

خليل

نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن

تجارت صالح الدقر
تلفون ۲۲۹۷

297.206:K45nA

خليل، السيد أحمد.

نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن.

297.206

K45 nA



~~26 Apr 65~~

~~16 Jun 67~~

~~26 Jun 68~~

DE
A

297.200
K45m A
C.1

نشأة النفسانيين في الكتب المقدسة والقرآن

تأليف

الدكتور السيد أحمد خليل

مدرس بكلية الآداب

جامعة الاسكندرية

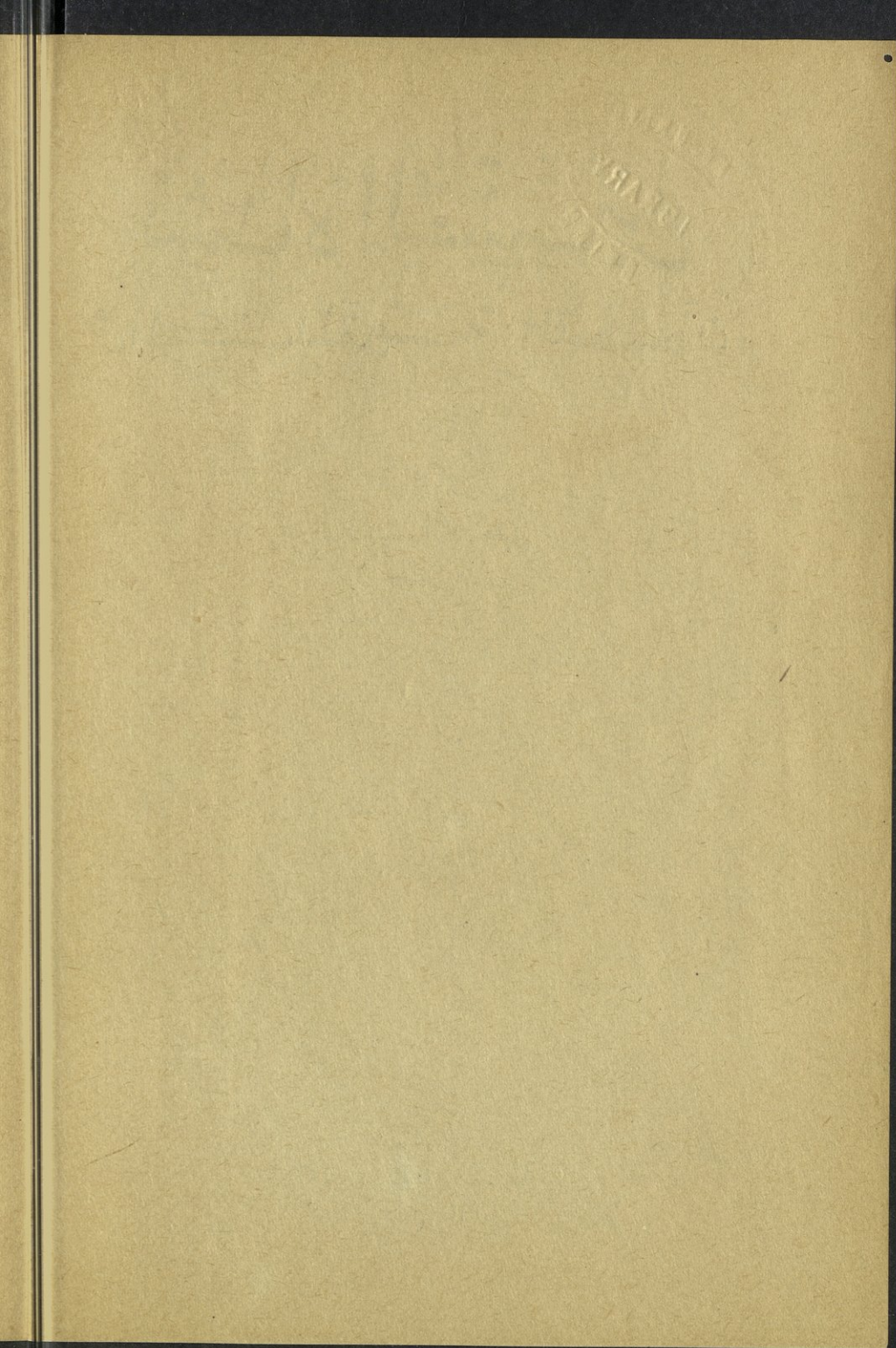
الطبعة الأولى

١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م

الناشر

الوكالة الشرقية للثقافة بالاسكندرية

٤٥ شارع النبي دانيال



مقدمة

لا ريب في أن رغبة الباحث في الموضوع الذي يتصدى له هو الدعامة الأولى لنجاحه والانهاء من بحثه الى نتائج لها أثرها في حياة البحث العلمي ولقد أغرمت بهذا البحث منذ سنين حاولت أثناءها أن أنشر منه فصولا في بعض المجالات العلمية ولكن كان يثبطني أن هذه المجالات جميعاً تغلب عليها النزعة الأدبية السطحية التي لا تعنى بمثل هذه الابحاث التي هي بعيدة عن المستوى العام للعقل القارىء .

وقد ظلمت أبحث هذا الموضوع أربع سنين (١) بذلت فيها من الجهد الشاق والعمل المتواصل والبحث الدائب ما لا أستطيع وصفه في هذه المقدمة كما لقيت فيه من المصاعب ما يرجع بعضه الى ظروف الحياة نفسها من دفن المخطوطات في المغارات والكهوف وبعضه الى ان ما كتب عن الجزء الخاص بالتفسير في السكتب المقدسة السابقة على القرآن عند الغربيين قليل كما أنه خاضع لما يهدى اليه البحث العلمي عن آثار هؤلاء القوم من المعرفة المتجددة المضطربة بهذه الآثار . على أن الموضوع بعامة لم يتناول الكلام فيه أحد من رجال العربية وكل ما ظفرت به لا يعدو لفئات يدلون بها في مقدمات

(١) هذا البحث اعد منذ سنة ١٩٤٦ وبقي محفوظا حتى خرج الى المطبعة دون ان يناله تعديل .

أعمالهم التفسيرية وهى تعتمد على المرويات الكثيرة التى لا يعزها سند صحيح غالباً .

وفى الحق أن درس هذا الموضوع درساً علمياً قد يكون له أثره فى حياة البحث فى تفسير القرآن . فإن الدارسين للثقافة الإسلامية حاولوا تأريخها وتعرف ما دخل عليها من آثار أجنبية وربطوها بما وصل اليه العالم قبلهم من ثقافات فكانت لهم محاولات نافعة وممتعة ولكن لم يتجه واحد منهم الى دراسة التفسير وكيف كان فى الكتب السابقة وما هى أصوله عند أصحابها ومناهجهم فيه . وإذا كان علماء الأديان قد قاموا بكثير من الابحاث القيمة عن تطور الأديان وتأثر بعضها ببعض وألما فى هذا العدد ببعض المقارنات التى دلت على هذا التأثير فانا فى أشد الحاجة الى مواصلة البحث فى تفسير الكتب التى تمثل هذه الأديان بما يحقق دراسة تاريخية منظمة لمناهج هذا التفسير تصل بنا إلى تعرف الآثار التى تركتها فى مناهج التفسير القرآنى ثم تعرف الأصول العامة المشتركة بين هذه المناهج جميعاً .

وقد استطعت فى هذا البحث أن أظفر ببعض هذه النتائج التى أطمع فى مواصلة البحث عنها بعد ذلك منها أن البحث فى تفسير الكتب السابقة يعتمد على أصليين بأولها الآثار المنقولة وثانيتها محاولة الفهم بهذه وبما يتوفر للمرء من ثقافات أخرى . بل أن ظاهرة التأويل التى فشلت فى تفسير الكتب الدينية السابقة قد ظهرت أيضاً فى تفسير القرآن وبخاصة بعد ما ذهب التحرج الدينى الذى كان يغمر المسلمين فى فجر حياتهم حتى أن الظاهرية لم يجرؤ أحدهم على تفسير القرآن لغلبة التأويل على مناهجه .

وإذا عرفنا أن الأماكن التى تمت فيها الاتجاهات الأولى فى تفسير الكتاب المقدس هى الأماكن التى استعمرها المسلمون فيما بعد وتأثروا

بثقافات أهلها أدركنا قيمة هذا الدرس المقارن في تحقيق الأصول الأولى التي يقوم عليها تفسير القرآن عند الفرق الإسلامية المختلفة فإن فيلو Philo صاحب النظرية الرمزية في تفسير الكتاب المقدس اسكندرى وكذلك نومنيوس الذى غلا في اتباع هذه النظرية الى الحد الذى رأيناه عنده من تأويل الأسماء والأعلام نفسها بل أن أوريجين Oregin صاحب النظرية التي سنعرض لها في تفسير الكتاب المقدس اسكندرى وكذلك سابقه اكليمانس Clement اسكندرى .

ولقد كانت الاسكندرية احدى المنافذ التي دخلت منها الثقافة اليونانية على الإسلام بل لقد تأثر التصوف الإسلامى في كثير من أبحاثه ببعض الكتابات الدينية التي خلفها قدماء المصريين على البرابي وحيطان المعابد مما لا يزال موضع الدرس والبحث حتى اليوم .

وكما رأينا نوعاً من التدرج في الأصول الدينية التي دعت اليها هذه الكتب على اختلافها فانا سوف نر لونا آخر من هذا التدرج فيما يتعلق بتفسير هذه الكتب . ففي الوقت الذي نسمع فيه أن من أصحاب النظريات في تفسير الكتاب المقدس من يقول بوجوب فهم أربع معان لكل شرائع موسى نجد فيمن يخلفه من يقول أنه يصح أن يفهم للكتاب معنى أو أكثر وسيظهر ذلك بوضوح فيما يأتى . ونجد مثل هذا في القرآن فنرى أن من المسلمين من يقول بالظاهر والباطن والحد والمطلع بل ويحاول هؤلاء من جانبهم أن يعزروه بالسند الى الرسول نفسه فيروون عنه « ما من آية إلا ولها ظهر وبطن وحد ومطلع » مما يؤيد أن الحياة الدينية تسير على نواميس واحدة تنجم عنها ظواهر متشابهة .

ولقد أدت البحث في هذا الموضوع على الخطوط الاتية :

التفسير — معناه وميادينه المختلفة — حياته في غير العربية — خطواته
الكبرى ومناهجه — التفسير في العربية — ميادينه المختلفة — تخصيص
التفسير الديني للبحث — التفسير الدين — الحاجة اليه — نشأته — زمنها
ووصفها — مقارنتها بالتفسير غير الإسلامى — تدرجه — خطوات التدرج
خطوة خطوة — بيانها — وصفها — الآثار التي خلفت فيها — مقارنتها بما
يشبهها في التفسير غير الإسلامى ووصف ما يظهر من اختلاف واتفاق .



النص (TEXT)

تساوى كلمة نص في العربية كلمة Text في اللغات الأوروبية ، وأصل هذه الكلمة مأخوذ من اللاتينية وفعلها فيها Texte (١) ومعناه ينسج أو يؤلف أو يبني ثم اشتق من الفعل الاسم Textum ومعناه مجموع الكلام ، ثم أخذت هذه اللفظة تدرج في الاستعمال حتى أصبحت تدل على مجموع خاص من الكلام عندهم ، فقالوا أنها اصطلاح أو تعبير (٢) يطلق على جملة من المعاني المرتبطة بالكلمات الدالة عليها كما كتبت أولاً . وهي بذلك تدل على العمل العقلي أو الأدبي المعبر عنه بالفاظ لم يملأها شيء من التغيير أو التبديل في مادتها ، وصورتها ، والتي تتطلب تفسيراً أو بياناً يلائم دلالتها التاريخية ثم أنشأت تدل على القطعة من الكتاب المقدس التي يستدل بها في المناقشات الدينية والحجاج الفقهي ، وبجانب أنها أصابت من التدرج هذه القدر — في هذه الناحية إذا بها أصبحت اصطلاحاً تاريخياً يدل على طريقة خاصة لكتابة المخطوطات قبل ابتداء الطباعة فهناك كتب للنصوص وكتب لها ، وتعود اللغات الأوروبية الحديثة فتطلق كلمة Text-book على كل كتاب له قيمة علمية وأدبية في فروع المعرفة الانسانية المختلفة ،

فقد رأينا إذن أن ارتباط الألفاظ بالمعاني — في تقدير الثقة بالنص وتقويمه تاريخياً — أصل في مدلول كلمة نص في اللغات الأوروبية ،

وإذا ما عدنا الى اللغة العربية لنلاحظ في معاجمها نشأة هذه الكلمة وتدرجها أصبنا من ذلك قدراً يلتقي بهذا التدرج الذي أشرنا اليه في اللغات الأوروبية من حيث اعتبار الثقة في النص والاطمئنان اليها اطمئناناً مشروطاً ،

(١) مادة Dictionnaire Latin-Français Text

(٢) مادة Encyclopaedia Britannica Text

إذ نرى أن كلمة نص مشتقة من النص المادى بمعنى الرفع ومنه نصت الظبية رأسها رفعتة ومنصة العروس ما ترتفع عليه أثناء جلوسها ، ومن ذلك نص الحديث رفعه الى قائله ثم استعمل في كل قول ورد بلفظه الذى لم يتبدل منه شئ وقد استعملها المترجمون في العصر العباسى عنوانا على النص الأرسطى الذى نقل الى العربية ويبدو أن المترجمين في اطلاقهم هذه الكلمة على النص الأرسطى — لاخطوا حاجته الى الشرح والتفسير مع اضاء لون من الثقة عليه، النص عند الاصوليين : — ثم صارت هذه الكلمة اصطلاحاً خاصاً عند الاصوليين ويفرقون في هذا الصدد بين الظاهر والنص وأول من حاول ذلك الشافعى فانه سمي الظاهر نصاً ويعرض الغزالى في كتابه « المستصفى » (١) اطلاقات العلماء لكلمة « نص » ويؤيد منها وجها واحدا وهو أن النص ما لا يتطرق عليه احتمال أصلاً .

ولا ريب في أن جعل الأصوليين هذه الكلمة اصطلاحاً له صلته الوثيق بدلالة النص اللغوية وقد دعته الى هذه التفرقة أسباب قوية لها أثرها في الاستدلال الفقهي من حيث امكان ثبوت الحكم الشرعى وعدم امكانه ولكننا هنا نعرض لبيان تفسير النص لا من حيث تمحضه في دلالة معينة بل من حيث ما يمكن أن يؤديه من المعانى التى يستفيد بها المشرع والأديب والباحث الاجتماعى .

التفسير — معناه ومبادئه المختلفة عند الغربيين: ان كلمة « تفسير » يدل عليها بكلمة Interpretation (٢) فى اللغات الأوروبية وأصل هذه الكلمة لاتينى أيضاً Interpretare وكانت تطلق على عمليتي التفسير والترجمة معاً .

(١) الغزالى — المستصفى ج ١ ص ٣٨٤ — وقد عدت الى رسالة الشافعى فوجده فى مواطن كثيرة يسوى بين الظاهر والنص ص ٤٤١ — ٤٦٥

(٢) Encyclopaedia of Religion and Ethics (٢)

ثم لما وجدوا أن التفسير يتصل بالاسرار المقدسة وضعوا له كلمة أخرى .
والمحدثون من العربيين عادوا الى الاصطلاح الأول فاستعملوا كلمة
Interpretation حتى في دوائر معارفهم التي يضعونها (١) .

ويعرف كاتب مادة Interpretation في دائرة معارف الديانات
والأخلاق التفسير بأنه عملية القصد منها الاضافة الى النص الأول من جهة ،
ثم اعطاء هذا النص معنى جديدا من جهة أخرى . ثم يقول : « وهذه
خاصية تتميز بها جميع الأديان التي ترتكز على الكتب المقدسة
كما تظهر بين الشعوب التي تختص الشعر القديم باحترام ديني
كالملاحم الهوميرية اليونانية . وحتى قبل زمن بوذا في القرن السادس قبل
الميلاد كان علماء الهنود قد صنفوا تفاسير كثيرة جدا للفيديا تظهر فيها هذه
الخاصية . بينما الرواقيون بنوا فلسفتهم على تفسيرات هوميروس .
والواقع أنه نشأت عدة طرق في تفسير النص الهومري ولعلها كانت قد
أثرت في مفسري الكتاب المقدس بعد ويعرض الاستاذ Rose هذه
الطرق مع تصنيفها من رمزية وتمثيلية وعقلية (٢) ، وهذه الظاهرة
تبدو واضحة أيضا في اليهودية المتأخرة فالحلقة والهجادة كانتا في
الحقيقة عملا إضافياً أو تفسيراً للعهد القديم كما أنها تظهر في المسيحية التي
يضمها العهد القديم وهو المستند الديني لمعالجة الشؤون المدنية إلى العهد الجديد
قد ووجهت بمشكلة التوفيق بين المعتقدات الدينية في العهدين جميعاً . على أنه
ينبغي أن نلاحظ أن التطور الديني للفقه اليهودي قد أنتج التلمود الذي قام أول
أمره على الحلقة والهجادة ولذلك يرى المؤرخون أن الحلقة كانت النواة
القانونية للتلمود وقد نشأت من النزاع بين الصدوقيين الذي يستمسكون

(١) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. VII, p. 390

(٢) Rose : Hand book of Greek mythology

بالمأثور والفريسيين الذين يجاهدون في أن يثبتوا ما يحاولون الوصول اليه من الأحكام الشرعية بأنه مشتق من الكتاب المقدس ذاته .
وللتفسير ميادينه المختلفة فهناك تفسير أدبي وديني وعلني وفلسفي وقانوني . والتفسير الذى يعالج نصوص هذه الاشياء يسلك سبيلا واحدة ويسير على خطوط مختلفة . فالتفسير الأدبي يعتمد على أشياء لا يعتمد عليها التفسير العلمى فهو يعتمد على معرفة حياة « اللفظة » واشتقاقها واستعمالها ثم تعرف الروابط بين الألفاظ والجل ثم الامام التام بحياة صاحب النص ويثتت وظروفه وثقافته وانعكاس ذلك كله على النص الأدبي بخلاف ذلك التفسير العلمى الذى يعنى بالمصطلحات العلمية ويحاول فهمها وتبيين وجوه الدقة التى استعمالها فيها صاحب النص وكذلك الشأن فى كتب القانون التى وضعت لتنظيم العلاقات والروابط الدائمة بين الافراد والجماعات فلا بد لمفسر النص القانونى من أن يلاحظ تطور الحياة ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفى ذلك يقول صاحب مادة Interpretation (١) ان الكتاب المقدس ككتب القوانين يحتاج الى تفسير لرأب الصدع الذى يوجد فى الدين كما فى القانون بين النماء المطرد فى الحياة وبين حرفية الكتاب نفسه وأن كلا الكتائين لا يعطى كل شىء فهو فى مسائل كثيرة لا يقدم اجابة مرضية كما أنه يحتوى على أشياء لا يمكن الاتفاع بها تطبيقياً وقد يحتوى على كثير من المسائل التى تعتبر فى نظر الفكر المتقدم أثرا أوقابلة للاعتراض وسنختص فى درسنا للتفسير من بين هذه الميادين المختلفة التى عرضنا لها إجمالاً التفسير الدينى لانه موضوعنا .

حياته فى غير العربية — خطواته الكبرى ومناهجه : — منذ عرفت
الانسانية التدين القائم على كتب دينية يحترمها أهلها ويخضعون لها ووجهت

بمشكلة تفسير هذه الكتب وبيانها ولا تكاد تعرف على وجه الدقة أسبق ما وصلنا من الكتب الدينية ظهوراً بما حاولت الجماعة الانسانية المثقفة تجلية معانيه وتقريبها لفهوم الناس وعقولهم . وأقدم محاولة فيما يهدى اليه الظن فيما يتصل بتفسير هذه الكتب تلك المحاولة التي قام بها رجال الكهنوت عند المصريين القدماء حين شق عليهم فهم بعض النصوص الواردة في كتاب الموتى وحين خفى عليهم أمر هؤلاء الآلهة الذين يحكمون العالم وتحديد ما بينهم من صلوات .

ولقد استعان هؤلاء على حل هذه المشكلة — مشكلة تعدد الآلهة (١) . وتحديد الصلوات بينها — ببعض الكتابات الدينية التي وضعت منذ ستة آلاف سنة والتي تقول أن هناك الها واحدا ليست هذه الآلهة المتعددة إلا مظهر الصفات الكثيرة المتعددة وهو نفسه يمنحها الوجود ويهبها الحياة . ولا نعرض هنا لكتاب الموتى وكتابه وما كان له من أثر في حياة المصريين القدماء فان لذلك مجالا آخر لا يتسع له ما نحن بصدد من البحث . ويظهر من هذا أن الاعتماد على الآثار المروية في تفسير هذه الكتب قديم عند المتناولين لنصوصها كما أنه أولى المحاولات التي بدأها المتصدون لدرسها وتفسيرها . كما يظهر أن الذي كان يقوم على تفسيره طائفة خاصة من الناس . ولقد بذل البراهمة أيضاً مثل ما بذل المصريون في تفسير كتابهم الفيديا ويصف ذلك البيروني (٢) في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة» فيقول في الفصل الذي عقده لذلك : « بيند » «تفسيره العلم لما ليس بمعلوم» وهو كلام نسبوه إلى الله تعالى من فم برهم ويتلوه البراهمة تلاوة من غير أن يفهموا تفسيره فيتعلموه كذلك فيما بينهم يأخذ بعضهم من بعض ثم لا يتعلم تفسيره إلا قليل

(١) F. H. Stories of Egyptian Gods & Heroes pp. 244-251 (١)

(٢) البيروني — تحقيق ما للهند من مقولة ص ٦-٧

منهم. وأقل من ذلك من يتصرف في معانيه وتأويلاته على وجه النظر والجدل. ثم يصف في مكان آخر اعجاز هذا الكتاب فيقول أنهم يختلفون في اعجازه فمنهم من يقول به إذ أن نظمه مخالف للنظم المعروف ومنهم من يرى أن ذلك في مقدورهم ولكنهم ممنوعون عنه احتراماً.

ويظهر من ذلك أيضاً قلناه في كتاب الموتى من أن التخرج الديني كان له أثره في تفسير كتاب الفيدا فكان تفسيره وفقاً على طائفة خاصة منهم كما يظهر أنهم اختلفوا في اعجازه على النحو الذي شهدناه بين المسلمين في اعجاز القرآن وأنه بالصرقة أو بسواها. ثم يذهب هذا التخرج الذي كان يغمر حياة البراهمة فيتصدى أحد علمائهم وهو بسكر الكشميري لتفسير « الفيدا » وتحريرها بالكتابة وفي ذلك يقول البيروني فاحتمل من الوزر ما كان يتخرج عنه غيره اشفاقاً عليه أن ينسى فيضيع من الخواطر وذلك لما رأى من فساد نيات الناس وقلة رغبتهم في الخير بل في الواجب. كما يعرض البيروني لبيان صلة الكتاب بحياة البراهمة وأنهم اتجهوا إلى استخراج الاحكام العملية منه في اول حياتهم فيقول أنهم ألفوا كتباً في الفقه والتأله وطلب الخلاص ومردّها جميعاً إلى الفيدا مثل كتاب « بما بهاش » الذي قام به « كيل » في « بيند » وتفسيره وأنه مخلوق وتمييز الفرائض فيه من السنن.

ومنذ حاول هؤلاء تفسير كتبهم نشأت بينهم خلافات كثيرة فيذكر كاتب مادة Interpretation (1) في دائرة المعارف للديانات والاخلاق عند الكلام عن تفسير « الفيدا » أنه يوجد تفسير يسمى « نيروكتا » قام به « ياسكا » من علماء القرن الرابع قبل الميلاد يعلن فيه أن ما بقيه الذين بادت اعمالهم كانوا يختلفون عنه وعن أي مفسر آخر. ثم قام سيانا من علماء الهند الجنوبية في النصف الآخر من القرن الرابع عشر الميلادي

(1) Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. VII p 393 (1)

وكتب شرحا مستفيضا على الفيديا يختلف عن تفسير ياسكا نفسه ولقد وجد كثير من التناقضات في تفسير هذا الرجل مما حمل « رث » « Roth » على ضرورة شرح الفيديا من نفسها مع الارتفاع في الوقت ذاته بالمساعدات التي يقدمها فقه اللغة المقارن ولغة « الأستا » التي هي ذات صلة وثيقة بها. ويظهر أن محاولة تفسير الفيديا - في هذا الزمن المبكر من حياة البراهمة قد عجلت بنشأة النحو الهندي حتى كان الاثر الاهم الذي خلفه التاريخ من حياة هؤلاء القوم اذ يقول اصحاب Ancient India and Indian Civilization ماترجمته « ان دراسة الفيديا هي التي خلفت النمو الهندي التحليلي الذي يعنى بدراسة اللفظة المفردة وتاريخها وتدرجها في الاستعمال والتراكيب بجانب عنايته بالاشتقاق اللغوي ، ثم جاء « ياسكا » فنظم هذه الدراسة وانضجها ومايز بين اجزاء الكلام مما يزة يدل على نضج الذوق اللغوي . ومن اجل ذلك نرى ان الهنود كانوا قد سبقوا اليونان في هذه الناحية فإن البحث عن صفاء التعبير ودقته ووفائه بالمعنى كان عملا يشغل نحوى البراهمة وأدباءهم وقد وصل اليينا من آثارهم مختصر بانيني Panini الذي سبقته محاولات متعاقبه في هذه السبيل .

وما حاوله الفرس في تفسير كتابهم « الافستا » فريب مما حاوله البراهمة وفي ذلك يقول المسعودى في « مروج الذهب » (١) عند كلامه عن زارادشت وهو نبي المجوس الذي اتاهم بالكتاب المعروف بالزمزمة عند عوام الناس الى ان يقول « وحروف معجم هذا الكتاب على ستين حرفا من أحرف المعجم وليس في حروف سائر اللغات اكثر حروفا منه » وقد اتاهم زارادشت بكتابهم هذا بلغة يعجزون عن ايراد مثلها ولا يدركون كنه

(١) من المسعودى - مروج الذهب ج ٢ ص ١٢٣ طبعة اوربا

مرادها ثم يقول « ثم صار الملك الى اردشير بن بابك فجمع الفرس على قراءة سورة من هذا الكتاب ثم عمل لهم زارادشت تفسيراً عندما رأى عجزم عن فهمه ثم عمل عليها ثم بعد وفاة زارادشت تفسيراً لتفسير التفسير سموه « بزدة » .

ثم يقول المسعودى فى مكان آخر (١) وفى ايام مانى ظهرت الزندقة وذلك ان الفرس حين اتاهم زارادشت على حسب ما قدمنا بكتابة المعروف بالبستاه باللغة الاولى من الفارسية وعمل له تفسير الزند وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه بازند على حسب ما قدمنا وكان هذا الزند بياناً لتأويل الكتاب وقد ظهر لنا مما اورده المسعودى ان فكرة الاعجاز ارتبطت بحياة هذا الكتاب ايضا كما ارتبطت بالفيدا وان حروفه كانت متعددة جمعوا بعدها على حرف واحد منها كما ان محاولة تفسيره قد بدأت منذ نزل . وعلى كل حال لم تصل اليها فكرة واضحة عن السبيل التى سلكوها فى تفسير هذه الكتب وما التزموه من القواعد والاصول عند معالجة تفسيرها .

ثم يأخذ التفسير الدينى يتركز تحت قواعد واضحة وقد خطا اليهود الاولون فى ذلك خطوات لا تبدو فيها أوليه التفكير فالرب هليل قد ألف سبعة من قواعد هذا التفسير ثم ان الرب اسماعيل قد زادها الى ثلاثين ثم زادها الرب اليعازر الى اثنتين وثلاثين .

وهذه القواعد (٢) فى جملتها تبين كيف يحشر المفسر معنى آخر فى النص وهى تحتوى على القواعد الجدلية وعلى اساليب الجمع بين فقرتين والاختصار والقيمة العددية للحروف وعلى الشكل على طريقتهن فى ذلك . ثم قام اكليمانس الاسكندرى فى القرن الثانى الميلادى فوضع قواعد ينبغى ان يلتزمها من اراد

(١) المصدر السابق ص ١٢٧

(٢) Encyclopaedia of Religion Vol. VII, (2)

تفسير الكتاب المقدس . وتتخلص هذه القوانين (١) في انه يجب ان يفهم للكتاب المقدس معنى مجازى وان لكل شرائع موسى اربعة معان وان لكل منها معنى نبوة عن المستقبل وانه يجب ان نقدر ان معنى الكتاب المقدس الظاهر يقودنا الى الايمان البسيط . اما المجازى فيقودنا الى اسى درجات الايمان وان الاثر الثقلى نور لا يستغنى عنه فى تفسير هذه الكتب ولم يكن لاكليمنيس الاولى السابقة فى تنظيم هذه القواعد وضبطها بل يبدو انه متأثر فى ذلك باستاذ Pantaentus الذى كان استاذ التفسير فى جامعة الاسكندرية القديمة فيقول الاستاذ Tolenton « تولنتون » فى كتابه Clement of Alexandria الجزء الثانى ص ١٦٦ ما ترجمته « ان اكليمنس حين رحل الى الاسكندرية واستقر بها كا تلميذا مساعدا لاستاذ Pantaentus وقد كان عليه ان يستمع الى ما يعرضه على استاذه ويشاركه فى الدراسات التى كان متخصصا فيها وهى التفسير الذى كان يعتمد على مصدرين هما الآثار النبوية ومرويات الخواريين . وقد اعقبته شخصيتان اخريان كان لهما شأن فى هذا الصدد هما ايريناوس وترتليانوس فانفقنا على وضع قانون واحد لتفسير الكتاب دعواه بقانون الايمان أى الايمان الذى يتفق وما تدعو اليه الكنيسة ذاهبين الى أن ما وافق اعتقاد الكنيسة من التفسير صحيح وما خالفه باطل لا يركن اليه ولا يوثق به . ويعتبر أوريجين أول لاهوتى مسيحى فى القرن الثالث الميلادى وضع نظرية فى التفسير وقد ربط نظريته بالانسان نفسه إذ ذهب إلى ان الانسان مؤلف من ثلاثة جواهر جسد ونفس وروح وإذا كان الكتاب الدينى قد نزل لمعالجة حياة الانسان من نواحيها المختلفة فمقد بنى على هذا أن للكتاب المقدس ثلاثة معان المعنى المادى والنفسى والروحى وقد أكثر من الاشارات الرمزية

والمعاني التمثيلية . وقد تناول لاهوتيو الأغريق نظرية اوريجين في القرن الرابع فوصلوا بها إلى نظرية المعاني الأربعة التي اتبعها في الغرب اوغسطين ثم دعمها وانضجها المدرسيون . ولقد خلف اوغسطين (١) بعض القواعد التفسيرية التي منها أنه يجب تمييز معنى الآية ان كان حقيقيا أو مجازيا . ووجوب تفسير القضايا المهمة بالواضحة . وجواز فهم معنى أو أكثر لآية واحدة . وعدم الركون إلى العقل البشرى وحده في تفسير الكتاب .

ونلاحظ في هذا نوعا من التطور في فكرة المعنى الذي يصح استنباطه من الآية وعدم التحكم في تحمیل الآية اكثـر من معنى وان لم تقبله وذلك على عكس ما رأيناه عند كليانس القائل بأنه يجب أن يوصل بالكتاب معنى محازى هو في رأيه القائد الى اسمى درجات الايمان .

مناهجة — لقد كان لفكرة الوحي مع فكرة اله خفي اثرها في توجيه التفسير وجهة خاصة فقال فيلو الفيلسوف اليهودي ان فكرة الوحي مع فكرة اله خفي تحتاج الى البحث عن معنى خفي وراء المعاني الطبيعية ومن اجل ذلك انتهج منهج الرمزيين وحذا اللاهوتيون المسيحيون حذوه فكان يرى ان تاريخ الكتاب المقدس ليس تاريخا على الاطلاق بل هو حقيقة ابدية غير متغيرة تحت لثام تاريخي

فلما جاء المسيحيون رأوا أن ما ذكر في العهد القديم عن يوسف وداود وسليمان هو في الحقيقة تاريخ المسيح وان بيت القربان ومراسم العبادة الخاصة به تشير الى الكنيسة المسيحية وما يتصل بها وان كان يتعين اكتشاف المعنى الاول فان كل تفسير يجب أن يقرأ على انه ينطوى على شيء آخر كما لو كانت في لغز مصور أو بعبارة ادق فان التفسير الرمزي كان شيئا يعطى

بجملة والغرض منه فقط الملائمة بينه وبين النص بمعنى أن يلائم هذا التفسير أكبر قدر من التفصيلات . ويذهب الاستاذ Radhakrishnan (1) في الفصل الذى عقده عن الدور الثانى للمسيحية الى ان اكليانس كان متأثراً فى تفسيره الذى كتبه بالفلسفة اليونانية وانه فى ذلك نهج منهج فيلو فى التوراه اذ قال ما ترجمته : « أن الشخصيتين اللتين تمثلان المسيحية هما اكليانس واورجين فقد كتب اولهما كتابا فى الاسكندرية بعد موت استاذهم باسيليدس بستين سنة ولقد اقتبس كثيرا من استاذهم هذا كما انه استخدم الفلسفة اليونانية فى شرح الآثار المسيحية كما استخدمها فيلو فى تفسير التوراه . على ان اكليانس ايضاً اقتبس كثيرا من فيلو » ثم يقول فى موضع آخر من المصدر نفسه : « ان تفسير اكليانس كان حراً طليقاً وانه نفسه كان يحس ذلك اذ يقول اذا ظهر ان بعضا مما نقول به لبعض الناس يختلف عن الكتب الإلهية فدعهم يعرفون اننا نستلهم الروح والحياة منها فقط دون ان نعطي المعنى الحرفى ».

والى جانب هذه الطريقة الرمزية (٢) التى كانت متأثرة بالروح الاغريقية وكانت متصلة بنظرية المثل عند افلاطون كانت توجد طريقة أخرى اكثر ملائمة للعقل السامى « وانضباطا مع فكرة النمو التاريخى تلك هى الطريقة التمثيلية التى اعترفت بتاريخية الانشاء ولكنها فى طريق التنبؤ والتحقيق سلمت بوجود نوع من ساقية التوفيق بين العدين القديم والجديد . فمثلا من الحقائق الثابتة تاريخيا ان ابراهيم كان مستعدا للتضحية باسحق ولكن المعنى الاول لهذا هو انه تمثيل سابق لتضحية الله بالمسيح .

والطريقة التمثيلية كالطريقة الرمزية فى أنها تضع معنى آخر فى النص

(١) Eastern Religions & Western thought, p. 229

(٢) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. VII, p. 390-391

ويظهر الفرق بينهما في المنهج الذى يستخدمه كل منهما فى تحديد العلاقة بين المعنى الحرفى والاضافى .

والطريقة الرمزية بعد ما لقيت من التهذيب البعيد وجدت عناية كبيرة من اللاهوتيين الافلاطونيين فى الاسكندرية فى حين أن الطريقة التمثيلية قد بلغت غاية نموها وقوتها فى مدرسة أنطاكية . والاعتراف بالرمزية أصلاً من أصول التفسير كان له أثره فى توجيه الفكر الى التفرقة تفرقة علمية بين الرمز وغيره فوجد أن ديودورس الف رسالة فى الفرق بين الفكرة والرمز وكتب تيودورس فى الفرق بين الرمز والتاريخ ، ولكن هاتين الرسالتين قد فقدتا ولم يحظ التاريخ الايبدل ضئيل لهما فى كتاب القوانين التشريعية الالهية الذى خلفه يونيوس الافريقى . . . The Instituta Regularia Divina etc . ثم فرق اوغسطين فى رسالته المسماة «العقيدة المسيحية» بين كلمة الشيء والرمز . «Res & Signum» . ويذهب الاستاذ Radhakrishnan (1) الى ان اوغسطين كان قد بدأ يفرق بين العمليات الوجدانية والذهنية فقد فرق بين العلم على انه من عمل العقل السافل الذى يتصل بدنيا العمل والمخلوقات وبين الحكمة التى تتجه الى التأمل والتى هى من عمل العقل العالى كما اشار الى تأثره بالافلاطونية الحديثة فقال ما ترجمته : « انه قرأ افلوطين فى الترجمة اللاتينية وانه ادخل كثيراً من اصول الافلاطونية الحديثة فى المسيحية فقد اقتبس منها كثيراً من افكارها عن الله والمادة والحرية والشيطان وصلة الله بالعالم » وكل هذه الاشياء كانت محددة لنظريته فى تفسير الكتاب المقدس كما تدل على ان ما كان يسيطر على مفسرى الكتاب المقدس انما هى النظرة الى الروح التى هى عماد الطريقة الرمزية التى غلبت على هؤلاء المفسرين .

ولقد سيطرت هذه الطريقة الرمزية على مفسرى القرون الوسطى فلم

يتجه احدهم الى البحث المتحرر وكل ما بذلوه لا يعدو جمع ما وصل الى ايديهم من الرسائل التي تبحث اصولها وتهذب قواعدها اذا استثنينا من ذلك الشطر الآخر من القرون الوسطى فلقد بدأت تظهر اصول جديدة للبحث الحرفى تفسير الكتب الدينية تعتمد على الفكر الطليق من ناحية وعلى ان الاسانيد قد أنشأت تحيى دراسة اللغات القديمة من ناحية أخرى وقد اكّد الاصلاح الدينى فائدة هذه الدراسة للتفسير التاريخي .

اصول التفسير عند الغربيين حديثا (١) — الممنافيا فيما سبق بالتفسير

مناهجة قديما ونعرض الآن لبيان اصول التفسير عند الغربيين حديثا .
لقد حول شلاير مارشر اصول التفسير التي كانت مجموعة من المعارف والمبادئ التي يتطلبها عرض الفكرة الكامنة في النص الى فلسفة فهم وتعقل فبينما كان أوغسطين قد حلل المواد التي تحتاج الى الفهم فان شلاير مارشر قد تناول عملية الفهم ذاتها ، ولم يكن لديه أى فارق بين الفقرات الصعبة والسهلة أى ليس ثمة شئ واضح في ذاته فلم يقتصر على تفسير الفقرات الصعبة كما فعل أوغسطين

ومهمة المفسر في رأيه أن يفهم الشخصية الدينية للكاتب كما تظهر في كل كلمة بمفردها وان ينتقل من الجزئيات الى الكلويات واضعاً كل جزئية في مكانها من تلك الكلويات ، وقد رتب على ذلك أن التفسيرات واحدة لا تتغير بالاضافة الى كل النصوص سواء اكانت دينية أم غير دينية ومع ذلك فهى تأخذ طابعا خاصا لكل كاتب حتى في الكتاب المقدس ذاته ،

ولقد كان لهذه الحركة التي قام بها شلاير مارشر أثر خاص في توجيه المحدثين من الغربيين الباحثين عن اصول التفسير الى وضع قواعد عامة لتفسير النص دون نظر الى الاعتبار الدينية مشتغعين في الوقت ذاته بما

قدم اليهم العلم من نتائج تجريبية في النفس والاجتماع وسنعرض ما انتهى اليه بحشهم في هذا الصدد

١ — التفسيرات الأساسية — ليست التفسيرات مجرد مجموعة من القواعد العلمية لفهم النص ولكنها علم بنى على فكرة الفهم والتعقل كما أن المنطق ليس مجرد الارجانون الأرسطي بل هو قانون يقصد الى أن عملا معيناً يفهم بطريقة ما دون أخرى — فالتفكير والكلام والكتابة ثلاث مواهب عجيبة تتميز بها الانسان لا يمكن أن نقرن اكتشافها بأى اسم بشرى وانما هي كما كان يعتقد الاقدمون مواهب الهية ، وتلك المواهب الثلاث المنتجة يقابلها ثلاث أخرى منتجة وهي مرتبة ترتيباً عكسياً — القراءة الصامتة — والقراءة العالية — والتفسير ، فان العلم بالكتابة سواء أكانت فكرية أم صوتية يجعل القراءة ممكنة وتبلغ القراءة أتم نموها متى كانت عالية وحتى القراءة الصامتة تنطوى على عنصر صوتى كما فى الشكل وجمع الكلمات ، والصعوبة واضحة فى القراءة العالية وهي أن سرعة اللغة المتكلمة غير موضحة فى الكتابة كما أن بعض علامات الترقيم ليست الا أدوات عرضية ، ولا تصل القراءة للغير أو للنفس درجة الكمال الا اذا كانت العلامات فى الكلام والكتابة وكذلك الفكرة مفهومة واضحة ، ويعتبر التفسير ظاهرة تأتى من تلقاء نفسها حتى تتبين الأسباب فى عدم الفهم التى أحاطت بها ، وعندما تطبق هذه العمليات على نص كامل فانها تغزو عملية فهم وتفسير معاً أى أن الفكرة المعبر عنها بالكلام والكتابة هي بحكم قوانين التفكير والكلام والكتابة يدركها ويعيد اخراجها عقل آخر ويصح حينئذ أن تبرز فى الكلام والكتابة ، ولقد دلت العلوم النفسية والطبيعية على ذلك بالملاحظة والتجربة التى يتعين تذليلها فى العمليات السابقة حتى فى الحالات العادية حينما يكون المرء قادراً على الاستماع والنظر والتفكير والقراءة والكلام ،

وإن هذ العملية تقتضى جهدا اراديا أى اتباعها فحيثما يكون اتصال
روحي بين القارئ والنص فلا شك أن هذه العملية تقع من تلقاء نفسها
كما تحدث نعمة الاوتار المتآلفة عندما تذبذب على نمط واحد .

أما مهمة فهم النص فهما صحيحا كاملا يتناول كل ماحول النص وملابساته
وحياته وما يصور من أحوال اجتماعية لصاحبه أو للذين قيل فيهم فأمر
آخر يختلف عن ذلك ولو أن التقارب فى الروح والتآلف فى الإدراك ضروريان
عند تناول النص بالتفسير والتحليل .

وإن عملية الفهم تبلغ غايتها فى عرض الفكرة نفسها وذلك بكشف المعنى
ونقله الى صورة أخرى واضحة والدليل القاطع على أن متناول النص قد
فهمه فهما صحيحا هو القدرة التامة على إبراز المعنى فى صورة أخرى فى دقة
ووضوح ،

كما أن قوانين الاجتماع النفسية تدل كما أشار أوغسطين إلى ذلك على ضرورة
المعرفة الواسعة وأهمية الذاكرة الجيدة للمفسر التى بها يستطيع أن يختزن
جزئيات المعانى وأن يضعها فى مكانها من المعانى الكلية ،

والتجربة النهائية فى العرض هى فى اعاده اخراج الفكرة المعبر عنها
من غير قيد فى الترجمة أو الشرح اذ من اليسير أن يعيد المرء ما سمعه شفويا
ولكن من الصعب أن يعيده بمعناه الأول واذا لم يتناول كل نقطة تفصيلا
فان هنالك ما يفقد من النص عادة، وتختلف عن هذا الترجمة الى لغة أخرى فانها
تنطوى على صعوبات خاصة فلا ينبغى أن تكون حرفية الى درجة العبودية ولا
أن تكون مجرد اخراج المعنى طليقا من كل قيد ، ولكن يجب أن تكون
حريصة جهد الطاقة على جوهر النص وكذلك على جوهر اللغة المنقول لها ،
أما التفسير فهو أكثر من اخراج الفكرة فانه لا يطلب من المفسر أن
يكون فوق النص بل ينبغى أن يكون هو والنص فى مستوى واحد حتى يكون

في موقف يسمح له بنقل الفكرة ذاتها وصيغتها ، وكما أنه في تفسير قانون ما يتعين على المفسر أن يوضح ويشرح شرحا كافيا نية الشارع من حيث أنها قد تناقض في ظروف معينة نص حرفية القانون ، كذلك في الأدب فما أراد المؤلف أن يقوله وكيف يجب أن يقوله سواء أكانت فكرة خاصة تمت الى الموضوع العام بسبب وسواء أكانت الفكرة صائبة في ذاتها وسواء أكانت الصيغة فنية والمنطق سليما ، هذه المسائل جميعها ينبغي الا يغفلها الشارح حتى يتحول التفسير من تلقاء نفسه الى نقد وهنا أيضا يظهر دون ريب عنصر شخصي قوى يهيء لظهور ما أشار اليه أوغسطين من ضرورة المعرفة الواسعة والذاكرة الجيدة وبذلك كانت هناك خطوات ثلاث الفهم ثم التفسير ثم النقد ،

٢ — التفسيرات العامة — ان الفهم والادراك هو المحور الاول الذي تدور عليه عملية التفسير الذي يعالج الموضوعات الاتية :

١ — تحديد النص الأصلي وثمرت في الغالب صعوبة حتى في قراءة المخطوطات ولكن ابلغ من ذلك صعوبة ان تعيد بناء مخطوط من نسخ متعددة الدرجات اذ لا يتعين فقط توجيه العناية الى الصلات القائمة بين الوثائق ولكن أيضا الى احتمالات الخطأ النفسية التي تحدث في النص الاصيل ،

ب) الكلمات والجل من حيث انها ادوات الفكرة المصوغة او المعبر عنها — يلاحظ ان الاشتقاق اقل اهمية من احصاء الاستعمالات اللغوية للفظ المفردة مع ملاحظة اختلاف المعنى باختلاف الاستعمال مضافا الى ذلك المقارنة بالالفاظ المشابهة أو المترادفة وبذلك يكون المفسر قادرا على معرفة المعنى الأول الذي تدل عليه اللفظة المفردة مع ما صحب معناها من تطور أو تعديل نتيجة لتطور الحياة نفسها . أما الكلمات الغريبة والكلمات الشعرية والكلمات

البائدة فانها تتطلب علاجاً خاصاً . هذا الى أن تركيب الجمل وصلة بعضها ببعض يجب أن يقرن درسه بدراسة النحو تاريخياً .

(ج) اختبار التعبير الطبيعي - ولهذا أهمية خاصة فإن غير الأديب يكتب ويتكلم كما يفكر ولكن الخطيب والمؤلف يحتاجان إلى جعل آثارهما موافقة لبعض صيغ الأدب والفن المقررة . ويختلف الشعر في تركيبه عن النثر بما له من مقومات صوتية خاصة خاضعة لمقتضيات الوزن والقافية . وفن القصص أو التاريخ ليس جارياً على أسلوب الحديث العادى بل يحتاج أيضاً إلى لون آخر من الاحتفاء الذى يجعل القصص سائغاً عذياً . وفهم الأدب من حيث أنه يدل على طريقة التعبير الخاصة لكاتب ما يحتاج إلى علاج من نوع آخر تهيم له دراسة أدبية عميقة متنوعة ليس هنا مجال الإفاضة في بيانها . وأيضاً فإن على المفسر أن يعنى بالفقرات التى لا يكون المؤلف قد حدد فيها التعبير عن فكرته بألفاظه بل قد استعار فيها كما هو الحال حيث يكون الاستشهاد بالمصادر والأقوال الماثورة والمرديات المنقولة فلامعدي من أن يشير المفسر حينذاك إلى ثلاثة أشياء متمازية فكرة المؤلف ذاتها التى يعرض بيانها والمعنى الأصلى للفقرة المنقولة وغرض المؤلف من نقلها وتحديد صلتها بالفكرة العامة للمؤلف .

د - مواد الفكر - الصيغ والأفكار من حيث أنها وسائل فهم النص الذى يتصدى له المفسر - يتعين على المفسر أن يكون ملماً بما يمت إلى الكتاب الذى يفسره من آثار تاريخية وجغرافية وأدبية على حين أنه لى يدرك الآراء والأفكار التى يعبر عنها النص ادراكاً سليماً يجب أن يعتاد على تفكير العصر الذى يرجع إليه تاريخ النص ومن أجل ذلك يجب عليه التيقظ والاحتياط حتى لا يضيف أشياء لا تتفق وما عرف عن العصر أثناء العمل

التفسيرى . ولا ريب فى أن متناول النص يلزمه أن يحاول فهم النص الأدبى جملة مع النظر فى كل جملة أو فقرة من حيث صلتها بمجموع العمل الأدبى نفسه ومن ثم تأتى القاعدة العملية التى تقضى بأنه قبل الدخول فى عملية التفسير التحليلية التى تؤهل المفسر لعملية النقد التالية أن يحاول المفسر أن يكون لديه فكرة عامة عن النص وذلك بقراءة سريعة يقطعة ذلك لأن العمل الفنى لا يولد مجزأ وإنما تلده العاطفة والعقل والذوق ومن أجل ذلك ينبغى للمفسر أن يحاول فهم العمل الأدبى جملة كما أخرجه صاحبه حتى لا يضيع على نفسه وقرائه ما يشعر به القارئ من صلة العاطفة بالعقل والذوق .

وأىضا فانه لا بد من أن يسعى المفسر جهده إلى فهم الموضوع ذاته فهما شخصيا وبيئيا بان يأخذ مكان المؤلف نفسه من حيث وجهة نظره كما ينبغى أن يكون عارفا بعلاقة المؤلف بقرائه حتى يستطيع أن يفهم بعض اللامحات الفنية التى قد تؤديها فقرة خاصة أو إثارة لفظة على أخرى أو تحويل فى مجرى التعبير الطبعى .

شخصية الكاتب — من الأهمية البالغة فى شرح نص أو نقده أن يحاول الناقد أو الشارح أن يتعمق فى شخصية الكاتب أو المؤلف الذى يشرح له وذلك عن طريق التحليل النفسى فان محاولة النقد والفهم تخضع تماما لمعرفة الشخصية التى تحتجب وراء العمل الأدبى وان كانت قد تعتمد على المعارف التى يستطيع القراء أن يزودوا بها أنفسهم ويمكن فيما بعد أن يقدمها الشرح وحده كما تلزم بوضع مقدمة للعمل الأدبى الذى يراد تفسيره. وتعمق الكاتب فى شخصية صاحب النص عن طريقة التحليل النفسى سيثير مشكلة فيما يتصل بتعمق المفسر فى صاحب الكتب المقدسة . ومن أجل ذلك فان المفسر مضطر ان يخلق شخصية أخرى تمثل العصر الذى نزل فيه الكتاب بكل ما يتصل به من آراء وافكار ومؤثرات على اختلاف ألوانها .

٣ — التفسيرات الخاصة — هذه الأصول العامة عند تطبيقها على

بجمال خاص تصبح تفسيرات خاصة وهى فيما نحن بصدد تفسيرات للكتب المقدسة . وليس معنى هذا أن الكتب المقدسة تتميز عن الكتب الأخرى بحكم وحيها بشيء فوق القواعد التفسيرية العادية ولكن الظروف خاصة التى نشأ فيها ومحتوياتها الخاصة وغايتها الخاصة منها تتطلب تطبيقا متميزا لهذه الأصول العامة التفسيرية . وهنا يظهر الفرق واضحا بين ما ذهب اليه فيلوفى تفسير الكتب المقدسة وبين ما ذهب اليه المحدثون من الغربيين فقد بنى الاول نظريته فى التفسير على فكرة الوحي مع فكره اله خفى . على أن الآخرين ينظرون إلى تفسيرها نظرة أخرى لا تتصل بأصل هذه الفكرة كما اشرنا إلى ذلك.

٤ — التفسيرات الفردية وعلاقتها بالوحدة الأدبية — نحن مضطرون

إلى اكمال البحث بعرض ما وصل اليه المحدثون من الغربيين عن التفسيرات الفردية وعلاقتها بالوحدة الأدبية وإن كانت الكتب المقدسة تختلف عن القرآن فيما يتصل بالوحدة الأدبية . فيقول كاتب مادة Interpretation (١) ان الكتاب المقدس لا يمثل وحدة أدبية فانه كتب متعددة صف بعضها الى بعض فيجب على مفسرها أن يفرد كلا منها بالشرح . وهذا التفسير الفردى يحدد ما يصح ادخاله على الأصول العامة للتفسير نتيجة للشكالات الخاصة التى يثيرها تفسير الكتاب المفرد . ويذهب كاتب هذه المادة أيضا إلى أنه ينبغى أن تعنى التفسيرات الفردية بتاريخ التفسير لكل هذه الكتب ويرى أن تاريخ التفسير يتطلب علاجا من نوع آخر فلا بد من الاحاطة التامة الواسعة بتاريخ المفسر وظروفه وبيئته وثقافته ليصل من ذلك القارىء إلى تعرف ما أفاضت شخصيته على عمله التفسيري من ألوان متعددة .

(١) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. VII, p. 392

التفسير في العربية — معناه وميادينه المختلفة — تخصيص التفسير

الدينى بالبحث — المنما فى الفصول السابقة بمعنى التفسير فى غير العربية
وخطواته ومناهجه ونعرض الآن لبيان التفسير فى العربية وميادينه المختلفة.

التفسير فى العربية — تلتقى مادتا سفر وفسر فى الكشف المادى . قال

صاحب اللسان فى سفر واصله الكشف . وقد سفره كشطه . وسفرت الريح
الغيم عن وجه السماء سفرا فانسفر . أما فسر فيقول أيضاً والفسر كشف
المغطى . وفسر الشيء يفسره . وفسره أبانه . وقد وردت هذه المادة فى
القرآن فى موضع واحد ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن
تفسيرا يريد بيانا .

ويفرق المعنيون بدراسة القرآن فى هذا الصدد بين كلمتى التفسير والتأويل
فأما التأويل فأصله فى الحس اللغوى الأول الرجوع الى الشيء وفى الحديث
حتى آل اليه السلامى رجوع . ثم ظلت هذه المادة تتدرج فى الاستعمال حتى
كانت بمعنى تفسير ما يؤول اليه الشيء . وقد وردت هذه المادة أيضاً فى
القرآن فى مواطن كثيرة ولم يستعمل منها الا المصدر أيضاً مضافاً أو مفرداً .
وقد أدار القرآن استعمالها على أسس مختلفة فتارة يستعملها فى تأويل الكلام
أى المعانى كما فى قوله (١) « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
هن أم الكتاب وأخر متشابهات » الى قوله « وما يعلم تأويله الا الله
والراسخون فى العلم » ويستعملها فى تأويل الرؤى والاحلام كما فى تأويل رؤيا
يعقوب والملك فى سورة يوسف مما تقوم فيه الاشخاص وحركاتها رمزا للمعانى
المستترة وراءها أو فى تأويل الأعمال كما فى قصة موسى وفتاه . والقرآن فى
استعماله لها كما رأينا يتحرى المواطن الدقيقة التى لا يظهر فيها المعنى الا باعمال

(١) سورة آل عمران الآية

الفكر وإجالة النظر والتأمل الواضح للبعنى المعبر عنه . وحسبنا أن نذكر من ذلك استعماله إياها في التشابه في الآيه السابقة . وإذا ما عدنا الى تفسيرها في كتاب التفسير (١) من صحيح البخارى وجدناه ينقل في ذلك أثرا « فاذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين ساء لهم الله فاحذروهم » دون أن ينقل عن النبي شيئا في معنى متشابه . وخلاف المسلمين على اختلاف مناحيهم في البحث الدينى في تعريف التشابه يبين مقدار الدقة التى استعملت فيها هذه المادة . والغزالى (٢) في الجزء الأول من كتاب « المستصفى » ينكر كثيرا من تعاريفهم لها ويختار تعريفا آخر فيقول « ولا يناسبه قولهم التشابه الحروف المقطعة فى أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك بل الصحيح أن المحكم يرجع الى معنيين والتشابه ما تعارض فيه الاحتمال » ثم يأتى الآمدى فيعقب على تعريفات الغزالى ويورد تعريفات أخرى مما يدل على غموض المعنى الذى قرن به استعمال هذه المادة . »

ورود الكلمة على ألسنة المؤلفين — أقدم من نعرف عن وردت على السنتهم هذه الكلمة الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ فى كتابه « معانى القرآن » المخطوط إذ ينقل عن أهل التفسير وأهل التأويل . وهو بذلك يحدد الغرض الذى اليه قصد فى النقل عنهما بما لا يخرج عما ذكره القرآن مما يوحى به استعمال الكلمتين فى مواطن متباينة . والجاحظ (٢٥٥ هـ) يستعمل الكلمة فى مقام الحديث عن ترجمة كتب الدين وما تقتضى من جهد ذهنى وعمل يصل بالترجمة الى مقام لا يعتبرها فيه الخطأ ولا يصيبها التسفيه فى مقدمة كتاب الحيوان بعد أن يذكر شروط المترجم « ومن لم يعرف ذلك أخطأ فى تأويل كلام الدين » ثم يستعملها بجانب المحال وهل يسمى كذبا أو لا يجوز ذلك .

(١) البخارى — صحيح البخارى ج ٧ كتاب التفسير ص ٥٨ — إرشاد السارى

(٢) الغزالى المستصفى ج ١ ص ١٠٦

ثم يظهر لابن قتيبة تأويل مختلف الحديث وصنيعه في هذا الكتاب يدل على أنه يؤول ما اضطرب فيه الرأي من الاحاديث المختلفة. أما المبرد (٢٨٥ هـ) فيستعمل اللفظتين تأويل وتفسير فيقول في أبيات حميد الارقط في الجزء السابع (١) من كتاب رغبة الآمل على كتاب الكامل « لا رجح فيها ولا اضطراب ولم يقلم أرضها البيطار ولا لحبليه بها حبار » وتأويل ذلك أن أرضها لا تتشعث فيقلمها البيطار لأنها اذا كانت كذلك ذهب منها شيء بعد شيء فحقها . وهو بذلك يستعملها مرادفة لمعنى التفسير اذ يقول في موضع آخر احالة على ما اوله وقد مضى تفسيره . ثم يأتي ابن جرير (٣١٠ هـ) فيستعمل لفظة تأويل بمعنى التفسير بما يشتمل على تفسير المفردات ودراسة الأسلوب والمعاني التركيبية وما وراء ذلك من معان ثانية .

وإلى جانب ذلك تجرى هذه الكلمة اصطلاحاً خاصاً على السنة الاصوليين والفلاسفة فيعرض لبيان ذلك ابن رشد في رسالته (٢) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » فيقول « ان التأويل اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجازية من غير أن يخل ذلك بعبادة العرب في التجوز من تسمية الشيء بسببه أو بشبيهه أو لا حقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عوودت في تعريف أصناف الكلام المجازي » ثم يرى أن الدقة في التأويل وتطلبه جهداً ذهنياً لا يتهيأ لكثير من المتعاطين تقتضي أنه لا يتكلفه الا طائفة خاصة من الناس وهم البرهانيون بالطبع والصناعة الذين يصلون إلى التأويل اليقيني كما لا تصح اذاعته في الناس لأن ذلك يؤدي إلى التفرق والاضطراب . وهو هنا يخص التأويل بتأويل المتشابهات التي تتصل بالعقائد والاصول الاولى .

(١) سيد المرصني رغبة الآمل من كتاب الكامل الجزء السابع ص ٥

(٢) ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٨ — المطبعة الجمالية

ويعرض لبيانها أيضا الاصوليون فيقول الغزالي (١) «إن القول بالتأويل يستدعي تمهيد أصل وضرب أمثلة . أما التمهيد فهو ان التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر . ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز . » وشعور الغزالي بأن التأويل يحتاج الى ما ذكره شعور اصله استعمال القرآن وقرنه هذه المادة بما انهم فيه المعنى وتعددت فيه مسالك الفهم .

وفى مقدمته من استعمال القرآن لهذه الكلمة وجريانها اصطلاحا خاصا على السنة الاصوليين والفلاسفة والمؤلفين ممن تنوعت ثقافتهم وتباينت اتجاهاتهم تبين اولية الاحساس الواضح بما بين الكلمتين من فرق بداهة استعمال القرآن نفسه ثم يتقدم للتفرقة بينهما الراغب (٢) فى بحث مفصل فى مقدمة التفسير وهو فيما ذهب اليه متأثر كثيرا باستعمال القرآن نفسه وبما اختص به من تعمق واضح فى الثقافة اللغوية والدينية . واذا أردنا استقصاء ما نقل من الاقوال فى محاولة التفريق بينهما قديما اعاننا على ذلك السيوطى فى كتابه (٣) «الاتقان فى علوم القرآن» فقد ذكر اقوالا كثيرة لم يعن بترتيبها تاريخيا ولكنها تدل فى مجملها على مبلغ ما احاط بهذه المسألة من غموض كما تدل على أن محاولة التفريق بينهما كانت تتلون بشخصية المتصدى لها وهى فى مجملها أيضا تعتمد على ما استقر من الاصطلاحات الادبية والمهم أنه عرف فى تفسير القرآن اعلان احدهما سموه تفسير او هو اسبق وجودا والثانى تأويلا وهو آخر وجودا . وما ذكره الراغب (٤) نستطيع أن نحدد

(١) المستصفى ج ١ ص ٣٨٦ — ٣٨٧

(٢) الراغب الاصفهاني — مقدمة التفسير ص ٣

(٣) السيوطى — الاتقان ج ٢ ص ١٧٣ — ١٧٤

(٤) مقدمة التفسير ص ٤٠٢ — ٤٠٣

الفرق بينهما وصلة كل منهما بالآخر فقد ذكر أن التفسير اعم وأن التأويل أخص . وخصوصيته تأتي من ناحيتين اولاهما ان التفسير بيان غريب الالفاظ او بيان لقصة يستطاع بها فهم نص متضمن لها . اما التأويل فهو بيان الجمل ومعانيها . ثانيتهما ان التأويل أغلب إستعماله في الكتب الالهية بخلاف التفسير فانه يستعمل فيها وفي غيرها . ومعنى هذا أن التأويل يتناول المعاني الثانية التي يعبر عنها الاصوليون والفلاسفة بأنها صرف اللفظ الى ما يمكن أن يحتمله بدليل . أما التفسير فيتناول بيان اللفظة اللغوية التي وردت في النص والمعنى الذي يعطيه ظاهره وما يمكن أن يعين على فهمه من بيان الظروف الخاصة التي احاطت بحياته أو التي تفسر أثرا ظاهرا في تركيبه وبذلك يكون التأويل خطوة تالية لخطوة التفسير . وتفرقة الراغب بينهما على هذا النحو الذي بينا أقرب إلى الحقيقة والتاريخ .

ميادينه في العربية — وللتفسير في العربية ميادين مختلفة فهناك تفسير أدبي وتفسير ديني ومزيج من الأدب والدين كما في القرآن . ويذهب كاتب مادة « تفسير » في دائرة المعارف الاسلامية إلى أن كلمة تفسير تطلق على الشروح التي تكتب على المؤلفات العلية والفلسفية ولكن يظهر أنها كانت تطلق أول الأمر على شروح الالياة فهي أسبق ظهورا في الناحية الادبية منها في الناحية العلية والفلسفية .

تخصيص التفسير الديني بالمبحث — وقد عنيت بخاصة بالتفسير الديني لأسباب أهمها أن الدين ظاهرة اجتماعية مشتركة بين الناس جميعا وأن الكتب الدينية التي انزلت لتنظيم هذا الدين كان تفسيرها والحاجة اليه والاهداف المنشودة منه ظاهرة مشتركة تجري على خطوط متشابهة إلى اهداف معينة سواء أكان هذا في الاسلام أم في غيره من الأديان الأخرى السابقة عليه .

وأياها فإن في دراسة التفسير في الكتب السابقة على القرآن والانتقال منها إلى دراسته في القرآن ما يحقق معنى الربط الذي توحيناه في دراسة أصول الحضارة الإسلامية بين أصول التفسير الديني في الإسلام وفي غيره من الكتب السابقة .

التفسير الديني والحاجة إليه — لقد رأينا أن الكتب الدينية بما لها من خصائص أهمها الوحي وأنها أنزلت لتنظيم الحياة الإنسانية في شتى أوضاعها ومختلف ميادينها وأزمانها قد كانت بحاجة إلى تفسير وبيان من نوع آخر يتلاءم وقداسة الكتاب الذي يراد تفسيره وصلته بالحياة نفسها من حيث تنظيمها بما يستشف منه من معان أخرى وبما يضاف إلى نصه من معان يسهل تطبيقها على مشكلات الحياة المتجددة حتى أن الذين تناولوا الأصول العامة للتفسير من المحدثين لم يغفلوا أصل ذلك فيقول كاتب مادة Interpretation في دائرة معارف الديانات والأخلاق بعد أن تكلم على أصول التفسير « إن تطبيق القواعد العامة على مجال خاص يجعلها تفسيرات خاصة وهي فيما نحن بصدد تفسيرات للكتاب المقدس وليس معنى ذلك أن الكتاب المقدس يتميز عن الكتب الأخرى بحكم وحيه ولكن الظروف الخاصة التي نشأ فيها ومحتوياته الخاصة وغايتها الخاصة منها تتطلب تطبيقا متميزا لهذه الأصول » ..

نشأته في الإسلام — ولقد أحس المسلمون الحاجة إلى تفسير كتابهم أول ما نزل . فهذا ابن قتيبة في القرن الثالث الهجري يقول في رسالته (٢) « المسائل والأجوبة » « أن العرب لا تستوى في المعرفة بجميع ما في القرآن

(١) Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. VII p. 393

(٢) ابن قتيبة — المسائل والأجوبة ص ٨

من الغريب والمتشابه بل أن بعضها يفضل في ذلك على بعض . وابن قتيبة في هذا التعليل للحاجة الى التفسير لا يبنيه على اعتبارات دينية فقط بل يؤصله على اعتبارات لغوية . « ثم يأتي ابن خلدون (١) بعد ذلك بقرون فيقول في مقدمته أول كلامه عن التفسير « ان القرآن انزل بلسان العرب وعلى أساليب بلغة العرب فكانوا كلهم يفهمونه ثم يحس بعد هذا التعميم بشيء من المجازفة التي لا يقرها تاريخ التفسير نفسه فيذكر بعد هذه العبارة أن في القرآن نواحي في حاجة الى البيان . فقال: وكان النبي (ص) يبين المحمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرف أصحابه بعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه . » . وتلك الأمور التي أشار اليها ابن خلدون وغيرها مما ذكره ابن قتيبة قد أحوجت إلى تفسير القرآن منذ نزل .

ويلاحظ الباحث أن المتشابه ظاهرة مشتركة بين الكتب الدينية جميعاً ولذلك كانت الحاجة إلى تفسيرها وبيان ظروفها وقيام طائفة خاصة على تفسيرها وتخرجها من ذلك العمل ظاهرة مشتركة أيضاً . فيقول المسعودي إن الآفاستأ أتى بها زارادشت لم يستطع ان يفهمها كثير من الناس لما فيها من آيات تعرض لمشكلات دينية تولى تأويلها زارادشت نفسه في كتاب سماه « زندا » ثم شرح هذا الكتاب في كتاب سموه « بازند » . وهذا العمل نفسه من جانب زارادشت صاحب الآفاستأ قوى الشبه بالعمل الذي قام به الرسول في تفسير بعض الآيات القرآنية . وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون نفسه . على أن هذا التحرج الذي وجدناه عند المسلمين من احجامهم عن تفسير القرآن قد وجدناه عند البراهمة (٢) ولم تبدأ حركة التحلل في تفسير الفيدا إلا منذ قام بيسكر أحد علماء القرن الرابع الميلادي فشرح الفيدا .

(١) ابن خلدون — مقدمة التاريخ ج ١ ص ٣٦٦ — المطبعة الاميرية .

(٢) تحقيق ما للهند من مقوله ص ٨

وكما رأينا أن التفسير في الكتب السابقة على القرآن لم يكن مباحا لكل من أراده بل تفردت به طائفة خاصة منهم . كذلك كان هذا في الاسلام . فقد تميزت طائفة من الصحابة بتفسير القرآن وكان من أساليبهم عليه شيء رجع اليهم فاستوضحهم ما يريد . ويعدد السيوطي في « الاتقان » أولئك الذين اشتهروا بتفسيره بادئا بالخلفاء الاربعة . ثم مثنيا بطبقات المفسرين .

زمنها — يعلل أستاذنا الخولي (١) في الرسالة التي كتبها عن التفسير تعليقا على مادة « التفسير » في دائرة المعارف الاسلامية اتجاها المسلمين إلى التفسير بالمأثور أول الأمر باعتبار اجتماعية تتعلق بحياة المسلمين والزمن الذي يعيشون فيه فيقول « ولعل المستوى العقلي للمسلمين في ذلك العصر وتحدد حاجاتهم العملية ثم ما لازم ذلك من روعة دينية مهيمنة ثم شعورهم بأن التفسير شهادة على الله بأنه عني باللفظ هذا جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا بالتوقيفي الذي نقل عن صاحب الرسالة نفسه . وفي الحق أن الزمن الذي بدأت فيه الخطوة الاولى في تفسير القرآن كان المسلمون يعيشون عيشة يسيرة لم يكن قد أصابها التعقيد الذي صعب حياتهم فيما بعد . وكانت عقليتهم لم تبلغ بعد درجة النضج الذي توفر لها فيما ولى ذلك فكانت ثقافتهم تمثل في ذلك الشعر الذي خلفوه والذي لم يدون إلا في أواخر الدولة الاموية بل كانت آثار التبدي لا تزال باقية فيهم . وكل ما يريدون أن ينشروا الدين في آفاق الجزيرة العربية وفي الوقت ذاته كانوا يتصلون ببعض الطوائف التي كان لها علم سابق بالديانات الاخرى كيهود المدينة وقد كان هؤلاء أثر كبير في حياة المدينة نفسها مما يظهر صدها في القرآن نفسه . وفي ذلك يقول أوليري (٢) O' Leary . في الفصل الذي عقده للكلام على الفترة العربية ما ترجمته :

(١) أمين الخولي رسالته في التفسير ص ٢

(٢) Arabic Thought & its place in history, p. 56

« أما المدينة فكان حس الحياة فيها يختلف اختلافا قويا عن نظيرة في مكة ففيها نمت الحياة المدنية كما ورثت هذه البيئة كثيرا من الانظمة الدستورية من الآراميين والمستعمرين من اليهود . وقد أحس النبي نفسه ذلك الفرق الكبير بمعاشرته هؤلاء الرجال الذين يحيون حياة منظمة بعكس هؤلاء الذين يعيشون عيشة قبلية . يريد سكان مكة . كما لاحظ اوليرى أيضا أن اتجاههم نحو الدين الجديد كان يختلف عن اتجاه قريش نحوه وهو يعزو ذلك إلى تأثير اليهود الخاص في هذه البيئة مما سنفصل القول فيه فيما يأتي :

حياة التفسير الأثرى بعامة — قلنا أن التفسير الأثرى كان أول أنواع

التفسير ظهورا . ورأينا أن الزمن الذى نشأ فيه كان ملزما بالتأثر بمخلفات الأديان القديمة وبخاصة اليهودية في الجزيرة العربية ولا سيما أن هذه الأديان كانت تعتمد على كتب مقدسة ذكرها القرآن وسمى أهلها أهل كتاب وناداهم بذلك في كثير من آياته . ويعلل ابن خلدون (١) قبول هذه المرويات باعتبار اجتماعية ودينية ويعد من هذه الاعتبارات الاجتماعية غلبة البداوة والامية على العرب وتشوفهم إلى معرفة ما تشوف اليه النفوس البشرية من البحث في أسباب المكونات وبدء الخليفة وأسرار الوجود وهم في ذلك إنما يسألون أهل الكتاب قبلهم ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التي سوغت عنده قبول هذه المرويات في تساهل وبعد عن الصحة أن مثل هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل فتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا تفسيراتهم بمنقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب فكانوا بداء مثلهم لا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ولا تعلق لها بالأحكام الشرعية التي يحتاط لها . ويضاف إلى ما علل

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٦٧ — المطبعة الاميرية .

به ابن خلدون قبول هذه المرويات ان الحركة الاولى فى تفسير القرآن كانت تعتمد على النقل وليس ثمت مجال للعمل الفكرى الذى ينبى ويثبت وانما الامر مرده الى الرواية المحضة وطبيعى ان يتردد على الالسنه ذكر كثير من هذه الاحداث المنقولة عن بنى اسرائيل وإن تتلقى بالاطمئنان . ولقد شعر النبى نفسه بهذه الموجة العنيفة التى غمرت المسلمين فى هذه الفترة فأخذ ينهى عن الاخذ عنهم ء والحديث المروى عن عمر يبين مبلغ تأثره بذلك اذ يقول « اتهمكون فيها يا ابن الخطاب والله لقد جئتكم بها بيضاء نقية » حين مر عليه وهو يستمع إلى قاص يهودى .

وليس معنى ذلك أن المنقول المختلفة من الاديان المختلفة التى ترامت إلى علم العرب كان لها أثرها فى الجانب العملى من الدين بل ظل الفقه أو آيات الاحكام بعيدة عن هذا التأثير بمثل هذه المنقولات وإن كان يذهب الى عكس ذلك كاتب مقال «The Influence of Judaism on Islam» فى كتاب « تراث بنى إسرائيل » (١) اذ يقول ابن حديث « أبغض الحلال الى الله الطلاق » مأخوذ من اليهودية كما يذهب إلى أن المسلمين قد تأثروا بالمناهج البحث الدينى عند اليهود ولا تناقش هذا مذهب اليه فان لذلك مكانه من الدرس . وتظهر فى هذا اللون من التفسير طبيعة التفكير الاسلامى الاول من السهولة فى فهم النص وعدم التعمق فيه كما يروى عن عمر فى معنى الأب وما يروى من أن ابن عمر أقام على حفظ البقرة وفهمها كذا من السنين فاما يرجع إلى ما يروى حولها من الآثار الكثيرة المتشعبة . ويروى هذا التفسير عن شخصيات عرفت فى التاريخ بأنها أرباب التأويل وأهله كابن عباس وابن مسعود وعمر وعلى وأول هذه الشخصيات ابن عباس وللرواية عنه طرق

(١) The Legacy of Israel, p. 166

(٢) التذهيب ص ٣٠٦ والاقان ص ٢ ص ١٨٨

مختلفة يصحح أهل الجرح والتعديل منها طرقا ويبتلون أخرى وخير الطرق عنه طريقة على ابن أبي طلحة الهاشمي المتوفى سنة ١٤٣ هـ وقد اعتمد عليه البخاري في صحيحه ومن جيد الطرق عنه أيضا طريق قيس ابن مسلم السكوني المتوفى سنة ١٢٠ هـ وقد روى هذا عن عطاء بن السائب وطريق ابن اسحاق صاحب السير وأوهى طريقة طريق الكلبي عن ابى صالح فان انضمت اليه رواية محمد بن مروان السدي الصغير المتوفى سنة ١٨٦ هـ فهي سلسلة الكذب وكذلك طريق مقاتل ابن سليمان ابن بشر الأزدي المتوفى سنة ١٥٠ هـ . غير أن الكلبي يفضل مقاتلا لما فيه من المذاهب الرديئة وطريق الضحاك ابن مزاحم السكوني المتوفى سنة ١٢ هـ عن ابن عباس منقطعة فار . الضحاك لم يلقه وان انضم الى ذلك رواية بشر بن عمارة فضعيفة ضعف بشر . وقد اخرج عنه ابن جرير وابن ابى حاتم وان كان من رواية جرير عن الضحاك فأشد ضعفا لأن جريرا شديد الضعف متروك وانما أخرج عنه ابن مردويه والشيخ ابن حبان دون ابن جرير .

ولما كان هذا التفسير يقوم على الرواية فإن الخلاف فيه يسير وهذا طبعي لأن العقلية الإسلامية لما تكن قد مرنت على أساليب البحث العلمي الدقيق . وقد لاحظ هذا ابن تيمية (١) فقال ان الخلاف في التفسير الأثرى يرجع الى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد . ويرده الى ثلاثة وجوه .

١ — أن يعبر كل منهم عن الاسم بعبارة غير صاحبه فالمسمى واحد وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الآخر مع أن كليهما حق .

٢ — أن يذكر كل منهم في تفسير الاسم بعض أنواعه على سبيل التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر .

(١) ابن تيمية — مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٩١ — ١٩٤ مطبعة المنار

٣ — أن يذكر أحدهم لنزول الآية سبباً أو أكثر ويذكر الآخر خلاقه وهو فيما يرى لا يعد خلافاً .

كيف تأثر التفسير بهذه الإسرائيليات — نبدأ أولاً بتعريف هذا اللفظ .

فالإسرائيليات جمع مفردة اسرائيلي . واليهود أعم من بني اسرائيل لأن من دخل اليهودية قد لا يكون اسرائيلي النسب . ولن نعني باشتقاق الكلمتين وما كان بين اللغويين من خلاف في اشتقاق الكلمة الثانية . بيد أنا ونحن في مقام الحديث عن الاسرائيليات نقول أن هذه الكلمة يهودية الأصل . وقد غلبت على كل ما نقل من اليهودية الى الإسلام وما نقل عن الأديان الأخرى اليه أيضاً . ولكنها خصت بهذا الاسم لأن أغلب ما نقل عن اليهودية والأديان الأخرى كان طريقه غالباً أولئك الاسرائيليون ، والاسرائيليون شعب سامي قديم يرتكز دينه على كتاب سماوي ويتميز بالدراسات الدينية المختلفة التي تنصدي لأصول العقيدة عندهم ولأساليب التشريع العملي في استنباط الاحكام ولهم كتبهم الدينية المعروفة . وقد اشار الى ذلك صاحب كتاب اخبار الحكماء . وقد كان في جزيرة العرب بينات يهودية خالصة هي يثرب وتيماء وفدك وخيبر ، وقد كان اليهود الذين يسكنون هذه البقاع يحملون معهم تراث أسلافهم فهم يهود ديناً وعادات واخلاقاً . وقد كان العرب قبل الإسلام يتصلون بهؤلاء اليهود ويسمرون معهم ويتلقون عنهم بعض الاحداث التي كان لهم بها علم سابق فلما جاء الإسلام دخلت طائفة منهم فيه كعبد الله ابن سلام ووهب بن منبه وكعب الاحبار ولدينا كثير من احاديث هؤلاء القوم التي كانوا بها يحدثون المسلمين نجدتها مبثوثة في حلية الاولياء لأبي نعيم وفيها من اليهودية كثير كما فيها النقل عن التوراة نفسها بل أن بعض المسلمين المعروفين بدراسة القرآن كان يذهب اليهم ليسألهم عن أشياء من هذه الاسرائيليات فيروى

الطبري (١) ان ابن عباس نفسه كان يرجع الى ابي الجلد غيلان بن فروه الازدي فيسأله عن بعض هذه الاسرائيليات وانه كان يتلقاها منه تلقيا حسنا كما يروى أن عمر بن الخطاب كان يذهب الى مدراساتهم ويستمع الى علمائهم ويعجب من موافقة التوراة للقرآن والقرآن للتوراة. كما يروى أيضا أن عبد الله بن عمرو بن العاص اصاب زاملتين يوم اليرموك وكان يحدث الناس بما فيهما اعتمادا على حديث مروى .

وهذه الاسرائيليات التي دخلت التفسير كثيرة متشعبة يحتاج ترتيبها الى وقت مسرف في الطول لأن حديث القرآن عن بنى اسرائيل حديث طويل كما لم يفته أيضا أن ينبه الى مواطن العبرة فيما أورد من قصصهم كما أشار إلى بعض احكامهم التشريعية العملية كمسألة القصاص « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين — الآية » وكستحريم بعض الأشياء عليهم أو الحوايا أو ما اختلط بعظم كما ناقش أصول العقيدة عندهم أحيانا وقالت اليهود عزيز بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله. وقد دخلت هذه المرويات فوق ما ذكرنا من طريقين أولهما طريق القصاص ويلاحظ أن القصص الاسرائيلي لم ينفذ أثره الى أعماق الحياة الاسلامية الا بعد أن أصبح القصص فنا عمليا يقال في المساجد . والقصص الاسرائيلي أقوى أثرا وابلغ عبرة فهو لذلك مادة خصبة لهؤلاء القصاص يعودون اليها متى شاءوا فيأخذون منها ما يعينهم على أداء مهمتهم وقد شعر المسلمون الأولون بخطر هؤلاء القصص وتزايدتهم وحسبنا في هذا ما يرويه الغزالي في الأحياء الجزء الأول (٢) باب العلم « أما القصص فهو بدعة وقد ورد نهى السلف عن الجلوس الى القصص وقالوا لم يكن ذلك في زمن رسول الله ولا في زمن ابى بكر

(١) الطبري — جامع البيان ج ١٣ ص ٨٢

(٢) الغزالي — الأحياء ج ١ ص ٢٦ المطبعة المرقية

ولاعمر حتى ظهرت الفتنة فظهر القصاص . وقد روى ان ابن عمر خرج من المسجد فقال ما أخرجني الا القصاص ولولاه ماخرجت وقال ضمرة لسفيان الثوري « نستقبل القاص بوجه وهنا قال ولوا البدع ظهوركم » وقال ابن عون « دخلت على ابن سيرين فقال ما كان اليوم من خبر فقلت نهي الامير القصاص ان يقصوا فقال وفق للصواب » . وقد اشتهر بعض هؤلاء القصاص بتفسير القرآن ومنهم في القرن الثالث الهجري موسى الاسواري وعمر ابن قائد الاسواري . وكان هذا الثاني يقل في تفسيره حتى أنه ظل يقص ستا وثلاثين سنة فابتدأ بسورة البقرة فما ختم القرآن حتى مات . ويعمل ذلك الجاحظ (١) بان كان حافظاً للسور ووجوه التأويلات . وبدلنا على أن هؤلاء القصاص كانوا يبدون عناية خاصة بالقصص الاسرائيلي ان نوف بن فضالة كان يقص بالكوفة وقد ذكر البخاري أن سعيد بن جبير سأل بن عباس فيما يزعمه نوف من أن موسى صاحب الخضر هو موسى بن اسرائيل فقال كذب عدو الله . وقد قوى سلطان القصاص حين كانوا يستغلون لمبادئ سياسية أو اجتماعية .

٢ — طريق المذاهب الدينية القريبة من مذاهب أهل هذه النقول —

وإذا عرفنا أن الشيعة قد استوطنوا العراق التي هي مهد الدراسة اليهودية من قديم وعرفنا أن التلمود البابلي كتب في هذه البيئة أدركنا صلة تأثيرهم بهذه الدراسة الى الحد الذي نجده عندهم في تأويلاتهم البعيدة وتعسفاتهم البالغة .

كيف واجه المفسرون هذه الاسرائيليات — لم يطمئن كثير من المسلمين منذ عصور مبكرة الى التفسير المروى . فتناولوه بالنقد أجمالاً وتفصيلاً فاحمد بن حنبل يقول « ثلاثة ليس لها اصل التفسير والملاحم

(١) الجاحظ — البيان والتبيين ج ٢

والمغازي» أى ليس لها اسناد لان الغالب عليها المراسيل - ويقول بن تيمية (١) فى رسالته «أصول التفسير» بعد ذكر وضع الحديث والادلة على كذبه. وفى التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة مثل الحديث الذى يرويه الثعلبي والواحدى والزحشرى فى فضائل السور سورة سورة فانه موضوع باتفاق أهل العلم. ثم ينقد ابن تيمية (٢) نفسه بعض رجال هذا التفسير الذين تهاقتوا على رواية الآثار الضعيفة فيقول «والثعلبي كان فيه خير ودين وكان حاطب ليل ينقل ما ورد فى كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع، ويذهب بن تيمية ايضاً فى رسالته «معارج الوصول» (٣) الى أن القرآن مستقل بنفسه وليس صاحبه فى حاجة إلى الرجوع إلى الكتب السابقة عليه. بخلاف ذلك النصارى فانهم فى حاجة الى التوراه ليتبينوا فيها أحكام دينهم.

ولقد تصدى لنقد هذه المرويات الاسرائيلية وتفصيل القول فيها بن كثير فى صدر كتابه عن التاريخ وتفسيره (٤) ايضاً. وهو يرى أن القرآن قصد الى الاجمال فيجب الوقوف عند ما قصد اليه. ويقسم الاسرائيليات الى ثلاثة أقسام (١) ما وافق الكتاب (٢) وما خالفه (٣) وما توقف فيه. ويرى ألا حاجة الى رواية ما خالفه لثبوت التحريف فيما كان بأيديهم من التوراة. ولا حاجة لروايه ما وافق الكتاب إستعاضة بالكتاب عنه. ويجيز رواية ما توقف فيه لأنه يرجع الى أمور يختلف فيها المفسرون. ولكننا نجد فى القرن التاسع ابراهيم بن حسن المعروف بالبقاعي لما ألف كتابه

(١) ابن تيمية - رسالة فى أصول التفسير ص ١٩ طبع دمشق ١٩٣٦

(٢) ابن تيمية - رسالة فى اصول التفسير - الموضع السابق

(٣) ابن تيمية معارج الوصول ص ٥٤

(٤) ابن كثير - تفسير القرآن - المقدمة ص ٣

المعروف بمناسبات القرآن وقد استشهد فيه بمثل التوراة والزبور والإنجيل وعاب العلماء عليه ذلك، ألف كتابه «الاقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة» رداً على المنكرين عليه عمله، والكتاب محفوظ بدار الكتب تحت رقم ٤٩ ويرى البقاعي في الفصل الثاني منه أن النقل من الكتب القديمة جائز على فساد ما ذهب إليه أصحابها ويستشهد في الفصل الثالث على صحة ذلك بحادثة الرجم ويذكر عدة أحداث من استشهاد النبي بالتوراة على صحة ما يدعيه، وفي الفصل الرابع يذكر شواهد يحسن الاستدلال بها على أن ذلك يسر النبي فيروى أن النبي صلى الله عليه وسلم جلس على المنبر وهو يضحك بعد أن جمع المسلمين ثم قال لهم «اتدرون لما جمعتمكم» قالوا الله ورسوله أعلم. قال أي والله ما جمعتمكم لرغبة ولا لرهبة ولكني جمعتمكم لأن تميا الداري كان رجلاً نصرانياً فجاء وباع وأسلم فحدثني حديثاً وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح، وفي رواية المسيح الدجال.

وكل ذلك يذكره البقاعي تمهيداً للرأى المقبول عنده في النقل من الكتب القديمة فيقول في الفصل الثامن أن حكم النقل عن بني إسرائيل الجواز وإن لم يثبت ذلك المنقول وكذلك ما نقل عن غيرهم من الكفار لأن المقصود به الاستئناس بخلاف ما نستدل به في شرعنا فإنه العمدة في الاحتجاج بالدين فلا بد من ثبوته. ثم يقسم المنقول فيقول «والذي عندي من الأدلة ثلاثة أقسام موضوعات وضعاف وغير ذلك. فالذي هو ليس بموضوع ولا ضعيف مطلق ضعف يورد للحجة، والضعيف المتأسك يذكر للترغيب، والموضوع يذكر لبيان التحذير منه، فإذا وازنت ما ينقله أئمتنا عن أهل ديننا للاستدلال بشرعنا بما ينقله الأئمة عن أهل الكتاب، سقط من هذه الأقسام الثلاثة في النقل عنهم ما هو للحجة فإنه لا ينقل عنهم ما يثبت به حكم من أحكامنا ويبقى ما يصدقه كتابنا فيجوز نقله وإن لم يكن في حين ما يثبت لانه في حكم

الموعظة لنا . وأما ما كذبه كتابنا فهو كالموضوع لا يجوز نقله إلا مقرونا ببيان حالة، ثم يستشهد البقاعى على ذلك بعدة شواهد .

والفرق واضح بين رأى ابن كثير والبقاعى فالأول لم ينظر الى الرواية وإنما نظر الى طبيعة المنقول والمنقول اليه من حيث الموافقة والمخالفة . أما الثانى فنظر إلى السند والى طبيعة المنقول والمنقول اليه . كما أنه نظر فيما يتصل بالنقل الى الاحكام العملية ثم الى ما سواها من القصص . وهذا ما لاحظته جولد سيهر فى كتابه « دراسات اسلامية » اذ يقول « ان الحركة النقدية للمحدثين كانت موجهة الى أحاديث الحلال والحرام . أما غيرها من القصص فكانوا يتسامحون فيها » . يقول احمد « اذا روينا عن رسول الله فى الأعمال تساهلنا فى الاسناد » . ونجد كثيرا من هذا فى كتب التصوف والفضائل والاخلاق كفضائل سور القرآن التى رواها أبو عصمه عن عكرمة عن ابن عباس . وقد سئل أبو عصمه عن سبب وضعه لها فقال رأيت الناس تحولوا عن القرآن واشتغلوا بفققة ابى حنيفة ومغازى ابن اسحاق فوضعها حسبه . وما يذكره جولد سيهر قريب مما يقوله ابن خلدون فى مقدمته عن تساهل المسلمين فى رواية الآثار الدينية المروية عن أهل الديانات الداخلة فى الاسلام .

التفسير الأثرى — كتبه ورواياتها وما يتصل بذلك — بينا فيما سبق نشأة التفسير الأثرى وعرضنا للاسباب التى دعت الى الاتجاه اليه وعرضنا لتأثره بالاسرائيليات وعللنا ذلك ذاكرين ماذهب اليه ابن خلدون ثم أشرنا الى المناقشات التى دارت حول الاستعانة ببعض هذه الاسرائيليات فى تفسير القرآن وبخاصة فى القرن الثامن الهجرى وسنفصل القول فى التفسير الأثرى وكتبه ورواياتها وما يتصل بذلك .

ونقرر أولا أن محاولتنا فى تأريخ تفسير القرآن محاولة تحتاج الى

الاكمال المستمر اذ أنه لم تصل إلى أيدينا كثرة الكتب التي تشمل الحركات المختلفة التي ظهرت في تفسير القرآن على اختلاف الاعصر فثلا اين تفسير ابن عيينة سنة ١٩٨ هـ الذي يقول عنه ابن النديم في فهرسته « وله تفسير معروف ». ثم أين تفسير ابن قدامه (١) الثقفى المتوفى سنة ٦٠ أو ٦١ هـ والذي أدرك الفتنة الاسلامية في فجر حياتها وأين تفسير ابن بشير السلسى المتوفى سنة ١٨٣ هـ بل أين تفسيرات أبناء ابى شيبة وهم ثلاثة يسمون بهذا الاسم وقد أشار إلى هذه التفسيرات جميعا صاحب الفهرست وهى فى جملتها تمثل لونا واحدا من ألوان التفسير وهو التفسير الاثرى .

أول كتاب مدون ظهر فى التفسير الاثرى — لم يدون التفسير فى
العصر الاول للاسلام لاسباب معروفة وهى خشية الخلط بينه وبين القرآن .
ويذكر كاتب مقدمة تفسير الطوسى المسمى بجمع البيان (٢) فى تفسير القرآن
إن أول كتاب مدون ظهر فى التفسير الاثرى كان لسعيد بن جبير المتوفى
سنة ٦٤ هـ . ولعل ذلك منه سهو إذ أن ابن النديم أشار إلى من هو أقدم منه
وهو ابن قدامة الثقفى المتوفى سنة ٦١ هـ . على أن سعيد بن جبير نفسه كان من
أشد الناس اجتنابا لتدوين شىء فى التفسير . وقد ذكر ابن خلكان (٣) فى
ترجمته أنه سئل أن يدون شيئا من التفسير فقال أن قطع لسانه أهون عليه
من ذلك .

ويذهب جورجى زيدان فى كتابه تاريخ أدب العرب (٤) إلى أن مجاهدا
كان أول من دون فى التفسير ثم يعقب على ذلك بأنه كان راويا عن ابن

(١) ابن النديم — الفهرست ص ٢٩ ويقول عنه ابن النديم أنه غزا الروم

(٢) مقدمة تفسير جمع البيان للطوسى ص ٧

(٣) ابن خلكان — وفيات الاعيان ج ١ ص ٢٥٦

(٤) جورجى زيدان — تاريخ أدب العرب ج ١ ص ٢٠٥

عباس فتفسيره رواية لتفسير ابن عباس .

والقطع بأول كتاب دون في التفسير ليس سبيله سهلا . واسكن المهم
أن حركة التدوين في التفسير ظهرت منذ القرن الاول وانها كانت حركة
مزوجة بالفقه ولذلك قالوا أن واضع التفسير مالك بن أنس بمعنى
جامعه لا مدرسه .

وقد وصلت الى أيدينا بعض من كتب التفسير الاثرى القديمة كتفسير
يزيد بن هارون السلى المتوفى سنة ١١٧ هـ وتفسير مقاتل بن سليمان وهو
محفوظ بالمكتبة الحميدية بالاستسانة . وأقدم ما وصلت اليه يدي من هذه
المخطوطات في التفسير تفسير عبد الرزاق الصنعاني المتوفى سنة ٢١١ هـ . وفي
دار الكتب المصرية نسخة مخطوطة منه تحت رقم ٢٤٢ وتقع في مجلد واحد
يذكر في أوله مقدمة عن قال في القرآن برأيه . ويفسر القرآن على ترتيب
المصحف ويعتمد في كل ما يقوله على الرواية والمؤلف أول سلسلة من سنده
ويقصد في النقل من المرويات الاثرية حول النص ولا يعنى بالشواهد
الأدبية بل يلتزم الرواية حتى في معانى الالفاظ اللغوية وتبدو في هذا التفسير
بعمامة الروح التي كانت تسيطر على مفسرى القرآن الأولين من الحذر في
القول بالرأى في القرآن دون ترجيح رواية على أخرى أو معنى على آخر .
قال في تفسير قوله « قل هو الله احد الله الصمد » عبد الرزاق عن معمر عن
الحسن قال الصمد الدائم » وقال قيس بن الربيع عن منصور عن مجاهد قال
« الصمد الذى لا جوف له عبد الرزاق عن قيس بن عاصم قال « الصمد السيد
الذى انتهى في سؤدده وهنا يظهر ما لاحظته بن تيمية من أن الخلاف في
التفسير الاثرى خلاف تنوع لا تضاد ثم يأتى بعده ابن جرير المتوفى سنة
٣١٠ هـ وبينهما قرابة قرن فيفسر القرآن بالاثار المروية وتبدو في تفسيره
سرعة جمع الآثار وترتيبها وتميمتها كما يبدأ ابن جرير الخطوة التالية في التفسير

الأثرى بالترجيح بين الأقول واختيار أقربها اتصالاً بما يعطيه ظاهر النص كما يعنى بالشواهد الأدبية عناية كبيرة .

ويلاحظ الباحث أنه منذ ذلك الوقت بدأت تتضخم الشواهد الأدبية فى التفسير فيذكر السيوطى فى طبقات المفسرين (١) أن الشنبوذى المتوفى سنة ٣٣٨ هـ . كان يحفظ خمسين ألف بيت من الشعر شواهد للقرآن .

وبذلك بدأ التفاعل القوى بين الآثار المروية والشواهد الأدبية ومنذ أواخر القرن الثالث بدأت محاولة جمع العلوم التى تعين على فهم القرآن والتى تجعل البحث فيها بحثاً مستقلاً لا يلحق بالتفسير على الرغم من أن الشائع أن هذه المحاولة بدأت حوالى القرن السابع على ما ذكره السيوطى (٢) فى كتابه « إتمام الدراية لقراء النقاية » إذ يقول فى صدد حديثه عن علم التفسير « وهو علم نفيس لم أقف على تأليف فيه لأحد من المتقدمين حتى جاء شيخ الإسلام البلقينى فدونه ونقحه وهذبه ورتبه فى كتاب سماه « مواقع العلوم من مواقع النجوم » فأتى بالعجب العجاب وجعله خمسين نوعاً على نمط أنواع علوم الحديث ، وقد استدرجت عليه من الأنواع ضعف ما ذكره الخ . وإشارة السيوطى نفسها تدل على أن هذه المحاولة قد بدأت قبل عصر البلقينى فهو يقول « دونه ونقحه وهذبه ورتبه فى كتاب » فيترك ابن بشار الانبارى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ كتاباً يسميه « علوم القرآن » وهو يبدوه بذكر نبذ فى فضائل القرآن ثم يثنى بالمرويات على أن كلام الله غير مخلوق ثم يذكر أقوال الصحابة فى ذلك ثم يذكر أقاويل أهل البلدان — مكة والمدينة والكوفة والبصرة واليمن والشام والجزيرة والثغر ومصر وخراسان وبغداد وأصفهان — ثم يبين معنى الحديث « أنزل القرآن

(١) السيوطى — طبقات المفسرين ص ٣٧ طبع أوربا

(٢) السيوطى إتمام النقاية لقراء الدراية المطبوع على هامش مفتاح السكاكى

على سبعة أحرف » ويذكر في ذلك أربعة عشر قولاً ثم يذكر كتابة المصحف
 وهجاءه وعدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه ونقله حسب المصاحف
 المختلفة . ثم يتصدى لذكر أجزاء القرآن وأرباعه وأخماسه وأسداسه ثم يذكر
 السور المكية والمدنية جملة ولغات القرآن وما ورد فيه من الألفاظ غير
 العربية ثم يذكر أدب الوقف والابتداء ويفيض في بيان ذلك ثم يذكر
 التشابه في القرآن ويفيض في بيان ألوانه وأنواعه مع ذكر نماذج مختلفة لكل
 نوع منها ، ويحتم الكتاب بأبحاث أخرى تتصل بهذا كله ويأتي بعد ابن
 جرير ، البغوى وكلاهما مشرقى وبينهما قرابة قرنين من الزمان فيعتمد على مثل
 ما اعتمد عليه ابن جرير في تفسيره ، ولكنه يحذف الأسانيد ويذكرها
 إجمالاً في مقدمته وكان المنتظر أن يكون البغوى دقيقاً فيما يأخذ به من
 الأسانيد وبخاصة أنه من رجال الحديث وله دراية واسعة بمراتب الجرح
 والتعديل ولكنه لم يفعل شيئاً من ذلك فنقل كثيراً من الاسرائيليات كما أنه لم
 ينظر نظرة دقيقة فاحصة في أسانيدده على الرغم من أن ابن تيميه (١) يحاول
 أن يبرئه من التأثير بالاسرائيليات إذ يقول في رسالته « أصول التفسير » أنه
 مع أنه أشق تفسيره من تفسير الثعلبي وهو فائض بالاسرائيليات لم يتأثر به .
 قال البغوى في تفسير الآيات « وإذ واعدنا موسى ثلاثين ليلة وأكلمناه
 بعشر وكانت بنو اسرائيل قد استعاروا حلياً كثيرة من قوم فرعون حين
 أرادوا الخروج من مصر لعمل عرس لهم فاهلك الله فرعون وبقيت تلك
 الحلى في ايدي بنى اسرائيل فلما فصل موسى قال السامرى لبنى اسرائيل إن
 الحلى التى إستعتموها من قوم فرعون غنيمة لا تحل لكم فاحفروا حفرة
 وادفنها فيها حتى يرجع موسى فيرى فيها رأيه » . ثم يروى عن السدى
 فيقول « ان هارون عليه السلام أمرهم أن يلقوها في حفرة حتى يرجع موسى

ففعلوا . فلما اجتمعت الحلى صاغها السامري عجلا في ثلاثة أيام ثم التى فيها القبضة التى أخذها من تراب فرس جبريل فخرج عجلا من ذهب مرصعا بالجواهر كأحسن ما يكون فخار خوره وقال السدى كان يخور ويمشى .

ثم يروى عن ابن جريج وصف الدابة التى تكلم الناس فى تفسير الابقه واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون فيقول روى ابن جريج عن ابى الزبير فى وصف الدابة رأسها رأس الثور وعينها عين الخنزير وأذنها ذن أفيل وقرناها قرنا أيل وصدرها صدر أسد ولونها لون نمر وخصرتها خاصرة هرة وذنبها كبش ذنب الخ . ويبين ذلك المثلان ما تأثر به البغوى فى تفسيره من الاسرائيليات المختلفة فى المثال الاول تظهر أثر الفكرة الدينية فى نشأة عيسى فى بيان صياغة الثور وانه من قبضة تراب من تراب فرس جبريل . واذا كان البغوى قد اقتصد فى الثقل من هذه المرويات فلأن تلك سبيله التى رسمها لنفسه أول كتابه . ولو أطلق لنفسه فى رواية الاخبار لكان تفسيره مجالا واسعا خصبا لدراسة الاسرائيليات وألوانها فى التفسير .

ويظهر الفرق واضحا بينه وبين ابن جرير فالثانى إحتياط فى روايته ونسبها الى أصحابها فيذكر القول ويذكر أسانيد صاحبه التى استخدمها فى تقرير مذهب اليه كما سنعرض لذلك حين المقارنة بينه وبين ابن عطية الغرناطى فى تفسيره المسمى بالوجيز .

فاما صنيع البغوى فى أسانيده فكان كما ذكرنا لا يقوم على تحر ودقة ونذكر اجمالا ما ذكره أهل الجرح والتعديل فيها مكتفين بالإشارة الى بعض منها يقاس عليه البعض الآخر .

مقاتل بن سليمان (١) روى عن الضحاك ومجاهد وروى عنه ابن عيينه

(١) الحزرجى — خلاصة تذهيب الكمال فى اسماء الرجال فى أماكن متعددة

وعلى بن الجعد . قال الشافعي الناس عيال عليه في التفسير وقال ابن المبارك ما أحسن تفسيره لو كان ثقة وقال الحرابي لم يسمع من مجاهد شيئا وقال أبو حنيفة مشبه وكذبه وكسبح . قال حبان كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب وكان مشبهها يكذب .

الضحاك ابن مزاحم الهلالي مولا هم الخراساني ويكنى أبا القاسم روى عن أبي هريرة وابن عباس وأبي سعيد وابن عمرو وزيد ابن أرقم وأنس — قال سعيد بن جبير لم يلق ابن عباس ووثقة أحمد وابن معين وابن زرة وقال ابن حبان في جميع ما روى نظر إنما اشتهر بالتفسير .

زيد بن اسلم قال مالك كان زيد يحدث من تلقاء نفسه الخ .. ولقد عاش الغزالي في الزمن الذي عاش فيه البغوي وان كانا يختلفان في البيئة ومقوماتها ولكنهما يمثلان خطوة جديدة في التفسير الاثرى تبدو فيها آثار التدقيق الأدبي بجانب التدقيق الديني كما تبدأ تظهر أثر الثقافات الجديدة التي حظى بها العرب في النظر إلى المعنى القرآني ودقة التفريق بين المعاني المختلفة والاستعانة على ذلك بعلوم اللغة والأدب . كما يظهر الفرق بينهما أيضا فيما يتصل باختيار الاسانيد .

وسنقوم بشيء من المقارنة بين جملة من الآيات اخترناها من تفسير ابن جرير كما اخترنا نظائرها من تفسير ابن عطية الجزء السابع المخطوط بالمكتبة البلدية بالاسكندرية لندرك مدى آثار النقلة الجديدة التي صحبت حياة التفسير الأثرى .

قال ابن جرير في تفسير الآيات ما أشهدتهم خلق السموات والأرض الجزء الخامس عشر — ما أشهدت ابليس وذريته خلق السموات والأرض ولا خلق

أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا ، يقول ما أحضرتهم ذلك فاستعين بهم على خلقها ولا خلق أنفسم . يقول ولا أشهدت بعضهم أيضا خلق بعض منها فاستعين به على خلقه بل تفردت بجميع ذلك بغير معين ولا ظهير يقول فكيف اتخذوا عدوهم أولياء من دوني وهم خلق من خلق أمثالهم وتركوا عبادتي وأنا المنعم عليهم وعلى أسلافهم وخالقهم وخالق من يوالونه من دوني منفردا بذلك من غير معين ولا ظهير وقوله « وما كنت متخذ المضلين عضدا يقول وما كنت متخذ من لا يهدي الى الحق ولكنه يضل فمن تبعه يجر به عن قصد السبيل — أعوانا وأنصارا وهو من قولهم فلان يعضد فلانا إذا كان يقويه ويعينه ، وبنحو ذلك ذكر بعض أهل التأويل . ذكر من قال ذلك . حدثنا بشر حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة قوله وما كنت متخذ المضلين عضدا أى أعوانا — حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرازق قال أخبرنا معمر عن قتادة مثله وإنما يعنى بذلك أن إبليس وذريته يضلون بنى آدم عن الحق ولا يهدونهم للرشد وقد يمتثل أن يكون عنى بالمضلين الذين هم أتباع على الضلالة وأصحاب على غير هدى . قال ابن عطية فى الورقة ٣٣ و٣٤ و٣٥ من الجزء السابع الذى أشرنا اليه آنفا فى تفسير الآية نفسها :

الضمير فى أشهدتهم عائد على الناس وعلى الكفار بالجملة فتضمن الآية الرد على طوائف من المنجمين وأهل الطبائع والمتحكمين من الأطباء وسواهم من كل من يتخوض فى هذه الاشياء — وحدثني أبى رضى الله عنه قال سمعت الفقيه أبا عبد الله محمد بن معار المهدوى بالمهديّة يقول سمعت عبد الله الصقلّى يقول هذا القول ويتأول هذا التأويل فى هذه الآية وانها رادة على هذه الطوائف وذكر هذا بعض الاصوليين . وقيل الضمير فى أشهدتهم عائد على ذرية إبليس فهذه الآية على هذا تتضمن تحقيرهم والقول الأول أعظم فائدة

وأقول أن الغرض المقصود أولا بالآية هم إبليس وذريته . وبهذا الوجه يتجه الرد على الطوائف المذكورة وعلى الكهان والعرب المصدقين لهم والمُعظمين للجن حيث يقولون أعوذ بعزير هذا الوادى إذ الجميع من هذه الفرق متعلقون بإبليس وذريته وهم أصل الجميع فهم المراد الأول بالمضلين . ويندرج هذه الطوائف في معناهم وقرأ الجمهور وما كنت متخذ المضلين وقرأ أبو جعفر والجحدري والحسن بخلاف وما كنت بالمضلين — والعصد استعارة للبعين والمؤازر وهو تشبيه بعضد الانسان الذى يستعين به . وقرأ الجمهور عضدا بفتح العين وضم الضاد وقرأ أبو عمرو والحسن بضمهما وقرأ الضحاك بكسر العين وسكون الضاد وقرأ عيسى بن عمر بفتحهما . وفيه لغات أخرى .

فنى أن ابن جرير يعيد الضمير على إبليس وذريته أولا ولكن ابن عطية يناقش الآراء المختلفة ويرجح منها ما ذهب اليه ابن جرير ثم يحاول أن يربط بين هذا الترجيح وبين ما شاع فى البيئة العربية من الاستعانة بالجن على الامر الصعب وتصديق الكهان وسواهم ثم يحاول أن ينظر نظرة أعمق فيجمع بين الأقوال المختلفة فيقول ويندرج هذه الطوائف فى معناهم ثم يعنى عناية خاصة بالقراءات وإيرادها — والعناية بها كما نرى توسع ملحوظ فى بيان الالفاظ اللغوية ومعانيها فى الجملة ومعنى الجمل نفسها فى السياق العام الذى تنساق فيه الآية ثم ينتفع إلتفاعا طيبا بما استقر من الدراسات الأدبية وبخاصة البلاغة فيقول والعصد هنا استعارة وإذا كان ابن جرير قد أحس بأصل هذا المعنى ولم يصرح به فانما ذلك راجع الى ان هذه الدراسات لم تكن قد استقرت أصولها وبدأ تطبيقها على الآثار الأدبية . وإلى جانب هذا كله نرى العناية الملحوظة بالرواية من جانب ابن جرير ومحاولة التخفيف منها من جانب ابن عطية كما يبدوا الفرق الأدبى المتميز بين الرجلين فيما يجد بعد ذلك من النماذج التى سنوردها . قال ابن جرير فى تفسير الآية ويوم يقول نادوا

شركائى الذين زعمتم الى قوله ولم يجدوا عنها مصرفا يقول عز ذكره ويوم يقول
الله للمشركين والالهة والانناد نادوا شركائى الذين زعمتم يقول لهم ادعوا
الذين كنتم تزعمون انهم شركائى فى العبادة لينصروكم ويمنعوكم منى فدعوه فلم
يستجيبوا لهم يقول فاستغاثوا بهم فلم يغيثوهم وجعلنا بينهم موبقا قال جعل
بينهم عداوة بين القيامة . حدثنا بن بشار قال حدثنا عثمان بن عمر عن عوف
عن الحسن وجعلنا بينهم موبقا عداوة وقال آخرون وجعلنا فعلهم ذلك لهم
مهلكا ذكر من قال ذلك حدثني على قال حدثنا عبد الله قال حدثني معاوية عن
على بن عباس وجعلنا بينهم موبقا قال مهلكا حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا
عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله موبقا قال الموبق المهلك الذى أهلك
بعضهم بعضا فيه وقرأ وجعلنا لمهلكهم موعدا . حدثت عن محمد بن يزيد عن
جوير عن الضحاك موبقا هلاكا حدثنا بن حميد قال حدثنا جرير عن منصور
عن عرفة فى قوله وجعلنا بينهم موبقا مهلكا وقال آخرون هو اسم واد فى
جهنم ذكر من قال ذلك حدثنا بن بشار قال حدثنا بن أبي على عن سعيد عن قتادة
عن أبي أيوب عن عمر البكالى وجعلنا بينهم موبقا واد فى جهنم حدثنا القاسم
قال حدثنا الحسين قال حدثني حجاج عن ابن جريج عن مجاهد مثله حدثني
محمد بن سنان القزاز قال حدثنا عبد الصمد حدثنا يزيد بن درهم قال سمعت
انس بن مالك يقول فى قول الله عز وجل وجعلنا بينهم موبقا واد فى جهنم
من قبيح ودم .

وأولى الاقوال فى ذلك بالصواب القول الذى ذكرناه عن بن عباس ومن
وافقه فى تأويل الموبق أنه المهلك وذلك أن العرب تقول فى كلامها قد أوبقت
فلانا إذا هلكته ومنه قول الله عز وجل أويوبقن بما كسبوا يهلكن ويقال
للمهلك نفسه قد وبق فلان فهو موبق الى أن يقول وجاز أن يكون ذلك
المهلك الذى جعل الله جل ثناؤه بين هؤلاء المشركين هو الوادى الذى

ذكر عن عبد الله بن عمرو وجائز أن يكون العداوة التي قالها الحسن وقوله وراء المجرمون النار يقول عاين المشركون النار يومئذ فظنوا أنهم واقعوها يقول فعلوها أنهم داخلوها كما حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرازق عن عمر عن قتاده فظنوا أنهم واقعوها قال علموا حدثني يونس قال أخبرني وهب قال أخبرني عمرو بن الحارث .

قال ابن عطية من الجزء نفسه ويوم يقول نادوا شركائ الذين زعمتم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم إلى قوله وجعلنا بينهم موبقة — والمعنى أذكر يوما . وقرأ طلحة ويحيى والاعمش وحمة نقول بنون العظمة وقرأ الجمهور بالياء أى يقول الله تعالى للكفار الذين اشركوا به فى الدنيا سواء نادوا شركائكم على وجه الاستغاثة به وقوله شركائ أى على دعواكم ايها المشركون وقد بين هذا بقوله زعمتم وقرأ ابن كثير شركائ وقرأ الجمهور شركائ فمنهم من حققها ومنهم من خففها .

والزعم انما هو مستعمل أبدا فى غير اليقين بل أغلبه فى الكذب ومنه هذه الآية وارفع مواضعه ان يستعمل زعم بمعنى أخبر حيث تلقى عهدة الخبر على الخبر كما يقول سيبويه رحمه الله زعم الخليل وقوله فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ظاهره ان ذلك يقع حقيقة ويحتمل أن يكون استعارة كأن فكرة الكفار وفطرتهم فى أن تلك الجسادات لا تغنى شيئا ولا تنفع هى بمنزلة الدعاء وترك الاجابة واختلف المتأولون فى قوله موبقا فقال عبد الله بن عمر وانس بن مالك ومجاهد هو واد فى جهنم يحسرى بدم وصديد . قال أنس نحجز بين أهل النار وبين المؤمنين فقوله على هذا بينهم ظرف وقال الحسن موبقا أى عداوة وبينهم على هذا ظرف وبعض هذه الفرقة يرى أن الضمير فى قوله بينهم يعود على المؤمنين والكافرين ويحتمل أن يكون على المشركين ومعبوداتهم وقال ابن عباس موبقا معناه مهلكا وهو من قولك وبق الرجل

يؤبق وأوبقه غيره أهلكه فقله يبينهم على هذا التأويل يصح أن يكون ظرفاً .
والأظهر فيه أن يكون اسماً بمعنى جعلنا توأصلهم أمراً مهلكاً لهم ويكون
بينهم مفعولاً أول لجعلنا وعبر بعضهم عن المهلك بالموعد وهذا ضعيف .

وبمقارنة التفسيرين للآيات المتقدمة يظهر هذا التدرج في التفسير الأثرى
الذى أشرنا إلى شيء منه فترى الترابط واضحاً في سرد المعاني التى يفصلها ابن
عطيه معتمداً فى ذلك على علوم اللغة كالنحو والبلاغة كما نجده يعنى عنايه
كبيرة بربط الجمل بعضها ببعض كتفسيره معنى شركائى وتفسيره معنى
الزعم . ومحاولة بيان وجه الربط بالوصف بجملة الذين زعم بشركائى ويبانه
لكلمة موبقا ومحاولة ربط معناها بأعراب الكلمة قبلها ونقد بعض الآراء
مع التخفيف من جمع الروايات وبخاصة ما يتصل منها بمعنى واحد وذلك على
عكس ما نجده عند ابن جرير الطبرى كما يظهر أثر الملاحظة التى لاحظها
ابن خلدون أثناء كلامه عن التفسير فى مقدمته من أن ابن عطيه لخص
التفسير وتحرى الدقة فيما هو أقرب إلى الصحة منها اذ يقول فى مقدمته أثناء
كلامه عن التفسير وجاء أبو محمد بن عطيه من المتأخرين فليخص تلك التفسير
وتحرى الدقة فيما هو أقرب إلى الصحة منها ووضع ذلك فى كتاب متداول
بين أهل المغرب والاندلس حسن المنهجى .

والمهم أنه قد تم التزواج بين الدراسات الأدبية والدراسات الأثرية فى
التفسير الأثرى أو الذى تغلب عليه النزعة الأثرية فى تفسير ابن عطية .

ويذهب كاتب مادة تفسير فى دائرة المعارف الإسلامية إلى أن الطبرى
كان دقيقاً فى آثاره التى نقلها وأنه لم يتأثر بالاسرائ依ليات وحكمه هذا بعيد
عن الاستقراء كعهد كثير من المستشرقين فى إبحاثهم الإسلامية إذ أن
الطبرى قد تأثر بالاسرائ依ليات ونقل كثيراً منها فقد قال فى تفسير قوله

والجان (١) خلقناه من قبل من نار السموم حدثني المثنى قال حدثنا محمد بن سهل ابن عسكر قال حدثنا اسماعيل بن عبد الكريم قال حدثنا عبد الصمد بن معقل قال سمعت وهبه بن منبه وسئل عن الجن ما هم وهل يأكلون أو يشربون أو يموتون أو يتناكحون قال هم أجناس فأما خالص الجن فهم ريح لا يأكلون ولا يشربون ولا يموتون ولا يتوالدون ومنهم أجناس يأكلون ويشربون ويتناكحون ويموتون وهي هذه التي منها السعال والغول وأشباه ذلك وغير ذلك يقاس عليه . فدعوى أن ابن جرير خلى تفسيره من الاسرائيليات دعوى ينقصها الاستقراء الكافي للوصول الى صحتها .

غير أن ابن جرير يتميز عن رجال التفسير الاثرى باسناد الاقوال الى أصحابها سلسلة ولعل الذي حداه الى ذلك انما هي الرغبة في ترجيح الأقوال والمفاضلة بينها كما ان (٢) ابن جرير لم يفقه نقد السند أحياناً وذلك قليل .

ونلاحظ في النقلة الجديدة الى خطأ اليها التفسير الاثرى بعد ابن جرير خطأ كبيراً بين الاقوال ومزجاً بينها دون مراعاة الدقة في نسبتها أو عرضها ويظهر ذلك بوضوح في مقارنة تفسير ابن جرير للآيات ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون وتفسير البغوى لها فيعود البغوى ومن والاه الى ضغط التفسير الاثرى ومحاولة التخلص من حشده رواياتهم الاكثار منها .

ويلاحظ أن فكرة التفسير الاثرى تظل حية حتى عصر السيوطي ويترك فيه كتاباً يسميه الدر المنثور في التفسير بالمأثور بل حارل ابن حجر نفسه أن يجرد الاحاديث التي تفسر القرآن من صحيح البخارى . وقد أشار الى هذا الكتاب السيوطي في كتابه نظم العقبان في تاريخ الاعيان الذي نشره الاستاذ حتى أثناء ترجمته لابن حجر .

(١) الطبري — جامع البيان ج ١٦

(٢) المصدر السابق ج ١٦ ص ١٠٩ — ١١٠

كما يلاحظ أن فكرة التفسير الاثرى تصاحب ما وجد من الوان التفسيرات الاخرى طبقا لتطور الحياة فنجد أن أصحاب النظريات في تفسير الكتاب المقدس يتفقون جميعا على ضرورة استصحاب الأثر واشراكه في فهم النفس كما نجد ذلك عند الهنود أيضا فان صاحب كتاب "The History of World Civilization" يقول : « ان البراهمة منذ القرن الخامس قبل الميلاد بدأوا يؤولون الفيدا بالآثار المروية وبما تعورف بعد ذلك من اصول التفسير عندهم .

تدرج التفسير — ولقد عملت في تدرج التفسير القرآنى نظرة المسلمين للقرآن ولقد أثرت في تحديدها عوامل مختلفة ترتبط بما أصاب المسلمون في عصورهم من معارف دخلت عليهم من لغات وعقول اخرى . فأما المسلمون الأولون فكانت نظرهم للقرآن واضحة فهو أساس التشريع عندهم يعودون اليه اذا اضطربت بهم السبيل أو استبهم عليهم الأمر ويستعينون على فهمه بالحديث أو بما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحى ووعوا عن الرسول شيئا من تفسيره — وكانوا يقفون فى استنباطاتهم التشريعية وفى تفسيرهم للقرآن عند المأثور لا يتجاوزونه الا لما يتصل به . وتلك هى القولة المأثورة عن أبى بكر — أى أرض تقلنى وأى سماء تظلى اذا قلت فى القرآن ما لا أعلم . ثم تبدلت موجبات الحياة عند العرب فخرجوا من باديتهم التى تعتمد حياتهم فيها على أسس واخوة لا تقتضى تفكيرا ولا تفلسفا وقاموا بحركة الفتح والاستعمار فاتصلوا فى هذه البيئات الجديدة بثقافات اخرى لم يكن لهم بها عهد من قبل وحسب ذلك انتقال الحكم السياسى من العنصر العربى الى عناصر أخرى . ثم محاولة العباسيين الاتصال بهذه الثقافات عن طريق الترجمة والنقل فأنشأ المأمون دار الحكمة ولم يمض على ذلك كما يقول أو ليرى أكثر من ثمانين عاما بعد سقوط الدولة الأموية حتى كان تحت أيدى العرب ترجمة

الجزء الأكبر من أعمال أرسطو وشراح الأفلاطونية الحديثة وترجمة بعض آثار أفلاطون وكثير من الأعمال العلمية المختلفة من يونانية وفارسية وهندية. ولم يقف تأثر العرب بهذه المترجمات عند التراث اليوناني وحده بل تعداه الى نواح أخرى فان العرب قد سكنوا العراق واستعمروه وهو معروف بمدارسه الدينية القديمة التي تعالج فيها الأبحاث الدينية المختلفة ثم سكنوا الشام وهي كذلك كانت موطن ثقافة دينية كبيرة حتى أن مؤرخي الحركة الكلامية في الاسلام قالوا أن أول من قال بالقدر كان من الشام وهما غيلان الدمشقي ومعبد الجهنى ثم سكنوا أيضا مصر وهي كما رأينا كانت موطن فلسفة ودراسات دينية معروفة. قال الاستاذ Radhakrishnan (١) ما ترجمته: «أن الفلسفة الدينية قد كانت لها طرق مختلفة في الاسكندرية غير أن التصوف كان الظاهرة الغالبة عليها وتتلخص أصول المذاهب الدينية فيها يأتي :

- ١ — الأفلاطونية اليهودية ٢ — الغنسطية ٣ — الأفلاطونية الحديثة ٤ — الأفلاطونية المسيحية. كما أن في الاسكندرية نفسها قام فيلو بتفسير التوراة وقد كان تفسيره لها محاولة منظمة لربط التعاليم اليهودية بالأفكار اليونانية كي يعبر عن الآراء الدينية لانبيااء اليهود في لغة فلاسفة اليونان — ولقد حاول في تفسيره هذا أن يجمع تحت تأثير تجربته الشخصية بين العقائد التي وردت في الوحي اليهودي ونتائج الفلسفة النظرية اليونانية. ولقد تأثر كثير من متصوفة الاسلام بهذه المذاهب الدينية المختلفة وظهر أثر ذلك في أبحاثهم التي خلفوها في تفسيرهم للقرآن وفي غيره كما سنشير اليه تفصيلا عند الكلام عن أثر ذلك في تفسير القرآن .

وفي كل هذه اليبئات الجديدة التي انتقل اليها المسلمون كان يصادف مشرعوهم كثيرا من المشكلات التي تمس حياة العرب وصلتها بسكان هذه

البيئات الأوائل . ويضطر القارئون باستنباط الأحكام لحل هذه المشكلات من الكتاب والسنة إلى توسيع آفاقهم في البحث باستعمال العقل على أساس ما وصل اليهم من المنقول قرآنا كان أو سنة . ويبدأ التخرج الديني الذي عرضنا له يخف أثره على الباحثين في القرآن كما تبدأ هذه المترجمات في الفلسفة والالهيات والعلم تحتل مكانة كبرى في الثقافة العربية فيدار البحث في اللغة والتشريع على أصول منها . ويصاحب ذلك اختلاف المسلمين على أنفسهم فكانوا أمويين وعلويين وخوارج . ويتميز كل من أولئك بخصاص دينيه وأدبية تظهر لمن تصدى لدرسها كما اختلفوا في البقاع التي سكنوها وكان القرآن مصدر استدلال كل فريق على ما ذهب اليه . وكان ذلك مبدءاً لظهور القول بالرأى في تفسير القرآن . وقد تم ذلك في أواخر النصف الأول من القرن الأول تقريباً . أى أن عنايه المسلمين بأمر الخلافة وما لازم ذلك من خلاف شديد واسع قد شغلهم نوعاً ما عن التفكير الطويل في هذا النوع من التفسير . ثم ينتهى الأمر بقيام العباسيين على الخلافة فتحظى عناصر أخرى بالمشاركة في الحكم ويصاحب ذلك ظهور طوائف من غير العرب تسوى بين الناس أخصها الشعوبية ويتم الامتزاج بين هذه العناصر المختلفة وتتنقل الأذواق والمشارب والاهواء والعقائد المتباينة إلى العناصر العربية وينشأ من ذلك كله خليط جديد يختلف عن سبق اختلافنا . وقد مهد ذلك إلى ظهور حركات عقلية جديدة فتبدأ حركة الاختلاف الواسع في الاستنباط الفقهي كما يلزم ذلك ظهور قراءات كثيرة وتفشيها في المناقشات الدينية حتى كان من أثر ذلك أن بدأ الخلفاء يؤخذون رواياتهم بالتحذير وكان لذلك أثره في حركة التفسير . ويجد الباحث أن حركة القراءات نفسها قد لقيت انكاراً عظيماً من جانب الشيعة وقد بين رأيه فيها تفصيلاً صاحب كتاب آلاء الرحمن في تفسير القرآن في مقدمة تفسيره الشيعي .

كما يبدأ التحديد التام الواضح بين المذاهب الفقهية المختلفة ويتأثر كل مذهب بالبيئة التي يحيا فيها ويلزم ذلك اختلاف ظاهر في فهم الآيات التي تتصل بالتشريع العملي فيكون ذلك نواة لظهور نوع من التفسير يعرف بأحكام القرآن تظهر فيه شخصية المفسر ظهورا يقف عنده المذهب الفقهي الذي يتدين به كما يبدأ التفسير من جميع نواحيه يصطبغ بشخصية المفسر من جميع نواحيها المختلفة سواء أكان ذلك تفسيرا لآيات الأحكام أم لسواها . فزى جبير بن غالب الخارجي يترك كتابا في أحكام القرآن وقد أشار اليه ابن النديم (١) في فهرسته ويذكر صاحب كشف الظنون (٢) أن أول من ألف في أحكام القرآن الشافعي ويسمي له كتابا في أحكام القرآن وقد عثرت في فهرست مخطوط بمكتبة جعفر والى باشا على هذا الكتاب وقد أشار اليه هذا الفهرست بانه في مكتبة قاضي العسكر بلاستانة . ثم بين الكتب التي وليته تاريخيا فيذكر كتاب السعدى (٢٤٤ هـ) والأزدى وقد كان هذا مالكيًا عاش في بغداد قاضيا بها والقمى (٣٠٥ هـ) والطحاوى (٣٢١ هـ) والقرطبي النحوى (٣٤٠ هـ) والجصاص الحنفى (٣٧٠ هـ) وابن العربى المغربى على خلاف بين هؤلاء جميعا فى المذهب الفقهي الذى يدينون به وفى البيئة التى يعيشون فيها .

وفى الوقت نفسه كانت قد نضجت الحركة اللغوية واستقامت دراسة علوم اللغة وتولى ذلك طائفة الادباء النحويين وهذه الحركة كما رأيناها قامت أول أمرها على حماية القرآن من اللحن ثم اتخذت طرقا مختلفة من الدراسات ليس من شأننا أن نعرض لها الآن تفصيلا وقد أثر ذلك تأثيرا كبيرا فى تفسير القرآن واتخذت طائفة الأدباء الباحثين فى القرآن سمتا خاصا لها فسمت كتبها

(١) ابن النديم الفهرست ص ٢٣٩ ويترجم فيذكر أنه راسل مالك بن أنس

(٢) حاجى خليفه — كشف الظنون والفهرست ص ٣٨

معاني القرآن (١) فظهر معاني القرآن لقطرب وقد اعتمد عليه الفراء في كتابه معاني القرآن (٢٠٧ هـ) ثم ظهر معاني القرآن لأبي عبيدة (٢١٠ هـ) ومعاني القرآن لثعلب (٢٩١) ومعاني القرآن لمحمد بن سبله ابن عاصم (٣١٠) على خلاف بين هذه الكتب في الزمن وما نشأ عنه من التأثير بالدراسات الأدبية التي نشأت بعد ذلك أو أسمتها تسميات تتصل بالدراسات اللغوية كغريب القرآن وأمثال القرآن ومصادر القرآن وما انفقت الفاضلة ومعانيه في القرآن بما استناوله تفصيلا عند تفصيل الخطوات التي عرفت في تدرج التفسير القرآني — والمهم أنه تأثر بالدراسات الفلسفية كانت قد بدأت الدراسات الاستقرائية في القرآن كمصادر القرآن لابن المبارك (٢٢٥ هـ) وضمائر القرآن للدينوري وغير ذلك . وقد عرف الأدباء النحويون المتناولون لدرس القرآن ومعانيه بأنهم أرباب المعاني وأهلها وقد أشار الى ذلك القرطبي في تفسيره الجامع لاحكام القرآن حيث يقول قال أهل المعاني كما أن الدراسات المذهبية الدينية كانت قد قوى نفوذها وعظم تأثيرها في الحياة الاسلامية فانقسم المسلمون فيما بينهم فرقا دينية متباينة المذاهب والاصول : سنية - أشاعرة - ماتريدية - معتزلة شيعية - خوارج . وظهرت لذلك كتب في التفسير تتأثر بهذه المذاهب الدينية المختلفة فيذكر صاحب الفهرست (٢) كتباً لمتقدمي الشيعة في تفسير القرآن منها تفسير القرآن للحصيني بن مخارق وكتاباً لأبي النضر محمود بن مسعود العياشي والمرادى من الزيدية له كتاب التفسير الكبير والصغير .

وهذه الحركات الدينية المختلفة وبخاصة أنها تقوم على أصول متباينة وتوجه جميعها الى سند واحد يعضد مذهبها وينصر رأيها كانت نواة أولى في

(١) ياقوت — ارشاد الارب في أماكن متعددة طبع فريد رفاعي

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٣٤

سبيل حركة جديدة في تفسير القرآن تسمى التأويل — وعرف من المسلمين من هو من أهل التأويل ومن هو من أهل التفسير وقصدوا بالاولى من يفصل في المعنى إذا احتمل اللفظ معاني كثيرة وقصدوا بالثانية من عني بالمرويات وبيان الالفاظ اللغوية وقد أشار إلى ذلك الفراء في كتابه معاني القرآن فنقل عن أهل التفسير وأهل التأويل .

متى ظهر التأويل — يؤرخ ابن رشد (١) ظهور التأويل في كتابه فصل المقال فيقول « وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد الغزالي فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه المقاصد »

والظاهر أن ابن رشد يؤرخ ناحية خاصة من التأويل وهو الذي ليس جاريا على ما تواضعت عليه العرب من الأساليب على ما ذكره في حد التأويل وعلى ما صرح به في أول كتابه المشار اليه . أما الناحية الاخرى من التأويل وهي الجارية على الأساليب العربية فقد بدأت منذ حارل المسلمون تفهم القرآن واستنباط الأحكام منه وإن كان هذا التأويل قد أنشأ يتعمد على أيدي الباحثين في أصول دلالة النص الديني فيما بعد .

يقول الآمدي (٢) في كتابه الاحكام أصول في الاحكام الجزء الثالث بعد أن كرا معنى التأويل (إذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشروطه ولم يزل علماء الانصار في كل عصر من الصحابة عاملين به من غير تكبير) ثم يذكر الآمدي شروط المؤول .

(١) ابن رشد — فصل المقال ص ٧٢ من الطبعة السنية الفهرست ص ١٩٢

(٢) الآمدي — الاحكام في أصول الاحكام ج ٣ ص ٧٣-٧٥

ألوانه — وقد تلون هذا التأويل بلون القائل به فهناك تأويل فقهي وفلسفي وأصولي وأدبي بل حاول كل فريق من هذه الفرق أن يضع قواعد للتأويل والكل يجمع سواء أكان فيلسوفاً أم أصولياً أم أدبياً على أن للمجاز الأدبي أثره في حركة التأويل الذي قال به هؤلاء جميعاً. بل يتعمق ابن قتيبة في كتابه المشكل (١) فيرد الاغلاط الواقعة في التأويل إلى الجهل بالمجاز. يقول « أما المجاز فمن جهته غلط كثير في التأويل فتشعبت بهم الطرق واختلفت النحل . والنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في الانجيل ادعوا أبي وأذهب إلى أبي وأشباه ذلك إلى أبوة الولادة . ولو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله عز وجل تعالى عما يقولون علواً كبيراً مع سعة المجاز » ويحاول ابن قتيبة أن يرد على اغلاطهم هذه بما ورد في التوراه والانجيل نفسيهما من آيات أخرى تشير إلى أن ما فهموه من معنى البنوة الواردة في النصوص لم يكن مرادها ظاهرها وإنما هي داخلية في حدود المجاز الذي يقوم عليه بحث التأويل .

وبما يدل على أن حركة التأويل في الاسلام تأثرت بالمذاهب الدينية المختلفة ما يذكره ابن تيمية (٢) في كتاب الايمان من أن هذه الاصطلاحات الأدبية حقيقة مجاز لم تظهر إلا في البيئة الاعتزالية قال في صفحة ١٣٥ « ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كالعلماء كالكلام والفقهاء والشافعية بل ولا تكلم به أحد من أئمة اللغة . وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في

(١) ابن قتيبة المشكل ص ١٥٧

(٢) ابن تيمية — كتاب الايمان ص ٣٥

كتابه مجاز القرآن وليكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة وإنما عني بمجازاته ما يعبر به عن الآية . . . ولهذا قال من قال من الأصوليين كابي الحسن البكري وأمثاله انه يعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها نص أهل اللغة على ذلك بأن يقول هذا حقيقة وهذا مجاز فقد تكلم بلا علم فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة ولا من سلف الأمة وعلمائها وإنما هذا إصلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والحديث ونحوهم من السلف وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز وكذلك محمد بن الحسن له في الوسائل المبنية على العربية كلام معروف في الجامع الكبير وغيره ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قول « أنا ونحن ونحو ذلك في القرآن هذا من مجاز اللغة ».

قوانينه — هذا التلون في التأويل الذي أشرنا إليه ألزم بوضع قواعد لكل لون منه أما ببيان أقسامه وما يكون سببا في إدخال الضعف والقصور على أحدها أو بذكر قواعد عامة ذات صلة بالمؤول نفسه وبالنص الذي يراد تأويله وبما تعرف من القواعد اللغوية ويعرض الراغب (١) في القرن الخامس الهجري إلى بيان التأويل وأقسامه عامة فيذكر في مقدمته أن التأويل نوعان منقاد ومستكره . ويقسم المستكره إلى أربعة أقسام الاول أن يكون لفظ عام فيخصص في بعض ما يدخل تحته كقوله « وأن تظاهرا عليه نزلت في علي بن أبي طالب » الثاني التلفيق بين قولين كتكليف الحيوانات في قوله « وأن من أمة الا خلا فيها نذير » الثالث ما استعين فيه بخبر مزور كقوله

(١) الراغب الاصفهاني — مقدمة التفسير المطبوعة مع تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٠٣

« يوم يكشف عن ساق » يريد الجارحة بخبر ضعيف ، الرابع ما يستعان فيه باستعارات بعيدة واشتقاقات غريبة كما قاله بعض الناس في البقر أنه إنسان يقر العيون — ثم يرد الراغب كل واحد من هذه التأويلات إلى صاحبه فيقول « الأول أكثر ما يروج على المتفهمة الذين لم يقووا في معرفة الخاص والعام . والثاني على المتكلم الذي لم يقو في معرفة شرائط النظر والثالث على صاحب الحديث الذي لم يتهذب في شرائط قبول الاخبار والرابع على الاديب الذي لم يتهذب بشرائط الاستعارات » ثم يحدد أسباب الخلاف بين المؤولين على اختلاف مناهجهم فيه فيعزوه إلى ثلاثة جهات أما الاشتراك في اللفظ نحو لا تدركه الابصار بصر العين وبصر القلب أو لا مرجع إلى النظم نحو أولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا هل هو إستثناء مردود الى المعطوف أو إلى المعطوف عليه معاً وأما لغموض المعنى ووجازة اللفظ كقوله « وإن عزموا الطلاق » إلى أن يقول « والوجوه التي يعتبر فيها تحقيق أمثالها أن ينظر فإن كان ما ورد فيه ذلك أمراً أو نهياً فزع في كشفه إلى الأدلة العقلية فقد قال تعالى « كتاب أنزلناه إليك ليدبروا آياته » فإن كان أمراً شرعياً فزع في كشفه إلى آية محكمة أو سنة مبينة وإن كان من الاخبار الاعتقادية فزع إلى الحجج العقلية وإن كان من الاعتبارية فزع في كشفه إلى الاخبار الصحيحة المشروحة في القصص . ويلاحظ أن الراغب نظر الى طبيعة القرآن وإلى مقدار صلته بحياة المسلمين عامة فتناول القول في التأويل مراعيًا كل هذه الاعتبارات ولم يقتصر على بيان ناحية خاصة منه وبذلك يحدد الراغب ما يستعان به على فهم النص المؤول فهو إما دليل عقلي أو سنة مبينة أو خبر صحيح مشروح في القصص .

التأويل الفلسفي — بينا فيما سبق نشأة التأويل الفلسفي وقلنا أنها نبتت في أحضان الفرق الإسلامية على اختلاف منازعها وقد ظهرت كتب في التفسير

تحمل طابع هذا اللون من التأويل . وأقدم ما وصلت اليه اليد منها تأويلات أهل السنة للماتريدي الحنفي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ وقد تناول فيه الآيات المتشابهة بالبيان معتمداً في ذلك على العقل مؤيدا بالاثار المرئية وتبدر فيه صور التعبير الفلسفي وأثر الثقافة اليونانية في بيان المعنى وتأويل الآيات . ويتصدى الغزالي (١) في القرن الخامس إلى بيان التأويل الفلسفي الاعتقادي في رسالة له تسمى قانون التأويل ، وهو يؤصل هذا القانون على أن بين المعقول والمنقول تصادما في أول النظر وظاهر الفكر ثم يقسم الخائضين فيه الى فرق خمس أثرها عنده الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث في المنقول والمعقول الجاعلة كلا منهما أصلا المنكرة لتعارض العقل والشرع وبذلك اعترف الغزالي بالعقل أصلا من الاصول التي يقوم عليها تأويل النصوص الاعتقادية . ثم يأتي ابن رشد (٢) ويبيته وبين الغزالي قرابة قرن فيدير القول في التأويل على أسس لغوية فيقول في تعريفه أنه أخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى المجازية من غير أن يخل هذا بعادة العرب - وذلك في رأيه هو قانون التأويل العربي ثم (٣) يحاول أن يربط هذا القانون بالمعاني التي وردت في الشرع والتي يصح تأويل بعضها ويستعين على ذلك بتقسيمات كثيرة للمعاني الواردة في الشرع وبذلك يحدد ابن رشد ميدان التأويل وصلته بالمعاني الدينية ومن يصح لهم تعاطي التأويل ويعول في ذلك على تقسيمات وثيقة الصلة بالعمل الفكري نفسه اذ يقول « إن المعاني الموجودة في الشرع على خمسة أصناف وذلك لانها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم ومنقسم . وينقسم الاخر منها الى أربعة أقسام

(١) الغزالي — رسالة في قانون التأويل ص ٩ — ١٢

(٢) فصل المقال ص ٨

(٣) المصدر السابق ص ١٢٣ وما بعدها .

فالصنف الأول غير المنقسم هو أن يكون المعنى الذى صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه ، والصنف الثانى المنقسم هو الا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام أولها أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمه وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفاتقه ولا يعلم أن المثال الذى صرح به هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذى وصفنا . والثانى أن يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا أعنى كون ما صرح به إنما هو مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال لعلم بعيد والرابع عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

فأما الصنف الاول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الاول من الثانى وهو البعيد فى الأمرين جميعاً فتأويله خاص بالراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب فى الأمرين جميعاً فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب. وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده عن أفهام الجمهور وانما أتى فيه التمثيل لتحريك القوى وهو يريد بذلك المتشابه . وقد رتب ما ذكره ابن رشد على ما ذهب اليه الغزالي فيقول والقانون فى هذا النظر هو ما ذكره أبو حامد فى كتاب التفرقة وذلك بانه يعرف هذا الصنف بأن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة ، الوجود الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشهوى ، فاذا وقعت المسألة فنظر أى هذه الوجودات الخمسة هى أقنع عند الصنف الذى استحال عنده أن يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب فى ظنهم إمكان وجوده . وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا

معلوما بعلم بعيد الا انه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا أيضا نظر أعنى عند الصنف الذين يدركون لماذا هو مثال ولا يدركون لماذا هو مثال إلا بشبهة فيحتمل أن يقال ان الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه ويحتمل ايضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين الشيء وذلك الممثل به الا أن هذين الصنفين متى أبيع التأويل فيها تولدت منهما عقائد غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وربما انكرها الجمهور وذلك هو ما عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك .

وهذا الاعتراف بالعقل من جانب المعتزلة والفلاسفة الاسلاميين كان له أثره فى توجيه البحث فى القرآن وجهة أخرى كما أنه يفسر ظاهرة كبيرة بدت فى تاريخ التفسير الاسلامى وهى كثرة الكتب التى تتناول ايضاح المشكل من الايات والمهم أن هذا اللون من البحث لم يظهر الا حين ظهر الصراع القوى بين المذاهب الاسلامية ويغلب على الظن أن أول من عانى ذلك البحث هم المعتزلة وان كانت لم تصل الى أيدينا بما خلفوه فيها شيء . فمن ذلك متشابه القرآن لاني الهذيل العلاف وجعفر ابن حرب المعتزلى وبشر بن المعتمر واني على الجبائى وقد ذكرها جميعا ابن النديم فى فهرسته .

التأويل الأدبي — لقد عرض الراغب للتأويل الأدبي عرضا اجماليا وأول من بسط القول فيه ابن الاثير (١) فى كتابه المثل السائر . فقد ذكر فى باب الحكم على المعانى أن الأصل فى المعنى أن يحمل على ظاهره ولا يقع فى تفسيره خلاف والمعنى المعدول عن ظاهره يقع فيه خلاف ، ثم يصل الى مناقشة الآراء فى التفرقة بين التفسير والتأويل ويرتضى منها تعريفا للتأويل وهو أنه خاص والتفسير عام .

ويحدد ابن الاثير التأويل على أسس مخالفة للاسس التى وضعها الغزالي

(١) ابن الاثير — المثل السائر مطبعة محمود توفيق ص ١٤ ، ١٥

وابن رشد في هذه السبيل فيقول «ولا نخلو تأويل المعنى من ثلاثة أقسام اما أن يفهم منه شيء واحد لا يحتمل غيره واما أن يفهم منه شيء واحد مع وجود احتماله لغيره وتلك الغيرية اما أن تكون ضدًا أو لا تكون ثم يطبق ما ذكره على المعاني سواء أكانت دينية أم أدبية» .

ولقد كان لهذا اللون من التأويل أثره في حياة التفسير القرآني كما أن له صلته الوثيقة بأدبية القرآن نفسه ، والقرآن في ذلك يمثل ناحيتين أولاً هما أنه معجزة بيانية للرسول وثانيتهما أنه كتاب الاسلام الذي هو آخر الشرائع القائمة على الوحي فأما أدبية القرآن فتحدد في أنه يتميز بخصائص أدبية وفنية أحوجت منذ أقدم العصور الى تناول أدبي يشرح هذه الخصائص شرحاً يرضى النزعة الفنية عند المتذوقين للقرآن وأول هذه الخصائص الاعجاز . وقد عرفنا من دراسة التفسير في الكتب الدينية السابقة عليه أن القول بالاعجاز لم يكن خاصاً بالقرآن وحده ، بل قال بعض المشاركة باعجاز كتبهم الدينية فذهب اليهود (١) الى القول باعجاز الفيدا واختلفوا فيما بينهم بما يشبه ماظهر في البيئة الاسلامية من الاعجاز بالصرقة أو بسواها . وكذلك قال الفرس باعجاز الأفاستا وقد تحدى القرآن العرب باعجازه

في آيات متعددة ولكنه لم يبين وجوه هذا الاعجاز وقد شعر العرب الذين نزل فيهم القرآن بهذه الخاصية شعوراً مبهماً غامضاً لم يستطيعوا التعبير الفني عنه وقد شغلت فكرة الاعجاز المسلمين منذ استقرت عندهم الدراسات الادبية وهم متفقون على القول به ولكنهم يختلفون في تجديد وجوهه . وقد ظهرت كتب في الاعجاز على اختلاف الاعصر (٢) تحمل اسم الملاحظ

(١) البيروني - تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧ - والدراسة الادبية للفيدا اقتضت وضع قواعد للنحو ومنهجاً لغوياً يستطيع به تحليل اللفظة لغوياً كما اشار الى ذاك تفصيلاً

صاحب كتاب The history of world civilization

(٢) أشار الى هذه الكتب جميعاً صاحب الفهرست

والرماني والواسطي والبالقاني على خلاف بينها في فهم الاعجاز وشرائطه وخصائصه، وفكرة الاعجاز تصور لنا بوضوح خضوع التأليف البلاغي عند المسلمين للاعجاز وبيانها . وقد تناول القرآن ما تناوله من الأغراض بهذا البيان المعجز وكانت النفحة الأدبية والاتساق الفني يشيع في كل ما تناول . وبذلك تناول أصول الأغراض والتزم الاجمال الذي يقتضيه الفن الأدبي الرفيع ولم يرتب الأغراض التي تناولها بل حاول توزيعها في اماكن متعددة فلم يذكر قصة موسى مثلاً في مكان واحد بل نشرها في اماكن متعددة فذكر جزءاً منها في سورة البقرة ثم في الاعراف والاسراء وطه والشعراء والنمل والقصص في أماكن مختلفة بل لم يجمع الحدود كلها في مكان واحد فذكر حد الزنا في النساء ثم في النور . ومن أجل ذلك ظهرت كتب تبحث في تفسير هذا التكرير بل وفي تفسير تكرير التعبير عن الغرض الواحد في الاماكن المتعددة من تقديم وتأخير وحذف وأضافة وتوكيد وعدمه وقد استعان على تصوير ما دعا اليه بكثير من الفنون الأدبية فاستخدم القصة وأدار القول فيها على وجوه متباينة فتارة يأتي بالنتيجة آخر القصة وأخرى يسبق بها أولاً ثم حاج المنكرين واستخدم في ذلك أساليب متعددة من الحجج التي تخاطب العقل والقلب معا وعول القرآن في الاقناع غالباً على الشعور ولون أسلوبه تلويحاً مختلفاً باختلاف الأغراض مع التزام الوحدة الأدبية . ومن أجل ذلك ظهرت كتب مفردة تعالج أبحاثاً مفردة في القرآن على اختلاف الأعصر . فهذا ابن نفطويه المتوفى سنة (٢٩٧ هـ) يترك كتاباً يسمى أمثال القرآن، وحفص بن عمر بن عبد العزيز فيما اتفقت الفاظه ومعانيه في القرآن ويترك الرازي حجج القرآن على ما بين هؤلاء جميعاً من فسحة الزمن واختلاف البيئة .

هذه الخصائص الفنية الرفيعة دعت الى لون آخر من ألوان التذوق لم

يظهر ظهوراً بيناً إلا بعد أن استقرت الدراسات الادبية وذلك منذ أواخر القرن الثالث الهجرى وهو بدء ما ظهر فى التفسير الأثرى من كثرة الاستعانة بالشواهد الأدبية فى الفهم والترجيح. وما يروى عن عمر من أنه قال التمسوا الشعر فإن فيه تفسير القرآن لم يظهر ظهوراً قوياً فى العصر الاول إذ أن القول بالرواية فى التفسير قد دعت إليه دواع قوية بينا القول فيها فيما سبق مما باعد بين التفسير وبين الأدب فى هذا العصر.

هذا اللون من التذوق هو ما نسميه بالتأويل الأدبى وهو كما رأينا يستمد حياته من اللغة نفسها وما قام حولها من أبحاث تتصل بالجملة من حيث اللفظ المفرد وأحكامه الاعرابية والاسناد ووجوه البلاغة فيه ولا يعنى كثيراً بأمثال هذه المناقشات الدينية الا حيث تدعو الضرورة عند تناول آيات العقائد على أن تناوله أياها بعيد عما نعهده فى الأبحاث الدينية من الجفاف والصلابة والتأثر بالفلسفة اليونانية.

خطوات التدرج فى التفسير - ألمنا بحياة التفسير الأثرى وبيننا أن أدبية القرآن كانت محوجة الى تفسيره تفسيراً أدبياً أيضاً كما رأينا أن هذا لم يكن خاصاً بالقرآن وحده بل ذهب الهنود فى تفسير كتابهم الفيدا الى شئ من ذلك ، فكان التفسير الدينى عند هؤلاء جميعاً يحاول أن يصل الكتاب بالحياة كما يحاول أن يصل الكتاب باللغة نفسها وبالتكلمين بها من حيث أنه الغاية القصوى فى الاعجاز والبيان فغلبت على هذا التفسير أيضاً فكرة التأويل ومحاولة أضافة معان أخرى للنص الاول وقد لاحظ هذا الراغب حين بدأ يفرق بين التفسير والتأويل. وقد بينا أن حياة المسلمين كانت سريعة التطور والنضج كما كانت سريعة الانطفاء والانحدار وأنهم فى تطورهم قد اتصلوا ببيئات جديدة تعانى فيها أمثال هذه الأبحاث وقد صحب ذلك اتصالهم بثقافات جديدة كان لها أثرها فى حياة التفسير الدينى فيما بعد .

وربما كان من الخير أن نشير الى النتائج التي وصل اليها الاستاذ Radhakrishnan (1) فقد وصل الى أن الأديان شرقية كانت أو غربية تلاقت في الاسكندرية وأنها قد بدأت تتأثر وتتفاعل كما أشار الى بعض امثلة من هذا التفاعل كما أشار أيضا الى أن الفيدا كان لها أثرها في ذلك كله ولا شك في أن الاسلام وقد احتل تلك البيئات التي اختلطت فيها هذه الثقافات قد تأثر بها وهذا التأثير يبدو عند الدرس المقارن المستقرىء المفرد للابحاث ومن أجل ذلك فان دراسة التفسير القرآنى تحتاج الى فيض من الدقة والتمحيص بل هى محتاجة الى أفراد الابحاث لاجمعها وتصنيفها والوقوف عند النتائج العامة مما لا يلقى ضوءا نفاذا على حياة التفسير وبخاصة التفسير الاثرى منه ، وقد نقوم بشيء من هذه الابحاث حين نبدأ في درس روايات الطبرى في تفسيره جامع البيان ان شاء الله .

والمهم انه حين بدأت هذه المعارف الجديدة تلون العقل الاسلامى بلون آخر بدأت النظرة الى القرآن والى تفسيره تتبدل فترى من المسلمين من يقول بخلق القرآن ونرى أن هذه الفتنة تصل الى قصور الخلفاء ولا ريب في أن القول بخلق القرآن من جانب المسلمين مسبوق اذ ذهب بعض الهنود الى أن الفيدا مخلوقة كما ذهب بعض اليهود أيضا الى أن التوراة مخلوقة كما ترى الغزالى أيضا في القرن الخامس الهجرى ينضد العلوم في أول كتابه المستصنى (٢) بما يجعل التفسير يأتى في المرحلة الثانية لعلم العقائد . وأكثر من هذا أنه نفسه بدأ يناقش الآثار المروية عن حكم تفسير القرآن فيقول في كتابه الاحياء (٣) الجزء الاول الباب الرابع في فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل . -

(1) Eastern Religion et Western Thought p. 157 — 158

(٢) الغزالى المستصنى ج ١ ص ٥

(٣) الغزالى - احياء علوم الدين ج ١ ص ٢٥٩ - ٢٦٤ طبعة الحلبي

فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب في الاخبار عنها ولكنه مخطيء في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه — ويلاحظ في هذا أن الغزالي يركز التفسير على مقدار ما يتوفر للمفسر من ثقافة تعينه على النص وإضافة معان جديدة اليه . ويزيد الغزالي على ذلك بأن يستشهد على صحة ما ذهب اليه بأن الاخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعا لأرباب الفهم ثم يتقدم بعد ذلك لمناقشة الآثار الواردة في النهي عن تفسير القرآن بالرأى ويحاول الغزالي بعد ذلك ان يخطط حياة التفسير القرآني ويتولى ذلك بعده ابن تيمية (١) في رسالته أصول التفسير فيشير إلى أصول المناهج التي عرفت في تفسير القرآن . ويبين ذلك على أن الخلاف فيه على نوعين — منه ما يعلم بالنقل ومنه ما يعلم بالاستدلال ثم يقسم المنقول في التفسير إلى ما يمكن معرفة الصحيح منه والضعيف ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه . وهذا القسم الثاني من المنقول وهو ما لا طريق لنا إلى الجزم بالصدق فيه والبحث عنه مما لا فائدة فيه والكلام فيه من فضول الكلام . وأما ما يحتاج المسلمون إلى معرفته فإن الله قد نصب على الحق فيه دليلا ثم يذكر لذلك أمثله بعدها يذكر المنهج الذي ينبغي أن يلقي به المفسر هذه المرويات ويتنقل بعد ذلك إلى ذكر النوع الثاني من سبب الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فيقول «فهنا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم باحسان» ثم يقول «والقائلون بالجهتين المتقدم ذكرهما قسما أحدهما قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها والثاني قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به فالأولون راعوا المعنى الذي

رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان والآخرين
 راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما
 يصلح للتكلم به وسياق الكلام ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون في احتمال
 اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم كما أن الأولين كثيرا
 ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط بذلك الآخرون .
 وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق .
 والأول صنفان تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به وتارة
 يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به . وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا
 نفيه وإثباته من المعنى باطلا فيكون خطوهم في المدلول به . وهذا كما وقع
 في تفسير القرآن فانه وقع أيضا في تفسير الحديث إلى أن يقول « ومن
 هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والمرجئة وغيرهم
 وهذا كالمعتزلة مثلا فإنهم من أعظم الناس كلاما وجدالا . وقد صنفوا
 تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم شيخ
 إبراهيم ابن اسماعيل ابن عليّة الذي كان يناظر الشافعي ومثل كتاب أبي علي
 الجبائي والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار الهمداني وكتاب علي بن عيسى
 الرماني والكشاف لأبي القاسم الزجاجي فهؤلاء وأمثالهم اتخذوا مذاهب
 المعتزلة ثم يرسم ابن تيمية خطوط تدرج هذا النوع من التفسير فيقول دثم
 أنه لسبب تطرف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الامامية
 ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك وتفاقم الأمر
 في الفلاسفة والقرامطة والرافضة فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضى العالم
 منها عجباً . ثم يحمل ابن تيمية القول في بيان التفسيرات التي وقع فيها
 الخطأ في الدليل لا في المدلول فيقول « وأما الذين يخطئون في الدليل لا في
 المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء وغيرهم يفسرون القرآن

بمعان صحيحة لكن القرآن لا يدل عليها . مثل كثير بما ذكره أبو عبد الرحمن السلي في حقائق التفسير .

هذا التدرج الذي أشار اليه ابن تيمية يحتاج الى كثير من البيان الذي يصل أصل هذا التدرج بما تطورت اليه البيئة الاسلامية كما أن فيه كثيرا من التحامل على بعض الفرق الاسلامية وبخاصة المعتزلة . وقد تبين مما نقلناه عن أسلافهم أنهم لم يكونوا كما وصفهم ابن تيمية على أن هذه التقسيمات التي ذكرها ابن تيمية في تخطيطه لحياة التفسير القرآني كانت مبنية على اعتبارات شخصية تتصل بحياته وبيئته وثقافته ومن الانصاف أن نقول أن الرجل في تدرجه هذا قد نظر إلى طبيعة اللغة أيضا ومقدار صلتها بالمعنى القرآني ويحسن أن نفصل القول في تدرج التفسير القرآني مرتبطا بما وصلت اليه البيئة الاسلامية يومئذ من التغير المستمر المفاجئ أحيانا فإن لذلك صلتها الوثقى بتدرج حياة التفسير في القرآن وإن كانت لا تزال تتمثل أمامنا تلك العقبة وهي أن كثيرا جدا من الأعمال التفسيرية التي نبتت في ملتقى هذه التيارات المتقابلة في البيئة الاسلامية لم تصل إلينا ولذلك فإن دارس التفسير لا يزال حتى الآن بعد مضي أربعة عشر قرنا على نزول القرآن وفهمه وتفسيره يقف متمهلا في الحكم الذي يصدره مترددا دائما فيما وصل اليه من النتائج التي هي قابلة للتغيير أو التعديل .

فإما تفصيل القول في التدرج فيتلخص في أنه بعدما استقر التفسير الأثرى وبدأوا ينظرون اليه على أنه جزء من الحديث محتاط في روايته ويتخرج في نقلها حتى قالوا أن أول من دون التفسير مالك ابن أنس وكان القائم بهذا اللون من التفسير هم المحدثون والفقهاء ولذلك نرى أن اسم الفقهاء هو الغالب عليهم جميعا ، فنجد اليعقوبي في تاريخه بعد أن يترجم للخلفاء ويذكر من كان في عصرهم من الفقهاء ذكرا منهم من كان مفسرا ومحدثا وفقهاء دون

تمايز بينهم ويلاحظ أن ذلك لم يكن خاصا بالقرآن وحده فقد اتجه الهنود في فجر حياتهم إلى استنباط الأحكام الشرعية من الفيدا لتنظيم شؤونهم الدينية وفي ذلك يقول الأستاذ Schneider (١) في الفصل الذي عقده عن المعارف الهندية ص ٧٦٨ ما ترجمته : « أما الفقه الهندي فقد تقرر أول وهلة قانونا فيديا وهو كالفقه اليهودي لم يفصل بين مسائل الطهر والعدالة ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد إلى ما بعد ذلك كانت أصول القانون في طريق النماء كما كانت نتيجة لتفسير الفيدا مبنيا على العرف الجارى ومرويات البراهمة »

ثم بدأت الحياة الاسلامية تأخذ أوضاعا أخرى نتيجة للتطور السريع المبكر الذى أصابها فبدأت الحياة العاملة النشيطة تركد وظهرت حركة التصوف الاسلامية وتأثرت كما يقول O'Leary (٢) في الفصل الذى كتبه عن التصوف نقلا عن فون كيرمير بعض التعاليم النصرانية ثم بالأفلاطونية الحديثة وظلت تركز قواعده ودراساته حتى تحولت إلى نظرية في أواخر القرن الثالث الهجرى وذلك هو البدء الزمنى الذى تركزت فيه اصطلاحات الدراسات الأدبية وبخاصة ما يتصل منها بالبلاغة كالجواز والاستعارة حين ترجمت إلى العربية الأفلاطونية الحديثة وهى فى نقلها كما يقول أوليرى أيضا قد اتصلت بالمشاركة ثم شملتها نهضة الترجمة كما شملت سواها من ألوان المعارف الفلسفية .

وقد اتسع الكلام فى التصوف على اختلاف الأعصر كما أضحي يمثل نظرية خاصة فى المعرفة طريقها وقوامها كما فى الأفلاطونية الحديثة مجاهدة النفس والتخلص من عالم الخس والفناء فى الله حتى تتحقق المعرفة بهذا الوجود الاسمى . وقد رأينا أن نظريتهم فى المعرفة متأثرة بنظرية المعرفة عند أفلوطين وبذلك كان التصوف الاسلامى خليطا من معارف مختلفة ومتأثرا بأديان

1) The History of World Civilization

(2) The Arabic Thought

مختلفة وقد انصهرت هذه الاخلاط في البيئة الاسلامية ولونت بلون إسلامي . وبذلك كان في البيئة الاسلامية نظريات للمعرفة مختلفة — نظرية المعرفة عند المعتزلة وقوامها العقل ويظهر ذلك جليا وما كان له من أثر في المعرفة الاسلامية في البحث الذي ناقشه رجال الكلام في الاسلام في باب الحسن والقبح العقليين — نظرية المعرفة عند الصوفية وقوامها الوجود والذوق والاستشراق الالهى — نظرية المعرفة عند أصحاب السنة وهى تعتمد على النقل أكثر من اعتمادها على أى شىء آخر . ثم نظرية الامامة وهى تعتمد على أصول أخرى غير التى ذكرناها وهذه النظريات في المعرفة ظهر أثرها واضحا في حركة التفسير الاسلامية فترى المتصوفة يزعمون في تفسيرهم منزع الرمزيين من أهل الكتاب فيجعلون كل شىء في القرآن رمزا لمعنى آخر يستتر وراءه ولا يحفلون بالمدلول اللغوى حفلهم بهذه الرموز وتلك الاشارات ولكنهم لا ينكرون ظاهر اللفظ كما يفعل سواهم من الفرق الاسلامية وأقدم تفسير صوفى وصلت اليه اليد تفسير القرآن لأبى محمد سهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٨٣ هـ وهو تفسير صغير يقع في مجلد واحد ويفسر القرآن على ترتيب السور يذكر في أوله مقدمة عن احتواء القرآن أربعة معان ثم يتناول آيات خاصة من كل سورة ولا يظهر فيه واضحا آثار التصوف وما أصابه من تعقيد وينقل بعض الاسرائيليات مستشهدا بها على صحة ما ذهب اليه في تأويل المعانى القرآنية فيقول في قوله « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي » وقد حكى أن الله تعالى أوحى الى داود عليه السلام « يا داود من عرفنى أرادنى ومن أرادنى أحبنى ومن أحبنى طلبنى » . ويلاحظ في هذا النقل ما لاحظناه من خطوات التدرج في المعرفة التى تأثر بها الصوفية في الاسلام ثم ينقل عن داود في قوله « لئن شكرتم لأزيدنكم » . حكى أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك الخ ثم تعرضوا لذكر مقامات النفس في تفسير قوله « أليس

الله بأحكام الحاكمين» والنقل عن داود بخاصة يبين مقدار خضوع التصوف لبعض المرويات الأثرية عن هذا النبي وما فيها من مبالغة ويذكر التستري أيضا اسم الله الأعظم والكنى عنه في القرآن عند تفسير سورة الحديد وتظهر في هذا التفسير بعامة بعض المؤثرات التي تأثر بها التصوف الاسلامي والتي دخلت عليه من مختلف البيئات والديانات فكرة احتواء القرآن أربعة معان : ظهر وبطن وحد ومطلع ، هي عين الفكره التي قال بها مفسرو الكتاب المقدس والتي أشرنا الى أصلها في صدر البحث . وفكرة الاسم الأعظم هي نفس فكرة العقل الأول عند اليونان «لوغوس» .

كما تظهر في هذا التفسير أيضا فكرة التسلسل (١) الصوفي الذي يعبرون عنه بالمقامات من درجة الى درجة ومن معنى الى معنى حتى ينتهي هذا التسلسل الى درجة معينة . قال في تأويل «بسم الله الرحمن الرحيم» الباء بهاء الله عز وجل والسين سناء الله والميم مجد الله الخ . وهذا التفسير لكل حرف هو بعينه ما ذهب اليه بنو اسرائيل في فهم التوراة بحساب الجمل الى أن يقول «والله هو الاسم الأعظم الذي حوى الأسماء كلها وبين الالف والسين منه حرف مكنى غيب من غيب الى غيب وسر من سر الى سر وحقيقة لا ينال فهمه الا الطاهر من الأدناس الآخذ من الحلال قواما ضرورة الايمان وهنا يظهر أيضا أثر الافلاطونية الحديثة في التدرج الى الوصول الى الله بترك الدنيا والزهد فيها والانصراف عنها . والرحمن اسم فيه خاصه من الحرف المسكن بين الالف واللام والرحيم هو العاطف على عباده بالرزق في الفرع والابتداء في الأصل رحمة لسابق علمه القديم . ثم يستشهد لذلك بقول أبي بكر فيقول «قال أبو بكر بنسيم روح الله اخترع من ملكه ما شاء رحمة لأنه رحيم ويقول على الرحمن الرحمن الرحيم اسمان رقيقان احدهما أرق من الآخر فنفى الله تعالى بهما القنوط كما يبدو في هذا التفسير أيضا ما كان يتميز به المتصوفة

الأولون من جعل ظاهر النص سبيلا الى باطنه فهم قائلون بهما جميعا . ولذلك نجد ابن سهل كثيرا ما يوافق أهل الظاهر فيقول في تأويل قوله «وإذ قال إبراهيم أرني كيف تحيي الموتى» فكان شاكا في ايمانه حتى سأل ربه أن يريه معجزة ليصح معها ايمانه فقال سهل «لم يكن سؤاله ذلك عن شك وإنما كان طالبا زيادة يقين الى ايمان كان معه فسأل كشف الغطاء وعن العيان يعنى راسه ليزداد بنور اليقين يقينا في قدرة الله وتمكيننا من خلقه الا تراه كيف قال أو لم تؤمن قال بلى فلو كان شاكاً لم يجب ببلى ولو علم الله منه الشك وهو أخبر ببلى وستر الشك لكشف الله تعالى ذلك اذ كان مثله مما لا تخفى عليه — ولما تضخم التصوف الاسلامي بما أضيفت اليه من عناصر أخرى جديدة أثر ذلك في تفسير القرآن ، ونجد صدى لهذا التطور في التصوف في تفسير النيسابوري «غرائب القرآن ورغائب الفوقان» ففيه التأثير باخلاق كثيره من ثقافات متعددة فيشير الى ما عرفت عن الافلاطونية الحديثه من الموت والفناء والتجرد بتهديب النفس وقتلها حتى تصل الى المعرفة الصحيحة والحياة الخالده وما الى ذلك من الأمور التي هي قوام الافلاطونية الحديثه كما تظهر فيه الرمزيه البالغه من تحميل اللفظ ما لا تحمل وذلك لا شك أثر من آثار تأثر التصوف بالرمزيه اليهوديه والمسيحيه، فيقول في تفسير يسألونك عن المحيض قل هو أذى التأويل كما أن للنساء محيضاً في الظاهر وهو سبب نقصان ايمانهم يمنعهن عن الصلاه والصيام فكذا للرجال محيض في الباطن وهو سبب نقصان ايمانهم يمنعهم عن حقيقة الصلاة وهي المناجاة وعن حقيقة الصوم وهي الامساك عن مشتبهات النفوس . وكما أن المحيض هو غلبة الدم فكذلك الهوى هو غلبة دواعي الصفات البشريه والحاجات الانسانية، فكلما غلب الهوى تكدر الصفا وحصل الأذى وقليل قطرة من الهوى يكدر بحرا من الصفا ولذلك نودى من سرادقات الجلال يا قلوب الرجال اعتزلوا

نساء النفوس في محيض بنات الهوى حتى يطهرن يفرغن من قضاء الحوائج الضرورية للانسان من الماكول والمشروب والمنكوح فإذا تطهرن بماء التوبة والابانة ورجعن الى الحضرة في طلب القربى فاتوهن من حيث أمركم الله .
يعنى عند ظهور شواهد الحق لزهوق باطل النفس واضمحلال هواها أن الله يحب التوابين عن أوصاف الوجود ويحب المتطهرين بأخلاق المعبود .

ومند (١) ثار ابن تيمية الحنبلى المتوفى سنة ٧٢٨ هـ على الصوفية وقد رفض كل ما لم ينقل عن صحابة النبي وأنشأ يتناول مسألة الصفات على نحو ما كان يتناوله عليها سلفه ابن حزم ، تغير النظر الى الصوفية وبخاصة أنه كان ينظر الى تعاليمهم نظرة مريبة من نواح ثلاث أولها احداث أنواع من الصلاة الساكنة التي لم تكن معروفة فى الاسلام وتعزى أصل هذه الصلاة الى اكليمانس الاسكندرى مما يدل على أن تأثر التصوف الاسلامى بالمسيحية الأولى حق لا ريبه فيه . وثانيها ادخالهم الاذكار التي تقوم على ترديد اسم الله وتكون نوعا من العبادة لم يعرف كذلك فى صدر الاسلام ، وثالثها مبدأ التوكل الذى مال اليه كثير منهم . وقد قصرُوا فى طلب الدنيا وأسباب العيش وأخذوا يعيشون على ما تجود به الأيدى الصالحة ، نرى مذهبهم فى التأويل تأخذ شكلا آخر فينظرون الى التفسير الصوفى على أنه مرحلة تالية للتفسير بالظاهر ولأن التفسير الصوفى يقوم على نظرية خاصة فى المعرفة لها أصل مقرر فى مختلف العصور سواء أكان ذلك عند المشاركة أم الغريبين فإن التفسير الصوفى ظل كائنا حيا تعاطاه المفسرون الى العصر الذى نعيش فيه .
النظرة الى التفسير الصوفى — لقد قوبل عمل (٢) المتصوفة فى التفسير
من جانب الفقهاء وأهل الحديث بالتحذير وحسبنا فى ذلك ما ينقله ابن الصلاح

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ص ٢٩ ، ١٦٢

(٢) الاتقان جزء ٢ ص ١٤٨

في فتاوية قال : « وجدت عند الامام أبي الحسن الواحدى أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلى حقائق التفسير فان كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر ثم قال : وانا أقول أن الظن بمن يوثق به منهم اذا قال شيئا من أمثال ذلك في القرآن أنه لم يذكره تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرآن العظيم فانه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية وانما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد من القرآن فان النظير يذكر بالنظير الخ... » ويقول ابن عطاء الله السكندرى (١) مدافعا عنهم في كتابه الى طائف المتن — تفسير هذه الطائفة يعنى الصوفية لكلام الله تعالى بالمعاني الغيبية ليس احالة للظاهر ولكن ثمة أفهام باطنية تفهم عند الآيه لمن فتح الله قلبه وقد جاء في الحديث لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع . وانما يكون ذلك احالة للظاهر لو قالوا لا معنى للآية الا هذا وهم لم يقولوا ذلك بل يقولون الظواهر على ظواهرها مرادها موضوعاتها ويفهمون عنه تعالى ما افهمهم — ويدل هذا الدفاع من جانب ابن عطاء الله على مبلغ ما كان يوجه الى الصوفية من نقد بلغ حد التكفير وطبيعى أن يكون هناك نقد لمناهج الصوفية في التفسير من جانب أهل الحديث والفقهاء إذ أن النزاع بينهم قديم مادام كل منهم يعتمد على منهج فى المعرفة غير ما يعتمد عليه الآخر ولذا نرى ابن الجوزى فى كتابه تلبس إبليس بنقد هؤلاء الصوفية نقدا مقرونا بالأمثلة معقبا عليه بكثير من السخرية والازدراء .

ولقد كان من أثر تطور الحياة الإسلامية تطورا سريعا معجلان بدأ المسلمون ينظرون الى عقائدهم نظرة أخرى عملت فيها عوامل كثيرة متشعبة منها ما هو دينى وفلسفى أدبى ، وليس هنا موطن بيان هذه العوامل وتحديدها والمهم أن الحركة العقلية الإسلامية كانت قد بدأت منذ القرن الاول الهجرى

وبدأت تعمل فيها هذه العوامل المختلفة وبدأ المسلمون أيضاً يفترقون إلى مذاهب في الأصول الدينية ليست أقل تعقيداً من المذاهب الفقهية . وكان من أهم هذه الفرق طائفة المعتزلة وقد بدأ علماء هذه الفرقة منذ القرن الثالث الهجري يتناولون القرآن بالتأويل وكان ممن كتب منهم تفسيراً كاملاً له أبو علي الجبائي الذي يقول فيه الأشعري أنه في هذا التفسير ما روى حرفاً واحداً عن المفسرين وإنما اعتمد على ما وسوس به شيطانه ثم ألف الرماني في تفسير القرآن وقد قيل للصاحب ابن عباد هلا صنفت تفسيراً فقال وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئاً .

وكذلك كتب أبو بكر النقاش المعتزلي المتوفى ببغداد سنة ١٥١ هـ . تفسيراً كبيراً يقع في مائة وعشرين مجلداً وقد ذكره السيوطي (١) في طبقاته وسماه «الموضح في معاني القرآن» كما ذكره كتاباً آخر دعاه «الاشارة في غريب القرآن» ولم يزد على تفسير النقاش في الضخامة إلا تفسير عبد السلام (٢) القزويني شيخ المعتزلة سنة ٤٨٣ هـ وهو يقع في ثلاثمائة مجلد ويقول عنه السمعاني «لم ير في التفسير أجمع منه لولا أنه خطه بكلام المعتزلة . ونستطيع أن نكون فكرة عن هذا المنهج في التفسير إذا عرفنا أن المعتزلة قد اعتمدوا في بيان مذاهبهم الدينية على البيان . وفي اكتشافهم نشأت البلاغة العربية واستكملت قوتها وعلى أيديهم نشأ علم الكلام في الاسلام . فهؤلاء إذن لم يتناولوا القرآن من الناحية الاعتقادية المذهبية وإنما هم عرضوا لتفسيره من ناحية أنه كتاب أدبي له أسلوبه وبيانه وإن كانوا يختلفون في حد الإعجاز غير أن أصولهم الدينية التي تفردوا بها ألزمهم بتأويل الآيات التي تتناول هذه الأصول على وفقها وقد أعانهم على ذلك تمكن قوى واستيعاب

(١) طبقات المفسرين ص ٢٩ — ٣٠

(٢) المصدر السابق ص ٣٣

واضح للثقافة الأدبية وبعض هؤلاء المعتزلة قد تناول القرآن كله كما أشرنا الى ذلك وبعضهم وقف عند آيات منه كما فعل عبد الجبار في كتابه «تزييه القرآن عن المطاعن» فانه عرض فيه لتفسير بعض الآيات راداً ما قد يوجه اليه من مطاعن يحددها ويبينها وقد عرفنا من تاريخ المعتزلة أن أصولهم الدينية لم يقولوا بها دفعة واحدة كما أنها قد أثرت فيها عوامل مختلفة فصل القول فيها الأستاذ أوليري O'Leary - في الفصل الذي كتبه عن المعتزلة اذ يقول ما ترجمته بايجاز - وقد تأثر هؤلاء المعتزلة في مباحثهم الدينية بمؤثرات مختلفة فان مسألة الصفات الالهية التي يعبرون عنها بالتوحيد كان قد بدأ بحثها من قبل اللاهوتيون المسيحيون على هدى ما وصلوا اليه من مناهج البحث الفلسفي اليوناني ووضعوها في سؤالين أولهما : كم تكون هذه الصفات وثانيهما أيها يتنافى والوحدة الالهية. فلما جاء واصل شيخ المعتزلة أعلن أن من ثبتت صفة لله فانما ثبتت الهين ، ويظهر أثر اليونان في الجيل الثاني منهم أبو الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٢٦ هـ يثبت صفات الله ويقول بخلودها ويعالجها على مثل ما عالجها عليه المسيحيون من قبل — كما يلاحظ أن المعتزلة هم الفرقة الاسلامية الأولى التي نهضت الى تطبيق العلم اليوناني على الحياة والطبيعة بعامة . وأول من حاول ذلك ابراهيم ابن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١ هـ . أما بشر ابن المعتز المتوفى سنة ٢٢٦ هـ فان في عمله يلاحظ الباحث أنه تقدم في محاولة تطبيق النظر الفلسفي على حاجات الاسلام العملية . فيوسع البحث في حرية الارادة ويفيض في الدعوة الى استعمال العقل ويرى أن غير المعتقدين أو الملحدين مهما يكن أمرهم فانهم معاقبون لانهم بالرغم من أنهم لا يوحى اليهم فانه لممكن أن يعرفوا الله بنور العقل . ولذا فان تسلسل الفكرة الدينية عند المعتزلة يحتاج الى تسلسل تفسيراتهم حتى يتبين الباحث فيها التطور الذي ألم بالأصول الدينية عندهم مما كان له أثره في تفسيرهم . ويكاد يكون

هذا منهجاً صحيحاً للبحث في تفسيرات المعتزلة ولما كن تواجهنا عقبة كبرى
هى أنه لم تصل إلينا أقدم مؤلفاتهم فى التفسير ويعمل ذلك جولد سيهر بأن
هذه المؤلفات لم تصادف هى عند العامة من أهل السنة، وأيضاً فإن فهمها لم
يكن ميسوراً لكل أحد لما تحويه من تدقيقات اعتقادية عسيرة المأخذ —
وأرى أن هذا التعليل فيه قصور واضح . ذلك لأن المعتزلة كما بسطنا القول
فى ذلك لم يفسروا القرآن الا فى القرن الثالث الهجرى فجاءت حركة التفسير
عندهم متأخرة بعد ما استقرت المعارف الاسلامية ودونت وبعد ما أخذ
العقل العربى يمرن على المباحث الفلسفية المترجمة — وكتب المعتزلة فى التفسير
التى أبقي عليها الزمن ووصلت إلينا ليس فيها هذا العمق الواسع الذى يدعيه
جولد سيهر والذى قد يكون حائلاً بين هذه الكتب والبقاء على الحياة . وكما
ضاع كثير من الكتب التى فى التفسير الأثرى وغيره ضاع كثير من هذه
الكتب المؤلفة فى التفسير على أصول المذاهب الدينية الأخرى — وكما
لاحظ اوليرى نلاحظ أن فيما وصلنا من تفاسير المعتزلة تعويلاً كبيراً على
العقل واستهداء به الى أدق المباحث الأدبية والالهية فى القرآن ولذلك كانوا
من أشد الناس اعترافاً باللفظ مؤدياً لأصل المعنى العربى ولم يرقهم ذلك
التعسف البعيد المسرف فى فهم الفاظه ، وذلك أبو اسحق النظام وهو ما هو
تأثراً بالفلسفة اليونانية ومحاولة لتطبيقها على الحياة والطبيعة بعامة كما يقول
أوليرى (١) يقول : لا تسترسلوا الى كثير من المفسرين وأن هم نصبوا
أنفسهم للعامة وأجابوا فى كل مسألة فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على
غير أساس ، وكل ما كان المفسر أعرب كان أحب إليهم وليكن لديهم عكرمة
والكلبي والسدى والضحاك ومقاتل ابن سليمان وأبو بكر الأصم فى سبيل
واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن الى صوابهم وقد قالوا فى قول الله «أفلا

ينظرون الى الابل كيف خلقت انه ليس بمعنى الجمال والنوق وانما يعنى السحاب. وفي قوله « وان المساجد لله فلا تدع مع الله أحداً » ان الله لم يعن مساجدنا التي نصلى فيها وانما عنى الجباه وكل ما سجد عليه الناس من يد ورجل وأنف واذا سئلوا عن قول « وطلح منصود » قالوا « الطلح الموز » وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان كان فرضاً على جميع الأمم وان الناس غيره قوله تعالى « رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً » يعنى حشره بلا حجة وقالوا فى قوله « ويل للنطفين » الويل واد فى جهنم ثم قعدوا يصفون ذلك الوادى ومعنى الويل فى كلام العرب معروف. وكيف كان فى الجاهلية وهو من أشهر كلامهم وسئلوا عن قوله « أعوذ برب الفلق » الفلق واد فى جهنم ثم قعدوا يصفونه. وقال آخرون فى قوله « عينا فيها تسمى سلسيلا » أخطأ من وصل بعض هذه الكلمة ببعض وانما هى سل سبيلا يا محمد. وقالوا فى قوله « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا » الجلود كناية عن الفروج كأنه يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب. وقالوا فى قوله « كأن يأكلان الطعام » كناية عن الغائط كأنه يرى أن فى الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة الخ ما يذكره الجاحظ فى كتاب « الحيوان » الجزء الثالث تصحيح عبد السلام هارون (١)

وما ذكرناه من هذه النقول يدل على أن المعتزلة كرهوا منذ فجر حياتهم التعسف فى فهم اللفظ اللغوى كما يدلنا على لون من الوان النقد العلمى الصحيح فى التفسير تميز به المعتزلة الأولون فأبو اسحق يقول « ان كثيراً منهم يقول بغير رواية وعلى غير أساس فيعترف بالرواية أصلاً من أصول التفسير كما يضيف اليها تحرى الصحة فى هذه المرويات مضافاً الى ذلك كله صدق النظر فى المدلول اللغوى الأول للفظ القرآنية كما يبدى فى هذا النقل

التنديد بكثرة الروايات التي تتصل بأمر غيبية وهي عنده قابلة للنظر بل يشك في أصل المعنى الذي سيقى للاستشهاد عليه كما فى معنى الويل . وفى ذلك لا ريب نقد مطوى لأهل السنة .

ولعل هذا الاتجاه الاعتزالى فى تفسير القرآن وبحث تلك الآيات التى تتعرض لهذه الأصول الدينية على هدى العقل الذى يؤمن به المعتزلة ويجعلونه وسيلة كبرى للوقوف على كثير من الحقائق تفسر لنا ظاهرة جديدة بدت فى تاريخ التفسير الدينى الاسلامى وهى كثرة الكتب التى تتناول اىضاح المشكل من الآيات ومن أجل ذلك ظهرت على اختلاف الاعصر تفسيرات أخرى لآيات القرآن ويحمل الراغب (١) ذكرها فى مفرداته مادة شبه فيقول « الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه — فالمتشابه بالجملة ثلاثة أضرب متشابه من جهة اللفظ فقط ومتشابه من جهة المعنى فقط ومن جهتهما فالأول ضربان أحدهما يرجع الى الألفاظ المفردة أما من جهة الغرابة كالآب أو الاشتراك كاليد واليمين واثنيهما يرجع الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة أضرب لضرب لاختصار فى الكلام وضرب لنظم الكلام وضرب لبسطه . والمتشابه من جهتهما خمسة من جهة الكمية والكيفية والزمان والمكان والشروط التى بها يصح الفعل .

نظرة أهل السنة لتفسير المعتزلة — لقد قوبل عمل المعتزلة فى تفسير القرآن منذ فجر حياتهم من جانب أهل السنة باستنكار . ويظهر ذلك مما قاله الأشعرى فى تفسير الجبائى وقد نقلنا قوله فيه سلفا . ويقول ابن قتيبة (٢) المتوفى سنة ٢٧٦ هـ والذى عاصر هذه الحركة الاعتزالية فى العقائد والتفسير

(١) الراغب الاصبهانى — مفردات الراغب مادة شبه

(٢) ابن قتيبة — تأويل مختلف الحديث ص ٨٠

في كتابه تأويل الحديث نقدا لتأويلاتهم « وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه الى مذاهمهم ويحمل التأويل على نحلهم فقال فريق منهم « وسع كرسيه السموات والأرض » أى علمه . وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر « ولا يكرسىء علم الله مخلوق » كأنه عندهم ولا يعلم علم الله مخلوق . والكرسى غير مهموز . ويكرسىء مهموز . يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسياً أو سريراً . ويجعلون العرش شيئاً آخر والعرب لا تعرف العرش الا السرير » الخ .

ونقد ابن قتيبة لتفسير المعتزلة يبينه على اعتبارات لغوية ودينية متأثراً في ذلك بما كان بين المسلمين السنيين وأهل الاعتزال من إحسان مذهبية قاسية . وأقدم عمل للمعتزلة وصل اليها كاملاً شاملاً في تفسير القرآن تفسير الكشاف وهو على ما فيه من بحوث أدبية واسعة في اللفظة والجملة يؤول القرآن على أصول المعتزلة . ولم يفته التنديد بخصوصه الاشاعرة الذين يدعوه تارة بالجمرة وأخرى بالخشوية . وقد تصدى لنقده كثيرون على اختلاف الأعصر ثم توالت بعد ذلك مدارس مختلفة منها ما يدافع عنه ومنها ما يهاجمه ومنها ما يقف منها جميعاً موقف الحكم كما فعل عبد الكريم بن عبد الجبار من رجال القرن الثامن الهجري في كتابه المسمى بالمحاكات . وهذا النقد الذي كان يوجه دائماً الى الزمخشري لم يكن في أصل المنهج ولا في أسلوبه الأدبي الذي استعان به على فهم النص وانما كان في أشياء أخرى حول ذلك . وذلك على عكس ما نجده عند المتصوفة والشيعة وسواهم . وان هذه النظريات في المعرفة (نظرية العقل والوجد والآثار) التي اعتمدوا عليها تفسير القرآن عند المعتزلة والمتصوفة وأهل السنة أشاعرة كانوا أو ماتريديّة كان لها ما يقابلها عند الفرق الإسلامية الأخرى كالشيعة والباطنية والقرامطة فان هؤلاء بنوا تفسيراتهم غالباً على الامامه وحسبنا أن نبين مذهب فرقة منهم في ذلك يدل بها على الفرق

الآخري فانا نرى الكيسانية منهم وبخاصة الهاشمية يذهبون الى أن لكل ظاهر باطنا ولكل شخص روحا ولكل تنزيل تأويلا ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في عالم آخر. والمنتشر في الآفاق من الحكم والاسرار مجتمع في الشخص الانساني وهو العلم الذي آثر به على ابنه محمد بن الحنفية وقد أفضى به هذا الى ابنه هاشم وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقا. وهؤلاء الشيعة قد نسوا أصل المعنى واتجهوا في تفسيراتهم اتجاهات غريبة عملت فيها عوامل متشعبة. فنرى الشيعة قد استوطنوا العراق موطن اليهودية وكثير من الأديان القديمة والاتصال باليهودية له قيمته في التأثير باخلاط مختلفة من أديان متعددة، ولذلك نرى الشيعة هي الطائفة التي عنيت برواية الاسرائيليات كما يقولون بالرجعة والتناسخ وغير ذلك مما يفصل القول فيه الباحثون في أصول الملل والنحل كما أنهم يدعون علم الغيب وينسبون ذلك الى كتاب لأحد أئمتهم وهم في ذلك متأثرون باليهود. قال المسعودي (١) في مروج الذهب «ودانيال كان بين نوح وابراهيم وهو الذي استخرج العلم وما يحدث في الأزمان الى أن تنقضي الارض ومن عليها وملوك العلم وما يحدث في الشهور والسنين والأعوام من الحوادث، ودلائل ذلك في الأفلاك واليهيم ينسب كتاب الجفر. فاذا ما جاوزنا ذلك الى العصر الاسلامي وجدنا هذه الفكرة عند الشيعة فيقول ابن خلدون (٢) في المقدمة «وقد يستندون - أي الشيعة - في حدثان الدول على الخصوص الى كتاب الجفر ويزعمون أن فيه علم ذلك كله. وأصله أن هارون ابن سعيد العجلي وهو رأس الزيدية كان له كتاب يروي عن جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص على الخصوص ووقع ذلك لجعفر ونظاره من رجاله على طريق الكرامة والكشف الذي

(١) المسعودي — مروج الذهب (الطبعة الاوروبية ص ١٢٨)

(٢) مقدمة ابن خلدون

يقع لمثلهم من الأولياء وكان فيه تفسير الباطن و ما في بطائنه من غرائب المعاني المرويات . وقد تناول هؤلاء الشيعة القرآن على أصول مذاهبيهم الدينية التي تعتمد على الامام المعصوم ولهم أسانيدهم التي يقفون عندها في التفسير الأثرى ويلاحظ انه لم يصلنا من كتبهم في التفسير الا قليل . ولعل ذلك راجع الى أن في عقائدهم كثيرا من مهاجمة الأصول الدينية المقررة كما أن فيها اخلاطا من أديان مختلفة لم تكن لتلائم التوحيد الخالص ويذكر السبكي في طبقاته أن تفسير مجمع البيان للطوسي قد أحرق عدة مرات مع ما عرف عنه من الاعتدال في فهم النص القرآني . وتفسير الشيعة للقرآن لم يقف عند حدود الآيات التي تؤيد مذاهبيهم الدينية بل تجاوزه الى القرآن جميعه . ولدينا من تفسير الشيعة تفسير مطبوع هو تفسير الطبرسي وفيه أصداء لما تأثر به الشيعة الأولون من مختلف البيئات التي عاشوا فيها — ودراسة هذا التفسير تتطلب علجا خاصا لان الرجل يعنى بالاسرائيليات ويلصقها بالآيات ويحاول أن يجعلها صلة لا بد منها لفهم النص القرآني . كما يبدو فيما وصلنا من تفسيرات الشيعة ذلك الفرق الواضح بين الفرق المتعددة بينهم في تناول النص القرآني . فنرى الشريف الرضى في كتابه حقائق التأويل وهو من رجال الشيعة الامامية يتميز بالتوقف عن ابداء الرأى الخاص الا اذا قدم له ما يدل على الاحتياط والتخوف فيقول في تفسير قوله « ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مبارك فانه يروى ما ورد عن العلماء في تأويل هذه الآية معقبا عليه بقوله « وقد يجوز عندى أيضا والله أعلم أن يكون المراد بذلك أول بيت . ويدل على ذلك ويحاول أن يعزز رأيه بما ورد من الآيات الأخرى مما يعضد رأيه ويقوى مذهبه كما تبدو فيه النفحة الأدبية التي اختص بها الشريف وتذهب عنه تلك العصية البالغة والرمزية العجيبة التي عرفت عن الشيعة في تفسير القرآن كما أنه معنى بالاصل اللغوى للمادة كقوله

في المقام من المصدر السابق والاستشهاد على أصله اللغوي بما ورد من الشعر ولعل الشيعة الامامية كانوا من أشد الفرق اعتدالا ومراعاة للوضع اللغوي ومقدار صلته في فهم النص القرآني. ومن ذلك يبدو الفرق واضحا في تناول صاحب مجتمع البيان والشريف الرضى وبين ذلك التفسير المخطوط المنسوب الى عبد اللطيف الكزلافي في دار الكتب المصرية فان متصفححه يجد فيه ذلك التماذي الواضح في التأويل دون نظر الى معنى اللفظ كما تحدده المعاجم اللغوية كما يبدو فيه واضحا التأثير القوي بما عرضنا له من الاخلاط الدينية المختلفة . وهو يصدره بمقدمة يذكر فيها ما للامام على وشيعته من النصيب الاوفى من كتاب الله . ويؤيد ذلك باحاديث كثيرة يقف في روايتها عند السند الشيعي كما يفسر المفردات القرآنية حسب الحروف الأبجدية بما يطابق مذهب الشيعة في ذلك الذي هو أثر من آثار اليهودية فيه، فقد قال في تفسير الارض «ورد تفسيرها بالدين وبالأئمة عليهم السلام وبالشيعة وبالقلوب التي هي محل العلم وقراره وبأخبار الأمم الماضية ثم صار يستدل على بعض ما ذهب اليه من هذه المعاني ببعض الاستعمالات القرآنية فيقول « أن تأويل الارض بالدين مأخوذ من قوله تعالى « ألم تكن أرض الله واسعة » وفي الحق أن دراسة التفسير عند الشيعة تحتاج الى وقت طويل لأنها الطائفة التي اجتمعت في مذاهبها الدينية أخلاط كثيرة من أديان متعددة فهي متأثرة بالرمزية المسيحية كما أنها متأثرة بكثير من المذاهب اليهودية كما أن فيها عناصر غريبة ترتد أصولها الى بعض الأديان الشرقية كالبوذية وكل ذلك يبدو عند النظر الدقيق والدرس الجامع وليس هنا موطن الافاضة فيه .

نظرة أهل السنة الى التفسير الشيعي — ولم تسلم مناهج الشيعة أيضا من نقد رجال السنة ومن تميز منهم بدراسة أدبية فذلك ابن قتيبة (١) يقول

« وأعجب من هذا التفسير تفسير الروافض للقرآن وما يدعونه من علم باطنى بما وقع اليهم من الجفر الذى ذكره هارون بن سعد العجلي وكان رأس الزيدية ويقول ابن قتيبة أيضا عن كتاب الجفر وهو جلد جفر ادعوا أنه كتب فيه لهم الامام كل ما يحتاجون الى علمه وكل ما يكون الى يوم القيامة فمن ذلك قولهم فى قول الله عز وجل « وورث سليمان داود انه الامام وورثه النبى صلى الله عليه وسلم علمه » وقولهم فى قول الله عز وجل « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة انها عائشة رضى الله عنها » — ويلاحظ أن الأدباء وهم أعرف الناس بالمندلول اللغوى للفظ المفردة كانوا ينقدون تفسير الرافضة للقرآن وينقل عنهم ابن قتيبة أيضا فيقول « وكان بعض أهل الأدب يقول ما أشبه تفسير الرافضة للقرآن الا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر ! فانه قال ذات يوم ما سمعت بأ كذب من بنى تميم زعموا أن قول القائل :

بيت زرارة محتب بفنائنه ومجاشع وأبو الفوارس نهشل
أنه فى رجال منهم . قيل له فما تقول أنت فيهم . قال البيت بيت الله
وزرارة الحجر الخ

العلم والقرآن — لقد كان من أثر الترجمات عن الثقافات المختلفة أن عرف العرب كثيراً من العلوم المختلفة التى تعالج نواحي شتى من أنحاء الحياة ولم يكن لدى العرب فى ذلك الوقت من العلوم الا ما كان معروفاً في بيئتهم من المعارف التى تتصل بالنجوم والسماء والصحراء . ولم يكونوا يفكرون أن القرآن حين نزل عليهم يحتوى من أنواع العلوم التى وجدت فى البيئة الاسلامية بعد ذلك الا ما يتصل بالتشريع وغايته مما هو خاص بالجماعة الانسانية وتنظيم شؤونها .

وكانت قد ظهرت بعض الفرق النابتة فى البيئة الاسلامية تعيب على العرب جهلهم بكثير من العلوم والمعارف فكان ذلك كله حافزاً للمفكرين

من المسلمين الى النظر في الكتاب نظرة جديدة يلون فيها بأصول العلم والفلسفة ويحاولون جهدهم أن يلتمسوا أصليهما منه . ويذهب الأستاذ كارادافو (Carra de Vaux) كاتب ماده «تفسير» في دائرة المعارف الاسلامية الى أن تضمين التفسير كثيرا من الآراء في الفلسفة والعلم محاولة جديدة في تجديد التفسير . ولكن الحق أن هذه المحاولة جد قديمة وقد عللنا لها كما أن هذه الظاهرة التي رأيناها في تطور التفسير القرآني من وصل العلم والفلسفة به لم تكن بالقرآن وحده بل وصل البراهمة الفلسفة أيضا بتفسير الفيدا . وأقدم محاولة خاصة في هذا الصدد فيما وصلت اليه يدى الكتاب المحفوظ بمكتبة برلين المسمى خواص القرآن . وقد أشار اليه فهرست هذه المكتبة كما أشار اليه أيضا صاحب كشف الظنون فقال أن مؤلفة عاش في مصر سنة ٣٩١ هـ وأنه أخذه من بعض كلام حكماء الهند . ويدل ما أورده صاحب كشف الظنون على تأثير الهند في تفسير القرآن . وفي الواقع لم تكن فكرة العرب عن العلم محددة بل كانوا يطلقون لفظ « علم » على كل معلوم سواء أكان فلسفة أم غيرها . ومن أجل ذلك تعددت الاتجاهات الاسلامية في وصل القرآن بهذه المعارف كلها فترى الغزالي الصوفي يترك كتابه « جواهر القرآن » ويحاول فيه أن يلتمس منه أصول المعارف الانسانية كلها كما يترك الرازي تفسيره وقد ملأه بالآراء العلمية والفلسفية محاولا وصلها بالآيات . ثم يبدأ تحديد معنى العلم في الكتاب الذي تركه فيحاول أن يصل أصول العلم بالقرآن وتظل فكرة التحديد العلى واضحة فيترك طنطاوى الجوهري كتابه في تفسير القرآن المسمى بالجواهر وقد عني فيه بتفسير القرآن تفسيراً علمياً تناول فيه كل ما وصل اليه العلم من أبحاث حول الطبيعة والانسان . ويعرض لهذا الموضوع الواقعي في كتابه « عجايز القرآن » بما يجعل الإشارة الى أصول العلم أحد وجوه عجايزه .

ولم تسلم تلك المحاولات جميعاً من نقدٍ بخاصة من جانب الأدباء واللغويين والأصوليين أيضاً فيقول أبو حيان عن تفسير الرازي « فيه كل شيء إلا التفسير ». ويتولى تفصيل ذلك الشاطبي (١) فيقول « ما تقرر من أن الشريعة أمية وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب ينبنى على قواعد منها أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن فاضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو للمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها وهذا اذا عرضناه على ما تقدم لن يصح ولهذا فان السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن اليهم كان أعرف بالقرآن وبعلمه وبما أودع فيه ولم يبلغنا أن أحدهم تكلم في شيء من ذلك الى أن يقول « وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه لشيء مما زعموا » ثم يتقدم لمناقشة ما يصح أن يستدلوا به على دعواهم فيفصل فيه القول والمهم أن هذه الحركة من وصل العلم بالقرآن تجري على أصول مختلفة فالغزالي حين يعرض لهذا الموضوع يعتمد على الذوق الصوفي والرازي يعتمد على النظر الفلسفي والعلم الطبيعي والاسكندري يعتمد على ما عرف في عصره من التحديد التام الواضح بين العلم وغيره . ويعرض لنقد هذا المنهج الأستاذ الخولي في تعليقه الذي كتبه على مادة « تفسير » في دائرة المعارف الإسلامية بما يدفع أصول هذا المنهج مع الاعتراف بأن في القرآن مرامي اجتماعية تظهر لمن هياً نفسه لا دراكها ادراكاً سليماً .

التفسير الادبي

قد رأيت كيف خطا التفسير في الكتب الدينية السابقة على القرآن وكيف تدرج فاتهتى البحث فيه إلى إقامته على اللغة واعتمادا عليها إعتقادا اقتضى تسمية الدرس اللغوى وإحياء التراث اللغوى القديم ، وقد أدى ذلك كله إلى إنشاء دراسات أدبيه خاصة تعالج القول في الماده المفردة التى يأتلف منها الأسلوب فكانت المعاجم على اختلاف مناهجها ، وكان النحو الذى يستنبط القواعد التى يقوم عليها بناء الجملة وربطها بغيرها أو فصلها عن سواها مما يسائر المعنى، ثم كان بعد هذا كله أن ظهرت الأبحاث البلاغية التى تزن العمل الأدبى كله من جهاته المتعدده ، ويبدو أن اتصال هذه الدراسات على تنوعها ونضجها كان بالكتب الدينية أسبق ، وبالكتب الدينية الشرقية ذا أولية سابقة ، ولعلك قد تبينت ذلك مما نقلناه إليك من قبل والذى يدل على أن النحو الهندى أسبق من النحو اليونانى وأن البحث عن صفاء التعبير وقوته وسلامته ووفائه بالمعنى كان من بين الأبحاث التى تصدى لها النحو الهندى وتعمق فى درسها ووصل فيها إلى قواعد مقرره أخذ بها الهنود أنفسهم فيما كتبوا وكانت ميراثا تلقوه عن قدمائهم بالانماء والرعاية .

وليس غريبا أن تعنى البيئات الشرقية بهذه الدراسات ، وأن يتعاون أصحابها على إنضاجها وأن يصلوا فى ذلك إلى سبق اليونان وأن يكون الاسكندر قد دهش أو دهش من كان معه من العلماء والمفكرين لما رأوا من تقدم النحو الهندى وقوته — فلقد عرفت مما أشرنا إليه من قبل أن النحو الهندى قد نشأ لحماية الفيدا من اللحن وليكون وسيلة الهنود إلى فهم الاعجاز الفيدي وبيانته ، ذلك الاعجاز الذى قال به البراهمة واختلفوا فى تناوله على النحو الذى وجدناه فى الميئة الاسلامية المتكلمة ، وقد ربطوا بهذا الاعتبار

بين ألفاظ الفيدا وبين الأسرار الدينية واتخذوا من جرسها واتلافها في النغم وصورها الصوتية دليلا يصلون به إلى أسرار دينية خاصة .

وهذا كله كان الإعجاز الأدبي في الكتب الدينية الشرقية وبخاصة الفيدا حافظا لأحكامها على إنضاج هذا اللون من الدراسات الأدبية واللغوية وهم بذلك ناهجوا سبيلها الأولى ولكننا نرى مؤرخي الحياة العقلية والأدبية من المسلمين يردون الأمر في تطور البحث الأدبي البلاغي عند العرب إلى أرسطو وحده ، ويعتمدون في ذلك على الترجمات المختلفة التي حوالت في البيئة الإسلامية — لما كتبه أرسطو ، ويبدوا أن سبب ذلك مرده إلى أن حركة الترجمة التي ازدهرت في عصر العباسيين كانت تقوم غالبا على التراث اليوناني الذي ذاعت دراسته في هذه البيئة من قبل . ولم يلقتهم ذلك إلى أن هذه الآثار اليونانية لم تعد يونانية خالصة وإنما أصابها كثير من التغيير والتعديل حتى تصبح غذاء عقليا ملائما لهذه البيئات الجديدة .

ولهذا أرى أن البلاغة العربية ليست يونانية خالصة وليس أثر أرسطو فيها بأشد وأعمق من أثر البيئات الشرقية الأخرى بل لعلها كانت مزاجا من كل هذه النظريات الأدبية المتفننة التي عرفت واشتهرت فيها ، وربما كان أثر بلاغة المشاركة أقوى وأشد ، فإنك لترى أن البلاغة العربية قد لبثت تعالج جزئيات مفردة ، تهيم النوع من الزخرف الذي يكسب الكلام طلاوة ورواء دون أن تصل في ذلك إلى قول يحدد نظرية النظم كما حددها عبد القاهر

فهل كان عبد القاهر الواضع الأول لها أو أنه نقلها عن أرسطو فبسط القول فيها وصفاه ولاءم بينه ؟ .

الذي أراه أن هذه النظرية هندية خالصة استعيرت من الهند لتكون وسيلة العرب إلى بيان إعجاز القرآن والكشف عن خصائص أسلوبه المعجز

ولعل مما يؤيد ذلك أن ما كتبه « Panini » بانينى « يتفق وما قال به عبد القاهر إذ نراه يتحدث عن النظم وصلته بمعانى النحو وأن الاعجاز الأدبى إنما يحدث نتيجة لائتلاف هذه المعانى وتساقبها ائتلافها بهيئ لخصائص تكسب الكلام أصالة أدبية يتسامى بها عن مألوف الحديث ، ومن الجائز أن يكون عبد القاهر فيما كتبه قد استفاد من البلاغتين الهندية واليونانية ، فإننا نعرف أن عبد القاهر قد استعان فى بحثه البلاغى بما كتبه الباقلانى ونحن إذا تلبسنا أصول البحث البلاغى عند الباقلانى وقارنا بيئته وبين غيره من سابقيه وجدناه يتسم بسمات خاصة محدده إذ يكشف فيه عن وجوه إعجاز القرآن ويحاول فى بيان ذلك أن يقارن بين صنيع القرآن وبين الصور الأدبية الممتازة التى عرفها العرب فى الجاهلية والاسلام ، وهو من أوائل الذين وضعوا مذهب الصنعة والتصنع والمؤيد له بكثير من الشواهد والأمثلة ؛ كما أنه تكلم عن النظم وحاول أن يحدده وأن يبين عن الأصول التى يستند إليها حتى يكون معجزا يفوق الطاقة الانسانية المتأدبة .

والباقلانى قد امتاز بين المتكلمين الاسلاميين بالاتصال بالفلسفة الشرقية والتأثر بها والاستفادة منها فى تأييد العقائد وتشقيق القول فى علم الكلام حتى اتخذت عند الأشاعره — مقررات دينية لا بد منها عند التدين . ولست بمستطيع القول بأن هذه وتلك آثار يونانية عاشت فى هذه البيئة وتأثر بها الباقلانى إذ لاشك أن هذه الفلسفات لم تكن يونانية خالصة وإنما كانت مزاجا من الشرق والغرب ، التقت وانصهرت وتكونت منها صورة خاصة لفلسفة جديدة تلائم العقل الشرقى وتوافق روحه وتتفق وماضيه البعيد فى تأملاته وروحيته وتعقله .

ويبدو أن الباقلانى — وقد عرفت مكانته فى علم الكلام والعقائد وتأثره بالفلسفات الشرقية — قد عرف فيما عرف من آثار هؤلاء القوم نظرية

النظم إذ كانت هذه النظرية قد اكتسبت عندهم لونا دينيا ربطوا به بين الألفاظ والأسرار الدينية ، ولعل هذا يكشف لنا في وضوح — عن أسباب النزاع بين المعتزلة وغيرهم في صفة الكلام وأن المعتزلة لم يكونوا في هذا يونانيين وإنما كانوا شرفيين استجابوا لتأثرهم بالفلسفة الهنديه التي كانت تشمل على نظرية النظم لارتباطها بالأسرار الدينية .

ويبدو أن أثر البلاغة الهنديه كان في البلاغة الكلامية أقوى ما دامت هذه البلاغة تعيش لخدمة الاعجاز القرآني ، ولم يكن من وكدها أن تتصل بالحياه العامة وأن تهيم الأدباء لخدمة الحياه في صورها المختلفه ، ثم تخلصت من هذا الإطار الذي عاشت فيه واتصلت بالحياه بعد ولعل هذه القوله التي أطلقها الجاحظ في القرن الثالث والتي يقرر فيها أن المعاني مطروحة في الطريق وإنما يتفاضل الناس في النظم — قولة هندية خالصة تؤيد أن الاعجاز الأدبي إنما يكون في النظم وحده .

وعلى هدى ما قررناه نقول أن أدبيه القرآن المعجزة قد اقتضت منذ أعصر مبكرة تفسيره تفسيرا أدبيا يوائم بين إعجازه وبين الأسلوب العربي في التعبير عن مقاصده ومعانيه ويكشف عن وجوه إعجازه بيد أن هذا التفسير قد نشأ أول الأمر في جو كلامي خالص ، فقد كان المعتزلة يتجهون في تفسير النصوص المشابهة اتجاهها أدبيا ويحاولون أن يؤولوها بهدى ما يشير اليه استعمال العرب لها في أشعارهم التي وصلت إلينا وهم بذلك من أوائل الذين نهجوا الطريقة التمثيلية في التفسير «The Symbolic Theory» وهذه الطريقة كانت قد عرفتها البيئات الشرقية قبل أن يعرفها اليونان ، وإن كانت قد تأثرت فيما بعد بالنظرة الفلسفية اليونانية التي زادت عمقا ودقة . ثم شاعت هذه الطريقة في التفسير وعاونت على وجود معاجم خاصة بالمادة اللغويه في القرآن كما فعل الراغب ، كما كانت من بين العوامل المساعدة على تطور

نظرية النظم عند عبد القاهر ، وربما كان في تفسيرات المعتزلة التي لم تصل
اليها بيان أوفى عن منهجهم في تطبيق هذه النظرية على النص القرآني .
وتظل الأدبية القرآنية ومحاولة الكشف عنها موضع صراع كلامي بين
أصحاب المقالات حتى بعد أن تبدد شمل الاعتزال وانتصر التسنن وقد ظهر
أثر ذلك واضحاً في تفسير الزمخشري ، وإن كان المتسنن لم يتركوه دون نقد
حتى من كان منهم متحرراً الفكر والرأي بصيراً بالأديان وطرائقها في الهداية
كابن خلدون . ثم تبدل طرائق الحياة وسنن الاجتماع ويصيب الجماعة
الاسلامية ما يصيبها فتتصل بثقافات وحضارات أخرى وعند ذلك يراد
درس القرآن على منهج أسلم وطريقة أقوم تسير الحياة في تقدمها واتساع
معارفها فيشير محمد عبده إلى شيء من ذلك ويتقدم الأستاذ أمين الخولي فيضع
أصول هذه الطريقة ويمهد سبيلها ويدعو المتأدين إلى أن يكون رائدهم في
درس القرآن أنه كتاب العربية الأكبر .

خاتمة

تلك هي اتجاهات التطور التي قام عليها تفسير القرآن في الاسلام وبذلك نكون قد أشرنا الى أصول المنهاج التي عرفت في تفسيرات الكتب المقدسة السابقة على القرآن والى ما عرف منها في الاسلام .

وقد رأينا أن حركة التطور التي ظهرت في أصول هذه المناهج هي نفسها الحركة التي ظهرت في تطور أصول المناهج في تفسير القرآن. فقد بدأ التفسير كما رأينا في الفيدا بمحاولة استخراج الأحكام العملية منها وقد أشرنا الى بيان ذلك كما أنه اعتمد على مرويات البراهمة وقد ذكرنا كلمة الاستاذ Schneider (1) كما اعتمد التفسير في كتاب الموتى على الرواية أول الأمر . كذلك قام التفسير في الأفستا على الرواية أيضا ثم قام التفسير في الكتاب المقدس على المرويات حتى ان أصحاب النظريات في التفسير من رجاله لم يغفلوا الاستعانة بالأثر في فهم النص مضافا الى المعارف الأخرى . ولقد كانت حركة جمع التلهود سواء أكان بابلياً أم أورشليمياً إنما هي جمع للأحكام العملية التي يمكن استخلاصها من التوراة على أيدي رجال الدين . ولذلك نرى أن طائفة المفسرين للتوراة تأتي بعض طبقة الأحبار الذين هم رجال الفقه، وكانت طائفة المفسرين تسمى بالعبرية آمورائيم ومعناه بالعبرية « المترجمون » لأن مهمتهم إنما كانت شرح المشنى . وتقع فترة حياتهم بين سنتي ٣٦٧٩ الى ٤٢٣٤ حيث تم تأليف اليهود التلهود . ثم يبدأ بعد ذلك دور الأحبار المعروفين باسم ربانان « سيفورائيم » ومعناها بالعبرية «المفسرون» فكانت لديهم طائفتان طائفة المترجمين وطائفة المفسرين . والاولون هم شراح المشنى والآخرون هم شراح التوراة . وكذلك كان هذا في الاسلام .

(1) The History of World Civilisation .

فكانت طائفة الفقهاء هي أول المفسرين ظهورا وكانت التسمية الغالبة عليهم كلمة « فقيه » ثم تطور التفسير في هذه الكتب جميعا فظهرت النظرية الرمزية في الكتاب المقدس وقد مهد لظهورها عوامل كثيرة أهمها تلاقى الأديان — شرقية كانت أو غربية — في الاسكندرية وتفاعل هذه الأديان بعضها ببعض وظهر نظيرها في الاسلام ، فكان الاتجاه الى المعاني الأربعة في فهم الكتاب المقدس هو عين الاتجاه الصوفي في الاسلام مع اشتراك الجميع في القول بأنه لا بد من الآثار الثقيلة في فهم النص الديني . كما عرفت المحاولات التي بينا القول فيها من وصل العلم والفلسفة بالتوراة بما كذلك عرفت في الاسلام . وقد ذكرنا آنفا كلمة الأستاذ شنيدر التي وصف فيها المحاولة التي قام بها فيلوسوف الفيلسوف اليهودي في تفسير التوراة من محاولة الجمع بين التوراة والفلسفة اليونانية وقد عرف هذا الاتصال أيضا في تفسير الفيدا يقول الأستاذ شنيدر (١) ما ترجمته « ان ثقافة الهنود كانت في صورتها الأخيرة قانونا بمعنى أنها كانت صورة مقدسة لكل المعارف وهي بذلك كانت دينا صحيحا كنظيره من الديانات اليهودية والفارسية كما كانت سلفا فكرة منظمة تنظيما منطقيا عن العالم ، وهي تنقسم الى فلسفة والى علوم مختلفة كما كان ذلك عند اليونان . ولقد كان البراهمة هم المبرزون الأولون في هذه المعارف ، فقد كانوا رجال دين متفلسفين وشراحا للكتاب المقدس كالربانيين ومكتشفين علماء كالفلاسفة اليونانيين وتائين صوفيين . وما دام البراهمة كانوا على هذه الصورة التي رسمها الأستاذ شنيدر ، والتفسير صورة لصاحبه فلا ريب في أن تفسيراتهم للفيدا كانت متلونة بألوان شخصياتهم . ثم تظهر الطريقة التمثيلية في فهم الكتاب المقدس وتتخذ لها مكانا سويا من الأرض وهي مدرسة انطاكية وتظهر الطريقة التمثيلية عند المعتزلة وان كان ثمة فرق بين الطريقتين كما يهـ .

لظهورها دراسات أدبية واسعة رأينا بعضا منها في رجال الكتاب المقدس ورأيناها كلها في الاسلام فلقد كان المعتزلة الرائد الأول في درس البيان العربي ولم يكن هذا خاصا بالكتاب المقدس ثم القرآن وحدهما، بل حاول البراهمة شيئا من الدراسات الأدبية وتقرير قواعدها لدراسة التفسير الديني فيقول الأستاذ شنيدر (١) ما ترجمته « أما العلم المهم المضبوط حقيقة فهو النحو وهو العلم الذي لم يتأثر بالنحو اليوناني، وإذا كان بانيني فقيه اللغة الهندي القديم معاصرا لنا ندان فان النحو حينئذ كان علما منظما وفي طريق اكتماله حينما ذهب الاسكندر الى الهند . وقد يكون هذا صحيحا لأن علم النحو عند الهنود انما نشأ للحاجة إليه في تفسير الفيدا وكانت مهمته هي إيضاح الكلمات وتقرير أصول الأفعال في الكلمات المركبة والمتأثرة بغيرها وشرح الكلمات القديمة وطرق التعبير القديمة أيضا، ولم يكن موضوعه الجملة وأجزاءها ولا رعاية المنطق في ترتيب الأفكار ولا قوة التعبير بل موضوعه الكلمة وصورها ومعانيها في الوحي المقدس ومن أجل ذلك فان القوة المنطقية للهنود كانت متكافئة، وبمثل هذه الأعمال المقدسة أحس الناس بما لقيه أصحابها من العنت في الوصول إليها واجادتها، بغيرتهم الدينية قام رجال اللغة منهم فوضعوا أدوات للشرح تناسب تدرج حياتهم . فكان النمو الأخير لكل الأعمال اللغوية لكي يواجهوا هجمات الملحدين الذين قالوا أن الفيدا لا معنى لها أو أنها غامضة أو ليست لها قيمة فإن النص الفيدي منذ القرن الخامس قبل الميلاد الى ما بعده يجب أن يفسر بمناقشة كل كلمة على حدة وصلتها بالكلمات الأخرى المرتبطة بها وبهذه الطريقة تدرج الهنود الى وضع المعاجم اللغوية ثم يذكر الأستاذ Schneider بعض الذين نهضوا بمثل هذا العمل . وما حدث في تفسير الفيدا قريب مما حدث في الاسلام .

ويلاحظ أن التدرج التاريخي كان له أثره في تأثر الأديان بعضها ببعض

والى هذا المعنى يشير الاستاذ Radhakrishnan⁽¹⁾ فيقول ما ترجمته « ومنذ ذلك الوقت كانت الاسكندرية في هذه الفترة ملتقى الشرق بالغرب، فقد نشأت بينهما صلات تجارية قوية وحينما اختار الاسكندر مصر مقراً لمدينته التى خلدت اسمه فان الاستعداد لامتزاج الثقافات الغربية بالشرقية كان قد بدأ، وقد ظلت الاسكندرية طوال ألف سنة مركزاً للنشاط التجارى والثقافى لأنها كانت ملتقى لليهود والسوريين واليونان، كما كانت أيضاً إحدى الأماكن التى يلتجئ اليها اليهود ثم يقول « ان الحقائق التى تتصل بالنشأة الدينية للمسيحية ونموها جد خطيرة ولذا فان رأى الشخصى فيها يقال بكثير من التحفظ، ذلك لأن أغلب الأفكار الدينية الهندية والأساطير الهندية أيضاً كانت معروفة جيداً فى المحيطات التى نشأت فيها الأناجيل المسيحية. أما الدين اليهودى فيمكن فهمه جيداً إذا تتوالت أصوله مقرونة بمعرفة الآثار التى ليست بمحض سامية على فلسطين وسوريا فان المجموعات الإيرانية والهندية التى عسدت الهة الفيدا متراً وفاروناً واندراسواها قد وجدت آثارها فى شمالى سوريا فى الألف الثانية قبل الميلاد، كما وجدت آثار لآلهة الرجفيدا فى الأناضول وغيرها. وان أى تفسير أو محاولة للتأويل فى الديانة اليهودية تجعل البيئة الكلية التى نشأت فيها لتفسير ضيق خطر، فانه قبل مائتى سنة قبل المسيح كانت البوذية قد استقرت فى فلسطين وعرفت أصولها، وما ذكرناه من هذه النقول المختلفة يدل دلالة واضحة على تأثر الأديان بعضها ببعض تأييراً كان له خطره فى المحاولات التى قام بها اصحابها والداعون اليها فى تفسيرها. وبذلك كانت درجات التطور التى شهدناها فى تفسيرات الكتب المقدسة السابق على القرآن هى نفس الدرجات التى تطور فيها تفسير القرآن ويبين ذلك أن التفسير كان ظاهرة مشتركة فى جميع الأديان وأنه قد سار على خطوط

واحدة فيها جميعا ، وذلك ما أردنا اليه الوصول بعد طول الدرس ومعاينة
البحث مع الترقب المتيقظ التام للأبحاث الجديدة التي يصدرها علماء المشرقيات
والأديان للارتفاع بها فيما نغنيه من هذا البحث ، مع ما في هذا البحث نفسه
من جفاف وصلابة لا يبعثان على العمل ولا يحضنان على السير في طريق اكماله
ولكنه تيسير الله .

ثبت المراجع

المراجع العربية

الآمدى	الأحكام فى أصول الأحكام
ابن الأثير	المثل السائر
ابن تيميه	مقدمة فى أصول التفسير
»	معارج الوصول
»	مجموعة الرسائل والمسائل
»	كتاب الإيمان
ابن خلدون	مقدمه التاريخ
ابن خلكان	وفيات الأعيان
ابن رشد	فصل المقال
ابن عطاء الله السكندرى	لطائف المنن
ابن العماو	شذرات الذهب
ابن قتيبة	تأويل مختلف الحديث
»	المسائل والأجوبة
ابن كثير	تفسيره
ابن النديم	الفهرست
أمين الخولى	رسالة فى التفسير
القسطائى	ارشاد السارى
(على البخارى)	
البستانى	دائرة المعارف
البيرونى	تحقيق ما للهند من مقولة
الجاحظ	حياة الحيوان

البيان والتبيين	الجاحظ
تاريخ أدب العرب	جورجى زيدان
كشف الظنون	حاجى خليفه
خلاصة تذهيب الكمال	الحزرجى
مقدمه فى أصول التفسير	الراغب الأصفهاني
مفرداته	»
طبقات المفسرين	السيوطى
الموافقات	الشاطبى
الرسالة	الشافعى
جامع البيان	الطبرى
رسالة فى قانون التأويل	الغزالى
احياء علوم الدين	»
آلاء الرحمن فى تفسير القرآن	محمد جواد البلاغى
رغبة الآمل من كتاب الكامل	المرصفى
مروج الذهب	المسعودى
ارشاد الأريب الى معرفة الأديب	ياقوت
تاريخ اليعقوبى	اليعقوبى

المراجع الأوربية

- Biographical Dictionary.
Dictionnaire Latin-Français.
Encyclopaedia of Religion & Ethics.
F.H. Brooksbank : Stories of Egyptian Gods & Heroes.
Legacy of Israel.
Schneider : The History of World Civilization.
Radhakrishnan : Eastern Religions & Western Thought.
O'Leary : Arabic Thought & its place in history.

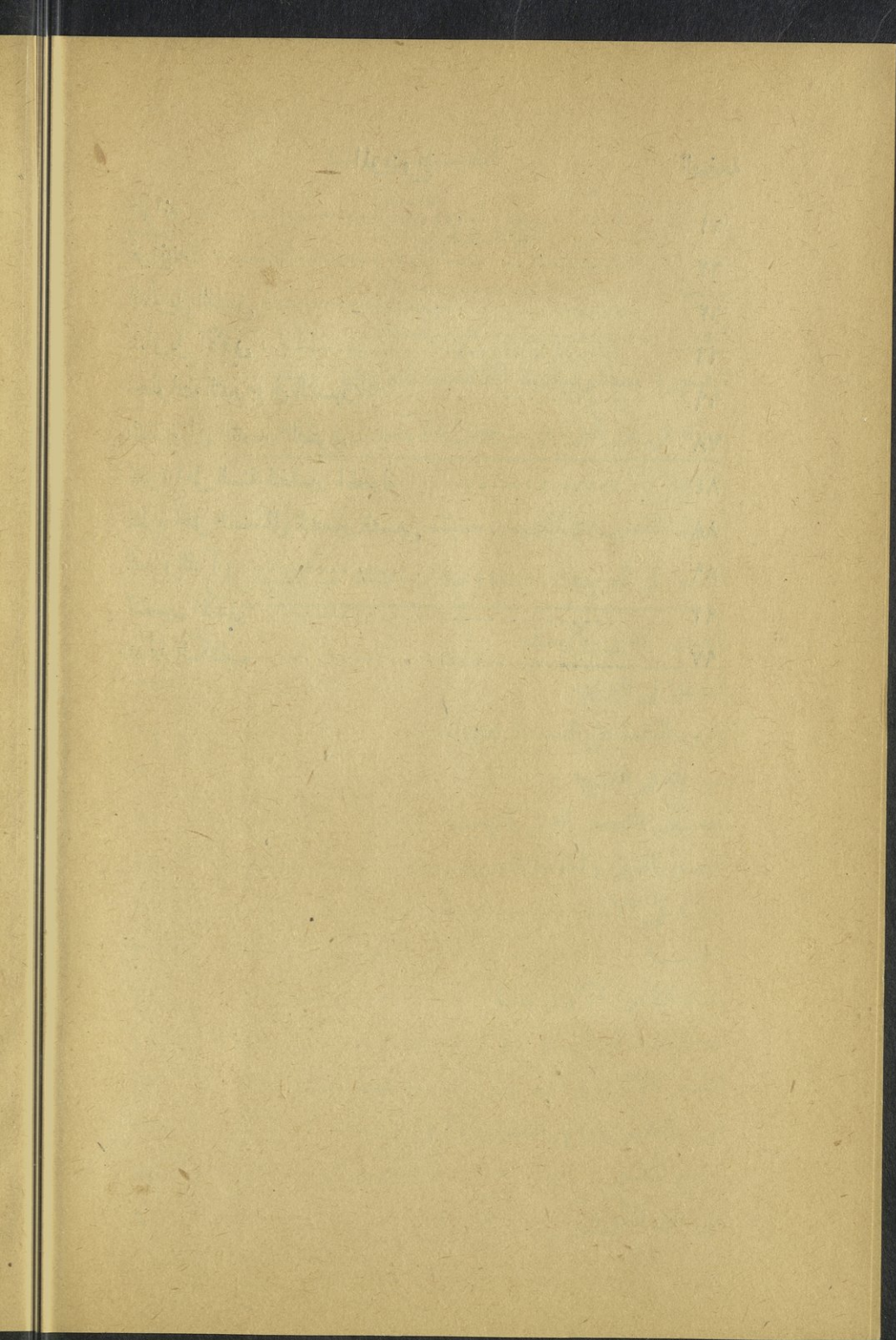
الفهرست

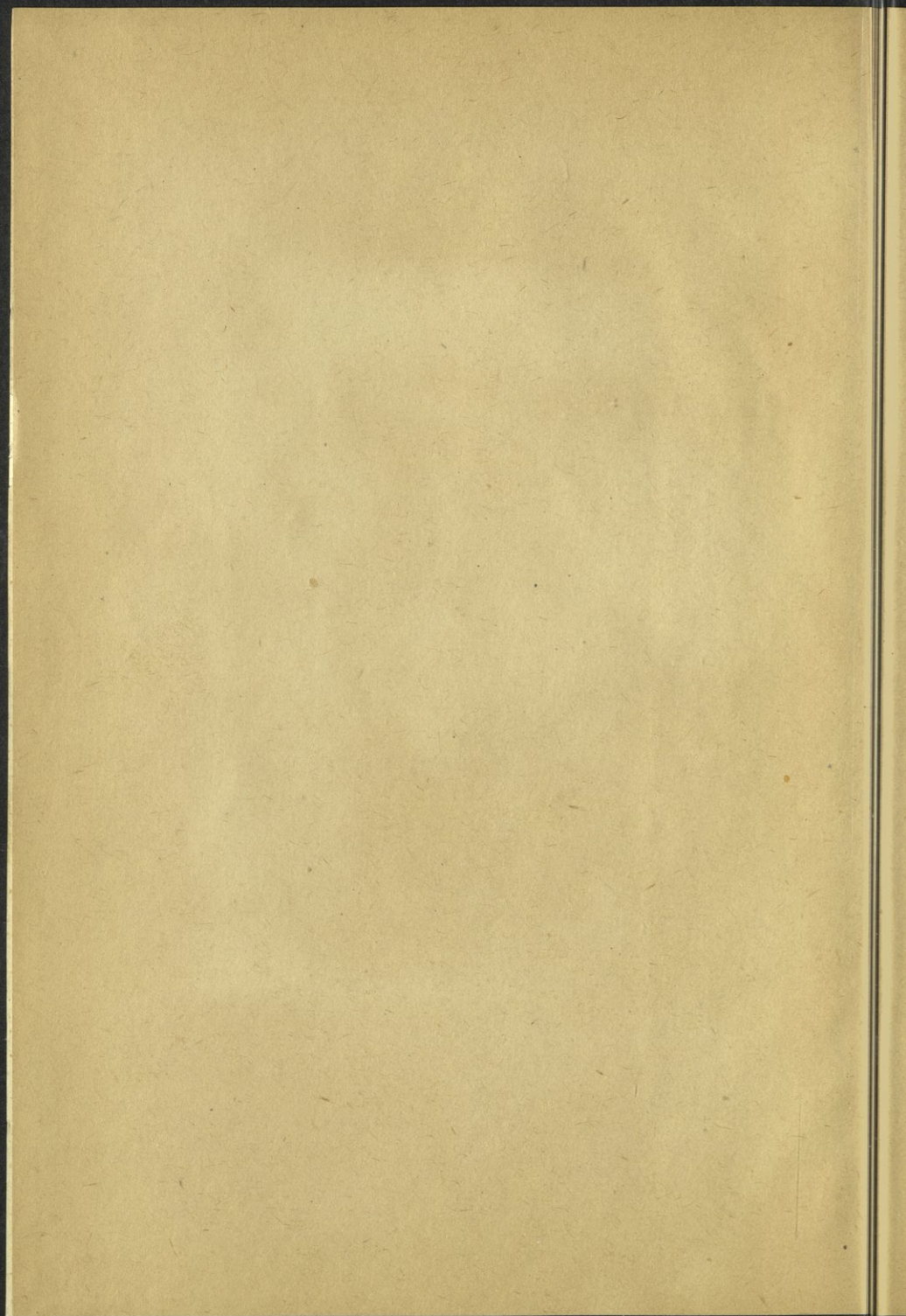
الصفحة

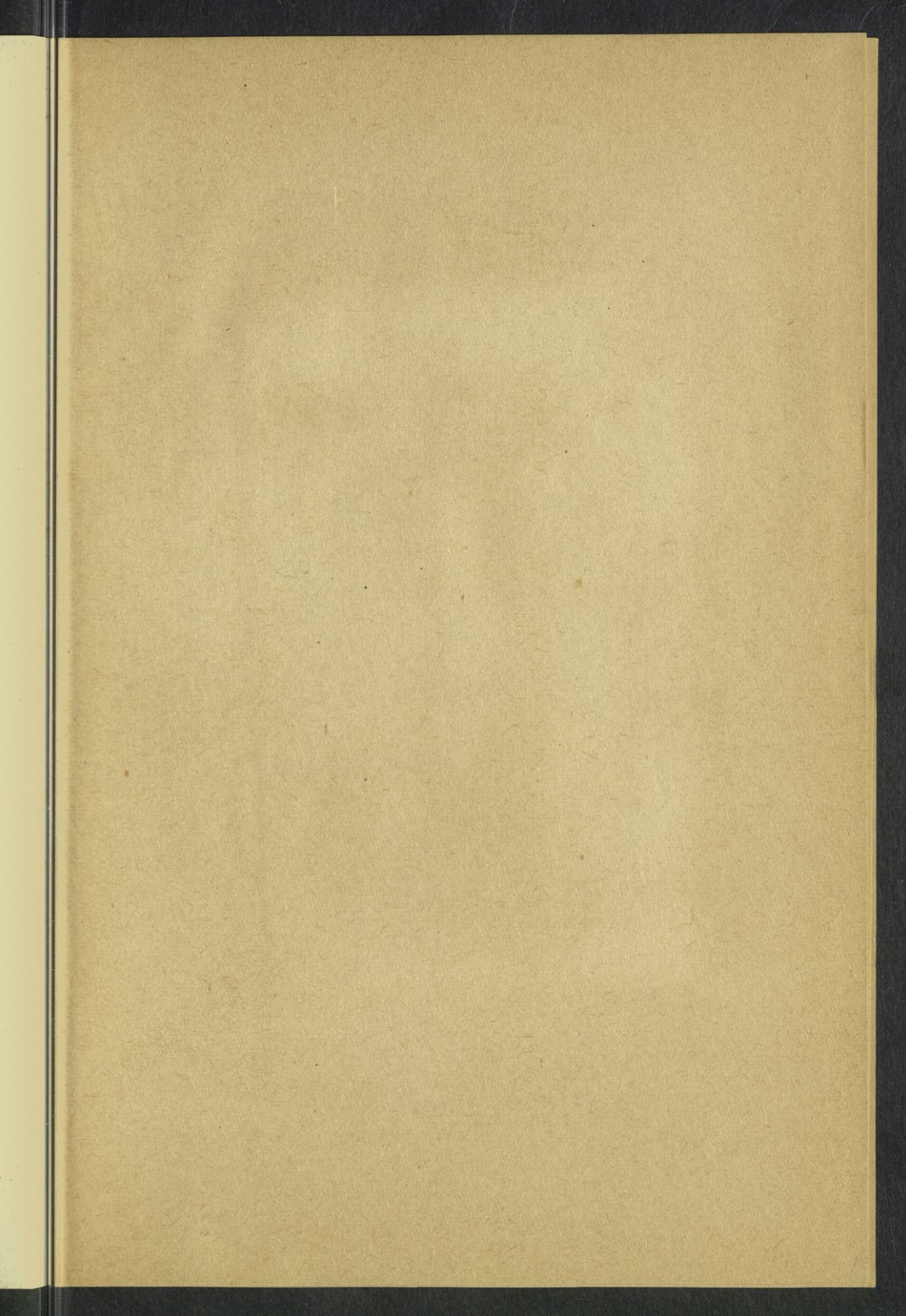
الموضوع

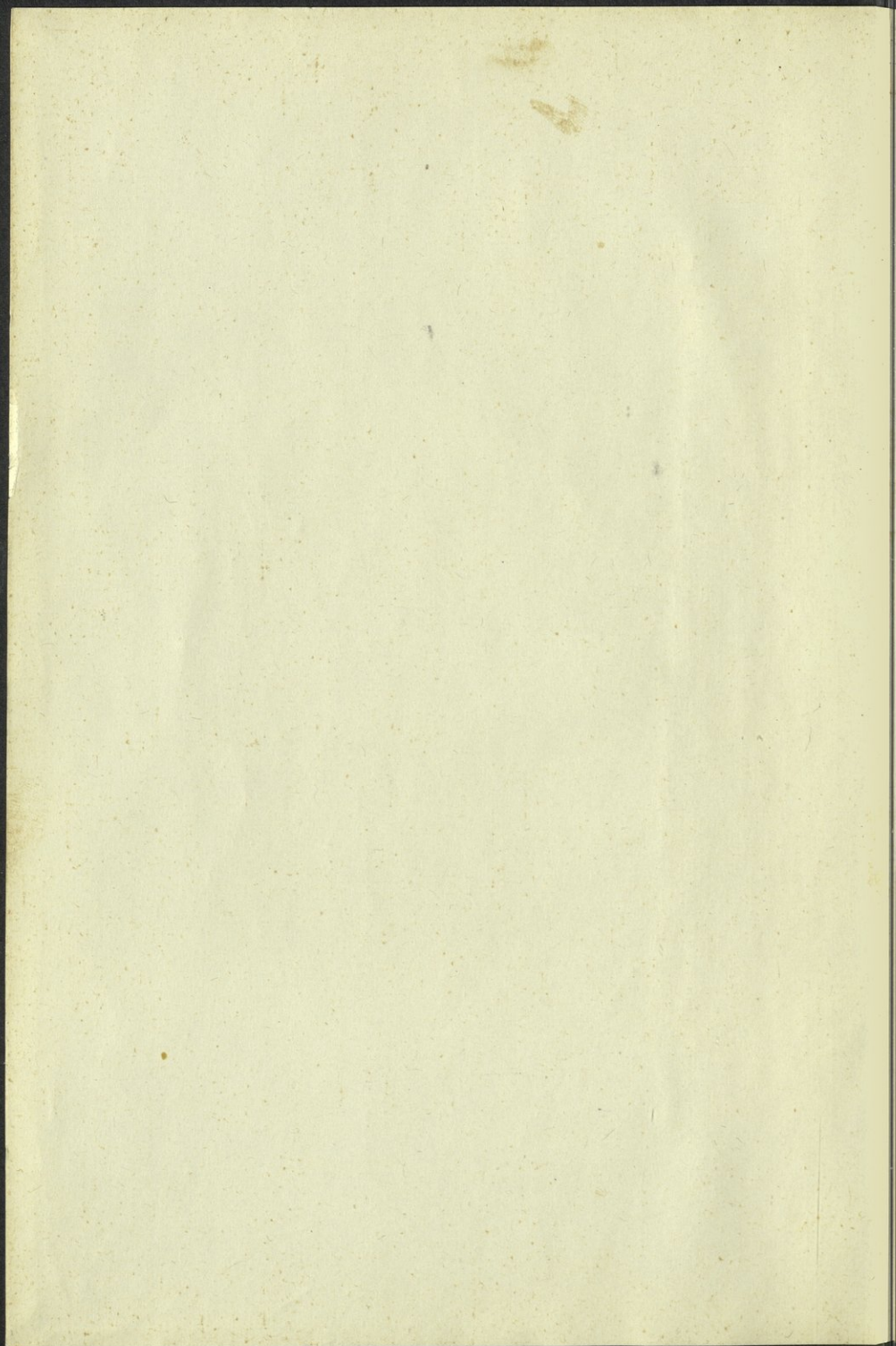
٣	 مقدمة
٧	 النص
٨	 التفسير : معناه وميادينه المختلفه عند الغريين
١٠	<u>حياته في غير العريه — خطواته الكبرى ومناهجه</u>
١٦	 مناهجه
١٩	 أصول التفسير عند الغريين حديثا
	<u>التفسير في العريه — معناه وميادينه المختلفه — تخصيص</u>
	<u>التفسير الديني بالبحث</u>
٢٦	 التفسير في العريه
٢٧	 ورود الكلمة على السنة المؤلفين
٣٠	 ميادينه في العريه
٣٠	 تخصيص التفسير الديني بالبحث
٣١	 التفسير الديني والحاجه اليه
٣١	 نشأته في الاسلام
٣٣	 زمنها
٣٤	 حياة التفسير الأثرى بعامة
٣٧	 كيف تأثر التفسير بالاسرائيليات
٤٢	 التفسير الأثرى وكتبه ورواياته وما يتصل بذلك
٤٣	 أول كتاب دون في التفسير الأثرى
٥٥	 مدرج التفسير
٦٠	 متى ظهر التأويل

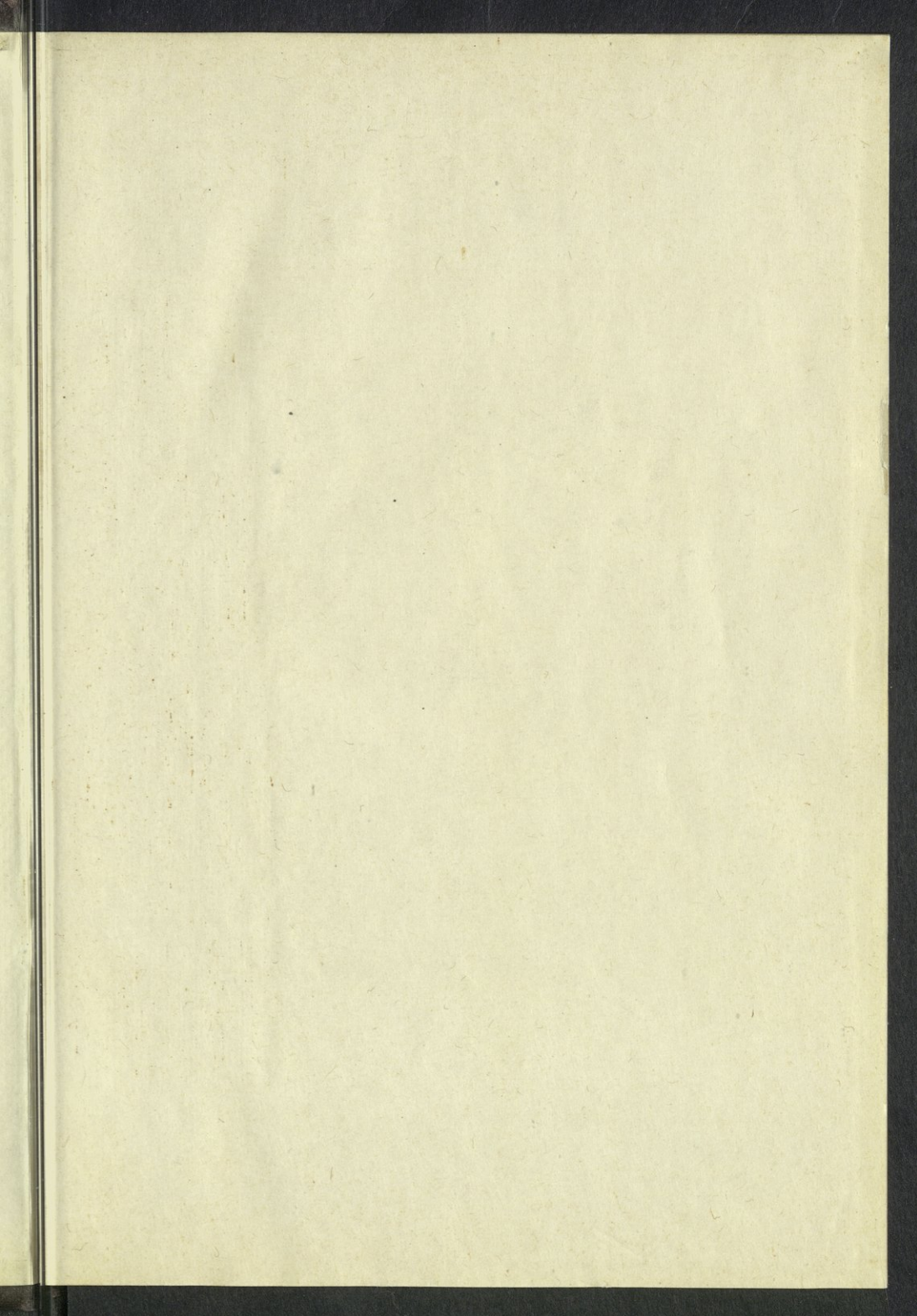
الصفحة	الموضوع
٦١	الوانه
٦٢	قوانينه
٦٣	التأويل الفلسفي
٦٦	التأويل الأدبي
٦٩	خطوات التدرج في التفسير
٧٨	النظرة الى التفسير الصوفي
٨٤	نظرة أهل السنة لتفسير المعتزلة
٨٨	نظرة أهل السنة الى التفسير الشيعي
٨٩	العلم والقرآن
٩٢	التفسير الأدبي
٩٧	خاتمة الكتاب











297.206:K45nA:c.1

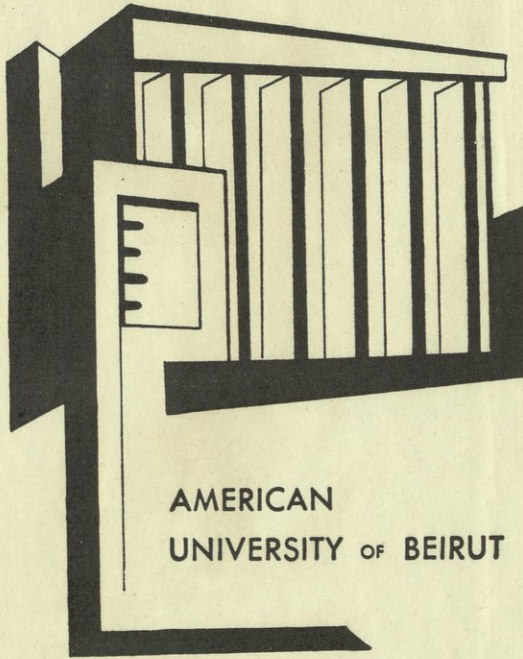
خليل، السيد احمد

نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01009353



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

297.206
K45 n A
C.1