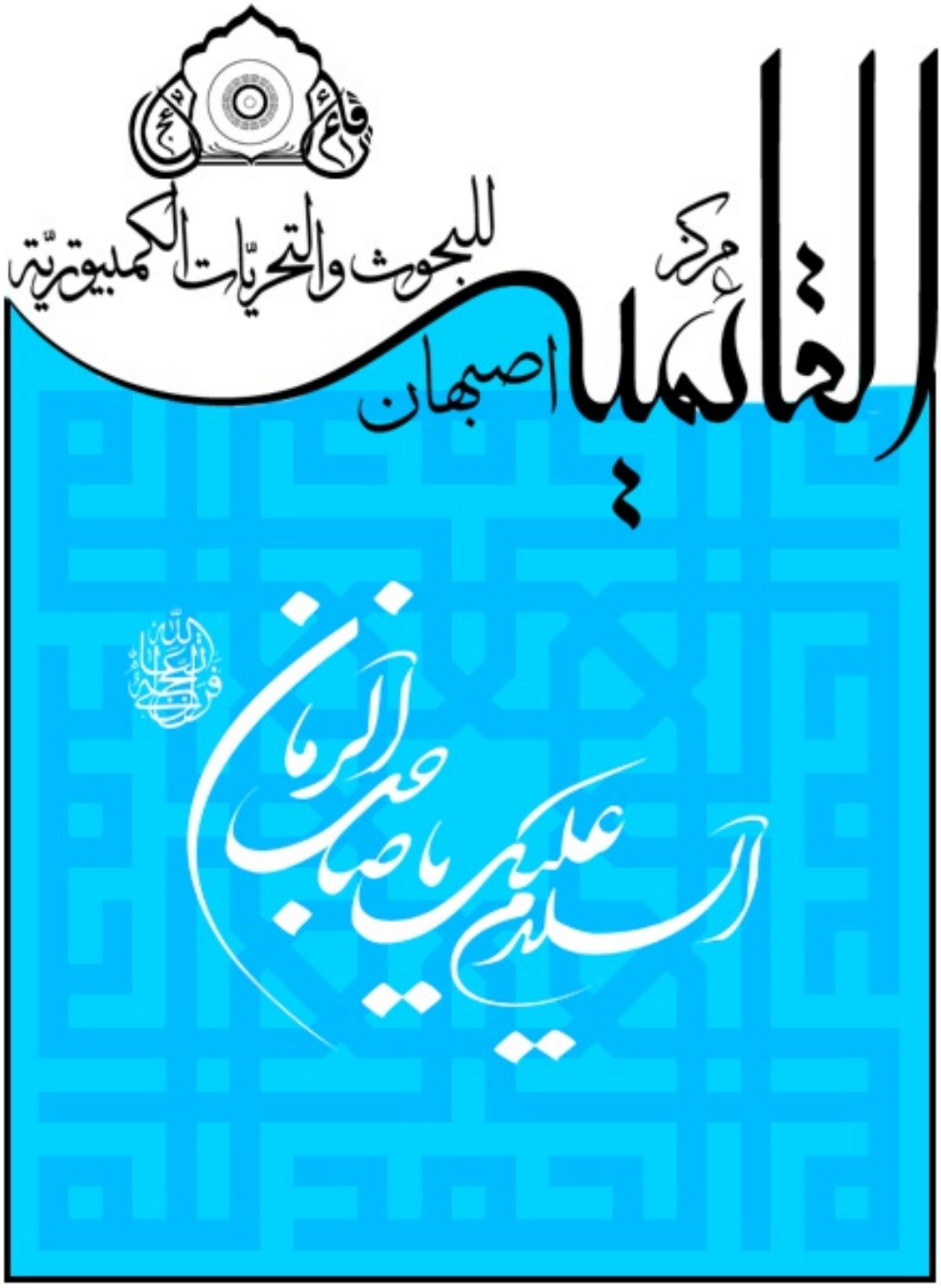

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير

تاليف:
نبيل احمد صقر

بسم الله الرحمن الرحيم

منهج الامام الطاهر بن عاشور فى التفسير

كاتب:

نبيل احمد صقر

نشرت فى الطباعة:

الدر المصرية

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر ----- ۱۲
اشارة ----- ۱۲
مقدمة: ----- ۱۲
الباب الأول ابن عاشور و مصادره تفسیره ----- ۱۳
اشارة ----- ۱۳
ابن عاشور: ۱۲۹۶- ۱۳۹۳ ه، ۱۸۷۹- ۱۹۷۳ م: ----- ۱۳
الکتاب و بواعث تألیفه: ----- ۱۵
مصادر الکتاب: ----- ۱۷
أولا: کتب التفسیر: ----- ۱۷
ثانیا: کتب الحدیث النبوی: ----- ۱۹
ثالثا: مصادر الفقه: ----- ۲۰
رابعا: مصادر النحو: ----- ۲۱
أ- مدرسة البصرة: ----- ۲۱
ب- مدرسة الکوفة: ----- ۲۱
ج- مدرسة بغداد: ----- ۲۲
د- مدرسة الأندلس: ----- ۲۲
ه- المدرسة المصریة: ----- ۲۲
خامسا: مصادر الشعر: ----- ۲۲
أ- أصحاب القصائد التسع المشهورات: ----- ۲۳
ب- من الشعراء الأوائل: ----- ۲۳
ج- و من الطبقة الثالثة من فحول الجاهلیة ----- ۲۴
د- و من الطبقة الأولی من فحول الإسلام: ----- ۲۴

ه- و من الطبقة الرابعة من فحول الإسلام ----- ۲۵
و- و من شعراء بغداد بشار بن برد "ت ۱۶۷ ه" ----- ۲۵
سادسا: مصادر اللغة: ----- ۲۶
سابعا: مصادر البلاغة: ----- ۲۶
ثامنا: کتب الغزالی و التصوف: ----- ۲۷
أ- کتب الغزالی ":ت ۵۰۵ ه" ----- ۲۷
ب- کتب التصوف: ----- ۲۷
تاسعا: مصادر الفلسفة: ----- ۲۷
عاشرا: الکتب العامة ----- ۲۷
- کتب الأدیان: ----- ۲۷
- کتب السیرة: ----- ۲۸
- کتب المذاهب: ----- ۲۸
- علوم القرآن: ----- ۲۸
- دوائر العارف: ----- ۲۸
الحادی عشر: کتب التراجم: ----- ۲۸
الثانی عشر: مصادر منوعة: ----- ۲۹
الباب الثانی منهج الطاهر بن عاشور فی التفسیر بالروایة ----- ۳۱
اشارة ----- ۳۱
أولا: خطته فی تفسیر السور: ----- ۳۱
اشارة ----- ۳۱
ذکر اسم السورة و سبب هذه التسمیة: ----- ۳۱
ترتیب النزول: ----- ۳۲
- أسباب النزول: ----- ۳۳
و فی سبب نزول سورة الکهف: ----- ۳۳

عدد آیها: ۳۴
قال عن عدد آیات سورة الطور: ۳۴
و عن سورة الحدید: ۳۴
سورة المجادلة: ۳۴
مکیها و مدنیها: ۳۵
قال عن سورة الشوری: ۳۵
و عن سورة محمد: ۳۵
أغراض السورة: ۳۶
قال عن سورة الحجر: ۳۶
و عن سورة الإسراء: ۳۶
ثانیا: منهجه فی التفسیر: ۳۷
اشارة ۳۷
۱- تفسیر القرآن بالقرآن: ۳۷
۲- التفسیر بالحدیث النبوی: ۴۰
اشارة ۴۰
أ- موقفه من السند: ۴۲
ب- موقفه من المتن: ۴۳
۳- التفسیر بأقوال الصحابة: ۴۴
اشارة ۴۴
ذکر ابن عاشور: ۴۵
۴- التفسیر بأقوال التابعین: ۴۹
۵- التفسیر بأسباب النزول: ۵۲
۶- التفسیر بالقصص: ۵۸
۷- التفسیر بالناسخ و المنسوخ: ۶۵

۸- التفسیر بالقراءات: ۷۱
۹- التفسیر بأقوال من التوراة و الإنجیل: ۷۶
الباب الثالث منهج الطاهر بن عاشور فی التفسیر بالدرایة ۸۱
اشارة ۸۱
تمهید: ۸۱
التفسیر بالرأی عند ابن عاشور: ۸۲
اشارة ۸۲
و ذکر فی الإجابة عن ذلک: ۸۲
أولا: الشعر: ۸۴
ثانیا: اللغة: ۹۲
أ- الألفاظ: ۹۲
المصدر: ۹۴
الاشتقاق: ۹۵
اشارة ۹۵
أ- اسم الفاعل «۳»: ۹۵
ب- اسم المفعول «۲»: ۹۷
صیغ المبالغة: ۹۹
التصریف «۲»: ۱۰۰
الإعراب: ۱۰۲
نخلص من ذلک إلی أن الإعراب کان عند ابن عاشور علی الوجه التالی: ۱۰۷
ثالثا: الاستعانة بعلوم البلاغة: ۱۰۷
رابعا: الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار فی تفسیر آیات الأحکام: ۱۱۷
اشارة ۱۱۷
لیهن لکم أن قد نفیتم بیوتنا ۱۲۱

به ذئب یعوی کالخلیج المعبل ----- ۱۲۲
خامسا: الاستعانة بأقوال الفلاسفة و علماء الهیئة: ----- ۱۲۲
ضروب الناس عشاق ضروبا ----- ۱۲۵
الباب الرابع موقف الطاهر بن عاشور من المذاهب الاعتقادیة ----- ۱۲۷
اشارة ----- ۱۲۷
تقدیم: ----- ۱۲۷
اشارة ----- ۱۲۷
أولا: التصوف: ----- ۱۲۸
اشارة ----- ۱۲۸
البسملة: ----- ۱۳۱
الحروف المقطعة: ----- ۱۳۲
الحروف المقطعة عند ابن عاشور: ----- ۱۳۵
ثانیا: الاعتزال: ----- ۱۳۷
اشارة ----- ۱۳۷
۱- التوحید: ----- ۱۳۸
۲- العدل: ----- ۱۳۸
۳- الوعد و الوعید: ----- ۱۳۹
۴- المنزلة بین المنزلتین: ----- ۱۳۹
۵- الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر: ----- ۱۴۰
ثالثا: الجبریة: ----- ۱۵۰
رابعا: الشیعة: ----- ۱۵۱
خامسا: الخوارج: ----- ۱۶۰
سادسا: البهائیة: ----- ۱۶۱
الخاتمة ----- ۱۶۳

اشارة ----- ۱۶۴
۱- تفسیر القرآن بالقرآن: ----- ۱۶۴
۲- التفسیر بالحدیث النبوی: ----- ۱۶۴
۳- التفسیر بأقوال الصحابة: ----- ۱۶۴
۴- التفسیر بأقوال التابعین: ----- ۱۶۵
۵- التفسیر بأسباب النزول: ----- ۱۶۵
۶- التفسیر بالقصص: ----- ۱۶۵
۷- التفسیر بالناسخ و المنسوخ: ----- ۱۶۵
۸- التفسیر بالقراءات: ----- ۱۶۵
۹- التفسیر بأقوال من التوراة و الإنجیل: ----- ۱۶۶
التفسیر بالدرایة: ----- ۱۶۶
و مقومات التفسیر بالدرایة کانت عند ابن عاشور علی النحو التالی: ----- ۱۶۶
أولا: الشعر: ----- ۱۶۶
ثانیا: اللغة: ----- ۱۶۷
أ- التفسیر اللفظی: ----- ۱۶۷
ب- الاعراب: ----- ۱۶۷
رابعا: إعجاز القرآن: ----- ۱۶۷
خامسا: آیات الأحکام: ----- ۱۶۸
سادسا: أقوال الفلاسفة و علماء الهیئة: ----- ۱۶۸
۱- أقوال الفلاسفة: ----- ۱۶۸
۲- أقوال علماء الهیئة: ----- ۱۶۸
المذاهب الاعتقادیة: ----- ۱۶۹
اشارة ----- ۱۶۹
التصوف: ----- ۱۶۹

الاعتزال: ---- ۱۶۹
الجبرية: ---- ۱۶۹
الشيعة الإمامية: ---- ۱۶۹
الخوارج: ---- ۱۷۰
البهائية: ---- ۱۷۰
جريدة أهم المراجع على حروف المعجم ---- ۱۷۰
فهرس الموضوعات ---- ۱۷۵
تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية ---- ۱۷۸

منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر

اشارة

نام کتاب: منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر

نویسنده: نبیل احمد صقر

موضوع: مفسر پژوهی

تاریخ وفات مؤلف: معاصر

زبان: عربی

تعداد جلد: ۱

ناشر: الدر المصریة

مکان چاپ: القاهرة

سال چاپ: ۱۴۲۲ / ۲۰۰۱

نوبت چاپ: اوّل

مقدمة:

الراسخ فی العلم بعید عن التکلف و التعنت فلیس بینه و بین الحق حاجب الإمام ابن عاشور

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۵

یسعی هذا الکتاب إلی دراسة "منهج الإمام محمد الطاهر بن عاشور فی تفسیره المسمی التحریر و التنویر "و قد صدّره بمقدمات تعین القارئ و الدارس علی فهم الکثیر من القضایا المتصلة بعلوم القرآن الکریم، و قد حدّد ابن عاشور فی هذه المقدمات و سائل التفسیر التی أقام علیها منهجه سواء التفسیر بالروایة أم التفسیر بالدرایة فیما ذکره من أقوال و ما أبداه من آراء و ما استعرضه من روایات.

و جری تقسیم هذا الکتاب علی أربعة أبواب و خاتمة.

الباب الأول: ابن عاشور و مصادر الکتاب: و دار الحدیث فیه حول ترجمة حیاة ابن عاشور بقدر ما أتیح من مصادر، و کان الاعتماد الأول فی ذلک علی ما جاء فی المقدمة التی تصدرت التحریر و التنویر، و علی ما وجدناه من عبارات تلقی بعض الضوء علی سیرته الذاتیة و ما تولاه من مناصب قضائیة و علمیة، و ما انعکس فی کتابه هذا من تنظیم، و ما اتخذه من مواقف و آراء فی المجالات المختلفة، کذا دار الحدیث حول بواعث تألیف هذا التفسیر و المصادر التی اعتمد علیها، و هی کثیرة متنوعة، فأتینا ببعض الأمثلة من کل نوع علی سبیل تعریف القارئ و تقدیر الجهد المبذول من قبل صاحب التفسیر، حتی أننا اعتبرنا أن تعدد المصادر و کثرتها علی النحو الذی رأیناه و موقفه من کتب التراث من مقومات منهج التفسیر عنده.

الباب الثانی: منهج الطاهر بن عاشور فی التفسیر بالروایة: و کان الحدیث فیه أولا حول خطته فی تفسیر السور، ثم تحدید

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۶

مقومات منهجه فی تفسیر الآیات، حیث أتینا بأمثلة متفرقة من التحریر و التنویر تحت کل عنوان، و قد کانت هناک ضرورة لا بدّ منها فی نقل بعض النصوص المطولة حیث لا تتم الفائدة منها إلا علی هذا النحو، و من ثم رصد عناصرها و تحلیلها.

الباب الثالث: منهج الطاهر بن عاشور فی التفسیر بالدرایة: و قد تم فی هذا الباب توضیح معنی التفسیر بالرأی عنده، و الأدوات التی استعان بها، حیث لم ینفصل التفسیر بالروایة عن التفسیر بالدرایة، و إنما کانت الآیة عنده وحدة واحدة یستعین بما یراه مناسبا فی سبیل

تفسیرها.

الباب الرابع: موقف الطاهر بن عاشور من المذاهب الاعتقادیة: و دار الحدیث فیه حول هذا الموقف، و قد وجدنا فی صفحات کثیرة من "التحریر و التنویر "مناقشات عدیدة واعیة لأشهر المذاهب الاعتقادیة المعروفة فی التاریخ الإسلامی، و ما یتصل بذلک من قضایا التأویل و التشریع، و قد خلت هذه المناقشات من کل تعصب أو تسرع فی إصدار الأحکام، کما کانت مناقشات ابن عاشور لکل القضایا التی طرحها فی تفسیره مالکا فیها أدوات الناقد البصیر أمام کتب التراث الإسلامی، حتی یمکن القول أن محاولة تصفیة جانب کبیر من هذا التراث من شوائب کثیرة علقت به قد تمت فی هذا التفسیر بنجاح لا یمکن إنکاره.

و فی الخاتمة: أهم ما توصل إلیه الکتاب من نتائج.

و من اللّه العون و السداد

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۷

الباب الأول ابن عاشور و مصادره تفسیره

اشارة

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۹

ابن عاشور: ۱۲۹۶- ۱۳۹۳ ه، ۱۸۷۹- ۱۹۷۳ م:

لم یکتب ابن عاشور ترجمة ذاتیة لحیاته- علی ما نعرف- و لم یؤرخ له أحد من المؤرخین المعاصرین، و لیس هناک إلا القلیل کتب فی بعض الدوریات أو المجلات التونسیة عنه، و التی استمد منها صاحب "الأعلام "خیر الدین الزرکلی أبرز ملامح حیاة الرجل و بعض أنشطته الثقافیة «۱».

و خلاصة ما ذکره الزرکلی فی هذا الصدد:

- محمد الطاهر بن عاشور رئیس المفتیین المالکیین و شیخ جامع الزیتونة و فروعه بتونس.

- عین سنة ۱۹۳۲ م شیخا للإسلام مالکیا.

- و هو من أعضاء المجمعین العربیین فی دمشق و القاهرة.

- له مصنفات مطبوعة من أشهرها:

۱- مقاصد الشریعة الإسلامیة.

۲- أصول النظام الاجتماعی فی الإسلام.

۳- التحریر و التنویر فی تفسیر القرآن صدر منه عشرة أجزاء.

۴- الوقف و آثاره فی الإسلام «۲».

۵- أصول الإنشاء و الخطابة.

۶- تحقیق و نشر "دیوان بشار بن برد "۴ أجزاء

---

(۱) عنوان الأدیب ۲: ۱۲۲، و المنتخب المدرسی ۱۳۷، و مجلة الهدایة الإسلامیة ۲: ۲۹، و شجرة النور: ۳۹۲، و معجم المطبوعات ۱۵۶.

(۲) و ذکر صاحب الأعلام فی ترجمة "عبد اللّه بن عبد الرحمن الأصبهانی "أدیب له تصانیف، منها "إیضاح المشکل لشعر المتنبی- خ ... "منه نسخة فی المکتبة الأحمدیة بتونس، حققها الإمام الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و طبعت فی الدار التونسیة. "خیر الدین الزرکلی، ج ۴، ص ۹۶، دار العلم للملایین، ط. ۱۰، ۱۹۹۲ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۰

- و هو والد محمد الفاضل «۱».

- البیئة التی نشأ فیها الطاهر بن عاشور کانت تتمتع بإمکانات ثقافیة عالیة خصوصا فیما یتعلق بأصول الدین و فروعه، و الفقه و مذاهبه، و اللغة و الأدب و البلاغة و التاریخ و الفلسفة و غیر ذلک من العلوم.

و نستدل علی ذلک بما یلی:

- جعل صاحب التحریر و التنویر بعض أقوال "ابن عاشور الجد الوزیر «"۲» من مصادره فی تفسیر بعض الأقوال أو القضایا الواردة فی هذا التفسیر، مما یعنی أن لهذا الجد ثقافة دینیة واسعة تجعل حفیده یستظهرها و یسجل ما یحتاج إلیه منها.

- تدرجه فی مناصب القضاء «۳»، و ما یستلزمه ذلک من التمرس بعلوم الفقه و قضایاه، و الأحکام التنفیذیة و مشاکلها المیدانیة، و وصوله إلی الإفتاء و شیاخة جامع الزیتونة، ثم تعیینه شیخا للإسلام علی المذهب المالکی من الأدلة الواضحة علی مبلغ ما یتمتع به من علم، و ما کسبه من مهارات.

- تمکنه من فنون العربیة جعله واحدا من العلماء المبرزین الذین اعترفت بهم المؤسسات الثقافیة العالیة المستوی کمجمع اللغة العربیة بالقاهرة، و مجمع اللغة العربیة بدمشق.

- تنوع اتجاهات التألیف عنده فیما سبق ذکره من کتب.

---

(۱) الأعلام قاموس تراجم، ج ۶، ص ۱۷۴.

(۲) انظر: التحریر و التنویر، ج ۱۶، ص ۷۹، الدار التونسیة للنشر، الدار الجماهیریة للنشر و التوزیع و الإعلان، ۱۹۸۴ م.

(۳) أسندت إلیه خطة القضاء فی ۲۶ رجب ۱۳۴۱ ه.

ذکر ذلک ابن عاشور فی هامش التمهید، ج ۱، ص ۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱

- تعدد المصادر و کثرتها و اختلافها و القضایا الفقهیة و اللغویة و الفلسفیة و البلاغیة التی تعرض لها فی تفسیره، و نبذه لمبالغات بعض المفسرین و نقده للمذاهب المختلفة بروح الإنصاف و الاعتدال و المحاولات الواعیة للإقناع.

- المنهج الذی سار علیه تفسیره، و مقومات هذا المنهج دلیل علی عقلیة منظمة مجددة بعیدة عن التقلید.

- تواضعه فی نفسه حین عرض بواعث تألیف التحریر و التنویر کما سنری بعد قلیل.

- امتداد هذه المسیرة إلی ابنه محمد الفاضل الذی تخرج من المعهد الزیتونی و أصبح أستاذا فیه، ثم عمیدا له، ثم شغل خطة القضاء فی تونس، ثم منصب مفتی الجمهوریة، ثم أصبح عضوا فی المجمع اللغوی بالقاهرة، و عضوا فعالا فی رابطة العالم الإسلامی بمکة، و من أشهر مؤلفاته:

- أعلام الفکر الإسلامی فی تاریخ المغرب العربی.

- الحرکة الأدبیة و الفکریة فی تونس.

- أرکان الحیاة العلمیة بتونس.

- أرکان النهضة الأدبیة بتونس.

- التفسیر و رجاله.

و قد عاش محمد الفاضل "ت ۱۹۷۰ م "فی حیاة أبیه مسترشدا بتوجیهه معتمدا علی مکتبته الحافلة «۱».

الکتاب و بواعث تألیفه:

طبع هذا الکتاب علی مراحل عدة، المرحلة الأولی تم فیها طبع الجزء

---

(۱) انظر الأعلام، ج ۶، ص ۳۲۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲

الأول منه سنة "۱۳۸۴ ه- ۱۹۶۴ م "و الثانی سنة "۱۳۸۴ ه- ۱۹۶۵ م "و هو ینتهی بتفسیر الآیة "۲۵۲ "من سورة البقرة، و تولی الطبع و النشر فی هذه المرحلة السید عیسی البابی الحلبی- القاهرة «۱».

و المرحلة الثانیة تحدث عنها صاحب الأعلام فی ترجمة ابن عاشور ...

"طبع منه عشر أجزاء «"۲».

و المرحلة الثالثة تولت طبعه، الدار التونسیة للنشر مستقلة مرة، و بالاشتراک مع "الدار الجماهیریة للنشر و التوزیع و الإعلان- طرابلس- لیبیا "مرة أخری، و تم فی هذه المرحلة طبع الکتاب کله فی ثلاثین جزءا فی خمسة عشر مجلدا.

أما عن بواعث تألیف الکتاب فیقول ابن عاشور فی تمهیده لهذا التفسیر: «کان أکبر أمنیتی منذ زمن بعید، تفسیر الکتاب المجید، الجامع لمصالح الدنیا و الدین، و موثق شدید العری من الحق المتین، و الحاوی لکلیات العلوم و معاقد استنباطها، و الآخذ قوس البلاغة من محل نیاطها، طمعا فی بیان نکت من العلم و کلیات من التشریع، و تفاصیل من مکارم الأخلاق، کان یلوح أنموذج من جمیعها فی خلال تدبره، أو مطالعة کلام مفسره» «۳».

و یقول عن المرحلة التی سبقت تفسیر الکتاب، و محاولة تجنبه متاعب فوق طاقة من یتعرض لتفسیر الکتاب الکریم.

---

(۱) انظر الدکتور إبراهیم عبد اللّه رفیدة، النحو و کتب التفسیر، ج ۲، ص ۲۶، ۱، ط ۲، المنشأة العامة للنشر و التوزیع و الإعلان- طرابلس، الجماهیریة اللیبیة الشعبیة، ۱۹۸۴ م.

(۲) الأعلام، ج ۶، ص ۱۷۴.

(۳) محمد الطاهر بن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ص ۵، ج ۱، الدار التونسیة للنشر. الدار الجماهیریة للنشر و التوزیع و الإعلان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۳

«و لکن کنت علی کلفتی بذلک أتجهم التقحم علی هذا المجال، و أحجم عن الزج بسیة قوسی فی هذا النضال، اتقاء ما عسی أن یعرض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة، أو فلتأت سهام الفهم و إن ساعد الذهن کمال الفتوة» «۱».

و یتابع وصفه لهذه المرحلة و تأجیله تحقیق رغبة نفسه فی إنجاز مثل هذا العمل، و العقبات التی تحول بینه و بین هذا التحقیق إلی أن فتح اللّه علیه:

«فبقیت أسوّف النفس مرة و مرة أسومها زجرا، فإن رأیت منها تصمیما أحلتها علی فرصة أخری، و أنا آمل أن أمنح من التیسیر، و ما یشجع علی قصد هذا الغرض العسیر، و فیما أنا بین إقدام و إحجام، أتخیل هذا الحقل مرة القتاد و أخری الثمام، إذا أنا بأملی قد خیل إلیّ أنه تباعد أو انقضی، إذ قدّر أن تسند إلیّ خطة القضا، فبقیت متلهفا و لات حین مناص، و أضمرت تحقیق هاته الأمنیة متی أجمل اللّه الخلاص، و کنت أحادث بذلک الأصحاب و الإخوان، و أضرب المثل بأبی الولید بن رشد فی کتاب البیان، و لم أزل کلما

مضت مدة يزداد التمنى و أرجو إنجازه، إلى أن أوشك أن تمضى عليه مدة الحيازة، فإذا اللّه قد منّ بالنقلة إلى خطة الفتيا. و أصبحت الهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا، فتحول إلى الرجاء ذلك اليأس، و طمعت أن أكون ممن أوتى الحكمة فهو يقضى بها و يعلمها الناس، هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، و استعنت باللّه تعالى و استخرته، و علمت أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغى أن يحول بينى و بين نسج هذا النمط، إذا بذلت الوسع فى الاجتهاد، و توخيت طرق الصواب و السداد» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير، ص ۵، ج ۱.

(۲) التحرير و التنوير، ص ۶، ج ۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۴

و عند ما استقرت خواطره، و اطمأن قلبه، و هدأت الأحوال من حوله، و وضح الهدف، و بان السبيل أمامه قال:

«أقدمت على هذا المهم إقدام الشجاع على وادى السباع، متوسطا فى معترك أنظار الناظرين، و زائر بين ضباح الزائرين» «۱». فجعلت حقا علىّ أن أبدى فى هذا التفسير للقرآن نكتا لم أر من سبقنى إليها، و أن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها و آونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذى ماله من نفاذ» «۲».

و أياما كانت تحمل هذه الفقرة من ثقة و نوازع نفسية، نراه يقول فى نهاية هذا التمهيد:

«و قد ميّزت ما يفتح اللّه لى من فهم فى معانى كتابه و ما أجليه من المسائل العلمية، مما لا يذكره المفسرون، و إنما حسبى فى ذلك عدم عثورى عليه فيما بين يدىّ من التفاسير فى تلك الآية خاصة، و ليست أدعى انفرادى به فى نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، و كم من فهم تستظهره و قد تقدّمك إليه متفهم» «۳».

و قد صدّر الكتاب بمقدمات عشر لكل منها عنوان على النحو التالى:

- فى التفسير و التأويل و كون التفسير علما.
- فى استمداد علم التفسير.
- فى صحة التفسير بغير المأثور و معنى التفسير بالرأى و نحوه.

---

(۱) الزائرين هنا اسم فاعل من زأر بهمزة بعد الزاى، و هو الذى مصدره الزئير، و هو صوت الأسد قال عنترة:

حلّت بأرض لزائرين فأصبحتعسرا على طلأبك انبه محزم

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۶، ۷.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۷، ۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۵

- فيما يحق أن يكون غرض المفسر.
- فى أسباب النزول.
- فى القراءات.
- قصص القرآن.
- فى اسم القرآن و آياته و سوره و ترتيبها و أسمائها.
- فى أن المعانى التى تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها.
- فى إعجاز القرآن.

و هى مقدمات تساعد إلى حد كبير فى تحديد مقومات منهجه فى التفسير و الاسترشاد بها فى دراسة هذا المنهج و توضيح أسسه و مراميه، فضلا عما تحويه من فائدة و آراء حافلة.

و الحق أن قارئ هذا التفسير يشعر بمدى ما يتمتع به صاحبه من قدرة على التهذيب و التحليل و الاختيار و التعليل، و مدى ما يسّره من توضيح كثير من المشكلات، و ما بذله من جهد فى عرض قضايا الإعجاز القرآنى و غيرها من القضايا.

و الحق أيضا أن ما وفره ابن عاشور لتفسيره من تنوع فى المصادر و اختلافها، و ما اكتسبه من علوم و فنون و تجارب، و ما تمتع به من مواهب، و تأنيه قبل الشروع فى تأليف هذا الكتاب، و حواره الدائم مع نفسه و تردده قبل البدء فيه، ثم وضوح أهدافه من هذا الكتاب الذى أطلق عليه فى أول الأمر "تحرير المعنى السديد، و تنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد "كل ذلك و غيره جعل للكتاب قيمة علمية تضاف إلى جهود العلماء الأفاضل الذين تفخر بهم المكتبة الإسلامية.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶

مصادر الكتاب:

أولا: كتب التفسير:

۱- الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل أبو القاسم جار اللّه محمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمى "ت ۵۳۸ ه «"۱».

۲- المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز أبو محمد عبد الحق بن عطية الغرناطى الأندلسى "ت ۵۴۲ ه «"۲».

۳- مفاتيح الغيب أبو عبد اللّه محمد بن عمر بن الحسين بن على الرازى الملقب بفخر الدين "ت ۷۲۷ ه «"۳».

۴- روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى شهاب الدين، السيد محمود أفندى الآلوسى "ت ۱۲۷۰ ه «"۴».

۵- الكشف و البيان فى تفسير القرآن أبو إسحق أحمد بن إبراهيم الثعلبى النيسابورى "ت ۷۲۴ ه «"۵».

---

(۱) انظر الدكتور مصطفى الصاوى الجوينى، منهج الزمخشرى فى التفسير، دار المعارف، القاهرة، و الدكتور محمد حسين الذهبى، التفسير و المفسرون، ج ۱، ص ۴۲۹، دار القلم، بيروت- لبنان.

و انظر محمد الفاضل بن عاشور، التفسير و رجاله، ص ۷۷، دار الكتب الشرقية، ط ۲، ۱۹۷۲ م، تونس.

(۲) انظر: التفسير و المفسرون، ج ۱، ص ۲۳۹، و التفسير و رجاله، ص ۶۷.

(۳) انظر: التفسير و المفسرون، ج ۱، ص ۲۹۰، و التفسير و رجاله، ص ۹۷.

(۴) انظر: التفسير و المفسرون، ج ۱، ص ۳۵۱، و التفسير و رجاله، ص ۱۹۷.

(۵) انظر معجم الأدباء، ج ۵، ص ۳۶، و وفيات الأعيان، ج ۱، ص ۲۲، و التفسير و المفسرون، ج ۱، ص ۲۲۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۷

۶- أنوار التنزيل و السرور التأويل عبد اللّه بن محمد بن على البيضاوى "ت ۶۹۱ ه «"۱».

۷- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمارى "ت ۹۸۲ ه «"۲».

۸- الجامع لأحكام القرآن أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى "ت ۶۷۱ ه «"۳».

۹- تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسى من تقييد تلميذه الآبى "ت ۸۰۳ ه «"۴».

---

(۱) انظر التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۹۶، و التفسیر و رجاله، ص ۱۲۹، و طبقات المفسرین للداودی، ص ۱۰۲، و طبقات الشافعیة، ج ۵، ص ۵۹.

(۲) انظر التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۳۴۴، التفسیر و رجاله، ص ۱۵۹، و کشف الظنون، ج ۱، ص ۶۷.

(۳) انظر ترجمته: طبقات المفسرین للسیوطی، ص ۲۸، و طبقات الداودی، ج ۲، ص ۶۵، و التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۱۲۳.

(۴) یقول الفاضل بن عاشور فی "التفسیر و رجاله "ص ۱۵۴، ۱۵۵.

«و کان ابن عرفة- فی تفسیره- یسلک مسلک الجمع و التحلیل و الإملاء فتتلی الآیة أو الآیات بین یدیه، ثم یأخذ معناها بتحلیل الترکیب و إیراد کلام أئمة اللغة أو النحو علی معانی المفردات و مفاد التراکیب منشدا علی ذلک الشواهد و موردا الأمثال و الأحادیث، و یهتم بالتخریج و التأویل حتی تتفتح دلالة الآیة مستقیمة علی المعنی الذی یتعلق به، و یرد ما عسی أن یکون قد وقع من تخریج بعید أو تأویل غیر مقبول بتطبیق القواعد اللغویة و النکت البلاغیة أو بإثارة ما یتعلق بالمفاد من مباحث أصلیة ترجع إلی أصول الدین أو أصول الفقه جاعلا عمدته فی هذه المباحث تفسیر ابن عطیة و تفسیر الکشاف، فیعتبر کلام ابن عطیة حاصلا بین أیدی مستمعیه لیسایره أو یرده. و یورد کلام الزمخشری کلما تعلق قصده بإیراده لنقل أو استدلال أو دحض، و یکثر إیراد الآراء و المذاهب عن العلماء فی کل مسألة یحسبها من أئمة المذاهب أو المتکلمین أو رجال الأصول لا سیما أصحابه الأدنون فی طریقته النظریة مثل عز الدین بن عبد السلام و الإمام الرازی و القاضی عیاض و القاضی ابن العربی و الإمام المازری»

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۸

۱۰- جامع البیان فی تفسیر القرآن محمد بن جریر بن کثیر بن غالب الطبری "ت ۳۱۰ ه «"۱».

۱۱- کتاب درة التنزیل المنسوب لفخر الرازی، و ربما ینسب للراغب الأصفهانی «۲».

۱۲- أحکام القرآن أبو بکر أحمد بن علی الرازی الجصاص "ت ۳۷۰ ه «"۳».

۱۳- البرهان فی علوم القرآن بدر الدین محمد بن عبد اللّه الزرکشی "ت ۷۹۴ ه «"۴».

۱۴- تفسیر أبی القاسم الحسین بن علی الشهیر بالمغربی البویهی "بغداد ""ت ۴۱۸ ه «"۵».

۱۵- معالم التنزیل أبو محمد الحسین بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوی "ت ۵۱۰ ه «"۶».

---

(۱) انظر التفسیر و رجاله، ص ۴۵، و التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۰۷، و وفیات الأعیان، ج ۱، ص ۲۳۲، و طبقات الشافعیة الکبری لابن السبکی، ج ۲، ص ۱۳۸، و معجم الأدباء، ج ۱۸، ص ۴۰ و ما بعدها.

و انظر: الإمام الطبری، دکتور فتحی الدرینی، دراسات و بحوث فی الفکر الإسلامی المعاصر، المجلد الأول، ص ۱۶۳، [معالم المنهج العلمی فی تفسیر الإمام الطبری]، دار قتیبة للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت- دمشق، ص ۱، ۱۴۰۸ ه- ۱۹۸۸ م.

(۲) انظر بغیة الوعاة للسیوطی، ص ۲۹۵.

و انظر تفسیر البحر المحیط، ج ۱، ص ۹.

(۳) انظر وفیات الأعیان، ج ۲، ص ۲۶۵،- کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۹۹.

(۴) انظر ترجمته: حسن المحاضرة فی أخبار مصر، القاهرة، للسیوطی، ج ۱، ص ۱۸۵، ۱۸۶، المطبعة الشرقیة، سنة ۱۳۲۷ ه، و الدرر الکامنة فی أعیان المائة الثامنة لابن حجر، ج ۳، ص ۹۹۷- ۳۹۸، طبع حیدرآباد، ۱۳۴۹ ه و شذرات الذهب فی أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلی، ج ۶، ص ۳۳۵.

(۵) انظر التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۱۱۱.

(۶) انظر ترجمته فی طبقات المفسرین للسیوطی، ص ۱۳، و وفیات الأعیان، ج ۱، ص ۱۴۵، و الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۲۱۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۹

۱۶- تفسیر القرآن العظیم عماد الدین أبو الفداء إسماعیل بن عمرو بن کثیر "ت ۷۷۴ ه «"۱»

۱۷- تفسیر شمس الدین محمود بن عبد الرحمن الأصفهانی الشافعی "ت ۷۴۹ ه «"۲».

۱۸- حواشی عبد الحکیم السیالکوتی، و شهاب الدین الخفاجی التی سماها "عنایة القاضی و کفایة الراضی، علی البیضاوی، و الطیبی، و الرازی، و الشیرازی، و السعد و التفتازانی، و السید الجرجانی، و القزوینی علی الکشاف، و حاشیة محمد الهندانی علی الکشاف المسماة "توضیح الکشاف "بخط مؤلفها «۳».

۱۹- مجمع البیان فی تفسیر القرآن أبو علی الفضل بن الحسن الطبرسی "ت ۵۴۸ ه «"۴».

---

(۱) انظر: ترجمته فی الدرر الکامنة فی أعیان المائة الثامنة، ج ۱، ص ۳۷۳، فی طبقات المفسرین للداودی، ص ۳۷.

و انظر: التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۴۳.

(۲) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهانی، جمع فی تفسیره بین الکشاف و مفاتیح الغیب، و هو مخطوط بالمکتبة الأحمدیة بجامع الزیتونة بتونس.

انظر: التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۸۹، و انظر الأعلام للزرکلی، ج ۷، ص ۱۷۶.

(۳) انظر التحریر و التنویر، الکتاب الأول، ج ۱، ص ۱۹، ۱۰۷، ۱۳۱، ۲۴۳، ۲۵۹، ج ۲، ص ۱۵، ۸۹.

و انظر التفسیر و رجاله، ص ۱۴۵- ۱۴۶.

(۴) انظر محسن الأمین العاملی، أعیان الشیقة، ص ۲۷۹، ج ۴۲، حققه حسن الأمین، مطبعة الإنصاف، بیروت- لبنان.

و انظر آقابزرک الطهرانی، الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ص ۲۳۱، ج ۴، دار الأضواء، بیروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۰

۲۰- معانی القرآن أبو زکریا یحیی بن زیاد الفراء "ت ۲۰۷ ه «"۱».

۲۱- تفسیر القرآن الحکیم المشتهر "بتفسیر المنار "الشیخ محمد رشید رضا "ت ۱۹۵۳ م «"۲».

۲۲- تفسیر الشیخ محمد عبده "ت ۱۹۰۵ م «"۳».

ثانیا: کتب الحدیث النبوی:

۱- الجامع الصحیح "صحیح البخاری "لأبی عبد اللّه محمد بن إسماعیل البخاری ""۱۹۴- ۲۵۶ ه."

۲- صحیح مسلم "مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری ""۲۰۶- ۲۶۱ ه."

۳- سنن أبی داود "سلیمان بن الأشمخ السجستانی ""۲۰۲- ۲۷۵ ه."

۴- سنن الترمذی "محمد بن عیسی الترمذی ""۲۰۰- ۲۷۵ ه."

۵- سنن النسائی "لأبی عبد الرحمن أحمد بن شعیب ""۲۱۵- ۳۰۲ ه."

۶- سنن ابن ماجة "لأبی عبد اللّه محمد بن یزید القزوینی المعروف بابن ماجة ""۲۰۷- ۲۷۴ ه."

---

(۱) انظر: مراتب النحویین، أبو الطیب اللغوی، ص ۸۶، مکتبة نهضة مصر، القاهرة، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم.

و انظر: طبقات الزبیدی، ص ۱۴۳.

(۲) محمد رشید بن علی رضا بن محمد شمس الدین بن محمد بهاء الدین البغدادی الأصل، الحسینی النسب، صاحب مجلة المنار و

أحد رجال الإصلاح الإسلامی، لازم الشیخ محمد عبده و تتلمذ له، أشهر آثاره مجلة المنار، أصدر منها ۳۴ مجلدا، و تفسیر القرآن الکریم، انظر الأعلام للزرکلی، ج ۶، ص ۱۲۶.

(۳) محمد عبده بن حسن خیر اللّه من آل ترکمانی، مفتی الدیار المصریة (۱۳۱۷ ه)، و من کبار رجال الإصلاح و التجدید، له تفسیر القرآن الکریم، طبعه و لم یتمه، و رسالة التوحید، و شرح نهج البلاغة.

انظر الأعلام للزرکلی، ج ۶، ص ۱۸۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۱

۷- الموطأ "أبو عبد اللّه مالک بن أنس الأصبحی ""۹۵- ۱۷۹ ه «"۱».

۸- المسند "أبو عبد اللّه أحمد بن حنبل الشیبانی ""۱۶۴- ۲۴۱ ه."

۹- شعب الإیمان "البیهقی هو أحمد بن الحسن بن علی (أبو بکر "ت ۴۵۸ ه "صاحب کتاب السنن الکبری- و دلائل النبوة.

۱۰- کتب الإلزامات "الدار قطنی "أبو الحسن علی بن عمر بن أحمد ابن مهدی المشهور بالدار قطنی، نسبة إلی دار القطن ببغداد، أمیر المؤمنین فی الحدیث صاحب السنن "ت ۳۸۵ ه."

فضلا عن کتب الحدیث لابن مردویه، و البزار، و عبد بن حمید، و الدیلمی، و ابن مندة، و أبی نعیم الأصبهانی، و ابن عساکر، و أبی بکر الآجری، و ابن حبان.

و من کتب شروح الأحادیث فتح الباری فی شرح صحیح البخاری لابن حجر العسقلانی، و العینی فی شرح صحیح البخاری، و المعلم علی صحیح مسلم، و تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی لأبی یعلی محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم المبارکفوری، و المستدرک علی الصحیحین لمحمد بن عبد اللّه الحاکم «۲».

ثالثا: مصادر الفقه:

۱- بصائر ذوی التمییز مجد الدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی "ت ۸۱۷ ه."

---

(۱) و للموطأ روایات عدیدة أشهرها روایة یحیی المصمودی "ت ۲۳۴ ه- ۸۴۸ م "و هی الروایة الأکثر شیوعا و انتشارا، ثم روایة محمد بن الحسن الشیبانی ""ت ۱۸۹ ه "و انظر وفیات الأعیان، لابن خلکان، ج ۶، ص ۱۴۳.

(۲) انظر: طبقات السبکی، و وفیات الأعیان، و تاریخ بغداد، و لسان المیزان، و تذکرة الحفاظ.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۲

۲- الذخیرة أبو العباس شهاب الدین أحمد بن إدریس القرافی "ت ۶۸۲- ۱۲۸۵ م."

۳- المحلی علی بن أحمد بن سعید بن حزم الظاهری "ت ۴۵۶ ه."

۴- مجموع الرسائل و المسائل تقی الدین أحمد بن تیمیة الحرانی "ت ۷۲۸ ه."

۵- رسائل فی علم أصول الفقه محمد بن إدریس بن العباس بن عثمان شافع "الشافعی ""ت ۲۰۴ ه."

۶- الموافقات فی أصول الفقه أبو إسحاق إبراهیم بن موسی الغرناطی المالکی "الشاطبی ""ت ۷۹۰ ه."

۷- العارضة أبو بکر بن عربی محمد بن عبد اللّه بن محمد المعافری "الإشبیلی المالکی ""ت ۵۴۳ ه."

۸- أقوال ابن خویزمنداذ "من أئمة المالکیة "من أهل أواخر القرن الرابع الهجری.

۹- أقوال الشیخ ابن عاشور "الجد."

۱۰- الکلیات أبو البقاء الکفوی "أیوب بن موسی الحسینی القریمی الکفوی ""ت ۱۰۹۳ ه."

۱۱- آداب النکاح قاسم بن یأمون الأخماسی

۱۲- البیان و التحصیل الولید محمد بن أحمد بن رشد "ت ۵۲۰ ه"

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۳

۱۳- الشرح و التوجیه و التعلیل فی مسائل المستخرجة و ضمنه "المستخرجة من الأسمعیة "المعروفة بالعتبیة "محمد العتبی "ت ۲۵۵ ه".

رابعا: مصادر النحو:

أ- مدرسة البصرة:

۱- أبو عمرو بن العلاء "ت ۱۵۴ ه «"۱».

۲- الخلیل بن أحمد الفراهیدی البصری "ت ۱۷۵ ه «"۲».

۳- عمرو بن عثمان بن قنبر "سیبویه "ت ۱۸۰ ه «"۳».

۴- محمد بن المقنبر "قطرب ""ت ۲۰۶ ه «"۴».

۵- الأخفش الأوسط أبو الحسن سعید بن مسعدة "ت ۲۱۱ ه «"۵».

۶- محمد بن یزید الأزدی "المبرد ""ت ۲۴۷ ه «"۶».

۷- أبو إسحاق إبراهیم بن السری بن سهل "الزجاج ""ت ۳۱۰ ه «"۷».

---

(۱) انظر ترجمته: معجم الأدباء، ج ۱۱، ص ۴۸، و الفهرست، ص ۴۸، بغیة الوعاة للسیوطی، ص ۳۶۷، ط ۱۳۲۶ ه، القاهرة.

(۲) انظر ترجمته: معجم الأدباء، ج ۱، ص ۷۲، و وفیات الأعیان فی "الخلیل "و إنباه الرواة، و طبقات القراء لابن الجوزی، ج ۱، ص ۲۷۵.

(۳) انظر ترجمته: مقدمة تهذیب اللغة للأزهری، الفهرست، ص ۸۲، تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۱۹۵، و معجم الأدباء، ج ۱۶، ص ۱۱۴، و وفیات الأعیان فی "عمرو، "إنباه الرواة، ج ۲، ص ۳۴۶.

(۴) انظر ترجمته: الفهرست، ص ۸۴، معجم الأدباء، ج ۱۹، ص ۵۲، و وفیات الأعیان فی "محمد، "و تهذیب اللغة للأزهری، ج ۱، ص ۱۱، و تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۹۸، و بغیة الوعاة، ص ۱۰۴.

(۵) انظر ترجمته: الفهرست لابن الندیم، ص ۸۳، و معجم الأدباء، ج ۱۱، ص ۲۲۴، و ابن خلکان فی "سعید "و إنباه الرواة، ج ۲، ص ۳۶، و بغیة الوعاة، ص ۲۵۸.

(۶) انظر ترجمته: الفهرست، ص ۹۳، تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۳۸۰، وفیات الأعیان فی "محمد بن یزید، "و معجم الأدباء، ج ۱۹، ص ۱۱۱، إنباه الرواة، ج ۳، ص ۲۴۱، و بغیة الوعاة، ص ۱۱۶.

(۷) انظر ترجمته: وفیات الأعیان فی "إبراهیم "و تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۸۹، و مقدمة تهذیب اللغة و الفهرست، ص ۹۶، و معجم الأدباء، ج ۱، ص ۱۳۰، و بغیة الوعاة، ص ۱۷۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۴

ب- مدرسة الکوفة:

۱- يحيى بن زياد بن عبد اللّه "الفراء ""ت ۲۰۷ ه «"۱».

۲- أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنبارى "ت ۳۲۸ ه «"۲».

ج- مدرسة بغداد:

۱- أبو على الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسى "ت ۳۷۷ ه «"۳».

۲- أبو الفتح عثمان بن جنى الموصلى "ت ۳۹۲ ه «"۴».

۳- يعيش بن على بن يعيش بن أبى السرايا "ت ۶۴۳ ه «"۵».

د- مدرسة الأندلس:

۱- محمد بن عبد اللّه الإشبيلى «۶».

۲- جمال الدين محمد بن عبد اللّه بن عبد اللّه بن مالك "ت ۶۴۶ ه «"۷».

۳- أبو الحسين على بن إسماعيل الأندلسى المعروف بابن سيده "ت ۴۵۸ ه."

---

(۱) انظر ترجمته: الفهرست، ص ۱۰۴، تاريخ بغداد، ج ۱۴، ص ۱۴۹، وفيات الأعيان فى "يحيى، "و معجم الأدباء، ج ۲۰، ص ۹، و بغية الوعاة، ص ۴۱۱.

(۲) انظر ترجمته: الفهرست، ص ۷۵، معجم الأدباء، ج ۱۸، ص ۳۰۶، و إنباه الرواة، ج ۳، ص ۲۰۱، و تاريخ بغداد، ج ۳، ص ۱۸۱، و وفيات الأعيان، ج ۶، ص ۱۷۶، و بغية الوعاة، ص ۹۱.

(۳) انظر ترجمته: تاريخ بغداد، ج ۷، ص ۲۷۵، إنباه الرواة، ج ۱، ص ۲۷۳، و بغية الوعاة، ص ۲۱۶.

(۴) انظر ترجمته: يتيمة الدهر للثعالبى، ج ۱، ص ۸۹، تاريخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۱۱، معجم الأدباء، ج ۱۲، ص ۸۱، إنباه الرواة، ج ۲، ص ۳۳۵، و وفيات الأعيان، ج ۱، ص ۳۱۳.

(۵) انظر ترجمته: وفيات الأعيان، ج ۷، ص ۴۶، و بغية الوعاة، ص ۴۱۹.

(۶) جاء فى هامش تفسير التحرير و التنوير، ج ۱، الكتاب الأول، ص ۳۴۳ "ابن العلج أحد نحاة الأندلس، قل من يعرف اسمه، و لم يترجم له فى البغية، و هو محمد بن عبد اللّه الإشبيلى له كتاب البسيط فى النحو.

(۷) انظر ترجمته: طبقات الشافعية للسبكى، ج ۵، ص ۲۸، و بغية الوعاة، ص ۵۳، و النجوم الزاهرة، ج ۷، ص ۲۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۵

ه- المدرسة المصرية:

۱- جمال الدين عثمان بن عمر بن أبى بكر "ابن الحاجب ""ت ۶۴۶ ه «"۱».

۲- جمال الدين عبد اللّه بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصارى "ت ۷۶۱ ه «"۲».

۳- جلال الدين عبد الرحمن السيوطى "ت ۹۱۱ «"۳».

خامسا: مصادر الشعر:

أ- أصحاب القصائد التسع المشهورات:

امرؤ القيس «۴»، عنترة العبسى «۵»، لبيد بن ربيعة العامرى «۶»، النابغة الذبيانى «۷»، زهير بن أبى سلمى «۸»، عمر بن كلثوم «۹»،

---

(۱) انظر ترجمته: طبقات القراء للجزرى، ج ۱، ص ۵۰۸، و طبقات القراء للذهبى، و تاريخ ابن كثير، ج ۱۳، ص ۱۷۶، و بغية الوعاة، ص ۳۲۳.

(۲) انظر ترجمته: الدرر الكامنة لابن حجر، ج ۷، ص ۳۰۸، و بغية الوعاة، ص ۲۹۳، و فى دائرة المعارف الإسلامية، ج ۱، ص ۲۹۵.

(۳) انظر ترجمته "السيوطى: "ترجمته لنفسه فى حسن المحاضرة، ج ۱، ص ۱۸۸، و ذيل الطبقات الكبرى للشعرانى، ص ۴. و انظر: تقرير الإسناد فى تفسير الاجتهاد للسيوطى، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، ص ۱۱ و ما بعدها، دار الدعوة، الإسكندرية، ۱۹۸۳ م.

(۴) انظر ترجمته: طبقات الشعراء، ص ۴۳، الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۱۰۵، الأغانى، ج ۹، ص ۷۶، شرح شواهد المغنى، ص ۲۱، خزانة الأدب، ج ۱، ص ۱۶۰، ت سنة ۸۰ قبل الهجرة.

(۵) انظر ترجمته: الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۷۰، الأغانى، ج ۸، ص ۲۳۵، شرح شواهد المغنى، ج ۱، ص ۴۸۱، ت ۶۰۰ أو ۶۱۵ للميلاد.

(۶) صحابى أدرك الجاهلية و الإسلام، ت ۴۱ ه أو ۶۰ ه. انظر ترجمته: الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۷۴، الأغانى، ج ۱۵، ص ۲۹۱، شرح شواهد المغنى، ص ۱۵۲، خزانة الأدب، ج ۱، ص ۳۳۷.

(۷) و اسمه زياد بن عمرو بن معاوية، ت ۲۸ قبل الهجرة، انظر ترجمته: الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۱۵۷، الأغانى، ج ۱۱، ص ۳۳، شرح شواهد المغنى، ج ۱، ص ۷۸، خزانة الأدب، ج ۱، ص ۲۸۷.

(۸) انظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء، ص ۴۳، الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۱۳۷، الأغانى، ج ۱، ص ۲۹۸، شرح شواهد المغنى، ج ۱، ص ۱۳۱، خزانة الأدب، ج ۱، ص ۳۷۵، ت ۶۳۱ م.

(۹) و اسمه ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن سعد، و كان عالما بأنساب العرب و أخبارها و ترجمته فى الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۵۷، الأغانى، ج ۹، ص ۱۰۴، شرح شواهد المغنى، ص ۲۴۰، و توفى سنة ۷ ه.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶

الأعشى «۱»، طرفة بن العبد «۲»، الحارث بن حلزة «۳».

ب- من الشعراء الأوائل:

عبدة بن الطبيب «۴»، و المتلمس «۵»، و حاتم بن عبد اللّه الطائى «۶»، علقمة بن عبدة «۷»، الحطيئة «۸»، العباس بن مرداس «۹»، أبو الطمحان القينى «۱۰»، أمية بن أبى الصلت «۱۱»، عمرو بن معد يكرب «۱۲»، زياد بن الأعجم «۱۳».

---

(۱) انظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء، ص ۱۲۷، الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۳۴، الأغانى، ج ۱۱، ص ۴۶، شرح شواهد المغنى، ج ۱، ص ۲۱، الخزانة، ج ۱، ص ۵۱۹.

(۲) انظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء، ص ۱۱۵، الشعر و الشعراء، ص ۱۸۵، شرح شواهد المغنى، ص ۸۰۵، الخزانة، ج ۱، ص ۴۱۴، توفى سنة ۷۰ قبل الهجرة.

(۳) انظر ترجمته: الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۱۹۷، الأغانى، ج ۱۱، ص ۳۷، و لم يعدّه أبو زيد القرشى من أصحاب المعلقات، راجع جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد على البجاوى.

و راجع- إن شئت- شرح القصائد التسع المشهورات لأبى جعفر أحمد بن محمد النحاس ت ۳۳۸ ه، تحقيق أحمد الخطاب، مديرية الثقافة العامة. سلسلة كتب التراث (۲۳) وزارة الأعلام- الجمهورية العراقية، مطبعة دار الحرية، بغداد.

(۴) انظر ترجمته: فى الأغانى، ج ۱۸، ص ۱۶۳، و انظر ابن قتيبة الشعر و الشعراء، ج ۲، ص ۶۱۳، دار الثقافة بيروت- لبنان.

(۵) انظر ترجمته: فى الأغانى، ج ۱، ص ۱۲۰، دار ثقافة بيروت، و طبقات فحول الشعراء لابن سلام السفر الأول، ص ۱۵۵، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدنى بجدة.

(۶) انظر ترجمته: شرح شواهد المغنى، ج ۷۰، و خزانة الأدب، ج ۱، ص ۴۹۴، و الأغانى، ج ۱۶، ص ۹۶، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۱۶۴.

(۷) انظر ترجمته: الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۱۴۵، و طبقات فحول الشعراء، السفر الأول، ص ۱۳۱، الأغانى، ج ۲۱، ص ۱۷۲، ط. بولاق، الخزانة، ج ۱، ص ۱۷۲.

(۸) انظر ترجمته: الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۳۸، و الخزانة، ج ۱، ص ۴۰۸، و طبقات فحول الشعراء، السفر الأول، ص ۱۰۴.

(۹) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۱۳، ص ۶۲، و الخزانة، ج ۱، ص ۷۱، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۱۸.

(۱۰) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۱۱، ص ۱۲۵، الخزانة، ج ۳، ص ۴۲۶، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۵.

(۱۱) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۳، ص ۱۷۹، الخزانة، ج ۱، ص ۱۱۸، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۶۹.

(۱۲) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۱۱۴، ص ۲۴، الخزانة، ج ۱، ص ۴۲۲، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۸۹.

(۱۳) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۱۴، ص ۹۸، و الخزانة، ج ۴، ص ۱۹۲، و الكامل للمبرد، ج ۲، ص ۲۲۶، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۷

ج- و من الطبقة الثالثة من فحول الجاهلية

أبو ذؤيب الهذلى «۱»، و من الطبقة السابعة المتلمس «۲»، و العاشرة الكميت بن معروف «۳» و من أصحاب المراثى الخنساء «۴» و من طبقة شعراء القرى العربية حسان بن ثابت «۵»، و كعب بن مالك «۶»، و عبد اللّه بن رواحة «۷»، و من شعراء الطوائف أمية بن أبى الصلت «۸»، و أبو محجن الثقفى «۹»، و من طبقة شعراء اليهود السموأل «۱۰».

د- و من الطبقة الأولى من فحول الإسلام:

جرير «۱۱» و الفرزدق «۱۲» و الأخطل «۱۳» و الراعى «۱۴»

---

(۱) انظر ترجمته فى الأغانى، ج ۶، ص ۵۶، و الخزانة، ج ۱، ص ۲۰۱، و طبقات ابن سلام، السفر الثانى، ص ۱۳۱، و شرح شواهد المغنى، ص ۱۰.

(۲) سبق بيانه.

(۳) انظر ترجمته فى الأغانى، ج ۱۵، ص ۱۰۸، و شرح شواهد المغنى، ص ۱۳، و الخزانة، ج ۱، ص ۶۹، و طبقات ابن سلام، السفر

الثانى، ص ۱۹۵، و الشعر و الشعراء، ج ۲، ص ۴۸۵.

(۴) انظر ترجمتها: شرح شواهد المغنى، ص ۸۹، الخزانة، ج ۳، ص ۴۰۳، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۲۶۰، و طبقات فحول الشعراء، السفر الأول، ص ۲۱۰.

(۵) انظر ترجمته: فى الأغانى، ج ۴، ص ۲، ص ۱۷، و الخزانة، ج ۱، ص ۱۱۱، و طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ۲۱۵.

(۶) انظر ترجمته طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ۲۱۵.

(۷) انظر ترجمته: طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ۲۱۶، و انظر صحيح مسلم، فضائل الصحابة.

(۸) سبق بيانه.

(۹) انظر ترجمته فى الأغانى، ج ۲۱، ص ۱۳۷، و الخزانة، ج ۳، ص ۵۵۰، و طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ۲۶۸، و الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۳۶.

(۱۰) انظر ترجمته: طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ۲۷۹.

(۱۱) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۷، ص ۳۵، شرح شواهد المغنى، ص ۱۶، و الخزانة، ج ۱، ص ۳۶، طبقات ابن سلام، السفر الثانى، ص ۳۷۴، و الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۷۴.

(۱۲) انظر ترجمته: وفيات الأعيان رقم ۷۵۵، و الخزانة، ج ۱، ص ۱۰۵، طبقات فحول الشعراء، السفر الثانى، ۲۹۹، و الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۸۰.

(۱۳) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۷، ص ۱۶۱، شرح شواهد المغنى، ص ۴۶، و الخزانة، ج ۱، ص ۲۰، و طبقات ابن سلام، السفر الثانى، ج ۴۵۱، الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۹۳.

(۱۴) الراعى هو عبيد بن حصين من بنى عامر بن صعصعة لقب بالراعى لكثرة وصفه للإبل، و هو من شعراء الدولة الأموية.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸

و من الطبقة الثانية كثير «۱»، و ذو الرمة «۲»

ه- و من الطبقة الرابعة من فحول الإسلام

حميد بن ثور «۳»، و السادسة الأحوص «۴».

و التاسعة رؤبة بن العجاج الراجز «۵» و العجاج «۶».

و- و من شعراء بغداد بشار بن برد "ت ۱۶۷ ه"

و كان آخر من يحتج النحاة بشعرهم، و ابن الرومى "أبو الحسن على ابن العباس بن جرجيس ت ۲۸۴ ه."

و الشريف الرضى "أبو الحسن محمد بن الحسين الموسوى ت ۴۰۴ ه "و من شعراء الشام أبو تمام "حبيب بن أوس الطائى "ت ۲۳۱ ه، "و المتنبى "أبو الطيب أحمد بن الحسين ت ۳۵۴ ه، "و أبو العلاء المعرى "أحمد بن عبد اللّه بن سليمان التنوخى ت ۴۴۹ ه، "و من شعراء الأندلس أحمد بن عبد ربه، صاحب العقد الفريد ت ۳۳۸ ه."

---

(۱) انظر ترجمته: الأغانى، ج ۸، ص ۱۴۷، شرح شواهد المغنى، ص ۲۴، و الخزانة، ج ۲، ص ۲۸۱، و طبقات ابن سلام، السفر الثانى، ص ۵۴۰، و الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۴۱۰.

(۲) انظر ترجمته: الأغـانی، ج ۱۶، ص ۱۰۶، وفیات الأعیان، رقم ۴۶۹، شـرح شواهد المغنی، ص ۵۳، الخزانة، ج ۱، ص ۵۰، طبقات ابن سلام، السفر الثانی، ص ۵۴۹، و الشعر و الشعراء، ج ۲، ص ۴۳۷.

(۳) انظر ترجمته: الأغانی، ج ۴، ص ۹۷، و شرح شواهد المغنی، ص ۷۳، و انظر الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۰۶.

(۴) انظر ترجمته: الأغانی، ج ۴، ص ۴۷۰، الخزانة، ج ۱، ص ۲۳۱، و انظر طبقات ابن سلام، السفر الثانی، ص ۶۵۵.

(۵) انظر ترجمته: الأغانی، ج ۲۰، ص ۳۲۳، و انظر طبقات ابن سلام، السفر الثانی، ص ۷۶۱.

(۶) انظر ترجمته: الأغانی، ج ۲، ص ۳۲۳، و الشعر و الشعراء، ج ۲، ص ۴۹۵، و انظر طبقات ابن سلام، السفر الثانی، ص ۷۵۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۹

سادسا: مصادر اللغة:

۱- مفردات غریب القرآن:

"الراغب الأصبهانی "أبو القاسم الحسین بن محمد المفضل الأصبهانی "ت ۵۰۲ ه."

۲- لسان العرب

"ابن منظور "أبو الفضل جمال الدین بن منظور الإفریقی المصری "ت ۷۱۱ ه"

۳- القاموس المحیط أبو الطاهر مجد الدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی "ت ۸۱۷ ه"

۴- المقامات أبو محمد القاسم بن علی بن محمد بن عثمان الحریری البصری "ت ۵۱۶ ه"

۵- کتاب غریب الحدیث أبو عبید القاسم بن سلام "ت ۲۸۷ ه"

۶- تهذیب اللغة أبو منصور محمد بن أحمد الأزهری "ت ۳۷۰ ه"

۷- الصحاح أبو نصر إسماعیل بن حماد الجوهری "ت ۳۹۸ ه"

۸- معجم مقاییس اللغة أبو الحسین أحمد بن فارس بن زکریا "ت ۳۹۰ ه"

۹- تبصرة المتذکر الکواشی أحمد بن یوسف بن الحسن بن رافع "موفق الدین أبو العباس ""ت ۶۸۰ ه."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۰

۱۰- مجالس ثعلب أبو العباس أحمد بن یحیی "ت ۲۹۱ ه"

۱۱- أمالی القالی أبو علی إسماعیل بن القاسم البغدادی اللغوی "ت ۳۵۶ ه"

۱۲- تاج العروس السید محمد مرتضی الزبیدی "أبو الفیض ""ت ۱۲۰۵ ه"

۱۳- التعریفات علی بن محمد الشریف الجرجانی "ت ۷۱۶ ه."

سابعا: مصادر البلاغة:

۱- البیان و التبیین:

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "ت ۲۵۵ ه"

۲- إعجاز القرآن:

"أبو بکر الباقلانی "محمد بن الطیب بن محمد بن جعفر بن القاسم "ت ۴۰۳ ه"

۳- المفتاح "أبو یعقوب السکاکی "سراج الدین أبو یعقوب یوسف بن محمد السکاکی "ت ۶۲۶ ه"

۴- تلخیص المفتاح "الخطیب القزوینی "أبو عبد اللّه محمد بن عبد الرحمن الخطیب القزوینی "ت ۷۳۹ ه"

۵- الشافیة "عبد القاهر الجرجانی "عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانی "ت ۴۷۱ ه."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۱

۶- سرار البلاغة و دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجانی

۷- أساس البلاغة محمود بن عمر الزمخشری "ت ۵۳۸ ه"

۸- الکلم النوابغ محمود بن عمر الزمخشری

۹- المنتخب من کنایات الأدباء و إشارات البلغاء أبو العباس أحمد الجرجانی "ت ۴۸۲ ه"

۱۰- سر الفصاحة

"ابن سنان الخفاجی الحلبی "أبو محمد، عبد اللّه محمد بن سعید بن سنان "ت ۴۶۶ ه- ۱۰۷۳ م"

ثامنا: کتب الغزالی و التصوف:

أ- کتب الغزالی ":ت ۵۰۵ ه"

۱- إحیاء علوم الدین

۲- المستظهری

۳- المقصد الأسنی فی أسماء اللّه الحسنی

۴- المستصفی فی علم الأصول

ب- کتب التصوف:

۱- حکمة الإشراق "شهاب الدین السهروردی "أبو الفتوح یحیی بن جشی بن أمیرک ""ت ۵۸۸ ه"

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲

۲- هیاکل النور شهاب الدین السهروردی

۳- أقوال الحسن البصری أبو سعید الحسن بن یسار البصری "ت ۱۱۰ ه"

۴- المعیار عن کتاب سراج المریدین "أبو بکر بن عربی "محمد بن عبد اللّه بن محمد المعافری الإشبیلی المالکی "ت ۱۱۴۸ م."

۵- الفتوحات المکیة الشیخ محی الدین بن عربی "ت ۶۳۸ ه"

تاسعا: مصادر الفلسفة:

۱- الإشارات الشیخ الرئیس أبو علی الحسین بن سینا "ت ۴۲۸ ه."

۲- فصل المقال فیما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال الولید محمد بن أحمد بن رشد "ت ۵۲۰ ه"

۳- المقدمات الممهدات ابن رشد

۴- أقوال سقراط و أفلاطون

عاشرا: الکتب العامة

- کتب الأدیان:

۱- التوراة

۲- الإنجيل

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۳

- كتب السيرة:

* السيرة النبوية أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار "ت ۱۵۱ ه- ۷۶۸"

* الروض الأنف فى شرح السيرة النبوية للسهيلى

- كتب المذاهب:

* الملل و النحل، عمر بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستانى "ت ۵۴۸ ه."

- علوم القرآن:

۱- الإتقان فى علوم القرآن جلال الدين بن أبى بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطى "ت ۹۱۱ ه."

۲- أسباب النزول "الواحدى "على بن أحمد بن محمد بن على بن متويه "أبو الحسن الواحدى "ت ۴۶۸ ه- ۱۰۷۶ م."

۳- العارضة أبو بكر بن عربى، محمد بن عبد اللّه بن محمد المعافرى الإشبيلى المالكى "ت ۵۴۳ ه- ۱۱۴۸ م."

۴- شرح "لمع الأدلة لإمام الحرمين "عبد الملك بن عبد اللّه الجوينى "ت ۴۷۸ ه"

۵- شرح الأسماء ابن برجان الإشبيلى "ت ۵۳۶ ه «"۱»

---

(۱) هو عبد السلام بن عبد الرحمن شهريار بن برجان "ت ۵۳۷ "له شرح على الأسماء الحسنى، و أبلغها إلى مائة و اثنين و ثلاثين اسما انظر التحرير و التنوير، ج ۳، ص ۶۱۱

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۴

۶- التسهيل فى علوم التنزيل "ابن جزى الكلبى "أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبى الغرناطى "ت ۷۴۱ ه"

- دوائر العارف:

دائرة المعارف الإسلامية

الحادى عشر: كتب التراجم:

۱- جمهرة أنساب العرب أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى "ت ۴۵۶ ه"

۲- معجم الأدباء "ياقوت الحموى "أبو عبد اللّه ياقوت بن عبد اللّه الرومى الجنس الحموى المولد "ت ۶۲۱ ه."

۳- الإصابة فى معرفة الصحابة أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى "ت ۸۵۲ ه"

۴- كتاب "الشفا "فى فضائل المصطفى القاضى عياض بن موسى "ت ۵۴۴ ه."

۵- الأنوار النبویة فی آباء خیر البشریة محمد بن عبد الرفیع الجعفری المرسی الأندلسی، نزیل تونس "ت ۳۰۱۳ ه."

۶- تذکرة الحفاظ أبو عبد اللّه شمس الدین عمر الذهبی "ت ۷۴۸ ه."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۵

الثانی عشر: مصادر منوعة:

۱- کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون مصطفی بن عبد اللّه المشهور بکاتب جلبی حاجی خلیفة "ت ۱۰۶۸ ه."

۲- العواصم من القواصم فی تحقیق موقف الصحابة بعد وفاة النبی صلی اللّه علیه و سلم، أبو بکر بن عربی "ت ۵۴۳ ه"

۳- محاضرة للإیطالی المستعرب فریدو

۴- المدارک القاضی عیاض بن موسی "ت ۵۴۴ ه"

۵- الإکمال القاضی عیاض بن موسی

۶- شرح القصیدة العضدیة الجلال الدوانی

و هذه الکثرة من المصادر و تنوعها أتاحت لابن عاشور أن یعرض المسائل و القضایا علی أکثر من وجه، و یحدد مواطن الاختلاف، أو الاتفاق معها، مما جعله ینفذ من خلالها لیصل إلی ما یرتضیه و یطمئن إلیه، و هو لا یفعل ذلک إلا بعد تحلیل ورد الشیء إلی أصله، و لیس رائده فی ذلک جمع الآثار و الأقوال و حشو کتابه بالغث و الثمین، و لکنه یقوم من خلال ما استعان به من و سائل التفسیر سواء التفسیر بالروایة أم الدرایة بالتتبع و الاستقصاء و استقراء کل ما قیل حول الآیة تقریبا، و لا ینتقل إلی تفسیر الآیة التالیة إلا بعد أن تکون الآیة السابقة قد أوضح معناها و حدد مبناها، و کشف کثیرا من عجائبها و أسرارها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۶

و لو تتبعنا- علی سبیل المثال- مصادره من کتب التفسیر نجد "کشاف الزمخشری الاعتزالی "قد أخذ نصیبا وافرا من التحریر و التنویر، و قد اتفق مع صاحبه فی بعض المسائل، و اختلف معه فی مسائل أخری، بل قد یتفق مع المذهب الاعتزالی کله أو یختلف، و هو فی عرضه لکل ذلک لم یکتف بالکشاف فحسب، بل رجع إلی کثیر ممن تولوا شروح هذا التفسیر، یناقش و یحلل و یعلل خصوصا دقیق الکلام من مسائل العقیدة و الإیمان.

أما البلاغة و فنونها، فلم ینقل عن الزمخشری نقلا حرفیا، بل کان هناک نقول أخری من مختلف کتب البیان و البدیع و أسرار البلاغة و الإعجاز، إضافة إلی ثقافته الواسعة فی هذا المیدان.

کذلک کتب التفسیر الأخری التی تنوعت اتجاهاتها و اهتماماتها لم یکن ابن عاشور ناقلا منها فحسب، إنما کان حکما واعیا بینها، یذکر قول المفسر أو ما رواه و معه قول مفسر آخر أو مفسرین آخرین، فإذا کانت الأقوال مقنعة لعقله و ضمیره ذکرها مستأنسا بها، و إن لم تکن عارضها مفندا دون تعصب أو تطرف، و القارئ یشعر أمام هذه المعارضة أن وراءها عقل راجح، و ذهن متقد، و میزان لم تفقد ید صاحبه الإحساس بمقدار الأوزان.

و کتب الحدیث النبوی کانت عونا صادقا له، رجع إلیها فیما احتاجه تفسیر الآیة من أقوال أو أفعال الرسول صلی اللّه علیه و سلم، ذاکرا إیاها فی المواطن التی تحتاج إلی ذکرها، أو مکتفیا ببعض الإشارات إلیها، و له مواقف أمام السند و المتن کانت جدیرة بتسجیلها نراها فیما یستقبل من صفحات هذه الدراسة، و هو فی هذا الشأن لم یکتف بکتب الحدیث المعتبرة المذکورة، و لکنه رجع أیضا إلی شرّاحها، فلا یغفل عما ذکروه فی شروح الأحادیث النبویة و تبیین مقاصدها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۷

و تنوعت عنده أیضا مصادر الفقه بمختلف مذاهبه، یجمع بین الأقوال حینا، أو یذکر قولا لأحد أئمتها مقرونا باسم بعض الصحابة و

التابعین، و علی الرغم من أنه مالکی المذهب إلا أنه لم یتوقف عند ذلک، فلم یتعصب لمذهبه الفقهی، و لم یناصر إلا ما وجده یتفق مع الآیة أو الحدیث، أو ما فیه المصلحة للناس جمیعا، و لم یلجأ إلی القیاس أو الإجماع إلا فیما ارتضاه أئمة المسلمین، و هما علی کل حال لم یمثلا- دورا بارزا فی تفسیره، اللهم إلا فی بعض القضایا القلیلة التی رجع فیها إلی علماء الأصول کالغزالی و الشافعی و الشاطبی.

أما عن مصادر النحو، فلم یترک ابن عاشور مدرسة نحویة إلا- و أخذ منها، و قرن بین أقوال رجالها، و قارن بین مذاهبهم، و أکثر الأقوال کان یعزوها إلی أصحابها، علاوة علی جهوده النحویة التی زاحمت کثیرا هذه الأقوال.

و تنوعت عنده مصادر الشعر من جاهلی و إسلامی و أموی، و امتد استشهاده بالشعر إلی العصر العباسی، کشعر المتنبی و أبی نواس و أبی العلاء، علی الرغم من توقف کثیر من النقاد عند عصر الفرزدق و جریر و الأخطل و البعیث و أضرابهم، و الغالب أن ابن عاشور قد وجد عند هؤلاء الشعراء العباسیین ما یستشهد به أو یستأنس، و قد کانوا- و لا ریب- من أرباب اللغة و أصحاب الباع الطویل فیها.

و شغلت "اللغة "فی التحریر و التنویر حیزا کبیرا و لم یکتف صاحبه بمعنی اللفظ المعجمی أو المقابل له، و إنما کان السیاق عونا أساسیا فی کشف دلالات اللفظ القرآنی، و کان ابن عاشور یلجأ إلی ضروب الاشتقاق و وجوه الأعراب، و قد یحدد المعنی الشرعی للفظ و تفصیل معناه مستعینا بأقوال علماء اللغة و واضعی المعاجم و کتب الأدب القدیم و الأمالی العلمیة و المجالس النقدیة و الأدبیة و التعریفات اللغویة، و جهده الشخصی فی کل ذلک ظاهر، و ثقافته اللغویة العریضة أظهر.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۸

و من کتب التصوف رجع ابن عاشور إلی کتب الغزالی سواء أ کانت فی أصول الفقه کالمستصفی فی علم الأصول أم الکتب الأخری التی دارت حول التصوف السنی، و قد ضمّ ابن عاشور فی کتابه نقولا أخری عن رجال هذا المذهب، و نقوله هذه قد تعنی الموافقة حینا، و المعارضة حینا، و أبرز ألوان هذه المعارضة کانت حول تفاوت مراتب الکشف عند الصوفی و تعلق ذلک بتفسیر القرآن الکریم حیث لا تقوم الشریعة إلا علی أصول ثابتة.

و کان أکثر مصادره فی الفلسفة عند ابن سینا و ابن رشد فضلا عن أقوال ابن رشد فی الفقه و التفسیر، و کانت نقوله عنهما فی الحکمة أو الفلسفة بعیدة عن التعقیدات التی ینبو عنها تفسیر کتاب اللّه الکریم.

کذلک رجع ابن عاشور إلی التوراة و الإنجیل یستعین بما ورد فیها من قصص الأنبیاء و خصوصا أنبیاء بنی إسرائیل بدلا من أن یحشو کتابه بالإسرائیلیات، و ذهب فی ذلک إلی ما یؤیده من آیات أو أحادیث نبویة أو مرویات عن الصحابة و التابعین، و یضعّف الحدیث إذا وجده کذلک، و لا یقبل المرویات أو یرفضها إلا بعد ذکر أسباب اتفاقه أو اختلافه معها.

و استقل ابن إسحاق صاحب کتاب السیرة النبویة برجوع ابن عاشور إلیه فیما یتصل بأحداث هذا التاریخ، کذلک کان الشهرستانی فی کتابه الملل و النحل، و هو واحد من کتّاب المذاهب المعدودین.

أما مصادر علوم القرآن فقد تنوعت هی أیضا، کما تنوعت کتب التراجم، فضلا علی دائرة المعارف الإسلامیة و کشف الظنون و محاضرة العالم الإیطالی المستعرب فریدو.

و مهما یکن من أمر، فإن ما ذکرته هذه الدراسة من مصادر التفسیر عند ابن عاشور، لم تکن هی مصادره کلها و إلا لاستغرق ذلک صفحات

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۹

و صفحات، و احتاج الأمر إلی کتاب آخر، و قد کان المقصد ضرب الأمثلة لکل نوع منها و تصنیفه، و من ثم توضیح مقومات المنهج عنده، و أولها تعدد المصادر و تنوعها و قبول أقوالها أو رفضها بعیدا عن روح التقلید.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۴۱

الباب الثانی منهج الطاهر بن عاشور فی التفسیر بالروایة

اشارة

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۴۳

أولا: خطته فی تفسیر السور:

اشارة

یتناول ابن عاشور تفسیر القرآن سورة سورة حسب ترتیبها فی المصحف الإمام، و قبل أن یشرع فی تفسیرها جعل لکل سورة مقدمة یذکر فیها اسم السورة و سبب تسمیتها بهذا الاسم، ثم ترتیبها فی النزول و أسباب نزولها علی وجه الإجمال، أما نزول الآیات منها- إن نزلت بسبب- فیتناوله عند تفسیرها، ثم یذکر عدد آیات السورة، ثم ما إذا کانت السورة مکیة أو مدنیة، و أخیرا أهم الأغراض التی تحتویها.

ذکر اسم السورة و سبب هذه التسمیة:

قال عن اسم سورة "النبأ "و سبب تسمیتها:

«سمیت هذه السورة فی أکثر المصاحف و کتب التفسیر و کتب السنة "سورة النبأ "لوقوع کلمة "النبأ "فی أولها.

و سمیت فی بعض المصاحف و فی صحیح البخاری و فی تفسیر ابن عطیة و الکشاف "سورة عما یتساءلون "و فی تفسیر القرطبی سماها "سورة عم "أی بدون زیادة "یتساءلون "تسمیة لها بأول جملة فیها، و تسمی "سورة التساؤل، "لوقوع "یتساءلون "فی أولها، و تسمی سورة "المعصرات "لقوله تعالی: وَ أَنْزَلْنا مِنَ الْمُعْصِراتِ ماءً ثَجَّاجاً «۱».

فهذه خمسة أسماء، و اقتصر فی الإتقان علی أربعة أسماء:

عم، و النبأ، و التساؤل، و المعصرات «۲».

---

(۱) سورة النبأ: الآیة ۱۴.

(۲) التحریر و التنویر، ج ۳۰، ص ۵.

- و انظر تفسیر القرطبی، ج ۱، ص ۶۵ "باب ذکر معنی السورة و الآیة و الحرف "دار إحیاء التراث العربی، بیروت- لبنان ۱۴۰۵ ه- ۱۹۸۵ م.

و انظر تفسیر الطبری، ج ۱، ص ۳۴ "باب بیان أن لسور القرآن أسماء سماها بها رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم، "دار المعرفة بیروت- لبنان، ۱۴۰۹ ه- ۱۹۸۹ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۴۴

و ذکر عن سبب تسمیة سورة "النساء "بهذا الاسم:

«سمیت هذه السورة فی کلام السلف سورة النساء، ففی صحیح البخاری عن عائشة قالت ":ما نزلت سورة البقرة و سورة النساء إلا و أنا عنده "و کذلک سمیت فی المصاحف و فی کتب السنة و کتب التفسیر، و لا یعرف لها اسم آخر.

و وجه تسمیتها بإضافة إلی النساء أنها افتتحت بأحکام صلة الرحم، ثم بأحکام تخص النساء، و أن فیها أحکاما کثیرة فی أحکام النساء،

و الأزواج، و البنات، و ختمت بأحكام تخص النساء» «۱».

ترتيب النزول:

قال عن سورة النازعات:

«هى معدودة الحادية و الثمانين فى ترتيب النزول، نزلت بعد سورة النبأ، و قبل سورة الانفطار» «۲».

و فى سورة المائدة ... قال:

«روى ابن أبى حاتم عن مقاتل أن آية يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ- إلى- عَذابٌ أَلِيمٌ نزلت عام الحديبية فلعل ذلك الباعث للذين قالوا: إن سورة العقود نزلت عام الحديبية، و ليس وجود تلك الآية فى هذه السورة بمقتضى أن يكون ابتداء نزول السورة سابقا على نزول الآية، إذ قد تلحق الآية بسورة نزلت متأخرة عنها.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۴، ص ۲۱۱.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۳۰، ص ۵۹.

و انظر تفسير القرطبى، ج ۱، ص ۵۹ "،باب ما جاء فى ترتيب سور القرآن."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۴۵

و فى الإتقان: إنها نزلت قبل سورة النساء، و لكن صح أن آية الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ «۱» نزلت يوم عرفة فى عام حجة الوداع. و لذلك اختلفوا فى أن هذه السورة نزلت متتابعة أو متفرقة، و لا ينبغى التردد فى أنها نزلت منجمة.

و قد روى عن عبد اللّه بن عمر و عائشة أنها آخر سورة نزلت، و قد قيل: إنها نزلت بعد النساء، و ما نزل بعدها إلا سورة براءة، بناء على أن براءة آخر سورة نزلت، و هو قول البراء بن عازب فى صحيح البخارى، و فى مسند أحمد عن عبد اللّه بن عمر، و أسماء بنت يزيد: أنها نزلت و رسول اللّه فى سفر، و هو على ناقته العضباء، و أنها نزلت عليه كلها. قال الربيع بن أنس: نزلت سورة المائدة فى مسير رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- إلى حجة الوداع.

و فى شعب الإيمان، عن أسماء بنت يزيد: أنها نزلت بمنى، و عن محمد ابن كعب: أنها نزلت فى حجة الوداع بين مكة و المدينة و عن أبى هريرة:

نزلت مرجع رسول اللّه من حجة الوداع فى اليوم الثامن عشر من ذى الحجة، و ضعّف هذا الحديث. و قد قيل: إن قوله تعالى: وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ «۲» أنزل يوم فتح مكة «۳».

«و يظهر عندى أن هذه السورة نزل بعضها بعد بعض سورة النساء، و فى ذلك ما يدل على أن رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- قد استقام له أمر العرب و أمر المنافقين و لم يبق فى عناد الإسلام إلا اليهود و النصارى.

---

(۱) سورة المائدة: الآية ۳.

(۲) سورة المائدة: الآية ۲.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۶، ص ۶۸- ۶۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۴۶

أما اليهود فلأنهم مختلطون بالمسلمين فى المدينة و ما حولهما، و أما النصارى فلأن فتوح الإسلام قد بلغت تخوم ملكهم فى حدود الشام.

و فى حديث عمر فى صحيح البخارى: و كان من حول رسول اللّه قد استقام له و لم يبق إلا ملك غسان بالشام كنا نخاف أن يأتينا» «۱».

و قد كثرت المرويات حول ترتيب هذه السورة كما ذكر ابن عاشور، لذا لم يترك حديثا أو رواية أو قولا مما سبق إلا و قد ذكر مصدره، أو عزاه إلى صاحبه، فإذا كان مصدره صحيح البخارى قبله، و إذا كان غير ذلك أبدى ما يفيد قبوله أو عدم قبوله ذاكرا الأسباب، ثم انتهى بعد عرض هذه المرويات على هذا النحو الذى ظهر له مؤيدا ذلك بحديث ابن عمر من صحيح البخارى.

- أسباب النزول:

و ذكره لها فى مقدمة كل سورة كان على سبيل الإجمال- كما سبق- و فى تفسيره للآيات يذكر سبب نزول الآية إن كانت قد نزلت بسبب.

قال فى أسباب نزول سورة آل عمران:

«و ذكر الواحدى فى أسباب النزول، عن المفسرين: إن أول هذه السورة إلى قوله وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ نزل بسبب وفد نجران، و هو وفد السيد و العاقب، أى سنة اثنتين من الهجرة، و من العلماء من قالوا: نزلت سورة آل عمران بعد سورة الأنفال، و كان نزولها فى وقعة أحد، أى شوال سنة ثلاث، و هذا أقرب» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۶، ص ۷۱.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۳، ص ۱۴۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۴۷

و فى سبب نزول سورة الكهف:

«و سبب نزولها ما ذكره كثير من المفسرين، و بسطه ابن إسحاق فى سيرته بدون سند، و أسنده الطبرى إلى ابن عباس بسند فيه رجل مجهول: إن المشركين لما أهمهم أمر النبىء- صلى اللّه عليه و سلم- و ازدياد المسلمين معه و كثر تساؤل الوافدين إلى مكة من قبائل العرب عن أمر دعوته، بعثوا النضر ابن الحارث، و عقبة بن أبى معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة (يثرب) يسألونهم رأيهم فى دعوته، و هم يطمعون أن يجد لهم الأحبار ما لم يهتدوا إليه مما يوجهون به تكذيبهم إياه. قالوا: فإن اليهود أهل الكتاب الأول و عندهم من علم الأنبياء (أى صفاتهم و علاماتهم) علم ليس عندنا، فقدم النضر و عقبة إلى المدينة و وصفا لليهود دعوة النبىء- صلى اللّه عليه و سلم- و أخبراهم ببعض قوله.

فقال لهم أحبار اليهود: سلوه عن ثلاث فإن أخبركم بهن فهو نبئ و إن لم يفعل فالرجل متقول، سلوه عن فتية ذهبوا فى الدهر الأول ما كان أمرهم.

و سلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض و مغاربها و سلوه عن الروح ما هى. فرجع النضر و عقبة فأخبرا قريشا بما قاله أحبار اليهود. فجاء جمع من المشركين إلى رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- فسألوه عن هذه الثلاثة؛ فقال لهم رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- أخبركم بما سألتم عنه غدا (و هو ينتظر وقت نزول الوحى عليه بحسب عادة يعلمها). و لم يقل: إن شاء اللّه.

فمكث رسول اللّه ثلاثة أيام لا يوحى إليه، و قال ابن إسحاق: خمسة عشر يوما، فأرجف أهل مكة و قالوا: وعدنا محمد غدا و قد أصبحنا اليوم عدة أيام لا يخبرنا بشىء مما سألناه عنه، حتى أحزن ذلك رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- و شق عليه ثم جاءه جبريل- عليه السلام- بسورة الكهف و فيها جوابهم عن الفتية و هم أهل الكهف. و عن الرجل الطواف و هو ذو القرنين،

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۴۸

و أنزل عليه فيما سألوه من أمر الروح، وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا «۱». من سورة الإسراء. قال السهيلى: و فى رواية عن ابن إسحاق من غير طريق البكائى (أى زياد بن عبد اللّه البكائى الذى يروى عنه ابن هشام) أنه قال فى هذا الخبر: فناداهم رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم هو (أى الروح) جبريل.

و هذا خلاف ما روى غيره أن يهود قالت لقريش: سلوه عن الروح فإن أخبركم به فليس بنبى و إن لم يخبركم به فهو نبئ. أ. ه

و أقول: قد يجمع بين الروايتين بأن النبىء- صلى اللّه عليه و سلم- بعد أن أجابهم عن أمر الروح بقوله تعالى: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى بحسب ما عنوه بالروح عدل بهم إلى الجواب عن أمر كان أولى لهم العلم به و هو الروح الذى تكرر ذكره فى القرآن مثل قوله نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ «۲»، و قوله: وَ الرُّوحُ فِيها «۳» (و هو من ألقاب جبريل) على طريقة الأسلوب الحكيم مع ما فيه من الإغاظة لليهود، لأنهم أعداء جبريل كما أشار إليه قوله تعالى: قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ «۴». الآية.

و وضحه حديث عبد اللّه بن سلام فى قوله للنبى- صلى اللّه عليه و سلم- حين ذكر جبريل- عليه السلام- «ذاك عدو اليهود (من الملائكة) فلم

---

(۱) سورة الإسراء: الآية ۸۵.

(۲) سورة الشعراء: الآية ۱۹۳.

(۳) سورة القدر: الآية ۴.

(۴) سور البقرة: الآية ۹۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۴۹

يترك النبى- صلى اللّه عليه و سلم- لهم منفذا قد يلقون منه التشكيك على قريش إلا سده عليهم» «۱».

و قد ذكر مصدر الرواية الأولى، و هو عن ابن إسحاق عن المفسرين، و أبدى نقده لما ذكره الطبرى من سند لهذه الرواية، أما الرواية الأخرى فلم يذكر مصدرها، و لما أمكنه الجمع بينهما ساق ابن عاشور ما يعزز هذا الجمع.

عدد آيها:

و ذلك مما تتعدد فوائده مثل معرفة أحكام الوقف، و القراءة فى الصلاة، أو فى غيرها، و مضاعفة الثواب للمستزيد و علو منزلته.

قال عن عدد آيات سورة الطور:

«و عدّ أهل المدينة و مكة أيها سبعا و أربعين، و عدّها أهل الشام و أهل الكوفة تسعا و أربعين، و عددها أهل البصرة ثمانيا و أربعين» «۲».

و عن سورة الحديد:

«و عدت آيها فى عدد أهل المدينة و مكة و الشام ثمانا و عشرين، و فى عد أهل البصرة و الكوفة تسعا و عشرين» «۳».

سورة المجادلة:

«آيها فى عدّ أهل المدينة و أهل مكة إحدى و عشرون، و فى عدّ أهل الشام و البصرة و الكوفة اثنتان و عشرون» «۴».

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۵، ص ۲۴۲.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۲۷، ص ۳۶.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۲۷، ص ۳۵۵.

(۴) التحرير و التنوير، ج ۲۸، ص ۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۰

مكيها و مدنيها:

و تحقيق المكى و المدنى من العلوم الشريفة التى عنى بها علماء الإسلام، و لهم فى ذلك جهود و أبحاث، و فوائد هذا العلم كثيرة حيث يستعان به فى تفسير القرآن الكريم، و يعرف من خلاله كيفية الدعوة إلى اللّه تعالى، فأساليب القرآن فى مكة تختلف عنها فى المدينة تبعا للظروف و المقام و الأحوال، و قد عنى ابن عاشور بهذا العلم، و حرص على ذكر المكى من السور و المدنى منها فى مقدمة كل سورة.

قال عن سورة الشورى:

«هى مكية كلها عند الجمهور، و عدّها فى الإتقان فى عداد السور المكية، و قد سبقه إلى ذلك الحسن بن الحصار فى كتابه فى الناسخ و المنسوخ كما عزاه إليه فى الإتقان، و عن ابن عباس و قتادة استثناء أربع آيات أولاها قوله: قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى «۱» إلى آخر الأربع آيات، و عن مقاتل استثناء قوله تعالى: ذلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا «۲» إلى قوله إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ «۳» روى أنها نزلت فى الأنصار و هى داخلة فى الآيات الأربع التى ذكرها ابن عباس، و فى أحكام القرآن لابن الفرس عن مقاتل: إن قوله وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ «۴» الآية، نزل فى الأهل الصفة

(۱) سورة الشورى: الآية ۲۳.

(۲) سورة الشورى: الآية ۲۳.

(۳) سورة الشورى: الآية ۲۴.

(۴) سورة الشورى: الآية ۲۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۱

فتكون مدينة. و فيه عنه أن قوله تعالى: وَ الَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ «۱» إلى قوله ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ نزل بالمدينة» «۲».

و عن سورة محمد:

«و هى مدينة بالاتفاق حكاه ابن عطية و صاحب الإتقان، و عن النسفى: أنها مكية، و حكى القرطبى عن الثعلبى و عن الضحاك و ابن جبير:

أنها مكية، و لعله و هم ناشئ عما روى عن ابن عباس أن قوله وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ «۳» الآية، نزلت فى طريق مكة قبل الوصول إلى حراء، أى فى الهجرة» «۴».

أغراض السورة:

و ذلك ما يختتم به مقدمة كل سورة، مفصلا القول فى أغراضها، مبينا ما تحمله من وعد و وعيد، و إنذار و بشرى، أو نفى و توبيخ، أو إثبات و تأييد،

قال عن سورة الحجر:

«افتتحت بالحروف المقطعة التى فيها تعريض بالتحدى بإعجاز القرآن، و على التنويه بفضل القرآن و هديه، و إنذار المشركين بندم يندمونه على عدم إسلامهم، و توبيخهم بأنهم شغلهم عن الهدى انغماسهم فى شهواتهم، و إنذارهم بالهلاك عند حلول إبّان الوعيد الذى عينه اللّه فى علمه .....» «۵».

---

(۱) سورة الشورى: الآية ۳۹.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۲۴.

(۳) سورة محمد: الآية ۱۳.

(۴) التحرير و التنوير، ج ۱۴، ص ۷.

(۵) التحرير و التنوير، ج ۱۴، ص ۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۲

و عن سورة الإسراء:

«العماد الذى أقيمت عليه أغراض هذه السورة إثبات نبوة محمد- صلى اللّه عليه و سلم- و إثبات أن القرآن وحى من اللّه، و إثبات فضله و فضل من أنزل عليه، و ذكر أنه معجز، ورد مطاعن المشركين فيه و فيمن جاء به، و إبطال إحالتهم أن يكون النبى- صلى اللّه عليه و سلم- أسرى به إلى المسجد الأقصى ....» «۱».

و قد التزم ابن عاشور فى مقدمة تفسير كل سورة بهذه الخطة، و من الملحوظ أن أغلب ما ذكره فيها كان عن طريق الرواية التى حرص على ذكر مصادرها سواء كتب التفسير، أو الحديث، أو علوم القرآن.

و قد يرجح بين الأقوال أو الروايات حين يجد الحديث ضعيفا كما ذكر فى "ترتيب النزول "عن سورة المائدة فى حديث أبى هريرة، ثم رجّح أن بعضها قد نزل بعد بعض سورة النساء التى قالت عنها أم المؤمنين عائشة «ما نزلت سورة البقرة و سورة النساء إلا و أنا عنده» و قد قوّى هذا الترجيح عنده ما ذكره من حديث ابن عمر فى صحيح البخارى، و قد يوفق بين روايتين كما فعل فى أسباب نزول سورة الكهف حيث عضض هذا التوفيق ببعض الآيات و بحديث «ذاك عدو اليهود من الملائكة».

و قد يميل أحيانا إلى الاختصار كما فعل فى "العدد، "أما أغراض السورة فقد استقل بالحديث عنها لأن ذلك مما يعتمد على الفهم و الموهبة.

و يحمد لابن عاشور أنه لم يذكر فى مقدمة تفسير كل سورة أحاديث فضائل السور التى حرص على ذكرها كثير من المفسرين، و قد نبّه العلماء إلى بطلانها و عدم الالتفات إليها «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۵، ص ۷.

(۲) انظر تفسیر القرطبی، ج ۱، ص ۷۸ "باب فی التنبیه علی أحادیث وضعت فی فضل سور القرآن و غیره."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۵۳

ثانیا: منهجه فی التفسیر:

اشارة

بعد فراغ ابن عاشور مما قدّم به کل سورة یتناول تفسیر کل آیة أو أکثر لیس کطریقة تجزیئیة فحسب، و إنما یربط بین المناسبات، و یذکر التعلیلات، حاشدا لکل آیة ما یناسبها. و قد رأینا أن یتم الحدیث عن هذا المنهج علی بابین، الأول منهما "التفسیر بالروایة" و الآخر "التفسیر بالدرایة."

و مقومات التفسیر بالروایة عنده هی:

۱- تفسیر القرآن بالقرآن

۲- التفسیر بالحدیث النبوی

۳- التفسیر بأقوال الصحابة

۴- التفسیر بأقوال التابعین

۵- التفسیر بأسباب النزول

۶- التفسیر بالقصص

۷- التفسیر بالناسخ و المنسوخ

۸- التفسیر بالقراءات

۹- التفسیر بأقوال من التوراة و الإنجیل.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۵۴

۱- تفسیر القرآن بالقرآن:

هو أجل الوسائل لمعرفة أجل الغایات، فما أجمل فی کتاب اللّه فی موضع فإنه قد بسط فی موضع آخر.

یقول محمد الأمین الجکنی عن هذا النوع من التفسیر:

«إن أشرف أنواع التفسیر و أجلها تفسیر کتاب اللّه بکتاب اللّه، إذ لا أحد أعلم بمعنی کلام اللّه جل و علا من اللّه جل و علا» «۱».

و تفسیر القرآن بالقرآن یراه الشیخ الذهبی مرحلة تتقدم غیرها من مراحل التفسیر «و لا یجوز لأحد مهما کان أن یعرض عنها إلی مرحلة أخری، لأن صاحب الکلام أدری بمعانی کلامه، و أعرف به من غیره» «۲».

و تقع وجوه الاختلاف بین کل مفسر و آخر فی استخدام هذا النوع من التفسیر بأنواعه المختلفة حیث نری من یستعین به فی معنی لفظة أو تحدید دلالتها «۳»، أو توضیح حکم، أو جمع تفاصیل قصة من القصص القرآنی وزعت فی سور کثیرة.

---

(۱) محمد الأمین بن محمد المختار الجکنی الشنقیطی "ت ۱۳۹۳ ه "أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، المجلد الأول، ص ۶۷، طبع و توزیع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمیة و الإفتاء، الریاض، المملکة العربیة السعودیة ۱۴۰۳ ه- ۱۹۸۳ م.

(۲) دکتور محمد حسین الذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۴۰، دار الکتب الحدیثة، القاهرة.

و انظر تقى الدين أحمد بن تيمية، مقدمة فى أصول التفسير، ص ۳۹، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، ۱۹۸۰ م.

(۳) ذكرت الدكتور عائشة عبد الرحمن عن المنهج الذى شرحه المرحوم الأستاذ "أمين الخولى فى كتابه "مناهج تجديد فى فهم دلالات الألفاظ:

«نقدر أن العربية هى لغة القرآن فنلتمس الدلالة اللغوية الأصيلة التى تعطينا حس العربية للمادة فى مختلف استعمالاتها الحسية و المجازية، ثم تخلص للمح الدلالة القرآنية باستقراء كل ما فى القرآن من صيغ اللفظ، و تدبر سياقها الخاص فى الآية و السورة، و سياقها العام فى القرآن كله». التفسير البيانى للقرآن الكريم، ج ۱، ص ۱۱، دار المعارف، مصر، ط ۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۵

و نرى أيضا من يستخدمه فى ترجيح قراءة على أخرى من القراءات المشهورة، أو دفع لما يوهم التعارض بين بعض الآيات.

و يقول ابن عاشور فى مقدمة التحرير و التنوير عن هذا النوع من التفسير:

«و لا يعد أيضا من استمداد التفسير ما فى بعض آى القرآن من معنى يفسر بعضا آخر منها، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض، كتخصيص العموم، و تقييد المطلق، و بيان المجمل، و تأويل الظاهر، و دلالة الاقتضاء، و فحوى الخطاب، و لحن الخطاب، و مفهوم المخالفة، و ذكر ابن هشام فى المغنى اللبيب، فى حرف "لا "عن أبى على الفارسى أن القرآن كله كالسورة الواحدة، و لهذا يذكر الشيء فى سورة و جوابه فى سورة أخرى، نحو وَ قالُوا يا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ «۱»، و جوابه ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ «۲» أ ه، و هذا كلام لا يحسن إطلاقه، لأن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض، و قد يستقل بعضها عن بعض، إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود فى بعض الآيات مقصودا فى جميع نظائرها، بله ما يقارب غرضها» «۳».

و قد سار ابن عاشور فى تفسير القرآن بالقرآن وفق هذا المفهوم الذى حدده فى الفقرة السابقة، و من أمثلة ذلك ما ذكره فى توضيح معنى لفظة فى قوله تعالى:

---

(۱) سورة الحجر: الآية ۶.

(۲) سورة القلم: الآية ۲.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۲۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۶

كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ (سورة المطففين: الآية ۱۴ ")و القلوب: العقول و محال الإدراك، و هذا كقوله تعالى: خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ «۱».

و فى معنى "إهلاك القرى "ذكر فى قوله تعالى:

ذلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرى بِظُلْمٍ وَ أَهْلُها غافِلُونَ (سورة الأنعام: الآية ۱۳۱).

"و الإهلاك: إعدام ذات الموجود و إماتة الحى. منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير ۵۶ ۱ - تفسير القرآن بالقرآن: ..... ص : ۵۴

ل تعالى: لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ «۲»، فإهلاك القرى إبادة أهلها و تخريبها، و إحياؤها إعادة عمرانها بالسكان و البناء، قال تعالى: أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها «۳» و إهلاك القرى هنا شامل لإبادة سكانها. لأن الإهلاك تعلق بذات القرى، فلا حاجة إلى التمجز فى إطلاق القرى على أهل القرى كما فى: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ «۴». لصحة الحقيقة هنا، و لأنه يمنع منه قوله: و أهلها غافلين. أ لا ترى إلى قوله تعالى: وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِيراً «۵».

(۱) التحرير و التنوير، ج ۳۰، ص ۱۹۹، و الآية من سورة البقرة: ۷.

(۲) سورة الأنفال: الآية ۴۲.

(۳) سورة البقرة: الآية ۲۵۹.

(۴) سورة يوسف: الآية ۸۲.

(۵) سورة الإسراء: الآية ۱۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۷

فجعل إهلاكها تدميرها، و إلى قوله: وَ لَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَ فَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَها «۱».

و فى إيضاح معنى آية و القصد من كناية الضمائر فيها.

ذكر فى قوله تعالى:

وَ آتَيْناهُمَا الْكِتابَ الْمُسْتَبِينَ* وَ هَدَيْناهُمَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ* وَ تَرَكْنا عَلَيْهِما فِي الْآخِرِينَ* سَلامٌ عَلى مُوسى وَ هارُونَ* إِنَّا كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* إِنَّهُما مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنِينَ «۲».

"الكتاب المستبين "هو التوراة، و المستبين القوى الوضوح، فالسين و التاء للمبالغة يقال: استبان الشيء إذا ظهر ظهورا شديدا. و تعدية فعل الإتيان إلى ضمير موسى و هارون مع أن الذى أوتى التوراة هو موسى كما قال تعالى:

وَ لَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ «۳» من حيث إن هارون كان معاضدا لموسى فى رسالته فكان له حظ من إيتاء التوراة كما قال اللّه فى الآية الأخرى وَ لَقَدْ آتَيْنا مُوسى وَ هارُونَ الْفُرْقانَ وَ ضِياءً «۴»، و هذا من استعمال الإيتاء فى معنييه الحقيقى و المجازى» «۵».

(۱) سورة الفرقان: الآية ۴۰.

و انظر التحرير و التنوير، ج ۸، ص ۸۲.

(۲) سورة الصافات: الآيات ۱۷- ۱۲۲.

(۳) سورة البقرة: الآية ۸۷.

(۴) سورة الأنبياء: الآية ۴۸.

(۵) التحرير و التنوير، ج ۲۳، ص ۱۶۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۸

و فى توضيح الدلالة من خلال السياق ذكر فى قوله تعالى:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ (سورة الزمر: الآية ۹).

و فعل "يعلمون "فى الموضعين منزل منزلة اللازم فلم يذكر له مفعول.

و المعنى: الذين اتصفوا بصفة العلم، و ليس المقصود الذين علموا شيئا معينا حتى يكون من حذف المفعولين اختصارا إذ ليس المعنى عليه، و قد دل على أن المراد الذين اتصفوا بصفة العلم قوله عقبة إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ أى أهل العقول، و العقل و العلم مترادفان، أى لا يستوى الذين لهم علم فهم يدركون حقائق الأشياء على ما هى عليه، و تجرى أعمالهم على حسب علمهم، مع الذين لا يعلمون فلا يدركون الأشياء على ما هى عليه، بل تخلط عليهم الحقائق و تجرى أعمالهم على غير نظام، كحال الذين توهموا الحجارة آلهة و وضعوا الكفر موضع الشكر. فتعين أن المعنى، لا يستوى من هو قانت آناء الليل يحذر ربه و يرجوه، و من جعل للّه أندادا ليضل عن سبيله، و إذ قد تقرر أن الذين جعلوا للّه أندادا هم الكفار بحكم قوله قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا «۱». ثبت أن الذين لا يستوون معهم هم

المؤمنون، أى هم أفضل منهم، و إذ قد تقرر أن الكافرين من أصحاب النار فقد اقتضى أن المفضلين عليهم هم من أصحاب الجنة.

و عدل عن أن يقول: هل يستوى هذا و ذاك، إلى التعبير بالموصول إدماجا للثناء على فريق و لزم فريق بأن أهل الإيمان أهل علم و أهل الشرك أهل

---

(۱) سورة الزمر: الآية ۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۵۹

جهالة فأغنت الجملة بما فيها من إدماج عن ذكر جملتين، فالذين يعلمون هم أهل الإيمان، قال تعالى: إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ «۱» و الذين لا يعلمون هم أهل الشرك الجاهلون، قال تعالى: قُلْ أَ فَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّى أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجاهِلُونَ «۲».

و الأمثلة السابقة دار أغلبها حول معنى "اللفظة "لتحقيق الدلالة القرآنية لها من خلال السياق.

و من الأمثلة التى تتصل بالأحكام، ما ذكره فى قوله تعالى: وَ لا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ لا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (سورة الأنعام: ۱۵۱).

«و من المفسرين من فسر الفواحش بالزنا، و جعل ما ظهر منها ما يفعله سفهاؤهم فى الحوانيت و ديار البغايا، و بما بطن اتخاذ الأخدان سرا، روى هذا عن السدى، و روى عن الضحاك و ابن عباس، كان أهل الجاهلية يرون الزنا سرا حلالا، و يستقبحونه فى العلانية، فحرم اللّه الزنى فى السر و العلانية، و عندى أن صيغة الجمع فى الفواحش ترجّح التفسير الأول كقوله تعالى:

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ «۳».

و لعل الذى حمل هؤلاء على تفسير الفواحش بالزنى قوله فى سورة

---

(۱) سورة فاطر: الآية ۲۸.

(۲) سورة الزمر: الآية ۶۴، و انظر التحرير و التنوير، ج ۲۳، ص ۳۴۹.

(۳) سورة النجم: الآية ۳۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۰

الإسراء فى آيات عددت منهيات كثيرة تشابه آيات هذه السورة، و هى قوله:

وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنى إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَ ساءَ سَبِيلًا «۱».

و سوف نرى هذا النوع من التفسير فى مواطن كثيرة يشترك مع مقومات التفسير الأخرى عند ابن عاشور.

۲- التفسير بالحديث النبوى:

اشارة

شغل الحديث النبوى مكانة كبيرة فى التحرير و التنوير، و أخذ أشكالا عديدة فى الإسناد و المتن، كما تعددت مصادره، و كان أكثرها شيوعا صحيح البخارى و صحيح مسلم يليهما موطأ الإمام مالك.

يقول الإمام الشاطبى عن دور السنة فى بيان مقاصد القرآن الكريم:

«السنة راجعة فى معناها إلى الكتاب، فهى تفصيل مجمله، و بيان مشكله، و بسط مختصره، و تخصيص عامه، و تقييد مطلقه» «۲».

و ذكر الدكتور فتحى الدرينى: «إن من القرآن الكريم ما لا يمكن

(۱) سورة الإسراء: الآية ۳۲.

و انظر التحرير و التنوير، ج ۸، ص ۱۶۰.

و انظر أمثلة أخرى، ج ۷، ص ۱۵۳، ۲۱۴، ج ۱۲ ص ۳۲، ج ۱۷ ص ۱۹ ج ۲۰ ص ۴۲، ج ۲۴ ص ۲۴ ج ۲۵ ص ۱۸۰، ج ۲۷ ص ۱۸۵ ج ۲۸ ص ۱۱۲، ج ۳۰ ص ۱۷۸

(۲) الموافقات، ج ۴، ص ۳.

و انظر الرسالة للإمام الشافعى، ص ۳۲، ۸۸، ۱۵۸، تحقيق و شرح محمود محمد شاكر، مطبعة الحلبى، القاهرة، ۱۳۵۸ ه- ۱۹۴۰ م.

و انظر ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ۳، ص ۵، راجعه و قدم له طه عبد الرءوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۱

تحقيق معناه، أو إدراك أبعاد كليه، أو تفصيل مجمله، أو كيفية أداء تكاليفه على الوجه المراد منه إلا توقيفا و وحيا، بما اختص به اللّه تعالى رسوله ببيانه، و لم يتركه لتعدد النظر الاجتهادى التفسيرى، و هذا بالإجماع» «۱».

و عن تفسير السنة للحلال و الحرام فى القرآن يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «إن هذا القسم من القرآن الكريم تكفلت به السنة النبوية، لأن هذا من تبليغ الرسالة المحمدية و هو معناها، و من يعارضها إنما يعارض تبليغ الرسالة النبوية، و يفترى على اللّه الكذب، فكل ما فى القرآن من أحكام فقهية سواء أ كانت تتعلق بالعبادات أم كانت تتعلق بتنظيم المجتمع الإنسانى الذى يبتدئ بالأسرة، و يتدرج إلى الجماعات ثم الأمة و علاقة الحاكم بالمحكوم، و علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم فى السلم و الحرب، كل هذا ببيان النبى صلى اللّه عليه و سلم، و هو حجة علينا يجب اتباعه» «۲».

و التفسير بالحديث النبوى كان له دور بارز فى التحرير و التنوير استعان به ابن عاشور فى مواطن كثيرة من تفسيره، و قد رأينا فى صفحات الباب الأول من هذه الدراسة مصادره فى الحديث و كثرتها و تنوعها، و قد حرص أن يشير إلى مصدر الحديث عند الاستعانة به مكتفيا أحيانا باسم الراوى الأول له، ذكر فى قوله تعالى: إِنَّما كانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنا وَ أَطَعْنا وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (سورة النور: ۵۱).

(۱) دراسات و بحوث فى الفكر الإسلامى المعاصر، ص "ه "من المقدمة، دار قتيبة للنشر و التوزيع، بيروت- دمشق، ۱۴۰۸ ه- ۱۹۸۸ م.

و راجع: الإتقان، ج ۲، ص ۲۰۵، و مقدمة ابن تيمية، ص ۳۹، التفسير و المفسرون، ج ۱، ص ۴۹، تفسير القرطبى، ج ۱، ص ۳۷.

(۲) الشيخ محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى "القرآن "ص ۵۸۸- ۵۸۹، دار الفكر العربى، القاهرة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۲

«و فى الموطأ من حديث زيد بن خالد الجهنى: «إن رجلين اختصما إلى رسول اللّه. فقال أحدهما: يا رسول اللّه اقضى بيننا بكتاب اللّه (يعنى و هو يريد أن رسول اللّه يقضى له كما وقع التصريح فى رواية الليث بن سعد فى البخارى أن رجلا من الأعراب أتى رسول اللّه فقال: أنشدك باللّه إلا قضيت لى بكتاب اللّه). و قال الآخر و هو أفقههما: أجل يا رسول اللّه فاقض بيننا بكتاب اللّه و أذن لى أن أتكلم (يريد لا تقضى له علىّ فأذن لى أن أبيّن) فقال رسول اللّه تكلم ....» إلخ «۱».

و أحيانا يذكر حديثا أجمع عليه بعض رجال الحديث ثم يذكر اسم الراوى الأول له ... قال فى الآية الخامسة و الأربعين من سورة العنكبوت:

اتْلُ ما أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتابِ وَ أَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ.

«روى أحمد و ابن حبان و البيهقى عن أبى هريرة قال: «جاء رجل إلى النبى- صلى اللّه عليه و سلم- فقال: إن فلانا يصلى بالليل فإذا أصبح سرق، فقال: سينهاه ما تقول» أى صلاته بالليل» «۲».

و ذكر فى قوله تعالى:

وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ ما أَلَتْناهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ (سورة الطور: ۲۱).

«و قد روى جماعة منهم الطبرى و البزار و ابن عدى و أبو نعيم و ابن

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۸، ص ۲۷۴.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۲۰، ص ۲۶۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۳

مردويه حديثا مسندا إلى ابن عباس عن النبى- صلى اللّه عليه و سلم- قال:

«إن اللّه يرفع ذريـة المؤمن فى درجته و إن كـانوا دونه (أى فى العمـل كمـا صـرح به فى روايـة القرطبى) لتقربهم عينه ثم قرأ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمانٍ إلى قوله مِنْ شَيْءٍ «۱».

و حينا آخر يذكر مصدر الحديث مكتفيا به على وجه الاختصار، ثم يذهب إلى تأييده صـراحة خصوصا إذا كان من أحاديث البخارى ... ذكر فى قوله تعالى: سُبْحانَ الَّذِى أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِى بارَكْنا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (سورة الإسراء: ۱).

«ففى صـحيح البخارى أن النبى- صـلى اللّه عليه و سلم- قال: «بينما أنا فى المسجد الحرام بين النائم و اليقظان إذ أتانى جبريل ...» إلى آخر الحديث. و هذا أصح و أوضح مما روى فى حديث آخر أن الإسراء كان من بيته أو كان من بيت أم هانى بنت أبى طالب أو من شعب أبى طالب و التحقيق حمل ذلك على أنه إسـراء آخر، و هو الوارد فى حـديث المعراج إلى السـماوات و هو غير المراد فى هذه الآية، فللنبى- صلى اللّه عليه و سلم- كرامتان:

أولاهما الإسـراء و هو المـذكور هنا، و الأخرى المعراج و هو المذكور فى حديث الصـحيحين مطولا و أحاديث غيره. و قد قيل إنه هو المشار إليه فى سورة النجم» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۷، ص ۴۹.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱۴، ص ۲۳.

و انظر أمثلة أخرى: ج ۶، ص ۲۲۸، ج ۷، ص ۵۳.

ج ۲۲، ص ۱۱ و ص ۲۴، ج ۲۳، ص ۲۶۳ و ص ۳۱۸، ج ۲۴، ص ۱۱۶ و ص ۲۹۴، ج ۲۵، ص ۸۴ و ص ۹۲، ج ۲۶، ص ۲۸۲ و ص ۳۹۳، ج ۳۰، ص ۵۲ و ص ۷۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۴

أ- موقفه من السند:

و إذا كان هناك اضـطراب فى سلسلة الرواة تصدى لنقد السند معللا سبب هذا الاضطراب، و من ذلك ما ذكره فى قوله تعالى: أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ* الَّذِينَ آمَنُوا وَ كانُوا يَتَّقُونَ* لَهُمُ الْبُشْرى فِى الْحَياةِ الـدُّنْيا وَ فِى الْآخِرَةِ لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ

اللَّهِ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (سورة يونس: ۶۲- ۶۴)

«و روى الترمذى عن أبى الدرداء أنه سأل رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- عن قوله تعالى: لَهُمُ الْبُشْرى فِي الْحَياةِ الدُّنْيا فقال «ما سألنى عنها أحد غيرك منذ أنزلت فهى الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له» قال الترمذى: و ليس فى عطاء بن يسار أى ليس فى الحديث أن أبا صالح يرويه عن عطاء بن يسار كما هو معروف فى رواية أبى صالح إلى أبى الدرداء، و عليه فالحديث منقطع غير متصل السند، و قد رواه الترمذى بسندين آخرين منهما عطاء بن يسار عن رجل من أهل مصر عن أبى الدرداء و ذلك سند فيه مجهول، فحالة إسناد هذا الخبر مضطربة لظهور أن عطاء لم يسمعه من أبى الدرداء» «۱».

ب- موقفه من المتن:

و من المواطن التى تمثل موقفه من المتن إذا وجد فيه ضعفا، ما ذكره فى قوله تعالى: وَ ابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ وَ لا تَأْكُلُوها إِسْرافاً وَ بِداراً أَنْ يَكْبَرُوا (سورة النساء: الآية ۶).

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۱، ص ۲۱۹.

و انظر أمثلة أخرى ج ۱۰، ص ۲۷۸، ج ۱۱ ص ۷۵، ۷۸، ج ۱۵، ص ۲۴۲، ج ۲۷، ص ۳۴۰، ج ۲۸، ص ۳۱۶، ج ۳۰، ص ۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۵

«و بلوغ صلاحية الزواج تختلف باختلاف البلاد فى الحرارة و البرودة، و باختلاف أمزجة أهل البلد الواحد فى القوة و الضعف، و المزاج الدموى و المزاج الصفراوى. فلذلك أحاله القرآن على بلوغ أمد النكاح، و الغالب فى بلوغ البنت أنه أسبق من بلوغ الذكر، فإن تخلفت عن وقت مظنتها فقال الجمهور: يستدل بالسن الذى لا يتخلف عنه أقصى البلوغ عادة، فقال مالك فى رواية ابن القاسم عنه، هو ثمان عشرة سنة للذكور و الإناث، و روى مثله عن أبى حنيفة فى الذكور، و قال: فى الجارية سبع عشرة سنة، و روى غير ابن القاسم عن مالك أنه سبع عشرة سنة، و المشهور عن أبى حنيفة: أنه تسع عشرة سنة للذكور و سبع عشرة للبنات.

و قال الجمهور: خمس عشرة سنة. قاله القاسم بن محمد و سالم بن عبد اللّه بن عمر، و إسحاق، و الشافعى، و أحمد و الأوزاعى، و ابن الماجشون و به قال أصبغ، و ابن وهب من أصحاب مالك، و اختاره الأبهرى من المالكية، و تمسكوا بحديث ابن عمر أنه عرضه رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- يوم بدر و هو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه، و عرضه يوم أحد و هو ابن خمس عشرة فأجازه، و لا حجة فيه إذ ليس يلزم أن يكون بلوغ عبد اللّه بن عمر هو معيار بلوغ عموم المسلمين» فصادف أن رآه النبى- صلى اللّه عليه و سلم- و عليه ملامح الرجال، فأجازه، و ليس ذكر السن فى كلام ابن عمر إيماء إلى ضبط الإجازة.

و قد غفل عن هذا ابن العربى فى أحكام القرآن فتعجب من ترك هؤلاء الأئمة تحديد السن فى البلوغ بخمس عشرة سنة، و العجب منه أشد من عجبه منهم، فإن قضية ابن عمر قضية عين، و خلاف العلماء فى قضايا الأعيان معلوم، و استدل الشافعية بما روى أن النبى- صلى اللّه عليه و سلم- قال: إذ

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۶

استكمل الولد خمس عشرة سنة كتب ماله و ما عليه، و أقيمت عليه الحدود، و هو حديث ضعيف لا ينبغى الاستدلال به».

فهو يعرض هنا مسألة "بلوغ صلاحية الزواج "من بعض جوانبها، و تعليل اختلاف البلاد و الأمزجة فيها، ثم يسرد أقوال أئمة المذاهب الفقهية أو أصحابهم أو غيرهم من العلماء، ثم يتناول بعض المرويات التى جاءت فى هذه المسألة، فإذا لم ترتق إلى درجة الحجية عنده سارع إلى نقدها و بيان عدم موافقته عليها، و قد رأيناه يذكر استدلال الشافعية بحديث ضعّفه بناء على ما ساقه من نقد لهذه الأقوال و المرويات و ما ترتب عليها من أحكام فى بلوغ سن النكاح أو الجهاد.

و قد تكون هناك أشكال كثيرة أخرى- سنراها فی صفحات مقبلة- لاحتجاج ابن عاشور بالنصوص النبوية، كأن يذكر مثلا: جاء فی الحديث، أو فی الحديث، أو يذكر جزءا من الحديث دون تمامه، أو غير ذلك من الأشكال، فقد كان يسعى إلى عدم الإطالة، فلا يحمل القارئ ما لا يطيق، و لا الكتاب ما لا يستطيع.

۳- التفسير بأقوال الصحابة:

اشارة

إذا كانت السنة النبوية تعد المرتبة الثانية فی تفسير القرآن الكريم بعد تفسير "القرآن بالقرآن "فإن أقوال صحابة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم هی المرتبة التالية لها، فهم الذين سمعوا منه مباشرة و تناوبوا هذا السماع و شاركوا فی مجالسه و غزواته و شاهدوا أحواله و أفعاله «۱».

---

(۱) انظر ابن حجر العسقلانی، فتح البارى بشرح صحيح البخارى، كتاب العلم، ج ۱، ص ۱۵۲، ط سنة ۱۳۸۴ ه.

و انظر صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج ۱، ص ۹۰، طبعة عيسى البابی الحلبی.

و انظر صحيح البخارى باب علامات النبوة، ج ۴، ص ۲۴۳، ط. دار الشعب، القاهرة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۶۷

و يقول الشيخ أبو زهرة:

«إن الصحابة هم الذين سمعوا القرآن الكريم ابتداء، و هم الذين شاهدوا و عاينوا، و تلقوا التفسير عن النبی- صلى اللّه عليه و سلم- و كان ما يبهم عليهم يسألون النبی- صلى اللّه عليه و سلم- و يروى عن ذى النورين عثمان، رضى اللّه تعالى، عنه، أن النبی- صلى اللّه عليه و سلم- كان كلما تلا عليهم طائفة من الآيات تولى تفسيرها لهم، فكان تفسيرهم أقرب إلى السنة، بل يعده الكثيرون من السنة، ما دام لا يمكن أن يكون للرأى فيه مجال» «۱».

و يقول أيضا:

«و إن الصحابة أعلم الناس بمعانی الألفاظ القرآنية لأنهم من العرب، و من أعلم الناس بلغة العرب، و ما يكون غريبا بالنسبة لنا، لا يكون غريبا بالنسبة لهم، و الألفاظ معروفة معانيها لهم» «۲».

و فی الإتقان: «روى الحاكم فی المستدرك أن تفسير الصحابی الذى شهد الوحی و التنزيل له حكم المرفوع» «۳».

و المقصود هنا التفسير الذى لا يدرك بالرأى، و لا يستقل العقل بإدراكه.

و يظهر موقف ابن عاشور من صحابة رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- خصوصا أبا بكر و عمر و عائشة رضى اللّه عنهم فيما ذكره فی تفسير

---

(۱) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى "القرآن، "ص ۵۶۱، و انظر تقى الدين أحمد بن تيمية.

مقدمة فی أصول التفسير، ص ۱۰، ۳۹.

(۲) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى "القرآن، "ص ۵۶۱، و انظر الحافظ ابن كثير، الباعث الحثيث.

شرح اختصار علوم الحديث، أحمد محمد شاكر، ص ۱۵۱، ط ۳، ۱۳۹۹ ه- ۱۹۷۹ م، دار التراث- القاهرة.

(۳) الإتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۲۵، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط ۴، ۱۳۹۸ ه- ۱۹۷۸ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۸

قوله تعالى: يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* وَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآياتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (سورة النور: ۱۷، ۱۸).

«قال ابن العربى: قال هشام بن عمار «۱»: «سمعت مالكا يقول: من سب أبا بكر و عمر أدب، و من سبّ عائشة قتل لأن اللّه يقول يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «۲». فمن سبّ عائشة فقد خالف القرآن و من خالف القرآن قتل» أ. ه. يريد بالمخالفة إنكار ما جاء به القرآن نصا و هو يرى أن المراد بالعود لمثله فى قضية الإفك لأن اللّه برّأها بنصوص لا تقبل التأويل، و تواتر أنها نزلت فى شأن عائشة، و ذكر ابن العربى عن الشافعية أن ذلك ليس بكفر، و أما السب بغير ذلك فهو مساو لسب غيرها من أصحاب النبى صلى اللّه عليه و سلم» «۳».

و قد وقف غلاة الشيعة من الصحابة موقفا لا يتسم بالإنصاف لأغراض حزبية عديدة «۴».

و من الصحابة الذين ذكر أقوالهم عبد اللّه بن عمر، ذكر ابن عاشور فى تفسير قوله تعالى: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ

---

(۱) هشام بن عمار السلمى الدمشقى الحافظ المقرئ الخطيب. سمع مالكا و خلفا، وثّقه ابن معين، توفى سنة ۲۴۵، و عاش اثنتين و تسعين سنة، لم يترجمه عياض فى "المدارك "و لا ابن فرحون فى "الديباج "فالظاهر أنه لم يكن من أتباع مالك، و قد ذكره الذهبى فى "الكاشف "و المزى فى "تهذيب الكمال."

(۲) سورة النور: الآية ۱۷.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۱۸، ص ۱۸۳.

(۴) قال ابن كثير: «و أما طوائف الروافض و جهلهم و قلة عقلهم، و دعاويهم أن الصحابة كفروا: إلا سبعة عشر صحابيا، و سموهم، فهو من الهذيان بلا دليل إلا مجرد الرأى الفاسد، عن ذهن بارد، و هوى متبع» (اختصار علوم الحديث، ص ۱۵۵).

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۶۹

وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ (سورة الأنعام: ۵۹).

«و فى الصحيح عن عبد اللّه بن عمر أن رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- قال «مفاتح الغيب خمس» إن اللّه عنده علم الساعة، و ينزل الغيث، و يعلم ما فى الأرحام، و ما تدرى نفس ما ذا تكسب غدا، و ما تدرى نفس بأى أرض تموت إن اللّه عليم خبير» «۱».

و أخذ ابن عباس نصيبا وافرا من هذه الأقوال، و مثال ذلك ما جاء فى قوله تعالى:

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ وَ الْمِيزانَ وَ ما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ (سورة الشورى: الآية ۱۷).

ذكر ابن عاشور:

«و عن ابن عباس: كل ما جاء فعل "ما أدرك "فقد أعلمه اللّه به «أى بيّنه لرسوله صلى اللّه عليه و سلم» عقب كلمة "ما أدرك "نحو وَ ما أَدْراكَ ما هِيَهْ* نارٌ حامِيَةٌ «۲»، و كل ما جاء فيه وَ ما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ «۳»، وَ ما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى «۴». لم يعلمه به أى لم يعقبه بما يبين إبهامه.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۷، ص ۲۷۰.

(۲) سورة القارعة: الآيتان ۱۰، ۱۱.

(۳) سورة الشورى: الآية ۱۷.

(۴) سورة عبس: الآية ۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۰

و يعقّب ابن عاشور: و لعل معنى هذا الكلام أن الاستعمال خص كل صيغة من هاتين الصيغتين بهذا الاستعمال فتأمل «۱».

و عن على و ابن مسعود، ذكر فى تفسير قوله تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (سورة النحل: ۹۰).

«روى أحمد بن حنبل: إن هذه كانت السبب فى تمكن الإيمان من عثمان بن مظعون، فإنها لما نزلت كان عثمان بن مظعون بجانب رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- و كان حديث الإسلام، و كان إسلامه حياء من النبى- صلى اللّه عليه و سلم- و قرأها النبى عليه. قال عثمان: فذلك حين استقر الإيمان فى قلبى. و عن عثمان بن أبى العاص: كنت عند رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- جالسا إذ شخّص بصره، فقال: أتانى جبريل فأمرنى أن أضع هذه الآية بهذا الموضع "إن اللّه يأمر بالعدل "الآية أ ه. و هذا يقتضى أن هذه الآية لم تنزل متصلة بالآيات التى قبلها فكان وضعها فى هذا الموضع صالحا لأن يكون بيانا لآية وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ إلخ، و لأن تكون مقدمة لما بعدها وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذا عاهَدْتُمْ الآية.

و عن ابن مسعود إن هذه الآية أجمع آية فى القرآن.

و روى ابن ماجة عن على قال: أمر اللّه نبيه أن يعرض نفسه على

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۶۸- ۶۹.

و انظر أمثلة أخرى عن ابن عباس ج ۱۴، ص ۳۲۶، ج ۱۹، ص ۹۱/ ۲۰۱/ ۲۲۲، ج ۲۳، ص ۳۱۱، ج ۲۵، ص ۸۳/ ۲۲۱، ج ۲۶، ص ۲۱۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۱

قبائل العرب، فخرج، فوقف على مجلس قوم من شيبان بن ثعلبة فى الموسم.

فدعاهم إلى الإسلام و أن ينصروه، فقال مفروق بن عمرو منهم: إلام تدعونا أخا قريش، فتلا عليهم رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ الآية. فقال: دعوت و اللّه إلى مكارم الأخلاق و محاسن الأعمال، و لقد أفك قوم كذبوك و ظاهروا عليك» «۱».

و عن مالك بن صعصعة و جابر بن عبد اللّه الأنصارى ذكر ابن عاشور فى قوله تعالى:

وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كانَ صِدِّيقاً نَبِيًّا* وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا (سورة مريم: ۵۶، ۵۷).

و قوله وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا قال جماعة من المفسرين هو رفع مجازى، و المراد: رفع المنزلة، لما أوتيه من العلم الذى فاق به على من سلفه. و نقل هذا عن الحسن، و قال به أبو مسلم الأصفهانى، و قال جماعة: هو رفع حقيقى إلى السماء، و فى الإصحاح الخامس من سفر التكوين، «و سار أخنوخ مع اللّه و لم يوجد لأن اللّه أخذه» و على هذا فرفعه مثل رفع عيسى- عليه السلام- و الأظهر أن ذلك بعد نزع روحه و روحنة جثته، و مما يذكر عنه أنه بقى ثلاث عشرة سنة لا ينام و لا يأكل حتى تروحن، فرفع.

و أما حديث الإسراء فلا حجة فيه لهذا القول لأنه ذكر فيه عدة أنبياء غيره وجدوا فى السماوات. و وقع فى حديث مالك بن صعصعة عن الإسراء بالنبى- صلى اللّه عليه و سلم- إلى السماوات أنه وجد إدريس- عليه السلام-

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۴، ص ۲۵۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۲

فى السماء و أنه لما سلم عليه قال: مرحبا بالأخ الصالح و النبى الصالح. فأخذ منه أن إدريس- عليه السلام- لم تكن له ولادة على النبى- صلى اللّه عليه و سلم- لأنه لم يقل له و الابن الصالح، و لا دليل فى ذلك لأنه قد يكون قال ذلك اعتبارا بأخوة التوحيد فرجحها على صلة النسب فكان ذلك من حكمته.

على أنه يجوز أن يكون ذلك سهوا من الراوى، فإن تلك الكلمة لم تثبت فى حديث جابر بن عبد اللّه فى صحيح البخارى. و قد جزم البخارى فى أحاديث الأنبياء بأن إدريس جد نوح أو جد أبيه. و ذلك يدل على أنه لم يرمى قوله «مرحبا بالأخ الصالح، ما ينافى أن يكون أبا للنبى- صلى اللّه عليه و سلم-» «۱».

و عن أبى هريرة ذكر فى قوله تعالى:

وَ الشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ* أَ لَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ* وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ ذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ (سورة الشعراء: ۲۲۴- ۲۲۷).

«و قال أبو هريرة سمعت رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- يقول على المنبر «أصدق كلمة أو أشعر كلمة قالتها العرب كلمة لبيد: ألا كل شىء ما خلال اللّه باطل» «۲».

و عن عائشة و ابن عباس و أبى هريرة، ذكر فى تفسير قوله تعالى:

وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (سورة الشعراء: ۲۱۴).

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۶، ص ۱۳۲.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱۹، ص ۲۱۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۳

«ففى حديث عائشة و ابن عباس و أبى هريرة فى صحيحى البخارى و مسلم يجمعها قوله، لما نزلت و "أنذر عشيرتك الأقربين، "قام رسول اللّه على الصفا فدعا قريشا فجعل ينادى: يا بنى فهر يا بنى عدى، لبطون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو، فقال:

يا معشر قريش، فعم و خص، يا بنى كعب بن لؤى أنقذوا أنفسكم من النار، يا بنى مرة بن كعب أنقذوا أنفسكم من النار، يا بنى عبد شمس أنقذوا أنفسكم من النار، يا بنى عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار، يا بنى هاشم أنقذوا أنفسكم من النار، يا بنى عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار، اشتروا أنفسكم من اللّه لا أغنى عنكم من اللّه شيئا، يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من اللّه شيئا، يا صفية عمة رسول اللّه لا أغنى عنك من اللّه شيئا، يا فاطمة بنت رسول الله سلينى من مالى ما شئت لا أغنى عنك من اللّه شيئا، و كانت صفية و فاطمة من المؤمنين و كان إنذارها إعمالا لفعل الأمر فى معانيه كلها من الدعوة إلى الإيمان و إلى صالح الأعمال، فجمع النبى- صلى اللّه عليه و سلم- بين الإنذار من الشرك و الإنذار من المعاصى لأنه أنذر صفية و فاطمة و كانتا مسلمتين.

و فى صحيح البخارى عن ابن عباس قال: لما نزلت وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ صعد النبى على الصفا فجعل ينادى يا بنى فهر، يا بنى عدى، لبطون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو، فجاء أبو لهب و قريش تسمع فقال: أرأيتكم لو أخبرتكم أن فيلا بالوادى تريد أن تغير عليكم أ كنتم مصدقى؟ قالوا: نعم ما جرّبتنا عليك إلا صدقا، قال: فإنى نذير لكم بين يدى عذاب شديد. فقال أبو لهب: تبا لك

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۴

سائر اليوم أ لهذا جمعتنا؟ فنزلت يدا أبى لهب و تب ما أغنى عنه ماله و ما كسب «۱».

و من الأمثلة التى حشد فيها أقوالا عن بعض الصحابة و التابعين ما ذكره فى قوله تعالى:

وَ الَّذِی قالَ لِوالِدَیْهِ أُفٍّ لَکُما أَ تَعِدانِنِی أَنْ أُخْرَجَ وَ قَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِی وَ هُما یَسْتَغِیثانِ اللَّهَ وَیْلَکَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَیَقُولُ ما هذا إِلَّا أَساطِیرُ الْأَوَّلِینَ (سورهٔ الأحقاف: ۱۷).

«و عن ابن عباس و مروان بن الحکم و مجاهد و السدی و ابن جریج أنها نزلت فی ابن لأبی بکر الصدیق و اسمه عبد الکعبهٔ الذی سماه النبی- صلی اللّه علیه و سلم- عبد الرحمن بعد أن أسلم عبد الرحمن قالوا: کان قبل الهجرهٔ مشرکا و کان یدعوه أبوه أبو بکر و أمه أم رومان إلی الإسلام و یذکراه بالبعث، فیرد علیهما بکلام مثل ما ذکره فی هذه الآیهٔ. و یقول: فأین عبد اللّه بن جدعان، و أین عثمان بن عمرو، و أین عامر ابن کعب، و مشایخ قریش حتی أسألهم عما یقول محمد. لکن لیست الآیهٔ خاصهٔ به حتی تکون نازلهٔ فیه، و بهذا یؤول قول عائشهٔ رضی اللّه عنها لما قال مروان بن الحکم لعبد الرحمن هو الذی یقول اللّه فیه «و الذی قال لوالدیه أف لکما» و ذلک فی قصهٔ إشارهٔ عبد الرحمن علی مروان أخذه البیعهٔ لیزید بن معاویهٔ بالعهد له بالخلافهٔ.

ففی صحیح البخاری فی کتاب التفسیر عن یوسف بن ماهک أنه قال:

«کان مروان بن الحکم علی الحجاز استعمله معاویهٔ فخطب، فجعل یذکر یزید ابن معاویهٔ لکی یبایع له بعد أبیه (أی بولایهٔ العهد) فقال له عبد الرحمن

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱۹، ص ۲۰۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۷۵

ابن أبی بکر أ هرقلهٔ "أی اجعلتموها وراثهٔ مثل سلطنهٔ هرقل "فقال خذوه فدخل بیت عائشهٔ فلم یقدروا علیه، فقال مروان: إن هذا الذی أنزل اللّه فیه «و الذی قال لوالدیه أف لکما أ تعدانننی» فقالت عائشهٔ من وراء حجاب، ما أنزل اللّه فینا شیئا من القرآن إلا أن اللّه أنزل عذری (أی براءتی) و کیف یکون المراد ب "الذی قال لوالدیه أف لکما "عبد الرحمن بن أبی بکر و آخر الآیهٔ یقول "أولئک الذین حق علیهم القول "إلی "خاسرین "فذکر اسم الإشارهٔ للجمع، و قضی علی المتحدث عنهم بالخسران، و لم أقف علی من کان مشرکا و کان أبواه مؤمنین، و أیاما کان فقد أسلم عبد الرحمن قبل الفتح فلما أسلم جب إسلامه ما قبله، و خرج من الوعید الذی فی قوله أُولئِکَ الَّذِینَ حَقَّ عَلَیْهِمُ الْقَوْلُ الآیهٔ. لأن ذلک وعید، و کل وعید فإنما هو مقید تحققه بأن یموت المتوعد به غیر مؤمن، و هذا معلوم بالضرورهٔ من الشریعهٔ. و تلقب عند الأشاعرهٔ بمسألهٔ الموافاهٔ، علی أنه قیل إن الإشارهٔ بقوله "أولئک "عائدهٔ إلی "الأولین "من قوله «ما هذا إلا أساطیر الأولین» «۱».

و من الملحوظ فی أغلب الأمثلهٔ السابقهٔ حرص ابن عاشور فیما یرویه من أقوال الصحابهٔ علی ذکر مصادره مثل صحیح البخاری و صحیح مسلم و سنن ابن ماجهٔ و مسند أحمد بن حنبل فضلا عن کتب التفسیر.

و من الملحوظ أیضا أن هذه الأقوال تناولت جوانب مختلفهٔ من التفسیر، فالمثال الأول و هو عن ابن عمر کان فی معنی مفاتیح الغیب و عددها، و المثال الثانی و هو عن ابن عباس کان حول استعمال بعض الصیغ، و الثالث من هذه الأمثال و هو عن ابن مسعود دار حول إسلام عثمان بن مظعون و بعض الحوادث فی زمن الدعوهٔ، و المثال الرابع عن مالک بن صعصعهٔ، و جابر بن عبد

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۶، ص ۳۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۷۶

اللّه عن مکانهٔ النبی إدریس علیه السلام، و الخامس و هو المروی عن أبی هریرهٔ کان فی وصف أشعر أو أصدق کلمهٔ قالتها العرب، و السادس عن عائشهٔ و ابن عباس و أبی هریرهٔ دار حول سبب نزول الآیهٔ المذکورهٔ، و المثال السابع و الأخیر و هو عن بعض الصحابهٔ و التابعین دار حول تعیین فیمن نزلت الآیهٔ.

و ابن عاشور و هو يستعين بهذه الأقوال المختلفة اختلافا بينا كان يذكر الرواية أو القول، فإذا وجد ما يقتضى التعليق أو التوضيح فعل، و إن كان هناك اضطراب فى السند بيّنه، و تبدو موافقته على الشيء حين يسكت عنه، أو يؤوّ له مع وجود قرينة التأويل.

۴- التفسير بأقوال التابعين:

وقف علماء الحديث من أقوال التابعين مواقف مختلفة، كما اختلفوا فى قول الصحابى «فالتابعى إذا ورد عنه فى التفسير شيء يدرك بالرأى لم يكن له حكم المرفوع إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، لجواز أن يكون أدركه بنفسه استنادا إلى الدلالات اللغوية و غيرها من القرائن التى تعين على فهم المعنى، و إن ورد عنه ما لا يدرك بالرأى بأن يكون من المعانى التى لا يستقل العقل بإدراكها فذلك له حكم المرفوع إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إلا- أنه مرفوع مرسل فيجرى فيه من المذاهب ما يجرى فى الأحاديث المرسلة» «۱».

---

(۱) عبد الوهاب عبد المجيد غزلان البيان فى مباحث من علوم القرآن ص ۱۰۶، ۱۰۷ مطبعة دار التأليف- القاهرة.

و ذكر ابن كثير عن الحديث المرسل ":قال ابن الصلاح: و صورته التى لا خلاف فيها: حديث التابعى الكبير الذى أدرك جماعة من الصحابة و جالسهم، كعبيد اللّه بن عدى بن الخيار، ثم سعيد بن المسيب و أمثالهما، إذ قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم. "شرح اختصار علوم الحديث ص ۳۹.

و ذكر ابن كثير فى موضع آخر ":قال ابن الصلاح: و ما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل و الحكم بضعفه، هو الذى استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث و نقاد الأثر و تداولوه فى تصانيفهم "ص ۴۰.

و انظر ابن قيم الجوزية أعلام الموقعين عن رب العالمين ج ۱ ص ۳۱ "الحديث المرسل "راجعة طه عبد الرءوف سعد دار الكتب العلمية- بيروت.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۷

و يقول ابن كثير: «و قد ذكر مسلم فى مقدمة كتابه "إن المرسل فى أصل قولنا و قول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة "و كذا حكاه ابن عبد البر عن جماعة من أصحاب الحديث» «۱».

و ذكر على لسان ابن الصلاح: «و الاحتجاج به مذهب مالك و أبى حنيفة و أصحابهما فى طائفة» «۲».

فما موقف ابن عاشور- المالكى المذهب- من أحاديث التابعين أو أقوالهم؟

لقد استعان فى تفسيره بما جاء عن بعض التابعين على هذا النحو:

ذكر عن مجاهد فى تفسير قوله تعالى:

قالَ أَ جِئْتَنا لِتُخْرِجَنا مِنْ أَرْضِنا بِسِحْرِكَ يا مُوسى* فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنا وَ بَيْنَكَ مَوْعِداً لا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَ لا أَنْتَ مَكاناً سُوىً* قالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَ أَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى (سورة طه: الآيات ۵۷، ۵۸، ۵۹).

«قال مجاهد: أنه مكان نصف، و كأن المراد أنه نصف من المدينة لئلا يشق الحضور فيه على أهل أطراف المدينة» «۳».

و عن قتادة فى قوله تعالى:

---

(۱) شرح اختصار علوم الحديث ص ۴۰.

(۲) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(۳) التحرير و التنوير ج ۱۶ ص ۲۴۶.

و مجاهد: هو أبو حجاج مجاهد بن جبر، و يقال ابن جبير، و يقال ابن جبير بالتصفير، الإمام المشهور المكى المخزومى مولاهم مولى عبد اللّه بن أبى السائب المخزومى و هو تابعى إمام متفق على جلالته و إمامته، و هو إمام الفقه و التفسير و الحديث "ت ۱۰۱ ه "و انظر مقدمة فى أصول التفسير ابن تميمة، ص ۱۰، ۴۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۸

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (سورة النحل: ۹۰).

«و عن قتادة: ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به و يستحسنونه إلا- أمر اللّه به فى هذه الآية. و ليس من خلق كانوا يتعايرونه بينهم إلا نهى اللّه عنه و قدح فيه، و إنما نهى عن سفاسف الاخلاق و مذاقها» «۱».

و عن عكرمة فى قوله تعالى:

الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ ما كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (سورة النحل ۲۸).

«و عن عكرمة: نزلت هذه الآية بالمدينة فى قوم أسلموا بمكة، و لم يهاجروا فأخرجتهم قريش إلى بدر كرها فقتلوا ببدر» «۲».

و عن أول ما نزل من سورة المائدة ذكر:

«و عن محمد بن كعب القرظى: إن أول ما نزل من هذه السورة قوله تعالى: يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ- إلى قوله- صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ «۳».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱۴ ص ۲۵۹.

قتادة: هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسى الأكمه، عربى الأصل، روى عن أنس و أبى طفيل و ابن سيرين و عكرمة و عطاء بن أبى رباح و غيرهم، و كان قوى الحافظة، واسع الاطلاع فى الشعر العربى، بصيرا بأيام العرب، عليما بأنسابهم، متضلعا فى اللغة العربية، و من هنا جاءت شهرته بالتفسير، شهد له سعيد بن المسيب.

(۲) التحرير و التنوير ج ۱۴ ص ۱۳۸.

عكرمة: هو عبد اللّه عكرمة مولى ابن عباس الهاشمى المدنى، أصله بربرى من أهل المغرب، و هو من كبار التابعين، و أحد الأئمة الأعلام، و روى عن مولاه، و عن السيدة عائشة، و أبى هريرة.

(۳) سورة المائدة: الآيتان ۱۵، ۱۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۷۹

ثم نزلت بقية السورة فى عرفة فى حجة الوداع «۱» و فى قوله تعالى:

أَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَماءُ بَنِي إِسْرائِيلَ الشعراء ۱۹۷.

"و عن مقاتل نزل بالمدينة. و كان الذى دعاه إلى ذلك أن مخالطة علماء بنى إسرائيل كانت بعد الهجرة. و لا يخفى أن الحجة لا تتوقف على وقوع مخالطة علماء بنى إسرائيل؛ فقد ذكر القرآن مثل هذه الحجة فى آيات نزلت بمكة، من ذلك قوله: قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ «۲» فى سورة الرعد و هى مكية و قوله: الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ «۳» فى سورة القصص و هى مكية.

و قوله: وَ كَذلِكَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ فَالَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ «۴» فى سورة العنكبوت و هى مكية. و شأن علماء بنى إسرائيل مشهور بمكة، و كان لأهل مكة صلات مع اليهود بالمدينة و مراجعة بينهم فى شأن بعثة محمد صلى اللّه عليه و سلم كما تقدم عند قوله تعالى: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ فى سورة الإسراء و لذا فالذى نوقن به أن السورة كلها مكية ...» «۵».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۶ ص ۷۱.

القرظى: هو أبو حمزة، أو أبو عبد اللّه، محمد بن كعب بن سليم بن أسد القرظى المدنى، من حلفاء الأوس، روى عن على، و ابن مسعود، و ابن عباس و غيرهم، و روى عن أبى بن كعب بالواسطة، و قد اشتهر بالثقة و العدالة و الورع و كثرة الحديث و تأويل القرآن (ت ۱۱۸ ه)

(۲) سورة الرعد: الآية ۴۳.

(۳) سورة القصص: الآية ۵۲.

(۴) سورة العنكبوت: الآية ۴۷.

(۵) مقاتل: هو مقاتل بن سليمان، كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب، و اتهمه أبو حنيفة بأنه مشبّه كذاب، و قال ابن المبارك فيه: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة. (ت ۱۵۰ ه).

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۸۰

و فى قوله تعالى:

أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتالُ إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَ قالُوا رَبَّنا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتالَ لَوْ لا أَخَّرْتَنا إِلى أَجَلٍ قَرِيبٍ (سورة النساء: ۷۷).

«و قال السدى "الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ "قوم أسلموا قبل أن يفرض القتال و سألوا أن يفرض عليهم القتال، فلما فرض القتال إذا فريق يخشون الناس» «۱».

و فى قوله تعالى:

فَإِذا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ ذلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ (سورة البقرة: ۱۹۷).

«و قال عطاء: حاضرو المسجد الحرام أهل مكة و أهل عرفة، و مر، و عرنة و ضحينان، و الرجيع، و قال الزهيرى: أهل مكة و من كان على مسافة يوم أو نحوه، و قال ابن زيد: أهل مكة، و ذى طوى، و فج، و ما يلى ذلك.

و قال طاوس "حاضر و المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۵ ص ۱۲۵.

السّدى: أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبى كريمة السدى، رمى بالتشيّع، روى عن أنس و عبد اللّه بن عباس، قال أبو حاتم: يكتب حديثه و لا يحتج به، و قال ابن عدى: مستقيم الحديث صدوق (ت ۱۲۷ ه).

(۲) التحرير و التنوير ج ۲ ص ۲۳۰.-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۸۱

و فى قوله تعالى: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ (سورة البقرة:

الآية ۲۳۰).

"و ذهب ابن جبير و عطاء و ابن دينار و جابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثا فى كلمة يقع طلقة واحدة، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبنى بها، و كأن وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن البينونة، و المطلقة قبل البناء تبنيها الواحدة «"۱» و الملحوظ فى هذه النقول خلوها من الأحاديث النبوية، و إنما هى أقوال دارت حول تحديد مكان يوم الزينة كما جاء عن مجاهد فى المثال الأول،

- عطاء: و كنية عطاء أبو محمد المكى القرشى مولى ابن خثيم القرشى القهرى.

و عطاء معدود من كبار التابعين، ولد فى خلافة عثمان، و سمع العبادلة الأربع، قال الشافعى ليس فى التابعين أحد أكثر اتباعا للحديث منه.

الزهرى: أبو بكر محمد بن مسلم عبيد اللّه بن عبد اللّه بن شهاب الزهرى القرشى، أحد كبار صغار التابعين، و يعتبر من صغار التابعين لرؤيته و لقائه القليل من الصحابة منهم: أنس بن مالك، فقد روى عنه الزهرى ما يقرب من خمسين حديثا، و هى منتشرة فى كتب الحديث الستة المعتمدة عند أهل السنة (ت ۵۷۱ ه).

ابن زيد: جابر بن زيد الأزدى البصرى "أبو الشعثاء، تابعى فقيه من الأئمة، من أصل البصرة، صحب ابن عباس، و كان من بحور العلم، و فى كتاب الزهد للإمام أحمد ":لما مات جابر ابن زيد قال قتادة:

اليوم مات أعلم أهل العراق"

طاوس: طاوس بن كيسان، أدراك خمسين من الصحابة و بلغ منزلة الأئمة الأعلام و أخذ عنه الصفوة من التابعين توفى ۱۰۶ ه.

(۱) التحرير و التنوير ج ۲ ك ۲ ص ۴۲۰.

ابن الجبير: سعيد بن جبير "أبو محمد، أو عبد اللّه "كان حبشى الأصل، أسود اللون، أبيض الخصال، سمع جماعة من أئمة الصحابة، و روى عن ابن عباس و ابن مسعود و غيرهما"

ابن دينار: هو عبيد اللّه بن عبد اللّه بن دينار، ثقة، احتج به البخارى و الأئمة الأربعة، و قال على بن المدينى: صدوق "ت ۹۸ ه."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۸۲

أو الأخلاق التى كان عليها أهل الجاهلية و ما أمر اللّه به منها إذا كانت من الخلق الحسن أو ما كانوا عليه من أخلاق مذمومة، و نهى اللّه تعالى عنها كما جاء عن قتادة فى المثال الثانى، أو نزول الآية الثامنة و العشرين من سورة النحل فى المدينة كما جاء عن عكرمة فى المثال الثالث، أو أول ما نزل من سورة المائدة عن محمد بن كعب القرظى فى المثال الرابع، و كذلك ما جاء عن مقاتل فى المثال الخامس، و ما جاء عن السدى فى شأن قوم أسلموا، و سألوا أن يفرض عليهم القتال فى المثال السادس، أو ما جاء عن عطاء و طاوس فى شأن حاضرى المسجد الحرام، أو ما جاء فى شأن طلاق البكر كما جاء عن ابن جبير و عطاء و ابن دينار و جابر بن زيد فى المثالين السابع و الثامن.

و قد كانت مصادر ابن عاشور فى الحديث النبوى من كتب السنة المعتبرة فضلا عما عرفناه عن موقفه من السند و المتن و الأحاديث الضعيفة و أحاديث فضائل السور، و كانت النقول عن التابعين عنده تمثل الجانب الذى يمكن الاستئناس به حيث تدرك بالعقول معانيه، أو ما تلقاه هؤلاء التابعون من أقوال عن صحابة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى أسباب النزول، أو أول ما نزل من آيات بعض السور أو مكان نزولها. «۱»

۵- التفسير بأسباب النزول:

من الأقوال التى تحدد قيمة أسباب النزول فى التفسير و شروط استخدامها، و كذا الأقوال التى توضح سبب نزول القرآن منجما خصوصا الآيات التى نزلت بسبب.

(۱) ابن تيمية ":قال شعبة بن الحجاج و غيره: أقوال التابعين فى الفروع ليست حجة، فكيف تكون فى التفسير؟ يعنى أنها لا تكون حجة على غيرهم مما خالفهم، و هذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشىء فلا يرتاب فى كونه حجة " ....مقدمة فى أصول التفسير ص

.۲۸

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۸۳

و مما ذکره الدکتور فتحی الدرینی:

«اقتضاء صحة التفسیر و علمیته "للمأثور "أمر تقتضیه ظروف تنزیله منجما علی مدی ثلاث و عشرین عاما تقریبا، إذ احتفت ببعض آیة ظروف و مناسبات، یطلق علیها "أسباب النزول "مما لم یتح لغیر من عاصر التنزیل مشاهدتها، و الوقوف علی دقائقها، کما یطلق علیها بعض من تخصص فی علم أسباب النزول "القصة التشریعیة "و هی عنصر بالغ الأهمیة من عناصر ثقافة المفسر، إذ تسدد خطاه فی تعیین المعنی المراد، فکانت من القرائن الدالة علیه، دون أن یکون لها من أثر علی تکییف النص القرآنی، فی قصر شمول معناه، أو عموم حکمه، أو تقیید إطلاقه، و إنما هی مجرد قرائن، أو دوال للاستیضاح فحسب» «۱».

و ذکر أیضا:

«و معلوم أن هذه "المناسبات "لا- یمکن الوقوف علیها بالنسبة إلی الأجیال الخالفة من العلماء، أو تصورها إلا عن طریق "النقول المأثورة "فکان هذا العنصر الأثری إذن أساسیا فی قوام تفسیر المفسر بالنسبة إلی الآی التی احتفت بها مثل تلک الظروف و المناسبات لما تلقی من ضوء علی المراد من معنی النص، و لا سیما إذا کان النص القرآنی ذا وجوه من المعانی، أو یحتمل دلالات، فکان "سبب النزول "أنه قرینة علی تعیین مراد الشارع منها، أو ترجیحه علی الأقل» «۲».

---

(۱) دراسات و بحوث فی الفکر الإسلامی المعاصر، ص ۱۶۷، ۱۶۸.

و انظر البرهان فی علوم القرآن بدر الدین محمد بن عبد اللّه الزرکشی "ت ۷۹۴ ه "ص ۲۲ ج ۱ تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، المکتبة العصریة صیدا- بیروت.

(۲) دراسات و بحوث فی الفکر الإسلامی المعاصر، ص ۱۶۸.

و عن حکمة نزول القرآن منجما یقول النیسابوری ":إن الرسول لم یکن له بد من التلقین و الحفظ "غرائب القرآن و رغائب الفرقان علی هامش تفسیر الطبری ج ۱۹ ص ۱۲ دار المعرفة- بیروت- لبنان.-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۸۴

و یقول ابن خلدون: «کان القرآن ینزل جملا جملا، و آیات آیات لبیان التوحید و الفروض الدینیة بحسب الوقائع» «۱».

و النیسابوری: «إن نزول القرآن بحسب الوقائع و الحوادث أوفق فی باب التکلیف و الاستبصار» «۲».

و القسطلانی: «إن الوحی فی الزمن الأخیر من الحیاة النبویة کان أکثر نزولا- لأن الوفود بعد فتح مکة کثروا، و کثر سؤالهم عن الأحکام» «۳».

و قد أظهرت الأقوال السابقة أهمیة أسباب النزول فی تفسیر کثیر من الآیات و وصفت الضوابط التی یمکن بواسطتها الاستعانة بها.

و ابن عاشور استعان بأسباب النزول و جعل لها فصلا خاصا من المقدمات العشر التی ذکرها فی مقدمة التحریر و التنویر حیث رسم فیه منهجه فی الاستعانة بهذه الوسیلة، و مما ذکره فی هذا الفصل.

«أولع کثیر من المفسرین یتطلب أسباب نزول آی القرآن، و هی حوادث یروی أن الآیات من القرآن نزلت لأجلها لبیان حکمها أو حکایتها أو إنکارها أو نحو ذلک، و أغربوا فی ذلک و أکثروا حتی کاد بعضهم أن یوهم

- و یقول الزرکشی ":تنجیم القرآن أقرب إلی الضبط و التثبت "البرهان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۲۳۶.

دار إحیاء الکتب العربیة ۱۳۷۶ ه- ۱۹۵۷ م.

و يقول ابن حجر ":لو نزل جملة واحدة على أمة أمية لا يقرأ غالبهم و لا يكتب لشق عليهم حفظه، "فتح البارى بشرح صحيح البارى ج ۹ ص ۶.

(۱) ابن خلدون، المقدمة، ص ۴۳۸ ط ۱ مصطفى محمد.

(۲) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، هامش تفسير الطبرى ج ۱۹ ص ۱۲.

(۳) إرشاد السارى إلى شرح صحيح البخارى ج ۷ ص ۴۹۶.

و انظر الإتقان للسيوطى ج ۱ ص ۳۸ النوع التاسع ":معرفة سبب النزول "دار المعرفة بيروت- لبنان ط ۴، ۱۳۹۸ ه- ۱۹۷۸ م.

و انظر لباب النقول فى أسباب النزول للسيوطى، هامش تفسير الجلالين دار المعارف- القاهرة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۸۵

الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب، حتى رفعوا الثقة بما ذكروا، بيد أنّا نجد فى بعض آى القرآن إشارة إلى الأسباب التى دعت إلى نزولها. و نجد لبعض الذى أسبابا تثبت بالنقل دون احتمال أن يكون ذلك رأى الناقل، فكان أمر أسباب نزول القرآن دائر بين القصد و الإسراف، و كان فى غض النظر عنه و إرسال حبله على غاربه خطر عظيم فى فهم القرآن» «۱».

و فحوى هذا الكلام أن ابن عاشور ينعى على بعض المفسرين الذين أكثروا فى ذكر أسباب النزول و أغربوا فيها ليوهموا الناس أن لكل آية سببا فى نزولها، و من ثم رفعوا الثقة فيما يذكرون من أقوال.

و على الجانب الآخر وجد ابن عاشور فى بعض الآيات إشارة إلى الأسباب التى دعت إلى نزولها، كما أن لبعض الآيات أسبابا ثبتت بالنقل لا بالرأى، و على ذلك لا يستطيع أن يغض النظر عن ذكر هذه الأسباب أو الإشارات و لكن دون إسراف أو مبالغة.

و ذكر أيضا فى هذا الفصل:

«إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه بها لأن فيها بيان مجمل، أو إيضاح خفى و موجز، و منها ما يكون وحده تفسيرا، و منها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التى بها تأويل الآية أو نحو ذلك».

أى أن أسباب النزول تمثل عونا كبيرا فى بيان المواد من الآية المطروحة أمام المفسر أيا ما كانت الحاجة التى تستوجب وقوفه عندها شريطة أن تكون صحيحة الأسانيد كما ذكر ابن عاشور فى مواضع كثيرة فى هذا الفصل.

و ابن عاشور و هو يستعين بأسباب النزول نراه أحيانا يذكر أكثر من سبب فى نزول الآية الواحدة ...

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱ ص ۴۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۸۶

ذكر فى سبب نزول قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها (سورة البقرة: الآية ۲۶).

روى الواحدى فى أسباب النزول عن ابن عباس أن اللّه تعالى لما أنزل قوله: لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَ لَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبابُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ «۱» و قوله: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً «۲» قال المشركون أ رأيتم أى شىء يصنع بهذا، فأنزل اللّه إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها و روى عن الحسن و قتادة أن اللّه لما ذكر الذباب و العنكبوت فى كتابه و ضرب بها المثل ضحك اليهود و قالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام اللّه فأنزل اللّه إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي الآية» «۳».

و الرواية الأولى عن ابن عباس، و الثانية عن الحسن و قتادة، و يمكن التوفيق أو الجمع بينهما حيث لا يختلف موقف المشركين أو اليهود فيما ضربه اللّه تعالى من مثل فى الآيتين المذكورتين، و لعل ذلك هو المقصود من قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي ..... الآية. حيث يتوقف فهم المراد منها على علم المفسر بسبب نزولها».

(۱) سورة الحج: الآیة: ۷۳.

(۲) سورة العنکبوت: الآیة ۴۱.

(۳) التحریر و التنویر ج ۱ ص ۳۵۸ الکتاب

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۸۷

و ذکر فی قوله تعالی:

وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ یَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ یَصَّدَّقُوا فَإِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَکُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ مِیثاقٌ فَدِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ وَ تَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ شَهْرَیْنِ مُتَتابِعَیْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ کانَ اللَّهُ عَلِیماً حَکِیماً «۱».

"روی الطبری، و الواحدی "فی سبب نزول هذه الآیة: أن عیاش بن أبی ربیعة المخزومی کان قد أسلم و هاجر إلی المدینة قبل هجرة النبی- صلی اللّه علیه و سلم-، و کان أخا أبی جهل لأمه، فخرج أبو جهل و أخوه الحارث ابن هشام، و الحارث بن زید بن أبی أنیسة فی طلبه، فأتوه بالمدینة و قالوا له:

"إن أمک أقسمت أن لا یظلها بیت حتی تراک، فارجع معنا حتی تنظر إلیک، ثم ارجع، و أعطوه موثقا من اللّه أن لا یهیجوه، و لا یحولوا بینه و بین دینه، فخرج معهم فلما جاوزوا المدینة أوثقوه، و دخلوا به مکة، و قالوا له "لا نحلک من وثاقک حتی تکفر بالذی آمنت به "و کان الحارث بن زید یجلده و یعذبه، فقال عیاش للحارث «و اللّه لا ألقاک خالیا إلا قتلتک» فبقی بمکة حتی خرج یوم الفتح إلی المدینة فلقی الحارث بن زید بقباء، و کان الحارث قد أسلم و لم یعلم عیاش بإسلامه، فضربه عیاش فقتله، و لما أعلم أنه أسلم رجع عیاش إلی رسول اللّه- صلی اللّه علیه و سلم- فأخبره بالذی صنع تنزلت: وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ یَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً فتکون هذه الآیة قد نزلت بعد فتح مکة.

(۱) سورة النساء: الآیة ۹۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۸۸

و فی ابن عطیة: قیل نزلت فی الیمان. والد حذیفة بن الیمان حین قتله المسلمون یوم أحد خطأ.

«و فی روایة للطبری: أنها نزلت فی قضیة أبی الدرداء حین کان فی سریة، فعدل إلی شعب فوجد رجلا فی غنم له، فحمل علیه أبو الدرداء بالسیف، فقال الرجل "لا إله إلا اللّه "فضربه فقتله و جاء بغنمه إلی السریة، ثم وجد فی نفسه شیئا فأتی إلی النبی- صلی اللّه علیه و سلم- فذکر له فنزلت الآیة» «۱».

و نحن هنا أمام ثلاث روایات فی سبب نزول هذه الآیة الأولی ذکرها الطبری و الواحدی، و الثانیة ابن عطیة فی تفسیره، و الأخیرة الطبری وحده، و الأولی و الأخیرة ذکرهما الطبری علی الرغم من اختلافهما.

و فی الإتقان: «کثیرا ما یذکر المفسرون لنزول الآیة أسبابا متعددة، و طرق الاعتماد فی ذلک أن ینظر إلی العبارة الموافقة، فإن عبّر أحدهما بقوله:

نزلت فی کذا، و الآخر نزلت فی کذا، و ذکر أمرا آخر، فإن هذا یراد به التفسیر لا ذکر سبب النزول، فلا منافاة بین قولیهما إذا کان اللفظ یتناولهما، و إن عبر أحد بقوله نزلت فی کذا، و صرح الآخر بذکر سبب النزول فهو المعتمد، و ذاک استنباط» «۲».

و أحیانا ما یذکر روایة واحدة کما فی قوله تعالی:

وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَیَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِینَ صَدَقُوا وَ لَیَعْلَمَنَّ الْکاذِبِینَ (سورة العنکبوت: الآیة ۳).

روى الطبرى عن عبد اللّه بن عبيد بن عمير قال: نزلت هذه الآية:

الم* أَ حَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا إلى قوله: وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبِينَ «۳».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۵ ص ۱۵۷.

(۲) الإتقان ج ۱ ص ۴۲، و انظر "النوع السابع و السبعين."

(۳) سورة العنكبوت: الآيات ۱، ۲، ۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۸۹

«فى عمار بن ياسر إذ كان يعذب فى اللّه، هو و أمثاله مثل عياش بن أبى ربيعة، و الوليد بن الوليد، و سلمة بن هشام ممن كانوا يعذبون بمكة، و كان النبى- صلى اللّه عليه و سلم- يدعو لهم اللّه بالنجاة لهم و للمستضعفين من المؤمنين» «۱».

«و رواية الطبرى هذه عن عبد اللّه بن عبيد بن عمير صريحة الجزم بأنها فى سبب نزول الآيات المذكورة و قد نبّه السيوطى إلى ان قبيل المسند من الصحابى إذا وقع من تابعى فهو مرفوع أيضا لكنه مرسل، فقد يقبل إذا صح المسند إليه و كان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد و عكرمة و سعيد بن جبير أو اعتضد بمرسل آخر أو نحو ذلك» «۲».

و كما ذكر فى قوله تعالى:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ (سورة النور الآية ۵۵).

قال أبو العالية «۳»: مكث رسول اللّه بمكة عشر سنين بعد ما أوحى إليه خائفا هو و أصحابه، ثم أمر بالهجرة إلى المدينة و كانوا فيها خائفين

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۰، ص ۲۰۶.

(۲) انظر: الإتقان، ج ۱، ص ۴۲.

(۳) أبو العالية: هو رفيع بن مهران الرياحى مولاهم، أدرك الجاهلية و أسلم بعد وفاة النبى صلى اللّه عليه و سلم بسنتين، روى عن على و ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمرو و أبى بن كعب و غيرهم، و هو من الثقات التابعين المشهورين بالتفسير، قال فيه ابن معين و أبو زرعة و أبو حاتم ثقة، و قد أجمع عليه أصحاب الكتب الستة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۹۰

يصبحون و يمسون فى السلاح، فقال رجل: يا رسول اللّه أما يأتى علينا يوم نأمن فيه و نضع السلاح؟ فقال رسول اللّه: لا تغبرون (أى تمكثون) إلا قليلا حتى يجلس الرجل منكم فى الملإ العظيم محتبيا ليس عليه حديدة "و نزلت هذه الآية.

فكان اجتماع هذه المناسبات سببا لنزول هذه الآية فى موقعها هذا بما اشتملت عليه من الموعود به الذى لم يكن مقتصرا على إبدال خوفهم أمنا كما اقتضاه أثر ابى العالية، و لكنه كان من جملة الموعود كما كان سببه من عداد الأسباب» «۱».

و أحيانا يذكر روايات عدة و يستبعد واحدة منها، ذكر فى قوله تعالى:

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلى حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةَ ذلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبِينُ سورة الحج الآية ۱۱.

«و الظاهر أن هذه الآية نزلت بالمدينة. ففى صحيح البخارى عن ابن عباس فى قوله: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلى حَرْفٍ قال: كان

الرجل يقدم المدينة فإن ولدت امرأته غلاما و نتجت خيله قال: هذا دين صالح، و إن لم تلد امرأته و لم تنتج خيله قال: هذا دين سوء».

و فی روایة الحسن: أنها نزلت فی المنافقين يعنی المنافقين من الذين كانوا مشركين مثل: عبد اللّه بن أبی بن سلول، و هذا بعيد لأن أولئك كانوا مبطنين الكفر فلا ينطبق عليهم قوله "فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ. "و ممن يصلح مثالا لهذا الفريق العرنيون الذين أسلموا و هاجروا و جاءوا إلى المدينة، فأمرهم

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۸، ص ۲۸۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۹۱

النبی- صلى اللّه عليه و سلم- بأن يلحقوا براعی إبل الصدقة خارج المدينة فيشربوا من ألبانها و أبوالها حتى يصحوا فلما صحوا قتلوا الراعی و استاقوا الذود و مروا، فألحق بهم النبی- صلى اللّه عليه و سلم- الطلب فی أثرهم حتى لحقوا بهم فأمر بهم فقتلوا.

و فی حديث الموطأ: أن أعرابيا أسلم و بايع النبی- صلى اللّه عليه و سلم- فأصابه وعك بالمدينة، فجاء إلى النبی- صلى اللّه عليه و سلم- يستقيله بيعته فأبى أن يقيله: فخرج من المدينة فقال النبی- صلى اللّه عليه و سلم-:

«المدينة كالكير تنفی خبثها و ينصع طيبها» فجعله خبثا لأنه لم يكن مؤمنا ثابتا، و ذكر الفخر عن مقاتل إن نفرا من أسد و غطفان قالوا: نخاف أن لا ينصر اللّه محمدا فينقطع الذی بيننا و بين حلفائنا من اليهود فلا يميزوننا، فنزل فيهم قوله تعالى مَنْ كانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ (الحج: ۱۵).

و عن الضحاك «۱»: «أن الآية نزلت فی المؤلفة قلوبهم منهم: عيينة بن حصن و الأقرع بن حابس و العباس بن مرداس قالوا: ندخل فی دين محمد فإن أصبنا خيرا عرفنا أنه حق، و إن أصبنا غير ذلك عرفنا أنه باطل. و هذا كله ناشئ عن الجهل و تخليط الأسباب الدنيوية بالأسباب الأخروية، و جعل المقارنات الاتفاقية كالمعلومات اللزومية، و هذا أصل كبير من أصول الضلالة فی أمور الدين و أمور الدنيا. و لنعم المعبر عن ذلك قوله تعالى: خَسِرَ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةَ إذ لا يهتدی إلى تطلب المسببات من أسبابها» «۲».

---

(۱) الضحاك بن مزاحم البلخی الخرسانی "أبو القاسم "مفسر كان يؤدب الطفال، و يقال كان فی مدرسته ثلاث آلاف صبی، و هو من أشراف المعلمين و فقهاءهم، و له كتاب فی التفسير، توفی بخرسان ۱۰۵ ه- ۷۲۳ م. انظر الأعلام، ج ۳، ص ۲۱۵.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱۷، ص ۲۱۱.-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۹۲

من خلال استقراء الأمثلة السابقة- و غيرها- مما أورده ابن عاشور فی أسباب النزول يمكن القول أن أبرز سمات استخدام ابن عاشور لأسباب النزول هی:

- ذكر أكثر من رواية فی سبب نزول الآية الواحدة دون ترجيح أو توثيق، و أحيانا يستبعد واحدة من هذه الروايات مع تعليل هذا الاستبعاد.

- أهم مصادر أسباب النزول عند ابن عاشور: البخاری، و الموطأ، و الواحدی، و الطبری، و ابن عطية و تفسير الفخر الرازی، و لا يمنع ذلك أن تكون هناك مصادر أخرى من كتب الحديث كصحيح مسلم، و الترمذی، و ابن ماجة و غيرهم، أو من كتب التفسير الأخرى كتفسير الجصاص و القرطبی و الزمخشری.

- قد يكتفی أحيانا باسم التابعی الذی وردت عنه الرواية دون ذكر الإسناد من قبيل الاختصار.

- أكثر الذين ذكر مروياتهم فی أسباب النزول من التابعين الذين وثّقهم النقاد.

۶- التفسیر بالقصص:

التفسیر بالقصص من الوسائل التی لجأ إلیها ابن عاشور فی تفسیره «و القصص القصة، و فعل بمعنی مفعول کالنقص و القبض، و القصص جمع القصة، و یقال اقتصصت الحدیث، و قصصته قصا، و قصصا رویته علی جهته، و هو من اقتصصت بالخبر تتتابع فیه المعانی» «۱».

- و انظر أمثلة أخری: ج ۲ ص ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۹۸، ۳۲۴، ۳۳۸. ج ۳ ص ۳۰۴، ۳۴۹. ج ۵ ص ۲۰۸. ج ۸ ص ۳۳. ج ۱۰ ص ۱۴۳. ج ۱۱ ص ۳۰. ج ۱۵ ص ۲۴۲. ج ۱۶ ص ۸۵. ج ۱۷ ص ۱۵۴. ج ۱۸ ص ۲۸۲، ۲۸۶. ج ۲۲ ص ۲۰. ج ۲۳ ص ۲۰۲. ج ۲۴ ص ۲۷۰.
ج ۲۷ ص ۱۶۵. ج ۲۸ ص ۲۳۲.

(۱) أبو علی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، المجلد الثانی، ج ۳، ص ۱۰۲ منشورات مکتبة الحیاة بیروت- لبنان ۱۳۸۰ ه ۱۹۶۱ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۹۳

و هناک فروق بین تفسیر القصة فی حدود المضمون القرآنی و الفهم العربی للنصوص القرآنیة، و الذی یعتبر فیه النقل عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم و الصحابة أو التابعین هو المصدر الأساسی، و بین الإسرائیلیات فمصدرها الأساسی أهل الکتاب یهود و مسیحیون و عوامهما «۱».

و یقول الشیخ محمد أبو زهرة عن طابع القصص القرآنی: «إننا إذ نظرنا نظرة فاحصة تلیق بمقام القرآن، و مکانته فی البیان الغربی، نجد أن التکرار فیه له مغزی، ذلک أن القرآن لیس کتاب قصص، و لیس کالروایات القصصیة التی تذکر الحوادث المتخیلة أو الوقعة.

إنما قصص القرآن، و هو قصص لأمور واقعة، یساق للعبر و إعطاء المثلات، و بیان مکان الضالین و منزلة المهتدین، و عاقبة الضلال و عاقبة الهدایة، و بیان ما یقاوم به النبیون، و ورائهم کل الدعاة للحق، فهو قصص للعبرة بین الواقعات، لا لمجرد المتعة من الاستماع، و القراءة، و لذلک قال اللّه تعالی فی آخر قصة نبی اللّه یوسف علیه السلام. لَقَدْ کانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِی الْأَلْبابِ ما کانَ حَدِیثاً یُفْتَری وَ لکِنْ تَصْدِیقَ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَ تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ «۲» (سورة یوسف: الآیة ۱۱۱).

و یقول أبو جعفر الطوسی عن الوجه فی تکریر القصة بعد القصة فی القرآن الکریم:

«إن رسول اللّه- صلی اللّه علیه و سلم- کان یبعث إلی القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تکن الأنباء و القصص مکررة لوقعت قصة

---

(۱) انظر الدکتور محمد حسین الذهبی، الإسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث مکتبة و هبة- القاهرة.

(۲) الشیخ محمد أبو زهرة، المعجزة الکبری "القرآن، ص ۱۶۲- ۱۶۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۹۴

موسی إلی قوم، و قصة نوح إلی قوم آخرین، فأراد اللّه بلطفه و رحمته أن یشهر هذه القصص فی أطراف الأرض، و یلقیها فی کل سمع، و یثبتها فی کل قلب، و یزید الحاضرین فی الإفهام» «۱».

و لا نعتقد أن هدف القصص القرآنی کان علی هذا النحو، فالقصة الواحدة لا تتکرر بعینها فی السور المختلفة، و لکنها فی کل سورة تحمل طابعا مغایرا یختلف من حیث الإطالة أو التراکیز تبعا للعبرة المقصودة، فضلا عن تنوع هذه القصص، فلیست هی مقصورة علی

قصص الأنبياء فحسب، و لكن هناك أيضا قصص ابنى آدم، و أهل الكهف، و قارون، و أصحاب الأخدود، و أصحاب الفيل، و قصص صدر الدعوة الإسلامية، كالغزوات، و الهجرة، و الإسراء و غيرها «۲».

و مما ذكره ابن عاشور فى مقدمة التحرير و التنوير عن المنهج القصصى للقرآن الكريم: «و القصة: الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر بها، فليس ما فى القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة فى زمن نزوله قصصا مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم و جمع القصة قصص بكسر القاف، و أما القصص بفتح القاف فاسم للخبر المقصوص و هو مصدر و سمى به المفعول، يقال قصّ على فلان إذا أخبره بخبر.

و أبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصرا على حصول العبرة و الموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر، و لا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص فى عناية اللّه بهم، أو التشويه بأصحابها فيما لاقوه من

---

(۱) التبيان فى تفسير القرآن، المجلد الأول، ج ۱، ص ۱۴.

(۲) و انظر أبا القاسم محمد بن أحمد بن حرى الكلبى الغرناطى (ت ۷۴۱ ه) التسهيل لعلوم التنزيل، ص ۶، الدار العربية للكتاب.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۹۵

غضب اللّه عليهم كما تقف عنده أفهام القانعين بظواهر الأشياء و أوائلها، بل الغرض من ذلك أسمى و أجلّ. إن فى تلك القصص لعبرا جمة و فوائد للأمة؛ و لذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضيعها و يعرض عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزها عن قصد التفكه بها. من أجل ذلك كله لم تأت القصص فى القرآن متتالية متعاقبة فى سورة أو سور كما يكون كتاب التاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع، هو ذكر و موعظة لأهل الدين فهو بالخطابة أشبه» «۱».

و من القصص القرآنى الذى يتعلق بالحوادث الغابرة قصة أصحاب الأخدود المذكورة فى سورة البروج.

يقول ابن عاشور عن بعض أغراض هذه السورة:

«ابتدئت أغراض هذه السورة بضرب المثل للذين فتنوا المسلمين بمكة بأنهم قوم فتنوا فريقا ممن آمن باللّه فجعلوا أخدودا من نار لتعذيبهم ليكون المثل تثبتا للمسلمين و تعييرا لهم على أذى المشركين و تذكيرهم بما جرى على سلفهم فى الإيمان من شدة التعذيب الذى لم ينلهم مثله، و لم يصدهم ذلك عن دينهم، و إشعار المسلمين بأن قوة اللّه عظيمة فسيلقى المشركون جزاء صنيعهم و يلقى المسلمون النعيم الأبدى و النصر» «۲».

و مما ذكره فى تفسير قوله تعالى: وَ السَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ* وَ الْيَوْمِ الْمَوْعُودِ* وَ شاهِدٍ وَ مَشْهُودٍ* قُتِلَ أَصْحابُ الْأُخْدُودِ سورة البروج، الآية ۱- ۴.

«و هذه قصة اختلف الرواة فى تعيينها و فى تعيين المراد منها فى هذه الآية.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۶۴- ۶۵.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۳، ص ۲۳۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۹۶

و الروايات كلها تقتضى أن المفتونين بالأخدود قوم اتبعوا النصرانية فى بلاد اليمن على أكثر الروايات، أو فى بلاد الحبشة على بعض الروايات، و ذكرت فيها روايات متقاربة تختلف بالإجمال و التفصيل، و الترتيب، و الزيادة، و التعيين، و أصحها ما رواه مسلم و الترمذى عن صهيب أن النبى صلى اللّه عليه و سلم ساقها تفسيرا لهذه الآية، و الترمذى ساق حديثها فى تفسير سورة البروج.

و عن مقاتل كان الذين اتخذوا الأخاديد فى ثلاث من البلاد بنجران، و بالشام، و بفارس. أما الذى بالشام ف (أنطانيوس) الرومى و

أما الذى بفارس فهو (بختنصر) و الذى بنجران ف (يوسف ذو نواس). و لنذكر القصة التى أشار إليها القرآن تؤخذ من سيرة ابن إسحاق على أنها جرت فى نجران من بلاد اليمن، و أنه كان ملك و هو ذو نواس له كاهن أو ساحر، و كان للساحر تلميذ اسمه عبد اللّه بن الثامر و كان يجد فى طريقه إذ مشى إلى الكاهن صومعة فيها راهب كان يعبد اللّه على دين عيسى عليه السلام و يقرأ الإنجيل اسمه (فيميون) بفاء، فتحتية، فميم، فتحتية (و ضبط فى الطبعة الأوروبية من سيرة ابن إسحاق- التى يلوح أن أصلها المطبوعة عليه أصل صحيح، بفتح فسكون فكسر فضم)، قال السهيلى، و وقع للطبرى بقاف عوض الفاء. و قد يحرف فيقال ميمون بميم فى أوله و بتحتية واحدة، أصله فى غسان من الشام ثم ساح فاستقر بنجران، و كان منعزلا عن الناس مختفيا فى صومعته، و ظهرت لعبد اللّه فى قومه كرمات. و كان كلما ظهرت له كرامة دعا من ظهرت لهم إلى أن يتبعوا النصرانية، فكثر المتنصرون فى نجران، و بلغ ذلك الملك ذا نواس و كان يهوديا، و كان أهل نجران مشركين يعبدون نخلة طويلة، فقتل الملك الغلام و قتل الراهب

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۹۷

و أمر بأخاديد و جمع فيها حطب و أشعلت، و عرض أهل نجران عليها فمن رجع عن التوحيد تركه و من ثبت على الدين الحق قذفه فى النار.

فكان أصحاب الأخدود ممن عذب من أهل دين المسيحية فى بلاد العرب. و قصص الأخاديد كثيرة فى التاريخ، و التعذيب بالحرق طريقة قديمة، و منها: نار إبراهيم عليه السلام. و أما تحريق عمرو بن هند مائة من بنى تميم و تلقيبه بالمحرق فلا أعرف أن ذلك كان باتخاذ أخدود. و قال ابن عطية: رأيت فى بعض الكتب أن أصحاب الأخدود هو محرق و آله الذى حرق من بنى تميم مائة» «۱».

و فى قوم تبع ذكر فى قوله تعالى: أَ هُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْناهُمْ إِنَّهُمْ كانُوا مُجْرِمِينَ (سورة الدخان: الآية ۳۷).

«و افتتح الكلام بالاستفهام التقريرى لاسترعاء الأسماع لمضمونه لأن كل أحد يعلم أن تبعا و من كان قبله من الملوك خير من هؤلاء المشركين.

و المعنى: أنهم ليسوا خيرا من قوم تبع و من قبلهم من الأمم الذين استأصلهم اللّه لأجل إجرامهم فلما ماثلوهم فى الإجرام فلا مزية لهم تدفع عنهم استئصال الذى أهلك اللّه به أمما قبلهم.

و الاستفهام فى "أهم خير أم قوم تبع "تقريرى، إذ لا يسعهم إلا أن يعترفوا بأن قوم تبع و الذين من قبلهم خير منهم لأنهم كانوا يضربون بهم الأمثال فى القوة و المنعة؛ و المراد بالخيرية التفضيل فى القوة و المنعة، كما قال تعالى بعد ذكر قوم فرعون أَ كُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولئِكُمْ «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۳۰، ص ۲۴۱، ۲۴۲.

(۲) سورة القمر: الآية ۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۹۸

و قوم تبع هم حمير، و هم سكان اليمن و حضر موت من حمير و سبأ، و قد ذكرهم اللّه تعالى فى سورة ق.

و تبع بضم الميم و تشديد الموحدة لقب لمن يملك جميع بلاد اليمن حميرا و سبأ و حضر موت. فلا يطلق على الملك لقب تبع إلا إذا ملك هذه المواطن الثلاثة، قيل سموه تبعا باسم الظل لأنه يتبع الشمس كما يتبع ظل الشمس، و معنى ذلك: أنه يسير بغزوته إلى كل مكان تطلع عليه الشمس، كما قال تعالى فى ذى القرنين فَأَتْبَعَ سَبَباً* حَتَّى إِذا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ إلى قوله لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِها سِتْراً «۱» و قيل لأنه تتبعه ملوك مخاليف اليمن، و تخضع له جميع الأقيال و الأذواء من ملوك مخاليف اليمن و أذوائه، فلذلك لقب تبعا لأنه تتبعه الملوك.

و تبع المراد هنا المسمى أسعد و المكنى أبا كرب، كان قد عظم سلطانه و غزا بلاد العرب و دخل مكة و يثرب و بلغ العراق، و يقال

إنه الـذى بنى مدينـة الحيرة فى العراق، و كانت دولـة تبع فى سـنة ألف قبل البعثة المحمدية، و قيل كان فى حدود السـبعمائة قبل بعثة النبى صلى اللّه عليه و سلم.

و تعليق الإهلاك بقوم تبع دونه يقتضى أن تبعا نجا من هذا الإهلاك و أن الإهلاك سلّط على قومه، قالت عائشة: أ لا ترى أن اللّه ذم قومه و لم يذمه.

و المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم فى مسند أحمد و غيره أنه قال:

«لا تسـبوا تبعا فإنه كان قـد أسـلم (و فى رواية) كان مؤمنا» و فسـره بعض العلماء بأنه كان على دين إبراهيم عليه السـلام، و أنه اهتدى إلى ذلـك بصـحبة حبرين من أحبـار اليهود لقيهما بيثرب حين غزاها، و ذلك يقتضـى نجاته من الإهلاك و لعل اللّه أهلك قومه بعد موته أو فى مغيبه» «۲».

---

(۱) سورة الكهف، و الآيات المقصودة: ۸۶- ۹۰.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۰۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۹۹

و عن عـاد و ثمود ذكر فى قوله تعـالى وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عـاداً الْأُولى* وَ ثَمُودَ فَما أَبْقى* وَ قَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَ أَطْغى (سورة النجم ۵۰- ۵۲).

«لما اسـتوفى ما يسـتحقه مقام النداء على باطل أهل الشرك من تكذيبهم النبى، صلى اللّه عليه و سلم، و طعنهم فى القرآن و من عبادة الأصـنام، و قولهم فى الملائكة، و فاسد معتقدتهم فى أمور الآخرة، و فى المتصـرف فى الدنيا، و كان معظم شأنهم فى هذه الضلالات شبيهـا بشـأن أمم الشـرك البائـدة؛ نقـل الكلام إلى تهديـدهم بخوف أن يحل بهم ما حل بتلك الأمم البائـدة، فـذكر من تلك الأمم أشهرها عند العرب و هم: عاد، و ثمود، و قوم نوح، و قوم لوط.

فموقع هـذه الجملـة كموقع الجمل التى قبلها فى احتمال كونها زائدة على ما فى صـحف موسـى و إبراهيم و يحتمل كونها مما شـملته الصحف المذكورة فإن إبراهيم كان بعد عاد و ثمود و قوم نوح، و كان معاصرا للمؤتفكة عالما بهلاكها.

و لكون هلاك هؤلاء معلوما لم تقرن الجملـة بضـمير الفصل. و وصف عاد ب "الأولى "على اعتبار عاد اسـما للقبيلة كما هو ظاهر. و معنى كونها أولى لأنها أول العرب ذكرا و هم أول العرب البائدة، و هم أول أمة أهلكت بعد قوم نوح.

و أما القول بأن عاد هذه لما هلكت خلفتها أمة أخرى تعرف بعاد إرم أو عاد الثانية كانت فى زمن العماليق فليس بصحيح.

و يجوز أن يكون "الأولى "وصفا كاشفا، أى عادا السابقة، و قيل "الأولى "صفة عظمة، أى الأولى فى مراتب الأمم قوة و سعة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۰

و إنمـا قـدم فى الآيـة ذكر عـاد و ثمود على ذكر قوم نوح مع أن هؤلاء أسـبق لأن عادا و ثمودا أشـهر فى العرب و أكثر ذكرا بينهم و ديارهم فى بلاد العرب» «۱».

و فى قصة موسى عليه السلام، ذكر ابن عاشور فى تفسير قوله تعالى:

وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسـى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَ قِثَّائِها وَ فُومِها وَ عَدَسِها وَ بَصَلِها قالَ أَ تَسْتَبْدِلُونَ الَّذِى هُوَ أَدْنى بِالَّذِى هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ ما سَأَلْتُمْ (سورة البقرة: الآية ۶۱).

«و قد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة مجملة منتشرة، و هى أنهم لما ارتحلوا من برية سينا من "حوريب "و نزلوا فى برية "فاران" فى آخر الشـهر الثانى من السـنة الثانية من الخروج سائرين إلى جهات "حبرون "فقالوا تذكرنا السـمك الذى كنا نأكله فى مصر مجانا (أى يصطادونه بأنفسهم) و القثاء و البطيخ و الكراث و البصل و الثوم و قد يبست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المن فبكوا فغضب اللّه عليهم

و سأله موسى العفو فعفا عنهم، و أرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل» «۲».

و القصص القرآنى ليست كغيرها من القصص، فأحداثها واقع تاريخى يخلو من المبالغات و الأوهام و الأباطيل، و قد تكون مجملة مرة، و مفصلة مرة أخرى، و لكن تختلف صياغتها فى كل مرة من هذه المرات تبعا للهدف الذى يسعى إليه السياق، و وحدة الحدث و الوحدة العامة تغنيان عن تفاصيل كثيرة،

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۷، ص ۱۵۲.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۵۲۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۱

و لا يلعب الترتيب الزمنى فيها شرطا بارزا، و غالبا ما يعقب أحداث القصة تعليل واضح مظهرا الجزاء أو العاقبة.

و من وجوه الإعجاز فى القصص القرآنى أن عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام لم يعرفوا هذه القصص، لا- فى أخبارها، و لا- فى أسلوبها.

و إذا كان بعض هذه الأخبار قد وصل إليهم، فقد كان عن طريق اليهود و المسيحيين من ساكنى الجزيرة العربية، و بعض التجار الذين كانوا ينتقلون بين أرجائها، و تناقلتها الأفواه، و تشويش الحقائق فيها ظاهر، و الأكاذيب و التحريف و المعتقدات الفاسدة تملؤها.

و قد تكون فى القصص القرآنى تسلية للنبى صلى اللّه عليه و سلم، و تثبيت فؤاده، و تثبيت قلوب المؤمنين معه، و قد يكون فيها كذلك شحذ للهمم أو استرواح للنفوس، و لكن يتحقق كل ذلك من خلال عرض حقائق معجز فى أسلوبه، مقنع فى عظاته، تتعدد فيه ألوان البيان الصافى أيا ما كانت صور التكرار.

و قد قرأنا فى المثال السابق قصة موسى مع اليهود الذين خرجوا معه، و عدم صبرهم على طعام واحد، و فى المثال التالى جزء آخر من قصة موسى عليه السلام و هو لم يزل فى المهد، و قد حرص ابن عاشور على بيان ما تضمنه من موعظة و ذكرى.

جاء فى تفسير قوله تعالى: فَرَدَدْناهُ إِلى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُها وَ لا تَحْزَنَ وَ لِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ سورة القصص: الآية ۱۳.

«و موضع العبرة من هذه القصة أنها تتضمن أمورا ذات شأن فيها ذكرى للمؤمنين و موعظة للمشركين.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۲

فأول ذلك و أعظمه: إظهار أن ما علمه اللّه و قدره هو كائن لا محالة كما دلّ عليه قوله وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ «۱» إلى قوله يَحْذَرُونَ و إن الحذر لا ينجى من القدر.

و ثانيه: إظهار أن العلو الحق للّه تعالى و للمؤمنين و أن علو فرعون لم يغن عنه شيئا فى دفع عواقب الجبروت و الفساد ليكون فى ذلك عبرة لجبابرة المشركين من أهل مكة.

و ثالثه: أن تمهيد القصة بعلو فرعون و فساد أعماله مشير إلى أن ذلك هو سبب الانتقام منه و الأخذ بناصر المستضعفين ليحذر الجبابرة سوء عاقبة ظلمهم و ليرجوا الصابرون على الظلم أن تكون العاقبة لهم.

و رابعه: الإشارة إلى حكمة وَ عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ «۲» فى جانب بنى إسرائيل وَ عَسى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ «۳» فى جانب فرعون إذ كانوا فرحين باستخدام بنى إسرائيل و تدبير قطع نسلهم.

و خامسه: أن إصابة قوم فرعون بفئة من قبل من أملوا منه النفع أشد عبرة للمعتبر و أوقع حسرة على المستبصر، و أدل على أن انتقام اللّه يكون أعظم من انتقام العدو، كما قال فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً مع قوله عَسى أَنْ يَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً «۴».

---

(۱) سورة القصص: الآيتان ۵، ۶.

(۲) سورة البقرة: الآية ۲۱۶.

(۳) سورة البقرة: الآية ۲۱۶.

(۴) سورة القصص: الآية ۸، ۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۳

و سادسه: أنه لا يجوز بحكم التعقل أن تستأصل أمة كاملة لتوقع مفسد فيها، لعدم التوازن بين المفسدين، و لأن الإحاطة بأفراد أمة كاملة متعذرة فلا يكون المتوقع فساده إلا فى جانب المغفول عنه من الأفراد فتحصل مفسدتان هما: أخذ البرىء و انفلات المجرم.

و سابعه: تعليم أن اللّه بالغ أمره بتهيئة الأسباب المفضية إليه، و لو شاء اللّه لأهلك فرعون و من معه بحادث سماوى و لما قدر لإهلاكهم هذه الصورة المرتبة و لأنجى موسى و بنى إسرائيل إنجاء أسرع، و لكنه أراد أن يحصل ذلك بمشاهدة تنقلات الأحوال ابتداء من إلقاء موسى فى اليم إلى أن يرده إلى أمه فتكون فى ذلك عبرة للمشركين الذى وَ إِذْ قالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كانَ هذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ أَوِ ائْتِنا بِعَذابٍ أَلِيمٍ «۱».

و ليتوسموا من بوارق ظهور النبى محمد صلى اللّه عليه و سلم، و انتقال أحوال دعوته فى مدارج القوة أن ما وعدهم به واقع بأخره.

و ثامنه: العبرة بأن وجود الصالحين من بين المفسدين يخفف من فساد المفسدين، فإن وجود امرأة فرعون كان سببا فى صد فرعون عن قتل الطفل مع أنه تحقق أنه إسرائيلى فقالت امرأته لا تَقْتُلُوهُ عَسى أَنْ يَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً.

و تاسعه: ما فى قوله: وَ لِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ من الإيماء إلى تذكير المؤمنين بأن نصرهم حاصل بعد حين، و وعيد المشركين بأن وعيدهم لا مفر لهم منه.

و عاشره: ما فى قوله: وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ من الإشارة إلى أن المرء يؤتى من جهله النظر فى أدلة العقل.

---

(۱) سورة الأنفال: الآية ۳۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۴

و لما فى هذه القصة من العبر اكتفى مصعب بن الزبير بطالعها عن الخطبة التى حقه أن يخطب بها فى الناس حين حلوا له بالعراق من قبل أخيه عبد اللّه بن الزبير، مكتفيا بالإشارة مع التلاوة فقال: طسم* تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْمُبِينِ* نَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسى وَ فِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ (و أشار إلى جهة الشام يريد عبد الملك بن مروان) وَ جَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِساءَهُمْ إِنَّهُ كانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ* وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ (و أشار بيده نحو الحجاز، يعنى أخاه عبد اللّه ابن الزبير و أنصاره) وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ* وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنُودَهُما (و أشار إلى العراق يعنى الحجاج) منهم ما كانُوا يَحْذَرُونَ» «۱».

و من قصص صدر الدعوة الإسلامية، ذكر صاحب التحرير و التنوير فى قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ دِيارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ما ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا سورة الحشر، الآية ۲.

«و تفصيل القصة التى أشارت إليها الآية على ما ذكره جمهور أهل التفسير: أن بنى النضير لما هاجر المسلمون إلى المدينة جاءوا فصالحوا النبى صلى اللّه عليه و سلم على أن لا يكونوا عليه و لا له، و يقال: إن مصالحتهم

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۰، ص ۸۶، ۸۷. و الآيات من سورة القصص من ۱ إلى ۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۵

كانت عقب وقعة بدر لما غلب المسلمون المشركين لأنهم توسموا أنه لا تهزم لهم راية، فلما غلب المسلمون يوم أحد نكثوا عهدهم و راموا مصالحة المشركين بمكة، إذ كانوا قد قعدوا عن نصرتهم يوم بدر (كدأب اليهود فى موالاة القوى) فخرج كعب بن الأشرف و هو سيد بنى النضير فى أربعين راكبا إلى مكة فحالفوا المشركين عند الكعبة على أن يكونوا أعوانا لهم على مقاتلة المسلمين. فلما أوحى إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم بذلك أمر محمد بن مسلمة أن يقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة فى حصنه فى قصة مذكورة فى كتب السنة و السير.

و ذكر ابن إسحاق سببا آخر و هو أنه لما انقضت وقعة بئر معونة فى صفر سنة أربع كان عمرو بن أمية الضمرى أسيرا عند المشركين، فأطلقه عامر ابن الطفيل. فلما كان راجعا إلى المدينة أقبل رجلان من بنى عامر و كان لقومهما عقد مع رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، و نزلا مع عمرو بن أمية، فلما ناما عدا عليهما فقتلهما و هو يحسب أن يثأر بهما من بنى عامر الذين قتلوا أصحاب النبى صلى اللّه عليه و سلم ببئر معونة، و لما قدم عمرو بن أمية أخبر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم بما فعل، فقال له رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم: لقد قتلت قتيلين و لا أدينهما، و خرج رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إلى بنى النضير يستعينهم فى دية ذينك القتيلين، إذ كان بين بنى النضير و بنى عامر حلف، و أضمر بنو النضير الغدر برسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فأمر المسلمين بالتهيؤ لحربهم.

ثم أمر النبى صلى اللّه عليه و سلم المسلمين بالسير إليهم فى ربيع الأول سنة أربع من الهجرة، فسار إليهم هو و المسلمين و أمرهم بأن يخرجوا من قريتهم فامتنعوا و تنادوا إلى الحرب و دس إليهم عبد اللّه بن أبى بن سلول أن لا

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۶

يخرجوا من قريتهم و قال: إن قاتلكم المسلمون فنحن معكم و لننصرنكم و إن أخرجتم لنخرجن معكم، فدربوا على الأزقة (أى سدوا منافذ بعضها لبعض ليكون كل درب منها صالحا للمدافعة) و حصنوها، و وعدهم أن معه ألفين من قومه و غيرهم و أن معهم قريظة و حلفاءهم من غطفان من العرب، فحاصرهم النبى صلى اللّه عليه و سلم و انتظروا عبد اللّه بن أبى بن سلول و قريظة و غطفان أن يقدموا إليهم ليردوا عنهم جيش المسلمين، فلما رأوا أنهم لم ينجدوهم قذف اللّه فى قلوبهم الرعب، فطلبوا من النبى صلى اللّه عليه و سلم الصلح فأبى إلا الجلاء عن ديارهم و تشارطوا على أن يخرجوا، و يحمل كل ثلاثة أبيات منهم حمل بعير مما شاءوا من متاعهم، فجعلوا يخربون بيوتهم ليحملوا معهم ما ينتفعون به من الخشب و الأبواب.

فخرجوا فمنهم من لحق بخيبر، و قليل منهم لحقوا ببلاد الشام فى مدن (أريحا) و أذرعان من أرض الشام و خرج قليل منهم إلى الحيرة» «۱».

فى الأمثلة السابقة- و فى غيرها- لم ينفصل تفسير القصص القرآنى عن السياق، و لم يجعل ابن عاشور للقصة القرآنية قسما خاصا بها كما يفعل كثير من المفسرين كالطبرسى فى مجمع البيان، و ابن كثير فى تفسير القرآن العظيم، و كانت تتآذر و سائل كثيرة أخرى عنده لتوضيح المقصود منها، مثل الاستعانة بآيات من سور أخرى مناسبة، و أحاديث و آثار عن الصحابة و التابعين، و أقوال مفسرين و مؤرخين و علماء، فضلا عن التوراة أو الإنجيل، و قد كان ابن عاشور فى كل ذلك بعيدا عن المبالغات و الحشو و الإسرائيليات،

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۸، ص ۶۷.

و انظر أمثلة أخرى: ج ۱ ص ۵۲۶، ج ۲ ص ۳۰۳، ج ۷ ص ۳۴۲، ج ۸ ص ۱۰۱، ج ۱۲ ص ۷۵، ج ۲۰ ص ۳۳، ۶۸، ۸۵، ۱۶۸، ج ۲۷ ص ۱۲، ج ۳۰ ص ۲۴۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۰۷

حاشدا هذه الوسائل لبيان الصدق التاريخى للقصة القرآنية و إظهار وجوه الإعجاز فيها من حيث الإخبار عن حوادثها و أشخاصها، و من حيث تكرار بعض عناصرها فى أكثر من سورة، و فى كل مرة نجد لونا جديدا من التصريف البيانى أعجز العرب عن محاكاته،

فضلا عن استخلاص العبر و الحکم و الحث علی النظر و التأمل فی نهایة الجبابرة و جزاء المکابرین، و سیر الأنبیاء و ما لاقوه من صنوف الغرور و العنت من أجل التوحید و العدالة و الأخلاق، و انتصار الحق، و انتصار المؤمنین به، و تثبیت قلب الرسول الکریم و قلب من آمن بدعوته.

و کان ابن عاشور فی تقدیمه کل سورة تتحدث آیاتها عن قصة أو أکثر مفصلة أو مجملة یذکر أغراضها و ما تحویه من مثل و تذکیر و إشعار، ثم یتناول تفسیرها لغة و إعرابا، ثم یسرد أحداثها و ما تحویه من إخبار عن حوادث سابقة کقصة أصحاب الأخدود، و أمم غابرة کقوم تبع و عاد و ثمود، و أنبیاء یدعون و ملوک یستکبرون کقصة فرعون مع موسی علیه السلام، و أقوام یعاندون و یضمرون الغدر کالمنافقین، و انهیار صفوفهم و تخاذل أعوانهم ثم انتصار مسلمی صدر الدعوة المحمدیة علیهم علی النحو الذی رأیناه فی المثال الأخیر من الأمثلة السابقة.

۷- التفسیر بالناسخ و المنسوخ:

یتفق المسلمون علی وقوع النسخ فی بعض آیات القرآن الکریم، کما یتفق علماؤهم علی أهمیة معرفة الناسخ و المنسوخ فی کتاب اللّه، «فأول ما ینبغی لمن أحب أن یتعلم شیئا من علم هذا الکتاب الابتداء فی علم الناسخ و المنسوخ اتباعا لما جاء عن أئمة السلف رضی اللّه عنهم أجمعین، لأن کل من

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۰۸

تکلم فی شیء من هذا الکتاب العزیز و لم یعلم الناسخ و المنسوخ کان ناقصا» «۱».

و یقول الخوئی: «لا خلاف بین المسلمین فی وقوع النسخ، فإن کثیرا من أحکام الشرائع السابقة قد نسخت بأحکام الشریعة الإسلامیة، و إن جملة من هذه الشریعة قد نسخت بأحکام أخری من هذه الشریعة نفسها» «۲».

و یحدد ابن الجوزی المواطن التی یقع فیها النسخ فی القرآن الکریم بقوله: «و النسخ إنما یقع فی الأمر و النهی دون الخبر المحض، و الاستثناء لیس بنسخ، و لا التخصیص، و أجاز بعض من لا یعتد بخلافه وقوع النسخ فی الخبر المحض، و سمی الاستثناء و التخصیص نسخا، و الفقهاء علی خلافه» «۳».

و ذکر السیوطی: «قال ابن الحصار: إنما یرجع فی النسخ إلی نقل صریح عن رسول اللّه- صلی اللّه علیه و سلم- أو عن صحابی یقول آیة کذا نسخت کذا. قال: و قد یحکم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاریخ لیعرف المتقدم و المتأخر، و لا یعتمد فی النسخ قول عوام المفسرین، بل و لا اجتهادا لمجتهدین، من غیر نقل صحیح، و لا معارضة بینة، لأن النسخ یتضمن رفع حکم و إثبات حکم تقرر فی عهده (ص) و المعتمد فیه النقل و التاریخ دون الرأی و الاجتهاد. قال: و الناس فی هذا بین طرفی نقیض، فمن

---

(۱) أبو القاسم هبة اللّه بن سلامة، الناسخ و المنسوخ، ص ۴، مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ط ۲، ۱۳۸۷ ه- ۱۹۶۷ م.

(۲) أبو القاسم الموسوی الخوئی، البیان فی تفسیر القرآن، المجلد الأول، ص ۳۰۳، منشورات دار التوحید للنشر و التوزیع، ط ۲، الکویت، ۱۳۹۹ ه- ۱۹۷۹ م.

(۳) جمال الدین أبو الفرج عبد الرحمن الجوزی، المصفی بأکف أهل الرسوخ من علم الناسخ و المنسوخ، ص ۱۶، تحقیق د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بیروت، لبنان، ط ۲، ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۰۹

قائل لا یقبل فی النسخ أخبار أحاد العدول، و من متساهل یکتفی بقول مفسر أو مجتهد و الصواب خلاف قولهما» «۱».

و یفهم من أقوال ابن الحصار فی الفقرة السابقة أن من شروط تحدید الآیات الناسخة و الآیات المنسوخة:

۱- الرجوع فی النسخ إلی نقل صریح عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم.

۲- یحکم بالنسخ عند وجود تعارض مقطوع به من علم التاریخ الذی یمکن به معرفة الآیات المتقدمة فی النزول عن الآیات المتأخرة أی (أن یکون حکم المنسوخ ثابتا قبل ثبوت حکم الناسخ) «۲».

۳- قبول أخبار آحاد العدول «۳».

۴- لا اجتهاد فی النسخ، و لا قبول لقول مفسر واحد فیه، و إنما المعتمد فی ذلک النقل و التاریخ.

و فی تفسیر ابن عاشور لقوله تعالی: ما نَنْسَخْ مِنْ آیَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها سورة البقرة: الآیة ۱۰۶.

یقول عن معنی النسخ:

---

(۱) الإتقان، ج ۲، ص ۳۲.

و انظر التسهیل فی علوم التنزیل، ابن جزی، ص ۱۰، (الباب السابع فی الناسخ و المنسوخ).

(۲) ابن الجوزی، المصفی بأکف أهل الرسوخ، ص ۱۲.

(۳) انظر محمد بن إدریس الشافعی، الرسالة، ص ۴۰۴، مطابع المختار الإسلامی، ط ۲، ۱۹۷۶ م.

و انظر: سیف الدین علی بن محمد الآمدی، الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۲، ص ۴۷، دار الکتب العلمیة، بیروت- لبنان، ۱۴۰۰ ه- ۱۹۸۰ م.

و انظر: ابن حجر العسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۲۳۱، ط ۱، ۱۳۸۴ ه.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۰

«و النسخ إزالة الشیء بشیء آخر، قاله الراغب، فهو عبارة عن إزالة صورة أو ذات و إثبات غیرها عوض لها، نقول: نسخت الشمس الظل لأن شعاعها أزال الظل و خلفه فی موضعه، و نسخ الظل الشمس کذلک لأن خیال الجسم الذی حال بین الجسم المستنیر و بین شعاع الشمس الذی أناره قد خلف الشعاع فی موضعه، و یقال نسخت ما فی الخلیة من النحل و العسل إلی خلیة أخری، و قد یطلق علی الإزالة فقط دون تعویض کقولهم نسخت الریح الأثر، و علی الإثبات لکن علی إثبات خاص، و هو إثبات المزیل، و أما أن یطلق علی مجرد إثبات فلا أحسبه صحیحا فی اللغة، و إن أو همه ظاهر کلام الراغب، و جعل منه قولهم نسخت الکتاب إذا أخططت أمثال حروفه فی صحیفتک إذا وجدوه إثباتا محضا، لکن هذا توهم لأن یطلق النسخ علی محاکاة حروف الکتاب بإطلاق مجازی بالصورة أو تمثیله بتشبیه الحالة بحالة من یزیل الحروف من الکتاب الأصلی إلی الکتاب المنتسخ، ثم جاءت من ذلک النسخة، قال تعالی: إِنَّا کُنَّا نَسْتَنْسِخُ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «۱» و قال وَ فِی نُسْخَتِها هُدیً وَ رَحْمَةٌ «۲» و أما قولهم الولد نسخة من أبیه فمجاز علی مجاز، و لا یطلق النسخ علی الزوال بدون إزالة، فلا تقول نسخ اللیل النهار لأن اللیل لیس بأمر وجودی، بل هو الظلمة الأصلیة الحاصلة من انعدام الجرم المنیر» «۳».

و یقول فی تفسیر الآیة السابقة: «و المراد من النسخ هنا الإزالة و إثبات العوض بدلیل قوله نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها» «۴».

---

(۱) سورة الجاثیة، الآیة ۲۹.

(۲) سورة الأعراف، الآیة ۱۵۴.

(۳) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۶۵۴.

(۴) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۶۵۴.

و ذکر هبة اللّه بن سلامة: «المنسوخ فی کتاب اللّه علی ثلاثة أضرب، فمنه ما نسخ خطه و حکمه، و منه ما نسخ خطه و بقی حکمه و

منه ما نسخ حکمه و بقی خطه» الناسخ و المنسوخ، ص ۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۱

و المقصود بالإزالة و إثبات العوض تبعا لهذا القول هو رفع حکم شرعی سابق بحکم شرعی آخر متأخر عنه، سواء أ کان حکما أخف أم مماثل أم أثقل «۱» مراعاة لمصلحة العباد. و ما تحتاجه الدعوة من تدرج و تأسیس.

و یقول صاحب التحریر و التنویر فی تفسیر قوله تعالی: وَ إِذا بَدَّلْنا آیَةً مَکانَ آیَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما یُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَکْثَرُهُمْ لا یَعْلَمُونَ سورة النحل، الآیة ۱۰۱.

«فیشمل التبدیل نسخ الأحکام مثل نسخ قوله تعالی: وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ وَ لا تُخافِتْ بِها «۲» بقوله تعالی: فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِکِینَ «۳» لأن نسخ الأحکام إنما کثر بعد الهجرة حین تکونت الجامعة الإسلامیة. و أما نسخ التلاوة فلم یرد من الآثار ما یقتضی وقوعه فی مکة فمن فسر به الآیة کما نقل عن مجاهد فهو مشکل».

و قوله تعالی: وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ ... الآیة و هی من سورة الإسراء، و کان نزولها فی مکة، و قوله تعالی: فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ ... الآیة، و هی من سورة الحجر مکیة أیضا، و النسخ إنما کثر فی السور المدینة حیث

---

(۱) انظر التفسیر الکبیر، الفخر الرازی، ج ۳، ص ۲۳۲.

و مما ذکره فی تفسیر قوله تعالی نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها: «إن الذی یدل علی وقوعه "الأثقل "أن اللّه سبحانه نسخ فی حق الزناة الحبس فی البیوت إلی "الجلد و الرجم، "و نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ...».

(۲) سورة الإسراء، الآیة ۱۱۰.

(۳) سورة الحجر، الآیة ۹۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۲

تختلف فی مییزاتها عن السور المکیة من حیث الأسلوب و الخصائص و الظروف، و کون الآیة الثانیة ناسخة للأولی فهو نسخ الحکم و بقاء التلاوة، و أما نسخ التلاوة و بقاء الحکم فلیس هناک- کما ذکر ابن عاشور- مما یؤیده من آثار تقتضی وقوعه، و ما نقل عن مجاهد فی هذا الشأن مما یوجب التباسا فی الفهم.

و یشمل التعارض بالعموم و الخصوص و نحو ذلک من التعارض الذی یحمل بعضه علی بعض، فیفسر بعضه بعضا، و یؤول بعضه بعضا، کقوله تعالی:

وَ الْمَلائِکَةُ یُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ یَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِی الْأَرْضِ «۱» فی سورة الشوری مع قوله تعالی: الَّذِینَ یَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ یُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ یُؤْمِنُونَ بِهِ وَ یَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِینَ آمَنُوا «۲» فی سورة المؤمنین فیأخذوا بعموم وَ یَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِینَ آمَنُوا فیزعمونه إعراضا عن أحد الأمرین إلی الأخیر منهما.

و کذلک قوله تعالی: وَ اصْبِرْ عَلی ما یَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِیلًا «۳» یأخذون من ظاهره أنه أمر بمشارکتهم فإذا جاءت آیات بعد ذلک لدعوتهم و تهدیدهم زعموا أنه انتقض کلامه و بدا له ما لم یکن یبدو له من قبل.

و کذلک قوله تعالی: وَ ما أَدْرِی ما یُفْعَلُ بِی وَ لا بِکُمْ «۴» مع آیات وصف عذاب المشرکین و ثواب المؤمنین.

---

(۱) سورة الشوری، الآیة ۵.

(۲) سورة غافر، الآیة ۷.

(۳) سورة المزمل، الآیة ۱۰.

(۴) سورة الأحقاف، الآیة ۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۳

و کذلک قوله تعالی: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری «۱» مع قوله تعالی لِیَحْمِلُوا أَوْزارَهُمْ کامِلَةً یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ مِنْ أَوْزارِ الَّذِینَ یُضِلُّونَهُمْ بِغَیْرِ عِلْمٍ «۲» و من هذا ما یبدو من تخالف بادئ الأمر کقوله بعد ذکر خلق الأرض ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ «۳» فی سورة فصلت مع قوله تعالی وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِکَ دَحاها «۴» من سورة النازعات، فیحسبونه تناقضا مع الغفلة عن محمل "بعد ذلک، "من جعل (بعد) بمعنی (مع) و هو استعمال کثیر، فهم یتوهمون التناقض مع جهلهم أو تجاهلهم بالوحدات الثمانیة المقررة فی المنطق.

فالتبدیل فی قوله تعالی "بَدَّلْنا "هو التعویض ببدل، أو عوض.

و التعویض لا یقتضی إبطال المعوض- بفتح الواو- بل تقتضی أن یجعل شیء عوضا عن شیء. و قد یبدو للسامع أن مثل لفظ المعوض- بفتح الواو- جعل عوضا عن مثل لفظ العوض- بالکسر- فی آیات مختلفة باختلاف الأغراض من تبشیر و إنذار أو ترغیب و ترهیب، أو إجمال و بیان، فیجعله الطاعنون اضطرابا لأن مثله قد کان بدل و لا یتأملون فی اختلاف الأغراض» «۵».

و یدفع ابن عاشور تلک الدعاوی الباطلة التی قالها المشرکون، فإذا نزلت آیة ما، ثم أنزل اللّه آیة أخری یحمل معناها تعارضا علی النحو الذی ذکره مفسرنا، أبدوا سخطهم و أظهروا سخریتهم، و قالوا علی ما حکت الآیة

---

(۱) سورة الأنعام، الآیة ۱۶۴.

(۲) سورة النحل، الآیة ۲۵.

(۳) سورة فصلت، الآیة ۱۱.

(۴) سورة النازعات، الآیة ۳۰.

(۵) التحریر و التنویر، ج ۱۴، ص ۲۸۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۴

عنهم: إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ ظانین ظنا فاسدا أن محمدا صلی اللّه علیه و سلم أتی بهذا القرآن من عند نفسه بَلْ أَکْثَرُهُمْ لا یَعْلَمُونَ، فالقرآن یفسر بعضه بعضا، و یؤول بعضه بعضا، و هم یجهلون اختلاف المقامات و الأحوال من لین و ترغیب و شدة و ترهیب و عموم و خصوص، و یعتقد هؤلاء المشرکون أن ذلک تناقضا، هیأ لهم ذلک جهلهم و تعلقهم بضلالهم، أو یتعمدون المکابرة أمام الحقائق و یخلطون بینها دون اعتبار لوجوه الخطاب و اختلاف المرامی، و بعد أن یرد ابن عاشور هذه المطاعن یبین المقصود من "یَدَّلْنا "فی الآیة الکریمة السابقة، حیث ذکر أن المعنی هو التعویض ببدل أی عوض، و لا یعنی ذلک إبطال المعوض "بالفتح "بل هو قائم و قد یکون مما نسخ خطه و بقی حکمه، أو ما نسخ حکمه و بقی خطه تبعا لمقتضیات الخطاب «۱».

و من أمثلة ما ذکره فی رفع حکم آیة و بقاء تلاوتها فی قوله تعالی:

أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَیْکُمْ فَأَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وَ أَطِیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ «۲».

«قال المفسرون علی أن هذه الآیة ناسخة للتی قبلها فسقط وجوب تقدیم الصدقة لمن یرید مناجاة الرسول- صلی اللّه علیه و سلم- و روی ذلک عن ابن عباس و استبعده ابن عطیة» «۳».

---

(۱) راجع البرهان للزرکشی، ج ۲، ص ۱۵.

(۲) سورة المجادلة، الآیة ۱۳.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۲۸، ص ۴۶.

و يقول هبة اللّه بن سلامة عن سورة المجادلة: «نزلت بالمدينة بإجماعهم و فيها آيات منسوخة، و هى إحدى الفضائل عن على بن أبى طالب كرم اللّه وجهه، لأنه روى عنه أنه قال: فى كتاب اللّه آية-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۱۵

و فى تفسير قوله تعالى: كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (سورة الأنعام، الآية ۱۴۱).

ذكر ابن عاشور: «و إنما أوجب اللّه الحق فى الثمار و الحب يوم الحصاد؛ لأن الحصاد إنما يراد للادخار، و إنما يدخر المرء ما يريده للقوت، فالادخار هو فطنة الغنى الموجبة لإعطاء الزكاة، و الحصاد مبدأ تلك المظنة، فالذى ليست له إلا شجرة أو شجرتان، فإنما يأكل ثمرها مخضورا قبل أن ييبس، فلذلك رخصت الشريعة لصاحب الثمرة أن يأكل من الثمر إذا أثمر، و لم توجب عليه إعطاء حق الفقراء إلا عند الحصاد، ثم إن حصاد الثمار، و هو جذاذها، فهو قطعها لادخارها، و أما حصاد الزرع فهو قطع السنبل من جذور الزرع ثم يفرك الحب الذى فى السنبل ليدخر، فاعتبر ذلك الفرك بقية للحصاد، و يظهر من هذا أن الحق إنما وجب فيما يحصد من المذكورات مثل الزبيب و التمر و الزرع و الزيتون، من زيته أو من حبه بخلاف الرمان و الفواكه.

- ما عمل بها أحد قبلى و لا بعدى إلى يوم القيامة، فقيل: ما هى؟ فقال: إن رسول اللّه (ص) لما كثر عليه المسائل فخاف أن تفرض على أمته، فعلم اللّه ذلك فأنزل اللّه: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ فأمسكوا عن رسول اللّه (ص) قال على رضى اللّه عنه: و لم أملك إذ ذاك إلا دينارا فصرفته بعشرة دراهم، فكنت كلما أردت أسأله مسألة تصدقت بدرهم حتى لم يبق معى غير درهم واحد فتصدقت به، و سألته، فنسخت الآية، و ناسخها قوله تعالى: أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا الآية» الناسخ و المنسوخ، ص ۸۹، ۹۰.

و انظر المصفى بأكف أهل الرسوخ، ابن الجوزى، ص ۵۵.

و انظر معرفة الناسخ و المنسوخ، محمد بن حزم، ص ۳۷۲، من هامش تنوير المقباس فى تفسير ابن عباس، الفيروزآبادى، مطبعة الحلبى- القاهرة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۱۶

و على القول المختار: فهذه الآية غير منسوخة، و لكنها مخصصة و مبينة بآيات أخرى و بما يبينه النبى- صلى اللّه عليه و سلم- فلا يتعلق بإطلاقها، و عن السدى أنها نسخت بآية الزكاة، يعنى خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً «۱» و قد كان المتقدمون يسمون التخصيص نسخا» «۲».

و على هذا النحو اعتبر ابن عاشور قوله تعالى كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ ...

الآية غير منسوخة، إنما هى مخصصة و مبيّنة بآيات أخرى و بما قام ببيانه صلى اللّه عليه و سلم، و من ثم فإن ما روى عن السدى فى كون هذه الآية منسوخة يرجع إلى أن المتقدمين كانوا يسمون التخصيص نسخا.

و فى قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ النَّصارى وَ الصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ (سورة البقرة الآية ۶۲).

ذكر ابن عاشور:

«و معنى من آمن باللّه، الإيمان الكامل، و هو الإيمان برسالة محمد صلى اللّه عليه و سلم بقرينة المقام و قرينة قوله وَ عَمِلَ صالِحاً إذ شرط قبول الأعمال الإيمان الشرعى، لقوله تعالى ثُمَّ كانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا و قد عدّ عدم الإيمان برسالة محمد صلى اللّه عليه و سلم بمنزلة عدم الإيمان باللّه لأن مكابرة

(۱) سورة التوبة، الآیة ۱۰۳.

(۲) التحریر و التنویر، ج ۸، ص ۱۲۲. و لم یذکرها هبة اللّه بن سلامة فی الآیات المنسوخة من سورة الأنعام .. انظر کتابه، ص ۴۴-۴۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۷

المعجزات القائمة مقام تصدیق اللّه تعالی للرسول المتحدی بها یؤول إلی تکذیب اللّه تعالی فی ذلک التصدیق، فذلک المکابر غیر المؤمن باللّه الإیمان الحق، و بهذا یعلم أن لا وجه الدعوی کون هذه الآیة منسوخة بقوله تعالی:

وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ «۱» إذ لا استقامة فی دعوی نسخ الخبر إلا أن یقال إن اللّه أخبر به عن مؤمنی أهل الکتاب و الصابئین الذین آمنوا بما جاءت به رسل اللّه دون تحریف و لا تبدیل و لا عصیان و ماتوا علی ذلک قبل بعثة محمد صلی اللّه علیه و سلم، فیکون معنی الآیة کمعنی قوله صلی اللّه علیه و سلم فیما ذکر من یؤتی أجره مرتین «و رجل من أهل الکتاب آمن برسوله ثم آمن بی فله أجران».

و أما القائلون بأنها منسوخة، فأحسب أن تأویلها عندهم أن اللّه أمهلهم فی أول تلقی دعوة رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم، إلی أن ینظروا فلما عاندوا نسخها بقوله وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ لئلا یفضی قولهم إلی دعوی نسخ الخبر» «۲».

و قد ذکر هبة اللّه بن سلامة عن هذه الآیة (البقرة: ۶۲): «و الناس فیها قائلان، فقالت طائفة منهم مجاهد و الضحاک و ابن مزاحم هی محکمة و یقرءونها بالمحذوف المقدر، فیکون التقدیر علی قولهما: إن الذین آمنوا و من آمن من الذین هادوا و النصاری و الصابئین، و قال الأکثرون: هی منسوخة و ناسخها عندهم: وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً الآیة» «۳».

(۱) سورة آل عمران: الآیة ۸۵.

(۲) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۵۳۹.

(۳) الناسخ و المنسوخ، ص ۱۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۸

و ابن عاشور علی أن هذه الآیة غیر منسوخة کما جاءت الروایات عن مجاهد و الضحاک و ابن مزاحم حیث لا یقع النسخ فیما أخبر به القرآن، و یقدم ابن عاشور استثناء لوقوع مثل هذا النسخ و هو أن یکون المؤمنون من أهل الکتاب و الصابئون قد آمنوا بما جاءت به الرسل دون تحریف، أو تبدیل و ماتوا قبل البعثة المحمدیة، و یکون معنی الآیة کحدیث رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم فیمن یؤتی أجره مرتین، أما عن القائلین بنسخها ففیما ذکره ابن عاشور من تأویلها عندهم یمنع وقوع نسخ الخبر، و تلک محاولة للتوفیق بین الفریقین عمادها عدم قبول الأقوال إلا بعد التحلیل و التعلیل.

و فی قوله تعالی: وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِیمٌ (سورة البقرة: الآیة ۱۱۵).

ذکر ابن عاشور:

«و قد قیل إن هذه الآیة إذن للرسول صلی اللّه علیه و سلم بأن یتوجه فی الصلاة إلی أیة جهة شاء، و لعل مراد هذا القائل أن الآیة تشیر إلی تلک المشروعیة لأن الظاهر أن الآیة نزلت قبل نسخ استقبال بیت المقدس إذ الشأن توالی نزول الآیات و آیة نسخ القبلة قریبة الموقع من هذه، و الموجه أن یکون مقصد الآیة عاما کما هو الشأن فتشمل الهجرة من مکة و الانصراف عن استقبال الکعبة» «۱».

و ذکر ابن سلامة أن هذه الآیة محکمة و المنسوخ منها قوله تعالی فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ «۲».

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۶۸۳.

(۲) الناسخ و المنسوخ، ص ۱۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۱۹

و فی الإتقان «۱» «علی رأی ابن عباس أنها منسوخة بقوله تعالی فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ سورة البقرة: الآیة ۱۴۴» و یقول منّاع القطان:

«و قد قیل- و هو الحق- إن الأولی غیر منسوخة لأنها فی صلاة التطوع فی السفر علی الراحلة، و کذا فی حال الخوف و الاضطرار، و حکمها باق کما فی الصحیحین، و الثانیة فی الصلوات الخمس، و الصحیح أنها ناسخة کما ثبت فی السنة من استقبال بیت المقدس» «۲».

و عند ابن عاشور أن مقصد الآیة عام أی لیست منسوخة، و حکمها باق یؤید ذلک ما جاء فی الصحیحین.

و ابن عاشور لم یسرف فی استخدام هذا النوع من التفسیر، و لم یکن من المکثرین فیه، و عند تفسیره لکثیر من الآیات فی السور المختلفة، لم یتعرض لکونها ناسخة أو منسوخة، کما ذهب کثیر من عوام المفسرین، و عند استخدامه لهذا التفسیر لم یکن یقبل الأقوال علی علاتها، إنما یقبل ما انتهی التحلیل إلیه، أو ما سمع بالتوفیق بین أکثر من قول، أو ما یؤیده أعلی المصادر توثیقا.

۸- التفسیر بالقراءات:

یری ابن عاشور- کما جاء فی المقدمة السادسة التی جعلها للقراءات- أن للقراءات حالتین؛ إحداهما لا تعلق لها بالتفسیر بحال، و إنما هی تتصل باختلاف القراء فی وجوه النطق بالحروف و الکلمات کمقادیر المد و الإمالات و التخفیف و التسهیل و التحقیق و الجهر و الهمس و الغنة، و فی تعدد

---

(۱) ج ۲، ص ۳۰.

(۲) مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲۰

وجوه الإعراب، و مزیة القراءات من هذه الجهة عائدة إلی أنها حفظت علی أبناء العربیة ما لم یحفظه غیرها، و هو تحدید کیفیات نطق العرب: بالحروف فی مخارجها و صفاتها، و ذلک غرض مهم جدا لکنه لا علاقة له بالتفسیر.

و بعد ذکره لأمثال مختلفة من شذوذ بعض القراءات و ما حدث حولها من اختلافات، و ما فعله عثمان رضی اللّه عنه فی جمع المسلمین حول المصحف الإمام، یقول: منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر ۱۲۰ ۸ - التفسیر بالقراءات: ..... ص : ۱۱۹

من أجل ذلک اتفق علماء القراءات و الفقهاء علی أن کل قراءة وافقت وجها فی العربیة و وافقت خط المصحف- أی مصحف عثمان- و صح سند راویها؛ فهی قراءة صحیحة لا یجوز ردها، قال أبو بکر بن العربی و معنی ذلک عندی أن تواترها تبع لتواتر المصحف ناشئ عن تواتر الألفاظ التی کتبت فیها، قلت: و هذه الشروط الثلاثة، هی شروط فی قبول القراءة إذا کانت غیر متواترة عن النبی صلی اللّه علیه و سلم، بأن کانت صحیحة السند إلی النبی و لکنها لم تبلغ حد التواتر فهی بمنزلة الحدیث الصحیح، و أما القراءة المتواترة فهی غنیة عن هذه الشروط لأن تواترها یجعلها حجة فی العربیة، و یغنیها عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع علیه، أ لا تری أن جمعا من أهل القراءات المتواترة قرءوا قوله تعالی: وَ ما هُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِینٍ «۱» بطاء مشالة أی بمتهم، و قد کتبت فی المصاحف کلها بالضاد الساقطة» «۲».

---

(۱) سورة التکویر، الآیة ۲۴.

(۲) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۵۳.

و ذکر مکی بن أبی طالب عن شروط صحة القراءات «و ذلک ما اجتمع فیه ثلاث خلال، و هی: أن ینقل عن الثقات إلی النبی صلی اللّه علیه و سلم، و یکون وجهه فی العربیة التی نزل بها القرآن شائعا، و یکون موافقا لخط المصحف». الإبانة عن معانی القراءات، ص ۱۸.

و انظر: أبا علی الحسن بن أحمد الفارسی، الحجة فی علل القراءات السبع، تحقیق علی الجندی ناصف، د. عبد الحلیم النجار، د. عبد الفتاح شلبی و مراجعة محمد علی النجار، دار الکتاب العربی للطباعة و النشر، القاهرة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲۱

و مفاد هذا الکلام أن شروط القراءات التی اتفق علیها العلماء و الفقهاء و هی التی صح سندها و وافقت خط المصحف و العربیة و لو من جهة هی قراءة صحیحة لا یجوز ردّها، و أن تواترها تابع لتواتر الألفاظ الذی کتبت فیه کما یقول ابن عربی.

و عند ابن عاشور:

«هذه الشروط المتفق علیها بین العلماء و الفقهاء و هی شروط للقراءة غیر المتواترة عن النبی صلی اللّه علیه و سلم و هی صحیحة السند، و إن لم تبلغ حد التواتر فهی غنیة عن هذه الشروط لکون هذا التواتر یجعلها حجة فی الغربیة، و من ثم یغنیها عن شرط موافقة رسم المصحف، و ساق ابن عاشور مثلا فیما أجمع علیه بعض أهل القراءات المتواترة عن النبی صلی اللّه علیه و سلم فی قوله تعالی: وَ ما هُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِینٍ بطاء مشالة حیث کتبت فی المصاحف کلها بالضاد الساقطة.

و مع هذا نستطیع القول إن هذه الشروط الثلاثة التی أجمع علیها علماء القراءات و الفقهاء کان الغرض الأول لهم من ذلک هو جمع المسلمین حول قراءات بعینها فلا یتسع الخلاف بینهم، و قد راعوا فی شروطها التوسعة علی الألسن. و ذلک ما سعی إلیه عثمان رضی اللّه عنه من کتابة المصاحف و توزیعها علی الأمصار، و قد قبل هذا العمل من عثمان صحابة رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم و منهم علی بن أبی طالب رضی اللّه عنه، و قد أجمع الإمامیة الاثنی عشریة المعتدلة علی هذه القراءات، و کرهوا تجرید قراءة مفردة» «۱».

---

(۱) ذکر أبو جعفر الطوسی عن قراءة الإمامیة الاثنی عشریة المعتدلة «إنهم أجمعوا علی جواز القراءة بما یتداوله القراء، و کرهوا تجرید قراءة بعینها» التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۷، تحقیق و تصحیح أحمد حبیب قصیر العاملی، مکتبة الأمین .. النجف الأشرف.

و انظر: أبا علی الفضل بن الحسن الطبرسی: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، المجلد الأول، المقدمة ص ۲۵، مکتبة الحیاة، بیروت- لبنان، ۱۳۸۰ ه- ۱۹۶۱ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲۲

و کان الطبرسی صاحب مجمع البیان فی تفسیر القرآن یذکر فی قسم "القراءة "عند الآیة المطروحة للبحث بعض القراءات عن النبی- صلی اللّه علیه و سلم- و لکن تفسیره کله کان قائما علی القراءات التی وافقت خط المصحف الإمام و وافقت العربیة و لو بوجه، و صح سندها.

أما القراءات المتواترة التی استغنت علی الاعتضاد بموافقة خط المصحف، فعلی الرغم مما ذکره ابن عاشور عنها فهی خارجة عن الإجماع المذکور الذی حدد الهدف منه بحصر الخلاف بین المسلمین و توحید صفوفهم إزاء قراءة النص الکریم، و تبقی للقراءات الأخری و جهتها التاریخیة فحسب بعد أن انتهت مرحلتها و الدوافع التی أدت إلیها.

و یقول ابن عاشور عن القراءات العشر التی وافقت شروط العلماء و الفقهاء، و التی یقرأ بها جمهور المسلمین:

«و قد انحصر توفر الشروط فی الروایات العشر للقراء و هم:

نـافع بن أبی نعیم المـدنی، و عبـد اللّه بن کثیر المکی، و أبو عمرو المـازنی البصـری، و عبـد اللّه بن عامر الدمشـقی، و عاصم بن أبی النجود الکوفی، و حمزة بن حبیب الکوفی، و الکسـائی علی بن حمزة الکوفی، و یعقوب بن إحسـان الحضـرمی البصـری، و أبو جعفر یزید بن القعقاع المدنی، و خلف البزار (بزای فألف فراء مهملة) الکوفی، و هذا العاشـر لیست له روایة خاصة، و إنما اختار لنفسه قراءة تناسب قراءات أئمة الکوفة، فلم یخرج عن قراءات قراء الکوفة إلا قلیلا.

و بعض العلماء یجعل قراءة ابن محیصن و الیزیدی و الحسن و الأعمش، مرتبة دون العشـر، و قد عد الجمهور ما سوی ذلک شاذا لأنه لم ینقل بتواتر حفاظ القرآن» «۱».

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۲۴.-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲۳

و عن علاقة القراءات بالتفسیر ... یقول:

«و أما القراءات فلا یحتاج إلیها إلا فی حین الاسـتدلال بالقراءة علی تفسیر غیرها، و إنما یکون فی معنی الترجیح لأحد المعانی القائمة من الآیـة أو لاسـتظهار علی المعنی، فـذکر القراءة کـذکر الشاهـد فی کلام العرب، لأنها إن کانت مشـهورة، فلا جرم أنها تکون حجة لغویـة، و إن کـانت شاذة فحجتها لا من حیث الروایـة لأنها لا تکون صـحیحة الروایـة، و لکن من حیث إن قارئها ما قرأ بها إلا اسـتنادا لاسـتعمال عربی صـحیح، إذ لا یکون القارئ معتـدا به إلا إذا عرفت سـلامة عربیته، کما احتجوا علی أن أصل الحمـد للّه أنه منصوب علی المفعول المطلق بقراءة هارون العتکی الحمد للّه بالنصب کما فی

- و ذکر أبو طـالب مکی أسـباب اسـتخدامه أحیانـا للقراءات الشـاذة فی إعراب بعض آیـات القرآن: «و إنما تـذکر هـذه الوجوه لیعلم تصـرف الإعراب و مقـاییسه، لا لأن یقرأ به، فلا یجوز أن یقرأ إلا بما روی و صـح عن الثقات المشـهورین عن الصـحابة و التابعین- رضـی اللّه عنهم- و وافق خـط المصـحف» مشـکل إعراب القرآن، المجلـد الأول، ص ۱۰، تحقیق یاسـین محمـد السواس، ط ۲، دار المأمون للتراث، دمشق.

و انظر السبعة فی القراءات:

- أسانید قراءة نافع بن نعیم (ت ۱۶۹ ه) ص ۸۸.

- أسانید قراءة عبد اللّه بن کثیر المکی (ت ۱۲۰ ه) ص ۹۲.

- أسانید قراءة أبی عمر بن العلاء (ت ۱۵۴ ه) ص ۹۸.

- أسانید قراءة عبد اللّه بن عامر (ت ۱۱۸ ه) ص ۱۰۱.

- أسانید قراءة عاصم بن أبی النجود (ت ۱۱۸ ه) ص ۹۴.

- أسانید قراءة حمزة بن حبیب الزیات (ت ۱۵۶ ه) ص ۹۷.

- أسانید قراءة علی بن حمزة الکسائی (ت ۱۸۹ ه) ص ۹۸.

أبـو بکر أحمـد موسـی بن العبـاس بن مجاهـد، تحقیـق دکتور شوقی ضـیف، ط ۲، دار المعـارف، مصـر، ۱۹۸۰ م. و انظر: النشـر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۴۶، عن قراءات یعقوب و أبی جعفر یزید و خلف البزاز و ابن الجزری.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲۴

الکشاف، و بذلک یظهر أن القراءة لا تعد تفسیرا من حیث هی طریق فی أداء ألفاظ القرآن، بل من حیث إنها شاهد لغوی» «۱».

نخلص من هذه الفقرة إلى أن قراءة بعض الآيات- فى حدود القراءات العشر- يمكن أن تفسر بقراءة أخرى ترجيحا لمعنى قائم فى الآية، أو استظهارا على المعنى ذاته، أى أنها حجة لغوية لكونها صحيحة الرواية، و إذا كانت شاذة، فحجتها لا من سبيل الرواية، و إنما من سبيل الاستعمال العربى الفصيح.

و من خلال الأقوال السابقة و من غيرها أيضا يتبين لنا أن استخدام ابن عاشور للقراءات كانت على النحو التالى:

- هى شاهد لغوى أيما كان نوعها سواء أ كانت متواترة عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم- على النحو الذى ذكره ابن عاشور، أم كانت من القراءات العشر المشهورة التى توافق خط المصحف.

- و القراءات العشر هذه فضلا عن أنها شاهد لغوى فهى مما يمكن التفسير به على أنه ترجيح لمعنى الآية أو استظهار له.

و عن بعض وجوه الخلاف التى وقعت بين القراء بسبب الرسم العثمانى، ذكر فى تفسير قوله تعالى: وَ ما هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ سورة التكوير: الآية ۲۴.

و كتبت كلمة "بضنين "فى مصاحف الأمصار بضاد ساقطة كما اتفق عليه القراء.

و حكى عن أبى عبيد، قال الطبرى: هو ما عليه مصاحف المسلمين متفقة و إن اختلفت قراءاتهم به.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۲۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۲۵

و فى الكشاف «هو فى مصحف أبىّ بالضاد و فى مصحف ابن مسعود بالظاء» و قد اقتصر الشاطبى فى منظومته فى الرسم على رسمه بالضاد، إذ قال:

و الضاد فى "بضنين "تجمع البشر.

و قد اختلف القراء فى قراءته، فقرأه نافع و ابن عامر و عاصم و حمزة و أبو جعفر و خلف و روح عن يعقوب بالضاد الساقطة التى تخرج من حافة اللسان مما يلى الأضراس و هى القراءة الموافقة لرسم المصحف الإمام.

و قرأه الباقوت بالظاء المشالة التى تخرج من طرف اللسان و أصول الثنايا العليا، و ذكر فى الكشاف أن النبى- صلى اللّه عليه و سلم- قرأ بهما، و ذلك مما لا يحتاج إلى التنبيه، لأن القراءتين ما كانتا متواترين إلا و قد رويتا عن النبى صلى اللّه عليه و سلم "و الضاد و الظاء "حرفان مختلفان و الكلمات المؤلفة من أحدهما مختلفة المعانى غالبا إلا نحو حضض بضادين ساقطتين و حظظ بظاءين مشالين و حضظ بضاد ساقطة بعدها ظاء مشالة و ثلاثتها بضم الحاء و فتح ما بعد الحاء، فقد قالوا: إنها لغات فى كلمة ذات معنى واحد و هم اسم صمغ يقال له: خولان.

و لا شك أن الذين قرءوه بالظاء المشالة من أهل القراءات المتواترة، و هم ابن كثير و أبو عمرو و الكسائى و رديس عن يعقوب قد ردوه متواترا عن النبى صلى اللّه عليه و سلم، و لذلك فلا يقدح فى قراءتهم كونها مخالفة لجميع نسخ مصاحف الأمصار لأن تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط إن اعتبر للخط تواتر، و ما ذكر من شرط موافقة القراءة لما فى مصحف عثمان لتكون قراءة صحيحة تجوز القراءة بها، إنما هو بالنسبة للقراءات التى لم ترو متواترة كما بيّناه فى المقدمة السادسة فى مقدمات هذا التفسير.

و قد اعتذر أبو عبيدة عن اتفاق مصاحف الإمام على كتابتها بالضاد

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۲۶

مع وجود الاختلاف فيها بين الضاد و الظاء فى القراءات المتواترة، بأن قال «ليس هذا بخلاف الكتاب لأن الضاد و الظاء لا يختلف خطهما فى المصاحف إلا بزيادة رأس إحداهما على رأس الأخرى فهذا قد يتشابه و يتدانى» أ ه

يريد بهذا الكلام أن ما رسم فى المصحف الإمام ليس مخالفة من كتاب المصاحف للقراءات المتواترة، أى أنهم يراعون اختلاف

القراءات المتواترة فيكتبون بعض نسخ المصاحف على اعتبار اختلاف القراءات و هو الغالب.

و هاهنا اشتبه الرسم فجاءت الظاء دقيقة الرأس. و لا أرى للاعتذار عن ذلك لأنه لما كانت القراءتان متواترتين عن النبى صلى اللّه عليه و سلم اعتمد كتاب المصاحف على إحداهما و هى التى قرأ بها جمهور الصحابة و خاصة عثمان بن عفان، و أو كلوا القراءة الأخرى إلى حفظ القارئين.

و إذ تواترت قراءة "بضنين "بالضاد الساقطة و "بظنين "بالظاء المشالة علمنا أن اللّه أنزله بالوجهين و أنه أراد كلا المعنيين «۱».

و المعنى الأول يقول عنه ابن عاشور:

«و معنى "ضنين "بالضاد الساقطة، فهو البخيل الذى لا يعطى ما عنده، مشتق من الضنّ، بالضاد مصدر ضن، إذا بخل، و مضارعه بالفتح و الكسر ...

أى ما صاحبكم ببخيل أى بما يوحى إليه، و ما يخبر به عن الأمور الغيبية طلبا للانتفاع بما يخبر به بحيث لا ينبئكم عنه إلا بعوض تعطونه» «۲».

و المعنى الثانى يقول عنه ابن عاشور:

«و أما معنى "ظنين "بالظاء المشالة فهو فعيل بمعنى مفعول، مشتق من الظن بمعنى التهمة، أى مظنون، و يراد أنه مظنون به سوء، أى أن يكون كاذبا فيما يخبر به عن الغيب» «۳».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۳، ص ۱۶۱- ۱۶۲.

(۲) المصدر السابق، ج ۳، ص ۱۶۲.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۳، ص ۱۶۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۲۷

أى أن معنى "ضنين "و هى القراءة التى توافق خط المصحف الإمام "البخيل، "و معنى "ظنين "و هى من القراءة التى لا- توافقه" الكذاب."

و المعنيان يتوافقان، فهما ينفيان عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم أن يكون بخيلا- فيما أخبر به من الغيب إلا بمقابل كما يفعل الكهان و العرّاف الذين كانوا يزعمون أنهم يتلقون الأخبار عن الجن، و هم فى ذلك كاذبون.

و ذكر ابن عاشور فى قوله تعالى:

وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عاداً الْأُولى* وَ ثَمُودَ فَما أَبْقى* وَ قَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَ أَطْغى (سورة النجم: الآية ۵۰).

«و قرأ الجمهور "و ثمودا "بالتنوين على إطلاق اسم جد القبيلة عليها.

و قرأ عاصم و حمزة بدون تنوين على إرادة اسم القبيلة» «۱».

و هما قراءتان توافقان خط المصحف، و التفسير بالقراءة الأخرى منهما ترجيح لمعنى قائم فى الآية المذكورة.

و فى قوله تعالى:

رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ سورة الطلاق: الآية ۱.

و ذكر ابن عاشور:

«و قرأ الجمهور "مبيّنة "بكسر الياء التحتية، أى هى تبين لمن تبلغه أنها فاحشة عظيمة فإسناد التبيين إليها مجازيا باستعارة التبيين للوضوح، أو تبيين لولاة الأمور صدورها من المرأة، فيكون إسناد التبيين إلى الفاحشة مجازا عقليا

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۷، ص ۱۵۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲۸

و إنما المبین ملابسها و هو الإقرار و الشهادة فیحمل فی کل حالة علی ما یناسب معنی التبیین.

و قرأ ابن کثیر و أبو بکر عن عاصم مبینة بفتح التحتیة، أی کانت فاحشة ببنتها الحجة، أو بینها الخارج و محمل القراءتین واحد.

و وصفهما بمبینة إما أن یراد به أنها واضحة فی جنس الفواحش. أی فاحشة عظیمة و هذا المقام یشعر بأن عظمها هو عظم ما یأتیه النساء من أمثالها عرف و إما أن یراد به مبینة الثبوت للمدة التی تخرج» «۱».

فقراءة الجمهور "مبیّنة "بکسر الیاء التحتیة و هو ما علیه المصحف الإمام، هی تبین ولی الأمر الذی یقیم الحد بعد الإقرار و الشهادة.

و القراءة الأخری "مبیّنة "بفتح الیاء التحتیة أی إن کانت فاحشة بینتها الحجة، و هی قراءة توافق خط المصحف، و التفسیر بها هنا هو استظهار للمعنی المقصود من الآیة.

و ذکر فی قوله تعالی: وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلادَکُمْ خَشْیَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ إِیَّاکُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ کانَ خِطْأً کَبِیراً (سورة الإسراء: الآیة ۳۱).

«و قرأ الجمهور "خطئا- "بکسر الخاء و سکون الطاء بعدها همزة- إی إنما- و قرأه ابن ذکوان عن ابن عامر، و أبو جعفر "خطا "بفتح الخاء و فتح الطاء- و الخطأ ضد الصواب، أی أن قتلهم محض خطأ لیس فیه ما یعذر علیه فاعله.

و قرأ ابن کثیر "خطاء "بکسر الخاء و فتح الطاء و ألف بعد الطاء بعده همزة ممدودا، و هو فعال من خطئ إذا أجرم، و هو لغة فی خطء، و کأن الفعال

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۸، ص ۳۰۰، ۳۰۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۲۹

فیها للمبالغة، و أکد "إن "لتحقیقه ردا علی أهل الجاهلیة إذا کانوا یزعمون أن وأد البنات من السداد، و یقولون: دفن البنات من المکرمات، و أکد أیضا بفعل "کان "لإشعار "کان "بأنه کونه إنما أمرا مستقرا» «۱».

و القراءة الأولی ما علیه المصحف الإمام، و ما قرأه الآخرون و هو مما یوافقه یمکن التفسیر به علی أن یکون ترجیحا لما تقصده الآیة.

۹- التفسیر بأقوال من التوراة و الإنجیل:

لم یسلم کثیر من کتب التفسیر من الاستعانة بالإسرائیلیات خصوصا المواطن التی أجمل فیها القرآن أخبار الأمم الماضیة و الحوادث الغابرة و سیر الأنبیاء و المرسلین و أحوال الناس معهم.

و من أمثال هذه الکتب تفسیر الطبری و الثعلبی «۲» و البغوی «۳» و ابن کثیر و الزمخشری «۴» و السیوطی و غیرهم، علی اختلاف فی تقبلها، أو التنبیه علی زیفها، أو الالتفات إلی عدم جدوی الکثیر منها.

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱۵، ص ۸۹.

انظر أمثلة أخری: ج ۱۳، ص ۲۳۰، ۲۵۰. ج ۱۴، ص ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۶۷. ج ۱۵، ص ۳۶، ۶۹، ۸۹. ج ۲۸، ص ۸۶، ۲۵۴، ۲۸۹، ۳۵۵. ج ۳۰، ص ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۳۰، ۳۳۳، ۳۳۹، ۴۶۶، ۵۳۸.

(۲) انظر د. محمد حسین الذهبی: الإسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث، ص ۱۳۱، مکتبة و هبة، القاهرة، ط ۳، ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م. و ذکر الذهبی عن تفسیر الثعلبی المسمی "الکشف و البیان عن تفسیر القرآن: «"هذا التفسیر لا یزال مخطوطا إلی الیوم، و منه نسخة غیر کاملة بمکتبة الأزهر الشریف فی أربع مجلدات کبار و هو یجری علی طریقة التفسیر بالمأثور دون ذکر الأسانید و کان أبرز الجوانب

فى تفسير الثعلبى هو الجانب القصصى الإسرائيلى» المصدر السابق، ص ۱۲۵.

(۳) انظر د. محمد إبراهيم الشريف البغوى الفراء و تفسيره للقرآن الكريم ص ۴۷۵ "الإسرائيليات عند البغوى و أثر الثعلبى فيها،" مطبعة المدينة- القاهرة، ۱۴۰۶- ۱۹۸۶ م.

(۴) انظر د. مصطفى الصاوى الجوينى: منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن و بيان إعجازه، "ص ۱۶۱ و ما بعدها، دار المعارف بمصر، ۱۹۵۹ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۰

و قد ترجع أسباب الاستعانة بهذه الإسرائيليات عند هؤلاء المفسرين إلى ما ذكره ابن الصلاح: «لا يجوز عند أهل الحديث و غيرهم التساهل فى الأسانيد، و رواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام لبيان ضعفها فيما سوى صفات اللّه، و أحكام الشريعة من الحلال و الحرام، و غيرهما، و ذلك كالمواعظ و القصص و فضائل الأعمال و سائر ما لا تعلق له بالأحكام و العبادات» «۱».

و مهما يكن من أمر فإن رجال العلم الإسلامى و نقاده قد نبهوا كثيرا إلى ما تحمله هذه الإسرائيليات من خرافات و أباطيل، يقول جولد تسيهر:

«التفسير الذى يرفضه الجادون من الناس بدا فى تحذير أحمد بن حنبل مقترنا فى مجموعة واحدة من الأساطير المحفوفة بالأسرار و الخرافات عن الحروب و ميادين التصورات الاختيارية مما يعوزه السند المؤيد الذى يتطلبه العلم الدينى الإسلامى منذ عهده المبكر من قديم، شرطا فى المعرفة الجديرة بالوثوق» «۲».

و يقول ابن حزم عن موقف المسلمين من هذه الإسرائيليات و عن الذين نقلت عنهم من بنى إسرائيل:

«فما نزل القرآن و السنة عن النبى- صلى اللّه عليه و سلم- بتصديقه

---

(۱) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى المعروف بابن الصلاح (ت ۶۴۳ ه) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، ص ۳۹، مطبعة السعادة، القاهرة ۱۳۲۶ ه.

و يقول ابن خلدون: «إن هذه الإسرائيليات ليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فيها الصحة التى يجب العمل بها، و تساهل المفسرون فى مثل ذلك، و ملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات» مقدمة ابن خلدون، ص ۳۴۹، ط مصطفى محمد.

و انظر صحيح البخارى بشرح السندى، ج ۳، ص ۹۹- ۱۰۰، باب "قالوا اتخذ اللّه ولدا، "دار إحياء الكتب المصرية، القاهرة، عيسى البابى الحلبى.

(۲) اجنتس جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامى، ۷۵، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجى، القاهرة، ۱۳۷۴ ه- ۱۹۵۵ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۱

صدقنا به، و ما نزل النص بتكذيبه، أو ظهر كذبه كذّبنا به، و ما لم ينزل نص بتصديقه أو تكذيبه، و أمكن أن يكون حقا أو كذبا، لم نصدقهم و لم نكذبهم، و قلنا ما أمرنا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم أن نقوله، كما قلنا فى نبوة من لم يأتنا باسمه نص» «۱».

و لم يلجأ ابن عاشور إلى الإسرائيليات فى تفسيره، و استعان بأقوال من التوراة و الإنجيل فى تفصيل ما أجمل من قصص الأنبياء فى القرآن الكريم.

و قد رأينا موقفه من أحاديث فضائل السور و رفضه لها، و موقفه من الأحاديث الضعيفة و نقده للسند أو المتن و اعتماده على أوثق مصادر الأحاديث و خصوصا صحيح البخارى و صحيح مسلم، كما رأينا استعانته بأقوال الصحابة و التابعين فى الحدود التى قبلها نقاد

العلم الإسلامى أو علماء الأصول.

كذلك رأينا عدم إسرافه فى الاستعانة بأسباب النزول أو المنسوخ من الآيات، و رأيناه كذلك لم يلجأ إلى الحشو و المبالغة فى التفسير بالقصص، و اعتمد فى تفسيره بالقراءات على الصحيح أو المشهور منها، أما الشاذ منها فكنت شاهدا لغويا فحسب.

فما هى الضوابط التى وضعها عند استعانته بأقوال من التوراة و الإنجيل؟

و قد تعيننا الأمثلة التالية على معرفة هذه الضوابط، ذكر فى تفسير قوله تعالى: وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قالُوا أَ تَتَّخِذُنا هُزُواً قالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ (سورة البقرة: الآية ۶۷).

---

(۱) أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى (ت ۴۵۶ ه ")الفصل فى الملل و الأهواء و النحل، "ج ۱، ص ۲۱۶، المطبعة الأدبية، ۱۳۱۷ ه.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۲

«تعرضت هذه الآية لقصة من قصص بنى إسرائيل ظهر فيها من قلة التوقير لنبيهم و من الإعنات فى المسألة و الإلحاح فيها، إما للتعصى من الامتثال، و إما لبعد أفهامهم عن مقصد الشارع و رومهم التوقيف على ما لا قصد إليه.

قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى: وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيها «۱» الآيات، و إن قول موسى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ناشئ عن قتل النفس المذكورة، و إن قول موسى قدم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامهم فى تلقى التشريع و هو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزؤا و الإعنات فى المسألة، فأريد من تقديم جزء القصة تعدد تقريعهم، هكذا ذكر صاحب الكشاف و الموجهون لكلامه، و لا يخفى أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضى إلا تفكيك القصة إلى قصتين تعنون كل واحدة منهما بقوله ":و إذ "مع بقاء الترتيب، على أن المذام قد تعرف بحكايتها و التنبيه عليها بقوله أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ و قوله وَ ما كادُوا يَفْعَلُونَ.

فالذى يظهر لى أنهما قصتان أشارت الأولى و هى المحكية هنا إلى أمر موسى إياهم بذبح بقرة، و هذه هى القصة التى أشارت إليها التوراة فى السفر الرابع، و هو سفر التشريع الثانى (تثنية) فى الإصحاح ۲۱ أنه «إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فإن أقرب القرى إلى موقع القتيل يخرج شيوخها و يخرجون عجلة من البقرة لم يحرث عليها و لم تنجر بالنير فيأتون بها إلى واد دائم السيلان لم يحرث و لم يزرع و يقطعون عنقها هنالك و يتقدم الكهنة من بنى لاوى فيغسل شيوخ تلك القرية أيديهم على العجلة فى الوادى و يقولون لم تسفك أيدينا هذا الدم و لم تبصر أعيننا سافكه فيغفر لهم الدم» «۲» أ. ه

---

(۱) سورة البقرة: الآية ۷۲.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۵۶۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۳

و فى قوله تعالى: وَ كَفَّلَها زَكَرِيَّا سورة آل عمران: ۳۸.

ذكر ابن عاشور:

«عد هذا فى فضائل مريم، لأنه من جملة ما يزيد فضلها لأن أبا التربية يكسب خلقه و صلاحه مرباه.

و زكرياء كاهن إسرائيلى اسمه زكرياء من بنى أبيا بن باكر بن بنيامين من كهنة اليهود، جاءته النبوءة فى كبره و هو ثانى من اسمه زكرياء من أنبياء بنى إسرائيل و كان متزوجا امرأة من ذرية هارون اسمها "اليصابات "و كانت امرأته نسيبة مريم كما فى إنجيل لوقا، قيل: كانت أختها، و الصحيح أنها كانت خالتها، أو من قرابة أمها، و لما ولدت مريم كان أبوها قد مات فتنازع كفالتها جماعة من

أحبار بنى إسرائيل حرصا على كفالة بنت حبرهم الكبير، و اقترعوا على ذلك كما يأتى، فطارت القرعة لزكرياء، و الظاهر أن جعل كفالتها للأحبار لأنها محررة لخدمة المسجد فيلزم أن تربى تربية صالحة لذلك» «۱».

و عن اسم رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- و التبشير بدعوته على لسان عيسى عليه السلام، ذكر ابن عاشور فى تفسير قوله تعالى: وَ إِذْ قالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يا بَنِي إِسْرائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْراةِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جاءَهُمْ بِالْبَيِّناتِ قالُوا هذا سِحْرٌ مُبِينٌ سورة الصف: الآية ۶.

«و يصح اعتبار "أحمد "تفضيلا حقيقيا فى كلام عيسى عليه السلام،

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۳، ص ۲۳۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۴

أى مسماه أحمد منى، أى أفضل، أى فى رسالته و شريعته، و عبارات الإنجيل تشعر بهذا التفضيل، ففى إنجيل يوحنا فى الإصحاح الرابع عشر «و أنا أطلب من الأب (أى من ربنا) فيعطيكم (فارقليط) آخر ليثبت معكم إلى الأبد روح الحق الذى لا يستطيع العالم أن يقبله لأنه لا يراه و لا يعرفه» ثم قال: و أما الفارقليط الروح القدس الذى سيرسله الأب (اللّه) باسمى فهو يعلمكم كل شىء و يذكركم بكل ما قلته لكم (أى فى جملة ما يعلمكم أن يذكركم بكل ما قلته لكم) و هذا يفيد تفضيله على عيسى بفضيلة دوام شريعته المعبر عنها بقول الإنجيل: «ليثبت معكم إلى الأبد» و بفضيلة عموم شرعه للأحكام المعبر عنه بقوله «يعلمكم كل شىء».

و الوصف ب "أحمد "على المعنى الثانى فى الاسم: أن سمعته و ذكره فى جيله و الأجيال بعده موصوف بأنه أشد ذكر محمود و سمعة محمودة. و هذا معنى قوله فى الحديث: «أنا حامل لواء الحمد يوم القيامة» و أن اللّه يبعثه مقاما محمودا.

و وصف "أحمد "بالنسبة إلى المعنى الثالث فى الاسم رمز إلى أنه اسمه العلم يكون بمعنى "أحمد، "فإن لفظ محمد اسم مفعول من حمد المضاعف الدال على كثرة الحامدين إياه كما قالوا: فلان ممدح، إذا تكرر مدحه من مادحين كثيرين.

فاسم "محمد "يفيد معنى: المحمود حمدا كثيرا و رمز إليه بأحمد.

و هذه الكلمة الجامعة التى أوحى اللّه بها إلى عيسى عليه السلام أراد اللّه بها أن تكون شعارا لجميع صفات الرسول الموعود به صلى اللّه عليه و سلم، صيغت بأقصى صيغة تدل على ذلك إجمالا بحسب ما تسمح اللغة

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۵

بجمعه من معانى. و وكل تفصيلها إلى ما يظهر من شمائله قبل بعثته و بعدها ليتوسمها المتوسمون و يتدبر مطاويها الراسخون عند المشاهدة و التجربة.

جاء فى إنجيل متى فى الإصحاح الرابع و العشرين قول عيسى «و يقوم أنبياء كذبة كثيرون و يضلون كثيرا و لكن الذى يصبر إلى المنتهى فهذا يخلص و يكرز ببشارة الملكوت هذه فى كل المسكونة شهادة لجميع الأمم ثم يكون المنتهى»، و معنى يكرز: يدعو و ينبئ، و معنى يصير إلى المنتهى: يتأخر إلى قرب الساعة.

و فى إنجيل يوحنا فى الإصحاح الرابع عشر «إن كنتم تحبوننى فاحفظوا وصاياى و أنا أطلب من الأب فيعطيكم فارقليط آخر يثبت معكم إلى الأبد». و (فارقليط) كلمة رومية، أى بوانية تطلق بمعنى المدافع أو المسلح، أى الذى يأتى بما يدفع الأحزان و المصائب، أى يأتى رحمة، أى رسول مبشر، و كلمة أخرى صريحة فى أنه رسول مثل عيسى.

و فى الإصحاح الرابع عشر «و الكلام الذى تسمعونه ليس لى بل للذى أرسلنى و بهذا كلمتكم و أنا عندكم (أى مدة وجودى بينكم) و أما (الفارقليط) الروح القدس الذى سيرسله الأب باسمى، فهو يعلمكم كل شىء و يذكركم بكل ما قلته (و معنى "باسمى "أى بصفة الرسالة) لا- أتكلم معكم كثيرا لأن رئيس هذا العالم يأتى، و ليس له فى شىء و لكن ليفهم العالم أنى أحب الأب و كما

أوصانی الأب أفعل».

و فی الإصحاح الخامس عشر منه: «و متی جاء الفارقلیط الذی سأرسله أنا إلیکم من الأب روح الحق الذی من عند الأب ینبثق فهو یشهد لی» «۱».

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۸، ص ۱۸۴ إلی ۱۸۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۳۶

«و قد ورد فی سفر التکوین من التوراة ذکر امرأة نوح مع الذین رکبوا السفینة و ذکر خروجها من السفینة بعد الطوفان ثم طوی ذکرها لما ذکر اللّه برکته نوحا و بنیه و میثاقه معهم فلم تذکر معهم زوجته. فلعلها کفرت بعد ذلک أو لعل نوحا تزوج امرأة أخری بعد الطوفان لم تذکر فی التوراة» «۱».

و عند تحدید ضوابط الاستعانة بمثل هذه الأقوال من التوراة و الإنجیل من خلال الأمثلة السابقة فقد ذکر ابن عاشور فی تفسیر قوله تعالی وَ إِذْ قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ... الآیة، ما تعرضت له الآیة من ذکر قصة من قصص بنی إسرائیل، ثم نوّه بما جاء فی الکشاف و الموجهین لکلامه، و أن تقدیم جزء القصة لا یقتضی إلا تفکیکها إلی قصتین، الأولی و هی المحکیة فی هذه الآیة و هی التی أشارت إلیها التوراة فی السفر الرابع "سفر الخروج "ثم نقل ابن عاشور نصها.

و فی المثال الثانی کان عن ثانی ما اسمه زکریا من أنبیاء بنی إسرائیل و زوجته "الیصابات "کما فی إنجیل لوقا.

و فی المثال الثالث کان عن تبشیر عیسی علیه السلام ببعثة الرسول- صلی اللّه علیه و سلم- و ما سیکون لدعوته و شریعته من بقاء و مکانة، کما جاء فحوی عبارات الإنجیل سواء إنجیل یوحنا أم إنجیل متی.

و فی المثال الأخیر کان النقل من التوراة عن انطواء ذکر امرأة نوح، و تعلیل ابن عاشور لهذا الانطواء.

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۸، ص ۳۷۴، ۳۷۵.

و انظر أمثلة أخری: ج ۱، ص ۴۳۰. ج ۲، ص ۳۰۶، ۴۸۶. ج ۶، ص ۱۷۳. ج ۷، ص ۷۰، ۳۱۱. ج ۱۳، ص ۴۸. ج ۱۶، ص ۸۴، ۲۱۴. ج ۱۷، ص ۱۲۶. ج ۲۳، ص ۲۵۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۳۷

و استعانة ابن عاشور ببعض ما جاء من التوراة و الإنجیل کانت من قبیل تفصیل ما أجمل من القصص القرآنی، و لیس لهذه الأقوال من خطر سواء فی العقیدة أم التشریع، کما أنها لیست من قبیل الحشو و الاستهواء اللذین نراهما فی الإسرائیلیات التی زجّها بعض المفسرین فی کتبهم و قبولها دون تحقیق.

و مهما یکن من أمر فقد أکثر العلماء من التنبیه علی خطورة المرویات الإسرائیلیة فی کتب التفسیر أیا ما کانت اتجاهات أصحابها، و أنسب ما نستطیع التذکیر به فی هذا الأمر هو قول الشیخ أحمد محمد شاکر عن مرویات بنی إسرائیل: «إن إباحة التحدث عنهم فیما لیس عندنا دلیل علی صدقه و لا کذبه شیء، و ذکر ذلک فی تفسیر القرآن و جعله قولا، أو روایة فی معنی الآیات، أو فی تعیین ما لم یعیّن فیها، أو فی تفصیل ما أجمل فیها شیء آخر، لأن فی إثبات مثل ذلک بجوار کلام اللّه ما یوهم أن هذا الذی لا نعرف صدقه و لا کذبه مبین لقول اللّه تعالی، و مفصل لما أجمل فیه، و حاشا للّه و لکتابه من ذلک، و أن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم عند ما أذن بالتحدث عنهم أمرنا أن لا نصدقهم و لا نکذبهم «۱» فأی تصدیق لروایتهم و أقاویلهم أقوی من أن نقرنها بکتاب اللّه، و نضعها موضع التفسیر و البیان» «۲».

و من ثم یمکن القول إن ابن عاشور لم یقع فی شرک الإسرائیلیات و أکاذیبها، و کانت استعانته بأقوال من التوراة و الإنجیل فی

الحدود التى تلقى بعض الأضواء على أحداث تاريخية لم يدر حولها خلاف يذكر، أو تمس العقيدة الإسلامية و لا أحكامها، و كانت بعيدة عن الرغبة فى استهواء القراء و جمع الأقوال فحسب، كما يفعل بعض المفسرين الذى استهوتهم هذه الإسرائيليات.

***

(۱) انظر صحيح البخارى، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل.

(۲) عمدة التفاسير عن الحافظ ابن كثير، اختصار و تحقيق أحمد محمد شاكر، ج ۱، ص ۱۵، دار المعارف، مصر، ۱۹۵۶ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۸

تلك هى مقومات التفسير بالرواية عند ابن عاشور فى تفسيره "التحرير و التنوير، "و لم يكن فيها مقلدا يقبل الروايات أو الأقوال دون إعمال العقل، و إنما كان واعيا بقيمة كتب التراث الإسلامى فى ميدان التفسير الذى يمثل جانبا مهما من ضمير الأمة و تاريخها، يتعامل مع هذا التراث بتفتح فكرى، يأخذ منه ما يأخذ، و يرفض منه ما يرفض، يأخذ من أعلى مصادره توثيقا، و ما يتطابق مع الفكر النّير بعد تحقيق و تحليل، و يرفض ما دون ذلك معللا أسباب الرفض، مقتنعا بالمحتوى الأصيل من هذا التراث، مبتعدا عن سلطان التعوّد و القبول بلا مناقشة.

إن محاولة تصفية جانب كبير من التراث الإسلامى من شوائب كثيرة علقت به تمت فى "التحرير و التنوير "بنجاح لا يمكن إنكاره، و لعل الاسم الذى اختاره ابن عاشور لتفسيره هذا يؤكد عزمه على ذلك بعد وضوح الهدف أمامه، حيث اعتمد تحقيق هذا الهدف على عقل مستنير استطاع به صاحبه النفاذ إلى هذا التراث و الإلمام بالتيارات المختلفة التى صاحبت تسجيله، و الاتجاهات المتضاربة التى اختلفت عليه ليخرج لنا بأصفى ما يمكن الخروج به من النصوص و المأثورات.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۳۹

الباب الثالث منهج الطاهر بن عاشور فى التفسير بالدراية

اشارة

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۴۱

تمهيد:

من المقرر الثابت أن تكون القواعد التالية أمام من يفسر القرآن بالرأى:

- إن مجال الرأى فيما لا نص فيه سواء من القرآن أم من السنة الصحيحة، أم ما أجمع عليه صحابة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم.

- العلم الصحيح بما فى القرآن من الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه و الخاص و العام، و المبين و المبهم، و المقطوع و الموصول، و الفرائض و الأحكام.

- أن تتوفر له الخبرة اللازمة بالأسانيد و المتون ليعرف الصحيح منها و السقيم.

- أن يكون ملما بتاريخ الفقه و أصوله و اختلاف أئمة المذاهب الفقهية و أصحابهم، فأعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

- العلم بلغة العرب «المفردات و الترادف و الاشتراك اللغوى و الاشتقاق و الإعراب و الصرف و الشعر» و القراءات و البلاغة و علومها "الفصاحة و البيان و البديع."

- أن يكون منزها عن آراء العوام، بعيدا عن جعل تفسير كتاب اللّه لحزب أو هوى.

- أن يتمتع بالذوق الكريم، و الموهبة اللازمة، و الخشوع التام، صادق الرغبة فى الاستعانة بنور اللّه تعالى «۱».

(۱) راجع- إن شئت-

- البرهان فی علوم القرآن، الزرکشی، ج ۱، ص ۱۳.

- البحر المحیط، ابن حیان الأندلسی، ج ۱، ص ۷، مکتبة النصر الحدیثة، الریاض.

- مقدمة فی أصول التفسیر، ابن تیمیة، ص ۲۹، منشورات مکتبة الحیاة، بیروت- لبنان، ۱۹۸۰ م.

- التفسیر و المفسرون، د. محمد حسین الذهبی، ج ۱، ص ۲۸۰، دار القلم، بیروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۴۲

التفسیر بالرأی عند ابن عاشور:

اشارة

فی المقدمة الثالثة من المقدمات العشر التی تصدرت "التحریر و التنویر "کتب ابن عاشور عن التفسیر بغیر المأثور، و معنی التفسیر بالرأی، حیث طرح سؤالا طویلا فی أول هذه المقدمة ... قال:

«إذ قلت: أراک بما عددت من علوم التفسیر تثبت أن تفسیرا کثیرا لم یستند إلی مأثور عن النبی صلی اللّه علیه و سلم، و لا- عن أصحابه، و تبیح لمن استجمع من تلک العلوم حظا کافیا، و ذوقا ینفتح له بهما من معانی القرآن ما ینفتح علیه أن یفسر من آی القرآن بما لم یؤثر عن هؤلاء، فیفسر بمعان تقتضیها العلوم التی یستمد منها علم التفسیر، و کیف حال التحذیر الواقع فی الحدیث الذی رواه الترمذی عن ابن عباس أن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم قال:

«من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار» «۱».

و الحدیث الذی رواه أبو داود و الترمذی و النسائی أن النبی صلی اللّه علیه و سلم قال: «من تکلم فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ»، و کیف محمل ما روی من تحاشی بعض السلف عن التفسیر بغیر توقیف؟ فقد روی عن أبی بکر الصدیق أنه سئل عن «الأبّ فی قوله: وَ فاکِهَةً وَ أَبًّا «۲»، فقال:

«أی أرض تقلنی، و أی سماء تظلنی، إذ قلت فی القرآن برأیی»، و یروی عن سعید بن المسیب و الشعبی إحجامهما عن ذلک» «۳».

(۱) انظر سنن الترمذی، ج ۲، ص ۱۵۷ "،أبواب التفسیر "و ذکر فی موضع آخر: «قال أبو عیسی:

هکذا روی عن بعض أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّه علیه و سلم و غیرهم أنهم شدّدوا فی هذا، فی أن لا یفسر القرآن بغیر علم».

أبو عیسی محمد بن عیسی بن سورة، الجامع الصحیح، ج ۵، ص ۲۰۰، تحقیق إبراهیم عطوة عوض، ط. الحلبی.

(۲) سورة عبس: الآیة ۳۱.

(۳) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۲۸، المقدمة الثالثة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۴۳

و ذکر فی الإجابة عن ذلک:

«قلت: أرانی کما حسبت أثبت ذلک و أبیحه، و هل اتسعت التفاسیر و تفننت مستنبطات معانی القرآن إما رزقه الذین أوتوا العلم من

فهم كتاب اللّه؟ و هل يتحقق قول علمائنا: «إن القرآن لا تنقضى عجائبه» إلا بازدياد المعانى باتساع التفسير؟

و لو لا ذلك لكان التفسير مختصرا فى ورقات قليلة، و قد قالت عائشة:

«ما كان رسول اللّه يفسر من كتاب اللّه إلا آيات معدودات علمه جبريل إياهن» «۱».

و يقول معللا الأسباب التى أدت إلى عدم الركون إلى التفسير بالمأثور فحسب:

«لو كان التفسير مقصورا على بيان معانى مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرا، و نحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة، فمن يليهم فى تفسير آيات القرآن و ما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم و علمهم، قال الغزالى و القرطبى: لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة فى التفسير مسموعا من النبى- صلى اللّه عليه و سلم- لوجهين:

أحدهما: أن النبى صلى اللّه عليه و سلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة، و هى ما تقدم عن عائشة.

ثانيهما: أنهم اختلفوا فى التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها و سماع جميعها» «۲».

ثم يتساءل:

---

(۱) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۳۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۴۴

«و هل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن فى خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك؟ و هذا الإمام الشافعى يقول: تطلبت دليلا على حجية الإجماع فظفرت به فى قوله تعالى: وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِيراً» «۱».

و يقول عن المحاذير التى جعلت أمام من يفسر القرآن بالرأى:

«و أما الجواب عن الشبهة التى نشأت من الآثار المروية فى التحذير من تفسير القرآن بالرأى فمرجعه إلى خمسة وجوه» «۲».

و هذه الوجوه تدور حول ألا يكون المراد بالرأى هو القول عن مجرد خاطر دون الاستناد إلى نظر فى أدلة العربية و مقاصد الشريعة و تصاريفها، و ألا يتدبر المفسر القرآن حق تدبره، فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأى دون إحاطة بجوانب الآية و مواد التفسير، أو أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن وفق رأيه و يصرفه عن المراد، أو يفسر القرآن برأى مستند إلى ما تقتضيه اللفظة، ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما فى ذلك من تضييق على المتأولين، و أخيرا أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطة فى التدبر و التأويل و نبذ التسرع إلى ذلك.

و يقول عن موقف التابعين فى التفسير، و عن بعض المفسرين الذين التزموا بالآثار المروية، و عن بعضهم الآخر الذين نحوا بتفاسيرهم إلى التفسير بغير المأثور:

---

(۱) سورة النساء: الآية: ۱۱۵.

و انظر التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۳۰.

(۲) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۴۵

«إن التابعين قالوا أقوالا فى معانى القرآن لم يسندوها و لا ادعوا أنها محذوفة الأسانيد، و قد اختلفت أقوالهم فى معانى آيات كثيرة اختلافا ينبئ إنباء واضحا بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم، و هى ثابتة فى تفسير الطبرى و

نظرائه، و قد التزم الطبری فی تفسیره أن یقتصر علی ما هو مروی عن الصحابة و التابعین، لکنه لا یلبث فی کل آیة أن یتخطی ذلک إلی اختیاره منها و ترجیح بعضها علی بعض بشواهد من کلام العرب، و حسبه بذلک تجاوزا لما حدده من الاقتصار علی التفسیر بالمأثور و ذلک طریق لیس بنهج، و قد سبقه إلیه بقی بن مخلد و لم نقف علی تفسیره، و شاکل الطبری فیه معاصروه، مثل ابن حاتم و ابن مردویه و الحاکم، فلله در الذین لم یحبسوا أنفسهم فی تفسیر القرآن علی ما هو مأثور مثل الفراء و أبی عبیدة من الأولین، و الزجاج و الرّمانی ممن بعدهم، ثم الذین سلکوا طریقهم مثل الزمخشری و ابن عطیة» «۱».

و هذه ضوابط استخلصها ابن عاشور من المراحل المتعاقبة لتاریخ التفسیر التی تنوعت فیها أدوات المفسرین و اتجاهاتهم، خصوصا أصحاب الاتجاهات الإخباریة و النزعات الحزبیة، أو الإشارات الصوفیة أو القصصیة، و أقحموا فی التفسیر ما لا خیر فیه، و جاءوا بالموضوعات و الإسرائیلیات، و ابتعدوا عن أصالة العربیة و مقاصد الشریعة، و ضیقوا معانی الآیة، و استباحوا لأنفسهم أن یقولوا دون علم أو تأویل صحیح.

أما هؤلاء الذین خلصت نیاتهم و سلمت قلوبهم و اکتملت أدواتهم و قدراتهم و الذین عرفهم تاریخ التفسیر من صحابة و تابعین و مفسرین فلهم أن یقولوا بما هداهم اللّه إلیه، و قد راح ابن عاشور وفق هذه الضوابط التی انتهی إلیها فی (التفسیر بالرأی) یفسر آیات الکتاب الکریم، یستعین أولا بمقومات

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۳۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۴۶

التفسیر بالمأثور یتصدرها تفسیر القرآن بالقرآن فیما یحمل بعض آیاته علی بعض، ثم بما صحّ من أحادیث و آثار، ثم راح بعد ذلک یکشف بعض أبعاد الآیة و إیحاءات ألفاظها مستغلا خصائص العربیة و إمکاناتها فی هذا الکشف من حیث ترکیب المفردات و صیاغة الجمل و الفوارق الإعرابیة، و ما یمثل العرب فی سننهم و کلامهم.

و لا یتوقف (التفسیر بالرأی) عند ابن عشور عند هذا الحد، بل یتعداه إلی الاستعانة بأقوال أئمة المذاهب الفقهیة و أصحابهم، و أقوال الفلاسفة و أصحاب الدراسات البیانیة، و آراء أصحاب العلوم الحدیثة فی بیان معنی الآیة، أو ما یمکن أن یکون معناها.

و مقومات التفسیر بالرأی عند ابن عاشور:

أولا: الشعر.

ثانیا: اللغة:

أ- الألفاظ

ب- الأعراب

ثالثا: الاستعانة بعلوم البلاغة

رابعا: الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار فی تفسیر آیات الأحکام

خامسا: الاستعانة بأقوال الفلاسفة و علماء الهیئة

أولا: الشعر:

احتل الشعر مکانة بارزة فی التحریر و التنویر، و قد مرّ بنا فی الباب الأول من هذه الدراسة بعض أسماء الشعراء الذین ذکرهم ابن عاشور فی تفسیره، و الواقع أن الشعراء الذین احتج ابن عاشور بأشعارهم کانوا من الکثرة التی یصعب حصرها، و وجدنا- علی سبیل المثال- فی المجلد الأول "۸۴۸ ص"

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۴۷

أکثر من مائة و أربعین شاعرا بعد استبعاد الأسماء المکررة، فآثرنا أن نذکر بعضهم فی الباب الأول بعد مراعاة عصورهم، ثم نأتی ببعض الأمثلة فیما تناوله ابن عاشور فی تفسیره کله آخذین بعین الاعتبار عصور الشعر المختلفة.

و لا بدّ أن نقرر- فی صدد هذا الباب- أن استخدام ابن عاشور للتفسیر بالروایة بکل مقوماته لم ینفصل عن التفسیر بالدرایة بکل لوازمه، و ما جاء من أمثلة سابقة أو لا حقة کان من قبیل تصنیف مقومات التفسیر فی "التحریر و التنویر."

و من وجوه الاختلاف التی وقعت فی الاحتجاج بالشعر ما جاء فی الإتقان:

«قال أبو بکر بن الأنباری: قد جاء عن الصحابة و التابعین کثیرا الاحتجاج علی غریب القرآن، و مشکله بالشعر، و أنکر جماعة لا علم لهم علی النحویین ذلک، قالوا: إذا فعلتم ذلک جعلتم الشعر أصلا للقرآن، قالوا:

و کیف یجوز أن یحتج بالشعر علی القرآن، و هو مذموم فی القرآن و الحدیث، قال: لیس الأمر کما زعموه من أنّا جعلنا الشعر أصلا للقرآن، بل أردنا تبیین الحرف الغریب من القرآن بالشعر، لأن اللّه تعالی قال: إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا «۱»، و قال: بِلِسانٍ عَرَبِیٍّ مُبِینٍ «۲»، و قال ابن عباس: الشعر دیوان العرب، فإذا أخفی علینا الحرف من القرآن الذی أنزله اللّه بلغة العرب رجعنا إلی دیوانها فالتمسنا معرفة ذلک منه» «۳».

---

(۱) سورة الزخرف: الآیة ۳.

(۲) سورة الشعراء: الآیة ۱۹۵.

(۳) الإتقان، ج ۱، ص ۱۵۷.-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۴۸

و قد ذهب ابن عاشور فی تفسیره یحتج بالشعر فی تبیین الحرف الغریب فی القرآن و بعض الاستعمالات اللغویة عند العرب و مما احتج به من شعر الحارث بن حلزة «۱»، و النابغة «۲»، و غاوی بن ظالم أو عباس بن مرداس «۳» فی لفظ "رب "من قوله تعالی: رَبِّ الْعالَمِینَ (سورة الفاتحة: الآیة ۱).

قال ابن عاشور:

«و العرب لم تکن تخص لفظ الرب به تعالی لا مطلقا و لا مقیدا، قال الحارث بن حلزة:

و هو الرب و الشهید علی یوم الحیارین و البلاء بلاء یعنی عمرو بن هند، و قال النابغة فی النعمان بن الحارث:

تخبّ إلی النعمان حتی تنالهفدی لک من رب طریقی و تالدی و قال فی النعمان بن المنذر حین مرض:

و ربّ علیه اللّه أحسن صنعهو کان له علی البریة ناصرا و قال صاحب الکشاف و من تابعه: إنه لم یطلق علی غیره تعالی إلا مقیدا، و لم یأتوا علی ذلک بسند، و قد رأیت أن الاستعمال بخلافه، أما إطلاقه علی کل آلهتهم فلا مریة فیه کما قال غاوی بن ظالم، أو عباس بن مرداس:

- و ذکر السیوطی: «أخرج أبو بکر بن الأنباری فی کتاب الوقف من طریق عکرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتم عن شیء من غریب القرآن فالتمسوه فی الشعر، فإن الشعر دیوان العرب».

المزهر فی علوم اللغة و أنواعها، ج ۲، ص ۳۰۲، شرحه و ضبطه، محمد أحمد جاد المولی، علی محمد البجاوی، محمد أبو الفضل إبراهیم، دار إحیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبی، القاهرة.

و انظر عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البیانی للقرآن و مسائل ابن الأزرق، ج ۲، دار المعارف، مصر، ط ۲، ۱۹۸۷ م.

(۱) من أصحاب القصائد التسع المشهورات.

(۲) من أصحاب القصائد التسع المشهورات.

(۳) من الشعراء الأوائل.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۴۹ أ ربّ يبول الثعلبان برأسه‌لقد هان من بالت عليه الثعالب و سموا العزى الرّبة، و جمعه أرباب أدلّ دليل على إطلاقه على متعدد، فكيف تصح دعوى تخصيص إطلاقه عندهم باللّه تعالى، و أما إطلاقه مضافا أو متعلقا بخاص فظاهر وروده بكثرة نحو: رب الدار، رب الفرس، و رب بنى فلان» «۱».

و هو فى هذا المثال لم يتبع صاحب الكشاف، أو غيره من المفسرين «۲»، و أهل اللغة فى إطلاق "الرب "على غير اللّه تعالى إلا مقيدا، نحو رب الدار، و رب الفرس ...، و ذكر ابن عاشور إنهم لم يأتوا على ذلك بسند، و هو فيما ساقه من شواهد شعرية قد ذهب إلى أن العرب قد أطلقوا "الرب "مجردا من الإضافة إلى الأشخاص، أو بعض آلهتهم قبل الإسلام، و جمعه على أرباب أدلّ دليل على ذلك.

و من شعر عبيد بن الأبرص «۳».

و فى دلالة "قد "الداخلة على الفعل المضارع، ذكر فى قوله تعالى:

قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (سورة البقرة: الآية ۱۴۴).

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۶۷.

(۲) انظر تفسير القرطبى، ج ۱، ص ۱۳۷، و تفسير الطبرى، ج ۱، ص ۴۶.

و تفسير ابن كثير، ج ۱، ص ۴۳، ط ۵، دار الأندلس، بيروت.

و تفسير البيضاوى، ج ۱، ص ۹، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۰۸ ه- ۱۹۸۸ م.

(۳) شاعر من دهاة الجاهلية و حكمائها، و هو أحد أصحاب المجمهرات المعدودة، طبقة ثانية من المعلقات، انظر الشعر و الشعراء لابن قتيبة، ص ۸۴، و الأغانى ۱۹: ۸۴، و خزانة البغدادى، ص ۳۲۳

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۵۰

«و جيء بالمضارع مع "قد "للدلالة على التجدد، و المقصود تحدد لازمه ليكون تأكيدا لذلك اللازم و هو الوعد، فمن أجل ذلك غلب على "قد "الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل، كما قال عبيد بن الأبرص.

قد أترك القرن مصفرا أنامله‌كأنّ أثوابه مجت بفرصاد» «۱» من شعر زهير «۲»، و مالك بن الريب «۳».

فى التعبير عن المستقبل بأحداث لم تقع بعد، لغرض استحضار السامع لها على هيئة مخصوصة، ذكر ابن عاشور فى قوله تعالى:

أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى وَ الْعَذابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَما أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ (سورة البقرة: الآية ۱۷۵).

«و قوله فَما أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار، و لما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئا عن مشاهدة صبرهم على العذاب، و هذا الصبر غير حاصل فى وقت نزول هاته الآية بنى التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية، و هذا من طرق جعل المحقق الحصول فى المستقبل بمنزلة الحاصل، و منه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى و تنزيل المتخيل منزلة المشاهد كقول زهير:

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲، ص ۲۷.

(۲) من أصحاب القصائد التسع المشهورات.

(۳) هو مالك بن الريب بن حوط بن حوط، كان ظريفا أديبا فاتكا، و هرب من الحجاج لأنه هجاه، و خرج إلى خراسان، ففرّ مع سعيد بن العاص، مات بها، انظر معجم الشعراء للمرزبانى، ص ۲۶۵، تحقيق عبد الستار أحمد فراج.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۵۱ تبصر خليلى هل ترى من ظعائن‌تحملنى بالعلياء من فوق جرثم بعد أن ذكر إنه وقف بالدار بعد عشرين حجة، و قول مالك بن الريب.

دعانى الهوى من أهل ودى و حيرتى‌بذى الطيسين فالتفت ورائيا و قريب منه قوله تعالى: كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ «۱» على جعل "لَتَرَوُنَ "جواب "لو «"۲»، و من شعر "الأحوص «"۳».

و فى كون فعل "الخوف "بتعدى لمفعول واحد و مفعولين، ذكر فى تفسير قوله تعالى:

لَقَدْ أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى قَوْمِهِ فَقالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (سورة الأعراف: الآية ۵۹).

«و فعل الخوف يتعدى نفسه إلى الشيء المخوّف منه، و يتعدى إلى مفعول ثان بحرف "على "إذا كان الخوف من خبر يلحق غير الخائف، كما قال الأحوص:

فإذا تزول تزول على متخرطنخشى بوادره على الأقران» «۴» و من شعر "كعب بن زهير «"۵».

---

(۱) سورة التكاثر: الآية ۵، ۶.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۲، ص ۱۲۵.

(۳) من الطبقة السادسة من فحول الجاهلية.

(۴) التحرير و التنوير ج ۸، ص ۱۹۰.

(۵) من الطبقة الثانية من فحول الجاهلية.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۵۲

ذكر ابن عاشور فى معنى "قاصِراتُ الطَّرْفِ "و ما شاع من هذا الوصف، فى قوله تعالى:

فِيهِنَّ قاصِراتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَانٌّ (سورة الرحمن:

الآية ۵۶).

«و قاصرات الطرف: صفة لموصوف محذوف تقديره نساء، و شاع المدح بهذا الوصف فى الكلام حتى نزل منزلة الاسم، ف" قاصِراتُ الطَّرْفِ "نساء فى نظرهن مثل القصور، و الغض خلقة فيهن، و هذا نظير ما يقول الشعراء من المولدين مراض العيون، أى: مثل المراض خلقة، و القصور مثل الغض من صفات عيون المها و الظباء، قال كعب بن زهير:

و ما سعاد غداة البين إذ رحلواإلا أغن غضيض الطرف مكحول» «۱» و قد أكثر ابن عاشور فى تفسيره كله من ذكر الشواهد الشعرية فى العصر الجاهلى، و من الشعراء الذين أتى بأبياتهم:

المتلمس، و حاتم بن عبد الطائى، و أبو الطمحان القينى، و حميد بن ثور، و عمرو بن معد يكرب، و سحيم بن وثيل، و عنترة العبسى، و أوس بن حجر، و لبيد بن ربيعة العامرى، و امرؤ القيس، و ذو الإصبع العدوانى، و الوليد بن المغيرة، و عروة بن أذنية، و علقمة بن عبدة الملقب بالفحل، و المعلوط القويعى، و عمرو بن البراقة النهمى، و قيس بن الحطيم، و بشامة بن حزن، و الحرث بن كلدى، و الخطيل بن أوس، و غيرهم كثيرون.

و من شعراء العصر الأموى الفرزدق «۲» و جرير «۳».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۷، ص ۲۶۹.

(۲) من الطبقة الأولى من فحول الإسلام.

(۳) من الطبقة الأولى من فحول الإسلام.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۵۳

ذكر فى تعدية الفعل نبأ و أنبأ من قوله تعالى:

وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ قالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هذا قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ (سورة التحريم: الآية ۳).

«و اعلم أن نبأ و أنبأ مترادفان و هما بمعنى أخبر و أن حقهما التعدية على مفعول واحد لأجل ما فيهما من همزة التعدية أو التضعيف، و إن كان لم يسمع فعل مجرد لهما، و هو مما أميت فى كلامهم استغناء بفعل علم، و الأكثر أن يتعديا إلى ما زاد على المفعول بحرف جر نحو: نبأت به، و قد يحذف حرف الجر فيعديان إلى مفعولين، كقوله هنا: «من أنبأن هذا» أى بهذا، و قول الفرزدق:

نبئت عبد اللّه بالجو أصبحت كراما مواليها لئاما ما صميها حمله سيبويه على حذف الحرف، و قد يضمنان معنى: اعلم، فيعديان إلى ثلاثة مفاعيل كقول النابغة:

نبئت زرعة و السفاهة كاسمها يهدى إلى غرائب الأشعار» «۱» و فى قوله تعالى:

إِنَّ جَهَنَّمَ كانَتْ مِرْصاداً* لِلطَّاغِينَ مَآباً* لابِثِينَ فِيها أَحْقاباً (سورة النبأ، الآية ۲۱، ۲۲، ۲۳).

ذكر ابن عاشور: «و دخول حرف "إن "فى خبر "إن "يفيد تأكيدا على التأكيد الذى أفاده حرف التأكيد الداخل على قوله يَوْمَ الْفَصْلِ» «۲»، على حد قول جرير:

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۸، ص ۳۵۵.

(۲) سورة النبأ: الآية ۱۷، إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كانَ مِيقاتاً

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۵۴ إن الخليفة إن اللّه سربله سربال ملك به ترجى الخواتيم و منه قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصارى وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ «۱»، و تكون الجملة من تمام ما خوطبوا بقوله: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْواجاً «۲».

و فى معنى "الوسوسة "احتج ببيت رؤبة بن العجاج الراجز «۳» فى قوله تعالى: فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُما ما وُورِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما (سورة الأعراف: الآية ۲۰).

ذكر ابن عاشور:

«كانت وسوسة الشيطان بقرب نهى آدم عن الأكل من الشجرة، فعبّر عن القرب بحرف التعقيب إشارة إلى أنه قرب قريب لأن التعقيب كل شىء بحسبه.

و الوسوسة الكلام الخفى الذى لا يسمعه إلا المدانى للمتكلم، قال رؤبة يصف صائدا:

وسوس يدعو جاهدا رب الفلق سرا و قد أون تأوين العقق» «۴» و هكذا كان الشعر عند ابن عاشور من الوسائل التى تكشف عن معنى كلمة، أو توضيح دلالة، أو بيان أثر الحروف الزائدة على الفعل المجرد، أو التنبيه عن الاستعمالات اللغوية المختلفة لبعض الصيغ التى اشتهرت فى العربية.

---

(۱) سورة الحج: الآية ۱۷.

(۲) سورة النبأ: الآية ۱۸.

و انظر التحریر و التنویر، ج ۳۰، ص ۳۴.

(۳) من الطبقة التاسعة من فحول الإسلام.

(۴) التحریر و التنویر، ج ۸، ص ۵۶ القسم الثانی.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۵۵

و هو فی کل ذلک ینسب البیت إلی صاحبه، و قد یذکر المناسبة التی قیلت فیه، زیادة فی البیان، و ربما ذکر أکثر من شاهد علی ما یذهب إلیه سعیا إلی توکید عموم الاستخدام و اطراده، لا حالة قائمة بذاتها.

و شواهده- کما رأینا- تمثل عصور الاحتجاج "الجاهلی و صدر الإسلام و الأموی "و التی علیها علماء اللغة و فنونها المختلفة من حیث الاحتجاج بها ما دامت خالصة من الشوائب و الاختلاط، و بقی لها صفاؤها الذی نقلته الأجیال، حریصة علیه، حارسة له.

و ابن عاشور فیما نقله من شواهد نجده لم یحتج بأبیات مجهولة، کما أنه لم یحتج ببیت أو أکثر علی روایات مختلفة تطرق إلیها الاحتمال، أو تلجأ إلیها الضرورة الشعریة، کما أن استخدامه لهذه الشواهد آزره الاحتجاج بنصوص قرآنیة، و أمثال عرفها التراث العربی الجاهلی من الکلام الفصیح.

و من شعراء ما بعد عصور الاحتجاج الذین جاء ابن عاشور بذکرهم:

المتنبی، و أبو العلاء المعری، و ابن العمید، و الحسن بن طباطبا، و ابن الرومی، و أبو فراس الحمدانی، و أبو تمام ... و غیرهم.

و من خلال الأمثلة التالیة یمکن التعرف علی المواطن التی استعان ابن عاشور فیها بشعر هؤلاء، أو بغیرهم ممن جاءوا بعد عصور الاحتجاج:

ذکر فی معنی "العبادة "و سرها و تأثیرها عند تفسیر قوله تعالی:

إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ (سورة الفاتحة: الآیة ۵).

«لا شک أن داعی العبادة التعظیم و الإجلال، و هو إما عن محبة أو عن خوف، و أهمه ما کان عن محبة لأنه یرضی نفس فاعله، قال:

أهابک إجلالا و ما بک قدرةعلیّ و لکن ملء عین حبیبها

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۵۶

هی تستلزم الخوف من غضب المحبوب، قال محمود الوراق، أو منصور الفقیه:

تعصی الإله و أنت تظهر حبههذا لعمری فی القیاس بدیع

لو کان حبک صادقا لأطعتهإن المحب لمن یحب مطیع و لذلک قال تعالی: قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ «۱»، فذلک یشعر بأن اتباع الشریعة یوجب محبة اللّه و أن المحب یود أن یحبه حبیبه کما قال المتنبی:

أنت الحبیب و لکنی أعوذ بهمن أن تکون محبا غیر محبوب و إلی هذا النوع ترجع عبادة أکثر الأمم، و منها العبادة المشروعة فی جمیع الشرائع لأنها مبنیة علی حب اللّه تعالی، و کذلک عبادة المشرکین أصنامهم، قال تعالی: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً یُحِبُّونَهُمْ کَحُبِّ اللَّهِ «۲».

و من الأمم من عبدت عن خوف دون محبة، و إنما هو لاتقاء شر کما عبدت بعض الأمم الشیاطین، و عبدت المانویة من المجوس المعبود "أهرمن "و هو عندهم رب الشر و الضر، و یرمزون إلیه بعنصر الظلمة و أنه تولد من خاطر سوء خطر للرب "یزدان "إله الخیر، قال المعری:

فکّر یزدان علی غیرهفصیغ من تفکیره أهرمن» «۳»

---

(۱) سورة آل عمران: الآیة ۳۱.

(۲) سورة البقرة: الآیة ۱۶۵.

(۳) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۱۸۲، ۱۸۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۵۷

و عند تفسیره لقوله تعالی: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَرْجِعُونَ (سورة البقرة: الآیة ۱۸).

ذکر: «قال صاحب الکشاف: فإن قلت هل یسمی ما فی الآیة استعارة؟ قلت: مختلف فیه، و المحققون علی تسمیته تشبیها بلیغا لا استعارة، لأن المستعار له مذکور و هم المنافقون» أ. ه أی لأن الاستعارة تعتمد علی لفظ المستعار منه، أو المستعار له فی جملة الاستعارة، فمتی ذکرا معا فهو تشبیه، و لا یضر ذکر لفظ المستعار له فی غیر جملة الاستعارة لظهور أنه لو لا العلم بالمستعار له فی الکلام لما ظهرت الاستعارة، و لذلک اتفقوا علی أن قول ابن العمید:

قامت تظللنی من الشمس‌نفس أعز علیّ من نفسی

قامت تظللنی و من عجب‌شمس تظللنی من الشمس إن قوله "شمس "استعارة، و لم یمنعهم من ذلک ذکر المستعار له قبل قوله" نفس أعز "و ضمیرها فی قوله "قامت تظللنی، "و کذا إذا کان لفظ المستعار غیر مقصود ابتناء التشبیه علیه لم یکن مانعا من الاستعارة کقول أبی الحسن بن طباطبا:

لا تعجبوا من یلی غلالتهقد ذرّ أزراره علی القمر فإن الضمیر لم یذکر لیبنی علیه التشبیه، بل جاء التشبیه عقبه» «۱».

و عن شروط التأویل الصحیح ذکر فی تفسیره لقوله تعالی:

وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سورة البقرة: ۴۲)

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۳۱۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۵۸

«إن التأویل لا یصح إلا إذا دلّ علیه دلیل قوی، أما إذ وقع التأویل لما یظن أنه دلیل فهو تأویل باطل، فإن وقع بلا دلیل أصلا فهو لعب لا تأویل، و لهذا نهی الفقهاء عن اقتباس القرآن فی غیر المعنی الذی جاء له کما قال ابن الرومی:

لئن أخطأت فی مدحیک ما أخطأت فی منعی

لقد أنزلت حاجاتی‌بواد غیر ذی زرع» «۱» و فی معنی "الطَّرْفِ "ذکر عند تفسیره لقوله تعالی:

وَ ما جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْری لَكُمْ وَ لِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِیزِ الْحَكِیمِ* لِیَقْطَعَ طَرَفاً مِنَ الَّذِینَ كَفَرُوا أَوْ یَكْبِتَهُمْ فَیَنْقَلِبُوا خائِبِینَ* لَیْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ أَوْ یَتُوبَ عَلَیْهِمْ أَوْ یُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظالِمُونَ (سورة آل عمران: ۱۲۶ إلی ۱۲۸).

«و الطرف- بالتحریک- یجوز أن یکون بمعنی الناحیة، و یخص بالناحیة التی هی منتهی المکان، قال أبو تمام:

کانت هی الوسط المحمی فاتصلت‌بها الحوادث حتی أصبحت طرفا فیکون استعارة لطائفة من المشرکین کقوله تعالی: أَ وَ لَمْ یَرَوْا أَنَّا نَأْتِی الْأَرْضَ نَنْقُصُها مِنْ أَطْرافِها «۲».

و یجوز أن یکون المعنی الجزء المتطرف من الجسد کالیدین و الرجلین

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۴۷۲.

(۲) سورة الرعد: الآیة ۴۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۵۹

و الرأس فیکون مستعارا هنا لإشراف المشرکین، أی لیقطع من جسم المشرک أهم أعضائه، أی لیستأصل صنادید الذین کفروا، و

تنكير (طرفا) للتفخيم «۱».

و كل ذلك معان جديدة لم تأت فى شعر عصور الاحتجاج، و إنما عرفها الشعر بعد ذلك، حيث نضجت علوم البلاغة و ألوان التعبير و موضوعاته المختلفة، فلم يكن للمحبوب هيبة الإجلال فى العصر الجاهلى أو ما تلاه من عصور الاحتجاج، كما لم يكن هناك محبة الخالق التى توجب اتباع شريعته، أو تصوير لأحوال بعض الأمم التى عبدت آلهتها عن خوف دون محبة مثلما ورد فى تفسير قوله تعالى: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.

و فى المثال الثانى عند تفسير قوله تعالى: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ و ما فيه من تشبيه بليغ كما أجمع عليه أصحاب البلاغة، حيث استعان ابن عاشور ببيتى ابن العميد فى توضيح ما ذهب إليه هؤلاء، فمتى ذكر المستعار منه، أو المستعار له فى جملة الاستعارة فهو تشبيه، و إذا كان المستعار غير مذكور ابتنى التشبيه عليه، و لم يكن ذلك مانعا من الاستعارة كما جاء فى بيت أبى الحسن بن طباطبا و ذلك من فنون البديع التى نضجت فى عصر ابن المعتز «۲» و قدامة بن جعفر «۳»، و أبى الهلال العسكرى «۴».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۴، ص ۷۸.

(۲) انظر عبد اللّه بن المعتز، البديع، ص ۱ و ما بعدها، تحقيق و تعليق كرانشوفسكى، ط ۴، مكتبة المثنى، بغداد، ۱۹۶۷ م.

(۳) انظر أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ۵۸، تحقيق جمال مصطفى، مكتبة الخانجى، القاهرة، ط ۳.

(۴) انظر أبو الهلال العسكرى، كتاب "الصناعتين "ص ۲۶۶، تحقيق محمد على البجاوى، و محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۰

و فى المثال الثالث ذكر ابن عاشور فى تفسير قوله تعالى: وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ ... الآية، شروط التأويل الصحيح، فقوله تعالى ينهى عن خلط الحق بالباطل، لذا نهى الفقهاء عن الاقتباس من القرآن فى غير المعنى الذى جاء له، و مثل ابن عاشور هذا الحال ببيتى ابن الرومى، فإذا كان مديح لصاحبه خطأ، فلم يكن هناك خطأ فى منعه، و حاله فى ذلك شبيه يحسن حط رحاله فى واد قفر لا زرع و لا حياة فيه مثله كمن يؤوّل القرآن فى غير معناه.

و فى المثال الرابع فى تفسير معنى "الطَّرْفِ، "فى قوله تعالى: لِيَقْطَعَ طَرَفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا فهو بمعنى الناحية الذى هو منتهى المكان، كما يقول:

طرف المدينة، و هو هنا مستعار لطائفة من المشركين، و يجوز أن يكون لأشرافهم، و بيت أبى تمام المذكور معناه: إن المكان المحمى كان فى الوسط، و تتابع الأصداف عليه حصلته بعيدا، كذا استئصال هؤلاء الذين يمثلون اليدين و الرجلين و الرأس من جسد الشرك.

نخلص من ذلك إلى أن توظيف الشعر عند ابن عاشور كان على النحو التالى:

- كان شعر عصور الاحتجاج كاشفا عن معنى المفردات القرآنية، أو كيفية الاستعمالات اللغوية و أحوالها المختلفة كما عرفها الكلام العربى الفصيح «۱».

---

(۱) ذكر الدكتور رمضان عبد التواب عن الشعر الجاهلى:

«كان أساسا لاعتماد اللغويين- فى غالب الأحيان- لاستنباط قواعد الكلام العربى و دلالات ألفاظه، و تصنيف صيغه و أوزن مفرداته».

فصول فى فقه اللغة، ص ۸، ط ۳، مكتبة الخانجى، القاهرة ۱۴۰۸ ه- ۱۹۹۷ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۱

- أما الشعر الذى تخطى عصور الاحتجاج فكان الشعراء قد رسخت أقدامهم فى العربية، و تقدمتهم دراسات بلاغية مختلفة حيث تأثر شعرهم باتجاهاتها الجديدة و موضوعاتها المستحدثة، فأخذوا ينشدون أشعارهم وفق معايير نقدية جديدة، و اخترعوا أغراضا لم تظهر على ساحة التعبير الشعرى من قبل، و احتاجوا إلى صور فيها من الفطنة و التأمل و التجربة و الظلال و الألوان و حركات النفس الداخلية ما يسمح بالتعبير عن أشواق الإنسان و عواطفه العليا و ذوقه الخالص من التكلف و المبالغة، و دعتهم روح العصر إلى التعبير عن صورهم بوسائل جديدة، و مسالك طريفة يظهرون فيها استقلالهم عن الأشكال الشعرية التقليدية، و المضامين و الأشكال و الأفكار التى لا توافق زمانهم.

و قد أعان هذا الشعر الجديد ابن عاشور فى توضيح بعض الجوانب البلاغية للآية، فالقرآن لا تنقضى عجائبه، و لكل عصر أدواته التى يحاول بها الوصول إلى مكنون بعض هذه العجائب.

ثانيا: اللغة:

أ- الألفاظ:

لم يشغل الحديث عن اللغة فى المقدمات العشر فى التحرير و التنوير جزءا خاصا به، و قد يرجع ذلك لدورها البارز فى كل ما ذكره ابن عاشور فى هذه المقدمات، فهى جانب مهم فيما تناوله فى المقدمة الأولى [فى التفسير و التأويل و كون التفسير علما] و فى المقدمة الثانية [فى استمداد علم التفسير] و فى الثالثة [فى صحة التفسير بغير المأثور و معنى التفسير بالرأى] و فى السادسة [فى القراءات] و فى التاسعة [فى أن المعانى التى تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها] و فى العاشرة [فى إعجاز القرآن].

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۲

و قد أوضح ابن عاشور دور اللغة فى المقدمات المذكورة هذه و علاقتها بما عنون به كل مقدمة، و قام تفسيره على حيوية هذا الدور و تداخله، فما ترك من آية إلا و استوفى الجانب اللغوى حقه، يتناول كل كلمة منها، يفصل القول فيها من كل جانب لغويا كان أو شرعيا، حقيقة أو مجازا، يستعين بكل ما يمكن الاستعانة به من قرآن و حديث و شعر و قول مفسر. و عالم لغة أو غير ذلك من الشواهد، و من وراء ذلك كله ثقافته الواسعة فى هذا الميدان، و بعد حديثه عن الكلمة من حيث دلالتها اللغوية أو الشرعية يذكر موقع الجملة التى جاءت فيها هذه الكلمة فى الإعراب و وجه العلاقة بينها و بين الجملة التالية لها، فالسورة عنده تمثل وحدة عامة مهما كان تعدد أغراضها.

و مما ذكره فى "المقدمة الثانية "فى بيان دور اللغة و قواعد العربية و علاقتهما بفهم معانى القرآن.

«أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم و أدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية و السليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، أم حصلت بالتلقى و التعلم كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين شافهوا بقية العرب و مارسوهم، و المولدين الذين درسوا علوم اللسان و دونوها.

إن القرآن كلام عربى فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه، و بدون ذلك يقع الغلط و سوء الفهم، لمن ليس بعربى بالسليقة، و نعنى بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربى، و هى: متن اللغة، و التصريف، و النحو، و المعانى، و البيان، و من وراء ذلك استعمال العرب المتّبع من أساليبهم فى خطبهم و أشعارهم و تراكيب بلغائهم» «۱».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۳

و تعيننا هـذه الفقرة على ترسّم خطى ابن عاشور فى تفسيره اللغوى، فقواعـد العربيـة طريق لفهم معانى القرآن، و ما تعنيه هذه القواعد من مجموع علوم اللسـان العربى، و هى متن اللغـة و التصـريف و النحو و المعـانى و البيـان فضـلا عما اسـتعمله العرب فى أساليبهم فى الخطب و الشعر و تراكيب البلغاء منهم.

و قد قدّمنا الحديث عن "الشعر "لأنه أخطر ما دونه العرب على لسانهم و أكثر أنواع البيان بقاء و انتشارا.

و فى سبيل تحديـد الأسـس التى قام عليها تفسـيره للألفاظ نأتى بهذا المثال، ثم بأمثلة أخرى تفصّل أبعاد هذا التفسـير، و طريقة تناوله لصور الألفاظ المختلفة.

قال فى تفسير لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ، من قوله تعالى:

الم* ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُـدىً لِلْمُتَّقِينَ (سورة البقرة: الآية ۱، ۲) «حال من الكتاب أو خبر أول أو ثان، و الريب الشك، و أصـل الريب القلـق و اضـطراب النفس، و ريب الزمـان و ريب المنون نوائب ذلـك، قـال اللّه تعـالى: نَـتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ «۱»، و لمـا كان الشك يلزمه اضـطراب النفس و قلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية، يقال رابه الشىء إذا شككه أى يجعل ما أوجب الشك فى حاله، فهو متعـد، و يقال أرابه كـذلك إذ الهمزة لم تكسـبه تعديـة زائـدة، فهو مثل لحق و ألحق، و زلقه، و أزلقه، و قـد قيل إن أراب أضعف من راب، أراب بمعنى قرّبه من أن يشك، قاله أبو زيد، و على التفرقة قال بشار:

---

(۱) سورة الطور: الآية ۳۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۴ أخوك الذى إن ربته قال إنماأرتب و إن عاتبته لان جانبه «۱» و فى الحديث «دع مـا يريبـك إلى ما لا يريبك» أى دع الفعل الـذى يقربك من الشك فى التحريم إلى فعل آخر لا يـدخل عليك فى فعله شك فى أنه مباح «۲».

و يعنى ابن عاشور هنا بتوضيح معنى "الريب "و أصل هـذه الكلمة، و يأتى بشاهد من القرآن، و يبين حركة النفس فى حال الشك و ما يصاحبها من قلق غلب عليه "الريب "فصار حقيقـة عرفية، و يأخذ فى شـرح "رابه "دون همزة أو عند دخولها عليه، ثم يقارن بينهما من حيث الأقرب إلى كلام العرب كما ذكره أبو زيـد، و يأتى ببيت بشار لتوضـيح الفرق بينهما، ثم بحـديث يفسـر به المقصود من "الريب."

و بعـد فراغه من ذلـك يتناول بالتفصـيل معنى "هُـدىً "لغويا و يتتبع نظائره و دلالته و المنقول منه، و ما اسـتقر عليه معناه فى الشـرع و أثره على المتقين.

و قوله هُـدىً لِلْمُتَّقِينَ الهدى اسم مصدر الهدى، ليس له نظير فى لغة العرب إلا سـرّى و تقى و بكى و لفى مصدر لفى فى لغة قليلة، و فعله هدى هديا يتعدى إلى المفعول الثانى بإلى، و ربما تعدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع «۳».

«و الهدى على التحقيق هو الدلالة التى من شأنها الإيصال إلى البغية،

---

(۱) أى إن فعلت معه ما يوجب شكه فى مودتك راجع نفسه، و قال إنما قربنى من الشك و لم أشك فيه، أى التمس لك العذر.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۲۲۲.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۲۲۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۵

و هـذا هو الظاهر فى معناه لأن الأصل عـدم الترادف، فلا يكون هـدى مرادفا لـدلّ، و لأن المفهوم من الهـدى الدلالـة الكاملـة، و هذا مرافق للمعنى المنقول إليه الهدى فى العرف الشرعى» «۱».

«و الهدى الشرعى هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح العاجل الذى لا ينقض صلاح الآجل، و أثر هذا الهدى هو الاهتداء، فالمتقون يهتدون بهديه، و المعاندون لا يهتدون لأنهم لا يتدبرون» «۲».

و يقول فى "لِلْمُتَّقِينَ"

«و المتقى من اتصف بالاتقاء و هو طلب الوقايۀ، و الوقايۀ الصيانۀ و الحفظ من المكروه، فالمتقى هو الحذر المتطلب للنجاۀ من شىء مكروه مضر، و المراد هنا المتقين للّه، أى الذين هم خائفون غضبه، و استعدوا لطلب مرضاته و استجابۀ طلبه، فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له و تدبروا ما يدعو إليه فاهتدوا» «۳».

«و التقوى الشرعيۀ هى امتثال الأوامر و اجتناب المنهيات من الكبائر و عدم الاسترسال على الصغائر ظاهرا و باطنا أى اتقاء ما جعل اللّه الاقتحام فيه موجبا غضبه و عقابه، فالكبائر كلها متوعد فاعلها بالعذاب الأليم» «۴».

و عن كل من الهدى و المتقين يقول:

«و المراد من الهدى و من المتقين فى الآيۀ معناهما اللغوى، فالمراد أن القرآن من شأنه الإيصال إلى المطالب الخيريۀ، و أن المستعدين للوصول به إليها

---

(۱) المصدر السابق، الصفحۀ نفسها.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۲۲۵.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۲۲۶.

(۴) المصدر السابق، الصفحۀ نفسها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۶

هم المتقون، أى هم الذين تجردوا عن المكابرۀ و نزهوا أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلين و خشوا العاقبۀ و صانوا أنفسهم من خطر غضب اللّه، هذا هو الظاهر، و المراد بالمتقين المؤمنون الذين آمنوا باللّه و بمحمد و تلقوا القرآن بقوۀ و عزم على العمل به» «۱».

و ابن عاشور- كما رأينا فى هذا المثال- يربط بين المعنى اللغوى و الدلالۀ القرآنيۀ للفظۀ الواحدۀ، ثم يمد هذا الربط [بين المعنى و الدلالۀ] إلى المعنى الشرعى و يسهب القول فيه.

و قد سار تفسيره للألفاظ على هذا النهج، يتناول اللفظۀ الواحدۀ يبين معناها و مبناها و أصلها و دلالتها فى السياق القرآنى و المعنى الشرعى لها إن كانت من الألفاظ التى تتحمل ذلك، ثم يجمع بين كل كلمتين أو أكثر فى الآيۀ الواحدۀ يربط بين المراد منها جميعا، و فى تفسيره هذا يحيط اللفظۀ الواحدۀ بكثير من الشواهد التى سبق الحديث عنها، و مهما كانت كثرۀ هذه الشواهد فإن جهوده اللغويۀ كانت ظاهرۀ، و كثيرا ما كان يستقل بهذه الجهود فى تناول هذه المعانى.

و من صور الألفاظ التى تحدث عنها فى هذا النوع من التفسير اسم المصدر و أنواع الاشتقاق المختلفۀ، و كون الحديث هنا عن منهجه اللغوى فحسب نكتفى ببعض ما ذكره فى الأمثلۀ التاليۀ دون المقومات الأخرى.

المصدر:

ذكر فى معنى "الْبَلاغُ "من قوله تعالى:

هذا بَلاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنْذَرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا أَنَّما هُوَ إِلهٌ واحِدٌ وَ لِيَذَّكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ (سورۀ إبراهيم: الآيۀ ۵۲).

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۲۲۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۶۷

«البلاغ: اسم مصدر التبلیغ، أی هذا المقدار من القرآن فی هذه السورة تبلیغ للناس کلهم» «۱».

و فی معنی "الْأَمَلُ "فی قوله تعالی: ذَرْهُمْ یَأْکُلُوا وَ یَتَمَتَّعُوا وَ یُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ یَعْلَمُونَ (سورة الحجر: الآیة ۳).

«و الأمل: مصدر، و هو ظن حصول أمر مرغوب فی حصوله مع استبعاد حصوله، فهو واسطة بین الرجاء و الطمع أ لا تری قول کعب:

أرجو و آمل أن ترنو مودتهاو ما أخال لا ینال منک تنویل» «۲» و فی معنی "مَغْرَمٍ "من قوله تعالی: أَمْ تَسْئَلُهُمْ أَجْراً فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ (سورة الطور: الآیة ۴۰).

«و المغرم بفتح المیم مصدر میمی «۳»، و هو الغرم، و هو ما یغرض علی أحد من عوض یدفعه» «۴».

و لم یذکر ابن عاشور أن المصدر من المشتقات «و یری البصریون أن المصدر أصل المشتقات، لکونه بسیطا، أی یدل علی الحدث فقط خلاف الفعل، فإنه یدل علی الحدث و الزمن، أما الکوفیون فیعدون الفعل أصلا

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱۳، ص ۲۵۴.

(۲) التحریر و التنویر، ج ۱۴، ص ۱۴.

(۳) المصدر الذی هو أصل المشتقات إنما هو المصدر غیر المیمی، و أما المصدر المیمی فهو مشتق من الفعل المضارع.

(۴) التحریر و التنویر، ج ۲۷، ص ۷۵.

انظر أمثلة أخری:

ج ۶، ص ۱۸، ۲۲، ۵۰، ج ۷، ص ۵۶، ۷۹، ۲۲۹، ۲۴۸، ج ۸، ص ۲۹۸، ج ۱۶، ص ۱۰، ۱۶۴، ج ۱۷، ص ۵۳، ج ۲۸، ص ۱۴۵، ۱۶۹، ج ۲۹، ص ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۳۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۶۸

للمشتقات، لأن المصدر یجیء بعده فی التصریف فیقال مثلا: ضرب یضرب ضربا» «۱»، و علی ذلک یمیل ابن عاشور إلی المذهب البصری فی کون المصدر أصل المشتقات، و من ثم راح یقدمه علیها و یوضح معناه فی مقدمة تفسیره اللغوی للآیة.

الاشتقاق:

اشارة

اعتنی ابن عاشور فی تفسیره للألفاظ بالمشتقات مثل اسم الفاعل و اسم المفعول و صیغ المبالغة، و اعتبر المصدر هو الأصل، و یقول السیوطی عن الاشتقاق: «هو أخذ صیغة من أخری، مع اتفاقهما معنی، و مادة أصلیة، و هیئة ترکیب لها، لیدل بالثانیة علی معنی الأصل بزیادة مفیدة، لأجلها اختلفا حروفا أو هیئة، کضارب من ضرب، و حذر من حذر» «۲».

و الاشتقاق علی ذلک یمثل عند ابن عاشور إحدی الوسائل التی تثری تفسیره للمفردات، و یمکن الحدیث عن ذلک علی النحو التالی:

أ- اسم الفاعل «۳»:

ذكر فى تفسير قوله تعالى: فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ (سورة الأنعام: الآية ۴۵).

«و الدابر اسم فاعل من دبره من باب كتب، إذا مشى من ورائه،

---

(۱) د. رمضان عبد التواب، فصول فى فقه اللغة، ص ۲۹۱، مكتبة الخانجى- القاهرة، ط ۳، ۱۴۰۸ ه- ۱۹۸۷ م.

(۲) المزهر فى علوم اللغة، ج ۱، ص ۳۴۶.

و انظر د. صبحى الصالح، دراسات فى فقه اللغة، ص ۱۷۴، بيروت، ۱۹۷۰ م.

(۳) اسم الفاعل صفة تؤخذ من الفعل المعلوم لتدل على معنى وقع من الموصوف بها أو قام به على وجه الحدوث لا الثبوت: ككاتب و مجتهد.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۶۹

و المصدر الدبور- بضم الدال- و دابر الناس آخرهم، و ذلك مشتق من الدبر، و هو الوراء، قال تعالى: وَ اتَّبِعْ أَدْبارَهُمْ «۱» فقطع الدابر كناية عن ذهاب الجميع، لأن المستأصل يبدأ بما يليه، و يذهب ليستأصل إلى أن يبلغ آخره و هو دابره، و هذا مما جرى مجرى المثل، و قد تكرر فى القرآن كقوله: أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ.

و مما ينبغى ملاحظته فى هذا المثال قوله «دابر الناس آخرهم، و ذلك مشتق من الدبر» أى أن اسم الفاعل "دابِرَ "مشتق من المصدر" الدبر "و هو ما يوضح أن المصدر أصل المشتقات عند ابن عاشور.

و فى قوله تعالى: أَ فَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلى وَجْهِهِ أَهْدى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (سورة الملك: الآية ۲۲).

قال عن المكب و السوىّ:

«و المكب: اسم فاعل من أكب، إذا صار ذا كبّ، فالهمزة فيه أصلها لإفادة المصير فى الشىء مثل همزة أقشع السحاب، إذا دخل فى حالة القشع، و منه قولهم أنفض القوم إذا هلكت مواشيهم، و أرملوا إذا فنى زادهم، و هى أفعال قليلة فيما جاء فيه المجرد متعديا و المهموز قاصرا.

و السوىّ: الشديد الاستواء فعيل يعنى فاعل، قال تعالى: فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِراطاً سَوِيًّا «۲»، و [أم] فى قوله ":أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا "حرف عطف،

---

(۱) سورة الحج: الآية ۶۵.

(۲) سورة مريم: الآية ۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۷۰

و هى [أم] المعادلة لهمزة الاستفهام، و [من] الأولى و الثانية فى قوله "أَ فَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا "أو قوله "أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا "موصولتان، و محملهما أن المراد منهما فريق المؤمنين و فريق المشركين، و قيل: اريد شخص معين أريد بالأولى أبو جهل، و بالثانية النبى صلى اللّه عليه و سلم، أو أبو بكر أو حمزة رضى اللّه عنهما» «۱».

و قد عالج ابن عاشور فى هذا المثال كلا من "المكب "و "السوى "و يفصل القول فيهما، فذكر فى الأول حاله فى دخول الهمزة على فعله و ما يفيد ذلك من معنى، و جاء بأمثلة من كلام العرب مستدلا بها، و فى "السوى "و هو الشديد الاستواء أتى بشاهد من القرآن على ذلك، ثم أوضح المقصود ب [أم] و [من] فى قوله تعالى "أَ فَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا "و "أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا، "و بعد تناوله اللغوى هذا يذكر المراد منهما، و ذلك يعنى أن التناول اللغوى للألفاظ سابق على تفسير الآية لتحقيق التكامل المرجو فيما يمكن أن يكون مقصدها.

و ذکر فی تفسیر قوله تعالی:

وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ (سورة الذاریات: ۴۷).

«و الموسع: اسم فاعل من أوسع، إذا کان ذا وسع، أی قدرة، و تصاریفه جائیة من السعة، و هی امتداد مساحة المکان ضد الضیق، و استعیر معناها للوفرة فی أشیاء مثل الأفراد، مثل عمومها فی وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ «۲»، و وفرة المال مثل لِیُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ «۳»، و قوله: عَلَی الْمُوسِعِ قَدَرُهُ «۴»، و جاء فی أسمائه تعالی فی الواسع إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِیمٌ «۵»،

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۹، ص ۴۶.

(۲) سورة الأعراف: الآیة ۱۵۶.

(۳) سورة الطلاق: الآیة ۷.

(۴) سورة البقرة: الآیة ۲۳۶.

(۵) سورة البقرة: الآیة ۱۱۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۷۱

و هو عند إجرائه علی الذات یفید کمال صفاته الذاتیة: الموجود، و الحیاة، و العلم، و القدرة، و الحکمة، قال تعالی: إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِیمٌ و منه قوله هنا وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ «۱».

و یلاحظ هنا أیضا قوله عن اسم الفاعل [الموسع "]و تصاریفه جائیة من السعة "أی المصدر، و تحدید معناه بالتضاد، و أخذ بعد ذکر معناه الحقیقی یذکر ما استعیر إلیه و أنواع هذه الاستعارة مثل الوفرة فی الأفراد و الوفرة فی المال، و ما جاء من أسمائه تعالی و إجرائه علی الذات العلیا، و کانت الشواهد القرآنیة المعین الأوحد علی تحقیق فهم هذه الأنواع، و فی هذا المثال نری أن التناول اللغوی الحسی سابق علی انتقاله إلی دلالته.

ب- اسم المفعول «۲»:

و من المشتقات التی استخدمها ابن عاشور فی تفسیره للألفاظ المفعول و اسمه، أو المصدر الذی جاء علی وزن مفعول، أو ما صیغ علی مثال فعیل بمعنی مفعول، یختار من الآیة اللفظة التی جاءت علی هذه الهیئة و تحتاج إلی بیان میزانها الصرفی، فیسهب فی الحدیث عما اعتراها من تغییر، و جدّ من معناها فی کل مقام.

و من ذلک ما ذکره فی تفسیر قوله تعالی:

قالَ رَبِّ أَنَّی یَکُونُ لِی غُلامٌ وَ کانَتِ امْرَأَتِی عاقِراً وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْکِبَرِ عِتِیًّا (سورة مریم: الآیة ۸).

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۷، ص ۱۶.

و انظر أمثلة أخری: ج ۷، ص ۳۲۲، ج ۱۴، ص ۵۲، ج ۲۸، ص ۱۳۳.

(۲) اسم المفعول: صفة تؤخذ من الفعل المجهول، للدلالة علی حدث وقع علی الموصوف بها علی وجه الحدوث و التجدد، لا الثبوت و الدوام، کمکتوب، و ممرور به و منطلق به.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۷۲

و العتی- بضم العین- فی قراءة الجمهور: مصدر عتا العود إذا یبس، و هو بوزن فعول أصله عتوو، و القیاس فیه إن تصحح الواو لأنها

إثر ضمة و لكنهم لما استثقلوا توالى ضمتين بعدهما واوان و هما بمنزلة- ضمتين- تخلصوا من ذلك الثقل بإبدال ضمة العين كسرة ثم قلبوا الواو الأولى ياء لوقوعها ساكنة إثر كسرة فلما قلبت ياء اجتمعت تلك الياء مع الواو التى هى لام.

و كأنهم ما كسروا التاء فى عتى بمعنى اليبس إلا لدفع الالتباس بينه و بين العتو الذى هو الطغيان فلا موجب لطلب تخفيف أحدهما دون الآخر» «۱».

و هو هنا يتتبع أصل الكلمة و ما حدث فى هذا الأصل من تغيير و أسبابه، و التفريق بين الهيئة التى استقرت عليهما و بين غيرها مما يشابهها أو يتفق معها فى بعض الحروف.

و من الأمثلة التى توضح كذلك طريقة ابن عاشور فى تناوله للمفعول ما ذكره فى الآيات التالية:

وَ هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُساقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيًّا* فَكُلِي وَ اشْرَبِي وَ قَرِّي عَيْناً (سورة مريم: الآية ۲۵).

و الجنى: فعيل بمعنى مفعول، أى مجتنى، و هو كناية عن حدثان سقوطه، أى عن طراوته، و لم يكن من الرطب المخبوء من قبل لأن الرطب متى كان أقرب عهدا بنخلته كان أطيب طعما» «۲».

جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمنُ عِبادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا (سورة مريم: الآية ۶۱).

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۶، ص ۷۱.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱۶، ص ۸۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۷۳

«و الوعد: هنا مصدر مستعمل فى معنى المفعول. و هو من باب كسا، فاللّه وعد المؤمنين الصالحين جنات عدن، فالجنات لهم موعودة من ربهم» «۱».

فَما زالَتْ تِلْكَ دَعْواهُمْ حَتَّى جَعَلْناهُمْ حَصِيداً خامِدِينَ (سورة الأنبياء: الآية ۱۵).

«و الحصيد: فعيل بمعنى مفعول، أى المحصود، و هذه الصيغة تلازم تلازم الإفراد و التذكير إذا جرت على الموصوف بها كما هنا» «۲».

وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ وَ جَعَلْناها رُجُوماً لِلشَّياطِينِ وَ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذابَ السَّعِيرِ (سورة الملك: الآية ۵).

«و السعير: اسم صيغ على مثال فعيل بمعنى مفعول فى: سعر النار، إذا أوقدها و هو لهب النار، أى أعددنا للشياطين عذاب طبقة أشد طبقات النار حرارة و توقدا فإن جهنم طبقات» «۳».

و هو فى هذه الأمثلة يذكر المفعول و وزنه و معناه كما فى "جَنِيًّا، "أو مصدره المستعمل فى معنى المفعول و بابه ثم معناه كما فى" الوعد "أو صيغته و تلازمها فى الإفراد و التذكير كما فى "الحصيد "أوص يغته و أصلها و معناه كما فى السعير.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۶، ص ۱۳۷.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱۷، ص ۲۸.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۲۹، ص ۲۲.

و انظر أمثلة أخرى:

ج ۶، ص ۸، ۹۱، ۱۳۱، ج ۱۶، ص ۸۸، ۱۵۲، ۱۳۷، ۲۱۴، ج ۱۷، ص ۲۸، ج ۲۸، ص ۲۷، ج ۲۹، ص ۲۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۷۴

صيغ المبالغة:

و هى من المشتقات التى لجأ إليها ابن عاشور فى تفسيره اللغوى، يذكر اللفظة التى جاءت على هذا النحو، مثل معناها و وظيفة الحروف المزيدة على الأصل، ثم يتولى بيان المقصود منها فى الآية، و مثال ذلك ما جاء فى تفسير قوله تعالى فى معنى "الاستحسار:"

وَ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَنْ عِنْدَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ وَ لا يَسْتَحْسِرُونَ* يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ (سورة الأنبياء: الآية ۱۹، ۲۰).

«و الاستحسار: مصدر كالحسور و هو التعب، فالسين و التاء فيه للمبالغة فى الوصف كالاستكبار و الاستنكار و الاستيخار، أى لا يصدر منهم الاستحسار الذى هو التعب الشديد الذى يقتضيه عملهم العظيم، أى لا يقع منهم ما لو قام بعملهم غيرهم لاستحسر ثقل ذلك العمل، معبّر بالاستحسار هنا الذى هو الحسور القوى لأنه المناسب للعمل الشديد، و نفيه من قبيل نفى المقيد بقيد خرج مخرج القالب فى أمثاله. فلا يفهم من نفى الحسور القوى أنهم قد يحسرون حسورا ضعيفا.

و هذا المعنى قد يعبر عنه أهل المعانى بأن المبالغة فى النفى لا فى المنفى» «۱».

و قد يذكر أصل اللفظة التى جاءت على إحدى صيغ المبالغة و ما جاء على مثالها من كلام العرب، و يكثر من الشواهد القرآنية فى معنى هذه الصيغة، و مثال ذلك ما ذكره فى تفسير قوله تعالى فى معنى "الصديقة."

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۷، ص ۳۶.

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآياتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (سورة المائدة: ۷۵).

«و الصديقة صيغة مبالغة، مثل شريب و مسيك، مبالغة فى الشرب و المسك، و لقب امرئ القيس بالملك الضليل، لأنه لم يهتد إلى ما يسترجع به ملك أبيه. و الأصل فى هذه الصيغة أن تكون مشتقة من المجرد الثلاثى. فالمعنى المبالغة فى وصفها بالصدق، أى صدق و عدد بها، و هو ميثاق الإيمان و صدق وعد الناس، كما وصف إسماعيل- عليه السلام- بذلك فى قوله تعالى:

وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِسْماعِيلَ إِنَّهُ كانَ صادِقَ الْوَعْدِ «۱».

و قد لقب يوسف بالصديق، لأنه صدق وعد ربه فى الكف عن المحرمات مع توفر أسبابها، و مثل: أريد هنا وصفها بالمبالغة فى التصديق لقوله تعالى: وَ صَدَّقَتْ بِكَلِماتِ رَبِّها «۲»، كما لقب أبو بكر بالصديق لأنه أول من صدق رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- كما فى قوله تعالى: وَ الَّذِي جاءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهِ «۳» فيكون مشتقا من المزيد» «۴».

و كما فى قوله تعالى فى معنى كفّارة:

لا يُؤاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَ لكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَيْمانَ

---

(۱) سورة مريم: الآية ۵۴.

(۲) سورة التحريم: الآية ۱۲.

(۳) سورة الزمر: الآية ۳۳.

(۴) التحرير و التنوير، ج ۶، ص ۲۸۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۷۶

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ وَ احْفَظُوا أَيْمانَكُمْ كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (سورة المائدة: الآية ۸۹).

«و قوله ذلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمانِكُمْ إشارة إلى المذكور، زيادة فی الإيضاح و الكفارة مبالغة فی كفر بمعنی ستر و أزال. و أصل الكفر- بفتح الكاف- الستر.

و قد جاءت فيها دلالتان علی المبالغة هما التضعيف و التاء الزائدة، كتاء نسّابة و علامة، و العرب يجمعون بينهما غالبا» «۱».

و فی المثالين السابقين رأينا إصرار ابن عاشور علی رد اللفظة إلی أصلها، فالصديقة مشتقة من المصدر الثلاثی، و الحروف الزائدة علی المجرد الثلاثی تعنی المبالغة فی وصف السيدة العذراء بالصدق، أی صدق وعد ربها، و يأتی بالشاهد القرآنی يستدل به علی المعنی الذی تسعی إليه الآية، أو ما قيل فی الغرض من هذه الصيغة المذكورة، كذلك فی "كفّارة "و هی علی فعالة من كفر بمعنی ستر و أزال، و أصلها "كفر "بفتح الكاف، و ما طرأ عليها من تضعيف الفاء و التاء الزائدة تدلان علی المبالغة و كان العرب يجمعون بينها.

التصريف «۲»:

و هو مما لجأ إليه ابن عاشور فی تناوله للألفاظ حيث يعتنی باللفظة التی تحتاج إلی بيان تصريفها، و يذكر أقوال العلماء من المدارس النحوية كالبصرة

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۷، ص ۱۹.

و انظر أمثلة أخری: ج ۱۵، ص ۲۸۰، ج ۲۸، ص ۱۳۴.

(۲) هو العلم الذی يبحث فی التغييرات التی تطرأ علی أبنية الكلمات و صورها المختلفة من الداخل.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۱۷۷

و الكوفة و الأندلس و وجوه الخلاف التی وقعت فی هذا التصريف. أو يستقل هو بالقول فيه.

و من ذلك ما ذكره فی تفسير قوله تعالی:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَ إِنْ تَسْئَلُوا عَنْها حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْها وَ اللَّهُ غَفُورٌ (سورة المائدة: الآية ۱۰۱).

«و (أشياء) كلمة تدل علی جمع (شیء)، و الظاهر أنه صيغة جمع لأن زنة شیء (فعل)، و (فعل) إذا كان معتل العين قياس جمعه (أفعال) مثل بيت و شيخ. فالجاری علی متعارف التصريف أن يكون (أشياء) جمعا، و أن همزته الأولی همزة مزيدة للجمع.

إلا أن (أشياء) ورد فی القرآن هنا ممنوعا من الصرف، فتردد أئمة اللغة فی تأويل ذلك، و أمثل أقوالهم فی ذلك قول الكسائی: إنه لما كثر استعماله فی الكلام أشبه (فعلاء)، فمنعوه من الصرف لهذا الشبه، كما منعوا سراويل من الصرف و هو مفرد لأنه شابه صيغة الجمع مثل مصابيح.

و قال الخليل و سيبويه: (أشياء) اسم جمع (شیء) و ليس جمعا فهو مثل طرفاء و حلفاء فأصله شيئاء، فالمدّة فی آخره مدّة تأنيث، فلذلك منع من الصرف، و ادعی أنهم صيروه أشياء بقلب مكانی. و حقه أن يقال: شيئاء بوزن (فعلاء) مضار بوزن (لفعاء)» «۱».

و فی هذا المثال رد ابن عاشور أشياء إلی شیء، و ذكر ميزانها الصرفی فإذا كانت اللفظة "شیء "معتلة العين كبيت و شيخ و كل منهما معتلة العين أصبح وزنهما قياسا علی "أفعال "كأبيات و أشياخ، و كذلك شیء تجمع علی

(۱) التحریر و التنویر، ج ۷، ص ۶۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۷۸

أشیاء، و لکن مجیئها فی هذه الآیة کان ممنوعا من الصرف، و قد راح ابن عاشور یذکر قول الکسائی "الکوفة "و قول الخلیل و سیبویه [البصرة] و تعلیلهم فی عدم صرف "أشیاء."

و ذکر فی قوله تعالی:

کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ إِنْ یَقُولُونَ إِلَّا کَذِباً (سورة الکهف: الآیة ۵).

«و الأفواه: جمع فم و هو بوزن أفعال، لأن أصل فم فوه بفتحتین بوزن جمل، أو فیه بوزن ربح، فحذفت الهاء من آخره لثقلها مع قلة حروف الکلمة بحیث لا یجد الناطق حرف یعتمد علیه لسانه، و لأن ما قبلها حرف ثقیل و هو الواو المتحرکة فلما بقیت الکلمة مختومة بواو متحرکة أبدلت ألفا لتحرکها و انفتاح ما قبلها فصار (فا) و لا یکون اسم علی حرفین أحدهما تنوین، فأبدلت الألف المنونة بحرف صحیح و هو المیم لأنها تشابه الواو التی هی الأصل فی الکلمة لأنهما شفهیتان فصار "فم "و لما جمعوه ردّوه إلی أصله» «۱».

و مما ذکره عن أبی حیان "الأندلسی "ما جاء فی تفسیر قوله تعالی:

مَنَّاعٍ لِلْخَیْرِ مُعْتَدٍ أَثِیمٍ (سورة القلم: الآیة ۱۲).

«و الاعتداء: مبالغة فی العدوان فالافتعال فیه للدلالة علی الشدة و الأثیم: کثیر الإثم، و هو فعیل من أمثلة المبالغة قال تعالی: إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ* طَعامُ الْأَثِیمِ «۲»، و المراد بالإثم هنا ما یعد خطیئة و فسادا عند أهل العقول و المروءة و فی الأدیان المعروفة.

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱۵، ص ۲۵۳.

(۲) سورة الدخان: الآیة ۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۷۹

قال أبو حیان: و جاءت هذه الصفات صفات مبالغة و لو؟؟؟ فیها فجاء "خلاف "و بعده "مهین "لأن النون فیها تواخ مع المیم، أی میم "أثیم "ثم جاء و هماز مشاء بصفتی المبالغة، ثم جاء "مَنَّاعٍ لِلْخَیْرِ مُعْتَدٍ أَثِیمٍ "صفات مبالغة أ. ه.

یرید أن الافتعال فی "مُعْتَدٍ "للمبالغة «۱».

و یذکر ابن عاشور فی المثال السابق: إن الاعتداء "افتعال "للدلالة علی الشدة، و الأثیم فعیل، و هما من المبالغة، و التصریف هنا عون له فی تحدید هویة اللفظة، و من ثم تعریف المراد منها، و ذکر بعد ذلک قول أبی حیان فیما جاء من صفات المبالغة فی قوله تعالی: وَ لا تُطِعْ کُلَّ حَلَّافٍ مَهِینٍ* هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِیمٍ «۲»، و ما أراده من أن الافتعال فی "معتد "للمبالغة.

و مما استقل بالقول فیه، ما جاء فی تفسیر قوله تعالی: وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ* الَّذِینَ إِذَا اکْتالُوا عَلَی النَّاسِ یَسْتَوْفُونَ* وَ إِذا کالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ یُخْسِرُونَ (سورة المطففین: الآیة ۱، ۲، ۳).

«و الاکتیال: افتعال من الکیل، و هو یستعمل فی تسلم ما یکال علی طریقة استعمال أفعال: ابتاع، و ارتهن، اشتری، فی معنی أخذ المبیع و أخذ الشیء الرهون و أخذ السلعة المشتراة، فهو مطاوع کال، کما أن ابتاع مطاوع باع، و ارتهن مطاوع رهن، و اشتری مطاوع شری، قال تعالی: فَأَرْسِلْ مَعَنا أَخانا نَکْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ «۳». أی نأخذ طعاما قلیلا، ثم تنوسی منه معنی المطاوعة» «۴».

(۱) التحریر و التنویر، ج ۲۹، ص ۷۳.

(۲) سورة القلم: الآیة ۱۰، ۱۱.

(۳) سورة یوسف: الآیة ۶۳.

(۴) التحریر و التنویر، ج ۳۰، ص ۱۹۰-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۸۰

و کذلک فی هذا المثال ذکر ابن عاشور وزن اللفظة المختارة و هی اکتیال علی وزن افتعال و أصله من الکیل و استعماله علی النحو المبین فی قوله السابق.

و التصریف عنده تتردد فیه أسماء أعلام اللغة من المدارس المختلفة، أو یعتمد فیه علی جهوده اللغویة و ثقافته الواسعة مستعینا بالشواهد من القرآن فی کثیر من المواطن، یختار اللفظة من الآیة التی تحتاج إلی ذکر صرفها، و ینفذ بعده إلی أصلها و معناها و استعمالاتها.

و من خلال الصفحات السابقة و ما جاء فیها من أمثلة تناول فیها ابن عاشور تفسیر الألفاظ یمکن أن نحدد أهم الأسس التی قام علیها هذا التفسیر علی النحو التالی:

- تناول اللفظة الواحدة فی کل آیة و ذکر معناها الحسی، ثم ما انتقلت إلیه حقیقة أو مجازا، ثم دلالتها فی السیاق أی الدلالة القرآنیة لها دون الفصل بین کل ذلک.

- یتم الربط بین [المعنی و الدلالة] و بین المعنی الشرعی للفظة إن کانت من الألفاظ التی تدخل تحت هذا المعنی.

- کان التناول اللفظی محاطا بکثیر من الشواهد المختلفة من قرآن و حدیث و شعر و قول عالم و ما شاع علی ألسنة العرب و أسالیبهم، و کانت الشواهد القرآنیة أکثر ذکرا من الشواهد الأخری.

- و انظر أمثلة أخری: منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر ۱۸۰ التصریف: ..... ص : ۱۷۶

ج ۶، ص ۲۴۵، ج ۱۵، ص ۱۷۶، ۲۶۰، ۲۸۲، ج ۱۶، ص ۷۹، ج ۱۸، ص ۲۲، ج ۲۹، ص ۳۸، ج ۳۰، ص ۲۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۸۱

- و علی الرغم من کثرة هذه الشواهد علی اختلاف ألوانها، فإن جهوده فی اللغة ظاهرة، و کانت تحلیلاته تحمل دقة الحس و فهم اللغة کشف بهما ألوانا مختلفة من فصاحة اللفظة القرآنیة.

- فی تناوله للمصدر کان یمیل إلی المذهب البصری الذی یعتبر المصدر أصل للمشتقات.

- یمثل الاشتقاق عنده إحدی الوسائل التی تثری تفسیره للألفاظ، و علی ذلک یفصّل القول فیها من حیث صیاغتها و أصلها و مبناها و معناها فی أحوالها المختلفة و ما توحی به اللفظة المعنیة فی السیاق القرآنی.

- و کان التصریف عونا له فی تعریف الحروف الزائدة علی أصل الکلمة و المقصد منها، یستفید بجهود العلماء السابقین و اختلافهم، و یضیف إلیها جهوده التی حملت کثیرا من أصالة الحس و رصانة التحلیل.

الإعراب:

یبدو الحرص الشدید عند ابن عاشور فی استخدام الإعراب وسیلة من وسائل تفسیر الآیة و الکشف عن مقاصدها «۱»، و قد یکون الباعث علی ذلک هو إحاطة اللفظ القرآنی إحاطة تمنع الخطأ فی أدائه، و اللحن فی قراءته.

و تعددت أقوال رجال المدارس النحویة المختلفة عنده، و قد یکون لکل مدرسة من هذه المدارس طابعها الذی تتمیز به فی تقعید القواعد، و تأصیل الأحکام، و قد یکون لکل نحوی منها موقفه الذی یتمیز به عن غیره من النحاة أمام الشواهد القرآنیة، و القراءات، و الاحتجاج بالحدیث النبوی، و قوانین الاطراد و العلل و الأقیسة و ما یتبع ذلک من اتجاهات، و قد یکون هناک اتفاق أو

(۱) انظر الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۰۱، طبع الحلبی، ۱۹۵۷، القاهرة.

و انظر الإتقان، ج ۱، ص ۲۳۵، النوع "الحادی و الأربعون ""فی معرفة إعرابه."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۸۲

اختلاف بین هذه المدارس، أو بین رجال المدرسة الواحدة فی بعض المسائل أو أغلبها، فإننا نجد فی التحریر و التنویر استعراضا لبعض هذه الأنشطة، و تسجیلا لألوان من هذه الجهود التی بذلها هؤلاء النحاة لیصبح الإعراب مادة ضروریة فی التفسیر القرآنی.

و قد رأینا فی الباب الأول من هذه الدراسة عند الحدیث عن مصادر النحو فی "التحریر و التنویر "تعدد المدارس النحویة و أسماء أشهر رجالها التی وردت فی هذا التفسیر مثل مدرسة البصرة «۱»، و الکوفة «۲» و بغداد «۳»، و الأندلس «۴»، و مصر «۵».

(۱) و ذکر ابن خلدون فی مقدمته عن الإعراب: «طال الکلام فی هذه الصناعة، و حدث الخلاف بین أهلها فی الکوفة و البصرة المصریین القدیمین للعرب، و کثرت الأدلة و الحجاج بینهم، و تباینت الطرق فی التعلیم و کثر الاختلاف فی إعراب کثیر من آی القرآن باختلافهم فی تلک القواعد»، ص ۷۵۵.

(۲) یقول السیوطی عن هاتین المدرستین اللتین تزعمتا النحو العربی «اتفقوا علی أن البصریین أصح قیاسا لأنهم لا یلتفتون إلی کل مسموع، و لا یقیسون علی الشاذ، و الکوفیون أوسع روایة». الاقتراح فی أصول النحو، ص ۱۰۰، مطبعة دائرة المعارف النظامیة، حیدرآباد، ۱۳۱۰ ه.

و ذکر الدکتور عبد الرحمن السید: «و الکوفیون قبلوا کل ما جاء عن العرب، و اعتدوا به، و جعلوه أصلا من أصولهم التی یرجعون إلیها، و یقیسون علیها، لم یعنهم أن یقفوا عند ما روی لهم من نصوص یستوثقون منه، و یتبینون صمته، و یکثر سماعهم لأمثاله حتی یصبح جدیرا بالأخذ و موضع الاعتبار». مدرسة البصرة النحویة، نشأتها و تطورها، ص ۱۴۵- ۱۴۶، دار المعارف- مصر، ۱۳۸۸ ه- ۱۹۶۸ م.

(۳) یقول الدکتور شوقی ضیف عن نشوء المدرسة البغدادیة: «اتبع نحاة بغداد فی القرن الرابع الهجری نهجا جدیدا فی دراستهم و مصنفاتهم النحویة یقوم علی الانتخاب من آراء المدرستین البصریة و الکوفیة جمیعا». المدارس النحویة، ص ۲۴۵، دار المعارف، مصر، ط ۴.

و انظر: د. عبد الفتاح شلبی "أبو علی الفارسی، "ص ۱۰۶، مطبعة نهضة مصر، القاهرة.

(۴) و یقول الدکتور شوقی ضیف عن مدرسة الأندلس و اتجاهها إلی المدرسة البغدادیة: «أخذت دراسة النحو تزدهر فی الأندلس منذ عصر ملوک الطوائف فإذا نحاتها یخالطون جمیع النحاة السابقین من بصریین و کوفیین و بغدادیین، و غذاهم ینتهجون نهج الآخرین من الاختیار من آراء نحاة الکوفة و البصرة». المدارس النحویة، ص ۲۹۲.

(۵) و یقول عن المدرسة المصریة: «کانت فی أول نشأتها شدیدة النزوع إلی المدرسة البصریة، حتی إذا کان القرن الرابع الهجری أخذت مسرعة تترسم منهج المدرسة البغدادیة و ما شرعته من تصویب-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۱۸۳

کما تظهر جهوده النحویة و آراؤه الشخصیة فی قضایا الإعراب بجواز أقوال رجال هذه المدارس، و من أمثلة ذلک، ما ذکره ابن عاشور فی تفسیر الآیة التالیة: غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ (سورة الفاتحة: الآیة ۷).

«کلمة "غیر "مجرورة باتفاق القراء العشرة، و هی صفة "للذین أنعمت علیهم "أو بدل منه، و الوصف و البدلیة سواء فی المقصود، و إنما قدم فی الکشاف بیان وجه البدلیة لاختصار الکلام علیها لیفضی إلی الکلام علی الوصفیة، فیورد علیها کیفیة صحة توصیف

المعرفة بكلمة "غير "التى لا تتصرف، و إلا فإن جعل غير المغضوب صفة للذين هو الوجه، و كذلك أعربه سيبويه فيما نقل عنه أبو حيان، و وجهه بأن البدل بالوصف ضعيف، إذ الشأن أن البدل هو عين المبدل منه، أى اسم ذات له، يريد أن معنى التوصيف فى- غير- أغلب من معنى ذات أخرى ليست السابقة، و هو وقوف عند حدود العبارات الاصطلاحية، حتى احتاج صاحب الكشاف إلى تأويل- غير المغضوب- بالذين سلموا من الغضب، و أنا لا أظن الزمخشرى أراد تأويل غير، بل أراد بيان المعنى» «۱».

و ابن عاشور فيما ذكره هنا عن الزمخشرى صاحب الكشاف "مدرسة بغداد "فى تقديمه بيان وجه البدلية، و إيراده صحة توصيف المعرفة بكلمة "غير "التى لا تتعرف، و فيما نقله أبو حيان "مدرسة الأندلس "عن سيبويه "مدرسة البصرة "و ما أراده الزمخشرى من بيان معنى "غير "لا- تأويلها، لم يكن ناقلا فحسب، و إنما تظهر فعاليته و درايته التامة بهذا الفن، و قد ذهب يذكر وجوه أخرى ل" غير "من مدارس نحوية مختلفة ... قال بعد الفقرة السابقة:

- آراء المدرسة البصرية تارة، و تصويب المدرسة الكوفية تارة ثانية، مع تركهما تارة ثالثة و الأخذ بآراء المدرسة البغدادية، و مع النفوذ إلى آراء اجتهادية تارة أخرى». المدارس النحوية، ص ۳۷۱.

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۹۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۸۴

«فالتوصيف إما باعتبار كون الذين أنعمت عليهم ليس مرادا به فريق معين، فكان و زان تعريفه بالصلة و زان المعرف بأل الجنسية المسماة عند علماء المعانى بلام العهد الذهنى، فكان فى المعنى كالنكرة، و إن كان لفظه لفظ المعرفة لإضافته لمعرفة و هو فى المعنى كالنكرة لعدم إرادة شىء معين، و إما باعتبار تعريف غير فى مثل هذا لأن غير إذا أريد بها نفى ضد الموصوف أى مساوى نقيضه صارت معرفة، لأن الشىء يتعرف بنفى ضده نحو عليك بالحركة غير السكون، فلما كان من أنعم عليه لا يعاقب كان المعاقب هو المغضوب عليه، هكذا نقل ابن هشام عن ابن السراج و السيرافى و هو الذى اختاره ابن الحاجب فى أماليه على قوله تعالى: غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ «۱»، و نقل عن سيبويه أن غيرا إنما لم تتعرف لأنها بمعنى المغاير فهى كاسم الفاعل و ألحق بها مثلا و سوى و حسب و قال إنها تتعرف إذا قصد بإضافتها الثبوت. و كأن مآل المذهبين واحد لأن غيرا إذا أضيفت إلى ضد موصوفها و هو ضد واحد أى إلى مساوى نقيضه تعينت له الغيرية فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة، إذ غيرية الشىء لنقيضه ثابتة له أبدا فقولك عليك بالحركة غير السكون هو غير قولك مررت بزيد غير عمرو و قوله غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ من النوع الأول».

و قد ذكر ما نقله ابن هشام (المدرسة المصرية) عن ابن السراج السيرافى (المدرسة البصرية) و ما اختاره ابن الحاجب (المدرسة المصرية) فى أماليه، كما ذكر ابن عاشور ما نقل عن سيبويه، و بعد استعراضه لوجوه الخلاف بين هؤلاء فى (غير) ينتهى إلى (و كأن مآل المذهبين واحد) و تعليله فى ذلك أن (غير) إذا أضيفت إلى ضد موصوفها، أى ضد واحد يتساوى فى

---

(۱) سورة النساء: الآية ۹۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۸۵

نقيضه تعينت له الغيرية، فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة، و يوضح ذلك بهذين المثالين: فقولك (عليك بالحركة غير السكون)، هو غير قولك (مررت بزيد غير عمرو)، فالحركة ضد السكون، أو هى غير السكون، أو نقيضها تماما، و له صفة الثبات و لا تنتقل إلى غير هذه الصفة.

أما فى المثال الثانى: فعمرو فى هذا المثال لا تتحقق له الصفة الثابتة اللازمة للنقيض التام، و على ذلك فإن قوله تعالى: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ من النوع الأول، لأنه مع قوله تعالى: الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ يتناقض تماما فى المعنى المقصود.

و كـان ابن عـاشور فى تتبعه لأـقوال النحـاة و المفسـرين خصوصـا الزمخشـرى لاـ ينى أبـدا عن إبـداء رأيه فى هـذه الأقوال مهما كان الإجماع عليها من رجال المدرسـة الواحـدة، أو مع غيرها من المدارس النحوية الأخرى، مقيما الدليل على ما يذهب إليه من القرآن أو الشـعر العربى القديم أو ما ذكره العلماء، و لم يعتمد ابن عاشور كثيرا على أقوال النحاة و لا المفسـرين فى "الإعراب، "و ما أتى به من هذه الأقوال كانت تجد منه معارضة فى أحايين كثيرة مع تقديم الدليل على صـحة ما يذهب إليه، و كان يذكر دائما: «و الرأى عندى، و عندى، و الذى أراه».

أما اعتماده الأكبر فى "الإعراب "فكان على ثقافته الواسعة و عمق درايته بهذا الفن.

و من المشكلات الإعرابية التى تعرض لها فى الإعراب ما جاء فى تفسير قوله تعالى: لكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۸۶

وَ مـا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِـكَ وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلاـةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكـاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِـاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أُولئِكَ سَـنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً (سورة النساء: الآية ۱۶۲).

«و عطف "المقيمين "بـالنصب ثبت فى المصـحف الإمـام، و قرأه المسـلمون فى الأقطار دون نكير، فعلمنا أنه طريقـة عربيـة فى عطف الأسـماء الدالة على صـفات المحامد على أمثالها، فيجوز فى بعض المعطوفات النصب على التخصيص بالمدح، و الرفع على الاستئناف للاهتمـام، كمـا فعلـوا ذلـك فى النعوت المتتابعـة سواء كـانت بـدون عطف أم بعطف، كقوله تعـالى: وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ إلى قوله وَ الصَّابِرِينَ «۱»، قال سـيبويه فى كتابه "باب ما ينتظم فى التعظيم و المدح: "و إن شـئت جعلته صفة فجرى على الأول، و إن شئت قطعته فابتـدأته، و ذكر من قبيـل ما نحن بصـدده هـذه الآيـة، فقال: «فلو كان كله رفعا كان جيـدا، و مثله: «و الموفون بعهـدهم إذا عاهـدوا و الصابرين فى البأساء و الضراء» و نظيره قول الخرنق:

لا يبعدن قومى الذين هموسّم العداة و آفة الجزر

النازلون بكل معتركو الطيبيين معاقـد الأزر و فى روايـة يونس عن العرب، يرفع "النازلون "و نصب "الطيبين "لتكون نظير هذه الآية، و الظاهر أن هذا ما يجرى وقوعه فى القرآن فى معطوفات متتابعات كما فى سورة البقرة، و فى هذه الآية، و فى قوله فى "الصائبون فى سورة المائدة «"۲»».

---

(۱) و نصه: «و لكن البر من آمن بـاللّه و اليوم الآـخر و الملائكـة و الكتـاب و النـبيين و آتى المـال على حبه ذوى القربى و اليتـامى و المسـاكين و ابن السبيل و السائلين و فى الرقاب و أقام الصـلاة و آتى الزكاة، و الموفون بعهـدهم إذا عاهـدوا و الصابرين فى البأساء و الضراء ..». (سورة البقرة: الآية ۱۷۷).

(۲) التحرير و التنوير، ج ۶، ص ۲۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۸۷

و ابن عاشور- فى هذا المثال- فى دفاعه عن الرسم العثمانى و قراءة المسـلمين لأمثال هذه الآية دون نكير يأتى بآيات أخرى تدل على اضـطراد هـذه القراءات فى القرآن الكريـم على أن ذلـك كـان معروفـا عنـد العرب حيـث يمكن عطـف الأسـماء الدالـة على صـفات المحامـد على أمثالها، فيجوز فى بعض المعطوفات النصب على التخصـيص بالمـدح "أخص أو أمـدح ""المقيمين، "كما يجوز أيضـا الرفع على الاستئناف "المقيمون "و ذكر ما قاله سـيبويه فى هذا الشأن، و ما اسـتدل عليه من بيتى الخرنق السابقين، و ما رواه يونس بن حبيب بشأنهما، و ما جرى وقوعه فى القرآن على هذا النحو.

و فى قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصارى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ (سورة المائدة: الآية ۶۹).

ذكر ابن عاشور:

«موقع هذه الآية دقيق، و معناها أدق، و إعرابها تابع لدقة الأمرين، و إعرابها يتعقد إشكاله بوقوع قوله "الصائبون "بحالة رفع بالواو فى حين أنه معطوف على اسم- إنّ- فى ظاهر الكلام.

و اعلم أن هذه الجملة يجوز أن تكون استئنافا بيانيا ناشئا على تقدير سؤال يخطر فى نفس السامع لقوله: يا أَهْلَ الْكِتابِ لَسْتُمْ عَلى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْراةَ «۱»، فيسأل سائل عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام، هل هم على شيء، أو ليسوا على شيء، و هل نفعهم اتباع دينهم

---

(۱) سورة المائدة: الآية ۶۸.

أيامئذ، فوقع قوله «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا» و الآية جوابا لهذا السؤال المقدر» «۱».

و يجوز أن تكون هذه الجملة مؤكدة لجملة وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتابِ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا «۲» ... إلخ، فبعد أن اتبعت تلك الجملة بما اتبعت به من الجمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيد للوعد، و وصلا لربط الكلام، و ليلحق بأهل الكتاب الصابئون، و ليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين فى جنات النعيم» «۳».

«فالذى أراه أن يجعل خبر "إن "محذوفا، و حذف خبر "إن "وارد فى الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه فى كتابه، و قد دل على الخبر ما ذكره بعده من قوله فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ .. إلخ و يكون قوله وَ الَّذِينَ هادُوا عطف جملة على جملة، فيجعل الَّذِينَ هادُوا مبتدأ، و لذلك حق رفع ما عطف عليه، و هو "و الصابئون "و هذا أولى من جعل "و الصابئون "مبتدأ الجملة و تقدير خبر له، أى و الصابئون كذلك، كما ذهب إليه الأكثرون لأن ذلك يقضى إلى اختلاف المتعاطفات فى الحكم مع أقحاف التقصى عن ذلك، و يكون قوله مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ مبتدأ ثانيا، و تكون "من "موصولة، و الرابطة للجملة بالتى قبلها محذوفا، أى من آمن منهم، و جملة فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ خبرا عن "من "الموصولة، و اقترانها بالفاء لأن الموصول شبيه بالشرط، و ذلك كثير فى

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۶، ص ۲۶۸.

(۲) سورة المائدة: الآية ۶۵.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۶، ص ۲۶۸.

الكلام كقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّمَ «۱» الآية، و وجود الفاء فيه يعيّن كونه خبرا عن "من "الموصولة، و ليس خبر "إنّ «"۲».

و ما وقع فى صدر تفسير هذه الآية هو حرص على المعنى أولا، ثم تأتى بعد ذلك وجوه الإعراب، و يبدو ذلك فيما ذكره ابن عاشور أن تكون الجملة استئنافا بيانيا على تقدير سؤال عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام، أو أن تكون هذه الجملة مؤكدة للآية السابقة لها وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتابِ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا ... على النحو الذى ذكره.

و بعد عرضه لهذين الوجهين يدلى برأيه فى جعل خبر "إن "محذوفا و هو كما يقول: «وارد فى الكلام الفصيح غير قليل كما ذكر سيبويه فى كتابه»، و على الرغم مما يفضله النحاة فى الإعراب الذى لا يميل إلى تقدير محذوف فإن ما قدمه ابن عاشور فى هذا

التقدير يجعل المعنى واضحا مستقيما، و كان شاهده فى ذلك قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ .... الآية.

نخلص من ذلك إلى أن الإعراب كان عند ابن عاشور على الوجه التالى:

- فى مسائل الإعراب لم تكن استعانته بأقوال رجال المدارس النحوية المختلفة فحسب، و إنما ظهرت جهوده النحوية و آراؤه الشخصية كذلك أيضا، و ما أتى به من هذه الأقوال وجدت منه معارضة فى أحايين كثيرة مع تقديم الدليل على صحة ما يذهب إليه.

---

(۱) سورة البروج: الآية ۱۰.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۶، ص ۲۶۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۰

- فى جهوده هذه كان القرآن الكريم أبرز الشواهد التى قدمها.

- لم يكن الحديث النبوى من شواهده فى الإعراب.

- المعنى عنده مقدم عن الإعراب.

- كان ينسب القول إلى صاحبه، و لم يلجأ إلى قول مجهول و لا الروايات المتناقضة.

- دفاعه عن الرسم القرآنى- فى المشكلات الإعرابية- كان ردا للقراءات الشاذة التى خالفت هذا الرسم، و دفعا للروايات الموضوعة للتشكيك فيه.

ثالثا: الاستعانة بعلوم البلاغة:

كتب ابن عاشور فى المقدمة العاشرة من المقدمات التى تصدرت تفسيره تحت عنوان "فى إعجاز القرآن "ما يزيد عن ثمانى عشر صفحة تدور حول هذا الإعجاز و موقف المفسرين منه، و جهود البلغاء السابقين، و ما استخلصه هو من آراء و نظرات، و يصعب على الدارس لهذه المقدمة أن يختار منها فقرات يمثل بها اتجاه ابن عاشور و طريقة تناوله للإعجاز القرآنى، و يصعب على الدارس بعد اختياره هذا أن يترك فقرات أو يهمل ذكرها، فالمقدمة كلها بحث متكامل و بناء قائم و نتائج منسجمة مع مقدماتها، و لا يجنى القارئ ثمار ذلك كله إلا بعد قراءة متأنية و محاولات متكررة مستمرة فى الدرس و الفهم.

و قد يشفع للدارس بعد اختياره لفقرات من هذه المقدمة أياما كانت صعوبة الاختيار أن ذكر أمثلة من تفسير الآيات الذى قام به ابن عاشور لبيان هذا الإعجاز فيه بعض ما يغنى و لو من بعيد.

قال بعد أن بين طبيعة الخوض فى وجوه الإعجاز القرآنى و تفوق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر له من خصائص حتى عجز السابقون و اللاحقون منهم عن الإتيان بمثله، و كون القرآن المعجزة الكبرى للنبى صلى اللّه عليه و سلم، و كونه المعجزة الباقية و التى تحدى بها الرسول معانديه تحديا صريحا.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۱

«و قد اختلف العلماء فى تعليل عجزهم عن ذلك، فذهبت طائفة قليلة إلى تعليله بأن اللّه صرفهم عن معارضة القرآن فسلبهم المقدرة، أو سلبهم الداعى، لتقوم الحجة عليهم بمرأى و مسمع من جميع العرب، و يعرف هذا القول بالصرفة، كما فى المواقف للعضد، و المقاصد للتفتازانى، و لم ينسبوا هذا القول إلا إلى الأشعرى فيما حكاه أبو الفضل عياض فى الشفاء إلى النظّام و الشريف المرتضى و أبى إسحاق الأسفرايين فيما حكاه عنهم عضد الدين فى المواقف، و هو قول ابن حزم، صرح به فى كتاب الفصل، و قد عزاه صاحب المقاصد فى شرحه إلى كثير من المعتزلة» «۱».

و ابن عاشور يرفض مبدأ الصرفة هذا، إذ أن تقرير هذا المبدأ يعنى عدم جواز التحدى بالقرآن الكريم لكون إعجازه ليس من داخله، أو من خصائصه التى انفرد بها، و عجائبه التى تفوق بها عن سائر كلام البشر ... و يقول:

«و أما الذى عليه جمهرة أهل العلم و التحقيق و اقتصر أئمة الأشعرية عليه، و إمام الحرمين و عليه الجاحظ و أهل العربية كما فى المواقف، فالتعليل لعجز المتحدثين به بأنه بلوغ القرآن فى درجات البلاغة، و الفصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله، و هو الذى نعتمده و نسير عليه فى هذه المقدمة العاشرة» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۰۳.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۰۴.

و ذكر نصير الدين الطوسى "ت ۶۷۲ ه "إعجاز القرآن .. قيل لفصاحته، و قيل لأسلوبه، و قيل لصرفه ... و الكل محتمل. "تجديد العقائد، ص ۱۳۰، دراسة و تحقيق د. عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، ۱۹۹۶.

و انظر فخر الدين محمد بن عمر الرازى "۶۰۶ ه "نهاية الإيجاز فى دراسة الإعجاز، ص ۴، ۵، نسخة مخطوطة بتحقيق الدكتور محمد مصطفى هدارة، حيث ذهب الرازى مؤكدا أن وجه إعجازه يكمن فى فصاحته"

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۲

«و قد بدا لى دليل قوى على هذا و هو إبقاء الآيات التى نسخ حكمها و بقيت متلوة من القرآن و مكتوبة فى المصاحف، فإنها لما نسخ حكمها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها و كتبها فى المصاحف إلا ما فى مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلتئم منها مقدار ثلاث آيات متحدى بالإتيان بمثلها، مثال ذلك آية الوصية من سورة العقود» «۱».

و يرى ابن عاشور ملاك وجوه الإعجاز راجعا إلى ثلاث جهات أولها بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربى البليغ من حصول كيفيات فى نظمه، مفيدة معانى دقيقة و نكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيده أصل وضع اللغة، و ثانيها: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف فى نظم الكلام مما لم يكن معهودا فى أساليب العرب، و لكنه غير خارج عما تسمح به اللغة، و ثالثها: ما أودع فيه من المعانى الحكمية و الإشارات إلى الحقائق العلمية و العقلية بما لم تبلغ إليه عقول البشر فى عصر نزول القرآن و فى عصور بعده متفاوتة.

و مما قدمه ابن عاشور من تلك الوجوه التى جاءت فى القرآن الكريم و ما فيه من ألوان الخطاب المعجز و أفانين البلاغة.

«و فيه التنبيه على محسن المطابقة كقوله فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلى عَذابِ السَّعِيرِ «۲».

و التنبيه على ما فيه من تمثيل كقوله تعالى: وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۰۴.

(۲) سورة الحج: الآية ۴.

و انظر الزركشى: البرهان، ج ۳، ص ۴۵۸

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۳

وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ «۱»، و قوله: وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ «۲».

و لذلك فنحن نحاول تفصيل شىء مما أحاط به علمنا من وجوه الإعجاز، نرى من أفانين الكلام الالتفات و هو نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى طريق آخر منها، و هو بمجرده معدود من الفصاحة، و سماه ابن جنى شجاعة العربية لأن ذلك التغيير يجدد نشاط السامع، فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى ما انتقل إليه صار من أفانين البلاغة، و كان معدودا عند

بلغاء العرب من النفائس، و قد جاء منه فى القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة فى الانتقال.

و كان للتشبيه و الاستعارة عند القوم المكان القصى و القدر العلى فى باب البلاغة، و به فاق امرؤ القيس و نبهت سمعته، و قد جاء فى القرآن من التشبيه و الاستعارة ما أعجز العرب كقوله: وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً «۳»، و قوله:

وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِ «۴»، و قوله: وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ «۵»،

---

(۱) سورة العنكبوت: الآية ۴۳.

(۲) سورة إبراهيم: الآية ۲۵.

(۳) سورة مريم: الآية ۴.

و انظر التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۰۹.

و انظر د. أحمد المطلوب، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، ج ۲، ص ۱۷۰، ط ۱، المجمع العلمى العراقى، ۱۴۰۳ ه- ۱۹۸۳ م.

(۴) سورة الإسراء: الآية ۲۴.

(۵) سورة يس: الآية ۳۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۴

و قوله: يا أَرْضُ ابْلَعِي «۱»، و قوله: صِبْغَةَ اللَّهِ «۲» إلى غير ذلك من وجوه البديع. و رأيت من محاسن التشبيه عندهم كمال الشبه، و رأيت وسيلة ذلك الاحتراس، و أحسنه ما وقع فى القرآن كقوله تعالى: فِيها أَنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَ أَنْهارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَ أَنْهارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ «۳».

احتراس عن كراهة الطعام: وَ أَنْهارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى «۴» احتراس عن أن تتخلله أقذاء من بقايا نحلة.

و الحديث هنا عن بعض وجوه البلاغة مثل حسن المطابقة، و الالتفات، و الاستعارة، و محاسن التشبيه، و مدى اهتمام العرب بهما، و امتياز امرئ القيس فيهما، و ما جاء فى القرآن منهما على وجوه بديعة غير مسبوقة أسكتت الفصحاء.

و يمثل التقديم و التأخير و صياغتهما فى جمل القرآن عند ابن عاشور لونا من ألوان الإعجاز، و يأتى بمثل فى هذه المقدمة، و يفصل القول فيه:

«و إن للتقديم و التأخير فى وضع الجمل و أجزائها فى القرآن دقائق عجيبة كثيرة لا يحاط بها و سنتبه على ما يلوح منها فى مواضعه إن شاء اللّه.

و إليك مثلا من ذلك يكون لك عونا على استجلاء أمثاله. قال تعالى:

---

(۱) سورة هود: الآية ۴۴.

(۲) سورة البقرة: الآية ۱۳۸.

(۳) سورة محمد: الآية ۱۵.

(۴) سورة محمد: الآية ۱۵.

و انظر التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۰۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۵

إِنَّ جَهَنَّمَ كانَتْ مِرْصاداً* لِلطَّاغِينَ مَآباً إلى قوله: إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفازاً* حَدائِقَ وَ أَعْناباً إلى قوله: وَ كَأْساً دِهاقاً* لا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً وَ لا كِذَّاباً «۱»، فكان للابتداء بذكر جهنم ما يفسر المفاز فى قوله: إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفازاً أنه الجنة لأن الجنة مكان فوز. ثم كان قوله: لا

يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً وَ لا- كِذَّاباً ما يحتمل لضمير (فيها) من قوله لا- يَسْمَعُونَ فِيها أن يعود إلى وَ كَأْساً دِهاقاً و تكون (فى) للظرفية المجازية أى الملابسة أو السببية أى لا يسمعون فى ملابسة شرب الكأس ما يعترى شاربيها فى الدنيا من اللغو و اللجاج، و أن يعود إلى (مفازا) بتأويله باسم مؤنث و هو الجنة و تكون (فى) للظرفية الحقيقية أى لا يسمعون فى الجنة كلاما لا فائدة فيه و لا كلاما مؤذيا.

و هذه المعانى لا يتأتى جميعها إلا بجمل كثيرة لو لم يقدم ذكر جهنم و لم يعقب بكلمة (مفازا).

و لم يؤخر (و كأسا دهاقا) و لم يعقب بجملة لا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً ... إلخ «۲».

فالتقديم و التأخير فى هذه الآية قد أغنى عن كثير من الكلام اللذان لولاهما لطال، و احتاج الأمر إلى كثير من التفاصيل لبلوغ المعنى المقصود، و قد كان الإيجاز فن العرب الأول، و التمكن منه و القدرة عليه معيار أساسى من معايير التصرف فى الكلام على وجه بليغ «۳».

---

(۱) سورة النبأ: الآيات من ۲۱ إلى ۳۵.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۱۱.

(۳) «سأل معاوية بن أبى سفيان صحار بن عياش العبدى عن البلاغة، فأجاب صحّار: الإيجاز، فاستفسر عنه، فقال صحار: لا تبطئ و لا تخطئ». الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب "ت ۱۵۵ ه، "البيان و التبيين، ج ۱، ص ۵۴، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۶

و يقول عن لهجات العرب و لسان قريش و من حولها من القبائل، و مجىء القرآن بأصفى اللهجات العربية، و صراحة كلماته، و مناسبة كل كلمة لموقعها فى السياق و الدلالة الذاتية الكامنة فيها بحيث لا تقوم مقامها كلمة أخرى.

«و أما ما يعرض للهجات العرب فذلك شىء تفاوتت فى مضماره جياد ألسنتهم، و كان المجلى فيها لسان قريش و من حولها من القبائل المذكورة فى المقدمة السادسة، و هو مما فسر به حديث: أنزل القرآن على سبعة أحرف، و لذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات و أخفها و تجنب المكروه من اللهجات، و هذا من أسباب تيسير تلقى الأسماع له و رسوخه فيها. قال تعالى: وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ «۱».

و مما أعده فى هذه الناحية صراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات فى لغة العرب دلالة على المعانى المقصودة، و أشملها لمعان عديدة مقصودة بحيث لا يوجد فى كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها فى حالة تركيبها، و لا تجدها مستعملة: لا- فى حقائقها مثل إيثار كلمة "حرد "فى قوله تعالى: وَ غَدَوْا عَلى حَرْدٍ قادِرِينَ «۲»، إذ كان جميع معانى الحرد صالحة للإرادة فى ذلك الغرض، أو مجازات أو استعارات أو نحوها مما تنصب عليه القرائن فى الكلام، فإن اقتضى الحال تصرفا فى معنى اللفظ كان التصرف بطريق التضمين و هو كثير فى القرآن مثل قوله تعالى: وَ لَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي

---

(۱) سورة القمر: الآية ۱۷.

(۲) سورة القلم: الآية ۲۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۷

أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ «۱» فجاء فعل "أتوا "مضمنا معنى مرّوا فعدى بحرف على؛ لأن الإتيان تعدى إلى اسم القرية و المقصود فيه الاعتبار بمآل أهلها، فإنه يقال أتى أرض بنى فلان، و مر على حى كذا، و هذه الوجوه كلها لا تخالف أساليب الكلام البليغ، بل هى معدودة فى دقائقه و نفائسه التى تقل نظائرها فى كلام بلغائهم لعجز فطنة الأذهان البشرية عن الوفاء بجميعها «۲».

و عن نظم القرآن و جمعه بين الموعظة و التشريع «۳» على خلاف ما جاء من أساليب العرب ... يقول:

«نرى من أعظم الأساليب التى خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء فى نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه و هما: مقصد الموعظة. و مقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهرة السامعين ما يحتاجون أن يعلموه و هو فى هذا النوع يشبه خطبهم، و كان فى مطاوى معانيه ما يستخرج منه العالم الخبير أحكاما كثيرة فى التشريع و الآداب و غيرها، و قد قال فى الكلام على بعضه وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ «۴»، هذا من حيث ما لمعانيه من العموم و الإيماء إلى الحلل و المقاصد و غيرها» «۵».

---

(۱) سورة الفرقان: الآية ۴۰.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۱۳.

(۳) ذكر الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى: الرَّحْمنُ* عَلَّمَ الْقُرْآنَ الرحمن: ۱، ۲.

«عدّد اللّه عز و علا آلاءه فأراد أن يقدم أول شىء ما هو أسبق قدما من ضروب آلائه و أصناف نعمائه و هى نعمة الدين، فقدم من نعمة الدين ما هو فى أعلى مراتبها و أقصى مراقبها، و هو إنعامه بالقرآن و تنزيله و تعليمه لأنه أعظم وحى اللّه رتبة و أعلاه منزلة، و أحسنه فى أبواب الدين أثرا، و هو سنام الكتب السماوية و مصداقها العيار عليها». تفسير الزمخشرى، ج ۴، ص ۴۳.

(۴) سورة آل عمران: الآية ۷.

(۵) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۱۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۸

و عن ألفاظ القرآن و ائتلافها، و نظام فواصله الذى لم يعرفه العرب قبل نزوله، و تميزه عن فنون القول السابقة له، و انتشاره بين القبائل لخفته على الأسماع و القلوب و الألسن و تأثيره الروحانى ... يقول:

«و كان لفصاحة ألفاظه و تناسبها فى تراكيبه و ترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة فى الأسماع، و إن لم تكن متماثلة الحروف فى الأسجاع، كان لذلك سريع العلوق بالحوافظ خفيف الانتقال و السير فى القبائل، مع كون مادته و لحمته هى الحقيقة دون المبالغات الكاذبة و المفاخرات المزعومة، فكان بذلك له صولة الحق و روعة لسامعيه، و ذلك تأثير روحانى و ليس بلفظى و لا معنوى.

و قد رأيت المحسنات فى البديع جاءت فى القرآن أكثر مما جاءت فى شعر العرب، و خاصة الجناس كقوله: وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً «۱»، و الطباق كقوله: كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلى عَذابِ السَّعِيرِ «۲»، و قد ألف ابن أبى الإصبع كتابا فى بديع القرآن. و صار- لمجيئه نثرا- أدبا جديدا غضا و متناولا لكل الطبقات، و كان لبلاغته و تناسقه نافذ الوصول إلى القلوب حتى وصفوه بالسحر و بالشعر أَمْ يَقُولُونَ شاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ «۳».

---

(۱) سورة الكهف: الآية ۱۰۴.

(۲) سورة الحج: الآية ۴.

(۳) سورة الطور: الآية ۳۰.

و انظر التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۱۱۹.

و انظر د. صبحى الصالح، مباحث فى علوم القرآن، ص ۳۴۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۱۹۹

هذا بعض ما جاء فى هذه المقدمة.

و شأن المعجزة القرآنية و وجوه الإعجاز فيها تتعدد أسبابه و لا تنتهى عند حد، و أياما كان الكلام حولها، و الدراسات التى قامت

بشأنها، و الجهود التى بذلها العلماء المتخصصون من أهل البلاغة كالباقلانى و الرمانى و عبد القاهر و عياض و السكاكى و القزوينى و ابن الأثير و غيرهم، أو من أهل التفسير كالزمخشرى و الفخر الرازى و الطبرسى و الألوسى و غيرهم، و محاولاتهم الاقتراب من كشف أسرار بدائع نظم القرآن و تراكيبه المميزة عن سائر الكلام، و الحقائق التى تضمنها و الشرائع التى اشتمل عليها، و تأثيره فى النفوس و القلوب و الأسماع و الأرواح.

كل ذلك و غيره يمكن اعتباره بحثا متجددا عن سر عظمة القرآن، حتى يمكن القول أن لكل عصر كشوفا تضاف إلى جهود السابقين، و تهدى من بعدهم لإضافة الجديد من هذه الكشوفات.

و دليلنا على ذلك ما قدم به ابن عاشور المعجزة الخالدة فى مقدمته المذكورة، حيث تناول بعض وجوه الإعجاز فى الكتاب الكريم فى اللفظ و المعنى و الصياغة و التركيب و ألوان البديع ... إلخ، ثم راح فى ثنايا كتابه يذكر أقوال السابقين من أهل البلاغة و التفسير يقبل بعضها و يناقش و يرفض بعضها الآخر، و يسجل ما غفل عنه هؤلاء، و يأتى بالجديد من وجوه الإعجاز الكامنة فى القرآن رافضا مبدأ الصرفة التى قال به بعض المعتزلة و على رأسهم النظام الاعتزالى. و بعض الأعلام الآخرين الذين سبق ذكرهم.

و قد قرأنا فى الباب الأول من هذه الدراسة بعض مصادر البلاغة فى التحرير و التنوير، و قد جاء ذكر أصحاب هذه المصادر على درجات متفاوتة، و أكثر الأقوال ذكرا فى هذا التفسير كانت للجاحظ و الباقلانى و عبد القاهر

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۰

الجرجانى و الزمخشرى، و كان للأخير نصيبا وافرا، يتعقب ابن عاشور أقواله، إن وافقه حينا فهو يعارضه فى أحايين كثيرة كأنه ينتظر منه الذلة الواحدة ليفتح عليه بابا من النقد الشديد و السخرية الخاطفة.

و مما ذكره من أقوال عبد القاهر ما جاء فى تفسير قوله تعالى: قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (سورة البقرة: الآية ۳۲).

«قال الشيخ فى دلائل الإعجاز و من شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أى أن نفع إثر كلام و تكون لمجرد اهتمام) أن تفنى غناء الفاء العاطفة (مثلا) و أن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمرا عجيبا، فأنت ترى الكلام بها مقطوعا موصولا و أنشد قول بشار:

بكرا صاحبى قبل الهجيرإن ذاك النجاح فى التبكير و قول بعض العرب:

فغنها و هى لك الفداءإن غناء الإبل الحداء فإنهما استغنيا بذكر إن عن الفاء، و إن خلفا الأحمر لما سأل بشارا لما ذا لم يقل "بكرا فالنجاح فى التكبير "أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية و لو قال "فالنجاح "لصارت من كلام المولدين (أى أجابه جوابا أحاله فيه على الذوق) و قد بين الشيخ عبد القاهر سببه، و قال الشيخ فى موضوع آخر أ لا- ترى أن الفرض من قوله "إن ذاك النجاح فى التكبير "أن يبين المعنى فى قوله لصاحبيه "بكرا "و أن يحتج لنفسه فى الأمر بالتكبير و يبين وجه الفائدة منه أه» «۱».

و مفاد هذا الكلام الذى ذكره عبد القاهر أن "إن "إذا جاءت كذلك

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۴۱۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۱

"إنك أنت العليم الحكيم "و هى واقعة إثر كلام سابق فإنها تغنى- على سبيل المثال- عن الفاء العاطفة، و مجيئها على هذا النحو بعد أمرا عجيبا حيث يكون الكلام بها مقطوعا "و موصولا- فى آن واحد، و على ذلك جاء قول بشار السابق، و إجابته لخلف الأحمر توضيح وجه الذرة فى هذا الاستعمال العربى الخالص، و ما ذكره عبد القاهر فى آخر الفقرة يقاس عليه قوله تعالى حكاية عن الملائكة "إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ "فبيان وجه الفائدة من قولهم هذا على هذه الشاكلة هو إقرار بأن علمهم مما علّمهم اللّه و لا علم لهم سواه.

و مما عارضه من أقوال البلاغيين ما ذكره فى تفسير قوله تعالى: وَ لا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ (سورة فاطر الآية ۴۳).

«و اعلم أن قوله تعالى: وَ لا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ قد جعل فى علم المعانى مثالا للكلام الجارى على أسلوب المساواة دون إيجاز و لا إطناب.

و أول من رأيته مثّل بهذه الآية للمساواة هو الخطيب القزوينى فى الإيضاح و فى تلخيص المفتاح، و هو مما زاده على ما فى المفتاح و لم يمثل صاحب المفتاح للمساواة بشىء، و لم أدر من أين أخذه القزوينى، فإن الشيخ عبد القاهر لم يذكر الإيجاز و الإطناب فى كتابه.

و إذا قد صرّح صاحب المفتاح «إن المساواة هى متعارف الأوساط و أنه لا يحمد فى باب البلاغة و لا يذم» فقد وجب القطع بأن المساواة لا تقع فى الكلام البليغ بله المعجز، و من العجيب إقرار العلامة التفتازانى كلام صاحب تلخيص المفتاح و كيف يكون هذا من المساواة و فيه جملة ذات قصر و القصر من الإيجاز لأنه قائم مقام جملتين: جملة إثبات للمقصود، و جملة نفيه عما سواه،

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۲

فالمساواة أن يقال: يحيق المكر السيئ بالماكرين دون غيرهم، فما عدل عن ذلك إلى صيغة القصر فقد سلك طريقة الإيجاز.

و فيه أيضا حذف مضاف إذ التقدير: و لا يحيق ضر بالمكر السيئ إلا بأهله، على أن فى قوله "بأهله "إيجازا لأنه عوض عن أن يقال: بالذين تقلدوه، و الوجه أن المساواة لم تقع فى القرآن و إنما مواقعها فى محادثات الناس التى لا يعبأ فيها بمراعاة آداب اللغة» «۱».

و معارضته هنا تتمثل فى جعل قوله تعالى فى علم المعانى مثالا للكلام الجارى على أسلوب المساواة دون إيجاز و لا إطناب، و أول من مثّل بهذه الآية على المساواة هو الخطيب ...، و يتساءل ابن عاشور من أين أخذه القزوينى على الرغم من عدم ذكر عبد القاهر له، و أما عن تعريف صاحب المفتاح للمساواة "و إنه لا يحمد و لا يذم "يقول عن مضمونه ابن عاشور: لا يقع فى الكلام البليغ فا بالك لو كان معجزا، و من ثم يتعجب عن موافقة التفتازانى على ذلك، و راح صاحب التحرير و التنوير ينفى أن تكون فى الآية مساواة فهى ذات قصر "لا- إلا "و هو من الإيجاز لأنه يقوم مقام جملتين "إثبات و نفى، "و فيها أيضا حذف مضاف "و لا يحيق المكر السيئ إلا بأهله، فضلا عما يعود إليه الضمير فى "بأهله."

و بلاغة القرآن تبعا لهذا لم تشمل المساواة، فمكانها فى المحادثات التى تقع بين الناس حيث لا تراعى فيها آداب اللغة.

و فى قوله تعالى:

سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ (سورة القلم: الآية ۱۶).

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۲، ص ۳۳۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۳

«ذكر "و الْخُرْطُومِ "أريد به الأنف. و الظاهر أن حقيقة الخرطوم الأنف المستطيل كأنف الفيل و الخنزير و نحوهما من كل أنف مستطيل، و قد خلط أصحاب اللغة فى ذكر معانيه خلطا لم تتبين منه حقيقته من مجازه.

و ذكر الزمخشرى فى الأساس معانيه المجازية و لم يذكر معناه الحقيقى، و انبهم كلامه فى الكشاف إلا أن قوله فيه: و فى لفظ الخرطوم استخفاف و إهانة، تقتضى أن إطلاقه على أنف الإنسان مجاز مرسل. و جزم ابن عطية أن حقيقة الخرطوم مخطم السبع، أى أنف مثل الأسد، فإطلاق الخرطوم على أنف الإنسان هنا استعارة كإطلاق المشفر و هو شفة البعير على شفة الإنسان، فى قول الفرزدق:

فلو كنت ضبيا عرفت قرابتىو لكن زنجى غليظ المشافر» «۱» و ينتقد ابن عاشور هنا أصحاب اللغة لخلطهم فى ذكر معنى "الخرطوم" حتى لم تتبين الحقيقة أو المجاز من كلامهم، كما أنه يحمل على الزمخشرى أنه ذكر معانيه المجازية فقط، و ما أورده من هذه المعانى كان مبهما، و قوله فى هذه المعانى و منها معنى "الْخُرْطُومِ "فيه استخفاف و إهانة، و يدل فى نهاية الأمر أنه مجاز مرسل، و ما

جزم به ابن عطية أنه أنف مثل أنف الأسد، و على ذلك حين يطلق على أنف الإنسان هنا فهو استعارة كما يطلق المشفر "شفة البعير" على شفة الإنسان حين يسخر منه أو يذم، و ذهب ابن عاشور فى تأييد ذلك بقول الفرزدق.

و ذكر فى تفسير قوله تعالى:

قالَ فِرْعَوْنُ وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ* قالَ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (سورة الشعراء: الآية ۲۳، ۲۴).

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۲۹، ص ۷۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۴

«و أشار صاحب الكشاف و صرح صاحب المفتاح بأن جواب موسى بما يبين حقيقة "رب العالمين "تضمن تنبيها على أن الاستدلال على إثبات الخالق الواحد يحصل بالنظر فى السماوات و الأرض و ما بينهما نظرا يؤدى إلى العلم بحقيقة الرب الواحد الممتاز عن حقائق المخلوقات.

و لهذا أتبع بيانه بقوله إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ أى إن كنتم مستعدين للإيقان طالبين لمعرفة الحقائق غير مكابرين، و سمى العلم بذلك إيقانا لأن شأن اليقين بأن خالق السموات و الأرض و ما بينهما هو الإله لا يشاركه غيره» «۱».

و هو هنا يؤيد- على غير عادته- ما قال به كل من صاحب الكشاف و صاحب المفتاح فيما ذكراه عن جواب موسى عليه السلام حين سأله فرعون عن "رب العالمين "و ما جاء من معنى قوله تعالى: إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ.

و ذكر فى قوله تعالى: مِنَ الَّذِينَ هادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ يَقُولُونَ سَمِعْنا وَ عَصَيْنا وَ اسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَ راعِنا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَ طَعْناً فِي الدِّينِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ قالُوا سَمِعْنا وَ أَطَعْنا وَ اسْمَعْ وَ انْظُرْنا لَكانَ خَيْراً لَهُمْ وَ أَقْوَمَ وَ لكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (سورة النساء: الآية ۴۶).

«قال الجاحظ فى كتاب البيان عند قول عوف بن عبد اللّه بن عتبة ابن مسعود يصف أرض نصيبك "كثيرة العقارب قليلة الأقارب" يضعون (قليلا) فى موضع (ليس)، كقولهم: فلان قليل الحياء. ليس مرادهم أن هناك حياء و إن قل "قلت، و منه قول العرب: قلّ رجل يقول ذلك، يريدون أنه غير موجود.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۹، ص ۱۱۷، ۱۱۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۵

و قال صاحب الكشاف عند قوله تعالى: أَ إِلهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا ما تَذَكَّرُونَ «۱»، و المعنى تفى التذكير و القلة مستعمل فى معنى النفى، "و إنما استعملت العرب القلة عوضا عن النفى لضرب من الاحتراز و الاقتصاد، فكأن المتكلم يخشى أن يتلقى عموم نفيه بالإنكار فيتنازل عنه إلى إثبات قليل و هو يريد النفى» «۲».

و على الرغم مما يستعين به ابن عاشور من أقوال البلاغيين فيما لا يعارضهم فيه فليس هو ناقل فحسب، و إنما هو يستخلص رأيا يضيف شيئا، و قد لجأ هنا إلى قول الجاحظ فى وضع العرب "قليلا "مكان "ليس "و يأتى هو بمثل آخر "قلّ رجل يقول ذلك "و يتناوله بالشرح، ثم يذكر قول صاحب الكشاف و يتناوله بالتعليق و التوضيح مبينا علة هذا الاستعمال، بينما وقف الجاحظ و الزمخشرى عند ذكر السبب.

و مما تهكم به الزمخشرى فى الكشاف من تأويلات الروافض ينقل عنه ابن عاشور فى تفسير قوله تعالى: وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ* ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (سورة النحل: ۶۸- ۶۹).

«و من لطيف النوادر ما فى الكشاف، أن من تأويلات الروافض أن المراد بالنحل فى الآية على و آله و عن بعضهم أنه قال عند المهدى: إنما النحل

---

(۱) سورة النمل: الآية ۶۲.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۵، ص ۷۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۶

بنو هاشم يخرج من بطونهم العلم، فقال له رجل: جعل اللّه طعامك و شرابك مما يخرج من بطون بنى هاشم، فضحك المهدى و حدث به المنصور فاتخذوه أضحوكة من أضاحيكهم» «۱».

و استقل ابن عاشور كثيرا فى بيان وجوه إعجاز القرآن سواء فى الحرف الواحد، أم اللفظة الواحدة، أم الجملة الواحدة، يبين موضع كل منهم و دوره فى مقصد الآية على طريقة العرب فى كلامهم المصفى الذى تراعى فيه آداب اللغة و محاسنها و خلوصها من أى شوب متفوقا عليها متحديا لأصحابها، فيه ما فيه من حقائق و صفاء و تأثير و نقاء، و لم يطلق أحكامه دون تعريف أو تحديد، و إنما كان فى أحكامه هذه محددا للأسباب، كاشفا عن العلات، خبيرا يفسر- قدر طاقته- كتاب اللّه و إيحاءاته النبيلة.

و من ذلك ما ذكره فى تفسير قوله تعالى: اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ .... (سورة البقرة:

الآية ۲۵۵).

«و جملة "لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ "تقرير لانفراده بالإلهية إذ جميع الموجودات مخلوقاته، و تعليل لاتصافه بالقيومية، لأن من كانت جميع الموجودات ملكا له فهو حقيق بأن يكون قيومها و ألا يهملها، و لذلك فصلت الجملة عن التى قبلها.

و اللام للملك، و المواد بالسماوات و الأرض استغراق أمكنة الموجودات، فقد دلت الجملة على عموم الموجودات بالموصول وصلته، و إذا ثبت ملكه لعموم ثبت أنه لا يشذ عن ملكه موجود فحصل معنى الحصر،

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱۴، ص ۲۱۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۰۷

و لكنه زاده توكيدا بتقديم المسند- أى لا غيره- لإفادة الرد على أصناف المشركين، من الصابئة عبدة الكواكب كالسريان و اليونان، و من مشركى العرب، لأن مجرد حصول معنى الحصر بالعموم لا يكفى فى الدلالة على إبطال العقائد الضالة، فهذه الجملة أفادت تعليم التوحيد بعمومها، و أفادت إبطال عقائد أهل الشرك بخصوصية القصر، و هذه بلاغة معجزة» «۱».

و الحديث هنا عن دور الحرف و اللفظة و الجملة.

الحرف: اللام لام الملك.

اللفظة: السماوات و الأرض، و اسم الموصول "ما "وصلته.

الجملة: اللّه لا إله إلا هو، له ما فى السموات و الأرض.

و تفصيل ذلك:

الحرف: قد عرفنا الغرض منه.

اللفظة: السماوات و الأرض استغراق أمكنة الموجودات.

اسم الموصول "ما "وصلته

- دلالة العموم به حیث ترتب علی هذه الدلالة عدم شذوذ موجود عن ملک اللّه تعالی و من ثم حصول معنی الحصر.

- زیادة هذا الحصر بالتوکید و یتمثل ذلک بتقدیم المسند "أی لا غیر "و ما یفیده من الرد علی أصناف المشرکین المذکورین، و ما أفادته الجملة من تعلیم التوحید بعمومها، و إبطال عقائد أهل الشرک بخصوصیة القصر.

و جملة "له ما فی السموات و ما فی الأرض "تحمل تقریر و تعلیل و توحی بالعلاقة الوثیقة بینها و بین الجملة السابقة "لا إله إلا هو" علی الرغم من أنها مفصولة عنها.

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۲۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۰۸

و ابن عاشور هنا فی هذا المثال- فی حدیثه عن الإعجاز القرآنی- یرصد وضع الحرف و اللفظة و الجملة دون أن یفصل طبیعة اللغة عن دلالتها، و توظیف اللغة علی هذا النحو توظیفا یکشف عن بعض أبعاد الآیة حیث یلتئم المعنی اللغوی مع المعنی البلاغی دون استطراد أو تفریع.

و یتضح دور اللغة عنده کذلک فیما ذکره فی تفسیر قوله تعالی:

الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ (سورة النساء: الآیة ۳۴).

«و من بدیع الإعجاز صوغ قوله بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَ هُمْ عَلی بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فی قالب صحیح للمصدریة و للموصولیة، فالمصدریة مشعرة بأن القیامیة سببها تفضیل من اللّه و إنفاق، و الموصولیة مشعرة بأن سببها ما یعلمه الناس من فضل الرجال و من إنفاقهم لیصلح الخطاب للفریقین، عالمهم و جاهلهم، کقول السموأل أو الحارثی:

مثلی إن جهلت الناس عنّا و عنهمفلیس سواء عالم و جهول و لأن فی الإتیان ب (ما) مع الفعل علی تقدیر احتمال المصدریة جزالة لا توجد فی قولنا: بتفضیل اللّه و بالإنفاق، لأن العرب یرجحون الأفعال علی الأسماء فی طرق التعبیر» «۱».

و اللغة هنا هی التی تقوم ببیان وجه الإعجاز فی الآیة، فقوله تعالی فیها صالح لخطاب الفریقین المذکورین.

الجاهل: الخطاب فیه بالمصدریة التی تشعر أن سبب قوامیة الرجال علی النساء هو تفضیل من اللّه تعالی، و بما ینفقون من أموال علیهن.

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۵، ص ۴۰، ۴۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۰۹

العالم: الخطاب فیه بالموصولیة التی تشعر أن سبب التفضیل بما یعلمه الناس من فضل الرجال و إنفاقهم.

کما أن إتیان (ما) مع الفعل "بما فضّل اللّه "إذا کان هناک تقدیر للمصدریة فیه جزالة لا توجد کما لو کان القول "تفضیل اللّه "و بالإنفاق حیث یرجح العرب الأفعال علی الأسماء فی کلامهم.

و یتضح لنا مما سبق- سواء مما ذکره ابن عاشور فی المقدمة العاشرة، أو من الأمثلة التی جاءت فی ثنایا تفسیره- أن الإعجاز القرآنی یقوم أولا- علی رفض مبدأ الصرفة، و أن هذا الإعجاز کامن فی القرآن ذاته، و ما جاء به من أسالیب تجری علی سنن العرب فی کلامهم إلا أنها أعجزت الفصحاء منهم علی أن یأتوا و لو بآیة من مثله فی مجال التحدی و التوکید لنبوة رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم و التأیید له، و قد تتضافر عوامل کثیرة فی بیان وجوه الإعجاز القرآنی التی تتکشف لکل عصر سابق و لا حق و التی لا تنتهی عند حد، و لکن اللغة هی أبرز هذه العوامل، فهی التی برع فیها القوم، و هی مجال التحدی، لذا لعبت الدور الأمثل عند ابن عاشور فی بیان الإعجاز حیث یقوم کل من الحرف و اللفظة و الجملة بدوره فی الأداء المعجز، و لا ینفصل أی منهم فی دلالته عن الدلالات الأخری

لما تسعى إليه الآية من بيان، و كان الشعر الجاهلى عنده من المصادر الأصيلة التى أعانته على ذلك.

و ابن عاشور من هذا المنطلق يمثل بحق الاتجاه العربى فى بيان الإعجاز القرآنى الذى يقوم على أصول عربية خالصة بعيدا عن اتجاه المناطقة الواقع تحت تأثير المنطق أو الفلسفة.

و أيا ما كانت وجوه الفائدة عنده من الاستعانة بثمرة جهود البلاغيين الذين ذكرهم خصوصا عبد القاهر الجرجانى و نظرية النظم عنده إلا أن استقلاله و جهوده و ذوقه كانوا من أنشط العوامل فى هذا الميدان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۱۰

رابعا: الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار فى تفسير آيات الأحكام:

اشارة

استعرض ابن عاشور فى تفسير هذه الآيات كثيرا من أقوال أئمة المذاهب الفقهية و أصحابهم فضلا عن الأحاديث و الآثار عن الصحابة و التابعين، و كان تفسيره للآية الواحدة زاخرا بكثير من أقوال العلماء و الفقهاء حتى كأنه لم يترك قولا واحدا لما ذكروه فى الآية المطروحة أمامه، سواء ما أجمع عليه هؤلاء أو اختلفوا فيه.

و اتخذ هذا الاستعراض أشكالا مختلفة عند مناقشة الآراء الفقهية، فحينا يجمع بين ما ذهب إليه أبو حنيفة و مالك و الشافعى، أو أبو حنيفة و بعض فقهاء الأمصار كالليث بن سعد، و حينا بين ما ذهب إليه مالك و الشافعى دون غيرهما، أو مالك و الشافعى و بعض التابعين، أو ما روى أحمد بن حنبل فى مسنده و غيره من أصحاب الأئمة، و قد أخذ مالك فى هذا الاستعراض نصيبا أكثر من غيره من الفقهاء أصحاب المذاهب و أكثر مروياته عنه كان من الموطأ، ثم يليه أبو حنيفة و الشافعى، و أخذ الإمام أحمد بن حنبل نصيبا دون هؤلاء، و كان ابن عاشور غالبا ما يعزو كل قول إلى صاحبه، أو يذكر مصدره إذا كان حديثا أو كتابا من كتب الفقه أو التفسير.

و من ذلك ما ذكره فى قوله تعالى:

وَ لا تَشْتَرُوا بِآياتِى ثَمَناً قَلِيلًا (سورة البقرة: الآية ۴۱).

«و من هنا فرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية، و إن كان تعلقها بها ضعيفا و هى مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن و الدين، و يتفرع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم، و على بعض ما فيه عبادة كالأذان و الإمامة، و حاصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۱۱

القرآن فضلا عن الفقه و العلم، فقال بجواز ذلك الحسن و عطاء و الشعبى و ابن سيرين و مالك و الشافعى و أحمد و أبو ثور و الجمهور، و حجتهم فى ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبى صلى اللّه عليه و سلم قال «إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب اللّه» و عليه فلا محل لهاته الآية على هذا المعنى عندهم بحال؛ لأن المراد بالاشتراء فيها معناه المجازى و ليس فى التعليم استبدال و لا عدول و لا إضاعة. و قد نقل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز و لعله يريد إجماع جمهور فقهائهم. و فى المدونة: لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن، و منع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء المدينة و أبو حنيفة و إسحاق ابن راهويه و تمسكوا بالآية، و بأن التعليم لذلك طاعة و عبادة كالصلاة و الصوم فلا يؤخذ عليها أجر، كذلك و بما روى عن أبى هريرة أن النبى صلى اللّه عليه و سلم قال "دراهم المعلمين حرام "و عن عبادة بن الصامت أنه قال "علّمت ناسا من أهل الصفة القرآن و الكتابة فأهدى إلى رجل منهم قوسا فسألت النبى صلى اللّه عليه و سلم فقال إن تسرك أن تطوق بها طوقا من نار فاقبلها، و أجاب عن ذلك القرطبى بأن الآية محملها فيمن تعين عليه التعليم فأبى إلا بالأجر، و لا دليل على ما أجاب به القرطبى، فالوجه أن ذلك كان فى صدر الإسلام و بث

الدعوة فلو رخص فى الأجر فيه لتعطل تعليم كثير لقلة من ينفق فى ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعه، و محمل حديث ابن عباس على ما بعد ذلك حين شاع الإسلام و كثر حفاظ القرآن، و أقول لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الغرض كما علمت، و أجاب القرطبى عن القياس بأن الصلاة و الصوم عبادتان قاصرتان، و أما التعليم فعبادة متعدية، فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل و هذا الفارق مؤثر، و أما حديث أبى هريرة و حديث عبادة ففيهما ضعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبى، قلت: و لا أحسب الزهرى يستند

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۱۲

لمثلهما، و لا للآية و لا لذلك القياس و لكنه رآه واجبا فلا تؤخذ عليه أجرة، و قد أفتى متأخروا و الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن و الفقه، قال فى الدرر و شرحه «و يفتى اليوم بصحتها أى الإجارة لتعليم القرآن و الفقه، و الأصل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات و المعاصى، لكن لما وقع الفتور فى الأمور الدينية جوّزها المتأخرون» أ ه «۱».

لم ير ابن عاشور فى هذه الآية علاقة بينها و بين المسألة التى جعلها المفسرون متعلقة بها، و هى مسألة أخذ الأجر على تعليم القرآن و العلم و بعض ما فيه عبادة كالآذان و إمامة الصلاة. و على الرغم من ذلك يتناول هذه المسألة فيذكر من قال بجواز ذلك و هم الحسن و عطاء و الشعبى و ابن سيرين و مالك و الشافعى و أحمد و أبو ثور و الجمهور، و حجتهم فى ذلك الحديث المذكور، و هؤلاء لا يرون أن هذه الآية لا علاقة لها بهذه المسألة المتقدمة، فالمقصود بالاشتراء معناه المجازى لا الحقيقى حيث لا استبدال و لا عدول و لا إضاعة.

و قد شغلت هذه المسألة أذهان الفقهاء و العلماء كما جاء فيما نقله ابن رشد، و ما ذكره ابن عاشور من "المدونة "فى جواز أخذ هذا الأجر، و منهم من منع ذلك كابن شهاب و أبو حنيفة و إسحاق بن راهويه، و بما روى عن أبى هريرة و عبادة بن الصامت.

و بعد أن ذكر ابن عاشور إنه لا دليل على ما أجاب به القرطبى و إن هذه المسألة شغلت الناس فى صدر الإسلام، و قد منع أخذ الأجر هذا لظروف الدعوة و أحوال الناس إبّان ذلك، و استبعد أن تكون الآية المذكورة متعلقة بهذا الغرض.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۴۶۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۱۳

ثم يعود إلى ذكر ما أجاب به القرطبى عن القياس و يؤيده، و ينتقد حديث أبى هريرة و عبادة كما بينه القرطبى، و يرفض أن يستند الزهرى لمثلهما و لا للآية و لا لهذا القياس.

و يعود إلى ما أفتى به متأخرو الحنيفة ... و ينتهى إلى جواز أخذ الأجر على تعليم القرآن و الفقه.

و لا حاجة بنا إلى التذكير أن حاجة الناس و ظروفهم، و طبيعة ما يلم بهم من عوامل تسمح بمضمون هذه الفتوى خصوصا ما نعلمه عن كثير من البلاد الإسلامية، أو التى يقيم فيها مسلمون غير الناطقة بلغة القرآن فى حاجة إلى دعاة متخصصين متفرغين لرسالتهم ليستطيعوا مواجهة الدعاوى التبشيرية، أو النظريات الإلحادية، فضلا عن المراحل التعليمية المختلفة فى بلاد الإسلام حيث يحتاج فيها النشئ و الشباب إلى رعاية دينية و ثقافة إسلامية لا يمكن تركهما لجهود متطوعة بلا ضوابط لا بدّ منها، كما أن المساجد بما فيها المساجد التى تقام بالجهود الذاتية للجماعات أو الأفراد لا بدّ أن يتولى الإمامة و الخطابة فيها من هم على دراية كافية بالعلم الدينى الذى يجعلهم أهلا لهذه الوظيفة يرتبطون بها دون أن تشغلهم المطالب اليومية.

و مما ذكره فى تفسير قوله تعالى: وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّى جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِى قالَ لا يَنالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ (سورة البقرة: الآية ۱۲۴).

«و فى الآية أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقا لإسناد الإمامة إليه أعنى سائر ولايات المسلمين: الخلافة و الإمارة و القضاء و الفتوى و

روایة العلم و إمامة الصلاة و نحو ذلک. قال فخر الدین قال الجمهور من الفقهاء و المتکلمین

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۱۴

الفاسق حال فسقه لا یجوز عقد الإمامة له، و فی تفسیر ابن عرفة تسلیم ذلک، و نقل ابن عرفة عن المازری و القرطبی عن الجمهور إذا عقد للإمام علی وجه صحیح ثم فسق و جار فإن کان فسقه بکفر وجب خلعه و أما بغیره من المعاصری فقال الخوارج و المعتزلة و بعض أهل السنة یخلع و قال جمهور أهل السنة لا یخلع بالفسق و الظلم و تعطیل الحدود و یجب وعظه و ترک طاعته فیما لا تجب فیه طاعة و هذا مع القدرة علی خلعه فإن لم یقدر علیه إلا- بفتنة و حرب فاتفقوا علی منع القیام علیه و أن الصبر علی جوره أولی من استبدال الأمن بالخوف و إراقة الدماء و انطلاق أیدی السفهاء و الفساق فی الأرض و هذا حکم کل ولایة فی قول علماء السنة و ما نقل عن أبی حنیفة من جوار کون الفاسق خلیفة و عدم جواز کونه قاضیا قال أبو بکر الرازی الجصاص هو خطأ فی النقل» «۱».

و أمر هذه "الولایات "قد شغل صفحات طویلة فی تاریخ الإسلام بعد وفاة الرسول صلی اللّه علیه و سلم، و اختلف الناس حولها خصوصا "الخلافة "و وقفت الفرق الإسلامیة مواقف شتی أمامها کالشیعة و المعتزلة و الخوارج و سلف الأمة و غیرهم، و قد رأینا ابن عاشور فی تفسیره لهذه الآیة یذکر کثیرا من الأقوال، و یستعرض بعض الآراء فیما ذکره المفسرون و الفقهاء و المتکلمون و أصحاب المذاهب، ثم ینتهی إلی قول علماء السنة فی أمر الخلافة موضحا سبب ما قال به هؤلاء، و ذلک- کما قلنا- کان دأب ابن عاشور فی تفسیر کل آیة من آیات الأحکام، یجمع فی تفسیر کل آیة منها الآراء المتفقة و المختلفة، و یستخلص منها رأیا أو موقفا، أو یقول برأی مستقل عن ذلک

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۷۰۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۱۵

جمیعا، و قد رأیناه فی المثال السابق یذهب إلی تأیید ما أجمع علیه الفقهاء من أهل السنة دون تعصب أو هجوم علی من خالفهم.

ذکر فی تفسیر قوله تعالی:

وَ لا تَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباؤُکُمْ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ کانَ فاحِشَةً وَ مَقْتاً وَ ساءَ سَبِیلًا (سورة النساء: الآیة ۲۲).

«و قد اختلف الفقهاء فیمن زنی بامرأة هل تحرم علی ابنه أو علی أبیه، فالذی ذهب إلیه مالک فی الموطأ و الشافعی: أن الزنی لا ینشر الحرمة، و هذا الذی حکاه الشیخ أبو محمد بن أبی زید فی الرسالة، و یروی ذلک عن عکرمة عن ابن عباس، و هو قول الزهری و ربیعة، و اللیث. و قال أبو حنیفة، و ابن الماجشون من أصحاب مالک: الزنی ینشر الحرمة. قال ابن الماجشون: مات مالک علی هذا. و هو قول الأوزاعی و الثوری، و قال ابن المواز: هو مکروه، و وقع فی المدونة (یفارقها) فحمله الأکثر علی الوجوب، و تأوله بعضهم علی الکراهة، و هذه المسألة جرت فیها مناظرة بین الشافعی و محمد بن الحسن أشار إلیها الجصاص فی أحکامه، و الفخر فی مفاتیح الغیب و هی طویلة» «۱».

و وجوه الخلاف هنا حول "الزنی و الحرمة "فیما ذهب إلیه مالک و الشافعی، ما جاء فی "الرسالة "و ما یروی عن عکرمة عن ابن عباس، و قول الزهری و ربیعة و اللیث فی أن الزنا "ینشر الحرمة، "و ما قال به أبو حنیفة و ابن ماجشون و قوله مات مالک علی "الزنا ینشر الحرمة "فضلا عن قول ابن المواز "هو مکروه "و ما وقع فی المدونة، و الأکثر علی الوجوب، و ما تأوله بعضهم علی الکراهة، و ابن عاشور بعد عرضه لکل ذلک یقول:

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۲۹۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۱۶

«و الظاهر أن قوله "إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ، قصد منه بيان صحة ما سلف من ذلك فى عهد الجاهلية، و تعذر تداركه الآن، لموت الزوجين، من حيث إنه يترتب عليه ثبوت أنساب، و حقوق مهور و مواريث، و أيضا بيان تصحيح أنساب الذين ولدوا من ذلك النكاح، و أن المسلمين انتدبوا للإقلاع عن ذلك اختيارا منهم، و قد تأول سائر المفسرين قوله تعالى إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ بوجوه ترجع إلى التجوز فى معنى الاستثناء أو فى معنى "ما نكح "حملهم عليها أن نكاح زوج الأب لم يقرره الإسلام بعد نزول الآية، لأنه قال إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَ مَقْتاً وَ ساءَ سَبِيلًا أى و مثل هذا لا يقرر لأنه فاسد بالذات» «۱».

و هو فضلا عما ذكره المفسرون من تأويل فى معنى الاستثناء أو حملهم فيما لم يقرره الإسلام فى عدم صحة نكاح زوجة الأب بعد وفاته يبدى ما ظهر له من قوله تعالى إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ فالحكم كان واقعا على ما ترتب من تقاليد فى عصر الجاهلية، و من ثم يتعذر تداركه للأسباب التى ذكرها.

و ذكر فى قوله تعالى: أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ (سورة الأنعام: الآية ۹۰).

«و المذاهب فى هذه المسألة أربعة: المذهب الأول مذهب مالك: إن شرائع من قبلنا تكون أحكاما لنا، لأن اللّه أبلغها إلينا. و الحجة على ذلك ما ثبت فى الصحاح من أمر رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- فى قضية الربيع بنت النضر حين كسرت ثنية جارية عمدا أن تكسر ثنيتها فراجعته أمها و قالت

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۴، ص ۲۹۱.

: و اللّه لا تكسر ثنية الربيع، فقال لها رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم "-كتاب اللّه القصاص، "و ليس فى كتاب اللّه حكم القصاص فى السن إلا ما حكاه عن شرع التوراة بقوله وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ إلى قوله:

وَ السِّنَّ بِالسِّنِ «۱».

و ما فى الموطأ أن رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- قال: من نسى الصلاة فليصلها إذا ذكرها فإن اللّه تعالى يقول فى كتابه وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى «۲»، و إنما قال اللّه حكاية عن خطابه لموسى- عليه السلام- و بظاهر هذه الآية لأن الهدى مصدر مضاف مظاهره العموم- و لا يسلم كون السياق مخصصا له كما ذهب إليه الغزالى، و نقل علماء المالكية عن أصحاب أبى حنيفة مثل هذا. و كذلك نقل عنهم ابن حزم فى كتابه الإعراب فى الحيرة و الالتباس الواقعين فى مذاهب أهل الرأى و القياس. و فى توضيح صدر الشريعة حكايته عن جماعة من أصحابهم و لم يعينه. و نقله القرطبى عن كثير من أصحاب الشافعى. و هو منقول فى كتب الحنيفة عن عامة أصحاب الشافعى.

المذهب الثانى: ذهب أكثر الشافعية و الظاهرية: أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا. و احتجوا بقوله تعالى: لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً «۳».

و نسب القرطبى هذا القول لكثير من أصحاب مالك و أصحاب الشافعى.

---

(۱) سورة المائدة: الآية ۴۵.

(۲) سورة طه: الآية ۱۴.

(۳) سورة المائدة: الآية ۴۸.

الثالث: إنما يلزم الاقتداء بشرع إبراهيم- عليه السلام- لقوله تعالى:

ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً «۱» و لم أقف على تعيين من نسب إليه هذا القول.

الرابع: لا يلزم إلا اتباع شريعة عيسى لأنها آخر الشرائع نسخت ما قبلها و لم أقف على تعيين صاحب هذا القول. قال ابن رشد فى المقدمات:

و هذا أضعف الأقوال» «۲».

و هو هنا يعرض مسألة "شرائع من قبلنا تكون أحكاما لنا "من خلال أربعة مذاهب:

الأول: عن مالك و أصحابه، و الثانى: عن أكثر الشافعية و الظاهرية، و الثالث و الرابع: لم يقف ابن عاشور على تعيين صاحبيهما، و على الرغم من ذلك فقد أتى بهما ليحيط الآية- على عادته- بأغلب ما قيل فيها من تفسير.

و نقول فيما جاء عن هذه المذاهب:

إن ما ثبت فى الصحاح من أمر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى قضية الربيع بنت النضر، و قوله صلى اللّه عليه و سلم "كتاب اللّه القصاص "و كتاب اللّه هنا هو القرآن، و المعنى العام لهذا الحديث هو العدل، و ما حكاه القرآن عن شرع التوراة فى قوله تعالى: وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها .... الآية.

فالضمير فى "عليهم "يعود على أتباع التوراة، و قوله عليه السلام: «من نسى الصلاة فليصلها إذ ذكرها». فالصلاة هنا هى الصلاة التى تعلمها المسلمون منه حيث يقرءون فيها بعض آى القرآن الذى نزل بعد موسى عليه السلام.

---

(۱) سورة النحل: الآية ۱۲۳.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۷، ص ۳۵۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۱۹

و المذاهب الثانى: و هو عن أكثر الشافعية و الظاهرية أن «شرع من قبلنا ليس شرعا لنا» و حجتهم فى ذلك قوله تعالى: شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً نص صريح فى تخصيص شريعة الإسلام لمن آمن و عمل بها، و هى حجة المسلمين.

و الثالث فقوله تعالى: ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فالمقصود العام هنا هو التوحيد.

و الرابع: فى اتباع شريعة عيسى عليه السلام لأنها آخر الشرائع نسخت ما قبلها، كذلك الإسلام نسخ ما قبله، فضلا عن عدم نسبة هذين المذهبين لأحد بعينه، و تضعيف ابن رشد للمذهب الرابع.

و ذكر فى تفسير قوله تعالى:

إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ* إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (سورة المائدة: ۳۳- ۳۴).

«و النفى من الأرض: الإبعاد من المكان الذى هو وطنه لأن النفى معناه عدم الوجود و المراد الإبعاد، لأنه إبعاد عن القوم الذين حاربوهم. يقال:

نفوا فلانا، أى أخرجوه من بينهم، و هو الخليع و قال النابغة:

ليهن لكم أن قد نفيتم بيوتنا

أى أقصيتمونا عن دياركم. و لا يعرف فى كلام العرب معنى للنفى غير هذا، و قال أبو حنيفة و بعض العلماء: النفى هو السجن. و حملهم على هذا التأويل

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۲۰

البعید التفادی من دفع أضرار المحارب عن قوم کان فیهم بتسلیط ضره علی قوم آخرین و هو نظر یحمل علی التأویل، و لکن قد بین العلماء أن النفی یحصل به دفع الضر لأن العرب کانوا إذا أخرج أحد من وطنه ذل و حصدت شوکته، قال امرؤ القیس:

به ذئب یعوی کالخلیج المعبل

و ذلک حال غیر مختص بالعرب فإن للمرء فی بلده و قومه من الإقدام ما لیس له فی غیر بلدة.

علی أن من العلماء من قال: ینفون إلی بلد بعید منحاز إلی جهة بحیث یکون فیه کالمحصور. قال أبو الزناد: کأن النفی قدیما إلی (دهلک) و إلی (باضع) و هما جزیرتان فی بحر الیمن» «۱».

و اللغة هنا کانت عونا له فی استنباط معنی النفی، و هو عدم الوجود، و المراد: الإبعاد جزاء لمن یحاربون اللّه و رسوله، و ما قال به أبو حنیفة و بعض العلماء إنه السجن دفعا للضر الذی یسببونه هؤلاء إذا نفوا إلی دیار قوم آخرین، و ذلک ما حملهم علی هذا التأویل، و من ثم ذهب ابن عاشور یذکر أقوالا أخری علی لسان فقهاء آخرین، و النفی یحصل به دفع الضر علی عادة العرب، و إن ذلک أمر غیر مختص بالعرب، فالنفی أو المستبعد إلی غیر دیاره لا یملک الفعل أو القول الحر، أما ما ذکره عن بعض العلماء "ینفون إلی بلد بعید، "و قول أبی الزناء "کان النفی قدیما إلی دهلک "فهو إصرار من المفسر علی المعنی اللغوی للنفی کما عرفه العرب من کلامهم، و تقریره لما ذهب إلیه أبو حنیفة و بعض العلماء کان تقدیرا للبواعث فحسب.

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۶، ص ۱۸۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۲۱

و ابن عاشور المالکی المذهب لم یقف تفسیره لآیات الأحکام علی أقوال رجال هذا المذهب، و إنما کان یستعین بکل قول من المذاهب الفقهیة الأخری فیما یناسب الآیة، و لا یمنع ذلک من نصرته للمذهب المالکی مع ذکر من قال بذلک الحکم من الصحابة و التابعین علی طریقة مالک فی استنباط الأحکام و قواعده و منها "عمل أهل المدینة."

خامسا: الاستعانة بأقوال الفلاسفة و علماء الهیئة:

و هی من الوسائل التی استخدمها ابن عاشور فی التفسیر بالرأی، یستعین بها أحیانا فی الحدود التی ذکرها فی المقدمة الرابعة ... قال: «الحکمة و إن کانت علما اصطلاحیا و لیس هو تمام المعنی للآیة إلا أن معنی الآیة الأصلی لا یفوت، و تفاریع الحکمة تعین علیه، و کذلک أن تأخذ من قوله تعالی: کَیْ لا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکُمْ «۱» تفاصیل من علم الاقتصاد السیاسی، و توزیع الثروة العامة، و تعلل ذلک مشروعیة الزکاة و المواریث و المعاملات المرکبة من رأس المال و عمل علی أن ذلک تومئ إلیه الآیة إیماء» «۲».

أی أن هذه الأقوال، لا تعنی وحدها المقصود من الآیة، و إنما هی تعین علی فهمه، أو تشیر إلیه علی نحو من الأنحاء، کما فی الآیة المذکورة فی الفقرة السابقة، و لکن یبقی المعنی الأصلی من عمل المفسرین، و یقول عن بعض العلوم الأخری: «و إن بعض مسائل العلوم قد تکون أشد تعلقا بتفسیر آی القرآن کما تفرض مسألة کلامیة لتقریر دلیل قرآنی مثل برهان التمانع لتقریر معنی قوله تعالی: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا «۳»، و کتقریر مسألة المتشابه

---

(۱) سورة الحشر: الآیة ۷.

(۲) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۴۳.

(۳) سورة الأنبياء: الآية ۲۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۲۲۲

تحقيق معنى، نحو قوله تعالى: وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ «۱» فهذا كونه من آيات التفسير واضح، و كذا قوله تعالى: أَ فَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ «۲». فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة، فلو زاد المفسر ففصّل تلك الحالة و بيّن أسرارها بما هو مبيّن فی علم الهيأة كان قد زاد المقصد خدمة، و إما على وجه التوفيق بين المعنى القرآنی و بين المسائل الصحيحة من العلم، حيث يمكن الجمع، و إما على وجه الاسترواح من الآية كما يؤخذ من قوله تعالى: وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبالَ «۳» أن فناء العالم يكون بالزلازل، و من قوله: إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ «۴» الآية أن نظام الجاذبية يختل عند فناء العالم» «۵».

و يعنى ذلك أن هناك صنف من العلوم يمكن الاستفادة منه فی تفسير بعض الآيات خصوصا المتصلة بمسائل الكلام أو علم الهيئة، فإذا لجأ المفسر إلى ذلك زاد من الأضواء التی تكشف عن قصد الآية، أو قد يكون غرض المفسر التوفيق بين المعنى القرآنی و ما صح من مسائل العلوم التی تتصل بمظاهر الكون، أو يكون للاسترواح أی اطمئنان القلب أن يكون ذلك من المعانی التی تحتملها الآية، و من ثم يضع ابن عاشور شرطا أساسيا لاستعانة المفسر بمثل هذه العلوم.

---

(۱) سورة الذاريات: الآية ۴۷.

(۲) سورة ق: الآية ۶.

(۳) سورة الكهف: الآية ۴۷.

(۴) سورة التكوير: الآية ۱.

(۵) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۴۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۲۲۳

«و شرط كون ذلك مقبولا- أن يسلك فيه مسلك الإيجاز، فلا يجلب إلا الخلاصة من ذلك العلم، و لا يصير الاستطراد كالغرض المقصود له، لئلا يكون كقولهم السیّ بالسیّ يذكر» «۱». أی يجلب المفسر خلاصة النافع المفيد من هذه العلوم، و لا يكون الاستطراد مسلكه لتبقى له صفته الأولى كمفسر.

و من وجوه الخلاف التی وقعت بين جماعة من العلماء فی تفسير القرآن بعلوم الحكمة ذكر ابن عاشور:

«فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية و آلاتها و بين المعانی القرآنية، و يرون القرآن مشيرا إلى كثير منها، قال ابن رشد الحفيد فی فصل المقال: «أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، و لا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، و السبب فی ورود الشرع بظاهر و باطن هو اختلاف نظر الناس، و تباين قرائحهم فی التصديق» «۲».

و يقول عن ابن عربی:

«و ذهب ابن عربی فی العواصم إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية و المعانی القرآنية، و لم يتكلم على غير هاته العلوم، و ذلك على عادته فی تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية، و هو فی ذلك مستخف بالحكماء» «۳».

ثم يفصل القول فی الحاجة إلى العلوم التی لها علاقة بالقرآن الكريم و حاجة المفسر إليها:

---

(۱) السی بسين: مهملة مكسورة و تحتية مشددة، و النظير و المثيل. و انظر التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۴۳.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۴۳.

(۳) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۴۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۲۴

«و أنا أقول: إن علاقة العلوم بالقرآن علی أربع مراتب:

الأولی: علوم تضمنها القرآن کأخبار الأنبیاء و الأمم، و تهذیب الأخلاق و الفقه و التشریع و الاعتقاد و الأصول و العربیة و البلاغة.

الثانیة: علوم تزید المفسر علما کالحکمة، و الهیأة و خواص المخلوقات.

الثالثة: علوم أشار إلیها أو جاءت مؤیدة له کعلم طبقات الأرض و الطب و المنطق.

الرابعة: علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها کالزجر و العیافة و المیثولوجیا، و إما لأنها لا تعین علی خدمته کعلم العروض و القوافی «۱».

و هو فی هذه الأطر التی حددها فی قوله هذا قد استعان بما تضمنه القرآن من علوم و ذهب یفسر آیاته و یبین مقاصدها، و قد رأینا ذلک فیما مر بنا من صفحات، و من علوم الحکمة و الهیأة و خواص المخلوقات راح یستعین ببعض مسائلها دون استطراد و فی الحدود التی رسمها، کما أن العلوم التی أشار إلیها القرآن، أو جاءت مؤیدة له، فقد حوی تفسیر التحریر و التنویر الکثیر منها فی المواطن التی تناسبها دون حشر أو إقحام، أما العلوم التی ذکرها فی "المرتبة الرابعة "فلم یلجأ إلیها، أو استعان بها فی تفسیره، فهی کما یقول إما باطلة، أو لا تعین علی خدمة القرآن الکریم.

و مما ذکره ابن عاشور من أقوال فی معنی "العبادة و مراتبها "من کلام الإمام الفخر الرازی و الشیخ الرئیس ابن سینا فی تفسیر قوله تعالی: إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ (سورة الفاتحة: الآیة ۵).

«قال الفخر "مراتب العبادة ثلاث: الأولی أن یعبد اللّه طمعا فی

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۴۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۲۵

الثواب و خوفا من العقاب و هی العبادة، و هی درجة نازلة ساقطة لأنه جعل الحق وسیلة لنیل المطلوب، و الثانیة أن یعبد اللّه لأجل أن یتشرف بعبادته و الانتساب إلیه بقبول تکالیفه و هی أعلی من الأولی إلا أنها لیست کاملة لأن المقصود بالذات غیر اللّه. الثالثة أن یعبد اللّه لکونه إلها خالقا مستحقا للعبادة و کونه هو عبد إله، و هذه أعلی المقامات و هو المسمی بالعبودیة أه.

قلت و لم یسم الإمام المرتبة الثالثة باسم، و الظاهر أنها ملحقة فی الاسم بالمرتبة الثالثة أعنی العبودیة لأن الشیخ ابن سینا قال فی الإشارات «العارف یرید الحق لا لشیء غیره و لا یؤثر شیئا علی عرفانه و تقیده له فقط و لأنه مستحق للعبادة و لأنها نسبة شریفة إلیه لا لرغبة أو رهبة أه فجعلها حالة واحدة» «۱».

و فی حقیقة "الفطرة "ذکر فی تفسیر قوله تعالی: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ (سورة الروم: الآیة ۳۰).

«و قد بیّن أبو علی ابن سینا حقیقة الفطرة فی کتابه "النجاة "فقال «و معنی الفطرة أن یتوهم الإنسان نفسه حصل فی الدنیا دفعة و هو عاقل، لکنه لم یسمع رأیا، و لم یعتقد مذهبا، و لم یعاشر أمة و لم یعرف سیاسة، و لکنه شاهد المحسوسات و أخذ منها الحالات، ثم یعرض علی ذهنه شیئا و یتشکک فیه، فإن أمکنه الشک فالفطرة لا تشهد به، و إن لم یمکنه الشک فهو ما توجبه الفطرة، و لیس کل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوم

---

(۱) التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۱۸۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۲۶

التی تسمی عقلا، و أما فطرة الذهن بالجملة، فربما کانت کاذبة، و إنما یکون هذا الکذب فی الأمور التی لیست محسوسة بالذات بل

هى مبادئ للمحسوسات.

فالفطرة الصادقة هى مقدمات و آراء مشهورة محمودة أو جبت التصديق بها: إما شهادة الكل مثل: أن العدل جميل و إما شهادة الأكثر، و إما شهادة العلماء أو الأفاضل منهم، و ليست الذائعات من جهة ما هى ذائعات مما يقع التصديق بها فى الفطرة، فما كان من الذائعات ليس بأوّلى عقلى و لا و همى فإنها غير فطرية، و لكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة مستمرة عليها منذ الصبى و ربما دعا إليها محبة التسالم و الاصطناع المضطر إليهما الإنسان» «۱»، أو شىء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء و الاستئناس «۲»، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول فى نفسه ذا شرط دقيق لأن يكون حقا صرفا فلا يفطن لذلك الشرط و يؤخذ على الإطلاق أه» «۳».

و فى معنى الجمال و الحب، ذكر فى قوله تعالى:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (سورة آل عمران: الآية ۳۱).

و لم يستطع الفلاسفة توضيح علة ملاءمة بعض ما يعبر عنه بالجمال للنفوس: ككون الذات جميلة أو قبيحة الشكل، و كون المربع أو الدائرة حسنا

---

(۱) و هذا ما أشار إليه قوله تعالى: وَ قالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثاناً مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِى الْحَياةِ الدُّنْيا (سورة العنكبوت: الآية ۲۵).

(۲) قال تعالى حكاية عن قوم كذبوا الرسل تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمَّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُونا بِسُلْطانٍ مُبِينٍ (إبراهيم: ۱۰).

(۳) التحرير و التنوير، ج ۲۱، ص ۹۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۲۷

لدى النفس، و الشكل المختل قبيحا، و مع الاعتراف باختلاف الناس فى بعض ما يعبر عنه بالجمال و القبح كما قال أبو الطيب:

ضروب الناس عشاق ضروبا

و أن بعض الناس يستجيد من الملابس ما لا يرضى به الآخر، و يستحسن من الألوان ما يستقبحه الآخر، و مع ذلك كله فالمشاهد أن معظم الأحوال لا يختلف فيها الناس السالمو الأذواق.

فأما المتقدمون فقال سقراط: سبب الجمال حب النفع، و قال أفلاطون: «الجمال أمر إلهى أزلى موجود فى عالم غير قابل للتغير، قد تمتعت الأرواح به قبل هبوطها إلى الأجسام فلما نزلت إلى الأجسام صارت مهما رأت شيئا على مثال ما عهدته فى العوالم العقلية، و هى عالم المثال مالت إليه لأنه مألوفها من قبل هبوطها». و ذهب الطبائعيون إلى أن الجمال شىء ينشأ عندنا عن الإحساس بالحواس، و رأيت فى كتاب جامع أسرار الطب للحكيم عبد الملك بن زهر القرطبى «العشق الحسى إنما هو ميل النفس إلى الشىء الذى تستحسنه و تستلذه، و ذلك أن الروح النفسانى الذى مسكنه الدماغ قريب من النور البصرى الذى يحيط بالعين و متصل بمؤخر الدماغ و هو الذكر، فإذا نظرت العين إلى الشىء المستحسن انضم النورى البصرى و ارتعد فبذلك الانضمام و الارتعاد يتصل بالروح النفسانى فيقبله قبولا- حسنا ثم يودعه الذكر فيوجب ذلك المحبة، و يشترك أيضا بالروح الحيوانى الذى مسكنه القلب لاتصاله بأفعاله فى الجسد كله فحينئذ تكون الفكرة و الهم و السهر» «۱».

رأينا فى المثال الأول من الأمثلة السابقة عند تفسير قوله تعالى:

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۳، ص ۲۲۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۲۸

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ما ساقه ابن عاشور من قول الإمام الفخر الرازى فى مراتب العبادة، و ما ذكره الشيخ الرئيس ابن سينا فى

المرتبة الثالثة من هذه المراتب.

و فى المثال الثانى كان حول حقيقة الفطرة التى فطر اللّه الناس عليها كما ذكرها بشيخ الرئيس.

و فى المثال الأخير رأينا اختلاف الحكماء كسقراط و أفلاطون فى أمر الجمال و مذاهب الناس فى رد أسبابه إلى أصول متباينة عندهم، أو نشأته كما عند الطبائعيين، أو تعريف العشق الحسى كما جاء عند عبد اللّه بن زهر القرطبى فى كتابه جامع أسرار الطب.

و كل تلك الأقوال قد تلقى ضوءا على معنى اللفظة من الآية "العبودية، الفطر، الجمال، الحب أو العشق، "و معانى تلك الألفاظ قد شغلت الحكماء طويلا، و ذهب كل منهم مذاهب مختلفة فى تحديد مراميها أو دلالاتها، و حين ينقل ابن عاشور هذه الأقوال كان ذلك فى دائرة الاستفادة منها، تعينه فى تعميق معنى اللفظة لا معنى الآية، حيث يبقى هذا المعنى للمفسر، يقترب منه بأدواته المختلفة، و يحيطه بما يستطيعه منها دون أن تنفرد أقوال الحكماء بمعنى الآية أو تطغى عليه.

و من علوم الهيئة و خواص المخلوقات، و هى من علوم المرتبة الثانية التى صنفها ابن عاشور على هذا النحو، كذا من العلوم التى أشار إليها القرآن الكريم، أو جاءت مؤيدة له و المصنفة عند ابن عاشور فى المرتبة الثالثة ... ذكر فى تفسير قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (سورة البقرة: الآية ۲۹).

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۲۹

«و قد عد اللّه تعالى فى هذه الآية و غيرها السماوات سبعا، و هو أعلم بها و المراد منها، إلا أن الظاهر الذى دلت عليه القواعد العلمية أن المراد من السموات الأجرام العلوية العظيمة، و هى الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض فى النظام الشمسى، و يدل لذلك أمور، أحدهما: أن السموات ذكرت فى غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض، و ذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض، فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضى، و هذا ثابت للسيارات، ثانيها: أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة بديع صنع اللّه تعالى، فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المعروفة للاسم الدال نظام سيرها و باهر نورها على عظمة خالقها، ثالثها: أنها وصفت بالسبع، و قد كان علماء الهيئة يعرفون السيارات السبع من عهد الكلدان و تعاقب علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذى نزل فيه القرآن فما اختلفوا فى أنها سبع، رابعها: أن هاته السيارات هى الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس و الأرض، و لذلك يعبر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسى، فناسب أن تكون هى التى قرن خلقها بخلق الأرض، و بعضهم يفسر السموات بالأفلاك، و هو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هى الطرق التى تسلكها الكواكب السيارة فى الفضاء، و هى خطوط فرضية لا ذوات لها فى الخارج» «۱».

و ما ذكره ابن عاشور فى هذه الفقرة يعد مما أشار إليه القرآن الكريم أو يتفق معه، و ابن عاشور يلجأ إلى توضيح ذلك من خلال صياغة القرآن لهذه الحقائق، أو ما وصفه بها، و اتفاق العلماء إلى عصر نزوله حولهما، و قد رفض ابن عاشور تفسير بعض العلماء أن السموات هى الأفلاك، و تعليله فى هذا الرفض أن السموات غير الأفلاك، فهى الطرق التى تسلكها الكواكب السيارة

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۳۸۵- ۳۸۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۳۰

فى الفضاء، و ذكر فى هامش الصفحة نفسها: «إن علماء الهيئة يقسمون الأجرام العلوية أقساما: الأول الشموس، و هى شمس عالمنا هذا، و هنالك شموس أخرى يعبّر عنها بالثوابت، و هى لبعدها الشاسع عنا لم يتيسر ضبط سيرها، و يعبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزى، لأنه تتبعه سيارات تدور حوله، الثانى: السيارات و هى الكواكب التى تدور حول الشمس و تستمد نورها من نور الشمس و هى: نبتون، أورانوس، زحل، المشترى، المريخ، الأرض، الزهرة، عطارد. الثالث: نجميات و هى سيارات صغيرة واقعة بين فلكى المريخ و المشترى، الرابعة: الأقمار و هى توابع للسيارات تدور حول واحد من السيارات و هى واحد تابع للأرض و أربعة للمشترى و ثمانية

لزحل و أربعة لأورانوس و واحد لنبتون، و يعبر عن هذا المجموع بالنظام الشمسى لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس» «۱».

و قد وضع هذه الفقرة فى هامش الصفحة زيادة فى توضيح المقصود من الأجرام السماوية، و لكون أقوال العلماء فى ذلك التقسيم ليس مما تسعى إليه الآية و لا هو من تفسيرها، و يؤكد ابن عاشور بعد ذلك ما جاء به القرآن و ما يؤيده العلماء.

«هذا و قد ذكر اللّه تعالى السموات سبعا هنا و فى غير آية، و قد ذكر العرش و الكرسى مما يدل على أنهما محيطان بالسماوات، و جعل السموات كلها فى مقابلة الأرض، و ذلك يؤيد ما ذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة، و هذه أسماؤها على الترتيب فى بعدها عن الأرض: نبتون، أورانوس، زحل، المشترى، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، بلكان» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۳۸۶.

(۲) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۳۶۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۳۱

و يقول أيضا:

«و الأرض فى اصطلاحهم كوكب سيار، و فى اصطلاح القرآن لم تعد معها، لأنها التى منها تنظر الكواكب و عد عوضا عنها القمر، و هو من توابع الأرض فعدّه معها عوض عن عد الأرض تقريبا لأفهام السامعين، و أما الثوابت فهى عند علماء الهيئة شموس سابحة فى شاسع الأبعاد عن الأرض، و لعل اللّه لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع، فلم يعدها فى السموات، أو أن اللّه إنما عدّلنا السموات التى هى مرتبطة بنظام أرضنا» «۱».

و هو فى ذلك لم يسلم بكل ما قاله علماء الهيئة، فأسرار الكون البعيد ما زال أغلبها غامضا عن العقول، بعيدا عن أدوات العلم أو مناهجه، و الأبعاد التى أشارت إليها الآية أكثرها لم يقترب منها العقل الإنسانى، و ما قرّبه اللّه إلى أفهامنا إنما هو حث على التدبر و التصديق.

---

(۱) التحرير و التنوير، ج ۱، ص ۳۶۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۳۳

الباب الرابع موقف الطاهر بن عاشور من المذاهب الاعتقادية

اشارة

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۳۵

تقديم:

اشارة

لم يتعرض أحد من المفسرين- على الرغم من اختلاف منازعهم فى التفسير- إلى هذه الكثرة من المذاهب الاعتقادية المختلفة كما تعرض لها ابن عاشور فى تفسيره.

من هذه المذاهب التى تعرض لها: التصرف و الاعتزال و الجبرية و الشيعة و الخوارج، و كلها فرق تدور فى دائرة الإسلام، و البهائية و هى خارجة عنه.

و قد تناول فى هذا الاستعراض أبرز قضايا كل مذهب، و قد يتفق معه أحيانا، أو يختلف معه أحيانا أخرى، و هو فى اتفاقه معه يستعين ببعض أقوال رجاله، كما فعل مع المتصوفة و المعتزلة، غير أنه فى اختلافه لا يسعى إلى مناصرة مذهبه السنى فحسب، بل نجده يوفر جهدا واسعا من المعارف و التحليلات التى تهمد تمهيدا حرا للإقناع و الإنصاف، أما البهائية فقد وقف منها موقف المعارضة التامة و أخرج متبعيها عن حوزة الإسلام.

و قد رأينا أن نقدم نبذة عند الحديث عن كل مذهب- إذا لزمت الضرورة- تبين أهم أسسه التى يقوم عليها و اتجاهاته التى يسعى إليها دون إطالة لا- يستفاد منها، و من ثم إحالة القارئ- فى بعض المواضع- إلى المصادر المعتبرة عند أصحاب المذهب إذا شاء المزيد.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۳۶

أولا: التصوف:

اشارة

يقول الغزالى عن خواص الصوفية:

«إن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق «۱» و الحال «۲» و تبدل الصفات، و كم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة و حد الشبع و أسبابها و شروطها، و بين أن تكون صحيحا و شبعان» «۳»، و يقول عن هؤلاء المتصوفة و هو يتحدث عن سيرته و سبيله إليهم.

«علمت أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال، و أن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، و لم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع و العلم، بل بالذوق و السلوك» «۴».

---

(۱) الذوق فى معرفة اللّه: عبارة عن نور ربانى عرفانى، يقذفه الحق بتجليه فى قلوب أوليائه، فيفرقون بواسطته بين الحق و الباطل دون أن يعتمدوا فى ذلك التفريق على كتاب أو غيره.

انظر: كمال الدين عبد الرازق القاسانى "من صوفية القرن الثامن الهجرى، "اصطلاحات الصوفية، تحقيق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر، ص ۱۶۲، الهيئة المصرية العامة للكتاب ۱۹۸۱ م.

(۲) الحال عند الصوفية: معنى يرد على القلب من غير تصنع و لا اجتلاب و لا اكتساب من طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط، و يزال الحال بظهور صفات النفس، فإذا دام و صار ملكا يسمى مفاجأة، فالأحوال مواهب، و المقومات مكاسب، فالأولى تأتى بعين الجود، و الثانية يبذل المجهود. انظر المصدر السابق ص ۶۲.

(۳) أبو حامد الغزالى "ت ۵۰۵ ه "المنقذ من الضلال ص ۱۳۲ حققه و قدمه له د. جميل صليبا، ود. كمال عياد، دار الأندلس بيروت- لبنان ط ۸.

و التصوف عند الغزالى ":هو عبارة عن تجرد القلب للّه تعالى و استحقار ما سوى اللّه، و حاصلة يرجع إلى عمل القلب و الجوارح" إحياء علوم الدين ج ۶ ص ۱۰۸۹ دار الشعب.

انظر كتاب التعريفات، على بن محمد الشريف الجرجانى "ت ۸۱۶ ه "مكتبة لبنان- بيروت ۱۹۶۹ م.

(۴) أبو حامد الغزالى، المنقذ من الضلال، ص ۱۳۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۳۷

و فى روايـة عن سـهل التسترى "ت ۲۸۲ ه "يـذكر فيها أصول المتصوفة ":أصولنا سـبعة أشـياء: التمسك بكتاب اللّه، و الاقتداء بسـنة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم."

و أكل الحلال، و كف الأذى، و اجتناب الآثام، و التوبة و أداء الحقوق «"۱».

و فى معنى قوله صلى اللّه عليه و سلم ":اطلبوا العلم و لو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم «"۲».

ذكر أبو طـالب مكى ":طلب علم القلوب، و معرفـة الخواطر و تفصـيلها فريضـة لأنهـا رسـل اللّه تعـالى إلى العبـد، و وسواس العـدو و النفس، فيسـتجيب للّه تعالى بتنفيـذ ما سـنه إليه، و فيها ابتلاء اللّه تعالى للعبد، و اختيار تقتضـيه مجاهدة النفس فى نفسـها، و لأنها أول النية التى هى أول العمل، و عنها تظهر الأفعال، و على قدرها تضاعف الأعمال «"۳».

---

(۱) أبو عبد الرحمن السلمى "ولد ۴۱۲ ه "طبقات الصوفية ص ۲۲۰ تحقيق نور الدين شـريبة. مطابع دار الكتاب العربى القاهرة ۱۳۷۲ ه- ۱۹۷۳ م.

(۲) جاء فى سـنن ابن ماجـة ":حدثنا هشام بن عمار: حدث حفص بن سـليمان، ثنا كثير بن شـنظير، عن محمد بن سـرين عن أنس بن مالـك قـال: قـال رسول اللّه صـلى اللّه عليه و سـلم "طلب العلم فريضـة على كل مسـلم، و واضع العلم عنـد غير أهله كمقلـد الخنازير الجوهر و اللؤلؤ و الذهب"

و ذكر المعلق: فى الزوائد اسناده ضعيف لضعف حفص بن سليمان، و قال السيوطى ":سئل الشيخ محى الدين النووى رحمه اللّه تعالى عن هـذا الحـديث، فقال: أنه ضـعيف أى سـندا، و إن كان صـحيحا، أى معنى، و قال تلميذه جمال الدين المزى، هذا حديثه روى من طرق تبلغ رتبة الحسن، و هو كما قال، فإنى رأيت له خمسين طريقا و قد جمعت فى جزء"

ج ۱ ص ۸۰ كتاب ۱۷ باب "فضل العلماء و الحث على طلب العلم، و انظر شـرح مسند أبى حنيفة شرح الملا على القارئ ص ۷۶ قدم له و ضبطه الشيخ خليل محيى الدين الميس، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ۱۴۰۵ ه- ۱۹۸۵ م.

(۳) أبو طالب مكى "ت ۳۸۶ ه قوت القلوب ج ۲ ص ۱۷ المكتبة الحسينية المصرية الأزهر ۱۳۵۱ ه- ۱۹۳۳.

و هـذا العلم يرتبط بمفاهيم عملية و أخلاقية «فالعلم حرف لا يعربه إلا العمل، و الحرف لا يعبر به إلا الإخلاص، و الإخلاص حرف لا يعربه إلا الصبر، و الصبر لا يعربه إلا التسليم» «۱».

و تلعب التجربـة الذاتيـة عنـد المتصوف دورها المهم، و تنكشف له معانى القرآن- كما يقول أصـحاب هـذا المذهب- تبعا لعمق كل مرحلة من مراحل التجربة و ما تتميز به كل مرحلة من جلد و صدق و استغناء، و يقول الحلاج:

"الحقيقـة دقيقـة، طرقهـا مضـيقة، فيهـا نيران شـهيقة، و دونها مفازة عميقـة، الغريب سـلكها يخبر عن قطع مقامات الأربعين، مثل مقام الذوب و الرهب، و السلب و الطلب، و العجب، و العطب، و الطرب و الشره، و الترة، و الصفاء، و الصدق، و الرفق و العتق، و الصريح و التمنى، و العد و الكد، و الرد و الامتداد و الاعتداد و الانفراد و الانقياد و المراد، و الشهود و الحضور، و الرياضة و الحياطة .....

فهذه مقامات أهل الصفاء و الصفوية، و لكل مقام علو مفهوم و غير مفهوم «"۲».

و كمـا تختلف هـذه المقامـات و تتـدرج مسـتوياتها تختلف أيضـا الحقيقـة من صوفى إلى صوفى، و من مقام إلى آخر، فيعيـد تأويلها حسـبما تتجلى له فى كل مقام "فلكل صوفى عالم روحى قائم بـذاته، و الطرق الصوفيـة المؤديـة إلى اللّه هى بقـدر عـدد هذه العوالم الروحية، و إذا عرّف بعض علماء الصوفية بأنه- أى التصوف- إدراك الحقائق، فليس لهذا التعريف من معنى إلا أنه إدراك الحقائق

---

(۱) محمـد بن عبد الجبار النفرى "ت ۳۵۴ ه "المواقف و المخاطبـات ص ۷۱ تحقيق أرثر إربرى تقـديم د. عبـد القادر محمود الهيئة

المصرية العامة للكتاب ۱۹۸۵ م.

(۲) الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، ص ۸، تحقيق و تصحيح، بولس نويا الميسوعى، دار النديم القاهرة ۱۹۸۹ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۳۹

الإلهية كما يدركها كل صوفى على حدة، و بمقدار استعداده الروحى و تكوينه «"۱».

و محيى الدين بن عربى "ت ۶۳۸ ه "من مفسرى هذا المذهب يقول فى مقدمة تفسيره عن التجربة الروحية التى مر بها «طالما تعهدت تلاوة القرآن و تدبرت معانيه بقوة الإيمان، و كنت مع المواظبة على الأوراد حرج الصدر قلق الفؤاد، لا ينشرح بها قلبى، و لا يصرفها عنى ربى، حتى استأنست بها فألفتها، و ذقت حلاوة كأسها و شربتها، فإذا أنا بها نشيط النفس، ثلج الصدر، متسع البال، منبسط القلب، تتكشف لى تحت كل آية من المعانى ما يكل بوصفه لسانى، لا القدرة تفى بضبطها و إحصائها و لا القوة تصير على نشرها، فتذكرت خير من آتى ما ازدهانى، مما وراء المقاصد و الأمانى، قول النبى الأمى الصادق عليه أفضل الصلوات من كل صامت و ناطق "،ما نزل من القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و لكل حرف حد، و لكل حد مطلع «"۲». و فهمت منه أن

---

(۱) الدكتور أبو العلا عفيفى التصوف "الثورة الروحية فى الإسلام ص ۱۱۸- ۱۱۹ دار المعارف- مصر ۱۹۶۳ م.

(۲) جاء فى الفتوحات المكية:

"و قد أجمع أصحابنا، أهل الكشف على صحة خبر عن النبى صلى اللّه عليه و سلم أنه قال فى آى القرآن أنه:

"ما من آية إلا و لها ظاهر و باطن و حد و مطلع."

و ذكر ابن عربى:

"و لكل مرتبة من هذه المراتب رجال، و لكل طائفة من هذه الطوائف قطب، و على ذلك القطب يدور فلك ذلك الكشف."

محى الدين بن عربى- السفر الثالث ج ۱۸ الباب ۲۷ مراتب رجال اللّه فى فهم مراتب القرآن.- تحقيق د. عثمان يحيى- تصدير و مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب ۱۴۰۱ ه- ۱۹۸۱ م، و انظر مقدمة تفسير البغوى، معالم التنزيل، المجلد الأول، ص ۳۵، و انظر السهروردى، عوارف المعارف على هامش الإحياء ج ۱ ص ۵۲ طبعة الحلبى- القاهرة ۱۳۶۹ ه و التفسير و المفسرون ج ۲ ص ۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۴۰

الظهر هو التفسير، و البطن هو التأويل و الحد ما يتناهى إليه المفهوم من معنى الكلام، و المطلع ما يصعد إليه منه، فيطلع على شهود الملك العلام «"۱».

و يفهم من ذلك أن التفسير عند هؤلاء القوم لا يقوم على الظاهر و ما يدل عليه من معان ترتبط بحقيقة الألفاظ أو مدلولاتها فحسب، و إنما يقوم أيضا على الباطن الذى لا تتوقف معانيه عند شاطئ معلوم، فهى تتمدد و تتزايد تبعا لنضج التجربة الروحية للمتصوف، يقول الدكتور السيد خليل:

«المتصوفة ينزعون فى تفسيرهم منزع الرمزيين من أهل الكتاب، فيجعلون كل شىء فى القرآن رمزا لمعنى آخر يتستر وراءه، و لا يحفلون بالمدلول اللغوى حفلهم بهذه الرموز، و تلك الإشارات، و لكنهم لا ينكرون ظاهر اللغة كما يفعل سواهم من الفرق الإسلامية» «۲».

و من شروط هذا التفسير "وجوب الجمع بين الظاهر و الباطن دون رفع أحدهما، أو بعبارة أخرى وجوب الجمع بين مدلول التعبير المباشر لبعض الآية، و بين مدلول التعبير الرمزى لها، و عدم جواز التفسير الباطنى إلا لأهل الكشف و بذلك لا تكون فكرة الباطن أو الدلالة الرمزية منفذا يحارب منه، الإسلام لأنها فكرة واسعة لا أدلّ على اتساعها من احتوائها لدوائر تنسب إلى الإسلام

(۱) محى الدين بن عربى، تفسير القرآن الكريم، المجلد الأول ص ۴- دار السلام- القاهرة، المكتبة العصرية- بيروت- إشراف إبراهيم الأبيارى، و انظر مذاهب التفسير الإسلامى ص ۲۴۸، و كشف الظنون ج ۱ ص ۲۳۳ و طبقات المفسرين للسيوطى ص ۳۷.

(۲) الدكتور السيد أحمد خليل- نشأة التفسير فى الكتب المقدسة و القرآن، ص ۷۵ الوكالة الشرقية للثقافة- الإسكندرية ۱۹۵۴ م.

و انظر محى الدين بن عربى- الفتوحات المكية السفر السابع ج ۳۰ ص ۱۵۸ "السعادة كل السعادة فى الجمع بين الظاهر و الباطن"

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۴۱

مثل المشائية الإسلامية و الشيعة بجميع فرقها و خاصة الإسماعيلية، و أن يكون للكشف شهود عليه من الكتاب و السنة «"۱».

و يقول الدكتور سيد عبد التواب عبد الهادى: «لقد دارت باطنيات اللغة فى أشهر التفاسير الصوفية حول موضوعين رئيسيين هما: الحروف التى فى أوائل السور مثل: الم، طه، ص، ق ..... و البسملة» «۲».

البسملة:

و يطلق عليها ابن عربى "فاتحة الفاتحة "و يقول:

«أنه لما قد منا أن الأسماء الإلهية هى سبب وجود العالم، و انها المسلطة عليه و المؤثرة، لذلك كان "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ "عندنا خبر ابتداء مضمر، و هو ابتداء العالم و ظهوره، لأنه تعالى يقول: ظهور العالم هو "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، "أى باسم اللّه الرحمن الرحيم ظهر العالم، و اختصت (البسملة) بالثلاثة الأسماء الإلهية لأن الحقائق تعطى ذلك، فاللّه: هو الاسم الجامع للأسماء كلها، و الرحمن: صفة عامة، رحمن الدنيا و الآخرة، بها (أى بالرحمة العامة) رحم اللّه كل شىء من العالم فى الدنيا» «۳».

و كل كلمة، و كل حرف، و كل نقطة من البسملة رموز لمعنى خاص عند ابن عربى، يقول عن رمزية الباء ":بسم "بالباء ظهر الوجود، و بالنقطة تميز

(۱) الدكتور سيد عبد التواب عبد الهادى- الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم ۷۳ دار المعارف، مصر ۱۹۷۹ م.

انظر: مقدمة ابن خلدون ص ۴۹۰- المطبعة الأميرية- القاهرة- ۱۲۸۴ ه و انظر: تاريخ التصوف فى الإسلام للدكتور قاسم غنى ص ۵۹ ترجمة عن الفارسية صادق نشأت- راجعة د. أحمد ناجى القيس، د. محمد مصطفى حلمى- مكتبة النهضة المصرية ۱۹۷۲ م.

(۲ ")الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم "ص ۳۲.

(۳) الفتوحات المكية، السفر الثانى ج ۹ ص ۱۳۳- ۱۳۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۴۲

العابد من المعبود، قيل للشبلى- رضى اللّه عنه- أنت الشبلى؟ فقال: أنا النقطة التى تحت الباء، و هو قولنا: النقطة للتمييز بين العابد و المعبود، و هو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية، و كان الشيخ أبو مدين يقول: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الباء عليه مكتوبة «"۱».

و ذكر عن رمزية السين ":ثم إنه سكن السين من "بسم "تحت ذل الافتقار و الفاقة، كسكوننا تحت طاعة الرسول لما قال تعالى مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ «۲» فسكنت السين من "بسم "لتتلقى من الباء الحق اليقين، فلو تحركت "السين "قبل أن تسكن لاستبدت بنفسها، و ضيف عليها من الدعوى و هى سين مقدسة، فسكنت، فلما تلقت من الباء الحقيقة المطوية أعطيت الحركة فلم تتحرك فى بعض المواطن إلا بعد ذهاب الباء «" ....۳».

و نقل الدلالة المباشرة للفظ إلى دلالة غير مباشرة على هذا النحو يعد عند الصوفية إشارة إلى معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، و نوع من أنواع التجربة الذاتية عند المتصوف، و مرحلة من مراحل "الكشف "التى يمر بها.

الحروف المقطعة:

و الحروف المقطعة، أو فواتح بعض السور يؤولها المتصوفة تأويلات مختلفة، و قد أخذ تأويلها عند ابن عربى فى "الفتوحات "حيزا كبيرا و عامة الحروف عنده ما لها اختصاص قرآنى، و ما ليس لها هذا الاختصاص، و حروف

---

(۱) المصدر السابق ص ۱۳۴.

(۲) سورة النساء: الآية ۸۰.

(۳) الفتوحات المكية، السفر الثالث ج ۹ ص ۱۳۹ و انظر التحرير و التنوير ج ۱ ص ۱۳۷ و ما بعدها "الكلام على البسملة"

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۴۳

تختص بالبداية و حروف لم تختص لا- بالبداية و لا- بالختام، و لا ب "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، "و الحروف عند صاحب الفتوحات مقسمة إلى طبقات، و كل طبقة لها حروفها و خواصها، و يقول عن مصادره فى هذا التأويل: «كشف لنا عن ذلك كشف إلهام» «۱». و يذكر فى تصنيفه لهذه الحروف و طبقاتها:

الطبقة الأولى من الخواص حروف السور المجهولة و هم الألف، و اللام، و الميم، و الصاد، و الراء، و الكاف، و الهاء، و الياء، و العين، و الطاء، و الحاء، و القاف، و النون. و اعنى بهذا صورة اشتراكهم فى اللفظ و الرقم، فاشتراكهما فى الرقم اشتراكها فى الصورة، و الاشتراك اللفظى إطلاق اسم واحد عليها، مثل زيد و زيد آخر، فقد اشتركا فى الصورة و الاسم، و أما المقرر عندنا و المعلوم فإن الصاد من "المص «"۲» و فى "كهيعص «"۳» و "أَحْرَصَ «"۴».

ليس كل واحد منهن عين الآخر منهن، و يختلف كل حرف باختلاف أحكام السورة، و أحوالها، و منازلها، و هكذا جميع الحروف على هذه المرتبة، و هذه تعمها لفظا و خطا «۵».

و يذكر عن الطبقة الثانية:

"أما الطبقة الثانية من الخاصة و هم خاصة الخاصة، فكل حرف وقع فى أول سورة من القرآن، مجهولة و غير مجهولة، و هى: حرف الألف، و الياء، و الباء، و السين، و الكاف، و القاف و التاء، و الواو، و الصاد، و النون، و اللام و الهاء، و العين «۶».

---

(۱) الفتوحات المكية، السفر الأول ج ۷ ص ۳۵۲.

(۲) سورة الأعراف الآية ۱.

(۳) سورة مريم الآية ۱.

(۴) سورة ص الآية ۱.

(۵) الفتوحات المكية، السفر الأول ج ۷ ص ۳۵۳.

(۶) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۴۴

و عن الثالثة "و أما الطبقة الثالثة من الخواص و هم الخلاصة فهى الحروف الواقعة فى أواخر السور مثل: النون، و الميم، و الراء، و الباء، و الدال، و الزاى، و الألف، و الطاء، و الياء، و الواو، و الهاء، و الظاء، و الثاء، و اللام، و الفاء و السين «۱».

و يستمر توزيع هذه الطبقات و تقسيم الحروف إلى الخاصة، و خاصة الخاصة، و الخلاصة، و صفاء الخلاصة، و عين صفاء الخلاصة، و بالرغم مما سوّده من صفحات كثيرة فى هذا التوزيع و التقسيم يقول: «و ربما نرغب فى نقص شىء منها مخافة التطويل» «۲».

و هذه هی أهم الأسس و الاتجاهات التی یقوم علیها مذهب التصوف خصوصا فی میدان التفسیر و نظرة رجاله إلی النص القرآنی، و أهم ما یلفتنا فی هذا الشأن:

۱- إن الذوق و الحال و تبدل الصفات یلعبون دورا أساسیا فی التجربة الصوفیة لا یرتقی إلیها التعلیم أو الوسائل المحررة.

۲- الأصول الأخلاقیة للتصوف کما حددتها الروایة عن سهل التستری:

التمسک بکتابة اللّه و الاقتداء بسنة رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم و أکل الحلال و کف الأذی و اجتناب الآثام و التوبة و أداء الحقوق.

۳- اختلاف المقامات من مقام إلی آخر عند الصوفی، و وفقا للتجربة الذاتیة له یتبعه اختلاف "الحقیقة "حسبما تتجلی له فی کل مقام.

۴- وجوب الجمع بین الظاهر و الباطن دون رفع أحدهما فی مجال التفسیر القرآنی و عدم جواز التفسیر الباطنی إلا لأهل الکشف شریطة أن یکون لهذا الکشف شهود علیه من الکتاب و السنة.

---

(۱) الفتوحات المکیة، السفر الأول ج ۷ ص ۳۵۳.

(۲) المصدر السابق الصفحة نفسها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۴۵

و موقف ابن عاشور من هذا المذهب یتضح فیما ذکره من أقوال رجاله، جاء فی المقدمة الثالثة من التحریر و التنویر فی صحة التفسیر بغیر المأثور و معنی التفسیر بالرأی و نحوه.

«قال الغزالی فی الإحیاء "التدبر فی قراءة القرآن إعادة النظر فی الآیة، و التفهم أن یستوضح من کل آیة ما یلیق بها کی تتکشف له من الأسرار معان مکنونة لا تتکشف إلا للموفقین» «۱».

و فی معنی الإخلاص نقل عن الغزالی فی تفسیر قوله تعالی: أَلا لِلَّهِ الدِّینُ الْخالِصُ «۲».

«عرّف الغزلی الإخلاص بأنه تجرید بقصد التقرب إلی اللّه و الابتعاد عن جمیع الشوائب» «۳».

و مما نقله عنه أیضا فی تفسیر قوله تعالی:

قالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ «۴».

«و قال أبو حامد الغزالی فی المقصد الأسنی: الحکیم ذو الحکمة و الحکمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشیاء، فأفضل العلوم العلم باللّه و أجل الأشیاء هو اللّه، و قد سبق أنه لا یعرف کنه معرفته غیره، و جلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحکیم الحق لأنه یعلم أجل الأشیاء بأجل العلوم، إذ أجل العلوم هو العلم الأزلی القدیم الذی لا یتصور زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا یتطرق إلیها خفاء، و لا شبهة و لا یتصور ذلک إلا فی علم اللّه أه «"۵».

---

(۱) التحریر و التنویر المقدمة الثالثة ج ۱ ص ۲۹.

(۲) سورة الزمر: الآیة ۳.

(۳) التحریر و التنویر ج ۲۳ ص ۳۷۸.

(۴) سورة البقرة الآیة ۳۲.

(۵) التحریر و التنویر ج ۱ ص ۴۱۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۴۶

و فى تفسير قوله تعالى:

وَ السَّماءِ ذاتِ الْحُبُكِ* إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ* يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ «۱».

نقل عن الحسن البصرى: «۲»

«و أعلم أن رواية رويت عن الحسن البصرى أنه قرأ "الحبك "بكسر الحاء و ضم الباء و هى غير جارية على لغة من لغات العرب» «۳».

و ذكر أيضا بعض ما نسب إليه من أقوال مثل:

«سورة النجم "و قيل: السورة كلها مدينة و نسب إلى الحسن البصرى:

أن السورة كلها مدينة، و هو شذوذ» «۴».

و قد قرأنا منذ قليل بعض ما ذكره محيى الدين بن عربى فى تفسير "البسملة "و ما يعتقدوه فيها من إشارات باطنية أو رمزية، و نرى ابن عاشور، يفسرها بعيدا عن هذه الإشارات، و ذكر فى تفسيرها:

---

(۱) سورة الذاريات الآية ۷، ۸، ۹.

(۲) هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصرى كان من سادات التابعين و كبرائهم سنا و مقاما.

و قال: لقيت من الصحابة سبعين بدريا و ثلاثمائة صحابى. و كان مولده لسنتين خلتا من خلافة عمر، و كان أبوه مولى لزيد بن ثابت الأنصارى رضى اللّه عنه و أمه خيرة مولاة أم سلمة زوج الرسول صلى اللّه عليه و سلم، و تغيب عنه أمه أحيانا فيبكى فتأخذ أم سلمة تعلله بثديها حتى تعود أمه، و لتكرار محاولات إسكاته در عليه ثديها فرضع منها، فهو من بيت النبوة رضاعة، و يعتبره الصوفية فى رأس سلسلة سند التصوف فهم يقولون أن الحسن أخذ الطريقة، (و لبس الخرقة) من الإمام على بن أبى طالب كرم اللّه وجهه، و على أخذها من الرسول صلى اللّه عليه و سلم، و كان من أهم مظاهر التصوف عند الحسن البصرى سيطرة الحزن و الخوف من اللّه سبحانه و تعالى.

انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج ۲ ص ۶۹ ترجمة د. إحسان عباس ط صادر، بيروت.

(۳) التحرير و التنوير ج ۲۶ ص ۳۴۱.

(۴) التحرير و التنوير ج ۲۷ ص ۸۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۴۷

«و قال الأستاذ الإمام محمد عبده: أن النصارى كانوا يبتدئون أدعيتهم و نحوها باسم الأب و الابن و الروح القدس إشارة إلى الأقانيم الثلاثة عندهم، فجاءت فاتحة كتاب الإسلام بالرد عليهم موقظة لهم بأن الإله الواحد و إن تعددت أسماؤه فإنما هو تعدد الأوصاف دون تعدد المسميات، يعنى فهو رد عليهم بتغليظ و تبليد. و إذا صح أن فواتح النصارى و أدعيتهم كانت تشتمل على ذلك- إذا الناقل أمين- فهى نكتة لطيفة.

و عندى أن البسملة كان ما يراد منها قد جرى على ألسنة الأنبياء من عهد إبراهيم عليه السلام فهى من كلام الحنيفية، فقد حكى اللّه عن إبراهيم أنه قال لأبيه يا أَبَتِ إِنِّي أَخافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذابٌ مِنَ الرَّحْمنِ «۱» و قال سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كانَ بِي حَفِيًّا «۲» و معنى الحفى قريب من معنى الرحيم.

و حكى عن قوله وَ تُبْ عَلَيْنا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «۳»

و ورد ذكر مرادفها من كتاب سليمان إلى ملكة سبأ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ* أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَ أْتُونِي مُسْلِمِينَ «۴»

و المظنون أن سليمان اقتدى فى افتتاح كتابه بالبسملة بالبسملة بسنة موروثة من عهد إبراهيم جعلها إبراهيم كلمة باقية فى وارثى نبوته، و أن اللّه أحيا هذه السنة فى الإسلام فى جملة ما أحيا له من الحنيفية.

کما قال تعالی: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ هُوَ سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ «۵».

---

(۱) سورة مریم الآیة ۴۵.

(۲) سورة مریم الآیة ۴۷.

(۳) سورة البقرة الآیة ۱۲۸.

(۴) سورة النمل الآیة ۳۰.

(۵) التحریر و التنویر ج ۱ ص ۱۵۱ و الآیة من سورة الحج ۷۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۴۸

و من المواطن التی وافقهم فیها ما ذکره فی تفسیر قوله تعالی: إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ «۱».

«و قد فسّر الصوفیة العبادة بأنها فعل ما یرضی الرب و العبودیة بالرضا بما یفعل الرب، فهی أقوی، و قال بعضهم: العبودیة الوفاء بالعهود، و حفظ الود، و الرضا بالموجود، و الصبر علی المفقود، و هذه اصطلاحات لا مشاحة فیها» «۲».

الحروف المقطعة عند ابن عاشور:

کذلک قرأنا تأویل ابن عربی للحروف المقطعة و تصنیفه لهذه الحروف و طبقاتها و ما ذکره عن مصادره فی هذا التأویل، و نری ابن عاشور یذکر فی أول تفسیر سورة البقرة ":الم."

«تحیر المفسرون فی محل هاته الحروف الواقعة فی أول هاته السور، و فی فواتح سور أخری عدة، جمیعها تسع و عشرون سورة و معظمها من السور المکیة، و کان بعضها فی ثانی سورة نزلت و هی ن وَ الْقَلَمِ «۳» و أخلق بها أن تکون مثار حیرة و مصدر أقوال متعددة و أبحاث کثیرة، و مجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفا و هی نصف حروف الهجاء و أکثر السور التی وقعت فیها هذه الحروف: السور المکیة عدا البقرة و آل عمران، و الحروف الواقعة فی السور هی- أ، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ک، ل، م، ن، ه، ی بعضها تکرر فی سور و بعضها لم یتکرر، و هی من القرآن لا محالة و من المتشابه فی تأویلها.

---

(۱) سورة الفاتحة الآیة ۵.

(۲) التحریر و التنویر ج ۱ ص ۱۸۰.

(۳) سورة القلم الآیة ۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۴۹

و لا خلاف أن هاته الفواتح حین ینطق بها القارئ أسماء لحروف التهجی التی ینطق فی الکلام بمسمیاتها، و أن مسمیاتها الأصوات المکیفة بکیفیات خاصة تحصل فی مخارج الحروف، و لذلک إنما یقول القارئ (ألف لام میم) مثلا و لا یقول (الم). و إنما کتبوها فی المصاحف بصور الحروف التی یتهجی بها فی الکلام، و لم یکتبوها بدوالّ ما یقرءونها به فی القرآن لأن المقصود التهجی بها، و حروف التهجی تکتب بصورها لا بأسمائها.

و مثل لأن رسم المصحف سنة لا یقاس علیه، و هذا أولی لأنه أشمل للأقوال المندرجة تحتها، و إلی هنا خلص أن الأرجح من تلک الأقوال الثلاثة و هی کونها تلک الحروف لتبکت المعاندین و تسجیلا لعجزهم عن المعارضة، أو کونها أسماء للسور الواقعة هی فیها، أو کونها أقساما أقسم بها لتشریف قدر الکتابة، و تنبیه العرب الأمیین إلی فوائد الکتابة لإخراجهم من حالة الأمیة، و أرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها: فإن الأقوال الثانی و السابع و الثامن و الثانی عشر و الخامس عشر و السادس عشر یبطلها أن هذه الحروف لو

كانت مقتضية من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها لا بأسمائها، لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها، و هذا أولى لأنه أشمل الأقوال، و عرفت اسميتها من دليلين: أحدهما اعتوار أحوال الأسماء عليها مثل التعرف حين تقول: الألف، و الباء، و مثل الجمع حين تقول الجيمات، و حين الوصف حين تقول ألف ممدودة، و الثانی ما حكاه سيبويه فی كتابه: قال الخليل يوما و سأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التی لكك و الباء التی فی ضرب، فقيل نقول كاف باء فقال: إنما جئتهم بالاسم و لم تلفظوا بالحرف، و قال أقوال كه و به «يعنی بهاء وقعت فی آخر النطق به ليعتمد عليها اللسان عند النطق إذا بقيت على حرف واحد لا يظهر فی النطق به مفردا» «۱».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱ ص ۲۰۶- ۲۰۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۲۵۰

و قد ذكر ابن عاشور فی تفسير هذه الحروف واحدا و عشرين قولا بعضها عن الخلفاء الأربعة فی روايات ضعيفة، أو عن ابن عباس، أو عن الشعبی و سفيان أو عن محمد بن القرظی و الربيع بن أنس و غيرهم.

و مما يلفتنا من هذه الأقوال فيما يتصل بأقوال المتصوفة ما ذكره عن ابن عربی ..... قال: «جزم الشيخ محی الدين فی الباب الثامن و التسعين و المائة فی الفصل ۲۷ منه من كتابه الفتوحات أن هائه الحروف المقطعة فی أوائل السور أسماء للملائكة و أنها إذا تليت كانت كالنداء لملائكة، فتصغی أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالی بعد النطق بها فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خير، و يقولون هذا مؤمن حقا نطق حق و أخبر بحق فيستغفرون له، و هذا لم يقله غيره و هو دعوى» «۱».

و تظهر معارضة ابن عاشور لأصول هذا المذهب فيما ذكره فی تفسير قوله تعالى:

قالَ هذا فِراقُ بَيْنِی وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً* أَمَّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِی الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها وَ كانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً* وَ أَمَّا الْغُلامُ فَكانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَ كُفْراً* فَأَرَدْنا أَنْ يُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَيْراً مِنْهُ زَكاةً وَ أَقْرَبَ رُحْماً* وَ أَمَّا الْجِدارُ فَكانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِی الْمَدِينَةِ وَ كانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُما وَ كانَ أَبُوهُما صالِحاً فَأَرادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغا أَشُدَّهُما وَ يَسْتَخْرِجا كَنزَهُما رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی ذلِكَ تَأْوِيلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱ ص ۲۰۷- ۲۰۸.

(۲) سورة الكهف الآية ۷۸ إلى الآية ۸۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۲۵۱

«و اعلم أن قصة موسى و الخضر قد اتخذتها طوائف من أهل النحل الإسلامية أصلا بنوا عليه قواعد موهومة.

فأول ما أسسوا منها أن الخضر لم يكن نبيا و إنما كان عبدا صالحا، و إن العلم الذی أوتيه ليس و حيا و لكنه إلهام، و أن تصرفه الذی تصرفه فی الموجودات أصل لإثبات العلوم الباطنية، و أن الخضر منحه اللّه البقاء إلى انتهاء مدة الدنيا ليكون مرجعا لتلقی العلوم الباطنية، و أنه يظهر لأهل المراتب العليا من الأولياء فيفيدهم من علمه ما هم أهل لتلقيه.

و بنوا على ذلك أن الإلهام ضرب من ضروب الوحی، و سموه الوحی الإلهامی، و أنه يجیء على لسان ملك الإلهام، و قد فصله الشيخ محی الدين بن العربی فی الباب الخامس و الثمانين من كتابه "الفتوحات المكية "و بيّن الفرق بينه و بين وحی الأنبياء بفروق و علامات ذكرها منثورة فی الأبواب الثالث و السبعين و الثامن و الستين بعد المائتين. و الرابع و الستين بعد ثلاثمائة، و جزم بأن هذا الوحی الإلهامی لا يكون مخالفا للشريعة، و أطال فی ذلك، و لا يخلو ما قاله من غموض و رموز.

و قد انتصب علماء الكلام و أصول الفقه لإبطال أن يكون ما يسمی بالإلهام حجة، و عرّفوه بأنه إيقاع شیء فی القلب يثلج له الصدر،

و أبطلوا كونه حجة لعدم الثقة بخواطر من ليس معصوما، و لتفاوت مراتب الكشف عندهم، و قد تعرض لها النسفى فى عقائده، و كل ما قاله النسفى فى ذلك حق و لا يقام التشريع على أصول موهومة لا تنضبط» «۱».

فكون الخضر ليس نبيا و أجله فى الدنيا محدود بزمن، و إنما هو عبد صالح منحه اللّه البقاء إلى انتهاء مدة الدنيا ليكون مرجعا لتلقى العلوم الباطنية،

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱۶ ص ۱۵، ۱۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۵۲

و يظهر لأهل المراتب العلى فى الأولياء ..... فذلك من القواعد الموهومة التى أسسوها، و لا يخلو ما قاله ابن عربى فى "الفتوحات" عن الوحى الإلهامى من غموض و رموز، و قد أبطل العلماء ما يسمى "الإلهام حجة "لعدم الثقة بخواطر من ليس معصوما، و لتفاوت مراتب الكشف، أى أن "الحقيقة "التى تظهر للصوفى فى كل مرتبة يمر بها تختلف عن المراتب الأخرى، و الشريعة لا تقوم إلا على أصول ثابتة و دلائل واضحة.

ثانيا: الاعتزال:

اشارة

إذا كان المتصوفة قد أسسوا تفسيرهم للقرآن الكريم على أن لكل آية ظهر و بطن و حد و مطلع، و وجوب الجمع بين الظاهر و الباطن، و عدم جواز التفسير الباطنى إلا لأهل الكشف، فإن المعتزلة أقاموا تفسيرهم على "التأويل "و أبرز مقومات هذا التأويل هو التوسع اللغوى.

يقول الدكتور مصطفى الصاوى الجوينى: «إن المعتزلة ترى أن اللغة مجاز فى الأغلب، و هم يدينون بالتوسع اللغوى فى التعبير ليلين لقولهم تأويل النصوص و يطّوع» «۱».

و يذكر اجنتس جولد تسيهر أن المعتزلة: «أسسوا مذهبهم على نصوص القرآن من ناحية، و إضعاف الحجج المقامة عليهم من تلك النصوص عن طريق الحذق فى تأويلها و استخدامها فى تأييد مذهبهم الخاص» «۲».

و يقول فى موضع آخر: «سيكون من قبيل الافتراض الخاطئ أن نظن أن المعتزلة كان همهم فى تفسير القرآن التنصل عن قصد من النقل، و الإقدام

---

(۱) منهج الزمخشرى فى تفسير و بيان إعجازه ص ۲۴۴ دار المعارف مصر ۱۹۵۹ م. و انظر: عبد الرحمن بن على بن محمد بن على الجوزى "ت ۵۹۷ ه "المدهش فى علوم القرآن و الحديث و اللغة و عيون التاريخ و الوعظ ص ۲۳ مطبعة الآداب- بغداد ۱۳۴۸ ه.

(۲) مذاهب التفسير الإسلامى ص ۱۲۲ دار اقرأ ط ۳ بيروت- لبنان ۱۴۰۵ ه- ۱۹۸۵ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۵۳

على فهم النص باتجاه نقدى حر، و لا يجوز بنا أن نغفل الحقيقة الواقعة من أنهم لم يصدروا عن حرية الرأى، بل عن الورع و التقوى» «۱».

و أصول هذا المذهب: العدل، و التوحيد، و الوعد و الوعيد، و المنزلة بين المنزلتين، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و هم يفسرون العدل و التوحيد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و ما يتعلق بها تفسيرا يتفق مع مذهبهم، إذ أن ظاهر أصولهم فى هذه

المسائل يتفق مع «أصول أهل الصلاة من أهل السنة و الجماعة كما يقول الملطى، و هو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضا مواقف بصدد العدل و التوحيد و الوعد و الوعيد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و أن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم فى الأصول، و معنى هذا أن أهل السنة و المعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى، مع اختلاف أسلوب التفسير و الفهم عند كل من الفريقين، و تبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة و حدهم» «۲».

۱- التوحيد:

هو الأصل الأول من أصولهم، و الذى أدّى بهم إلى "التأويل "بالمفهوم الاعتزالى، و يقول الدكتور أبو ريان: منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير ۲۵۳ ۱ - التوحيد: ..... ص : ۲۵۳

هو أهم هذه الأصول الخمسة و إليه ترجع سائر الأصول، و قد دافع المعتزلة عن وحدانية اللّه وردوا على المجوسية القائلين بإلهين، و أثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (اللّه).

---

(۱) مذاهب التفسير الإسلامى ص ۱۳۳- ۱۳۴ دار إقراط ۳ بيروت- لبنان ۱۴۰۵ ه- ۱۹۸۵ م.

(۲) دكتور محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ۱۵۴ دار النهضة العربية بيروت- لبنان ۱۹۷۶ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۵۴

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك، و لهذا سموا بالمعطلة، و هم يقولون أن اللّه عالم بذاته لا بعلم زائد لا يعلم زائد على الذات، و كذلك فقد نزهوا اللّه عن التشبيه بصفات الإنسان، و بهذا أوّلوا جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن، و أنكروا رؤية اللّه فى الآخرة لأنها تؤدى إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحا مطلقا. «۱»

۲- العدل:

هو الأصل الثانى عندهم، و يطلق عليهم حيانا أهل العدل و التوحيد، و إذا أريد تمييزهم عن غيرهم من المذاهب الأخرى يطلق عليهم" العدلية .."

يقول أبو ريان:

«المعتزلة هم أهل العدل و التوحيد، و ليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهى، و لكن الفضل يعزى إلى المعتزلة فى تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الإلهية استجابة لدواعى العقل و المنطق، فهم فى هذه المسألة مثلهم فى مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل و بضرورة قضاياه، و يغفلون أمرا هاما طالما أوقعهم فى تناقض صريح مع أنفسهم، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية، على المستوى الإنسانى من حيث الجوهر

---

(۱) دكتور محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ۱۶۱. و انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد- تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان "التوحيد "ص ۱۴۹- ۲۹۸ و راجع مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى (ت ۳۳۰ ه) تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ۱۹۵۰ م.

و انظر المغنى فى أبواب التوحيد و العدل: القاضى عبد الجبار "ت ۴۱۵ ه "تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور سليمان دينا الدار المصرية للتأليف و الترجمة، و نسخة أخرى تحقيق أمين الخولى- مطبعة دار الكتب- القاهرة ۱۹۶۰ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۵۵

و الطبیعة نجدهم من ناحیة أخری یخضعون القدرة الإلهیة لموازین المنطق العقلی الإنسانی و یتصورون أن ثمت حتمیة عقلیة یخضع لها الفعل الإلهی، فکیف یمکن للعقل الإنسانی بمنطقة المحدود أن یدرک المنطق الإلهی و أقضیته، و نحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقیقیة لأفعالنا الإنسانیة المحدودة؟!

و علی أیة حال فإن المعتزلة کما حکّموا العقل فی مسألة التوحید نراهم یفعلون نفس الشیء فی مسألة العدل الإلهی، فهم یرون أن العدل من صفات اللّه أما الظلم و الجوار فهما منفیان عنه تعالی، وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ «۱».

۳- الوعد و الوعید:

و أساسه ما وعد اللّه به حق نافذ، و ما توعد به حق نازل، و یقول الشیخ الذهبی عن هذا الأصل:

«مضمونه، أن اللّه یجازی من أحسن بالإحسان، و من أساء بالسوء، و لا یغفر لمرتکب الکبیرة ما لم یتب، و لا یقبل فی أهل الکبائر شفاعة، و لا یخرج أحد منهم من النار. و أوضح من هذا أنهم یقولون: إنه یجب علی الرب أن یثیب المطیع و یعاقب مرتکب الکبیرة، فصاحب الکبیرة إذا مات و لم یتب لا یجوز أن یعفو اللّه عنه، لأنه أوعد بالعقاب علی الکبائر، و أخبر به.

فلو لم یعاقب لزم الخلف فی وعیده، و هم یعنون بذلک أن الثواب علی الطاعات، و العقاب علی المعاصی قانون حتمی التزم اللّه به، کما قالوا: إن

---

(۱) دکتور محمد علی أبو ریان تاریخ الفکر الفلسفی فی الإسلام ص ۱۶۵- ۱۶۶ و الآیتان: سورة فصلت: الآیة ۴۶، سورة النحل الآیة: ۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۵۶

مرتکب الکبیرة مخلد فی النار، و لو صدّق بوحدانیة اللّه و آمن برسله، لقوله تعالی فی الآیة (۸۱) من سورة البقرة.

بَلی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَ أَحاطَتْ بِهِ خَطِیئَتُهُ فَأُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ «۱»

۴- المنزلة بین المنزلتین:

عن هذا الأصل یقول ابن حزم الظاهری ":عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بین المنزلتین، و ربما کان هذا القول سبب اعتزالهم، و قد عرّفوا الإیمان بأنه معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالجوارح، و أن کل عمل- فرضا کان أو نفلا- إنما یدخل تحت الإیمان، کلما ازداد الإنسان خیرا ازداد إیمانا، و کلما عصی نقص إیمانه «۲».

و من الروایات التی ذکرت فی سبب ظهور المعتزلة و تسمیتهم بهذا الاسم ما ذکره و اصل بن عطاء فی حلقة الحسن البصری حین دخل أحد السائلین فقال:

«یا إمام الدین، لقد ظهرت فی زماننا جماعة یکفّرون أصحاب الکبائر، و الکبیرة عندهم کفر یخرج به عن الملة، و هم وعیدیة الخوارج، و جماعة یرجئون أصحاب الکبائر، و الکبیرة عندهم لا تضر مع الإیمان، بل العمل علی مذهبهم لیس رکنا من الإیمان، و لا یضر مع الإیمان معصیة، کما لا ینفع مع الکفر طاعة، و هم مرجئة الأمة، فکیف تحکم لنا فی ذلک اعتقادا؟ فتفکر

---

(۱) محمد حسین الذهبی التفسیر و المفسرون ص ۳۶۹ ج ۱ دار القلم بیروت- لبنان ط ۱.

(۲) أبو محمد علی بن أحمد بن حزم الظاهری "ت ۴۵۶ ه "الفصل فی الملل و الأهواء و النحل ج ۴ ص ۱۸۸ المطبعة الأدبیة- القاهرة ۱۳۱۷ ه.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۵۷

الحسن فی ذلک، و قبل أن یجیب قال و اصل بن عطاء: أنا لا أقول مؤمن مطلقا، و لا کافرا مطلقا، بل هو فی منزلة بین المنزلتین، لا مؤمن و لا کافر، ثم قام و اعتزل إلی أسطوانة من أسطوانات المسجد یقرر ما أجاب فأجاب به علی جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا و اصل. فسمی هو و أصحابه معتزلة» «۱».

۵- الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر:

و هو الأصل الذی حاول بعض المعتزلة من خلال تطبیقه فرض معتقداتهم علی جمهور المسلمین علی الرغم مما یقول به المعتزلة من إعلاء دور العقل و حریة الفکر و «یقضی هذا المبدأ بمجاهدة کل من خالف حکم اللّه و أوامره و نواهیه تحقیقا للآیة الکریمة: وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» «۲».

و قد رأی جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر یجب أن یبدأ بالقلب، ثم یدرج إلی استخدام اللسان أولا، ثم استعمال الید ثانیة أی استخدام القوة. و قد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن، و اعتبروه فرض عین لا فرض کفایة، لکن فریقا منهم لم یتشدد فی تطبیقه مخافة أن یزجوا بأنفسهم فی غمار حلبة الصراع السیاسی. و قالوا: لا یصلح له إلا من علم المعروف و نهی عن المنکر و علم کیف یرتب الأمر فی إقامته و کیف یباشره «۳».

---

(۱) أبو الفتح محمد بن عبد الکریم بن بکر أحمد الشهرستانی "ت ۵۴۸ ه "الملل و النحل ج ۱ ص ۴۸ تحقیق محمد سعید کیلانی، القاهرة ۱۹۷۷ م.

(۲) سورة آل عمران الآیة ۱۰۴.

(۳) دکتور محمد علی أبو ریان تاریخ الفکر الفلسفی فی الإسلام ص ۱۷۰- ۱۷۱. و انظر عبد القاهر بن طاهر البغدادی "ت ۴۲۹ ه" الفرق بین الفرق تقدیم و تعلیق عبد الرءوف سعد مؤسسة الحلبی- القاهرة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۵۸

هذه هی بعض الأضواء علی تلک الأصول، و قد تفرع منها الکثیر من القضایا التی أثیرت فی مجال العقیدة، أو السیاسة، أو الفکر، أو الخصومة مع المذاهب الأخری، مثل خلق القرآن، و رؤیة اللّه تعالی، و أفعال العباد، و الحسن و القبیح العقلیین، و الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التاویل للزمخشری یعد عمدة کتب التفسیر الاعتزالی و أشهرها، و أعجب به کثیرون، و قام بشرحه علماء من الشرق و الغرب، و اختصره بعضهم، و نقل منه بعضهم الآخر «۱»، و کتبت فیه أبحاث مطولة تظهر قیمته العلمیة و مناحیه البلاغیة، و سخط علیه کثیرون و حذروا منه لما یوحیه من نصرة المذهب الاعتزالی و الطعن فی أولیاء اللّه تعالی، و فیما أطلقه صاحبه من أسماء و صفات علی أهل السنة و الجماعة علی سبیل التعریض «۲».

و نقول ابن عاشور من هذا التفسیر کثیرة متنوعة خصوصا فیما یتصل بالتفسیر و علومه، أو بالبلاغة و فنونها، أو النحو و مساءلة، أو اللغة و دلالات ألفاظها إذا کان هناک اتفاق أو تطابق فی الآراء.

و تبرز معارضة ابن عاشور للمذهب الاعتزالی بعامة و للزمخشری بخاصة إذا لم یکن هناک تطابق فی الآراء و تباعدت وجوه الاختلاف.

(۱) ذكر أبو على الفضل بن الحسن الطبرسى ":فإنى لما فرغت من كتابى الكبير فى التفسير المرسوم بمجمع البيان لعلوم القرآن ثم عثرت من بعد بالكتاب "الكشاف لحقائق التنزيل، لجار اللّه العلامة، و استصلحت من بدائع معانيه، و روائع ألفاظه و مبانيه، ما لا يلقى مثله فى كتاب مجتمع الأطراف، و رأيت أن أسمه و أسميه بالكافى الشافى "جوامع الجامع ج ۱ ص ۱۲ دار الأضواء بيروت- لبنان ط ۱ ۱۴۰۵ ه- ۱۹۸۵ م.

و انظر ابن تيمية مقدمة فى أصول التفسير ص ۳۶.

(۲) انظر ملا- كاتب شلبى كشف الظنون عن أسامى الكتب و الفنون ج ۲ ص ۱۷۶ و ما بعدها مكتبة العالم، نظارة المعارف الناشر حسن حلمى ۱۳۱۰ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۵۹

و من أمثلة هذه النقول التى تعبر عن الاتفاق او التطابق ما ذكره فى المقدمة الأولى من المقدمات العشر التى تصدرت تفسيره:

"قال العلامة الزمخشرى فى خطبة الكشاف "الحمد للّه الذى أنزل القرآن كلاما مؤلفا منظما، و نزّله على حسب المصالح منجما، فقال المحققون فى شراحه، جمع بين أنزل و نزّل لما فى نزّل من الدلالة على التكثير، و الذى يناسب ما أراده العلامة فى التدريج و التنجيم، و أنا أرى أن استفادة معنى التكثير فى حال استعمال التضعيف للتعدية أمر من مستتبعات الكلام حاصل من قرينة عدول المتكلم البليغ عن المهموز الذى هو خفيف إلى المضعف الذى هو ثقيل، فذلك العدول قرينة على المراد و كذلك الجمع بينهما فى مثل كلام الكشاف قرينة على إرادة التكثير» «۱».

و نقل عن الزمخشرى ما ذكره فى شروط المتصدى لتفسير كتاب اللّه، و دور علم المعانى و علم البيان فى هذا الميدان، فضلا على العلوم الأخرى:

"قال فى الكشاف: علم التفسير الذى لا يتم تعاطيه و إجالة النظر فيه لكل ذى علم، فالفقيه و إن برز على الأقران فى علم الفتاوى و الأحكام، و المتكلم و إن بزّ أهل الدنيا فى صناعة الكلام، و حافظ القصص و الأخبار و إن كان من ابن القرية أحفظ، و الواعظ و إن كان من الحسن البصرى أوعظ، و النحوى و إن كان أنحى من سيبويه، و اللغوى و إن علل اللغات بقوة لحييه، لا يتعدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، و لا يغوص على شىء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن و هما علمى البيان و المعانى أ ه «"۲».

(۱) التحرير و التنوير ج ۱ المقدمة الأولى ص ۱۱.

(۲) التحرير و التنوير ج ۱ المقدمة الثانية ص ۱۹.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۰

و مما نقله ابن عاشور من تفسير الزمخشرى لبعض الآيات مثل ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ «۱».

«قال فى اكشاف قوله ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ليس ببيان لتساؤل عنهم و إنما هو حكاية قول المؤولين، أى أن المسئولين يقولون للسائلين قلنا لهم ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين» أ ه «۲».

و قوله تعالى: يُخادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ ما يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ ما يَشْعُرُونَ «۳».

«الثانى ما ذكره صاحب الكشاف أن "يُخادِعُونَ "استعارة تمثيلية تشبيها للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين و لدين اللّه، و من معاملة اللّه إياهم فى الإملاء لهم و الإلقاء عليهم، و معاملة المؤمنين إياهم فى إجراء أحكام المسلمين عليهم، بهيئة فعل المتخادعين» «۴».

و قوله تعالى:

وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ السَّماءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكانٍ سَحِيقٍ «۵».

«قال فى الكشاف ":لا- يجوز أن يكون هذا التشبيه فى المركب و المفرق بأن صور حال المشرك بصورة حال من خرّ من السماء فاختطفته

---

(۱) سورة المدثر الآية ۴۲.

(۲) التحرير و التنوير ج ۱ المقدمة العاشرة ص ۱۲۲.

(۳) سورة البقرة الآية ۹.

(۴) التحرير و التنوير ج ۱ ص ۲۲۷.

(۵) سورة الحج الآية ۳۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۱

الطير فتفرق فرعا فى حواصلها، أو عصفت به الريح التى هوت به فى بعض المطاوح البعيدة، و إن كان مفرقا فقد شبه الإيمان فى علوه بالسماء، و الذى ترك الإيمان، و أشرك باللّه بالساقط من السماء، و الأهواء التى تتوزع أفكاره بالطير المختطفة، و الشيطان الذى يطوح به فى وادى الضلالة بالريح التى تهوى بما عصفت به فى وادى الضلالة بالريح التى تهوى بما عصفت به فى بعض المهاوى المتلفة» أ ه.

يعنى أن المشرك لما عدل عن الإيمان الفطرى و كان فى مكنته فكأنه كان فى السماء فسقط منها، فتوزعته أنواع المهالك.

و لا يخفى عليك أن فى مطاوى هذا التمثيل تشبيهات كثيرة لا يعوزك استخراجها» «۱».

و قوله تعالى: أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَراجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ «۲».

قال صاحب الكشاف: ألزمهم اللّه الحجة فى هذه الآيات أى قوله:

(أ فلم يدبروا القول) «۳».

و قوله تعالى: وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا يَنْفَعُهُمْ وَ لا يَضُرُّهُمْ وَ كانَ الْكافِرُ عَلى رَبِّهِ ظَهِيراً «۴».

و الظهير: المظاهر، أى المعين، و تقدم فى قوله تعالى:

وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً فى سورة الإسراء و هو فعيل بمعنى مفاعل، أى مظاهر مثل حكيم بمعنى محكم و عوين بمعنى معاون.

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱۷ ص ۲۵۴.

(۲) سورة المؤمنون الآية ۷۲.

(۳) التحرير و التنوير ج ۱۸ ص ۹۷، و الآية من سورة "المؤمنون: "۶۸.

(۴) سورة الفرقان الآية ۵۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۲

و قوله عمر بن معد يكرب:

أ من ريحانة الداعى السميع

أى المسمع: قال فى الكشاف "و مجىء فعيل بمعنى فاعل غير عزيز «"۱»

و قوله تعالى: وَ لِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَ يَهْدِيَكُمْ صِراطاً مُسْتَقِيماً «۲».

"و جعل صاحب الكشاف جملة "وَ لِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ "معترضة، و عليه فالواو اعتراضية غير عاطفة و أن ضمير "لِتَكُونَ "عائد إلى المرة من فعل كفا أى الكفة «۳».

و قوله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ «۴».

«و قال الزمخشرى: الواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأولية و الآخرية. و الثالثة على أنه الجامع بين الظهور و الخفاء، و أما الوسطى فعلى أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأوليين و مجموع الصفتين الأخريين» أ ه «۵».

و قوله تعالى: إِنَّهُمْ كانُوا لا يَرْجُونَ حِساباً* وَ كَذَّبُوا بِآياتِنا كِذَّاباً «۶».

«و فى الكشاف: و فعال فعل كله فاشى فى الكلام فصحاء من العرب لا يقولون غيره» «۷».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱۹ ص ۵۷.

(۲) سورة الفتح الآية ۲۰.

(۳) التحرير و التنوير ج ۲۶ ص ۱۷۹.

(۴) سورة الحديد الآية ۳.

(۵) التحرير و التنوير ج ۲۷ ص ۳۶۳.

(۶) سورة النبأ الآية ۲۷- ۲۸.

(۷) التحرير و التنوير ج ۳۰ ص ۴۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۳

و هذه النقول و أمثالها لا تخرج عن كونها نقاط اتفاق بعيدة عن التأويل الاعتزالى و مراميه.

ففى قوله تعالى: ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ..... الآية توضيح لمعنى السؤال و إجابته، و فى قوله تعالى: يُخادِعُونَ اللَّهَ ..... الآية توضيح لمعنى "يخادعون "و تصوير حال المخالفين و معاملة المؤمنين لهم، و فى قوله تعالى:

وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ ..... تفسير لما ذكرته الآية من أحوال المشرك باللّه و توزع أنواع المهالك له.

و النقول الأخرى لا تتعدى كونها توضيحا لمعنى قول أو كلمة أو جملة أو دلالة لفظة و وزنها و اعتبار فصاحتها.

و أياما كان الأمر فإن هذه النقول التى اعتبرت من نقاط الالتقاء أو الاتفاق تتصل بنحو أو بآخر بعلوم اللغة و الأعراب و البيان و المعانى، و هى من العلوم التى برع فيها صاحب الكشاف، و لفتت أنظار العلماء إليه، و زادوا فى إعجابهم به، و ابن عاشور حين استعان بأقوال الكشاف فيما يتصل بعلوم التفسير كان من هؤلاء العلماء الذين أعجبوا به، و لكنه إعجاب منوط بشروط لا يتجاوزها.

ففى قوله تعالى:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ* وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ «۱».

- انظر أمثلة أخرى: ج ۱ ص ۱۱۸، ج ۱۹ ص ۹۱.

ج ۱۹ ص ۲۳۰، ج ۳ ص ۳۲۴.

ج ۲۵ ص ۵۱، ج ۲۷ ص ۳۴۶.

(۱) سورة القيامة: الآية ۲۲- ۲۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۴

ذكر ابن عاشور:

«و أخبر عنها خبرا ثابتا بقوله "إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ، و ظاهر لفظ "ناظِرَةٌ "أنه من نظر بمعنى، عاين ببصره إعلانا بتشريف تلك الوجوه أنها تنظر إلى جانب اللّه تعالى نظرا خاصا لا يشاركها فيه من يكون دون رتبهم، فهذا معنى الآية بإجماله ثابت بظاهر القرآن و قد أيدتها الأخبار الصحيحة عن النبى صلى اللّه عليه و سلم.

فقد روى البخارى و مسلم عن أبى سعيد الخدرى و أبى هريرة "أن أناسا قالوا: يا رسول اللّه هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون فى رؤية الشمس و القمر إذا كان صحوا؟ قلنا: لا: قال: فإنكم لا تضارون فى رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون فى رؤيتهما" و فى رواية "فإنكم ترونه كذلك "و ساق الحديث فى الشفاعة.

و روى البخارى عن جرير بن عبد اللّه قال ":كنا جلوسا عند النبى صلى اللّه عليه و سلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: أنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته "و بما قال "سترون ربكم عيانا."

"روى مسلم عن صهيب بن سنان عن النبى صلى اللّه عليه و سلم قال ":إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول اللّه تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟

فيقولون: أ لم تبين وجوهنا أ لم تدخلنا الجنة و تنجنا من النار، و قال: فيكشف الحجاب فما يعطون شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم "فدلالة الآية على أن المؤمنين يرون بأبصارهم رؤية متعلقة بذات اللّه على الإجمال دلالة ظنية لاحتمالها تأويلات تأولها المعتزلة بأن المقصود رؤية جلاله، و بهمة قدسه التى لا تخول رؤيتها لغير أهل السعادة. و يلحق هذا بمتشابه الصفات، و إن كان مقتضاه ليس إثبات صفة، و لكنه يؤول إلى الصفة و يستلزمها لأنه آيل إلى

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۵

اقتضاء جهة الذات، و مقدار يحاط بجميعه أو ببعضه إذا كانت الرؤية بصرية، فلا جرم أن يعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه».

"و لعلماء الإسلام فى ذلك أفهام مختلفة، فأما صدر الأمة و سلفها فإنهم جروا على طريقتهم التى تخلقوا بها من سيرة النبى صلى اللّه عليه و سلم من الإيمان بما ورد من هذا القبيل على إجماله، و صرف أنظارهم عن التعمق فى تشخيص حقيقته و أدرجه تحت أحد أقسام الحكم العقلى، فقد سمعوا هذا و نظائره كلها أو بعضها أو قليلا منها، فما شغلوا أنفسهم به و لا طلبوا تفصيله، و لكنهم انصرفوا إلى ما هو أحق بالعناية و هو التهمم بإقامة الشريعة و بثها و تقرير سلطانها، مع الجزم بتنزيه اللّه تعالى عن اللوازم العارضة لظواهر تلك الصفات، جاعلين إمامهم المرجوع إليه فى كل هذا قوله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ «۱».

أو ما يقارب هذا من دلائل التنزيه الخاصة بالتنزيه عن بعض ما ورد الوصف به مثل قوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ «۲» بالنسبة إلى مقامنا هذا مع اتفاقهم على عدم العلم بتفصيل ذلك لا يقدح فى عقيدة الإيمان، فلما نبع فى علماء الإسلام تطلب معرفة حقائق الأشياء و ألجأهم البحث العلمى إلى التعمق فى معانى القرآن و دقائق عباراته و خصوصيات بلاغته، لم يروا طريقة السلف مقنعة لأفهام أهل العلم من الخلف لأن طريقتهم فى العلم طريقة تمحيص و هى اللائقة بعصرهم، و قارن ذلك ما حدث فى فرق الأمة الإسلامية من النحل الاعتقادية، و القاء شبه الملاحدة على المنتمين إلى الإسلام و غيرهم، و حدا بهم ذلك إلى

---

(۱) سورة الشورى الآية ۱۱.

(۲) سورة الأنعام الآية ۱۰۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۶

الغوص و التعمق لإقامة المعارف على أعمدة لا تقبل التزلزل، و لدفع شبه المتشككين ورد مطاعن الملحدين، فسلكوا مسالك الجمع بين المتعارضات من أقوال و معان و إقرار كل حقيقة فى نصابها، و ذلك بالتأويل الذى يقتضيه المقتضى و يعضده الدليل، فسلكت

جماعات مسالك التأويل الإجمالى بأن يعتقدوا تلك المتشابهات على إجمالها، و يوقنوا بالتنزيه عن ظواهرها و لكنهم لا يفصلون صرفها عن ظواهرها، بل يجملون التأويل، و هذه الطائفة تدعى السلفية تقرب طريقتها من طريقة السلف فى المتشابهات، و هذه الجماعات متفاوتة فى مقدار تأصيل أصولها تفاوتا جعلها فرقا فمنهم الحنابلة، و الظاهرية و الخوارج الأقدمون غير الذين التزموا طريقة المعتزلة» «۱».

و ما يلفتنا فيما ذكره ابن عاشور فى تفسير هذه الآية أن "ناظرة "من نظر بمعنى عاين ببصره إعلانا بتشريف تلك الوجوه أنها تنظر إلى جانب اللّه تعالى نظرا خاصا لا يشاركها فيه من يكون دون رتبتهم.

و راح يؤيد [الرؤية] بأخبار واردة عن الرسول صلى اللّه عليه و سلم فما رواه البخارى و مسلم فى صحيحهما، و لكنها أخبار تعنى أن الرؤية رؤية عين، خصوصا ما رواه البخارى عن جرير بن عبد اللّه ":إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته و ربما قال: سترون ربكم عيانا."

و ما أبهم علينا فيما ذكره ابن عاشور فى تفسيره لهذه الآية قوله ":فهذا معنى الآية بإجماله بظاهر القرآن، "ثم قوله بعد ذلك ":فدلالة الآية على الإجمال دلالة ظنية لاحتمالها تأويلات تأولها المعتزلة."

فثبوت المعنى بظاهر القرآن- كما يقول- هو دلالة قطعية لا ظنية خصوصا إذا أيدته الأخبار الواردة عن أعلى مراتب الحجية و التوثيق.

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۲۹ ص ۳۵۳.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۷

أما قول المعتزلة: «فلا جرم أن بعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه» «۱» فقول مردود تفنده روايات البخارى و مسلم، كما أن "الرؤية "مرتبة تشريف و جزاء للمؤمنين الذين ابيضت وجوههم، و لا شىء أحب إليهم من النظر إلى ربهم، و لا يعقل أن يكون هذا الجزاء الكريم مما يغمض على الأذهان أو القلوب التى تسعى إلى هذه الرتبة.

أما قوله عن علماء الإسلام الذين لم يروا طريقة السلف مقنعة لأفهام أهل العلم من الخلف:

"فسلكوا مسالك الجمع بين المتعارضات من أقوال و معان و إقرار كل حقيقة فى نصابها، و ذلك بالتأويل الذى يقتضيه المقتضى يعضده الدليل ....

و لكنهم لا يفصلون صرفها عن ظواهرها بل يجملون التأويل."

فهى مسالك قد وضعوا لها معايير لتفسير أمثال هذه الآية و تبعد بها عن التأويلات التى تخرجها عن معناها المقصود الذى يخاطب اللّه به عباده.

*** و مما أورده ابن عاشور من معان و روايات و أقوال مما يصح اعتباره أنه من نقاط الخلاف بينه و بين المذهب الاعتزالى.

جاء فى الكشاف فى تفسير هذه الآية ":إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ "أن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم و لا هم يحزنون،

---

(۱) فيما ورد من أقوال عن المحكم و المتشابه:

أ- المحكم: ما عرف المراد منه، و المتشابه: ما استأثر اللّه بعلمه.

ب- المحكم: ما لا يحتمل إلا وجها واحدا، و المتشابه ما احتمل أوجها.

ج- المحكم: ما استقل بنفسه و لم يحتج إلى بيان، و المتشابه: ما لا يستقل بنفسه و احتاج إلى بيان برده إلى غيره. الشيخ مناع القطان مباحث فى علوم ص ۲۱۶ مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان ط ۲۲. راجع "رسائل ابن تيمية "عن المحكم و المتشابه و التأويل.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۶۸

فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظور إليه محال، فوجب حمله على معنى الاختصاص، و الذى يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بى، يريد معنى التوقع و الرجاء» «۱».

و الزمخشرى ينفى الرؤية، و يصرف المعنى إلى الاختصاص الذى يتضمن التوقع و الرجاء، و هو على النقيض مما ذهب إليه ابن عاشور نفسه حين قال فى صدر تفسير هذه الآية "لأنه من نظر بمعنى عاين ببصره"

و الآية السابقة، و الأحاديث التى ساقها ابن عاشور فى تفسيره لها تذهب إلى أن "الرؤية "رؤية معاينة، و لكنها لم تذهب إلى "كيف" و الإيمان بها- و اللّه أعلم- على هذا النحو واجب، و هو ما قصده علماء الإسلام الذين تحدث عنهم ابن عاشور فيما سبق أنهم" يجملون التأويل."

و فى معنى "اليمين "ذكر ابن عاشور فى تفسير قوله تعالى:

وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ «۲».

و الباء فى "بِيَمِينِهِ "للآلة و السببية. و اليمين: وصف لليد و لا يد هنا و إنما هى كناية عن القدرة لأن العمل يكون باليد اليمين، قال الشاعر أنشده الفراء و المبرد، و قال القرطبى:

و لما رأيت الشمس أشرق نورهاتناولت منها حاجتى بيمين أى بقدرة. و ضمير (منها) يعود على مذكور فى أبيات قبله.

و المقصود من هاتين الجملتين تمثيل عظمة اللّه تعالى بحال من أخذ

---

(۱) الكشاف، المجلد الرابع، ص ۱۹۲ دار المعرفة للطباعة و النشر بيروت- لبنان.

(۲) سورة الزمر الآية ۶۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۶۹

الأرض فى قبضته و من كانت السماوات مطويّة أفلاكها و آفاقها بيده تشبيه المعقول بالمتخيل، و هى تمثيلية تنحلّ أجزاؤها إلى استعارتين، فيها دلالة على أن الأرض و السماوات باقية غير مضمحلة، و لكن نظامها المعهود اعتراه تعطيل، و فى الصحيح عن أبى هريرة قال: سمعت رسول اللّه عليه و سلم يقول:

«يقبض اللّه الأرض و يطوى السماوات بيمينه ثم يقول أنا الملك، أين ملوك الأرض».

و عن عبد اللّه بن مسعود قال: جاء حبر من الأحبار إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فقال: يا محمد إنّا نجد أن اللّه يجعل السماوات على إصبع، و الأرضين على إصبع، و الشجر على إصبع، و الماء و الثرى على إصبع، و سائر الخلق على إصبع. فيقول أنا الملك، فضحك رسول اللّه حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر، ثم قرأ رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم «وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ» «۱».

و يقول فى آخر تفسيره لهذه الآية:

«إنما كان ضحك النبى- صلى اللّه عليه و سلم- استهزاء بالحبر فى ظنه أن اللّه يفعل ذلك حقيقة و أن له يدا و أصابع حسب اعتقاد اليهود التجسيم، و لذلك أعقبه بقراءة "و ما قدروا اللّه حق قدره "لأن افتتاحها يشتمل على إبطال ما توهمه الحبر و نظراؤه فى الجسمية، و ذلك معروف من اعقادهم، و قد ردّه القرآن عليهم غير مرة مما هو معلوم، فلم يحتج النبى- ص- إلى التصريح بإبطاله، و اكتفى بالإشارة التى يفهمها المؤمنون، ثم أشار إلى ما توهمه اليهودى توزيعا على الأصابع إنما هو مجاز عن الأخذ و التصرف» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۲۴ ص ۶۳

(۲) المرجع نفسه و الصفحة نفسها

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۰

و الزمخشری فی تفسیره:

«و الغرض من هـذا الکلام إذا أخـذته بجملته و مجموعه تصویر عظمته، و التوقیف علی کنه جلاله لا غیر، من غیر ذهاب بالقبضة و لا بالیمین إلی جهة حقیقیة، أو جهة مجاز» «۱».

و فحوی کلام ابن عاشور فی تفسیر هذه الآیة أن معنی "الیمین "وصف للید، و لا ید هنا. و إنما هی کنایة عن القدرة، و استشهد علی هذا المعنی بما أنشده الفراء و المبرد و ما ذکره القرطبی:

و مقصود هـاتین الجلتین تمثیـل لعظمـة اللّه تعـالی. و فیما أورده من حـدیث أبی هریرة "یطوی السـموات بیمینه، "و ما ذکره فی آخر تفسـیره للآیة، و استهزاء الرسول صلی اللّه علیه و سلم بالحبر الیهودی حین ظن أن اللّه یفعل ذلک حقیقة، و أن له یدا و أصابع حسب اعتقاد الیهود التجسیم، و ما توهمه الیهودی توزیعا علی الأصابع إنما هو مجاز عن الأخذ و التصرف.

و أیاما کان الأمر فإن ابن عاشور قـد ذهب إلی صـرف معنی "الید "إلی معنی مجازی، و درا فهمه لحدیث الرسول "صـلی اللّه علیه و سلم "الذی رواه ابن مسعود علی هذا النحو.

و مهمـا یکن من شـیء، فـإن الزمخشـری و ابن عـاشور یهـدفان إلی تنزیه اللّه تعـالی عن أن یشـابه المخلوقین، ف "الیـد "التی نعلمها بالضـرورة، و لا نعلم کیفیتها، هی عنـد ابن عاشور القـدرة، و عنـد الزمخشـری إذا أخـذنا الکلام بجملته و مجموعـة تصویر عظمـة اللّه تعالی و التوفیق علی کنه جلاله ... یقصد صرف اللفظ، أو تأویل المعنی إلی ما یتفق مع مذهبه «۲».

---

(۱) الکشاف المجلد الثالث ص ۴۰۸ دار المعرفة للطباعة و النشر بیروت- لبنان.

(۲) انظر تفسیر التحریر و التنویر ج ۶ ص ۲۴۸. تفسیر قوله تعالی ":وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا، بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ "المائدة: ۶۴.-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۱

یقول الشیخ القطان عن مثل هذا التأویل:

«إنمـا لجأ إلیه کثیر من المتـأخرین مبالغـة منهم فی تنزیه اللّه تعالی عن مماثلته للمخلوقین کما یزعمون، و هـذا زعم باطل أوقفهم فی مثل ما هربوا منه و أشد، فهم حین یؤلون الید بالقدرة مثلا إنما قصدوا الفرار من أن یثبتوا للخالق یدا لأن للمخلوقین یدا، فاشـتبه علیهم لفظ الیـد فأولوها بالقـدرة، و ذلک تناقض منهم، لأنهم یلزمهم فی المعنی الذی نفوه، لأن العباد لهم قدرة أیضا، فإن کان ما أثبتوه من القـدرة حقا ممکنا کان إثبات الیـد للّه حقا ممکنا أیضا، و أن کان إثبات الید باطلا ممتنعا لما یلزمه من التشبیه فی زعمهم کان إثبات القـدرة باطلا ممتنعا أیضا، و ما جاء عن أئمـة السـلف و غیرهم من ذم للمتأولین إنما هو لمثل هؤلاء الذین تأولوا ما یشـتبه علیهم معناه علی غیر تأویله و إن کان لا یشتبه علی غیرهم» «۱».

و فی قوله تعالی: وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ «۲».

ذکر ابن عاشور:

«و المعنی أن مصیر من علی الأرض إلی الفناء، و هذا تذکیر بالموت و ما بعده من الجزاء.

و "وجه ربک "ذاته، فذکر الوجه هنا جار علی عرف کلام العرب، قال فی الکشاف: و الوجه یعبر به عن الجملة و الذات» أ ه.

- و انظر التحریر و التنویر ج ۲۹ ص ۱۵ تفسیر قوله تعالی "تَبارَکَ الَّذِی بِیَدِهِ الْمُلْکُ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ "الملک: ۱.

(۱) الشیخ مناع القطان مباحث فی علوم القرآن ص ۲۱۹- ۲۰۰.

(۲) سورة الرحمن: الآیة ۲۷.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۲

و قد أضیف إلی اسمه تعالی لفظ الوجه بمعان مختلفة منها ما هنا، و منها قوله: فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ «۱» و قوله: إِنَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ «۲».

و قد علم السامعون أن اللّه تعالی یستحیل أن یکون له وجه بالمعنی الحقیقی، و هو الجزء الذی فی الرأس.

و اصطلح علماء العقائد علی تسمیة مثل هذا "المتشابه "و کان السلف یحجمون عن الخوض فی ذلک مع الیقین باستحالة ظاهرة علی اللّه تعالی، ثم تناوله علماء التابعین و من بعدهم بالتأویل تدریجا إلی أن اتضح وجه التأویل بالجری علی قواعد علم المعانی فزال الخفاء، و اندفع الجفاء.

و ضمیر المخاطب فی قوله "وجه ربک "خطاب للنبی صلی اللّه علیه و سلم، و المقصود تبلیغه إلی الذین یتلی علیهم القرآن لیتذکروا و یعتبروا. و یجوز أن یکون خطابا لغیر معین لیعم کل مخاطب.

و لما کان الوجه هنا بمعنی الذات وصف ب "ذُو الْجَلالِ، "أی العظمة "وَ الْإِکْرامِ "أی المنعم علی عبادة، و إلا فإن الوجه الحقیقی لا یضاف للإکرام فی عرف اللغة، و إنما یضاف للإکرام الید، أی فهو لا یفقد عبیده جلاله و إکرامه، و قد دخل فی الجلال جمیع الصفات الراجعة إلی التنزیه عن النقص و فی الإکرام جمیع صفات الکمال الوجودیة و صفات الجمال کالإحسان «۳».

و ذکر الکشاف فی تفسیره هذه الآیة:

"وَجْهُ رَبِّکَ "ذاته، و الوجه یعبر به عن الجملة و الذات، و مساکین مکة یقولون ":أین وجه عربی کریم ینقذنی من الهوان"

---

(۱) سورة البقرة الآیة ۱۱۵.

(۲) سورة الإنسان الآیة ۹.

(۳) التحریر و التنویر ج ۲۷ ص ۲۰۳، ۲۵۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۳

و هذا علی نحو أو آخر یعد تطابقا فیما ذهب إلیه ابن عاشور و الزمخشری، حیث انتهی کل منهما إلی أن "الوجه "تعبیر عن الذات.

و قد جری ابن عاشور فی تفسیره لمثل هذه الآیات علی هذا النحو «۱»، و لا خلاف بینه و بین الزمخشری، قد یسهب صاحب التحریر و التنویر، و قد یوجز صاحب الکشاف، و لکنهما فی نهایة الأمر یتفقان علی عدم الأخذ بظاهر القرآن فی تفسیر آیات الصفات.

و هذا التطابق ینحصر فی هذه الدائرة، و من المؤکد أن هناک اختلاف بین الإمامین وقع فی مسائل عدیدة، منها ما ذکره ابن عاشور فی تفسیر قوله تعالی: إِنْ تَکْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنْکُمْ وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ وَ إِنْ تَشْکُرُوا یَرْضَهُ لَکُمْ «۲».

«و أما الذین رأوا الاتحاد بین معانی الإرادة و المشیئة و الرضی و هو قول کثیر من أصحاب الأشعری و جمیع الماتریدیة فسلکوا فی تأویل الآیة محل لفظ "لعباده "علی العام المخصوص، أی لعبادة المؤمنین و استأنسوا لهذا المحمل بأنه الجاری علی غالب استعمال القرآن فی لفظة "العباد "لاسم اللّه، أو ضمیر قوله عَیْناً یَشْرَبُ بِها عِبادُ اللَّهِ «۳». قالوا: فمن کفر فقد أراد اللّه کفره و من آمن فقد أراد اللّه إیمانه، و التزم کلا الفریقین "الأشاعرة و الماتریدیة "أصله فی تعلق إرادة اللّه و قدرته بأفعال العباد الاختیاریة المسمی بالکسب و لم یختلف إلا فی نسبة الأفعال للعباد أ هی حقیقة أم مجازیة، و قد عد الخلاف فی تشبیه الأفعال بین الفریقین لفظیا.

---

(۱) انظر التأویل عند ابن عاشور ج ۱۱ ص ۱۷۲.

(۲) سورة الزمر الآیة ۷.

(۳) سورة الإنسان الآیة ۶.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۴

و من العجیب تهویل الزمخشری بهذا القول إذ یقول: «و لقد تمحل بعض الغواة لیثبت للّه ما نفاه عن ذاته من الرضی بالکفر فقال: هذا من العام الذی أرید به الخاص ... إلخ.

فکان آخر کلامه ردا لأوله و هل یعد التأویل تضلیلا، أم هل یعد العام المخصوص بالدلیل من النادر القلیل» «۱».

و ذکر الشهرستانی و هو یتحدث عن "الأشعریة "هم أصحاب أبی الحسن علی بن إسماعیل المنتسب إلی أبی موسی الأشعری رضی اللّه عنهما، و سمعت من عجیب الاتفاقات أن أبا مرسی الأشعری کان یقرر عین ما یقرر الأشعری أبو الحسن فی مذهبه، و قد جرت مناظرة بین عمرو بن العاص و بینه، فقال عمرو: أین أجد أحدا أحاکم إلیه ربی؟ فقال أبو موسی: أنا ذلک المتحاکم إلیه، فقال عمرو: أو یقدّر علیّ شیئا ثم یعذبنی علیه؟ قال: نعم، قال عمرو: و لم؟ قال: لأنه لا یظلمک، فسکت عمرو و لم یجد جوابا «"۲».

و الإرادة الإلهیة من المسائل التی یکثر فیها الجدل بین الفرق الإسلامیة، أو بین الفلاسفة من أصحاب الأدیان، و لعل مرجع اختلافهم إلی و عورة هذا النوع من المسائل، و صعوبة الاتفاق بینهم علی تعریف محدد للإرادة الإلهیة فضلا علی أسباب الاختلاف الأخری.

و علی سبیل الاختصار یمکن القول بأن الأشاعرة یقولون بالإرادة الإلهیة الکاملة، و أنه خالق لکل شیء الخیر و الشر علی السواء، أما المعتزلة

---

(۱) التحریر و التنویر ج ۲۳ ص ۳۴.

(۲) الملل و النحل ج ۱ ص ۹۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۵

فکانوا ینظرون إلی الإرادة الإلهیة علی أنها محددة بخلق الخیر دون الشر، و هذا فی حد ذاته تحدید للإرادة الإلهیة «"۱».

و قد أوضح ابن عاشور فی تفسیره لهذه الآیة موقف الأشاعرة من هذه الإرادة بقوله:

قالوا: فمن کفر فقد أراد اللّه کفره، و من آمن فقد أراد اللّه إیمانه"

و من ثم یظهر تعجب ابن عاشور من تهویل الزمخشری فیما ذهب إلیه الأشاعرة فی فهمهم للإرادة الإلهیة، «إذ یقول: و لقد تحمل بعض الغواة لیثبت للّه و ما نفاه عن ذاته من الرضی و الکفر، فقال هذا من العام الذی أرید به الخاص ...».

و یسارع ابن عاشور باتهام الزمخشری بالتناقض "فکان آخر کلامه ردا لأوله، "ثم تساءل مفندا مزاعم صاحب الکشاف ":و هل یعد التأویل تضلیلا، أم هل یعد العام المخصوص بالدلیل من النادر القلیل."

نخلص من ذلک کله إلی أن أثر تفسیر الکشاف عند ابن عاشور کان فیما اتفقت فیه الآراء أو تطابقت وجوه النظر، و قد یمثل ذلک تأثرا أو إعجابا خصوصا فی میادین البلاغة و اللغة و النحو و المعانی و البیان، کما کان هناک أیضا بعض وجوه الاتفاق فی عدم الأخذ بظاهر القرآن فی آیات الصفات، و کان لکل منهما وسائله و أدواته و طریقته فی بیان اعتقاده.

کذلک کان هناک اختلاف بین المفسرین حیث مال ابن عاشور إلی موقف الأشاعرة فی فهمهم للإرادة الإلهیة الذی ناهضة الزمخشری، و من ثم انبری ابن عاشور مدافعا عن هذا المفهوم، و راح یفند مزاعم المفسر الاعتزالی.

---

(۱) انظر دکتور عبد الباری محمد داود الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ص ۱۷۶ دار المعرفة الجامعیة ۱۹۹۶ م. و انظر القاضی عبد الجبار، المغنی، فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق الأب جورج قنواتی مراجعة الدکتور إبراهیم مدکور، إشراف "طه حسین."

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۶

ثالثا: الجبریة:

و عن اعتقاد أصحاب هذا المذهب و أقوال بعض رجاله و صداها عند الأمویین یقول أبو ریان:

«أساس هذا المذهب الاعتقاد بأن الإنسان مجبور علی أفعاله، و أن اللّه تعالی مقدر هذه الأفعال، فلا قدرة للإنسان و لا اختیار، و الجهم بن صفوان أول من قال بذلک، و قد استغل الحکام الأمویون مقالته هذه فی توطید حکمهم و قبول مظالمهم.

و من آراء الجهم الکلامیة: «نفی الصفات الإلهیة التی تؤدی إلی تشبیهه تعالی بمخلوقاته، و إثبات صفتی الفعل و الخلق للّه وحده، إذ لا یصح وصف المخلوقات بها، و من ثم فهی مجبورة علی أفعالها، و کذلک فقد نفی الجهم أن یکون اللّه متکلما أو أن یکون مرئیا، و قال بخلق القرآن و فناء الخالدین» «۱».

و ذکر عبد القاهر البغدادی:

«الجهمیة أتباع جهم بن صفوان الذی قال بالإجبار و الاضطرار إلی الأعمال، و أنکر الاستطاعات کلها، و زعم أن الجنة و النار تبیدان و تفنیان، و زعم أیضا أن الإیمان هو المعرفة باللّه تعالی فقط، و أن الکفر هو الجهل به، و قال: لا فعل و لا عمل لأحد غیر اللّه تعالی، و إنما تنسب الأعمال إلی المخلوقین علی المجاز، کما یقال علی المجاز، زالت الشمس، و دارت الرحی من غیر أن یکونا فاعلین أو مستطلعین لما وصفتا به، و زعم أن اللّه تعالی حادث، و امتنع عن وصف اللّه بأنه شیء، أو حیّ، أو عالم مرید، و قال بحدوث کلام اللّه تعالی کما قالته القدریة ... و أکفره أصحابنا فی جمیع ضلالاته،

---

(۱) دکتور محمد علی أبو ریان تاریخ الفکر الفلسفی فی الإسلام ص ۱۴۶ و انظر الشهرستانی فی الملل النحل ج ۱ ص ۸۵ و ما بعدها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۷

و أکفرته القدریة فی قوله: (إن اللّه تعالی خالق أعمال العباد) فاتفق أحناف الأمة علی تکفیره «"۱».

و تتلاقی معظم هذه الأقوال مع الأقوال الجعد بن درهم الذی قال بالقدر و خلق القرآن و التعطیل.

و ذکر ابن عاشور فی تفسیر قوله تعالی: سَیَقُولُ الَّذِینَ أَشْرَکُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَکْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَیْءٍ کَذلِکَ کَذَّبَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّی ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَکُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ «۲».

و سبب هذه الضلالة العارضة لأهل الضلال من الأمم التی تلوح فی عقول بعض عوام المسلمین فی معاذیرهم للمعاصی و الجرائم أن یقولوا: أمر اللّه أو مکتوب عند اللّه أو نحو ذلک. هو جهل بأن حکمة اللّه تعالی فی وضع نظام هذا العالم اقتضت أن یجعل حجابا بین تصرفه تعالی فی أحوال المخلوقات، و بین تصرفاتهم فی أحوالهم بمقتضی إرادتهم، و ذلک الحجاب هو ناموس ارتباط المسببات بأسبابها، و ارتباط أحوال الموجودات فی هذا العالم بعضها بعض، و منه ما یسمی بالکسب و الاستطاعة عند جمهور الأشاعرة، و یسمی بالقدرة عند المعتزلة و بعض الأشاعرة، و ذلک هو مورد التکلیف الدال علی ما یرضاه اللّه و ما یرضی به، و أن اللّه وضع نظام هذا العالم بحکمة، فجعل قوامه هو تدبیر الأشیاء أمورها من ذواتها بحسب قوی أودعها فی الموجودات لتسعی لما

---

(۱) الفرق بین الفرق ص ۱۵۸ ط ۱ القاهرة ۱۹۹۸ م.

(۲) سورة الأنعام الآیة ۱۴۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۷۸

خلقت لأجله، و زاد الإنسان مزية بأن وضع له عقلا يمكنه من تغيير أحواله على حسب احتياجه، و وضع له فى عقله و سائل الاهتداء إلى الخير و الشر، كما قيض له دعاة إلى الخير تنبهه إليه إن ضلّه عقله، أو حجبته شهوة، فإن هو لم يرعو عن غيه، فقد خان نفسه و بهذا ظهر تخليط أهل الضلالة بين مشيئة العباد و مشيئة اللّه، فلذلك رد اللّه عليهم هنا قولهم ":لو شاء اللّه ما أشركنا و لا آباؤنا "لانهم جعلوا ما هو مشيئة لهم مشيئة اللّه تعالى، و مع ذلك فهو قد أثبت مشيئة فى قوله ":و لو شاء اللّه ما أشركوا "فهى مشيئة تكوين نظام الجماعة.

فهذه المشيئة التى اعتلوا بها مشيئة لا تتوصل إلى الاطلاع على كنهها عقول البشر، فلذلك نفى اللّه عليهم استنادهم إليها على جهلهم بكنهها فقال:

"كذلك كذب الذين من قبلهم "فشبه بتكذيبهم تكذيب المكذبين الذين من قبلهم، فكنى بذلك عن كون مقصد المشركين من هذه الحجة تكذيب النبى- صلى اللّه عليه و سلم- و ليس فى هذه الآية ما ينهض حجة لنا على المعتزلة، و لا للمعتزلة علينا، و أن حاول كلا الفريقين ذلك لأن الفريقين متفقان على بطلان حجة المشركين و فى الآية حجة على الجبرية «۱».

و مفاد هذا الكلام أن ابن عاشور قد ذهب فى تفسيره لهذه الآية إلى أن اللّه سبحانه قد وضع نظاما للعالم اقتضت حكمته تعالى أن يجعل حجابا بين تصرفه فى أحوال المخلوقات و بين تصرفاتهم وفق مشيئتهم، أو بمقتضى إرادتهم وفق ناموس ارتباط المسببات و الموجودات، و قد يطلق على ذلك (الكسب و الاستطاعة) عند الأشاعرة، أو (القدرة) عند المعتزلة.

و الإنسان فى حساب هذا الناموس الإلهى مسئول عن أفعاله ليصح التكليف، و يرفض ابن عاشور هذه المعاذير التى يتذرع بها بعض عوام المسلمين

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۸ ص ۱۴۷.

فى ارتكاب الجرائم و المعاصى تنصلا من المسئولية، و هى معاذير تسللت من أعطاف الجبرية التى تقول أن الإنسان مجبور على أفعاله، و لا حرية له و لا اختيار، و قد خلط معتقدوها بين مشيئة اللّه و مشيئة العباد.

و نفى ابن عاشور أن تكون هذه الآية حجة لمذهبه السنى على المعتزلة، و لا للمعتزلة على هذا المذهب، و الحجة فى هذه الآية قائمة على الجبرية، فقول المشركين باطل لأنهم عللوا شركهم و جرائمهم و شرك آبائهم بمشيئة اللّه، و هذا كذب سبقهم إليه الذين قبلهم، و قد أزاقهم اللّه بأسه، و قوله تعالى:

هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا استهزاء بقولهم السابق لتطاولهم على ما لا يستطيعون من فهم النظام الإلهى، و أن هؤلاء المشركين لا يتبعون إلا ظنونهم أو تخيلاتهم ساعين إلى تكذيب رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، و ما الكاذبون إلا هم.

رابعا: الشيعة:

يقول صاحب (مجمع البيان فى تفسير القرآن):

(و الشيع الفرق، و لكل فرقة شيعة على حدة، و شيعت فلانا اتبعته، و التشيع هو الاتباع على وجه التدين و الولاء للمتبوع، و الشيعة صارت فى العرف اسما لمتبعى أمير المؤمنين (عليه السلام) على سبيل الاعتقاد بإمامته بعد النبى (صلى اللّه عليه و سلم و آله) فلا فصل فى الإمامية و الزيدية و غيرهم، و لا يقع إطلاق هذه اللفظة على غيرهم من المتبعين سواء كان متبوعا محقا أم باطلا إلا أن تسقط عنه لام التعريف، و يضاف بلفظ (بنى) للتبعيض، فيقال هؤلاء شيعة بنى العباس أو شيعة بنى فلان) «۱».

---

(۱) أبو الفضل بن الحسن الطبرسى (ت ۵۴۸ ه) مجمع البيان فى تفسير القرآن المجلد الثالث ج ۷ ص ۹۱.

منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان ۱۳۸۰ ه- ۱۹۶۱ م و انظر: مسألة التقريب بين-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۰

و ذكر محمد حسين الزين: (إن المعانى الحقيقية التى قدمناها للتشيع الحق لا تخول لأحد أن يطلق. اسم الشيعة على غير الاثنى عشرية، و أكثر الزيدية اليوم و مثلهم الإسماعيلية لا يعرفون إلا بهذين الانتسابين، و ربما أن العظمية و الواقفية لا وجود لهم فى هذا العصر انحصر اسم الشيعة بالشيعة الإمامية الاثنى عشرية و اختص بهم) «۱».

و يلاحظ أن الطبرسى فى تعريفه جعل (الشيعة) لقبا عاما لكل الذين اعتقدوا بإمامة على بن أبى طالب (رضى اللّه عنه) بعد النبى (صلى اللّه عليه و سلم) بلا فصل، حيث يطلق هذا اللقب على غيرهم بالمعنى الذى ذهب إليه، و انتهى التعريف عند محمد حسين الزين إلى انحصار هذا اللقب فى الشيعة الإمامية للاثنى عشرية للأسباب التى ذكرها.

و أيا ما كان الأمر فإن الإمامية الاثنى عشرية "تعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، و لا يجوز فيها تقليد الآباء و الأهل و المربين مهما عظموا و كبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر فى التوحيد و العدل) «۲».

- المذاهب الإسلامية أسس و منطقات- بقلم ۱۵ علامة و باحثا ينتمون لمختلف المذاهب الإسلامية.

ص ۶۳ و ما بعدها- دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ط ۱ ۱۴۱۵ ه- ۱۹۹۴ م. بيروت- لبنان و انظر: لسان العرب، ج ۳۳، ص ۱۸۵ (مادة شيع) دار صادر، دار بيروت.

و انظر: محمد صادق الصدر الشيعة، ص ۷۳، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، ناصر خسروى مروى.

(۱) محمد حسين الزين، الشيعة فى التاريخ ص ۴۳، دار الآثار للطباعة و النشر، بيروت- لبنان ط ۲، ۱۳۹۹ ه- ۱۹۷۹ م.

(۲) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية ص ۱۰۲، دار الزهراء- بيروت- لبنان، ط ۲ ۱۴۰۰ ه- ۱۹۸۰ م.

و يقول ابن تيمية: (فلو كانت الإمامة ركنا فى الإيمان لا يتم إيمان أحد إلّا به، لوجب أن يبينه الرسول بيانا عاما قاطعا للعذر، كما بين الشهادتين، و الإيمان بالملائكة، و الكتب، و الرسل، و اليوم الآخر،-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۱

و ترجع أهمية الإمامة و وجود إمام عند الاثنى عشرية لكيلا تخلو الأرض من حجة يهدى الناس إلى الجادة، ذكر الكلينى رواية (عن على بن إبراهيم عن أبيه، عن محمد بن أبى عمير بن منصور بن يونس و سعدان بن مسلم عن إسحاق بن عمار عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال سمعته يقول:

إن الأرض لا تخلو إلا و فيها إمام، كيما أن زاد المؤمنون شيئا ردهم، و إن نقصوا شيئا أتمه لهم) «۱».

و هم يؤمنون بأنه لو لم يبق فى الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة، ذكر الكلينى، أحمد بن إدريس، و محمد بن يحيى جميعا، عن أحمد بن محمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن سنان، عن حمزة بن الطيار، عن أبى عبد اللّه (عليه السلام).

قال: لو بقى اثنان لكان أحدهما الحجة على صاحبه) «۲» و فضلا عن ذلك فإن أهمية الولاية، أو الإمامة ترجع إلى أسباب كثيرة تؤكد ضرورتها عند هؤلاء (فإن امتداد الرسالة السماوية كان يقتضى إيجاد حفظه لها، يصونونها و يحفظونها بعد النبى، و يطبقونها و يوضحونها، و يفسرون ما التبس منها، و يدافعون عنها و يبلغونها، امتدادا لسيرة الرسول (صلى اللّه عليه و سلم) أنهم يصدرون عنها، و ينهلون منها) «۳».

- فكيف و نحن نعلم بالاضطرار من دينه أن الذين دخلوا فى دين اللّه أفواجا لم يشترط على أحد منهم فى الإيمان بالإمامة لا مطلقا و

لا معينا) منهاج السنة النبوية فى نقص الكلام و الشيعة و القدرية ج ۱، ص ۲۶ دار الفكر للطباعة و النشر، بيروت- لبنان.

(۱) أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكلينى (ت ۳۲۸/ ۳۲۹ ه) الأصول من الكافى ج ۱ ص ۱۷۸ باب (إن الأرض لا تخلو من حجة) صححه و علق عليه على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلامية طهران، بازار سلطانى، ط ۳، ۱۳۸۸ ه.

(۲) الأصول من الكافى، ج ۱، ص ۱۷۹، باب (أنه لو لم يبق فى الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة).

(۳) عبد اللطيف برى- ولاية أهل البيت- ص ۴۹، دار المعاف للمطبوعات- بيروت. و انظر: محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة و أصولها، ص ۶۷، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات- بيروت.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۲

و يقول صاحب الفقرة السابقة عن آل البيت: (أنهم درسوا على رسول اللّه- صلى اللّه عليه و سلم- و تربوا فى حجره، و نهلوا الوحى من شفتيه، و قلبه، و عقله، و ضميره صافيا مضيئا سليما، حتى خلق فيهم الحصانة الروحية، و الكفاءة العلمية التشريعية، و المناعة الأخلاقية العالية مما لم يتيسر لغيرهم، فتحولوا فى مدرسة الرسول إلى قرآن ناطق و إسلام حى) «۱».

و مجمل عقائد الشيعة الاثنى عشرية فى الأصول: التوحيد، و النبوة، و المعاد الجسمانى، و العدل، و الإمامة، و الإمامة أميز نقاط الخلاف بين الإمامية و بين الفرق الإسلامية الأخرى كأهل السنة، و المعتزلة، و الخوارج من حيث إنها نص أو شورى، و بين فرق الإمامية ذاتها كالاثنى عشرية، و الزيدية، و الإسماعيلية من حيث شروط الإمام و انتقال الإمامة من إمام إلى آخر.

و من الروايات التى يذكرها الطوسى فى أماليه، و هو عند الاثنى عشرية ملقب بشيخ الطائفة، و هذه الرواية تحدد بعض مواقفهم من خلافة الصديق و الفاروق (رضى اللّه عنهما) قال: حدثنا أبو منصور السكرنى قال:

حدثنا على بن عمر قال: حدثنا أبو الفضل عبد اللّه بن أحمد بن العباس قال:

حدثنا مهنأ بن يحيى قال: حدثنا عبد الرازق عن أبيه عن مسافر بن مسعود قال ليلة الجن:

قال لى رسول اللّه (صلى اللّه عليه و سلم و آله) يا ابن مسعود نعيت إلىّ نفسى، فقلت: استخلف يا رسول اللّه، قال: من؟ قلت: أبا بكر، فأعرض

---

(۱) عبد اللطيف برى، ولاية أهل البيت، ص ۵۰.

و انظر "محمد مرعى الأمين الأنطاكى، "مذهب أهل البيت ص ۹۸- ۹۹، مكتبة الثقلين قم- إيران.

و انظر "محمد حسين آل الكاشف الغطاء "،"ت ۱۹۷۳ م "أصل الشيعة و أصولها- مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت- لبنان ۱۳۹۱ ه.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۳

عنى، ثم قال يا ابن مسعود نعيت إلىّ نفسى، قلت استخلف، قال منّ؟ قلت عمر، فأعرض عنى، ثم قال يا ابن مسعود نعيت إلىّ نفسى، قلت: استخلف:

قال: من؟ قلت: عليا قال: أما إنهم إن أطاعوه دخلوا الجنة أجمعون أكتعون) «۱».

و قد أوّل الإمامية الاثنا عشرية الكثير من الآيات لصالح مذهبهم، منها قوله تعالى: إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «۲»

جاء فى الصفوة لمناقب آل بيت النبوة:

«قال أبو بكر النقاش: أجمع جمهور المفسرين أن هذه الآية نزلت فى علىّ و فاطمة و ابنيهما، لا فى أزواجه لتذكير الضمير فى "يذهب عنكم، و يطهركم» «۳».

و فى تفسير الصافى:

«عن زيد بن على بن الحسين عليهم السلام أن جهّالا من الناس يزعمون أنه إنما أراد اللّه بهذه الآية أزواج النبى- صلى اللّه عليه و سلم و آله- و قد كذبوا و أثموا و أيمن اللّه، و لو عنى أزواج النبى- صلى اللّه عليه و سلم و آله- لقال: ليذهب عنكن الرجس و يطهركن تطهيرا، و كان الكلام مؤنثا كما قال: اذكرن ما يتلى فى بيوتكم و لا تبرجن، و لستن كأحد من النساء» «۴».

---

(۱) أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسى (ت ۴۶۰ ه) أمالى الشيخ الطوسى، ص ۳۱۳- ۳۱۴، تقديم محمد صادق بحر العلوم. مؤسسة الوفاء، بيروت- لبنان.

(۲) سورة الأحزاب الآية ۳۳.

(۳) عبد الرءوف محمد بن تاج العارفين بن على بن زين العابدين المعروف بالمناوى الشافعى ص، م مخطوط رقم ۲۲ مكتبة جامعة الإسكندرية- الشاطبى.

(۴) محمد محسن بن الشاه محمود المعروف بالفيض الكاشانى "ت ۱۰۹۱ ه "ج ۲۲ ص ۱۸۷ مؤسسة الأعلى بيروت- لبنان ط ۲ ۱۷۰۲ ه- ۱۹۸۲ م. و انظر مجمع البيان، المجلد الخامس ج ۲۲ ص ۲۳۹ و انظر عبد اللطيف برى، ولاية أهل البيت ص ۱۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۴

و ذكر ابن عاشور فى تفسير الآية الكريمة السابقة "التعريف فى البيت "تعريف العهد هو بيت النبى صلى اللّه عليه و سلم و بيوت النبى عليه الصلاة و السلام كثيرة، فالمراد بالبيت هنا بيت كل واحدة من أزواج النبى صلى اللّه عليه و سلم، و كل بيت من تلك البيوت اهله النبى صلى اللّه عليه و سلم و زوجته صاحبة ذلك و لذلك جاء بعده قوله وَ اذْكُرْنَ ما يُتْلى فِي بُيُوتِكُنَ «۱» و ضميرا الخطاب موجهان إلى نساء النبى صلى اللّه عليه و سلم على سنن الضمائر التى تقدمت. و إنما جيء بالضميرين بصيغة جمع المذكر على طريقة التغليب لاعتبار النبى صلى اللّه عليه و سلم فى هذا الخطاب لأنه رب كل بيت من بيوتهن، و هو حاضر هذا الخطاب إذ هو مبلغه. و فى هذا التغليب إيماء إلى أن هذا التطهير لهن لأجل مقام النبى صلى اللّه عليه و سلم لتكون قريناته مشابهات له فى الذكاء و الكمال، كما قال اللّه تعالى وَ الطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِينَ «۲» يعنى أزواج النبى صلى اللّه عليه و سلم، و هو نظير قوله فى قصة إبراهيم رحمة اللّه و بركاته عليكم أهل البيت «۳» و المخاطب زوج إبراهيم و هو معها «۴».

و ذكر أيضا:

«و أهل البيت: أزواج النبى صلى اللّه عليه و سلم، و الخطاب موجه إليهن و كذلك ما قبله و ما بعده لا يخالط أحدا شك فى ذلك و لم يفهم منها

---

(۱) سورة الأحزاب الآية ۳۳.

(۲) سورة النور الآية ۲۶.

(۳) سورة هود الآية ۷۳.

(۴) التحرير و التنوير ج ۲۲ ص ۱۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۵

أصحاب النبى صلى اللّه عليه و سلم و التابعون إلا أن أزواج النبى عليه السلام هن المراد بذلك و أن النزول فى شأنهن» «۱».

و يقول عن حديث الكساء:

«و أما ما رواه الترمذى عن عطاء بن أبى رباح عن عمر بن أبى سلمة قال: لما نزلت على النبى "إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس

أهل البيت و يطهركم تطهيرا "فى بيت أم سلمة دعا فاطمة و حسنا و حسينا فجللهم بكساء و علىّ خلف ظهره، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا».

قال: هو حديث غريب من حديث عطاء عن عمر عن أبى سلمة و لم يسمه الترمذى بصحة و لا حسن و وسمه بالغرابة.

و فى صحيح مسلم عن عائشة خرج رسول اللّه غداة و عليه مرط مرحل، فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء على فأدخله ثم قال: «إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». و هذا أصرح من حديث الترمذى فمحمله أن النبى صلى اللّه عليه و سلم ألحق أهل الكساء بحكم هذه الآية و جعلهم أهل بيته كما ألحق المدينة بمكة فى حكم الحرمية بقوله «إن إبراهيم حرم مكة و إنى أحرم ما بين لابتيها "و تأويل البيت على معنييه الحقيقى و المجازى يصدق ببيت النسب كما يقولون: فيهم "البيت "و العدد، و يكون هذا من حمل القرآن على جميع محامله غير المتعارضة، و كأن حكمة تجليلهم معه بالكساء تقوى استعارة البيت بالنسبة إليهم تقريبا لصورة البيت بقدر الإمكان فى ذلك الوقت ليكون الكساء

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۲۲ ص ۱۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۶

بمنزلة البيت، و وجود النبى صلى اللّه عليه و سلم معهم فى الكساء كما هو فى حديث مسلم تحقيق لكون ذلك الكساء منسوبا إليه، و بهذا يتضح أن أزواج النبى صلى اللّه عليه و سلم هن آل بيته بصريح الآية، و أن فاطمة و ابنيها و زوجها مجعولون أهل بيته بدعائه أو بتأويل الآية على محاملها» «۱».

و الشيعة الإمامية يرمون من تفسير هذه الآية كما جاء عند الصافى و غيره من مفسرى المذهب إلى القول بعصمة الأئمة الاثنى عشرية.

و هناك أسباب كثيرة ذكرها الاثنا عشرية استوجبت فى نظرهم- عصمة الإمام (فالعصمة فى الإمامة شرط لازم عقلا للاستقامة و حفظ النظام، و منصب الإمام لطف، و تمكنه من التصرف لطف آخر، فلا يتوقف على كونه مبسوط اليد كالنبى- صلى اللّه عليه و آله- من غير فرق بينهما «۲».

و الاثنا عشرية لهم أبحاث مطولة فى عصمة الأئمة، و قد ارتبطت عندهم بعصمة الأنبياء (فالإمام كالنبى يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل و الفواحش، ما ظهر منها و ما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمدا و سهوا، كما يجب أن يكون معصوما من السهو و الخطأ و النسيان، لأن الأئمة حفظة الشرع و القوامون عليه، حالهم فى ذلك حال النبى، و الدليل الذى اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق) «۳».

و يجمل هاشم معروف الحسنى القول فى مفهوم العصمة بقوله: (إن العصمة ليس لها مفهوم يتخطى إمكانات الإنسان، بنحو يكون هذا المخلوق

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۲۲ ص ۱۵.

(۲) عبد الصاحب الحسنى العاملى، روح الإيمان فى الدين الإسلامى ص ۲۴۵- ۲۴۶- مؤسسة الأعلمى بيروت- لبنان ۱۳۹۵ ه- ۱۹۷۵ م.

(۳) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ۱۰۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۷

البشرى إنسانا آخر له طبيعة غير طبائع الناس، إن المعصوم فى رأى هشام بن الحكم، و رأى جميع الشيعة إنسان يغضب و يرضى، و يحزن و يفرح، و يتلذذ و يتألم، و يجب و يكره إلى غير ذلك من صفات الإنسان، و هذه الحالات و إن كانت من شأنها أن تسيطر

على الإنسان، و تسوقه إلى المعاصى و المنكرات و اتباع الشهوات و اللذات، إلا أنها فى الأنبياء و الأئمة (ع) تكون مغلوبة للقوة الخيرة التى تصرفهم إلى الطاعة، و تسيطر على الدواعى التى تحرك إلى المعصية بنحو تصبح تلك الدعاوى معدومة التأثير و كانها لم تكن «۱».

و عصمة الأئمة ظهرت بعد وفاة جعفر الصادق على يد هشام ابن الحكم (ت ۱۹۹ ه- ۸۱۵ م) و هو فى أغلب الأقوال أول من تبناها، و دعا لها (و قد رأى بعد إيمانه بالإمامة، و كونها وارثة النبوة أن الإمام أحوج إلى العناية الإلهية من النبى بحكم اتصال الأنبياء باللّه عن طريق الوحى و امتناع ذلك على الإمام، فتبنى هشام "العصمة، "و أضافها إلى الأئمة فجعلهم فى مقام يستطيعون منه الصدور عن الحق و الصواب دون حاجة إلى الوحى «۲».

و ذكر عبد القاهر البغدادى (و كان هشام يجيز على الأنبياء العصيان مع قوله بعصمة الأئمة من الذنوب، و رغم أن نبيه صلى اللّه عليه و سلم عصى ربه عز و جل فى أخذ الفداء من أسارى بدر غير أن اللّه عز و جل عفا عنه، و تأول على ذلك قوله تعالى لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ «۳».

و فرق فى ذلك بين النبى و الإمام بأن النبى إذا عصى آتاه الوحى بالتنبيه على خطاياه، و الإمام لا ينزل عليه الوحى، فيجب أن يكون معصوما عن المعصية «۴».

---

(۱) هاشم معروف الحسنى، الشيعة بين الأشاعرة و المعتزلة ص ۲۰۵ دار القلم، بيروت- لبنان ۱۹۷۸ م.

(۲) الدكتور كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف و التشيع، ص ۱۴۱ دار المعارف مصر ط ۲.

(۳) سورة الفتح الآية ۲.

(۴) عبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت ۴۲۹ ه) الفرق بين الفرق، ص ۴۲، مؤسسة الحلبى و شركائه،-

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۸۸

فالعصمة قوة تمنع الإمام من ارتكاب الذنوب مع قدرته على القيام بها حتى يكون هناك معنى للثواب، و تمنعه أيضا من السهو و النسيان و الخطأ لأن الإمام حافظ للشرع القوّام عليه، و قد بلغ من العلم و التقوى مرتبة لا يصدر منه ما يجافى الحق لتحكّم قوى الخير فيما يصدر عنه من قول أو فعل.

و من المواطن التى خالفهم فيها ابن عاشور ما ذكره فى تفسير قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً «۱».

«و أما الشيعة فإنهم يذكرون التسليم على علىّ و فاطمة و آلهما، و هو مخالف لعمل السلف فلا ينبغى اتباعهم فيه لأنهم قصدوا به الغض من الخلفاء و الصحابة» «۲».

و نكاح المتعة من القضايا المشهورة فى الفقه الإمامى، و ذكر ابن عاشور فى تفسير الآية: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما تَراضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً «۳».

روايات عدة، منها:

«و ذهب جمع: منهم ابن عباس، و أبى بن كعب، و ابن جبير أنها، نزلت فى نكاح المتعة لما وقع فيها من قوله فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ و نكاح المتعة: هو

- تقديم و تعليق طه عبد الرءوف سعد، و انظر الشهرستانى، الملل و النحل ج ۱ ص ۸۴، تحقيق محمد سيد كيلانى- مطبعة البابى الحلبى ۱۳۹۶ ه- ۱۹۷۶ م.

(۱) سورة الأحزاب الآیة ۵۶.

(۲) التحریر و التنویر ج ۲۲ ص ۱۰۳.

(۳) سورة النساء الآیة ۱۲.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۸۹

الذی تعاقد الزوجان علی أن تکون العصمة بینهما مؤجلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضی ذلک الأجل ارتفعت العصمة، و هو نکاح قد أبیح فی الإسلام لا محالة، و وقع النهی عنه یوم خیبر، أو یوم حنین علی الأصح. و الذین قالوا حرام یوم خیبر قالوا: ثم أبیح فی غزوة الفتح، ثم نهی عنه فی الیوم الثالث من یوم الفتح، أو قیل: نهی عنه فی حجة الوداع، قال أبو داود: و هو أصح: و الذی استخلصناه أن الروایات فیها مضطربة اضطرابا کبیرا «۱».

و یقول "و قد اختلف العلماء فی الأخیر من شأنه: فذهب الجمهور إلی أن الأمر استقر علی تحریمه: فمنهم من قال: نسخته آیة المواریث لأن فیها وَ لَکُمْ نِصْفُ ما تَرَکَ أَزْواجُکُمْ إِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ کانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَکُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَکْنَ «۲». فجعل للأزواج حق المیراث، و قد کانت المتعة لا میراث فیها، و قیل: نسخها ما رواه مسلم عن سبرة الجهنی، أنه رأی رسول اللّه- صلی اللّه علیه و سلم- مسندا ظهره إلی الکعبة ثالث یوم من الفتح یقول: أیها الناس إنی کنت أذنت لکم فی الاستمتاع من هذه النساء إلا أن اللّه حرم ذلک إلی یوم القیامة «۳».

«و انفراد سبرة به مثل ذلک الیوم مغمز فی روایته علی أنه ثبت أن الناس استمتعوا. و عن علی بن أبی طالب، و عمران بن حصین، و ابن عباس، و جماعة من التابعین و الصحابة أنهم قالوا بجوازه. قیل: مطلقا و هو قول الإمامیة، و قیل: فی حال الضرورة عند أصحاب ابن عباس من أهل مکة

---

(۱) التحریر و التنویر ج ۵ ص ۱۰.

(۲) سورة النساء الآیة ۱۲.

(۳) التحریر و التنویر ج ۵ ص ۱۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۲۹۰

و الیمن، و روی عن ابن عباس أنه قال: لو لا أن عمر نهی عن المتعة ما زنی إلا شقی» «۱».

و عن عمران بن حصین فی الصحیح أنه قال: أنزلت آیة المتعة فی کتاب اللّه و لم ینزل بعدها آیة تنسخها، و أمرنا بها رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم- ثم قال رجل برأیه ما شاء، یعنی عمر بن الخطاب حین نهی عنها فی زمن من خلافته، و کان ابن عباس یفتی بها، فلما قال له سعید بن جبیر:

أ تدری ما صنعت بفتواک فقد سارت بها الرکبان حتی قال القائل:

قلت للرکب إذ طال الثواء بنایا صاح هل لک فی فتوی ابن عباس

فی بضة رخصة الأطراف ناعمةتکون مثواک حتی مرجع الناس و الذی یستخلص من مختلف الأخبار أن المتعة أذن فیها رسول اللّه- صلی اللّه علیه و سلم- مرتین، و نهی عنها مرتین. و الذی یفهم من ذلک أن لیس ذلک بنسخ مکرر، و لکنه إناطة، و إباحتها بحال الاضطرار، فاشتبه علی الرواة تحقیق عذر الرخصة بأنه نسخ.

و قد ثبت أن الناس استمتعوا فی زمن أبی بکر، و عمر، ثم نهی عنها عمر فی آخر خلافته. و الذی استخلصناه فی حکم نکاح المتعة أنه جائز عند الضرورة الداعیة إلی تأجیل مدة العصمة، مثل الغربة فی سفر أو غزو إذا لم تکن مع الرجل زوجته، و یشترط منه ما یشترط فی النکاح من صداق و إشهار و ولی حیث یشترط، و أنها تبین منه عند انتهاء الأجل، و أنها لا میراث فیها بین

(۱) بفاء بعد الشين، أى إلا قليل و أصله من قولهم: شفيت الشمس إذا غربت و فى بعض الكتب شقى.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۱

الرجل و المرأة، إذا مات أحدهما فى مدة الاستمتاع، و أن عدتها حيضة واحدة، و أن الأولاد لاحقون بأبيهم المستمتع.

و شذ النحاس فزعم أنه لا يلحق الولد بأبيه فى نكاح المتعة. و نحن نرى أن هذه الآية بمعزل عن أن تكون نازلة فى نكاح المتعة، و ليس سياقها سامحا بذلك، و لكنها صالحة لاندراج المتعة فى عموم "ما استمتعتم "فيرجع فى مشروعيته نكاح المتعة إلى ما سمعت آنفا «۱».

و ما انتهى إليه ابن عاشور فى تفسيره لهذه الآية بمعزل عن أن تكون نازلة فى نكاح المتعة، و لكنها صالحة لاندراج المتعة فى عموم" ما استمتعتم "و يذهب إلى مشروعية هذا النوع من الزواج عند الضرورة بالشروط التى ذكرها.

و من الروايات التى ذكرها الطبرى فى تفسيره لهذه الآية الكريمة:

حدثنا يونس قال: أخبرنى ابن وهب قال ابن زيد فى قوله (فما استمتعتم به منهن ....) الآية قال: هذا النكاح، و ما فى القرآن إلا النكاح، إذا أخذتها و استمتعت بها فأعطها أجرها، و الصداق، فإن وضعت لك منه شيئا فهو لك سائغ.

فرض اللّه عليها العدة، و فرض اللّه لها الميراث، قال: الاستمتاع هو النكاح، هاهنا إذا دخل بها) «۲»، و قد ساق عدة روايات تدور حول هذا المعنى، و أن المقصود من هذه الآية هو الزواج الصحيح، ثم يذكر عدة روايات أخرى مخالفة للمعنى السابق منها: (حدثنا أبو كريب قال: حدثنا يحيى بن عيسى قال:

حدثنا نصير بن أبى الأشعث، قال: حدثنا ابن حبيب بن أبى ثابت عن أبيه قال: أعطانى ابن عباس مصحفا فقال: هذا على قراءة أبى، ....، ....

(۱) التحرير و التنوير ج ۵ ص ۱۱.

(۲) محمد بن جرير الطبرى: جامع البيان فى تأويل آى القرآن ج ۸ ص ۱۷۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۲

قال أبو كريب، قال يحيى، فرأيت المصحف عند بصير فيه: (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى) «۱».

و بعد الفراغ من ذكر هذه الروايات يختم الطبرى القول فى تفسير هذه الآية ":أولى التأويلين فى ذلك بالصواب، تأويل من تأوله، فى نكحتموه منهن فجامعتموه فأتوهن أجورهن لقيام الحجة بتحريم اللّه متعة النساء على وجه النكاح الصحيح، أو الملك الصحيح على لسان رسوله (صلى اللّه عليه و سلم) «۲».

و إلى هذا التحريم ذهب ابن كثير و يقرر: (و العمدة ما ثبت فى الصحيحين عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب قال: نهى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم عن نكاح المتعة، و عن لحوم الحمر الوحشية يوم خيبر) «۳».

و فى تحريمه أيضا قال أبو بكر الحازمى: (قرأت على أبى المظفر عبد الصمد بن الحسين بن عبد الغفار أخبرنى زاهر بن ظاهر، أنا أبو سعيد بن محمد بن عبد الرحمن أنا أبو عمر و محمد بن أحمد ثنا أبو يعلى، ثنا أبو خيثمة عن حسن و عبد اللّه ابن محمد بن على عن أبيهما عن علىّ رضى اللّه عنه أن النبى صلى اللّه عليه و سلم نهى عن نكاح المتعة يوم خيبر، و عن لحوم الحمر الأهلية «۴».

(۱) محمد بن جرير الطبرى: جامع البيان فى تأويل آى القرآن ج ۸ ص ۱۷۵.

(۲) الرجع السابق ج ۸ ص ۱۷۸.

(۳) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج ۱ ص ۴۷۴.

و انظر صحيح مسلم، كتاب النكاح، ج ۲ ص ۱۰۲۷ دار إحياء التراث العربى بيروت- لبنان، و انظر: صحيح البخارى بشرح السندى، المجلد الثانى ج ۳، كتاب الذبائح الصيد و التسمية على الصيد، باب لحوم الحمر الإنسية، ص ۳۶۹- دار النفائس ط ۳، و انظر الترمذى كتاب الأطعمة باب ما جاء فى لحوم الحمر الأهلية، المجلد الرابع، ص ۲۵۴- ۲۵۵

(۴) أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن موسى الحازمى (ت ۵۸۴ ه) الاعتبار فى الناسخ و المنسوخ من الآثار ص ۳۰۲، ۳۰۳ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز- مكتبة عاطف- الأزهر.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۳

و فى كتاب الناسخ و المنسوخ عن قتادة لم يذكر هذه الآية فيما وقع فيه النسخ من سورة النساء «۱» و كذلك ابن الجوزى «۲» و ذكر ابن حزم: قوله تعالى (فما استمتعتم به منهن .....) الآية نسخت بقوله صلى اللّه عليه و سلم (إنى قد أحللت هذه المتعة، ألا و إن اللّه و رسوله قد حرّماها، ألا فيبلغ الشاهد الغائب، و وقع ناسخها من القرآن موضع ذكر ميراث الزوجة الثمن و الربع، فلم يكن لها نصيب، و قال محمد بن إدريس الشافعى: (موضع تحريمها فى سورة المؤمنون، و نسخها قوله تعالى: وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ* إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ «۳». و أجمعوا أنها ليست بزوجة، و لا ملك اليمين، فنسخها اللّه بهذه الآية «۴»، و إلى ذلك ذهب هبة اللّه بن سلامة فى كتابه الناسخ و المنسوخ «۵».

و المقصود منها النكاح الصحيح الذى يتوفر له الولى، و المهر، و الشهود، كما ذهب الطبرى، و أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قد نهى عن المتعة كما جاء فى الصحيحين و كتب السنة الأخرى، أو أن تكون منسوخة بقوله تعالى وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ ..... الآية «۶».

---

(۱) انظر ص ۳۸ إلى ۴۰.

(۲) أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد بن على الجوزى "ت ۵۹۷ ه "المصفى بأكف أهل الرسوخ فى علم الناسخ و المنسوخ ص ۲۳ إلى ص ۲۶ تحقيق الدكتور حاتم صالح الضافى، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان ط ۱۴۰۲ ه- ۱۹۸۶ م.

(۳) سورة المؤمنون الآية ۵، ۶.

(۴) ابن حزم، الناسخ و المنسوخ، ص ۳۳۱ هامش تنوير المقباس المنسوب لابن عباس، أبو الطاهر محمد ابن يعقوب الفيروزآبادى" ت ۸۱۷ ط مكتبة مصطفى البابى الحلبى القاهرة ط ۲ ۱۳۷۰ ه- ۱۹۵۱ م.

(۵) انظر ۳۵، ۳۶.

(۶) أبو محمد الحسين بن سعود الفراء البغوى "ت ۵۱۶ "معالم التنزيل، المجلد الأول ص ۴۱۴ إعداد و تحقيق خالد بن عبد الرحمن الحك، مرواف سواد دار المعرفة- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۴

و عن تحريم المتعة ذكر البغوى: «و إلى هذا ذهب عامة أهل العلم أن نكاح المتعة حرام، و الآية منسوخة، و كان ابن عباس رضى اللّه عنهما يذهب إلى أن الآية محكمة.

و موضع ذكر ميراث الزوجة الثمن و الرابع «۱» كما فى قول ابن حزم، و ما ذكره عن الشافعى رضى اللّه عنه، و ما ذهب إليه ابن سلامة فى كتابه، و البغوى فى تفسيره، و من الملحوظ أن النهى عن المتعة فى الصحيحين و عند أبى بكر الحازمى، و غير ذلك من كتب السنة جاء عن على بن أبى طالب رضى اللّه عنه، و الإمامية على خلاف ذلك، يقول محمد صادق الصدر: (و لو صح ذلك فى رأى الإمام، لعرف ذلك أهل بيته عليهم السلام الذين أجمعوا على حلية المتعة على مر الأيام) «۲».

خامسا: الخوارج:

نظريتهم فى الخلافة أبرز ما ينادون به من آراء، و ليس من شروطهم فيمن يصلح لها أن يكون عربيا قرشيا. و أشهر فرقهم: الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق الذى كفّر كل المسلمين، و أصحاب نجدة بن عامر الذين عرفوا بالنجدية، و الأباضية أتباع عبد اللّه بن أباضى التميمى، و هم مسالمون، لم يبالغوا فى الحكم على من خالفهم، كغيرهم من فرق الخوارج الأخرى.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة عن الخوارج:

«كانت فيهم رغبة شديدة للمنافسة و المجادلة و مساجلة الآراء و المذاهب حتى أنهم فى القتال كانوا يتوقفون أحيانا كثيرة، و يتناقشون مع مقاتليهم فى الأمور و الولاة، و ينشدونهم بعض الأشعار» «۳».

---

(۱) سورة النساء من الآية ۱۱۲.

(۲) محمد صادق الصدر، حياة أمير المؤمنين ص ۳۳۴، مطبعة دار الكتب، بيروت- لبنان- ط ۳.

(۳) تاريخ الجدل ص ۱۶۳ دار الفكر العربى القاهرة ط ۱ ۱۹۳۴ م، و انظر الشهرستانى، الملل و النحل ج ۱ ص ۱۱۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۵

و يقول عن رغبتهم فى العلم:

«انظر إلى زعمائهم كيف يطلبون علم ابن عباس مع أنه كافر فى زعمهم، مبطل فى اعتقادهم، و لكنه علم الكتاب هو الذى دفعهم لأن يجلسوا مجلس التلميذ من حبر هذه الأمة، و إن زعموا فيه زيفا و خروجا، و كأنهم يعتقدون أنه ممن أضلهم اللّه على علم» «۱».

و من الأقوال التى نادى بها الخوارج و تعرض لها ابن عاشور فى تفسيره ما ذكره فى قوله تعالى: وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنّا بِاللّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ «۲».

حيث ذكر بعض الآثار و قول جمهور المحققين من علماء الأمة على اختلاف مشاربهم و غيرهم من أصحاب الأقوال فى ماهية" الإيمان "و مما ساقه عن الخوارج و المعتزلة:

"القول الرابع قول الخوارج و المعتزلة إن الإيمان اعتقاد و نطق و عمل كما جاء فى القول الثالث إلا أنهم أردوا من قولهم حقيقة ظاهرة من تركب الإيمان، من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، و لهم فى تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة و لا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها.

---

(۱) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل ص ۱۶۳.

و انظر إسماعيل بن كثير، البداية و النهاية ج ۲ ص ۱۴۰، ۳۵۵.

ج ۶ ص ۸۷، ۱۷۵، ۲۱۲، ۲۲۴، ۳۳۲.

ج ۷ ص ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۹۷، ۱۹۹.

ج ۸ ص ۵، ۱۳، ۲۳، ۲۵، ۲۶.

(۲) سورة البقرة الآية ۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۶

فأما الخوارج فقالوا: إن تارك الشىء من الأعمال كافر غير مؤمن و هو خالد فى النار، فالأعمال جزء من الإيمان، و أرادوا من الأعمال فعل الواجبات و ترك الحرمات و لو صغائر، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر- و أما غير ذلك من الأعمال كالمندوبات و المستحبات

فلا- يوجب تركها إذ لا- يقول مسلم إن ترك السنن و الندوبات يوجب الكفر و الخلود فى النار، و كذلك فعل المكروهات قالت الإباضية من الخوارج أن تارك بعض الواجبات كافر لكن كفره كفر نعمة لا شرك، نقله إمام الحرمين عنهم و هو الذى سمعناه من طلبتهم، و أما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج فى أن للأعمال حظا من الإيمان إلا أنهم خالفوهم فى مقاديرها و مذاهب المعتزلة فى هذا الموضوع غير منضبطة «۱».

و موقف ابن عاشور من الخوارج و المعتزلة فيما ذهبوا إليه فى "ماهية الإيمان "و تركبه من اعتقاد و نطق و عمل، و إبطال الإيمان إذا اختل واحد منها، فيما وجهه إلى أصحاب هذين المذهبين نقدا يتمثل فيما ذكره حول عدم انتظام تقديرهم و اختلال دعواهم، و لا يؤيد هذه الدعاوى سوى تعلقهم بظواهر بعض الآثار و إهمال ما يعارضها من مثلها.

و فى الفقرة الأخيرة نجد أن ابن عاشور يوجه نقدا آخر إلى الخوارج و لا تبدو موافقته على قولهم "تارك الشىء من الأعمال كافر غير مؤمن و هو خالد فى النار "و يختم الفقرة باتهام المعتزلة بما خالفوا فيه الخوارج فى تقدير الأعمال التى تستوجب هذا التكفير بعدم انضباط مذهبهم.

سادسا: البهائية:

رأينا ما كان عليه الاتفاق أو الاختلاف بين ابن عاشور و المذاهب السابقة، كان يأخذ من أقوال رجالها أو يترك، و لا تفارقه الرغبة الصادقة فى

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۱ ص ۲۶۸.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۷

الإقناع و الإنصاف دون التحير لغير الحقيقة التى يؤمن بها، مهتديا بما استطاع جمعه من أقوال، و ما قام به من تحليل، و ما عقده من وجوه المقارنة، و ما فرضته المناسبة من تاريخ لبعض هذه المذاهب، و هو فى اختلافه لم يبالغ، و لم يكفر أحدا من أصحابها طالما هذا الاختلاف فى دائرة الإسلام، و لا يمس أصلا من أصول العقيدة، و البهائية قد خرجت من هذه الدائرة، و مست أصلا من أصول الدين حين حاولت أن تثبت نبوءة بعد خاتم النبيين صلى اللّه عليه و سلم.

ذكر فى تفسير قوله تعالى: ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً «۱».

«و قد أجمع الصحابة على أن محمدا صلى اللّه عليه و سلم خاتم الرسل و الأنبياء و عرف ذلك و تواتر بينهم فى الأجيال من بعدهم، و لذلك لم يترددوا فى تكفير مسيلمة و الأسود العنسى فصار معلوما من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر خارج عن الإسلام و لو كان معترفا بأن محمدا صلى اللّه عليه و سلم رسول اللّه للناس كلهم.

و هذا النوع من الإجماع موجب العلم الضرورى كما أشار إليه جميع علمائنا، و لا يدخل هذا النوع فى اختلاف بعضهم فى حجية الإجماع إذ المختلف فى حجيته هو الإجماع المستند لنظر و أدلة اجتهادية بخلاف المتواتر المعلوم بالضرورة، و فى كلام الغزالى فى خاتمة كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد مخالفة لهذا على ما فيه من قلة تحرير، و قد حمل عليه ابن عطية حملة غير منصفة و ألزمه إلزاما فاحشا ينزه عنه علمه و دينه فرحمة اللّه عليهما.

و لذلك لا يتردد مسلم فى تكفير من يثبت نبوءة لأحد بعد محمد صلى

---

(۱) سورة الأحزاب: الآية ۴۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۲۹۸

اللّه عليه و سلم و فى إخراجه من حظيرة الإسلام، و لا تعرف طائفة من المسلمين أقدمت على ذلك إلا البابية و البهائية و هما نخلتان مشتقتان ثانيتهما من الأولى، و كان ظهور الفرقة الأولى فى بلاد فارس فى حدود سنة مائتين و ألف و تسربت إلى العراق، و كان القائم بها رجل من أهل شيراز يدعوه أتباعه السيد على محمد، كذا اشتهر اسمه، كان فى أول أمره من غلاة الشيعة الإمامية، أخذ عن رجل من المتصوفين اسمه الشيخ أحمد زين الدين الإحسائى الذى كان ينتحل التصوف بالطريقة الباطنية و هى الطريقة المتلقاة عن الحلاج، و كانت طريقته تعرف بالشيخية، و لما أظهر نخلته على محمد هذا لقب نفسه باب العلم فغلب عليه اسم الباب، و عرفت نحلته بالبابية و ادعى لنفسه النبوءة، و زعم أنه أوحى إليه بكتاب اسمه (البيان) و أن القرآن أشار إليه بقوله تعالى خَلَقَ الْإِنْسانَ* عَلَّمَهُ الْبَيانَ «۱».

و كتاب البيان مؤلف بالعربية الضعيفة مخلوط بالفارسية و قد حكم عليه بالقتل فقتل سنة ۱۲۶۶ فى تبريز.

و أما البهائية فهى مؤلف شعبة من البابية تنسب إلى مؤسسها الملقب ببهاء اللّه و اسمه ميرزا حسين على من أهل طهران تتلمذ للباب بالمكاتبة و أخرجته حكومة شاه العجم إلى بغداد إلى أدرنة ثم عكا، و فيها ظهرت نحلته، و هم يعتقدون بنبوءة الباب، و قد التف حوله أصحاب نحلة البابية و جعلوه خليفة الباب فقام اسم البهائية مقام اسم البابية، فالبهائية هم البابية و كان البهاء قد بنى بناء فى جبل الرمل ليجعله مدفنا لزمان (الباب) و آل أمره إلى أن سجنته السلطنة العثمانية فى سجن عكا فلبث فى السجن سبع سنوات، و لم يطلق من

---

(۱) سورة الرحمن الآية ۳، ۴.

السجن إلا عند ما أعلن الدستور التركى، فكان فى عداد المساجين السياسيين الذين أطلقوا يومئذ فرحل متنقلا فى أوروبا و أميركا مدة عامين، ثم عاد إلى حيفا فاستقر بها إلى أن توفى سنة ۱۳۴۰ ه و بعد موته نشأ شقاق بين أبنائه و إخوته فتفرقوا فى الزعامة و تضاءلت نحلتهم.

فمن كان من المسلمين متبعا للبهائية أو البابية فهو خارج عن الإسلام مرتد عن دينه تجرى عليه أحكام المرتد. و لا يرث مسلما و يرثه جماعة المسلمين و لا ينفعهم قولهم: إنا مسلمون و لا نطقهم بكلمة الشهادة لأنهم يثبتون الرسالة لمحمد صلى اللّه عليه و سلم، و لكنهم قالوا بمجيء رسول من بعده. و نحن كفّرنا الغرابية من الشيعة لقولهم: بأن جبريل أرسل إلى على، و لكنه شبه له محمد بعلى إذ كان أحدهما أشبه بالآخر من الغراب بالغراب و كذبوا فبلغ الرسالة لمحمد صلى اللّه عليه و سلم، و لكنهم زعموه غير المعيّن من عند اللّه «۱».

و يذكر فى نهاية تفسيره لهذه الآية:

«و تشبه طقوس البهائية طقوس الماسونية إلا أن البهائية تنتسب إلى التلقى من الوحى الإلهى، فبذلك فارقت الماسونية و عدت فى الأديان و الملل و لم تعد فى الأحزاب» «۲».

---

(۱) التحرير و التنوير ج ۲۲ ص ۴۶- ۴۷.

(۲) التحرير و التنوير ج ۲۲ ص ۴۶- ۴۷.

يقول د. محمد على أبو ريان ":تطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام، و تمخض هذا الصراع السياسى عن ظهور فرق و مذاهب أصولية، و قد انتشرت آراء هذه الفرق، التى نشأت أصلا من الاختلاف حول الإمامة- فى ربوع العالم الإسلامى و هى لا تزال قائمة بين ظهرانينا مثل الإسماعيلية و البهرة و القاونية و النصيرية و مذهب الدروز، و أخيرا البهائية التى اعلنت بخلاف الفرق السابقة

خروجها السافر على الإسلام، و نسخت سائر الأديان و اعتبر أصحابها أن الدين البهائى هو البوتقة التى انصهرت فيها سائر الأديان السابقة "تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ۱۲۰.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۰۰

و قد استعرض ابن عاشور فى تفسيره لهذه الآية تاريخ البابية و البهائية و مزاعمهما فى استمرار النبوة و الوحى، و المسلمون مجمعون على أن محمدا- صلى اللّه عليه و سلم- خاتم النبيين، و من ادّعى نبوة أو وحى بعده- صلوات اللّه عليه- خارج عن ملة الإسلام، و تجرى عليه أحكام المرتد و لا يرث مسلما، و يرثه جماعة المسلمين، و انتهى ابن عاشور إلى ان البهائية عدت فى الأديان و الملل و لم تعد فى الأحزاب.

و أمثال هؤلاء الغلاة من البابية و البهائية و غيرهما يستغلون أصحاب العقول الغائبة لتحقيق أغراض نفعية، أو أنهم يحاولون محاربة الإسلام بمثل هذه الدعاوى الباطلة، و الملحوظ فى تاريخ المذاهب الاعتقادية التى تخلو من المغالاة أو التطرف أنها قد انتجت فكرا و علما و عملا، فالتصوف السنى كانت ميادينه المهمة الإشارات و الأخلاق و الزهد و المحاولات المستمرة فى التوفيق بين الحقيقة و الشريعة، و المعتزلة كانوا أرباب المعانى و البيان، و الدفاع عن الدين بالأدلة العقلية، و المعتدلة من الشيعة الاثنى عشرية خصوصا بعد القرن الثالث الهجرى قد وجّهوا نقدا شديدا للنزعة الإخبارية فى تفسير القرآن الكريم، و هى نزعة تعتمد على أقوال مغالى فيها منسوبة لأئمة آل البيت النبوى الكريم، و من ثم استعانوا بوسائل جديدة على المذهب الإمامى فى ميدان التفسير القرآنى من مثل الحديث النبوى سواء من طرقهم، أو من طرق كتب الصحاح عند أهل السنة بشروط ارتضوها، كما استعانوا بأقوال الصحابة و التابعين و القصص و الإسرائيليات و أسباب النزول و الناسخ و المنسوخ فضلا عن اللغة و الشعر و الأعراب و غير ذلك من وسائل التفسير بالرواية، أو الدراية، كما أخرج علماء هذا المذهب إلى الساحة الفكرية فنونا متنوعة فى سائر العلوم الأخرى.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۰۱

و الخوارج على الرغم من تعنت الكثيرين منهم انتجوا أدبا- شعرا و نثرا- عبروا فيه عن تجاربهم و تطلعاتهم.

و أهل السنة و الأشاعرة «۱» أصحاب جهود فى علوم الإسلام و غيرها من العلوم كالآداب و الفلسفة و المنطق و التاريخ و الطب و الهندسة و السياسة و الحكم و الإدارة.

أما البابية أو البهائية فقد اعتمدت على مزاعم باطلة و تعسف أبله لبعض آيات سورة الرحمن كما مر بنا فى عرض ابن عاشور لها، و أما المضحك حقا ففى زعم "باب العلم هذا "و كتابه "البيان "فإنه- كما يقرر ابن عاشور- عربيته ضعيفة مخلوط بالفارسية، و اللّه أعلم كيف كان هذا الخلط.

و على أى حال لم تنتج هذه الملة فكرا و لا عملا و إنما هى شعوذة و ادعاءات كاذبة تضاءل تأثيرها بعد موت صاحبها.

---

(۱) انظر إسماعيل بن كثير، البداية و النهاية، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

ج ۲ ص ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۷۸، ۱۸۵.

ج ۴ ص ۲۰۸.

ج ۵ ص ۷، ۶۲.

ج ۶ ص ۱۹۵، ۳۱۱.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۰۳

الخاتمة

اشارة

یجدر بنا فی نهایة هذه الصفحات بعد هذا الحدیث الطویل عن منهج الإمام ابن عاشور فی تفسیر القرآن الکریم أن نختم الکلام بأهم النتائج التی توصلت إلیها هذه الدراسة.

و قد قام تحدید هذا المنهج علی الوسائل التی استخدمها ابن عاشور فی خطته فی تفسیر السورة أولا، ثم تفسیر الآیة ثانیا، سواء فی التفسیر بالروایة أم الدرایة، و کان ابن عاشور لا یفصل بینهما، و إنما فصلت هذه الدراسة بین هذین النوعین من التفسیر من قبیل التصنیف لتحدید هذه الوسائل، حیث تمثل الآیة عنده وحدة واحدة یستخدم فی تفسیرها ما یناسبها من وسائل.

و کان تعدد المصادر و تنوعها و قبول ما جاء فیها أو رفضه بعیدا عن روح التقلید الرکیزة الأولی التی اعتمد علیها هذا المنهج، و قام تفسیره بالروایة علی ما یأتی:

۱- تفسیر القرآن بالقرآن:

و قد وجد هذا النوع من التفسیر عنایة کبیرة من صاحب التحریر و التنویر، و رأینا کثیرا من أمثلة هذا التفسیر خلال صفحات الدراسة، و کان القرآن من الشواهد الأولی التی لجأ إلیها فی أغلب مقومات التفسیر بالروایة أو الدرایة، علی أن مفهوم تفسیر القرآن بالقرآن عنده قائم علی أن القرآن قد یحمل بعض آیاته علی بعض، و قد یستقل بعضها عن بعض، إذ لیس المعنی المقصود فی بعض الآیات یکون مقصودا فی جمیع نظائرها، و کان أغلب استخدامه له فی توضیح معنی آیة أو لفظة أو توضیح دلالة، أو المقصود من بعض الضمائر.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۰۴

۲- التفسیر بالحدیث النبوی:

شغل التفسیر بالحدیث النبوی عند ابن عاشور المرتبة التالیة بعد تفسیر القرآن بالقرآن، و کانت مصادره فی الحدیث النبوی کتب السنة المعتبرة، و ما خرج عن هذه الکتب لا یقبله أو یرفضه إلا بعد تمحیص للسند أو المتن، کما أنه رفض الأحادیث الضعیفة خصوصا أحادیث فضائل السور التی نبّه العلماء النقاد علی وضعها و زیفها.

و قد حرص أن یشیر إلی مصدر الحدیث فی أکثر المواطن التی یستعین فیها به، و اتخذ ذکر المصدر عنده أشکالا مختلفة، فحینا یذکر اسم الکتاب، و حینا یذکر اسم الراوی الأول للحدیث، أو یستخدم بعض العبارات من مثل:

و جاء فی الحدیث، أو و فی الحدیث، و قد یذکر الحدیث تاما، أو بعضه وفق ما یناسب تفسیر الآیة.

فقد کان یسعی إلی عدم الإطالة، و أکثر المواطن التی احتج فیها بحدیث رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم کان فی تفسیر آیات الأحکام، و أقل هذه المواطن کان فی "اللغة "أو بیان معنی الألفاظ.

۳- التفسیر بأقوال الصحابة:

ظهر موقف ابن عاشور من صحابة رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم خصوصا أبا بکر و عمر و عائشة رضی اللّه عنهم فی التفسیر بأقوال الصحابة فیما ذکره عن هشام بن عمار «سمعت مالکا یقول: من سبّ أبا بکر و عمر أدّب، و من سبّ عائشة قتل».

و من الصحابة الذین أورد ابن عاشور أقوالهم عبد اللّه بن عمر و ابن عباس و علی بن أبی طالب و مالک بن صعصعة و جابر بن عبد اللّه الأنصاری و أبو هریرة و السیدة عائشة رضی اللّه عنهم أجمعین، و قد أخذ ابن عباس نصیبا

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۰۵

وافرا فی هذا التفسیر، و حرص ابن عاشور علی ذکر مصادره عند عرضه لکل قول، و قد تناولت هذه الأقوال جوانب مختلفة من التفسیر، و لم یلجأ مفسرنا فی عرضها إلی ذکر الروایات المتناقضة، أو الأقوال المختلفة اختلافا بینا، و إذا کان هناک اضطراب فی السند بیّنه، و إذا أمکن التوفیق بین الروایات المختلفة فی تفسیر الآیة الواحدة فعل، أو لجأ إلی التأویل مع وجود قرینة تدل علیه.

۴- التفسیر بأقوال التابعین:

من التابعین الذین أورد ابن عاشور روایاتهم أو أقوال عنهم مجاهد و قتادة و عکرمة و محمد بن کعب القرظی و عطاء و الزهری و طاوس و ابن زید، و هم من الذین وثقهم النقاد، و مقاتل و السدی و هما من الذین اختلفت الأقوال فیهم، و کانت أقوال التابعین فی التحریر و التنویر تمثل جانب الاستئناس فیما تدرک بالعقول معانیه، أو ذکر بعض المرویات عن أسباب النزول، أو أول ما نزل من آیات، أو مکان نزولها.

۵- التفسیر بأسباب النزول:

کانت مصادر ابن عاشور فی استخدام أسباب النزول فی التفسیر کتب الصحاح و التفسیر مثل تفسیر الطبری و ابن عطیة و الفخر الرازی و الجصاص و القرطبی و الزمخشری، و کان ابن عاشور یذکر أکثر من روایة فی سبب نزول الآیة الواحدة دون ترجیح أو توفیق بینها، و أحیانا یستبعد واحدة من هذه الروایات مع تعلیل هذا الاستبعاد.

۶- التفسیر بالقصص:

لم ینفصل هذا النوع من التفسیر فی التحریر و التنویر عن السیاق، و لم یجعل ابن عاشور للقصة القرآنیة قسما خاصا بها، کما یفعل کثیر من المفسرین، و کانت تتآذر وسائل کثیرة أخری عند ابن عاشور لتوضیح المقصود

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۰۶

من هذه القصة مثل الاستعانة بآیات من سور أخری مناسبة، و أحادیث، و آثار عن الصحابة و التابعین و أقوال مفسرین و مؤرخین و علماء فضلا عن أقوال من التوراة و الإنجیل، و کان مفسرنا فی ذلک کله بعیدا عن المبالغات و الحشو و الإسرائیلیات.

و کان ابن عاشور فی تقدیمه کل سورة تتحدث آیاتها عن قصة أو أکثر مفصلة أو مجملة، یذکر أغراضها و ما تحویه من مضمون، ثم یتناول تفسیرها لغة و إعرابا، ثم یسرد أحداثها و ما تحویه من أخبار عن حوادث سابقة فی حدود المضمون القرآنی و الفهم العربی للنصوص القرآنیة.

۷- التفسیر بالناسخ و المنسوخ:

لم یسرف ابن عاشور فی استخدام هذا النوع من التفسیر، و لم یکن من المکثرین فیه، و عند تفسیره لکثیر من الآیات فی السور المختلفة لم یتعرض لکونها ناسخة أو منسوخة کما ذهب کثیر من عوام المفسرین، و لم یکن یقبل الأقوال علی علاتها، و إنما کان یقبل ما انتهی النقد أو التحلیل إلیه، أو ما سمح بالتوفیق بین أکثر من قول، أو ما یؤیده أعلی المصادر توثیقا.

۸- التفسیر بالقراءات:

القراءات عند ابن عاشور قسمان، القسم الأول لا تعلق له بالتفسیر، و إنما هو یتصل باختلاف القراء فی وجوه النطق بالحروف و

الكلمات كمقادير المد و الإمالة و التخفيف و التسهيل و التحقيق و الجهر ... الخ.

و مزيـة القراءات من هـذه الجهـة عائـدة إلى أنهـا حفظت على أبنـاء العربيـة مـا لم يحفظه غيرهـا، و هـو تحديـد كيفيـات نطـق العرب بالحروف فی مخارجها و صـفاتها، و هذا القسم لا علاقة له بالتفسير، و قبول قراءاته على أنها صحيحة السند إلى النبی صلى اللّه عليه و سلم، و لكنها لم تبلغ حد التواتر فهی بمنزلة الحديث الصحيح.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۳۰۷

و القسم الثـانی: القراءة المتواترة التی صـح سـندها و وافقت خـط المصـحف، و وافقت العربيـة و لو بوجه هی قراءة صـحيحة لا- يجوز ردها.

و القراءة عند ابن عاشور شاهد لغوی سواء أ كانت صـحيحة السـند و لكنها لم تبلغ صد التوافر، أم كانت من القراءات العشر المشهورة التی توافق خط المصحف.

و القراءات العشر فضلا عن أنها شاهد لغوی فهی مما يمكن التفسير به على أنه توضيح لمعنى آية، أو استظهار له.

۹- التفسير بأقوال من التوراة و الإنجيل:

لم يقع ابن عـاشور فی شـرك الإسـرائيليات و أكاذيبهـا، و كـانت اسـتعانته بـأقوال من التوراة و الإنجيـل فی الحـدود الـتی تلقی بعض الأضواء على أحداث تاريخية لم يدر حولها خلاف يذكر، أو تمس العقيدة الإسـلامية أو التشـريع الإسلامی، و كانت بعيدة عن الرغبة فی استهواء القراء و جمع الأقوال فحسب كما يفعل بعض المفسرين الذين استهوتهم الإسرائيليات و تقبلوها دون تحقيق.

التفسير بالدراية:

يقوم هذا التفسير على ضوابط استخلصها ابن عاشور من المراحل المتعاقبة لتاريخ التفسير و التی تنوعت فيها أدوات المفسرين، منها:

- قول العلماء: إن القرآن لا تنقضی عجائبه إلا بازدياد المعانی باتساع التفسير.

- لو كان التفسير مقصورا على بيان معانی مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرا.

- إن النبی صلى اللّه عليه و سلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة.

- إن اسـتنباط الأحكام التشـريعية من القرآن فی خلال القرون الثلاثـة الأولى من قرون الإسـلام كان من قبيل التفسـير لآيات لم يسـبق تفسيرها قبل ذلك.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسير، ص: ۳۰۸

- ألا يكون المراد بالرأی القول عن مجرد خاطر دون الاسـتناد إلى نظر فی أدلـة العربيـة و مقاصـد الشـريعة، و ألا يكون للمفسـر نزعة طائفية أو حزبية.

- القصد من التحذير بالرأی هو أخذ الحيطة الكاملة فی التدبر و التأويل.

- تفسـير الآيـة يقوم على أنها وحـدة واحـدة تتضافر فيه وسائل التفسـير بالرواية مع وسائل التفسـير بالدراية خصوصا فيما يتعلق باللغة و الإعراب و الإعجاز القرآنی.

و مقومات التفسير بالدراية كانت عند ابن عاشور على النحو التالی:

أولا: الشعر:

كان شعر عصور الاحتجاج كاشفا عن معانى المفردات القرآنية، أو كيفية الاستعمالات اللغوية و أحوالها المختلفة كما عرفها الكلام العربى الفصيح.

أما الشعر الذى تخطى عصور الاحتجاج فكان لشعراء قد رسخت أقدامهم فى العربية، و أخذوا ينشدون أشعارهم وفق معايير نقدية جديدة، و أعان هذا الشعر الجديد فى توضيح بعض الجوانب البلاغية للآية.

ثانيا: اللغة:

أ- التفسير اللفظى:

قام هذا التفسير على حيوية دور اللغة و تداخله، فما ترك ابن عاشور من آية إلا و استوفى الجانب اللغوى حقه، يتناول كل كلمة منها و يفصل القول فيها لغويا و شرعيا، حقيقة أو مجازا، ليستعين بكل ما يمكن الاستعانة به من قرآن و حديث و شعر و قول مفسر و عالم لغة و من وراء ذلك ثقافته الواسعة فى قول الميدان، و بعد حديثه عن الكلمة من حيث دلالتها اللغوية أو الشرعية يذكر موقع الجملة من الأعراب، و وجه العلاقة بينها و بين الجملة التالية لها.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۰۹

- و فى تناوله للمصدر كان يميل إلى المذهب البصرى الذى يعتبر المصدر أصل المشتقات.

- يمثل الاشتقاق عنده إحدى الوسائل التى تثرى تفسيره للألفاظ، و من ثم يفصّل القول فيها من جهة الصياغة و الأصل و المبنى و المعنى.

- و كان التصريف عوضا له فى تعريف الحروف الزائدة على أصل الكلمة و المقصود منها، يستفيد بجهود العلماء السابقين و اختلافهم، و يضيف إلى هذه الجهود ما يحمل كثيرا من أصالة الحس و رصانة التحليل.

ب- الاعراب:

لم تكن استعانة ابن عاشور بأقوال رجال المدارس النحوية المختلفة فحسب، و إنما ظهرت جهوده النحوية و آراؤه الشخصية بجوار هذه الأقوال، و ما أتى به منها وجدت منه معارضة فى أحايين كثيرة مع تقديم الدليل على صحة ما يذهب إليه:

- فى جهوده هذه كان القرآن الكريم أبرز الشواهد التى قدمها

- لم يكن الحديث النبوى من شواهده فى الاعراب.

- كان يعزو كل قول إلى صاحبه شعرا كان أو رواية، و لم يلجأ إلى قول مجهول، و لا روايات متناقضة.

- دفاعه عن الرسم القرآنى- فى المشكلات الإعرابية- كان ردا للقراءات الشاذة التى خالفت هذا الرسم، و دفعا للروايات الموضوعة للتشكيك فيه.

رابعا: إعجاز القرآن:

يقوم الإعجاز القرآنى عند صاحب تفسير التحرير و التنوير على رفض مبدأ الصرفة و إن هذا الإعجاز كامن فى القرآن ذاته، و ما جاء به من أساليب تجرى على سنن العرب فى كلامهم إلا أنها أعجزت الفصحاء منهم فى مجال

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۱۰

التحدى و التوكيد لنبوة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و التأييد له، و قد تتضافر عوامل كثيرة فى بيان وجوه الإعجاز القرآنى التى

تنكشف لكل عصر سابق و لاحق و لا تنتهى عند حد، و لكن اللغة هى أبرز هذه العوامل، فهى التى برع فيها القوم، و هى المجال الأول للتحدى، لذا لعبت اللغة الدور الأمثل عند ابن عاشور فى بيان الإعجاز حيث يقوم كل من الحرف و اللفظة و الجملة بدوره فى الأداء المعجز، و لا ينفصل أى منهم فى دلالته عن غيره من الدلالات، و كان الشعر الجاهلى عنده من المصادر الأصلية التى أعانته على ذلك، و ابن عاشور من هذه الناحية يمثل بحق الاتجاه العربى فى بيان الإعجاز القرآنى الذى يقوم على أصول عربية خالصة بعيدا عن الإتجاه الواقع تحت تأثير المنطق أو الفلسفة.

خامسا: آيات الأحكام:

استعرض ابن عاشور فى تفسير هذه الآيات كثيرا من أقوال أئمة المذاهب الفقهية و أصحابهم فضلا عن الأحاديث و الآثار عن الصحابة و التابعين، و كان تفسيره للآية الواحدة زاخرا بكثير من أقوال العلماء و الفقهاء حتى كأنه لم يترك قولا واحدا لما ذكروه فى الآية المطروحة أمامه، سواء ما أجمع عليه هؤلاء أو اختلفوا فيه.

و اتخذ هذا الاستعراض أشكالا مختلفة عند مناقشة الآراء الفقهية، فحينا يجمع بين ما ذهب إليه أبو حنيفة و مالك و الشافعى، أو أبو حنيفة و بعض فقهاء الأمصار كالليث بن سعد، و حينا بين ما ذهب إليه مالك و الشافعى دون غيرهما، أو مالك و الشافعى و بعض التابعين، أو ما روى أحمد بن حنبل فى مسنده و غيره من أصحاب الأئمة، و قد أخذ مالك فى هذا الاستعراض نصيبا أكثر من غيره من الفقهاء أصحاب المذاهب و أكثر مروياته عنه كان من الموطأ،

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۱۱

ثم يليه أبو حنيفة و الشافعى، و أخذ الإمام أحمد بن حنبل نصيبا دون هؤلاء، و كان ابن عاشور غالبا ما يعزو كل قول إلى صاحبه، أو يذكر مصدره إذا كان حديثا أو كتابا من كتب الفقه أو التفسير.

و كانت اللغة عونا له فى استنباط بعض الأحكام، و ابن عاشور المالكى المذهب لم يقف تفسيره لآيات الأحكام على أقوال رجال هذا المذهب، و إنما كان يستعين بكل قول من المذاهب الفقهية الأخرى فيما يناسب الآية، و لا يمنع ذلك من نصرته للمذهب المالكى مع ذكر من قال بذلك الحكم من الصحابة و التابعين على طريقة مالك فى استنباط الأحكام و قواعده و منها "عمل أهل المدينة."

سادسا: أقوال الفلاسفة و علماء الهيئة:

۱- أقوال الفلاسفة:

كانت هذه الأقوال تلقى ضوءا على معنى اللفظة من الآية، و معانى الألفاظ شغلت الحكماء طويلا، و ذهب كل منهم مذاهب مختلفة فى تحديد مراميها أو دلالاتها، و حين ينقل ابن عاشور هذه الأقوال كان ذلك فى دائرة الاستفادة منها، تعينه فى تعميق معنى اللفظة لا معنى الآية، حيث يبقى هذا المعنى للمفسر، و يقترب منه بأدواته المختلفة، و يحيطه بما يستطيعه منها دون أن تنفرد أقوال الحكماء بمعنى الآية أو تطغى عليه.

۲- أقوال علماء الهيئة:

لم يسلّم ابن عاشور بكل ما قاله علماء الهيئة، فأسرار الكون البعيد ما زال أغلبها غامضا عن العقول، بعيدا عن أدوات العلم أو مناهجه، و الأبعاد التى أشارت إليها الآية أكثرها لم يقترب منها العقل الإنسانى، و ما قرّبه اللّه إلى أفهامنا إنما هو حث على التدبر و التصديق.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۱۲

المذاهب الاعتقادیة:

اشارة

تعرض ابن عاشور فی تفسیره للمذاهب الاعتقادیة کالتصوف و الاعتزال و الجبریة و الشیعة الإمامیة و الخوارج و البهائیة، و تناول فی هذا العرض أبرز قضایا کل مذهب من هذه المذاهب.

و کان مسهبا فی إبراز هذه القضایا و أقوال أصحاب المذاهب فیعرض للقول و القول الآخر، و یذکر الأقوال مؤیدا سبب هذا التأیید، أو معارضا مظهرا سبب تلک المعارضة، و هو فی کل ذلک یستعین بأدوات مختلفة و وسائل متنوعة اکتملت فی یدیه مع ما یتمتع به من عقلیة تحلیلیة و ثقافة موسوعیة أمکنه بها إسقاط کثیر من المبالغات.

التصوف:

نقل ابن عاشور عن رجال هذا المذهب بعض أقوالهم مثل الغزالی و الحسن البصری و غیرهما، و بدا میله لبعض هذه الأقوال خصوصا ما تعلق بمعنی التدبر فی قراءة القرآن الکریم، أو معنی الإخلاص، أو الحکمة الإلهیة کما جاءت عند الغزالی، و أنکر ابن عاشور بعض القراءات المنسوبة إلی الحسن البصری و کون بعض السور مدنیة أو مکیة، و قد وجد الجانب الأخلاقی عند الصوفیة تأییدا من صاحب التحریر و التنویر إلا أن معارضته کانت واضحة فی رفضه لمنهجهم فی تفسیر القرآن الکریم القائم علی الإشارات و الکشف المرحلی، و انتهی إلی أن التشریع لا یقوم علی أصول موهومة لا ضابط لها.

الاعتزال:

کانت نقول ابن عاشور من تفسیر الزمخشری کثیرة متنوعة خصوصا فیما یتصل بالتفسیر و علومه و البلاغة و فنونها و النحو و مسائله و اللغة و بعض دلالات ألفاظها، و ذلک مما برع فیه صاحب الکشاف و لفت أنظار العلماء إلیه.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۱۳

و کانت هذه النقول من المواطن التی تمثل نقاط اتفاق أو تطابق فی الآراء بین المفسرین ابن عاشور و الزمخشری، فضلا عن بعض مسائل التأویل المتصلة بالتنزیه مثل "الید و الوجه."

و تبرز معارضة ابن عاشور للمذهب الاعتزالی بعامة و للزمخشری بخاصة إذا لم یکن هناک تطابق فی الآراء و تباعدت وجوه الاختلاف و خاصة فی مسألة ".الرؤیة "و "الإرادة الإلهیة، "حیث انبری ابن عاشور مدافعا عن المفهوم الأشعری لهذه الإرادة.

و مهما کانت وجوه الاتفاق أو الاختلاف بین ابن عاشور و الزمخشری، فقد کان لکل منهما و سائله و طریقته فی عدم الأخذ بظاهر القرآن فی آیات الصفات.

الجبریة:

عارض ابن عاشور هذا المذهب خصوصا ما اتصل بأفعال العباد حیث یدعی بعض عوام المسلمین أنهم مجبورون علی فعل المعاصی، و اتهمهم ابن عاشور بجهل حکمة اللّه تعالی فی وضع نظام هذا العالم التی اقتضت أن یجعل حجابا بین تصرفه تعالی فی أحوال المخلوقات و بین تصرفاتهم فی أحوالهم بمقتضی إرادتهم.

الشیعة الإمامیة:

برزت معارضة ابن عاشور لهذا المذهب فيما ذكر رجاله عن عصمة الأئمة، و قد أجمع مفسروه على أن الآية إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ الأحزاب: ۳۳.

المقصود بها على و فاطمة و الحسن و الحسين، و من ثم يستوجب ذلك

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۱۴

عصمة الأئمة من بعدهم، و قالوا: إن عصمة الإمام شرط لازم للاستقامة و حفظ النظام، و لكن ابن عاشور أدخل أزواج النبى صلى اللّه عليه و سلم فى "أهل البيت "و ذكر: إن نزول الآية كان فى شأنهن.

كذلك عارضهم فيما خالفوا فيه السلف الأول حيث قصدوا من تفسير الآية: إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ..... الأحزاب: ۵۶.

الغض من صحابة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، حيث يذكر الإمامية أن التسليم المقصود هنا هو التسليم على علىّ و فاطمة و آلهما و هو مخالف لما أجمع عليه المسلمون.

أما عن زواج المتعة و ذهاب علماء الجمهور إلى تحريمه، و اعتقاد الشيعة بمشروعيته، فقد ذهب ابن عاشور إلى إباحته بحال الاضطرار مثل الغربة فى سفر، أو غزو، إذا لم تكن مع الرجل زوجة.

الخوارج:

عارض ابن عاشور الخوارج و المعتزلة فيما اتفقوا فيه و أن الإيمان اعتقاد و نطق و عمل، و إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، و اتهمهم بأن مذاهبهم فى ذلك الشأن غير منتظمة، و لا محصورة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع إهمال ما يعارضها، كما عارض مفسرنا المعتزلة فيما خالفوا فيه الخوارج فى مقادير الأعمال المنوط بها الإيمان، و أن مذاهبهم فى ذلك غير منضبطة.

البهائية:

اعتمدت البابية أو البهائية فى دعواها على مزاعم باطلة فى استمرار النبوة و الوحى، و قد ادعى صاحبها أنه أوحى إليه بكتاب اسمه "البيان "و أن القرآن أشار إليه بقوله تعالى: خَلَقَ الْإِنْسانَ* عَلَّمَهُ الْبَيانَ الرحمن: ۳، ۴.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۱۵

و البهائية شعبة من هذه الملة و ورثت عنها هذه المزاعم، و وقف ابن عاشور من هذه الدعاوى الباطلة موقف غيره من المسلمين حيث لا يتردد واحد منهم فى تكفير من يدعى نبوة لأحد بعد خاتم الأنبياء محمد صلى اللّه عليه و سلم.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۱۷

جريدة أهم المراجع على حروف المعجم

۱- الإبانة عن معانى القراءات، مكى بن أبى طالب حموش القيسى، تحقيق و تعليق الدكتور عبد الفتاح شلبى، مكتبة نهضة مصر- القاهرة.

۲- الإتقان فى علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطى دار المعرفة بيروت- لبنان ط ۴، ۱۳۹۸ ه ۱۹۷۸ م.

۳- الإحكام فى أصول الأحكام، سيف الدين على بن محمد الآمدى، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ۱۴۰۰ ه- ۱۹۸۰ م.

۴- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى، كتاب الشعب، القاهرة.

۵- الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة، الدكتور عبد البارى محمد داود، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ۱۹۹۶ م.

۶- الإسرائيليات فى التفسير و الحديث، الدكتور محمد حسين الذهبى، مكتبة وهبة القاهرة، ط ۳ ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م.

۷- اصطلاحات الصوفیة، کمال الدین عبد الرزاق القاشانی "من صوفیة القرآن الثامن الهجری، "تحقیق الدکتور محمد کمال إبراهیم جعفر، الهیئة المصریة العامة للکتاب ۱۹۸۱ م.

۸- أصل الشیعة و أصولها، محمد حسین آل کاشف الغطاء، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات بیروت- لبنان ۱۳۹۱ ه.

۹- الأصول من الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق الکلینی، صححه و علق علیه علی أکبر الغفاری، دار الکتب الإسلامیة طهران بازار سلطانی ط ۳ ۱۳۸۸ ه.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۱۸

۱۰- أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمین بن محمد المختار الجکنی الشنقیطی، طبع و توزیع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمیة و الإفتاء الریاض المملکة العربیة السعودیة ۱۴۰۳ ه- ۱۹۸۲ م.

۱۱- الاعتبار فی الناسخ و المنسوخ، أبو بکر محمد بن موسی بن عثمان بن موسی الحازمی تحقیق محمد أحمد عبد العزیز، مکتبة عاطف الأزهر- القاهرة.

۱۲- الأعلام، خیر الدین الزرکلی، دار العلم للملایین ط ۱۰، ۱۹۹۲ م.

۱۳- أعلام الموقعین عن رب العالمین، ابن قیم الجوزیة، راجعه و قدم له طه عبد الرءوف سعد، دار الکتب العلمیة- القاهرة.

۱۴- أعیان الشیعة، محسن الأمین العاملی، حققه حسن الأمین، مطبعة الإنصاف بیروت- لبنان.

۱۵- الإعجاز البیانی للقرآن و مسائل ابن الأزرق، دکتورة عائشة عبد الرحمن دار المعارف مصر ط ۲، ۱۹۷۸ م.

۱۶- الأغانی، أبو الفرج الأصفهانی علی بن الحسین، دار الثقافة بیروت- لبنان.

۱۷- الاقتراح فی أصول النحو، جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، مطبعة دائرة المعارف النظامیة حیدرآباد ۱۳۱۰ ه.

۱۸- الإمام الطبری دکتور فتحی الدرینی "دراسات و بحوث فی الفکر المعاصر "دار قتیبة للطباعة و النشر بیروت- لبنان ۱۴۰۸ ه- ۱۹۸۸ م.

۱۹- إنباة الرواة علی أنباء النحاة، علی یوسف بن إبراهیم بن ربیعة المعروف بالقفطی، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، دار الکتب المصریة القاهرة ۱۹۵۵.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۱۹

۲۰- أنوار التنزیل و أسرار التأویل، أبو سعید عبد اللّه الشیرازی البیضاوی، دار الکتب العلمیة بیروت- لبنان ۱۴۰۸ ه- ۱۹۸۸ م. منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر ۳۱۹ جریدة أهم المراجع علی حروف المعجم

- الباعث الحثیث فی شرح اختصار علوم الحدیث لابن کثیر، أحمد محمود شاکر ط ۳ دار التراث- القاهرة ۱۳۹۹ ه- ۱۹۷۹ م.

۲۲- البحر المحیط، ابن حیان الأندلسی، مکتبة النصر الحدیثة- الریاض

۲۳- البدایة و النهایة فی التاریخ، إسماعیل بن عمر بن کثیر، دار الکتب العلمیة بیروت- لبنان.

۲۴- البدیع، عبد اللّه بن المعتز، تحقیق و تعلیق کراتشوفسکی ط ۴ مکتبة المثنی بغداد ۱۹۶۷ م.

۲۵- البرهان فی علوم القرآن، بدر الدین محمد بن عبد اللّه الزرکشی، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، المکتبة العصریة صیدا- بیروت.

۲۶- البغوی الفراء و تفسیره للقرآن الکریم، الدکتور محمد إبراهیم الشریف مطبعة المدینة القاهرة ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م.

۲۷- بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة، جلال الدین عبد الرحمن السیوطی تحقیق أبو الفضل إبراهیم المکتبة العصریة بیروت- لبنان.

۲۸- البیان فی تفسیر القرآن، أبو القاسم الموسوی الخوئی، منشورات دار التوحید للنشر و التوزیع، الکویت ۱۳۹۹ ه- ۱۹۷۹ م.

۲۹- البیان فی مباحث علوم القرآن، عبد الوهاب عبد المجید غزلان، مطبعة دار التألیف- القاهرة.

۳۰- البیان و التبیین، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محجوب "الجاحظ "دار الکتب العلمیة بیروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۰

۳۱- تاریخ بغداد، أبو بکر أحمد بن علی الخطیب البغدادی، مطبعة السعادة القاهرة ۱۹۳۱ م.

۳۲- تاریخ الجدل، الشیخ محمد أبو زهرة، دار الفکر العربی، القاهرة ط ۱ ۱۹۳۴ م.

۳۳- تاریخ الفکر الفلسفی فی الإسلام الدکتور محمد علی أبو ریان دار النهضة العربیة بیروت- لبنان ۱۹۷۶ م.

۳۴- التبیان فی تفسیر القرآن أبو جعفر الطوسی تحقیق و تصحیح أحمد حبیب قصیر العاملی، مکتبة الأمین النجف الأشرف.

۳۵- التحریر و التنویر، محمد الطاهر بن عاشور الدار التونسیة للنشر و نسخة أخری مشترکة مع الدار الجماهیریة للنشر و التوزیع و الإعلان، الجماهیریة اللیبیة.

۳۶- تذکرة الحفاظ، أبو عبد اللّه شمس الدین الذهبی، دار إحیاء التراث العربی بیروت- لبنان ۱۴۰۰ ه- ۱۹۸۰ م.

۳۷- التصوف الثورة الروحیة فی الإسلام- الدکتور أبو العلا عفیفی، دار المعارف مصر ۱۹۶۳ م.

۳۸- التفسیر البیانی للقرآن الکریم، الدکتورة عائشة عبد الرحمن، دار المعارف- مصر ط ۶.

۳۹- التفسیر و رجاله، محمد الفاضل بن عاشور، دار الکتب الشرقیة ط ۲ تونس ۱۹۷۲ م.

۴۰- التفسیر و المفسرون، الدکتور محمد حسین الذهنی، دار القلم، بیروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۱

۴۱- تقریر الإسناد فی تفسیر الاجتهاد، جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، تحقیق الدکتور فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة الإسکندریة ۱۹۸۳ م.

۴۲- التسهیل لعلوم التنزیل، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزی الکلبی الغرناطی، الدار العربیة للکتاب.

۴۳- تهذیب اللغة، منصور محمد أحمد الأزهری، تحقیق الدکتور عبد الحلیم النجار.

۴۴- الجامع لأحکام القرآن، أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصاری القرطبی مؤسسة التاریخ العربی بیروت- لبنان ۱۴۰۵ ه- ۱۹۸۵.

۴۵- جامع البیان عن تأویل آی القرآن، أبو جعفر محمد بن جریر بن کثیر بن غالب الطبری، دار المعرفة بیروت- لبنان ۱۴۰۹ ه- ۱۹۸۹ م، و نسخة أخری تحقیق محمود و أحمد محمد شاکر دار المعارف- مصر.

۴۶- جوامع الجامع، أبو علی الفضل بن الحسن الطبرسی، دار الأضواء، بیروت- لبنان ۱۴۰۳ ه- ۱۹۸۷ م.

۴۷- الحدیث المرسل حجیته و أثره فی الفقه الإسلامی، محمد حسن هیتو، دار الفکر بیروت- لبنان.

۴۸- حسن المحاضرة فی أخبار مصر القاهرة، جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، المطبعة الشرقیة القاهرة ۱۳۲۷ ه.

۴۹- حیاة أمیر المؤمنین، محمد صادق الصدر، مکتبة دار الکتب ط ۲ بیروت- لبنان ۱۳۹۱- ۱۹۷۲ م.

۵۰- خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادی، تحقیق و شرح عبد السلام محمد هارون، دار الکتاب العربی القاهرة ۱۳۸۹ ه- ۱۹۶۹ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۲

۵۱- دائرة المعارف الإسلامیة، نقلها إلی العربیة أحمد الشنتاوی و غیره، مراجعة محمد أحمد جاد المولی، مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر ۱۹۲۳ م.

۵۲- دراسات فی فقه اللغة، الدکتور صبحی الصالح، بیروت ۱۹۷۱ م.

۵۳- الدرر الکامنة فی أعیان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلانی، طبع حیدرآباد ۱۳۴۹ ه، و نسخة أخری ط دار الجیل بیروت- لبنان

۱۴۱۱ ه- ۱۹۹۳ م.

۵۴- الذریعة إلی تصانیف الشیعة، آقابرزک الطهرانی، دار الأضواء بیروت- لبنان.

۵۵- الرسالة، الإمام محمد بن إدریس الشافعی تحقیق و شرح محمود محمد شاکر مطبعة الحلبی القاهرة ۱۳۵۸ ه- ۱۹۴۰ م.

۵۶- الرمزیة الصوفیة فی القرآن الکریم، الدکتور سید عبد التواب عبد الهادی دار المعارف مصر ۱۹۷۹ م.

۵۷- روح الإیمان فی الدین الإسلامی، عبد الصاحب الحسنی العاملی مؤسسة الأعلمی بیروت- لبنان ۱۳۹۵ ه- ۱۹۷۵ م.

۵۸- السبعة فی القراءات، أبو بکر أحمد بن موسی بن العباس بن مجاهد، تحقیق الدکتور شوقی ضیف، ط ۳ دار المعارف- مصر ۱۹۸۰ م.

۵۹- شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلی.

۶۰- شرح القصائد التسع المشهورات، لأبی جعفر أحمد بن محمد النحاس تحقیق أحمد الخطاب، مدیریة الثقافة العامة، سلسلة کتب التراث، وزارة الإعلام مطبعة دار الحریة بغداد.

۶۱- شرح شواهد المغنی، جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، منشورات دار مکتبة الحیاة بیروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۳

۶۲- شرح مسند أبی حنیفة شرح الملا علی القاری، قدم له و ضبطه الشیخ خلیل محیی الدین المیسی، دار الکتب العلمیة، بیروت- لبنان ۱۴۰۵ ه- ۱۹۸۵ م.

۶۳- الشعر و الشعراء، أبو محمد عبد اللّه بن مسلم ابن قتیبة، حققه و ضبط نصه الدکتور مفید قمیحة، راجعه و ضبط نصه نعیم زرزور، دار الکتب العلمیة بیروت- لبنان.

۶۴- الشیعة بین الأشاعرة و المعتزلة، هاشم معروف الحسنی، دار القلم، بیروت- لبنان ۱۹۷۸ م.

۶۵- الشیعة فی التاریخ، محمد حسین الزین، دار الآثار للطباعة و النشر، بیروت- لبنان ط ۲ ۱۳۹۹ ه- ۱۹۷۸ م.

۶۶- صحیح البخاری بشرح السندی، دار إحیاء الکتب العربیة، القاهرة عیسی البابی الحلبی، و نسخة أخری ط دار الشعب- القاهرة.

۶۷- صحیح مسلم، أبو الحسین مسلم بن حجاج بن مسلم القشیری، دار إحیاء التراث العربی، بیروت- لبنان، و طبعة أخری- عیسی البابی الحلبی.

۶۸- الصفوة لمناقب آل بیت النبوة، عبد الرءوف محمد بن تاج العارفین بن علی زین العابدین المعروف بالمناوی الشافعی مخطوط تحت رقم ۲۲ مکتبة الإسکندریة، الشاطبی.

۶۹- الصلة بین التصوف و التشیع، الدکتور کامل مصطفی الشیبی ط ۲ دار المعارف مصر ۱۹۶۹ م.

۷۰ "-الصناعتین "أبو الهلال العسکری، تحقیق محمد علی البجاوی و محمد أبو الفضل إبراهیم، المکتبة العصریة بیروت- لبنان ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۴

۷۱- طبقات الشافعیة الکبری، تاج الدین أبو النصر عبد الوهاب بن تقی الدین السبکی المطبعة الحسینیة القاهرة ۱۳۲۴ م.

۷۲- طبقات الصوفیة، أبو عبد الرحمن السلمی، تحقیق نور الدین شربیة، مطابع دار الکتاب العربی القاهرة ۱۳۷۲ ه- ۱۹۷۲ م.

۷۳- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمعی، قرأه و شرحه محمود محمد شاکر، دار المدنی بجدة.

۷۴- طبقات المفسرین، جلال الدین السیوطی، تحقیق علی محمد عمر، مکتبة وهبة القاهرة.

۷۵- طبقات المفسرین، شمس الدین محمد بن علی بن أحمد الداودی، تحقیق علی محمد عمر، مکتبة وهبة القاهرة.

۷۶- الطواسین، الحسین بن الحلاج، تحقیق و تصحیح بولس نویا الیسوعی، دار الندیم القاهرة.

۷۷- عقائد الإمامیة، محمد رضا المظفر، دار الزهراء بیروت- لبنان ط ۳ ۱۴۰۰ ه- ۱۹۸۰ م.

۷۸- علوم الحدیث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسی المعروف بابن الصلاح، مطبعة السعادة، القاهرة ۱۳۲۶ ه.

۷۹- غایة النهایة فی طبقات القراء، شمس الدین أبو الخیر محمد بن محمد بن الجوزی، عنی بنشره ج برجستراسر، ط ۳ دار الکتب العلمیة بیروت- لبنان ۱۴۰۲ ه- ۱۹۸۲ م.

۸۰- فتح الباری بشرح صحیح البخاری، أبو الفضل أحمد بن علی بن حجر العسقلانی، المطبعة الخیریة القاهرة ۱۳۸۴ ه

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۵

۸۱- الفتوحات المکیة، محیی الدین بن عربی، تحقیق الدکتور عثمان یحیی، تصدیر و مراجعة الدکتور إبراهیم مذکور، الهیئة العامة للکتاب- القاهرة ۱۴۰۱ ه ۱۹۸۹ م.

۸۲- الفرق بین الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادی، تقدیم و تعلیق عبد الرءوف سعد، مؤسسة الحلبی القاهرة.

۸۳- الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، أبو محمد علی بن أحمد بن حزم الظاهری المطبعة، الأدبیة القاهرة ۱۳۱۷ ه.

۸۴- فصول فی فقه اللغة، الدکتور رمضان عبد التواب، مکتبة الخانجی، القاهرة ط ۳ ۱۴۰۸ ه- ۱۹۹۷ م.

۸۵- الفهرست، ابن الندیم دار المعرفة للطباعة و النشر، بیروت- لبنان.

۸۶- قوت القلوب، أبو طالب مکی، المکتبة الحسینیة، الأزهر، القاهرة ۱۳۵۱ ه- ۱۹۳۳ م.

۸۷- الکامل فی اللغة و الأدب، أبو العباس محمد بن یزید المعروف بالمبرد، مکتبة المعارف بیروت- مکتبة النصر الریاض ۱۳۸۶ ه.

۸۸- الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل، جاد اللّه محمود بن عمر الزمخشری، دار المعرفة للطباعة و النشر، بیروت- لبنان.

۸۹- کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون، ملا کاتب شلبی، طبع فی مکتبة العالم، نظارة المعارف، الناشر حسن حلمی ۱۳۱۰ ه.

۹۰- لباب النقول فی أسباب النزول، جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، هامش تفسیر الجلالین، دار المعارف القاهرة.

۹۱- مباحث فی علوم القرآن، الدکتور صبحی الصالح، دار العلم للملایین ط ۱۴، ۱۹۸۲ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۶

۹۲- مباحث فی علوم القرآن، منّاع القطان، مؤسسة الرسالة بیروت- لبنان ط ۲۲.

۹۳- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، أبو علی الفضل بن الحسن الطبرسی منشورات مکتبة الحیاة بیروت- لبنان ۱۳۸۰ ه- ۱۹۶۱ م.

۹۴- مشکل إعراب القرآن، أبو طالب مکی، تحقیق یاسین محمد السواس، دار المأمون للتراث، دمشق.

۹۵- المدهش فی علوم القرآن و الحدیث و اللغة و عیون التاریخ و الوعظ، عبد الرحمن بن علی محمد بن علی الجوزی، مطبعة الآداب بغداد ۱۳۴۸ ه.

۹۶- المدارس النحویة، الدکتور شوقی ضیف، دار المعارف مصر ط ۴، ۱۹۷۹ م.

۹۷- مدرسة البصرة النحویة نشأتها و تطورها، الدکتور عبد الحمید السید، دار المعارف مصر، مطابع سجل العرب ۱۳۸۸ ه- ۱۹۶۸.

۹۸- مذاهب آل البیت، محمد مرعی الأمین الأنطاکی، مکتبة قم إیران ۱۳۸۲ ه ۱۹۶۲ م.

۹۹- مذاهب التفسیر الإسلامی، اجنتس جولد تسهیر، دار اقرأ بیروت- لبنان ۱۴۰۵- ۱۹۸۵ م.

۱۰۰- مراتب النحویین، أبو الطیب اللغوی، مکتبة نهضة مصر، القاهرة، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم.

۱۰۱- المزهر فی علوم اللغة، جلال الدین عبد الرحمن السیوطی، شرحه و ضبطه محمد أحمد جاد المولی، و علی محمد البجاوی، محمد أبو الفضل إبراهیم، دار إحیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبی القاهرة.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۷

۱۰۲- المصفی بأکف أهل الرسوخ فی علم الناسخ و المنسوخ، أبو الفرح عبد الرحمن بن علی بن محمد بن علی الجوزی، تحقیق الدکتور حاتم صالح الضامن مؤسسة الرسالة بیروت- لبنان ط ۲ ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م.

۱۰۳- معالم التنزیل، أبو محمد الحسین بن مسعود الفراء البغوی، إعداد و تحقیق خالد عبد الرحمن العک، مروان سوار، دار المعرفة، بیروت- لبنان ۱۴۰۶ ه- ۱۹۸۶ م.

۱۰۴- المعجزة الکبری "القرآن، "الشیخ محمد أبو زهرة، دار الفکر العربی القاهرة.

۱۰۵- معجم الشعراء، المرزبانی، تحقیق عبد الستار أحمد فراج.

۱۰۶- معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها، الدکتور أحمد المطلوب ط المجمع العلمی العراقی ۱۴۰۳ ه ۱۹۸۳ م.

۱۰۷- معجم الأدباء، یاقوت الحموی، مکتبة عیسی البابی الحلبی- القاهرة.

۱۰۸- معرفة الناسخ و المنسوخ، محمد بن حزم الظاهری، من هامش تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس، الفیروزآبادی "أبو الطاهر محمد بن یعقوب "مطبعة الحلبی القاهرة.

۱۰۹- مقدمة فی أصول التفسیر، تقی الدین أحمد بن تیمیة، منشورات مکتبة الحیاة بیروت- لبنان ۱۹۸۰ م.

۱۱۰- المغنی فی أبواب التوحید و العدل، القاضی أبو الحسین عبد الجبار، القسم الأول الجزء المتمم للعشرین "فی الإمامة "تحقیق الدکتور عبد الحلیم محمود، الدار المصریة للتألیف و الترجمة ۱۹۶۰ م.

۱۱۱- المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالی، تحقیق الدکتور جمیل صلیبا، الدکتور کامل عیاد، ط ۸، ۱۳۹۳ ه- ۱۹۷۳ م.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۸

۱۱۲- الملل و النحل، عمر بن عبد الکریم بن أحمد أبو الفتح الشهرستانی، تحقیق محمد سعید کیلانی، مطبعة البابی الحلبی ۱۳۹۶ ه- ۱۹۷۶ م.

۱۱۳- منهج الزمخشری فی التفسیر، الدکتور مصطفی الصاوی الجوینی، دار المعارف مصر ۱۹۶۲ م.

۱۱۴- الموافقات فی أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهیم بن موسی الغرناطی المالکی "الشاطبی."

۱۱۵- الناسخ و المنسوخ، أبو القاسم هبة اللّه بن سلامة، مکتبة و مطبعة البابی الحلبی ط ۲ ۱۳۸۷ ه- ۱۹۶۷ م.

۱۱۶- النحو و کتب التفسیر، الدکتور إبراهیم عبد اللّه رفیدة، المنشأة العامة للنشر و التوزیع و الإعلان طرابلس الجماهیریة اللیبیة، ط ۲، ۱۹۸۴ م.

۱۱۷- نشأة التفسیر فی الکتب المقدسة و القرآن، الدکتور سید أحمد خلیل الوکالة الشرقیة للثقافة الإسکندریة ۱۹۵۴ م.

۱۱۸- نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، تحقیق جمال مصطفی مکتبة الخانجی القاهرة ط ۳.

۱۱۹- نهایة الإیجاز فی دراسة الإعجاز، فخر الدین محمد بن عمر الرازی نسخة مخطوطة تحقیق الدکتور محمد مصطفی هدارة .... مکتبة کلیة الآداب جامعة الإسکندریة.

۱۲۰- ولایة أهل البیت، عبد اللطیف بری، دار التعارف للمطبوعات، بیروت- لبنان.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۲۹

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

مقدمة ۵

الباب الأول: ابن عاشور و مصادر الکتاب ۷

- ابن عاشور ۹

- الکتاب و بواعث تألیفه ۱۱

- مصادر الکتاب ۱۶

أولا: کتب التفسیر ۱۶

ثانیا: کتب الحدیث النبوی ۲۰

ثالثا: مصادر الفقه ۲۱

رابعا: مصادر النحو ۲۳

أ- مدرسة البصرة ۲۳

ب- مدرسة الکوفة ۲۴

ت- مدرسة بغداد ۲۴

ث- مدرسة الأندلس ۲۴

ج- المدرسة المصریة ۲۵

خامسا: مصادر الشعر ۲۵

سادسا: مصادر اللغة ۲۹

سابعا: مصادر البلاغة ۳۰

ثامنا: کتب الغزالی و التصوف ۳۱

تاسعا: مصادر الفلسفة ۳۲

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۳۰

الموضوع الصفحة

عاشرا: الکتب العامة ۳۲

الحادی عشر: کتب التراجم ۳۴

الثانی عشر: مصادر متنوعة ۳۵

الباب الثانی: منهج الطاهر بن عاشور فی التفسیر بالروایة ۴۱

أولا: خطته فی تفسیر السور ۴۳

- ذکر اسم السورة و سبب هذه التسمیة ۴۳

- ترتیب النزول ۴۴

- أسباب النزول ۴۶

- عدد آیها ۴۹

- مکیها و مدنیها ۵۰

- أغراض السورة ۵۱

ثانیا: منهجه فی التفسیر بالروایة ۵۳

۱- تفسیر القرآن بالقرآن ۵۴

۲- التفسیر بالحدیث النبوی ۶۰

أ- موقفه من السند ۶۴

ب- موقفه من المتن ۶۴

۳- التفسیر بأقوال الصحابة ۶۶

۴- التفسیر بأقوال التابعین ۷۶

۵- التفسیر بأسباب النزول ۸۲

۶- التفسیر بالقصص ۹۲

۷- التفسیر بالناسخ و المنسوخ ۱۰۷

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۳۱

الموضوع الصفحة

۸- التفسیر بالقراءات ۱۱۹

۹- التفسیر بأقوال من التوراة و الإنجیل. ۱۲۹

الباب الثالث: منهج الطاهر بن عاشور فی التفسیر بالدرایة ۱۳۹

تمهید: ۱۴۱

التفسیر بالرأی عند ابن عاشور ۱۴۲

أولا: الشعر ۱۴۶

ثانیا: اللغة ۱۶۱

أ- الألفاظ ۱۶۱

- المصدر ۱۶۶

- الاشتقاق ۱۶۸

- اسم الفاعل ۱۶۸

- اسم المفعول ۱۷۱

- صیغ المبالغة ۱۷۴

- التصریف ۱۷۶

ب- الإعراب ۱۸۱

ثالثا: الاستعانة بعلوم البلاغة ۱۹۰

رابعا: الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار فی تفسیر آیات الأحکام ۲۱۰

خامسا: الاستعانة بأقوال الفلاسفة و علماء الهیئة ۲۲۱

الباب الرابع: موقف الطاهر بن عاشور من المذاهب الاعتقادیة ۲۳۴

تقدیم ۲۳۵

أولا: التصوف ۲۳۶

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر، ص: ۳۳۲

الموضوع الصفحة

ثانيا: الاعتزال ۲۵۲

ثالثا: الجبرية ۲۷۶

رابعا: الشيعة ۲۷۹

خامسا: الخوارج ۲۹۴

سادسا: البهائية ۲۹۶

الخاتمة ۳۰۳

جريدة أهم المراجع و المصادر على حروف المعجم ۳۱۷

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۳۳

كتب أخرى للمؤلف "قريبا "۱- ۱۰۰ س ج فى علوم القرآن.

۲- ۱۰۰ س ج فى علوم الحديث النبوى.

۳- أقوال فى الإنسان.

۴- أقوال ساخرة.

۵- أقوال فى الحياة و الناس.

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير، ص: ۳۳۴

رقم الإيداع فى دار الكتب ۱۴۹۹۷/ ۲۰۰۰

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة "الثّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ– فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹