توجيه القول التفسيري
(تأصيل وتطبيق)

أ.د. المثنى عبد الفتاح محمود*

تاريخ وصول البحث: 2020/1/19م **تاريخ قبول البحث: 2020/11/29م**

ملخص

يعالج البحث إحدى المقاربات المنهجية في حسن النظر في الاجتهادات المعتبرة في التفسير، وذلك من خلال دراسة الأقوال التفسيرية دراسةً تتيح للناظر في تلك الأقوال أن يصل إلى جمع وتوجيه وتعليل للقواسم المشتركة بينها، فالأقوال التفسيرية هي اجتهادات علمية قائمة على أصول وضوابط وأركان، وهي نتائج تلك الأصول وثمراتها، ومن شأن الثمرات أن تتعدد أشكالها، وتتنوع ألوانها، وتتفق في مقصود مآلها، وللقول التفسيري مجموعة من الضوابط المنهجية، والقواعد التي تُعين على فهمه، وهو ينقسم إلى مجموعة من الأنواع وهي: التوجيه المقبول، والتوجيه المحتمل، والتوجيه الممتنع، وهي الأنواع التي عليها مدار العمل في توجيه الأقوال التفسيرية، وما من قول تفسيري إلا ويندرج تحت أحد هذه الأنواع، وخرج البحث بفوائد منهجية من شأنها إعادة قراءة الأقوال التفسيرية على ضوء علم التوجيه، للوصول إلى بيان التعددية التفسيرية للنص القرآني، وإمكانية الجمع بينها وتوجيهها في مقصد واحد، في سبيل الوصول إلى منهج واضح يقرب بين الأقوال ولا يباعد.

الكلمات المفتاحية: (التوجيه – القول التفسيري – تأصيل علم التفسير).

Explanatory Statement Directive
(Rooting and Application)

Abstract

The research addresses one of the systematic approaches in enhancing the consideration of judgments taken up in the interpretation, and that through studying the interpretive opinions in a way to allow the beholder of such opinions to compile, direct and account for the common grounds between them, so, the interpretive opinions are scientific judgments based on procedures, controls and components, which are the results of those procedures and yields, and such yields would come in multiple forms, colors and agree on their intended ends; however, the interpretive opinion has a number of systematic controls, and rules that help to understand it, and it is divided into a set of kinds, namely: acceptable guidance, possible guidance, impossible guidance, the kinds over which work revolves in directing the interpretive opinions, and, there is no interpretive opinion but falls under any of such kinds, whereupon, the researcher found systematic benefits that would reinstate the reading of interpretive opinions in light of guidance science,

* أستاذ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية.
almuthnnalov@yahoo.com

in order to demonstrate the interpretive multiplicity of Quran text, and to possibly combine between them and direct them to one purpose, in order to achieve a clear method that would bring the opinions closer together and not to keep them apart.
Key words: (guidance - interpretive opinion - consolidation of the interpretation science).

المقدمة.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛ فمن شـأن الحركة العلمية أن تسـعى إلى تطوير العلوم الشـرعية باعتبارات متعددة، وعلى رأس هذه الاعتبارات إيجاد مقاربات منهجية في سـبيل تقريب وجهات النظر التي صـدرت عنها الآراء العلمية، ومن تلك الآراء الأقوال التفسـيرية المبثوثة في بطون كتب التفسير، التي يعود أصـلها وأسـاسـها إلى أقوال الصـحابة والتابعين، ذلك أن تلك الأقوال كانت تمثل الاجتهادات المؤصـلة للنظر في كتاب الله تعالى، التي انطلقت منها أقوال المفسـرين المتوسـعين في البيان والإيضـاح، والسـالكين مسـالك التنزيل على الواقع العلمي، والاجتماعي، في سبيل تقديم رؤية واضحة حول منهج القرآن في الإصلاح عبر اختلاف الزمان والمكان.

أهمية الموضوع.

جاءت فكرة هذا البحث الذي يحاول صاحبه تسليط الضوء على الأقوال التفسيرية، في سبيل فهمها فهماً يُزيل من خلاله عوائق التباعد والتزايل؛ ليُقدم رؤية منهجية في سـبيل تقريب وجهات النظر، من خلال توجيه القول التفسـيري توجيهاً يتسـم بالاعتدال العلمي، والذوق البياني، بما يكون منه الإيضاح والاتضاح للعمود الفقري الذي يجمع الأقوال التفسيرية، ويبين مناحي الاختلاف ومآله، في سـبيل إيجاد منهجية فاعلة في الإفادة من الأقوال التفسـيرية جميعها، بدل الارتماء في أحضـان الترجيح بينها الذي ينتهي بالتجريح لبعضها.

أهداف البحث.

تكمن أهداف البحث فيما يأتي:

1- تقديم رؤية منهجية فاعلة في سبيل إيجاد مقاربة بين الأقوال التفسيرية.
2- الإسهام في تأصيل علم التوجيه في الدراسات القرآنية، وهو يُعد إضافة علمية في حقل دراسات التفسير كنت قد بدأتها ببحث: "علم التوجيه في الدراسات القرآنية".
3- بيان مفهوم توجيه القول التفسيري، ومجالاته، وأنواعه، وضوابطه، وخطواته المنهجية.
4- تقديم طرح منهجي بثوب جديد في مجال الدراسـات القرآنية، في التعامل مع أقوال المفسـرين، بناءً على منهج الحوار الفعال، بما يخدم التنوع الدلالي، والتعدد في الأقوال.
5- تقليل حجم الخلاف في الأقوال التفسيرية، بما يُسهم في تطويرها في بيان تنوع الدلالة واتساع المعنى.
6- الإسهام في تطوير الحركة العلمية في فهم القرآن الكريم، على ضوء دراسة تخصصية أصيلة.
7- الابتعاد عن الارتجال المبني على الظن والتخمين، إلى الدرس المبني على العلم والتأصيل.

أسباب اختيار البحث.

هناك مجموعة من الأسباب التي دعتني إلى كتابة هذا البحث، ومن أبرزها الآتي:

1- ضعف لغة الحوار في التعامل مع الآراء المخالفة في التفسير لدى الدارسين، واللجوء إلى لغة الراجح والمرجوح، والصواب والخطأ، والحق والباطل، دون البحث عن لغة التوجيه والحوار في بيان القواسم المشتركة بين الأقوال التفسيرية.

2- حاجة الساحة الفكرية إلى الدراسات التي تقلل من جوانب الخلاف بين المختصين، وذلك من خلال البحث عن أوجه الاتفاق وإبرازها، ومعرفة أوجه الافتراق وبيانها، لاسيما تلك الآراء المبنية على السعة التعددية في الفهم والاجتهاد.

3- حاجة طلاب الدراسات العليا إلى منهجيات علمية متخصصة وتطويرية، من شأنها توسيع مدارك الفهم، ومعرفة أسباب الخلاف من زوايا مختلفة.

4- من شأن هذه البحوث الإسهام في عملية البناء المنهجي لطلاب الدراسات القرآنية.

5- يُثري هذا البحث جوانب الاعتدال في فهم وجهات نظر المخالفين، بما يحقق الكفاءة العلمية، والاستقرار النفسي في البحث العلمي، بما ينعكس على حالة التطور المستدام، وترك نقاط الاختلاف التي تأخذ الجهد والوقت دون فائدة مرجوة.

المشكلة البحثية.

يتمثل الضابط الإشكالي في هذا البحث في السؤال الرئيس الآتي: هل نستطيع إيجاد رؤية منهجية فاعلة في سبيل المقاربة بين الأقوال التفسيرية، بحيث تتضح ركائز الاتفاق، من مفارق الاختلاف؟ ويتفرع على ذلك؛ هل الرؤية التوجيهية للأقوال التفسيرية ذات نوع واحد؟ أو أنها على أنواع متعددة؟ هذا ما سيجيب عنه البحث، ويوضحه بأتم وجه.

الدراسات السابقة.

بعد البحث عن دراسة تناولت توجيه القول التفسيري بالتأصيل والتقعيد، فلم أجد بحثاً تناول هذا الموضوع، فهو بحث بكر في بابه، جديد في ثوبه، حديث في طرحه؛ لذا فإن هذه البحث يُعدُّ إنتاجاً سابقاً غير مسبوق.

منهج البحث.

المنهج الذي سيقوم عليه البحث يتمثل في الآتي:

المنهج التحليلي: وذلك بتحليل أقوال المفسرين، لاستخلاص منهج الجمع بين الأقوال المؤتلفة والمختلفة.

المنهج الاستنباطي: وذلك باستنباط خطوات التوجيه، في كل حقل معرفي من حقول الدراسات القرآنية.

المنهج النقدي: وذلك من خلال تقويم الأقوال، ودراستها دراسة قائمة على الجمع والتوجيه.

خطة البحث:

اشتملت الخطة على مقدمة ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: تناولت فيها: أهمية البحث، وأهدافه، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأول: الجانب التأصيلي: تناولت فيه:

المطلب الأول: مفهوم توجيه القول التفسيري لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: ضوابط توجيه الأقوال التفسيرية وقواعده وفوائده.

المبحث الثاني: توجيه أقوال المفسرين: تناولت فيه:

المطلب الأول: التوجيه المقبول.

المطلب الثاني: التوجيه المحتمل.

المطلب الثالث: التوجيه الممنوع.

الخاتمة والتوصيات.

المبحث الأول:
الجانب التأصيلي.

اشتُهر علم التوجيه في كتب التفسير وعلوم القرآن بمفهوم الجمع بين القراءات، أو الجمع بين الأقوال التي لا تعارض بينها، المُعبَّر عنها باختلاف التنوع، وهذا المفهوم هو جزء من مفهوم التوجيه، والتوجيه يجب أن يكون في مبدئه ومآله أوسع من اقتصاره على هذا المفهوم، إذ الجمع لا يُبرز خصائص الأقوال ومزاياها، ولا يكشف عن التكامل الدلالي بين النصوص القرآنية؛ لذا كان بيان مفهوم التوجيه على حقيقته مطلباً من مطالب تطوير الدراسات القرآنية.

وقد أشار ابن قتيبة إلى أن الاختلاف بين القراءات هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، في سياق رده على الطاعنين في القراءات القرآنية[1]، وعليه فيُعدُّ كلام ابن قتيبة هو أول تأصيل لعلم التوجيه، وأن الاختلاف بين القراءات مداره على اختلاف التنوع، وهو ما يجعلنا ننتقع من منهج ابن قتيبة فنجر المنهج إلى دائرة الأقوال التفسيرية لنفيد منه في توجيه الأقوال التفسيرية.

وقد وُجد هذا العلم حاضراً في منهجه، وفي تطبيقاته، وفي تداوله بين المفسرين، لكن المنهج الذي انبرى له المفسرون غالباً هو منهج الجمع بين الأقوال التفسيرية، فالتوجيه عند المفسرين يعني الجمع بالدرجة الأولى، وقليلٌ منهم من يبحث عن بيان وجهة الجمع؛ ليوجه الأقوال فيما بينها، وقليل من قليل من يبحث عن وجهة القول التفسيري بانفراده، وقد كان للطبري جهد واضح في وضع معالم منهج التوجيه، وتبعه على ذلك أئمة التفسير، أخص منهم في هذا الباب، ابن عطية الأندلسي، والسمين الحلبي، والآلوسي، وهذا المنهج الدقيق في توجيه الأقوال التفسيرية، يبرز لنا العناية في توجيهها، وأن هذا المنهج اكتسبه المفسرون من طول النظر والاجتهاد والبحث والتنقيب، ونحن بدورنا يقع على عاتقنا المتابعة، والتأصيل والتأطير والتدقيق والتحقيق، في سبيل إخراج علم مؤصل، له تطبيقاته المقنعة في أدلتها واستدلالاتها.

المطلب الأول: مفهوم توجيه القول التفسيري لغة واصطلاحاً.

يتحدد المفهوم الاصطلاحي لأي علم من العلوم بناءً على فهم الأبعاد اللغوية التي يرتكز عليها الاصطلاح، وسأقف مع المعنى اللغوي، ثم سأنتقل بعد ذلك لبيان مفهوم التوجيه في العلوم، ثم بعد ذلك أبين المفهوم الاصطلاحي لتوجيه القول التفسيري.

مفهوم التوجيه في اللغة: التوجيه "هو تفعيل من قولك: وجّهت هذا البرد، إذا جعلت له وجهاً يحسن لأجله ويرغب فيه"[2]،

وقد أشار ابن فارس إلى الأصل المادي فقال: "التوجيه للقثاءة والبطيخة: أن يحفر ما تحتهما ويهيأ ثم يوضعا"[3]، فالحفر تحت البطيخة يوجهها ويجعلها تنبت باستقامة وتتمدد، وهذا يدل على أن لفظ التوجيه أخذ معنى الإرشاد والدلالة، ونجد أبا منصور الأزهري ذكر في تهذيبه أنه يُقال: "خرج القوم فوجهوا للناس الطريق توجيهاً، إذا وطئوه وسلكوه حتى استبان أثر الطريق لمن يسلكه"[4]، فالتوجيه هنا بمعنى الإرشاد والدلالة الموصلة إلى المقصود.

وكذلك أشار التنوخي إلى أصل هذه الكلمة فقال: "ولم يذكر أصحاب القوافي المتقدمون من أي شيء أُخذ التوجيه، وذكر بعض المتأخرين أنه مأخوذ من توجيه الفرس، وهو دون الصدف الذي هو تباعد ما بين الفخذين في تدانٍ من العرقوبين في ميل من الرسغين، فيكون أصل ذلك الاختلاف"[5]، وقال ابن سيده: "والوجيه من الخيل: الذي تخرج يداه معاً عند النتاج، واسم ذلك الفعل التوجيه ... والتوجيه في القوائم كالصدف، إلا أنه دونه. وقيل: التوجيه من الفرس: تداني العجايتين، وتداني الحافرين، والتواء في الرسغين"[6].

فيُلاحظ أن أصل التوجيه يرجع لأمرين اثنين؛ الأول: الحفر تحت البطيخة، والثاني: خروج يدي المهر عند النتاج معاً، فالحفر تحت البطيخة يدل على تهيئة وتذليل قبل النضج، وخروج يدي المهر عند الولادة تهيئة لخروج الجسد كله، فاليدان موجِّهتان لباقي الجسد، وهذا الذي جعل العرب تسمي هذا الصنيع بالتوجيه، فالأصل المادي للتوجيه يحمل معنى التهيئة والتذليل، والإرشاد والدلالة، جاء عند نشوان الحميري: "التوجيه: وجّهه فتوجّه، ووجّهتَ الشيءَ: أي جعلته على جهةٍ واحدة"[7].

ونلاحظ كذلك أن اللغويين عندما يتناولون معنى "الوجه" يديرونه حول مفهوم المواجهة والمقابلة[8]، وهو ما اختصره ابن فارس بقوله: "الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلةٍ لشيء"[9]، فالتوجيه هو بيان الوجه المقصود بالوجه القاصد، أي: أن الوجه الباحث عن مقصودة سيلقاه، ولُقياه هو المواجهة، فأنت تتوجه بوجهك إلى وجهة مقصودة، والفعل هذا هو التوجيه، قال ابن سيده: "الجِهة والوِجهة جميعاً: الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده، وما أدري أي وجه وجهتك: أي: أي طريق ومذهب، وضل وجهة أمره: أي: قصده"[10]، فنجد أن الوجهة هي أمر مقصود للمتوجه، فالعلاقة قائمة بين أربعة أركان: الوجه وهو الطريق، والوجهة وهي المقصود، والمتجه وهو الشخص، والتوجيه وهو الدلالة.

ونجد أن الوجه التصق بمفهوم الجهة إذا تعددت في بلوغ مقصود واحد؛ قال أبو عمرو الشيباني في كتاب الجيم: "جاءت الخيل مشعلة، أي: متفرقة، تجيء من كل وجه"[11]، وجاء عنده كذلك: "المنابُ: الطريق إلى الماء من كل وجه سواء"[12]. فالوجه هنا معناه من كل جهة موصلة إلى مقصود واحد، فالأوجه متعددة والغاية متحدة، فالوجه يُطلق ويُراد به الجهة الواحدة، أو الطريق الواحد، ومنه: "استَقْدَتِ الإبل إذا استقامت على وجه واحد"[13].

فخلاصة المعنى اللغوي للفظ التوجيه يكمن في معنى التهيئة والإرشاد والدلالة، فهناك توجُّه، ومُتَجِّه، ووِجهة، ولا تكتمل هذه الثلاثية صحةً إلا بالركن الرابع وهو التوجيه؛ لأنه الركن المصوِّب للوصول إلى المقصود، فبات التوجيه لغةً الركن الأسَدَّ؛ لأن عليه مدار العمل الموصل للغاية.

مفهوم التوجيه اصطلاحاً: هناك عدة تعريفات للتوجيه بحسب العلم الذي حُدِّدَ فيه مفهوم التوجيه، وسأذكر هذه التعريفات بإيجاز، ثم أبين مفهوم التوجيه للقول التفسيري.

مفهوم التوجيه في علم القوافي: أول ما عُرف **مفهوم التوجيه في علم القافية**، فقد عرفه الأخفش بقوله: "وهي حركة

الحرف الذي يلي جنب الرّويّ المقيد، ولا يجوز مع الفتح غيره، نحو قوله: قد جبر الدّينَ الإلهُ فجبر.

التزم الفتح فيها كلّها. ويجوز الكسر مع الضمّ في قصيدة واحدة"[14]، وهذا هو مذهب سيبويه[15]، وجاء في كتاب الجراثيم: "وأما التوجيه فهو الحرف الذي بين هذه الألف[16] وبين القافية فلك أن تغيره بأي حرف شئت؛ فلذلك قيل: التوجيه"[17].

مفهوم التوجيه في علم البلاغة: مصطلح **التوجيه في علم البلاغة** مرادف لمعنى التورية، "وهي أن تكون الكلمة تحتمل معنيين، فيستعمل المتكلم أحد احتماليها ويهمل الآخر، ومراده ما أهمله لا ما استعمله"[18]، كقول من قال لأعور يسمى عمرًا:

خاط لي عمرو قباء ليت عينيه سواء[19]"[20].

مفهوم التوجيه في علم الجدل:

قال ابن أبي الإصبع العدواني: "التوجيه: إيراد الكلام على وجهٍ يندفع به كلام الخصم، وقيل: عبارة عن وجه ينافي كلام الخصم"[21]، وجاء في جامع العلوم: "التوجيه: جعل الكلام موجهاً ذا وجه ودليل"[22].

والتوجيه ممكن لا يستحيل إلا إذا كان التوجيه للضدين المتناقضين، كما جاء عند التهانوي: "التوجيه المحال: هو عند البلغاء: ازدواج الضّدّين وامتزاج النّقيضين ومثاله: وجهه داخل كسوة العباسيين (السوداء) هكذا ظهر في يوم عيد وليلة القدر"[23].

مفهوم توجيه القول التفسيري:

المقصود بالقول التفسيري: الجهد العلمي المعتبر الصادر عن مفسر متقدم أو متأخر في بيان المقصود من النص القرآني، وتوجيه القول التفسيري: هو بيان وجهة الأقوال التفسيرية ومقصودها في بيان النص القرآني؛ للكشف عن ركائز الاتفاق، ومفارق الاختلاف.

فالتوجيه يكمن في توجيه الأقوال مجتمعةً، وإعطاء كل قول منها وجهاً من الدلالة، في بيان اجتماعها، أو عدم اجتماعها، وفي حال عدم الاجتماع لا يتوقف مفهوم التوجيه على بيان الراجح والمرجوح، أو الصواب والخطأ، بل يتعداه لبيان وجه كل قول من الجمال البياني، والقوة الاستدلالية، نعم، قد يكون القول مرجوحاً، لكن له حظ من النظر، يحتاج معه إلى إنعام النظر.

المطلب الثاني: ضوابط توجيه الأقوال التفسيرية، وقواعده، وفوائده.

<u>أولاً: ضوابط توجيه الأقوال التفسيرية[24]:</u> هناك مجموعة من الضوابط المعينة على التوجيه نوجزها فيما يأتي:

الضابط الأول: النظر في بواعث القول التفسيري ورعاية مقصده، فإن النظر في أسباب القول التفسيري معين على معرفة حقيقته.

الضابط الثاني: اتفاق التوجيه مع ضوابط التفسير، أي أن لا يخالف اللغة أو الأثر أو السياق، بل يجب أن يكون التوجيه متفقاً معها، وإلا لكان لوناً من ألوان الاجتهاد الفكري، وهذا يُخرجنا عن المقصود.

الضابط الثالث: رد الأقوال التفسيرية بعضها لبعض، بمعنى بيان الأقوال المشتركة في المعنى الواحد وإن اختلفت العبارات الدالة على ذلك.

الضابط الرابع: يجب أن يمر التوجيه بخطوات منهجية محددة وهي كالآتي:

أولاً: جمع الأقوال التفسيرية، وعرضها وتحليلها؛ لبيان أوجه الاتفاق والافتراق بينها.

ثانياً: تحرير موضع الاجتماع والاختلاف بين الأقوال التفسيرية، فإن الأقوال التفسيرية إما أن تلتقي في معنى كلي وتفترق في معنى جزئي، أو أنها تلتقي في معنى جزئي وتفترق في معنى كلي، أو أنها تلتقي في معنى كلي ومعنى جزئي، وهي الأقوال المتحدة الدلالة، أو أنها تفترق في معنى كلي وفي معنى جزئي، وهي الأقوال المتباينة، فعلى الموجه أن يبين العلائق بين الأقوال التفسيرية.

ثالثاً: بيان توجيه القوال التفسيرية، إما في تكاملها الدلالي، وإما في اتحادها الدلالي من جميع الأوجه، وإما في اتفاقها الدلالي في بعض الأوجه، وإما في تباينها الدلالي.

ثانياً: قواعد علم التوجيه[25].

هناك مجموعة من القواعد المعينة على حسن توجيه الأقوال التفسيرية، وهي قواعد تعين على النظر والتفكر لبيان وجهة الأقوال.

القاعدة الأولى: حمل الأقوال التفسيرية على معنىً كلي واحد أولى من حملها على معانٍ جزئية متعددة.

القاعدة الثانية: الأقوال التفسيرية المتجردة من التأثر المذهبي تتفق غالباً في المآل.

القاعدة الثالثة: الأقوال البيانية والإعرابية هي نتاج المعاني التفسيرية، فإذا تقاربت المعاني تقاربت الأقوال.

القاعدة الرابعة: القول التفسيري المرجوح له قوة استدلالية ونظر دلالي لا يصح إهمالهما جملةً.

القاعدة الخامسة: إعمال النظر في الأقوال التفسيرية بناءً على فهم مقاصد أصحابها يقلل الاختلاف بينها.

القاعدة السادسة: الكشف عن علل الأقوال التفسيرية معين على حسن توجيهها.

القاعدة السابعة: القول الذي يقبل الأقوال الأخرى، مقدم على القول الذي لا يقبلها وينفرد بنفسه.

ثالثاً: فوائد علم التوجيه.

لهذا العلم مجموعة من الفوائد التي يعود نفعها على النظر في كتاب الله تعالى، وعلى حقل الدراســـات القرآنية، ومنهج التعامل مع الأقوال التفسيرية، برؤية علمية عميقة، ومن هذه الفوائد:

الفائدة الأولى: إيجاد ثقافة الجمع والتوجيه لدى طلاب العلم، بدلاً من ثقافة الاختلاف والتفريق.

الفائدة الثانية: البحث عن العلل والأسباب المنتجة للأقوال التفسيرية.

الفائدة الثالثة: تقليل عدد الأقوال التفسيرية في الآية الواحدة.

الفائدة الرابعة: البحث عن الجهة الجامعة بين الأقوال التفسيرية.

الفائدة الخامسة: بيان الأجزاء التي وقع فيها اختلاف حقيقي بين المفسرين، للترجيح بينها.

المبحث الثاني:
توجيه أقوال المفسرين.

كما سبق بيان أن القول التفسيري هو جهد علمي في سبيل الوصول إلى معرفة المراد من كلام الله تعالى، وهو على رُتَبٍ متباينة من حيث القوة والضعف، بحسب درجة الاجتهاد، واكتمال قوة النظر، وامتلاك أدوات التأويل، والقولُ التفسيري الذي حفظته لنا مصنفات التفسير، هو –في الغالب– قول معتبر؛ ذلك أن المفسرين حرصوا على نقل الروايات التفسيرية عن الصحابة والتابعين، وقد كانت تلك الروايات هي أصول الأفهام التي دارت عليها أقوال المفسرين في الغالب فيما بعد، توسعاً في البيان، أو إضافة لمعان، أو شرحاً لإجمال، أو تفريعاً لأصل، أو تأصيلاً لمنهج، أو تقعيداً لمسلك، أو توجيهاً لقول، وهذا هو الميدان الأرحب للمفسرين، بحيث نقف على القول التفسيري على ضوء مصطلحات النحو والبلاغة وعلوم الآلة؛ ليستقيم معه توجيه القول التفسيري بأبعاد متزنة، وضوابط حاكمة، ويبتعد عن مزاجية الفهم، وانتقائية المعنى؛ ليحدد المراد من كلام المفسر، لا من معنى الآية؛ لأن القصد في طرحنا هو فهم القول التفسيري، لا تفسير النص القرآني، فذاك ميدانه ميدان آخر.

وتقوم هذه المنهجية على العناية بالأقوال التفسيرية، والنأي عن إهدارها، وعدم التغافل عن دقائق فهومها، والابتعاد عن نهج المسارعة في دفع ما يبدو ضعفه لأول وهلة، فإن التوجيه يقتضي؛ التمهل في النظر؛ للوصول إلى حقيقة الأقوال في مقصودها ومنتهاها، وتدقيق النظر في المعاني الجزئية للأقوال؛ للوقوف على أسبابها وعللها، فإن المعرفة الجامدة للقول التفسيري، والعلم الإجمالي لا يكفيان في تحديد مدى الصحة التي تقف وراء كل قول، فكان على الباحثين الاجتهاد في التوجيه؛ لأخذ الصواب من الأقوال وإبرازه، وربط الصواب الظاهر بالصواب الخفي؛ لتكتمل الرؤية في توجيه الأقوال، والعمل بمقتضاها.

والأقوال التفسيرية هي نتاج علم، وتدبر وتفكر بشري في نصوص القرآن الكريم، وهذا النتاج يحتمل الصواب والخطأ، فإن ثبت صوابه؛ فلا يصح حينئذ إهداره، بل يجب أن يكون حاضراً؛ لأنه إعمال للجهود التي بذلها السلف والمفسرون في فهم كتاب الله تعالى، وهؤلاء قد أحسنوا في اجتهادهم، وقد قال –سبحانه–: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[التوبة:120]، والعناية بقولٍ على حساب الأقوال الأخرى بحجة ظهوره، فيه تضييق للواسع، فالأصل أن تُحمل الأقوال التفسيرية جميعها بقوةٍ لفهم الآية أو الآيات، وأما الاقتصار على أحدها فإن ذلك يُضعف النظر، ويجعل ثقافة التفكر في القرآن مقصورةً على الفهم الواحد، وهذا غير مراد بطبيعة الحال؛ لأن الأفهام عندما تتعدد، وتكون صحيحة بنسب ودرجات متقاربة أو متباينة، فإنها أقوى في فهم المتلقي، وأدعى إلى قبوله عند المخالف.

ويقوم منهج توجيه أقوال المفسرين على بيان مزية كل قول، ووجه الصواب الذي فيه، وبيان وجه الخطأ الجزئي أو الكلي – إن وجد–، ثم الجمع بين الأقوال بتوجيهها الوجهة المقبولة، لبيان ما بينها من تكامل دلالي، واتحاد مقاصدي، والنأي بعيداً عن المعاني غير المقبولة، بعد تحريرها وتحديد وجه الضعف الذي فيها، ثم الخلوص إلى التوجيه الكلي الشامل، ببيان صحة الاجتماع ووجهته، بعبارة وجيزة دالة، والناظر في مسلك المحققين يجد أن الجمع بين الأقوال مقدَّم على الترجيح، فيجب أن يكون للترجيح حكمُ الكيّ، بأن يكون مسلكاً أخيراً ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، نعم تكثير الأقوال المتعارضة ليست صنعة حميدة، وكذلك إهمال الأقوال المتوافقة ليس مسلكاً مرضياً، فكان التوجيه لربط الأقوال بعضها ببعض، وإبراز الصواب منها، والتماس العذر لأصحاب الأقوال البعيدة، هو الأوجه في التوجيه.

فتوجيه الأقوال إما أن يكون على وجه واحد من المعنى، وفي اتجاه واحد من الدلالة، وإما ان يكون التوجيه غير مصـرح به، فهو يدخل حينئذ في باب الاحتمال، وإما أن يصـعب تحقق ذلك، فتدخل الأقوال التفسـيرية حينئذ في باب الترجيح، ويكون دور علم التوجيه بيان وجهة نظر القائل بهذا القول، مع بيان رجحانه، وعلى هذه الأنواع مدار العمل في توجيه الأقوال التفسيرية، وبناءً على ذلك سأعرض في هذا المبحث ثلاثة مطالب، الأول في التوجيه المقبول، والثاني في التوجيه المحتمل، والثالث في التوجيه الممنوع.

المطلب الأول: التوجيه المقبول.

وهو أن يوجه المفسر الأقوال التفسيرية على معنى كلي واحد، بحيث تلتقي الأقوال التفسيرية في اتجاه من الدلالة دون نفور أو اضطراب، بل قد تلتقي الأقوال على سبيل التكامل الدلالي، أو على سبيل التنوع الدلالي، وهذا النوع من التوجيه، يُخفف عبء الشـتات في ذكر الأقوال، ويجمعها في نوع من الدلالة المتسـعة، بحيث يوسـع المدارك تجاه فهم النص القرآني، بأبعاد الاجتهادات الصادرة عن المفسرين، وهو يضفي انطلاقة في الحوار التفسيري الهادف، الذي من شأنه تقريب الاجتهادات ووضعها موضعها الصحيح، بدلاً من رفض بعضها بالترجيح والتضعيف، وهي صحيحة منتهية إلى القول الراجح.

أولاً: التكامل الدلالي.

المقصـود بالتكامل الدلالي في الأقوال التفسـيرية، أن تمثل الأقوال فيما بينها تكاملاً دلالياً، بحيث يكون كل قول تفسـيري للقول الآخر متمماً ومكملاً في الدلالة، وليس مجرد تنوع يصـح فيه الجمع بين الأقوال، أي أن تكون الأقوال التفسيرية مبينة للمعنى من جميع جوانبه، بحيث يستطيع القارئ أن يفهم اتساع المعنى المراد، من مجموع الأقوال لا من بعضـها، وهذا يختلف عن التنوع الدلالي الذي سيأتي الحديث عنه، في كون التنوع الدلالي يُفهم المعنى فيه من قول واحد، بينما التكامل الدلالي فالمعنى يُفهم من جميع الأقوال التفسـيرية، وخصـيصـة التكامل الدلالي أن كلَّ قول يبين جزءاً من المعنى، وتتكامل المعاني من مجموع الأقوال في معنى متكامل واحد.

وسنبين المقصود من خلال التمثيل بقوله تعالى: **﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا * لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا * وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾**[الفتح: 1-3].

عرض الأقوال: اختلفت عبارات المفسرين في تحديد المراد بالفتح في قوله تعالى: **﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾** على سبعة أقوال، وهذا الكم في الاختلاف له دلالته التي تحتاج إلى بيان وإيضـاح، فهو إما أن يكون بسـبب غموض المراد بالفتح، وإما بسبب اختلاف التعبير عن المراد، والأول بعيد، لاسيما عند المفسرين من الصحابة الذين عاصـروا التنزيل، وهو تنزيل لا يخفى على أحدٍ منهم لارتباطه بحدث عام.

فأول هذه الأقوال: صـلح الحديبية، وقد روي هذا القول عن أنس بن مالك[26]، والبراء بن عازب -رضـي الله عنهما-[27]، وهو اختيار جمهور المفسرين[28].

وثانيها: فتح مكة المكرمة؛ فالآية وعد به، وعبر بالماضـي في **﴿فَتَحْنَا﴾** لتحققه، وهو مروي عن عائشـة[29]، وجابر -رضـي الله عنهما-[30]، وهو اختيار الزمخشري[31]، والرازي[32].

وثالثها: الفتح بمعنى القضاء والحكم، والمعنى: قضينا لك قضاءً مبيناً، وقد روي هذا القول عن قتادة، وهو اختيار الطبري[33]، **ورابعها:** الفتح هو فتح خيبر، وهو مروي عن أنس، ومجاهد، وعطية العوفي[34]، **وخامسها:** فتح الإسلام بالحجة، والبرهان، والسيف، والسنان، وقد روي عن الحسن[35]، واختاره الرازي ضمن اختياراته الثلاثة لتفسير الفتح، فقد اختار أن يكون صلح الحديبية، وفتح مكة، وفتح الإسلام[36]، وسادسها: فتح الروم لبلاد الفرس، حكاه الزمخشري، والبيضاوي، والآلوسي[37]، وسابعها: عام في فتح بلاد الفرس والروم وسائر البلاد، حكاه الرازي[38]، والخازن[39].

تحرير الأقوال: هذه الأقوال السبعة تتجه نحو معنى جامع واحد، وهو أن الفتح المتصف بالإبانة، أوسع دلالة، وأوسع معنى مما يجعله غيرَ مقتصر على قول دون آخر، فصلح الحديبية هو بداية الفتح المبين ومنطلقه، وبه قد فتح الله تعالى على المؤمنين جميع الفتوحات، فمن ذكر ذلك –وهم الجمهور– ذهب إليه باعتباره الأصل والمنطلق والسبب –وهو كذلك–؛ لذلك قال الزهري: "فما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه، إنما كان القتال حيث التقى الناس فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب وآمن الناس بعضهم بعضا والتقوا فتفاوضوا في الحديث والمنازعة فلم يكلم أحد بالإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه ولقد دخل تينك السنتين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر"[40].

ومن قال: إنه فتح مكة، نظر إليه باعتباره أعظم فتح حصل بعد الصلح، فمكة هي قبلة المسلمين، وهي مهبط أفئدة المسلمين، ولن يفتح المسلمون خيراً منها، ومن قال: إنه فتح خيبر، نظر إليه باعتباره أقرب فتح بعد الصلح، بينهما قرابة العام، ومن قال: إنه القضاء والحكم، نظر إليه باعتبار أن الصلح وجميع الفتوح هي حكم الله وقضاؤه، ومن قال: إنه فتح بلاد الإسلام بالحجة والبرهان، والسيف والسنان، فصحيح؛ لأن فتح البلاد ما كان إلا بعد تمكن المسلمين، وهذا التمكن إنما كان نتيجة من نتائج صلح الحديبية، ومن قال: إنه فتح بلاد الفرس والروم، فهو كالأمثلة التي شاهدها الناس بعد الفتح.

فالأقوال جميعها مردها إلى معنى كلي جامع، ويُكمل بعضها بعضاً، فالصلح هو علة الفتح، ويوم خيبر هو النتيجة العُجلى للصلح، وفتح مكة هو الفتح الذي به تتحقق السيادة الشرعية لوجود قبلة المسلمين، وهو حكم الله وقضاؤه، فلا فتح إلا بحكم الله تعالى، ولا يستمر ذلك الفتح إلا بفتح بلاد الإسلام بالحجة والبيان، والقوة والسنان، والأمثلة تتوالى إلى يوم الدين، ومن تلك الأمثلة فتح بلاد فارس والروم، والفتح الإسلامي مستمر بعد ذلك، وسيستمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وما يؤكد ذلك من الآيات نفسها، أن الله سبحانه جعل الفتح للنبي صلى الله عليه وسلم، أي أن أجره له، ثم بين أن من شأن هذا الفتح أن ينصر النبي صلى الله عليه وسلم نصراً عزيزاً، أي لم يتحقق لأحد من قبل ولا بعد، ولا يكون ذلك النصر إلا بجعل كل نصر في صحيفة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يدخل في ذلك إلا النصر الذي كان على سنته وهديه وصراطه، وبذلك تتكامل الأقوال في بيان المعنى الواسع الشامل، من بدايته وعلته ومنطلقه، إلى تواليه وقطف ثماره ونتائجه بالحجة والقوة، إلى قيام الساعة، قال القاسمي: "ولا يخفى أن الوجوه المذكورة كلها، مما يصدق عليها الفتح الربانيّ، وجميعها مما تحقق مصداقه"[41].

وما روي عن جابر رضي الله عنه أنه قال: "ما كنا نعدّ فتح مكة إلا يوم الحديبية"[42]، فمعناه أن فتح مكة ما عرفوا مقدماته وأسبابه إلا يوم الحديبية، وهذا إن دل فهو يدل على أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا على علم ودراية بما سيؤول إليه الأمر بعد صلح الحديبية، ويوضح ذلك الرواية التي يرويها المغيرة، عن الشعبيّ، التي تختصر تلك الأقوال كلها، حيث قال: "نزلت: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا**﴾ بالحديبية، وأصاب في تلك الغزوة ما لم يصبه في غزوة، أصاب أن بُويع بيعة

الرضـــوان، وغفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر، وظهرت الروم على فارس، وبلغ الهَدْيُ مَحِله، وأطعموا نخل خبير، وفرح المؤمنون بتصديق النبيّ ﷺ، وبظهور الروم على فارس"[43].

خلاصة التوجيه: الأقوال الواردة في تفسير الفتح المبين كلها متجهة، وهي من الفتح المبين، مع استحضار أن أصل الفتح هو صـــلح الحديبية، وأقرب الفتح يوم خيبر، وأعظم الفتح فتح مكة، وهي جميعها حكم الله وقضـــاؤه تعالى؛ ولذلك قال أبو السعود: "وأيّاً ما كانَ، فحذفُ المفعول للقصد إلى نفس الفعل، والإيذان بأن مناط التبشير نفسُ الفتح الصادر عنه سبحانه، لا خصوصيةُ المفتوح"[44]، وكل فتح ارتبط بالإسلام فهو من الفتح المبين، ومرد أجره وثوابه لإمام الفاتحين صلى الله عليه وسلم، فالتوجيه في هذا المثال هو التوجيه المقبول؛ لقبوله جميع الأقوال في تكامل دلالي.

ثانياً: التنوع الدلالي.

نقصد بالتنوع الدلالي للقول التفسيري أن تتعدد الأقوال التفسيرية في المسألة الواحدة، ونستطيع توجيهها جميعاً على التنوع الدلالي، أي أن يكون لكل قول منها معنىً لا يتصـــادم مع بقية المعاني الصـــادرة عن الأقوال الأخرى، بل نســـتطيع جمعها وتوجيهها وجهةً واحدةً من الدلالة، بحيث يكون كل قول إلى جنب القول الآخر نوعاً مستقلاً ناشئاً عن معنى كلي، بحيث يكون المعنى الكلي جامعاً للمعاني الجزئية، كزيد وعمرو وعبد الله للإنســـان، فيصـــدق على زيد لفظ الإنســـان، كما يصدق على عمرو وعبد الله، وهكذا في الأقوال التفسيرية، فكل قول هو نوع جزئي، لمعنى كلي.

وسأقف مع قوله تعالى: ﴿**وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا * فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا**﴾[العاديات:1-5]؛ لبيان هذا النوع من التوجيه المقبول.

عرض الأقوال: اختلف المفسرون رحمهم الله في المقصود بالعاديات على أربعة أقوال:

القول الأول: إنَّها الخيل، روي ذلك عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، وعطاء، وسالم، والضحاك، وهو اختيار الطبري –رحمه الله تعالى–[45].

القول الثاني: إنَّها الإبل، روي ذلك عن ابن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وإبراهيم النخعي، والسدي، ومحمد بن كعب، وروي رجوع ابن عباس إليه[46].

القول الثالث: قسم أقسم الله به، مروي عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وأبيه[47].

القول الرابع: إنّه عامٌ في العاديات، سواءٌ أكانت إبلاً أم خيلاً، قاله السمين، وابن عاشور[48].

تحرير الأقوال: توجهت أقلام المفســـرين إلى القول الأول والثاني ترجيحاً وتصـــويباً، بغرض معرفة الراجح من المرجوح، وانتصر الناس للقول الأول الذي اشتُهرت نسبته لحبر الأمة رضي الله عنه، ووجهوا سهام الطعن إلى غيره، ومقتضى علم التوجيه إبراز قوة كل قول، ثم الترجيح بينها إن تعذر التوجيه، والناظر في كلام المفسرين قاطبة يجد أن الانتصـــار للقول الأول هو ديدن المجموع، على أننا لو دققنا النظر لوجدنا حظاً من القبول عند القائلين بأن المراد بالعاديات هاهنا إبل الحج يجعله في درجة القول الأول.

فالعاديات اسم لموصوف محذوف، وهذا المحذوف لم يُنقل لنا فيه بيانٌ عن رسول الله ﷺ، وأما الصحابة رضوان الله

عليهم فلا يوجد اتفاق بينهم على تحديده، فنظرُنا لن يخرج عن دائرة اختلافهم، وأما اللغة فهي غير قاطعة بمعنى دون آخر، مع وجود ذلك الاختلاف بين أعلام اللغة، فيبقى الترجيح ظنياً، والظن له وجهته وقوته.

وقد استند أصحاب القول الأول إلى أن الضبح خاص بالخيل، وهذا التخصيص لا دليل عليه، بل اللغة تثبت عكس ذلك، فالأصل فيه لغةً أنه صوت الثعلب، ثم استعير للخيل، وصحت استعارته للإبل كذلك، وقد جوَّز الزمخشري الاستعارة للإبل بناءً على صحة الرواية عن علي ﷺ[49] في ذلك، وقد ذكر بعض أهل اللغة أن "الضبح يكون في الإبل، والأسود من الحيات، والبوم، والأرنب، والثعلب، والقوس"[50]، وذكر ابن فارس معنى آخر للضبح وهو تغيرُ لونٍ من فعل نار[51]، وهو حرق أعلى العود[52].

ويظهر أن الضبح مأخوذ من الضبع، "فإن الضبح نوع من السير والعدو كالضبع، يُقال: ضبح الفرس وضبع، إذا عدا بشدة، أخذاً من الضبع، وهو الذراع؛ لأنه يمده عند العدو، وكأن الحاء بدل من العين"[53]، فإذا كان كذلك؛ فإن الضبح هو خروج الصوت من بين الضبعين –وهما الذراعان– عند شدة العدو، وسبب التسمية –فيما يظهر– عائد لخروج هذا الصوت من بين الضبعين، وهذه الصفة أبرز ما تظهر للإنسان في الخيل؛ لالتصاقه بها من جهة، ولكثرة عدوها من جهة أخرى، فاشتُهرت فيها.

ولو دققنا النظر في الأصل الثاني الذي استنبطه ابن فارس وهو حرق أعلى الشيء بنارٍ، وربطناه بالأصل الأول لوجدناه متصلاً به، فالضبح الذي هو صوت النَّفَس الصادر عن العاديات، سببه حرارة العَدْو، والضبح إنما يصدر عن أعلى الفرس أو الإبل، فكأن رأسها يشتعل ناراً من شدة العدو، فهذه مناسبة ما بين الأصلين اللغويين، وله مناسبة حسنة أخرى في ارتباطه بالآية اللاحقة وهي قوله: ﴿فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا﴾، فناسب انقداحُ الحرارة في أعلى الرأس، انقداحَ الحرارة في أسفل سنابك الحافر أو مناسم الخف، وهذه المناسبة ظاهرة جداً في سرعة العدو الظاهر من أعلى وأسفل.

وأما الموريات فهو وصف الخيل إذا قدحت حوافرُها الصخور، وأما الإبل، فهي إذا نسفت الحصى بمناسمها، كما روي عن عبد الله بن مسعود ﷺ[54].

والعجيب أن الطبري –رحمه الله تعالى– بعد أن ذكر الأقوال في العاديات ورجح أنها الخيل، جاء إلى هذه الآية وذكر فيها أربعة أقوال، ثم جعلها جميعاً من قبيل اختلاف التنوع فقال:

"وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: إن الله تعالى ذكره أقسم بالموريات التي توري النيران قدحاً؛ فالخيل توري بحوافرها، والناس يورونها بالزند، واللسان –مثلاً– يوري بالمنطق، والرجال يورون بالمكر –مثلاً–، وكذلك الخيل تهيج الحرب بين أهلها: إذا التقت في الحرب، ولم يضع الله دلالة على أن المراد من ذلك بعض دون بعض، فكل ما أورت النار قدحاً، فداخلة فيما أقسم به؛ لعموم ذلك بالظاهر"[55].

ومنهج الطبري في قبول جميع المعاني للفظ مادام الظاهر يقبلها صحيح، لكن الغبار قد يعتريه في عدم اتساق هذه الآية بالتي قبلها على ترجيحه هو رحمه الله، وذلك بجعله العاديات المراد بها الخيل، فإما أن يندرج الجميع على حسب الظاهر، أو أن يكون للسياق دور في ترجيح معنىً على آخر، أما الجمع بين الأمرين، فهو جمع بين مختلفين، وفي ظني أن الذي جعل الطبري يقع في هذا الجمع، هو تنازع دلالة الظاهر ودلالة السياق، فترجيحه لدلالة الظاهر في الآية كان

بمعزل عن ترجيح دلالة السياق، مما جعله يقع في اضطراب منهجي.

وقوله تعالى: ﴿فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا﴾، محمول على الإغارة صباحاً إذا فسرناها بالخيل، ومحمول على النفرة من مزدلفة صباحاً إلى منى إذا فسرناها بالإبل، واللفظ يقبل هذا، كما أنه يقبل ذاك، ولا يوجد ما يخصص أحد الوجهين دون الآخر؛ وقد تابع الطبري منهجه في الآية السابقة على جعل الدلالة على عمومها غير خاصة بمعنىً دون آخر، فقال: "إن الله جل ثناؤه أقسم بالمغيرات صبحاً، ولم يخصص من ذلك مغيرة دون مغيرة، فكل مغيرة صبحاً، فداخلة فيما أقسم به"[56].

وقوله تعالى: ﴿فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا﴾ حقيق به الخيل والإبل، فإن مسير الحافر والخف يثير الغبار، وقوله تعالى: ﴿فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾، الجمع يصح أن يُطلق على جمع العدو والكتيبة، وعلى مزدلفة، والسياق يحتملهما معاً.

وعلى منهج التوجيه فإن القول بصحة دخول الخيل والإبل تحت لواء لفظ العاديات صحيح راجح، وألفاظ الآية تحتمل القولين، ولا تعدو على أحدهما رفضاً لقبول الآخر، واللغة والسياق يجوزان ذلك، وأما الآثار فقد صحت عن الصحابة في التفسيرين.

وقد تنبه لهذا التوجيه ابن عاشور رحمه الله فقال: "من بديع النظم وإعجازه، إيثارُ كلمات: العاديات، وضبحاً، والموريات، وقدحاً، والمغيرات، وصبحاً، ووسطن، وجمعاً، دون غيرها؛ لأنها برشاقتها تتحمل أن يكون المقسَمُ به خيلَ الغزو، ورواحل الحج"[57].

وقد كان زيد بن أسلم يذكر تفسير هذه الأحرف[58] ويأباها، ويقول: إنما هو قسم أقسم الله به[59]، أي أن تخصيص العاديات بأحد هذين التفسيرين أو غيرهما مردود عنده، فهو يرى أن القسم عام فيهما وفي غيرهما، فقول زيد بن أسلم لا يبعد في حقيقته عن القول بأن المقصود بالعاديات الخيل والإبل، وذلك على جعل القسم مراداً به جميع العاديات التي تصدق عليها تلك الأوصاف مجتمعة، ولما كانت الخيل والإبل أبرز ما يصدق فيه ذلك الوصف؛ لكثرة التصاق العرب بها، ولأداء أعظم العبادات عليها؛ الجهاد والحج، صحَّ التمثيل بها، فالقسم على إطلاقه، من هذا الوجه، وأما تقييده بالخيل، أو الإبل فهو من باب التمثيل، فهو قسم أقسم الله به لبيان حال كنود الإنسان في علاقته مع ربه، وأن العاديات أصدق عبادةً، وأعظم عملاً، وأشد نبلاً، ممن يدعي العقل والحكمة والفهم.

خلاصة التوجيه: وبه يكون توجيه تفسير الآية، أن القسم على بابه في الإطلاق، وهو يصدق في كل من اجتمعت فيه هذه الأوصاف، وبه يجتمع القول الثالث والرابع، وأبرز ما يصدق فيه هذا القسم من العاديات الخيل والإبل، وبه يتجه القول الأول والثاني، فيكون المقصود بالآية القسم بجميع العاديات، التي تجتمع فيها الأوصاف المذكورة؛ لبيان كثرة العاديات التي تتجه لله بالعبادة، ولا يصيبها كنود الإنسان وكفره، بل هي تعدو منذ أن خلقها الله تعالى إلى أن يرث الأرض ومن عليها، كما يحب خالقها ويرضى، لا كما يصنع الإنسان ويطغى، فالتوجيه في هذا المثال هو توجيه مقبول؛ لقبوله جمع الأقوال جميعها في اتجاه واحد من الدلالة، وكل قول تفسيري منها صحيح في ذاته، غير معارِض للأقوال الأخرى، وكل قول يمثل نوعاً يصدق عليه المعنى الكلي، وهو أن العاديات يصدق في كل عادٍ يعدو مسرعاً، متصف بالأوصاف المذكورة في السورة، وهو ما صدق في الأقوال التفسيرية التي ذُكرت.

المطلب الثاني: التوجيه المحتمل.

وهو أن يرى المفسر أن النظم محتمِلٌ للأقوال التفسيرية، ويبين المعنى المترتب عليها، دون أن يذكر وجهاً راجحاً، أو جمعاً واضحاً، بل يصرح بقبولها جميعاً، وليست بالضرورة أن تكون كذلك.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾[الأنفال: 6]، في توجيه الأقوال في المقصود بالمجادلين في الآية.

عرض الأقوال: اختلف المفسرون في بيان المقصود بالمجادلين على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أهل الإيمان من أصحاب رسول الله ﷺ، الذين كانوا معه حين توجَّه إلى بدر للقاء المشركين[60]؛ لدلالة السياق في قوله: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ * يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ﴾، وهو مروي عن ابن عباس[61]، ومجاهد[62]، وابن إسحاق[63]، واختاره الفراء[64]، والطبري[65]، والسمعاني[66].

القول الثاني: المشركون، وعليه يكون الكلام مستأنفاً، وهو مروي عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[67]، وذكره الثعلبي[68]، والواحدي[69]، والماوردي[70]، والبغوي[71].

القول الثالث: المؤمنون في الظاهر وهم المنافقون كرهوا الخروج للقتال، وهو أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما الماتريدي[72]، ولم يتابعه عليه أحد، والاحتمال الثاني هو القول الأول.

تحرير الأقوال: الأقوال التفسيرية قد تدخل في حيز التوجيه المقبول، أو التوجيه الممنوع، أو في حيز الاحتمال، حيث إنه قد يأتي مفسر فيقف مع الأقوال التفسيرية ليبين معناها، وما يترتب عليها من دلالة، ثم بعد ذلك يجعل الأقوال محتملَةً في النظم القرآني، فيكون التوجيه محتملاً لكل قول وحده، لا باجتماعه مع غيره، وهذا المثال يبين لنا المقصود بالتوجيه المحتمل، فالأقوال التفسيرية الثلاثة، يصعب التقاؤها في وجهٍ واحد؛ فكان لا بد من الترجيح بينها، ذلك أن يكون المجادلون هم المشركين والمؤمنين والمنافقين، كلٌّ منهم يجادل في الحق بعدما تبين، وأن يكونوا مقصودين جميعاً في الآية، ومراد الآية يصدق على هذه الأصناف الثلاثة مجتمعة فهذا من المحال بمكان.

أما توجيه قول ابن زيد –رحمه الله–، فهو أن يكون مقصوده أن مثل هذا الصنيع يصدر عن المشركين، ولا يصح صدوره عن المؤمنين، وبالتالي فالكلام مستأنف، والآيات في القرآن الكريم تصدق هذا القول؛ فإن المجادلة في الحق بعد بيانه صدرت عن المشركين، كما قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ﴾[الشورى: 35] فيظهر أن ابن زيد نظر في الآية فألحقها بما يوافقها من الآيات من الجانب الموضوعي، وهو بذلك أصاب حقاً، لكنه أخلَّ بالأصل السياقي، فأخرج الآية من سياقها لاستشكالٍ، أو عدم قبوله لمعناها الظاهر، وفي ذلك مزلق لا تُحمد عقباه.

وأما احتمال الماتريدي فهو لا يبتعد عن قول ابن زيد، بل هو صادر من رحمه، حيث إنه جعل الاحتمال الأول مقصوداً به المنافقين حقيقة، وإطلاق نعت المؤمنين عليهم فيما يظهر للقارئ، ومنزعه هذا يصبُّ في السبب الذي لأجله قال ابن زيد ما قال، مع أن القرآن ليس من سنته أن يطلق نعت الإيمان على المنافقين، أو العكس، فضلاً على ما في هذا الصنيع من إلباسٍ في الخطاب، يُجَلُّ عنه النظم الكريم، مع خلوه من الدليل.

على أن ابن عطية حاول أن يجمع بين القولين، لكنَّ جمعَه كان لصحة احتمالهما، لا لإمكانية اجتماعهما في وجهة

واحدة، فبعد أن ذكر القولين، وهو أن يكون المقصود بالمجادلين المؤمنين أو المشركين، قال: "والتقدير على هذا التأويل: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ﴾ مجادلةً ككراهتهم إخراج ربك إياك من بيتك، فالمجادلة على هذا التأويل بمثابة الكراهية، وكذلك وقع التشبيه في المعنى، وقائل هذه المقالة يقول: إن المجادلين هم المؤمنون، وقائل المقالة الأولى يقول: إن المجادلين هم المشركون، فهذان قولان مطردان يتم بهما المعنى ويحسن رصف اللفظ"(73).

فالتوجيه من جهة ابن عطية توجيه احتمالي، أي أن الاحتمال يتجه لهذا القول، كما أنه يتجه للقول الآخر، وهو توجيه موجود عند المفسرين حين لا يبتون في المسألة بقول، فيبقى التوجيه محتملاً، وهو يكشف قبول المفسر لقولٍ غير مقبول لدى جمهور المفسرين، فبدل أن يرجحه، يذهب فيه مذهب الاحتمال والموازنة مع القول الآخر المشهور، فيقويه من هذه الجهة، ولا تلحقه سهام التخطئة من جهة أخرى، وهذه طريقة خفية عند القاضي أبي محمد، يعهدها من أطال النظر في توجيهاته.

خلاصة التوجيه: من خلال تدبر الأقوال التفسيرية، يظهر لنا أن التوجيه محتملٌ عند ابن عطية، كما هو عند الماتريدي؛ لذلك جعلنا هذا النوع من أنواع التوجيه لما يحتمله مفسر أو أكثر، وليس بالضرورة أن يكون هذا النوع صحيحاً من حيث قابليته للتوجيه، والصحيح أن الراجح في المسألة هو أن المقصود بالمجادلين المؤمنون، لا المشركون ولا المنافقون، ومن حيث صحة اتصاف المشركين والمنافقين بالمجادلة فهذا صحيح، لكن ليس من هذه الآية، بل من غيرها، كما هو مبسوط في الآيات المكية، ومما لاحظته أن الغالب في ذكر المجادلة الصادرة عن غير النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم إذا كانت في الآيات المكية فهي مجادلة الكافرين، وإذا كانت في الآيات المدنية فهي مجادلة المؤمنين، فهذه الآية تدل على أن المجادلة صدرت عن المؤمنين، وهذا مما يحتمه السياق، وأما المشركون فلم يجر لهم ذكر، ولا توجد قرينة تصرف المجادلة إليهم، فلما كان الأمر كذلك كان القول بتعيين المؤمنين هو الراجح، وهذا لا يمنع من احتمالية التوجيه، ما دام التوجيه بقي على إطلاقه دون تقييد.

المطلب الثالث: التوجيه الممتنع.

وهو امتناع اجتماع الأقوال التفسيرية في جهة واحدة من الدلالة، فالامتناع هو وصفٌ لفعل التوجيه، حيث يمتنع على الباحث أن يوجه الأقوال، فلا يصح مع هذا النوع إلا الترجيح؛ فليس كل قول تفسيري يُوجه، فهناك من الأقوال ما تتأبى أن تجتمع مع غيرها في دلالة واحدة، وشأن هذه الأقوال الترجيح، لكن يبقى معها من رائحة التوجيه بيان وجهة قائلها في الدليل والاستدلال، وفي بحثنا لا يعنينا الترجيح بقدر ما يعنينا التوجيه؛ فالترجيح بين الأقوال هو المسلوك عند الناس؛ لذلك سنجعل كفة التوجيه هي الراجحة، فنذكر ما يعنينا منه لبيانه وتأصيله، لا للتوسع فيه.

وسنضرب لذلك مثلاً نوضح من خلاله المقصود وهو قوله تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾[الدخان: 10].

عرض الأقوال: اختلف المفسرون في تفسير الدخان في قوله تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾[الدخان: 10]، فذهب عبد الله بن مسعود ﷺ إلى تفسيره بالدخان الذي وقع لمشركي مكة، حين يرفعون أبصارهم إلى السماء فلا يرون إلا الدخان، من شدة الجهد بعد دعاء النبي ﷺ أن يصيبهم سني كسني يوسف، وبناءً عليه فسَّر البطشة في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ﴾[الدخان: 16] بيوم بدر، بينما ذهب ابن عمر وابن عباس ﷺ والحسن من مفسري الصحابة والتابعين وأتباعهم، إلى تفسير الدخان بأنه آية من آيات الله، مرسلة على عباده قبل مجيء الساعة، فيدخل في أسماع

أهل الكفر به، ويعتري أهل الإيمان به كهيئة الزكام، وأنه لم يأتِ بعد، وأما البطشة فهي عذاب القيامة[74].

خلاصـــة التوجيه: فهذان القولان من الممتنع اجتماعهما في توجيهٍ، إذ كل قول منهما له زمانه المختلف، وأحواله المختلفة، ومعناه المتباين عن المعنى الآخر، ومعه يمتنع التوجيه في دلالة واحدة، أو معنى واحد، فيُحمل هذا المثال على التوجيه الممتنع، وطريق التعامل مع هذه الأقوال هو الترجيح، على ضوء قوة الأدلة النقلية، والسياقية، وعلى ضوء قواعد الترجيح بين الأقوال، ولن نتوسع في هذا المثال؛ لأن مقصود التمثيل به قد تحقق في بيان أن التوجيه يمتنع في بعض الأقوال التفسيرية.

الخاتمة والتوصيات.

وفي خاتمة هذه الدراسة نخلص إلى مجموعة من النتائج نوجزها فيما يأتي:

1- التوجيه في اللغة يدل على التهيئة والإرشاد والدلالة.

2- لا يوجد مفهوم محدد الأركان لتوجيه الأقوال التفسـيرية، ونسـتطيع وضـع مفهوم له بقولنا: هو بيان وجهة الأقوال التفسيرية ومقصودها في بيان النص القرآني؛ للكشف عن ركائز الاتفاق، ومفارق الاختلاف.

3- تخضع عملية توجيه الأقوال التفسيرية لمجموعة من الضوابط المنهجية التي تعين على التوجيه والتعليل.

4- يحتكم توجيه الأقوال التفسيرية لمجموعة من القواعد التي تعين على حسن النظر والتدبر.

5- عند تمعن أنواع توجيه الأقوال التفسيرية نخرج بثلاثة أنواع هي:

أ. التوجيه المقبول: وهو أن يوجه المفسر الأقوال التفسيرية على معنى كلي واحد، بحيث تلتقي الأقوال التفسيرية في اتجاه من الدلالة دون نفور أو اضطراب، بل قد تلتقي الأقوال على سبيل التكامل الدلالي، أو على سبيل التنوع الدلالي.

ب. التوجيه المحتمل: وهو أن يرى المفسـر أن النظم محتمِلٌ للأقوال التفسـيرية، ويبين المعنى المترتب عليها، دون أن يذكر وجهاً راجحاً، أو جمعاً واضحاً، بل يصرح بقبولها جميعاً، وليست بالضرورة أن تكون كذلك.

ج. التوجيه الممنوع: وهو امتناع اجتماع الأقوال التفســيرية في جهة واحدة من الدلالة، فالامتناع هو وصـــفٌ لفعل التوجيه، حيث يمتنع على الباحث أن يوجه الأقوال، فلا يصح مع هذا النوع إلا الترجيح.

6- يجلي توجيه الأقوال التفسيرية قانون الاحتمال الدلالي في التفسير، حيث إن الأقوال التفسيرية في غالبها تحوم في حمى الاحتمال الدلالي، وهي بذلك تُعين على فهم أســاســيات الاحتمال الدلالي عند المفســرين، وكيف يحتملون الدلالات والمعاني من اللفظ والنظم والسياق.

7- هناك مجموعة من الفوائد والثمرات التي نجنيها من توجيه الأقوال التفسيرية، على رأسها تقليل حجم الاختلاف الحقيقي بين المفسرين.

وأبرز التوصيات هي:

1- العناية بعلم التوجيه في الدراسات القرآنية على المستوى التأصيلي والتطبيقي.

2- أوصي بتسجيل رسائل علمية أكاديمية في توجيه الأقوال التفسيرية، على شكل مشروعات تتناول القرآن الكريم من أوله إلى آخره، بمنهج علمي متكامل.

3- إعادة دراسة توجيه الأقوال التفسيرية على ضوء قانون الاحتمال الدلالي.

الهوامش.

(1) يُنظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ/889م)، **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت)، (د.ط)، ص33.

(2) يحيى بن حمزة العلويّ (ت 749هـ/1348م)، **الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، بيروت، المكتبة العصرية، 1423هـ، (ط1)، ج3، ص75.

(3) أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ/1004م)، **مجمل اللغة**، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406هـ 1986م، (ط2)، ص917.

(4) أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت 370هـ/980م)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م، (ط1)، ج6، ص187.

(5) أبو يعلي عبد الباقي بن أبي الحصين التنوخي (ت نحو ق5هـ/11م)، **القوافي**، تحقيق: الدكتور عوني عبد الرؤوف، مصر، مكتبة الخانجي، 1978م، (ط2)، ج11، ص7083.

(6) أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده (ت 458هـ/1066م)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ 2000م، (ط1)، ج4، ص399.

(7) نشوان بن سعيد الحميري (ت 573هـ/1178م)، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1420هـ-1421، (ط1)، ج11، ص7083.

(8) يُنظر: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 180هـ/796م)، **العين**، تحقيق: د مهدي المخزومي، بيروت، دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، (د.ط)، ج4، ص66.

(9) أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395هـ/1004م)، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ/ 1979م، (ط1)، ج6، ص88.

(10) ابن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، ج4، ص397.

(11) أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني (ت 180هـ/796م)، **الجيم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1394هـ 1974م، (ط1)، ج2، ص154.

(12) الشيباني، **الجيم**، ج3، ص288.

(13) الشيباني، **الجيم**، ج3، ص81.

(14) أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (ت 215هـ/841م)، **القوافي**، تحقيق: أحمد راتب النفاخ، بيروت، دار الأمانة، 1394هـ/1974م، (ط1)، ص37-38.

(15) أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي (ت 368هـ/978م)، **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008م، (ط1)، ج5، ص87.

(16) المراد بالألف ألف التأسيس التي تسبق حرف القافية بحرف التوجيه، كالألف التي في "ناصب" في قوله: "كليني لهمٍّ يا أميمة

ناصبِ"، وحرف القافية هو حرف الباء، وأما حرف التوجيه فهو الصاد، فللشاعر أن يستبدل حركة الضم بالكسر، والعكس، أما الفتح فلا على مذهب سيبويه والأخفش.

(17) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ/889م)، **الجراثيم**، تحقيق: محمد جاسم الحميدي، دمشق، وزارة الثقافة، (ط1)، ج2، ص327.

(18) عبد العظيم بن الواحد العدواني البغدادي (ت 654هـ/1256م)، **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر**، تحقيق: الدكتور حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (د.ت)، (ط1) ص268، وأبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط1)، ص301.

(19) قال التهانوي: "فإنه يحتمل تمني أن يصير العين العوراء صحيحة، فيكون مدحاً وتمني خير، وبالعكس فيكون ذماً"، يُنظر: محمد بن علي التهانوي (ت 1158هـ/1745م)، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، بيروت، مكتبة لبنان، 1996م، (ط1)، ج1، ص527.

(20) العلوي، **الطراز**، ج3ص75.

(21) علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (ت 816هـ/1413م)، **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، (ط1)، ص69. ويُنظر: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ/1505م)، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، القاهرة، مكتبة الآداب، 1424هـ 2004م، (ط1)، ص104.

(22) عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت نحو ق12هـ/ق18م)، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، تعريب: حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م، (ط1)، ج1، ص248.

(23) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج1، ص528.

(24) سيأتي بيان هذه الضوابط في الجانب التطبيقي.

(25) هذه القواعد خلاصة تجربتي في الجمع بين الأقوال التفسيرية، فجمعتها وصغتها في هذا البحث.

(26) أخرجه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ/869م)، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ، (ط1)، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، رقم الحديث: (4172)، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/922م)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1420هـ 2000م، (ط1)، ج22، ص201.

(27) أخرجه البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، رقم: (4150)، والطبري، جامع البيان، ج22، ص202.

(28) ينظر: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت 427هـ/1035م)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ 2002م، (ط1)، ج9، ص41. ومحمد الطاهر ابن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ/1973م)، **التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ، (ط1)، ج26، ص145.

(29) ينظر: أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ/1201م)، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1422هـ، (ط1)، ج7، ص423، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ/1505م)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت، دار الفكر، (د.ت)، (ط1)، ج7، ص510.

(30) ينظر: الطبري، **جامع البيان**، ج22، ص201، والثعلبي، **الكشف والبيان**، ج9، ص41. وابن عاشور، **التحرير والتنوير**،

ج26، ص144.

(31) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت 538هـ/1144م)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ، (ط3)، ج4، ص331.

(32) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي (ت 606هـ/1210م)، **التفسير الكبير**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ، (ط3)، ج28، ص65.

(33) ينظر: الطبري، **جامع البيان**، ج22، ص197.

(34) يُنظر: ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج7، ص423. والثعلبي، **الكشف والبيان**، ج9، ص41. والزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص331. وابن الجوزي، **زاد المسير**، ج7، ص423.

(35) الثعلبي، **الكشف والبيان**، ج9، ص42.

(36) يُنظر: الرازي، **التفسير الكبير**، ج28، ص65. والزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص331.

(37) يُنظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص331. والبيضاوي، **أنوار التنزيل**، ج5، ص126. وشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت 1270هـ/1845م)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، (ط1)، ج26، ص89.

(38) الرازي، **التفسير الكبير**، ج28، ص65.

(39) علاء الدين علي بن محمد الخازن (ت 741هـ/1341م)، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، (ط1)، ج4، ص152.

(40) عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت 218هـ/834م)، **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1411هـ، (د.ط)، ج4، ص291.

(41) محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي (ت 1332هـ/1914م)، **محاسن التأويل**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ، (ط1)، ج8، ص482.

(42) الطبري، **جامع البيان**، ج22، ص202.

(43) الطبري، **جامع البيان**، ج22، ص201.

(44) أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت 982هـ/1574م)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، مصورة عن الطبعة المصرية، ج8، ص104.

(45) يُنظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني (ت 211هـ/826م)، **تفسير عبد الرزاق**، تحقيق: محمود محمد عبده، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ، (ط1)، ج3ص، 452. والطبري، **جامع البيان**، ج24، ص557-558، والثعلبي، **الكشف والبيان**، ج10، ص269.

(46) **تفسير الطبري**، **جامع البيان**، ج24، ص558، والثعلبي، **الكشف والبيان**، ج10ص269، وأبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت 745هـ/1344م)، **البحر المحيط**، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ، (ط1)، ج10، ص527. فقد رُوِيَ عنه: فنزعت عن قولي ورجعت إلى الذي قال علي.

(47) الطبري، **جامع البيان**، ج24، ص563.

(48) يُنظر: أبو العباس أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت 756هـ/1355م)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**،

تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، 1406هـ1986م، (ط1)، ج11، ص81، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج30، ص498.

(49) الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص778.

(50) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج11، ص82.

(51) يُنظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج3، ص385.

(52) الفراهيدي، **العين**، ج3، ص109.

(53) السمين، **الدر المصون**، ج11، ص82.

(54) يُنظر: الطبري، **جامع البيان**، ج24، ص561.

(55) الطبري، **جامع البيان**، ج24، ص561.

(56) الطبري، **جامع البيان**، ج24، ص562.

(57) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج30، ص501.

(58) أي: الخيل والإبل.

(59) يُنظر: الطبري، **جامع البيان**، ج24، ص562-563.

(60) الطبري، **جامع البيان**، ج13، ص395.

(61) أخرجه الطبري، **جامع البيان**، ج13، ص395 من طريق محمد بن سعد إلى ابن عباس.

(62) ينظر: الطبري، **جامع البيان**، ج13، ص393.

(63) أخرجه الطبري، **جامع البيان**، ج13، ص395، من طريق ابن حميد قال، حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق بمعناه.

(64) ينظر: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الفراء (ت 207هـ/822م)، **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرين، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت)، ((ط1)، ج1، ص403.

(65) حيث قال: والصواب من القول في ذلك ما قاله ابن عباس وابن إسحاق، من أن ذلك خبرٌ من الله عن فريق من المؤمنين، الطبري، **جامع البيان**، ج13، ص396.

(66) أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني (ت 489هـ/1096م)، **تفسير السمعاني**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس ابن غنيم، الرياض، دار الوطن، 1418هـ 1997م، (ط1)، ج2، ص249.

(67) أخرجه الطبري، **جامع البيان**، ج13، ص395، من طريق ابن وهب عن ابن زيد، وأخرجه أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن إدريس الرازي ابن أبي حاتم (ت 327هـ/938م)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ، (ط3)، ج5، ص1660، من طريق أصبغ عنه.

(68) الثعلبي، **الكشف والبيان**، ج4، ص330.

(69) أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش الأندلسي القرطبي (ت 437هـ/1045م)، **الهداية الى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره**، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية في جامعة الشارقة، الشارقة، جامعة الشارقة، 1429هـ/2008م، (ط1)، ج4، ص2738.

(70) حيث قال: وفي المجادل له قولان: أحدهما: أنهم المشركون، قاله ابن زيد. الثاني: أنهم طائفة من المؤمنين. يُنظر: أبو الحسن علي بن محمد البغدادي الماوردي (ت 450هـ/1058م)، **النكت والعيون**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم،

بيروت، دار الكتب العلمية، (ط1)، ج2، ص296.

(71) أبو محمد محيي السنة الحسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ/1116م)، **معالم التنزيل**، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417هـ/1997م، (ط4)، ج2، ص269.

(72) ينظر: أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ/944م)، **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: د. مجدي باسلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1426هـ/2005م، (ط1)، ج5، ص156.

(73) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي (ت 542هـ/1147م)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ، (ط1)، ج2، ص502.

(74) الطبري، **جامع البيان**، ج22، ص14-19.