**جامعة الزاوية**

**إدارة الدراسات العليا والتدريب**

**كلية الشريعة**

**قسم التفسير وعلوم الحديث**

# السيد خليل ومنهجه في تفسير القرآن الكريم

عمل الطالب:

أيمن راشد مصطفى عزَّام

إشراف الدكتور:

سعيد سالم فاندي

**الدرجة العلمية: أستاذ**

قُدِّمت الأطروحة استكمالًا لمتطلَّباتِ الإجازةِ الدقيقةِ (الدُّكْتوراه) في قسم التفسيرِ وعُلومِ الحديث

بتاريخ: 28/ جمادى الأولى/ 1447هـ - الموافق: 2025/11/19م

**قرار لجنة البحث للإجازة العالية ( ) الدقيقة ( / )**

عملاً بقرار السيد: رئيس الجامعة رقـ(990)ـم لسنـ(2025)ـة الصادر بتاريخ 20- 10– 2025 م قامتـ اللجنـة المشكلة بمناقشة الأطروحة المقدمة من الطالب : أيمـــن راشـــد مصطفى عـزام ،لنيـل درجة الإجازة الدقيقة "الدكتوراه" في الشريعة – قسم التفسير وعلوم الحديث).

**عنوانـها:(السيد خليل ومنهجه في تفسير القرآن الكريم)**

وتتكون اللجنة من الأساتذة :

| | | |
|---|---|---|
| 1. أ.د. سعيد سالم فاندي | مشرفاً ومقرراً | جامعة الزاوية. |
| 2 . أ.د. جمعة محمد سالم الاحول | عضـــواً | جامعة الزاوية . |
| 3. أ.د.عائشة أحمد حسن | عضـــواً | جامعة الزاوية. |
| 4 .أ.د.المرزوقي على المرزوقي | عضـــواً | الأكاديمية الليبية. |
| 5 .أ.د. حمزة مسعود الطوير | عضـــواً | الأكاديمية الليبية |

وبعـد مناقشـة الرسـالة علـى تمـام السـاعة (العاشـرة صباحاً) مـن يـوم الاربعـاء الموافـق 2025/11/19م بقاعة المناقشات بالبيت الليبي للعلوم والثقافة بالزاوية، وتقويـم مستـواها العلمـي والمنهـــج الـــذي أتبعـــه الباحث والمصـــادر والمراجـــع التـي استخدمها في دراسته قررت اللجنة ما يلي :-

**القـــرار**

بعد إتمام الطالب: أيمـــن راشـــد مصطفى عزام ، لمتطلبات الدراسات العليا وامتحاناته وبمناقشة الرسالة وتقويمها تقرر: ( يتم التعليم بأحد المستطيلات فقط لتحديد نوع القرار )

1. إجازتها بدون تعديلات ☑
2. إجازتها بتعديلات ☐ ويمنح الطالب فرصة للأخذ بالملاحظات خلال.....أشهر من تاريخ المناقشة)
3. عدم إجازتها ☐ ويمنح الطالب فرصة أخرى للمناقشة خلال.....أشهر )

| أسماء أعضاء اللجنة : | التوقيع بتاريخ المناقشة | التوقيع بعد الأخذ بالملاحظات - التاريخ |
|---|---|---|
| 1 . أ.د. سعيد سالم فاندي | التوقيع / ..... | التوقيع /..... |
| 2. أ.د. جمعة محمد سالم الاحول | التوقيع /..... | التوقيع /..... |
| 3. أ.د. عائشة أحمد حسن | التوقيع /..... | التوقيع /..... |
| 4. أ.د. المرزوقي على المرزوقي | التوقيع /..... | التوقيع /..... |
| 5. أ.د. حمزة مسعود الطوير | التوقيع /..... | التوقيع /..... |

منسق التخصص
د.جمعة سعيد غنيوة
التوقيع:.....

مدير مكتب الدراسات العليا بالكلية
د. الهادي محمد سريط
التوقيع:.....

مدير إدارة الدراسات العليا والتدريب
د.حمزة الهادي كشلاف
التوقيع:.....

صورة /
- إدارة الدراسات العليا والتدريب
- منسق التخصص / أ.ف القسمي للملف
2025/11zainab

## ملخص البحث

تكمن أهمية هذا البحث في حديثه عن السيد خليل، فهو يعدُّ من الشخصيات البارزة، التي لها مؤلفات قيّمة في اللغة وعلومها، والتفسير وعلومه، إضافة إلى الفقه وأصوله، كما أن هذا البحث يتعلق بالحديث عن التفسير ونشأته، والتفسير القرآني وإعجازه، وكيفية تحوُّله من التفسير الظاهر إلى التأويل.

وإشكالية البحث تتعلق في كون السيد خليل له اهتمام بالدراسات الأدبية والقرآنية، وكتب في علوم التفسير على وفق المنهج الأدبي؛ متأثراً بأمين الخولي، كما كانت له نظرات في الدلالة القرآنية، والإعجاز البياني، وكانت له رؤى في التفسير، يغلب عليها المنحى الأدبي، والتحليل اللغوي، ممَّا يدفع بعض الناقدين إلى كونه جاوز حدود مجال التفسير.

ومن بين ما يهدف إليه البحث، هو الاطلاع على مواقف العلماء المعاصرين في تدرج تفسير القرآن وإعجازه، ومدى تطور تلك النظرة بينهم وبين القدماء من العلماء، كذلك مقارنة آراء السيد خليل بآراء العلماء المعاصرين له، واتَّبعت في هذا البحث المنهجَيْن: التحليلي والوصفي، مع استخدام المنهج المقارن في بعض المواضع.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة؛ التمهيد بعنوان الحياة العلمية للسيد أحمد خليل، والفصل الأول بعنوان: مرجعيته في التفسير، والفصل الثاني بعنوان: آراؤه في التفسير والتأويل، والفصل الثالث بعنوان: موقفه من التفسير الأثري، والفصل الرابع بعنوان: موقفه من اتجاهات التفسير بالرأي، والفصل الخامس بعنوان: موقفه من الإعجاز البياني.

ومن أبرز نتائج هذا البحث، أن السيد خليل حاول إيجاد جذور الفكرة، أو النظرية، مستفيداً من كتب المستشرقين في الحديث عن التفسير في الأمم السابقة، وأجاز الترجيح بين القراءات، مخالفاً مَن منع الترجيح بينها، وأثنى على المعتزلة في اعتمادهم على الاستنباط العقلي، وبحوثهم في علوم اللغة، وتأثير ذلك على التفسير القرآني، لكنه برأ نفسه من الانتماء لهذه الفرقة، وربط بين الدراسات الأدبية والتفسير الأدبي، متأثراً بمنهج أمين الخولي في ذلك، لكنه لم يلتزم بمنهجية واضحة في مؤلفاته، بل نزع إلى الاستطرادات، فكانت مؤلفاته أقرب إلى الدروس منها إلى المصنفات العلمية.



**الكلمات الدالة:** التفسير، التأويل، الأثر، الرأي، الإعجاز.

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾

سورة ص: آية 29

# الإهداء

أهدي ثمرة هذا العمل إلى:

روح الوالد، نوَّر الله قبره

الوالدة، أطال الله في عمرها

زوجتي وأبنائي، أدامهم الله مودة وزينة

أخي وأخواتي، أدامهم الله سنداً وعوناً

## فهرس المحتويات


| ر. ت | اسم المحتوى | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| .1 | ملخص البحث | أ |
| .2 | الآية | ب |
| .3 | الإهداء | ج |
| .4 | فهرس المحتويات | د |
| .5 | المقدمة | 1 |
| .6 | **التمهيد:**<br>**الحياة العلمية للسيد خليل** | 6 |
| .7 | الحياة العلمية والسياسية في عصره | 7 |
| .8 | نشأته ونتاجه العلمي | 8 |
| .9 | **الفصل الأول:**<br>**مرجعيته في التفسير** | 22 |
| .10 | كتب اللغة وعلومها | 23 |
| .11 | كتب التفسير وعلومه | 26 |
| .12 | كتب العقيدة الإسلامية | 40 |
| .13 | كتب الفقه وأصوله | 43 |
| .14 | كتب التاريخ | 44 |
| .15 | كتب منوعة | 47 |
| .16 | كتب المستشرقين | 48 |

| | | |
|---|---|---|
| .17 | **الفصل الثاني:**<br>**آراؤه في التفسير والتأويل** | 52 |
| .18 | رؤيته في تفسير النص وتأويله | 53 |
| .19 | رؤيته في تفسير النص القرآني وتأويله | 59 |
| .20 | الاتجاه الرمزي | 71 |
| .21 | الاتجاه التمثيلي | 75 |
| .22 | عناية المعتزلة بالاتجاه التمثيلي | 78 |
| .23 | التمثيل وعلاقته بالدلالات الأخرى | 80 |
| .24 | المحكم والمتشابه | 81 |
| .25 | **الفصل الثالث:**<br>**موقفه من التفسير الأثري** | 85 |
| .26 | مفهوم التفسير الأثري | 86 |
| .27 | موقفه من الرواية في التفسير الأثري | 88 |
| .28 | موقفه من مصادر التفسير الأثري | 95 |
| .29 | رؤيته في الوحي المكي والمدني | 100 |
| .30 | رؤيته في القراءات القرآنية | 103 |
| .31 | موقفه من الإسرائيليات | 115 |
| .32 | **الفصل الرابع:**<br>**موقفه من اتجاهات التفسير بالرأي** | 127 |
| .33 | الاتجاه الاعتزالي في التفسير | 130 |

| | | |
|---|---|---|
| .34 | الاتجاه الصوفي في التفسير | 140 |
| .35 | الاتجاه الشيعي في التفسير | 151 |
| .36 | الاتجاه الأدبي في التفسير | 159 |
| .37 | الاتجاه العلمي في التفسير | 167 |
| .38 | **الفصل الخامس:**<br>**موقفه من الإعجاز البياني** | 174 |
| .39 | نظرية النظم | 183 |
| .40 | في النقد الأدبي | 199 |
| .41 | في الوحدة الأدبية | 202 |
| .42 | الخاتمة | 207 |
| .43 | **الفهارس الفنية** | 209 |
| .44 | فهرس الآيات القرآنية | 210 |
| .45 | فهرس الأحاديث النبوية | 213 |
| .46 | فهرس الأعلام | 214 |
| .47 | المصادر والمراجع | 221 |
| .48 | الملخص بالإنجليزي | I |

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله هو للحمد أهلٌ، والصلاة والسلام على نبيّنا محمد صلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً طيباً مباركاً، وبعد:

فإن القرآن الكريم كتابُ نورٍ وهدايةٍ، وصلاحٍ وسعادةٍ، ولا شك أن الانشغال به وبعلومه من أفضل الأعمال وأجلِّها، لذا فقد ارتأيت أن يكون البحث في التفسير القرآني، بعنوان:

(السيد خليل ومنهجه في تفسير القرآن الكريم)

### أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يتعلق بالحديث عن التفسير ونشأته عند الأمم السابقة، وكيفية التحوُّل من التفسير الحرفي إلى التأويل، كما أنه يتعلق بتفسير القرآن وإعجازه، ويتناول أحد الشخصيات التي لها مؤلفات قيمة في هذا الجانب، إضافة إلى مؤلفاته في الفقه وأصوله، واللغة والبلاغة، وكونه كان أستاذاً في جامعة الإسكندرية، وجامعة بيروت، وجامعة طرابلس الغرب، كما أنه كان معاصراً للتغيرات الثقافية، والعلمية، والسياسية في هذه الدول التي استقرَّ بها.

### أسباب اختيار الموضوع:

1. إبراز جهود السيد خليل في المجال اللغوي والتفسيري.
2. قراءة نقدية لآراء السيد خليل، وإجراء مقاربات مع المعاصرين له.
3. هذا الموضوع كان اقتراحاً من الأستاذ سعيد سالم فاندي[1]، فقد كان السيد خليل أحد أساتذته.

### أهداف الدراسة:

يهدف البحث إلى أهداف عدة من أهمها:

1- هو سعيد سالم فاندي، أستاذ دكتور التفسير والدراسات الإسلامية بكلية الشريعة جامعة الزاوية، باحث وناقد إسلامي، من مواليد العام (1955م)، جذوره ترجع إلى مدينة الأصابعة بالجبل الغربي، له عدة بحوث ومؤلفات، منها: دراسات في الإعجاز القرآني، وفي الإعجاز العددي (م)، وفي أصول الأحكام، تعاون مع عدة قطاعات في الدولة بصفة مستشار، من ضمنها مركز البحوث والدراسات الإسلامية، هو من اختار عنوان بحثي في الماجستير، وراجعه.

1. التعرف على شخصية السيد خليل العلمية، وإبراز جهوده في الحديث عن التفسير وعلومه.
2. الاطلاع على جوانب من تفسير القرآن وإعجازه في ضوء الدراسات الأدبية.
3. الوقوف على كيفية التعامل مع النص الديني في الكتب المقدسة والقرآن.
4. الاطلاع على مواقف العلماء المعاصرين في تدرج تفسير القرآن واتجاهاته وإعجازه، ومدى تطور تلك النظرة بينهم وبين القدماء من العلماء.
5. مقارنة آراء السيد خليل بآراء العلماء المعاصرين له.

**الإشكالية والتساؤلات:**

إن السيد خليل له اهتمام بالدراسات الأدبية والدراسات القرآنية، وكتب في التفسير في ضوء المنهج الأدبي؛ متأثراً بأمين الخولي، وكانت له نظرات في الدلالة القرآنية، والإعجاز البياني، وكانت له رؤى في التفسير يغلب عليها المنحى الأدبي، والتحليل اللغوي؛ ممَّا يدفع بعض الناقدين إلى كونه جاوز حدود مجال التفسير، فهل يمكن استثمار منحاه الأدبي، وتوجهه اللغوي في تجلية الإعجاز البياني في القرآن الكريم؟

س: هل أثرى السيد خليل التفسير القرآني، وإعجازه عند حديثه عن التفسير، ونشأته في الأمم السابقة؟

س: هل استطاع السيد خليل بيان حقيقة التعامل مع النص الديني، والوقوف على المفارقات بينه، وبين النص الأدبي؟

س: هل تمكن من الوقوف على الأسباب الكامنة وراء تعدد اتجاهات التفسير؟

س: ما كيفية إعماله لكتابات المستشرقين من خلال معالجته لقضية تفسير القرآن وإعجازه؟

س: ما الخصائص التي انفرد بها السيد خليل في دراسة الإعجاز القرآني؟

س: هل أظهر أوجهاً من إعجاز القرآن البياني من خلال مؤلفاته الأدبية؟ وما المنحى الذي سلكه في تجلية الإعجاز البياني؟

**الدراسات السابقة:**

بعد الدراسة والبحث لم أقف على دراسة علمية محكَّمة اهتمت بدراسة السيد خليل، أو كتاباته عن تفسير القرآن وإعجازه، وذلك بقدر ما توفر أمامي من كتب، وشهادة تلاميذه، وبحث على الشبكة المعلوماتية.

**منهج الدراسة:**

سأتبع المنهجَيْن: التحليلي والوصفي، مع استخدام المنهج المقارن في بعض المواضع عند إجراء مقارنات بين السيد خليل، وأمين الخولي[1] (ت1385هـ/ 1966م)، وبعض المفسرين المعاصرين.

**منهجية الدراسة:**

اقتضت طبيعة البحث أن يقسَّم كل فصل إلى عناوين، حيث إن أسلوب السيد خليل استطرادي، فلا يمكن حصر كلامه ضمن مباحث متوازنة، وانتهجت عند ذكر المصادر سواء في الهامش، أو في قائمة المصادر والمراجع على الدليل في كتابة الرسائل من وزارة التعليم العالي، المعتمد من قبل الجامعة، وقد ترجمت للأعلام إلا الصحابة، وأصحاب المذاهب الأربعة، وتلاميذ السيد خليل، فهم من المعاصرين، ولم يذكروا في كتب التراجم.

**مصطلحات الدراسة:**

من بين المصطلحات في دراستي لهذا الموضوع:

- النص: هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره، أو ما لا يحتمل التأويل[2]، ثم أطلق على كل قطعة تحتاج إلى تفسير وشرح، ومنه النص الديني، والنص الأدبي.
- الدلالة: بالكسر والفتح، من دلَّ، ومنه دلَّه على الطريق، أي أرشده[3]، و((هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول))[4].
- التفسير الإشاري: ((هو تأويل آيات القرآن الكريم على معنى غير ما يظهر منها، بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة))[5].

ومصطلحات أخرى سأتعرض لها في ثنايا الدراسة.

---

1- هو أمين الخولي، من قرية شوشاي المنوفية بمصر، من أعضاء المجمع اللغوي المصري، وعُيّن أستاذاً في الجامعة المصرية القديمة، ثم تقلَّد عدة مناصب في الدولة، من مؤلفاته: البلاغة العربية، فن القول، مالك بن أنس، توفي بالقاهرة. نصار، حسين (1996م). أمين الخولي. مصر، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ص9 وما بعدها.
2- الجرجاني، علي بن محمد الزين الشريف (1983م). التعريفات. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ص241.
3- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (1414هـ). لسان العرب (ط3). لبنان، بيروت: دار صادر، مادة: دلل، 11/ 248، 249.
4- الجرجاني، التعريفات، ص104.
5- عِتر، نور الدين (1993م). علوم القرآن الكريم. سورية، دمشق: مطبعة الصباح، ص97.

**حدود الدراسة:**

تناول السيد خليل التفسير ونشأته عبر العصور، مع تسليط الضوء على تطوره في البيئات الدينية المختلفة، وربطها بالاتجاه الأدبي، ولفهم هذا المنهج الذي سار عليه، لا بدَّ من تحديد الحدود الزمانية، والمكانية، والموضوعية التي توضِّح دراسته، وتكشف عن الامتدادات العلمية التي تأثر بها.

- الحدود الزمانية: تتعلق بعصر السيد خليل الممتد من نهاية الثلث الأول من القرن العشرين، حتى سنة وفاته (1404هـ/ 1984م).
- الحدود المكانية: فهي ترتكز على البيئة المصرية، التي نشأ وعاش فيها السيد خليل، وتأثُّره بالأزهر وشيوخه.
- الحدود الموضوعية: تنحصر هذه الدراسة في موضوعات تتعلق بالتفسير، والإعجاز القرآني من خلال جهود السيد خليل.

**صعوبات الدراسة:**

وقد واجهتني صعوبات أثناء كتابة هذا البحث، فلم يتطرق أحد للكتابة عن السيد خليل، وصعوبة الوصول إلى جميع كتبه، بالإضافة إلى أن دليل الإنتاج العلمي لأعضاء هيئة التدريس في كلية الآداب جامعة الإسكندرية، لم يذكروا مؤلفات السيد خليل من ضمن هذا الدليل، فاقتصرت على كتابة تمهيدٍ، وليس فصلاً عن سيرته العلمية.

كذلك لم يلتزم السيد خليل بمنهجية التأليف العلمي، فلم يقتصر حديثه على عنوان الباب، أو الفصل، بل يلجأ إلى الاستطراد، فمؤلفاته أقرب إلى إلقاء المحاضرات منها إلى التأليف العلمي.

**خطة الدراسة:**

- المقدمة: وتحوي أهمية الدراسة، وأسباب اختيار الموضوع، وأهداف الدراسة، والإشكالية والتساؤلات، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، ومنهجية الدراسة، ومصطلحات الدراسة، وحدود الدراسة، وصعوبات الدراسة، وخطة الدراسة.
- التمهيد: الحياة العلمية للسيد خليل، ويحوي الحياة العلمية والسياسية في عصره، ونشأته ونتاجه العلمي.

- الفصل الأول: مرجعيته في التفسير، ويتناول كتب اللغة وعلومها، وكتب التفسير وعلومه، وكتب العقيدة الإسلامية، وكتب الفقه وأصوله، وكتب التاريخ، وكتب منوعة، وكتب المستشرقين.
- الفصل الثاني: آراؤه في التفسير والتأويل، ويشمل على رؤيته في تفسير النص وتأويله، ورؤيته في تفسير النص القرآني وتأويله، والاتجاه الرمزي، والاتجاه التمثيلي، وعناية المعتزلة بالاتجاه التمثيلي، والتمثيل وعلاقته بالدلالات الأخرى، والمحكم والمتشابه.
- الفصل الثالث: موقفه من التفسير الأثري، ويحوي مفهوم التفسير الأثري، وموقفه من الرواية في التفسير الأثري، وموقفه من مصادر التفسير الأثري، ورؤيته في الوحي المكي والمدني، ورؤيته في القراءات القرآنية، وموقفه من الإسرائيليات.
- الفصل الرابع: موقفه من اتجاهات التفسير بالرأي، ويتناول الاتجاه الاعتزالي في التفسير، والاتجاه الصوفي في التفسير، والاتجاه الشيعي في التفسير، والاتجاه الأدبي في التفسير، والاتجاه العلمي في التفسير.
- الفصل الخامس: موقفه من الإعجاز البياني، ويشمل نظرية النظم، وفي النقد الأدبي، وفي الوحدة الأدبية.
- الخاتمة: في خلاصة الدراسة ونتائجها.

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان، للدكتور سعيد فاندي، فقد بذل جهداً كبيراً في مراجعة فصول هذا البحث، وإضافة تعليقات في ثناياه، وأتقدم بالشكر لكل من أمدني بمعلومات عن السيد خليل، وأخصُّ بالذكر، الدكتور زكريا شحاتة، والدكتور ناهد الشعراوي، والدكتور عقيله إسماعيل، والأستاذ حمد حويريش، والأستاذ محمد حامد، والأستاذ فيصل الكادع.

كما أتقدم بالشكر والعرفان إلى جامعة الزاوية، وإدارة الدراسات العليا، وأساتذة كلية الشريعة، واللجنة المناقشة، _وهم: الدكتور جمعة الأحول، والدكتورة عائشة أحمد، والدكتور المرزوقي علي، والدكتور حمزة الطوير_، في مراجعة البحث، وتنقيحه، وإظهاره في أفضل صورة، فجزاهم الله خير الجزاء.

يوم الجمعة

20 رمضان 1446هـ

20 مارس 2025م

# التمهيد

# الحياة العلمية للسيد خليل

## الحياة العلمية للسيد خليل

### الحياة السياسية والعلمية في عصره:

عاش السيد خليل في الفترة ما بين العام (1334هـ/ 1916م: 1404هـ/ 1984م)، وأول سنتين من عمره كانت الحرب العالمية الأولى قائمة، وكانت مصر تحت حكم الإنجليز، بعد إنهاء السيادة العثمانية عليها سنة (1332هـ/ 1914م)، ثم أصبحت مملكة سنة (1340هـ/ 1922م)، بعد إنهاء الحكم الإنجليزي، لكن نفوذهم استمر حتى العدوان الثلاثي سنة (1375هـ/ 1956م)، وبعدها تم إنهاء الحكم الملكي سنة (1372هـ/ 1953م)، وأُعلنت الجمهورية المصرية، ولا زالت على هذا الحال إلى يومنا هذا.

كما أن السيد خليل تنقل بين الجامعات العربية، فانتدب إلى الجامعة العربية ببيروت، ثم انتدب إلى جامعة الرياض، ثم انتدب إلى جامعة طرابلس الغرب، ومكث بها أربع سنوات، وغادرها في أواخر سنة (1403هـ/ 1983م).

هذه الفترة السياسية التي عاصرها السيد خليل، شهدت عدة أحداث كبري، من أهمها: البدء في احتلال أرض فلسطين سنة (1367هـ/ 1948م)، وفي سنة (1375هـ/ 1956م) تم العدوان الثلاثي على مصر بعد تأميم قناة السويس، وفي سنة (1377هـ/ 1958م إلى 1380هـ/ 1961م) قامت الوحدة المصرية مع سورية، وفي سنة (1386هـ/ 1967م) انهزمت مصر، ومن معها من العرب في حربهم مع إسرائيل، وتم احتلال سيناء، وغزة، والضفة الغربية، وفي سنة (1393هـ/ 1973م) اندلعت حرب أكتوبر، وتمت استعادة سيناء من قبل الاحتلال الصهيوني، وفي سنة (1398هـ/ 1978م) وقَّعت مصر معاهدة سلام مع الصهاينة.

وكان السيد خليل من خلال مؤلفاته بعيداً عن الخوض في الأحداث السياسية، التي عاصرها، بخلاف الحياة العلمية، فقد شهدت الحركة العلمية تجديداً في النظرة إلى القرآن، ومحاولة تفسيره تفسيراً أدبياً، وكان السيد خليل متأثراً بهذه النزعة الأدبية، كما تأثَّر بفكرة تفسيره تفسيراً موضوعيّاً، وإن كان هذا اللون من التفسير في حياته لم يظهر كظهوره في هذه الفترة، إضافة إلى وقوفه موقفاً ناقداً من محاولة إخضاع القرآن، وربطه بالعلوم والمعارف، وتفسيره وفق النظريات والتجارب العلمية.

**نشأته ونتاجه العلمي*:**

هو السيد أحمد خليل[1]، مصري الجنسية، من مواليد العام (1334هـ/ 1916م)، بمدينة المنصورة، توفي والده وهو صغير، وأخذ الثانوية الأزهرية من الزقازيق، ثم دخل كلية الآداب جامعة الملك فؤاد الأول وتحصل على الليسانس، ثم واصل فيها دراسته العليا، الماجستير، والدكتوراة، وتخرج منها، ثم انتقل سنة (1373هـ/ 1954م) إلى الإسكندرية.

كان على مستوى عالٍ من الخبرة والدراسة، وكان فصيحاً بليغاً، حافظاً للقرآن، وملماً بالتفاسير، يميل إلى المذهب الشافعي، ويفضل النقد العلمي الساخر، وكان يغلف المعلومة بالفكاهة؛ لتصل للمتلقي بسهولة، فكان يهتم بالجانب الأكاديمي التعليمي لطلاب مرحلة الليسانس، وطلاب الدراسات العليا الماجستير، والدكتوراة، وكان مدرسة بأفكاره وآرائه، تأثَّر به العديد من تلامذته، وتخرج علي يديه العديد من أساتذة الجامعات المصرية، سواء في الوجه البحري، أو القبلي، وكذلك العديد من المعيدين الوافدين من الجامعات السورية، والأردنية، والليبية، والسودانية، والعراقية، وأشرف وناقش في تخصصات الدراسات الإسلامية، والعلوم اللغوية (علم اللغة وعلم النحو)، والبلاغة.

* هذه المعلومات جُمعت من (سامي ابن السيد خليل، مقابلة شخصية في صيدليته، 8. ذو القعدة. 1444هـ/ 28. 5. 2025م، 2:30 مساءً، واستمرت المقابلة 40 دقيقة)، (ومشرف البحث: سعيد سالم فاندي، هو تلميذ السيد خليل في الدراسات العليا، وناقشه في رسالة الماجستير)، (وزكريا الفقي شحاتة _أستاذ دكتور في العلوم اللغوية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، هو من تلاميذ السيد خليل في مرحلة الليسانس_، مقابلة شخصية في مكتبه بكلية الآداب، 8. ذو القعدة. 1444هـ، 12 ظهراً، واستمرت المقابلة ساعة كاملة)، (وناهد أحمد الشعراوي _أستاذ دكتور في الأدب والنقد، رئيس قسم اللغة العربية وآدابها سابقاً، بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، هي من تلاميذ السيد خليل في مرحلة الليسانس، درَّسها مادتي تفسير القرآن وعلوم الحديث_، مقابلة شخصية في مكتبها بكلية الآداب، 7. ذو القعدة. 1444هـ، 10:30 صباحاً، واستمرت المقابلة 45 دقيقة).

1- هناك ثلاثة أشخاص آخرون يحملون اسم السيد أحمد خليل، في تخصص اللغة والعلوم الإسلامية، الأول اسمه السيد أحمد عبد الرحمن خليل، (ت 1340هـ، 1921م)، وصاحب تفسير حكم المثاني: تفسير للقرآن الكريم، وكُتبت حوله رسالة دكتوراة للطالب: الذهبي، عبد السلام محمود بركات (2003م). الشيخ السيد بن أحمد خليل ومنهجه في التفسير. جامعة الأزهر، المنوفيه، مصر، والثاني اسمه عبد الله أحمد، المشهور بالسيد أحمد خليل النوري، صاحب متن وشرح الأرجوزة، التي نظمها في تقويم اللغة العربية، وتوسيع نطاقها، وضم المتن والشرح في كتاب سمَّاه، تقويم اللسان والتعليم بالقرآن، طُبع الطبعة الأولى، سنة (1984م)، في دار الإنسان بالقاهرة، والثالث باسم السيد أحمد خليل جبل، أستاذ التفسير المساعد بكلية أصول الدين، فرع الأزهر بالزقازيق، من كتبه: نظرات في علوم القرآن، طُبع في الدار الإسلامية بالمنصورة، وبحث الحافظ ابن حجر العسقلاني: صورة مشرفة من علماء المسلمين في القرون الوسطى (1988م)، 31 -49 (01)، وبحث القصة في القرآن الكريم: أهدافها ومقاصدها (1990م). 33 -46 (2)، وبحث التفسير والفرق بينه وبين التأويل (1991م). 51 -86 (3)، وهذه الأبحاث الثلاثة نُشرت في المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة، فرع جامعة الأزهر، الزقازيق، مصر.

كثيراً ما كان يجلس في مقهى بحي الإبراهيمية، شارع عمر لطفي، شارع القطار (الترامب)، وهي الآن أصبحت مطعم الصفواني، يلتقي بتلاميذه المشرف عليهم في مرحلة الماجستير، والدكتوراة، وتلاميذه من أساتذة الجامعات.

ويعدُّ من أبرز شيوخه أمين الخولي، فقد تأثر بنزعته الأدبية كثيراً، وكان يطلق عليه في مؤلفاته الأستاذ، وأشرف عليه في رسالة الدكتوراة، كما يعدُّ طه حسين[1] (ت1393هـ/ 1973م)، من شيوخه، فقد كان أستاذه على المستوى العام في كلية الآداب، جامعة القاهرة.

ومن تلاميذه[2] في الدراسات العليا: محي الدين عبد السلام بلتاجي، وطاهر حمودة، وعبده علي الراجحي، وأخوه شرف الدين علي الراجحي، ومحمد بدري عبد الجليل، وأحمد سليمان، والسيد عبد الغفار _كان معاراً إلى ليبيا_، وأبو الفتوح، كما أن معظم هؤلاء كانوا أساتذة في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

ومن تلاميذه أيضاً على المستوى العام، سعيد سالم فاندي، أستاذ الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، جامعة الزاوية، ليبيا، وقد ناقشه السيد خليل في رسالة الماجستير، وكان كثيراً ما يحضر محاضراته، كما كان يتردد على منزله أثناء إقامته في طرابلس الغرب، وزكريا الفقي شحاتة، أستاذ العلوم اللغوية بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، وكان طالباً عند السيد خليل في مرحلة الليسانس، وكان يحضر مجلسه مع طلاب الدراسات العليا، وناهد أحمد الشعراوي، أستاذ الأدب والنقد بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، وكانت طالبة في مرحلة الليسانس عند السيد خليل.

عمل السيد خليل مدرساً مساعداً في جامعة القاهرة، فؤاد الأول آنذاك، قبل حصوله على درجة الدكتوراة، ثم عمل أستاذاً في جامعة الإسكندرية، الملك فاروق آنذلك، ثم أُعير لجامعة بيروت العربية، التي كانت تتبع جامعة الإسكندرية آنذاك، ثم أُعير إلى جامعة محمد بن سعود بالرياض، ومكث فيها عامين، في فترة السبعينات، ثم أُعير إلى جامعة طرابلس بليبيا، ومكث فيها أربع سنوات، وكان يذهب وحيداً دون أسرته في فترات عمله في تلك الجامعات.

كان زاهداً في حياته، فلم يسعَ لمنصب إداري، ولم يتولَّ منصب رئاسة القسم، ولا منصب وكيل، أو عميد.

---

1- هو طه بن حسين بن علي بن سلامة، من محافظة المنيا بالصعيد المصري، كُفَّ بصره وهو صغير، وكان من كبار الأدباء، وأول من تحصل على شهادة الدكتوراة من الجامعة المصرية، وعُيِّن محاضراً فيها، من مؤلفاته: في الشعر الجاهلي، ومستقبل الثقافة، ومرآة الإسلام، توفي بالقاهرة. الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي (2002م). الأعلام (ط15). لبنان، بيروت: دار العلم للملايين، 3/ 231، 232.

2- تلاميذه من المعاصرين، ومعظمهم على قيد الحياة، ولم تكتب لهم ترجمة.

وامرأته فاطمة محمد العِيزبِ، توفيت عام (1414هـ/ 1994م)، وله منها أربعة أولاد، أكبرهم ابنته فريدة، متحصلة على شهادة الليسانس في اللغة الإنجليزية، والفرنسية، وثاني أولاده محمد، الحاصل على شهادة البكالوريوس في الهندسة، وثالث أولاده سامي، الحاصل على شهادة البكالوريوس في الصيدلة، ورابعهم محسن، الحاصل على شهادة الليسانس في علم النفس، وجميع أولاده خريجو جامعة الإسكندرية، ويسكنون فيها، ما عدا محسن، فهو من سكان القاهرة.

وكان السيد خليل شقته بشارع عباس الحلواني في الإبراهيمية بالإسكندرية، ثم بنى منزلاً في منطقة رشدي خلف نادي القضاة، ومحطة الوقود، بشارع أمير البحار، المتفرع من شارع مصطفى كامل.

مرض بعد رجوعه من ليبيا، واستمر مرضه ما يقارب تسعة الأشهر، وسافر في هذه الفترة إلى إنجلترا لأخذ الدواء الكيماوي، وقد رافقه ابنه سامي، ثم عاد بعد ذلك، وكان الأطباء يأتون إلى منزله لمتابعة فترة علاجه، ثم دخل إلى مستشفى المدينة الطبية، وتوفي فيها، يوم الخميس، 21. من شهر صفر، سنة (1405هـ)، الموافق: 15 من شهر نوفمبر، سنة (1984م)، ودفن في مقبرة المنارة، بالقرب من البوابة الأولى بالإسكندرية.

كان يطبع السيد خليل بعض كتبه في مطبعة مصطفى كريدية ببيروت، وقد ترك عدة مؤلفات وبحوث في اللغة وعلوم القرآن، وهي على النحو الآتي:

1. نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن: طُبع الطبعة الأولى سنة (1373هـ/ 1954م)، في الوكالة الشرقية للثقافة بالإسكندرية، مصر، ثم أُعيدت طباعته سنة (1442هـ/ 2021م)، في وكالة الصحافة العربية بالجيزة، مصر، وهذا الكتاب هو رسالة الماجستير للسيد خليل، أعدَّه سنة (1365هـ/ 1946م)، وقد تحدث في مقدمة هذا الكتاب عن الصعوبات التي واجهته، وقلة المراجع العربية، التي كتبت عن التفسير في الكتب السابقة، وأهمية دراسة التفسير عند الكتب السابقة، وأول من كتب عنها، كما أن هذا الكتاب أوصله إلى نتائج جعلته يبحث عن مواضيع أخرى في أبحاث أخرى، والاتجاهات الأولى للتفسير في الكتب المقدسة، هي نفس الاتجاهات عند مفسري القرآن، والإسكندرية ودخول الثقافة اليونانية، وتدرج الأصول الدينية عند الأديان السابقة.

ثم تناول في كتابه الحديث عن مفهوم النص، ومعنى التفسير، وأصوله، وميادينه المختلفة عند الغربيين، ومعنى التفسير في العربية، وميادينه المختلفة كذلك، وتخصيص التفسير الديني بالبحث، فتحدث عن التفسير الأثري، وتأثره بالإسرائيليات، وتدرج التفسير، ومعنى التأويل، وظهوره،

وألوانه، وقوانينه، والنظرة على التفسير الصوفي، ونظرة أهل السنة للتفسير الاعتزالي، والتفسير الشيعي، والعلم والقرآن، والتفسير الأدبي.

وأهم ما توصل إليه من نتائج في خاتمة كتابه، أن حركة التطور التي ظهرت في تفسيرات الكتب السابقة هي نفسها ظهرت في أصول المناهج في تفسير القرآن، وحركة جمع التلمود كانت عبارة عن جمع الأحكام العملية، وأن التدرج التاريخي كان له الأثر في تأثر الأديان بعضها ببعض.

وفي رأيه نظر، حيث إن منهج التفسير القرآني كان مستقلاً في نشأته عن اتجاهات تفاسير الكتب القديمة، منطلق من السنة النبوية، المبيّنة للقرآن، وأقوال الصحابة، فهو أثري إسلامي في أصوله.

2. الطبري المفسر: وهو عبارة عن رسالة دكتوراة له، بإشراف: أمين الخولي، من كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول (القاهرة)، سنة (1372هـ/ 1953م). واحتوت رسالته على مقدمة، أشار فيها إلى تحرر العقل في القرن الثالث الهجري، متأثراً بالمنطق اليوناني، وأن غاية هذا التحرر لم يبلغ ذروته إلا في البيئة العراقية، كما ظهرت المذاهب الدينية، والفرق الإسلامية، واتَّسع الاستنباط، وجُمعت المسانيد المشهورة في الحديث، وبدأ التاريخ يأخذ شكلاً موسوعيّاً على يد الطبري، وأصاب التفسير ما أصاب غيره من التغيُّر والتطور، بعد اقتصارهم على المأثور منه، وأصبح القرآن أصلاً لكل مذهب، والتقت الدراسات اللغوية والدينية في القرآن، فمثل هذه الدراسات أدَّت إلى الاهتمام بالنحو، وظهور المعاجم اللغوية، وأن هذا من سنن الحياة الاجتماعية في مختلف الأديان، واهتمام أصحاب الحركات الكلامية باللغة في استنباطاتهم العقلية من النص القرآني، واتساع القول في مجال التصوف، وأن ملامح هذا التحول ظهرت في تفسير الطبري[1] (ت310هـ)، حيث يقول عن سبب الكتابة عن الطبري، بأنه: ((يصور مرحلة مهمة في تاريخ تطور التفسير القرآني في الإسلام، تلك المرحلة التي امتزجت فيها أصول التفسير الأثري بأصول التفكير العلمي، الذي دعا إليه، وأنضجه تقدم الحياة الإسلامية، وامتداد عمرانها، وقوة اتصالها بتراث الأمم المتحضرة))[2].

---

1- هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، هو إمام في فنون كثيرة، كالتفسير والحديث والفقه، وله مصنفات كثيرة، من أشهرها جامع البيان في التفسير، وأخبار الرسل والملوك، فهذا الكتاب من أصح الكتب في التاريخ، فقد كان ثقة في نقله. الداوودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد المالكي (دون)، طبقات المفسرين. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 2/ 110.

2- ص13.

وقسَّم رسالته إلى كتابين: الكتاب الأول بعنوان: حياة الطبري، ولم يعتنِ بترجمته الكاملة، بل عَنِي بالأصول التي تقوم عليها شخصية المفسر، فقد تحدث عن الأصول العقلية التي قامت عليها الحياة العلمية في العراق، ثم نشأة المذاهب والمناهج الدينية في فهم النص، وصلة ذلك بحياة القرآن، ومنهج الطبري في التفكير وعوامله، وتطبيق ذلك على أبحاثه في الرواية، والأدب، والقراءة، والفقه، والأصول، والكلام، والتاريخ، والنقد من نقول المؤرخين، والكتاب الثاني تحدَّث فيه عن تفسيره، وطبعه، وما فيه من أخطاء، ومنهج الطبري فيه، والكلام عنه في الرواية، والأدب، والقارئ، الأصولي، والفقيه، والناقل، والمؤرخ، مع نقده بما يدل عليه كتابه، وما دلت عليه نصوص المؤرخين من الكتاب الأول، ثم اختتم رسالته بخاتمة، بيَّن فيها أن الطبري مثَّل القمة بما وصل إليه التفسير الأثري في القرون الثلاثة الأولى، ووصل المعارف الإسلامية والعربية بالنص القرآني، واتساع رواية الحديث، وتأثرها بظهور الفرق الإسلامية، وأغلب من رَوى عنهم الطبري في تفسيره، ليسوا من أهل الثقة في الرواية.

3. التجديد بين الدين والأدب: طُبع في دار مطبعة رويال بالإسكندرية، مصر، وهذا الكتاب لم يدَّون عليه سنة طباعته، إلا أن مقدمة الكتاب كتبها في شهر أكتوبر سنة (1377هـ/ 1958م)، وهذا الكتاب صفحاته قليلة، بلغت (64) صفحة، ويقول عن سبب تأليفه له في المقدمة: ((هذه صحائف أجملت فيها سير التجديد في الدين وفي الأدب، ودلَّلت بها على معالم الطريق فيها، واتخذت ذلك تمهيداً لدراسة أوسع وأعمق وأدق تفصيلاً، نتولَّاها فيما بعد أبحاثاً مفردة، تعالج كل منها ناحية خاصة من نواحي هذا التجديد))[1].

وقسَّم كتابه إلى ثلاثة أبواب: تحدَّث في الباب الأول عن التجديد في الدين، وكيف سارت هذه القضية، حتى انتهى بها المطاف إلى محمد عبده[2] (ت1323هـ/ 1905م)،متناولاً ضمن هذا الباب الحديث عن الوحي المكي، والمدني، والقرآن كتاب دين ومعجز، وفتاوى الصحابة، وعلاقتها بالعرف التشريعي، والحديث عن ظهور نزاعات ومذاهب، وظهور حركة التصوف، ونظريتها في المعرفة، ومحاربة هذه النظرية، والباب الثاني تحدَّث فيه عن موقف المعاصرين من قضية التجديد في الأدب، وضمن هذا الباب تحدَّث عن الأدب في الأمم السابقة، وعدم عناية العرب به، ثم ظهور حركات في المشرق داعية إلى إحياء تراث الأمم السابقة؛ ومن بينها الأدب، ودور الشيعة

1- ص3.

2- هو مُحمَّد عبده بن حسن خير الله، مفتي الدِّيار المصريَّة، وتولَّى منصب القَضَاء فيها، من كِبَار رجال الإصلاح والتَّجديد في الإسلام، من مؤلفاته: الإسلام والرَّد على مُنتقِديه، الإسلام والنَّصرانيَّة مع العِلم والمدنِيَّة، شرح نهج البلاغة. الزركلي، الأعلام، 6/ 252.

في إحيائه، والتدرج التاريخي لحياة الأدب في المغرب، والصراع بين العامية والعربية، وغيرها من الأجناس في الأندلس، ودور الأدباء في تجديد الأدب، وظهور القصة، والمقالة في ميدان الأدب، والباب الثالث بعنوان: ظاهرة من ظواهر التجديد، وهي حركة التجديد في الشعر، وتحدَّث في هذا الباب عن الشعر في العصر العباسي، والخلاف في الثورة على الشعر القديم، وبناء الأسلوب والتجديد فيه، والاختلاف بين الأسلوب والمعنى، وشعراء المهجر، والمدرسة المصرية، وأثرهم في تجديد الشعر.

4. مصر في تاريخ النحو: وهذا بحث نُشر سنة (1378هـ/ 1959م)، في المجلد (13)، من مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مصر، وقد تحدث في هذا البحث عن عدة عناوين، منها: مهمة البحث العلمي في نشأة الحضارات وتطورها، ومزايا الحضارة العربية، ومنذ نزول القرآن أمست العربية لغة الدين والقرآن، وفوائد النحو، واندهاش فلاسفة اليونان من تقدم الهند في الدرس اللغوي، والفروقات في التعبير التي امتازت بها العربية، ونزول القرآن على سبعة أحرف، وأهمية القرآن بالنسبة للغة، وأهمية الكتب الدينية بالنسبة للغة، ومزايا الحضارة اليونانية والهندية والمصرية، وعامل اللغة عندهم، وتنمية البحث اللغوي عند العرب، وأمثلة من جهود علماء اللغة.
5. التصور اللغوي عند العرب: وهذا بحث نُشر سنة (1379هـ/ 1960م)، في المجلد (14)، من مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مصر، تناول فيه عدة عناوين، منها: التنبيه على أن اللغة ليست معزولة عن الواقع، والخطة المثالية لدراسة اللغة وخطى تطورها، واختلاف اللغة باختلاف ميادينها، واللغة وأصواتها وأساليبها، وتطور الحياة اللغوية، ووظيفة اللغة، والتأثر والتأثير في حياة اللغات، والصوتية في اللغة وأثرها في دراسة خصائص الحروف ومخارجها، والمتصوفة ورغبتهم في تحديد العلاقة بين الأسرار الدينية وبين اللغة، والدقة في المقدمة اللغوية عند الأصوليين والعقليين، واللغة ووظيفتها الاجتماعية، واللغات وخصائصها العامة، وتفطن العرب لوضع معجم لغوي، وظهور أبحاث خاصة بالمترادف والمتضاد، والدلالة واختلاف البيئات، والفرق بين الأسلوب العلمي والأدبي.
6. الحضارة العربية: طُبع في دار النهضة ببيروت، لبنان، وهو عبارة عن بحث، طُبع ضمن مجموعة أبحاث في كتاب بعنوان: المجتمع العربي، بإشراف كلية الآداب بجامعة بيروت، حيث شكَّلت لجنة من الأساتذة المتخصصين في موضوعات مادة المجتمع العربي، وقام

كل منهم بمعالجة الموضوعات التي تدخل في نطاق تخصصه، وهذه الموضوعات جُمعت وطُبعت في هذا الكتاب، وأصبح هذا الكتاب مادة ضمن مقررات الدراسة في الجامعات العربية في العام الجامعي (1378هـ/ 1959م: 1379هـ/ 1960م)[1]، واشتمل بحث السيد خليل على عدة عناوين هي: نشأة الحضارة وتدرج حياتها، ومراحل التدرج في حياة الحضارة العربية، والحضارة العربية في العصر الجاهلي، والإسلام والحضارة العربية، ونزول القرآن وأثره في الحضارة العربية، وفكرة الدولة في الإسلام وأصوله، والفتوح الإسلامية وأثرها في الحضارة العربية، وإنشاء المدن ودوره في تنشيط الحضارة العربية، وبغداد ودورها في حركة الترجمة، والحضارة العربية في المشرق الإسلامي، والأندلس ودورها في نقل الحضارة إلى أوروبة، والنزعة الإنسانية في الحضارة العربية، والثقافة العربية ودورها في المجتمع العربي اليوم.

7. اللغة بين الأدب والتشريع: وهذا بحث نُشر سنة (1385هـ/ 1966م)، في المجلد (20)، من مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مصر، تحدث فيه عن عدة عناوين، منها: قدرة اللغة وطاقتها عند المستعملين، والاختلاف بين المستشرقين حول وظيفة اللغة، وعوامل تطور اللغة، والجمال اللغوي، والقرآن وصلته باللغة، وتداعي الناس إلى دراسة الشعر العربي، ومراحل التدرج في حياة اللغة، والمعاني العربية، وأنها مشتقة من الواقع المادي، والقرآن وتأثيره الضيق على اللغة عند الشعراء، القرآن وتغييره لمفاهيم كثيرة من الألفاظ، والحديث عن السلوك اللغوي، والمذهب النحوي، والقياس، وعلاقته بالظواهر اللغوية، والنص القرآني، ومشكلة اللحن، والنص القرآني، ومشكلة المعنى، وعلاقتها بالألفاظ الدالة عليها، ودلالة الألفاظ على المعاني، والمتكلمون والفقهاء، وعلاقتهم باللفظ، والتطور الدلالي ومتغيراته على الصعيد الحضاري والعمراني، وعلاقة الديني والأديب بالألفاظ، والنظم، والاختلاف حول ماهية الإعجاز، ودلالة النظم، وفكرة التفسير بين النص الديني والأدبي.
8. في التشريع الإسلامي: طُبع سنة (1385هـ/ 1966م) في دار المعارف بالقاهرة، مصر، يقول في مقدمة هذا الكتاب عن سبب تأليفه: هو ((الكشف عن الرباط الدقيق، الذي يؤكد وحدة هذا التشريع، مهما اختلفت مذاهبه، وتعددت اتجاهاته، إلى العناية الدقيقة ببيان

1- ص5، 6.

الأحداث الكبرى، التي ألمت بحياة المجتمع الإسلامي، فدفعت به إلى التطور، الذي أدَّى إلى تغير وجه الحياة فيه، ما يدعو إلى تجديد القول في كثير من جزئيات هذا التشريع، حتى يساير الحياة الإنسانية...، فلقد اتجهت إلى دراسة التشريع الإسلامي، بعد خبرة به عشت فيها أربعين عاماً)).

واحتوى هذا الكتاب بعد مقدمته على عدة عناوين، هي: فكرة التشريع الإسلامي ومنهجه، والقرآن، وجمع القرآن، والحديث، والخبر، وحجة السنة، والفقه الإسلامي، ومراحل التدرج في حياة التشريع، والرأي، وحياة التشريع بعد الشافعي، والإجماع، ودور علم الأصول في تنمية الدراسة الفقهية، وحركة التجديد في حياة الفقه، ووحدة التشريع، ثم اختتمه بخاتمة، بيَّن فيها أن التشريع يحتاج إلى دراسات عميقة وخصبة، تربط بين بيئاته، وأن المصطلحات الفقهية التي قامت عليها الدراسة التشريعية تحتاج إلى إعادة نظر، إضافة إلى تحديد مقدار ما أضافه الفقهاء إلى البناء الفقهي الضخم.

9. الليث بن سعد فقيه مصر: طُبع سنة (1386هـ/ 1967م) في دار المعارف بالقاهرة، مصر، احتوى هذا الكتاب على مقدمة، وتمهيد، تحدث فيه عن الفكر الإسلامي ومجالاته، وصعوبة البحث فيما يتصل بالفقهاء الأولين، وعناية الدارسين ببيئتي المدينة والعراق، وإهمال البيئة المصرية، وبيان أصحاب الرأي وأصحاب السنة، والبيئة المصرية قبل الإسلام، والبيئة المصرية في المجال الاعتقادي، والفقهي، وخصائصها، وعشرة فصول، الفصل الأول بعنوان: لِمَ اتجهت إلى دراسة الليث؟ والفصل الثاني بعنوان: نسب الليث، والفصل الثالث بعنوان: نشأة الليث، والفصل الرابع بعنوان: مراحل حياته، والفصل الخامس بعنوان: خلق الليث، والفصل السادس بعنوان: نظرته إلى الحياة، والفصل السابع بعنوان: منهجيته في التفكير، والفصل الثامن بعنوان: أثر الليث فيمن جاء بعده، والفصل التاسع بعنوان: بعض الأقضية والفتاوى التي قال بها الليث، والفصل العاشر بعنوان: تقويم عام لشخصية الليث.

وانتقد أحد الباحثين هذا الكتاب في كون السيد خليل يتعصب فيه لمذهب الشافعية، ويستطرد فيه كثيراً، وتركه مصادر كثيرة عن الليث، منها مصادر بالعربية، ومصادر بالفرنسية، واقتصر على المصادر الإنجليزية، مع اعتماده على بعض المصادر العربية الثانوية[1]، السيد خليل في هذا

1- محمود، أحمد بكير (1971م). الليث بن سعد فقيه مصر. حوليات الجامعة التونسية، 265 -266 (8)، ص265، تونس العاصمة، تونس.

الكتاب تحدث عن تمهيد الليث الطريق للشافعي، مع ميوله لهذا المذهب، لكن لم تؤخذ عليه تصريحه بعبارات فيه تعصب، أو تقليل من شأن المذهب المالكي، أو المذاهب الأخرى، بل نقل الخلاف بين الليث ومالك حول عمل أهل المدينة، مع ترجيحه لرأي الليث في كون المدنيين لم يلبثوا أجيالهم كلها في المدينة، بل هاجروا إلى الأمصار، ونشروا علمهم في تلك البقاع، فلا أفضيلة في تقديم عملهم، بحسب ما ذهب إليه الليث، وأيَّده في ذلك السيد خليل[1].

10. المدخل إلى البلاغة العربية: طُبع سنة (1387هـ/ 1968م)، في دار النهضة العربية، ببيروت، لبنان، احتوى هذا الكتاب على مقدمة، بيَّن فيها سبب تأليفه لهذا الكتاب، بقوله: ((أردت أن أجلو بها الأصول التي قام عليها الدرس البلاغي في البيئة العربية، ولم أحاول أن أتتبع حياة هذه الأصول في صورة مسرفة، إلا بالقدر الذي تقتضيه أمانة الدرس وعمقه))[2]، وقد قسَّم كتابه إلى عدة عناوين، هي: العربية وتطور دلالاتها، والبلاغة العربية، وأثر الترجمة في تطور النقد العربي، والقصة العربية وتطور مراحلها، وتفصيل القول في نظرة النظم، وغير ذلك من العناوين المتفرقة.

11. البلاغة العربية أصلها وأصولها: طُبع سنة (1387هـ/ 1968م)، في دار النهضة العربية، ببيروت، احتوى هذا الكتاب على مقدمة، بيَّن فيها سبب تأليفه لهذا الكتاب بقوله: ((فقد كنت كتبت مدخلاً إلى دراسة البلاغة العربية، تحدَّثت فيه عن العربية، وتطورها الدلالي، وأثر هذا التطور في حياة الدرس البلاغي في البيئة العربية، والإسلامية، ثم تبيَّن لي أن هذا المدخل يحتاج إلى إعادة النظر؛ لما فيه من إجمال يحتاج إلى تفصيل، تُيسَّر به مسائله، ويتضح به غامضه، وينكشف به ما استغلق من إشارات لا معدى من بيان أسبابها وعللها، ووصلها بأحداث الحياة من حولها، كما أن الجزء التاريخي لحياة البلاغة، يحتاج إلى تنظيم جديد، تتضح به الأبعاد الزمنية التي سارت فيها حياة البلاغة...، وسوف نحدد أنفسنا بالدرس البلاغي، وندع النقد ومسائله وقضاياه للمعنيين بالنقد العربي وتاريخه))[3]، وقسَّم كتابه إلى ثلاثة أبواب: الأول تحدَّث فيه عن اللغة، ووظيفتها، وتدرُّج حياتها، والثاني

1- ص130، 131.
2- ص3.
3- ص5.

تحدَّث فيه عن معالم حياة البلاغة، والثالث تحدَّث فيه عن المعنى وعلاقته بالبحث البلاغي.

12. دراسات في القرآن: طُبع سنة (1388هـ/ 1969م) في دار النهضة العربية ببيروت، لبنان، ثم طُبع سنة (1391هـ/ 1972م) في مطبعة دار المعارف بالقاهرة، مصر، احتوى كتابه على تمهيد، بيَّن فيه سبب تأليفه لهذا الكتاب؛ ليدل الدارس على معالم الطريق، الذي سارت فيه حياة التفسير خلال القرون الثلاثة عشر، وصلته بأحداث الحياة، وأنه لم يسمِّ كتابه بعلوم القرآن؛ لأن علوم القرآن بهذا المفهوم، تشمل أغلب فروع الحضارة، وهو لا يستطيع أن يجمع جميع هذه المعلومات، ولم يفصِّل في نزول القرآن وتاريخه؛ لأن التفسير عمل يراد به البحث عن معاني القرآن واستخلاصها، وهو لا ينفصل عن تاريخ القرآن بمعناه الإجمالي، ولا حاجة بأن يلج الدارس مسالك الوعورة، وكثرة الروايات، وبيان الدور الذي قام به العلماء المسلمون في التفسير.

وقسم كتابه إلى أبواب، الباب الأول بعنوان: خصائص القرآني وأثرها في عملية التفسير، تحدَّث عن لغة القرآن، ودور النحو في التفسير القرآني، وجمع القرآن، والباب الثاني بعنوان: التفسير نشأته واتجاه تطوره، تحدث فيه عن التأويل، وتعرَّض للنسخ، والفرق بين القراءات والنُّسخ، والفرق بين التفسير والتأويل، والمحكم والمتشابه، والدلالة وتسمياتها، ومناهج التفسير، والمنهج التمثيلي، والبلاغة نظرية أدبية متكاملة، والمعتزلة والإعجاز، والطبري وتأثره بالإعجاز القرآني، وفكرة التمثيل، والتخييل عند المعتزلة، والبلاغيين، والمنهج الرمزي، وتعرض لنشأة التصوف وتفاسيره في الإسلام، ونظرية المقامات، والتفرقة بين التفسير الإشاري، وبين إشارة النص، والتفسير في العصر الحديث، وحركات التجديد، والتفسير العلمي، وأصول التفسير ونهضته في عملية التفسير، وقواعد تفسير النص، واحتوى على ملحق بعنوان: قضية الإعجاز وأثرها في تفسيره، ثم في حياة البلاغة العربية، وملحق آخر بعنوان: نظرية النظم وأصولها، ومدى ما استفاده منها الزمخشري[1] (ت538هـ) في تفسيره، وخصَّص الخاتمة للحديث عن عدم تعصبه للمعتزلة، وعدم ترجيح لمذاهبهم، وإنما حديثه عنهم من باب بيان دوافعهم لدراسة التفسير والتأويل، ودحض رأي من ظن أن المعتزلة تصدُّوا لتفسير النص بفلسفة اكتسبوها، أو اتجاهات اعتقادية حصَّلوها.

1- هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري المعتزلي، إمام في التفسير، والحديث، والنحو، واللغة، وعلم البيان، من مؤلفاته: الكشاف في التفسير، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، والمنهاج في الأصول، مكث فترة طويلة بمكة فلقِّب بجار الله، توفي بخوارزم. الداوودي، طبقات المفسرين، 2/ 314 -316.

تناول السيد خليل في مؤلفاته مواضيع شتَّى، سواء في اللغة، وعلوم القرآن، والتسلسل التاريخي لها، كحديثه عن الوحي المكي، والمدني، ولغة القرآن، ودور النحو في التفسير القرآني، والبلاغة العربية وما فيها من نظريات، والتفسير القرآني، ومراحل تطوره، وقضية إعجازه، ومحاولة ربط هذه الموضوعات، وغيرها بما عُرف في الأمم السابقة، إلا أن كثرة هذه المؤلفات جعلته يقع في تكرار هذه الموضوعات بشكل لافت، خصوصاً أن بعضها تكرر بشكل حرفي بين مؤلفاته، كما في كتابه دراسات في القرآن، وحديثه عن اللغة وتطورها الاجتماعي، وقضية الإعجاز، ودلالة النظم، فهي مكررة حرفيّاً عمَّا كُتب في بحث اللغة بين الأدب والتشريع، والأغلب تكرر مضمون هذه المواضيع، إضافة إلى أنه لم يلتزم بمنهجية التأليف العلمي، فلم يقتصر حديثه على عنوان الباب، أو الفصل، بل يلجأ إلى الاستطراد، فمؤلفاته أقرب إلى إلقاء المحاضرات، منها إلى التأليف العلمي.

ومن آثار السيد خليل العلمية، إشرافه على العديد من رسائل الماجستير، والدكتوراة، بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ومن هذه الرسائل[1]:

1. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: اتجاهات فخر الدين الرازي في تفسير القرآن الكريم، للطالب: فؤاد محمود فهمي، سنة (1383هـ/ 1964م).
2. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: حركة الحنابلة في بغداد، للطالب: محمد أحمد علي محمود، سنة (1384هـ/ 1965م).
3. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: منهج المسلمين في نقد الخبر بين النظر والتطبيق، للطالب: عثمان سليمان أحمد موافي، سنة (1385هـ/ 1966م).
4. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، للطالب: عبده علي الراجحي، سنة (1385هـ/ 1966م).
5. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: ظاهرة القياس في دراسة العربية، لطالب: طاهر سليمان حمودة، سنة (1386هـ/ 1967م).
6. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: أثر المترجمات في مناهج التفسير القرآني حتى نهاية القرن الخامس الهجري، للطالب: الشحات السيد زغلول، سنة (1387هـ/ 1968م).

1- تلاميذه من المعاصرين، ومعظمهم على قيد الحياة، ولم تكتب لهم ترجمة.

7. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: موقف الإمام الشافعي من مدرسة العراق الفقهية، للطالب: محي الدين عبد السلام بلتاجي، سنة (1390هـ/ 1970م).
8. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: السيوطي اللغوي، للطالب: طاهر سليمان حمودة، سنة (1391هـ/ 1971م).
9. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: أبو حيان الأندلسي ومظاهر ثقافته كما يصورها تفسيره (البحر المحيط)، للطالب: عبد العزيز بدوي زهيري، سنة (1391هـ/ 1971م).
10. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: صيغ الطلب وأساليب في العربية -دراسة مقارنة في النحو والأسلوب، للطالب: عبد العاطي محمد إبراهيم، سنة (1391هـ/ 1971م).
11. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: التصور اللغوي عند الأصوليين، للطالب: السيد أحمد عبد الغفار، سنة (1392هـ/ 1972م).
12. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: القرطبي ومنهجه في التفسير، للطالب: مفتاح السنوسي بلعم، سنة (1392هـ/ 1972م).
13. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: ابن كثير المفسر، للطالب: أبو الفتوح عبد الحميد محمد، سنة (1393هـ/ 1973م).
14. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: أبو جعفر النحاس دراسة آرائه في النحو، للطالب: فضل ربة السيد طمان، سنة (1393هـ/ 1973م).
15. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: أبو عبيدة اللغوي، للطالب: أحمد عبد الرحمن محمد حماد، سنة (1393هـ/ 1973م).
16. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، للطالب: محمد بدري عبد الجليل، سنة (1394هـ/ 1974م).
17. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: الموطأ ومنهج الإمام مالك الفقهي فيه، للطالب: سليمان صادق البيرة، سنة (1394هـ/ 1974م).
18. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: المرأة في الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري -دراسة أدبية، للطالب: مصطفى عبد اللطيف جياووك، سنة (1395هـ/ 1975م).
19. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: غريب القرآن وأثره في حياة التفسير القرآني، للطالب: محي الدين عبد السلام بلتاجي، سنة (1395هـ/ 1975م).

20. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، للطالب: أحمد سليمان ياقوت عبده، سنة (1395هـ/ 1975م).
21. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: الأمثال في القرآن الكريم، للطالب: عبد الفتاح محمد يوسف، سنة (1395هـ/ 1975م).
22. إشرافه على رسالة دكتوراة، بعنوان: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، للطالب: السيد أحمد عبد الغفار، سنة (1395هـ/ 1975م).
23. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: محمد بن دريد وكتابه الجمهرة، للطالب: شرف الدين علي الراجحي، سنة (1396هـ/ 1976م).
24. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: منهج أبي السعود في التفسير، للطالب: إسماعيل أوزدنج بن إبراهيم، سنة (1398هـ/ 1978م).

وقد أشرف وناقش على رسائل ماجستير أثناء عمله بكلية التربية، جامعة طرابلس الغرب، من هذه الرسائل:

1. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: ضوابط الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للطالب: جمعة الأحول، سنة (1402هـ/ 1982م).
2. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: الإمام النسائي وجهوده في السنة، للطالب: حسن علي سليمان حامد.
3. إشرافه على رسالة ماجستير بعنوان: العلاقات الدولية في السلم بين الشريعة والقانون، للطالب: رمضان محمد بن زير.
4. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: نظرية التعسف في استعمال الحق، للطالب: الهادي علي زبيدة.
5. إشرافه على رسالة ماجستير، بعنوان: المحافظة على العرض في الإسلام، للطالب: مصطفى عليوه الطوير.
6. مناقشته لرسالة ماجستير، بعنوان: النيسابوري مفسراً، للطالب: سعيد سالم فاندي، سنة (1403هـ/ 1983م)، وكانت بإشراف تلميذه محي الدين بلتاجي، والصورة الآتية من هذه المناقشة، التي يظهر فيها السيد خليل على يسار القارئ، وبجانبه محي الدين بلتاجي.

# الفصل الأول

# مرجعيته في التفسير

## مرجعيته في التفسير

تنوعت مصادر السيد خليل وفقاً لتنوع الموضوعات التي تناولها، سواء في علوم اللغة، أو علوم القرآن، وأكثر المصادر التي استشهد بها في مؤلفاته على النحو الآتي:

### كتب اللغة وعلومها:

1. البيان والتبيين: للجاحظ[1] (ت255هـ)، أثنى السيد خليل على الجاحظ ومؤلفاته، وما احتوت عليه من حديث عن النقد، ونظم القرآن، فيقول السيد خليل عن هذا الكتاب، وأهميته في الاعتزال، ومباحث اللغة وعلومها: ((وما كاد القرن الثالث يأخذ في المضي، حتى ظهر الجاحظ في حياة النقد العربي، يمثل هذه التيارات الكثيرة، التي أشرنا إليها جملة، ويكاد يلخِّص في كتابه البيان والتبيين الدوافع العامة التي تقود هذه التيارات، وتوجُّهها...، وقد دان في حياته بمذهب الاعتزال، ودافع عنه، وكان طبيعيّاً أن يتأثر باتجاهات هذا المذهب في الاعتقاد، والثقافة، وأن يقيِّم تفكيره على هدى من أصوله...، ومن هنا كانت كتابات الجاحظ تمثل هذا العصر أصدق تمثيل، تمثله في الاحتكاك اللغوي، الذي أفادت به العربية، وفي الاحتكاك الاعتقادي، الذي تشعبت به المذاهب والآراء))[2]، يقصد حركة التنافس بين المذاهب الفكرية الإسلامية، لا سيما المعتزلة وأهل السنة، ثم يقول السيد خليل عن هذا الكتاب: ((وفي الاحتكاك البياني، الذي تعقدت به حياة الفن القولي...، ولم يفصِّل الجاحظ كلامه في كل هذه الاتجاهات تفصيلاً، يقوم على التنظيم والتقسيم، وإنما مزج كلامه مزجاً، يتمثل فيه هذا التداخل، والاحتكاك في أدق صوره، وأعقد مسالكه، ونحن لا يهمنا من ذلك كله إلا ما يمسُّ ما نحن فيه من البيان العربي، الذي تؤرخ لسير حياته...، ولم يقصر الجاحظ حديثه على الشعر، وإنما تجاوزه إلى الخطابة، كيف تبدأ؟ وكيف تنتهي؟، كذلك عرض للسرقات الشعرية، وضروبها، وفي أثناء ذلك يتناول في حديثه الكلام عن الهنود، واليونان، والفرس، وما كان عندهم من ضروب البلاغة، وصنوف البيان، في صورة عامة، أو إشارات عابرة))[3].

---

1- هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، كان عالماً بالأدب، فصيحاً بليغاً، تلميذ أبي إسحاق إبراهيم النظام، من أئمة المعتزلة، إليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة، من مؤلفاته: البيان والتبيين، والحيوان. أبو البركات، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري (1985م). نزهة الألباء في طبقات الأدباء (ط3). الأردن (تحقيق: إبراهيم السامرائي)، الزرقاء، مكتبة المنار، ص148.

2- المدخل إلى البلاغة، ص90، 91.

3- المصدر نفسه، ص91، 92.

تحدث الجاحظ بإسهاب عن الهنود، وأمثالهم، وفصاحتها، ونقل أقوالهم في الأخلاق، والعلم، وعدَّها من دلائل تفوقهم في الحكمة اللسانية، كما تحدَّث عن فلاسفة اليونان، وأن لهم علم بعلام الكلام، كما اهتم بالمنطق اليوناني، وارتباطه بالبرهان، والإقناع، وهو ما يجعله جزءاً من صناعة البيان، كما أفاض في الحديث عن الفرس، وبلاغتهم في الكتب السلطانية، ومدح أسلوبهم في الاستقصاء، والتفصيل، وغير ذلك، وهذا ما يعدُّ دليلاً على أنه لم يتحدث عن الهنود، واليونان، والفرس في ضروب البلاغة، وصنوف البيان، في صورة عامة، أو إشارات عابرة، كما ذكر ذلك السيد خليل.

2. الحيوان: للجاحظ، استشهد السيد خليل بقول الجاحظ في انتقاده للروايات التفسيرية عند المعتزلة، واعتمادهم على العقل، حيث قال[1]: ((لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة؛ فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس))[2].

3. أسرار البلاغة: للجرجاني[3] (ت471هـ)، كان السيد خليل متأثراً بالنزعة الأدبية، فأعجب بما كتبه الجرجاني عن نظرية النظم[4]، فيقول عن هذا الكتاب: ((ولا جدال في أن النظم عند عبد القاهر لا يغفل المعاني الأولى عند بيان المعاني الثانية، إذ المعاني الأولى، أو النحوية كما يسميها، هي الأساس الذي تنهض عليه هذه المعاني الثانية، ومن دونها لا نستطيع أن نحدد هذه المعاني، وأن تتبين حقائقها وأبعادها، كما أن عبد القاهر لم يغفل النظر في الأحوال النفسية، وما تقتضيه من تحوير، أو تعديل في مجرى التعبير الطبيعي، وكل أولئك عرض له في كتابه أسرار البلاغة))[5].

---

1- دراسات في القرآن (1972م). مصر، القاهرة: دار المعارف، ص118.
2- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني بالولاء (1424هـ). الحيوان (ط2). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1/ 228.
3- هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني النحوي، من كبار أئمة العربية، من مؤلفاته: إعجاز القرآن، شرح الفاتحة، العمدة في التصريف والجمل. صلاح الدين، محمد بن شاكر بن أحمد (1973م، 1974م). فوات الوفيات. لبنان (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت: دار صادر، 2/369، 370.
4- النظم هو أن ((تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نَهَجْت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلَّ بشيء منها)). الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الفارسي (2001م). دلائل الإعجاز في علم المعاني. لبنان (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص60.
5- المدخل إلى البلاغة، ص173.

4. المفردات في غريب القرآن: للراغب الأصفهاني[1] (ت502هـ)، حيث استشهد السيد خليل به كثيراً، وأثنى عليه، فقد نقل السيد خليل ما ذكره الأصفهاني في هذا الكتاب عن المحكم والمتشابه[2]، بقوله: ((والمتشابه من القرآن: ما أُشكل تفسيره؛ لمشابهته بغيره، إمَّا من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء: المتشابه: ما لا ينبئ ظاهره عن مراده، وحقيقة ذلك أن الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب: محكم على الإطلاق، ومتشابه على الإطلاق، ومحكم من وجه متشابه من وجه))[3].

يتحدث السيد خليل عن مشكلة اللفظ والمعنى، وأسباب الاضطراب في فهم النص الديني، وما أضافه الراغب الأصفهاني في مفرداته، فيقول السيد خليل: ((وتظل هذه المشكلة...، حتى يظهر الراغب الأصفهاني في القرن الخامس، منادياً بأن الألفاظ ينبغي ألاَّ تفهم معزولة عن قَرَائنها، وأن اللفظ المفرد ليست له دلالة مستقلة محددة تماماً، إنما ينبغي أن يفهم مع غيره من الألفاظ التي تشاركه في الوظيفة اللغوية، ومن هنا يختلف مفهوم اللفظ، ضِيقاً وسعة؛ باختلاف موقعه من الكلام...، ثم يحاول أن يكشف عن أسباب الاضطراب في فهم النص الديني، بأن الناس صنفان: صنف ينظر إلى أول المعنى، وآخر ينظر الى آخره، فاليد مثلاً لها طرفان: تبدأ بالجارحة، وتنتهي بالقوة، فالذين يفسرون اليد بالجارحة نظروا إلى أول المعنى، والذين فسروها بالقوة نظروا إلى غاية المعنى وطرفه الآخر، والأولون هم اللفظيون، والآخرون هم المؤولون، أو بعبارة أدق الأولون هم المتمسكون باللفظ، والآخرون هم الواقفون عند حدود الدلالة، مقدِّرين تطورها في الأساليب الأدبية الراقية، ولا نزاع في أن هؤلاء وأولئك إنما يرتكزون في عملهم على أصول اللغة، ووظيفتها))[4].

5. مفتاح العلوم: للسكاكي[5] (ت626هـ)، تحدث السيد خليل عن منهج هذا الكتاب، وأثنى عليه، حيث قال: ((وقد ترك كتابه المعروف بالمفتاح، تحدث فيه عن النحو، والصرف،

1- هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، من أشهر الأدباء، سكن ببغداد، وله عدة مؤلفات، منها: جامع التفاسير طبعت مقدمته، المفردات في غريب القرآن، حل متشابهات القرآن وهو مخطوط. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله جلبي(1941م). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. العراق، بغداد: مكتبة المثنى، 447/1؛ الزركلي، الأعلام، 255/2.

2- نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن (1954م). مصر: الإسكندرية: الوكالة الشرقية للثقافة، ص84.

3- (1412هـ)، لبنان (تحقيق: صفوان عدنان الداودي)، بيروت: دار القلم، ص443.

4- المدخل إلى البلاغة، ص103، 104.

5- هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي، من أهل خوارزم، إمام في العربية وعلومها، متكلم، فقيه، من مؤلفاته: مفتاح العلوم، ورسالة في علم المناظرة. الحموي، أبو عبد الله ياقوت الرومي (1993م). معجم الأدباء. لبنان (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت: دار الرغب الإسلامي، 6/ 2846.

باعتبارهما الأداتين اللتين يصح بهما الأسلوب، ويضعان الموازين الدقيقة للحكم على هذه الصحة، ثم قسم علوم البلاغة إلى أقسامها الثلاثة، المعاني، والبيان، والبديع، وعرَّف المعاني...، كما عرَّف البيان...، وبذلك فصَّل الرجل بين بحوث هذه العلوم بهذه التعريفات، وبدأ بالكلام عن المعاني؛ لأنه العلم الذي يرسي أصول التصرف في بناء الجملة العربية من مسند، ومسند إليه...، وكان عمل السكاكي في كتابه الأساس الذي نهضت عليه الكتب المتأخرة حتى هذا القرن الذي نعيش فيه))[1].

6. كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: لابن الأثير[2] (ت637هـ)، يتحدث السيد خليل عن التأويل، وأن ابن الأثير بسط القول فيه[3]، وفي هذا يقول ابن الأثير: ((فالمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه الخلاف؛ إذ باب التأويل غير محصور، والعلماء متفاوتون في هذا))[4].

وينقل السيد خليل عن ابن الأثير القواعد التي بيَّنها في أسس التأويل، ويذكر ابن الأثير، أن هذه الأسس على ثلاثة أقسام: معنى لا يُفهم منه إلا شيء واحد لا يحتمل غيره، ومعنى يُفهم منه شيء واحد مع احتماله لمعنى آخر، ومعنى إمَّا أن يُفهم ضدُّه أو لا [5].

**كتب التفسير وعلومه:**

1. تفسير عبد الرَّزاق الصنعاني[6] (ت211هـ): عند حديث السيد خليل عن كتب التفسير الأثري، أشار إلى هذا التفسير، وأنه أقدم ما وصلت إليه يده من هذه المخطوطات في التفسير، في دار الكتب المصرية تحت رقم (242)، ويقع في مجلد واحد، لكن هذا الكتاب طُبع بعد ذلك محققاً في دار الكتب العلمية، سنة (1420هـ/ 1999م)، في خمسة أجزاء،

1- المدخل إلى البلاغة، ص129.
2- هو أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن أبي بكر محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير، تعلم بالموصل، وله أخواه المؤرخ علي، والمحدث المبارك، امتاز بقوة حفظه، فحفظ شعر أبي تمام، والمتنبي، والبحتري، خدم السلطان صلاح الدين، وولِّي الوزارة من الأفضل ابن السلطان صلاح الدين، من مؤلفاته: الوشي المرقوم في حل المنظوم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، المعاني المخترعة في صناعة الإنشاء. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي (1994م). وفيات الأعيان. لبنان (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت: دار صادر، 5/ 389 -392.
3- نشأة التفسير، ص66.
4- (1420هـ)، لبنان (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، بيروت: المكتبة العصرية، 1/ 49.
5- 50/1.
6- هو أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني الحميري، روى عن معمر بن راشد، والأوزاعي، وابن جريج، وغيرهم، وروى عنه: ابن عيينة، وابن حنبل، وابن معين، وغيرهم، وله الجامع الكبير في الحديث، وكتاب في التفسير. الداوودي، طبقات المفسرين، 1/ 302.

ويتحدث السيد خليل عن هذا الكتاب، أنه يذكر في أوله مقدمة عمَّن قال في القرآن برأيه، ويفسر القرآن على ترتيب المصحف، ويعتمد في كل ما يقوله على الرواية، والمؤلف أول سلسلة من سنده، ويقتصد في النقل من المرويات الأثرية حول النص، ولا يُعنى بالشواهد الأدبية، بل يلتزم الرواية حتى في معاني الألفاظ اللغوية، وتبدو في هذا التفسير بعامة الروح التي كانت تسيطر على مفسري القرآن الأولين، من الحذر في القول بالرأي في القرآن، دون ترجيح رواية على أخرى، أو معنى على آخر، وهنا يظهر ما لاحظه ابن تيمية[1] (ت728هـ) من أن الخلاف في التفسير الأثري، خلاف تنوع، لا تضاد[2].

2. جامع البيان في تأويل القرآن: للطبري، تطرق السيد خليل إلى هذا الكتاب كثيراً، بحكم أنه يعدُّ عمدة كتب التفسير، إضافة إلى أن رسالته في الدكتوراه كانت في الطبري ومنهجه، ومجمل حديثه عن هذا الكتاب[3]، ما يلي:

أ. تناول تفسير الطبري حجج المانعين للتفسير، والمُجيزين له، ووقف من الفريقين موقفاً وسطاً. ينتقد السيد خليل في هذا، بأن الطبري يميل إلى التفسير والتأويل العلمي، المبني على النقل، واللغة، ويعتقد أن بيان معاني القرآن واجب، لكنه يحذر من الاجتهاد، أو الابتداع في التفسير، وهو يحلل حجج الفريقَيْن بدقة، ويرفض التأويل العشوائي.

ب. المنهج الأثري يمثله الطبري في تفسيره، وهو يحتل القمة التي انتهى إليها التفسير الأثري في القرون الثلاثة الأولى للإسلام، حيث يطلعنا على كثير من تفسيرات الصحابة، والتابعين، وهو بذلك يمثل خطى متدرجة في حياة التفسير القرآني في البيئة الإسلامية، حتى هذه الفترة التي عاش فيها الطبري، ومع أنه يمثل المنهج الأثري في فهم النص، فذلك من حيث رواياته، أما الطبري نفسه فإنه لا يكتفي بالرواية، بل يرجح، ويصنِّف، ويذكر أسباب الترجيح، فهذه هي الخطوة التالية في التفسير الأثري.

ج. احتوى تفسيره روايات كثيرة عن القراءة، وهو نفسه من بين المرجحين للقراءات بعضها على بعض، فكان يحرص على أن يستوفي النص القرآني حظه من موافقة الأفصح من كلام العرب؛ تحقيقاً للإعجاز القرآني، فكان يرجِّح القراءات، التي تتفق والأفصح من كلام

1- هو أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، كان إماماً في الحديث والفقه والتفسير، سمع من ابن عبد الدايم، وابن أبي اليسر، والكمال ابن عبد، وغيرهم، صنَّف في فنون كثيرة، منها: قاعدة في الاستعاذة، الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية، قاعدة في الإجماع. صلاح الدين، فوات الوفيات، 1/ 74، 75، 76.

2- نشأة التفسير، ص44.

3- المصدر نفسه، ص53، 54؛ الطبري المفسر، ص83 وما بعدها؛ دراسات في القرآن، ص10، 99 وما بعدها.

العرب، والأقيس عندهم، على ما سواها من القراءات التي تكتفي بالموافقة العربية، ولو بوجه من الوجوه.

د. ترجيحه يكون أقرب ما يعطيه ظاهر النص، ويُعنى بالشواهد الأدبية.

ه. إن الروايات الإسرائيلية ظهرت في وقت مبكر، وهي من قبيل وصل المفسرين التاريخ بالقرآن، فالطبري إلى جانب المصادر اليهودية التي ينقل عنها، هناك مصادر مسيحية ينقل عنها، وهو في نقله لهذه المرويات يلتزم بنقله الأخبار التاريخية للرسل والملوك، وقلَّما ينقل المرويات المتعلقة بالحياة الدينية، أو الاجتماعية، كما يذكر بعض هذه المرويات في تفسير بعض آيات الأحكام، ونقل كثيراً من نصوص التوراة.

و. وقف الطبري من الإسرائيليات موقفاً ناقداً في أغلب المواقف، وإن كان لم يقرب المرويات المتصلة بالتاريخ، وأحداثه، ووقائعه، مكتفياً بالتعقيب عليها، بقوله: ((والله أعلم بصحة ذلك))، فهو يرى أن التاريخ علم لا يخضع للنظر العقلي، من هنا توقف عن نقد المرويات التاريخية في التفسير، إلا من حيث الإسناد، ونقد رجاله، وأحياناً يدع النقد، ويتساهل في ذكر الروايات دون تعقيب عليها، وإن خالفت أحياناً حكم العقل، ولا شك أن عمله هذا كان متماشياً مع طبيعة عصره في عدم انتقاد الدراسات التاريخية، حيث إن الدراسات النقدية ظهر آثارها واضحة في الدراسات الفقهية والتشريعية العامة والعقدية.

ز. دعوى أن الطبري خلا تفسيره من الإسرائيليات، دعوى ينقصها الاستقراء الكافي للوصول إلى صحتها، غير أن الطبري يتميز عن رجال التفسير الأثري بإسناد الأقوال إلى أصحابها مسلسلة، ولعلَّ الذي حداه إلى ذلك، إنما هي الرغبة في ترجيح الأقوال، والمفاضلة بينها.

ح. كان يردُّ فيه تفسيره على المتصوفة، ويندد بآرائهم، ويتخذ من الآيات دليلاً على فساد آرائهم.

3. علوم القرآن: لابن الأنباري[1] (ت327هـ)، استشهد السيد خليل بهذا الكتاب، للتدليل به على ربط التفسير بالشواهد الأدبية، فذكر أن صاحب هذا الكتاب بدأه بنبذة في فضائل القرآن، ويثني بالمرويات على أن كلام الله غير مخلوق، ثم يذكر أقوال الصحابة في ذلك، ثم يذكر أقاويل أهل البلدان، مكة، والمدينة، والكوفة، والبصرة، وغير ذلك، ثم يبيّن معنى

1- هو أبو بكر محمد بن القاسم بشَّار الأنباري النحوي، كان زاهداً متواضعاً، من أعلم الناس في نحو الكوفيين، وأكثرهم حفظاً للغة، وله مؤلفات في اللغة، وعلوم القرآن، والحديث، من مؤلفاته: علوم القرآن، والزاهر، وكتاب الكافي في النحو، وغريب الحديث. أبو البركات، طبقات الأدباء، ص197.

حديث نزول القرآن 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 المتشابه في القرآن، ويفيض في بيان ألوانه، وأنواعه مع ذكر نماذج مختلفة لكل نوع منها، ويختم الكتاب بأبحاث أخرى تتصل بهذا كله[1].

4. إعجاز القرآن: للباقلاني[2] (ت403هـ)، تحدث السيد خليل عن هذا الكتاب، وقال: ((إن عبد القاهر قد استعان في بحثه البلاغي بما كتبه الباقلاني، ونحن إذا تلمسنا أصول البحث البلاغي عند الباقلاني، وقارنا بينه وبين غيره من سابقيه، وجدناه يتسم بسمات خاصة محدَّدة، إذ يكشف فيه عن وجوه إعجاز القرآن، ويحاول في بيان ذلك، أن يقارن بين صنيع القرآن، وبين الصور الأدبية الممتازة، التي عرفها العرب في الجاهلية، والاسلام، وهو من أوائل الذين وضعوا مذهب الصنعة، والتصنع، والمؤيد له بكثير من الشواهد، والأمثلة، كما أنه تكلم عن النظم، وحاول أن يحدِّده، وأن يبين عن الأصول التي يستند إليها، حتى يكون معجزاً، يفوق الطاقة الإنسانية المتأدبة، والباقلاني قد امتاز بين المتكلمين الإسلاميين بالاتصال بالفلسفة الشرقية، والتأثر بها))[3]. وأشار السيد خليل إلى أن أحد الباحثين انتقد الباقلاني في كونه لم يخترْ من النصوص الجاهلية في مقارنته، إلا أقلها حظّاً من التفنن الجمالي[4].

5. دلائل الإعجاز: للجرجاني، يستشهد السيد خليل بما احتواه هذا الكتاب من تفصيل فيما يخصُّ نظرية النظم، بقوله: ((وإنما خَصَّصت هذا الفصل بالحديث عن عبد القاهر، إذ إنه بكتابيه: أسرار البلاغة، ودلائل الاعجاز، يمثل القمة التي انتهى إليها الدرس البلاغي في

1- نشأة التفسير، ص45، 46.
2- هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بالباقلاني، من فقهاء المالكية، واشتهر بعلم الكلام، سكن بغداد، إليه انتهت رئاسة المالكية في عصره، من مؤلفاته: الإنصاف، ومناقب الأئمة، ودقائق الكلام. عياض، أبو الفضل اليحصبي (1998م). ترتيب المدارك وتقريب المسالك. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 2/ 203، 204.
3- نشأة التفسير، ص94، 95.
4- المدخل إلى البلاغة، ص101.

البيئة الإسلامية، كما أنه استطاع أن يربط بين اللغة في دلالاتها الأولى، وبين تطور المجتمع الإسلامي، وأثر ذلك التطور في دلالات اللغة، بالإضافة إلى أن الرجل قدَّر أن النظم، وهو بناء الأسلوب، له آثاره الواضحة في ذلك التطور، بما يعين الأديب على التصرف في اللغة، ذلك التصرف الذي يخلق به ذلك الأديب صوراً فنية متعددة، تحيل الأدب إلى فن، له عمل الفنون في رياضة النفس، وتهذيب الوجدان، والتعبير الصادق عن الأحاسيس والانفعالات))[1].

ويستشهد السيد خليل في فضل علم البيان، بما ذكره الجرجاني[2]، بقوله: ((لولاه لم ترَ لساناً يحوك الوشي، ويصوغ الحلي، ويلفظ الدُّرَّ، ويَنفث السِّحر، ويقري الشَّهد، ويريك بدائع من الزَّهر، ويجنيك الحلو اليانع من الثَّمر))[3].

كما يستشهد بما ذكره الجرجاني في هذا الكتاب، بأن الإعجاز البياني لا يكون إلا في النظم[4]، بقوله: ((ينبغي أن يكون وصفاً، قد تجدَّد بالقرآن، وأمراً لم يوجد في غيره، ولم يُعرف قبل نزوله، وإذا كان كذلك، فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدِّي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن، لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن))[5].

6. تفسير الراغب الأصفهاني: يقول السيد خليل عن أسبقية الراغب في وضع قواعد عامة لأصول التفسير: ((فقد تداعى المفسرون إلى وضع قواعد عامة لتفسير القرآن، وكان أول من جدَّ في هذه المحاولة الأصفهاني في مقدمة تفسيره، فقد تناول هذا الرجل في هذه المقدمة، بيان الفرق بين التفسير، والتأويل، محدِّداً ميدان كل منهما، ومؤكداً أهمية التأويل في النص الديني؛ لحاجة الحياة إليه، مهما اختلفت بالناس مذاهبها، وتعددت مسالكها، كما فصَّل القول في المحكم، والمتشابه، وصلة التأويل بكل منهما، واصلاً بين ذلك كله وبين اللغة في دلالتها، ثم تطور هذه الدلالة، وما قد يدخل الخطأ فيه على المؤول، وفي أثناء هذا كله، تحدَّث عن العلاقة بين الألفاظ، وبين الدلالات، فعرض للمشترك، والمترادف، ونفى

1- المصدر نفسه، ص169.
2- دراسات في القرآن، ص60.
3- دلائل الإعجاز، ص15.
4- المدخل إلى البلاغة، ص125.
5- ص248، 249.

القول بالترادف، وبخاصة بين ألفاظ القرآن، وكانت هذه الموضوعات التي أثارها الراغب قد نبَّهت الخالفين من بعده إلى جمع بعض القواعد العامة للتفسير، أو التأويل))[1].

ينتقد السيد خليل في كون أن ابن سلَّام[2] (ت200هـ)، ثم الطبري أول من وضعوا قواعد للتفسير، فقد اعتمدوا في تفسير القرآن على القرآن، والحديث، وأقوال السلف، واللغة، ثم الزمخشري، فقد وضع قواعد مبنية على أسس لغوية، وأدبية، اعتمد فيها على التفسير اللغوي البلاغي، والإعجاز اللفظي البياني، بينما الأصفهاني تمثل دوره في تحليل اللغة، والمعاني القرآنية، وربطها بالمعاني الشرعية في كتابَيْه المفردات، وغريب الألفاظ.

يقول الراغب في تفسيره: ((فإن كان ما ورد فيه ذلك أمراً أو نهياً عقلياً فزع في كشفه إلى الأدلة العقلية...، وإن كان أمراً شرعياً فزع في كشفه إلى آية محكمة، أو سنة مبينة، وإن كان من الأخبار الاعتقادية فزع إلى الحجج العقلية، وإن كان من الأخبار الاعتبارية، فزع فيه إلى الأخبار الصحيحة المشروحة في القصص))[3]. ويقول السيد خليل بعد أن نقل هذا الكلام: ((ويلاحظ أن الراغب نظر إلى طبيعة القرآن، وإلى مقدار صلته بحياة المسلمين عامة، فتناول القول في التأويل مراعياً كل هذه الاعتبارات، ولم يقتصر على بيان ناحية خاصة منه، وبذلك يحدد الراغب ما يستعان به على فهم النص المؤول، فهو إمَّا دليل عقلي، أو سنة مبينة، أو خبر صحيح مشروع في القصص))[4].

7. جواهر القرآن: للغزالي[5] (ت505هـ)، يتحدث السيد خليل في انتقاده للتفسير العلمي، بأن هذا الكتاب ربط القرآن بالمعارف الإنسانية، حيث قال السيد خليل: ((ومن أجل ذلك تعددت الاتجاهات الإسلامية في وصل القرآن بهذه المعارف كلها، فترى الغزالي الصوفي يترك كتابه جواهر القرآن، ويحاول فيه أن يلتمس منه أصول المعارف الإنسانية كلها))[6]، وينتقد

1- دراسات في القرآن، ص132، 133.
2- هو أبو زكريا يحيى بن سلَّام بن ثعلب البصري، عالم بعلوم القرآن، والسنة، واللغة، روى الحروف عن أصحاب الحسن البصري، وله اختيار في القراءة، ونزل المغرب، وسكن بها دهراً، له كتاب الجامع في التفسير، ليس لأحد من المتقدمين مثله، سمع منه بمصر عبد الله بن وهب. الداوودي، طبقات المفسرين، 2/ 371، 372.
3- (1999م). مصر (تحقيق: محمد بسيوني وآخرون)، طنطا: جامعة طنطا، 1/ 12، 13.
4- نشأة التفسير، ص63.
5- هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، من فقهاء الشافعية، ومتصوف وفيلسوف، من خراسان رحل إلى بغداد والحجاز والشام ومصر، وألقى دروساً في بغداد والشام ثم عاد إلى وطنه، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، جواهر القرآن، تهافت الفلاسفة. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/ 216 -218؛ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (1413هـ). طبقات الشافعية الكبرى (ط2). مصر (تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو)، القاهرة: دار هجر، 6/ 191، 192.
6- نشأة التفسير، ص89.

في موضع آخر هذا الكتابَ أيضاً، بقوله: ((ما فعله الغزالي في كتابه جواهر القرآن، فحمَّل النص القرآني علوماً، ومعارف عن طريق التأويل، والتمثيل))[1].

8. معالم التنزيل في تفسير القرآن: للبغوي[2] (ت510هـ)، عند حديثه عن التفاسير الأثرية، تطرق السيد خليل لتفسير البغوي، وذكر أنه يعتمد على مثل ما اعتمد عليه الطبري في تفسيره، ولكنه يحذف الأسانيد، ويذكرها إجمالاً في مقدمته، وانتقده في كونه لم يكن 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 الإسرائيليات، ولم ينظر نظرة دقيقة فاحصة في أسانيده، وبهذا يظهر الفرق واضحاً بينه وبين الطبري، فالطبري احتاط في روايته، ونسبها إلى أصحابها[3].

9. الكشاف: للزمخشري، كثيراً ما تطرق السيد خليل لهذا التفسير، لكونه أول تفسير كامل عن فرقة المعتزلة، ومن أهم الكتب التي استثمرت اللغة، وعلومها في التفسير القرآني، وأهم ما تناوله السيد خليل عن هذا التفسير[4]، ما يلي:

أ. يؤول القرآن على أصول المعتزلة، ويندد بخصومه الأشاعرة الذين يدعوهم تارة بالمجبرة وتارة بالحشوية.

ب. عنايته ببيان المعاني للفظة القرآنية، وتدرُّج حياتها إلى أن صارت ذات دلالة أخرى، وإن كانت وثيقة الصلة بالدلالة الأولى.

ج. بيان التجوز البياني في القرآن، وعلاقة ذلك بالإعجاز القرآني، الحاصل في النظم، والتركيب.

د. المقارنات التي يعقدها بين المروي عن العرب، وبين صنيع القرآن.

ه. القول بالتمثيل والتخييل في كثير من المواضع.

و. تصدَّى لنقده كثيرون، ثم توالت بعد ذلك مدارس مختلفة؛ منهم ما يهاجمه، ومنهم ما يدافع عنه، ومنهم ما يقف موقف الحكم، ويذكر السيد خليل، أن هذا النقد الذي وُجِّه إلى

1- دراسات في القرآن، ص143.
2- هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي، مفسِّر ومحدِّث وفقيه، ويُلقَّب بمحيي السنة، من فقهاء الشافعية، كان لا يُلقي الدرس إلا على الطهارة، وله مؤلفات كثيرة، بالإضافة إلى تفسيره، منها: شرح السنة، والتهذيب في الفقه، والمصابيح. الداوودي، طبقات المفسرين، 1/ 161.
3- نشأة التفسير، ص46.
4- المصدر نفسه، ص85؛ دراسات في القرآن، ص119، 120.

الزمخشري، لم يكن في أصل المنهج، ولا في أسلوبه الأدبي، على عكس ما انتُقِد به المتصوفة والشيعة، لكن ما ذكره السيد خليل بأن تفسير الزمخشري لم يُنتقد في أصل منهجه، هذا محل نظر، فقد انتُقد في أصول منهج المعتزلة، التي دافع عنها في تفسيره، كمسألة خلق القرآن مثلاً.

10. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لابن عطية[1] (ت542هـ)، تطرق السيد خليل إلى هذا الكتاب عند حديثه عن التفاسير الأثرية، فذكر أنه عاش ابن عطية في الزمن الذي عاش فيه البغوي، وإن كانا يختلفان في البيئة، ومقوماتها، ولكنهما يمثلان خطوة جديدة في التفسيري الأثري، تبدو فيها آثار التذوق الأدبي، بجانب التذوق الديني، كما تبدأ تظهر أثر الثقافات الجديدة التي حظي بها العرب في النظر إلى المعنى القرآني، ودقة التفريق بين المعاني المختلفة، والاستعانة على ذلك بعلوم اللغة، والأدب، كما يظهر الفرق بينهما _أيضاً_ فيما يتصل باختيار الأسانيد[2].

11. مفاتيح الغيب، للرازي، ينتقد السيد خليل هذا الكتاب؛ لربط تفسيره بالعلوم والمعارف الإنسانية، فيقول السيد خليل: ((يترك الرازي تفسيره، وقد ملأه بالآراء العلمية، والفلسفية، محاولاً وصلها بالآيات، ثم يبدأ تحديد معنى العلم في الكتاب الذي تركه، فيحاول أن يصل أصول العلم بالقرآن))[3].

تحدث السيد خليل على دلالة الألفاظ على المعاني، وبيَّن رأي الرازي في تفسيره، فقال السيد خليل: ((فالفخر الرازي في مقدمة تفسيره، يرى أن دلالة الألفاظ ليست ذاتية، وأنها قائمة على هذه العلاقة بين الفكرة، واللفظ، وقد استنبط ذلك من أن هذه العلاقة تختلف من عصر إلى آخر، ومن متكلم إلى آخر، ولو كانت هذه العلاقة؛ أي المعنى ثابتة ما اختلفت اللغة، ولا تدرجت حياتها، ولكانت باقية على ما كانت عليه منذ الأزل، ويظهر أن هذا التصور؛ لتحديد العلاقة بين اللفظ، والفكر، والمعنى، كان شائعاً في العصور الوسطى))[4].

---

1- هو القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية الـمُحَاربي الأندلسي، من أهل غرناطة، أحد القضاء بالبلاد الأندلسية، وكان مُفسّراً ومُحدِّثاً وفقهياً، له كتاب المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. النباهي، أبو الحسن (1995م). تاريخ قُضاة الأندلس، لبنان (تحقيق: مريم قاسم طويل)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص141، 142.

2- نشأة التفسير، ص48.

3- المصدر نفسه، ص89.

4- البلاغة أصلها وأصولها، ص22.

12.مقدمة في أصول التفسير: لابن تيمية، يتحدث السيد خليل عن الخلاف في التفسير[1]، وينقل عن ابن تيمية قوله: ((الاختلاف في التفسير على نوعين: منه ما مستنده النقل فقط، ومنه ما يعلم بغير ذلك؛ إذ العلم إمَّا نقل مصدق، وإما استدلال محقق، والمنقول إمَّا عن المعصوم، وإمَّا عن غير المعصوم، والمقصود بأن جنس المنقول سواء كان عن المعصوم، أو غير المعصوم، وهذا هو النوع الأول منه 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 منه عامته، مما لا فائدة فيه، فالكلام فيه من فضول الكلام))[2].

يتحدث السيد خليل عن تدرج حياة التفسير، والتفاسير عند الفرق وتقييمها[3]، وينقل عن ابن تيمية، قوله: ((وأما الذين يُخطئون في الدليل لا في المدلول، فمثل كثير من الصوفية، والوعاظ، والفقهاء وغيرهم، يفسرون القرآن بمعانٍ صحيحة، لكن القرآن لا يدل عليها، مثل كثير مما ذكره أبو عبد الرحمن السلمي[4] (ت412هـ) في حقائق التفسير، وإن كان فيما ذكروه ما هو معانٍ باطلة، فإن ذلك يدخل في القسم الأول، وهو الخطأ في الدليل، والمدلول جميعاً، حيث يكون المعنى الذي قصدوه فاسداً))[5]. ولا شك أن كلام ابن تيمية في حق تفسير أبي عبد الرحمن السُّلَمي في محله؛ لاشتماله على معانٍ مغلوطة، إلا أن كلامه حمل تعميماً، وانتقاداً غير مقبول في حق الوعاظ، والفقهاء، وهذا التحامل على الوعاظ، والفقهاء لم ينتقده السيد خليل عند ابن تيمية، مع أنه انتقده في تحامله على تفاسير المعتزلة[6].

13.تفسير القرآن العظيم، لابن كثير[7] (ت774هـ)، تحدَّث السيد خليل عن حكم الإسرائيليات، واستشهد بكلام ابن كثير، أنه تصدَّى لنقد هذه المرويات الإسرائيلية، وقسَّم الإسرائيليات

---

1- نشأة التفسير، ص71.
2- (1980م). لبنان، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص20.
3- نشأة التفسير، ص72، 73.
4- هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السُّلَمي النيسابوري، شيخ الصوفية، وصاحب تاريخهم، وطبقاتهم، وتفسيرهم، من مؤلفاته: طبقات الصوفية، ومناهج العارفين، وآداب الصوفية. الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (1963م). ميزان الاعتدال في نقد الرجال. لبنان (تحقيق: علي البجاوي)، بيروت: دار المعرفة، 3/ 523، 524.
5- ص39.
6- نشأة التفسير، ص73.
7- هو أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، مفسِّر ومحدِّث وفقيه، كان كثير الاستحضار، حَسَن المفاكهة، تصانيفه انتفع بها الناس كثيراً، فقد ألَّف كتاب البداية والنهاية في التاريخ، وشرع في شرح البخاري، وله كتب أخرى إضافة إلى تفسيره. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1972م). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (ط2). الهند (تحقيق: محمد عبد المعيد ضان)، صيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1/ 445، 446.

إلى ثلاثة أقسام: ما وافق الكتاب، وما خالفه، وما تُوقِّف فيه، وألا حاجة إلى رواية ما خالفه لثبوت التحريف، فيما كان بأيديهم من التوراة، ولا حاجة لرواية ما وافق الكتاب؛ استعاضة بالكتاب عنه، وأجاز رواية ما تُوقِّف فيه؛ لأنه يرجع إلى أمور يختلف فيها المفسرون، ثم ذكر أن ابن كثير لم ينظر إلى الرواية، وإنما نظر إلى طبيعة المنقول، والمنقول إليه، من حيث الموافقة، والمخالفة[1].

14. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: للبقاعي[2] (ت885هـ)، يتحدث السيد خليل عن الوحدة المعنوية، ويتحدث عن أهمية هذا الكتاب في الكشف عنها، فيقول: ((أَمَا وقد تطاولت العصور الإسلامية، وضعف الإحساس بطاقات اللغة، وأسرارها في البيان، وطرائقها في عرض المعنى، أو الفكرة، فإنه لا بد من أن يكشف عن هذا الإيجاز، حتى لا يضطرب أمر الناس في فهم معاني القرآن، ومعرفة مقاصده، والإبانة عن أدق دقائقه، ومن هنا اتَّجه البقاعي إلى القيام بهذا العمل، وتجلية ما يمكن أن يغمض على الناس من أمر هذه الوحدة))[3].

15. الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة: للبقاعي، تحدث السيد خليل عن هذا الكتاب[4]، وأن البقاعي عندما ألَّف كتابه مناسبات القرآن، واستشهد بنصوص من الكتب السماوية السابقة، عاب عليه بعض العلماء، فألَّف هذه الكتب؛ لإثبات جواز هذا النقل من هذه الكتب، وتحدث السيد خليل عن هذا الكتاب، ومجمل ما ذكره عن هذا الكتاب، بأن البقاعي استدل 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 النبيﷺ بالتوراة على صحة ما يدعيه، وفي الفصل الرابع يذكر شواهد يحسن الاستدلال بها، وكل ذلك يذكره البقاعي؛ تمهيداً للرأي المقبول عنده في النقل من الكتب القديمة، فيقول في الفصل الثامن: إن حكم النقل عن بني إسرائيل الجواز، وإن لم

1- نشأة التفسير، ص40، 42.
2- هو أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن الرِّباط البقاعي، سكن دمشق، ورحل إلى بيت المقدس، والقاهرة، قرأ على ابن الجزري، وتتلمذ على الشرف السبكي، والعلاء القلقشندي، وغيرهم، من مؤلفاته: نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسور، والقول المفيد في أصول التجويد، وإشعار الواعي بأشعار البقاعي. السخاوي، شمس الدين محمد ابن عبد الرحمن (2003م). الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (ط1). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1/ 101، 102؛ الزركلي، الأعلام، 1/ 56، 57.
3- دراسات في القرآن، ص139، 140.
4- نشأة التفسير، ص40 -42.

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 بدَّ من ثبوته.

ثم يقسم المنقول من هذه الكتب إلى ثلاثة أقسام: موضوعات تُذكر؛ لبيان التحذير منها، وضعاف، والضعيف المتماسك يذكر للترغيب، وغير ذلك، فالذي هو ليس موضوعاً، ولا ضعيفاً مطلق ضُعفٍ يورد للحجة، ويختم السيد خليل هذا الحديث بقول البقاعي: ((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 حيز ما يثبت؛ لأنه في حكم الموعظة لنا، وأمَّا ما كذبه كتابنا فهو كالموضوع، لا يجوز نقله إلا مقروناً ببيان حالة))[1].

16. طبقات المفسرين: للسيوطي[2] (ت911هـ)، عندما تحدَّث السيد خليل عن بداية التفاعل القوي بين الآثار المروية، والشواهد الأدبية، ذكر مثالاً من هذا الكتاب[3]، قول السيوطي عند ترجمته للشنبوذي[4]: ((كان عالماً بالتفسير، ووجوه القراءات، حفظ خمسين ألف بيتٍ من الشعر؛ شواهدَ للقرآن))[5].

17. تفسير جزء عم: لمحمد عبده، تأثر السيد خليل كثيراً بالنزعة الأدبية التي قادها محمد عبده من خلال تجديد الدرس التفسير، وما كُتب في تفسير المنار، ومجمل ما قاله السيد خليل حول محمد عبده: ((والواقع أن الذي مهَّد تماماً لظهور مثل هذه النقلة الأستاذ الإمام محمد عبده، فقد أحسَّ الرجل أن الجمود يكاد يخنق المجتمع العربي، فلا حركة فيه تدل على حياته، وتؤذن بخير يرتقب منه، ولا نشاط لـه في التبصير بتاريخه، وبعث الصالح من

1- (2010م). مصر (تحقيق: أحمد السايح، وتوفيق وهبة)، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، ص179.
2- هو أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، هو مفسِّر ومحدِّث، وكان أعلم أهل زمانه، ولمَّا بلغ الأربعين أخذ في التجرد للعبادة والانقطاع إلى اللهﷻ، له مؤلفات كثيرة جداً في علوم مختلفة، منها: شرح الشاطبية، وألفية في القراءات العشر، إضافة إلى تفسيره. السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 4/ 60، 62؛ أبو العماد، عبد الحي بن أحمد العَكري (1993م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب(ط1)، لبنان، (تحقيق: محمود الأرناؤوط)، بيروت: دار ابن كثير، 10/ 74 -76.
3- نشأة التفسير، ص45.
4- هو أبو الفرج محمد بن إبراهيم الشَّنَبُوذي، عالم بالتفسير، ووجوه القراءات، قرأ القراءات على ابن شَنَبُوذ، وابن مجاهد. السيوطي (1396هـ). طبقات المفسرين. مصر (تحقيق: علي محمد عمر)، القاهرة: مكتبة وهبة، ص111، 112.
5- المصدر نفسه، ص112.

آثاره، وتجديد النظر فيه، ويظهر أن الرجل قدَّر فيما قدَّر، أن آثار الجمود لا تظهر إلا من خلال معنويات الشعوب، وأخصَّها ما يتصل بفنها، وأحب الفنون عند العرب يومئذ وآثرها لديهم الفن القولي...، ومن هنا أحس محمد عبده أن لا قيام لهذا المجتمع إلا بترقية ذوقه، وتصفية إحساسه، فنشط يومئذ إلى إحياء الدرس البلاغي...، فاتجه إلى عبد القاهر في كتابه دلائل الإعجاز، فتصدَّى لدرسه في الأزهر))[1]. ويضيف بأنه ((كان أول الداعين إلى هذا التجديد الأستاذ الإمام محمد عبده...، من خلال الدعوة إلى درس البيان العربي من مصادره الأولى...، ودراسة أصول الاجتماع الإنساني، ودعا إلى دراسة مقدمة ابن خلدون، والواقع أن دعوة محمد عبده لهذا التجديد، لم تكن تستهدف تغيير مقررات إسلامية، أو تعديلاً لها، وإنما اتَّجهت إلى السلوك والأخلاق والآداب العامة، وهي العوامل الموجهة للنشاط الإنساني في مختلف ميادينه))[2].

ويقول: ((المنهج التاريخي في تفسير النص، وهو عرض الآراء السابقة ومناقشتها...، نرى ذلك واضحاً في تفسير جزء عم للأستاذ الشيخ محمد عبده، والذي دفعه إلى إيثار المنهج التاريخي عند تفسيره للنص، أنه في محاولته التجديدية، كان يرى أن الاتصال بالقديم ودراسته، قد يكشف للدَّارس عن كثير من الأشياء التي تفيد هذه الحركة، وتُمَكِّنُ لها، وتصلها بأسبابها من واقع ما ترك الأقدمون، حتى إنا نراه في بعض فتاويه لا يكاد يخرج عن المطمور في بطون الكتب القديمة، كفتواه في حل ذبائح أهل الكتاب...، كما أن الأستاذ محمد عبده قد استفاد من الدعوة إلى تاريخ اللغة، وبخاصة ما كان منها من ألفاظٍ لها صلة بماضٍ بعيد، أو تعرُّضٍ لأمر ديني، سبقت به الكتب السابقة على القرآن، وهي ممَّا يُظنُّ أنها دخيلة على العربية، واستعملت على ألسنة أهلها، فاكتسبت مفهوماً جديداً، أو تعديلاً في مفهومها القديم الذي نقلت عنه))[3].

كلام السيد خليل عن تفسير جزء عم لمحمد عبده، وأن المنهج التاريخي واضح فيه، محل نظر، ففي تفسيره هذا، لم يتوسع في عرض أقوال السلف، ولم ينقل خلافهم، بل يقتصر على المعنى الصواب عنده، ولم يتحدث عن القصص، والإسرائيليات، بل قدَّم تفسيراً موجزاً، اعتمد فيه على الدلالة اللغوية، والسياق.

ويقول السيد خليل عن التمثيل عند محمد عبده: ((يستهدف معاني اجتماعية، تصح بها الحياة الإسلامية، ويرشد به طلاب هذه الحياة، ذلك لأن دراسة المجتمع، ووسائل نموِّه وتطوره، ثم دراسة

1- المدخل إلى البلاغة، ص135.
2- دراسات في القرآن، ص141، 142.
3- المصدر نفسه، ص144، 145.

الجوانب التي يدخل منها التأثير على حياته، مما ينبغي أن يلمَّ به المفسر، وممَّا يجد له في النص القرآني سنداً ودعامة))[1].

18. الجواهر في تفسير القرآن: لطنطاوي جوهري[2] (ت1358هـ/ 1940م)، انتقد السيد خليل هذا التفسير؛ لكونه أسرف في التمثيل، وربط تفسيره بالعلوم، والمعارف الإنسانية، حيث قال السيد خليل: ((وقد ترك هذا الرجل تفسيراً ضخماً يقع في جملة مجلدات، وكان قد مهَّد إليه ببحث أسماه الإسلام، والنظام، وقد عرض فيه لفكرة المنهج التمثيلي في التفسير، وعلاقته بالبلاغة العربية، ورتَّب المفسرين، وأبان أن المفسر الذى يتبع هذا المنهج، هو المفسر الذي عرف الطريق المؤدي إلى الاستفادة بكل ما في النص القرآني من طاقات...، وهنا ينبغي أن نفرق بين الشيخ محمد عبده وتلميذه: فأولهما لم يسرف في تحميل النص معاني تبعد عن أهدافه، وهي تربية الإنسان سلوكاً واعتقاداً...، أما الشيخ طنطاوي الجوهري فإنه أسرف في التمثيل، وأمعن فيه، وبالغ في الأخذ به وتطبيقه، حتى حمَّل النص القرآني، أصول العلوم، والمعارف، كالكيمياء والفيزياء، والرياضيات، والفلك، والطب، والروحانيات، وليس هذا المنزع جديداً عند طنطاوي الجوهري، فله جذور قديمة تمتد إلى أدق أعماق الزمن، وأبعد أغواره))[3].

ويقول السيد خليل عن الإسراف في الاتجاه التمثيلي: ((وقد عرضت من قبل إلى تطبيق هذا المنهج عند الشيخ طنطاوي الجوهري، المسمَّى بالجواهر، كما عرضت من قبل إلى موقف بعض العلماء المسلمين منهما، وأنهما بإسرافهما في هذا التمثيل، يبعدان عن دلالات النص، وارتباطها بفكرة الهداية عن غير ذلك الطريق، الذي يكتفى فيه القرآن باللفتة الموحية، والإشارة اللامحة، وهي لا شك أفعل في النفس من ذلك التحليل العلمي، الذي قد يرضى العقل، ويستبدُّ بعنايته، ولكنه لا يرضى الوجدان الذى ينهض عليه التدين المسلم))[4].

وينتقد السيد خليل هذا التفسير _أيضاً_، حيث قال: ((فتفسير الزمخشري إذن، كان بداية التطور في التطبيق العملي للبلاغة العربية على النص القرآني وتفسيره، واكتشاف ما فيه من معان، يمكن أن تسلم بها الحياة، ويرقى بها الوجدان، ويستشف بها الإنسان المتدين أسرار الكون، لا في صورة

1- المصدر نفسه، ص12.
2- هو طنطاوي بن جوهري المصري، له اشتغال بالتفسير، درس بالأزهر مدة وبالمدرسة الحكومية، وألقى محاضرات في الجامعة المصرية، من مؤلفاته: الجواهر في تفسير القرآن، جواهر العلوم، النظام والإسلام. الزركلي، 230/3، 231.
3- دراسات في القرآن، ص141، 142.
4- المصدر نفسه، ص156.

نظريات علمية، كما صنع الشيخ طنطاوي الجوهري...، وإنما في صورة داعية إلى التأمل المؤثر في الوجدان، الذي هو مناط التدين ومركزه))[1].

19.من هدي القرآن في رمضان، ومناهج تجديد في النحو، والبلاغة، والتفسير، والأدب: لأمين الخولي، تحدث السيد خليل عن أستاذه الخولي، ومنهجه من خلال هذه الكتب، ففي حديثه عن أصول التفسير، ذكر السيد خليل أن هذه القواعد، والأصول لها مكانها البارز في حركة التجديد، التي قام بها الخولي في الجامعة، كما أن في دعوته إلى التجديد، دعا إلى دراسة النص القرآني وفق موضوعات، بحيث تجمع الآيات المتعلقة بموضوع واحد، تم تُدرَّس، وتُفسَّر، مع ملاحظة الحسِّ القرآني في استعمال المادة الواحدة، ومع دعوته إلى ملاحظة التفسير التاريخي، فيما ترك السالفون من تفاسير مرتبة ترتيباً زمنيّاً، ولم يترك الرجل عملاً كاملاً في التفسير، سوى مجموعة أحاديث إذاعية[2].

ويذكر السيد خليل أنه بعد تعدد الاتجاهات الإسلامية في وصل القرآن بالمعارف، تعرض الخولي لهذا المنهج ونقده، بما يدفع أصول هذا المنهج، مع الاعتراف بأن في القرآن مرامي اجتماعية، تظهر لمن هيَّأ نفسه لإدراكها إدراكاً سليماً[3].

كما تطرق السيد خليل لحياة أستاذه، وذكر أنه بعد إنشاء الجامعة المصرية القديمة، اتجهت إلى دراسة التفسير، وقد أحيت بذلك المنهج اللغوي، أو الأدبي في فهم النص القرآني وتفسيره، ولم تخرج عن الطريقة المألوفة من قراءة تفسير قديم، حتى تولَّى أمر دراسة البلاغة العربية، والتفسير، والأدب المصري الخولي، وهو شخصية جمعت بين الاتصال بالحضارة الغربية، ومناهجها، وبين الدراسة العربية والدينية، فقد تخرج من مدرسة القضاء الشرعي، وارتحل إلى أوربة، فأتقن الإيطالية، والألمانية، وقرأ كثيراً من آدابهما، وألمَّ بالحركة الاستشراقية، ومناهج أصحابها في الدراسة، وكان شديد الإعجاب بمحمد عبده، فتأثَّر به، وسلك سبيله في الدعوة، إلى تجديد حياة التفسير القرآني[4].

1- المصدر نفسه، ص161.
2- المصدر نفسه، ص13، 145، 146.
3- نشأة التفسير، ص90، 91.
4- دراسات في القرآن، ص145.

**كتب العقيدة الإسلامية:**

1. المغني في أبواب العدل والتوحيد: للقاضي عبد الجبار[1] (ت415هـ)، يقول السيد خليل عن هذا الكتاب، عند حديثه عن الإعجاز ونظرية النظم: ((ثم ظهر عبد الجبار _القاضي المعتزلي_ فخصَّص جزءاً من كتابه المغني في العدل، والتوحيد للإعجاز القرآني، وقد أرهص الرجل بفكرة النظم، التي فصَّل القول فيها فيما بعد عبد القاهر الجرجاني، في كتابه دلائل الإعجاز))[2].

2. تنزيه القرآن عن المطاعن: للقاضي عبد الجبار، تحدث السيد خليل أن عبد الجبار اتَّجه في هذا الكتاب إلى دراسة النص من وجوه متعددة؛ لجمع آياته، وإزالة ما قد ينزلق إليه القارئ من وجود تناقض بين نصه، حيث تعرض لآيات قد يوجَّه إليها مطاعن، كما ذكر أن عبد الجبار أثنى على أهل السنة في هذا الكتاب[3].

3. فصل المقال: لابن رشد[4] الحفيد (ت595هـ)، يتحدث السيد خليل عن التأويل، وينقل من هذا الكتاب مفهوم التأويل[5]، حيث يقول ابن رشد عن مفهومه: ((هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة، من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك))[6].
4. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: لابن رشد، يذكر السيد خليل عند حديثه عن التأويل، أن ابن رشد حاول في هذا الكتاب أن يربط بين قانون التأويل العربي، والمعاني الواردة في الشرع[7]، فقد ذكر ابن رشد أن المعاني تنقسم إلى[8]: معنى غير منقسم: وهو

---

1- هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، يُلقَّب بقاضي القضاة عند المعتزلة، شافعي المذهب، وُلِّي قضاء الري وأعمالها، من مؤلفاته: المغني في أبواب العدل والتوحيد، والمبسوط، والنهاية في الأصول. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (1413هـ). طبقات الشافعية الكبرى (ط2). مصر (تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو)، القاهرة: دار هجر، 5/ 97؛ المرتضى، أحمد بن يحيى (1961م). طبقات المعتزلة. لبنان (تحقيق: سوسنَّه ديفلَّد، وفِلزَر)، بيروت: فرانز شتاينر، ص113.
2- دراسات في القرآن، ص151.
3- نشأة التفسير، ص81؛ دراسات في القرآن، ص122.
4- هو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي المالكي، أدرك من حياة جده ابن رشد شهراً، أتقن الفقه والحديث والطب وأقبل على الكلام والفلسفة، من مؤلفاته: فلسفة ابن رشد، ومنهاج الأدلة في الأصول، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، وشرح أرجوزة ابن سينا في الطب، توفِّي بمراكش. أبو العماد، شذرات الذهب، 6/ 522، 523.
5- نشأة التفسير، ص64.
6- (دون، ط2). مصر (تحقيق: محمد عمارة)، القاهرة: دار المعارف، ص32.
7- نشأة التفسير، ص64 -66.
8- (1998م). لبنان (إشراف: محمد عابد الجابري)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص205، 206، 208.

أن يكون المعنى الذي صرَّح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، وهذا تأويله خطأ بلا شك، ومعنى منقسم: وهو ألاَّ يكون المعنى المصرَّح به في الشرع، هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل، وهذا الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام:

أ. أن يكون المعنى الذي صرَّح بمثاله، لا يُعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة، ولا يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يَعلم أن المثال الذي صرح به هو غير المُمثَّل، إلا بمثل هذا البعد. وهذا هو البعيد في الأمرين جميعاً، فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

ب. أن يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً، أي كون ما صرح به إنما هو مثال لشيء. وهذا هو القريب في الأمرين جميعاً، فتأويله هو المقصود منه، والتصريح به واجب.

ج. أن يعلم بعلم قريب، أنه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد؟ وهذا الصنف في تأويله نظر؛ لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده عن أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه، وهذا ممَّا يُعلم بنفسه، أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال، والواجب في هذا ألاَّ يتأوله إلا الخواص.

د. عكس الثالث، وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال؟ ويعلم بعلم بعيد أنه مثال. وهو أن يكون مثالاً معلوماً بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال؟ ففي تأويل هذا نظر _أي عند الصنف الذين يدركون أنه مثال، ولا يدركون ذلك إلا بشبهة_ فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأوَّل هذه، وهو الأولى، ويحتمل _أيضاً_ أن يطلق لهم التأويل؛ لقوة الشبه الذي بين الشيء، وذلك الممثل به، إلا هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما عقائد غريبة، وبعيدة عن ظاهر الشريعة، وربما أنكرها الجمهور؛ وذلك ما عرض للصوفية، ولمن سلك من العلماء هذا المسلك.

5. أساس التقديس: للرازي[1] (ت606هـ)، ينقل السيد خليل عن الرازي كلامه عن المحكم والمتشابه[2]، فيقول الرازي: ((إن الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه...، والذي عندي فيه أن اللفظ الذي جُعل موضوعاً لمعنى، فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، أو لا يكون، فإن كان موضوعاً لمعنى، ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص، وإن كان محتملاً

1- هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين، من فقهاء الشافعية، وهو إمام وقته في العلوم العقلية، من مؤلفاته: مفاتيح الغيب، البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، والمحصول في أصول الفقه. الداوودي، طبقات المفسرين، 2/ 216، 217.
2- دراسات في القرآن، ص17، 108.

لغير ذلك المعنى، فإما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر، وإما لا يكون، بل يكون احتماله لهما على السوية، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على احتماله للآخر، فكان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، وأما إن كان احتماله لهما على السوية، كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على المَعْنَيَيْن محتملاً، فخرج من هذا التقسيم أن اللفظ، إمَّا أن يكون نصّاً، أو ظاهراً، أو مجملاً، أو مؤولاً، فالنص، والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض، فالنص، والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، فهذا القدر هو المسمى بالمحكم ، وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة، إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه، وهو المسمى بالمتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل فيه))[1].

يتحدث السيد خليل عن التأويل، ويذكر أن المعتزلة، ومن شايعهم من أهل السنة كالرازي في هذا الكتاب، ذهبوا إلى أن ((الأوصاف العلية الواصفة لذات اللهﷻ، والتي يؤدى الوصف بها إلى مشابه الله للحوادث، لها طرفان بداية، ونهاية، فالبداية يصح أن توصف بها الحوادث، أمَّا النهاية فيصح أن توصف بها الذات العلية؛ لانتفاء التشابه منها، فاليد معناها الأول الجارحة، والنهاية القوة، والعين معناها الأول الباصرة، والنهاية العناية، وهكذا في كل الأوصاف التي يؤدى الوصف بها إلى مشابه الله للحوادث، فالتأويل: يريد من اليد القوة، ومن العين العناية، ومن الوجه الذات))[2].

6. قانون التأويل: للغزالي، يذكر السيد خليل عند حديثه عن التأويل الفلسفي الاعتقادي، بأن الغزالي[3]، ((يؤصِّل هذا القانون أن بين المعقول، والمنقول تصادماً في أول النظر، ويقسِّم الخائضين فيه إلى خمس فرق، رجَّح الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث في المنقول، والمعقول، الجاعلة كلاً منهما أصلاً، المنكرة لتعارض العقل، والشرع، وبذلك اعترف الغزالي بالعقل أصلاً من أصول تأويل النصوص الاعتقادية))[4].

1- (1986م). مصر (تحقيق: أحمد حجازي السقا)، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهري، ص135، 136.
2- دراسات في القرآن، ص121.
3-(1993م). ص15 وما بعدها.
4- نشأة التفسير، ص64.

**كتب الفقه وأصوله:**

1. المستصفى: للغزالي، يتحدث السيد خليل عن دلالة الألفاظ على المعاني، ومجمل ما ذكره السيد خليل عن الغزالي[1]، قوله: ((اتَّجه اتجاهاً واقعيّاً في تحديد هذه الدلالة، واستعان في ذلك بما وصلت إليه يده من البحوث المنطقية، التي كانت تلون الفكر الإسلامي يومئذ، فقال: إن دلالة الألفاظ على المعاني لا تتضح إلا بتقديمات، وقد حصرها في ثلاثة:
   أ. دلالة الألفاظ على المعنى.
   ب. الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى، أو شموله.
   ج. الألفاظ المتعددة، بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

ثم يعقد فصلاً للكلام في المعاني المفردة، ويقسم فيها إلى ثلاثة أقسام:

أ. المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه.
ب. الحديث عن المعنى المنسوب.
ج. المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة))[2].

يُنتقد السيد خليل، بأن الغزالي لم يكن واقعياً خالصاً، بل جمع بين الواقعية في وجوه المعاني، والاعتبارية في جعل الدلالة نفسها اصطلاحية، فهو يرى أن الواقع هو الرابط اللفظ بالمعنى، لكن المعنى نفسه ليس اعتباطيّاً، ولا متغيراً وفق الذهن فقط، بل له أساس ثابت، وعلى هذا فهو واقعي في المعاني، اصطلاحي في المعاني.

2. فتاوى ابن الصلاح[3]: (ت643هـ)، ينقل السيد خليل انتقاد ابن الصلاح لتفسير السلمي[4]، حيث يقول ابن الصلاح بعد أن نقل قولاً للواحدي[5] أن من يعتقد أن كتاب السُّلمي تفسيراً فقد كفر: ((أقول الظن بمن يوثق به منهم، أنه إذا قال شيئاً من أمثال ذلك، أنه لم يذكر

1- (1993م). لبنان (تحقيق: محمد عبد السلام)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص25 -27.
2- دراسات في القرآن، ص48.
3- أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي الشهرزوري، من فقهاء الشافعية، وكان محدِّثاً وزاهداً، ارتحل إلى خراسان، والقدس، واستوطن في دمشق. السبكي، طبقات الشافعية، 8/ 326، 327.
4- نشأة التفسير، ص78، 79.
5- هو المفسر أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي النيسابوري، برع في التفسير، واشتغل بالإفتاء والتدريس، حيث لازم الثعلبي، وأخذ العربية، واللغة عن أبي الحسن القهندزي، وأبي الفضل أحمد العروضي، من مؤلفاته: البسيط، والوسيط، والوجيز في التفسير، وأسباب النزول، والمغازي، توفي سنة468هـ. السيوطي، طبقات المفسرين، ص78، 79.

تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة في القرآن العظيم، فإنه لو كان كذلك، كانوا قد سلكوا مسالك الباطنية))[1].

3. الموافقات: للشاطبي[2] (ت750هـ)، ينقل السيد خليل عند انتقاده للتفسير العلمي كلاماً للشاطبي في هذا الكتاب[3]، فقد عرض لحجج هؤلاء بالإبطال، وبخاصة تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿مَّافَرَّطْنَافِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[4]، وأن لفظ شيء في الآية، لفظ عام، إذ إنه نكرة وقعت في سياق النفي، فتفيد العموم، لكن الشاطبي يرى أنه عموم يتصل بأصول الهداية ليس غير، أي ما فرطنا في الكتاب من شيء، مما يتعلق بالهداية التي أنزل الكتاب من أجلها[5]

**كتب التاريخ:**

1. تاريخ الرسل والملوك: للطبري، يقارن السيد خليل بين عمل الطبري في تفسيره وعمله في تاريخه، فذكر أنه في تفسيره عنى بالنص القرآني، ثم ضبطه، وبيَّن قراءاته، وتوجيهها، بينما في تاريخه لم يعتنِ العناية الكافية بالرواية، فلم ينقد الروايات، وذلك راجع إلى أن علم التاريخ يعتمد على الرواية، فلا سبيل لهذا العلم إلا بالرواية، فلا مجال للنقد فيها، ويدل على ذلك ما ذكره في مقدمة تاريخه.

وبالرغم من ذلك، فقد تعرض عمله في التاريخ للنقد من قبل المؤرخين، وأن بعض رواياته حريَّة بالنقد، جديرة بالنظر، حيث تعتمد رواياته هذه على مصادر يهودية، وهي استجابة شديدة للإسرائيليات التي كانت تروى؛ ولذلك اختفت شخصية الطبري في التاريخ، ولا تكاد تظهر إلا في صور الأسانيد المختلفة، والتي هو أول حلقة فيها.

كما أن الطبري كان يفرّق بين عمل المفسر، وعمل المؤول، فعمل المفسر أن يجمع المرويات بحيث تدل على الخطى المتبعة في فهم النص القرآني...، وهذا شكَّل عاملاً مهماً في رواية كثير

1- (1407هـ). لبنان (تحقيق: موفق عبد القادر)، بيروت: عالم الكتب، 1/ 197.
2- هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، عالم في الأصول، والتفسير، والفقه، واللغة، من أئمة المالكية، له استنباطات جليلة، ودقائق منيفة، وفوائد لطيفة، من مؤلفاته: شرحه على الخلاصة في النحو، والموافقات في أصول الفقه، وأصول النحو. التَّنْبَكتِي، أحمد بابا (2000م). نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ط2). ليبيا، طرابلس: دار الكاتب، ص48، 49.
3- (1997م). مصر (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن)، الجيزة، دار ابن عفَّان، 1/ 127 وما بعدها.
4- الأنعام: 38.
5- دراسات في القرآن، ص142.

من التاريخ القديم بهذه الأسانيد الدخيلة على الإسلام، سواء كان ذلك في تفسيره، أو تاريخه، وبهذا فقد وثَّق كثيراً من النقولات في تفسيره، والتي يحيل إليها في تاريخه[1].

2. مروج الذهب ومعادن الجوهر: للمسعودي[2] (ت346هـ)، يُكثر السيد خليل من الاستشهاد بهذا الكتاب، خصوصاً فيما يتعلق بالتفسير عند الأمم السابقة، ومن هذه الاستشهادات، عندما تحدث أن كتاب الجفر الذي عُرف عند الشيعة، عُرف أيضاً عند اليهود، وينقل كلاماً للمسعودي[3]، حيث قال المسعودي: ((ودانيال الأكبر كان بين نوح، وإبراهيم الخليل، وهو الذي استخرج العلم، وما يحدث في الأزمان إلى أن تنقضي الأرض، ومن عليها، وعلوم ملوك العالم، وما يحدث في السنين، والشهور والأيام من الحوادث، ودلائل ذلك في الأفلاك، وإليه يُنسب كتاب الجفر))[4].

وعند حديث السيد خليل عن نبي المجوس، والمعجم، نقل عن المسعودي، قوله: ((ومعجم هذا الكتاب يدور على ستين حرفاً من أحرف المعجم، وليس في سائر اللغات أكثر حروفاً من هذا، ولهم خطب طويل))[5].

3. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل، أو مرذولة، للبيروني[6] (ت440هـ)، وقد استشهد السيد خليل _أيضاً_ بها الكتاب كثيراً، عند حديثه عن التفسير في الأمم السابقة، منها قوله: ((فقد عرف في تاريخ الهنود، أنه كانت لهم بلاغة، وأن بلاغتهم ارتبطت بحياة كتابهم الديني، وقد عرف العرب هذا الكتاب، وسجلوا فيما وصل إلينا من آثارهم، ما شهدوه من عناية أولئك الهنود بكتابهم الديني...، فقد ذكر البيروني في تاريخ الهند، وصفاً لهذه المحاولات، مؤكداً أنها محاولات تتصل أساساً بقضية الإعجاز عندهم، التي كانوا يعدُّونها جزءاً من العقيدة الدينية التي يحرصون عليها، ويلقنونها أبناءهم))[7].

---

1- الطبري المفسر، ص81 -84.
2- هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مؤرخ، وصاحب غرائب وملح ونوادر، من بغداد، وأقام بمصر مدة، من مؤلفاته: مروج الذهب ومعادن الجوهر، وأخبار الزمان ومن أباده الحدثان، والبيان في أسماء الأئمة. صلاح الدين، فوات الوفيات، 3/ 12، 13.
3- نشأة التفسير، ص86.
4- (1409هـ). إيران (تحقيق: أسعد داغر)، قم: دار الهجرة، 1/ 254.
5- 1/ 252.
6- هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، مؤرخ، وله السبق في الرياضيات، كان مكبّاً على تحصيل العلوم، ومنصبّاً إلى تصنيف الكتب، من مؤلفاته: الجماهر في معرفة الجواهر، وتاريخ الأمم الشرقية، والقانون المسعودي. الحموي، معجم الأدباء، 5/ 2330، 2331.
7- المدخل إلى البلاغة، ص78، 79.

ويستشهد _أيضاً_ بهذا الكتاب، بقوله: ((إن الإعجاز كانت له جذور في الأمم الشرقية، فيذكر البيروني في تاريخ الهند أن الهنود قالوا بإعجاز كتابهم، كما اختلفوا في تعليل هذا الإعجاز على النحو الذي وجدناه في البيئة الإسلامية))[1].

4. تاريخ ابن خلدون[2]: (ت808هـ)، وافق السيد خليل ابن خلدون كثيراً فيما ذهب إليه، فعند حديث السيد خليل عن ظهور تفاسير تمحِّص روايات الإسرائيليات، نقل عن ابن خلدون[3] قوله: ((فلمَّا رجع الناس إلى التحقيق، والتمحيص، وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخَّص تلك التفاسير كلها، وتحرَّى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب، والأندلس، حسن المنحى))[4].

ويمكن القول بأن تفسير ابن عطية لم يمحص الإسرائيليات من تفسيره مطلقاً، بل قلل من سردها، ولا يذكرها إلا بقدر الاستشهاد، ويذكرها بصيغ التمريض، وينتقدها أحياناً.

وقد ذكر السيد خليل اختلاف استعمال اللغة، وأثرها في التطور، فأشار إلى ما ذكره ابن خلدون، بقوله: ((وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى شيء من ذلك، حين عرض لاستعمال اللغة، وإن كان قد أكد أصالة هذا التطور، وآثاره القوية في اختلاف استعمالها من بيئة إلى أخرى، فقد ذكر في الفصل الذي عقده عن الأدب، واللغة، ما قد يضيفه استعمال للفظ له، صلة بدلالات شرعية، أو دينية على العمل الأدبي، على إحساس لعملية الجافة، التي بها يجف ماؤه، ويذهب رواؤه))[5].

كما يذكر السيد خليل نقلاً عن ابن خلدون ((في مقدمته، عن تساهل المسلمين في رواية الآثار الدينية المروية عن أهل الديانات الداخلة في الإسلام))[6].

1- دراسات في القرآن، ص150، 151.
2- هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الإشبيلي، فيلسوف مؤرخ، أصله من إشبيلية، ومنشأه بتونس، وُلِّي قضاء المالكية في مصر، اشتهر كتابه التاريخ، وأوله المقدمة، وهي من أصول علم الاجتماع، ومن كتبه أيضاً: شرح البردة، والحساب. الزركلي، الأعلام، 3/ 330.
3- نشأة التفسير، ص53.
4- (ط2، 1988م). لبنان (تحقيق: خليل شحادة)، بيروت: دار الفكر، 1/ 555.
5- دراسات في القرآن، ص58.
6- نشأة التفسير، ص42.

**كتب منوعة:**

1. تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة[1] (ت276هـ)، ينقل السيد خليل نقد ابن قتيبة لتفاسير المعتزلة، فيقول ابن قتيبة: ((وفسَّروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردُّوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نِحَلِهم))[2]. ويعلق السيد خليل بأن هذا النقد مبنيٌّ على اعتبارات لغوية، ودينية، ومتأثر بما كان بين أهل السنة، والمعتزلة من محنٍ مذهبية قاسية[3].

كما ينقل السيد خليل نقد ابن قتيبة لتفاسير الشيعة، حيث قال ابن قتيبة[4]: ((وأعجب من هذا التفسير، تفسير الروافض للقرآن، وما يدَّعونه من علم باطني، بما وقع إليهم من الجفر[5]))).

2. إحياء علوم الدين: للغزالي، يستدل السيد خليل بما نقله عن الغزالي في بيان خطر القُصَّاص[6]، حيث قال الغزالي: ((أما القصص فهي بدعة، وقد ورد نهي السلف عن الجلوس إلى القُصَّاص، وقالوا لم يكن ذلك في زمن رسول اللهﷺ، ولا في زمن أبي بكر، ولا عمر رضي الله عنهما، حتى ظهرت الفتنة، وظهر القُصَّاص))[7].

ينقل السيد خليل عن الغزالي في هذا الكتاب دفاعه عن التفسير بالرأي[8]، فقد قال الغزالي: ((فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير، فهو مخبر عن حدِّ نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم، برد الخلق كافة إلى درجته، التي هي حدُّه، ومحطُّه، بل الأخبار، والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم))[9].

3. القُصَّاص والمُذكِّرين: لابن الجوزي[10] (ت597هـ)، يستدل السيد خليل بهذا الكتاب في انتقاد عمل القُصَّاص، بقوله: ((وابن الجوزي كتب كتاباً سماه القُصَّاص والمُذكِّرين ونقدهم،

---

1- هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل المروزي، وهو نحوي لغوي، أصله من الكوفة، وسكن بغداد، من مؤلفاته: غريب القرآن الكريم، وغريب الحديث، وطبقات الشعراء. أبو البركات، طبقات الأدباء، ص159، 160.

2- (1999م، ط2). لبنان، بيروت: المكتب الإسلامي، ص119.

3- نشأة التفسير، ص84، 85.

4- ص122، 123.

5- يُقال: إنه وعاء من آدم، فيه علم النبيين، والوصيِّين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل. الكُلَيْني، محمد ابن يعقوب (2005م). أصول الكافي. لبنان، بيروت: دار المرتضى، ص172.

6- نشأة التفسير، ص38.

7- (دون). لبنان، بيروت: دار المعرفة، 1/ 34.

8- نشأة التفسير، ص7، 71.

9- 1/ 289.

10- هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد بن علي ابن الجوزي، كان من فقهاء الحنابلة، وإماماً في الحديث، وصناعة الوعظ، من مؤلفاه: زاد المسير في علم التفسير، المنتظم في التاريخ، والموضوعات. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/ 140، 141.

وأبان عن فساد منهجهم في الرواية، وترخُّصهم فيها، وتساهلهم في نقد مروياتهم من هذا القصص، مع ظهور فساده واضطراب أمره))[1].

**كتب المستشرقين:**

1. موسوعة الدين والأخلاق: باللغة الإنجليزية، كتب فيها مقالاً شلاير مارشر (Schleiermacher)[2] (ت1250هـ/ 1834م)، يذكر السيد خليل أن مارشر أول من وضع قواعد لتفسير النص، تتمثل في شخصية صاحب النص، والنص القرآني فريد فهو منزل من عند اللهﷻ، وعامل اللغة، وعنصر الوحدة الأدبية للنص، وأراد مارشر من هذا الأصل، بيان ما تعرض له النص من زيادة، ونقص عبر العصور، والأزمنة، وبيان ما نقله النص من نصوص سابقة، ويكون بالإشارة إلى النص المنقول، وبيان ما إذا نقل لفظياً، أو بالمعنى، وبيان علاقته بالسياق العام، وفي ذلك حتى يتفطن المفسر للنص المنقول، وصحة النقل، وتوثيق النص، وتحريره، والنص القرآني من أوثق النصوص، فقد اتبعت طريقة تعتبر أوثق طريقة في البحث العلمي[3].

ويقول السيد خليل: ((وقد تناول شلاير مارشر عنصر الوحدة الأدبية للنص، وكشف عن أهميتها، وقرَّر في غير تحرُّج، أن الكتاب المقدس تنقصه هذه الوحدة، إذ إنه مجموعة من الكتب، لا يكاد يصل بينهما شيء، يمكن أن يعتمد عليه في تقرير وحدة هذا الكتاب))[4].

ويقول السيد خليل أيضاً: ((لقد حوَّل شلاير مارشر أصول التفسير؛ التي كانت مجموعة من المعارف، والمبادئ التي يتطلبها عرض الفكرة الكامنة في النص إلى فلسفة فهم وتعقل...، وتناول عملية الفهم ذاتها، ولم يكن لديه أي فارق بين الفقرات الصعبة، والسهلة، أي ليس ثمت شيء واضح في ذاته، فلم يقتصر على تفسير الفقرات الصعبة...، ومهمة المفسر في رأيه، أن يفهم الشخصية الدينية للكاتب، كما تظهر في كل كلمة بمفردها، وأن ينتقل من الجزئيات إلى الكليات، واضعاً كل جزئية في مكانها من تلك الكليات، وقد رتَّب على ذلك أن التفسيرات واحدة لا تتغير، بالإضافة إلى كل النصوص، سواء أكانت دينية، أم غير دينية، ومع ذلك فهي تأخذ طابعاً خاصاً لكل كاتب، حتى

---

1- دراسات في القرآن، ص114.

2- هو فريدريك دانيال شلاير مارشر لاهوتي ألماني، وفيلسوف، وعالم بالكتاب المقدس، وهو زعيم المسيحية الليبرالية، اهتم بالتأويل الحديث، تولَّى عدة مناصب منها أستاذ في جامعة هال، وساهم في تأسيس الجامعة الجديدة ببرلين، من مؤلفاته: الإيمان المسيحي، والأخلاق الفلسفية، ودروس في علم الجمال. "شلاير مارشر". 6 مارس 2025م . متاح عبر:
فريدريك شلايرماخر – ويكيبيديا(wikipedia.org)

3- دراسات في القرآن، ص135، 135.

4- المصدر نفسه، ص139.

في الكتاب المقدس ذاته، ولقد كان لهذه الحركة التي قام بها مارشر، أثر خاص في توجيه المحدِّثين من الغربيين، الباحثين عن أصول التفسير، إلى وضع قواعد عامة لتفسير النص، دون نظر إلى الاعتبارات الدينية؛ منتفعين في الوقت ذاته بما قدَّم إليهم العلم من نتائج تجريبية في النفس، والاجتماع))[1].

2. السيادة العربية والشيعة، والإسرائيليات في عهد بني أمية: لفان فلوتن (Van Vloten)[2] (ت1321هـ/ 1903م)، تحدث السيد خليل عن هذا الكتاب، وأن مؤلفه أبان عن اتجاهات بعض علماء الشيعة في التوسع في رواية الإسرائيليات؛ ابتغاء بيان ما في القرآن من إجمال، تتضح فيه وجوه العبرة، وتنكشف به أبعادها[3].

3. المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن: لجولد تسهير (Ignaz Goldziher)[4] (ت1339هـ/ 1921م)، يرى جولد في هذا الكتاب، بأن السبب وراء ضياع تفاسير المعتزلة، هو انصراف الناس عنها؛ لما تحتويه من تحقيقات دقيقة المأخذ[5]، لكن السيد خليل انتقده، ورأى أن هذا تعليل لا يسلَّم له؛ لأن ما بقي من الآثار العلمية للمعتزلة، ليس فيه ذلك التعقيد المزعوم، إضافة إلى أن فقدان المؤلفات، تعرضت لها المؤلفات في التفسير الأثري، وغيرها من المؤلفات على أصول المذاهب الأخرى[6].

كما انتقد السيد خليل جولد في كونه لم يستطع أن يحدد الخطوط العامة التي سارت فيها حياة التفسير القرآني، وأن يردَّ هذا الاختلاف في التفسير إلى منابعه الأصلية، التي صدرت عنها، وهي مصادر المعرفة ووسائل كسبها[7].

---

1- نشأة التفسير، ص19، 20.

2- هو جيرولف فان فلوتن، مستشرق هولندي، تتلمذ علي يد دي خويه، من مؤلفاته: مجيء العباسيين إلى خراسان، وأبحاث في السيطرة العربية والتشيع والعقائد المهدوية في عهد الخلافة الأموية. بدوي، عبد الرحمن (1993م). موسوعة المستشرقين (ط3). لبنان، بيروت: دار العلم للملايين، ص410.

3- دراسات في القرآن، ص114.

4- هو إجْنَتْس جولد تسهير، مستشرق مجري موسوعي، من عائلة يهودية، من مدينة بودابست عاصمة المجر، تعلَّم فيها، وارتحل إلى عدة بلدان منها سورية، وفلسطين، ومصر، ولازم بعض علماء الأزهر، له تصانيف بعدة لغات، تُرجم بعضها إلى العربية، وألَّف في علوم القرآن والفقه الإسلامي، والأدب العربي، من مؤلفاته: الظاهرية مذهبهم وتاريخهم، دراسات إسلامية، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، توفي في بوادبست. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص197 -201.

5- (2021م). من كتاب دراسات حول مذاهب تفسير القرآن الكريم. مصر (ترجمة: علي حسن عبد القادر)، الجيزة: وكالة الصحافة العربية، ص182.

6- نشأة التفسير، ص82.

7- دراسات في القرآن، ص117.

تحدث السيد خليل عن سبب انتشار الإسرائيليات، واستشهد بما لاحظه جولد في كتابه، بأن ((إن الحركة النقدية للمُحدِّثين كانت موجهة إلى أحاديث الحلال، والحرام، أما غيرها من القصص فكانوا يتسامحون فيها))[1].

4. تاريخ القرآن: لنيولدكه (Nöldeke)[2] (ت1349هـ/ 1931م)، تحدث السيد خليل عن طريقة القرآن في اختيار الكلمات المعبرة عن البيئة نفسها، ومقوماتها، وخصائص حياتها الاجتماعية؛ حيث ذكر أن نولدكه لفت إلى هذا الجانب في هذا الكتاب[3].

5. دائرة المعارف الإسلامية، كتب فيها مقالاً كرَّا دي فو (Carra de Vaux)[4] (ت1372هـ/ 1953م)، وقد انتقده السيد خليل فيما ذهب إليه من أن تضمين التفسير كثيراً من الآراء في الفلسفة، والعلم، محاولة جديدة في تجديد التفسير، وذكر السيد خليل أن هذه المحاولة جدُّ قديمة[5].

6. الفكر العربي ومركزه في التاريخ: أوليري (O'Leary)[6] (ت1376هـ/ 1957م)، أشار السيد خليل إلى أن أوليري ذكر أن المعتزلة[7] تأثَّروا بمؤثرات مختلفة، كالتأثر بالفلسفة اليونانية، والمسيحية، وأن المعتزلة هم الفرقة الإسلامية الأولى التي طبقت العلم اليوناني على الحياة، والطبيعة بعامة، فقد توسعوا في البحث في حرية الإرادة، والدعوة إلى استعمال العقل[8].

---

1- نشأة التفسير، ص42.

2- هو تيودور نيولدكه، مستشرق ألماني، مطَّلع على الأدب اليوناني، ومهتم بالمخطوطات العربية، والشعر العربي القديم، والنحو العربي، والنحو المقارن للغات السامية، ومتقن لعدة لغات، تحصل على الدكتوراة الأولى في بحث حوله تاريخ القرآن، من مؤلفاته: أبحاث لمعرفة شعر العرب القدماء، ونحو العربية الفصحى، وأبحاث عن علم اللغات السامية. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص595 -297.

3- دراسات في القرآن، ص25.

4- هو برون ديرناد كرّا دي فو، مستشرق فرنسي، متحصل على شهادة في الهندسة، لكنه تفرغ للخدمات الاجتماعية، وللأشعار، وللبحث التاريخي، وكان أحد مؤسسي مجلة الشرق المسيحي، واهتم بتاريخ العلوم عند العرب، من مؤلفاته: مفكرو الإسلام، عقيدة الإسلام، والغزالي. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص462.

5- نشأة التفسير، ص90.

6- هو دي لاسي إيفانز أوليري، مستشرق بريطاني، اهتم بعلوم الاستشراق عامة، والقبطيات بصفة خاصة، درس بجامعة لندن، وأصبح أستاذاً في جامعة بريستول، وخدم في القوات المسلحة البريطانية أثناء احتلالها لمصر، من مؤلفاته المترجمة: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، جزيرة العرب قبل البعثة، قديسو مصر. "دي لاسي إيفانز أوليري. عالم علوم الاستشراق والقبطيات الشهير صاحب كتاب قديسو مصر. إعداد: ماجد كامل". 5 مارس 2025، متاح عبر:
https://www.copts-united.com/Article.php?I=4235&A=609187

7- (1982م). لبنان (ترجمة: إسماعيل البيطار)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص109 وما بعدها.

8- نشأة التفسير، ص81.

كما تحدث السيد خليل أن الإعجاز عاش أول حياته في أكناف المتكلمين، وعلى عين منهم، إذ كانوا يومئذ يمثلون جبهة الدفاع عن الإسلام، بما يثار حوله من شكوك، وما يتعرض له كتابه من هجوم، والمتكلمون لم يكونوا بمعزل عن التيارات الفكرية الجديدة، بل درسوها، وعاشوا فيها، وشاركوا في إنمائها، وقد ذكر أوليري هذه المشاركة[1].

7. الأسلوبية وعلم الدلالة: لأولمان (Ullmann)[2] (ت1396هـ/ 1976م)، أشار السيد خليل أن ((دراسة النص القرآني أثارت مشكلة المعنى، وعلاقتها باللفظ الدال عليها، والواقع أن هذه المشكلة شغلت الدارسين قديماً، وحديثاً...، وقد استطاع العالم اللغوي أولمان أن يناقش هذه المسألة، وأن يخلص إلى كيفية تحديد العلاقة بين اللفظ والمعنى))[3]، وفي هذا ينقل عنه خليل قوله: ((إن المعنى هو العلاقة بين اللفظ والمدلول، وهي علاقة تمكِّن كُلّاً منهما من استدعاء الآخر، وقد ترتب على ذلك أن الكلمات لفظ، ومدلول، ومعنى، وأن المعنى هو هذه العلاقة بين اللفظ، والمدلول))[4].

8. تاريخ الأدب اليوناني: لروز (Rose)[5]، أثنى السيد خليل عليه، فقد كشف عن مناهج المعرفة وطرائقها، فلم يحصرها في النص، بل عرض لها من حيث إنها تمثل المناهج التي تتبع في كسب المعرفة عن طريق النصوص المروية بعامة[6].

من الملاحظ على السيد خليل أنه وقف موقفاً مؤيداً عند استشهاده بكتب المستشرقين، إلا انتقاده لما ذهب إليه جولد تسهير، وكرَّا دي فو، الذي سبق ذكره.

1- المدخل إلى البلاغة، ص93، 94.
2- هو ستيفن أولمان، مستشرق مجري، مهتم بفقه اللغة، وعلم الدلالة، درس في جامعة أوتفوش لوراند، من مؤلفاته: دور الكلمة في اللغة، والأسلوبية وعلم الدلالة. "ستيفن أولمان". 6 مارس 2025م. متاح عبر: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D9%81%D9%86_%D8%A3%D9%88%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86
3- البلاغة أصلها وأصولها، ص22.
4- المصدر نفسه، ص23.
5- هو هارولد جاي روز، باحث بريطاني متخصص في الدراسات الكلاسيكية، والأدب اليوناني، والروماني. وكتابه أحد المراجع المهمة في هذا المجال، حيث يتناول تاريخ الأدب اليوناني منذ بداياته حتى العصر الهلنستي والروماني. ChatGPT. "إجابة حول هارولد جاي روز." OpenAI، 6 مارس 2025. متاح عبر: https://chat.openai.com.
6- دراسات في القرآن، ص117.

# الفصل الثاني

# آراؤه في التفسير والتأويل

## آراؤه في التفسير والتأويل

### رؤيته في تفسير النص الديني وتأويله:

النص في اللغة الرفع، من نصَّ الحديث إليه، أي رفعه[1]، واصطلاحاً هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، وهو ما لا يحتمل إلا معنىً واحداً، أي لا يحتمل التأويل[2]، وبهذا فهو المبيَّن عند الأصوليين، خلافاً للظاهر، الذي يظهر فيه أحد المعنيَيْن على الآخر، وخلافاً للمجمل أيضاً، الذي يدلُّ على معنيَيْن فصاعداً، من غير ترجيح[3].

يذكر السيد خليل أن النص في اللغات الأوروبية (Text) معناه ينسج أو يؤلف أو يبني، وهذه اللفظة أخذت تتدرج في الاستعمال، فقد دلَّت على العمل العقلي أو الأدبي المعبر عنه بألفاظ لم يَنَلْها شيء من التغير أو التبديل في مادتها وصورتها، وهي تتطلب تفسيراً، أو بياناً، ثم أصبحت تدل على القطعة من الكتاب المقدس، كما أصبحت تدل على كتابة المخطوطات، قبل ظهور الطابعات[4].

كما عرَّف النص في اللغة العربية بمعنى الرفع، ومنه نص الحديث، أي رَفْعِه إلى قائله، ثم استُعمل على كل قولٍ ورد بلفظه، ولم يتبدل منه شيء، ثم أصبح مصطلحاً خاصاً عند الأصوليين يفرّقون بينه وبين الظاهر، ومن بين اطلاقات علمائهم على كلمة النص أنه اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره، ثم توسع الناس في مفهومه حتى أُطلق على كل قطعة تحتاج إلى شرح، وتفسير[5]. وبهذا فإن كلمة النص في كلا اللغتين (اللاتينية والعربية) أُطلقت على القطعة التي تحتاج لبيان وتفسير.

ذكر السيد خليل أن الفيدا كتاب مقدس عند البراهمة الهنود، وهو كلام خرج من فم بُرهم، ونسبوه إلى الله ﷻ، فأصبح معظمهم يتلونه دون أن يفهموا تفسيره، كما ظهر التحرج من تفسيره، إلى أن تصدَّى لتفسيره أحد علمائهم، ثم بعد ذلك تعددت التفاسير، وظهر الخلاف بينها، كما أن الخلاف امتدَّ إلى السبب وراء إعجازه هل بالصرفة، أو سوى ذلك[6]!

---

1- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (2008م). القاموس المحيط. مصر، القاهرة: دار الحديث، مادة نصص، ص1615.
2- الجرجاني، التعريفات، 632/1.
3- الغزالي، المستصفى، ص187.
4- نشأة التفسير، ص7، 8.
5- دراسات في القرآن، ص108.
6- نشأة التفسير، ص12، 13، 32.

وذكر أن الأفِستا[1] كتاب مقدس عند الفرس جاء به زَرَادِشت (Zarathustra)[2] (ت600 ق م)، وهو معروف بالزمزة عند عوام الناس، حيث جاءهم بلغة يعجزون عن إيراد مثلها، ولا يدركون مرادها، فعمل لهم تفسيراً سمَّاه بازند، ثم عملوا تفسيراً لتفسيره أسموه بزدة بعد وفاته[3].

كما ذكر أقدم محاولة للتفسير[4] قام بها رجال الكهنوت عند المصريين القدماء حين شقَّ عليهم فهم بعض النصوص في كتاب الموتى[5]، ومشكلة تعدد الآلهة استعانوا ببعض الكتابات الدينية التي وضعت منذ آلاف السنين، ثم فسَّر البراهمة[6] كتابهم الفيدا، ووضع زَرَادِشت تفسيراً لكتابه الأفِستا، وكذا اليهود فلم يكتفوا بالتفسير فقط، بل وضعوا قواعداً له[7]، وهذا ما فعله إكليمنضس (Clemens)[8] (ت215م)، ثم جاء مَن بعده، ووضعوا قانوناً سُمي بقانون الإيمان لتفسير كتابهم،

1- الأفِستا: هي الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، وهو موسوعة الحضارة، والثقافة للشعوب الكردية، والفارسية الطاجيكية، والأفغانية ،وغيرها. عبد الرحمن، خليل (2008م). أفِستا (ط2). سورية، دمشق: روافد الثقافة والفنون، ص7.

2- هو زَرَادِشت بن بوروز هازيو من قبيلة اسبتمان، وُلد ببلاد فارس حوالي 660 قبل الميلاد، وهو صاحب شريعة المجوس، ويطلق عليها الديانة الزرداشتية. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (1997م). الفهرست (ط2)، لبنان (تحقيق: إبراهيم رمضان)، بيروت: دار المعرفة، ص24؛ مظهر، سليمان (1995م). قصة الديانات. مصر، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص282.

3- نشأة التفسير، ص13، 14.

4- المصدر نفسه، ص10-16.

5- كتاب الموتى: هو مصطلح أطلقه العلماء تجاوزاً على مجموعة من النصوص الجنائزية المصرية القديمة، اكتُشفت بداية القرن التاسع عشر، أغلبها من الرقي، والتعاويذ، وغير ذلك، فكانت توضع مع المومياء وفوق التابوت، وصاحَبَها صوراً ورسوماً مما سهَّل فهمها. إمام، عبد الفتاح إمام (دون). معجم ديانات وأساطير العالم. مصر، القاهرة: مكتبة مدبولى، 218/1، 219.

6- البراهمة: هي أعلى طبقة اجتماعية في الهندوسية، وهي طبقة الكهنة، ويرجع سبب وضعهم الرفيع إلى أن الفيدا قسَّم السكان إلى أربعة طوائف مغلقة. المصدر نفسه، 1/ 220، 221.

7- هذه القواعد تبين كيف يحشر المفسر معنى آخراً في النص، كما تحتوي على الجدلية، وأساليب الجمع بين فقرتين، والاختصار، والقيمة العددية للحروف، وغير ذلك. السيد خليل، نشأة التفسير، ص14.

8- هو تيطمس فلافيوس إكلمينضس الإسكندري القديس، هو أب الفلسفة المسيحية الإسكندرانية، وكان متمرناً في الكتب المقدسة، ارتحل بين البلدان كثيراً، حتى استقر في الإسكندرية، وتتلمذ على بنتينوس، ثم هرب إلى فلسطين، وسورية من اضطهاد سويرس، من مؤلفاته: نصائح لليونانيين، وفيه دعوة لترك الوثنية، والمعلم، وفيه دعوة لتحويل الإيمان إلى عمل، والمتفرقات، وتحدث فيه عن المعرفة الروحية. ملطي، يعقوب، وحليم، يوسف (دون). قاموس القديسين. مشروع الكنوز القبطية. (دون ذكر معلومات النشر)، أ/ ص267 -269.

ويعتبر أوريجين (Origen)[1] (ت253م) أول مسيحي وضع نظرية في التفسير[2]، كما ترك أوغسطين (Augustinus)[3] (ت430م) بعض القواعد في التفسير[4].

ذكر السيد خليل أن التفسير عند اليهود قام على المرويات، بالإضافة للمعارف الأخرى، فقد كانت حركة جمع التلمود هي عبارة عن جمع الأحكام العملية التي يمكن استخلاصها من التوراة؛ لذلك يرى أن طائفة المفسرين للتوراة تأتي بعد طائفة الأحبار، وهم رجال الفقه[5].

وتفسير النص الديني عند اليهود طوَّر التأويل، فعندما قُرئت التوراة في ضوء الفلسفة على يد فيلون (Philo)[6] الإسكندري، وصار الفلاسفة من بعده يشرحون النص الديني بطريق التأويل، وكانت في الإسكندرية مدرسة هذا التقارب بين الفلسفة، والنص الديني ليس في التوراة فحسب، بل بينها وبين الأناجيل على يد إكليمنضس الإسكندري، أوريجين، أفلوطين الذي مزج الفكر الأفلاطوني بالفكر الديني بطريق التأويل.

ولقد كان فيلون من قبل ينظر إلى تفسير النص الديني للتوراة على أنه كالجسم في فهمه الحرفي، وأنه كالروح في مدلوله التأويلي[7]، وكان يقصد من وراء تأويله تنزيه الله ﷻ عن التشبيه بالمخلوقات، فهو القائل: ((الله لا يأخذه الغضب، ولا يندم، ولا يتكلم بحروف وأصوات، وليس له مكان خاص يَقَرُّ فيه))[8].

---

1- كان رائداً في تفسير الكتاب المقدس، وتولى إدارة مدرسة الموعوظين في الإسكندرية، واهتم بالبحث العلمي في الكتاب المقدس، والتعليم المسيحي العالي، ثم انتقل إلى قيصرية فلسطين، من مؤلفاته: سلسة مواعظ في الكتاب المقدس، النقد النصي للعهد القديم، ملخص فلسفي ولاهوتي. حمْوي، صبحي اليسوعي الأب (1998م). معجم الإيمان المسيحي (ط2). لبنان، بيروت: دار المشرق، ص77، 78.

2- ربط نظريته بأن الإنسان مؤلف من ثلاثة جواهر: جسد، ونفس، وروح، وهذه الجواهر الثلاثة هي معانٍ نزل الكتاب لمعالجتها. السيد خليل، نشأة التفسير، ص15.

3- هو أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، وُلد في قرطاجة، اعتنق المذهب المانوي ثم عاد إلى المسيحية، فتولَّى عمدة أسقف ميلانو وغيرها من المناصب، حارب مذاهب المانويّين، والدوناطيّين، والبيلاجيّين، وأنشأ جماعة المتوحّدين، وله نظرية في القدر، من مؤلفاته: مناجيات النفس ومدينة الله والاعترافات. حموي، معجم الإيمان المسيحي، ص80، 81.

4- من هذه القواعد: يجب معرفة معنى الآية الحقيقي من المجازي، وتفسير القضايا المبهمة بالواضحة، وجاز فهم معنى أو أكثر للآية الواحدة، وعدم الاعتماد على العقل البشري وحده في التفسير. السيد خليل، نشأة التفسير، ص16.

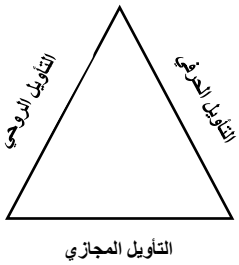
5- المصدر نفسه، ص97.

6- هو فيلون اليهودي، أو الإسكندري، يهودي الأصل، عاصر الجيل المسيحي الأول، وأثَّر أسلوبه التفسيري الرمزي التمثيلي، وإلهامه الأفلاطوني الجديد في آباء الكنيسة اليونانية، وله مؤلفات في التاريخ الكتابي. حموي، معجم الإيمان المسيحي، ص363.

7- موسى، محمد يوسف (2017م). بين الدين والفلسفة. مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ص116.

8- المصدر نفسه، ص108.

لكنه بالمغالبة بالتأويل المجازي أخرج التوراة عن كونها كتاباً دينيّاً يخاطب عامة الشعب إلى غانوصيات[1] باطنية، مفرطة في المجازية، مع أنه ادَّعى أن التأويل عنده يتمثل في ثلاثة اتجاهات: التأويل الحرفي، الروحي، ثم التأويل المجازي، بشكل مثلث على الصورة الآتية:




وهو كثيراً ما يلجأ إلى التأويل من غير ضرورة، كادِّعائه تنزيه الذات الإلهية، عمَّا لا يليق بجلالها من ذكر أمور تافهة، مثل ما ورد في التوراة: ((إن ارتهنت ثوب صاحبك إلى غروب الشمس تردَّه له؛ لأنه وحده غطاؤه، هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام؟))[2].

فيقول فيلون: ((ولكن كيف؟ هل يُعنى الله بمثل هذه التفاصيل التافهة))، ثم يقول: ((إن أبطأ الأذهان إدراكاً وفهماً، لا يرى أن وراء الخوف معنى آخر، يُبيَّن بالتأويل الحق المجازي))[3].

ومع أن كثيراً من الفلاسفة أيَّدوا فيلون في تأويله المجازي المفرط، فإن بعضهم رفضه، ورأى فيه اعتداءً على مفهوم النص الديني، منهم: باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza)[4] (ت1088هـ/ 1677م)، الفيلسوف الهولندي، الذي كان يرى أن التوراة يجب أن تفسر بالتوراة نفسها، لا بالفلسفة اليونانية، أو غيرها من الفلسفات الأخرى[5].

ذكر السيد خليل أن أصحاب النظريات اشترطوا لتفسير شرائع موسى فهم أربعة معانٍ، وهي المعنى المادي، والروحي، والنفسي، والعقلي في تفسير الكتاب المقدس[6]، وهناك من يقول: إنه

---

1- الغانوصيات: مصطلح يوناني، وهي بمعنى المعرفة الباطنية في التصوف الإسلامي، فلا تكتفي بظواهر النصوص، بل تلجأ إلى المجاز العقلي، والجهد التأويلي، وبهذا فهم يعتمدون على التأويل الرمزي المجازي. السواح، فراس (2004). الوجه الآخر للمسيح. سورية، دمشق: دار علاء الدين، ص66.

2- الكتاب المقدس (الإصدار الثالث، 2001م). مصر، القاهرة، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح 22، عدد: 26، 27، ص91.

3- محمد موسى، ص108.

4- هو باروخ سبينوزا، وُلد بهولندا من أسرة يهودية، درس اللغة العبرية، والتوراة، والتلمود، والفلسفة اليهودية، وعلوم الطبيعة، والهندسة، ولُقِّب بالقديس المدني، من مؤلفاته: إصلاح العقل، والرسالة اللاهوتية السياسية، وأهم كتبه الأخلاق. عَوَيضة، كامل محمد (1993م). باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ص47، 49.

5- محمد موسى، ص114.

6- دراسات في القرآن، ص124.

يصح فهم معنى، أو أكثر للكتاب، وهذا موجود عند المسلمين؛ بما يعرف بالظاهر، والباطن، والحد، والمُطَّلع[1]؛ فالحياة الدينية تسير على نواميس واحدة، كما أن التفسير القرآني يحتاج لفيض من الدقة، والتمحيص، فعملية التفسير شاقة وعسيرة، فالمفسر لا بد أن تتوافر فيه طاقات كبيرة، ونفاذ البصيرة، وغير ذلك؛ لذا كانت ثقافة المفسر أكثر تنوعاً، وأغور عمقاً، مرتكزاً على أسس ثابتة، أولها علمه باللغة التي كتب بها النص وكيف درسها أصحابها، ومعرفة مناهجهم، وطرائقهم فيها، كما أن مفسر النص القرآني يحتاج من ناحية تاريخية إلى فهم أن القرآن نزل في بضع وعشرين سنة، وأنه كان للنبيﷺ كتَّابٌ للوحي، وأن ترتيب الآيات في السور توقيفي، وأما ترتيب السور فمردُّه إلى الاجتهاد؛ لذا اختلفت مصاحف الصحابةﷺ، وأن القوم اصطلحوا على تسمية ما نزل قبل الهجرة بالوحي المكي، وما نزل بعدها بالوحي المدني[2].

لكن ما ذكره السيد خليل من أن ترتيب السور اجتهاديٌّ، وليس توقيفيّاً، فيه خلاف بين العلماء، فمن القائلين بأن الترتيب بين السور توقيفي: ابن الزبير الغرناطي[3] (ت708هـ)، واستدل بما رُوي أنه «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِﷺ بِالسَّبْعِ الطِّوَالِ فِي رَكْعَةٍ»[4]، وبما رُوي عن ابن مسعودﷺ قال: «فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ [الإسراء]، وَالكَهْفِ، وَمَرْيَمَ: إِنَّهُنَّ مِنَ العِتَاقِ الأُوَلِ، وَهُنَّ مِنْ تِلاَدِي»[5]، ومن القائلين

1- الظاهر: هو ما ظهر في التلاوة، والباطن ما بطن من تأويله، والحد والمطلع: يعني أن لكل حدٍّ من حدود الله مقدراً من ثوابه وعقابه، يُعانيه في الآخرة ويطلع عليه. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (2000م). جامع البيان في تأويل القرآن. لبنان (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 72/1.

2- السيد خليل، نشأة التفسير، ص5، 70؛ السيد خليل، دراسات في القرآن، ص15، 16، 20.

3- هو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، برع في النحو والقراءات، وتفرَّد بالسنن لكبرى للنسائي عن أبي الحسن الشاري. أبو العماد، شذرات الذهب، 8/ 31.

4- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (1409هـ). مصنف ابن أبي شيبة. السعودية (تحقيق: كمال الحوت)، الرياض: مكتبة الرشد، كتاب الصلوات، باب في الرجل يقرن السور في الركعة من رخَّص فيه، رقمه 3699، 1/ 323. في سند هذا الحديث، محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وهو سيء الحفظ، مضطرب الحديث. المزي، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن (1980م). تهذيب الكمال في أسماء الرجال. لبنان (تحقيق: بشار عواد)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 25/ 624؛ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1986م). تقريب التهذيب. سورية (تحقيق: محمد عوامة)، دمشق: دار الرشيد، ص493.

5- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (1422هـ). صحيح البخاري. لبنان (تحقيق: محمد زهير الناصر)، بيروت: دار طوق النجاة، كتاب تفسير القرآن، باب تفسير سورة بني إسرائيل، رقمه 4708، 6/ 82.

بهذا الرأي من المُحدِّثين[1] البيهقي[2] (ت458هـ)، ومن النحاة النحَّاس[3] (338هـ)، وأبو بكر الأنباري.

واختار بعضهم أنه ترتيب توفيقي اجتهادي، منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني من علماء القرآن، وأحمد بن فارس[4] (ت390هـ) من علماء اللغة، وحجتهم اختلاف الصحابة في ترتيب مصاحفهم[5]، وهذا ما ذهب إليه السيد خليل.

هذا الرأي مرجوحٌ، والراجح أنه توقيفيٌّ[6]، بوحي من اللهﷻ، يقول سعيد فاندي: ((والقول أن الترتيب بين السور بأمر من الله أوثق، وأوفق؛ لأنه يدعم تسلسل المقاصد بين السور، وتآخي الأغراض، ويشهد له ما في أوائل السور، وأواخرها من التآلف المحكم بينها))[7].

ولعل السبب الذي دعا السيد خليل إلى اختيار الرأي المرجوح، دون الراجح تأثُّره بنظرية إعادة ترتيب القرآن على وفق أسباب النزول، هذه الرؤية التي اقتبسها من أستاذه الخولي[8]، على الرغم من تعلق المستشرقين بها، ومستندهم أن من الصحابة من كتب السور في المصحف على تاريخ النزول، فقدَّم المكي على المدني، ومنهم من جعل أوله سورة العلق[9].

1- ابن النديم، الفهرست، ص41 وما بعدها.
2- هو أبوبكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، من أئمة الحديث والفقه الشافعي، له مؤلفات كثيرة في نصرة المذهب الشافعي، كالمبسوط في جمع نصوص الشافعي، ومناقب الشافعي، ومن مؤلفاته أيضاً: السنن الكبرى، والصغرى، والأسماء والصفات، والترغيب والترهيب. أبو العماد، شذرات الذهب، 5/ 248 -250.
3- هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل الصفار المصري، المعروف بالنحَّاس، من علماء النحو والتفسير، من مؤلفاته: إعراب القرآن، وتفسير القرآن، والناسخ والمنسوخ، وتفسير أبيات سيبويه. أبو البركات، طبقات الأدباء، ص217، 218.
4- هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد الرازي اللغوي، كان مقيماً بهمذان، وكان إماماً في اللغة وعلوم شتَّى، من مؤلفاته: المجمل في اللغة، وحلية الفقهاء، ومسائل في اللغة، ورسائل أنيقة. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/ 118، 119.
5- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (2006م). الإتقان في علوم القرآن. مصر (تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي)، القاهرة: دار الغد الجديد، 1/ 176 وما بعدها.
6- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (دون). أسرار ترتيب القرآن. الجزائر، الجزائر العاصمة: دار الفضيلة، ص47.
7- دراسات في الإعجاز(2012م). ليبيا، غريان: منشورات جامعة الجبل الغربي، ص94.
8- الخولي، أمين (2003م). مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. مصر، القاهرة: مكتبة الأسرة، ص232، 233.
9- السيوطي، الإتقان، 1/ 177.

**رؤيته في تفسير النص القرآني وتأويله:**

التفسير مشتق من الفَسَر وهو الإبانة، وكشف المغطَّى[1]. وإلى هذا التعريف ذهب السيد خليل، وذكر بأن القرآن استعمل هذه المادة بمعنى البيان، والكشف في موضع واحد في القرآن[2] كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[3]. والتفسير في الشرع: ((توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالةً ظاهرة))[4]، وعرّف _أيضاً_ بأنه ((علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية، والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالةُ التركيب، وتَتِمَّات لذلك))[5]، إن التفسير عند الغربيين كما قال السيد خليل، يعرَّف بأنه: ((عملية القصد منها الإضافة إلى النص الأول من جهة، ثم إعطاء هذا النص معنى جديداً من جهة أخرى))[6]. وذكر السيد خليل أن دراسة التفسير في الكتب السابقة يصل إلى معرفة الآثار التي تركتها في مناهج التفسير القرآني، ومعرفة الأصول العامة المشتركة بين هذه المناهج، كما أن التفسير بصفة عامة يجري على خطوط متشابهة؛ للوصول إلى أهداف معينة، إلا أن التفسير الديني يحتاج إلى بيان من نوع خاص يتلاءم وقداسة الكتاب؛ لاستشفاف معانٍ أخرى تضاف إلى نصه، ويسهل تطبيقها على مشكلات الحياة[7].

ويقول السيد خليل: إن ((المتشابه ظاهرة مشتركة بين الكتب الدينية جميعاً، ولذلك كانت الحاجة إلى تفسيرها، وبيان ظروفها، وقيام طائفة خاصة على تفسيرها، وتحرجها من ذلك العمل ظاهرة مشتركة أيضاً))[8]، ويستشهد السيد خليل على ذلك ، بقوله: ((إن الأفِستا لمَّا أتى بها زَرَادِشت لم يستطع أن يفهما كثير من الناس؛ لما فيها من آيات تتعرض لمشكلات دينية، تولَّى تأويلها زَرَادِشت...، وهذا العمل نفسه من جانب زَرَادِشت صاحب الأفِستا قوي الشبه بالعمل الذي قام به الرسولﷺ في تفسير بعض الآيات القرآنية))[9]، ويقول أيضاً: إن ((التحرج الذي وجدناه عند

1- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة فسر، ص1246.
2- نشأة التفسير، ص26؛ دراسات في القرآن، ص109.
3- الفرقان: 33.
4- الجرجاني، التعريفات، ص63.
5- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. لبنان (تحقيق: صدقي جميل)، بيروت: دار الفكر، 1/ 26.
6- نشأة التفسير، ص9.
7- المصدر نفسه، ص4، 30، 31.
8- المصدر نفسه، ص32.
9- المصدر نفسه.

المسلمين، من إحجامهم عن تفسير القرآن قد وجدناه عند البراهمة...، وأن التفسير في الكتب السابقة على القرآن، لم يكن مباحاً لكل من أرداه، بل تفردت به طائفة خاصة منهم، كذلك كان هذا في الإسلام، فقد تميزت طائفة من الصحابة بتفسير القرآن، وكان من أستفهم عليه شيء رجع إليهم، فاستوضحهم ما يريد))[1].

في تلك المقاربة بين متشابه القرآن، وما ورد في كتاب زَرَادِشت، تجاوز من السيد خليل، حيث إن متشابه القرآن ليس من الغموض، الذي يتشابه مع تلك الكتب القديمة الغنوصية، بل هو تشابه مفسَّر على وفق توجيهات النبيﷺ، وهو راجع إلى الاشتراك اللفظي، أو تعدد المعاني بين الإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، ممَّن هو من طبيعة الكلام البليغ، كما أن متشابه القرآن يُحمل على محكمه، فهو يُبيِّن بعضه بعضاً.

وقد تعرَّض إلى النقد من فضل عباس[2] (ت1432هـ/ 2011م)؛ لتشبيهه بين العمل الذي قام به زَرَادِشت، وما فسَّره النبيﷺ لأصحابه من الآيات القرآنية، فقد ذكر أن هذا التشبيه غير مهذَّب، فالأفِستا لم يفهمها الناس، بخلاف القرآن فقد تأثَّر به حتى من أصروا على الكفر، فهناك فرق بين كلام لا يُفهم ويحتاج لشرحٍ فهو يشبه الألغاز، وبين كلام يُفهم لأول وهلة، ويَسحر بيانه الألباب والمشاعر[3].

كما أن السيد خليل ربط ظهور التفسير الأثري بالتحرج من التفسير، وأن هناك تفاوتاً في فهم القرآن عند نزوله، إلا أن الفاضل ابن عاشور[4] (ت1390هـ/ 1970م) ربط ظهور التفسير واتجاهه الأثري بسببَيْن: إن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، فكانت الحاجة لمعرفة الترتيب التاريخي معرفة نقلية، والسبب الآخر: إن دلالة التركيب يتبعها معانٍ قد تكون محل إجمال، أو إبهام، فتحتاج

1- المصدر نفسه، ص32، 33.

2- هو أبو محمد فضل حسن عباس، أردني من علماء التفسير، وعلوم القرآن، وُلد بفلسطين، وتخرَّج من الأزهر، وعُيِّن أستاذاً في الجامعة الأردنية، من مؤلفاته: إعجاز القرآن، والقصص القرآني، واتجاهات التفسير ومناهج المفسرين. يُنظر: المكتبة الشاملة.

3- عباس، فضل حسن (2016م). التفسير والمفسرون في العصر الحديث. الأردن، عمَّان: دار النفائس، 190/1، 459، 460.

4- هو محمد الفاضل بن محمد الطاهر بن الصادق عاشور، ابن المفسر الطاهر بن عاشور، من كبار العلماء في تونس ومفتيها، وكان عميداً لكلية الشريعة وأصول الدين في جامعة الزيتونة، من مؤلفاته: التفسير ورجاله، الاجتهاد ماضيه وحاضره، والمصطلح الفقهي في المذهب المالكي. العقيل، عبد الله (2008م). من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة (ط7). مصر، القاهرة: دار البشير، ص948 -950.

لبيانٍ وتعيينٍ؛ فلهذا لم تكن الحاجة إلى التفسير حاجة أصلية بل عارضة، ولم يتعذر على أحدٍ فهمه، أو إدراك مقاصده، ومعانيه[1].

تناول السيد خليل أصول التفسير عند الغربيين في العصر الحديث بحديثه أن مارشر حوَّل أصول التفسير إلى فلسفة فهم وتعقل، فمهمة المفسر أن يفهم الشخصية الدينية للكاتب في كل كلمة بمفردها، وهذا كان له الأثر في توجيه الباحثين الغربيين إلى وضع قواعد عامة لتفسير أي نص: وهي أن التفسيرات الأساسية تقتضي اتصال روحي بين القارئ والنص، فاستوجب على المفسر ثلاث خطوات الفهم، ثم التفسير، ثم النقد، وأن التفسيرات العامة تقتضي تحديد النص الأصلي، وملاحظة اختلاف المعنى باختلاف الاستعمال، وغير ذلك، وأن التفسيرات الخاصة هي الأصول العامة عند تطبيقها على مجال خاص، كالكتب المقدسة، فتحتاج تطبيقاً متميزاً لهذه الأصول[2]، أما بالنسبة لتدوين قواعد التفسير القرآني فأوَّل هذه المحاولات ما قام به الشافعي في رسالته بحديثه عن القرآن وعلومه، ثم أول المحاولات الجادة من المفسرين ما قام به الراغب الأصفهاني في مقدمة تفسيره، كما أن الزركشي[3] (ت794هـ) ضبط هذه القواعد بدقة وأصالة[4].

ذكر السيد خليل أن النص القرآني نص إلهي، امتاز بأنه صادر عن الغيب، نزل على صاحب الرسالة محمدﷺ، يعرض ما تعارفت عليه بيئتهم بإيجاز؛ قاصداً المقارنة بين ما جاء به من أحكام، وشرائع، وبين ما كانوا عليه؛ ممَّا اضطربت به حياتهم، وفسدت به فطرتهم، كما أنه لا يحدُّه زمان، ولا مكان، فلم يكن نصّاً بيئياً، إلا من حيث الظواهر اللغوية، والخصائص التركيبية، باعتباره نزل بلغة عربية لها أسلوبها وطريقة بنائها، إلا أنه خالف ما أَلِفته العرب من الأنواع الأدبية؛ لذا قسَّم ابن خلدون الكلام إلى شعر، ونثر، وقرآن، كما أنه لم يلتزم بالترتيب الموضوعي، أو النوعي، عمَّا كان معروفاً في الكتب الدينية السابقة، بل اتَّخذ أسلوباً خاصاً لعرض الفكرة، وصياغتها، فقد مزج الفكرة الواحدة بغيرها مزج الحياة[5].

1- التفسير ورجاله (ط2، 1997م). مصر، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ص10، 12 وما بعدها.
2- نشأة التفسير، ص19-25.
3- هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ولد بمصر، من علماء الأصول وفقهاء الشافعية، له عدة مؤلفات، منها: البرهان في علوم القرآن، لقطة العجلان في الأصول. ابن حجر، الدرر الكامنة، 5/133-135؛ الزركلي، 6/60.
4- دراسات في القرآن، ص131-132.
5- المصدر نفسه، ص17، 18.

تحدث السيد خليل أن حركة التطور في تفسيرات الكتب السابقة هي نفس درجات التطور في تفسير القرآن، مما يدل على أن التفسير ظاهرة مشتركة في جميع الأديان، وأنه سار على خطوط واحدة[1].

ويُردُّ على السيد خليل بأن التفسير في الكتب السابقة حدث على أيدي فلاسفة لا علم لهم بالدين، وهذا ما ذكره السيد خليل نفسه بأن محاولة إدخال الفلسفة وبعض النظريات في تفسير التوراة، كان على يد الفيلسوف فيلون، وغيره[2]، بخلاف التطور في التفسير القرآني فحدث على أيدي علماء المسلمين المتمسكين معظمهم بالأثر.

كما يعقد السيد خليل مشابهة بين المسلمين، واليهود في تعدد وجوه المعاني القرآنية، كتعدد وجوه تفسير شرائع موسىعليه السلام، مستشهداً بما ادَّعاه بعض المتصوفة، والشيعة من أن القرآن له ظاهر، وباطن، وحدٌّ، ومطلع، وهو ادِّعاء باطل عند عامة المفسرين المسلمين، وهو من حديث موضوع على النبيﷺ.

تعرض السيد خليل إلى الحديث عن اتجاهات التفسير، وأنها عُرفت منذ عهد النص الهومري[3]، فقد ظهرت الرمزية والتمثيلية والعقلية عندهم، كما أن الاتجاهات أصبحت واضحة في اليهودية فنشأت الحلقة[4]، والهجَّاده[5]، وكذلك في المسيحية فقد عُرف عندهم المستند الديني في العهد القديم، والعهد الحديث، أما بالنسبة لتفسير النص القرآني ظهرت عدة اتجاهات فيه كالتفسير البياني[6]، والتفسير العلمي[7]، وهذه الاتجاهات التي ظهرت في تفسير النص القرآني أنتجتها

1- نشأة التفسير، ص100، 101.
2- المصدر نفسه، ص16، 98.
3- النص الهومري: هو عبارة عن مجموعة نصوص أدبية غربية تعرف بديوان هوميروس، أشهرها الإلياذة والأوديسة، سميت بذلك نسبة إلى مؤلفها هوميروس المؤرخ، والشاعر الإغريقي، الذي عاش قبل الميلاد بحوالي: 850 سنة. هوميروس الإلياذة (دون). مصر (ترجمة: سليمان البستاني)، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ص11، 12، 28، 30.
4- الحلقة مفرد حلقات، وهذه الحلقات هي المكون للتلمود، والتي من خلالها دونت نقاشات الحاخامات حول الشريعة اليهودية. إبيش، أحمد (دون). التلمود. سورية، دمشق: دار قتيبة، ص23.
5- الهجَّاده: هي ((كلمة عبرية تدل في الدين اليهودي على الشرح الأخلاقي لنص من نصوص الكتاب المقدس، وهي تختلف عن الشرح القانوني)). حموي، معجم الإيمان المسيحي، ص533.
6- التفسير البياني: هو من التفاسير اللغوية ((ويتعلق بتركيب القرآن ولغته من حيث الحقيقة، والمجاز، والتشبيهات، والكنايات، والإيجاز، والإطناب، والتقديم، والتأخير)). عباس، التفسير والمفسرون، 73/1، 74.
7- التفسير العلمي: ((هو التفسير الذي يحكِّم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها)). الذهبي، محمد حسين (2005م). التفسير والمفسرون. مصر، القاهرة: دار الحديث، 417/2.

ظروف مماثلة في تفسير النصوص المقدسة السابقة، ولعل سبب ذلك هو اتصال المسلمين بالفكر اليوناني، وما أحدثه من تأثير في توجيه العقل[1].

ومعظم علماء التفسير ذكروا أن تأثُّر المسلمين بترجمة كتب الفلسفة، وخصوصاً اليونانية منها كان لها الأثر في ظهور التفسير الفلسفي[2]، غير أن السيد خليل زاد بأن تأثر المسلمين بالفكر اليوناني كان له الأثر في الاتجاهات الأخرى لتفسير النص القرآني، فاللغة ووظيفتها، ودلالاتها، وكذلك المجاز خضعوا لهذا التأثر كالفكر عند المسلمين، والدليل على ذلك تركهم الحرفية إلى التأويل، فاللغة وعاء للفكر وترجمة له[3]، وقد وُفِّق السيد خليل بهذا المنحى؛ لأن التفسير عبارة عن منظومة متكاملة يصعب تأثر المفسر بجانب من عناصر التفسير دون الجوانب الأخرى.

وذكر السيد خليل أن هناك مشكلة عند الحديث عن التدرج في التفسير القرآني وهي أن كثيراً من المؤلفات لم تصل إلينا، وبعدما استقر التفسير الأثري بدءوا ينظرون إليه أنه جزء من الحديث فيحتاطون في روايته، حتى قالوا إن أول من دوَّن في التفسير مالك بن أنس، وكان الاسم الغالب عليهم جميعاً هم الفقهاء، دون التفرقة بين المفسر، والمحدِّث، والفقيه.

يتحدَّث السيد خليل عن الفرق بين التفسير والتأويل، وذكر أن الطبري سوَّى بين معنى التفسير، والتأويل وأن كلاًّ منهما عبارة عن كشف للمعاني الإلهية وبيان لها، لكن الراجح عنده أن هناك فرقاً بينهما فالتفسير أعم، وهو أسبق وجوداً في العمل التفسيري، كما أنه يُعنى بما حول النص من بيان اللفظة اللغوية، والمعنى الذي يعطيه ظاهر النص، وما يمكن أن يعين على فهمه، بخلاف التأويل فهو يُعنى بالوصول إلى أعماق النص نفسه، وأنه يرتبط بالدلالة وأنواعها، وأغلب استعماله في الكتب الإلهية؛ لذا كان التأويل خطوة تالية لخطوة التفسير، وهو عملية شاقة تحتاج إلى إعمال فكر، ونفاذ إدراك، كما كان سبباً لتعدد مناهج التفسير[4]، وما ذهب إليه السيد خليل موافق لما ذهب إليه الراغب الأصفهاني، بأن التفسير أعم من التأويل[5].

1- نشأة التفسير، ص9، 10؛ دراسات في التفسير، ص16، 101، 102.
2- الذهبي، التفسير والمفسرون، 365/2 وما بعدها.
3- دراسات في القرآن، ص102، 103.
4- نشأة التفسير، ص29، 30؛ دراسات في القرآن، ص6، 7، 109، 110.
5- تفسير الراغب، 1/ 10، 11.

كما أن الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير كالطبري، وأبي عبيدة[1] (ت209هـ)، وغيرهما، أن التفسير، والتأويل مترادفان، وهناك من يقول: إن الفارق بين التفسير، والتأويل أن التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية، وهذا ما رجَّحه الذهبي[2] (ت1397هـ/ 1977م)[3].

تحدث السيد خليل عن ظهور التأويل، وأنه عُرف عند الهنود في تفسير الفيدا شيء من التأويل، فكانوا يحاولون أن يصلوا كتابهم بالحياة، وباللغة نفسها، وبالمتكلمين، فغلب على تفسيرهم فكرة التأويل، أما بالنسبة للنص القرآني فقد ظهرت الحاجة إلى ربط التفسير باللغة، والعقيدة فظهرت الحاجة إلى التأويل، وتفطَّن لذلك الأصفهاني ففرَّق بين التفسير، والتأويل، كما أن ابن تيمية عندما تحدث على الفِرَق، وتفاسيرها راعى طبيعة اللغة ومقدار صلتها بالمعنى القرآني، وعلى هذا فالتأويل بدأ منذ أن حاول المسلمون تفهم القرآن، واستنباط الأحكام منه، ثم بدأ التأويل يتعقد على أيدي الباحثين في أصول دلالة النص الديني[4]، كما ذكر عدة دوافع كانت وراء ظهور التأويل[5]، هي:

1. الحياة الإسلامية وحاجتها للتوسع في فهم النص الديني، واستنباط الأحكام منه.
2. وضع العلماء معجماً خاصاً بالألفاظ القرآنية؛ لجلاء معانيها، وإزالة الشك في نفس قارئ النص.
3. النحاة ودورهم في الاعتماد على اللغة في التفسير.
4. انتقال المسلمين إلى بيئات جديدة لفتوحات والاستعمار.
5. تأثر الباحثين بالمترجمات الفلسفية والإلهية.
6. استعمال العقل في البحث بناء على ما وصل إليهم من المنقول.
7. ضعف التحرج الديني.

1- هو أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري مولى بني تيم القرشي، من علماء اللغة، من مؤلفاته: معاني القرآن، غريب القرآن، مجاز القرآن. الداوودي، طبقات المفسرين، 326/2 -328.
2- هو محمد حسين الذهبي، من علماء الأزهر، كان خطيباً وأستاذاً بكلية أصول الدين بالأزهر، وشغل عدة مناصب، منها وزير الأوقاف، من مؤلفاته: التفسير والمفسرون، مقدمة في علم التفسير، ومقدمة في علم الحديث، اختُطف ثم قُتل. أباظة، نزار، والمالح، محمد رياض (1999م). إتمام الأعلام. لبنان، بيروت: دار صادر، ص231.
3- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 22، 24.
4- نشأة التفسير، ص60، 69، 73.
5- المصدر نفسه، ص56 وما بعدها؛ دراسات في القرآن، ص6، 69؛ المدخل إلى البلاغة، ص63.

8. ظهور الفرق الإسلامية.

ولا شك أن هناك دوافع أخرى أدَّت إلى اللجوء إلى التأويل، كالتطور الدلالي اللغوي، وترجمة العلوم الفلسفية، والكلامية، ومحاولة الرد على المخالفين ودحرهم.

يلاحظ المتأمل في آراء السيد خليل في المقاربة بين تفسير النص الديني بعامة، وتفسير النص القرآني بخاصة، أنه متأثر بالدارسة التأريخية للنصوص الدينية، حيث حاول إدخال تفسير القرآن وتأويله في دائرة التشابه مع الكتب الدينية السابقة، حتى ما كان منها من وضع البشر، في أصله، أو بعد تحريفه، ولكن الفارق واضح إذا فُهم القرآن تفسيراً وتأويلاً؛ قائماً على اللغة، راجع إلى طبيعة النص نفسه، وليس لعوامل خارجية، إلا فيما نزل فيه القرآن، من أسباب النزول، أو العلم بآليات الفهم اللغوية والأثرية، التي يأتي على رأسها تفسير القرآن بالقرآن، فالقرآن قائمٌ فهمه على لغته، التي نزل بها، وكتب بها، في حين كانت الكتب الدينية الأولى قائمة على رموز غامضةً؛ لذا هو مقصود فيها، لكي تكون مقدسة؛ لأنها عظمتها ليست في إعجازها الذاتي، الكامن في النص، بل في إحلال أفهام المتلقين لها، على رموز يستشكلون معانيها، وكأنها طلاسم سحرية، بينما القرآن واضح في لغته، مؤثِّر في أسلوبه، موافق للقواعد اللغوية، مبرأ من الغموض المغيِّب للمعنى، وكانت حاجة المسلمين إلى تفسير القرآن بقواعده الظاهرة والتأويلية حاجة عارضة، وليس أصلية، ذلك ما صرَّح به الفاضل ابن عاشور، حيث قال: ((حاجة القرآن إلى التفسير، إنما هي حاجة عارضة، نشأت من سببَيْن: السبب الأول: هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، وإنما كان نزوله، وتبليغه في ظرف زمني متسع جداً، قدره أكثر من عشرين عاماً، فكان ينزل منجماً على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء، وكان نزوله في تقدم بين أجزائه، وتأخر البعض الآخر، على ترتيب معروف، يختلف عن الترتيب التعبدي؛ لأن ترتيب تاريخ النزول كان منظوراً فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع...، وترتيب التلاوة، أو الترتيب التعبدي كان منظوراً فيه إلى تسلسل المعاني))[1].

ثم يقول في السبب الآخر: ((وأما السبب الثاني: فهو أن دلالات القرآن الأصلية، التي هي واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب، تَتْبعها معانٍ تكون دلالة التركيب عليها محل إجمال، أو محل إبهام، إذ يكون التركيب صالحاً على الترديد لمعانٍ متباينة، يتصور فيها معناها الأصلي، ولا يتبيَّن المراد منها، كأن يقع التعبير عن ذات لإحدى صفاتها، أو يُكنَّى عن حقيقة

1- التفسير ورجاله، ص13.

بإحدى خواصها، أو أحد لوازمها، على الطرائق المعهودة في اللغة العربية، وغيرها؛ فينشأ عن ذلك إجمال يتطلب بياناً، أو إبهام يتطلب تعيِيناً، كما يقع ذلك في الكلام بصفة عامة))[1].

تطرق السيد خليل إلى الحديث عن أنواع التأويل، وقد ذكر الأصفهاني بأن التأويل ينقسم إلى نوعين: تأويل مستكره، وتأويل منقاد، والتأويل المستكره: هو ما يستشبع إذا سُبر بالحجة، ويستقبح بالتدليسات المزخرفة، وهو على أربعة أضرب: أن يكون لفظاً عامّاً فيخصص في بعض ما تحته، والتلفيق بين قولين، وما يُستعان فيه بخبر مزور، وما يستعان فيه باستعارات بعيدة، واشتقاقات غريبة، أما التأويل المنقاد: فهو ما لا يتعرض فيه لما سبق من البشاعة[2]، أما أنواع التأويل من حيث اتجاهاته، فذكر السيد خليل بأنه ينقسم إلى عدة اتجاهات[3]، هي:

1. التأويل الفلسفي: حيث ذكر أنه نشأ في أحضان الفرق الإسلامية، وأقدم كتب التأويلات لأهل السنة هو كتاب الماتريدي[4] (ت333هـ) الحنفي، وأن الغزالي قد تصدَّى للخائضين في التأويل الفلسفي الاعتقادي، ورجَّح من بينهم الفرقة الجامعة في البحث بين المنقول، والمعقول.

كما ذكر أن الاعتراف بالعقل من المعتزلة، والفلاسفة الإسلاميين، كان له الأثر في توجيه البحث في القرآن، وهذا السبب وراء كثرة الكتب التي تتناول إيضاح المشكل من الآيات، كما أن هذا اللون من البحث لم يظهر جليّاً إلا بعد أن ظهر الصراع بين المذاهب الإسلامية، ويبدو أن المعتزلة، هم أول من خاضوا في هذا اللون من التفسير، فنُقل عنهم مجموعة من الكتب التي أُلفت في متشابه القرآن.

وجعل للتأويل الفلسفي أهمية مفتعلة في فهم النص القرآني، فقد كان في نطاق محدود، مقصور على تأويلات بعض الفلاسفة المسلمين المتأثرين بفلسفة اليونان، من أمثال: الفارابي[5] (ت339هـ)،

1- المصدر نفسه، ص16.
2- تفسير الراغب، 1/ 11، 12.
3- نشأة التفسير، ص57 -68، 96.
4- هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، من شيوخه: أبو نصر العياضي، من أئمة علم الكلام، من مؤلفاته: التوحيد، وبيان أوهام المعتزلة، وتأويلات القرآن. القرشي، أبو محمد محي الدين عبد القادر بن محمد (دون). الجواهر المضية في طبقات الحنفية. باكستان، كراتشي: مير محمد كتب خانه، 2/ 130.
5- هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي التركي، من أشهر فلاسفة المسلمين، من مؤلفاته: الخطابة، وما ينبغي أن يتقدم الفلسفة، وحركة الفلك. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5/ 153.

وابن سينا[1] (ت428هـ)، وابن رشد (ت595هـ)، ولم يكن المعتزلة على ذلك خلافاً لِمَا ادَّعاه السيد خليل، فهم براء من ذلك المنحى الفلسفي في التأويل، وإن كانوا متأثرين بالمنهج الفلسفي في علم الكلام، فإنهم في التفسير كانوا معتمدين على اللغة والبلاغة، وتأملاتهم في النص بالبيان، وليس بالفلسفة، كما أن ظاهرة المجاز التي اهتموا بها هي لغوية بيانية، وإن كانت الفلسفة تستعملها في نطاق ما يحدث فيه التزاوج بين اللغة والفكر، ولا صحة لادِّعاء بأن تأويلات بعض أهل السنة للقرآن هي من قبيل الفلسفة، كتأويلات الماتريدي القائمة على الإيحاء اللغوي، وها هو السيد خليل يعود إلى التأصيل اللغوي للتأويل عند المفسرين، فيقول: ((إن التأويل الأدبي يستمد حياته من اللغة نفسها، وممَّا قام حوله من أبحاث تتصل بالجملة؛ من حيث اللفظ المفرد، وأحكامه الإعرابية، والإسناد، ووجوب البلاغة فيه))[2].

2. التأويل الأدبي: يذكر السيد خليل أن جميع أصحاب الاتجاهات في التأويل متفقين على أن المجاز الأدبي له الأثر الواضح في حركة التأويل، وأن القرآن امتاز بعدة خصائص أدبية كالإعجاز، وتناوله للأغراض بالبيان المعجز، وأساليبه في الفنون الأدبية، فكان للتأويل الأدبي الأثر في حياة التفسير القرآني، ومعجزته الأدبية استوجبت تفسيره تفسيراً أدبياً، يربط بين إعجازه، وبين أسلوبه العربي في التعبير عن مقاصده، ومعانيه[3].

وذكر أن التأويل الأدبي يستمد حياته من اللغة نفسها، ومما قام حوله من أبحاث تتصل بالجملة من حيث اللفظ المفرد، وأحكامه الإعرابية، والإسناد، ووجوه البلاغة فيه، ولا يُعنى بالمناقشات الدينية إلا عند الضرورة، وذلك عند تناوله لآيات العقائد، لكن تناوله إيَّاها يكون بعيداً عمَّا نعهده في الأبحاث الدينية من الجفاف، والصلابة، والتأثر بالفلسفة اليونانية.

كما أن محاولة الكشف عن أدبية القرآن قديماً، كانت موضع صراع كلامي بين أصحاب المقالات، فقد ظهر أثر هذا الصراع في تفسير الزمخشري، وحديثاً هناك دعوات من محمد عبده، وأمين الخولي إلى إعادة دراسة القرآن، وفق المنهج الأدبي بما يساير الحياة في تقدمها، واتساع معارفها، والنظر إلى القرآن على أنه كتاب العربية الأكبر.

---

1- هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، أصله من بلخ، وانتقل إلى بخارى، اشتغل بالعلوم، وحصل الفنون في سن مبكر، كعلوم القرآن، والفلسفة، والطب، أكثر من التصانيف حتى بلغت مئة مصنف، منها: الشفاء، والنجاة، والإشارات. المصدر نفسه، 2/ 157، 158، 160.

2- نشأة التفسير، ص69.

3- المصدر نفسه، ص69، 95.

وتطرق السيد خليل إلى الحديث عن التأويل عند ابن رشد، وأنه يقوم على أسس لغوية، حيث إن ابن رشد حاول أن يربط قانون التأويل العربي بالمعاني الواردة في الشرع، وهذه المعاني عنده تنقسم إلى: معنى غير منقسم: وهو أن يكون المعنى الذي صُرح به هو نفس المعنى الموجود، وتأويل هذا لا يصح، ومعنى منقسم: وهو ألا يكون المعنى الذي صُرِّح به موجوداً، وإنما يكون على جهة التمثيل، وبهذا يكون التأويل على جهة التمثيل في المعنى الذي لم يصرَّح به، ثم رتب ابن رشد هذه المعاني على الموجودات الخمسة، وهي الوجود الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي، وبهذا فينزل التمثيل عند الوجود الأغلب[1].

كما تطرق السيد خليل إلى الحديث عن التأويل عند ابن الأثير، حيث إن التأويل عند ابن الأثير ينقسم إلى ثلاثة أقسام: معنى لا يُفهم منه إلا شيء واحد لا يحتمل غيره، ومعنى يُفهم منه شيء واحد مع احتماله لمعنى آخر، ومعنى إمَّا أن يُفهم ضدُّه، أو لا [2].

والسيد خليل وإن بَدَت منه بعض الآراء غير المعتادة عند المفسرين، مضادة لقواعدهم، فإنه في كثير منها منسجم مع اتِّجاهه الأدبي في فهم القرآن، وإدراك إعجازه، المتأثر فيه بأمين الخولي، ومن أمثلة ذلك، أنه عندما قابل بين الرأيَيْن المتعلقين بطبيعة ترتيب السور، أهي توقيفية بوحي، أم توفيقية اجتهادية، اختار الرأي التوفيقي الاجتهادي؛ انسجاماً مع أن الترتيب الذي يجب أن يتبع بين السور هو ترتيب النزول، وليس ترتيب المصحف؛ انسجاماً مع فهمه التأريخي الأدبي في دراسة النص القرآني، الذي يقتضي إعادة ترتيب السور على وفق أسباب النزول، كما نادى بذلك الخولي ودَرْوَزَة[3] (ت1404هـ/ 1984م)، وبعض المفسرين من قبل.

وبلغ من تأثُّره بذلك المنهج أن أشار إلى أصول التفسير عند اللاهوتي شلاير مارشر، الذي حوَّل أصول التفسير إلى فلسفة فهم، وتعقل، فمهمة المفسر أن يفهم الشخصية الدينية للكاتب في كل كلمة بمفردها[4]، وهذا منهج ينظر إلى القرآن على أنه كتاب غير مقدس، يخضع للنقد البشري، ومع ذلك التجاوز، فقد صرح السيد خليل أن القرآن كتاب لا يحدُّه زمان، ولا مكان، اتخذ أسلوباً خاصاً لعرض الفكرة، وصياغتها، فقد مزج الفكرة الواحدة بغيرها مزج الحياة[5].

---

1- الكشف عن مناهج الأدلة، ص205، 206.
2- المثل السائر، 50/1.
3- هو محمد عزَّة بن عبد الهادي دَرْوَزَة، مؤرخ ومفسَّر فلسطيني، تقلَّد عدة مناصب حتى كان مديراً للأوقاف، ثم فُصل من قبل الإنجليز، له تفسير للقرآن، باسم التفسير الحديث، فسَّره وفق ترتيب النزول، ومن مؤلفاته: المرأة في القرآن، والقرآن واليهود، وجهاد الفلسطينيِّين. أباظة والمالح، إتمام الأعلام، ص256.
4- نشأة التفسير، ص19.
5- دراسات في القرآن، ص18.

وتأثر السيد خليل بذلك المنهج مرة أخرى، حيث يرى أن دوافع التأويل كانت في مجملها تأريخية[1]، لكن في الحقيقة أن دوافع التأويل لغوية أسلوبية، إذ إن النص القرآني بمنطوقه، ومفهومه جامع بين التفسير، والتأويل، حيث ظاهرة التفسير متعلقة بالمنطوق المتبادر إلى ذهن المتلقي من ظاهر التركيب، وظاهرة التأويل متعلقة بالإيحاء المفهومي، فهما ظاهرتان متداخلتان في النص القرآني، وليستا متعلقتَيْن بسياق خارجي عن النص.

3. التأويل الفقهي: ذكر السيد خليل أنه عند قيام الدولة العباسية، وظهور طوائف من غير العرب، انتقلت هذه الأذواق إلى العناصر العربية، ومن بينها الاختلاف الواسع في الاستنباط الفقهي، وفي فهم الآيات المتعلقة بالتشريع، فكان نواة لظهور التفسير الفقهي، الذي يقف فيه المفسر عند مذهبه الفقهي، فيصطبغ التفسير بشخصية المفسر، ومن هذه الكتب التي اعتنت بالجانب الفقهي في التفسير: كتاب جبير بن غالب الخارجي[2] والشافعي (ت204هـ)، والسَّعدي[3] (ت244هـ)، والأزدي[4] (ت282هـ)، والقمي[5] (ت305هـ)، والطحاوي[6] (ت321هـ)، والجصَّاص[7] (ت370هـ)، وإلكيا الهراسي[8] (ت504هـ)،

1- نشأة التفسير، ص56؛ دراسات في القرآن، 69.

2- هو أبو فراس جبير بن غالب، كان فقيهاً وشاعراً، من مؤلفاته: أحكام القرآن، السنن، والأحكام، المختصر في الفقه. ابن النديم، ص291.

3- هو أبو الحسن علي بن حجر بن إياس السعدي المروزي، كان فاضلاً حافظاً للحديث، نزل ببغداد ثم تحول إلى مرو بتركمانستان، من مؤلفاته: أحكام القرآن. الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (1998م). تذكرة الحفاظ. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 29/2.

4- هو أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الجهضمي الأزدي، من فقهاء المالكية بالعراق، من مؤلفاته: أحكام القرآن، ومعاني القرآن، والمبسوط في الفقه. ابن فرحون، إبراهيم بن علي برهان الدين اليعمري (دون)، الديباج المُذْهب في معرفة أعيان علماء المذهب. مصر (تحقيق: أبو النور محمد الأحمدي)، القاهرة: دار التراث، 283/1 وما بعدها.

5- هو علي بن موسى بن يزداد القُمّي، إمام الحنفية في عصره، من مؤلفاته: أحكام القرآن، الرد على أصحاب الشافعي. القرشي، الجواهر المضية، 1/ 380.

6- هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي المصري، من فقهاء الحنفية، من مؤلفاته: أحكام القرآن، معاني الآثار، بيان مُشكل الآثار. المصدر نفسه، 1/ 102 -104.

7- هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، كان مشهوراً بالزهد، إليه انتهت رياسة الحنفية، وامتنع عن تولي القضاء، ومكث ببغداد للتدريس، ومن مصنفاته: أحكام القرآن، وشرح مختصر الطحاوي، وكتاب أصول الفقه. المصدر نفسه، 1/ 84، 85.

8- هو أبو الحسن شمس الدين علي بن محمد بن علي إلكيا الهراسي، الملقب بعماد الدين، من أحد فحول العلماء، في الفقه، والأصول، والجدل، من أجلّ تلاميذ إمام الحرمين بعد الغزالي، من مؤلفاته: أحكام القرآن، وشفاء المسترشدين. السبكي، طبقات الشافعية، 7/ 231، 232.

وابن العربي[1] (ت543هـ)، وعبد المنعم ابن الفرس[2] (ت599هـ)، والقرطبي[3] (ت671هـ).

4. التأويل اللغوي: يذكر السيد خليل أن الحركة اللغوية نضجت، وتولَّى ذلك طائفة الأدباء النحويين، فكانت أول أمرها قائمة على حماية القرآن من اللحن، ثم اتخذت طرقاً مختلفة من الدراسات، منها ما كان متعلقاً بمعاني القرآن، ومنها ما بحث في الآيات المتشابهات، ومنها ما اعتنى بإعراب القرآن كالزجاج[4] (ت311هـ)، ودرَّة التنزيل وغرة التأويل في متشابه القرآن للإسكافي[5] (ت420هـ)، والبرهان في متشابه القرآن للكِرْماني[6] (ت505هـ)، ومِلاك التأويل لابن الزبير الغرناطي (ت708هـ).

يتحدث السيد خليل عن أسباب الخلاف بين المؤولين، والأمور التي يستعان بها على فهم النص المؤول[7]، وقد ذكر الراغب الأصفهاني ثلاثة أسباب، يرجع إليها الخلاف بين المؤولين[8]، وهي: الاشتراك في اللفظ، نحو قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[9]، فالأبصار هي بصر العين، أو بصر القلب، وإمَّا الخلاف راجع إلى النظم، نحو قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾[10]، هذا

1- هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعافري المعروف بابن العربي، من ختام علماء الأندلس، وآخر أئمتها وحفَّاظها، كان من أهل التفنن في العلوم، والاستبحار فيها، من مصنفاته: أحكام القرآن، والمسالك في شرح موطأ مالك، وعارضة الأحوذي على كتاب الترمذي. ابن فرحون، الديباج المذهب، ص376 -378.
2- هو عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الخزرجي، المعروف بابن الفرس، من أهل غرناطة، تفقَّه في الحديث، وأصول الفقه، والفقه، وكان من علماء الأندلس، من مؤلفاته: كتاب أحكام القرآن. المصدر نفسه، 2/ 133، 135.
3- هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الأندلسي القرطبي، من العلماء العارفين، والمفسرين الزاهدين، من مؤلفاته: الجامع لأحكام القرآن، والكتاب الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، والتذكار في أفضل الأذكار. المصدر نفسه، 2/ 308، 309.
4- هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السَّرى بن سهل الزجاج، كان من أكابر أهل العربية، وكان حسن العقيدة، من كتبه: معاني القرآن وإعرابه، والاشتقاق، والعروض. أبو البركات، طبقات الأدباء، ص183.
5- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المعروف بالخطيب الإسكافي، من أهل أصبهان، هو أديب لغوي، من مؤلفاته: غلط كتاب العين، ونقد الشعر، وشواهد كتاب سيبويه. الحموي، معجم الأدباء، 6/ 2549.
6- هو أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر الكرماني النحوي، هو أحد الفقهاء، والقرَّاء، يُشهد له بدقة الفهم، وحسن الاستنباط، من مؤلفاته: لباب التفسير، والإيجاز في النحو، والنظامي في النحو. المصدر نفسه، 6/ 2686، 2687.
7- نشأة التفسير، ص63.
8- تفسير الراغب، 1/ 12.
9- الأنعام: 103.
10- النور: 4، 5.

الاستثناء مقصور على المعطوف، أو مردود إليه، وإلى المعطوف عليه معاً، وإمَّا الخلاف راجع إلى غموض المعنى، ووجازة اللفظ، نحو قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[1].

وقد بيَّن الراغب الأصفهاني الأمور التي يستعان بها على فهم النص المؤول، بقوله: ((فإن كان ما ورد فيه ذلك أمراً، أو نهياً عقلياً، فزع في كشفه إلى الأدلة العقلية...، وإن كان أمراً شرعياً، فزع في كشفه إلى آية محكمة، أو سنة مبينة، وإن كان من الأخبار الاعتقادية، فزع إلى الحجج العقلية، وإن كان من الأخبار الاعتبارية، فزع فيه إلى الأخبار الصحيحة المشروحة في القصص))[2].

تحدَّث السيد خليل عن علاقة التأويل بالعقيدة، فقد ذكر أنه عند انتهاء القرن الأول، تولَّي العباسيون الخلافة، فظهرت دراسات جديدة لم يكن للعرب علم بأصولها كالفلسفة، كما اتَّسع القول في العقيدة، وتعددت مسالكها، وأن هذا الاتجاه، وغيره من الاتجاهات المتعددة، يقوم على فهم النص الديني فهماً يعتمد على فهم أساليب اللغة، ومقاصد متكلميها، والإحساس العميق بها، فالقرآن طوَّر المضمون الفكري، والاعتقادي، والتشريعي، فلم يُعنَ بالتفصيل، بل يستعمل الرمز أحياناً؛ لتذهب النفس في تأمل هذه النصوص، وتدبرها، واستنباطها، وتنظر فيما حولها للإحساس بأصول الاعتقاد[3].

**الاتجاه الرمزي:**

الرمز في اللغة، هو الإشارة، أو الإيماء بالشفتين، أو العينَيْن[4]، وغير ذلك، والرمز في الاصطلاح: هو أسلوب فني يستخدمه الأديب في تشكيل المعنى الذي يودُّ إيصاله، والرمز يكون كلمة، أو عبارة، أو شخصية، وهو يتضمن دلالتين، إحداهما ظاهرة، والأخرى باطنة، مرتبطة بالمعنى المراد تبليغه، كاستخدام الحمامة رمزاً للسلام، ومن أنواع الرمز، الرمز الديني، كتوظيف شخصية دينية مثلاً تكون رمزاً لشيء ما، كشخصية عمر بن الخطابﷺ رمزاً للعدالة، والقرآن الكريم، والكتب السماوية مليئة بالرمزية[5].

1- البقرة: 227.
2- تفسير الراغب، 1/ 12، 13.
3- المدخل إلى البلاغة، ص82 وما بعدها.
4- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة رمز، ص669.
5- "غيداء التميمي. مفهوم الرمز في الأدب. موضوع". 18 مارس 2025م. متاح عبر: مفهوم_الأدب_ في_الرمز/https://mawdoo3.com

ذكر السيد خليل بأن الغرض من الاتجاه الرمزي، هو أن يلائم هذا التفسير أكبر قدر من التفصيلات، ولا شك أن هذا الاتجاه يهدف إلى توسيع دائرة التفسير، والاعتماد على التأويل، والرموز، والإشارات، وعدم الاكتفاء بالنصوص الأثرية الواردة في تفسير هذه النصوص.

ثم تطرق السيد خليل إلى الحديث عن هذا الاتجاه في تفسير الكتب المقدسة، وأن التفسير عندما تطور في التوراة ظهرت النظرية الرمزية، حيث مهَّد لظهورها عوامل كثيرة، من بينها تلاقي الأديان في الإسكندرية، وتفاعلها، وأوريجين يُعدُّ أول مسيحي وضع نظرية في التفسير، إلا أنه أكثر من الإشارات الرمزية، والمعاني التمثيلية، وفيلون انتهج اتجاه الرمزيين؛ لنظريته بأن فكرة الوحي مع إله خفي تحتاج إلى البحث عن معنى خفي، وراء المعاني الطبيعية، وحذا اللاهوتيين المسيحيون حذوه، وأن كل تفسير يجب أن يقرأ على أنه ينطوي على شيء آخر.

وإكليمنضس في شرحه للآثار المسيحية، تأثَّر بالاتجاه الرمزي الذي انتهجه فيلون، ودليل ذلك أنه ذكر في تفسيره: إذا ظهر للناس اختلافاً عما هو موجود في الكتب الإلهية، فهذا يعود لأننا نستلهم الروح، والحياة منها فقط، دون أن نعطي المعنى الحرفي، كما أنه نادي بنظرية المعاني الأربعة؛ وهي المعنى المادي، والروحي، والنفسي، والعقلي في تفسير الكتاب المقدس، ثم انتشرت عند الفلاسفة المسيحيين في الإسكندرية، معتمدين في هذا على تقسيم أرسطو للنفس، حيث فرَّقوا بين الروح والنفس، وأن كلاً منهما لا بد من أن يأخذ حقه من التفسير، والتأويل في نصوص الكتاب المقدس[1].

ويضيف السيد خليل بأن الاتجاه الرمزي لقي تهذيباً، ووجد عناية كبيرة من اللاهوتيين الأفلاطونيين في الإسكندرية، كما أن الاعتراف بالرمزية أصلاً من أصول التفسير، كان له أثره في توجيه الفكر إلى التفرقة تفرقة علمية بين الرمز، وغيره، وأن أوغسطين كان قد بدأ يفرق بين العمليات الوجدانية، والذهنية[2]، فقد كان يسير في الاتجاه الرمزي بفطنة، ويرى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ بمعناه الحرفي، وما يجب أن يؤول تأويلاً مجازيّاً[3].

ويذكر السيد خليل أن كل هذه الأشياء تدل على أن ما كان يسيطر على مفسري الكتاب المقدس، إنما هي النظرة إلى الروح، التي هي عماد الاتجاه الرمزي، الذي غلبت على هؤلاء المفسرين، كما

1- نشأة التفسير، ص98؛ دراسات في القرآن، 124، 125.
2- المصدر نفسه، ص18.
3- موسى، بين الدين والفلسفة، ص118.

سيطر هذه الاتجاه على مفسري القرون الوسطى فلم يتجه أحدهم إلى البحث المتحرر، إلا إذا استثنيَ من ذلك الشطر الآخر من القرون الوسطى، فلقد بدأت تظهر أصول جديدة للبحث الحرفي في تفسير الكتب الدينية، تعتمد على الفكر الطليق من ناحية، وعلى أن الإنسانية قد أنشأت تحيي دراسة اللغات القديمة من ناحية أخرى، وقد أكَّد الإصلاح الديني فائدة هذه الدراسة للتفسير التاريخي[1].

وينصرف السيد خليل إلى القول بالرمز في القرآن قياساً على النظرية الرمزية عند مُؤوّلي التوراة، والأناجيل؛ بدعوى أن كل تفسير يجب أن يقرأ على أنه ينطوي على شيء آخر خفي، ولكن القرآن يخالف هذه الرمزية الغنوصية، إذ مدلولاته الإفرادية، والتركيبية لغوية خالصة، قد تدل على مجازات، ولكنها مرتبطة بقرائن تحيل الفهم إلى الأصول اللغوية الحقيقية؛ كقرينة المشابهة في الاستعارة، والقرائن الحالية، والإسنادية وغيرها من القرائن في المجاز المرسل، والمجاز العقلي.

وفي العصر الإسلامي يذكر السيد خليل أن غلاة الصوفية انتهجوا الاتجاه الرمزي في تفسيرهم للقرآن، فانتهجوا في تفسيرهم اتجاه الرمزيين من أهل الكتاب، فجعلوا كل شيء في القرآن رمزاً لمعنى آخر يستتر وراءه، ولم يحفلوا بالمدلول اللغوي احتفاءهم بهذه الرموز[2]، ويذكر _أيضاً_ أن الرمزية ظهرت في القصة في تفسيرات الصوفية، ولهم في هذا الرمز كلام طويل[3]، ولكن المعتدلين منهم لا ينكرون ظاهر اللفظ، بل يُوفِّقون بينه وبين التفسير الإشاري، الذي هو غير التفسير الباطني المحض.

أما استشهاد السيد خليل برمزية القصة القرآنية عند المتصوفة، فدليل لا يقوم له على تمكن لتلك الرمزية في التفسير؛ لأنه شطحات غنوصية لنفرٍ من المتصوفة المغالين، وليس المعتدلين منهم، وهو يريد أن يُدخلهم جميعاً في دائرة واحدة، ويتخذ محي الدين بلتاجي، تلميذ السيد خليل موقفاً رافضاً لتلك الرمزية، تبعاً لرفضه التفسير الباطني للصوفية، حيث قال: ((إن القول بظاهر القرآن هو المفهوم العربي المجرد، وهو لا يتفق مع تعريف الباطن عند المتصوفة، الذين يَرَوْن أنه مراد الله _تعالى_، وغرضه الذي قصد إليه، فكيف يستقيم تعريفهم هذا للباطن مع التكليف الذي

1- نشأة التفسير، ص18، 19.
2- المصدر نفسه، ص74، 75.
3- المدخل إلى البلاغة، ص158.

يجب أن يعيه المكلف، من خلال فهمه المجرد عن معرفة باطنية؛ إذ التكليف يقوم على معرفة قصد الشارع من خلال فهم عبارة القرآن الكريم، المؤداة بها الأحكام))[1].

ويذكر السيد خليل أن المعتزلة اتَّجهوا إلى الاتجاه الرمزي، مع أنهم من أصحاب المنهج العقلي، والفلسفي الكلامي، وذلك راجع إلى أن النص القرآني عندهم له اتجاهان: اتجاه واقعي، واتجاه مثالي؛ فالاتجاه المثالي هي تلك الإيحاءات القوية التي يثيرها النص القرآني بنسجه، ونظامه، وألفاظه؛ وبهذا فالرمزية عندهم ليست مقطوعة الأسباب بالنص، ولكنها تنبع منه، وتفيض من أعماقه[2].

إن اتِّهام السيد خليل للمعتزلة أنهم مارسوا الرمزية في فهم القرآن غير صحيح؛ لأنهم مارسوا التمثيل _فقط_ في مواقع معدودة، على أنه صورة عالية من المجاز، الذي لا يعارض المدلول الأصلي، وهو غير الترميز، يقول السيد خليل: ((اتَّجه المعتزلة وهم أصحاب النظر العقلي، والفلسفة الكلامية إلى ذلك التفسير الرمزي))[3]. ثم يقول في موضع آخر متهماً المعتزلة بالتوسع في التمثيل: ((إذ يكثرون فيها عن التمثيل، والتخييل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾[4]، إذ يقرّرُون أن القصة تمثيل، لما كان من الله معهم))[5].

والحق أن المعتزلة لا يقولون بالرمزية، لا في قصص القرآن، ولا في غير قصصه، فها هو الزمخشري عميدهم في التفسير، والمنافح عن مذهبهم، يفسر الآية السابقة تفسيراً خالياً من الترميز، بل يفسر الآية بما يناظرها في القرآن، وبمدلولات لغوية، وبما يشبه الإسرائيليات من مرويات، تُبين أن المشهد القصصي في الآية، كان قد حدث في الواقع، وليس من الرمز في شيء، فيقول: ((﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ﴾ قلعناه ورفعناه، كقوله: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ﴾[6]، ومنه نتق السقاء إذا نفضه؛ ليقتلع الزبدة منه، والظلَّة: كل ما أظلك من سقيفة، أو سحاب، وقرئ بالطاء، من أطلَّ إذا أشرف، ﴿وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ وعلموا أنه ساقط عليهم، وذلك لأنهم أبَوْا أن يقبلوا أحكام التوراة؛ لغلظها، وثقلها، فرفع

1- بلتاجي، محي الدين (1987م). دراسات في التفسير وأصوله. قطر، الدوحة: دار الثقافة، ص180.
2- المدخل إلى البلاغة، ص158، 159.
3- المصدر نفسه، ص158.
4- الأعراف: 171.
5- المدخل إلى البلاغة، ص158.
6- النساء: 154.

الله الطور على رؤوسهم مقدار عسكرهم، وكان فرسخاً في فرسخ، وقيل لهم: إن قبلتموها بما فيها، وإلا لَيَقَعَنَّ عليكم، فلمَّا نظروا إلى الجبل خرَّ كل رجل منهم ساجداً على حاجبه الأيسر، وهو ينظر بعينه اليمنى إلى الجبل فرقاً من سقوطه، فلذلك لا ترى يهوديّاً يسجد إلا على حاجبه الأيسر، ويقولون: هي السجدة التي رفعت عنا بها العقوبة))[1].

**الاتجاه التمثيلي:**

التمثيل من الأساليب التعبيرية الجذابة، وله دور فعَّال في كشف المعاني، وتصوير الحقائق بأجمل طريقة، ويذكر السيد خليل أن القرآن بطريقته في النظم، وعرضه للقصة، وما يذكره حول نشأة الخليقة، والأحداث المتصلة بحياة الأنبياء، والإيمان بالكتب السماوية، وغير ذلك، يود أن يضرب بها المثل، لِمَا يمكن أن يؤدي إليه تطور الحياة الإنسانية من الأحداث المماثلة، فالمراد من التمثيل إضافة معانٍ جديدة لهذا الكتاب[2].

ويرى بعض المفسرين لا سيما المعتزلة، أن ما ذُكر في بعض التعبيرات الغيبية العسيرة على فهم المتلقي غير المتأمل تسلك سبيل التمثيل، الذي هو ليس ضرب المثل، بل إضافة معانٍ جديدة تفهم من وراء النص بالتصور العقلي، وليس بصريح اللفظ المنطوق به، وفي هذا يقول السيد خليل: ((والتمثيل المراد ليس إلا إضافات جديدة لمعاني هذه الكتب))، حيث يرى السيد خليل أن قصة آدم، وخلقه هي تمثيل للأطوار التي يمر بها الإنسان منذ ولادته إلى موته، مروراً بطفولته، وشبابه، وشيخوخته، إضافة إلى أن الآية في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾[3]، يرى السيد خليل _أيضاً_، أنها تمثيل لما ينبغي أن يمارسه الإنسان من عمل للبحث عن مدخرات الطبيعة، واستغلالها لنفسه، ومن يشاركه الحياة على الأرض[4].

ويذكر السيد خليل أن التمثيل غير أسباب النزول وربط الآية به، والتي اجتهد المفسرون الأولون للكشف عنها، وتحديد الظروف، والملابسات التي عاصرت نزول القرآن، واحتفت به[5]،

1- الكشاف، 2/ 175.
2- دراسات في القرآن، ص120، 129، 130.
3- سبأ: 10، 11.
4- دراسات في القرآن، ص130.
5- المصدر نفسه، ص120.

كما أن مسألة الواقعية في النص التمثيلي، اختلف حولها الدارسون في العصر الحديث، وقد وُجدت بعض الإشارات من المفسرين، كالزمخشري، أنه ليس ضروريّاً أن يكون لهذا التمثيل واقع يُستند عليه، خاصة إذا كان تمثيلاً لا يحكى قصته كاملة[1] كما في قوله تعالى:﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ ﴾[2].

ويتطرق السيد خليل إلى التفريق بين التمثيل، والتخييل، ويقول الجرجاني عن التخييل: ((ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً، ويدَّعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه، ويُريها ما لا ترى...، وستمرُّ بك ضروب من التخييل هي أظهر أمراً في البعد عن الحقيقة، وأكشف وجهاً في أنه خداع للعقل، وضرب من التزويق))[3]. ويقول السيد خليل عن المراد من التخييل: ((إن المادة التي تتألف منها العبارة موجودة فعلاً في الواقع، ولكن الصورة التي تتألف منها ليس لها في الواقع وجود))[4]، فالتخييل هو قول الشاعر خلافاً للواقع، وبهذا فهو بعيد عن القرآن، ونظمه، فالقرآن منبع الحق، ومجمع الصدق، أما الشاعر فقصارى أمره التخييل، يتصور الباطل في صورة الحق، ويفرط في الإطراء، ويبالغ في الذم والإيذاء، دون إظهار الحق، وإثبات الصدق، ولهذا نزَّه الله نبيهﷺ عنه[5]، ويذكر السيد خليل أن التمثيل أقرب في صورته عن الواقع من التخييل، ويذكر _أيضاً_ أن فكرة التخييل عند المعتزلة، توصَّلوا إليها من وصلهم بين اللغة، وبين الفكر باعتبار أن اللغة وعاء هذا الفكر، لا كما ذكر بعض مؤرخي البلاغة بأنها جاءت من تأثرهم بالفلسفة[6].

وها هو السيد خليل يفرق بين الاتجاه الرمزي، الذي يضع معنى آخر في النص، والاتجاه التمثيلي الذي يعطي إيحاءً من النص، كما يظهر الفرق بينهما في المنهج المستخدم، حيث ذكر أن الاتجاه التمثيلي كالاتجاه الرمزي يضع معنى آخر في النص، لكن يظهر الفرق بينهما في المنهج المستخدم في تحديد العلاقة بين المعنى الحرفي، والمعنى الإضافي، والاتجاه الرمزي لقي عناية

1- المصدر نفسه، هامش ص130.
2- الأحزاب: 72.
3- أسرار البلاغة، ص275.
4- دراسات في القرآن، هامش ص120.
5- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 4/ 16.
6- دراسات في القرآن، ص10.

من اللاهوتيين الأفلاطونيين في الإسكندرية، بخلاف الاتجاه التمثيلي فقد بلغ غاية نموه وقوته في مدرسة أنطاكية[1].

ويذكر السيد خليل أن الاتجاه التمثيلي ظهر في البيئات الشرقية كالهند، وفي تفسير النصوص التي حظيت باهتمام عند أصحابها، كما في الإلياذة عند اليونانيين، فتأثر بالفلسفة اليونانية، وازداد عمقاً بها، وُوجد في تفاسير الكتاب المقدس، فقد ذكر كاتب مادة تفسير بدائرة معارف الديانات، والأخلاق الإنجليزية، إن الاتجاه التمثيلي يعترف بفكرة النمو التاريخي، وبتاريخية الإنشاء، وبوجود نوع من التوفيق بين العهدين القديم، والجديد، فهم يذكرون قصة تضحية إبراهيم بإسماعيل، أو بإسحق، ولكن المعنى الأول ما هو إلا تمثيل لتضحية الله بالمسيح، كما وُجد عند الفيلسوف فيلون، فقد حمَّل التوراة فلسفة اليونانيين، وحكمتهم، حتى قالوا: إن موسى كان ينطق بهذه الفلسفات كلها[2].

ويذكر السيد خليل أن الاتجاه التمثيلي شاع في التفسير، وساعد على ظهور المعاجم، كمعجم الراغب الأصفهاني، كما طبقه المفسرون في النص القرآني، فمنهم من توسع فيه ومنهم من ضيق، فقد فسَّر مجاهد قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[3]، بأن هذا الكلام تمثيل لا حقيقة[4]، ولا شك أن هذا يعارض حقيقة ما صرَّح به القرآن، فقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾[5]، فلو كان مجرد تمثيل لما ذكر الصيرورة في الفعل جعل.

ويتحدث السيد خليل _أيضاً_، أن الغزالي في كتابه جواهر القرآن، من ضمن من توسَّع في تطبيقه، فحمَّل النص القرآني علوماً، ومعارف عن طريق التأويل، والتمثيل، وأن الرازي فسَّر بعض الآيات القرآنية بهذا الاتجاه، وأن محمد عبده دعا من خلال فكره التجديدي إلى تقوية المنهج التمثيلي؛ لكونه يبسط لأسباب الاحتكام في الحياة الإنسانية، وتوجيهها، وتلميذه طنطاوي تأثَّر به،

1- نشأة التفسير، ص17، 18.
2- المصدر نفسه، ص17، 95؛ دراسات في القرآن، ص130، 143.
3- البقرة: 65.
4- دراسات في القرآن، ص144.
5- المائدة: 60.

فعرض للاتجاه التمثيلي في تفسيره، وعلاقته بالبلاغة العربية، وأنه يؤدي إلى الاستفادة بكل ما في النص القرآني، لكنه أسرف في التمثيل وأمعن النظر فيه[1].

وينتقد السيد خليل هذا التوسَّع في هذا الاتجاه، وأنه لم يلقَ تأييداً من بعض العلماء كالشاطبي في الموافقات، فقد أبطل حججهم، وسمَّى ابن القيم[2] (ت751هـ) التوسع في المجاز بالطاغوت الثالث؛ والسبب وراء هذا الانتقاد، أن المفسرين طبَّقوا الاتجاه التمثيلي، معتمدين على المجاز، دون تحديد ما انتهى إليه البلاغيون، كما ثارت نقاشات مطولة بين مؤيد ومعارض للتمثيل في النص القرآني[3].

**عناية المعتزلة بالاتجاه التمثيلي:**

إن الاتجاه التمثيلي هو منهج أدبي خالص، اعتنى به المعتزلة؛ لأنهم أول من دعا إلى الدراسة البيانية للقرآن، وفي بيئتهم نشأت البلاغة العربية، ويذكر السيد خليل أنهم فسَّروا النصوص المتشابهة في القرآن باتجاه أدبي، وحاولوا أن يؤولوها بحسب استعمال العرب، وما وصل إليهم من شعر، وهذا كان وراء تأثرهم بهذا الاتجاه، كما فسَّروا به بعض الآيات القرآنية، كآيات الاعتقاد، أو الآيات الكونية، فاستطاعوا أن يكشفوا عن جوانب هذا التمثيل، وكيفية استنباطه من النظم القرآني، فكانوا أول من انتهج هذا الاتجاه في التفسير، لكن يختلف عن الاتجاه التمثيلي الذي ظهر في فهم الكتاب المقدس، واتَّخذ من مدرسة أنطاكية مقراً له[4].

ويذكر السيد خليل أن تفسير الزمخشري مليء بالإشارة إلى هذا الاتجاه، والذي ينبؤا بما احتوته تفاسيرهم السابقة، فقد أصَّلوا أسس هذا الاتجاه، وتعرضوا لصوره[5]، كالتشبيه التمثيلي بعرض قصة، كما في قوله _تعالى_: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ ﴾[6]، فالآية تصوِّر عدم انتفاع المرء بما يحمله من العلم، فلا يهذِّب سلوكه، ولا يدفعه للتأمل به، والكناية في

1- دراسات في القرآن، ص143، 144.
2- هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي شمس الدين ابن قيم الجوزية الحنبلي، كان واسع العلم عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف، قرأ الفقه وأصوله على ابن تيمية وغيره، فكان لا يخرج عن أقواله ويتنصر لها، فهذَّب كتبه ونشر علمه، من مؤلفاته: أعلام الموقعين، الهَدْي، بديع الفوائد. ابن حجر، الدرر الكامنة، 5/ 137 -140.
3- دراسات في القرآن، ص143.
4- نشأة التفسير، ص95، 98؛ دراسات في القرآن، ص9، 130، 152.
5- دراسات في القرآن، ص130، 152، 153.
6- الجمعة: 5.

معرض التجسيم، أو التجسيد كما في قوله _تعالى_:﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾[1]، فالآية كناية عن الضجر، أو التضرر، بعدم احتمال تكاليف الحياة، ومَشقَّاتها، والاستعارة المكنية كما في قوله _تعالى_:﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ ﴾[2]، فالقصد من الآية إعطاء صورة شاخصة لطاعة الوالدين، والتودُّد إليهما[3].

وبهذا فإن السيد خليل يذكر أن التمثيل عند المعتزلة تُحدِّده خطوط كثيرة، تلتقي عند تجسيد المعنى؛ لِلَفت الذهن، وشدِّ البصر، كما أن التمثيل عندهم أوسع مدى، وأرحب أفقاً من التمثيل عند البلاغيين، والذي حددوه التشبيه التمثيلي، والاستعارة التمثيلية[4]، وقد انصرف بعض أهل السنة إليه، خاصة إذا كان مرتبطاً بالتأثر في الوجدان، وأثره في الاستجابة، وفي هذا لا خلاف بينهم، لكن اختلفوا معهم في تطبيق التمثيل على بعض آيات الاعتقاد، كما في قوله _تعالى_: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[5] وغيرها من الآيات، فهاجموا تفاسيرهم؛ لبعدهم على النص فالأصل فيه الحمل على الظاهر، ما لم يكن هناك صارف عنها[6].

إن قول الزمخشري بالتمثيل لا يفيد قوله برمزية القرآن؛ لأن التمثيل غير الترميز، حيث إن التمثيل لا ينفي المعنى الظاهري، ولا يقصد إلى الغموض، والمعنى الخفي من الترميز، وقد قال به الزمخشري في تفسيره، من ذلك ما ورد في قوله _تعالى_: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ﴾[7]، فيقول الزمخشري[8]: ((﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ﴾ من باب التمثيل، والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته، ووحدانيته، وشهدت لهم عقولهم، وبصائرهم التي ركَّبها فيهم، وجعلها ميزة بين الضلالة، والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم، وقررهم، وقال لهم: ألست بربكم، وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على

1- الإسراء: 23.
2- الإسراء: 24.
3- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو(1407هـ). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (ط3). لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي، 2/ 657 -659، 4/ 530.
4- دراسات في القرآن، ص10، 153.
5- القصص: 88.
6- دراسات في القرآن، ص153.
7- الأعراف: 172.
8- الكشاف، 2/ 176.

أنفسنا، وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله _تعالى_ ورسوله _عليه الصلاة والسلام_، وفي كلام العرب، ونظيره قوله_ تعالى_: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1]، ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[2]((3)).

أما جمهور أهل السنة، فإنهم لا يقولون بالتخييل، مع قولهم بالتمثيل، عبَّر عنهم أحمد بن المنير الإسكندري[3] (ت683هـ)، تعليقاً على القول السابق للزمخشري، ((إطلاق التمثيل أحسن، وقد ورد الشرع به، وأما إطلاق التخييل على كلام الله _تعالى_ فمردود، ولم يرد به سمع، وقد كثر إنكارنا عليه لهذه اللفظة))[4].

فكما أن هناك فرقاً بين الترميز، والتمثيل، هناك فرق بين التمثيل، والتخييل، حيث يستحسن المفسرون التمثيل، ويستقبحون التخييل؛ لكونه لا يليق بالله ﷻ، فما بالك بالترميز الذي هو درجة قصوى فيما وراء التخييل.

**التمثيل وعلاقته بالدلالات الأخرى:**

يتطرق السيد خليل إلى الحديث عن التمثيل، وعلاقته بالدلالات الأخرى، فيذكر أن صلب النظرية الأدبية هو التمثيل الذي درسه المعتزلة، وبنى الجرجاني نظريته في النظم على أساس منه؛ للكشف عن مسالكه ومداخله، فساعد على تطور هذه النظرية، وهذا التمثيل الذي شاع في بيئة الأدباء يختلف عن الدلالات الأخرى التي شاعت في بيئة الأصوليين، حيث إن التمثيل عند الأدباء غالباً ما يتعلق بآيات الاعتقاد، ثم بالمعاني المختلفة التي تقوّم السلوك، وتهذِّب النفس، كما أنه يحاول أن يصل إلى العلاقات بين الألفاظ، وما حدث في دلالاتها، من غير أن تكون له صلة ببنية الكلمة، أو إضافة إليها[5]، بينما دلالة النص عند الأصوليين من الحنفية، تنقسم إلى أربع دلالات، دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، ودلالة النص، وعند الجمهور تنقسم الدلالات إلى: دلالة

1- النحل: 40.
2- فصلت: 11.
3- هو أحمد بن محمد بن منصور ابن المنير الإسكندري، عالم في الأدب وفنونه، وُلِّي قضاء الإسكندرية، من مؤلفاته: تفسير القرآن، تراجم صحيح البخاري، الاقتفا عارض به كتاب الشفا للقاضي عياض. صلاح الدين، فوات الوفيات، 1/ 149.
4- الكشاف، حاشية ابن المنير، 2/ 176.
5- السيد خليل، دراسات في القرآن، ص153 -155.

المنطوق، ودلالة المفهوم[1]، ويقول السيد خليل عن هذا التقسيم الأصولي: ((فالقصد منه ضبط الفهم، وتحديد مسالكه في الآيات التي تتجه إلى ضبط الحياة التشريعية، وإقامة بنائها على أساس من الدلالة اللغوية، وأن هذا التقسيم الأصولي لا ينفك عن الألفاظ المؤلفة للنص))[2].

فالتمثيل أداة دلالية فعَّالة لكل من الأدباء، والأصوليين، فعند الأدباء يُستخدم لإثراء المعاني، والتأثير على المتلقي، بينما عند الأصوليين يُستخدم لضبط القواعد، واستنباط الأحكام الفقهية.

ومع هذا فالتمثيل ودلالة النص عند الأصوليين، يذكر السيد خليل أنهما لم يَبعُدا عن النص، من حيث هو ألفاظ وعبارات متسقة، لكن من هذه الناحية يختلف عن الاتجاه الباطني في فهم النص، الذي لا يقدِّر الدلالة الأولى، ولا يصحبها معه، فكان موضع نقد من جانب المفكرين المسلمين، الذين وقفوا على حدود النص في دلالاته الأولى، ثم دلالاته الثانية[3].

ويضيف السيد خليل أن التقسيمات في الدلالات، كان لها الأثر في توسيع آفاق النص، واكتشاف حيويته، كما أن التمثيل كان له الأثر في فهم آيات الاعتقاد، والتشريع، والسلوك، وإثارة الوجدان، وله أثر أيضاً في المنهج العقلي، وهي أن محاولة وصل العلم بالقرآن، جاءت من تطبيق الاتجاه التمثيلي[4].

**المحكم، والمتشابه:**

يتحدث السيد خليل عن المحكم، والمتشابه، فيذكر أن القرآن قسَّم نفسه إلى الإحكام، والتشابه[5] في قوله_ تعالى_: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ ﴾[6]، وقد دلَّت الآية في قوله _تعالى_: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾[7] أن القرآن اشتمل على آيات محكمة، ودلَّت الآية في

1- شعبان، زكي الدين (1995م). أصول الفقه الإسلامي (ط6). ليبيا، بنغازي: جامعة قاريونس، ص366 وما بعدها.
2- دراسات في القرآن، ص155.
3- المصدر نفسه، ص155.
4- المصدر نفسه، ص155، 156.
5- المصدر نفسه، ص107.
6- آل عمران: 7.
7- هود: 1.

قوله _تعالى_: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾[1] أن القرآن اشتمل على آيات متشابهة، وهذا هو الرأي الراجح في أن القرآن ينقسم إلى آيات محكمة، وآيات متشابهة[2].

وقد اختُلف في تعيين المحكم والمتشابه على أقوال[3]، أهمها:

1. المحكم ما عرف المراد منه، إما بالظهور، وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، كالحروف المقطعة في أوائل السور.
2. المحكم ما وَضَح معناه، والمتشابه نقيضه.
3. المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً.

ويقول السيد خليل في معنى المحكم والمتشابه: إن الإحكام ((معناه أنه حقٌّ في ألفاظه، ومعانيه، والتشابه معناه أنه يشبه بعضه بعضاً في قوة البناء، ومتانة الرصف، وبراعة الإعجاز، ودقته))[4]. وتعريف السيد خليل للمتشابه، بأن آياته يشبه بعضها بعضاً، هو تعريف بعيد؛ لأن المحكم _أيضاً_ قد يشبه بعضه بعضاً في بعض المواضع من القرآن.

ويقول السيد خليل: ((إن الإحكام والتشابه يرجعان إلى نوعية الدلالة، وبخاصة ما يتصل منها بالجانب الغيبي من الاعتقاد، كحديث القرآن عن ربِّ العزة، ووصفه بصفات يقف منها المتدين موقفاً محتاطاً متحرجاً))[5].

ويذكر السيد خليل أن المتشابه ظاهرة مشتركة في الكتب الدينية جميعها، فكانت سبباً وراء ظهور الحاجة إلى تفسير هذه الكتب، وبيان ظروفها، وظهور طائفة تختص بتفسيرها، وهذا ما فعله زارادشت عندما فسَّر الأفِستا التي أتى بها، ولم يستطع فهمها كثير من الناس، وهذا العمل شبيه بما قام به الرسولﷺ في تفسيره لبعض الآيات القرآنية[6]، انتُقد السيد خليل في هذا التشبيه

1- الزمر: 23.
2- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 3/ 3.
3- المصدر نفسه، 3/ 3.
4- دراسات في القرآن، ص107.
5- دراسات في القرآن، ص108.
6- نشأة التفسير، ص32.

بين ما قام به الرسولﷺ، وبين ما قام به هؤلاء الكهنة، حيث إن الرسولﷺ يُبيّن مشكلاً، أو يقيّد مطلقاً، أو يفصِّل مجملاً، ممَّا يكون المتلقي مدركاً لأصل منطوقه، إلا أنه يحتاج إلى فهم عند التوسع، والتعمق في مفهومه.

يتحدث السيد خليل عن تفسير أهل السنة، والمعتزلة للآيات المتشابهة، فيذكر أن الشعور بعدم التفريق الدقيق في الآيات المتشابهات نجده عند المتسننة، والمعتزلة، مع أن الرازي حصر التشابه في اللفظ الذي لا يقوم دليل على ترجيح أحد دلالاته، وأن المفسرين اختلفوا في تأويل الآيات المتشابهة، فمنهم من توقف حتى وصل في التشابه إلى حد غلق باب الفهم، والتأويل، وعطل كثيراً من النصوص التي ينبغي أن تقوِّم الحياة، وتنشطها، ومنهم من أوَّلها؛ محتجاً بأن القرآن نزل عربي اللسان، والبيان فأوَّلوها، وهم المعتزلة، وجماعة من المتسننة[1].

فيرى السيد خليل أن المعتزلة تمثل الحركة المتحررة في التفسير، فلم يقفوا عند تفسير المحكم، بل تعدُّوا إلى تفسير المتشابه من الآيات، مستدلين بعدة أدلة من النقل، والعقل، فمن النقل قول الله _تعالى_: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[2]، فاللهﷻ في هذه الآية أمر الناس بالتدبر، ولو كان كلامه غير مفهوم لَمَا أمرهم بذلك، وغير ذلك من الأدلة النقلية، أما الأدلة العقلية فتدور أنه لو ورد شيء في القرآن لا سبيل للعلم به لجرى المخاطبة به بغير العربية، أو كان عبثاً، أو لم يجز التحدي به، وهذا كله غير جائز[3].

ومن الأمثلة التي ذكرها السيد خليل، تأويل الآيات المتعلقة بصفات اللهﷻ عند أهل السنة، وأن الأوصاف المتعلقة بذات اللهﷻ، قد يؤدي الوصف بها إلى مشابه الحوادث، فقرَّروا أن الأوصاف لها طرفان بداية، ونهاية، فالبداية توصف بها الحوادث، والنهاية يصح وصف ذات اللهﷻ بها؛ لانتفاء التشابه منها، كاليد، والعين. وبهذا فالتأويل يحتاج للكشف عن الدلالات الأولى ثم الثانية، فبحثوا عن أساليب التجوز في القرآن، وأن الزمخشري مثَّل لهذا المنهج[4].

كما يرى السيد خليل أن اتجاه المعتزلة إلى تفسير الآيات التي تتعرض للأصول الدينية على هدى العقل، كانت سبباً في ظاهرة جديدة في تاريخ التفسير، وهي كثرة الكتب التي تتناول إيضاح

1- دراسات في القرآن، ص64، 65، 108.
2- محمد: 24.
3- دراسات في القرآن، ص120، 121.
4- المصدر نفسه، ص121.

المشكل من الآيات، وظهور تقسيمات أخرى لآيات القرآن[1]، ومن أمثلة هذه التقسيمات، ما ذكرها الراغب الأصفهاني في مفرداته[2]، أن الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب:

1. محكم على الإطلاق:
2. متشابه على الإطلاق: فالمتشابه ثلاثة أضرب:

أ. متشابه من جهة اللفظ _فقط_، وهو ضربان:

1) يرجع إلى الألفاظ المفردة إما من جهة الغرابة كالأب، أو الاشتراك؛ كاليد، والعين.
2) يرجع إلى جملة الكلام المركب: إما للاختصار في الكلام، وإما لبسط الكلام، وإما لنظمه.

ب. متشابه من جهة المعنى _فقط_.

ج. متشابه من جهة اللفظ، والمعنى؛ خمسة أضرب: من جهة الكمية؛ كالعموم، والخصوص، والكيفية؛ كالوجوب، والندب، والزمان؛ كالناسخ، والمنسوخ، والمكان، والأمور التي نزلت فيها، والشروط التي بها يصح الفعل، أو يفسد كشروط الصلاة.

3. محكم من وجه ومتشابه من وجه.

1- نشأة التفسير، ص84.
2- المفردات في غريب القرآن، ص443، 444.

# الفصل الثالث

# موقفه من التفسير الأثري

## موقفه من التفسير الأثري:

إن التفسير الأثري أو (بالمأثور) من القواعد البانية لتفسير النص القرآني، فهو متوافق في أوليته مع طبيعة الوحي المنزَّل، الذي يُتلقَّى بطريق الرواية، وكذلك أصول فهمه قائمة على المروي المنزَّل إليهﷺ، والصحابة، والتابعين، يقول السيد خليل: ((إن المنهج الأثري... يمثل النظرة التاريخية أصدق تمثيل...، [حيث] تلمح فيه آثار البيئات الإسلامية، من حيث الرواية))[1].

## مفهوم التفسير الأثري:

عرَّف الزرقاني[2] (ت1367هـ/ 1948م) التفسير الأثري بأنه: ((ما جاء في القرآن، أو السنة، أو كلام الصحابة؛ بياناً لمراد الله تعالى من كتابه))[3]. وعرَّفه الذهبي بأنه: ((يشمل ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرسولﷺ، وما نُقل عن الصحابةرضي الله عنهم، وما نُقل عن التابعين، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد اللهﷻ من نصوص كتابه الكريم))[4].

وقد وردت عدة انتقادات على هذه التعريفات، من حيث إنها لا تُبيِّن الحدود التي يمكن من خلالها التمييز بين التفاسير الأثرية، وغيرها من التفاسير، ولا تكشف عن ماهية، وكيفية التفاسير الأثرية، كما أنه عُرِّف عن طريق مصادر هذا التفسير، ومنابعه، فُخلط بين المفسِّر، واتجاه التفسير، ومصادره، إضافة إلى تجاهل دور المفسِّر الأثري، وكأن نصّاً يفسِّر نصّاً آخر[5].

كما أن هذه التعريفات جعلت تفسير القرآن بالقرآن من قبيل التفسير الأثري، وهذا يؤدي إلى زوال الحدود بين التفسير الأثري، وتفسير القرآن بالقرآن، باعتبار أن كلاً منهما منهجاً مستقلاً، أو أنهما يحتاجان إلى إعادة تعريفهما، وهذا أدَّى ببعض الباحثين إلى إخراج تفسير القرآن بالقرآن من التفسير الأثري، حيث إن لفظة مأثور تعني ما أُثر عن السابقين، فكيف يكون تفسير القرآن بالقرآن مأثوراً؟![6]

---

1- دراسات في القرآن، ص117، 118.

2- هو محمد عبد العظيم الزرقاني، من خريجي كلية أصول الدين بالأزهر، وكان من علمائها، عَمِل مدرساً لعلوم القرآن والحديث، من مؤلفاته: مناهل العرفان في علوم القرآن، وفي الدعوة والإرشاد، توفي بالقاهرة. الزركلي، الأعلام، 6/ 210.

3- مناهل العرفان في علوم القرآن (ط3، 1367هـ). مصر، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 2/ 12.

4- التفسير والمفسرون، 137/1.

5- جليلي، السيد هدايت (2018م)، التفسير الأثري في قراءة ثانية. مجلة نصوص معاصرة، 65 -93 (49)، ص65، 66، 67، بيروت، لبنان (ترجمة: سرمد علي).

6- الطيار، مساعد بن سليمان (1427هـ). مفهوم التفسير، والتأويل، والاستنباط، والتدبر، والمفسِّر (ط3). السعودية، الرياض: دار ابن الجوزي، ص21؛ جليلي، التفسير الأثري في قراءة ثانية، ص70.

وهذه **التعريفات** جعلت ما نُقل عن التابعين من قبيل التفسير الأثري، ولا شك أن هذه المسألة ممَّا اختلف فيها، فقد نُقل عن أحمد بن حنبل روايتان، إحداها بقبول رواياتهم، والأخرى برفض قبولها، وذهب بعض العلماء إلى ترك رواياتهم؛ لأنهم لم يسمعوا عن النبيﷺ؛ كالصحابة، وأكثر المفسرين على قبول رواياتهم؛ لأنهم تلقَّوْا غالب تفسيراتِهم عن الصحابة، لكن ما رجحَّه الذهبي أن رواياتهم تُقبل عند إجماعهم عليها، وعند انفراد أحدهم في مسألة لا مجال فيها للرأي، بشرط عدم الريبة في الأخذ من أهل الكتاب[1].

وبناء على هذه الانتقادات السابقة، عُرِّف التفسير الأثري بأنه: ((سعيٌ بشريٌّ منهجي، لفهم معنى الآيات، يرى فيه المفسِّر أن النصَّ المعتبر من وجهة نظره هو المرجع الوحيد، والموثوق، والحَكَم الأخير، وليس للعقل فيه من دَوْرٍ، سوى دَوْر الأداة، والمنهج))[2].

فهذا التعريف لا يغفل دور المفسر الأثري، ويرسم حدّاً فاصلاً بين التفاسير الأثرية، وغيرها من أنواع التفاسير، كما بيَّن أن النص المعتبر يختلف من مفسر إلى آخر[3]، رغم هذه الانتقادات التي طالت ما ورد عن الزرقاني، والذهبي في مفهوم التفسير الأثري، إلا أنهما قد يعذران في كونهما أرادا بيان ما اشتمل عليه التفسير الأثري من عناصر، وليس المقصود وضع حد للتفسير الأثري، كما أن تفسير القرآن بالقرآن، وإن كان فيه تجوَّز يمكن احتسابه مأثوراً؛ لكونه من المروي المنقول، مع أنه تفسير جزء من النص بجزء آخر منه، وهذا تجوُّز مقبول؛ لكونه يشترك مع بقية عناصر المأثور في وصف النقل.

ذكر السيد خليل أن أول منهج اتُّبع في التفسير هو المنهج، أو التفسير الأثري، ونقل عن الخولي عدة أسباب، كانت وراء اتجاه المسلمين في بادئ الأمر إلى هذا التفسير؛ وهي المستوى العقلي للمسلمين، ومحدودية حاجاتهم العملية، والروعة الدينية، وشعورهم بأن اللهﷻ عنى بلفظ الآية معنىً، لا سبيل لمعرفته إلا ما نُقل عن النبيﷺ، فهو أعرف بمعاني الوحي، كما أنهﷺ في العرضة الأخيرة على جبريلعليه السلام كان يَقِفُه على كل آية يدارسُه إيَّاها، ويُبيّن مرادَها، ثم ذكر أسباباً أخرى؛ وهي أن حياتهم كانت بعيدة عن التعقيد، ويغلب عليهم آثار التبدي، وعقليتهم لم تبلغ درجة النُّضج، مقارنة بالقرون اللاحقة لعصرهم، ومحدودية ثقافتهم المتمثلة في الشعر[4]، إلا أن الحقيقة كانوا هم أفهم للوحي، وألصق بملابسات نزوله، فهم لا يحتاجون إلى كثير بيانٍ في معانيه.

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، 117/1، 118.
2- جليلي، التفسير الأثري في قراءة ثانية، ص89.
3- المصدر نفسه، ص89، 90.
4- نشأة التفسير، ص33؛ دراسات في القرآن، ص111.

**موقفه من الرواية في التفسير الأثري:**

استمر هذا الحال من حيث إن المنهج الأثري هو السائد على التفسير القرآني في عهد الخلفاء الراشدين[1]، حيث اشتهر بالتفسير عشرة من الصحابة[2]، وهم الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وأبيُّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبيرﷺ، إلا أن الروايات عن الخلفاء الثلاثة الأولين قليلة؛ لتقدم وفاتهم، ولتحرج أبي بكرﷺ من التفسير، فقد نُقل في الأثر عن أبي بكرﷺ تحرُّجه من التفسير، وقوله: «أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِي، إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللهِ بِرَأْيِي»[3]، إلا أن عليّاًﷺ تعدد الروايات عنه في التفسير، فقد رُوي عنه أنه قال: «والله ما نَزلت آيةٌ إلا وقد عَلمتُ فيما أُنزلت، وأين أُنزلت، إن ربي وهب لي قلباً عقُولاً، ولساناً سَؤُولاً»[4].

كما أن الرواية تعددت عن ابن مسعودﷺ، أكثر من عليﷺ، فقد رُوي عن ابن مسعودﷺ قوله: «وَاللَّهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ، مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ أُنْزِلَتْ، وَلاَ أُنْزِلَتْ آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ فِيمَ أُنْزِلَتْ، وَلَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنِّي بِكِتَابِ اللَّهِ، تُبَلِّغُهُ الإِبِلُ لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ»[5].

وأشهر الصحابة في التفسير هو ابن عباسﷺ، لُقِّب بترجمان القرآن، فقد تعددت الطرق في الرواية عنه، وقد دعا له النبيﷺ، ويذكر السيد خليل أن خير الطرق عنه، طريق علي ابن أبي طلحة الهاشمي[6] (ت143هـ)، موافقاً في ذلك حسين الذهبي، ومن رواتها الليث بن سعد[7] (ت175هـ) فقيه مصر، وقد اعتمد عليها الطبري في تفسيره، والبخاري[8] (ت256هـ)في

---

1- دراسات في القرآن، ص111.

2- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 4/ 183، 184.

3- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني (2003م). شعب الإيمان. السعودية (تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد)، الرياض: مكتبة الرشد، رقمه 2082، 540/3. قال ابن حجر: حديث حسن. أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1998م/ 2000م). المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. السعودية (تحقيق: مجموعة من الباحثين)، الرياض: دار العاصمة، ودار الغيث، 14/ 426.

4- أبو نُعيم، أحمد بن علي (1974م). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. مصر، القاهرة: دار السعادة، 1/ 67.

5- صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبيﷺ، رقمه 5002، 6/ 187.

6- هو أبو الحسن علي بن أبي طلحة الهاشمي، واسمه سالم بن المخارق، أصله من شبه الجزيرة، وانتقل إلى حمص، روى عن: ابن عباسﷺ، لكنه لم يسمع منه، بل سمِع من مجاهد، وروى عنه: الحكم بن عتيبة، ومعاوية الحضرمي، وسفيان الثوري، له حديث واحد في صحيح مسلم، قال عنه النسائي: لا بأس به، وذكر ابن حبان في الثقات، ووثَّقه العجلي. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي (1326هـ). تهذيب التهذيب. الهند: دائرة المعارف النظامية، 7/ 339 -341.

7- هو أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن، مولى عبد الرحمن بن خالد الفهمي، أصله من أصبهان، إمام أهل مصر في الفقه والحديث، وولِّي القضاء بها، وكان قد استقل بالفتوى في زمانه، سمِع من نافع مولى ابن عمر، وكتب عِلْم ابن شهاب الزهري، وقال عنه الشافعي: الليث بن سعد أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به، وكان =من الكرماء الأجواد، وتوفِّي بمصر. ابن سعد، محمد بن سعد البصري (1990م). الطبقات الكبرى. لبنان (تحقيق: محمَّد عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 7/ 358؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/ 127، 128.

8- هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، حبر الإسلام، والحافظ لحديث رسول اللهﷺ، فهو كبير المحدثين، فقد رحل في الحديث ومهر فيه، فزار خرسان والعراق والشام ومصر، وجمع أحاديث=

صحيحه، إلا أن الحُفَّاظ أجمعوا أن ابن أبي طلحة لم يسمع التفسير عن ابن عباسﷺ، وإنما أخذه عن مجاهد[1] (104هـ)، أو سعيد بن جبير[2] (ت95هـ)، ويذكر ابن حجر[3] (ت852هـ) أنه عندما عُرفت الواسطة وهو ثقة، فلا ضَيْر في ذلك[4]، ولعل السيد خليل ذكر هذه الطريق تحديداً؛ لأن من رواتها الليث بن سعد، وله كتاب عنه[5].

ومن الطرق التي ذكرها السيد خليل[6] طريق قيس بن مسلم الكوفي[7] (ت120هـ)عن عطاء ابن السائب[8] (ت137هـ)، وهذا الطريق يرويه عطاء عن سعيد بن جبير، وهي صحيحة على شرط الشيخَيْن، وكثيراً ما يُخرِّج منها الحاكم في مستدركه[9].

=النبيﷺ، في كتابه الجامع الصحيح، المعروف بصحيح البخاري، ومن كتبه أيضاً: خلق أفعال العباد، والأدب المفرد، والضعفاء في رجال الحديث، وغير ذلك. ابن حجر، تهذيب التهذيب، 9/ 47 وما بعدها.

1- هو التابعي أبو الحجَّاج مجاهد بن جبر المكِّي، مولى قيس بن السائب المخزومي، كان مفسراً، فقيهاً، كثير الرواية، أخذ التفسير عن ابن عباسﷺ، يُقال تُوفِّي وهو ساجد. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 6/ 19، 20؛ الزركلي، الأعلام، 278/5.

2- هو التابعي أبو عبد الله سعيد بن جبير، مولى لبني والبة، من بني أسد ابن خزيمة، من أعلام التابعين بالكوفة، أخذ العلم عن ابن عباسﷺ، وسمع منه التفسير، وأخذ العلم أيضاً عن ابن عمرﷺ، وارتحل إلى أصفهان، وأقام بها مدة، ثم عاد إلى العراق، وخرج على عبد الملك بن مروان مع عبد الرحمن الأشعث، فلما قُتل عبد الرحمن هرب لمكة، لكنه بُعث به إلى الحجاج، وقتله. المصدر نفسه، 6/ 267 وما بعدها.

3- هو أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، المعروف بابن حجر، برع في التاريخ، والأدب، والشعر، ثم اتجه إلى الحديث، وتتلمذ على العديد من العلماء في مصر، واليمن، والحجاز، وكثُرت مؤلفاته سواء في علوم القرآن، أو في علوم الحديث، أو في التراجم، من مؤلفاته: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، الإحكام لبيان ما في القرآن من أحكام، والإصابة في تمييز الصحابة. السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 2/ 36؛ الزركلي، الأعلام، 1/ 177، 178.

4- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (2000م). فتح الباري بشرح صحيح البخاري. لبنان، بيروت: دار الفكر، 9/ 367، 368؛ السيوطي، 4/ 186.

5- نشأة التفسير، ص35، 36؛ دراسات في القرآن، ص112.

6- نشأة التفسير، ص36.

7- هو أبو عمرو قيس بن مسلم الجدلي الكوفي، من قيس عَيْلان، روى عن: مجاهد، وسعيد بن جبير، وروى عنه: الأعمش، وشعبة، والثوري، قال عنه ابن معين، وأبو حاتم، والنسائي: ثقة، كما أن ابن حبَّان ذكره في الثقات. ابن حجر، تهذيب التهذيب، 8/ 403، 404.

8- هو أبو السائب عطاء بن السائب بن مالك، روى عن: سعيد بن جبر، ومجاهد، والحسن البصري، وروى عنه: الأعمش، وابن جريج، وشريك، قال عنه ابن حنبل ثقة ثقة رجل صالح، وقال أبو حاتم: كان محله الصدق قبل أن يختلط. ابن حجر، تهذيب التهذيب، 7/ 203، 204، 205.

9- السيوطي، الإتقان، 4/ 187.

ومن الطرق الضعيفة يذكر السيد خليل طريق الكلبي[1] (ت146هـ) عن أبي صالح[2] (ت223هـ)، فإن انضمَّت إليه رواية محمد بن مروان السُّدِّي الصغير[3]، فهي سلسلة الكذب[4]، وهذا الطريق كثيراً ما يُخرّج منها الثعلبي[5] (ت427هـ)، والواحدي، لكن الكلبي له أحاديث صالحة عن أبي صالح، وهو معروف بالتفسير، وروَوْاْ عنه جماعة من الثقات، واطمئنوا إلى مروياته في التفسير، بخلاف مروياته في الحديث عن أبي صالح عن ابن عباس ففيها مناكير[6].

ومن الطرق الضعيفة يذكر السيد خليل طريق الضحاك ابن مزاحم الكوفي[7]، عن ابن عباس، فهي طريق منقطعة؛ لأن الضحاك لم يلقه، وإن انضمَّت إليه رواية بشر بن عمارة[8] فضعيفة؛ لضعف بشر[9]، وغير ذلك من الطرق الضعيفة عن ابن عباسﷺ، فقد كُثر الوضع عليه، وهذا راجع إلى شهرته في التفسير، فأصبح السقيم _الذي يُنسب إليه غالباً_ على الصحيح، فخضع التفسير الأثري؛ للنقد كالرواية، فعلماء الحديث تابعوا هذه الروايات التي يُقذف بها بين العوام؛ لبيان الصحيح من السقيم، فأصبحت تلك الروايات الرائجة بطريق الشَّفهي، متبوعة بتعاليق نقدية متصلة بها، في النصف الثاني من القرن الأول[10].

1- هو أبو النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبي المفسر، روى عن: أبي صالح وعامر الشعبي، وروى عنه: حمَّاد بن سلمة وابن المبارك وابن جريج، قال معتمر بن سليمان عن أبيه: كان بالكوفة كذَّابان أحدهما الكلبي، وقال عنه النسائي: ليس بثقة، ولا يكتب حديثه. ابن حجر، تهذيب التهذيب، 1/ 178، 180.

2- هو أبو صالح ميزان البصري، مولى أم هانئ بنت أبي طالب، روى عن: ابن عباس، وعمرو بن العاصﷺ، وروى عنه: سليمان التميمي، ومحمد بن جحادة، وخالد الحذاء، قال عنه يحيى بن معين: ثقة مأمون، وذكره ابن حبان في الثقات. المصدر نفسه، 10/ 385.

3- هو محمد بن مروان بن عبد الله السُّدِّي الصغير الكوفي، روى عن: الأعمش، ويحيى بن سعيد، ومحمد الكلبي، وروى عنه: الأصمعي، وهشام بن عبيد الله الرازي، ويوسف بن عدي، قال عنه الدوري عن ابن معين: ليس بثقة، وقال أبو حاتم: ذاهب الحديث، متروك الحديث، لا يكتب حديثه البتة. المصدر نفسه، 9/ 436، 437.

4- نشأة التفسير، ص36.

5- هو المفسر أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الثعلبي، كان حافظاً متقناً، برع في علوم القرآن، واللغة، أخذ عنه الواحدي، من مؤلفاته: الكشف والبيان في تفسير القرآن، المشهور بتفسير الثعلبي، والعرائس في قصص الأنبياء، وربيع المذكرين. السيوطي، طبقات المفسرين، ص28.

6- ابن عَدِي، أبو أحمد الجرجاني (1997م). الكامل في ضعفاء الرجال. لبنان (تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض)، بيروت: دار الكتب العلمية، 7/ 284؛ السيوطي، الإتقان، 4/ 187، 188.

7- هو أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الهلالي، روى عن: ابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرةﷺ، وقيل لم يثبت له سماع عن أحد من الصحابة، وروى عنه: الأسود النخعي، وعبد الرحمن بن عوسجة، وعطاء، قال عنه ابن معين وأبي زرعة: ثقة، وقال الدار قطني: ثقة. ابن حجر، تهذيب التهذيب، 4/ 453، 454.

8- هو بشر بن عمارة الخثعمي الكوفي، روى عن: أبي روق، والأحوص بن حكيم، وروى عنه: منجاب بن الحارث، وجبارة بن المغلس، قال عنه أبو حاتم: ليس بالقوي في الحديث، وقال النسائي: ضعيف. المصدر نفسه، 1/ 455.

9- نشأة التفسير، ص36.

10- المصدر نفسه، ص36؛ ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص25 -27.

ثم اشتهرت بعد الصحابة طائفة من المفسرين بالتفسير الأثري، وأشهرهم أهل مكة، فقد تلقوا التفسير عن ابن عباسﷺ، منهم مجاهد، وطاووس[1](ت106هـ)، وعكرمة[2] (ت105هـ) مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح[3] (ت114هـ)، وسعيد بن جبير، ومن أهل الكوفة أصحاب ابن مسعودﷺ، ومن أهل المدينة زيد بن أسلم[4] (ت136هـ)، ومالك بن أنس، وبعد هذه الطبقة ظهرت المؤلفات في التفسير التي تجمع أقوال الصحابة، والتابعين[5].

والتفسير الأثري مرَّ بمرحلتين في تدرُّجه: مرحلة الرواية، ومرحلة التدوين[6]، أما مرحلة الرواية. فكان النبيﷺ يُبيّن لأصحابه معاني القرآن، وأحكامه، بقدر ما يحتاجونه، وكان الصحابة يتداولون هذا التفسير على أنه رواية؛ كروايات الحديث، إلا أن من الصحابة بعد وفاة النبيﷺ من تكلم في التفسير، وهذا كان على نطاق ضيق، إلا أن كبار الصحابة كانوا يجتمعون؛ لإبداء الرأي، والنصح، والتشاور، فكانت تفسيراتهم للقرآن أقرب إلى الإجماع، أما بعد تفرقهم في الأمصار فكان هناك تنوع في الفهم، والإدراك؛ فكان نتيجته الاختلاف في بعض التفاسير، إلا أنه يعدُّ اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

فأهل مكة أخذوا التفسير عن ابن عباسﷺ، وأهل المدينة أخذوا التفسير عن أبيّ بن كعبﷺ، وأهل العراق أخذوا التفسير عن ابن مسعودﷺ، فاشتهر أئمة من التابعين في التفسير، وبهذا انتقلت روايات التفسير إليهم، وتعاملوا معها كما تعامل الصحابة على أنها مرويات؛ كمرويات الحديث، إلا أن منهم من توسَّع فأخذ يفسر القرآن، على نطاق أوسع ما كان عليه بعض الصحابة، لكن على وفق منهجهم، وهذا يعدُّ من متطلبات الحياة لمعرفة أحكام اللهﷻ.

وبعد مرحلة الرواية أخذ أهل كل مصر من هذه الأمصار سواء من التابعين، أو تابعيهم بتدوين التفسير، والعلوم الأخرى؛ كالحديث، وغيره، ومن هنا بدأ عهد التدوين، والتصنيف.

---

1- هو التابعي أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان الخولاني الهمداني، أصله من الفرس، من أكابر التابعين تفقهاً في الدين، ورواية للحديث، سمع ابن عباس، وأبي هريرةﷺ، توفي بمكة وهو حاج. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3/ 224.

2- هو التابعي أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله البربري المدني، مولى ابن عباسﷺ، كان من أعلم الناس بالتفسير، والمغازي، روى عن كبار الصحابة، كابن عباس، وابن عمر، وأبي هريرةﷺ، وكان كثير الترحال، أعتقه علي ابن عبد الله بن عباس، بعد موت أبيه. المصدر نفسه، 4/ 244.

3- هو التابعي أبو محمد عطاء بن أبي رباح أسلم، مولى بني فِهْر، من كبار فقهاء مكة وزهَّادِها، سمع جابر بن عبد الله، وابن عباس، وابن الزبيرﷺ. المصدر نفسه، 4/ 235؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/ 261، 262.

4- هو أبو أسامة زيد بن أسلم العدوي المدني، كان مفسراً وفقيهاً، روى عن ابن عمر، وأبي هريرة، وعائشةﷺ، وكانت له حلقة في المسجد النبوي. ابن حجر، تهذيب التهذيب، 3/ 395، 396.

5- السيوطي، الإتقان، 4/ 188، 190.

6- العَك، خالد عبد الرحمن (1986م). أصول التفسير وقواعده (ط2). لبنان، بيروت: دار النفائس، ص120 - 122.

وغالباً ما يُعنى التفسير الأثري في عصر الصحابة باتجاهين: أسباب النزول، ومبهمات القرآن، وما إن انقضى القرن الأول من الهجرة، لم يبقَ إلا ابن عباسﷺ ممن اشتُهر بالتفسير من بين كبار الصحابة، فكان يضيف إلى الاتجاهين السابقين في التفسير بالمأثور عنصراً لغويّاً في فهم معنى المفرد، أو فهم سر التركيب، ويتخذ مادة لذلك من الشعر الجاهلي، فكان عندما يُسأل عن القرآن فيقول هو كذا وكذا، أَمَا سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا؟، كما أضاف ابن عباسﷺ عنصراً آخر، وهو الأخبار في بيان المبهمات، وهذه الأخبار كان مصدرها اليهود، والنصارى، إلا أنه لا يصح اعتبار عنصري اللغة، والأخبار من التفسير بالمأثور؛ لأن مرجعهما الفهم، والمعرفة العامة، ولا شك أن هذا يكثر فيه الخلاف، ومن هنا بدأ التفسير بالمأثور يأخذ طابع الاختلاف، بحسب الأفهام، واختلاف المقادير، وطرق الاجتهاد[1].

كما أن كتب التفسير بعد منتصف القرن الثاني الهجري تهتم بجمع الروايات، فأدَّى هذا إلى وجود روايات مختلفة في السورة الواحدة، بل في الآية الواحدة، ممَّا اضطر بالمفسرين إلى النقد، والتمحيص، بحسب قوة السند، وضعفه، فأدخلوا عناصر لتوضيح البحث، والنقد، والتقدير، والإسقاط، والتحميل، أو الجمع، والتأويل؛ للوصول إلى حكم موضوعي فاصل، بحسب اجتهاد المؤلف، وتقديره[2].

ومن أهم تلك العناصر إلى جانب جمع الروايات عنصر القراءة، وعنصر الإعراب، فلهما اتصال باللفظ القرآني؛ فالقراءة تضبط المفردة القرآنية، بحسب ما سُمع ونُقل بالتواتر، فكان لزاماً على المفسرين الالتفات إلى القراءات، حيث إن رجحان إحدى القراءات على الأخرى، يسهم في رجحان أحد المعنيين في تفسير الآية[3].

إن تسمية هذا التفسير بالتفسير الأثري لا يعني أنه خالٍ من الآراء الاجتهادية في التفسير، بل الصحيح أن غالب ما ورد فيه هو الروايات الأثرية، فالصحابة كانت لهم اجتهادات في التفسير، وكذا التابعين، وتابعيهم، وأصبحت هذه الاجتهادات في كل طبقة مأثورة عن الطبقة السابقة[4].

وبالنظر إلى روايات التفسير الأثري من حيث وقوع الاجتهاد فيها، فهي تنقسم إلى: روايات تشتمل على تفسيرات النبيﷺ، وأسباب النزول، والغيبيات، وهذا لم يقع الاجتهاد فيه، وروايات وقع فيها الاجتهاد كتفسيرات الصحابة والتابعين، وتابعيهم، وهي من قبيل الاجتهاد، أو الرأي

1- ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص20 -23؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 280/2.
2- ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص29، 30.
3- المصدر نفسه، ص30، 32، 33.
4- الطيار، مفهوم التفسير والتأويل، ص27 وما بعدها.

المحمود، فقد اعتمدوا في تفسيراتهم على القرآن، واللغة، والعلم بأحوال المصطفىﷺ، وأحوال من نزل فيهم الخطاب، وغيرها[1].

والقول بأن هذا التفسير هو تفسير أثري لا يعني قبول رواياته على إطلاقها، بل لا بدَّ من توافُر قرائن في ذلك؛ كعدم الاختلاف في كونه مفسَّراً بقرآنٍ، أو أن يكون من تفسير النبيﷺ، أو مجمعاً عليه، أو قول الجمهور، أو علو مرتبة مفسِّره، وغير ذلك[2]، ومجمل ذلك ما كان مستنده الرواية.

ذكر السيد خليل إن كثيراً من المسلمين في العصور الأولى لم يطمئن لبعض المرويات في التفسير الأثري، فتناولوا ذلك بالنقد إجمالاً، وتفصيلاً[3]، من أمثلة ذلك، ما ذكره أحمد بن حنبل: ثلاثة كتب ليس لها أصول: التفسير، والملاحم، والمغازي، أي أن معظم هذه الكتب ليس لها أسانيد صحيحة[4]. ويقول ابن تيمية بعد حديثه عن الوضع في الحديث: ((وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة، مثل الحديث الذي يرويه الثعلبي، والواحدي، والزمخشري في فضائل السور، سورة سورة، فإنه موضوع باتفاق أهل العلم)) [5]، وفي حديثه عن رجال التفسير الذين يروُون بعض المرويات الضعيفة: ((والثعلبي كان فيه خير، ودين، وكان حاطب ليل، ينقل ما ورد في كتب التفسير من صحيح، وضعيف، وموضوع))[6].

لكن السيد خليل بعد انتقاده لمرويات التفسير الأثري، عاد مستدركاً، وذكر بأن الخلاف بينها يسير؛ لأن العقلية الإسلامية لم تكن قد مرنت على أساليب البحث العلمي الدقيق، وأن طبيعة هذا الخلاف بين رواياته، وهو اختلاف تنوع لا تضاد[7].

ولا شك أن الوضع تسرب في روايات التفسير الأثري، وخصوصاً بما يروى عن الصحابة، والتابعين، فكثرة المروي عن علي بن أبي طالب، وابن عباسﷺ تجاوز الحد، إلا أنه قد نُقل عن الشافعي قوله: ((لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث)) [8]. وهذا العدد قليل جداً،

1- المصدر نفسه، ص29، 37.
2- المصدر نفسه، ص32، 33، 35.
3- نشأة التفسير، ص39، 40.
4- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (2006م). البرهان في علوم القرآن. مصر (تحقيق: أبو الفضل الدمياطي)، القاهرة: دار الحديث، ص421.
5- مقدمة في أصول التفسير، ص31.
6- المصدر نفسه، ص31.
7- نشأة التفسير، ص36، 37؛ دراسات في القرآن، ص146.
8- السيوطي، 4/ 188.

مقارنة بما رُوي عن ابن عباسﷺ، وهذا ما لفت أنظار العلماء للنقد، والتمحيص، والتعديل والتجريح في مرويات التفسير، وغيرها من المرويات[1].

وقد ظهر الوضع في عهد عثمانﷺ، إلا أنه انتشر وعمَّت به البلوى في عهد الدولة الأموية[2]، وقد تعددت الأسباب الكامنة وراء ظهوره[3]، من أهمها:

1. التعصب المذهبي: فقد افترقت الأمة إلى فرق؛ كالشيعة، والخوارج، وأصبحت كل فرقة تدعِّم فرقتها بأحاديث موضوعة عن النبيﷺ، وصحابته، وتفسير الآيات بهذه المرويات المكذوبة؛ بما يناسب مصلحة الفرقة.
2. الأحداث السياسية: وهي الصراع على الخلافة، ومن له الحق في خلافة المسلمين، ممَّا أدى إلى الإكثار في الوضع على علي، وابن عباسﷺ، فهما من بيت النبوة، والوضع يكسب الموضوع ثقة ورواجاً.
3. أعداء الإسلام، وما عجزوا عنه عن طريق الحرب، أرادوا تعويضه بالوضع في التفسير؛ للكيد من الإسلام، وأهله.

وإلى جانب الوضع الذي تسرب في التفسير الأثري، وأدَّى إلى اختلاط مروياته الصحيحة بالضعيفة، هناك سببان آخران، وهما دخول الإسرائيليات، وحذف الأسانيد، وفيما يخص موضع دخول الإسرائيليات، فهذا أُفرد له عنواناً في هذا الفصل، أما فيما يخص السبب الثالث؛ وهو حذف الأسانيد من مرويات التفسير الأثري كان هذا بدعوى الاختصار، إلا أنهم لم يتحرَّوْا في نقل المرويات الصحيحة، ممَّا أدى إلى نقل كثير من الإسرائيليات، والقصص المخترع؛ الذي يخالف النقل، ولا يتفق مع العقل[4].

1- الذهبي. التفسير والمفسرون. 1/ 140، 141.
2- الأمين، إحسان (2007م). منهج النقد في التفسير. لبنان، بيروت: دار الهادي، ص62، 63.
3- الذهبي. التفسير والمفسرون. 1/ 141، 142.
4- المصدر نفسه، 1/ 176، 177.

**موقفه من مصادر التفسير الأثري:**

يذكر السيد خليل أن هناك عدة مؤلفات تمثل الاتجاهات المختلفة التي ظهرت في التفسير، منها: تفسير ابن قدامة الثقفي[1] (ت61هـ)، وتفسير ابن بشير السلمي[2] (ت183هـ)، وتفسير ابن عُيَيْنة[3] (ت198هـ)، التي تمثل الاتجاه الأثري في التفسير[4].

وينتقد السيد خليل ما كُتب في مقدمة تفسير الطوسي[5] (ت460هـ) بأن أول كتاب ظهر في التفسير الأثري هو كتاب سعيد بن جبير (ت64هـ)، حيث ذُكر أن هناك تفسيراً قبله لابن قدامة الثقفي، إضافة إلى أن ابن جبير كان من أشدِّ الناس حرصاً على اجتناب التدوين في التفسير، كما ذُكر في ترجمته[6]، وليس من السهل تحديد أول كتاب دُوّن في التفسير، لكن حركة التدوين فيه ظهرت في القرن الأول، وكانت ممزوجة بالحديث، والفقه؛ لذا فمالك بن أنس يعدُّ أول جامعٍ للتفسير[7].

وأشار السيد خليل أن أقدم كتب التفسير الأثري التي وصلت إلينا، تفسير يزيد بن هارون السُّلَمي[8] (ت117هـ)، وتفسير مقاتل بن سليمان[9] (ت150هـ)، وأقدم كتاب اطَّلع عليه هو تفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت211هـ)[10].

---

1- هو أبو الصلت زائدة بن قدامة الثقفي، من مؤلفاته: كتاب السنن، كتاب القراءات، كتاب التفسير، توفي في غزوة الحسن بن عطية للروم. ابن النديم، الفهرست، ص278.

2- هو أبو معاوية هشيم بن بشير بن القاسم السلمي الواسطي، اشتهر بالحديث والتفسير، قال عنه العجلي: ثقة، وكان يدلس، من مؤلفاته: كتاب التفسير، كتاب القراءات، وكتاب السنن في الفقه. المصدر نفسه، ص279، 280؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 11/ 59، 61، 62.

3- هو أبو محمد بن سفيان بن عُيَيْنَة بن أبي عمران ميمون الهلالي، وُلد بالكوفة، كان حافظاً ثقة واسع العلم، حجَّ سبعين حجة، أدرك عدد كبير من التابعين، روى عنه الشافعي، وآخرون، كان له تفسير معروف، تُوفِّي بمكة. المصدر نفسه، ص278؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/391 -393.

4- نشأة التفسير، ص42، 43.

5- هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، من فقهاء الشيعة ومصنفهم، قدم للعراق، وتفقَّه على المذهب الشافعي، وقرأ الأصول، والكلام على أبي عبد الله المفيد، فقيه الإمامية، وقد أحرقت كتبه عدة مرات، له كتاب التبيان في التفسير، توفي بالكوفة. السبكي، طبقات الشافعية، 4/ 126، 127.

6- ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/ 371، 372.

7- نشأة التفسير، ص43، 44.

8- هو أبو خالد الواسطي يزيد بن هارون بن وادي السُّلَمي بالولاء، هو أحد الحفاظ، والأعلام في الحديث، قال عنه أبو حاتم: ثقة إمام صدوق، لا يسأل عن مثله، وذكر أنه يحفظ خمسة وعشرين ألف إسناد، توفي سنة 206هـ. ابن حجر، تهذيب التهيب، 11/ 366، 367، 368.

9- هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، أصله من بلخ، كان مشهوراً بالتفسير، وأخذ الحديث عن مجاهد، وعطاء بن أبي رباح، والضحاك، وغيرهم، ورُوي عن الشافعي أنه قال الناس عيال على مقاتل في التفسير، واختُلف في توثيقه، وتضعيفه في الرواية. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 7/ 281؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5/ 255، 256، 257.

10- نشأة التفسير، ص44.

في بداية القرن الثاني لم يفرد كتاب خاص بالتفسير، وهي الفترة التي ذكر فيها السيد خليل بأن أقدم كتب التفسير الأثري هو تفسير يزيد السُّلَمي، حيث إن معظم ما كتب في التفسير عبارة عن أبواب ضمن كتب الحديث، تشتمل على مرويات الصحابة، والتابعين في تفسير القرآن الكريم، وأشهر من خصَّص باباً في التفسير ضمن كتب الحديث هو يزيد السُّلَمي[1].

ذكر الفاضل ابن عاشور بأن عبد الملك بن جريج[2] (ت149هـ) أول من ألَّف في التفسير، فقد جمع الروايات الواردة في التفسير، ويعقِّب على كل خبر بالتجريح، أو التعديل، مع إلمامه بالنواحي الثلاث التي انتهجتها كتب التفسير بعد منتصف القرن الثاني، وهي: الأثرية، واللغوية، والعلمية[3]، وكان تفسير ابن جريج مرجعاً لكتب التفسير التي تأخرت عنه، كالطبري، والثعلبي، والقرطبي، والسيوطي، ويكثرون النقل عنه، إلا أن أصل الكتاب قد فُقِد، وجُمعت رواياته في التفسير من أمهات كتب التفسير[4].

وقد ذُكر أن هناك تفاسيراً قبل هذا التفسير؛ كتفسير مجاهد (ت102هـ)، وتفسير السُّدِّي الكبير[5] (ت128هـ)، وتفسير الكلبي (ت146هـ) وغيرهم[6]، إلا أن أصل هذه التفاسير فُقدت، وجمعت رواياتهم من أمهات كتب التفسير، وطبعت من جديد، ونُسبت إلى أصحابها، كما فُعل بروايات التفسير المنسوبة لابن عباسﷺ (ت68هـ)، فقد جُمعت، وطُبعت بعنوان: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، غير أن كثيراً من الروايات لا تصح نسبتها إليه.

يذكر السيد خليل أنه بعد الصنعاني يأتي الطبري، فهو يحتل القمة التي انتهى إليها التفسير الأثري في القرون الثلاثة الأولى، فينقل كثيراً من تفسيرات الصحابة والتابعين[7]، معتمداً على الرواية في تفسيره، مع الترجيح بين هذه الروايات، واختيار أقربها اتصالاً؛ بما يعطيه ظاهر النص، كما يُعنى كثيراً بالشواهد الأدبية[8].

---

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 127، 128.
2- هو أبو الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، رومي الأصل، قرشي بالولاء، كان إمام أهل الحجاز في عصره، وأول من صنف التصانيف في العلم بمكة، قال عنه الذهبي: كان ثبتاً، لكنه يدلس. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 4/ 160.
3- ص27، 28.
4- معرفة، محمد هادي (1425هـ). التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب (ط2). إيران، مشهد: الجامعة الرضويَّة للعلوم الإسلامية، ص736.
5- هو التابعي إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدِّي، حجازي الأصل، سكن الكوفة، وكان إماماً عارفاً بالوقائع وأيام الناس، وهو صاحب التفسير، والمغازي، والسير. الزركلي، الأعلام، 317/1.
6- معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ص733، 734.
7- دراسات في القرآن، ص116.
8- نشأة التفسير، ص44، 45.

لكن السيد خليل لم يذكر تفسير يحيى بن سلَّام البصري الأفريقي، الذي ألَّفه في القرن الثاني بالقيروان، ورواه عنه تلميذه أبو داود العطار[1] (ت244هـ)، فهو يعدُّ من أوائل من فسَّروا جميع آيات السور، ومؤسس طريقة التفسير الأثري النقدي، التي سار عليها الطبري بعده، واشتهر بها، كما أنه يعدُّ حلقة الوصل بين سلسة التطور التفسيري بين القرن الأول، وأواخر القرن الثالث، وهي فترة ظهور تفسير الطبري، بل إن الطبري طبَّق منهجه، حيث أضاف ابن سلَّام عناصر جديدة في منهج تفسيره، منها: تعدد الروايات في تفسير الآية الواحدة، والتوسع في التفسير، والنقد، والترجيح بين الأخبار، معتمداً على المعنى اللغوي، والتخريج الإعرابي[2].

((ويحيى بن سلَّام من رواد علم التفسير، الذين أسهموا في تطور هذا العلم، من مرحلة الاقتصار على النقل، إلى مرحلة الاستنباط بالعقل، في تدرجٍ، وتمعنٍ، من غير حَيْفٍ، ولا شططٍ، كما يدلنا هذا التفسير على حقيقة ماثلة، هي أن علم التفسير نشأ وتطوَّر على أيدي علماء الحديث؛ للعلاقة بين القرآن، والسنة، وقد كان ابن سلَّام محدِّثاً صدوقاً، كما كان مفسراً محققاً))[3].

وكتابه يقع في ثلاثين مجلداً مخطوطاً بالنسخة القديمة، يوجد منه مجلد بالمكتبة العدلية بجامع الزيتونة، يحتوي على سبعة أجزاء، ومجلد بمكتبة جامع القيروان يحتوي على عشرة أجزاء، والباقي لعله يتمم الثلاثين مجلداً، من المقتنيات الخاصة لأحد العلماء[4]، وقد طُبع وحقق في سنة 2004م، بدار الكتب العلمية، ربع تفسيره للقرآن تقريباً، من سورة النحل إلى سورة الصافات.

وهناك _أيضاً_ تفسير أبو الليث السمرقندي[5] (ت393هـ)، حيث يُورد بعض الروايات بإسناده، ويتعرض للإسرائيليات دون تعقيب عليها، كما اهتم بعلوم اللغة في تفسيره.

وتفسير الثعلبي (ت427هـ)، المسمى الكشف، والبيان عن تفسير القرآن، من المدونات الأثرية في التفسير، ومن أبرز ملامحه في هذا التفسير[6]: أنه يفسر القرآن بما جاء عن السلف، باختصار للأسانيد، مكتفياً بذكرها في المقدمة، ويعرض للمسائل النحوية، ويتوسَّع فيها، ويشرح الكلمات اللغوية، ويستشهد بالشعر العربي، كما يتوسع في الكلام عن الأحكام الفقهية، إلا أنه عند تطرقه

1- هو أبو داود حمد بن موسى بن جرير العطَّار الأزدي، سمع سحنوناً، وكان مقرَّباً منه، وسمع أيضاً ابن سلَّام، وأسد بن الفرات، وغيرهم. عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 1/ 526، 527.
2- ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص35، 36؛ شلبي، هند (2004م)، مقدمة تحقيق الجزء الأول من تفسير يحيى بن سلام. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ص15.
3- فاندي، سعيد سالم (1994م)، القيمة التاريخية والعلمية لتفسير ابن سلَّام. مجلة كلية الدعوة الإسلامية 44 -61 (11)، ص59، 60، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا.
4- ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص37.
5- هو أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، من فقهاء الحنفية، له مؤلفات كثيرة، منها: تفسير القرآن العظين، والنوازل في الفقه، وتنبيه الغافلين. الداوودي، طبقات المفسرين، 2/ 346.
6- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 197، 198.

إلى تلك الموضوعات يكاد يخرج عن دائرة التفسير الأثري، ولم يتحرَّ الصحة في رواياته عن السلف، ويتوسع في ذكر الإسرائيليات دون تعقيب عليها، مع نقله لكثير من الأحاديث الموضوعة، فلم يستطع التمييز بين الحديث الموضوع، وغيره، وقد انتقده ابن تيمية، ووصفه بأنه حاطب ليل، يجمع من كتب التفسير، الصحيح، والضعيف، والموضوع[1].

ثم يأتي البغوي (ت510هـ)، ويذكر السيد خليل أنه اعتمد على الرواية، وذكر أسانيده إجمالاً، وانتقده في كونه لم يتحرَّ الدقة في اختيار أسانيده، وأنه نقل كثيراً من الإسرائيليات[2].

كما ظهر تفسير ابن عطية الأندلسي (ت541هـ)، في نفس الفترة التي عاش فيها البغوي، فيذكر السيد خليل أن تفسيرَيْهما يمثل خطوة جديدة في التفسير الأثري، بظهور التذوق الأدبي بجانب التذوق الديني، أو الأثري، ومن هنا بدأ الاهتمام بعلوم اللغة، والأدب؛ للوصول للمعنى القرآني، والتفريق الدقيق بين معانيه المختلفة، كما أن تفسير ابن عطية بجانب النقل الأثري، ابتعد عن العناية بالرواية، والإكثار منها، لا سيما بما يتصل بالمعنى الواحد[3]، وامتاز بأنه لخَّص التفاسير، مع تحري الدقة فيما هو أقرب إلى الصواب[4].

ومن كتب التفسير الأثرية، تفسير ابن كثير (ت 774هـ)، المسمى بتفسير القرآن العظيم، فقد اعتنى بالروايات الأثرية، مع تطرقه للحديث عن الجرح، والتعديل، كما امتاز بالتنبيه عمَّا ورد في روايات التفسير الأثري من الإسرائيليات[5]، كذلك كتاب تجريد التفسير من صحيح البخاري، لابن حجر[6].

ذكر السيد خليل أن التفسير الأثري بعد الطبري اختلطت أقواله، ومُزجت فيما بينها، دون مراعاة للدقة في نسبتها، أو عرضها، لكن فكرة التفسير الأثري ظلت حية حتى عصر السيوطي، فترك كتاباً باسم الدر المنثور في التفسير بالمأثور[7]، وقد اقتصر هذا الكتاب على جمع الروايات الأثرية الواردة في تفسير الآيات، من كتب الحديث، والتفسير، دون تعقيب عليها، أو تحري الصحة عند جمعها[8].

1- ص31.
2- نشأة التفسير، ص46.
3- المصدر نفسه، ص48، 50، 53.
4- ابن خلدون، التاريخ، 1/ 555.
5- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 210 – 212.
6- وهو كتاب مطبوع بهامش المصحف الشريف، بالدار الأثرية، سنة2022م.
7- نشأة التفسير، ص54؛ دراسات في القرآن، ص116.
8- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 220.

وما ذكره السيد خليل بأن التفسير الأثري اختلطت أقواله بعد الطبري، يعدُّ أمراً طبيعياً، خصوصاً أن معظم المؤلفات سواء في التفسير، أو التاريخ، بعد المئة الخامسة لم تَعُدْ تهتم بذكر الروايات الأثرية بأسانيدها؛ لابتعادها عن عصر السلف، إضافة إلى أن ذكرها يخرج المؤلَّف عن مضمونه، فيصبح عبارة عن ذكر أسانيد لتلك الروايات.

وقد ظهر كتاب بعد تفسير السيوطي عدَّه بعض الباحثين من كتب التفسير الأثري[1]، لِمَا يغلب عليه من ذكر الروايات عن السلف في تفسيره، وهو تفسير الشوكاني[2] (ت1250هـ/ 1834م) المسمى بتفسير فتح القدير الجامع بين فَنَي الرواية، والدراية من علم التفسير، مع أن عنوان الكتاب، وما ذكره المؤلف، بأن تفسيره جمع بين الرواية، والدراية، كما أن تفسيره ضمَّ الروايات الأثرية، واهتم بعلوم اللغة، وبيَّن الأحاديث الضعيفة، والموضوعة، ونقد الإسرائيليات المدوَّنة في بعض التفاسير.

ينتقد أحد الباحثين بأن يُصنف تفسير الطبري ضمن كتب التفسير الأثري، حيث إن الطبري يتعرض لتوجيه الأقوال ويرجِّح بينها، فيجب أن يطلق عليه من كتب التفسير بالرأي، فلا بد أن يكون النظر إلى تحريراته في التفسير، لا إلى مصاره، وهي روايات السلف المأثورة بسنده، فلو صح ذلك لجاز أن يطلق على تفسيره أنه من كتب التفسير اللغوي، فهي من مصادره أيضاً[3].

وهذا الكلام ينطبق على تفسير يحيى بن سلَّام، فالمنهج الذي اتبعه الطبري في تفسيره سبقه إليه ابن سلَّام، إلا أن تفسير الطبري، وقبله تفسير ابن سلَّام من كتب التفسير التي جمعت بين التفسير الأثري، والتفسير البياني اللغوي، إضافة إلى منهج الاستنباط، والترجيح، فهي ليست من كتب التفسير الأثري فقط، بل من كتب التفسير الجامعة، فقد أسست المنهج العلمي الجامع في التفسير[4].

لكن المخرج من هذا الانتقاد ما ذكره الذهبي أن كتاب الدر المنثور للسيوطي هو الوحيد الذي اقتصر على روايات التفسير بالمأثور، ولم ينقل العمل بالرأي في التفسير كغيره من المفسرين، أما اعتبار الكتب الأخرى من كتب التفسير الأثري نظراً لما يغلب عليها من الإكثار من روايات التفسير الأثري، مقارنة بغيرها من الكتب التي اعتنت بالتفسير بالرأي[5].

---

1- الخالدي، صلاح عبد الفتاح (2012م). التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق (ط3). الأردن، عمَّان: دار النفائس، ص27.

2- هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني، من الفقهاء المجتهدين بصنعاء اليمن، وولِّي القضاء بها، من مؤلفاته: فتح القدير في التفسير، ونيل الأوطار في الحديث، وإرشاد الفحول في أصول الفقه. الزركلي، الأعلام، 6/ 298.

3- الطيار، مفهوم التفسير والتأويل، ص45.

4- الخالدي، التفسير الموضوعي، ص24 -26.

5- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 220.

ويذكر السيد خليل أن هناك علوماً ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري، تُعين على فهم القرآن، وهي تعدُّ بحوثاً مستقلة عن التفسير، ومن بين هذه العلوم الشواهد الأدبية، حيث بدأ الطبري بتطبيقها في تفسيره، وكذلك الأنباري، المتوفى في القرن الرابع الهجري، فقد ترك كتاباً في علوم القرآن، تحدث فيه عن فضائل القرآن، والآثار في أن كلام الله غير مخلوق، وكتابة المصحف، وهجائه، وعدد سور القرآن، وأجزائه، والسور المكية، والمدنية، ولغات القرآن، والوقف، والابتداء، وغير ذلك، ثم بدأت تتضخم تلك الشواهد في التفسير[1]، بدليل أن الشَّنَبُوذي المتوفى في القرن الرابع، كان يحفظ خمسين ألف بيت من الشعر؛ شواهدَ للقرآن[2].

ثم يذكر السيد خليل أن في تفسير ابن عطية، استقرت هذه العلوم، وظهرت ملامحها، من خلال الاعتناء بالقراءات، والتوسَّع في بيان الألفاظ اللغوية، ومعاني هذه الألفاظ في الجملة، ومعنى هذه الجمل في السياق العام، وربط الجمل بعضها ببعض، وغير ذلك[3]؛ وبهذا يثبت السيد خليل أن ظهور هذه الدراسات في التفسير الأثري كان في أواخر القرن الثالث الهجري، واستقراء قواعدها كان بدءاً بتفسير ابن عطية.

حاول السيد خليل من خلال حديثه عن الدراسات الأدبية، إثبات أنها امتزجت بالتفسير الأثري في وقت مبكر، وبدأ بتطبيق آثارها الطبري في تفسيره، لكن الفاضل ابن عاشور ذكر أن ابن عباسﷺ أضاف في التفسير بالمأثور عنصراً لغويّاً في فهم معنى المفردة، أو فهم سر التركيب، واتخذ الشعر الجاهلي مادة لذلك، إلا أن الفاضل ابن عاشور ذكر أن المفسرين أدخلوا عنصر الإعراب في التفسير؛ لدوره في فهم المعاني، واستيعابها، وتحصيل فوائدها، بعد انقضاء النصف الأخير من القرن الثاني للهجرة؛ وهذا في فترة تأليف الطبري لتفسيره تقريباً[4].

**رؤيته في الوحي المكي والمدني:**

هناك عدة أهداف مرجَّوة من معرفة الوحي المكي، والمدني، منها: الإسهام في تفسير القرآن الكريم، كمعرفة الناسخ من المنسوخ، والعام من الخاص، ومعرفة طرق الدعوة إلى اللهﷻ، من خلال الوقوف على أسلوب القرآن، وألوانه في الخطاب، وتذوُّق بلاغته، ومراعاته لمقتضى الحال،

1- نشأة التفسير، ص45، 46، 50.
2- السيوطي، طبقات المفسرين، ص112.
3- نشأة التفسير، 50، 53.
4- ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص22، 30، 33.

وتدرجه في الأحكام، والتشريعات، والوقوف على السيرة النبوية، وتتبُّع تاريخها[1]، ويذكر السيد أن التدرج التشريعي؛ من بين أهم الأسباب التي أدت إلى حدوث النسخ، فلا بدَّ من معرفة الآيات الأسبق نزولاً، والآخر نزولاً؛ للحكم بالنسخ[2].

كما رجَّح السيد خليل في تفريقه بين الوحي المكي، والمدني، بأن المكي ما نزل من القرآن قبل الهجرة، والمدني ما نزل من القرآن بعد الهجرة، وإن نزل بمكة بعد فتحها؛ لأن الهجرة تمثل عهداً جديداً في تاريخ الدعوة الإسلامية، ظهرت آثارها في الوحي نفسه[3]،وزاد بعضهم أن ما نزل في طريق الهجرة، قبل الوصول إلى المدينة، يعدُّ من الوحي المكي، وهناك رأي ثانٍ، أن المكي ما نزل بمكة وضواحيها، والمدني ما نزل بالمدينة، وضواحيها، أمَّا ما نزل في الأسفار، فلا يعدُّ مكيّاً، ولا مدنيّاً، والرأي الثالث، أن المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة.

وما ذهب إليه السيد خليل في التفريق بين الوحيَيْن، هو الأشهر من بين الآراء[4]، بدليل أن الهجرة تعدُّ حدثاً تاريخياً، وعهداً جديداً في تاريخ الأمة الإسلامية، ولا شك أن هذا كانت له تداعياته في تغيُّر الخطاب القرآني، كما أن ربط هذا الأمر بالهجرة، يمنع من الوقوع في كثير من اللبس.

وقد اعتنى العلماء بمعرفة المكي، والمدني عناية كبيرة، من خلال تتبع كل آية، وكل سورة، وترتيبها وفق نزولها، مراعين في ذلك الزمان، والمكان، وأسلوب الخطاب، وتحديد الموضوعات التي ارتكز عليها الوحي المكي، والمدني؛ وذلك للفصل بين المكي، والمدني بشكل دقيق، وإذا حصل تشابه لجؤوا إلى الترجيح، ومن أهم ما اعتنوا بدراسته: ما نزل بمكة، وما نزل بالمدينة، وما اختُلف فيه، والآيات المكية في السور المدنية، والعكس، وما نزل بمكة، وحكمه مدني، والعكس[5]، ويذكر السيد خليل أن جهود المفسرين في معرفة المكي من المدني، قائمة على الظن الراجح، لا على اليقين الجازم[6].

واعتُمد في معرفة الوحي المكي من المدني على منهجين، الأول: المنهج السماعي النقلي، ويُعتَمَد فيه على الروايات الصحيحة عن الصحابة، الذين عاصروا نزول القرآن؛ ووقفوا على أسباب نزوله، ومواطنه، كمؤلفاتهم في أسباب النزول، ومباحثهم في علوم القرآن، والثاني: المنهج القياسي الاجتهادي، وهو معرفة أسلوب القرآن، ومعرفة خصائص الوحي المكي، والمدني، من

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص132؛ السيوطي، 1/ 26؛ القطان، مناع بن خليل (2000هـ). مباحث في علوم القرآن (ط3). مصر، القاهرة: مكتبة المعارف، ص49، 58، 59.
2- دراسات في القرآن، ص22، 23.
3- المصدر نفسه، ص20، 21.
4- السيوطي، 1/ 27.
5- القطان، مباحث في علوم القرآن، ص51، 52.
6- دراسات في القرآن، ص26.

أمثلة ذلك: أن كل سورة فيها يأيها الناس _فقط_ ، أو كلَّا، أو أولها حروف تهجٍّ، سوى الزهراوَيْن، والرعد في وجهٍ، أو فيها قصة آدم، وإبليس سوى الطول؛ فهي مكية، وكل سورة فيها قصص الأنبياء، والأمم الخالية، فهي _أيضاً_ مكية، وكل سورة فيها فريضةٌ، أو حدٌّ فهي مدنية، وبهذا فالمنهج السماعي يعتمد على الروايات، والمنهج القياسي يعتمد على العقل[1].

وفي هذا الصدد يذكر السيد خليل، أن أسلوب القرآن، وطريقته في اختيار الكلمات المعبّرة عن البيئة، يمكن من خلاله تحديد الوحي المكي من المدني، كما أن اللفظة قد يتسع معناها، وقد يضيق، بحسب مكان نزولها[2].

امتاز الوحي المكي عن الوحي المدني بعدة خصائص[3]، منها:

1. دعوته إلى التوحيد، وإثبات الرسالة، والبعث والجزاء، وذكر يوم القيامة، وأهوالها، والنار وأهوالها، والجنة ونعيمها.
2. مجادلة المشركين بالبراهين العقلية، والآيات الكونية.
3. وضع الأسس العامة للتشريع، وفضائل الأخلاق، وبيان حرمة سفك الدماء، ووأد البنات، وأكل أموال اليتامى، وغير ذلك.
4. ذكر قصص الأنبياء، والأمم السابقة؛ تسلية للنبيﷺ، وزجراً للمشركين.
5. قصر الفواصل، وكثرة القسم، وقوة الألفاظ، وإيجاز العبارة.

والسيد خليل عند حديثه عن هذه الخصائص، ذكر أن الوحي المكي يعالج مشكلات العقيدة، بأسلوب الإيجاز اللامح، وضرب المثل، وذكر القصة؛ فيمسُّ شغاف القلوب، ويستثير الوجدان عند البدوي، الذي لم تمسَسْه الحضارة؛ ليكشف عن الآثار الإلهية، ويدله على معالم الطريق[4].

كما امتاز الوحي المدني بخصائص[5]؛ منها:

1. التفصيل في مسائل التشريع، ببيان العبادات، والمعاملات، والمواريث، وفضل الجهاد، والعلاقات الدولية، وغير ذلك.
2. دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام، وبيان انحرافاتهم، وتحريفهم لكتب اللهﷻ.
3. الحديث عن المنافقين، وكشفهم، وبيان خطرهم على الإسلام.
4. طول المقاطع، في أسلوب يقرر الشريعة، ويوضح أهدافها، ومراميها.

---

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص133؛ القطان، مباحث في علوم القرآن، ص59، 60.
2- دراسات في القرآن، ص25، 26.
3- القطَّان، مباحث في علوم القرآن، ص63.
4- الحضارة العربية، ص135، 136.
5- القطان، مباحث في علوم القرآن، ص64.

وفي هذا يذكر السيد خليل، أن الوحي المدني عالج مشكلات المجتمع، بدءاً بالأسرة، وإسهامات كل فرد فيها، وعالج مشكلة المال، ووسائل كسبه، وحدد أصول التشريع العملي، بأسلوب دقيق، وإقناع يعتمد على العقل[1].

ويضيف السيد خليل أن دور القرآن من خلال الوحيَيْن المكي، والمدني، اتَّجه إلى الإنسان بقلبه، وجوارحه؛ فهما القوتان التي تتمثَّل فيهما عظمة الخالق؛ وذلك لإصلاح العقيدة، وتنظيم حياة المجتمع، وتصفية النفس، وإنماء الإرادة الخيِّرة، وتربية الضمير الإنساني[2].

والجدير بالتأمل أن الأسلوب القرآني متجانس في تراكيبه، على الرغم من تميُّز المكي، والمدني فيه، بخصائص معنوية، ومقاصدية، ولكن الأسلوب في أعلى درجات الإعجاز، والاختلاف راجع إلى تنوع الموضوعات المدلول عليها في النص القرآني، ولا تخالف بين مستويات الأسلوب المعبر عن معاني القرآن.

**رؤيته في القراءات القرآنية:**

إن القراءات في اللغة هي مصدر للفعل قرأ[3]، والأصل في هذه اللفظة الجمع، فكل شيء جمعته فقد قرأْتَه، وسُمي القرآن قرآناً؛ لأنه جمع القصص، والأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، وجمع الآيات، والسور بعضها إلى بعض[4].

وفي الاصطلاح هناك عدة تعريفات، منها: علمٌ ((يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن))[5]. إلا أن هذا التعريف حصرها في التجويد، والرسم، مع أنهما فَرع من علم القراءات، وعُرِّفت بأنها: ((اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف، أو كيفيتِها، من تخفيفٍ، وتثقيلٍ، وغيرهما))[6]. وعُرفت _أيضاً_ بأنها: ((علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها، بعزو الناقلة))[7]، لكن هذين التعريفَيْن حصرا القراءات في مواضع الخلاف بينهما، مع أن قراءة عاصم مثلاً، هي قراءة للقرآن كاملاً، تشمل الموافق لغيرها من القراءات، والمخالف لها، كما عُرِّفت القراءات بأنها: ((علم يُعرف

1- الحضارة العربية، ص136، 137؛ دراسات في القرآن، ص21.
2- الحضارة العربية، ص137.
3- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة قرأ، ص1298.
4- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات (1979م). النهاية في غريب الحديث والأثر. لبنان، بيروت: المكتبة العلمية، 4/ 30.
5- أبو حيان، البحر المحيط، 1/ 26.
6- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص222.
7- ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد (1999م). منجد المقرئين ومرشد الطالبين. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ص9.

به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها، اتفاقاً واختلافاً، مع عزو كل وجهٍ لناقله))[1]. وهذا تعريف مناسب، فهو متضمن لأنواع القراءات، متواترها، ومشهورها، وشاذها، من خلال قوله: اتفاقاً، واختلافاً.

وذكر السيد خليل أن الهدف من القراءات هو تيسير قراءة القرآن على الناس، وفهم إشاراته، وتدبر معانيه، كما أنها تلائم طرائق الناس في النطق بالعربية، ووسائل تحقيق حروفها، أو إدغامها[2]، وهذه المراعاة، والتيسير ملحوظة _أيضاً_ في أمور أخرى، كنزول القرآن منجماً، والتدرج في التشريع.

ومع أن تعدد القراءات هي من باب التيسير والتخفيف على الناس، لكن القرَّاء لم يختاروا قراءتهم وفق رأيهم، وفي هذا يقول أبو عمرو البصري[3] (ت154هـ): ((لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرئ به، لقرأت حرف كذا كذا، وحرف كذا كذا))[4]. وهذا ما يتأتى عند الرجوع إلى مرويات هؤلاء القراء، فكثيراً ما يقرأ بعض الحروف على وجهٍ واحدٍ، حتى يصير أصلاً من أصوله، ثم في موضع ما، يخالف أصله، فرواية حفص[5] (ت180هـ)عن عاصم[6] (ت127هـ) _مثلاً_، يقرأ فيها سائر الألفاظ بالفتح، إلا كلمة ((مجريها)) فأمال فيها الألف، فاختيارهم للأحرف القرآنية التي تلقَوْها من شيوخهم، كان بناءً على أشهرها، وأكثرها رواة، أو ما يناسب تلميذه؛ إمَّا لما هو مشهور

1- القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني (دون). البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة. لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي، 1/ 7.
2- دراسات في القرآن، ص94.
3- هو أبو عمرو زبَّان بن العلاء بن عمَّار التميمي البصري، إمام البصرة ومقرؤها، أخذ القراءة عن أبي جعفر، وشيبة بن نصَّاح، ونافع بن أبي نعيم، وابن كثير الداري، وغيرهم، من أشهر تلاميذه يحيى بن المبارك، وعنه أخذ الدوري، والسوسي. أبو سليمان، صابر حسن (1998م). النجوم الزاهرة في تراجم القراء الأربعة عشر ورواتهم وطرقهم. السعودية، الرياض: دار عالم الكتب، ص13، 14.
4- ابن مجاهد، أبو بكر البغدادي (1400هـ). السبعة في القراءات (ط2). مصر (تحقيق: شوقي ضيف)، القاهرة: دار المعارف، ص48.
5- هو أبو عمر حفص بن سليمان بن المغيرة الكوفي، وكان ربيب عاصم، وهو أعلم أصحابه بقراءته، أخذ القراءة عنه عرضاً وتلقيناً، وكان يتردد بين مكة وبغداد؛ لإقراء الناس. أبو سليمان، النجوم الزاهرة، ص18، 19.
6- هو أبو بكر عاصم بن بَهْدَلة بن أبي النجود الأَسْدِي مولاهم، الكوفي، إمام القراءة بالكوفة، أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن بن عبد الله السلمي، وزِرُّ بن حُبَيش، وأبي عمر سعد بن إلياس، من أشهر من روى عنه من تلاميذه: شعبة، وعاصم، توفي بالكوفة. المصدر نفسه، 17، 18.

في بلده، أو إقرارٌ لِمَا قرأ عليه، إذا وافق مروياته[1]؛ فمثلاً نافع[2] (169هـ) يُقرئ قالون[3] (ت210هـ)، بخلاف ما يقرئ ورشاً[4] (ت197هـ).

والسيد خليل يوافق هذا الرأي، بقوله: ((هذه القراءات صادرة عن الوحي، وبتوقيف من اللهﷻ))[5]، وكلام السيد خليل هذا فيه ردٌّ على أحد أساتذته وهو طه حسين، الذي ادَّعى أن القراءات مصدرها اللهجات، واختلافِها، ويحق للناس الجدال فيها، وإنكار بعضها[6]، وهذا ادِّعاءٌ لا أصل له ولا اعتبار، فالقرآن، وقراءاته وحي من عند اللهﷻ، حيث أُنزل أولاً بلسان قريش، ومن جاورهم من العرب الفصحاء، ثم أبيح للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم، لكن هذه الإباحة لم تكن بالتشهي، بأن كل أحد يغيِّر الكلمة بمُرادِفها في لغته، بل الأصل في ذلك متوقف في السماع من النبيﷺ[7].

اختلف العلماء في معنى الحرف الوارد في قول النبيﷺ: «إِنَّ القُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»[8]، فيذكر السيد خليل أنه لا حاجة إلى معرفة ما يدل عليه هذا الأثر، لكن يكتفى بأن الرسولﷺ رخَّص للناس بأن يقرؤوا القرآن بقراءات مختلفة؛ تيسيراً عليهم، حيث إن بعض كلمات القرآن تُقرأ بصور مختلفة، عُبِّر عنها بالقراءات[9].

إن معظم الصحابة في عهد النبيﷺ لم ينكروا على من خالفهم في القراءة، فكل واحد قرأ بحسب ما سمع، وعُلِّم، فقد جاء في حديث النبيﷺ أن جبريلعليه السلام قال له: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَءُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا»[10]، وهكذا استمر الحال إلى

---

1- مكي، أبو محمد ابن أبي طالب القَيْسي (دون). الإبانة عن معاني القراءات. مصر (تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي)، القاهرة: دار نهضة مصر، ص83 -85؛ القارئ، عبد العزيز بن عبد الفتاح (2002م). حديث الأحرف السبعة. لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص131 -135.

2- هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني، أحد القرَّاء السبعة، وكان إمام الناس في القراءة بعد التابعين بالمدينة المنورة، حيث أخذ القراءة على سبعين من التابعين، منهم: عبد الرحمن بن هرمز، وأبو جعفر القارئ، وشيبة بن نصاح، وأشهر الرواة عنه من تلاميذه: قالون، وورش، توفي بالمدينة. أبو سليمان، النجوم الزاهرة، ص8، 9.

3- هو عيسى بن مينا الزرقي، وهو ربيب شيخه نافع، قرأ على نافع، ولقَّبه بقالون؛ لجودة قراءته، وهو قارئ المدينة. المصدر نفسه، ص9، 10.

4- هو أبو سعيد عثمان بن سعيد المصري، رحل إلى المدينة ليقرأ على نافع، فقرأ عليه أربع ختمات، ولقَّبه بورش؛ لشدة بياضه، ثم رجع إلى مصر، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بها مع التجويد. المصدر نفسه، ص10.

5- دراسات في القرآن، ص94.

6- طه حسين (1933م). في الأدب الجاهلي (ط2). مصر، القاهرة: مطبعة فاروق، ص95.

7- ابن حجر، فتح الباري، 10/ 33.

8- صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب من لم ير بأساً أن يقول: سورة البقرة، وسورة كذا وكذا، رقمه 5041، 6/ 194.

9- دراسات في القرآن، ص93، 94.

10- مسلم، أبو الحسن القشيري (دون). صحيح مسلم. لبنان (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، رقمه 821، 1/ 562.

أن انتقل بعض الصحابة إلى الأمصار؛ لتعليم الناس أمور دينهم، فعلَّم كل واحد منهم أهل مصره، وفق ما تعلَّم من النبيﷺ، فاختلف قراءة كل مصر عن الأمصار الأخرى، وفق ما تعلَّموه ممَّن أرسل إليهم من الصحابة، ثم أرسل لهم عثمانﷺ نسخة من المصحف، وأمرهم بالقراءة وفق ما جاء فيها، فقرؤوا المصحف وفق قراءتهم السابقة، بما لا يخالف صورة الخط، وتركوا ما خالف الخط من قراءتهم، لكن استمر الخلاف بينهم، في حدود ما يحتمله خط المصحف من أوجه الخلاف، وهذا الخلاف انتقل إلى القرَّاء، ومن ثَمَّ إلى الرواة[1].

وفي القرنَيْن الثاني، والثالث كثُر عدد القراء، ممَّا أدى إلى اقتصار الناس في القرن الرابع على إمام واحد، فظهر القرَّاء السبعة، وكل واحد منهم نُسبت إليه القراءة التي اشتهر بضبطها، في الأمصار السبعة التي وجَّه إليها عثمانﷺ مصحفاً، ونسبة القراءة للقارئ هي نسبة اختيار، وليست نسبة اقتصار، حيث إن ما رواه لم يقتصر، أو ينفرد بروايته، وإلا كان ما رواه شاذاً[2].

وكان أول من اقتصر على السبعة ابن مجاهد[3] (ت324هـ)، وتابعه من أتى بعده، مع عدم تركهم للقراءات الأخرى[4]؛ كقراءة يعقوب الحضرمي[5] (ت205هـ)، وهذا من بين الأسباب وراء شهرة القرَّاء السبعة، التي ذكرها بعضهم، ومن بينهم السيد خليل[6]، وهناك سببٌ ثانٍ لشهرة القراء السبعة، وهو أن القرآن أُنزل على سبعة أحرف، كما أن عدد المصاحف السبعة التي نسخها عثمانﷺ، وَوَزَّعها على الأمصار، كانت من بين الأسباب وراء شهرة القراء السبعة، وقيل: إن عدد المصاحف التي وُزعت هي خمسة، لكن الرأي الأول هو الراجح[7].

1- مكي بن أبي طالب، الإبانة، ص46 -49.
2- المصدر نفسه، ص86، 87؛ القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص119، 120.
3- هو أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، من أهل بغداد، كان عالماً بالقراءات، وعلوم القرآن، حسن الأدب، رفيق الخلق، اختار سبعة من القرَّاء، وألَّف لكل منهما كتاباً، وبعدها سمُّوا بالقراء السبعة، إضافة إلى مؤلفاته الأخرى، ككتاب القراءات الكبير، والصغير. ابن النديم، الفهرست، ص50.
4- مكي بن أبي طالب، الإبانة، ص87، 88.
5- هو أبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيد الحضرمي المصري، انتهت إليه رئاسة الإقراء بعد وفاة أبي عمرو البصري، أخذ القراءة عن أبي المنذر سلَّام المزني، وشهاب بن شرنفة، وأبي يحيى بن ميمون، وقيل قرأ على أبي عمرو البصري، وأشهر من روى عنه من تلاميذه: رويس، ورَوْح. أبو سليمان، النجوم الزاهرة، 37، 38.
6- دراسات في القرآن، ص95.
7- مكي بن أبي طالب، الإبانة، ص65، 90، 91.

كما أن هناك من زاد على السبعة ثلاثة آخرين، فأصبحوا عشرة، ثبُتت صحة أسانيدهم[1]، وهؤلاء القراء هم: أبو جعفر[2] (ت130هـ)، ونافع بالمدينة المنورة، وعبد الله بن كثير[3] (ت120هـ) بمكة المكرمة، وعاصم، وحمزة[4] (ت188هـ)، والكسائي[5] (ت189هـ)، وخلف[6] (ت229هـ) بالكوفة، وأبو عمرو، ويعقوب بالبصرة، وابن عامر[7] (ت118هـ) بالشام.

استدل السيد خليل برأي من ذهب[8] أن الخلاف بين القراءات لم يكن قائماً على اللهجات، وأن الروايات في هذا ضعيفة، أو منقطعة، بدليل أنه وقع خلاف في عهد النبيﷺ بين عمر بن الخطاب، وحكيم ابن هشامﷺ، والنبيﷺ أقرَّ كلاًّ منهما على قراءته، وكلّاً منهما قرشيَّان، ويتكلمان بلغة واحدة، مستنتجاً ((أن هذه القراءات لا تختلف فيما بينها اختلاف تناقض، أو تضاد...، ولا بإبدال لفظ بآخر، أو زيادة لفظ على النص...، فالخلاف في القراءة يسير، يُدْرَك بفضل من التأمل))[9]، إضافة إلى أن الاختلاف الذي فزع منه حذيفةﷺ، وأدَّى إلى جمع القرآن في عهد عثمانﷺ، ليس الاختلاف في المكتوب، وأن الكلمة تغيَّرت بأخرى، وإنما كان الخلاف في طريقة الأداء؛ كالإدغام،

1- القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص118.
2- هو أبو جعفر يزيد بن القعقاع المخزومي المدني، من قراء المدينة، أخذ القراءة عن عبد الله بن عيَّاش المخزومي، وعبد الله بن عياش الهاشمي، وأبي هريرة عبد الرحمن الدوسي، وأشهر من روى عنه من تلاميذه: عيسى بن وردان، وسليمان بن جمَّاز. أبو سليمان، النجوم الزاهرة، ص35، 36.
3- هو عبد الله بن كثير بن عمر المكي الداري، هو إمام أهل مكة في القراءة، كان فصيحا بليغاً، أخذ القراءة عن عبد الله المخزومي، ومجاهد، ودرباس مولى ابن عباسﷺ، أشهر من روى عنه من تلاميذه: البزي، وقنبل، توفي بمكة. المصدر نفسه، ص11.
4- هو أبو عمارة حمزة بن حبيب بن عمارة الكوفي الزيَّات، إمام القراءة بالكوفة بعد عاصم، أخذ القراءة عن أبي حمزة حمران بن أعين، وأبي إسحاق عمرو السبيعي، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي يعلى، وغيرهم، وأشهر من روى عنه من تلاميذه: خلف، وخلَّاد. المصدر نفسه، ص20، 21.
5- هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله النحوي الكسائي، انتهت إليه رئاسة الإقراء بعد حمزة بن حبيب، إضافة إلى أنه كان أعلم الناس بالنحو، وأوحدهم في الغريب، أخذ القراءة عن حمزة بن حبيب، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعاصم بن أبي النجود، وغيرهم، أشهر من روى عنه من تلاميذه: أبو الحارث الليث، وحفص الدوري، وهو نفسه من روى عن أبي عمرو البصري، إلا أن روايته عن الكسائي تسمى برواية دوري الكسائي. المصدر نفسه، 23، 24.
6- هو خلف بن هشام بن ثعلب البزَّار البغدادي، هو أحد الراويَيْن عن حمزة، واختار لنفسه قراءة، حيث أخذ القراءة عن يعقوب بن خليفة الأعشى، وأبي زيد سعيد الأنصاري، وغيرهما، وأشهر من روى عنه من تلاميذه: إسحاق، وإدريس. المصدر نفسه، ص39.
7- هو أبو عمرو عبد الله بن عامر بن يزيد اليحصبي، وهو إمام الشام ومقرؤها، أخذ القراءة عن المغيرة بن أبي شهاب، وعبد الله بن عمر بن المغيرة، وأبي الدرداء، وأشهر من روى عنه من تلاميذه: هشام، وابن ذكون. المصدر نفسه، ص15.
8- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (دون). الإحكام في أصول الأحكام. لبنان (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 4/ 169.
9- دراسات في القرآن، ص95، 96.

والإمالة، وبعض الاختلاف في النقط[1]، ((والمكتوب في المصحف لا يستطيع أن يؤدي القراءات كلها؛ التي رُخِّص فيها للناس، كما يقول الأثر المروي))[2]: «إِنَّ القُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ».

ما ذكره السيد خليل بأن الاختلاف الذي فزع منه حذيفةﷺ، هو اختلاف في طريقة الأداء، وليس فيه زيادة، أو نقص، أو تبديل، يمكن حمل بعضه على الاختلاف الموجود بين القراءات بعد كتابة المصحف العثماني؛ لأن هذا الاختلاف لا يزال موجوداً، أمَّا الاختلاف الذي فزع منه حذيفةﷺ، وحمل عثمانﷺ على جمع القرآن، هو اختلاف فيه زيادة، ونقص، وتبديل؛ فاختلفوا في الألفاظ اختلافاً شديداً، بدليل وُرُود عدة قراءات مخالفة للحرف الذي جمعه عثمانﷺ، كقراءة ابن مسعودﷺ: (أرشدنا الصراط المستقيم)، فجمع عثمانﷺ المصحف على حرف واحد؛ ليزول ذلك الاختلاف[3].

يذكر السيد خليل بأن من ادَّعى أن عثمانﷺ أحرق ستة أحرف من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وأن هذا الحرف الواحد تفرعت منه تلك القراءات السبع، والعشر، والأربع عشرة، فهذه روايات منتقدة، بدليل أن عثمانﷺ ليس له أن يبطل قراءة نزلت من السماء، وقرأ بها الرسولﷺ، وأَقْرَأها للناس، فهو الخليفة المشهور بورعه، وتقواه، كما أن المسلمين تحرَّجوا من كتابة القرآن، وجمعه، فكيف يُجِيزون لأنفسهم أن يبطلوا قراءات صحيحة السند إلى الرسولﷺ، وأن ما فعله عثمانﷺ هو كتابة المصحف مرة أخرى؛ للقضاء على كل لحن وقع في القراءة؛ نتيجة اتساع الدولة، واشتمالها على شعوب، وأجناس مختلفة[4].

وعثمانﷺ عندما أمر بكتابة المصحف، اعتمد على مصحف أبي بكرﷺ، المشتمل على الأحرف السبعة غير المنسوخة، التي قرأ بها النبيﷺ في العرضة الأخيرة، وعند اختلافهم في لفظ، يُرجَع فيه لِلَهْجة قريش، كاختلافهم في كلمة التابوت، والتي أُثبتت بهذه الكيفية الموافقة لِلَهْجتهم[5].

يقول السيد خليل: ((وكان [استعمال القرآن] لكثير من ألفاظ اللغات الأخرى، التي دخلت بعض ألفاظها إلى العربية، دليلاً على أنه دين الإنسانية جميعاً...، وقد اختارتها العرب لمَّا أحست أن فيها دفعاً لحياتها، إلى أن تتركَّزَ دعائمها على أسس متينة من الحق، والعدالة؛ ومنها كلمة القسطاس...،

1- المصدر نفسه، ص93، 95.
2- المصدر نفسه، ص93.
3- مكي بن أبي طالب، الإبانة، ص62، 126؛ ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد (دون). النشر في القراءات العشر. مصر (تحقيق: علي محمد الضباع)، القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، 1/ 9، 13.
4- دراسات في القرآن، ص93 -97.
5- ابن حجر، فتح الباري، 10/ 24؛ مكرم، عبد العال سالم (دون). أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية. الكويت: مؤسسة علي جراح الصباح، ص37، 38.

وكلمة الصراط))[1]. وبهذا فالسيد خليل وافق من ذهب إلى وقوع المعرب في القرآن الكريم، كابن عباسﷺ، وابن جني[2] (ت392هـ)، والسيوطي[3]، إلا أنه قال في موضع آخر: إن ((رسم المصحف بهذه الوجوه من الهجاء، التي قد تختلف عمَّا بين أيدينا من الخط، فمردُّه إلى الخط الذي كتب به أول أمر، وهو الخط النبطي، وكانت له طريقته الخاصة في كتابته لبعض الكلمات، كالتاء مفتوحة، وعدم ذكر حروف المد في بعض الكلمات، ولا يمكن أن يتخذ الرسم دليلاً على أن بعض الكلمات التي وردت في النص القرآني ليست عربية الأصل، مثل كلمة الصلوة، وأنها عبرية))[4]، وهو هنا يناقض رأيه السابق، الذي يقرُّ بالمعرب في القرآن، ويميل إلى رأي الشافعي، والطبري[5] في رفض الأصول الأعجمية لبعض الكلمات القرآنية، وإن ساد استعمالها عند العرب قبل نزول القرآن، كما أن من أسرار كتابة الصلوة بهذا الشكل (صلوُوت)، هي للدلالة على أن أصلها عبري، فهي من المعرَّب القرآني.

كما أن الرسم القرآني ليس له علاقة بتعدد القراءات، كانتقاد الزمخشري لقراءة ابن عامر التي فصل فيها بين المضاف، والمضاف إليه بغير الظرف، مُرجِعاً ذلك إلى رسم المصحف[6]، وليس كما ادَّعى جولد تسهير، بأن السبب الأول وراء تعدد القراءات القرآنية، هو خاصية الخط العربي، وفقده للنقط، والحركات الإعرابية[7]، فالحقيقة أن الرسم القرآني هو عبارة عن وسيلة لقراءة القرآن، والقراءات وحي من عند اللهﷻ، وأن قراءة ابن عامر، وغيره من القرَّاء المشهورين، قراءاتهم ثبُتت بالتواتر، أو بموافقتها لشروط قبول القراءة، كل ذلك بطريق الرواية، وما الكتابة إلا إسناد لها.

1- دراسات في القرآن، ص44.
2- هو أبو الفتح عثمان بن جِنِّي الموصلي النحوي، كان من حذاق أهل الأدب، وأعلمهم بعلم النحو والتصريف، قرأ الأدب على أبي علي الفارسي، له عدة مؤلفات في النحو، والتصريف، منها: الخصائص، والمنصف، وسر الصناعة، وكتاب في القوافي. أبو البركات، طبقات الأدباء، ص244.
3- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (دون). المهذَّب فيما وقع من القرآن من المعرب. المغرب (تحقيق: التهامي الراجي الهاشمي)، المحمدية: مطبعة فضالة، ص59، 65؛ بلاسي، محمد السيد (2001م). المعرب في القرآن الكريم. ليبيا، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية، ص109، 112.
4- دراسات في القرآن، ص98.
5- السيوطي، المهذَّب، ص57، 65؛ بلاسي، المعرَّب، ص103، 112.
6- الزمخشري، 2/ 70.
7- تسهير، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص111.

يذكر السيد خليل أن القراءات أُخضعت للنقد في السند، والمتن كالمرويات، وكان ذلك في وقت مبكر، وأنه لا ينبغي أن يُغتر بقراءة تنسب إلى إمام من الأئمة المشهورين في القراءة، ما لم تكن مستوفية الشروط الثلاثة[1]، وخلاصة تلك الشروط التي أشار إليها السيد خليل فيما يأتي:

1. صحة السند وشهرتها: فلا يكفي رواية الواحد، والاثنين.
2. موافقة الرسم لأحد المصاحف العثمانية، ولو احتمالاً.
3. موافقة القراءة لوجهٍ من وجوه العربية[2].

ومع أن السيد خليل ذكر أن شرط قبول القراءة الموافقة للعربية، ولو بوجهٍ من الوجوه، لم يأخذْ به كثير من العلماء، كالطبري مثلاً، إلا أنه وافق مع مَن ذهب بأن القراءة ولو نقلها الثقة، ووافقت الرسم، تردُّ إن لم يكن لها وجهٌ من وجوه العربية[3]، لكن في الحقيقة أن علماء اللغة يبنُون قواعدهم على ما يصل إليهم من كلام العرب، شعراً، أو نثراً، فلا يُستغرب أن يغيب عنهم وجهٌ من وجوه العربية، وتأتي به قراءة قرآنية، صحيحة السند، وموافقة للرسم، فلا بدَّ أن يتَّهِمُوا علمهم، واجتهادهم بالنقص[4]، ولعل رأي السيد خليل كان بسبب منحاه اللغوي، وتأثُّره بأستاذه الخولي، في الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن، وتفسيره على نحو لغويٍّ، وبيانيٍّ.

وأنواع القراءات من حيث مروياتها عدة أقسام: الأولى: المتواترة. والثانية: المشهورة: وهي ما صح سندها، لكن لم تبلغ حد التواتر، ووافقت العربية، والرسم، وهاتان القراءتان يُقرأ بهما. والثالثة: الآحاد: صح سندها، ووافقت العربية، وخالفت الرسم، كقراءة أبي هريرةﷺ: ((قرأتِ أعيُنٍ)). فأكثرهم ذهب إلى منع القراءة بها؛ لأنها من خبر الآحاد، ومنسوخة بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني، ويتفرع من الآحاد نوع آخر: وهي ما خالفت العربية، ووافقت الرسم، ومثل هذه القراءات لا يكاد يوجد، وبعضهم نسب قراءة عن نافع ((معائش)) بالهمز. والرابعة: الشاذة: وهو ما لم يصح سندها، كقراءة: ((مَلَكَ)) بصيغة الماضي، والخامسة: الموضوعة. والسادسة: ما زيد في القراءات على وجه التفسير[5]؛ كقراءة ابن مسعودﷺ: ((فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ))؛ وتسمى هذه القراءة بالمدرجة.

---

1- دراسات في القرآن، ص104.
2- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 1/ 9.
3- دراسات في القرآن، ص97، 99.
4- القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص105.
5- مكي بن أبي طالب، الإبانة، ص51، 52؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 1/ 14؛ السيوطي، الإتقان، 1/ 213، 214.

وفي هذا يرى السيد خليل أن معظم القراءات التي ليست مستوفية لشروط قبولها، وينتهي سندها إلى ابن مسعود، أو أبيّ ابن كعب، فالراجح أنها تفسيرات أضَافَاها إلى النص، فكلاهما كان فقيهاً، ثم رَوَاها الناسُ على أنها قراءات، حيث اعتمد فقهاء العراق كثيراً على قراءة ابن مسعود، وما فيها من تفسيرات، التي كانت سبباً في بعض الاختلافات بين الفقهاء[1]، كوجوب التتابع في صيام كفارة اليمين عند أبي حنيفة، وعدم وجوب ذلك عند الجمهور[2]، كما ذكر السيد خليل بأن القراءات كان لها الأثر في وضع الأساس الأول للحركة الفقهية، وأنها تعين على دقة الاستنباط الفقهي[3].

انتقد السيد خليل من ذهب إلى عدم جواز الترجيح بين القراءات، حيث قال: ((فذهب بعضهم إلى عدم جواز الترجيح، ولكن هذا الرأي ينقصه واقع التاريخ، وأحداثه، فإذا كانت القراءات قد خضعت للرواية، ونقدها، فإن من وسائل الترجيح بينها قوة السند، وبيان مراحل هذه القوة...، ويمكن أن نرجع إلى تفسير أبي جعفر الطبري، ففيه روايات كثيرة عن القراءة، وهو نفسه من بين المرجِّحين للقراءات، بعضها على بعض))[4].

يُردُّ على السيد خليل بأن بيان صحة سند القراءة من ضعفه، أو شذوذه، هذا محل اتفاق بين العلماء، بل هذا من باب الوجوب، أمَّا توجيه القراءات، وترجيح بعضها على بعض، بعد إثبات صحة سندها، فذكر بعض العلماء؛ أن هذا أمراً غير مرضيٍّ؛ لأن كلاً منهما متواتر، وثابت عن النبي، حتى إن بعضهم ذكر، أن توجيه القراءات الشاذة، أقوى في الصناعة من توجيه المشهورة[5].

يذكر السيد خليل أن القراءات تُلقي الضوء على حياة الكلمة المفردة في العربية، في ظل صعوبة الحصول على مصادر تدل على حياتها، إضافة إلى أن القراءات تمثل اللهجات العربية التي تألفت منها هذه اللغة، خاصة إذا تحققت في القراءات الشروط الثلاثة لقبولها، وتُعين على كشف الواقع اللغوي للجزيرة العربية، إبان نزول القرآن، مما لا يستطاع الكشف عنه بغيرها؛ لصحة روايتها، ودقة أدائها[6].

1- دراسات في القرآن، ص83، 96 وما بعدها.
2- السيوطي، الإتقان، 1/ 226.
3- دراسات في القرآن، ص69، 104.
4- المصدر نفسه، ص99.
5- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص236؛ السيوطي، الإتقان، 1/ 226، 227.
6- دراسات في القرآن، ص37، وما بعدها.

وهذا ممَّا لا شك فيه من أن القراءات القرآنية تضمنت في جملتها أغلب الظواهر اللغوية التي وُجدت في لغة العرب، كما حفظتها من الضياع، باشتمالها على فصيح الألفاظ، والتراكيب، والأساليب، واللهجات، التي عُرفت في لغات تلك القبائل، بمرجع قطعي لا شك فيه، وإن كانت هذه الظواهر مفرَّقة في هذه القراءات، فهناك بعض الظواهر اللغوية كَثُرت في قراءة، واختفت من قراءة أخرى، ومن أمثلة ذلك حفظ قراءة نافع لظاهرة الهمز ((بين بين))، التي شاعت في لغة الحجازيّين، كالتقاء الهمزتَيْن في كلمة واحدة، وكانت الأولى للاستفهام، فالثانية مسهلة دائماً في قراءة نافع[1]، كما في قوله _تعالى_:﴿ قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا ﴾[2].

تحدَّث السيد خليل أن نشأة النحو، واستقراء قواعده، ارتبطت بالقراءات ارتباطاً وثيقاً، حيث إن القراءة تتمثل في كيفية تلقي المسلمين النص القرآني؛ أداءً وفهماً، والنحو يعدُّ عاملاً مهماً في فهم النص القرآني، وضبطه، وتوجيه قراءاته، وبهذا فإن النحاة أسهموا فيما يمكن وصفه بتحرير النص القرآني، وتوثيقه من خلال مفردات القراءات، بعد التأكد من صحة الرواية المعزوة إلى الرسولﷺ[3].

لا شك أن ارتباط القرآن الكريم باللغة العربية ارتباطٌ وثيقٌ، فالقرآن، وقراءاته هو الأوثق في الدراسات اللغوية، والنحوية، فالأصل الأول من أصول النحو هو السماع، والقراءات داخلة في هذا الأصل، مدخلاً لا مطعن فيه، فأصبحت من أعظم مصادر الاستشهاد النحوي، وكانت بعض القواعد النحوية متولدة عن القراءات القرآنية؛ لذا كانت القراءات الشغل الشاغل للنحاة، فجمعوا معظم القراءات؛ المتواترة منها، والشاذة؛ للتوجيه والتعليل، فظهرت عدة مؤلفات في هذا الجانب، ككتاب الحجة، والكشف، والمحتسب، وإعراب القراءات الشاذة، وغير ذلك[4]، كما أن معظم النحاة كانوا قرَّاء؛ كأبي عمرو بن العلاء البصري، وعلي بن حمزة الكسائي، ولعلَّ اهتمامهم بالقراءات كان وراء دراستهم للنحو، للملاءمة بينه، وبين القراءات، إضافة إلى ما سمعوه من كلام العرب[5].

بيَّن السيد خليل أن المحافظة على سلامة النص القرآني، دفع بالعرب إلى دراسة الأصوات اللغوية، إضافة إلى أن القراءات لها دور هام في عملية الصوت، وعلاقته بالمعنى، ومدى ما بين

1- القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص90؛ دفرور، رابح (2009م). أثر القراءات القرآنية في الدراسات اللغوية. مجلة الحقيقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، 26 -40 (1)، ص28، 35، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر.
2- المؤمنون: 82.
3- الحضارة العربية، ص147؛ دراسات في القرآن، ص68، 106.
4- إبراهيم، مسعد محمد رمضان (2019م). القراءات القرآنية وأثرها في أصول النحو عند الإمام المهدوي. مجلة بحوث كلية الآداب، 1987 -2009 (119)، ص1987، 1988، جامعة المنوفية، المنوفية، مصر.
5- مكرم، أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية، ص55.

الصوت، وبين هذا المعنى من قوة أو ضعف[1]، وهذا ملاحظ في تنوع بعض الظواهر الصوتية، الناتج عن القراءات القرآنية؛ من فتح وإمالة، وتفخيم، وترقيق، وغير ذلك، فالإمالة تصوّر المعنى تصويراً حركيّاً، وتُشعر النفس بالمعاني الرقراقة، بخلاف الفتح، فهو يفخم المعاني، ويدل على الارتفاع، والفخامة، فيُوحي بمعانٍ تدل على القوة، والصعوبة، فمثلاً قوله _تعالى_: ﴿ وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسٗا ﴾[2]، فكلمة ﴿ وَنَـَٔا ﴾ من القراء من قرأها بالفتح، فدلَّت على الاستعلاء، والمبالغة في الكبر، كما رسمت صورة حية للفعل، فكأن المستكبر يرفع رأسه متكبراً، ومنهم من قرأها بإمالة صغرى، فدلَّت على إمالة المستكبر وجهه جانباً، ومنهم من قرأها بإمالة كبرى، فدلَّت على إعراض المستكبر، وبُعده عن ذكر الله ﷻ[3]، وهذا الاختلاف في القراءات بالفتح، والإمالة، أدَّى إلى اختلاف المعنى، من حيث القوة والضعف؛ الناتج على تنوع الظاهرة الصوتية.

إن تعدد القراءات في الأحرف القرآنية يُثري المعنى التفسيري، والدلالي، من خلال استنباط المعاني، والدلالات، واتساعها، فغالباً ما تسلط القراءة على معنى مخالف للقراءة الأخرى، وفي هذا الصدد يؤكد السيد خليل أن للقراءات الأثرَ البعيد في التفسير، واتساع حركة التأويل[4]، ومن أمثلة ذلك: قراءتَي: ((مَلِك ومَالِك))، فقد أثرت النص القرآني بمعانٍ، وسمات دلالية، فقراءة ((مَلِكِ)): هي بمعنى السيد، والرب، وتدل على أنه ﷻ ملك ذلك اليوم بما فيه. وقراءة ((مَالِك)): بمعنى المختص بالمُلك، وتدل على تكوين يوم الدين، وإحداثه، كما تدل على أنه ﷻ مالك ذلك اليوم بعينه، إضافة إلى أن قراءة ((مَلِكِ)) دلت على معاني: الامتلاك، والقوة، والعموم، والتمام، وإخلاص المُلك، والقدرة على الإبداع، في حين أن دلالة التمام، وإخلاص المُلك، والقدرة على الإبداع، لم تكن ظاهرة في قراءة ((مَالِك))، لكن هذه القراءة دلَّت على دلالات حسية، كمالك الدار، ومالك الطير، ومالك العبد، وهذه الدلالات لا يستعمل معها كلمة ((مَلِك))، فقراءة ((مَالِك)) ارتكزت على الجانب الحسي، أما قراءة ((مَلِك)) دلت على تمام الملك لكل حسي، ومعنوي، ومن هنا قالوا: إن كلَّ مَلِك مالكٌ، وليس كلُّ مَالِك ملكاً، وبهذا فتنوع القراءات أثرت النص القرآني[5].

---

1- الحضارة العربية، 147؛ دراسات في القرآن، ص104.
2- الإسراء: 83.
3- السمان، مبارك محمد السيد (2023م). أثر الظواهر الصوتية في القراءات القرآنية. مجلة كلية الآداب، 216 - 240 (أبريل)، ص217، 220، 221، جامعة أسوان، أسوان، مصر.
4- نشأة التفسير، ص57؛ دراسات في القرآن، ص83.
5- مكي، أبو محمد ابن أبي طالب القيسي (1974م). الكشف عن وجوه القراءات السبع. سوريا، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1/ 26، 27، 29؛ صابر، خالد محمد (2016م). أثر اختلاف القراءات القرآنية في إثراء=

والقراءات الشاذة: هي القراءات التي لم ينطبق عليها شروط قبول القراءة، فأشار السيد خليل أنهم أطلقوا عليها لفظ البطلان، بدلاً من لفظ الشذوذ؛ وذلك لتعلُّقها بأمر ديني[1].

كما اختلفوا في العمل بالقراءات الشاذة، فنُقل عن الشافعي، وغيره، عدم جواز ذلك، وذهب أبو حنيفة، وآخرون إلى جواز العمل بها، وتنزيلها منزلة خبر الآحاد، فاحتجوا مثلاً بقراءة ابن مسعودﷺ: ((فاقطعوا أيمانهم)) على قطع يمين السارق[2]، وفي هذا يذكر السيد خليل، أن القراءات الشاذة جُمعت في القرن الرابع الهجري، وما بعده؛ بهدف إضافة مصادر أخرى للتشريع، وأن ابن جني نظر إلى القراءات الشاذة عند تأليفه لكتابه المحتسب، على أنها موروث يساعد على فهم النص، وتأويل إشاراته، والكشف عمَّا يكون فيه أحياناً من صعوبة[3]، فقد كانت القراءات الشاذة سبباً في تفسير القراءات المشهورة، وبيان معانيها، كقراءة عائشة، وحفصةﷺ: ((والوسطى صلاة العصر))، حيث يستحسن وُرود التفسير عن التابعين، فكيف بوروده عن كبار الصحابة[4].

ويُضيف السيد خليل أن من بين الأسباب التي أدت إلى مجاهرة الناس بالقراءات الشاذة، والدعوة إليها، كما فعل ابن شنبوذ[5] (ت328هـ)، هو القلق الذي كانت تعيشه الدولة الإسلامية، خلال القرن الرابع الهجري، وظهور الفرق الإسلامية، إضافة إلى دعوة الناس إلى دراسة الفكر اليوناني، والتأثر به[6].

يذكر السيد خليل أن حركة القراءات لقيت إنكاراً شديداً من الشيعة[7]، لكن هذا الأمر ليس على إطلاقه، فبعضهم أنكر نزول القرآن على سبعة أحرف، وذهبوا إلى أن نزوله كان على حرف واحد، وحديث نزول القرآن على سبعة أحرف، أُوَّل على أنه نزل على سبعة أوجه من المعاني، أما بالنسبة للقراءات فذهب بعضهم إلى أن القراءات السبع، والعشر غير متواترة، وذهب آخرون أنها متواترة،

=الدلالة. مجلة العلوم العربية والإنسانية، 1121 -1152 (4)، ص1121، 1129، جامعة القصيم، القصيم، السعودية.

1- دراسات في القرآن، ص67.

2- السيوطي، الإتقان، 1/ 226.

3- دراسات في القرآن، ص96، 101.

4- السيوطي، الإتقان، 1/ 225.

5- هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن أيوب بن شَنَبُوذ المقرئ البغدادي، من مشاهير القراء، وأعيانهم، تفرَّد بقراءات من الشواذ، قرأ بها في المحراب، فأمر بحبسه الوزير ابن مقلة، ثم أحضره إلى مجلسه لمناظرته مع بعض القرَّاء، منهم ابن مجاهد، فأغلظ في الخطاب، فأمر الوزير بضربه، ثم تاب عمَّا فعله، ونُفي إلى المدائن، وقيل توفي في محبسه بدار السلطان. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/ 299 -301.

6- دراسات في القرآن، ص99، 100.

7- نشأة التفسير، ص57.

لكن معظمهم يذهب أن القراءات اجتهاد من الصحابة، وليست وحيٌ من الله ﷻ[1]، وهذا شذوذ يدخل في نوع القراءة المدرجة، والدليل على أن بعض علماء الشيعة يقرُّ بتعدد القراءات، بما أورده الطبرسي في تفسير مجمع البيان، حيث اعتنى فيه بالقراءات.

**موقفه من الإسرائيليات:**

إن الإسرائيليات جمع، مفرد إسرائيلية، وهي قصة، أو حادثة تُروى عن مصدر إسرائيلي[2]، فإسرائيل: هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ﷺ، ولفظ إسرائيل يطلق على ذرية أبناء يعقوب ﷺ، وعرفوا _أيضاً_ باسم اليهود، أما من آمن بعيسى ﷺ يطلق عليهم النصارى[3].

ويذكر السيد خليل أنه لفظ يهودي الأصل، واليهود أعم من بني إسرائيل، فليس كل من دخل اليهودية فهو إسرائيلي النسب[4]، وأن لفظ الإسرائيليات أطلق على كل ما نُقل من الأديان الأخرى إلى الإسلام، سواء من الديانة اليهودية، أو غيرها من الأديان، وخُص هذا اللفظ بهذه النقولات؛ لأن أغلب ما نقل عن الأديان الأخرى كان طريقه أولئك الإسرائيليون[5]، فالجانب اليهود قد اشتهر أمره، وكَثُر النقل عنه؛ لكثرة أهله، وشد اختلاطهم بالمسلمين[6].

وذكر السيد خليل أن المراد من الإسرائيليات هي المرويات عن أهل الكتاب، سواء أكان ما رُوي منها يتعلق بأديانهم، أم لا صلة له بهذه الأديان، وإنما رُوي عن طريقهم، فقد أطلق المفسرون، والمؤرخون _جميعاً_ لفظ الإسرائيليات على هذه النقولات[7].

ومفهوم الإسرائيليات: هي كل ما تطرق إلى كتب تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي، من أساطير قديمة، منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي، أو نصراني، أو غيرهما؛ مما يتعلق بالعقائد، أو الأحكام، أو المواعظ، أو الحوادث[8].

---

1- الطوالة، نمشة بنت عبد الله، والحازمي، شريفة بنت أحمد (1434هـ). موقف المخالفين لأهل السنة والجماعة في الاعتقاد من القراءات القرآنية. مجلة تبيان للدراسات القرآنية، 409 –492 (13)، ص431، 432، 437، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية.

2- الذهبي، محمد حسين (دون). الإسرائيليات في التفسير والحديث. مصر، القاهرة: مكتبة وهبة، ص13.

3- أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم (دون). الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ط4). الصومال، مقديشو: مكتبة السنة، ص12.

4- نشأة التفسير، ص37.

5- المصدر نفسه، ص37.

6- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 147.

7- دراسات في القرآن، ص113، 114.

8- الذهبي، الإسرائيليات، ص13؛ أحمد، عبد الرحمن السيد محمد (2002م). منهج الإمام الشوكاني في تفسيره فتح القدير. رسالة دكتوراة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان، ص165.

وقد توسَّع بعض المفسرين، والمحدِّثين، وأدخلوا ضمن مفهوم الإسرائيليات جميع الروايات التي دسَّها أعداء الإسلام من يهود، وغيرهم، في كتب التفسير، والحديث من قصص، وأخبار، والتي لا أصل لها؛ ليفسدوا عقائد المسلمين، ويرفعوا من شأن فكرهم اليهودي.

وقد التحمت الثقافة اليهودية بالثقافة الإسلامية، حيث كانت تقيم طوائف من اليهود في المدينة المنورة، وبالقرب منها[1]، وعن هذا السبب يذكر السيد خليل أن جزيرة العرب كان يوجد بها بيئات يهودية خالصة، وهي يثرب، وتيماء، وفدك، وخيبر، وكانوا يحملون تراث أسلافهم، المتضمن للدين، والأخلاق، والعادات؛ فاتصل بهم العرب، وخصوصاً سكان المدينة بعد مجيء الإسلام، وسمعوا منهم أحداثاً، كان لهم بها علم سابق[2].

كما كانت تُجرى لقاءات بين النبيﷺ، واليهود؛ ليعرض عليهم دينه، ولِيَحْكُم بينهم، كما كانت تُجرى لقاءات بين المسلمين، واليهود، وتقع فيها الاستفسارات[3]، وسبب ذلك _يذكره السيد خليل_ أن القرآن أجمل الحديث عن موضوع نشأة الخليقة، بخلاف التوراة، وبخاصة سفر التكوين، ففيه الإطناب، والإفاضة، ورواية كل ما يتعلق بهذا الموضوع[4]، ممَّا أدى ببعض المسلمين المعروفين بدراسة القرآن للذهاب إلى اليهود؛ ليسألوهم عن الإسرائيليات، كما كان يفعل ابن عباسرضي الله عنه[5].

لكن هذه الاستفسارات تختلف من عهد إلى آخر، ففي عهد الصحابة كانت في حدود بيان القصة، وتوضحيها، بعيداً عن الأسئلة التي تعدُّ نوعاً من العبث، واللهو، كالسؤال عن لون كلب أهل الكهف مثلاً[6]، وبعيداً عن الأمور المتعلقة بالعقائد والأحكام، إلا على جهة الاستشهاد، والتقوية، بل وصل بهم الأمر إلى بيان أخطائهم، ومراجعتهم في الأمور التي تتنافى مع الشريعة، وعلى هذا فالصحابة لم يخرجوا عن دائرة الجواز في تعاملهم مع أهل الكتاب[7]، فأسئلة ابن عباسرضي الله عنه، وغيره من الصحابة لأهل الكتاب؛ كانت في حدود هذه الدائرة.

ثم جاء عهد التابعين[8]، فاتسع النقل عن أهل الكتاب؛ وكان سببه كثرة من دخل إلى الإسلام من أهل الكتاب، إضافة إلى لجوء بعض المفسرين إلى سدِّ الثغرات في التفسير، بما رُوي من

1- الذهبي، الإسرائيليات، ص13، 14، 16.
2- نشأة التفسير، ص33، 37.
3- الذهبي، الإسرائيليات، ص16، 17.
4- دراسات في القرآن، ص114.
5- نشأة التفسير، ص37، 38.
6- الذهبي، الإسرائيليات، ص56.
7- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 150 -152.
8- الذهبي، الإسرائيليات، ص22، 23.

الإسرائيليات، فجاء التفسير مليئاً بقصصٍ سُخْفٍ، ونَكَارة، كالذي نُسب إلى مجاهد، وقتادة[1] (ت118هـ).

ثم جاء عهد ما بعد التابعين، فاشتهر التسامح، والتساهل في رواية الإسرائيليات، إلى درجة الإفراط في الأخذ بها، فألصقوا كل ما يُروى بتفسير القرآن، فكثُرت الروايات التي تحمل في طيَّاتها الخرافات، التي لا يَتصورها العقل، ولا يُقرُّها الشرع[2].

وفيما سبق كان في مرحلة الرواية، أما في مرحلة التدوين فكان التفسير في بادئ الأمر باباً من أبواب الحديث، وكان شبه خالياً من الإسرائيليات، وإن وُجدت فكانت لا تعارض نصّاً شرعيّاً، وعندما استقل علم التفسير احتوى على بعض الإسرائيليات، إلا أنه كان يدوَّن بأسانيده، وكأن المفسر رأى أن بذكره للإسناد خرج من العهدة، فعند النظر في الإسناد ينصرف على درجة المروي، كما فعل الطبري في تفسيره.

ثم جاء بعد هؤلاء من دوَّن في التفسير، وحذف الأسانيد، وأكثر من الإسرائيليات، فلبَّس على الناس أمر دينهم، ومنهم من أُغْرم بالقصص الإسرائيلي، فلم يترك الصحيح، ولا السقيم، كما فعل الثعلبي في تفسيره[3].

وما ذكره السيد خليل أن الروايات الإسرائيلية ظهرت في وقت مبكر، وهي من قبيل وصل المفسرين التاريخ بالقرآن[4]، فيه تعميم، وكلام غير دقيق؛ فالإسرائيليات دخلت شيئاً فشيئاً إلى التفسير، خصوصاً عندما استقل علم التفسير عن الحديث، وحاول بعض المفسرين ملأ تفسيراتهم بهذه الإسرائيليات، على اختلاف مناهجهم في الاستشهاد بها.

في الفترة التي نشأ فيها التفسير الأثري ذكر السيد خليل أنه لا بدَّ له أن يتأثر بمخلفات الأديان السابقة، وبخاصة اليهودية التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية، خصوصاً أنهم اعتمدوا على كتب مقدسة، وأن التفسير الأثري اعتمد على النقل، ولا شك أن هذه المرويات كانت تُردِّدها الألسن، فتلقوها بنوعٍ من الاطمئنان، فليس هناك مجال للعمل الفكري، وإنما مردُّه إلى الرواية المحضة[5].

---

1- هو التابعي أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن قتادة بن دعامة السَّدُوسي البصري، كان مفسّراً، حافظاً، رأساً في العربية، ومفردات اللغة، وأيان العرب والنسب، وكان يدلس في الحديث، قال عنه ابن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة، توفِّي بواسط. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 189.

2- الذهبي، الإسرائيليات، ص23، 84.

3- المصدر نفسه، ص23، 24.

4- الطبري المفسر، ص298.

5- نشأة التفسير، ص34، 35.

ساعد في اتساع رواية الإسرائيليات دخول أحبار من اليهود، وعلماء منهم في الإسلام، وكانت لديهم ثقافات يهودية واسعة[1]، فيذكر السيد خليل أن مرويات وهب بن منبه ظلت تُروى حتى القرن الثالث الهجري، فكان يرويها عنه حفيده من جهة ابنته، الموصول بسنده إلى الطبري، وروى عنه بعض مرويات جدِّه، وأن هذا النقل لم يقف على اليهود _فقط_، فالنصارى بدخولهم إلى الإسلام نقلوا مرويات من ديانتهم، منهم تميم الداري[2].

كما أن القصاصين أفرطوا في نقل الإسرائيليات؛ لاستمالة قلوب العامة، وكسب الأموال منهم[3]، فيذكر السيد خليل أنها نفذت إلى أعماق الحياة الإسلامية بعد أن أصبح القصص عملاً فنيّاً يُقال في المساجد، وقَوِيَ سلطانهم بعد أن استُغِلُّوا لمبادئ سياسية، واجتماعية، ومنهم من اشتهر بتفسير القرآن الكريم؛ كموسى الأُسواري[4] (ت150هـ تقريباً)، وعمرو ابن فائد الأُسواري[5] (ت بعد 200هـ)، كما أن القصص الإسرائيلي يعدُّ مادة خصبة لهؤلاء القُصَّاص، فهو أقوى أثراً، وأبلغ عبرة، إضافة إلى أن بعض اليهود عُرفوا بالقصَّاصين، فكانوا يقصُّون على أبنائهم القصص، ويبالغون فيها، ومن الصحابة من كان يحضر تلك المجالس[6].

أشار السيد خليل أن من أسباب اتساع الرواية عن أهل الكتاب، أن المفسرين اهتموا بالتوراة، وشروحها؛ لتفصيل الإجمال، والكشف عن إشاراته، فتُرجمت التوراة إلى العربية، كما كان لبعض المتصوفة، والشيعة الأثر في دخول هذه المرويات للتفسير، فكتاب حلية الأولياء في طبقات الأصفياء مشحون بالرواية عن التوراة، وبعض علماء الشيعة حاولوا التوسع، ونقل هذه المرويات؛ للكشف عمَّا وقع في القرآن من إجمال[7].

ويُرجِع ابن خلدون أسباب دخول الإسرائيليات في التفسير إلى اعتبارات اجتماعية، في كون العرب تَغْلِب عليهم البداوة، وشاقهم سماع أخبار الخليقة، ونشأتها، وأسرار الوجود، فسألوا أهل الكتاب ممَّن دخلوا الإسلام عن ذلك، إضافة إلى اعتبارات دينية، في كون أن هذه المنقولات لا

1- الذهبي، الإسرائيليات، ص16، 17.
2- دراسات في القرآن، ص113، 114.
3- الذهبي، الإسرائيليات، ص23.
4- هو موسى بن سيَّار الأُسواري، من البصرة، كان من القُصَّاص، فصيحاً بالعربية، والفارسية، يفسر القرآن باللغتين في مجلس واحد، وكان من المعتزلة، وقال عنه البخاري: في حديثه نظر. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1971م). لسان الميزان (ط2). لبنان (تحقيق: دائرة المعارف النظامية/ الهند)، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 6/ 136؛ الأعلام، 7/ 323.
5- هو عمرو بن فائد الأُسواري، من البصرة، كان من القرَّاء القُصَّاص، وقيل له تفسير، كما كان من أهل الاعتزال، منكر الحديث. ابن حجر، لسان الميزان، 4/ 372، 373؛ الزركلي، الأعلام، 5/ 83.
6- نشأة التفسير، ص38، 39؛ دراسات في القرآن، ص114.
7- دراسات في القرآن، ص114.

تتعلق بها الأحكام الشرعية، ولا يجب بها العمل، فلا تخضع للتحري في صحتها، ممَّا أدى إلى تساهل المفسرين في نقلها[1].

وقد اشتهر عدد من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم برواية الإسرائيليات، من الصحابة؛ مثل أبي هريرة، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عَمْرو بن العاص، إضافة إلى من أسلم من أهل الكتاب، وهم: عبد الله ابن سلَّام، وتميم الداري[2].

ولا شك أن من أسلم من أهل الكتاب كانوا من أسباب دخول الإسرائيليات إلى التفسير الأثري، لكن هذا لا يعدُّ سبباً للطعن فيهم، فهم من أصحاب رسول الله ومَن بعدهم، فعبد الله بن سلَام من صحابة رسول الله، فقد كان من أحبار اليهود، ثم أسلم، وصحَّ إسلامه، ووردت أحاديث على مبلغ علمه، وسلامة دينه، وقد اجتمع لديه علم التوراة، وعلم القرآن، وامتزجت فيه الثقافة اليهودية بالثقافة الإسلامية، فمروياته لا تُردُّ على إطلاقها، بل توضع على مقياس الصحة، والضعف، وقد صحَّت عنه روايات إسرائيلية على قلتها، وهي من قبيل ما أذن رسول الله في روايتها، وما نُسب إليه من الإسرائيليات، واستغلال اسمه للترويج لها، لا تُخدَش بها عدالته، أو تُضعِف الثقة فيه، فذلك ذنب من نسبها إليه.

وكذلك الصحابي تميم الداري فكان نصرانيّاً، ولديه معارف بالنصرانية، وأخبار الأمم السابقة، وكان بارعاً، وقاصّاً ماهراً، ثم أسلم، وهو صاحب حديث الجساسة، الذي حدَّث به النبيَّ، والنبي رواه لأصحابه في المسجد، وكان أول من قصَّ، واستأذن عمر في ذلك، فأذن له[3].

وممَّن اشتهر من التابعين كعب الأحبار[4] (ت32هـ)، فقد كان يهوديّاً، ثم أسلم في خلافة عمر، وأثنى عليه أبو الدرداء، ومعاوية، وشارك في غزو الروم، وأجمع العلماء على توثيقه، فقد اشتهر بعلمه، وإلْمامه بالثقافة اليهودية، والإسلامية، فقد نُسبت إليه كثير من الإسرائيليات، إلا أن بعضها كان افتراءً وكذباً عليه، ممَّا جعله في دائرة النقد والاتهام[5].

1- ابن خلدون، التاريخ، 1/ 554، 555.
2- الذهبي، الإسرائيليات، ص58.
3- المصدر نفسه، ص68 -71.
4- هو أبو إسحاق كعب بن ماتع الحميري المعروف بكعب الأحبار، أدرك النبي، لكنه أسلم في خلافة عمر على الراجح، وكان من علماء اليهود في اليمن قبل إسلامه، خرج إلى الشام، وسكن بحمص. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1415هـ). الإصابة في تمييز الصحابة. لبنان (تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض)، بيروت: دار الكتب العلمية، 5/ 481 -484.
5- الذهبي، الإسرائيليات، ص74، 75.

واشتهر من التابعين _أيضاً_ وهب بن منبَّه[1] (ت114هـ)، فقد كان يهوديّاً، ثم أسلم، وقد أكثر من الإسرائيليات، فرُميَ بالكذب، والتدليس، إلا أن من هذه الروايات ما هو افتراء، وتلبيس عليه؛ لشهرته العلمية في كتب أهل الكتاب، فاتُّخِذ مطيةً لترويجها، حيث وثَّقه الجمهور، وروى له البخاري حديثاً في صحيحه، وشُهد له بالعدالة، وحُسن الإيمان[2].

وما رواه كعب، وغيره من الإسرائيليات كانوا ينسبونه إلى كتبهم السابقة، ولم يُسندوه إلى الرسولﷺ، ولم يَكذِبوا على أحد من المسلمين، لكن جاء من بعدهم فحاولوا أن يشرحوا القرآن، ويفسروه بهذه الإسرائيليات، التي ربطوا بينها، وبين القرآن، بل بعضهم زاد على تلك الروايات، ونسبوها لمن اشتهروا بروايات الإسرائيليات من قصص، وأخبار لا صحة لها؛ ترويجاً لتلك الروايات، فيجب أن يتوجَّه النقد إلى هؤلاء، فهم من فسَّروا القرآن بتلك الروايات، بل واخترعوا قصصاً وروايات لا أصل لها[3].

ومن ضمن من اتَّهم وهب بن منبِّه السيد خليل، فقد قال: ((وهو في روايته ينسب كثيراً من الإسرائيليات إلى ابن عباسﷺ، ويشكُّ بعض الباحثين في صحة هذه النسبة...، [و] وهب أراد أن يُضفي على مروياته لوناً من الثقة؛ لتسوغ في البيئات الإسلامية [فنسبها] إليه))[4]، واستدل على ما ذهب إليه، بأنه ليس معقولاً أن يكون ابن عباسﷺ أعلم بالإسرائيليات من وهب، إذ إن ابن عباسﷺ كان يسأل كعباً وغيره عن الأمور التي لهم بها علم سابق[5].

وممَّن اشتهر من أتباع التابعين محمد بن السائب الكلبي، فقد كان يهوديّاً، من أتباع عبد الله بن سبأ[6] اليهودي، له معرفة بالأنساب، والأخبار، وله تفسير مشهور، أكثر فيه من الإسرائيليات، وقد اتُّهمه بعض العلماء بالكذب، والوضع، فلا بدُّ من الحذر من تفسيره؛ بما فيها من الأباطيل، والمناكير.

---

1- هو التابعي أبو عبد الله وهب بن منبه اليماني، كانت له معرفة بأخبار الأوائل، وقصص الأنبياء، روى عن أبي هريرةﷺ، وصَحِب ابن عباسﷺ. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 6/ 70، 71؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 6/ 35، 36.

2- الذهبي، الإسرائيليات، ص83، 84.

3- المصدر نفسه، ص78، 79.

4- الطبري المفسر، ص136.

5- المصدر نفسه، ص136، 137.

6- هو عبد الله بن سبأ، أصله من اليمن، وكان يهوديّاً أظهر الإسلام، من غلاة الزنادقة، زعم أن القرآن جزء من تسعة أجزاء، وطاف ببلاد المسلمين؛ ليزرع الشر بينهم، ويُروى عن عليﷺ أنه قال عنه: مالي ولهذا الخبيث الأسود، كان يقع في أبي بكر وعمرﷺ، وليس له رواية، وله أتباع يقال لهم السبئية، وقيل: إن عليّاًﷺ حَرَقه بالنار، كما أنه أحرق أتباعه في خلافته. ابن حجر، لسان الميزان، 3/ 289، 290.

واشتهر عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج _وهو من النصارى ثم أسلم_، بمعرفته بأخبار الأمم السابقة، وهو أول من صنف الكتب في الحجاز، وروى عنه الطبري في تفسيره، روايات تتعلق بآيات النصارى، واهتم برواية التفسير عن ابن عباسﷺ، لكنه لم يلتزم بصحة الروايات، واختلف العلماء في توثيقه، فلا بدُّ من انتقاء الصحيح ممَّا يروى عنه.

واشتهر مقاتل بن سليمان، الذي أخذ التفسير عن التابعين، كمجاهد، وعطاء، والضحاك، وعطية العوفي، إلا أن الحربي ذكر أنه لم يسمع من مجاهد، وفي التهذيب ذُكر أنه لم يسمع من الضحاك، فقد مات قبل مولده بأربع سنين، ومع هذا اشتمل تفسيره على كثير من الخرافات، فهو مروِّج للإسرائيليات، أخذ علم القرآن من اليهود، والنصارى، إضافة إلى اتهامه بالبدع، والكذب والوضع، فلا يصح الأخذ من تفسيره، إلا ما جاء بطريق صحيح غير طريقه[1].

ومن تابعي التابعين _أيضاً_، ممن اشتهر برواية الإسرائيليات، منهم: محمد بن مروان السُّدِّي، فهو تلميذ محمد ابن السائب الكلبي المتهم بالسبئية، وقد مرَّ الحديث عن طرق ابن عباسﷺ، وأن الطريق المسمَّى بسلسة الكذب، ما كانت عن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، فلا يؤخذ عنه في التفسير، إلا ما جاء بطريق آخر صحيح[2].

ويرى السيد خليل أن التفسير الأثري تأثر بالإسرائيليات عندما ترخُّص بعض المفسرين بالمرويات عن أهل الكتاب، فكان هذا سبباً لتعرضهم للانتقاد من المحدثين[3]، كما لا تخلو معظم كتب التفسير الأثري من رواية الإسرائيليات، لكن تختلف مناهجهم عند ذكرهم لهذه الروايات، فهناك كتب تذكر الإسرائيليات بأسانيدها دون بيان الروايات الصحيحة من الضعيفة، كما فعل الطبري في تفسيره، وكتب تذكرها دون ذكر أسانيدها، ودون بيان صحيحها من ضعيفها، كما فعل الثعلبي في تفسيره، وكتب تذكرها دون ذكر أسانيدها، مع التصريح نادراً ببيان ضعفها، كما فعل الخازن[4] في تفسيره، وكتب تذكرها بأسانيدها مع بيان درجتها غالباً، كما فعل ابن كثير في تفسيره، وكتب تستشهد بها دون ذكر أسانيدها؛ لبيان ما فيها من زيف وباطل في الغالب، كمل فعل

1- الذهبي، الإسرائيليات، ص85 -92.
2- المصدر نفسه، ص92.
3- دراسات في القرآن، ص112، 113.
4- هو علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن، هو عالم بالتفسير، والحديث، والفقه، وكان حسن السيرة، صنَّف كتاب مقبول المنقول؛ جمع فيه بين مسند الشافعي، وأحمد، والستة، والموطَّأ والدار قطني، كما ألَّف كتاباً في السيرة النبوية، إضافة إلى كتابه في التفسير، وكتب أخرى، توفِّي سنة 741هـ. ابن حجر، الدرر الكامنة، 4/ 115، 116.

الألوسي[1] (ت1270هـ/ 1854م)في تفسيره، وكتب انتقدت رواية الإسرائيليات، لكن كتبهم اشتملت عليها، كما فعل محمد رشيد رضا[2] (ت1354هـ/ 1936م) في تفسيره[3].

هناك عدة أدلة دلَّت على عدم جواز رواية هذه الإسرائيليات، منها قوله _تعالى_: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[4]، وقول ابن مسعودﷺ: «لاَ تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَهْدُوكُمْ، وَقَدْ أَضَلُّوا أَنفُسَهُمْ، فَتُكَذِّبُوا بِحَقٍّ، أو تُصدِّقُواْ بِبَاطِلٍ»[5]، فدلَّ هذا على منع هذه الروايات.

وهناك أدلة دلَّت على جواز رواية الإسرائيليات، منها قوله _تعالى_: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾[6]، دلَّت هذه الآية على جواز الرجوع إلى أهل الكتاب، وسؤالهم، وقولهﷺ: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[7].

وبالنظر إلى أن الإسلام دين معرفة، وهذه المعرفة لا تقتصر على ما يدور في فلك المسلمين، فإنها تمتد إلى أمم سابقة، وهناك نصوص تدعو إلى النظر في كتب أهل الكتاب، والقرآن قصَّ كثيراً من أخبار الأمم السابقة، والرجوع إلى أهل الكتاب مقيَّد بأن هذه الروايات تكون موافقة للقرآن، والسنة، وما دام أنها موافقة لمصادر التشريع، فهي لم تصل إليها يد التحريف، والتبديل، أما الروايات التي سكت عنها الشرع، ولم يقم دليل على أنها موافقة، أو مخالفة للشرع، فيُتوقف فيها؛ لقول النبيﷺ: «لا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الكِتَابِ وَلا تُكَذِّبُوهُمْ»[8]. وهذا من ناحية التصديق، والتكذيب، أما من ناحية روايتها فجاز ذلك؛ لأن غالبها يتعلق بالقصص، والأخبار، ولا يتعلق بمسائل العقائد،

---

1- هو أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، من أهل بغداد، هو مُفسِّر، ومُحدِّث، وأديب، تولَّى القضاء في بغداد، ثم عُزل فانقطع للعلم، من كتبه: روح المعاني في التفسير، ودقائق التفسير، وحاشية على شرح القُطر في النحو، وغرائب الاغتراب. الأعلام، الزركلي، الأعلام، 7/ 176، 177.

2- هو محمد بن رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني، أحد رجال الإصلاح الديني، من علماء التفسير، والحديث والأدب، والتاريخ، من تلاميذ محمد عبده، وكان مرجعاً في الفتيا، له عدَّة مؤلفات، منها: تفسير المنار، ونداء للجنس اللطيف، والوحي المحمدي، وذكرى المولد النبوي. المصدر نفسه، 6/ 126.

3- الذهبي، الإسرائيليات، ص97 وما بعدها.

4- البقرة: 75.

5- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام اليماني (1403هـ). المصنف (ط2). الهند (تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي)، أغرة: المجلس العلمي، كتاب أهل الكتاب، مسألة أهل الكتاب، رقمه 10162، 6/ 111. قال ابن حجر: سنده حسن. فتح الباري، 13/ 259.

6- يونس: 94.

7- صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل، رقمه 3461، 4/ 170.

8- المصدر نفسه، كتاب تفسير القرآن، باب﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾، رقمه 4485، 6/ 20.

والأحكام، فلا فائدة فيه، ولا يعود إلى أمر ديني، وكثيراً ما يقع فيه الخلاف بين المفسرين؛ نتيجة للخلاف بين أهل الكتاب فيه؛ كأسماء أصحاب الكهف، ولون كلبهم، وعِدَّتهم، ومن أي الشجر كانت عصا موسى، وغير ذلك[1].

وما ورد من أدلة على إنكار النبيﷺ، وإنكار بعض الصحابة بالرجوع إلى أهل الكتاب، كان هذا في مبدأ الإسلام، وقبل استقرار أحكامه؛ خوفاً من اختلاطها بأمور العقائد، والأحكام، وفي هذا يقول ابن حجر: ((وكأن النهي وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية، والقواعد الدينية؛ خشية الفتنة، ثم لمَّا زال المحذور، وقع الإذن في ذلك؛ لما في سماع الأخبار التي كانت في زمانهم من الاعتبار))[2]. وعند النظر في هذا الأمر، وهو أن المحذور كان معمولاً به خشية الفتنة، والتشويش والاختلاط، فهذا الحكم يمكن تطبيقه على الواقع المعاصر، بأن من ليس له علم راسخ، وبصيرة نافذة، فلا ينبغي عليه مطالعة تلك الروايات، والبحث في كتب أهل الكتاب؛ خشية الوقوع في المحذور[3].

والروايات المسكوت عنها لو جاءت عن طريق صحابي، ليس ممَّن أسلم من أهل الكتاب، أو ممَّن اشتهر بالأخذ عنهم، وكان بطريق صحيح، فهذه الروايات تُقبل، ولا تُرد؛ لأنه لا يُعقل لصحابي أن يجزم بصدق روايته بعدما علم بقول النبيﷺ: «لا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الكِتَابِ، وَلا تُكَذِّبُوهُمْ»، وإن لم يُجزمْ بصحتها، فاحتمال أن يكون سمعها من النبيﷺ أقوى من سماعها من أهل الكتاب؛ لا سيما أن الصحابة لم يأخذوا من أهل الكتاب إلا القليل.

أما الروايات المسكوت عنها لو جاءت من التابعين، ولم يتفق العلماء على صحة سماعها من النبيﷺ، فيُتوقف فيها؛ لاحتمال أن سماعها من أهل الكتاب أقوى، فقد اشتهروا بكثرة الأخذ عنهم.

تنقسم الإسرائيليات باعتبار الصحة وعدمها إلى: صحيح، وضعيف، والضعيف يندرج تحته الموضوع، وتنقسم باعتبار موافقتها لما في الشرع ومخالفتها له إلى: موافق للشرع، ومخالف للشرع، ومسكوت عنه، وتنقسم باعتبار موضوع الخبر، أو الرواية إلى: ما يتعلق بالعقائد، وما يتعلق بالأحكام، وما يتعلق بالمواعظ، أو الحوادث[4].

1- الذهبي، الإسرائيليات، ص45 -53.
2- فتح الباري، 7/ 175.
3- الذهبي، الإسرائيليات، ص51، 52.
4- المصدر نفسه، ص35 وما بعدها.

وأقسام الإسرائيليات باعتبار موافقتها للشرع ذكرها ابن كثير في تفسيره، فقال: هي ((على ثلاثة أقسام: أحدها ما علمنا صحته، ممَّا بأيدينا مما يشهد له بالصدق، فذاك صحيح، والثاني ما علمنا كذبه بما عندنا، ممَّا يخالفه، والثالث ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل، ولا من هذا القبيل، فلا نؤمن به، ولا نكذبه، ويجوز حكايته ...، وغالب ذلك مما لا فائدة فيه، تعود إلى أمر ديني، ولهذا يختلف علماء أهل الكتاب في هذا كثيراً، ويأتي عن المفسرين خلاف بسبب ذلك))[1].

والبقاعي قسَّم الإسرائيليات ثلاثة أقسام: ما يورد للحجة على حكم من أحكام الدين، فلا يُنقل، وما يصدِّقه الكتاب يجوز نقله؛ لأنه في حكم الموعظة، وما يُكذِّبه الكتاب، يُنقل مقروناً ببيان حاله؛ للتحذير منه[2].

ويُبيِّن السيد خليل أن ابن كثير في تقسيمه للإسرائيليات نظر إلى طبيعة المنقول، والمنقول إليه، من حيث الموافقة، والمخالفة، بخلاف البقاعي فقد نظر إلى السند، إضافة إلى طبيعة المنقول، والمنقول إليه، كما نظر فيما يتصل بالنقل إلى الأحكام العملية، ثم إلى ما سواها من القصص[3].

ويرى السيد خليل أن الحركة النقدية للمرويات، والأخبار في البيئة الإسلامية لم تظهر إلا في القرن الثالث الهجري، فأوَّل من بدأ هذه الحركة النقدية هو ابن سلام[4] (ت231هـ) في أول كتابه (طبقات الشعراء)، ثم اتَّجه المُحدِّثون إلى تنظيم النقد الحديثي المتصل بالسند، والمتن، لكن أمر نقد الإسرائيليات ظل غير حاسمٍ، ولا محددٍ، حتى القرن السابع الهجري، ومجيء ابن كثير فقد تحدث عنها في مقدمة تفسيره، والبقاعي، وأبو حيَّان[5] (ت745هـ) في تفسيره البحر المحيط، وابن تيمية في بعض رسائله[6].

ويرى السيد خليل أن الطبري وقف من الإسرائيليات موقفاً ناقداً في الغالب، أمَّا المرويات التاريخية فلم يتعرض لنقدها، إلا من حيث الإسناد، ونقد رجاله، فاكتفى بالتعقيب عليها بقوله: والله أعلم بصحة ذلك، وربما هذا الاتجاه أفصح عنه في مقدمة كتابه (تاريخ الرسل والملوك)، ولا شك أن عمله هذا كان متماشياً مع طبيعة عصره في عدم انتقاد الدراسات التاريخية، حيث إن الدراسات

1- تفسير القرآن العظيم (2004م). مصر، القاهرة: مكتبة الصفا، 1/ 13.
2- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. مصر، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1/ 272 -274.
3- نشأة التفسير، ص42.
4- هو أبو عبد الله محمد بن سلَّام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، هو إمام في الأدب، من أهل البصرة، كان يقول بالقدر، ولا يؤخذ عنه في الحديث، وإنما يكتب عنه الشعر، من مؤلفاته: طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين. ابن حجر، لسان الميزان، 5/ 182، 183.
5- هو أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي، اشتهر بعلوم القرآن، والحديث، واللغة، وتتلمذ عليه العديد من العلماء، كالخطيب عبد الحق، وبهاء الدين ابن النحاس، والقطب العسقلاني، من مؤلفاته: البحر المحيط في التفسير، والنثر الجلي في اختصار المنهاج. ابن حجر، الدرر الكامنة، 6/ 58، 59، 65.
6- نشأة التفسير، ص40، 41؛ دراسات في القرآن، ص115، 116؛ الليث بن سعد، ص50.

النقدية ظهر آثارها واضحة في الدراسات الفقهية، والتشريعية العامة، والعقدية[1]، وإلى جانب المصادر اليهودية التي ينقل عنها الطبري، هناك مصادر مسيحية ينقل عنها[2].

لكن السيد خليل انتقد الطبري في كونه يتساهل أحياناً في نقل الإسرائيليات دون تعقيب عليها، وإن خالفت حكم العقل، غير أن الطبري امتاز عن رجال التفسير الأثري في إسناده الأقوال إلى أصحابها مسلسلة، وقد يكون الذي حداه لهذا رغبة في الترجيح فيما بينها[3].

تصدَّى علماء المسلمين للإسرائيليات، بنقدها وبيان صحيحها من سقيمها، حيث شكَّلت هذه الروايات خطراً على الإسلام والمسلمين، بما حوت من أباطيل، وخرافات نُسبت للرسولﷺ، وصحابتهرضي الله عنهم، وذلك من خلال الآتي[4]:

1. تنطوي على تشبيهٍ، وتجسيم للهﷻ، ممَّا يؤدي إلى إفساد عقائد المسلمين، ونفي العصمة على الأنبياء والمرسلين، وتصويرهم كأنهم استبدت بهم شهواتهم، وملذاتهم.
2. تصور الإسلام على أنه دين خرافي، يُعنى بأساطيل لا أصل لها.
3. إسناد تلك الروايات إلى بعض الصحابة، والتابعين، أدَّت إلى اتهامهم بأبشع الاتهامات، من قبل بعض المستشرقين، ومن لفَّ لفهم من المسلمين، مع أن هؤلاء الصحابة، والتابعين اشتهروا بالثقة، والعدالة، وهم من المصادر الدينية عند المسلمين في التفسير، وغير ذلك من العلوم.
4. كادت أن تصرف الناس عن الغرض من إنزال القرآن، وهو العظة، والتدبر، والبحث عن أحكامه، وحكمه، إلى أمور لا خير فيها، ومضيعة للوقت.

نبَّه السيد خليل أن هذه المرويات عن أهل الكتاب لم تؤثر على الجانب العملي في الدين، سواء كان ذلك في الفقه، أو آيات الأحكام، ثم ذكر أن النبيﷺ شعر بخطورة هذا الأمر، فأخذ ينهى عن الأخذ عن أهل الكتاب[5]، حيث يُروى عن النبيﷺ أنه قال لعمر بن الخطابرضي الله عنه، حين علم أنه يسمع

1- الطبري المفسر، ص81، 83، 84.
2- المصدر نفسه، ص301، 302.
3- نشأة التفسير، ص53، 54؛ دراسات في القرآن، ص115.
4- الذهبي، الإسرائيليات، ص29 -33.
5- نشأة التفسير، ص35.

أحاديث اليهود: «أَمُتَهَوِّكُونَ[1] أَنْتُمْ كَمَا تَهَوَّكَتِ الْيَهُودُ، والنَّصَارَى؟ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، وَلَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»[2].

أثار السيد خليل عند حديثه عن الإسرائيليات بأن الطبري نقل كثيراً من نصوص التوراة، من غير تحرُّج، ودون تعقيب على تلك النقولات، كما اعتاد في بقية ما ينقله من مرويات؛ لأن التحريف أصاب تأويلها دون ألفاظها، وذكر أن الطبري استدل على ذلك بأن جميعهم سمعوا كلام اللهﷻ، وأن الانحراف معناه في اللغة هو الميل بالشيء عن غير جهته، مع بقاء الشيء على حالته، فلم يصبه تغيير، ولا تبديل[3].

إلا أن السيد خليل لم يُبيِّن أن ما ذهب إليه الطبري هو الرأي المرجوح، وأن الرأي الراجح أن التبديل والتحريف وقع في معظم ألفاظها، ومعانيها على السواء، بدليل احتوائها على أمور مستبشعة، ومنكرة، لا يمكن تصديقها، وما ذهب إليه الطبري هو رأي منسوب إلى ابن عباسﷺ، ووهب بن منبِّه، وهو اختيار البخاري، وهناك رأي ثالث ناصره ابن تيمية بأن التبديل، والتحريف وقع في اليسير منها، ومن رأى أن التبديل، والتحريف وقع في جميعها، فإطلاقهم هذا يُحمل على الرأي الراجح، وهو أن الغالب وقع فيه التبديل، والتحريف[4]، بدليل قوله _تعالى_: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾[5].

1- أي متحيرون. ابن سلَّام، أبو عبيد القاسم البغدادي (1964م). غريب الحديث. الهند (تحقيق: محمد عبد المعين خان)، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 3/ 29.
2- البيهقي، شعب الإيمان، رقمه 174، 1/ 347. إسناده ضعيف؛ لضعف مجالد. البصارة، أبو حذيفة نبيل ابن منصور الكويتي (2005م). أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري. لبنان، بيروت: مؤسسة السماحة، 6/ 4306.
3- الطبري المفسر، ص302 -304.
4- ابن حجر، فتح الباري، 15/ 505، 506.
5- الأعراف: 157.

# الفصل الرابع

# موقفه من اتجاهات التفسير بالرأي

## موقفه من اتجاهات التفسير بالرأي

إن كلمة الرأي تطلق على عدة معانٍ، منها: الاعتقاد، والقياس[1]، و((المراد بالرأي هنا الاجتهاد))[2]، فهو ((عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد، بعد معرفة المفسِّر لكلام العرب، ومناحيهم في القول...، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر))[3]، كما عُرِّف بأنه: ((التفسير بالعقل، والاجتهاد))[4]، لكن هذين التعريفَيْن، وغيرهما من التعريفات، جعلت الاجتهاد هي الركيزة في التفسير بالرأي، مع أن الاجتهاد داخل في التفسير الأثري كذلك؛ فجَمْع المفسر للروايات الأثرية، وتنقيحها، والترجيح بين الآراء، هذا لبُّ الاجتهاد، وعليه فإن الاجتهاد أداة عمل المفسر، أيّاً كان منهجه في التفسير، وبهذا فيُقتصر في تعريف التفسير بالرأي، أنه يغلب عليه إعمال العقل، على وفق نصوص الشريعة؛ للوصول إلى مدلولات الآيات القرآنية، ومراميها[5]، ويطلق عليه _أيضاً_ التفسير العقلي.

وقد اختلف العلماء في جواز التفسير بالرأي، فمنهم من ذهب إلى منعه، ولو كان عالماً، ومنهم من ذهب إلى جوازه، لمن كان ذا علم وسيع، والراجح هو الرأي الثاني، أنه جائز لمن توافرت فيه شروط التفسير، حيث إن الاقتصار على المنقول يؤدي إلى ترك كثير ممَّا يُحتاج إليه، وإجازة لكل أحد الخوض فيه، يكون عرضة للتخليط[6].

وذهب محمد الذهبي إلى أن الخلاف بين الفريقَيْن، هو خلاف لفظي، لا حقيقي، حيث قال: ((ولكن لو رجعنا إلى هؤلاء المتشدِّدين في التفسير، وعرفنا سرَّ تشدُّدهم فيه، ثم رجعنا إلى هؤلاء المجوِّزين للتفسير بالرأي، ووقفنا على ما شرطوه من شروط، لا بد منها، لمن يتكلم في التفسير برأيه، وحلَّلنا أدلة الفريقين تحليلاً دقيقاً، لظهر لنا أن الخلاف لفظي لا حقيقي))[7]، ثم قسَّم الرأي قسمين، قسم توافرت فيه شروط التفسير، وهذا القسم يُحمل عليه رأي المجيزين للتفسير بالرأي، وقسم لم تتوافر فيه شروط التفسير، وهذا يُحمل عليه رأي المانعين للتفسير بالرأي[8]، لكن الحقيقة

---

1- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة راي، ص605.
2 -الزرقاني، مناهل العرفان، 2/ 49.
3- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 221.
4- العَك، أصول التفسير، ص167.
5- الوهبي، فهد بن مبارك (1437هـ). التفسير بالرأي مفهومه، والشبهات المثارة حوله. مجلة جامعة طيبة (9)، ص18 وما بعدها، جامعة طيبة، المدينة المنورة، السعودية.
6- تفسير الراغب، 1/ 37.
7- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 227، 228.
8- المصدر نفسه، 1/ 228.

أن التفسير الذي لم تتوافر فيه شروطه، فهو مردودٌ باتفاق، وهو ما يُسمَّى بالرأي المذموم، والمانعون رفضوا التفسير بالرأي حتى عند توافر شروطه؛ فيكون الخلاف بينهما حقيقيّاً، لا لفظيّاً، والأقرب أن منعهم هو امتداد للتحرج من التفسير، الذي كان سائداً في القرون الأولى، وفي هذا يقول السيد خليل: ((أول مراحل التفسير هو التفسير الأثري، أو التفسير بالرواية؛ ذلك لأن المسلمين تحرَّجوا أول الأمر من تفسير القرآن))[1].

إن التفسير بالرأي وقع منذ عهد الصحابة، والتابعين، وأتباعهم _وإن كان قليلاً_، وكان مستندهم في الرأي، هو القرآن، والسنة، واللغة، وأسباب النزول، وشيء من مرويات بني إسرائيل، وهذا التفسير عُدُّ مأثوراً لمن جاء بعدهم، وهو من قبيل الرأي المحمود[2]، ويقول السيد خليل: ((وأغلب التفسير بالرأي، أو أكثره ينتهي سنده إلى ابن عباسﷺ، وكان لابن عباسﷺ تلاميذ كثيرون أخذوا عنه، وروَوْاْ ما تلقوه...، وانتشر هؤلاء في الأمصار الإسلامية، يعلِّمون الناس، ويفسِّرون لهم كتاب اللهﷻ))[3].

ومن أهم كتب التفسير بالرأي، تفسير مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، للرازي (ت606هـ)، وهو تفسير موسوعي، اهتم فيه بذكر مذاهب الفقهاء، والمسائل الأصولية، والنحوية، والبلاغية، والمناسبات بين السور، كما استطرد فيه للحديث عن العلوم الرياضية، والطبيعية، والفلسفية[4].

وتفسير أنوار التنزيل، وأسرار التأويل، للبيضاوي[5] (ت685هـ)، حيث اشتهر في أقطار العالم الإسلامي، وأضاف في تفسيره بعض الجوانب في القراءات، لكنه اعتمد اعتماداً كبيراً في الفقه على التفسير الكبير للرازي، وفي الألفاظ على تفسير الراغب الأصفهاني، وفي البيان على تفسير الزمخشري، مع إهماله للاعتزاليات الواردة فيه، إلا أن البيضاوي لم يتحرَّ الصحة في نقل الأحاديث، وخاصة أحاديث فضائل السور[6].

---

1- دراسات في القرآن، ص111.
2- الطيَّار، مفهوم التفسير والتأويل، ص28، 29.
3- دراسات في القرآن، ص111، 112.
4- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 251 -253.
5- هو أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، كان عالماً بالتفسير، وفقيهاً شافعيّاً، وُلِّي القضاء بشيراز، من مؤلفاته: شرح المنهاج في الأصول، والغاية القصوى في الفقه، والطوالع في الكلام. الداوودي، طبقات المفسرين، 1/ 248، 249.
6- ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص114 وما بعدها.

وتفسير البحر المحيط، لأبي حيَّان (ت745هـ)، حيث أكثر مؤلفه من وجوه إعراب ألفاظ القرآن، والمسائل النحوية، مع عدم إهماله النواحي الأخرى في التفسير؛ فتطرق إلى الحديث عن المعاني اللغوية للمفردات، والوجوه البلاغية، وأسباب النزول، والناسخ، والمنسوخ، والقراءات مع توجيهها، والأحكام الفقهية[1].

وتفسير إرشاد العقل السليم، لأبي السعود[2] (ت982هـ)، فقد اعتنى به الناس، وشاعت نسخته شرقاً، وغرباً، حيث جمع فيه تفسيري الكشاف، والبيضاوي، وعقَّب لمباحثهما، بتحرير محكم، وبيان دقيق، وسبك متين[3]، كما كان مولعاً بالبلاغة القرآنية، والمعاني الدقيقة التي تحملها التراكيب القرآنية، واهتم بالمناسبات بين الآيات، إلا أنه كان مقلّاً من ذكر المسائل الفقهية، والإسرائيليات، ولم يتحرَّ الصحة في نقل أحاديث فضائل السور، وبعض القصص القرآني[4].

وتفسير روح المعاني، للألوسي (ت1270هـ/ 1854م)، جمع فيه مؤلفه آراء السلف، والخلف، وخلاصة لكل ما سبقه من التفاسير، وينتقد آراء المعتزلة، والشيعة، ويستطرد في المسائل الكونية، والنحوية، ويستشهد بأشعار العرب في المعاني اللغوية، ويتعرض لذكر القراءات، والمناسبات بين السور، وينتقد الروايات الإسرائيلية، ويهتم بذكر آراء الفقهاء الأربعة، ويرد على الرازي، منتصراً لمذهب أبي حنيفة[5].

وقد تناول السيد خليل في مؤلفاته عدَّة اتجاهات للتفسير بالرأي، ظهر بعضها في البيئة المتسنِّنة، وبعضها انتهجتها الفرق الأخرى، وهذه الاتجاهات هي:

**الاتجاه الاعتزالي في التفسير:**

يذكر السيد خليل: أنه «كان من أثر تطوُّر الحياة الإسلامية...، أَنْ بدأ المسلمون ينظرون إلى عقائدهم نظرة أخرى، عملت فيها عوامل كثيرة متشعبة؛ منها ما هو ديني، وفلسفي، وأدبي...، والحركة العقلية الإسلامية كانت قد بدأت منذ القرن الأول الهجري، وبدأت تعمل فيها هذه العوامل

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 272، 273.
2- هو أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، كان من فقهاء الحنفية، وُلِّي القضاء بقسطنطينية وغيرها، من مؤلفاته: حاشية على كتاب العناية في الفقه، وبعض الحواشي على الكشّاف. أبو العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 10/ 584، 585.
3- ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص134.
4- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 298، 299.
5- المصدر نفسه، 1/ 303 وما بعدها.

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))[1].

يذكر السيد خليل أن التعرف على منهج المعتزلة في التفسير، يدُلُّنا على فكرهم الديني، وتطور أصوله[2]، فهم يمثِّلون المنهج العقلي في تفسير النص، وكسب المعرفة[3]، حيث إنهم ((رفعوا من شأن العقل، ومكَّنُوا له في الحكم على الأشياء...، كما قدَّموا حكم العقل على حكم الشرع، وهم في هذا التقديم لا يُريدون أن يُفاضلوا بين حكم العقل، وحكم الشرع، وأن يجعلوا الأسبقية لحكم العقل، إلا من حيث الاستدلال على العقيدة، والتديُّن بها...، وليس القصد من ذلك، أن يكْتَفوا بحكم العقل في هذه المسائل كلِّها، وإنَّما قصدهم أن يأتي حكم الشرع، إمَّا مؤيداً لحكم العقل، أو معدِّلاً له...؛ تمكيناً منهم لهذه العقيدة، وحماية لها))[4].

والخوارج هم أوَّل من حاولوا تأويل الآيات بالتعقُّل، ثم أخذ المعتزلة في تطبيق هذا المنهج في تفسير القرآن[5]، حيث اصطدموا بثقافات دينية لا تسلِّم بما جاء في القرآن من أدلة على العدل، والتوحيد، وغيرها من القضايا التي جاهد المعتزلة في سبيل تأصيلها، فكان من الضروري أن يستعينوا بأدلة جديدة، لا يجد الخصم بُدّاً من التسليم بها، فميَّزُوا بين أدلة العقل، وأدلة الشرع[6]، وفي هذا يقول الجاحظ: ((ولعمري إن العيون لتُخطيء، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل))[7].

وفي تعريفهم للعقل، قالوا: ((إن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلَّف، صحَّ منه النظر، والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلِّف))[8]، فأعطوا للعقل دوراً أوَّليّاً، وسابقاً على الشرع، فأصبح الدليل الشرعي، أو النقلي تابعاً للدليل العقلي، ومترتِّباً عليه؛ وبهذا

1- نشأة التفسير، ص79، 80.
2- المصدر نفسه، ص81- 84.
3- دراسات في القرآن، ص118.
4- المصدر نفسه، ص122.
5- أحمد، محمود كامل (1983م). مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم. لبنان، بيروت: دار النهضة العربية، ص49، 50.
6- أبو زيد، نصر حامد (1996م). الاتجاه العقلي في التفسير (ط3). المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص45.
7- الرسائل الأدبية (ط2، 1423هـ). لبنان، بيروت: دار الهلال، ص436.
8- عبد الجبار، القاضي أبو الحسن (دون). المغني في أبواب العدل والتوحيد. مصر (تحقيق: محمد النجار، وعبد الحليم النجار)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 11/ 375.

فالدليل العقلي هو الأصل، والدليل النقلي هو الفرع[1]؛ لأن معرفة الله ﷻ، وتوحيده، وعدله، لا تنال إلا بحجة العقل، وما عداها فهي فرع، وعند الاستدلال بشيء منها على الله ﷻ، هي من باب الاستدلال بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز عندهم[2].

فقد أخذ العقل مكانة كبيرة عندهم، وصار هو الحاكم الأول، فأدَّى هذا إلى اختلافهم مع غيرهم في تفسير النصوص الشرعية، وأهمها القرآن الكريم[3]، حيث أجازوا لأنفسهم النظر في الآيات المتشابهة، بحجة أن الله ﷻ ما أنزلها عبثاً، بل خصَّ بها العقل؛ ليستنبط منها أحكامها، ويوظِّفها[4]، مع حرصهم على عدم مخالفتهم للآيات القرآنية، وإن بَدَا خلاف في ظاهر النصوص، أوَّلوا النص، بما لا يَخرج عن معناه، ولا يُخالف رأيهم[5].

فالعقل المعتزلي عقل متصل بالنص، يسعى إلى عقلنته، وإكسابه انضباطاً، وإن النقطة التي ينفصل فيها العقل عن النص، هي نقطة الفهم، والتسويغ؛ فالعقل يقصد إلى تسويغ الدلالات التي يستخرجها، ويقوم بتنظيمها، وتبريريها، يقول الجاحظ: ((وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة))[6]، ومن هذا تأويله لقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ﴾[7]، ((والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول، والكلام المؤلَّف من الحروف، وإنما يُريد النِّعم، والأعاجيب، والصفات، وما أشبه ذلك، فإن كُلّاً من هذه الفنون لو وقف عليه رجل رقيق اللسان، صافي الذهن، صحيح الفكر، تامُّ الأداة، لما بَرِح أن تحسره المعاني، وتَغْمُره الحِكَم))[8].

وهناك عامل مهم في تمجيد المعتزلة لشأن العقل، واعتبار المعرفة هي أساس التمايز بين البشر، هو القضاء على العصبية البغيضة، المستندة على عوامل العرق، والنسب، والوراثة، التي وصلت إلى أقصى درجاتها في ظل الخلافة العباسية، خصوصاً أن كبار رجال المعتزلة كانوا من

1- أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص59.
2- عبد الجبار، أبو الحسن أحمد (دون). شرح الأصول الخمسة. مصر (تحقيق: عبد الكريم عثمان)، القاهرة: مكتبة وهبة، ص88.
3- الزيوت، عبد المولى عبد الله أحمد (2018م). تقديم العقل على النقل عند المعتزلة وأثره على أصولهم في التفسير. مجلة علوم الشريعة والقانون، 131- 146 (1)، ص134، 135، الجامعة الأردنية، عمَّان، الأردن.
4- الشيخ، العربي (2009م). أسس تفسير القرآن عند المعتزلة. مجلة الإحياء، 117 -126، ص119، جامعة باتنة، باتنة، الجزائر.
5- أبو زهرة، محمد (دون). تاريخ المذاهب الإسلامية. مصر، القاهرة: دار الفكر العربي، 1/ 149.
6- الحيوان، 1/ 136.
7- لقمان: 27.
8- الحيوان، 1/ 137.

الموالي[1]، وفي هذا يقول السيد خليل: ((كان في البيئة الإسلامية نظريات للمعرفة مختلفة، نظرية لمعرفة عند المعتزلة، وقوامها العقل))[2].

ويقول السيد خليل: ((وهذه النظرة إلى الإنسان وإلى العقل... من جانب المعتزلة، نادى بها كثير من فلاسفة اليونان))[3]، حيث إن ((المعتزلة فرقة تميزت بخصائص، تُفْردها عن سواها من الفرق الإسلامية...، [منها] دراسة المعتزلة للتراث اليوناني، وتأثرهم به، واستهداؤهم بما وصل إليهم منه، في تحديد أصول العقيدة الإسلامية، واستنباطها من النصوص الدينية الدالة عليها))[4].

لا شك أن المعتزلة لهم دور بارز في إثراء الحياة الفكرية الفلسفية الإسلامية، فالثقافة الفارسية قُبيل الإسلام تأثرت بالفلسفة اليونانية، وفي آخر العصر الأموي، والعصر العباسي تواردت على العقل العربي الفلسفة اليونانية عن طريق الفرس، واليونانيين أنفسهم؛ لأن بعض الموالي من المسلمين كانوا يُجيدون اللغة اليونانية، وتأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، عندما وجدوا فيها ما يُرضي نهمهم العقلي، وشغفهم الفكري، وجعلوا فيها مراناً عقليّاً؛ لتقوية حجتهم[5]، فنظَّمت عقولهم، تنظيماً منطقيّاً دقيقاً، وأصبحوا يُحسنون استنباط الآراء، وخصائص الأشياء، وإيراد الحجج، والبراهين، وتشعيب المعاني وتفريعها[6].

كما أن الفلاسفة عندما هاجموا بعض المبادئ الإسلامية، تصدَّى المعتزلة للرد عليهم، واستخدموا بعض طرقهم في النظر، والجدل؛ لينالوا منهم، فكانوا بحقٍّ فلاسفة المسلمين[7]، وذلك بإضافة الواقعية في أغلب مسائلهم، وقدموا أفكاراً خطيرة، لا يمكن تجاهلها من مؤرخي الفلسفة، معبرة عن مرحلة فلسفية مهمة، ومضيئة في تاريخ الفلسفة الإسلامية[8].

ويقول السيد خليل: ((وقد عرفنا من تاريخ المعتزلة أن أصولهم الدينية لم يقوموا بها دفعة واحدة، كما أنها قد أثَّرت فيها عوامل مختلفة، [كالتوحيد فقد سبقهم إليه اللاهوتيين المسيحيين، وهو

1- أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص46.
2- نشأة التفسير، ص75.
3- دراسات في القرآن، ص122.
4- المصدر نفسه،ص118.
5- أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، 1/ 145.
6- ضيف، شوقي (دون). البلاغة تطور وتاريخ (ط9). مصر، القاهرة: دار المعارف، ص35.
7- أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، 1/ 145، 146.
8- الخيُّون، رشيد (2015م). مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة (ط3). السعودية، الرياض: دار مدارك، ص230.

وفق الفلسفة اليونانية]، كما يلاحظ أن المعتزلة هم الفرقة الإسلامية الأولى التي نهضت إلى تطبيق العلم اليوناني على الحياة، والطبيعة بعامة))[1].

إن المباحث اللاهوتية لدى أهل الكتاب، والفلاسفة، كانت عنصراً مهماً في توجيه المعتزلة إلى المادة الكلامية في القرآن؛ لتمدَّهُم بما يلزمهم من حجج، وبراهين في دفاعهم عن العقيدة[2]، فأصل التوحيد مع كونه مبدأ دينيّاً، إلا أنه أصبح مبدأ فلسفيّاً عند المعتزلة، دارت حوله المجادلات الكلامية، وانفردوا بتفسير خاص له، وتعاملوا معه مع لغة الفلسفة مباشرة، ومنه انطلق المعتزلة إلى الفلسفة[3].

يقول السيد خليل: ((إن التفسير الاعتزالي، وما اصطلح على تسميته بالمنهج العقلي في التفسير، يتَّجه إلى اللغة، ويعتمد عليها، ويقدِّر سير خطاها، فيما تعرضت له دلالاتها من تغيير، اصطُلح على تسميته بالتجوز))[4]، كما أنهم أوَّلوا ((الآيات المتشابهة على هدى من طرائق اللغة في التعبير، والبيان))[5]، ((وحاولوا أن يفهموا النص القرآني على [هذا الأساس]، وهم لذلك أقرب إلى اللغويين المفسرين، أصحاب المعاني، كالفراء، وأبي عبيدة، ومن سلك سبيلهما كالزجاج))[6].

مزج المعتزلة في وقت مبكر بين المنهج اللغوي، والتدبُّر العقلي للآيات، في معالجة قضايا التفسير[7]، فموقفهم من الإرث اللساني، هو موقف وجودي، يكشف انشدادهم إلى الأنظمة التي تدل بها أنساق اللسان[8].

إن الدرس النحوي عند المعتزلة تأثَّر بالأنظار العقلية، حيث ارتكز منهجهم على النظر العقلي التجريدي؛ ممَّا أتاح للممارسة النحوية دقة، وترابطاً، وتحليلاً منطقيّاً معقولاً[9]، فالصلة بين النحو، والاعتزال هو العقل، وعمله في كلٍّ من المَيْدَانَيْن، فكما كان العقل عند المعتزلة آلة الدفاع عن العقيدة، كذلك كان عند النحاة آلة تقعيد الأحكام النحوية؛ ولهذا فقد كان النحو، والاعتزال متجاورَيْن

1- نشأة التفسير، ص81.
2- أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، ص69.
3- الخيُّون، مذهب المعتزلة، ص100، 228.
4- دراسات في القرآن، ص123.
5- المدخل إلى البلاغة، ص102.
6- دراسات في القرآن، ص118.
7- أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، ص89.
8- سرحان، هيثم (2012م). استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. الإمارات، أبو ظبي: نادي تراث الإمارات، ص161.
9- المصدر نفسه، ص176، 177.

في عقول كثيرٍ من العلماء، حتى بلغ ببعضهم مرتبة الإمامة في كلا العِلْمَيْن، كابن جني، والزمخشري، وغيرهما[1]، فوظَّفوا النحو، وأوَّلُوا الإعراب، واعتمدوا على تخريج التركيب؛ خدمة لأفكارهم، وتأييداً لأصولهم[2]؛ كاجتناب الزمخشري أن تكون أفعال العباد من عند اللهﷻ، فأوَّل إعراب رهبانية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾[3]، فقال: ((وانتصابها بفعل مضمر، يفسره الظاهر، تقديره: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها، يعني: وأحدثوها من عند أنفسهم، ونذرُوها...، ويجوز أن تكون الرهبانية معطوفة على ما قبلها، وابتدعوها صفة لها في محل النصب، أي وجعلنا في قلوبهم رأفة، ورحمة، ورهبانية مبتدعة من عندهم، بمعنى وفَّقناهم للتراحم بينهم، ولابتداع الرهبانية واستحداثها))[4]، حيث إن جعل بمعنى خلق عندهم.

يقول السيد خليل: ((يعدُّ بحث المجاز من البحوث التي التَقت عندها الفرق الإسلامية كلها...، ومن هنا نشأ البحث البلاغي في بيئة المتكلمين...، وكان للمعتزلة أكبر الأثر في إنضاجه...؛ لأنهم يَرَوْن التنزيه المطلق لله _تعالى_))[5].

إن التأويل العقلي عند المعتزلة كان من أهم الدوافع للاهتمام بالبلاغة، والبيان، فكانت تلك البوادر الأولى لنشأة البلاغة العربية، فكشفوا عن كثير من أسرارها في القرآن، وفتحوا الباب واسعاً؛ للبحث اللغوي، والبلاغي، من خلال دراسة بلاغة القرآن، والكشف عن أساليب التعبير ومسالكه[6]، كما اعتمدوا على المجاز اللغوي؛ لاستنطاق الآيات الكونية، وما تحمله من الحكمة، والبرهان على وحدانية الله، وعدله[7]، واتخذوه سلاحاً لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية[8]؛ من ذلك ما نقله الجاحظ عن أحد علمائهم في القرن الأول، لإثبات المجاز اللغوي في

1- المبارك، مازن (1963م). الرُّمَاني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه. سوريا، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ص241.
2- شنوقة، السعيد (دون). التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة. مصر، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص255.
3- الحديد: 27.
4- الزمخشري، الكشاف، 4/ 481، 482.
5- المدخل إلى البلاغة، ص101، 102.
6- خالد، بلمصابيح (2020م). أثر التأويل العقلي في الدرس اللغوي والبياني. المركز الجامعي الونشريسي، 11 - 21 (1)، ص16، جامعة تيسمسيلت، بوقرة، الجزائر.
7- أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، ص70.
8- أبو زيد، نصر حامد (2014م). إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص122.

القرآن، بقوله: ((سَلِ الأرض فقل: من شقَّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارَك؟ فإن لم تُجِبك حواراً، أجابتك اعتباراً))[1].

فكان للمعتزلة سبق التعمق في دراسة المجاز اللغوي، والتفرقة بينه، وبين الحقيقة، والكشف عن مسالكه، وألوانه، وشرح قوانينه، وأحكامه، ووضع مصطلحاته العلمية[2]، يقول شوقي ضيف[3] (ت1426هـ/ 2005م) عن الجاحظ: ((واستعماله لكلمتي الحقيقة، والمجاز في الحيوان، يدخل في استعمال البلاغيّين المتأخرين، فقد استعملهما بمعناهما الدقيق))[4]، وكان الذي أهَّلَهم إلى هذا، هو الاشتغال بالجدل، وتحكيم العقل في نصوص القرآن، ثم الخبرة باللغة[5]، وليس كما يقول السيد خليل: بأن المعتزلة ((لم يتناولوا القرآن من الناحية الاعتقادية المذهبية، وإنما هم عرضوا لتفسيره من ناحية أنه كتاب أدبي، له أسلوبه، وبيانه...، غير أن أصولهم الدينية التي تفرَّدوا بها، ألزمتهم بتأويل الآيات، التي تتناول هذه الأصول على وفقها، وقد أعانهم على ذلك تمكن قوي، واستيعاب واضح للثقافة الأدبية))[6]، فالمعتزلة حكَّموا العقل في فهم الخطاب اللغوي، وأخضعوا علم اللغة إلى منطق علم الكلام، فأدَّى بهم هذا إلى دراسة مسائل الدلالة اللغوية، والتوسع في المجاز اللغوي، وتعميقه، فهو ركيزة من ركائزهم، والتنبُّه إلى بعض قواعد البيان[7]، كلُّ ذلك كان إظهاراً لآرائهم العقلية، التي كانت مقصد مدارستهم للقرآن بالتأويل.

ويقول السيد خليل: ((إن المعتزلة كَرِهُوا منذ فجر حياتهم، التعسف في فهم اللفظ اللغوي))[8]، لكن الصحيح أن المعتزلة قد يستعصي عليهم عند تفسيرهم للقرآن الكريم، تطبيق بعض ضوابطهم، خاصة إذا تعلَّق الأمر بالآيات القرآنية التي لا تساير مذهبهم، فيؤوِّلونها بشيءٍ من التكلف، والتعسف[9]؛ كتأويل الزمخشري لكلمة الرهبانية؛ لاجتناب أن تكون أفعال العباد من عند اللهﷻ، كما في المثال السابق، أو يتعارض مع ظاهر الآية، أو السياق القرآني، أو قواعد اللغة، منها ما

---

1- البيان والتبيين (1423هـ). لبنان، بيروت: مكتبة الهلال، 1/ 86.
2- خالد، أثر التأويل العقلي في الدرس اللغوي والبياني، ص19، 20.
3- هو أحمد شوقي عبد السلام ضيف، وُلد في محافظة دمياط بمصر، متحصل على شهادة الدكتوراة في النقد الأدبي، مشرفه كان طه حسين، تولَّى عدة مناصب، منها: رئاسة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، من مؤلفاته: موسوعة تاريخ الأدب العربي، وتجديد النحو، وتيسيرات لغوية. القاسم، محمد (دون). شوقي ضيف، فيوضات وملتقى ثقافات. إسلام أون لاين، 23/ 3/ 2024م، على شبكة الإنترنت: https://islamonline.net/archive
4- البلاغة تطور وتاريخ، ص56.
5- خالد، أثر التأويل العقلي في الدرس اللغوي والبياني، ص19، 20.
6- نشأة التفسير، ص80، 81.
7- خالد، أثر التأويل العقلي في الدرس اللغوي والبياني، ص17 -19.
8- نشأة التفسير، ص83.
9- خالد، أثر التأويل العقلي في الدرس اللغوي والبياني، ص16، 17.

ذهب إليه الزمخشري بأن (لعل) في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[1] متعلقة من حيث المعنى بالفعل ﴿ خَلَقَكُمۡ ﴾[2]، أي خلقكم يريد منكم التقوى، وهذا الإعراب مبني على أصل العدل عند المعتزلة، وأن العبد خالق لأفعاله، والله لا يريد المعاصي التي يفعلها العبد، مع أن الراجح، وظاهر الآية يدل أن (لعل) متعلقة من حيث المعنى بالفعل ﴿ٱعۡبُدُواْ﴾، فهذا الذي نُودُوا لأجله[3]، وهي تعليل لفعل الأمر، أي أمرتكم بعبادته، لرجاءٍ منكم أن تَتَّقُوا[4].

والناظر في أمر المعتزلة يجد أنهم اعتمدوا في دفاعهم عن الإسلام على منهج علم الكلام، المستمدِّ من ثقافتهم الإسلامية، ومنهج الفلسفة، وأدواتها، المستمدِّ من الأمم السابقة؛ حيث إن بحث الفلسفة لم يقصدوه لذاته، وإنما طلبوه لتمكُّن خصومهم من العلوم العقلية، وإتقانهم للجدل، والمناظرة، فأدركوا أهميته؛ لتنويع مصادرهم، وتعزيز آرائهم، وتأسيسها على نظر عقلي، قائم على أدلة تعضُدُها، وتبرزُ صحتَها، إضافة إلى أن موقفهم في الدعوة كان خطابيّاً، فحرصوا على حَذْق أداة الخطاب، والتمرس باللغة، وأساليبها، وعلومها، فتكوَّنت مدرستهم القائمة على علم الكلام، والفلسفة، واللغة[5].

يقول السيد خليل عن أبي إسحاق النظام[6] (ت بعد 220هـ): ((فيعترف بالرواية أصلاً من أصول التفسير، كما يُضيف إليها تحرّي الصحة في هذه المرويات...، [و]التنديد بكثرة المرويات التي تتصل بأمور غيبية))[7]، فالسنة عند المعتزلة هي المصدر الثالث، بعد العقل، والقرآن، والمصدر الرابع هو الإجماع، والحديث المتواتر حجة عندهم، إلا أنهم لا يُقِيمون له وزناً إذا خالف

1- البقرة: 21.
2- الكشاف، 1/ 92.
3- أبو حيان، البحر المحيط، 1/ 156؛ محمد، لملوم محمد (2019م). أثر الفكر الاعتزالي في إعراب القرآن الكريم. مجلة كلية الدراسات الإسلامية، 1280 -1370 (36)، ص1303 -1305، 1358، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.
4- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984م). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية، 1/ 328.
5- شنوقة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، ص255.
6- هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيَّار بن هانئ النظام البصري، من رؤوس المعتزلة، وكان شاعراً أديباً بليغاً، له كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة. ابن حجر، لسان الميزان، 1/ 67.
7- نشأة التفسير، ص83، 84.

أصلاً من أصولهم[1]، يقول القاضي عبد الجبار: ((ولو كان ذلك الخبر ممَّا تجوز الشبهة فيه، لَمَا اتَّبعنا الكثير، ولا القليل))[2].

ويرى بعض المعتزلة أن خبر الآحاد حجة في الأحكام الشرعية العملية، دون العقائد[3]، فقال الجُشَمي[4] (ت494هـ): ((فأما السنة فهو ما تواتر نقله، وصحَّ منه فعله، أو قوله، وقد أُطلق ذلك على أخبار الآحاد، إلا أنها حجة في فروع الشرع، وليست بحجة في أصول الدين؛ لأن طريقه القطع، فلا بدَّ من دليل مقطوع به))[5]، وكذلك أهل السنة لم يقبلوا بخبر الآحاد في العقائد، فدلالته ظنية، ولا تفيد اليقين[6].

ويقول السيد خليل: كان مجاهد من ((أكثر تلاميذ ابن عباسﷺ تحرُّراً في التفسير، وعنه أخذ أهل الاعتزال، أكثر تفاسيرهم، وهو عند ابن جرير موضع للنقد، فيما يَروي عنه من التفسير))[7]. لا شك أن مجاهداً كان يعطي عقله حرية واسعة في فهم بعض النصوص القرآنية، مستعملاً التشبيه، والتمثيل، وهذا ما انتهجه فيما بعد المعتزلة في تفسيرهم، فمثلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[8]، نقل الطبري عن مجاهد أنه قال: ((تنتظر الثواب من ربِّها، لا يراه من خلقه شيء)) [9]، فهذ الرأي استند عليه المعتزلة في مسألة نفي رؤية اللهﷻ، لكن يظل مجاهد إماماً في التفسير، وهذا لا يقلل من مكانته[10].

1- عبد العزيز، خيري أحمد (2023م). منهج الزمخشري في التعامل مع الحديث النبوي. مجلة كلية الآداب، 806 -869 (60)، ص815، 816، جامعة جنوب الوادي، قِنا، مصر.
2- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (2017م). لبنان (تحقيق: فؤاد سيد)، بيروت: الدار العربية، ص150.
3- عبد العزيز، منهج الزمخشري، ص817.
4- هو أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كرامة الجُشمي البيهقي، قرأ بنيسابور، واشتهر بصنعاء باليمن، له تصانيف في الفقه والأصول، وهو شيخ الزمخشري، من مؤلفاته: التهذيب في التفسير، شرح العيون في علم الكلام، والمنتخب في فقه الزيدية، قُتل بمكة. البيهقي، علي بن زيد (2004م). تاريخ بيهق. لبنان (ترجمة وتحقيق: يوسف الهادي)، بيروت: دار اقرأ، ص390؛ الزركلي، الأعلام، 5/ 289.
5- تحكيم العقول في تصحيح الأصول (ط2، 2008م). اليمن (تحقيق: عبد السلام الوجيه)، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد علي الثقافية، ص38، 39.
6- الرازي، أساس التقديس، ص215.
7- دراسات في القرآن، ص112.
8- القيامة: 23.
9- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 24/ 72.
10- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 97، 98.

وأوائل من صنَّف من المعتزلة في التفسير: أبو بكر الأصم[1]، (ت225هـ)، وأبو علي الجبائي[2]، (ت303هـ)، وأبو القاسم البلخي[3]، (ت319هـ)، إلا أن هذه المصنفات الأوائل للمعتزلة، وغيرها في التفسير مفقودة، ويذكر السيد خليل أن السبب وراء ضياع هذه الكتب، هو انصراف الناس عنها، لِمَا حدث بينهم، وبين أهل السنة، من خلاف حول بعض الجزئيات في الاعتقاد، كصفات المعاني، ومسألة الصلاح، والأصلح[4]، وهناك أسباب أخرى؛ كظهور العديد من الأفكار المتناقضة، والاعتراضات داخل المعتزلة؛ ممَّا أدَّى إلى تباين التفاسير، وتنوعها، وعدم الاهتمام بها، وما تعرضت له مكتبات بغداد من حرق، ونهب على أيدي المغول، خصوصاً أن العراق كانت منشأ لهذه الفرقة، إضافة إلى مرور الزمن، وتقادم العهد.

وينتقد السيد خليل ما ادَّعاه جولد تسهير بأن سبب ضياع تفاسير المعتزلة: هو احتوائها على تعقيدات دقيقة المأخذ[5]، حيث ذكر السيد خليل أنه بقي بعض من آثارهم العلمية، ليس فيها ذلك التعقيد المزعوم[6].

ومن المصنفات الباقية للمعتزلة في التفسير، تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، حيث احتوى على كثير من الفوائد، فابتدأه بسورة الفاتحة، واختممه بسورة الناس، لكنه لم يفسر جميع السور، أو يعرض لكل آياتها بالشرح، بل يذكر من السورة الآية التي يستطيع أن يؤولها على مقتضى عقيدته، ويؤيد بها مذهبه، ورتَّبه على مسائل تتضمن سؤالاً وجوابه[7].

وتفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري، امتاز تفسيره بخلوِّه من الحشو، والتطويل، وسلامته من القصص، والإسرائيليات، واعتماده في بيان المعاني على لغة العرب، وأساليبهم، وعنايته بعلمي المعاني، والبيان، والنكات البلاغية؛ تحقيقاً لوجوه الإعجاز، فهو مرجع في التفسير من ناحية اللغة، والبلاغة[8]، حيث يذكر السيد خليل أن الاتجاه الاعتزالي في التفسير، يمثله تفسير الزمخشري، فقد عنى ببيان المعاني للفظة القرآنية، وما آلت إليها من دلالات أخرى،

---

1- هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، كان من أفصح الناس، وأفقههم، وأورَعِهم، أخذ عنه ابن عُلَيَّة، وله مناظرات مع ابن الهذيل. المرتضى، طبقات المعتزلة، ص56، 57.

2- هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلَّام الجبائي، كان فقيها، ورِعاً، معروفاً بقوة الجدل، من أئمة المعتزلة، وله آراء انفرد بها، وإليه نُسبت الطائفة (الجبائية). المصدر نفسه، ص80، 84.

3- هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، كان غزير العلم بالكلام، والفقه، وعلم الأدب، من معتزلة بغداد، من مؤلفاته: عيون المسائل، وآثار جميلة في مناظرة المخالفين. المصدر نفسه، ص88، 89.

4- دراسات في القرآن، ص119.

5- المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص182.

6- دراسات في القرآن، ص119.

7- الزرقاني، مناهل العرفان، 2/ 74؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 279.

8- الزرقاني، مناهل العرفان، 2/ 70.

وبيَّن التجوز البياني في القرآن، وعلاقته بالإعجاز، وعقد مقارنات بين ما رُوي عن العرب، وبين صنيع القرآن، وقال بالتمثيل، والتخييل في كثير من المواضع[1]، ولكن القارئ للكشاف يجد فيه انتصارات كثيرة لآراء المعتزلة، حاول الزمخشري الاستلال عليها بتأويلات لغوية.

ويرى السيد خليل أن الخلاف بين المعتزلة، وأهل السنة كاد ينحصر في مسائل قليلة، وربما كان الخلاف في بعضها لفظياً؛ كمسألة التكليف بما لا يطاق، فيرى المعتزلي أن هذا التكليف منافٍ لعدالة الله، ويرى أهل السنة أن ذلك جائز عقلاً، لكن جاء النقل بعدم التكليف، ولو لم يكن كذلك لما سأل الناس ربهم بألاَّ يكلفهم بما لا يطيقون، فكلا الفريقين متفق على أن التكليف بما لا يطاق غير واقع، لكن يختلفان في تقرير الدليل[2]، إن محاولة السيد خليل حصر المسائل الخلافية بين أهل السنة، والمعتزلة، وإيجاد مخرج لها، أمرٌ لا يتأتى؛ فالمعتزلة اتخذوا لأنفسهم خمسة أصول، وتفرعت منها مسائل خلافية كثيرة، وجعلوا العقل مناط قبول الأحكام، وردِّها، فهذا خلاف يصعُب إيجاد حلول له، وإلا كان الأولون سبَّاقين إلى هذه الحلول، حيث حاول السيد خليل تسليط الضوء على فضل المعتزلة في تفسيرهم القرآني، من خلال تفوقهم في الجانب اللغوي والبياني، وهذا أمر ملاحظ في ثنايا كتاباته عن المعتزلة، وما هو إلا انعكاس لتأثُّره بالدعوة؛ لإعادة تفسير القرآن على وفق المنهج اللغوي، والبياني.

**الاتجاه الصوفي في التفسير:**

مرَّ التصوف بثلاثة أدوار متوالية، ابتداءً بالزهد، الذي ظهر في القرنين الأول، والثاني للهجرة، ثم ظهر الدور الثاني من التصوف في القرن الثالث للهجرة، الذي لم يَعُدْ فيه الزهد غاية في نفسه، بل مرحلة من مراحل طريق الكشف، وذلك بتصفية النفس، ومجاهدتها، وفي هذه الفترة، وما بعدها بدأت تظهر ملامح الدور الثالث من التصوف، متمثلاً في اتجاهَيْن: اتجاهٌ بعيد عن الشطحات، والكرامات، غيرَ معتمدٍ على النظر العقلي، والفلسفي، واتجاهٌ متأثر بالفلسفة، يمتزج فيه الذوق بالنظر العقلي، وهذا الاتجاه ظهر جليّاً في القرن الرابع للهجرة، وبلغ ذروته في القرن السادس، والسابع، وهو ما يسمَّى بالتصوف الفلسفي[3]، وفي هذا يقول السيد خليل: إن ((الحياة

1- دراسات في القرآن، ص119، 120.
2- المصدر نفسه، ص123.
3- عفيفي، أبو العلاء (1937م). التصوف الفلسفي في الإسلام. مجلة الرسالة، 570 -575 (196)، ص570 - 572، صاحبها أحمد حسن الزَّيَّات، القاهرة، مصر؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 296.

الإسلامية [بدأت] تأخذ أوضاعاً أخرى نتيجة للتطور السريع المبكر الذي أصابها...، فظهرت حركة التصوف الإسلامية...، وتحولت إلى نظرية في أواخر القرن الثالث الهجري))[1].

وقد ظهرت نظريات في التصوف الفلسفي، تحاول تفسير، أو تعليل ما يجدونه في وقت سَكْرَتهم، من أهم نظرياتهم[2]: نظرية في طبيعة الوجود[3]، ونظرية في المعرفة[4]، ونظرية في الإنسان، ومركزه في العالم، وموقفه من الله ﷻ[5]، يقول السيد خليل: ((وقد اتسع الكلام في التصوف على اختلاف الأعصر، كما أضحى يمثل نظرية خاصة في المعرفة، طريقها، وقوامها... مجاهدة النفس، والتخلص من عالم الحس، والفناء في الله، حتى تتحقق المعرفة بهذا الوجود الأسمى...، وقوامها [أيضاً] الوجود، والذوق، والاستشراق الإلهي))[6]، ويضيف السيد خليل بأن نظريات المعرفة واكتسابها اختلف بينهم، وبين الفقهاء، فالفقهاء ((معرفتهم نقلية، تعتمد على النص، وتلجأ إليه...، ولا سبيل إلى توسيع أفق النص [عندهم]، إلا بما يُضاف إليه من معانٍ عن طريق التأويل))[7]، ((أما الصوفية فإنهم تجاوزوا هذه المرحلة إلى مواجد أخرى))[8] ونظريتهم في المعرفة ((تنبع من ذات الإنسان، لا من شيء خارج عنه...، واتخذوا الرمز وسيلة للتعبير عن مواجدهم))[9].

يُشير السيد خليل إلى أن التصوف ((قد تأثر بمؤثرات جديدة، عملت فيها آثار أجنبية، يستطيع أن يلحظها المؤرخ من وصل ظاهرة التصوف بمثيلاتها التي عرفت عند الأمم الأخرى، والتي

1- نشأة التفسير، ص74.
2- عفيفي، التصوف الفلسفي، ص572.
3- تقوم نظرية طبيعة، أو وحدة الوجود على أن العالم والله شيء واحد، فليس في العالم وجودان، بل وجود واحد، فالله هو العالم، والعالم هو الله، فيُسمَّى مذهبهم بالواحديَّة، ويُسمِّيه ابن تيمية بمذهب الاتحاد، أي الاتحاد بين الله، والعالم. أمين، أحمد (دون). ظهر الإسلام. مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ص854.
4- والمعرفة عندهم، هي ((صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه، وصفاته، ثم صدق اللَّه _تعالى_ في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة، وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظِيَ من اللَّه _تعالى_ بجميل إقباله، وصدَّق اللَّه _تعالى_ في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يُصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره...، يسمى عند ذلك عارفاً)). القشيري، عبد الكريم بن هوازن (دون). الرسالة القشيرية. مصر (تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود ابن الشريف)، القاهرة: دار المعارف، 2/ 477.
5- تقوم الرؤية الصوفية للعالم، أو الوجود على تصور يصنف الوجود إلى ثلاثة، القرآن، والعالم، والإنسان؛ فالقرآن عالم متلو، والعالم موجود منظور، والإنسان عالم أصغر انطوى فيه العالم الأكبر، وتتميز هذه الموجودات بخاصية التناظر، حيث إن كلًّا منها صورة للآخر، كما أن كلًّا منها خطاب إلهي، والمقصود بهذا الخطاب هو الإنسان. غازي، عبد الصمد (2020م). الرؤية الصوفية للعالم والتأويل. المغرب، الرباط: سلسة الإسلام والسياق المعاصر، الرابطة المحمدية للعلماء، ص5، 6.
6- نشأة التفسير، ص74، 75.
7- دراسات في القرآن، ص126، 127.
8- المصدر نفسه ، ص11.
9- المصدر نفسه، ص123، 124.

اتصل بها المسلمون عبر التاريخ))[1]، ويضيف السيد خليل إلى مدى تأثر بعض نظريات التصوف بالنظريات، والفلسفات القديمة، حيث يقول[2]: ((فنظريتهم في المعرفة متأثرة بنظرية المعرفة عند أفلوطين[3] (Plotinus) (ت270م))، ((والواقع أن نظرية المعاني الأربعة[4] كانت معروفة قبل الإسلام، وشائعة بين فلاسفة المسيحية...، ويظهر أن هذه النظرية بشعبها الأربع كانت من بين ما اتصل به العرب، وتأثر به فريق من مفكريهم، ومفسريهم، وفلاسفتهم، ومن هنا اتجه المتصوفة إلى الكلام عن الظاهر، والباطن))[5]، حيث إن ((الاتجاه إلى المعاني الأربعة في فهم الكتاب المقدس، هو عين الاتجاه الصوفي في الإسلام، مع اشتراك الجميع في القول بأنه لا بد من الآثار النقلية في فهم النص الديني))[6].

ويذكر السيد خليل أن نظرية المقامات عند الصوفية كانت بعيدة عن التأثر بالمؤثرات الخارجية، فيقول: ((إن المتصوفة وضعوا أيضاً نظرية المقامات، وهي أن للنفس البشرية مقامات، ترقى من مقام إلى آخر حتى تتصل بالملأ الأعلى، مصدر المعرفة ومُعِينُها، وهذه النظرية جديدة على الإسلام بهذا الترتيب، وأول من نادى بهذه النظرية الصوفي المصري ذو النون[7] (ت245هـ)، وقالوا إنه تأثر فيها بما وجده على حيطان المعابد، والبرابي...، ولا نكاد نجد إشارة لتأثره بهذه الكتابات التي وجدها على المعابد...، غير أن الأقوال المعزوة إليه تحتاج إلى دراسة واسعة، ففيها بعض الغرابة، والدقة والصعوبة))[8].

والحقيقة أن آراء الباحثين اختلفت في مسألة تأثر التصوف الإسلامي بالفلسفة الهندية، أو اليهودية، أو المسيحية، أو بالأفلاطونية الحديثة، وغير ذلك من الفلسفات، والنظريات القديمة،

---

1- المصدر نفسه، ص10، 11.
2- نشأة التفسير، ص74، 75.
3- هو الفيلسوف أفلوطين، وُلد بمصر في مدينة ليقوبوليس (أسيوط)، سنة 204م أو 205م، انصرف إلى دراسة الفلسفة بالإسكندرية في سن مبكر، ومن أشهر أساتذته أمونيوس، ثم استقر في روما، وقد جمع كتاباته ومقالاته تلميذه فرفريوس ضمن مجموعة تسمَّى بالتساعيات. النشار، مصطفى (1995م). مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية. مصر، القاهرة: دار المعارف، ص143 –146.
4- وهي المعنى الحرفي، والروحي، والنفسي، والعقلي، وهي المبادئ الأربعة لتفسير الكتاب المقدس، وقد ظهرت هذه النظرية أول أمرها عند فلاسفة الإسكندرية، وأول من نادى بها إكليمنس. خليل، دراسات في القرآن، ص124.
5- المصدر نفسه، ص124.
6- نشأة التفسير، ص98.
7- هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصري، المعروف بذي النون، نوبيُّ الأصل، مولى لقريش، أحد رجال الطريقة الصوفية، ورُوي عنه أنه كان حكيماً فصيحاً، نُقل عنه كثير من الحِكَم، منها قوله: الخوف رقيب العمل، والرجاء شفيع المحن. السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابوري (1998م). طبقات الصوفية. لبنان (مصطفى عبد القادر)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص27، 33.
8- دراسات في القرآن، ص125.

فبعضهم ذهب إلى أن الأفكار الصوفية الإسلامية نشأت بتأثير الإسلام وحده، والملاحظ من تأثر فكر بعض المتصوفة؛ كالغزالي، هو تأثر في الصياغة، والعرض، لا في المضمون، والجوهر[1]، وبعضهم يثبت هذا التأثر، لكن يختلفون في مدى أثر كل فلسفة على التصوف، فبعضهم يذكر أن الأفلاطونية الجديدة المتأخرة، أثَّرت بشكل كبير على مسائل التصوف الفلسفي، فلا تكاد مسألة من مسائل التصوف، أو نظرية من نظرياته، تخلو من أثر الفلسفة الأفلاطونية الحديثة[2]، كنظرية أفلوطين في المعرفة، وأنها مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس، وعن العالم المحسوس، ونظريته في الفيض، وترتُّب الموجودات عن الواحد، أو الأول[3]، وغير ذلك، يقول ابن خلدون: ((وذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين، الذين صيَّروا المدارك الوجدانية علمية نظرية إلى أن البارئ تعالى متَّحِدٌ بمخلوقاته في هويته، ووجوده، وصفاته، وربَّما زعموا أنه مذهب الفلاسفة...، مثل أفلاطون))[4]، وبعض المستشرقين رأى أن التصوف يستمد أصوله من الفكر الهندي[5]، وغير ذلك من الآراء.

ولكن الجدير بالذكر أن كل رأي يدَّعي أن النظريات في نشأة التصوف الإسلامي ثابتة على فكرة إرجاعه إلى أصل واحد، مقضي عليه بالفشل، حيث إن الثقافة الإسلامية، والعقلية هضمت كل ما وصل إليها من عناصر الفلسفة، والتصوف الأخرى، واستخلصت لنفسها فلسفة، وتصوفاً، جديرين بالبقاء، وجديرين بأن يطلق عليهما اسم الفلسفة الإسلامية، والتصوف الإسلامي، والحق أن كل نظرية من هذه النظريات إنما تعبر عن جزء من الحقيقة لا عن الحقيقة برمتها[6]، حيث يقول السيد خليل: إن ((التصوف الإسلامي خليط من معارف مختلفة، ومتأثر بأديان مختلفة، وقد انصهرت هذه الأخلاط في البيئة الإسلامية، ولُوِّنت بلون إسلامي))[7].

1- خفاجي، محمد عبد المنعم (دون). الأدب في التراث الصوفي. مصر، القاهرة: مكتبة غريب، ص208.
2- عفيفي، التصوف الفلسفي، ص574.
3- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي (دون). مدخل إلى التصوف الإسلامي. مصر، القاهرة: دار الثقافة، ص33، 34.
4- التاريخ، 1/ 616.
5- نيكولسون، ألن رينولد (1947م). في التصوف الإسلامي وتاريخه. مصر (ترجمة: أبو العلاء عفيفي)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مقدمة المترجم، ص (ح)
6- عفيفي، التصوف الفلسفي، ص575.
7- نشأة التفسير، ص74، 75.

وبهذا فقد اعتمدت مصادر المعرفة عند المتصوفة على الوجد[1]، والفناء[2]، والبقاء[3]، وغير ذلك، ممَّا أدَّى بهم إلى القول بوحدة الوجود، وأَوْصل بعضهم إلى مذهب الحلول[4]، كما أكسب كلامهم رمزية غامضة، موغلة في الغموض، والإبهام، فالرمزية تُمثِّل بُعداً بين المعاني الحقيقة، والمعاني اللزومية، فلا يكاد يفهمها فاهم، ولا يصل إلى جوهرها عالم، إضافة إلى أن الدلالة على هذه المعاني الروحية، استُعملت بأسلوب رمزي رديءٍ[5]؛ وسبب ذلك هو عجز ((جماهير الصوفية في طوال الأزمان عن خلق لغة للحب الإلهي، تستقل عن لغة الحب الحسي كل الاستقلال...؛ لأن الحب الإلهي يغزو القلوب بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسية))[6]؛ ولعل السبب وراء استعمال الصوفية لهذه الرمزية، إمَّا لتقريب الفهم على المخاطبين، أو التسهيل على أهل تلك الصنعة الوقوف على معانيهم بإطلاقها، أو الإجمال، والستر على من بايَنَهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب؛ غَيْرة منهم على أسرارهم، أن تَشِيع في غير أهلها[7].

وبسبب هذه الرمزية ابتكروا ألفاظاً جديدة، هي أقرب للمصطلحات العلمية، التي لا يقف على معانيها إلا الواصلون منهم، وشَرَحت مصادرهم الأولى كثيراً من هذه المصطلحات[8]؛ ككتاب اصطلاحات الصوفية، لابن عربي[9] (638هـ)، وإلى هذا يُشير السيد خليل، بقوله: ((فللمتصوفة معجم اختصوا به...، [كمصطلح] التوكل، والصبر، واليقين...، [فقد] حوَّلوا بعض ألفاظ اللغة إلى مصطلحات، صارت تجري على ألسنتهم، وعليها يعتمدون في تفاسيرهم...، وهذه المصطلحات لم

---

1- هو ما يصادف القلب من الأحوال المُغَيِّبة له عن شهود الحق، فهو في الأحوال، شعلة متأججة من نار العشق، يستفيق لها الروح بلمع نور أزلي، وشهود دفعي. ابن العربي، محي الدين (2000م). مجموعة رسائل ابن العربي، لبنان، بيروت: دار المحجة البيضاء، 1/ 557؛ الكاشاني، عبد الرزاق (1992م). معجم اصطلاحات الصوفية. مصر (تحقيق: عبد العال شاهين)، القاهرة: دار المنار، ص317.

2- هو فناء رؤية العبد لفعله، بقيام اللهﷻ على ذلك. ابن العربي، مجموعة الرسائل، 1/ 557.

3- هو رؤية العبد قيام اللهﷻ على كل شيء. المصدر نفسه، 1/ 557.

4- يقوم على أن الله والعالم امتزجا، وأن الله، والقوة الداخلية الفاعلية في العالم مترادفان، فيعتقد الحلَّاج: حلول الله في الإنسان؛ أي أن الإنسان والله شيء واحد، كما يقول بعض النصارى في امتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة الناسوتية. أمين، ظهر الإسلام، ص853، 854.

5- خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص181، 182، 190.

6- مبارك، زكي (1938م). التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. مصر، القاهرة: مطبعة الرسالة، 1/ 292، 293.

7- القشيري، الرسالة القشيرية، 1/ 150.

8- خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص183.

9- هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد الطائي الأندلسي، المعروف بابن عربي، اشتهر بالتصوف، وكثرة التصانيف، كان باطني النظر في الاعتقادات، من مؤلفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وإشارات القرآن. صلاح الدين، فوات الوفيات، 3/ 435 -437.

تَجْمد على معنى، وإنما تطورت هي الأخرى على ألسنة المتصوفة المتأخرين))[1]، كتفسيرهم لمصطلح المحيض بمعنى بعيد عن واقع الدلالة اللغوية، وتدرجها[2]، ((فأصبحت تمثل اتجاهاً دلاليّاً خاصاً، أشبه بما اصْطُلح على تسميته بالحقيقة العرفية الخاصة، [حيث] فقَدَتْ فيه الألفاظ معانيها الأولى، وأضحت تنتهي إلى هذه الدلالات الجديدة))[3].

كما كان للمتصوفة دراسات في تفسير القرآن، وعلومه، حيث نظروا إلى القرآن بنظرة تتمشَّى مع توجُّههم، وتتفق مع تعاليمهم، فأدَّى هذا إلى التعسف في فهم آياته، وإخراج المعاني عن ظاهرها[4]، وإبطال الترابط بين تلك المعاني، ودلالاتها اللغوية، وفي هذا يقول السيد خليل: ((نرى مذهبهم في التأويل يأخذ شكلاً آخر، فينظرون إلى التفسير الصوفي على أنه مرحلة تالية للتفسير بالظاهر))[5]، ((ويَرْوُون حديثاً «وَإِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهَرٌ، وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ»[6]، ويختلفون حول الحدِّ، والمطلع، ومعنى هذا أن للقرآن أربعةَ معانٍ، يمكن أن يحمل عليها النص القرآني، وأن تستنبط منه هذه المعاني))[7]، ((فاتجهوا إلى باطن النص...، ولا سبيل إلى هذا الباطن إلا بعد تصفية النفس البشرية بأنواع من المجاهدات، والعبادات، حتى تكون مستعدة لتلقي المعرفة بما يُفيضه الله عليها من العلم))[8]، فهم لا يكتفون بالوصول للمعاني الظاهرية، بل يبذلون جهدهم للظفر بالمعنى الضمني، أي الباطني، ((لأن التصوّف يمثل الجانب الباطني من الإسلام، فدُّ طريقته من حيث الجوهر تفسيراً باطنياً للقرآن))[9]، حيث إن هذا النوع من التفسير يختلف عن تلك الطريقة التي يتعاطاها المفسرون المهتمُّون بالمعنى الظاهري للقرآن، فهذا يمكن أن يكون مجدياً لعامة الناس في نظرهم، لكنه لن يكون مقنعاً للخواص منهم، فشكَّلوا تفسيرهم بحرية

1- دراسات في القرآن، ص127.
2- المصدر نفسه، ص127.
3- المصدر نفسه، ص11.
4- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 297.
5- نشأة التفسير، ص78.
6- الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي (1998م). مسند أبي يعلى الموصلي. لبنان (تحقيق: مصطفى عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، مسند عبد الله بن مسعود، رقمه 5127، 4/ 393، 395. قال الهيثمي: ((رواه البزَّار، وأبو يعلى في الكبير...، ورجال أحدهما ثقات)). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (1994م). مصر (تحقيق: حسام الدين القدسي)، القاهرة: مكتبة القدسي، 7/ 152.
7- دراسات في القرآن، ص124.
8- المصدر نفسه، ص125.
9- أصغري، سيد أمير حسين (2016م). التفسير الصوفي للقرآن. مجلة البرهان للدراسات القرآنية، 27 -45 (01)، ص29، جامعة إنديانا، ولاية إنديانا، الولايات المتحدة الأمريكية (ترجمة: علي السعيدي).

مطلقة[1]؛ فالقرآن عندهم على أربعة أشياء: ((العبادة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء))[2].

ويقول السيد خليل: ((والتفسير الرمزي يمثل حركة مضادة للتفسير الفقهي، أو التشريعي؛ ذلك لأن الفقهاء أغرقوا أنفسهم في البحث عن الحكم من حيث الحل، والحرمة، أو بهذه التقسيمات التي انتهى إليها الدرس الفقهي في البيئة الإسلامية، من فرض، وواجب، ومندوب، ومكروه))[3]، و((اتجهوا إلى تقسيم الدلالة التي يمكن أن يدلَّ عليها النص...، أما الصوفية فليس لهم هذا التقسيم للدلالة، ولا من عملهم، ومردُّ ذلك عندهم أنهم لا يلاحظون التطور الدلالي للُّغة، وإنما يُضيفون إليها معاني ليس لها في واقع حياة اللغة مكان))[4]؛ فاللغة عندهم هي نسق كبير، ومتعدد لرموز ذات طابع تصويري غامض، وخاص[5]، فلا تؤخذ بظاهرها، وإنما تحتاج إلى فك رموزها، وتأويل دلالتها البعيدة، فمعظم دلالات التصوف دلالة عرفانية، أو ما يسمى بالذوقية، أمَّا اللغة _في حدِّ ذاتها_ فهي وضعية اصطلاحية، تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة، والمعاني المعقولة، بينما المعاني عند الصوفية لا تدخل في نطاق المحسوس[6].

ودراسات المتصوفة للقرآن بهذه الكيفية يطلق عليها، التفسير الصوفي النظري، أو الرمزي، ولم يظهر كتاب في التفسير خاص بهذا الاتجاه، إلا بعض النصوص المتفرقة، التي اشتمل عليها التفسير المنسوب لابن عربي، وكتاب الفتوحات المكية، والفصوص لابن عربي، وكثير من كتب التفسير المختلفة المشارب، كما ظهر اتجاه آخر في دراسة المتصوفة للقرآن عُرف بالتفسير الصوفي الإشاري، أو الفيضي، وهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية، تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها، وبين الظواهر المرادة[7].

---

1- مشرَّف، مريم (2013م). دراسة التفسير الصوفي في ضوء نظرية التأويل. مجلة البيان، 32 -47 (دون)، ص36، جامعة الملايا، كوالا لامبور، ماليزيا (ترجمة: علي السعيدي).
2- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (2001م). حقائق التفسير. لبنان (تحقيق: سيد عمران)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1/ 22.
3- دراسات في القرآن، ص11.
4- المصدر نفسه، ص126، 127.
5- جمعة، حسين (2001م). جمالية التصوف مفهوماً ولغة. مجلة الموقف الأدبي، 11 -22 (364)، ص16، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا.
6- أحمد، عبد الحكيم خليل سيد (2014م). الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية. مجلة حوليات التراث، 131 - 149 (14)، ص133، 140، 144، جامعة مستغانم، ولاية مستغانم، الجزائر.
7- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 307، 308؛ الرومي، فهد بن عبد الرحمن (1986م). اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. السعودية، الرياض: إدارة البحوث العلمية والإفتاء، 1/ 367.

والفرق بين التفسير الصوفي النظري، والتفسير الصوفي الإشاري، أن التفسير النظري يُبنى على مقدمات تنقدح في ذهن الصوفي أولاً، ثم يُنزِّل القرآن عليها، بينما التفسير الإشاري، يرتكز على مقدمات علمية، بل على رياضة روحية، يصل بها الصوفي إلى درجة تنكشف له هذه الإشارات القدسية، وتفيض على قلبه ما تحمله الآيات من معارف، إضافة إلى أن المفسر في التفسير النظري لا يرى أن للآية معاني أخرى، غير المعنى الباطني الذي بيَّنه، بخلاف المفسر في التفسير الإشاري، فيرى أن للآية معنىً ظاهريّاً، ينساق إليه الذهن قبل غيره من المعاني[1]، ويفرِّق السيد خليل بين هذَيْن الاتجاهَيْن في التفسير من خلال المنهج المتبع في كلَيْهما، بقوله: إن التفسير الرمزي الصوفي ((خاضع لمواجد الصوفي، وذوقه...، فيبعد عن الدلالة، ويجافيها في أغلب الأحيان، أما التفسير الإشاري فإنه وثيق الصلة بالنص مشدود إليه))[2]، فهو ((مرتبط بإشارة النص، وهي الدلالة التي يمكن استنباطها من نسج النص، أو اشتقاقه لبعض كلماته))[3].

وقد مثَّل السيد خليل للتفسير الإشاري، ومدى ارتباطه بإشارة النص، بقوله _تعالى_: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾[4]، حيث قال: ((استدل بها العلماء على أن الولد يُنسب إلى أبيه، لا إلى أمه))[5]، لكن هذا الاستدلال مَبْنِي على دلالة الإشارة، وفحوى الخطاب، فإشارة النص في هذا التفسير تكون على ثلاثة أنواع[6]:

1. تجري معنى الآية فيه مجرى التمثيل، لحالٍ شبيهٍ بذلك المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾[7]، أنه إشارة للقلوب؛ لأنها مواضع الخضوع لله ﷻ، وفي هذا يقول السيد خليل: ((وقد يدخل في عداد التفسير الإشاري، ذلك النوع المسمَّى بالتمثيل، وأوَّل من جهر به المعتزلة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾[8]، وأن الغرض من الآية تمثيل تخفيف التكاليف، وتيسيرها على الذين سيقت فيهم الآية))[9].

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 308.
2- دراسات في القرآن، ص127، 128.
3- المصدر نفسه، ص127.
4- البقرة: 233.
5- دراسات في القرآن، ص128.
6- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 35، 36.
7- البقرة: 114.
8- الأعراف: 171.
9- دراسات في القرآن، ص128.

2. تكون بمعنى التفاؤل، فيسبق إلى السمع من صورتها معنىً غير معناها المراد، من باب انصراف ذهن السامع إلى الأهم عنده، وما يجول في خاطره، كقولهم: مَنْ بمعنى ذلَّ، وذي إشارة للنفس، يصير من المقربين الشفعاء، في معنى قوله _تعالى_: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ﴾[1].

3. تكون عبراً، ومواعِظَ، كاقتباسهم أن القلب الذي لم يَمْتَثِل رسولَ المعارف العليا، تكون عاقبته وبالاً، من معنى قوله _تعالى_: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾[2].

وقد تعددت كتب التفسير الصوفي الإشاري، من أشهرها: تفسير القرآن العظيم، للتُّسْتُري[3] (ت283هـ)، حيث جُمِع في هذا الكتاب بعض أقواله في تفسير آيات متفرقة من القرآن، وليس تفسيراً كاملاً لآيات القرآن، _وأحياناً_ يذكر المعنى الظاهري، والباطني للآية، _وأحياناً_ يقتصر على أحدهما، ومنه تفسيره لقوله _تعالى_: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾[4]، بقوله: ((أي أضداداً، فأكبر الأضداد النفس الأمَّارة بالسوء، المتطلعة إلى حظوظها، ومناها، بغير هدى من الله))[5].

وقد تعرَّضت بعض تفسيرات الصوفية لجملة من الانتقادات؛ لِبُعدها عن المعنى الظاهري، واعتمادها على معانٍ باطنية، ورموز، وإشارات مخالفة لطرق التفسير، ومناهجه، وتأثرها بالفلسفات والنظريات القديمة، فيقول السيد خليل في نقدهم: ((إن التفسير الصوفي عسير الفهم، شاق على النفس، إذ أنه ينهض على معجم خاص بالصوفية...، [كما] اتضح أن التفسير الرمزي الصوفي منه ما انحرف إلى الاتجاه الباطني؛ فعطَّل الفقه، أو قلل من أهميته))[6]، كما ((كان التصوف، أو التفسير الصوفي من بين المسالك التي دخلت بها الإسرائيليات على التفسير، حتى إنا نجد ركاماً كبيراً من المرويات تحرص عليه تفسيراتهم، وبخاصة ما يتصل منها بهذا المعجم الذي أشرنا إليه،

1- البقرة: 255.
2- المزمل: 16.
3- هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التُّسْتُري، أحد أئمة التصوف، والمتكلمين في علوم الرياضات، والإخلاص، وعيوب الأفعال، من مؤلفاته: مختصر في تفسير القرآن، ورقائق المحبين. السلمي، طبقات الصوفية، ص166، 167.
4- البقرة: 22.
5- التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله (1423هـ). تفسير التستري. لبنان (تحقيق: محمد باسل)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص27.
6- دراسات في القرآن، ص11.

ودلَّلنا على أهميته عندهم))[1]، وفي هذا نُقِل عن الواحدي قوله في نقد تفسير السُّلَمي: ((صنَّف أبو عبد الرحمن السُّلَمي حقائق التفسير، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر))[2].

وقد انتقد السيد خليل تفسير التُّستري بعدة انتقادات، كاحتوائه على نظرية المعرفة، وتعرضه لذكر مقامات النفس، ونقل روايات فيها المبالغة عن داود عليه السلام، واحتوائه على فكرة المعاني الأربعة التي قال بها مفسرو الكتاب المقدس، وفكرة اسم الله الأعظم، وهي فكرة عند اليونان، وتفسير كل حرف بعينه؛ وهو تفسير بني إسرائيل، والزهد في الدنيا، والانصراف عنها؛ للوصول إلى الله، كالأفلاطونيين، وجعل ظاهر النص سبيلاً للوصول إلى باطنه[3]، وانتقد السيد خليل تفسيري السُّلمي، وابن عربي، بقوله: ((فقد هاجم العلماء...أبا عبد الرحمن السلمي في تفسيره المسمى بالحقائق، كما هاجموا تفسير ابن عربي؛ لبعدهما عن ظاهر النص، واتجاههما إلى الباطن، ثم تفسيرهما لألفاظ القرآن، وعباراته، بتفسيرات بعيدة عن دلالات اللغة...، كما يظهر من تفسيراتهم تأثرهم بما ترامى إليهم من آراء، وأفكار عن النفس البشرية، وطبيعتها...، ولا شك في أن هذا الاتجاه من جانبهم قد تأثروا فيه بفلسفات وافدة على الإسلام، غريبة عنه، ومن هنا انصرفوا عن الظاهر، واتجهوا إلى ما سموه الباطن))[4].

ويضيف السيد خليل سبباً آخر لمهاجمة المنهج الرمزي في التفسير، وهي أنه من خلال دراسة النص القرآني، والتعرف على خصائصه، وإعجازه ((فقد استطاع القرآن أن يحول هذه الدلالة من عمل وجداني إلى عمل تطبيقي واقعي...؛ وبهذا ربط القرآن بين الوجدان، والواقع...، وهنا يبرز الفرق واضحاً بين الاعتقاد المستور، وبين الاعتقاد المترجم عملاً وتطبيقاً...، فقال _تعالى_:﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[5]...، وبهذا كله، وعلى هدي منه، هوجمت الحركة الباطنية في تفسير النص، كما هوجمت الحركة الرمزية، أو المنهج الرمزي في تفسير النص، الذي يبطل ذلك الواقع، أو يهزُّ من كيانه، ويقوّض من دعائمه أحياناً))[6]. ولعلَّ سبب الجدل حول التصوف، وتفسيراته للنصوص القرآنية، وكثرة انتقاداته، هو أن التصوف حقيقة روحية، وليست مظهراً ملموساً، أو أمراً محسوساً، فيتخذ تجليات مختلفة في صورة مسلكٍ عمليٍّ،

1- المصدر نفسه، ص12.
2- ابن الصلاح في الفتاوى، 1/ 197.
3- نشأة التفسير، ص75 -77.
4- دراسات في القرآن، ص129.
5- الحجرات: 14.
6- دراسات في القرآن، ص156، 157.

وتوجيهٍ خُلُقي، أو تعبيرٍ فنيٍّ، أو أدبيٍّ، أو يتأثر بصيغة النظريات، والمبادئ الفكرية النفسية كانت، أو الفلسفية، وبهذا تعددت صور تعبيره، وتَعسَّر ضبطها وفهمها[1].

لكن تفسيرات الصوفية لم تكن جميعها محلاً للانتقاد، فقد أثنى بعض العلماء على تفسيراتهم، خاصة من كان منهم مهتماً بالتفسير الظاهري مع الباطني، أو كان يُشير إليه في تفسيره، فقد قال ابن عطاء الله الإسكندراني[2]: ((اعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله _تعالى_، ولكلام رسول اللهﷺ بالمعاني الغريبة...، ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم... وثَمَّ أفهام باطنية تُفْهم عند الآية، والحديث لمَن فتح الله قلبه...، فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم، أن يقول لك ذو جدلٍ، أو معارضة: هذا إحالة لكلام اللهﷻ، وكلام رسول اللهﷺ، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا، وهم لم يقولوا ذلك، بل يُقرُّون الظواهر على ظواهرها، مراداً بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله ما أفهمهم...))[3]. كما أثنى السيد خليل على بعضهم بقوله: إن ((تحديد الباطن يقتضي أن يمر المفسر بمرحلة الظاهر، حتى يكون وصوله إلى الباطن مأمون العاقبة، سليماً، ومن هنا جمع كثير من الصوفية بين الظاهر، والباطن؛ كما صنع الغزالي، فقد كان فقيهاً قبل أن يكون صوفيّاً))[4]. كما أثنى السيد خليل على تفسيري النيسابوري[5] (ت728هـ)، والألوسي، بقوله: منهم من ((ظل يصل بين الفقه، وبين المعرفة الواصلة عن طريق الوجد، وقد لاحظنا أن تفسير النيسابوري يمثل هذا الاتجاه؛ كذلك تفسير الألوسي؛ المعروف بروح المعاني، يدور في هذا المجال، ولا يتخطاه))[6]. ويقول ابن عاشور في معرض الثناء على أهل الإشارة من مفسري المتصوفة: ((أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معانٍ لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهراً، ولكن بتأويلٍ، ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يَدَّعُون أن كلامهم في ذلك تفسيرٌ للقرآن، بل يَعْنُون أن الآية تصلح للتمثُّل بها في الغرض المتكلم فيه،

---

1- عاشوري، آية الله (2016م). الانزياح الدلالي في الخطاب الصوفي. مجلة مقاليد، 25 -32 (11)، ص29، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، الجزائر.

2- هو أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندراني، المتكلم على لسان الصوفية في زمانه، من مؤلفاته: الحِكم العطائية في التصوف، وتاج العروس في الوصايا، ولطائف المنن في مناقب المرسي وأبي الحسن، توفي سنة 709هـ. ابن حجر، الدرر الكامنة، 1/ 324.

3- السَّكندري، ابن عطاء الله (دون). لطائف المنن (ط3). مصر (تحقيق: عبد الحليم محمود)، القاهرة: دار المعارف، ص137.

4- دراسات في القرآن، ص156، 157.

5- هو حسن بن محمد بن الحسين الخراساني النيسابوري، المعروف بالنظَّام الأعرج، من كبار الحفَّاظ، والمفسرين، من مؤلفاته: غرائب القرآن ورغائب الفرقان في التفسير، ولبِّ التأويل، وأوقاف القرآن. حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 1196؛ الموسوي، محمد باقر (1991م). روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. لبنان، بيروت: الدار الإسلامية، 3/ 96، 97.

6- دراسات في القرآن، ص11.

وحسبكم في ذلك أنهم سمَّوْها إشارات، ولم يُسَمُّوها معاني؛ فبذلك فارق قولهم قول الباطنية))[1]، وقد وضع بعض العلماء شروطاً لقبول تفسيراتهم، وهذه الشروط هي [2]:

1. ألا يناقض معنى الآية، وينافي ظواهر النظم القرآني.
2. أن يكون في اللفظ إشعار به، بأن يكون بينه، وبين معنى الآية ارتباط وتلازم.
3. ألاَّ يكون له معارض شرعي، أو عقلي.
4. أن يكون على دراية بالتفسير الظاهري، فلا يدَّعي أن هذا المعنى هو المراد، وحده دون المعنى الظاهري.

وُفِّق السيد خليل في حديثه عن الصوفية، وفترة نشأتهم، وظهور معجم للمصطلحات خاص بهم، وغير ذلك من الموضوعات التي سبق تناولها، إلا أنه في حديثه عن مدى تأثرهم بالنظريات، والفلسفات القديمة، بيَّن أن هذه النظريات لُوِّنت بلون إسلامي، لكنه أهمل الحديث عن أهمية التصوف الإسلامي في ترويض النفوس، وتصفيتها من عوالق المادة، وبيَّن السيد خليل الفرق بين التفسير الصوفي الباطني للآيات القرآنية، والتفسير الإشاري لها، الذي لا يعارض ظواهرها، ومقاصدها، ولا يخْرِق سياقاتها التي انتظمت فيها.

**الاتجاه الشيعي في التفسير:**

تعددت فرق الشيعة؛ لعدم اتفاقهم في العقيدة، والمذهب؛ وذلك راجع إلى أمرين، الأول: اختلافهم في مبادئهم، فمنهم من تغالى في تشيُّعه، حتى أوصل الأئمة إلى مرتبة التقديس، والتعظيم، ومنهم من كان معتدلاً في تشيُّعه والأمر الثاني: اختلافهم في تعيين الأئمة، بعد مقتل الحسين بن

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 34.
2- دراسات في القرآن، ص129.

عليﷺ[1]، وأشهر فرقتين عند الشيعة: الزيدية[2]، والإمامية[3]،ومن الإمامية يتفرع الاثنا عشرية[4]، والإسماعيلية[5].

فالزيدية هم أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة، فيجوّزون إمامة الصحابة، ولا يكفِّرونهم، لكنهم يرون أفضيلة عليﷺ بالخلافة، ويشترطون الاجتهاد في أئمتهم، ولا يقبلون الأحاديث إلا عن أهل البيت، وتأثروا بآراء المعتزلة، ومعتقداتهم[6].

والاثنا عشرية اعتمدوا في تفسيرهم للقرآن على كتاب غير المصحف العثماني، جمع فيه عليﷺ القرآن وفق ترتيب النزول، وكتاب فاطمةﷺ، حيث ادَّعَوْا أن جبريلعليه السلام كان ينزل عليها بعد وفاة النبيﷺ، وأن عليّاًﷺ كان يكتب ما يقوله جبريلعليه السلام، وكتاب أملى فيه عليﷺ ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن، وكتاب الجامعة، وكتاب الجفر، وهما كتابان من إملاء النبيﷺ، وخط عليﷺ، اشتملا على جميع الحلال، والحرام[7]، ومن أصول الاثنا عشرية في التفسير، أن للقرآن ظاهراً، وباطناً، وعلماً بجميع ما يتعلق بمعاني الظواهر، والبواطن، فالأئمة عندهم ((هم أركان الأرض أن تميد بأهلها، وحجته البالغة على من فوق الأرض، ومن تحت الثرى))[8]، وأن معظم

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 6.

2- هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن عليﷺ، قصروا الإمامة في أولاد فاطمةﷺ،لكنهم أجازوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماماً واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسينﷺ، وتفترق إلى عدة فرق، كالجارودية، والسليمانية. الشهرستاني، أبو الفتح محمد (2006م). الملل والنحل. مصر (تحقيق: أحمد حجازي، ومحمد رضوان)، المنصورة: مكتبة الإيمان، ص127.

3- هم القائلون بإمامة عليﷺ بعد النبيﷺ، نصّاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً، ممَّا أدى بهم إلى الطعن في كبار الصحابة وتكفيرهم، ولم يثبتوا في تعيين الأئمة بعد الحسن والحسينﷺ، فاتفقوا في الإمامة على جعفر بن محمد الصادق، لكنهم اختلفوا في تعيينها لأولاده من بعده. المصدر نفسه، ص132، 134.

4- هم الذين قالوا: إن الإمام بعد جعفر إسماعيل، نصّاً عليه باتفاق من أولاده، والفائدة في النص بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، إلا أنهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه، فمنهم من ذهب بأن الإمام بعد إسماعيل، محمد بن إسماعيل، وهؤلاء يقال لهم المباركية، ومنهم من وقف على محمد بن إسماعيل، وقال برجعته بعد غيبته، ومنهم من ساق الإمامة في المستورين منهم، ثم في الظاهرين القائمين من بعدهم، وهم الباطنية، وهذه الفرقة المشهورة من الإسماعيلية. المصدر نفسه، ص136، 137.

5- هم الذين قطعوا بموت موسى الكاظم بن جعفر الصادق، وسموا قطعية، وقد ساقوا الإمامة في أولاده، فذهبوا أن الإمام بعد موسى ولده علي الرضا، ومشهده بطوس، ثم بعده محمد التقي الجواد أيضاً، وهو في مقابر قريش ببغداد، ثم بعده علي بن محمد النقي، ومشهده بقم، وبعده الحسن العسكري الزكي، وبعده ابنه محمد القائم المنتظر، وهو الثاني عشر، وهذا هو طريق الاثنا عشرية. المصدر نفسه، ص137.

6- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 245.

7- الأمين، السيد محسن (1983م). أعيان الشيعة. لبنان (تحقيق: حسن الأمين)، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1/ 90، 93، 94.

8- أمين، أحمد (دون). ضحى الإسلام (ط7). مصر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 3/ 215.

القرآن وارد في أئمتهم، وفي أعدائهم، ويدَّعي بعضهم أن القرآن حُرِّف، وبُدِّل عمَّا كان عليه في زمن النبيﷺ[1].

والإسماعيلية من أشهر فرقهم الباطنية، وقالوا: إن ((للقرآن ظاهراً، وباطناً، والمراد منه باطنه، وظاهره المعلوم من اللغة، ونسبة الباطن إلى الظاهر؛ كنسبة اللبِّ إلى القشر))[2]، كما أنهم حصروا مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم، وعزلوا العقول عن إدراك الحق، وخاطبوا كل فريق بما يوافق رأيه؛ لموالاتهم، والظفر بهم[3].

ويقول السيد خليل في حديثه عن منهج الشيعة في التفسير: إنهم ((بنوا تفسيراتهم _غالباً_ على الإمامة، وحسبنا أن نبين مذهب فرقة منهم في ذلك، يدل بها على الفِرَق الأخرى، فإنا نرى الكيسانية[4] منهم، وبخاصة الهاشمية؛ يذهبون الى أن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في عالم آخر، والمنتشر في الآفاق من الحكم، والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني، وهو العلم الذي آثر به على ابنه محمد بن الحنفية، وقد أفضى به هذا إلى ابنه هاشم، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقّاً))، كما أن ((تفسير الشيعة للقرآن لم يقف عند حدود الآيات التي تؤيد مذاهبهم الدينية، بل تجاوزه إلى القرآن جميعه))[5].

والشيعة كغيرها من الفرق المنحرفة، فقد أخذت من جميع الأديان، والفلسفات القديمة، وتأثرت بها، سواء كانت يهودية، أم مسيحية، أم فلسفات فارسية، وهذا هو الراجح، حيث إن بعض الباحثين حاول حصر هذا التأثر باليهودية، أو النصرانية، أو غير ذلك، فمن آثار اليهودية، قولهم بالرجعة في حق أئمتهم، وأن النار محرمة على الشيعة إلا قليلاً، كما قالت اليهود في قوله تعالى: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً﴾[6]، كما أن عبد الله بن سبأ، الذي كان يهوديّاً، أول من أظهر القول بالنص

---

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 23؛ العسال، محمد إبراهيم (1427هـ). الشيعة الاثنا عشرية. مصر، القاهرة: منصور للطباعة والتوزيع، ص130.
2- الجرجاني، علي بن محمد (1998م). شرح المواقف. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ص8/ 420.
3- الغزالي، أبو حامد محمد (دون). فضائح الباطنية. الكويت (تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، الكويت العاصمة: مؤسسة دار الكتب الثقافية، ص37.
4- هم أتباع أصحاب كيسان، مولى عليﷺ، وقيل تتلمذ على محمد بن الحنفية، فيعتقدون فيه اعتقاداً فوق حدِّه، ودرجته، من إحاطته بالعلوم كلها، وتفترق الكيسانية إلى عدة فرق كالمختارية، والهاشمية، ويجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل، ممَّا أدى بهم إلى تأويل الأركان الشرعية، وترك القضايا الشرعية، وقول بعضهم بالتناسخ، والحلول، والرجعة. الشهرستاني، الملل والنحل، ص121.
5- نشأة التفسير، 85 -87.
6- البقرة: 80.

بإمامة عليﷺ، وزعم أن عليّاً لم يمت، ففيه الجزء الإلهي، وهو الذي يجيء في السحاب، والرعد صوته، والبرق تبسمه، وأنه سينزل إلى الأرض فيملؤها عدلاً، كما ملئت جوراً، ومن آثار النصرانية: قول بعضهم: إن نسبة الإمام عليﷺ إلى الله؛ كنسبة المسيح إليه، كما أنهم قالوا: إن اللاهوت اتَّحد بالناسوت[1] في الإمام، وإن النبوة، والرسالة لا تنقطع أبداً، فمن اتَّحد به اللاهوت فهو نبي، ومن آثار البراهمة والفلاسفة والمجوس، قولهم بتناسخ الأرواح، وتجسيم الله، والحلول[2].

ويقول السيد خليل حول هذا تأثُّرهم بجميع الأديان، والفلسفات القديمة: ((إذا عرفنا أن الشيعة قد استوطنوا العراق، التي هي مهد الدراسة اليهودية من قديم، وعرفنا أن التلمود البابلي كُتب في هذه البيئة، أدركنا صلة تأثرهم بهذه الدراسة إلى الحد الذي نجده عندهم في تأويلاتهم البعيدة، وتعسفاتهم البالغة... [3]، عملت فيها عوامل متشعبة...، وكثير من الأديان القديمة، والاتصال باليهودية له قيمته في التأثر بأخلاط مختلفة من أديان متعددة...، كما يقولون بالرجعة، والتناسخ، وغير ذلك...، وتأثروا بالرمزية المسيحية...، [ووجدت عندهم] عناصر غريبة، ترتد أصولها إلى بعض الأديان الشرقية؛ كالبوذية))[4].

وعند الحديث عن تأثر الشيعة بغيرهم، لُوحظ تمكن الفكر الاعتزالي من بعض فِرَقِهم، بعدما رأوا أنه أقرب إلى المعقول، وأبعد عن التشبيه، والحلول[5]، كما أن الاثنا عشرية في تأويلاتهم للنصوص القرآنية المتعلقة بمسائل علم الكلام، تتفق إلى حد كبير مع المعتزلة، كاتفاقهم في نفي رؤية اللهﷻ في الآخرة؛ وذلك راجع إلى تتلمذ كثير منهم على شيوخ المعتزلة[6].

وقد ظهرت عدة كتب للشيعة في التفسير؛ يقول السيد خليل عن كتبهم: ((وقد تناول هؤلاء الشيعة القرآن على أصول مذاهبهم الدينية، التي تعتمد على الإمام المعصوم، ولهم أسانيدهم التي يقفون عندها في التفسير الأثري، ويلاحظ أنه لم يصلنا من كتبهم في التفسير إلا قليل؛ ولعلَّ ذلك

1- اللاهوت عند المسيحيين، هو علم المسائل الدينية، الذي يقوم على النصوص المقدسة، والعقائد، والتقليد؛ والمراد من هذا الاتحاد عندهم، هو أن اللاهوت الجزء الإلهي من طبيعة المسيح؛ أي كلمة الرب، والناسوت: هو جسد الإنسان، وهو الجانب الإنساني من المسيح؛ فالمسيح عندهم مركب من الإنسان، ومن الإله. حموي، معجم الإيمان المسيحي، ص412؛ العلمي، محمد (دون). نظرة الحضارة الحديثة من القرآن الكريم إلى اللاهوت إلى الشهود الحضاري، المركز المغربي للدراسات، والأبحاث التربوية الإسلامية، ص72، تطوان، المغرب.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، ص141؛ أمين، أحمد (دون). فجر الإسلام. مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ص297.

3- نشأة التفسير، ص39.

4- المصدر نفسه، ص86، 88.

5- الشهرستاني، الملل والنحل، ص141.

6- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 20، 21، 112.

راجع إلى أن في عقائدهم كثيراً من مهاجمة الأصول الدينية المقررة، كما أن فيها أخلاطاً من أديان مختلفة، لم تكن لتلائم التوحيد الخالص))[1]، ومن هذه الكتب، حقائق التأويل للشريف الرضي[2] (ت406هـ)، وهو من الشيعة الإمامية، يقول السيد خليل عن كتابه: ((يتميز بالتوقف عن إبداء الرأي الخاص، إلا إذا قُدِّم له ما يدل على الاحتياط، والتخوف...، ويحاول أن يعزز رأيه بما ورد من الآيات الأخرى، ممَّا يعضد رأيه، ويقوى مذهبه، كما تبدو فيه النفحة الأدبية التي اختص بها الشريف، وتذهب عنه تلك العصبية البالغة، والرمزية العجيبة، التي عرفت عن الشيعة في تفسير القرآن، كما أنه مَعْنِي بالأصل اللغوي للمادة...، والاستشهاد على أصله اللغوي بما ورد من الشعر))[3]، وطُبع الجزء الخامس من هذا الكتاب، أما بقية الأجزاء فهي مفقودة، واشتمل هذا الجزء على مسائل من سورتي آل عمران والنساء، تحدَّث فيها عن القراءات، وتوجيهها الإعرابي، والآراء في تأويلها.

وتفسير التبيان لأبي جعفر الطوسي (ت460هـ)، وهو من تفاسير الاثنا عشرية، حيث يقول عن منهجه: ((أشرع في ذلك على وجه الإيجاز، والاختصار لكل فن من فنونه، ولا أطيل فيمَلُّه الناظر فيه، ولا أختصر اختصاراً يقصر فهمه عن معانيه، وأقدم أمام ذلك فصلاً يشتمل على ذكر جمل لا بدَّ من معرفتها دون استيفائها، فإن لاستيفاء الكلام فيها مواضع هي أليق به))[4].

ويقول الطبرسي[5] (ت552هـ) عن تفسير الطوسي: ((إنه الكتاب الذى يقتبس من ضيائه الحق، ويلوح عليه رواء الصدق، وقد تضمن من المعاني الأسرار البديعة، واختضن من الألفاظ اللغة الوسيعة، ولم يَقْنَع بتدوينها دون تَبيِنِها، ولا بتنميقها دون تحقيقها...، غير أنه خلط في أشياء ممَّا ذكره في الإعراب، والنحو الغث بالسمين، والخاثر بالزباد، ولم يميز بين الصلاح مما ذكره فيه

1- نشأة التفسير، ص87.
2- هو أبو الحسن الشريف الرضي محمد بن طاهر الموسوي، صاحب ديوان الشعر، كان والده نقيب نقباء الطالبين، ثم تولّى رئاستها في حياة والده، من مؤلفاته: معاني القرآن الكريم، وهو مفقود، ومجازات القرآن، توفي ببغداد. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/ 414 -416، 419.
3- نشأة التفسير، ص87، 88.
4- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (دون). التبيان في تفسير القرآن. لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1/ 2.
5- هو أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، يعدُّ من أعلام الشيعة، عُرف عنه بالاعتدال، وحسن الاختيار في الأقوال، والتأدب مع من يخالفه، من مؤلفاته: مجمع البيان في تفسير القرآن، جامع الجوامع وهو مختصر جمع فيه فوائد كتابه مجمع البيان، والكشاف للزمخشري، وأعلام الهدى في فضائل الأئمة. الأمين، أعيان الشيعة، 8/ 398 -400.

والفساد، ويقول السيد خليل عن تفسيره: ((قد أحرق عدة مرات، مع ما عرف عنه من الاعتدال في فهم النص القرآني))[1].

وكان لأبي علي الطبرسي تفسير مجمع البيان، تحدَّث عن منهجه في مقدمته، قائلاً: ((وقدَّمت في مطلع كل سورة ذكر مكيها، ومدنيها، ثم ذكر الاختلاف في عدد آياتها، ثم ذكر فضل تلاوتها، ثم أقدم في كل آية الاختلاف في القراءات، ثم ذكر العلل، والاحتجاجات، ثم ذكر العربية، واللغات، ثم ذكر الإعراب، والمشكلات، ثم ذكر الأسباب، والنزولات، ثم ذكر المعاني، والأحكام، والتأويلات، والقصص، والجهات، ثم ذكر انتظام الآيات، على أني قد جمعت في عربيته كل غرة لائحة، وفى إعرابه كل حجة واضحة، وفى معانيه كل قول متين، وفي مشكلاته كل برهان مبين، فهو بحمد الله للأديب عمدة، وللنَّحْوي عدة، وللمقرئ بصيرة، وللناسك ذخيرة، وللمتكلم حجة، وللمحدِّث محجة، وللفقيه دلالة، وللواعظ آلة))[2].

والطبرسي غير مغالٍ في تشيُّعه كالاثنا عشرية، ولم يقع في تكفير أحد من الصحابة[3]، وتفسيره امتاز بغزارة البحث، وعمق الدرس، وطول النفس في الاستقصاء، مع تنظيم وتقسيم فريد[4]، لكنه لم يخلُ من التعصب الفقهي للمذهب الشيعي؛ كمسألة مسح الرجلين عوضاً عن غسلهما في الوضوء، وتأويلاته لبعض الآيات أن المراد منها آل البيت. ويقول السيد خليل: ((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 علاجاً خاصّاً؛ لأن الرجل يُعنى بالإسرائيليات، ويُلصقها بالآيات، ويحاول أن يجعلها صلة لابد منها؛ لفهم النص القرآني))[5].

ومن تفاسير الاثنا عشرية، مقدمة لتفسير البرهان، المسمَّى مرآة الأنوار، ومشكاة الأسرار لأبي الحسن العاملي[6] (ت1139هـ/ 1727م)؛ وهو من تفاسير الاثنا عشرية، حيث يقول في مقدمته: ((لكل آية من كلام الله المجيد، وكل فقرة من كتاب الله الحميد، ظهراً، وبطناً، وتفسيراً، وتأويلاً، بل لكل واحدة منها _كما يظهر من الأخبار المستفيضة_ سبعة بطون وسبعون بطناً، وقد

1- نشأة التفسير، ص87.
2- (2005م). لبنان، بيروت: دار العلوم، 1/ 8.
3- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 125.
4- محمود، منيع بن عبد الحليم (2000م). مناهج المفسرين. مصر، القاهرة، دار الكتاب المصري، ص155.
5- نشأة التفسير، ص87.
6- هو أبو الحسن الشريف بن محمد طاهر بن عبد الحميد بن موسى الفتوني العاملي النباطي النجفي، من أفقه المحدّثين الشيعة، من مؤلفاته: الفوائد الغروية والدرر النجفية في أصول الدين، وأصول الفقه، وشريعة الشيعة ودلائل الشريعة، وحقيقة مذهب الإمامية. الأمين، أعيان الشيعة، 7/ 342، 343.

دلَّت أحاديث متكاثرة، كادت أن تكون متواترة، على أن بطونها وتأويلها، بل كثيراً من تنزيلها وتفسيرها، في فضل شأن السادة الأطهار، وإظهار جلالة حال القادة الأخيار، أعنى النبي المختار، وآلة الأئمة الأبرار، عليهم صلوات الله الملك الغفار...، أن أكثر آيات الفضل، والإنعام، والمدح، والإكرام، بل كلها فيهم وفى أوليائهم نزلت، وأن جُلَّ فقرات التوبيخ، والتشنيع، والتهديد، والتفضيح، بل جملتها في مخالفيهم وأعدائهم وردت))[1]. ثم اشتملت هذه المقدمة على ثلاث مقدمات، الأولى في حقيقة ورود بطن القرآن فيما يتعلق بدعوة الولاية، والإمامة، وورود ظاهره فيما يتعلق بدعوة التوحيد النبوة، والمقدمة الثانية في بيان وقوع بعض التغيير في القرآن، والإشارة إلى فضائل أهل البيت، وفرض طاعة الأئمة، والتعريض في ظاهر القرآن وتنزيله، والمقدمة الثالثة في التأويلات المأثورة من الأئمة، والمفهومة من بعض الروايات.

ومن خلال كلامه في بداية مقدمته، وما اشتملت عليه مقدماته الثلاث، يتضح تعصبه للمذهب الشيعي، ومحاولة جمع الأقوال، والأدلة؛ لنصرة مبادئهم، وإن كانت بعيدة عن الصحة، والتثبت، كاستدلاله بأن ((القرآن نزل أثلاثاً، ثلث فينا وفي أحبابنا، وثلث في أعدائنا وعدو من كان قبلنا، وثلث سنة، ومثل))[2]. وقد نُسب هذا الكتاب عن طريق الخطأ لعبد اللطيف الكازروني[3]، ويقول السيد خليل عن هذا الكتاب: ((فإن متصفحه يجد فيه ذلك التمادي الواضح في التأويل، دون نظر إلى معنى اللفظ، كما تحدده المعاجم اللغوية، كما يبدو فيه واضحاً التأثر القوي بالأخلاط الدينية المختلفة، وهو يصدِّره بمقدمة يذكر فيها ما للإمام علي، وشيعته من النصيب الأوفى من كتاب الله، ويؤيد ذلك بأحاديث 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))[4].

والباطنية ليست لديهم كتب مستقلة، تُعنى بتفسير القرآن الكريم، سورة سورة، وآية آية، وإنما هي عبارة عن نصوص متفرقة في بطون الكتب، تُعطي فكرة جلية حول موقفهم من النصوص، القرآنية[5]، أما الزيدية فمن أشهر كتبهم، تفسير فتح القدير للشوكاني، جمع فيه بين التفسير بالرواية والتفسير بالدراية، وهو يميل إلى آراء السلف في العقيدة، وترك التأويل.

---

1- (ط2، 2006م). لبنان (تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص6.
2- العاملي، مقدمة تفسير البرهان، ص9.
3- هو عبد اللطيف الكازروني، وُلد في كازرون في بلاد فارس، ونشأ في النجف بالعراق. الأمين، أعيان الشيعة، 8/ 44.
4- نشأة التفسير، ص88.
5- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 209.

وقد تعرضت الشيعة، ومؤلفاتهم في التفسير لكثيرٍ من النقد، فكل فرقة من فرقهم تحاول إيجاد مستند من القرآن تستند إليه، وتطويع الآيات القرآنية المخالفة لمذهبهم، واعتمادهم على مصحف غير المصحف العثماني، واقتصارهم على أسانيد آل البيت، وكثرة الوضع في الأحاديث، ففرقة الإمامية معظمهم ((متفقون على تكفير الصحابة، ويدَّعُون أن القرآن قد غُيِّر عمَّا كان، ووقع فيه الزيادة، والنقصان))[1]، ويعترفون بتسرب الإسرائيليات إلى موريَّاتهم؛ فيقول أحد مفسريهم: ((إن انسراب الإسرائيليات، وما يحلق بها من الموضوعات والمدسوسات بين رواياتنا، لا سبيل إلى إنكاره))[2]. ويقول الغزالي عن الباطنية من الإسماعيلية: ((مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض...، ويُخاطبون كل فريق بما يوافق رأيه، بعد أن يظفروا منهم بالانقياد لهم، والموالاة لإمامهم، فيوافقون اليهود، والنصارى، والمجوس على جملة معتقداتهم، ويقرونهم عليها))[3].

ويقول السيد خليل في نقدهم: ((وهؤلاء الشيعة قد نسوا أصل المعنى، واتَّجهوا في تفسيراتهم اتجاهات غريبة...؛ ولذلك نرى الشيعة هي الطائفة التي عنيت برواية الإسرائيليات...، كما أنهم يَدَّعون علم الغيب، وينسبون ذلك الى كتاب لأحد أئمتهم...، وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم، ولبعض الأشخاص على الخصوص...، وكان فيه تفسير الباطن، وما في بطائنه من غرائب المعاني المرويات))[4]. إلا أن نقد السيد خليل لم يمس الأدباء من الشيعة، حيث قال: ((ويلاحظ أن الأدباء، وهم أعرف الناس بالمدلول اللغوي للفظة المفردة، كانوا ينقُدُون تفسير الرافضة للقرآن))[5]. ثم يقول في موضع آخر: ((ولعل الشيعة الإمامية كانوا من أشد الفرق اعتدالاً، ومراعاة للوضع اللغوي، ومقدار صلته في فهم النص القرآني))[6]. وهذا ما يلاحظ على كتب التفسير الشيعي، التي وُصفت بالاعتدال، كتفسير الطبرسي، وحقائق التأويل للرضي، وغير ذلك.

إن العقل لا يمكن أن يتصوَّر شيئاً، لا قبل له، ولا بعد إلا واجب الوجود، لكن التصوف الفلسفي أحال مثل هذه الأشياء على الذوق، وأن هذه الأمور تحدث من وراء العقل[7]، فقد قلل من شأن

1- الأسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد (1983م). التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. لبنان (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، بيروت: عالم الكتب، ص41.
2- الطبَاطبائي، محمد حسين (1997م). الميزان في تفسير القرآن. لبنان، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 12/ 110.
3- فضائح الباطنية، ص37.
4- نشأة التفسير، ص86، 87.
5- المصدر نفسه، ص89.
6- المصدر نفسه، ص88.
7- خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص188.

العقل، وجعل مصدر المعرفة الذوق، والمعاني الروحانية، بعد التخلص من عالم الحس، فـ((علم الباطن حاكم الظاهر))[1]، وهذا بخلاف المعتزلة، فأعطوا للعقل مكانة كبيرة، وجعلوه منطلقاً في تحديد مبادئهم، وفلسفاتهم، أما الشيعة فكان التعصب هي السمة البارزة في معتقداتهم، مع تفاوتهم في التأثر به، إضافة إلى أن الزيدية قدَّموا النصوص الشرعية في كثير من مسائلهم، والاثنا عشرية أعملوا العقل في بعض مسائل علم الكلام، والإسماعيلية عزلوا العقول عن مدارك العلوم.

**الاتجاه الأدبي في التفسير:**

هذا الاتجاه في التفسير يقوم على دراسة النص القرآني، وتحليله على نحو ما يُفعل في النصوص الأدبية، المنظوم منها، والمنثور، وإن كان لا سبيل إلى مقارنة هذه النصوص بالقرآن الكريم في إعجازه البياني، كما أن هذا الاتجاه في التفسير، لا يُخرِجه عن نطاقه التفسيري إلى نطاق الأدب؛ لأن التحليل الأدبي للقرآن مهم في معرفة بعض قواعد التفسير، وفهم المعنى المراد، بالإضافة إلى فهم المفردات، والتراكيب، ونواحي البيان[2]. ويقول السيد خليل عن أثر هذا الاتجاه في حياة التفسير: ((ولقد كان لهذا اللون من التأويل أثره في حياة التفسير القرآني، كما أن له صلته الوُثقى بأدبية القرآن نفسه، والقرآن في ذلك مثَّل ناحيتين؛ أوَّلهما: أنه معجزة بيانية للرسول، وثانيتهما: أنه كتاب الإسلام، الذي هو آخر الشرائع القائمة على الوحي، فأمَّا أدبية القرآن فتتحدَّد في أنه يتميز بخصائص أدبية، وفنية، أحوجت منذ أقدم العصور إلى تناول أدبي، يشرح هذه الخصائص، شرحاً يُرضي النزعة الفنية عند المتذوقين للقرآن))[3]، وتحدث _أيضاً_ بأن البلاغة العربية لها أثر واضح في عملية التفسير من ناحيتَيْن: ((أولاهما: إمداد المُشرّعين بوسائل تعينهم على توسيع أفق النص، بحيث يصبح محتكماً في سير هذا التطور، وثانيتهما: البحث الدائب عن وجوه الإعجاز، فإن الطاقة الأدبية المعجزة، لا يكاد يحدُّها عصر، ولا ترتبط بزمن))[4].

وبعض الباحثين يُرجِع جذور هذا الاتجاه في التفسير إلى عصر النبيﷺ؛ كبيانه لمعنى الخيط الأبيض، والخيط الأسود، متنقلاً بالمعنى من الحقيقة إلى المجاز، واشتهار ابن عباسرضي الله عنه بهذا الاتجاه، فكان يفسِّر القرآن تفسيراً لغويّاً، يَرجِع فيه إلى شعر العرب؛ لبيان ما قد يُغمض من الألفاظ،

1- المكي، أبو طالب محمد بن علي (دون). قُوت القلوب في معاملة المحبوب. مصر، القاهرة: المكتبة التوفيقيَّة، 1/ 347.
2- زرزور، عدنان محمد (1998م). مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه (ط2). سوريا، دمشق: دار القلم، ص224.
3- نشأة التفسير، ص67.
4- دراسات في القرآن، ص160.

والتراكيب، وَوَرِث تلاميذه؛ كمجاهد، هذا الاتجاه في التفسير، لكن هذه الآثار كانت قبل عصر التدوين؛ ممَّا يعدُّو سبباً في أن الباحثين الآخرين ربطوا جذور هذا الاتجاه ببداية عصر التدوين، في أوائل القرن الثالث الهجري، بظهور كتاب معاني القرآن للفرَّاء (ت207هـ)، ومجاز القرآن لأبي عبيدة (ت210هـ)، ونظم القرآن للجاحظ (ت255هـ)، وهو كتاب مفقود، لكن الدارسين أشاروا إلى كتابه، وأبانوا غرضه[1]، أمَّا السيد خليل فلم يتحدَّث عن جذور هذا الاتجاه، بل تحدَّث عن فترة ظهوره، وانتشاره، حيث قال: ((هذه الخصائص الفنية الرفيعة [التي احتوى عليها النص القرآني] دعت إلى لون آخر من ألوان التذوق، لم يظهر ظهوراً بيناً، إلا بعد أن استقرت الدراسات الأدبية، وذلك منذ أواخر القرن الثالث الهجري، وهو بِدءُ ما ظهر في التفسير الأثري من كثرة الاستعانة بالشواهد الأدبية في الفهم، والترجيح...، فلم يظهر ظهوراً قويّاً في العصر الأول، إذ إن القول بالرواية في التفسير، قد دعت إليه دواعٍ قويّةٍ...، ممَّا باعد بين التفسير، وبين الأدب في هذا العصر))[2].

وقد توالت بعد ذلك المؤلفات التي اهتمت بهذا الاتجاه من التفسير، منها: النكت في إعجاز القرآن للرُّماني[3] (ت384هـ)، وبيان إعجاز القرآن للخطابي[4] (ت388هـ)، أمَّا في القرن الخامس، فكان كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت415هـ)، ودلائل الإعجاز، والرسالة الشافعية في إعجاز القرآن للجرجاني (ت471هـ)، وفي القرن السادس تفسير الكشاف للزمخشري (ت538هـ)، ويقول السيد خليل عن منهج الزمخشري، وتطبيقه العملي للبلاغة العربية على النص القرآني: ((فتفسير الزمخشري إذن، كان بداية التطور في التطبيق العملي للبلاغة العربية على النص القرآني، وتفسيره، واكتشاف ما فيه من معانٍ، يمكن أن تسلم بها الحياة، ويرقى بها الوجدان، ويَسْتَشفُّ بها الإنسان المتدين أسرار الكون))[5].

وقد ظهرت محاولات كثيرة في دراسة القرآن دراسة أدبية بعد الزمخشري، إلا أن هذه الدراسات كان أغلبها متَّبعاً لذات المسار، بلا تجديد يذكر، حتى جاء العصر الحديث، ودعا محمد

1- البيومي، محمد رجب (1971م). خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم. مصر، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ص14؛ الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 3/ 871 -873.
2- نشأة التفسير، ص68، 69.
3- هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي الرُّمَّاني المعتزلي، جمع بين علم الكلام، والعربية، من مؤلفاته: الأسماء والصفات، والتفسير، ومعاني الحروف. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/ 299.
4- هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطاب البُسْتي، كان فقيهاً أديباً محدِّثاً، من مؤلفاته: غريب الحديث، واعلام السنن في شرح البخاري، ومعالم السنن في شرح سنن أبي داود. المصدر نفسه، 2/ 214.
5- دراسات في القرآن، ص161.

عبده إلى العودة لدراسة القرآن الكريم وفق البيان العربي في مصادره الأولى، حتى يتمكن الإنسان المعاصر من تحصيل الدقة اللازمة في فهم القرآن الكريم[1]، ويقول السيد خليل عن حركات التجديد في الشرق الإسلامي، ومنهج محمد عبده: ((وجدنا هذه الحركات أول ما قامت اعتمدت على القرآن؛ إذ هو المرجع الأول الذي يرجع إليه أولئك المجدِّدُون، وله في نفوس الدائنين به مكانة، وكان أول الدَّاعين إلى هذا التجديد الأستاذ الإمام محمد عبده، وقد أقام دعوته لهذا التجديد على أصول، أهمها: الدعوة إلى درس البيان العربي من مصادره الأولى، التي لم تتلوَّث بعجمة، أفقدتها روحها، والتي يمكن عن طريقها تحصيل الدقة في فهم النص، وتفسيره...، كما أنه حثَّ على دراسة اللغة ألفاظاً، وتأريخاً لهذه الألفاظ، وما تعرضت له عبر التاريخ من تطور في دلالاتها، وقد استفاد من مفردات الراغب، ودرسه للغة))[2].

ومن أهم آثار محمد عبده في هذا الاتجاه، تفسير سورة الفاتحة مع مقدمة في التفسير، وتفسير بعض الآيات التي أشكل على العلماء حلَّها، وتفسير جزء عمَّ، وتفسير مطول لسورة العصر، ألقاه على هيئة محاضرات، ودروس في التفسير، دوَّنها تلميذه محمد رشيد رضا في تفسير المنار، حيث إن تفسيره شكَّل حلقة وصل بين التفاسير القديمة، والحديثة، ففسَّر القرآن بأسلوب خالٍ من التكلف، والمحسِّنات البديعية[3]، وبيَّن أدنى مراتب التفسير، وهي بيانٌ بالإجمال ما يُشْرِب القلب عظمة الله، وتنزيهه، ويصرف النفس عن الشر، ويجذبها إلى الخير، وبيَّن أعلى مراتب التفسير، وهي بمثابة بيان لمنهجه الأدبي في التفسير؛ وأهم تلك المراتب هي[4]:

1. فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مُكْتفٍ بقول فلان، وفهم فلان.
2. الأساليب: فينبغي أن يكون عنده من علمها ما يفهم به هذه الأساليب الرفيعة.
3. ينبغي للناظر من معرفة أحوال البشر، وأطوارهم، وأدوارهم، ومعرفة مناشئ اختلاف أحوالهم، من ضعف، وقوة، وذلك راجع على عدة فنون؛ من أهمها اطلاعه على التاريخ بأنواعه، وفي هذا يقول السيد خليل عن أهمية علم التاريخ عند محمد عبده: ((محاولة فهم

1- بوقرين، أبوبكر (2023م). التفسير الأدبي للقرآن الكريم من المنهج التراثي إلى المناهج الحداثية. مجلة التعليمية، 190 -207 (02)، ص193، جامعة جيلالي ليابس، ولاية سيدي بلعباس، الجزائر.
2- دراسات في القرآن، ص141، 142.
3- الأشقر، محمد أحمد. الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث. رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمَّان، الأردن، ص33.
4- عبده، محمد (1969م). مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة. لبنان، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص14 -18.

الواقع الإسلامي، وتعليل ما انتهى إليه هذا الواقع من الانحطاط، والتدهور، كذلك لفت محمد عبده إلى دراسة أصول الاجتماع الإنساني، والاستفادة بهذه الدراسة لتجديد التشريع الإسلامي))[1].

ومن أمثلة ما فسَّره محمد عبده من الآيات القرآنية، تفسيره لقوله _تعالى_: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾[2]؛ حيث بيَّن معنى الهداية لغة، وهي الدلالة بلطف على ما يُوصل إلى المطلوب. ثم بيَّن أنواعها، وهي أربع هدايات منحها اللهﷻ للإنسان؛ للوصول إلى سعادته؛ وهي: هداية الوجدان والإلهام، وهداية الحواس، والمشاعر، وهداية العقل، وهداية الدين، وهذه متعلقة بهداية الحواس، لكن المراد من الهداية في هذه الآية، هي الإعانة، والتوفيق؛ للسير في طريق الخير. ثم بيَّن معنى الصراط، وهو الطريق، واشتقاقه، والقراءة الواردة فيه، ثم بيَّن معنى المستقيم؛ وهو ضد المعوج، وأن المراد منه ليس مقابل المِعْوج، بل المراد مقابل الانحراف عن الغاية؛ لأن الانحراف عن الغاية أكثر بُعداً من السير على خطٍّ متعرج، ثم بيَّن أن المراد من الصراط المستقيم، هو جملة ما يُوصل إلى سعادتي الدنيا، والآخرة، من عقائد، وآداب، وأحكام، وتعاليم، ثم حذَّر من الشهوات، وتلاعبها بالأحكام، كسرقة أحد كتب الوقف؛ بحجة الانتفاع به، وأن الإنسان بحاجة إلى العناية الإلهية؛ للاستقامة والهداية[3].

وبعد الدعوة التي قام به محمد عبده في هذا الاتجاه من التفسير، ظهرت في أربعينيات القرن العشرين الميلادي، جماعة من الأمناء، يتزعمها أمين الخولي، داعياً إلى اعتماد الاتجاه الأدبي في التفسير، وأسهم بعض أعضاء هذه الجماعة في تأسيس مدرسة للتفسير الأدبي للنص القرآني[4]، تحدث السيد خليل عن جماعة الأمناء _نسبة إلى أمين الخولي_، ودعوتها إلى دراسة النص القرآني على وفق الاتجاه الأدبي؛ حيث قال: ((ويصيب الجماعة الإسلامية ما يصيبها، فتتصل بثقافات، وحضارات أخرى، وعند ذلك يراد درس القرآن على منهج أسلم، وطريقة أقوم، تساير الحياة في تقدمها، واتساع معارفها؛ فيشير محمد عبده إلى شيء من ذلك، ويتقدم الأستاذ أمين الخولي فيضع

1- دراسات في القرآن، ص141، 142.
2- الفاتحة: 6.
3- محمد عبده، مشكلات القرآن الكريم، ص52 وما بعدها.
4- بوقرين، التفسير الأدبي للقرآن الكريم، ص194.

أصول هذه الطريقة، ويمهّد سبيلها، ويدعو المتأدبين إلى أن يكون رائدهم في درس القرآن، أنه كتاب العربية الأكبر))[1].

وقد وضع الخولي ضوابط للاتجاه الذي سلكه في التفسير[2]:

1. التناول الموضوعي: وهذا هو أصل منهجه، ويقوم على جمع كل ما في القرآن من سور، وآيات في الموضوع المدروس، ويقول السيد خليل عن تفسير القرآن بحسب موضوعاته عند الخولي، وتلامذته: إن ((المنهج الأدبي، أو اللغوي في التفسير، يرى ضرورة تقسيم القرآن إلى موضوعات، تجمع فيها الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد...، كما أنهم يرون أن ذلك المنهج؛ يُعِين على تمثل الهَدِي القرآني، والكشف عن أبعاده))[3].

كما دعا السيد خليل إلى تفسير القرآن حسب موضوعاته، بل وانتقد عمل المفسرين السابقين، بقوله: ((نهجوا سبيلاً واحداً لم يَدَعُوه، وهو تفسير القرآن حسب السور، وبترتيب الآيات في المصحف، حتى المفسرون الذين اتَّجهوا لآيات الأحكام، سلكوا هذا المسلك، واتبعوا تلك السبيل...، وهم مدركون تماماً أن الآيات التشريعية لا تفسر إلا مجتمعة؛ وذلك أن بعضها قد أصابه النسخ، وبعضها مفصل لمجملٍ منها، وبعضها مقيَّد لمطلقها، ولكن التحرج يأخذ عليهم سبيل الدقة، ويصدَّهم عن التماس أسبابها))[4]. ومن قبله الخولي انتقد تفسير القرآن بحسب ترتيب سوره، بقوله: ((فيبدو للناظر أن تفسيره سوراً وأجزاءً، لا يُمكِّن من الفهم الدقيق، والإدراك الصحيح؛ لمعانيه، وأغراضه، إلا إنْ وقف المفسر عند الموضوع، يستكمله في القرآن، ويستقصيه إحصاءً، فيردُّ أوله إلى آخره، ويفهم لاحقه بسابقه))[5]، لكن الصحيح أن المفسرين السابقين، وإن لم يتناولوا التفسير الموضوعي نظريّاً، لكنهم طبقوه إجرائياً، فلا يفسر أحدهم آية، إلا ويستحضر الآيات الأخرى المشابهة، والأحاديث النبوية، وهذا هو مضمون التفسير الموضوعي[6].

2. فهم ما حول النص: ويكون بترتيب الآيات حسب نزولها؛ لمعرفة ظروف الزمان، والمكان، والاستئناس بالمرويات في أسباب نزولها، لكونها قرائن لابست نزول الآية.

---

1- نشأة التفسير، ص96.
2- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن (دون). التفسير البياني للقرآن الكريم (ط7). مصر، القاهرة: دار المعارف، 1/ 10، 11.
3- دراسات في القرآن، ص161.
4- المصدر نفسه، ص134.
5- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص231، 232.
6- الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 3/ 974.

3. فهم دلالات الألفاظ: ويكون بالتماس الدلالة اللغوية الأصيلة، سواء الحسية، أو المجازية، واستخلاص لمح الدلالة القرآنية، باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبُّر سياقها الخاص في الآية، والسورة، أو سياقها العام في القرآن كله.
4. فهم أسرار التعبير: وذلك بالرجوع إلى سياق النص في القرآن، ثم عرض أقوال المفسرين، وقبول ما يقبله النص القرآني، وترك ما أُقحم من الإسرائيليات، وشوائب الأهواء المذهبية، وبدع التأويل.

ويقول السيد خليل عن منهج الخولي: ((وقد أبان عن منهجه في هذا التجديد، فيما كتبه تعليقاً على مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية...، [حيث] دعا إلى دراسة النص القرآني [وفق] موضوعات، بحيث تجمع الآيات المتعلقة بموضوع واحد، ثم تدرس وتفسر، مع ملاحظة الحسِّ القرآني في استعمال المادة الواحدة))[1].

كما بيَّن الخولي أهمية علم النفس في منهجه، وأنه من خلال التفسير النفسي، يمكن معرفة ما توصل إليه العلم من حركات النفس البشرية، وجدله الاعتقادي، وكيفية نقض اعتقادهم القديم، وهدم أصوله، ودراسة الحقائق النفسية التي استخدمها القرآن؛ فالتفسير النفساني يسعى لوصل الفن القولي بالنفس الإنسانية، وأن الفنون _ومن بينها الأدب_ ليست إلا ترجمة لما تجده النفس، فاللمحة النفسية في المعنى القرآني، تكون أحسم لخلاف بعيد الغور، كثير التشعب بين المفسرين، فالملاحظ النفسية ترفع المعنى الذي يُفهم منها إلى أفق باهر السنا، ودون هذه الملاحظة، يكون المعنى ضئيلاً، لا تطمئن إليه النفس، ويكون بعيد عن مقصد القرآن[2].

وقد تأثَّر الخولي بدعوة محمد عبده في تجديد حياة التفسير الأدبي، إضافة إلى تأثره بكتاب المفردات للأصفهاني، غير أن هذا التأثر كان محدوداً إلى حد كبير[3]، وفي هذا يقول السيد خليل عن تلاميذ الخولي: ((والجديد عند هؤلاء هو تتبع استكمال اللفظة في النص القرآني، ومعانيها في أماكنها، وقد سبقهم إليه الراغب الأصفهاني في المفردات، وهم عليه عالة))[4]، وتحدَّث عن الخولي، بقوله: ((وكان شديد الإعجاب بمحمد عبده، فتأثَّر به، وسلك سبيله في الدعوة، إلى تجديد حياة التفسير

1- دراسات في القرآن، ص145، 146.
2- الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص239، 240.
3- الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 3/ 981.
4- دراسات في القرآن، ص13.

القرآني))[1]. لكن التأثر الأكبر عند الخولي، هو تأثره بأصول تفسير النص، التي وضعها المستشرق الألماني شلاير ماشر[2]. ويقول السيد خليل عن هذا التأثر: ((وإذا كان الأستاذ الخولي في دعوته إلى تجديد التفسير، أو إلى تفسير القرآن، موضوعات قد عنى بشخصية صاحب النص، ولغته، واستعمال هذه اللغة، ودوران اللفظة الواحدة في العمل الأدبي كله، ثم حرص على أن يتحدث عن الوحدة الأدبية، وصلتها بالنص، فإن كل أولئك مما عرض له شلاير ماشر))[3].

ويلاحظ أن دراسات النص القرآني على وفق الاتجاه الأدبي، كانت وسيلة لغاية أسمى، وهي إثبات إعجاز القرآن البياني، وهذا ما صرَّحوا به في مقدمة مؤلفاتهم[4]، فالمقصد الأول منها، كما يقول الخولي: ((أدبيٌّ محضٌ صرفٌ، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه))[5]، غير أن محمد عبده لم يكن مقصده الأول من هذه الدراسات ما ذكره الخولي، بل كان مقصده الأول، هو الاهتداء بالقرآن[6]، ((وفهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا، وحياتهم الآخرة فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث، تابع له، أو وسيلة لتحصيله))[7]، وبهذا يكون محمد عبده هو أول من دعا للاهتمام بهذا الاتجاه في التفسير، لكن الخولي يعد مؤسس هذا الاتجاه، حيث جعل هذا الاتجاه هو الهدف الأول من دراسته للقرآن الكريم.

ومن مزايا هذا الاتجاه في التفسير، نظرته إلى القرآن نظرة بعيدة عن التأثر بمذهب بعينه، والابتعاد عن رواية الإسرائيليات، والأحاديث الضعيفة، والموضوعة، والابتعاد عن الأمور الغيبية، التي لا تعرف إلا بالنصوص الشرعية الصحيحة، وعدم التأثر باصطلاحات العلوم، وعدم تناوله إلا بحسب الضرورة، وانتهاجه منهجاً أدبيّاً اجتماعيّاً، يكشف عن بلاغة القرآن، وإعجازه، وتوضيح الحقيقة القرآنية، والإرشاد إلى أسلوب أدبي صحيح في تذوق أساليب القرآن، وتجديد

1- المصدر نفسه، ص145.
2- الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 3/ 981.
3- دراسات في القرآن، ص13.
4- حفني، محمد شرف (1970م). إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق. مصر، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص375.
5- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص231.
6- محمد عبده، مشكلات القرآن الكريم، ص19.
7- رضا، محمد رشيد بن علي (1990م). تفسير المنار. مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1/ 17.

الحس الفني في العرض، وقوة الحق، وجمال الأداء، ومعالجة مشكلات الأمة الإسلامية، ودفع الشكوك والأوهام التي تثار حوله[1].

ومن عيوب هذا الاتجاه، إعطاؤه للعقل حرية واسعة، وحمَّل بعض ألفاظ القرآن معاني، لم تكن معهودة زمن نزوله، وتأويله بعض الحقائق الشرعية، والطعن في بعض الأحاديث الصحيحة، وعدم الأخذ بأحاديث الآحاد[2]، يقول السيد خليل عن تلاميذ الخولي: ((وقد أحدثت هذه الدعوة آثارها في تلاميذه المتأثرين سبيله، والواقفين عند حدود دعوته، وهم دعاة التفسير الأدبي، ولا جديد يذكر فيما أرى، فيما ذهب إليه تلاميذه، فهم في الواقع من أنصار المنهج اللغوي في تفسير النص، بعيداً عن الدينيات والاستدلال عليها بالعقل، وهو الطريق الذي سلكه المعتزلة في الآيات المتصلة باللهﷻ))[3].

ومن عيوب هذا الاتجاه _أيضاً_، هو صعوبة تحقيق هذا الاتجاه في التفسير. حيث يقول الخولي: ((ولئن كان مثل هذا، مما يطلب، أو يوصف في قليل من الجمل، أو الأسطر، فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب، وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي، أحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاوله، وهي بالغة منه _إن شاء الله_ مبلغاً حسناً، ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاولتها للتفسير القرآني))[4]، وفي هذا يقول السيد خليل عن الخولي: ((ولم يترك الرجل عملاً كاملاً في التفسير، سوى مجموعة أحاديث إذاعية، سمَّاها من هدي القرآن، غير أن الذين تولَّوا هذه الطريقة من بعده، حاولوا أن يفسروا بعض السور القصار، متأثرين بمنهجه، ومتبعين سبيله، وسمَّوا ما صنعوا بالتفسير البياني))[5]. وهنا يشير السيد خليل إلى إحدى تلامذة الخولي، وهي امرأته عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ[6] (ت1419هـ/ 1998م)، وكتابها التفسير البياني للقرآن الكريم.

---

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 279، 280؛ الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 3/ 982.
2- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 280، 281.
3- دراسات في القرآن، ص13.
4- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص239.
5- دراسات في القرآن، ص146.
6- هي عائشة محمد علي عبد الرحمن، المعروفة ببنت الشاطئ، مفكرة، وكاتبة مصرية، تخرجت من كلية الآداب بالقاهرة، ونالت شهادة الدكتوراة في اللغة العربية من جامعة عين شمس، وعملت أستاذاً للتفسير في كلية الشريعة بجامعة القرويّين بالمغرب لنحو عشرين عاماً، تزوجها أستاذها أمين الخولي، من مؤلفاتها: القرآن، وقضايا الإنسان، والخنساء الشاعرة العربية الأولى، وتراجم سيدات بيت النبوة. "عائشة بنت الشاطئ". المكتبة الشاملة، متاح في خانة شاشة المؤلفين.

**الاتجاه العلمي في التفسير:**

يقول الخولي في معارضته هذا الاتجاه ((يُحَكِّم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم، والآراء الفلسفية منها))[1]. وقد انتُقد هذا التعريف في كونه عبَّر بلفظ يُحكِّم، وكأن كل الآيات المراد تفسيرها تفسيراً علميّاً، لها معنى آخر غير المعنى العلمي، وهذا ينطبق على بعض التفسير العلمي وليس كلَّه، وعبَّر بلفظ المصطلحات، وتجاهل الحقائق، والنظريات العلمية، وعبَّر بلفظ مختلف العلوم، مع أن هذا الاتجاه يخوض في أنواع معينة من العلوم، كالطب، والفلك، والرياضيات، وعبَّر بلفظ الآراء الفلسفية، مع أن هذا الاتجاه من التفسير لم يُعنَ بإيراد الآراء الفلسفية[2]، وقد عرَّفه أحد الباحثين بقوله: ((هو اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية، ومكتشفات العلم التجريبي، على وجه يظهر به إعجاز للقرآن، يدل على مصدره، وصلاحيته لكل زمان ومكان))[3]. لكن هذا التعريف يُنتقد في كونه حصر هذا الاتجاه من التفسير في الآيات الكونية، مع أنه يُعنى بعلوم أخرى؛ كالطب مثلاً. ويقول السيد خليل بأنه ((التفسير الذي يحاول أن يصل الفكر العلمي بالنص القرآني))[4]. وبناء على ذلك فهو اتجاه تفسيري يستند إلى حقائق العلم التجريبي، ونظرياته في فهم آيات الطبيعة، والإنسان[5]، غير أن تلك الحقائق مدلول عليها بإشارات، حتى لا يستنكرها من يكتشفْها، لا سيما في العصور الأولى، وهذا الأسلوب لا يتعارض مع الإعجاز البياني، بل يعضده؛ يقول سعيد فاندي: ((في كلِّ كتاب نلحظ خطوطاً فاصلة بين أسلوبين، أحدهما يقصد العلم البحت، المجرد من التأثير في الوجدان، والآخر أدبي يرمي إلى إثارة النفس، وتطهيرها من آلمها، وأحزانها، وهو ما اصْطُلح عليه بالأسلوب الأدبي، ولكن أسلوب القرآن يخالف هذا المَنْحَى الفاصل بين خصائص العلم، وسمات الأدب؛ فهو قرآن في مضمونه، وأسلوبه، ومقاصده، جامعٌ غير مفرقٍ لجميع المعاني، التي تغذي روح الإنسان، وعقله، ووجدانه))[6].

1- الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص217.
2- الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 2/ 548، 549.
3- المصدر نفسه، 2/ 549.
4- دراسات في القرآن، ص12.
5- زرزور، مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، ص231.
6- دراسات في الإعجاز القرآني، ص195.

ويعدُّ الغزالي (ت505هـ) من أوائل من تطرق إلى الحديث عن هذا الاتجاه في مؤلفاته، وأكثر من استوفى بيان هذا الاتجاه إلى عهده[1]، حيث يقول: ((كل ما أشكل فيه على النظُّار، واختلف فيه الخلائق في النظريات، والمعقولات، ففي القرآن إليه رموز، ودلالات عليه...، وأن القرآن يُشير إلى مجامع العلوم كلها))[2]. ويقول السيد خليل عنه: ((وفى الإسلام حاول كثير من المفسرين أن يجعلوا النص القرآني شيئاً يشبه ما صنعه فيلون، فكتب الغزالي كتاباً أسماه جواهر القرآن، وقد حاول فيه أن يكشف عن أنواع العلوم، والمعارف، التي يمكن أن يحتملها النص القرآني عن طريق التأويل، والتمثيل))[3]. وبهذا يكون الغزالي واضع الأسس النظرية للاتجاه العلمي في التفسير، لكنه لم يسلُكْه، بل جاء بعده الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب، والتزم هذا الاتجاه، وملأ تفسيره به، حتى قيل عن تفسيره، فيه كل شيء إلا التفسير[4]، ويقول السيد خليل عن الرازي: ((يترك الرازي تفسيره، وقد ملأه بالآراء العلمية، والفلسفية؛ محاولاً وصلها بالآيات، ثم يبدأ تحديد معنى العلم في الكتاب الذي تركه، فيحاول أن يصل أصول العلم بالقرآن))[5].

وهناك علماء آخرون أيَّدوا هذا الاتجاه؛ كالزركشي، والسيوطي، وغيرهم، أمَّا في العصور المتأخرة، فيُعدُّ طنطاوي جوهري أكثر من أيَّد هذا الاتجاه، وتعصَّب له، حيث يقول: ((وإياكم وترك العلوم، فإنها فضيحة، وخزي، وعار في الدنيا والآخرة))[6]. وقد ترك عدة مؤلفات مزج فيها الآيات القرآنية بالعجائب الكونية، منها: نظام العالم، والأمم، وجواهر العلوم، والتاج المرصع، لكن هذه المؤلفات، وغيرها لم تشفِ غليله، فألف تفسيراً ضخماً، سمَّاه الجواهر في تفسير القرآن الكريم، يقع في خمسة وعشرين جزءاً، يقول السيد خليل عنه: ((يترك طنطاوي جوهري كتابه في تفسير القرآن، المسمى بالجواهر، وقد عنى فيه بتفسير القرآن تفسيراً علميّاً، تناول فيه كل ما وصل إليه العلم من أبحاث حول الطبيعة، والإنسان، ويعرض لهذا الموضوع الواقعي في كتابه إعجاز القرآن، بما يجعل الإشارة إلى أصول العلم أحد وجوه إعجازه))[7]، فمثلاً عند تفسيره لقوله _تعالى_: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾[8]، تطرق للحديث عن الحياة في النظام الشمسي، حيث

1- الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص217.
2- إحياء علوم الدين، 1/ 289، 290.
3- دراسات في القرآن، ص143.
4- الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 2/ 555.
5- نشأة التفسير، ص90.
6- الجواهر في تفسير القرآن الكريم (ط2، 1350هـ). مصر، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 2/ 214.
7- نشأة التفسير، ص90.
8- آل عمران: 109.

يقول: ((إن الحياة موجودة في النظام الشمسي موجودة في الأرض بلا جدال، وموجودة في المريخ، والزهرة على الغالب...، ولكن سكَّانها يختلفون عنَّا على ما يظنُّ اختلافاً كبيراً في تركيبهم الكيماوي))[1].

ويفرق السيد خليل بين الغزالي، والرازي، وطنطاوي في تناولهم لهذا الاتجاه في التفسير؛ فيقول: ((الغزالي حين يعرض لهذا الموضوع، يعتمد على الذوق الصوفي، والرازي يعتمد على النظر الفلسفي، والعلم الطبيعي، و[طنطاوي] الإسكندري يعتمد على ما عرف في عصره من التحديد التام الواضح، بين العلم وغيره))[2].

وممَّن اهتم بهذا الاتجاه من التفسير في العصور المتأخرة عبد الرزاق نوفل[3] (ت1404هـ)، وله عدة مؤلفات، منها: الله، والعلم الحديث، الإسلام، والعلم الحديث، والإعجاز العددي للقرآن الكريم؛ ويقول السيد خليل عنه: ((وما يزال هذا المنهج يجد له أنصاراً في حياتنا المعاصرة، فالأستاذ عبد الرزاق نوفل، يَطلُع علينا كل يوم بجديد، يقارن فيه بين القرآن، وبين ما وصل إليه الكشف العلمي الحديث))[4]، فمثلاً يتحدث عن الإعجاز العددي في لفظ البصر، والبصير، والقلب، والفؤاد؛ حيث يقول: ((تكرر لفظ البصر، وهو الرؤية الظاهرة، وكافة مشتقاته، والبصيرة، وهي الرؤية الداخلية عن طريق الحس، وكذلك كل مشتقاتها (148) مرة...، ونفس العدد أي (148) مرة، تكرر لفظ القلب، ومشتقاته، والفؤاد، ومشتقاته كذلك))[5].

ويربط السيد خليل بين هذا الاتجاه في التفسير، وبين المنهج التمثيلي، حيث يقول: ((وهذا النوع من التفسير ذو صلة وثيقة بالمنهج التمثيلي، ذلك لأنه تمثيل يعتمد على قصة بأكملها تحكى تجربة موصولة برسول، أو نبي))[6]. إضافة إلى أن المنهج التمثيلي، ((له أثره في المنهج العقلي، الذي ظهر في حياة التفسير القرآني...، فالثابت تاريخياً أن محاولة وصل العلم بالقرآن، إنما جاءت من

1- جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، 2/ 147.
2- نشأة التفسير، ص91.
3- هو عبد الرَّزَّاق نوفل، مفكر إسلامي، تخرج من مدرسة الزراعة العليا بمصر، ومُنح وسام الجمهورية، وكانت له مساهمات دولية في الفكر الإسلامي. أباظة والمالح، إتمام الأعلام، ص153.
4- دراسات في القرآن، ص158.
5- نوفل، عبد الرزاق (1987م). الإعجاز العددي للقرآن الكريم (ط5). لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي، ص19، 22.
6- دراسات في القرآن، ص12.

تطبيق المنهج التمثيلي على الآيات، التي تعرض لشأن من شئون الطبيعة؛ كالأرض، والأفلاك، والسماء، والنجوم))[1].

ويذكر السيد خليل أن من بين أصول التجديد عند محمد عبده، دعوته إلى ((تقوية المنهج التمثيلي في فهم النص، من حيث إن القرآن هو مصدر التشريع؛ ولأن هذا المنهج يبسط لهذا النص أسباب الاحتكام في الحياة الإنسانية، وتوجيهها))[2]. وأن طنطاوي تأثر بهذا المنهج عن طريق أستاذه محمد عبده؛ حيث يقول: ((تتلمذ على الأستاذ الإمام، تلاميذ كثيرون، تأثَّروا طريقه، ومن أخصهم الشيخ طنطاوي جوهري، وقد ترك هذا الرجل تفسيراً ضخماً يقع في جملة مجلدات، وكان قد مهَّد إليه ببحث أسماه الإسلام، والنظام، وقد عرض فيه لفكرة المنهج التمثيلي في التفسير، وعلاقته بالبلاغة العربية))[3]، ثم يفرق السيد خليل بين محمد عبده، وطنطاوي في انتهاجهم هذا المنهج، فيقول: ((وقد ظهر لي أن التمثيل عنده يختلف عن التمثيل عند محمد بن عبده؛ فالتمثيل عند محمد عبده يستهدف معاني اجتماعية، تصح بها الحياة الإسلامية، ويرشد به طلاب هذه الحياة))[4]، إضافة إلى أن محمد عبده، ((لم يسرف في تحميل النص معاني تبعد عن أهدافه، وهي تربية الإنسان سلوكاً، واعتقاداً...، أما الشيخ طنطاوي جوهري فإنه أسرف في التمثيل، وأمعن فيه، وبالغ في الأخذ به، وتطبيقه، حتى حمَّل النص القرآني، أصول العلوم، والمعارف؛ كالكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، والفلك، والطب، والروحانيات))[5].

ومن بين الأسس التي استند إليها أصحاب هذا الاتجاه، ظهور حقائق لم تكن معروفة زمن نزول القرآن، واتفاقها مع ما ورد ذكره في القرآن، ووجود كلمات لا يمكن إدراك حقيقتها إلا على ضوء تطور العلم، والعمل بتوجيهات علم إعجاز القرآن في تقعيد قواعد هذا الاتجاه في التفسير، إضافة إلى التوفيق بين مرجعية النص القرآني الغيبية، ومرجعية العلم الوضعية[6].

1- المصدر نفسه، ص155، 156.
2- المصدر نفسه، ص142.
3- المصدر نفسه، ص142.
4- المصدر نفسه، ص12.
5- المصدر نفسه، ص142.
6- شلبي، هند (1985م). التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية، والتطبيق. تونس، قرطاج: مطبعة تونس، ص50؛ حسين، علي حسين (2002م). إشكاليات اتجاه التفسير العلمي للقرآن الكريم. مجلة العوم الإسلامية، 63 - 85 (31)، ص69، الجامعة العراقية، بغداد، العراق.

واستدلوا بعدة أدلة؛ منها: إن الإعجاز في القرآن ليس مقتصراً على بلاغته، ونظمه، وأن التحدي في القرآن كان للجن، والإنس، وليس جميع الإنس يتقنون علوم اللغة، وأنه لا حاجة لتفسير الإشارات الكونية في القرآن بالإسرائيليات، بل بالإمكان تفسيرها بالاتجاه العلمي، وألاَّ تعارض بين كون القرآن كتاب هداية، ودستور، وبين كونه يحتوي على إشارات علمية دقيقة، وألاَّ مانع من فهم الإشارات الكونية على أساس من حقائق العلوم، وأن النظريات، والحقائق هي مراحل متتابعة، وقد حرص معظم العلماء على ألاَّ تفسر الإشارات العلمية في القرآن إلا في ضوء الحقائق العلمية المؤكدة، وأن طبيعة العلوم الكونية: لا تنطلق من منطلقات مادية، وأن العلوم التجريبية لا تتباين مع الأصول الإسلامية الثابتة، بل أصبحت الاستنتاجات الكلية تؤكد ضرورة الإيمان، والتسليم بالغيب[1].

كما يقصد هذا الاتجاه إلى إعادة قراءة النص القرآني؛ لجعل الخطاب الإسلامي أكثر قوة في دحض القضايا التي كانت مثاراً للجدل؛ كنظرية الخلق، ومحاولة تبني مكتسبات العلم الحديث ونظرياته، وألاَّ تقاطع بين الحقيقة القرآنية، والحقيقة العلمية، ومحاولة قطع الطريق على التوجهات العلمانية، والحد من تأثير نزعات الشك التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي[2]، ويضيف السيد خليل هدفاً أساسيّاً لأصحاب هذا الاتجاه، حيث يقول: ((التفسير العلمي، أو الفلسفي، أو الذي يحاول فيه أصحابه أن يستنبطوا أصول النظريات العلمية من النص القرآني، يدَّعى ذلك التفسير، أنه يكشف عن وجه من وجوه الإعجاز))[3].

وفي عبارات السيد خليل، تلميح إلى أنه لا يميل إلى القول بهذا الضرب من الإعجاز، اتساقاً مع رأي أمين الخولي، حيث قال: ((التفسير العلمي، أو الفلسفي))، فقد قرنه بوصف الفلسفي، وقوله: ((الذي يحاول فيه أصحابه))، وقوله: ((يدَّعى ذلك التفسير))، تعريض بأنه خارج عن قناعته، حيث يعدُّ الشاطبي زعيم المعارضة لهذا الاتجاه في العصور المتقدمة؛ حيث يقول: ((ما تقرر من أمية الشريعة، وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب، يَنْبَنِي عليه قواعد؛ منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين، أو المتأخرين...،

1- النجار، زغلول راغب محمد. (2009م). مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. لبنان، بيروت: دار المعرفة، ص94 وما بعدها.
2- زكريا، فؤاد (1987م). الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (ط2). مصر، القاهرة: دار الفكر المعاصر، ص45؛ حسين، إشكاليات اتجاه التفسير العلمي، ص80 -82.
3- دراسات في القرآن، ص158.

وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، وإلى هذا، فإن السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، ومن يليهم، كانوا أعرف بالقرآن، وبعلومه، وما أُودع فيه، ولم يَبْلُغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدَّعى...، ولو كان لهم في ذلك خوضٌ، ونظرٌ، لبَلَغَنَا منه ما يدلُّنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكُن، فدلَّ على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصَد فيه تقرير لشيء مما زعموا))[1]. ولكن قول الشاطبي يتعارض مع عالمية خطاب القرآن؛ فهو لا يقتصر على مخاطبة الأمة الأمية، بل دلالته، وتراكيبه وإيحاءاته، شاملة مستوعبة لجميع البيئات، والأزمان، والأحوال.

ولا شك أن السيد خليل من مؤيدي الاتجاه الأدبي في التفسير، ومن المعارضين لهذا الاتجاه العلمي، حيث انتقده، كما انتقد المنهج التمثيلي في قوله: ((كما عرضت من قبل إلى موقف بعض العلماء المسلمين منهما، وأنهما بإسرافهما في هذا التمثيل، يبعدان عن دلالات النص، وارتباطها بفكرة الهداية، عن غير ذلك الطريق الذي يكتفى فيه القرآن باللفتة الموحية، والإشارة اللامحة، وهي لا شك أفعل في النفس من ذلك التحليل العلمي، الذي قد يرضى العقل، ويستبدُّ بعنايته، ولكنه لا يرضى الوجدان الذي ينهض عليه التدين المسلم))[2]، كما انتقد السيد خليل أصحاب هذا الاتجاه، بقوله: ((فتفسير الزمخشري إذن، كان بداية التطور في التطبيق العملي للبلاغة العربية على النص القرآني، وتفسيره...، لا في صورة نظريات علمية، كما صنع الفخر الرازي، والشيخ طنطاوي جوهري، ثم عبد الرزاق نوفل، وإنما في صورة داعية إلى التأمل المؤثر في الوجدان، الذي هو مناط التدين، ومركزه))[3]. ولكنه خطاب للعقل، والقلب _معاً_، وما الإشارات العلمية إلا وسيطة من وسائط القرآن؛ لهداية العقول، وتبصيرها بكمال القدرة الإلهية، المتجلية في الآيات الكونية، تجليها في الآيات الكتابية.

ومن المدلول عليه في النص القرآني بوجهٍ صريح، الانتفاع بما يكشفه العلم من حقائق عن الكون، والحياة، والإنسان في ضوء القرآن، فقد قال _تعالى_: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[4]، فالانتفاع يكون مقتصراً على ما صرحت به الآيات؛ فمثلاً في قوله

1- الموافقات، 2/ 127، 128.
2- دراسات في القرآن، ص156.
3- المصدر نفسه، ص161.
4- فصلت: 53.

_تعالى_: ﴿ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَا ﴾[1]، فالآية تثبت حقيقة قرآنية نهائية عن الشمس، وهي أنها تجري في مدارها.

ويلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه من العلماء السابقين ليست لديهم محاولات تطبيقية، تربط بين الحقيقة القرآنية، والحقيقة العلمية، بل اقتصرت محاولاتهم على ذكر ما يؤيد الحقيقة القرآنية من نظريات، أو حقائق علمية[2].

ويمكن أن يلحق بهذا الاتجاه العلمي، النظر في السنن الكونية، والأحوال الحضارية بحركة التاريخ، وفي هذا الصدد بيَّن السيد خليل أن أعمال المفسرين السابقين ((استطاعت أن تقفنا على مدارج الزمن، التي خطاها التفسير القرآني عبر العصور الإسلامية المتتالية، كما كانت تُقدِّر فعل التاريخ في تطور حياة هذا التفسير، ومن هنا كان المنهج التاريخي يحتلُّ مكانة ملحوظة في الأعمال التفسيرية المختلفة))[3]، لكنه انتقد أعمالهم في هذا المنهج، بأنها ((لم تحاول أن تربط بين التاريخ في تطوره، وتدرج حياته، وما يحمل في أطوائه من عوامل لهذا التطور، وما قد اضطرب فيه من آراءٍ ومذاهبٍ، وإنما اكتفوا بذكر الآراء؛ إمَّا تأييداً لها، أو صدّاً لبعضها، ودفعاً لها؛ لأنها لا تلائم عقيدة المفسر، أو منزعه في الحياة، أو رغباته وهواه، ولكن على أية حال، جهد مقدر على أن أولئك المفسرين من سبق عصره، فَلَفَت إلى كثير من أصول التفسير في العصر الحديث، وأرهص بها، واستطاع أن يصل بين هذه الأصول، وبين الحياة في أعماق النفس البشرية))[4].

وتلك الاتجاهات هي التي تعرض لها السيد خليل من اتجاهات الرأي، هي أبرز ما تناوله المفسرون بالرأي في تفاسيرهم، وهم يحاولون الكشف عن معاني القرآن العميقة، التي لا تستطيع العقول إدراك منتهاها.

1- يس: 38.
2- الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 2/ 562.
3- دراسات في القرآن، ص134.
4- المصدر نفسه، ص134.

# الفصل الخامس

# موقفه من الإعجاز البياني

## موقفه من الإعجاز البياني

اختلف العلماء حول مفهوم الإعجاز القرآني؛ بناء على تعدد وجوهه، سواء في بيانه، ونظمه، أو إخباره عن الأمور الغيبيَّة، أو التشريعية، أو العلمية، إلا أن معظم هذه المفاهيم تقود إلى أن الإعجاز هو: عجز البشر عن الإتيان بمثل القرآن في أي ضربٍ من ضربه، وفي هذا يقول السيد خليل: ((وقد شغلت فكرة الإعجاز المسلمين، منذ استقرت عندهم الدراسات الأدبية، وهم متفقون على القول به، ولكنهم يختلفون في تحديد وجوهه))[1]. كما تحدَّث السيد خليل عن أهمية الإعجاز في التفسير، بقوله: إنه ((يعتمد على السير التاريخي لحركة التفسير، وصلته بالحياة، وتأثُّره بما حصَّله المجتمع الإسلامي من معارف، وثقافات))[2].

تحدَّث السيد خليل عن جذور الإعجاز في الأمم السابقة، فقال: ((إن القول بالإعجاز لم يكن خاصّاً بالقرآن وحده، بل قال بعض المشارقة بإعجاز كتبهم الدينية، فذهب الهنود إلى القول بإعجاز الفيدا، واختلفوا فيما بينهم، بما يشبه ما ظهر في البيئة الاسلامية من الإعجاز بالصرفة، أو بسواها، وكذلك قال الفرس بإعجاز الأفستا))[3] لكن بعض الباحثين ذكر بأن الإعجاز لم يقل به أصحاب الكتب السماوية من قبل، ولم يكن معروفاً في غير البيئة العربية، وأن الإعجاز البلاغي ظاهرة لم تعرفها الآداب الأخرى[4].

ويشير السيد خليل إلى اختلاف العلماء في تحديد أوجه الإعجاز، حيث يقول: ((اختلفوا حول قضية الإعجاز اختلافاً بعيد المدى، أهو إعجاز بالصرفة، أم بسواها؟ وإذا كان بسواها، فهل الإعجاز في اختيار الألفاظ، ورصفها على نحو الخاص، لا تبلغ منه الطاقة البشرية شيئاً، أو في المعاني، أو بهما جميعاً))[5]؟ والإعجاز بالصرفة يُنسب إلى إبراهيم النظَّام، وغيره، حيث قال: ((إن الله صرف العرب عن معارضته، وسلب عقولهم، وكان مقدوراً لهم، لكن عاقهم أمر خارجي،

1- نشأة التفسير، ص67.
2- دراسات في القرآن، ص13، 14.
3- نشأة التفسير، ص67.
4- سلام، محمد زغلول (دون). أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري. مصر، القاهرة: مكتبة الشباب، ص10؛ فضل عباس، التفسير والمفسرون، 1/ 461.
5- دراسات في القرآن، ص60.

فصار كسائر المعجزات))[1]، وهذا القول فاسد؛ لعدة اعتبارات؛ منها لزوم أن يكون المنع هو المعجِز، وليس كلام القرآن ذاته[2].

والوجه الثاني من أوجه الإعجاز، هو إعجازه فيما يتضمنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان، كإخبار القرآن بهزيمة الروم في قوله _تعالى_: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَ﴾[3]، وهو ما يسمى بالإعجاز الغيبي، وهذا الوجه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة[4]، وهذا ينطبق على الوجه الثالث، وهو الإعجاز التشريعي، والوجه الرابع وهو الإعجاز العلمي، أما الوجه الخامس، وهو الإعجاز البياني، وهذا يعدُّ من أعظم الوجوه، فلا تخلو منه آية من كتاب الله ﷻ، وهذا ما رجَّحه السيد خليل، متأثِّراً بالنزعة الأدبية التي ظهرت على يد محمد عبده، وتوجُّه أستاذه أمين الخولي، حيث قال: ((إن أدبية القرآن المعجزة، قد اقتضت منذ أعصر مبكرة تفسيره تفسيراً أدبيّاً، يوائم بين إعجازه، وبين الأسلوب العربي في التعبير عن مقاصده ومعانيه، ويكشف عن وجوه إعجازه))[5]. وهناك وجوه أخرى ظهرت في الإعجاز، ويرى الطاهر ابن عاشور أن الإعجاز القرآني لا يقتصر على أحد هذه الأوجه، بل يكمن في جميعها[6].

ويُرجِع السيد خليل أن الاختلاف في قضية الإعجاز، هو بسبب اللغة، ووظيفتها في التعبير، حيث قال: ((لم يكن بُد من أن تثار قضية الإعجاز القرآني، وقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وامتدت أطرافها، وأن يختلفوا عليها اختلافهم في اللغة، والنحو، وفي الفقه...، وهذا الاختلاف بدوره يعتمد على الاختلاف في النظرة إلى اللغة، ووظيفتها في التعبير، وأساليبها في البيان))[7]. وهذا ممَّا لا ريب فيه، فاللغة: هي ((أداة العلم، ومفتاح التفقه في الدين...، ولم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها، ومصارفها، والتبحُّر في جلائلها، ودقائقها، إلا قوة اليقين

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص385.
2- المصدر نفسه، ص385.
3- الروم: 1 -4.
4- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي (1976م). بيان إعجاز القرآن (ط3). مصر (تحقيق: محمد خلف الله، وزغلول سلام)، القاهرة: دار المعارف، ص23.
5- نشأة التفسير، ص95.
6- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 105.
7- المدخل إلى البلاغة، ص93.

في معرفة إعجاز القرآن))[1]. فعند دراستها، والوقوف على خصائها، تتعدد الأفكار، وتختلف وجهات النظر، حسب الانتماءات، والمنطلقات الفكرية.

شهد القرن الثالث الهجري زخماً في المؤلفات التي دارت حول إعجاز القرآن الكريم، فالدراسات في هذا القرن في أغلبها تناولت الإعجاز القرآني تحت اسم نظم القرآن، في حين صُدِّرت أغلب الدراسات في القرن الرابع وما بعده باسم إعجاز القرآن[2]، ويعدُّ محمد بن زيد الواسطي المعتزلي[3](ت306هـ)، وكتابه إعجاز القرآن في نظمه، وتأليفه، من أوائل الكتب التي اشتمل عنوانه على كلمة الإعجاز، وهو من الكتب المفقودة، وبقى من الكتب المؤلفة في القرن الرابع عن إعجاز القرآن، ثلاثة كتب[4]: النكت في إعجاز القرآن للرُّماني (384هـ)، وبيان إعجاز القرآن للخطابي (ت388هـ)، وإعجاز القرآن للباقلاني (403هـ)، وفي هذ القرن بدأ الإعجاز يأخذ طابع التقعيد، والتنظيم، ثم استمرت الدراسات الأصيلة حول الإعجاز، وازدهرت في القرن الخامس، وظهر كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت415هـ)، ودلائل الإعجاز، والرسالة الشافية في إعجاز القرآن للجرجاني (ت471هـ)، وفي العصر الحديث شهد نهضة علمية واسعة، فظهرت مؤلفات في الإعجاز، منها: كتاب إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي، وما كتبه عبد الخالق عضيمة[5] (ت1404هـ/ 1984م) في الأسلوب القرآني، وكتاب الإعجاز البياني للقرآن، ومسائل ابن الأزرق لعائشة بنت الشاطئ، وكتب فضل عباس في البلاغة القرآنية، والإعجاز، والقصص القرآني، وجهود فاضل السامرائي[6] في الكشف عن أسرار التعبير القرآني،

1- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد (2002م). فقه اللغة وسر العربية. لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص15.
2- الأشقر، الدراسات الأدبية، ص10.
3- هو أبو عبد الله محمد بن زيد بن علي بن الحسين الواسطي، المتكلم، من كبار المعتزلة، أخذ عن أبي علي الجبائي، من مؤلفاته: إعجاز القرآن، والإمامة. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أَيْبَك (2000م). الوافي بالوفيات. لبنان (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، بيروت: دار إحياء التراث، 3/ 69.
4- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1997م). إعجاز القرآن (ط5). مصر (تحقيق: السيد أحمد صقر)، القاهرة، دار المعارف، ص10.
5- هو محمد عبد الخالق عضيمة، من طنطا بمصر، باحث في العلوم العربية، ومتحصل على إجازة اللغة العربية من الأزهر، والتحق بالدراسات العليا، وأرسل إلى مركز الدراسات العليا بواحة الجغبوب، من مؤلفاته: هادي الطريق إلى ذخائر التطبيق، والمغني في تصريف الأفعال، والمذكر والمؤنث. أباظة والمالح، إتمام الأعلام، ص249.
6- هو أبو محمد فاضل بن صالح بن مهدي البدري السامرائي، من سامراء العراق، ولد سنة 1933م، تخرج من قسم اللغة العربية بجامعة بغداد، وتحصل منها على درجة الماجستير، ومتحصل على الدكتوراة من جامعة عين شمس، وعُين عميداً لكلية الدراسات الإسلامية ببغداد، وأُعير إلى جامعة الكويت، وجامعة عجمان، وقد اشتُهر برنامجه باسم لمسات بيانية. "فاضل السامرائي". المكتبة الشاملة، متاح في خانة شاشة المؤلفين.

وكتابات محمد أبي موسى[1] في دلالات، وخصائص التراكيب، والتصوير البياني، ويقول السيد خليل عن المؤلفات في الإعجاز: ((وقد وضعت كتب كثيرة على اختلاف العصور الإسلامية، تشرح قضية الإعجاز، وتبيّن عن أصولها، وكل منها يصوّر مَنزع صاحبه في الثقافة، وطريقته في استغلال هذه القضية، وكان المعتزلة أول المسلمين سبقاً إلى تأليف أمثال هذه الكتب))[2].

ويُعرَّف الإعجاز البياني بأنه: الدقة المُتناهية في انتقاء، وترتيب كلمات، وآيات القرآن الكريم، مع إظهار جميع جوانب الفصاحة والبلاغة والبيان فيها، بطريقة تُمكن القارئ من فهمها، وتدبُّرها[3]، وقد اختلف العلماء _أيضاً_ في تحديد وجه الإعجاز البياني، فيقول السيد خليل عن هذا الاختلاف: إنهم ((اختلفوا حول قضية الإعجاز، أهو إعجاز في المعنى، أم في النظم))[4]؟ فيرى الجاحظ أن إعجاز القرآن يكون في نظمه، حيث قال: ((الذي يدلُّنا على أنّه صدق، نظمه البديع، الذي لا يَقدِر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدَّلائل التي جاء بها)). وهذا القول لم يحمل صورة واضحة عن النظم[5]، ويرى الخطَّابي أن إعجازه راجع إلى الألفاظ ونظمها ومعانيها[6]، ويرى الجرجاني إلى أن إعجازه راجع إلى نظمه البديع[7]، وبعضهم كالزركشي يرى أن الإعجاز راجع إلى جميع هذه الوجوه، دون تقديم وجه على آخر[8]، ويُرجِّح السيد خليل ما ذهب إليه الجرجاني، بأن إعجاز القرآن راجع إلى نظمه، بقوله: ((إن القول بالإعجاز لخصائص في النظم، كان أعم هذه المناهج، وأشملها بحثاً؛ لارتباطه أساساً بنظرية تتعلق ببناء الأسلوب، ووسائل هذا البناء، وهي الوسائل التي كان يعرفها العرب، ويقدِّرونها، ويتفاضلون بها، ويتفاخرون فيما بينهم، بمحصلة أحدهم منها))[9]، ومن بين الأسباب التي رجَّح السيد خليل ما ذهب إليه الجرجاني، هو أن منهجه يتصف بالعموم، والشمول، لكن يعدُّ ما ذهب إليه الخطابي أعم وأشمل، حيث إنه لم يقلل من

---

1- هو أبو موسى محمد حسنين، من كفر الشيخ بمصر، ولد سنة 1937م، تخرج من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، ومتحصل على درجة الماجستير والدكتوراة في البلاغة، وقد أُعير لجامعة بنغازي سنة (1973م)، وعُيّن رئيس قسم البلاغة في جامعة الأزهر، ثم اختِير عضواً في هيئة كبار العلماء بالأزهر. "محمد محمد أبو موسى". مركز تفسير للدراسات القرآنية، 28 أبريل 2025م، متاح عبر: https://tafsir.net/author/3519/mhmd-mhmd-abw-mwsa

2- دراسات في القرآن، ص151.

3-"الإعجاز البياني في القرآن الكريم". 4 فبراير 2025م، متاح عبر: https://nir-osra.org/%D8%A5%D8%B3%D9%87%D8%A7%D9%85/%D8%A7%D9%84%D8

4- دراسات في القرآن، ص151.

5- الحيوان، 4/ 35.

6- بيان إعجاز القرآن، ص27.

7- دلائل الإعجاز، ص36.

8- البرهان في علوم القرآن، ص385 وما بعدها.

9- دراسات في القرآن، ص151.

شان اللفظ في الإعجاز، خلافاً للجرجاني، الذي حصر الإعجاز في النظم _فقط_[1]، فإن الدلالة القرآنية وجه مهم في الإعجاز اللغوي، حيث يمكن إدراكه حتى عند غير الناطقين بالعربية، حيث تحتفظ الألفاظ القرآنية بدقتها وإن ترجمت، يقول سعيد فاندي: ((تكون مباحث الدلالة معلماً من تلك المعالم الإعجازية، التي تبقى دقة مدلولاتها، وإن ترجمت بلسان غير عربي))[2].

ويحاول السيد خليل أن يجد جذور هذا الوجه من الإعجاز عند الأمم السابقة، بقوله: ((فقد عُرف في تاريخ الهنود، أنه كانت لهم بلاغة، وأن بلاغتهم ارتبطت بحياة كتابهم الديني الفيدا، وقد عرف العرب هذا الكتاب، وسجَّلوا فيما وصل إلينا من آثارهم، ما شهدوه من عناية أولئك الهنود بكتابهم الديني، وما اقتضته هذه العناية، من استقرار القواعد العامة التي تشكل حياة البلاغة عندهم...، وأنها محاولات تتصل أساساً بقضية الإعجاز عندهم))[3]، مع أن هذه المحاولات انتُقِدت في كونها تربط بين لغة وأخرى، مع أن لكل لغة خصائص تميزها عن غيرها، إضافة إلى أن ما أنتجه القرآن من أدب، وبيان؛ جعله في مرتبة يصعب مقارنته بمحاولات الأمم السابقة[4].

ويتحدث السيد خليل عن أهمية القرآن، وتأثيره على اللغة، وألفاظها، حيث قال: ((نزل القرآن على الرسول، فكان حدثاً ضخماً في نقله اللغة، وتوجيهها إلى أن تكون لغة فكر...، وقد كانت هذه اللغة قبل القرآن تعيش في صحراء تشتق معانيها من الواقع المادي...، ومن هنا كانت دهشتهم لمَّا سمعوا القرآن، فقد وجدوا فيه قيماً فنيةً من نوع آخر، لم يتحْ لهم أن يعرفوها، أو يتصلوا بها...، وقد أدَّى نزول القرآن على هذا النحو إلى أن تغيرت مفاهيم كثيرة من ألفاظ اللغة، التي عبَّرت عن مقررات من هذا الدين عقيدة، أو عملاً...؛ فمن ذلك المؤمن، والكافر، والمسلم، والمنافق...، ولم يقف أثر القرآن عند هذه الناحية، بل إنه أبطل أيضاً كثيراً من الألفاظ التي كان الجاهليون يستعملونها، كالمرباع، والنشيطة، والفضول، والأتاوة))[5]. ثم يقول: ((إن القرآن له أثره في أن ارتقى بحياة كثير من الألفاظ، وأتى على بعضها؛ ممَّا لم يَعُدْ له مكان في الحياة المستقرة، التي أقام

1- سويقات، إسماعيل (2011م). نظرية النظم وتطبيقاتها في تفسير الكشاف للزمخشري. رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ص21.
2- من أسرار الدلالة القرآنية، ص1، مخطوط.
3- المدخل إلى البلاغة، ص77، 78.
4- سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص9؛ فضل عباس، التفسير والمفسرون، 1/ 461.
5- البلاغة أصلها وأصولها، ص17، 18، 19.

دعائمها الإسلام على أسس من العدالة، والحق، ورعاية المصلحة العامة))[1]، ثم تحدَّث عن أهمية هذا الوجه من الإعجاز في تطوير البيان العربي، بقوله: ((والقول بإعجاز القرآن عند المسلمين، ومحاولة الكشف عن أصوله، كان كما قلت من بين الأسباب إن لم يكن كلها في تطوير البيان العربي، وفى هذه الثروة الهائلة من الكتب التي تعالج هذا البيان أصولاً وتاريخاً))[2]. ثم يؤكد على هذه الأهمية، بقوله: ((ومن هنا صح أن نقول: إن البيان العربي إنما نشأ في هذه البيئة [بيئة الإعجاز]، وهي التي صنعت منه عِلماً مُستقلاً، له أصوله، وقواعده))[3].

ولا شك أنه بنزول القرآن الكريم تحررت الآية القرآنية من الوزن الشعري المعهود، ومرَّت اللغة العربية من مرحلة اللهجة الجاهلية إلى لغة منظمة فنيّاً[4]، كما أن القرآن كان لهذه اللغة قوة هائلة، دفعت بها خارج حدود الجزيرة العربية، حيث إن أقسام العراق، والشام، وجميع أنحاء إفريقية الشمالية لم تستعرب إلا بعد الإسلام، وهذه الموجة البشرية التي تدفقت من الجزيرة العربية لم تفقد صلتها بمنبعها الأصلي، وترك أثراً واضحاً في لغات الشعوب الإسلامية التي آمنت بالقرآن، وإن لم يكتب لها أن يتعرب لسانها؛ كالفارسية، والتركية، فهذه الشعوب أصابت قدراً لا بدَّ منه من اللغة العربية، من خلال بعض سور القرآن الكريم لأداء الصلاة، والعبادة، وبعض القراءات، والأحكام الدينية الأخرى.

وقد تعبَّد المسلمون بتلاوته وألفاظه، وحروفه، ووقع التحدي بلفظه، ومعناه، فلم يجُزْ لقارئه ترجمته، وحافظ على الوحدة اللسانية، والفكرية بين شعوب الأقطار العربية، ووقف حائلاً دون سريان اللهجات المحلية، وانتشارها، وتأثرت به ألفاظ اللغة العربية تأثراً مباشراً، من حيث تهذيبها، وترقيق حواشيها، كما أن الألفاظ الاصطلاحية خرجت عن دلالتها الأولى إلى الدلالة عن معانٍ اصطلاحية جديدة[5]، ((ففضل الإسلام على اللغة العربية، يظهر في غزارة مادتها، وبراعة أساليبها، واتِّساع مذاهب بيانها، وكثرة الأغراض التي يتسابق إليها فرسان الخطابة، والكتابة))[6].

1- دراسات في القرآن، ص45.
2- المصدر نفسه، ص151.
3- المدخل إلى البلاغة، ص93.
4- بوقرين، التفسير الأدبي للقرآن الكريم، ص192.
5- الحصري، أبو خلدون ساطع. (1985م). ما هي القومية (ط2). لبنان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص207؛ زرزور، مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، ص25 وما بعدها.
6- الخضر، محمد حسين (1960م). دراسات في العربية وتاريخها (ط2). سوريا، دمشق: مكتبة دار الفتح، ص17.

يُشيد السيد خليل باهتمام المعتزلة بالإعجاز، حيث قال: ((والواقع أن المعتزلة كانوا أول من ربط بين اللغة، وبين الإعجاز في الصنيع القرآني، ولم يُشذُّ عنهم سوى أبي إسحاق النظَّام شيخ الجاحظ))[1]، وكذلك يشيد بمساهمتهم في نشأة البيان العربي، وذلك بقوله: إن ((الاعتزال تعصَّب له فريق من الناس، من حيث كان الداعي إلى نشأة البيان العربي، فإن هؤلاء المعتزلة أسهموا بجهد كبير في جمع المتفرق من شعب هذا البيان، واللَّفت إلى خصائصه، نظراً، وتطبيقاً))[2].

إن الاعتناء بالألفاظ هام لأجل المعاني، فعلى قدر الحفاوة بالمعاني تكون العناية بالألفاظ، ومن أجل ذلك أوَلَت المعتزلة عناية خاصة بالألفاظ؛ ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على المقصد، يقول الجرجاني: ((وإنَّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتَجْ إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك، بحكم أنها خدمٌ للمعاني، وتابعة لها، وإن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق))[3]، وأعطت الأداء أهمية بالغة في تحديد بلاغة الكلام، فللبلاغة وظيفة أسمى، وهي الإبانة، والإفهام، والقرآن الكريم كله إفهام، وبيان، يقول الجاحظ: ((وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختيار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى، وكلَّما كانت الدلالة أوضح، وأفصح، وكانت الإشارة أبين، وأنور، كان أنفع، وأنجع))[4]. كما اهتمت كذلك بالصياغة التي كانت داعمة لقضية الإعجاز القرآني، حتى صارت أساساً من الأسس البلاغية في الدراسات الإعجازية، إضافة إلى أن النص القرآني كان يستوقف الدارس؛ للدفاع عن عقيدته بالحجج، وردُّ الطعن عنه، وإبراز أوجه الإعجاز، وتعليلها، كما أن فضل المعتزلة في فهم طبيعة البلاغة القرآنية، يرجع إلى أصولهم العقدية، وقناعاتهم المذهبية، المتمثلة في التوحيد مثلاً، وما تفرع عنه من مبحث بلاغي غاية في الأهمية، والأثر؛ وهو المجاز اللغوي، ودوره في التأويل، فصارت البلاغة انتصاراً وخدمة للمعتقد أولاً، ثم خدمة للبلاغة، والإعجاز[5].

ويربط السيد خليل _أيضاً_ بين قضية الإعجاز، وبيئة المتكلمين، بقوله: ((ويظهر أن قضية الإعجاز عاشت حياتها الأولى في أكناف المتكلمين، وعلى عين منهم، إذ كانوا يومئذ، يمثلون جبهة

1- دراسات في القرآن، ص9.
2- المصدر نفسه، ص150.
3- دلائل الإعجاز، ص45.
4- البيان والتبيين، 1/ 81، 82.
5- قاسم، عنتر (2023). قضية الإعجاز في بيئة المعتزلة. مجلة المدونة. 1413 -1433 (01)، ص1421 وما بعدها، جامعة البليدة، البليدة، الجزائر.

الدفاع عن الإسلام، بما يثار حوله من شكوك، وما يتعرض له كتابه من هجوم...، وإنما تحدَّدت معاني هذه المصطلحات البلاغية في بيئة المتكلمين، والمتكلمون لم يكونوا بمعزل عن التيارات الفكرية الجديدة، بل إنهم درسوها، وعاشوا فيها، وشاركوا في إنمائها))[1]. ثم يقول: ((وإذا كان عبد القاهر، كما يقول مؤرخوه، والمترجمون له؛ كان متكلماً فيلسوفاً، فإن هذه النزعة الكلامية لم تكن أصيلة عنده، بل ملكت عليه منافذ الإحساس بالفكرة الأدبية، والمنزع المتفنن، وأغلب الظن أن البلاغيين في هذه الفترة كانوا يعدُّون القول في المجاز القرآني جزءاً من العقيدة، ولم يكن ثمت سبيل إلى البعد عن هذا البحث، وقد نادى الأشعري في القرن الرابع الهجري بضرورة الاستدلال، والنظر على صحة العقيدة، وتأكيدها، وتأصيل اتجاهاتها، بل إنه أسرف في الكلام عن إيمان المقلد، وتقليده))[2]. ويُضيف _أيضاً_ بأن الفلسفة ((عمَّقت القول في الإعجاز القرآني ونمَّته، ذلك لأن للفلسفة صلتها باللغة، التي تعبر عنها، ولا تستطيع أن تتمثل فكرة فلسفية، ما لم تكن لغتها متكافئة معها، من حيث الأداء، والتعبير))[3].

بعد اتساع رقعة الدولة الاسلامية، وظهور الاهتمام بقضية الإعجاز القرآني، ووجهه البلاغي، انتدب علماء الكلام أنفسهم للتصدِّي لهذه القضية، كون أن علم الكلام واحداً من أهم العلوم التي نشأت البلاغة على هامشها، وحرصوا على حذق فنون البيان، والتمرس بأساليب القول، وطرقه، حتى يتمكنوا من شرح عقائدهم الكلامية، والدفاع عنها، فظهرت عندهم الفلسفة، وعلم الجدل، والمنطق، ممَّا ساعد على ظهور التفكير البلاغي، حيث إن التفكير البلاغي من أشد الموضوعات التي دارت حول إعجاز القرآن، ومدى قابليته للتأويل؛ لأن الأدوات التي استخدمت في المحاجة، والإقناع، جُلُّها أدوات بلاغية بحتة، رُوعي فيها أسرار التراكيب، وخصائص اللغة، واختيار الألفاظ، ومراعاة المقام، وبناء العبارة، التي قد تحفل بالدلالات المتعددة، كما أن المتكلمين اعتمدوا في بيان إعجاز القرآن على أسلوب الموازنة بين النصوص المأثورة، والأسلوب القرآني، وهو منهج ينمي الحسَّ الفني، ويقوى ملكة التذوق الأدبي، كما استخدموا منهج التحليل الفني لآيات القرآن الكريم؛ لإبراز وجوه إعجازه البياني[4].

1- المدخل إلى البلاغة، ص93، 94.
2- المصدر نفسه، ص169.
3- المصدر نفسه، ص100.
4- أكبر، جنيد، وباشا، السيد أبو السلام (2017م). وجوه الإعجاز عند المتكلمين الرماني والخطابي نموذجاً. مجلة الدراسات الإسلامية والدينية، 51 -61 (2)، ص52 -54، جامعة هاري بور، هاري بور، باكستان.

**نظرية النظم:**

النظم من التأليف، من ضم شيءٍ إلى شيءٍ آخر، يقال: نَظَم اللؤلؤ، أي يَنظمه نَظْماً، ونِظَاماً[1]، فالمعنى اللغوي: ((هو ضم الشيء إلى الشيء، وتنسيقه على نسق واحد، كحبات اللؤلؤ المنتظمة في سلك))[2]. وهذا ما عبَّر عنه الجرجاني بقوله: ((تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسببٍ من بعض))[3]. وفي موضع آخر يقول: النظم هو أن ((تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه، وأصوله، وتعرف مناهجه التي نَهَجْت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلَّ بشيء منها))[4]، وبهذا فالنظم: هو ((ضم الكلمات حسب ما يقتضيه الحال، وفق التقليد المأثور عن العرب، باعتباره المقياس الحقيقي للبلاغة، وهو التأليف في الكلام؛ ليصبح حسناً مقبولاً))[5].

ونظرية النظم تعدُّ نظرية بلاغية نقدية، اشتهرت على يدي الجرجاني، وقد ورد مصطلح النظم في كتب كثير من النحاة، والبلاغيين، ومؤلفي كتب إعجاز القرآن قبل الجرجاني، إلا أنه لم يكن بلفظه، بل ورد بألفاظ مختلفة؛ فمثلاً ابن المقفع[6] (ت142هـ) يعدُّ من أقدم الكتب العربية التي أشارت إلى صياغة الكلام[7]، وتحدث سيبويه[8] (ت180هـ) عن معنى النظم، وائتلاف الكلام، وما يؤدي إلى صحته، وفساده، وحسنه، وقبحه[9]، وتحدَّث _أيضاً_ بشر بن المعتمر[10] (ت210هـ) بعبارات تفيد النظم في صحيفته[11].

1- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة نظم، ص1624.
2- الضامن، حاتم صالح (1979م). نظرية النظم تاريخ وتطور. الموسوعة الصغيرة، (47) ص3، 4، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العراق.
3- دلائل الإعجاز، ص7.
4- المصدر نفسه، ص60.
5- دبيش، وفاء (2020م). محاضرات في نظرية النظم. جامعة 8 ماي 1945م، قالمه، الجزائر، ص6.
6- هو عبد الله ابن المقفع، من بلغاء العرب، وكان مجوسيّاً ثم أسلم، صاحب كتاب اليتيمة، وعرَّب كليلة ودمنة. ابن حجر، لسان الميزان، 3/ 366.
7- الأدب الصغير (دون). مصر (تحقيق: وائل خلف)، الإسكندرية: دار ابن القيم، ص22.
8- هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب سيبويه، كان عالماً بالنحو، أخذ عن الخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأخفش الأكبر، وغيرهم، ألَّف في النحو مؤلف باسم الكتاب، فاشتهر كتابه، يقول الجاحظ عنه: لم يكتب الناس في النحو كتاباً مثله. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/ 463.
9- الكتاب (ط3، 1988م). مصر (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1/ 25، 26.
10- هو أبو سخل بشر بن المعتمر الهلالي، من كبار المعتزلة في بغداد، من مصنفاته: أربعين ألف بيت في الرد على المخالفين. المرتضى، طبقات المعتزلة، ص52.
11- الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 30.

وهناك من تناول هذا المصطلح من غير العرب، فأرسطو[1] (Aristoteles) (ت322 ق م) تحدث عن أقسام الكلمة، والفروق بين أقسامها، والمقاطع، والحروف، والأصوات في البلاغة، كما تحدَّث عن مراعاة الروابط بين الجمل، والأسلوب، وحذف أدوات الفصل، والوصل، والتكرار؛ وبهذا فقد اتَّخذ أرسطو هذه الموضوعات أساساً في دراسته للأساليب، والتمييز بينها[2]، ويمكن تقريباً لمعنى النظم في المفهوم المتداول في اللسانيات الحديثة بأنه الأسلوب.

ويقول السيد خليل عن أصل هذه النظرية: ((الذي أراه أن هذه النظرية هندية خالصة، استعيرت من الهنود لتكون وسيلة العرب إلى بيان إعجاز القرآن، والكشف عن خصائص أسلوبه المعجز، ولعل ممَّا يؤيد ذلك، اتفاقهم وما قال به عبد القاهر...، عن النظم، وصلته بمعاني النحو، وأن الإعجاز الأدبي، إنما يحدث نتيجة لائتلاف هذه المعاني، وتساوقها، ائتلافاً يهيئ لخصائص تكسب الكلام أصالة أدبية، يتسامى بها عن مألوف الحديث))[3]، وهذا الرأي منتقد من وجهَيْن: أولهما: أن ذلك التشابه المزعوم بين كتاب الهندوسي، والقرآن؛ مجرد ادِّعاء أتباع ذلك الكتاب، بأن البشر يعجزون عن مثله. والوجه الآخر: أن نظرية النظم مبنية على دقة الأسلوب القرآني، وسجام تراكيبه، وعذوبة أسلوبه، فهو إعجاز ذاتي في هذا الكتاب. ثم يقول السيد خليل في موضع آخر عن هذه النظرية: ((وإنما هي مزاج من يوناني، وهندي، وعربي...، ولا جدال في أن الهنود كانوا أسبق أولئك الدارسين إلى الكلام عن نظرية النظم؛ لارتباطها عندهم بكتاب ديني، هو الفيدا...، [وأن العلماء دهشوا] حين رأوا تقدم الهنود في أمثال هذه الدراسات، التي تُعنى بالنظم، وأصوله، واللغة، ودلالاتها، ثم تطور هذه الدلالة، وحياة الألفاظ، وما تعرضت له من إحياء لبعضها، أو إماتة له))[4]، ويضيف بأن العرب تأثَّروا كذلك بكتاب فن الشعر، والخطابة لأرسطو، وأن العرب ((استطاعوا أن يقيموا لأنفسهم نظرية في النظم، تعتمد على طبيعة العربية، وإعرابها، وما فيها من تنكير، وتعريف، واشتقاق، وجمود))[5]. والصحيح أن المفسرين البيانيِّين من المسلمين، انطلقوا من تلمسهم قوة بيان القرآن، لا

1- هو أرسطوطاليس بن نيقوماخس الفيثاغوري الجهراشني، اختُصر اسمه بعد التعريب إلى أرسطو، تلميذ أفلاطون، وإليه انتهت فلسفة اليونانيين، وهو خاتمة حكمائهم، ولقِّب بصانع المنطق، له مؤلفات عديدة، فكتبه في العلوم التعليمية، كتابه في المناظر، وفي الخطوط، وفي الحيل. القفطي، أبو الحسن حمال الدين علي بن يوسف (2005م). أخبار العلماء بأخيار الحكماء. لبنان (تحقيق: إبراهيم شمس الدين)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص28، 29.

2- الضامن، نظرية النظم، ص5.

3- نشأة التفسير، 92، 93.

4- المدخل إلى البلاغة، ص6

5- دراسات في القرآن، ص159.

أنهم أدركوا إعجازه، ونظَّروا له، بناء نظريات هندية، أو فارسية، أو يونانية، وتلك دعوى روَّج لها المستشرقون، وتأثر بهم السيد خليل. ويضيف _أيضاً_ بأن ((الباقلاني قد امتاز بين المتكلمين الإسلاميين بالاتصال بالفلسفة الشرقية، والتأثر بها...، وقد عرفت مكانته في علم الكلام، والعقائد...، وعرف فيما عرف من آثار هؤلاء القوم، نظرية النظم، إذ كانت هذه النظرية قد اكتسبت عندهم لوناً دينيّاً، ربطوا به بين الألفاظ، والأسرار الدينية))[1]، وقد خُفِي عن السيد خليل أن يفرق بين نوعين من الكلام: كلام لا يفهم فهو بحاجة إلى شرح؛ لأنه يشبه الألغاز، وكلام يُفهم لأول وهلة، ويسحر بيانه الألباب، والمشاعر، كما خُفِي عليه أن خصائص العربية، وبلوغها أوْجاً في الرفعة، والبيان أمور لم تكن لغيرها من اللغات، وجاء القرآن بأسلوبه، وروعته البيانية، وكل ما فعله المتأخرون، إنما هو البحث عن سرٍّ ذلك، وسببه ومقتضياته، مستشهدين بما للعرب من أقوال في جاهليتهم[2].

ومسألة من كان له السبق في الحديث عن النظم بمعناه الدقيق، مسالة خلافية، فأحد الباحثين يرى أن الخطابي أول من تحدَّث عن النظم، حيث بيَّن أن الكلام البليغ يقوم على ثلاثة أشياء: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم؛ حين قال: ((إن القرآن إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف، مضمناً أصح المعاني))[3]، وهذا القول بنى عليه من بَعَدهُ كالقاضي عبد الجبار، والجرجاني[4]، فقد كان القاضي عبد الجبار واضحاً في تناوله للنظم، حيث أظهر هذه الفكرة في كتابه المغني، وعقد فصلين ، الأول عرض فيه رأي أستاذه في الفصاحة التي يُفضِّل بها الكلام بعضه على بعض، والثاني عرض فيه رأيه في التفاضل في فصاحة الكلام[5]، وهذا الرأي ذهب إليه السيد خليل، بقوله: ((ثم ظهر عبد الجبار _القاضي المعتزلي_ فخصَّص جزءاً من كتابه المغني في العدل، والتوحيد للإعجاز القرآني، وقد أرهص الرجل بفكرة النظم، التي فصَّل القول فيها فيما بعد عبد القاهر الجرجاني))[6]. وإن محمد الواسطي كان له السبق في الحديث عن النظم، وذلك من خلال عنوان كتابه إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه، وأن الجرجاني _الذي اشتُهر بهذه النظرية_ شرح كتابه مرتين، إلا أن هذه الشروح مفقودة.

1- نشأة التفسير، ص93، 94.
2- فضل عباس، التفسير والمفسرون، 1/ 460.
3- بيان إعجاز القرآن، ص27.
4- الأشقر، الدراسات الأدبية، ص13.
5- الضامن، نظرية النظم، ص20، 21.
6- دراسات في القرآن، ص151.

وبالرغم من أن السيد خليل ذهب إلى أن القاضي عبد الجبار كان له السبق في الحديث عن النظم، إلا ((أن ما عرض له عبد الجبار لا يصل في دقته، وأدبيته إلى المستوى الذي وصل إليه عبد القاهر، فإن النزعة الكلامية، والأسلوب الجدلي، كانا يسيطران على القاضي عبد الجبار، سيطرة يذهب معها الإحساس باللغة، وطاقاتها في التعبير، والبيان، إلى جانب أنه عرض للإعجاز على أنه جزء من العقيدة الدينية، أما عبد القاهر، فإنه عرض له على أنه قضية من قضايا الفن، وأصل من أصوله الرفيعة، التي يسمو بها على بقية الفنون، مهما تعددت ألوانها، وتباينت ظلالها، والجديد عن عبد القاهر أنه نظر إلى اللغة نظرة إحاطة، فلم يقصر نشاطه على جانب من جوانبها دون الآخر، وإنما نظر إليها على أنها كل، لا يمكن فصل جزء منه عن الآخر))[1]، ويضيف السيد خليل أن ((التناول الدقيق لنظرية النظم موصولة الأسباب باللغة من جهاتها المختلفة، عُدَّ بها عبد القاهر واضع علم البلاغة، والمؤسس لها، ويظهر أن هذا الاعتبار مردُّه فيما نعتقد إلى أن عبد القاهر كان أول من وضع نظرية متكاملة في البلاغة، أمَّا من سواه من السابقين عليه، فلم تكن بحوثهم فيها غير جزئيات مشتتة، لا يكاد تؤلف بينها نظام، ولا تصل بين أجزائها وحدة، بلغت من الدقة، والأصالة ما بلغته عند عبد القاهر، ولقد كان لعمله هذا أثره فيمن جاء بعده))[2].

وقول السيد خليل في نقد القاضي عبد الجبار لا يمكن التسليم به؛ لأنه مهما كانت مواقفه في التنظير بنظرية النظم، فقد أفصح عنها، بما يلام بين اللفظ والمعنى، وأنهما ممتزجان بصورة لا يمكن فيها فصل أحدهما عن الآخر، كلحمة الثوب ونسجه، وأن ما قام به الجرجاني هو تدوين لنظرية النظم، وليس تأسيساً لها.

يقول السيد خليل عن النظم عند الباقلاني: ((ونحن إذا تلمَّسنا أصول البحث البلاغي عند الباقلاني، وقارنا بينه وبين غيره من سابقيه، وجدناه يتسم بسمات خاصة محدَّدة، إذ يكشف فيه عن وجوه إعجاز القرآن، ويحاول في بيان ذلك، أن يقارن بين صنيع القرآن، وبين الصور الأدبية الممتازة، التي عرفها العرب في الجاهلية والإسلام...، كما أنه تكلم عن النظم، وحاول أن يُحدِّده، وأن يبيِّن عن الأصول التي يستند إليها، حتى يكون معجزاً، يفوق الطاقة الإنسانية المتأدبة))[3].
ويرى الباقلاني أن القرآن الكريم معجز من ثلاثة أوجه، ((والوجه الثالث، أنه بديع النظم، عجيب

1- المدخل إلى البلاغة، ص124.
2- المصدر نفسه، ص128.
3- نشأة التفسير، ص93.

التأليف، متناءٍ في البلاغة إلى الحدِّ الذي يعلم عجز الخلق عنه))[1]، ثم يُبيِّن هذا الوجه بقوله: إن ((نظمه المتضمِّن للإعجاز وجوه: منها ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهِهِ، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد))[2]، ومع حديث الباقلاني عن النظم، إلا أنه كان محلّاً للنقد من قبل كثير من الباحثين، يقول شوقي ضيف: إن ((تفسير نظريته في الإعجاز القرآني على هذا النحو المجمل، ما يدل دلالة واضحة على أنه لم يستطع تفسير الإعجاز القرآني، من حيث نظمه تفسيراً مفصلاً دقيقاً على الرغم من إطنابه))[3]، بالرغم من أن الجانب البلاغي من الإعجاز عنده يقوم على فكرة النظم، فإنه لم يوضح ماذا يريد بفكرة النظم، فظلت الفكرة غامضة، غير محددة، مع أنه تحدَّث عن خصائص الأسلوب غير القرآني، أكثر ممَّا تحدث عن الأسلوب القرآني ذاته[4].

أفاض السيد خليل في حديثه عن نظرية النظم عند الجرجاني، وهذا راجع لكونه ((يمثل نهاية الطريق بعد أربعة قرون، شهد فيها الفكر الاسلامي أنواعاً من الصراع الفني، سواء في الصورة، أم في الفكرة والمضمون))[5]. ويضيف بأنه ((دار النقد الأدبي العربي في هذا المجال، وتعدَّدت وجهات النظر فيه، وجاء عبد القاهر الجرجاني، فَبَحَثه من جميع وجوهه، وكان أهم ما وصل إليه في ذلك، تحديد الأصول العامة التي ينهض عليها النظم...، ولقد كان التحليل اللغوي الذي كشف به عن طاقات العربية، من أهم سمات منهجه، ودقائقه فيه))[6]، ويتحدث عن كتابه دلائل الإعجاز، بقوله: ((وهو الكتاب الذي تولَّى شرح هذه النظرية، ووصلها بطبيعة العربية، وطرائفها في بناء الأسلوب، وهندسة العبارة))[7]، حيث ((استطاع... أن يضع أيدينا على نظرية متكاملة في النظم، لم يتح لأحد من قبله أن يتناولها بهذه الصورة الواضحة، وبهذه الإفاضة المفصلة))[8].

ويبيّن أن الغرض من هذه النظرية، أن ((تتلاقى الكلمات في النطق، مترسمة خطى المعاني، القائمة في النفس، والتي يريد المرء أداءها إلى غيره؛ لقصد يتحراه، وغاية يهدف إليها))[9]. كما

1- إعجاز القرآن، ص69.
2- المصدر نفسه، ص69.
3- البلاغة تطور وتاريخ، ص109.
4- درويش، أحمد (دون). دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث. مصر، القاهرة: دار غريب، ص93.
5- المدخل إلى البلاغة، ص60.
6- دراسات في القرآن، ص60.
7- المصدر نفسه، ص151.
8- المدخل إلى البلاغة، ص124.
9- المصدر نفسه، ص175.

يبيّن فائدة منهج الجرجاني في هذه النظرية: ((بأنه يعتمد على استغلال طاقات اللغة المختلفة، والاستفادة بها في الخلق الأدبي، وأن عملية الخلق نفسها تتمثل في التفنن، والحصافة، والأصالة في استغلال هذه الطاقة))[1].

ومن أمثلة ما ذكره الجرجاني في بيان إعجاز القرآن بالنظم، قوله: ((وهل تشكُّ إذا فكرت في قوله _تعالى_: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2]، فتجلَّى لك منها الإعجاز، وبَهَرك الذي ترى، وتسمع، أنك لم تجد ما وجدت من المزيَّة الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وإن لم يعرض لها الحسن والشرف، إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا الى أن تستقر بها الى آخرها، وأن الفضل تَنَاتُج ما بينها، وحصل من مجموعها؟ إن شَكَكْت، فتأمَّل، هل ترى لفظة منها بحيث لو أُخذت من بين أقرانها وأفردت؛ لأدَّت من الفصاحة ما تؤدِّيه وهي في مكانها من الآية؟ قل: ﴿ٱبۡلَعِي﴾، واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها، وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها))[3].

يتحدث السيد خليل عن الإعجاز وعلاقته بنظرية النظم، بقوله: ((إن قضية الاعجاز، ترتبط دائما بكتاب...، ولا سبيل إلى بيان أسباب هذا الإعجاز إلا بدراسات واسعة، تتناول كل ما يتعلق بهذا الكتاب من ناحية الفكرة وعرضها، وألفاظه، ونظمها، وما انفرد به من أساليب لم يألفها أهله))[4]. ويقول السيد خليل: ((أحدث القرآن هزة في صياغة هذا البيان، نظريات لها أصولها، ومقوماتها، وكيف استطاع المستنبطون لأصول هذه النظريات أن يعقموا بحثهم؟ وأن يصلوه بالحياة الأدبية، والفنية بعامة، فلم تعد النظرية الأدبية محدودة في إطار البحث في الإعجاز، وبيان خصائصه، ومشخصاته، وإنما تجاوزته إلى صناعة الأدب نفسها؛ لأنه في جملته تصوير للحياة، ومحاكاة لها، وهو في الوقت نفسه مرآة يرى الناظر فيها صور الحياة الإنسانية، بما فيها من خير، وشر، وما تحدثه في تغييرها وتطويرها المعارف، والثقافات والآثار الأدبية، والفنية، التي اتصل

1- المصدر نفسه، ص60.
2- هود: 44.
3- دلائل الإعجاز، ص39، 40.
4- المدخل إلى البلاغة، ص193.

به العرب فيما بعد، وكان لها صداها في تطوير هذه النظرية، وإمدادها بغذاء جديد، لم تظفر به من قبل))[1].

إن بلاغة القرآن الكريم ترجع إلى النظم، فهو وجه من أوجه إعجاز القرآن، وهو المرآة التي تعكس وجوه البيان، والمعاني، والبديع، يقول الزمخشري: النظم ((هو أمر إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر))[2]. فالنظم القرآني ((في كل شأن يتناوله من شئون القول، يتخير له أشرف المواد، وأمسَّها رحماً بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها، الذي هو أحق بها، وهي أحق به، بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين، وقراره المكين...، فهو المثل الأعلى في صناعة البيان))[3].

ويقول السيد خليل عن الجرجاني: أنه ((عرض [للإعجاز] له على أنه قضية من قضايا الفن، وأصل من أصوله الرفيعة، التي يسمو بها على بقية الفنون، مهما تعددت ألوانها، وتباينت ظلالها))[4]. ويقول الجرجاني عن ذلك: ((أنه معلوم لكل من نظر، أن الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق لسان، لا تختصُّ بواحد دون آخر، وأنها إنما تختصُّ إذا توخَّى فيها النظم، وإذا كان كذلك، كان من رفع النظم من البين، وجعل الإعجاز بجملته في سهولة الحروف، وجريانها، جاعلاً له فيما لا يصح إضافته إلى الله _تعالى_))[5].

يُبيِّن السيد خليل مكانة النحو عند الجرجاني في نظريته، فيقول: ((ولأن النحو أصَّل الأسس التي تنهض عليها نظرية النظم، يدافع عنه، ويمكِّن له، ويبين عن خصائصه، ويكشف عن آثاره في الصياغة، وهنا يربط الرجل بين النحو، وبين الفكرة في حسن عرضها، والوفاء بها، فالنحو عند عبد القاهر غير ذاك النحو عند النحاة، هو الفيصل بين المعاني، والمعين على استخراجها، والمعيار الذي لا يعرف صحيح من سقيم، حتى يرجع إليه))[6]. فقد أخرج الجرجاني النحو من نطاق شكليته، وجفافه، وسما به فوق الخلافات، والتأويلات حول البناء، والإعراب، فأخضعه لفكرة

1- المصدر نفسه، ص159.
2- الكشاف، 3/ 63.
3- درَّاز، محمد بن عبد الله (2005م). النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم. سوريا، دمشق: دار القلم، ص121.
4- المدخل إلى البلاغة، ص124.
5- دلائل الإعجاز، ص301.
6- دراسات في القرآن، ص61.

النظم[1]؛ حيث يقول: ((اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه، وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تتخلَّ بشيء منها))[2]، وفرَّق بين النحو المرتبط بالقواعد الشكلية من رفع ونصب وغير ذلك، وبين ما يسمَّى بالبلاغة النحوية، أو النحو البلاغي، فهي مرحلة ثانية، تعتمد على المرحلة الأولى، وتتجاوزها؛ للوصول إلى أحسن نظم، ينقل صورة كاملة من عقل المنشئ للقول إلى عقل المتلقي، فهي معانٍ ذهنية، ينجزها ذهن المتكلم عند نظم الجملة؛ لربط الكلم، وتحديد العلاقات فيما بينها[3]، ويقول الجرجاني عن هذا الفرق: ((لو كان النظم في معاني النحو، لكان البدوي، الذي لم يسمع بالنحو _قط_، ولم يعرف المبتدأ، والخبر، وشيئاً ممَّا يذكرونه، لا يتأتَّى له نظم كلام، وإنَّا لنراه يأتي في كلامه بنظم، لا يحسنه المتقدم في علم النحو))[4].

ويقول السيد خليل إن قضية الإعجاز: ((وجَّهت الباحثين قديماً، وحديثاً إلى نظرية النظم، وما كان لها من أثر ملحوظ في تطور البحث البلاغي))[5]. كما أن ((البحث البلاغي، عاش في بيئتين مختلفتين، اعتقاداً، ومنهجاً، وهما البيئة الاعتزالية، ثم البيئة المتسننة، وأن البيئة الأولى كانت عوناً على التجدد المطَّرِد...، وأن البيئة المتسننة كانت محافظة، تميل إلى الاتباع، لا إلى الابتداع، ولقد قام الدرس البلاغي في هاتين البيئتين على أصول مدروسة، وقواعد محكمة، تستمد وجودها من مناهجهما في التفكير، وطرائقهما في التفسير، واتجاههما في الاعتقاد، وبهذا نستطيع أن تفسر بعض اللمحات الفنية التي نادى بها زعماء الفن القولي في هاتين البيئتين))[6].

إن دراسة أسلوب القرآن، ونظمه يعتمد على البلاغة، والبلاغة تعمد إلى الشاهد القرآني، لتستعين به في توضيح الظواهر اللغوية، وتفسيرها، وتثبيتها في الذهن؛ لتُبيّن أوجه هذا الإعجاز، فالبلاغة القرآنية سخَّرت ذاتها، وذلَّلت علومها لدراسة الإعجاز القرآني، وهذا التسخير كان سبباً في نضجها، وتطورها، فمعظم الدراسات البلاغية التي كانت ذات أثر في إبراز مفهوم البلاغة، وصياغة نظرياتها، إنما هي من الدراسات التي نَمَت في أكناف الإعجاز، أو في الطريق إليه،

1- الضامن، نظرية النظم، ص47.
2- دلائل الإعجاز، ص60.
3- سويقات، نظرية النظم وتطبيقاتها في تفسير الكشاف للزمخشري، ص49، 50، 51.
4- دلائل الإعجاز، ص266.
5- دراسات في القرآن، ص13.
6- المدخل إلى البلاغة، ص169، 170.

فحركات التأليف وُلدت في أحضان النص القرآني[1]، إضافة إلى أن كلتي البيئتين كان لهما الأثر في إثراء الدرس البلاغي، وإن كانت كل بيئة تنطلق من معتقداتهم، العقدية والمذهبية، إلا أنهم أرسوا أسس البلاغة، وتعمَّقوا في نظم القرآن، وتأليفه، ودلالات ألفاظه، فيقول الجاحظ عن المعتزلة: إن ((كبار المتكلمين ورؤساء النظارين، كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تخيَّرُوا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقُّوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكلِ خلفٍ، وقدوة لكل تابع))[2].

يربط السيد خليل بين الولاء، والاهتمام بالدرس البلاغي، وأن أغلب من كانت أصولهم من الولاء لهم اهتمام بالدرس البلاغي؛ حيث يقول: ((ولا نزاع في أن أغلب الذين عَنُوا بالدرس البلاغي، كانوا من الموالي، ولهؤلاء صلتهم بماضي هذه البيئات، التي عاش فيها أسلافهم، فإن طبيعة المواريث العقلية، تحدث آثارها في منهجية التفكير، عند كل فرد له صلة بها، فإذا نحن نظرنا إلى عبد القاهر الجرجاني...، أو الزمخشري، أو سواهم، ممن تركوا آثاراً في الدرس البلاغي، وجدنا أن أولئك جميعاً لهم أصولهم في الولاء، وأن هذا الولاء أكسبهم القدرة على التحليل، والتركيب، والبحث في طبيعة اللغة، ووظيفتها، ودلالاتها، وعمل المجتمع في تطور هذه الدلالة، حتى تلائم تلك النقلات الكثيرة، التي يحدثها سيراً لزمن في حياته، التي يظهر أثرها واضحاً على اللغة، إذ إنها الأداة التصويرية، التي كان يتخذها مستعملوها من الأدباء، والعلماء، أداة تطوير حياة ذلك المجتمع أدبيّاً، وعلميّاً))[3]. ومن خلال هذا الربط الذي تحدث عنه السيد خليل، يحاول أن يصل إلى أن الدرس البلاغي تأثر بالبلاغة في الأمم السابقة، وهذا كثيراً ما يلجأ إليه لمحاولة الربط بين العلوم الإسلامية وعلوم الأمم السابقة، حيث يقول: ((ولأن المفسرين أداروا دراساتهم حول النص القرآني، ولأن الدرس البلاغي تركَّز حول بيان وجوه إعجاز القرآن، فقد كان عملهم من بين المصادر التي اعتمد عليها الدرس البلاغي...، فإن هذه البلاغة عملت فيها عوامل كثيرة منها: ما هو وافد على البيئة العربية، نتيجة احتكاكها بغيرها من البيئات التي فتحها المسلمون))[4]. ويقول: ((ويبدو أن أثر البلاغة الهندية كان في البلاغة الكلامية أقوى، ما دامت هذه البلاغة تعيش لخدمة الإعجاز القرآني...، ولعلَّ هذه القولة التي أطلقها الجاحظ في القرن الثالث، التي يُقرّر فيها أن

1- قاسم، قضية الإعجاز في بيئة المعتزلة، ص1422.
2- البيان والتبيين، 1/ 131.
3- المدخل إلى البلاغة، ص6، 7.
4- المصدر نفسه، ص5.

المعاني مطروحة في الطريق، وإنما يتفاضل الناس في النظم، قولة هندية خالصة، تؤيد أن الإعجاز الأدبي إنما يكون في النظم وحده))[1].

يقول السيد خليل عن رأي الجاحظ في مسألة الخلاف بين اللفظ، والمعنى، بأنه يرى ((أن البلاغة، والتفاضل فيها، إنما يعتمد على الألفاظ، دون المعاني؛ ذلك لأن المعاني متاع مشاع بين الناس جميعاً، أما الألفاظ فليس لها هذا الشيوع، ويحتاج الأديب إلى قدرة خاصة تُمكِّنه من استغلالها، واستعمالها، والحسن، والقبح اللذان هما أساس المفاضلة بين الألفاظ، والإيثار لبعضها على بعض، من الصفات الذاتية لهذه الألفاظ))[2]. ثم يقول عن رأي الجرجاني بأنه يرى ((أن الحسن، والقبح ليسا من الصفات الذاتية، وإنما هما صفتان تعرضان لها، يضفيهما عليهما النظم))[3].

ومسألة أن الجاحظ يميل إلى الاهتمام بالألفاظ، دون المعاني، هي مسألة أخطأ فيها كثير من الباحثين[4]، ومن بينهم السيد خليل، حينما قال الجاحظ: ((والمعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي، والعربي، والبدوي، والقروي، والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتَخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السُّبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير))[5]. ففهموا من كلامه أنه يهتم باللفظ، ويهمل المعنى، لكن الحقيقة أنه يهتم بالمعني، كما يهتم باللفظ، خصوصاً عندما قال: ((فإنما الشعر صناعة، وضرب من النَّسج، وجنس من التصوير)). أما بالنسبة لرأي الجرجاني، فالحسن عنده يَرتقي كلما كان النظم أكثر صواباً، والنظم متوقف على العلم بمواضع الألفاظ، والألفاظ متوقفة على حسن تخيُّرها، وموضعها[6]؛ حيث يقول: ((إذا كان النظم سويّاً، والتأليف مستقيماً، كان وصول المعنى إلى قلبك، تِلْوَ وصول اللفظ إلى سمعك؛ وإذا كان على خلاف ما ينبغي، وصل اللفظ إلى السمع، وبقيتَ في المعنى تطلُبُه، وتتعبُ فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك، صار إلى التعقيد، الذي قالوا إنه يستهلك المعنى))[7].

1- نشأة التفسير، ص94.
2- المدخل إلى البلاغة، ص170.
3- المصدر نفسه، ص170.
4- الضامن، نظرية النظم، ص34.
5- الحيوان، 3/ 67.
6- حمايي، أحمد (1998م). نظريات الإعجاز القرآني. مصر، القاهرة: مكتبة وهبة، ص49، 51.
7- دلائل الإعجاز، ص178.

وقد أنكر الجرجاني على من أسرف في تعظيم الألفاظ، فالألفاظ عنده هي رموز للمعاني المفردة، وليست للدلالة على حقيقته، فهي ليس لها مزية وهي منفردة، وإنما تختص إذا توخَّى فيها النظم[1]؛ حيث قال: ((واعلم أنك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحداً، وهو ظنُّهم الذي ظنُّوه في اللفظ، وجَعْلُهم الأوصاف التي تجري عليه كلَّها، أوصافاً له في نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتَرْكُهم أن يميّزُوا بين ما كان وصفاً له في نفسه، وبين ما كانوا قد أكسبوه إيَّاه؛ من أجل أمر عَرَض في معناه))[2]. ((فالألفاظ المفردة...، لم تُوضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضمَّ بعضها إلى بعض، فيُعرف فيما بينها فوائد))[3]، ((والألفاظ لا تفيد حتى تؤلَّف ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعمَد بها إلى وجه دون وجه من التركيب، والترتيب...، وفي ثبوت هذا الأصل ما تَعْلم به أن المعنى...، هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة))[4]، ويقول السيد خليل عن اللفظة عند الجرجاني: ((هي اللبنة الأولى في العمل الفني الأدبي...، والألفاظ بأفرادها لا تسمو على أخرى، ولا تفضلها...، وإنما يحدث ذلك الفرق حين ينظر إليها في نظم تكاملت أسبابه، وتضامنت أجزاؤه، واجتمعت أطرافه))[5].

والبلاغة، والفصاحة، وما يجري في طريقهما عند الجرجاني، هي أوصاف راجعة إلى المعاني، وما يدلُّ عليه اللفظ[6]، فيقول: ((إن الفصاحة، والبلاغة، وتخيُّر اللفظ، عبارة عن خصائص، ووجوه، تكون معاني الكلام عليها، وعن زيادات تحدث في أصول المعاني))[7]. وهذا ما سمَّاه معنى المعنى، ومفهوم المعنى، ومعنى المعنى عنده: بأن المعنى ((المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر))[8].

وفي هذا يقول السيد خليل: ((إن النظم يعتمد على أمرين: المعنى، ومعنى المعنى، أو بعبارة أكثر وضوحاً، المعنى الأول، والمعنى الثاني، وأن التفاضل بين منتجي الأدب، إنما يتحدد في دقة استعمال المعاني الثانية؛ عن طريق النظم، وبناء الأسلوب))[9]. وقوله باعتماد النظم على المعنى،

1- الضامن، نظرية النظم، ص39، 42، 43.
2- دلائل الإعجاز، ص255.
3- المصدر نفسه، ص353.
4- أسرار البلاغة (دون). مصر، القاهرة: مطبعة المدني، ص4، 5.
5- دراسات في القرآن، ص61.
6- الضامن، نظرية النظم، ص44.
7- دلائل الإعجاز، ص171.
8- المصدر نفسه، ص173.
9- دراسات في القرآن، ص154.

وأن المعنى جزء منه، فليس مفهومه التام، حيث إن النظم يعمُّ جمالية الأسلوب بالمفردات، والتراكيب من وجوه كثيرة، ثم يقول السيد خليل: ((فالمعاني الأولى يُحدِّدُها الاستعمال اللغوي، أو بعبارة أخرى يُحدِّدها المعجم، ويكشف عن أوليتها))[1]. ((وقد حصر عبد القاهر الوسائل التي تؤدي هذه الدلالات الثانية، بالكناية، والاستعارة، والتمثيل، أو الاستعارة التمثيلية...، ووصل كل أولئك بالنظم، وعرض لأنواع الاستعارة))[2]، فقد جعل سرَّ الإعجاز في جميع هذه الوسائل تحت مسمَّى النظم، ولم يحصره في أحدها؛ لأن أحد هذه الوسائل لا تملك القدرة على أن تشمل الإعجاز في جميع القرآن[3].

وينتقد الجرجاني بعض المفسرين من عدم إدراكهم للمعاني الثانية، مع أن هناك ألفاظاً وضعت على المجاز، والتمثيل، فيقول: ((ومن عادة قوم ممَّن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يوهموا أبداً في الألفاظ الموضوعة على المجاز، والتمثيل، أنها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويُبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم، والسامع منهم العلم بموضع البلاغة، وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به))[4]. ويُبيِّن السيد خليل سبب هذا الانتقاد، بقوله: ((إن عبد القاهر عاش في القرن الخامس، وهو الذي شهد تحولاً أخَّر مجرى الحياة، والفن؛ نتيجة لما أصاب الدولة العباسية من تفكك، وانقسام، وما نتج عن ذلك من ظهور بيئات أخرى، كل منها يحتضن مذهباً خاصّاً، أو يدين بفكرة معينة...، فإن أمثال هذه الاهتزازات التي أصابت المجتمع الإسلامي...، قد حدثت _أيضاً_ في الفكر الإسلامي...، وإذا كان عبد القاهر أشعريّاً في الاعتقاد، فإنه كان يرى أن هذه الاشعرية، ينبغي أن لا تقف عند ظاهر النص، بل لا بدَّ من فهمهما على هدى من اللغة، مع مراعاة التنزيه في الاعتقاد...، ومن هنا يشير عبد القاهر إلى أن التأويل هو الأصل، أو المعاني الثانية هي ما ينبغي أن يسعى إلى الوصول إليه الشاعر، أو الأديب، أو المفسر، على ألا يُغْفِل المعنى النحوي؛ لأنه أساس المعاني الثانية التي يطمع كل منهم في الوصول إليها))[5].

1- المدخل إلى البلاغة، ص171.
2- المصدر نفسه، ص185.
3- حماني، نظريات الإعجاز القرآني، ص53.
4- دلائل الإعجاز، ص199.
5- المدخل إلى البلاغة، ص186، 187.

وربط السيد خليل بين المعاني عند الجرجاني، وعند البلاغيين، والأصوليين، حيث قال: ((والبلاغيون يفرّقُون بين المعاني الأولى، والمعاني الثانية، بأن الأولى دلالات اللغة قبل أن تتطور...، أمَّا الأصوليون فيقدِّرون هم الآخرون هذا التطور، ويحاولون أن يفصلوا بين المعاني الأولى، والثانية...، وقد اتفق أولئك جميعاً على أن يسمُّوا المعنى الأول بالظاهر، والمعنى الثاني خلاف الظاهر))[1]، ويُرجِع سبب تفريق البلاغيين، والأصوليين ((بين الظاهر، وخلاف الظاهر، إدراكهم لطبيعة اللغة...، وما تقتضيه من تعديل، أو تغيير في مجرى التعبير الطبيعي، فالأمر مثلاً في أصل دلالاته، طلب الفعل على وجه الامتثال، المؤدي إلى إنجاز المأمور به، فإذا احتفت به ظروف، قضت أن يخرج عن معناه الأول، استُعمل الأمر على وجه آخر من الوجوه، التي تلائم هذه الظروف))[2].

يتحدث السيد خليل عن النظم، وعلاقته بالفكر، فيقول: ((إن النظم عند عبد القاهر لا يكاد يقف عند حدِّ رصف الكلمات، ورعاية جرسها، وائتلافه، وإنما يعالج إلى هذا كله، قضية الفكر، والمعاني التي تدور فيه، وكيف يستطيع الأديب البارع، أن يؤلف هذه المعاني على نحو فريد، لم يسبق إليه))[3]، ويقول _أيضاً_: ((إن النظم صنعة يستعان عليها بالفكرة، وتستخرج بالرؤية...، ثم ينتقل إلى أن الفكر لا يلتبس بالفكر، وإنما يلتبس باللفظ))[4].

إن قضية النظم، وعلاقته بالفكر عند الجرجاني، تُعالج على أساس المتكلم، لا على أساس المتلقي، فيقول الجرجاني: ((إن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام، والمؤلّف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه، لا مع السامع))[5]. إلا أن أحد الباحثين انتقد الجرجاني في عدم مراعاته لقيمة المتلقي، بالرغم من أن النظم متعلق بمسألة الإعجاز، ومدى تأثيره على السامع، فالعملية الكلامية في مثل هذه الأحوال، متوقفة على الملقي، والمتلقي، فالملقي لا بد أن يكون كلامه بليغاً، والمتلقي يلزمه القدرة على السماع، والفهم[6].

1- المصدر نفسه، ص171.
2- المصدر نفسه، ص172.
3- المصدر نفسه، ص193.
4- دراسات في القرآن، ص62.
5- دلائل الإعجاز، ص265.
6- حماني، نظريات الإعجاز القرآني، ص58.

يقول السيد خليل: ((ولا جدال في أن صلب النظرية الأدبية، هو التمثيل الذي درسه المعتزلة، وتوسَّعُوا فيه، وقد بنى عبد القاهر نظريته في النظم على أساس من هذا التمثيل))[1]. ويقول عن الزمخشري: ((والجديد عند هذا الرجل في تطبيق النظم على النص القرآني، دعوته إلى التمثيل، ويفيض الزمخشري في تطبيق الاستعارة التمثيلية، وتطبيقها على النص))[2]. فلم يفرق اللغويون بين التشبيه، والتمثيل؛ ومن بينهم الزمخشري، إلا أن الجرجاني استطاع أن يفرق بينهما، ويضع حدّاً فاصلاً بينهما، فذكر أن الشيئين إذا شُبِّه أحدهما بالآخر، كانا على ضربين: أحدهما؛ أن يكون بيان الشَّبه من جهة أمر بيّن، لا يحتاج إلى تأوُّل، فهذا هو التشبيه، والآخر: أن يكون بيان الشَّبه، يحتاج إلى ضرب من التأوُّل، فهذا هو التمثيل[3]، أما الاستعارة التمثيلية؛ فهي القسم الثالث من الاستعارة التصريحية، وعند بعضهم تسمى بالمجاز المركب، وهو ((اللفظ المركب، المستعمل فيما شُبِّه بمعناه الأصلي، تشبيه التمثيل؛ للمبالغة في التشبيه؛ أي تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين، أو أمور بالأخرى، ثم تُدخل المشبهة في جنس المشبه بها؛ مبالغة في التشبيه، فتُذكر بلفظها من غير تغيير، بوجه من الوجوه))[4]، وقد أشار إليها الزمخشري في بعض الآيات، وحلَّلها على وجه دقيق في الآية السادسة عشر من سورة الإسراء[5]، وقال في تفسير قوله _تعالى_: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[6]، ((هذا تمثيلٌ لمنع الشحيح، وإعطاء المسرف، وأمر بالاقتصاد الذي هو بين الإسراف، والتقتير))[7].

ويقرر السيد خليل أن التقابل بين المعنى، ومعنى المعنى هو غاية نظرية النظم؛ حيث يقول: ((إن المعنى، ومعنى المعنى كان غاية هذه النظرية، وأن التمثيل، والتشخيص من لوازمها، وأن التجريد قد يكون أدق في التعبير، وأبين من التشخيص بحسب ثقافة المجتمع، وتطور نظرته إلى الفكر، وعمقه، وأصالته...، وكل أولئك ممَّا يعنى به الدرس التاريخي، والحضاري بعامة، ومعنى

1- دراسات في القرآن، ص153.
2- دراسات في القرآن، ص160، 161.
3- مطلوب، أحمد (1973م). عبد القاهرة الجرجاني بلاغته ونقده. لبنان، بيروت: دار العلم للملايين، ص133، 134.
4- الصعيدي، عبد المتعال (2005م). بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح من علوم البلاغة (ط16). مصر، القاهرة: مكتبة الآداب، 3/ 512، 513.
5- الكشاف، 2/ 654.
6- الإسراء: 29.
7- الكشاف، 2/ 662.

هذا أن النظم بما هو نظرية موصولة الأسباب بالمجتمع، ونظرته إلى اللغة يطرأ عليه))[1]، ثم يقول عن صورة النظم: ((وهكذا إن صورة النظم في عامة أمرها، تجري على هذا النسق، وتقع بهذا الترتيب؛ الفكرة أولاً، ثم الألفاظ، ثم ترتب الألفاظ نطقاً على أساس من ترتيب الفكرة؛ وهو الترتيب الذي يهدي إليه العقل، ويدعو إليه التأمل، وتلزم به الوحدة الفكرية، التي تربط بين أجزاء المضمون الأدبي))[2].

ويقول السيد خليل: ((إن النظم عند عبد القاهر يكاد ينحصر في هذه الخطى:

1. فكرة يراد أداؤها.
2. ألفاظ تختار على قدود هذه المعاني.
3. ترتيب الألفاظ على ما تقتضيه صناعة النحو.
4. جعل الترتيب ملائماً لترتيب المعاني في النفس.
5. اختيار الألفاظ على أساس من ملاءمة الجرس للنكرة.
6. استنباط المعاني الثانية من واقع النظم))[3].

ولا شك أن أسس هذه النظرية تنحصر في أربعة أسس[4]:

1. نظم الكلم: وهو تناسق الدلالات، وتلاقي المعاني على الوجه الذي يقتضيه العقل، مع اعتبار حال المنظوم بعضه مع بعض.
2. قيمة الكلمة داخل التركيب؛ ففصاحة الكلمة لا تظهر إلا بعد دخولها في التأليف.
3. اختلاف المعاني باختلاف الناظمين لها، فكل ناظم يختار الألفاظ الخاصة به، ويضعها داخل التركيب، بحسب المعنى المراد التعبير عنه.
4. ربط الكلام بمقام استعماله، ومراعاة مقتضى الحال. وبهذا فإن الجرجاني في نظريته ربط بين مسائل علم النحو، وعلم المعاني، ويحاول أن يزاوج بين نظريته، والتطبيق؛ لإثبات أن القرآن معجز بالنظم.

---

1- دراسات في القرآن، ص160.
2- المصدر نفسه، ص62.
3- المدخل إلى البلاغة، ص194.
4- نهمار، فاطمة الزهراء (2018م). الأسس الجرجانية لنظرية النظم. مجلة اللغة العربية وآدابها. 381 -396، ص385 وما بعدها، جامعة البليدة، البليدة، الجزائر.

يعدُّ كتاب دلائل الإعجاز للجرجاني، من المؤلفات البلاغية القيّمة، وهو خير ما كتب في باب النظم، إلا أن صلته بالإعجاز القرآني غير وثيقة، وغير مباشرة؛ فقد نظر في أساليب البلاغة العربية، وهي في تقديره الوسيلة إلى فهم القرآن الكريم، ومع ذلك لم يمضِ بعيداً في الاحتجاج لهذا الوجه من الإعجاز، وقدم دراسة بلاغية، ولم يقدم دراسة قرآنية للإعجاز البلاغي؛ وهي مباحث لا تتصل بإعجاز القرآن إلا على جهة التمهيد، والتوطئة[1].

تحدَّث السيد خليل عن الاهتمام بالدرس البلاغي، وإعادة دراسة نظرية النظم، والاهتمام بالنزعة الأدبية في الإعجاز القرآني في العصر الحديث، فقال: ((إن هذه الحركات منها ما كان بعثاً لكتب عبد القاهر، ولفتاً إليها، ومنها ما هو متصل بدراسة التراث البلاغي القديم، وردِّه إلى أصوله التي صدر عنها، وموقف الأديب المعاصر منها))[2]. ثم يتحدث السيد خليل عن محمد عبده، وما قدمه في هذه الدراسات، بقوله: ((والواقع أن الذي مهَّد تماماً لظهور مثل هذه النقلة الأستاذ الإمام محمد عبده، فقد أحسَّ الرجل أن الجمود يكاد يخنق المجتمع العربي...، ومن هنا أحسَّ محمد عبده أن لا قيام لهذا المجتمع إلا بترقية ذوقه، وتصفية إحساسه...، واتَّجه إلى عبد القاهر في كتابه دلائل الإعجاز، فتصدَّى لدرسه في الأزهر...، وكان ذلك أول تجديد في حياة الدرس البلاغي في العصر الحديث، وقد توالى فيما بعد بعث الآثار الصالحة في الفن القولي، بعيدة عن ذلك الجفاف الذي آل إليه أمره)) [3].

إن هذه الدراسات التي قامت في العصر الحديث حول الدرس البلاغي، ونظرية النظم، حملت آراء متباينة مرة، ومتفقة مرات متعددة، فقد تضاربت الأفكار حولها، منذ أن نبَّه محمد عبده لكتاب دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة للجرجاني، واعتبرهما أولى بالدراسة؛ لما اتَّسما به من عمق الدراسة في النصوص الأدبية، وما فيهما من تقريب للقارئ من تذوق البلاغة بأسلوب سهل[4]، وقد انتقد السيد خليل بعض هذه الدراسات، بقوله: ((وأن هذه الدراسات منها ما هو نقد جريء، لم يحاول فيه أصحابه بيان الأصول التي يعتمدون عليها في هذا النقد، سوى النظرة إلى التطور، وعمله في تغيير الفن القولي))[5]. كما انتقد شوقي ضيف بقوله: ((وإذا كان الدكتور شوقي ضيف، كتب كتابه

1- بنت الشاطئ، عائشة محمد علي (1419هـ). الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق (ط3). مصر، القاهرة: دار المعارف، ص122، 124.
2- المدخل إلى البلاغة، ص7، 8.
3- المصدر نفسه، ص135.
4- دبيش، محاضرات في نظرية النظم، ص114.
5- المدخل إلى البلاغة، ص7، 8.

عن البلاغة تاريخاً، وتطوراً، فإنه لم يعدْ الجانب الوصفي إلى الجانب التحليلي، ولكنه استطاع أن يحدد الخطوط الرئيسة، التي سار فيها البحث البلاغي، دون محاولة لتفسير نشأة هذه الخطوط، مرتبطة بالمضمون الأدبي، وتطوره، وطاقاته الجديدة، التي أكسبته إياها الثقافات، والحضارات التي اتصل بها العرب))[1].

**في النقد الأدبي:**

عند حديث السيد خليل عن الإعجاز البياني، تطرَّق للحديث عن مشكلة اللفظ، والمعنى، ومشكلة دلالة الألفاظ، حيث إن مسألة اللفظ، والمعنى شغلت النقاد، والبلاغيين، والمتكلمين منذ وقت مبكر، وفي هذا يقول السيد خليل: ((أثارت دراسة هذا النص مشكلة المعنى، وعلاقتها بالألفاظ الدالة عليها، والواقع أن هذه المشكلة شغلت الدارسين قديماً، وحديثاً، وهم في تناولهم إيَّاها، يختلفون في تصويرهم المعنى نفسه، تم تصور العلاقة بين اللفظة، والمعنى، وبين عملية التفكير الإنساني))[2]، ويضيف بأن ((العلاقة بين اللفظ، والمعنى، أو كما يُسميها اللغويون المُحدِثون اللفظ، والدلالة، من البحوث التي حظيت بعناية أولئك الباحثين...؛ وذلك لأن اللفظ رمز لهذه الدلالة، وقد يكون الرمز دالاً على جملة المعنى، أو على جزء منه، أو على لازمة من لوازمه، ويمكن أن يستدل به على المعنى نفسه، وقد تكون الألفاظ بتركيبها دالة على هذه اللوازم...، كل هذه الاعتبارات، أو النظرات، أحدثت آثارها في نشأة النقد العربي، نشأة علمية))[3]. ويقول _أيضاً_ عن أثر هذه المسألة عند المتكلمين: ((ولقد عرض المتكلمون في بحوثهم لقضية اللفظ، والمعنى، ووقفوا منها مواقف متعددة، وأظهر مثل لذلك موقفهم من مشكلة خلق القرآن، وآراء المعتزلة فيها، ثم آراء غيرهم من حنابلة، وأشعرية، وقد ترتب على ذلك تعدد آرائهم في صفة الكلام))[4].

وقد اختلف العلماء في النظر إلى هذه المسألة؛ فمنهم من اهتمَّ بالمعنى، وأهمل اللفظ، ومنهم من اهتم باللفظ، ومنهم من ساوى بين اللفظ، والمعنى، ومنهم من نظر إلى الألفاظ من جهة دلالتها على معانيها في نظم الكلام[5].

---

1- المصدر نفسه، ص7، 8.
2- دراسات في القرآن، ص46.
3- المدخل إلى البلاغة، ص89.
4- المصدر نفسه، ص103.
5- إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن (1998م). في النقد الأدبي القديم عند العرب. مصر، القاهرة: مطبعة مكة، ص196؛ الضامن، نظرية النظم، ص32.

ويقول السيد خليل عن مسألة دلالة الألفاظ: ((وتظل هذه المشكلة، تتوزع العلماء، وتتقاسمهم، حتى يظهر الراغب الأصفهاني في القرن الخامس، منادياً بأن الألفاظ ينبغي ألا تفهم معزولة عن قرائنها، وأن اللفظ المفرد ليست له دلالة مستقلة محددة تماماً، إنما ينبغي أن يفهم مع غيره من الألفاظ التي تشاركه في الوظيفة اللغوية، ومن هنا يختلف مفهوم اللفظ؛ ضيقاً وسعة، باختلاف موقعه من الكلام))[1].

كما تحدث السيد خليل عن الدلالة، وذكر بأن المستشرق أولمان استطاع أن يصل إلى أن المعنى هو العلاقة بين اللفظ، والمدلول، وهي علاقة تمكِّن كل واحد منهما من استدعاء الآخر، وأن الكلمات لفظ، ومدلول، ومعنى، وأن المعنى هو هذه العلاقة، ومُثِّل لهذه العلاقة بمثلث من ثلاثة أضلع، وهي عبارة عن كلمة منطوقة، ومحتوى عقلي يحضر في ذهن السامع، وهذه هي الفكرة، وعلاقة مفترضة، وهذا هو الأساس الذي قامت عليه دراسة الأصوليين[2].

وهذه الدراسات التي قام بها العلماء هي محاولة لكشف الإعجاز القرآني، حيث إن الدلالة نوع من الإعجاز البياني، والبيان القرآني خطاب عالمي، فالقرآن كتاب للإنسانية جميعها، عربها، وعجمها، ونظم القرآن، وإعجازه البياني يدركه العربي عند إدراك هذه الدقائق، وتذوق معانيه، ويدركه الأعجمي عند ترجمة له ترجمة صحيحة[3].

والدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وبهذا يكون الشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول[4]، والدِّلالات لها أنواع عدة، وهي على النحو الآتي[5]:

1. إذا كان الدَّال على المعنى لفظاً، فحينئذ تكون الدلالة لفظية، وتنقسم إلى:

أ. دلالة لفظية وضعية: وهي كون اللفظ بحيث متى أطلق، أو تُخيِّل فهم منه معناه؛ للعلم بوضعه، كدلالة لفظ النكاح على الوطء، والعقد _معاً_ في قوله _تعالى_: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾[6]. وتنقسم إلى: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

1- المدخل إلى البلاغة، ص103، 104.
2- دراسات في القرآن، ص46، 47.
3- عباس، فضل حسن (1997م). إعجاز القرآن (ط2). الأردن، عمَّان: جامعة القدس المفتوحة، ص155.
4- الجرجاني، التعريفات، ص104.
5- المصدر نفسه، ص104، 105؛ علي، محمد يونس (2007م). المعنى وظلال المعنى (ط2). لبنان، بيروت: دار المدار الإسلامي، ص85، 86؛ السعدي، عبد الرحمن (2000م). أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية. الأردن، عمَّان: دار عمَّان، ص12 -13.
6- البقرة: 230.

ب. دلالة لفظية غير وضعية: ومنها الدلالة الطبيعية، كدلالة (آه) على الوجع، والدلالة العقلية، كدلالة تكلم شخص وراء جدار على أنه هناك.

2. أما إذا كان الدال على المعنى ليس لفظاً، فتكون الدلالة غير لفظية، كدلالة الإشارة بالحاجب، والدلالة العقلية، والدلالة الطبيعية؛ نحو دلالة الدخان على النار، والسحاب على نزول المطر.

وجمهور علماء الأصول قسَّموا الدلالة إلى: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم، أما الأحناف فقسموا الدلالة إلى أربعة أقسام: دلالة العبارة، والإشارة، والنص، وهذه الدلالات الثلاثة موافقة لدلالة المنطوق عند جمهور الأصوليين، ودلالة الاقتضاء، وهي موافقة لدلالة المفهوم عند جمهور الأصوليين[1]، أما علماء اللغة فقسموا الدلالة إلى خمسة أنواع[2]: الدلالة الصوتية، والدلالة الصرفية، والدلالة المُعجميَّة، والدلالة النحوية، أو التركيبية، والدلالة الاجتماعية، أو السياقية.

فعلم الدلالة يَستخدم الخصائص الصوتية، والصرفية، والتركيبية للخطاب أثناء عملية التحليل الدلالي؛ للكشف عن خصائصها، وبهذا فعلم الدلالة يحتل أعلى منزلة بين هذه المستويات، كما أنه هو المسؤول عن الفهم في المقام الأول، حيث إن الهدف من الخطاب هو فهم الرسائل اللغوية، والرموز الصوتية، والصيغ الصرفية، والتراكيب النحوية تسبق الدلالة وتخدمها[3].

تطرق السيد خليل إلى الحديث عن الإيجاز في القرآن، وأن هذه الظاهرة مرتبطة باللغة، حيث قال: ((وهذه الظاهرة الجديدة تحتاج إلى تعليل، يربطها بواقع المجتمع الإسلامي، وعلاقته بالمجتمعات الأخرى، ثم بالظروف الكثيرة التي ألمَّت بحياته، فإنا نعرف أن النص القرآني يميل بطبيعته إلى الإيجاز...، والواقع أن إيجاز القرآن كان ظاهرة ترتبط بحياة اللغة، وبحياة المجتمع العربي في جزيرته، والعربي صاحب اللغة التي نزل بها القرآن، قادر على أن يدرك ما وراء هذا الإيجاز، وما يمكن أن يكون القرآن قد تركه من الألفاظ، أو الجمل، استغناء بنسج الأسلوب عنه؛

1- شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص366؛ فاندي، سعيد سالم (2003م). في أصول الأحكام. ليبيا، غريان: المكتبة الجامعية، ص127 -131.
2- ابن جني أبو الفتح عثمان (دون). الخصائص. لبنان (تحقيق: محمد النجَّار)، بيروت: دار الهدى، 245/1، 256، 155/2، 157، 158.
3- حيدر، فريد عوض (2005م). علم الدلالة دراسة تطبيقية نظرية. مصر، القاهرة: مكتبة الآداب، ص15.

لأن فيه دلالة عليه، أَمَا وقد تطاولت العصور الإسلامية، وضعف الإحساس بطاقات اللغة، وأسرارها في البيان، وطرائقها في عرض المعنى، أو الفكرة، فإنه لا بدَّ من أن يُكشف عن هذا الإيجاز، حتى لا يضطرب أمر الناس في فهم معاني القرآن، ومعرفة مقاصده، والإبانة عن أدق دقائقه))[1].

لا شك أن الإيجاز من ضروب البلاغة، وهو تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، فقد امتاز بفضيلته، وعلوّه على سائر الكلام، وأنواع البيان، وهو تهذيب الكلام بما يحسُن به البيان، وتصفية الألفاظ من الكَدْر، وتخليصها من الدَرَن، وهو على نوعين إيجاز حذف، وهو إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال، أو فحوى الكلام، كما في قوله _تعالى_: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[2]، وإيجاز قِصَر، وهو قِصَر بنية الكلام على تقليل اللفظ، وتكثير المعنى من غير حذف[3]، كما في قوله _تعالى_: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾[4].

**في الوحدة الأدبية:**

في أثناء حديث السيد خليل عن الإعجاز البياني، تطرق للحديث عن الوحدة الأدبية، وأنها وجه من وجوه الإعجاز البياني، حيث قال: ((وقد تحدَّى القرآن العرب بإعجازه في آيات متعددة، ولكنه لم يُبيّن وجوه هذا الاعجاز...، وقد تناول القرآن ما تناوله من الأغراض، بهذا البيان المعجز...، وعوَّل القرآن في الإقناع غالباً على الشعور، ولوَّن أسلوبه تلويناً مختلفاً باختلاف الأغراض مع التزام الوحدة الأدبية))[5].

وتحدث السيد خليل عن أهمية هذه الوحدة، بقوله: ((ويظهر أن فكرة الوحدة الأدبية كانت الأساس الأول الذي لفت العرب إلى ما في هذه الكتاب من فنون القول، وضروب البيان، وإلفاف المعاني، وإشتات الفكر، وتسمع إلى ما يُروى عن ذلك العربي من سمع القرآن، فقال قولته المشهورة: والله إن له لحلاوة، وإنه عليه لطلاوة...، وتسمع قريباً من ذلك، فيما روى عن سبب إسلام عمر ﷺ، وهو في زيارة لأخته، فسمعها تقرأ أول سورة طه، فلم يكن منه إلا أن ذهب إلى

1- دراسات في القرآن، ص139، 140.
2- يوسف: 82.
3- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى المعتزلي (1976م). النكت في إعجاز القرآن (ط3). مصر (تحقيق: محمد خلف الله، وزغلول سلام) القاهرة: دار المعارف، ص76، 77، 80.
4- البقرة: 179.
5- نشأة التفسير، ص67، 68.

الرسولﷺ، وقد كان أشدَّ الناس خصومة للإسلام، وأقساهم على الرسول، فآمن به، وصدق بدعوته))[1].

إن من عظمة الثروة المعنوية في أسلوب القرآن على وجازة لفظه، هو زينة تلك الثروة، وجمالها، وتناسق أوضاعها، وائتلاف عناصرها، فهو معجز في الموضوع الواحد، بتأليفه البياني، فكيف بسورة واحدة، ذات موضوعات شتَّى، وظروف متفاوتة؟ فأسلوب القرآن اجتنب سبيل الإطالة، والتزم جانب الإيجاز، وأكثره تناولاً لشئون القول، وأسرعه تنقلاً بينها، من وصف، إلى قصص، إلى تشريع، إلى جدل، إلى ضروب شتى، بل جعل الفن الواحد منه يتشعب إلى فنون، والشأن الواحد فيه تنطوي تحته شئون، وشئون، بل جمع الأحاديث المختلفة المعاني، المتباعدة الأزمنة المتنوعة الملابسات في حديث واحد مسترسل[2].

يقول السيد خليل: ((وقد كانت هذه اللغة قبل القرآن تعيش في صحراء تشتق معانيها من الواقع المادي، الذي يعيشون فيه...، ومن هنا كانت دهشتهم لمَّا سمعوا القرآن، فقد وجدوا فيه قيماً فنيةً من نوع آخر، لم يتحْ لهم أن يعرفوها، أو يتصلوا بها، ومن هذه القيم... الوحدة الفنية بأدق معانيها، هي السمة البارزة لهذا النظم الإلهي، بالرغم من أن الوحي المدني يعرض ضروباً من الفكر، وألفافاً من المعاني، مخالفة لما يعرضه الوحي المكي، ولكنه السمو باللغة إلى مستوى يجعلها متكافئة، مهما تشعَّب الموضوع، واختلفت طرائق المعاني))[3].

ويشير السيد خليل إلى الخولي، وأنه ((في دعوته إلى تجديد التفسير...، حرص على أن يتحدث عن الوحدة الأدبية، وصلتها بالنص))[4]، إلا أن الخولي انتقد ترتيب المصحف، وأن ذلك أدَّى إلى ترك وحدة الموضوع، وفرَّق في الحديث عن الشيء الواحد، وترك الترتيب الزمنى لنزول الآيات، ودعا إلى أن يفسر القرآن موضوعيّاً، مع مراعاة الترتيب الزمني لنزول الآيات، ومراعاة وحدة السورة، وتناسب آياتها، واطراد سياقها، فهذا التفسير كما ذكر، أنه أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده[5]، ولكن الإشكالية التي تعترض هذا الرأي، أن ترتيب المصحف رُوعي فيه التناسب في

1- المدخل إلى البلاغة، ص79، 80.
2- درَّاز، النبأ العظيم، ص176 وما بعدها.
3- البلاغة أصلها وأصولها، ص17، 18.
4- دراسات في القرآن، ص13.
5- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص232، 233.

المعنى، بخلاف ترتيب النزول، الذي رُوعي فيه التدرج لمناسبات النزول ومواطنه، فكان الأحرى بدراسة الخولي للوحدة المعنوية، أن يلتزم ترتيب المصحف، لا ترتيب النزول، لا سيما وأن ترتيب النزول غير معلوم بالتفصيل، حيث الخلاف واسع في تحديده.

وتحدث السيد خليل عن الكتب المقدسة، وأنها تفتقد إلى هذه الوحدة، حيث قال نقلاً عن مارشر: ((إن الكتاب المقدس تنقصه هذه الوحدة، إذ إنه مجموعة من الكتب، لا يكاد يصل بينهما شيء يمكن أن يعتمد عليه في تقرير وحدة هذا الكتاب))[1]. ونقل عن مستشرق آخر قوله: ((إن الكتاب المقدس لا يمثل وحدة أدبية، فإنه كتب متعددة، صُفَّ بعضها إلى بعض، فيجب على مفسرها، أن يفرد كلاً منها بالشرح، وهذا التفسير الفردي، يحدِّد ما يصح إدخاله على الأصول العامة للتفسير؛ نتيجة للمشكلات الخاصة، التي يثيرها تفسير الكتاب المفرد))[2].

كما تحدَّث السيد خليل عن هذه الوحدة في تفسير النصوص، بقوله: ((وقد تناول شلاير ماشر عنصر الوحدة الأدبية للنص، وكشف عن أهميتها...، ودعا إلى بيان أصول هذه الوحدة في النص المفسَّر، فإنه يريد أن يضيف شيئاً آخر، وهو نقد النص نفسه، وبيان وثاقته، والإبانة عمَّا قد اعتراه أحياناً من تزيد، أو نقص؛ نتيجة اختلاف العصور عليه، ولمس الأيدي الكثيرة له، وعمل العقول المختلفة فيه))[3]، وذكر أن هذه الدعوة كان لها الأثر ((في توجيه المحدِّثين من الغربيين، الباحثين عن أصول التفسير إلى وضع قواعد عامة لتفسير النص، دون نظر إلى الاعتبارات الدينية...، ومن بين هذه القواعد: التفسيرات الفردية، وعلاقاتها بالوحدة الأدبية))[4].

وتطرق السيد خليل عند حديثه عن الوحدة الأدبية إلى المناسبة، وقال: ((وربما كان من آثار شعور المسلمين بهذه الوحدة، ووثاقتها، وقوتها في النص القرآني، ما لفتهم إلى تبيُّن العلاقات بين الآيات في السورة الواحدة، أو السور في ترتيبها في المصحف، ثم في الموضوع الذي تعرض له كل سورة))[5]، يتحدث السيد خليل عن علم المناسبات، والمناسبة ((هي الرابطة بين شيئين بأي وجه

1- دراسات في القرآن، ص139.
2- نشأة التفسير، ص19، 25.
3- دراسات في القرآن، ص139، 140.
4- نشأة التفسير، ص19، 25.
5- دراسات في القرآن، ص139.

من الوجوه، وفي كتاب الله تعني ارتباط السورة بما قبلها، وما بعدها، وفي الآيات تعني وجه الارتباط في كل آية بما قبلها وما بعدها))[1]. وهو علم عظيم، وفوائده غزيرة، يبحث في ارتباط الآي بعضها ببعض، وارتباط السورة بما قبلها، وما بعدها؛ حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني[2].

وهذا النوع اهتم به بعض المفسرين، وفي هذا يقول السيد خليل: ((وأن هذه الفكرة شغلت المفسرين في الفترة التي عاش فيها البقاعي، وإن أبا حيان من قبله، كان قد شغل نفسه بها، وحاول أن يلتمس أسبابها، وأصولها، نرى ذلك واضحاً في تفسير البحر المحيط))[3]، ولعلَّ السيد خليل يتحدث على فترة انتشار هذا العلم، لكن أبو بكر النيسابوري[4] (ت324هـ)، له السبق في الحديث عن هذا العلم، ويُروى عنه، أنه كان يقول ((إذا قُرئ عليه الآية: لِمَ جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يَزوي على علماء بغداد؛ لعدم علمهم بالمناسبة))[5].

ومن أمثلة المناسبات بين السورة، وما قبلها، ما ذكره أبو حيان عند تفسيره لسورة الأنبياء[6]، بأن مناسبة هذه السورة لما قبلها من سورة طه، ((أنه لمَّا ذُكر ﴿ قُلْ كُلٌّ مُّتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوا ﴾[7]، قال مشركو قريش: محمد يُهدِّدنا بالمعاد، والجزاء على الأعمال، وليس بصحيح، وإن صحَّ ففيه بُعْدٌ، فأنزل الله _تعالى_: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ ﴾[8]))، أما بالنسبة للمناسبات بين الآيات، فيقول البقاعي في تفسيره لقوله _تعالى_: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾[9]، ((ومن هنا ظهرت مناسبة آخر هذه السورة لأولها؛ لأن أولها مشيرٌ إلى أن الناس كلهم كشيء واحد؛ وذلك يقتضي عدم الفرق بينهم إلا فيما شرعه الله، وآخرها مشير إلى ذلك بالتسوية بين النساء، والرجال في مطلق التوريث، بقرب

1- مسلم، مصطفى (2005م). مباحث في التفسير الموضوعي (ط4). سورية، دمشق: دار القلم، ص58.
2- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص37.
3- دراسات في القرآن، ص139.
4- هو أبو بكر عبد الله بن محمد بن زياد النيسابوري، اشتهر بابن زياد أيضاً، الفقيه، المحدِّث، كان إمام عصره في العراق، وأحفظ الناس للفقهيات، واختلاف الصحابة، من مؤلفاته: الزيادات على كتاب المزني. السبكي، طبقات الشافعية، 3/ 310، 311.
5- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص37.
6- البحر المحيط، 7/ 406.
7- طه: 135.
8- الأنبياء: 1.
9- النساء: 176.

الأرحام، وإن اختلفت الأنصباء...، وسوَّى بينهم فيما أراد من الأحكام، فإنه من استكبر فسيجازيه يوم الحشر، ولا يجد له من دون الله ناصراً؛ ولا يخفى عليه شيء من حاله، وما أشد مناسبة ختامها بإحاطة العلم؛ لما دلَّ عليه أولها من تمام القدرة، فكان آخرها دليلاً على أولها؛ لأن تمام العلم مستلزم لشمول القدرة))[1].

ولا تزال الدراسات تتوالى في إظهار الوحدة المعنوية للقرآن، سواء كان ذلك في السورة الواحدة بين موضوعاتها، التي تجمعها مقاصد واصلة بينها على الرغم من تعددها، أم بين السور على وفق ترتيبها في المصحف، الذي رُوعي فيه التناسب المعنوي بين الآيات والسور.

1- نظم الدرر، 5/ 533.

## الخاتمة

لقد كان السيد خليل من خلال مؤلفاته في التفسير، وعلومه، منطلقاً من منهجه الأدبي، الذي تشبَّع بالحركة الأدبية، التي انتشرت في الأزهر، والجامعات المصرية، ودعت إلى إعادة قراءة القرآن على وفق منظور أدبي، وتاريخي، متأثراً بأستاذه الخولي في دعوته إلى إعادة ترتيب سور القرآن حسب النزول، والدعوة إلى التفسير الموضوعي، وكان مهتماً بالحديث عن الخطوات الأولى في التفسير، ومحاولة ربطها بالنص الديني، وعلومه؛ وهذا كان دافعاً للكشف عن منهجه، وبعد النظر في مؤلفاته، كانت هذه أهم النتائج:

1. بحث السيد خليل في الحديث في التفسير، ونشأته، وما تعلق به من العلوم الفلسفية عند الأمم السابقة، مستفيداً من البيئة الإسكندرية التي انتقل إليها في رحلته العملية، التي كانت موطناً لكثير من الفلاسفة، وحاول أن يقارن بين تفسير القرآن، والكتب الدينية السابقة، وهو منتقّد في ذلك؛ لكون القرآن مستقلاً عن الكتب الدينية المحرفة.
2. حاول إيجاد جذور الفكرة، أو النظرية، مستفيداً من كتب المستشرقين في الحديث عن التفسير في الأمم السابقة.
3. تدرج في الحديث عن التفسير الأثري، ومفسريه، وخصائصه، لكنه أهمل التطرق إلى تفسير ابن سلَّام.
4. أجاز الترجيح بين القراءات، مخالفاً مَن منع الترجيح بينها.
5. حذَّر من الروايات الإسرائيلية، ونسب تسرُّب هذه الروايات إلى إهمال مفسري الاتجاه الأثري في نقد، وتمحيص رواياتهم.
6. أثنى على المعتزلة في اعتمادهم على الاستنباط العقلي، وبحوثهم في علوم اللغة، وتأثير ذلك على التفسير القرآني، لكنه برأ نفسه من الانتماء لهذه الفرقة.
7. لم يرفض التفسير الإشاري عند المتصوفة، مع معارضته للتفسير الباطني عندهم.
8. انتقد تعصب الشيعة في تفسيراتهم، وتأويلاتهم الباطنية، مع ثنائه على بعض علمائهم، كالطبرسي في مجمع البيان.
9. ربط بين الدراسات الأدبية، والتفسير الأدبي، متأثراً بمنهج أمين الخولي في ذلك.
10. انتقد التفسير العلمي، وإسراف العلماء فيه، فالتوسُّع في المنهج التمثيلي في هذا الاتجاه، يبعد دلالة النص عن اللفتة الموحية، والإشارة اللامحة.
11. لم ينفرد بآراء مخالفة لما عليه معظم العلماء في الجانب التاريخي للتفسير، واتجاهاته.

12. ادَّعى أن نظرية النظم من جذور هندية قديمة، والصحيح أنها تنظير إسلامي خالص؛ لتفوق أسلوب القرآن في التعبير عن المعاني بدقة، وانسجام، وقوة تأثيرٍ.
13. لم يلتزم بمنهجية واضحة في مؤلفاته، بل نزع إلى الاستطرادات، فكانت مؤلفاته أقرب إلى الدروس منها إلى المصنفات العلمية.

وختاماً، أسأل الله ﷻ التوفيق والسداد، وأن يتجاوز عمَّا وقع في هذا البحث من أخطاء وزلات، فالكمال لله وحده!

# الفهارس الفنية

## أولاً: فهرس الآيات القرآنية

| ر. ت | الآية | السورة ورقم الآية | رقم الصفحة |
|---|---|---|---|
| .1 | ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ | الفاتحة: 6 | 162 |
| .2 | ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ﴾ | البقرة: 21 | 137 |
| .3 | ﴿ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا ﴾ | البقرة: 22 | 148 |
| .4 | ﴿ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾ | البقرة: 65 | 77 |
| .5 | ﴿ أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ ﴾ | البقرة: 75 | 122 |
| .6 | ﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَةٗ ﴾ | البقرة: 80 | 153 |
| .7 | ﴿ وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ ﴾ | البقرة: 114 | 147 |
| .8 | ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾ | البقرة: 179 | 202 |
| .9 | ﴿ وَإِنۡ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾ | البقرة: 227 | 71 |
| .10 | ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾ | البقرة: 230 | 200 |
| .11 | ﴿ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ ﴾ | البقرة: 233 | 147 |
| .12 | ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ ﴾ | البقرة: 255 | 148 |
| .13 | ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٞ ﴾ | آل عمران: 7 | 81 |
| .14 | ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴾ | آل عمران: 109 | 168 |
| .15 | ﴿ وَرَفَعۡنَا فَوۡقَهُمُ ٱلطُّورَ ﴾ | النساء: 154 | 74 |
| .16 | ﴿ يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِ ﴾ | النساء: 176 | 205 |
| .17 | ﴿ وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ ﴾ | المائدة: 60 | 77 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| .18 | ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾ | الأنعام: 103 | 70 |
| .19 | ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ﴾ | الأعراف: 157 | 126 |
| .20 | ﴿ وَإِذۡ نَتَقۡنَا ٱلۡجَبَلَ فَوۡقَهُمۡ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٞ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعُۢ بِهِمۡ ﴾ | الأعراف: 171 | 74، 147 |
| .21 | ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ ﴾ | الأعراف: 172 | 79 |
| .22 | ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ﴾ | يونس: 94 | 122 |
| .23 | ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾ | هود: 1 | 81 |
| .24 | ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ ﴾ | هود: 44 | 188 |
| .25 | ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ | يوسف: 82 | 202 |
| .26 | ﴿ إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ | النحل: 40 | 80 |
| .27 | ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا ﴾ | الإسراء: 23 | 79 |
| .28 | ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾ | الإسراء: 24 | 79 |
| .29 | ﴿ وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ ﴾ | الإسراء: 29 | 196 |
| .30 | ﴿ وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ﴾ | الإسراء: 83 | 113 |
| .31 | ﴿ قُلۡ كُلّٞ مُّتَرَبِّصٞ فَتَرَبَّصُواْ ﴾ | طه: 135 | 205 |
| .32 | ﴿ ٱقۡتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمۡ ﴾ | الأنبياء: 1 | 205 |
| .33 | ﴿ قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا ﴾ | المؤمنون: 82 | 112 |
| .34 | ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ | النور: 4، 5 | 70 |
| .35 | ﴿ وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ﴾ | الفرقان: 33 | 59 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| .36 | ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ | القصص: 88 | 79 |
| .37 | ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ | الروم: 1 -4 | 176 |
| .38 | ﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ﴾ | لقمان: 27 | 132 |
| .39 | ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ﴾ | الأحزاب: 72 | 76 |
| .40 | ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضۡلٗاۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَۖ﴾ | سبأ: 10، 11 | 75 |
| .41 | ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَا﴾ | يس: 38 | 173 |
| .42 | ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ | ص: 29 | أ |
| .43 | ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ | فصلت: 11 | 80 |
| .44 | ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ | فصلت: 53 | 172 |
| .45 | ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ | الزمر: 23 | 82 |
| .46 | ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾ | محمد: 24 | 83 |
| .47 | ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ | الحجرات: 14 | 149 |
| .48 | ﴿وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةٗ وَرَحۡمَةٗ﴾ | الحديد: 27 | 135 |
| .49 | ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا﴾ | الجمعة: 7 | 78 |
| .50 | ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلٗا﴾ | المزمل: 16 | 148 |
| .51 | ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ | القيامة: 23 | 138 |

## ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

| ر. ت | متن الحديث | التخريج | رقم الصفحة |
|---|---|---|---|
| .1 | «أَمُتَهَوِّكُونَ أَنْتُمْ كَمَا تَهَوَّكَتِ الْيَهُودُ» | شعب الإيمان | 126 |
| .2 | «إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ» | البخاري | 105 |
| .3 | «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ» | مسلم | 105 |
| .4 | «أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ» | شعب الإيمان | 88 |
| .5 | «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً» | البخاري | 122 |
| .6 | «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِﷺ بِالسَّبْعِ الطِّوَالِ فِي رَكْعَةٍ» | ابن أبي شيبة | 57 |
| .7 | «فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ [الإسراء]، وَالكَهْفِ» | البخاري | 57 |
| .8 | «لاَ تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَهْدُوكُمْ» | الصنعاني | 122 |
| .9 | «لا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الكِتَابِ وَلا تُكَذِّبُوهُمْ» | البخاري | 122 |
| .10 | «وَاللَّهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ، مَا أَنْزِلَتْ سُورَةٌ» | البخاري | 88 |
| .11 | «وَإِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ» | مسند أبي يعلى | 145 |

## ثالثاً: فهرس الأعلام


| ر. ت | اسم العلم | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| .1 | ابن الأثير | 27 |
| .2 | ابن الجوزي | 47 |
| .3 | ابن الزبير الغرناطي | 57 |
| .4 | ابن الصلاح | 43 |
| .5 | ابن العربي | 70 |
| .6 | ابن القيم | 78 |
| .7 | ابن المقفع | 183 |
| .8 | ابن بشير السلمي | 95 |
| .9 | ابن تيمية | 28 |
| .10 | ابن جني | 109 |
| .11 | ابن حجر | 89 |
| .12 | ابن خلدون | 46 |
| .13 | ابن رشد | 40 |
| .14 | ابن سلّام | 124 |
| .15 | ابن سينا | 67 |
| .16 | ابن شنبوذ | 114 |
| .17 | ابن عامر اليحصبي | 107 |
| .18 | ابن عربي | 144 |
| .19 | ابن عطاء الله الإسكندراني | 150 |
| .20 | ابن عطية الأندلسي | 33 |
| .21 | ابن عُيَيْنة | 95 |
| .22 | ابن قتيبة | 46 |

| | | |
|---|---|---|
| .23 | ابن قدامة الثقفي | 95 |
| .24 | ابن كثير | 35 |
| .25 | ابن كثير الداري | 107 |
| .26 | ابن مجاهد | 106 |
| .27 | أبو إسحاق النظّام | 137 |
| .28 | أبو الحسن العاملي | 156 |
| .29 | أبو السعود | 130 |
| .30 | أبو القاسم البلخي | 139 |
| .31 | أبو الليث السمرقندي | 97 |
| .32 | أبو بكر ابن بشار الأنباري | 29 |
| .33 | أبو بكر الأصم | 139 |
| .34 | أبو بكر النيسابوري | 205 |
| .35 | أبو جعفر | 107 |
| .36 | أبو حيان | 124 |
| .37 | أبو داود العطّار | 97 |
| .38 | أبو صالح | 90 |
| .39 | أبو عبيدة | 64 |
| .40 | أبو علي الجبائي | 139 |
| .41 | أبو عمرو البصري | 104 |
| .42 | أحمد بن المنير الإسكندري | 80 |
| .43 | أحمد بن فارس | 58 |
| .44 | أرسطو | 184 |
| .45 | الأزدي | 69 |
| .46 | الإسكافي | 70 |
| .47 | أفلوطين | 142 |

| | | |
|---|---|---|
| .48 | إكلمينضس | 54 |
| .49 | إلكيا الهراسي | 69 |
| .50 | الألوسي | 122 |
| .51 | أمين الخولي | 2 |
| .52 | أوريجين | 55 |
| .53 | أوغسطين | 55 |
| .54 | أولمان | 51 |
| .55 | أوليري | 50 |
| .56 | باروخ سبينوزا | 56 |
| .57 | الباقلاني | 30 |
| .58 | البخاري | 88 |
| .59 | بشر بن المعتمر | 183 |
| .60 | بشر بن عمارة | 90 |
| .61 | البغوي | 32 |
| .62 | البقاعي | 35 |
| .63 | البيروني | 45 |
| .64 | البيضاوي | 129 |
| .65 | البيهقي | 58 |
| .66 | التستري | 148 |
| .67 | الثعلبي | 90 |
| .68 | الجاحظ | 24 |
| .69 | جبير بن غالب | 69 |
| .70 | الجرجاني | 25 |
| .71 | الجُشَمي | 138 |
| .72 | الجصاص | 69 |

| | | |
|---|---|---|
| .73 | جولد تسهير | 49 |
| .74 | حفص | 104 |
| .75 | حمزة | 107 |
| .76 | الخازن | 121 |
| .77 | الخطّابي | 160 |
| .78 | خلف بن هشام | 107 |
| .79 | دَرْوَزَة | 68 |
| .80 | الذهبي | 64 |
| .81 | ذو النون المصري | 142 |
| .82 | الرازي | 42 |
| .83 | الراغب الأصفهاني | 25 |
| .84 | الرُّمَّاني | 160 |
| .85 | روز | 51 |
| .86 | الزجاج | 70 |
| .87 | زَرَادِشت | 54 |
| .88 | الزرقاني | 86 |
| .89 | الزركشي | 61 |
| .90 | الزمخشري | 19 |
| .91 | زيد بن أسلم | 91 |
| .92 | السُّدِّي الكبير | 96 |
| .93 | السعدي | 69 |
| .94 | سعيد بن جبير | 89 |
| .95 | سعيد فاندي | 1 |
| .96 | السكاكي | 26 |
| .97 | السُّلَمَي | 34 |

| | | |
|---|---|---|
| .98 | سيبويه | 183 |
| .99 | السيوطي | 36 |
| .100 | الشاطبي | 44 |
| .101 | الشريف الرضي | 155 |
| .102 | شلاير مارشر | 48 |
| .103 | الشنبوذي | 37 |
| .104 | شوقي ضيف | 136 |
| .105 | الشوكاني | 99 |
| .106 | الضحاك بن مزاحم الكوفي | 90 |
| .107 | طاوس | 91 |
| .108 | الطبرسي | 155 |
| .109 | الطبري | 12 |
| .110 | الطحاوي | 69 |
| .111 | طنطاوي جوهري | 38 |
| .112 | طه حسين | 10 |
| .113 | الطوسي | 95 |
| .114 | عاصم بن أبي النجود | 104 |
| .115 | عائشة بنت الشاطئ | 166 |
| .116 | عبد الخالق عضيمة | 177 |
| .117 | عبد الرزاق الصنعاني | 27 |
| .118 | عبد الرزاق نوفل | 169 |
| .119 | عبد اللطيف الكازروني | 157 |
| .120 | عبد الله بن سبأ | 120 |
| .121 | عبد الملك بن جريج | 96 |
| .122 | عبد المنعم ابن الفرس | 70 |

| | | |
|---|---|---|
| .123 | عطاء بن أبي رباح | 91 |
| .124 | عطاء بن السائب | 89 |
| .125 | عكرمة مولى ابن عباسﷺ | 91 |
| .126 | علي بن أبي طلحة | 88 |
| .127 | عمرو ابن قائد الأسواري | 118 |
| .128 | الغزالي | 32 |
| .129 | الفارابي | 66 |
| .130 | الفاضل ابن عاشور | 60 |
| .131 | فاضل السامرائي | 177 |
| .132 | فان فلوتن | 49 |
| .133 | فضل عباس | 60 |
| .134 | فيلون | 55 |
| .135 | القاضي عبد الجبار | 40 |
| .136 | قالون | 105 |
| .137 | قتادة | 117 |
| .138 | القرطبي | 70 |
| .139 | القمي | 69 |
| .140 | قيس بن مسلم | 89 |
| .141 | كرّا دي فو | 50 |
| .142 | الكِرْماني | 70 |
| .143 | الكسائي | 107 |
| .144 | كعب الأحبار | 119 |
| .145 | الكلبي | 90 |
| .146 | الليث بن سعد | 88 |
| .147 | الماتريدي الحنفي | 66 |

| | | |
|---|---|---|
| .148 | مجاهد | 89 |
| .149 | محمد أبو موسى | 178 |
| .150 | محمد بن زيد الواسطي | 177 |
| .151 | محمد بن مروان السُّدِّي الصغير | 90 |
| .152 | محمد رشيد رضا | 122 |
| .153 | محمد عبده | 13 |
| .154 | المسعودي | 45 |
| .155 | مقاتل بن سليمان | 95 |
| .156 | موسى الأسواري | 118 |
| .157 | نافع | 105 |
| .158 | النحَّاس | 58 |
| .159 | النيسابوري | 150 |
| .160 | نيولدكه | 50 |
| .161 | الواحدي | 43 |
| .162 | ورش | 105 |
| .163 | وهب بن منبه | 120 |
| .164 | يحيى بن سلّام | 31 |
| .165 | يزيد بن هارون السلمي | 95 |
| .166 | يعقوب الحضرمي | 106 |

## رابعاً: قائمة المصادر والمراجع

_ مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي، برواية حفص عن عاصم.


1. أباظة، نزار، والمالح، محمد رياض (1999م). **إتمام الأعلام**. لبنان، بيروت: دار صادر.
2. إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن (1998م). **في النقد الأدبي القديم عند العرب**. مصر، القاهرة: مطبعة مكة.
3. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (1409هـ). **مصنف ابن أبي شيبة**. السعودية (تحقيق: كمال الحوت)، الرياض: مكتبة الرشد.
4. ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد الشيباني(1420هـ)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، لبنان (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، بيروت: المكتبة العصرية.
5. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات (1979م). **النهاية في غريب الحديث والأثر**. لبنان، بيروت: المكتبة العلمية.
6. ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد (1999م). **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
7. ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد (دون). **النشر في القراءات العشر**. مصر (تحقيق: علي محمد الضباع)، القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى.
8. ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن (1407هـ). **فتاوى ابن الصلاح**. لبنان (تحقيق: موفق عبد القادر)، بيروت: عالم الكتب.
9. ابن العربي، محي الدين (2000م). **مجموعة رسائل ابن العربي**، لبنان، بيروت: دار المحجة البيضاء.
10. ابن المقفع، عبد الله (دون). **الأدب الصغير**. مصر (تحقيق: وائل خلف)، الإسكندرية: دار ابن القيم.
11. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (1997م). **الفهرست** (ط2)، لبنان (تحقيق: إبراهيم رمضان)، بيروت: دار المعرفة.
12. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الدمشقي (1980م). **مقدمة في أصول التفسير**. لبنان، بيروت: مكتبة الحياة.

13. ابن جني، أبو الفتح عثمان (دون). **الخصائص**. لبنان (تحقيق: محمد النجَّار)، بيروت: دار الهدى.
14. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1326هـ). **تهذيب التهذيب**. الهند: دائرة المعارف النظامية.
15. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1415هـ). **الإصابة في تمييز الصحابة**. لبنان (تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض)، بيروت: دار الكتب العلمية.
16. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1971م). **لسان الميزان** (ط2). لبنان (تحقيق: دائرة المعارف النظامية/ الهند)، بيروت: مؤسسة الأعلمي.
17. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1972م). **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** (ط2). الهند (تحقيق: محمد عبد المعيد ضان)، صيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
18. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1986م). **تقريب التهذيب**. سورية (تحقيق: محمد عوامة)، دمشق: دار الرشيد.
19. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (1998م/ 2000م). **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**. السعودية (تحقيق: مجموعة من الباحثين)، الرياض: دار العاصمة، ودار الغيث.
20. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (2000م). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. لبنان، بيروت: دار الفكر.
21. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (دون). **الإحكام في أصول الأحكام**. لبنان (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
22. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي (1988م). **تاريخ ابن خلدون** (ط2). لبنان (تحقيق: خليل شحادة)، بيروت: دار الفكر.
23. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي (1994م). **وفيات الأعيان**. لبنان (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت: دار صادر.
24. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (1998م). **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، لبنان (إشراف: محمد عابد الجابري)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

25. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (دون). **فصل المقال** (ط2). مصر (تحقيق: محمد عمارة)، القاهرة: دار المعارف.
26. ابن سعد، محمد بن سعد البصري (1990م). **الطبقات الكبرى**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
27. ابن سلَّام، أبو عبيد القاسم البغدادي (1964م). **غريب الحديث**. الهند (تحقيق: محمد عبد المعين خان)، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.
28. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (1984م). **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية.
29. ابن عاشور، محمد الفاضل (1997م). **التفسير ورجاله** (ط2). مصر، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية.
30. ابن عَدِي، أبو أحمد الجرجاني (1997م). **الكامل في ضعفاء الرجال**. لبنان (تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض)، بيروت: دار الكتب العلمية.
31. ابن فرحون، إبراهيم بن علي برهان الدين اليعمري (دون)، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. مصر (تحقيق: أبو النور محمد الأحمدي)، القاهرة: دار التراث.
32. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (1999م). **تأويل مختلف الحديث** (ط2). لبنان، بيروت: المكتب الإسلامي.
33. ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (2004م). **تفسير القرآن العظيم**. مصر، القاهرة: مكتبة الصفا.
34. ابن مجاهد، أبو بكر البغدادي (1400هـ). **السبعة في القراءات** (ط2). مصر (تحقيق: شوقي ضيف)، القاهرة: دار المعارف.
35. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (1414هـ). **لسان العرب** (ط3). لبنان، بيروت: دار صادر.
36. أبو البركات، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري (1985م). **نزهة الألباء في طبقات الأدباء** (ط3). الأردن (تحقيق: إبراهيم السامرائي)، الزرقاء، مكتبة المنار.
37. أبو العماد، عبد الحي بن أحمد العَكري (1993م). **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لبنان، (تحقيق: محمود الأرناؤوط)، بيروت: دار ابن كثير.

38. أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (1420هـ). **البحر المحيط في التفسير**. لبنان (تحقيق: صدقي جميل)، بيروت: دار الفكر.
39. أبو زهرة، محمد (دون). **تاريخ المذاهب الإسلامية**. مصر، القاهرة: دار الفكر العربي.
40. أبو زيد، نصر حامد (1996م). **الاتجاه العقلي في التفسير** (ط3). المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
41. أبو زيد، نصر حامد (2014م). **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**. المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
42. أبو سليمان، صابر حسن (1998م). **النجوم الزاهرة في تراجم القراء الأربعة عشر ورواتهم وطرقهم**. السعودية، الرياض: دار عالم الكتب.
43. أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم (دون). **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير** (ط4). الصومال، مقديشو: مكتبة السنة.
44. أبو نعيم، أحمد بن علي (1974م). **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. مصر، القاهرة: دار السعادة.
45. إبيش، أحمد (دون). **التلمود**. سورية، دمشق: دار قتيبة.
46. أحمد، محمود كامل (1983م). **مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم**. لبنان، بيروت: دار النهضة العربية.
47. الأسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد (1983م). **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**. لبنان (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، بيروت: عالم الكتب.
48. إمام، عبد الفتاح إمام (دون). **معجم ديانات وأساطير العالم**. مصر، القاهرة: مكتبة مدبولى.
49. الأمين، إحسان (2007م). **منهج النقد في التفسير**. لبنان، بيروت: دار الهادي.
50. أمين، أحمد (دون). **ضحى الإسلام** (ط7). مصر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
51. أمين، أحمد (دون). **ظهر الإسلام**. مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي.
52. أمين، أحمد (دون). **فجر الإسلام**. مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي.
53. الأمين، السيد محسن (1983م). **أعيان الشيعة**. لبنان (تحقيق: حسن الأمين)، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
54. أوليري، دي لاسي (1982م). **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**. لبنان (ترجمة: إسماعيل البيطار)، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

55. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1997م). **إعجاز القرآن** (ط5). مصر (تحقيق: السيد أحمد صقر)، القاهرة، دار المعارف.
56. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (1422هـ). **صحيح البخاري**. لبنان (تحقيق: محمد زهير الناصر)، بيروت: دار طوق النجاة.
57. بدوي، عبد الرحمن (1993م). **موسوعة المستشرقين** (ط3). لبنان، بيروت: دار العلم للملايين.
58. البصارة، أبو حذيفة نبيل بن منصور الكويتي (2005م). **أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري**. لبنان، بيروت: مؤسسة السماحة.
59. البقاعي (2010م). **الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة**. مصر (تحقيق: أحمد السايح، وتوفيق وهبة)، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد.
60. البقاعي، إبراهيم بن عمر الرباط (دون). **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**. مصر، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
61. بلاسي، محمد السيد (2001م). **المعرب في القرآن الكريم**. ليبيا، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية.
62. بلتاجي، محي الدين (1987م). **دراسات في التفسير وأصوله**. قطر، الدوحة: دار الثقافة.
63. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن (دون). **التفسير البياني للقرآن الكريم** (ط7). مصر، القاهرة: دار المعارف.
64. بنت الشاطئ، عائشة محمد علي (1419هـ). **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق** (ط3). مصر، القاهرة: دار المعارف.
65. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني (2003م). **شعب الإيمان**. السعودية (تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد)، الرياض: مكتبة الرشد.
66. البيهقي، علي بن زيد (2004م). **تاريخ بيهق**. لبنان (ترجمة وتحقيق: يوسف الهادي)، بيروت: دار اقرأ.
67. البيومي، محمد رجب (1971م). **خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم**. مصر، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية.

68. التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله (1423هـ). **تفسير التستري**. لبنان (تحقيق: محمد باسل)، بيروت: دار الكتب العلمية.
69. تسهير، إجنتس جولد (2021م). المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، من كتاب **دراسات حول مذاهب تفسير القرآن الكريم**. مصر (ترجمة: علي حسن عبد القادر)، الجيزة: وكالة الصحافة العربية.
70. التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي (دون). **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. مصر، القاهرة: دار الثقافة.
71. التَّنْبَكتِي، أحمد بابا (2000م). **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** (ط2). ليبيا، طرابلس: دار الكاتب.
72. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد (2002م). **فقه اللغة وسر العربية**. لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
73. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني بالولاء (1423هـ). **البيان والتبيين**. لبنان، بيروت: مكتبة الهلال.
74. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني بالولاء (1423هـ). **الرسائل الأدبية** (ط2). لبنان، بيروت: دار الهلال.
75. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني بالولاء (1424هـ). **الحيوان** (ط2). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
76. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (دون). **أسرار البلاغة**. مصر، القاهرة: مطبعة المدني.
77. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الفارسي (2001م). **دلائل الإعجاز في علم المعاني**. لبنان (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، بيروت: دار الكتب العلمية.
78. الجرجاني، علي بن محمد (1998م). **شرح المواقف**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
79. الجرجاني، علي بن محمد الزين الشريف (1983م). **التعريفات**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
80. الجُشمي، أبو سعيد المحسن البيهقي (2008م). **تحكيم العقول في تصحيح الأصول** (ط2). اليمن (تحقيق: عبد السلام الوجيه)، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد علي الثقافية.

81. جوهري، طنطاوي (1350هـ). **الجواهر في تفسير القرآن الكريم** (ط2). مصر، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
82. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله جلبي(1941م). **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. العراق، بغداد: مكتبة المثنى.
83. الحصري، أبو خلدون ساطع. (1985م). **ما هي القومية** (ط2). لبنان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
84. حفني، محمد شرف (1970م). **إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق**. مصر، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
85. حماني، أحمد (1998م). **نظريات الإعجاز القرآني**. مصر، القاهرة: مكتبة وهبة.
86. الحموي، أبو عبد الله ياقوت الرومي (1993م). **معجم الأدباء**. لبنان (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت: دار الرغب الإسلامي.
87. حمْوي، صبحي اليسوعي الأب (1998م). **معجم الإيمان المسيحي** (ط2). لبنان، بيروت: دار المشرق.
88. حيدر، فريد عوض (2005م). **علم الدلالة دراسة تطبيقية نظرية**. مصر، القاهرة: مكتبة الآداب.
89. الخالدي، صلاح عبد الفتاح (2012م). **التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق** (ط3). الأردن، عمَّان: دار النفائس.
90. الخضر، محمد حسين (1960م). **دراسات في العربية وتاريخها** (ط2). سوريا، دمشق: مكتبة دار الفتح.
91. الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي (1976م). **بيان إعجاز القرآن** (ط3). مصر (تحقيق: محمد خلف الله، وزغلول سلام)، القاهرة: دار المعارف.
92. خفاجي، محمد عبد المنعم (دون). **الأدب في التراث الصوفي**. مصر، القاهرة: مكتبة غريب.
93. خليل، السيد أحمد (1954م). **نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن**. مصر: الإسكندرية: الوكالة الشرقية للثقافة.
94. خليل، السيد أحمد (1968م). **البلاغة العربية أصلها وأصولها**. لبنان، بيروت: دار النهضة العربية.

95. خليل، السيد أحمد (1968م). **المدخل إلى دراسة البلاغة العربية**. لبنان، بيروت: دار النهضة العربية.
96. خليل، السيد أحمد (1972م). **دراسات في القرآن**. مصر، القاهرة: دار المعارف.
97. خليل، السيد أحمد (دون). **التجديد بين الدين والأدب**. مصر، الإسكندرية: مطبعة رويال.
98. خليل، السيد أحمد (دون). الحضارة العربية، من مجموع مقالات **المجتمع العربي**. لبنان، بيروت: دار النهضة العربية.
99. خليل، السيد أحمد (دون). **الليث بن سعد فقيه مصر**. مصر، القاهرة: دار المعارف.
100. الخولي، أمين (2003م). **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**. مصر، القاهرة: مكتبة الأسرة.
101. الخيُّون، رشيد (2015م). **مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة** (ط3). السعودية، الرياض: دار مدارك.
102. الداوودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد المالكي (دون)، **طبقات المفسرين**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
103. درَّاز، محمد بن عبد الله (2005م). **النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم**. سورية، دمشق: دار القلم.
104. درويش، أحمد (دون). **دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث**. مصر، القاهرة: دار غريب.
105. الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (1963م). **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. لبنان (تحقيق: علي البجاوي)، بيروت: دار المعرفة.
106. الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (1998م). **تذكرة الحفاظ**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
107. الذهبي، محمد حسين (2005م). **التفسير والمفسرون**. مصر، القاهرة: دار الحديث.
108. الذهبي، محمد حسين (دون). **الإسرائيليات في التفسير والحديث**. مصر، القاهرة: مكتبة وهبة.
109. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (1986م). **أساس التقديس**. مصر (تحقيق: أحمد حجازي السقا)، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهري.

110. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (1999م). **تفسير الراغب الأصفهاني**. مصر (تحقيق: محمد بسيوني وآخرون)، طنطا: جامعة طنطا.

111. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد(1412هـ). **المفردات في غريب القرآن**. لبنان (تحقيق: صفوان عدنان الداودي)، بيروت: دار القلم.

112. رضا، محمد رشيد بن علي (1990م). **تفسير المنار**. مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

113. الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى المعتزلي (1976م). **النكت في إعجاز القرآن** (ط3). مصر (تحقيق: محمد خلف الله، وزغلول سلام) القاهرة: دار المعارف.

114. الرومي، فهد بن عبد الرحمن (1986م). **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر**. السعودية، الرياض: إدارة البحوث العلمية والإفتاء.

115. زرزور، عدنان محمد (1998م). **مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه** (ط2). سورية، دمشق: دار القلم.

116. الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم (1367هـ). **مناهل العرفان في علوم القرآن** (ط3). مصر، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

117. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (2006م). **البرهان في علوم القرآن**. مصر (تحقيق: أبو الفضل الدمياطي)، القاهرة: دار الحديث.

118. الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي (2002م). **الأعلام** (ط15). لبنان، بيروت: دار العلم للملايين.

119. زكريا، فؤاد (1987م). **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (ط2). مصر، القاهرة: دار الفكر المعاصر.

120. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو(1407هـ). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** (ط3). لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي.

121. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (1413هـ). **طبقات الشافعية الكبرى** (ط2). مصر (تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو)، القاهرة: دار هجر.

122. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (2003م). **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.

123. سرحان، هيثم (2012م). **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**. الإمارات، أبو ظبي: نادي تراث الإمارات.

124. السعدي، عبد الرحمن (2000م). **أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية**. الأردن، عمَّان: دار عمَّان.

125. السَّكندري، ابن عطاء الله (دون). **لطائف المنن** (ط3). مصر (تحقيق: عبد الحليم محمود)، القاهرة: دار المعارف.

126. سلام، محمد زغلول (دون). **أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري**. مصر، القاهرة: مكتبة الشباب.

127. السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (2001م). **حقائق التفسير**. لبنان (تحقيق: سيد عمران)، بيروت: دار الكتب العلمية.

128. السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابوري (1998م). **طبقات الصوفية**. لبنان (مصطفى عبد القادر)، بيروت: دار الكتب العلمية.

129. السواح، فراس (2004). **الوجه الآخر للمسيح**. سورية، دمشق: دار علاء الدين.

130. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (1988م). **الكتاب** (ط3). مصر (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة: مكتبة الخانجي.

131. سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (1412هـ). **في ظلال القرآن** (ط17). لبنان، بيروت: دار الشروق.

132. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (2006م). **الإتقان في علوم القرآن**. مصر (تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي)، القاهرة: دار الغد الجديد.

133. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (دون). **المهذب فيما وقع من القرآن من المعرب**. المغرب (تحقيق: التهامي الراجي الهاشمي)، المحمدية: مطبعة فضالة.

134. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (1396هـ). **طبقات المفسرين**. مصر (تحقيق: علي محمد عمر)، القاهرة: مكتبة وهبة.

135. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (دون). **أسرار ترتيب القرآن**. الجزائر، الجزائر العاصمة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.

136. الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي (1997م). **الموافقات**. مصر (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن)، الجيزة، دار ابن عفَّان.

137. شعبان، زكي الدين (1995م). **أصول الفقه الإسلامي** (ط6). ليبيا، بنغازي: جامعة قاريونس.

138. شلبي، هند (1985م). **التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**. تونس، قرطاج: مطبعة تونس.

139. شلبي، هند (2004م)، **مقدمة تحقيق الجزء الأول من تفسير يحيى بن سلام**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.

140. شنوقة، السعيد (دون). **التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة**. مصر، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

141. الشهرستاني، أبو الفتح محمد ((2006م). **الملل والنحل**. مصر (تحقيق: أحمد حجازي، ومحمد رضوان)، المنصورة: مكتبة الإيمان.

142. الصبَّاغ، محمد بن لطفي (1990م). **لمحات في علوم القرآن** (ط3). لبنان، بيروت: المكتب الإسلامي.

143. الصعيدي، عبد المتعال (2005م). **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح من علوم البلاغة** (ط16). مصر، القاهرة: مكتبة الآداب.

144. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أَيْبَك (2000م). **الوافي بالوفيات**. لبنان (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، بيروت: دار إحياء التراث.

145. صلاح الدين، محمد بن شاكر بن أحمد (1973م، 1974م). **فوات الوفيات**. لبنان (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت: دار صادر.

146. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام اليماني (1403هـ). **المصنف** (ط2). الهند (تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي)، أغرة: المجلس العلمي.

147. ضيف، شوقي (دون). **البلاغة تطور وتاريخ** (ط9). مصر، القاهرة: دار المعارف.

148. الطبَاطبائي، محمد حسين (1997م). **الميزان في تفسير القرآن**. لبنان، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

149. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (2005م). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. لبنان، بيروت: دار العلوم.

150. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (2000م). **جامع البيان في تأويل القرآن**. لبنان (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

151. طه حسين (1933م). **في الأدب الجاهلي** (ط2). مصر، القاهرة: مطبعة فاروق.
152. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (دون). **التبيان في تفسير القرآن**. لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
153. الطيار، مساعد بن سليمان (1427هـ). **مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسِّر** (ط2)، السعودية، الرياض: دار ابن الجوزي.
154. العاملي، أبو الحسن ابن محمد طاهر (2006م). **مقدمة تفسير البرهان المسماة بمرآة الأنوار ومشكاة الأسرار** (ط2). لبنان (تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
155. عباس، فضل حسن (1997م). **إعجاز القرآن** (ط2). الأردن، عمَّان: جامعة القدس المفتوحة.
156. عباس، فضل حسن (2016م). **التفسير والمفسرون في العصر الحديث**. الأردن، عمَّان: دار النفائس.
157. عبد الجبار، أبو الحسن أحمد (دون). **شرح الأصول الخمسة**. مصر (تحقيق: عبد الكريم عثمان)، القاهرة: مكتبة وهبة.
158. عبد الجبار، القاضي (2017م). **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. لبنان (تحقيق: فؤاد سيد)، بيروت: الدار العربية.
159. عبد الجبار، القاضي أبو الحسن (دون). **المغني في أبواب العدل والتوحيد**. مصر (تحقيق: محمد النجار، وعبد الحليم النجار)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة.
160. عبد الرحمن، خليل (2008م). **أفِستا** (ط2). سورية، دمشق: روافد الثقافة والفنون.
161. عبده، محمد (1969م). **مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة**. لبنان، بيروت: دار مكتبة الحياة.
162. عِتر، نور الدين (1993م). **علوم القرآن الكريم**. سورية، دمشق: مطبعة الصباح.
163. العسال، محمد إبراهيم (1427هـ). **الشيعة الاثنا عشرية**. مصر، القاهرة: منصور للطباعة والتوزيع.
164. العقيل، عبد الله (2008م). **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة** (ط7). مصر، القاهرة: دار البشير.

165. العَك، خالد عبد الرحمن (1986م). **أصول التفسير وقواعده** (ط2). لبنان، بيروت: دار النفائس.

166. علي، محمد يونس (2007م). **المعنى وظلال المعنى** (ط2). لبنان، بيروت: دار المدار الإسلامي.

167. عَوَيضة، كامل محمد (1993م). **باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.

168. عياض، أبو الفضل اليحصبي (1998م). **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.

169. الغزالي، أبو حامد محمد (دون). **فضائح الباطنية**. الكويت (تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، الكويت العاصمة: مؤسسة دار الكتب الثقافية.

170. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (1993م). **المستصفى**. لبنان (تحقيق: محمد عبد السلام)، بيروت: دار الكتب العلمية.

171. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (1993م). **قانون التأويل**. دون ذكر معلومات النشر.

172. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (دون). **إحياء علوم الدين**. لبنان، بيروت: دار المعرفة.

173. فاندي، سعيد سالم (2003م). **في أصول الأحكام**. ليبيا، غريان: المكتبة الجامعية.

174. فاندي، سعيد سالم (2012م). **دراسات في الإعجاز القرآني**. ليبيا، غريان: منشورات جامعة الجبل الغربي.

175. فاندي، سعيد سالم. **من أسرار الدلالة القرآنية**. مخطوط.

176. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (2008م). **القاموس المحيط**. مصر، القاهرة: دار الحديث.

177. القارئ، عبد العزيز بن عبد الفتاح (2002م). **حديث الأحرف السبعة**. لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة.

178. القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني (دون). **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**. لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي.

179. القرشي، أبو محمد محي الدين عبد القادر بن محمد (دون). **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**. باكستان، كراتشي: مير محمد كتب خانه.

180. القشيري، عبد الكريم بن هوازن (دون). **الرسالة القشيرية**. مصر (تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود ابن الشريف)، القاهرة: دار المعارف.

181. القطان، مناع بن خليل (2000هـ). **مباحث في علوم القرآن** (ط3). مصر، القاهرة: مكتبة المعارف.

182. القفطي، أبو الحسن حمال الدين علي بن يوسف (2005م). **أخبار العلماء بأخيار الحكماء**. لبنان (تحقيق: إبراهيم شمس الدين)، بيروت: دار الكتب العلمية.

183. الكاشاني، عبد الرزاق (1992م). **معجم اصطلاحات الصوفية**. مصر (تحقيق: عبد العال شاهين)، القاهرة: دار المنار.

184. **الكتاب المقدس** (الإصدار الثالث، 2001م). مصر، القاهرة، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح 22، عدد: 26، 27.

185. الكُلَيْني، محمد بن يعقوب (2005م). **أصول الكافي**. لبنان، بيروت: دار المرتضى.

186. مبارك، زكي (1938م). **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**. مصر، القاهرة: مطبعة الرسالة.

187. المبارك، مازن (1963م). **الرُّمَاني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه**. سورية، دمشق: مطبعة جامعة دمشق.

188. محمود، منيع بن عبد الحليم (2000م). **مناهج المفسرين**. مصر، القاهرة، دار الكتاب المصري.

189. المرتضى، أحمد بن يحيى (1961م). **طبقات المعتزلة**. لبنان (تحقيق: سوسنَّه ديفلَّد، وفِلزَر)، بيروت: فرانز شتاينر.

190. المزي، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن (1980م). **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. لبنان (تحقيق: بشار عواد)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

191. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (1409هـ). **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. إيران (تحقيق: أسعد داغر)، قم: دار الهجرة.

192. مسلم، أبو الحسن القشيري (دون). **صحيح مسلم**. لبنان (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

193. مسلم، مصطفى (2005م). **مباحث في التفسير الموضوعي** (ط4). سورية، دمشق: دار القلم.

194. مطلوب، أحمد (1973م). **عبد القاهرة الجرجاني بلاغته ونقده**. لبنان، بيروت: دار العلم للملايين.

195. مظهر، سليمان (1995م). **قصة الديانات**. مصر، القاهرة: مكتبة مدبولي.

196. معرفة، محمد هادي (1425هـ). **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب** (ط2). إيران، مشهد: الجامعة الرضويَّة للعلوم الإسلامية.

197. مكرم، عبد العال سالم (دون). **أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية**. الكويت: مؤسسة علي جراح الصباح.

198. المكي، أبو طالب محمد بن علي (دون). **قُوت القلوب في معاملة المحبوب**. مصر، القاهرة: المكتبة التوفيقيَّة.

199. مكي، أبو محمد ابن أبي طالب القيسي (1974م). **الكشف عن وجوه القراءات السبع**. سورية، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية.

200. مكي، أبو محمد ابن أبي طالب القيسي (دون). **الإبانة عن معاني القراءات**. مصر (تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي)، القاهرة: دار نهضة مصر.

201. ملطي، يعقوب، وحليم، يوسف (دون). **قاموس القديسين**. مشروع الكنوز القبطية. (دون ذكر معلومات النشر).

202. الموسوي، محمد باقر (1991م). **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**. لبنان، بيروت: الدار الإسلامية.

203. موسى، محمد يوسف (2017م). **بين الدين والفلسفة**. مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي.

204. الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي (1998م). **مسند أبي يعلى الموصلي**. لبنان (تحقيق: مصطفى عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية.

205. النباهي، أبو الحسن (1995م). **تاريخ قُضاة الأندلس**. لبنان (تحقيق: مريم قاسم طويل)، بيروت: دار الكتب العلمية.

206. النجار، زغلول راغب محمد. (2009م). **مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة**. لبنان، بيروت: دار المعرفة.

207. النشار، مصطفى (1995م). **مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية**. مصر، القاهرة: دار المعارف.

208. نصار، حسين (1996م). **أمين الخولي**. مصر، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

209. نوفل، عبد الرزاق (1987م). **الإعجاز العددي للقرآن الكريم** (ط5). لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي.

210. نيكولسون، رينولد ألن (1947م). **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. مصر (ترجمة: أبو العلاء عفيفي)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

211. **هوميروس الإلياذة** (دون). مصر (ترجمة: سليمان البستاني)، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر.

212. الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي (1994م). **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. مصر (تحقيق: حسام الدين القدسي)، القاهرة: مكتبة القدسي.

**المجلات والدوريات والرسائل العلمية:**

1. إبراهيم، مسعد محمد رمضان (2019م). القراءات القرآنية وأثرها في أصول النحو عند الإمام المهدوي. **مجلة بحوث كلية الآداب،** 1987 -2009 (119)، جامعة المنوفية، المنوفية، مصر.

2. أحمد، عبد الحكيم خليل سيد (2014م). الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية. **مجلة حوليات التراث،** 131 -149 (14)، ص133، جامعة مستغانم، ولاية مستغانم، الجزائر.

3. أحمد، عبد الرحمن السيد محمد (2002م). **منهج الإمام الشوكاني في تفسيره فتح القدير**. رسالة دكتوراة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان.

4. الأشقر، محمد أحمد. **الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث**. رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمَّان، الأردن.

5. أصغري، سيد أمير حسين (2016م). التفسير الصوفي للقرآن. **مجلة البرهان للدراسات القرآنية،** 27 -45 (01)، جامعة إنديانا، ولاية إنديانا، الولايات المتحدة الأمريكية (ترجمة: علي السعيدي).

6. أكبر، جنيد، وباشا، السيد أبو السلام (2017م). وجوه الإعجاز عند المتكلمين الرماني والخطابي نموذجاً. **مجلة الدراسات الإسلامية والدينية،** 51 -61 (2)، جامعة هاري بور، هاري بور، باكستان.

7. بوقرين، أبوبكر (2023م). التفسير الأدبي للقرآن الكريم من المنهج التراثي إلى المناهج الحداثية. **مجلة التعليمية**، 190 -207 (02)، جامعة جيلالي ليابس، ولاية سيدي بلعباس، الجزائر.
8. جليلي، السيد هدايت (2018م)، التفسير الأثري في قراءة ثانية. **مجلة نصوص معاصرة**، 65 -93 (49)، بيروت، لبنان (ترجمة: سرمد علي).
9. جمعة، حسين (2001م). جمالية التصوف مفهوماً ولغة. **مجلة الموقف الأدبي**، 11 -22 (364)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية.
10. حسين، علي حسين (2002م). إشكاليات اتجاه التفسير العلمي للقرآن الكريم. **مجلة العوم الإسلامية**، 63 -85 (31)، الجامعة العراقية، بغداد، العراق.
11. خالد، بلمصابيح (2020م). أثر التأويل العقلي في الدرس اللغوي والبياني. **المركز الجامعي الونشريسي**، 11 -21 (1)، جامعة تيسمسيلت، بوقرة، الجزائر.
12. خليل، السيد أحمد (1953م). **الطبري المفسر**. رسالة دكتوراه، جامعة فؤاد الأول، القاهرة، مصر.
13. دبيش، وفاء (2020م). **محاضرات في نظرية النظم**. جامعة 8 ماي 1945م، قالمه، الجزائر.
14. دفرور، رابح (2009م). أثر القراءات القرآنية في الدراسات اللغوية. **مجلة الحقيقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية**، 26 -40 (1)، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر.
15. الزيوت، عبد المولى عبد الله أحمد (2018م). تقديم العقل على النقل عند المعتزلة وأثره على أصولهم في التفسير. **مجلة علوم الشريعة والقانون**، 131- 146 (1)، الجامعة الأردنية، عمَّان، الأردن.
16. السمان، مبارك محمد السيد (2023م). أثر الظواهر الصوتية في القراءات القرآنية. **مجلة كلية الآداب**، 216 -240 (أبريل)، **جامعة أسوان**، أسوان، مصر.
17. سويقات، إسماعيل (2011م). **نظرية النظم وتطبيقاتها في تفسير الكشاف للزمخشري**. رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.
18. الشيخ، العربي (2009م). أسس تفسير القرآن عند المعتزلة. **مجلة الإحياء**، 117 -126، جامعة باتنة، باتنة، الجزائر.

19. صابر، خالد محمد (2016م). أثر اختلاف القراءات القرآنية في إثراء الدلالة. **مجلة العلوم العربية والإنسانية**، 1121 -1152 (4)، جامعة القصيم، القصيم، السعودية.
20. الضامن، حاتم صالح (1979م). نظرية النظم تاريخ وتطور. **الموسوعة الصغيرة**، (47)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العراق.
21. الطوالة، نمشة بنت عبد الله، والحازمي، شريفة بنت أحمد (1434هـ). موقف المخالفين لأهل السنة والجماعة في الاعتقاد من القراءات القرآنية. **مجلة تبيان للدراسات القرآنية**، 409 –492 (13)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية.
22. عاشوري، آية الله (2016م). الانزياح الدلالي في الخطاب الصوفي. **مجلة مقاليد**، 25 - 32 (11)، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، الجزائر.
23. عبد العزيز، خيري أحمد (2023م). منهج الزمخشري في التعامل مع الحديث النبوي. **مجلة كلية الآداب**، 806 -869 (60)، جامعة جنوب الوادي، قنا، مصر.
24. عفيفي، أبو العلاء (1937م). التصوف الفلسفي في الإسلام. **مجلة الرسالة**، 570 -575 (196)، صاحبها أحمد حسن الزَّيَّات، القاهرة، مصر.
25. العلمي، محمد (دون). نظرة الحضارة الحديثة من القرآن الكريم إلى اللاهوت إلى الشهود الحضاري، **المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية**، تطوان، المغرب.
26. غازي، عبد الصمد (2020م). **الرؤية الصوفية للعالم والتأويل**. المغرب، الرباط: سلسة الإسلام والسياق المعاصر، الرابطة المحمدية للعلماء.
27. فاندي، سعيد سالم (1994م)، القيمة التاريخية والعلمية لتفسير ابن سلَّام. **مجلة كلية الدعوة الإسلامية** 44 -61 (11)، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا.
28. قاسم، عنتر (2023). قضية الإعجاز في بيئة المعتزلة. **مجلة المدونة**. 1413 -1433 (01)، جامعة البليدة، البليدة، الجزائر.
29. محمد، لملوم محمد (2019م). أثر الفكر الاعتزالي في إعراب القرآن الكريم. **مجلة كلية الدراسات الإسلامية**، 1280 -1370 (36)، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.
30. محمود، أحمد بكير (1971م). الليث بن سعد فقيه مصر. **حوليات الجامعة التونسية**، 265 -266 (8)، تونس العاصمة، تونس.
31. مشرَّف، مريم (2013م). دراسة التفسير الصوفي في ضوء نظرية التأويل. **مجلة البيان**، 32 -47 (دون)، جامعة الملايا، كوالا لامبور، ماليزيا (ترجمة: علي السعيدي).

32. نهمار، فاطمة الزهراء (2018م). الأسس الجرجانية لنظرية النظم. **مجلة اللغة العربية وآدابها**. 381 -396، جامعة البليدة، البليدة، الجزائر.

33. الوهبي، فهد بن مبارك (1437هـ). التفسير بالرأي مفهومه والشبهات المثارة حوله. **مجلة جامعة طيبة**، (9)، جامعة طيبة، المدينة المنورة، السعودية.

**كتب ومواقع إلكترونية:**

1. "الإعجاز البياني في القرآن الكريم". 4 فبراير 2025م، متاح عبر: https://nir-osra.org/%D8%A5%D8%B3%D9%87%D8%A7%D9%85/%D8%A7%D9%84%D8

2. "حسني مبارك. ويكيبيديا" 22 مارس 2025م. متاح عبر: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86%D9%8A_%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%83

3. "دي لاسي إيفانز أوليري. عالم علوم الاستشراق والقبطيات الشهير صاحب كتاب قديسو مصر. إعداد: ماجد كامل". 5 مارس 2025، متاح عبر: https://www.copts-united.com/Article.php?I=4235&A=609187

4. "الرئيس محمد نجيب. السيرة الذاتية. ص1" 22 مارس 2025 متاح عبر: موقع محمد نجيب، السيرة الذاتية صـ1 نسخة محفوظة واي باك مشين

5. ."ستيفن أولمان". 6 مارس 2025م. متاح عبر: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D9%81%D9%86_%D8%A3%D9%88%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86

6. "سليمان فرنجية. ويكيبيديا" 22 مارس 2025م. متاح عبر: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85%D8%A7%D9%86_%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%AC%D9%8A%D8%A9

7. "شارل حلو. ويكيبيديا " 22 مارس 2025م" متاح عبر: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%84_%D8%AD%D9%84%D9%88

8. "شلاير مارشر. ويكيبيديا". 6 مارس 2025م . متاح عبر:

فريدريك شلايرماخر – ويكيبيديا(wikipedia.org)

9. "عائشة بنت الشاطئ". المكتبة الشاملة، متاح في خانة شاشة المؤلفين.

10."غيداء التميمي. مفهوم الرمز في الأدب. موضوع". 18 مارس 2025م. متاح عبر: مفهوم_الأدب_ في_الرمز/https://mawdoo3.com

11."فاضل السامرائي". المكتبة الشاملة، متاح في خانة شاشة المؤلفين.

12."محمد القاسم. شوقي ضيف. فيوضات وملتقى ثقافات". **إسلام أون لاين**، 23 مارس 2024م، متاح عبر:
https://islamonline.net/archive

13."محمد محمد أبو موسى". **مركز تفسير للدراسات القرآنية**، 28 أبريل 2025م، متاح عبر:
https://tafsir.net/author/3519/mhmd-mhmd-abw-mwsa

14."الموقع الرسمي لمتحف الرئيس الراحل أنور السادات. السادات رجل الحرب والسلام" 22 مارس 2025م. متاح عبر:
https://www.anwarsadat.org/anwarsadat/index.php

15."ChatGPT. إجابة حول هارولد جاي روز." OpenAI، 6 مارس 2025. متاح عبر: https://chat.openai.com.

His Stance on Traditional Tafsir; Chapter Four: His Stance on Opinion-based Tafsir Trends; Chapter Five: His Stance on Rhetorical Inimitability.

Among the key findings of the study is that Sayyid Khalil sought to trace the roots of certain ideas or theories by drawing on the works of Orientalists concerning the interpretation traditions of previous nations. He allowed for preference among variant readings of the Qur'an, in contrast to those who prohibited such preference. He also praised the Muʿtazilites for their reliance on rational inference and their contributions to linguistic sciences, and he highlighted their influence on Qur'anic interpretation—though he denied affiliation with their sect. Furthermore, he linked literary studies with literary exegesis, drawing inspiration from Amin al-Khuli's methodology. However, his writings lacked a clear methodological structure and tended toward digressions, making them resemble academic lectures more than systematic scholarly works.

**Indicative words:** Explanation, Interpretation, Trace, Opinion, Miraculousness.

## Abstract

The significance of this research lies in its focus on Sayyid Khalil, one of the prominent figures known for his valuable contributions in the fields of language and its sciences, Qur'anic exegesis and its disciplines, as well as jurisprudence and its fundamentals. This study discusses the emergence of Qur'anic interpretation, the nature of Qur'anic exegesis and its miraculousness, and how it evolved from literal interpretation to allegorical understanding.

The central issue addressed in this research is Sayyid Khalil's engagement with literary and Qur'anic studies, and his writings in the field of Tafsir (Qur'anic exegesis) following a literary approach influenced by Amin al-Khuli. He offered insights into Qur'anic semantics and rhetorical inimitability, presenting interpretative views characterized by a literary inclination and linguistic analysis. This has led some critics to argue that he exceeded the traditional bounds of exegesis.

Among the objectives of the study is to explore the perspectives of contemporary scholars regarding the progression of Qur'anic interpretation and its inimitability, and to examine how their views compare with those of earlier scholars. The research also aims to compare Sayyid Khalil's views with those of his contemporaries. The study adopts both analytical and descriptive methodologies, along with the use of a comparative approach in certain sections.

The research is structured into an introduction, a preface, five chapters, and a conclusion. The preface is titled The Scholarly Life of Sayyid Ahmad Khalil; Chapter One: His Referential Sources in Tafsir; Chapter Two: His Views on Interpretation and Allegorical Understanding; Chapter Three:

**University of Al-Zawiya**

**Department of Graduate Studies and Training**
**Faculty of Sharia**

**Department of Tafsir and Hadith Sciences**

# Khalil's Methodology in the Interpretation of the Holy Qur'an

Prepared by:

## Ayman Rashid Mustafa Azzam

Supervised by Dr:

## Saeed Salem Fandi

**Academic Rank: Professor**

**The dissertation was submitted in partial fulfillment of the requirements for the Doctorate degree in the Department of Tafsir and Hadith Sciences.Dated: 28 Jumada al-Awwal 1447 AH – corresponding to 19/11/2025.**