 19.

(2) مناهج المتكلمين في فهم النّص القرآني، ستار جبر حمود الأعرجي: 18.

(3) مناهج التّفسير واتجاهاته: 19.

(4) ابن جرير الطّبري ومنهجه في التّفسير، محمّد بكر إسماعيل: 29.

(5) يُنظر: اتجاهات التّفسير في القرن الرابع عشر: 1 / 22.

الأسلوب عند الفلاسفة عبارة عن الكيفيّة الّتي يُعبّر بها الإنسان عن أفكاره، ويُطلق أيضًا على الحركة الّتي يجعلها في هذه الأفكار، وهو طريقة المؤلّف في نسج أفكاره، فالأسلوب هو التّرتيب والانسجام(1).

والمشهور أنّ الأساليب الّتي اتّبعتها المفسّرون أربعة: التّحليلي، والإجمالي، والمقارن، والموضوعي(2).

وخلاصة الخلاصة فإنّ ((الاتّجاه يختلف موضوعيًا عن المنهج في التّعاطي المعرفي مع النّصّ القرآني، ففي الوقت الّذي يؤدّي فيه المنهج دورًا إيجابيًا في السّير مع النّصّ القرآني لاستجلاء معانيه، يقوم الاتّجاه بدور مغاير ومختلف تمامًا، حيث يقوم صاحب الاتّجاه بالسّير مع مرتكزاته واعتقاداته القبليّة في تطويع النّصّ القرآني باتّجاه نتائج حدّدتها قبليّاته، ممّا يعني أنّ الحصيصة التّفسيّريّة الّتي يخرج بها صاحب الاتّجاه في مساحة واسعة منها تمثّل انعكاسًا فعليًا لمتبنّيّاته القبليّة)) (3).

المطلب الثالث: ثنائيّة الثّابت والمتغيّر:

أولاً: الثّابت في اللّغة:

ثابت: اسم فاعلٍ يُستقوّ من الفعل الثّلاثي (ثَبَتَ - يَثْبُتُ) فهو ثابتٌ، وأبان الرّاعبُ معنى الثّابت بالضّدّ، فقال: ((الثّباتُ ضدّ الزّوال، يقال: ثَبَتَ يَثْبُتُ ثَبَاتًا، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾ [الأنفال: 45]) (4).

قال ابنُ فارس: ((الثّاء والباء والتّاء كلمة واحدة، وهي دوامُ الشّيء. يُقال: ثَبَتَ - ثَبَاتًا وثُبُوتًا...)) (5).

وقال الفيوميّ بعبارة أوضح: ((ثَبَتَ الشّيءُ يَثْبُتُ ثُبُوتًا: دام واستقرّ، فهو ثابتٌ)) (6).

(1) يُنظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا: 1/ 80-81.

(2) يُنظر: التّفسيرُ الموضوعي للقرآن الكريم وموضوعاته، حكمت عبيد الخفاجي: 20 وما بعدها.

(3) مناهج تفسير القرآن (أبحاث السيّد كمال الحيدري)، طلال الحسن: 28.

(4) المفردات في غريب القرآن: 1/ 101.

(5) معجم مقاييس اللّغة: 1/ 399 مادة [ثَبَتَ].

(6) المصباح المنير: 31.

وقال حسن المصطفوي: ((والتحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادة هو الاستقرار، واستدامة ما كان، وهو في مقابل الزوال، وهذا المعنى إما في الموضوع، أو في الحكم، أو في القول، أو في الرأي، أو غيرها، فيقال: حكمه ثابت، أو قوله ثابت، أو رأيه ثابت...)) (1).

وأضاف بطرس البستاني: ((الثبات في اصطلاح العلماء هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، وقيل: هو الحرز المطابق الذي ليس بثابت، وهو تقليد المصيب)) (2).

تُرشدنا بيانات أهل اللغة في تكييف معنى (الثابت) إلى نتيجة واحدة هي: أنّ الثابت يأتي بمعنى الاستقرار والاستدامة، فيكون ضدّ الزوال، وقبال التغير والتحول والتحرك، فالشيء الثابت: الدائم المستقر، وهو الشيء الذي لا يتغير.

ثانياً: المتغير في اللغة:

وهو نعت أو اسم فاعل من فعلٍ مُضعفٍ غير ثلاثيٍّ (غَيَّرَ - يُغَيِّرُ - تَغْيِيرًا، فهو مُتَغَيِّرٌ)، جاء في اللسان بمعنى التحول: ((تَغْيَرُ الشَّيْءُ عَنْ حَالِهِ: تَحَوَّلَ. وَغَيْرُهُ: حَوَّلَهُ وَبَدَّلَهُ، كَأَنَّهُ جَعَلَهُ غَيْرَ مَا كَانَ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعَمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53]) (3).

قال الراغب: ((والتَّغْيِيرُ يُقَالُ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: لِتَغْيِيرِ صُورَةِ الشَّيْءِ دُونَ ذَاتِهِ، يُقَالُ: غَيَّرْتُ دَارِي إِذَا بَنَيْتُهَا بِنَاءً غَيْرَ الَّذِي كَانَ، وَالثَّانِي: لِتَبْدِيلِهِ بِغَيْرِهِ، نَحْوُ: غَيَّرْتُ غَلَامِي وَدَابَّتِي، إِذَا أَبْدَلْتُهُمَا بِغَيْرِهِمَا، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]) (4).

ولعلنا نظفر من تعريف الراغب -بوجهيه- ببُعْدَيْنِ نعبر عنهما بلسانٍ عصريٍّ:

1- البعد الأول -من الوجه الأول-: ما يُصطلح عليه عند المُحدثين بالتَّجْدِيدِ والتَّطْوِيرِ وإعادة القراءة والفهم، مع الحفاظ على الأدوات القديمة وإنْ مفهومًا لا شكلاً.

(1) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: 2 / 7-8.

(2) محيط المحيط: 77.

(3) لسان العرب: 37 / 3325، مادة [غير].

(4) المفردات في غريب القرآن: 2 / 477.

2- البُعد الثاني -من الوجه الثاني:- من قبيل التَّغْيِيرِ الجذريّ، والقطيعة مع القديم واستحضار أدواتٍ مختلفةٍ تحلّ محلّه.

قال **المصطفويّ:** ((التَّغْيِير: جعل الشَّيْءِ متحوّلاً إلى سواه أو جعل مغايرٍ للشَّيْءِ)) (1). ونَحْضُصُ ممّا تقدّم أنّ (المُتَغَيَّر) بالمعنى اللُّغويّ يأتي بمعنى: التَّحوُّلُ والتَّبدُّلُ والانتقال والاختلاف، وعليه تكون علاقته مع (الثَّابِت) علاقة المُقابِلَة، فلا ثابت بلا متغيّر، والعكس صحيح.

ثالثاً: الثَّابِتُ والمُتَغَيَّرُ في الاصطلاح:

نال مصطلحا (الثَّابِتُ والمُتَغَيَّرُ) حيّزاً معرفيّاً في عُرْفِ أَهْلِ الدِّراسَاتِ الشَّرْعِيَّةِ، إنّ يهوديّةً، واحتُمد استعمالُ ما يقاربهما في الدَّلالة أو يبعُدُ عنهما مِنْ ثنائِيَّاتٍ مُتقابِلَة، مِنْ نحو: التَّقْلِيدُ والتَّجْدِيدُ، الجُمُودُ والتَّحرُّرُ، القَدِيمُ والحَدِيثُ، الأَصالةُ والمعاصرة، التَّراثُ والحداثَة، الثَّباتُ والتَّحوُّلُ أو التَّبدُّلُ أو التَّحرُّكُ، القطيعةُ المعرفيةُ مع السَّلفِ أم الإفادةُ من بياناته مع إضافة متطلّبات عصر كلِّ قارئٍ يقرأ النِّصَّ المُقدَّسَ المُؤسَّسَ.

أصبح مصطلحاً (الثَّابِتُ والمُتَغَيَّرُ) اصطلاحين هُلاميين، فكلُّ مُفكِّرٍ يحُدُّه تَبَعاً لمرجعِيّته الثَّقافيّة، ويستعمله مِنْ طرف مَنْ أراد كيفما أراد؛ لذلك نلقاه أحياناً موشَّحاً بالنّهوض والتَّجديد والتَّطوير، ونلقاه مرةً أخرى علامةً للجُمُود والاتباع والتَّقدّم العكسيّ -العيش في الماضي- وعدم اللّحاق بالركب الحضاريّ، وما يزيد تعقيد الأمر وحساسِيّته ربطه بالنِّصِّ القرآنيّ المُقدَّس المُؤسَّس، بُغية الخروج بفهمٍ يبعث الحيويّة في المُقدَّس ويربطه بالواقع.

وسبقُ الأدباءُ الفقهاء إلى استعمال هذه الثَّنائيّة، قال **أدونيس:** ((أعرّف الثَّابِتَ في إطار الثَّقافة العربيّة، بأنّه الفكر الَّذي ينهض على النِّصِّ ويتَّخذ من ثباته حَجَّةً لثباته هو، فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصَّحيح لهذا النِّصِّ، وبوصفه -استناداً إلى ذلك- سلطةً معرفيّةً، وأعرّف المُتحوِّلَ بأنّه إمّا الفكر الَّذي ينهض هو أيضاً على النِّصِّ، لكن بتأويلٍ يجعل النِّصَّ قابلاً للتَّكْيُفِ مع الواقع وتجدُّده، وإمّا أنّه الفكر الَّذي لا يرى في النِّصِّ أيّ سلطةٍ مرجعيّةٍ، ويعتمد أساساً على العقل لا على النِّقْل)) (2)، وبعد تقديمه الوصف للثَّابِت والمُتَغَيَّر، قال: إنّ هذا التَّعريف ((ليس تقويماً، وإنّما

(1) التَّحقيق في كلمات القرآن الكريم: 7 / 359.

(2) الثَّابِتُ والمُتحوِّلُ - بحث في الإبداع والاتباع عند العرب: 1 / 12-13.

هو وصفٌ وأن لفظي الثّابت والمتحوّل ليسا إلّا مصطلحين إجرائيين رأيت أنّهما يُتيحان إمكانيّة التعرّف بشكلٍ أكثر دقّةً وموضوعيّةً على حركة الثقافة العربيّة – الإسلاميّة⁽¹⁾، من خلال هذا الوصف الذي قدّمه أدونيس نلحظ السّعي باتّجاه تمجيد العقل والعقلنة؛ فقراءته خلّصت إلى إلغاء مرجعيّة النّص، فضلاً عن قطع الصّلة بالتّراث التّفسيّري، وعارضه نصر حامد أبو زيد على وصفه الهدّام للماضي لا المجدّد في التّراث⁽²⁾.

قال الطّباطبائيّ: ((الأحكام الثّابتة: وحيّ سماويّ نزل على رسول الله 9 تُشكّل عنوان الدّين الفطريّ الذي لا مناص للبشريّة من تنفيذه والالتزام به إلى الأبد، كما أشارت الآية الكريمة لذلك في قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ﴾ [الروم: 30]، وكذلك ما جاء في الحديث الصّحيح عن زُرارة قال: سألتُ أبا عبد الله الصّادق 7 عن الحلال والحرام، فقال: ((حلالٌ محمّدٌ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره))⁽³⁾.

ويبدو أنّ هذا التعريف - وإن كان خاصّاً بالأحكام- هو الأقرب إلى معنى قاعدة (الجري والانطباق) الّتي أسّس لها أئمّة أهل البيت (عليهم السّلام)؛ ولكون كمال الحيدريّ من العلماء الذين بذلوا جهداً في شرح وتدرّيس آثار الطّباطبائيّ، فقد كان مُدرّكاً لهذا المعنى -الثّابت الفطريّ- عندما وضع ثلاثة تعريفاتٍ للثّابت والمتغيّر، وقد انعكس فهمه وتأثره على التعريف الثّالث الّذي تناول فيه مفهوم (مبادئ الفكر الإنسانيّ) وهو ما عبّر عنه الطّباطبائيّ بـ(الفطرة)، فقال:

أولاً: ((الثّابت هو الأصل الذي لا يقبل النّقْد، والمتغيّر ما يقبل ذلك))⁽⁴⁾.

ثانياً: ((الثّابت هو النّصّ المجعول لكلّ زمانٍ ومكانٍ، والمتغيّر هو المجعول لزمانٍ معيّنٍ، أو أزمنةٍ محدّدة))⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) يُنظر: إشكاليّات القراءة وآليات التّأويل: 227 وما بعدها.

(3) مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلاميّ: 168 - 169.

(4) منطق فهم القرآن: 482.

(5) المصدر نفسه.

ثالثاً: ((الثّابت هو النّصّ المُنسجَم مع مبادئ الفكر الإنسانيّ التي لا تنفكّ عنه أبداً، فيكون من قبيل حبّ الذات وطلب الكمال، وأمّا المتغيّر فهو النّصّ الذي يحكي ظروف المبادئ الإنسانيّة، والظّروف قابضةً للتغيّر)) (1).

ويمكن أن نلاحظ معنى (الفطرة) و(مبادئ الفكر الإنسانيّ) حاضرةً في تعريف رفيق حرب للثّابت والمتغيّر لكنّ بتعبيرٍ مختلفٍ، فيقول: ((هي جملة القيم المُفضّلة، والتي تعيش بها الأمّة، فتُعيد إنتاجها من جيلٍ لآخر)) (2). فالقيّم السّامية هي القيّم، ثابتةٌ لا تتغيّر، والتّحرّك داخل هذه المنظومة القيّميّة هو المتغيّر سيّراً مع تغيّر العصر ومتطّباته.

ونمّ اتّجاه من المفكرين والباحثين يُطلقون مصطلح (الثّابت) ويريدون منه النّصّ الذي دُوّن وبلّغ استقراره وشكله النهائي، ومنهم أركون في أحد أوصافه للقرآن الكريم، قال ((بأنّه مدوّنة كاملة ومفتوحة تمّ التعبير عنها بالّلغة العربيّة، والتي لا يمكننا الدّخول إليها إلا من خلال النّصّ الثّابت بعد القرن الرّابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ)) (3). وهذا من باب ليس بالإمكان أفضل ممّا كان، ولأجل دراسته لا بدّ من وصفه بأنّه نصّ مدوّن ثابت، وليس من باب تقدّيس القرآن أو الاعتراف به كنصّ فاعلٍ في كلّ زمانٍ ومكانٍ، والحقيقة هي أنّ النّصّ ثابتٌ بالفعل ومؤسّسٌ للفكر الإسلاميّ على مرّ العصور، وعليه دارت دائرة العلوم والمعارف الإسلاميّة.

وفي السّياق نفسه عرّف الثّابت أحدُ المعاصرين بأنّه: ((هو كلّ نصّ دُوّن وانتهى، وتغيّره لا يتوقّف على ألفاظه، بل على دلالاتها وتأويلاتها، تبعاً لمُتغيّرات الوقائع والأحداث لتستوعبها، أو ليُضفي النّصّ الثّابت على الواقع المتغيّر شرعيّةً دينيّةً أو فقهيةً)) (4).

ونلاحظ مفهوم الثّابت عند محمد جعفر علميّ بأنّه ((وفقاً للتّعاليم الإسلاميّة، هناك نمطٌ تواصليّ أساسيٌّ ومحدّد وثابتٌ بين الله والبشر، وهذه الصّلة مُنخرسةٌ في الكتب السّماويّة عموماً وفي القرآن خصوصاً)) (5). فالثّابت -عنده- التّواصل الذي لا بدّ منه بين الله والبشر، ولا طريق لهذا الثّابت إلا في الكتب المقدّسة عموماً وفي القرآن الكريم خصوصاً.

(1) المصدر نفسه.

(2) الحرّيّة والمقدّس: 18.

(3) محمّد أركون: دراسة النظريّات ونقدها، مجموعة مؤلّفين: 304.

(4) حسين سعد، الأصوليّة الإسلاميّة العربيّة المعاصرة بين النّصّ الثّابت والواقع المتغيّر: 12.

(5) نصر حامد أبو زيد: دراسة النظريّات ونقدها، مجموعة مؤلّفين: 142.

وهنا لا بدّ من مرورٍ سريعٍ على اتّجاهٍ آخر يكشف لنا زاويةً مغايرةً من زوايا (الثابت والمتغيّر) في المناهج التفسيرية، ألا وهو (الاتّجاه المقاصديّ) في التفسير -وسياتي بيانه في الدراسة إن شاء الله-، وفي رُكْب الرؤية المقاصدية قال **مغنية**: ((لأنّ المعاملات لا تعبّد فيها، ومصلحتها ظاهرة في الغالب، وبالتالي فإنّ الجمود على حرفيّة النّصّ يجب في العبادات، سواء أعرفنا المصلحة منها أم لم نعرف، أمّا في المعاملات فينبغي التّوفيق القريب بين النّصّ والمصلحة المعلومة)) (1). فما قاله **مغنية** بتعبيرٍ آخر: أنّ النّصوص الواردة في العبادات ثابتةٌ غير قابلةٍ للتّغير، سواء فهمنا مصلحتها الواقعية أم لا، أمّا النّصوص -الثابتة أيضًا- لكن في غير باب العبادات فلا ينبغي الجمود عليها، بل لا بدّ من فهمها على وفق المقاربة والتّوفيق بما يلزم الحاجة والمصلحة في عصر كلّ مفسّر للنّصّ، فهو يرى أنّ المقاصد القرآنية تدور مدار المصالح، ولا بدّ من إيجاد فهمٍ عصريٍّ بُغية تحقيق هذا الغرض.

يُخْلَصُ البَحْثُ فيما تقدّم إلى نتيجةٍ مفادها:

1- إنّ طائفة من العلماء والمفكرين ترى أنّ الثّابت هو: كلّ فكرٍ تراثيٍّ أصبحت له سلطة معرفيّة تُنْقَلُ ويُعادُ إنتاجها من جيلٍ إلى آخر مع النّصّ المقدّس، فيكون التّراث قد تنزّل منزلة نصٍّ ثانٍ مع النّصّ الأصل وهو القرآن، والمتغيّر -في هذه الحالة- يسعى إلى العقلنة واعتبار العقل هو المركز في فهم الدّين من دون الاستناد على النّصوص المنقولة التي تشكّل حاجزًا بين المفسّر والنّصّ القرآنيّ.

2- الطّائفة الثّانية ترى أنّ الثّابت هو: كلّ شيءٍ فطريٍّ، وما القرآن الكريم والدّين إلا إرشاد النّاس إلى فطرتهم التي فطرهم الله عليها؛ وبذلك تكون النّصوص القطعية التي تشتمل على الفطرة والقيم والمبادئ والأخلاق والعقائد، هي الثّوابت، وما دونها من أحوالٍ وظروفٍ هي المتغيّرات.

3- الطّائفة الثّالثة ترى أنّ الثّابت هو: النّصّ المدوّن، فثباته بألفاظه -الإطار الخارجي بما هو حروف وأصوات- مفروغ منه ولا نقاش فيه -عندهم-، سواء كان تدوينه في عصر صدر الإسلام، أم جاء متأخّرًا عن عصر النّزول؛ وعلى هذا يكون المتغيّر هو: فهم معاني -الإطار الداخلي بما هو مضمون- هذه الألفاظ الثّابتة وتعدّد الدّلالات والتّأويلات.

(1) فقه الإمام جعفر الصادق 7: 3 / 157.

- 4- الطّائفة الرّابعة ترى أنّ الثّابت هو: مجموعة المقاصد القطعيّة التي أكّد عليها النّصّ القرآنيّ، والمتغيّر كل شيءٍ دون هذه المقاصد، باستثناء العبادات، أمّا المعاملات وغيرها فكلّها خاضعة للاشتغال عليها، وتقييدها أو إطلاقها، وإعادة قراءتها؛ من أجل مقاربة النّصّ والواقع بما تقتضيه المصلحة الرّاهنة.
- 5- أنّ الثّابت هو نمط الصّلة بين الله تعالى والبشر، وطريق هذا التّواصل: النّصوص المقدّسة.

المطلب الرّابع: الثّابت والمتغيّر في المناهج التّفسيريّة الحديثة، وتجليّاته:

مما يُلاحظ وما يُميّز الوعي العربيّ المعاصر، وفُرّة الممارسات التّفسيريّة للنّصّ القرآنيّ، إذ تتنوّع الرّؤى والقبليّات والمرجعيات، فتختلف المناهج والنتائج، إلّا أنّ المنبع يظلّ واحدًا، ويبدو أنّ تلك الممارسات التّفسيريّة جاءت لمعالجة بعض القضايا النّظريّة -جانب الفهم-، أو بعض المسائل الاجتماعيّة -جانب التّطبيق-، هذه الوفرة تأتي بالتّوالي إثر أزماتٍ اجتماعيّة حادّة، أو تساؤلاتٍ وإشكالاتٍ بسبب التنافس الحضاريّ بين العالم الإسلاميّ الشرقيّ والعالم المسيحيّ الغربيّ الحديثة(1).

ومما يُلاحظ أيضًا أنّ النّتاج التّفسيريّ الحديث لم يعدّ حكرًا على المؤسسات الدّينيّة الرّسميّة، بل إنّ نسبةً ليست بالقليلة ممّن قدّموا تفاسير مُنجزّة، أو -على الأقلّ- قراءاتٍ منهجيّة مُقترحة، ليسوا من صلب هذه المؤسسات الرّسميّة المعتادة، ومن هذه النّتاجات: تفسير (الجواهر) لطنطاوي جوهرّي، و(في ظلال القرآن) لسيد قطب، و(مفهوم النّصّ) لنصر حامد أبو زيد، وغيرها الكثير.

هذه الملاحظات تؤكد القيمة المعرفيّة للقرآن الكريم المكوّنة للعقليّة الإسلاميّة والتي احتفظ بها على الرّغم من كمّيّة التّغيّرات التي طرأت على المجتمع؛ فانضمام تيّارٍ جديدٍ من الدّارسين والمفسّرين ولّد قراءةً جديدةً للنّصّ القرآنيّ، تدعم المنهج التّفسيريّ بأدواتٍ جديدةٍ من جرّاء هذه الاهتمامات المعرفيّة الحديثة(2).

وتتجلّى ثنائيّة (الثّابت والمتغيّر) في المناهج التّفسيريّة الحديثة في جانبين:

(1) يُنظر: الإنسان والقرآن وجهًا لوجه: التّفسير القرآنيّ المعاصرة: قراءة في المنهج، حميدة النّيفر: 8.

(2) يُنظر: المصدر نفسه.

الأول: معالجة بعض القضايا النّظريّة، وهذا يمثّل جانب الفهم والفكر، وإنّ ((مبدأ وأساس هذه الجنبه هو القول بأنّ الإسلام الذي يُراد له أن يكون خالداً فاعلاً مؤثّراً في حياة الإنسان في كلّ الأزمنة والعصور، لا يمكن لعطائه الفكريّ وثرائه المعرفيّ أن يتوقّف عند حدٍّ معيّن وأفقٍ محدّد؛ لأنّ البشريّة تعيش على الدّوام تجدّداً في أفكارها واتّساعاً في مداركها...)) (1). ويتعلّق في هذا الجانب إمكانيّة استحداث قراءاتٍ جديدةٍ للنّصّ القرآنيّ المقدّس، وهذه القراءات تنتظم في مناهج جديدةٍ تختلف عن البيئة وقت النّزول، وترجع إمكانيّة الاستحداث إلى ((الاعتقاد الإسلاميّ الجوهريّ بأنّ الإسلام هو آخر الأديان وأنّ القرآن هو آخر ما نزل من الوحيّ وأنّه يتولّى هداية الإنسان إلى الأبد)) (2) وعلى هذا الأساس يرى قسمٌ من العلماء ((ضرورة وجود منهجٍ هرمنيوطيقيّ يُتيحُ تجاوزَ المعنى الحرفيّ للآيات القرآنيّة وتلبية حاجة البيئة الجديدة من ناحية، ونسب أنماط الفهم الجديدة بشكلٍ موضوعيّ إلى الله من ناحيةٍ أخرى)) (3).

الثاني: معالجة بعض المسائل الاجتماعيّة من عبادات ومعاملات وسلوكيّات، وهذا يمثّل جانب العمل والتّطبيق وهذه الجنبه ((تتعلّق بفاعليّة الإسلام ودوره في الحياة، فهي ((جنبه عمليّة)) ومبدأ هذه الجنبه هو القول بأنّ فاعليّة الدّين الإسلاميّ والفكر الدّينيّ على البقاء والاستمرار والتّأثير في الممارسات العمليّة للنّاس مرهونةٌ بقدرتها على الاستجابة لتغيّرات الطّروف الإنسانيّة التي تتسم بدوام التّطور والتّجدّد)) (4).

وهذان الجانبان مُستمدّان من النّصوص الإسلاميّة نفسها، فالنّصوص الإسلاميّة تُشير إلى أنّ دلائل النّصّ لا تتوقّف عند مستوى معيّن، بل لها القابليّة على الانفتاح والتّنوّع بحسب الزّمن وأدوات المتلقّي الذي يريد الولوج في النّصّ القرآنيّ وسبر أغواره، ومن هذه النّصوص ما جاء عن الإمام عليّ 7 واصفاً القرآن: ((وإنّ القرآن ظاهره أنيقٌ وباطنه عميقٌ، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبُه، ولا تُكشف الظّلمات إلّا به)) (5)، فهذا النّصّ -وغيره الكثير- يؤكّد ويحثّ على تفتيق

(1) الثّابت والمتغيّر في الفكر الدّينيّ، كامل الهاشمي: مجلّة رسالة التّقريب، العدد العاشر، الدّورة الثّالثة، شوال 1416: 64.

(2) نصر حامد أبو زيد: دراسة النّظريّات ونقدها، مجموعة مؤلّفين: 142.

(3) المصدر نفسه.

(4) الثّابت والمتغيّر في الفكر الدّينيّ، مجلّة رسالة التّقريب، العدد العاشر، الدّورة الثّالثة، شوال 1416: 64.

(5) نهج البلاغة، من كلام أمير المؤمنين عليّ 7، الخطبة 18: 54.

المعارف القرآنيّة، كما أنّ النّصّ القرآنيّ يدعو بنفسه إلى التّدبر فيه؛ لتكشيف حقائقه وتقليب وجوهه والظّفر بأهدافه ومراميّه.

وفيما يتعلّق بالجانب العمليّ فيرى كامل الهاشمي أنّ الحلّ يكمن في فتح باب الاجتهاد؛ لأنّه يحلّ مشاكل الحياة المتجدّدة (1). واستدلّ كثير من العلماء على الاجتهاد بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122] وبيان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على التقليد يتلخّص في أنّ الآية أوجبت النّفر -أي الخروج- إلى مراكز تعليم الأحكام الشرعيّة وعلى نحو الوجوب الكفائي لا العينيّ، وهو أنّ يذهب إلى تلك المراكز نفر ممّن يُعهد بهم القدرة على تعلّم الأحكام وتعليمها، وفيهم من العدد الكافية؛ لتغطية احتياجات مواطنهم أو المواطن الأخرى التي يُبعثون إليها؛ ليقوموا عند رجوعهم بتعليم المسلمين -فيها- أحكام دينهم، فيتعلّمون منهم، ويعلمون غيرهم ما تعلّموه (2)، ويتعلّق الأمر بمجموعة من الاشتغالات لعلّ أبرزها العقل المسلم ومناهج تفكيره.

رابعاً: الثّابت والمتغيّر في الاستعمال القرآنيّ:

الثّابت في الاستعمال القرآنيّ:

ورد الأصل [ثَبَتَ] وما يُشتقّ من مادّته كثيراً في القرآن الكريم، ومنها في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبَّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 250]، إذ يرى الطّوسي أنّ تثبيت الأقدام يكون بشيئين: أولاً: بتقوية قلوبهم.

(1) يُنظر: الثّابت والمتغيّر في الفكر الدّينيّ: 65-66.

(2) يُنظر: التقليد والاجتهاد، عبد الهادي الفضليّ: 52.

ثانيًا: بإلقاء الرّعب في قلوب أعدائهم حتى يظهر منهم الخَوْرُ في قتالهم، وقيل: باختلاف كلمتهم حتى يقع التّخاذل منهم.

ثمّ يقسّم أنواع التّثبيت إلى أقسامٍ عدّة:

- 1- التّثبيت في المكان: تمكين الشّيء في مكانه بلزومه إيّاه.
- 2- التّثبيت في المقام: كقولك: رجلٌ ثبت المقام: إذا كان شجاعًا لا يبرّحُ موقفه، وطعنه فأثبت فيه الرمح أي نفذ فيه؛ لأنّه يلزم فيه.
- 3- التّثبيت بإقامة الحُجّة: وأثبت حجّته إذا أقامها.
- 4- الثّابت من الأقوال: والقول الثّابت الصّحيح يلزم العمل عليه، كما في قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: 27].⁽¹⁾

وفي النّقطة الرّابعة نلحظ التّفاتًا باصرًا عند الشّيخ الطّوسيّ لتعريف الثّابت في الأقوال، وأنّه أقرّها بنحو الفتوى في ضوئه تأكّيده على لزوم العمل بالأقوال الثّابتة. وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: 27] ((الآية والقول هي الكلمة، ولا كلّ كلمة بما هي لفظ بل بما هي مُعتمِدةٌ على اعتقادٍ وعزمٍ يستقيم عليه الإنسان ولا يزيغ عنه عملاً.

وقد تعرّض تعالى لما يقرب من هذا المعنى في مواضع من كلامه -عزّ وجلّ- كقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأحقاف: 13]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [حم السجدة: 30] وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: 10].

وهذا القول والكلمة الطّيبة هو الذي يرتّب تعالى عليه تثبيتته في الدّنيا والآخرة أهله، وهم الذين آمنوا، ثمّ يقابله بإضلال الظّالمين ويقابله بوجهٍ آخر بشأن المشركين، وبهذا يظهر أنّ المراد بالمُمتلّ هو كلمة التّوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله حقّ شهادته⁽²⁾.

(1) يُنظر: التّبيان في تفسير القرآن: 2/ 298.

(2) الميزان في تفسير القرآن: 12/ 51.

فالقول الثابت استنادًا إلى هذه الرؤية: هو كلمة التوحيد الناتجة عن اعتقادٍ راسخٍ، يتبعه عملٌ بلا زيفٍ.

وللثبات والتثبيت في القرآن الكريم استعمالان عدة يمكن حصرها بما يأتي:

1- التثبيت المكاني عمومًا، وفي الجهاد خصوصًا -تثبيت الأقدام-، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: 7]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: 45].

2- تثبيت فؤاد النبي 9 وتثبيت المؤمنين بالقرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا

نُزِّلَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ مِنْ جُمَلَةٍ وَجَدَتْ كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: 32]، وقال

تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِنُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾

[النحل: 102].

3- الثابت من الأقوال، من قبيل المعتقدات، وعلى رأسها كلمة التوحيد وشهادة أن لا إله إلا

الله⁽¹⁾، قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: 27].

4- الإثبات الذي يقابل المحو في أم الكتاب، أو ما يُسمى في الفكر الإمامي بـ(البداء)، قال تعالى:

﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^ط وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39].

5- وجاء بمعنى الحبس أو إثبات الوثائق⁽²⁾ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا

لِيُثَبِّتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾ [الأنفال: 30].

المتغير في الاستعمال القرآني:

وردت المادة [غ، ي، ر] وبعض مشتقاتها في أكثر من موضعٍ من القرآن الكريم، وجاءت في

دلالاتٍ متنوعةٍ بحسب السياقات المختلفة التي وردت فيها، وهي:

(1) يُنظر: الميزان في تفسير القرآن: 51 / 12.

(2) المصدر نفسه: 109 / 5.

1- جاء التَّغْيِيرُ ضمن سياقٍ يندرج على قانون العليّة؛ فيكون سبب تغيّر الواقع متوقّفاً على تغيّر

ما بالنفس، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيَّرُوا

مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 53] وجاء في تفسيرها: ((أخذنا هؤلاء الذين كفروا

بآياتنا من مُشْرِكِي قَرِيشٍ ببدرٍ بذنوبهم وفعلنا ذلك بهم، بأنهم غيّرُوا ما أنعم الله عليهم به من

ابتعائه رسوله منهم وبين أظهرهم، بإخراجهم إياه من بينهم وتكذيبهم له وحرّبه إياه؛ فغيّرنا

نعمتنا عليهم بإهلاكنا إياهم، كفعلنا ذلك في الماضين قبلهم ممّن طغى علينا وعصى

أمرنا)) (1). وقال الطَّبْرَسِيُّ في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا

بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ﴾ من النّعمة والحال الجميلة ﴿حَتَّى

يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ من الطّاعة، فيعصون ربّهم ويظلم بعضهم بعضاً، قال ابنُ عَبَّاسٍ: إذا

أنعم الله على قومٍ فشكروها زادهم، وإذا كفروها سلبهم إياها، وإلى هذا المعنى أشار أمير

المؤمنين 7 بقوله: إذا أقبلت عليكم أطراف النّعم فلا تنفروا أقصاها بقلة الشّكر)) (2).

2- وجاء بمعنى التَّغْيِيرِ الَّذِي يَقَابِلُ الثَّبَاتِ ((أي، غير متغيّر لطول المقام)) (3) في قوله تعالى:

﴿وَأَنْهَرْ مَنْ لَبِنَ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ [محمّد: 15].

3- وجاء بمعنى التّبديل الواضح (4) في قوله تعالى: ﴿وَلَا ضِلَّالَهُمْ وَلَا مُدْنِيَهُمْ وَلَا مُرْتَنَّهُمْ فَلْيَبْتَكَنَّ

ءَاذَانَ الْأَنْعَمِ وَلَا مُرْتَنَّهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: 119].

وتجدر الإشارة في المقام إلى أنّ معنى التَّغْيِيرِ ومحتواه قد ورد في القرآن الكريم بألفاظٍ مختلفة،

وأبرزها وأكثرها استعمالاً مشتقات الأصل (بدل)، فقد جاءت في القرآن ما يقارب الأربعين مرّة،

وسنوجزُها بما يأتي:

(1) جامع البيان في تفسير القرآن، محمّد بن جرير الطَّبْرَسِيُّ: 10 / 18.

(2) مجمع البيان في تفسير القرآن: 6 / 11.

(3) التّبيان في تفسير القرآن: 9 / 296.

(4) المصدر نفسه: 3 / 334.

1- بمعنى إثبات صدق إخبار الله، وعدم المقدرة على تغيير ما بلغه الله النبي 9، ونفي تغيير السنن الإلهية وكلمات الله تعالى وإن ثباتهما دائماً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَائِ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأنعام: 34]. وقال تعالى: ﴿وَنَمَتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدًّا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: 115]، وكلا الآيتين جاءتا في سياق ما حل بالأمم السابقة قبالة تكذيبهم الرسل، قال تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [يونس: 64]، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: 27]، وقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62]، وقوله تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43].

2- جاء بمعنى التغيير من حالة معنوية معينة، إلى حالة معنوية أخرى، قال سبحانه: ﴿وَلْيُبَدِّلْهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 70]، وقوله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبِّي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: 26]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108]، وغيرها من الآيات الكريمة التي تشير إلى تبديل حال الشيء وجعل حال آخر مكانه.

3- جاء بمعنى إزالة شيء وحل آخر محله، ولا يشترط أن يكون أمراً معنوياً، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتَانَا أَلِيَمَى أَمْوَالِهِمْ وَلَا تَنْبَدُلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾ [النساء: 2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا

الْعَذَابُ ﴿النساء: 56﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 70]، ﴿فَارْتَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾.

4- ورد في سياق تغيير القول الذي أمر الله به، كما في قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [البقرة: 59]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 181]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَنْتَبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: 15]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: 29].

5- وجاء في سياق استخلاف قوم بعد قوم بمشيئة الله وقدرته سبحانه، قال تعالى: ﴿إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبَكُمُ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التوبة: 39]، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمد: 38]، وقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ٦١﴾ [الواقعة: 61]، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا ٢٨﴾ [الإنسان: 28].

يُخْلِصُ البحثُ إلى أنَّ الاستعمالَ القرآنيَّ لأصلِ كلمتي (الثابت والمتغير) ومشتقاتها أو ما يدانيها بالمعنى، لا يبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي، لكن ما يميّز الاستعمالَ القرآنيَّ هو التوسّع في دلالاتيهما، وكذلك التوظيف للاشتقاقات حسب السياق، ممّا يُضفي عليهما لحاظاً خاصاً جديداً لم تعهده العربية قبل نزول القرآن الكريم.

الفصل الأول

المناهج الثابتة في التفسير

- المَبْحَثُ الأولُ: مَنَهْجُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ.
- المَبْحَثُ الثاني: مَنَهْجُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِالْأَثَرِ.
- المَبْحَثُ الثالثُ: مَنَهْجُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِاللُّغَةِ.

تَوطئة:

إنّ البحث في مناهج تفسير القرآن الكريم يتضمّن مقاربات ومقارنات بين الطرق المختلفة للمناهج التي يوظّفها المفسّرون، وكيفية استفادتهم من النصوص لإجراء الممارسة التفسيرية، وتنقسم النصوص التي يستند إليها التفسير إلى:

- 1- نصوص تُثري المفسّر ببياناتٍ ومعلوماتٍ تتعلّق بمضمون القرآن الكريم وتمسّ محتواه.
 - 2- ونصوص توفر للمفسّر وسائل وآليات تُعينه على طريقة فهم القرآن الكريم.
- القسم الأول هو ما يُعرّف بـ(مصادر التفسير ومنابعه)، وهو من أهمّ أبحاث مناهج التفسير، وتزوّد مصادر التفسير المفسّر بالمعلومات المناسبة للآيات القرآنية؛ ليصير بمقدوره رفعُ جهده التفسيري وتوضيح دلالات الآيات وما يرمي إليه استعمال الكلمات في تلك الآية أو الآيات المباركات.

وأما القسم الثاني، فهو ما يمكن المفسّر من تحديد شرعية منهجه استناداً إلى الأدلة النصية التي تُشير إلى استعمال وسيلة ما أو وسائل عدة في الكشف عن مراد الله تعالى، إذ يستعين بالنصوص التي يستند إليها في اختيار هذه الوسائل في أثناء ممارسته التفسيرية، فتكون هذه النصوص بمثابة الآلات الخادمة لعملية التفسير (1).

في هذا الفصل يُسلّط البحث الضوء على منابع أهمّ المناهج الثابتة في تفسير القرآن الكريم، وأهمّها:

- 1- منهج تفسير القرآن بالقرآن.
 - 2- منهج تفسير القرآن بالأثر.
 - 3- منهج تفسير القرآن باللغة.
- وفي كلّ منهج ممّا تقدّم ذكره تفرّعاتٍ وتشعّباتٍ، يُحاول البحثُ سبرَ أغوارها والنظر فيها بموضوعية وإحاطة، مُظهرًا ما لها من محاسن وإيجابيات، وما عليها من مآخذ وآفات.

(1) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 229.

المبحث الأول: تفسير القرآن بالقرآن:

عند القول: بأن القرآن يمثل منبعاً ومصدراً للتفسير، فمعناه أنه يحتوي في أثناء آياته وما بين تضاعيفها، موضوعات لها صلة بالآيات الأخرى، ترفد المفسر لبيان معانيها، على عد أن القرآن الكريم هو المصدر الثرّ، والنّبع العذب، والنّور المتألّق، والنّجم المشرق.

فتفسير القرآن بالقرآن أول مصدرٍ للتفسير وأهمّه، وأنه ((لا بدّ لمن يتعرّض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن أولاً، فيجمع ما تكرر منه في موضوع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، وبهذا يكون قد فسّر القرآن بالقرآن، فصاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه))⁽¹⁾، وعليه يكون كاشفاً عن المعنى المراد، وكذلك يكون تفسيراً موضوعياً في موارد المسائل الدنيّة الكبرى إن تمّ استنطاقه، وتحكيمه في ما يتطلّبه الواقع.

يكتسب هذا المنهج أهمّيته وثباته من التأكيدات التي سيقّت في الآيات والروايات بخصوصه، فضلاً عما تقتضيه السيرة العقلانيّة في تلقّي الخطاب وفهمه، علاوة على كونه نهجاً سلكه أهل البيت (2):

ويُحاول البحث في ظلّ مقارباته:

أولاً: أن يسوق البراهين التي سطرها العلماء نصرةً وتأكيداً على هذا المنهج.

ثانياً: أن يسلط الضوء على بذوره وجذوره ونموّه، وحضوره في الممارسات التفسيرية.

ثالثاً: أن يذكر أنواعه وضروبه المتعدّدة.

رابعاً: أن يعرض لمميّزاته وحسناته والمندوب إليه، ويتبعها بذكر السلبات والمؤاخذات التي تؤدي إلى نتائج غير صحيحة إن لم يُضبط استعماله على وفق القواعد والأسس التي توطّره.

المطلب الأول: أدلة إثبات القرآن كمصدرٍ للتفسير:

وأدلتّه على مناحٍ عدّة، وسيكون الترتيب بحسب سعة دائرة الدليل، لا بحسب الرتبة، فيبتدئ البحث بسيرة العقلاء؛ إذ تشمل الناس جميعاً، ثم يستتبعها بالقرآن الكريم؛ كونه يشمل عموم المسلمين، وصولاً إلى روايات النبي والمعصومين : وهي كما يأتي:

(1) مناهج المفسرين: وهو مختصر التفسير والمفسرون، محمد أبو زيد أبو زيد: 21.

(2) يُنظر: الميزان في تفسير القرآن: 1/ 12.

أولاً: السيرة العقلانية:

إن السلوك العقلاني العام - أعم من سيرة المتشرعة - يقضي بأننا إن أردنا فهم موضوع ما في نصٍّ معيّن، فلا بدّ من الاستعانة بجملة نصوصٍ لفهم نصوصٍ أخرى، على أن تكون ذات صلةٍ موضوعيّةٍ فيما بينها، وتحكم هذه العلاقة ضوابطٌ وأسسٌ يلزم مراعاتها، وأتّه -بُغية فهم أيّ خطاب أو نصٍّ- لا بدّ من مراعاة قرائنه المتصلة والمنفصلة الموجودة فيه، فإنّ أتى مطلبٌ بصورةٍ مُطلقةٍ في مكانٍ، وفي مكانٍ آخر، بصورةٍ مقيّدةٍ، فلا بدّ من نظرةٍ إلى الكلام بصورةٍ كُليّةٍ محيطيّةٍ، بوصفه بنيةً متكاملةً، وهذه مسالك العقلاء في فهم أيّ كلام.

وبناء العقلاء هو صدور العقلاء عن سلوكٍ معيّن اتّجاه واقعةٍ ما صدوراً تلقائياً، ويتساوون في صدورهم على الرّغم من اختلافهم في بياناتهم ومِلّهم ونحلّهم، وبناء العقلاء لا بدّ له من مشاركة المعصوم؛ لأنّه سلوك يُمكن تخطئته، والفرق بين حكم العقل وبناء العقلاء هو أنّ حكم العقل يجيء نتيجة الاطّلاع على المصلحة والمفسدة، وبناء العقلاء ليس كذلك⁽¹⁾.

والقرآن الكريم ليس بدعاً من النصوص، ولا يُستثنى من هذه القاعدة، وهذا هو عين ما يُعرف بـ(تفسير القرآن بالقرآن)، ويُراد منه: الاستعانة، وتحريّ الفائدة، من طائفةٍ من الآيات كشروحٍ مبينةٍ لفهم آياتٍ أخرى وتفسيرها، وهذا ما تؤكّده الآيات والروايات، كما سنرى.

ثانياً: القرآن الكريم:

ويمكن تقسيم الآيات التي استدلّ بها على انتهاج هذا النهج التفسيري إلى لحاظاتٍ عدّة:

اللّحاظ الأول: الآيات المصنّفة، وهي التي يُستفاد منها وجود أنواعٍ عدّةٍ لآيات القرآن:

وتُعَدّ الآية السابعة من سورة آل عمران في جزئية قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ

ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ دليلاً على مرجعية الآيات الأمّ في تفسير الآيات

المتشابهات وبيان مقاصدها، وهذا واضحٌ من خلال تقسيم الآيات إلى: محكماتٍ، ومتشابهاتٍ؛ وبذلك يكون القرآن -بالضرورة- مصدراً لتفسير القرآن.

(1) يُنظر: الأصول العامة للفقّه المقارن، محمّد تقيّ الحكيم: 191-193.

ومن الآيات المصنفة إلى تقسيم ثنائي قوله تعالى: ﴿كَتَبَ أَحْكَمَتْ ءِائْتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]. فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن التصنيف الثنائي بين (الإحكام) و(التفصيل)، هو أن الأول عائد إلى اللفظ، والثاني عائد إلى المعنى⁽¹⁾، والذي يهّم البحث -هنا- هو أن الآية ناظرة إلى وجود قسمين من الآيات، أو لنقل: مرحلتين، ثم تصنيفين عامين. وعليه تكون هذه النماذج مشيرة إلى وجود التصنيف، وهي مما يُستدل به على منهج تفسير القرآن بالقرآن.

اللاحظ الثاني: الآيات التي تؤكد على أن القرآن كله بين، نور، وبرهان:

ففي قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِيحًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]، استدلل المفسرون على تفسير القرآن بالقرآن، وتأكيد هذا الأمر، قول الطباطبائي: ((وحاشا أن يكون القرآن تبيهاً لكل شيء، ولا يكون تبيهاً لنفسه))⁽²⁾. واستدل المفسرون على هذا المنهج في قوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: 174]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 19].

وهذه الآيات تركّز على جانب نورانية القرآن بعمومه، وبتعابير متكوّنة في هذا الباب، كالتبيان، والبيان، والنور، والمبين، وغيرها من المفردات، وهي تندرج أيضاً في سجلات من أسسوا لهذا المنهج التفسيري.

وهذه الرؤية مهمة وجوهرية، وقد تؤدّي بالبعض إلى الاعتقاد بالاكْتفاء بالقرآن وإلغاء أي مرجعية ثانية للمسلمين؛ لذا ينبغي معرفة مفهوم دلالة (كُلِّيّة) البيان القرآني كما يراها حيدر حبّ الله⁽³⁾:

والسؤال هو: هل التبيان في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِيحًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] العموم الكليّ كعلم الله بكل شيء، والآيات كثيرة جداً مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]؟

(1) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير: 4 / 262.

(2) الميزان في تفسير القرآن: 1 / 14.

(3) يُنظر: حجّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقييم: 246-248.

إنّ بعض الآيات التي فيها لفظ (كلّ) لا تفيد هذا الشمول، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: 23] فهل صحيح إنّ بلقيس كان لديها كلّ شيء كما كان لسليمان؟، وفي قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْ مَنَظِقِ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: 16] فسواء أبنينا على أنّ (من) للتبعض أم ليست كذلك، فهل يمكن تصوّر أنّهم أوتوا من كلّ شيء في عالم الوجود على سعته؟، والسؤال نفسه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: 84].

فجملة هذه الآيات تجعلنا على دراية أكبر بالاستخدام القرآني للتعميم، وإنّ التعميم في اللغة العربية ليس تعميمًا فلسفيًا أو منطقيًا وإنما يراد به الأكثرية أو يمكن على الأقلّ أن يُراد به المبالغة، وهو ما يُسمّى بالموجبة الأكثرية في لغة العرب، بل وفي لغة العرف عامّة.

ثمّ يختم كلامه بـ(لا نقول: إنّ كلمة (كلّ) لا تدلّ على العموم، بل نقول: إنّ عدم دلالتها عليه ليس أمرًا منافيًا لمعطيات اللغة، شرط تحقق مبرّر استخدامها، وهو الكثرة الكاثرة والأعم الأغلب)) (1).

اللاحظ الثالث: الآيات التي تفتح الطريق أمام هذا النوع من التفسير، من خلال التفكير والنظر، وإعمال العقل، وردّ بعض الآيات إلى بعض:

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 23] قال الطبري (ت310هـ): ((يشبه بعضه بعضًا، ويصدق بعضه بعضًا، ويدلّ بعض على بعض. وقوله: مَثَانِي يقول: تنثني فيه الأنبياء والأخبار والقضاء والأحكام والحجج. ونحن الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل... تكون السورة فيها الآية في سورة أخرى آية تشبهها...)) (2).

(1) حجية السّنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: 248.

(2) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 135 / 23.

من هنا كان هذا المنهج منهجاً قرآنياً بامتياز، فإنّ القرآن عندما نعى الذين لم يتدبروه متسائلاً بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَّاءَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؟﴾ [محمد: 24] وحثهم على الاستنارة بهديه، واستخراج لآله، لم يتركهم بلا منهجٍ قويم، بل تداركهم بهذا الطريق وأكد تكررًا، وسار على هديه النبي والمعصوم: والصحابة ومن تبعهم إلى يومنا هذا، كما سيأتي في النقطة اللاحقة.

ثالثاً: الروايات:

ورد في الروايات ما يدلّ بنحوٍ بيّن وقاطعٍ على مركزية القرآن في الممارسة التفسيرية، بوصفه نبعاً تفسيرياً ثراءً، وتؤكد هذه الروايات على أهمية منهج تفسير القرآن بالقرآن، ويمكن تصنيف الروايات إلى نوعين:

النوع الأول: الجانب العملي الذي مارسه المعصوم:

فالرواية المعروفة عن النبي 9 التي جاءت في مسند الإمام أحمد عندما سُئل عن معنى (الظلم) في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]، فإنه أجاب معتمداً على الآية: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، بأنّ المراد بالظلم في الآية الأولى هو الشرك الوارد في الآية الثانية(1). ومما ورد عن أمير المؤمنين 7 رواية تدلّ على استنطاقه للقرآن، واستنتاجه منه أقلّ مدّة للحمل، وهي ستة أشهر، في ضوء الآيتين المباركتين ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14]، و﴿وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، فتكون مدّة الرضاعة أربعة وعشرين شهراً كما بيّنت الآية الأولى، ومدّة الحمل مضافةً إلى الرضاعة ثلاثون شهراً(2) كما بيّنت الآية الثانية، وبالجمع بين مفاد الآيتين يُستنتج: أنّ أقلّ الحمل ستة أشهر. وهذا ضرب من ضروب تفسير القرآن بالقرآن.

ثمّة رواية مهمّة عن الإمام الحسن 7 يتجلّى بها المنهج التفسيري القائم على تفسير القرآن بالقرآن، وهو تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَشَاهِدْ وَمَسْهُودٌ﴾ [البروج: 3]، قال الإربلي (ت692هـ): ((وروى الإمام أبو الحسن عليّ بن أحمد الواحدي (رحمته الله) في تفسيره الوسيط ما يرفعُه بسنده

(1) يُنظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل: 1/ 378.

(2) يُنظر: بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي: 40/ 180، وبهذا المنهج دفع الإمام 7 عقوبة الرجم عن تلك المرأة التي حكم عليها الخليفة الثاني بالرجم، وقد وضعت حملها لستة أشهر.

أَنَّ رَجُلًا قَالَ: دَخَلْتُ مَسْجِدَ الْمَدِينَةِ فَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ 9 وَالنَّاسُ حَوْلَهُ فَقُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنْ ﴿شَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ فَقَالَ: نَعَمْ، أَمَّا الشَّاهِدُ فَيَوْمُ الْجُمُعَةِ، وَأَمَّا الْمَشْهُودُ فَيَوْمُ عَرَفَةَ، فَجَزَّئُهُ إِلَى آخَرٍ يُحَدِّثُ فَقُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنْ ﴿شَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ فَقَالَ: نَعَمْ، أَمَّا الشَّاهِدُ فَيَوْمُ الْجُمُعَةِ، وَأَمَّا الْمَشْهُودُ فَيَوْمُ النَّحْرِ، فَجَزَّئُهُمَا إِلَى غَلَامٍ كَانَ وَجْهَهُ الدِّيَارُ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ 9 فَقُلْتُ: أَخْبِرْنِي عَنْ ﴿شَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ فَقَالَ: نَعَمْ، أَمَّا الشَّاهِدُ فَمَحَمَّدٌ 9، وَأَمَّا الْمَشْهُودُ فَيَوْمُ الْقِيَامَةِ أَمَّا سَمِعْتُهُ يَقُولُ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا﴾ [الأحزاب: 45]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمَ مَشْهُودٍ﴾ [هود: 103]](1)، وبعد ذكره للإجابات الثلاث، تساءل عن الأشخاص الذين أجابوه، قال: ((سألت عن الأول فقالوا: ابْنُ عَبَّاسٍ، وسألت عن الثاني فقالوا: ابْنُ عُمَرَ، وسألت عن الثالث فقالوا: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ 7، وكان قول الحسن أحسن)) (2). ومحل الاستدلال في جواب الإمام الحسن 7، إذ عقد شبكة موضوعية - عن الشاهد والمشهود - فسر بها بعض القرآن ببعضه الآخر.

ونجد المنهج نفسه في رواية عن الإمام الحسين 7 في تفسير كلمة (الصمد): ((وعن الإمام الصادق عن أبيه الباقر عن الإمام زين العابدين : عن الإمام الحسين سيد الشهداء 7: إن أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي يسألونه عن (الصمد) فكتب إليهم: بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا ولا تتكلموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدي رسول الله 9 يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار، وإن الله قد فسر (الصمد)، فقال: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ۚ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 1-2] ، ثم فسره فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۚ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 3-4]](3).

(1) كُشِفُ الغُمة في معرفة الأئمة (ط - قديمة)، علي بن عيسى الإربلي: 543 / 1.

(2) المصدر نفسه.

(3) عقائد الإمامية الاثني عشرية، إبراهيم الموسوي الزنجاني: 100 / 2.

النوع الثاني: الجانب النظري الذي أشار إليه المعصوم:

لقد أرسى النبي 9 وأهل بيته في كلماتهم أسس هذا المنهج وقواعده، وسار على هذه القواعد كثير من الصحابة والتابعين، وكثير من تلامذة الأئمة الأطهار:، فمما ورد عن النبي محمد 9: ((إن القرآن ليصدق بعضه بعضاً، فلا تكذبوا بعضه ببعض)) (1).

وقد كان لأئمة أهل البيت: سبب الريادة في اختطاط هذا المنهج بدقة ووضوح، وكان لهم قصب السبق في توظيف تفسير القرآن بالقرآن في ممارساتهم التفسيرية، وعلى رأسهم ما جاء في كلمات الإمام علي 7 إذ قال: ((...كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ولا يختلف في الله ولا يخالف بصاحبه عن الله)) (2)، وإنما يكون القرآن فصلاً وتبياناً، بعملية استنطاقه، وتحكيمة في الواقع فيما يلتبس من أمر الحق والباطل؛ ولذلك ظل 7 منادياً: ((فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه: ألا إن فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء داءكم، ونظم ما بينكم)) (3).

وفي هذا المعنى قال الإمام السجاد 7 واصفاً القرآن الكريم: ((...وفرقاناً فرقت به بين حلالك وحرامك، وكتاباً فصلته لعبادك تفصيلاً... اللهم صل على محمد وآل محمد، واجعلنا ممن يعتصم بحبله، ويأوي من المتشابهات إلى جزر معقله، ويسكن في ظل جناحه، ويهتدي بضوء مصباحه)) (4).

لكن، مع كل ما تقدم من كلماتهم:؛ ولأجل استنطاق القرآن فقد ترك لنا رسول الله 9 قاعدة ومرتكزاً لا بد منه للظفر بالقول الفصل الفارق بين اللوالبس، وهذه القاعدة هي أن على المفسر أن يحكم القرآن على آرائه، لا أن يحمل آراءه وقناعاته على القرآن، فإن ((من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار)) (5).

(1) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي: 619/1.

(2) نهج البلاغة: 16/2.

(3) المصدر نفسه: 156.

(4) الصحيفة السجادية: الدعاء الثاني والأربعون.

(5) تفسير العياشي: 2/1.

المطلب الثاني: البذور والجذور والنثمر لتفسير القرآن بالقرآن:

سبق الحديث في الدليل الروائي بجانبه العملي عن تطبيقات تفسيرية باستعمال منهج تفسير القرآن بالقرآن التي مارسها النبي الأكرم 9 كما في بيان معنى (الظلم)، وفي الجانب نفسه سيقف روايات أخرى عن الأئمة الأطهار في معانٍ ومناسبات عدّة، تخرس هذه الروايات وأمثالها البذرة الأولى لهذا النهج التفسيري، ويمكن الجزم بأنها تمثل المهاد الأول لتأسيسه.

وهكذا تشكلت المرجعية التفسيرية للقرآن الكريم، إذ استند أئمة المفسرين في تفاسيرهم إلى آيات أخرى توضّحها وتكشف معانيها، بدءاً بمعلم القرآن الأول 9 مروراً بالصّحابة الأجلاء وعلى رأسهم سيد الوصيين 7 وهكذا إلى زمن التابعين ومن تبعهم وإلى يومنا هذا، ويستدلّ البحث على هذا القول من خلال تتبع العمليات التفسيرية التي مارسها ابن عباس وسعيد بن جبير ومقاتل وقتادة ومجاهد وعكرمة وعبد الرحمن بن زيد وغيرهم، ويتبين أنّ القرآن الكريم كان أحد أهمّ منابعهم التفسيرية التي استندوا عليها، تأسيساً لهذا المنهج التفسيري المهم والأساس الثابت، ومركزيّة القرآن التفسيرية تكون كالآتي:

أولاً: تفسير القرآن بالقرآن في بيانات الصحابة:

مما لا شكّ فيه ما للصحابة الذين رضي الله عنهم من دور رئيس، ومرجعية أساس في حفظ الرسالة المحمدية وبمستوياتها كافة، ولعلّ من أهمّ الشؤون التي أولوها اهتماماتهم هو شأن التفسير؛ متابعة لسيرة المفسر الأول النبي الخاتم 9 في هذا الشأن المحوري.

وكان الإمام علي 7 الأعلّم من بينهم، وكما مرّ ذكر بعض رواياته التفسيرية ضمن هذا المنهج، ويأتي بعده ثلاثة من الأصحاب الذين ذاع صيتهم في التفسير وهم: عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب وعبدالله بن عباس وهو الأصغر سنّاً من بينهم والأكثر شغلاً ورواية للتفسير.

سيكتفي البحث -فيما يأتي- بذكر نموذج تفسيري واحد لكلّ صحابي من الذين مرّ ذكرهم. فمما ورد عن ابن مسعود في تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فَنَّتَيْنِ الَّتِي قُلْنَ﴾ [آل عمران: 13]، قال: ((هذا يوم بدر، نظرنا إلى المشركين فرأيناهم يضعفون علينا، ثم نظرنا إليهم فما رأيناهم يزدون علينا رجلاً واحداً، وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الَّتَقَيْتُمْ فِيَ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِيَ أَعْيُنِهِمْ﴾ [الأنفال: 44])) (1).

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 130/3.

ومن تفسير أبي في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172] ((فبين أن هذا النص حصّ بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَقًا غَلِيظًا﴾ [الأحزاب: 7]، فخصّ الله تعالى الأنبياء بميثاق آخر)) (1).

وأما عن ابن عباس فإن أكثر ما روي عنه في التفسير كان من نوع تفسير القرآن بالقرآن، مع استعماله لمنهجيات أخرى بلا ريب، لكن استعماله لهذا المنهج يمثل ظاهرة واضحة على تفسيراته، فلقد فسّر قوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 81] بأنه كان نبي الله سليمان 7 إذا أراد الرّيح شديدة أصبحت كذلك، وإذا أرادها هادئة امتثلت وأصبحت كذلك، ثم بيّنها بقوله تعالى: ﴿فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ [ص: 36] (2).

ثانياً: تفسير القرآن بالقرآن في بيانات التابعين:

ورد عن قتادة تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافُظُونَ﴾ [الحجر: 9]، فأوضحها بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفَةٍ تَنْزِيلٍ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]، ((فهنا استعان بآية فصلت ليفسّر بها آية الحجر، مبيّناً أن حفظ الله من تأثير الباطل، وأن الباطل في رأيه هو إبليس (فأنزل الله القرآن ثم حفظه، فلا يستطيع إبليس أن يزيد فيه باطلاً ولا ينقص منه حقاً، حفظه الله من ذلك))) (3).

وفي تفسيره للآية الكريمة: ﴿قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [الأحزاب: 22] يحرص على أن يقرن دائماً الآيات القرآنية التي تتحدث عن ذات الموضوع؛ وما ذلك إلا لتوافر لتفسيره وحدة

(1) أبي بن كعب وتفسيره للقرآن الكريم، أحمد منجي حسين: 343.

(2) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 233.

(3) موسوعة التفسير قبل عهد التدوين: محمد عمر حاجي: 293.

الموضوع المطلوبة؛ ولذلك يفسر آية الأحزاب بقوله: وكان الله قد وعدهم في سورة البقرة بقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَكْبِرِينَ الْبَاسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَرُزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 214](1).

وأما مجاهد فكان في تفسيره يرد الآيات إلى بعضها، ويفسرها بنظائرها، كما في تفسيره للآية المباركة: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: 32]، ففسر (الظالم لنفسه) بـ(أصحاب المشأمة)، وفسر (المقتصد) بـ(أصحاب اليمين)، وفسر (السابق بالخيرات) بـ(السابقون)؛ وذلك تفسيراً لها بالآية الكريمة: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۖ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ۖ وَالسُّبُّوْنَ السُّبُّوْنَ﴾ [الواقعة: 8-10](2).

وفسر مجاهد قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّ لَهُمْ آتِ بَعَثْ لَنَا مَلَكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 246]، بقوله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [النساء: 77](3).

وجاء عن عكرمة في تفسيره للآية الشريفة: ﴿أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: 30] ((كانت السماء والأرض ملتحمتين، لا ينفذ منهما شيء، وهو قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ۙ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [الطارق: 11-12])(4).

تمثل هذه البيانات التفسيرية النواة الأولى لهذا المنهج، وتدل بوضوح على مدى مزية القرآن الكريم التفسيرية، بوصفه مصدراً تفسيرياً أساساً، مارسه المعصوم والصحاب والتابعون.

(1) يُنظر: المصدر نفسه: 293-294.

(2) يُنظر: موسوعة تفسير القرآن قبل عهد التدوين: 297.

(3) يُنظر: المصدر نفسه: 298.

(4) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 9/ 20.

تفسير القرآن بالقرآن بعد عصر التدوين:

عند تتبع كتب التفسير القديمة، يجد الباحث -وبشكلٍ جليٍّ- أنَّ تفسير محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ) أول تفسير اعتمد منهجية تفسير القرآن بالقرآن، باعتماده على القرآن منبعًا ومصدرًا للعملية التفسيرية⁽¹⁾.

والبحث لا يريد الاستغراق بالمصاديق بقدر ما هو مهتمّ بإلقاء نظرة شمولية على مفهومي (الثابت والمتغير) في المناهج التفسيرية، وإنما يسوق بعض المصاديق التفسيرية بما تخدم الفكرة وتعين على فهمها.

بدايةً، يرى الطبري أنَّ الآيات تنقسم إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: مجموعة الآيات التي هي فوق مستوى فهم البشر.

المجموعة الثانية: الآيات الميسرة الفهم للنبي 9.

المجموعة الثالثة: الآيات الميسرة الفهم للعرب.

ويقول: ((المفسر الذي يعتمد أحاديث الرسول الكريم 9 ويستشهد بقواعد الأدب العربي، مثل الشعر العربي وما اشتهر من المحاورات، يعتبر تفسيره أصحَّ التفاسير))⁽²⁾. ولكنه إذا أراد الحكم على الموضوع من خلال تفسيره، استعان بالآيات القرآنية الأخرى؛ يطلب المدد لذلك⁽³⁾.

ومن تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ [البقرة: 27] أنَّ المراد: هو قطع صلة الرحم، استنادًا على قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: 22]⁽⁴⁾، فأية سورة (محمد) تفسر آية سورة (البقرة).

ومما يلفت الانتباه في تفسيره، مقياس مراعاة السياق، والحفاظ على التواصل بين الآية وما يسبقها من آيات، وهذا ضربٌ من ضروب تفسير القرآن بالقرآن، وهو مقياس كاشف عن المعنى بعيدًا عن تضارب المرويات واختلافها في تحديد معاني الكثير من آيات القرآن الكريم، وهذه التفاتة

(1) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 234.

(2) المصدر نفسه: 56-57.

(3) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 234.

(4) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 1/ 221.

جدّ مبكرة في تاريخ التفسير المدوّن والنقد الأدبيّ، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ٦٨ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: 68-69]، يذكر في الاسم الذي يعود عليه ضمير الهاء في (فيه شفاء) قول المفسرين الذين يرون أنّ الهاء عائدة على (القرآن)، بمعنى: أن في القرآن الشفاء، وكذلك يذكر قول من يرون أنّ الهاء عائدة على (العسل) بمعنى: أن في العسل الشفاء، وبعد تتبّعه للأقوال يختار القول الثاني؛ وذلك لأنّ السياق سياق الحديث عن العسل(1)، ويستعمل مقياس السياق مع ورود روايات تفسيرية أو عدمه على السواء.

وفي تفسير (حقائق التأويل في متشابه التنزيل) للشيخ الرضي (ت406هـ) والذي لم يصل منه إلا الجزء الخامس، يرى أنّ من أهمّ مقومات التفسير الرجوع إلى الآيات المحكّمة؛ لتفسير المتشابهات(2)، وهذه من جذور منهج تفسير القرآن بالقرآن.

وقاسمه الرائي الشيخ الطوسي، واستعان بهذه المنهجية في تفسيره، ففسر قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] ((أما الربّ فله معنيان في اللغة، فيُسمّى السيّد المطاع ربّاً، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 41]، يعني: سيّده، ومنه قيل: ربّ ضبيعة، إذا كان يحاول إتمامها، و﴿الرَّبِّيُّونَ﴾ [المائدة: 44، 63] من هذا من حيث كانوا مدبرين لهم.

وقوله: (ربّ العالمين) أي: المالك لتدبيرهم، والمالك للشيء يسمّى ربّه، ولا يُطلق هذا الاسم إلا على الله، أمّا في غيره فيُقيد، فيقال: ربّ الدار، وقيل: إنّهُ مُشتقّ من التربية، ومنه قوله ﴿وَرَبِّبْنَاهُ﴾ [التّي في حُجُورِكُمْ] [النساء: 23]((3).

فهو يستفيد من مجموع الآيات وإحضارها في المقام لحلّ تعارض، أو دفع شبهة منشؤها الخلط في المعاني، فتتكامل الصّورة بضمّ بعض الآيات إلى بعضها الآخر كما في المثال السابق.

(1) المصدر نفسه: 86 / 14.

(2) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 234.

(3) التّبيان في تفسير القرآن: 1 / 32.

وهكذا استمرّ هذا المنهج وأصله الطبرسي (ت584هـ) في تفسيره (مجمع البيان)، متوسلاً به ما استطاع (1).

وفي (الكشاف) للزمخشري (ت535هـ) نجد هذا المنهج حاضراً، مستعيناً بالآيات على تفسير آيات آخر (2).

ويلاحظ هذا اللون من التفسير في (التفسير الكبير) للرازي (ت606هـ) (3) وهو من أعلام المفسرين في القرن السابع الهجري، وتابعه ابن كثير (ت774هـ) في (تفسير القرآن العظيم). تجذّر هذا المنهج من بعد ذلك، وتابع المفسرون تأصيل نهج الرواد، وتفقوا آثارهم، فنراه في تفسير أبي السعود (ت951هـ) من أعلام القرن العاشر، ونبصر به في مدونة الفيض الكاشاني (ت1091هـ) التفسيرية، وصولاً إلى القرن الرابع عشر الهجري.

المطلب الثالث: ثمر تفسير القرآن بالقرآن:

استمرّ هذا المنهج بالنضج والنمو، حتى بلغ أوجه في القرن الرابع عشر الهجري، في ظل تأليف العديد من التفسيرات على اختلاف انتماءات وتوجهات مؤلفيها، منها تفسير (القرآن الكريم) المعروف بتفسير المنار لمحمد رشيد رضا، وتفسير (أضواء البيان) للشنقيطي، وتفسير (فتح الرحمن) لإبراهيم الصنعاني، وتفسير (الفرقان) في تفسير القرآن بالقرآن والسنة لمحمد صادق، وتفسير (تسليم) لجوادي آمل، وتفسير (القرآن بالقرآن والسنة والآثار) لأحمد بن عبدالرحمن القاسم، وغيرها من التفسيرات الكاملة تجزئية كانت، أم موضوعية.

إلا أن هذا المنهج لمع نجمه وتألق نوره على يد محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ) في تفسيره (الميزان)، الذي يُعدّ باعث هذا اللون ومحبيه (4)، فكان بحق ثمرة البذرة التي غرست في العصر الإسلامي الأول، وتجدّرت مع ظهور المدونات التفسيرية؛ ولأسباب عدّة:

1- الدّفاع عن هذا المنهج، وثبات الموقف.

2- بيان رأيه في قصور المناهج الأخرى إذا ما قُورنت بهذا المنهج.

(1) للاطلاع على شواهد لهذا المنهج، يُراجع: مجمع البيان في تفسير القرآن: 7/ 46، 63، 102.

(2) للاطلاع على شواهد لهذا المنهج، يُراجع: الكشاف عن حقائق التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم الزمخشري: 3/ 185.

(3) للاطلاع على شواهد لهذا المنهج، يُراجع: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): فخر الدين الرازي: 1/ 100 وما بعدها.

(4) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 236.

3- عدّه منهج المفسرين الحقيقيين ألا وهم أهل البيت .:

4- ممارسة المنهج بإتقان، وعلى علم وإيمان به.

5- توظيف هذا المنهج بصورة كبيرة، فكان هو النمط الثابت في ممارسته التفسيرية.

ومن تطبيقاته لهذه المنهجية ما فسّر به (ليلة القدر) فقال: ((قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ

الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1]، ضمير (أَنزَلْنَاهُ) للقرآن، وظاهره جملة الكتاب العزيز لا بعض آياته، ويؤيده

التعبير بالإنزال الظاهر في اعتبار الدفعة دون التنزيل الظاهر في التدرج.

وفي معنى الآية قوله تعالى: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ٢ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ [الدخان:

3-2] وظاهره الإقسام بجملة الكتاب المبين، ثم الإخبار عن إنزال ما أقسم به جملة. فمدلول الآيات

أنّ للقرآن نزولاً جملياً على النبي 9 غير نزوله التدريجي... وليس في كلامه -تعالى- ما يبين أنّ

الليلة -آية ليلة- هي غير ما في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185]،

فإنّ الآية بانضمامها إلى آية (القدر) تدلّ على أنّ الليلة من ليالي شهر رمضان((1)).

وهكذا يعقد في تفسيره منظومة قرآنية كاملة، ليخلص إلى نتائج تتضمن من اللّمحات القرآنية

أروعها، ومن اللطائف أدقّها، والتفسير بهذا النحو يسمّى (التفسير الموضوعي)، وظهور هذا النوع

من تفسير القرآن بالقرآن بشكل منهجيّ مستقلّ تبلور في أواخر القرن الرابع عشر، مع أنّه كان

منهجاً تفسيرياً منذ بداية التفسير لكن بصورة ضمنية، وخصوصاً في الممارسات الفقهيّة(2).

المطلب الرابع: مجالات تفسير القرآن بالقرآن، وأنواعه:

الرجوع إلى القرآن بوصفه منبعاً تفسيرياً، يشمل السياق وغيره؛ ذلك أنّه أحياناً يعتمد على

السياق المباشر، وأحياناً يعتمد على الآيات بصورة غير مباشرة، وعليه فقسم من مجالات هذا المنهج

سياقيّ مباشر، وقسم غير سياقيّ يتمّ بوسائط أخرى.

ذكر **محمود رجبى** أنواع عدّة في عملية الرجوع إلى القرآن كمصدر تفسيريّ(3)، وكما يأتي:

(1) الميزان في تفسير القرآن: 330-331.

(2) يُنظر: أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفى: 80-81.

(3) للاطلاع على هذه الأقسام: يُراجع: بحث في منهج تفسير القرآن الكريم: 237-242.

1- روايات التفسير بين القبول والرفض:

وهو أنه بعض الروايات واردة بتفسير بعض الآيات أو شرح سبب نزولها، وإن من جملة المعايير التي وضعها العلماء لتمحيص الرواية ومدى اعتبارها هو نفي تعارضها مع مضمون آيات القرآن الكريم، وعليه تُردّ في بعض الأحيان رواية ما عندما يتم التأكد من معارضتها لسياق الآية المراد تفسيرها، في حين يدعو المنطق إلى الاستعانة بالروايات في مواضع أخرى، وعدّها قرينةً بعدما يُتأكد من انسجامها مع سياق الآية، ولسياق الآية في هذه الحالات دورٌ غير مباشر في تفسير الآية نفسها، وعلى سبيل المثال: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [الرّمر: 33]، فقد اختلفت الروايات في تحديد المقصود من ﴿الَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾، فقد اعتبر قسم من المفسرين (الذي جاء بالصدق) هو النبي 9، والذي (صدق به) هو الإمام علي 7، وبعض المفسرين عدّ (الذي جاء بالصدق) هو جبريل 7، والذي (صدق به) هو النبي 9، والذي فهمه الطباطبائي ومن خلال سياق الآية، أن الرواية الثانية التي تقول بأن جبريل 7 هو الذي جاء بالصدق، تبدو غير مقبولة؛ لأن الآيات التي تسبق هذه الآية، وما بعدها تتحدّث عن وصف النبي 9، ولم يرد أي كلام عن جبريل 7.

2- تحديد مقاصد الآيات ودلالاتها:

يوحى ظاهر بعض الآيات بفهم عام ومطلق، وأن مفهومها يشتمل على العديد من الحالات الأخرى، ولكن بالاستمداد من آيات أخرى نجد أن نطاق الآيات محصور في عددٍ محدّد، ومن هذا النوع الآية المباركة: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ [الرّمر: 32]، فإذا أُغفل مراجعة الآيات السابقة لهذه الآية، سيبدو معناها عامًا ومطلقًا، بمعنى: أن كلّ شخص مشمول بالحكم سواء كان قبل البعثة، أو في أثنائها، أو بعدها، يكذب على الله، ويكذب بالصدق، لكن، إذا أخذ بالحسبان السياق الذي جاءت به الآية، سيفهم تضيق المعنى وتخصيصه بالكافرين الذين عاصروا النبي 9؛ لأن الآيات السابقة حدّدت مصير الكافرين قبل البعثة

في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ٣٠ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ٣١﴾ [الرُّم: 30-31]⁽¹⁾.

3- تحديد مصداق الآية:

يقوم المفسر أحياناً بالاستعانة بآياتٍ أخرى، للوقوف على مقاصد الآية وتحديد مصاديقها، نعم قد لا يُفضي عدم الرجوع إلى تلك الآيات، إلى التباسٍ في فهم الآية، لكن يبقى مقصودها مغلقاً؛ لذلك يُعدّ اللجوء إلى هذا الأسلوب مهماً لكشف مقصود الآية على نحوٍ أفضل، وتبيان مصاديقها على نحوٍ أوسع، ومن أمثلة هذا النوع بيان المُراد من (الصراط المستقيم) في الآية: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6]، فربما يكون المفهوم واضحاً، لكن ما طبيعة الصراط؟ وما خصوصياته؟ وعليه لا بدّ من الرجوع إلى الآيات الأخرى، كآية المباركة: ﴿وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ٦١﴾ [يس: 61]، والآية الشريفة: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيْمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 161]، فبضم هذه الآيات إلى بعضها يُعلم أنّ المُراد بـ(الصراط المستقيم) هو دين التوحيد والحقّ الذي جاء به إبراهيم 7، والعبودية الحقّة لله وحده. ويقول الله تعالى في وصف تعذيب قوم النبي لوط 7: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ﴾ [الشعراء: 173]، فربما يفهم القارئ أنّهم عذبوا بالمطر الغزير الذي تتبعه سيول جارفة فغرقوا فيها، ولكن بالنظر إلى آياتٍ أخرى أتى سبحانه بها يرفع إبهام الآية فقال: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ﴾ [هود: 82]، فصرّح بأنهم أمطروا مطر الحجارة فهلكوا بها، كما أهلك أصحاب الفيل بها كما قال سبحانه: ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ [الفيل: 4]⁽²⁾.

4- استنباط معنى جديدٍ من آيتين:

(1) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 237.

(2) يُنظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن: جعفر السبحاني: 28-29.

في بعض الموارد يتوصل المفسر إلى استنباط معنى جديد من خلال مراجعة آيتين أو أكثر، بحيث لا تدلّ على الموضوع المستنبط أي منها بمفردها، كما في استنتاج أقلّ مدّة للحمل، وهي ستّة أشهر، في ضوء الآيتين المباركتين ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14]، و﴿وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، بكون أنّ مدّة الرّضاعة أربعة وعشرون شهراً كما بيّنت الآية الأولى، ومدّة الحمل مضافةً إلى الرّضاعة ثلاثون شهراً كما بيّنت الآية الثانية، وبالجمع بين مفاد الآيتين يُستنتج: أنّ أقلّ الحمل ستّة أشهر. وهذا الذي ورد في الروايات عن أمير المؤمنين (1)7.

5- اكتشاف الصورة الكاملة وإزالة التعارض الظاهري بين دلالات بعض الآيات:

يغلب هذا الاشتباه في بعض القصص القرآني، إذ تردّ القصة بأكثر من شكلٍ بنائي، وفي آياتٍ متفرّقة، وقد يوحي ذلك للقارئ غير الملمّ بمسائل التفسير بوجود تعارض وتناقض، وما أكثر المشاكل التي تولّدت عن نظرة مُجتزأة للنصّ القرآني، فأصبحت مأخذاً بيد الأعداء في إثبات قصور القرآن الكريم -والعياذ بالله- وعدم وحيانيته، فوضعت كتب كثيرة في هذا المجال لرفع هذه الشبهة من خلال نظرة شاملة للنصّ القرآني.

كذلك وُضعت الآيات جنباً إلى جنبٍ لتكتمل أجزاء الصورة، على سبيل المثال: ثمة آيات تتضمّن التأكيد على موضوع (مسألة) الأفراد يوم القيامة مثل قوله تعالى: ﴿وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصافات: 24]، و﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: 92]. في حين أنّ هنالك آياتٍ تصرّح بأنّ لن يُسألَ عن ذنبه أحدٌ كما في الآية الكريمة: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: 39]، وبالجمع بين هذه الآيات قيل: إنّ في يوم القيامة مواقف ومحطّات كثيرة، يتمّ في بعضها مساءلة المخلوقات، وفي بعضها الآخر يُختم على أفواه النّاس، فلا يُسمح لأحدهم بالكلام أبداً، وتنطق بدلاً عن اللسان جوارح أخرى كما في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس: 65]، في حين يُعرفون في محطّاتٍ أخرى بسيماهم، كما قال تعالى: ﴿يُعَرَّفُ الْمَجْرُمُونَ بِسِيمَاهُمْ﴾ [الرحمن: 41] (2).

6- لبيان علة أو حكمة:

(1) يُنظر: بحار الأنوار: 40 / 180.

(2) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 240.

وهو أن يُلجأ إلى آيات أخرى؛ لمعرفة الحكمة من آية ثانية، ومثاله: للوقوف على (حَتَم) الله تعالى على قلوب بعض الناس في الآية: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: 7]، وعلى المقصود بالْحَتَم، تجب الاستعانة بالآية المباركة: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ۝١٥٥﴾ [النساء: 155].

7- أسئلة الآيات وأجوبتها:

للرّد على التساؤلات الضمنية في بعض الآيات، يُستعان أحياناً بآيات أخرى، كما في السؤال الآتي: هل الله تعالى يُزيغ القلوب من الحق إلى الباطل؟ وهو سؤال يُستشف من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: 8]، وسرعان ما تتضح الإجابة بعد النظر في الآية الكريمة: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصّف: 5].

كانت النقاط المتقدمة هي الفوائد التي نحصل عليها من مرجعية القرآن التفسيرية، والمجالات والأنواع التي يكون للقرآن الكريم فيها أثر رئيس بوصفه مصدراً للتفسير (1).

المطلب الخامس: ضوابط منهج تفسير القرآن بالقرآن، وماخذه:

يرى بعض العلماء والمفسرين أنّ منهج تفسير القرآن بالقرآن وإن كان صحيحاً في الجملة، لكنّه لا يفي بمهمة التفسير من دون الاستعانة بالمناهج الأخرى، ورؤية هؤلاء العلماء متأثرة نتيجة فهم بعض الروايات التي قد توهم بوجود منع من استعمال هذا المنهج، وتبقى رؤيتهم قابلة للنقد والرّد (2). وتتلخّص أدلة المعارضين لهذا المنهج بما يأتي:

1- الاستناد على روايات تنصّ على رفض ضرب بعض القرآن ببعضه وذمه، ومن هذه الروايات ما نُقل عن الإمام الصادق (7)، أنّه قال: ((ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعضٍ إلا كفر)) (3)، فالمخالفون لهذا المنهج فهموا من هذه الرواية وأمثالها عدم جواز استعماله، بينما نجد في كلمات الشيخ الصدوق -عندما سأل أستاذه عن معنى الرواية المتقدمة- فهماً مغايراً تماماً، قال: ((سألتُ

(1) يُنظر: المصدر نفسه: 242.

(2) يُنظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية، محمد علي أصفهاني: 48.

(3) الكافي: 2/ 632.

أستاذي ابن الوليد عن معنى هذا الحديث -ضرب القرآن- فقال: هو أن تجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى⁽¹⁾، فيكون معنى ضرب القرآن بعضه ببعض أنه الخلط والالتباس في تفسير الآيات، والجواب عن معنى الآية بمعنى آية أخرى، وهذا مختلف عن منهج تفسير القرآن بالقرآن، وهو أمر لا يقول به أي مفسر، ويتابع الطباطبائي شرح هذه الروايات قائلاً: ((إن الروايات -كما ترى- تعدّ ضرب القرآن بعضه ببعض مقابلاً لتصديق بعض القرآن بعضاً، وهو الخلط بين الآيات من حيث مقامات معانيها، والإخلال بترتيب مقاصدها، كأخذ المحكم متشابهاً، والمتشابه محكماً، ونحو ذلك))⁽²⁾.

2- انطلاقاً من نفي قبول بعض مسلمات تفسير القرآن بالقرآن، من قبيل حجّة ظواهر الآيات، أنكر قسم من أهل الحديث والأخباريين هذا المنهج؛ لأنهم يرون فيها أعمال الاستحسانات في انتقاء الآيات، وهي مسألة ذوقية خاصة بالمفسر، ورأوا أنه لا يمكن الاحتجاج بهذه الظواهر دون الأخذ بأقوال المعصوم، واستدلوا ببعض الروايات التي فهمت بحصر فهم القرآن الكريم بالمعصومين (عليهم السلام)⁽³⁾، وأن القرآن يحتوي على مضامين عالية وعميقة لا يفهمها إلا الله والرّاسخون في العلم ولا تنالها الأفكار العادية للناس⁽⁴⁾.

وحجّة ظواهر القرآن من المسائل التي تُبحث مفصلاً في كتب الأصول، وهي من طرق العقلاء في فهم مراد المتكلم، ولم يمنع الشارع من هذه الطريقة، وعليه فلا طريق لإنكارها⁽⁵⁾، ونشير هنا إلى بعضها فقط:

1- المقصود باختصاص فهم القرآن الكريم بالمعصوم، وأنه لا يُدرك لعامة الناس، هو الفهم الكامل الواقعي، فلا يوجد مانع من الأخذ بظواهر القرآن الكريم، مضافاً إلى أن الروايات الشريفة قد أرجعنا إلى الاحتكام إلى القرآن والاستدلال به.

2- إن التفسير بالرأي المنهّي عنه في الروايات تعني التفسير من دون الرجوع إلى القرائن العقلية والنقلية، أما الأخذ بالظواهر مع مراعاة القرائن فلا يُعدّ من التفسير بالرأي.

(1) بحار الأنوار: 39/89.

(2) الميزان في تفسير القرآن: 3/85.

(3) يُنظر: تفسير الصافي: 1/20-22.

(4) يُنظر: فرائد الأصول، مرتضى الأنصاري: 1/140 وما بعدها.

(5) يُنظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية، محمد علي أصفهاني: 50.

المبحث الثاني: منهج تفسير القرآن بالأثر:

كان رسول الله 9 عمدة المسلمين في التفسير قبل استشهاده؛ إذ يرجع إليه المسلمون في المهمة التي أنيطت به كما تنص عليه الآية المباركة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، وذلك قبل أن ينقسموا إلى فرق مختلفة في المذاهب والآراء والانتماءات والميول، وهكذا تشكلت العقلية الروائية باعتمادها على المأثور في بيان المفاهيم القرآنية، واستمرت الروايات التفسيرية بوصفها مصدراً تفسيرياً بالتجذر والنمو والنضج في بواكير تأسيس المنظومة

الفكرية الإسلامية، بل وكان المنهج الروائي المعتمد على آثار النبي والصحابة ومن بعدهم هو السائد والمهيمن على الحراك التفسيري.

ويريد البحث تسليط الضوء على هذا المنهج بما هو منهج ثابت، غير قابل للتغيير، ومن خلال:

- 1- أدلة اعتبار هذا المنهج، وبراهينه.
 - 2- نشأته، ومراحله التاريخية من البذور إلى الثمر.
 - 3- أنواع الروايات التفسيرية وفروعها، وما ينشعب منها.
 - 4- ذكر سلبياته وشوائبه التي ذكرها العلماء.
- يجدر الانتباه إلى أنه بُعِدَ رحيله 9 ظهر اتجاهان في أصل موضوع التفسير قبل تشعبه ونموه، وهما:

أولاً: اتجاه يرى تدوين الحديث وأن أهل البيت : هم عدل القرآن وهم من يستطيعون تفسيره؛ وذلك استناداً إلى ما أوصاه النبي 9 بشأنهم في حديث الثقلين: ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، وإني لئن يفرقا حتى يرثي عليّ الحوض)) (1)، وفي قوله: ((عليّ مع القرآن، والقرآن مع عليّ، لن يفرقا، حتى يرثي عليّ الحوض)) (2).

ومن هنا قال المناوي وهو من أعلام محققي مدرسة الصحابة: ((يمكن القول بالاستناد إلى هذا الحديث: إن علياً 7 أعلم الناس بتفسير القرآن)) (3).

ثانياً: اتجاه يرى منع تدوين الحديث، ولا يرى في أهل البيت : المرجعية الوحيدة في التفسير، وهو ما ذهب إليه بعض من الصحابة ومنهم: أبو بكر وعمر، وهذا الاتجاه رأى منع نقل الحديث؛ معللين ذلك بخشية الاختلاف في أحاديث النبي 9، إذ روي عن الأول: ((إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشدّ اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلّوا حلاله، وحرّموا حرامه)) (4). وعن الخليفة الثاني: ((أقلّوا الرواية عن رسول الله، إلّا فيما يُعملُ به)) (5).

(1) المستدرک علی الصحیحین، محمد الحاکم النیسابوری: 3 / 160.

(2) المصدر نفسه: 3 / 134.

(3) التفسير بشرح الجامع الصغير: 2 / 146.

(4) تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي: 1 / 3.

(5) المصنّف، أبو بكر عبد الرزّاق الصنعاني: 11 / 325.

هذا الإعراض عن الروايات ومنع تفسير القرآن الكريم، شاع بين الصحابة بعد رحيل النبي 9، وأخذ هذا الرأي بالاتساع في عصر التابعين؛ ولذلك حيل بين المسلمين وبين تدبر الكتاب العزيز، مكتفين من ذلك بتلاوته الحرفية (1).

وعلى الرغم من توسع هذا الاتجاه، إلا أن المسلمين عمومًا على اختلاف توجهاتهم المذهبية والفكرية، لم يجدوا طريقًا لفهم القرآن إلا بالرجوع إلى الروايات التفسيرية، وجمعها، وعلى هذا الأساس اشتغلوا بتأليف التفاسير بما أثير من المرويات عن النبي 9 وعن الصحابة الذين يتصل سندهم بالنبي 9، وكانت هذه الحركة البذرة الأولى والنشأة لهذا المنهج التفسيري، ومن الطبيعي أنهم لم يكونوا على رأي واحد في كيفية الاستفادة من الروايات، وعلى هذا الأساس يكون التفسير بالمأثور منهجًا ثابتًا، لكن التعاطي مع الروايات متغير؛ تبعًا لعقلية المفسر وقبلياته وإطاره الفكري.

المطلب الأول: أدلة إثبات مصدريّة الروايات في التفسير:

أولاً: القرآن الكريم:

صرح القرآن الكريم بأهمية أثر النبي 9 في مقام تبين معاني القرآن للناس، وأعطته صفة (معلم القرآن) في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، فالآية يراها متبنّوا هذا المنهج أنها تشير بوضوح إلى ضرورة مرجعية بيان النبي للقرآن، وعليه تكون رواياته التفسيرية مصدرًا لا غنى عنه في عملية التفسير، بينما يراها البعض أنها ليست كذلك، إذ ((لا دليل على أن المراد بالبيان أمر آخر وراء إبداء القرآن للناس، أو شرح القرآن نفسه، فإن إبداء القرآن وذكره للناس بيان له بما للكلمة من معنى، إذ لو لم يذكر النبي القرآن للناس واحتفظ بالوحي لنفسه لا يكون قد بين القرآن وكشف عنه، بل لظل القرآن مستورًا في قلبه، وإظهار القرآن مهمة عظيمة ومسؤولية جسيمة)) (2).

وذكر الطوسي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 129] ((المراد بـ(الكتاب) القرآن -على قول ابن زيد وأكثر المفسرين- ومعنى (الحكمة) ها هنا السنّة. وقيل المعرفة بالدين، والفقه في

(1) يُنظر: تاريخ عمومي حديث، مجيد معارف: 73 (باللغة الفارسية).

(2) حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: 67.

التأويل. وقيل العلم بالأحكام التي لا يُدرَك علمها إلا من قبل الرُّسُل :، فالأول قول قتادة، والثاني قول أنس بن مالك، والثالث قول ابن زيد. وقال قوم: هو كلام مثنى كأنه وصف التنزيل بأنه كتاب، وبأنه حكمة، وبأنه آيات... وكلُّ حسن)). وبكلِّ المعاني، فمهمة النَّبيِّ 9 -بصريح آيات القرآن- لم تكن مقتصرةً على إبلاغ القرآن، بل كان مع القرآن بيانٌ وتعليم، وهذا البيان النبويّ يشكّل مرجعيةً تفسيريةً هامةً، إذا كان الدليلُ القرآنيُّ واضحًا، لزم الانتقال إلى ما جاء في الروايات مؤيدًا لهذا المعنى.

ثانيًا: الروايات:

إنَّ بيان النَّبيِّ 9 وتعليمه يرجع إلى الوحي أيضًا، وقد رُوِيَ عن الرسول 9: ((ألا وإني أُوتيتُ القرآن ومثله معه))⁽¹⁾، وقد كان المسلمون يرجعون إليه كلُّما عُسِّر عليهم فَهْمُ آيةٍ أو بعضِ الآيات، ويأخذون بأقواله، ويستنبطون بتوجيهاته 9.

ومما رُوِيَ عن ابن مسعود قوله: ((كان الرَّجلُ منَّا إذا تعلَّم عشرَ آياتٍ لم يجاوزْهُنَّ حتَّى يعرف معانيهنَّ والعملَ بهنَّ))⁽²⁾، وهكذا سار أهل البيت: والصَّحابة على هذا النهج بالاستفادة من الأحاديث الشريفة وتفسيره للآيات المباركات.

وكذلك يُروى عن الإمام الصادق 7 أنّه قال: ((إنَّ الله أنزل على رسوله الصَّلَاة، ولم يُسمِّ لهم ثلاثًا ولا أربعًا، حتَّى كان رسول الله 9 هو الذي فسَّر لهم ذلك))، فعَدَّ الإمام 7 فعلَ النَّبيِّ 9 للصَّلَاة تفسيرًا لما أُجمل من أمر الصَّلَاة في القرآن، فقد مارس الرسول تفسير الآيات التي ذُكرت بصورةٍ كليةٍ مُجَمَّلةٍ في القرآن الكريم من قبيل الأحكام ك(الصلاة، الصوم، الحج، وغيرها)، وكذلك كشف تخصيص العموم وتقييد المطلق، وبيَّن الاستعمالات القرآنية الجديدة على لغة العرب. وهذه الأمور جميعًا، كانت تفسيرًا للقرآن، ولولا الروايات لكانت لم تصل، ولا تزال حاضرةً كمنابع للتفسير بالأثر.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ هناك العديد من الأحاديث التي تُصرِّح بوضوح بأنَّ فهم القرآن وتفسيره مختصٌّ ببعض الأشخاص، وهذا الرَّأي يؤيِّده ما ورد في القرآن من جعل بيان القرآن من مهمَّات النَّبيِّ محمَّد 9، ومن ذلك: ما ورد في روضة الكافي، الحديث القائل: ((إنَّما يعرف القرآن مَنْ

(1) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي: 4/ 174.

(2) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 1/ 27 - 28.

خوطف به)) (1). ويرى الأخباريون من الشيعة أنّ المختصين بهذا النوع من الأحاديث هم النبي وأهل بيته ؛، ويرى أهل السنة هذا الشأن لبعض الصحابة، فيكون فهمه فوق مستوى أفهام العامة من الناس؛ ولهذا السبب ((لا يبلغ أحد كنهه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى، إلا نبيه وأوصيائه)) (2).

وعلى هذا الأساس التّجىء إلى التفسير بالرواية والأثر؛ ليتحقق تجنب الوقوع في التفسير بالرأي الذي يورد منتهجه النار على وفق هذا الفهم، فلا يبقى إلا طريق التفسير الأثري، وهذا من أقوى أدلة منهج التفسير بالأثر.

المطلب الثاني: نشأة منهج التفسير بالأثر، ومراحله التاريخية:

يُعدّ منهج التفسير بالأثر أول منهج ذاع استعماله في أوساط المسلمين، إذ إنّ ((التفسير لم يكن - في البداية- إلا شعبة من الحديث بصورة أو أخرى، وكان الحديث هو الأساس الوحيد تقريباً، مضافاً بعض المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية)) (3)، وكان رواج هذا المنهج راجعاً إلى أسباب عدّة:

- 1- قرب المفسرين الأوائل من عصر النبي 9، فسادت النزعة الروائية.
- 2- الاهتمام بالجزئيات ((والتركيز على القضايا التفصيلية والفرعية على حساب المبادئ العامة والقراءة الكلية للنص)) (4). والمبدأ في ذلك أنّ ((استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية)) (5).

بذور منهج التفسير بالأثر:

ظهر هذا المنهج التفسيري بصورة جلية بعد رحيل النبي 9، ولم يتأثر بمنع تدوين الحديث، وممن اشتهروا في سلوك هذا المنهج بعد عهد الرسالة عبد الله بن عباس، وهو القائل: ((ما أخذت

(1) محمد بن يعقوب الكليني: 311 / 8.

(2) وسائل الشيعة، الحرّ العاملي: 148 / 18.

(3) المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر: 14.

(4) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 46.

(5) المصدر نفسه.

من تفسير القرآن فعن علي بن أبي طالب (7)) (1). وحسبك هذه الشهادة من ترجمان القرآن (2)، وهذه الرواية تُعدُّ نصًّا استنباطيًّا في التأسيس لهذا المنهج.

وبعد القرن الأول للهجرة بدأ العلماء بتأليف كتب التفسير الأثري ((ومن الضروري التذكير بعدم وصول شيء إلينا من هذا النوع من التفسير الأولى، رغم أنَّ هذه الخطوة في حد ذاتها قد وضعت حجر الأساس للتفسير الروائي، وشكّلت البذرة الأولى والركيزة الأساس لتفسير القرآن الكريم، وعلى أثر هذه الجهود والمسااعي تمَّ إعداد الأراضية لظهور التفسير اللاحقة، ولا تزال ظاهرة في سدى ولحمة الكتب التفسيرية الواصلة إلينا)) (3).

ومما يجدر الانتباه إليه في مرحلة تأسيس هذا المنهج، أنه يوجد اختلافٌ أساس بين: التفسير الروائي (الشيعة)، والتفسير الروائي (السنّي)، فضلاً عن إنَّ الفريقين يعتمدون على الروايات التفسيرية المنقولة عن الرسول الأكرم 9، فإنَّ الشيعة يعتمدون كثيراً على روايات الأئمة المعصومين: بحسب التأسيس على حديث الملازمة بين الثقلين، بينما اعتمدت مدرسة الصحابة على آراء الصحابة والتابعين، وتُلاحظ ندرة استنادهم إلى روايات أهل البيت ؛ ولذا فإنَّ جزءاً كبيراً من التفسير الروائي لأهل السنة يتقوم بآراء الصحابة والتابعين، ويندر أن تجد فيها روايةً عن أهل البيت ؛ وفي المقابل تجد أنَّ محتوى التفسير الروائي للشيعة يعتمد على الروايات المنقولة عن رسول الله 9 وأهل بيته ويندر أن تجد فيها آراء غيرهم (4)، إذا ما استثنينا الآراء التفسيرية المبنوثة والمتنوعة عند الشيخ الطوسي في تفسيره (التبيان في تفسير القرآن).

وفي مرحلة البذور المكوّنة لهذا المنهج ظهرت تفسير عدّة (5)، منها:

1- تفسير ابن عباس.

2- تفسير أبان بن تغلب (من أصحاب الإمام الصادق 7).

3- تفسير ابن أسباط (من أصحاب الإمامين: الرضا والجواد 8).

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني: 468 / 1.

(2) يُنظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن: 153.

(3) التفسير المأثور: دراسة ونقد لتأثير الروايات في تفسير القرآن، برويز آزادي: 55. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

(4) التفسير الروائي عند الشيعة: المزايا والإخفاقات، علي أكبر بابائي: 239. مجلة: المنهاج، العدد: الخامس والستون، 1433هـ.

(5) التفسير المأثور: دراسة ونقد لتأثير الروايات في تفسير القرآن: 56. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

- 4- تفسير سعيد بن جبير.
- 5- تفسير ابن محبوب (من أصحاب الأئمة: الكاظم والرضا والجواد:).
- 6- تفسير علي بن مهزيار الأهوازي (من أصحاب الأئمة: الرضا والجواد والهادي:).
- 7- تفسير ابن أرومة (من أصحاب الإمام الهادي (7)).
- 8- تفسير السدي.
- 9- تفسير محمد بن السائب الكلبي.
- 10- تفسير أبي بصير يحيى بن أبي القاسم الأسدي (من أصحاب الإمامين: الباقر والصادق (8)).

- 11- تفسير أبي الجارود الهمداني (من أصحاب الأئمة: السجاد والباقر والصادق:).
 - 12- تفسير أبي حمزة الثمالي (من أصحاب الأئمة: السجاد والباقر والصادق والكاظم:).
- ومن كتب التفسير عند مدرسة الصحابة⁽¹⁾:

- 1- تفسير سفيان بن عيينة.
- 2- تفسير وكيع بن جراح.
- 3- تفسير شعبة بن الحجاج.
- 4- تفسير يزيد بن هارون.
- 5- تفسير آدم بن أبي ياس.
- 6- تفسير إسحاق بن راهويه.
- 7- تفسير عبدالرزاق.
- 8- تفسير روح بن عبادة.
- 9- تفسير عبد بن حميد.
- 10- تفسير أبي بكر بن أبي شيبة.
- 11- تفسير علي بن أبي طلحة.
- 12- تفسير البخاري.

(1) التفسير المأثور: دراسة ونقد لتأثير الروايات في تفسير القرآن: 56. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

وفي هذا السياق، لا بدّ من تحليل مفهومي (التفسير الروائي) و(التفسير الأثري) المستعملين في دراسة هذا المنهج؛ لتسليط الضوء على مقدار ثباتيته وصلابته عبر مراحل تطوره؛ ولأنّه من المؤسف أن يتمّ استعمال المفهومين بنحوٍ من الترادف، وهذا خلط -كما سيتبيّن-، والحقّ أنّه يوجد بينهما فرقٌ جوهريّ، وكالاتي:

مفهوم التفسير الروائي:

يرى مهدي مهريزي أنّ مصطلح (التفسير الروائي) يُطلق على ((الكتب التي عمد أصحابها إلى جمع الروايات فيها على ترتيب سور وآيات القرآن الكريم. وهي -في الغالب- تكون على غرار الكتب الخاصة بتأليف الروايات الفقهية)) (1).

ولا وظيفة تُذكر لمؤلف التفسير هنا، وكلّ ما يقوم به هو ترتيب كتابه فقط ((دون إبداء الرأي، أو إضافة نوع من التّبويب إليها)) (2).

عرّف الزرقاني التفسير الأثري بوصفه مرادفاً للتفسير الروائيّ بأنّه: ((هو ما جاء في القرآن، أو السنّة، أو كلام الصحابة، بياناً لمراد الله تعالى من كتابه)) (3). وأرى أنّ هذا التعريف قد أغفل دور المفسّر، ولم يرع ممارسته التفسيرية، بل أصبحت الآيات هي المفسّرة، والسنّة وكلام الصحابة هما المبيّنان، فقام منبع التفسير (القرآن، والسنّة، وقول الصحابي) بوظيفة المفسّر.

وذهب الذهبيّ إلى القول بمضمون التعريف السابق مع شيء من التوسّع فقال: ((يشمل التفسير المأثور: ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرّسول 9 وما نُقل عن الصحابة الأجلّاء (رضوان الله عليهم)، وما نُقل عن التابعين من كلّ ما هو بيانٌ وتوضيحٌ لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم)) (4). ممّا يُلحظ في هذا التعريف -كما في التعريف السابق- الاستناد إلى مصادر التفسير بوصفها قرائن لهذا المنهج، فعُدّت مفسّرةً للقرآن الكريم، من دون أي دور يُذكر للمفسّر؛ لأنّه لا حاجة لإبداء رأي من جمع الروايات التفسيرية، بلحاظ أنّ هذه الروايات

(1) الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية، المنهجية والحجّة، مهدي مهريزي: 22. مجلّة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

(2) المصدر نفسه.

(3) مناهل العرفان في علوم القرآن: 1/ 480.

(4) التفسير والمفسّرون، محمّد حسين الذهبي: 1/ 152.

التفسيرية تتكفل ببيان مراد الله تعالى وإيضاحه، فبعض الآيات تفسر بعضاً، وبعض السنة تفسر بعض الآيات، وبعض أقوال الصحابة والتابعين تفسر قسماً آخر من القرآن الكريم. ومن هنا، يُثار السؤال: مَنْ هو المفسر في (التفسير الروائي)؟ القرآن؟ أم السنة وأقوال الصحابة والتابعين؟

والجواب على ذلك: المفسر هنا، إنما هو يتمثل بوظيفة (الناقل) و(الراوي) فقط. وهذا النوع من التفسير سُمي بأسماء متعددة من قبيل: (التفسير الروائي المحض) و(التفسير الروائي الخالص) و(التفسير الروائي البحثي)، ويستند هذا المنهج ((إلى نظرية الذين يعتقدون بأن القرآن لا يمكن تفسيره بغير الروايات، وهذه النظرية، وإن وُجدَ مَنْ يُدافع عنها من السنة والشيعه، داعماً رأيه هذا ببعض الآيات القرآنية والروايات أيضاً، ولكن لا أحد يدافع عن هذا الرأي في العصر الراهن... والذين دونوا تفاسيرهم معتمدين هذا المنهج أمثال العياشي، فرات الكوفي، السيد هاشم البحراني، وعبد علي بن جمعة الحويزي الذين صنفوا (بالترتيب): تفسير العياشي، تفسير فرات الكوفي، والبرهان في تفسير القرآن، ونور الثقلين))⁽¹⁾، ويتضح دور الإطار الفكري للمفسرين الذين يتبنون هذا المنهج من أنهم ((كانوا يبنون على الاكتفاء بما في الروايات في فهم القرآن وتفسيره، وعلى عدم إمكان فهم شيء من القرآن أو البحث عن تفسيره أكثر ممّا في الروايات))⁽²⁾. وهذا مذهب الأخباريين -المتطرفين منهم- من الشيعة، والكثير من أصحاب الظاهر في مذهب أهل السنة⁽³⁾. وهو منهج ثابت، إلى درجة يكون معها المفسر ناقلاً فقط، ويُقبل هذا النوع من الكتب لا على أنها تفاسير بل ((إذا كان غرضهم جمع الروايات وتوفير مصدر روائي للتفسير، كما يُستفاد من كلام الحويزي في مقدّمة نور الثقلين، فإنّ مشروعهم هذا يكون مقبولاً ومفيداً بلا اعتراض؛ لأنهم لم يكونوا بصدد التفسير حصراً))⁽⁴⁾.

(1) التفسير الروائي عند الشيعة: المزايا والإخفاقات: 241. مجلّة: المنهاج، العدد: الخامس والستون، 1433هـ.

(2) المصدر نفسه.

(3) يُنظر: التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين، رصدٌ ومقارنة، غلام حسين أعرابي: 53. مجلّة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

(4) التفسير الروائي عند الشيعة: المزايا والإخفاقات: 241. مجلّة: المنهاج، العدد: الخامس والستون، 1433هـ.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه في المنهج الروائي أنفسهم ((أمناء على التراث المنقول، وعلى نشره بين الناس من دون تغيير أو تحوير. كما أنهم يؤمنون بحرفية معنى المنقول، وكون النتائج المعنوية والمعرفية لتلك الآثار منوطاً بالمعنى الحرفي دون وجوه التفسير لتلك المعاني))⁽¹⁾. ما تقدّم، كان في مرحلة البذور والتكوين، وسيأتي الكلام عن مفهوم (التفسير الأثري) في مرحلة النمو والنضج والثمر.

المطلب الثالث: جذور منهج التفسير بالأثر ونموّه:

مفهوم التفسير الأثري:

يُطلق مصطلح (التفسير الأثري) على الكتب ((التي عمد مؤلفوها إلى تفسير وإيضاح الآيات القرآنية فيها على أساس الرواية (الأثر))⁽²⁾.

وفي هذا النوع من التفاسير تظهر شخصية المفسر، ويتجلى دوره في الممارسة التفسيرية، ويستبين الفرق الجوهرية بينه وبين الروائي، بأنه في الأثري يتكئ المفسر على المأثور في تفسير الآيات وإيضاح مراد الله تعالى منها، أما في الروائي فلا دور له في الإيضاح سوى الجمع والنقل. ويمكن القول: إنّ المنهج الأثري -الذي يستند على النقل- ((يعتمد على (المنطق البياني اللغوي) أساساً في التعامل مع النص والآيات القرآنية))⁽³⁾. فهذا المنهج يعتمد في حركته الخارجية على المنقول، وفي حركته الداخلية على المنطق اللغوي البياني؛ لذا فهو ثابت في حركته، ومتحرك في إطار ثابت ومحدّد، فثباته وحركته محدودة بعنصري (النقل واللغة). والحق: إنّ زيادة العنصر اللغوي قد يُمنح شهادة ابتكارها ابن عباس، فقد اتخذ من اللغة وسيلةً ((في فهم معنى المفرد، أو فهم سر التركيب، ويتخذ مادةً لذلك من الشعر الجاهلي، فكان كثيراً ما يقول عندما يُسأل عن معنى من تراكيب القرآن فيقرّره: أما سمعتم الشاعر كذا؟ وينشد البيت))⁽⁴⁾.

إنّ هذا المنطق في مسيرة تطوّر المنهج الأثري الذي قد ((بلغ ذروته عبر تأسيس (أصول الفقه)، عاش مراحل مختلفة من التطوير والتغيير، إلّا أنّ جذوره ترجع إلى اللغة وقواعدها))⁽⁵⁾.

(1) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 59.

(2) الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية، المنهجية والحجّة: 23. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

(3) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 47.

(4) التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور: 16-17.

(5) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 47.

وتجدر الإشارة إلى أثر (أصول الفقه) في مسألة ثبات هذا المنهج وتحديدته، ويُعدّ الشافعي (ت 204هـ) أول من دَوّن لعلم أصول الفقه الذي كان بمثابة حركة متقدّمة لاستنباط الحكم الشرعي، وقسم الشافعي العلوم إلى قسمين:

1- علوم عامة: يدركها كلّ عاقلٍ كالصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وأداء الحجّ لمن استوفى شروطه، وذلك بعدّ هذا العلم موجود في القرآن الكريم وعليه إجماع عموم المسلمين، وفي هذا النوع من العلم لا يجوز التأويل ولا التنازع والاختلاف.

2- علوم خاصة: وهي التفرّيعات في الفرائض، والأحكام التي لم ينصّ عليه كتاب ولا نصّت على أكثره السنّة، وما كان من هذا العلم فإنّه يحتلّ التأويل، ويُستدرك بالقياس⁽¹⁾.

فقوام الثّبات عنده ما كان معلوماً من الدين بالضرورة، ممّا لا يختلف عليه عاقلان، مع غلّقي تامّ لأيّ تأويلٍ أو نظرٍ في هذا النوع من النصوص، أمّا المتغيّر فإنّه وإن كان فيه اختلافاً ونظراً، لكنّه جعل القياس استدراكاً لتأويل هذا النوع من الأحكام، فترجع المتغيّرات الظنّية إلى الثّابت الأوّل ليقبس عليه.

وبهذا تكون الثّوابت ((في كلّيات الشريعة وأغلب مسائل الاعتقاد، وأصول الفرائض، وأصول المحرّمات، وأصول الفضائل، والأخلاق، وأصول المعاملات))⁽²⁾. أمّا المتغيّرات ((فيقصد بها: موارد الاجتهاد، وكلّ ما لم يقم عليه دليلٌ قاطعٌ من نصٍّ صحيحٍ أو إجماعٍ صريحٍ))⁽³⁾. فتكون أغلب الشؤون الدينيّة بخطوطها العامّة قد ثبّتت ووصلت إلى درجة استقرارها من معتقداتٍ وأحكامٍ وأخلاقٍ ومعاملاتٍ، وتبقى مساحةً للمجتهد يجتهد في استنباط الأحكام فيها، في حال لم تتوفّر فيها النصوص الصّريحة أو الإجماع.

تبين لنا كيف أنّ علم الأصول ومسألة (المعروف من الدين بالضرورة) سيطرت على هذا المنهج وثبّتته في دائرة محدّدة، وكانت علوم اللّغة مسيطرّة على العلوم والفنون الدينيّة، ويكفي في هذا السياق قول أبو قلابة الجرمي (ت 104هـ): ((أنا منذ ثلاثين عامّاً أفتي النّاس في الفقه من كتاب

(1) يُنظر: الرّسالة: 358-359.

(2) الثّوابت والمتغيّرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر: 53.

(3) المصدر نفسه.

سيبويه⁽¹⁾، وهو فقيه مالكي، وما قوله إلا دلالة على تسلط المنطق اللغوي على الفُتيا بتفاصيلها كلها.

وفي هذه المرحلة -مرحلة النمو- مذاهب مختلفة، بعضها فيه من المرونة، ولا يسلب الرأي والاجتهاد عن المفسر، وبعضها ثابت، ويبدو لنا هذا الأمر من خلال تتبع التفسير، والفكر المكون لعقلية المفسرين الذين دونوا بعد المرحلة الأولى (مرحلة البذور والتكوين)، وإن العلماء اختلفوا في كيفية التعاطي والاستفادة من الروايات التفسيرية إلى آراء عدة، يمكن تصنيفها إلى: الفكر الروائي المتحرك، والفكر الروائي الثابت.

أولاً: الفكر الروائي المتحرك: يستند هذا الفكر إلى الأثر وأصول العقل مضافاً إلى الاعتماد على الروايات التفسيرية، وفي اعتماده على الروايات مستويات مختلفة، وهي:

1- التفسير الأثري الاجتهادي: ويستند هذا النوع من التفسير إلى ((الاجتهاد في العمل التفسيري، ويسعى إلى فهم الآيات الكريمة من خلال التدبر في السياق، والاستمداد بالآيات الأخرى، والاستشهاد بأشعار العرب والقواعد اللغوية، والقضايا التاريخية وأمثالها، وهو بهذا يمتاز من التفسير الروائي الخالص⁽²⁾)).

2- التفسير الأثري الضمني - التكميلي: وهو أن المفسرين ((ضمن تفسيرهم الاجتهادي الجامع نسبياً، تعرّضوا للتفسير الروائي أيضاً، أي إنهم استعانوا بالروايات في تفسير وتوضيح معاني الآيات. والمقصود بالتفسير الروائي الضمني: منهج تلك الطائفة من المفسرين في الاستفادة من الروايات التفسيرية⁽³⁾)). وهذا المنهج في التعاطي مع الروايات أفضل من سابقه؛ ((لأن هذا المنهج التفسيري يهتم بالأدلة الأخرى غير الروائية⁽⁴⁾). ويقول المفسرون الذين مارسوا هذا المنهج: ((إن الرجوع إلى الروايات في تفسير القرآن يقتصر على موارد الحاجة، فيما إذا كانت الآية تحتاج في اكتمال صورتها ومعناها إلى الرواية، وإلا فإن تفسير القرآن لا ينحصر بالروايات؛ ولذلك فإن هؤلاء يرجعون في تفسيرهم - مضافاً إلى القرآن- إلى العلوم الأدبية والأشعار، والأصول العقلية⁽⁵⁾)).

(1) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي: 4 / 116.

(2) التفسير الروائي عند الشيعة: المزايا والإخفاقات: 243. مجلة: المنهاج، العدد: الخامس والستون، 1433هـ.

(3) المصدر نفسه: 245-246.

(4) المصدر نفسه: 264..

(5) التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين، رصد ومقارنة: 55. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

ثانيًا: الفكر الروائي الثابت: وعمدتهم في التفسير وفي فهم الروايات هو ظاهر النصوص فقط، وكان هذا الفكر -في كثير من الأحيان- يُشكّل سلطةً فكريةً يتقيد بها المفسر، ويمكن أن نبصر ببعض هذه الآراء، وعلى النحو الآتي:

1- أصحاب الحديث: ورأى الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ)، وهو مؤسس منهج أصحاب الحديث، ذلك المنهج الذي يرى أصحابه أنفسهم ((أمناء على التراث المنقول، وعلى نشره بين الناس من دون تغيير أو تحوير. كما أنهم يؤمنون بحرفية معنى المنقول، وكون النتائج المعنوية والمعرفية لتلك الآثار منوطة بالمعنى الحرفي دون وجوه التفسير لتلك المعاني))⁽¹⁾، فيريدون الحفاظ على التراث الروائي دون نظر، ولا تعمق في محتواه المعرفي، ولهم أسس عامة يمكن بيانها بالآتي:

- أ- أطلقوا على منهجهم مصطلح (الاتباع)، وعلى منهج غيرهم مصطلح (الابتداع).
 - ب- حرّموا الرأي والنظر في قضايا الدين بكل صرامة وحزم.
 - ت- عدّوا السؤال بدعة، والكلام ابتداعًا وانحيازًا لأهل الضلالة⁽²⁾.
- قال ابن حنبل: ((لا يفلح صاحب الكلام أبدًا، ولا تكاد ترى أحدًا نظر في الكلام إلّا وفي قلبه دغل))⁽³⁾، وقال ابن رجب الحنبلي (ت795هـ): ((فأما الدخول مع ذلك في كلام المتكلمين، أو الفلاسفة، فشرّ محض، وقلّ من دخل في شيء من ذلك، إلّا وتلطّخ ببعض أوزارهم))⁽⁴⁾.
- ومما يدلّ على قوّة هذا الفكر وشياعه، أنّه لم يقتصر على الحنابلة فقط، بل تعدّاهم إلى غيرهم، وهذا ما يظهر من رأي الإمام الشافعيّ وهو رأس المذهب الشافعيّ، إذ يقول وهو في مقام الحكم والفتوى: ((حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويجلسوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُنادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على علم الكلام))⁽⁵⁾.

(1) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 59.

(2) يُنظر: المصدر السابق: 62.

(3) تلبس إبليس، عليّ بن محمد ابن الجوزي: 83.

(4) فضل علم السلف على الخلف، الحافظ ابن رجب الحنبلي: 32.

(5) ذمّ الكلام وأهله، أبو إسماعيل الهروي: 365.

2- التيار السلفي (الطائفة الحنبليّة بثوبها القشيب): ورأدهم ابن تيمية (ت728هـ)، وهو

الأب الروحي والمرجع المعرفي لهذا التيار، وأهم مرتكزاتهم:

أ- أطلق ابن تيمية على منهجه مصطلح (منهج السلف الصالح) واشتهر فيما بعد باسم (السلفيّة).

ب- يعدّون أنفسهم أنهم الفرقة الناجية المنصورة، وأن مخالفهم هالكون وتجب محاربتهم.

ت- يعتمدون في خطاباتهم على الثنائيات الحادة مثل: أهل الحق وأهل الباطل، الناجون والهاكون، أهل السنة وأهل البدعة.

ث- تُعدّ فتاواهم من أجمد الفتاوى وأثبتها، فلا مراعاة لعوامل الزمان والمكان، ولا مراعاة لحالات الإنسان، فلا تجد فرقاً بين ما هو ثابت وقطعي، وما هو متغيّر وظني⁽¹⁾.

وهم يزّون أنفسهم أصحاب الإصلاح، وإحياء التراث والعودة إلى سالف أمجاد الإسلام، ((وأمّا الإصلاح في مفهوم السلفيّة ليس إلّا ((نوعاً خاصاً من الإصلاح، وهو ذلك الذي نهض به ابن تيمية، وتابعه محمّد بن عبد الوهّاب، وقوامه: الرجوع إلى ما كان عليه أول الأمة من عدم زيارة القبور))⁽²⁾.

3- المتطرفون من التيار الأخباري: وهو تيار أو توجه يجسّد الجمود على مضامين التراث

الروائي في الممارسة التفسيرية، وتمّ تقييد هذا التيار بـ(المتطرفين)، لأنّ بعضهم لا ينكرون مناهج غيرهم، وبعضهم ينكرون كما سيأتي، إذ إنهم بدل أن يبدؤوا من عرض الأخبار على القرآن الكريم ومبادئه العامّة، ويتأكّدوا من التوافق بينهما، ومن ثمّ الاستعانة بالآثار بغرض التفسير، يبدؤون من عرض القرآن على الروايات وحمله عليها، وإنّ كتب التفسير الروائي في هذا الاتجاه تطبّق الروايات على الآيات بشكل غير دقيق أحياناً، إذ ((تتسم عادةً بتقرير مجموعة من الروايات التي تبدو مرتبطة بمفاد الآيات بنحوٍ من أنحاء الارتباط... دون أن يكون هناك أيّ ارتباط مفهوميّ أو دلاليّ بينها وبين تلك الآيات. إنّ الآفة الجادة في هذا المضمار إنّما تتجلّى عندما ندرك أنّ بعض المفردات القرآنيّة التي تحتوي -في سياق وفضاء الآية- على مفهومها ومصادقها الخاصّ، إلّا أنّها بلحاظ الاشتراك الظاهريّ مع المفردات الواردة في بعض الروايات غير المرتبطة بالآيات، تمّ اعتبارها بمثابة التفسير أو

(1) يُنظر: أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 63-64.

(2) المصدر نفسه: 64.

التأويل لها، الأمر الذي يؤدي إلى تعقيد هذه النصوص، والعمل على تأويلها بشكلٍ متكلفٍ)) (1).

وأحد مفسري الأخباريين المتطرفين نهج هذا المنهج، واكتفى في التفسير الذي ألفه بذكر الروايات في ذيل الآيات القرآنية، هو هاشم البحراني صاحب تفسير البرهان. ففي مقدمة تفسيره يرى وجوب التوقف عن التفسير ما لم يُرو عن أهل البيت؛ فمنهم يأتي تأويل القرآن؛ لأن علم التنزيل والتأويل عندهم. فالأنوار والهداية تصدران عنهم، والظلمات والعمى مردودتان إلى غيرهم. وهو يُبدي عجبه من المتمسكين بعلمي المعاني والبيان، الذين ظنوا أن معرفة هذين العلمين كافية للقيام بتأويل القرآن، ويقول: ((ومن تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء وخطب خطب عشواء)) (2).

أما غير المتطرفين أو على الأقل غير المصرحين ببطلان المناهج التفسيرية الأخرى، فاقترضوا على اختيار المنهج الروائي بوصفه المنهج الأمثل لتفسير القرآن وجمعاً للروايات التفسيرية، فقد اكتفت تفاسيرهم بذكر بعض الروايات في ذيل الآيات القرآنية، مثل تفسير العياشي وتفسير فرائد الكوفي وتفسير نور الثقلين أيضاً، ((وإن كان من المتعذر القطع بأن مؤلفي هذه التفاسير يعتقدون أن التفسير الروائي هو المنهج الوحيد الصحيح في التفسير؛ لأنه ربما كان غرضهم من تصنيف هذه التفاسير جمع الروايات التفسيرية، والاستعانة بها في تفسير الآيات، لكن لا شك أنهم يعتقدون بدور كبير للروايات في تفسير القرآن، ويعتبرون التفسير الروائي من أفضل المناهج التفسيرية)) (3).

المطلب الرابع: نضج منهج التفسير الأثري وثمره:

لقد تقدّم في الكلام السابق التطور في المنهج الروائي، وكيف أنه انتقل من كونه روائياً فقط، يمارس فيه المؤلف وظيفة النقل والجمع للروايات، إلى كونه تفسيراً أثرياً بانضمام لغة العرب وأشعارها إلى وسائله الكاشفة عن معاني الآيات بالرجوع للروايات، وكذلك بانضمام الأصول العقلية المتاحة للمفسر، وفتح باب الاجتهاد في الممارسة التفسيرية، ولكن كلّها كانت ضمن إطار

(1) آفات المنهج الروائي في التفسير، قراءة في المشكلات القائمة، محمد أسعدي: 103. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: التاسع والأربعون، 1439هـ.

(2) البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني: 10/1.

(3) التفسير الروائي عند الشيعة: المزايا والإخفاقات: 237. مجلة: المنهاج، العدد: الخامس والستون، 1433هـ.

ثابت وهو إطار اللغة والبيان، ونتج عن هذا الإطار تأسيس أصول الفقه وتأصيلها، إذ لا خروج عنها ولا اجتهاد خارجها.

في هذه المرحلة حدثت تغييرات جذرية في كيفية التعاطي مع الروايات التفسيرية، وانقسم المفسرون فيها -بلحاظ عام- إلى تيارين رئيسين، مع التأكيد على ثباتية المنهج الأثري وثباتية أهمية الروايات وحضورها في الممارسة التفسيرية بأي شكل من الأشكال عند كلا التيارين:

التيار الأول: المدرسة التفسيرية التراثية: ويرى أصحابها ((أن الاعتصام داخل المفاهيم المتوارثة المتصلة بالنص هو الضامن لوحدة المسلمين الفكرية والثقافية))⁽¹⁾.

وهذا الفهم كما يراه النيفر له ثلاثة أسباب:

- 1- الأدوات المعرفية التي لها مسوغات تاريخية.
- 2- الذهنية الدفاعية عن هوية المسلم والتي تبدو مهددة بالضياح والتشتت.
- 3- التمزق الحاصل في الواقع الإسلامي، ويكسب هذا الواقع أصحاب التيار التراثي فكرة وجود بديل يعوض حالة الجزر المعرفي في العصر الراهن، وهو ما يفضي بهم إلى التمسك بالموروث بلحاظ أنه يمثل التفوق والوعي الأصيلين؛ ليعوضوا حالة التخبط الفكري المعاصر. وعلى هذه الشاكلة يفهم المفسرون التراثيون معنى قدسية القرآن الكريم بأنها: قدسية المصدر، وقدسية الفهم، وقدسية الأدوات المستعملة لذلك الفهم، ومن هنا تنتج قدسية المعرفة، والهوية، والتاريخ⁽²⁾.

ويعدّ جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) أحد أعمدة هذا التيار والذي ينطبق على تفسيره (الدر المنثور) مصطلح (التفسير الروائي) حرفياً، ((والذي ينظر في كتاب (الدر المنثور) سوف يلحظ أنه يخلو تماماً من أي كلام في اللغة أو البلاغة أو الاستنباط، بل سوف يلحظ أنه يخلو أيضاً من أي شيء سوى الروايات المأثورة عن الرسول وصحابته وعن التابعين وتابعيهم، دون أي جرح أو تعديل للرواية، ودون أي حكم على الآثار الواردة فيه))⁽³⁾، فاختلط في ما روى الغث بالسمين، والسقيم بالصحيح.

(1) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج: 32.

(2) المصدر نفسه.

(3) مسير التفسير: الضوابط والمناهج والاتجاهات، إبراهيم عوض: 302.

التيار الثاني: المدرسة التفسيرية (الأثرية - التحليلية): ويقع رأي أصحاب هذا التيار في مرحلة نضج ثمر هذا المنهج- في مقابل الرأي الذي يعتقد بالتفسير الروائي البحث، فهذا التيار لا يرى أن التفسير متوقف على الروايات، بل يذهب أبعد من ذلك بلحاظ أن التفسير ممكن من دون الرواية، ويحدد بأن وظيفة الروايات في التفسير هي توضيح فهم دلالات القرآن ومقاصده وتسهيل الوصول إليها، وتجزئ الكليات وتفصيل المجملات (1).

ولهذا السبب نلاحظ -مثلاً- اعتماد صاحب الميزان على الروايات في التفسير كان محدوداً، لكنه مع ذلك، أولى الروايات التفسيرية اهتماماً بالغاً إلى درجة أنه قام بوضعها على مشرحة البحث والتحليل أكثر من كتب أصحاب الاتجاه الروائي البحث أمثال تفاسير: العياشي، والسيوطي، والبحراني. وعلى الرغم من أنه لم يستعن بالروايات في تفسيره، لكنه كان يعقد بحثاً روائياً بعد الآية أو مجموعة الآيات التي ينهي تفسيرها ((وقد تناول العلامة الطباطبائي الروايات التفسيرية بأسلوب خاص... ولمّا كان يتبنّى القول بعدم توقف التفسير على الروايات، ويرى إمكان فهم معاني القرآن ومقاصده بدون الاستعانة بالروايات، ولم يستند إلى الروايات إلا في موارد معدودة، لكنه بعد تفسيره لآية أو لمجموعة من الآيات يستأنف بحثاً تحت عنوان (بحث روائي)، ويأتي بالروايات التفسيرية من مصادر الشيعة والسنة ويضعها على مشرحة التحليل والنقد)) (2)، هذا مظهر من مظاهر تطور منهج التفسير الأثري، إذ جعل الرواية مؤيدة للتفسير الذي يذهب إليه.

ومن مظاهر تطور هذا المنهج ونضجه ما قام به ابن عاشور في تفسيره (التحرير والتنوير) الذي وضع فيه مقدّماتٍ عشرًا، تناول في كلّ مقدّمة قضية من القضايا التفسيرية الكبرى، وما يهمّ البحث هنا هو كيفية تعاطيه مع الروايات التفسيرية والتراث التفسيري ككلّ فهو ((يُصنّف أعمال المفسرين القدامى، مُظهرًا خصوصية ما سمّاه: مدرسة الآثار (الطبري)، ومدرسة النظر (الزجاج)، ومدرسة القصص والإسرائيليات، ولا يتردّد ابن عاشور في أن يقف حكمًا بين بعض المفسرين القدامى مُتخذًا من بعضهم موقف الناقد المتحرّر -خاصّةً من الزمخشري-)) (3). فملاحظة الإسرائيليات التي تسلّلت بين الروايات التفسيرية كانت موضع اهتمام المفسرين المتأخرين، وهذه الملاحظة تمثّل نوعاً متقدّماً وناضجاً في الحراك التفسيري الأثري، مضافاً إلى التّرجيح والحكم بين

(1) يُنظر: الميزان في تفسير القرآن: 1/ 6-9، و 11/ 3، 43، 77.

(2) التفسير الروائي عند الشيعة: المزايا والإخفاقات: 247. مجلّة: المنهاج، العدد: الخامس والسّتون، 1433هـ.

(3) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التّفسير القرآنيّ المعاصرة: قراءة في المنهج: 46.

الروايات والأقوال، وبيان الأسانيد، وكذلك تعرّض لنقد هذا المنهج بغية وضعه في مكانه المناسب؛ لأنه يعدّ الكثير ممّن ينجحون هذا النهج أنّهم يُبدون آراءهم من دون تدبّر ومن دون الإحاطة بالموضوع، وأنّهم ينحازون إلى رأي سابقٍ ويعملون على تأويل الآيات على أساس ذلك الرّأي، وأنّهم يقطعون دائماً بالرّأي، والظنّ بعدم وجود معنى آخر للآية(1).

ويتجلّى في تفسير معرفة المُسمّى بـ(التفسير الأثريّ الجامع) مظهر الإبداع والتّجديد في منهجية التفسير الأثريّ، فقد كان اسم الكتاب مطابقاً لمحتواه، إذ أنّه اشتمل على تحليل الروايات ودراساتها، وركّز كثيراً على الجمع بين الروايات، وأضاف لتفسيره العديد من الأبحاث(2).

وإذا أريد تلخيص الكلام عن تطوّر التعاطي مع الروايات التفسيرية ونضجه، والرؤية النهائية للمفسرين الروائيين التحليليين، فإنّه يمكن القول: أنّ التفسير الروائي والأثري نشأ منذ زمن النبي 9 وظلّ قائماً إلى عصرنا هذا، ويمكن إجمال نقاط سبب ديمومته وأهمّ النقّلات التطويرية بما يأتي:

1- تغيير مقدار الاستفادة من الروايات التفسيرية وكميّتها، وهذا هو (الجانب الكمّي).

2- تغيير كيفية التعاطي مع الروايات التفسيرية، وهذا هو (الجانب النوعي). وكلا النقطتين تشمل واقع منهج التفسير الأثري منذ نشأته وإلى يومنا هذا.

3- لم يمنع المفسرون منهج التفسير بالروايات، وإنّما تعاملوا مع النقطتين سالفتي الذكر؛ لأنّ فهم الكثير من الآيات لا يمكن إحرازه إلا بواسطة هذه الروايات، وهذا سبب ديمومة المنهج التفسيري الأثري، وهذه هي السيرة العملية للأغلب الأعمّ من المفسرين، حتّى الذين نقدوا وهزّعوا(3) الروايات التفسيرية، ((ومن ناحية أخرى فإنّ الفهم الدقيق والصحيح لمفاد ومغزى النصّ التاريخي -طبقاً لعلم الهرمنيوطيقا- رهنٌ بفهم المتقدمين والمعاصرين لذلك النصّ)) (4).

4- وأهمّ محور انصبّ عليه جهد المفسر المعاصر في التعاطل مع الروايات هو إخراج الروايات غير المُعتبرة، وكشف الإسرائيليات، والأخذ بالروايات الصحيحة المُعتبرة، وهذا

(1) يُنظر: التحرير والتّوير: 1/ 28-31.

(2) الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية، المنهجية والحجّة: 25. مجلّة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

(3) كلمة مقتبسة من كلمات الإمام عليّ 7 في نهج البلاغة، وهي بمعنى: التّريق، والتكسير، يُقال: هزّعت الشيء وهزّعته: إذا كسرتة.

(4) ظاهرة النزوع نحو التفسير الأثري، الأدلّة والأسباب، محمّد مرادي: 99. مجلّة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

هو الطريق المرضي عند المفسرين، والذي يعدّ من أجلى مظاهر نضج منهج التفسير بالمأثور وثمرته.

المطلب الخامس: أنواع الروايات التفسيرية وفروعها، وما ينشعب منها:

ذكر العلماء والمتخصصون العديد من أنواع الروايات التفسيرية ومدى الاستفادة منها في كلّ جزئية محدّدة، وفيما يأتي سنوجز ما ذكره محمد عليّ أسديّ نسب⁽¹⁾؛ لأنّه صنّفها بدقّة وشمول، ونستدرك ما لم يذكره من أنواع يراها البحث ذات أهميّة في هذا السياق، وكما يأتي:

1- توضيح المشكل:

قد توجد كلمة أو جملة يصعب فهمها، فتحتاج إلى التوضيح والتبيين وهذه الصعوبة، قد تتعلّق بتوضيح اللفظ المفرد المُشكل كما جاء عن ابن عباس قال: ((أول ما نزل جبريل على محمد 9 قال له جبريل: بسم الله، يا محمد، يقول: اقرأ بذكر الله: و(الله) ذو الألوهية والمعبودية على خلقه أجمعين، (الرحمن) الفعلان من الرحمة، و(الرحيم) الرفيق الرفيق بمن أحبّ أن يرحمه، والبعيد الشديد على من أحبّ أن يضعف عليه العذاب))⁽²⁾.

ففي هذا النوع من التفسير نفهم معنى كلمة الجلالة، وصفتيه: الرحمن والرحيم، والفارق بينهما، وهذه كلّها توضيحات لمفردات.

وقد تتعلّق الصعوبة بتوضيح الجملة المشكّلة كما جاء عن الإمام العسكري 7 في توضيح قوله تعالى ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ﴾ [البقرة: 7]: ((وذلك أنّهم لما أعرضوا عن النظر فيما كلّفوه، وقصّروا فيما أريد منهم، جهلوا ما لزمهم من الإيمان، فصاروا كمّن على عينيه غطاءً لا يبصر ما أمامه، فإنّ الله (عزّ وجلّ) يتعالى عن العبث والفساد، وعن مطالبة العباد بما منعهم بالقهر منه، فلا يأمرهم بمغالبتة، ولا بالمصير إلى ما قد صدّهم بالقسر عنه...))⁽³⁾.

2- توضيحات جانبية زائدة:

هناك بعض الروايات الموجودة في الكتب التفسيرية، ليست بياناً للآية، ولكن تزيد علمنا بها، وبهذا تساعدنا على تفسير جوانب الآيات وما يتعلّق بها. و نرى نموذجاً لذلك في المثالين الآتيين:

(1) يُنظر: المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة: 164 وما بعدها.

(2) الدر المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي: 20 / 1.

(3) الاحتجاج، أبو منصور الطبرسي 455.

الأول: أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن ماجه وابن الضريس عن بريدة قال: ((دخلت مع رسول الله 9 المسجد ويدي في يده، فإذا رجل يصلي يقول: اللهم إني أسألك بأنك أنت الله لا إله إلا أنت الواحد الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فقال رسول الله 9: لقد دعا الله باسمه الأعظم الذي إذا سئل به أعطى، وإذا دُعي به أجاب)) (1).

الثاني: عن عاصم بن حميد قال: ((سئل علي بن الحسين (صلوات الله عليه) عن التوحيد، فقال: إن الله (عز وجل) علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك)) (2). فالروايتان لا تفسران الآيات، ولكن تشتملان على توضيحات جانبية زائدة.

3- التخصيص:

الناظر في الذكر الحكيم يجد بعض الآيات عامة، لكن قد خُصصت في السنة الشريفة. قال محمد سعيد منصور في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]: ((لفظ عام في التوارث بين المسلمين، فيدخل فيه عموم الأولاد المولودين مباشرة أو بواسطة الأبناء مع أولاد المخاطبين وهم الأمة ورسول الله 9، ولكن جاءت أخبار لفظية مستقلة فخصصت عمومها، نحو قوله 9: لا يرث القاتل)) (3).

4- التقيد:

مسألة التقيد كمسألة التخصيص، وردت في السنة لتفسير كتاب الله بالتضييق في موضوعات أحكامه:

عن أبي جعفر الجواد 7: أنه سأل المعتمد عن السارق من أي موضع يجب أن يُقطع؟ فقال: ((إن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع فيترك الكف، قال: وما الحجة في ذلك؟ قال: قول رسول الله 9: السجود على سبعة أعضاء: الوجه، واليدين، والركبتين، والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها، وقال الله: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ﴾ [الحج: 18]

(1) الدر المنثور: ذيل سورة الإخلاص.

(2) نور الثقلين، عبد علي العروسي الحويزي: ذيل سورة الإخلاص، الحديث: 47.

(3) منزلة السنة من الكتاب وأثرها في الفروع الفقهية: 407.

عني به: هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 18] وما كان لله لم يقطع... (1).

5- التعميم:

قد يرد حكم في القرآن الكريم وله معنى محدّد لدى العرف، ولكن الروايات تعمّمه وتوسّعه؛ ليشمل المصاديق الأخرى المختفية عن أهل العرف، فعن أبي بصير قال: ((سمعت -أبا عبد الله 7- يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ الآية، مَنْ زعم أنّ الخمر حرام ثمّ شربها، وَمَنْ زعم أنّ الزنا حرام ثمّ زنا، ومن زعم أنّ الزكاة حقّ ولم يؤدّها)) قال صاحب الميزان: أقول: فيه تعميم للآية على الكفر بجميع مراتبه، ومن مراتبه ترك الواجبات وفعل المحرّمات (2).

6- بيان المصداق:

تعيين المصداق لشيء يُعدّ أحد التعريفات لذلك الشيء، وهو أسهل الطرق لمعرفة لدى العامة؛ ولأجل هذا نرى الروايات التفسيرية المنقولة عن الشيعة والسنة مملوءة ببيان المصاديق لآيات القرآن المجيد. وهذا النوع من البيان ثلاثة أقسام:

أ- بيان كلّ المصداق: عن ابن عباس قال: ((قلت لعمر بن الخطاب: مِنَ الْمَرَأَتَيْنِ اللَّتَانِ تَظَاهَرَتَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ 9: فقال: عائشة وحفص)) (3)، والرواية وردت بشأن تفسير آية: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: 4]، والآية تتحدّث عن المرأتين اللّتين صدر منهما الصّغو،

فلا تدلّ الآية على العموم.

ب- بيان المصداق الأكمل: أخرج ابن المنذر عن ابن عباس في قوله: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الجمعة: 4] قال: الدين (4). ففضل الله كثير ومتنوع، ولكنّ الفضل الأكمل والأفضل هو

الدين؛ إذ به نحصل على الحسنة في الدنيا والآخرة.

(1) تفسير العياشي، أبو النصر محمد العياشي: 319 / 1.

(2) الميزان في تفسير القرآن: 120 / 5.

(3) مجمع البيان: 475 / 10.

(4) يُنظر: الدرّ المنثور: 215 / 6.

ت- بيان جزء المصداق: أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ ١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ٢﴾ يعني: أبا جهل بن هشام ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ذكر علياً وسلمان (1). ومن المعلوم أن فرعون ونمرود ليسا بأقل من أبي جهل في الخسران، كما أن محمداً 9 كان أفضل من علي 7 وسلمان، فالرواية تذكر جزء المصداق.

7- التشبيه:

إن الله ألقى المعارف العميقة على العرب، وقد كانوا متعقلين لما حولهم من المحسوسات، فلا بد أن يستفاد من التشبيه والتمثيل في تعليمهم؛ لكي يقتربوا من الحقائق الدينية البعيدة عن الماديات القريبة، فنرى في بعض الروايات تفسير بعض الآيات على سبيل التشبيه: كما في سؤال بعض اليهود علياً 7 عن الواحد إلى المئة، قال له اليهودي: ((فأين وجه ربك؟ فقال علي بن أبي طالب 7: يا بن عباس انتني بنارٍ وحطب، فأتيته بنارٍ وحطب، فأضرمها، ثم قال: يا يهودي أين يكون وجه هذه النار؟ فقال: لا أقف لها على وجه، قال: ربي (عز وجل) على هذا المثل: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (2)).

8- بيان العلة:

إن الله (عز وجل) حكيم، والحكيم لا ينطق إلا لعلة، ومن المعلوم أن ذكر علة الكلام يعد نوع بيان لذلك الكلام، فإذا وجدنا رواية تبين علة حكم في آية، فإنها تعد نوع بيان لتلك الآية. جاء في تفسير جامع البيان: ((يقول تعالى، لنبيه 9 وكان المشركون من قومه فيما ذكر عرضوا عليه أن يعبدوا الله سنة، على أن يعبد نبي الله 9 آلهتهم سنة، فأنزل الله تعالى في جوابهم: قل يا محمد لهؤلاء المشركين الذين سألوك عبادة آلهتهم سنة، على أن يعبدوا إلهك سنة: ﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ بالله ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ (3)).

9- البيان التأكيدي:

(1) يُنظر: المصدر نفسه: 8 / 391.

(2) الخصال، الشيخ الصدوق: 2 / 597. باب الواحد إلى المائة، حديث: 1.

(3) ابن جرير الطبري: 12 / 727.

تارة نجد الروايات تؤيد مضامين الآيات وتؤكدّها من دون بيان زائد، ولكنّ الألفاظ تختلف عمّا يوجد في القرآن الكريم، ولأجل هذا الاختلاف في التعبير، يُمكن أن نسَمّي هذا القسم بالبيان التأكيديّ أو التأييديّ. فأخرج ابن ماجة عن جابر أنّه قال: ((خطبنا رسول الله 9 فقال: ... اعلموا أنّ الله تعالى افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا، في يومي هذا، في شهري هذا، من عامي هذا، فمن تركها في حياتي أو بعدي، وله إمام عادل أو جائر استخفافاً بها، أو جحوداً لها، فلا جمع الله شمله، ولا برك له في أمره، ألا ولا صلاة له، ولا زكاة له، ولا حجّ له، ولا صوم له، ولا برّ له، حتى يتوب، فمن تاب، تاب الله عليه)) (1). وهذه الرواية تؤكد وتؤيد الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: 9].

وتوجد أنواع للروايات التفسيرية لم تُذكر، فكثيرة هي في تبيان شأن النزول، وكذلك الكثير منها فقهية في تفسير آيات الأحكام ((ويبدو أنّ الحاجة إلى هذه الروايات ثابتة عند الفريقين، ويشهد لذلك كثرة التآليف التفسيرية في هذا الشأن عند الشيعة وأهل السنة تحت عنوان: آيات الأحكام)) (2).

المطلب السادس: سلبيات منهج التفسير بالمأثور، وشوائبه:

لا ريب فيما للتفسير بالأثر من أهمية بالغة في إيضاح الآيات القرآنية، غير أنّ الكثير من العوامل وعلى مرّ القرون أدّت إلى تعرّض الروايات التفسيرية إلى كثير من المآخذ والآفات -وهذا حال العديد من المناهج التفسيرية-، هذه المآخذ شكّلت موانع حالت بين المفسّر وبين فهم مراد الله تعالى، ومن هنا فإنّ الاستفادة من الروايات التفسيرية، والتعاطي معها بصورة صحيحة ودقيقة ليس بميسور، ويُمكن بيان بعض هذه المآخذ والآفات فيما يأتي:

1- عدم وفاء الروايات التفسيرية وتغطيتها لكلّ آيات القرآن الكريم: إذ يوجد لبعض الآيات

الكثير من الروايات من شأن النزول وأسبابه، وشرح الألفاظ، وبيان المضامين، وتبيان المصاديق، وذكر الطبقات المفهومية -البواطن-، وفي المقابل، هناك الكثير من الآيات التي لم تردّ فيها حتّى رواية واحدة على الأقلّ، وهذه المشكلة مستعصية على أصحاب الاتجاه

(1) سنن ابن ماجة: 1/ 343.

(2) التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين، رصد ومقارنة: 53. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.

الرّوائيّ الخالص؛ لأنّهم يلتزمون الصّمت إذا لم يصلهم شيء في التّفسير عن المعصوم أو السّلف⁽¹⁾.

2- سوء الفهم، والقطع بمعنى واحد، وحصر فهم الآية بالرواية: فمن مشاكل هذا المنهج الجوهرية عدم الذهاب إلى أبعد -في الغالب- من ظاهر الرواية، وترك الاجتهاد في التّفسير، وهذا الرأي منطلق من فكرة مفادها: أنّ القرآن في حدّ ذاته غير قابلٍ للفهم، فيُعدُّ تابعاً للروايات، وهذه النظرة المتطرّفة للحديث جعلته محوراً تدور حوله الأبحاث الدّينية، علماً أنّ أغلب هذه الروايات لا تمتلك الحجّية في حدّ ذاتها، وإنّما حجّيتها رهناً بتأييد القرآن، خلافاً للقرآن الذي تُعتبر حجّيته ذاتية⁽²⁾.

3- الإسرائيليات والدّسائس والروايات المُختلقة والأساطير: عمد الذين أسلموا من أهل الكتاب، وبعض غير المسلمين والذين كانوا بين المسلمين إلى إدخال الكثير من آثارهم وإحامها في الروايات التّفسيرية، فاختلط الصّحيح بالسّقيم، من قبيل: الروايات التي تتناول قصّة (هاروت وماروت)، وهبوطهما إلى الأرض وابتلائهما بارتكاب المعاصي والموبقات، ومسح المرأة التي ابتلي بها هاروت وماروت إلى كوكب الزّهرة، وكذلك الرواية التي تقول بسحر النّبيّ 9، والرواية التي تقول: ((إنّ الأرض على ظهر حوتٍ، والحوت على قرن بقرة، والبقرة على صخرة، والروايات التي تشير إلى حذف كلمات من بعض الآيات والتي تسلّلت إلى تفسير فرات⁽³⁾، والروايات التي تقلّل من منزلة الأنبياء والأوصياء : وتقذح بعصمتهم⁽⁴⁾، وكذلك المغالاة فيهم.

4- عدم ذكر سند الرواية، وتقطيع متنها: وهذه مشكلة كبيرة في التّفاسير الرّوائية، باستثناء بعضها كتفسير (البرهان)، ولكن بعض التّفاسير لم تسند جميع الروايات الواردة فيها كتفسير (العيّاشي)، وهذه المشكلة موجودة في الكثير من تفسير (نور الثّقليّين) مضافاً إلى تقطيع المتن، إذ إنّ آفة الإرسال وحذف السّند، الأمر الذي يقلّل من اعتبارها، أمّا تقطيع المتن فقد

(1) التّفسير الرّوائيّ للقرآن عند الفريقين، رصدٌ ومقارنة: 59. مجلّة: نصوص معاصرة، العدد: الثّامن والأربعون، 1439هـ.

(2) ظاهرة النزوع نحو التّفسير الأثريّ، الأدلّة والأسباب: 120. مجلّة: نصوص معاصرة، العدد: الثّامن والأربعون، 1439هـ.

(3) يُنظر: تفسير فرات الكوفي: 619-621.

(4) يُنظر: الشّيعيّة والتّفسير الرّوائيّ، التطوّر والمزايا والآفات، علي أكبر بابائي: 75.

يضطرّ المحقّق معه عند احتماله تأثير السّياق المقطوع إلى الرّجوع إلى مصدر الرّواية الرئيس(1).

5- عدم مراعاة التّبويب والتصنيف: امتزجت في هذه الطّائفة من التّفاسير روايات الظّاهر والباطن، والتّفسير والتّأويل، والمفاهيم والمصاديق، وما إلى ذلك، وهذه من الآفات التي تعاني منها التّفاسير الرّوائية الأثرية(2).

المبحث الثالث: منهج التّفسير بالّلغة:

جاء النّبّي محمّد 9 برسالته الخاتمة قائمة على معجزته الخالدة، متمحورة عليها، معجزته هذه: كتاب الله تعالى: القرآن الكريم، ومن أهمّ مظاهر إعجاز القرآن الكريم أنّه جاء معجزةً لفظيّة على اختلاف مستويات ظهوره: الشّفاهيّ والكتبيّ، ولم يكن من قبيل المعجزات المحدودة بزمانٍ، والتي تكون حجةً على فئةٍ محدّدة.

لقد جاء النّصّ القرآنيّ بوصفه خطاباً معتمداً في أساسه على جوانب عدّة، منها:
أولاً: مجيء النّصّ بالّلغة العربيّة: وهذا يقضي برجوع المفسّر إلى لغة العرب واستعمالاتهم في أثناء الممارسة التّفسيرية.

(1) المصدر نفسه: 75-76.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 76.

ثانيًا: لمعرفة البعد الإعجازي وقصديّة النصّ: ومن هنا كان لا بدّ من الإحاطة باللغة العربيّة وإعرابها للمفسّر، بل صارت شرطًا أساسًا من شروطه.

ومن هنا ظهر منهج التفسير اللّغويّ بلحاظ القرآن كلامًا دالًّا على معنًى، وقوام هذا المنهج وعماده هو امتلاك علم (اللسان) المتضمّن لفهم العلاقة بين (الدالّ) و(المدلول)، أي: فهم معاني الألفاظ وحقائقها الخارجيّة، وهذه الملكة تتحقّق من خلال الاستعانة بالمعجمات؛ لتُعين المفسّر في هذا المنهج على تفسير القرآن من خارج القرآن الكريم، مع الاعتراف بأنّ الاطّلاع اللّغويّ وحده لا يكفي إذا لم يتحقّق معه الفهم وبذل الجهد من قبل المفسّر، مستعينًا بما يستحصل من وسائل البيان. ولعلّ من أشدّ أنواع المناهج ثباتًا من حيث المفهوم، هو المنهج اللّغويّ؛ لأنّ الألفاظ هي الألفاظ، والآيات هي الآيات، والسّور هي السّور، وغاية ما يبتغيه المفسّر في هذا المنهج هو تحصيل معاني الألفاظ والآيات زمن نزول النصّ؛ ليقف على دالاتها الحقيقيّة ومن ثمّ تلمّس مراد الله منها.

يعرض البحث هذا المنهج بوصفه منهجًا تفسيريًا ثابتًا، من خلال:

1- أدلّة هذا المنهج التّفسيريّ وبراهينه التي ساقها العلماء في تأسيسه وإثبات أهمّيّته.

2- نشأته ومراحله التّاريخيّة.

3- اتّجاهات منهج التّفسير اللّغويّ وألوانه.

المطلب الأول: أدلّة منهج التّفسير اللّغويّ:

أولاً: القرآن الكريم:

ورد لفظ (عربيّ) في القرآن الكريم في الكثير من الآيات، فكانت هذه الآيات التي استند إليها العلماء لبيان ميزة هذه اللّغة، أدلّة على نهج المنهج اللّغويّ في التّفسير، وجاء في (تفسير التّبيان) تبيان معنى (اللسان) و(العجميّ) و(العربيّ) و(المبين) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103] ((فقال الله تعالى ردًّا عليهم: ﴿لِّسَانُ الَّذِي يَمِيلُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيّ، وهذا القرآن ﴿لِّسَانٌ عَرَبِيّ مُبِينٌ﴾ كما تقول

العرب للقسيّدة: هذا لسان فلان، قال الشّاعر:

وجنت وما حسبتك أن تحينا.

لسان السّوء تهديها إلينا

والأعجمي الذي لا يفصح، والعجمي منسوب إلى العجم، و الأعرابي: البدوي، والعربي منسوب إلى العرب «ومبين» معناه: ظاهر بين لا يشكّل (1). ولفظ (لسان) استعمله القرآن بدلاً من (اللغة). ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ١٩٣ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 192-195].

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: 113]. وقوله: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 28]. وقوله جلّ جلاله: ﴿كَتَبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: 3]. وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: 7]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 3].

ثانياً: الروايات:

ومن الحديث الشريف عن النبي والمعصومين:، وما ذكره الصحابة والتابعون ما ورد برهاناً على كون اللغة العربية تمثل مصدراً تفسيرياً ينبغي الرجوع إليه، فقد روي عن الرسول 9 أنه قال: ((أعربوا القرآن والتمسوا غرائب، فإن الله يحب أن يُعرب)) (2). وعن ابن عباس: عندما سئل النبي 9 عن أفضل علوم القرآن، أنه 9 قال: ((عربيته، فالتمسوها في الشعر)) (3). ومما رواه سعيد بن جبیر عن ابن عباس أنه قال: ((الذي يقرأ القرآن، ولا يُحسن تفسيره، كالأعرابي يهذ الشعر هذاً)) (4). والهدّ ((سرعة القطع، سرعة القراءة، وقد هذّ القرآن يهذه هذاً... إذا أسرع فيه، وتابعه، وهو مجاز...)) (5).

(1) التبيان في تفسير القرآن: 427 / 6.

(2) معاني القرآن، النحاس: 23 / 1، والإتقان في علوم القرآن: 301 / 1.

(3) البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي: 25 / 1، والمحزر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية: 40 / 1.

(4) معاني القرآن: 42 / 1.

(5) تاج العروس: 498 / 9.

وورد عن زرارة أنه قال: قلت لأبي جعفر 7 ألا تخبرني من أين علمت وقلت: ((إنّ المسح ببعض الرأس، وبعض الرجلين؟، فضحك، ثم قال: يا زرارة قال رسول الله 9، ونزل به الكتاب من الله؛ لأنّ الله (عزّ وجلّ) يقول: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فعرفنا أنّ الوجه كلّهُ ينبغي أن يُغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، ثم فصل بين الكلامين فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ إنّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء)) (1).

فقد بُرهن واحتجّ بدليل العربيّة كما في الروايات المذكورة آنفاً على إثبات هذا المنهج التفسيري؛ لأنّ معاني القرآن ((إنّما وردت من اللّغة العربيّة)) (2).
 علماً أنّ النّبّي 9 لم يكن يبحث عن التّوجيه اللّغويّ المقنع لإثبات صحّة المعاني والمقاصد القرآنيّة؛ ولذلك لم يردّ عنه شيءٌ في شؤون المعجم والنّحو وغيرها، بقدر ما أثر عنه من تفسيرٍ للأحكام؛ ليكون تفسيره تفسيراً عملياً واقعياً بقوله وفعله وتقريره اليوميّ.

ثالثاً: بناء العقلاء:

إنّ المتعارف عليه بين العقلاء، إذا ما أرادوا فهم معاني الألفاظ ومدلولاتها، أن يهتمّوا بالقرائن اللفظيّة: المتّصلة والمنفصلة ((ولئن كانت الألفاظ في اللّغة العربيّة، كما في سائر اللّغات الأخرى، قد وُضِعَتْ للدّلالة على معنى محدّد، أو على معانٍ محدّدة، فإنّ قلبها البنائيّ، وبناءها التّركيبيّ ضمن العبارات، والوضع الخاصّ لكلّ لفظةٍ داخل التّركيب كلّهُ، إنّما جُعِلَتْ لإيصال معانٍ وإشاراتٍ معيّنة)) (3)، ولهذا السّبب ((يتّخذ كلّ لفظٍ موقعه داخل العبارة الأوسع، وتتّخذ العبارة موقعها داخل الجملة، وتصطفّ الجملُ جنباً إلى جنبٍ في أوضاعٍ مختلفة؛ ليعطي كلّ منها معنى خاصّاً يميّزه عن معانيه في المواقع الأخرى)) (4). وعليه فإنّ العقلاء المستعملين للغةٍ ما لا بدّ لهم من التّعامل بهذه الألفاظ والتّراكيب في صورها المختلفة؛ كي يستقيم فهم الخطاب بين المخاطب والمخاطب، وعلى سبيل المثال، يجب التّمييز بين الجملة الاستفهاميّة، والجملة الحاليّة، والجملة في صيغة الفاعل،

(1) الكافي: 30 / 3، الحديث: 4.

(2) معاني القرآن: 42 / 1.

(3) بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 94.

(4) المصدر نفسه.

تتمايز عن الجملة في صيغة المبالغة، والجملة المبتدئة باسم، تختلف عن المبتدئة بفعل، وهكذا من ضروب الكلام الكثيرة.

وخلاصة القول: ((أننا إذا أردنا فهماً تفسيريّاً للآيات القرآنية الكريمة، علينا أن نتبين المفهوم العرفي للفظ، وأن نلّم بالمعاني والنقاط الدالة على بناء الألفاظ والعبارات في الآيات، وقوالها التركيبية، ومواقعها الخاصة. ويصعب تبيان فحوى الآيات الكريمة، من دون معرفة تلك الأمور، ولا شك في أن الوصول إلى هذه المسائل، لا يتم من طريق الإلمام بقواعد الأدب العربي وحدها... يجب أن تكون الآيات القرآنية منسجمة مع قواعد الأدب العربي، بأفضل ما قيل، وأفصح ما دُون، وأن تُفسّر الآيات بحسب هذه القواعد)) (1). وبما أن النصّ القرآنيّ ذو دلالة، فيجب أن يكون منشئه -تعالى- قد راعى فيه قواعد النظم المشتركة والمتعارفة لمن يريد مخاطبتهم، والذين من أجلهم خُلِق النصّ بغية تبليغه وإفهامه.

المطلب الثاني: نشأة منهج التفسير اللغوي، ومراحلته التاريخية:

نزل القرآن الكريم على العرب بلسانهم، فكان خطاباً لهم بما يستعملون من أصول المحاوراة وما يعقلون من ألفاظ، ((ففي القرآن ما في الكلام العربيّ من الغريب والمعاني، ومن المُحتَمَلِ مِنْ مجاز ما اختُصِرَ، ومجاز ما حُذِفَ، ومجاز ما كُفِّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد وَوَقَعَ على الجمع، ومجاز ما جاء على الجمع وَوَقَعَ معناه على الاثنين)) (2).

وقال ابن قتيبة (ت276هـ): ((القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتّى لا يظهر عليه إلا اللَّقْنُ، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خَفِيَ)) (3).

وعلى هذا الأساس؛ فإنّ تفسير القرآن وفهمه لا بدّ أن يُستقى من مصدرٍ رئيسٍ، مضافاً إلى المصادر الأخرى، فإنّ اللغة التي نزل بها تمثّل مصدره الأساس التي يُفسّر على وفق قواعدِها ومنظومتها، ولا بدّ من فهم دلالات ألفاظه في ضوء اللسان العربيّ؛ لأنّ المُخاطَبين بالنصّ العرب، كما أشار الشاطبيّ (ت790هـ) إلى هذا المعنى بقوله: ((...ويجب الاقتصار في الاستعانة على

(1) المصدر نفسه: 94-95.

(2) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى: 1/ 18.

(3) تأويل مشكل القرآن: 86.

فهمه على كلّ ما يُضاف علمه إلى العربِ خاصّةً؛ فبه يوصلُ إلى علم ما أُودِع من الأحكام الشرعيّة، فمن طلبه بغير ما هو أداته ضلَّ عن فهمه، وتقول على الله ورسوله (1).

بذور منهج التفسير اللغوي:

في البداية؛ ولمعرفة ثباتيّة المنهج اللغوي، تجدر الإشارة إلى أنّ منابع التفسير ومصادره التي استند إليها أهل البيت : والصحابه والتابعون كانت على قسمين: المصادر النقلية، والمصادر الاجتهادية.

أما من النوع النقليّ فنذكر:

1- التفسير الأثريّ والرّوائي.

2- ما يرويه الصحابة بعضهم عن بعض، وما أدركوه من زمن نزول النصّ، كسؤال ابن عباس عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله (29).

3- أسباب النزول، وشأن النزول.

وأما ما لم يكن من هذا القسم فيُعدّ تفسيراً عقلياً اجتهادياً، والتفسير اللغويّ في بواكير ظهوره كان نقطة تحوّل في منهجيّة التفسير، إذ أنّها كانت تعتمد الرواية فقط دون إعمال الرأي، ويُعدّ ابن عباس من أوائل المفسرين الذين اتّخذوا من اللغة مصدراً ((في فهم معنى المفرد، أو فهم سرّ التركيب، ويتّخذ مادّةً لذلك من الشعر الجاهليّ، فكان كثيراً ما يقول عندما يُسأل عن معنى من تراكيب القرآن فيقرّره: أما سمعتم الشاعر كذا؟ وينشد البيت)) (3).

ويمكن عدّ منهج التفسير اللغويّ على أحد القسمين: (النقلّي) أو (الاجتهاديّ)؛ وذلك تبعاً للناحية المنظور إليها، وعلى النحو الآتي:

1- بلحاظ أنّ التفسير اللغويّ لكلمة لا تحتلّ إلا معنى واحداً، أو لمجموعة كلمات في آية

محكمة، فإنّها لا تحتلّ أكثر من دلالة، وعليه يكون الاعتماد فيها على النقل من دون الاجتهاد وإعمال الرأي لاحتمال معانٍ آخر. كما في تفسير كلمة (شأن) من قوله تعالى:

﴿إِنَّ شَأْنَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: 3]، فإنّ اللغويين متفقون على أنّ تفسيرها هو: البغضة،

أي: مبغضك؛ لأنّه لا يوجد للشأن معنى غير هذا المعنى عند العرب، قال ابن فارس: ((الشَيْنُ

(1) الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 56.

(2) فتح الباري: شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني: 8/ 525.

(3) التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور: 16-17.

والتون والهمزة: أصل يدل على البُعْضَةِ والتَّجَنُّبِ لِلشَّيْءِ)) (1). وهذا النوع يُعدّ من التفسير اللغوي الثابت.

2- إذا تمّ النظر إلى اللغة بوصفها تراكيب صوتية تكون منها القرآن الكريم، فالألفاظ ثابتة، والآيات ثابتة، ومفاهيمها ثابتة، قد أخذت استقرارها، ولا يمكن تغييرها كما أشار أركون بقوله في تعريف القرآن: ((بأنه مُدَوَّنة كاملة ومفتوحة، تمّ التعبير عنها باللغة العربية، والتي لا يمكننا الدخول إليها إلا من خلال النص الثابت بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)) (2). وهنا يضطلع عاملاً: المفهوم والمصداق بأثر مهم، فالمفهوم اللغوي واحد ثابت، والمصداق الخارجي لهذا المفهوم قد يتغير تحت تأثير عنصرَي: الزمان والمكان. والتفسير بهذا النهج يُمكن عدّه من المناهج (المُلقَّعة) أو (البينية)؛ لاتّخاذ موقفاً وسطاً بين المناهج الثابتة والمناهج المتغيرة، وسيأتي بيانه -إن شاء الله- في الفصول اللاحقة من هذا البحث.

3- أما إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى؛ فإنّه يتطلّب الاجتهاد لحمله على أحد المعاني، وهذا الحمل يعتمد على رأي المفسر، وبذلك يخرج عن كونه تفسيراً نقلياً ويدخل في التفسير الاستدلالي الاجتهادي. وبالنظر إلى هذه الزاوية يمكن عدّ التفسير اللغوي في بداياته وضمن هذا اللحظ من التفاسير العقلية الجديدة آنذاك. كما في تفسير كلمة (الهييم) من قوله تعالى: ﴿فَشَرِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ﴾ [الواقعة: 55]، فقد ورد فيها رأيان:

الأول: المنسوب لابن عباس ومجاهد أنّها: الإبل العطاش (3).

الثاني: المنسوب لسفيان الثوري بأن معناه: الرَّمْل (4).

فوق الاختلاف؛ لكون أنّ الكلمة تحتمل المعنيين في الاستعمال العربي، واختيار أحد الاحتمالين يعتمد على اجتهاد المفسر واستدلّاله، لكن هذا الاجتهاد كان متاحاً للمفسرين من الصحابة والتابعين، وبعض أتباعهم على اختلاف في الآراء، فكان اجتهادهم في هذا المنهج واضحاً، وقلّ أن تجد من

(1) معجم مقاييس اللغة: 3/ 217.

(2) دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين: 304.

(3) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 27/ 195-196.

(4) المصدر نفسه.

المفسرين الذين بعدهم من كان يجتهد في التفسير اللغوي، بل أخذ التفسير طابع النقل عن الطبقات من أسلافهم، وغاية الجهد كان الترجيح أو الاختيار من أقوال السلف، كما فعل ابن جرير الطبري (1). وعليه، فإن منهج التفسير باللغة إما نقلي ثابت، وإما عقلي اجتهداني مارسه المعصوم والصحابه والتابعون في مرحلة بذور هذا المنهج، وهو ثابت أيضاً، وإما منهج ملق بين ثبات اللفظ وتغير المصداق بتأثير الظروف والأحوال.

إن الممارسة التفسيرية المعتمدة على اللغة بشكل واضح ومنظم جاءت متأخرة قليلاً عن زمن نزول النص؛ لأن القرآن جاء بلغة العرب، فلم يكونوا -عادة- بحاجة إلى السؤال عما فيه إلا في بعض الموارد وهذا معنى قول أبي عبيدة: ((فلم يحتج السلف، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي 9 أن يسألوا عن معانيه؛ لأنهم عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص. وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني)) (2). وهذا يبين سر الاهتمام بالتأليف في علوم اللغة في الأجيال التي تلت طبقات الصحابة ومن بعدهم، إذ قام التالون بتتقية قواعد علوم العربية وتنظيمها؛ لتصبح المؤلفات فيها مصادر يرجع إليها لمن بعدهم ولا سيما المفسرون، وتجلّى المنهج اللغوي ((بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة)) (3).

وفي مرحلة النواة الأولى للتفسير يرى إعراض بعض الخلفاء جلياً، متحرجين من تفسير القرآن الكريم، ويقال أن السبب في ذلك: مخافة التقول على القرآن والنطق عن الهوى (4). ولا ندري ربما كان الإعراض بسبب قلة المعرفة بالقرآن ومعانيه. في الوقت نفسه كان ابن عباس مهتماً بالتفسير طالباً له، حريصاً على تتبع مواطن الغموض في النص، مجتهداً في الوقوف على دالاتها، وأهم ما يميز هذه المرحلة من مراحل المنهج اللغوي من خلال نموذج ابن عباس التفسيري:

- 1- ظهر فيها أول تفسير لغوي للقرآن الكريم.
- 2- شرحه معجمي، عماده الترادف لتقريب المعنى.
- 3- يتّصف بالاختصار الشديد، فلا أثر للسياق الذي فسّرت الكلمة منه. فهو يحرص على الإفهام المبسط المقنع.

(1) يُنظر: المصدر السابق: 1/ 648. تفسير (الصلاة الوسطى).

(2) مجاز القرآن: 15.

(3) مقدّمة ابن خلدون: 400.

(4) الإتيان في علوم القرآن: 2/ 187.

- 4- يتَّسم بالأحديّة، فهو غير قابل للشكّ ولا للتعدّد.
- 5- الاستشهاد بالشّعْر للقطع بصحّة التفسير، ولتعزيز إثبات المعنى في قلب المتلقّي.
- 6- تفسير عمليّ، غايته التّوضيح للنّاس معاني القرآن الكريم.
- 7- لا وجود لتعدّد القراءات في الكلمة المراد تفسيرها، ولا ذكر لنكات البلاغة من حقيقة ومجاز وما إلى ذلك؛ ولعلّ سبب ذلك يعود إلى أنّ التّأليف فيها لم يبدأ بعد.
- 8- لا يوجد تفصيل في المسائل الخلافية، ولا الإعراب ولا التّركيب والنّظم.
- 9- هو تفسير لغويّ بالمعنى الضيقّ للغة، المقتصر على الألفاظ وكشف غموضها معجميّاً. وباختصارٍ شديدٍ: إنّ التفسير بالّغة في بواكير ظهوره لم يكنْ إلّا شرحاً معجميّاً لبعض ألفاظ القرآن، يتغيّى المفسّرُ منه إفهام النّاس معاني مفردات القرآن الكريم بالقدر الضيقّ من المعنى اللّغويّ، فلا إعراب ولا قراءات، ولا اختلاف الأقوال والآراء في التّركيب والبلاغة وغيرها ممّا جاء لاحقاً.

المطلب الثالث: جذور منهج التفسير اللّغويّ، بعد أن صارت اللّغة صناعة⁽¹⁾:

بدأ تصنيف المصنّفات، وتأليف الكتب في نهايات القرن الثّاني للهجرة، منها في (إعراب القرآن) ومنها في (معاني القرآن) ومنها في (غريب القرآن) ومنها في (إعجاز القرآن) وهذه العناوين تُنسب إلى أهل اللّغة والتّحويين⁽²⁾.

والمنتبّع لهذه الكتب يلحظ أنّها لم تقتصر على تناول ما تقتضيه أسماؤها، فكلُّ من كتب إعراب القرآن ومعانيه وغريبه ومشكله وإعجازه تفاعلت مع القرآن بغريبه وإعرابه ومعانيه وغيرها، وانتقل الاهتمام بعلوم اللّغة من معناه الضيقّ المقتصر على اللفظ والمعنى المعجميّ، إلى المعنى الواسع للّغة، فقد سيطرت اللّغة على فكر المفسّرين، ممّا أدّى إلى تجدّر هذا المنهج؛ ونظراً لسيطرة اللّغة على تفاسيرهم، واكتفائهم بها وسيلةً كاشفةً؛ ولهيمنة الإعراب واختلافاته، جعلهم السيوطيّ ضمن إطار أصحاب التّفسير النّحويّة⁽³⁾. كما كان بعض الفقهاء يُفتون النّاس من كتب سيبويه (ت180هـ) في النّحو⁽⁴⁾؛ لما أثاره من المعاني القرآنية بواسطة القضايا النّحويّة.

(1) يُنظر: مقدّمة ابن خلدون: 400.

(2) يُنظر: كشف الظّنون عن أسامي الفنّون، حاجي خليفة: 2/ 1207 وما بعدها.

(3) يُنظر: الإتيان في علوم القرآن: 2/ 190.

(4) يُنظر: الموافقات في أصول الشّريعة: 4/ 116.

استغرق نمو المنهج اللغوي في ظل الثقافة الإسلامية ستة قرون، وهذه المدة الطويلة بما تحتوي من ثقافات مختلفة وبما تشتمل عليه من تطور المعارف وتقدم العلوم وتكوين رؤية جديدة للمفسرين، ألفت بظلالها على هذا النهج، وطوّرتُه وقوّمت هناته ومشكلاته.

فتح سيبويه طريق التفسير اللغوي في أواخر القرن الثاني أمام أبي زكريا الفراء (ت207هـ)؛ ليؤلف في (معاني القرآن)، وصولاً إلى أبي عبيدة بن المثنى (ت210هـ) ليؤلف كتابه (مجاز القرآن)، ووسّعوا بدورهم دائرة استعمال اللغة في التفسير؛ بسبب حركة الجمع والتدوين. وانتقل الأمر من (المعاني والمجاز) إلى (الإعراب والغريب) والذي يمثله كتاب (إعراب القرآن) للزجاج (ت316هـ)، وكتاب (البيان في إعراب القرآن) لأبي البركات الأنباري (ت577هـ)، إلى أن خُتِمت مرحلة جذور هذا المنهج وتأصيله على يد أبي حيان الأندلسي (ت745هـ) المفسر النحوي بتفسيره (البحر المحيط).

كان المنهج اللغوي في مرحلة الجذور منهجاً ثابتاً، تمت تثبيت قواعده وأسسها، ومن أبرز مظاهر ثباته ما يأتي:

1- إنّ هذا المنهج لا يعتمد على الاجتهاد وإبداء الرأي، سوى المعرفة باللغة، وإنّما يبدو وكأنّه نتيجة قطعية لما عليه قواعد اللغة العربية في التعامل مع عناصرها جنباً إلى جنب، بعيداً عن اجتهادات تفرضها هيمنة المذاهب والاتجاهات الفكرية، فالمرجع ثابت متمثل بلسان العرب وقواعده.

2- الاعتماد على اللفظ المفرد كأساس لتكوين المعنى، وعليه تكون (اللفظة المفردة) هي محور الفهم.

3- يتسم المنهج اللغوي في هذه المرحلة بتوظيف (الإعراب) كأداة تفسيرية، والإعراب ثابت محدود، إذ نهاية مرامه استكشاف العناصر المكوّنة للمعنى، وهذه العناصر محدّدة مسبقاً.

4- يتّصف بالانغلاق والاكتفاء بالنص لاتّخاذ مائة لترجيح قاعدة، أو إبعاد شبهة نحوية، أو نفي رأي وما إلى ذلك، ممّا يقتضيه نظر المفسر اللغوي للقرآن بوصفه كتاباً إلهياً معجزاً.

5- يمتاز بالاختصار، وإن وُجد نوع من التوسّع؛ فلأجل معالجة بعض المسائل الخلافية بين النحويين.

قال الزركشي (ت794هـ): إنّ ((النظر في التفسير هو بحسب أفراد الألفاظ وتراكيبها، أمّا بحسب الأفراد فمن وجوه ثلاثة: من جهة المعاني التي وُضعت الألفاظ المفردة بإزائها، وهو يتعلّق

بعلم اللغة، ومن جهة الهيآت والصيغ الواردة على المفردات الدالة على المعاني المختلفة، وهو من علم التصريف، ومن جهة الفروع المأخوذة من الأصول إليها، وهو من علم الاشتقاق)) (1).

ويؤكد الراغب على انتهاج المنهج اللغوي قائلاً: ((وذكرت أن أول ما يُحتاج إليه أن يُشتغل به في علوم القرآن: العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية: تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعادن فيبناء ما يريد أن يبينه، وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرح، فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفرغ حذاق الشعراء والبُلغاء في نظمهم ونثرهم)) (2).

ومن النماذج التطبيقية لهذا التفسير ما ذكره سيبويه من مساواته لتركيب (ما .. إلا أن) = (ما .. إلا لأن)، فأضاف (اللام) لـ (أن) في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ إِلَّا أَنْهُمْ كَفَرُوا﴾ [التوبة: 54]، يقول: ((فكأنه قال: إلا لأنهم كفروا... لأنه ليس هاهنا شيء يعمل في (إن)) (3).

ويُلحظ في كتب هذه المرحلة طريقتان (4):

الطريقة الأولى: هو أن يتم تبويب الكتاب تبويبا نحويًا، ومن ثم تُجمَع الآيات القرآنية فيما يندرج تحت كل باب من أبواب الكتاب، والصفة النحوية في هذه الكتب أوضح من الصفة التفسيرية. كما هو حال كتاب الزجاج، فقد أخضع الآيات إلى تبويب نحوي؛ ليستنطق النص من وجهة نظر نحوية، ويقدم مزيدًا من الاتساع والإحاطة عما في كتاب سيبويه، وهذه الطريقة تمثل تقدمًا في البحث اللغوي العربي. والملاحظة نفسها في كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة، فقد حرص باستعمال الإعراب للوصول إلى المعنى ((ورغم ما أوقعه فيه ذلك - أحيانًا - من تأويل للقرآن تعوزه الدقة والحجة المُقنعة، فإن المعول عنده في استقراء الدلالة، وترجيح بعضها على بعض، كان دائمًا نحويًا)) (5).

(1) البرهان في علوم القرآن: 2 / 173.

(2) مفردات الراغب: 6.

(3) الكتاب: 3 / 145-146.

(4) يُنظر: قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج - التأويل - الإعجاز، الهادي الجلطاوي: 60-61.

(5) المصدر نفسه: 63.

الطريقة الثانية: وهو أن تدخل التفصيلات النحوية ضمن ترتيب الآيات والسور القرآنية، وهذه الطريقة ظاهرة في تطور منهج التفسير اللغوي في هذه المرحلة، ويمثله مؤلفا أبي بركات الأنباري وأبي حيان الأندلسي، ومن خصائصهما المشتركة أنهما عمداً إلى تفسير ترتيبيّ كما المعروف في كتب التفسير من تناول السور والآيات بترتيبها المصحفي، وبذلك تُعدّ هذه النقطة ميزة إضافية في تطور منهج التفسير باللغة، فأصبح هنالك تعمق واستطراء بالقضايا النحوية وغيرها مما يتصل بمقاصد الشريعة، إلا أن كتاب الأنباري يُعدّ تفسيراً إعرابياً مختصراً، بينما يُعدّ تفسير الأندلسي تفسيراً نحوياً مطوّلاً.

المطلب الرابع: ثمر منهج التفسير باللغة:

سوف نرجئ الكلام عن ثمر هذا المنهج إلى فصل (المنهج التوفيقي بين الثابت والمتغير) وهو الثالث من هذه الدراسة؛ ذلك لأنّ المنهج اللغوي في مرحلة ثمرته قد اندمج اندماجاً كبيراً مع مجموعة من العلوم والمناهج الأخرى، وشكّل معها شبكة معرفية تجلّت في منهج التفسير البياني، فلم يُعدّ -غالباً- ضمن المنهج الثابت، وتُعدّ المرحلة الزمنية فيما بعد القرن الثامن الهجري، مرحلة تحوّل، فقد تجاوز فيها العالم العربي مسائل وضع العلوم المختلفة -ومنها علوم اللغة- وتأسيس قواعدها وتأصيلها، إلى مسائل الجمع والتصنيف والتشذيب، وتُعدّ هذه المرحلة -أيضاً- مرحلة أساس في تنقية المعاني والمواقف المختلفة وتلخيصها، وهذه مسألة طبيعية تأتي في ظل سيرورة تكامل العلوم ونضجها واقتناء ثمرها، وهي لا تقلّ شأنًا عن مراحل الإبداع والتأسيس السابقة.

وبعد أن كان التفسير اللغوي ضرورةً في تبيان معاني القرآن الكريم، وأنّه لا يمكن للمفسر الولوج في التفسير إلا بعد إحاطته بعلوم اللغة، إلا أنّه لم ينجُ ممّا نال المناهج التفسيرية الأخرى في ظلّ ظهور المناهج التفسيرية الحديثة لإعادة فهم النصّ القرآني بروية جديدة، فلم يعدّه جلّ المفسرين المحدثين ((منهجاً قائماً بنفسه، مكتفياً بذاته، بل رأوا أنّ التحليل اللغوي -وإن كان ضرورياً- غير كافٍ، وهو لا يعدو أن يكون مرحلة من مراحل الشرح، أو مطيّة إلى المعنى، يوجّهها صاحبها الوجهة المناسبة لمعتقدِهِ السِّيَاسِيّ الإيديولوجيّ المسبّق)) (1).

ومنّ أوضح محاولات المفسرين المحدثين لتقنين الاستعانة باللغة وضبطها في مرحلة ثمر هذا المنهج ما يأتي:

(1) يُنظر: قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج - التأويل - الإعجاز: 50.

- 1- نفى الاستطراد والتوسع بذكر المباحث الغويّة واختلافاتها التي تذهب بالتفسير بعيداً عن محتواه ومقاصده، وأن لا ينسى أن القرآن الكريم كتاب هداية لا كتاب لغة وإعراب.
- 2- مراعاة الجانب النفسي في القرآن الكريم، قال أمين الخولي ((القرآن من حيث هو فنّي أدبيّ معجز، ثم من حيث هو هدى وبيان ديني، لن يُدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ورياضتها؛ لأنّ الفن هو: نجوى الوجدان، والدين هو: حديث الاعتقاد، وخطاب القلوب، وصلته بالنفس ومناجاة للروح أوضح من أن يُستدلّ لها أو تُخصّ بالشرح)) (1).
- 3- مراعاة الجانب الاجتماعي في التفسير؛ ((لأنّ القرآن نزل من أجل الإنسان وهدايته، فكلّ ما يتصل به من الناحية الفردية والاجتماعية معنيّ به القرآن الكريم في الصميم، ويتناوله بالوصف والشرح والتّقويم)) (2)، وهذا ما سعى إليه محمّد عبده وأكّده بقوله: ((إنّ علم أحوال البشر لا يتمّ التفسير إلّا به، وأنّه لا بدّ للنّاظر في الكتاب من النّظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم، من قوّة وضعف، وعزّ وذللّ، وعلم وجَهْل، وإيمان وكُفْر)) (3).

على وفق ما تقدّم نلحظ تحوّل هذا المنهج من منهج لغويّ ثابت صارم ذي مرجعية معجميّة ضيقة، إلى منهج توفيقيّ بين الثّابت (اللغة وعلومها) والمتغيّر (تطوّرات العصر وظروف النّاس)، وأصبح يتوسّل بآليات معرفيّة أخرى، ليخرج بتفسير بياني عميق. وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(1) مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتّفسير والأدب: 154.

(2) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 92.

(3) نقلاً عن: مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتّفسير والأدب: 240.

الفصل الثاني

مؤثرات التغير والثبات في المناهج والاتجاهات التفسيرية

- المَبْحَثُ الأول: مرتكزات المنهج المتغير في التفسير، وأُسُسُهُ.
- المَبْحَثُ الثاني: القراءة الموضوعية للنص القرآني.
- المَبْحَثُ الثالث: القراءة الحداثيّة للنصّ القرآني.

تَوْطئة:

يُعدُّ التَّغْيِيرُ والإِبْداعُ حاجةً مُلِحَّةً من احتياجات الحياة، وهو طريقةٌ من طُرُق استمرارها؛ ذلك أنَّ التَّغْيِيرَ يعني أنَّ الحياةَ مستمرةٌ ومتجددةٌ.

وبما أنَّ التَّغْيِيرَ والتَّبدُّلَ والإِبْداعَ والتَّجَدُّدَ قائمٌ في الحياةِ كُلِّها، فلا جَرَمَ أنَّه يكون في العلوم ومناهجها. وسنسلط في هذا الفصل الضَّوءَ على المناهج المُتَغَيِّرةِ والجديدة في التفسير، وسنرى كيف أنَّ التَّجديدَ في هذا المجال كان مطلبًا مُلِحًّا عَبرَ قرونٍ من استمرارية الممارسة التفسيرية.

وتأتي حاجةُ التَّغْيِيرِ والتَّجَدُّدِ في المناهج التفسيرية مِنْ كوننا أُمَّةً اصطفى لها الله تعالى رسولاً يكون الخاتم لما سبق من الرِّسالات السَّمَاوِيَّةِ، وجعل معجزته القرآن الكريم، وقد أراد الله تعالى لهذه الأمة أن تتمسك بالثقلين كما قال رسول الله 9: ((إني تاركٌ فيكم الثَّقَلَيْنِ: كتاب الله، وعترتي، وإنهما لن يفترقا حتَّى يردا عليَّ الحوض))⁽¹⁾، وفي قوله: ((عليَّ مع القرآن، والقرآن مع عليٍّ، لن يفترقا، حتَّى يردا عليَّ الحوض))⁽²⁾. وكلا الثَّقَلَيْنِ تميّزا بمنهاتيهما وأسلوبيهما وفكريهما، وكلَّ شيءٍ في هذه الشريعة الخاتمة فيه من المرونة الدَّاعية إلى الإيجابية في التَّعامل مع عنصرَي الزَّمان والمكان، والتَّجديد والنَّهوض المُستمر؛ ليضمن الإنسان سعادة دنياه وأخراه.

ولقد جَرَتْ سُنَّةُ الله تعالى في تاريخ الأمم والحضارات بتداول الأيَّام، فتمرَّ فيها أزمنةٌ من التَّطوُّر والتَّخَلُّف، والنَّهوض والتَّكاسل، والحركة والجمود، والتَّغْيِيرُ والثَّبات، ولعلَّها السُّنَّةُ الَّتِي أَلَمَحَ إليها القرآن الكريم في الآية الكريمة: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 140]، وفي الآية المباركة: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمَّد: 38]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 251]، وهذه السُّنَّةُ التَّارِيخِيَّةُ تَنصِفُ بِالْإِطْرَادِ ونفي العشوائية، وتتعلَّقُ بالله بوصفه خالقها ومدبِّرُها، وتتَّسم بحريَّة الإنسان واختياره في التَّفاعل مع بيئته ومتطلَّبات عصره⁽³⁾.

(1) المُستَدْرَكُ على الصَّحِيحَيْنِ، محمَّد الحَاكِم النِّيسَابُورِي: 3 / 160.

(2) المصدر نفسه: 3 / 134.

(3) يُنظر: السُّنَنُ التَّارِيخِيَّةُ في القرآن، محمَّد باقر الصِّدْر: 69 وما بعدها.

وعليه فما يتعلّق بالإنسان يكون خاضعاً للتّغْيَر والتّفاعل مع الواقع، ويشمل هذا التّغْيَر التّفسير ومناهجه؛ لبثّ الحياة فيه واليقظة الملبّية لاحتياجات المسلمين في أمور دينهم ودنياهم. وتستلزم مناهج التّفسير التّجديد بوصفها مواضعاً بشريّة، خاضعة لسنة التّغْيَر، لكنّ التّفسير - بما هو ممارسة مستمرّة - استثناءً من مصير فناء الحضارات؛ وذلك لارتباطه بالقرآن الكريم، والقرآن مطلقاً ثابت لا يتغيّر ولا يشيّب، والقرآن هو النّصّ المؤسّس للثقافة الإسلاميّة الذي تعهّده الله بالحفظ باللسان العربيّ المبين؛ لأجل هذا كان التّجديد والتّغيير، ومواصلة الخلق والإبداع في مناهج التّفسير، سنّة مطّردة لازمة في مسار الحضارة الإسلاميّة، فهو الذي يأخذها إلى الصّعود بعد كلّ نزول، وهذا هو الذي جعل حضارتنا أطول الحضارات المعاصرة عمراً، وأثبتها قدماً في التّغلب على الصّعوبات والتّحدّيات، من جهة، وأكثرها استعصاءً على فقدان الهوية من جهة أخرى؛ لارتباطها بالخالد الإلهي، فالمنهج إبداع مدنيّ بشريّ قابل للتّغْيَر، دعا إليه وحدّد معايير ومرونته الوضع الإلهي ومنهج النّبي والأئمة المعصومين : وعلماء هذه الأمّة على مرّ العصور، وتلك ميزة لحضارتنا الإسلاميّة تفرّدت بها من دون كلّ الحضارات.

يتناول الفصل -من خلال مباحثه- المناهج المتغيّرة في التّفسير، على النّحو الآتي:

- 1- مرتكزات المنهج المتغيّر في التّفسير، وأُسُسُهُ.
- 2- القراءة الموضوعيّة للنّصّ القرآنيّ في المناهج المتغيّرة.
- 3- القراءة اللّاموضوعيّة للنّصّ القرآنيّ في المناهج المتغيّرة.

المبحث الأول: مرتكزات المنهج المتغيّر في التّفسير، وأُسُسُهُ:

المطلب الأوّل: أثر عقليّة المفسّر في تجديد المناهج التّفسيرية:

يُعدّ العقل من أهمّ المرتكزات والأسس في المناهج التّفسيرية المتغيّرة، وكما لا يخفى دور العقل في أغلب المناهج التّفسيرية، إلّا أنّ دوره في المناهج المتغيّرة محوريّ ومركزيّ، وعقليّة المفسّر

في هذا الاتجاه تضطلع بأثر معرفي مهم في تأسيس أي منهج من المناهج؛ ونظراً لأهمية المرتكز العقلي، لا بدّ من مقاربات تعريفية للعقل، والمصدر الصناعي -العقلية- المشتق منه:

العقل في اللغة:

جاء الأصل (عقل) في اللغة على عدّة معاني، وأهمّ بياناته:

ما قاله الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ): ((نقيض الجهل. عقل يعقل عقلاً فهو عاقل. والمعقول: ما تعقله في فؤادك. ويقال: هو ما يفهم من العقل، وهو العقل واحد، كما تقول: عدمت معقولاً، أي: ما يفهم منك من ذهن أو عقل قال دغفل:

فقد أفادت لهم حلماً و موعظةً
لَمَنْ يكون له إربٌ ومعقولٌ))⁽¹⁾.

وهذا تعريف للعقل بنقيضه: الجهل.

وجاء بمعنى (الحبس) كما نجده عند ابن دريد (ت 321هـ): ((واشتقاقه من عقل البعير، وكلّ شيء حبسته فقد عقلته؛ ولذلك سمي العقل؛ لأنه يمنع من الجهل))⁽²⁾.

وأبان ابن فارس (ت 395هـ) عن الدلالة المحورية للعقل، فقال: ((عقل: أصل واحد منقاس مطرد يدلّ عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحُبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل))⁽³⁾، فنلاحظ معنى (الحبس) عن المذموم عند كليهما.

ومن معاني العقل في كلام العرب: الدّية، كما ذكر الأزهري (ت 370هـ) في تهذيبه: ((والعقل في كلام العرب: الدّية، سميت عقلاً؛ لأنّ الدّية كانت عند العرب في الجاهلية إبلاً، وكانت أموال القوم التي يرقنون بها الدماء، فسميت الدّية عقلاً؛ لأنّ القاتل كان يكلف أن يسوق إبل الدّية إلى فناء ورثة المقتول، ثم يعقلها بالعقل ويسلمها إلى أوليائه. وأصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقل أعقله عقلاً))⁽⁴⁾.

وجاء بمعنى: الحجز والنهي، كما ذكر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ): ((عقل العقل: الحجز والنهي. ورجل عاقل وعقول. وقد عقل يعقل عقلاً، ومعقولاً أيضاً، وهو مصدر))⁽⁵⁾.

(1) العين: 1/ 159، مادة [عقل].

(2) الاشتقاق: 1/ 238.

(3) معجم مقاييس اللغة: 4/ 69، مادة [عقل].

(4) تهذيب اللغة: 1/ 195.

(5) الصحاح تاج اللغة وصاح العربية: 5/ 1769.

ويحقّق حسنُ المصطفويّ دلالة كلمة (عقل)، فقال: ((والتّحقيق: أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو تشخيص الصّلاح والفساد في جريان الحياة مادّيًا ومعنويًا، ثمّ ضبط النّفس وحبسها عليها، ومن لوازمه: الإمساك، التّدبّر، وحسن الفهم، والإدراك، والانزجار، ومعرفة ما يُحتاج إليه في الحياة، والتّحصّن تحت برنامج العدل والحقّ، والتّحفظ عن الهوى والتّمايلات))⁽¹⁾.

و(العقليّة) بوصفها مصدرًا صناعيًا مزيدًا باللاحقة: (يّة) -ياء مشدّدة وتاء مربوطة- فيما يبدو لم تردّ في أدبيّات اللّغويين القدامى، إلّا أنّنا نلمح مصدرًا صناعيًا عند الفراهيديّ يدرجه مع المصدر القياسيّ في مصدر (اللّص)، فقال: ((اللّصويّة والتّلتصّص، مصدر اللّص))⁽²⁾، ولأنّ اللّغة العربيّة لغة حيّة ولادة، قابلة للتّجدّد؛ فقد استُحدثت في اشتقاقاتها (المصدر الصناعيّ). ويُعرّف علماء اللّغة المصدر الصناعيّ بأنّه صيغة: ((تكوّنت من ياء النّسب وتاء النّقل من الوصفية إلى الاسمية في نهاية الكلمة))⁽³⁾.

ويعرّفه عباس حسن: ((وهو قياسيّ- ويُطلق على: كلّ لفظ ((جامد أو مشتقّ، اسم أو غير اسم)) زيد في آخره حرفان، هما: ياء مشدّدة، بعدها تاء تأنيث مربوطة؛ ليصير بعد زيادة الحرفين اسمًا دالًّا على معنى مجرّد، لم يكن يدلّ عليه قبل الزّيادة. وهذا المعنى المجرّد الجديد هو مجموعة الصّفات الخاصّة بذلك اللفظ))⁽⁴⁾.

العقل في الاستعمال القرآني:

ورد لفظ (العقل) كثيرًا في القرآن الكريم، وباشتقاقاتٍ مختلفةٍ، وجاء ما يرادفه أو ما هو من لوازمه من الكلمات مثل: (النّظر)، (التّفكّر)، (التّدبّر). فالقرآن الكريم كما يؤكّد على التّشريع، يؤكّد على القضايا الفكرية وإعمال العقل وكيفية تحصيل الحقائق والمعارف، فيعطي منهجًا تقليديًا سليمًا. ومن يزعم أنّ القرآن الكريم يقنّد العقل ويحجّم دوره، ويدعو إلى الطّاعة والتّقليد دائميًا فهو واهم، بل هو يرتكز على التّفكير العقليّ، ويدعو إلى الاحتكام إليه والاحتجاج به، وهذه ميزة امتاز بها

(1) التّحقيق في كلمات القرآن الكريم: 8/ 238، مادّة [عقل].

(2) العين: 1/ 97.

(3) اللّغة العربيّة عبر القرون، محمود فهمي حجازي: 74.

(4) النّحو الوافي: 3/ 186.

القرآن دون سواه من الكتب السماوية الأخرى التي لم تؤكد على التعقل والتفكير، بل مما جاء فيها تحذير من إعماله؛ لأنه مزلة العقائد⁽¹⁾، ومن المعاني التي جاء فيها العقل في القرآن الكريم:

1- قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثُلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعُلَمَاءُ﴾ [العنكبوت: 43]، والتعقل

-هنا- بمعنى: القوة المدركة المتهينة لقبول العلم، ((أي ما يدركها إلا من كان عالماً بمواقعها))⁽²⁾. وهناك مواضع ذمت الكفار؛ لأنهم لا يدركون قيمة ما جاءهم في القرآن؛ لكونهم لا يعملون الإدراك العقلي فقال تعالى: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة:

18]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ

بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: 24]، فهي تتحدث عن إعمال

العقل والاستفادة منه في الإدراك.

2- جاء استعمال العقل بألفاظ تلتقي معه مفهوميًا، وهي دالة على التعقل، ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ

خَلَقْتَ مِنْ قَبْلُكُم سُنْنَ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران:

137]، فجاءت الدعوة إلى النظر، وهو تعقل؛ لأخذ العظة والعبرة مما حل في الأقوام

السابقة⁽³⁾.

3- ومن المفاهيم الرئيسة التي أكد عليها القرآن هو مفهوم التدبر، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ

الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، وقوله تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24]، والتدبر -هنا- هو التفكير في

هذه الآيات، وهو إشارة إلى مهمة العقل في الفهم العميق للقرآن الكريم⁽⁴⁾.

4- وجاء مفهوم التفقه في قوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام:

65]، ويراد منه الدقة في الفهم، والتعمق في العلم، والتوصل بعلم شاهد إلى غائب⁽⁵⁾.

(1) التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد: 3.

(2) التبيان في تفسير القرآن: 8 / 212.

(3) يُنظر: المصدر نفسه: 2 / 597.

(4) يُنظر: التحرير والتأويل: 5 / 173.

(5) يُنظر: مفردات ألفاظ القرآن: 577.

5- وأسند القرآن -في بعض الآيات- عملية التّعقل إلى القلب، كما في الآية المباركة: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]، والقلب هو الفؤاد، أو قد يكون أخص منه⁽¹⁾.

العقل في الاصطلاح:

لم يتفق العلماء على تعريف جامع للعقل في الاصطلاح؛ لأنه مما يعسر ضبطه، ووضع حدّه، ونذكر ما قاله الجويني (ت478هـ): ((فإن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين))⁽²⁾. وتتنوع دلالات مفهوم العقل بتنوع التّوظيفات المختلفة عند المفكرين والمفسرين والفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، من مختلف الاتجاهات والمدارس الفكرية، يقول كريم عزقول: ((وقف الفكر الإسلامي، قبل الغزالي، من مشكلة طريق المعرفة، موقفين رئيسيين: موقف الإثبات: القائل بطريق أو أكثر لإدراك حقيقة الأمور اللاحسية أو الغيبية. وقد تفرّع هذا الموقف، حسب تعيينه لنوع الطريق المؤدية إلى المعرفة، إلى: إثبات عقلي، وإثبات لاعقلي))⁽³⁾، وعليه، فموقف علماء المسلمين، في قبول العقل أو رفضه في تحصيل المعرفة بعامة على اتّجاهين:

الاتّجاه الأول: مثبت للعقل، معترفاً بإمكان تحصيل اليقين منه، ((والإثبات العقليّ كان، بدوره، إمّا مطلقاً، وأصحابه الفلاسفة؛ وإمّا مقيداً، وأتباعه المتكلمون))⁽⁴⁾. فالدور العقليّ المطلق الذي ينطلق من مقدّمات عقلية محضة يمثله الفلاسفة، والدور العقليّ المقيد الذي يبحث عن أدلة عقلية لإثبات عقيدة نقلية مسبقة راسخة يمثله المتكلمون.

الاتّجاه الثاني: نافٍ له، وهم أصحاب (سلطة النصّ)، وهذا الاتّجاه اللاعقليّ يكون ((إمّا نبوياً، وإمّا إمامياً، وأشياعه الباطنية، وإمّا صوفياً ودعاته الصوفية))⁽⁵⁾. والنافون للمعرفة العقلية هم ما يسمّون بـ(الأثريين) الذين لا يرون طريقاً لمعرفة الحقيقة إلا بالنصّ المنقول، ولا يشمل الكلام عموم

(1) يُنظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي: 158 / 1.

(2) البرهان في أصول الفقه: 112 / 1.

(3) العقل في الإسلام: 15.

(4) المصدر نفسه: 15.

(5) العقل في الإسلام: 15.

الشيعة الإمامية، بل يشمل المتطرفين من الأخباريين، ومنهم المتصوفون السالكون طريق القلب والكشف لا الوحي ولا العقل⁽¹⁾.

وكتاب (العقل) للمحاسبى (ت243هـ) من أقدم المؤلفات التي تناولت تعريف العقل وتحديد هويته، فعرفه بأنه: ((غريزة يؤلّد العبد بها، ثمّ يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول))⁽²⁾. والمفهوم من تعريفه أنّه جعل غريزة العقل مقابل غريزة الجنون، ونجد هذا المعنى في إحدى حِكَم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب 7 عند وصفه العقل بالغريزة في قوله: ((العقل غريزة تربّيها التجارب))⁽³⁾.

ثم يقرّر المحاسبى بأنّ الإدراك العقليّ في زيادة ونماء كلّما توسّع الإنسان في معرفة المعاني والنظر في الأمور وأسبابها وأدلتها، وبذلك يكون العقل أداةً لتحصيل المعرفة، والمعرفة بالمعقول ناشئة من إعمال العقل بوساطة الأدلة، والنظر فيها.

وعرّف العقل بالنور، فالعقل ((نور في الصدر، به يبصر القلب عند النظر في الحجج، بمنزلة السراج))⁽⁴⁾.

وفي تعريف العقل بـ(الصفة) جاء: ((والوجه أن يقال: هو صفة يتهيأ للمتّصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات))⁽⁵⁾.

وللعقل عند الفلاسفة معانٍ عدّة، فعند القدامى⁽⁶⁾ يُطلق العقل وأهمّ ما يُراد منه:

أولاً: جوهر بسيط ليس بمركب، وليس قابلاً للفساد، مجرد عن المادّة، فالفارابي (ت339هـ) وابن سينا (ت427هـ) لا يتحدّثان عن القوّة العاقلة إلاّ وسمّوها: الجوهر.

ثانياً: أنّ العقل قوّة النفس، وبها يحصل تصوّر المعاني وتوليف القضايا، وأنّه قوّة التجريد عن المادّة.

ثالثاً: قوّة للتّمييز بين الحقّ والباطل والحسن والقبيح.

(1) يُنظر: المصدر نفسه: 22.

(2) العقل وفهم القرآن: 205.

(3) شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد: 20 / 341.

(4) أصول السرخسي، أحمد بن أبي سهل السرخسي: 1 / 346-347.

(5) المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي: 45.

(6) يُنظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، جميل صليبا: 2 / 84-87.

رابعاً: مجموع المنطلقات المسبقة المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، والسببية، وتمييز الكليات واستقلالها.

وأما في الفلسفة المعاصرة فيُطلق على: ((عقيدة ترى كل ما هو موجود قابل للتحوّل من حيث المبدأ -على الأقل- إلى عناصر فكرية، أي: إلى أفكار -بمختلف معاني هذه الكلمة- إلى حقائق وتضمينات))⁽¹⁾. وبهذا التعريف يكون العقل -المستقل- الأساس في كل التغيرات والتحوّلات الفكرية، وهذا ما يتكئ عليه تيار المتغير⁽²⁾. وعلى هذا الأساس فلا يوجد للوحي أي أثر في هذه المعارف التي لم تأت عن طريق الوحي، ممّا يجعل النصّ قابلاً للتحوّل⁽³⁾. ومن هنا تولدت المناهج التفسيرية المتغيرة اللاموضوعية.

وثمة منهجية ترى ضرورة المزاوجة بين (الوحي) و(العقل)، ومنها:
أولاً: ما يذكره كريم عزقول في شرح كلام للغزالي (ت505هـ) من أنّه لا يعترف للعقل بسلطة مستقلة عن الوحي ((القول: إن العقل ضروري مع الوحي لاستخراج ما تتضمنه أو تقتضيه النصوص المنزلة))⁽⁴⁾.

ثانياً: يذهب محمد صادق إلى أنّه لا بدّ من تعاضد بين العقل والوحي؛ لأنّه لا سبيل لتحصيل المعرفة الحقيقية إلا باندماجهما، فيقول: ((فلان في آيات الله البينات عرضاً وافياً عن الدنيا والآخرة، نبراساً للتفكير فيهما، ومتراساً عن التبعض بشأنهما، فعلى التالين للذكر الحكيم أن يتفكروا فيهما على ضوئه، فإنّه مصدر التفكير ومحوره، فالتفكير في شؤون الحياتين منعزلاً عن آيات الكتاب، إنّهُ غير ناجح كما يُرام، كما إنّ الجمود على قراءة الكتاب دونما تفكير فيه نفسه، و نبراساً للتفكير في الحياتين، هو كذلك لا ينجح كما يُرام، فلا بدّ من دمج العقلية الانسانية بعقلية الوحي، تأصيلاً للوحي، فاستئصالاً لكل انحراف عن العقليتين))⁽⁵⁾. فالعقل يستعين بالوحي لإنارته، والوحي يحتاج العقل ليستقرّ فيه.

(1) موسوعة لالاند الفلسفية: 684.

(2) يُنظر: تكوين العقل البشري، محمد عابد الجابري: 16.

(3) يُنظر: الثابت والمتحوّل - بحث في الإبداع والإتياع عند العرب، أدونيس: 13-14.

(4) العقل في الإسلام: 125.

(5) الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة: 309/3.

ثالثاً: أورد محمد تقى المدرسي في ذيل وصية الإمام الكاظم 7 لهشام ما يأتي: ((وهنا يبين الإمام الحقيقة التي طالما أكدت عليها نصوص أهل البيت : من اتصال نور العقل ونور الوحي، وأنهما شعاعان من نور واحد، وكلاهما حجة الله على الإنسان))⁽¹⁾.

وأصحاب هذا الركب وإن كانوا ممن يعطون العقل سلطةً ودوراً - على اختلاف بينهم - إلا أنهم توأموا بينه وبين الوحي بشكل لا يمكن انفصالهما عن بعضهما لتحقيق المعرفة. ومن هنا تنتج المناهج التفسيرية المتغيرة الموضوعية.

مصطلح (العقلية) بوصفه ركيزةً للمنهج المتغير في التفسير:

فقد وُلد مصطلح (العقلية) في مطلع القرن العشرين⁽²⁾، والعقلية التفسيرية -كما تبين- مرتكز أساس ينطلق منه المفسر لتحديد مسار تفسيره؛ ولذا تتعدد المناهج بتعدد العقليات الممارسة للتفسير، والعقلية : ((حالة نفسية تتكامل عفويًا مع منظومة قيم أخلاقية تظهر في نسق السلوك))⁽³⁾. فهي بوصفها حالة متجذرة في نفس صاحب المنهج أو الرؤية التفسيرية، تحدد هوية الأشخاص أو الجماعات المؤيدين أو الداعين إلى هذا المنهج أو ذاك؛ لأنها تظهر في سلوكهم، وما السلوك إلا انعكاس لمرجعياتهم الثقافية والمعرفية، التي شكلت عقلياتهم وأطرهم الفكرية، فيرتكزون عليها في أحكامهم وآرائهم ومناهجهم بشكل عام.

المطلب الثاني: أثر مرجعية المفسر في تجديد المناهج التفسيرية:

تنبؤ المرجعية الفكرية للمفسر مكاناً فعّالاً يلقي بظلاله على الممارسة التفسيرية، والمرجعيات الفكرية متقدمة على تكوين عقلية المفسر، فالعقلية التفسيرية تحتاج -لتكوينها- المرجعية الفكرية التي ينطلق منها المفسر في صيرورة نهجه التفسيري، وهي بلا شك توجه ذهن المفسر عندما يحاول استجلاء المعاني من القرآن الكريم.

وفي القرنين الهجريين الأخيرين، وفي ظل سيطرة الغرب العلمية والفلسفية، نشأت حركة علمية في مختلف المجالات المعرفية، هذه الحركة حركت معها الثوابت، ولجأت في الأمور المسلمة الحساسة في المنظومة الدينية، فانتجت تيارات من المفكرين، وقد نال العلوم والممارسات الإنسانية

(1) التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده: 26 / 1.

(2) الجمود والتجديد في العقلية العربية مكاشفات نقدية، علي أسعد وطفة: 25.

(3) المصدر نفسه: 26.

من هذه الحركة نصيبٌ وافٍ، فشملت التفسيرَ ومناهجه، وابتدأ العلماء والمفكرون بطرح الأسئلة حول المناهج التفسيرية القديمة، ومدى صلاحيتها في تلبية احتياجات الواقع المعاصر، وهل من الممكن استحداث مناهج تفسيرية جديدة؟ ويختلف التغير والتجديد في المناهج التفسيرية باختلاف المرجعيات الفكرية لهذا المفسر أو ذاك، ومن المعلوم أن لكل مفسر نسقاً فكرياً يتحرك فيه عقله هنا أو هناك، ويفكر في مداره، ويدعن لقوانينه، ويسير وفقاً لمعاييرهِ.

إنَّ المرجعية الفكرية للمفسر أشبه بمسار الكواكب، فالكوكب ليس فاقداً للحركة بالمطلق، بل هو متحركٌ، لكنّه مقيّدٌ في أقصى اليمين وأقصى اليسار؛ ولهذا تكون حركة الكوكب محدودةً ضمن حدود المسار الذي هو فيه.

وعليه، فإنَّ البيئة الخارجية تتحوّل إلى قانون فكري في أعماق المفسر، ويصبح القانون مداراً فلكياً يتحرك ضمنه.

ومن ثمَّ فإننا إذا أردنا أن نفكر في الدوافع التي دعت المفسرين إلى ابتكار مناهج جديدة، فلا بدّ أن نأخذ بلطف النظر المرجعيات والأطر الفكرية، التي فرضت عليهم أموراً، ودفعتهم عن أخرى. والسنة التاريخية تقضي بأن أبناء جيلٍ ما يروون الحياة وتفاصيلها بروى تختلف عن الجيل الذي سبقهم أحياناً.

ويتّضح هذا المسار الفكري في كلّ عصرٍ من العصور المنتجة للتفسير، بحسب المرجعيات لنسقٍ فكريٍّ معيّن، فيُبعد فرضيات عن ذهن المفسر، ويقرّب فرضياتٍ أُخر بوصفها احتمالاتٍ معقولة ومطلوبة في العصر الراهن. هذه القضية ليست يسيرة، وهي التي دفعت المفسرين المعاصرين إلى تبني مناهج متغيرة جديدة، والبحث هنا لا يريد استقراءها كلّها، بقدر ما يسلط الضوء على أهمّ هذه المرجعيات المولدة للمناهج المتغيرة في التفسير.

هاجس الحداثة، والتأثر بالمناهج الغربية:

تُعَدّ الحداثة وما بعد الحداثة من أهمّ المرجعيات الفكرية التي شكّلت أفكار الكثير من العلماء والمفكرين في رؤيتهم التجديدية لفهم النصّ القرآني، ومصطلح الحداثة من المصطلحات الفضفاضة التي يعسر الوقوف على معناها بشكل دقيق، فتارةً يكون معناه إيجابياً يريد التجديد والتطوير، وتارةً يكون سلبياً قوامه التقليد للغرب وانتهاج مناهجهم، وانعكست كلتا الرؤيتين -الإيجابية والسلبية- على مناهج التفسير، فارتبطت به كنصّ مؤسس للثقافة الإسلامية؛ بغية الحصول على فهمٍ حداثويٍّ ينسجم مع الواقع، وهنا لا بدّ من وقفةٍ مع أبرز تعريفات هذا المصطلح.

يعرّف عليّ حرب الحادثة بأنّها: ((جَهْدٌ يمارسه الفكرُ على نفسه لا يتوقّف، وبناءً متواصلٍ للذات في علاقتها بذاتها، وانفتاحٌ أقصى على الكون، وخلقٌ مستمرٌ للعالم))⁽¹⁾، فالحادثة عنده حركة فكرية مستمرة لبناء الذات بالاطّلاع قدر الإمكان على ما توصّلت إليه الجهود البشرية في رؤيتهم للكون. ويرى بعضهم أنّها ((حركةٌ تفكيكيةٌ تستمدّ معناها وقوى دفعها من رفضٍ أو نفيٍ ما حدث قبلاً))⁽²⁾، وهنا يُلاحظ تصاعد شدة قيود المصطلح، فأصبحت الحادثة تتقوّم برفض القديم، أو نفيه أساساً، ويفضّل حسن حنفيّ -وهو من الحداثيين- استعمال مفهوم (الاجتهاد) عوضاً عن (الحادثة)؛ لكون أنّ ((لفظ الحادثة لفظٌ غربيّ، يكثر استعماله في هذه الآونة حتّى يبين المثقّف العربيّ أنّه مطّلعٌ على آخر موضات العصر، وأنا لا أحبّذ هذا اللفظ (الحادثة)... لدينا الاجتهاد، وهو اللفظ الذي أفضّله))⁽³⁾. هذا عند المفكرين المسلمين.

ونلاحظ في تعريف الحادثة عند الغربيين اختلافاً بينها وبين ما هي عند المفكرين الإسلاميين، فهي ((عبادة الجديد، من أجل الجديد))⁽⁴⁾، ووصفت بأنّها ((سلسلةٌ من التحوّلات في المجتمع المعاصر، قائمةٌ على أساس التمدّن والتصنيع والعلم والتكنولوجيا، والتي أصبحت أساساً لفكرة الشكّ الدينيّ وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدّسة))⁽⁵⁾. ووصفت بأنّها (عقلنة) فأصبحت بأنّها ((الدفاع عن الذات بقدر ما هي عقلنة))⁽⁶⁾.

بعد الوقوف على هذه التعريفات يمكن إيجاز أهمّ ركائز هذه المرجعية الفكرية بما يأتي:

- 1- بناء الذات من خلال الحركة المستمرة.
- 2- الوقوف لكلّ جديد بالاحترام والخضوع حدّ العبادة؛ لأنّه جديد فقط، لا للحاظٍ آخر، فالزمن هو معيار التفضيل في الفلسفة الحداثيّة، وليس لأمرٍ ذاتيّ فيه، يقول جمال سلطان: ((هل هذه الخاصيّة الزمانيّة تعطيها قيمة مطلقة فضلاً عن القداسة؟! بحيث يصبح هذا النّاتج مثلاً يُحتدّى... ومعيّاراً يُقاس عليه غيره من النّتاجات الإنسانيّة الأخرى))⁽⁷⁾.
- 3- رفض الماضي، أو نفيه، والاهتمام بالحاضر.

(1) أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية: 58-59.

(2) الحادثة والحادثة: المصطلح والمفهوم، نايف العجلوني: 47. مجلة: أبحاث اليرموك، العدد: الثاني، 1998م.

(3) الخطاب الإسلامي المعاصر: محاورات فكرية: 62. حاوره: وحيد تاجا.

(4) ما بعد الحادثة، نقلاً عن: ما بعد الحادثة، لباسم عليّ خريسان: 45.

(5) «post-modernity-Agloal wether change?»، Jeff Fountain، نقلاً عن: ما بعد الحادثة، ص 47.

(6) نقد الحادثة ولادة الذات: القسم الثاني: 208. ترجمة: صباح الجهم.

(7) الغارة على التّراث الإسلامي: 23.

4- التأكيد على العقلنة، والتمدن والتقدم التكنولوجي.

5- الاطلاع المنفتح على المعارف الكونية.

6- الفلق من صحّة الكتب المقدسة، والشك في ما هو أمر ديني.

وقد تأثرت المناهج التفسيرية الحداثيّة، بمعظم ركائز هذه المرجعية الفكرية؛ لذلك تنتج -في بعضها- محاولات تسعى للقطيعة المعرفية بالتراث، وتسعى لتمجيد العقل والعقلنة، وإقصاء غيره من الأصول الضرورية في تفسير القرآن الكريم، كما أنّها تحاول تجريد النص من القداسة، كما يرى **عبد المجيد الشرفي** أنّ القداسة التي تحيط بالقرآن الكريم، تحول بيننا وبين فهم دلالاته، فقال: ((مهما كان التوجّه، فإنّ معظم التفاسير حاولت أن توجد معنى للقرآن في إطار القداسة، فلم نوفّق إلى بلوغ منطقه العام))⁽¹⁾.

ومن أجلي ما يمكن ملاحظته في فلسفة الحداثة هو الاعتماد على الثنائيات من قبيل: المعقول واللامعقول، الثابت والمتغير، التراثي والمعاصر، التقليد والتجديد... وهذه الثنائيات تنتج عن فلسفة تنقّف باتجاه عقلي واحد، وهو الأمر ذاته الذي مرّ ذكره في ثقافة الفكر السلفي الذي يعتمد الثنائيات الحادة من قبيل: كافر ومؤمن، سني ومبتدع، مهتد وضال... إلّا أنّ مرجعية السلفيّة النصّ، ومرجعية الحداثة العقل.

وكذلك نجد في الفلسفة الحداثيّة سعيًا في جعل الإنسان هو المحور بدل الله تعالى، وتأكيد على جعل العلم الموصل إلى الحقيقة مقتصر على العلم التجريبي، وعدّته المرجعية التي ينبغي أن تُقدّس، بوصفها نتاجًا جديدًا مبتكرًا⁽²⁾.

ومن خلال التتبّع لبعض تعريفات الحداثة نجد نوعًا من التّضارب في طبيعة العلاقة بين الحداثة والتّاريخ إذ ((عرّفها البعض بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب... وعرّفها آخرون بصفات طُبعت بقوة عطاء هذه الحقبة، مع اختلافهم في التعبير عن هذه الصفات وعن أسبابها ونتائجها))⁽³⁾. وعليه يراها بعضهم مرحلة تاريخية، ويرأها البعض الآخر فوق التّاريخ بوصفها قيمة لا تنتهي ولا يتجاوزها الزّمن⁽⁴⁾.

(1) في قراءة النصّ الديني: 89. سلسلة: موافقات.

(2) يُنظر: ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي، علي خريسان: 210، وما بعدها.

(3) روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبدالرحمن: 23.

(4) أصوات الحداثة، إدوار الخراط: 25.

وفي ظلّ هذا الاختلاف والتّجاذب بين أطراف الحدثين، نقد فريدريك نيتشه الحادثة نقدًا لاذعًا، وسعى في دحض مبادئها التي تعتمد عليها، كمبدأ (الحرية) و(الفردانية) و(العقلانية)⁽¹⁾.

أثر الفلسفة الحداثيّة على القراءات التفسيرية:

أفرزت الفلسفة الحداثيّة عددًا من المفكرين الذين تأسّوا بالمناهج الغربيّة، وابتغوا إمضاءها في فهم القرآن الكريم، بغضّ النظر عن أدوات التفسير المقرّرة عند المفسّرين المتخصّصين في هذا المجال المعرفي، ومن أبرز الأسماء التي تعاملت مع القرآن الكريم: محمّد أركون، ومحمّد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، ومحمّد شحرور وغيرهم، ويطلق على منهج فهم القرآن تحت فلسفة الحادثة أكثر من تعبير، فيُقال: القراءة المعاصرة⁽²⁾، أو القراءة الجديدة⁽³⁾. ويمكن إجمال بعض النّتائج المهمّة في هذا السّياق وكما يأتي:

التّواصل بين القرآن والمتلقّي، بين الانغلاق والانفتاح:

من جملة ما نادى به أصحاب القراءة المعاصرة للنّص القرآنيّ هو معرفة حدود التّواصل بين الخطاب القرآنيّ والمخاطب به، أي: ما طبيعة العلاقة بين المفسّر والقرآن الكريم؟ وهل العلاقة ضيقة ومنغلقة، أم منفتحة موسّعة؟ وهل لمرجعيّة المتلقّي الثقافيّة أثر في فهم المعنى الذي يتلقّاه من النّص؟ وهل هذا المعنى ثابت، والمتلقّي متغيّر؟ وما أثر تغيّر الزّمان والمكان في النّص؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة لا بدّ من معرفة المرتكزات التي انطلق منها الحديث حول هذه العلاقة، إذ ظهر الحديث عنها في ظلّ البحث في نصوص الكتب المقدّسة، والذي شجّعها إيديولوجيّات متعدّدة، وكانت بين إفراط وتفريط، سبّبها ما أصاب النّصوص المقدّسة في الغرب من التّحريف، حيث سلّبت النّصوص القدسيّة، ممّا أدّى إلى إخضاع النّظرة البشريّة على كلّ نصّ دينيٍّ وعلى رأسها القرآن الكريم، فتعاملوا معه من دون توقير لقائل النّص، ففي الوقت الذي نرى فيه أصحاب المدرسة (البنويّة) يعدّون المخاطب هو ذات اللّغة، وليس صاحب النّص، نرى أصحاب المدرسة

(1) يُنظر: ما معنى أن يكون المرء حداثيًا؟، محمّد الشّيوخ: 17. سلسلة: شرفات.

(2) جاء الاسم في كثير من عناوانات الكتب، منها: القراءة المعاصرة للدكتور محمّد شحرور مجرّد تنجيم، لسليم الجابري، والقراءة المعاصرة تحت المجهر، للكاتب نفسه، وتهافت القراءة المعاصرة، لمنير محمّد الشّواف.

(3) كما عنوان الكتاب: القراءة الجديدة للقرآن الكريم، لعبد الرزّاق هرماس.

(التفكيكية) يسعون في تحطيم ما يُسمى بـ(سلطة النص)، وإقصاء وجود مُهيمن يُهيمن على المتلقي، لا قائل النص، ولا اللغة نفسها.

إنّ هذه الفكرة في معرفة العلاقة بين النص والمتلقي نشأت عند الغرب؛ بسبب محاولتهم للكشف عن مقاصد صاحب النص، فهي ثقافة تنسجم معهم، وقد يكون لها مسوغاتها بسبب سلطة الكنسية، وما نال كتبهم المقدسة من تحريف، وليس بالضرورة أن تنسجم هذه الفكرة في التعامل مع تفسير القرآن؛ لأنّ الموضوع مختلف تمامًا، فليس كلّ فهم للقرآن مقبولاً أو صحيحاً، إذا لم يتمّ الالتزام بالضوابط الموضوعية المقررة.

إنّ مرتكز أصحاب دعوة الانفتاح والتوسع المتكررة في فهم النص تنطلق من أنّ النصّ القرآني لا يناسب حاجة العصر الجديد، فوسائل الفهم تطوّرت وصفات المخاطبين تغيّرت، وعليه فإنّ قراءة النصّ لا بدّ أن تأخذ في نظر العين مسألة التغير هذه، فيدعون إلى ((فتح حدود المحرّمات الدينية، وتحويلها إلى ساحة مباحة للجميع، للخوض فيها، ومقاربتها بحسب المنطق العلماني، الذي لا يعترف بالمقدس))⁽¹⁾، وهذه ((دعوة إلى إزالة التقديس من الفكر الإسلامي، على غرار الفكر المسيحي))⁽²⁾. يتّضح ممّا تقدّم أنّ مرتكز العلاقة بين المفسّر والنص، يدور في أمرين:

الأول: التوسع في فهم النص، من خلال إزالة القدسية وسلطة اللغة، فيُصبح النصّ ما يسمى مفتوحاً، متعدّد الدلالات، واحتمالاته كثيرة للتأويل، فالقرآن ((ينصّ على التأويل، ولا يمكن اكتناهه إلّا بالتأويل، فهو نصّ التأويل بامتياز))⁽³⁾.

الثاني: ما يسمى بالنصّ المغلق، وهو انحصار في معنًى واحدٍ ثابتٍ، فلا فهم للمفسّر ولا دور له، وإنّ وظيفته تكشيف المعاني فقط، ويعترض التأويليون ((أنّ أغرب ما في اعتراضات المعترضين هو دعوتهم للتوقّف عند القراءة المتمثلة في النصوص الثنائية، وحظر أيّ قراءة جديدة دون أن يجدوا في ذلك تجنّياً على الوحي، ومحاصرةً لدلالاته، وقمعاً ضمن مفاهيم محدّدة لا تتناسب وقدسية المتكلّم، وتعالٍ خطابه))⁽⁴⁾.

(1) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: محمّد مصطفى: 254.

(2) المصدر نفسه.

(3) الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، التفسير القرآني المعاصرة: قراءة في المنهج: 133.

(4) الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، التفسير القرآني المعاصرة: قراءة في المنهج: 136-137.

وعليه فإنّ جملة من المناهج التّفسيرية المتغيرة، أو القراءات الحداثيّة للنّص القرآنيّ حاولت توسيع دائرة المفسّر للنّص، وتحريره من القيود السّائدة؛ للخروج بتأويلات جديدة ومنفتحة الدّلالات بما يناسب التّغير الحاصل في الوقت المعاصر.

نفي كفاية المناهج التّفسيرية القديمة للوفاء بحاجة المسلم المعاصر:

إنّ من أهمّ الدّواعي التي جعلت المفسّرين المعاصرين يجدّدون المناهج التّفسيرية هي نفي اكتفائهم بالمناهج التّفسيرية القديمة؛ وذلك لمجموعة من الخصائص المنهجية التي كان يتّسم بها التّفسير القديم، فقد أعرب السّابقون عن أنّ المناهج التّفسيرية القديمة⁽¹⁾ كانت تستند إلى جملة مرتكزات لم تتخلّف عند أحد من الذين مارسوا العملية التّفسيرية، وهي:

أ- منهجية تفسير القرآن بالقرآن -ضيّقاً أو اتّساعاً-.

ب- وتفسير القرآن بالسّنة. ولمساعد الطّيار رأي في الفارق بين التّفسير بالسّنة، والتّفسير المنسوب إلى النّبي⁽²⁾.

ت- وتفسير القرآن بالرّواية حصراً، أو بالمأثور -على التّفصيل الذي مرّ في الفصل الأوّل-، الذي يشمل في منهجيّته التّفسير بالّلغة، وأسباب النّزول وشؤونها، وما أوتيّه المفسّر من تجلّيات فتحها الله تعالى عليه من بركات القرآن الكريم⁽³⁾.

فنهج السّابقين في التّفسير هي أن يقصد المفسّر آيةً أو مجموعةً من الآيات، ترتبط فيما بينها ارتباطاً موضعياً أو نحوياً، فيجزّئها إلى تناول دلالات الألفاظ والكلمات، وجذورها المعجمية والاشتقاقية، وصيغها الصرفية، ثمّ الحديث عن الإعراب والقراءات، ثمّ عن النّكات البلاغية في الآيات، وربّما يتوسّع الكلام في بعض ما له صلة بالآية من قريب أو بعيد. فهذه هي المنهجية في التّفسير القديم، ويمكن أن يُلاحظ هذا بوضوح عند الوقوف على أيّ تفسير قديم، فعند الوقوف على أقدم كتب التّفسير كتفسير مقاتل بن سليمان (ت150هـ)، وبتأمّل سريع، يُرى المنهج جليّاً، واستمرّ الأمر على ذلك النّحو، حتّى عصرنا الحاضر، فعلى سبيل المثال في التّفسير المعاصرة، وعلى الرّغم من التّمايز بين هذه التّفسيرات -قديماً وحديثاً- باختلاف توجّهات المفسّرين وألوانهم، فإنّ كلّ تفسير يتلوّن بلون شخصيّة مؤلّفه، ويتفاوت العمق المعرفي من شخصٍ إلى آخر على مرّ العصور،

(1) المراد بـ(القديم) هو: ما كان في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، ولكن اتّسعت الدّائرة، حتّى شملت أغلب التّفسيرات المتقدّمة على (قرن النّهضة) أي: القرن التاسع عشر.

(2) يُنظر: مقالات في علوم القرآن وأصول التّفسير: 138 وما بعدها.

(3) يُنظر: المصدر نفسه: 120 وما بعدها.

وهذه من الفروقات الفرديّة والتمايزات الّتي هي من شؤون البشر. فنلاحظ هذه المنهجية في تفسير (المنار) وعند القاسميّ، وعند الطّباطبائيّ، وعند إسماعيل حقّي البرسويّ.

وفي هذا السّياق يقول نصر حامد أبو زيد: ((إنّ أهل السّنّة ينظرون إلى حركة التّاريخ، وتطوّر الزّمن بوصفها حركةً نحو الأسوأ على جميع المستويات؛ ولذلك ربط معنى النّص ودلالته بالعصر الدّهبيّ، عصر النّبوة والرّسالة ونزول الوحي... ولذلك يرتّبون أمّات مآخذ التّفسير في أربعة: تبدأ بالأخذ عن الرّسول، ثمّ الأخذ بقول الصّحابيّ، ثمّ الرّجوع إلى أقوال التّابعين، ثمّ يأتي التّفسير اللّغوي))⁽¹⁾.

بعد هذا العرض السّريع لمنهج التّفسير القديم، تبين أنّ المفسّرين المعاصرين لم يكتفوا بهذه المنهجية، ونشدوا التّجديد والإصلاح لهذه المنهجية؛ لأنّ القرآن أنزله الله تعالى كتاب هداية في كلّ زمانٍ ومكانٍ، واحتياجات البشر تختلف باختلاف مواقعهم وثقافتهم الّتي ينتمون إليها، والقرآن يحثّ في الكثير من آياته على السير في الأرض، والنّظر للظة وأخذ العبرة، وعليه فكلّ يتعظ ويتفكّر بحسب ما أوتي من ملكاتٍ، ولا ريب أنّ في الطّاقات البشريّة اختلافاً بين النّاس، وفي هذا حثٌّ على التّجديد، فلا ينبغي أن تكون العبرة أحاديّة الجانب، والاتّعاظ بها مقتصر على ما ينقله السّلف.

فيرى المعاصرون عدم وفاء المنهج القديم لمتطلّبات العصر، إذ كان التّفسير القديم يتشكّل بنمطٍ واحدٍ عند المفسّرين المتقدّمين، يُسمّى هذا النمط بـ(التّفسير التّجزئيّ)⁽²⁾. ويختلف المفسّرون بأداء هذا النمط التّفسيريّ والّذي ينطبع فيه أثر مؤلّفه فيه، فنأخذ مثلاً تفسيريّ: أبي حيّان الأنديسيّ (ت745هـ)، وشمس الدّين القرطبيّ (ت671هـ)، فنجد الأوّل قد تجلّى فيه الاهتمام البارع في دراسة الآيات من جهة لغويّة أكثر من غيرها من جهاتٍ أُخرى؛ وذلك لأنّ أبا حيّان كان حاذقاً في النّحو واللّغة. وإذا ما رُحنا إلى تفسير القرطبيّ نجد أنّ اللّون الفقهيّ قد سيطر على هذا التّفسير؛ لأنّ القرطبيّ كان فقيهاً علماً من فقهاء المذهب المالكيّ، وهكذا مختلف التّفسيرات.

تربّع هذا النمط التّجزئيّ على المنهجية التّفسيرية إلى عصرنا الحاضر، على اختلاف قوّة حضوره بين مفسّر وآخر، حتى بدأت الحركة التّجديدية، الّتي وجدت أنّ هذا النمط من التّفسير غير كافٍ وربّما ذهب بعضٌ إلى أكثر من ذلك فعابوه، على عدّ أنّ المفسّرين السّابقين قد بالغوا في

(1) مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن: 223.

(2) يُنظر: السّنن التاريخية في القرآن، محمّد باقر الصّدر: 13.

التفسير التجزيئي، ولم يهتموا بالتفسير الموضوعي⁽¹⁾، ولا شك أن العيب ليس في هذا النمط التفسيري، فهو ضروري ولا غنى عنه حتى عند ظهور مناهج جديدة ومتغيرة في التفسير⁽²⁾، ولكن العيب هو الوقوف عند هذا النمط، وفي الحقيقة إن التفسير الموضوعي يستند في أساسه على التفسير التحليلي أولاً.

وإذا كانت هذه الحال، فلم تبقى المناهج التفسيرية ثابتة، بل تغيرت وظهرت فيها مناهج جديدة، وموضوعات جديدة لم تأخذ حظها في المدونات التفسيرية القديمة، ويمكن إجمال أهم هذه الاتجاهات التي ظهرت في التفسير المتغير بما يأتي:

أولاً: الاتجاه الأدبي.

ثانياً: الاتجاه الاجتماعي.

ثالثاً: الاتجاه العلمي.

رابعاً: الاتجاه الموضوعي. ويشتمل هذا النمط على بعض الاتجاهات، كالاقتصادي.

وهذه الاتجاهات لها آثارها البينة في التفسير الحديث، مما يدل على وجود أرضية تفسيرية تجديدية متغيرة. فلا ينبغي الخوض في المسألة بين قبول ورد بعد أن ظهرت آثار التجديد في هذا الشأن.

المطلب الثالث: أثر الواقع في تجديد المناهج التفسيرية:

كان الاتجاه النصي دون الاتجاهات، هو أول اتجاه فكري يعنى بنظرة شاملة في الحضارة الإسلامية، ولا يختص هذا الأمر بالحضارة الإسلامية، بل اتصفت أوائل الاتجاهات في الأديان كلها بالتمسك بالوحي وحفظ السنن الدينية⁽³⁾، ويوصف هذا التيار بالاتجاه؛ لأنه يشتمل على مذاهب ومدراس وألوان تفسيرية⁽⁴⁾.

فالاتجاه لغة من الوجهة: القبلة والموضع الذي نتوجه إليه، أو الجانب والناحية⁽⁵⁾، ومصطلح الاتجاه ((يتحدد أساساً بمجموعة من الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري - كالتفسير - بصورة أوضح من غيرها، وتكون غالبية على ما سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكرة

(1) يُنظر: العلوم الإسلامية في حياتنا المعاصرة، محسن عبد الحميد، ضمن كتاب: مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: 240.

(2) يُنظر: السنن التاريخية في القرآن، محمد باقر الصدر: 16.

(3) يُنظر: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مجموعة مؤلفين: 77.

(4) يُنظر: مناهج التفسير واتجاهاته، محمد علي رضائي: 32.

(5) يُنظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي: 1255.

كُلِّيَّة، تعكس بصدقٍ مصدرَ الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير، ولَوْنَت تفسيره بلونها⁽¹⁾، وبتعريف آخر هو: ((موقف الذي يكونه المفسر في ظلِّ واقعٍ مُعَيَّن، سواء كان ذلك واقعاً اجتماعياً أو سياسياً أو ثقافياً أو مذهبياً أو غيرها. وفي الحقيقة فإنَّ الاتجاه لا يُعبَّرُ عن موقفٍ معرفيٍّ بقدر ما يعكس موقفاً إيديولوجياً، ذلك الموقف الذي تُملِيه على المفسر العوامل الاجتماعية والثقافية والمذهبية ونزعةً مدرسيةً، أو حبُّ أو كرهٌ لهذا أو لذاك))⁽²⁾.

إنَّ الدين الإسلاميَّ عماده النصّ متمثلاً بالقرآن الكريم أساساً، والموروث الروائي عن النبيِّ والمعصوم : والصَّحابة، وما يحمل من مضامين سامية، يحاكي فطرة الإنسان ويبين له الطريق السوي، إلَّا أنَّ المفسرين المعاصرين بدأوا يركِّزون في ظلَّ التجديد والتغيير على مسألة الوقوف على النصوص بطواهرها، وحملها على حرفيتها بتسطيح، ودون الغوص في معانيها، يُفضي إلى جمودٍ وتضييقٍ على النصِّ دون محاولةٍ لتثويره واستنطاقه، فالاعتماد على النصِّ في جعله هو المحور والطريق الوحيد إلى المعرفة الدينية بصفةٍ عامَّة، ونفي دور العقل وأدلته، أفضى إلى سوء فهم النصوص الدينية، فيُعظَّم السلفيون دور النصِّ، ويغفلون دور العنصر الإنساني الذي يفسر النصِّ، ويرَوْن أنَّ النصَّ قادر على تنظيم جوانب الحياة، وأنَّ الصَّحابة وحدهم الذين فهموا النصِّ، أمَّا الآخرون، فيتلقَّون فقط.

إنَّ الإشكالية في الاتجاه النصِّي تعالیه على الواقع ومتطلَّباته، في حين أنَّ القرآن الكريم جاء يحمل رسالةً خاتمةً للرسالات السماوية، فهي تغييرية متجددة تقتضي المواكبة المستمرة للواقع وملاطفته، ومن هنا كانت مرجعية الواقع والتاريخية من أهمِّ مرجعيات أصحاب المناهج التفسيرية المتغيرة.

قال محمد باقر الصدر في سياق حديثه عن التفسير الموضوعي: ((أمَّا المفسر في الاتجاه الموضوعي ينطلق من واقع الحياة، يركِّز نظره على واحدٍ من موضوعات الحياة في أيِّ ميدان شاء، يرصد ما وصلت إليه تجارب الإنسان وفكره حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدَّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلةٍ ونقاط، كلُّ ذلك يشكِّل نقطة انطلاق

(1) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن بمصر، محمد إبراهيم شريف: 63.

(2) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 30.

يصل بعدها إلى الآيات القرآنية لا ليستمع... وإنما لي طرح موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية... حيث يدور حوار بين المفسر والنص القرآني⁽¹⁾.

نلاحظ في التعريف أمور عدّة:

- 1- أثر الواقع في تحريك المفسر باتجاه القرآن الكريم؛ لمعرفة رأي القرآن حول موضوع من موضوعات الحياة.
 - 2- الإحاطة بالمعارف البشرية حول الموضوع، وعليه فلا يذهب المفسر إلى القرآن خالي الذهن.
 - 3- المعرفة بالمسار التاريخي وتجاربه مع هذا الموضوع أو ذاك.
 - 4- أن لا يكون المفسر مستمعاً ناقلاً للمعاني، وإنما لا بد أن يكون محاوراً للنص، بوصفه مقبلاً على القرآن وهو ممتلئ بالأفكار والمواقف البشرية.
- وهذه الرؤية التجديدية من أجل مصاديق مرجعية تأثير الواقع على المفسر المعاصر.
- وسياتي مزيد من التوضيح لدور الواقع في التأثير على المناهج المتغيرة، وسنرى آثاره الموضوعية -الإيجابية- عند بعض المفسرين، وتأثيراته اللاموضوعية -السلبية- عند بعض آخر.

(1) السنن التاريخية في القرآن، محمد باقر الصدر: 17.

المبحث الثّاني: القراءات الموضوعية للنّصّ القرآني:

إنّ الباحث المتنبّع لما ينتجه العلماء والمفسّرون، يلحظ بوضوح وجود اتّجاهات ومناهج تفسيرية متغيّرة تمتاز بالتّجرد -قدر الإمكان-، وأصحاب هذه المناهج المتغيّرة ينظرون إلى التّراث نظرة احترام وإجلال، وإلى متطلّبات العصر والتّحديث المستمرّ نظرة إشعاع وتوظيف واستيحاء، فيسيرون على وفق ما قرّره السّابقون، وكذلك على ما يُفاد من رؤى حديثة؛ لهذه الأسباب وسَمّاهم بأصحاب القراءة الموضوعية، في مقابل القراءة المتحيّزة إلى رأي ذاتي يؤثّر في منهج التّفسير ونتائجه.

ويُعَدُّ أصحاب هذه القراءة الموضوعية نقطة توازن بين التّراث الفكريّ الإسلاميّ المتمسّك بأسسه وأصوله، وبين القراءة المحدثّة وليدة الفكر المعاصر المنضبطة بقواعده، إذ لا تُمزّق إيّ وسيلة من الوسائل المعرفية الإسلامية، بل تُعَدُّ استمراراً لها، معدلةً وناقدةً في تجديد المناهج والمفاهيم الحديثة التي تتلاءم مع متطلّبات العصر، وتوظيفها في الكشف عن مكنونات في الوحي الإلهي، فتجلّت مناهج تفسيرية جديدة لم يكن لها حضور أو -على الأقل- لم تأخذ حظّها بهذه المساحة المعرفية الواسعة في الزّمن السّابق، وما هذه التّنتاجات المعرفية إلّا نتيجة الحركة الفكرية الحديثة التي يتجاذب فيها عنصر الزّمان والمكان، ممّا يستوجب توسيع دائرة المدارك والمنابع التّفسيرية. ومن شروط القراءة الموضوعية للنّصّ القرآني أن تكون خاضعة لروح الإسلام منضبطة بأصوله؛ لأنّ القراءة المعاصرة، إذا خضعت للشّروط والضّوابط التي تنسجم مع روح الإسلام وثوابته تكون أصولية -موضوعية- كالاتّجاه الاجتماعيّ في التّفسير، مثلاً، وإذا كانت القراءة غير خاضعة للشّروط والضّوابط فتكون منفلتة -غير موضوعية-(1).

فهم يرون لزوم مواكبة التّطوّرات الحاصلة في المجتمع، وتحديث آليات الفهم، وتجديدها، من دون التّنكّر للمبادئ العامّة التي يؤمن بها الفرد المسلم(2)، ومن دون الانقياد الأعمى لمناهج الغرب، أو استنساخ تجربة الفكر الغربيّ؛ لأنّ ((الفكر الغربيّ وسائل منهجية متعدّدة لتفسير النّصوص، وتبديل الأحكام، وقلب المعاني والدّلالات، بعد عزل أصول منهج الاجتهاد الأصولي وقواعده)) (3).

(1) يُنظر: أثر المنظومة المعرفية لعلوم القرآن في تعدّد قراءات النّصّ القرآني، ساجد صباح ميس: 70.

(2) يُنظر: قراءة دينية في قضايا معاصرة، حسان محمود عبد الله: 135.

(3) القراءات المعاصرة والفقه الإسلاميّ، مقدّمات في المنهج والخطاب، عبد الولي بن عبد الواحد الشّلفي: 35.

فهي مقاربات بين النصّ والواقع، واستيحاء المستجدّات التي يطغى فيها دور العقل، واعتماد وسائل متغيرة في فهم النصّ والحوادث الواقعة، فتمتاز بالحركيّة نحو فهم جديد لتفسير النصّ القرآني، تنكئ على الموروث ولا تخرج عن مسار ما صحّ منه، مكّلة له، لا متوقّفة عنده.

وفي هذا المعنى التّجديدي المنطلق من روح الإسلام والمتّصل بالواقع، نذكر روايةً في العيون عن الإمام الرضا 7 عن أبيه 7: إنّ رجلاً سأل أبا عبد الله 7: ما بال القرآن لا يزداد على النّشر والدّرس إلّا غضاضة؟ فقال 7: ((لأنّ الله -تبارك وتعالى- لم يجعله لزمانٍ دون زمانٍ، ولا لناسٍ دون ناسٍ، فهو في كلّ زمانٍ جديدٌ، وعند كلّ قومٍ غرضٌ إلى يوم القيامة))⁽¹⁾.

وتعدّ هذه الاتجاهات نتاجاً لعقليّة المفسّر ومرجعيتّه الفكرية ومدى تأثره بالواقع ووعيه بمتطلّباته؛ لذا يمكن عدّ الاتجاه الاجتماعي في التّفسير -مثلاً-، اتّجاه أصحاب العقليّة والفكر الاجتماعي، وتعبير آخر: هم المفسّرون الذين تكون مرتكزاتهم ومنطلقاتهم في التّفسير اجتماعيّة، لكنّهم يتّبعون المنهج الموضوعي، أو التّحليلي، أو المقارن، أو غيرها من الطّرق الرّئيسة في التّفسير والبيان، والمرتكزات الحديثة المؤثّرة في نشوء المناهج والاتّجاهات التفسيرية المتغيرة -على تنوّعها- لا تخلو من دخولها تحت إحدى هذه المناهج العامّة أو بالتّركيب بينها، وطرق المناهج والأساليب العامّة أربعة⁽²⁾، وهي:

أولاً: أسلوب التّفسير التّحليلي: وهو الذي يتولّى فيه المفسّرون كشف دلالات الألفاظ، وبيان معانيها، بدءاً من سورة الفاتحة، انتهاءً بنهاية سورة النّاس، مضمّنين تفاسيرهم بلاغة التّركيب القرآني ونظمه، وأسباب النّزول، واختلاف المفسّرين وآرائهم المتنوّعة، وذكر الأحكام الفقهية والعقدية، وقد يستطرد بعض المفسّرين في النّحو أو الفقه أو غيرها من المسائل بحسب توجّهاتهم، وما إلى ذلك.

ثانياً: أسلوب التّفسير الإجمالي: وهو التعرّض لبيان معاني الآيات القرآنية إجمالاً، مع ذكر معاني غرائب الألفاظ، وكذلك الرّبط بين معاني الكلمات، وغايته التّسهيل على النّاس فهم معاني كلمات القرآن الكريم، مع إضافة ما تقتضيه الضّرورة من سبب نزول أو قصّة أو حديث أو غير ذلك.

(1) بحار الأنوار: 17/ 210، الحديث: 18.

(2) لمراجعة هذه الأنواع وتفاصيلها: يُنظر: التّفسير الموضوعي للقرآن الكريم وموضوعاته، حكمت عبيد الخفاجي: 20 وما بعدها، ويُنظر: التّفسير الموضوعي للقرآن الكريم، لأحمد الكومي ومحمد قاسم: 9 وما بعدها، ويُنظر: المدخل إلى التّفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد: 16-18، ويُنظر: البداية في التّفسير الموضوعي: دراسة منهجية موضوعيّة، عبد الحيّ الفرماوي: 15.

ثالثاً: أسلوب التفسير المُقارن: وهو إيضاح الآيات القرآنية من خلال عرض ما قاله المفسرون في آية أو مجموعة آيات مترابطة فيما بينها، ومن ثمّ المقارنة والموازنة بين أقوالهم، وذكر براهينهم واستدلالاتهم، وتقويم هذه الآراء مع تبيين الرّاجح من المرجوح.

رابعاً: أسلوب التفسير الموضوعي: وهو التفسير الذي يتناول القضايا حسب مواضيعها وأهدافها المشتركة بين مجموعة من الآيات، إذ يتتبعها كلّها، للخروج بنظرية القرآن لموضوع من المواضيع. ويرى الدكتور **حكمت عبيد الخفاجي** -من خلال متابعة ما تحقّق على أيدي المفسرين الأوائل- أنّ مناهج التفسير محدّدة، ونفهم منه أنّ هذه المناهج تتوسّع بالاتجاهات والألوان التفسيرية بحسب طبيعة المفسّر ومركزاته التي ينطلق منها في ممارسته التفسيرية، فقد قسّم المناهج العامة إلى أربعة مناهج، وتمّ تقسيمها إلى أربعة أساس؛ بسبب ما يغلب على هذا المنهج أو ذاك من أسلوب وطريقة بيانية يعتمدها المفسّر في تعاطيه مع الآيات في منهجه التفسيري، وهي على النحو الآتي⁽¹⁾:

1- أسلوب التفسير التحليلي: ويُعدّ هذا الأسلوب هو الغالب على منهج جملة المفسرين، وذلك ببيان جميع نواحي الآيات القرآنية، وهو الأسلوب التقليديّ عند أغلب المفسرين، وذلك أن يمضي المفسّر مع ترتيب المصحف آيةً آيةً، موضّحاً معاني المفردات، وتراكيب الجمل، ومناسبات الفواصل، ووجه ارتباط المقاصد، مستعيناً بأسباب النزول، والروايات، وهو متفاوت من حيث الإيجاز والإطناب.

ويرى كذلك أنّ هذا النوع من التفسير يجمع بين مناهج متعدّدة إذ ((يعتمد على وحدة الآية، وتقليبها من عدّة وجوه، وتحميلها في بعض الأحيان ما لا تحتمله من معنًى، وإن جمع بين مناهج متعدّدة، إلّا أنّه يُسمّى بالتفسير التحليلي، مندرجةً تحته ما هو معروف من تفاسير القدماء))⁽²⁾.

2- أسلوب التفسير الإجمالي: وهو الطريقة المختصرة للتفسير، وذلك بالمرور على معاني الآيات إجمالاً، فيعتمد المفسّر إلى بيان مقاصدها، مستقصياً ما ترمي إليه من أهدافٍ وغاياتٍ ودلالاتٍ، ويصبّها بألفاظٍ تُدنيها من إفهام القراء، فهو لتيسير فهم عامّة القراء.

3- أسلوب التفسير المُقارن: نشأ هذا النوع وتبرّع من خلال التفسير التحليلي المفصّل، والتفسير الإجمالي المختصر، للموازنة والمقارنة بين الاتجاهات المختلفة، والمفسّر -في هذا المنهج- يعطي كلّ ذي حقّ حقه، فلا يميل ولا ينحاز إلى طائفةٍ، ووظيفته تحقيق القول

(1) التفسير الموضوعي للقرآن الكريم وموضوعاته: 20 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه: 22.

في الاتّجاهات التّفسيرية، فيكون المفسّر ناقداً لما لا يقبله بذوقٍ، معرّجاً على ما يرتضيه بنقلٍ.

4- أسلوب التّفسير الموضوعي: وهو أن يقوم جملة من المتخصّصين بدراسة شذرات ونجوم من القرآن الكريم، فيجمع المفسّر مادّة موضوعٍ من مواضيع القرآن؛ لتكون هيكلاً مترابطاً يشكّل وحدة موضوعيّة متكاملة، ثمّ يقوم بتفسيرها بحسب منهجه، وكلّ بحسب تخصّصه، فالأحكام لأهل الأحكام، والعقائد لأهل العقائد، وهكذا⁽¹⁾.

من هنا يُمكن القول: بأنّ المناهج التّفسيرية محدّدة ومقيّدة بهذه المناهج الأربعة، ومعيار وصفها يعتمد على طريقتها وأسلوبها البيانيّ الذي يتّبعه المفسّر، وتتلوّن هذه المناهج بألوان واتّجاهات متنوّعة تبعاً -كما مرّ سابقاً- لمرتكزات المفسّر ومداركه المعرفيّة، وتوجّهاته وتخصّصه في مجالٍ فكريٍّ ما.

وأهمّ الاتّجاهات التّفسيرية المتغيّرة الموضوعيّة الجديدة هي:

المطلب الأوّل: التّفسير الموضوعي:

إنّ من أهمّ ما يُمكن ملاحظته في أوساط المفسّرين المشتغلين بمنهج التّفسير الموضوعي وجود ثلاثة مرتكزات متفاوتة من حيث السهولة والتّعقيد في نظريّاتهم تجاه هذا المنهج، وهي على النّحو الآتي:

1- قسم يعنى بعملية جمع الآيات المشتركة في ذات المحاور والموضوعات التي يشير إليها القرآن الكريم، سواء أكانت في سورة واحدة، أم في مجموعة سورٍ، ثمّ يخضعها المفسّر للبحث واستكشاف المعنى المشترك بينها، وهذا النوع من أكثر الأنواع تداولاً وأسهلها بحثاً⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس يكون تعريف التّفسير الموضوعي: ((هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم، المتّحدة معنًى أو غايةً، عن طريق جمع آياتها المتفرّقة والنّظر فيها، على هيئة خاصّة، بشروطٍ خاصّة؛ لبيان معناها واستخراج عناصرها، وربطها برابطٍ جامعٍ))⁽³⁾.

(1) يُنظر: التّفسير الموضوعي للقرآن الكريم وموضوعاته: 25، نقلاً عن: المبادئ العامّة لتفسير القرآن الكريم، محمّد حسين الصّغير: 36.

(2) يمكن ملاحظة هذا الزّأي في مجموعة من الكتب، منها: مباحث في التّفسير الموضوعي، مصطفى مسلم: 16، والتّفسير القرآني، محمّد رجب بيومي: 91، وبحوث في أصول التّفسير ومناهجه، محمّد بن عبد الرّحمن: 62.

(3) دراسات في التّفسير الموضوعي، زاهر عواض، نقلاً عن: مباحث في التّفسير الموضوعي: 16.

2- وقسم آخر، وهو أعقد مسيرًا، ما نراه في بيانات محمّد باقر الصّدر في مدرسته القرآنية، وطبقه في أبحاثه كما في مبحثه (خطّ الخلافة وشهادة الأنبياء) وهو عبارة عن ولوج المفسّر إلى الآيات المشتركة الموضوع بعد التّعبئة بالنّظريّات والتّجارب التي أدركها وتوصّل إليها العقل البشريّ فيما يرتبط بالموضوع الذي تمّ اختياره؛ ليقوم المفسّر بالجمع بينهما والخروج بنظرية ورأي القرآن الكريم، وتعدّ النّظريّات والتّجارب البشريّة وسائل وأدوات لفهم النّصّ القرآنيّ وتبينه، وليست من باب تحميل القرآن ما لا يحتمل، وإنّما هو ربط بين القرآن والواقع الخارجي، فيكون موضوعًا لكونه قد اختار موضوعًا من خارج النّصّ القرآنيّ، تملّيه متطلّبات الواقع، فكريًا كان أم عقديًا أم اجتماعيًا أم غيرها، لتتمّ تناول الموضوع دراسةً وتقويمًا من خلال الرّؤية القرآنية؛ لكي يتّضح موقف القرآن منه.

وقد نُظّر إليه بتفسير آيات الأحكام، وهو أسلوب الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعيّة فإنّ ((ديدن الفقهاء يبدؤون بالواقع -وقائع الحياة كانت تنعكس عليهم شكل: جعالة، مضاربة، مزارعة، مساقاة، رهن، نكاح..- ثمّ يأخذون هذا الواقع ويأتون إلى مصادر الشريعة لكي يستنبطوا الحكم من مصادر الشريعة))⁽¹⁾.

وعلى وفق هذه الرّؤية يكون تعريف منهجيّة التفسير الموضوعيّ بأنّها: ((التي تطرح موضوعًا من موضوعات الحياة العقديّة، أو الاجتماعيّة، أو الكونيّة، وتتّجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنيّة))⁽²⁾.

3- أمّا القسم الثّالث فقد عُنونَ بعنواناتٍ عدّة كـ(التفسير المعادلاتي)⁽³⁾، و(التفسير الارتباطي)⁽⁴⁾، ومبحثه الشهيد الصّدر تحت عنوان (التفسير السنّي)، وخلاصة هذا القسم أنّه يعنى باكتشاف العلاقة بين موضوعين أو أكثر في القرآن الكريم، ومعرفة طبيعة هذه العلاقة وأبعادها وآثارها؛ إذ ((تسود القرآن الكريم مجموعة كبيرة من المعادلات، هذه المعادلات ذات طبائع

(1) المدرسة القرآنية: 37.

(2) المصدر نفسه: 17.

(3) أطلق هذا المصطلح غالب حسن، في كتابه: نظرية العلم في القرآن، ومدخل جديد للتفسير: 123.

(4) يُنظر: نفحات القرآن، ناصر مكارم الشيرازي: 6/1.

متعددة متكثرة، فهناك المعادلة الكونية والاقتصادية والأخلاقية والسياسية، فالقرآن كثيرًا ما يربط بين عنصرين على نحو ما، وهذا مقصودنا من المعادلة⁽¹⁾. وبما مرّ من التقسيم يتبين فارقان جوهريان بين (التفسير الموضوعي) و(الجمع الموضوعي)، وعلى النحو الآتي:

1- كلا القسمين يلتقيان من جهة وحدة الموضوع والصورة اللفظية بين الآيات، إلا أنها تختلف من الناحية التفسيرية المعنوية، ويختلف أيضًا مع بعض مباحث علوم القرآن التي تضع آيات متعددة بعنوان واحد كالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه وغيرها، فهي تشترك مع التفسير في جمع الآيات لكنها تختلف معه في اختلاف موضوعاته، غاية الأمر أنه يجمعها عنوان واحد، قد انتزع بملاحظة جهة مشتركة فيها.

2- ومن جهة أخرى نلاحظ فارقًا بين القسم الأول والقسم الثاني وهو أنه: في القسم الأول تكون موضوعات القرآن محددة، وهي التي يلقيها القرآن، ثم يقوم المفسر بتقويم الموضوع ودراسته من القرآن وإلى القرآن.

أما في القسم الثاني، فيعد أكثر تطورًا، إذ يكون للقرآن رأي في مسائل الحياة الواقعية كلها، فيقوم المفسر بوضع ما توصل إليه العقل البشري من تجارب بين يدي القرآن الكريم، فينطلق المفسر من الواقع إلى القرآن؛ ولذلك يكتسب هذا المنهج صفة التجدد باستمرار، بتجدد تجارب العقل البشري وتغيرها في الأمور الكونية أو الاجتماعية أو الاقتصادية وغيرها من أمور الفكر والحياة.

أسباب التوجه ناحية التفسير الموضوعي:

إنّ ما حصل في القرن الرابع عشر الهجري هو التفاف كثير من المفسرين حول هذا المنهج التفسيري، الذي لم ينل حظّه في العصور السابقة؛ وذلك لأسباب عدّة نذكر أهمّها⁽²⁾:

1- الأسلوب الخاص للقرآن في بيان المعارف تدريجيًا:

أي أنّ القرآن قد تناول كلّ موضوع من موضوعاته بصيغ متفرقة مبنوثة في سور مختلفة، فتكفل ببيان بُعد من أبعاد ذلك الموضوع في كلّ موقع، ومن ثمّ تتمثّل الطريقة الوحيدة لمعرفة موقف

(1) نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير، غالب حسن: 123.

(2) لخصنا هذه الأسباب التي ذكرت في كتاب: دراسات في تفسير النصّ القرآني، الجزء الأول: أبحاث في مناهج التفسير، مجموعة من الباحثين: 174 وما بعدها.

القرآن من هذا الموضوع باستقصاء جميع الآيات ذات الصلة بالموضوع، وهذه النظرة الشاملة التي تنهض بجمع الآيات في مجال موضوع قرآني واحد تُعدّ بنفسها ضرباً من التفسير الموضوعي.

2- نمو العلوم الإنسانية:

يتمثل أحد العوامل التي حالت دون ازدهار هذا النهج التفسيري في العصور الماضية، في غياب بعض الاختصاصات التي من شأنها تفتيح المسائل القرآنية على الصعيدين: العلمي والاجتماعي، وبتوافر هذه الكفاءات ازدهر التفسير الموضوعي، فكان ظهور وسائل جديدة⁽¹⁾ سبباً في تطور هذا المنهج.

3- السعي إلى إبراز الرؤى العلمية – الاجتماعية للإسلام:

يعلّل بعض الباحثين التوجه صوب هذا المنهج باهتمام المصلحين لمواجهة الثقافة الاستعمارية، فكان هجوم الاستعمار سبباً في دفع المفكرين والمفسرين لدراسة الرؤى العلمية والاجتماعية من خلال النصّ الديني، والسعي في إثبات تطابق نظرات القرآن مع الحضارة والعلم الحديث.

4- ردّ اتهام المستشرقين:

ادّعى بعض المستشرقين أنّ القرآن الكريم ينطوي على مجموعة من المطالب التي لا يجمعها وحدة الموضوع، ولا وحدة النظم⁽²⁾، ولمواجهة هذا المدّعى بادر العلماء المسلمون بتفسير القرآن الكريم تفسيراً موضوعياً.

5- تقدّم تقنية البحث وإمكاناته:

تتطلب عملية التفسير الموضوعي معاجم دقيقة وشاملة، بحيث يكون بإمكان الباحث أن يدرس علاقة الآيات وارتباطاتها مع الآيات الأخرى بسهولة، وهذه الأدوات التقنية الحديثة صارت متوافرة في القرنين الأخيرين، أكثر ممّا كانت عليه قبل ذلك⁽³⁾.

(1) يُنظر: دراسات في تفسير النصّ القرآني، الجزء الأول: أبحاث في مناهج التفسير، نقلاً عن التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، جواديّ آلمي: 36 / 1.

(2) يُنظر: مذاهب التفسير الإسلامي: 4.

(3) رسالة القرآن، ناصر مكارم الشيرازي: 32 / 1.

المطلب الثاني: التفسير الاجتماعي:

يُعدّ هذا الاتجاه ثمرة من ثمار الممارسات التفسيرية الجديدة، بدأ الاهتمام به عندما تكوّنت عقليات المفسرين من نمط العقل الاجتماعي الإصلاحية الذي يريد استنهاض الأمة الإسلامية بشكل خاص، وغيرها من الأمم بشكل عام، وأنه عندما يُراد إصلاح المجتمع الإسلامي لا بدّ من تفسير القرآن اجتماعياً؛ ذلك لأنّ محور الأمة الإسلامية هو القرآن، ولا نهضة من دون الرجوع إليه بوحى من الواقع بمشكلاته ومتطلباته، وفي هذا الاتجاه تركيز على معالجة التخلّف ونفثي الجهل والظلم والاستبداد ومصادرة الحريات والفقر والمرض وغيرها من تحديات الواقع؛ لذا بدأ العلماء باستشعار أهمية معرفة احتياجات الواقع وعرضها على القرآن لاستنطاقه وفهم خطاباته ((وهكذا وُلد المنهج الاجتماعي لتفسير القرآن))⁽¹⁾. وهو ((ذلك المنهج الذي جعل نصب عينيه الواقع الاجتماعي بكلّ تداعياته وإشكاليّاته، وبدأ ينطلق منه لطرح أسئلة واستفسارات حول الحياة وقضاياها، ومن ثمّ طرحها على القرآن الكريم بغرض المعالجة وإعطاء الحلول))⁽²⁾.

ولا يزال الاتجاه الاجتماعي في التفسير قيد المناقشة، فلم يتجلّ إلى الآن الخطاب التفسيري الاجتماعي بدقّة؛ لأنّ هناك من العلماء والمفكرين يرتابون من هذا الاتجاه وينظرون إليه ((بنظرة الريبة والشك؛ لبعده البشري: المادي والعلمي. ويعتبرون الأدوات المستخدمة في هذا المنهج غير صالحة لمقاربة الآيات القرآنية))⁽³⁾.

ونرى في تعريفاته اختلافاً واضحاً، فبعض العلماء قرنوه بالأدب، فقال الذهبي: ((يمتاز التفسير في هذا العصر بأنّه يتلّون باللّون الأدبي الاجتماعي، ونعني بذلك: أنّ التفسير لم يغد يظهر عليه في هذا العصر ذلك الطابع الجاف الذي يصرف الناس عن هداية القرآن الكريم، وإنّما ظهر عليه طابع آخر وتلّون بلون يكاد يكون جديداً وطارئاً على التفسير، ذلك هو معالجة النصوص القرآنية معالجة تقوم أولاً وقبل كل شيء على إظهار مواضع الدقّة في التعبير القرآني، ثمّ بعد ذلك تصاغ المعاني التي يهدف القرآن إليها في أسلوب شيقٍ أخاذٍ، ثمّ يُطبّق النصّ القرآني على ما في الكون من سنن الاجتماع، ونظم الكون))⁽⁴⁾، ونلاحظ في التعريف المزاجية بين اللّون الأدبي والنهج التفسيري،

(1) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: محمد مصطفى: 179.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) التفسير والمفسرون: 2 / 401.

وعدها لوئاً تفسيرياً يكاد يكون جديداً، وكذلك استعمال وظائف مدرسة التفسير الاجتماعي كقرائن للتعريف.

وسار في هذا المنحى عبد القادر محمد صالح في كتابه: (التفسير والمفسرون في العصر الحديث)، إذ تناول في الفصل الرابع منهج التفسير الاجتماعي بعنوان: (التفسير الأدبي الاجتماعي). وفي اتجاه آخر عدّ هذا الاتجاه ضمن المدرسة العقلية في التفسير، أي ليس مستقلاً وليس مقروناً باللون الأدبي، إذ نجد **فهد الرومي** يسميه بـ(منهج المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة في التفسير)⁽¹⁾، وذكر أنّ لهم أسساً واضحة يسرون عليها وهي⁽²⁾:

1- الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم.

2- الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية.

3- تحكيم العقل في التفسير.

4- إنكار التقليد وذمه والتحذير منه.

5- التقليل من شأن التفسير بالمأثور.

6- التحذير من التفسير بالإسرائيليات.

7- القرآن هو المصدر الأول في التشريع.

8- الشمول في القرآن الكريم.

9- التحذير من الإطّباب.

10- الإصلاح الاجتماعي.

بينما نجد في مدونات **محمد عمارة** أنّ الاتجاه الاجتماعي اتجاه مستقل في التفسير، متمثلاً بعبقريّة **جمال الدين الأفغاني** وإنّ ((أول ما تمثّلت في رفضه لكلا الخيارين اللذين استقطبا متقفي الأمة وجمهورها، وفي ارتياده واختياره الطريق الثالث والموقف الثالث -الممثل لوسطية الإسلام- والساعي لبلورة البديل الحضاري الإسلامي، القادر على منافسة فكرية -التغريب- والمتجاوز -في ذات الوقت- للتخلف الموروث))⁽³⁾. فنلاحظ أنّ المنهج الذي سلكه الأفغاني على وفق هذه الرؤية هو

(1) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: 2 / 703.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 718-779.

(3) جمال الدين الأفغاني المُفتري عليه: 30.

المنهج الأمثل لبيان وسطية الإسلام، وقدرته على تجاوز التخلف الموروث من جهة، ومنافسة الغرب من جهة أخرى.

وعُدَّ مشروع جمال الدين الأفغاني (التحدي الحقيقي لفكرة التغريب، التي رامت عزل أمتنا عن تراثها الحضاري، لتبدأ من حيث انتهى الأوروبيون. كما رامت بالعلمانية نزع الصيغة الإسلامية عن مؤسسات الدولة وشؤون الإنسان في حياته الدنيا... أنصار العلمانية الذين يريدون لبلادنا أن تصبح -في الحضارة- قطعة من أوروبا، أو إن شئت الدقة: هامشاً حضارياً لأوروبا...))⁽¹⁾.

يُعدُّ التفسير الاجتماعي اتجاهًا جديدًا متغيرًا؛ لأنه انطلق بجرأة ((مع كتاباتٍ اعتبرت أنَّ القرآن هو المرجع المركزي والوحيد لأيِّ إصلاحٍ يُرتجى، وإنَّ ما وُضِعَ له وحوله من تراثٍ تفسيريٍّ قد تحوَّل -في مجمله- إلى عقبةٍ كأداء لتعذر التوصل إلى النصِّ القرآني، دون المرور عليها والخضوع إلى مقولاتها))⁽²⁾. وأبرز من يمثل هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني (ت1314هـ) ومحمد عبده (ت1323هـ) ومحمد رشيد رضا (ت1354هـ) ومحمد جمال الدين القاسمي (ت1333هـ) وغيرهم الكثير.

وينبغي التنبيه أنَّ هذه الأسماء التي ذكرت لا تنفي عن المفسرين في المناهج الأخرى الاهتمام بالجانب الاجتماعي، قدماء ومحدثين، بل إنَّ كلَّ مفسرٍ كان يرى أنَّ منهجه التفسيريُّ هو الأنسب للواقع الاجتماعي والأسئلة الفكرية التي تشغل بال الناس في تلك الحقبة.

المادة الاجتماعية في القرآن الكريم⁽³⁾:

يجد المفسر في هذا الركب مادةً وافرةً، ومساحةً واسعةً لتطبيقاته الاجتماعية، ومنها ما يأتي:

- 1- آيات العقائد: وهي المرجع الفكري والعملي للفرد المسلم، والتي تربط الإنسان بالفعل، فيكون الواقع الحركي تجسيداً للفكر العقدي الذي يعقد عليه الإنسان قلبه.
- 2- آيات التشريع: وهي آيات الأحكام والفقه، والتي هي بمثابة العلاج لكلِّ الأدواء الممكنة الوقوع، فهي من جهةٍ تسهر على حفظ النظام الاجتماعي، ومن جهةٍ أخرى توفر علاج النهوض بعد السقوط في العثرات.

(1) جمال الدين الأفغاني المُفترى عليه: 30-31.

(2) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التفسير القرآني المعاصرة: قراءة في المنهج: 53-54.

(3) الاتجاه الاجتماعي في التفسير ودوره في تأصيل العلوم الاجتماعية، مولاي عمر بن حماد: 8-9.

3- آيات الأخلاق: وهي الآداب المثلى والأخلاق الحسنة التي ينبغي الاتّصاف بها في جانب المعاملات.

4- آيات القصص والأمثال: وتضمّنت نماذج لنهوض الأمم، وعلّلت أسباب النهوض، وذكرت القصص نماذج للعوارض التي تعرض للمجتمعات، وذكرت طريق السقوط والانقراض الحضاري، وقدمت نماذج للظلم والطغيان، ثمّ بينت طرق الحماية للفرد المسلم، وانطوت القصص على كثير من المعاني الاجتماعية وفي مجالات مختلفة.

المطلب الثالث: التفسير الأغراضية:

يُعَدّ هذا الاتجاه من الاتجاهات التي قد يكون لها مستقبلٌ تفسيريٌّ متميّزٌ، فهو إلى الآن لم ينضج ولم يستقلّ استقلالاً واضحاً، وهو بحاجة إلى دراسةٍ مستقلةٍ لاستيفائه وتبيين حدوده وضبطه، وقبل الخوض فيه ينبغي عرض تعريفٍ معجميٍّ موجزٍ لكلمة (الغرض) لإتمام الفائدة، ومن ثمّ التعرّض لتعريف هذا المنهج في الاصطلاح.

الغرض لغةً:

جاء الغرض بمعنى الهدف⁽¹⁾، أي: ((كلّ ما امتثلته للرّمي، و الجمع أغراض؛ وكثر ذلك حتّى قيل: النَّاسُ أغراضُ المنية، وجعلتني غَرَضًا لَشَتْمِكَ))⁽²⁾. ويلتقي الغرض مع القصد كما تقول: ((غَرَضُهُ كذا أي حاجته وبُعْثُهُ. وفهمتُ غرضك أي: قَصْدَكَ))⁽³⁾.

وعليه لا يخرج معنى الغرض وجمعها (الأغراض) عن أحد المعاني:

- 1- الهدف الذي يُرمى إليه.**
 - 2- الحاجة المراد الوصول إليها بمعنى البُغية والغاية.**
 - 3- القصد والنية.**
- وكلّ هذه المعاني واردة في مقاربات منهج التفسير الأغراضية.

(1) الغين: 4/ 364.

(2) جمهرة اللغة: 2/ 749.

(3) معجم لسان العرب: 7/ 196.

تعريف التفسير الأغراضي في الاصطلاح:

ورد شرح للمفهوم الأغراضي على لسان بسام الجمل عندما حاوره عبد الله إدالكوس، إذ يقول: إنَّ التفسير الأغراضي هو عبارة عن ((توزيع الآيات بحسب أغراض كبرى، مثل: التشريع والأحوال الشخصية والمعاملات والأدعية والسيرة النبوية وقصص الأنبياء والمصير الأخروي))⁽¹⁾.

وعليه تكون خطوات التفسير في هذا المنهج على النحو الآتي:

- 1- تحديد الأغراض الكبرى في القرآن الكريم.
 - 2- جمع الآيات التي تلتقي فيما بينها بغرض كبير من الأغراض الجامعة.
 - 3- تفسير الآيات بحسب هذا الغرض والخروج بنتيجة قرآنية.
- من خلال هذه الخطوات يتبين أنَّ منهج التفسير الأغراضي يزوج بين منهجين مستقلين: الأول: التفسير الموضوعي، والثاني: التفسير المقاصدي.

أولاً: وجه اشتراك التفسير الأغراضي بالموضوعي:

أما وجه التقائه مع التفسير الموضوعي فينسجم مع الرؤية الأولى التي مرَّ الحديث عنها في هذا الفصل، والتي ترى أنَّ التفسير الموضوعي: ((علم يبحث في قضايا القرآن الكريم، المتحددة معنىً أو غايةً، عن طريق جمع آياتها المتفرقة والنظر فيها، على هيئة خاصة، بشروط خاصة؛ لبيان معناها واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع))⁽²⁾، فيكون كلا المنهجين: الأغراضي والموضوعي مهتمين بعملية جمع الآيات المشتركة في ذات المحاور والموضوعات التي يشير إليها القرآن الكريم، سواء أكانت في سورة واحدة، أم في مجموعة سور، ثم يخضعها المفسر للبحث واستكشاف المعنى المشترك بينها، وهذا النوع من أكثر الأنواع تداولاً وأسهلها بحثاً⁽³⁾.

(1) التفسير: التسييج وحدود الإبداع، مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة: 16.

(2) دراسات في التفسير الموضوعي، زاهر عواض، نقلاً عن: مباحث في التفسير الموضوعي: 16.

(3) يمكن ملاحظة هذا الرأي في مجموعة من الكتب، منها: مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم: 16، والتفسير القرآني، محمد رجب بيومي، المؤسسة العربية الحديثة: 91، وبحوث في أصول التفسير ومناهجه، محمد بن عبد الرحمن، مكتبة التوبة، 1413هـ.

ثانياً: وجه اشتراك التفسير الأغراضى بالمقاصدي:

أما وجه التقائه مع التفسير المقاصدي فينسجم مع التعريف القائل أن التفسير المقاصدي: ((هو لون من ألوان التفسير، يبحث في الكشف عن المعاني والغايات التي يدور حولها القرآن الكريم، كلياً أو جزئياً، مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد))⁽¹⁾. فالأغراض الكبرى في النهج الأغراضى تلتقي مع المقاصد العامة للقرآن الكريم في النهج المقاصدي.

ولا بد من التنبيه على أن المناهج التفسيرية تشترك في كثير من الأمور، كلزوم اللغة، وإعمال العقل، وغيرها، إلا أنه توجد خطوات منهجية واضحة للاشتراك بين منهجين أو أكثر كالتي تم ذكرها في هذا المنهج.

ويعد هذا الاتجاه من المناهج الجديدة الموضوعية، إذ لا ينفصل عن التراث، ولا يتنكر للمعطيات المعرفية الجديدة.

وعند مطالعة بعض التفسيرات الرئيسية القديمة كتفسير (مجمع البيان) نجد أن هذا المصطلح قد توافر عليه الطبرسي (ت548هـ) وهو من علماء القرن السادس الهجري وأشار إليه بقوله: ((وأقول إن الإعراب أجل علوم القرآن، فإن إليه يفتقر كل بيان، وهو الذي يفتح من الألفاظ الأغلاق، ويستخرج من فحواها الأغلاق، إذ الأغراض كامنة فيها، فيكون هو المثير لها، والباحث عنها، والمشير إليها، وهو معيار الكلام الذي لا يبين نقصانه ورجحانه حتى يعرض عليه، ومقياسه الذي لا يميز بين سقيمه ومستقيمه حتى يرجع إليه. وقد روي عن النبي 9 أنه قال: أعربوا القرآن والتمسوا غرائب. وإذا كان ظاهر القرآن طبقاً لمعناه، فكل من عرف العربية والإعراب عرف فحواه، ويعلم مراد الله به قطعاً، هذا إذا كان اللفظ غير مجمل يحتاج إلى بيان، ولا محتمل لمعنيين، أو معانٍ))⁽²⁾. ورغم تنبيه الطبرسي على أن مهمة التفسير هي كشف الأغراض الكامنة في القرآن الكريم، وفتح مغاليقها، واستخراج فحواها، إلا أنه حصر استكشاف هذه الأغراض بأداة الإعراب؛ وما ذلك إلا بسبب ما تمليه الحقبة الزمنية من أدوات ومعارف ينطلق منها المفسر، خصوصاً سيطرة الجانب اللغوي آنذاك، ولكل مفسر أسبابه الموضوعية في تحديد آلياته التفسيرية التي يعتد بها في منهجه التفسيري.

(1) التفسير المقاصدي لسور القرآن، وصفي عاشور أبو زيد: 6.

(2) مجمع البيان: 1/ 40.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ هاشم الموسويّ بعد استعراضه لكلام الطبرسيّ -الذي سقناه آنفاً- وغيره من أعلام مفسري الشيعة الاتني عشرية، ذكر الأعمال والخطوات التي يمارسها المفسر، ومن ضمنها الخطوة الجامعة بين التفسير الأغراضيّ والموضوعيّ بوصفهما يقوماني ((على أساس دراسة الآيات ذات الصلة بموضوع جميعها، كوحدة موضوعيّة، يكمل بعضها الآخر))⁽¹⁾، ومن ثمّ يذكر الأغراض أو المواضيع والأهداف المرمي صوبها ((فمثلاً عندما يُراد فهم قضية المال، أو الحكم في القرآن، أو مسألة الطلاق، أو حقوق المرأة، أو التوحيد، تقوم الدراسة على أساس تجميع الآيات ذات الصلة بالموضوع ودراستها كوحدة موضوعيّة متكاملة؛ لأجل الخروج بأحكام القرآن ومفاهيمه التي تعطينا صورةً كاملةً عن ذلك الموضوع))⁽²⁾.

ومن هنا يُمكن القول أنّ اتجاه التفسير الأغراضيّ في جزء كبير منه يدور في حلقة مغلقة، تنطلق من القرآن وأغراضه، وتنتهي إلى القرآن، من دون التفاعل بين القرآن والواقع، وهذه مرحلة مهمّة لفهم الرؤية القرآنيّة في هذا الموضوع أو ذاك، كما مرّ هذا المعنى في الرؤية الأولى لمنهج التفسير الموضوعيّ.

(1) القرآن في مدرسة أهل البيت: 134.

(2) المصدر نفسه.

المبحث الثالث: القراءات الحداثيّة للنّصّ القرآنيّ:

لما كانت الموضوعيّة بمعنى آداب تفسير القرآن -قبال الدّاتيّة- بمنزلة شرط أساسيّ، وليس شرطاً احترازيّاً، لتلقّي معاني القرآن كما أرادها الله جلّ جلاله، وهو احترازيّ من النّزوع إلى الهوى والتعرّض لشطحات الميول، فالمتلقّي يريد معرفة تفسير النّصّ على حقيقته، والغوص إلى أعماقه، وإنّ المفسّر الحقّ: هو الباحث الذي ينقذ هذه الرّغبة، وينهض بهذه المهمّة، متطلّعاً إلى أسرارهِ. أمّا التّعديّ على جمال القرآن، ووحدته الفنّيّة، بالإيغال في النّزاعات، والإصحار بمناهات الخصومات، فأمر ترفضه عقلية المتقفّ العصريّ، وتلفظه روحية البحث الموضوعي⁽¹⁾.

وعليه تكون اللّاموضوعيّة هي عدم رعاية آداب التّفسير، والوقوع في شطحات الميول، وتحميل النّصّ القرآنيّ ما لا يحتمل، وذلك بانتهاج السّبُل الملتوية في الممارسة التفسيرية، وهذه القراءة اللّاموضوعيّة كانت قديماً تدرج تحت عنوان: (التفسير بالرأي) المذموم، الذي لا يخضع لأيّ ضابطة، ويخالف الرّأي السّائد عند العلماء والمفسّرين، ويتمظهر التّفسير بالرأي حديثاً بتمظهرات عدّة، وبعناوين كثيرة، بعضها تحاول أنسنة النّصّ القرآنيّ وعقلنته وأرحنّته، ومستويات متفاوتة. ومما يؤخذ على موضوعيتها هو أنّ أصحاب هذه القراءات والاتّجاهات لم يلاحظوا الفكر الشيعي -على الأقل- ومداراته المعرفيّة، وتطور خطابه الدينيّ، وكذلك تفاعله المستمرّ مع الواقع، ولم يعيروا له الأهميّة التي يستحقّها دراسةً وبحثاً، ((اللهم إلّا للنقد أو التّفريع مع الأسف))⁽²⁾.

أسباب ظهور القراءات الحداثيّة للنّصّ القرآنيّ ودوافعها:

توجد دوافع وأسباب متعدّدة أدّت إلى ظهور وتداول هكذا لون من القراءات في فهم النّصّ القرآنيّ، منها التّأثر بالمناهج الغربيّة والدراسات الاستشراقية في تأويل النّصوص المقدّسة، ومنها محاولات لتطويع النّصّ وإعادة قراءته بما يوافق التّقدّم التكنولوجيّ والتّوجّهات العقلية مع موجة الحداثة وما بعد الحداثة تحت تأثير عاملي الزّمان والمكان وما يترتّب عليهما، ومنها ناشئ من طبيعة علاقة المفسّر مع النّصّ أوسعّة هي أم ضيّقة ومحدّدة؟ هذه الأسباب وغيرها أنتجت مناهج واتّجاهات تفسيرية حداثيّة، جرّدت النّصّ القرآنيّ من قدسيّته، وزعزعت أرجاءه وقوانينه، وشكّكت

(1) يُنظر: المبادئ العامّة لتفسير القرآن الكريم: 90.

(2) الدّرس القرآنيّ وتجاذبات المناهج: قراءة في علوم القرآن عند د. نصر حامد أبو زيد، حيدر حبّ الله، دراسات في تفسير النّصّ القرآنيّ، التّأويل والأفهوم القرآنيّ، مجموعة من الباحثين: 2/ 260.

في ألوهيته، وحاولت تحجيم دوره من كونه نصًا خالدًا، إلى كونه نصًا تاريخيًا أنتجه واقع الصحراء قبل ألف وأربعمئة سنة، متلبسةً بمناهج لسانية وتاريخية.

والدراسات الحداثيّة للتراث عامّة، وللنصّ القرآني بوصفه جزءًا من التراث خاصّة تقف منه موقفين مختلفين:

الأول: يرى لزوم التمسك والانشداد إلى الفكر الغربي والحضارة الأوروبية المطبوعة بالحادثة والقطيعة مع التراث، والتخلي عن بحثه ودراسته ومناهجه، والتمسك بما هو معاصر، كما يصرّح محمد أركون بـ ((إنّ معارفنا التقليديّة غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستون باشلار))⁽¹⁾.

الثاني: يرى أنّ التحديث غير ممكن إنّ لم يلتفت على التراث ومناهجه، ومهاجمته هجوم من طلب الانتصار على خصمه، ومحاولة وضع التراث في زنزانه التحقيق الحداثيّة، وانتزاع ما يمكن أن يكون أداة مساعدة وخادمة لمناهج الحداثة بكلّ أبعادها، الاشتراكيّة، والتحرّرية، والديموقراطية⁽²⁾.

وسوف نرى أنّ معظم (مشاريع القراءات الجديدة) تشترك في أنّها تخلط بين الوحي -النصّ القرآني-، والتراث، بل إلى النّظر للنصّ القرآنيّ بوصفه معطى تاريخيًّا، تكون ضمن التّداول التاريخي للحوادث، حتّى عند من عدّه وحيا منزلًا، فإنّه يفقد القيمة الإلهيّة عند تحوّلِهِ إلى كتاب يتداوله الناس بلغتهم وضمن ثقافتهم وبيئتهم، ليلتحق بركب المنجز البشري والتأثر بمعطيات المجتمع.

سنحاول تسليط الضوء على أهمّ القراءات الحداثيّة للعلماء والمفكرين المعاصرين، موضحين أهمّ بُناهم المعرفيّة والمنهجية، مع نقد النظريّات التي تبوّها قدر المُكَنّة.

المطلب الأوّل: أركون وتعدّد المناهج في تأويل النصّ القرآنيّ:

يرى محمد أركون لزوم استخدام شبكةٍ منهجيّةٍ متعدّدة الوسائل في قراءة التراث الدينيّ، وهذه المناهج -أغلبها- لم تنضج في الدراسات الغربيّة، وبكلّ وضوحٍ يُلاحظ في كتابات أركون تطبيق كلّ الأساليب التي يتمّ تطويرها في الغرب على النصّ القرآنيّ والتراث الإسلاميّ، علمًا بأنّه كان يدرك

(1) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ: 44.

(2) يُنظر: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري: 33-38-41-42.

أنّ هذه الأساليب والمناهج وبالخصوص السّيميائية منها ما زال العمل في تطويرها جاريًا، وأنّها لم تصل إلى صياغتها النّهائية حتّى الآن، ومع ذلك فقد اتّكأ عليها في قراءته للقرآن الكريم، مع ذلك فإنّه لا يريد ما يقوله القرآن، بل يريد ما يتوقّعه هو من القرآن، وهذه إحدى خصائص التّفكيكية. إنّهُ يرفض التّفوق في قراءة واحدة ((بل يدخل إلى النّصّ من زوايا متعدّدة، اعترافًا منه بغناه وباتّساع دائرة (المسكوت عنه)... لذلك كان من الضّروريّ التمرّس في الحفر وفي استنطاق النّصّ -بخاصّة النّصّ الديني-؛ لأنّ ما يُخفيه أكبر ممّا يُبيّنه ظاهرًا))⁽¹⁾، ومن خلال تعدّد المناهج يدعو إلى تفكيك رموز جديدة للقرآن الكريم؛ لأنّه يصف القرآن بأنّه تركيبة من العلامات والرموز التي توفّر كلّ المعاني، وأنّها مفتوحة على الجميع، وأنّه لا يوجد تفسير يُمكن أن يستنفذ النّصّ القرآنيّ كلّهُ⁽²⁾.

يتّبع أركان هذه الشّبكة من المناهج لأسباب عدّة:

- 1- لأنّه -كما مرّ- يرى أنّ النّصّ القرآنيّ محمّل بالرموز والتي ينبغي أن تتضافر عليها مناهج متعدّدة لفكّها، وأنّه لا يوجد تفسير يستنفذ النّصّ القرآنيّ.
- 2- لأنّه انطلق في حفره للتّراث من بابٍ واسعٍ متعدّدٍ، غير منحصّر بمنهجٍ أو نسقٍ واحدٍ⁽³⁾.
- 3- لأنّه يعمل على أنّ الحقيقة التي يبتغيها متعدّدة ومتشعّبة بحدّ ذاتها؛ لذا لا بدّ من مقاربتها من مستوياتٍ ومناهج مختلفة⁽⁴⁾.

سار أركان في منهجه التّفسيريّ وفي مشروعه عمومًا على ثلاث خطوات، تحكّمت في قراءته التّفسيرية لسورة الفاتحة، ممّا جعلها قراءة تخرج عن الإطار الموضوعيّ الكلاسيكيّ في المناهج التّفسيرية، وهذه الخطوات⁽⁵⁾:

- 1- زحزحة المفاهيم عن مواقعها التّقليدية الرّاسخة.
- 2- ممارسة العمليّة التّفكيكية، بعد زحزحة المفاهيم.
- 3- بعد الخطوتين السّابقتين، يتمّ تجاوز المعنى التّقليديّ الرّاسخ.

(1) التّراث والمنهج بين أركون والجابري، نائلة أبي نادر: 457.

(2) يُنظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون: 132، ويُنظر: تاريخيّة الفكر العربيّ - الإسلاميّ، محمد أركون: 145.

(3) يُنظر: التّراث والمنهج بين أركون والجابري، نائلة أبي نادر: 457.

(4) يُنظر: المصدر نفسه.

(5) يُنظر: المصدر نفسه: 459.

وعليه فخطواته في تناول المفاهيم الدينية تتحقق بالزحزحة، فالتفكيك، فالتجاوز. وتأتي ضرورة هذه الخطوات عنده؛ لأنه في مقدماته التفسيرية الخمس جعل الإنسان (مشكلة محسوسة)⁽¹⁾، وجعل الشيء مشكلةً يعني أنه ليس مسلماً به، فيخرج عن بدايته، ومن ثم إعادة صياغة فهمه وتجاوز الفهم القديم له.

محمد أركون من المفكرين المعاصرين الذين اشتغلوا بالتأويل القرآني (الهرمنيوطيقا القرآنية)، وبوصفه معتمداً على مرتكزات ما بعد الحداثة، فقد حاول بكل وسعه في ابتكار وسيلة تفسيرية تثبت تاريخية القرآن، ومارس نقده المتطرف لمفهوم الوحي، ويُعد أكثر تطرفاً من نقد الكثير من المفكرين المعاصرين.

ويقّر أركون باعتماده المنهج التاريخي الذي يعرّزه فضول المفكرين المحدثين⁽²⁾، وهو يساوي القرآن مع بقية الكتب السماوية، ويرى أنّ التاريخ ينطبق بالتساوي على تراث جميع البشر، وينحصر عنده تفسير الوحي بطريق ربطه بسياقه التاريخي، فهو يصّر على تفسير تاريخية القرآن⁽³⁾. أصبحت هذه المنهجية التاريخية جزءاً مما أطلق عليه (اللا مفكر فيه) في الدراسات الإسلامية، ويُعدّ هذا النهج التاريخي جزءاً من الأنشطة الاجتهادية غير الكلاسيكية، والتي قد تهزّ الفكر التقليدي، ولكنها قد تسهم في إثراء تاريخ الفكر وتعطي فهماً أفضل للقرآن⁽⁴⁾، من غير تأثير ضارّ على القرآن⁽⁵⁾.

وتتمحور نظرية أركون التفسيرية على سؤالين رئيسيين:

الأول: سؤال أنطولوجي - وجودي - عن ماهية القرآن، وما الذي يجب أن يُفسّر فيه؟

الثاني: سؤال منهجي وهو كيف يُفسّر القرآن؟

وفي ظلّ مقارباته للإجابة عن هذين السؤالين ينطلق من دراسته للوحي، سواء من القرآن أو من الكتب المقدسة، ويضع الطبيعة النبوية من منظور تاريخي، بما يتوافق مع ظاهرة ما أشار إليها باسم إنتاج الرجال العظماء في التاريخ⁽⁶⁾، ويتضمّن هذا المنظور أنّ النبيّ قادر على اختراق أفق

(1) يُنظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 123.

(2) يُنظر: إعادة النظر في الإسلام اليوم في وضع الدراسات الإسلامية: الجينالوجيا، الاستمرارية والتغيير: 221.

(3) المصدر نفسه: 246.

(4) يُنظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون: 79-80.

(5) يُنظر: التراث: محتواه وهويته - إيجابياته وسلبياته، محمد أركون، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: 176.

(6) يُنظر: التفكير غير الوارد في الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون: 117.

المعارف البشرية، وهذه الصفة النبوية تتجلى من وقت إلى آخر في التاريخ؛ ولذا فإن ما يتميز به الأنبياء عن غيرهم من الأبطال لا يكمن في مضمون رسالاتهم، بقدر ما يكمن في دوافعهم النفسية والاجتماعية لتطويع جماهيرهم، وهذه الأدوات تُعرف في العرف التقليدي السائد باسم (الوحي)⁽¹⁾. ووفقاً لأركون فإنه يجرد الوحي من صفته الإلهية، ويجعله عبارة عن مجموعة من الدوافع النفسية والاجتماعية التي يعبئها البطل العظيم (النبي) لجماهيره، من دون تقديس؛ لأنّ الخضوع لتاريخ فيه لمسة إلهية -عنده- يشكّل حجاباً على استقلالية العقل في ممارسته التفسيرية، ذلك أنّ الأنموذج النبوي يمكن له أداء دوره ضمن إبستمية تقدّم الأسطورة على التاريخ، والروحانية على الواقعية، والخيال على العقلانية، ويخلص من هذا كلّه بأنّه لا يمكن العودة للنموذج النبوي القديم، وعليه فإنّ علّمة الرسائل النبوية أمر لا مفرّ منه في نهاية المطاف.

مستويات الوحي عند أركون:

قسّم محمّد أركون مستويات الوحي إلى قسمين:

المستوى الأول: أم الكتاب: وهو الأنموذج الأصلي، وهو أبديّ خالد، ويحتوي الحقيقة المطلقة، إلّا أنّ هذه الحقيقة -عنده- بعيدة عن أن تنالها أفهام البشر؛ لأنّ هذه المستوى محفوظ في اللوح المحفوظ، لا يعرفه إلا الله تعالى.

المستوى الثاني: النسخة الدنيوية: وتشتمل على الكتب المقدسة والقرآن، وانبثقت هذه الكتب المقدسة من المستوى الأول (أم الكتاب)، وهذا المستوى من الوحي هو الذي بيّن وكشف المستوى الأول، ومن خلاله عرف الإنسان الوحي ((ثمّ إنّ الكتاب السماويّ هو في متناول المؤمنين، فقط من خلال النسخة المدوّنة من الكتب، أو الكتب المقدسة... هذا الجانب الثاني من الكتاب خاضع إذاً لجميع قيود ومحدّدات الصفة التاريخية الاعتبارية))⁽²⁾.

ولكون أنّ المستوى الثاني من الوحي هو الواصل إلينا، وأنّه قد اعترته الصفة التاريخية، وتمتّ قولبتها على أنّها هي الحقائق الخالدة، فلا بدّ من إعادتها -في نظر أركون- إلى نصابها الصحيح،

(1) التفكير غير الوارد في الفكر الإسلامي المعاصر، محمّد أركون: 117..

(2) إعادة النظر في الإسلام اليوم في وضع الدراسات الإسلامية: الجينولوجيا، الاستمرارية والتغيير: 241.

وذلك من خلال أرخنة النّصّ بشكلٍ منهجيٍّ⁽¹⁾، ولتحقيق هذه الغاية اقترح أركون ثلاثة قواعد لتفسير القرآن وإعادة قراءته:

1- التّفسير التّاريخي.

2- التّفسير اللّغويّ السيميائيّ.

3- التّأويل اللاهوتيّ (الدّينيّ).

القاعدة الأولى: التّفسير التّاريخي - الأنثروبولوجي:

الهدف الأساس من هذه القراءة هو ربط القرآن ببيئته التي نزل فيها، وذلك من خلال عاملين: الأول: عامل العودة إلى زمن النّصّ؛ ((لكي تُقرأ مفرداته بمعانيها السّائدة آنذاك، فلا تُسقط عليها معاني زمنٍ آخر، وبذلك تتحقّق مَوْضَعَةُ النّصّ في ظروفه التّاريخيّة الزّمانية والمكانيّة))⁽²⁾. الثّاني: بما أنّ القارئ أيّما كان جهده يتعدّر عليه أن يوضع النّصّ القرآنيّ ((بصفةٍ كاملةٍ في زمنه الأوّل؛ لأنّ للقارئ زاوية نظرٍ وتمثلاً خاصّاً عند القراءة. من ثَمَّ أمكن القول: إنّ لغة النّصّ لا تتوقّف عن توليد المعنى))⁽³⁾. أي أنّ المفسّر في هذا الحال يتأوّل في النّصّ القرآنيّ بشكلٍ مفتوح؛ بسبب تعدّر التوصل إلى المعنى النهائي للنّصّ؛ لأنّه معين لا ينضب.

ويرى أركون أنّ تاريخ القرآن مرّ بمرحلتين: مرحلة الوحي التكوينيّة، ومرحلة الجمع، وأطلق على المرحلة الأولى اسم (الخطاب القرآنيّ) و(الخطاب النبويّ)، وعلى المرحلة الثّانية اسم (المدوّنة الرّسميّة المغلقة)⁽⁴⁾، وكلّ من هذين التّحوّلين يرى أنّ القرآن مدوّنة كاملة ومفتوحة تمتّ باللّغة العربيّة، ولا يمكن الدّخول إليه إلا من خلال النّصّ الّلي دُوّن وثُبت بعد القرن الرّابع الهجريّ - العاشر الميلاديّ⁽⁵⁾.

فهو يميّز بين القرآن عندما كان خطاباً شفويّاً وبين القرآن عندما اتّخذ الشّكل المدوّن، فعندما كان خطاباً كان أكثر موثوقيّةً منه في المدوّنة الرّسميّة؛ لأنّ الشّكل الشّفويّ كان مفتوحاً على جميع المعاني، أمّا عندما دُوّن وتمّ استعمال الأدوات البشريّة لكتابته، فقد هبط من منزلته الإلهيّة إلى منزلة

(1) يُنظر: التّفكير غير الوارد في الفكر الإسلاميّ المعاصر: 116.

(2) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التّفسير القرآنيّة المعاصرة: قراءة في المنهج: 134.

(3) المصدر نفسه.

(4) يُنظر: التّفكير غير الوارد في الفكر الإسلاميّ المعاصر: 57، 64-65..

(5) يُنظر: القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ: 113-114، 118-119.

بشريّة، فلا يستحقّ المصحف -في نظره- منزلة القداسة، إلّا أنّ العقيدة المسلمة المتشدّدة رفعت هذه المدوّنة إلى منزلة الخطاب الإلهي من عند الله⁽¹⁾.

القاعدة الثانية: التفسير اللغوي - السيميائي:

إنّ الهدف الأساس من هذه القراءة إثبات تاريخيّة لغة القرآن، ممّا يترتّب عليها إثبات تاريخيّة محتواه، فعندما يتمّ كشف تاريخيّة لغة القرآن، ينبغي معرفة كيفيّة الظّفر بالمعنى الجديد من النّصّ القرآنيّ بعيداً عن النّمط الكلاسيكيّ في الفهم. هذه هي الأهداف السيميائيّة التي يتّبعها أركون. ثمّ يشرح اللّغة عموماً، واللّغة القرآنيّة خصوصاً، والتي تتكوّن من علامات ورموز، هذه العلامات والرموز عند تحليلها سيميائيّاً، فإنّها ترجع إلى قراراتٍ تقليديّة داخل مجتمعٍ ما، أي ليس لها صلةً طبيعيّة مع ما تشير إليه الأشياء⁽²⁾، واللّغة العربيّة كلّها قرآنيّة، لا تُستثنى في هذا الصّدّد، وعلى هذا الأساس يُشكّك أركون بكلّ القراءات التقليديّة المختلفة، بدعوى أنّها أكثر ارتباطاً وصلةً بقواعد المجتمع المسلم ومعارفه، منه بمعنى القرآن الحقيقيّ.

وبما أنّ متطلّبات عصرنا الحاضر وقواعد قد تغيّرت وتبدّلت بشكلٍ كبيرٍ عن تلك التي كانت سائدة، فلا بدّ من قراءةٍ جديدةٍ ينتج عنها تفسير جديد للقرآن وفاقاً لاحتياجاتنا المعاصرة؛ لأنّ القرآن عبارة عن تركيبةٍ من العلامات والرموز التي توفّر كلّ المعاني، وأنّها منفتحة على الجميع، وأنّه لا يوجد تفسير يُمكن أن يستنفذ النّصّ القرآنيّ كلّهُ⁽³⁾. وهو بهذه الرّؤية المنفتحة للنّصّ يسعى أن يكون مثل جاك دريدا الفيلسوف الفرنسيّ صاحب (التفكيكية) والذي يرى بأنّه ((ليس للنصوص أيّ مصداقٍ خارجيّ أو مدلولٍ متعالٍ، وحتّى الكاتب لا سلطة له على تفسير نصّه... ونتيجة هذا المبنى هي نوعٌ من الهرمنيوطيقا التي تدور حول محور المفسّر، والتي لا يُمكن فيها تحديد المعنى القطعيّ والأخير لنصٍّ ما أو القول بصحّة تفاسير، وعدم صوابيّة التفسير الآخر؛ لأنّ النّصّ لا يحتوي على أيّ بناء، وإنّ المعنى في النّصّ متوتّب وحيويّ وغير ثابتٍ دائماً وأبداً))⁽⁴⁾.

(1) يُنظر: التّفكير غير الوارد في الفكر الإسلاميّ المعاصر: 51.

(2) يُنظر: الدّين والمجتمع، محمّد أركون، الإسلام في عالم من المعتقدات المتنوّعة، دان كوهن شيربوك: 176.

(3) يُنظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: 132، ويُنظر: تاريخيّة الفكر العربيّ - الإسلامي: 145.

(4) محمّد أركون: دراسة النظريّات ونقدها: 31، ويُنظر: في علم الكتابة، جاك دريدا: 27.

القاعدة الثالثة: التّأويل اللاهوتيّ (الدينيّ):

تُعدّ هذه القراءة الخطوة الأخيرة بعد القراءتين في البروتوكولين السابقين، والتّأويل يجب أن يكون مستنداً إلى نتائج القراءتين الأولى والثّانية، خصوصاً القراءة التّاريخية؛ لأنّه إذا استمرّ المرء بالنّظر في القرآن محاطاً بالقدسيّة فسوف ينتهي الأمر بمزيد من المشاكل اللاهوتيّة⁽¹⁾.

ويرى أنّه ليس هنالك نوع من القراءة اللاهوتيّة معترف بها باستثناء ما يمكن عدّه أنّه لاهوت علمانيّ؛ لأنّ أيّ منحى -غير المنحى العلمانيّ- يتّجه صوب اللاهوت الإيمانيّ يكون عقائديّاً متزمتاً، أسهمت كتب التّفسير في تطقيسه، ولا يُمكن تفكيكه إلاّ بالقراءة التّاريخية، والسّيميائية التي هي قراءات أكاديميّة معقّدة⁽²⁾.

فهو يرفض الاعتقاد التّقليديّ بأنّ الإسلام لا يفصل الرّوحانيّ عن المادّسيّ، ويؤكّد بأنّ العلمانيّة متأصّلة في دين الإسلام، متابعاً هارفي كوكس في مبرراته للعلمنة من الكتاب المقدّس⁽³⁾. وهذا الاستنتاج ليس بمستند إلى حقيقة تاريخيّة، وإنّما هو فكرة مسبقة ساقها أركون في تفكيكه للعقيدة -التي يراها أحاديّة الفهم- المغلقة من داخل المنظومة الإسلاميّة بمسبقات فكريّة للبحث عن تاريخ حرّ لإدخال العلمنة في الإسلام⁽⁴⁾.

فالفكر العلمانيّ عند أركون ((عقيدة ذات تصوّر مسبق، تحتاج إلى تعزيز وإثبات بأيّ ثمن، حتّى لو تطلّب ذلك تحريف الحقائق التّاريخية. وإذا كان أركون قد نجح في تجنّب القراءة ذات المنحى الإيمانيّ من أجل التّهريب من عقائد السنّة أو الشّيعيّة، إلّا أنّه قد وقع بالتّأكيد فريسةً للاهوت علمانيّ له عقائده الخاصّة))⁽⁵⁾.

إنّ كتابات أركون تعرّضت للنّقد الشّديد، فعند مراجعة جون ونسبرو لقراءات القرآن لأركون، وصفه بأنّه مشروع لم يحقّق أيّ حدّ عمليّ⁽⁶⁾، ويحاجج عليّ حرب -على الرّغم من توجهه الليبراليّ- أركون ويرى بأنّ طريقتة تفتقر إلى التماسك، وأنّ قراءاته لم تُثر الفكر الإسلاميّ ولا الاستشراقيّ⁽⁷⁾.

(1) يُنظر: الإسلام والطّريقة والحداثة، محمّد أركون: 25.

(2) يُنظر: الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل: 65، ويُنظر: التّفكير غير الوارد في الفكر الإسلاميّ المعاصر: 61.

(3) يُنظر: المدينة العلمانيّة: العلمنة والتّحضّر في المنظور اللاهوتيّ، الفصل الأوّل.

(4) مفهوم السّلطة في الفكر الإسلاميّ: 71.

(5) محمّد أركون: دراسة النظريّات ونقدها: 309.

(6) يُنظر: نشرة كليّة الدّراسات الشّرقية والأفريقيّة، 47، الرّقم: 2، 413. سنة: 1984م.

(7) يُنظر: نقد النّص: 84-85.

ووصل نقده حدّ السخرية على لسان أحمد العلوي إذ يقول: ((لو تضافرت جهود الجنّ والإنس لتنفيذ قراءة أركون السيمائية، فإنّ ذلك لن يؤديّ إلى تطوّر المسلمين، فتطوّرهم سيكون مضموناً عندما يقودهم علمهم وتأويلهم إلى أن يحصلوا من القرآن على ما هو مفيدٌ لاحتياجاتهم الدنيوية والأخروية))⁽¹⁾.

وأركون بنفسه يسجّل خيبة الأمل، من أنّه لا يوجد مستشرقٌ أو باحثٌ في الدّراسات الإسلامية يشاركه مفهوم (المدونة الرسمية المغلقة)، وإنّ مناقشاته المنهجية أهملت جدّاً⁽²⁾.

المطلب الثاني: أنسنة النصّ الدينيّ عند نصر حامد أبو زيد:

قبل عرض منهج أبو زيد لا بدّ من مقدّمة سريعة للأصول الأدبية المنهجية العصرية التي اعتمد عليها في منهجه التأويليّ عند قراءته للتّراث الدينيّ والتّفسيريّ، والتي فيما بعد قدّمها كنظريّات جديدة في التّفسير، ووصف نجيب زكي محفوظ - عند قراءته لمشروع أبو زيد- ثقافة الأقدمين والمعاصرين بأنّها طرائق عيش، فإذا وجدنا من أسلافنا ما يفيدنا في معاشنا الرّاهن أخذناه، وأمّا ما لا ينفع عمليّاً تركناه⁽³⁾، وهي تقع في ثلاث قواعد:

- 1- رفض كلّ شيء تراثي لا ينسجم مع ظروف العصر.
 - 2- أن يكون الاعتماد مقتصرًا على الجانب الإيجابي من التّراث الإسلاميّ.
 - 3- لا بدّ من تجديد التّراث وإحيائه، وتنظيم أصوله بالشّكل الذي يناسب متطلّبات العصر.
- من هنا ينبغي تبيان رؤية أبو زيد وتوجّهه الهرمنيوطيقية، وما مدى انعكاساتها على منهجه التّفسيريّ.

التأويل عند نصر حامد أبو زيد:

إنّ اتجاهات الهرمنيوطيقا في العملية التأويلية للنصوص، ترجع بتفاصيلها إلى منهجين اثنين، هما:

- 1- الهرمنيوطيقا النسبية.
- 2- الهرمنيوطيقا الموضوعية.

(1) الطّبيعة والتّمثال: مسائل عن الإسلام والمعرفة: 13.

(2) يُنظر: الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل: 336، ويُنظر: القرآن من التّفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ: 42-43.

(3) يُنظر: الخطاب والتّأويل: 80، ويُنظر: حصاد السنين: 18.

أولاً: الهرمنيوطيقا النسبية:

بشكل عام، فإن من يتوجه التوجه النسبي ينظر إلى الحقيقة نظرة نسبية بوصفها متغيرة غير ثابتة، يطرأ عليها التحول والتبدل، وبشكل خاص، بالنسبة إلى المفسر الذي يرى النسبية في التأويل، فيكون في ظلها معتقداً بأن رأياً ما، أو أمراً ما يكون لأشخاص معينين حقيقة قارة في مرحلة من الزمن، لكن الرأي نفسه بالنسبة إلى أشخاص آخرين، وفي مرحلة زمنية أخرى يكون أمراً متغيراً أو ليس بصحيح أصلاً، ولا يوجد معيار يُعتمد عليه في تحديد صوابه أو بطلانه، ومن هنا، فلا يُمكن وجود تفسير ثابتٍ ويقينيٍّ للنصوص التراثية، إذ يمكن تأويل أي نصّ بصورٍ مختلفة، ومن ثمّ تجديد الدلالات للنصّ في كلّ عصرٍ.

يُعدّ الفيلسوف الألماني هايدغر المنظر الذي صاغ الهرمنيوطيقا النسبية، وجاء بعده غادامير الفيلسوف الألماني أيضاً وأتم صياغة النظرية ذاتها، وأهم مبادئها:

1- ليس من ضرورة لفهم النصّ كما يريده قائل النصّ بشكله النهائي، وإنما يتمّ فهمه في ضوء ما يُطرح حوله من أسئلة⁽¹⁾.

2- وبما أن الأسئلة التي تُطرح على النصّ مختلفة، ولا يمكن جمعها ضمن نسقٍ واحدٍ، فإنّ دلالة النصّ مختلفة كذلك، تتنوع بتنوع قارئ النصّ، وهذه الدلالة منوطة بأفق القارئ، وزمان قراءته، بمعنى أنّ معاني النصّ نسبية متعدّدة، وعليه إمّا أن تكون الحقائق متعدّدة، أو أن لا تبقى أي حقيقة⁽²⁾.

3- إنّ فهم النصّ لا يتعلّق بقائل النصّ أو مؤلفه، ولا يتعلّق كذلك بقصده؛ لأنّ النصّ بذاته يُعدّ منطقةً للفهم، وإنّ المؤلف مجرد مفسّر، ولا يُمكن عدّه أفضل أو أعلى من بقية المفسرين بوصفه قارئاً لما ألفه، فيصبح على قدم المساواة مع أي قارئٍ آخر، ومن ثمّ يكون معنى النصّ هو المعيار الأمثل في تفسيره⁽³⁾.

(1) يُنظر: Truth and Method, Gadamer Hans George, translation revised by Joel Wein – sheimer and Donald G. Marshal: 73.

(2) يُنظر: ساختار وهرمنوتيك، بابك أحمدى: 87. باللغة الفارسية.

(3) يُنظر: Truth and Method, Gadamer Hans George, translation revised by Joel Wein – sheimer and Donald G. Marshal: 193.

ومما لا شك فيه، أنّ أفق المفسّر ورؤيته للموضوع الذي يريد تفسيره لها مدخلية في فهم النصّ، ومن ثمّ يجمع معاني النصّ مع تساؤلاته وأفكاره الخاصة ليخرج بمقدارٍ من المعرفة النسبية يخصّ هذا الموضوع أو ذاك.

وتأسيساً لذلك، فإنّ عملية التأويل لا حدّ لها، ويتكفّلها الزّمان بالتّجديد واستحصال دلالاتٍ أخر لم تتسنّ معرفتها في أزمنةٍ أخرى.

ثانياً: الهرمنيوطيقا الموضوعية:

في مقابل التأويل النسبيّ، يتجلّى التأويل الموضوعيّ، فالمفسّر في هذا الاتجاه يرى ثبوت الحقائق لا تغيرها، ويميّز بين النصّ والمفسّر بوصفهما أمرين مختلفين، وأهمّ قواعدها:

1- أنّ للمؤلف مقصدًا نهائيًا، وهذا المقصد هو معنى النصّ.

2- أنّ معيار تشخيص الفهم الصائب من غيره، هو مدى تطابق فهم القارئ مع المقصد النهائي للمؤلف، فإنّ فهم القارئ قصّد المؤلف يكون فهمه صائبًا، وإنّ لم يتعرّف عليه فيكون خاطئًا.

3- يُعدّ فهم النصّ، وتأويله، أمرين مستقلّين عن شخص المفسّر؛ لأنّ وظيفة المفسّر امتلاك أفضل فهم حول النصّ الذي يريد تأويله، ويجب أن لا تمتزج ميوله الذاتية بقصد المؤلف⁽¹⁾.

بعد هذا العرض الموجز لنظريات تأويل النصّ، لا بدّ من تتبّع آراء **نصر حامد أبو زيد** لتتسنّى لنا معرفة معالمه التأويلية التي وظّفها في تفسير القرآن الكريم، من هنا نشير إلى أهمّ قواعده التي بنى عليها نهجه الهرمنيوطيقي:

التجربة النبوية أنتجت النصّ القرآني:

يستدلّ **نصر حامد أبو زيد** من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51]، على أنّ الوحي خاطب ذهن النبيّ محمّد 9 فقط من دون كلام، ولأنّ الإلهام يرتبط بفكر الإنسان؛ لذا لا يمكن أن يكون الوحي نازلاً بالألفاظ المعروفة في القرآن، ممّا يعني أنّها صياغات النبيّ، جاد بها لسانه⁽²⁾.

(1) يُنظر: Introduction to Philosophical Hermeneutice, Jean Grodn: 126.

(2) يُنظر: مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن: 51.

فهو يرى أنّ التّجربة الوحيانيّة محصورةٌ بثقافة بيئتها وعصرها من جهةٍ، وبعد اكتمالها بشكلها الثّنائيّ في الكتاب الذي بين أيدينا، تركت آثارها على الحضارة الإسلاميّة من جهةٍ أخرى⁽¹⁾. وعليه فإنّ النّصّ الدينيّ -عنده- نصٌّ بشريٌّ؛ إذ إنّ عدّها نصوصاً إلهيّة يُخرجها عن سيطرة القوانين الإنسانيّة الثّابتة.

وربّما يُمكن معرفة سبب إصرار أبو زيد على مسألة التّجربة الدينيّة الوحيانيّة، وأنّها ممكنة في كلّ زمانٍ ومكانٍ، ومفتوحة لكلّ شخصٍ، من خلال توجّهه الصّوفيّ الذي يرى فيه الحلّ لمشاكل المجتمع⁽²⁾.

نفي ثبات معنى النّصّ، وتغيّره:

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ النّصّ والكلام يدلّان في واقعهما على قواعد وأنظمة لغويّة معيّنة جزئيّة تُستبطن في نظامٍ كلّيّ حاكمٍ على أذهان مجموعةٍ من البشر، وتوجد علاقة جدليّة تربط بين اللّغة والكلام؛ ليخلص من ذلك إلى أنّ النّصّ الدينيّ يرتبط من جهةٍ بالأنظمة اللّغويّة والحقائق الثقافيّة الخاصّة بالمجتمع الذي تولّدت فيه، فتكون متأثرةٌ بها مؤثّرةٌ فيها⁽³⁾.

قال في وصفه لحركة معنى النّصّ على مرّ العصور: ((وليس المعنى القول بتاريخيّة الدّلالة تثبيت المعنى الدينيّ عند مرحلة تشكيل النّصوص، ذلك أنّ اللّغة -الإطار المرجعيّ للتّفسير والتّأويل- ليست ساكنةً، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثّقافة والواقع، وإذا كانت النّصوص -كما سبقت الإشارة- تساهم في تطوير اللّغة والثّقافة من جانب أنّها تمثّل الكلام النّموزج السّوسيريّ، فإنّ تطوّر اللّغة يعود ليحرّك دلالة النّصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتنّض هذه الحقيقة بشكلٍ أعمق بتحليل بعض أمثلة من النّصّ الدينيّ الأساسيّ، وهو القرآن))⁽⁴⁾.

النّطاق الزّمنيّ حاكم على معرفة مغزى النّصّ:

يرى أبو زيد أنّ على المفسّر أن يعلم دلالة النّصّ، وأن يفهمها في ضوء النّطاق الزّمنيّ لحقبة تكوين النّصّ، إلّا أنّ الفهم لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل تتعدّاه بخطوةٍ إلى الأمام وهي معرفة دلالاته في الزّمان المعاصر، ويُقدّم أبو زيد خطوتينٍ لكيفيّة فهم دلالات النّصّ، وهما:

أ- الرّجوع إلى الدّلالة للنّصّ في سياقه التّاريخيّ ونسقه الثّقافيّ.

(1) يُنظر: نقد الخطاب الدينيّ: 118.

(2) يُنظر: هكذا تكلم ابن عربيّ: 22.

(3) يُنظر: نقد الخطاب الدينيّ: 193.

(4) المصدر نفسه: 198.

ب- أن يفهم مغزى النصّ على أساس مقتضيات الوقت المعاصر⁽¹⁾.

وفي هذا السياق يرى أن الدلالة التاريخية ثابتة غير متغيرة، لكنّ محتواه ومغزاه هو الذي يطرأ عليه التغير والتحول على الرغم من ارتباطه بسياق الكلام، وعدّ أبو زيد أن المفسر -قارئ النصّ- يفي في مجال بيان مغزى النصّ جنباً إلى جنب مع استكشاف الدلالة التاريخية، وإنّ المفسر إن لم يتطرق إلى بيان المغزى على وفق الوقت المعاصر، يكون دوره التفسيري قد اقتصر على استكشاف الدلالة التاريخية فقط، ومن ثمّ لا يكون مفسراً؛ لأنّ الدلالة التي استكشفها ثابتة ومحددة، ويضاف إلى ذلك أنّ الفهم يختلف من مفسر إلى آخر تبعاً للأوضاع التاريخية والاجتماعية في كلّ عصر، وهذه الميزة -بنظره- تجعل التأويلات للنصّ لا منتهية، كما تتيح تنوعاً في التفسير ولا تقصرها على رؤية واحدة بنمط واحد؛ لأنّ التأويلات في هذه الحالة ترتبط بالدلالات اللغوية، والمستجدات السياسية والاجتماعية التي تستجد في كلّ زمان ومكان.

فهو يرى لزوم الرجوع إلى استكشاف المعنى التاريخي، وعده مرتكزاً تفسيرياً مهماً، لكنّ هذا الرجوع لا يُعدّ كافياً من دون استكشاف معنى جديد، ولا فائدة من تفسير معاصر إذا اقتصر على استكشاف الدلالات التاريخية ما لم يأت بتأويل جديد ومعاصر.

على وفق ما تقدّم من آرائه الهرمنيوطيقية وآثارها، نجد فيها بوضوح نسبيّة غادامير، وذلك من خلال ما صرح به من كون الدلالة التاريخية ذات ارتباطٍ صرفٍ بالماضي، أي بزمان تكوين النصّ، ورتّب على هذه الرؤية أن لا فائدة من تفسير معاصر يستقصي التأويلات التاريخية إن لم يأت بجديد ينسجم مع متطلبات العصر، وما دامت المعاني متغيرة، إذّا فهي متعددة بتعدد المفسرين من زمنٍ إلى آخر، وبتعبير آخر فإنّ التأويلات الصائبة متعددة وأنّ المعنى لا يكمن في اتجاهٍ واحدٍ، وهذا هو عين الرؤية الهرمنيوطيقية النسبية.

يؤكد أبو زيد على البعد الإنساني للوحي، ويكرّر بمؤلفاته دعوى التجديد بالقضاء على الفهم القديم؛ ولهذا الهدف يؤكد على ضرورة التفريق بين الآيات المكيّة والآيات المدنيّة، إذ ((إنّ التفرقة بين المكي والمدني في النصّ، تفرقة بين مرحلتين هامتين، ساهمتا في تشكيل النصّ سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أنّ النصّ ثمرّة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي))⁽²⁾. ويسير في هذا الاتجاه الذي يعمل على حصر القرآن ببيئته

(1) مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن: 230.

(2) المصدر نفسه: 57.

الثقافية مع أسباب النزول والناسخ والمنسوخ واصفاً إيّاها بـ ((أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النصّ بالواقع، وجدله معه))⁽¹⁾.

لذا فهو يعتقد بأنّ القرآن ظاهرة إنسانية منذ نزوله⁽²⁾، ويدعو إلى ترك ألفاظه وأخذ مقاصده، ويرى أنّ من أساسيات الدين الإسلامي: العقل والعدل⁽³⁾.

ومن هنا يرى أنّ الخطاب الدينيّ ((خطاب إنسانيّ بشريّ شأنه شأن أيّ فرع من فروع الخطاب العامّ. إنّه خطاب عن الدين، وهو من ثمّ قد يكون -شأنه شأن الخطاب العامّ- خطاباً حافزاً للتقدّم والازدهار، وقد يكون خطاباً محافظاً يسعى لتأبيد الواقع المائل واعتبار (ليس بالإمكان أبدع ممّا كان)... والسعي لتثبيت المائل باعتباره (أفضل الممكنات))⁽⁴⁾.

يرى احميدة النيفر منهج نصر حامد أبو زيد التأويليّ بلحاظ ((أنّ النصّ له كينونة، وأنّ القارئ له أفق فالنصّ من خلال بنيته وما يحيط به من علوم وتراثٍ تفسيريّ وتأويليّ له علاقة بفكر القارئ، أمّا القارئ فله فاعليّة جذب النصّ إلى أفقه، وهي فاعليّة لا تتحقّق إلّا بالمعرفة وفهم الواقع، وإدراك حركيّته، بذلك يصل أبو زيد إلى نقطة توازن أعماله المذكورة كلّها، والتي يُمكن أن نلخصها في: أنّ التأويل هو الوجه الآخر للنصّ، وهو يمثل آليّة من آليات إنتاج المعرفة؛ ولذا أمكن عدّ القراءة التأويليّة هي القراءة التي تجعل النصّ محوراً لحضارة ما))⁽⁵⁾.

وعلى هذا الأساس ((لا يمكن اعتبار النصّ صالحاً لكلّ زمانٍ ومكانٍ إلّا إذا أصبح منتجاً ثقافياً، أي أن ترجع إليه النصوص الأخرى فتحدّد به مشروعيتها. فبه وبها يتغيّر الوعي، ويتوقّف التوظيف الإيديولوجي للتراث عمومًا، وللقرآن خصوصاً))⁽⁶⁾.

(1) مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن: 97.

(2) يُنظر: نقد الخطاب الدينيّ: 58 و64.

(3) يُنظر: الخطاب والتأويل: 204-205.

(4) مقارنة قَدَمها نصر حامد أبو زيد في ندوة: العولمة والحداثة، التي عُقدت في دمشق: أيلول 2003م، نقلاً عن جريدة المستقبل اللبنانية، 28 أكتوبر 2003م.

(5) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التفسير القرآنيّ المعاصرة: قراءة في المنهج: 148.

(6) المصدر نفسه: 148-149.

المطلب الثالث: محمد شحرور والتجديد الديني انطلاقاً من المادية:

محمد شحرور المهندس السوري ألف كتابه (الكتاب والقرآن) ((بمعية صديق له متخصص في علوم اللغة. نُشِرَ هذا الكتاب سنة (1990م)، بدار الأهالي بدمشق، ليثير ضجةً كبرى، ساهمت إلى حدٍ كبيرٍ في الترويج له، فطُبِعَ خمس طبعات في ظرف ثلاث سنوات، متجاوزاً حدود البلاد العربية إلى إيران))⁽¹⁾.

قدّم شحرور دراسته القرآنية تنصّف إلى حدٍّ ما بالمراجعة لما هو سائد في الإرث التفسيري من نظرتهم إلى محورِيّة النصّ القرآني في الدين الإسلامي، أو من زاوية تحديد مهمة المفسّر في الوقت المعاصر، لكنّه مع ذلك، تبنّى خطاباً إيديولوجياً ((يُسقط على النصّ -بنحوٍ من الأنحاء- مفاهيم لا تحتلها بنيته، وتُفحم عليه من المعاني ما لا يقتضيه سياقه))⁽²⁾.

والأسباب التي جعلت النيفر يصفه بأنّ منهجه يندرج تحت التيار الإيديولوجي؛ لأنّ دراسته تأرجحت ((بين بداية المراجعة لمكونات المنهج التراثي، وبين الاستنباط من القرآن على نحوٍ بعدي وبصورةٍ ارتجاعيةٍ ما أقرّه العلم الحديث في المجالات العلمية، أو السياسية، أو الاجتماعية. هذا التّأرجح جعلنا نُصنّف هذا النوع من الأدبيّات القرآنية المعاصرة في التيار الإيديولوجي، الخاضع إلى حدٍّ كبيرٍ للمفاهيم التراثية في تفسير النصّ القرآني، رغم حرصه الجليّ على نقد وجهته التفسيرية))⁽³⁾.

ويُتّضح منطلق محمد شحرور المؤدّج في الفصل الذي عقده للمتناقضات (جدل الكون)، إذ تستبين بوضوح أسسه التي يعتمد عليها في فهمه للقرآن، وهي أسس الفلسفة الماركسيّة المادّية، إذ يلتزم بقوةٍ بقوانين الديالكتيك، وذلك من خلال استنباطه لصراع المتناقضات في القرآن، وعلى حدّ تعبيره أنّ اسم القرآن مشتقٌّ من (الاستقراء)، وهي نظرية ماركسيّة، يقول: ((سُمّيت آيات النبوة قرآناً من الاستقراء، فمن القرآن نستقريّ النظريّات العلميّة: المادّية والتاريخيّة، بالإضافة إلى أنّه قرن الحقيقة الموضوعيّة المادّية مع الحقيقة التاريخيّة))⁽⁴⁾.

يقرّر محمد شحرور بأنّ العصر له معطياته التي تؤثر -تؤدّج- على المفسّر عند عمليّة التفسير، لأنّه يعتقد أنّ الحقيقة التي يدركها المفسّر نسبيّة -وهي عنده المتشابه- لا مطلقة، ولا يُمكن إدراك

(1) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التّفسير القرآنيّ المعاصرة: قراءة في المنهج: 102.

(2) المصدر نفسه.

(3) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التّفسير القرآنيّ المعاصرة: قراءة في المنهج: 102.

(4) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 187.

المطلق -الذي عبّر عنه بالذّكر-، لأنّ القرآن قد حوى ((الحقيقة المطلقة للوجود، بحيث تُفهم فهمًا نسبيًا حسب الأرضيّة المعرفيّة للعصر الّتي يُحاول فهم القرآن فيه... فالمطلق عبّر عنه مادّيًا في الصّيغة اللّغويّة المحدثّة (الذّكر)، والنّسبيّ جاء في المحتوى المتحرّك في التّأويل، وهذا ما نسّميه بخاصيّة التّشابه... وهذا هو سرّ الإعجاز الأكبر في القرآن وهو: التّشابه))⁽¹⁾.

اعتمد شحور على استعمال العنوانات المثيرة، والأبواب الخطيرة، بلهجة صارمة، وبمصطلحات لغويّة، ومقولات لسانیّة، في قضايا بالغة الأهميّة في الشريعة الإسلاميّة، وفي الممارسة التّفسيريّة، منطلقًا من أنّ هنالك مشكلات منهجيّة يعاني منها الفكر العربيّ المعاصر، وعلى رأسها مشكلة المنهج العلميّ الموضوعيّ، وإطلاق الأحكام المسبقة، في ظلّ غياب المعرفة الإسلاميّة والنّظرة الإنسانيّة الّتي يجب أن تُستنبط من القرآن الكريم.

يحدّد المؤلّف في تمهيد الكتاب أربعة مصطلحات رئيسة، وهي: الكتاب، والقرآن، والذّكر، والفرقان.

1- الكتاب: يرى أنّ (كتاب) إذا جاءت نكرة فلا تعني المصحف كلّهُ، وإنّما تعني موضوعًا أو مجموعة موضوعات، ككتاب الزّواج، وكتاب الصّلاة، وكتاب الحجّ... وهذه الكتب لا تُعدّ ولا تُحصى⁽²⁾.

ولكن إذا جاء (كتاب) معرفًا -الكتاب- فهو يعني مجموعة الموضوعات المُوَحّاة إلى النّبيّ محمّد 9، وما يؤيّد ذلك أنّ سورة الفاتحة سُمّيت (فاتحة الكتاب)⁽³⁾.

والكتاب -عنده- بما هو معرفة، وبما أنّ محمّدًا 9 هو رسول الله، وهو نبيّ ((فهذا الكتاب يحتوي على رسالته ونبوّته. فالرسالة هي مجموعة التّعليمات الّتي يجب على الإنسان التّقيّد بها (عبادات، معاملات، أخلاق)، (الحلال والحرام)، وهي مناط التّكليف). والنّبوة من (نبا) هي مجموعة المواضيع الّتي تحتوي على المعلومات الكونيّة والتّاريخيّة (الحقّ والباطل))⁽⁴⁾. وعليه فالكتاب يشتمل على كتابين:

الأول: كتاب النّبوة: ويفرّق بين الحقّ والباطل، ووظيفته تبيان حقيقة الوجود. وتمثّلها الآيات المتشابهات.

(1) المصدر نفسه.

(2) يُنظر: الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 53.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه: 54.

الثاني: كتاب الرسالة: ويفرق بين الحلال والحرام، ووظيفته تبيان معالم السلوك الإنساني. وتمثلها الآيات المحكمات.

2- الذّكر: يرى أنّ الذّكر هو ((تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي، وهذه هي الصيغة التي يُذكر بها القرآن... أي صيغته اللغوية الصوتية في اللسان العربي المبين... وهنا جاء أكبر عزٍّ للعروبة، والقومية العربية))⁽¹⁾. ويستنتج أنّ صيغة القرآن المنطوقة محدثة مخلوقة وليست قديمة أزلية باعتبار مجيئ (النص من الله سبحانه وتعالى أنّ الإنزال عربيّ. فهذه الصيغة للكتاب التي بين أيدينا، وهي صيغة عربية، هي صيغة محدثة بلسان إنسانيّ، وغير قديمة؛ وذلك ليدّكر بها القرآن من الناس...) ⁽²⁾.

ويرى أنّ هذه الصيغة هي المتعبّد بها في تلاوة القرآن، بغضّ النظر عن فهم مضمون القرآن المتلو، ورأي الفقهاء في مشروطيّة تلاوة القرآن باللغة العربية صحيح -عنده-؛ لأنّ التلاوة المطلوبة بالصلاة هي التلاوة الصوتية للكتاب لا فهم الكتاب.

3- الفرقان: يرى أنّ لفظة (الفرقان) تمثل جزءاً من الآيات المحكمات (أم الكتاب)، والفرقان

هي الوصايا العشر المذكورة في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا

تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقَ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا أَلْفَوْحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَلَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ١٥١ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَمْ وَصَلَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ١٥٢ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكَمْ وَصَلَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 151-153]. فالوصايا العشر مفصلة

عن الكتاب.

مرجعية محمد شحور التفسيرية، ووسائله المنهجية:

ينبغي النظر في الأطر المنهجية والحدود المرجعية التي انطلق منها محمد شحور لمعرفة فلسفته في تحليل الأمور؛ لهذا يتمّ البحث -ولو باختصار- بالأنساق المعرفية والفكرية التي يتبنّاها،

(1) المصدر نفسه: 62.

(2) المصدر نفسه.

وخصوصاً في كتابه (الكتاب والقرآن) وهو أهم كتبه التي أوضح فيها منهجية تفسيره، ومن أهم أفكاره ما يأتي:

رفض الترادف في القرآن وفي اللغة، وإلغاء أثر السياق:

الأساس الأول في ممارسته التأويلية نفي الترادف⁽¹⁾، وهذا الأساس يعدّ الركيزة الأولى في تفسيره، واعتمده بشكل كبير، فكان العمود الفقري الذي يقوم به تفسيره، مستنداً في هذا الرأي إلى نظرية أبي عليّ الفارسي: (ت377هـ)، والتي بلورها ابن جنّي (ت392هـ) في كتابه (الخصائص)، والجرجاني (ت471هـ) في كتابه (دلائل الإعجاز)، ويقول محمد شحرور: إنّ ((التنزيل الحكيم خالٍ من الترادف، في الألفاظ وفي التركيب، فاللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والأولاد غير الأبناء، والفؤاد لا يعني القلب، وللذكر مثل حظّ الأنثيين لا تعني للذكر مثل حظّ الأنثى))⁽²⁾.

ومن هنا انطلق في تنظيره إلى وضع معانٍ مختلفة وجديدة للألفاظ والكلمات، فميز بين كلّ من: الكتاب والقرآن والذكر والفرقان، ممّا أدّى إلى خروجه بنتائج مختلفة تماماً عن غيره من المفسرين، فجعل القرآن جزءاً من الكتاب -المعرّف-، وفي الحقيقة هذه القاعدة التفسيرية في بيان منهجيته أدّت به إلى تحميل الكثير من الكلمات ما لا تحتل، لأنّه في مقاربتة في التمييز بين (القرآن) و(الكتاب) سار على الترادف المطلق، وفي واقع الحال، ناقش أهل اللغة هذه المسألة على أنّها ترادف تقريبي لا مطلق، ففيها جهة اتفاق، وفيها جهة اختلاف، قال الزركشي: ((الكتاب القرآن، وقيل: بل متغايران، ورد بقوله تعالى عن الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: 1]، وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى﴾ [الأحقاف: 30]، فدّل على ترادفهما، وفيه البيان لجميع الأحكام، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]]⁽³⁾.

واعتماده بشكل كليّ على نفي الترادف، أدّى به إلى إغفال أثر السياق الذي تتموضع فيه الكلمة، فإنّ الكلمة في السياق تأخذ معنىً جديداً، أو زاويةً مغايرةً ممّا لو كانت منفردةً بمعناها الحرفي، وهذا الدور المهمّ في تحديد معنى الكلمة الحقيقيّ تناوله أهل اللغة، فينظرون إلى الكلمة أولاً من

(1) يُنظر: الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 20 وما بعدها.

(2) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس): 189-190.

(3) البحر المحيط في أصول الفقه: 1/ 356.

جهة الوضع، وثانيًا من جهة استعمالها القرآني، ومن الحديث أو الشعر العربي ثالثًا، ويقبلون وجوه المجاز فيها رابعًا؛ وما ذلك إلا لأنهم لا يطمئنون إلى المعنى المعجمي، إذ إن الجذر الأصلي للكلمة تُعطى له معانٍ عديدة، كلُّها تعود إلى أصلٍ مشترك، وهذا ما لم يعره محمد شحرور انتباهًا؛ ولذلك القرآن -في نظره-: ((ليس مناط التَّكْلِيف، ولا يوجد فيه أيُّ أحكامٍ وأوامر تكليفية، فهو حقٌّ حتميٌّ ساحقٌ ماحقٌ؛ لذا فهو مناط القدر في قانونه العام، ومناط المعرفة الإنسانية في القوانين الجزئية، ومناط المعرفة الإنسانية بالتاريخ. وموقف الإنسان من القرآن: الإيمان به أو عدمه))⁽¹⁾.

ويرى أنه بنفي مراعاة هذا التفريق لن يستقيم منهج علمي لفهم الكتاب من تفصيل الكتاب وأحكام القرآن.

إنَّ الخلل المنهجي الذي وقع به محمد شحرور في تفرقة الألفاظ والمصطلحات، هو اعتماده على اللسان العربي لاستخراج كل معاني الألفاظ التي تطرَّق إليها، فلم يميِّز بين المفهوم الذي منحه الشرع -أعم من القرآن- معنىً محدّدًا، والمفهوم العادي الذي يُعتمد في بيان معناه على المعجم فقط، وهذا الخلل أدّى به إلى تأويل الألفاظ بعيدًا عن المنطق اللغوي، بينما تقول رقية طه العلواني أنَّ ((الألفاظ التي أعطاهها القرآن معنىً معيَّنًا، أو سياقًا خاصًا بها، يجب الوقوف فيها عند ذلك المعنى والسياق، ولا ينبغي الانسياق في تقمّص معانيها المعجمية اللغوية، وتنزيلها مهما بلغت من التَّكْلَف والزَّيغ))⁽²⁾.

هيمنة المفاهيم المادية على منهجه، وسيطرة اللسانيات الحديثة:

يتوسَّل شحرور في ممارسته التفسيرية بوسائل لسانية معاصرة، ويستعين بجملة مفاهيم فلسفية ذات طابع إبديولوجي يؤثر في تفسيره، فهو في كلامه عن جدل الإنسان والمعرفة الإنسانية، يوظف المفاهيم المادية، إذ يقول: ((نظرية المعرفة الانعكاسية المادية التي تقول: إنَّ المعرفة الإنسانية تنطلق من الواقع المادي القائم على صراع المتناقضات الداخلي))⁽³⁾. وهو يعدّ أنَّ هذه النظرية تلتقي مع منطق نظرية المعرفة القرآنية، وهو يلخصها في مقدرتها على إعطاء تفسير علمي قادر على إجابة الأسئلة من طريق نفخة الروح من الله تعالى، ويرى لزوم الفهم المادي للقرآن، لنقض أو هام

(1) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 105.

(2) قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة: 15. بحث أُلقي في ندوة: دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت 2006م.

(3) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 253.

أصحاب الفهم المثالي للقرآن. وذوو الفهم المثالي -عنده- الذين يردّون نظرية التطور والارتقاء، وهو بدوره يتبنّى هذه النظرية -نظرية داروين- وأقرّ بأن وجود الإنسان إلى التطور والارتقاء ووظّف لها مصطلح (البث) إذ إنّ ((المخلوقات الحيّة بُثّ بعضها من بعض طبقاً للقانون الأول للجدل، وتكيّفت مع الطّبيعة، وبعضها من بعض طبقاً للقانون الثاني للجدل))⁽¹⁾.

هذه المرجعية المعرفية التي أسّس عليها تفسيره، واضحة في ممارسته التفسيرية، خصوصاً في الآيات المرتبطة بنشأة الإنسان، وأصل الوجود، كما نظر لها في ذيل الآية ﴿فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَأَمَّا يَا تِيبُكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]، فهو يرى أنّ الفعل (هبط) يشير إلى الانتقال المرحلي، بمعنى الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى، ويستبعد أن تكون له علاقة بالنزول أو الهبوط المكاني من الجنّة، ويرى أنّه يجب فهم الآية على هذا الأساس، ويرى أنّ الفعل (هبط) لم يُشير إلى الانتقال المكاني أو الكيفي إلا في استعماله على الأرض وليس في الجنّة، ((وجنّة الخلد ليس لها أية علاقة بذلك؛ لأنّها أصلاً لم توجد بعد))⁽²⁾. وبذلك يستبعد أن هبوط آدم كان مكانياً، وإنّما كان مرحلياً انتقالياً. إلّا أنّنا نجد في إحدى دلالات (هبط): النزول والانحدار⁽³⁾، وبهذا خالف شحور منهنجه الذي يوظّف فيه الدلالة المعجمية، فضلاً عن ترجيح بعض المفسرين لهذا المعنى اللغوي كما قال الزمخشري: ((اهبطوا بالضمّ: أي: انحدروا إليه من التّيه. يُقال: هبط الوادي، إذا نزل به، وهبط منه، إذا خرج))⁽⁴⁾.

وأما توظيفه للسانيات الحديثة، فقد اشتغل في ضوء البنيوية بشكل واضح في ممارسته التفسيرية، وقام محمّد شحور بالإفادة من خطوات هذا المنهج بما يوافق قواعده التفسيرية؛ ولذلك لم يستنسخ المنهج البنيوي بتمامه، إلّا أنّه أفاد منه، ومن أهمّ مقومات البنيوية ((رفض منهج التأمّل الباطني (Introspection)، والذي يعني ملاحظة ما يجري في الشّعور من خبرات حسّية، أو عقلية، أو انفعالية، وبالتالي العمل على وصفها وتحليلها وتأويلها))⁽⁵⁾. وهذا ما يقرّه محمّد شحور في أكثر

(1) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 290.

(2) المصدر نفسه: 290.

(3) يُنظر: مادّة (هبط) في معجم مقاييس اللغة، ومختار الصحاح، ولسان العرب.

(4) الكشف عن حقائق التّزويل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل: 1/ 285.

(5) أصول علم النفس، عزّت أحمد: 42، 62، 63.

من موطن، إذ يقول: ((وندعو إلى رفض الاعتراف بالمعرفة الإشرافية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وحدهم، أو من يُسمّون بـ(أهل الكشف) أو (أهل الله))⁽¹⁾.

فضلاً عن إنّ إغفاله للسياق القرآني، وبحثه في التفرقة بين المصطلحات، والوصول إلى نتائج عنده، كان مرتكزاً على البحث المادي في المعاجم واللّسان العربي، من دون الاستعانة بالعلاقات التركيبية في النصّ القرآني، وهذا ما يقرّه المنهج البنيوي، والذي ((يركّز أساساً على الجانب المادي والكلية، والتفاعل، والمدخلات، والعمليات، والمخرجات))⁽²⁾.

إذاً، فهذا المنهج يعمل على العلاقة التفاعلية بين العناصر المدخلة، ثم يجري عليها العمليات التجزيئية، ثم يركبها، كلّ هذا بمعزلٍ عن ربط النصّ بمؤلفه، ولا بزمانه ومكانه، وهذا ما فعله شحورور عندما أقصى كلّ الأفهام التفسيرية التي سبقته في جملة من المصطلحات والمفاهيم، منها: الكتاب والقرآن والذكر وغيرها، وأحلّ محلّها فهمه لدلالات جديدة، ملغيةً معها التجربة التاريخية، والتراكم المعرفي في العملية التفسيرية.

المطلب الرابع: محمّد عابد الجابري وإعادة قراءة التراث من زاوية الحداثة:

أحدثت أعمال محمّد عابد الجابري ضجةً كبيرة، وأثارت جدلاً واسعاً في الوسط الفكري العربي والإسلامي، بين مؤيّدٍ ومنتقدٍ، وبين مَادِحٍ وقَادِحٍ، وكانت وما زالت كتبه تُطبع وتُقرأ، منتجةً كمّاً كبيراً من الدراسات حولها.

كان الجابري حالمًا برسم مدينة فاضلة، محاولاً التأكيد في كلّ كتبه على الأفكار التي كانت تجول في مخياله، فلا يفتأ يطالب بالقطيعة مع الماضي البعيد الموروث، والماضي القريب النّهضوي، وهذه الأفكار المؤسسة دخلت في كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم) الذي يُعد خلاصة سياحة طويلة مع التراث، فوظّف ما سعى إلى تأسيسه، توظيفاً تامّاً وراكزاً على الوحي، إذ يقول: ((إنني -بعد الخلاص من أجزاء (نقد العقل العربي) الأربعة- أجد نفسي أقدر على التعامل مع مفاتيح هذا الباب (باب القرآن تعريفاً وفهماً) منّي لو فعلت ذلك قبل))⁽³⁾. إذ استوت عند العدة المنهجية من

(1) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 43.

(2) سؤال المنهج في القراءة المعاصرة للقرآن عند محمّد شحورور، الحسن حما: 55. في كتاب: مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة: مجموعة مؤلفين.

(3) مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن: 1/7.

مشروعه الأكبر (نقد العقل العربي) وهو بعده أقدر على تفسير القرآن منه قبله، مع مجموعة كبيرة من المصطلحات والرؤى المثيرة والخطيرة.

يعدّ مشروعه التفسيريّ أنموذجاً مختلفاً، فنحن أمام تعدّد مناهج ومشاريع قراءات جديدة للتراث، كان مشروعه يرى في التراث ما يريده منه لا ما هو كائن فيه، يضرب بعض التراث ببعض، ويهافت بعضه بالبعض الآخر، مع دعوة إلى القطيعة الكاملة عن التراث بوصفه ماضياً لم تعد فيه معايير الصلاحية والاستمرار، مبشّراً بتقمص تراث الغير بلحاظ تقديم آليات النهوض والتحديث، مع مقارنة تفاضلية تجزيئية انتقائية للتراث.

الأطر والمسوّغات المرجعية لمشروع محمد عابد الجابري:

تتلخّص الأزمات الفكرية في المجتمع العربي الإسلامي في منظور الجابري فيما يأتي:

أزمة اللاعقلانية:

يرى محمد عابد الجابري ((إنّ التخلّف الّلي نعاني منه فكرياً، هو التخلّف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، بالنظرة اللاسلبيّة؛ لذلك فإنّ تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلّب فلسفة، أي: يتطلّب طرحاً عقلانياً لكلّ قضايا الفكر))⁽¹⁾.

ويرى أنّ سبب هذه اللاعقلانية، هو غياب النقد، وثمة سببان لهذا الغياب، هما: هيمنة التراث على العقل أولاً، وحضور الفكر الغربي بشكل مكثّف في الحياة الفكرية والسياسية ثانياً⁽²⁾.

أمّا ما يخصّ السبب الأوّل فيعالجها بالقطيعة الشاملة، وأمّا هيمنة الغرب، فإنّه يتمسّك بمناهجهم، ويتوسّل بآلياتهم لفهم النصوص.

أزمة التراث:

يرى الجابري أنّ الهرمسية واللاعقلانية والغنوصية مسيطرة على التراث العربي الإسلامي - بصيغته المشرقية طبعاً- وهذه من أقوى أسباب التخلّف، يقول: ((إنّ هناك هيمنة قويّة للموروث القديم على فكرنا، الشّيء الذي جعل أدوات إنتاجنا الفكريّ تخضع إن قليلاً، أو كثيراً لهذا الموروث القديم، بوصفه بنية عامّة... إنّ مهمّة الفكر هي التحرّر من هذه الهيمنة))⁽³⁾. فإنّ ((اللغة، الشريعة،

(1) التراث والحداثة: دراسات ومناقشات: 243.

(2) المصدر نفسه: 247.

(3) المصدر نفسه: 253.

العقيدة، السياسة، تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكوّن منها المرجعية التراثية التي قلنا: إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرّر من سلطانها⁽¹⁾.

أزمة المرجعية السلفية:

يرى محمد عابد الجابري أنّ السلفية قد أصابت الخطاب العربي المعاصر، فصار الخطاب إما أن يرجع إلى سلفية دينية، أو سلفية استشراقية، أو سلفية ماركسية⁽²⁾. وأما سبب هذه الآفة -عنده- لأنّ هذا الخطاب قد وقع في مشكلتين: الأولى تكمن في المنهج، والثانية تكمن في الرؤية، أمّا التي في المنهج، فهي تفتقد إلى الموضوعية، وأمّا التي في الرؤية، فتعاني كلّها من غياب النظرة التاريخية.

فهذه القراءات تعتمد على نوع واحد في التفكير، بطريقة قياس الغائب على الشاهد، الغائب يمثله المستقبل، والشاهد يمثّل في المرجعية التي يرجع إليها كلّ واحدٍ منها⁽³⁾. واللاتاريخية تلغي التطور والزمان، إذ الحاضر يُقاس على الماضي، كأنّ الماضي والحاضر والمستقبل، بساط لا يتحرّك ولا يتموّج، وبغياب الموضوعية لا ينفصل الموضوع عن الذات، فالشاهد أصبح حاضراً باستمرار في العقل والوجدان⁽⁴⁾.

أزمة اللاتاريخية:

تبيّنت من النقطة السابقة، وهي النظر إلى التراث على أنّه خارج حدود الزمان والمكان، والجمود على التراث وقياس الحاضر عليه؛ ليعاد إنتاجه في الحاضر والمستقبل.

ملامح منهج الجابري في فهم القرآن:

إنّ الحداثيين على تنوّع مشاربهم، واختلاف مرتكزاتهم الفلسفية، غالباً ما يتكرّر عندهم ذكر بعض الأساسيات المنهجية التي يدّعون التمسك بها، وهذه الأساسيات -في نظرهم- هي ما يميّزهم عن التراثيين، ومن هؤلاء الحداثيين الجابري. وهذه الأساسيات تتمثّل في نقطتين:

(1) بنية العقل العربي: 573.

(2) يُنظر: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: 16-20.

(3) يُنظر: المصدر نفسه: 20-21.

(4) يُنظر: المصدر نفسه: 23.

1- الموضوعية.

يدّعي أصحاب الاتّجاه الحداثي الموضوعية في البحث، وضرورة فصل الذات عن الموضوع المبحوث فيه، وترك كلّ ما هو مسبق، وخاصّةً إذا كان الموضوع دينيًّا، فإنّ أوّل شرط البحث العلميّ، هو الموضوعية، ويرى الجابري أنّ الموضوعية تتحقّق بشكلٍ أساسٍ في (التّحليل التّاريخي)، أي ربط موضوع الدّراسة -وهو النّصّ القرآنيّ- ببيئته ومجاله الاجتماعيّ والسياسيّ؛ ليتسنى فهم تاريخيّة النّصّ أوّلًا، وصحّة إمكان وقوعه في التّاريخ ثانيًّا، ثمّ بعدها اكتشاف وظيفة النّصّ الإيديولوجيّة لحظة تكوينه، وهي بنظره خطوة ضروريّة في كونها تجعل النّصّ معاصرًا لنفسه⁽¹⁾.

غير أنّ المتنبّع لكتابات الجابري لا يجد للموضوعية بمفهومها الميكانيكيّ الآليّ مكانًا، وهو لا يعدّو أن يكون مخبأً يُختبأ خلفه؛ لتسويق الفكر والانتصار للحقائق المزعومة، فهو الذي يعدّ من أكبر الحداثيين المنظرين في الدّراسات التّراثيّة والقرآنيّة، نجد كتاباته تعجّ وتضجّ بالعبارات المليئة بالذاتية، والاستحسانات الشّخصيّة، والاستغراق بالتّجزئ والتبعية، والانحياز لجزءٍ من التّراث على حساب الباقي⁽²⁾، وهذا ما يقوله عليّ حرب: ((إنّ الجابريّ من خلال مشروعه يُحاول أن ينتصر للفكر السّنيّ على حساب الفكر الشّيعيّ، وللفكر المغربيّ على حساب المشرقيّ))⁽³⁾. ونراه قد ((انتقد ابن سينا دون أن يعرف عن ابن سينا شيئًا، سوى كونه شيعيّ المذهب، متنكرًا ومتجافًا لمسألة الاطّلاع على مصادر الحكمة في الشّرق ومنابعها، والتي تحتاج إلى عمر الإنسان للإحاطة بها))⁽⁴⁾. والموضوعية عند الجابريّ من شدّة إغراقها في الذاتية، فإنّها تنطلق بدافع عدوانيّ تجاه التّراث، فالنّراث في مخيلته عدوّ غاصبٌ يجب قتله بالآليات الحديثة، وبواسطة سلاحين:

أ- الخروج من قبضة التّراث الغاصب للتّفكير والوعي⁽⁵⁾، والتّحرّر من سلطانه بتفكيك بنيته، وتحويل ثوابته إلى متغيّرات.

ب- إعادة احتلال التّراث ثانيّةً، وممارسة السّلطة عليه، وننوب عنه بعد أن كان ينوب عنّا⁽⁶⁾.

(1) يُنظر: التّراث والحداثة دراسات ومناقشات: 30-32.

(2) تجديد المنهج في تقويم التّراث، طه عبد الرّحمن: 29.

(3) نقد النّص: 60.

(4) وهم المشاريع: قراءات نقدية في أطروحات مؤدّجة (أركون، الجابريّ، سروش)، ليث العنّابي: 107.

(5) يُنظر: التّراث والحداثة دراسات ومناقشات: 46-47.

(6) المصدر نفسه: 47-48.

فالموضوعية -عنده- تتلخص في سؤاله المليء بالذاتية، ورغبته في الانتصار مسبقاً وقبل البحث العلمي، إذ يقول: ((كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟))⁽¹⁾.

2- العمومية:

يرى أصحاب الاتجاه الحداثي أنّ البحث العلمي، لا يذنب الخاص في العام، ولا يتركز في الخاص على حساب العام، ويرى الجابري ضرورة العمومية -الشمولية- التي تستوعب الموضوع المدروس بأكمله، وتناوله بالأدوات المنهجية الجديدة ((ومن هنا ضرورة إعادة قراءة التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة، رؤية شمولية، جدلية، تاريخية، لا تقتل الخاص في العام، ولا تتفوق في الخاص على حساب العام))⁽²⁾. وإنّ الشمولية عند بعضهم قد كلّفتهم عقوداً من الزمن في مجال البحث والتفكير الطويل، والتأمل الواعي، الذي أدّى ببعضهم إلى استكشاف الاغوجاج الفكري في المنظومة الإسلامية، والأسس المعكوسة التي يتقوم عليها⁽³⁾.

إلا أنّ دعوى الشمولية التي ادّعاها الجابري كانت عبارة عن شعار يرفعه أيّ باحث، وهي -إن تحققت- ممّا يُحمد فعله، لكن ما يراه جورج طرابيشي في كتابات الجابري على النقيض من ذلك، فهو يرى ((إنّ المنهج الإبستمولوجي كما يداوره الجابري يتحوّل هو نفسه إلى أداة إبديولوجية للتمييز والاستبعاد... فإنّ غرفة العمليات الجراحية التي يدعوننا ناقد العقل العربيّ إلى دخولها، هي في الواقع غرفة للتشريح، للنشر والتشطير والتبضيع وتجزئة التجزئة... وطبيعيّ أنّ هذا التشطير للذات، هو التآليب لشطر الذات على شطرها الآخر))⁽⁴⁾. ويشير إلى هذه الحقيقة طه عبد الرحمن بقوله ((أتضح لنا أنّ الجابري، اتّجه عند ولوجه باب التطبيق، إلى تقسيم التراث إلى أجزاء، متباين بعضها من بعض، ومستقل بعضها عن بعض، وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية، بل تنقلب هذه الدّعى إلى نقيضها، فيكون الجابري ممارساً للتجزئة والتفاضل، لا الشمولية والتكامل، على خلاف ما يدّعيه، ألا ترى أنّ وحدة التراث تنفكّ في يده إلى أجزاء متعارضة متغالبية فيما بينها))⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه: 47.

(2) التراث والحداثة دراسات ومناقشات: 42.

(3) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: 29.

(4) مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة: 77-81-83، ويُنظر المبحث كاملاً في المصدر نفسه: 73-128.

(5) تجديد المنهج في تقويم التراث: 33.

وجملة كبيرة من الباحثين رأوا التّجزئية في كتابات الجابريّ وتحريف المنقولات والتعصّب في الولاء والانتماء، وهو على نقیض دعوى الشمولية التي ينادي بها. ونعرف مدى صحّة خلوّ كتابات الجابريّ من الموضوعية والشمولية من خلال ما صرّح به بنفسه من أصل بحثه في التّراث قائلاً: ((والحقّ أنّ اهتمامي بالتّراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التّراث ذاته، بل هو من أجل حدثٍ نتطّلع إليها))⁽¹⁾. فعلاقته مع التّراث -كسائر الحداثيين- علاقة نفعيّة، وليست انتفاعيّة، وهي من أجل مناهضة الإسلاميين وسحب البساط من تحت أرجلهم⁽²⁾.

مفهوم القرآن وطريقة التّفسير عند الجابريّ:

صرّح محمّد عابد الجابريّ بأنّ القرآن كلام الله الموحى، لا صلة له بما هو إنجاز بشريّ، إذ يقول: ((لقد أكّدتنا مراراً، لا نعتبر القرآن جزءاً من التّراث، وهذا شيءٌ نوّكده هنا من جديد، وفي نفس الوقت نوّكد أيضاً ما سبق أن قلناه في مناسباتٍ سابقة: من أنّنا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيّدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن... هي كلّها تراث؛ لأنّها تنتمي إلى ما هو بشريّ))⁽³⁾. فيكسر الجابريّ في تعريفه رؤية أنموذجين متضادّين:

الأول: أصحاب الأفكار التي تسيطر عليها مسبقاً جعلتها لم تميّز بين مشروع حدثويّ وآخر، فتحاكمها كلّها في دائرة من يقول: أنّ القرآن منتجٌ ثقافيّ لا وحيّ بمعناه الإسلاميّ المعروف.

الثّاني: النّقيض من الأوّل، الذين يرون أنّهم يمتلكون مناهج العلم الحديث، فلا بدّ من جعل الدّراسات الحديثة للتّراث كلّها تنظر للقرآن بصفته التّاريخيّة، لا بصفته المتعالية على التّاريخ، متجاوزاً حدود الزّمان والمكان. فيعدّ من خرج عن منظوره مستغرقاً بالتّراث ولا صلة له بالعلم والمناهج الحديثة. فاشتغل الجابريّ في الوحي -النّصّ القرآنيّ- والتّراث بأحدث الوسائل والآليات كاسراً طوق الرؤية الأولى، ومتجاوزاً حصن الرؤية الثّانية؛ ليسيّطّر هو على التّراث ويمتلك ناصية أمره، بعد أن كان التّراث مُسيطرًا عليه.

(1) المسألة الثّقافيّة في الوطن العربيّ: 250.

(2) نقد النّصّ: 201.

(3) مدخل إلى القرآن الكريم: في التّعريف بالقرآن: 1/ 19.

ثمّ يصرّح بالطّريقة المناسبة لتفسير القرآن، يقول: ((فإنّ أحسن طريق إلى تطبيق هذا المنهج، الرّؤية في التّعامل معه هو، في نظرنا، ذلك المبدأ الذي نادى به كثير من علماء الإسلام، مفسّرين وغيرهم، وهو أنّ القرآن يشرح بعضه بعضاً، سنعتمد هذا المبدأ إذن، ولكن دون إقصاء الرّوايات التي يعتمدها التّفسير بالمأثور إقصاءً كلّياً، بل سنتعامل إيجابياً مع كلّ اجتهادٍ أو روايةٍ نجد في القرآن ما يشهد لها بالصّحّة من قريبٍ أو بعيدٍ. ذلك هو سلاحنا ضدّ الوضع، سواء كان بدافع (التّرهيب والتّرهيب) أو بدوافع مذهبيّة أو سياسيّة، وهو سلاحنا أيضاً ضدّ الإسرائيليات وأنواع الموروث القديم السّابق على الإسلام))⁽¹⁾.

ثمّ يضيف قرينةً أخرى يعتمدها في التّفسير ليكون النّصّ معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا، وهو أنّ ((اعتبار معهود العرب بكلّ جوانبه أمر ضروريّ لنا لجعل القرآن معاصراً لنفسه، تماماً مثل أنّ تعاملنا مع هذا المعهود بكلّ ما نستطيع من الحياد والموضوعيّة، هو الطّريق السّليم -في نظرنا- بجعل القرآن معاصراً لنا أيضاً، لا على صعيد التّجربة الدّينيّة، فذلك ما هو قائمٌ دوماً، بصورةٍ ما، بل أيضاً على صعيد الفهم والمعقوليّة. هذا طموحٌ ونعتقد أنّه مشروعٌ، ويبقى مع ذلك تأسيسه من النّاحية المنهجية))⁽²⁾. وكيف يكون القرآن معاصراً لنفسه ولنا في الوقت نفسه؟ هذا ما يجب عليه الجابريّ ((من أجل تطبيق هذا المبدأ ينبغي التّمييز بين شيئين: النّصّ القرآنيّ كما هو مجموعٌ في المصحف من جهة، والقرآن كما نزل مُفرّقا، أي بحسب ترتيب النّزول من جهةٍ أخرى. ومن التّعامل مع كلّ موضوعٍ طرحه بشأن القرآن بحسب طبيعته))⁽³⁾. وعلى هذا الأساس يكون التّعامل مع النّصّ بطريقتين: ((إن كان ينتمي إلى النّسبيّ والتّاريخيّ رجعنا به إلى ترتيب النّزول، وإن كان ممّا ينتمي إلى المطلق واللّازمنيّ طرحناه على مستوى القرآن ككلّ، بوصفه يشرح بعضه بعضاً، ويكون الحكم فيه هو قصد الشّارع، وليس الزّمن والتّاريخ، وهذا لا يمنع من اعتماد المستويين معاً حيث يقتضي الموضوع ذلك))⁽⁴⁾.

ولا يخفى أنّ القرآن كلّهُ مطلق، مستوعب للتّاريخ بحكم مفارقتة له، وفيه قصد الشّارع، وفيه عالميّة الدّعوة والخطاب، وأسباب النّزول ممّا يعين على الفهم والبيان كما يقرّ المفسّرون.

(1) مدخل إلى القرآن الكريم: في التّعريف بالقرآن: 1 / 21.

(2) المصدر نفسه: 20-21.

(3) مدخل إلى القرآن الكريم: في التّعريف بالقرآن: 21.

(4) المصدر نفسه.

المطلب الخامس: تمظهرات المنهج التّاريخي في تفسير النّصوص:

إنّ للقراءة التّاريخية أثرًا في فهم النّصّ في حدود سياقه التّاريخي، كما إنّ لها أثرًا في فهم التّشريع والأحكام ((بمعنى الاعتقاد بأنّ اللّغة حينما يستخدمها المتكلّم تظلّ -كثيرًا- تحت تأثير طبيعة الظّرف التّاريخي الذي جاءت فيه، كما أنّ نظام التّفنين البشري والعقلائي لا يُمكن فهمه عبر معيار الدّيمومة أو الحرفية دائمة، بل يجب أخذ ملابسات الواقع التّاريخي لفهم نوعيّة التّشريع وامتداداته الزّمكانية)) (1).

ولا ينبغي أن يُنظر لما يُطلق عليه (تاريخيّة القرآن والسّنة) نظرة توجّس أو خيفة، على أنّها قراءة تهدم المنظومة الدّينية وتفرغ النّصوص من محتواها لينطلق العنان للعقل فيشرّع ما يتوصّل إليه من معطيات معاصرة، بل ينبغي فهمها فهمًا مفصّلًا ومعرفة أنواعها ومدياتها.

من هنا، يقدّم حيدر حبّ الله سبعة عناصر مكوّنة لنظريّة تاريخيّة السّنة، وإن كان يرى أنّ النظريّة التّاريخية تجري على النّصوص (القرآن الكريم والسّنة الشّريفة) إلّا إذا تحقّق ما يستثني بعضها، قال: ((لكنّ الذين حيّدوا نصّ الكتاب ملزمون بذكر المبرّر لذلك؛ لأنّ القراءة التّاريخية للنّصوص والفهم التّاريخي للقوانين لا يميّزان بين نصّ ونصّ من حيث منهجهما وقوانينهما، فأخراج أحد النّصوص أو التّشريعات عنهما -بحيث يخرجان عنه تخصّصًا لا تخصيصًا- لا بدّ أن ينطلق من مبرّر الاستثناء)) (2)، ونذكر هذه العناصر مراعين الاختصار في ذلك:

1- التّاريخية التّفسيرية والتّاريخية الواقعية: وهو العنصر الأوّل من مكوّنات النّزعة التّاريخية

وهو أنّها منهج في فهم النّصّ وقراءة اللّغة وفهم التّشريع وتاريخيّة القوانين، وهي نوعان:

أ- التّاريخية التّفسيرية: وهي توظيف الدّراسات التّاريخية لفهم النّصّ ومعرفة مدلولاته، فمثلاً عند تحليل كلمة (القهوة) نجد أنّها تستعمل في عصر النّصّ بمعنى الخمر، فيُستنتج من ذلك أنّ النّصوص النّاهية عن تناول القهوة لا تعني القهوة بمعناها اليوم، وإنّما تؤكد مفهوم تحريم الخمر في الإسلام، فهي محاولة لفهم النّصّ وهدفه في ضوء محيطه التّاريخي.

ب- التّاريخية الواقعية: وهي ذلك الفهم الذي يستند إلى معطيات التّاريخ كوقائع وكعقليّة؛ ليرى أنّ الحكم الفلاني في واقعه تاريخي، أي أنّه إمّا ليس بأبدي، أو أنّ أبعديته تفرض تغييرًا في دلالاته ومضمونه، ممّا يعني حصول إلغاء للحكم في مرحلة لاحقة، أو حصول تعديل فيه،

(1) حجّية السّنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: 664.

(2) حجّية السّنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: 669.

كما في أنصبة الزكاة المحددة في الفقه بتسعة، أما النظرة التاريخية الواقعية فتري أن تحديد الأنصبة بالتسعة إنما جاء لاعتبارات زمانية ومكانية؛ لأنها كانت تمثل الاقتصاد آنذاك.

2- المنهج التاريخي ومديات استيعاب النصين: القرآني والحديثي: وهو المعلم الثاني من معالم المنهج التاريخي والذي تداوله بعض علماء المسلمين، أنه يجري في فهم بعض نصوص السنة الشريفة، ومن ثم رُفِضَ على صعيدين:

الأول: تمام السنة، إذ لم تطبق التاريخية في تمام نصوصها، نعم ذكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن كثيرًا من نصوص السنة تدبريًّا بحسب اصطلاحه (1)، أي أنها سيقَّتْ لتدبيرات مرحلية لا لتبليغ ديني، والمبرر في عدم شمول السنة كلها لزوم تاريخية الدين كله أو أكثره، ووجهة النظر السائدة تعتقد بطلان هذا الأمر.

ولكن يوجد فريق من الباحثين يتبنى هذا الفهم للتاريخية مثل محمد أركون الذي يعتقد بأن النص القرآني ونص السنة تاريخيان، بمعنى انتهاء مدهما بظهور الحضارة الغربية.

الثاني: مسألة تاريخية النص القرآني: فقد صرح غير واحد بتحيد النص القرآني عن التاريخية؛ لأنه المرجع والمعيار فلا يصح أن يكون تاريخياً (2)، لكن الذين حيّدوا النص القرآني ملزمون بذكر المبرر بالاستثناء، والصحيح -كما يراه حيدر حبّ الله- أن المنهج التاريخي -على تقدير تماميته- يجري من حيث المبدأ في نص القرآن بالجملة كما في السنة.

3- تفعيل مبدأ الطريقية مقابل الموضوعية: وهو من العناصر البنيوية للمنهج التاريخي، جعل ما في النص طريقاً إلى مفهوم آخر متماسٍ معه، فإذا جاء عنوان كـ(الشطرنج) فإن المبدأ الذي قرّر في علم أصول الفقه هو قاعدة الموضوعية، بمعنى أن كل عنوان مأخوذ بعينه في الحكم فلا يكون طريقاً إلى آلة القمار، بينما مبدأ الطريقية في النزعة التاريخية ففي أكثر مواردها تغليباً للطريقية على الموضوعية، فلا تؤخذ العناوين بذاتها بل تُرى أنموذجاً أو معبراً خارجياً إلى عنوان أعمق أكثر ملائمة للواقع.

4- اجتهادية المنهج التاريخي وتخطي دائرة التطبيق: فالتاريخية لا ترتبط بما بعد اكتشاف الحكم، بل تتصل باستكشافه، وإن فهم النص يمثل نتيجة جماع أمرين: أحدهما المداليل اللغوية، وثانيهما الظرف الاجتماعي، وأن اللغة لا تُعرف من القواميس فحسب.

(1) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: 86-87، 126-127.

(2) يُنظر: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: 86-87.

والسّبب في إثارة هذه النقطة هو أنّ العديد من الفقهاء والمفكرين -ومنهم النّيار التّراثي المدرسي- تتخطّى في دائرة تطبيق الأحكام الشّكل القديم، ولكن في إطار فهم النّصوص والاجتهاد تبقى ترفض التّاريخية أو تتحفّظ منها.

5- المنهج التّاريخي بين إلغاء الأحكام وتعديلها، تعدّد الأدوار: إنّ المنهج التّاريخي يتنوّع في النّتائج، وكما يأتي:

أ- إلغاء الحكم كلياً: كما ذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنّ تعدّد الزوجات إنّما جاء نتيجة الوضع الاقتصادي والاجتماعي والشّخصي الذي كانت عليه المرأة آنذاك، وأنّ الإسلام كان بصدّد إلغاء التّعدّد مطلقاً لكن تدريجيّاً، فهو يقصد من الأربع عدم الزّيادة لا تقرير التّعدّد، وهذا يعني إلغاؤه بمرور الأيّام (1).

ب- تضيق الحكم وتقييده: ومثاله ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين من أنّ الرّوايات الواردة في الحثّ على إكثار النّسل ليست مطلقة بل مقيدة بزمن كان فيه المسلمون قلة يحتاجون الإكثار لما يمثّل من قوّة وعزّة في الحروب، أمّا وقد كثر المسلمون فلا معنى لها ولا سيّما أنّ الكثرة لم تعد المعيار النّهائي في الحروب (2).

ت- توسعة الحكم: ومثاله ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين (3) من أنّ أدلة شرطيّة رؤية الهلال إنّما جاءت على أساس الوضع التّاريخي آنذاك؛ إذ لم يكن هناك من سبيل لليقين بدخول الشّهر إلّا ذلك، فلو تطوّرت العلوم لما ظلّت الرّؤية السبيل الوحيد لإثبات الشّهور، بل صار اليقين بدخول الشّهر هو الشرط الحقيقي، وهذا ما يوسّع وسائل إثبات الشّهور من خصوص الرّؤية إلى غيرها ممّا يعطي اليقين.

ث- توسعة الحكم وتضييقه معاً: مثل الاحتكار، إذ إنّ القراءة التّاريخية وسّعت من دائرته ليتعدّى العناصر السّنة التي ذكرها الفقه، فلم تلغ الاحتكار بل وسّعت، كما أنّها قيّدت من حرمة احتكار التّمر والرّبيب -مثلاً- بوصفها كانت من العناصر الأساس للمجتمع.

ثمّ يتوصّل حيدر حبّ الله إلى نتيجة مهمّة ((وهي أنّه من غير الصّحيح القول بأنّ التّاريخية تساق دوماً لإلغاء الأحكام، فهذا خلل في فهمها، ومحاولة تهويل في حقّها؛ لأنّ من يلغي عنوانية

(1) يُنظر: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة: 287-288.

(2) يُنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليهم السّلام)، ناصر مكارم الشّيرازي: العدد: 11: 85-90، مقال: المسائل المستحدثة في الطّب، القسم: الثّالث.

(3) يُنظر: محمّد حسين فضل الله: النّدوة: 4: 569، والنّدوة: 7: 645-646.

الشطرنج يستطرق إلغاءه لإثبات عنوان آخر... وهكذا، لا أن الأمر إلغاء تامّ وعدم بقاء حجر على حجر))⁽¹⁾.

وفي الختام نودّ أن نشير إلى جملة إلماحات نرى لزوم ذكرها هنا بإيجاز:
حاولت القراءة الحداثيّة أن تنتقي بعض التراث وتُحيل بعضه إلى خارج المنظومة المعرفيّة القابلة للتطوّر والاستمرار في الوقت الحاضر والمستقبل، وذلك يتمّ بمبدأ التّاريخيّة، إذ يقتضي هذا المبدأ -كما رأينا- ربط النصّ القرآنيّ، والأفهام حوله من السّنة إلى ما يليها مرتبةً بثقافته وعصره وبيئته التي نزل وتكوّن فيها، وفي ظلّ هذا المبدأ نلاحظ جانبين:

الأول: إنّ تبغيض القرآن وفصله إلى تاريخيّ وغير تاريخيّ، أو جعله بكلّه تاريخيّاً، مصداقٌ لقول أمير المؤمنين عليّ 7: ((ثمّ أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحُه، وسراجاً لا يخبو توقّده، وبحراً لا يدرك قعره، فهو ينابيع العلم وبحوره، وبحراً لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا يُنضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون))⁽²⁾. فما يقوم به المفكّرون الحداثيّون مصداقٌ للحديث من ناحية كون القرآن مستعصي الفهم إلّا لمن جعلهم الله عدلاً له، والحداثيّون برفضهم له أو تبغيضهم إيّاه، أنّهم يُثبتون أنّ بعضه غير قابل للفهم، أو من قبيل ما هو معين لا ينضب، ولا يستطيع إدراك معانيه كلّها أيّ منهج وأيّة قراءة، إلّا بحدود الطّاقة البشريّة

الثاني: إنّ المفسّرين (الرّسميّين) أو (التّراثيّين)، باقتحامهم النصّ وعدم تبغيضه، بغضّ النّظر عن مدى دقّتهم في استخراج المعنى واستنباطه، إلّا أنّهم يُعدّون أثبت قدماً، وأرسخ إيماناً تجاه القرآن، وكونه نصّاً خالداً عامّاً لكلّ النّاس في كلّ زمانٍ ومكان، فمحاولتهم -على الأقلّ- التّفسيريّة وبمختلف ما أُتيح لهم من أدوات معرفيّة وظّفوها في مختلف المناهج، تُعدّ أجدى وأكثر مقدرةً على التّفسير منه من آليات المحدثين الذين لم يقدّموا لنا تفسيراً كاملاً.

أمّا الأسباب والمسبقات الفكريّة التي أدّت بهم إلى نتائج أنسنة النصّ وعقلنته وأرخنته فهي متكرّرة، فقد تكون نتيجة رحلة فكريّة وهذا ما قادم إليه دليلهم، ومنها إبديولوجيّ، ومنها ما هو نفعيّ، و﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوْبَيْنَ غُفُورًا﴾ [الإسراء: 25].

(1) حجّية السّنة في الفكر الإسلاميّ، قراءة وتقويم: 675-676.

(2) نهج البلاغة، الخطبة رقم: 198.

والخلاصة: لا بدّ من دراسة نظريّة الثّابت والمتغيّر في المنظومة الإسلاميّة، وقبول تاريخيّة النّصّ بمعناها الصّحيح؛ لأنّ ((هذه القراءة ليست ذات لون واحد، كما لا يصحّ اعتبارها فزاعة تنثير الذّعر حول زوال الشّريعة وأحكامها، ولا هي بالقدر الذي لا ينبغي تخطّيه قيد أنملة، بل هي منهج في فهم اللّغة والقانون، يستوعب -مبدئيّاً- النّصّ القرآنيّ والحديثيّ دون أن يلغيهما كلّياً، وهو يعتمد أسلوب تخطّي حرفيّة النّصّ لملامسة ما وراءه، موظّفاً المنهج الطّريقيّ الذي يتّصل بالاجتهاد في فهم الشّريعة لا بالآليات تطبيقيها فحسب، منتجاً أدواراً عدّة، أحدها -فقط- إلغاء الحكم كلّياً)) (1)، وليس المعنى المفرط الذي تبناه بعض العلمانيّين مثل محمّد أركون، هذه النّظريّة تفيدنا في الوقوف على النّصّ القرآنيّ بشكلٍ يخرج مكنوناته وحقائقه ومقاصده ومداليله، من هنا فإنّ هذه النّظريّة تُعيننا على الدّفاع عن مقدّساتنا ولا سيّما كتابنا الكريم وما يتّصل به من مناهج تفسيرية وعلوم القرآن ودراساتٍ متعلّقة به.

(1) حجّيّة السّنّة في الفكر الإسلاميّ، قراءة وتقويم: 676.

الفصل الثالث

المناهج التوفيقية بين الثابت والمتغير

- المبحث الأول: المنهج البياني في التفسير، البُذور والجذور.
- المبحث الثاني: المنهج البياني في التفسير في العصر الحديث.
- المبحث الثالث: التفسير المقاصدي، والتفسير المنهجي.

توطئة:

سبق الحديث عن أكثر مناهج التفسير شيوعاً وتطبيقاً، وعرفنا في الفصل الأول أن أصحاب المناهج الثابتة في التفسير يندرجون كلهم تحت مرتكز فكري عام، ألا وهو الاعتماد على النقل، وإعطائه مساحةً رحبةً في الممارسة التفسيرية، وهم مختلفون في كيفية الاستفادة من المنقولات الروائية والأثرية وكميتها، إلا أنهم بشكل عام لا ينتگرون للروايات ويستفيدون منها في التفسير، هذا مع إعمال -بعض أصحاب المناهج الثابتة، خصوصاً المتأخرين- العقل ومعطياته، وتنقية الروايات من الإسرائيليات، وكلٌ بحسب رؤيته ومنهجه.

وتبين من الفصل الثاني أن أصحاب المنهج المتغير على اختلافهم يمتازون بإعمالهم معطيات العقل، محاولين الاستفادة من المرويات التي تتناسب والغرض الذي يريدونه من التفسير، سواء أكان غرضهم اجتماعياً، أم مقاصدياً، أم منهجاً حدثوياً تجديدياً لأصول الاستنباط والتشريع، أم غيرها مما سبق ذكره، وتأسيساً لذلك كانت نظرتهم للعقل وعقلنة النص والتراث منسجمة مع الواقع ومتطلباته أكثر منه من أصحاب المنهج الثابت ولا سيما المتطرفون منه.

وفي كلا التيارين (الثابت والمتغير) يوجد متطرفون، فمنهم من بالغ بالتركيز على النقل، مغفلاً كل معطيات الواقع، وما يحتاجه الإنسان المسلم في ظل التحديات الفكرية المعاصرة، فجمدوا على حرفية المنقول وحرمان النص من التخليق في أفقه الطبيعي الواسع، ومحاولة لحبسه في هذا الإطار الضيق، ومنهم من ضرب التراث عرض الجدار، وبالغ للحد الذي جعل معه النص القرآني منتجاً ثقافياً، فبيأه في بيئته، وحجم دوره، وسلب قدسيته، منصاعاً خلف المناهج الغربية المتنكرة للتراث.

وفي ظل زحمة المناهج، ومعتك العلماء والمفسرين الفكري، نجد أن هنالك مساحةً مشتركة ما بين هذين التيارين، يشغل هذه المساحة مفسرون يعتمدون في ممارساتهم التفسيرية، بعض المرتكزات الثابتة، وبعض المرتكزات المتغيرة، فجاءت تفاسيرهم توفيقية ملققة بين الثابت والمتغير، ومن الممكن تسمية أصحاب هذه المناهج: (المناهج التوفيقية بين الثابت والمتغير)، ونريد من مصطلح (التوفيقية): المزاوجة، والتركيب، والنسج، وضم بعض المرتكزات التفسيرية الثابتة، إلى بعض المرتكزات المتغيرة في التفسير وأدواته المنهجية، وآلياته الإجرائية.

المبحث الأول: المنهج البياني في التفسير، البذور والجذور:

في جماعة كانت تقيم للخطابة أسواقاً، وللشعر ندوات، نزل القرآن ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشُّعراء: 195].

نزل القرآن الكريم في أمة كانت لا تُجارى في البلاغة والفصاحة، فامتازت بجمال المنطق وسلاسة التعبير، وكان وما يزال الناس يرددون قصائدهم، ويحفظون خطبهم، وهم يعدونها ذروة الفصاحة ومنتهى البلاغة، وأعجب ما تكون المعجزة إعجازاً إذا ما جاءت في أمة برعوا في موضوع إعجازها، وكان القرآن الكريم كذلك.

وليس الجديد في القرآن الكريم لغته فحسب، بل الجديد فيه أنه أمة -وحده- في البلاغة والبيان ((وأنه في كلِّ شأنٍ يتناوله، يختار له أشرف الموادِّ وأمسّها رجماً بالمعنى المُراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كلَّ مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحقُّ بها، وهي أحقُّ به، بحيث لا يجدُ المعنى في لفظه إلا مرآته النَّاصعة، وصورته الكاملة، ولا يجدُ اللَّفْظُ في معناه إلا وطنه الأمين، وقراره المكين. لا يوماً أو بعضَ يومٍ، بل على أن تذهب العصورُ وتجيءُ العصورُ، فلا المكانُ يُريدُ بساكنه بدلاً، ولا الساكنُ يبغي عن منزله جِوْلاً... وعلى الجُملةِ يجيئك من هذا الأسلوب بما هو المثل الأعلى في صناعةِ البيان))⁽¹⁾.

إنَّ البيان القرآنيَّ يجمع النَّظم الفريد الحَسَنَ المخالف لأساليب العرب، والصَّور البيانيَّة التي تولَّف أفصح الألفاظ الجزلة، وأصحَّ المعاني الحسنة⁽²⁾.

ولهذه الأمور اتَّجه جملة من المفسِّرين نحو هذا المنحى التفسيري، وأولَّوها اهتماماً، واتَّسعت دائرة الدِّراسات البيانيَّة، وإن كان لهذا النوع نصيب في العصر الحديث، فإنَّ بذورها تتَّصل بعصر نزول القرآن الكريم.

وقد عدَّ بعضُ الباحثين في المنهج البياني أنَّ نشأته ظهرت مع ظهور البلاغة ومصطلحاتها مع بواكير العصر العبَّاسي؛ لأنَّهم يروْنَ أنَّ معرفة البيان القرآنيَّ مترتِّب على معرفة مصطلحات البلاغة، إلَّا أنَّ القسم الآخر من الباحثين يروْنَ أنَّ العرب أدركوا بيان القرآن قبل

(1) النَّبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن الكريم، محمَّد عبد الله دراز: 92.

(2) يُنظر: بيان إعجاز القرآن: أبو سليمان الخطَّابي: 65.

ظهور المصطلحات البلاغية، وإن كانوا لم يقعدوا لها، إلا أنهم يمتلكون مناحي الحقيقة والمجاز، ومواضع الإطناب والإيجاز؛ ولذا قال الجاحظ (ت255هـ): ((فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت، فلم ذكروا العي والبكى، والحصر والمفحم، والخطل، والمُسهب والمتشدد والمتفهم، والهَمَز والثَرثار، والمِكنار والمِهَمَز؟ ولم ذكروا الهَجَرَ والهَذَرَ والهَذَيان والتَّخْلِيط؟ وقالوا: رجلٌ تفاعلةً وتلهاعةً، وفلانٌ يتلَهيعُ في حُطْبَتِهِ، وقالوا: فلانٌ يخطئ في جوابه، ويحيل في كلامه، ويناقض في خبره، ولولا أن هذه الأمور قد كانت تكون في بعضهم دون بعض، لما سُمي ذلك البعض والبعض الآخر بهذه الأسماء))⁽¹⁾.

وبهذا يضع الجاحظ الأسس للبناء البياني والبلاغي الذي نشأ قبل أن ترسمها المصطلحات البلاغية، وفي ذلك ما يُشير إلى تلمس أصول التفسير البياني لدى سامعي القرآن الأوائل⁽²⁾.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى وجود منطلقين أساسيين ينطلق من أولاهما مفسرٌ بياني، وينطلق من ثانيهما مفسرٌ بياني آخر، والمنطلقان هما:

1- المنهج البياني وسيلة لا غاية: يرى الكثير من المفسرين، وعلى وجه الخصوص القدماء منهم، أن التفسير البياني، يُعدُّ وسيلة لا غاية، فتكون غاية سلوك النهج البياني إثبات إعجاز القرآن، ورد كل ما يشكك في النص القرآني، فيُصبح هذا المنهج أداة دفاعية عن القرآن الكريم أولاً، ووسيلة لفهم القرآن بوصفه ديناً يرشد الناس بأفصح الألفاظ وأدقها في التعبير عن المعاني ثانياً، وسيُتضح هذا المعنى عند تناول بذور منهج التفسير البياني وجذوره.

2- المنهج البياني غاية، تتشعب منه الأغراض الأخرى: بدأ هذا الاتجاه مع الشيخ أمين الخولي، مؤسس مدرسة المنهج البياني الجديدة، فهو وأتباعه يرون أن ((المقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرّف، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف

(1) البيان والتبيين: 1/ 90-91.

(2) خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم، محمد رجب بيومي: 12.

تحقق كل غرض آخر يُقصدُ إليه، هذه هي نظرنا إلى التفسير اليوم، وهذا غرضنا منه، وعلى هذا الأساس نتقدم لبيان طريقة تناوله ومنهج درسه⁽¹⁾. وسنسلط الضوء على هذا المنهج الجديد عند الوقوف على هذا المنهج في صورته الحديثة.

وكلا المنطقيين، على الرغم من الاختلاف الشاسع بينهما، إلا أنهما ينتميان إلى دائرة المنهج التوفيقية الذي يوائم بين بعض المرتكزات الثابتة في التفسير كالأستشهاد بالروايات، والاستناد إلى القواعد اللغوية الثابتة، وبعض المرتكزات المتغيرة من معطيات العقل، وتأثيرات الواقع، ففي عناصره الداخلية ما هو ثابت، وفي الأخرى ما يتسم بالمرونة والتحرك تبعاً للمعطيات الحديثة في كل عصر. وبذلك يكون منهج التفسير البياني بشقيه منهجاً توفيقياً -بين الثابت والمتغير- بامتياز.

المطلب الأول: نشأة التفسير البياني:

بذور منهج التفسير البياني:

نجد فيما ورد عن رسول الله 9 جملة من تبيان المعاني القرآنية باعتماده على المنهج البياني، ومن ذلك تفسيره للخيطة الأبيض والخيطة الأسود في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، إذ ينقل معناها من الحقيقة إلى المجاز، مفسرها ببياض النهار وسواد الليل⁽²⁾.

وسار على هذا النهج التفسيري الإمام علي 7 الذي يُعدّ أفحل الصحابة في التفسير بحسب قول الزركشي، ثم الحسن والحسين والأئمة: كما ذكرنا من قبل في الفصل الأول، وروي عن الإمام الصادق 7 بسند صحيح عن حماد بن عيسى أنه سئل عن التيمم، فتلا هذه الآية: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]: وقال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

(1) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم، أمين الخولي: 35.

(2) صحيح البخاري: كتاب التفسير: 5/ 156.

أَلَمَرَّاقُ ﴿[المائدة: 6] قال: فامسح على كَفِّكَ من حيث موضع القطع⁽¹⁾. فهذه الدقة لم تكن لتبين لولا أن خصصها الإمام 7.

ثم عبد الله بن عباس، إذ كان يرجع في تفسير القرآن إلى أشعار العرب؛ من أجل معرفة ما قد يُبهم ويُغمض من التراكيب والألفاظ⁽²⁾.

وتحدثنا كتب التفسير عن لقاء نافع بن الأزرق (ت65هـ) بابن عباس، إذ قال نافع ((لنجد بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله، فتفسرها لنا، وتأتينا بمصداقه من كلام العرب، فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما))⁽³⁾. فسأله نافع عما يقارب المنتئين مسألة فصلها السيوطي في الإتيان⁽⁴⁾. وهذا يدل على بذور منهج التفسير البياني وتوظيف لغة العرب وأشعارهم في استنباط معاني القرآن الكريم⁽⁵⁾.

وجاء تفسير مجاهد بن جبر (ت104هـ) متأثراً بهذا النهج التفسيري، متأثراً بأستاذه ابن عباس، كما ذكرها محمد فؤاد عبد الباقي في كتابه (معجم غريب القرآن). كان هذا قبل عصر التدوين، ولعل ما أَلْمَحْنَا إليه من أن بعض الباحثين عدوا أن المنهج البياني نشأ في صدر العصر العباسي؛ لأنه قبل عصر التدوين، متجاوزين هذه المرحلة إلى بدايات عصر التدوين.

جذور منهج التفسير البياني:

تبدأ هذه المرحلة مع بدء عصر التدوين، وأول كتاب في هذا المجال، كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت210هـ)، وتبعه سيل من المؤلفات في حقول معرفية متعددة، منها كتاب (معاني القرآن) لأبي زكريا الفراء (ت207)، وكلاهما سارا مع ترتيب المصحف،

(1) وسائل الشريعة، الباب: 23 من أبواب الوضوء، الحديث: 1.

(2) خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم: 14.

(3) الإتيان في علوم القرآن: 120 / 1.

(4) يُنظر: المصدر نفسه: 120-133.

(5) للتفصيل ومعرفة دقة الرواية المنقولة، يُنظر: خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم، محمد رجب بيومي: 18-19.

وذكر المسائل البيانية من استعارة ومجاز، وكناية وتشبيه ومثل⁽¹⁾، وكلاهما ذيلًا للتفسير بذكر الحديث والرواية، والأمثلة الشعرية لبيان المعنى وإيضاحه، وكذلك ذكر بعض ما أثر عن الصحابة والتابعين⁽²⁾.

وجاء ابن قتيبة (ت 276هـ) من بعدهم فكتب (تأويل مشكل القرآن)، راداً فيه على الطاعنين في بلاغته.

حتى إذا دخل القرن الرابع الهجري، دخلت معه تصانيف الإعجاز، إذ اختار علماء هذا القرن حقل إعجاز القرآن مستعينين بالمنهج البياني، فألف أبو الحسن الرماني (ت 384هـ) كتابه (النكت في إعجاز القرآن)، ثم أبو سليمان الخطابي (ت 388هـ) مؤلفاً (بيان إعجاز القرآن). ومن علماء هذا القرن أبو بكر الباقلاني (ت 402هـ) الذي صنّف كتاب (إعجاز القرآن).

ويُعدّ كتاب (تلخيص البيان في تبين مجازات القرآن) للشريف الرضي (ت 406هـ)، من بواكير الكتب في هذا الموضوع في نهايات القرن الرابع الهجري.

ثم جاء القرن الخامس، وأشهر ما فيه (نظرية النظم) لعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، إذ ألف (دلائل الإعجاز) ورسالته الموسومة بـ (الرسالة الشافية) في إعجاز القرآن الكريم. وألف الشريف المرتضى (ت 436هـ) كتابه (الموضح من جهة إعجاز القرآن) المعروف بـ (الصرفة). وألف محمد بن جعفر المراغي في بدايات القرن الخامس الهجري كتابه (في ذكر المجاز من القرآن).

وفي بدايات القرن السادس الهجري، يتجلى في تفسير (الكشاف) للزمخشري (ت 538هـ) هذا النهج التفسيري البياني. وفي نهاياته ألف فخر الدين الرازي (ت 606هـ) رسالة (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز).

وصنّف أبو الإصبع المصري (ت 654هـ) كتابه: (بديع القرآن)، و(الخواطر السوانح في أسرار الفواتح).

(1) خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم، محمد رجب بيومي: 59.

(2) يُنظر: إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، حنفي محمد شرف: 20.

ووضع يحيى بن حمزة العلوي (ت749هـ) في القرن الثامن كتابه (الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز).

وتطوّرت الدّراسة البيانيّة في القرن التّاسع مع تأليف برهان الدّين البقاعي (ت885هـ) لكتاب (نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور).

وعلى أثره كتب جلال الدّين السيوطي (ت911هـ) مؤلّفات كثيرة في هذا الموضوع وفي غيره، منها كتابه (تناسق الدّرر في تناسب السّور) في نهايات القرن التّاسع وبدايات القرن العاشر الهجري.

وصولاً إلى القرن الثالث عشر الذي ألف فيه شهاب الدّين الألوسي (ت1217هـ) تفسيره (روح المعاني) والذي عدّه بعض المعاصرين امتداداً ((لتفسير الكشاف للزمخشري في الاهتمام بالمسائل البلاغية والنّحوية))⁽¹⁾.

هذه إلماحة سريعة، ليس القصد منها استقصاء ولا استيفاء للمدونات كلّها في هذا الباب، وإنّما لتأصيل وجود الدّراسات البيانيّة عند الأقدمين، وتسلسلها واتّصالها عبر القرون من عصر النّزول، إلى الوقت الحاضر.

المطلب الثاني: مرحلة الإشارات الاستباقية البيانية:

ويمكن تقسيم المؤلّفات في هذه المرحلة التي تمثّل إشارات استباقية ومؤشرات بيانية ابتدائية إلى حقول معرفية متنوّعة، وهي:

حقول كتب إعجاز القرآن:

يُعدّ هذا الحقل المعرفي، من الحقول التي مارست التفسير البياني، وإن كانت ممارسة خجولة، إلّا أنّها تكتسب أهميّتها بوصفها تأسيساً استباقياً، وخطوة إرهابية في بذور منهج

(1) إعجاز القرآن البياني بين النّظرية والتّطبيق: 303.

التفسير البياني وجذوره، ظهرت أفكار كثيرة في العصر العباسي، وكان من ضمنها التشكيك في القرآن وإعجازه وبلاغته، وقد انبرى نفرٌ من علماء المسلمين للدفاع عن القرآن الكريم، فأكثرُوا الردود الملجمة، وحفلت المكتبة القرآنية بتراثٍ زاخرٍ، فإن هؤلاء العلماء قد نهضوا لبيان إعجاز القرآن وعلوِّ مستواه بما لا يترك للطاعنين مجالاً للشك، فعالجوا هذه المسألة تحت عنوان (إعجاز القرآن).

ومن أهم مدونات هذا الحقل المعرفي ما أبرق به أبو الحسن الرماني (ت384هـ) في كتابه (الكت في إعجاز القرآن)، ومن بعده أبو سليمان الخطابي (ت388هـ) في رسالته (بيان إعجاز القرآن). ومن علماء هذا القرن أبو بكر الباقلاني (ت402هـ) وقد ألف (إعجاز القرآن). وألف الشريف المرتضى (ت436هـ) كتابه (الموضح من جهة إعجاز القرآن).

وكتاب (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) ورسالته الموسومة بـ(الرسالة الشافية) في إعجاز القرآن الكريم، وأظهر ما في هذا الحقل (نظريّة النظم).

وليس ما يهمننا دراسة آرائهم في الإعجاز باستيفاء، ولكن نحاول أن نقطف ما ينبئ عن حسن مؤلفيها البياني، وهذا لا يعني أنّ طريقتهم هي الطريقة البيانية المثلى، ولكننا نشير إلى جهد أدبي كان ذا أثرٍ مهمٍّ في الممارسة التفسيرية البيانية، وعلى النحو الآتي:

أولاً: جذور التفسير البياني عند الرماني (ت384هـ):

كان الرماني ممّن ولعوا بمسائل المنطق، مع محاولته في اصطناع أساليبه النحوية محاولةً طبعت إنتاجه العلمي بطابع خاصٍّ متميّز، كما ينقل ياقوت عن أبي عليّ الفارسي أنّه قال: ((إذا كان النحو ما يقول الرماني فليس معنا شيء منه، وإن كان النحو ما نقوله، فليس مع منه شيء))⁽¹⁾.

يأنس الرماني بالتفريغات العقلية في بحوثه والتحديدات المنطقية في بحوثه، وهذا الطابع المعروف عنده قد ظهر جلياً في دراسته للإعجاز، إذ قسم البلاغة إلى ثلاث طبقات، وهذا التقسيم محور نظرية الإعجاز البياني عنده، قال: ((فأما البلاغة فهي ثلاث طبقات: منها ما هو

(1) معجم الأدباء: 4/ 191

في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس⁽¹⁾،

أقسام البلاغة عند الرّماني:

ثم قام بتقسيم البلاغة إلى عشرة أقسام، وهي: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والتواصل، والتجانس، والتصرّيف، والتّضمين، والمبالغة، وحسن البيان. ثم ضرب الأمثلة لكل قسم، ويطول بنا البحث لو تابعناه، إلّا أنّنا نشير إلى ما ينبئ عن منحاه في بعض هذه الأقسام. وسنذكر بعض الأقسام لئلا يطول الكلام.

أولاً: الإيجاز:

وعرّفه بأنّه ((تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى))⁽²⁾ ويوضح ذلك ((بأنّ المعنى قد يُعبّر عنه بألفاظ قليلة، وقد يُعبّر عنه بألفاظ كثيرة، وعندها يكون استخدام القليل من اللفظ هو الإيجاز))⁽³⁾.

وهذا يعني أنّ مفهوم الإيجاز -عنده- لا بدّ له من اختصار الألفاظ، أولاً، وتمام المعاني ثانياً، وقسمه إلى قسمين:

1- إيجاز الحذف: وهو إسقاط لفظٍ والاجتزاء عنه بدلالة غيره، من الحال أو من فحوى

الكلام⁽⁴⁾. ومن ضمن ما استشهد به قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ

زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: 73]، مفسراً إيّاها بقوله: ((كأنّه قيل:

حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص، وإنّما صار الحذف في مثل هذا؛

(1) النكت في إعجاز القرآن: 75.

(2) المصدر نفسه: 76.

(3) المصدر نفسه.

(4) النكت في إعجاز القرآن: 76.

لأنَّ النَّفس تذهب فيه كلَّ مذهبٍ، ولو ذُكِرَ الجواب لقصر على الوجه الذي تضمَّنه البيان، فحذف الجواب... أبلغ من الذِّكر لما بيَّناه، والنَّصُّ هنا على الأثر النَّفسي للبيان جيِّدٌ مفيدٌ⁽¹⁾. وتوضيح كلامه أنَّ (إذا) أداة شرطية يتبعها شرطٌ وجوابٌ، وشرطها هنا ﴿جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ﴾، أمَّا جوابها فمحذوف، تقديره: حصلوا على النِّعيم المقيم؛ وحذف الجواب لدلالة الكلام عليه، وهذا هو إيجاز الحذف، ويعلل الرُّماني كون الحذف بأنَّ النَّفس تذهب فيه كلَّ مذهب، وهذا يعني أنَّ للحذف سرًّا آخر غير الاختصار هو أنَّ النَّفس تذهب فيما حُذِفَ إلى مذاهب حسنة ترغبها، وفي ذلك سعة في النِّعيم أكثر ممَّا لو ذُكِر. وهذا تعليل يُنبئ عن عمق ذكاء الرَّجل، ودقَّة ملاحظته، وسلامة ذوقه.

2- إيجاز القصر: ومعناه التَّعبير بألفاظٍ دقيقةٍ عن معانٍ كثيرةٍ، ويقصد الرُّمانيُّ أنَّ إيجاز القصر هو ما ليس فيه محذوف ممَّا يُؤدِّي به أصل المُراد، ويرى أنَّ إيجاز القصر أبلغ من إيجاز الحذف؛ بسبب دقَّته وحاجته إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح⁽²⁾.

ومن هذا الإيجاز يبرز في ظلِّ قراءتنا لكتب التَّراث الإعجازيِّ أن ظهرت مناهج تعزَّز وثاقة النَّصِّ القرآنيِّ وإعجازيته، ومن هذه المناهج: المنهج الموازي القائم على المُوازنة بين النَّصِّ القرآنيِّ ونصٍّ آخر يُظنُّ أنَّه على سَمْتِه ودلالته، لكن بعد التَّدقيق الحاذق والموازنة الفاحصة تظهر إعجازية النَّصِّ القرآنيِّ.

تعرَّض الرُّماني في هذا المنهج إلى الموازنة بين قول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: 179]، وقول العرب: القتل أنفى للقتل، ويرى أنَّ بين لفظ القرآن ولفظ قول العرب تفاوتاً في البلاغة والإيجاز، وذلك من أربعة أوجه:

(1) المصدر نفسه: 77.

(2) يُنظر: مختصر المعاني، سعد الدِّين النَّفْتازاني: 172.

الأول: أنه أكثر في الفائدة؛ لأن فيه كل ما قولهم: القتل أنفى للقتل، وزيادة معانٍ حسنة، منها إبانة العدل بمفردة (القصاص)، ومنها إبانة الغرض المرغوب فيه بمفردة (حياة)، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرغبة لحكم الله جلّ جلاله.

الثاني: أوجز في العبارة؛ لأن نظير -القتل أنفى للقتل- قوله ﴿الْقصاصِ حَيوةً﴾ وقول العرب أربعة عشر حرفاً، وقوله تعالى عشرة أحرف.

الثالث: أبعد من الكلفة بتكرير الجملة، فإن في قولهم: القتل أنفى للقتل، مشقة على النفس، وتكريراً غيره أبلغ منه، ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصر في باب البلاغة عن أعلى طبقة.

الرابع: حسن التآليف بالحروف المتلائمة، وهذا مدرك بالحس، وموجود في اللفظ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة؛ لبعد الهمزة عن اللام، وكذلك الخروج من الصادق إلى الحاء، أعدل من الخروج من الألف إلى اللام.

فاجتماع هذه الأمور جعلت النص القرآني أبلغ من قول العرب وأحسن، وإن كان قولهم بليغاً حسناً⁽¹⁾.

هذا ما قاله الرّماني في المنهج الموازي المقارن، وهو قول متكى على التجديد والتقسيم. وقضية (الأصوات) التي ذكرها ارتكز عليها كثير ممن بعده، بل عدّها عددً من المُحدّثين وجّهاً من وجوه الإعجاز⁽²⁾، ووسموه بـ(الإعجاز الصوتي).

ثانياً: التشبيه:

والتشبيه عند الرّماني ((العقد على أن أحد الشّبيئين يسدّ مسدّ الآخر في حسّ أو عقل))⁽³⁾. أي: إقامة الكلام على وصف شيء بشيء لصفة مشتركة بينهما، وهذا الوصف قد يكون في النفس بأن تحس هي هذه المشابهة، وقد يكون في العقل بأن يدرك هو هذه المشابهة. والتشبيه عنده على نوعين⁽⁴⁾:

(1) يُنظر: التّكت في إعجاز القرآن: 77-78.

(2) يُنظر: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى الرّافعي: 189-190.

(3) التّكت في إعجاز القرآن: 80.

(4) يُنظر: المصدر نفسه.

1- الحسي: كما في (كماءين)، أي كقولك: هذا الماء كهذا الماء، فالطرفان يقوم أحدهما مقام الآخر، وهذا لا يعني تشابها من كل الوجوه، وإلا صارا شيئا واحداً، وإنما يعني أن الطرفين يسدّ أحدهما مسدّ الآخر في الصفة المشتركة.

2- النفسي: كتشبيه قوة زيد بقوة عمرو، فالقوة لا تشاهد ولكنها تُعلم.

ومن الشواهد التي تتبعها الرّماني قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ) [النور: 39]، إذ قال: ((هذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعدم الفاقة، ولو قال: يحسبه الرائي ماءً، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر، لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأنّ الظمان أشدّ حرصاً عليه وتعلق قلبه به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يُصيرُه إلى عذاب الأبد في النار، وتشبيه أعمال الكفار بالنار من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمّن مع ذلك حسن النظم؟))⁽¹⁾.

وقد مثل بأمثلة كثيرة من تشبيهات القرآن الكريم، ووقف عندها متأملاً مستنبطاً منها نكتاً دقيقة، مثبتاً أنها في أعلى طبقة من البلاغة.

ثالثاً: الاستعارة:

أما في قسم الاستعارة، فيعرفها الرّماني بأنها ((تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة))، وقد فسر قوله تعالى عن جهنم: ((إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ ۖ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ) [المك: 7-8] إذ يقول: ((شهيقة، حقيقة: صوتاً فظيعة كشهيق الباكي، والاستعارة أبلغ منه وأوجز، والمعنى الجامع بينهما: قبح الصوت، تَمَيِّزٌ مِنَ الْغَيْظِ حقيقة: من شدة الغليان بالانقاد، والاستعارة أبلغ منه؛ لأنّ مقدار شدة الغيظ على النفس

(1) المصدر نفسه: 82.

محسوس مُدرَك ما يدعو إليه من شدة الانتقام، فقد اجتمع شدة في النفس تدعو إلى شدة انتقام في الفعل، وفي ذاك أعظم الزجر وأكبر الوعظ وأوّل دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة⁽¹⁾. وفسر قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: 18] بقوله: ((القذف والدّمع هنا مستعار، وهو أبلغ، وحقيقته: بل نورد الحقّ على الباطل فيذهب، وإنّما كانت الاستعارة أبلغ؛ لأنّ في القذف دليلاً على القهر؛ لأنّك إذا قلت: قذف به إليه، فإنّما معناه ألّقه إليه على جهة الإكراه والقهر، فالحقّ يُلقى على الباطل فيزيله على جهة القهر والاضطرار، لا على جهة الشكّ والارتياب، و(يدمغه) أبلغ من (يذهبه)؛ لما في يدمغه من التأثير، فهو أظهر النكاية، وأعلى في تأثير القوة⁽²⁾).

رابعاً: الفاصلة القرآنية:

يرى الرّماني أنّ الفاصلة هي: تشاكلُ حروفِ المقاطع، ممّا يوجب حسن إفهام المعاني، وهي وجه البلاغة. ويُفرّق بين الفاصلة والسّجع، بأنّ الفاصلة تابعة للمعاني، بينما السّجع -على الأغلب- تتبعه المعاني، وهي ليست إلا مشكلة صوتية⁽³⁾. والفواصل -عنده- نوعان:

1- الحروف المتجانسة: مثل: ﴿وَالطُّورُ ١ وَكُتِبَ مَسْطُورٌ﴾ [الطور: 1-2].

2- الحروف المتقاربة: مثل: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ٣ مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفتحة: 3-4].

ومزية الفواصل المتقاربة أنّها تزيد الكلام بيّناً، وذلك بتمييز المقاطع ولما فيه من حسن العبارة. ثمّ يميّز الرّماني بين القوافي والفواصل: بأنّ القوافي ليست في الطبقة العليا من البلاغة وإنّما فيها إقامة الوزن ومجانسة القوافي⁽⁴⁾، والفرق بينها وبين الفواصل أنّ الفواصل يمكن أن تكون متقاربة وليست كذلك القوافي.

(1) التّكت في إعجاز القرآن: 87.

(2) المصدر نفسه: 87.

(3) يُنظر: التّكت في إعجاز القرآن: 97.

(4) يُنظر: المصدر نفسه: 98.

خامساً: التجانس:

يُعرّف الرّمانيّ التّجانُسَ بأنّه ((بيانٌ بأنواع الكلام الذي يجمعه أصلٌ واحدٌ في اللّغة))⁽¹⁾. وهو قريب للجناس في علم البديع، ولكنّه أعَمّ منه؛ لأنّه يشمل المشاكلة وهو على نوعين⁽²⁾:

1- المزوجة: كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ فَأَعِدُّوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 194]، أي

جازوه بما يستحقّ على طريق العدل، واستُعيرَ للثاني لفظ الاعتداء؛ لتأكيد دلالة المساواة، فجاء على مزوجة الكلام؛ لحسن البيان.

ثمّ يعود مرّةً أخرى لتوظيف المنهج الموازي، فيعقد مقارنةً بين تجانس القرآن، وقول العرب: الجزاء بالجزاء، ثمّ يقول عن كلام العرب أنّه حسنٌ في البلاغة، إلّا أنّه لم يُضف معنى العدل فكان دون بلاغة القرآن، واقتصر القول على الإشارة إلى الجزاء فقط.

ثمّ إنّ قولهم قام على الاستعارة للأوّل، بينما الاستعارة للثاني أولى من الاستعارة للأوّل؛ لأنّ الثاني يُحتذى فيه على مثال الأوّل في الاستحقاق، فالأوّل بمنزلة الأصل، والثاني بمنزلة الفرع؛ لذلك كانت مزوجة القرآن أفضل من قولهم⁽³⁾.

2- المناسبة: مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة:

127]، وهي تدور على فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد، فجونس بالانصراف عن الذّكر، صرف القلب عن الخير، وأصله واحد: وهو الذّهاب عن الشّيء⁽⁴⁾.

سادساً: المبالغة:

(1) المصدر نفسه: 99.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 99.

(3) يُنظر: التّكت في إعجاز القرآن: 100.

(4) يُنظر: المصدر نفسه.

والمبالغة عند الرّماني: ((الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة))⁽¹⁾، والذي يعنيه في تعريفه تكبير المعنى في الذهن بتغيير اللفظ أو النظم عن أصله. وذكر للمبالغة أوجه عدة⁽²⁾:

1- المبالغة في الصفة المعدولة بقصد المبالغة. وهذا هو نفسه باب المبالغة في النحو، والذي يكون بتغيير بناء اللفظ إلى أبنية تعرف منها المبالغة. ومن أبنية المبالغة: (فعلان) نحو: عطشان، و(فعلول) نحو: أكل، فالأولى معدولة عن (فعل)، والثانية معدولة عن (فاعل).

2- إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا

صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، إذ ذكر في الآية ما فيه تعظيم الله متمثلاً باصطفاف الملائكة.

3- إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا

عَنْهَا لَا تَفْتَحْ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ٤٠﴾ [الأعراف: 40].

4- إخراج الكلام مخرج المشكوك فيه، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ

الْعَبِيدِينَ ٨١﴾ [الزخرف: 81].

سابعاً: البيان:

ويعرفه بأنه: ((الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك))⁽³⁾. ومقصده أن البيان إيصال المعنى إلى الذهن بالشكل الذي يميزه عن غيره.

ويختص الرّماني بختمة جميلة، وهي تقنية لم يظفر بها عدد من كبار البيانين المحدثين، فلم تظفر بها بنت الشاطئ، ولا فاضل السامرائي، وهي (تقنية الحجاج)، وهي ختمة مائعة نافعة

(1) المصدر نفسه: 104.

(2) المصدر نفسه: 104-106.

(3) النكت في إعجاز القرآن: 106.

في تفسيره البياني للنص القرآني، وتعدّ من باب البيان الشائق، وتتجلى هذه التقنية في التحذير من الاغترار بالإمهال والغفلة، كما في قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكَوْا مِنْ جَنْتٍ وَعُيُونٍ ۚ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ [الدخان: 25-26]، ((فهذا بيان عجيب يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال))⁽¹⁾. وكقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۚ ۗۙ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۗۙ﴾ [يس: 78-79]، ((فهذا أبلغ ما يكون من الحجاج))⁽²⁾. وتوسّع أستاذنا الدكتور حكمت الخفاجي في هذه التقنية (نسقية الحجاج) التي تمثل بؤرة حجاجية تدرج ضمن التفسير الموضوعي أطلق عليها (آيات الحجاج) وتدقيقاً (آيات المجادلة) والتي تمثل -أيضاً- منسوقية موضوعية تُجمَع فيها الآيات التي جادل فيها الله تعالى المشركين⁽³⁾. هذه بذور منهج التفسير البياني عند الرّماني وجذوره، ذكرنا منه ما يناسب بحثنا، والإعجاز البياني أخذ جزءاً كبيراً من رسالته، وتحدّث عنه أول شيء، على الرغم من أنّه ذكره في الوجه الرابع من وجوه إعجاز القرآن، وهذا يدلّ على توجّهه البياني الذي هو -كما يرى- الوجه الأهم في الإعجاز.

ويعقب محمّد رجب البيومي على تحليلات الرّماني البيانية قائلاً: ((كم يحتاج مثل هذا التحليل إلى بيانٍ ساطع كبيان عبد القاهر الجرجاني؛ ليفيض من ضيائه ما قبضه التركيز المكتنز، ولئِنْ فات الرّماني أن يفيض بما يشرق من النور، فقد أتاح لخلفائه أن يستريحوا لقوله في مكانٍ مطمئنٍ لا يرهقه عسر، إذ اعتمد أبو هلال وعبد القاهر وابن سنان وابن الأثير وابن رشيق على الكثير من استشهادهم وأوسعوه تحليلاً وتدليلاً، كلّ حسب مناهجه، فصار الرّماني بذلك رأساً بارزاً بين ذوي البيان))⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) النكت في إعجاز القرآن: 107.

(3) يُنظر: دروس في أساسيات منهج التفسير الموضوعي: 29.

(4) خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم: 129.

ثانياً: جذور التفسير البياني عند الخطابي (ت388هـ):

أبو سليمان الخطابي من أعلام المحدثين في عصره، وقد كتب رسالته في إعجاز القرآن ردًا على الطاعنين من وجهة نظره، فجاءت ردوده فصيحة مشرقة، لا يحوج القارئ إلى كثير من العناء كما في رسالة الرّماني، وتعدّ رسالة الخطابي -على نفاسة ما كتب- أقلّ عمقًا من رسالة الرّماني، ولم تصب رسالته من الدّيوع ما أصابت رسالة الرّماني، وعدم انتشارها لن يضائل من نفاستها الذاتية.

يرفض الخطابي مقولة (اللاتعليل) لجهات الإعجاز القرآني؛ لأنها من الإشكالات التي تُبهم سرّ الإعجاز، فنراه يحاول تحديد أسرار الإعجاز، بمعنى تقريب وسائل البحث التي تُعين الباحث على استكشاف جوانب الإعجاز في النصّ القرآني.

فبعد تتبّعه لوجوه الخطاب القرآني، دلّهُ دقيق النظر إلى السبب الذي باين به القرآن سائر الكلام؛ وهو أنّ ((أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التّبيان متفاوتة، ودراجتها في البلاغة متباينة غير متساوية، فمنها: البليغ الرّصين الجزل، ومنها: الفصيح القريب السّهّل، ومنها: الجائز الطّلق الرّسل))⁽¹⁾.

وهذه أجناس الكلام الفاضل المحمود دون النّوع المذموم؛ لأنّ هذا النّوع لا يوجد في القرآن شيء منه، ((فالقسم الأوّل: أعلى طبقات الكلام وأرفعها، والقسم الثاني: أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقرّبه))⁽²⁾.

ويرى الخطابي أنّ بلاغة القرآن قد حازت ((من كلّ قسم من هذه الأقسام حصّة، وأخذت من كلّ نوع من أنواع شعبة، فانتظم لها -بامتزاج هذه الأوصاف- نمط من الكلام، يجمع صفتي الفخامة والعذوبة))⁽³⁾، ويلتفت التفاتة دقيقة لطيفة، وهي أنّ العذوبة والفخامة -على انفرادهما- متضادّين؛ ((لأنّ العذوبة نتاج السّهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعًا من الوعورة،

(1) بيان إعجاز القرآن: 26.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

فكان اجتماع الأمرين في نظمته، مع نبوّ كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، فضيلةً خُصَّ بها القرآن، يسرّها الله بلطيف قدرته من أمره؛ ليكون آيةً لنبيه، ودلالةً له على صحّة ما دعا إليه من أمر دينه⁽¹⁾.

النّظم عند الخطابي:

وبعد أن قسم الخطابي طبقات الخطاب، أشار إلى وجوه إعجاز القرآن، والتي أعجزت العرب عن الإتيان بمثله، فيقول: ((وإنّما تعدّر على البشر الإتيان بمثله؛ لأمرٍ، منها: أنّ علمهم لا يُحيط بجميع أسماء اللّغة العربيّة، وبألفاظها التي هي ظروف تلك المعاني والحوامل لها، ولا تُدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النّظوم التي بها يكون انتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله⁽²⁾)).

وبهذه الرؤية يقدّم الخطابي لمسألة النّظم، فيقسم الكلام إلى ثلاثة أقسام:

- 1- لفظٌ حاملٌ.
- 2- معنًى به قائمٌ.
- 3- ورباطٌ لهما ناظمٌ.

ويرى أنّ هذه الأقسام قد توجد منفردةً في بعض الكلام، ولكنها لا تجتمع في سائر الكلام البليغ، إلّا أنّك لو تأملت القرآن ((وجدتها منه في غاية الشرف والفضيلة، حتّى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشدّ تلاوفاً وتشاكلاً من نظمته، وأمّا المعاني، فلا خفاء على ذي عقلٍ، أنّها هي التي تشهد لها العقول بالتقدّم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها. وقد توجد هذه الفضائل

(1) المصدر نفسه: 26.

(2) بيان إعجاز القرآن: 26-27.

الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه، فلم توجد إلا في كلام العلامة القدير، الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً⁽¹⁾. ومن هنا ((تفهم الآن أن القرآن إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني))⁽²⁾.

ويرى عبد السلام المسدي أن الخطابي قد ولج -من خلال موازنة اللفظ والمعنى- إلى عمق الرؤية اللغوية، فقد انطلق من فحص دلالي، تميز بموجبه بنية الدال، وأطلق عليه: (ظرفاً حاملاً)، وأطلق على بنية المدلول: (مظروفاً قائماً)، ثم خلص إلى قدرة اللغة على الاستيعاب، بحيث تتعدى على الإنسان الإحاطة المطلقة بجميع دوال اللغة، فضلاً عن المجالات الدلالية؛ مما يسمح الاستعمال بكثرته إلى لا نهاية، والسبب في ذلك: عجز البشر على الإحاطة بجميع أسماء الله⁽³⁾.

ويُفصح الخطابي عن وجهته الإعجازية، وتبني رأي الإعجاز البياني البلاغي، وأن القرآن معجزٌ بنظمه، والذي يزيد روعة هذا النظم ملاءمته للموضوعات المختلفة التي يحفل بها القرآن، من توحيد له -عزّت قدرته- وتنزيه له في صفاته، ودعاء لطاعته، وبيان لمنهاج عبادته، ومن تحليل وتحريم، وحظر وإباحة، ومن وعظ وتقويم، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساوئها، واضعاً كل لفظٍ منها موضعه الذي لا يرى لفظاً أولى منه، ولا يتبادر إلى الذهن أمرٌ أليق منه.

وانتهى الخطابي إلى القول: ((ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتُنسق أمرٌ تعجز عنه قوى البشر))⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه: 27.

(2) المصدر نفسه: 27.

(3) يُنظر: مجلة الحياة الثقافية: 8، العدد: السادس، عام 1979م.

(4) بيان إعجاز القرآن: 28.

المنهج الاستبدالي في مدونة الخطابي البيانية:

بعد أن يُشير الخطابي إلى أقاويل المعاندين لما عجزوا عن معارضة القرآن الكريم، وأبدعوا في نعتهم بين الشعر والسحر والأساطير، يعود إلى مناقشة أسس بناء نظريته، فيقول بخصوص دقة اختيار الألفاظ: ((اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لهذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به))⁽¹⁾، أي أن تكون الألفاظ المكوّنة للتراكيب في مكانها -من الجملة- اللائق، الذي تقتضيه المعاني، ولا تنسجم بغيره، فيمهد لمنهجه الاستبدالي بقوله: أن اللفظ ((إذا أُبدل مكانه غيره، جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهب الرّونق الذي يكون معه سقوط البلاغة؛ ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب))⁽²⁾، ويمثّل للألفاظ المتقاربة في المعاني بـ((العلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح، وكالنت والصفة، وكقولك: اقعد واجلس، وبلى ونعم، وذلك وذلك، ومن وعَن))⁽³⁾.

ومن هنا يرى أستاذنا الدكتور رحيم كريم الشّريفي أن ((المنهج الاستبدالي عند الخطابي تقنية صارمة في تحليل النصّ القرآني تنفي فكّ النّظم وتبتيّره، وتُبعد شبهة فساد المعاني، فضلاً عن ذلك ينفي هذا المنهج التّرادف في القرآن الكريم جُملةً وتفصيلاً، وهذا واضح عند كثير من العلماء، منهم: بنت الشاطي التي نفّت التّرادف أيضاً، وكذلك الدكتور عبد الأمير زاهد، ولو أنه يرى التّرادف، لكن على حدّ النّذرة، وهذه نقطة جدّ مهمّة))⁽⁴⁾.

يسوق الخطابي أمثلة قرآنية كثيرة؛ ليستدلّ بها تطبيقاً على صحّة ما ذهب إليه ومن خلال المنهج الاستبدالي، ويثبت أن عبارات القرآن الكريم إنّما وقعت في أفصح وجوه البيان؛ لوجود أشياء فيها بخلاف ما هي عليه عند أصحاب اللّغة وأهل المعرفة، ومن ضمن الأمثلة ما فسّر

(1) المصدر نفسه: 29.

(2) بيان إعجاز القرآن: 29.

(3) المصدر نفسه.

(4) اقتبست هذا الكلام من سلسلة محاضراته التي ألقاها على طلبة الماجستير، جامعة بابل/كلية العلوم الإسلامية لعام: 2019-2020، بعنوان: التفسير البياني للقرآن الكريم: أصالة في الدرس وإبداع في المنهج.

به قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ الذَّنْبُ﴾ [يوسف: 17]، فهو يُفَرِّقُ بين (الأكل) و(الافتراس)، إذ يقول: ((وإنما يُستعمل مثل هذا من فعل السَّبَاع خصوصًا (الافتراس)، يُقال: افترسه السَّبُع، هذا هو المختار الفصيح في معناه، فأما الأكل: فهو عامٌّ لا يختصُّ به نوعٌ من الحيوان دون نوعٍ))⁽¹⁾، وفسر الخطابي الدلالة المُحتملة للأكل فقال: ((والقوم إنما ادَّعَوْا على الذَّنْب أنه أكله أَكَلًا، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مِفْصَلًا ولا عَظْمًا؛ وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إيَّاهم بأثرٍ باقٍ منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادَّعَوْا فيه الأكل؛ ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى، فلم يصلح على هذا أن يُعَبَّرَ عنه إلا بالأكل، على أن لفظ الأكل شائع الاستعمال في الذَّنْب وغيره من السَّبَاع))⁽²⁾.

إذًا، فالأكل يُنبئ عن تمام التَّهَام أجزاء النَّبِيِّ يوسف 7 من دون إبقاء أيِّ شيءٍ منها، بينما الافتراس لا يُعطي هذا المعنى؛ ولأنَّ إخوة يوسف خافوا مطالبة أبيهم إيَّاهم بأثرٍ من يوسف، تجنَّبوا لفظ (الافتراس) وما يدلُّ عليه، وعبروا بلفظ (الأكل).

الآية الأخرى التي استدلَّ بها الخطابي: ﴿ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ٦٥﴾ [يوسف: 65] قال: ((قالوا: وما اليسير والعسير من الكيل والاكتيال، وما وجه اختصاصه بهذه؟ وأنت لا تسمع فصيحًا يقول: كِلْتُ لزيد كَيْلًا يسيرًا، إلا أن يُعنى به: أنه يسير العدد والكمية))⁽³⁾. ثم يقول: ((واليسير شائع الاستعمال فيما يسهل من الأمور، كالعسير فيما يتعذَّر منها... وقيل: كَيْلٌ يسيرٌ، أي: سريع لا حبس فيه))⁽⁴⁾.

ويرى أن لفظ (الهلاك) في قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ﴾ [الحاقة: 29] ((يُستعمل لفظ الهلاك في الأغنياء والأشخاص، كقوله: هلك زيدٌ، وهلك مالٌ عَمُرُو ونحوهما، فأما الأمور التي هي معانٍ وليست بأعيان ولا أشخاص فلا يكادون يستعملونه فيها، ولو قال قائلٌ: هلك عن فلان علمُه أو هلك جاهُه، على معنى: ذهب علمُه وجاهُه لكان مُستَقْبَحًا... وزعمهم أن الهلاك

(1) بيان إعجاز القرآن: 38.

(2) بيان إعجاز القرآن: 41.

(3) المصدر نفسه: 38.

(4) المصدر نفسه: 42-43.

لا يُستعمل إلا فيما تَلَفَ من الأعيان فإنهم ما زادوا على أن عابوا أفصح الكلام وأبلغ⁽¹⁾، أي بمعنى مدلول (الذهاب) قد يكون على مرادة العود، وليس في مدلول (الهلاك) أمل ولا بقيا ولا رُجعى؛ ولذلك فليس من كلمة يصح أن تعوض لفظ القرآن، ولا وجود للتّرادف في القرآن الكريم.

ويتجلى المنحى البياني للفظ القرآني في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: 4]، (والذين هم للزكاة فاعلون)، فيعلّق عليها تعليقاً بيانياً دقيقاً، قال: ((وقولهم: إن المستعمل في (الزكاة) المعروف لها من الألفاظ: كالأداء والإيتاء والإعطاء، ونحوها كقولك: أدّى فلان زكاة ماله، وآتاها وأعطاه، ولا يقال: فعل فلان الزكاة، ولا يُعرف ذلك في كلام أحد، فالجواب: أنّ هذه العبارات لا تستوي مفي مراد الآية، وإنّما تفيد حصول الاسم فقط، ولا تزيد على أكثر من الإخبار عن أدائها فحسب، ومعنى الكلام ومراده: المبالغة في أدائها، والمواظبة عليه؛ حتّى يكون ذلك صفة لازمة لهم، فيصير أداء الزكاة فعلاً لهم مضافاً إليهم يعرفون به فهم لهم فاعلون، وهذا المعنى لا يُستفاد على الكمال إلا في هذه العبارة⁽²⁾)).

من الوجوه البيانية عند الخطابي:

الاستعارة:

يرى الخطابي أنّ الاستعارة قد تكون ((في بعض المواضع أبلغ من الحقيقة))⁽³⁾، كما في قوله تعالى: ((وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَلَيْلٌ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ)) [يس: 37]، إذ يقول: ((والسّلخ هاهنا مستعار، وهو أبلغ منه لو قال: نُخرجُ منه النهار، وإن كان هو الحقيقة))⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه: 38-44.

(2) بيان إعجاز القرآن: 44-45.

(3) المصدر نفسه: 44.

(4) المصدر نفسه.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94]، فالصدع ((أبلغ من قوله: فاعمل بما تؤمر، وإن كان هو الحقيقة، والصدع مستعار))⁽¹⁾، وذلك أن الصدع إنما يكون ((في الزجاج ونحوه من فلز الأرض، ومعناه المبالغة فيما أمر به، حتى يؤثر في النفوس والقلوب تأثير الصدع في الزجاج ونحوه))⁽²⁾.

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: 8]، فإن ((الشديد معناه هاهنا: البخيل، ويقال: رجل شديد، ومتشدد، أي: بخيل. قال طرفة: أرى الموت يعتام النفوس ويصطفي عقيلة ماله الفاحش المتشدد واللام في قوله: ﴿لِحُبِّ الْخَيْرِ﴾ بمعنى: لأجل الخير، وهو المال لبخيل))⁽³⁾.

حاول الخطابي في ظل ممارسته البيانية للنظم القرآني أن يغير دراسة المنهج البياني الذي يقف عند الشكل، فانتقل به إلى الربط الطبيعي بين اللفظ والمعنى، تمهيداً لنقل الممارسة البيانية الفنية عموماً، وهذا ما أشار إليه محمد زغلول سلام من أن الخطابي تنبه في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري على أمر جديد في المنهج البياني غير اللفظ والمعنى، وذلك من خلال نظرية النظم؛ لينتقل بأهل البلاغة والبيان من تلك البحوث الشكلية، إلى بحث أصيل ينبغي مراعاته⁽⁴⁾.

التكرار:

تحدث كذلك عن التكرار بوصفه منحنى بيانياً نحوياً، وقسم التكرار نوعين: الأول: المذموم: وهو ما كان ((مستغنى عنه، غير مستفاد به زيادة معنى لم يستفيدوه بالكلام الأول؛ لأنه حينئذ يكون فضلاً من القول ولغوًا. وليس في القرآن شيء من هذا النوع))⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه: 44.

(2) المصدر نفسه.

(3) بيان إعجاز القرآن: 44.

(4) يُنظر: أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري: 295-260.

(5) بيان إعجاز القرآن: 52.

الثاني: المحمود: وهذا النوع هو ما كان بخلاف صفة القسم الأول، أي: إن زيادة الكلام يفيد زيادة على معنى الكلام المزيد عليه، وإن ((تَرَكَ التَّكْرَارَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَقْتَضِيهِ... بِإِزَاءِ تَكْلُفِ الزِّيَادَةِ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ إِلَى الْحَذْفِ وَالِاخْتِصَارِ))⁽¹⁾.

ومن ذلك تكرار قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آيَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ١٣﴾⁽²⁾، إذ يعلل الخطابي تكرارها بأن الله قد خاطب ((الثَّقَلَيْنِ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، وَعَدَّدَ عَلَيْهِمْ أَنْوَاعَ نِعَمِهِ الَّتِي خَلَقَهَا لَهُمْ، فَكَلَّمَا ذَكَرَ فَصَلًّا مِنْ فُصُولِ النَّعَمِ جَدَّدَ إِقْرَارَهُمْ بِهِ وَاقْتِضَاءَهُمُ الشُّكْرَ عَلَيْهِ، وَهِيَ أَنْوَاعٌ مُخْتَلِفَةٌ وَفَنُونَ شَتَّى))⁽³⁾. فيها تشديد لذكر النعم واقتضاء الشكر عليها.

وكذلك التكرار في سورة المُرْسَلَاتِ لقوله تعالى: ﴿وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ١٥﴾⁽⁴⁾؛ فلأنه تعالى قد ((ذَكَرَ أَحْوَالَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَأَهْوَالَهَا، فَقَدَّمَ الْوَعِيدَ فِيهَا، وَجَدَّدَ الْقَوْلَ عِنْدَ ذِكْرِ كُلِّ حَالٍ مِنْ أَحْوَالِهَا؛ لَتَكُونَ أُبْلَغَ فِي الْقُرْآنِ، وَأَوْكَدَ لِإِقَامَةِ الْحُجَّةِ وَالْإِعْذَارِ تَكَرُّرَ عِبَارَةٍ، وَمَوَاقِعَ الْبَلَاغَةِ مَعْتَبِرَةً لِمَوَاضِعِهَا مِنَ الْحَاجَةِ))⁽⁵⁾.

الإيجاز:

وهو ما سمّاه الحذف والاختصار، ويرى أنه لم يأت في القرآن إلّا في موضعه؛ لأنّ ((حَذْفُ مَا يُسْتَغْنَى عَنْهُ مِنَ الْكَلَامِ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاغَةِ))⁽⁶⁾.

والمح إلى دلالة مفهوم (المسكوت عنه) أو (الاكتفاء)، وهذا تعبير استباقيّ يحلّ محلّ التعبير بـ(الحذف)، وإلى هذا التعبير يميل الدكتور رحيم كريم الشّريفيّ، إذ يقول: ((وفي الحقيقة أنا لا أقول بالحذف في القرآن الكريم، وإنما أُعَبِّرُ عَنْهُ بِـ(الاکتفاء)، كما ذهب إليه الدكتور عليّ عبد

(1) المصدر نفسه.

(2) تكرّرت في سورة (الرّحمن) إحدى وثلاثين مرّة.

(3) بيان إعجاز القرآن: 53.

(4) تكرّرت في سورة (المُرْسَلَاتِ) عشر مرّات.

(5) بيان إعجاز القرآن: 53.

(6) المصدر نفسه: 52.

الفتاح، أو (المسكوت عنه)، فضلاً عن أن المسكوت عنه يُعطي للمتلقّي تخيلاً عن ماذا يقدر مكان المسكوت بتعابير كثيرة⁽¹⁾.

وفي هذا السياق نودّ أن نشير إلى أن مصطلح (المسكوت عنه) من المصطلحات الدارجة في المرحلة الأخيرة؛ وهو من المصطلحات الواردة في معالجة النصوص اللغوية العربية قديماً، وخصوصاً عند الأصوليين، ويُستعمل عندهم عند البحث في تأويل النصّ القرآني الذي يدلّ باطنه على غير ما يدلّ عليه ظاهره، فلا يُصرّح إلا ببعض المعنى⁽²⁾، ولذا فإنّ (المسكوت عنه) ملمح لا يثار إلا في نطاق التركيب فيما يتحمّله النصّ من معانٍ.

ومن أمثلة (المسكوت عنه) عند **الخطابي**، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾ [الرعد: 31]، إذ يقول: ((وإنّما جاز حذف الجواب في ذلك وحسن؛ لأنّ المذكور منه يدلّ على المحذوف والمسكوت عنه من جوابه؛ لأنّ المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به))⁽³⁾. وعليه يكون معنى الجواب: ((لو أنّ قرآنًا سيّرت به الجبال أو قطّعت به الأرض أو كلّم به الموتى، لكان هذا القرآن))⁽⁴⁾.

ويمكن القول: إنّ **أبا سليمان الخطابي** كان رأساً ورائداً في تحليل الإعجاز القرآني ودراسته، وذلك بأدلة لغوية جمالية، مع أنّه كان قد انطلق مدافعاً عن النصّ القرآني وإثبات إعجازه وقمّته في البلاغة والبيان، إلّا أنّه تجاوز مرحلة الدّفاع عن عروبة القرآن، إلى إثبات الإعجاز البياني والبلاغي بتجلياته الجمالية، ومناحيه البلاغية، كما أوضحها النّظم القرآني. والمتأمل في معالجة **الخطابي** لقضية الإعجاز يراه يعالجها بوصفها قضية من قضايا علم الجمال، تبتني على النصّ القرآني في مستوياته التعبيرية وقدراته الإيحائية، وتأثيراتها النفسية.

(1) اقتبست هذا الكلام من سلسلة محاضراته التي ألقاها على طلبة الماجستير، جامعة بابل/كلية العلوم الإسلامية لعام: 2019-2020، بعنوان: التفسير البياني للقرآن الكريم: أصالة في الدرس وإبداع في المنهج، ويُنظر: دلالة الاكتفاء (دراسة نقدية للقول بالحذف أو التّقدير في النصّ القرآني)، د. عليّ عبد الفتاح، ط: 1، مكتبة النّماء: بغداد، 1431هـ.

(2) يُنظر (مثلاً): المُستصَفَى من علم الأصول: 148.

(3) بيان إعجاز القرآن: 52.

(4) المصدر نفسه.

وفي ظلّ القراءة الصّبور في كتابيّ الرّمانيّ والخطّابيّ تبين لنا أنّ الإشارات السريعة كانت سمة بارزة، وخصيصة واضحة على تلكم الكتب، فلم نبصُر بالوقفة الطويلة القائمة على التحليل والنظر الفاحص للنّص القرآنيّ في ظلّ استجماع الآليات البيانيّة للنّص القرآنيّ من جهة السياق والعناية بالمناسبة القرآنيّة، ومُعابنة ما تؤدّيه الدّوال -الألفاظ- باختلاف مواقعها ومراتبها، إنّ كانت اسميّة أم فعليّة أم حرفيّة، في أدوار بيانيّة مؤثّرة في النّظم القرآنيّ، زدّ على ذلك غياب النّظر اللّسانيّ القائم على معابنة إرادة المتكلّم وسبيله إلى العناية بأقدار السّامعين، وكذلك الوقوف على الرّسالة البيانيّة التي ينتجها المتكلّم، والعناية بالمتلقّي بوصفه الرّكن الثّالث والمهمّ من أركان هذه الدّائرة التّواصلية، هذا الرّكن مهمّ؛ فالخطاب يُلقى من أجله، هذه الممارسة البيانيّة التحليليّة التّفصيليّة لم تكن موجودة بصورة غالبة في تلكم الكتب، وإنّما كانت ممارسات رائدة وخطوات استباقية مؤسّسة، لها قصب السّبِق، وفخر الابتكار والمحاولة.

ثالثاً: جذور التفسير البيانيّ عند عبد القاهر الجرجانيّ (ت471هـ):

تلاشت ملاحظتنا السابقة على المحاولات البيانيّة السريعة، عندما انبرى الجرجانيّ لدراسة النّص القرآنيّ دراسةً بيانيّةً تحليليّةً معمّقة، ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا: إنّها محاولة كبرى ورائدة في استقرار مكوّنات هذا النّظر والوقوف على تأليفه وأجزائه، إذ شكّل منعطفاً في مسار دراسة البلاغة، فكانت البلاغة قبله، ليست البلاغة بعده، وذلك في ظلّ مدوّنته القيّمة (دلائل الإعجاز في علم المعاني) والذي يُختزل اسمه ظلماً وحيقاً بـ(دلائل الإعجاز). مع أنّ مدوّنته لم تكن مفهرسةً فهرسةً تليق بمحتواها، إلّا أنّه معذور نظراً لسرعة تأليفها، وهو يشنكي من زمان تُقلّب فيه الأخلاق، وتُحال الأمور فيه عن جهاتٍها، ولا يكونُ للعلم والخير فيه مكانٌ⁽¹⁾.

إشكاليّة اللفظ والمعنى:

نوقشت إشكاليّة اللفظ والمعنى من خلال البحث عن جواب السّؤال: أيُّهما أسبق، اللفظ أم المعنى؟ وهذا السّؤال قام بصياغته العلماء المسلمون من سؤاليّ آخر، وهو: أيُّهما يصنّع الآخر،

(1) يُنظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني: 33-34.

اللغة أم الفكر؟ وهي إشكالية جدلية قديمة، ولا تصل إلى حلٍّ ثابتٍ قاطع؛ لذا قام العلماء المسلمون بإثارة عنصرَي اللفظ والمعنى؛ لإعادة تشكيل الصياغة والمصطلح.

والمعنى هو الصورة الذهنية المجردة، في حين أنَّ الألفاظ والكلمات هي مظهر المعنى الصوتي، ومن ثم فنحن أمام شينين متميزين يترکب منهما اللفظ، قال الباقلاني في صدد إثبات الإعجاز: ((إنَّه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادَّعَوْه في الشَّعر ووصفوه فيه؛ وذلك أنَّ هذا الفنَّ ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتَّعلم والتَّدرب به والتَّصنُّع له كقول الشَّعر، ورصف الخطاب، وصناعة الرِّسالة، والجِدْق في البلاغة، وله طريقٌ يُسلك، ووجهٌ يُقصد، وسلَّم يُرتقى فيه))⁽¹⁾.

فهو يقصد أنَّ السَّجع والصَّناعة اللفظية تنحصر في الألفاظ، وهو أمر يمكن اكتسابه، وأنَّ الإنسان لقصوره يُحاول أن يثبت إعجاز القرآن من خلال المكتسبات اللفظية.

ويرى الباقلاني أنَّه في أنَّ القرآن الكريم على طوله، متناسقاً متناسباً، وعلى هذا المبدأ جاء التَّحدي في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزَّمر: 23]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النَّساء: 82]، ويُعدُّ هذا دليلاً على أنَّ كلام البشر إذا طال وقع فيه التَّفاوت والاختلاف⁽²⁾.

من هنا، وبعد ما قيل قبل استعراض الجرجاني لنظريته، في اللفظ والمعنى والنظم القرآني وأسرار إعجازيته تشكَّلت عنده المنظومة المتكاملة والمهيأة لأن تُقدِّم بثوبها القشيب.

ونجد اهتمام الجرجاني بالمعنى، وقد جعله المحور لنظريته، وأمَّا التَّلَفُّظ فهو إنَّما تعبير عمَّا في الذَّهن من أفكار، فجعل الأهميَّة للمعنى، كونه المولَّد والمنتج للعملية الكلامية أساساً⁽³⁾.

(1) إعجاز القرآن: 111.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 36.

(3) يُنظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني: 91-92.

ولقد مرَّ الجرجاني على كلِّ وجهٍ يحتمل فيه الإعجاز ((فبدأ يتساءل عن الكلمات المفردة في القرآن، هل تكون سرَّ الإعجاز؟ ورأى في ذلك خطلاً في الرأي؛ لأنَّ الكلمات التي هي أوضاع اللُّغة، ملكٌ مشاعٌ لجميع النَّاس، وقد ينطق بها المفحمون فلا يبينون، كما أنَّ معاني تلك الكلمات لا تزيد ولا تتحدَّد، فلو كان هناك شيءٌ أبعد من المحال، لكانت هذه الكلمات بمعانيها موضع السرِّ لهذا الإعجاز))⁽¹⁾.

نظرية النظم عند الجرجاني:

أقرَّ الجرجانيُّ بفضل مَنْ سَبَقَهُ في قضية (النَّظم)، فقد قال: ((وقد علِّمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النَّظم، وتفخيم قدره، والتَّنويه بذكره، وإجماعهم أنَّ لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلامٍ إذا هو لم يستقيم له، ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ، وبتَّهم الحكم بأنَّه الَّذي لا تمام دونه، ولا قوام إلَّا به، وإنَّه القطب الَّذي عليه المدار، والعمود الَّذي به الاستقلال))⁽²⁾.

ويقرُّ بمجيء مفهوم النَّظم في مصطلحاتٍ أخرى: كالتأليف، والنَّسج، والصِّياغة، والبناء، والوشى، والتَّخبير، واتَّفَق أهل البلاغة في هذه المصطلحات على التَّحام لفظٍ معيَّن مع آخر بالضرورة، وفساد الكلام باستبعاد هذا الشرط⁽³⁾.

وللانقلاب على سلطة اللَّفظ، ناقش الجرجانيُّ مفهومَي الفصاحة والبلاغة، فالمشهور قبله أنَّ الفصاحة ترتبط باللَّفْظ وأنَّه ((لا معنى للفصاحة سوى التَّلَؤُم اللَّفْظي، وتعديل مزاج الحروف، حتَّى لا يتلاقى في النُّطق حروف تثقل على اللِّسان، كالَّذي أنشده الجاحظ من قول الشَّاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قَفْرٍ وليس قُربَ قبرٍ حربٍ قَبْرٍ))⁽⁴⁾.

فهو يرى أنَّ هنالك غلطاً في فهم الفصاحة، ويرى أنَّ الفصاحة إنَّما تجنَّب اللَّفظ عن طريق إدراك الفهم، وما عبَّر النَّاس عن الفصاحة إلَّا بلحاظ مدى ملائمة معنى اللَّفظ لمعاني الألفاظ

(1) خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم: 205-206.

(2) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 80.

(3) يُنظر: المصدر نفسه: 49.

(4) المصدر نفسه: 57.

المنتظمة معه المجاورة له ((وهل قالوا: لفظة متمكّنة ومقبولة، وفي خلافه قلقة ونابية ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنّبوّ عن سوء التّلاؤم، وأنّ الأولى لم تُلقَ بالثّانية في معناها، وأنّ السّابقة لم تصلح أن تكون لِقفاً للثّالية في مؤدّاها))⁽¹⁾.

ومن هنا يبيّن الجرجاني أنّ هناك علاقة سببية تفرضها الألفاظ على بعضها، وهذا الذي يمثّل انقلاب المعنى على اللفظ، إذ إنّ اللفظ لا يكتسب قيمته إلا من خلال التّركيب في علاقةٍ عليّة تجاورية.

يقول فتحي أحمد عامر عن هذه العلاقة السببية: إنّ ((ترتيب الألفاظ: النحويّ أو اللّغويّ، إنّما يجيء تاليّاً لترتيب المعنى في الدّهن، وكلّما كان ترتيب الألفاظ محمّاً ودقيقاً، تربطه علاقات منطقية قويّة، كان ذلك أدقّ وأرقّ من إبراز المعاني المعقولة وتصويرها وإخراجها في ثوب قشيب من الأسلوب، العلاقات النّحويّة إذًا، هي المجاز الضّروريّ إلى ما تشتمل عليه التّراكيب من أسرار فنيّة، ومع تغيير بناء التّراكيب، تتغيّر القيمة الفنيّة التي تحتويها وتدلّ عليها))⁽²⁾.

أقام الجرجاني نظريّته على أساس العليّة والمجاورة، ويبرز من خلالها تعاضد الكلمات في ترتيبها وتنظيمها داخل الجملة المركّبة، إذ يتناسب فيها حسن النّظم والاختيار، مع جلاء الفكرة وروعة الأسلوب، ولا قيمة للألفاظ ولا تفاضل بينها إن كانت مجردة عن الجملة، وما إنّ تدخل في التّركيب، عادت إليها قيمتها وفاعليّتها.

ولهذا عرّف الجرجاني النّظم قائلاً: ((واعلم أنّ ليس النّظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرّسوم التي رُسِمَتْ لك، فلا تُخلُ بشيءٍ منها؛ وذلك أن لا نعلم شيئاً يبتغيه النّاظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب وفروقه))⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه: 44-45.

(2) من قضايا التراث النّقدّي: دراسة نصيّة نقدية تحليليّة مقارنة - النّقد والنّاقد: 202.

(3) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 81.

أمثلة تفسيرية بيانية جرجانية للنص القرآني:

ثم بدأ يدخل في عمق التفسير البياني بلحاظ النظم الجامع للكلمات والألفاظ، وسنحاول الإيجاز -قدر المكنة-؛ لأن التفصيل فيها مما يتطلب تأليف مجلدات كاملة لهذا الغرض، أما الذي نحن بصدد إثباته، هو جذور منهج التفسير البياني عند الجرجاني، ولنرى كيفية توظيفه للأمثلة القرآنية محاولاً إثبات نظريته (النظم) بوصفه مسلكاً إعجازياً بيانياً، كما استشهد بقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: 44]، فيقول: ((ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نُوديت الأرض، ثم أمرت، ثم في أن كان النداء بـ(يا) دون (أي) نحو: يا أيُّها الأرض، ثم إضافة (الماء) إلى الكاف، دون أن يُقال: ابلعي الماء، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل: ﴿وَغِيضَ الْمَاءُ﴾ فجاء الفعل على صيغة (فعل) الدالة على أنه لم يغيض إلا بأمر أمرٍ وقدره قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾، ثم إضمار (السفينة) قبل الذكر، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن، ثم مقابلة ﴿قِيلَ﴾ في الخاتمة بـ﴿قِيلَ﴾ في الفاتحة⁽¹⁾.

بعد هذا التفسير البياني، يتساءل الجرجاني ليثبت أن الإعجاز عائد للنظم والاتساق بين معاني الألفاظ، وليس للحروف بما هي أصوات منطوقة، فقال: ((أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملوك في الإعجاز روعة، وتُحْضِرُكَ عند تصوُّرها هيبَةً تحيط بالنفس من أقطارها، تعلقاً باللفظ من حيث هو صوتٌ مسموعٌ، وحروفٌ تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟))⁽²⁾.

(1) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 45-46.

(2) المصدر نفسه: 45-46.

حاول الجرجاني في مزاجته بين النحو والبلاغة- تقوية أو اصر التّواصل بين هذين العِلْمَيْن، وذلك من خلال ما سمّاه (معاني النّحو)، والتي تظهر عن طريق الأداء البليغ للمعاني النّفسية، وتنّبه على أنّ الكفاية النّحوية مكوّن أساس في العمليّة التّخاطبيّة والحجاجيّة والمقاصديّة، وقال: إنّ ((الكفاية النّحوية لا تعدو أن تكون معاني يُنشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنّها مقاصد وأغراض))⁽¹⁾. فالكفاية النّحوية عنده مرتكز يستند إليه المتكلّم في بناء المعاني وإيصالها إلى المخاطب، على وفق ثنائية: إنتاج، وتأويل، وبتجسيد مقولة: لكلّ مقام مقال ((بحيث تكون الأحوال المقاميّة هي التي تقتضي بنية نحويّة ما))⁽²⁾. وهذا ما شكّل نظريّة النّظم عنده.

ولإثبات نظريّته؛ ضرب مُثلاً حسّية متعدّدة بالنّظم غير المُمنهج -المنهج التّقريبيّ والتّمثيلي- بالصّبّيّ الذي حفّظته شطراً من كتاب (العَيْن) للفراهيدي، أو كتاب (الجمهرة) لابن دريد الأزدي، وأخذته أن يضبط صورة الألفاظ وهيّاتها، ويؤدّيها، لرأيتها لا يتمكّن في ذلك، كمّن يرمي الحصى ويعدّ الجوّز، اللهمّ إلّا أن تتوافر على إفهامه وتفهيّمه⁽³⁾.

في باب الاستعارة:

وساق الجرجانيّ حشداً من الأمثلة البيانيّة على ما تقع الشّبهة فيه بين النّظم واللفظ، سواء بالكناية والاستعارة، أو بالتّقديم والتّأخير، أو بالنّفي والحذف، أو بالفصل والوصل، أو بالتّعريف والتّكثير، وغيرها من فصول الكتاب، مثبتاً نظريّته، وموضّحاً للاشتباه والخلط في توجيه إعجاز القرآن بقصره على اللفظ ومحسناته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: 4]، لم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشّرف إلّا لها، ولم يروا للمزيّة مُوجِباً سواها. هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، وليس الأمر على ذلك، ولا هذا الشّرف العظيم، ولا هذه

(1) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 318.

(2) الإنشاء في العربيّة، خالد ميلاد: 320.

(3) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 50.

المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن؛ لأنَّ سُلْكَ بالكلام طريق ما يُسند الفعل فيه إلى الشيء، فيُرْفَع به ما يُسند إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده، مبيّناً أنَّ ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول، إنّما كانا من أجل هذا الثاني؛ ولما له من الاتصال والملابسة⁽¹⁾.

ثمّ يأتي على ذكر أمثلة توضّح كلامه حول الآية المباركة، كقوله: ((طاب زيدٌ نفساً، وقرَّ عَمْرُو عَيْناً، وتصبَّبَ عرقاً، وكرم أصلاً، وحسن وجهاً، وأشباه ذلك ممّا تجدُ الفعل فيه منقولاً عن الشيء إلى ما ذلك الشيء من سببه. وذلك أنا نعلم أنَّ (اشتعل) للشَّيْبِ في المعنى، وإن كان هو للرَّأس في اللفظ، كما أنَّ (طاب) للنَّفْس، و(قرَّ) للعَيْن، و(تصبَّب) للعرق، وإنَّ أُسِنْدَ إلى ما أُسِنْدَ إليه⁽²⁾).

ثمّ يبيّن السبب في فخامة استعارة (اشتعل) للشَّيْبِ على هذا الوجه، وما بيان مزيتته عن قولك: اشتعل شيبُ الرَّأس؟ يقول: ((فإنَّ السبب أنّه يفيد -مع لمعان الشَّيْبِ الذي هو أصلُ المعنى- الشمول، وأنّه قد شاع فيه، وأخذ من نواحيه، وأنّه قد استعْرِقَه وعمَّ جُمْلَتَه، حتّى لم يبقَ من السّواد شيء، أو لم يبقَ منه إلّا ما لا يُعتدّ به، وهذا ما لا يكون إذا قيل: اشتعل شيبُ الرَّأس، أو: الشَّيْبُ في الرَّأس، بل لا يوجب اللفظ -حينئذٍ- أكثر من ظهوره فيه على الجملة، ووزان هذا أنّك تقول: اشتعل البيتُ ناراً، فيكون المعنى: أنّ النار قد وقعت فيه وقوع الشمول، وأنّها قد استولت عليه وأخذت في طرفيه ووسطه. وتقول: اشتعلت النارُ في البيت، فلا يفيد ذلك، بل لا يقتضي أكثر من وقوعها فيه، وإصابتها جانباً منه، فأما الشمول، وأنّ تكون قد استولت على البيت وابتزّته، فلا يُعقل من اللفظ البتّة⁽³⁾).

(1) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 100.

(2) المصدر نفسه: 100-101.

(3) المصدر نفسه: 101.

ثم يُضيف ملمحاً بيانياً دقيقاً يعضد نظريته، فقال: ((واعلم أنّ في الآية شيئاً آخر من جنس النّظم) وهو تعريف (الرأس) بالألف واللام، وإفادة معنى الإضافة من غير إضافة، وهو أحد ما أوجب المزية، ولو قيل: واشتعل رأسي، فصرّح بالإضافة، لذهب بعضُ الحُسن، فاغرفه⁽¹⁾). يرى الجرجاني أنّ في هذه الآيات وما شابهها، لا ينبغي حصر إعجازها بالاستعارة؛ لأنّ الاستعارة لا تشمل الآيات كلّها، وبوصفها موضع الإعجاز يتحتّم أن نقصره على آياتٍ معدودة، والقرآن معجزٌ جميعه، وإذا فهذه الوجوه لا تستطيع في شيء أن توضح سرّ الإعجاز لدى الجرجاني، وإلّا السرّ الذي اهتدى إليه هو النّظم القرآني⁽²⁾.

في باب الاستفهام بالهمزة:

وتعلو بيانية النّسق القرآني في استظهار إرادة قصديّة منتج الخطاب في كلّ سياقٍ، ((ومن أبين شيءٍ من ذلك: الاستفهام بالهمزة، فإنّ موضع الكلام على أنّك إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل، كان الشكّ في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: أنت فعلت؟ فبدأت بالاسم، كان الشكّ في الفاعل من هو، وكان التردّد فيه))⁽³⁾.

ويمكن تطبيق هذا القول النّفيس في تحليل قوله تعالى: ﴿أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِ يَا بَرُّ هَيْمٌ﴾

[الأنبياء: 62]، فكان الشكّ بالفاعل من هو؟ ولا شبهة أنّهم كانوا يريدون من إبراهيم 7 بأنّ يقرّ لهم بمن كسر الأصنام، لا عن أصل الفعل، فهمهم هو الفاعل لا الفعل⁽⁴⁾.

في باب الحذف (المسكوت عنه):

ومن لطائف الدقائق البيانية، مسلك الحذف، فإنّه ((بابٌ دقيقُ المسلك، لطيفُ المآخذ، عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد

(1) المصدر نفسه: 102.

(2) يُنظر: خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم: 206.

(3) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 111.

(4) يُنظر: المصدر نفسه: 113.

للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبين⁽¹⁾. ومن الأمثلة على الحذف أو (المسكوت عنه): حذف المفعول به؛ لأثبت معنى الفعل لا غير، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، فإن المعنى: ((هل يستوي من له علم ومن لا علم له؟ من غير أن يُقصد النص على معلوم⁽²⁾)). وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: 35]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: 9]، ((والتقدير في ذلك كله على ما ذكرت، فالأصل: لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم، ولو شاء أن يهديكم أجمعين لهداكم، إلا أن البلاغة في أن يُجاء به كذلك محذوفاً⁽³⁾)).

صحيح أن نظرية الجرجاني في النظم قد وُلدت من رحم تفسير بياني، لكن الجرجاني لم ينظر إليها بوصفها تخصّ الدراسات القرآنية فقط، بل حاول أن يكون القرآن الكريم ذا مركزية وفعالية استدلالية على تنظيره للبلاغة، وتبيان وجوه إعجاز اللغة العربية عامّة وإعجاز النصّ القرآني خاصّة⁽⁴⁾. وهو وفقاً لهذا التّصور، يجعل نظرية النظم على ثلاثة مستويات⁽⁵⁾:

المستوى الأول: عدّ النظم آلية تلقّ (قراءة)، تعتمد على فكّ الرموز والتأويل، وهي بذلك عمل تفسيري من جهة المتلقّي، أو المفسّر.

المستوى الثاني: عدّ النظم آلية إرسال (إبداع)، يُعتمد عليه في صنع الرسالة؛ لإيصال معنى معيّن، فهو عمل إبداعي من طرف صانع الرسالة.

المستوى الثالث: عدّ النظم مجموعة من القواعد يلزم مراعاتها، ولا يمكن الخروج عنها، وبذلك يكون النظم آلية من آليات اللغة التي يتوجب مراعاتها في إنشاء النصّ (الرسالة).

(1) المصدر نفسه: 146.

(2) دلائل الإعجاز في علم المعاني: 164.

(3) المصدر نفسه: 154.

(4) يُنظر: نظرية النظم: قراءة في مشروع عبد القاهر الجرجاني: زهير بختي دحمور: 63-64.

(5) يُنظر: المصدر نفسه: 64-65.

وفي الختام، فإنّ المنهج الذي سار عليه الجرجاني كان مدعماً بمرجعياته الفكرية الأشعرية، ممّا جعله منهجاً متمزداً على المنهج الحرفي كالمناهج (الحنبلية)، الذي أعطاه الشجاعة في البحث البياني للنصّ القرآني، والتي لا نجدها في أصحاب المدرسة الحنبلية التي تطوّرت فيما بعد إلى المدرسة التيمية؛ لأنهم في تفاسيرهم لا يعتمدون التأويل، ويلجؤون إلى إيجاد أي أثر يُبعدهم عنه، فإمعان النظر العقلي البياني في التفسير كان مزيةً للجرجاني ليكون ضمن أصحاب المناهج التوفيقية في تفسير النصّ، وكان ربط النحو بالنظم، إخراجاً له من شكله الجافّة، إلى دفع اللدّة والسّموم بالدّوق⁽¹⁾، وحول -النظم- البلاغة من مبحث ذوقي، إلى رؤية عقلية للتراكيب البلاغية.

وتأسيساً للمُنْحَى البياني الذي مارسه الجرجاني فإنّه فتح ((باب التذوق البلاغي على مصراعيه للدارسين والعلماء من معاصريه، والمتأخرين عنه، وظلّ رائد مدرسة الإعجاز البياني التي حدّدت معالم الفكرة المعجزة، التي هي (النظم)، والخروج بعلم النحو إلى نمط خير ممّا كان عليه، وأصبح التعريف، والتّكثير، والتّقديم، والتّأخير، والإفراد، والتّثنية، والجمع، وغير ذلك، من مسائل النحو لدقائق وأسرار يتأمّلها العقل البشري، ويتلذّذ بها التفكير الإنساني، في آيات القرآن))⁽²⁾.

وتوصّل الجرجاني في (دلائل الإعجاز) إلى أنّ دلائل الإعجاز تكمن في جميع مستويات التّركيب، وتتمثّل فيما ينتقيه المنظم في نظمه للنصّ أو الخطاب أو الرّسالة التي يريد إيصالها، من أشكال نحوية معينة، فتحمل التراكيب المختلفة الدّقيقة، لطائف معنوية، لا تتكشف إلا لصاحب الذّوق المرفه، والحسّ الرّفيع، وأمّا المعرفة بقواعد اللّغة العربيّة وفنون بلاغتها، فضروريّ جدّاً، لكنّه غير كافٍ لكشف وجه الإعجاز، وكأنّ بيان الإعجاز قد تطوّر بفضل علم البيان، وبلغ مداه في النّضج عندما ارتبط البيان والبلاغة بالنّقد، ربط الوسيلة بالهدف، فأصبحت مدخلاً إلى التّحليل الأدبي الفنّي.

(1) يُنظر: من قضايا التراث النّقدّي: دراسة نصّية نقدية تحليلية مقارنة - النّقد والنّاقد: 195.

(2) المصدر نفسه.

المطلب الثالث: حقل كُتُب معاني القرآن:

القرآن هو المرجعية المركزية في الثقافة الإسلامية، فهو البيان والتنزيل، وإن العلاقة بين التفسير والدراسة اللغوية علاقة تداخلية، لا انفكاك لأحد طرفيها في تاريخ الفكر الإسلامي عن الطرف الآخر، وأديرَت حول القرآن أعمال اللغة الأولى؛ لاكتشاف مسائل القرآن وقوانينه، والوقوف على المعرفة القرآنية في كتاب الله - عز وجل - بالاستعانة بعلوم اللغة العربية، من قراءات وناسخ ومنسوخ وأصول وفقه وغيرها، وتعدُّ هذه مرجعيات آليّة، من هنا فإنَّ للعلم - الفن - مسائل ووسائل، المسائل تتعلّق بالسّور والآيات، والوسائل هي علوم اللغة العربية.

اللغة العربية وعلومها تمثل مسارات وانطلاقات اتّصلت بالمصحف الشريف، فالبيان يمثل وسائل إنتاجية تهدف إلى تبيان مسائل القرآن الكريم، من هنا فإننا لا نعدم أن تكون الأبحاث البيانية على رأس الأعمال العلمية الأولى في الثقافة العربية، فعلوم اللغة العربية منذ نشأتها كانت في خدمة القرآن الكريم، فهي مداخل ومسارات أساسية مرتبطة بالمدخل المصحفي، هذه الوسائل البيانية تنعش النصوص القرآنية وتقويها، وتمثّل استكشافات للنصّ القرآني، فهي تعمل جاهدة مع علوم القرآن على استكناه حقائق النصّ القرآني، وإنها مهما بلغت من الشأو والتعدّد، فإنها لا يمكنها الإحاطة بعجيب الأسرار القرآنية.

ومن هذا المنطلق سننطلق في تبيان الحقل المعرفي البياني الثاني، الذي يمثل بذوره وجذوره وهو: فنّ معاني القرآن، والمطلب المهمّ الذي نسعى إليه هو بيان (الاشتباك اللغوي)⁽¹⁾ بين العلوم العربية والنصّ القرآني، وهذا ما يسمّيه مصطفى أبو حازم مولاي بالاشتباك المعرفي أو (العلاقة التداخلية)⁽²⁾ بين علوم لغوية - قرآنية؛ حتّى نصِلَ إلى هدفٍ محدّد.

وسنذكر بعض المؤلفات والمصادر الأساس في حقل (معاني القرآن) ليس على سبيل الحصر، وإنما لبيان حرص اللغويين في التّأليف بهذا الحقل المعرفي البياني المهمّ، متوخّين في التّرتيب مراعاة تواريخ وفيات المؤلّفين:

(1) يُنظر: النّحو والتّفسير: أصول نظريّة ونماذج تطبيقية، مصطفى أبو حازم: 106.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 13.

ألف محمد بن الحسن الرّوآسي الكوفي (ت170هـ) في القرن الثاني للهجرة كتابه (معاني القرآن)⁽¹⁾.

وفي القرن نفسه، ألف يونس بن حبيب البصري (ت182هـ) كتابًا يحمل الاسم ذاته (معاني القرآن)⁽²⁾، وألف علي بن حمزة الكسائي (ت183هـ وقيل 189هـ) كتابه (معاني القرآن)، وهو كوفي وأحد القراء السبعة⁽³⁾.

وصنف أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت207هـ) في أوائل القرن الثاني للهجرة، كتابه (معاني القرآن)، وهو من أشهر علماء الكوفة في اللغة والنحو. وألف أبو عبيدة التيمي (ت210هـ) كتابه (مجاز القرآن)، ويُعدّ كتابه ممارسة لغوية نحوية بيانية استباقية.

ومن بعده ما كتبه أبو الحسن سعيد الأخفش (الأوسط) (ت215هـ)، في (معاني القرآن)، وهو نحوي بصري.

ثم توالى المؤلفات في هذا الحقل، والقائمة طويلة، ففي القرن الثالث ألف الزجاج (ت310هـ) كتابه (معاني القرآن وإعرابه).

وفي القرن الخامس الهجري ألف الشريف الرضي كتابيه: (تلخيص البيان في مجازات القرآن) و(حقائق التأويل في متشابه التنزيل).

إنّ فنّ (معاني القرآن) ليس هو تفسير القرآن، فالتفسير هو أوسع مجالاً، وأبعد منالاً، وأعلى مرتبةً ومقاصد من معاني القرآن، فمعاني القرآن مكوّن معرفي من مكوّنات التفسير، فهو من الأدوات والآليات التي يحتاجها المفسر، ويُسمّى الباحثون بمعاني القرآن بـ: أهل المعاني، أو أصحاب المعاني.

قال أستاذنا الدكتور رحيم كريم الشّريفي: ((ومعاني القرآن ليس إعراب القرآن، فهو لا يتتبع إعراب كلمات القرآن، وينأى عن الإعراب الواضح، وإنّما يختارون الكلمات التي

(1) يُنظر: إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، علي بن يوسف القفطي: 4 / 107.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 4 / 77.

(3) يُنظر: تهذيب اللغة: 1 / 16، 6 / 423.

يستشعرون أنها بحاجة إلى توضيح، أو إعطاء قراءة؛ لكشف أسرار التعبير القرآني، ولا يقف عند التراكيب الواضحة، فالغريب والغامض من التراكيب يجذب إليها هذا الفن، فتكون هذه الوظيفة في سلم ترقّيه وفهمه، طلباً في الغوص إلى إدراك المعنى، إنها ممارسة للظفر بالمعاني الإلهية المُرادة⁽¹⁾.

ويرى كذلك، أن وسائل اللغة باشتباكها توصل إلى اكتناه مرامي النصّ القرآني ومقاصده، فيقول: ((هذه الوسائل والآليات تُوصِلُ إلى معاني القرآن، وهو يمثل تراكماً بيانياً للنصّ القرآني، فلدينا: غريب القرآن، ولغة القرآن، ومشكل القرآن، ومجاز القرآن، وبلاغة القرآن، وإعراب القرآن، إذاً، فحقل معاني القرآن يمثل جزءاً من هذا التراكم البياني، صدقاً وحقاً إنه من الآليات التي تخدم لغة القرآن))⁽²⁾.

وعليه فالممارسة البيانية في حقل (معاني القرآن) بحاجة ((إلى اشتراك العلوم واشتباكها، وقد ألمح ابنُ جنّي (ت 392هـ) إلى اشتراك علوم اللغة العربية في بنية لغة العرب، وابنُ جنّي من شيوخ الشريف الرضي، عالم إمامي، وهو علم من أعلام العربية بعد سيبويه، وأشهر كتبه كتاب (الخصائص))⁽³⁾.

ويتجسّد هذا (الاشتباك المعرفي) في كتب معاني القرآن الكريم، بعلوم تربو على خمسة عشر علماً، تكون معاني القرآن وسط الدائرة، والعلوم التي تكوّن هالةً حول هذا القمر، هي: القراءات، اللهجات، فقه اللغة، الأساليب والبلاغة، النحو والصرف، علم التجويد، الصوت، غريب القرآن... والقائمة تطول وتعرض، فالقرآن هو مركز استقطاب، ومعاني القرآن هي قطب الرّحى، وهذه العلوم كلّها وسائل تخدم هذا الفن.

أنّ معاني القرآن يستعصي التعريف الدقيق، وينفلت من الضبط؛ لأنّ العلوم منسربة فيه، فلا تُعرف كنهيتها، ولا يمكننا وضع اليد عليه؛ لأنّ العلوم مندمجة فيه، فهو ممارسة قرآنية

(1) اقتبست هذا الكلام من سلسلة محاضراته التي ألقاها على طلبة الماجستير، جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلامية لعام: 2019-

2020، بعنوان: التفسير البياني للقرآن الكريم: أصالة في الدرس وإبداع في المنهج.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

للنصوص القرآنية، يُقرأ بأدوات معرفية بنطاق المعرفة الشرعية، وبما أن القرآن نصٌ عربيٌّ، فإن أقرب الوسائل لاستنطاقه هي اللغة الواصفة له.

فمعاني القرآن يمكن تعريفها بأنها: فنٌ يُعنى بالموضع البوري، لا يتسع للآيات كلها والسور كلها، نلمح فيه طابع الانتقاء والظفر بدقائق المعاني، فالمعاني الدقيقة تمثل البور، أي: إبراز الوظائف المنوطة في اكتشاف المعنى عن طريق التنسيق بين العلوم، وتشغيل الارتباطات بينها، تنسيقاً محورياً داخلياً مع السياق الخارجي لمطالب علوم القرآن التي يحتاجها المفسر⁽¹⁾. والتعريف الآخر لمعاني القرآن: هو فنٌ تفكيك النصوص، يُفكك تلك البنيات، وكيفية اشتغالها، ويجتهد في تحليل عناصرها الأولى، فهو فنٌ استقطابيٌ يستقطب المعارف والعلوم. وعليه، فمعاني القرآن هو منظومة متكوّنة متعددة المستويات، وهو عبارة عن تشابك مجموعة من العلوم وتعددها⁽²⁾.

وهذا المعنى المتضمن (التشابك والتداخل المعرفي)، نجده واضحاً في كلمات النحاس (ت338هـ) في كتابه (معاني القرآن) إذ يقول: ((قصدتُ في هذا الكتاب، تفسير المعاني والغريب وأحكام القرآن والناسخ والمنسوخ عن المتقدمين من الأئمة، وأذكر من قول الجلة، من العلماء باللغة، وأهل النظر ما حضرنى، وأبينُ تصريح الكلمة واشتقاقها -إن علمت ذلك- وأتي من القراءات بما يحتاج إلى تفسير معناه، وما احتاج إليه المعنى من الإعراب، وبما احتج به العلماء في مسائل سأل عنها المجادلون، وأبين ما فيه حذف أو اختصار أو إطالة لإفهامه، وما كان فيه تقديم أو تأخير، وأشرح ذلك حتى يتبينه المتعلم وينتفع به كما ينتفع به العالم))⁽³⁾. فهذا النص يكشف بوضوح عن تداخل معرفي بين منظومة معرفية متكاملة، تستقطب المعارف للظفر بدقائق المعاني، ولطائف العبارات.

(1) يُنظر: سلسلة محاضرات: التفسير البياني للقرآن الكريم: أصالة في الدرس وإبداع في المنهج، للدكتور رحيم كريم الشريفي، ألقاها على طلبة الماجستير، جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلامية لعام: 2019-2020.

(2) يُنظر: المصدر نفسه.

(3) معاني القرآن: 42-43/1.

وقال النحاس في كتابه الذي أفرده لإعراب القرآن: ((هذا كتابٌ أذكرُ فيه -إن شاء الله- إعراب القرآن، والقراءات التي تحتاج أن يبين إعرابها، والعلل فيها، ولا أخليه من اختلاف النحويين، وما يُحتاج إليه من المعاني، وما أجاز به بعضهم، ومنعه بعضهم، وزيادات في المعاني وشرح لها، ومن الجموع واللغات، وسوق كل لغة إلى أصحابها))⁽¹⁾.

وهذا النص -هو الآخر- يؤكد مدى الارتباط بين (معاني القرآن) والمجموعة المتداخلة معه من العلوم التي ذكرناها، فمجموعة العلوم ضمنية معه لاستجلاء أسرار النص القرآني في الممارسة البيانية.

ولاستجلاء هذا الحقل المعرفي، يلزم الرجوع إلى كتب (معاني القرآن)؛ ليتعين المراد، ومنها:

أولاً: معاني القرآن للفراء (ت207هـ):

يعد كتابه (معاني القرآن) مدونة تفسيرية قيمة لنحوي ومفسر كبير، إن المرجعية المعرفية الزاخرة بوصفه نحويًا كبيرًا، مكنته من تفسير النصوص القرآنية، وما عمله كان محاولة أولى في تفسير الخطاب القرآني، القائم على التجوز والاتساع، وملاطفة المجالات التداولية الاستعمالية، ومغازلة الواقع التداولي المعيش.

وقد عاين الفراء في ممارسته التفسيرية الجانب اللغوي، والصوت والصرف والنحو والدلالة، وعنايته بقصد المتكلم، وإرادته في إفهام المتلقي، واستنجاهه وتوسله بآليات أخرى، منها: السياق الخارجي -سياق خارج النص- وسياق خارج النص وهو من الضوابط التي ستعتمد عليها مدرسة (الأمناء) -كما سيأتي- ولا سيما أمين الخولي وعائشة عبد الرحمن كسبب النزول والشواهد الحجاجية.

ومن الأمثلة على ذلك ما قاله الفراء: ((وقوله: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَاثِمًا﴾ [آل عمران: 75]

يقول: ما دمت له متقاضيًا، والتفسير في ذلك: أن أهل الكتاب كانوا إذا بايعهم أهل الإسلام أدى

(1) إعراب القرآن: 1/ 165.

بعضهم الأمانة، وقال بعضهم: ليس علينا في الأميين -وهم العرب- حرمة كحرمة أهل ديننا⁽¹⁾.

نلمح في هذا المثال تفرقاً بين (المعنى) و(التفسير)، فاستجلى المعنى باللغة وتوصل إلى أن (قائماً) بمعنى (متقاضياً)، ومن ثم ساق للآية التفسير بحسب ما قاله المفسرون قبله.

ومن الأمثلة الواردة في غريب الألفاظ في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78]، قال الفراء: ((والأمنية في المعنى: التلاوة، كقول الله - عز وجل- ﴿إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: 52]، أي: تلاوته. والأمني أيضاً: أن يفعل الرجل الأحاديث المفتعلة، قال بعض العرب لابن دأب⁽²⁾ -وهو يحدث الناس-: أهذا شيء رويته أم شيء تمنّيته؟، يريد: افتعلته.

وكانت أحاديث يسمعونها من كبارهم ليست من كتاب الله، هذا أبين الوجهين⁽³⁾.

ومن الأمثلة على مشكل الخطاب القرآني وتخرجها في كتب المعاني، بالاستعانة بكلام العرب، وضرب الأمثلة المعروفة، ما ذكره الفراء في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ١٧١﴾ [البقرة: 171]، قال: ((وأضاف المثل إلى الذين كفروا، ثم شبههم بالرّاعي، ولم يقل: كالغنم، والمعنى -والله أعلم-: مثل الذين كفروا كمثّل البهائم التي لا تفقه ما يقول الرّاعي من الصّوت، فلو قال لها: ارعي أو اشربي، لم تدر ما يقول لها، فكذلك مثل الذين كفروا فيما يأتيهم من القرآن الكريم وإنذار الرسول 9، فأضيف التشبيه إلى الرّاعي، والمعنى -والله أعلم- في المرعي، وهو ظاهر في

(1) معاني القرآن: 224 / 1.

(2) ابن دأب: أبو الوليد عيسى بين يزيد بن بكر بن دأب المدني، كان يضع الشعر وأحاديث السمر وكلاماً ينسب إلى العرب، فسقط، وذهب روايته، وتوفي سنة 171هـ، ينظر: معاني القرآن: 50 / 1.

(3) المصدر نفسه: 49-50 / 1، وينظر: 41، 56.

كلام العرب أن يقولوا: فلان يخافك كخوف الأسد، والمعنى: كخوفه الأسد؛ لأن الأسد هو المعروف بأنه المخوف⁽¹⁾. ثم يضيف معنى آخر يحتمله لتخريج مشكل الآية، فيقول: ((وفيها معنى آخر: تضيف المثل إلى الذين كفروا، وإضافته في المعنى إلى الوعظ، كقولك: مثل وعظ الذين كفروا وواعظهم، مثل الناعق، كما تقول: إذا لقيت فلاناً فسلم عليه تسليم الأمير. وإنما المراد به: كما تسلم على الأمير... وكل صواب))⁽²⁾.

ثانياً: معاني القرآن للأخفش (ت215هـ):

وهو من الكتب المهمة في الخوض في هذا النوع، إذ نرغب في مدونته التوسل باليات بيانية مهمة، تمثل شائكة معرفية من الصوت والصرف والنحو والسياق وعلم المناسبة، فضلاً عن الاستئناس بقول العرب.

ف نجد الأخفش عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: 22]، يقول: ((فليس المعنى: انكحوا ما قد سلف، وهذا لا يجوز في الكلام، والمعنى - والله أعلم-: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء، فإنكم تُعذبون به، إلا ما قد سلف، فقد وضعه الله عنكم))⁽³⁾.

ثم نراه يراعي مسألة السياق والمناسبة بين الآيات القرآنية كما جاء في كتابه: ((وكذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23]، ثم قال: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: 23]، والمعنى - والله أعلم- إنكم تُحذون بذلك إلا ما قد سلف، فقد وضعه الله عنكم))⁽⁴⁾.

(1) معاني القرآن: 1/ 99-100.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه: 1/ 329.

(4) المصدر نفسه.

ثم نجده يستعين بكلام العرب والسياق التداولي في الخطاب، ليستشهد على معنى قوله تعالى: ﴿بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: 56]، فيقول: ((يعني: غيرها في النضج؛ لأن الله - عز وجل - يُجَدِّدها فيكون أشد للعباب عليهم، وهي تلك الجلود بعينها التي عصت الله، ولكن أذهب عنها النضج، كما يقول الرجل للرجل: أنت اليوم غير أمس، وهو ذلك بعينه، لا أنه نقص منه شيء أو زاد فيه))⁽¹⁾.

ثالثاً: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (ت310هـ):

يُعدّ هذا الكتاب من أهم آثار الزجاج، وبالاعتماد على ما جاء في مقدمة كتابه، نجد أنّ علم (إعراب القرآن) مقصود أساس بالتأليف، وهو مندمج لعلم (معاني القرآن) عنده، ويُطلق على كتابه اسم (معاني القرآن) للاختصار، جاء في مقدمة كتاب الزجاج: ((قال أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج: هذا كتابٌ مُختَصَرٌ في إعراب القرآن ومعانيه))⁽²⁾.

ومن الممارسات البيانية عند الزجاج: ((وقوله -جلّ وعزّ-: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: 160]، والمعنى: فله عشر حسنات أمثالها... فأما معنى الآية، فإنه من غامض المعاني عند أهل اللغة؛ لأنّ المجازاة على الحسنة من الله -جلّ ثناؤه- بدخول الجنة شيء لا يُبْلَغُ وصف مقداره، فإذا قال: ﴿عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، أو قال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾ [البقرة: 261]، مع قوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: 245]، فمعنى هذا كله: أنّ جزاء الله -جلّ ثناؤه- على الحسنات على التضعيف للمثل الواحد، الذي هو النهاية في التقدير في النفوس، ويضاعف الله ذلك بما بين عشرة أضعاف إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة))⁽³⁾.

(1) معاني القرآن: 330.

(2) معاني القرآن وإعرابه: 39 / 1.

(3) معاني القرآن وإعرابه: 329-330 / 2.

ونرى هنا أنه قد أعمل منظمة جمع الآيات التي تتكلم عن موضوع واحد؛ لاستخراج واستكشاف الهدف المراد منها جميعاً، وهذه الآلية تتشابه داخل منظومة (معاني القرآن).

وفي الآية المتقدمة نستشعر أنّ المنحى الذي نحاه الزّجاج لغويّ صرف لبيان معاني القرآن. وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمّد: 4]، قال الزّجاج: (((حَتَّى)) موصولة بالقتل والأسر، والمعنى: فقاتلوهم وأسروهم حتّى تضع الحرب أوزارها. والتفسير: حتّى يؤمنوا ويسلموا، فلا يجب أن تحاربوهم، فما دام الكفر، فالجهاد والحرب قائمة أبداً⁽¹⁾. وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، قال الزّجاج: ((ومعنى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ أي: استمع ولم يشغل قلبه بغير ما يسمع، والعرب تقول: ألقى إليّ سمعك، أي: استمع مني. ومعنى ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ أي: وقلبه فيما يسمع. وجاء في التفسير أنّه يعني به أهل الكتاب الذي كانت عندهم صفة النّبي 9، فالمعنى على هذا التفسير: أو ألقى السمع وهو شهيد أن صفة النّبي في كتابه⁽²⁾)).

والملاحظ على مجموع كتب (معاني القرآن) ما يأتي:

- 1- بعد تأمل هذه النصوص نجد أنّ الفراء والزّجاج قد فرّقا بين (المعنى) و(التفسير) في الأمثلة السابقة، وكان:
 - المعنى يمكن إدراكه بالّلغة فهو جانب (اجتهاديّ متغير) تتداخل فيه معرفة المفسر وتشابه آلياته البيانيّة لاستخراج المعنى والظفر بالدلالة.
 - وأنّ التفسير لا يدرك إلّا بالنقل والرواية⁽³⁾. وهذا جانب نقليّ ثابت.
- وفي هذا خير دليل على أنّ الممارسة التفسيرية البيانيّة في كتب (معاني القرآن) تقع في شطر منها مع الجانب المتغير متمثلاً بالاجتهاد اللّغويّ، وفي شطرها الآخر مع الجانب الثابت النقليّ بالاعتماد على ما جاء في كتب التفسير السابقة.

(1) المصدر نفسه: 6/5.

(2) المصدر نفسه: 49/5.

(3) يُنظر: التفسير اللّغويّ للقرآن الكريم: 264.

2- غلبة التخصص العلمي لهؤلاء اللغويين على بحوثهم، وإن أغلبها يقوم على البحث النحوي واللغوي، كما أنها لا تخلو من ذكر أسباب النزول، وأقوال المفسرين، وقصص الآي، وعلى تفاوت بينهم⁽¹⁾.

3- أن أصحاب (معاني القرآن)، إن أرادوا أن يأخذوا شيئاً من أهل التفسير يذكرون عبارات عدّة، منها: قال أهل التفسير، أو: قال المفسرون، أو: جاء في التفسير، وهذه عبارات كثيرة جداً؛ ليفرقوا بين مبحث (المعنى) الذي يجتهدون فيه، ومبحث (التفسير) الذي ينقلونه، ((مما يشعر بأن ما يؤخذ عن هؤلاء المفسرين شيء لا يمكن أخذه عن طريق اللغة، وإن ما كان طريقه اللغة، فإنه من معاني القرآن))⁽²⁾.

المبحث الثاني: المنهج البياني في التفسير في العصر الحديث:

يهدف هذا المبحث استعراض أهم الخطوات التطبيقية والآليات الإجرائية التي سعى إليها الذين مارسوا هذا المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم، ويُعدّ محمد عبده (ت1906م)

(1) يُنظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم: 264.

(2) المصدر نفسه: 263.

المؤسس للنهضة التجديدية للتفسير المعاصر، والذي وضع الجذور الأولى للمنهج البياني، ويشكل المعطى اللغوي -عنده- الأساس في بنائه التفسيري⁽¹⁾، وقد أشار إلى أن المرتبة العليا بالتفسير لا تكون إلا بفهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن الكريم، والوقوف على استعمالات أهل اللغة غير مكتفٍ بذلك، بل الرجوع إلى عصر النزول وما قيل عن اللفظ فيه، والأفضل الرجوع إلى القرآن الكريم نفسه في معرفة المعنى المراد⁽²⁾.

يتميز تفسير محمد عبده لجزء (عم) بأنه حافلٌ بخطوات التفسير البياني وتطبيقاته، وذكر محمد رجب البيومي أن التفسير البياني لا يكون في أرقى مجالاته إلا بمراعاة مجموعة من الخصائص التي قد استمدّها من أفكار محمد عبده، وهي⁽³⁾:

1- قوة التفكير وجودة الترتيب.

2- صدق الاستدلال.

3- إدراك البلاغة في رسم الصورة واختيار الكلمات.

4- ائتلاف السياق.

5- إدراك البعد التأثيري في امتلاك النفوس وامتلاء العواطف وإشباع الوجدان.

بدأت ملامح التجديد عند محمد عبده عند التزامه إشراق اللفظ من وجوه عدّة، مع الرجوع لعلم البيان والبلاغة لا اعتمادهما حتمياً في التفسير، بل بوصفهما عنصرين مساعدَيْن لتلمس روح البلاغة، وهذا ما تمسك به تلامذته⁽⁴⁾.

وتظهر منهجيته في التفسير البياني عند تفسير سورة الكوثر المباركة، فهذه السورة على قصر آياتها إلا أنه قام بتفسيرها في ضوء هذا المنهج؛ لأن قصر النصّ يحدّد الغرض بوضوح لدى القارئ، وكانت منهجيته باختصار كالاتي⁽⁵⁾:

1- يبدأ بذكر مناسبة السورة.

(1) يُنظر: أدبيّة النصّ القرآنيّ بحث في نظرية التفسير، عمر حسن القيّام: 29.

(2) يُنظر: خطوات التفسير البياني: 288.

(3) يُنظر: المصدر نفسه.

(4) يُنظر: المصدر نفسه.

(5) تفسير جزء عم، محمد عبده: 169-173. ويُنظر: خطوات التفسير البياني: 292-294.

2- تقديم المدلولات اللغوية للفظ (الكوثر).

3- الاستدلال بالأثر النبوي والأخبار؛ لتوضيح الدلالة.

4- معاينة السياق وربط تفسير الآية السابقة بالآية اللاحقة للوصول للمعنى القرآني.

إضافة إلى ذلك لم يغفل رعاية الفاصلة القرآنية وأهميتها، ونفي القول بالحذف والتأخير فيها، والاهتمام بالوحدة الموضوعية للقرآن الكريم، فهو كتاب هداية قلبية أهم أولوياته احترام العقل والدعوة للتفكير، وتوجه هذه النظرة الموضوعية التفسير البياني توجيهًا بيانيًا، فيوضح الخصائص القرآنية تمام الإيضاح، وتضع الناس أمام كتابهم؛ لينظروا تماسك آياته وترابط أفكاره⁽¹⁾.

مع ظهور هذا الاتجاه الأدبي البياني الحديث وبعد تشكل النواة على يد محمد عبده، اختلف معيار ولوج النص القرآني والباعث إليه اختلافًا جذريًا، ولا سيما على يد أمين الخولي، يتمثل الاختلاف الجذري بوصف المنهج البياني غاية، تنتشعب منه الأغراض الأخرى، وليس وسيلة كما كان قبل، إذ يرى أمين الخولي وأتباعه (مدرسة الأمناء) -مؤسسو مدرسة المنهج البياني الجديدة- أن ((المقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه، هذه هي نظرنا إلى التفسير اليوم، وهذا غرضنا منه، وعلى هذا الأساس نتقدم لبيان طريقة تناوله ومنهج درسه))⁽²⁾.

وما يثبت هذا الاتجاه عند الخولي نقرأ ما قاله -ولو مع إطالة لأهمية النص- لبيان مراده عند تعقيبه على مقصد التفسير عند محمد عبده، إذ يقول: ((فالمقصد الحقيقي عنده هو: الاهتداء بالقرآن وهو مقصد جليل ولا شك، يحتاج المسلمون إلى تحقيقه، لكن ليس بدعًا من الرأي أن ننظر في هذا المقصد لنقول: أنه ليس الغرض الأول من التفسير، وليس أول ما يُعنى به ويُقصد إليه، بل قبل ذلك كله مقصدًا وغرضًا أبعد، تنتشعب عنه الأغراض المختلفة، وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء أكان ذلك المقصد الآخر، علميًا أم عمليًا، دنيويًا أم أخرويًا، وذلك المقصد الأسبق، والغرض الأبعد، هو النظر

(1) يُنظر: المنهج البياني في تفسير القرآن في العصر الحديث، عقيد العزّاوي: 92-96.

(2) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 35.

في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أخذ العربية، وحمل كيائها، وخلد معها فصار فخرها...))⁽¹⁾.

ثم يبين موقفه من الممارسة التفسيرية الأدبية المحضة للنص القرآني قائلاً: ((وتلك الدراسة الأدبية، لأثر عظيم كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، وفاءً بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا))⁽²⁾.

وعليه تكون القراءة الأدبية الفنية - عند الخولي - للنص القرآني ((دون نظر إلى أي اعتبار ديني هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً والعربية اختلاطاً، مقصداً أول، وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد.. ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي، أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو إصلاح اجتماعي أو غير ذلك))⁽³⁾.

لا ينفي الخولي وجود أغراض ومقاصد أخرى غير الغرض الأدبي، لكنه يراه المقصد المقدم رتبة، يعلو ولا يعلو عليه، بل لم يطلق مصطلح (التفسير) إلا على التفسير الذي يستوفي الغرض الأدبي بادئ الأمر، وكل المفسرين - عنده - لا يستطيعون بيان أغراض القرآن إن لم يقدموا الغرض الأدبي أولاً، إذ يقول: ((وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحده، دراسة صحيحة كاملة مفهومة له، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً؛ لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن، ولا فهم معناه إلا بها))⁽⁴⁾.

(1) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم المصدر نفسه: 33.

(2) المصدر نفسه: 34.

(3) المصدر نفسه: 34-35.

(4) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم المصدر نفسه: 35.

ابتدأ أمين الخولي في تجديده لعلم التفسير من فكرة أنه علم لم ينضج ولم يحترق، فبدأ بالدعوة للتجديد في تفسير القرآن الكريم، والمقصود بالتفسير الأدبي أنه ليس تفسيراً لغوياً أو بلاغياً، ولا يتكئ على علمي البلاغة والبيان فقط، بل يحتاج إلى مجموعة من الأسس المنهجية تعتمد علوم القرآن أساساً، وتستعين باللغة؛ لاستظهار كنه الآيات ومدلولاتها انطلاقاً من المفردة القرآنية وصولاً إلى التركيب الجمالي⁽¹⁾.

مراحل منهج التفسير الأدبي - البياني الحديث ومعالمه:

لا نقصد بالمراحل -هنا- المراحل التاريخية والنشأة والتطور، وإنما المقصود المراحل التي لا بد أن يمر بها المفسر ضمن هذا المنهج، كما ذكرها رائد المدرسة البيانية أمين الخولي.

المرحلة الأولى: الجمع الموضوعي:

قال الخولي: ((والقرآن كما هو المعروف، لم يُرتَّب على الموضوعات والمسائل فيفرد كل شيء منها باباً أو فصل... فليس على ترتيب كتب العقائد مع ما فيه من أصول العقيدة، وليس على ترتيب كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع... كما لم يُرتَّب على شيء من تاريخ ظهور آياته، إنما جرى القرآن على غير هذا كله، فعرض لكثير من الموضوعات ولم يجمع منها واحداً بعينه فيلتقي أوله بآخره... وإنما نثر ذلك كله نثراً وفرقه تفرقاً... وتتم الفكرة بتتبعها في مواطن متعددة، وذلك لحكمة ومرمى))⁽²⁾.

فالمرحلة الأولى في التفسير البياني الحديث -كما يراها الخولي- تكون مع التفسير الموضوعي؛ لجمع الآيات المتفرقة ذات الموضوع الواحد، والنظر إليها نظرة موضوعية واحدة، ((فالنظر في سورة البقرة مثلاً يجد الحديث عن المؤمنين وحالهم، ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح إذا ما قورن بما في سورة (المؤمنون) من الجزء الثامن عشر، ثم هو واجد في سورة البقرة عن المنافقين وحالهم، ما لا يفهم وجهه إلا مع سورة (المنافقون) في الجزء الثامن

(1) يُنظر: ملامح التفسير البياني عند الشيخ ابن باديس، مصطفى شريق، مجلة المعيار، العدد: 55 (2021م): 29.

(2) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 35-36.

والعشرين، وقصة آدم في البقرة إنما تُفسَّر مع ما ورد عنها في سورة الأعراف والجبر والكهف وغيرها))⁽¹⁾.

المرحلة الثانية: ترتيب الآيات ذات الموضوع الواحد ترتيباً زمانياً:

وهي خطوة موصولة بالخطوة الأولى، ويُراد بها أن المفسر بعد جمعه للآيات ذات الموضوع الواحد، يجب أن يرتب الآيات بحسب ترتيب النزول، وأكد الخولي قائلاً: ((وترتيب القرآن لم يَرع شيئاً من تقدم الزمن وتأخره، فمكيه يتخلل مدنيّه ويحيط به، ومدنيّه يتخلل مكّيّه ويحيط به، وهكذا ترى من النظر في ترتيب القرآن على سورّه... ما لا يساير حاجات مفسره المتفهم له، بل يقضي ما كان من أمر الترتيب: بالنظر الجديد، والترتيب الخاص لأي الموضوع، بحيث يكشف هذا الترتيب لنا عن تلك النواحي التي عرفت أن المفسر المتفهم مضطّر إلى مراعاتها وتقديرها، توصلاً إلى الفهم الصحيح والمعنى الدقيق))⁽²⁾.

إذاً، يرى الخولي وجوب ترتيب الآيات ترتيباً يكشف عن النواحي التي يحتاجها المفسر ضمن الموضوع الواحد، ثم أجمل المرحلتين السابقتين قائلاً: ((أن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد، والموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومقامات مختلفة، ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كله يقضي في وضوح: بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تجمع آية الخاصة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً مستقصى، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها ولابساتها الحاقّة بها، ثم يُنظر فيها بعد ذلك؛ لتفسر وتُفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى وأوثق في تحديده))⁽³⁾.

(1) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 36.

(2) المصدر نفسه: 36-37.

(3) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 37.

ويرى بعض الباحثين، أنّ الدعوة إلى الترتيب التاريخي لأي الموضوع الواحد، دعوة مثالية عسيرة التحقق، بل وإنّ الخولي وتلاميذه لم يضعوا خطة واضحة لهذا الترتيب الزمني، مع أنّهم نظّروا لها بوصفها خطوة لا بدّ منها قبل القيام بالتفسير⁽¹⁾.

المرحلة الثالثة: مرحلة التحصيل والدراسة:

هذه هي المرحلة الأهمّ في التفسير البياني عند مدرسة الأمناء، وتُعتبرُ المرحلتان المتقدمتان توطئةً لها، وتتمثّل هذه المرحلة بأمرين:

أولاً: دراسة حوّل القرآن الكريم:

قسّم الخوليّ هذه الدراسة إلى دراسة خاصّة، ودراسة عامّة، أمّا ((الدراسة الخاصة هي ما لا بدّ لمعرفته، ممّا حوّل كتاب جليل كهذا الكتاب: ظهر في نحو عشرين عاماً، أو كذا وعشرين عاماً، ثم ظلّ مفرّقا سنين حتّى جُمع في أدوار مختلفة، وكان جمعه وكتابته عملاً سائر الزمن طويلاً، وناله من ذلك ما ناله... فقد كانت هذه القراءات عملاً ذا أثر واضح في حياة الكتاب وفهمه. وتلك الأبحاث من نزول وجمع وقراءة وما إليها... بعد ما تناولها المفسرون المختلفون قبل ذلك بالبحث المجمل، والبيان المتفاوت في الاستيفاء حسب عناية المفسر واهتمامه، ومثل تلك الأبحاث جدّ لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية، ولا بدّ منها لفهم النصوص المدروسة والاتّصال بها اتّصالاً مجدياً))⁽²⁾. ويؤكد على لزوم هذه الدراسة الخاصة حول القرآن الكريم قائلاً: ((وهي دراسات ضرورية لتناول التفسير، حتّى ما ينبغي مطلقاً أن يتقدّم لدرس التفسير من لم يزل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن؛ ليستطيع فهمه فهماً أدبياً صحيحاً مسترشداً بتلك الملابسات الهامة في فهم القرآن))⁽³⁾. وهذا النوع من الدراسة الخاصة ممّا اشترطه السيوطي على المفسر بالعلم بالقراءات والإلمام بأصول الدين،

(1) يُنظر: اتجاهاً التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، محمّد إبراهيم شريف: 503.

(2) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 38-39.

(3) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 38-39.

واشترط العلم بالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والقصص وغيرها⁽¹⁾، ((وإذا فالأستاذ أمين مسبوق بهذا الشرط وبهذه الدراسة الخاصة))⁽²⁾.

وأما الدراسة العامة حول القرآن ((فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش وفيها جُمِعَ وكتبَ وقُرئَ وحُفِظَ وخاطب أهلها أول من خاطب وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها وإبلاغها شعوب الدنيا فروح القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ﴾ [الرَّمَر: 28]، والتفاد إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل، والاستشفاف التام لهذه الروح العربية وذلك المزاج العربي، والدُّوق العربي، ومن هنا لزمَت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية: أرضها بجبالها وحرارها وصحاريها وقيعانها. وسمائها بسحبها ونجومها وأنوائها. وجوها بحرّه وبرده وعواصفه وأنسامه... فكلّ ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين... وما دُمنّا نذكر الجُجْر والأحقاف والأيكّة ومدین ومواطن ثمودَ ومنازل عادٍ، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة، فما ينبغي أن نقول إنّنا فهمنا وصف القرآن لها... ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جليّة، ولا الحكمة ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة))⁽³⁾.

والخلاصة فإنّ أمين الخولي يرى وجوب دراسة مباحث علوم القرآن من نزوله وتاريخه وجمعه وترتيبه وغيرها؛ ليتمكّن المفسر البياني والأدبي من فهم النصّ، وهذه دراسة خاصة، ويرى كذلك وجوب دراسة بيئة نزول النصّ المادية بكلّ تفاصيلها، مبيّناً أنّ القرآن ذو مزاج عربيّ، وهذه دراسة عامّة ينبغي للمفسر في هذا الرّكب أن يعيها ويفهمها فهمًا مركّزًا. وقد سبقه إلى ذلك محمد عبده عندما اشترط على المفسر أن يعلم أحوال البشر في أطوارهم، وأن يعلم سيرة النّبي 9 والصّحابة، ومعرفة شؤونهم آنذاك دنيويًا، وأخرويًا⁽⁴⁾.

(1) يُنظر: الإتيان في علوم القرآن: 2 / 181.

(2) اتّجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: 3 / 890.

(3) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 39-41.

(4) يُنظر: تفسير المنار: 1 / 22-24.

يقول الخولي بعد عرضه للدراسة الخاصة والعامة لما حوّل القرآن ((تلك الإمامة بما حوّل القرآن من دراسة، وهي في جملتها ترجع إما إلى تحقيق النصّ وضبطه، وبيان تاريخ حياته، وإما إلى التعريف بالبيئة التي فيها ظهر، وعنّها تحدّث، وبين مغانيها ومعانيها تقلّب... وبعد استيفاء ذلك يكون التّقدّم إلى دراسة القرآن نفسه))⁽¹⁾. وعليه فيكون الشقّ الآتي هو روح التفسير البياني، إذ إنّ كلّ ما تقدّم هو مهاد لما سيأتي.

ثانياً: دراسة في القرآن الكريم:

وتنقسم دراسة النصّ القرآني عند الخولي إلى قسمين:

1- دراسة المفردات، من جهتين:

أ- معناها اللغوي.

ب- معناها القرآني.

2- دراسة المركّبات.

1- دراسة المفردات:

أمّا ما يخصّ دراسة المفردات، فهي ((تبدأ بالنظر في المفردات. والمتأدّب يجب أن يُقدّر عند ذلك تدرّج دلالة الألفاظ، وتأثيرها في هذا التدرّج يتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الطّواهر النفسيّة والاجتماعيّة، وعوامل حضار الأمة وما إلى ذلك ممّا تعرّضت له ألفاظ العربيّة في تلك الحركة الجيّاشة المتوثّبة التي نمّت بها الدولة الإسلاميّة... وقد تداولت هذه اللّغة العربيّة في تلك النّهضات أفواه أمم مختلفة الألوان والدّماء والماضي والحاضر... حتّى أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأدّب إلى فهم ألفاظ هذا النصّ القرآني الأدبيّ الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تامّ لهذا التدرّج والتّعبير الذي مسّ حياة الألفاظ ودلالاتها))⁽²⁾.

وبعد هذا العرض، انتقد الخولي معاجم اللّغة، بأنّها لا تفي بهذا الغرض الذي يريده المفسّر البياني، قال: ((معاجمنا لا تسعف على شيء من تحقيق هذا الأصل الثابت في تدرّج الألفاظ،

(1) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 41.

(2) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 41-42.

فليس أمام مفسر القرآن حين يبتغي المعنى الأول لألفاظه، إلا أن يقوم بعملٍ في ذلك مهما يكن مؤقتًا وقاصرًا، فإنّه هو كلّ ما يمكن اليوم وإلى أن نملك قاموسًا اشتقاقياً تتدرّج فيه دلالات الألفاظ، وتتمايز فيه المعاني اللغوية على ترتيبها عن المعاني الاصطلاحية على ظهورها⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس، فأول خطوةٍ بيانيةٍ في مرحلة دراسة النصّ نفسه، هي النظر في المفردات، من خلال ترتيبٍ زمنيّ التي تدرّجت فيه دلالة المفردة؛ ليعرف معنى اللفظ وقت النزول، ومعناها بعد أن تناقلتها الأجيال المتعاقبة على اختلاف أصولهم، وهذه الخطوة تأتي لتمييز المعنى القرآني عن المعنى اللغوي.

رتّب الخوليّ النظر في المفردات القرآنية على ناحيتين:

أ- **المعنى اللغوي:** وهو أن يُنظر في المادة اللغوية للفظ المراد تفسيره، لتُفصل فيه المعاني بعضها عن بعض، ومن بعدها يتمّ النظر في تدرّج المعاني وتطوّر دالاتها بحسب تقدّم الزمن، ثمّ يتمّ اختيار المعنى الأسبق بحسب وجهة نظر المفسر؛ ليرجّها ويطمئن إلى المعنى الذي يختاره.

ب- **الاستعمال القرآني:** إذا ما انتهى المفسر من المعنى اللغوي، انتقل إلى النظر في الاستعمال القرآني للفظ، إذ يتتبع ورودها في القرآن كلّها؛ لينظر في ذلك ويقدم رأيه في استعمالها، وهل لهذا المعنى أطراد في عصور القرآن المختلفة والمتغيرة؟ وأن لم يكن كذلك فما هي معانيها المتعددة اللغوية والاستعمالية، وبهذا ينتهي المفسر من معنى المفردة وهو مطمئن⁽²⁾.

وكما مرّ سابقاً أن الساحة الإسلامية خالية من معجم للترتيب الزمنيّ لتطوّر دلالات الألفاظ العربية، أكّد الخوليّ أيضاً خلوّ الساحة من معجم يُعنى بألفاظ القرآن، باستثناء محاولة الرّاعب الأصفهانيّ قبل ألف عام، ووصفه بأنّه قد ((عانى فيها شبيهاً بما وصفنا أو بشيء من أصل فكرته، ولكنّه لم يتمّ التعقّب اللغويّ، ولم يستوفِ التتبع القرآنيّ، وفاته مع ذلك كلّ فرق ما بين عصره وعصرنا في دراسة اللغات وصلاتها، إلا أنّه في كلّ حال نواةٌ تُحجّل من بعده، وبخاصّة

(1) المصدر نفسه: 42-43.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 43-44.

أهل هذا العصر الطموح، فيؤلمهم ألا يملكو إلا هذا القاموس القرآني الناقص، بل البدائي. وبالتزام هذا المنهج الأدبي يرجى كمال هذا القاموس وقواميس أخرى تتطلبها حياة القرآن، كتاب العربية الأعظم⁽¹⁾.

بعد خطوة النظر في المفردات من ناحيتيها اللغوية والاستعمالية في القرآن، انتقل إلى النظر في المركبات.

وقد ربط نصر حامد أبو زيد بين هذه المنهجية في التفكير عند الخولي وثقافته المشبعة بعلم (أصول الفقه)، والذي يقوم منهجياً على جمع الآيات ذات الموضوع الواحد جمعاً إحصائياً، ثم ترتيبها تاريخياً قبل القيام بعملية التفسير، وهو ((منهج لا يمكن التقليل من شأنه حين تتعلق الدراسة بموضوعات القرآن، وقضايا الفكرية والعقدية والأخلاقية والاجتماعية، لكنه ليس المنهج الأجدى في الدراسة الأدبية للقرآن))⁽²⁾.

2- دراسة المركبات:

وضح الخولي هذه الخطوة بقوله: ((ثم بعد المفردات يكون نظر المفسر الأدبي في المركبات، وهو في ذلك -ولا مزية- مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة... الخ، ولكن لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته، ولا لون يلون التفسير كما كان الحال قديماً، بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده، والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيات والتقاء الاستعمالات المتماثلة في القرآن كله))⁽³⁾. ثم ينتقل إلى كيفية توظيف النظرة البلاغية قائلاً: ((ثم على أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي تلك النظرة الوصفية التي تُعنى بتطبيق اصطلاح بلاغي بعينه، وترجيح أن ما في الآية منه هو كذا لا كذا، أو إدراج الآية في قسم من الأقسام البلاغية دون قسم آخر، كلاً بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تتمثل الجمال القول في الأسلوب القرآني، وتستبين معارف هذا الجمال،

(1) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 43-44.

(2) القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً: 149.

(3) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم المصدر نفسه: 44.

وتستجلي قسمايه في ذوقٍ بارعٍ قد استشفَّ خصائص التراكيب العربية منضماً إلى ذلك التأمّلات العميقة في التراكيب والأساليب القرآنية⁽¹⁾. وتأتي أهميّة هذه النظرة البلاغية الأدبية عند الخولي لمعرفة مزايا التراكيب الخاصة بها بين اللغة العربية ((بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فناً فناً، وموضوعاً موضوعاً، معرفةً تبين خصائص القرآن في كلّ فنٍّ، ومزاياه التي تجلو جماله⁽²⁾)).

وفي هذا السياق يجزم أحمد محمد سالم في دراسته عن أمين الخولي من أثر الثقافة الغربية في تكوين نظريته الجديدة في التفسير، وأتته قام ((في التفسير الأدبي للقرآن بتوظيف منتجات الثقافة الغربية وخاصة تراث التأويل -أو الهرمنيوطيقا- وذلك من أجل إخضاع النصّ للعقل⁽³⁾))؛ لأنّ المتلقّي -عند الخولي- ولا سيما للنصّ الأدبي لا بدّ أن يلوّن هذا النصّ بتفسيره له، إذ إنّ المتفهم للعبارة هو الذي يحدّد بشخصيته وأفقه العقليّ المستوى الفكريّ لها ((وهذا التفسير يركز عند الخولي على اعتبار الأهميّة للجانب اللغويّ، والجانب النفسيّ لمبدع النصّ الأصليّ. وفي هذا يبدو الخولي متأثراً بشيلر لماخر (1768-1834م⁽⁴⁾)).

ويردّ عمر حسن القيام على هذا التوجّه قائلاً: ((إنّ الموازنة بين نظرية الخولي في التفسير ونظرية شليرماخر في التأويل لا تشير إلى هذه الصلة المزعومة. وإذا كان ثمة حاجة لإحالة نظرية الخولي في التفسير إلى التراث التأويليّ الألمانيّ فربّما كانت أفكار الخولي أقرب إلى أفكار التأويليّ الألمانيّ جوهان سملر⁽⁵⁾)).

لا ريب في أنّ هذا المنهج بحسب هذه الأصول التي وضعها أمين الخولي، منهج حتّى وإن كان ممكناً، فهو صعبٌ، وبحاجةٍ إلى جهدٍ ودرايةٍ، وهذا ما أقرّه الخولي بقوله: ((ولئن كان مثل هذا ممّا يُطلّب أو يُوصَف في قليلٍ من الجُمَل أو الأسطر، فإنّ تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب، وإنّما يقوم على إصلاحٍ أدبيّ بلاغيّ، أحسب أنّ الحياة الأدبية اليوم تحاوله وهي بالغة

(1) المصدر نفسه: 44.

(2) المصدر نفسه.

(3) الإسلام العقلاني: تجديد الفكر الدينيّ عند أمين الخولي: 111.

(4) المصدر نفسه: 112.

(5) أدبية النصّ القرآنيّ بحث في نظرية التفسير: 52.

منه -إن شاء الله- مبلغاً حسناً، ومستفيدةً به في التفسير الأدبي للقرآن كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاولتها للتفسير القرآني⁽¹⁾.

ومن الجدير بالذكر أنه لم تخرج دراسة تطبيقية تامة لهذا النهج بأصوله، مع محاولات الخولي المستمرة والمتكررة، فهو يعترف سلفاً بالقصور عن الكفاية والقدرة الكاملة، إذ يقول: ((مهما يكن لهذه المطالب من أثرٍ يُثقل خطانا، ويؤخر أثمار دراستنا، ويُشعرنا بالنقص، ويعود علينا باللائمة، فإن هذه هي الحقيقة، وهذا هو الواجب، وأولى لنا أن نؤثر تقرير الحقيقة، على أن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال، فنزعم الكفاية الكاملة والقدرة الموفرة، ولنن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص، فذلك أجمل بنا من التزيّد الزائف))⁽²⁾. ثم يُقرر أن هذا المنهج ليس بمستحيل، بقوله: ((وليس الذي نبيغه من هذا المنهج مستحيلاً ولا بعيد التحقيق، فقد شعر أسلافنا بجملته، وقاموا ببعضه للقرآن، ثم قام المحدثون به كله لكتبهم الأدبية والدينية، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين))⁽³⁾.

وإذا كان واضح المنهج يقول هذا، فإن محمد إبراهيم شريف يرى أن هذا المنهج بهذه الصورة والضوابط لم ير النور في أي محاولة من محاولات أتباعه ومتبنييه، وإنما جاءت محاولاتهم بعيدة عن الأمل والطموح بصورة أو بأخرى⁽⁴⁾.

المرحلة الرابعة: مراعاة جانب التفسير النفسي:

أوجب الخولي مراعاة التفسير النفسي، والذي ينبغي على المفسر البياني الاهتمام به، قال: ((لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس، قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينية، وجدله الاعتقادي، ورياضته للوجدانات والقلوب، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه،

(1) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم المصدر نفسه: 44.

(2) المصدر نفسه: 46.

(3) المصدر نفسه: 47.

(4) يُنظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر: 508.

وتوارثته عن الأسلاف والأجيال، وتزبينها بما دعا إليه من إيمان⁽¹⁾، ونظرًا لاستعمال القرآن للطائفتين نفسيّة، ومرامي قلبية، فلا بدّ للتفسير النفسيّ أن ((يقوم على أساسٍ وطيدٍ من صلة الفنّ القوليّ بالنفس الإنسانية، وأنّ الفنون على اختلافها -ومن بينها الأدب- ليست إلا ترجمة لما تجده النفس⁽²⁾)).

ولعلّ هذا ((هو جوهر المنهج التطبيقيّ في دراسة النصّ القرآنيّ، وقد رتب أمين الخوليّ الخطوات المنهجية في هذا النوع ضمن إحساس عميق بأهمية النظام داخل البنية اللغويّة⁽³⁾). بحيث تراعى الظواهر النفسية وعوامل الحضارة العربيّة والإسلاميّة.

وهو يرى أنّ اللّحمة النفسيّة في القرآن الكريم قد تكون حاسمة للخلافات المتشعبة بين المفسرين⁽⁴⁾، ((فالملاحظة النفسيّة حين تعلّل نسج الآية وصياغتها، وتعرّف بجو الآية وعالمها، ترفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفقٍ باهر السناء، وبدون هذه الملاحظة يرتدّ المعنى ضئيلاً ساذجاً لا تكاد النفس تطمئنّ إليه، ولا هو خليق بأن يكون من مقاصد القرآن⁽⁵⁾)).

كانت هذه الأصول المنهجية الرئيسة التي خطّها أمين الخوليّ لتفسيره البيانيّ، حرصنا على أن ننقلها كما قالها صاحبها، فخير من يتحدّث عن منهج الخوليّ هو الخوليّ نفسه؛ لذا أكثرنا النّقل عنه تحاشياً للاختصار المخلّ، والفهم غير المناسب.

نماذج تطبيقية لمنهج التفسير البيانيّ الحديث:

نذكر بعض الأمثلة والدراسات التطبيقية لهذا المنهج التفسيريّ، وليس بالإمكان أن نذكر الدراسات البيانية كلّها ولا أكثرها، وإنّما يمكن أن نُشير إلى أهمّها وأشهرها، وعلى هذا الأساس فليس في هذا المنهج أهمّ من الممارسات التفسيرية التي قدّمها أستاذ المدرسة، وتليه فيها تلميذته عائشة بنت الشاطئ، وكما تبين سابقاً أنّ معظم هذه الدراسات لم تستوفِ الشروط التي وضعها أمين الخوليّ، وبه نبدي الأمثلة.

(1) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 45.

(2) المصدر نفسه.

(3) أدبيّة النصّ القرآنيّ بحث في نظرية التفسير: 56.

(4) التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم: 45.

(5) المصدر نفسه: 45.

التطبيقات التفسيرية البيانية عند أمين الخولي:

نشر أمين الخولي مجموعة من الدراسات التطبيقية بعنوان (من هدي القرآن)، وانطوت على العديد من الأبحاث، كالبيان في القرآن، والقادة.. الرسل، وفي أموالهم، وفي رمضان، وغيرها.

وذكر **فهد بن عبدالرحمن الرومي** أنّ مجموع هذه الدراسات يحتفظ بالمنهج الذي قرره **الخولي** بالخصائص الآتية⁽¹⁾:

- 1- أنّها تدرس القرآن حسب الموضوعات، وليس حسب ترتيب السور في المصحف.
 - 2- أنّها تهدف إلى التدبير النفسي والاجتماعي الإصلاحي في القرآن للحياة الإنسانية، وترى أنّ هذا هو مجال القرآن الكريم لتحقيق أهداف الرسالة الإسلامية.
 - 3- أنّها تعتمد إلى معاني الآيات التي تؤدّيها ألفاظ العربية، كما فهمت في عصر نزول النص، ولا تتجاوزه إلا لالتماس ما للفظ والنظم من إحياء أدبية وفنية.
- قدّم أمين الخولي لحديثه في (في أموالهم.. مثالية لا مذهبية)، إشارات عديدة للخطوط العامة لمنهجه الأدبي البياني في التفسير، واستجمع فيها آيات تتضمّن موضوع المال، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَكُمْ﴾ [النور: 33]، و﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ ءَامِنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: 7]، و﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 92]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامِنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 294]، وغيرها من الآيات، لكنّه لم يلتزم بترتيبها بحسب النزول، بحسب الأصل في المنهج الذي أرسى قواعده.

(1) يُنظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: 3/ 903.

ثم نظر نظرة عامّة بعنوان: (لمحات عامّة)، وهذا بحسب ما دعا إليه في منهجه، لكنّه لم يلتزم بالخطوات التي قرّرها، وبيّن ما يريد من هذه اللّمحات بقوله: ((نريد لنتذكّر ما يشفّ به الحسّ القرآنيّ في ذكر القرض الحسن، إذ يُسمّى هذا الإعطاء والنّضال في سبيل الخير العامّ قرضاً حسناً، وقرضاً لله تعالى، فلا يُسمّيه منحاً، ولا تفضّلاً، أو ما يشبه هذا))⁽¹⁾.

ثم تطرّق إلى حبّ المال، فالقرآن لم يتجاهل الواقع من قوّة غريزة حبّ المال، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ أَلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: 20]. وأنّ أصحاب القرآن يدركون أنّ هذا

الهدّي الخالد، قد عرّف للبشريّة حبّها للتّمكّك، فأرضاها بلونٍ من الإرضاء؛ ليوثّر ثقتها بما يوجّهها إليه في تعلية هذه الغريزة، وتأتي ثقتهم بسبب ما يرونه من تقدير القرآن للواقع ومعرفته به⁽²⁾. وقد التفت القرآن لهذه الغريزة في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ

عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المنافقون: 9]، كما يذكر للعبارة من أفسده

ماله وولده في قول نوح 7: ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا

خَسَارًا﴾ [نوح: 21]، وبهذا القصد والاعتدال ينهي القرآن عن الاغترار بالأموال والأولاد

بقوله: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ

وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة: 55]، ففي هذه الآيات لفت واضح إلى حال هذا النزوع البشريّ للتّمكّك،

ثم بيّن القرآن الطّريق الصائب في التّعامل مع المال، بقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا

مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [التوبة: 88]،

فالقرآن الكريم بعد مسلكه النّفسيّ في تقرير غريزة حبّ التّمكّك، أشار إلى أنّ المال بحاجة إلى

رقابة مرشدة، ووضّح في (تحويلٍ نفسيّ) أنّ القرآن لم يقمع حبّ المال، ولم يجعله لعنة ولا

الغنى خطيئة بل فتح منافذ للتّحويل النّفسيّ ببعض ما سمعنا من توجيهه، فلا يبخل ولا يسرف

(1) من هدي القرآن.. في أموالهم: 205.

(2) يُنظر: المصدر نفسه: 214.

ولا يغترّ ولا يُنكر القيم واليقين ولا يحسب المال هو الدنيا والآخرة ولا ينسى ما هو خير ثواباً وخيراً أملاً⁽¹⁾.

هذا عرضٌ سريعٌ جداً لمثالٍ لما قاله الخوليّ ممّا أطلق عليه اسم: التفسير الأدبيّ للقرآن الكريم بعنوان (في أموالهم)، وقدم لموضوعه ترابطاً موضوعياً، لكنّه لم يلتزم بالترتيب الزمنيّ، ونظر النظرة الشاملة، إلاّ أنّه تخطّى النظر في المفردات وتدرّج دلالاتها، وهذا أيضاً تجاوز آخر لأصول منهجه.

التطبيقات التفسيرية البيانية عند عائشة بنت الشاطئ:

ألّفت بنت الشاطئ نحو الأربعين كتاباً، منها إسلاميٌّ عامٌّ ومنها دراسات قرآنية، وأهمّ مؤلفاتها:

- 1- التفسير البياني للقرآن الكريم.
 - 2- القرآن والتفسير العصريّ، سلسلة (اقرأ).
 - 3- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق.
 - 4- الإسرائيليات في الغزو الفكريّ.
 - 5- مقال في الإنسان (دراسة قرآنية).
 - 6- القرآن وقضايا الإنسان.
 - 7- الشخصية الإسلامية (دراسة قرآنية).
- وقدّمت في الدّراسات الأدبيّة واللّغويّة والتّاريخيّة عدداً من المؤلّفات، منها:
- 1- تراثنا بين ماضٍ وحاضر.
 - 2- لُعُتْنا والحياة.
 - 3- أبو العلاء المعريّ.
 - 4- أرض المعجزات.
 - 5- مع أبي العلاء في رحلة حياته.

(1) يُنظر: من هُدي القرآن.. في أموالهم: 224-226.

6- الحياة الإنسانية عند أبي العلاء.

ترى بنت الشاطئ أنّ المحور في المنهج والأصل الذي أخذته عن أستاذها هو التناول الموضوعي، قالت: ((والأصل في منهج التفسير الأدبي -كما تلقّيته عن أستاذي- هو تناول الموضوع الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، فيجمع كلّ ما في القرآن عنه ويهتدي بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب بعد تحديد الدلالة اللغوية لكلّ ذاك))⁽¹⁾. ثمّ تبين الفارق بين هذا المنهج وبين المناهج الأخرى المعوفة بقولها: ((وهو منهج يختلف تمامًا عن الطريقة المعروفة في تفسير القرآن سورةً سورةً، يؤخذ اللفظ أو الآية فيه مقتطعاً من سياقه العام في القرآن كلّه، ممّا لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنية لألفاظ أو استجلاء ظواهره الأسلوبية وخصائصه البيانية))⁽²⁾.

أكّدت بنت الشاطئ منهج أستاذها الخوليّ وذلك بجعل المقصد الأوّل للتفسير أدبيّاً صرفاً، قالت ((إنّ الذين يُعَنَوْنَ بدراسة نواحٍ أخرى فيه -أي في القرآن- والتّماس مقاصد بعينها منه لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يفقهوا أسلوبه الفذّ، ويهتدوا إلى أسرارهِ البيانية؛ كي لا يغيّب عنهم شيءٌ من دلالاته))⁽³⁾، وهذا تأكيدٌ لما ذهب إليه الخوليّ بأنّ المقاصد تتفرّع من المقصد البيانيّ الأدبيّ، فإذا ((كان الدّارس يريد أن يستخرج من القرآن أحكامه الفقهية، أو يستنبط موقفاً من القضايا الاجتماعية أو اللّغوية أو البلاغية، أم كان يريد أن يفسّر آيات الذكر الحكيم تفسيراً عاماً على النّحو الذي ألفناه في كتب التّفسير، فهو مطالبٌ بأنّ يتهيأ أولاً لما يريد ويُعدّ لمقصده عدّة من فهم مفردات القرآن وأساليبه فهمًا يقوم على الدّرس المنهجيّ الاستقرائيّ ولمح أسرارهِ في التّعبير))⁽⁴⁾.

(1) التّفسير البيانيّ للقرآن الكريم، عائشة عبدالرحمن بنت الشاطئ: 18 / 1.

(2) المصدر نفسه: 18 / 1.

(3) التّفسير البيانيّ للقرآن الكريم: 15 / 1.

(4) المصدر نفسه.

قواعد منهج بنت الشاطئ في التفسير:

وأهم قواعد التفسيرية ما يأتي(1):

أولاً: الجمع الموضوعي للفظ القرآني في مواضع استعماله كلها:

وقد فصلت القول في هذه القاعدة في مقدمة تفسيرها، والاستعمال القرآني عندها لا يعني تخطئة سائر الاستعمالات المعجمية، وإنما يعني أن القرآن الكريم معجمه الخاص وبيانه المعجز، قالت ((وواضح أنه لا سبيل إلى دراسة أي نص في لغة ما دون فقهه لألفاظه في لغته، ثم يكون للنص بعد ذلك أن يحدد لكل لفظ دلالاته الخاصة من شتى الدلالات المعجمية أو يُضيف إليها ملحظاً ينفرد به)) (2).

وحين تدرس دلالة لفظ (الساعة) تبذل وسعها في استجماع معانيها واستقراءها في القرآن الكريم، قالت في معنى (الساعة) في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلُهَا﴾ [النّازعات: 42]: ((ولفظ ساعة في العربية يعني الجزء من الوقت، وأضيف إليه حديثاً استعمالها في جزء محدد منه بستين دقيقة، ويُستعمل معرّفاً بـ (ال) للعهد في الوقت الحاضر، فيقال: أزورك الساعة، أي: الآن، ثم غلب على الساعة استعمالها في الآلة الضابطة للوقت بعد اختراعها. لكن للقرآن استعماله الخاص للساعة، فهو لا يستعملها نكرة إلا في برهة من الوقت قصيرة، دون تحديد لها بالدقائق والثواني)) (3).

ثم ساقط الآيات القرآنية التي تؤيد ما تذهب إليه في تنكير لفظ (الساعة)، والآيات هي:

1- ﴿يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الرّوم: 55].

2- ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَجِرُّونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: 61].

3- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34].

(1) يُنظر: المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم، كامل سعيان: 115-119، وينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: 926/3 وما بعدها.

(2) التفسير البياني للقرآن الكريم: 2/ 7-8.

(3) التفسير البياني للقرآن الكريم: 1/ 144.

4- ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: 49].

5- ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ﴾ [الأحقاف: 35].

أما إذا استعمل القرآن لفظ (الساعة) معرفة بـ (ال) ((فتلك -دائماً- هي ساعة الآخرة، ولم يختلف هذا في أي موضع من المواضع الأربعين التي جاءت (الساعة) فيها في القرآن الكريم))⁽¹⁾.

ثم تسوق أيضاً مجموعة من الآيات التي تعزز هذا الرأي، ومن الآيات المباركات:

1- ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَحْسِرْتَنَّا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا﴾ [الأنعام: 31].

2- ﴿أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: 107].

3- ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ [الحج: 55].

4- ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [الزخرف: 66].

ثم تذكر الجانب البياني بعد هذا الاستقصاء للاستعمال القرآني للفظ الساعة قائلة: ((والملاحظ البياني في هذا الاستعمال المضطرب أن هذه الساعة تنفرد دون ساعات الزمان كله بأنها الحاسمة الفاصلة، التي يتغير فيها نظام الزمن وسيّر الكون، لما يحدث فيها من حدث هائل خطير، وهو معنى يقوى ويتضح بإسناد القيام والإتيان والمجيء إلى هذه الساعة المتميزة الحاسمة، دلالة على بروزها وشخصها وفعاليتها))⁽²⁾.

ثانياً: القاعدة الأصولية: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

رتبت على هذا الأصل نظرتها إلى أسباب النزول، وقررت في مقدمتها تفسيرها، إذ قالت: ((إن المرويّات في أسباب النزول موضع اعتبار في فهم الظروف التي لا يستنزول الآية، مع تقدير أن الصحابة الذين عاصروا نزولها ورويت عنهم أقوال فيها، ربطها كل منهم بما وهم

(1) المصدر نفسه: 1/ 144.

(2) التفسير البياني للقرآن الكريم: 1/ 144-145.

أو فهم أنه السبب في نزولها، وهذا هو معنى قول علماء القرآن: إن المرويَّات في أسباب النزول يكثر فيها الوهم، ونقدّر معه أن السببية فيها ليست بمعنى العلّية التي لولاها لما نزلت الآية، وأن العبرة في كلّ حال بعموم اللفظ المفهوم من صريح نصّها، لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه⁽¹⁾.

وهي في مرحلة التطبيق، تُورد سبب النزول، ثمّ تعقّب عليه بالقاعدة الأصولية هذه، ولناخذ مثلاً على ذلك، ما قالته في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ۚ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 2-3]: ((وللمفسرين في (الإنسان) قولان: إنه لعموم الجنس، أو أن (ال) للعهد، مُراداً بالإنسان جماعة من المشركين: الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل والأسود بن عبد المطلب، ولا نقف عندما اختلفوا فيه فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية، والسياق -ظاهره- لا يخص الإنسان بفلان أو بآخر، والتعميم فيه مستفاد صراحةً من الإطلاق ثمّ استثناء ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ وهذا الاستثناء ينقطع إذا ما كان الإنسان خاصاً بالمعهودين الذين ذكروهم، وليس فيهم من يخرج بالاستثناء مع الذين آمنوا وعملوا الصالحات⁽²⁾.

ثالثاً: الاهتمام بسياق الآيات:

تعدّ هذه القاعدة من السمات البارزة في المنهج البياني عند بنت الشاطئ، ومن تطبيقاتها ما فسّرت به قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد: 11]، قالت: ((ما العقبة التي يتحدّث عنها القرآن هنا؟ أتعب المفسرون أنفسهم في تأويلها: ففي الطبري عن الحسن: عقبةٌ والله شديدة، مجاهدة الإنسان نفسه وهواه وعدوّ الشيطان، وقريبٌ منه ما قاله الزمخشري ونقله الشيخ محمد عبده، وقيل: العقبة: جهنّم أو جبل فيها... والواقع أننا في غير حاجةٍ إلى شيءٍ من هذا ومثله، فالقرآن نفسه قد تولّى بيان (العقبة) حين أتبعها بالسؤال اللافت: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۚ ۝۱۲﴾

(1) المصدر نفسه: 9/2.

(2) التفسير البياني للقرآن الكريم: 81/2.

رَقَبَةٍ ١٣ أَوْ إِطْعَمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَةِ ١٤ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ١٥ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ١٦ ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ﴾ [البلد: 12-17]، فهذا بيانٌ مُفصّلٌ للعقبة التي يجب أن يقتحمها الإنسان بما تهيأ له من وسائل المكابدة والنضال والإدراك والتميز⁽¹⁾. وجاء مثل هذا التطبيق في كلمات الإمام الحسين 7 في تفسيره لكلمة (الصّمد): ((عن الإمام الحسين سيّد الشهداء 7: إنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن عليّ يسألونه عن (الصّمد) فكتب إليهم: بسم الله الرحمن الرحيم، أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا ولا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدي رسول الله 9 يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار، وإنّ الله قد فسّر (الصّمد)، فقال: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 1-2]، ثم فسّره فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 3-4])⁽²⁾.

رابعاً: محوريّة القرآن:

تقرّر بنت الشاطي الاحتكام ((إلى سياق النصّ في الكتاب المحكم، ملتزمين ما يحتمله نصّاً وروحاً، ونعرض عليه أقوال المفسرين، فنقبل منها ما يقبله النصّ، ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات والتأويلات المذهبية))⁽³⁾. ففي تفسير قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ [الضحى: 5] قالت: ((وفي الصّنعَة الإعرابية: أثار بعض المفسرين هنا المشكلات ما أغنى البيان القرآنيّ عنها، القاعدة النحويّة -عندهم- أنّ اللّام في (سوف) إنّ كانت للقسم لا تدخل على المضارع إلّا مع نون التوكيد، وإنّ كانت اللّام للابتداء فإنّها لا تدخل إلّا على الجملة من المبتدأ والخبر))⁽⁴⁾. وبعد عرضها لرأي الزمخشري أخذت بنقده؛ لتكلفه وتأويله غير المبرّر، قالت: ((وندرج جَوْر الصّنعَة الإعرابية على هذا البيان

(1) المصدر نفسه: 1/ 192.

(2) عقائد الإماميّة الاثني عشرية، إبراهيم الموسوي الزنجاني: 2/ 100.

(3) التفسير البياني للقرآن الكريم: 1/ 10.

(4) المصدر نفسه: 1/ 41.

العالى إذا احتكنا إلى حسّ العربيّة، ووازنّا بين وَفَعِ التّعبير القرآني ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾، وَوَفَعِ ذلك التّعبير الآخر المقدّر: ولأنت سوف يعطيك، الذي قال عنه الزّمخشرى: أنّه الأصل، وأنّى لبشرٍ يعجزه أن يأتي بسورةٍ من مثلي هذا القرآن أن يقول في آيةٍ منه ما يقول الزّمخشرى في آية (الضحى): لا بدّ من تقدير كذا؛ لأنّ أصل التّعبير كذا⁽¹⁾.

خامساً: ترك الإطناب فيما أبهم في القرآن:

فهي تدمّ المفسّرين الذين يُطنّبون في ذكر أمرٍ أغفله القرآن، ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنُسَلِّنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [التكاثّر: 8] قالت: ((واعجباً! أثر القرآن أن يسكت عن ذكر السائل، تركيزاً للاهتمام في السؤال نفسه، ويأبى المفسّرون إلّا أن يختلفوا فيمن يكون السائل، مع أنّ صنيع القرآن صريحٌ في الصّرف عمداً عن مثل هذا))⁽²⁾.
والأمثلة كثيرة، والغرض البيان لا الاستيفاء، ولعلّ فيما ذكرنا يتّضح المنهج البيانيّ عند بنت الشاطى.

(1) المصدر نفسه.

(2) التفسير البيانيّ للقرآن الكريم: 1/ 218.

المبحث الثالث: التفسير المقاصدي، والتفسير المنهجي:

المطلب الأول: التفسير المقاصدي للقرآن الكريم:

وهذا هو الاتجاه الآخر من الاتجاهات التفسيرية التوفيقية وهو التوجه المقاصدي، إذ يحمل -لا أقل على المستوى النظري- الكثير من النتائج المبهرة التي تثير النص القرآني لجعله ملبيًا لاحتياجات المجتمع، وشؤون الإنسان والواقع المتغير باستمرار.

إن الرؤية المقاصدية تركز على ضبط عملية التفسير من ناحية إخراجها من التوقع في المعاني الحرفية الضيقة للنص، والتي لا تعبر للواقع أدنى اهتمام، إلى التعمق في توظيف النص على وفق متطلبات الواقع المليء بالتعقيد، متجاوزًا أسر المعاني في قيود الحرفية السلفية. نشأ التفكير في المقاصد مبكرًا عند علماء المسلمين في الوسط الفقهي، إذ يرى أحمد الريسوني⁽¹⁾ أن هذا التفكير ظهر على يد أبي الحسن العامري⁽²⁾ (ت 381هـ) المتكلم والفيلسوف من علماء القرن الرابع الهجري، وتشكلت بعده ضرورات مقاصد الشريعة. واستعملها الجويني⁽³⁾ (ت 478هـ) مؤكدًا على أثرها في فهم التشريعات إذ يقول: ((من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة))⁽⁴⁾، واستعملها الغزالي⁽⁵⁾ (ت 505هـ) كما نقل عنه السيوطي (ت 911هـ) قائلًا: ((مقاصد الشرع قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب الحق))⁽⁶⁾، ومن ثم آلت لتكون محور الدرس عند أبي إسحاق الشاطبي (ت 790هـ) في مدونته الشهيرة (الموافقات في أصول الشريعة)، واستمرت بالنمو على يد الأصوليين والفقهاء، ووجد لهذا الفكر معارضون ومؤيدون وكل بحسب رؤيته وفهمه.

(1) يُنظر: البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدّم لندوة حول مقاصد الشريعة، لندن: 2005م، على مواقع كثيرة في النت.

(2) يُنظر: الإعلام بمناقب الإسلام: 125.

(3) يُنظر: البرهان في أصول التفسير: 1 / 206.

(4) يُنظر: المصدر نفسه: 1 / 206.

(5) يُنظر: المستصفى في أصول الفقه: 1 / 283.

(6) الرد على من أخذ إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: 182.

ولذلك، فإنّ التفسير المقاصديّ يُعدّ من المناهج التوفيقية في التفسير، وذلك بالنظر إلى وجود جذور هذا المصطلح قديماً، وظهور هذا المنهج بشكلٍ جليّ في القرون المتأخرة والتّظهير له، والتأليف فيه.

وفيما يخصّ السّؤال المطروح: هل المنهج المقاصديّ منهج مستقلّ بذاته؟ أم أنّه ينضوي تحت العقل الفلسفيّ والعقل الاجتماعيّ ولا يُعدّ مستقلاً؟

يجيب **محمد مصطفى** بقوله: إنّ ((العقل المقاصديّ هو تعبير إشاريّ يحتوي على المعطى الفلسفيّ تارةً، وعلى المعطى الاجتماعيّ أخرى، وعلى المعطى الكلاميّ ثالثةً، وعلى التركيب من تلك الاعتبارات رابعةً...))⁽¹⁾، ويُضيف قائلاً: إنّ المنهج المقاصديّ ((يقوم بأداء الوظائف المنهجية بنظرة مقاصدية، وتلك النظرة قد تتبلور من خلال قراءة اجتماعية للنّص، أو قراءة فلسفية له، أو قراءة كلامية، وما إلى ذلك من قراءاتٍ مختلفة))⁽²⁾.

عرّف اتجاه التفسير المقاصديّ بأكثر من تعريف منها:

ما ذكره **الطاهر بن عاشور** في مقدّمات تفسيره قائلاً: ((فغرض المفسّر بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد الله -تعالى- في كتابه بأنّ بيانٍ يحتمله المعنى، ولا ياباه اللفظ من كلّ ما يوضح المراد من مقاصد القرآن))⁽³⁾.

وجاء هذا المصطلح عند **العزّ بن عبد السلام**، ومن جملة ما ذكر أنّ معظم مقاصد القرآن الأمرُ باكتساب المصالح وأسبابها، والرّجوع عن اكتساب المفساد وأسبابها⁽⁴⁾. وهو يقارب ما ذهب إليه **سيف الدين الأمدي** (ت 631هـ) في أنّ المقصود من شرع الحكم: إمّا جلبُ مصلحةٍ، أو دفعُ مضرةٍ، أو مجموع الاثنين بالنسبة إلى العبد⁽⁵⁾.

(1) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: محمد مصطفى: 210.

(2) المصدر نفسه: 209.

(3) التحرير والتّطوير: 41 / 1.

(4) يُنظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 7 / 1.

(5) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام: 339 / 3.

((هو لونٌ من ألوان التفسير، يبحث في الكشف عن المعاني والغايات التي يدور حولها القرآن الكريم، كلياً أو جزئياً، مع بيان كيفية الاستفادة منها في تحقيق مصلحة العباد))⁽¹⁾. وهذا التعريف يشتمل على قرائن هامة وهي:

- 1- عُرّف باللون التفسيري، فهو ليس منهجاً مستقلاً.
 - 2- فيه تقسيم: عام كلي، وخاص جزئي، بحسب الموضوعات الأساسية في القرآن الكريم.
 - 3- ربط غاية الاستفادة من المقاصد لأداء وظيفة تحصيل مصلحة العباد.
- وعُرّف بأنه: ((تفسيرٌ مركّبٌ باعتباره يسعى، من ناحية، للكشف عن الأهداف الحقيقية للنص، ومن ناحية أخرى، يحاول أن يبقى وفيّاً لمعطيات النص ولو من خلال التأويل الذي يقوم به المفسر لظواهر الآيات لمصالح المعاني... وهو تفسيرٌ عصريٌّ يحاول أن يجد له الصدى في الواقع التطبيقي للمعاني القرآنية على الواقع العملي للإنسان))⁽²⁾. ونلاحظ هنا قرائن مختلفة، أهمها:

- 1- أنه إطارٌ عامٌ مركّبٌ من عناصرٍ متعدّدة كما مرّ ذكرها.
 - 2- أنه يوازن بين تحقيق الأهداف العامة لمصلحة العباد، وبين الوفاء للنص ولو بالتأويل، فلا يُقدّم شيئاً على شيء.
 - 3- أنه تفسير جديد عصري.
- ويتبيّن ممّا تقدّم، أنّ التفسير المقاصدي هو ((التفسير الذي يُعنى بالكشف عن المقاصد الإلهية في القرآن الكريم، في سُوره وآياته وكلماته وحروفه وتوظيفها بقدر الجهد الإنساني والطاقة البشرية))⁽³⁾.

(1) التفسير المقاصدي لسُور القرآن، وصفي عاشور أبو زيد: 6.

(2) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: محمد مصطفى: 212.

(3) التفسير المقاصدي عند مفسري الإمامية، دُرر عبد الله حمزة القره غولي: 12. (رسالة ماجستير، 2018م).

اختلاف العلماء في تحديد مقاصد القرآن الأساسية:

اختلف العلماء في تحديد المقاصد التي توجّه مقارباتهم التفسيرية؛ وذلك لأنّ تحديدها يتأثر بوعي المفسّر وقدرته التطبيقية، ومرجعياته المعرفية، ونذكر منها(1):

1- الهداية: منهم من عدّ أنّ المقصد الرئيس للقرآن الكريم، وهو ما ذهب إليه كلّ من محمد عبده، رشيد رضا، محمد باقر الصدر، محمد حسين الطباطبائي.

2- القيم: وهو الذي ذهب إليه أهل العرفان ومنهم: صدر الدين الشيرازي، والفيض الكاشاني، والمتصوفة عموماً.

3- العقلانية: وهو ما ذهب إليه إقبال اللاهوري.

4- لإصلاح حال الأمة: وهو ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور، وناصر مكارم الشيرازي. ولا إشكال من الجمع بين الأقوال المتقدمة؛ لأنّ المقاصد الإلهية في القرآن الكريم متنوّعة، ومتعدّدة، فمنها عامٌ يخصّ القرآن كلّّه، وهذا ما أشار إليه الشهيد محمد باقر الصدر من أنّ فهم القرآن متوقّفٌ على معرفة الهدف من نزوله؛ لأنّ الهدف يُعتبر من القرائن المنفصلة التي تعين على فهم المعنى القرآني(2).

ومن المقاصد ما هو خاصّ بسورةٍ أو مجموعة سورٍ، أو آيةٍ أو مجموعة آياتٍ، أو مجموعة ألفاظٍ، وعلى المفسّر أن يبذل جهده في استخراجها، خدمةً للمقصد الأكبر، والغرض الأسمى.

علماء الإمامية وأثرهم في التفسير المقاصدي:

كان لمفسري الإمامية الاثني عشرية أثرٌ مهمٌ في إبانة هذا النهج وتجليته، بذوراً وتطوراً واستقراراً، وعلى مستوياتٍ متعدّدة، منها:

1- على مستوى مقاصد الشريعة عموماً: كان الفقهاء الأوائل -والمحدثون أيضاً- يتكلّمون

على تابعة أحكام الشريعة للمصالح والمفاسد، والتي هي من أهمّ مرتكزات المقاصد، وتُسمّى -المصالح والمفاسد- في أعراف الفقهاء بـ(الملاك)، كما نرى في أقوالهم من

(1) يُنظر: أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: محمد مصطفى: 211.

(2) يُنظر: منهج السيّد الصدر في فهم القرآن، أحمد الأزرق: 91.

قبيل: إن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، والتي تُسمى بـ(ملاكات الأحكام)⁽¹⁾، ويُعرّف (الملاك) بأنه:

المصلحة أو المفسدة الموجودة في المتعلق⁽²⁾.

وبتعبير أوسع: المصالح والمفاسد التي تتعلّق بالفعل، وفي ضوء ذلك يحصل الشوق والحب المولوي، فتنشأ المحبوبة أو المبغوضة⁽³⁾.

وقد يُطلق (الملاك) و(المناط) ويُراد منه علّة الحكم، وبذلك يكون أوسع من المصالح والمفاسد، ولا سيّما في الأوامر والنواهي وغيرهما، واستعمل هذان اللفظان للتعبير عن علّة الحكم⁽⁴⁾.

ويرى الآخوند الخراساني أنّ المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام، ليست راجعة إلى المنافع والمضار حصراً، وربما تكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه النفع⁽⁵⁾. واشتهر لفظا (الملاك) و(المناط) في أوساط علماء الإمامية، واشتهر في مدرسة الصحابة (القياس).

2- على مستوى آيات الأحكام الشرعية في القرآن: فالحكم الشرعي هو ((التشريع الصادر من الله -تعالى-؛ لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه))⁽⁶⁾. وعُرف أيضاً بأنه: ((الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين، وهو حاجة ملحة لتعيين الوظيفة السلوكية للفرد والجماعة؛ لنلّا نغمر كلياً بمشتبهات الطبيعة ناسياً لذكره تعالى))⁽⁷⁾.

(1) يُنظر: القواعد الفقهية، محمد حسن البجنوردي: 336 / 7. ويُنظر: المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، زين الدين العاملي (الشهيد الثاني): 235.

(2) يُنظر: الرافد في علم الأصول، تقرير بحث السيد علي الحسيني السيستاني، منير الخباز: 48 / 1.

(3) يُنظر: شرح الحلقة الثالثة، حسن محمد فياض العاملي: 245 / 3.

(4) يُنظر: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي آياري: 65 / 1.

(5) يُنظر: كفاية الأصول: 248.

(6) المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر: 99.

(7) الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية، محمد جميل العاملي: 376 / 1.

وعليه، فالخطاب الشرعي يكشف عن الحكم الشرعي الذي يتعلّق بأفعال المكلفين من جهة، ويبين غاية وعلّة وفائدة الحكم الشرعي أحياناً من جهة أخرى. ومصادر التشريع عند الإمامية أربعة، وهي: القرآن الكريم والسنة والإجماع الكاشف عن قول المعصوم والعقل. ويتفق الإمامية مع غيرها من المذاهب على المصادر الثلاثة الأولى - على اختلافات ضمنية بينها - وتتفرد عنهم بالمصدر الرابع وهو (العقل). ولذلك اعتنى الفقهاء بآيات الأحكام عناية بالغة، وبحثوها منذ القدم بحثاً تفسيريّاً موضوعيّاً، مضافاً إلى بيان مقاصدها وأهدافها، وأفردوا لها مؤلفات خاصة سواء في الفقه، أو في التفسير.

تفسير الإمامية الاثني عشرية في آيات الأحكام:

يتجلى المنحى المقاصدي في التفسير القديمة المختصة بأحكام القرآن الفقهية، والذي يقوم المفسر فيه باستنباط الأحكام الشرعية من خلال الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام⁽¹⁾، وألف علماء الإمامية الكثير من تفسير آيات الأحكام، ومن أشهرها تفسير (فقه القرآن) لقطب الدين الراوندي (ت573هـ)، وتفسير (كنز العرفان في فقه القرآن) للمقداد السيوري (ت826هـ)، وتفسير (آيات الأحكام) للمقدس الأردبيلي (ت993هـ).

وسار المفسرون من علماء مدرسة أهل البيت : في التفسير الفقهية على طريقتين: **الأول:** أن يتتبعوا أبواب كتب الفقه بحسب موضوعاتها، فأحكام الصلاة تنتظم عندهم في (باب الصلاة)، وأحكام الزكاة تأتي في (باب الزكاة)، وهكذا، فالمفسر يجمع الآيات جمعاً موضوعيّاً مقاصديّاً، ويدرجها في كلّ باب على حدة، وبعد جمعها يتم استنباط الحكم الشرعي من مجموعها، بالإضافة إلى مصادر الاستنباط الأخرى. **الثاني:** يقوم المفسر بتفسير آيات الأحكام بحسب ترتيب المصحف، مبتدئاً من سورة الفاتحة وصولاً إلى سورة الناس.

(1) يُنظر: دروس في القرآن وعلومه ومناهج المفسرين، فارس علي العامر: 34.

والطريقة الأولى هي الأكثر عند علماء الإمامية، والطريقة الثانية هي الأكثر استعمالاً عند علماء مدرسة الصحابة⁽¹⁾.

وعند النظر في هذه التفاسير نجد أنّ المفسرين قد اهتموا بمقاصد الآيات القرآنية الكريمة، سواء بالمصطلح الصريح أم بالمفهوم العام، بقصد أو من دون قصد، ونلمح الإشارات الإلهامية والإلماعات الاستباقية، للمقاصد بوفرة وكثرة في تفاسير المتقدمين، والتي كانت رافداً من روافد التفسير المقاصدي. وسنذكر بعض النماذج لهذا الاتجاه التفسيري.

نماذج تفسيرية مقاصدية عند مفسري الإمامية:

ذكر قطب الدين الراوندي في تفسيره (فقه القرآن) أنّه سيورد علل الأحكام الشرعية المتعلقة بالطهارة، وأنّه سيستوفيها من جهة تعليلها ودليلها، ثم يذكر أقوال العلماء والمفسرين، وما يراه صحيحاً منها⁽²⁾. وعليه تُعدّ هذه المحاولة منه تأسيساً للمنهج المقاصدي في التفسير عموماً، وفي الفقه خصوصاً، ومن تطبيقاته المقاصدية، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 34]، إذ يقول: ((أي إنّهم يقومون بأمرهنّ وبتأديبهنّ، فدلّت الآية على أنّه يجب على الرجل أن يدبّر أمر المرأة، وأنّ يُنفق عليها؛ لأنّ فضله وإنفاقه معاً علّة لكونه قائماً عليها مستحقاً لطاعتها، فالصالحات مطيعات لله ولأزواجهنّ، حافظات لما غاب عنه أزواجهنّ من ماله، وما يجب من رعايته وحاله، وما يلزم من صيانتها نفسها لله))⁽³⁾. فهو يرى أنّ علّة القوام للرجل على المرأة، ووجوب طاعتها له بوصفها سالحة، تتمثّل بالإنفاق عليها، ومن ثمّ استظهار هذه العلّة إبراز للمقصد لما وراء هذه العلّة.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 140]، يؤكّد على تعلّق التشريعات الإلهية بالمصلحة والحكمة، وأن مداولة الأيام بمعنى تصرّفها؛ ليمحصّ الله

(1) يُنظر: المفسرون حياتهم ومنهجهم، محمد علي أيازي: 91.

(2) يُنظر: فقه القرآن: 5/1.

(3) المصدر نفسه: 2/192.

المؤمنين، ويطهّره من الذنوب، ويهلك الكافرين بها، وكلّ ذلك لحكمة، فتارة تكون فرقة ما في شدة، وتارة في رخاء، وهذا يستدعي طاعة الله تعالى والإعراض عن ملذّات الدنيا المنتقلة من فرقة إلى فرقة أخرى، وبذلك يقلّ الحرص على الدنيا، ويزداد التعلّق بما نعيمه دائماً⁽¹⁾.

وإذا ما رُحنا إلى المقداد السيوري في تفسيره (كنز العرفان في فقه القرآن)، فإننا نجده قد صنّفه تصنيفاً موضوعياً لآيات الأحكام، أي ليس على طريقة السير مع ترتيب المصحف، وتتمظهر المقاصد عنده بمصطلحات مختلفة، كالمصالح والحكم من التشريعات الإلهية، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213] قال: ((أي الطريق المستقيم بحسب ما يقتضيه المصلحة والحكمة، تارة إلى بيت المقدس، وتارة إلى الكعبة، ووجه كون التوجّه إلى الكعبة صراطاً مستقيماً أنّه غير مائل إلى قبة اليهود وهو بيت المقدس، ولا إلى قبة النصارى وهو المشرق، فإنّ اليمين والشمال مضلّة؛ لأنّ التوجّه إليهما مظنة أنّ العبادة للشمس، وفي الآية دلالة على جواز النسخ ووقوعه))⁽²⁾. فهو يبيّن حكمة التحوّل إلى الكعبة، بل ويستدلّ على مسألة النسخ ووقوعه من خلال هذه الآية، وهذا ضرب من التفسير المقاصدي.

وإذا انتقلنا إلى مدونة المقدّس الأردبيلي (زبدة البيان في أحكام القرآن)، نجدها قد رُتبت على غرار منهج تفسير (كنز العرفان) للسيوري، مع إضافات أعمق. فهو يرى أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الثابتة في الأفعال - على قول العدلية بالحسن والقبح العقليّين - وإن غاب عنّا، والشرع مجرد كاشف عن الحسن والقبح، لا أنّه يثبتته⁽³⁾؛ لأنّه ثابت ذاتاً.

(1) يُنظر: فقه القرآن: 1/ 352.

(2) كنز العرفان في فقه القرآن: 1/ 81.

(3) يُنظر: مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، الفاضل الكاظمي: 2/ 309.

وفي قوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 216]، قال: ((أن تحبوا ترك الجهاد لمحبة الحياة والمستلذات المتوهمة، وهو في الحقيقة شر لكم؛ لأنه يمنعكم من السعادات الدنيوية والأخروية، وكذا جميع التكاليف والعبادات المقربة، والمناهي المبعدة المهلكة، والله يعلم مصالحكم ومنافعكم، وما يضرركم وما ينفعكم، فيمنعكم عن المضرات، ويرغبكم في المنافع والفوائد، وهي مخفية عليكم بظاهر نظركم، وما تلومونها لقلّة تدبركم، وكثرة الشهوات التي تسترها))⁽¹⁾. وفي عرضه هذا استيفاء لتابعية الأحكام للمصالح جلبًا، وللمفاسد دفعًا، وقد لا تنكشف هذه العلل بسبب الذنوب وعدم تنقية النفس من الشهوات والمعاصي.

ومن تفسيراته المقاصدية بيان علّة خلق الجنة والنار في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]، قال: ((إن الغرض الأصلي من بناء الجنة، دخول المتّقين، أي المطيعين لله ولرسوله بترك المعاصي وفعل الطاعات، كما أن الغرض من خلق النار، دخول الكفار فيها، كما قال تعالى قبلها: ﴿وَأَتَقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 131]، فلا ينافي دخول غيرهم النار تبعًا، مثل الفساق...))⁽²⁾.

ويُعدّ كتاب (مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام) للفاضل المالكي المتوفى في أواسط القرن الحادي عشر الهجري، من أوسع كتب التفسيرات الفقهية، وأشملها تحقيقًا وبحثًا على المذهب الإمامي⁽³⁾، ونجد الإشارات المقاصدية حاضرة فيه، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: 114]، قال: ((يُمكن

(1) زبدة البيان في أحكام القرآن: 302.

(2) المصدر نفسه: 324.

(3) يُنظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، محمد هادي معرفة: 847/2.

أن يُقال: الخير إما أن يتعلّق بإيصال المنفعة، أو بدفع المضرّة، والأوّل إن كان من الخيرات الجسمانيّة فهو الأمر بالصدقة، وإن كان من الخيرات الروحانيّة بتكميل القوّة النظرية أو العملية فهو الأمر بالمعروف، والثاني هو الإصلاح بين الناس، فنُبت أن الآية مشتملة على جوامع الخيرات ومكارم الأخلاق⁽¹⁾.

كان هذا العرض الموجز للفكر المقاصديّ في الشريعة والتفسير عند علماء مدرسة أهل البيت:، والذي نراه خطوات تأسيسية في الاتجاه المقاصديّ، وهذا لا ينفي وجود المحاولات التأسيسية لهذا الفكر عند علماء مدرسة الصحابة، وسنذكر الممثل الأوضح لهذا الاتجاه في العصر الحديث.

لا نبالغ إذا ما قلنا: إن المفكر المصلح، والمفسر المقاصديّ محمد الطاهر بن عاشور هو أحد أهم وجوه الفكر التفسيريّ المقاصديّ، وهو من أبرز المصنّفين فيه من علماء مدرسة الصحابة بعد العزّ بن عبد السلام (ت660هـ)، وأبي إسحاق الشاطبيّ (ت790هـ)، وكان ((للفلسفة والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير، فقد كان يدرس المنطق والحكمة، وكان كتاب (النّجاة) للشيخ الرئيس أبي عليّ بن سينا من جملة الكتب التي درّسها بجامع الزيتونة، جنباً إلى جنب مع المقدّمة لابن خلدون، و(دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجانيّ، و(الموافقات) للشاطبيّ))⁽²⁾.

ويُعدّ ابن عاشور الممثل الأبرز للفكر المقاصديّ، سواء من خلال إسهاماته المقاصدية العامة، أم في جهده التفسيريّ المقاصديّ بشكل خاصّ، إذ توجّه للتفسير بروية مقاصدية وفهم جديد بنزعة إصلاحية، وهذا ما يؤكّده بقوله: إن ((الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها))⁽³⁾. وبعد دراسته وبحثه في الكتب المدوّنة التفسيرية، لا يجد مراده فيها؛ لأنّها -

(1) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: 3/ 83.

(2) مقدّمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، محمد طاهر الميساوي: 17.

(3) التحرير والتنوير: 1/ 67.

بنظره- قليلة الفائدة وكثيرة النّقل، ((فالتفسير وإن كانت كثيرة، فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالية على كلام سابق))⁽¹⁾.

ويؤكد ابن عاشور على لزوم تجديد قراءة النصّ القرآني، وتحديث أدوات مناهج التفسير؛ لأنّ رسالة القرآن تتطلّب الجدة المستمرة بهدف تحقيق فهم جديد، واستجلاء المعارف والمفاهيم من القرآن بحسب العصر ومتطلباته، وبهذا ينتقد التفسير القديمة؛ لأنّ الاختصار ((على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ))⁽²⁾.

ولذلك لا بدّ من منهج تفسيري يعتمد على التعمق والتدبر في معاني القرآن الكريم، واستكشاف آراء جديدة من خلال تأويل ثاقب رصين، إذ لا يجوز أن يظلّ التفسير ((تفسيراً يُقيد به فهم القرآن، ويضيق به معناه))⁽³⁾.

ثمّ يجيب عن سؤال مفادته: كيف تدعو إلى فهم جديد، وتأويل سديد للقرآن الكريم؟ والحال أنّ القرآن ينطق: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7]، فيجيب قائلاً: ((هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيماء إلى العلل والمقاصد))⁽⁴⁾، فليس كلّ من فسر القرآن قد توصّل إلى إدراك المقاصد، وفهم المرامي، ولا ينال ذلك إلا المفسرين القادرين على استنطاق النصّ القرآني، واستيعاب خطابه ((فمراذ الله من كتابه هو بيان ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدّين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيّناً، وتعبّدنا بمعرفة مراده والاطّلاع عليه))⁽⁵⁾.

ذكر ابن عاشور المقاصد الأساسية من نزول القرآن الكريم -في نظره- والتي تتمثّل في: الإصلاح والتّهذيب والتّشريع وسياسة الأمة والتعليم والقصص والإعجاز والمواعظ والإنذار.

(1) المصدر نفسه: 7 / 1.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه: 13 / 1.

(4) المصدر نفسه: 81 / 1.

(5) المصدر نفسه: 19 / 1.

وبعد ذكره لهذه المقاصد، يبين أسلوبه في استنتاج النص بقوله: ((فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بآتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ، من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفریعاً))⁽¹⁾.

ومن هنا فإن المقاصد تمثل النقطة البؤرية التي يتغيها المفسر بتأويله وتأمله؛ ولذا يبدأ ببيان مقاصد السورة بعنوان (أغراض السورة)، ومن ثم يفسر الآيات وفق منهج محكم، وأخيراً يستنبط المنافع والفوائد ليربطها بحياة المسلمين، وأنه يحرص على استمداد الدروس والعبر من القرآن الكريم؛ لتكون سبباً في نهوض المسلمين في ظل المقاصد الأساس للقرآن، وهذا ما نأى بتفسيره عن الوقوع في الأغلاط التي وقع فيها الكثير من المفسرين من خلال نظرة ضيقة مؤدلجة وغير موضوعية، وأبعده عن الأخطاء التي وقع فيها المفسرون الحرفيون، فجاء تفسيره بنظرة واسعة في فهم المرامي والمقاصد السامية.

وكما هو معروف، فإن أي طرح جديد، تعتريه العديد من المعوقات، تقليدية سائدة، أو تاريخية أو اجتماعية، متبعة في مجال التفسير، ومن أهم هذه العراقيل هي ((البنية المعرفية المتوارثة التي تقف أمام كل جهد معرفي جديد، بتهمة البدعة والخروج عن منهج السلف الصالح، وهو اعتراف ضمني بالعجز المعرفي، ولكن المشكلة، أنهم يمنعون الآخرين أيضاً عن مواصلة الطريق في فهم أكثر دقة ومتانة وعملية للخطابات القرآنية، وهي مشكلة قديمة ومتجددة، وتُعاني منها عامة المواقع الفكرية في الفكر الإسلامي))⁽²⁾.

إلا أننا أشرنا إلى بذور هذا الفكر المقاصدي وجذوره، منذ القرون الأولى في الثقافة الإسلامية، فالتفسير المقاصدي يُعد من المناهج التوفيقية لما له من جذور أولى، وما له من حلة تجديدية بحسب متطلبات العصر، فيمتاز بمواءمته بين عناصر المناهج الثابتة والمتغيرة؛ ليتصدى بفكر اجتهادي إسلامي إلى القضايا الفكرية الحرجة، وتقديم التصور الإسلامي لمعالجتها بروح منفتحة عارفة بأمر الدنيا والدين.

(1) التحرير والتنوير : 1 / 20.

(2) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 216.

المطلب الثاني: التفسير المنهجي ومميزات التوفيق بين الثابت والمتغير:

من المناهج الحديثة في التفسير التي استجلاها المعاصرون هو منهج (التفسير المنهجي)، ونجد عند عبد القادر محمد صالح في كتابه (التفسير والمفسرون في العصر الحديث)⁽¹⁾ إشارة إلى مصطلح (التفسير المنهجي)، إلا أنه لم يقدم لنا تعريفاً لهذا المصطلح، وإنما انتقل مباشرة إلى ذكر أمثلة لهذا النهج التفسيري، ومن الأمثلة التي ذكرها: (التفسير الوسيط) لوهبة الزحيلي، والتفسير عند محمد متولي الشعراوي، (التفسير الواضح) لمحمد محمود حجازي، وعده تفسيراً منهجياً؛ لأنه ((كُتِبَ بلغة سهلة واضحة لا تعمق فيها ولا إبعاد، خالية من الاصطلاحات العلمية والفنية، تُفسر للشعب كل ما فيه صوغ المعنى الإجمالي للآية بلغة العصر، مع البعد عن الحشو والتطويل))⁽²⁾.

فالتفسير الذي يمكن أن يكون تفسيراً منهجياً واضحاً عنده هو ما جاء ((ليوضح للناس ما كان يحتاج إلى اختصاص، فبدأ بثوبه الجديد، وأسلوبه الحديث في تناول الجميع. والله أعلم))⁽³⁾.

وعرف التفسير المنهجي بأنه: ((هو الذي يتبع أصول التفسير، ويُفرد لكل واحدة في فقرة، مثل: فقرة النزول، وفقرة المفردات اللغوية... إلخ))⁽⁴⁾.

وعليه فالتفسير المنهجي يتسم بصفتين أساسيتين:

1- الوضوح، واللغة السهلة؛ ليكون في تناول الجميع، بمعنى أن يكون التفسير كأنه منهجٌ مقررٌ للدراسة، والتي بطبيعة الحال يتفاوت فيها مستوى إدراك الطلبة بالنظر للفروق الفردية بينهم.

2- أن يتبع أصول التفسير المقررة، وأن يُفرد لكل أصلٍ فقرة خاصة بها في أثناء الممارسة التفسيرية.

(1) يُنظر: التفسير والمفسرون في العصر الحديث: عرض ودراسة مفصلة، لأهم كتب التفسير المعاصر: 193.

(2) التفسير الواضح، محمد محمود حجازي: 6/1.

(3) التفسير والمفسرون في العصر الحديث: عرض ودراسة مفصلة، لأهم كتب التفسير المعاصر: 196.

(4) علوم القرآن، أحمد مصطفى إبراهيم: 211.

التفسير المنهجي، محمد حسين الصغير أنموذجاً:

من الممارسات التفسيرية المعاصرة لهذا النهج التفسيري ما قام به الدكتور محمد حسن الصغير في تفسيره الذي وسمه بـ(التفسير المنهجي للقرآن العظيم)، وفي ظلّ القراءة الصّبور للتفسير المنهجي بوصفه يمثل منهجاً توفيقياً بين الثابت والمتغير نرصد أمارات هذا التوفيق بين هذه الثنائيتين.

إذ نلمح في تمهيد سورة الفاتحة جملةً من المضامين التي تشي بهذا المنهج التوفيق، وهي كالآتي:

بعد تاريخي، عرض تفسيري، بحث لغوي، لمحات فنيّة، إشارات بلاغيّة، الصياغة الدلالية، من فقه القرآن، بين الزّمان والمكان، إحصاءً ببلغرافي، أضواء تربويّة، بحوث روائية⁽¹⁾. وفي ظلّ هذه المضامين نبصر بالتوفيق والمزاوجة بين عناصر التفسير الثابتة، ويمثلها:

- 1- البعد التاريخي.
 - 2- العرض التفسيري.
 - 3- البحث اللغوي.
 - 4- من فقه القرآن.
 - 5- البحوث الروائية.
- والعناصر المتغيرة متمثلة بما يأتي:

- 1- الإحصاء البلغرافي.
- 2- الأضواء التربويّة.
- 3- بين الزّمان والمكان.

وهذا ما أبصرته في تفسيره لسورة (الفاتحة) إذ أشار إلى تمهيد معجب وسمه بـ(تمهيد بين يدي السّورة) حوى الأحد عشر محوراً المتقدّمات، وهذه الفرشة الباصرة، والسردية المؤنسة لتلك المحاور تمثل سبيلاً مستقيماً، وصراطاً موجّهاً للإحاطة بتجليات الآيات المباركات، والكشف عن حقائقها، وتقصي مراداتها بحسب الطّاقة البشريّة، فنتوّع هذه المحاور وتلونها له

(1) يُنظر: التفسير المنهجي للقرآن العظيم: 1/ 12.

أثر بالظفر بدلالات جديدة متولدة -ربما لا عهد لنا بها من قبل- من القديم تارة ومن الحديث تارة أخرى، ومن الأمثلة على ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ [الفاتحة: 6-7]، قال: ((ومن دلائل الإعجاز القرآني أن يلتقي الغرض الفني بالغرض التشريعي في سياق واحد متجانس، وهو ما حدث بالفعل... وهنا تنفرج عن الآية في دلالتها وأشعتها عدة طرق متباينة الاتجاه))⁽¹⁾. وهذه الطرق هي⁽²⁾:

- 1- الطريق الإلهي الذي لا انحراف فيه ولا ضلال معه، ملاكه الإيمان والعمل الصالح، والقصد بالاعتدال.
 - 2- الطريق المنحرف، الذي أوغل فيه من عرف الحق وجده، وهو ممن استحق غضب الله.
 - 3- الطريق الضال، الذي تردى فيه من تنكب سنن الصواب، وحاد عن نهج الصواب تقصيراً لا قصوراً، فهو بسبيل من الضلال دون الاتجاه إلى ركن وثيق.
- وهذا التنوع في تفسير النصوص القرآنية يمثل منهجاً توفيقياً موضوعياً، وقراءة موضوعية جديدة لسبر أغوار النص القرآني.
- ويلج الدكتور الصغير على الهدف الموضوعي، والمقارنة الموضوعية، والموضوعية الهادفة في مقدمته الرائعة لتفسيره، قال: ((ولم أغفل العمق البلاغي للقرآن، ولا البعد الدلالي في عباراته، ولا الإشارة الموحية في آياته، كما ابتعدت عن الإسرائيليات وشطحاتها، ونابت عن الاختلاف المذهبي ومدارس الجدل الكلامي بحدود، وكان الهدف الموضوعي وراء ذلك كله))⁽³⁾.

(1) التفسير المنهجي للقرآن العظيم: 1/ 26.

(2) يُنظر: المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه: 1/ 8.

وبدا لي أيضًا أن النظرة التوفيقية في هذا المنهج (التفسير المنهجي) قد تجلّت في الممارسة البيانية التي كشف عنها الدكتور الصغير في ظل الخطوات الإجرائية التي قرّر فيها منهجه في التفسير بخمس خطوات علمية⁽¹⁾، وهي:

- 1- تفسير القرآن بالقرآن.
 - 2- تفسير القرآن بالسنة الشريفة للمعصومين الأربعة عشر .:
 - 3- تفسير القرآن بالمأثور عن الصحابة والتابعين.
 - 4- تفسير القرآن بموافقات اللغة العربية بوصفه نصًا عربيًا.
 - 5- تفسير القرآن بأراء من سبق من أعلام المفسرين.
- وجاء هذا التفسير بعيدًا ((عن الانغلاق في العبارة، والإصرار عن الإيغال في الدلالة، فجاء سمًا سهلًا في مسيرة القرآن الكريم))⁽²⁾.

ويبدو أن شعار الخلود والبقاء والعطاء لكتاب الله تعالى، الذي برق به هذا الكتاب في كثير من آياته، وما ألمح به النبي محمد 9، والمفسر الأول بعد النبي 9 الإمام علي 7 إن القرآن لا تنتهي عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، وكونه كتاب هداية وتشريع من جهة، وكونه سفير معارف روحية وإنسانية من جهة أخرى، جعل المفسر ينوء بحمل استظهار تجلياته، وتكشيف حقائقه، وتقصي علومه وهي لا تحاط مهما بلغت بيانًا، ومهما امتد الزمان والمكان، من هنا فإن التوازن في الجمع بين القديم والحديث لا بد أن يكون حاضرًا للوصول إلى النتائج المرجوة في الظفر بالدلالات المحتملة والتفاسير المرادة على نحو الترجيح والاحتمال.

وقد استظهر الدكتور الصغير هذا الوسم المنهجي وهو ينهي جولته التفسيرية المنهجية في سورة الفاتحة، قال: ((إنني أطمح -بحول الله وقوته- أن تكون فاتحة الكتاب فاتحة لتفسير القرآن الكريم تفسيرًا منهجيًا يبتعد فيه عن القول التفصيلي، ويقترّب من النهج الموضوعي، في إطار جديد في الأسلوب والصياغة والعرض، في محاولة للكشف عن مراد الله تعالى بحسب الطاقة

(1) يُنظر: المنهج للقرآن العظيم: 8/1.

(2) المصدر نفسه: 7/1.

الإنسانية بما يتواكب مع معطيات العصر، ويثير فهمه الشباب الناهض المتحفّز للسيّر في ضوء خطوات القرآن العظيم⁽¹⁾.

هذا عرض سريع لمنهج (التفسير المنهجي)، وهو منهجٌ جديرٌ بالاهتمام والبحث؛ لما يحتوي من الموازنة بين العناصر الثابتة والعناصر المتغيرة، بلغة سهلة ناصعة، حاولت أن أذكره باختصارٍ في هذا المطلب على عجلةٍ لسببين، الأول: أنني لا أريد الإطالة أكثر من ذلك لأنّ المقام الذي أكتب فيه لا يسمح بأكثر من هذا الحدّ، والثاني: قلّة المصادر التي بحثت أو كتبت عن هذا المنهج التفسيري، أو لعلّه لم يُكتب فيه إلى الآن على حدّ اطلاعي.

توضيح:

إنّ المعيار في جعلنا بعض المناهج الموضوعية المتغيرة ضمن الفصل الثاني (المناهج المتغيرة في التفسير)؛ هو لأنّها مناهج طُرحت في الساحة التفسيرية مؤخراً، ولم تكن لها استقلالية تامّة، أو اهتمام بالغ عند الأقدمين.. نعم، اهتموا بمضمونها الذي نراه منتشرًا بين مدوّناتهم وتفسيرهم، إلّا أنّها ظلّت مُفتقرةً إلى التجلية التي قام بها المتأخرون، فضبطوا أسسها وقاموا بالتنظير لها بشكلٍ مستقلّ؛ ولذلك تُعدّ -في نظر البحث- جديدة متغيرة.

أمّا المناهج التوفيقية فجعلناها في الفصل الثالث (المناهج التوفيقية بين الثابت والمتغير)، وإنّ كانت تشترك مع كثيرٍ من المناهج الأخرى المتغيرة الموضوعية، لكنّا فصلناها عنها؛ لكونها لم تُطرح مؤخراً، ولها جذورها الضاربة في القدم.. ومع ذلك، لا نستطيع عدّها ضمن المناهج الثابتة؛ لأنّ فيها ما يميّزها عنها، وهو انطوائها على عناصر متحركة متجدّدة؛ ولذا صار التقسيم كما ترى.

(1) التفسير المنهجي للقرآن العظيم: 76.

خاتمةُ الرِّسالةِ ونتائجُها

وتوصياتُها

خاتمة الرسالة ونتائجها:

أَنَّ الْأَوَانَ أَنْ نُبْلُورَ مَا قِيلَ فِي التَّمْهِيدِ وَالْأَفْصَلِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الرَّسَالَةِ، وَيَبْدُو أَنَّ هَذَا الصَّنِيعَ الْوَسِيعَ أَنْ تَتَرَشَّحَ مِنْهُ قُطُوفٌ نَافِعَةٌ، وَمَقَاصِدُ رَاجِحَةٌ، نَحْسَبُ أَنَّ الْإِعْلَانَ عَنْهَا وَاسْتِجْلَاءَهَا لَازِمَةٌ لَا مَحِيصَ عَنْهَا.

وَمِنْ أَنْضَجِ هَذِهِ الْقُطُوفِ وَأَمْتَنِ الْمَقَاصِدِ الَّتِي ظَهَرَتْ هِيَ:

الأولى: أَنَّ عَقْلِيَّةَ الْمَفْسَّرِ وَالْمَرْجِعِيَّةَ الْفِكْرِيَّةَ الْعَامَّةَ وَالْخَاصَّةَ لَهُ مَعَ اسْتِرْفَادِ الْوَاقِعِ وَالْاسْتِرْشَادِ بِهِ إِنْ إِيْجَابًا وَإِنْ سَلْبًا، فَإِنَّ لَهَا أَثْرًا فِي ظُهُورِ مَنَاهِجِ تَفْسِيرِيَّةٍ وَقِرَاءَاتٍ تَأْوِيلِيَّةٍ وَمَمَارَسَاتٍ بَيَانِيَّةٍ، وَصِفَتْ مِنْ بَعْدُ بِالنَّابِتَةِ تَارَةً، وَبِالْمَتَغَيِّرَةِ تَارَةً ثَانِيَةً (مَوْضُوعِيَّةً وَلَا مَوْضُوعِيَّةً)، وَتَوْفِيقِيَّةً تَارَةً أُخْرَى.

الثانية: بَعْضُ النَّظَرِ عَنْ تَنَوُّعِ الْمَنَاهِجِ التَّفْسِيرِيَّةِ وَتَلَوْنِهَا، وَكَذَلِكَ تَنَوُّعِ الْقِرَاءَاتِ الْبَيَانِيَّةِ الَّتِي مَارَسَتْ تَفْسِيرًا وَكَشَفًا وَبَيَانًا لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ؛ فَإِنَّهَا تَصَبُّ جَمِيعًا فِي دَائِرَةِ الْمُفَكَّرِ فِيهِ فِي تَفْسِيرِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، كُلٌّ بِحَسَبِ جَهْدِهِ وَطَاقَتِهِ الْبَشَرِيَّةِ وَوَعِيهِ تَطْبِيقًا وَاسْتِدْلَالًا، اسْتِشْرَافًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرَّعْدُ: 17]، مِنْ هُنَا فَإِنَّ الْمَنَاهِجَ التَّفْسِيرِيَّةَ وَالْقِرَاءَاتِ التَّأْوِيلِيَّةَ الْبَيَانِيَّةَ الَّتِي مَارَسَهَا الْمَفْسَّرُونَ وَالنُّظَّارُ فِي فَهْمِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، كَانَتْ بَيْنَ مَدٍّ وَجَزَرٍ بِحَسَبِ الْمَنْظُومَةِ الْفِكْرِيَّةِ وَالْمَعْرِفِيَّةِ لِلْمَفْسَّرِ، فَضْلًا عَنْ عَقْلِيَّتِهِ وَتَدَبُّرِهِ الْحَاقِقِ، وَفَهْمِهِ الْوَاعِي لِلْوَاقِعِ.

الثالثة: بَدَأَ لِي أَنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ مَعْجَزٌ وَمُؤَسَّسٌ لِلنُّصُوصِ وَمُطْلَقٌ، وَكُلُّ النَّصُوصِ التَّفْسِيرِيَّةِ وَالْمَمَارَسَاتِ الْبَيَانِيَّةِ الَّتِي أُنتِجَتْ مِنْ أَجْلِ تَبْيَانِهِ وَشَرْحِهِ وَتَفْسِيرِهِ هِيَ مَقَارِبَاتٌ فَهْمِيَّةٌ لَهُ، فَدَرَجَاتُ الْفَهْمِ وَمَرَاتِبُهُ، وَمَرَاكِلُ الظُّفْرِ بِالذَّلَالَةِ الْمُرَادَةِ، وَالْإِمْسَاكِ بِالْمَعْنَى الْمَحْتَمَلِ تَتَنَاقَبُ وَتَتَارَجِحُ، وَهِيَ تَصَبُّ فِي دَائِرَةِ النِّقْصِي وَالْتَوْثِيقِ وَالتَّحْلِيلِ وَالتَّفْسِيرِ.

الرابعة: وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ مَوْقِفِنَا الثَّابِتِ مِنَ الْقِرَاءَاتِ اللَّامَوْضُوعِيَّةِ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَلَا سِيَّما الْقِرَاءَاتِ الَّتِي أَرَادَتْ أَنْ تَفْسِّرَ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ بِاسْتِشْرَافِ الْمَنَاهِجِ الْغَرْبِيَّةِ الْحَدَاثِيَّةِ إِنْ لِسَانِيَّةً وَإِنْ إِنْثَرَوْبُولُوجِيَّةً، وَإِنْ ابِسْتِمُولُوجِيَّةً غَيْرَ عَرَبِيَّةٍ، وَمَحَاوِلَةِ إِسْقَاطِهَا عَلَى فَهْمِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، رَغْبَةً أَصْحَابُهَا فِي اسْتِظْهَارِ الْخَبَايَا وَالْخَفَايَا فِي هَذَا النَّصِّ الْمَعْجَزِ، بَعْضُ النَّظَرِ عَنِ النَّوَايَا

عندهم، إلا أنها تبقى قراءاتٌ قلقةٌ تكمنُ إيجابيتها في تحريك سكونية العقل، ومحاولة إيجاد رؤى صادقةٍ واردةٍ لها، ودونك قراءات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وغيرهم، وعلى الرغم من أن هذه القراءات تُعدُّ من القراءات التي زعزعت النصَّ القرآني، إلا أنها تبقى الشرارة التي كان لها القدحُ المُعلَى في إيجاد قراءات مناهضةٍ لها تفسيراً وتحليلاً ونقداً وتفصيلاً، وكلها حرّكت العقل الإسلامي التفسيري والتأويلي.

الخامسة: أبانت الدراسة أن النصَّ التفسيري للنصَّ القرآني إذا ما أُريدَ له أن يكون ناهضاً بيانياً تنويرياً مقبولاً أن يستجمع الآليات المنطقية الدقيقة، والخطوات الإجرائية القيمة، فلا يمكن تعضية هذه الآليات والخطوات وتبتيها في ظلّ الأخذ ببعضٍ وترك بعضٍ آخر، فمثلاً الآليات اللغوية والبيانية إن نحواً وإن بلاغةً وإن دلالةً وحذها لا يمكن أن تُسهَم في فهمٍ يقترب من الإكمال في فهم النصَّ القرآني، والوصول به إلى مراقي الفهم المراد، كذلك المناهج الحداثيّة اللسانية منها والاجتماعيّة والنفسية وغيرها، فوحدها لا يمكن أن تكون السبيل الأوحد إلى فهم النصَّ القرآني.

فلا بدّ من عملية مزاجية وصلٍ بين المناهج التفسيرية الموضوعية المقبولة إن أُريدَ الوصول إلى أعلى درجات الفهم وإيجاد أنساقٍ مفهوميةٍ باصرةٍ للموضوعات القرآنية من جهة، والمفاهيم القرآنية من جهةٍ أخرى، وهذا لا يمنع أن يكون المنهج التفسيري الموضوعي المقبول إن توافرت فيه خطوات التفسير المنطقية والموضوعية، والإجراءات ذات الوسم المنهجي القيمة أن تكون ممارسةً تفسيريةً حاذقةً وفاعلةً.

السادسة: ثمة محاولاتٌ تفسيريةٌ وقراءاتٌ بيانيةٌ ومناهجٌ تفسيريةٌ حاولت أن تستجمع فهمَ السابقين ممّن مارسوا حركةً تفسيريةً، وأظهروا قراءاتٍ تفسيريةً، إضافةً إلى فهم السابقين ورؤاهم، فابتكروا مناهج واتجاهات ضمن دائرة المنظومة التفسيرية التوفيقية كالتفسير البياني والتفسير المقاصدي والتفسير المنهجي، وغيرها، وهي محاولاتٌ قيمةٌ تُسهَم في فهم النصَّ القرآني، وإن كانت الأوصاف التجزيئية للموصوفات (التفسير) في المركبات الوصفية حاضرة (البياني)، (المقاصدي)، (المنهجي)، فهما بلّغت من التوفيق والتجميع والتوثيق، تطلّ نظرية التغليب هي الحاضرة من جانب، والتضييق والتقييد من جوانبٍ أخرى.

التوصيات:

لا بُدَّ من كلِّ عملٍ من نواتج مثمرة تشي بأفكارٍ ورؤى عسى أن يُكْتَنَبَ لها النور، وتظهر كدراساتٍ وقراءاتٍ في الدرس التفسيري، الذي يُعدُّ أشرف الدروس، وهو بحاجة إلى قراءاتٍ ومراجعاتٍ ومباحثاتٍ فيه وفي علومه في منظومتنا الإسلامية الفكرية، والتوصيات هي:

الأولى: الدعوة إلى عقد مؤتمرٍ دوليٍّ عن المناهج التفسيرية بوصفها تمثل قراءاتٍ تفسيريةً، وممارساتٍ حركيةً بيانيةً للنصِّ الإلهيِّ المعجز، من أجل الوصول إلى رؤى مشتركةٍ قدر المستطاع في فهمٍ مقبولٍ، وتفسيرٍ متينٍ للنصِّ القرآنيِّ، فهمٌ يوحد ولا يبعض، ويجمع ولا يفرق.

الثانية: الابتعاد عن فوضى المصطلحات في الدرس التفسيري من أجل صيرورة المصطلح التفسيري وتكوينه، إذ إنَّ ضبط المصطلحات التي نَدَّت في الدُّوس التفسيري ولا سيما في دائرة المناهج التفسيرية والقراءات البيانية، له أثرٌ في الترصين والتفعيد.

من هنا، فالحاجة قائمةٌ وملحةٌ في التفكير في الكتابة عن هذه المصطلحات والوقوف عليها من أجل تحقيق مقوماتٍ حقيقيةٍ لها، وتعريف القارئ بها، وأمانة للتوازن والتوافق في الدرس التفسيري، وكذلك مجاوزة العتبة المعرفية التقليدية، ولا تقف المناهج عند نقطةٍ واحدةٍ تكون رهينة المرحلة، لا بُدَّ من المصطلحات أن تعيش الواقع، وأن تعي المرحلة التاريخية المثمرة لا الفئات التاريخية المغلقة.

الثالثة: دراسة المناهج التفسيرية التي اتَّسمت بالتوفيق والمزاوجة بين القراءات التفسيرية القديمة (الثابتة)، والقراءات التفسيرية (الموضوعية) المتغيرة، ومحاولة توظيفها في تفسير السُّور القرآنية، يكون التطبيقُ شعارًا لهذه الدراسات، من أجل تفعيل حركية هذه المناهج وصيرورتها في الوصول إلى فهمٍ واعٍ للنصِّ القرآنيِّ.

وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلى الله وسلَّم على محمدٍ وآله الأطيبين الأطهرين.

المَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

المَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

القرآن الكريم.

أولاً: الكتب المطبوعة:

- ابن جرير الطبري ومنهجه في التفسير، محمد بكر إسماعيل، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المنار للطبع والنشر والتوزيع.
- الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، الطبعة: الرابعة، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ١٩٩٨م.
- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، الطبعة: الثالثة، مؤسسة الرسالة - بيروت 1997م.
- اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مجموعة مؤلفين، الطبعة: الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت 2008م.
- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة: 1394هـ / 1974م.
- أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، محمد زغلول سلام، الطبعة: الأولى، مكتبة الشباب، بلا سنة طباعة.
- الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن عليّ الطبرسي، تحقيق: محمد باقر الخراسان، 1386هـ - 1966م.
- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين عليّ الأمدي، الطبعة: الأولى، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي - الرياض 1424هـ - 2003م.
- أدبيّة النصّ القرآنيّ بحث في نظرية التفسير، عمر حسن القيّام، الطبعة: الأولى، المعهد العلميّ للفكر الإسلاميّ - بيروت 1432هـ - 2011م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، محمد الشوكاني، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربيّ الأثريّ، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الفضيلة للنشر والتوزيع - الرياض 1421هـ - 2000م.

- أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفى، مراجعة وتقويم: فريق مركز الحضارة، الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته بيروت 2009.
- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الطبعة: الثانية، الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس 1991م.
- الإسلام والعقل، محمد جواد مغنية، الناشر: دار ومكتبة الهلال – دار الجواد بيروت- لبنان 1984م.
- الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، الطبعة: الثانية، وزارة الإرشاد الإسلامي – إيران 1403هـ.
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، عليّ حرب، الطبعة: الأولى، دار الطليعة – بيروت 1994م.
- الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1991 م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، الطبعة: السابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب 2005م.
- أصوات الحداثة، إدوار الخراط، الطبعة: الأولى، دار الآداب 1999م.
- أصول البحث، عبد الهادي الفضلي، الطبعة: الأولى، دار المؤرخ العربي.
- أصول السرخسي، أحمد بن أبي سهل السرخسي، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف العثمانية - حيدر آباد 1414 هـ - 1993م، الطبعة: الأولى.
- أصول الفقه، محمد رضا المظفر، الطبعة: الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت 1410هـ-1990م.
- الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النصّ الثابت والواقع المتغيّر، حسين سعد، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 2006م.

- إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، حنفي محمد شرف، الطبعة: الأولى، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – مصر 1970م.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى الرفاعي، الطبعة: التاسعة، دار الكتاب العربي – بيروت 1393هـ-1973م.
- إعجاز القرآن، محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، الطبعة: الأولى، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف – مصر، بلا سنة طباعة.
- إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، الطبعة: الأولى، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت 1421 هـ.
- الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، الطبعة: الأولى، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي – القاهرة 1967م.
- أمالي ابن الحاجب، عثمان بن الحاجب أبو عمرو، تحقيق: هادي حسن حمودي، بيروت، الطبعة: الأولى 1985م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، الطبعة: الأولى، دار الفكر العربي – القاهرة 1406هـ-1982م.
- الإنسان والقرآن وجهًا لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج، حميدة النيفر، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الفكر - دمشق : 2000م.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، الطبعة: الثانية، مؤسسة الوفاء – بيروت 1403هـ-1983م.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت، طبعة: 1420 هـ.
- بحوث في أصول التفسير ومناهجه، محمد بن عبد الرحمن، الطبعة: الأولى، مكتبة التوبة، 1413هـ.

- بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، محمود رجبى، ترجمة: حسين صافي: الطبعة: الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت 2010م..
- البداية في التفسير الموضوعي: دراسة منهجية موضوعية، عبد الحى الفرماوى، (د.ط) (د.ن) 1976م.
- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، الطبعة: الأولى، الناشر: دولة قطر 1399هـ.
- البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني، الطبعة: الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت 1427هـ-2006م.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، الطبعة: التاسعة، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت 2009م.
- بيان فضل علم السلف على علم الخلف، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي الحنبلي، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار الصميعي 1406هـ.
- البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم 1430 هـ.
- البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، الطبعة: السابعة، تحقيق: عبد السلام هارون، الخانجي - القاهرة 1418هـ-1998م.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة: الثانية، مركز الإنماء القومي - بيروت 1996م.
- تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، بلا سنة طباعة.

- التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي، المحقق: أحمد حبيب قصير العاملي، كاتب المقدمة: آقا بزرگ الطهراني، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس 1984م.
- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي، الطبعة: الأولى، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران 1416 هـ.
- تذكرة الحفاظ المؤلف، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة: الأولى 1419 هـ - 1998م.
- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، الطبعة: الأولى، مركز دراسات الوحدة العربيّة - بيروت 1991م.
- التراث والمنهج بين أركون والجابري، نايلة أبي نادر، الطبعة: الأولى، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر - بيروت 2008م.
- التراث: محتواه وهويته - إيجابياته وسلبياته، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، محمد أركون، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي - الأصالة والمعاصرة، مؤتمر عقد في القاهرة عام: 1984م.
- التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده، محمد تقي المدرسي، الطبعة: الأولى، الناشر: انتشارات المدرسي، 1413 هـ.
- التفسير البياني للقرآن الكريم، عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، الطبعة: الأولى، دار المعارف - مصر 1971.
- تفسير العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود العياشي، الطبعة: الأولى، تحقيق: قسم الدراسات - مؤسسة البعثة - قم، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، 1421 هـ.
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، الطبعة: الثانية 1947.

- تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي ابن محمد السلامة، الطبعة: الثانية، دار طيبة 1420هـ-1999م.
- تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم الزمخشري، الطبعة: الثالثة، دار المعرفة - بيروت 1430هـ-2009م.
- التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - الدمام 1422هـ.
- التفسير المقاصدي لسُور القرآن، وصفي عاشور أبو زيد، ورقة بحثية مقدمة إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة بالجمهورية الجزائرية في مؤتمرها الدولي بعنوان: (فهم القرآن: بين النص والواقع) الذي تنظمه كلية أصول الدين في الفترة 4-5 ديسمبر 2013م.
- التفسير المنهجي للقرآن العظيم، محمد حسين الصغير، الطبعة: الأولى، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع - كربلاء المقدسة 1439هـ-2018م.
- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم وموضوعاته، حكمت عبيد الخفاجي، الطبعة: الأولى، مؤسسة دار الصادق الثقافية - العراق 2013م.
- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، أحمد الكومي ومحمد قاسم، الطبعة: الأولى 1402هـ-1982م.
- التفسير الواضح، محمد محمود حجازي، الطبعة: العاشرة، دار الجبل - بيروت 1413هـ.
- تفسير جزء عم، محمد عبده، د.ط، دار مكتبة الهلال - بيروت 1985م.
- تفسير فرات الكوفي، فرات بن إبراهيم الكوفي، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد الكاظم، طهران 1410هـ-1990م.
- تفسير نور الثقلين، عبد عليّ العروسي الحويزي، الطبعة: الرابعة، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاني، 1412هـ.

- التفسير والمفسرون في العصر الحديث: عرضٌ ودراسةٌ مفصّلةٌ، لأهمّ كتب التفسير المعاصر، عبد القادر محمّد صالح، الطبعة: الأولى، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت 1424هـ-2003م.
- التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، محمّد هادي معرفة، الطبعة: الثانية، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضويّة المقدّسة 1426هـ.
- التفسير والمفسرون، محمّد السيّد حسين الذهبي، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة - القاهرة، بلا سنة طباعة.
- التفسير ورجاله، محمّد الفاضل بن عاشور، الطبعة: الثانية، مجمع البحوث الإسلاميّة (سلسلة البحوث الإسلاميّة) 1417هـ.
- التفسير: معالم حياته - منهجه اليوم، أمين الخولي، الطبعة: الأولى، مكتبة الأوسر - مصر 2003م.
- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، الطبعة: الثانية، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث 1414هـ.
- التفكير فريضة إسلامية، عبّاس محمود العقّاد، الناشر: دار النهضة - القاهرة.
- التقليد والاجتهاد (دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين)، عبد الهادي الفضلي، الطبعة: الثانية، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية - بيروت 2006م.
- تكوين العقل العربي، محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة 2009م.
- تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمد الجوزي، الطبعة: الأولى دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت 1421هـ-2001م.
- تهافت القراءة المعاصرة، منير محمّد طاهر الشّواف، الطبعة: الأولى، الشّواف للنشر والدراسات 1993م.
- تهذيب اللغة، محمّد بن أحمد الأزهري، الطبعة: الأولى، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت 1421 هـ.

- التيسير بشرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي القاهري، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، الطبعة: الثالثة 1408 هـ - 1988 م.
- الثابت والمتحول - بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، أدونيس، الطبعة: السابعة، دار الساقى - بيروت، 1994 م.
- الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، حسن موسى الصقار، الطبعة: الأولى، الناشر: أطيف للنشر والتوزيع - القطيف 1437 هـ.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرمانى والخطابى والجرجاني، الطبعة: الثالثة، تحقيق: محمد خلف الله - محمد زغلول سلام، دار المعارف - مصر 1976 م.
- الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامى المعاصر، صلاح الصاوي، الطبعة الأولى، أكاديمية الشريعة بأمريكا - الولايات المتحدة الأمريكية 1430 هـ-2009 م.
- حجّة السنّة في الفكر الإسلامى: قراءة وتقويم، حيد حبّ الله، الطبعة: الأولى 2011، مؤسسة الانتشار العربى - بيروت.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر.
- جمال الدين الأفغانى المفترى عليه، محمد عمارة، الطبعة: الأولى، دار الشروق - القاهرة 1404 هـ-1984 م.
- جمهرة اللغة، محمد بن حسن بن دريد، الطبعة: الأولى، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت 1988 م.
- الجمود والتجديد في العقلية العربية مكاشفات نقدية، علي أسعد وطفة، الناشر: منشورات الهيئة العامة السورية للكتب 2007 م وزارة الثقافة - دمشق.
- الجيم، محمد بن حسن الشيباني، الطبعة: الأولى الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة 1975 م.

- الحرّية والمقدّس، رفيق حرب، الطبعة: الأولى، دار الشروق - القاهرة، 1418هـ-1998م.
- الخصال، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه القميّ، تحقيق: عليّ أكبر الغفاريّ، 1403هـ.
- الخطاب الإسلاميّ المعاصر: محاورات فكريّة، حسن حنفيّ، حاوره: وحيد تاجا.
- خطوات التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، محمّد رجب بيّوميّ، الطبعة: الأولى، المكتبة الإسلاميّة 1971.
- الدرّ المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطيّ، دار الفكر - بيروت 1432هـ-2011م.
- دراسات في تفسير النّصّ القرآنيّ، أبحاث في مناهج التفسير، مجموعة من الباحثين، ترجمة وتحقيق: حسين القبيسيّ، الطبعة الثانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ - بيروت 2010م.
- دراسات في تفسير النّصّ القرآنيّ، التّأويل والأفهوم القرآنيّ، مجموعة من الباحثين، الطبعة: الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ - بيروت 2007.
- دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، محمد علي الرضائي الإصفهاني، تعريب: قاسم البيضاني، الطبعة: الثانية، الناشر: مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجانيّ، دبط، دار المعارف - بيروت 1398هـ-1987م.
- ذمّ الكلام وأهله، أبو إسماعيل الهرويّ، الطبعة: الأولى، تحقيق: أبو جابر عبد الله بن محمّد بن عثمان الأنصاريّ، مكتبة الغرباء الأثريّة، بلا سنة طباعة.
- الرّافد في علم الأصول، تقرير بحث السيّد عليّ الحسيني السيستانيّ، منير الخباز، الطبعة: الأولى 1994م.

- الرّدّ على من أخذ إلى الأرض، وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، جلال الدين السيوطي، الطبعة الأولى، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الاسكندرية 1985.
- الرّسالة، محمّد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر - القاهرة 1358هـ-1940م.
- روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، طه عبدالرحمن، الطبعة: الأولى، المركز الثقافي العربي - المغرب 2006م.
- زبدة البيان في أحكام القرآن، أحمد بن محمّد الشهير بالمقدس الأردبيلي، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة - طهران، بلا سنة طباعة.
- ساختار وهرمنوتيك، بابك أحمدي، باللّغة الفارسيّة، طهران: منشورات كام نو، 2001م.
- سنن ابن ماجّة، أبو عبد الله محمد بن ماجّة، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- السنن التاريخيّة في القرآن، محمّد باقر الصّدر، أعاد صياغة عباراته: محمّد مهديّ شمس الدين، الطبعة: الأولى، دار إحياء التّراث العربيّ - بيروت 1432هـ-2011م.
- شرح الحلقة الثّالثة، حسن محمّد فياض العاملي، الطبعة: الأولى، شركة دار المصطفى لإحياء التّراث - قم 1428هـ.
- الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربيّة، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الطبعة: الأولى الناشر: دار العلم للملايين - بيروت 1376 هـ.
- صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة 1422هـ.
- الصحيفة السّجاديّة الكاملة، الإمام زين العابدين علي بن الحسين (عليهما السلام)، الطبعة: الأولى، تقديم: السيد محمّد باقر الصدر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، بلا سنة طباعة.

- الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول، علي خان بن أحمد المدني، الطبعة: الأولى الناشر: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث - مشهد 1426 هـ.
- عقائد الإمامية الاثنى عشرية، إبراهيم الموسوي الزنجاني، الطبعة: الخامسة، انتشارات حضرت مهدي 1982م.
- العقل في الإسلام، كريم عزقول، الطبعة: الأولى، مطابع صادر ريحاني: بيروت.
- العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: حسين القوتلي، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1971م.
- العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، تحرير: عبد السلام طويل، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء 2011م.
- عنوان الكتاب: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، الناشر: دار المعارف - القاهرة.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، الطبعة: الثانية، الناشر: نشر الهجرة - قم 1409 هـ.
- الغارة على التراث الإسلامي، جمال سلطان، الطبعة: الأولى، مكتبة السنة - القاهرة 1410 هـ-1990م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، وعليه تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.
- فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، محمد صديق، الطبعة: الأولى، كاتب الحاشية إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت 1420 هـ.

- الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، الشيخ محمد الصادقي، الطبعة: الثانية، الناشر: فرهنگ إسلامي، قم 1406 هـ.
- فقه الإمام جعفر الصادق 7، محمد جواد مغنية، الناشر: دار الجواد - بيروت 1965م.
- الفكر الإسلامي - قراءة علمية، محمد أركون، الطبعة: الثانية الناشر: مركز الإنماء القومي رأس بيروت - المنارة.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة: الثانية، مركز الإنماء القومي - بيروت 1996م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، الطبعة: الأولى، دار الساقى - بيروت 1999م.
- في علم الكتابة، جاك دريدا، ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، الطبعة: الثانية، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2008م.
- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرين، سلسلة موافقات، طبعة 1989.
- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، الطبعة: الأولى، دار الجديد - بيروت 2002م.
- القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: مقدّمات في المنهج والخطاب، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، الطبعة: الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت 2013م.
- القراءة المعاصرة تحت المجهر، سليم الجابري، الطبعة: الأولى، الناشر: خاص - سليم الجابري، 1992م.
- القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنجيم، سليم الجابري، الطبعة: الأولى، المكتبة الثقافية 1995.
- قراءة دينية في قضايا معاصرة، حسن محمود عبد الله، الطبعة: الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت 1430 هـ-2009م.
- القرآن في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، هاشم الموسوي، الطبعة: الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية 1420 هـ-2000م.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة: الأولى، دار الطليعة للطباعة النشر - بيروت 2001م.
- قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج - التأويل - الإعجاز، الهادي الجلطاوي، الطبعة: الأولى، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تونس، ودار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع 1998.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الطبعة: الأولى، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة 1411هـ-1991م.
- القواعد الفقهية، محمد حسن البجنوردي، الطبعة: الأولى، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم 1419هـ.
- الكافي، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الخامسة، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363 هـ.ش.
- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، الناشر: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- الكتاب، سيبويه، الطبعة: الثالثة، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة 1408هـ-1988م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة، الطبعة: الأولى، مكتبة المثنى - بغداد 1941م.
- كشف الغمة في معرفة الأئمة (ط- قديمة)، علي بن عيسى الإربلي، الطبعة: الأولى، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، الناشر: بني هاشمي - تبريز 1423هـ.
- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، تحقيق: آية الله حسن زاده آملّي، الطبعة السابعة، مؤسسة النشر الإسلامي - قم 1417هـ.
- كفاية الأصول، محمد كاظم الآخوند الخراساني، الطبعة: الأولى، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم 1409هـ.

- كنز العرفان في فقه القرآن، جمال الدين المقداد السيوري، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد باقر شريف زاده، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران، بلا سنة طباعة.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، تحقيق: بكري حياني، الطبعة: الخامسة، مؤسسة الرسالة 1401هـ-1981م.
- اللغة العربية عبر القرون، محمود فهي حجازي، الناشر: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة، 1968.
- لغويات مُحدثة في العربية المعاصرة، محمد محمد داوود، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2006م.
- ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، علي خريسان، الطبعة: الأولى، دار الفكر العربي - القاهرة 2006م.
- ما معنى أن يكون المرء حديثاً؟، محمد الشيخ، الطبعة: الأولى، سلسلة: شرفات 2006.
- المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد حسين علي الصغير، الناشر: دار المؤرخ العربي - بيروت ١٤٢٠هـ.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة 1381هـ.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، الطبعة: الأولى، دار المرتضى - بيروت 1427هـ-2006م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت 1422هـ-2001م.
- محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، بطرس البستاني، الناشر: مكتبة لبنان.
- مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، الطبعة: الأولى، دار الفكر - قم 1411هـ.

- المدخل إلى التفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد، الطبعة: الثانية، دار التوزيع والنشر الإسلامية – بورسعيد 1991م.
- مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، الطبعة: الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت 2006م.
- المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات – بيروت (د.ت)، بلا سنة طباعة.
- مذاهب التفسير الإسلامي، إجنس جولدتسهر، تحقيق وترجمة: عبد الحليم النجار الناشر: مكتبة الخانجي بمصر - مصر 1955م.
- المسألة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، الطبعة: الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1994م.
- مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، الفاضل الكاظمي، الطبعة: الأولى، علق عليه وأخرج أحاديثه: محمد باقر شريف زاده، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية – طهران، بلا سنة طباعة.
- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت 1411هـ- 1990م.
- المستصفي من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بلا رقم طبعة وسنة طباعة.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن محمد حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الطبعة: الأولى، مؤسسة الرسالة.
- مسير التفسير الضوابط والمناهج والاتجاهات، إبراهيم عوض، الطبعة: الأولى، مكتبة جزيرة الورد – المنصورة 1431هـ- 2010م.

- مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة، عبد الله إيدكالوس، الطبعة: الأولى، المركز الثقافي العربي - المغرب 2015م.
- المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، الطبعة: الثانية، مكتبة النجاح - طهران 1395هـ-1975م.
- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت 1408 هـ - 1988 م.
- معاني القرآن، أبو الحسن المعروف بالأخفش الأوسط، الطبعة: الأولى، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي - القاهرة 1411 هـ - 1990 م.
- معاني القرآن، أبو جعفر النحاس، تحقيق: محمد علي الصابوني، الطبعة: الأولى، جامعة أم القرى - مكة المكرمة 1409هـ.
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، الطبعة الأولى، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1414 هـ - 1993 م.
- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني: بيروت.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم 1404 هـ.
- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، الطبعة: الأولى، دار الفكر - بيروت 1401هـ-1981م.
- مفردات ألفاظ القرآن الراغب الأصفهاني، الطبعة: الأولى، الناشر: دار القلم - بيروت 1412هـ.
- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، دبط، دبت.

- المفسرون حياتهم ومنهجهم، محمد علي أيازي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي – طهران 1386 ش.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، الطبعة: الأولى، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب وبيروت 2014م.
- مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي، ترجمة: علي عباس الورد، الطبعة: الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي – بيروت 2009م.
- المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية وحاشية الألفية، زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، الطبعة الأولى، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث، مؤسسة بوستان كتاب - قم، بلا سنة طباعة.
- مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، محمد حسين الطباطبائي، تعريب: خالد توفيق، الطبعة: الأولى، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر – بيروت 1415 هـ.
- مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد الطيار، الطبعة: الثانية، مركز تفسير للدراسات القرآنية – الرياض 1435 هـ.
- مقدمة ابن خلدون، بد الرحمن بن محمد بن خلدون، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب 1425 هـ-2004م.
- ملامح التفسير البياني عند الشيخ ابن باديس، مصطفى شريق، مجلة المعيار، المجلد: 25، العدد: 55، 2021م.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة: الأولى، دار الساقي – بيروت 1991م.
- من قضايا التراث النقدي: دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة – النقد والناقد فتحي أحمد عامر، الطبعة: الأولى، منشأة المعارف – الاسكندرية 1985.
- من هدي القرآن، أمين الخولي، الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1978م.

- مناهج البحث العلمي في الإسلام، غازي حسين عناية، الطبعة: الأولى، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع.
- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، الطبعة: الثالثة 1977م، الناشر: وكالة المطبوعات.
- المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، محمد عليّ أسديّ نسب، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية - طهران، ١٤٣١هـ.
- المناهج التفسيرية في علوم القرآن، جعفر السبحاني، الطبعة: الرابعة، مؤسسة الإمام الصادق 7 - قم 1432هـ.
- مناهج المفسرين: وهو مختصر التفسير والمفسرون، محمد أبو زيد أبو زيد، الطبعة: الأولى، مكتبة الجيل الجديد - اليمن 2013م.
- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، الطبعة: الأولى، دار المعرفة - بيروت 1961م.
- مناهج تفسير القرآن (من أبحاث السيّد كمال الحيدري)، طلال الحسن، الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الجواد 7 للفكر والثقافة.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، الطبعة: الثالثة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بلا سنة طباعة.
- المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة: الثالثة، 1419 هـ - 1998 م.
- منزلة السنة من الكتاب وأثرها في الفروع الفقهية، محمد سعيد منصور، الطبعة: الأولى، مكتبة وهبة 1993م.
- منطق فهم القرآن الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، كمال الحيدري،

- منهج البحث الأدبي، عليّ جواد الطاهر، الطبعة: الثالثة، الناشر: مكتبة اللغة العربية – بغداد
- المنهج البيانيّ في تفسير القرآن الكريم، كامل سعفان، الطبعة: الأولى، مكتبة الانجلو: القاهرة 1981م.
- منهج السيّد الصّدّر في فهم القرآن، أحمد الأزرقّي، الطبعة: الأولى، مراجعة: فارس العامر – قم 1429هـ-2008م.
- المنهجية في البحوث والدراسات الأدبيّة، محمد البدويّ، الطبعة الأولى، سلسلة الدراسات الأدبية، دار المعارف للطباعة والنشر – تونس، بلا سنة طباعة.
- المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، محمد البدوي، الناشر: دار المعارف للطباعة والنشر.
- الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى بن محمد الشهير بالشاطبيّ، الطبعة: الأولى تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفّان 1417هـ-1997م.
- مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الأعلى السبزواري، الطبعة: الثانية، الناشر: مكتب سماحة آية الله العظمى السبزواري 1409 هـ
- موسوعة التفسير قبل عهد التدوين، محمد عمر الحاجي، الطبعة: الأولى، دار المكتبيّ - دمشق 1427 هـ - 2007 م.
- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، الناشر: منشورات عويدات: بيروت – باريس.
- المؤلف: عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد، محقق / مصحح: إبراهيم، محمد أبو الفضل، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم 1404هـ.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، الطبعة: الثانية، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت 1390هـ.

- النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز، الطبعة: الأولى، دار القلم - الكويت. بلا سنة طباعة.
- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، الطبعة: السادسة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1993.
- نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس)، محمد شحرور، الطبعة: الأولى، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق 2000م.
- النحو الوافي، عباس حسن، الناشر: دار المعارف، الطبعة: الثالثة.
- النحو والتفسير: أصول نظرية ونماذج تطبيقية، مصطفى أبو حازم، الطبعة: الأولى، مراكش 2015.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، الطبعة: الثامنة، الناشر: دار المعارف - القاهرة، 1996م.
- نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير، غالب حسن، الطبعة: الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت 2001م.
- نظرية النظم: قراءة في مشروع عبد القاهر الجرجاني: زهير بختي دحمور، الطبعة: الأولى، منشورات زخة الشهب للنشر الإلكتروني 1441هـ-2019م.
- نفحات القرآن أسلوب جديد في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ناصر مكارم الشيرازي، الطبعة: الأولى، مؤسسة أبي صالح للنشر والثقافة، بلا سنة طباعة.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، الطبعة: الثانية، سينا للنشر - القاهرة 1994م.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، الطبعة: الثانية، سينا للنشر - القاهرة 1994م.
- نقد النص، علي حرب، الطبعة: الرابعة، المركز الثقافي العربي - المغرب 2005م.
- النكت في إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، علي بن عيسى الرمانى، الطبعة: الثالثة، تحقيق: محمد خلف الله - محمد زغول سلام، دار المعارف - مصر 1976م.

- نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، الطبعة: الأولى، دار إحياء التراث العربي - بيروت 1428هـ-2007م.
- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 2002م.
- وهم المشاريع: قراءات نقدية في أطروحات مؤدجة (أركون، الجابري، سروش)، ليث العتّابي، الطبعة: الأولى، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة 1439هـ-2017م.
- Introduction to Philosophical Hermeneutics, Jean Grodn, New Haven and London, Yale University Press, 1994.
- Truth and Method, Gadamer Hans George, translation revised by Joel Wein - sheimer and Donald G. Marshal, New York: Countinum Poblsh, 1994.

ثانيًا: الأطاريح والرسائل والدوريات:

- أبيّ بن كعب وتفسيره للقرآن الكريم، أحمد منجي حسين، (رسالة ماجستير)، جامعة أمّ القرى بمكة المكرمة/ كلية الدعوة وأصول الدين، 1409هـ-1989م.
- اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، محمد إبراهيم شريف، (أطروحة دكتوراه)، كلية دار العلوم/ قسم الشريعة الإسلامية 1979م.
- أثر المنظومة المعرفية لعلوم القرآن في تعدد قراءات النصّ القرآني، ساجد صباح ميس، (رسالة ماجستير)، جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية، 2016م.
- آفات المنهج الروائي في التفسير، قراءة في المشكلات القائمة، محمد أسعدي: 103. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: التاسع والأربعون، 1439هـ.
- البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدّم لندوة حول مقاصد الشريعة، لندن: 2005م، على مواقع كثيرة في النت.

- التفسير الروائي عند الشيعة: المزايا والإخفاقات، علي أكبر بابائي: 239. مجلة: المنهاج، العدد: الخامس والستون، 1433هـ.
- التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين، رصد ومقارنة، غلام حسين أعرابي: 53. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.
- التفسير المأثور: دراسة ونقد لتأثير الروايات في تفسير القرآن، برويز آزادي: 55. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.
- التفسير المقاصدي عند مفسري الإمامية، دُرر عبد الله حمزة القره غولي، (رسالة ماجستير) جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلامية 2018م.
- الثابت والمتغير في الفكر الديني، كامل الهاشمي: مجلة رسالة التقريب، العدد العاشر، الدورة الثالثة، سؤال 1416هـ.
- الحادثة والحدثية: المصطلح والمفهوم، نايف العجلوني: 47. مجلة: أبحاث اليرموك، العدد: الثاني، 1998م.
- الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية، المنهجية والحجية، مهدي مهريزي: 22. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.
- ظاهرة النزوع نحو التفسير الأثري، الأدلة والأسباب، محمد مرادي: 99. مجلة: نصوص معاصرة، العدد: الثامن والأربعون، 1439هـ.
- العولمة والحادثة، ندوة عُقدت في دمشق: أيلول 2003م، نقلًا عن جريدة المستقبل اللبنانية، 28 أكتوبر 2003م.
- قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، رقية طه العلواني، بحث أُلقي في ندوة: دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت 2006م.
- مجلة الحياة الثقافية: 8، العدد: السادس، عام 1979م.
- محمد أركون: دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين، الطبعة: الأولى، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العتبة العباسية المقدسة.

- نشرة كلية الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة، 47، الرّقم: 2، 413. سنة: 1984م.
- نصر حامد أبو زيد: دراسة النظريّات ونقدها، مجموعة مؤلّفين، الطبعة: الأولى، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة.

المُلخَص:

لا جَرَمَ أَنَّ القرآنَ الكريمَ عطاءٌ خالِدٌ ونبضٌ متدفِّقٌ، نظامٌ إلهيٌّ لا تَفْنَى عجائبُهُ ولا تنتهي حقائقُهُ وأسرارُهُ، مِنْ هُنَا، فَإِنَّ الفُهوْمَ والقِراءاتِ قد تنوَّعتْ في تَبْيَانِهِ، وتعدَّدتْ في تفسيريهِ، فأخذتِ الممارساتُ التفسيريةُ تتنافسُ في الإمساكِ بحقائقِهِ، فكثُرَتِ المنابعُ والمصادرُ، وتلوَّنتِ المواردُ والمناهجُ.

جاءتْ هذه الدِّراسةُ للوقوفِ على مناهجِ التفسيرِ واتِّجاهاتِهِ مِنْ مَلَحَظِ ثنائِيَةِ الثَّابِتِ والمتغيِّرِ فيها.

وبَدَأَ للباحثِ أَنَّ مناهجَ التفسيرِ واتِّجاهاتِهِ يَلْحَظُ عقلِيَّةَ المفسِّرِ والواقعَ والظُرُوفَ قد اتَّخذتْ ثلاثةَ مساراتٍ علميَّةٍ، وَبَعْدَ المتابعةِ الجادَّةِ المُخلِصةِ، ولَمَلَمَةِ المادَّةِ العلميَّةِ المتَّصلةِ بالموضوعِ، شرَّعتْ بِرِسمِ هَيْكَلِيَّةِ خُطَّةِ الدِّراسةِ فجاءتْ في مقدِّمةٍ وتمهيدٍ وثلاثةٍ أَفْصُلٍ، ثمَّ أَتْبَعَتْهَا بِخاتمةٍ تَضَمَّنَتْ نتائجَ وتوصياتٍ.

انْعَقَدَ التَّمْهيدُ الَّذِي وَسَمَّيْتُهُ بِ(مقارباتٍ تَأْصِيلِيَّةٍ لمكوِّناتِ الدِّراسةِ)؛ لبيانِ تَأْلِيفِ الدِّراسةِ مِنْ أَجْلِ الكَشْفِ عن مكوِّناتِ عنوانِ الدِّراسةِ.

وجاءَ الفصلُ الأوَّلُ بعنوانِ: (المناهجُ الثَّابِتَةُ في التفسيرِ) تناولتُ فيه ثلاثةَ مباحثٍ، انْعَقَدَ الأوَّلُ للحديثِ عَنْ (منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ)، والثَّانِي للحديثِ عَنْ (منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالأثرِ)، وتحدَّثْنَا في المبحثِ الثَّالثِ عَنْ (منهجِ تفسيرِ القرآنِ باللُّغةِ).

وانْعَقَدَ الفصلُ الثَّانِي بعنوانِ: (مؤثِّراتُ التَّغْيِيرِ والثَّباتِ في المناهجِ والاتِّجاهاتِ التفسيريةِ)، وخُطَّةُ هذا الفصلِ تتَّفَقُ مع عنوانِهِ، وجاءتْ في ثلاثةَ مباحثٍ، تحدَّثَ الأوَّلُ عَنْ (مرتكَزاتِ المنهجِ المتغيِّرِ في التفسيرِ، وأَسَاسِهِ)، والثَّانِي عَنْ (القراءةَ الموضوعيَّةَ للنَّصِّ القرآنيِّ)، وجاءَ الثَّالثُ للحديثِ عَنْ (القراءةَ الحداثيَّةَ للنَّصِّ القرآنيِّ).

وجاءَ الفصلُ الثَّالثُ بعنوانِ (المناهجُ التَّوَفِيقِيَّةُ بَيْنَ الثَّابِتِ والمتغيِّرِ)، وَرَّعَتْ مادَّةُهُ العلميَّةَ على ثلاثةَ مباحثٍ، تحدَّثْنَا في الأوَّلِ عَنْ (المنهجِ البيانيِّ في التفسيرِ، البذورِ والجذورِ)، وفي المبحثِ الثَّانِي عَنْ (المنهجِ البيانيِّ في التفسيرِ في العَصْرِ الحديثِ)، وجاءَ المبحثُ الثَّالثُ ليتحدَّثَ عَنْ (اتِّجاهِ التفسيرِ المقاصديِّ، والتفسيرِ المنهجيِّ).. واختُتِمَتِ الدِّراسةُ بِخاتمةٍ ونتائجٍ وبعضِ التَّوصياتِ.

وقد اتخذت المنهج الوصفي التحليلي القائم على استقراء المناهج التفسيرية بقدر
المُكنة بحسب ما وثَّقه المفسرون وعلماء القرآن، وعلى ما استترشدت إليه وتمكَّنت منه
بالتَّحصيل العلمي المعرفي.

استنقت دراستي هذه من مظانها الرئيسة من مصادر ومراجع جاء القرآن في مقدِّمتها
ثم كتب التفسير والدراسات التفسيرية المتنوعة.

وترشحت من البحث قطوف نافعة، منها: أن لعقلية المفسر والمرجعية الفكرية أثرًا في
ظهور مناهج تفسيرية وقراءات تأويلية، وصفت من بعد بالثابتة تارةً، وبالمتغيرة تارةً ثانية
(موضوعية ولا موضوعية)، وتوفيقيّة تارةً أخرى.

إن الاختلاف الجوهرى بين المناهج المتغيرة الموضوعية والمتغيرة اللاموضوعية هو
في كون السعي في الأولى يكون حول حقيقة واحدة مطلقة، وقد يختلفون في قربهم منها أو
بعدهم عنها بحسب إمكاناتهم، أمّا في الثانية فالدعوة إلى تعدد الحقيقة ونسبيتها، واستحالة
أن تكون حقيقة واحدة مطلقة.

The Ministry of Education and Higher
Education
College of Islamic Sciences/ University
of Babylon
Quran Sciences/ Postgraduate Studies



Interpretive approaches between constant and variable: an analytical study

intro message

To the Council of the College of Islamic Sciences / University
of Babylon, which is part of the requirements for obtaining a
master's degree in Qur'anic sciences.

From the student:

Faysal Matar Baanoon

Supervised by:

D. Rahim Karim Al-Sharifi

Summary:

No doubt, Qur'an is a bestowal, immortal and flowing pulse. It is a divine system that its miracles, facts and secrets don't run out. Because of this fact, interpretations and readings varied in clarifying it. So, interpretive practices took it place competing in grasping its facts. As a result, sources and resources are increased.

This study came to determine the methods of interpretation and its orientations, from the binary of constant and variable. It seemed to the researcher that the methods of interpretation and its orientations, taking into account the mentality of the interpreter and the circumstances, have taken three scientific paths. And after serious and sincere follow-up to gather the scientific material which is related to the subject, I proceeded to draw up the structure of the study plan that came up in an introduction, a preamble, three chapters and a conclusion that consist of the results and recommendations.

The preamble was held, which I called (fundamental approaches to the components of the study); To indicate the authorship of the study in order to reveal the components of the title of the study. The first chapter title is: (The Fixed Approaches in Tafsir "interpretation of the Qur'an"), in which I dealt with three topics, the first was held to talk about (the method of interpreting the Qur'an with the Qur'an), and the second was to talk about (the method of interpreting the Qur'an with impact), and the third topic (the interpretation of the Qur'an by language).

The second chapter was held under the title: (The Changeable approaches in Tafsir), and the plan of this chapter is consistent with

its title, and came in three sections, the first talked about (the foundations of the changeable approach to interpretation, and its basis), and the second was about (the objective reading of the Qur'anic text within the changeable Qur'anic text). And the third talks about (the subjective reading of the Qur'anic text in the changeable approaches). The third chapter is titled (The documentary Methods between the constant and the Variable), its scientific material was divided into three sections. The first section (the rhetorical approaches in Tafsir, roots and seeds), the second section (the rhetorical approaches in Tafsir in the modern era) and the third section (the orientation of Tafsir Maqasid and methodical).

The study ends up with a conclusion that contains results and recommendations. I have taken the descriptive-analytical approach that bases on the induction of the interpretation approaches to the extent of the possibility, according to what the interpreters and scholars of Qur'an have documented, and what I have been guided by and gather with my knowledge. I derived this study from its main premises, from sources and

references which Qur'an came at the forefront, then books of interpretation and various exegetical studies.

Useful pieces were nominated from the study like, the interpreter's mentality and intellectual reference have an impact on the emergence of explanatory approaches and interpretive readings, which were described from distance as constant one time, and variable other time (subjective and objective). The fundamental difference between the objective and subjective variable approaches is that the quest in the first is about one absolute truth, and they may differ in their proximity to it or their distance from it according to their capabilities, but in the second, the call for the plurality and relativity of truth, and the impossibility of being one absolute truth.