

علوم القرآن

عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير

دراسة ونقد

إعداد الطالب

عماد طه أحمد الراعوش

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد الباسط إبراهيم بلبول

حقل التخصص

التفسير وعلوم القرآن

قدمت بتاريخ ١٨/شوال/١٤٢٦، الموافق ٢٠٠٥/١١/٢٠

علوم القرآن

عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير

دراسة ونقد

إعداد الطالب

عماد طه أحمد الراعوش

ماجستير في علوم القرآن والتفسير ، جامعة آل البيت ١٩٩٧

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في تخصص التفسير

وعلوم القرآن في جامعة اليرموك ، إربد ، الأردن

وافق عليها **الدكتور**

أ.د : عبد الباسط إبراهيم بلبول (رئيساً)

أستاذ في التفسير وعلوم القرآن ، جامعة اليرموك

أ.د : فضل حسن عباس (عضواً)

أستاذ في التفسير وعلوم القرآن ، جامعة اليرموك

أ.د : محمد إبراهيم الشافعي (عضواً)

أستاذ في التفسير وعلوم القرآن ، جامعة اليرموك

أ.د : أحمد خالد شكري (عضواً)

أستاذ في التفسير وعلوم القرآن ، الجامعة الأردنية

د : يحيى ضاحي الشطناوي (عضواً)

أستاذ مساعد في التفسير وعلوم القرآن ، جامعة اليرموك

نوقشت بتاريخ : ١/ صفر/ ١٤٢٧هـ الموافق ١/ ٣/ ٢٠٠٦م

الإهداء والشكر

إلى والديّ الغاليين.

إلى زوجتي وأبنائي.

إلى إخوتي وأخواتي.

إلى أهلي وأقاربي وأصحابي.

إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث، وبالأخص ..

إلى صاحب الفضل والفضيلة الذي توجهت اقتداءً به إلى دراسة العلوم الشرعية، إلى الذي ما

فنى برعاني ويعلمني منذ ذلك اليوم وإلى يومي هذا، صاحب الفضل والفضيلة أساتذتي وشيخي أ. د.

فضل حسن عباس .

إلى أساتذتي الذي أشرف علي في هذه الدراسة، وسامر معي فيها برفق وحنان وإخلاص

إلى أن وصلت إلى هنا الأساتذة الدكتور عبد الباسط إبراهيم بلبول .

إلى الأساتذة الفضلاء العلماء السادة لجنة المناقشة أ. د. محمد إبراهيم الشافعي وأ. د. أحمد

خالد شكري ود. يحيى ضاحي الشطناوي، الذين أثروا هذه الرسالة، ولاحظوا أهم القيمة.

إلى الدكتور جمال أبو حسان الذي أفدت منه ومن توجيهاته في إعداد خطة هذه الرسالة،

ومن نخته في منهج ابن عاشور في تفسيره، ومن نتائج وأسلوبه فيه .

إلى أعضاء الهيئة الإدارية والدراسية في جامعة اليرموك، وكلية الشريعة، وعمادة

البحث العلمي، وبالأخص أ. د. عبد الناصر أبو البصل، وأ. د. محمد العمري، ود. محمد الجمل،

والأخ الناظر محمد ملكاوي، والسيد محمد الخصاونة، والأخت الناظرة أحلام عودات .

إلى الأخوة زملاء في جامعة اليرموك وبالأخص الأخ الناظر منصور أبو زنتة.

إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث، وأسأل الله أن يجزيني وإياهم خير الجزاء .

فهرس المحتويات

أ	فهرس المحتويات.....
ك	الملمص.....
١	المقدمة.....
التمهيد	
١٣	التعريف بعلوم القرآن.....
١٣	معنى علوم.....
١٣	أولا : في اللغة.....
١٤	ثانيا : في اصطلاح علماء التدوين.....
١٥	معنى القرآن.....
١٥	أولا : في اللغة.....
١٦	ثانيا: في الاصطلاح الشرعي.....
١٧	معنى علوم القرآن في الاصطلاح.....
١٨	تاريخ علوم القرآن.....
٢٣	التأليف في علوم القرآن في العصر الحديث.....
٢٤	التعريف بالمفسر.....
٢٥	حياة ابن عاشور.....
٢٥	اسمه ونسبه ومولده.....
٢٥	نشأته ودراسته.....
٢٧	تلقية للفكر الإصلاحى.....
٢٨	أشهر شيوخه.....
٣٠	عمله في مجال التعليم والقضاء.....
٣٢	تلاميذه.....
٣٢	مؤلفاته.....
٣٤	عصر ابن عاشور والحالة السياسية والثقافية.....
٣٦	دور ابن عاشور في الإصلاح والنهوض.....
٣٨	إسهامه في إصلاح التعليم والنهوض الثقافى.....

٤٠	شبهات حول دور ابن عاشور في الإصلاح.....
٤٠	أولا : موقفه من الاستعمار واتهامه.....
٤١	ثانيا : قعوده عن المشاركة في الثورة.....
٤٢	ثالثا : اتهامه بالتقصير في الإصلاح الديني.....
٤٣	رابعا : قربه من السلطة.....
٤٤	التعريف بالتفسير.....
٤٥	مساره في تفسير السورة.....
٤٨	مصادره في التفسير.....
٤٩	منهجه في التفسير.....
٥١	التفسير بالمأثور.....
٥٤	التفسير بالرأي.....
٦١	التفسير الإشاري.....
٦٥	المناسبات.....

الفصل الأول

التعريف بالقرآن ولغته ومقاصده

٦٩	تعريف القرآن.....
٦٩	معنى القرآن لغة.....
٧٦	معنى القرآن اصطلاحا.....
٧٦	القرآن باعتباره ألفاظا منطوقة.....
٧٩	إطلاق القرآن اسم شخص وعلم جنس.....
٨١	القرآن باعتباره كلاما نفسيا.....
٨٤	مذهب توفيقى.....
٨٧	أسماء القرآن الكريم.....
٨٨	معاني أشهر أسماء القرآن.....
٨٨	أولا : الفرقان.....
٨٩	ثانيا : التنزيل.....
٨٩	ثالثا : الكتاب.....
٩٠	رابعا : الذكر.....
٩١	خامسا : الوحي.....
٩١	سادسا : كلام الله.....

٩٣ لغة القرآن
٩٤ المعرب في القرآن
٩٤ مثبتو المعرب في القرآن ومنهم ابن عاشور
٩٥ أدلة مثبتي المعرب في القرآن
٩٦ منكرو المعرب في القرآن
٩٦ أدلة منكري المعرب في القرآن
٩٧ الترجيح ومناقشة الأدلة
٩٨ رد أدلة مثبتي المعرب في القرآن
١٠٠ اعتراضات علي أدلة المنكرين ومناقشتها
١٠١ رأي توفيقى للمعرب في القرآن

الفصل الثاني

نزول القرآن

١٠٤ معنى نزول القرآن
١٠٦ نزول القرآن على سيدنا محمد ﷺ
١٠٦ أين كان القرآن قبل نزوله
١٠٧ نزول القرآن من اللوح المحفوظ
١٠٨ القول بأن للقرآن تنزلات
١١١ الوحي
١١١ معنى الوحي
١١٢ كيفية الوحي
١١٦ نزول القرآن على سيدنا محمد
١١٨ نزول القرآن بلفظه و معناه
١٢٢ نزول القرآن منجما
١٢٤ الاستدلال على التجسيم بإسناد الفعل نزل للقرآن
١٢٨ مدة نزول القرآن
١٣٠ أول ما نزل وآخر ما نزل من القرآن
١٣٠ متى نزل أول ما نزل
١٣٢ أول ما نزل من القرآن
١٣٥ آخر ما نزل من القرآن
١٣٩ المكي والمدني

١٤١المكي والمدني بين المنقول والمعقول
١٤٢السور المكية والسور المدنية عند ابن عاشور
١٦٢المستثنى في المكي والمدني

الفصل الثالث

تقسيم القرآن إلى سور وآيات

١٧٠الآية
١٧٠معنى الآية في اللغة
١٧٠معنى الآية في الاصطلاح
١٧٢مقدار أي القرآن
١٧٥ترتيب أي القرآن
١٧٧السورة
١٧٧معنى السورة في اللغة
١٧٧معنى السورة في الاصطلاح
١٧٨تسوير القرآن
١٧٩عدد سور القرآن
١٨٣ترتيب السور
١٨٣القول الأول : ترتيب السور اجتهادي من الصحابة
١٨٤القول الثاني : الترتيب توقيفي
١٨٦مذهب توفيقى بين القولين
١٨٦القول الثالث : بعضه توقيفي وبعضه اجتهادي
١٨٧مناقشة الأقوال والترجيح
١٨٨مناقشة أدلة القائلين بأن الترتيب اجتهادي
١٨٩مناقشة ما ذهب إليه ابن عاشور
١٨٩ترتيب السور حسب نزولها
١٩١أسماء السور
١٩١طريقة تسمية السورة
١٩٣مصدر التسمية
٢٠٣مم تستمد تسمية السور
٢٠٣خلو المصحف الإمام من أسماء السور

٢٠٤حكمة تقسيم القرآن إلى سور وآي

الفصل الرابع

الأحرف السبعة والقراءات

٢٠٦الأحرف السبعة
٢٠٦الدليل على نزول القرآن على سبعة أحرف
٢٠٩المقصود من نزول القرآن على سبعة أحرف
٢١٧قراءة القرآن بالمرادف
٢٢٢الراجح في معنى الأحرف السبعة
٢٢٤القراءات
٢٢٤معنى القراءات
٢٢٤أولا لغة
٢٢٤ثانيا اصطلاحا
٢٢٤مصدر القراءات
٢٢٦شروط القراءة المقبولة
٢٢٧صحة السند
٢٣١موافقة خط المصحف
٢٣٣موافقة العربية
٢٣٤الترجيح بين القراءات
٢٣٩قول ابن عاشور بتفاوت القراءات من ناحية البلاغة
٢٤١أقسام القراءات من حيث تعلقها بالتفسير
٢٤٧القراءات العشر
٢٤٨قراءة النبي

الفصل الخامس

أسباب النزول

٢٥٢التمهيد
٢٥٣تعريف سبب النزول
٢٥٥مورد القول بسبب النزول
٢٥٩العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص سبب النزول
٢٦١فوائد أسباب النزول في التفسير

٢٦٦ القرآن منه ما نزل بسبب وأكثره نزل بدون سبب مباشر
٢٦٧ تقسيم ابن عاشور لأسباب النزول
٢٧١ ورود أكثر من سبب نزول
٢٧١ الاحتمال الأول : اختلاف الروايات في الصيغة
٢٧١ صيغة رواية سبب النزول
٢٧٣ الاحتمال الثاني: اختلاف الروايات في الصحة أو مناسبة السياق
٢٧٦ الاحتمال الثالث : أن تستوي الروايات في صيغتها وصحتها
٢٧٦ تعدد السبب والنازل واحد
٢٧٨ تكرار النزول
٢٨٠ القول بنزول الآية ثم نسخها ثم نزولها ثانية
٢٨٢ مناقشة القول بتكرار النزول
٢٨٥ تعدد النازل والسبب واحد

الفصل السادس

إعجاز القرآن

٢٨٩ تمهيد
٢٩٠ معنى الإعجاز والمعجزة
٢٩٠ أولا : في اللغة
٢٩٠ ثانيا : في الاصطلاح
٢٩١ إثبات إعجاز القرآن الكريم
٢٩٢ مراحل التحدي
٢٩٥ ثبوت عجز الكفار عن المعارضة
٢٩٦ المقدار الذي وقع به التحدي
٢٩٨ القرآن معجزة عقلية خالدة
٢٩٩ وجوه إعجاز القرآن
٣٠٠ الإعجاز ببلاغة القرآن وفصاحته
٣٠٧ الإعجاز بالأسلوب
٣١٤ الإعجاز بالمعاني الحكيمة والإشارات العلمية
٣٢٠ الإعجاز بالإخبار بالمغيبات
٣٢٥ الصرفة
٣٢٨ شبهات على الإعجاز وردّها

- ٣٢٨ شبيهة وصف القرآن بأنه شعر.....
- ٣٣١ إمكان ترك المعارضة تعاجزا أو حصولها وعدم نقلها.....

الفصل السابع

جمع القرآن

- ٣٢٢ تمهيد.....
- ٣٣٣ جمع القرآن في العهد النبوي.....
- ٣٣٣ جمعه حفظاً في الصدور.....
- ٣٣٦ جمع القرآن كتابة.....
- ٣٣٨ أمانة النبي صلى الله عليه وسلم في تبليغ القرآن.....
- ٣٣٩ جمع القرآن في عهد أبي بكر.....
- ٣٤٤ هل كتب زيد أسماء السور ونوعها.....
- ٣٤٤ جمع القرآن في عهد عثمان.....
- ٣٤٧ شبهات على جمع القرآن.....
- ٣٤٧ شبهة حول تبليغ النبي للقرآن.....
- ٣٥١ شبهة حول كتابة القرآن في العهد النبوي.....
- ٣٥٣ شبهة خطأ الكتاب في جمع القرآن.....
- ٣٥٧ رسم المصحف.....
- ٣٥٧ جهات مخالفة رسم المصحف للخط القياسي.....
- ٣٥٨ أولاً: الحذف.....
- ٣٥٨ ثانياً: الزيادة.....
- ٣٥٩ ثالثاً: قاعدة الهمزة.....
- ٣٥٩ رابعاً: البدل.....
- ٣٥٩ خامساً: الوصل والفصل.....
- ٣٦٠ سادساً: ما فيه قراءتان أو أكثر ورسم على إحداهما.....
- ٣٦٠ فائدة الرسم العثماني.....
- ٣٦٢ حكم التزام رسم المصحف.....

الفصل الثامن

النسخ

- ٣٧٠ معنى النسخ.....
- ٣٧٠ أولاً: في لغة.....

٣٧١ ثانيا : في الاصطلاح.
٣٧٢ مناقشة التعريف الذي اختاره ابن عاشور.
٣٧٣ ثبوت النسخ.
٣٧٣ أولا : ثبوت نسخ الشرائع.
٣٧٥ ثانيا : إثبات النسخ في الشريعة الإسلامية.
٣٧٨ الفرق بين النسخ والتخصيص.
٣٨٠ الفرق بين النسخ والبيان.
٣٨٢ ما يقع به النسخ.
٣٨٤ أنواع النسخ.
٣٨٤ نسخ الحكم وبقاء التلاوة.
٣٩٠ نسخ التلاوة وبقاء الحكم.
٣٩٣ منكرو نسخ التلاوة مع بقاء الحكم.
٣٩٤ الترجيح.
٣٩٥ اعتراضات على أدلة الجمهور.
٣٩٥ اعتراضات على أدلة المنكرين.
٣٩٧ نسخ الحكم والتلاوة ونسيان شيء من القرآن.

الفصل التاسع

المحكم والمتشابه

٤٠٧ تمهيد.
٤٠٧ معنى المحكم والمتشابه.
٤٠٧ أولا : معنى الأحكام.
٤٠٨ ثانيا: معنى التشابه.
٤٠٨ معنى المحكم والمتشابه في القرآن الكريم.
٤١٠ المقصود من وصف بعض القرآن بالأحكام وبعضه بالتشابه.
٤١٥ أيعلم الراسخون المتشابه؟
٤٢٢ سبب ورود المتشابه.
٤٢٦ مراتب المتشابه.

الفصل العاشر

موضوعات متفرقة من علوم القرآن

٤٣١ مبتكرات القرآن الكريم.
-----	------------------------------

٤٣١المقصود من مبتكرات القرآن الكريم
٤٣٦أمثلة على مبتكرات القرآن الكريم
٤٤٢عادات (سنن) القرآن الكريم
٤٤٣أمثلة على عادات القرآن الكريم
٤٥٢مصطلحات القرآن الكريم
٤٥٢علاقة مصطلحات القرآن بالتفسير
٤٥٤أمثلة مصطلحات القرآن الكريم
٤٦١العلوم التي تضمنها القرآن
٤٦٣مناقشة ابن عاشور للشاطبي
٤٦٧جدل القرآن
٤٦٧معنى الجدل
٤٦٧أولاً : في اللغة
٤٦٨ثانياً : في الاصطلاح
٤٦٩أنواع الجدل القرآني
٤٧٠خصائص الجدل
٤٧٥من أساليب الجدل القرآني
٤٧٥الإضراب
٤٧٥استدراج الخصم
٤٧٥بيان فساد الوضع
٤٧٦القول بالموجب (أو التسليم الجدلي)
٤٧٨الاستفهام التقريري
٤٧٨النقض
٤٧٩التحكم
٤٨٠القلب
٤٨١قياس المساواة والتمثيل
٤٨٢المعارضة
٤٨٢الانتقال في الاستدلال
٤٨٣نموذج لدراسة ابن عاشور لجدل القرآن (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)
٤٨٦موهم الاختلاف والتناقض
٤٨٧فائدة القيد في : (اِخْتِلَافًا كَثِيرًا)

٤٨٨ نماذج لمعالجة الإمام لموهم الاختلاف والتناقض
٤٨٩ النموذج الأول : ما يتوهم من اختلاف بين آية و آية
٤٩٠ النموذج الثاني : ما يتوهم من اختلاف بين قراءتين في آية
٤٩٤ النموذج الثالث: ما يتوهم من اختلاف بين آية وحديث
٤٩٧ النموذج الرابع: ما يتوهم من اختلاف بين آية والثابت تاريخا
٥٠٠ قصص القرآن
٥٠٠ معنى القصة
٥٠٠ أولا : لغة
٥٠١ ثانيا : في الاصطلاح
٥٠١ من خصائص القصة القرآنية
٥٠٢ فوائد القصص القرآني
٥٠٥ فائدة تكرار القصة القرآنية
٥٠٩ الحروف المقطعة
٥١٧ المبهمات
٥٢٦ الخاتمة
٥٣٣ قائمة المراجع

الملخص

الراعوش ، عماد طه ، علوم القرآن عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير دراسة ونقد . رسالة دكتوراه ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، قسم التفسير وعلوم القرآن ، جامعة اليرموك ، الأردن ، ١٤٢٦هـ ، ٢٠٠٥م ، المشرف : أ.د عبد الباسط بلبول .

يعد تفسير ابن عاشور من التفاسير الجامعة التي جمعت التفسير والعلوم المتعلقة به ، وكان مما اعتنى به علوم القرآن ، حيث صدر تفسيره بعشر مقدمات في علوم القرآن وأصول التفسير ، واهتم بموضوعات علوم القرآن حيثما اقتضى الأمر . ولدراسة ابن عاشور لهذه القضايا قيمة بالغة ، تكمن في أنه عالم كبير متأخر جمع في دراسته هذه بين الأصالة والجدة . وقد اعتنيت في بحثي هذا بإبراز موقف ابن عاشور من قضايا علوم القرآن الكريم ، وركزت على آرائه التي يعد فيها من المبتكرين والمجددين ، وكذلك على آرائه التي خالف فيها العلماء والمفسرين .

وقد قام هذا البحث على استقراء تفسير ابن عاشور كاملا ، ورصد أهم ما يتعلق بقضايا علوم القرآن الكريم .

وقد ركزت في هذا البحث على موضوعات علوم القرآن التي وقف عندها ابن عاشور ، ومن أهمها : التعريف بالقرآن ولغته ومقاصده ، ونزول القرآن وأول ما نزل وآخر ما نزل ، والمكي والمدني ، وتقسيم القرآن إلى سور وآيات ، والأحرف السبعة والمقصود منها ، والقراءات القرآنية وشروط قبولها وأقسامها ، وأسباب النزول وفائدة معرفتها وصيغتها وأقسامها وتعدد رواياتها ، وإعجاز القرآن الكريم ووجوه الإعجاز ، وجمع القرآن وكتابتها ، ورسم المصحف وحكم الالتزام به ، والنسخ . وأنواعه ، والمحكم والمتشابه وأسباب وروده ومراتبه . وتناولت كذلك مبتكرات القرآن عند ابن عاشور ، وعاداته (أسلوبه) ، ومصطلحاته ، والمعاني الثالنية فيه ، والعلوم التي تضمنها ، وجدله ، وموهم الاختلاف فيه .

كما قام هذا البحث على مناقشة رأي ابن عاشور في قضايا علوم القرآن بعد ذكر رأيه وبسط أدلته ، وذكر الرأي الراجح في تلك القضايا ، وأهم الآراء فيها ، وأدلة هذه الآراء ، ثم نقدها وأدلتها نقدا منهجيا وموضوعيا ، ثم بيان قيمة ما ذهب إليه ابن عاشور من خلال هذه المناقشة .

وقد بينت في هذا البحث أن ابن عاشور لم يكن ناقلا فحسب بل كان ناقدا مجتهدا مجددا .
وبينت أنه ناقش كثيرا من قضايا علوم القرآن ، واستوعب فيها غالب الأقوال والآراء ، وتناولها
بأسلوب جديد فريد ، كما ناقش كثيرا من الأقوال الفاسدة ، والشبهات الباطلة ، وتناول الأدلة
النقلية والعقلية التي توهم بمثلها ، ونقدها ونقضها من أساسها . ليس هذا فحسب بل أضاف
إضافات ذات قيمة كبيرة ، وقد بينت أن بعضها يعد من إسهامه في التجديد في التفسير . ومن
ذلك بحثه فيما سماه عادات (أسلوب) القرآن ومبتكراته ومصطلحاته . كما بينت أنه أصل
لبعض المسائل تأصيلا يربطها بمصادرها الأصلية وعلومها الأم .

لكن عمل ابن عاشور هذا جهد بشري لا يسلم من النقد ولا يخلو من النقص ، من هنا
عليت في هذا البحث بتناول هذا الجانب ومعالجته ، فبينت أن ابن عاشور ترك بعض القضايا
المهمة دون مناقشة الأمر الذي ترك في دراسته فراغات قللت من قيمتها ، وقد عملت في هذا
البحث على أن أملا هذه الفراغات وأتم هذا النقص . وبينت كذلك أنه اضطرب وتردد في
بعض القضايا ، حيث ذكر في مواضع حكما وذكر في مواضع أخرى ما يخالف هذا الحكم
صراحة أو ما يوهم بهذه المخالفة ، وقد عملت عند ذلك على أن أقابل أقواله في تلك القضايا
وأبين وجه الاضطراب فيها ، وأبين أي آراء ابن عاشور هو المعتمد .

وبينت كذلك أنه مر ببعض القضايا الخلافية المهمة المشكلة مرورا سريعا لم يحسم فيها
الخلاف ولم يقطع الشبهات، فحاولت جاهدا عند ذلك أن أناقش هذه القضايا بما يحسم الخلاف .
كما كشفت عن خلط وتكرار وقع فيه ابن عاشور أحيانا أثناء دراسته لبعض القضايا ،
فعملت على تحرير هذه القضايا وضبطها ، ووقفت عند قضايا أهرج فيها ابن عاشور فقال بما
لم يقل به غيره ، فعملت على مناقشتها وبيان قيمتها .

من هنا أظن أن هذا البحث ذو قيمة وأهمية ، تكمن في أنه جمع مادة علوم القرآن عند ابن
عاشور ، ثم حررها وضبطها ونقدها وقارنها وكملها ، ثم صاغها على شكل دراسة موضوعية
لمباحث علوم القرآن ، وهذا يبسر الانتفاع بها ويقرب خيرها ويعالج عورها .

الكلمات المفتاحية : الأديان ، الشريعة الإسلامية ، القرآن الكريم ، علوم القرآن ، التفسير ،

مناهج المفسرين .

ABSTRACT

Al-Raoush, Imad Taha. Quranic Sciences in Al-Threer wa Altanweer for Ibn Ashour a critical study. PhD thesis, Department of Quran and its interpretation, Faculty of Shariah, Yarmouk University, Jordan 1426 AH. 2005. supervisor: professor Abdulbasit Balboul.

Ibn Ashour's book is one of the comprehensive exegesis. It dealt with quranic sciences in ten chapters (introductions) and wherever it was necessary. Studying these issues by Ibn Ashour is of great value as he was one of these great contemporary scholars who compiled in his work between traditionalism and modernism.

In my research I have focused on revealing Ibn Ashour's attitude of Quranic sciences his opinions for which he was considered inventor and renewer and on his strange opinions with which he disagreed with the rest of scholars. Then I have shown how Ibn Ashour applied Quranic sciences in his interpretation.

This research is based on comprehensive reading of Ibn Ashour's interpretation, finding out issues related to Quranic sciences, and the practical implementation of these issues.

In this research I have focused on issues of Quranic sciences including the following:

The definition of the Quran, its language and aims, Quranic revelation, the first and last revelation, Meccan and Medanian, the division of the Quran into verses and chapters, Seven Ahruf and its definition, Quranic variations, its conditions, types and its relation to the Quranic Interpretation, causes of revelation, its benefit, styles and types. Quranic inimitability and its aspects, writing and compiling the Quran, the rules of writing Othman's Mushaf, Abrogation and its types, Muhkam and Mutashabih and its reasons and levels. I have also dealt with the inventions, habits, concepts, secondary meanings, its sciences, its arguments and what is thought to be reasons of disagreement according to Ibn Ashour.

This research aims also to judge Ibn Ashour's opinions of Quranic sciences in the light of other opinions after mentioning the evidence of each and finding the stronger one. Then the research works to point out the value of his opinions. In this research I have proved that Ibn Ashour was not only transmitting the opinions of others but also he had a critical methodology in which he had his own reasoning.

He investigated many of the Quranic sciences and included most opinions of scholars, discussed them in stylish method. He also discussed many of wrong opinions and false claims and criticized them strongly. Not only that but he had some valuable additions. I showed that some of them is part of his renewing effort in the Quranic interpretation among which his work on the inventions, habits and terminology of the Quran. I showed also that he based some of these topics and related them to their mother sciences and sources. I showed also that

he linked between the theoretical and the practical sides following the evidence in all of my work.

However this interpretations remains imperfect human effort which can be subject of criticism. Therefore I have followed and tackled this point in my research; I showed that left some important non-dealt with issues which created the gabs and undermined his work. I worked to fill in these gabs and finish the incomplete. I showed also that he hesitated and contradicted himself in some issues which I have clarified and pointed out his reliable opinion in them.

I have proved also that passed by some disputable issues without investigating, therefore I have worked on them to finalize and give the final say on them.

I have uncovered Ibn Ashours confusions and repetitions through his work on some issues, I worked on evaluating and finalizing them.

Hence I believe this research is of value and importance lie down in collecting the Quranic sciences material with which Ibn Ashour tackled. It dealt with these issues from a comparative critical point of view and formed the material in thematic study for the Quranic sciences which makes it closer and easier to be benefited of.

Keywords: religions, Islamic Law, Quran, Quranic sciences, Interpretation, Methodologies of Exegesis.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله القائل في محكم كتابه: (وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ) (الاحق: ٨٩) والصلاة والسلام على نبيه القائل: " قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون ؟" (١) وبعد ..

فإن من أعظم نعم الله على خلقه أن أنزل عليهم القرآن الكريم فيه هدايتهم ، وتنظيم أمورهم في سائر مناحي حياتهم . ومن تمام هذه النعمة أن حفظ الله هذا القرآن من التبديل ، ليكون مرجعا هاديا للناس إلى يوم الدين . وما على الإنسان إلا أن يقرأه ويفهمه ويتدبر معانيه ليجد فيه خير الدنيا والآخرة ، ولقد يسر الله سبحانه وتعالى قرآنه للذكر وللفهم ، قال تعالى : (وَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) (القدر: ١٧) . وزاد على ذلك فأمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يبين للناس ما خفي عليهم قال تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الاحق: ٤٤) فتتمت النعمة وكمل الفضل .

غير أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبين للناس ما يسألون عنه ، وما دعت الحاجة إلى بيانه ، فلما انتقل صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى كان لزاما على صحابته أن ينظروا في القرآن مستعنيين بما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فعل المسلمون بعدهم ، كل يأخذ بالمنقول إليه من التفسير ثم بالرأي ، وما زالوا على ذلك إلى يومنا هذا حيث ألقوا في معاني القرآن ولغته ونزوله وإعجازه وقراءاته وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وجمعه وتدوينه ، وكل ما من شأنه أن يعين على فهم القرآن واستنباط أحكامه .

وقد اختلفت هذه المؤلفات من حيث منهجها وأسلوبها ومحتوياتها وكذلك من حيث قيمتها، فبعضها تناول التفسير والعلوم الخادمة له ومنها علوم القرآن ، وهذا شأن التفاسير الجامعة ، وبعضها اقتصر على علوم القرآن دون التفسير وتناولها كلها أو بعضها أو واحدا منها.

(١) رواه مسلم بن الحجاج ، (٢٦١) ، في صحيح مسلم ، ترقيم محمد بن نزار وهيثم بن نزار ، لبنان ، دار الأرقم ، الأولى ١٩٩٩ ، في كتاب الحج ، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ، رقم (١٧٤) ، ص ٥٦٤ .

وعلى الرغم من كثرة هذه المؤلفات وتنوعها إلا أنها لم تقطع القول في كثير من مباحث هذه العلوم ، ولم تغلق باب النظر والتأليف فيها ، ولا عجب فموضوع علوم القرآن كتاب الله ، وغرضه كشف هدايته وأسراره ، وهي لا تنقضي إلى قيام الساعة ، ذلك لأن هذا الكتاب العظيم لم ينزل لفئة من الناس ولا لزمان من الأزمان ، بل لسائر الناس منذ نزل إلى يوم الدين ، وما دام الأمر كذلك فاليقين أن فيه ما يحتاج الناس إليه في كل زمان ومكان .

وهذا يتيسر لكل صاحب علم جاد أن ينظر في القرآن مستعيناً بالله طالباً هدايته وفتحه أولاً ، ثم مستعيناً بما كتبه سابقوه من العلماء . وعندها قد يَمُنَّ الله عليه ويكشف له من أسرار القرآن الكريم ما لم يتسن لسابقه .

وما خلا زمان من علماء أفنوا حياتهم في البحث في كتاب الله . ومن هؤلاء العلماء محمد الطاهر ابن عاشور الذي عاش مع القرآن زمناً ، ثم خرج بكتاب في التفسير سماه التحرير والتنوير ، حاول أن يبين فيه معاني القرآن الكريم ، ويوضح جوانب هدايته، ويستكشف أسرارها. وكان تفسيره جامعاً حوى التفسير كثيراً من العلوم الخادمة له ومنها علوم القرآن ، وكان ذا قيمة كبيرة من جهتين الأولى : أنه درس أقوال السابقين له وناقشها ونقدها وأخذ منها ورد ، الثانية : أنه أضاف إليها إضافات قيمة يمكن أن نعدّها من التجديد في هذا العلم ، فقدم بذلك للمسلمين عملاً عظيماً نافعاً .

وقد رأيت أن أقف في بحثي هذا على هذه الدراسة لغرضين : أولهما : خدمة كتاب الله ، ثانيهما : خدمة كتب علمائنا الأجلاء وتوضيحها وتحريرها ونقدها بما يقرب خيرها ويعالج عورها ، فأسال الله السداد .

أهمية الموضوع

- ١- أهمية علوم القرآن لا تخفى ولا يختلف فيها ؛ لكونها تتعلق بالتفسير وهو أشرف العلوم ؛ لأنه يتعلق ببيان كلام الله وهو أشرف كلام.
- ٢- هذه الدراسة ستبرز موقف ابن عاشور من قضايا علوم القرآن الكريم وهو إمام من أئمة التفسير المعاصرين (توفي سنة ١٩٧٣) ، وصاحب تفسير من التفاسير الجامعة.
- ٣- سنثري هذه الدراسة مكتبة التفسير وعلوم القرآن الكريم من خلال استخلاص المادة المتعلقة بعلوم القرآن الكريم من هذا التفسير ودراستها ونقدها ، علماً بأن هذه المادة وفيرة وقيمة وهي

بحاجة في ذات الوقت إلى الدراسة والنقد ، فقد بدأ ابن عاشور تفسيره بعشر مقدمات بحوالي (١٣٠) صفحة ، وتحدث حديثا مسهبا عن قضايا علوم القرآن حيث مرت معه في التفسير . وقد عرض أثناء ذلك إلى أقوال كثيرة منها القديم ومنها الجديد ومنها الغريب والشاذ ، وكل ذلك بحاجة إلى استخلاص ودراسة ونقد . وهذا سيخرج مؤلفا متخصصا في علوم القرآن الكريم يمتاز بالأصالة والمعاصرة والشمول .

- ٤- ستعزز هذه الدراسة رأي ابن عاشور فيما أرى أنه وافق الصواب فيه وتؤيده بما يقويه .
- ٥- ستركز هذه الدراسة على آراء ابن عاشور التي يعد فيها من المبتكرين والمجددين في التفسير وعلوم القرآن الكريم، كحديثه عن عادات(سنن) القرآن الكريم ومبتكراته ومصطلحاته.
- ٦- ستكشف هذه الدراسة عن اضطرابات وقع فيها ابن عاشور، وعن آراء شذ فيها، وتبين وجه بطلانها وتدفعها بما يعارضها وسأمثل على ذلك في بند أسباب اختيار الموضوع .

أسباب اختيار الموضوع

- ١- إن تفسير ابن عاشور له مزية من حيث إنه تفسير متأخر جاء الحديث فيه عن علوم القرآن الكريم بعد وضوح معالم هذا العلم واستقرار اصطلاحاته ، أي بعد مرحلة النضوج في التأليف في هذا العلم ، مما سيجعل لدراسة علوم القرآن الكريم من خلال هذا التفسير الأهمية البالغة من حيث إنه جمع بين الجدة والأصالة .
 - ٢- إن تفسير ابن عاشور تفسير متأخر حرص صاحبه على أن يجمع فيه الكثير من المذاهب والآراء التي سبقته ويناقشها وينتقدها ، لذا فهو ثروة علمية تجد نفسك من خلالها أمام حشد من الآراء يثريها ابن عاشور بمناقشته ومحاكمته لها مما سيزود هذه الدراسة بمادة قيمة .
 - ٣- لأن مادة علوم القرآن الكريم المتناثرة في هذا التفسير الضخم مادة ثرية وقيمة يعسر على طالب العلم أن يفيد منها وهي على حالها حق الإفادة ، لذا فهي تستحق أن تجمع وتفرّد بالتأليف والدراسة والنقد .
 - ٤- لأن لابن عاشور آراء قيمة وإضافات على هذا العلم جديرة بالاهتمام والإظهار، نحو حديثه عن عادات (سنن) القرآن الكريم ومبتكراته واصطلاحاته .
- ـ فقد تحدث عن عادات (سنن) القرآن الكريم ، ونقل أقوالا عن بعضها وقال: " استقرت

استقربت بجهدى عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في موضعها" (١) ومن ذلك قال عند قوله تعالى (بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ) (الزخرف: ٢٩) .. عن اسم الإشارة (هَؤُلَاءِ) " استقربت أن مصطلح القرآن أن يريد مشركي العرب ، ولم أر من اهتدى للتنبية عليه " (٢).

كما تحدث عن مبتكرات القرآن الكريم ، فعند قوله تعالى (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) (المائدة: ٥٢) قال : " ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن " (٣) وهذه العبارة توحى بأنه توصل إلى النتيجة بنفسه .

وأهمية الدراسة هنا تكمن في نقد ما ذكره ابن عاشور وبيان قيمته ، وبما أن ابن عاشور كما يقول لم يسبق إلى هذا القول فإن هذا إن ثبت سيعيد من التجديد في هذا العلم ، وكذلك ستكون دراسته ونقده في هذا البحث من الجديد كذلك .

٥- إن لابن عاشور اضطرابات وآراء غريبة انفرد بها وخالف جماهير المسلمين قبله ، ومثل هذه الآراء حريّة بالمناقشة لخطورتها وخطورة ما يترتب عليها ولكونها بابا يلج منه أعداء الإسلام للطعن وإثارة الشبهات . ومن أمثلة ما أغرب فيه وخالف السلف والخلف قوله باحتمال أن تكون الرخصة في القراءة بالأحرف السبعة تعني تلاوة القرآن الكريم وحفظه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بدون مراعاة ترتيب الآي في السور (٤) ، وقوله باحتمال أن ينزل شيء من القرآن ثم ينسخ ثم ينزل نفسه بلا اختلاف مرة ثانية (٥) .

الدراسات السابقة

موضوع الدراسة علوم القرآن عند ابن عاشور من خلال تفسير التحرير والتنوير وعليه فإن الدراسات ذات الصلة بالموضوع على ثلاثة أقسام :

أولا : ما ألف في علوم القرآن عموما .

ثانيا : ما ألف في علوم القرآن عند المفسرين أو بعضهم أو واحد منهم .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/١٢٢ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥/٢٤١ ، ومناقش هذا الأمر في الفصل الأخير، انظر هذا البحث ص ٤٤٩

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/١٣٣ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/٥٨ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩/٢٠٥ .

ثالثا : ما ألف في منهج ابن عاشور في التفسير سواء كان على وجه العموم أم في موضوع خاص من موضوعات التفسير .

وفيما يلي بيان حدود تلك المؤلفات وما يمكن أن تضيفه دراستي عليها .

أولا : ما ألف في علوم القرآن عموما: وهي مؤلفات كثيرة والتأليف في هذه العلوم لم يتوقف ولن يتوقف كذلك بل ما زال الباب فيه مفتوحا بالزيادة أو النقد أو التأييد أو الرد ، سأجهد نفسي لكي تكون هذه الدراسة إضافة نوعية من عدة جهات أهمها :

- أنها دراسة من خلال تفسير إمام معاصر جمع كثيرا من أقوال السابقين وناقشها بشكل فريد يشهد له فيه أحيانا ويؤخذ عليه أحيانا أخرى .

- إن دراسة علوم القرآن من خلال تفسير كتفسير ابن عاشور ستجمع بين التأصيل النظري والتطبيق العملي لكونه درس هذه الموضوعات من خلال تفسيره القرآن .

ثانيا : ما ألف في علوم القرآن عند المفسرين أو بعضهم أو واحد منهم .

- أما ما ألف في علوم القرآن عند عدد من المفسرين ففيه دراستان هما :

١- دراسة بعنوان علوم القرآن من مقدمات التفاسير لصفاء شيخ إبراهيم حقي وهي رسالة دكتوراه ، وقد اقتصرت هذه الدراسة على مقدمات التفاسير المطبوعة والمنشورة حتى نهاية القرن الثامن كما ذكر الباحث في المقدمة .

٢- دراسة بعنوان علوم القرآن من مقدمات التفاسير من القرن التاسع الهجري حتى القرن الرابع عشر ، للباحث إبراهيم بن محمود المحمود .

وهتان الدراستان اقتصرتا على مقدمات بعض التفاسير ، وعليه فإن دراستي ستضيف لتلك الدراسة إضافة معرفية أرجو أن تكون ذات قيمة ؛ لأنها ستتناول علوم القرآن عند ابن عاشور من خلال تفسيره كله المقدمة ، وتفسيره الضخم الذي بلغ آلاف الصفحات في ثلاثين مجلدا ، وحوى في ثناياه كثيرا من قضايا علوم القرآن ، في المقدمة ذكر بعضا ، وفي التفسير ذكر الأكثر منها ، كما طبق في التفسير قضايا علوم القرآن النظرية التي تحدث عنها في المقدمة.

٢- كتاب علوم القرآن عند المفسرين من تأليف مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية

(بقم) . ولي على هذا الكتاب عدة مأخذ هي :

أولا : أن هذه الدراسة ليست مستوعبة لجميع التفاسير كما يوهم العنوان ولا لعشر معشسارها ، بل ذكرت فيه أقوال عدد قليل من المفسرين ، في بعض قضايا علوم القرآن ، بشكل انتقائي لم ألمس فيه منهجية في الاختيار . كما أن معظم التفاسير التي كان ينقل عنها شيعية المذهب .

ثانيا : قامت الدراسة كلها على الجمع فقط دون أي مناقشة أو نقد .

- أما ما ألف في علوم القرآن عند مفسر من المفسرين فهو على نحو ما قدم في كلية الشريعة في جامعة اليرموك بعنوان علوم القرآن عند الإمام القرطبي من خلال تفسيره الجامع لأحكام القرآن ، وهذه الدراسات مختلفة عن بحثي في المادة والنتائج وإن شابهتها في الموضوعات ، فمثلا في تلك الدراسة سيرد مثلا موضوع النسخ من خلال تفسير القرطبي ، وسناقشه الباحث من خلال أقوال العلماء ، ولعله يذكر في بعض الأحيان رأي ابن عاشور ، ولكنه لن يلتزم باستقرائه ومناقشته كله على وجه الاستيعاب والتفصيل ، وعليه فإنه إذا ورد موضوع النسخ في بحثي من خلال تفسير ابن عاشور ، فلن يكون تكرارا لما ذكر في ذلك البحث . وعلى الرغم من تشابه الموضوعات من حيث الاسم إلا أن المنهج والأسلوب والمحتوى لن يتشابه ؛ لأن ما ذكره القرطبي أو غيره في موضوع النسخ لن يكون كالذي ذكره ابن عاشور ، لا من حيث المنهج ولا من حيث المضمون ؛ فلكل إمام من هؤلاء منهجه وآراءه وأدلته وأسلوبه في تناول الموضوع وعرضه الذي يختلف فيه عن غيره ، كما أن لكل منا أنا وزميلي رأيه وأسلوبه ومنهجه في المناقشة والترجيح .

وهناك فرق آخر من الأهمية بمكان وهو أنني سألتزم باستقراء قول ابن عاشور ومناقشته كله على وجه الاستيعاب والتفصيل ، بينما سالتزم زميلي باستقراء قول القرطبي ومناقشته كله على وجه الاستيعاب والتفصيل ، فأنا وإن تناولت رأي القرطبي أحيانا فلن أستوعبه عرضا ومناقشة ، وهو وإن تناول رأي ابن عاشور أحيانا فلن يستوعبه عرضا ومناقشة ، وعليه فإن لكل دراسة من الدراستين منهجها ومضمونها وأهميتها الذي تختلف فيه عن الأخرى.

ثالثا : ما ألف في منهج ابن عاشور وهذا على نوعين :

الأول : ما ألف في منهج ابن عاشور في تفسيره في عموم قضايا التفسير وهذه

المؤلفات هي :

١- ابن عاشور ومنهجه في تفسير التحرير والتوير ، عبد الله بن إبراهيم الرئيس ، رسالة ماجستير ، رسالة ماجستير ، السعودية ، (١٩٨٧) .

٢- تفسير ابن عاشور دراسة منهجية نقدية ، جمال أبو حسان ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية ، الأردن ، ١٩٩١ .

٣- ابن عاشور ومنهجه في التفسير ، سعيد مطلب هديب ، رسالة ماجستير .

٤- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفسرا ، رشيد العلمي ، رسالة ماجستير .

٥- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسير التحرير والتوير ، هيا ثامر العلي ، رسالة دكتوراه ، قطر ، وقد طبعت سنة (١٩٩٤) .

٦- منهج الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسير التحرير والتوير ، نبيل أحمد صقر ، كتاب مطبوع سنة (٢٠٠١) ، ويبدو أن أصله رسالة ماجستير .

وهذه الدراسات تتحدث عن مصادره ومدرسته ومنهجه في تفسير القرآن واستنباط الأحكام الفقهية واللغوية والعقدية، ومن ضمن هذه الموضوعات تتناول منهجه في علوم القرآن ، فمثلا تحدث عبد الله الرئيس تحت عنوان موقف ابن عاشور من بعض قضايا علوم القرآن عما يلي : موقفه من التفسير الإشاري ، وموقفه من أسباب النزول ، وموقفه من القراءات ، و موقفه من المناسبات .

وتحدث جمال أبو حسان عن منهج ابن عاشور في التفسير وتحت هذا العنوان عما يلي: الأحرف السبعة ، والقراءات القرآنية ، وأسباب النزول ، وإعجاز القرآن ، وفي مواضع أخرى تحدث عن المحكم والمتشابه وقصص القرآن .

غير أن هذه الدراسات لم تتناول كل موضوعات علوم القرآن الكريم عند ابن عاشور باستقصاء واستيفاء . بل تناولته بشكل عام و موجز ، وبمنهج مختلف عن المنهج والأسلوب الذي سأسلكه .

وبعبارة أوضح ، إننا إذا نظرنا إلى موضوع أسباب النزول مثلا في هذه الدراسات فس نجد الباحث تناوله من حيث تعامل ابن عاشور مع روايات أسباب النزول ومناقشته لهذه الروايات وبيان الصحيح والضعيف منها وكيف أفاد المفسر منها في التفسير واستنباط الأحكام . أما أنا فسأتناول هذه الموضوعات بشكل أكثر تفصيلا ووفاء ، فأذكر في موضوع أسباب النزول كل ما يتعلق به من خلال تفسير ابن عاشور من حيث التعريف والأقسام والصيغ والفوائد ومنهج

ابن عاشور في التعامل مع روايات أسباب النزول ، وقوله في قضية تكرار النزول ، وتعدد السبب والنازل واحد ، وتعدد النازل والسبب واحد . وعليه فإن دراستي هذه ستكون إضافة لما جاء في هذه الدراسات ، وسأحرص على الإفادة منها ، كما سأحرص على إكمال ما بدأته ، وبحث ما تجاوزته ، وسأترك كثيرا من المباحث التي نتحدث عن منهج ابن عاشور ، وسأكتفي ببعضها موجزة في التمهيد ؛ لأن ذلك نوقش في تلك الرسائل بما يغني عن المزيد .

الثاني : ما ألف في منهج ابن عاشور في قضية من قضايا التفسير وهذه المؤلفات هي :

١- استدراقات الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره على من سبقه في أسباب النزول جمعا ودراسة ، سعيد محمد عياش الشهراني ، رسالة ماجستير .

ويقال في هذه الدراسة ما قيل في سابقاتها ، إضافة إلى أنها لم تتناول سوى موضوع واحد من موضوعات علوم القرآن .

٢- الشيخ ابن عاشور وفكره الأصولي من خلال تفسير التحرير والتنوير ، الحسين الزرقوني .

وقد تناولت مبحثا واحدا من مباحث علوم القرآن الكريم وهو مبحث دلالات القرآن الكريم ، لذا فقد تجاوزت في بحثي هذا الحديث عن موضوع دلالات القرآن ، لكونه موضوع هذه الدراسة ، ولكونه خرج حديثا من موضوعات علوم القرآن .

منهج البحث

أولا : استقراء تفسير ابن عاشور كاملا ، ورصد أهم ما يتعلق بعلوم القرآن الكريم مما ورد فيه .

ثانيا : تبويب هذه المادة وقد نظرت إلى كتب علوم القرآن فوجدتها مختلفة اختلافا كبيرا في تناول موضوعات علوم القرآن ، فمن القدماء من توسع في تعداد هذه الموضوعات ومن هؤلاء الإمام الزركشي الذي أدخل في كتابه علوم القرآن ما يتعلق باللغة والدلالات اللغوية وعلم البيان والمعاني ، وعلى نحوه سار السيوطي في الإتقان . على حين أنني وجدت من المحدثين من اقتصر على بعض هذه الأنواع . وسأتبع في بحثي هذا طريقة المحدثين ، وسأتناول ما سأذكره لاحقا في خطة الدراسة ، وسأتجاوز المباحث اللغوية والأصولية وما يتعلق بعلم تلاوة القرآن وتجويده وما يتعلق بمناهج التفسير لسببين :

الأول : أن هذه العلوم قد خرجت من كتب علوم القرآن لتستقل في كتب خاصة تتناول لغة القرآن وبلاغته وأساليبه أو أحكام تلاوته أو إعرابه أو مناهج التفسير ، وهذا الاتجاه فرضته المنهجية الحديثة في التأليف التي تميل إلى التخصص في الدراسات .

الثاني : أنني وجدت من ألف في تفسير ابن عاشور وتناول هذه الموضوعات بما يغني عن إعادة الكتابة فيها .

وسأركز في استقصاء هذه الموضوعات على ما عرض له ابن عاشور وقصل فيه تفصيلا يدعو إلى تناوله ودراسته ونقده .

وسأفيد في ترتيب هذه الموضوعات مما فعله الإمام الزركشي في البرهان والإمام السيوطي في الإتقان والمؤلفون المحدثون في علوم القرآن .

ثالثا : مناقشة آراء ابن عاشور وفق المنهجية التالية :

أولا : ذكر رأيه وبسط أدلته سواء التي ذكرها صراحة أم التي تستنبط من كلامه ، وجمعها من خلال المواضع المتفرقة التي تناول فيها الموضوع .

ثانيا : ذكر الرأي الراجح في المسألة وأهم الأقوال فيها من أقوال السابقين واللاحقين ، مع بيان أدلة هذه الآراء ، وسأحاول استنباط ما إذا كان لابن عاشور مدرسة في هذه القضية لأتناولها في دراستي .

ثالثا : نقد الآراء وأدلتها نقدا منهجيا وموضوعيا ، وبيان ما كان منها دليلا صادقا وما كان شبهة زائفة .

رابعا : بيان قيمة رأي ابن عاشور من خلال هذه المحاكمة ، وتأيينه بما يقويه إن كان موافقا لما أراه صائبا ، أو نقضه ثم معارضته إن كان مخالفا لما أراه صائبا .

خامسا : بيان مصادر ابن عاشور والمدرسة التي ينتمي إليها ، وموقعه منها ، وبيان من أخذ عن ابن عاشور من خلال بيان رأيه ومقابلته بأهم الآراء السابقة واللاحقة له .

وسأذكر المصادر والمراجع التي سأفيد منها في بحثي ، وسأعرف بها في أول موضع ترد فيه ، كما سأعرف بالأعلام الغربية أما المعروفون فسأكتفي بذكر تاريخ الوفاة للواحد منهم في أول ورود له .

أبرز مصادر البحث ومراجعته

أولا : الكتب والرسائل التي ألفت في علوم القرآن الكريم القديمة والحديثة ، مثل مقدمة السراغب لتفسيره جامع التفاسير ، ومقدمة ابن تيمية في أصول التفسير ، والبرهان في علوم القرآن الكريم للزركشي ، والإتقان في علوم القرآن الكريم للسيوطي ، ومناهل العرفان للزرقاني.

ثانيا : كتب التفسير عموما القديمة والحديثة ، وأهمها في هذا الموضوع تفسير الطبري وابن عطية وتفسير الرازي وتفسير القرطبي وتفسير الألوسي حيث إن هذه التفاسير حوت مادة كبيرة في علوم القرآن الكريم . بالإضافة إلى التفاسير الأخرى .

خطة البحث

ستألف الدراسة من تمهيد وعشرة فصول وخاتمة على النحو التالي :

التمهيد : وفيه : التعريف بعلوم القرآن الكريم والتعريف بالمفسر والتفسير .

الفصل الأول : التعريف بالقرآن ولغته ومقاصده

وفيه المباحث التالية : تعريف القرآن الكريم ، أسماء القرآن ، لغة القرآن ، مقاصد القرآن .

الفصل الثاني : نزول القرآن

وفيه المباحث التالية : معنى نزول القرآن ، نزول القرآن على سيدنا محمد ، نزول القرآن

منجما ، أول ما نزل و آخر ما نزل ، المكّي والمدني .

الفصل الثالث : تقسيم القرآن إلى سور وآيات

وفيه المباحث التالية : معنى الآية ، عدد الآي ، ترتيب الآي ، معنى السورة ، عدد

السور ، ترتيب السور ، ترتيب السور حسب النزول ، أسماء السور ، الغرض من التقسيم .

الفصل الرابع : الأحرف السبعة والقراءات

وفيه المباحث التالية : المقصود من الأحرف السبعة ، القراءات معناها ومصدرها ،

شروط القراءات المقبولة ، أقسام القراءات من حيث تعلقها بالتفسير .

الفصل الخامس : أسباب النزول

وفيه المباحث التالية : معنى سبب النزول ومورده ، فائدة معرفته ، صيغته ، أقسامه ،

تعدد رواياته .

الفصل السادس : إعجاز القرآن الكريم

وفيه المباحث التالية : مفهوم الإعجاز والمعجزة ، إثبات إعجاز القرآن ، وجوه الإعجاز ، شبهات على الإعجاز وردّها .

الفصل السابع : جمع القرآن وكتابه

وفيه المباحث التالية : جمع القرآن في العهد النبوي ، جمعه في عهد أبي بكر رضي الله عنه ، جمعه في عهد عثمان رضي الله عنه ، شبهات على جمع القرآن وردّها ، رسم المصحف وحكم الالتزام به.

الفصل الثامن : النسخ

وفيه المباحث التالية: معنى النسخ لغة واصطلاحاً ، ثبوت النسخ ووقوعه ومناقشة منكره ، الفرق بين النسخ والتخصيص ، الفرق بين النسخ والبيان ، ما يقع به النسخ ، أنواع النسخ

الفصل التاسع : المحكم والمتشابه

وفيه المباحث التالية : معنى المحكم والمتشابه ، المقصود من وصف بعض القرآن بالإحكام وبعضه بالمتشابه ، أيعلم الراسخون في العلم معنى المتشابه ؟ أسباب ورود المتشابه في القرآن ، مراتب المتشابه.

الفصل العاشر : موضوعات متفرقة من علوم القرآن

وفيه المباحث التالية ، مبتكرات القرآن ، عادات (أسلوب) القرآن ، مصطلحات القرآن ، العلوم التي تضمنها القرآن ، جدل القرآن ، موهم الاختلاف في القرآن ، قصص القرآن . الحروف المقطعة ، المبهمات .

الخاتمة : وفيها بيان قيمة دراسة ابن عاشور لعلوم القرآن ، ومن تأثر بهم ، وبيان أثر دراسته على الدراسات الأخرى ، وبيان موارد ابن عاشور من خلال النتائج التي توصلت إليها .

التمهيد

وفيه المباحث التالية

المبحث الأول : التعريف بعلم القرآن

المبحث الثاني: التعريف بالمفسر

المبحث الثالث: التعريف بالتفسير

التعريف بعلم القرآن

علم القرآن مركب إضافي ، والمضاف هو (علوم) ، والمضاف إليه هو (القرآن) ، ولبيان معنى هذا المصطلح لا بد من بيان معنى كل جزء من جزأيه قبل التركيب في اللغة ثم في الاصطلاح ، ثم بيان معناهما معا بعد التركيب باعتبارهما مركبا إضافيا ، ثم نذكر المعنى الاصطلاحي لعلم القرآن ، وإليك بيان ذلك .

معنى (علوم)

أولا : معنى (علم) في اللغة :-

(علوم) جمع علم . وفي معناه يقول صاحب الصحاح: عَلِمَتِ الشَّيْءَ أَعْلَمَهُ عِلْمًا : عَرَفْتَهُ (١) . وكذلك قال صاحب القاموس المحيط (٢) ، وصاحب لسان العرب وقال : علم بالشئء : شعر به . (٣) وهذا قول كثير من أهل اللغة على ما نقل الزبيدي (٣١٣هـ) صاحب تاج العروس (٤) . غير أن جمهور اللغويين لا يرضون التسوية بين معنى العلم والمعرفة ، بل لا يرضون التسوية بين معاني المفردات في اللغة مطلقا . وهذا رأي الزبيدي في تاج العروس إذ يقول : " الأكثر من المحققين يفرقون بين الكل ، والعلم عندهم أعلى الأوصاف ، لأنه الذي أجازوا إطلاقه على الله تعالى ، ولم يقولوا عارف في الأصح ولا شاعر " (٥) . واختيار الزبيدي أليق بلغة القرآن لغة الدقة والبيان . أما القول بالتسوية بين معاني الألفاظ فلا يقبل بحال إلا أن يقصد منه بيان معنى اللفظ بأقرب لفظ له في المعنى مع مراعاة الفروق الدقيقة بين المفردات . يؤكد ذلك أن الفيروآبادي (٨١٧هـ) وهو ممن قال إن العلم والمعرفة والشعور بمعنى واحد ، عاد وذكر فروقا بينهما . (٦)

(١) الجوهرى ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، تحقيق شهاب الدين أبو عمر ، بيروت ، دار الفكر الأولى ، ١٩٩٨ ، ١٤٦٨/٢ .
(٢) الفيروآبادي ، محمد بن يعقوب (٧٢٩-٨١٧ هـ) ، القاموس المحيط ، بيت الأفكار الدولية ٢٠٠٤ ، ص ١٢٠٥ .
(٣) ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر بيروت ، ٤١٧/١٢ .
(٤) الزبيدي ، السيد محمد مرتضى ، تاج العروس ، بيروت ، مطابع دار صادر ، ١٩٦٦ ، ٤٠٥/٨ .
(٥) الزبيدي ، تاج العروس ، ٤٠٥/٨ .
(٦) الفيروآبادي ، محمد بن يعقوب (٨١٧ هـ) ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، تحقيق محمد علي النجار ، بيروت ، المكتبة العلمية ، ٥١-٤٩/٤ .

وقد ذكر الراغب (٥٠٢هـ) بعض هذه الفروق خلاصتها في أن العلم إدراك الشيء بحقيقته إدراكاً أولياً لم يسبق له وجود في الذهن ، وهو أعم من المعرفة . وهو قسمان : إدراك ذات الشيء وهذا يتعدى لمفعول واحد . وإدراك الحكم على الشيء وهذا يتعدى لمفعولين (١).

ثانياً : معنى (العلم) في اصطلاح علماء التدوين

اختلف العلماء في تعريف العلم اصطلاحاً والذي يعيننا في هذا البحث علماء التدوين ، وهؤلاء قالوا : إن يطلق العلم على المسائل المضبوطة بجهة واحدة والغالب أن تكون تلك المسائل نظرية كلية ، وقد تكون ضرورية وقد تكون شخصية أيضاً كمسائل علم الحديث رواية فإنها في الواقع شخصية موضوعها ذات النبي .

- وقال فريق منهم : هو الإدراك أي إدراك تلك المعارف السالفة .
- وقال فريق آخر : هو ملكة الاستحصال أي التي تستحصل بها تلك المعارف ، أو ملكة الاستحضار أي التي تستحضر بها تلك المعارف بعد حصولها (٢).

والذين يعيننا في بحثنا هذا إطلاقهم الأول ، لأنه كما يقول الزرقاني " هو المتبادر من نحو قولهم : تعلمت علماً من العلوم وقولهم : وموضوع العلم كذا " لذلك قال : " العلم في عرف التدوين العام يقال على المعلومات المنضبطة بجهة واحدة سواء أكانت وحدة الموضوع أم وحدة الغاية ، وسواء أكانت تلك المعلومات تصورات كعلم البديع ، أم تصديقات ، وسواء كانت تلك التصديقات قضايا كلية _ وهو الغالب _ أم جزئية أم شخصية كعلم الحديث رواية" (٣).

(١) الراغب الأصفهاني ، الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق العيثاني ، بيروت ، الثانية ٢٠٠١ ، ص ٣٣٤ ، و ص ٣٤٦-٣٤٥ .

(٢) الزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار الفكر لبنان ، طبعة ١٩٨٨ ، ١/١٢-١٤ .

(٣) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١/١٤ .

معنى القرآن

أولا : معنى (القرآن) في اللغة :

اختلف العلماء في تعريفهم للقرآن بناء على اختلافهم في أمور تتعلق باللفظ هي:

أولا : كونه جامدا أم مشتقا ، وإن كان مشتقا في مادة اشتقاقه وهمزته ونونه أيهما أصلي وأيهما زائد .

ثانيا : ما إذا كان له معنى قبل إطلاقه على هذا النظم المخصوص المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الموجود بين دفتي المصحف أم لا .

ولن أخوض في تفصيلات هذا الخلاف بل سأرجئها إلى المبحث الأول من الفصل الأول عند الحديث عن معنى القرآن عند ابن عاشور، وسأكتفي هاهنا بما ترجح لدي من الأقوال وهو أن : لفظ القرآن مصدر بمعنى القراءة ، سمي به الكتاب المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر ، وعليه فإن همزته أصلية ونونه زائدة ، ويرجح ذلك ورود القرآن مصدرا بمعنى القراءة في مثل قوله تعالى : (لَنْ نَعْلِمَ جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (القيامة ١٧-١٨) أي قراءته .

وهذا رأي ابن عاشور ، وهو قول جمهور العلماء كما ذكر السيوطي (١١٩١هـ) (١) وقد رجح هذا القول الطبري (٣١٠هـ) (٢) وابن عطية (٥٤١هـ) (٣) والقرطبي (٧٦١هـ) (٤) ومن المحدثين الزرقاني حيث يقول بعد أن ساق هذا الرأي: " ذلك ما نختاره استنادا إلى موارد اللغة ، وقوانين الاشتقاق " (٥) ورجحه غزلان (٦) ومحمد عبد الله دراز (٧) وصبحي

(١) الميوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، الإتيان في علوم القرآن ، تحقيق محمود القيسية ومحمد الأتاسي ، مؤسسة النداء ، الأولى ، ٢٠٠٣ ، ٢٣٨/١

(٢) النظر : الطبري ، محمد بن جرير (٣١٠هـ) ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، تحقيق محمود شاكر ، دار إحياء التراث ، ٢٠٠١ ، ٩٧-٩٤/١

(٣) ابن عطية وصاحب كتاب المباني ، مقدمتان في علوم القرآن وهما مقدمة كتاب المباني، توفي صاحبه (٤٢٥هـ) ، ومقدمة تفسير ابن عطية، تحقيق آرثر جيفري، مكتبة الخانجي ، ١٩٥٤ ، ص ٢٨٣ .

(٤) القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق محمد إبراهيم الخفاجي ، الطبعة الأولى ١٩٩٤ ، ٢ / ٣٠٠-٢٩٩

(٥) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٤/١

(٦) غزلان ، عيد الوهاب عبد المجيد ، مصر ، دار التأليف ، ص ٢٠

(٧) دراز ، محمد عبد الله ، النبا العظيم ، دار القلم ، ١٩٨٤ ، ص ١٢

الصالح (١). وهناك أقوال أخرى ردها الزرقاني وقال عنها " كل أولئك لا يظهر له وجه وجيه ، ولا يخلو توجيه بعضه من كلفة ولا من بعد عن قواعد الاشتقاق وموارد اللغة " (٢)

ثانياً: معنى (القرآن) في الاصطلاح الشرعي :

كان لكل فئة من العلماء ممن عرضوا لتعريف القرآن وجهة نظر في الأمر تتسجم وأصولهم التي قرروها . ولست بصدد الخوض في هذا الخلاف الطويل الآن بل سأرجئ ذلك إلى فصل التعريف بالقرآن الكريم . وسأقف هاهنا عند ما اتفق عليه المسلمون .

القرآن هو " كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المعجز المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته المكتوب في المصاحف ، من أول الفاتحة إلى آخر الناس " . (٣)

وقد روعي في هذا التعريف إيراد ما اشتهر في خصائص القرآن وهي خمس : الإنزال على النبي صلى الله عليه وسلم والإعجاز والكتابة في المصاحف والتواتر والتعبد بتلاوته .

وإلى هذا ذهب ابن عاشور حيث قال " وقرآن تسمية بالمصدر ، والمراد المقروء ، أي المتلو ، وصار علماً بالغلبة على الوحي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بألفاظ معينة متعبد بتلاوتها ، يعجز عن الإتيان بمثل سورة منها " (٤) واقتصر قوم على بعض هذه الصفات فذكروا الإنزال على النبي والإعجاز واقتصر آخرون على الإنزال والتعبد . (٥)

هذا تعريف كسل جزء من الجزأين المتضايقين لهذا المركب ، أما بعد إضافة (علوم) إلى (القرآن) فقد صار هذا المركب يشير إلى مجموعة من المسائل المدونة المتعلقة بالكتاب المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهو القرآن ، وهو بهذا التركيب الإضافي يشتمل على كل العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم ، فتفسيره وقراءته وإعرابه وبلاغته ، ونزوله وإعجازه وتدوينه ، وما سوى ذلك مما له علاقة بفهم معاني القرآن ، كل ذلك يدخل تحت هذا الاسم .

(١) الصالح ، صبحي ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة والعشرين ، ٢٠٠٢ ، ص ١٩

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٤/١

(٣) ذكر هذا التعريف الزرقاني ، في مناهل العرفان ١٩/١ ، وأبو شهبه ، محمد بن محمد ، في المدخل لدراسة القرآن الكريم ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٩٢ ، ص ٢٠ ، وخليفة ، إبراهيم عبد الرحمن ، منة المثان في علوم القرآن ، مصر ، مطبعة الفجر الجديد ، الأولى ، ١٩٩٣ ، ٤٣/١

(٤) ابن عاشور ، محمد الطاهر بن محمد ، التحرير والتنوير ، مؤسسة التاريخ ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠٠ ، ١٨٧/١٦

(٥) من هؤلاء دراز ، محمد عبد الله ، حيث قال : القرآن هو : كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، المتعبد بتلاوته ، نظر : النبأ العظيم ، ص ١٤ .

معنى علوم القرآن في الاصطلاح الشرعي

لهذا المركب الإضافي معنى لقي (اصطلاحى) خاص تعارف عليه أهل هذا الفن ، وقد حاول علماء هذا الفن وضع تعريف خاص بهذا المصطلح .

فقال الزرقاني : علوم القرآن : " مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه وكتابه وقراءته وتفسيره وإعجازه وناسخه ومنسوخه ودفع الشبه عنه ونحو ذلك " (١) وهو بهذا المفهوم الاصطلاحى أضيق نطاقا من المفهوم السابق حيث خرج منه ما كان داخلا فيه سابقا مثل تفسير القرآن والقراءات القرآنية وبعض المباحث اللغوية ، وصار ما يدخل من هذه الموضوعات في هذا المعنى الاصطلاحى قضايا عامة ، فمن القراءات مثلا يدخل مفهومها وضوابطها وأقسامها ونحو ذلك ، أما القراءات ذاتها فقد خرجت من هذا العلم لتدخل في غيره ، ومن أسباب النزول يسدخلى معناها وأقسامها وفوائدها ، أما روايات أسباب النزول ذاتها ودراستها ونقدتها فلا تدخل فيه .

بقسى أن نشير إلى أن العلماء اختلفوا فيما أوردوا في كتبهم من موضوعات هذا العلم ، وكان اجمعهم في ذلك الزركشي في البرهان حيث أورد أنواعا من علوم القرآن بلغت سبعة وأربعين نوعا . والسيوطي في الإتقان حيث أورد ثمانين نوعا . وعلى منوالهم نسج من بعدهم ، فأوردوا أشياء مما ذكرا وتجاوزوا أشياء أخرى .

ومن تمام الحديث عن مقدمات علوم القرآن الحديث عن موضوعه ، وفائدته ، وثمرته . فموضوع هذا العلم هو القرآن الكريم من أي ناحية من النواحي التي ذكرت في التعريف . وفائدته : فهم القرآن والدفاع عنه . وثمرته ثواب الله .

ونشير هنا إلى أن المصطلح جاء بلفظ علوم مجموعة ولم يأت بالمفرد كأن يقال علم القرآن ؛ لأن كل جزء من هذا العلم يصلح أن يكون علما مستقلا بذاته كما حصل بالفعل في بعض موضوعاته إذ أفردت بكتب مستقلة. (٢)

(١) الزرقاني ، مآهل العرفان ، ص ٢٧ . وذكر نحو هذا التعريف غزلان ، في البيان ، ص ٣١ . و أبو شهبه ، في المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ص ٢٥ .

(٢) الزرقاني ، مآهل العرفان ، ٢٣/١

تاريخ علوم القرآن

كسان القرآن هو المحور الأول لاهتمام المسلمين منذ بدأ نزوله إلى يومنا هذا ، وقد توجهت جهودهم في كل العصور نحو تلاوته وفهمه وحفظه. في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان هو المرجع الأول لبيان معانيه . غير أنه لم يأذن بتدوين شيء سوى القرآن وشي من الحديث الكريم ، وتوفي صلى الله عليه وسلم والحال على ذلك . وبقيت العلوم المتعلقة بالقرآن تتداول مشافهة ، إلى أن أمر علي بن أبي طالب أبا الأسود الدؤلي بوضع قواعد تساعد على ضبط تلاوة القرآن ، فوضع علم النحو ^(١). ومن بعده أمر عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث فدونت وكان منها ما يتعلق بالقرآن .

وفي العصر العباسي اتسعت دائرة التأليف ، وكان النصيب الأوفر لعلوم الدين ومنها علوم القرآن وبخاصة التفسير .^(٢)

وقد شملت حركة التأليف أنواعا من العلوم المتعلقة بالقرآن ، غير أنها لم تسم بهذا الاسم بل سميت بأسماء موضوعاتها ومن ذلك : ألف علي بن المديني (شيخ البخاري) (٢٣٤هـ) في أسباب النزول ، وألف أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) في النسخ والمنسوخ ، وألف الخطابي (٣٨٨هـ) رسالة في إعجاز القرآن .^(٣) كما ألف في معاني مفردات القرآن وإعرابه ومجازه وأقسامه وقراءاته وأمثاله وجدله وفضائله وغير ذلك .

ثم دخل التأليف في علوم القرآن طورا جديدا حيث ظهرت مؤلفات سميت بعلوم القرآن تناولت عدة مباحث من موضوعاته .

أما أول من ألف باسم (علوم القرآن) فقد اختلف فيه .

فالإمام الزركشي (٧٩٤هـ) يذكر أنه أول من وضع كتابا في علوم القرآن سماه البرهان في علوم القرآن ، وقد ذكر ذلك نصا في مقدمته .^(٤)

لكن الإمام السيوطي (٩١١هـ) يذكر أن أول من صنف كتابا في علوم القرآن هو ابن الجوزي المتوفى سنة (٥٩٧هـ)^(٥)، وقد سماه (فنون الألفان في علوم القرآن)

(١) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٠ / ١ .

(٢) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٦ ، ١٤١ / ١ .

(٣) السيوطي ، الإتقان ، ١٢٨ / ١ ، ٤٧ / ٣ ، ٤٢ / ٤ .

(٤) الزركشي ، محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق يوسف المرعشلي وآخرون ، دار المعرفة لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ ، ١٠٢ / ١ .

(٥) السيوطي ، جلال الدين ، الإتقان في علوم القرآن ، ٢٣ / ١ . وهذا ما اختاره سلامة ، محمد علي ، في منهج الفرقان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد سيد المسير ، مصر ، شركة نهضة مصر ، الثانية ، ٢٠٠٤ ، ص ٢٣ .

غير أنني وقفت على آراء أخرى تقول غير ما ذهب إليه السيوطي ،ومن هذه الآراء ما ذكره الزرقاني حيث يرى أن أول من ألف كتابا سماه علوم القرآن هو الحوفي المتوفى سنة (٤٣٠هـ) وكتابه هو البرهان في علوم القرآن . (١) وقال إن صاحبه يعرض الآية الكريمة بترتيب المصحف ثم يتكلم عليها من علوم القرآن ، خاصة كل نوع منها بعنوان ، فيسوق النظم ثم الإعراب ، ويتحدث عنها من الناحية النحوية واللغوية ثم التفسير. (٢)

وما ذكر أبو شهبة حيث قال إنه وقف على مؤلف بعنوان (مقدمتان في علوم القرآن) (٣) إحدى هاتين المقدمتين لمؤلف لم يعرف، لفقدان الورقة الأولى من المخطوط التي نقل عنها الطابع ، إلا أنه ذكر في الصحيفة الثانية : أنه بدأ في تأليف كتابه في سنة (٤٢٥هـ) وسماه : كتاب المباني في نظم المعاني ، وهو تفسير للقرآن وقد صدره بهذه المقدمة ، أما المقدمة الأخرى : فهي مقدمة تفسير ابن عطية المتوفى سنة (٥٤١هـ) . (٤)

وما ذكر فهد الرومي حيث ذهب إلى أن أول ظهور لهذا المصطلح كان في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع حين ألف محمد بن خلف بن المرزبان (ت ٣٠٩هـ) كتابه الحاوي في علوم القرآن ، ثم ألف أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤هـ) كتاب المختزن في علوم القرآن ، ثم ألف عبيد الله محمد بن جرو الأسدي (٣٨٧هـ) كتاب الأمد في علوم القرآن ، ثم ألف محمد بن علي الأدفوي (٣٨٨هـ) كتاب الاستغناء في علوم القرآن . (٥)

وما ذكر حازم حيدر حيث رأى أن أول من ألف في علوم القرآن هو أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري (٤٠٦هـ) ، تكلم عن نزول القرآن . (٦)

وقبل أن أرجح القول الذي أراه حقا في هذه القضية ، أود أن أتبه على أمر هام ، لا بد من أخذه بعين الاعتبار عند مناقشة هذا الموضوع ، وهو أننا ينبغي أن نتفق على محل النقاش ، ونبين ما إذا كنا نبحث عن أول من سمي بهذا الاسم ، أقصد مصطلح (علوم

(١) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٥/١ ،

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٥/١ ،

(٣) هذا الكتاب مطبوع بتحقيق آرثر جفري ، مطبعة الخاتجي ، ١٩٥٤ .

(٤) أبو شهبة ، المدخل لدراسة القرآن ، ٣٣-٣٤

(٥) الرومي ، فهد بن عبد الرحمن ، دراسات في علوم القرآن ، السعودية ، مكتبة دار المتعلم ومكتبة التوبة ، الطبعة الثامنة ، ١٩٩٩ ، ص ٤٢-٤١

(٦) حيدر ، حازم سعيد ، علوم القرآن بين البرهان والإيقان دراسة مقارنة ، السعودية ، دار الزمان ، ١٤٢٠هـ ، ص ٨٤ .

القرآن) ، أم نبحت عن أول من ألف فيه . وإن كان الثاني فلا بد من أن نتفق على أننا نبحت عن أول من ألف فيه بالمعنى الإضافي ، أم بالمعنى الاصطلاحي .

فإن كنا نبحت عن أول من سمي بهذا الاسم ، بغض النظر عما إذا كان كتب في علوم القرآن بالمعنى الإضافي ، أم كتب في علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي ، فالأرجح أنه محمد بن خلف بن المرزبان (ت ٣٠٩هـ) صاحب الحاوي في علوم القرآن .

وإن كنا نبحت عن أول من ألف في علوم القرآن بالمعنى الإضافي ، فلا شك أن ذلك بدأ ظهر مبكراً عما ألفت التفاسير الجامعة التي تناولت التفسير والعلوم الخادمة له ، وهذا يصدق عليه اسم علوم القرآن بالمعنى الإضافي ، ولعل أقدم من فعل ذلك الطبري ، عندما ألف جامع البيان في تفسير القرآن .

أما إن كنا نبحت عن أول من ألف في علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي ، فلا يهمنا ما إذا سمي كتابه (علوم القرآن) أم (علوم التفسير) أم غير ذلك ، والخلاف هنا يشد والأقوال تتباين ؛ لأن بعض الكتب التي نسبت إليها الأولوية اندثرت ، ولم يبق لنا منها سوى المعلومات التي نقلتها كتب الفهارس ، كما أنها تفاوتت في مقدار الموضوعات التي تناولتها ، من هنا يذكر بعضهم كتاباً ، ويعترض عليه آخرون بحجة أنه لم يتناول إلا موضوعات قليلة ، وتلك قضية نسبية ؛ لأن موضوع علوم القرآن آنذاك لم يكن مضبوطاً تمام الضبط ، ولم يكن ما يدخل في باب علوم القرآن ، وما لا يدخل فيه محل اتفاق . وهذا يجعلنا لا نسلم ببعض ما نقلنا من أقوال في هذا الباب ، وسأبدء بها حسب الترتيب التاريخي للكتب التي نسبت لها الأولوية في هذا .

فما ما ذكره الرومي لا يسلم ، لأن الكتاب المنسوب إلى ابن المرزبان أغلب الظن فيه أنه كتاب تفسير ، وقد ذكر الداودي أنه بلغ سبعة وعشرين جزءاً^(١) أما كتاب الأشعري فاليقين أنه كتاب تفسير ، وقد ذكر الداودي أنه بلغ فيه إلى سورة الكهف^(٢) . أما الأسدي ففسي نقل اسم كتابه خطأ والصواب أن كتابه اسمه الأمد في علوم القراءات^(٣) . أما كتاب الأدفوي فقد نص الداودي على أنه كتاب تفسير^(٤) .

(١) الداودي ، طبقات المفسرين ، ١٤٦/٢ .

(٢) الداودي ، طبقات المفسرين ، ٣٩٨/١ .

(٣) الداودي ، طبقات المفسرين ، ٣٧٧/١ .

(٤) الداودي ، طبقات المفسرين ، ١٩٧/٢ .

أما ما ذكره حازم حيدر فلا يسلم لأنه لم يتناول إلا شيئا يسيرا من موضوعات علوم القرآن .

وما ذكر أبو شهبه لا يسلم كذلك ، لأن الكتاب في واقع الأمر جزء من تفسير أو هو مقدمة تفسير ، تناول التفسير بالمعنى الإضافي وليس كتابا مستقلا ، ولم يتناول التفسير بالمعنى الاصطلاحي ، وعليه فإن شأنه في ذلك شأن تفسير الطبري ومقدمته في علوم القرآن مثلا ، لذا لا وجه لإعطائه الأولوية في هذا الباب .

وكذلك ما ذكره الزرقاني فيه نظر ، لأن الكتاب المنسوب للحوفي ليس اسمه البرهان في علوم القرآن بل اسمه البرهان في تفسير القرآن وهو في واقع الأمر تفسير من التفاسير الجامعة التي أوردت التفسير وما يرتبط به من علوم ومنها علوم القرآن ، وشأنه في هذا شأن تفسير الإمام الطبري مثلا ، وهذا لا يصدق عليه اسم علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي.

والذي يؤكد أن هذا الكتاب ليس إلا كتاب تفسير أن الداودي (٩٤٥هـ) ذكر في طبقات المفسرين^(١) أن اسم الكتاب هو (البرهان في تفسير القرآن) وليس (البرهان في علوم القرآن) . وكذلك ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون^(٢).

أما فنون الأفتان لابن الجوزي (٥٩٧هـ) والمجتبى في علوم القرآن اللذان ذكرهما السيوطي ، فلم يحتويوا إلا على أبواب يسيرة من موضوعات علوم القرآن^(٣).

مثل ذلك يقال في المؤلفات التي جاء بعد ذلك ، وهي : كتاب الجامع الحريز الحاوي لعلوم كتاب الله العزيز الذي ألفه القزويني (ت ٦٢٥ هـ)^(٤) ، والمرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز الذي ألفه أبو شامة المقدسي (٦٦٥هـ)^(٥) ، وأصول التفسير الذي ألفه ابن تيمية (٧٢٨) .

وبقي الأمر على هذا الحال ، ولم يظهر مؤلف جامع في علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي ، يمكن أن ننسب له أولية التأليف في هذا الباب ، إلى أن ألف الزركشي

(١) الداودي ، محمد بن علي بن أحمد ، (٩٤٥) ، طبقات المفسرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٣٨٨/١ .

(٢) حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (١٠٦٧) ، كشف الظنون ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٩٠ ، ٦٨٧/٥ .

(٣) السيوطي ، الإفتان ، ٢٣/١ .

(٤) القزويني هو بديع الدين أحمد بن أبي بكر بن عبد الوهاب القزويني ، توفي سنة ٦٢٥هـ ، انظر : حاجي خليفة ، محمد بن عبد الله

القسطنطيني ، كشف الظنون في أمامي الكتب والفنون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ٥٤٠/١ .

(٥) فهد الرومي ، دراسات في علوم القرآن ، ص ٤٢ .

المتوفى سنة (٧٩٤هـ) مؤلفا عظيما سبق في القيمة من سبقه في التأليف من حيث الاستقصاء والجمع ، وهو كتاب البرهان في علوم القرآن ، وهذا الكتاب بحق يعد أم ما ألف بعده ، وهو يستحق عندي بهذا الوصف ، وضمن المعايير التي ذكرتها ، أن يعتبر أول مؤلف جامع ، أستوفى علوم القرآن ، بمنهج خاص ينسجم مع الوصف الاصطلاحي لهذا العلم ، وقد صدق الزركشي إذ قال في مقدمته: إنه أول من وضع كتابا في علوم القرآن. (١)

يأتي بعده جلال الدين البلقيني المتوفى سنة (٨٢٤هـ) الذي ألف كتابا سماه مواقع العلوم من مواقع النجوم ذكر فيه خمسين نوعا من علوم القرآن (٢).

ثم ظهر بعد ذلك كتاب لمحمد بن سلمان الكافجي المتوفى سنة (٨٧٩هـ) زعم أنه لم يسبق إليه ، لكنه كما يقول السيوطي " صغير جدا وحاصل ما فيه بابان الأول في معنى التفسير والتأويل والقرآن والسورة والآية والثاني في شروط القول بالرأي ثم ختم الكتاب بأداب العلم والمتعلم". (٣)

وقريبا من هذا التاريخ ألف السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ) كتابا سماه التحبير في علوم التفسير ، ضمنه ما ذكر شيخه البلقيني مع زيادة ، وقد فرغ منه كما قال سنة (٨٧٢هـ) ، وقد أورد فيه مائة واثنين من علوم القرآن ، غير أنه كما يقول في مقدمة الإتيان لم يقنع بهذا المؤلف ، فعزم على تأليف كتاب جامع يسلك فيه مسلك الإحصاء والجمع وحسن الضبط والتبويب والعرض ، وبقيت الفكرة تراوده وهو يظن أنه ليس مسبوقا بهذا حتى اطلع على برهان الزركشي ، وسر به كثيرا فشرع في كتابة ما نوى ، وعزم أن يرتبه ترتيبا أحسن من البرهان ، وأن يفصل ما يحتاج لذلك ويزيد بيان ما ينقصه ذلك ، فلما فرغ منه سماه الإتيان في علوم القرآن ، ضمنه ثمانين نوعا من أنواع علوم القرآن. (٤)

ومما يحسب لهذا الكتاب أنه جامع مفصل كثير المصادر والمراجع ، غير أنه يورد أقوالا غايصة في الغرابة والشذوذ ، ومن ذلك إيراده القول بأن القرآن نزل على جبريل بالمعنى وأنه بلغه سيدنا محمدا بلغة العرب (٥).

(١) الزركشي ، محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق يوسف المرعشلي وآخرون ، دار المعرفة لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٠ ، ١٠٢/١.

(٢) السيوطي ، الإتيان ، ٧/١.

(٣) السيوطي ، الإتيان ، ٧/١.

(٤) السيوطي ، الإتيان ، ٧/١.

(٥) السيوطي ، الإتيان ، ٢٠٠/١.

التأليف في علوم القرآن في العصر الحديث

تتابع التأليف في هذا الباب حتى عصرنا هذا غير أنها لم تبلغ مبلغ برهان الزركشي وإتقان السيوطي من الاستقصاء والجمع ، ولكنها أضافت إليهما إضافات قيمة وحقت وحررت الطثير من المسائل.

وقد ألفت في هذا الباب في العصر الحديث مؤلفون كثير ، بعضهم تناول علوم القرآن كلها أو غالبها ، وبعضهم اقتصر على شيء موضوعات علوم القرآن .

فقد ألفت الشيخ طاهر الجزائري كتاب التبيان في علوم القرآن . وألف الشيخ محمد علي سلامة كتاب منهج الفرقان في علوم القرآن . وألف الشيخ عبد العظيم الزرقاني مناهل العرفان في علوم القرآن . وألف الشيخ محمد أبو شهبة المدخل لدراسة القرآن الكريم . وألف الشيخ محمد عبد الله دراز النبأ العظيم عن القرآن الكريم . وألف الشيخ محمد بخيت المطيعي الكلمات الحسان في الحروف السبعة وجمع القرآن . وألف الشيخ مصطفى صادق الرافعي إعجاز القرآن . وألف الشيخ محمد أبو زهرة المعجزة الكبرى . وألف الشيخ صبحي الصالح مباحث في علوم القرآن . وألف خلق غير هؤلاء كتباً متفاوتة في القيمة فبعضها فريد في بابه وبعضها عالية على غيره وبعضها تكرر لما سبق .

لكن كثيراً من هذه الكتب قام أساساً على جمع الأقوال السابقة وتحريرها ومناقشتها .

التعريف بالمفسر

وفيه المباحث التالية :

المبحث الأول : حياته وفيه المطالب التالية :

أولاً : ميلاده ونسبه ومولده

ثانياً : نشأته ودراسته

ثالثاً : شبوهه

رابعاً : عمله في مجال التعليم والقضاء والإفتاء

خامساً : تلاميذه

سادساً : مؤلفاته

المبحث الثاني : عصره والحالة السياسية والثقافية فيه

المبحث الثالث : دوره في الإسلام

حياة ابن عاشور

اسمه ونسبه ومولده :-

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور . (١)

وهذا الأخير عاشور الجد الأول للعائلة العاشورية وإليه تنتسب ، وهو أندلسي الأصل قدم إلى المغرب سنة (١٠٣٠ هـ - ١٦٢٠ م) فارا من الأندلس بعد أن احتلها الأسبان واشتد بها أذى الصليبيين للمسلمين . واستقر في مدينة سلا المغربية ، وفيها ولد ابنه محمد بن عاشور الجد الثاني للأسرة العاشورية .

ومن سلا رحل الجد الثاني إلى تونس سنة (١٠٦٠ هـ - ١٦٤٨ م) وصارت تونس موطننا للأسرة العاشورية. (٢) وبعد قرابة قرنين من الزمان رزقت الأسرة العاشورية إماما من أئمة المسلمين ، وعلما من أعلام تونس والمغرب العربي والعالم الإسلامي ، هو إمامنا محمد الطاهر بن عاشور صاحب تفسير التحرير والتوير .

وكان ذلك في " المرسى " شمال العاصمة التونسية سنة (١٢٩٦ هـ - ١٨٧٩ م) . بقصر جده لأمه محمد العزيز بوعتور (ت ١٣٣٥ هـ) هو عالم من علماء تونس آنذاك ووزير من وزرائها. (٣)

نشأته ودراسته :-

نشأ إمامنا في بيت من بيوت أعيان تونس وعلمائها ، فجده لأبيه محمد الطاهر بن عاشور (الجد) (ت ١٢٨٤) عالم من علماء تونس تولى منصب قاضي القضاة ومفتي تونس (٤) وحسبه ذلك شاهدا على علمه ومكانته . وجده لأمه محمد العزيز بوعتور وزير جمع بين العلم

(١) انظر : حسين ، محمد الخضر ، تونس وجامع الزيتونة ، طبعة عام ١٩٧١ ، ص ٨٠٨ ، وابن الخوجة ، محمد الحبيب ، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ، طبعة وزارة الأوقاف القطرية ٢٠٠٤ ، ١ / ١٥٣

(٢) انظر ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ، ١ / ١٥٣ وانظر الغالي ، بلقاسم ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وأثاره ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ١٩٩٦ ، ص ٣٥ .

(٣) انظر : ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ١ / ١٥٣ ، والغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ص ٣٧

(٤) انظر محفوظ ، محمد ، تراجم المؤلفين التونسيين ، دار المغرب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى (١٩٤٨) ، ٣ / ٣٥٥ .

والمكانة السياسية والاجتماعية. (١) وقد أشار ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير وفي كتبه الأخرى إلى جديده وإلى إفادته من علمهما ورجوعه لهما فيما أشكل عليه من مسائل العلم. (٢)
وقد كان لهذه البيئة العلمية أثر في التكوين العلمي لابن عاشور عزز من استعداده الفطري لتلقي العلوم .

بدأ ابن عاشور تحصيل العلوم الشرعية منذ طفولته فاتجه إلى حفظ القرآن الكريم على المقرئ محمد الخياري بمسجد سيدي أبي حديد بمدينة تونس، (٣) ثم تابع دراسة التجويد وعلم القراءات على رواية قالون (٤) خاصة على شيخه عبد القادر التميمي ، ثم شرع في حفظ المتون العلمية استعدادا للالتحاق بجامع الزيتونة ، ومن هذه المتون متن ابن عاشر والأجرومية .

وفي الرابعة عشرة من عمره أي سنة (١٨٩٣) التحق الشيخ بجامع الزيتونة وتلقى منها علوما شتى على أعلام من علماء ذلك الزمان من مشايخ جامع الزيتونة وغيرهم ، وقرأ عليهم عيون كتب تلك العلوم . (٥) وبجانب تلقيه لعلوم الشريعة واللغة والتاريخ حرص ابن عاشور على مواكبة ثقافة عصره فدرس اللغة الإنجليزية والفرنسية لتكون له بابا للتعرف على الثقافات الأجنبية . وبعد سبع سنين من الدرس على شيوخ جامع الزيتونة توجهت جهود إمامنا للحصول على شهادة التطويع (٦) سنة ١٨٩٩ .

وخلال هذه الفترة امتاز إمامنا بالجد والاجتهاد في تلقي العلوم ودقة النظر في فهمها وتقديمها ، ومما يسدل على جده في تحصيل العلم أن نفسه مالت لدراسة كتاب دلائل الإعجاز للجرجاني ولم يكن الكتاب في ذلك الحين بتونس ، فاستنسخه عن طريق التجار من مكاتب الأستانة (مدينة إسطنبول التركية حاليا) ثم درسه وهيا لطلاب العلم في تونس دراسته (٧) .

(١) انظر ترجمته في شيوخ ابن عاشور ص ٢٨ .

(٢) انظر : التحرير والتنوير ، ٥٣٨/١ ، ٤٥/١٩ .

(٣) ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ٥٤ /١ .

(٤) قالون : هو أبو موسى ، عيسى بن مينا بن وردان ، أخذ القراءة عن لافع ، توفي سنة (٢٢٠هـ) ، (انظر : الذهبي ، ميزان الاعتدال ، ٣٩٤/٥) .

(٥) ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٥٥ /١ - ١٥٦ ، والغالي ، شيخ الجامع الأعظم ، ص ٣٨

(٦) شهادة التطويع : شهادة علمية كان يمنحها جامع الزيتونة ، تعطى للدارس بعد حضوره دروس ومجالس علمية مخصصة ، وتقدمه لامتحان تعقده لجنة من شيوخ المجلس الشرعي في الجامع ، وقد حصل ابن عاشور على هذه الشهادة بعد دراسته في الزيتونة مدة ست سنوات . انظر ، ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٥٧/١ - ١٥٨ .

(٧) حسين ، محمد الخضراء ، تونس وجامع الزيتونة ، ص ١٠٩

وبعد حصوله على شهادة التطويق تابع دراسته العليا وقرأ على أعيان شيوخ تونس. (١)
وفي مسيرته العلمية حصل ابن عاشور بجانب الشهادات العلمية من جامع الزيتونة على شهادات
من مشايخ تونس آنذاك . (٢)

وهذا يعني أن ابن عاشور يتمتع بثقافة واسعة واطلاع بثني العلوم التي يحتاج لها
المفسر ، ونتاج هذا كله كان تفسير التحرير والتتوير . وقد كان تفسيراً جامعاً جمع فيه هذه
العلوم كلها مما جعل منه إضافة نوعية على كل ما سبقه من تفاسير مع أنه تفسير متأخر .
ومن روافد فكر إمامنا اطلاعه على ثقافات المستشرقين ، وساعده في ذلك تعلمه اللغة
الإنجليزية والفرنسية ، ولم يقتصر على قراءة أفكارهم بل حرص على الاجتماع ببعضهم
ومناقشتهم ، ومن ذلك اجتماعه بالمستشرق أوبنهايم المعروف بفكره الفلسفي والديني وثقافته في
مجال مقارنة الأديان والمذاهب الفكرية وكان ذلك سنة ١٩٠٥ . (٣)

تلقيه للفكر الإصلاحية

بالإضافة لتلقي ابن عاشور العلوم الشرعية في جامع الزيتونة وعلى شيوخ تونس اهتم
بدراسة الفكر الإصلاحية الذي انتشر في العالم العربي والإسلامي على يد جمال الدين الأفغاني
وتلميذه محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا .

وذلك من خلال اطلاعه على صحيفة العروة الوثقى ومجلة المنار اللتين كانت تصدرهما
الحركة الإصلاحية ، ومن خلال زيارات دعاة هذا الفكر لتونس . ومن تلك الزيارات زيارة
الإمام محمد عبده لتونس سنة ١٩٠٣م . وكان ابن عاشور آنذاك في ريعان شبابه ، وقد التقى
ابن عاشور بالإمام محمد عبده في هذه الزيارة من خلال المحاضرات العامة والمأدبات الخاصة
، ولشدة اهتمام ابن عاشور بهذا الفكر كتب مذكرات عن لقاءاته هذه وعما ذكره محمد عبده فيها
، وقد أعجب محمد عبده بابن عاشور وفكره وعلمه واهتمامه بالفكر الإصلاحية فسماه سفير
الدعوة في جامع الزيتونة ، ولعل تلك شهادة من الإمام محمد عبده بتمتع ابن عاشور بالفكر

(١) ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٥٨/١ - ١٥٩

(٢) من هذه الإجازات إجازة شيوخه وبو حجاب وشيخه محمود بن الخوجة . انظر ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٥٩/١ - ١٦٢

(٣) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ص ٥٦

الإصلاحي بل تميزه به عن شيوخ جامع الزيتونة وثونس كلها . واستمرت علاقة ابن عاشور بهذا الفكر ورجاله من خلال صلته بالإمام محمد رشيد رضا عبر تبادل الرسائل والكتب . (١)

ومن الجدير بالذكر عند الحديث عن دراسة ابن عاشور وتلقيه العلوم في شبابه ، أن هذه التجربة التي مر بها ابن عاشور لا تخلو من النقص والأخطاء التي وقعت بسبب تراجع التعليم في تونس ، بل تراجعها في العالم الإسلامي كله آنذاك ، الأمر الذي ترك في نفس ابن عاشور أثرا عميقا أشعره بشيء من النقص في دراسته منذ نعومة أظفاره إلى شبابه . ولم يخف ابن عاشور هذا الأمر بل عبر عنه بصراحة في كتابه (أليس الصبح بقریب) حيث قال : " وإنني على يقين أنني لو أتيت لي في فجر الشباب التشبع من قواعد التعليم والتوجيه لاقتصدت كثيرا من مواهب ، ولاكتسبت جما من المعرفة . ولسلمت من التطوح في طرائق تبين لي بعد حين الارتداد عنها . مع أنني اشكر ما منحني من إرشاد قيم من الوالد والجد ومن نصحاء الأساتذة ، ولا غنى عن الاستزادة من الخير " (٢)

أشهر شيوخه

١- جده لأبيه محمد الطاهر بن عاشور (الجد) :- ولقب الجد أطلق عليه لتميزه عن حفيده صاحب التحرير والتنوير . من علماء جامع الزيتونة تولى القضاء ، واشتغل في الإفتاء . وتولى الإشراف على بيت المال سنة (١٨٦٨م) ، من مؤلفاته مختصر شرح شيخ الإسلام ابن مرزوق على البردة وله تعليقات على حاشية الصبان على الأشموني وأخرى على شرح المحلى لجمع الجوامع . توفي سنة (١٢٨٤هـ) . (٣)

٢- جده لأمه الشيخ الوزير محمد العزيز بوعتور (١٢٤٠هـ - ١٣٢٥هـ) ، من علماء تونس وأعيانها درس في الزيتونة على شيوخ منهم محمد الطاهر بن عاشور (الجد) ، غير أن شهرته كانت أكبر من خلال توليه عدة مناصب وزارية ، كان له أثر كبير على ابن عاشور بدأ منذ ولادته إذ ولد ابن عاشور في بيت جده هذا ، ولما أحس هذا الجد من حفيده إقبالا على طلب العلم وهبه خزانة كتبه . ساهم من منصبه العالي في إصلاح التعليم في تونس وتنظيم المحاكم الشرعية ووضع القوانين للدولة . توفي سنة (١٣٢٥هـ) . (٤)

(١) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ص ٤٩ - ٥١ .

(٢) ابن عاشور ، محمد الطاهر ، أليس الصبح بقریب ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ ، ص ٩ .

(٣) محمد محفوظ ، تراجم المؤلفين التونسيين ، ٣/٣٠٠ .

(٤) محمد محفوظ ، تراجم المؤلفين التونسيين ، ٣/٣٥٥ .

٣- عمر بن الشيخ (١٢٣٩ - ١٣٢٩هـ) - ويلقب بابن الشيخ وسيدي عمر ، تعلم في الزيتونة ثم علم فيها سنة ١٢٦٦هـ ، أشهر الكتب التي درّسها (المواقف للأبجي) ، وتفسير البيضاوي ، وقد حضر ابن عاشور هذين الدرسين .^(١) قال عنه ابن عاشور " ما رأيت من علماء جامع الزيتونة من يسلك في دروسه غير طريقة الإلقاء إلا الشيخ عمر بن الشيخ والشيخ مصطفى رضوان مع أنهما معترف لهما بقوة العلم وخاصة الشيخ عمر بن الشيخ ."^(٢)

٤- الشيخ سالم بوحاجب (١٢٤٣ - ١٣٤٣هـ) تعلم بالزيتونة وعلم فيها وصفه ابن عاشور بأنسه شيخ مشايخه^(٣) ، شارك في الحياة السياسية في تونس ورحل كثيرا لأجل ذلك ، وأقام فترة خارج تونس ، أشرف على تأسيس أول جريدة عربية غير رسمية في تونس^(٤) .

٥- محمد النجار : (١٢٥٥ - ١٣٣١هـ) ، التحق بجامع الزيتونة سنة ١٨٥٤ ، ودرس فيها ، وتولى منصب الإفتاء ، وكان له اطلاع بعلم الهندسة والرياضيات .^(٥)

٦- صالح الشريف : (١٢٤٧ - ١٣٣٨) جزائري الأصل درس في جامع الزيتونة على بعض شيوخ ابن عاشور مثل عمر بن الشيخ وسالم بوحاجب ، وبعد أن أنهى تعليمه جلس للتدريس في الزيتونة ، وفسر فيها الكشاف ، ولعل سبب تعلق ابن عاشور بهذا التفسير درس شيخه صالح الشريف ، شارك في لجنة إصلاح التعليم في الزيتونة ، التقى بالإمام محمد عبده في زيارته لتونس ولكنه وقف ضده وأعلن مخالفته لمنهجه في الإصلاح^(٦) .

(١) محمد محفوظ ، تراجم المؤلفين التونسيين ، ٢١٣/٣ .
(٢) ابن عاشور ، محمد الفاضل ، تراجم الأعلام ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، ١٩٧١ ، ص ١٦٨ .
(٣) محمد الحبيب ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٥٩/١ .
(٤) ابن عاشور ، محمد الفاضل ، أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب ، تونس ، مركز النشر الجامعي ، ٢٠٠٠ ، ص ١٦٩-١٧٠ .
(٥) محمد محفوظ ، تراجم المؤلفين ، ١٧/٥ .
(٦) محمد الفاضل عاشور ، تراجم الأعلام ، ص ٢١٢ .

٧- محمد النخلي : (١٢٨٥-١٣٤٢) من أشهر علماء الزيتونة ، شهد له بالرسوخ العلمي تلميذه ابن باديس حيث قال : " رجلان يشار إليهما في العلم والتحقيق في النظر والسمو والاتساع فسي التفكير ، أولهما الأستاذ شيخنا محمد النخلي القيرواني ، وثانيهما شيخنا محمد الطاهر بن عاشور ، كانا يحبذان آراء الأستاذ محمد عبده في الإصلاح ويناضلان عنهما فيمن يقرأ عليهما " (١) ، كان له ميل لآراء الإمام محمد عبده. (٢)

ولأبن عاشور شيوخ آخرون ولكن اكتفيت بذكر أشهرهم وأكثر من أخذ عنهم ، وقد ذكر شيوخه تلميذه الحبيب ابن الخوجة في كتابه محمد الطاهر ابن عاشور . (٣)

عمله في مجال التعليم والقضاء

أول ما تهيأت لابن عاشور الظروف لنشر ما حصل عليه من العلوم جلس للتدريس في الحلقات في جامع الزيتونة لينفع بها كما انتفع منها ، وليعلم طلاب العلم ويعطيهم ثمرة ما أخذه عن شيوخه ، وكان ذلك سنة (١٨٩٩م) وعمره أربع وعشرون سنة .

وقد بدأ ابن عاشور يدرس على الطريقة التي درس عليها ، غير أنه أدرك بعد التجربة ما بها من قصور ، وشعر أنه يضيع وقته ووقت طلابه باستجلاب المسائل المختلفة من الفنون ، مستغلا أدنى مناسبة ، الأمر الذي كان يشغله في شطر بيت من ألفية ابن مالك درسا كاملا ، فما كان منه إلا أن أعرض عن هذه الطريقة ونصح أكرانه بذلك (٤) ، يقول ابن عاشور " وأنا عرض لي في تدريس المقدمة الأجرومية (٥) أن كنت آتي في دروسي بتحقيقات من الشاطبي على الألفية ، ... ثم لم ألبث أن أقلعت عن ذلك " (٦)

وبقي ابن عاشور يدرس في الزيتونة حتى صار من ألمع مدرسيها ، وقد امتد فضله خارج الزيتونة فدرس في المدرسة الصادقية (٧) سنة (١٩٠٤) (٨) . وكان ناشطا في التدريس في

(١) بلقاسم الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ص ٤٦-٤٧

(٢) محمد محفوظ ، تراجم المؤلفين ، ٢٦/٥ .

(٣) محمد الحبيب ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٥٥/١ ، وانظر: أبو حسان ، جمال محمود ، تفسير ابن عاشور التحرير والتوير دراسة منهجية ونقد ، رسالة ماجستير ، الأردن ، الجامعة الأردنية ، كلية الشريعة ، ١٩٩١ ، ص ٧-١١ .

(٤) عيب هذه الطريقة كما ينهم من كلام ابن عاشور أنها تؤدي إلى التلويح والتفتيت ، والطريقة الصحيحة كما يرى التركيز على قضايا مترابطة .

(٥) متن الأجرومية في النحو لابن أجيروم ، أبي عبد الله محمد بن محمد الملهاجي (٨٧٣٣) .

(٦) محمد الطاهر بن عاشور ، أليس الصبح بقريب . ص ١٠ بتصرف يسير

(٧) الصادقية: أنشئت عام ١٨٧٤م ذات تعليم عربي ديني متين بالإضافة إلى تعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية انظر محمد الفاضل بن عاشور . الحركة الأدبية والفكرية في تونس ص ٤٠

(٨) محمد الحبيب ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٦٤/١-١٦٥ .

المساجد والمحافل العلمية .

وبالإضافة لاشتغال ابن عاشور في الزيتونة مدرسا تولى فيها مناصب إدارية وتربوية ، ومن ذلك عضوية مجلس إصلاح التعليم منذ سنة (١٩١٠م) إلى سنة (١٩٣٠م) . وفي (١٩٣٢م) عين شيخا لجامع الزيتونة ، ومن خلال هذا المنصب بدأ يجري عملية إصلاح للتعليم في الزيتونة طالما نادى بها أيام كان مدرسا ، ومن جوانب الإصلاح التي دعا لها إدخال علوم جديدة على خطة التدريس مثل الفيزياء والكيمياء ، غير أن هذه الدعوة قوبلت بالرفض من قبل المحافظين ، حتى أن هؤلاء اتهموا ابن عاشور بأنه ألغى الكتب ذات البركة من التعليم ، ولم يأل هؤلاء جهدا في معارضة ابن عاشور بوسائل شتى (١) أدت إلى ترك ابن عاشور لهذا المنصب بعد سنة واحدة من توليه إياه بسبب دسائس خصومه من المحافظين المعارضين لدعوة الإصلاح من مشايخ الزيتونة ، يقول الشاذلي القليبي " وجد الشيخ ابن عاشور صعوبات جمة في هذا السبيل واصطدمت جهوده الرامية إلى التطوير والتعصير بمعارضة عنيفة أحيانا من قبل زملائه وأنداده ، وكذلك من طرف إدارة الحماية التي كانت إذ ذاك تخشى على النفوذ الفرنسي وعلى إشعاع الثقافة الفرنسية ، من إصلاح يجعل التعليم الزيتوني يتطور ويزداد نجاحه وتتسع رقعته في كامل بلاد تونس " . (٢)

ثم عاد إلى مشيخة الجامع سنة ١٩٤٥م واستمر فيها إلى سنة ١٩٥٢م . ثم عين بعد استقلال تونس عميدا لجامعة الزيتونة سنة ١٩٦٠ (٣)

وبجانب مهمة التعليم تولى ابن عاشور وظائف قضائية شرعية أهمها : القضاء بالمجلس الشرعي سنة ١٩١٣ ، ثم الإفتاء سنة ١٩٢٣ ، ثم أعطي لقب شيخ الإسلام المالكي سنة ١٩٣٢ . (٤) وقد امتدت جهود ابن عاشور في نشر العلم خارج تونس حيث اختير عضوا في مجمع اللغة العربية في القاهرة سنة (١٩٥٠) ، واختير كذلك عضوا في المجمع العلمي بدمشق سنة (١٩٥٥م) . (٥)

(١) محفوظ ، تراجم المؤلفين التونسيين ص ٣٠٥ - ٣٠٦

(٢) كلمة للشاذلي القليبي ، مجلة جوهر الإسلام عدد ٣-٤ سنة ١٩٦٧ ص ٧ ، عن العلي ، هيا ثامر مفتاح ، الشيخ محمد الطاهر بن

عاشور ومنهجه في تفسير التحرير والتوير ، قطر ، دار الثقافة ، ١٩٩٤ ، ص ٥٩

(٣) ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٦٦ / ١ - ١٦٧ ، والغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ص ٥٨-٥٩

(٤) ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٦٧ / ١ الهامش ، ومحمد محفوظ ، تراجم المؤلفين التونسيين ، ٣ / ٢٠٥ ، جمال محمود

أبو حسان ، تفسير ابن عاشور التحرير والتوير دراسة منهجية ونقد ، ص ١٨ .

(٥) ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ١٦٨ / ١

ومن أنشطة ابن عاشور العلمية رحلاته ومشاركاته في المؤتمرات العلمية فقد زار تركيا وأوروبا بالإضافة إلى زيارته لبعض الدول العربية (١).

تلاميذه :

شيئان حفظا علم ابن عاشور ونقلاه عنه جيلا إلى جيل ، ليس في تونس فحسب بل في أنحاء أخرى من العالم ، هذان الشيطان هما : تلاميذه وكتبه ، أما تلاميذه فكثير إذ ليس هناك طالب درس في الزيتونة من تونس وغيرها وقت إذ كان ابن عاشور شيخا فيها إلا وحظي بشرف الدراسة على ابن عاشور .

وغير هؤلاء كذلك كثير ممن رافقوا الشيخ في المساجد التي خطب فيها أو درس ، أو طلاب العلم الذين خالطوا الشيخ في دور القضاء والإفتاء ، وأشهر هؤلاء :

١- ابنه الفاضل بن محمد الطاهر بن عاشور (١٩٠٩-١٩٧٠) صاحب تراجم الأعلام ، وأعلام الفكر العربي الإسلامي ، والحركة الأدبية والفكرية بتونس ، التفسير ورجاله . درس الفاضل بالزيتونة وتولى عمادة كلية الشريعة فيها . وتولى القضاء وسمى مفتيا للجمهورية التونسية . وقد توفاه الله قبل والده محمد الطاهر وكان ذلك سنة ١٩٧٠ م . (٢)

٢- ابنه عبد الملك بن عاشور الذي اهتم بجمع ما تناثر من آثار والده. (٣)

٣- محمد الحبيب ابن الخوجة تولى عمادة كلية الشريعة في الزيتونة ، وإفتاء الجمهورية التونسية وهو يشغل الآن منصب الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي (٤) ، ساهم في التعريف بابن عاشور وبمؤلفاته ، ومقاله في العدد الثالث من جوهرة الإسلام الذي صدر سنة ١٩٧٨ عن ابن عاشور يعد المرجع الرئيس لمن كتبوا عن ابن عاشور ، وقد كتب كتابا كبيرا عن سيرة ابن عاشور ودوره في التعليم والإصلاح سماه شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور وجعله جزءا من دراسة لكتاب مقاصد الشريعة لابن عاشور .

أشهر مؤلفاته

يعد ابن عاشور من أغزر علماء تونس المحدثين في إنتاجه العلمي إن لم يكن أغزرهم على الإطلاق .

(١) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور ، ص ٦٥ .

(٢) محمد محفوظ ، تراجم المؤلفين التونسيين ، ٣/٣١٠ .

(٣) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ص ٦٦ .

(٤) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ص ٨٧ .

كتب في علوم الشريعة واللغة والأدب والتاريخ وكتب في التربية والإصلاح والسياسة

الشرعية ويمكن تصنيف مؤلفاته كما يلي :

أولاً: في التفسير ، التحرير والتوير

ثانياً : في الحديث ومصطلحه ، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ . والنظر

الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح

ثالثاً : في الفقه والأصول: حاشية على التنقيح للقرافي في أصول الفقه سمي " التوضيح

والتصحيح" . ومقاصد الشريعة الإسلامية . وتحقيقات وأنظار . والوقف وأثره في الإسلام .

رابعاً : في النقد والأدب : أصول الإنشاء والخطابة . وشرح قصيدة الأعشى . وشرح المقدمة

الأدبية للمرزوقي . وديوان بشار بن برد شرح وتحقيق . والواضح في مشكلات المتنبي .

وسرقات المتنبي . وديوان النابغة الذبياني .

خامساً : في البلاغة : موجز البلاغة

سادساً : في السير : قصة المولد

سابعاً : في الاجتماعيات : أليس الصبح بقريب . والنظام الاجتماعي في الإسلام . وأصول

التقدم في الإسلام .

أما مؤلفاته وتحقيقاته المخطوطة فهي :

في الفقه : أمالي على مختصر خليل . وآراء اجتهادية . وقضايا وأحكام شرعية . ومسائل فقهية

وعلمية تكثر الحاجة إليها وتعول الأحكام عليها . والفتاوى

وفي الحديث : تعليقات وتحقيق على حديث " أم زرع "

وفي الأدب : تحقيق وتصحيح وتعليق على كتاب الاقتضاب " لابن السيد البطلوسي " مع شرح

أدب الكاتب . وشرح معلة امرؤ القيس . وجمع وشرح ديوان سحيم . ومراجعات تتعلق بكتابي

معجزة أحمد واللامع للعريزي . وتحقيق لشرح الفرشي على ديوان المتنبي .

وفي النحو والبلاغة : أمالي على دلائل الإعجاز . وتحقيق وتعليق على كتاب " خلف الأحمر "

المعروف بمقدمة في النحو . وغرائب الاستعمال . وتعليق على المطول وحاشية السيلكوتي .

ولسه في التاريخ والتراجم : تراجم بعض الأعلام . وتاريخ العرب . وفلان العيقان " للفتح بن

خاقان " شرح وتحقيق وإكمال (في الحكمة) . وتصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس

للطبيب ابن زهر .

هذا بالإضافة لكتابات علمية نشرت في المجلات والصحف والدوريات ، ومن هذه الدوريات المجلة الزيتونية التي كانت تصدر عن جامع الزيتونة ، ومجلة المنار التي كانت تصدر عن حركة الإصلاحيين .^(١)

عصر ابن عاشور والحالة السياسية والثقافية

تقسم حياة ابن عاشور إلى ثلاثة مراحل :-

- الأولى : من ولادته عام (١٨٧٩م) حتى وقعت تونس تحت الاستعمار الفرنسي عام (١٨٨١م) .
- الثانية :- من بداية الاستعمار الفرنسي عام (١٨٨١م) حتى استقلال تونس سنة (١٩٥٦م) .
- الثالثة :- من استقلال تونس سنة (١٩٥٦م) حتى وفاة ابن عاشور سنة (١٩٧٣م) .

المرحلة الأولى

بدأت منذ اليوم الأول الذي رأت فيه عينا إمامنا ابن عاشور النور، وكانت تونس آنذاك تعيش حالة من التردّي حالها في ذلك حال الدولة العثمانية في آخر أيامها ، عانت تونس في هذه المرحلة من الاضطراب والجهل والفقر والفساد الذي عم البلاد. والذي أدى إلى تدهور الأحوال على هذا النحو الاضطراب السياسي والانفلات الذي كانت تعانيه تونس والدولة العثمانية بأسرها ، فقد انقسمت الإمبراطورية إلى دويلات متنازعة متنافسة على الأرض، وأمراء تلك الدويلات كذلك يعانون مما تعاني منه الإمبراطورية ، وبالجملة فإن العالم الإسلامي آنذاك كان يعيش فسادا في النظام واستبدادا في الحكم بالإضافة إلى الفقر والجهل . وقد تسرب التردّي هذا إلى الحياة الثقافية والفكرية فصارت الثقافة الإسلامية غريبة في ديارها ، وتأثرت بذلك حركة التعليم والتأليف " فبعدت عن الابتكار وانغلقت على نفسها فلم تعد سوى كتاب لا يستجيب لعصره يدرس ، أو متن يحفظ ، أو جملة تعرب ، أو شرح على متن ، أو حاشية على شرح ، أما علوم العصر فلقد خلت منها المعاهد العلمية فتحجرت العقول ، وتبدلت الأفهام ، وانتشرت الأوهام والخرافات . ولم تكن تونس بمنأى عما يجري في العالم الإسلامي بل كانت مع أخواتها من الأقطار الإسلامية التي تشابهت في أوضاعها السياسية والاقتصادية . " ^(٢)

(١) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ٦٨-٧٠ ، وانظر : جمال محمود أبو حسان ، تفسير ابن عاشور التحرير والتوير دراسة منهجية ، ص ٣٣-٣٦ .

(٢) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ص ١٧

كل ذلك أغرى الدول الاستعمارية للسيطرة على الإمبراطورية العثمانية وتنافس خيراتها ،
ومن ضمنها تونس . مقابل ذلك لم ترق جهود حركات الإصلاح لأن تتفد تونس من هذه
الأطماع .

المرحلة الثانية

بدأت بعد سنتين من عمر ابن عاشور في ظل الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية
المتريفة ، وقد تمكن الاستعمار الفرنسي من بسط نفوذه على تونس ، وكان ذلك عام (١٨٨١م) ،
إذ خلصت البلاد بعد حروب ومصارعات عنيفة لحكم أجنبي ضاعت به سيادتها القومية
وتغيرت مظاهر حياتها تغيرا كبيرا ، وفي ذلك يقول محمد الفاضل ابن عاشور نجل إمامنا : "
وإن بلادا اكتسحتها قوات أجنبية فنفت وقاومت حتى غلبت على أمرها ثم خضعت لحكم جديد
غريب عنها بغيبض لها ... لجديرة بأن تعتبر تلك النكبة التي أصابتها مبدأ لتاريخ جديد في
حياتها " (١) .

وتواصلت بعد ذلك سياسة الاستعمار الفرنسي الهادفة إلى طمس معالم السيادة والثقافة
التونسية " ، وقد كان للاحتلال الفرنسي لتونس أثر في تكوين تاريخ القرن الرابع عشر ، تناول
نواحي من حياة البلاد فهدم معالمها ، وسد منابعها ، وتناول نواحي أخرى فغير أوجهها وحول
مجاريها " (٢) . وفي أتون ذلك تدفقت جموع الجالية الفرنسية إلى تونس ، وبدأت تبسط سيادتها
وتقافتها على الشعب التونسي . وبالمقابل بدأت تطمس معالم السيادة والثقافة التونسية فحاربت
كل ما هو وطني ، وصارت تحرض التونسيين إلى ترك جنسيتهم واستبدالها بالجنسية الفرنسية ،
ولتشجيع ذلك استصدرت فرنسا فتوى من المقربين لها من دعاة العلم بجواز ذلك شرعا ، غير أن
الشعب التونسي وبالذات الحركات الإصلاحية والمتفنين والثورين بدءوا يتحركون لإنقاذ تونس
من الاستعمار ، وكان أول ما ثاروا عليه حكوماتهم التي رمتهم إلى هذا المصير .

تتبع الاستعمار الفرنسي لذلك وفي عام ١٩٢٥ اتخذ إجراءات ضد الصحافة والحريات
والحركات والأحزاب الوطنية ، لكن هذه الإجراءات لم تثن التونسيين عن المحاربة من أجل
المحافظة على هويتهم . وتطورت الثورات لتصبح مقاومة مسلحة . وظهرت الحركة السنوسية

(١) ابن عاشور ، محمد الفاضل ، الحركة الأدبية في تونس ، ص ٢١
(٢) ابن عاشور ، محمد الفاضل ، الحركة الفكرية والأدبية في تونس ، ص ٢١

الأول : مسانדתه لحركات الفكر الإصلاحى : تحدثنا سابقا عن الأدوار الثلاثة التي مرت بها تونس إبان عصر ابن عاشور ، وكانت مرحلة الاستعمار هي المرحلة الأهم ، وهي التي قسمت عصر ابن عاشور إلى ثلاثة أدوار : عصر ما قبل الاستعمار ، وعصر الاستعمار ، وعصر ما بعد الاستعمار .

وقلنا إن أهم عوامل مقاومة الاستعمار وحالة التردى التي كانت تعيشها تونس والعالم الإسلامى الحركات الإصلاحية التي ظهرت قبل الاستعمار ، وبقيت أثناءه وبعده . ونضيف هنا أنه كان لابن عاشور صلات بهذه الحركات وبدعاتها ، ومن هذه الصلات صلته بدعاة المدرسة الأفغانية ، وبدعوة عبد الحميد بن باديس في المغرب ، وبحركة خير الدين باشا في تونس .

ولعل أبرز وأكثر ما أثر في فكر ابن عاشور صلته بالمدرسة الأفغانية وبجمعيتها المسماة (العروة الوثقى) وقد لفتت هذه الحركة نظر ابن عاشور منذ كان شابا ، فحرص على متابعة أخبارها ولقاء مفكريها ، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عاشور التقى بالإمام محمد عبده وأعجب به ، وبالمقابل أعجب الإمام محمد عبده بابن عاشور . وقد وقف ابن عاشور موقف المؤيد للإمام محمد عبده ولدعوته والمدافع عنها ، ومن ذلك وقوفه معه في مرحلة محنته اثر إصداره الفتوى الترنسفالیه (١) سنة ١٩٠٣ ، والتي تتعلق باختلاط المسلمين بالنصارى وليس المسلم القبعة وأكل ذبائح النصارى التي لا تتوفر فيها شروط الذكاة الشرعية .

وقد استغل خصوم الإمام محمد عبده هذه الفتوى للهجوم على شخصه وفكره ، وفي هذه الظروف العصبية انتصر ابن عاشور للإمام فكتب رسالة مستندة إلى الأدلة الشرعية أيد فيها الإمام ودافع عنه .

وقد كان هذا الموقف سببا لنشوء خصوم لابن عاشور من المحافظين من علماء تونس ، بدعوا يهاجمونه ويعارضون حركة الإصلاح التي كان يدعو لها . غير أن مناصري الإصلاح التقوا حوله حتى صار الرجل الأول في هذه الحركة في تونس . (٢)

(١) ترنسفال مدينة جلوب إفريقيا يكثر فيها اختلاط المسلمين بالنصارى ، وسميت هذه الفتوى بهذا الاسم لأن المسائل كان من تلك المدينة ، وكان مواله عن حكم لبس المسلمين قبعات النصارى وأكلهم من ذبائحهم التي ضربت على رأسها بأداة ثقيلة ثم ذبحت ، فأجاب بالجواز . انظر : محمد الفاضل ابن عاشور ، الحركة الأدبية والفكرية ، ٧٦ ، وانظر : الغالى ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور ، ١٣٣-١٣٤ .

(٢) محمد الفاضل بن عاشور ، الحركة الأدبية والفكرية في تونس ، ٧٦

ولما توفي الإمام أبدى ابن عاشور حزنا عليه وإيمانا بأفكاره ، فكتب لتلميذه محمد رشيد رضا رسالة تعزيه جاء فيها : "عرفت الأستاذ الإمام معرفة شهود بتونس في سنة (١٣٢١ هـ) ، فعرفت من ملاقاته الأولى رجل العزم والإرادة والفكر ... حتى لقد كان من سكون نفسي إليه وألفتها به واعتلاق صداقته في أمد وجيز ما يكون في السنين الطوال ، فصارت ذكراه تفعل في نفسي فعل ذكر والد رحيم ، يقابلني تمثال الأستاذ في منزلي مرات ، واذكر كلماته وتفسيره مهما قرأت من سورة في صلاتي . " (١)

وبعد وفاة الإمام استمرت صلة ابن عاشور بحركة الإصلاح ورجالها من خلال اتصاله بالشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الإمام ، وبالرغم من أنه لم يلقه شهادة إلا أن الصلة بينهم كانت قوية من خلال المراسلات والكتابات . (٢)

وقد بلغ تأثير ابن عاشور بهذا الفكر مبلغه وتجسد ذلك في أفكاره العلمية والتربوية ، وقد حاول أن يترجم ذلك من خلال مشروع إصلاح التعليم في تونس والزيوتونة . وكان هذا الفكر أساس دعوة ابن عاشور للنهضة في تونس من خلال دروسه في الزيتونة وغيرها ، ومن خلال بعض كتاباته في مجال التنقيف والإصلاح مثل كتاب (النظام الاجتماعي في الإسلام) . وكان لابن عاشور مواقف سبق في الحفاظ على الثقافة الإسلامية واللغة العربية ، وحسبه في ذلك أن يكون أول من يحاضر باللغة العربية في تونس أيام الاستعمار . (٣)

وقد أسهمت هذه الجهود في رفق حركة الإصلاح والنهضة في تونس ، وتظاهرت مع دعوات الإصلاح الأخرى التي قادها علماء تونس والزيوتونة فكانت ثمرتها تحرير تونس من الاستعمار .

إسهامه في إصلاح التعليم والنهوض الثقافي

من أبرز عوامل الترددي التي عانت منها تونس والعالم الإسلامي في مرحلة الاستعمار وما قبله : الجهل والتخلف العلمي ، وقد أدرك العلماء والمصلحون أن نهوض الأمة من كبوتها لا بد له من محاربة الجهل وتطوير التعليم وكانت هذه القضية من أبرز قضايا دعوات الإصلاح .

(١) كلمة للأستاذ الطيب العنابي ، مجلة جواهر الإسلام عدد ٣-٤ السنة ١٩٦٧ ص ٤٠-٤١ ، عن هيا العلمي ، ابن عاشور ومنهجه في تفسيره ص ٥٧

(٢) بلقاسم الخالي ، شيخ الجامع الأعظم ، ص ٥١

(٣) محمد الفاضل بن عاشور ، الحركة الأدبية والفكرية في تونس ، ص ١٠٤

من هنا فإن كل دعوة لإصلاح التعليم هي دعوة إصلاحية، لذلك كانت دعوة ابن عاشور وجهوده لمحاربة الجهل وإصلاح التعليم دليلاً واضحاً على دور الرجل في حركة الإصلاح الوطني . وجهوده في هذا المجال كثيرة وهامة ، فقد درس في الزيتونة زمناً طويلاً وتلمذ على يديه كثير ممن ساهموا في دعوة الإصلاح ، وكان في كتاباته وفي دروسه سواء في الزيتونة أو غيرها حريصاً على نشر العلم الشرعي على أصوله السليمة ، ومحاربة الجهل ومقاومة محاولات هدم الثقافة الإسلامية أو تشويهها ، وقد عمل في سبيل ذلك على إصلاح التعليم من خلال مشاركته في لجان الإصلاح وترأسه لها لعدة سنوات .

وفي إطار الإصلاح التعليمي في مرحلة الاستعمار ومرحلة بورقبيه كان لابن عاشور دور في التدريس والإدارة لأهم المدارس العلمية في تونس مثل المدرسة الصادقية ، وقد كان لهذا الدور أثر كبير في الإصلاح حتى إن محمد الفاضل عد ذلك ضمن أربعة عوامل للنهوض في تونس^(١) . وكان لابن عاشور جهود في الإصلاح من خلال مشاركته في الجمعيات الوطنية الإصلاحية فقد أشرف على الجمعية الخلدونية .

وقد اعترف لابن عاشور في هذا الدور رموز مشايخ الزيتونة ودعاة الإصلاح ورواد الحركات الوطنية ومن ذلك ما اعترف به الشاذلي القليبي في الكلمة التي ألقاها في ذكرى وفاة الشيخ محمد الطاهر سنة ١٩٧٨م حيث قال :

" والحق يقال كان للشيخ ابن عاشور وأضرابه وتلاميذه الدور الأساسي في تلقين الأجيال الصادقية اللغة العربية ، وتعليمهم التاريخ الإسلامي والفقه والتوحيد ، وغرس القيم الإسلامية في نفوسهم طيلة عهد الحماية ، فكان ذلك التعليم هو الدرع الواقية للشباب الصادقي (طلاب المدرسة الصادقية) من الانزلاق في تيار الفرنسة والمسوخ الثقافي والروحي ، بل إن ما كان يقوم به مشايخ الزيتونة من دروس بالمعهد الصادقي هو الذي كان المنطلق لعملية التفاعل الثقافي ، إضافة إلى أن هذه الدروس هي التي ربت خميرة الوعي القومي والإيمان الديني والاتجاه الأخلاقي وهي مكاسب من أنصع مميزات تونس المستقلة " ^(٢)

(١) محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص ٤٠.

(٢) كلمة الشاذلي القليبي في ذكرى وفاة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشرت في مجلة جواهر الإسلام، العدد ٣-٤ سنة ١٩٧٨، ص

٨-٧، نقلاً عن هيا العلمي، ابن عاشور وملهجه في تفسيره، ص ٤٩.

شبهات حول دور ابن عاشور في الإصلاح

أولاً : موقفه من الاستعمار وانهاؤه بمهادنته

شكك بعض أقران ابن عاشور في دوره في الإصلاح وزعموا أنه لم يكن له دور في مقاومة الاستعمار الفرنسي ، ليس ذلك فحسب بل اتهمه بعض معارضيه بمهادنته للاستعمار ، وتفريطه في الدفاع عن حرية تونس وهويتها وثقافتها الإسلامية (1) ، كما طعنوا في نزاهته وعدالته ووطنيته ، ولعل أبرز قضية أثارت هؤلاء على ابن عاشور ومعهم جم كبير من عامة التونسيين قضية فتوى التجنيس ، وهي بحق تعد سبب محنة لعلها الأشد في حياة ابن عاشور ، وأجندني أنساق برغبة شديدة لإلقاء الضوء على هذه القضية لأهميتها في التاريخ لابن عاشور ، ودراسة دوره في الإصلاح . وملخص هذه القضية أن الاستعمار الفرنسي كان يسعى جاهدا لطمس الهوية التونسية وإحلال الفرنسية مكانها ، وفي سياق سعيه هذا فتح (عام 1910م) باب التجنس بالفرنسية لكل من يرغب من التونسيين ، وأغراهم في ذلك بسبل كثيرة ، غير أن هذا المشروع قوبل بالرفض من قبل كثير من التونسيين ، وقامت دعوات كثيرة للتحذير من خطر التجنس بالفرنسية وما يترتب عليه من التبعية للمحاكم الفرنسية بدل المحاكم الشرعية ، ولهذا اعتبرها التونسيون قضية شرعية ، ومن أجل ذلك تطلعوا إلى المجلس الشرعي ورئيسه ابن عاشور وطالبوه بإصدار فتوى تحرم التجنس بالفرنسية ، لكن المجلس لم يجب ، وعلى الرغم من أن البعض عزا ذلك إلى شدة التهديد والضغط الذي مارسه الاستعمار لفرض هذه القضية إلا أن هذا الاعتذار لم يرض الأكثرين ، فثاروا ضد مجلسهم الشرعي وبالذات رئيسه ابن عاشور واتهموه بالتواطؤ مع المستعمر . ومما زاد الأمر سوءا أن فرنسا استطاعت في هذه الأثناء استصدار فتوى تبيح التجنس بالفرنسية من مشايخ تونس الموالين لها ، فكان ذلك سبب نقمة التونسيين على مجلسهم الشرعي وشيخه ابن عاشور ، واستغل معارضو ابن عاشور هذا الظرف فصاروا يتهمونه بالخيانة . ومقابل هذا التيار التزم ابن عاشور الصمت ، وتكلم عنه مدافعا قليل من محبيه بالرغم من استيائهم من صمت ابن عاشور الذي أثار في نفوسهم الدهشة والشبهة من موقفه . وبقيت الأسئلة تدور في خلد التونسيين ، أيمن أن يكون المجلس قد أصدر هذه الفتوى أم لا ؟ وإن أصدرها فما موقف ابن عاشور منها ؟ أكان مؤيدا لها أم لا ؟ أقاومها أم

(1) نقل هذا الاتهام ومال إليه جمال محمود أبو حسان ، في تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير دراسة منهجية ونقد ، ص 30 .

سكنت عنها ؟ وبقيت هذه الأسئلة معلقة بدون إجابة . وتوفى ابن عاشور والحال على ما هو عليه ، إلى أن بددت الشبهات وأجيببت الأسئلة في العدد الأول من مجلة وثائق التي يصدرها المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، إذ نشرت فيه وثيقة تاريخية تتعلق بالتجنيس وتبين فيها سلامة موقف المجلس الشرعي المالكي ورئيسه الشيخ ابن عاشور وسلامة موقفه ، وتبرؤ الشيخ مما نسب إليه ظلماً^(١) . ومضمون ما جاء في الوثيقة سؤال وجه إلى المجلس الشرعي يقول : " إذا اعتنق المسلم جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية ، ثم حضر لدى القاضي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم وأنه لا يعترف بغير الإسلام ديناً ، هل يحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس حقوق المسلمين وهل يصلى عليه يدفن في مقابر المسلمين . فكانت إجابة أعضاء المجلس الحنفيين بالإثبات دون تعليق ، وكانت إجابة المالكيين ورئيسهم ابن عاشور أنه يشترط بجانب ذلك النطق بالشهادتين لقبول التوبة وتصريحه بالتخلي عن الجنسية الأجنبية والتنازل عن امتيازاتها"^(٢) . وتعتبر هذه الوثيقة دليلاً واضحاً صريحاً على أن المجلس يرى كفر معتنق الجنسية الأجنبية بالظروف التي كانت عليها قضية التجنيس آنذاك .

إذن لم يبق بعد ذلك مأخذ على المجلس الشرعي بما فيه إمامنا ابن عاشور سوى سكوتهم عن الإعلان عن هذه الفتوى ، وتبصير المسلمين بحكم الشرع فيها ، والإسهام في مقاومة المشروع الاستعماري الهادف إلى طمس الهوية الإسلامية والعربية ، ولم أجد فيما ذكر المعتذرون عن ابن عاشور وإخوانه في المجلس شيئاً يدفع عنهم هذا المأخذ ، ولكننا مع ذلك لا نتهم ابن عاشور ولا ننكر جهوده وما قام به بسبب هذا الخطأ الذي قد يكون له ما يبرره .

ثانياً : قعوده عن المشاركة في الثورة

هنالك اتجاه آخر يشكك في دور ابن عاشور في الإصلاح لشبهة أخرى ، هي عدم مشاركته في المقاومة الثورية للاستعمار لا بالسلاح ولا بالكلمة الصريحة في التحريض على مقاومة الاستعمار والثورة عليه ، وهذا أمر يستحق الاهتمام ولم أجد ممن كتب عن سيرة ابن عاشور من قال إنه شارك في شيء من ذلك .

(١) العياشي ، البينة التونسية ، ص ٢٧٠-٢٧٢ ، والغالي ، شيخ الجامع الأعظم ، ص ١٣٨ وما بعدها .
(٢) العياشي ، مختار ، البينة التونسية ، نقله إلى العربية حمادى الساحلي ، تونس ، دار التركي للنشر ، ١٩٩٠ ، ص ٢٧٠ .

غير أن الحق الذي ينبغي قوله هو أن مقاومة الاستعمار لا تقتصر على المقاومة الثورية فالمقاومة أوسع من ذلك بكثير ، فهي تبدأ بالإصلاح في شتى مجالات الحياة ، ومن أهم المجالات السياسة والاقتصاد والتعليم . وحسب ابن عاشور أنه شارك في الأخيرة مشاركة فاعلة على مدى طويلا من عمره ، كما شارك من خلال التعليم بالدعوة إلى الإصلاح السياسي من خلال دروسه وكتاباته وهذا الدور لا ينكر ، إذ إن من المقرر أن من أهم أسباب تردّي العالم الإسلامي آنذاك وسيطرة الاستعمار عليه : التخلف الثقافي والجهل . من هنا رأى ابن عاشور وكثير من المصلحين أن النهوض لا يكون إلا بإصلاح التعليم وإحياء الثقافة الإسلامية في نفوس الناس .

وحسبنا حجة في الدفاع عن ابن عاشور أن مما قيل فيه : أنه " لم يكن ثوريا في دعوته الإصلاحية ، وإنما كانت فلسفة في الإصلاح تعتمد على التأني والتريب ، ساعده على تنفيذها وإنجازها ما جبل عليه من هدوء طبع تميز به شخصه ، مع طول صبر وقوة احتمال وجلد ، وبعد نظر ، فلقد أدرك ببصيرته أن السبيل لمقاومة المستعمر لا يكمن في الصياح وحمل السلاح وحده ، إنما هنالك وسيلة ربما تكون أنجح وأجدي ، فالمستعمر يستند على حضارة وتقدم أساسهما تقدم في العلم والمعرفة ، والشعب التونسي يفتقر إلى مثل هذا ، فهداه تفكيره إلى انتهاج خطة في الإصلاح والعلاج أساسهما العلم وإشاعة المعرفة وتربية النشء تربية قوامها الدين وحب الوطن . هذه فلسفته التي عابها عليه الكثيرون ، واعتبروه مقصرا ومتخاذلا في حق أمته ووطنه ، ولكنه استطاع بحكمته وصبره بعد طول انتظار أن ينتزع إعجاب وإكبار المؤيدين والناقمين ، وأثبت منهجه جدواه وجديته في إبراز وإحياء النهضة الثقافية المعاصرة ، التي كان لها الدور الأكبر في إيقاد فتيل الحركة السياسية ، فكانت ثمرة ذلك عهد الاستقلال والحرية " (1)

ثالثا : انهامه بالتقصير في الإصلاح الديني

مما أخذ على ابن عاشور أنه لم يول الإصلاح الديني اهتماما وأنه اقتصر على إصلاح التعليم في الجامع الأعظم ، ولكن حركة الإصلاح هذه لم تشمل الإصلاح الديني بمحاربة البدع المتمثلة في إنشاء الزوايا والطرق الصوفية .

وقد زعم بعض الناقدين أن ابن عاشور تجنب ذلك لأسباب منها :

(1) كلمة لعبد الرحمن الخبثاني أحد تلاميذ الشيخ ابن عاشور ، نقلها عن هيا العلي ، ابن عاشور ومنهجه في تفسيره ، ص ٦١

١- أنه ترك ذلك لئلا يكون في محاربة هذه البدع ذم لعائلته لأن بعض أجداده من أقطاب الصوفية

٢- أنه ضعف في مواجهة السلطة الفرنسية وقد كانت تشجع ذلك .

٣- أنه ضعف أمام هذا التيار القوي الذي كان يؤيده أعيان وشيوخ من تونس .^(١)

والحق أن هذا إجحاف في حق ابن عاشور ، واتهام له بما لا يليق بالعلماء أمثاله ، فلا يعقل أن يسكت إمام كابن عاشور عن الحق انتصارا لموقف عائلته أو خوفا أو مجاملة لبعض أعيان تونس وشيوخها ، والأبعد من ذلك أن يسكت عن الباطل خوفا من السلطات الفرنسية ، وحسبنا دفاعا عنه موقفه من السلطات الفرنسية ومقاومته لها من خلال مشاركته في حركة الإصلاح ، ودوره في النهوض بالتعليم في تونس .

إن اتهام ابن عاشور بالسكوت عن هذه البدع محل شك ، ومن المستبعد ألا يكون عرض لمثل هذه البدع في كل دروسه ومحاضراته ، وإن ثبت أنه سكت عن ذلك ؛ فلأنه انشغل بما هو أهم وهو إصلاح التعليم وقضايا الدين الكبرى ، وهذا منهج له مؤيدون وله معارضون ، ولكن لا ينبغي على الحاليتين أن نشكك بجهود إمامنا في الإصلاح ، ونتنكر لعقود من حياته أمضاها في الإصلاح وتعليم العلوم الشرعية .

رابعا : قربه من السلطة

ومما أخذ على ابن عاشور صلته بالسلطة في البلاد ، غير أن ذلك مجردا لا يعيبه إذ ليست تلك العلاقة محرمة إلا إذا أدت لمحرم ، كما أن انتماء ابن عاشور لعائلة قريبة من السلطة جعله يكون كذلك ، وقد استثمر هذه العلاقة في إقامة الإصلاح الذي دعا إليه ، وما كان علم ابن عاشور وخلقه يسمح له أن يجامل السلطة على حساب دينه ، وقد حصل أن وقف في وجه الحبيب بورقيبة في قضية إباحة الإفطار في رمضان للعمال بغير عذر ، ورفض أن يصدر فتوى في ذلك بل على العكس خرج في الإذاعة يومها وأفتى بحرمة ذلك .^(٢)

(١) الرئيس ، عبد الله ، ابن عاشور ومنهجه في التفسير ص ١٦٦ .

(٢) الغالي ، شيخ الجامع الأعظم ، ص ١٤٦ .

التعريف بالتفسير

يعد تفسير التحرير والتنوير أكبر مؤلفات ابن عاشور حجما وأكثرها شهرة ، وهو بحق ثمرة العلوم التي جمعها. يقول ابن عاشور في مقدمة تفسيره : " كان أكبر أمنيته منذ أمد بعيد تفسير الكتاب المجيد ، الجامع لمصالح الدنيا والدين والحاوي لكليات العلوم ومعاهد استنباطها ، والأخذ فوس البلاغة في محل نياطها طمعا في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع ، وتفصيل من مكارم الأخلاق " . (١)

ويعد إقدام وإحجام وتردد في الشروع في كتابة التفسير أمكن لابن عاشور أن يجمع تفسيراً للقرآن كاملاً سماه أول الأمر " تحرير المعنى السديد ، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد " . ثم اختصره فصار التحرير والتنوير من التفسير . وزيادة في الاختصار صار الاسم الذي صدر به هذا التفسير " التحرير والتنوير " . (٢)

صدر ابن عاشور تفسيره هذا بمقدمة صغيرة كعادة المؤلفين ، ثم ألقاها بعشر مقدمات طوال في مبادئ التفسير وعلوم القرآن وهذه المقدمات هي :

- الأولى :- في التفسير والتأويل .
- الثانية :- في استمداد علم التفسير .
- الثالثة :- في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي
- الرابعة :- في غرض المفسر .
- الخامسة :- في أسباب النزول .
- السادسة :- في القراءات .
- السابعة :- في القصص القرآني .
- الثامنة :- في ما يتعلق باسم القرآن وآياته .
- التاسعة :- في المعاني التي تتحملها جمل القرآن .
- العاشرة :- في إعجاز القرآن .

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٥/١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١

وهذه المقدمات تعد بحق من الكتابات المهمة في علوم القرآن ، وقد جاء تصدير التفسير بها لتكون عوناً على فهم معاني القرآن ، ومعرفة منهج صاحب التفسير في تفسيره .

مساره في تفسير السورة (١)

شرح ابن عاشور في تفسير فاتحة الكتاب (٢) مبتدئاً كما هو الحال في كل سور القرآن ببيان ما يلي :

أولاً : أسماء السورة ومعاني هذه الأسماء .

ثانياً : تاريخ نزول السورة ومكانه وسببه العام .

ثالثاً : محتويات هذه السورة.

رابعاً : عدد آياتها .

خامساً : أغراضها .

وقد كان ابن عاشور يحشد ما وصله من آثار عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين رضي الله عنهم والمفسرين ، ويناقشها سناً وامتناً مستعيناً بما لديه من علم بالأسانيد وفهم للنصوص . ثم ينتقل إلى تفسير الآيات وبيان معانيها وأسرارها وكان منهجه في ذلك ما يلي :

أولاً : بيان معاني المفردات في اللغة وما يتعلق به من نحو وصرف ، وكثيراً ما كان يتوسع في ذلك ، ويقف عند التطور التاريخي للمفردة ويدعم ذلك بأدلة من الشعر ومن القرآن والسنة (٣) ، وقد صرح في مواضع بأنه أتى في ذلك بما خلت منه الكثير من القواميس اللغوية ، فقال : " واهتممت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبطه كثير منه قواميس اللغة " (٤)

ثانياً: بيان معاني التراكيب وما يتعلق بها من إعراب وبلاغة ، مستعيناً في ذلك بما لديه من علوم اللغة وما يحفظ من الشعر .

(١) سأعرض هذا المبحث والمبحث الذي يليه بإيجاز ؛ لأنه ليس موضوع بحثي ، وما ذكرني له موجزاً إلا من أجل التمهيد للدراسة الخاصة بعلوم القرآن ، وللتفصيل يمكن الرجوع إلى تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية ، لجمال أبو حسان ، ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢٩/١ - ١٣٤

(٣) انظر مثلاً : بيانه لمعنى الرب في قوله (رب العالمين) ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٦٤

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١

ثالثاً : استتباط الأحكام العملية والنظرية مما يتعلق بالاعتقاد والفقہ والأخلاق وغيرها من أمور الدين .

رابعاً : بيان مناسبة الآية لسابقها ولاحقها وقد أولى هذا الجانب اهتماماً كبيراً في تفسيره.

خامساً : بيان وجوه البلاغة ومن أجل ذلك يعد هذا التفسير تفسيراً لغوياً بلاغياً في اتجاهه العام ، حتى إن ابن عاشور ذكر أن من أهم أسباب اهتمامه بتفسير القرآن إبراز دقائق البلاغة ، وقد ذكر أن هذا الوجه لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب . يقول ابن عاشور : " ولكن فنا من فنون القرآن ، لا تخلو عن وقائعه ونكته آية من آيات القرآن ، وهو فنُّ دقائق البلاغة ، هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب ، كما خصوا الأفتانين الأخرى " (١) وابن عاشور هنا لا يقصد نفي أن يكون أحد من المفسرين قبله خص البلاغة في القرآن بكتاب مستقل نفيًا تاماً ، إذ لا يغيب عنه الزمخشري وكشافه ، لكنه يريد أن ينفي أن يكون أحد منهم خص بلاغة القرآن بكتاب تناول البلاغة في القرآن باستيعاب وتفصيل دقيق كما نوى هو أن يفعل .

سادساً : بيان وجوه الإعجاز وقد اهتم بهذا الجانب وخصه بمقدمة من مقدماته ، قال : " وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ... وبذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير " (٢) . وقد اهتم في هذا الباب ببيان الإشارات العلمية وما فيها من إعجاز .

سابعاً : بيان القراءات وكان من اهتمامه بها أن خصها بمقدمة من مقدماته العشر .

ثامناً : بيان علوم القرآن ولا غرو في اهتمامه بها فهي ضوابط تعين على فهم القرآن وتمنع من الزلل في التفسير ، وبسبب هذا الاهتمام صدر ابن عاشور تفسيره بعشر مقدمات طوال في علوم القرآن ومبادئ التفسير .

تاسعاً : بيان ما يتعلق بالآية من القضايا التي تتناولها العلوم الأخرى بما يناسب المقام ، فتراه يفصل إذا مر بقضية لغوية أو مسألة من مسائل علم الكلام أو الفقہ .

وقد اعتمد ابن عاشور منهج التفسير بالمنقول والمعقول ، وكان يعمل فكره في نقد ما لديه فإما أن يأخذه أو يرده ، أو يضيف إليه ما انتهى إليه فكره ، أعانه في ذلك رسوخه في اللغة

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١

والعلوم الشرعية وقوة استنتاجه ، وقد أوضح في مقدمة تفسيره أن هذا هو المنهج القويم في التفسير وأنكر على من يجمد عند القديم كما أنكر على من ينكره . يقول ابن عاشور : " ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين : رجل معتكف فيما أشاده الأقدمون وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون ، وفي كلتا الحالتين ضرر كبير " (١)

ثم بين ابن عاشور أن منهجه في التعامل مع القديم : أن يعمد إلى ما شاده الأقدمون فيهبه ويزيد عليه وحاشا أن ينقضه أو يبده . (٢)

وقد حرص ابن عاشور على أن يكون في تفسيره هذا شيء جديد على ما سبق بالشكل أحيانا وبالمضمون أحيانا أخرى ، وإلا فما فائدة تسويد الأوراق إن لم تأت بجديد .

يقول ابن عاشور : " فجعلت حقا علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها ، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وأونة عليها ، فإن الاختصار على الحديث المعاد ، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ " (٣)

وقد عاب ابن عاشور على المفسرين المقلدين الذين لم يفلحوا في إضافة جديد على من سبقهم فقال : " والتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق ، بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع ، على تفاوت بين اختصار وتطويل " (٤)

وقد استطاع بحق أن يأتي بجديد ، وحال هذا الجديد كحال كل ما يصدر عن البشر غير النبي صلى الله عليه وسلم يؤخذ منه ويرد ، ومثال ما صريح ابن عاشور أنه جديد لم يسبق إليه ما ذكره عند قوله تعالى : " (بَلْ مَنَّتُ هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ) (الزخرف: ٢٩) حيث قال عن اسم الإشارة (هؤلاء) " استقرت أن مصطلح القرآن أن يريد مشركي العرب ، ولم أر من اهتدى للتنبيه عليه " (٥)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/ ١

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/١

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/١

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤١/٢٥ .

مصادره في التفسير

بين ابن عاشور مصادره في التفسير بعد أن انتقد معظم التفاسير لكونها عالية على ما سبقها فقال: " وإن أهم التفاسير تفسير الكشاف والمحرر الوجيز لابن عطية ، ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) وتفسير البيضاوي (٦٩١هـ) الملخص من الكشاف ومن مفاتيح الغيب بتحقيق بديع ، وتفسير الشهاب الألوسي (١٢٧٠هـ) ، وما كتبه الطيبي (١) والقزويني (٢) والقطب (٣) والتفتزاني (٤) على الكشاف وما كتبه الخفاجي (٥) على تفسير البيضاوي ، وتفسير أبي السعود وتفسير القرطبي ، والموجود من تفسير محمد بن عرفة التونسي (٦) من تلميذه الأبسي (٧) وهو بكونه تعليقا على تفسير ابن عطية أشبه منه بالتفسير ، لذلك لا يأتي على جميع أي القرآن ، وتفسير الأحكام ، وتفسير الإمام محمد بن جرير الطبري وكتاب درة التنزيل المنسوب لفخر الدين الرازي وربما ينسب للراغب الأصفهاني " (٨)

وكان منهجه في الأخذ عنها العزو أحيانا ، وتركه أحيانا أخرى (٩).

غير أن مصادر ابن عاشور أكثر بكثير مما ذكره فقد بلغت المئات ، لذلك نجده ذكر في المقدمة أهم ما اعتمده .

وقد نصب ابن عاشور من نفسه حكما على ما ورد في هذه التفاسير كما ذكر فأخذ منها أشياء وعدل عن أشياء ورد أشياء ، وكان في أثناء ذلك يثني على صاحب القول أو ينكر عليه.

- (١) الطيبي : هو الحسين بن محمد بن عبد الله شرف الدين الطيبي ، من علماء التفسير والحديث والبيان ، من كتبه شرح الكشاف في التفسير ، سماه فتوح الغيب في الكشاف عن قناع الريب ، توفي سنة ٧٣٤هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ٢٥٦/٢ .
- (٢) القزويني : هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين القزويني الشافعي المعروف بخطيب بغداد ، فقيه قاض ، من كتبه تلخيص المفتاح في المعاني والبيان ، والإيضاح في شرح التلخيص ، أفاد في مؤلفاته كثيرا من الكشاف ، توفي سنة ٧٣٩هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ١٩٢/٦ .
- (٣) القطب : هو محمود بن محمد بن مسعود بن مصلح الفارسي ، قطب الدين الشيرازي ، مفسر ومن علماء المنطق ، من كتبه فتح الملان في تفسير القرآن . توفي سنة ٧١٠هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ١٨٧/٧ .
- (٤) التفتزاني : هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله ، من علماء البيان والكلام ، من كتبه حاشية على الكشاف ، توفي سنة ٧٩٣هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ٢١٩/٧ .
- (٥) الخفاجي : شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري ، مفسر فقيه قاض ، من كتبه حاشية على تفسير البيضاوي ، توفي سنة ١٠٦٩هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ٢٣٨/١ .
- (٦) محمد بن عرفة التومسي : هو محمد بن محمد بن عرفة الورع أبو عبد الله عالم من أعلام تونس من كتبه من كتبه المختصر الكبير في فقه المالكية ، توفي سنة ٨٠٣هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ٤٣/٧ .
- (٧) الأبسي : هو محمد بن خليفة بن عمر الأبسي الوشتاني المالكي ، عالم بالحديث وقاض ، جمع تفسير شيخه ابن عرفة ، وشرح المدونة ، توفي سنة ٨٢٧هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ١١٥/٦ .
- (٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/١ ، نسبة صديق خان القزويني ، إلى أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ) ، انظر أجد العلوم دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ٤٩٢/٢ . وكذلك نسبة إليه حاجي خليفة في كشف الظنون ، ٧٣٩/١ . وهناك كتاب آخر اسمه درة التنزيل وقررة التأويل لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالخطيب الإسكافي (٤٣١هـ) وهو الآن مطبوع ومنشور .
- (٩) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/١ ، وللتفصيل يمكن الرجوع إلى تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية ، لجمال أبو حسان ، ص ٣٨ وما بعدها ، وقد فصل في بيان طريقة ابن عاشور في الأخذ عن هذه المصادر والتوثيق منها ، انظره : ٣٨-٥١ .

ومن الجدير بالذكر عند الحديث عن مصادر ابن عاشور الإشارة إلى أنه أغفل تفاسير معاصريه ، وبالذات اثنين منهما : أحدهما تفسير الإمام محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا المسمى بالمنار ، والآخر تفسير الظلال لسيد قطب ، وقد تم الاثنان وطبعاً قبل وفاة ابن عاشور بفترة طويلة (١) . ولعل سبب إغفال ابن عاشور لتفسير سيد قطب الاختلاف بين الشيخين في المنهج والأسلوب والغرض من التفسير ، لكن ذلك لا يسوغ إغفاله له بالكلية ؛ لأنه وإن اختلف معه في أشياء إلا أنه اتفق معه في الغرض الأساسي وهو بيان معاني القرآن .

أما إغفاله لتفسير المنار فهو مما يعجب المرء منه مع ما عرفنا من تأثر ابن عاشور بفكر الإمام محمد عبده وتصريحه بذلك إذ قال في تعزيته : " فصارت ذكراه تفعل في نفسي فعل ذكر والد رحيم ، يقابلني تمثال الأستاذ في منزلي مرات ، وأذكر كلماته وتفسيره مهما قرأت من سورة في صلاتي ."(٢) .

منهجه في التفسير

اعتمد ابن عاشور في منهجه في التفسير على التفسير بالمأثور أولاً ، فكان يرجع أولاً إلى القرآن ، ثم إلى ما في السنة بعد أن يناقشها سنداً ومثلاً ، ثم إلى ما ورد عن الصحابة والتابعين بعد النقد والتمحيص ، واعتمد على اللغة على بيان معاني المفردات والتراكيب . وبعد المأثور كان يلجأ إلى الرأي حسب ضوابط وشروط بينها في مقدمات تفسيره ، وكان يستعين برأي سابقه من المفسرين . ثم يعمل فكره ويذكر ما يفتح الله به عليه . ويميز ذلك عما نقله .

يقول ابن عاشور : " وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم معاني كتابه ، وما أجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون ، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير " .(٣) .

وعلى هذا النحو مضى ابن عاشور في تفسيره على نمط فريد ، وقد قال تلميذه محمد الحبيب ابن الخوجة أنه داني في نمطه هذا أئمة التفسير المعتمدين .(٤) .

ونحن إن وافقنا ابن الخوجة في وصف تفسير ابن عاشور ، فإننا نعارض ابن عاشور في أن يصف هو تفسيره بهذا الوصف ، فقد قال في ختام مقدمته : " ساوى هذا التفسير على

(١) توفي محمد رشيد رضا سنة ١٩٣٥ وتوفي سيد قطب عام ١٩٦٦ ، وقد طبع التفسيران أول مرة في حياة ابن عاشور .

(٢) أنظر هذا البحث ص ٣٨ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/١ .

(٤) ابن الخوجة ، محمد الطاهر بن عاشور ، ٢١٨/١ .

اختصاره مطولات القماطير ففيه أحسن ما في التفاسير ، وفيه أحسن مما في التفاسير " (١) .
ولسنا نعارض ما قال ؛ لأن ذلك محل اختبار واختيار ، بل إن المطلع على تفسير ابن عاشور
يشعر بقيمته الكبيرة وذلك يصدق ما قاله . لكننا مع ذلك نعارض أن يصدر هذا القول عن
صاحب التفسير نفسه ، سواء من ابن عاشور أو غيره فقد كان مسبوقا بذلك ؛ لأنه لا يصلح أن
يكون صاحب الصنعة حكما على صنعته .

وسأتحدث فيما يلي بإيجاز عن الملامح العامة لمنهجه في التفسير . (٢)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١
(٢) تناولت ما يتعلق بالمنهج بإيجاز لسببين الأول : أن موضوع بحثي علوم القرآن عند ابن عاشور وليس منهجه في التفسير ، الثاني أن
هنالك عدة أبحاث كتبت في منهج ابن عاشور ، ويمكن للتوسع في الموضوع الرجوع إلى أجودها فيما رأيت وهو بحث تفسير ابن عاشور
دراسة منهجية ونقدية ، لجمال أبو حسان ، ص ٤٧ وما بعدها

التفسير بالمأثور

عقد ابن عاشور مقدمة لبيان موقفه من التفسير بالرأي ولم يفعل ذلك بشأن التفسير بالمأثور ، لكننا يمكن أن نجعل كلمته ونبين موقفه من التفسير بالمأثور من خلال مقدمته الثانية التي تحدث فيها عن استمداد التفسير ، ومن خلال مسلكه في تفسيره نفسه . ففي استمداد علم التفسير ذكر ابن عاشور أن استمداده إنما يكون " من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار ، ومن أخبار العرب وأصول الفقه ، وقيل : وعلم الكلام وعلم القراءات " (١).

وأول ما تجدر الإشارة إليه هنا أن ابن عاشور يقصد من مصطلح (استمداد العلم) "توقف العلم على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مدوّتيه ، لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم" (٢). وهذا ما عبر عنه غيره بالعلوم التي يحتاجها المفسر .

ومن خلال هذا يمكننا أن ندرك أن ابن عاشور يقصد بعلم الآثار التفسير بالمأثور، والذي يؤكد ذلك أنه ذكر لاحقاً أن المعنى بعلم الآثار يشتمل على ما يلي: (٣)

١- ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال .

٢- ما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا نزول الوحي من بيان سبب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، وتفسير المبهم ، وتوضيح واقعة مما كان طريقه الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم دون الرأي .

٣- إجماع الأمة على تفسير معنى من القرآن .

٤- القراءات .

ويفسر عبارة ابن عاشور ويتمها مسلكه في التفسير ، حيث كان مسلكه الرجوع في تفسير القرآن إلى القرآن نفسه ، ثم إلى السنة ، ثم إلى أقوال الصحابة شريطة أن تكون كما ذكر هو مما لا مجال للرأي فيه ، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين .

أما القراءات التي عدّها من المأثور فهي لا تخرج عن تفسير القرآن بالقرآن . أما الإجماع فمسوغ تقديمه على الرأي أنه إنما ينعقد بناء على مستند ، وهذا المستند في الحقيقة نص ،

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١/١ ، ٢٣ .

وعليه فإن هذا المصدر لا يخرج عن تفسير القرآن بالقرآن ، وتفسير القرآن بالسنة .
 لكن ابن عاشور يفرق بين ما هو تفسير للقرآن ، وما هو استمداد للتفسير ، ويقصد باستمداد التفسير توقيفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مدّونه، كما نقلنا عنه آنفاً.
 من هنا يقول : " اعلم أنه لا يعدّ من استمداد علم التفسير، الآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير آيات القرآن ، ولا ما يروى عن الصحابة في ذلك ؛ لأن ذلك من التفسير لا من مدده، ولا يعد أيضا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بعضا آخر منها، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض، كتخصيص العموم وتقييد المطلق وبيان المجمل وتأويل الظاهر ودلالة الاقتضاء وفحوى الخطاب ولحن الخطاب، ومفهوم المخالفة." (١)

وفهم من كلام ابن عاشور أنه يفرق بين ما كان تفسيراً للقرآن من القرآن نفسه أو السنة أو أقوال الصحابة ، وما كان يعين على فهم التفسير من هذه المصادر . والذي أراه أن ما عدّه ابن عاشور من استمداد علم التفسير ، عدّه غيره من العلماء من التفسير نفسه ، فمثلاً عدّ ابن عاشور ما كان تخصيصاً لعموم وتقييداً لمطلق وتأويلاً لظاهر من الاستمداد ، وعدّه غيره من التفسير نفسه .

ولبيان قيمة ما ذهب إليه ابن عاشور عرضه على قولين : واحد لسابق له وهو السيوطي ، وآخر لمعاصر له وهو الذهبي .

أما السيوطي فقد ذهب إلى أن من أراد تفسير القرآن طلبه من القرآن أولاً ثم من السنة ثم من أقوال الصحابة . (٢)

أما الذهبي فقد ذهب إلى أن التفسير بالمأثور : " ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته ، وما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم وما نقل عن التابعين ، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتاب الله . " (٣)

أذن اتفق ثلاثتهم على المصادر الثلاثة الأولى القرآن والسنة وأقوال الصحابة مما لا مجال للرأي فيه ، واختلفوا في قول التابعين ، اعتمده ابن عاشور دون أن يذكره في عداد مصادر

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥-٢٤/١ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ٣٤٤-٣٤٣/٤ .

(٣) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ١٥٢/١ .

المأثور ، ولم يذكره السيوطي ، وذكره الذهبي وأشار إلى أنه محل خلاف ، لكنه أورده لأنه وجد أن كبار المفسرين اعتمدوه في تفاسيرهم .^(١)

والسذي أراه أن تفسير التابعي ليس من المأثور ، وأن من عدده من المأثور اشترط أن يكون ممسلاً لا مجال للرأي فيه ، وأن تكون هنالك أمارات على أنه مستمد من الصحابة ، وفي هذه الحالة لا يخرج قول التابعي عن أن يكون نقلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعندها يرجع إلى المصدر الثاني ، أو أن يكون نقلاً عن الصحابة ، وعندها يرجع إلى المصدر الثالث . وعليه فهو ليس مصدراً مستقلاً من مصادر التفسير بالمأثور .

وليس اعتماد كبار المفسرين ومنهم ابن عاشور على التابعين في التفسير دليلاً على أنه من المأثور ، بل يحتمل الأمر أنهم أخذوه عنهم على أنه رأي يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ ، والذي رجح الأخذ عنهم أنهم أقرب العصور إلى عصر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة ، وأنهم أخذوا التفسير عن الصحابة الذين أخذوه عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

بقيت قضية ، هي إدراج اللغة في التفسير بالمأثور ، وهي محل خلاف ، فابن عاشور عدّها من مصادر التفسير وليس هنالك ما يؤكد ما إذا كان يعدّها من المأثور ، أم من الرأي ، لكن يترجح أنه يعدّها من المأثور ؛ لأنه ذكرها أولاً وقبل ما سماه الأثر .

والسذي اختارّه ما ذهب إليه شيخنا الدكتور فضل عباس وهو أن اللغة يدخل منها في المأثور ما كان بياناً للمعنى اللغوي للكلمات ؛ لأن ذلك من المأثور الذي تكفل علماء اللغة وتكفلت المعاجم بنقله ، أما ما عدا ذلك فلا يدخل في المأثور .^(٢)

(١) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ١ / ١٥٢ .

(٢) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٢ / ٢٣٨ .

التفسير بالرأي

ذكر ابن عاشور أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند إلى مآثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه ، واستنتج من ذلك أن هنالك مصدراً آخر للتفسير غير المآثور ، وهو: الرأي ممن استجمع من العلوم التي يستمد منها التفسير حظاً كافياً ، وملك ذوقاً يتسنى له بهما أن يفسر آي القرآن بمعان من غير المآثور. (١)

وقد أجاز ابن عاشور هذا النوع من التفسير لكنه في سياق كلامه يشير إلى أن هنالك من منعه ، وهذا ما ذكره الراغب إذ قال : " فبعض تشددوا في ذلك وقالوا لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن ، وإن كان عالماً أديباً متسعاً في معرفة الأدلة والفقه ، والنحو ، والأخبار ، والآثار ، وإنما له أن ينتهي إلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة رضي الله عنهم ، أو الذين أخذوا عنهم من التابعين ... وذكر آخرون أن من كان ذا أدب وسيع فموسع له أن يفسره " (٢)

أما ابن عاشور والمجيزون فقد استدلوا بما يلي :

أدلة جواز التفسير بالرأي

١- روى البخاري عن أبي جحيفة أنه سأل علياً رضي الله عنهما : هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله ؟ قال " لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لا أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن ". (٣)

٢- دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس فقال " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل ". (٤) قال ابن عاشور : " اتفق العلماء على أن المراد بالتأويل تأويل القرآن ". (٥)

قلت توضيح وجه الاستدلال أن من التأويل ما يتعلم تعلماً ويتوصل له بالاجتهاد ولو كان كل تأويل مقصوراً على النقل ، لما كانت هنالك فائدة من تخصيص ابن عباس بتعلم التأويل لأن الأمر سيكون عندها نقل ، وهنالك فرق بين نقل التأويل وتعلمه ، يقول الغزالي : " فإن كان التأويل مسموعاً كالتنزيل ومحفوظاً مثله فما معنى تخصيصه بذلك ". (٦)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٦/١ .
(٢) الراغب الأصفهاني ، الحسين بن محمد ، مقدمة جامع التفسير ، تحقيق أحمد فرحات ، دار العودة الكويت ، ط ، ١٩٨٤ ، ص ٩٣ .
(٣) رواه البخاري في صحيحه في كتاب العلم ، باب كتابة العلم ، رقم (١١١) ، ص ٣٨ .
(٤) أخرجه الحاكم في مستدركه ، رقم (٦٢٨٠) ، ٦١٥/٣ ، وصححه الذهبي .
(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧/١ .
(٦) الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥) ، إحياء علوم الدين ، تحقيق عصام عبد الرحيم محمد ، القاهرة ، دار ابن الهيثم ، ٢٠٠٤ ، ٤٣١/١ .

٣- اتساع دائرة التفسير الذي نقل إلينا وشموله أقوالا من غير المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة .

يقول ابن عاشور : " وهل اتسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله ، والقرآن الكريم كتاب الله الذي لا تنقضي عجائبه ، وذلك لا يتحقق إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير، ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصرا في ورقات قليلة ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة وقد قالت عائشة: (ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علمه جبريل إياهن).^(١)

يؤكد ذلك أنه لو كان التفسير مقصورا على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرًا ، لكننا نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة ومن يليهم في تفسير آيات القرآن وما ذلك إلا من رأيهم وعلمهم^(٢).

واستشهد ابن عاشور هنا بقول القرطبي: " لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعا من النبي صلى الله عليه وسلم لأن الصحابة اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم".^(٣)

ثم أضاف ابن عاشور أن هذه الوجوه لا يمكن الجمع بينها. وسماع جميعها من رسول الله محال،^(٤) ولو كان بعضها مسموعا لترك الآخر، أي لو كان بعضها مسموعا لقال قائله: إنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع إليه من خالفه، فتيين على القطع أن كل مفسر قال في معنى الآية بما ظهر له باستنباطه" ، ويؤكد ذلك أن استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام لم يكن إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك.^(٥)

هذه الأدلة التي استدلت بها ابن عاشور على جواز التفسير بالرأي ، وهناك أدلة أخرى ذكرها سابقوه من العلماء ذات أهمية في الدلالة على جواز التفسير بالرأي وهي :

(١) رواه أبو يعلى في مسنده ، مسند عائشة ، رقم (٤٥٢٨) ، ٢٣/٨ ، وقال المحقق إسناده ضعيف ، وأورده الهيثمي ، وقال "فيه راو لم يتحرر اسمه ، انظر مجمع الزوائد ، كتاب التفسير ، باب كيف يفسر القرآن ، ٣٠٣/٦ . أورده القرطبي ، في الجامع لأحكام القرآن ، ١/ ٤٧ . وذكره ابن عاشور ، في التحرير والتنوير ، ٢٦/١ .
(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٦/١ . يتصرف بسير .
(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٤٨/١ - ٤٩ .
(٤) الخزالي ، إحياء علوم الدين ، ٤٩/١ .
(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧/١ .

١- استدلووا من القرآن بقوله تعالى : (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَبْطِنُوهُ مِنْهُمْ) (النساء: ٨٣) ففي الآية دليل على أن من القرآن ما يتوصل إليه بنظر أولي الأبواب واستباطهم. يقول الغزالي: "فأثبت لأهل العلم استباطا ، معلوما أنه وراء السماع".^(١)

٢- استدلووا بقوله تعالى : (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (محمد: ٢٤) وبقوله تعالى : (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) (ص: ٢٩) ففي الآيتين حث على التدبر والاعتبار بآيات القرآن وهذا هو التفسير بالرأي .

٣- قالوا لو كان التفسير بالرأي غير جائز لما كان الاجتهاد جائزا ، ولو أن الاجتهاد ممنوع لتعطلت كثير من الأحكام ولبقيت الآيات التي لم تفسر لا في القرآن ولا السنة غامضة المعنى على الناس وهذا باطل . وعليه فإن التفسير العقلي جائز .

هذه أدلة جواز التفسير بالرأي وقد ذكر ابن عاشور بعض الشبهات التي ترد على من أجاز هذا النوع من التفسير، وفيما يلي بيان هذه الشبهات .

الشبهات التي ترد على التفسير بالرأي

أولا : أحاديث رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم يدل ظاهرها على تحريم الرأي في تفسير القرآن ومن هذه الآثار ما يلي :

١- ما روي عن ابن عباس وفيه أن رسول الله قال "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار".^(٢)

٢- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ".^(٣) ثانيا : آثار رويت عن بعض الصحابة والتابعين تدل بظاهرها على تحريم التفسير بالرأي ومنها : ما روي عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن تفسير الأب في قوله "وفاكهة وأب" فقال: "أي أرض ثقلني، وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن برأبي"^(٤).

(١) الغزالي ، (إحياء علوم الدين ، ٣٤١/١ .
(٢) رواه الترمذي ، في سننه ، في كتاب التفسير ، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه ، رقم (٢٩٥١) ، ص ٤٧٢ ، وقال حديث (حسن) ، وقد ضعفه الألباني .
(٣) رواه الترمذي ، في سننه ، في كتاب التفسير ، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه ، رقم (٢٩٥٢) ، ص ٤٧٢ ، وقال حديث (غريب) ، وقد تكلم بعض أهل العلم في (سهيل بن أبي حزم) وهو أحد رواة الحديث ، وضعفه الألباني .
(٤) أورده الطبري ، في جامع البيان ، ٤١/١ ، والراغب الأصفهاني ، في مقدمة جامع التفسير ، ص ٩٣ ، وابن تيمية ، أحمد عبد الحلیم (٨٧٧٨) ، مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق عدنان زرزور ، دار القرآن الكريم ، الكويت ، ١٩٧١ ، ص ١٠٨ .

ثالثاً : تحاشي بعض السلف عن التفسير بغير توقيف ، ومن ذلك روى عن سعيد بن المسيب والشعبي إجماعهما عن ذلك. (١)

هذه الأدلة التي ذكره ابن عاشور ، وقد وقفت على أدلة أخرى ذكرها سابقو ابن عاشور ولأهميتها في تقرير ما إذا كان رأي المجيزين ومنهم ابن عاشور حقا أم الحق مع الفريق الآخر أنكرها فيما يلي :

١- فقد استدلوا بقوله تعالى : (بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)

(الزلزال: ٤٤)

وموطن الاستدلال أن الله سبحانه وتعالى أضاف البيان إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ويفهم من ذلك عدم جواز الخوض في بيان القرآن الكريم لغيره .

٢- قالوا إن التفسير بالعقل قول على الله بغير علم ؛ لأن المفسر ليس على يقين بأنه أصاب ما أراد الله ، ولا يمكنه القطع بما يقول ، وغاية الأمر أنه يقول بالظن ، والقول بالظن قول على الله بغير علم . والقول على الله بغير علم محرم بدليل قوله تعالى : (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة: ١٦٩) عطفاً على ما قبله من المحرمات وقوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (الإسراء: ٣٦) وعليه فإن التفسير بالعقل ممنوع (٢).

رد ابن عاشور على هذه الشبهات

وأما الجواب عن الشبهات التي نشأت من الآثار المروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأي فمرجه إلى أحد خمسة وجوه: (٣)

أولها : أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها... فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصوره بلا علم . وهذا ما ذهب إليه الشاطبي حيث قال : " وأما الرأي غير الجاري على موافقة العربية أو الجاري على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأي المذموم " (٤)

(١) ذكر بعض هذه الآثار الطبري ، في جامع البيان ، ٦٣/١ ، وابن تيمية ، في مقدمة في أصول التفسير ، ص ١١٢
(٢) الذهبي ، محمد حنين ، التفسير والمفسرون ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٦ ، ٢٥٦/١ ، والزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، ٥٥/٢
(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٨/١ ، ٣٠-٢٨
(٤) الشاطبي ، الموافقات ، ٢٧٠/٣

أما ما روي عن الصديق رضي الله عنه فيما تقدم في تفسير الآية فذلك من الورع خشية الوقوع في الخطأ في كل ما لم يطمئن له فيه دليل أو في مواضع لم تدع الحاجة إلى التفسير فيها، يدل على ذلك أنه لما سئل عن "الكلائة" في آية النساء قال "أقول فيها برأي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان".^(١) وعلى هذا المحمل ما روي عن الشعبي وسعيد بن المسيب فهما تباعدا عما يوقع في ذلك ولو على احتمال بعيد مبالغة في الورع ودفعاً للاحتمال الضعيف، وإلا فإن الله تعالى ما تعبدنا في مثل هذا إلا ببذل الوسع مع ظن الإصابة.

ثانيها: أن النهي لمن يفسر القرآن دون أن يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصرًا على بعض الأدلة دون بعض. ثالثها: أن لمن له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتناول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه.

رابعها: أن النهي لمن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من التضيق على المتأولين.

خامسها: أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطة في التدبر والتأويل ونبذ التسرع إلى ذلك . وإلتزام رد شبهات المنكرين أضيف إلى ما ذكر ابن عاشور ما يلي :

١- استدلالهم بقوله تعالى : (بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)

(السطح: ٤٤) يجاب عليه أن إضافة البيان للرسول صلى الله عليه وسلم لا نقاش فيه ولا مخالفة لما أشر عن النبي صلى الله عليه وسلم في التفسير وكان صحيحاً . لكن النبي صلى الله عليه وسلم صامت ولم يفسر كل القرآن والآية لا تمنع من الاجتهاد في تفسير ما لم يفسره صلى الله عليه وسلم .

٢- أما استدلالهم بقوله صلى الله عليه وسلم " من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من

النار " . فلا يسلم لهم به من جهتين :

الأولى : ضعف الإسناد كما بينت سابقاً .

(١) رواه البيهقي ، أحمد بن الحسين بن علي (٤٥٨) ، في المنن الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ ، كتاب الفرائض ، باب حجب الأخوة والأخوات ، ٦ / ٣٦٧ .

الثانية : أن نهى النبي متوجه للتفسير بالرأي الذي لا يستند إلى علم وهو قيد جاء صراحة في رواية أخرى صرح في بعض الروايات ، لذلك قال الترمذي في التعليق على الحديث " وأما الذي روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من أهل العلم أنهم فسروا القرآن فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن أو فسروه بغير علم أو من قبل أنفسهم ". (١)

كما يمكن حمله على التكلم في مشكل القرآن ومتشابهه وكل ما لا سبيل لمعرفة إلا بالنقل .
أو يمكن حمله على من يقول في القرآن برأيه دون الرجوع إلى المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم . (٢)

وعليه فإن للتفسير بالرأي علوما مساعدة وشروطا لا بد منها ، إن توفرت جاز وإن لم تتوفر فهو الذي منعه الرسول صلى الله عليه وسلم .

أما استدلالهم بما روي عن بعض الصحابة مما يفهم منه توقفهم عن التفسير بالعقل فيمكن أن يقال أنهم توقفوا عن تفسير ما لا يعرفون الحق فيه ، وهذا ليس غريبا فمن يعلم كل مراد الله في قرآنه ؟

ويؤكد هذا الذي ذهب إليه أن ابن تيمية قال بعد أن ساق هذه الأقوال وأقوالا أخرى مثلها: " فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف ، محمول على تخرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا فلا حرج فيه ؛ ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، هذا هو الواجب على كل أحد ، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به ، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه، لقوله تعالى : (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْمُمُونَهُ) (ال عمران: ١٨٧) ولما جاء في الحديث (من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار) (٣) . (٤)

بقي استدلالهم من المعقول بأن التفسير بالرأي قول على الله بغير علم وهو ممنوع ، فيجاب عنه بأن الظن نوع من العلم إذ هو إدراك الطرف الراجح ، وعلى فرض ذلك فليس الظن ممنوعا مطلقا بل ممنوع إذا أمكن الوصول إلى العلم اليقيني أما إذا لم يمكن فالظن كاف

(١) الترمذي ، متن الترمذي ، ص ٤٧٢

(٢) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ٢٥٨/١-٢٥٩ . والزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، ١/ ٥٦-٥٥ .
(٣) رواه أبو داود ، في السنن ، كتاب العلم ، باب كراهية منح العلم ، رقم (٣٦٥٨) ، ص ٤٠٤ ، والحديث صحيح ، صححه الألباني .
(٤) ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، ص ١٠٨ .

والله لا يكلف النفس أكثر من وسعها ^(١) يقول تعالى : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (البقرة: ٢٨٦)
ولقوله صلى الله عليه وسلم " جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ واحد " ^(٢).

بناء على ما سبق يترجح لدي أن الحق فيما ذهب إليه المجيزون ومنهم ابن عاشور لذا فإن التفسير بالرأي جائز بل لا بد منه لفهم كتاب الله ولكن بشروط وضوابط ، وبهذا المنهج نوفق بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور ، ونحدد حدا لكل منهما ضمن علاقة تكاملية منضبطة ليس فيها إلغاء لأحدهما ولا غلو ولا مغالاة فيه .

وبناء عليه يتقرر أن التفسير بالرأي قسمان : " قسم جار على كلام العرب ومناحيهم في القول ، مع موافقة الكتاب والسنة ، ومراعاة سائر شروط التفسير ، وهذا القسم جائز لا شك فيه ، وعليه يحمل كلام المجيزين للتفسير بالرأي . وقسم غير جار على قوانين العربية ، ولا موافق للأدلة الشرعية ، ولا مستوف لشرائط التفسير ، وهذا مورد النهي ومحط الذم " ^(٣).

(١) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ٢٥٧/١ ، والزرقاني ، مناهل العرفان ، ٥٥ / ٢
(٢) رواه البخاري ، في صحيحه ، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد ، رقم (٧٣٥٢) ، ص ١٣٢٩ .
(٣) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ٢٦٤/١

التفسير الإشاري

ذكر ابن عاشور عند حديثه عن التفسير بالرأي أن هنالك من تكلم من أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن عن معان لا تجري على ألفاظ القرآن إلا بتأويل ونحوه . قلت : ذلك ما سماه العلماء التفسير الإشاري وعرفوه بأنه " تأويل آيات القرآن على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك ، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة " .^(١)

وذكر ابن عاشور أن من تكلم في هذا النوع من المعاني لم يدع أن كلامه في ذلك تفسير للقرآن ، بل عنى أن الآية تصلح للتمثيل بها في الغرض المتكلم فيه ، واستدل على ذلك بأنهم سموها إشارات ولم يسموها معاني ، وقال إن ذلك هو الفارق بين قولهم وقول الباطنية المرفوض .^(٢) ومثل له بتفسير لفظ عام في آية بخاص من جزئياته كما وقع في كتاب المغازي من صحيح البخاري عن عمرو بن عطاء في قوله تعالى (أَلَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا) (إبراهيم: ٢٨) قال هم كفار قريش، ومحمد نعمة الله (وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ) (إبراهيم: ٢٨) قال يوم بدر.^(٣)

قلت: ابن عاشور لا يرى أن ينسب هذا المسلك في استنباط معاني من القرآن الكريم إلى التفسير ، وهو بذلك يوافق من قال إنه " ليس تفسيراً وإنما هي معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة كقول بعضهم في (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ) (التوبة: ١٢٣) إن المراد النفس فأمرنا بقتال من يلينا لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه"^(٤)

وقد اختلف العلماء في حكم التفسير الإشاري أو الإشارات كما يسميها ابن عاشور ، وذهبوا في ذلك مذهبين أشار إليهما ابن عاشور في سياق حديثه عن التفسير بالرأي ، مذهب يرى جوازه ، وآخر يرى حرمة ، واختار ابن عاشور الرأي الأول .^(٥)

وذكر ابن عاشور أن الإشارات لا تعدو واحداً من ثلاثة أنحاء:^(٦)

الأول : ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى ، كما

(١) ذكر نحو هذا التعريف الزركشي في البرهان ، ٣١١/٢ ، وذكره الزرقاني في منازل العرفان ، ٧٨/٢ ، والذهبي ، في التفسير والمفسرون ، ٣٥٢/٢ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢/١ .

(٣) رواه البخاري ، في كتاب المغازي ، باب دعاء النبي على كفار قريش ، رقم (٣٩٦٠) ، ص ٧١٩ .

(٤) الزركشي ، البرهان ، ٣١١/٢ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢/١ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٤-٣٣/١ .

يقولون مثلا (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ) (البقرة: ١١٤) أنه إشارة للقلوب ، لأنها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يُعرف فتسجد له القلوب بفناء النفوس. ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف الدنية، وسعى في خرابها بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى، فهذا يشبه ضرب المثل لحال من لا يزكي نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ المثل .

الثاني: ما كان من نحو التفاؤل ، فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد ، وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده، والذي يجول في خاطره وهذا كمن قال في قوله تعالى : (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ) (البقرة: ٢٥٥) من ذلّ ذي إشارة للنفس بصير من المقربين للشفعاء،^(١) فهذا يأخذ صدق موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شغل به قلبه.

الثالث: عبر ومواعظ ، وشأن أهل النفوس اليقظي أن ينتفعوا من كل شيء ، وبأخذوا الحكمة حيث وجدوها ، فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظه ، فإذا أخذوا من قوله تعالى : (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيَاكٍ) (المزمل: ١٦) اقتبسوا أن القلب الذي لم يمثل رسول المعارف العليا تكون عاقبته وبالاً. ومن حكاياتهم في غير باب التفسير أن بعضهم مر برجل يقول لآخر: هذا العود لا ثمرة فيه قلم يعد صالحا إلا للنار، فجعل يبكي ويقول: إذن فالقلب غير المثمر لا يصلح إلا للنار.

وذكر ابن عاشور أن كل إشارة خرجت عن حد هذه الأحوال الثلاثة إلى ما عداها فهي تقترب إلى قول الباطنية رويدا رويدا إلى أن تبلغ عين مقالاتهم .

وأضاف ابن عاشور أن نسبة الإشارة إلى لفظ القرآن مجازية ؛ لأنها إنما تشير إلى من استعدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة ، ولا ينتفع بها غير أولئك، فلما كانت آيات القرآن قد أنارت تدبرهم ، وأثارت اعتبارهم نسبتوا تلك الإشارة للآية. فليست تلك الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابعه كما قد تبين.^(٢)

إذن يمكن أن نعدّ ابن عاشور من المجيزين للتفسير الإشاري بشروط وحدود ، وهذا

(١) نقله السيوطي في الإتيان عن رجل لم يسمه ، انظره ، ٣٧٧/٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٤/١ .

مذهب معتدل ، لكن فريقا بالغ وأجازه وذهب فيه إلى أقوال غريبة بعيدة مثل ابن العربي ، وكان هؤلاء يقولون إن للقرآن ظاهرا وباطنا ويستدلون على ذلك بقول ينسبونه للرسول صلى الله عليه وسلم وفيه " لكل آية ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع " (١) ، وآثار أخرى عن الصحابة والتابعين ذكر كثيرا منها السيوطي في الإتيان (٢) .

أما الذين يحرمون التفسير الإشاري فيرون أن ألفاظ القرآن لها دلالات حقيقية ومجازية متعارف عليها بين أهل اللغة ، ويرون أن هذا التفسير يخرج عن هذه المعاني إلى معان غير متعارف عليها ، وعليه فإن تفسير القرآن بهذا الأسلوب حمل لألفاظ القرآن على غير معانيها التي وضعت لها أصلا وهذا غير جائز ، لذا ذهب هؤلاء إلى تحريمه .

قال ابن الصلاح (٦٤٣هـ) ، في فتاويه : " وقد وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي أنه صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير فإن كان اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر . (ثم قال) وأنا أقول : الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئا من ذلك أنه لم يذكره تفسيرا ، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة ؛ فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية ، وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن فإن النظير يذكر بالنظير ، فمن ذلك مثال النفس في الآية المذكورة فكأنه قال أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار ومع ذلك فياليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك لما فيه من الإبهام والالتباس " (٣) .

ويفهم من كلام ابن الصلاح أنه تسامح في الحكم على هذا المسلك فقال بحرمة إن ذكره صاحبه تفسيرا لألفاظ القرآن لا تمثيلا لمعانيها ، وهذا ما اختاره ابن عاشور .
والذي أراه أن هذا النوع من التفسير يقترب إلى حد ما من التفسير الباطني الذي حرمه علماء المسلمين ، غير أن هنالك فرقا دقيقا بينهما وهذا يجعلنا نتسامح في حكمنا عليه ، فأصحاب التفسير الإشاري " لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه ويقولون لا بد منه أولا... وأما الباطنية فإنهم يقولون إن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن " (٤) .

نقل السيوطي في الإتيان " أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه موقوفا ، رقم (٥٩٥٦) ، ٣/٣٥٨ ، وأخرجه الطبري في تفسيره عن عبد الله بن مسعود ، ٢٢/١ ، قال المحقق أحمد شاكر (في طبعة دار المعارف) ، حديث ضعيف ، ورواه ابن حبان في صحيحه ، رقم (٧٥) ، ٢٧٦/١ ، وقال المحقق : إسناده حسن ، وذكره الألباني في المسلمة الضعيفة ، رقم (٢٩٨٩) ، ٤٩١/٦ .

(٢) السيوطي ، الإتيان ، ٣٧٧-٣٨١ .

(٣) ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن ، (٦٤٣هـ) ، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ، مصر ، إدارة المطابع المنيرية ، ١٣٤٨هـ ، ص ٢٩ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٧٩/٢ .

(العربية) ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان ، وثم أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه ، وقد جاء في الحديث (لكل آية ظهر وبطن)^(١) فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله ، فليس ذلك بإحالة ، وإنما يكون إحالة لو قالوا : لا معنى للآية إلا هذا ، وهم لم يقولوا ذلك بل يقررون الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها ، ويفهمون عن الله ما ألهمهم^(٢)

وبناء عليه أوافق ابن عاشور في ما ذهب إليه في التفسير الإشاري ولكن بالشروط التي ذكرها ويضاف إليها ما يلي:^(٣)

- ١- ألا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم .
- ٢- ألا يدعى أنه المراد وحده دون الظاهر .
- ٣- أن يكون له شاهد شرعي يؤيده .
- ٤- بيان المعنى الموضوع له اللفظ الكريم أولا .
- ٥- ألا يكون من وراء هذا التفسير الإشاري تشويش على المفسر له .

(١) انظر تخريجه ص ٦٣ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ٢٨١/٤ ، ويبدوا أن في الكلمة بين القوسين تصحيف من المحقق والصواب الغربية .

(٣) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٨١/٢ .

المناسبات

ذكر ابن عاشور أنه اهتم في بيان تناسب اتصال بعض الآي ببعض، وذكر أنه منزع جليل قد عني به فخر الدين الرازي، وألف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى "نظم الدرر في تناسب الآي والسور" إلا أنهما لم يأتيا في كثير من الآي بما فيه مقنع، فلم تزل أنظار المتأملين لفصل القول تتطلع. (١)

قلت : الاعتناء ببيان اتصال بعض آي القرآن ببعض ، عمل جليل اعتنى به المفسرون منذ القدم ، فالطبري وهو من أوائل المفسرين كان يعرض إليه أحيانا ، ومثله الرازي والباقعي ، ومن المعاصرين صاحب المنار وصاحب الظلال ، وقد جاؤوا بهذا المجال بلفظات قيمة تعد بحق رفدا لسباب من أبواب إعجاز القرآن ، وفائدته "جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء" (٢)

وقال البقاعي : " علم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزاءه ، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعنى لما اقتضاه الحال ، وتتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها " (٣)

ولست مع ابن عاشور إذ أغمط السابقين حقهم ، وأنكر الجهد العظيم القيم الذي قدموه في هذا السبب . صحيح أنهم لم يولوه الاهتمام الذي أولوه لتفسير الألفاظ وبيان المعاني ، وصحيح أن الذين اهتموا به قلة وهذا ما نبه إليه الرازي إذ قال : " كما أن القرآن أن معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ، ولعل الذين قالوا : إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك ، إلا أنني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متبهيين لهذه الأمور " (٤) لكن أن يقال إنهم لم يأتوا في كثير من الآي بما فيه مقنع ، كما قال ابن عاشور فذلك غير صحيح ، وخير دليل على عدم صحته أنك إذا استعرضت تفسير الرازي أو البقاعي فإنك ستجد ما يقنع ويمتع في كثير من المواضع .

إذن ابن عاشور يرى أن من عمل المفسر البحث في تناسب آي القرآن ، وهذا مذهب جل علماء المسلمين ، غير أن الزركشي نقل عن العز بن عبد السلام أنه قال : "المناسبة علم

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١ .

(٢) الزركشي ، البرهان ، ١٣١/١ .

(٣) البقاعي ، نظم الدرر ، ٥/١ .

(٤) الرازي ، مفتاح الغيب ، ١٤٠/٧ .

حسن ، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط بأوله بآخره ، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر . (وقال): ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه ، إلا برباط ركيك يسان عنه حسن الحديث فضلا عن أحسنه، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض ، إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه ببعضها ببعض مع اختلاف العال والأسباب ، كتصرف الملوك والحكام والمفتين وتصرف الإنسان نفسه بأمر متوافقة ومتخالفة ومتضادة ، وليس لأحد أن يطلب ربط بعض تلك التصرفات مع بعض مع اختلافها في نفسها واختلاف أوقاتها .^(١)

قلت: قول العز هذا غريب لأن نزول القرآن في أزمان متباينة ، وعلى أسباب مختلفة لا يعني أنه بجملة متباين مختلف ، بل من مظاهر إعجازه ترابطه المتين وخلوه من الاختلاف قال تعالى : (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء: ٨٢) حتى إنك تجده كالعبارة الواحدة.

لذلك رد الزركشي قول العز بكلام عن مشايخ له لم يسمهم فذكر : " وَهَمَّ مِنْ قَالَ : لا يطلب للآي الكريمة مناسبة لأنها نزلت حسب الوقائع المنفرقة ، وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلا وعلى حسب الحكمة ترتيبا ، فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما في الكتاب المكنون مرتبة سورته كلها وآياته بالتوقيف ، وحافظ القرآن العظيم لو استفتى في أحكام متعددة أو ناظر فيها أو أملاها لذكر آية كل حكم على ما سئل ، وإذا رجع إلى التلاوة لم يتل كما أفتى ، ولا كما نزل مفرقا ، بل كما أنزل جملة إلى بيت العزة^(٢) ، ومن المعجز البين أسلوبه ونظمه الباهر ، فإنه (الرِّكَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (هود: ١)

(وقال) : والسذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها ففي ذلك علم جم وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقف له .^(٣)

يضاف إلى هذا الكلام أن المناسبات بين الآي بعضها ظاهر ، وبعضها يخفى حتى لا يظهر إلا لذوي النظر ، ولكن خفاءه لا يعني أنه لا مناسبة.

(١) الزركشي ، البرهان ، ١٣٢/١-١٣٣.

(٢) هذا قول متأتي مناقشته في فصل نزول القرآن أنظر هذا البحث ص ١٠٨.

(٣) الزركشي ، البرهان ، ١٣٣/١.

ومن علم المناسبات البحث بالتناسب بين السورة وسابقتها ولاحقتها ، لكن هذا الباب لم يكن محل اتفاق العلماء كما كان بشأن الآي ، وسبب ذلك أنهم اختلفوا فيما إذا كان ترتيب السور توقيفياً أم اجتهادياً من عمل الصحابة الذين جمعوا القرآن^(١)، فمن قال إنه توقيفي ذهب إلى وجود التناسب بين السور ، ومن رأى أنه اجتهادي ذهب إلى أن وجود ذلك أو عدمه يعتمد على صحة أو خطئ اجتهاد من جمعه على هذا النحو.

أما ابن عاشور وهو ممن ذهب إلى أن الترتيب اجتهادي- على ما سنبين - ذهب إلى أن البحث في تناسب السور لا فائدة منه ، فقال : " أما البحث عن تناسب مواقع السور بعضها إثر بعض، فلا أراه حقا على المفسر".^(٢)

وما ذهب إليه ابن عاشور مخالف لرأي الجمهور الذين ذهبوا إلى أن ترتيب السور توقيفي ، وأن ارتباط السورة بسابقتها ولاحقتها من مظاهر ترابط أجزاء القرآن ، ومن مظاهر إعجازه ، لذا فإن من يقرأه الآن يشعر أنه من أوله إلى آخره مترابط متماسك كأنه عبارة واحدة، ويشعر أنه نزل دفعة واحدة في لحظة واحدة . يقول الزركشي : " هذا مبني على أن ترتيب السور توقيفي ، وهو الراجح ... وإذا اعتبرت افتتاح كل سوره ، وجدته في غاية المناسبة لما ختم به السورة قبلها ثم . هو يخفي تارة ويظهر أخرى".^(٣)

(١) مبياني بيان ذلك في فصل تقسيم القرآن إلى سور وآي ، أنظر هذا البحث ص ١٨٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١ .

(٣) الزركشي ، البرهان ، ١٣٤/١ .

الفصل الأول

التعريف بالقرآن ولغته ومقاصده

وفيه المباحث التالية :

المبحث الأول : تعريف القرآن الكريم

المبحث الثاني : أسماء القرآن

المبحث الثالث : لغة القرآن

تعريف القرآن

معنى القرآن لغة :

ذكرت في التمهيد عند الحديث عن تعريف علوم القرآن أن العلماء اختلفوا في تعريفهم للقرآن بناء على اختلافهم في أمور تتعلق باللفظ هي:

أولا : كونه جامدا أم مشتقا .

ثانيا : ما إذا كان له معنى قبل إطلاقه على هذا النظم المخصوص المنزل على سيدنا محمد الموجود بين دفتي المصحف أم لا .

ثالثا : مادة اشتقاقه وفي همزته ونونه أيهما أصلي وأيها زائد .

وفيما يلي بيان قول ابن عاشور في هذه الخلافات مقرونا بأقوال العلماء من السلف والخلف :

القول الأول : يرى ابن عاشور أن القرآن " على وزن فعلان ، وهي زنة وردت في أسماء المصادر مثل غفران وشكران وبهتان ، ووردت زيادة النون في أسماء أعلام مثل عثمان وحسان وعدنان . واسم قرآن صالح للاعتبارين لأنه مشتق من القراءة ؛ لأن أول ما يُدعى به الرسول من الوحي : (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (العلق: ١) وقال تعالى : (وَوَرَّانًا فَرَقْنَاهُ لِنُقَرِّاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (الإسراء: ١٠٦). فهزمة قرآن أصلية ، ووزنه فعلان ، ولذلك اتفق أكثر القراء على قراءة لفظ قرآن مهموزا حيثما وقع في التنزيل ولم يخالفهم إلا ابن كثير قرأ بفتح الراء بعدها ألف على لغة تخفيف المهموز وهي لغة حجازية ، والأصل توافق القراءات في مدلول اللفظ المختلف في قراءته " (١).

وسأحاول الآن أن أبين ما ذهب إليه ابن عاشور في معنى القرآن لغة ، من خلال هذا النص الذي ذكره في مقدمات تفسيره ، ومن خلال نصوص أخرى وردت أثناء التفسير نفسه ، وسأعرض مذهبه للنقد من خلال أقوال العلماء السابقين له واللاحقين ، وذلك فيما يلي :

أولا : يرى ابن عاشور أن لفظ القرآن مشتق .

ثانيا : يرى أنه مهموز وهمزته أصلية ونونه زائدة ، ودليله في ذلك اتفاق أكثر القراء على قراءة لفظ قرآن مهموزا حيثما وقع في التنزيل ، أما قراءة تخفيف الهمز وهي قراءة

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٠/١

ابن كثير (١٢٠هـ) فهي لغة الحجاز حيث تخفف الهمزة فتصير ألفا ممدودة (١) .

ويضيف ابن عاشور أن معنى (قرآن) بالهمزة المخففة في هذه القراءة هو معنى قرآن في باقي القراءات ، لأن الأصل توافق القراءات في مدلول اللفظ المختلف في قراءته .

ثالثا: يرى أنه مصدر صار علما على مقروء معين هو كلام الله الموحى إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الموجود في المصاحف . وهذا من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول ، يقول ابن عاشور : " وقرآن تسمية بالمصدر ، والمراد المقروء . " (٢)

وقد استدل أصحاب هذا القول ومنهم ابن عاشور بورود هذا اللفظ مصدرا في موضعين من القرآن الكريم هما قوله تعالى : (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (القيامة: ١٧-١٨) أي قراءته وقوله (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) (الإسراء: ٧٨) أي قراءة الفجر. (٣)

رابعا: يرى أن القرآن بمعنى القراءة أي التلاوة حيث يقول: " قرآن على وزن فعلان الدال على كثرة المعنى مثل الشكران والقربان . وهو من القراءة وهي تلاوة كلام صدر في زمن سابق لوقت تلاوة تاليه بمثل ما تكلم به متكلمه ، سواء أكان مكتوبا في صحيفة أم كان ملفقا لتاليه بحيث لا يخالف أصله ، ولو كان أصله كلام تاليه ، ولذلك لا يقال لنقل كلام إنه قراءة إلا إذا كان كلاما مكتوبا أو محفوظا " (٤)

خامسا : يرى أن هذا اللفظ لم يوضع أول ما وضع ليبدل على هذا النظم ، بل كان يدل قبل ذلك على معنى لغوي وضع له أصلا وهو المصدر بمعنى (القراءة) ، ويذكر ذلك عند قوله تعالى: (وَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ * لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ) (الحجر: ٨٧-٩١) ففي المراد من المقتسمين يقول : " ويجوز أن يراد طوائف أهل الكتاب ، قسموا كتبهم أقساما ، منها ما أظهروه ومنها ما أنسوه ، فيكون القرآن مصدرا أطلق بمعناه اللغوي ،

(١) انظر ابن زلجة ، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد ، حجة القراءات ، تحقيق : سعيد الأفغاني ، جامعة بلغاري ، الطبعة الأولى ١٩٧٤م ، ١٢٥ . وأبو حيان ، محمد بن يوسف (٧٤٥) ، البحر المحيط ، تحقيق صدقي محمد جميل ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ٧ / ١٩٦

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨٧/١٦

(٣) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢/٢٩٩، ١٠/٣١١. و الزمخشري ، محمود بن عمر (٥٢٨هـ)،الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل ، دار الريان ، الثالثة ، ١٩٨٧ ، ٢/٢٨٦

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠/٢٢٦

أي المقروء من كتبهم " (ثم قال) " و﴿أَقْرَأَنَّ﴾ هنا يجوز أن يكون المراد به الاسم المجعول
علماً لكتاب الإسلام ، ويجوز أن يكون المراد به الكتاب المقروء فيصدق بالتوراة والإنجيل...
أطلق على كتابهم القرآن لأنه كتاب مقروء، فأظهروا بعضاً وكتّموا بعضاً، قال الله تعالى:
﴿تَجْعَلُونَهَا قُرْآنًا مَّعْلُومًا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ (سورة الأنعام: ٩١) .^(١)

يقصد ابن عاشور أن لفظ القرآن في قوله تعالى : (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) يراد منه كتب أهل
الكتاب ، وهذا يؤيد احتمال أن يكون لفظ القرآن أطلق عليها قبل أن يطلق على الكتاب الذي نزل
على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا القول سبق أن أورده الطبري^(٢) ، والشوكاني^(٣) .
وعبارة ابن عاشور ظاهرة في أن كتبهم أطلق عليها لفظ القرآن بمعنى المقروء وهي قبل
القرآن نزولاً وتسمية . ويؤكد ذلك في موضع آخر إذ يقول : " وكما جاء قرآن منكراً فهو
مصدر ، وأما اسم كتاب الإسلام فهو بالتعريف باللام لأنه علم بالغلبة"^(٤) ، وهذا يعني أن لفظ
القرآن منكراً قد يدل على غير كتاب الإسلام ، فيكون هذا اللفظ وضع ليبدل على القرآن وعلى
غيره .

لكنه يرى أن هذا اللفظ لم يسبق أن أطلق علماً على غير هذا النظم. وفي ذلك يقول : " فاسم
القراءة هو الاسم الذي جعل علماً على الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم
يسبق أن أطلق على غيره قبله"^(٥) . وبعد أن أطلق عليه علماً صار يدل على هذا الكتاب المنزل
على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالغلبة .

والذي يترجح لدي أن القرآن لم يطلق علماً على غير كتاب الإسلام ، لا قبله ولا بعده ، أما
القول الذي نقله ابن عاشور في المراد من القرآن في قوله تعالى : (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) ، فهو
خلاف المشهور عند المفسرين ، وإن ثبت فأقصى ما يدل عليه أن كتبهم أطلق عليها هذا
الوصف لكنه لم يصبح علماً عليها ، والذي يؤكد ذلك أنه لم ترد آثار تاريخية تفيد أن لفظ القرآن
أطلق علماً على كتبهم .

ويضيف ابن عاشور أن سبب تسمية هذا الكتاب المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه
وسلم بصيغة المصدر قرآن على وزن فعلان هو المبالغة في وصف يسر قراءته وكثرتها ، وقد

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٨/١٣ .

(٢) الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ٧٦/١٤ .

(٣) الشوكاني ، محمد بن علي ، فتح القدير ، تحقيق عبد الرحمن سميرة ، دار الوفاء ، الثانية ، ١٩٩٧ ، ٣/١٩٧ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٦/٣٠ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٠/١ .

بين ذلك في موضعين ، يقول في أولهما : " وسمي قرآنا لأنه نظم على أسلوب تسهل تلاوته
ولوحظ هنا المعنى الاشتقاقي قبل الغلبة وهو ما تفيده مادة قرأ من يسر تلاوته ، وما ذلك إلا
لفصاحة تأليفه " (١) . وهذه السهولة تشمل كذلك سهولة الحفظ إذ يقول ابن عاشور " والقرآن
الكلام المقروء ، وكونه قرآنا من صفات كماله ، وهو أنه سهل الحفظ سهل التلاوة " (٢)

ويقول في موضع آخر : " والقرآن مصدر : قرأ مثل غفران وسبحان ، وأطلق هنا على
المقروء مبالغة في الاتصاف بالمقروئية لكثرة ما يقرأه القارئون ، وذلك لحسنه وفائدته ، فقد
تضمن هذا الاسم معنى الكمال بين المقروءات . " (٣)

وقد وافق ابن عاشور في قوله في معنى القرآن جمهور العلماء ومنهم اللحياني (ت ١٩٤
هـ) (٤) كما ذكر السيوطي ، (٥) ورجح هذا القول الطبري ، (٦) وابن عطية ، (٧) والقرطبي . (٨)
ومن المحدثين الزرقاني حيث يقول بعد أن ساق القول " ذلك ما نختاره استنادا إلى موارد اللغة ،
وقوانين الاشتقاق " (٩) ، ورجحه محمد عبد الله دراز ، (١٠) وغزلان ، (١١) وصبحي الصالح ، (١٢)

أقوال أخرى في المسألة

القول الثاني: ذهب بعض العلماء إلى أن القرآن مهموز وهمزته أصلية ومادة اشتقاقه القرء،
لكنها ليست بمعنى تلا بل بمعنى جمع ، وهي وصف على زنة فعلان ، ومنه قرأت الماء في
الحوض أي جمعته .

وعلى هذا القول يكون اللفظ مهموزا ، فإن تركت الهمزة فما ذلك إلا للتخفيف ، كما في
القول الأول . (١٣)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨٧/١٦

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/٢٥

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٦/٢٥

(٤) اللحياني ، هو علي بن الحسن (وقيل ابن المبارك) ، المعروف بالأحمر اللحياني ، تلميذ الكسائي ، مؤدب ولد الرشيد ، اشتهر بالنحو ،
توفي سنة ١٩٤ هـ . انظر : الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، رقم (٣٠) ، ٩٢/٩ .

(٥) السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ٢٣٨/١

(٦) انظر الطبري ، جامع البيان ، ٤٩/١

(٧) ابن عطية ، مقدمتان في علوم القرآن ، ص ٢٨٣ .

(٨) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٢/٢٩٩-٣٠٠

(٩) الزرقاني ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، ١٤/١

(١٠) دراز ، اللبأ العظيم ، ١٢

(١١) غزلان ، البيان ، ص ٢٠

(١٢) الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ١٩

(١٣) انظر أبو شهباء ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ١٩

وذهب إلى هذا القول الراغب حيث قال في باب قرأ: " والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل ، وليس يقال ذلك لكل جمع ، لا يقال قرأت القوم إذا جمعهم ، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوه به قراءة ، والقرآن : في الأصل مصدر نحو كفران ورجحان ، قال تعالى : (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (القيامة: ١٧-١٨)

قال ابن عباس : إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به ، وقد خص بالكتاب المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم فصار له كالعلم كما أن التوراة لما أنزل على موسى والإنجيل لما أنزل على عيسى عليه السلام ، قال بعض العلماء : تسمية هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله لكونه جامعا لثمرة كتبه بل لجمعه ثمرة جميع العلوم " (١) وذهب إلى هذا القول الزجاج (٣١١ هـ) (٢) وأبو عبيدة (٢٠٩ هـ) وقال " سمي بذلك لأنه جمع السور بعضها إلى بعض " (٣) والفيروزآبادي. (٤) وقد استحسّن الألويسي قولين الأول وهذا. (٥)

وذهب إليه من المحدثين الشيخ محمد علي سلامة في منهج الفرقان، (٦) والشيخ مناع القطان فقال: " قرأ : تأتي بمعنى الجمع والضم والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل ، والقرآن في الأصل كالقراءة " (٧) وقال أصحاب هذا القول سمي القرآن قرآنا " لأن الحروف جمعت فصارت كلمات، والكلمات جمعت فصارت آيات، والآيات جمعت فصارت سوراً، والسور جمعت فصارت قرآناً، ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين. " (٨)

ورد على هذا القول بأن الصيغة غير مألوفة في المشتقات، فتكون سماعية أو نادرة ولا يلجأ لمثل هذا إلا عند الضرورة بالأمكن تخريج اللفظ على وجه مألوف، ولا ضرورة لها هنا. (٩)

القول الثالث :

وهو مثل القولين الأولين في اعتبار اللفظ مهموزا غير أن أصحابه ذهبوا إلى أن مادة قرأ

- (١) الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، ٤٠٠
- (٢) الزجاج ، إبراهيم ابن السري ، معاني القرآن وإعرابه ، تحقيق عبد الجليل شلبي ، عالم الكتب ، الأولى ، ١٩٨٨ ، ١٧٠/١ ، ٣٠٥/١
- (٣) أبو عبيدة ، معمر بن المثنى التميمي (٢٠٩) ، مجاز القرآن ، تحقيق محمد فؤاد مزكين ، مصر ، الناشر محمد سامي أمين الخاتجي ، الجزء الأول الطبعة الأولى ١٩٥٤ ، والجزء الثاني الطبعة الأولى ١٩٦٤ ، ٣-١/١
- (٤) الفيروزآبادي ، بصائر ذوي التمييز ، ٢٦٢/٤
- (٥) الألويسي ، محمود البغدادي (١٢٧٠ هـ) ، روح المعاني ، تحقيق محمد الأمد وعمر عبد السلام السلمي ، دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٩ ، ١٣/١
- (٦) محمد علي سلامة ، منهج الفرقان ، ١٦ . وقد صحح القولين الأول والثاني .
- (٧) القطان ، مناع ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، مؤسسة الرمال ، الثانية ، ١٩٩٩ ، ص ٢٠
- (٨) الرازي ، محمد بن عمر (٦٠٤) ، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ، تحقيق خليل الميس ، دار الفكر ، بيروت ، ٢٠٠٢ ، ١٧/٢
- (٩) غزلان ، البيان ، ص ٢٠ في الهامش

بمعنى أظهر وبين ، نقل هذا القول الزركشي (١) ونقله السيوطي عن قطرب (٢٠٦هـ) (٢) ، وفيه قال الشنقيطي في أضواء البيان : " القرآن بمعنى المقروء من قول العرب: قرأت الشيء إذا أظهرته وأبرزته، ومنه قرأت الناقة السلا والجنين إذا أظهرته وأبرزته من بطنها، (ثم يقول) : ومعنى القرآن على هذا المقروء الذي يظهره القارئ ، ويبرزه من فيه، بعباراته الواضحة." (٣) وقد اعترض أصحاب هذا القول على من قال إن قرأ بمعنى جمع : بأن ذلك يقتضي التكرار في قوله تعالى : (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (القيامة: ١٧) ويصبح المعنى إن علينا جمعه وجمعه لذلك عدلوا عن هذا القول طلباً للمغايرة .

يقول الزركشي : " لا يكون القرآن و (قرأ) مادته بمعنى جمع ، لقوله تعالى " (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) فغاير بينهما ، وإنما مادة (قرأ) بمعنى أظهر وبين والقارئ يظهر القرآن ويخرجه ، والقرء : الدم ، لظهوره وخروجه " (٤) .

قلت : اعترض أصحاب هذا القول بأن الثاني (مع أي لا أرحه) يستلزم التكرار في قوله تعالى : (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (القيامة: ١٧) ، لا يسلم لأن جمعه في قوله تعالى (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ) يقصد منه جمعه في القلب (وقرأناه) يقصد منه جمعه على اللسان ، وهذا قول نقله الطبري بسنده عن قتادة حيث قال : قوله: (وقرأناه) وتأليفه. وقال الطبري كأن معنى الكلام عندهم: إن علينا جمعه في قلبك حتى تحفظه ، وتأليفه. ثم قال: " وكان قتادة وجّه معنى القرآن إلى أنه مصدر من قول القائل: قد قرأت هذه الناقة في بطنها جنينا، إذا ضمت رحمها على ولد " (٥) .

القول الرابع :

نقل هذا القول ابن عاشور بصيغة التضعيف فقال : " قيل إن القرآن بوزن فعال من القرن بين الأشياء أي الجمع بينها لأن القرآن قرئت سورته بعضها ببعض ، وكذلك آياته وحروفه ... وليس مأخوذا من قرأت ولهذا يهمز قرأت ولا يهمز القرآن " (٦) .

(١) الزركشي ، البرهان ، ١ / ٣٧٤

(٢) السيوطي ، الإتيان ، ١ / ٢٣٩ . وقطرب هو أبو علي ، محمد بن المستنير بن أحمد ، اشتهر بالنحو ، توفي سنة ٢٠٦هـ . انظر : الزركشي ، الأعلام ، ٧ / ٩٥ .

(٣) الشنقيطي ، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (١٣٩٣) ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، تحقيق محمد الخالدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ٢٠٠٣ ، ص ١٤٤٩ .

(٤) الزركشي ، البرهان ، ١ / ٣٧٤

(٥) الطبري ، جامع البيان ، ٢٩ / ٢٢٥ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٧٠

واستدل أصحاب هذا القول بقراءة (قران) بغير همزة وهي قراءة ابن كثير وقد نسب الزركشي هذا القول للأشعري (٣٢٤هـ).^(١)

القول الخامس :

وهو قول الشافعي (٢٠٤هـ) كما نقله عنه الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) ، حيث يرى أن اللفظ جامد غير مشتق ولا مهموز واستدل بقراءة التخفيف وهي قراءة ابن كثير .يقول الشافعي: " وقرأت القرآن على إسماعيل بن قسطنطين ^(٢) وكان يقول القرآن اسم وليس مهموزا ، ولم يؤخذ من قرأت ولو أخذ من قرأت لكان كل ما قرئ قرأنا، ولكنه اسم للقرآن ، مثل التوراة والإنجيل".^(٣)

القول السادس :

نقله ابن عاشور بصيغة ظاهرة في رده حيث قال : " ومن الناس من زعم أن قران جمع قرينة أي اسم جمع " ^(٤) ، وهو قول الفراء (٢٠٧هـ) نقله عنه السيوطي .^(٥) وقد سمي القرآن بهذا الاسم ؛ لأن آياته يصدق بعضها بعضا ويشابه بعضها بعضا فهي بهذا فرائن على بعضها .

وقد ضعف ابن عاشور هذا القول فقال : " لا يُجمع على وزن فعال في التكثير ، فإن الجموع الواردة على وزن فعال محصورة ليس هذا منها " ^(٦)

ويلاحظ أن الأقوال الثلاثة الأخيرة مشتركة في أمرين :

الأول : أن كلمة القران لم تستعمل قبل إطلاقها على الكتاب الذي نزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فهي علم مرتجل للتزليل أي غير منقول من شيء البتة .

الثاني : اعتبار اللفظ غير مهموز ونونه أصلية على زنة فعال وبهذا الاعتبار فإن قراءة ابن كثير بالتخفيف على أصلها ، أما القراءات الأخرى فالهمز فيها زائد .

(١) الزركشي ، البرهان ، ١ / ٣٧٤

(٢) إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين المكي ، روى عن ثعلب بن عباد المكي ، وروى عنه الشافعي ، (انظر : ابن أبي حاتم ، الجرح والتعديل ، ٢ / ١٨٠).

(٣) نقل قوله هذا الخطيب البغدادي ، أحمد بن علي ، (٤٦٣) ، تاريخ بغداد ، تحقيق مصطفى عبد القادر حنلا ، دار الكتب العلمية ، الأولى ، ١٩٩٧ ، ٢ / ٦٠ . ونقله الرازي ، في مفاتيح الغيب ، ٥ / ٩٢ ، وابن زنجلة ، في حجة القراءات ، ص ١٢٥ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٧٠

(٥) السيوطي ، الإتقان ، ١ / ٢٣٨ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٧٠

وهذه الأقوال الثلاثة ضعيفة بدليل أن القراء سوى ابن كثير متفقون على إثبات الهمزة .
وقول هؤلاء إنها زائدة قول بلا دليل ، بل الدليل قائم على خلافه إذ الأصل عدم الزيادة ولا
يصرف اللفظ عن الأصل إلا بصارف ودليل .^(١)

وقد نقل الزركشي رد القول الأخير بأنه : "سهو والصحيح أن ترك الهمز فيه ، من باب
التخفيف ، ونقل الهمزة إلى الساكن قبلها " ^(٢) وبهذا الرد يرد القولين الآخرين لاشتراكهما ، في
القول بزيادة الهمز .

معنى القرآن اصطلاحاً :

تختلف تعريفات القرآن الكريم بالمعنى الاصطلاحي تبعاً لاختلاف جهة النظر إلى القرآن .
- فقد ينظر إلى القرآن باعتباره ألفاظاً منطوقة بالأسن مسموعة بالأذان محفوظة في
الصدر .

- وقد ينظر إليه باعتباره حروفاً مكتوبة في المصحف .

- وقد ينظر إليه باعتباره كلاماً نفسياً .

أما علماء الأصول والفقه واللغة فقد عناهم مما ذكر اللفظ المنطوق بالأسن المحفوظ في
الصدر ؛ لأن عملهم فيه يتعلق ببيان معانيه وإعجازه والاستدلال بألفاظه على الأحكام ونحو
ذلك ولا يكون إلا باللفظ المنطوق . وعناهم بجانب ذلك الحروف المكتوبة ؛ لأن عملهم فيه يتعلق
بتدوينه وقراءته ونحو ذلك ، وذلك لا يكون إلا بالحروف المكتوبة .

أما علماء الكلام فقد عناهم من ذلك كونه كلاماً نفسياً قائماً بذات الله ؛ لأن عملهم فيه يتعلق
بالبحث في صفات الله وذلك لا يكون إلا من جهة كونه كلاماً نفسياً قائماً بذات الله .
وفيما يلي سابين تعريف ابن عاشور متبوعاً بتعريف العلماء للقرآن من خلال هذه الجهات .

القرآن باعتباره ألفاظاً منطوقة

عرض ابن عاشور لمعنى القرآن الكريم من هذه الجهة في موضعين :

الأول: في المقدمة الثامنة حيث قال : " فالقرآن اسم للكلام الموحى به إلى النبي صلى الله
عليه وسلم ، وهو جملة المكتوب في المصاحف المشتمل على مائة وأربع عشرة سورة ، أولها :

(١) إبراهيم خليفة ، مئة المنان ، ١ / ٣٢

(٢) الزركشي ، البرهان ، ١ / ٣٧٤ .

الفاتحة ، وآخرها : سورة الناس " . (١)

الثاني: عند تفسيره لقوله تعالى : (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا) (طه:١١٣) حيث قال " وقرآن تسمية بالمصدر ، والمراد المقروء ، أي المتلو ، وصار علميا بالغلبة على الوحي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بألفاظ معينة متعبد بتلاوتها ، يعجز الإتيان بمثل سورة منها " . (٢)

وقد ذكر ابن عاشور في التعريفين من خصائص القرآن المميزة له عما سواه ما يلي :

أولا : أنه وحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

ثانيا : أنه مكتوب في المصاحف .

وفي التعريف الثاني ذكر من هذه الخصائص ما يلي :

أولا : أنه وحي منزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بألفاظ معينة

ثانيا : أنه متعبد بتلاوته .

ثالثا : أنه معجز .

ويلاحظ أن ابن عاشور تجنب إضافة الكلام إلى الله في كلا الموضعين ولعله أراد بذلك الخروج من الخلاف في مسألة كلام الله كما سنبين لاحقا .

ونحن الآن إذا أردنا أن نحدد تعريف ابن عاشور للقرآن الكريم فلنا في ذلك طريقتان :

الأول : أن نتناول كل موضع من الموضعين على حده وعندها يكون ابن عاشور قد ذكر

للقرآن تعريفين تتناول في كل واحد منهما بعض خصائص القرآن المميزة له عما سواه .

الثاني : أن نتناول الموضعين ويكون حاصل ما فيهما من الخصائص هو تعريف ابن عاشور

للقرآن وعليه يكون تعريف ابن عاشور للقرآن أنه: (الوحي المنزل على سيدنا محمد صلى الله

عليه وسلم بألفاظ معينة متعبد بتلاوتها ، يعجز الإتيان بمثل سورة منها ، مكتوب في المصاحف

من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس) .

وفي كلا الطريقتين يكون ابن عاشور سلك مسالك العلماء في تعريفهم القرآن ، من اختصر

منهم واقتصر على بعض خصائصه المميزة له عن غيره ، ومن جمعها كلها أو جلها زيادة من

الإيضاح ورفع اللبس.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٧٠/١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٨٧/١٦

والخصائص التي تناولوها في تعريفاتهم هي :

أولاً : الإنزال على النبي صلى الله عليه وسلم .

ثانياً : الإعجاز بسورة منه .

ثالثاً : النقل بالتواتر .

رابعاً : التعبد بتلاوته .

خامساً : الكتابة في المصاحف .

ومن العلماء من جمع هذه الخصائص كلها ، فعرف القرآن بأنه (القول أو الكلام المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، المعجز بسورة منه ، المنقول بالتواتر ، المكتوب في المصاحف المتعبد بتلاوته)^(١) وقد أضاف بعضهم عبارة من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس " (٢) كما فعل ابن عاشور .

ومن العلماء من اقتصر على بعض هذه الصفات ؛ لأنه رأى أنها تكفي ليكون التعريف جامعاً مانعاً ، ومن هؤلاء ابن عاشور حيث لم يذكر صفة النقل بالتواتر .

ولعل سبب ذكر بعض العلماء بعض هذه الخصائص دون الأخرى ؛ اقتصارهم على ما كان قسيدا في التعريف ، أما ما كان وصفا لبيان الواقع فلم يذكره . وبعض هذه الخصائص محل خلاف في ذلك فمثلاً اختلفوا في صفة (النقل بالتواتر) أهى قيد أم وصف ، فمن رآها قيذا ذكرها لزوماً ومن رآها وصفا ذكرها اختياراً . ولعل سبب ترك ابن عاشور لهذه الصفة أنه لم ير أنها قيد ضروري . وتوضيح ذلك أن بعض من ذكر هذه الصفة اعتبرها قيذا لإخراج ما لم ينقل بالتواتر من الكلام المنزل للإعجاز مما نقل أحادياً ، ومن ذلك منسوخ التلاوة والقراءات الشاذة .^(٣)

ومن لم يذكره رأى أن ذلك يخرج بالقيد السابق وهو الإعجاز ؛ لأن ما نقل من منسوخ التلاوة على رأى من قال به لا يبلغ حد الإعجاز ؛ لأنه لا يبلغ القدر المعجز وهو ثلاث آيات مجتمعة ، كما أن النقل بالتواتر لإثبات القرآنية إنما هو مشروط فيما هو باقي القرآنية لا في منسوخها .

(١) اختاره الزرقاني ، في مناهل العرفان ، ١٩/١ ، وغزلان ، في البيان ، ٢٣ ، وصبحي الصالح ، في مباحث في علوم القرآن ، ٢١

(٢) أبو شهيه ، المدخل ، ٢٠ ، وإبراهيم خليفة ، مئة المثان ، ٤٣/١

(٣) السبكي ، جمع الجوامع ، ٢٢٦/١ ، وأبو شهيه ، المدخل ، ٢٠

أما ما نقل من القراءات الشاذة إنما يكون بزيادة كلمة أو كلمتين أو بضع كلمات . أو يكون باختلاف هيئة الكلمة ، وعلى كلا الحالين لا تبلغ القراءة حد الإعجاز .^(١)

وعليه فإن هؤلاء يرون أن ذكر صفة (النقل بالتواتر) في التعريف من باب بيان واقع أمر القرآن لا من باب كونه قيذا في التعريف .

من هنا اقتصر بعض العلماء في تعريفهم للقرآن على ما كان قيذا لازما في التعريف فاقترضوا على الإنزال والإعجاز وتركوا ما كان صفة لبيان الواقع .

ومن هؤلاء السبكي حيث عرف القرآن فقال " هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه " ^(٢).

ومن العلماء من جمع بين هذين القيدتين وشئ من الصفات الأخرى من باب التوضيح ، غير أن من العلماء من ذكر من الصفات ما لا يصلح لأن يكون قيودا كاملة ، ومن هؤلاء من اقتصر في التعريف على الإنزال والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر كالشوكاني (١٢٥٠هـ) .^(٣) ومن اقتصر على صفة النقل في المصاحف . كالرازي إذ يقول " القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله " ^(٤).

ولعل هؤلاء رأوا أن الصحابة لم يكتبوا بين دفتي المصحف سوى ما كان من القرآن . لكن هذا فيما أرى لا يصح لأنه لا يصدق على القرآن قبل جمعه في المصاحف ، كما لا يصدق على القرآن المحفوظ في غير المصاحف .

إطلاق القرآن اسم شخص وعلم جنس

أطلق لفظ القرآن على النظم المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إطلاقين أولهما : أطلق وأريد منه هذا النظم كاملا من أول الفاتحة إلى آخر الناس . كقولنا نزل القرآن في ثلاث وعشرين سنة .

ثانيهما : أطلق وأريد بعض أجزاء القرآن مما نقل إلينا بين دفتي المصحف . نحو قوله تعالى : (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (الحل: ٩٨) .

(١) إبراهيم خليفة ، مئة المنان ، ١ / ٥٥-٥٤

(٢) السبكي ، علي عبد الكافي وولده عبد الوهاب بن علي ، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي ، دار الكتب العلمية بيروت ، الأولى ١٩٨٤ ، ١ / ١٩٠

(٣) الشوكاني ، محمد بن علي ، (١٢٥٠هـ) ، إرشاد الفحول ، تحقيق أحمد عزو عناية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الثانية ٢٠٠١ ، ١ / ٨٥

(٤) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٩٣/٥ . ودراز ، النبا العظيم ، ١٤

وقد نبه ابن عاشور لذلك فقال عند تفسير قوله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (القدر: ١) : " يجوز أن يراد به القرآن كله فيكون فعل أنزلناه مستعملا في ابتداء الإنزال ... (ثم قال) ، ويجوز أن يكون الضمير عائدا على القدر المشترك الذي أنزل في تلك الليلة وهو الآيات الخمس من سورة العلق فإن كل جزء من القرآن يسمى قرآنا ... (ثم قال) ، وقيل أطلق ضمير القرآن على بعضه مجازا بعلاقة البعضية " (١)

كما نبه لذلك عند تفسيره لقوله تعالى : (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (البقرة: ١٨٥) فقال : " المراد بإنزال القرآن ابتداء إنزاله على النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن ابتداء النزول من العام الحادي والأربعين من القيل ، فعبر عن إنزال أوله باسم جميعه " . (٢)

وقد نص العلماء على ذلك فأشار التفتازاني إلى أن القرآن كما يراد به حيناً خصوص المجموع المعين والذي هو باعتباره علم شخص ، يراد منه حيناً آخر معنى كلي مقول بالاشتراك المعنوي على ما يعم المجموع وكل بعض من أبعاض هذا المجموع ، شريطة أن يكون لهذا البعض بذلك المجموع نوع اختصاص ، ليخرج نحو حرف المبني ونحو الكلمة والكلمتين مما لا يفهم منه إذا نطق به بمجرد اختصاصه بالقرآن . وأما ما فهمت منه القرآنية ولم يكن تام المعنى فيدخل تحت الاسم . نحو (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) (الحجرات: ٦) .

وأن إطلاق القرآن بالاشتراك المعنوي على هذا المعنى من باب الحقيقة ، لا من باب المجاز ، أو هو ما نسميه علم الجنس . (٣)

ويمكن من خلال ما ذكره ابن عاشور ومن خلال هذا النص استنتاج ما يلي :
أولاً : اسم القرآن مشترك لفظي بين مجموع النظم المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كله من أول الفاتحة إلى آخر الناس ، وبين كل بعض من أبعاض هذا المجموع ، شرط أن يكون لهذا البعض بالمجموع نوع اختصاص .

ثانياً : إذا أطلق القرآن على هذا النظم وأريد القرآن كله كان اسم شخص ، وإذا أطلق القرآن على هذا النظم وأريد بعضه كان علم جنس .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٠٢ / ٣٠ ،

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٧٠ / ٢ ،

(٣) التفتازاني ، مسعود بن عمر ، التلويح على التوضيح ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، طبعة : ١٩٥٧ ، ١٧ / ١ . وانظر الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢١ / ١ . وانظر إبراهيم خليفة ، مئة المنان ، ٨١ / ١ .

ثالثا : إذا أطلق لفظ القرآن اسم شخص فإنه حقيقة إذا أريد منه القرآن كله ، ومجاز إذا أريد منه بعضه ، وعلاقة هذا المجاز كما يرى ابن عاشور البعضية.

القرآن باعتباره كلاما نفسيا

ارتبط تعريف القرآن بصفة من صفاته سبحانه وتعالى هي صفة الكلام ، ولعل سبب ذلك ورود الكلام منسوباً إلى الله في عدة مواضع من القرآن الكريم منها :

(أَفَقَطَّعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (البقرة: ٧٥)
(وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ أَمْرَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) (التوبة: ٦)
(سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمٍ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا) (الفتح: ١٥)

وفي هذه المواضع يحتمل الأمر تفسير كلام الله : بالقرآن الكريم ، ولعل هذا جعل بعض العلماء يبدؤون تعريف القرآن بقولهم هو (كلام الله) ، كما أن بعض علماء المسلمين أقصد علماء الكلام - بحثوا في مسألة كلام الله وفي العلاقة بين القرآن الكريم وهذه الصفة ، وقد كان هذان السببان بابسا لدخول خلاقات علم الكلام في كتب علوم القرآن الكريم . إثر ذلك ذهبت طائفة من العلماء إلى بيان معنى القرآن من جهة كونه كلاما نفسيا قائما بذات الله ، واضطروا في سبيل ذلك إلى الخوض في مسألة كلام الله .

غير أن ابن عاشور رحمه الله لوى قلمه عن الخوض في ذلك كما خاض علماء الكلام ، على الأقل عند بيان معنى القرآن ، لذا تجده يقول في التعريف قصدا لا عفوا : " فالقرآن اسم للكلام الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم " (١) أو يقول إن القرآن هو " الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم " (٢) بدل أن يقول هو (كلام الله) وأحسب ذلك رغبة منه في تجنب الخوض في مسألة الكلام في مقام تعريف القرآن .

ثم تجده بعد ذلك يبحث في مسألة كلام الله ، ويربط بينها وبين الوحي عموما والقرآن خصوصا . وقد كان ذلك عند تفسيره للمواضع التالية :

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٠/١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨/١٦

قوله تعالى (وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (النساء: ١٦٤)
 وقوله تعالى (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ فَإِنِ اسْتَمَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَبَجَّلَى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا
 أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الاعراف: ١٤٣) (١)

وقوله تعالى (وَإِنِ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) (التوبة: ٦) (٢)

وقوله تعالى (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ
 عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الشورى: ٥١)

وخلاصة رأيه في ما يلي :

أولاً: إن كلام الله صفة مستقلة تتعلق بإبلاغ مراده لمن شاء من خلقه يقول ابن عاشور:

"وكلام الله صفة مستقلة عندنا ، وهي المتعلقة بإبلاغ مراد الله إلى ملائكته ورسوله . " (٣)

ثانياً : " التكلم حقيقة النطق بالألفاظ المفيدة معاني بحسب وضع مصطلح عليه ، وهذه

الحقيقة مستحيلة على ذات الله تعالى لأنها من أعراض الحوادث فتعين أن يكون إسناد التكليم إلى

الله مجازاً مستعملاً في الدلالة على مراد الله بالألفاظ من لغة المخاطب بكيفية يوفق المخاطب ،

بها أن ذلك الكلام من أثر قدرة الله . " (٤)

ثالثاً: قسم ابن عاشور الكلام إلى قسمين لفظي ونفسي ، ثم نفى القسم الأول عن الله ، واثبت

الثاني ، قال عند قوله تعالى : (وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى) (طه: ١٢٩) " والكلمة

مستعملة هنا فيما شأنه أن تدل عليه الكلمات اللفظية من المعاني ، وهو المسمى عند الأشاعرة

بالكلام النفسي الراجع إلى علم الله تعالى مما سيرزاه من أمر التكوين أو التشريع أو الوعظ " (٥)

وفي موضع آخر صرح برأيه في إثبات الكلام النفسي فقال عند قوله تعالى : (فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَّ

يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى *) (طه: ١١-١٢)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٦ / ١٠

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٦ / ٢٥

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣١٨ / ٤

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧٤-٢٧٣ / ٨

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٣ / ١٦

:"المراد الذي تدل عليه تلك الأصوات الخارقة للعادة هو ما نسميه بالكلام النفسي وليس الكلام النفسي هو الذي سمعه موسى لأن الكلام النفسي صفة قائمة بذات الله تعالى فتنزهه عن الحروف والأصوات والتعلق بالأسماع." (١)

رابعاً : إن تكليم الله تعالى بعض خلقه يكون بإيجاد ما يعرف منه الملك أو الرسول أن الله يأمر أو ينهى أو يخبر ، فالتكلم تعلق لصفة الكلام بالمخاطب على جعل الكلام صفة مستقلة . (٢)
خامساً : إن إرسال الله جبريل أو غيره من الملائكة بكلام إلى أحد أنبيائه يكون بإلقاء الكلام في نفس الملك الذي يبلغه إلى النبي بأن يخلق في نفسه علماً بمراد الله على كيفية لا لعلمها ، والملك يبلغ النبي ما أمر الله بتبليغه بألفاظ معينة ألقاها الله في نفس الملك مثل القرآن ، أو يخلق في سمع النبي كلاماً يعلم على وجه اليقين أنه من عند الله . (٣)

سادساً : يختص تبليغ القرآن من بين سائر أنواع وحي الله لأنبيائه بأنه كله كان بأن خلق الله كلاماً يعيه الملك ، أمر بتبليغه لمحمد صلى الله عليه وسلم بنصه دون تغيير . (٤) يقول ابن عاشور: " كلام الله للرسول بواسطة الملك وهو المعبر عنه بالقرآن والتوراة والإنجيل والزيور ، فتلك ألفاظ وحروف وأصوات يعلمها الله بكيفية لا لعلمها ، يعلم بها الملك أن الله يدل بالألفاظ المخصوصة الملقاة للملك على مدلولات تلك الألفاظ فيلقيها الملك على الرسول كما هي : قال تعالى (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ) (الشورى: من الآية ٥١)، وقال: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٣-١٩٥)، وهذا لا يمتري في حدوثه من له نصيب من العلم في الدين ، ولكن أمسك بعض أئمة الإسلام عن التصريح بحدوثه أو بكونه مخلوقاً ، في مجالس المناظرة التي غشيتها العامة أو ظلمة المكابرة ، والتحفز إلى النبز والأذى : دفعا للإيهام وإبقاء على نسبة الإسلام وتنصلاً من غوغاء الضغام (٥) . (٦)

وهنا تجدر الإشارة إلى قضية مهمة ، وهي أن ابن عاشور يقصد من قوله " وهذا لا يمتري

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٠٣/١٦ ، وانظر : ٢٨٣/١ ، ٣١٨/٤ و ١٤٦/١٥

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٣١٨/٤

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢٧٤/٨ ، ٢٠٢/٢٥

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢٠٣/٢٥

(٥) الضغام : من الضغم ، وهو العَضُّ الشَّدِيد بدون نَهش ، وقيل هو أن يملأ فمه بما أهدي إليه ، ومنه سمي الأسد ضيغماً ، والضيغم هو الذي يَعْضُّ . (انظر : ابن منظور ، لسان العرب ، فصل الميم ، باب الضاد .)

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٣٢٠/٤

في حدوثه من له نصيب من العلم في الدين " الألفاظ والأصوات التي ينطق بها من يقرأ القرآن والحروف التي يكتب بها من يكتب القرآن ، ولا يقصد القرآن كلام الله نفسه . وتوضيح ذلك أن فريقاً من المسلمين ومنهم ابن عاشور يقسمون الكلام على قسمين :

الأول : المعاني المرادة وهي ما يعبر عنه بالكلام النفسي .

الثاني : الألفاظ أو الأصوات المخلوقة وهو المعبر عنه بالكلام اللفظي .

يقول الراغب: " فالكلام يقع على الألفاظ المنظومة وعلى المعاني التي تحتها مجموعة " . (١)

والذي يقصد ابن عاشور أنه مخلوق هو الأصوات التي يخرجها الفارئ والحروف التي ينطق بها أو يكتبها.

أما المخالفون لابن عاشور فقد ذهبوا إلى أقوال ترجع بجملتها إلى قولين هما (٢):

القول الأول : قالوا إن القرآن كلام الله وكلام الله غير مخلوق ، ووقفوا عند مجرد هذا الوصف، ودليلهم في ذلك الوقوف عند ظاهر النصوص التي وصفت القرآن بأنه كلام الله نحو قوله

تعالى: (وَلِإِنِ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) (التوبة:٦)

واستدلوا بأثار عن ابن عباس ومالك ابن أنس جاء فيها أن القرآن كلام الله غير مخلوق من هذه الآثار ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال : القرآن كلام الله ، وليس كلام الله بمخلوق. (٣)

القول الثاني : قالوا إن كلام الله مخلوق " ومعنى كون الله تعالى متكلماً أنه خالق الكلام على

وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقة كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية. (٤)

مذهب توفيقى

حاول أصحاب هذا القول أن يوقفوا بين القولين السابقين ، فنتبها إلى فكرة تقسيم الكلام إلى قسمين : أحدهما الملفوظ والمسموع والمكتوب ، والآخر : المعاني القائمة في النفس والتي يعبر عنها بالألفاظ والحروف ، وقالوا إن هذا يسمى كلاماً ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : (فَأَسْرَهَا

(١) الراغب . المفردات ، ٤٤١

(٢) بسط الأقران في المسألة بتفصيل دقيق الألويسى في روح المعاني . انظر : ١٥١-٢٧٠

(٣) السيوطي ، جلال الدين بن عبد الرحمن ، (٩١١) ، الدر المنثور ، تحقيق نجدت نجيب ، دار إحياء التراث ، الأولى ٢٠٠١ ، ١٩٣/٧ . وهذا الأثر ولا يصح رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، بل هو من كلام أبي داود نفسه عند روايته للحديث الذي فيه (أعوذ بكلمات الله التامات) ، رقم (٤٧٣٧) ، ص ٥١٦ ، وقد أشار إلى ذلك الدكتور فضل عباس وأضاف أن هذا الأثر يحمل دليل ضعفه معه ، لأن قضية خلق القرآن ظهرت بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعصر الصحابة . (انظر : فضل عباس ، إتيان البرهان ، ٥٣/١) .

(٤) انظر : الألويسى ، روح المعاني ، ٢٧/١ . وبدوي ، عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، الأولى ١٩٧١ ، ٤٧٣/١ ، عن شرح الأصول الخمسة ، للفاضل عبد الجبار ، ص ٥٢٨ .

يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (يوسف: ٧٧) وموطن الاستدلال أن الله سمي ما في نفس يوسف من معنى قولاً .

ثم قال أصحاب هذا القول إذا نظرنا للقرآن باعتباره ألفاظاً وأصواتاً وحروفاً فلا شك أن تلك الألفاظ والأصوات مخلوقة ، أما إن نظرنا إليه باعتباره معاني نفسية قائمة بذات الله فهو ليس بمخلوق ، وقالوا إن القرآن من هذه الجهة كلام الله ، وكلام الله قديم غير مخلوق وهذا المعنى المتبادر أولاً عند إطلاق لفظ القرآن ، .

وممن قال بهذا القول الرازي إذ يقول : " الآيات الكثيرة تدل على وصف القرآن بكونه تنزيلاً وآيات آخر تدل على كونه منزلاً . - ومثل للأول بقوله تعالى: (وَأَنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (الشعراء: ١٩٢) ، ومثل للثاني بقوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ (الحجر: ٩) - ثم قال " وأنت تعلم أن كونه منزلاً أقرب إلى الحقيقة من كونه تنزيلاً، فكونه منزلاً مجاز أيضاً لأنه إن كان المراد من القرآن الصفة القائمة بذات الله فهو لا يقبل الانفصال والنزول، وإن كان المراد منه الحروف والأصوات فهي أعراض لا تقبل الانتقال والنزول، بل المراد من النزول نزول الملك الذي بلغها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم".... (ثم قال): " الانتفاع بالقرآن يتوقف على أصلين (قال في ثانيهما): إن الله أراد بهذه الألفاظ المعاني التي هي موضوعة لها، إما بحسب اللغة أو بحسب القرينة العرفية أو الشرعية لأنه لو لم يرد بها ذلك لكان تليسياً، وذلك لا يليق بالحكيم " (١)

فكلام الله من هذه الجهة إما أن يقصد به التكلم وهو ما يسمى بالإطلاق المصدرى ، وإما أن يقصد منه المتكلم به ، فإذا قصد منه التكلم فقد عرفوه بأنه : " الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكيمة من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس " . وإذا قصد منه المتكلم به فقد عرفوه بأنه : " تلك الكلمات الحكمية الأزلية المترتبة في غير تعاقب ، المجردة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية " (٢)

وقوله : الحكمية يعني أنها ليست ألفاظاً حقيقية ، وقوله : المترتبة لأن حقيقة القرآن أنه

مترتب . وقوله : من غير تعاقب ، لأن التعاقب يستلزم الزمان

(١) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٢٣٩/٢٦ .

(٢) نظر الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٧/١ .

هذه أقوال علماء المسلمين المعتبرة في المسألة ، ويمكن أن يلحق قول ابن عاشور بالمذهب

التوفيقي .

والسني يترجح لدي بعد حمل تلك الأقوال على هذه المحامل ، أن الخلاف لفظي وليس حقيقيا

، وقد توارد فيه النفي والإثبات على محلين مختلفين فمن أجازوا وصف القرآن بأنه مخلوق إنما

قصدوا الأصوات والحروف المنطوقة والمكتوبة ، ومن منعوا ذلك إنما قصدوا الكلام بالمعنى

الأخر ، الذي هو المعاني القائمة في الذات .

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أسماء القرآن الكريم

للقرآن أسماء أخرى غير هذا الاسم ، جاء ذكرها في القرآن نفسه ، وقد اختلف العلماء في عد هذه الأسماء ، فأوصلها الفيروزآبادي ^(١) إلى المائة ، وأوصلها الزركشي ^(٢) والسيوطي ^(٣) إلى خمسة وخمسين ووافقهما من المحدثين محمد علي سلامة ، ^(٤) وقال الرازي إنها كثيرة وعد منها اثنين وثلاثين ، ^(٥) وقصرها الطبري على أربعة ، ^(٦) ورجعها الألوسي إلى اسمين هما القرآن والفرقان ، وقال إن جميع أسمائه ترجع إلى هذين الاسمين ^(٧).

أما ابن عاشور فيرى أن أشهر الأسماء بعد اسم (القرآن) ستة إذ يقول : " فاسم القرآن هو الاسم الذي جعل علما على الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله ، وهو أشهر أسمائه وأكثرها ورودا في آياته ، وأشهرها دوراننا على ألسنة السلف ، وله أسماء أخرى هي في الأصل أوصاف أو أجناس ، أنهاها في (الإتيان) إلى نيف وعشرين ، ^(٨) والذي اشتهر إطلاقه عليه منها ستة : التنزيل والكتاب والفرقان والوحي وكلام الله " . ^(٩)

ولعل سبب اختلاف العلماء في عدّ الأسماء راجع إلى اختلافهم في اعتبار بعض ما ورد من صفات للقرآن أسماء له . انظر مثلا الزركشي السيوطي ذكرا أن الله سمى القرآن نورا وهدى ورحمة وشفاء وموعظة وكريما وعليا وحكمة وحكيما ومهيما ومباركا وحبلا (أخذنا من قوله تعالى : (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا) (ال عمران:١٠٣) ونحو ذلك. ^(١٠)

والذي أراه أن هذه وأمثالها ليست إلا أوصافا للقرآن ولا يصلح اعتبارها أعلاما دالة عليه دون سواها ، وهذا ما ذهب إليه الزرقاني : إذ يرى أن من العلماء من أسرفوا في تعداد هذه

(١) الفيروزآبادي ، بصائر ذوي التمييز ، ٨٨/١ .

(٢) الزركشي ، البرهان ، ٣٧٠-٣٧٢ .

(٣) السيوطي ، الإتيان ، ٢٣٤-٢٣٦ .

(٤) محمد علي سلامة ، منهج الفرقان ، ١٧ / ١٩ .

(٥) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٦/٢ .

(٦) الطبري ، جامع البيان ، ٤٨/١-٤٩ .

(٧) الألوسي ، روح المعاني ، ١٣/١ .

(٨) الصحيح أن السيوطي عدّها خمسا وخمسين ، انظر السيوطي ، الإتيان ، ٢٣٤ / ١ .

(٩) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٠ / ١ .

(١٠) الزركشي ، البرهان ، ٣٧٠-٣٧٢ ، والسيوطي ، الإتيان ، ٢٣٤ / ١ .

الأسماء ، فذكروا إطلاقات واردة في القرآن وفاتهم أن يفرقوا بين ما جاء من تلك الألفاظ على أنه اسم، وما ورد على أنه وصف. (١)

معاني أشهر أسماء القرآن

بعد أن عد ابن عاشور أسماء القرآن الستة ذكر معانيها ، وفيما يلي المعاني التي ذكرها (٢) مع مقارنتها بأقوال العلماء من سلفه وخلفه .

أولا : الفرقان

" الفرقان في الأصل اسم لما يفرق به بين الحق والباطل ، وهو مصدر ."^(٣) والظاهر من كلام ابن عاشور أن الفرقان أريد منه المصدر بمعنى اسم الفاعل ، وقد سمي القرآن فرقانا على هذا المعنى لأنه امتاز عن غيره من الكتب بكثرة ما فيه من بيان التفرقة بين الحق والباطل ، فإن القرآن يعضد هديه بالدلائل والأمثال ونحوها ، ومن ذلك ما اشتمل عليه من بيان التوحيد وصفات الله مما لا تجد مثله في التوراة والإنجيل كقوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى: ١١).^(٤) وقد ذكر هذا القول الرازي.^(٥)

وذكر أبو حيان (٧٤٥هـ) أن الفرقان يطلق ويراد منه اسم المفعول^(٦) ، بمعنى " المفروق بعضه عن بعض في التنزيل ، أو في السور والآيات قال تعالى : (نَبَارِكُ الَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) (الفرقان: ١) وقال : (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتُرَاءَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا) (الإسراء: ١٠٦) والمقصود من فرقناه أي جعلناه مفروقا.^(٧)

وذهب الراجب إلى أن الفرقان اسم لا مصدر وقال : " والفرقان أبلغ من الفرق لأنه يستعمل في الفرق بين الحق والباطل ... وهو اسم لا مصدر فيما قيل ، والفرق يستعمل في ذلك وفي غيره " (٨)

(١) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٥ / ١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٠-٧٢ ، وانظر : ١١ / ٣

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٠ / ١

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧١ / ١

(٥) أنظر مثلا : الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٧ / ٢

(٦) أبو حيان ، البحر المحيط ، ١٨ / ٣

(٧) الراجب ، المفردات ، ٣٧٩

(٨) الراجب ، المفردات ، ٣٨٠

ثانيا : التنزيل

والتنزيل كما يرى ابن عاشور مصدر نزل ، أطلق على المنزل باعتبار أن ألفاظ القرآن أنزلت من السماء ،^(١) قال تعالى : (تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) (فصلت:٢) وقال (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَأُرَبِّبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (السجدة:٢) .

وقد وافق ابن عاشور في ذلك الزركشي إذ يقول : " نزل من عند الله على لسان جبريل لأن الله تعالى أسمع جبريل كلامه وفهمه إياه كما شاء ، من غير وصف ولا كيفية فنزل به على نبيه ، فأداه هو كما فهمه وعلمه . " ^(٢)

ثالثا : الكتاب

يرى ابن عاشور أن الكتاب أصله اسم جنس مطلق ومعهود ، وباعتبار إطلاقه وعهده أطلق على القرآن كثيرا ،^(٣) قال تعالى : (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) (البقرة:٢) ، وقال (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا) (الكهف:١)

" والكتاب : اسم لمجموع حروف دالة على ألفاظ مفيدة ، وسمى القرآن كتابا لأن الله أوحى بألفاظه ، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يكتب ما أوحى إليه . " ^(٤) فالكتاب بمعنى المكتوب وهذا ما ذكره الطبري .^(٥)

وقد وافق ابن عاشور في ذلك ما ذكره الراغب من معنى الكتابة حيث قال : " هي ضم الحروف بعضها لبعض " ^(٦)

ويذكر ابن عاشور أن في تسمية القرآن كتابا معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم من باب الإعجاز بالإخبار عن غيب المستقبل ، لأن القرآن أخبر أنه سيكتب قبل أن يكتب ، وقد كان ذلك على الوجه الذي أخبر به القرآن .^(٧)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ٧١ / ١

(٢) الزركشي ، البرهان ، ٣٧٦ / ١

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٢ / ١

(٤) ابن عاشور ، التحري والتنوير ، ٧ / ٢٥ وانظر ٢١٦ / ٢٥

(٥) الطبري ، جامع البيان ، ٣١٤ / ٧

(٦) الراغب ، المفردات ، ٤٢٥

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٢ / ١

ويذكر كذلك أن تسمية القرآن كتابا في قوله تعالى : (وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ

تَعْلَمُونَ) (الزخرف: ٢-٣) إشارة إلى أنه مقروء دون حضور كتاب لأنه محفوظ في الصدور ، فحصل بهذين الوصفين أن الكتاب المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم جامع لوصفين : كونه كتابا ، وكونه مقروءا على السنة الأمة . (١) ويوافق ابن عاشور في ذلك سلفه دراز الذي قال : " روعي في تسميته قرآنا أنه متلو بالألسن ، كما روعي في تسميته كتابا كونه مدونا بالأقلام " (٢)

رابعا : الذكر

يرى ابن عاشور أن الذكر مصدر ذكر إذا تلفظ ، ومصدر ذكر إذا خطر بباله شيء ، فالذكر يطلق على الكلام الموحى ليلتى ويكرر ، فهو إما من التلاوة ؛ لأنه ينلى ويعاد وإما من الخاطر بالبال ؛ لأن فيه التذكير بالله واليوم الآخر ، وإما بمعنى أن به ذكرهم في الآخرين . (٣) وهذا ما ذهب إليه الراغب حيث يرى أن الذكر ذكران ، ذكر بالقلب وذكر باللسان ، أما ذكر القلب فهو استحضار ما يعرف في القلب ، أما ذكر اللسان فهو استحضاره باللسان ، ومن الأول : (فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا) (الكهف: ٦٣) ومن الثاني : (وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ) (الانباء: ٥٠٠) . (٤)

وقد لاحظ ابن عاشور في إطلاق الذكر على القرآن الكريم أصلية اللغويين وهما :

الأول : الذكر بمعنى التلفظ ، وقد سمي القرآن كذلك لأنه ينلى ويكرر ومنه قوله تعالى : (وَقَالُوا

يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْتُونٌ) (الحجر: ٦) .

الثاني : الذكر بمعنى الخاطر بالبال ، وقد سمي القرآن كذلك لأحد معنيين إما لأنه يذكر بالله

واليوم الآخر ، وإما لأن به ذكرهم في الآخرين وقد ذكر هذا الإمام الرازي (٥) .

وعلى المعنى الأول قوله تعالى : (إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ) (يس: من الآية ٦٩) وعلى المعنى الثاني

قوله تعالى : (لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْلَمُونَ) (الانباء: ١٠٠)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥ / ٢١٢

(٢) دراز ، النبا العظيم ، ١٢

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣ / ١٤

(٤) الراهب ، المفردات ، ١٨٤

(٥) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٢ / ١٧

وقد ذكرت أسباب أخرى لتسمية القرآن ذكرنا منها :

- أنه يذكر للناس ما يصلح لهم أمرهم ، وهو بهذا المعنى من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل (١).

- أنه مذكور بفضله وشرفه بالقلب وعيا وإجلالا ، وباللسان تلاوة وعلمًا ، ومذكور فيه ما يصلح أمر الناس به " (٢) ، وهو بهذا المعنى من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول ، يقول ابن عاشور : " وتسمية القرآن ذكرنا تسمية جامعة عجيبة لم يكن للعرب علم بها من قبل أن ترد في القرآن. " (٣)

خامسا : الوحي

يسرى ابن عاشور " أن وجه تسميته بالوحي أنه ألقى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة الملك ، وذلك الإلقاء يسمى وحيا ؛ لأنه يترجم عن مراد الله تعالى ، فهو كالكلام المترجم عن مراد الإنسان ، ولأنه لم يكن تأليف تراكيبه من فعل البشر " (٤)

ومن الآيات التي ذكر فيها هذا الاسم قوله تعالى : (قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ) (الأنبياء: ٤٥) .

والوحي معناه كما يذكر الزركشي : " تعريف الشيء خفيا ، سواء كان بالكلام ، كالأنبياء والملائكة ، أو الإلهام كالنحل وإشارة النمل ، فهو مشتق من الوحي والعجلة ، لأن فيها إلهاما بسرعة وخفية. " (٥) ووجه تسمية القرآن وحيا من خلال ما ذكر ابن عاشور والزركشي ظاهر ، فالقرآن وحي بمعنى أنه موحى به ، فالوحي هنا مصدر يراد منه اسم مفعول . وسيأتي مزيد من التفصيل عن الوحي في مبحث قادم .

سادسا : كلام الله

لم يزد ابن عاشور عند ذكره هذا الاسم (٦) عن إيراد قوله تعالى : (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) (التوبة: ١) وعند تفسيره لهذه الآية قال " وكلام

(١) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٧/٢ .

(٢) إبراهيم خليفة ، مئة المنان ، ٣٩ / ١

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤ / ١٣

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٣ / ١

(٥) الزركشي ، البرهان ، ٣٧٦ / ١

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٣ / ١

الله القرآن". (١)

أما كون القرآن كلام الله وتفصيل رأي ابن عاشور في ذلك فقد مر في مبحث سابق (٢).
والذي يعيننا هنا أن القرآن سمي كلام الله لأنه على ما يرى ابن عاشور حروف وأصوات
والفاظ خلقها الله لتدل على مراده ، فالقرآن كله كان بأن خلق الله كلاما يعيه الملك وأمره أن
يبلغه محمدا صلى الله عليه وسلم بنصه دون تغيير. (٣)

وممن سمي القرآن كلام الله الزركشي، وتابعه في ذلك السيوطي وعبارة الزركشي: "الكلام :
مشتق من التأثير ، يقال كلمه إذا أثر فيه بالجرح ، فسمى الكلام كلاما لأنه يؤثر في ذهن السامع
فائدة لم تكن عنده". (٤)

هذه الأسماء الستة التي ذكرها ابن عاشور للقرآن ، أما ما ذكر من أسماء عند من بالغوا في
عد أسماء القرآن غير هذه الستة ، فقد مر عنها ابن عاشور أثناء تفسيره دون أن يشير إلى أن
شيئا منها من أسماء القرآن .

وقد عرض ابن عاشور إلى قول من قال إن الحروف المقطعة في أول سورة مريم وهي
(كهيعص) من أسماء القرآن لكنه ضعفه وبين أنه ليس في ذلك حديث معتمد ، (٥) وهذا ما ذهب
إليه الإمام الطبري. (٦)

وهذا يقودنا إلى قضية التوقف في أسماء القرآن على ما ورد في القرآن أو السنة ، وهذا هو
رأي ابن عاشور .

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٦ / ١٠

(٢) انظر هذا البحث ص ٨١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٣ / ٢٥

(٤) الزركشي ، البرهان ، ٣٧٥ / ١ ، والإتقان ، السيوطي ، ٢٤٠ / ١

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨ / ١٦

(٦) الطبري ، جامع البيان ، ٥٤ / ١٦

لغة القرآن

أجمع المسلمون على أن لغة القرآن هي العربية ، ومستند إجماعهم وصف القرآن ذاته بالعروبة في غير ما موضع منها قوله تعالى : (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ) (الزخرف: ٣) ، وقوله : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ) (يوسف: ٢) ، وقوله تعالى : (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٣-١٩٥)

وقد دل الأثر على ذلك فيما روى البخاري بسنده عن أنس ابن مالك من قول عثمان عندما أمر زيادا بنسخ القرآن : " إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن ، فاكتبوه بلسان قريش فإن القرآن نزل بلسانهم ، ففعلوا." (١)

وهذا ما أكده ابن عاشور حيث ذكر في غير ما موضع ما يدل على ذلك . (٢) منه قوله : " إن الله بياهر حكمته جعل الكتاب قرآنا بلغة العرب لأنها أشرف اللغات وأوسعها دلالة على عديد المعاني" (٣) .

ثم اختلف العلماء بعد ذلك في قضيتين :

الأولى : على أي لسان من العرب نزل القرآن ، والظاهر من حديث أنس الذي ذكر فيه ما قال عثمان للرهط الذين أمرهم بجمع القرآن أنه نزل على لسان قريش ، لذا ذهب بعض العلماء إلى أنه كله نزل بلسان قريش ، (٤) وذهب بعضهم إلى أنه نزل به وبغيره ، (٥) وممن رأى ذلك ابن عاشور حيث ذكر في كثير من المواضع من تفسيره ما يدل على ذلك كما سنبين ، وممن رأى ذلك البخاري حيث ترجم للباب الذي ذكر فيه حديث أنس بقوله: " باب نزول القرآن بلسان قريش والعرب " . (٦)

وهذا القول هو الراجح ، بدليل وجود ألفاظ في القراءات المتواترة من غير لغة قرش ، وبدليل قول عثمان للرهط الذين أمرهم بجمع القرآن : " إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية

(١) أخرجه البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب نزول القرآن بلسان قريش والعرب ، رقم : ٤٩٨٤ ، ص ٨٩٣ .

(٢) انظر مثلا عاشور ، التحرير والتلوين ، ٢٣١ / ١٥ ، ١٨٧ / ١٦ ، ٢٥٠ / ٢١٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ٢١٠ / ٢٥ .

(٤) انظر البرهان ، الزركشي ، ٣٧٨ / ١ .

(٥) انظر الزركشي ، البرهان ، ٣٠١ / ١ ، ٣٧٨ / ١ ، وانظر السيوطي ، الإتيان ، ٢١٩ / ١ وانظر ١٣٦ / ٢ .

(٦) البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب نزول القرآن بلسان قريش ، وذكر حديث أنس ، انظر ، ص ٨٩٣ .

من عربية القرآن ، فاكتبوه بلسان قريش فإن القرآن نزل بلسانهم". فالشرط في كلامه رضي الله عنه وجوابه يعني أنهم إن لم يختلفوا كتبوه باللغة التي نزل بها .
غير أن أصحاب هذا القول لم يتفقوا في تحديد هذه اللغات (١) ولا شأن لنا في الخوض في هذا الخلاف .

الثانية : أفي القرآن كلام من غير لغة العرب أم لا ؟ وبيان ذلك في المبحث التالي ،

المعرب في القرآن

اختلف العلماء فيما إذا وقع في القرآن كلام من غير لغة العرب - وهو ما سموه بالمعرب - أم لا ؟

والمعرب كما عرفه السيوطي " ما استعمله العرب من الألفاظ الموضوعية لمعان من غير لغتها " (٢) وذهبوا في ذلك إلى أقوال أعرضها فيما يلي :

مثبتو المعرب في القرآن ومنهم ابن عاشور

قال أصحاب هذا القول بوقوع المعرب في القرآن. وابن عاشور ممن ذهب إلى ذلك وقد صرح بذلك في مواضع منها:

عند قوله تعالى : (لَهٗ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ) (الزمر: ٦٣) .
ذكر أن مقاليد معربة عن الفارسية (٣). وعند قوله تعالى : (وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مُّسْتَوْرٍ) (الطور: ١-٢) ذكر أن الطور : " يعني الجبل بالسريانية وهو من الألفاظ المعربة الواقعة في القرآن " (٤) وعند قوله تعالى : (يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّالِفِينَ) (الدخان: ٥٣) السندس : معرب عن الهندية . (٥) وعند قوله تعالى : (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ) (عبس: ١٥) قال عن السفرة " هذه الكلمة في عداد ما ورد في القرآن من

(١) انظر الزركشي ، البرهان ، ١ / ٣٧٨ والمبوطي ، الإنقان ، ٢ / ١٣٦

(٢) المبوطي ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ، دار احياء الكتب العربية (البابي الطبي) ، ص ٢٦٨

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤ / ١٢٣

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧ / ٥٢

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٩ / ٣٧٠

المعرب " (١) وعند قوله تعالى : (فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِنْ سَجِيلٍ) (الحجر: ٧٤) قال سجيل : من المعرب . (٢)

وهذا ما ذهب إليه ابن الجوزي (٣) والنسفي (٤) والرازي (٥) وأبو السعود (٦) والسيوطي، (٧)

أدلة مثبتة المعرب في القرآن

أولاً : استدلووا بآثار تصرح بوقوع المعرب منها:

١- ما أخرجه الطبري عن سعيد بن جبير قال : " قالت قريش : لولا أنزل هذا القرآن على رجل أعجمي وعربي ، فأنزل الله تعالى ذكره : (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلَّا تَكُونَ لِعَرَبِيٍّ قُلٌ هُوَ لَلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) (فصلت: ٤٤) فأنزل الله بعد هذه الآية في القرآن بكل لسان فيه " . (٨)

٢- ما أخرجه الطبري عن أبي ميسرة التابعي قال : " في القرآن من كل لسان " (٩) قال السيوطي عن هذا الأثر " هو أقوى ما رأيته للوقوع ، وهو اختياري " . (١٠)

ثانياً : استدلووا بآثار عن الصحابة والتابعين فسرت ألفاظاً من القرآن على أنها معربة ، ومن ذلك ما ذكره ابن عاشور عن مجاهد أن فردوس معرب . (١١)

ثالثاً : استدلووا بأن بعض الألفاظ لا تجري على قياس العربية وليس لها اشتقاق فيها ، أو أنها لم تكن معروفة عند العرب ، وهذا يدل على أنها أعجمية . ومثال الأول ما قاله ابن عاشور عند قوله تعالى : (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التُّورُ قَلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ) (هود: ٤٠) " والتور اسم لموقد النار للخبز ... (ثم قال) والدليل على ذلك

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٤ / ٣٠ ،

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٨٣ / ٣٠ ،

(٣) ابن الجوزي ، عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧ هـ) ، زاد المعير في علم التفسير ، بيروت ، دار ابن حزم ، الأولى ٢٠٠٢ ، ص ٨٥١ .

(٤) النسفي ، مدارك التنزيل ، ص ١١٩٦ .

(٥) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٢٧ / ٢٩ .

(٦) أبو السعود ، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (٩٨٢) ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، ، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٩ ، ٥٤ / ٦ .

(٧) السيوطي ، الإتقان ، ١٥٦ / ٢ .

(٨) الطبري ، جامع البيان ، ١٣ / ١ ، ١٤٦ / ٢٤ . ولم أجد هذه الرواية في كتب السنن .

(٩) الطبري ، جامع البيان ، ١٣ / ١ .

(١٠) السيوطي ، الإتقان ، ١٥٦ / ٢ .

(١١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤٤ / ٥ .

أنه فعول من تنر ، ولا نعرف تنر في كلام العرب لأنه مهمل ، وقال غيره ليس في كلام العرب نون قبل راء فإن نرجس معرب أيضا ، وقد عد من الألفاظ المعربة في القرآن " (١).

ومثال الثاني ما ذكره ابن عاشور عن الجزية قال : الظاهر أنه معرب عن كلمة (كزيت) بالفارسية بمعنى الخراج ، ولم أقف على هذه الكلمة في كلام العرب في الجاهلية ، ولم يعرج عليها السراغب في مفرداته ولم يذكرها في (معرب القرآن) لوقوع التردد في ذلك ؛ لأنهم وجدوا مادة الاشتقاق العربي صالحة فيها " (٢). يفهم من عبارة ابن عاشور أن وجود مادة اشتقاق مناسبة سبب لاعتبار الكلمة عربية ، كذلك فإن عدم وجود مادة اشتقاق سبب عنده للقول بالأعجمية .

رابعا : قالوا إن عموم رسالة سيدنا محمد للعرب ولغيرهم يقتضي أن يكون في القرآن شيء من هذه اللغات (٣).

خامسا : قالوا إن القرآن حوى علوم الأولين والآخرين ، لذلك لا بد أن يقع فيه إشارة إلى غير العربية من اللغات لتتم إحاطة القرآن الكريم بكل شيء (٤).

منكرو المعرب في القرآن

وهؤلاء يرون أن القرآن كله بلغة العرب ، وليس فيه أي شيء من غيرها . ومن هؤلاء الإمام الشافعي ، (٥) وأبو عبيدة ، (٦) والطبري ، (٧) والزرکشي . (٨) وقبل بيان أدلة كل فريق أشير إلى أن النزاع لا يشمل الأعلام ، إذ القاعدة في الأعلام أنها علسى حالها في أي لغة ذكرت . يقول السيوطي : " لا خلاف في وقوع العلم الأعجمي في القرآن كإبراهيم وإسماعيل " (٩)

أدلة منكري المعرب في القرآن

أولا : ظاهر القرآن في وصف ذاته بأنه عربي في مواضع كثيرة منها ما ذكرنا . (١٠)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥٩ / ١١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٨ / ١٠

(٣) السيوطي ، الإقتان ، ١٥٧ / ٢

(٤) السيوطي ، الإقتان ، ١٥٦ / ٢

(٥) الشافعي ، محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق خالد العلمي وزهير الكبي ، دار الكتاب العربي ، الأولى ١٩٩٩ ، ص ٤٠

(٦) أبو عبيدة ، مجاز القرآن ، ١٧ / ١

(٧) الطبري ، جامع البيان ، ١٢ / ١

(٨) الزرکشي ، البرهان ، ٢٨٢

(٩) انظر القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٨٥ / ١ ، السيوطي ، الإقتان ، ١٥٦ / ٢

(١٠) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٠ / ٢٥

ثانيا : استدلووا بما روي عن ابن عباس في قوله عز وجل : (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٥)

قال: " بلسان قريش ، ولو كان غير عربي ما فهموه ، وما أنزل الله كتابا إلا بالعربية ، وكان جبريل يترجم لكل نبي بلسان قومه ، وذلك أن الله عز وجل قال : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (إبراهيم: ٤) ، وليس من ألسنة الأمم أوسع من لسان العرب ، والقرآن ليس فيه إلا لغة العرب ، وربما وافقت اللغة اللغات ، وأما الأصل والجنس فعربي لا يخالطه شيء. " (١)

ثالثا: أن الله تعالى جعل القرآن معجزة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، ووجه إعجازه الرئيس بلاغته ، ومن شروط البلاغة خلو الكلام من العيوب المخلة بفصاحة الكلام ، المسقطه بالتالي لبلاغته، ومن هذه العيوب كون اللفظ وحشيا غير مأنوس في الاستعمال وذلك متحقق في الألفاظ الأعجمية . ولو كان في القرآن شيء من ذلك لما سلم القرآن من الطعن من قبل العرب الخالص ، أما وقد سلم من ذلك من أناس هذه صفتهم فقد ثبت خلوه من الألفاظ الأعجمية. (٢)

الترجيح ومناقشة الأدلة

الذي يترجح لدي أن ألفاظ القرآن كلها بلا استثناء عربية ولا شيء منها من غير العربية. وأدل دليل على ذلك ظاهر وصف القرآن ذاته في كثير من المواضع بأنه عربي . ومن ذلك قوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (إبراهيم: ٤) ولسان قومه معلوم أنه عربي ، وقوله تعالى : (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٣-١٩٥) وقوله تعالى : (وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُبَشِّرَ الْمُحْسِنِينَ) (الأحقاف: ١٢)

يقول الإمام الشافعي : " ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب ... والقرآن يدل على أن ليس في كتاب الله شيء بغير لسان العرب ... فإن قال قائل : ما الحجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب ، لا يخالطه فيه غيره ؟ فالحجة فيه كتاب الله ،

(١) ابن عباس ، اللغات في القرآن رواية ابن حسنون المقرئ بإسناده إلى ابن عباس ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ص ١٦

(٢) الزركشي ، البرهان ، ٣٨٢ / ١ ، أبو عبيدة ، مجاز القرآن ، ١٧ / ١

قال الله : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (إبراهيم: ٤).^(١) ثم ساق الآيات التي تصرح بأن القرآن عربي .

وقال أبو عبيدة : " نزل القرآن بلسان عربي مبين ، فمن زعم أن فيه غير العربي فقد أعظم القول " ^(٢)

رد أدلة مثبتة العرب في القرآن

أولا : أما استدلالهم بالأثر الوارد عن سعيد بن جبير فيقال فيه :

إنه لم يثبت في كتب السنن وقد شكك ابن عاشور في صحته ، (بالرغم من أنه يرى وجود المعرب في القرآن). فقال : " ولا أحسب هذا إلا تأويلا لسعيد بن جبير ، لأنه لم يسنده إلى راو ، ولم يرو عن غيره ، فرأى أن الآية تنبئ عن جواب كلام صدر عن المشركين المعبر عنهم بضمير (قالوا) ، وسياق الآية ولفظها ينبئ عن هذا المعنى ، وكيف (ولو) الامتناعية تمنع من تحمل هذا التأويل وتدفعه " ^(٣) .

ولو سلمنا جدلا بثبوته فإنه مخالف لسياق الآية ، لأن المشركين اقترحوا أن يجعل هذا القرآن أعجميا لا أن يكون أعجميا وعربيا .^(٤)

أما استدلالهم بالأثر المروي عن أبي ميسرة التابعي ففيه نظر ؛ لأن مثل هذا القول لا يقال إلا بنص شرعي من القرآن أو مما يرفع إلى النبي .^(٥)

ثانيا : أما استدلالهم بالروايات التي تفيد أن الصحابة والتابعين قالوا عن بعض ألفاظ القرآن أنها ليست عربية فيقال فيها على فرض صحتها : إن وجود ألفاظ في القرآن يقال إنها من لغة أخرى راجع إلى احتمالات عديدة أهمها :

١- أن تكون هذه الألفاظ مما انتقلت فيه اللغات الأخرى مع اللغة العربية وهذا ما ذهب إليه الشافعي^(٦) والطبري^(٧) .

(١) الشافعي ، الرسالة ، ص ٦١-٦٣ .

(٢) أبو عبيدة ، مجاز القرآن ، ١ / ١٧ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥ / ٧٦ .

(٤) أبو حيان ، البحر المحيط ، ٩ / ٣١٢ .

(٥) السمين الحلبي ، أحمد بن يوسف ، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تحقيق أحمد الخراط ، دمشق ، دار القلم ، ١٩٩٤ ، ٢ / ٩٧ .

(٦) الشافعي ، الرسالة ، ص ٤٤-٤٥ .

(٧) الطبري ، جامع البيان ، ١ / ١٣-١٦ .

٢- أن مثل هذه الأقوال معارضة بأقوال أخرى تثبت أن هذه الألفاظ عربية . فما روي عن ابن عباس مثلا من القول بأعجمية بعض الألفاظ معارض برواية أخرى عنه وهي التي استدل بها السناقون لوجود المعرب في القرآن. (١) وعليه فإن هذه الأقوال اجتهادات تحتمل الخطأ والصواب .

٣- إن لغة العرب واسعة جدا ، ولا يستبعد أن يجهل بعض الصحابة أو التابعين عربية بعض ألفاظه . وهذا معنى قول الشافعي : " ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبها ، وأكثرها ألفاظا ، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي. " (٢)

٤- إن ورود مثل هذه الألفاظ في لغات أخرى لا يعني بالضرورة أن اللغة العربية هي الآخذة عن غيرها ، بل يحتمل العكس كذلك ، بل العكس هو الراجح ، والذي يرجح أنها عربية وأن اللغات الأخرى نقلتها عن العربية أن الله أوردتها في كتابه ووصفها بأنها عربية ، ويؤكد ذلك كذلك أن العربية من أقدم لغات الأمم وجودا. (٣)

ثالثا : أما قولهم إن بعض الألفاظ القرآنية ليست جارية على قوانين الاشتقاق العربية . فيرد عليه أن من الألفاظ العربية ما يجري خلاف القياس ، وهناك احتمال آخر ذكره أحمد شاکر في تحقيقه للمعرب للجواليقي (٥٤٠هـ) : فقال : " ففعل هذه الألفاظ القرآنية التي يظن أن أصلها ليس من لسان العرب ، ولا يعرف مصدر اشتقاقها ، لعلها من بعض ما فقد أصله ، وبقي الحرف وحده. " (٤)

رابعا : أما استدلالهم بعموم رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فلا يلزم منه احتواء القرآن على كل اللغات والألسن ، وإنما كان يلزم ذلك لو كان القصد من وجودها البيان لأصحاب هذه اللغات ، ولا يتحقق ذلك إلا بوجود كم كبير من كل لغة مرتب على نحو يكفي لحصول البيان لأصحابها . وحال القرآن عند الذين يقولون بوجود المعرب فيه ليس كذلك لأنهم يقولون إن الأعجمي في القرآن شيء يسير ، والبيان لا يتحقق بهذا القدر وعليه لا يصلح استدلالهم بعموم رسالة النبي صلى الله عليه وسلم على وجود المعرب في القرآن .

(١) انظر الرواية في أدلة الدافين ، ص ٩٧ .

(٢) الشافعي ، الرسالة ، ص ٤٢

(٣) أبو صفية ، جاسر خليل ، معرب القرآن عربي أصيل ، دار آجا ، الأولى ٢٠٠٠ ، ص ٢٨ . وانظر الجواليقي ، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد (٥٤٠هـ) ، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم ، تحقيق أحمد شاکر ، دار طهران ، ١٩٦٦ ، ص ١٤

(٤) أحمد شاکر ، مقدمة تحقيق الجواليقي ، ص ١٤

خامسا : يجاب على قولهم إن القرآن حوى علوم الأولين والآخرين بأنه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون في القرآن من كل علم وفن ، وأن يكون فيه من كل الألسنة التي خلقها الله ، وهذا لم يقل به أحد ، ثم إن ما ورد في القرآن من معرب على قولهم لا يصل قدرا يتحقق معه الغرض الذي استدلوا به .

اعتراضات على أدلة المنكرين ومناقشتها

مع أنه ترجح لدي قول منكري المعرب إلا أن هنالك اعتراضات اعترض بها مثبتو المعرب أذكرها فيما يلي :

أولا : اعترض على الدليل الأول بأن المقصود من نزول القرآن بلسان عربي نزوله بلغة يعرفونها وهذا يصدق على ما عرب وعرفه العرب وفهموا معناه ' يقول الرازي : "وليس المراد أنه أنزل بلغة هي في أصل وضعها على لسان العرب، بل المراد أنه منزل بلسان لا يخفى معناه على أحد من العرب ولم يستعمل فيه لغة لم تتكلم العرب بها." (١)

وقيل في الرد كذلك إن الألفاظ اليسيرة لا تخرجه من كونه عربيا. (٢)

ثانيا : واعترض على دليلهم الثاني بأن الألفاظ الأعجمية الموجودة في القرآن ليست مجهولة لمن نزل القرآن عليهم لأنها دخلت العربية منذ القدم ، فصارت مألوفة لديهم وجارية على قواعدهم.

يقول الشاطبي (٩٧٠هـ) : " وأما كونه جاءت فيه ألفاظ أعجمية من ألفاظ العجم ، أو لم يجيء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به وجرى في خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها " (٣) .

ثالثا : اعترض على قول النفاة إن وجود المعرب يخل بالبلاغة والإعجاز بأن ذلك يصح لو كانت تلك الألفاظ المعربة مجهولة وقت نزول القرآن بها أو لو كانت وحشية غير مأنوسة، والأمر ليس كذلك. لأن هذه الألفاظ دخلت العربية قبل نزول القرآن بزمن وتداولها العرب حتى صارت مألوفة لديهم كحال ألفاظ لغتهم.

يقول ابن عطية في مقدمة تفسيره حيث قال : " بل كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لسائر الألسنة... فعلمت العرب بهذا كله ألفاظا أعجمية ، غيرت بعضها

(١) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٢٧/٢٩ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ١٥٥/٢ .

(٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (٧٩٠) ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق خالد شبل، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٩٩ ، ٤٩/٢ - ٥٠ .

بالنقص من حروفها ،وجرت في تخفيف ثقل العجمة واستعمالها في أشعارها ومحاوراتها ، حتى جرت مجرى العربي الفصيح ، ووقع بها البيان ، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن." (١)

ومع التسليم ولو جدلاً بهذه الاعتراضات يبقى من أدلة منكري المعرب دليل واحد هو أن القرآن وصف ذاته بأنه عربي ، وعليه فإن الأصل أن كل لفظ من ألفاظه عربي ما لم يقدّم الدليل من اللغة ولسان العرب على غير ذلك ، وهذا الدليل لم يقدّم ، وكل الألفاظ التي زعم مثبتو المعرب أنها أعجمية لم يثبتوا أعجميتها بدليل ناهض ، وغاية ما استندوا إليه في إثبات أعجميتها أنهم لم يعرفوا لها أصلاً في اللغة العربية وهذا لا يصلح دليلاً لأن الجهل بالشئ لا يصلح دليلاً على خلافه ، ولأن العربية واسعة لا يحيط بها إلا نبي كما نقلنا عن الشافعي آفاً.

رأي تونيفي للمعرب في القرآن

ذهب أصحاب هذا القول إلى أن الخلاف بين المذهبين السابقين : مذهب المثبتين للمعرب في القرآن ومذهب النافين إنما هو خلاف لفظي ، فالمثبتون يقولون إن هذه الألفاظ أعجمية الأصل وعربية الحال ، وقد صيرها إلى العربية ورودها في القرآن بعد أن صارت جارية على قواعد العربية . والنافون للمعرب إنما يقصدون نفي وجود ألفاظ أعجمية الحال .

وعلى ذلك قال أصحاب هذا القول إن هذه الألفاظ أعجمية الأصل عربية الحال . وبهذين الوصفين يصح وصفها بالأعجمية لأن أصلها كذلك، ويصح وصفها بالعربية لأن حالها كذلك . وعليه فإن قول من عدها أعجمية إنما يقصد منها أصلها وقول من عدها عربية إنما يقصد منه حالها . وعلى هذا يفسر وصف القرآن ذاته بأنه عربي إذ المقصود أن ألفاظه عربية الأصل والحال .

يقول أبو عبيدة وهو ممن ذهب هذا المذهب " والصواب من ذلك عندي _ والله اعلم _ مذهب فيه تصديق القولين جميعاً ، وذلك أن هذه الحروف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء ، إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها ، فصارت عربية ، ثم نزل القرآن وقد خلطت هذه الحروف بكلام العرب ، فمن قال إنها عربية فهو صادق ، ومن قال إنها أعجمية فهو صادق " (٢)

(١) ابن عطية ، محمد بن عبد الحق الأندلسي (٥٤١) ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، دار ابن حزم ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠٢ ، ص ٢٨ .

(٢) نقل هذا القول عن أبي عبيدة الزركشي في البرهان ، ١ / ٣٨٧ ، ولم آف على قول أبي عبيدة هذا في كتبه .

وهذا قول فيه نظر لأن الذين أثبتوا المعرب في القرآن يقصدون أن فيه ألفاظا غير عربية أصلا وحالا ، كما ظهر من أقوالهم التي نقلتها عنهم ، والذين أنكروه إنما يقصدون أن ألفاظه عربية أصلا وحالا . كما أن المعتبر في وصف اللفظ بأنه عربي أصله لا حاله .

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الثاني

نزول القرآن

وفيه المباحث التالية :

المبحث الأول : معنى نزول القرآن

المبحث الثاني : نزول القرآن على سيدنا محمد ﷺ

المبحث الثالث : نزول القرآن منجما

المبحث الرابع : أول ما نزل و آخر ما نزل

المبحث الخامس : المكي والمدني

معنى نزول القرآن

أسند النزول إلى القرآن الكريم في آيات عديدة منها:

قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ) (البقرة: ٤)

وقد ذكر ابن عاشور أن معنى الإنزال في اللغة: "جعل الشيء نازلاً"، و النزول: الانتقال من علو إلى سفلى، وهو حقيقة في انتقال الذوات من علو. ويطلق الإنزال ومادة اشتقاقه بوجه المجاز اللغوي على معان راجعة إلى تشبيهه عمل ما بالنزول لاعتبار شرف ورفعة معنوية، كما في قوله تعالى: (قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا) (الأعراف: ٢٦) وقوله: (وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) (الزمر: ٦) لأن خلق الله وعطاءه يجعل كوصول الشيء من جهة عليا لشرفه^(١).

مما سبق يظهر أن ابن عاشور يرى أن الإنزال يطلق حقيقة على انتقال الذوات من علو إلى سفلى، ويطلق مجازاً على انتقال المعاني، وعلى انتقال ما كان ذا شرف ورفعة وإن لم يكن الانتقال فيه من علو إلى سفلى. وقد وافق ابن عاشور في ذلك الراغب الذي قال: "النزول في الأصل هو انحطاط من علو"^(٢). وخالف أبو حيان الذي ذهب إلى أن "الإنزال: الإيصال والإبلاغ، ولا يشترط أن يكون من أعلى"^(٣).

والحق فيما أرى مع ابن عاشور والراغب أما ما قاله أبو حيان فيصح مجازاً. وبناءً على الأصل اللغوي لمادة نزل وهو انتقال الذوات من علو إلى سفلى اختلف العلماء في إسناد النزول والإنزال إلى القرآن الكريم أهو حقيقة أم مجاز؟ فذهب ابن عاشور إلى أنه مجاز ومجازه إما عقلي أو لغوي من باب التشبيه فذكر أن إطلاق النزول على بلوغ الوحي من الله إلى الأنبياء إما مجاز عقلي بإسناد النزول إلى الوحي تبعاً لنزول الملك مبلغه الذي يتصل بهذا العالم نازلاً من العالم العلوي، ويدل على ذلك قوله تعالى: (نزل به الروح الأمين * عَلَى قَلْبِكَ لَتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (الشعراء: ١٩٣-١٩٤) فإن الملك ملابس للكلام المأمور بتبليغه. وإلى ذلك ذهب الرازي،^(٤) والزرخشى.^(٥)

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٣٥/١، وانظر: ١٠٨/٩.

(٢) الراغب، المفردات، ٤٩٠.

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، ٦٩/١. ووافقه الألويسي، روح المعاني، ١٦٤/١.

(٤) الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ٣٧/٢.

(٥) الزرخشي، البرهان، ٣٢٢/١.

وإما مجاز لغوي بتشبيه المعاني التي تلقى إلى النبي بشيء وصل من مكان عال، ووجه الشبه هو الارتفاع المعنوي لا سيما إذا كان الوحي كلاما سمعه الرسول كالقرآن^(١). وإليه ذهب صاحب المنار.^(٢)

وأضاف الزركشي احتمال أن يكون الإنزال مجازا أريد منه الإظهار أو الإعلام . يقول الزركشي: " واعلم أنه اتفق أهل السنة على أن كلام الله منزل، واختلفوا في معنى الإنزال، فقيل: معناه إظهار القرآن، وقيل: إن الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قراءته، ثم جبريل أداه في الأرض وهو يهبط في المكان".^(٣)

وممن ذهب من المحدثين إلى كون إسناد الإنزال إلى القرآن مجازيا الزرقاني ، لكنه يرى أنه لا يصح حمل الإنزال على حقيقته مع القرآن لما يلزم من الحمل على الحقيقة من المكانية والجسمية، والقرآن ليس جسما سواء أردنا الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الغيبية الأزلية، أم أردنا به نفس تلك الكلمات، أم أردنا به اللفظ المعجز ، لما علم من تنزه الصفة القديمة ومتعلقاتها وهي الكلمات الغيبية عن الحوادث، وأعراض الحوادث ، ولأن الألفاظ أعراض سيالة تنقضي بمجرد النطق بها ، وعليه فإن الإنزال أطلق وأريد منه الإعلام والعلاقة بين المعنى الحقيقي للإنزال والمعنى المجازي هي اللزوم ؛ لأن إنزال شيء إلى شيء يستلزم إعلام من أنزل إليه ذلك الشيء، فالمجاز مرسل وعلاقته اللزوم ، وأجاز الزرقاني أن يكون المجاز من باب الاستعارة التصريحية الأصلية بأن يشبه إعلام السيد لعبده بإنزال الشيء من علو إلى سفلى، بجامع أن في كل من طرفي التشبيه صدورا من جانب أعلى إلى جانب أسفل، وإن كان العلو والسفل في وجه الشبه حسياً بالنسبة للمشبه به ومعنوياً بالنسبة للمشبه.^(٤)

والذي أراه أن الإنزال يسند إلى القرآن مجازا ، والمقصود منه إنزال حامله وهو جبريل عليه السلام ، أو يقصد منه الإعلام ؛ لأن إنزال الشيء يستلزم إعلام المنزل إليه بذلك الشيء وإيصاله إليه . وإلى ذلك ذهب الزركشي^(٥)، وشيخنا الدكتور فضل عباس^(٦).

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٣٥/١

(٢) رضا ، محمد رشيد ، تفسير القرآن الحكيم (المنار) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠٢ ، ١٢١/١ .

(٣) الزركشي، البرهان ٣٢٢/١ .

(٤) الزرقاني، مناهل العرفان، ص ٤١

(٥) الزركشي، البرهان ، ٣٢٢/١ .

(٦) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ١٤٧/١ .

نزول القرآن على سيدنا محمد ﷺ

أين كان القرآن قبل نزوله

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى: (كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ * فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ) (عبس: ١١-١٤) أن الصحف جمع صحيفة: وهي قطعة من أديم أو ورق يكتب فيها الكتاب. ويجوز أن تحمل على الحقيقة و يكون المراد منها عندئذ الأشياء التي كتب فيها القرآن. ويجوز أن تحمل الصحف على معنى مجازي و يكون المراد منها عندئذ ذوات موجودة قدسية يتلقى جبريل عليه السلام منها القرآن الذي يؤمر بتبليغه للنبي صلى الله عليه وسلم، ويكون إطلاق الصحف عليها لشبهها بالصحف التي يكتب الناس فيها.

و قد وصف الله هذه الصحف على هذا المعنى بأنها: مكرمة أي معتنى بها، ومرفوعة بمعنى أنها في العالم العلوي، ومطهرة بمعنى أنها مقدسة مباركة. (١)

وعند قوله تعالى: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) (البروج: ٢١-٢٢) ذكر أن اللوح: كائن قدسي من كائنات العالم العلوي المغيبات، ولم يزد ابن عاشور عن ذلك شيئاً وتوقف عند ما ورد في وصف هذا اللوح وقال: " ليس في الآية أكثر من أن اللوح أودع فيه القرآن فجعل الله القرآن مكتوباً في لوح علوي، كما جعل التوراة مكتوبة في ألواح أعطاها موسى عليه السلام فقال: (وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) (الاعراف: ١٤٥) أما لوح القرآن فجعله محفوظاً في العالم العلوي". (٢)

كما ذكر ابن عاشور أن الكتاب المكنون في قوله تعالى: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ) (الواقعة: ٧٧-٧٨) هو اللوح المحفوظ نفسه. (٣) وذكر عند تفسيره آية الواقعة أن الكتاب المكنون مستعار لموافقة ألفاظ القرآن ومعانيه ما في علم الله تعالى وإرادته وأمره الملك بتبليغه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. (٤)

وقد وافق ابن عاشور المحققين من المفسرين في عدم الخوض في ذات اللوح وماهيته وكيفية

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠٣/٣٠

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢٦/٣٠

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢٧/٣٠

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٠٤/٢٧

إثبات القرآن فيه لأن ذلك من الغيبيات التي لا يقال فيها إلا بنص ولا نص في ذلك كما ذكر أبو شهبه (١).

نزول القرآن من اللوح المحفوظ

أجمع المسلمون على أن القرآن الكريم نزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم منجماً .
ومستند هذا الإجماع هو قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (الإسراء: ١٠٦)
وقوله تعالى " (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) (الفرقان: ٣٢)
بالإضافة إلى آثار كثيرة تدل على ذلك صراحة أو ضمناً .

لكن الباحث في هذا الموضوع لا يسعه بل لا يصح له ، أن يتجاوز هذا الحد بدون أن يوفق بين هذه الآيات وآيات أخرى يدل ظاهرها على أن القرآن نزل جملة واحدة وهذه الآيات هي:

- قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ) (البقرة: ١٨٥)

- وقوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ) (الدخان: ٣)

- وقوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (القدر: ١)

وقد وقف ابن عاشور وقفة يسيرة عند هذه الآيات ووفق بينها وبين آيات التنجيم باحتمالين:
الأول: يجوز أن يراد بالقرآن في الآية الأولى وبضميره في الثانية والثالثة القرآن كله وعليه فإن الإنزال يراد منه ابتداء الإنزال، لأن الذي أنزل في تلك الليلة خمس آيات هن صدر سورة العلق، ثم فتر الوحي ثم عاد إنزاله منجماً ، ولم يكمل إنزال القرآن إلا بعد نيف وعشرين سنة، ولكن لما كان مقرراً في علم الله مقدار القرآن أنه سينزل على النبي منجماً حتى يتم، كان إنزاله بإنزال الآيات الأولى منه لأن ما أُلحق بالشيء يعد بمنزلة أوله. (٢) وقد سبق إلى هذا القول الشعبي فيما نقله عنه أبو شامة (٣) ومحمد ابن إسحاق فيما نقله عنه الرازي (٤)، وذهب إليه الزمخشري وقال إن المقصود من قوله تعالى (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (البقرة: ١٨٥) ابتداء

(١) أبو شهبه ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ص ٤٦

(٢) ابن عاشور، التحرير و التتوير، ٤٠٢/٣٠، ١٧٠/٢، ٣٠٨/٢٥

(٣) أبو شامة ، عبد الرحمن بن إسماعيل (٦٦٥) ، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ، تحقيق : طيار التي قولاج ، بيروت ، دار صادر ، ص ٢٠

(٤) الرازي، مفاتيح الغيب، ٩٢/٥

إنزاله،^(١) ومن المحدثين محمد عبده^(٢)، ومحمد رشيد رضا^(٣)، وصبحي الصالح^(٤)، وفضل عباس^(٥)، وإبراهيم خليفة^(٦) .

الثاني: يجوز أن يكون الضمير عائداً على المقدار الذي أنزل في تلك الليلة وهو الآيات الخمس من سورة العلق لأن كل جزء من القرآن يسمى قرآناً . وذهب ابن عاشور إلى أن إطلاق ضمير القرآن على بعضه مجاز علاقة البعضية^(٧) ، وقد ذكرناه في الفصل الأول أن القرآن يطلق علم جنس على أي بعض من أبعاضه له بالكل نوع اختصاص ، والنتيجة على كلا القولين واحدة ، والمقصود بنزول القرآن ابتداء نزوله . وقد ذهب فريق من العلماء في التوفيق بين هذه الآيات إلى أن للقرآن تنزلات .

القول بأن للقرآن تنزلات

ذهب فريق من العلماء إلى أن للقرآن تنزلات :

الأول: نزوله من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا، وكان ذلك جملة واحدة.

الثاني: تنزلاته من السماء الدنيا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان ذلك تنزلات

مفرقة.

أما النزول الأول فقد نزل القرآن فيه جملة واحدة وعلى هذا النزول تحمل الآيات التي دلت على نزوله جملة واحدة أما النزول الثاني فقد كان منجماً وعليه تحمل النصوص التي ذكرت التجسيم ، وقد ذهب إلى هذا القول الطبري^(٨) والرازي^(٩) والقرطبي وادعى الإجماع عليه^(١٠) وذهب

(١) الزمخشري ، الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون الأكابر، ١/٢٢٧ .

(٢) عبده ، محمد ، تفسير جزء عم ، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، جمع وتحقيق محمد عمارة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ ، ٤٧١/٥ .

(٣) محمد رشيد رضا ، المنار ، ١٣٦/٢ .

(٤) الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص ٥١ .

(٥) عباس ، فضل حسن ، إنقان البرهان في علوم القرآن ، دار الفرقان ، الأولى ١٩٩٧ ، ١٤٩/١ .

(٦) إبراهيم خليفة ، مئة المنان ، ٨٥/٢ .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٤٠٢/٣٠ .

(٨) الطبري ، جامع البيان ، ١٧٤/٢ .

(٩) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٩٢/٥ .

(١٠) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٢٩٩/٢ .

إليه الزركشي وقال: "إنه الأشهر والأصح و إليه ذهب الأكثرون"،^(١) والسيوطي،^(٢) وذهب إليه من المحدثين محمد سلامة،^(٣) والزرقاني،^(٤) وغزلان^(٥) وأبو شهبه.^(٦) وقد استدلت أصحاب هذا القول بدليلين:

الأول: ظاهر الآيات التي تشير إلى نزول القرآن جملة .

الثاني: أثر عن ابن عباس صرحت بنزول القرآن هذين النزولين، ومن روايات هذا الأثر:

- ما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "فصل القرآن عن الذكر فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل عليه السلام ينتزله على النبي و يرتله ترتيلاً"^(٧)

- وما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (القدر:١)، قال: أنزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضه في إثر بعض"^(٨)

هذان أشهر قولين في المسألة، والغريب أن ابن عاشور لم يعرض في تفسيره على طوله للقول الثاني وهو القول بتعدد النزول ولعل سبب ذلك استبعاده لهذا القول، وهو في ذلك واحد من قلة عارضت هذا الرأي ، وإنما أميل إلى ما ذهب إليه ابن عاشور وأجد في نفسي شبهة من القول بتعدد النزول ، لأسباب هي:

السبب الأول: أن أقصى ما استدلت به أصحاب هذا القول النصوص المروية عن ابن عباس، وهذه جميعها موقوفة عليه ولم يرفع منها شيء إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

يقول شيخنا الدكتور فضل عباس: "و نحن إذ نوازن بين هذه الأقوال يبدو لنا والله أعلم بالصواب أننا نختار القولين الأخيرين (وهما عنده قولاً ابن عاشور)... و إنما اخترنا ذلك لأن القول بأن القرآن الكريم أنزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في ليلة القدر في رمضان، لم يصل إلينا من كتاب أو سنة صحيحة، وإنما وردت آثار موقوفة عن ابن عباس رضي الله

(١) الزركشي ، البرهان ، ٣٢١/١ .

(٢) السيوطي، الإتيان ١٨٢/١ .

(٣) محمد علي سلامة ، منهج الفرقان ٣١/١ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٤٣/١ .

(٥) غزلان، البيان ، ص ٥٠ .

(٦) أبو شهبه، المدخل ، ص ٤٦ .

(٧) رواه الحاكم في مستدرکه ، في كتاب التفسير ، ٦١١/٢، وقال: حيث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي .

(٨) رواه البيهقي في دلائل النبوة، ١٣١/٧، و الحاكم في مستدرکه ، في كتاب التفسير ، ٢٢٢/٢، وقال هذا حديث صحيح على شرطهما و لم يخرجاه ووافقه الذهبي

صنهما، وهي تحتاج إلى تمحيص من حيث أسانيدها، والقول بأن هذا لا يمكن أن يكون رأياً لابن عباس غير مسلم، فقد يكون ابن عباس فهم الآية هذا الفهم إن صحت هذه الأقوال عنه". (١)

السبب الثاني: أن الروايات الموقوفة على ابن عباس لم ترد إلا عنه مع أن قضية نزول القرآن من بيت العزة من القضايا المشتهرة والمهمة، وهذا يثير الشبهة في أنها رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنها لو رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم مع ما لها من أهمية لاشتهرت ولرواها عنه جمع من الصحابة. (٢)

وعليه فإن قضية من قضايا العقيدة مثل قضية تعدد نزول القرآن وما تضمنه من ذكر بيت العزة لا تؤخذ من مثل تلك الآثار الموقوفة، بل إن الإمام محمد عبده اعتبرها من القضايا التي لا يؤخذ بها إلا بخبر متواتر. (٣) وقد وافقه على ذلك صبحي الصالح إذ يقول: "و لسنا نميل إلى هذا الرأي، وإن كانت أسانيد هذا الرأي كلها صحيحة، لأن التنزلات المذكورة من عالم الغيب الذي لا يؤخذ فيه إلا بما تواتر يقيناً في الكتاب والسنة، فصحة الأسانيد في هذا القول لا تكفي وحدها لوجوب الاعتقاد". (٤)

قلت: ويؤكد ذلك أن نصوص القرآن ظاهر في إثبات نزوله منجماً ولا يعارض ظاهر، هذه النصوص شيء، وما قيل من أن ظاهر قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ) (الدخان: ٣) معارض للقول بنزول القرآن منجماً مرفوع بحمل النزول في هذه الآيات على الابتداء كما ذكر غير واحد من العلماء.

(١) فضل عباس، إتيان البرهان ١٤٩/١

(٢) إبراهيم خليفة، منة المنان، ٥٦/٢

(٣) محمد عبده، تفسير جزء عم، الجزء الأخير من الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ٤٧١/٥

(٤) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٥١

الوحي

وصف الله عز وجل القرآن في عدة مواضع أنه وحي يوحى ، من هنا بحث العلماء ضمن أبحاثهم في علوم القرآن موضوع الوحي من حيث معناه وكيفية ، وقد كان لابن عاشور كلام في ذلك بيانه فيما يلي :

معنى الوحي

ذكر ابن عاشور أن معنى الوحي في اللغة : الكلام الخفي أو الإشارة الخفية ، ويطلق كذلك على حصول المعرفة في نفس من يراد حصولها عنده دون قول ، ويطلق على ما يجده المرء في نفسه دفعة واحدة كحصول معنى الكلام في نفس السامع . (١)

ومن ذلك قوله تعالى : (فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) (مريم: ١١) قال ابن عاشور: الوحي الإشارة بالعين أو غيرها والإيماء ، لإفادة معنى شأنه أن يفاد من الكلام. (٢)

وقد ذهب الراغب إلى أن معنى الوحي السرعة بالإضافة إلى الخفاء والإشارة . قال الراغب : " وأصل الوحي الإشارة السريعة ، ولتضمن السرعة قيل أمر وحي وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب وبإشارة بعض الجوارح ، وبالكتابة " (٣)

وعليه فإن الوحي يكون بالإشارة السريعة الخفية ، أو بغير ذلك مما يتحصل منه معرفة في نفس من يوحى إليه كما قال ابن عاشور .

وذكر ابن عاشور أن القرآن يتوسع في إطلاق الوحي ليشمل ما يلي : (٤)

إلهام الله تعالى لمخلوقاته لما تتطلبه ، مما فيه صلاحها . كقوله تعالى : (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ) (النحل: ٦٨) . والمعنى جبلها على إدراك ذلك وتطلبه (٥) .

وقد ذكر المفسرون إطلاقات أخرى للوحي منها:

وسواس الشيطان ومنه قوله تعالى : (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ) (الأنعام: ١٢١)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٣ / ٢٥ ، وانظر ١٩٦ / ٢٥

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٧ / ١٦ .

(٣) الراغب ، المفردات ، ٥٣٠

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤ / ٢٥ ، وانظر : ١٩٦ / ٢٥

(٥) صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ٢٣ .

أمر الله لملائكته ومنه قوله تعالى : (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا) (الأنفال: ١٢) التعبير بالإيماء أو الرمز أو الإشارة ومنه : (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) (مريم: ١١) .

تسخير الله تعالى بعض مخلوقاته لقبول أثر قدرته كقوله تعالى : (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا *) وَمَنْذُ نَحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * (بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا) (الزلزلة: ١-٥)

وكل هذه الإطلاقات تعود إلى الأصل اللغوي الذي يتضمن معنى الإشارة والسرعة والخفاء، وأشهر إطلاقات الوحي في القرآن الكريم إطلاقه للدلالة على مخاطبة الله أنبياءه بطريقة غير معتادة ، وهو المقصود من الوحي في قوله تعالى : (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الشورى: ٥١)

يقول ابن عاشور : " فاطلق الوحي على الكلام الذي يسمعه النبي بكيفية غير معتادة وهذا

الإطلاق من مصطلح القرآن وهو الغالب في إطلاقات الكتاب والسنة " (١)

وقد وافق ابن عاشور في هذا الرأي السيوطي الذي قال : " الوحي ما يوحى الله لأنبيائه فيثبته في قلبه ويكتبه وهو كلام الله . ومنه ما لا يتكلم به ولا يكتبه لأحد ولا يأمر به بكتابتة ، ولكنه يحدث به الناس حديثا ويبين لهم أن الله أمره أن يبينه للناس ويبلغهم إياه " (٢)

وأوجز تعريف قرأته للوحي تعريف ابن حجر الذي قال : " إن الوحي يطلق على الإعلام

بالشرع " . (٣)

كيفية الوحي

قال تعالى : (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ

عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الشورى: ٥١) ذكرت الآية أنواع خطاب الله تعالى لرسوله . وهي ثلاثة سنمر على اثنتين

ونفصل في الثالث لأنه موضوعنا .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٦٧/٢٥

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ٢٠٣/١

(٣) ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب ، دار الريان

للنرات ، الثانية ، ١٩٨٧ ، ١٥-١٤/١

النوع الأول : وحي ، والمراد به هنا ما يجده المرء في نفسه دفعة واحدة كحصول معنى الكلام في نفس السامع قال تعالى : (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَفْقَاهُ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (التقصص:٧) ، وهو أحد إطلاقات الوحي والذي دل على إرادة هذا الإطلاق قرينة المقابلة بالنوعين الآخرين . فالوحي بهذا المعنى نوع من أنواع إلقاء كلام الله إلى الأنبياء .

يقول ابن عاشور عند قوله تعالى : (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وُحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ) (الشورى:٥١) الوحي هنا: " إيقاع مراد الله في نفس النبي ، بحيث يحصل له به العلم بأنه من عند الله ... (ثم يقول) ومن هذا الوحي مراتي الأنبياء فإنها وحي ، وهي ليست بكلام يلقى إليهم ."^(١)

يفهم من كلام ابن عاشور أن الوحي بهذا النوع يقع على صورتين

١- الإلقاء في النفس كوحي الله لأم موسى .

٢- الرؤيا في المنام كوحي الله لإبراهيم بذبح إسماعيل .

وهو ما ذهب إليه الزمخشري حيث ذكر أن الوحي هنا : هو الإلهام والقذف في القلب أو المنام ، كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده^(٢)

النوع الثاني : كلام من وراء حجاب يسمعه السامع ولا يرى مصدره ، بأن يخلق الله كلاما في شيء محجوب عن سامعه ، ويحصل للمخاطب علم بأن هذا الكلام من عند الله بعلامة يريه الله إياها . وهذا مثل كلام الله لموسى عليه السلام ، قال تعالى : (فَلَمَّا أَنَاثَا نُودِي يَا مُوسَىٰ) (طه:١١)

وقد حصل هذا النوع للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج.^(٣)

وقد وافق ابن عاشور في هذا المعنى الزمخشري الذي قال: " يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام ، من غير أن يبصر السامع من يكلمه، لأنه في ذاته غير مرئي... وذلك كما كلم موسى ويكلم الملائكة."^(٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥ / ١٩٦-١٩٧

(٢) الزمخشري ، الكشاف ، ٤ / ٢٧٣ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥ / ١٩٧-١٩٨

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ٤ / ٢٧٣ .

النوع الثالث : إرسال ملك إلى النبي وإبلاغه كلاما يسمعه ويعيه ، وهذا هو غالب خطاب

الله لأنبيائه . (١)

وكل القرآن بلا استثناء شيء منه ألبته بَلَّغَ النبي بهذه الطريقة ، والملك هو جبريل عليه

السلام (٢) قال تعالى: (وَإِنَّهُ لَنَزَّلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ

عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٢-١٩٥) . وقد أطلق القرآن الكريم الروح على هذا النوع من خطاب الله خاصة .

وعليه فإن لوعي الله لأنبيائه إطلاقات متعددة .

قد يطلق ويراد منه مطلق خطاب الله لأنبيائه ، يقول الرازي : "واعلم أن كل واحد من هذه

الأقسام الثلاثة وحي ، إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي لأن ما يقع في القلب منه

على سبيل الإلهام يقع دفعة واحدة ، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى . " (٣)

وقد يطلق ويراد منه الإشارة الخفية التي يعلم معها النبي أن تلك الإشارة من الله ، وهو

النوع الأول من خطاب الله لأنبيائه .

وقد يطلق ويراد منه إبلاغ النبي عن طريق ملك يكلم النبي فيحي ما يقول ومنه إطلاق

الوحي على النوع الثالث من خطاب الله لأنبيائه .

وهذا النوع من أنواع خطاب الله لأنبيائه هو ما يعنينا بحثه في مباحث علوم القرآن ، لأنه

الطريقة التي بلغ بها القرآن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم .

يقول ابن عاشور بعد أن ذكر أنواع خطاب الله لأنبيائه : " فعلى هذه الكيفيات يأتي الوحي

للأنبياء ، ويختص القرآن بمزية أن الله تعالى يخلق كلاما يعيه الملك ، ويؤمر بإبلاغه بنصه

دون تغيير إلى محمد صلى الله عليه وسلم . " (٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٨/٢٥ . وانظر الرازي ، مفتاح الغيب، ١٨٧/٢٧، الشوكاني ، فتح القدير، ٧١٢/٤

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧٤ /٨ . وانظر : ٢٥ /٢٥٣

(٣) الرازي ، التفسير الكبير ، ١٨٨/٢٧ . وانظر : أبو حيان ، البحر المحيط ، ٣٥٠/٩ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥٣/٢٥

ومن خلال ما ذكرنا في مبحث القرآن كلام الله وما ذكرناه في هذا المبحث فإن كيفية تلقي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عن ربه يتم بخطوتين :

الخطوة الأولى : إيلاغ الله القرآن لجبريل عليه السلام ، ولذلك كيفية خاصة ذكرها ابن عاشور حيث قال : " أما كلام الله الوارد للرسول بواسطة الملك وهو المعبر عنه بالقرآن وبالتوراة والإنجيل وبالزبور فتلك ألفاظ وحروف وأصوات يعلمها الله للملك بكيفية لا نعلمها ، يعلم بها الملك أن الله يدل بالألفاظ المخصوصة المتقاة للملك على مدلولات تلك الألفاظ . " (١)

وقد اختلف العلماء قبل ابن عاشور في كيفية إيلاغ الله لجبريل القرآن ، فقالوا أقوالاً أشهرها :

١- إن الله تعالى ألهم جبريل إلهاما وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قراءته.

٢- إن الملك تلقف القرآن تلقفا روحانيا .

٣- إن الملك حفظه من اللوح المحفوظ . (٢)

وكل هذه الأقوال راجع إلى ما ذكره ابن عاشور من أن الله يبلغ جبريل بكيفية خاصة لا نعلمها ، ورأي ابن عاشور هذا أسلم لأن القضية غيبية ولا مجال للخوض فيها إلا بنص ، ولا نص هنا يعتمد ، لذلك فالأسلم أن لا نخوض في الكيف فذلك يفضي إلى الخوض في ذات الله.

الخطوة الثانية : إيلاغ الملك محمدا صلى الله عليه وسلم القرآن كما أبلغه الله إياه بالألفاظ المعينة التي ألقاها الله في نفسه . يقول ابن عاشور : " وقد يخلق الله في نفس جبريل أو غيره من الملائكة علما بمراد الله على كيفية لا نعلمها ، وعلمنا بأن الله سخره لإبلاغ مراده إلى النبي ، والملك يبلغ إلى النبي ما أمر بتبليغه امتثالا للأمر التسخيري ، بالألفاظ ألقاها الله في نفس الملك

مثل ألفاظ القرآن الكريم. " (٣) قال تعالى : (وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ

مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٢-١٩٥) . ولنزول جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم

أشكال ، ولما نزل به الملك عليه أقوال سنذكرها لاحقا إن شاء الله .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢٠ / ٤ . وانظر : ٢٥ / ٢٠٢ .

(٢) نقل هذه الأقوال الزركشي في البرهان ، ٣٢٢ / ١ . والسيوطي ، في الإتيان ، ١ / ١٩٨-١٩٩ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥ / ٢٠٢ . وانظر : ٢٥ / ٢٠٣ .

نزول القرآن على سيدنا محمد ﷺ

ذكرنا أن لوعي الله إلى أنبيائه صوراً ثلاثاً ذكرها الله عز و جل في قوله: (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ

يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ) (الشورى: ٥١)

والذي يهمننا في هذا المقام الكيفية التي أوحى الله بها القرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم. وقد ذكر ابن عاشور بعد أن ساق صور وحي الله لأنبيائه أن وحي الله لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالقرآن ما كان إلا بالصورة الثالثة ، وهي إرسال رسول هو جبريل عليه السلام أوحى لمحمد القرآن بلفظه ومعناه كما أمره الله بدليل قوله: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (الشراء: ١٩٣-١٩٤)

يقول ابن عاشور: "أما إرسال جبريل بكلام إلى أحد أنبيائه، فهي كيفية أخرى و ذلك بإلقاء الكلام في نفس الذي يبلغه إلى النبي، والقرآن كله من هذا النوع" (١) و يقول: " يختص القرآن بمزية أن الله تعالى يخلق كلاماً يعيه الملك ويؤمر بإبلاغه بنصه دون تغيير إلى محمد صلى الله عليه وسلم". (٢)

وكلام ابن عاشور هنا مرتبط بقوله بخلق القرآن ، وقد ناقشنا هذا في الفصل السابق ، وأشار هنا إلى أن الأحوط أن يقال : إن الله بلغ جبريل القرآن بكيفية لا نعلمها ، وابن عاشور نفسه قال: "وقد يخلق الله في نفس جبريل أو غيره من الملائكة علماً بمراد الله على كيفية لا نعلمها". (٣)

أما كيفية نزول جبريل عليه السلام بالقرآن على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فذلك له كفيات ، أشار إليها ابن عاشور (٤) من خلال الحديث الذي رواه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها وجاء فيه: أن الحارث بن هشام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله ، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، و أحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٧٤/٨ ،

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٠٢/٢٥ ، و انظر: ٣٢٠/٤ ، ٢٠٢/٢٥ ،

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٢/٢٥ . وانظر : ٢٠٣/٢٥ ،

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ١٩٤/١٩ ،

يقول".^(١) قال ابن عاشور : " هذان وصفان خاصان بوحي نزول القرآن ".^(٢) وقد ذكر في الحديث صورتين من صور نزول جبريل عليه السلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هما:

أولاً: أن يأتيه مثل صلصلة الجرس.

ثانياً: أن يتمثل له على هيئة بشر.

وقد ذكر ابن عاشور في مقام آخر ما يشير إلى أن جبريل عليه السلام كان يتنزل على النبي أحياناً على صورته الملكية، وقد دل على ذلك قوله تعالى: (إِنَّهُ هُوَ الْوَحِيُّ الْوَخِيُّ يُوْحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأُوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أُوْحَىٰ) (الجم: ٤-١٠) وقال: " لعل الحكمة من هذا البعد أن هذه الصفة حكاية لصورة الوحي الذي كان في أوائل عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنبوة فكانت قواه البشرية يومئذٍ غير معتادة لتحمل اتصال القوة الملكية بها مباشرة رفقاً بالنبي أن لا يتجشم شيئاً يشق عليه".^(٣)

وعليه فإن لنزول جبريل بالقرآن على النبي صلى الله عليه وسلم كما يقول ابن عاشور

صورتان :

الأولى: يبقى فيها جبريل على هيئة الملكية ، وهذه لها صورتان : أن يكون مرئياً على تلك الصورة ، وهذا حصل نادراً ، أو أن يكون غير مرئي ، وهي الصورة التي تراقفها صلصلة الجرس .

الثانية : يتحول فيها إلى هيئة بشرية.

قلت الذي أراه أن جبريل عليه السلام بلغ النبي القرآن بالحالة الأولى أي وهو على حالته الملكية ، وحجة ذلك : أن لا دليل على نزول شيء من القرآن عن طريق جبريل وهو على صورة رجل، وأن كل ما جاء في ذلك من أحاديث بلغ جبريل بها النبي على غير هيئته الملائكية إنما هو من السنة.^(٤)

أضيف إلى ذلك أن حديث الحارث بن هشام الذي استشهد به ابن عاشور عام ، والأمر

(١) أخرجه البخاري ، في كتاب الوحي ، باب كيف كان بدء الوحي ، رقم : ٢ ، ص ١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٤/١٩ ، ١٩٥ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٤/٢٧ .

(٤) أبو شهبة ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ص ٦٠ .

يحتمل أن يبقى هذا الحديث على عمومه فيدخل فيه القرآن والسنة ، ويحتمل أن يخصص هذا العموم فيدخل فيه القرآن وحده أو السنة وحدها ، والقرائن تدل على أن هذا الحديث خصص بالسنة فقط ، وأن القرآن لا يدخل في هذا العموم ، والذي ينفي احتمال دخول شيء من القرآن في هذا العموم أنه لم ترد أي رواية تفيد نزول شيء من القرآن عن طريق جبريل وهو في صورة رجل ، بينما وردت روايات عديدة تفيد أن ما نزل على هذه الصورة إنما هو من السنة. والقول بأن جبريل عليه السلام بلغ النبي القرآن وهو على حالته الملكية قول أكثر العلماء ، كما قال الشيخ أبو شهبة ، حيث قال: " الذي نقطع به - والله أعلم - أن القرآن كله نزل في الحالة الأولى ، وهي الحالة التي يكون فيها جبريل على حالته الملائكية ، ويتحول النبي صلى الله عليه وسلم من البشرية إلى الملائكية ، وهذا هو الذي يليق بالقرآن ، وينفي أي احتمال أو تلبس في تلقيه ، ولم أفق قط على رواية تفيد نزول شيء من القرآن عن طريق جبريل وهو في صورة رجل ، وكل ما جاء من ذلك في الأحاديث الصحيحة ... فإنما هو في وحي السنة لا في وحي القرآن " (١).

نزول القرآن بلفظه ومعناه

اتفق المسلمون على أن القرآن وحي من الله عز وجل نزل به جبريل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن القرآن الموجود بين أيدينا هو ذاته الذي نزل به الوحي على سيدنا محمد ، والدليل على ذلك نصوص كثيرة منها: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٣-١٩٥) و قوله تعالى: (أَنْزَلْنَا أَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ) (المكاتب: ٤٥) وقوله: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِجَابًا) (الكهف: ١) وغير ذلك آيات كثيرة.

كما اتفق المسلمون من أصحاب النظر ، وممن يعتد بقولهم على أن جبريل عليه السلام بلغ القرآن الكريم بلفظه ومعناه ، كما هو بدون أي دخل له في شيء منه ، وأن سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم بلغه للناس بلفظه ومعناه ، كما هو بدون أي دخل له في شيء منه .

وهذا ما صرح به ابن عاشور في غير ما موضع بعبارة لا لبس فيها ومن ذلك قوله : "إن الله تعالى يخلق في نفس جبريل عليه السلام أو غيره من الملائكة علماً بمراد الله على كيفية لا

(١) أبو شهبة ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ص ٦٠

نعلمها، وعلماً بأن الله سخره إبلاغ مراده إلى النبي والملك يبلغ النبي ما أمر بتبليغه امتثالاً للأمر بألفاظ معينة ألقاها الله في نفس الملك مثل القرآن". (١)

ويقول في موضع آخر بعد أن ساق صور الوحي: " يختص القرآن بمزية أن الله تعالى يخلق كلاماً يعيه الملك، ويؤمر بإبلاغه بنصه دون تغيير إلى محمد صلى الله عليه وسلم". (٢)
وقول ابن عاشور واضح الدلالة على ما قلنا فهو يرى أن القرآن نوع من وحي الله تعالى لأنبيائه، يتم بأن يخلق (٣) في نفس الملك علماً بمراده ويأمره بتبليغه بألفاظ معينة هي ذاتها التي ألقاها في نفسه وهي ذاتها التي بلغها النبي صلى الله عليه وسلم .

وفي موضع ثالث بعد الحديث عن وصفي نزول جبريل عليه السلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهما صلصلة الجرس والتمثل على هيئة رجل (٤)، قال: " ثمة وحي من قبيل إبلاغ المعنى وسماء النبي صلى الله عليه وسلم في حديث آخر نفثاً، فقد ورد عن المطلب بن حنطب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفي أجلها". (٥) فهذا اللفظ ليس من القرآن فهو وحي بالمعنى (اللغوي)... وأشعر قوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (الشعراء: ١٩٤، ١٩٣) أن القرآن ألقى في قلبه بالألفاظ، قال تعالى: (وَمَا كُنْتَ تَلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ) (العنكبوت: ٤٨). (٦) ولم يصرح ابن عاشور عن وجه الاستدلال ولكن يظهر لي أن إيراد قوله تعالى: " (وَمَا كُنْتَ تَلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ) (العنكبوت: ٤٨) يعبر عن وجه الاستدلال الذي قصده، إذ إن ما يتلى هو الألفاظ، وما يكتب هو كذلك الألفاظ، وعليه فإن ما نزل على قلبه صلى الله عليه وسلم هو الألفاظ. وفي قوله تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (الشعراء: ١٩٥) دليل آخر على أن الموحى به هو الألفاظ؛ لوصفها بقوله تعالى (بلسان)، واللسان معناه اللغة، واللغة ثقلاً للألفاظ لا المعاني.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٠٢/٢٥

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٠٣/٢٥

(٣) كلام ابن عاشور هنا مرتبط بقوله بخلق القرآن، وقد ناقشنا هذا في الفصل السابق، وأشير هنا إلى أن الأحوط أن يقال: إن الله بلغ جبريل القرآن بكيفية لا نعلمها، وابن عاشور نفسه قال: "وقد يخلق الله في نفس جبريل أو غيره من الملائكة علماً بمراد الله على كيفية لا نعلمها". انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٠٢/٢٥. وانظر: ٢٠٣/٢٥

(٤) كما في الحديث الذي أخرجه البخاري، في كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، رقم: ٢، ص ١.

(٥) رواه الشافعي في مسنده، بلفظ مختلف قليلاً ص ٢٢٣، بمسند صحيح، ورواه البيهقي، في شعب الإيمان، الكتاب الثالث عشر، التوكل، ٦٧/٢، من طريق الشافعي، ومن طريق أخرى فيها الدرروردي قال فيه ابن حجر صدوق كان يحدث من كتب غيره فيخطئ، انظر التقريب: رقم (٤١١٩)، ص ٣٨٨.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩٥-١٩٤/١٩

إذن ابن عاشور يقطع بأن جبريل بلغ القرآن بلفظه ومعناه ، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بلغه بلفظه ومعناه كما هو، وهي قضية تكاد تكون محل إجماع، وقد نقل الزركشي اتفاق أهل السنة على أن القرآن الكريم كلام الله. (١) ومعنى أنه كلام الله تعالى أنه بلفظه ومعناه من الله. غير أن الزركشي نقل عن بعضهم نقلاً عن السمرقندي (٣٧٥هـ). (٢) حكاية ثلاثة أقوال في المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم هي:

الأول: أنه اللفظ والمعنى.

الثاني: أنه نزل بالمعنى خاصة، وأنه علم تلك المعاني و عبر عنها بلغة العرب، وإنما تمسكوا بقوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ). (الشعراء: ١٩٤، ١٩٣)

والثالث: أن جبريل عليه السلام ألقى عليه المعنى، وأنه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب وأن أهل السماء يقرأون بالعربية. (٣)

هذه أقوال ثلاثة لم ينسبها الزركشي لأحد إنما نقل حكايتها عن بعضهم عن السمرقندي ، مضمون أول هذه الأقوال الثلاثة أن جبريل عليه السلام بلغ القرآن لفظاً ومعنى ، أي أن اللفظ والمعنى من الله تعالى . ومضمون الثاني أن جبريل بلغ المعاني ومحمد صلى الله عليه وسلم عبر عن هذه المعاني بلغة العرب، أي أن المعنى من الله تعالى واللفظ من محمد صلى الله عليه وسلم . ومضمون الثالث أن جبريل عليه السلام بلغ المعاني وعبّر هو عنها بالعربية، أي أن المعنى من الله تعالى واللفظ من جبريل عليه السلام.

أما القول الأول وهو ما كادت تطبق عليه كلمة المسلمين فدليله النصوص التي تصف القرآن بأنه كلام الله نزل به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن ليس لهما فيه إلا التلقي والتبليغ. ومن هذه النصوص :

١. قال تعالى: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ). (الحمل: ٩٨) وقال: (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا) (الإسراء: ٤٥) دللت هاتان الآيتان على أن القرآن الكريم شيء يقرأ بالأسنة، والذي يقرأ بالأسنة هو الألفاظ لا المعاني مجردة عن الألفاظ. وقال تعالى:

(١) الزركشي، البرهان، ٣٢٢/١

(٢) ذكر المحقق أنه أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم، السمرقندي، الحنفي الفقيه المحدث، توفي سنة ٣٧٥هـ. انظر: البرهان في

علوم القرآن للزركشي: حاشية المحقق، والنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٢٢/٦

(٣) الزركشي، البرهان، ٣٢٢/١. و السبوطي، الإتيان، ٢٠٠/١

(وَإِنَّكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) (المد:٦) فدلّت هذه الآية على أن القرآن الكريم الذي هو ألفاظ

تقرأ بالألسنة كما تدل عليه الآيتان السابقتان وقد جاء من عند الله تعالى الحكيم العليم.

٢. قال تعالى: (وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يَصِرُ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرَهُ بِعَذَابِ أَلِيمٍ)

(الجنسية:٧-٨) دل قوله (يسمع آيات الله تلى عليه) على أن آيات القرآن شيء يسمع بالأذان، ويتلى

بالألسن والذي يسمع بالأذان ويتلى بالألسن هو الألفاظ لا مجرد المعاني، وقد أضيفت الآيات

فيها إلى الله تعالى فدل على أنها من عنده لا من عند غيره.

٣. قال تعالى: (اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ) (المنكوت:٤٥) دلت الآية على أن الكتاب الذي

أوحى إليه، شيء يتلى بالألسنة، ولا يكون ذلك إلا الألفاظ.

٤. قال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ) (يوسف:٢) وصفه الله بأنه عربي والذي يوصف بذلك

هو الألفاظ لا المعاني.

٥. قال تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) (التوبة:٦) دل على أن ألفاظ

القرآن منزلة من عند الله إذ الكلام الذي يتلى و يسمع هو الألفاظ لا مجرد المعاني.

٦. قال تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ) (الكهف:١) فالكتاب ما يكتب والذي يكتب هو

الألفاظ لا المعاني. (١)

ومع هذا لا ينكر أحد أن جبريل عليه السلام نزل إلى سيدنا محمد بمعان والنبي صلى الله

عليه وسلم بلغها بلفظ منه، ولكن كل ما كان كذلك فهو من قبيل السنة، نقل السيوطي أن كلام

الله قسمان: " قسم قال الله لجبريل: قل للنبي الذي أنت مرسل إليه أن يقول افعل كذا و كذا وأمر

كذا وكذا ففهم جبريل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك للنبي، وقال له ما قال ربه، ولم تكن العبارة

تلك العبارة... وقسم آخر: قال الله تعالى لجبريل: اقرأ على النبي هذا الكتاب، فنزل جبريل

بكلمة من الله من غير تغيير. (ثم قال السيوطي): والقرآن هو القسم الثاني والقسم الأول هو السنة

، والسر في ذلك أن المقصود منه التعبد بلفظه والإعجاز به، فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم

مقامه. (٢)

(١) غزلان، البيان، ص ٥٤-٥٥ بتصرف يسير

(٢) السيوطي، الإتيان، ٢٠٢/١.

أما القول الثاني: فقد استدل من قال به بقوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ

مِنَ الْمُنذِرِينَ) (الشعراء: ١٩٣-١٩٤) ووجه استدلالهم كما استظهرت أنهم رأوا أن القلب هو العضو المخصوص في الجسم ، ورأوا أنه محل المعاني . غير أن الألووسي رد هذا القول وذكر: أن الراجح أن الألفاظ منه عز و جل كالمعاني ولا مدخل لجبرائيل عليه السلام فيها أصلاً وذكر أن المقصود من القلب إما الروح وهي الناحية المدركة المكلفة من الإنسان وإما العضو المخصوص وهو الإطلاق المشهور ، وتخصيصه بالإنزال عليه للإشارة إلى كمال تعقله.^(١)

إذن ليس القلب كما يقولون محل المعاني فقط بل هو الروح المكلفة وهي محل كل شيء.

ولو سلمنا أن القلب في العادة محل المعاني فلا يمنع ذلك من أن ينزل الوحي على قلب النبي صلى الله عليه وسلم باللفظ لأنه لا يستبعد أن يجعل الله تعالى في قلبه الاستعداد لتلقي الألفاظ كما يتلقى المعاني. والدليل على ذلك قوله تعالى: (لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَازِلَهُ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (القيامة: ١٦-١٨) ، فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرك لسانه ويعجل بالقرآن من أجل أن يمكنه في قلبه فلا ينسأه.^(٢) ومعلوم أن تحريك اللسان والعجلة به إنما تكون بالألفاظ ، وأنه كان يفعل ذلك من أجل تمكين تلك الألفاظ في القلب، فنهاه الله تعالى عن ذلك، وضمن له تمكين هذه الألفاظ في قلبه صلى الله عليه وسلم ، وهذا دليل واضح على إمكان احتواء القلب للألفاظ ، وعليه فلا مانع من أن ينزل الوحي على قلبه صلى الله عليه وسلم بالألفاظ.^(٣)

بقي القول الأخير وهو أن المعنى من الله تعالى واللفظ من جبريل عليه السلام، وأصحاب هذا القول لم يذكروا عليه دليلاً ، وقول بلا مثله لا يستحق المناقشة ، وحقه السقوط من أول الأمر.

نزول القرآن منجماً

لم ينزل القرآن الكريم على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم دفعة واحدة بل نزل أجزاءً مفارقة، استمر نزولها بضعاً وعشرين سنة وهي مدة الدعوة التي قضاها الرسول صلى

(١) الألووسي، روح المعاني، ١٦٣/١٩

(٢) رواه معلّم ، في كتاب الصلاة ، باب الاستماع للقراءة ، رقم (٤٤٨) ، ص ١٧٢ .

(٣) غزلان، البيان، ص ٥٨

الله عليه وسلم قبل الهجرة وبعدها. والذي يدل على ذلك نصوص كثيرة منها ما يدل على التفريق صراحةً ومنها ما يدل عليه ضمناً. ومن الأول قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكَّةَ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (الإسراء: ١٠٦) وقوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) (الفرقان: ٣٢). ومن الثاني النصوص التي تشير إلى نزول شيء من القرآن في مناسبات مختلفة وفي أزمان عدة تغطي حياة النبي صلى الله عليه وسلم من بداية دعوته إلى ما قبيل وفاته.

وهذه القضية محل إجماع المسلمين ولم يخالف فيها أحد. وقد ذكر ابن عاشور هذه القضية في مواضع كثيرة منها على سبيل المثال عند قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ) قال: "معنى (فَرَقْنَاهُ) جعلناه مفروقاً، أي نزلناه منجماً غير مجتمع". (١)

ثم إن تتجيم القرآن الكريم كان لحكم كثيرة منها ما نص القرآن عليه صراحةً ومنها ما يستنبط استنباطاً، وقد عرض ابن عاشور لهذه الحكم في مواضع عديدة، ويمكن أن نجمع رأيه في ذلك من خلال هذه المواضع فيما يلي:

أولاً: نزل القرآن منجماً ليقرأ على مكث.

يقول تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكَّةَ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (الإسراء: ١٠٦) والمقصود من المكث المهل والبطء، والغرض من ذلك أن تكون ألفاظه ومعانيه أثبت في النفس. (٢) يقول ابن عاشور: "إن نزوله منجماً أعون لحفاظه على فهمه وتدبره" (٣) وزاد ابن عاشور في موضع آخر أن فائدته كذلك تسهيل كتابته. (٤)

ثانياً: تثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم.

يقول الله تعالى عن حكمة إنزاله مفروقاً: (كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) (الفرقان: ٣٢)، والتثبيت جعل الشيء ثابتاً، والثبات استقرار الشيء في مكانه ويستعار الثبات لليقين وللاطمئنان بحصول الخير لصاحبه. ويرى ابن عاشور أن هذه الحكمة جامعة، تجمع في ثناياها كثيراً مما ذكر في

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٨١/١٤

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٨١/١٤

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٥/١٩

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٣٥/١

حكم التنجيم ؛ لأن تثبيت الفؤاد يقتضي كل ما به خير النفس. (١) ومن ذلك ما قاله الزمخشري من أن الحكمة من تفريقه تقوية فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم حتى يعيه و يحفظه، لأن المثقل إنما يقوى قلبه على حفظ العلم إذا ألقى إليه شيئاً بعد شيء. (٢)

ومن دواعي ثبات فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم بنزول القرآن منجماً أن نزول الوحي يفرح قلب النبي صلى الله عليه وسلم بحلاوة الاتصال بالوحي وبالشعور بالعناية الربانية المستمرة.

ثالثاً: أنه كان بنزوله منجماً ينزل حسب الدواعي والحوادث وأجوبة السائلين فيكون القلب أوعى لما ينزل به لأنه بحاجة للعمل به، فيكثر العمل بما جاء فيه وذلك مما يثبت قلب النبي صلى الله عليه وسلم ويشرح صدره ، وكثيراً ما كان ينزل القرآن والمسلمون في أسوأ حال فيكون نزوله كشفاً للغمّة وتفرجاً للكرب.

رابعاً: أن تنزيله مفرقاً وتحديدهم بأن يأتوا ببعض ما نزل كلما نزل ، أقوى في إثبات العجز وإظهار الحاجة، و في ذلك تثبيت لفؤاد النبي صلى الله عليه وسلم وتبكيته للكفار. (٣)

خامساً: أن نزول القرآن منجماً أظهر لمطابقتها لمقتضى الحال ومناسبة للمقام وذلك من وجوه إعجازه. (٤)

سادساً: التيسير على المكلفين في شرع الأحكام تدريجياً. (٥)

الاستدلال على التنجيم بإسناد الفعل نزل للقرآن

ذكر ابن عاشور في مواضع متعددة من تفسيره أن إيقاع الفعل نزل المضعف على القرآن الكريم يدل على نزوله منجماً ، ويرى أن سبب اختيار الفعل نزل دون أنزل مع القرآن الدلالة على التنجيم ، وأن اختيار الفعل أنزل دون نزل مع التوراة والإنجيل لأنهما نزلا دفعة واحدة .

انظر مثلاً عند قوله تعالى : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ

مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة: ٢٣) قال ابن عاشور " وأتى بفعل نزل دون أنزل لأن القرآن نزل

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٥/١٩

(٢) الزمخشري، الكشاف ، ٢٧٨/٢.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٤٥/١٩ ، وهذا مما نقله عن الزمخشري ، عن الكشاف ، ٢٧٨/٢.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٤٥/١٩ ، وقد نقل هذا القول عن جده الوزير (انظر ترجمته في شيخ ابن عاشور) ص ٢٨.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٦٣٥/١

نجوماً" (١) وعند قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِقِرَاءٍ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكَّةٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزْلاً) (الإسراء: ١٠٦) قال ابن عاشور (وَنَزَّلْنَاهُ): " إشارة إلى تفريق إنزاله المذكور ". (٢)

ويكاد يكون هذا الاستدلال عند ابن عاشور مطرداً ، وقد ذهب ابن عاشور في ذلك مذهب الزمخشري حيث قال عند قوله تعالى : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا) " فَإِنْ قُلْتُمْ : لِمَ قِيلَ : (مِمَّا نَزَّلْنَا) على لفظ التنزيل دون الإنزال ؟ قلت : لأن المراد النزول على سبيل التدرج والتنجيم ". (٣) وتابعه في ذلك أبو السعود (٩٨٢هـ). (٤)

واعترض على هذا القول بأن التضعيف يفيد التكثير إذا دخل على الفعل المتعدي ، أما إذا دخل على اللازم فإنه يفيد التعدية . واستشهد على أن نزل لا تفيد التنجيم بقوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لنتبته به فؤادك وَرَكَّبْنَا نَزْلاً) (الفرقان: ٣٢) حيث جمع بين نزل التي قيل إنها تفيد التكثير وبين إرادة النزول الجملي (٥) .

يقول الشهاب الخفاجي (١٠٦٩هـ) : " وما ذكره من أن فَعَلَ بالتضعيف يدل على التنجيم المعبر عنه بالتكثير كما ذكره الزمخشري وغيره مشهور ، وقد اعترض عليه بأن التضعيف الدال على ذلك شرطه أن يكون في الأفعال المتعدية قبل التضعيف غالباً ، وقد يأتي في اللازم نحو موتت الإبل ، والتضعيف الدال على الكثرة لا يجعل اللازم متعدياً ". (٦)

وممن اعترض على هذا القول الألوسي وقال إن التضعيف يفيد التكثير غالباً وليس على الدوام فسي الأفعال المتعدية قبل التضعيف خاصة ، وذكر مما يخالف هذا الغالب قوله تعالى: (وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (الأنعام: ٣٧) ، وقوله تعالى : (قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمْسُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا) (الإسراء: ٩٥). (٧)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٣١ / ١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨٢ / ١٤

(٣) الزمخشري ، الكشاف ، ٩٦ / ١

(٤) أبو السعود ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، ٨٧ / ١

(٥) أبو حيان ، البحر المحيط ، ١٦٨ / ١

(٦) الشهاب الخفاجي ، أحمد بن محمد (١٠٦٩) ، حاشية الشهاب على البيضاوي ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ، ١٩٩٧ ، ٤٦ / ٢

(٧) الألوسي ، روح المعاني ، ٢٦٠ / ١ ، ٢٧٠

واعترض على هذا القول ابن هشام (٧٦١هـ) وزاد على ما ذكر فقال: "ويشكل على الزمخشري قوله تعالى: (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا) (النساء: ١٤٠) وكان المقصود قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ) (الأنعام: ٦٨) وهي آية واحدة".^(١)

والعجيب في الأمر أن ابن عاشور نفسه اضطرب في القول بأن نزل تفيد التتجيم وذلك عند قوله تعالى: (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ) (ال عمران: ٣).

ولدقة الأمر وغرابته أنقل نصه في هذا الموضوع بتمامه .

يقول ابن عاشور: " والتضعيف في (نزل) للتعدية فهو يساوي الهمز في أنزل، وإنما التضعيف يؤذن بقوة الفعل في كفيته أو كميته، في الفعل المتعدي بغير التضعيف، من أجل أنهم قد أتوا ببعض الأفعال المتعدية، للدلالة على ذلك، كقولهم: فسّر وفسّر، وفرّق وفرّق، وكسّر وكسّر، كما أتوا بأفعال قاصرة بصيغة المضاعفة، دون تعدية للدلالة على قوة الفعل، كما قالوا: مات وموت وصاح وصيح. فأما إذا صار التضعيف للتعدية فلا أوقن بأنه يدل على تقوية الفعل، إلا أن يقال: إن العدول عن التعدية بالهمز، إلى التعدية بالتضعيف، يقصد ما عهد في التضعيف من تقوية معنى الفعل، فيكون قوله (نزل عليك الكتاب) أهم من قوله (وأنزل التوراة) على عظم شأن نزول القرآن".^(٢) ثم ذكر ابن عاشور قول الزمخشري الذي ذكرنا في أن نزل يدل على التتجيم وأن أنزل يدل على أن الكتابين أنزلا جملة واحدة ثم قال هذا لا علاقة له بمعنى التقوية المدعى للفعل المضاعف، إلا أن يعني أن نزل مستعمل في لازم التكثر، وهو التوزيع ثم ذكر أن أبا حيان رد قول الزمخشري بما ذكرناه عنه وزاد عليه أن " التوراة والإنجيل نزلا مفترقين كشأن كل ما ينزل على الرسل في مدة الرسالة، وهو الحق؛ إذ لا يعرف أن كتابا نزل على رسوله دفعة واحدة".^(٣)

نستج من هذا النص ما يلي :

(١) ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري (٧٦١)، مغني اللبيب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، لبنان، المكتبة العصرية، ١٩٩١، ٦٠١/٢.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩/٣.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩/٣، وهذا خلاف المشهور عند المفسرين، وهو أن الكتابين نزلا جملة واحدة.

أولاً : صرح ابن عاشور أن التضعيف في نزل للتعدية ، وأنه يساوي الهمزة في أنزل وهذه مخالفة لما قاله في غير هذا الموضع من أن نزل تفيد التجيم ، وأن أنزل تفيد النزول الجملي .

ثانياً : اعترض صراحة على الزمخشري في قوله أن الفعل نزل يفيد التجيم على حين أن أنزل يفيد الإنزال الجملي واعتبر أن ذلك لا علاقة له بمعنى التقوية المدعى للفعل المضاعف.

واعترض على أن يكون نزل مستعمل في لازم التكثير، وانتصر لقول أبي حيان في الاعتراض على الزمخشري وزاد ما نقلناه عنه .

ثالثاً : ذكر أن العرب جاءت بأفعال قاصرة بصيغة المضاعفة ، دون تعدية للدلالة على قوة الفعل نحو قولهم مات وموت وقال إذا صار التضعيف للتعدية فلا يوقن بأنه يدل على تقوية الفعل ، لكنه استثنى من ذلك إفادة التضعيف لتقوية الفعل إذا كان العدول عن التعدية بالهمزة إلى التعدية بالتضعيف لقصد ما عهد في التضعيف من تقوية معنى الفعل .

ولعل هذه العبارة هي التي تخرجنا من هذا الإشكال وقد ذكر نحوها في المقدمة الأولى عند حديثه عن تضعيف الفعل فسر ، حيث ذكر أن فعل المضاعف للتعدية مختلف في إفادتها التكثير . فقال : " فأما إذا كان فعل المضاعف للتعدية فإن إفادته التكثير مختلف فيها والتحقيق أن المتكلم قد يعدل عن تعدية الفعل بالهمزة إلى تعديته بالتضعيف لقصد الدلالة على التكثير لأن المضاعف قد عرف بتلك الدلالة في حال كونه فعلاً لازماً فمقارنته بتلك الدلالة عند استعماله للتعدية مقارنة تبعية " (١).

إذن ابن عاشور يرى أن الأصل أن تضعيف الفعل اللازم يفيد التعدية ، غير أنه يمكن أن يلمح منه إفادة معنى التكثير لكون التضعيف يفيد إذا ما أدخل على الأفعال المتعدية .

يقول ابن عاشور : " وأنا أرى أن استفادة معنى التكثير في حال استعمال التضعيف للتعدية أمر من مستتبعات الكلام حاصل من قرينة عدول المتكلم البليغ عن المهموز الذي هو ضعيف، إلى المضعف الذي هو ثقيل ، فذلك العدول قرينة على المراد وكذلك الجمع بينهما " (٢)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠ / ١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠ / ١

ويقصد ابن عاشور من الجمع بينهما : الجمع بين نزل وأنزل في نحو قوله تعالى : (نَزَلَ عَلَيْكَ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ) (ال عمران: ٣) .

وعليه فكلام ابن عاشور يحمل في المواضع التي قال فيها بأن نزل تفيد التجيم على هذا المحمل . وقوله بإفادتها التعدية على الأصل الذي هو أن تضعيف اللازم يفيد التعدية وتضعيف التعدية يفيد التكثير .

والذي أراه أن الأصل في تضعيف اللازم إفادة التعدية أما إفادته التكثير فهو أمر غالب وليس دائما . ويؤيد ذلك قول صاحب الشافية : " فَعَلَّ لِلتَّكْثِيرِ غَالِبًا " (١).

مدة نزول القرآن

اختلف العلماء في مدة نزول القرآن الكريم على ثلاثة أقوال:

١. عشرون سنة.

٢. ثلاث وعشرون سنة.

٣. خمس وعشرون سنة.

أما ابن عاشور فقد أعفى نفسه من الخوض في هذا الخلاف، فذكر أن القرآن الكريم نزل في نيف وعشرين سنة، وبما أن كلمة (نيف) تعني من الواحد إلى التسعة فإنه يظهر أن ابن عاشور استبعد القول الأول وأبقى على القولين الباقيين .

ونحن إذا أردنا تحديد مدة نزول القرآن الكريم فلدينا مرتكزات زمنية لا بد من تحديدها

لتحديد مدة نزول القرآن ، وهذه المرتكزات هي:

١. عمر النبي صلى الله عليه وسلم عندما بعث.

٢. مدة دعوته صلى الله عليه وسلم في مكة المكرمة.

٣. مدة دعوته صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة.

٤. وقت آخر ما نزل

٥. عمره صلى الله عليه وسلم عندما توفي.

(١) الإسترياذي (١٨٨هـ) ، شرح شافية ابن الحاجب ، تحقيق محمد نور وآخرون ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، ٩٢/١ .

فإذا بحثنا في ذلك نجد أن لا خلاف في أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث وعمره أربعون سنة، ولا خلاف كذلك في أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى عشر سنين يدعو في المدينة المنورة، أما المدة التي قضاها النبي في دعوته في مكة المكرمة فهي محل الخلاف، ولعل الذي يقطع القول في هذا الخلاف هو عمر النبي صلى الله عليه وسلم عند وفاته فإذا عرفنا أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي وعمره ثلاث وستون سنة بدليل ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها: "أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي وهو ابن ثلاث وستين سنة." (١) تبين لنا أنه قضى في الدعوة في مكة المكرمة ثلاث عشرة سنة. فإذا أضيفت الثلاث عشرة إلى العشر التي قضاها في المدينة المنورة ثبت أن مدة دعوته ثلاث وعشرون سنة وهي مدة نزول القرآن الكريم.

ومما يدل على ذلك ما رواه الإمام البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم لأربعين سنة فمكث بمكة ثلاث عشرة سنة يوحى إليه ثم أمر بالهجرة فهاجر عشر سنين ومات وهو ابن ثلاث وستين." (٢)

(١) رواه البخاري، كتاب المناقب، باب وفاة النبي، رقم: ٣٥٣٦، ص ٥٩٥.
(٢) رواه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي وأصحابه إلى المدينة، رقم: ٣٩٠٢، ص ٦٥٦.

أول ما نزل وآخر ما نزل من القرآن

متى نزل أول ما نزل

أول ما نزل من القرآن صدر سورة العلق ، وما نود ببحثه هنا هو متى نزل هذا النجم من

القرآن وفيما يلي بيان ذلك :

١- يرى ابن عاشور أن ابتداء نزول القرآن كان في شهر رمضان ، وذلك لقوله تعالى :

(شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) (البقرة: ١٨٥). (١)

٢- ويرى أن القرآن نزل في ليلة القدر لقوله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (القدر: ١) حيث

دلت الآية على أن نزول القرآن كان ليلا ، في ليلة سماها القرآن ليلة القدر ، ويدل عليه حديث بدء الوحي إذ جاء فيه (فكان ينحنت في غار حراء الليالي ذوات العدد). (٢)

٣- ثم اختلف المسلمون بعد ذلك في تحديد هذه الليلة ، فذهب ابن عاشور إلى أنها ليلة في العشر الأواخر من رمضان حيث قال : " والذي يجب الجزم به أن ليلة نزول القرآن كانت في شهر رمضان ، وأنه كان في ليلة القدر. يقول صلى الله عليه وسلم " تحروا ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان ". (٣)

فالذي نعتمده أن القرآن ابتدئ نزوله في العشر الأواخر من رمضان ، إلا إذا حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم على خصوص الليلة من ذلك العام . وقد اشتهر عند كثير من المسلمين أن ليلة القدر ليلة سبع وعشرين باستمرار وهو مناف لحديث " اطلبوها في العشر الأواخر ". (٤)

ويرجح ابن عاشور (٥) كون هذه الليلة من ليالي العشر الأواخر من رمضان استنادا إلى قوله صلى الله عليه وسلم " تحروا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان ". (٦)

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن ابتداء نزول القرآن كان في ليلة سبع عشرة من رمضان وقد ذكر ابن عاشور هذا القول وقال " وأكثر الروايات أن الليلة التي أنزل فيها القرآن على النبي

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٧٠ / ٢

(٢) كما في حديث بدء الوحي الذي أخرجه البخاري ، كتاب بدء الوحي ، باب الرؤيا الصالحة ، رقم : ٣ ، ص ١ .

(٣) أخرجه البخاري ، كتاب فضل ليلة القدر ، باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر ، رقم : ٢٠٢٠ ، ص ٣٢٤ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠٩ / ٢٥

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٠٧ / ٣٠

(٦) أخرجه البخاري ، كتاب فضل ليلة القدر ، باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر ، رقم : ٢٠١٧ ، ص ٣٢٣ .

صلى الله عليه وسلم هي ليلة سبع عشرة من رمضان " (١) وذكر أن دليل هؤلاء قوله تعالى :
 (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ
 وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّمَيِّزِ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الأنفال: ٤١) ووجه الاستدلال أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لقي المشركين ببدر يوم الجمعة صبيحة سبع عشرة ليلة من
 رمضان ، وقد تناول هؤلاء قوله تعالى : (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا) بأنه ابتداء نزول القرآن . غير أن
 ابن عاشور يرد هذا القول بأن قوله تعالى : (وَمَا أَنْزَلْنَا) يحتمل احتمالات متعددة ترفع الاحتجاج
 بهذا التأويل . (٢) وهذه الاحتمالات ذكرها عند تفسير هذه الآية من سورة الأنفال فذكر " أن
 الإنزال: أطلق هنا على إبلاغ أمر من الله ، ومن النعم الإلهية إلى الرسول صلى الله عليه وسلم
 والمسلمين، فيجوز أن يكون هذا المنزل من قبيل الوحي، أي والوحي الذي أنزلناه على عبدنا
 يوم بدر، لكنه الوحي المتضمن شيئاً يؤمنون به مثل قوله: ﴿ وَإِذْ بَعَدَكُمْ آلُكُمْ إِحْدَىٰ الْأَطْفَانِ أَنَّهَا لَكُمْ ﴾
 (الأنفال: ٧). ويجوز أن يكون من قبيل خوارق العادات، والألطف العجيبة، مثل إنزال الملائكة
 للنصر، وإنزال المطر عند حاجة المسلمين إليه، لتعبيد الطريق، وتشبيث الأقدام، والاستقاء " (٣).
 وذكر ابن عاشور أن قوما قالوا إن ليلة ابتداء نزول القرآن لا تخرج عن العشر الأواسط
 والأواخر جمعا للقولين ، ولم يعلق ابن عاشور على هذا القول سوى أنه قال وتناولوا ما ورد من
 الآثار التي حددتها بالعشر الأواخر على إرادة التغليب . (٤) قلت هذا التأويل خروج عن الظاهر
 بلا دليل معتمد .

قلت : لعل من قال إنها ليلة سبع عشرة أو في السبع الأواسط احتج بما رواه أبو داود عن
 عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " اطلبوها ليلة سبع عشرة من
 رمضان " (٥) وهو حديث ضعيف ، ولا يحتج به .

وقد نقل ابن عاشور أنها ليلة النصف من شعبان وضعفه ، (١) لأن الآثار التي اعتمدها
 أصحاب هذا القول ضعيفة ولأنه مخالف لقوله تعالى : (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (البقرة: ١٨٥)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٠٣/٣٠ ،

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠٨/٢٥ ،

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٩-١٠٨/٩ ،

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٠٨/٣٠ ،

(٥) رواه أبو داود ، في سننه ، في كتاب الصلاة ، باب من روى أنها ليلة سبع عشرة ، رقم (١٢٨٤) ، ص ١٦٧ ، والحديث وضعفه الألباني .

قلت ولعل أصحاب هذا القول ممن ذهبوا إلى أن المقصود من هذه نزول القرآن جملة إلى بيت العزة ، وقد ناقشنا هذا القول فيما مضى .

ومما ذهب إليه ابن عاشور في تحديد هذه الليلة بأنها في العشر الأواخر هو الصحيح لأن الثابت أنها في العشر الأواخر من رمضان لكن ما ورد في تحديدها بليلة خاصة آثار لم تصح .

أول ما نزل من القرآن

ذكر ابن عاشور اختلاف العلماء في تحديد أول نجم نزل من القرآن الكريم ونقل عنهم أقوالاً ثلاثة، أولها: أن أول ما نزل صدر سورة العلق ، وثانيها صدر سورة المدثر ، وثالثها سورة الفاتحة وفيما يلي بيان هذه الأقوال مع أدلتها مما ذكره ابن عاشور وما ذكره سلفه وخلفه من العلماء ، وما رجحه الجمهور وما رجحه ابن عاشور .

القول الأول :- صدر سورة العلق .

ذكر ابن عاشور أن أول ما نزل من القرآن هو الآيات الأولى من سورة اقرأ ، وقال عن هذا الرأي هو المشهور والأصح الذي تضافرت عليه الأخبار الصحيحة . (٧) أما أهم أدلة هذا الرأي مما ذكره ابن عاشور وأصحاب هذا القول فهي :

١- ما رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت :- " أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . ثم حبيب إليه الخلاء ، وأن يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي نوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء ، فجاءه الملك فقال : (اقرأ) . قال : ما أنا بقارئ . قال : فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني ، فقال : (اقرأ) : قلت : ما أنا بقارئ . فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : (اقرأ) فقلت : ما أنا بقارئ . فأخذني فغطني الثالثة ، ثم أرسلني فقال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم) (العلق: ١-٣) فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال : زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠٨/٢٥ ،

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٠/١ ، ١٣٤/١ ، ٢٣٧/١ ، ٢٣٧/١ ،

على نفسي. فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبداً ، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن اسد بن عبد العزى ابن عم خديجة وكان امراً تتصر في الجاهلية ، وكان يكتب الكتاب العبراني ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب ، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك . فقال له ورقة : يا ابن أخي ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى . فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعا ، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أومخرجني هم ؟ قال : نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي ، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً . ثم لم ينشب ورقة أن توفي، وفتر الوحي .^(١)

٢- ما رواه الحاكم بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت : أول سورة نزلت من القرآن :
(اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (العلق: ١) ^(٢) .

٣- ما رواه الحاكم بسنده عن أبي رجاء العطاردي قال : كان أبو موسى الأشعري يقرئنا فيجلسنا حلقتا وعليه ثوبان أبيضان ، فإذا تلا هذه السورة (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (العلق: ١) قال هذه أول سورة نزلت على محمد ^(٣) .

وقد ذكر السيوطي هذا القول وذكر آثارا أخرى تدل عليه ، لكنها بنفس معنى ما ذكر بدون زيادة ^(٤) . ورجح هذا القول جمهور المسلمين ومنهم الطبري ، ^(٥) ومن المحدثين الزرقاني ، ^(٦) وأبو شهبه ^(٧) ، وغزلان ^(٨) ، لما يؤيده من الأحاديث الصحيحة الصريحة .

القول الثاني:- صدر سورة المدثر. وهو قول جابر بن عبد الله وأبي سلمة وبعض العلماء ^(٩) . وقد استدل أصحاب هذا القول بما رواه البخاري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أن جابر بن عبد الله الأنصاري قال : وهو يحدث عن فترة الوحي فقال في حديثه : بينما

(١) رواه البخاري ، كتاب بدء الوحي ، الرؤيا الصالحة ، رقم : ٣ ، ص ١ ، وذكر ابن عاشور الرواية ٣٨٤ / ٣٠
(٢) رواه الحاكم في المستدرک ، في كتاب التفسير ، ٥٢٩/٢ ، وقال صحيح ، ووافقه الذهبي ، ورواه البيهقي ، في دلائل النبوة ، ١٥٥ / ٢ وقال إسناده الصحيح .
(٣) رواه الحاكم في المستدرک ، في كتاب التفسير ، ٥٢٩/٢ ، وقال : صحيح ، ووافقه الذهبي . وذكر ابن عاشور رأي أبي موسى ، انظر : التحرير والتنوير ، ٣٨٢ / ٣٠
(٤) السيوطي ، الإقتان ، ١٠٥-١٠٧ .
(٥) الطبري ، جامع البيان ، ٣٠ / ٣٠٤ .
(٦) الزرقاني ، مآهل العرفان ، ٩٣ / ١
(٧) أنظر أبو شهبه ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ص ١٠٢ ، وما بعدها .
(٨) أنظر غزلان ، البيان في مباحث من علوم القرآن ، ص ٧٤ ، وما بعدها .
(٩) صاحب كتاب المباني (مجهول الاسم) ، مقدمتان في علوم القرآن ، ٤٢ .

جابر بن عبد الله الأنصاري قال : وهو يحدث عن فترة الوحي فقال في حديثه : بينما أنا أمشي ، إذ سمعت صوتاً من السماء ، فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض ، فرعبت منه ، فرجعت فقلت : زملوني . فأنزل الله تعالى : (يا أيها المدثر *

قم فأذُر) (المدثر: ١-٢) - إلى قوله (والرجز فاهجر) (المدثر: ٥) ، فحمي الوحي وتتابع " (١) .

مناقشة هذا القول: الأحاديث التي رويت في أن أول ما نزل صدر صورة العلق أقوى حجة من هذا الحديث كما أن في هذا الحديث ما يدل على أن الأولية التي ذكرت لسورة المدثر ليست أولية مطلقة يدل على ذلك ما يلي :

١- قول جابر في رواية أخرى :- " سمعت النبي وهو يحدث عن فترة الوحي " ، مما يدل على أنه سبق العهد بالوحي

٢- قوله في هذه الرواية : " فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض " ، يدل على أن جبريل سبق نزوله قبل النزول المذكور في هذه الرواية ،

يقول الزركشي :- " فقد أخبر في هذا الحديث عن الملك الذي جاء بحراء قبل هذه المرة ، وأخبر في حديث عائشة بأن نزول (اقرأ) كان في غار حراء وهو أول وحي ، ثم فتر بعد ذلك .

وأخبر في حديث جابر أن الوحي تتابع بعد نزول (يا أيها المدثر) فعلم بذلك أن (اقرأ) أول ما نزل مطلقاً ، وأن سورة المدثر بعده " (٢) .

وعليه ذهب ابن عاشور في توجيه هذا الحديث والتوفيق بينه وبين حديث عائشة إلى القول بأن أولية سورة المدثر أولية مخصوصة. بأول ما نزل بعد فترة الوحي ، يقول ابن عاشور تعليقا على رواية جابر رضي الله عنه في أن أول القرآن سورة المدثر وهو الذي يقول في حديثه إن رسول الله يحدث عن فترة الوحي : " وإنما تقع الفترة بين شيئين فنقتضي وحيا قبل سورة المدثر وهو ما يبين في حديث عائشة " (٣) . وقد ذكر العلماء أن الوحي نزل بصدر العلق ثم فتر برهة من الزمان ثم عاود النزول . (٤) .

(١) رواه البخاري ، كتاب بدء الوحي ، باب الرؤيا الصالحة ، رقم : ٤ ، ص ٢ .

(٢) الزركشي ، البرهان ، ١ / ٢٩٤ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٩ / ٢٧١-٢٧٢ ، وانظر ٣٠ / ٣٩١ ، ٣٠ / ٣٨٣ .

(٤) ابن حجر ، فتح الباري ، ٨ / ٥٤٦ ، والزركشي ، البرهان ، ١ / ٢٩٤ ، والمبوطي ، الإتيان ، ١ / ١٠٩ .

القول الثالث : أن أول ما نزل سورة الفاتحة :

ذكر ابن عاشور هذا القول وضعفه^(١) وقد استدلت أصحاب هذا القول بما رواه البيهقي في دلائل النبوة عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخديجة: "إذا خلوت وحدي سمعت نداء خلفي يا محمد فأطلق هارياً في الأرض ، فقالت : لا تفعل ، إذا أتاك فاثبت حتى تسمع ما يقول ثم أنتني فأخبرني. فلما خلا ناداه : يا محمد ، قل: بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين — حتى بلغ — ولا الضالين."^(٢)

وقد ذهب إلى هذا القول الإمام محمد عبده وقال إن موضوعها يدل على ذلك.^(٣)

وقد ذكر الزمخشري أن أكثر المفسرين على أن الفاتحة أول ما نزل^(٤) لكن السيوطي خالف قول الزمخشري في ذلك وقال إن الجمهور قال بأولية صدر سورة العلق ، وقال إن الأكثر على أولية العلق.^(٥) وقد ردّ القول بأولية الفاتحة بأن هذا الحديث مرسل لا ينهض أمام ما رواه البخاري ومسلم في أولية العلق . يقول البيهقي راوي الحديث : " فهذا منقطع ، فإن كان محفوظاً فيحتمل أن يكون خبراً عن نزولها بعد ما نزلت عليه (اقرأ باسم ربك) و(يا أيها المدثر) ".^(٦)

آخر ما نزل من القرآن

وردت في آخر ما نزل روايات مختلفة ، غير أن هذه الروايات كلها موقوفة وليس فيها شيء مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم .
ومن هذه الأقوال :

القول الأول : ما صرح به ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم ، من أن آخر ما نزل آية الربا وهي قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ) (البقرة: ٢٧٨) .
ومن هذه الروايات .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ١٣٠ / ١

(٢) رواه البيهقي ، في دلائل النبوة ، وقال : عنه حديث منقطع . انظر : ١٥٧-١٥٨ / ٢

(٣) انظر محمد رشيد رضا ، المنار ، ٣٦ / ١ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ٧٨١ / ٤ .

(٥) السيوطي ، الإتقان ، ١٠٩ / ١ نقله عن ابن حجر ، في فتح الباري ، في كتاب التفسير ، باب سورة اقرأ ، ٤٠٧ / ٨ ،

(٦) البيهقي ، دلائل النبوة ، ١٥٧-١٥٨ / ٢ ، وقال الحديث مرسل .

١- ما أخرجه البخاري عن ابن عباس قال : " آخر آية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم آية الربا . " (١)

٢- ما رواه ابن ماجه عن سعيد بن المسيب قال : قال عمر رضي الله عنه " إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا . " (٢)

القول الثاني: ما روي عن ابن عباس وسعيد ابن جبير من أن آخر ما نزل قوله تعالى : (وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) (البقرة: ٢٨١) . ومن هذه الروايات :
١- ما رواه النسائي والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : " آخر شيء نزل من القرآن : (وَأَتَّقُوا يَوْمًا) . " (٣)

٢- ما أخرجه ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال : " آخر ما أنزل من القرآن كله : (وَأَتَّقُوا يَوْمًا) " (٤)

القول الثالث : ما روي عن سعيد بن المسيب من أن آخر ما نزل آية الدين روى ذلك ابن جرير الطبري عن سعيد بن المسيب : " أنه بلغه أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين " (٥) والذي اختاره ابن عاشر من هذه الأقوال أن آخر ما نزل قوله تعالى : (وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) (البقرة: ٢٨١) . وقال : أخرج البخاري عن ابن عباس أن هذه آخر آية نزلت ، (ثم قال) وهذا الذي عليه الجمهور . (٦)

قلت : ليس فيما أخرجه البخاري عن ابن عباس أن هذه آخر آية نزلت بل الذي أخرجه البخاري عن ابن عباس " أن آخر آية نزلت على النبي آية الربا " (٧) . لكن البخاري ذكر هذه الرواية تحت باب (وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) (البقرة: ٢٨١)

(١) رواه البخاري ، كتاب التفسير ، باب (وأتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله) ، رقم : ٤٥٤٤ ، ص ٧٧٢ .
(٢) رواه ابن ماجه ، في كتاب التجارات ، باب التغلظ في الربا ، رقم : ٢٢٧٦ ، ص ٢٤٥ ، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة : حديث صحيح ، وصححه كذلك الألباني .
(٣) رواه النسائي . في السنن الكبرى ، رقم : (١٠٩٩١) ، ١٠ / ٣٩٠ - ٤٠٠ . والبيهقي ، في دلائل النبوة ، عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس ، وإسناده صحيح ، انظر الدلائل : ١٢٧ / ٧ .
(٤) رواه أبو حاتم بسنده في تفسيره ، ٥٥٤ / ٢ ، والبيهقي ، في دلائل النبوة ، ١٣٧ / ٧ ، والسيوطي ، في الدر المنثور ، ١١٦ / ٢ ، وفيه ابن لهيعة قال فيه ابن حجر خلط بعد احتراق كتبه ، انظر التقریب : رقم (٣٥٦٣) ص ٣٣٧ . وفيه عطاء بن دينار يروي عن سعيد بن جبير من صحيفة دون سماع ، انظر : التقریب رقم (٤٥٨٩) ص ٣٣١ .
(٥) الطبري ، جامع البيان ، ١٣٧ / ٣ ، من يونس بن يزيد الأيلي عن الزهري ، قال فيه ابن حجر : ثقة إلا أن في روايته عن الزهري وهما قليلا ، انظر التقریب ، تحقيق محمد عوامة ، دار الرشيد ، سوريا ، رقم (٧٩١٩) ، ص ٦٨٧ .
(٦) ابن عاشر ، التحرير والتنوير ، ٥٦٣ / ٢ .
(٧) رواه البخاري ، كتاب التفسير ، باب (وأتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله) . رقم : ٤٥٤٤ ، ص ٧٧٢ .

وفي تعليل اختلاف الروايات في آخر ما نزل يقول الباقلاني: " وهذه الأقوال ليس في شيء منها ما رفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ويجوز أن يكون قاله قائله بضرب الاجتهاد وتغليب الظن ، ويحتمل أن كلا منهم أخبر عن آخر ما سمعه من النبي في اليوم الذي مات فيه أو قبل مرضه بقليل ، وغيره سمع منه بعد ذلك ، وإن لم يسمعه هو ، ويحتمل أيضا أن تنزل الآية التي هي آخر آية تلاها الرسول صلى الله عليه وسلم مع آيات نزلت معها فيؤمر برسم ما نزل منها بعد رسم تلك ، فيظن أنه آخر ما نزل في الترتيب " (١)

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

(١) الباقلاني . الانتصار ، ١/ ٢٤٥-٢٤٦ .

والظاهر أن الإمام البخاري رجح أن آخر ما نزل قوله تعالى : (وَأَتُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ) .
 وذكره لقول ابن عباس أن آخر آية نزلت هي آية الربا توفيق منه بين القولين ، بأن حمل
 الروایتين : رواية آية الربا التي أخرجها هو ، ورواية آية (وَأَتُوا يَوْمًا) التي أخرجها غيره ، على
 أن كلا الروایتين مؤداهما واحد ، وهو أن آخر ما نزل النجم الذي فيه آية الربا وآية (وَأَتُوا يَوْمًا) .
 ولعل ابن عاشور ذهب هذا المذهب .

ولا بأس في أن تحمل على هذا المحمل الروايات التي ذكرت أن آخر ما نزل آية الدين ؛
 لقربها من النجم الذي فيه آية الربا وآية (وَأَتُوا يَوْمًا) . وعليه يكون آخر ما نزل ذلك النجم من
 سورة البقرة الذي يبدأ من قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ) إلى آخر آية الدين (البقرة: ٢٨٢) ،
 وعليه فإن آخر آية نزلت على الإطلاق هي آية الدين لأنها آخر آية في هذا النجم .

وقد ذهب إلى هذا القول السيوطي حيث قال: "ولا منافاة عندي بين هذه الروايات : في

آية الربا ، (وَأَتُوا يَوْمًا) ، وآية الدين ، لأن الظاهر أنها نزلت دفعة واحدة كترتيبها في المصحف
 ، ولأنها في قصة واحدة ، فأخبر كل عن بعض ما نزل بأنه آخر وذلك صحيح ."^(١)

القول الرابع : ما ورد عن البراء بن عازب من أن آخر ما نزل آية الكلاله وقد روى

البخاري عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال : آخر ما نزل سورة براءة ، وآخر آية نزلت
 (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) (النساء: ١٧٦) .^(٢)

وللتوفيق بين هذه الروايات الصحيحة الروايات السابقة يقال إن المقصود ليس الآخريه

المطلقة بل آخريه مخصوصة بخصوص ما نزل في المواريث . يقول ابن حجر : " ويحتمل أن
 تكون الآخريه في آية النساء مقيدة بما يتعلق بالمواريث مثلا بخلاف آية البقرة ، ويحتمل عكسه
 والأول أرجح ؛ لما في آية البقرة من الإشارة إلى المعاني المستلزمة لخاتمة النزول ."^(٣)

وقد وردت أقوال آخر بعضها يحمل على الآخريه المخصوصة ، وبعضها مردود
 لضعف أدلتها .

(١) السيوطي ، الإتقان ، ١ / ١٢١

(٢) أخرجه البخاري ، كتاب التفسير ، باب (ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله) ، رقم (٤٦٠٥) ، ص ٨٣٣ .

(٣) ابن حجر ، فتح الباري ، ٨ / ٥٣

المكي والمدني

المقصود من المكي عند ابن عاشور هو : القرآن الذي نزل قبل حلول النبي بالمدينة. (١) أما

المدني فهو: القرآن الذي نزل بعد حلول النبي في المدينة ولو كان بمكة. (٢)

وقال في موضع آخر المدني ما نزل بعد الهجرة ولو كان نزوله في غير المدينة. (٣)

وعليه فإن الحد الذي يفصل المكي عن المدني هو الهجرة أو الحلول في المدينة، وهو حد

زمني ، وهذا رأي الجمهور. (٤)

والفرق بين قوله قبل الهجرة ، وقوله قبل الحلول بالمدينة فرق دقيق ، ذكره ابن عاشور

ليعالج ما نزل في طريق الهجرة أي بعد الخروج من مكة ، وقبل الحلول في المدينة ، وقد أدخل

هذا النوع في المكي ، ومثاله عنده سورة المطففين على ما سيأتي بيانه. (٥)

وبناء على هذا التقسيم فإن المكي ما نزل في مكة ، أو نزل في غير مكة قبل أن يصل النبي

صلى الله عليه وسلم المدينة مهاجرا إليها . والمدني ما نزل في المدينة، أو ما نزل في غيرها

كمكة مثلا بعد أن هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة . وعليه فإن هذا التقسيم الثنائي

يقسم القرآن إلى قسمين يشتملان على أربعة أقسام فرعية .

ومن الأول وهو ما نزل في مكة قبل الهجرة سورة الأنعام كما رجح ابن عاشور. (٦)

ومن الثاني وهو ما نزل في غير مكة قبل الهجرة قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى

مَعَادِ قُلُوبِ رَبِّكَ آتِيًا وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (التقصص: ٨٥) حيث نزلت في الجحفة في طريق

النبي إلى المدينة مهاجرا ، يقول ابن عاشور " وهذا لا يناكدها أنها مكية (يقصد سورة التقصص)

لأن المراد بالمكي ما نزل قبل حلول النبي بالمدينة . (٧)

ومن الثالث : وهو ما نزل في المدينة البقرة. (٨)

ومن الرابع : وهو ما نزل بعد الهجرة في غير المدينة سورة الفتح. (٩)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٢٠

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٢٠

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٩/٢٦

(٤) الزركشي ، البرهان ١/ ٢٧٤ والمسيوطي ، الإتيان ، ٣١ / ١

(٥) انظر هذا البحث ص ١٥٠ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٦

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٢٠

(٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٩/١

(٩) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٩/٢٦

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن ترتيب السور في المصحف ليس بناء على تاريخ نزول السور ، بل كانت الآيات تنزل فيؤمر النبي بإلحاقها في سورتها ، وبناء عليه ضمت بعض السور آيات مكية وأخرى مدنية . والموقف من هذا كما يرى ابن عاشور وكما هو رأي الجمهور أن توصف السورة بناء على الأغلب فيها ، فإن كان أغلبها مكية فهي مكية وإن كان أغلبها مدنيا فهي مدنية ، مثال السور التي صنفنا على أنها مكية بالأغلبية وفيها المدني الأنعام،^(١) ومثال السور التي صنفنا مدنية بالأغلبية وفيها المكي التوبة.^(٢)

والتقسيم الذي اختاره ابن عاشور هو تقسيم الجمهور على ما قال السيوطي ، حيث ذكر أن الاصطلاح المكي والمدني ثلاثة أقسام هي :^(٣)

الأول: أن المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بمكة أم بالمدينة عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار ، وقال هذا أشهر الاصطلاحات الثلاثة .
الثاني : أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة ، والمدني ما نزل بالمدينة ، ويلحق بمكة ضواحيها ، وبالمدينة ضواحيها . وعلى هذا تثبت الواسطة فما نزل بالأسفار لا يطلق عليه مكسي ولا مدني ، ومعنى كلام السيوطي (تثبت الواسطة) أي وسط لا إلى هذا ، ولا إلى هذا ، وعليه فإن هذا التعريف غير حاصر لجميع ما نزل من القرآن .

الثالث : أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة ، ويرى هؤلاء أن خطاب أهل مكة جاء بصيغة (يا أيها الناس) لأن الغالب فيهم كفار ، وأن خطاب أهل المدينة جاء بصيغة (يا أيها الذين آمنوا) لأن الغالب فيهم مؤمنون .

واعتبار خطاب أهل مكة بـ(يا أيها الناس) غير مطلق وخطاب المؤمنين بـ(يا أيها الذين آمنوا) غير مطلق كذلك . وهذا ما ذهب إليه ابن عاشور حيث يقول في مقدمة سورة النساء: " قيل إنها مكية لأنها افتتحت بـ(يا أيها الناس) ، وما كان فيه (يا أيها الناس) فهو مكي ، والحق أن الخطاب بـ(يا أيها الناس) لا يدل إلا على إرادة دخول أهل مكة في الخطاب ، ولا يلزم أن يكون ذلك بمكة، ولا قبل الهجرة، فإن كثيرا مما نزل فيه (يا أيها الناس) مدني باتفاق. كذلك اتفق على أن الحج سورة مكية وفيها (يا أيها الذين آمنوا)".^(٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦/٤

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦/١٠

(٣) السيوطي، الإقتان ٣١/١ الزركشي ، البرهان ، ٢٧٣/١ - ٢٧٤

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٢ / ١٧

قلت : قول ابن عاشور في الحج غريب ، ويناقض ما اختاره في مقدمتها ، لأنه لم يحصل الاتفاق على أن الحج مكية بل فيها خلاف شديد ، ولأن ابن عاشور نفسه عدها من المختلط ، وسيأتي نقاش ذلك بالتفصيل فيما سيأتي.^(١)

ثم إن هذا التقسيم غير حاصر ، لأن من آيات القرآن ما ليس فيه لا هذا ولا هذا ، بل من السور ما ليس فيه لا هذا ولا هذا .

المكي والمدني بين المنقول والمعقول

يظهر من خلال استقراء حكم ابن عاشور على المكي والمدني من القرآن أنه اعتمد طريقين .

الأول : النقل عن الصحابة .

الثاني : اعتماد حكم العقل فيما لم يرد فيه نقل عن الصحابة ، وهذا يكون بجمع ما عرف نحوه بالنقل عن الصحابة ، ثم باستقراء المكي وملاحظة خصائصه ، واستقراء المدني وملاحظة خصائصه ، ثم قياس ما يراد معرفته على ما عرف . فمثلاً لاحظ العلماء أن المكي يمتاز بتناول أصول تشريع العبادات ، بينما يمتاز المدني بتناول تفاصيل تشريع العبادات ، وبناء عليه فإن الغالب أن الآيات التي لم يرد فيها نقل عن الصحابة وكانت تتناول أصول التشريعات آيات مكية، والآيات التي لم يرد فيها نقل وكانت تتناول تفاصيل التشريع مدنية .

نمثل لذلك بقول ابن عاشور عن سورة الرعد إنها مكية ومعانيها جارية على معاني القرآن المكي من الاستدلال على الوجدانية وتقرير المشركين وتهديدهم .^(٢) وقوله عن سورة النساء ... وليس فيها جدال مع المشركين سوى تحقير دينهم نحو : (وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا)

(النساء: ٤٨) وكذلك فيها التهديد بالقتال ... مما يدل على أن المشركين صاروا في وهن والمسلمين

في قوة .. كذلك إن معظمها بعد التشريع جدال كثير مع اليهود وتشويه لأحوال المنافقين.^(٣)

ومما يجدر التنبيه إليه أن الحكم بالقياس يفيد غلبه الظن ؛ لأن القاعدة صادقة على الغالب

وليس على الكل .

(١) انظر هذا البحث ص ١٤٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٤/١٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٤ .

ويمكن الاجتهاد في معرفة المكي والمدني من خلال معرفة سبب النزول ، فإذا كان أمرا مكيا فالآيات مكسية ، وإذا كان مدنيا فالآيات مدنية . فمثلا قيل إن سورة المائدة نزلت بعد الحديبية فاستنتج ابن عاشور أنها مدنية لأن أمر الحديبية مدني . (١)

وقد ذهب الإمام الباقلاني (٤٠٣هـ) إلى أن معرفة المكي والمدني إما بالنص أولا أو بالاجتهاد ثانيا إذ يقول : إنما يرجع هذا (يقصد المكي والمدني) إلى حفظ الصحابة وتابعيهم (ثم قال) فقد يعرف ذلك بغير نص الرسول بعينه وقوله هذا هو الأول المكي وهذا هو الآخر المدني . (٢)

السور المكية والسور المدنية

اختلف العلماء في كثير من السور أهي مكية أم مدنية ؟ وقد اهتم ابن عاشور في دراسة السور مسن هذا الجانب ، ودأب في بداية كل سورة أن يتحدث في ذلك موردا أقوال العلماء ، ومناقشا إياها ومختارا منها ما تؤيده الروايات المعتمدة عنده ، ومستأنسا بسياق السورة وخصائصها المميزة لها .

وبما أن نقل قوله في كل سورة ومناقشته ، وعرض الأقوال الأخرى وأدلتها ومناقشتها يطول كثيرا بل يحتاج إلى مؤلف خاص ، رأيت أن أجمع كل ما قال في ذلك ، ثم أقسمه إلى خمسة أقسام :

الأول : المكي الذي اتفق عليه .

الثاني : المدني الذي اتفق عليه .

الثالث : المكي الذي اختلف فيه اختلافا يسهل حسمه لظهور الطرف الراجح وقوة أدلته .

الرابع : المدني الذي اختلف فيه اختلافا يسهل حسمه لظهور الطرف الراجح وقوة أدلته .

الخامس : ما اختلف فيه اختلافا قويا تتردد فيه الأدلة وتحار فيه العقول .

بعد هذا التقسيم أبين قول ابن عاشور في جميع سور القرآن من خلال هذه الأقسام

مناقشا فقط القسم الخامس الذي اختلف فيه .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٥

(٢) الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣) ، الالتصاف في علوم القرآن ، تحقيق محمد عصام القضاة ، بيروت ، دار ابن حزم ، الأولى ٢٠٠١ ، ٢٤٧/١ .

واعتمدت في هذا التقسيم على ما ذكره ابن عاشور عن المكي والمدني من خلال استقراء كامل لتفسيره لجميع سور القرآن ، وعلى ما نقله السيوطي^(١) وبالذات ما نقله عن ابن الحصار وهو ما اختاره الزرقاني^(٢) ، وأبو شهبة^(٣) ، وشيخنا الدكتور فضل عباس^(٤) ، وقد رجعت بجانب ذلك إلى عدد من التفاسير سأذكرها عند الاستشهاد بها ، وفيما يلي بيان قول ابن عاشور في المكي والمدني في سور القرآن من خلال هذه الأقسام .

القسم الأول :

ما ذكر ابن عاشور أنه مكي وهو مما اتفق على مكيته ، وفيه أربع وخمسون سورة هي : الأنعام ، الأعراف ، الحجر ، الكهف ، الأنبياء ، المؤمنون ، النمل ، الروم ، سبأ ، فاطر ، يس ، الصافات ، ص ، الزمر ، غافر ، فصلت ، الشورى ، الزخرف ، الدخان ، الجاثية ، الأحقاف ، ق ، الذاريات ، الطور ، النجم ، القمر ، المآك ، القلم ، الحاقة ، المعارج ، نوح ، الجن ، المدثر ، القيامة ، النبأ ، النازعات ، عبس ، التكويد ، الانفطار ، الانشقاق ، البروج ، الأعلى ، الغاشية ، الفجر ، السجد ، الشمس ، الضحى ، الشرح ، العلق ، القارعة ، الهزلة ، الفيل ، الكافرون ، المسد .

القسم الثاني :

ما ذكر ابن عاشور أنه مدني وهو مما اتفق على مدنيته ، وفيه تسع عشرة سورة هي : البقرة ، آل عمران ، النساء ، المائدة ، الأنفال ، التوبة ، النور ، الأحزاب ، محمد ، الفتح ، الحجرات ، المجادلة ، الحشر ، الممتحنة ، الجمعة ، المنافقون ، الطلاق ، التحريم ، النصر .

القسم الثالث :

ما ذكر ابن عاشور أنه مكي وهو مما اختلف فيه اختلافاً محسوماً والراجح أنه مكي ، وفيه أربع وعشرون سورة هي : يونس ، هود ، يوسف ، إبراهيم ، النحل ، الإسراء ، مريم ، طه ،

(١) السيوطي ، الإتقان ، ٤٢/١ .

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٩٨/١ .

(٣) أبو شهبة ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ٢٠٣ .

(٤) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٤٠٥-٣٨١/١ .

الفرقان ، الشعراء ، القصص ، لقمان ، السجدة ، الرحمن ، الواقعة ، المزمّل ، الإنسان ،
المُرسلات ، الطّارق ، التّين ، العاديات ، العصر ، قريش ، الماعون .

القسم الرابع :

ما ذكر ابن عاشور أنه مدني وهو مما اختلف فيه اختلافا محسوما والراجح أنه مدني ، وفيه
سورتان هما : الصف ، التغابن .

القسم الخامس :

المختلف فيه اختلافا ظاهرا ، وفيه خمس عشرة سورة هي : الفاتحة ، الرعد ، الحج ،
العنكبوت ، الحديد ، المطففين ، الليل ، القدر ، البينة ، الزلزلة ، التكاثر ، الكوثر ، الإخلاص ،
الفلق ، الناس .

واللواتي رجح ابن عاشور أنهن مكيات : الفاتحة ، الرعد ، العنكبوت ، المطففين ، الليل ،
الزلزلة ، التكاثر ، الإخلاص ، الفلق ، الناس .

واللواتي رجح أنهن مدنيات : الحديد ، القدر ، البينة ، الكوثر .
ورجح أن الحج مختلطة .

مناقشة قول ابن عاشور في المختلف فيه

سورة الفاتحة

رجح ابن عاشور أنها مكية وقال إن ذلك قول الجمهور ، وأن كثيراً من أهل العلم على أنها من أول ما نزل (١) ، وقيل إنها مدنية ، وقيل إنها مما تكرر نزوله حيث نزلت مرتين مرة في مكة وأخرى في المدينة (٢).

قلت : مما يدل على أنها مكية أن السبع المثاني التي آتاها الله نبيه صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى : (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ) (الحجر: ٨٧) هي الفاتحة ، بدليل ما رواه الترمذي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وقرأ عليه أبي بن كعب أم القرآن فقال : والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ، ولا في القرآن مثلها ، إنها لهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته . (٣) وبما أن سورة الحجر مكية ، فذلك يدل على أن الفاتحة مكية .

ومما يؤكد أنها مكية أن الصلاة فرضت في مكة ، والفاتحة من أعمال الصلاة منذ أن فرضت ، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم : " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " (٤) قال الواحدي : " سورة الحجر مكية بلا خلاف ، ولم يكن الله ليتمن على رسوله بإتيان فاتحة الكتاب وهو بمكة ثم ينزلها في المدينة ، ولا يسعنا القول : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام بمكة بضع عشرة سنة يصلي بلا فاتحة الكتاب ، هذا مما لا تقبله العقول " (٥).

وممن رد القول بأنها مدنية أبو السعود حيث قال : " وقد صح أنها مكية لقوله تعالى :

(وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ) (الحجر: ٨٧) وهو مكي بالنص " (٦).

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٤/١ ، ونقل أن الأكثر على ذلك الواحدي ، في أسباب النزول ، أنظره ص ٢١ ، وقال بمكيتها القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ، ١٣٢/١ . وابن كثير ، في تفسير القرآن العظيم ، ١٠/١ .

(٢) نقل هذه الأقوال ، القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ، ١٣٢/١ .

(٣) رواه الترمذي في سننه ، في كتاب التفسير ، رقم (٣١٢٥) ، ص ٤٩٧ ، وقال حسن صحيح ، وصححه الألباني .

(٤) رواه البخاري ، كتاب الأذان ، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها رقم (٧٥٦) ، ص ١٤٦ .

(٥) الواحدي ، أسباب النزول ، ص ٢٣ .

(٦) أبو السعود ، إرشاد العقل السليم ، ١٤/١ .

أما الذين قالوا إنها مدنية فقد استدلوا بأدلة لا يسلم لهم الاستدلال بها على ذلك ، وأصح ما استدلوا به ما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عباس وفيه " قال : بينما جبريل قاعد عند النبي صلى الله عليه وسلم سمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه ، فقال : هذا باب من السماء فتح اليوم لم يفتح قط إلا اليوم ، فنزل منه ملك ، فقال : هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا وقال أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك : فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة ، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته " .^(١) ووجه دلالة الحديث أن خواتيم البقرة مدنية ، وعليه فإن الفاتحة مثلهن مدنية .

ويسرد الاستدلال به أن المقصود بيان فضل سورة الفاتحة وخواتيم البقرة لا بيان أنهما نزلتا معا ، والذي يؤيد هذا التأويل الأدلة التي تضافرت على مكية الفاتحة.^(٢)
أما القول بأنها نزلت مرتين فقد رده ابن عاشور وقال : " وتكرر النزول لا يعتبر قائله " .^(٣)
وسناقش ذلك في فصل أسباب النزول إن شاء الله تعالى .

سورة الرعد

نقل ابن عاشور فيها ثلاثة أقوال ، الأول أنها مكية ، والثاني أنها مدنية ، والثالث أنها مكية فيها آيات مدنية^(٤) ، ونقل عن ابن عطية: أن المدني فيها كثير ، فكل ما نزل في شأن عامر بن الطفيل وأربد بن ربيعة فهو مدني.^(٥) ورجح ابن عاشور كونها مكية ، وهذا هو الصحيح فيما أرى ؛ لأن معانيها كما يقول ابن عاشور - والحق معه - جارية على أسلوب معاني القرآن المكي من الاستدلال على الوحدانية وتفرع المشركين وتهديدهم.^(٦)

ثم قال إن الأسباب التي أثارت القول بأنها مدنية أخبار واهية ، ولا مانع من أن تكون مكية.^(٧) وإلى هذا ذهب شيخنا الدكتور فضل فقال إنها مكية بالكامل وما استثنوه منها كله مكي السياق وذلك يظهر بأدنى تأمل .^(٨) والذي يؤيد ذلك أن القول بمكيته ورد عن ابن عباس من

(١) رواه مسلم ، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة والحث على قراءة الأيتين من آخر البقرة ، رقم (٨٠٦) ، ص ٣٥٩

(٢) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٣٣/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٤/١ ، وسوف يأتي مناقشة هذا القول وردده في فصل أسباب النزول ، أنظر هذا البحث ص

(٤) رجحه السبوطي ، في الإتيان ، انظره ، ٤٩/١ .

(٥) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٠٢٦ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٣/١٢-١٣٤ .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٤/١٢ .

(٨) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٣٨٥/١ .

طريق معتمد عند المفسرين وهو طريق علي بن أبي طلحة^(١)، أما الطرق التي قالت إنها مدنية فكلها طرق ضعيفة.^(٢)

سورة الحج

ذكر ابن عاشور^(٣) أنه اختلف في هذه السورة أهي مكية أم مدنية. أم كثير منها مكى وكثير منها مدني.^(٤)

وقال إن الجمهور على أن بعضها مكى وبعضها مدني وهي مختلطة، أي لا يعرف المكى بعينه، والمدني بعينه. ونقل عن ابن عطية: أنه الأصح^(٥)، قلت اختار كذلك القرطبي^(٦)، والألوسي، وقال هو قول الجمهور^(٧).

وقد رجح ابن عاشور أن يكون أولها نزل بمكة بدليل

١- أن افتتاحها بـ(يا أيها الناس) جار على سنن فواتح السور المكية.

٢- في أساليب نظم كثير من آياتها ما يلائم أسلوب القرآن المكى.

ولكن فيها آيات كثيرة مدنية، ومما ذكروا أنه مدني قوله (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) (الحج: ٢٥)، وذلك يناسب أنه نزل بالمدينة بعد أن صدّ المشركون النبي والمؤمنين

عن البقاء معهم بمكة. وكذلك قوله (أَذِّنْ لِلَّذِينَ يَمَانُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا

مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ) (الحج: ٣٩-٤٠) فإنه صريح في أنه نزل في شأن الهجرة. يدل على ذلك ما رواه

الترمذي بسنده عن ابن عباس قال: (لما أخرج النبي من مكة قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم

ليهلكن فأنزل الله) (أَذِّنْ لِلَّذِينَ يَمَانُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا

(١) أخذ التفسير عن ابن عباس من طريق مجاهد، وقد اعتمده العلماء هذه الرواية، مع أنها مرسله منه إلى ابن عباس، لأن الواسطة معروفة وهو مجاهد، انظر ابن حجر، تهذيب التهذيب، رقم (٥٦٨)، ٢/٢٩٨.

(٢) انظر أحمد، عبد الرزاق حسين، المكى والمدني من أول القرآن حتى نهاية سورة الإسراء، القاهرة، دار ابن حنبل، الأولى، ١٩٩٩، ٤٧٤/١-٤٨٠.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٣١/١٧-١٣٣.

(٤) نقل الأفعال فيها ابن الجوزي في زاد المسير، انظره ص ٩٤٧.

(٥) ابن عطية، المحرر الوجيز، ١٢٩٨.

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/١٢.

(٧) الألوسي، روح المعاني، ١٤٤/١٧.

أن يقولوا ربنا الله) (الحج : ٣٩-٤٤) . (١)

وكذلك قوله (وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيُرْزَقْنَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُ خَيْرُ

الرَّازِقِينَ) (الحج:٥٨) وهذا فيه تصريح بذكر الهجرة وذكر من يقتل من المهاجرين .

ومن المدني قوله تعالى (هَذَا نَحْنُ نَحْنُ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَيْبٍ فَأَلَّذِينَ كَفَرُوا قَطَعْتُمْ لَهُمْ آيَاتُ اللَّهِ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ

رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمِ) (الحج:١٩) فقد قيل إنه نزل في وقعة بدر، لما في الصحيح عن عليّ وأبي نر: أنها

نزلت في مبارزة حمزة وعليّ وعبيدة بن الحارث مع شيبه بن ربيعة وعتبة بن ربيعة والوليد بن

عتبة يوم بدر وكان أبو نر يقسم على ذلك. (٢)

ثم قال ابن عاشور : أحسب هذه السورة نازلا بعضها آخر مدة مقام النبي صلى الله عليه

وسلم بمكة كما يقتضيه افتتاحها بـ(يا أيها الناس) فقد تقرر أن ذلك الغالب في أساليب القرآن المكي،

وأن بقيتها نزلت في مدة مقام النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة.

قلت : الذي يترجح لدي من كلام المفسرين أن السورة مكية ، وأن فيها آيات عديدة مدنية.

سورة العنكبوت

ذكر ابن عاشور أن الجمهور على أنها كلها مكية ، وقيل إنها آخر ما نزل في مكة ،

ونقل أن فيها مدنيا ، وهذا ما رجحه ابن عطية (٣)، ونقل قولاً عن ابن عباس أنها مدنية كلها

وقول عن علي ابن أبي طالب أن السورة كلها نزلت بين مكة والمدينة. (٤)

ورجح ابن عاشور أنها مكية ، وأنها آخر ما تم نزوله في مكة ، ثم قال: " وهو يناكد

بظاهره جعلهم هذه السورة نازلة قبل سورة المطففين . وسورة المطففين آخر السور المكية.

ويمكن الجمع بأن ابتداء نزول سورة العنكبوت قبل ابتداء نزول سورة المطففين ثم نزلت سورة

المطففين كلها في المدة التي كانت تنزل فيها سورة العنكبوت ثم تم بعد ذلك نزول جميع هذه

السورة. (٥)

(١) رواه الترمذي ، في كتاب التفسير ، باب سورة الحج ، رقم (٣١٧١) ص ٥٠٤ ، وقال حديث حسن ، وصححه الألباني .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب المغازي ، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على كفار قريش ، رقم (٣٩٦٠) ، ص (٧١٩) ،

وفي كتاب التفسير ، رقم (٤٧٤٣) ، ص ٨٧٢ .

(٣) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٤٥٤ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢٧/٢٠-١٢٧ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢٧/٢٠ .

قلت : يؤيد ذلك قول الزركشي إنها آخر ما نزل بمكة .^(١)

وقد رجح ابن عاشور أنها مكية وأنها نزلت قبل المطففين اعتماداً على رواية جابر بن زيد في ترتيب نزول السور تاريخياً ، وهي رواية ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها كما بينا في مبحث الترتيب التاريخي لنزول السور.^(٢)

والذي يترجح لدي بناء على موضوعات السورة وخصائصها أنها مكية ، وهو قول الجمهور وممن رجح ذلك البغوي^(٣) ، دون تعيين لترتيب نزولها في مكة .

سورة الحديد

ذكر ابن عاشور^(٤) أن هنالك اختلافاً قوياً في كون هذه السورة مدنية أم مكية ، ولم يختلف مثله في غيرها ، ونقل عن الجمهور أنها مدنية ، وهو ما نقله السيوطي^(٥) . ورجح ابن عاشور ذلك وهو فيما أرى الصحيح ، ورجحه البغوي^(٦) . وقد نقل ابن عطية أن إجماع المفسرين على ذلك ، وقال صدرها مكى^(٧) .

وأكد ابن عاشور ذلك لما ورد عن عبد الله بن مسعود أنه قال "ما كان بين إسلامنا وبين أن عاتبنا الله بهذه الآية (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ) (الحديد: ١٦) إلى قوله (وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ) إلا أربع سنين"^(٨) . وعبد الله بن مسعود أول الناس إسلاماً ، وعليه فإن هذه الآية إلى قوله (وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرْؤُوفٌ رَحِيمٌ) (الحديد: ٩) مكى ، وأن ما بعد ذلك بعضه نزل بالمدينة كما تقتضيه معانيه مثل حكاية أقوال المنافقين ، وبشبه أن يكون آخر السورة قوله (إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) (الحديد: ٢٥) نزل بالمدينة وألحق بهذه السورة بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم خلالها أو في آخرها .

ثم قال: وفيها آية (لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ) (الحديد: ١٠) ، وسواء كان المراد بالفتح في تلك الآية فتح مكة أو فتح الحديبية . فإنه أطلق عليه اسم الفتح وبه سميت (سورة الفتح) ، فهي

(١) الزركشي ، البرهان ، ٢٨١/١ .

(٢) انظر هذا البحث ص ١٨٩ .

(٣) البغوي ، معالم التنزيل ، ٩٩٠ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ٣٢٠-٣٢١/٢٧ .

(٥) نقل أن ذلك قول الجمهور ، الميوطي في الإتيان ، انظره ٥١/١ .

(٦) البغوي ، معالم التنزيل ، ١٢٧٥ .

(٧) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٨١٩ .

(٨) رواه معلّم ، في كتاب التفسير ، باب قوله تعالى (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ) (الحديد: ١٦) ، رقم (٣٠٢٧) ، ص ١٤٣٧ .

متعينة لأن تكون مدنية ، فلا ينبغي الاختلاف في أن معظم السورة مدني.

والذي أرجحه أنها مدنية لأن خصائصها ومعانيها تدل على ذلك

سُورَةُ الْمُطَفِّينِ

ذكر ابن عاشور^(١) أنه اختلف في كونها مكية أم مدنية أم بعضها مكي وبعضها مدني. فعن ابن مسعود والضحاك ومقاتل في رواية عنه: أنها مكية، وعن ابن عباس في الأصح عنه وعكرمة والحسن والسدي ومقاتل في رواية أخرى عنه: أنها مدنية ، وقال: هي أول سورة نزلت بالمدينة ، ويدل على ذلك ما روي عن ابن عباس " قال : لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة كانوا من أخبث الناس كيلا فأنزل الله تعالى (وَيَلِّ لِلْمُطَفِّينَ) (المطففين:١) فأحسنوا الكيل بعد ذلك.^(٢) ، وعن ابن عباس في رواية عنه وعن قتادة: هي مدنية إلا ثماني آيات من آخرها من قوله (إِنَّ الَّذِينَ أُجْرِمُوا) (المطففين:٢٩) إلى آخرها.

وقال الكلبي وجابر بن زيد: نزلت بين مكة والمدينة فهي لذلك مكية، لأن العبرة في المدني بما نزل بعد الهجرة على المختار من الأقوال لأهل علم القرآن.^(٣) وقال ابن عطية : احتج جماعة من المفسرين على أنها مكية بذكر الأساطير فيها^(٤)، أي قوله (إِذَا تَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (المطففين:١٣)

ثم رجح ابن عاشور أن تكون نزلت قبل الهجرة ؛ لأن معظم ما اشتملت عليه التعريض بمنكري البعث ، وبالتحديد أدق قال ابن عاشور : إنها نزلت بين مكة والمدينة ؛ لأن التطفيف كان فاشيا في البلدين. وقد حصل من اختلافهم أنها: إما آخر ما أنزل بمكة، وإما أول ما أنزل بالمدينة، والقول بأنها نزلت بين مكة والمدينة قول حسن.^(٥)

قلست : يفهم من كلام ابن عاشور أنه يعدّها مكية ؛ لأنه اختار في تعريف المكي أنه ما نزل قبل الهجرة^(٦)، أو قبل الحلول بمكة^(٧)، والفرق بين قوله قبل الهجرة ، وقوله قبل الحلول

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦٦/٣٠-١٦٧.
(٢) الواحدي ، أسباب النزول ، ٤٧٤، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى ، رقم (١١٥٩٠) ، ٣٢٧/١٠ ، وأخرجه الحاكم في المستدرک وصححه الذهبي ، انظره ٣٢٧/٢ ، وأورده السيوطي في الإقتان وصححه ، انظره ٥٣/١.
(٣) نقل هذه الأقوال ابن الجوزي في زاد المعير انظره ص ١٥٢٤.
(٤) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٩٥٥.
(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦٦/٣٠-١٦٧.
(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٩/٢٦.
(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٢٠.

بالمدينة فرق دقيق ، ذكره ليعالج ما نزل في طريق الهجرة أي بعد الخروج من مكة ، وقبل الحلول في المدينة ، وقد أدخل هذا النوع في المكي ، ومثاله عند ابن عاشور سورة المطففين .
وقد اختار ابن عاشور ذلك لسببين :

الأول : أن معظم ما اشتملت عليه التعريض بمنكري البعث .

الثاني : أنها نزلت لتطهير المدينة من فساد المعاملات التجارية قبل أن يدخل إليها النبي صلى الله عليه وسلم ، لئلا يشهد فيها منكرًا عامًا، فإن الكيل والوزن لا يخلو وقت عن التعامل بهما في الأسواق وفي المبادلات. لذا ناسب أن تكون نزلت بين مكة والمدينة والذي أرجحه أنها مكية ، أما القول بأنها نزلت بين مكة والمدينة فلا بد له من دليل ، وما ذكره ابن عاشور لا يسلم دليلًا على ذلك ، فقله إنها نزلت لتطهير المدينة من فساد المعاملات التجارية قبل أن يدخل إليها النبي صلى الله عليه وسلم لا ينهض دليلًا على نزولها بين مكة والمدينة ؛ لأن الآيات التي نزلت بقصد تنظيف المجتمع من العادات الجاهلية كثيرة ، ولا يصلح أن يقال إنها نزلت بين مكة والمدينة ، وممن رد هذا القول شيخنا الدكتور فضل عباس وقال :
ورد في بعض السور المكية ما يشبه هذا النوع من الوفاء بالكيل والوزن بالقسطاس في أكثر من آية .^(١)

وعليه يبقى من الدليلين الذين ذكرهما ابن عاشور أن خصائصها وموضوعاتها من باب المكي، وبهذا يترجح أنها مكية بالجملة وصدرها مدني نزل في أول العهد المدني بدليل الرواية التي صحت عن ابن عباس .

سورة الليل

ذكر ابن عاشور^(٢) أنها مكية في قول الجمهور، واقتصر عليه كثير من المفسرين، ورجح ابن عاشور ذلك ، ونقل عن ابن عطية أنها مدنية ، أو أنها مكية ومدنية^(٣)، وقد نقل هذه الأقوال السيوطي في الإتيان.^(٤)

قلت : الراجح ما عليه الجمهور ، وما اقتصر عليه كثير من المفسرين ، وهو أنها مكية .

(١) فضل عباس ، إتيان البرهان ، ٣٩٩/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٣٣٣/٣٠ .

(٣) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٩٨٤ .

(٤) السيوطي ، الإتيان ، ٥٤/١ .

ومسن قال إنها مدنية أستدل على ذلك برواية سبب نزول قوله تعالى (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى) (الليل:٥) وفيها "أنها نزلت في أبي الدحداح الأنصاري في نخلة كان يأكل أيتام من ثمرها ، وكانت لرجل من المنافقين فمنعهم من ثمرها ، فاشتراها أبو الدحداح بنخيل له فجعلها لهم".^(١) وهو حديث غريب وفيه راو ضعيف ولا يحتج به .

سورة القدر

ذكر ابن عاشور أنها مكية في قول الجمهور ، وقول جابر بن زيد ورواية عن ابن عباس . وعن ابن عباس أيضا والضحاك أنها مدنية .

ثم نقل أنها أول سورة نزلت بالمدينة ، وذكر أبو حيان أن الأكثر على ذلك^(٢) ، ورجح ابن عاشور ذلك واستدل ، عليه بأن المتبادر أنها تتضمن الترغيب في إحياء ليلة القدر وإنما كان ذلك بعد فرض رمضان بعد الهجرة.^(٣)

قلت : بعض من قال إنها مدنية استدل بما أخرجه الترمذي عن الحسن بن علي : أن النبي صلى الله عليه وسلم أرى بني أمية على منبره ، فسأه ذلك ، فنزلت : (إِنَّا أُعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ) (الكوثر:١) ، ونزلت (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (القدر:١) ^(٤) ، ووجه دلالة الحديث على أنها مدنية ذكر منبر الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يكن له منبر إلا في المدينة .

قلت : والذي أرجحه أنها مكية ، وهو قول أكثر المفسرين على ما نقل السيوطي^(٥) ، وهو ما رجحه البغوي^(٦) ، ويدل عليه أن الحديث عن نزول القرآن والامتتان به على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين كان في العهد المكي .

أمسا الأثر الذي استدلوا به على أنها مدنية فهو منكر بل موضوع ، فالترمذي الذي رواه

(١) الواحدي ، أسباب النزول ، ٤٧٧ . وأورده ابن كثير في تفسيره وقال فيه حديث غريب جدا ، انظر تفسير القرآن العظيم ، ٥٥١/٤ ، وأورده ابن عاشور في تفسيره وقال حديث غريب ، انظر التحرير والتنوير ، ٣٤٢/٣٠ . قلت فيه راو ضعيف هو حفص بن عمر بن ميمون العدني الصنعاني أبو إسماعيل لقبه الفرخ بالفاء وسكون الراء والخاء ضعيف من التاسعة ، انظر تقريب التهذيب لابن حجر ، رقم (١٤٢٠) ، ص ١٥٧

(٢) أبو حيان ، البحر المحيط ، ٥١٣/١٠

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٠١/٣٠ .

(٤) رواه الترمذي في سننه ، في كتاب التفسير باب سورة القدر ، رقم (٣٣٥٠) ، ص ٥٢١ ، وقال الترمذي : حديث غريب ، وقال الألباني : ضعيف الإسناد مضطرب ومثته منكر .

(٥) السيوطي ، الإيقان ، ٥٤/١ .

(٦) البغوي ، معالم التنزيل ، ١٤٢٢ .

قال : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.^(١) وقال ابن كثير في تفسيره هذا الحديث على كل تقدير منكر جدا.^(٢) ونقل السيوطي عن المزي أنه حديث منكر.^(٣)

وقال ابن عاشور فيه " هو مختل المعنى وسمات الوضع لائحة عليه ، وهو من وضع أهل النحل المخالفة للجماعة ، فالاحتجاج به لا يليق أن يصدر مثله عن الحسن مع فرط علمه وقطنته، وأية ملازمة بين ما زعموه من رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين دفع الحسن التائب عن نفسه، ولا شك أن هذا الخبر من وضع دعاة العباسيين ، على أنه مخالف للواقع ؛ لأن المدة التي بين تسليم الحسن الخلافة إلى معاوية ، وبينبيعة السفاح وهو أول خلفاء العباسية ألف شهر واثان وتسعون شهرا أو أكثر بشهر أو بشهرين ".^(٤)

سورة البينة

ذكر ابن عاشور أنه اختلف في أنها مكية أم مدنية ، ونقل ابن عطية: أن جمهور المفسرين على أنها مكية^(٥) ، وعكس القرطبي فنسب القول بأنها مدنية إلى الجمهور^(٦). وهذا يدل على شدة الاختلاف فيها حتى لم يتميز فيها أي القولين أكثر أنصارا ، لكن ابن عاشور رجح أنها مدنية^(٧) ، واستدل على ذلك بدليلين :

الأول : ما ورد عن أبي حبة البذري قال لما نزلت (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ) (البينة: ١) إلى آخرها قال جبريل: يا رسول الله إن الله يأمرك أن تقرئها آيآ) ^(٨) ، ووجه دلالة الحديث على مدنيتهما أن آيآ من أهل المدينة.

الثاني : كثرة ما فيها من تخطئة أهل الكتاب ، وهذا من موضوعات القرآن المدني .

قلت الذي يترجح لدي أنها مدنية بدليل ما روي عن أبي حبة البذري ، وهو ما جزم به البغوي^(٩) ، وابن كثير^(١٠).

(١) الترمذي ، سنن الترمذي ، ص ٥٣١

(٢) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٥٦٣/٤ .

(٣) السيوطي ، الإتقان ، ٥٤/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٠٦-٤٠٥/٣٠ .

(٥) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٩٩٥ .

(٦) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٣٨/٢٠ .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤١٢/٣٠ .

(٨) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب مناقب الصحابة ، باب مناقب أبي بن كعب ، رقم (٣٨٠٩) ص ٦٩١

(٩) البغوي ، معالم التنزيل ، ١٤٢٥ .

(١٠) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٥٦٩/٤ .

سورة الزلزلة

ذكر ابن عاشور أنه اختلف فيها فقال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وعطاء والضحاك هي مكة. وقال قتادة ومقاتل: مدنية، ونسب إلى ابن عباس أيضا. وهو ما رجحه السيوطي^(١). ورجح ابن عاشور أنها مكة، وذكر ابن عاشور أن البغوي اقتصر على أنها مكة. قلت: هذا خطأ من ابن عاشور في النقل عن البغوي والصحيح أنه رجح أنها مدنية^(٢)، ثم نقل ابن عاشور عن ابن عطية أنها مدنية؛ لأن آخرها وهو (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (الزلزلة: ٧) نزل في رجلين كانا بالمدينة^(٣)، ثم قال ابن عاشور عند تفسير الآية: روى الواحدي عن مقاتل: أن هذه الآية نزلت في رجلين كانا بالمدينة، أحدهما لا يبالي من الذنوب الصغائر ويرتكبها، والآخر يحب أن يتصدق فلا يجد إلا اليسير فيستحيي من أن يتصدق به، فنزلت الآية فيهما^(٤). ثم قال ابن عاشور: من أجل هذه الرواية قال جمع: إن السورة مدنية، ولو صح هذا الخبر لما كان مقتضيا أن السورة مدنية؛ لأنهم كانوا إذا تلاوا آية من القرآن شاهدا يظنها بعض السامعين نزلت في تلك القصة^(٥).

قلت: رد ابن عاشور هذا متكلف، والأسلم منه أن يقال: إن الواحدي الذي نقل ابن عاشور عنه سبب النزول هذا لم يذكر أن الرجلين من المدينة، يضاف إلى ذلك أن الحديث مرسل من الواحدي إلى مقاتل لذلك لا يحتج به، ولو صح فيمكن أن يقال إن ذلك من المدني المستثنى من السورة المكية.

فإذا لم يثبت هذا الأثر، ولم يسلم الاستدلال به، لم يبق لنا لمعرفة أن السورة مكية أم مدنية إلا سياق وخصائص هذه السورة، وهما يرجحان أنها مكة.

سورة التكاثر

ذكر ابن عاشور أنها مكية عند الجمهور^(٦). ونقل عن ابن عطية قوله: هي مكة لا أعلم

(١) السيوطي، الإتقان، ٥٤/١.
(٢) البغوي، معالم التنزيل، ١٤٢٦.
(٣) انظر ابن عطية، المحرر الوجيز، ١٩٩٦. ونقل ابن عاشور ذلك، في التحرير والتنوير، ٤٣١/٣٠.
(٤) الواحدي، أسباب النزول، ٤٨٨، والرواية مرسلة.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٣٧/٣٠.
(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٥٥/٣٠.

فيها خلافاً (١) .

واستدل ابن عاشور على ذلك بما روي عن ابن عباس والكلبي ومقاتل ونقله الواحدي (٢)،
والبغوي - الذي رجح أنها مكية - عن مقاتل والكلبي (٣)، والقرطبيّ عنهما وعن ابن عباس (٤):
أن بني عبد مناف وبني سهم من قريش تفاخروا فتعادتوا السادة والأشراف من أيهم أكثر عدداً
فكثر بنو عبد مناف بني سهم بثلاثة أبيات ، لأنهم كانوا أكثر عدداً ، في الجاهلية .
واختار السيوطي أنها مدنية . وقال : ويدل له ما أخرجه ابن أبي حاتم أنها نزلت في
قبيلتين من الأنصار (٥) .

قلت يشير السيوطي بذلك إلى ما رواه ابن أبي حاتم: عن ابن بريده في قوله: ﴿أَهْكُمْ
الْكَاتِرُ﴾ (التكاثر : ١) قال: نزلت في قبيلتين من قبائل الأنصار في بني حارثة وبني الحارث
تفاخروا وتكاثروا فقالت إحداهما فيكم مثل فلان بن فلان وفلان، وقال الآخرون مثل ذلك،
تفاخروا بالأحياء ثم قالوا انطلقوا بنا إلى القبور فجعلت إحدى الطائفتين تقول: فيكم مثل فلان
يشيرون إلى القبور، ومثل فلان، وفعل الآخرون مثل ذلك فأنزل الله ﴿أَهْكُمْ الْكَاتِرُ * حَتَّى زُرُّمُ
الْمَقَابِرِ﴾ (التكاثر : ١-٢) . (٦)

وما أخرجه البخاري عن أبي بن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "لو أن
لابن آدم واديا من ذهب أحبّ أن يكون له واديان ، ولن يملأ فاه إلا التراب ويتوب الله علي من
تاب". قال أبي: "كنا نرى هذا من القرآن حتى نزلت ﴿أَهْكُمْ الْكَاتِرُ﴾" . (٧)

قال ابن عاشور : يريد المستدل بهذا أن أبيّ أنصاري ، وأن ظاهر قوله: حتى نزلت
﴿أَهْكُمْ الْكَاتِرُ﴾ . أنها نزلت بعد أن كانوا يعدّون "لو أن لابن آدم واديا من ذهب من القرآن" .

ثم رد ابن عاشور هذا القول؛ لأنه ليس في كلام أبي دليل ناهض إذ يجوز أن يريد
بضمير "كنا" المسلمين، أي كان من سبق منهم يعد ذلك من القرآن حتى نزلت سورة التكاثر،

(١) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٩٩٩ .

(٢) الواحدي ، أسباب النزول ، ص ٤٩٠ ، وهو مرسل من الواحدي إلى مقاتل والكلبي .

(٣) البغوي ، معالم التنزيل ، ١٤٣٠ .

(٤) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٦٨/٢٠ .

(٥) السيوطي ، الإقتان ، ٥٥/١ .

(٦) ابن أبي حاتم ، تفسير القرآن العظيم ، ٣٤٥٩/١٠ .

(٧) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب الرقائق ، باب ما يتقى من فتنة المال ، رقم (٦٤٣٩) ، ص ١١٧٦ .

ويبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن ما كانوا يقولونه ليس بقرآن. (١)

ثم رجح ابن عاشور أنها نزلت بتفاخر القبيلتين من قريش وعليه فهي مكية ، ثم قال :
"الذي يظهر من معاني السورة وغلظة وعيدها أنها مكية ، وأن المخاطب بها فريق من
المشركين ؛ لأن ما ذكر فيها لا يليق بالمسلمين أيامئذ ." (٢) والذي يترجح أنها مكية بدليل
موضوعها وخصائضها.

سورة الكوثر

ذكر ابن عاشور (٣) أن الأقوال والآثار تعارضت في أنها مكية أم مدنية تعارضاً شديداً .
فهي مكية عند الجمهور ، واقتصر عليه أكثر المفسرين . قلت : ونقل أبو حيان أن
الجمهور على ذلك (٤) . واقتصر عليه البيهقي (٥) ، ورجحه ابن عطية (٦) ،
والذين قالوا إنها مكية رأوا أن مقتضى ما يروى في سبب نزول قوله تعالى (إِنَّ شَانِئَكَ
هُوَ الْأَبْتَرُ) (الكوثر : ٣) يقتضي أن تكون السورة مكية ، فقد جاء في سبب نزول (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ
الْأَبْتَرُ) (الكوثر : ٣) عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وقتادة وفيه : نزلت في العاص بن وائل
كان إذا ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : دعوه فإنه رجل أبتري لا عقب له ، فإذا هلك
انقطع ذكره فأنزل الله هذه السورة ، وقال شمر بن عطية : نزلت في عقبه بن أبي معيط ، وقال
ابن عباس أيضاً وعكرمة : نزلت في كعب بن الأشرف وجماعة من كفار قريش . (٧)
وهي مدنية عند مجاهد وقتادة وعكرمة ، ورجحه السيوطي (٨) ، ورجح ابن عاشور في
مقدمة السورة ذلك .

واستدل ابن عاشور والقائلون إنها مدنية بأمور منها :

- (١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٥٥/٣٠ .
- (٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٥٦-٤٥٥/٣٠ .
- (٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٠١/٣٠ .
- (٤) أبو حيان ، البحر المحيط ، ٥٥٥/١٠ .
- (٥) البيهقي ، معالم التنزيل ، ١٤٣٨ .
- (٦) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٢٠٠٧ .
- (٧) ذكر بعض هذه الروايات الطبري بسنده ، في جامع البيان ، ٤٠٠/٣٠-٤٠٢ ، والواحد في أسباب النزول ، ص ٤٩٠ ، ورواياته إما
مرسلة أو ضعيفة ، وأورده ابن كثير في تفسير القرآن العظيم ٥٩٥/٤ ، وصححه .
- (٨) السيوطي ، الإتقان ، ٥٦/١ .

أولاً : ما في صحيح مسلم عن أنس بن مالك قال : " بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة ، ثم رفع رأسه وقال: أنزلت علي أنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم (إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وأنحر إن شئتَكَ هو الأَبْر) (الكوثر : ١-٣) ثم قال: أتدرون ما الكوثر؟ قلنا الله ورسوله أعلم. قال: فإنه نهر وعدنيه ربِّي عز وجل، عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة " (١) ، ووجه الاستدلال بهذا الحديث على مدنيته كما يرى بن عاشور ، أن أنس أسلم في صدر الهجرة ، فإذا كان لفظ (أنفا) في كلام النبي صلى الله عليه وسلم مستعملاً في ظاهر معناه وهو الزمن القريب، فالسورة نزلت منذ وقت قريب من حصول تلك الرواية. (٢)

قلت : وهناك وجه استدلال آخر وهو أن الإمام مسلماً ذكر رواية أخرى للحديث فيها (بيننا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم بين أظهرنا في المسجد) ، والمسجد لم يكن إلا في المدينة .

ثانياً : كما قال هؤلاء إن مقتضى قوله تعالى (وانحر) أن يكون النحر في الحج أو يوم الأضحى . (٣) وقد نقل ابن عطية أن قوله تعالى : (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ) (الكوثر: ٢) نزل يوم الحديبية ، لكنه رجح أن تكون هذه الآية فقط مدنية (٤).

لكن ابن عاشور هنا وقع في شيء من الاضطراب والتناقض فاستدل بقوله تعالى : (فصل لربك وأنحر) على أن السورة مدنية - بالكامل خلافاً لما ذهب إليه ابن عطية - كما استبعد بناء على ذلك أن تكون السورة نزلت في العاصمي بن وائل السهمي حيث قال ما نصه : " ومقتضى ما يروى في تفسير قوله تعالى (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) (الكوثر : ٣) أن تكون السورة مكية ، ومقتضى ظاهر تفسير قوله تعالى (وانحر) من أن النحر في الحج أو يوم الأضحى تكون السورة مدنية ، ويبعث على أن قوله تعالى (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) (الكوثر : ٣) ليس ردّاً على كلام العاصمي بن وائل كما سنبين ذلك " (٥).

(١) رواه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب حجة من قال أن البسلة آية من أول كل سورة سوى براءة، رقم (٤٠٠)، ص ١٩٣
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٠١/٣٠.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٠١/٣٠.
(٤) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٢٠٠٧.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٠٢-٥٠١/٣٠.

لكنه عند تفسير الآية لم يبين ما وعد به ، بل ذهب إلى نقيض ذلك فقال إنها نزلت في العاصي بن وائل ، وقال : " واشتمال الكلام على صيغة قصر وعلى ضمير غائب وعلى لفظ الأبتَر مؤذن بأن المقصود به ردّ كلام صادر من معيّن ، وحكاية لفظ مراد بالرد " .^(١)

ثم نقل عن الواحدي: " قال ابن عباس: إن العاصي بن وائل السهمي رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد الحرام عند باب بني سهم فتحدث معه وأناس من صناديد قريش في المسجد فلما دخل العاصي عليهم قالوا له: من الذي كنت تتحدث معه فقال: ذلك الأبتَر، وكان قد توفي قبل ذلك عبد الله ابن رسول الله . صلى الله عليه وسلم بعد أن مات ابنه القاسم قبل عبد الله فانقطع بموت عبد الله الذكور من ولده صلى الله عليه وسلم يومئذ، وكانوا يصفون من ليس له ابن بأبتَر فأنزل الله هذه السورة .^(٢) ثم فسر الآية على هذا الرأي .

لكنني مع ذلك أرجح أن يكون ابن عاشور اختار أن تكون السورة مدنية لأن ما صرح به في المقدمة يقدم على ما عرض به عند تفسير الآية.

والذي أرجحه أنها مدنية بدليل رواية مسلم وهي أثبت ما في الباب ، أما الروايات الأخرى فهي مضطربة في ذكر من نزلت بشأنه ومضربة في أسانيدها ، وعلى فرض تقويتها فإنها لا تقوى على معارضة رواية الإمام مسلم ، ويضاف إلى هذا الدليل ما ذكر في أدلة القائلين إنها مدنية .

أما استدلالهم بأن سبب نزول قوله تعالى (إِنَّ شَاتِكَ مُرَوِّاْلِبْتَرِ) (الكوثر : ٣) يقتضي أنها مكية فيرد عليه بردود ذكرها شيخنا الدكتور فضل عباس وهي :

١- " أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم حينما اشتد الصراع بينه وبين أولئك الكافرين ، كان في الأربعينات من عمره الشريف ، وهو عمر لا يحكم على الإنسان فيه بأنه لا عقب له ، فمن الممكن أن يولد للإنسان في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات ، والمولود قد يكون ذكرا أو أنثى فكيف استطاع أولئك أن يحكموا عليه صلى الله عليه وسلم بأنه لا عقب له .

٢- أن الأبتَر في اللغة مأخوذ من البتر وهو القطع ، وقد قالوا إن الأبتَر الذي لا خير فيه ، ونظن أن هذا هو التفسير للأبتَر ، وهو الذي يتفق مع السياق والمنطق ، وليس كذلك التفسير الأول ؛ لأنه لا يعقل أن يصدر من عاقل ، ثم إن الله تبارك وتعالى سيكذب هذا القائل ويخزيه .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٥٠٥/٣٠ .

(٢) الواحدي ، أسباب النزول ، ٤٩٠ ، والرواية كما ذكرنا ضعيفة .

٣- أن تفسير الأبتَر بما فسروه من أنه الذي لا عقب له ، يثير الشبهات حول القرآن الكريم وحاشاه ، فلقد ذهب أكثرهم إلى أن المقصود به العاصي بن وائل. وعلى هذا فانه يقول : (إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) (الكوثر : ٣) فقد جاءت الآية بأسلوب القصر والتأكد ، ومعنى الآية أن العاصي أو أبا جهل أو عقبه لن يكون لكل منهم عقب ألبتة ، والأمر غير صحيح ، فلقد قال الواقع والتاريخ ، بأن هؤلاء جميعا كان لهم عقب ، وكان هذا العقب ممن أكرمه الله بالإسلام ، عمرو بن العاص و ابنه عبد الله ، وعكرمة ابن أبي جهل ، وابنه عقبه بن أبي معيط . هذه الأسباب وغيرها تجعلنا نرد هذا القول ، لما يترتب عليه من محاذير كثيرة ^(١) . وما ذكره شيخنا ثالثا يتفق مع تفسير ابن عاشور للأبتَر حيث قال : " ومعنى الأبتَر في الآية الذي لا خير فيه وهو رد لقول العاصي بن وائل أو غيره في حق النبي صلى الله عليه وسلم فهذا المعنى استقام وصف العاصي أو غيره بالأبتَر دون المعنى الذي عناه هو حيث لمز النبي صلى الله عليه وسلم بأنه أبتَر ، أي لا عقب له لأن العاصي بن وائل له عقب فابنه عمرو الصحابي الجليل ، وابن ابنه عبد الله بن عمرو ابن العاص الصحابي الجليل ولعبد الله عقب كثير ^(٢) . لكن ابن عاشور لم يبين على ذلك رد القول بأن السورة نزلت في العاصي بن وائل بل ذهب فيها إلى توجيه آخر وهو أن " وصف الأبتَر في الآية جيء به لمحاكاة قول القائل "محمد أبتَر" إبطال لقوله ذلك ، وكان عرفهم في وصف الأبتَر أنه الذي لا عقب له تعين أن يكون هذا الإبطال ضربا من الأسلوب الحكيم وهو تلقى السامع بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها على أن الأحق غير ما عناه من كلامه ^(٣) ."

لكن شيخنا الدكتور فضل عباس خالفه وبنى على ذلك أن السورة ليست في العاص بن وائل ، ورجح بناء عليه وبناء على ما ذكر آنفا " أن السورة الكريمة كما تقول الروايات نزلت في الحديدية ، ونحن نعلم مقدار ما عناه النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين في الحديدية ، حتى إن الله من عليهم وهو يعلم ما في نفوسهم ، من عليهم بالسكينة ، بل إنزال السكينة مرات ثلاث في سورة الفتح ، وسورة الفتح - كما نعلم - نزلت في منصرفه صلى الله عليه وسلم من الحديدية ، والمنطق الذي تطمئن إليه النفس أن كلتا السورتين نزلت في الحديدية بشرى للنبي

(١) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٤٠٣/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٠٦/٣٠ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٠٦/٣٠ .

عليه واله الصلاة والسلام ، كانت سورة الفتح وعدا بالنصر وثناء على المؤمنين معه ، وكانت سورة الكوثر بشرى للنبي صلى الله عليه وسلم بما أعد الله له من خير ، لا في الدنيا وحدها ، بل في الآخرة كذلك . والذي يزيد هذا الأمر وضوحا قوله سبحانه : (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحِرْ) (الكوثر: ٢) وهذا أمر - أعني النحر - حصل بعدما صدهم المشركون عن العمرة. والأبتر في السورة الكريمة هو الذي لا خير فيه ، ولقد صدق الله وعده " (١).

سورة الإخلاص

ذكر ابن عاشور أنها مكية في قول الجمهور ، وفي رواية عن ابن عباس . ومدنية في رواية أخرى عن ابن عباس وعند قتادة والضحاك والسدي وأبو العالية (٢). ومنشأ هذا الخلاف تعدد الروايات في سبب نزولها ، فمن ذلك ما رواه الترمذي عن أبي بن كعب " أن قريشا قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم "أنسب لنا ربك" ، (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (الإخلاص: ١) إلى آخرها (٣) فتكون مكية.

وروي عن ابن عباس " أن عامر بن الطفيل وأربد بن ربيعة "أخا لبيد" أتيا النبي صلى الله عليه وسلم فقال عامر: إلام تدعوننا؟ قال: إلى الله، قال: صفه لنا أمن ذهب هو، أم من فضة، أم من حديد ، أم من خشب ؟ "يحسب لجهله أن الإله صنم كأصنامهم من معدن أو خشب أو حجارة" (٤) فنزلت هذه السورة، وهذا يعني أنها مدنية لأنهما ما أتياه إلا بعد الهجرة .

ويدل على ذلك ما روى الواحدي " أن أحبار اليهود "منهم حَيِّي بن أخطب وكعب بن الأشرف" قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم صف لنا ربك لعننا نؤمن بك، فنزلت" (٥). وبناء عليه رجح السيوطي أنها مدنية (٦).

لكن رجح ابن عاشور أنها مكية لأنها جمعت أصل التوحيد ، وهو الأكثر فيما نزل من القرآن بمكة ، ثم وجه الروايات الأخرى بقوله : " لعل تأويل من قال: إنها نزلت حينما سأل عامر بن الطفيل وأربد، أو حينما سأل أحبار اليهود: أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ عليهم

(١) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٤٠٤/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٣٥/٣٠ .

(٣) رواه الترمذي في سننه ، في كتاب التفسير ، باب سورة الإخلاص ، رقم : ٣٣٦٤ ، ص ٥٣٣ ، وحسنه الألباني .

(٤) رواه الترمذي ، في كتاب التفسير ، باب سورة الإخلاص ، رقم : ٣٣٦٤ ، ص ٥٣٣ ، وحسنه الألباني .

(٥) روى نحوه الواحدي ، في أسباب النزول ، ٥٠٠ ، وقال المحقق : إسناده ضعيف .

(٦) السيوطي ، الإتقان ، ٥٦/١ ، ولباب النقول في أسباب النزول على هامش القرآن العظيم وتفسير الجلالين ، ص ٨٣٠ .

هذه السورة، فظنها الراوي من الأنصار نزلت ساعتئذ أو لم يضبط الرواة عنهم عبارتهم تمام الضبط".^(١)

ورجح ابن كثير ذلك ، واقتصر على إيراد الروايات المكية ولم يذكر شيئاً غيرها ^(٢) ، والذي أرجحه أنها مكية ، ولا بأس بحمل الروايات التي فيها ذكر اليهود وعامر بن الطفيل وأرشد على أن النبي صلى الله عليه وسلم تلاها إثر سؤالهم ذلك.

سورة الفلق

ذكر ابن عاشور أنه اختلف فيها أمكية هي أم مدنية ^(٣).

فقال جابر بن زيد والحسن وعطاء وعكرمة وفي رواية كريب عن ابن عباس: أنها مكية. وقال قتادة ، وفي رواية أخرى لصالح عن ابن عباس أنها مدنية، واستدلوا على أنها مدنية بما رواه الواحدي وفيه : أنها نزلت بسبب أن ليبيد بن الأعصم سحرَ النبي صلى الله عليه وسلم ^(٤). لكن ابن عاشور قال : " ليس في الصحاح أنها نزلت بهذا السبب " ، لكن السيوطي بنى عليه ترجيح أن السورة مدنية ^(٥) ، قلت : ومثله فعل الألويسي وقال : " سبب نزولها سحر اليهود ... وهم إنما سحروه عليه الصلاة والسلام بالمدينة كما جاء في الصحاح فلا يلتفت لمن صحح كونها مكية".^(٦)

قلت : أنكر ابن عاشور أن تكون نزلت في قصة السحر مع أن قصة السحر ثابتة في الصحاح ، لكن ليس في الصحاح أن المعوذتين نزلتا في ذلك ، والرواية التي فيها أن المعوذتين نزلتا في ذلك رواها الواحدي في أسباب النزول ، وأوردها ابن كثير وقال : فيها غرابة وفيها نكارة شديدة ^(٧) ، وهذا يوافق ما اختاره ابن عاشور.

وعليه رجح ابن عاشور أنها مكية - وهو الصحيح فيما أرى - ؛ ولأن رواية كريب عن

ابن عباس مقبولة بخلاف رواية أبي صالح عن ابن عباس ففيها متكلم فيه ^(٨).

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٣٥/٣٠ .

(٢) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٦٠٢/٤ - ٦٠٣ .

(٣) ذكر ابن عطية القولين ولم يرجح ، انظر المحرر الوجيز ، ٢٠١٢ .

(٤) الواحدي ، أسباب النزول ، ٥٠٢ .

(٥) السيوطي ، الإيقان ، ٥٦/١ .

(٦) الألويسي ، روح المعاني ، ٧١١/٢٠ .

(٧) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٦١٣/٤ .

(٨) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٤٦/٣٠ .

قلت : هنالك من استدل على أن المعوذتين منيتان بما رواه مسلم عن عقبة بن عامر الجهني قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم " ألم تر آيات أنزلت الليلة لم ير مثلهن قط (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) (الفلق: ١) و (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) (الناس: ١)." (١) ووجه دلالة هذا الحديث على ذلك على ما ذكر أن عقبة بن عامر الجهني أسلم عند مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة (٢).

قلت : هذا لا يصح ؛ لأن عقبة بن عامر أسلم في مكة وهو من السابقين في الهجرة على ما قال ابن حجر في تهذيب التهذيب (٣).

سورة الناس

ذكر ابن عاشور أنها نزلت مع الفلق أو عقبها لذلك فالخلاف فيها كالخلاف في الفلق ، والراجح فيها كالراجح في الفلق (٤).

المستثنى في المكي والمدني

قلت فيما سبق إن ترتيب الآيات في القرآن لم يكن بناء على تاريخ نزولها ، بمعنى أن السابق يوضع أولاً ثم يليه اللاحق وهكذا ، بل كانت الآية أو الآيات تنزل فيؤمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في مكان خاص من سورة خاصة ، وعليه فقد توضع آيات منيات مع آيات مكيات في سورة واحدة ، ويكون وصفها عندئذ بأنها سورة مكية أو مدنية بناء على الأغلب فيها، فإن كان الأغلب فيها آيات مكيات عدت مكية ، وعدت الآيات المنيات فيها من المدني المستثنى من المكي ، وإن كان الأغلب فيها الآيات المنيات عدت مدنية ، وعدت المكيات فيها من المكي المستثنى من المدني .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض المفسرين أكثروا من الاستثناء فما تخلو سورة عنهم من الاستثناء ، وقام استنساؤهم هذا على مجرد أقوال لبعض الصحابة غير مسندة ، أو أخبار ضعيفة، وأكثر بعضهم من الاستثناء لأنه أكثر قبل ذلك من تطلب أسباب نزول لمعظم آيات القرآن ،

(١) رواه مسلم في صحيحه في كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب فضل قراءة المعوذتين ، رقم (٨١٤) ص ٣٦٢
(٢) الذي استدل بذلك هو عبد الله بن يوسف الجديع ، صاحب كتاب مقدمات في علوم القرآن ، انظره ص ٦٦ .
(٣) وقال : هو عقبة بن عامر بن حبيب بن عمرو الجهني ، ولي إمرة مصر من قبل معاوية سنة ٤٤ هـ ، توفي في آخر خلافة معاوية ، سنة ثمان وخمسين ، كان فارساً عالماً بالفرائض والفقه فصيح اللسان شاعراً كاتباً وكانت له المباشرة والهجرة وهو أحد من جمع القرآن ، انظر ابن حجر ، تهذيب التهذيب ، رقم (٤٤٠) ، ٢١٦/٧ .
(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٥٣/٣٠ .

واعتماد ما صح وما لم يصح ، وما كان سبب نزول وما لم يكن كذلك ، وهذا دفعهم إلى أن يستثنوا من المكي ما ورد فيه سبب مدني ، ومن المدني ما ورد فيه سبب مكي .

أما ابن عاشور فقد اهتم بدراسة هذا النوع من الآيات ، وتحرير الخلاف فيها ، ولم يكن من المكثرين فيه ، ومن أمثلة ذلك عنده ما يلي :

ما قيل إنه مدني مستثنى من سورة مكية

ذكر ابن عاشور أنه اختلف في سورة الحج هل هي مكية أو مدنية .
والذي ترجح فيما سبق أنها مكية وفيها آيات كثيرة مدنية ، ومن المدني المستثنى في هذه السورة : (١)

١- قوله تعالى ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾ (الحج: ١٩).

فقد ورد في الصحيح عن أبي ذر: أنه كان يقسم أن هذه الآية ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾ (الحج: ١٩) نزلت في حمزة وصاحبيه علي بن أبي طالب وعتبة بن الحارث الذين بارزوا يوم بدر شيبة بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة. (٢)

وفيه عن علي بن أبي طالب قال: أنا أول من يجثو بين يدي الرحمن للخصومة يوم القيامة. قال قيس بن عبادة: وفيهم نزلت ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾ (الحج: ١٩) . قال: هم الذين بارزوا يوم بدر: علي، وحمزة، وعبيدة، وشيبة بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة. (٣)
لكن ابن عاشور استبعد أن تكون مبارزة بدر هي سبب نزول الآية ، ولكنه مع ذلك عدّها مدنية فقال : ليس في كلام علي أن الآية نزلت في يوم بدر ، ولكن ذلك مدرج من كلام قيس بن عبادة، وعليه فهذه الآية مدنية فتكون ﴿ هَذَانِ ﴾ إشارة إلى فريقين حاضرين في أذهان المخاطبين فنزل حضور قصتهما العجيبة في الأذهان منزلة المشاهدة ، حتى أعيد عليها اسم الإشارة الموضوع للمشاهد، وهو استعمال في كلام البلغاء.

ثم قال : " الأظهر أن أبا ذر عني بنزول الآية في هؤلاء أن أولئك نفر الستة هم أبرز

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٢/١٧ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب المغازي ، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على كفار قريش ، (٣٩٦٠) ص ٧١٩ ، وفي التفسير (٤٧٤٣) ص ٨٧٢ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب المغازي ، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على كفار قريش ، (٣٩٦٠) ص ٧١٩ وفي التفسير (٤٧٤٣) ص ٨٧٢ .

مثال وأشهر فرد في هذا العموم، فعبر بالنزول وهو يريد أنهم ممن يقصد من معنى الآية. ومثل هذا كثير في كلام المتقدمين". (١)

قلت لا وجه لاستبعاد أن تكون مبارزة بدر هي سبب نزول هذه الآية ، لأن الروايتين عن أبي ذر وعلي رضي الله عنهما صريحتان في ذلك ، بل إن أبا ذر كما جاء في الرواية كان يقسم على ذلك.

٢- قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (الحج: ٢٥).

قال ابن عاشور : " ذلك يناسب أنه نزل بالمدينة بعد أن صدّ المشركون النبي والمؤمنين عن البقاء معهم بمكة ". (٢) وإلى هذا ذهب القرطبي وقال " قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ﴾ (الحج: ٢٥) أعاد الكلام إلى مشركي العرب حين صدّوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ، وذلك أنه لم يعلم لهم صدّ قبل ذلك الجمع " (٣).

٣- ذكر ابن عاشور أن قوله ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم غير حق﴾ (الحج: ٣٩) صريح في أنه نزل في شأن الهجرة. (٤) وقوله ﴿والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقهم الله رزقا حسنا﴾ (الحج: ٤٠) . تصريح بذكر الهجرة وذكر من يقتل من المهاجرين . (٥)

ويدل على ذلك ما رواه الترمذي بسنده عن ابن عباس قال : (لما أخرج النبي من مكة قال أبو بكر : أخرجوا نبيهم ليهلك فأنزل الله ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم غير حق﴾ (الحج: ٣٩) . (٦)

قلت : وافق ابن عاشور بذلك قول القرطبي الذي قال : " لما هاجر نزلت ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ (الحج: ٣٩) ". (٧) وكذلك قال الألويسي (٨).

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦٦/١٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٢/١٧ .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٣٦/١٢ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٢/١٧ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٢/١٧ .

(٦) رواه الترمذي في سننه ، في كتاب التفسير ، باب سورة الحج ، رقم (٣١٧١) ، وقال حديث حسن ، وصححه الألباني ص ٥٠٤ .

(٧) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٧٣/١٢ .

(٨) الألويسي ، روح المعاني ، ١٨٠/١٧ .

ما قيل إنه مكي مستثنى من سورة مدنية

ذكر ابن عاشور^(١) أن سورة التوبة مدنية بالاتفاق . ونقل عن السيوطي^(٢) : أن بعضهم

استثنى قوله ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة: ١١٣).

واستدلوا على ذلك بما ورد في الصحيح عن سعيد بن المسيّب عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة ، جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده أبا جهل وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا عمّ، قل لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله» فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب، أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرضها عليه ويعيد له تلك المقالة حتى قال أبو طالب آخر ما كلمهم: على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك» فأنزل الله عز وجل: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ (التوبة: ١١٣)

قلت ورد في رواية عند البخاري زيادة هي . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك ، فأنزل الله ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة: ١١٣)، وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (القصص: ٥٦).^(٣)

وعند تفسير الآية ذكر ابن عاشور أنه ورد للآية سببا نزول آخران هما^(٤)

ما رواه الترمذي والنسائي عن علي قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبويه المشركين قال: قلت له: أتستغفر لأبويك وهما مشركان؟ فقال: أليس قد استغفر إبراهيم لأبويه وهما مشركان؟ فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية، إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴾ (التوبة: ١١٤). قال الترمذي: حديث حسن.^(٥) وقال ابن العربي (٥٣٤هـ) في العارضة :

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧-٦/١٠ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ٦٠/١ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب مناقب الأنصار ، باب قصة أبي طالب رقم (٣٨٨٤) ص ٧٠٣ ، وكتاب التفسير ، باب ، إنك لا تهدي من أحببت ، رقم ٤٧٧٢ ص ٨٨٣ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٤/١٠ ، ٢١٥ .

(٥) رواه الترمذي في سننه ، في كتاب التفسير ، باب سورة التوبة ، رقم (٣١٠١) ص ٤٩٣ ، وقال حديث حسن ، وحسنه الألباني .

" هو أضعف ما روي في هذا الباب ". (١)

وما روي في أسباب النزول أنها نزلت في سؤال النبي صلى الله عليه وسلم ربه أن يستغفر لأمه آمنة حين زار قبرها بالأبواء .

يشير ابن عاشور إلى ما رواه الحاكم عن عبد الله بن مسعود، قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً إلى المقابر فاتبعناه فجاء حتى جلس إلى قبر منها، فناجاه طويلاً ثم بكى فبكينا لبكائه، ثم قام فقام إليه عمر بن الخطاب فدعاه ثم دعانا، فقال «ما أبكاكم؟» فقلنا بكينا لبكائك. قال: «إن القبر الذي جلست عنده قبر آمنة، وإني استأذنت ربي في زيارتها فأذن لي» ثم أوردته من وجه آخر، وعن ابن مسعود قريباً منه، وفيه «وإني استأذنت ربي في الدعاء لها فلم يأذن لي، وأنزل علي ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة: ١١٣). (٢)

ثم قال ابن عاشور بعد أن ساق هذين الأثرين: " فهما خبران واهيان لأن هذه السورة نزلت بعد ذلك بزمن طويل. " (٣)

قلت: يظهر من خلال ما نقلته عن ابن عاشور أن كلامه فيه اضطراب أو غموض، فقد ذكر في مقدمة السورة القول باستثناء قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة: ١١٣) مورداً رواية البخاري في أن سبب نزولها استغفار النبي صلى الله عليه وسلم، دون تعليق وهذا يوحي بقبوله لهذا القول، لكنه مع ذلك ذهب عند تفسير هذه الآية إلى أنها نزلت مع الآيات السابقة لها، ثم ذكر روايتين في سبب نزولها، هما رواية استغفار أحد المسلمين لأخيه المشرك، ورواية استغفار النبي صلى الله عليه وسلم لأمه، وضعفهما وقال: إن السورة نزلت بعد زمن طويل من القصتين، وقفز إلى القول بأن الآية مدنية دون أن يشير إلى رواية البخاري، من هنا بدا لي أن قوله في هذه الآية مضطرب وناقص، صحيح أن قوله إن الآية مدنية قول وجيه، وذهب له كثير من العلماء، لكن الذي ننتقده أنه لم ينته إلى هذه النتيجة بطريق مقبول. لذا أرى أن كلام ابن عاشور هنا يحتاج إلى شيء من التحرير والإتمام .

(١) ابن العربي، محمد بن عبد الله بن محمد، (٥٤٣ هـ)، عارضة الاحوذى بشرح صحيح الترمذي، تحقيق جمال مرغللي، بيروت دار الكتب العلمية، الأولى ١٩٩٧، ١٨١/١١.
(٢) رواه الحاكم في المستدرک، في كتاب التفسير، باب سورة التوبة، ٣٦٦/٢، لكن الذهبي لم يتابعه في تصحيحه لأن فيه راو ضعيف.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١٥/١٠.

من هنا أقول إن جمعا من العلماء ذهب إلى أن الآية مدنية ، وجمعوا بين الروايات الثلاثة بأنها جميعا تحتمل أن تكون سبب نزول الآية ، بأن يقال إن القصص الثلاثة حدثت بأزمان متباعدة ، ثم نزلت الآية بعدها جميعا ، وهذا ما اختاره ابن حجر ^(١) ، وقال فيه الألوسي : "اعتمد على هذا التوجيه جلة من العلماء ، وهو توجيه حسن". ^(٢) قلت هذا القول سيترتب عليه أن يقال إن الآية نزلت بعد زمن طويل من وفاة أبي طالب التي كانت قبل الهجرة ، وبعد استئذان النبي في الاستغفار لأمه ، وهذا كان بعد الهجرة بزمن ، في عمرة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك يعد كل منهما سببا لنزول هذه الآية ، وهذا لا يستقيم إلا على مذهب من أجاز أن تنزل الآية عقب سببها بزمن طويل ، وهو مذهب مرجوح على ما سنبين في فصل أسباب النزول. ^(٣)

وعليه فلا يمكن حمل هذه القصص جميعا على أنها سبب نزول هذه الآية ، بل لا بد من مناقشتها جميعا ، وتحريير ما كان منها سببا وما لم يكن كذلك .

فالرواية الأولى وهي رواية البخاري صحيحة ، لكنها لا يمكن حملها على أنها سبب نزول هذه الآية وهذا ما يظهر من كلام البخاري نفسه إذ قال في إحدى روايات الحديث (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك ، فأنزل الله ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ١١٣) ، وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص: ٥٦). ^(٤) وهذا يعني أن الآية التي نزلت في قصة أبي طالب هي آية القصص لا آية التوبة . وفي ذلك يقول شيخنا الدكتور فضل عباس: " حينما نمعن النظر فيما ذكره البخاري نجد فيه الدقة التامة والموضوعية العلمية ، (ثم ذكر الرواية التي فيها الزيادة ثم قال) : فالذي يفهم من هذا ، وهذا ما فهمه ابن حجر ^(٥) أن قوله ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص: ٥٦) كانت

(١) ابن حجر ، فتح الباري ، ٣٦٧/٨ .

(٢) الألوسي ، روح المعاني ، ٤٦/١١ .

(٣) انظر هذا البحث ص ٤٥٧ .

(٤) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب مناقب الأنصار ، باب قصة أبي طالب رقم (٣٨٨٤) ص ٧٠٣ ، وفي كتاب التفسير ، باب ، إنك لا تهدي من أحببت ، رقم (٤٧٧٢) ، ص ٨٨٣ .

(٥) ابن حجر ، فتح الباري ، ٣٦٧/٨ ، ٢٣٥/٧ .

خاصة في أبي طالب ، أما قوله : ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة: ١١٣) فكانت عامة فيه وفي غيره " (١).

أما رواية المسلم الذي دعا لأخيه المشرك فقد اختلف في صحتها ، وعلى كل حال فليس فيها دليل على أن الآية نزلت في مكة ، إذ يحتمل أن تكون نزلت في المدينة ، بل هذا هو الأرجح لأنه ثبت أن النبي دعا يوم أحد ، ففي البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر نبياً قبله شجّه قومه فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يخبر عنه بأنه قال: (اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (٢) واليقين أن آية التوبة نزلت عقب أحد لأنه لا يصح أن يقال إنها نزلت في مكة ومع ذلك استمر النبي صلى الله عليه وسلم يدعو للمشركين ، لأن ذلك سيترتب عليه القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم خالف أمر ربه وهذا محال .

أما رواية استغفار النبي لأمه ففيها رواية صحيحة عند مسلم (٣) ، ولكن ليس فيها أن القصة سبب نزول تلك الآية ، أما الرواية التي فيها التصريح بأنها سبب نزول الآية فهي مردودة لضعفها ، كما بينت. فإذا ثبت ذلك تبين لنا أن هذه الآية مدنية وليست مستثناة من سورة التوبة .

(١) فضل عباس ، إنقاذ البرهان ، ٣٠٦/١ .

(٢) رواه البخاري ، في صحيحه ، في كتاب استنابة المرتدين ، باب إذا عرض الأمي بسبب النبي ، رقم (٦٩٢٩) ، من ١٢٥٧ .
(٣) رواه مسلم في صحيحه ، في كتاب الجنائز ، باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه زيارة قبر أمه ، رقم (٩٧٦) ، ٤٣٣ .

الفصل الثالث

تقسيم القرآن إلى سور وآيات

وفيه المباحث التالية

المبحث الأول : معنى الآية

المبحث الثاني : عدد الآي

المبحث الثالث : ترتيب الآي

المبحث الرابع : معنى السورة

المبحث الخامس : عدد السور

المبحث السادس : ترتيب السور

المبحث السابع : ترتيب السور حسب النزول

المبحث الثامن : أسماء السور

المبحث التاسع : الغرض من التقسيم

تقسيم القرآن إلى سور وآيات

عقد ابن عاشور مقدمة تحدث فيها عن تقسيم القرآن إلى سور وآي ، وتناول فيها معنى الآية وعدد آي القرآن وترتيبها في السور ، وتناول كذلك معنى السورة وعدد سور القرآن وترتيبها في المصحف ، وتناول الغرض من هذا التقسيم ، وفيما يلي تفصيل ذلك .

معنى الآية

أولا : في اللغة :

ذكر ابن عاشور أن الآية في أصلها اللغوي تعني العلامة على المنزل أو الطريق ، ثم صار هذا اللفظ يدل على معان هي :

- الحجة أو الدليل أو الشاهد : ووجه العلاقة بين الأصل اللغوي وهذا المعنى أن الحجة علامة على الحق .

- المعجزة : ووجه العلاقة بين الأصل اللغوي وهذا المعنى أن المعجزة علامة وحجة على صدق النبي .^(١)

وذكر ابن منظور أن الآية تطلق على العلامة والعبارة^(٢) ، وقيل تطلق على الأمر العجيب ومنه قوله تعالى : (وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ) (المؤمنون: ٥٠) " وتلك كلها إطلاقات لغوية وقد يستلزم بعضها بعضا " .^(٣)

ثانيا : في الاصطلاح :

الآية في الاصطلاح كما يرى ابن عاشور : " مقدار من القرآن مركب ولو تقديرا أو إلحاقا . " ويقصد ابن عاشور من قوله - ولو تقديرا - : إدخال نحو قوله تعالى (مُدْهَامَتَانِ) (الرحمن: ٦٤) إذ التقدير هما مدهامتان ، ونحو قوله تعالى (والنجر) (النجر : ١) إذ التقدير أقسم بالفجر .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤٨/١ . وانظر : ٦٣٧/١

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة أيا ، ٤٤٠/١٥ .

(٣) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٣٩/١

ويقصد بقوله (إحاقا) : إدخال بعض فواتح السور من الحروف المقطعة ، فقد عدّ أكثرها في المصاحف آيات ما عدا : آلر ، المر ، وطس ، ص ، وق ، ون وذلك أمر توقيفي وسنة متبعة ولا يظهر فرق بينهما وبين غيرها (١).

وفي موضع آخر ذكر ابن عاشور أن الآية : "قطعة من القرآن تشتمل على حكم شرعي أو موعظة أو نحو ذلك" (٢) وقال في موضع ثالث : "هي الجملة التامة من القرآن" (٣) هذا ما ذكره ابن عاشور في التعريف الاصطلاحي للآية ، وهي تعريفات مختلفة في التعبير متفقة تقريبا في المضمون ، أما الأول فيشير إلى أن الآية مقدار مركب ، ويقصد من المركب الجملة وهو ما صرح به في عبارته الثالثة في التعريف .

أما الثاني فيشير إلى أن الآية أي قطعة من القرآن تفيد معنى ، وهذا المعنى إما أن يكون حكما شرعيا أو موعظة أو غير ذلك .

أما الثالث فيشير إلى أن الآية أي جملة تامة ، وقصد ابن عاشور من الجملة جملة النحو التي يُعنى بها الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر التي يتم بها معنى .

وهذه تعريفات فيما أرى ليست دالة على المعنى المراد ؛ لأن هذه التعريفات تصدق على الكلمتين والجملة والسورة فقول ابن عاشور (مقدار مركب) وقوله (القطعة من القرآن) وقوله (الجملة التامة) يحتمل كل ذلك .

لذلك أرى أن تعريف ابن عاشور للآية قاصر ، والتعريف الأصدق منه ما نقله الزركشي حيث قال : "حد الآية قرآن مركب من جمل ولو تقديرا ، ذو مبدأ ومقطع مندرج في سورة" (٤)

والمقصود من قولهم (ولو تقديرا) إدخال نحو قوله تعالى : (مُدْمَأْمَأَاتٍ) (الرحمن: ١٤) على ما ذكر

ابن عاشور . ويدخل في هذا التعريف بعض الحروف المقطعة التي عدت آيات مستقلة نحو (الم) إذ لها مبدأ ومقطع .

أما العلاقة بين هذا المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي كما يرى ابن عاشور فهي أن جمل القرآن التي سميت آيات دليل على أنها موحى بها من عند الله ، وقد جعلت علامة على أن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٢ / ١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٣٨ / ١ . وقد ذكر ذلك الراحب في المفردات ، ص ٤١

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤٨ / ١

(٤) الزركشي ، البرهان ، ٣٦٤ / ١ . والمسيوطي ، الإتيان ، ٣١٢ / ١

القرآن وحى من الله ، وهو علامة على صدق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .^(١) وقد ذكر الطبري أن آية القرآن سميت كذلك لأنها علامة على انقضاء جزء من القرآن والانتقال إلى غيره.^(٢)

ويذكر ابن عاشور أن إطلاق لفظ الآي على هذا المعنى من مبتكرات القرآن الكريم ، وهذا مما سنتحدث عنه فيما سيأتي إن شاء الله .^(٣)

قلت : ما قاله ابن عاشور لا يسلم ، لأنه ورد في الحديث الصحيح ما يفيد أن اليهود كانوا يسمون أجزاء خاصة من التوراة آيات . وذلك فيما رواه أبو داود عن ابن عمر وفيه وفيه " أن اليهود جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما تجدون في التوراة في شأن الزنى ، فقالوا : نفضحهم ويجلدون ، فقال ، عبد الله بن سلام : كذبتم ، إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فجعل أحدهم يده على آية الرجم ، ثم جعل يقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يديك ، فرفعها ، فإذا فيها آية الرجم ، فقالوا : صدق يا محمد فيها آية الرجم ، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما ، قال عبد الله بن عمر : فرأيت الرجل يحيى على المرأة يقبها الحجارة ".^(٤) وبما أن الجزء من التوراة سمي آية فليست الآية من مبتكرات القرآن .

مقدار أي القرآن

تحديد مقادير الآي أمر توقيفي مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد استشهد ابن عاشور بكلام الزمخشري إذ قال : إن الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه.^(٥) وهذا هو قول جل المسلمين ودليلهم في ذلك :

١- النصوص الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم في تحديد بعض أي القرآن ومنه قوله صلى الله عليه وسلم عن الفاتحة هي (السبع المثاني)^(٦) ، وقوله من قرأ بالآيتين من آخر البقرة

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٢ / ١ وانظر : ٢٧٧ / ٣ . وذكر ذلك الزركشي في البرهان ٣٦٤ / ١ .

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ٥٥ / ١ ، وذكره القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ، ٨٢ / ١ . وابن منظور ، لسان العرب ، مادة أيا ، ٤٤٠ / ١٥ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٢ / ١ .

(٤) روى هذا الحديث بدون ذكر القصة وبدون لفظ الآية البخاري ، في صحيحه ، في كتاب الجنائز . باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد ، رقم (١٣٢٩) ، ص ٢٤٦ . ورواه كذلك الترمذي ، في سننه ، في كتاب الحدود ، باب ما جاء في رجم أهل الكتاب ، رقم (١٤٣٦) ، ص ٢٥٢ . وقال : في الحديث قصة ثم قال : وهذا حديث حسن صحيح . وقد روى القصة عن ابن عمر أبو داود ، في سننه ، في كتاب الحدود ، باب رجم اليهوديين ، رقم (٤٤٤٦) ، ص ٤٨٦ ، وهو صحيح وصححه الألباني ، ورواه بالقصة ابن حبان ، النظر : الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، علي بلبان الفارسي ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الأولى ، ١٩٩١ ، رقم (٤٤٣٤) ، ٢٧٩ / ١٠ ، وقال المحقق : إسناده صحيح .

(٥) الزمخشري ، الكشاف ، ٣١ / ١ .

(٦) رواه البخاري ، كتاب التفسير ، باب ما جاء في سورة الفاتحة ، رقم : ٤٤٧٤ ، ص ٧٥٩ .

في ليلة كفتاه. (١) وقوله : " تجزيك آية الصيف التي آخر سورة النساء" (٢) ، وغير ذلك مما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم بين هذه الآيات من حيث بداياتها ونهاياتها.

٢- عد بعض الصحابة والعلماء بعدهم بعض الحروف المقطعة مثل (الم) آيات ، ولم يعدوا بعضا آخر مثل (الر) كذلك، وظاهر الأمر أن لا اختلاف بينها ، ولو أحيل الأمر إلى العقل والاجتهاد لعدت جميعها أو لم تعد جميعها ، وبما أن الأمر خلاف ذلك دل على أن تحديدها ليس اجتهادا. (٣)

غير أن فريقا آخر ذهب إلى أن معرفة بداية الآيات ونهاياتها منه ما هو توقيفي ومنه ما هو قياسي ، فما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الوقوف عليه دائما هو نهاية آية ، وما وصله دائما ليس كذلك ، وهذا هو التوقيفي ، وما وقف عليه أحيانا ووصله أحيانا أخرى فهو القياسي .

والصحيح فيما أرى هو ما ذهب إليه ابن عاشور، حتى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم الوقوف عليه أو وصله فلا يصح أن يعد اجتهاديا ، فهذا إما أن ترجح إحدى الروايات إن أمكن أو يحمل الأمر على التخيير عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد أحسن ابن عاشور إذ قال : " وقد تختلف الروايات في بعض الآيات وهذا محمول على التخيير في حد تلك الآيات التي تختلف فيها الرواية في تعيين منتهائها ومبتدأ ما بعدها " (٤)

والفرق بين قول ابن عاشور هذا والقول الآخر أن ابن عاشور يعتبر التخيير في بدء الآية ومنتهائها توقيفا من النبي صلى الله عليه وسلم وليس كذلك القول الآخر.

ويرى ابن عاشور أن تعيين مقدار الآيات إنما يكون تبعا لنزولها ، وهناك أمارات يستعان بها لتعيين المقدار منها فواصل الآي ، وهي : " الكلمات التي تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب ، مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها وتكررها في السورة تكررا يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم " (٥)

(١) رواه البخاري ، فضائل القرآن ، باب في كم يقرأ القرآن ، رقم : ٥٠٥١ ، ص ٩٠٤ .

(٢) رواه مسلم ، كتاب الفرائض ، باب ميراث الكلاية ، رقم : ٤١٧٥ ، ص ٧٧٨ .

(٣) الزركشي ، البرهان ، ٣٦٥/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٢/١ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٤/١ .

وقد ذهب ابن عاشور إلى أن تلك الفواصل غالباً ما تكون نهاية آيات. (١) وبناء على ذلك يرى إمكان وضع ضوابط تعين على معرفة بداية الآية ونهايتها. (٢)

قلت وهذا أمر حسن لكن بشرط أن يكون الأساس الذي يعتمد عليه في وضع هذه الضوابط المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ومقادير الآيات مختلف منها الطوال ومنها القصار ، وقد ذكر ابن عاشور أن أطول آية قوله تعالى: (هُم الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) (الفتح: ٢٥) ثم قوله تعالى: (وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ) (البقرة: ١٠٢) ثم : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) (النساء: ٢٣) وأقصر آية من حيث عدد الكلمات (مُدَاهَمَاتَانِ) (الرحمن : ٦٤) ومن حيث عدد الحروف (طه) (طه : ١) على رأي من عدّها آية. (٣)

ولكن المشهور عن العلماء أن أطول آية في القرآن آية الدين (البقرة: ٢٨٢) ، وأن أقصر آية هي: (والضحى) و (والفجر) ، مثيلاتها ، ثم (الرحمن) ، ثم (مدهامتان) وهذا ما ذكره كثير من العلماء منهم الزركشي (٤).

وقد ترتب كذلك على الاختلاف في تعيين بعض الآيات الاختلاف في عدّ الآيات، وقد نقل ابن عاشور عن الداني (٤٤٤هـ) عدة أقوال في ذلك هي : أن العلماء أجمعوا على أن عدد آيات القرآن يبلغ ستة آلاف واختلفوا فيما زاد على ذلك ، فمنهم من لم يزد ، ومنهم من قال: ومائتين وأربع ، وقيل وأربع عشرة ، وقيل تسع عشرة ، وقيل خمسا وعشرين ، وقيل ستا وثلاثين ، (وقيل وستمائة وستة عشرة). ولم يرجح ابن عاشور عددا منها. (٥)

والمصحف المتداول بين أيدينا اليوم يبلغ ستة آلاف ومائتين وست وثلاثين (٦٢٣٦) آية .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٤/١ ،

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٥/١ ،

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٦-٧٥/١ ،

(٤) الزركشي ، البرهان ، ٣٥١ /١ ،

(٥) انظر الداني ، أبو عمر الداني الأندلس (٤٤٤) ، البيان في عدّ أي القرآن ، تحقيق غانم قدوري ، مركز المخطوطات والتراث والوثائق ، الأولى ١٩٩٤ ، ص ٨٠ ، وما بعدها ، ونقلها عنه ابن عاشور ، انظر : التحرير والتنوير ، ٧٦/١ ، ولكنه زاد ما بين القوسين (وستمائة وستة عشرة) ، ومثل ما نقل ابن عاشور عن الداني نقل الزركشي ، ولم يزد ما بين القوسين ، انظر البرهان ٣٤٧/١-٣٤٨ . ومثله فعل الميوطي ، انظر : الإقناع ، ٣١٥/١ ، وتبعهما غزلان ، انظر : البيان ، ص ٢٢٢ .

ترتيب أي القرآن

أجمع المسلمون على أن ترتيب أي القرآن بعضها عقب بعض توقيفي ، نزل به الوحي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قرأ وبلغ كما أنزل عليه .

ذكر ابن عاشور أن القرآن نزل منجما ، وقد كانت تنزل الآية أو الآيات فيبلغ الوحي سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم أن الله يأمر أن تضع هذه الآية في سورة كذا في مكان كذا ، وأورد رواية عن ابن عباس فيها أن النبي كان إذا نزلت الآية يقول : "ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا" (١) فيقرؤها النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظها الصحابة على نحو ما نزلت ، ويأمر النبي صلى الله عليه وسلم كتابة الوحي أن يكتبوها في مكانها الذي بلغ به الوحي .

ولما جمع أبو بكر القرآن في المصحف جمعه على هذا الترتيب ، ولما نسخه عثمان نسخه على هذا الترتيب ، ثم تناقله الناس تواترا على نفس الترتيب .

يقول ابن عاشور : "لم تختلف قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب أي السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم ... وعلى ترتيب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوات الجهرية وفي عديد المناسبات حفظ القرآن كل من حفظه كلا أو بعضا ، وليس لهم معتمد في ذلك إلا ما عرفوا به من قوة الحواظ . ولم يكونوا يعتمدون على الكتابة ، وإنما كان كتاب الوحي يكتبون ما أنزل من القرآن بأمر النبي صلى الله عليه وسلم وذلك بتوقيف إلهي." (٢)

وفي ذلك قال الباقلاني : حصل اليقين من النقل المتواتر بهذا الترتيب من تلاوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومما أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف. (٣)

ومما يستدل به على أن ترتيب الآيات في السور توقيفي بالإضافة لحديث ابن عباس ما يلي :

١- روى الإمام أحمد عن عثمان بن أبي العاص قال : "كنت جالسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ شخص ببصره ثم قال : أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآيات في هذا

(١) رواه أبو داود ، كتاب الصلاة ، باب من جهر بها ، رقم : ٧٨٦ ، ص ١٠٥ . ورواه الترمذي عن عثمان ، كتاب التفسير ، باب ومن سورة التوبة ، رقم : ٣٠٨٦ ، ص ٤٩٠ ، وقال هذا حديث حسن ، وضعفه الألباني ، وميأتي تخرجه بتفصيل أكثر ، انظر ص ١٧٩ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٨-٧٧ / ١

(٣) الباقلاني ، الانتصار ، ٦٠ / ١ ، والظر ١ / ١٠١ ، وقد ذكر نحو من ذلك الزركشي في البرهان ١ / ٣٥٢ ، والسيوطي في الإتقان ، ٢٨٤ / ١ . والشنقيطي ، في أضواء البيان ، ص ٣٣٥ .

الموضع من هذه السورة : (لِنَّ اللّٰهٖ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْأِحْسَانِ) (النحل: ٩٠). (١)

٢- روى البخاري عن ابن الزبير قال : " قلت لعثمان (وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا) (البقرة:

٢٣٤) قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها أو تدعها ؟ قال : يا ابن أخي لا أغير شيئاً من

مكانه" (٢)

ويذكر ابن عاشور أن ترتيب الآيات في السور ترتيب محكم وهو مظهر من مظاهر إعجاز

القرآن ، وأن هذا الترتيب مبني على ترابط المعاني وتناسقها وتكاملها فيما بين الآية وسابقتها ولاحقها. وذكر أنه يندر أن يكون موقع الآية عقب التي قبلها لأجل نزولها عقب التي قبلها ومنه

قوله تعالى : (إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَّا فَرَغَ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللّٰهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) (البقرة: ٢٦) عقب

قوله تعالى : (وَيَشِرُّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) إلى قوله تعالى (وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (البقرة: ٢٥) وقد

تكون المناسبة في المعنى بين الآيات ظاهر وقد تحتاج إلى شيء من النظر والتأمل . لكن ينبغي

على المفسر ترك التكلف في ذلك . (٣)

قلت : ليس صحيحاً أنه يندر إلحاق الآية بالتي قبلها لأجل نزولها عقب التي قبلها ، بل ذلك

هو الأصل ، وكثير من الآيات كانت تنزل مجتمعة وتوضع في القرآن مجتمعة متلاحقة كما نزلت .

(١) رواه أحمد، في مسنده، كتاب عثمان ابن أبي العاص، رقم: ١٨٠٧١ ، ص ١٢٠١، قال ابن كثير إسناده لا بأس به، انظر تفسيره: ٦٤٣/٢
(٢) رواه البخاري ، كتاب التفسير ، باب (والذين يتوفون) ، رقم : ٤٥٣٠ ، ص ٧٦٩ ، قال ابن حجر : " كذا في الأصول بصيغة الاستفهام الإنكاري ، كأنه قال : لم تكتبها وقد عرفت أنها منسوخة ؟ أو قال لم تدعها ؟ أي تتركها مكتوبة ، وهو شك من الراوي أي اللغظين قال ؟ " . انظر : فتح الباري ٤٢/٨ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٨-٧٩ / ١

معنى السورة

أولاً : في اللغة :

ذهب ابن عاشور إلى أن السورة تطلق في اللغة على معنيين :

الأول : السورة من السور ، وهو البقية مما يشرب .

الثاني : السورة من السور وهو الجدار المحيط بالمدينة أو بمحلة قوم^(١) ، قال الراغب : السورة من السور والشرف وما طال من البناء .^(٢)

ثانياً : في الاصطلاح :

قال ابن عاشور : السورة : " جزء من القرآن معين بمبدأ ونهاية وعدد آيات " ^(٣) ، وقال في موضع آخر : " هي قطعة من القرآن معينة متميزة عن غيرها من أمثالها بمبدأ ونهاية " ^(٤) وهذان تعريفان متقاربان .

وتعريف ابن عاشور هذا قريب مما نقله الزركشي حيث قال : " إن السورة قرآن يشتمل على أي ذوات فاتحة وخاتمة " ^(٥) .

ووجه تسمية القطعة من القرآن سورة على المعنى الأول : أن السور يطلق على الجزء مما يشرب^(٦) وسورة القرآن تطلق على الجزء مما ينلى . وعلى المعنى الثاني : أن السور يطلق على البناء الذي يتألف من أجزاء هي اللبانات توضع لبنة بعد أخرى حتى تؤلف السور ، وسور القرآن كذلك تتألف من أجزاء هي الآي تجتمع آية آية حتى تؤلف السورة . وقيل السور يحيط بالبناء والسورة تحيط بالآي . وعلى ما قيل من أن السور يعني المنزلة والشرف فوجه التسمية هو أن سور القرآن ذات منزلة وشرف .^(٧)

وقد أشار ابن عاشور من استقرائه لإطلاقات السورة في اللغة والقرآن أن السورة من مصطلحات القرآن (وسيأتي بيان ذلك في مبحث مصطلحات القرآن من الفصل الأخير إن شاء الله) .^(٨)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٢ / ١ . وانظر الراغب ، المفردات ، ص ٢٥٥ .

(٢) الراغب ، المفردات ، ص ٢٥٤ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٤ / ١٨ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٣١ / ١ ، وانظر نحو ذلك ، ٨٢ / ١ .

(٥) الزركشي ، البرهان ، ٣٦٢ / ١ ، وذكر نحوه الزرقاني في مناهل العرفان ١ / ٣٥٠ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٣ / ١ . وذكره الطبري ، في جامع البيان ، ٥٥ / ١ .

(٧) انظر : الراغب ، المفردات ، ص ٢٥٥ ، القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٨٢ / ١ . الزركشي ، البرهان ، ٣٦١ / ١ .

(٨) انظر هذا البحث ص ٤٥٥ .

وقد شاعت هذه التسمية وتداولها المسلمون وغير المسلمين ، وبدل على ذلك أن الله تحدى المشركين بقوله : (قُلْ فَأْتُوا بِسُورٍ مِّثْلِهِ) (هود:١٣) ولا يصح أن يتحداهم بالإتيان بسورة وهم لا يعرفون معناها. (١) ومما يدل على ذلك أيضا ما روي في الصحاح أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزوجه امرأة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : " هل عندك ما تصدقها ؟ " قال : لا ، فقال : " ما معك من القرآن ؟ " قال سورة كذا وسورة كذا لسورة سماها ، فقال : " قد زوجتكها بما معك من القرآن " (٢) ، وهذا الأثر يدل على أن القرآن وما هو عليه الآن من كونه سورا على هيئة ما أنزله الله تعالى. (٣)

تسوير القرآن

ذكر ابن عاشور أن السورة تشتمل على ثلاث آيات فأكثر وقال إن ذلك مستفاد من دليلين ، الأول : استقراء آي القرآن . الثاني : حديث عمر الذي رواه عنه أحمد وأبو داود عن عبد الله ابن الزبير قال : " جاء الحارث بن خزيمة (وهو المسمى في بعض الروايات خزيمة الأنصاري وأبا خزيمة الأنصاري) (٤) بالآيتين من آخر سورة براءة فقال: أشهد أنني سمعتها من رسول الله فقال عمر وأنا أشهد ، لقد سمعتها منه، ثم قال : لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة. (٥)

قلت: الدليل الأول فيسلم لابن عاشور، أما الثاني فلا يسلم ؛ لأن هذا الأثر منكر ولا ينبغي الالتفات إليه فهو مخالف للنصوص القرآنية القطعية مثل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ) (الكهف:١). وقوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا مَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ) (الكهف:٢٧). وقوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (الشعراء:١٩٣-١٩٤) ، وكل ذلك يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن القرآن وحي من الله ، وليس لأحد من البشر ولا حتى الرسول صلى الله عليه وسلم دور في نظمه أو ترتيبه .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٨٣ / ١ .

(٢) رواه البخاري ، كتاب النكاح ، باب الملقان ولي ، رقم : ٥١٢٥ ، ص ٩١٨ .

(٣) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٢٩ / ٢ .

(٤) سبأني بيان ذلك في فصل جمع القرآن انظر هذا البحث ص ٢٤٣ .

(٥) رواه أحمد في المسند ، رقم : ١٧١٥ ، ص ١٧٦ . وابن أبي داود في المصاحف ١ / ٢٢٦-٢٢٧ . والحديث منكر ، انظر : ابن حجر ، فتح الباري ، ٢٠ / ٩ .

وذكر ابن عاشور أن السورة ربما نزلت دفعة واحدة كما نزلت الفاتحة والمرسلات ، وربما نزلت السورة مفردة ونزلت السورتان مفترقتين في أوقات متداخلة ، فقد روى الترمذي عن ابن عباس عن عثمان بن عفان قال : " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد أي في أوقات متقاربة _ فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من يكتب الوحي فيقول : "ضعوا هؤلاء الآيات في السورة كذا " ^(١) وبناء عليه فإن السورة قد يكون بعضها مكيا وبعضها مدنيا . ^(٢)

واستنتج ابن عاشور من الحديث السالف أن بداية السورة وختامها كان بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم ،

قلت هذا الحديث ضعيف ولا يحتج به ولكن يدل على ذلك أحاديث أخرى منها الرواية التي فيها : " أن النبي قرأ الآيات الخواتم من سورة آل عمران " . ^(٣)

عدد سور القرآن

نقل ابن عاشور في عدد سور القرآن قولين :

الأول : قول جميع الصحابة سوى عبد الله بن مسعود . وهو أن سور القرآن مائة وأربع عشرة سورة كما في المصحف العثماني ^(٤) .

الثاني : قول ابن مسعود وقد خالف الصحابة بأنه لم يثبت المعوذتين في سور القرآن ، وكان يقول : " إنما تعوذ أمر الله رسوله بأن يقول وليس هو من القرآن " . ^(٥) وأثبت فنوت

(١) أورد الحديث هذا ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٦/١ . والحديث رواه أحمد في مسنده ، رقم : ٤٣ ، أنظر مسند أحمد بشرح وتعليق أحمد شاكر ٣٣٢/١ ، والحديث ضعيف ، قال أحمد شاكر : هذا حديث ضعيف جدا بل لا أصل له . انظر تعليقه على الحديث : ١/١ - ٣٣٤ - ٣٣٣ . ورواه أبو داود ، في كتاب الصلاة ، باب من جهر بها ، رقم : ٧٨٦ ، ص ١٠٥ . ورواه الترمذي ، في كتاب التفسير ، باب ومن سورة التوبة ، رقم : ٣٠٨٦ ، ص ٤٩٠ ، وقال هذا حديث حسن ، وضعفه الألباني . ورواه ابن حبان ، في مسنده ، في كتاب الوحي ، ٢٣٠/١ ، وذكر المحقق أن الحديث ضعيف وفيه يزيد الفارسي ، وهو إما ضعيف أو مجهول .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٩٠/١ .

(٣) رواه البخاري ، كتاب التفسير ، باب ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته ، رقم : ٤٧٥١ ، ص ٧٧٩ .

(٤) ابن الجوزي ، عبد الرحمن (٥٩٧) ، فنون الألفان في عيون علوم القرآن ، تحقيق حسن ضياء الدين حتر ، دار البشائر الإسلامية ، الأولى ١٩٨٧ ، ص ٢٣٤ .

(٥) رواه البزار ، في مسنده ، ٢٩/٥ . وقال ابن حجر : " أخرجه أحمد وابن حبان من رواية حماد بن سلمة عن عاصم بلفظ أن عبد الله بن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه وأخرج أحمد عن أبي بكر بن عياش عن عاصم بلفظ أن عبد الله يقول في المعوذتين ... وقد أخرجه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند والطبراني وابن مردويه من طريق الأعمش عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد النخعي قال كان عبد الله بن مسعود يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول إنهما ليستا من كتاب الله ... وقد أخرجه البزار وفي أخره يقول إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما قال البزار ولم يتابعه بن مسعود على ذلك أحد من الصحابة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأهما في الصلاة ، قلت : هو في صحيح مسلم ... وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلاني في ... وغيره ما حكى عن بن مسعود فقال لم ينكر بن مسعود كونهما من القرآن وإنما أنكر إثباتهما في المصحف فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئا إلا إن كان للنبي صلى الله عليه وسلم إذن في كتابه فيه ، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك ... وهو تأويل حسن إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها ويقول إنهما ليستا من كتاب الله ، نعم يمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتمشى التأويل المذكور وقال غير القاضي لم يكن اختلاف بن مسعود مع غيره في قرأنيهما وإنما كان في صفة من صفاتها . وهاية ما في هذا أنه أبهم ما بينه القاضي ومن

الصحيح على أنه سورة سماها الخلع والخنع^(١)، وجعل سورة القيل وسورة قريش سورة واحدة ،
وعليه فإن عدة سور القرآن عنده تبلغ مائة واثننتي عشرة سورة .

قلت : الذي روي عن ابن مسعود أنه ينكر المعوذتين وفي رواية عنه أنه ينكر الفاتحة ،
أما كونه كان يثبت دعاء القنوت ويعدهما سورتين ويسميها الخلع والخنع ، ففي ذلك عند ابن
عاشور غلطان : الأول : أن الذي كان يفعل ذلك هو عبد الله ابن أبي لا عبد الله ابن مسعود ،
الثاني : أنه كان يسميها الخلع والحفد ، لا الخلع والخنع كما ذكر ابن عاشور.^(٢)

وقد زاد الزركشي قولاً هو أن سور القرآن مائة وثلاث عشرة سورة فقد كانوا يعدون
الأنفال وبراءة واحدة.^(٣)

وبعد أن نقل ابن عاشور الرواية عن ابن مسعود قال : " وكل ذلك استناداً لما فهمه من
نزول القرآن ، ولم يحفظ عن جمهور الصحابة حين جمعوا القرآن أنهم ترددوا ولا اختلفوا في
عدد سور القرآن ، وأنها مائة وأربع عشرة سورة " .^(٤)

وقال في موضع آخر : " اشتهر عن عبد الله بن مسعود في «الصحيح» أنه كان ينكر أن
تكون «المعوذتان» من القرآن ويقول : إنما أمر رسول الله أن يتعوذ بهما ، أي ولم يؤمر بأتهما
من القرآن . وقد أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على القراءة بهما في الصلاة
وكتبنا في مصاحفهم ، وصح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بهما في صلاته " .^(٥)

تأمل سياق الطرق التي أوردتها للحديث استبعد هذا الجمع وأما قول النووي في شرح المذهب أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة
من القرآن وأن من جحد منهما شيئاً كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح ففيه نظر ، وقد سبقه لنحو ذلك أبو محمد بن حزم فقال
في أوائل المحلي : ما نقل عن ابن مسعود من إنكار قرآنيه المعوذتين فهو كذب باطل ، وكذا قال الفخر الرازي في أوائل تفسيره : الأغلب
على الظن أن هذا النقل عن ابن مسعود كذب باطل .

ثم قال ابن حجر : والطعن في الروايات الصحيحة بخير مستند لا يقبل بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل والإجماع الذي نقله إن أراد
شموله لكل عصر فهو مخدوش وإن أراد استقراره فهو مقبول . وقد قال بن الصباغ في الكلام على مانعي الزكاة وإنما قاتلهم أبو بكر على
منع الزكاة ولم يقل إنهم كفروا بذلك وإنما لم يكفروا لأن الإجماع لم يكن استقر قال ونحن الآن نكفر من جحدها قال وكذلك ما نقل عن ابن
مسعود في المعوذتين يعني أنه لم يثبت عنده القطع بذلك ثم حصل الاتفاق بعد ذلك وقد استشكل هذا الموضوع الفخر الرازي فقال إن قلنا إن
كولهما من القرآن كان متواتراً في عصر بن مسعود لزم تكفير من أنكرهما وأن قلنا إن كولهما من القرآن كان لم يتواتر في عصر بن
مسعود لزم أن بعض القرآن لم يتواتر قال وهذه عقدة صعبة وأجيب باحتمال أنه كان متواتراً في عصر بن مسعود لكن لم يتواتر عند بن
مسعود فأنحلت العقدة بعون الله تعالى . " (ابن حجر ، فتح الباري ، ٦١٤/٨-٦١٥).

(١) الصحيح أنها الحفد وليس الخلع .

(٢) انظر : الزركشي ، البرهان ، ٣٥٠/١ ، والميوطي ، الإتيان ، ٣٠٧/١ .

(٣) الزركشي ، البرهان ، ٣٥٠/١ ، والميوطي ، الإتيان ، ٣٠٥/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٤/١ ونقل قول ابن مسعود هذا الميوطي في الإتيان ، ٣٠٧/١ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٤٦/٣٠ .

يفهم من كلام ابن عاشور هذا أنه يرى صحة الرواية عن ابن مسعود ، لكنه مع ذلك يختار ما عليه إجماع المسلمين ، وهو أن القرآن مائة وأربع عشرة سورة . وفي ذلك قال الزركشي : " أما سورة فمائة وأربع عشرة سورة بإجماع من يعتد به " .^(١)

الصحيح الذي لا مرية فيه القول الأول ، وهو ما عليه إجماع المسلمين سوى ما روي عن ابن مسعود وأبي بن كعب . وجميع الأقوال مردودة باتفاق الصحابة وإجماع المسلمين على المصحف الإمام ، وفيه مائة وأربع عشرة سورة . كما أن أسانيد القراء متواترة عن ابن مسعود وأبي بالمصحف العثماني المشتمل على مائة وأربع عشرة سورة ومنها المعوذتان ، وليس فيها الخلع والحفد ، ومثل هذا الدليل المتواتر لا تنهض أمامه مثل تلك الأقوال الباطلة . وإن ذكرتها أمهات الكتب ، ومما يؤخذ على ابن عاشور أنه لم يتوقف عند هذه الأقوال وقفة حاسمة ، ولم يردّها ، مع مخالفتها للإجماع والتواتر .

وقد تكلف العلماء في توجيه ما روي عن ابن مسعود وذهبوا في ذلك مذاهب كثيرة ذكر بعضها الباقلاني^(٢) ، وابن كثير^(٣) منها أن يكون ابن مسعود لم يسمعها من النبي صلى الله عليه وسلم ، أو لعله عنى ما قال ، ثم اكتشف خطأه فرجع عن قول ذلك إلى قول الجماعة .

وكل ما قرأته في ذلك غير مقنع وسمات التكلف بادية عليه ولعل أمثل ما وقفت عليه في ذلك ما نقل القرطبي عن أبي بكر الأنباري وفيه أن المعوذتين قرآن معجز ، ولا يخفى ذلك على عربي كابن مسعود ، وهذا القول يشكك بصحة هذه الروايات .^(٤)

وهذا ما جزم الباقلاني وابن حزم بأن كل ما روي عن ابن مسعود أو غيره وفيه أن المعوذتين أو غيرهما ليس من القرآن ، كذب موضوع ولا يصح ، والذي يتواتر عن ابن مسعود قراءة التسي برويها عنه عاصم عن زر بن حبيش ، وفيها القرآن الذي اجمع عليه المسلمون ، والذي يتواتر عن عبد الله ابن أبي قراءته التي برويها عنه نافع وابن كثير وأبو عمرو ، وليس فيها سورتا الخلع والحفد . ولو كان أي منهما أقرأ تلاميذه وأسقط أو زاد لنقل إلينا ، ثم لو كان

(١) الزركشي ، البرهان ، ١ / ٣٥٠ .

(٢) الباقلاني ، نكت الانتصار ، ص ٩٠ - ٩٣ .

(٣) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٦٠٩ / ٤ .

(٤) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٢٠ / ٢٤٨ .

ذلك لأنكر عليهما الصحابة ، ولنقل ذلك إلينا ، أما وإن شيئاً من ذلك لم ينقل ، فذلك دليل على بطلان وفساد ما روي عنهما .^(١)

قلت : ذلك يكفي لرد هذه الروايات لكونها معتلة المتن ، ولست مع ابن حجر الذي تساهل في تصحيح هذه الرواية عن ابن مسعود .^(٢) ولو فرضنا جدلاً صحتها فلا يعدوا الأمر أن يكون ذلك اجتهاد من ابن مسعود وعبد الله ابن أبي شذا فيه عن الأمة ، ولم يتابعهما فيه أحد ، قال البزار الذي روى هذه الرواية عن ابن مسعود : " هذا الكلام لم يتابع عليه عبد الله أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ بهما في الصلاة وأثبتهما في المصحف " .^(٣) وعليه فإن قول ابن مسعود وأبي - إن صح - لا ينهض أمام إجماع الأمة على المصحف الذي بين أيدينا وهو مائة وأربع عشرة سورة ، ولا يطعن في تواتر القرآن لأننا " إن سلمنا أن ابن مسعود أنكر المعوذتين ، وأنكر الفاتحة بل أنكر القرآن كله ، فإن إنكاره هذا لا يضرنا في شيء ؛ لأن هذا الإنكار لا ينقض تواتر القرآن ، ولا يرفع العلم القاطع بثبوته القائم على التواتر ، ولم يقل أحد في الدنيا : إن من شرط التواتر والعلم اليقيني المبني عليه ألا يخالف فيه . وإلا أمكن هدم كل تواتر ، وإبطال كل علم قائم عليه لمجرد أن يخالف فيه مخالف " .^(٤) ومثل ذلك يقال في ما روي عن أبي بن كعب .

(١) الباقلائي ، نكت الانتصار ، ٩٠-٩١ ، وابن حزم علي بن محمد (٤٥٦هـ) ، المحلى ، تحقيق أحمد شاكر ولجنة إحياء التراث العربي ، بيروت ، دار الجيل ودار الأفاق ، ١٣/١ ، وابن حزم الفصل في الملل والنحل ، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ، بيروت ، الأولى ، دار الجيل ، ١٩٨٥ ، ٢/٢١٢ .

(٢) انظر : ابن حجر ، فتح الباري ، ٨/٦١٤-٦١٥ .

(٣) البزار ، معتمد البزار ، ٢٩/٥ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١/٢٧٦-٢٧٧ .

ترتيب السور

ذكر ابن عاشور اختلاف العلماء في أمر ترتيب السور في المصحف على ثلاثة أقوال ، وفيما يلي بيان هذه الأقوال وأدلتها مما ذكر ابن عاشور وسلفه وخلفه من العلماء ، ثم بيان المذهب الذي اختاره ابن عاشور ومناقشة ذلك .

القول الأول : ترتيب السور اجتهادي من الصحابة .

ذكر ابن عاشور أن من العلماء من ذهب إلى أن ترتيب السور على ما هو عليه الآن لم يكن بتوقيف من النبي إنما كان باجتهاد من الصحابة ، وقد ذكر السيوطي أن جمهور المسلمين على هذا الرأي (١) .

وقد ذهب إلى هذا القول الباقلاني حيث قال : " يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أمر بترتيبها كذلك، ويحتمل أن يكون ذلك من اجتهاد الصحابة . " (٢) وقد مال إلى أن ترتيب المصحف من وضع الصحابة ، حيث قال : " وإن هذا القول أقرب وأشبه أن يكون حقا " (٣) ، ومال إليه الزركشي (٤) ، وابن جزى الكلبي (٥) ، ونسب هذا القول إلى ابن فارس في كتاب المسائل الخمس حيث قال : " جمع القرآن على ضربين أحدهما تأليف السور كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين فهذا هو الذي تولته الصحابة رضي الله عنهم ، وأما الجمع الآخر وهو الآيات في السور فذلك شيء تولاه النبي كما أخبر به جبريل عن أمر ربه عز وجل " (٦) .

وقد استدلت أصحاب هذا القول بما يلي :

الدليل الأول : أن مصاحف الصحابة كانت مختلفة في ترتيب السور قبل أن يجمع القرآن في عهد عثمان فلو كان هذا الترتيب توقيفياً منقولاً عن النبي لما جاز لهم أن يتجاوزوه ويختلفوا فيه ذلك الاختلاف . فالمصاحف الأولى التي كتبها الصحابة لأنفسهم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كانت مختلفة في ترتيب وضع السور . فمصحف علي بن أبي طالب رتب على ترتيب النزول بحسب ما بلغ إليه علمه وكان أوله اقرأ ، ثم المدثر ، ثم المزمل ، ثم التكويم وهكذا إلى

(١) السيوطي ، الإيقان ، ٢٩١/١ . وتجدر الإشارة إلى أن الألويسي ذكر أن جمهور المصنفين على القول بأن الترتيب توقيفي (انظر : روح المعاني ، ٣٦١/١) والحق فيما أرى مع الألويسي كما سابين بعد قليل .

(٢) الباقلاني ، الانتصار ، ٦٠/١ .

(٣) الباقلاني ، الانتصار ، ٦٠/١ وانظر ٢٧٨/١ .

(٤) الزركشي ، البرهان ، ٣٥٤/١ .

(٥) ابن جزى الكلبي ، محمد بن أحمد (٢٩٢) ، التسهيل لعلوم التنزيل ، بيروت ، دار الفكر ، ٤/١ .

(٦) نقل قوله هذا السيوطي ، الإيقان ، ٢٩٢/١ .

آخر المكى ثم المدني. ومصحف أبي وابن مسعود رتباً على حسب الطول والقصر فكان ابتداءهما بالبقرة ثم النساء ثم آل عمران (١).

الدليل الثاني : ما رواه أحمد والترمذي وغيرهم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على أن عمسدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المثين فقرنتم بينهما ، ولم تكتسبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ، ووضعتهما في السبع الطوال. فقال عثمان رضي الله عنه : كان رسول الله تنزل عليه السور ذوات العدد ، فكان إذا أنزل عليه شيء دعا بعض من يكتب فيقول ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ولم يبين لنا أنها منها ، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتهما في السبع الطوال (٢).

الدليل الثالث : روايات تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ على غير ترتيب المصحف الذي بين أيدينا . منها : ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها لا ترى القراءة على ترتيب المصحف أمراً لازماً ، فقد سألتها رجل من العراق أن تربيه مصحفها ليؤلف عليه مصحفه ، فقالت : "وما يضرك أية آية قرأت قبل، إنما نزل أول ما نزل منه سورة فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام" (٣). وفي صحيح مسلم عن حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالبقرة ثم بالنساء ثم بآل عمران في ركعة (٤) وقد نقل ابن عاشور عن عياض: أن ذلك دليل لكون ترتيب السور وقع باجتهاد الصحابة حين كتبوا المصحف .

القول الثاني: الترتيب توقيفي

يرى أصحاب هذا القول أن ترتيب السور كلها توقيفي بتعليم الرسول كترتيب الآيات، وأنه لم توضع سورة في مكانها إلا بأمر منه . وقد نسب ابن عاشور هذا القول للداني ونقل عنه :

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٦/١ . وانظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٧٦/١ ، والزرخشى ، البرهان ، ٣٥٧/١ والميوطي ، الإقتان ، ٢٩٦/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٦/١ . والحديث رواه أحمد في مسنده ، رقم : ٤٣ ، انظر مسند أحمد بشرح وتعليق أحمد شاكر ١/ ٣٣٢ ، والحديث ضعيف ، قال أحمد شاكر : هذا حديث ضعيف جداً بل لا أصل له . انظر تعليقه على الحديث : ١/ ٣٣٣-٣٣٤ . ورواه أبو داود ، في كتاب الصلاة ، باب من جهر بها ، رقم : ٧٨٦ ، ص ١٠٥ . ورواه الترمذي ، في كتاب التفسير ، باب ومن سورة للتوية ، رقم : ٣٠٨٦ ، ص ٤٩٠ ، وقال هذا حديث حسن ، وضعفه الألباني . ورواه ابن حبان ، في مسنده ، في كتاب الوحي ، ٢٣٠/١ ، وذكر المحقق أن الحديث ضعيف وفيه يزيد الفارسي ، وهو إما ضعيف أو مجهول .

(٣) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن ، باب تأليف القرآن ، رقم : ٤٩٩٣ ، ص ٨٩٥ .

(٤) رواه معلم ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل ، رقم : ١٧٦٤ ، ص ٣٤٩ .

"كان جبريل يقف رسول الله على موضع السورة".^(١) وممن ذهب إلى هذا القول القرطبي^(٢). ورجحه الألويسي ونسبه إلى الجمهور^(٣). هذا وقد ذكرت فيما سبق أن السيوطي ذكر أن الجمهور على أن ترتيب السور اجتهادي ، ويبدو لي والله أعلم أن الحق مع الألويسي ، ويشير إلى ذلك كثرة العلماء الذين وقفت على أقوالهم وقالوا إن ترتيب السور في القرآن توقيفي . واستدل أصحاب هذا الرأي بما يلي :

الدليل الأول : أن الصحابة أجمعوا على المصحف الذي جمع في عهد أبي بكر ولم يخالف منهم أحد ، وإجماعهم لا يتم إلا إذا كان الترتيب الذي أجمعوا عليه عن توقيف ؛ لأنه لو كان عن اجتهاد لتمسك أصحاب المصاحف المخالفة بمخالفاتهم ، لكنهم لم يتمسكوا بها بل عدلوا عنها وعن ترتيبهم وعدلوا عن مصاحفهم وأحرقوها ورجعوا إلى مصحف عثمان وترتيبه جميعا .

الدليل الثاني : روايات تفيد أن ترتيب بعض السور علم زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، واعتبر هؤلاء هذه الآثار مستند إجماع الصحابة ومن هذه الآثار :

أولاً: ما روي عن حذيفة الثقفي وجاء فيها ، قال لنا رسول الله طراً علي حزبي من القرآن فأردت ألا أخرج حتى أقضيه فسالنا أصحاب رسول الله قلنا كيف تحزبون القرآن قالوا نحزبه ثلاث سور وخمس سور وسبع سور وتسع سور وإحدى عشرة سورة وثلاث عشرة وحزب المفصل من ق حتى نختم.^(٤) قالوا فهذا يدل على أن ترتيب السور على ما هو في المصحف الآن كان على عهد رسول الله.^(٥)

ثانياً : ما رواه مسلم قال صلى الله عليه وسلم " اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران "^(٦)

ثالثاً : ما رواه البخاري عن ابن مسعود أنه قال في بني إسرائيل والكهف ومريم وطه

والأنبياء إنهن من العتاق الأول وهن من ثلاثي"^(٧) فذكرها نسقاً كما استقر ترتيبها

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٤/١ .

(٢) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٧٦/١ .

(٣) الألويسي ، روح المعاني ، ٣٦/١ .

(٤) رواه ابن ماجه ، في سننه ، في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب في كم يستحب أن يختم القرآن ، رقم : ١٣٤٥ ، ص ١٤٩ ، وأبو داود ، في سننه ، رقم : ١٣٩٣ ، ص ١٦٨ ، وضعفه الألباني ، ورواه البيهقي في شعب الإيمان ، باب تعظيم القرآن ، باب مقدار ما يستحب فيه القراءة ، رقم : ٢١٧٦ ، ص ٣٩٦ .

(٥) ابن حجر ، فتح الباري ، ٤٢-٤٢/٩ .

(٦) رواه مسلم ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة ، رقم : ١٨٢٥ ، ص ٢٥٩ .

(٧) رواه البخاري ، كتاب التفسير ، باب سورة الأنبياء ، رقم : ٤٧٣٩ ، ص ٨٢٥ . وثلاثي بكسر التاء تعني ما حفظ قديما ، والثلاث قديم الملك . انظر ابن حجر ، فتح الباري ، ٢٤٠/٨ .

رابعاً : ما رواه البخاري أنه كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة جمع كفيه ثم نفث فيهما فقرأ قل هو الله أحد والمعوذتين . (١)

خامساً : ورد عن زيد بن ثابت أنه قال: "كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع" (٢) وقال البيهقي : أن تأويل ذلك أنهم كانوا يؤلفون آيات السور. (٣) أي أنهم رتبوها بأمر النبي عليه الصلاة والسلام .

الدليل الثالث : احتجوا بأن السور المتجانسة في القرآن من حيث الطول والمطلع لم يلتزم فيها الترتيب العقلي ، فمثلا سور المسبحات لم ترتب على التوالي بينما هي متماثلة في افتتاح كل منها بتسبيح الله بل فصل بين سورها بسورة قد سمع والممتحنة والمنافقين . وبدليل أن طسم الشعراء وطسم القصص لم يتعاقبا مع تماثلهما بل فصل بينهما بسورة أقصر منهما وهي طس النمل ، ولو كان الترتيب اجتهاديا لما كان ذلك . وعليه فإن الترتيب توقيفي . (٤)

الدليل الرابع : أن من تمام التأليف ضبط ترتيب الأجزاء ، لذا فمن تأليف القرآن ضبط ترتيب سور

مذهب توقيفي بين القولين :

ذهب الزركشي إلى أن الخلاف بين القول الأول والثاني خلاف لفظي ، فقال "والخلاف يرجع إلى اللفظ لأن القائل بالثاني يقول إنه رمز إليهم بذلك ليعلمهم بأسباب نزوله ومواقع كلماته ، ولهذا قال مالك : إنما ألفوا القرآن على ما كانوا يسمعون من النبي مع قوله بأن ترتيب السور باجتهاد منهم ، فالخلاف إلى أنه هل ذلك بتوقيف قولي أو بمجرد استناد فعلي بحيث بقي لهم فيه مجال للنظر" (٥) ، وقال السيوطي سبق الزركشي إلى هذا أبو جعفر بن الزبير. (٦)

القول الثالث : بعضه توقيفي وبعضه اجتهادي .

وقد ذهب إلى هذا الرأي فريق منهم ابن عاشور حيث قال : " لا شك أن طوائف من سور القرآن كانت مرتبة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم على ترتيبها في المصحف الذي بأيدينا

(١) رواه البخاري ، في كتاب فضائل القرآن ، باب فضل المعوذات ، رقم : ٥٠١٧ ، ص ٨٩٩ .
(٢) رواه الترمذي ، في كتاب المناقب عن رسول الله ، باب فضل الشام واليمن ، رقم : ٣٩٥٤ ، ص ٦٠٧ ، وقال حديث حسن غريب ، وصححه الألباني ، ورواه الحاكم في المستدرک ، في كتاب التفسير ، ٦١١ / ٢ ، وقال صحيح وواقعه الذهبي ، ورواه البيهقي ، في شعب الإيمان ، في كتاب تعظيم القرآن ، باب ترك خلط سورة بسورة ، ٤٣٣ / ٢ .
(٣) البيهقي ، شعب الإيمان ، ٤٣٣ / ٢ .
(٤) انظر : السيوطي ، الإتيان ، ٢٩٦ / ١ . والزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٥٥ / ١ .
(٥) الزركشي ، البرهان ، ٣٥٤ / ١ .
(٦) السيوطي ، الإتيان ، ٢٩٣ / ١ .

اليوم»^(١) وقال: " لا شك في أن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان وهما من أكبر حفاظ القرآن من الصحابة، توخياً ما استطاعا ترتيب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم للسور."^(٢)

وذهب إليه ابن عطية،^(٣) وإليه ذهب الشنقيطي^(٤)، والزرقاني الذي قال: " لعله أمثل الآراء."^(٥)

ودليل هؤلاء أنه وردت أحاديث تفيد ترتيب بعض سور القرآن ، منها ما استدل به أصحاب القول الثاني القائلين بالتوقيف، ولم يرد شيء في ترتيب بعض آخر مما يمكن أن يفيد التوقيف، بل وردت آثار تصرح بأن الترتيب في البعض كان اجتهاديا كالحديث الذي سأل فيه ابن عباس عثمان عن الأنفال وبالتوبة .

لكن أصحاب هذا القول اختلفوا بعد ذلك في السور التي جاء ترتيبها عن توقيف ، والسور التي جاء ترتيبها عن اجتهاد ، فقال ابن عطية " إن كثيرا من السور قد علم ترتيبها في حياة النبي كالسبع الطوال والحواميم والمفصل ، وما سوى ذلك يمكن أن يكون فوض الأمر فيه إلى الأمة بعده"^(٦) . وقال السيوطي " الذي ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقي وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفي إلا براءة والأنفال ."^(٧)

مناقشة الأقوال والترجيح

أبدأ أولا بقول الزركشي الذي حاول فيه أن يوفق بين القولين الأول والثاني ؛ لأنه إن صح انتهى الخلاف إلى قول واحد وإن لم يصح فالأقوال على حالها .

إن السائل في أدلة القائلين أن ترتيب السور في القرآن اجتهادي ، يظهر له أنهم يعنون أن الصحابة هم الذين رتبوا السور من تلقاء أنفسهم ، لا أنهم رتبوها على نحو ما أمرهم النبي ، وهذا ظاهر في عبارتهم فمثلا عبارة الباقلائي وقرنه بين القولين، وعبارة ابن فارس وقرنه كذلك بين ترتيب السور وترتيب الآي وإشارته إلى أن الأول من ترتيب الصحابة والثاني من ترتيب النبي وعليه فإن الخلاف حقيقي .

والذي يترجح لدي والله أعلم أن ترتيب السور كلها توقيفي ، نزل به الوحي كما نزل بترتيب الآي ، يدل على ذلك الأدلة التي ساقها القائلون بأن الترتيب توقيفي ، أضيف إلى ما قالوه أن من

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٨٥/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٨٥/١ .

(٣) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٢٧ .

(٤) الشنقيطي ، في أضواء البيان ، ص ٣٣٥ .

(٥) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٥٦/١ .

(٦) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٢٧ .

(٧) السيوطي ، الإتقان ، ٢٩٦/١ .

تمام التأليف ضبط الترتيب ، فمن يؤلف كتابا يشتغل كثيرا عند الشروع في التأليف وعند الفراغ منه بترتيب أجزائه ترتيبا حسنا ، وكثيرا ما يُنتقد المؤلفون على ترتيبهم مؤلفاتهم . فإذا كان الحال بالنسبة لكتب البشر كذلك فإن الحال بالنسبة للقرآن أدق ، لأنه كلام معجز وإعجازه في تأليفه ، ومن تأليفه تأليف كلماته في آياته وآياته في سورة ، ولا أشك أن جزءا من ذلك تأليف سورة وترتيبها في القرآن ، وليس لبشر أيا كان أن يكون له دخل في شيء من تأليفه ، ولا حتى في ترتيب أجزائه .

مناقشة أدلة القائلين بأن الترتيب اجتهادي

أولا :أما استدلالهم باختلاف ترتيب مصاحف الصحابة فيجاب عنه بأن مصاحفهم كانت مصاحف فردية ولم يكونوا يكتبونها للناس إنما كانوا يكتبونها لأنفسهم وكانوا يثبتون فيها ما وصل إليه اجتهادهم الفردي ، وقد يهمل صاحب المصحف إثبات سورة لشهرتها كما ورد أن مصحف ابن مسعود لم تكن فيه الفاتحة ، وقد يكتب صاحب المصحف ما يرى أنه بحاجة إليه من غير القرآن في نفس المصحف من التفسير المأثور عن النبي . وقد يرتب الآيات على ما بلغه من ترتيب نزولها ، وقيل إن اختلافهم في الترتيب إنما كان قبل العرضة الأخيرة .^(١)

ثانيا: أما استدلالهم بسؤال ابن عباس لعثمان عن الأنفال والتوبة فيجاب عليه بأن حديث ابن عباس هذا غير صحيح ففيه من الرواة من تكلم فيهم قال الترمذي عنه بعد أن رواه : " إنه حسن غريب لا يعرف إلا من طريق يزيد الفارسي عن ابن عباس ويزيد هذا مجهول الحال فلا يصح الاعتماد على حديثه الذي انفرد به في ترتيب القرآن." ^(٢)

ثالثا: أما استدلالهم بالروايات التي تفيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة قرءوا على غير ترتيب المصحف ، فنسلم لهم ذلك لكن غاية ما يدل عليه جواز القراءة على غير ترتيب المصحف ، يقول السيوطي : " ولا ينبغي أن يستدل بقراءة (النبي صلى الله عليه وسلم) سورةا ولاء على أن ترتيبها كذلك ، وحينئذ فلا يرد حديث قراءته النساء قبل آل عمران ^(٣) لأن ترتيب السور في القراءة ليس بواجب فلعلة فعل ذلك لبيان الجواز ^(٤) لكن ذلك ليس فيه أي دلالة على أن الصحابة هم الذين رتبوا سور القرآن في المصحف." ^(٥)

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٧٧ / ١ .

(٢) هذا الحديث ضعيف ، وقد سبق تخريجه ، أنظر هذا البحث ص ١٧٩

(٣) رواه مسلم ، في صلاة المسافرين وقصرها ، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل ، رقم : ١٧٦٤ ، ص ٣٤٨ .

(٤) السيوطي ، الإتيان ، ٢٩٦ / ١ .

(٥) أنظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٧٨ / ١ .

مناقشة ما ذهب إليه ابن عاشور

استدل ابن عاشور ومن ذهب مذهبه بأدلة الفريقين ، فاستدلوا بالآثار التي أوردها القائلون بالتوقيف على أن ترتيب بعض سور القرآن توقيفي ، وهذا يسلم لهم . واستدلوا بالآثار التي أوردها القائلون بأن الترتيب اجتهادي على أن ترتيب بعضها الآخر اجتهادي ، كما استدلوا على ذلك بأن عدم ورود أدلة على ترتيب بعض السور يدل على أن ترتيب هذه السور اجتهادي . وهذا فيما أرى لا يصح ، فاستدلواهم الأول لا يسلم لهم ؛ لأن هذه الآثار كما بينا إما غير صحيحة ، أو أنها لا تدل على ما ذهبوا إليه ، أما استدلالهم الثاني فلا يسلم لهم كذلك ؛ لأن عدم علمنا وقفية الترتيب لا يدل على أن الترتيب اجتهادي لاحتمال أن يكون هنالك دليل ولم يصلنا ، ولأن الجهل بالدليل لا يدل على نقيض مدلوله . وعليه يترجح لدي أن ترتيب السور كلها توقيفي .

ترتيب السور حسب نزولها

من المتفق عليه أن ترتيب سور القرآن في المصحف ليس هو الترتيب النزولي ، بدليل أن صدر سورة العلق وهو أول ما نزل جاء في أواخر المصحف ، أما الترتيب النزولي فقد ورد فيه روايات عدة جمعها الإمام السيوطي في الإتيان (١) . وأصلح ما اعتمده منها ابن عاشور ثلاث روايات هي :

الأولى : رواية مجاهد عن ابن عباس .

الثانية : رواية عطاء عن ابن عباس .

الثالثة : رواية جابر بن زيد . (٢)

وقد صرح ابن عاشور أن روايات الترتيب النزولي جميعها ليست محققة السند ، غير أنه استصلح منها الثالثة ، وهي رواية جابر بن زيد . وقد درج ابن عاشور في مقدمة تفسير كل سورة من سور القرآن أن يذكر ترتيبها بناء على هذه الرواية معتمدا إياها إذا لم يوجد معارض لها أصح منها . وقال: " وليس ترتيب النزول بمتفق عليه ، ولا بمحقق السند ، فهو يقبل منه ما لا معارض له . " (٣)

(١) السيوطي ، الإتيان ، ١/ ٣٣-٤٤ ، وانظر ١١١-١١٥ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٨٨ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥/ ٢٧٥ .

ومما يؤخذ على ابن عاشور وعلى بعض من المفسرين أنهم اعتمدوا هذه الروايات على الرغم من أنها لم تصح ولم ترق إلى درجة تجعلها معتمدة في قضية من قضايا التفسير النقلية ذات الأهمية البالغة ، فعليها اعتمد قول كثير من العلماء في النسخ مثلا ، وفي دراسة روايات أسباب النزول وغيرها من القضايا الخطيرة ، حتى إن ابن عاشور ذهب إلى القول بتكرار بنزول قوله تعالى " (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (الشعراء: ٢١٤) من سورة الشعراء ، وأنه نزل أول مرة ثم نسخ ثم نزل ثانية بناء على ترتيب نزول سورة الشعراء والمسد^(١) . وبما أن ترتيب النزول قضية لها هذه الأهمية ، فلا ينبغي أن يعتمد فيها على مثل هذه الآثار .

فالرواية التي اعتمدها ابن عاشور مرسله ؛ لأن جابر بن زيد تابعي ، ولا يسلم للإمام أن رجح أن هذه الرواية أخذها جابر بن زيد عن عبد الله بن عباس لسببين : الأول : أن ذلك لا دليل عليه سوى الظن . والثاني : أنه إن صح ذلك تبقى هذه الرواية ضعيفة لأن فيها أكثر من راوٍ ممن له منكرات وممن لا يؤخذ حديثهم إلا متابعا وليس لهذه الرواية متابعات ، وقد صرح السيوطي بضعف هذه الرواية وخرابتها حيث قال بعد أن أورد الرواية : " هذا سياق غريب ، وفي هذا الترتيب نظر ، وجابر بن زيد من علماء التابعين بالقرآن^(٢) " .

ومما يلاحظ كذلك على هذه الروايات أن السور عطف في هذه الروايات كلا أو بعضا (بالواو) ، ومعلوم أن هذا الحرف لا يفيد الترتيب بل يفيد مطلق الجمع ، وعليه فإن هذه الروايات وإن صحت لا يستفاد منها ترتيب النزول .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ٢٠٥/١٩ . وسيأتي تفصيل هذه القضية في فصل أسباب النزول ص ٢٨٠ .
(٢) السيوطي ، الإتقان ، ١١٣/١ .

أسماء السور

عرفت كل سورة من القرآن باسم ، وهذه الأسماء عرف بعضها زمن النبي صلى الله عليه وسلم . والفائدة من التسمية تيسير المراجعة والمذاكرة وتمييز السورة عن غيرها . (١)
وقد ذكر ابن عاشور بعض الروايات التي تدل على ذلك وسأذكر بعضها في المبحث التالي.

طريقة تسمية السورة

وردت عن الصحابة في تسمية السورة طريقتان :

الأولى : قولهم السورة التي يذكر فيها كذا قولهم السورة التي يذكر فيها البقرة . ثم شاع حذف الموصوف فقالوا سورة ذكر البقرة .

الثانية : قولهم سورة كذا نحو قولهم سورة البقرة ، وقد استدل ابن عاشور على كلتا الطريقتين بأثار تدل على جواز التسمية بها وحصولها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم .
ومما يدل عنده على الطريقة الأولى : ما روي عن ابن عباس وجاء فيه : كان صلى الله عليه وسلم إذا نزلت الآية يقول : "ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا" (٢).

ويدل على الطريقة الثانية : ما رواه البخاري عن عائشة وفيه " لما نزلت الآيات الأواخر من سورة البقرة" (٣) ، وما رواه البخاري عن عبد الله بن مسعود وجاء فيه " قرأ رسول الله سورة النجم" (٤).

وقد استنتج ابن عاشور من هذه الروايات جواز التسمية بالطريقتين ، ولا يعارض هذا الجواز سوى ما روي عن أنس مرفوعا : " لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذلك القرآن كله ، ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها آل عمران - وكذا كل القرآن" (٥)

وقد تردد ابن عاشور في صحة هذا الحديث فنقل عن ابن الجوزي (٦) ضعفه ، ثم نقل عن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٨/١

(٢) سبق تخريجه انظر هذا البحث ص ١٨٤ ، وقد أورده ابن عاشور ، في التحرير والتنوير ، ٨٨/١

(٣) البخاري ، كتاب التفسير ، باب واحل الله البيع ، رقم : ٤٥٤١ ، ص ٧٧٢ .

(٤) البخاري ، كتاب أبواب المسجود ، باب سجدة النجم ، رقم : ١٠٧٠ ، ص ١٧٣ .

(٥) رواه البيهقي ، في شعب الإيمان ، كتاب تعظيم القرآن ، رقم : ٢٥٨٢ ، ٥١٩/٢ . وقال : هذا الحديث لا يصح ، وإنما يروى عن ابن

عمر من قوله ، وأخرجه ابن الجوزي ، في الموضوعات ، ١٨٢/١ .

(٦) ابن الجوزي ، الموضوعات ، ١٨٢/١ .

ابن حجر^(١) صحته واستشهد له بما رواه البيهقي في شعب الإيمان من أن ابن عمر كان يقول بمثل ذلك ولا يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم^(٢)، لكن ابن عاشور رجح جواز التسمية بالطريقتين ونقل عن الذين أجازوا التسميتين تأويلاً لحديث أنس وابن عمر مفاده أن المنع كان في مكة حين كان المسلمون إذا قالوا : سورة الفيل وسورة العنكبوت مثلاً استهزأ بهم المشركون، وقد روي أن هذا سبب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّا كَتَبْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ (الحجر: ٩٥) فلما هاجر المسلمون إلى المدينة زال سبب النهي ففسخ^(٣).

وقد ذهب ابن عاشور في ذلك مذهب الإمام البخاري حيث أجاز ذلك وترجم لباب في كتاب فضائل القرآن بقوله : (باب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وسورة كذا) وأخرج روايات تدل على أن مثل هذه التسمية حصلت زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضها من لفظه^(٤).

والذي أراه أنه لا داعي للقول بالنسخ الذي قال به ابن عاشور ، والصحيح أن حديث أنس ضعيف وقد رجح ضعفه ابن الجوزي^(٥) وابن كثير (٧٧٤هـ)^(٦) والسيوطي^(٧) ، والبيهقي وقال : إنما يعرف من قول ابن عمر موقوفاً عليه^(٨) ، وهو بذلك لا يعدو أن يكون اجتهاداً من ابن عمر ، وقد خالف في اجتهاده رأي جمهور الصحابة بل خالف المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ ثبت أنه سمي بعض السور بقوله سورة كذا فيما رواه البخاري مما نقلناه عنه، ومنه الحديث الذي رواه مسلم وجاء فيه (أقروا الزهراوين : البقرة وآل عمران)^(٩).

(١) لم يصحح ابن حجر حديث أنس بل صرح بتضعيفه وخلص ما قاله في هذه المسألة أنه قال : اختلف في جواز التسمية بسورة كذا فأجازها بعضهم وكرهه بعضهم ، ورجح الجواز واستدل عليه بالأحاديث التي استدل بها المجيزون . ثم قال : وقال بعض السلف : يكره ذلك ، والصواب الجواز ، وهو قول الجماهير ، والأحاديث فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من أن تحصر ، وكذلك عن الصحابة فبمن بعدهم . ثم قال بعد ذلك : وقد جاء فيما يوافق ما ذهب المانعون حديث مرفوع عن أنس رفعه " لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذلك القرآن كله " أخرجه (أبو الحسين بن قانع في فوائده) والطبراني في الأوسط ، وفي سننه عبيس بن ميمون العطار وهو ضعيف . وأورده ابن الجوزي في (الموضوعات) ونقل عن أحمد أنه قال : هو حديث منكر ثم قال : ويمكن أن يقال (لا تعارض مع إمكان الجمع بين الحديثين) ، فيكون حديث ابن مسعود ومن وافقه دالاً على الجواز ، وحديث أنس (إن ثبت) محمولاً على أنه خلاف الأولى.

انظر : ابن حجر ، فتح الباري ، كتاب فضائل القرآن ، باب من لم ير بأساً ، ٧٠٦/٨ .

(٢) البيهقي ، شعب الإيمان ، كتاب تعظيم القرآن ، رقم : ٢٥٨٣ ، ٥١٩ / ٢ ، وقال البيهقي كان ابن عمر يقول ذلك ولا يرفعه .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ٨٨-٨٩ / ١ ، ورواية مسبب النزول هذه ليست صحيحة .

(٤) البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب من لم ير بأساً أن يقال سورة البقرة ، ص ٩٠٢ .

(٥) ابن الجوزي ، الموضوعات ، ١٨٢/١ .

(٦) ابن كثير ، عماد الدين أبو الغداء إسماعيل القرشي (٧٧٤هـ) ، تفسير القرآن العظيم ، دار الخير ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ ، ٣٨/١ ، وقال هذا حديث هريب لا يصح رفعه ، وفيه عيسى بن ميمون وهو ضعيف .

(٧) السيوطي ، الإتقان ، ٢٤٦ / ١ .

(٨) البيهقي ، شعب الإيمان ، ٥١٩ / ٢ .

(٩) رواه مسلم ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة ، رقم : ١٨٢٥ ، ص ٣٥٩ .

مصدر التسمية

ذكر ابن عاشور أن لتسمية السور مصدرين :

الأول : مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، بأن يكون سماها هو نفسه أو سمعها فأقرها .

الثاني : اجتهاد من الصحابة .

يقول ابن عاشور : " الظاهر أن الصحابة سموا بما حفظوه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أخذوا لها أشهر الأسماء التي كان الناس يعرفونها بها ، ولو كانت التسمية غير مأثورة عن النبي " (١) .

يفهم من هذا أن تسمية السور عند ابن عاشور نوعان : مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذه التوقيفية ، والأخرى اجتهادية . وهذا مذهب فريق من المسلمين في أسماء السور . وهناك فريق آخر قال : إن أسماء السور كلها توقيفية ، وممن قال بذلك الزركشي (٢) ، والسيوطي حيث قال الأخير : " ثبت أن أسماء السور بالتوقيف من الأحاديث والآثار ، ولولا خشية الإطالة لبينت ذلك . ومما يدل لذلك ما أخرجه ابن أبي حاتم عن عكرمة قال : كان المشركون يقولون : سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزئون بهما فنزل (إِنَّا كَتَبْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ) (الحجر: ٩٥) " (٣) .

قلت : القول بأن أسماء السور كلها توقيفية يعني أن جميع هذه الأسماء ثبتت تسميتها عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ونقلت إلينا مرفوعة إليه ، أو اشتهرت عند الصحابة حتى غلب على الظن أنها مروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجميع ما ورد في هذا الشأن ورد بطرق صحيحة ومقبولة . وواقع الأمر يؤكد أن بعض السور التي ثبتت في المصاحف ، وكثيرا من التي لم تثبت فيه لم تحقق هذين الشرطين .

إذن قول القائلين بالتوقيف يلزمهم أن يأتوا بدليل ناهض يدل على أن تسمية السور توقيفية ، أو أن يأتوا بأثار تفيد التوقيف في كل أسماء السور الثابتة في المصاحف ، والمشتهرة عند المفسرين ، والقائلون بالتوقف لم يأتوا بهذا ولا بذلك ، أما ما ذكره السيوطي فيما نقله عن ابن أبي حاتم عن عكرمة فلا يسلم من جهتين :

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٩ / ١

(٢) الزركشي ، البرهان ، ٣٦٧ / ١

(٣) السيوطي ، الإتقان ، ٢٤٦ / ١ ، ولم أجد هذه الرواية في تفسير ابن أبي حاتم .

الأولى : أن عكرمة تابعي وحديثه مرسل لذلك لا يصح الاستدلال به .

الثانية : على فرض قبول مرسله فدليله يثبت التوقيف في أسماء السور التي ذكرت فحسب وهما البقرة والعنكبوت، أما أن يستدل به على عموم التوقيف في أسماء السور كلها فلا يصح. وبناء على ذلك أرى أن الحق مع ابن عاشور ، ومع الذين قالوا إن من أسماء السور ما هو توقيفي ، ومنها ما هو اجتهادي ، وبالتحديد أدق أرى أن كثيرا من أسماء السور التي ثبتت في المصاحف توقيفية ، وكثيرا من الأسماء التي اشتهرت بين المفسرين ولم تثبت في المصاحف اجتهادية .

وقد ذهب شيخنا الدكتور فضل عباس إلى أن أسماء السور توقيفية حيث قال: " والذي يظهر لي - والله أعلم - في هذا الأمر أن أسماء السور توقيفية ، ولكن لا بأس لمن أحسن تدبر سور القرآن الكريم أن يستنتج بعض ما امتازت به كل سورة فيسميها به ، على أن لا تكون هذه التسمية بديلا للتسمية الأولى ".^(١) فالذي يفهم من كلام شيخنا أن من السور التي وردتنا ما هو توقيفي ، ومنها ما هو اجتهاد ممن أحسن التدبر .

فإذا ثبت هذا تقرر أن كثيرا من أسماء السور التي كتبت في المصاحف ثبتت بتوقيف من النبي بأثار صحيحة ، ومن ذلك الحديث الذي رواه مسلم وجاء فيه (اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران) .^(٢) وما رواه مسلم كذلك وجاء فيه جوابا على سؤال عن الكلالة : (يكفيك آية الصيف التي في آخر النساء)^(٣) ، أما ما لم يثبت فيه شيء عن النبي فهو من اجتهاد الصحابة أو من بعدهم ، ومن ذلك كثير من الأسماء التي سميت بها سورة الفاتحة وسورة التوبة على ما سأبين بعد قليل .

من هنا دأب ابن عاشور في أول كل سورة أن يتحدث عن اسمها ، أو أسمائها ، ويتناول في أغلب الأوقات ما ثبت منها بأثار صحيحة ، وكان في غالب الأحيان يعرض عما سوى ذلك من الأسماء ، أو يشير إليها ليبين أنه لم يثبت التوقيف فيها، لكنه أحيانا كان يذكر في بعض السور أسماء لم تثبت فيها آثار صحيحة ، أو يذكر أسماء دون أن يذكر فيها أثرا ، وفيما يلي بيان ذلك .

(١) فضل عباس ، إنقاذ البرهان ، ٤٤٦/١ .

(٢) رواه مسلم ، في صحيحه ، في كتاب صلاة المسافر ، باب فضل آراء القرآن وسورة البقرة ، رقم : ٨٠٤ ، ص ٣٥٩ .

(٣) رواه مسلم ، في كتاب الفرائض ، باب ميراث الكلالة ، رقم : ١٦١٧ ، ص ٧٧٩ .

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ

ذكر ابن عاشور أن سورة الفاتحة من السور ذات الأسماء الكثيرة: ونقل عن السيوطي أنها نيف وعشرون بين ألقاب وصفات ، جرت على أسنة القراء من عهد السلف (١).

قلت : نقل الزركشي أن بعضهم عدّها لها بضعة وعشرين اسما ، وعدّها ثلاثا عشر (٢). وقال السيوطي : إنه وقف على هذه الأسماء وعدّها خمسة وعشرين (٣)، وعدّ الألوسي اثنين وعشرين (٤).

لكن ابن عاشور لم يرض ذلك - والحق معه - لأنه لم يثبت في السنة الصحيحة والمأثور مسن أسمائها إلا فاتحة الكتاب ، والسبع المثاني، وأم القرآن ، وأم الكتاب ، أما ما عدوه من أسمائها غير ذلك فلم يرد فيه أثر صحيح ، حتى أن الألوسي وهو الذي قال في مقدمة تفسير سورة الفاتحة : " إن أسماء جميع السور ثبتت بالأحاديث والآثار " (٥) لم يورد آثارا إلا على هذه الأسماء الأربعة أما باقي الاثنين وعشرين اسما التي ذكرها فلم يورد عليها شيئا . وعليه فإن هذه الأسماء إن وردت عن السلف تكون من باب الأسماء الاجتهادية .

من هنا اقتصر ابن عاشور على تلك الأسماء الأربعة ، وهذا ما فعله الطبري ، وروى في هذه الأسماء عن أبي هريرة ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : " هي أم القرآن وهي فاتحة الكتاب وهي السبع المثاني " (٦) ، ثم قال الطبري : هذه أسماء فاتحة الكتاب (٧).
وتسميتها فاتحة الكتاب ثبتت في السنة في أحاديث كثيرة ، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم : " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " (٨).

وتسميتها أم القرآن وأم الكتاب ثبتت في السنة ، ومن ذلك ما في صحيح البخاري وفيه أن أبا سعيد الخدري رقى ملودغا فجعل يقرأ عليه بأم القرآن .

قلت : يشير ابن عاشور إلى القصة التي رواها البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وفيها : " أن ناسا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أتوا على حي من أحياء العرب ،

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/٢٩٦ وما بعدها .

(٢) الزركشي ، البرهان ، ١/٣٦٧ .

(٣) السيوطي ، الإتقان ، ١/٢٤٧ .

(٤) الألوسي ، روح المعاني ، ١/٤٧-٥٢ .

(٥) الألوسي ، روح المعاني ، ١/٤٦ .

(٦) لم أجد في كتب الحديث حديثا يجمع هذه الأسماء في رواية واحدة ، مثل رواية الطبري هذه .

(٧) الطبري ، جامع البيان ، ١/٥٥ .

(٨) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب الصلاة ، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ، رقم (٧٥٦) ، ص ١٤٦ .

فلم يقرؤهم ، فبينما هم كذلك إذ لدغ سيد أولئك ، فقالوا : هل معكم من دواء أو راق ؟ فقالوا إنكم لم تقرؤنا ولا تفعل حتى تجعلوا لنا جعلا ، فجعلوا لهم قطيعا من الشاء ، فجعل يقرأ بأمر القرآن ويجمع بزاقه ويتفل ، فبرأ فأتوا بالشاء ، فقالوا : لا نأخذه حتى نسأل النبي صلى الله عليه وسلم ، فسألوه ، فضحك وقال " وما أدراك أنها رقية خذوها واضربوا لي بسهم".^(١)

وتسميتها بأمر القرآن ثبتت فيما رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم " من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأمر القرآن فهي خداج ثلاثا ، غير تمام ".^(٢)

وتسميتها السبع المثاني ثبتت فيما رواه البخاري عن أبي سعيد ابن المعلّى " أن رسول الله قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته".^(٣)

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

ذكر ابن عاشور أنها سميت سورة البقرة في المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وما جرى في كلام السلف^(٤) ، فقد ورد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه ".^(٥) وفيه عن عائشة " لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأهن رسول الله ، ثم قام فحرم التجارة في الخمر".^(٦)

ثم ذكر ابن عاشور أنه أطلق عليها (الم) البقرة ثم قال : "وعندي أنها أضيفت إلى قصة البقرة تمييزا لها عن السور المبدوءة بـ(الم) من الحروف المقطعة ؛ لأنهم كانوا ربما جعلوا تلك الحروف المقطعة أسماء للسور الواقعة فيها وعرفوها بها نحو : طه، ويس، وص"^(٧).

يقصد ابن عاشور أن مما قيل في معنى الحروف المقطعة في بدايات بعض السور أنها أسماء لتلك السور، وعلى هذا المذهب يكون اسم هذه السور : (الم) ، وبما أن هنالك أكثر من سورة افتتحت بهذه الحروف فإن هؤلاء أضافوا لهذه السورة قصة البقرة تمييزا لها عن هذه السور ، وعليه يكون اسمها عندهم (الم) البقرة، وهذا قول سأناقشه في الفصل الأخير في مبحث

(١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الطب ، باب الرقي بفاتحة الكتاب ، رقم (٥٧٤٩) ، ص ١٠٦٨-١٠٦٩ .

(٢) رواه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة ، باب وجوب قراءة الفاتحة ، رقم (٣٩٤) ، ص ١٩٠ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب التفسير ، باب ما جاء في الفاتحة أم الكتاب ، رقم (٤٧٤) ، ص ٨٠٥ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٩/١ .

(٥) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب فضائل القرآن ، باب فضل سورة البقرة ، رقم (٥٠٠٩) ، ص ٩٤٨ .

(٦) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير ، باب سورة البقرة ، رقم (٤٥٤٠) ، ص ٨١٨ .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٩/١ .

الحروف المقطعة إن شاء الله .^(١)

أضيف أنه صح كذلك أنها سميت هي و آل عمران بالزهاوين ، ففي مسلم عن أبي أمامة
(أقرأوا الزهاوين البقرة وآل عمران) .^(٢)

إذن اقتصر ابن عاشور على الاسم الأول (البقرة) ، كما فعل جمهور المفسرين ، ولم يسمها
بما وردت فيه آثار ضعيفة ، كما فعل السيوطي ^(٣) ، والألوسي ^(٤) حيث نقل أنها تسمى فسطاط
القرآن ، وسنام القرآن ، واستشهد بما ورد في الأثر : " السورة التي تذكر فيها البقرة فسطاط
القرآن " ^(٥) ، وورد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل شيء سنام وإن
سنام القرآن سورة البقرة وفيها آية هي سيدة أي القرآن هي آية الكرسي " .^(٦) وهذان الأثران
ضعيفان ، وعليه فإن صح تسميتها بهذين الاسمين فإنهما يكونان من الأسماء الاجتهادية ، أو
يحملان على أنهما وصفان لها لا علمان ، وهذا ما اختاره ابن عاشور حيث قال : " إن النبي
صلى الله عليه وسلم قال "إنها سنام القرآن" ، وقال : سنام كل شيء أعلاه وهذا ليس علما لها
ولكنه وصف تشريف . وكذلك قوله إنها فسطاط القرآن والفسطاط ما يحيط بالمكان لإحاطتها
بأحكام كثيرة " .^(٧)

سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ

ذكر ابن عاشور أنها سميت بهذا الاسم في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام
الصحابة ،^(٨) فعند مسلم عن أبي أمامة : قال سمعت رسول الله يقول " أقرأوا الزهاوين البقرة
وآل عمران " .^(٩)

وفيه عن النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ : قال سمعت النبي يقول " يوتى بالقرآن يوم القيامة تقدّمه سورة
البقرة وآل عمران " .^(١٠)

(١) انظر هذا البحث ص ٥١٠ .

(٢) رواه مسلم في صحيحه ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة القرآن والبقرة ، رقم : ٨٠٤ ، ص ٣٥٩ .

(٣) السيوطي ، الإتقان ، ١/٢٥٣-٢٥٤ .

(٤) الألوسي ، روح المعاني ، ١/١٣٣ .

(٥) أرزده المتقي الهندي ، في كنز العمال ، برقم : (٢٥٥٢) ١/٥٦٢ ، ورقم : (٢٥٣٢) ، ١/٥٦٦ ، والحديث ضعيف ، انظر : الألباني ،
المسئلة الضعيفة ، رقم (٣٧٣٨) ، ٢٤٠/٨ .

(٦) رواه الترمذي ، في سننه ، في كتاب فضائل القرآن ، باب فضائل سورة البقرة ، رقم (٢٨٧٨) ، ص ٤٦٠ ، وقال : هذا حديث غريب
لا نعرفه إلا من حديث حكيم بن جبير وقد تكلم شعبة في حكيم بن جبير ، وضعفه الألباني .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/١٩٩ .

(٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٣ .

(٩) رواه مسلم في صحيحه ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة القرآن والبقرة ، رقم : ٨٠٤ ، ص ٣٥٩ .

(١٠) رواه مسلم في صحيحه ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة ، رقم : ٨٠٥ ، ص ٣٥٩ .

ثم نقل ابن عاشور^(١) عن الألويسي أنها تسمى: الأمان، والكنز، والمُجَادِلَة، وسورة الاستغفار.^(٢) ثم قال: لم أره لغيره، ولعله اقتبس ذلك من أوصاف وُصفت بها هذه السورة مما ساقه القرطبي^(٣).

قلت: وجدت كذلك عند السيوطي^(٤)، الألويسي^(٥) أن اسمها طيبة، لكني لم أجد فيه أثرا سوى ما نقله سعيد بن منصور وفيه "أن اسمها في التوراة طيبة"^(٦)، وعليه فإن هذه أوصاف للسورة كما ذكر ابن عاشور أو أسماء اجتهادية، أما تسميتها بطيبة فهو لا يصح لسببين: أولهما: أنها تسمية التوراة كما في الأثر، فهي ليست توكيفية من النبي صلى الله عليه وسلم. ثانيهما: أن هذا الأثر ليس صحيحا.

سورة النساء

ذكر ابن عاشور أنها سميت في كلام السلف سورة النساء؛ ففي صحيح البخاري عن عائشة قالت "ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء إلا وأنا عنده"^(٧). وكذلك سميت في المصاحف وفي كتب السنة وكتب التفسير^(٨). ثم ذكر ابن عاشور أنه لا يعرف لها اسم آخر، لكن يؤخذ مما روي في صحيح البخاري عن ابن مسعود من قوله "أنزلت سورة النساء القصوى"^(٩) يعني سورة الطلاق أنها شاركت هذه السورة في التسمية الطولى، ولكنه قال: ولم أفهم عليه صريحا. ثم قال: جاء في بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي^(١٠) أن هذه السورة تسمى سورة النساء الكبرى، واسم سورة الطلاق سورة النساء الصغرى. ثم قال ابن عاشور: "ولم أره لغيره"^(١١). وكذلك راجعت أنا عددا من التفاسير فلم أجد ذلك.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/٣.

(٢) الألويسي، روح المعاني، ٩٨/٣.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٧-٦/٤.

(٤) سماها السيوطي: آل عمران، وتسمى هي والبقرة بالزهرابين، وقال اسمها في التوراة طيبة، انظر: الإتيان، ٢٥٤/١.

(٥) الألويسي، روح المعاني، ٩٨/٣. ونقل هذا الاسم الزركشي في البرهان، ٣٦٦/١، والسيوطي في الإتيان، ٢٥٤/١.

(٦) رواه سعيد بن منصور في مثله، رقم (٥٥٣)، ١١٣٨/٣، ومنه ضعيف، قال المحقق: منده ضعيف لجهالة، أحد الرواة.

(٧) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، رقم (٤٩٩٧)، ص ٩٤٤-٩٤٥.

(٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/٤.

(٩) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب سورة الطلاق، رقم (٤٩١٠)، ص ٩٠٩.

(١٠) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز، ١٦٩/١.

(١١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/٤.

سُورَةُ الْمَائِدَةِ

ذكر ابن عاشور أن هذه السورة سمّيت في كتب التفسير، وكتب السنّة، بسورة المائدة: لأنّ فيها قصّة المائدة، وقد ورد في ذلك آثار. ووقعت تسميتها بذلك في كلام عبد الله بن عمر، وعائشة أمّ المؤمنين، وأسماء بنت يزيد، وغيرهم. (١)

لكن ابن عاشور لم يذكر أي أثر على ذلك، وقد وجدت هذه التسمية عند البخاري عن شقيق الذي قال: كنت جالسا مع عبد الله وأبي موسى الأشعري فقال له أبو موسى لو أن رجلا أجنب فلم يجد الماء شهرا أما كان يتيمم ويصلي؟ قال لا ولو لم يجد الماء شهرا، فقال أبو موسى فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (المائدة: ٢) (٢)

وقد ذكر الزركشي وتابعه السيوطي أنها تسمى سورة العقود، ولم يذكر أي منهما أثرا على ذلك (٣)، وعند ابن عطية أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سورة المائدة تدعى في ملكوت الله المنقذ، تنقذ صاحبها من أيدي ملائكة العذاب". (٤) ونقل ذلك الزركشي والسيوطي (٥).

قلت: تسميتها بالعقود لم أجد فيه أثرا، أما المنقذ فليس فيه إلا الأثر الذي ذكره ابن عطية وهو أثر مرسل ولم أجده في كتب السنن، لذلك لا يحتج به. ولعل ذلك سبب إعراض ابن عاشور عن ذكر هذين الاسمين.

سُورَةُ الْأَنْعَامِ

ذكر ابن عاشور أنه ليس لهذه السورة إلا هذا الاسم من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقد روي عن عبد الله بن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نزلت عليّ سورة الأنعام جملة واحدة، وشيّعها سبعون ألفا من الملائكة لهم زجل بالتسبيح والتحميد". (٦)

قلت: الأثر المروي عن عبد الله بن عمر أثر ضعيف، وقد وردت تسميتها بسورة الأنعام في البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما

(١) ابن عاشور، التحرير والتلويز، ٥/٥.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب التيمم، باب التيمم ضربة، رقم (٢٤٧)، ص ٨٠.

(٣) الزركشي، البرهان، ٣٦٦/١، والسيوطي، الإقناع، ٢٥٤/١.

(٤) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٥٠٤، ولم أجد هذا الأثر في كتب الحديث.

(٥) الزركشي، البرهان، ٣٦٦/١، والسيوطي، الإقناع، ٢٥٤/١.

(٦) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، رقم (١٠٩٩١)، ٨٦/٧، وقال: فيه يومئذ بن عطية الصغار وهو ضعيف.

فوق الثلاثين ومائة في سورة الأنعام".^(١)

وذكر ابن عاشور أن هذه التسمية وردت عن عمر بن الخطاب، وابن عباس، وابن مسعود، وأنس ابن مالك، وجابر بن عبد الله، وأسماء بنت يزيد بن السكن، وكذلك ثبتت تسميتها في المصاحف وكتب التفسير والسنة.^(٢)

سورة الأعراف

ذكر ابن عاشور أن هذا هو الاسم الذي عرفت به هذه السورة، من عهد النبي صلى الله عليه وسلم. وفيه روى أبو مليكة، عن عروة بن زيد ابن ثابت: أنه قال لمروان به الحكم: "ما لي أراك تقرأ في المغرب بقصار السور، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فيها بأطول الطويلين. قال مروان قلت: يا أبا عبد الله ما أطول الطويلين؟ قال: الأعراف".^(٣)

وقال ابن عاشور ربما تدعى بأسماء الحروف المقطعة التي في أولها وهي: (المص) أخرج النسائي عن زيد بن ثابت: أنه قال لمروان: لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بأطول الطويلين: (الف، لام، ميم، صاد).^(٤)

وهو يجيء على القول بأن الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور هي أسماء للسور الواقعة فيها، وهو ضعيف، فلا يكون (المص) اسماً للسورة، وإطلاقه عليها إنما هو يقصد التعريف بإضافة اسم السورة للحروف المقطعة في أولها. وهذا ما بينته عند تسمية سورة البقرة. وذكر ابن عاشور أنهم لم يعدوا هذه السورة في السور ذات في الأسماء المتعددة. وأما تسميتها بطولى الطويلين " فعلى إرادة الوصف دون التلقين ".^(٥)

ونقل عن الفيروزآبادي في بصائر ذوي التمييز أن هذه السورة تسمى سورة الميقات لاشتغالها على ذكر ميقات موسى في قوله: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا) (الأعراف: ١٤٣). وأنها تسمى

(١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب المناقب، باب قصة زمزم وجهل العرب، رقم (٣٥٢٤)، ص ٦٤٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/٦.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب صفة الصلاة والأذان، باب القراءة في المغرب، رقم (٧٦٤)، ص ١٤٧. والنسائي، في سننه (المجتبى)، كتاب صفة الصلاة، باب، القراءة بـ (المص)، رقم (٩٩٠)، ص ١٢٢.

(٤) ورواه النسائي، في سننه (المجتبى)، كتاب صفة الصلاة، باب، القراءة بـ (المص)، رقم (٩٨٩)، ص ١٢٢، والحديث صحيح صححه الألباني.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/٨.

سورة الميثاق لاشتمالها على حديث الميثاق في قوله: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) (الأعراف: ١٧٢). (١) لكنني لم أجد في ذلك أثرا معتمدا ، وعليه فهو اسم اجتهادي ، أو وصف .

سُورَةُ الْأَنْفَالِ

ذكر ابن عاشور أنها عرفت بهذا الاسم من عهد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقد روى البخاري، عن سعيد بن جبير، قال: "قلت لابن عباس سورة الأنفال" قال "نزلت في بدر". (٢)

فباسم الأنفال عرفت بين المسلمين ، وبه سميت في المصحف ، ولم يثبت في تسميتها حديث مرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم . (٣)

ثم ذكر ابن عاشور أنها تسمى "سورة بدر" ، وقد ذكر ذلك السيوطي (٤) ، فعن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: "سورة الأنفال" قال "تلك سورة بدر". (٥)

سُورَةُ التَّوْبَةِ

ذكر ابن عاشور أنها سميت في أكثر المصاحف، وفي كلام السلف: سورة براءة، (٦) ففي الصحيح عن أبي هريرة، في قصة حجّ أبي بكر بالناس، قال أبو هريرة: فأذن معنا علي بن أبي طالب في أهل منى ببراءة". (٧)

وفي صحيح البخاري، عن زيد بن ثابت قال "آخر سورة نزلت سورة براءة". (٨) وبذلك ترجم لها البخاري في كتاب التفسير من صحيحه.

وتسمى سورة التوبة ، في كلام بعض السلف وفي مصاحف كثيرة، فعن ابن عباس "سورة التوبة هي الفاضحة". (٩)

(١) الفيروز آبادي ، بصائر ذوي التمييز ، ٢٠٣/١ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب التفسير ، باب سورة الأنفال ، رقم (٤٦٤٥) ، ص ٨٤٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/٩ .

(٤) السيوطي ، الإتقان ، ٢٥٤/١ .

(٥) رواه مسلم في صحيحه ، في كتاب التفسير ، باب سورة براءة والأنفال ، رقم (٣٠٣١) ، ص ١٤٣٨ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥/١٠ .

(٧) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التفسير ، باب سورة براءة ، رقم (٤٣٧٨) ، رقم (٤٦٥٥) ، ص ٨٤٥ .

(٨) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب التفسير ، باب سورة براءة ، رقم (٤٦٥٥) ، ص ٨٣٣ ، وقد نسب ابن عاشور هذه الرواية للبخاري عن زيد والصحيح أنها في البخاري عن البراء ، والمقصود أن براءة آخر ما نزل بوجه مخصوص لا أنها آخر ما نزل مطلقا ، وقد بينت ذلك في هذا البحث ، أنظر ص ١٣٧ .

(٩) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب التفسير ، باب سورة الحشر ، رقم (٤٨٨٢) ، ص ٩١٢ .

ووقع التسمية بالتوبة وبراءة معا في حديث زيد بن ثابت، في صحيح البخاري، في باب جمع القرآن، قال زيد "فتبعت القرآن حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري: (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ) (التوبة: ١٢٨)، حتى خاتمة سورة براءة" (١).

يقول ابن عاشور: "هذان الاسمان هما الموجودان في المصاحف التي رأيناها" (٢). ثم ذكر ابن عاشور أسماء أخرى (٣)، بعضها مما أثر، وبعضها لم أجد فيه أثرا معتمدا. فعن ابن عباس فيما نقلناه عنه أنها تسمى الفاضحة (٤). وعن حذيفة: أنه سماها سورة العذاب لأنها نزلت بعذاب القتل والأخذ حين يتقفون (٥). وعن المقداد بن الأسود، وأبي أيوب الأنصاري: تسميتها البحوث (٦)، بمعنى الباحثة. وذكر ابن عاشور أسماء لم تثبت في الصحيح: فذكر عن ابن عباس: "كنا ندعوها المقشقة".

وعن عبيد بن عمير أنه سماها المنقرة؛ لأنها نقرت عما في قلوب المشركين. وعن الحسن البصري أنه دعاها الحافرة لأنها حفرت عما في قلوب المنافقين. وعن قتادة: أنها تسمى المثيرة لأنها أثارت عورات المنافقين وأظهرتها. وعن ابن عباس أنه سماها المبعثرة لأنها بعثت عن أسرار المنافقين، أي أخرجتها من مكانها. وتسمى كذلك المخزية، والمنكئة، والمشددة، والمدممة، فهذه أربعة عشر اسما نقلها ابن عاشور (٧)، وسبقه في نقلها الزمخشري (٨)، وابن عطية (٩)، والرازي (١٠)، والسيوطي (١١). وغيرهم، وأكثرهم نقلها غير مسندة، ومن أسند منهم لم يسند إلا براءة، والتوبة، والفاضحة، والبحوث، وسورة العذاب.

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم: ٤٩٨٦، ص ٩٤٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/١٠.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦-٥/١٠.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب سورة الحشر، رقم (٤٨٨٢)، ص ٩١٢.

(٥) أورده الحاكم في المستدرک، رقم (٣٢٧٤)، ٣٦١/٢. وصححه الذهبي.

(٦) أورده الحاكم في المستدرک، رقم (٢٥٥١)، ١٢٩/٢. وصححه الذهبي.

(٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦-٥/١٠.

(٨) الزمخشري، الكشاف، ٢٤١/٢.

(٩) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٨٢٢.

(١٠) الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٢٣/١٥.

(١١) ذكره هذه الأسماء الأربعة عشر السيوطي في الإتقان، ٢٥٤-٢٥٦/١.

مم تستمد تسمية السور

- ذكر ابن عاشور أن تسمية السور تستمد من أشياء هي :
- أولا : من وصف السورة مثل تسمية الفاتحة بسورة الحمد .
- ثانيا : من الإضافة لشيء اختصت بذكره نحو سورة لقمان ويوسف والبقرة .
- ثالثا : من الإضافة لما ذكر على أوفى حد نحو سورة هود وإبراهيم .
- رابعا : من الإضافة لكلمات تقع في السورة نحو سورة براءة وحم وعسق وسور حم السجدة وفاطر (١).

خلو المصحف الإمام من أسماء السور

الناظر في المصاحف الموجودة بين أيدينا يجد أن كل سورة من سور القرآن افتتحت باسم السورة وعدد آياتها وكونها مكية أم مدنية ، ومما لا يختلف فيه أن مثل هذه المحتويات ليس من القرآن وأنها لم تكن موجودة في المصحف الإمام الذي جمعه أبو بكر ونسخه عثمان . لأنها ليست من القرآن .

إذن لم يدون الصحابة شيئا من أسماء السور في المصحف الإمام بل اكتفوا بإثبات البسمة في مبدأ كل سورة علامة على الفصل بين السورتين ، وإنما فعلوا ذلك كما ذكر ابن عاشور كراهة أن يكتبوا في أثناء القرآن ما ليس بأية قرآنية ، ولم يختاروا سوى البسمة لأنها مناسبة للافتتاح مع كونها آية من القرآن .

وقد نقل ابن عاشور عن السيوطي أن سورة البينة سميت في مصحف أبي سورة أهل الكتاب (٢) واستنتج ابن عاشور من ذلك أنه ذكر أسماء السور في مصحفه (٣).

أما التابعون فقد كتبوا في مصاحفهم أسماء السور ، ولم ينكر أحد منهم ذلك ، وقد ذكر الباقلاني أنهم كتبوها بخط مميز عن خط القرآن (٤) ؛ ليميزوا القرآن عن غيره .

وقد سار على طريقة التابعين في كتابة أسماء السور في المصاحف المسلمون بعدهم حتى يومنا هذا .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٩ / ١ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ٢٦١ / ١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٩ / ١ .

(٤) الباقلاني ، الانتصار ، ٢١٠ / ١ .

حكمة تقسيم القرآن إلى سور وآي

نقل ابن عاشور^(١) عن الزمخشري أن فائدة تسوير القرآن هي " أن الجنس إذا انطوت تحته أنواع كان أحسن وأنبل من أن يكون بياناً^(٢) واحداً، وأن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم اخذ في آخر كان أنشط ، وأهز لعطفه ، كالمسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى فرسخاً."^(٣) وقد ذكر الكاتبون حكماً أخرى لتقسيم القرآن بالإضافة إلى ما ذكره الزمخشري وارتضاه ابن عاشور وهي بجمالها تعود إلى حكمتين :

الأولى : تيسير تلاوته وحفظه واستخراج معانيه وتشجيع القارئ على ذلك .

الثاني : تبويب معانيه وتركيز كل معنى فيها في جزء خاص يكون فيه أبرز ما يكون ، وقد ذكر السيوطي في حكم التقسيم " الإشارة إلى أن كل سورة نمط مستقل فسورة يوسف تترجم عن قصته ، وسورة براءة تترجم عن أحوال المنافقين وأسرارهم ."^(٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ٨٤ / ١

(٢) نقل ابن عاشور هذه الكلمة عن الزمخشري (ببانا) وتوقع أنها يمانية ، بمعنى الشيء ، وهي في النسخة التي بين يدي (بياناً) والذي يبدو لي أن تصحيحاً ما وقع في النسخة التي اعتمدها ابن عاشور .

(٣) الزمخشري ، الكشاف ، ٩٧ / ١ ، ٩٨ .

(٤) السيوطي ، الإتقان ، ٣١٠ / ١ .

الفصل الرابع

الأحرف السبعة والقراءات

وفيه المباحث التالية

المبحث الأول : المقصود من الأحرف السبعة

المبحث الثاني : القراءات معناها ومصدرها

المبحث الثالث : شروط القراءات المقبولة

المبحث الرابع : أقسام القراءات من حيث تعلقها بالتفسير

الأحرف السبعة

اتفق المسلمون على أن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف وقد دل على ذلك أحاديث كثيرة بلغت بمجموعها حد التواتر المعنوي الذي يفيد اليقين ، وقد نص أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) على أن هذا الحديث تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ونقل ذلك عنه ووافقه عليه: ابن الجزري (٨٣٣هـ) ، والسيوطي .^(١)

ومن الآثار التي تدل على كثرة من روى هذا الحديث من الصحابة ، ومن روى عنهم من خلفهم ما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال يوماً وهو على المنبر : أذكر الله رجلاً سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال : أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف لما قام ، فقاموا حتى لم يحصوا فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ، فقال عثمان رضي الله عنه : وأنا أشهد معهم .^(٢)

ومن عجب أن يروى خبر نزول القرآن على سبعة أحرف بهذه الكثرة ولا يصلنا لا عن الرسول ولا عن الصحابة شيء صحيح صريح في المقصود من هذه السبعة أحرف ، مما جعل عقول الأئمة تحار وأقوالهم تختلف في بيان المقصود منها . حتى قال ابن الجزري : " لا زلت استشكل هذا الحديث ، وأفكر فيه ، وأمعن النظر من نيف وثلاثين سنة ."^(٣)

وقد كان لابن عاشور كلام في هذا الباب ، تابع فيه سلفه في بعضه وانفرد في شيء منه ولم أر من سبقه ولا من تابعه فيه كما سأبين في حينه .

وقد كثر الكلام في هذا الموضوع لكنني سأتناوله موجزاً وسأقتصر على ما بحثه ابن عاشور في هذا الباب مقارنة بكلام سلفه وخلفه من العلماء .

الدليل على نزول القرآن على سبعة أحرف

لم يذكر ابن عاشور من الآثار الواردة في نزول القرآن على سبعة أحرف سوى أثر واحد^(٤) هو ما رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب قال : سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ في

(١) انظر : أبو عبيد ، فضائل القرآن ، تحقيق مروان عطية وآخرون ، دار ابن كثير ، دمشق ، ١٩٩٥ ، ص ٣٣٩ ، وانظر : ابن الجزري ، محمد بن محمد (٨٣٣) ، النشر في القراءات العشر ، تحقيق زكريا عميرات ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٨ ، ٢٤/١ . وانظر : السيوطي ، الإتقان ، ٢١٠/١ ، وقد ذهب الدكتور فضل عباس إلى أن كثرت الروايات تدل على تواتر هذا الحديث ، انظر : (تقنين البرهان ، ٦٩/٢ .

(٢) رواه أبو يعلى في مسنده ، ١٥٣/١ . والبيهقي ، في مجمع الزوائد ، ١٥٢/٧ .

(٣) ابن الجزري ، النشر ، ٢٨/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٥/١ .

الصلاة سورة الفرقان في حياة رسول الله فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله، فكادت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال أقرأنيها رسول الله، فقلت كذبت فإن رسول الله أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أفوده إلى رسول الله فقلت إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرأنيها، فقال رسول الله اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله كذلك أنزلت، ثم قال اقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه".^(١)

قلت : الآثار التي تدل على نزول القرآن على سبعة أحرف كثيرة بلغت حد التواتر كما أشرت في مقدمة هذا المبحث ، وكل ما صح منها يدور حول ما جاء في حديث عمر وهشام بن حكيم رضي الله عنهما. ولعل ذلك سبب اقتصار ابن عاشور عليه .

وسأورد آثاراً أخرى لها علاقة بما سنتناوله ونناقشه في هذا الموضوع وسأذكرها في مواضعها. وهي تنطوي على دلالات عدة ذات شأن في تحديد المقصود من الأحرف السبعة وما يتعلق بها، لذلك رأيت من المناسب قبل الخوض في خلافاً العلماء في الأحرف السبعة أن أسجل هذه الدلالات لتعين على استظهار الوجه الحق :

١- الخلاف الذي وقع بين عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم رضي الله عنهما إنما هو في كيفية تلاوة ألفاظ القرآن ، وعليه فإن الأحرف السبعة تعني أن يقرأ القرآن بألفاظ متغايرة في ذاتها أو في كيفية نطقها مع اتحاد المعنى ، بدليل قول عمر لهشام وهو يصلي (... لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، وليست الصلاة محل تفسير وإيضاح للمعاني . ويدل على ذلك ما رواه مسلم والطبري عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "أقرأني جبريل على حرف فراجعت فلم أزل استزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف " قال ابن شهاب بلغني أن تلك السبعة الأحرف إنما هي في الأمر الذي يكون واحداً ، لا يختلف في حلال ولا حرام"^(٢) ، وهذا يدل على أن المعنى في الأحرف واحد ، وإن وجد اختلاف في المعنى فهو من باب اختلاف التنوع والتغاير لا من باب اختلاف التناقض والتضاد .

(١) رواه البخاري ، في كتاب فضائل القرآن ، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف ، رقم : ٤٩٩١ ، ص ٨٩٥ ، ومسلم ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، رقم : ١٨٥٤ ، ص ٣٦٤ ، وقد جمع روايات نزول القرآن على سبعة أحرف أبو شامة في المرشد الوجيز ، ، أنظر : ص ٧٧-٩٠ .

(٢) رواه مسلم ، في كتاب صلاة المسافرين ، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف ، رقم : ١٨٥٤ ، ص ٣٦٤ .

قال ابن قتيبة (٢٧٦هـ): "الاختلاف نوعان : اختلاف تغاير واختلاف تضاد ، فاختلاف التضاد لا يجوز ، ولست واجده بحمد الله في شيء من القرآن إلا في الأمر والنهي من الناسخ والمنسوخ ، واختلاف التغاير جائز ، وذلك مثل قوله: (وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ) (يوسف : ٤٥) (١) أي بعد حين (وبعد أمة) أي بعد نسيان له ، والمعنيان جميعا وإن اختلفا صحيحان لأنه ذكر أمر يوسف بعد حين وبعد نسيان له ، فانزل الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بالمعنيين جميعا في غرضين." (٢)

ومثال اختلاف التنوع كذلك قوله تعالى: (بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) (البقرة: ١٠٠) و (يَكْذِبُونَ) بتشديد الذال والمراد من هاتين القراءتين تفصيل في وصف المنافقين بصفتين تفهمان من القراءتين معا الأولى : أنهم كانوا يكذبون في أخبارهم وهذه من قراءة التخفيف ، والثانية : أنهم كان يكذبون النبي فيما جاء به وهذه من قراءة التشديد. (٣)

٢- إن اختلاف الصحابة في قراءة القرآن على أحرف ليست من اجتهادهم بل بتعليم من الرسول ، وهذا التعليم بوحى من الله عز وجل، بدليل ما يلي :

- ١- احتكامهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم في أمرها .
- ٢- قول عمر (لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم) .
- ٣- قوله عليه السلام (كذلك أنزلت) ، ويدل هذا على أن الأحرف وحي من الله .
- ٤- قوله عليه السلام (إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف) ، ويدل هذا كذلك على أن الأحرف وحي من الله .

٥- ورد فيما رواه مسلم عن أبي بن كعب في الأحرف السبعة : " أن النبي صلى الله عليه وسلم كان عند أضاة بني غفار ، قال : فأتاه جبريل عليه السلام فقال : إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف . " (٤) وجه الدلالة قول جبريل (إن الله يأمرك) . قال ابن حجر : بعد أن نقل قول القائلين بأن الصحابة كانوا مخيرين بقراءة القرآن حسب لغاتهم . " وتتمة ذلك أن يقال إن

(١) هذه القراءة شاذة ، انظر : ابن جنى ، أبو الفتح عثمان (٣٩٢) ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات ، تحقيق محمد عطا ، دار الكتب الأولى ، ١٩٩٨ ، ١٦/٢ .

(٢) ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦) ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق إبراهيم شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢ ، ص ٣٣ .

(٣) مكي بن طالب ، محمد مكي بن أبي طالب حموش القيسي (٤٣٧) ، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ، تحقيق محيي الدين رمضان ، مؤسسة الرسالة ، الخامسة ١٩٩٧ ، ٢٢٧/١ .

(٤) رواه مسلم ، كتاب صلاة المسافرين ، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف ، رقم : ١٨٥٨ ، ص ٣٦٤ .

الإباحة المذكورة لم تقع بالتشهي - أي أن كل واحد يغير الكلمة بمراد منها في لغته - ، بل المراعى في ذلك السماع من النبي صلى الله عليه وسلم " (١)

٣- يضاف إلى ذلك أن الحكمة من إنزال القرآن على سبعة أحرف التيسير وهذا ما يفهم من عدة آثار منها : ما رواه الإمام الترمذي عن أبي بن كعب قال : لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فقال : " يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين ، منهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية ، والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط ، قال : يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف". (٢)

المقصود من نزول القرآن على سبعة أحرف

ذهب العلماء في المقصود من نزول القرآن على سبعة أحرف مذاهب كثيرة ، أوصلها القرطبي إلى خمسة وثلاثين قولاً وعد منها خمسة (٣) ، وأوصلها السيوطي إلى أربعين وعد منها خمسة وثلاثين (٤) ، غير أن كثيراً منها لا يرقى لأن يعد قولاً لتجرده من الأدلة ولبعده عن معاني الآثار الثابتة في الأحرف السبعة . قال ابن عاشور : " هنالك أجوبة ضعيفة لا ينبغي للعالم التعرّيج عليها ، وقد أنهى بعضهم جملة الأجوبة إلى خمسة وثلاثين جواباً " (٥) ثم إن كثيراً منها أقوال متشابهة ترجع إلى معنى واحد . فقد نقل السيوطي : " هذه الوجوه أكثرها متداخلة ، ولا أدري مستندهما ولا عمن نقلت ، ولا أدري لم خص كل واحد منهم هذه الأحرف السبعة بما ذكر مع أن كلها موجودة في القرآن ، فلا أدري معنى التخصيص ، وفيها أشياء لا أفهم معناها على الحقيقة ، وأكثرها يعارضه حديث عمر مع هشام بن حكيم الذي في الصحيح فإنهما لم يختلفا في تفسيره ولا أحكامه إنما اختلفا في قراءة حروفه " (٦) .

وقد ذكر ابن عاشور أن للعلماء أقوالاً في المقصود من الأحرف السبعة ترجع بالجملة إلى قسمين :

أحدهما : أقوال انتهى أصحابها إلى أن الحديث منسوخ .

والثاني : أقوال انتهى أصحابها إلى أن الحديث ليس منسوخاً .

(١) ابن حجر ، فتح الباري ، ٦٤٤/٨ .

(٢) رواه الترمذي ، كتاب القراءات ، أنزل القرآن على سبعة أحرف ، رقم ٢٩٤٤ ، ص ٤٧٠ ، وقال الترمذي حديث حسن صحيح ، وصححه الألباني .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٥٩/١ .

(٤) انظر : السيوطي ، الإيقان ، ٢١٠/١ ، ٢٣٠ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٨/١ .

(٦) السيوطي ، الإيقان ، ٢٣٠/١ ، ٢٣١ .

وكلام ابن عاشور هذا لا يصح إلا إذا حملنا النسخ على معناه اللغوي العام ، لذلك أرى أن الأدق أن يقال : إن للعلماء أقوالاً في المقصود من الأحرف السبعة ترجع بالجملة إلى قسمين :
الأول : أقوال انتهى أصحابها إلى إن الأمة كانت مخيرة في قراءة القرآن على سبعة أحرف ثم اختارت واحداً منها ، والتزمته وتركت ما سواه وعليه فإن الرخصة ارتفعت
الثاني : أقوال انتهى أصحابها إلى إن الأمة كانت مخيرة في قراءة القرآن على سبعة أحرف وما زالت على ذلك .

الفريق الأول : القائلون بأن الرخصة ارتفعت

قبل أن يبين ابن عاشور أقوال هذا الفريق في معنى الأحرف السبعة ذكر أن هؤلاء يقولون : إن القرآن نزل على سبعة أحرف ، وإن الله رخص للناس قراءته على هذه الأحرف السبعة واستمروا على هذه الرخصة إلى أن اتفق الصحابة على جمع الناس على مصحف واحد جمعوا فيه القرآن على حرف واحد .

قلت : ذهب الطبري إلى أن الأمة كانت مخيرة في قراءة القرآن على سبعة أحرف لرفع حرج كان واقعاً عليها ، فلما زال هذا الحرج اختارت الأمة حرفاً منها وتركت الستة الباقية لعدة من العلة أوجبت عليها الإقتصار على حرف واحد من الأحرف السبعة التي خيرت الأمة بقراءة أيها شاءت. (١)

ونقل ابن عاشور عن هؤلاء أن ذلك كان رخصة في أول الإسلام أباح الله للعرب أن يقرأوا القرآن بلغاتهم التي جرت عاداتهم باستعمالها ، لأن في حملهم على قراءة القرآن على غير ذلك حرج عليهم ثم نسخ ذلك بحمل الناس على لغة قريش ؛ لأنها التي نزل القرآن بها ، ولأن العذر الذي دعا إلى الرخصة زال لكثرة الحفظ وتيسير الكتابة .

أما الناسخ فقال فريق منهم : إجماع الصحابة على المصحف الإمام ، وقال فريق آخر : وصاية من النبي صلى الله عليه وسلم .

واستدل هؤلاء على النسخ بما يلي :

١- قول عمر: إن القرآن نزل بلسان قريش، وبنييه عبد الله بن مسعود أن يقرأ (فتول عنهم عتي عين) وهي لغة هذيل في (حتى) .

(١) الطبري ، جامع البيان ، ٣١/١ .

٢- قول عثمان لكتاب المصاحف " فإذا اختلفتم في حرف فاكتبوه بلغة قريش فإنما نزل بلسانهم"^(١)، يريد أن لسان قريش هو الغالب على القرآن، أو أراد أنه نزل بما نطقوا به من لغتهم وما غلب على لغتهم من لغات القبائل إذ كان عكاظ بأرض قريش وكانت مكة مهبط القبائل كلها.^(٢)

قلت: كلام ابن عاشور هذا مشكل ؛ لأن القول بأن رخصة القراءة على سبعة أحرف كانت أول الإسلام ثم نسخت غير صحيح ، والصحيح أن الأمة كانت مخيرة في قراءة القرآن على سبعة أحرف ثم اختارت واحدا ، وهذا لا يسمى نسخا . ولو سلمنا جدلا أنه يسمى نسخا فلا يصح أن يقال إن الناسخ إجماع الصحابة إذ الإجماع لا ينسخ القرآن ، ولا يصح أن يقال إن الناسخ وصاية النبي صلى الله عليه وسلم لأن هذه الوصاية غير موجودة أصلا .

ثم إن الروايات التي جاء فيها ذكر الخلاف في الأحرف السبعة تشير إلى أن الرخصة كانت في المدينة لا أول الإسلام في مكة ، ومن هذه الروايات ما رواه مسلم عن أبي بن كعب وفيه "أن النبي كان عند أضاة بني غفار^(٣) فأتاه جبريل عليه السلام فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف... (الحديث) ".^(٤)

فإذا تقرر ذلك نعود إلى المقصود من الأحرف السبعة عند هذا الفريق ، حيث ذكر ابن عاشور أن لهؤلاء في معنى الأحرف السبعة أقوالاً ثلاثة^(٥)، هي :
القول الأول : أن المراد بالأحرف الكلمات المترادفة للمعنى الواحد ، ومعنى ذلك أن القرآن أنزل بتخيير قارئه أن يقرأه باللفظ الذي يحضره من المرادفات تسهيلا عليهم حتى يحيطوا بالمعنى ، وهذه هي الرخصة المقصودة من إنزال القرآن على سبعة أحرف.^(٦)
وأصحاب هذا القول يرون أن المراد بالسبعة حقيقة العدد .

قلت : حمل العدد على الحقيقة هو قول الجمهور ويدل على ذلك ما رواه مسلم عن أبي بن كعب : " أن النبي كان عند أضاة بني غفار ، قال : فأتاه جبريل عليه السلام فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف ، فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ،

(١) رواه البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب ، رقم : ٤٩٨٤ ، ص ٨٩٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٦-٥٥/١ .

(٣) أضاة بني غفار بفتح الهمزة في أضاة وبكسر الغين في غفار مستنقع الماء كالخدير وكان بموضع من المدينة المنورة ينسب إلى بني غفار لأنهم نزلوا عنده .

(٤) رواه مسلم ، كتاب صلاة المسافرين ، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، رقم : ١٨٥٨ ، ص ٣٦٤ .

(٥) قلت : الصحيح أن الأقرال أكثر من ثلاثة ويبدو أن التي ارتضاها ابن عاشور هذه الثلاثة

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٦/١ .

ثم أتاه الثانية فقال إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرفين ، فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ، ثم جاءه الثالثة فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ، ثم جاءه الرابعة فقال : إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على سبعة أحرف أيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا^(١). ووجه دلالة هذا الحديث على إرادة حقيقة العدد سبعة استزادة النبي صلى الله عليه وسلم ثانية وثالثة ورابعة ، ولو كان المراد مجرد التوسعة لما استزاد النبي حتى وصل العدد سبعة ولاكتفى بالثلاثة مثلا. وعليه يكون تحديد الرخصة عند هذا الفريق أن لا يتجاوز سبعة مرادفات أو سبع لهجات أي من سبع لغات؛ وهي كافية لأنه لا يتأتى في كلمة من القرآن أن يكون لها ستة مرادفات أصلا، ولا في كلمة أن يكون فيها سبع لهجات.^(٢)

ثم اختلف أصحاب هذا القول في تعيين اللغات السبع ، ونقل ابن عاشور من أقوالهم قولهم : اللغات السبع هي من عموم لغات العرب وهم: قريش، وهذيل، وتيم الرّباب، والأزد، وربيعة، وهوازن، وسعد بن بكر من هوازن، وبعضهم يعد قريشا، وبني دارم، والعليا من هوازن وهم سعد بن بكر، وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف، قال أبو عمرو بن العلاء أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم وهم بنو دارم. وبعضهم يعد خزاعة ويطرح تميما، وقال أبو علي الأهوازي، وابن عبد البر، وابن قتيبة هي لغات قبائل من مضر وهم قريش، وهذيل، وكنانة، وقيس، وضبة، وتيم الرّباب، وأسد بن خزيمة، وكلها من مضر.^(٣)

القول الثاني: أن العدد غير مراد به حقيقته، بل هو كناية عن التعدد والتوسع، وكذلك المرادفات ولو من لغة واحدة ، وقد نسب ابن عاشور هذا القول للفاضي عياض^(٤)، ومثل عليه بقوله تعالى: (كَالْمُهْنِ الْمَنْفُوشِ) (القارعة: ٥) قرأ ابن مسعود "كالصوف المنفوش"، وقرأ أبي (كَلَّمَا أَصَاءَ لَهُمْ مَشْوًا فِيهِ) (البقرة: ٢٠) "مرؤا فيه" و "سعوا فيه" ، وقرأ ابن مسعود (انظُرُونَا نَقَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ) (الحديد: ١٣) "أخرونا" و "أمهلونا" ، وأقرأ ابن مسعود رجلا (لِإِنَّ شَجَرَتَ الرَّقْمِ طَمَامُ الْأَثِيمِ) (الدخان: ٤٣-٤٤) فقال

(١) رواه مسلم ، كتاب صلاة المسافرين ، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، رقم : ١٨٥٨ ، ص ٣٦٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٦/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٦/١ . وانظر ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٢٤ .

(٤) نقله عنه أبو شامة ، في المرشد الوجيز ، ص ٩٩ . والمسيوطي في الإتيان ١ / ٢١١ ، وذهب إلى القول بأن السبعة غير مراده : الراجعي ، مصطفى صادق ، في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الثانية ، ٢٠٠٣ ، ٦٨ .

الرجل طعام اليتيم، فأعاد له فلم يستطع أن يقول الأثيم فقال له ابن مسعود: أتستطيع أن تقول طعام الفاجر؟ قال نعم، قال فاقرا كذلك،^(١) وقد اختلف عمر وهشام بن حكيم ولغتهما واحدة.

ومما يؤخذ على ابن عاشور إيراده الأثر المروي عن ابن مسعود دون التعليق عليه ، وهو يدل بظاهره على أن الأحرف ليست وحيا من الله بل مجرد توسعة ، والأمر متروك فيها إلى اختيار الناس . وهذا خطأ كبير ومخالفة ظاهرة لما تدل عليه النصوص الثابتة المتواترة في الأحرف السبعة والتي تدل دلالة قاطعة على أن الأحرف وحى من الله ، وهي مخالفة كذلك لمعلوم من الدين بالضرورة هو كون القرآن وحيا وألفاظه معجزة ولا قبل لأحد من البشر لأن يكون له دخل فيها . ثم إن العلماء تكلموا في صحة هذه الآثار ، وذهبوا إلى أن ما صح منها لا يصح أن يحمل على ظاهره ، بل لا بد من صرفه إلى معنى آخر ينسجم مع ما ذكرنا من الحقائق القطعية بأن يقال مثلا إنها جاءت على سبيل التفسير وتقريب المعنى لا أنها قرآن .

القول الثالث:

أن المراد التوسعة في نحو (كان الله سميعا عليما) أن يقرأ "عليما حكيفا" ما لم يخرج عن المناسبة كذكر الرحمة عقب عذاب كأن يقول (وكان الله غفورا رحيفا) أو عكسه ، وقد نسب ابن عاشور هذا القول إلى ابن عبد البر (٤٦٣هـ).^(٢)

قلت : لم يقل ابن عبد البر بهذا القول بل ذهب إلى أن الآثار الواردة بهذا إنما قصد منها ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها ، أنها معان متفقة بالألفاظ مختلفة .^(٣) ثم إن هذا قول مردود لسببين :

الأول : أنه يفضي إلى القول بجواز القراءة بالمعنى أو بالمرادف أو جواز التصرف بفواصل القرآن ، وهو قول مردود لا يصح بحال وسأبين شبهات هذا القول والرد عليه في مبحث خاص إن شاء الله .

الثاني : أنه لا معنى للتوسعة على هذا القول ، فما وجه العسر في قراءة سميع عليم وما وجه التيسير في تحويلها إلى عليم حكيم .

(١) سيأتي الحديث عن هذا الأثر في مبحث القراءة بالمرادف ، انظر ص ٤١٨ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ٥٧/١ .

(٣) ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله (٤٦٣) ، التمهيد ، محمد عطا ، دار الكتب العلمية بيروت ، الأولى ١٩٩٩ ، ٣/ ٦٣٣ .

القول الثاني: القائلون بأن الرخصة باقية

ذكر ابن عاشور أن الذين اعتبروا الحديث محكما غير منسوخ ذهبوا في تأويله إلى أقوال منها:

القول الأول : قال جماعة منهم أبو الفضل الرازي أن المراد من الأحرف أنواع أغراض القرآن كالأمر والنهي، والحلال والحرام ، أو أنواع كلامه كالخبر والإنشاء، والحقيقة والمجاز: أو أنواع دلالاته كالعموم والخصوص، والظاهر والمؤول.

ثم رد ابن عاشور هذه الأقوال لأنها لا تتناسب سياق الحديث على اختلاف رواياته من قصد التوسعة والرخصة. وذكر أنهم تكلفوا في حصر ما زعموه من الأغراض ونحوها في سبعة فذكروا كلاما لا يسلم من النقص.^(١)

وممن رد هذه الأقوال ابن عطية وقال: " هذا قول ضعيف ، لأن الإجماع على أن التوسعة لم تقع في تحريم حلال ولا تحليل حرام ولا في تغيير شيء من المعاني المذكورة .^(٢) قلت يضاف إلى هذه الردود أن الآثار التي استدلووا بها ضعيفة .

بقي أن ننبه إلى خطأ وقع فيه ابن عاشور ، وهو أن أبا الفضل الرازي لم يقل بالقول الذي نسب إليه ابن عاشور ، بل ذهب إلى أن الأحرف السبعة أوجه سبعة من وجوه التباين بين اللغات ، وهذا نحو ما ذهب إليه ابن قتيبة وابن الجزري غير أن أبا الفضل الرازي خالفهما في بعض الوجوه التي ذكراها .^(٣)

القول الثاني : المراد أن القرآن أنزل مشتملا على سبع لغات من لغات العرب مبنوثة في آيات القرآن لكن ليس على تخيير القارئ بل على وجه التعيين ، ونسب ابن عاشور هذا القول إلى جماعة منهم أبو عبيد^(٤) ، قال أبو عبيد: " سبعة أحرف يعني : سبع لغات من لغات العرب ، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه ... ولكن يقال : هذه اللغات متفرقة في القرآن ... ومعانيها في هذا كله واحدة ."^(٥) وقال ابن عطية: " أنزل القرآن على سبعة أحرف، أي فيه عبارة سبع قبائل بلغة جملتها نزل القرآن ، فعبر عن المعنى فيه مرة

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٧/١ .

(٢) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ص ٢١ .

(٣) انظر قوله عند السيوطي في الإتقان ، ٢١٤ / ١ . وابن الجزري ، النشر ، ٢٨ / ١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٧/١ .

(٥) أبو عبيد ، القاسم بن سلام ، غريب الحديث ، تحقيق حسين شرف ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٨٤ ، ١٩٨٤/٢ .

بعبارة قریش ، ومرة بعبارة هذيل ، ومرة بغير ذلك بحسب الأوضح والأوجز في اللفظ^(١) ، وذهبوا في تعيينها إلى نحو ما ذهب إليه الفريق الأول من القائلين بالنسخ ، إلا أن الخلاف بين الفريقين في أن أولئك ذهبوا إلى تخيير القارئ في الكلمة الواحدة، وهؤلاء أرادوا أن اللغات السبعة مبنوثة في القرآن فبعض كلماته من هذه اللغة وأخرى من تلك اللغات، لكن على وجه التعيين لا على وجه التخيير.

غير أن ابن عاشور رد هذا القول _ والحق فيما أرى معه _ لعلتين :

الأولى : أنه لا ينسجم مع التوسعة المقصودة من الحديث .

قلت : توضيح ذلك أن القرآن لو كان نازلاً بعدة لغات بمعنى أن كل جزء منه نزل بلغة لكان على أهل لغة ما إذا أرادوا أن يقرأوا القرآن كله أن يقرأوا أشياء منه بغير لغتهم وهذا يجلب التعسير لا التيسير .

الثانية : أنه لا يتوافق مع العدد سبعة ؛ لأن ذكر أن في القرآن كلمات كثيرة من لغات

قبائل العرب ، وأنها السيوطي نقلاً عن أبي بكر الواسطي إلى خمسين لغة^(٢).

القول الثالث : أن المراد من الأحرف لهجات العرب في كفيات النطق كالفتح والإمالة،

والمد والقصر، والهمز والتخفيف، على أن ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن. وقد حسن ابن عاشور هذا الرأي^(٣).

قلت : ذكر العلماء هذا القول فرعاً من قول مشهور لم يذكره ابن عاشور وهو أن المقصود

من الأحرف وجوه سبعة من التغيرات في القراءة . وقد ذهب إلى هذا القول ابن قتيبة^(٤)، وابن

الجزري^(٥) ، وممن ذهب إلى هذا القول من المحدثين الزرقاني^(٦) ، وصبحي الصالح^(٧). لكن

هؤلاء اختلفوا في تحديد بعض هذه الوجوه . وبناء على ذلك فإن اقتصار هذا القول الذي نقله

ابن عاشور على وجه واحد من وجوه تغيرات القراءات يجعله قولاً بعيداً ؛ لقصوره عن استيعاب

(١) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٢٤ . وقال به أبو عبيدة في فضائل القرآن ، وغريب الحديث ، ونقله عنه أبو شامة في المرشد الوجيز ، ص ٩١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٧/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٧/١ .

(٤) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ٣١-٣٢ .

(٥) ابن الجزري ، النشر ، ٢٨ /١ .

(٦) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٥٤/١ .

(٧) صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص ١٠٨ .

أوجه تغاير القراءات التي مردها إلى اختلاف الألفاظ بالإبدال أو التقديم والتأخير أو النقص والزيادة .

واعتبار الأحرف السبعة هي أوجه التغاير السبعة من أشهر الأقوال التي ذكرت ، غير أنه يرد عليه إشكالات منها :

١- أنهم اختلفوا في تحديد هذه الأوجه السبعة مما يعني الشك في عدتها ، لأن بعضهم اعترض على وجوه ذكرها غيره ثم زاد على ما ذكره غير .

٢- أن بعض وجوه التغاير لا يظهر في تعددها رخصة التيسير ، فما وجه الصعوبة في قراءة اللفظ مقدما أو مؤخرا أو مذكر أو مؤنثا حتى يكون من التيسير اختلاف قراءتها بهذه الأوجه. (١)

القول الرابع : أن المراد بالسبع في الحديث ما يطابق القراءات السبع التي اشتهرت بين أهل القراءات.

لكن ابن عاشور لم يرض هذا القول وقال فيه " وذلك غلط ولم يقله أحد من أهل العلم " (٢) ، وقد سبقه إلى رده ذهب الباقلاني ، ومكي بن طالب (٤٣٧هـ) ، وأبو شامة (٣) ، ونقل السيوطي عن أبي العباس ابن عمار أنه قال: " لقد فعل مستبع هذه السبعة ما لا ينبغي ، وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قل نظره أن هذه السبعة هي المرادة في الحديث، وليت جامعها نقص عن السبعة أو زاد عليها. " (٤)

ثم أضاف ابن عاشور قولا جديدا لم أر من سبقه إليه من السابقين ولا من لحقه به من اللاحقين ممن اشتهرت أقوالهم ، ولدقة الأمر أنقل عبارته هنا بنصها قال ابن عاشور : " عندي أنه إن كان حديث عمر وهشام بن حكيم قد حسن إفصاح راويه عن مقصد عمر فيما حدث به بأن لا يكون مرويا بالمعنى مع إخلال بالمقصود ، أنه يحتمل أن يرجع إلى ترتيب آي السور، بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذي قرأ به عمر، فتكون تلك رخصة لهم في أن يحفظوا سور القرآن بدون تعيين ترتيب الآيات من السورة، وقد ذكر الباقلاني احتمال أن يكون ترتيب السور من اجتهاد الصحابة . فعلى رأينا هذا تكون هذه رخصة. ثم لم يزل الناس

(١) أبو شعبة ، المدخل لدراسة القرآن ، ص ١٧٦

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٨/١ .

(٣) انظر الباقلاني ، الانصار ، ٣٦٨/١ . ومكي بن طالب ، محمد مكي بن أبي طالب حموش القيسي (٤٣٧) ، الإبانة عن معاني القراءات ، تحقيق عبد الفتاح شلبي ، مصر ، مكتبة نهضة مصر ، ص ٢ ، أبو شامة ، المرشد الوجيز ، ص ١٤٦ .

(٤) السيوطي ، الإتقان ، ٣٧٧/١ . بتصرف

يتوخون بقراءتهم موافقة قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كان ترتيب المصحف في زمن أبي بكر على نحو العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأجمع الصحابة في عهد أبي بكر على ذلك لعلمهم بزوال موجب الرخصة.^(١)

قلت هذا الرأي بعيد ومردود من جهات:

الأولى : أن حديث عمر وهشام ، لأن حديثهما ليس فيه دلالة لا من قريب ولا من بعيد على أن الخلاف كان في ترتيب الآيات

الثانية : استند ابن عاشور فيما ذهب إليه إلى القول بأن ترتيب الآيات في السور ليس توقيفياً بل هو من اجتهاد الصحابة ، وهو رأي ضعيف مرجوح ، حتى إن الباقلاني الذي أورده ذكره بصيغة تفيد التضعيف ورجح أن ترتيب الآيات في السور توقيفي وقد حصل اليقين بذلك من النقل المتواتر بهذا الترتيب من تلاوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومما أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف.^(٢) ومما يستدل به على أن ترتيب الآيات في السور توقيفي ما روى مسلم عن عثمان بن أبي العاص قال : " كنت جالسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ شخض ببصره ثم قال : أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآيات في هذا الموضع من هذه السورة : (لِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْأِحْسَانِ) (النحل: ٩٠) ".^(٣)

الثالثة : أن ترتيب الآيات يؤثر على المعنى ، وبه يتحقق وجه من وجوه الإعجاز ، وهذا أمر بيد الله ، ولا قبل لأحد من البشر عليه .

قراءة القرآن بالمرادف

جوز ابن عاشور رأياً آخر في الرخصة من الأحرف السبعة وهو رأي غريب لذا أنقله بنصه ، قال ابن عاشور " يجوز أن تكون إحدى القراءات نشأت عن ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم للقارئ أن يقرأ بالمرادف تيسيراً على الناس ، كما يشعر به حديث تنازع عمر مع هشام بن حكيم، فتروى تلك القراءة للخلف فيكون تمييز غيرها عليها بسبب أن المتميزة هي البالغة غاية البلاغة وأن الأخرى توسعة ورخصة، ولا يعكر ذلك على كونها أيضاً بالغة الطرف الأعلى من البلاغة وهو ما يقرب من حد الإعجاز. وأما الإعجاز فلا يلزم أن يتحقق في كل آية

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٨/١ .

(٢) الباقلاني ، الانتصار ، ٦٠/١ ، وانظر ١٠١/١ ، وقد ذكر نحواً من ذلك الزركشي في البرهان ، ٣٥٣/١ ، والسيوطي في الإتقان ، ٢٨٤/١ .

(٣) رواه أحمد في مسنده في كتاب عثمان ابن العاص ، رقم : ١٨٠٧١ ، ص ١٣٠١ ، قال ابن كثير إسناده لا بأس به ، انظر تفسيره : ٦٤٣/٢ .

من أي القرآن لأن التحدي إنما وقع بسورة مثل سور القرآن، وأقصر سورة ثلاث آيات فكل مقدار ينتظم من ثلاث آيات من القرآن يجب أن يكون مجموعته معجزاً. (١)

كلام ابن عاشور يوحى بأن القراءة بالمرادف تكون من اختيار القارئ ، بدليل أنه يقول إن تمييزها عن القراءة الثابتة بملاحظة أن الثابتة هي التي تبلغ حد الإعجاز أما الثانية فليست كذلك بل هي قريبة من حد الإعجاز ، والذي يؤكد ذلك أن ابن عاشور ذكر قولاً في معنى الأحرف السبعة وهو أن المقصود منها التوسعة ولو بالقراءة بالمرادف من لغة واحدة (٢) ، ويؤكد ذلك كذلك أن ابن عاشور ذكر في غير ما موضع ما يشير إلى أن بعض القراءات من اختيار الصحابة كما سنبين بعد قليل (٣) . ولو أوضح ابن عاشور أن القراءة بالمرادف إنما تكون بتوقيف من النبي لاحتل الأمر ذلك ؛ لأنه مما قيل في معنى الأحرف السبعة جواز القراءة بالمرادف لكن ذلك بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد نقل ابن حجر في معنى الأحرف السبعة قولاً هو أن : " المراد من الأحرف السبعة تأدية المعنى باللفظ المرادف ولو كان من لغة واحدة " (ثم قال بعد ذلك) " وتنتمى ذلك أن يقال إن الإباحة المذكورة لم تنفع بالتشهي ، أي أن كل واحد يغير الكلمة بمرادفها في لغته ، بل المراعى في ذلك السماع من النبي صلى الله عليه وسلم " (٤)

والقول بجواز القراءة بالمرادف ولو لم يكن مسموعاً قول منقول عن السلف فقد قال ابن حجر : " ثبت عن غير واحد من الصحابة أنه كان يقرأ بالمرادف ولو لم يكن مسموعاً " (٥)

يقطع النظر عما إذا كان هو المقصود من كلام ابن عاشور أم لا ، فلا بد من بيان أدلة هذا القول ومناقشتها .

استدل أصحاب هذا القول بشبهات ظنوها أدلة ومن هذه الشبهات :

١ - روى أبو عبيدة أن عبد الله بن مسعود كان يقرأ أحد الناس " (إِنَّ شَجَرَتَ الزُّقْمِ) (الدخان: ٤٣)

فقال الرجل طعام اليتيم ، فكررها ، فلما رآه لا يحسن القول (طعام الأثيم) قال : أتستطيع أن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٦٢ / ١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٦ / ١

(٣) انظر هذا البحث ص ٢٢٤

(٤) ابن حجر ، فتح الباري ، ٦٤٣ / ٨ - ٦٤٤

(٥) ابن حجر ، فتح الباري ، ٦٤٤ / ٨ . وقال الزمخشري : " بهذا يستدل على أن إبدال كلمة مكان كلمة جائز ، إذا كانت مؤدية معناها ،

انظر : الزمخشري ، الكشاف ، ٢٨٤ / ٤

تقول طعام الفاجر ؟ قال : نعم ، قال: قل " (١) وقد روى الطبري القصة نفسها عن أبي الدرداء. (٢)

٢ - ما رواه أبو داود عن أبي بن كعب وجاء فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم " يا أبي إني أقرئت القرآن فقيل لي على حرف أو على حرفين أو على ثلاثة ؟ فقال الملك الذي معي على ثلاثة ، فقلت على ثلاثة ، حتى بلغ سبعة أحرف ليس منها إلا شاف كاف ، إن قلت غفورا رحيمًا أو سميعًا عليما ، أو قلت عليما سميعًا فإله كذلك ، ما لم تختتم آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب . " (٣)

قلت : أوهمت هذه الآثار بعضهم أن قراءة القرآن بالمرادف غير المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم جائزة ، ولعلها عندهم هي الرخصة من نزول القرآن على سبعة أحرف . وهو قول خطير يترتب عليه محظورات عدة منها:

أولا : جواز قراءة القرآن بالمعنى بحيث يختار القارئ من المرادفات ما تيسر له. ويسمى ذلك قرآنا.

ثانيا : وجود كلام في القرآن ينزل عن حد الإعجاز هو المرادفات التي اختارها القارئ ، ومع أنها من كلام البشر إلا أن ابن عاشور يجعل لها رتبة من البلاغة تبلغ الطرف الأعلى وهو ما يقارب حد الإعجاز .

ثالثا : أن في القرآن ما ليس كلاما لله .

وكل واحدة من هذه المحظورات مناقض للآثار المتواترة والمعلوم من الدين بالضرورة .
أما أولها : فهي مخالفة للآثار المتواترة التي وردت في معنى الأحرف السبعة والتي تفيد أن الأحرف كلها منزلة من عند الله ، كما بينا فيما يستنتج من أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف ، حتى إن الحديث الذي استشهد به ابن عاشور وهو حديث عمر وهشام يدل بصريح اللفظ على ذلك إذ قال فيه صلى الله عليه وسلم عندما قرأ كل منهما " هكذا أنزلت " . ويؤيد ذلك إجماع الصحابة على تحريم قراءة القرآن بالمعنى ، وكل ما يروى مخالفا لذلك لا يعتد به بل لا تصح نسبتة إلى الصحابة أصلا ، قال ابن الجزري: " من يقول إن بعض الصحابة كابن مسعود كان

(١) أورده ابن عبد البر، في التمهيد ، ٢٩٢/٨ ، والقرطبي ، في الجامع لأحكام القرآن ، ١٤٦/١٦ . والآثر منقطع ما بين مالك بن أنس وعبد الله بن مسعود

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ١٥٣/٢٥ . وفيه الأعمش رواه معنا ، وهو مدلس . انظر ابن حجر ، التقریب رقم (٢١١٥) ، ص ٢٥٣ .

(٣) رواه أبو داود ، كتاب الصلاة ، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف ، رقم : ١٤٧٧ ، ص ١٧٧ ، وصححه الألباني .

يجيز القراءة بالمعنى فقد كذب ... نعم كانوا ربما يدخلون التفسير في القراءات إيضاحا وبيانا ، لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فهم آمنون من الالتباس ، وربما كان بعضهم يكتبه معه " (١) .

أما ثانيها: فهي مخالفة كذلك لما اتفقت عليه الأمة من أن القرآن كله معجز ، ولا قبل لأحد من البشر أن يأتي بشيء من رتبة في الإعجاز ولا بشيء يقاربه ، ولا يعني ابن عاشور قوله إن الإعجاز لا يلزم أن يتحقق في كل آية لأن التحدي إنما وقع بسورة مثل سور القرآن ، لا يعنيه ذلك لأن الراجح عند العلماء أن المقدار الذي وقع به التحدي سورة أو ما هو بقدر عدد آيات أقل سورة .

ولو سلمنا بذلك فيمكن أن يقال إذا جاز أن يقرأ القارئ بالمرادف فجاز أن يقرأ القارئ سورة كاملة بالمرادف وعندها إما أن يقال إن ما قرأه قرآن بالغ حد الإعجاز وهذا يعني إمكان معارضة القرآن وهذا محال وإما أن يقال إن ما قرأ ليس بقرآن ، وهذا يعني أن ذلك القول مردود من قبل صاحبه لأنه إن قال ذلك فلن يكون معنى كلامه سوى عدم جواز القراءة بالمرادف .

أما ثالثها : فهو مردود بالنصوص المتكاثرة في القرآن والسنة والتي تقطع بأن القرآن كلام الله كله من أوله إلى آخره لا تند عنه كلمة ولا حرف.

وعليه فإن واحدة من هذه المحظورات مناقضة للمعلوم من الدين بالضرورة ، ومناقضة لما ثبت ثبوتا متواترا يفيد القطع واليقين ، ومثل هذا القول لا يملك المرء إلا أن يسقطه بالكلية أو أن يصرفه عن ظاهرة . يسقطه بالكلية لأن مثل هذه الآثار التي نسبت لبعض الصحابة لم ترق إلى درجة من الثبوت تساوي أو تقارب ما علم من الدين بالضرورة أو ما ثبت ثبوتا قطعيا .

ولنناقش الرواية من حيث السند ، ولنأخذ رواية ابن مسعود ، فهي مرسله رواها عون ابن أخي عبد الله بن مسعود وهذا لم يلق ابن مسعود ،^(٢) وفيها نعيم بن حماد وهو ممن تكلم العلماء فيه.^(٣)

(١) ابن الجزري ، النشر ، ٣٢/١ .

(٢) قال ابن حجر في التقريب : هو عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي ، مات سنة (١٢٠) . انظر التقريب ، ص ٤٨٠ . وقال أبو زرعة : حديث عون عن عبد الله بن مسعود عم أبيه مرسل ، انظر : رواة المراسيل المطبوع مع تقريب ابن حجر ص ٤٨٠ .

(٣) قال فيه ابن حجر ، : صدوق يخطئ كثيرا ، انظر : التقريب ، ص ٦٣١ .

والرواية الأخرى وردت فيها القصة ذاتها عن أبي الدرداء ولو لم يكن في الرواية سوى هذا الاضطراب لكفى للتوقف في أمرها .^(١)

بالإضافة إلى ذلك فقد جاء في الرواية التي أوردها الطبري عن أبي الدرداء ، فلما رآه لا يعقل قال : قل طعام الفاجر وهذا يوحي بأن إيراد (طعام الفاجر) بدل قوله تعالى (طعام الأثيم) لم يكن إلا لتقريب المعنى .

فإن صحت الرواية أو سلمنا بصحتها جدلاً فلا بد من صرفها عن ظاهرها إلى معنى آخر كان يقال إن المقصود مجرد التعليم ، يقول القرطبي " ولا حجة في هذا للجهال من أهل الزبغ أنه يجوز إبدال الحرف من القرآن بغيره لأن ذلك إنما كان من عبد الله تقيعاً للمتعم وتوطئة منه للرجوع إلى الصواب" .^(٢)

ومثل ذلك يقال في رواية أبيّ فإن صحَّ فلا بد من صرفها عن ظاهرها بأن يقال ، إن المراد مجرد التمثيل على كون اختلاف الأحرف لا يغير المعنى العام كما لو قيل سميع عليم بدل عزيز حكيم . هذا مع العلم بأن هنالك فروقاً دقيقة بين هذه الفواصل وذلك من إعجاز القرآن . يقول ابن عبد البر : " إنما أراد بهذا ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها ، أنها معان متفق مفهومها مختلف مسموعها ، لا يكون في شيء منها معنى وضده ، ولا وجه يخالف معنى وجه خلافاً ينفيه ويضاده ، كالرحمة التي هي خلاف العذاب وضده" .^(٣)

ولو سلمنا جدلاً أن شيئاً منها ثبت عن بعض الصحابة أو غيرهم وقصد منه ظاهره فلن يعدو كونه اجتهاداً مردوداً لمخالفته للمعلوم من الدين بالضرورة ، ولما ثبت ثبوتاً قطعياً ولما أجمعت عليه الأمة .

هذه الأقوال التي ذكرها ابن عاشور وقد شمل فيما ذكر الأقوال المشهورة في المقصود من الأحرف السبعة ، وظهر أن ابن عاشور رجح أن يكون الاختلاف بين الأحرف في ترتيب آيات السورة وقد ردناه بما سلف ، كما ظهر أنه استحسّن القول بأن الأحرف كيفيات في النطق وهو مردود كذلك بما ذكرنا .

(١) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ١٩/٢ .

(٢) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٤٦/١٦ .

(٣) ابن عبد البر ، التمهيد ، ٦٣٢/٣ .

الراجع في معنى الأحرف السبعة

أرى أن رأي ابن عاشور مرجوح والذي أرجحه ما ذهب إليه أكثر العلماء على ما ذكر ابن عبد البر^(١)، وهو أن الأحرف سبع لغات من لغات العرب في المعنى الواحد، تختلف في اللفظ وتتفق في المعنى أو تختلف اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض، نحو أقبل وتعال وهلم وعجل وأسرع، وأن الرخصة في قراءة القرآن على سبعة أحرف شرعت زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العهد المدني وقتما كان الوحي ينزل ورفعت بعد ذلك.

وبدل على ذلك ما جاء في حديث أبي بكرة "قال: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقرأ على حرف؛ فقال ميكائيل: أستزده؛ فقال: اقرأ على حرفين؛ فقال ميكائيل: أستزده، حتى بلغ إلى سبعة أحرف؛ فقال: اقرأ فكل شاف كاف إلا أن تخط آية رحمة بآية عذاب، أو آية عذاب بآية رحمة؛ على نحو هلم وتعال وأقبل وأذهب وأسرع وعجل".^(٢) قال الطبري: "فقد أوضح نص هذا الخبر أن اختلاف الأحرف السبعة إنما هو اختلاف ألفاظ، كقولك هلم وتعال، باتفاق المعاني لا باختلاف معان موجبة اختلاف أحكام. ويمثل الذي قلنا في ذلك صحت الأخبار عن جماعة من السلف والخلف".^(٣)

وقال ابن الجوزي: "إن المراد بالحديث أنزل القرآن على سبع لغات، وهذا هو القول الصحيح، وما قبله لا يثبت عند السبك".^(٤)

وذهب إلى هذا القول من المحدثين مصطفى صادق الرافعي حيث قال: "والذي عندنا في معنى الحديث: أن المراد بالأحرف اللغات التي تختلف بها لهجات العرب حتى يوسع على كل قوم أن يقرؤوه بلحنهم، وما كان العرب يفهمون من معنى الحرف في الكلام إلا اللغة، وإنما جعلها رمزا إلى ما ألفوه من معنى الكمال في هذا العدد"^(٥) غير أنه قال إن المقصود من العدد سبعة ليس حقيقة بل ما يدل عليه من التوسعة.

(١) اختاره الطبري في جامع البيان، ٢٥/١. ونقل أنه قول أكثر العلماء ابن عبد البر، في التمهيد، ونقل قوله أبو شامة، في المرشد الوجيز، ٢٨٣/٨. ونقله عنه القرطبي، في الجامع لأحكام القرآن، ٣٢/١، ونسب الزركشي هذا القول لجمهور الفقهاء والمحدثين، انظر البرهان ٢١٣/١. والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٦٠/١. ورجحه من المحدثين محمد علي سلامة، في منهج الفرقان ص ٦٩، ومحمد أبو زهرة في المعجزة الكبرى، ص ٣٦، ومحمد أبو شهبه، في المدخل لدراسة القرآن ص ١٦٢ وعبد الوهاب عزلان، في البيان، ص ٢١٧.

(٢) رواه أحمد في مسنده عن أبي بكرة، رقم: ٢٠٧٨، ص ١٥٠٣، وقال السيوطي إسناده جيد، انظر: الإفتان ١/٢١٧.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٢٧/١.

(٤) ابن الجوزي، فنون الإفتان في عيون علوم القرآن، ص ٢١٤.

(٥) الرافعي، إعجاز القرآن، ص ٦٨.

وتجدر الإشارة هنا أن اختلاف اللغات واختلاف الأحرف الناشئ عنها يشتمل على ما

يلي :

- ١- اختلاف كيفيات الأداء .
- ٢- نقصان الحروف أو زيادتها في الكلمة أو الجملة .
- ٣- اختلاف حركات الإعراب سواء تغير المعنى أم لم يتغير .
- ٤- إبدال حرف هجاء بحرف آخر في الكلمة الواحدة . (١)

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

(١) العتر، حسن ضياء الدين ، الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها ، دار البشائر الإسلامية ، لبنان ، الأولى ، ١٩٨٨ ، ص ١٩٥-٢٠٨ .

القراءات

معنى القراءات

أولاً لغة : القراءات جمع قراءة وهي من قرأ بمعنى تلا على ما رجحنا في الفصل الأول.^(١)

ثانياً اصطلاحاً : لم أجد لابن عاشور كلاماً في معنى القراءات .

وخير ما وجدته في ذلك تعريف ابن الجزري الذي قال : "إنها علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزولاً نقله".^(٢)

مصدر القراءات

بحث العلماء في باب القراءات ما إذا كانت القراءات توقيفية بمعنى أنها وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أم اجتهادية بمعنى أنها جاءت من اجتهاد القراء وتصرفهم في قراءة القرآن بما ينسجم من لهجاتهم ومذاهبهم اللغوية . وقد بحث ابن عاشور هذا الموضوع فذكر أن اختلاف القراءات قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ورد في حديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام في صحيح البخاري .

غير أن ابن عاشور ذكر في مواضع أخرى ما يوهم غير ذلك ومن هذا :

قوله : "وإذا كان الاختلاف بين القراء سابقاً على تدوين المصحف الإمام في زمن عثمان ، وكان هو الداعي لجمع المسلمين على مصحف واحد تعين أن الاختلاف لم يكن ناشئاً عن الاجتهاد في قراءة المصحف فيما عدا اللهجات".^(٣) ومعنى قول ابن عاشور هذا أن اختلاف القراءات ليس ناشئاً عن رسم المصحف فيما سوى اللهجات ، أي أن اختلاف القراء فيما يتعلق باللهجات قد يكون ناشئاً عن رسم المصحف .

وقوله في موضع آخر "ويحتمل أن يكون القارئ الواحد قرأ بوجهين ليري صحتها في العربية قصداً لحفظ اللغة مع حفظ القرآن الذي أنزل بها ، ولذلك يجوز أن يكون كثير من اختلاف القراء في هذه الناحية اختيارياً".^(٤)

(١) انظر الفصل الأول من هذا البحث ص ٦٩.

(٢) ابن الجزري ، محمد بن محمد ، (٨٣٣) ، ملجذ المقرئين ومرشد الطالبين ، تحقيق زكريا عميرات ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٩ ، ص ٩.

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٨-٥٩ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥١ / ١ .

وبناء على ذلك فسر نقد بعض المفسرين طرق بعض القراء ، وكراهة الإمام مالك القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء ، بأنه يرى أن القارئ ما قرأ إلا بمجرد الاختيار . كما علل بذلك قراءة أبي إسحاق الزجاج (طسم) (القصص: ١ والشعراء: ١) بفتح النون التي في آخر السين وضم الميم الأخيرة في (ميم) مع أنه لم يقرأ بها أحد . ثم قال : " ولا ضير في ذلك ما دامت كلمات القرآن وجمله محفوظة على نحو ما كتب في المصحف الذي أجمع عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نفرًا قليلاً شذوا منهم ، وكان عبد الله بن مسعود منهم " (١)

وقد اختلف العلماء من قبل ابن عاشور فذهب بعضهم إلى أن الصحابة كانوا يقرؤون القرآن وفق سليقتهم اللغوية ، وممن قال بذلك ابن قتيبة حيث قال : " فإن قال قائل فهل يجوز لنا أن نقرأ بجميع الوجوه ؟ قيل كل ما كان منها موافقاً لمصحفنا غير خارج عن رسم كتابته جاز لنا أن نقرأ به ، وليس لنا ذلك فيما خالفه ، لأن المتقدمين من الصحابة والتابعين قرأوا بلغاتهم ، وجروا على عاداتهم ، وخلّوا أنفسهم وسوّمَ طبائعهم فكان ذلك حافظاً لهم ، ولقوم من القراء بعدهم مأمونين على التنزيل ، عارفين بالتأويل ، فأما نحن معشر المتكلمين فقد جمعنا الله بحسن اختيار السلف لنا على مصحف هو آخر العرض ، وليس لنا أن نعدّوه ، كما كان لهم أن يفسروه وليس لنا أن نفسره ، ولو جاز لنا أن نقرأه بخلاف ما ثبت في مصحفنا لجاز أن نكتبه على الاختلاف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير ، وهناك يقع ما كرهه لنا الأئمة الموقفون رحمة الله عليهم. " (٢)

وممن قال بذلك ابن الجزري حيث قال : " ثبت من ذلك أن القراءات الشاذة لو كانت صحيحة في نفس الأمر فإنها مما كان أذن في قراءته ولم يتحقق إنزاله ، وأن الناس كانوا مخيرين فيها في الصدر الأول ، ثم أجمعت الأمة على تركها للمصلحة . وليس في ذلك خطر ولا إشكال لأن الأمة معصومة من أن تجتمع على خطأ " . (٣)

وقد استدل أصحاب هذا القول بالأثار التي ذكرناها في مبحث قراءة القرآن بالمرادف أو التصرف بفواصل القرآن وقد رددناها هنالك . (٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥١/١

(٢) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص ٣٤

(٣) ابن الجزري ، منجد المقرئين ، ص ٢٤ .

(٤) انظر هذا البحث ص ٤٧٧ .

وذهب جمهور العلماء إلى أن القراءات القرآنية مصدرها قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، أو إقراره ، وليس لأحد أن يقرأ بغير ما أثن عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا حتى الصحابة . وقد استدلل الجمهور على ذلك بأنه ثبت في كثير من روايات الأحرف السبعة أن الأحرف منزلة من الله ، وقد بينا ذلك في أول هذا الفصل ،^(١) وبما أن القراءات طرق أداء ما تواتر من القرآن فهي مثلها منزلة ، لذلك اشترطوا لقبول القراءة شروطا أذكرها فيما يلي :

شروط القراءة المقبولة

حظي القرآن الكريم الذي أجمع عليه الصحابة في المصحف الإمام بالحفظ والخدمة والنقل بالتواتر ، أما القراءات القرآنية فلم تحظ كلها بهذه المنزلة فبعضها نقل متواترا وهي العشر ، وبعضها نقل بأسانيد صحيحة آحادية ، وبعضها بأسانيد ضعيفة أو حتى موضوعة . لذلك حرص العلماء على وضع ضوابط وشروط ليميزوا بها بين ما يقبل من القراءات وما لا يقبل ، وكادوا أن يجمعوا على هذه الشروط .

أما ابن عاشور فقد ذهب إلى أن القراءة تقبل بأحد طريقتين :

الأول : أن تكون متواترة وهذه مقبولة بسبب تواترها ولا تحتاج إلى شرط غير ذلك ؛ لأن تواترها يجعلها حجة في العربية ، ويغنيها عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع عليه . ودلل ابن عاشور على ذلك بأن جمعا من أهل القراءات المتواترة قرأوا قوله تعالى : (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ) (التكوير: ٢٤) بظاء مشالة^(٢) أي بمتهم وقد كتبت في المصاحف كلها بالضاد الساقطة .^(٣)

ثانيا : إن لم تكن متواترة فلا بد لها من ثلاثة شروط هي:

- ١- صحة الإسناد .
 - ٢- موافقة العربية ولو بوجه .
 - ٣- موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا .^(٤)
- وإلى هذا ذهب جمهور العلماء منهم ابن الجزري حيث قال : " كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا ، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة

(١) انظر هذا البحث ص ٢٠٨ .

(٢) الدالي ، أبو عمرو بن سعيد (٤٤٤) ، التيسير في القراءات السبع ، تحقيق اوتوبرنزل ، دار الكتاب العربي ، الثالثة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٢٠ ، قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي بظنين والباقرن بالضاد .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢/١ .

التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ، ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم ، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف".^(١)

وإلى نحو ذلك ذهب مكي بن طالب وأبو شامة غير أنهما اشترطا موافقة وجه فصيح من العربية حيث قال أبو شامة : " فكل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحة النقل فيها ومجيئها على الفصيح من لغة العرب فهي قراءة صحيحة ".^(٢)

قلت : اتفق العلماء على أن القراءة التي حققت هذه الشروط مقبولة ، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في القراءة التي تواترت أبشترط لقبولها ورودها بسند صحيح ، واختلفوا كذلك في القراءة التي لم تتواتر ، أتقبل إذا وردت بسند صحيح ، أم لا بد من تواترها ؟ أي أنهم اختلفوا فيما إذا كان يشترط لقبول القراءة التواتر وصحة السند معا ، أم يكفي بأحدهما ؟ وبيان ذلك فيما يلي :

صحة السند

ذهب ابن عاشور إلى أن صحة السند الذي تروى به القراءة لتكون مقبولة شرط لا محيد عنه لأنه قد يتوفر للقراءة شرط موافقة المصحف والعربية ولا تكون مروية بسند صحيح ومثل هذه لا تعد قراءة للقرآن . وقد مثل لها ابن عاشور بما روي عن حماد بن الزبرقان أنه قرأ (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا بِآيَةٍ) (التوبة : ١١٤) (موعدة وعددها آياه) بالباء. وقرأ (بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ) (ص: ٢٠) (فسي غرة). وقرأ (لِكُلِّ أَمْرٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ) (عبس: ٣٧) (شأن يعنيه)^(٣). والقول باشتراط صحة السند محل إجماع المسلمين وما شذ فيه إلا ابن مقسم زعم أن كل من صح عنده وجه في العربية بحرف من القرآن يوافق المصحف فقراءته جائزة.^(٤)

وقد اختلف العلماء في هذا الشرط فقال فريق لا تكفي مجرد الصحة بل لا بد من التواتر

وقال فريق آخر بل تكفي الصحة مع الشهرة والاستفاضة.

(١) ابن الجزري ، النشر ، ١٥/١ .

(٢) أبو شامة ، المرشد الوجيز ، ص ١٧١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٩/١ .

(٤) نقله عنه ابن الجزري ، النشر ، ٢١/١ .

أما الفريق الأول : فقالوا إن القراءات قرآن ولا بد لإثباتها من التواتر لأن القرآنية لا تثبت إلا بالتواتر . قال النووي (٨٥٧هـ) في شرحه على الطيبة : " وقوله (وصح إسنادا) ظاهره أن القرآن يكتفى في ثبوته مع الشرطين المتقدمين بصحة السند فقط ولا يحتاج إلى تواتر . وهذا قول حادث مخالف لإجماع الفقهاء والمحدثين وغيرهم " .^(١)

أما الفريق الثاني : فقالوا لا يشترط التواتر لأننا نشترط الصحة وموافقة العربية والمصحف فيما لم يبلغ حد التواتر أما إذا تحقق التواتر فهو كاف وحده .

وإلى ذلك ذهب ابن عاشور كما بينا في أول هذا المبحث ، وأضاف هنا أن ما صح ووافق العربية والمصحف متواتر ، ونقل ذلك عن أبي بكر بن العربي قوله : " اتفق الأئمة على أن القراءات التي لا تخالف الألفاظ التي كتبت في مصحف عثمان هي متواترة ، وإن اختلفت في وجوه الأداء وكيفيات السنطق " .^(٢) واستنتج ابن عاشور من ذلك أن هذه القراءات استمدت تواترها لموافقتها صورة كتابة المصحف . وأن ما كان نطقه صالحا لرسم المصحف واختلف فيه فهو مقبول ، وما هو بمتواتر لأن وجود الاختلاف مناف لدعوى التواتر .^(٣)

وكلام ابن عاشور هذا صريح بالاكتماء فيما لم يتواتر بالصحة والشهرة بالإضافة إلى موافقة العربية والمصحف ، ونحن وإن لم نستغرب منه هذا القول ؛ لأنه لم يبتدعه من عنده بل نقله عن سابقين له ، لكننا مع ذلك ننكر عليه القول بأن هذه القراءات تستمد تواترها من تواتر المصحف .

وبناء عليه فإن القراءة تثبت عند ابن عاشور بالحالتين ثبوت تواتر .

إلى ذلك ذهب ابن الجزري حيث قال : " وقولنا : وصح سندها نعني به أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله وهكذا حتى ينتهي ، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذ بها بعضهم . وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن ولم يكتف بصحة السند ، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر ، وأن ما جاء مجيء الأحاديث لا يثبت به قرآن ، وهذا مما لا يخفى ما فيه ؛ فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره ، إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترا عن النبي وجب

(١) النووي ، محمد بن محمد (٨٥٧) ، شرح طيبة النشر في القراءات العشر ، تحقيق مجدي باملوم ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ٢٠٠٣ ، ١ / ١١٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٥٩ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٥٩ .

قبوله وقطع بكونه قرآنا سواء وافق الرسم أم لا ، وإذا شرطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن السبعة ولقد كنت قبل أجنح إلى هذا ثم ظهر فساده .^(١)

وقد علق الزرقاني على قوله بأنه اشترط للقرآنية التواتر ، واعتبر ما اشتهر واستفاض ووافق المصحف والعربية في قوة المتواتر في القطع بقرآنيته وإن كان لم يبلغ حد التواتر .^(٢) وهذا يعني أن ابن عاشور ومن ذهب مذهبه لا يثبتون القرآنية بالأحاد ، بل يقولون إن ما لم يتواتر وصح سنده ووافق المصحف والعربية يعطى حكم المتواتر ، توضيح ذلك أن المصحف متواتر ومجمع عليه ، فإذا وافق ما صح سنده ووافق العربية هذا المصحف المتواتر المجمع عليه كان له حكم المتواتر ؛ لأن موافقة المصحف المتواتر مع تحقق الشرطين الآخرين قرينة على التواتر .^(٣)

وبناء على ذلك يبدو لي أن الفريقين متفقان على أن القراءات لا تثبت إلا بالنقل الذي يفيد اليقين ، لكنهم اختلفوا بعد ذلك فيما يحقق هذا الشرط فقال الفريق الأول إن ذلك لا يتحقق إلا بنقل التواتر وقال الفريق الثاني إن ذلك يتحقق بما صح سنده ووافق العربية والمصحف المجمع عليه .

والذي يترجح لي أن القراءات كفييات لأداء القرآن ، ولا بد لثبوتها من التواتر الحقيقي أعني تواتر السند .

أما قول ابن عاشور إن تواتر القراءات تبع لتواتر المصحف فهو قول غريب جدا . حتى إن ابن عاشور نفسه اضطرب فيه ، فبينما قال هنا إن القراءات استمدت تواترها من موافقتها للمصحف ، قال عند قوله تعالى : (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ) (التكوير: ٢٤) " لا شك أن الذين قرأوا بالطاء من أهل القراءات المتواترة ، وهم ابن كثير وأبو عمر والكسائي ورويس عن يعقوب ، قد روه متواترا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك فلا يقدح في قراءتهم كونها مخالفة لجميع نسخ مصاحف الأمصار ؛ لأن تواتر القراءات أقوى من تواتر الخط إن اعتبر للخط تواتر ."^(٤) وما يفهم من كلامه هنا أن تواتر القراءة أمر مستقل بذاته ، وليس تبعا لتواتر المصحف ،

(١) ابن الجزري ، النشر ، ١٨/١ ، وانظر ملجذ المقرئين ١٨-١٩ .

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٤٢٢/٢ .

(٣) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٤٢٧/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٤٣/٣٠ .

بل هو أقوى من تواتر الخط . وقول ابن عاشور هنا " إن اعتبر للخط تواتر " بهذه الصيغة يفهم منه ضعف احتمال أن يكون للخط تواتر أصلا .

وعلى أية حال فالقول بأن تواتر القراءة مستمد من تواتر المصحف مردود وذلك لما يلي :

١- لا يصح أن تكون القراءة نفسها متواترة بتواتر خطها لتغايرهما إذ اللفظ يعين ما ليس في الخط من الشكل والنقط والتشديد والتخفيف وإثبات ما هو محذوف في الرسم وحذف ما هو فيه ، وقد ذكر أن في قوله تعالى (بِعَذَابٍ بَشِيرٍ) (لأعراف:١٦٥) من القراءات أربعة عشر وجها ، أربعة منها في قراءة أئمة العامة ، وعشر شواذ والخط يقبلها كلها ، والخط في مثل ذلك يحتمل أوجه متعددة ، مسنها قراءة ومنها غيرها ، ومن القراءات ما هو مشهور وما هو شاذ والجميع داخل تحت الخط فما الذي يعين الوجه المنزل منها .^(١)

٢- أن الرسم غير معتمد في التلاوة . يقول الونشريسي صاحب المعيار المعرب إن الرسم لا يعتمد في التلاوة ، وإنما يعتمد فيها الرواية الإجماعية وإنما الرسم مجتمع للسور والآيات والكلمات حتى لا يزداد فيها ولا ينقص منها ولا يعرض ولا يقدم ولا يؤخر ، ولو كان الرسم يعتمد في القراءة على ما يقتضيه ويكون قرآنا بمقتضى الرسم لكان للملحدة متسع مجال في كثير من قراءاتهم ، وقد أنكر الأئمة ذلك عليهم ، وبطريق التواتر في النقل ردوا مقالهم فيما افتروه على الأمة من التصحيف في كتاب الله مع قبول الرسم .^(٢)

٣- أن اسم القرآن كان حاصلًا قبل كتابة المصحف ، ولم يكن إلا باعتبار التلاوة فكذلك بعده.^(٣)

حتى إن ابن عاشور يقول : " إذا كان الاختلاف بين القراء سابقا على تدوين المصحف الإمام في زمن عثمان ، وكان هو الداعي لجمع المسلمين على مصحف واحد ، تعين أن الاختلاف لم يكن ناشئا عن الاجتهاد في قراءة ألفاظ المصحف فيما عدا اللهجات ."^(٤)

ثم نقل ابن عاشور أقوالا فيما إذا كانت القراءات العشر متواترة أم لا ، وإن كانت متواترة فما التواتر منها وهذه الأقوال هي :

(١) الونشريسي ، أحمد بن يحيى ، (٩١٤) ، المعيار المعرب تحقيق محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ١٩٨١ ، ١٢ / ٨١-٨٢

(٢) الونشريسي ، المعيار المعرب ، ، ١٢ / ٨٩

(٣) الونشريسي ، المعيار ، ١٢ / ٩٦ . وانظر : جمال محمود أبو حسان ، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير دراسة منهجية ونقد ، ص ١٠٩-١١٠

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٥٨-٥٩

١- أنها غير متواترة وذكر ابن عاشور أن ابن العربي جزم به وذهب إليه ابن عبد السلام التونسي وأبو العباس ابن إدريس الفقيه المالكي ، والأبياري من الشافعية . وحجتهم أن القراء ذكروا أسانيدهم في قراءاتهم ولم تكن متواترة ، حتى أقوى القراءات سندا وهي ما كان لها راويان من الصحابة مثل نافع ليست متواترة .

وحجتهم كذلك أن تلك الأسانيد التي رويت بها القراءات لا تقتضي إلا أن فلانا قرأ كذا وأن فلانا قرأ بخلافه، أما اللفظ المقروء فغير محتاج إلى تلك الأسانيد لأنه ثبت بالتواتر وإن اختلفت كيفية النطق بحروفه فضلا عن كيفية أدائه .

٢- أنها متواترة كلها بما فيها طرائق أصحابها ورواياتهم ونسب ابن عاشور هذا القول لإمام الحرمين وابن سلامة الأنصاري المالكي .

٣- أنها متواترة عند القراء وليست متواترة عند عموم الأمة .^(١)

والسذي يترجح لي أن القراءات متواترة لأنها متى حققت شروط القراءة فهي قرآن والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر، أما الذين قالوا إن القراءات ليست متواترة فإنما قصدوا أن الأسانيد التي رويت بها القراءات، أما القراءات نفسها فلا شك أنها متواترة وقد استمدت تواترها عندهم من موافقتها للمصحف المجمع عليه وإلا فكيف يصح أن تكون قرآنا وشرط ثبوت القرآنية التواتر ، وقد ناقشنا هذا فيما سبق .

موافقة خط المصحف

ويكفي أن توافق القراءة أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا ، والمراد من ذلك على ما ذكر ابن عاشور موافقة أحد المصاحف الأئمة التي وجهها عثمان بن عفان إلى أمصار الإسلام إذ قد يكون اختلاف يسير نادر بين بعضها، مثل زيادة الواو في (وسارعوا إلى مغفرة) (آل عمران : ١٣٣) في مصحف الكوفة^(٢) ، ومثل زيادة الفاء في قوله تعالى : (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) (الشورى: ٣٠)^(٣) . وهذا الاختلاف ليس باجتهاد من الصحابة بل هو ناشئ عن القراءة بالوجهين بين الحفاظ من زمن الصحابة الذين تلقوا القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والدليل أن الصحابة أثبتوه في المصاحف الأئمة وهم لم يثبتوا إلا ما هو قرآن يقول ابن عاشور : " لأنه قد

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٩/١ .

(٢) قرأ نافع وابن عامر (سارحوا) بغير واو والباقون بالواو ، انظر : الداني ، التيسير ، ص ٩٠ .

(٣) قرأ نافع وابن عامر (بما كسبت) والباقون فيما ، انظر : الداني ، التيسير ، ص ١٩٥ .

أثبتته ناسخو المصحف في زمن عثمان فلا ينافي التواتر إذ لا تعارض، إذا كان المنقول عنه قد نطق بما نقله عنه الناقلون في زمانين أو أزمنة، أو كان قد أذن للناقلين أن يقرأوا بأحد اللفظين أو الألفاظ^(١).

أما المراد بالموافقة ولو تفديرا فإن يكون رسم المصحف يحتملها بوجه من وجوه الرسم فمثلا قراءة (مالك يوم الدين) موافقة للمصحف تفديرا لأن المكتوب في جميع المصاحف ملك بدون ألف ، فقراءة الألف توافق المصحف تفديرا بمعنى أن الرسم يحتملها بأحد الوجوه وهو حذف الألف اختصارا ، وقراءة ملك توافق المصحف تحقيقا لموافقته التامة للرسم^(٢).

ومثال ذلك مما ذكر ابن عاشور في تفسيره قوله تعالى: (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُؤُوا وَجُوهَكُمْ) (الإسراء:٧) قرأ ابن عامر، وحمزة، وأبو بكر عن عاصم، وخلف (ليسوء) بالإفراد والضمير لله تعالى. وقرأ الكسائي (لنسوء) بنون العظمة^(٣). وتوجيه هاتين القراءتين من جهة موافقة رسم المصحف أن الهمزة المفتوحة بعد الواو قد ترسم بصورة ألف، فالرسم يسمح بقراءة واو الجماعة على أن الألف ألف الفرق وبقراءتي الإفراد على أن الألف علامة الهمزة^(٤).

وموافقة المصحف شرط لازم لصحة القراءة التي لم ترو بالتواتر أما القراءة التي رويت تواترا فهي غنية عن الاعتضاد بأي شرط ، ومثال ذلك أن قوله تعالى: (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ) (التكوير: ٢٤) كتبت في جميع المصاحف بالضاد كما قال الداني^(٥)، وقد اختلف القراء في قراءته فقرأه نافع وابن عامر وعاصم وحمزة وأبو جعفر وخلف وروح عن يعقوب بالضاد الساقطة وهي القراءة الموافقة لرسم المصحف الإمام. وقرأه الباقرن بالطاء المشالة^(٦) ومع ذلك فإن جميع قراءاتهم متواترة ومقبولة بلا خلاف .

يقول ابن عاشور : " ولا شك أن الذين قرؤوه بالطاء المشالة من أهل القراءات المتواترة وهم ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورويس عن يعقوب قد رووه متواترا عن النبي صلى الله

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٣/١ ، وانظر ابن الجزري ، النشر ، ١٦ /١

(٢) ابن الجزري ، النشر ، ١٧/١ . أبو شامة ، المرشد الوجيز ، ص ١٧١ .

(٣) قرأ أبو بكر وابن عامر وحمزة وخلف وأبو بكر ليسوء بالياء ونصب الهمزة على التوحيد والكسائي بالنون ونصب الهمزة على الجمع والباقرن بياء وهمزة مضمومة بين واوين على الجمع . الداني ، التيسير ، ص ١٣٩ ، وابن الجزري ، النشر ، ٢٢٩ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠/١٤ .

(٥) الداني ، أبو عمر عثمان بن سعيد ، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار ، تحقيق محمد أحمد دهمان ، دمشق ، دار الفكر ، طبعة ١٩٨٣ ، مصورة عن طبعة ١٩٤٠ ، ص ٩٢ .

(٦) سبق تخريج القراءة ، انظر هذا البحث ص ٢٢٦ .

عليه وسلم ولذلك فلا يقدر في قراءتهم كونها مخالفة لجميع نسخ مصاحف الأمصار لأن تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط إن اعتبر للخط تواتر ، وما ذكر من شرط موافقة القراءة لما في مصحف عثمان لتكون قراءة صحيحة تجوز القراءة بها ، إنما هو بالنسبة للقراءات التي لم ترو متواترة. (١)

ويفسر ابن عاشور سبب اقتصار الكتاب على الكتابة بالضاد على إحدى القراءتين بأنه لما كانت القراءتان متواترتين عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمد كتاب المصاحف على إحداهما وهي التي قرأ بها جمهور الصحابة وخاصة عثمان بن عفان، وأكثروا القراءة الأخرى إلى حفظ القارئ. وإذا تواترت قراءة (بضنين) بالضاد الساقطة و(بظنين) بالطاء المشالة علمنا أن الله أنزله بالوجهين وأنه أراد كلا المعنيين. (٢)

قلت : كلام ابن عاشور هذا مخالف لقوله - فيما نقلناه - إن القراءات استمدت تواترها من تواتر المصحف المجمع عليه .

موافقة العربية

يقصد بالعربية قواعد النحو، ويكفي عند الجمهور موافقة العربية ولو بوجه من وجوهها سواء كان مشتهراً أم نادراً ، فصيحاً أم أفصح ، متفقاً عليه أم مختلفاً فيه ، وهذا ما ذهب إليه ابن عاشور، (٣) ودليل ذلك عنده أن القراءة إذا صح سندها واشتهر كانت حجة بذاتها. (٤) وفي ذلك قال الداني : " وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفتى في اللغة والأقيس ، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل ، وإذا ثبتت الرواية لم يرد لها قياس عربية ، ولا فشو لغة ؛ لأن القراءة سنة متبعة ، يلزم قبولها والمصير إليها ". (٥)

وخالف فريق فقالوا بضرورة موافقة وجه فصيح مشهور من الوجوه ، وكانوا لا يرون مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها ، ومن هؤلاء الطبري (٦) ، والزمخشري (٧) ، وابن عطية (٨) .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤٣/٣٠ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤٣/٣٠ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٠/١ .

(٤) انظر : مكى بن طالب ، الإبانة ، ص ٥١ . وابن الجزري ، النشر ، ١٦/١ ، والزركشي ، البرهان ، ٤٧٠-٤٦٩/١ .

(٥) انظر : ابن الجزري ، النشر ، ١٦/١ . والمبوطي ، الإتيان ، ٣٥٤/١ .

(٦) انظر مثلاً : الطبري ، جامع البيان ، ٥٤/٨ .

(٧) انظر مثلاً : الزمخشري ، الكشاف ، ٧٠/٢ ، ٥٥١/٢ .

(٨) انظر مثلاً : ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٦٦٦ .

وقد رد ابن عاشور هذا القول فقال : " عادة الزمخشري توهين القراءات المتواترة، إذا خالفت ما دُونَ عليه علم النحو، لتوهمه أن القراءات اختيارات وأقيسة من القراء، وإنما هي روايات صحيحة متواترة وفي الإعراب دلالة على المقصود لا تتأكد الفصاحة. ومُدونات النحو ما قصد بها إلا ضبط قواعد العربية الغالبة ليجري عليها الناشئون في اللغة العربية، وليست حاصرة لاستعمال فصحاء العرب، والقراء حجة على النحاة دون العكس، وقواعد النحو لا تمنع إلا قياس المولدين على ما ورد نادرا في الكلام الفصيح، والندرة لا تنافي الفصاحة"^(١).

والراجع فيما أرى قول الفريق الأول لما يلي :

١- أن الأصل في ثبوت القراءات القرآنية النقل ؛ لأنها سماعية لا قياسية ، وعليه متى ثبت النقل فلا يردده قياس .

٢- إذا ثبتت القراءة فهي حجة على القواعد اللغوية وليس العكس ؛ لأن القراءات القرآنية أصل والقواعد اللغوية فرع عنها.

٣- أن القراء من علماء اللغة تعلموا اللغة سماعا من مصادر النقية ، لذا فهم حجج فيما ينقلونه ، ويستبعد أن ينقلوا ما اعترض عليه اللاحقون خطأ ، لأنه لو كان خطأ لما فاتهم ذلك وهم أهل اللغة وعلمائها .

٤- أن قواعد النحو ليست منحصرة في مذهب نحوي معين ليقال إن ما وافقه مشهور ، وما خالفه شاذ .

يقول ابن عاشور : " وأما ما خالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوي لأننا لا ثقة لنا بانحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى نحاة البصرة والكوفة، وبهذا نبطل كثيرا مما زيفه الزمخشري من القراءات المتواترة ، بعلّة أنها جرت على وجوه ضعيفة في العربية لا سيما ما كان منه في قراءة مشهورة"^(٢).

الترجيح بين القراءات

أنكر ابن عاشور على من ردوا قراءات بسبب عدم مجيئها على الفصيح من كلام العرب ، ودافع دفاعا قويا عن هذه القراءات ووجهها بما يتفق مع قواعد العربية المشهورة منها وغير المشهورة . وسأذكر في هذا المبحث أمثلة على دفاع ابن عاشور عن القراءات المتواترة .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٦/٧-٧٨ ، بتصريف بسير .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٠/١ .

أولاً : (وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِي لِي كَذَّبْتُمْ بِمَا أَشْرَكْتُمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (إبراهيم: ٢٢) ذكر ابن عاشور أن الجمهور قرأ (بمصرخي) بفتح التحتية مشددة . وأصله بمصرخي بياعين: أولاهما ياء جمع المذكر المجرور، وثانيهما ياء المتكلم، وحقها السكون فلما التقت الياءان ساكنتين وقع التخلص من التقاء الساكنين بالفتحة لخفة الفتح. وقرأ حمزة وخلف (بمصرخي) "بكسر الياء"^(١) تخلصاً من التقاء الساكنين بالكسرة لأن الكسر هو أصل التخلص من التقاء الساكنين. قال الفراء: "تحريك الياء بالكسر لأنه الأصل في التخلص من التقاء الساكنين، إلا أن كسر ياء المتكلم في مثله نادر."^(٢) وذكر ابن عاشور أن الجميع منفق على أن التخلص بالفتحة في مثله أشهر من التخلص بالكسرة وإن كان التخلص بالكسرة هو القياس، وقد أثبتته سند قراءة حمزة. وقد تحامل عليه الزجاج^(٣) وتبعه الزمخشري^(٤) وسبقهما الأخفش بن سعيد^(٥)

قال ابن عاشور : " والذي ظهر لي أن هذه القراءة قرأ بها بنو يربوع من تميم، وبنو عجل ابن لجيم من بكر بن وائل، فقرأوا بلهجتهم أخذاً بالرخصة للقبائل أن يقرأوا القرآن بلهجاتهم ، وهي الرخصة التي أشار إليها قول النبي صلى الله عليه وسلم "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه".^(٦)

ثانياً: (وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ قِبْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا) (آل عمران: ٧٥)

ذكر ابن عاشور أن الجمهور قرأ (بؤده إليك) بكسر الهاء من (بؤده) على الأصل في الضمائر. وقرأه أبو عمرو وحمزة، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر: بإسكان هاء الضمير في (بؤده)^(٧) وفي هذه القراءة قال الزجاج: هذا الإسكان الذي روي عن هؤلاء غلط بين لأن الهاء لا ينبغي

(١) قرأ حمزة بمصرخي بكسر الياء وهي لغة حكاها الفراء وقطرب وأجازها أبو عمرو، والباقرن بفتحها، الداني، التيسير، ص ١٢٤
(٢) الفراء، معاني القرآن، ٧٥/٢
(٣) الزجاج، معاني القرآن، ١٥٩/٣
(٤) الزمخشري، الكشاف، ٥٥١/٢
(٥) الأخفش، معاني القرآن، ص ٥٥
(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤٧/١٢
(٧) قرأ أبو بكر وأبو عمرو وحمزة (بؤده إليك)، الداني، التيسير، ص ٨٩ واختلف عن أبي جعفر فاسكنها عنه بعضهم وكسرها بعضهم، انظر: ابن الجزري، النشر، ٢٤٠/١

أن تجزم وإذا لم تجزم فلا يجوز أن تكسر في الوصل" (١). وهكذا نقله ابن عطية (٢) ومعناه أن جزم الجواب لا يظهر على هاء الضمير بل على آخر حرف من الفعل ، ولا يجوز تسكينها في الوصل كما في أكثر الآيات التي سكنوا فيها الهاء". وذكر ابن عاشور أن هذا إجراء للوصل مجرى الوقف وهو قليل ، ثم قال : " وكلام الزجاج مردود لأنه راعى فيه المشهور من الاستعمال المقيس، واللغة أوسع من ذلك، والقرآن حجة. وقرأه هشام عن ابن عامر، ويعقوب باختلاس الكسر". (٣)

ونقل عن القرطبي ما حكاه عن الفراء (٤): أن مذهب بعض العرب يجزمون الهاء إذا تحرك

ما قبلها يقولون ضربته كما يسكنون ميم أنتم وقمتم وأصله الرفع وهذا كما قال الراجز:

لَمَا رَأَى الْآدَعَةَ وَلَا شَبِيحَ مَالٍ إِلَى أَرْطَاةٍ حَقَفَ فَالطَّجَعِ

ثالثاً: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدَّهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

فَعَلُوهُ فَنَدَرَهُمْ وَمَا يَتَّبِعُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٧)

ذكر ابن عاشور أن الجمهور قرأ: (زَيْن) "بفتح الزاي" ونصب: (قتل) على المفعولية

لـ (زَيْن)، ورفع (شركاؤهم) على أنه فاعل: (زَيْن)، وجرّ (أولادهم) بإضافة قتل إليه من إضافة

المصدر إلى مفعوله. وقرأ ابن عامر: (زَيْن لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم) ببناء فعل

(زَيْن) للنائب، ورفع (قتل) على أنه نائب فاعل، ونصب (أولادهم) على أنه مفعول (قتل)، وجرّ

(شركائهم) على إضافة (قتل) إليه من إضافة المصدر إلى فاعله، (٥) وكذلك رسمت كلمة

(شركائهم) في المصحف العثماني الذي ببلاد الشام، وذكر ابن عاشور أن ذلك دليل على أن

الذين رسموا تلك الكلمة راعوا قراءة (شركائهم) بالكسر وهم من أهل الفصاحة والتثبت في سند

قراءات القرآن، إذ كتب كلمة (شركائهم) بصورة الياء بعد الألف، وذلك يدل على أن الهمزة

مكسورة، والمعنى على هذه القراءة: أن مزينا زَيْن لكثير من المشركين أن يقتل شركاؤهم

أولادهم، فإسناد القتل إلى الشركاء على طريقة المجاز العقلي إمّا لأن الشركاء سبب القتل إذا

كان القتل قرباناً للأصنام، وإمّا لأن الذين شرعوا لهم القتل هم القائمون بديانة الشرك مثل عمرو

(١) الزجاج، معاني القرآن ، ٤٣٠/١ .

(٢) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٣١٨ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٢/٣ ، انظر ما قاله جمال أبو حسان في تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية ، ص ١١٦ .

(٤) الفراء ، معاني القرآن ، ٢٢٢/١ .

(٥) قرأ ابن عامر (وكذلك زَيْن ، بضم الزاي ، وقتل برفع اللام وأولادهم بنصب الدال وشركائهم بخفض الهمزة والبايون بفتح الزاي

ونصب اللام وخفض الدال ورفع الهمزة . الداني ، التيسير ، ص ١٠٧ .

بسن أحي ومن بعده، وإذا كان المراد بالقتل الوأد، فالشركاء سبب وإن كان الوأد قربانا للأصنام وإن لم يكن قربانا لهم "وهو المعروف" فالشركاء سبب السبب، لأنه من شرائع الشرك.

وذكر ابن عاشور أن هذه القراءة ليس فيها ما يناكد فصاحة الكلام لأن الإعراب يُبين معاني الكلمات وموقعها، وإعرابها مختلف من رفع ونصب وجر بحيث لا لبس فيه، وكلماتها ظاهرة إعرابها عليها، فلا يعدّ ترتيب كلماتها على هذا الوصف من التعقيد المخلّ بالفصاحة، ... وليس في الآية مّا يخالف متعارف الاستعمال إلاّ الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، والخطبُ فيه سهل: لأنّ المفعول ليس أجنبيّاً عن المضاف والمضاف إليه.

غير أن ابن عاشور نقل عن الزمخشري رده لهذه القراءة حيث قال: "وأما قراءة شركائهم برفع القتل ونصب الأولاد وجر الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجا مردودا ... فكيف به في الكلام المنثور، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته، والذي حمّله على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف: (شركائهم) مكتوبا بالياء" (١)

ثم ذكر ابن عاشور أن الزمخشري جرى في هذا على عادته في توهين القراءات المتواترة، إذا خالفت ما دون عليه علم النحو...، وهل يظنّ بمثل ابن عامر أنه يقرأ متابعة لصورة حروف التهجي في الكتابة. ومثل هذا لا يروج على المبتدئين في علم العربية، وهلا كان رسم المصحف على ذلك الشكل هاديا للزمخشري أن يتفطن إلى سبب ذلك الرسم. ثم نقل ابن عاشور عن ابن عطية قوله: "هي قراءة ضعيفة في استعمال العرب" (٢) يريد أن ذلك الفصل نادر، واعترض عليه بأن هذا لا يثبت ضعف القراءة لأنّ الدور لا ينافي الفصاحة.

ثم نقل عنه تضعيف هذه القراءة لعدم مناسبتها للتعليل بقوله: (ليرثوهم). ثم قال: "تعيد ابن عطية لها توهّم: إذ لا منافاة بين أن يرثوا لهم قتل أولادهم وبين التعليل فإنّ التعليل يستعمل في العاقبة مجازا مثل قوله تعالى: (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرَمًا) (القصص: ٨).

وأخيرا نقل تضعيف هذه القراءة عن الطبري وقال من العجيب قول الطبري: "والقراءة التي لا أستجيز غيرها "بفتح الزاي" ونصب: (القتل) وخفض: (أولادهم) ورفع: (شركاؤهم)". (٣)

(١) الزمخشري، الكشف، ٧٠/٢، وفي هذا النقل إضافة على ما نقله ابن عاشور.

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٦٦٦.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٥٤/٨.

وذلك على عادته في نصب نفسه حكما في الترجيح بين القراءات. (١)

هذه أمثلة على دفاع ابن عاشور عن القراءات التي جاءت على أوجه نادرة ، وهذا ما جرى عليه ابن عاشور غالبا لكنه في مواضع قليلة غض الطرف عن ترجيح بعضهم القراءات وبدا منه ما يوحي برضاه عن الترجيح ومن ذلك :

ذكر عند قوله تعالى : (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (البقرة: ٣٤) قرأ أبو جعفر في أشهر رواية عنه (للملائكة اسجدوا) (٢) بضمة على التاء في حال الوصول على إتباع حركة التاء لضمة الجيم في (اسجدوا) لعدم الاعتداد بالساكن الفاصل بين الحرفين لأنه حاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية وهي جرت على لغة ضعيفة في مثل هذا فلذلك قال الزجاج (٣) هذا خطأ من أبي جعفر، وقال الزمخشري: " لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتياع إلا في لغة ضعيفة كقراءة الحسن الحمد لله (بكسر الدال) " (٤) . وإنما حملوا عليه هذه الحملة لأن قراءته معدودة في القراءات المتواترة فما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ وإن كان شذوذا في وجوه الأداء لا يخالف رسم المصحف. (٥)

ورد هذه القراءة أو تضعيفها لا يجوز على ما تقرر من أن الأصل في ثبوت القراءة صحة السند وتواتره وموافقة المصحف وموافقة العربية ولو بوجه ، وهذا ما قرره ابن عاشور وسار عليه في تفسيره ، وما قاله في هذا الموضوع خروج عن القاعدة التي قررها ، لأن هذه القراءة متواترة وتواترها يكفي لإثبات حجيتها في القرآنية واللغة ، وقد قبل هذه الرواية جمهور المفسرين، قال الألويسي في قراءة أبي جعفر : " هي لغة أزدشعوة وهي لغة غريبة عربية وليست بخطأ كما ظن الفارسي ، فقد روي أن امرأة رأت بناتها مع رجل فقالت : أفي السوا تنته تريد أفي السوا أنته. (٦)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٦/٧-٧٨ ، انظر ما قاله جمال أبو حسان في تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية ، ص ١١٤ .
(٢) قرأ أبو جعفر في رواية بضم التاء حالة الوصول إتباعا وروي عنه إشمام كسرتها ضمنا . ووجه الضم أنهم استنقلوا الانتقال من الكسرة إلى الضمة إجراء للكسرة اللازمة مجرى العارضة وذلك لغة أزد شعوة . وعللها أبو البقاء بأنه نوى الوقف على التاء فسكنها ثم حركها بالضم إتباعا لضمه الجيم وهذا من إجراء الوصول مجرى الوقف ، ومثله ما حكى عن امرأة رأت نساء معهن رجل فقالت : أفي سوعة أتينه بفتح التاء كأنها نوت الوقف على التاء ثم ألقت عليها حركة الهمزة . انظر : ابن الجزري ، النشر ، ١٥٨/٢ .
(٣) الزجاج ، معاني القرآن ، ١١١/١-١١٢ .
(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ١٢٧/١ .
(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٠٨/١-٤٠٩ .
(٦) الألويسي ، روح المعاني ، ٣١٠/١ . ومن قبل هذه القراءة ، القرطبي ، أنظر ، الجامع لأحكام القرآن ، ٣٠٤/١ .

قول ابن عاشور بتفاوت

القراءات من ناحية البلاغة

ذكر ابن عاشور أن القراءات العشر الصحيحة المتواترة ، قد تتفاوت بما يشتمل عليه بعضها من خصائص البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعاني أو الشهرة، وهو تمييز متقارب، وقل أن يكسب إحدى القراءات في تلك الآية رجحانا. (١)

وقال " فإن قلت هل يفضي ترجيح بعض القراءات على بعض إلى أن تكون الراجحة أبلغ من المرجوحة فيفضي إلى أن المرجوحة أضعف في الإعجاز؟ قلت: حد الإعجاز مطابقة الكلام لجميع مقتضى الحال، وهو لا يقبل التفاوت، ويجوز مع ذلك أن يكون بعض الكلام المعجز مشتملا على لطائف وخصوصيات تتعلق بوجوه الحسن كالجناس والمبالغة، أو تتعلق بزيادة الفصاحة، أو بالتفنن. (٢)

ومثال ذلك قوله تعالى : (أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَجَ رِبْكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) (المؤمنون: ٧٢) حيث ذكر ابن عاشور أن الجمهور قرأ (أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَجَ رِبْكَ خَيْرٌ). وقرأ ابن عامر (خرجا فخرج ريبك). وقرأ حمزة والكسائي وخلف (أم تسألهم خراجا فخراج ريبك خير). (٣)

ثم وجه قراءة الجمهور على اعتبار ترادف الكلمتين أنها جرت على التفنن في الكلام تجنباً لإعادة اللفظ في غير المقام المقتضى إعادة اللفظين مع قرب اللفظين . وقد فرق الزمخشري بينهما (٤) وتوجيهها عند ابن عاشور على ما اختاره الزمخشري أنها اشتملت على التفنن وعلى محسن المبالغة. وأما قراءة ابن عامر وحمزة والكسائي وخلف فتوجيهها على طريقة الترادف أنهما وردتا على اختيار المتكلم في الاستعمال مع حسن المزاجية بتمائل اللفظين. (٥)

وقد رجح ابن عاشور بين القراءات من ناحية الفصاحة ومن ذلك عند قوله تعالى (أهدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) (الفاتحة: ٦) قال : " قرأ باللغة الفصحى "بالصاد" جمهور القراء ، وقرأ بالسین ابن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٠/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦١/١ .

(٣) قرأ ابن عامر (فخرج ريبك) بإسكان الراء من غير ألف والباقون يفتحونها وبألف ، الداني ، التيسير ، ١٥٩ . وقال ابن الجزري قرأ حمزة والكسائي وخلف يفتح الراء بعدها وقرأ الباقر بإسكان الراء من غير ألف فيها وقرأ ابن عامر (فخرج ريبك) بإسكان الراء وقرأ الباقر بالألف . انظر : ابن الجزري ، النشر ، ٢٣٦ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ١٩٦/٣ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨١/١٨ . والمزاجية تعني: أن يزوج بين معنيين في القدر والجاء ، أو ما جرى مجراهما . انظر : الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق أحمد السقا ، دار الجيل بيروت ، والمكتب الثقافي ، القاهرة ، الأولى ، ١٩٩٢ ، ص ٢٠٢ .

كثير في رواية قنبل^(١)، والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقتهما رسم المصحف وكونها اللغة الفصحى. فإن قيل كيف كتبت في المصحف بالصاد وقرأها بعض القراء بالسين؟ قلت إن الصحابة كتبوها بالصاد تنبيها على الأصحح فيها لأنهم يكتبون بلغة قريش واعتمدوا على علم العرب. فالسذين قرأوا بالسين تأولوا أن الصحابة لم يتركوا لغة السين للعلم بها فعادلوا الأصحح بالأصل، ولو كتبوها بالسين مع أنها الأصل لتوهم الناس عدم جواز العدول عنه لأنه الأصل والمرسوم كما كتبوا المصيطرون بالصاد مع العلم بأن أصله السين، فهذا مما يرجع الخلاف فيه إلى الاختلاف في أداء اللفظ لا في مادة اللفظ لشهرة اختلاف لهجات القبائل في لفظ مع اتحاده عندهم".^(٢) وذهب الألويسي إلى نحو ذلك وقال قراءة الصاد لغة قريش.^(٣)

والذي أراه أن جميع القراءات التي ثبتت قرآنيها تحقق شرط الإعجاز ببلوغها طرف البلاغة الأعلى وهو ما يسمى حد الإعجاز، وأن الاختلاف بين هذه القراءات من ناحية الفصاحة والبلاغة ليس من باب تفاوت رتب البلاغة بل هو من باب تنوع أساليبها، والأسلوب يراعى فيه مقتضى الحال وهو من اعتبارات البلاغة، ويراعى فيها كذلك الرخصة بقراءة القرآن على سبع من اللغات الفصيحة.

(١) روى رويس حيث وقع وكيف أتى بالسين واختلف عن قنبل فرواه عنه بالسين كذلك ابن مجاهد ورواه عنه ابن شنبوذ بالصاد وكذلك سائر الروايات عن قنبل وبذلك قرأ الباقر (لا حمزة فروي عنه خلف باشمام الصاد الزاي في جميع القرآن، انظر: الداني، التيمير، ١٩، ابن الجزري، النشر، ٢١٣).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ١٨٧-١٨٨.

(٣) الألويسي، روح المعاني، ١/ ١٢٤.

أقسام القراءات من حيث تعلقها بالتفسير

ذكر ابن عاشور أن القراءات من حيث تعلقها قسمان:

أحدهما : لا تعلق لها بالتفسير بحال.

الثانية : لها تعلق به من جهات متفاوتة. وبيان ذلك فيما يلي :

القسم الأول

ذكر ابن عاشور لهذا القسم حالتين : (١)

١- اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف ، مثل قراءة (الصراط) (الفاتحة:٦) بالصاد والسين (٢) ، والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة.

٢- وفي تعدد وجوه الإعراب مثل (حتى يقول الرسول) (البقرة : ٢١٤) بفتح لام (يقول) وضمها. (٣)

قلت بل إن المعنى يتغير بتغير وجه الإعراب ؛ لأن الإعراب فرع المعنى . فمثلا معنى قوله تعالى (حتى يقول الرسول) (البقرة : ٢١٤) بفتح لام (يقول) مختلف عنه بضمها ، وقد أشار ابن عاشور نفسه إلى هذا الفرق حيث قال : " لما كانت الآية مخبرة عن مسّ حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطبين وقت نزول الآية، جاز في فعل (يقول) أن يعتبر قول رسول أمة سابقة أي زلزلوا حتى يقول رسول المزلزلين فـ(أل) للعهد، أو حتى يقول كل رسول لأمة سبقت فتكون (أل) للاستغراق، فيكون الفعل محكيا به تلك الحالة العجيبة فيرفع بعد حتى؛ لأن الفعل المراد به الحال يكون مرفوعا، ويرفع الفعل قرأ نافع وأبو جعفر، وجاز فيه أن يعتبر قول رسول المخاطبين عليه السلام فأل فيه للعهد والمعنى: وزلزلوا مثلهم حتى يقول الرسول فيكون الفعل منصوبا؛ لأن القول لما يقع وقتئذ، وبذلك قرأ بقية العشرة " (٤)

وذلك مثل قوله (وإنه أعلم بما وضعت) (آل عمران:٣٦) ، ذكر ابن عاشور أن الجمهور قرأ: وضعت

بسكون التاء فيكون الضمير راجعا إلى امرأة عمران، وهو حينئذ من كلام الله تعالى وليس من

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٠/١ .

(٢) روى رويس حيث وقع وكيف أتى بالسين واختلف عن قبل فرواه عنه بالسين كذلك ابن مجاهد ورواه عنه ابن شنيوز بالصاد وكذلك سائر الروايات عن قبل وبذلك قرأ الباقون إلا حمزة فروي عنه خلف باشمام الصاد الزاي في جميع القرآن ، انظر : الداني ، التيسير ، ١٩ ، ابن الجزري ، النشر ، ٢١٣ .

(٣) قرأ نافع (حتى يقول) برفع اللام والباقون بنصبها ، انظر : الداني ، التيسير ، ص ٨٠ ، وابن الجزري ، النشر ، ١٧١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٩٩/٢ .

كلامها المحكي. وقرأ ابن عامر، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب: بضم التاء^(١)، على أنها ضمير المتكلمة امرأة عمران فتكون الجملة من كلامها المحكي.^(٢) والمعنى على الحالتين مختلف .

فائدة هذه القراءات

ذكر ابن عاشور لتعدد القراءات التي لا يتغير معها المعنى والتي لا تعلق لها بالتفسير فائدتين هما:

١- أنها حفظت كفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها ، وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقي ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة . وهذا غرض مهم جدا لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي ، وقال ابن عاشور : " ولم أر من عرف لفن القراءات حقه من هذه الجهة ".^(٣)

٢- فيها سعة في بيان وجوه الإعراب في العربية، فهي لذلك مادة كبرى لعلوم اللغة العربية. فائمة العربية لما قرأوا القرآن قرؤوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار التي وزعت عليها المصاحف ، وكان في هذه الأمصار قراؤها من الصحابة قبل ورود مصحف عثمان إليهم ، فقرأ كل فريق بعربية قومه في وجوه الأداء، لا في زيادة الحروف ونقصها، ولا في اختلاف الإعراب دون مخالفته مصحف عثمان.^(٤)

القسم الثاني

ذكر ابن عاشور لهذا القسم حالتين هما:^(٥)

١- اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل (مالك يوم الدين) و(ملك يوم الدين)^(٦).

٢- اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل كقوله (ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه

يصدون) (الزخرف : ٥٧) قرأ نافع بضم الصاد وقرأ حمزة بكسر الصاد^(٧).

(١) قرأ أبو بكر وابن عامر (بما وضعت) بإسكان العين وضم التاء والباقون بفتح العين وإسكان التاء الداني ، التيسير ، ٨٧ ،

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٦/٣ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٠/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٠/١ ،

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٤/١ .

(٦) قرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف (ملك) بالالف والباقون بغير الف . انظر : الداني ، التيسير ، ص ١٨ . وابن الجزري ، النشر ،

٢١٣ .

(٧) قرأ نافع وابن عامر والكسائي وأبو جعفر وخلف (يصدون) بضم الصاد والباقون بكسرها . انظر : الداني ، التيسير ، ص ١٩٧ ، وابن

الجزري ، النشر ، ٢٧٦ .

فائدة هذا النوع

قال ابن عاشور : " وأنا أرى أن على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة ؛ لأن في اختلافها توفيرا لمعاني الآية غالبا ، فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن".^(١) وذكر من فوائد تعدد القراءات التي لها تعلق بالتفسير ما يلي:

١- ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره.

ومثال ذلك ما في قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢)

ذكر ابن عاشور أن للطهر معنيين

الأول : معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طهر بضم الهاء، وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق فسي اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب .

الثاني : الاغتسال بالماء من الحدث .

ثم ذكر ابن عاشور أن الجمهور قرأ (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) بصيغة الفعل المجرد، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وخلف (يَطْهُرْنَ) بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين.^(٢) ثم قال : لما ذكر أن المحيض أذى علم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الأقرء أطهارا، وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء كقوله تعالى (فيه رجال يحبون أن يتطهروا)(التوبة : ١٠٨) فإن تفسيره الانتجاع في الخلاء بالماء فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف ، وكان قوله تعالى فإذا تطهرن بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن صيغة تطهر تدل على طهارة مُحتملة . وإن كان الثاني كان قوله (فإذا تطهرن) تصريحاً بمفهوم الغاية ليبيّن عليه قوله (فأتوهن) .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٥/١ .

(٢) قرأ أبو بكر وحمزة والكسائي وخلف (حتى يطهرن) بفتح الطاء والهاء مع تشديدهما والباقيون بإسكان الطاء وضم الهاء . انظر : الداني ، التيسير ، ٨٠ ، وابن الجزري ، النشر ، ١٧١ .

ثم قال : وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة (حتى يطهّرُن) بتشديد الطاء والهاء فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل ويتعين على هذه القراءة أن يكون مرادا منه مع معنى لازمه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله (فاعتزلوا النساء في الحيض) وبذلك كان مآل القراءتين واحدا .

ثم أضاف أن المبرد رجح قراءة (حتى يطهرون) بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعا الغسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف المعنيين إذا لم يحصل منه تضاد أولي لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئا جديدا.

ورجح الطبري قراءة التشديد " لإجماع الجميع على أن حراما على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع دم حيضها حتى تطهر. وإنما اختلف في التطهر الذي عناه الله تعالى ذكره، فأحل له جماعها، فقال بعضهم: هو الاغتسال بالماء، ولا يحل لزوجها أن يقربها حتى تغسل جميع بدنها. وقال بعضهم: هو الوضوء للصلاة. وقال آخرون: بل هو غسل الفرج، فإذا غسلت فرجها فذلك تطهرها الذي يحل به لزوجها غشيانها. فإذا كان إجماع من الجميع أنها لا تحل لزوجها بانقطاع الدم حتى تطهر، كان بيننا أن أولى القراءتين بالصواب أنفاهما للبس عن فهم سامعها، وذلك هو الذي اخترنا، إذ كان في قراءة قارئها بتخفيف الهاء وضمها ما لا يؤمن معه اللبس على سامعها من الخطأ في تأويلها، فيرى أن للزوج غشيانها بعد انقطاع دم حيضها عنها وقبل اغتسالها وتطهرها." (١)

لكن ابن عاشور يعترض على قول الطبري هذا _ والحق معه _ لأنه لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به ، لأن اللفظ كاف في إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله (فإذا تطهّرُن). (١)

وفي ذلك يقول الشوكاني : " إن الله سبحانه جعل للحل غايتين كما تقتضيه القراءتان : إحداهما : انقطاع الدم ، والأخرى التطهر منه ، والغاية الأخرى مشتملة على زيادة على الغاية الأولى فيجب المصير إليها وقد دل أن الغاية الأخرى هي المعتبرة قوله تعالى (فإذا تطهّرُن) فإن ذلك يفيد أن المعتبر التطهر لا مجرد انقطاع الدم ، وقد تقرر أن القراءتين بمنزلة الآيتين فكما

(١) الطبري ، جامع البيان ، ٤٦٢/٢ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٤٩-٣٤٨/٢ .

أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة بالعمل بتلك الزيادة كذلك يجب الجمع بين القراءتين " (١)

٢- أن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة .

ومثاله قوله تعالى: (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً) (الزخرف : ١٩) حيث ذكر ابن عاشور أن نافعاً وابن كثير وابن عامر وأبا جعفر ويعقوب قرأوا (عند) (٢) والعندية عندية تشريف، أي الذين هم معدودون في حضرة القدس المقدسة بتقديس الله فهم يتلقون الأمر من الله بدون وساطة وهم دائبون على عبادته ، فكأنهم في حضرة الله، وهذا كقوله (وله من في السموات والأرض ومن عنده) (الأنبياء: ١٩) وقوله (إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته) (الأعراف: ٢٠٦) . منه قول النبي صلى الله عليه وسلم "تحتاج آدم وموسى عند الله عز وجل... الحديث" (٣)، فالعندية مجاز والقريظة هي شأن من أضيفت إليه (عند). وإلى ذلك ذهب الألوسي وقال : هي أدل على رفع المنزلة وقرب المكانة. (٤)

(١) الشوكاني ، فتح القدير ، ٢٠٠ / ١

(٢) قرأ الحرمان (نافع وابن كثير) وابن عامر ويعقوب وجعفر (عند الرحمن) بالنون ساكنة وفتح الدال والباقرن بالياء مفتوحة ولف بعدها وضم الدال ، انظر: الذاني ، التيسير ، ص ١٩٦ ، وابن الجزري ، النشر ، ٢٧٦ .
(٣) روى البخاري الحديث بدون زيادة (عند الله) ، انظر صحيحه ، كتاب القدر ، باب تحتاج آدم وموسى عند الله ، حديث رقم: (٦٢٤٠) وكذلك كل الروايات التي وقفت عليها جاءت بدون هذه الزيادة . لكن البخاري ذكر هذه الزيادة في ترجمته لهذا الباب فقال : (باب تحتاج آدم وموسى عند الله) .

قال ابن حجر تعليقا على قول البخاري (عند الله) : زعم بعض شيوخنا انه أراد أن ذلك يقع منهما يوم القيامة ثم رده بما وقع في بعض طرقه وذلك فيما أخرجه أبو داود من حديث عمر قال : " قال موسى يا رب أرنا آدم الذي أخرجنا ونفسه من الجنة فأراه الله أم ، فقال أنت أبونا... الحديث " قال وهذا ظاهره انه وقع في الدنيا . ثم قال ابن حجر : وهذا فيه نظر فليس قول البخاري (عند الله) صريحا في أن ذلك يقع يوم القيامة فإن العندية عندية اختصاص وتشريف لا عندية مكان ، فيحتمل وقوع ذلك في كل من الدارين . وقد وردت العندية في القيامة بقوله تعالى : (في مقعد صدقٍ عندئذٍ مليكٍ مقتدرٍ) (القدر: ٥٥) . وفي الدنيا بقوله صلى الله عليه وسلم (أبيت عند ربي يطعمني ويمسقني) . ثم ذكر ابن حجر أن هذا الحديث بهذا اللفظ في مسند احمد بسند في صحيح مسلم لكن لم يبق لفظ المقن . ثم قال ابن حجر : والذي ظهر لي أن البخاري لمتح في الترجمة بما وقع في بعض طرق الحديث وهو ما أخرجه احمد من طريق يزيد بن هرمز عن أبي هريرة بلفظ (احتج آدم وموسى عند ربهما... الحديث) . انظر فتح الباري ، ٥١٤ / ١١ .

وفي كتاب الصيام ، باب التكيل لمن أكثر الوصال ، قال ابن حجر عند الحديث الذي رواه البخاري برقم (١٩٦٧) وفيه (إني أبيت لي مطعم يطعمني ويمسقني) : رواه أحمد وسعيد بن منصور وابن أبي شيبة كلهم عن أبي معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة بلفظ "إني أظل عند ربي فيطعمني ويمسقني" وكذلك رواه أحمد أيضا عن ابن نمير ، وأبو نعيم في المستخرج من طريق إبراهيم بن سعيد عن ابن نمير عن الأعمش ، وأخرجه أبو عوانة عن علي بن حرب عن أبي معاوية كذلك ، وأخرجه هو وابن خزيمة من طريق عبيدة بن حميد عن الأعمش كذلك ، ووقع لمسلم فيه شيء غريب فإنه أخرجه عن ابن نمير عن أبيه فقال بمثل حديث عمارة عن أبي زرعة ولفظ عمارة المذكور عنده "إني أبيت يطعمني ربي ويمسقني" وقد عرفت أن رواية ابن نمير عند أحمد فيها عند ربي وليس ذلك في شيء من الطرق عن أبي هريرة إلا في رواية أبي صالح ، ولم ينفرد بها الأعمش فقد أخرجه أحمد أيضا من طريق عاصم بن أبي النجود عن أبي صالح ، ووقعت في حديث غير أبي هريرة ، وأخرجه الإسماعيلي في حديث عائشة أيضا عن الحسن بن سفيان عن عثمان بن أبي شيبة بسنده الماضي في الباب الذي قبل هذا بلفظ "أظل عند الله يطعمني ويمسقني" ، وعن عمران بن موسى عن عثمان بلفظ عند ربي ووقعت أيضا كذلك عند سعيد بن منصور وابن أبي شيبة من مرسل الحسن بلفظ "إني أبيت عند ربي" . انظر فتح الباري ، ٢٤٦ / ٤ .

(٤) الألوسي ، روح المعاني ، ٩٩ / ٢٥ .

وقرأ الباقون (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) بعين وموحدة بعدها ألف ثم دال مضمومة على معنى: الذين هم عباد مكرمون، فالإضافة إلى اسم الرحمان تفيد تشریفهم قال تعالى (بل عباد مكرمون) (الأنبياء: ٢٦) والعبودية عبودية خاصة وهي عبودية القرب كقوله تعالى (فكذبوا عبداً) (القمر: ٩).^(١)

بعد ذلك قال ابن عاشور: "والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر (يقصد وجوه القراءة)، تكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى ليقرأ القراء بوجوه فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمين^(٢) في استعمال العرب، ونظير التورية^(٣) والتوجيه في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملاءمة بلاغة القرآن"^(٤)

وكلام ابن عاشور هنا صحيح وفيه استكشاف لمظهر من مظاهر بلاغة القرآن وإعجازه وهو إيجازه واحتواؤه على الكثير من المعاني في الألفاظ القليلة، غير أن في كلام ابن عاشور أمراً موهماً ينبغي أن لا يغفل وهو ما في كلامه من إيهام باحتمال أن تكون وجوه القراءات ليست وفقاً بل هي من الرخصة في القراءة على سبعة أحرف وهو مردود على ما بينا في مبحث مصدر القراءات.^(٥)

ثم بين ابن عاشور أن اختلاف القراءات في اللفظ الواحد من القرآن قد يكون معه اختلاف المعنى؛ وههنا لا يكون حمل إحدى القراءتين على الأخرى متعيناً ولا مرجحاً، ومن ذلك الأمثلة التي بينها في القراءات التي لها تعلق بالتفسير.^(٦)

ثم نقل خلاف ذلك عن أبي عليّ الفارسي حيث كان يختار حمل معنى إحدى القراءتين على معنى الأخرى، ومثال ذلك عنده قوله في قراءة الجمهور لقوله تعالى (فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَنِيُّ

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٣٠-٢٢٩/٢٥.

(٢) التضمين هو: أن يدرج الشاعر في كلامه شعراً من شعر غيره، مع التنبيه عليه إن لم يكن مشهوراً. (انظر: المراعي، أحمد مصطفى، علوم البلاغة، مصر، المكتبة المحمودية، الطبعة الخامسة، ص ٣٨٦).

(٣) التورية أن يذكر المتكلم لفظاً له معنيان، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية، ويريد المعنى البعيد، ويروي عنه بالقرب. (انظر: المراعي، علوم البلاغة، ص ٣٣٨).

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٥/١.

(٥) أنظر هذا البحث ص

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٤/١.

الْحَمِيدُ) (الحديد: ٢٤)، وقراءة نافع وابن عامر (فإن الله الغني الحميد) ^(١) بإسقاط (هو) إن من أثبت (هو) يحسن أن يعتبره ضمير فصل لا مبتدأ، لأنه لو كان مبتدأ لم يجر حذفه في قراءة نافع وابن عامر. ^(٢) ثم نقل عن أبي حيان قوله: "وما ذهب إليه ليس بشيء لأنه بنى ذلك على توافق القراءتين وليس كذلك، ألا ترى أنه قد يكون قراءتان في لفظ واحد لكل منهما توجيه يخالف الآخر، كقراءة (والله أعلم بما وضعت) (ال عمران: ٣٦) بضم التاء أو سكونها." ^(٣) وذهب ابن عاشور إلى أن الجملة بدون ضمير الفصل مفيدة للقصر لأن تعريف المسند إليه والمسند من طرق القصر، فالقراءة بضمير الفصل تفيد تأكيد القصر. ^(٤)

القراءات العشر

ذكر ابن عاشور أن شروط القراءة المقبولة انحصرت في روايات عشرة من القراء هم، نافع بن أبي نعيم المدني (١٦٩هـ)، وعبد الله بن كثير المكي (١٢٠هـ)، وأبو عمرو المازني البصري (١٥٤هـ)، وعبد الله بن عامر الدمشقي (١١٨هـ)، وعاصم بن أبي النجود الكوفي (١٢٧هـ)، وحمزة بن حبيب الكوفي (١٥٦هـ)، والكسائي علي بن حمزة الكوفي (١٨٩هـ)، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري (٢٠٥هـ)، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني (١٣٠هـ)، وخلف البزار الكوفي (٢٢٩هـ) ١، وهذا العاشر ليست له رواية خاصة، وإنما اختار لنفسه قراءة تناسب قراءات أئمة الكوفة، فلم يخرج عن قراءات قراء الكوفة إلا قليلا، وبعض العلماء يجعل قراءة ابن محيصن واليزيدي والحسن، والأعمش، مرتبة دون العشر، ^(٥) وتنتهي أسانيد القراءات العشر إلى ثمانية من الصحابة وهم: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وأبو الدرداء، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، فبعضها ينتهي إلى جميع الثمانية وبعضها إلى بعضهم وتفصيل ذلك في علم القرآن. ^(٦)

(١) قرأ نافع وابن عامر (فإن الله الغني) بغير هو والباقون بزيادة هو، الداني، التيسير، ص ٢٠٨

(٢) أبو علي الفارسي، الحجة في القراءات، ٢٧٦/٦.

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، ١١٧/٣.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٧٣/٢٧.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٣/١.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٠/١.

وأضاف ابن عاشور أن القراءات المشهورة قد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد أقوى وهي متواترة على الجملة (١)

قلت : الصحيح عندي أنها متواترة على التفصيل ، كما بينت سابقا .
وقال ابن عاشور : " وقد عد الجمهور ما سوى ذلك شاذاً لأنه لم ينقل بتواتر حفاظ القرآن " (٢)

وقول ابن عاشور إن القراءات المتواترة هي العشر هو الصحيح وقد أثبت تواترها كثير من الأئمة منهم ابن الجزري وقال إن القراءات العشر لم ينكرها أحد من الأئمة (٣)

قراءة النبي

ذكر ابن عاشور أنه قد تروى قراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد صحيحة في كتب مثل صحيح البخاري ومسلم وأضربهما إلا أنه لا يجوز لغير من سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم القراءة بها ؛ لأنها غير متواترة النقل فلا يترك المتواتر للأحاد ، وإذا كان راويها قد بلغته قراءة أخرى متواترة تخالف ما رواه وتحقق لديه التواتر وجب عليه أن يقرأ بالمروية تواتراً .

وقد اصطاح المفسرون على أن يطلقوا عليها قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنها غير منتسبة إلى أحد من أئمة الرواية في القراءات ، وليس قصدهم من نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، أنها وحدها المأثورة عنه ، ولا ترجيحها على القراءات المشهورة لأن القراءات المشهورة قد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد أقوى وهي متواترة على الجملة .

ويذكر ابن عاشور_ والحق فيما أرى معه _ أنه ما كان ينبغي إطلاق وصف قراءة النبي عليها لأنه يؤهم من ليسوا من أهل الفهم الصحيح أن غيرها لم يقرأ به النبي صلى الله عليه وسلم (٤)

قلت لا خلاف بين الأئمة ومنهم ابن عاشور أن مثل هذه الروايات لا تثبت قرآنيته ولا يجوز القراءة بها لأنها لم تحقق شروط القراءة المقبولة ، فهي وإن صح سندها ووردت في

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٤/١ . وقال بتواترها جمع أنظر : أبو شامة ، المرشد الوجيز ، ١٧٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٣/١ .

(٣) ابن الجزري ، منجد المقرئين ، ٢٥ وانظر : أبو شامة ، المحرر الوجيز ، ١٨٣ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٤-٥٣/١ .

الصحيح لم تحقق شرط التواتر أو الاستفاضة وموافقة المصاحف العثمانية على ما بينا في شروط القراءة المقبولة. وفي ذلك نقل القرطبي عن أبي بكر الأنباري قوله: "مثل هذه الروايات مردودة ولا تثبت قرآنيته لأنها خلاف الإجماع ، والبناء على ما يوافق الإجماع أولى من الأخذ بواحد يخالفه الإجماع والأمة، وما يبني على رواية واحد إذا حاذاه رواية جماعة تخالفه، أخذ برواية الجماعة، وأبطل نقل الواحد، لما يجوز عليه من النسيان والإغفال. ولو صح الحديث فيها وكان إسناده مقبولاً معروفاً، ثم كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وسائر الصحابة رضي الله عنهم يخالفونه، لكان الحكم العمل بما روته الجماعة، ورفض ما يحكيه الواحد المنفرد، الذي يسرع إليه من النسيان ما لا يسرع إلى الجماعة، وجميع أهل الأمة." (١)

وقد أورد ابن عاشور مثل هذه القراءة في تفسيره . ومن ذلك ما روي في الصحيحين عن علقمة قال: "دخلت في نفر من أصحاب عبد الله "يعني ابن مسعود" الشام فسمع بنا أبو الدرداء فأتانا فقال: أيكم يقرأ على قراءة عبد الله؟ فقلت: أنا. قال: كيف سمعته يقرأ؟ ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ﴾ (الليل: ١) قال سمعته يقرأ (والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى) (٢) قال: أشهد أنني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ هكذا (٣). وقد ذكر الزمخشري هذه القراءة وسماها قراءة النبي (٤).

أما ابن عاشور فقد أوردتها ولم يسمها كذلك ولم يعتبرها قرآناً ، وغاية ما تدل عليه رواية الصحيحين عنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بها ، وتأويل كون النبي قرأ بها ومع ذلك لم ترد في القراءات المتواترة على ما يرى ابن عاشور أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرأها أبا الدرداء أيام كان القرآن مرخّصاً أن يقرأ على بعض اختلاف، ثم نسخ ذلك الترخيص بما قرأ به النبي صلى الله عليه وسلم في آخر حياته وهو الذي اتفق عليه قراء القرآن. وكتب في المصحف في زمن أبي بكر رضي الله عنه (٥). وذكر أبو بكر ابن العربي: أن قراءة العامة وصورة المصحف ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴾ (الليل: ٣) ثم أورد رواية أبي الدرداء وقال " هذا مما لا يلتفت إليه بشر ، أما المعول عليه ما في المصحف فلا يجوز مخالفته لأحد ، ثم بعد ذلك يقع

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٨٣/٢٠ ، بتصريف .

(٢) وهذه قراءة غير متواترة ذكرها الطبري ، في جامع البيان ، ٢٦٣/٣٠ . وابن عطية في المحرر الوجيز ، ١٩٨٤ . وابن جنى في المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات ، ٤٣١ / ٢ .

(٣) رواه البخاري في كتاب التفسير ، باب والنهار إذا تجلى ، رقم : ٤٩٤٣ ، ص ٤٤٣ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ٧٦٦/٤ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٣٦/٣٠ .

النظر فيما يوافق خطه مما لم يثبت ضبطه ...، فإن القرآن لا يثبت بنقل الواحد ، وإن كان عدلا ، وإنما يثبت بالتواتر الذي يقع به العلم وينقطع معه العذر وتقوم به الحجة على الخلق ، (١)

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

(١) أبو بكر ابن العربي ، محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن ، تحقيق رضى الهمامي ، المكتبة العصرية ، الأولى ٢٠٠٣ ، ٣٠٩/٤ .

الفصل الخامس

أسباب النزول

وفيه المباحث التالية

المبحث الأول : معنى سبب النزول

المبحث الثاني : مورده

المبحث الثالث : فائدة معرفته

المبحث الرابع : صيغته

المبحث الخامس : أقسامه

المبحث السادس : تعدد رواياته

أسباب النزول

اهتم ابن عاشور بأسباب النزول فأفرد لها مقدمة من مقدمات تفسيره ، ووقف وقوفا طويلا عند الآيات التي نزلت بسبب أو تلك التي ذكر لها السابقون سببا ، وما ذلك إلا لأهمية أسباب النزول في فهم لآي القرآن في كثير من الأحوال . لكنه عاب على المفسرين إسرافهم بتطلب أسباب نزول آي القرآن فيما يحتاج وما لا يحتاج ، حتى كاد بعضهم يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب ، ووقع بعضهم في ذكر أسباب لا تصح بحال ، وأدرجوها في كتبهم فاختلط عندهم الحابل بالنابل فدخلت الشبهة في كل ما أوردوا .

يقول ابن عاشور: " أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن... وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا... فكان أمر أسباب نزول القرآن دائرا بين القصد والإسراف ، وكان في غض النظر عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن ."^(١)

وفي ذلك قال الواحدي (٤٦٨هـ) : " أما اليوم فكل أحد يخترع للآية سببا، ويخلق إفاكا

وكذبا، ملقيا زمامه إلى الجهالة، غير مفكر في الوعيد." ^(٢)

وقد التمس ابن عاشور العذر لمن أفردوا كتباً مستقلة لأسباب النزول ولعهم في تطلب أسباب النزول ، لكنه أنكر على من أخذ عنهم الغث والسمين من المفسرين فقال : "وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثرنا منها ، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته ليذكي قبسه، ويمد نفسه، فيرضى بما يجد رضى الصب بالوعد، ويقول زدني من حديثك يا سعد . غير هتأب لعاذل، ولا متطلب معذرة عاذر، وكذلك شأن الولع إذا امتلك القلب ، ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا." ^(٣)

وأنا مع ابن عاشور في الإنكار على المفسرين صنيعهم لكني لست معه في التماس العذر للمتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول، بأنهم كانوا يرغبون في الجمع والتوسع استكثارهم

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤ / ١ .

(٢) الواحدي ، أبو الحسن علي بن محمد (٤٦٨هـ) ، أسباب النزول ، تحقيق : كمال بسيوني زهلول ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٨ ، ص ١١ بتصرف يسير .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤ / ١ .

ورغبتهم في التوسع ؛ لأن الغرض من التأليف ليس مجرد الجمع والتوسع بل الغرض جمع النافع وتحريره وتهذيبه وتمييزه عما سواه ، أما أن يكون التأليف حطب ليل وجمعا للكلام على عواهنه ، رغبة في التوسع وإذكاء القبس ومد النفس فلا يجوز بحال . بل إن ذلك كان سببا لفقد الثقة بكل ما كتبوا فكان لهم عكس ما طلبوا ، وبدل أن يذكوا قبسهم بما جمعوا بددوه وخلطوه . ولو أنهم اقتصروا على ما يصح لكفاهم ذلك عناء تسويد البياض بما لا ينفع ، ولكفى ذلك من بعدهم وزر نقل ما أوردوا .

وفيما يلي بيان قضايا أسباب النزول التي عرض لها ابن عاشور استقراء مما ذكر في مقدمته ، واستقراء مما أورده في تفسيره .

تعريف سبب النزول

عرف ابن عاشور أسباب النزول فقال " هي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك. (١)

وهو قريب من قولهم : "ما نزلت الآية أو الآيات بسببه متضمنة له أو مجيبة عنه أو مبينة لحكمه زمن وقوعه" (٢)

ومما يؤخذ على تعريف ابن عاشور أنه لم يرد فيه قيد يبين أن الآيات تنزل زمن وقوع ذلك السبب ، إذ لا بد من هذا القيد لإخراج ما وقع سابقا أو لاحقا وجاءت الآيات موافقة له . فمثلا لا نقول إن قصة أصحاب الكهف سبب لنزول سورة الكهف ولا نقول إن انتصار الروم على الفرس في السنة السادسة للهجرة سبب في نزول قوله تعالى : (غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ) (الروم: ٢-٣) .

وهذا ما يوحي به كلام ابن عاشور عند قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ * وَعَلِمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ) (الأنفال: ٢٧-٢٨) فقد نقل عن الواحدي في أسباب النزول وعن جمهور المفسرين وأهل السير كما قال ، وعن الزهري والكلبي، وعبد الله بن أبي قتادة، أنها نزلت في أبي لبابة بن عبد المنذر الأنصاري لما حاصر المسلمون بني قريظة، فسألت بنو قريظة الصلح فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تنزلون

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤/١ .

(٢) محمد علي سلامة ، منهج الفرقان ص ٤٦ . و الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٠٦/١ ، وصبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص ١٣٢ . وخرلان ، التبيان ، ص ١٩ .

على حكم سعد بن معاذ " فأبوا وقالوا " أرسل إلينا أبا لبابة" فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم أبا لبابة وكان ولده وعياله وماله عندهم، فلما جاءهم قالوا له ما ترى أنزل على حكم سعد ؟ فأشار أبو لبابة بيده على حلقه: أنه الذبح، ثم فطن أنه قد خان الله ورسوله فنزلت فيه هذه الآية. (١) ثم قال : " وهذا الخبر لم يثبت في الصحيح، ولكنه اشتهر بين أهل السير والمفسرين، فإذا صح ، وهو الأقرب كانت الآية مما نزل بعد زمن طويل من وقت نزول الآيات التي قبلها ، المتعلقة باختلاف المسلمين في أمر الأنفال فان بين الحادثتين نحواً من ثلاث سنين". (٢)

فاين عاشور كما ترى ذهب إلى أن هذه الآيات نزلت بعد سابقاتها بقرابة ثلاث سنين ، وما ذلك إلا ليزامن بين الحدث ونزول الآيات ؛ لأن شرط اعتبار حدث ما سبب نزول لآيات ما أن يكون ذلك الحدث مزامناً لنزول تلك الآيات ، هذا فضلاً عن أن الخبر ضعيف .

لكن دراستنا لكلام ابن عاشور في غير هذا الموضوع تؤكد لنا أنه لم يشترط هذا بل أجاز أن يقع الحدث وتنزل الآيات بعده بزمن طويل ومع ذلك يعده سبباً لنزولها، وقد صرح بذلك عند قوله تعالى: (وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فِسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مُرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (الأنعام : ١٠٨) . حيث نقل عن الطبري عن قتادة قال " كان المسلمون يسبون أو ثان الكفار فيردون ذلك عليهم فنهاهم الله أن يستسبوا لربهم". (٣) ثم قال : هذا أصح ما روي في سبب نزول هذه الآية وأوقفه بنظم الآية. ثم ساق روايات أخرى وردّها . ثم نقل عن الرازي إشكالا هو أن الآية من سورة الأنعام ، وقد قيل إنها نزلت دفعة واحدة فكيف يصح أن يقال إن هذه الآية نزلت لسبب خاص هو ما ذكروا (٤) ؟ ثم رد ابن عاشور هذا الإشكال بقوله : " أقول يدفع الإشكال الأول أن سبب النزول ليس يلزم أن يكون مقارناً للنزول فإن السبب قد يتقدم زمانه ثم يشار إليه في الآية النازلة فتكون الآية جواباً عن أقوالهم". (٥)

ورأي ابن عاشور هذا غريب ومخالف لما عليه الجمهور يقول السيوطي: "والذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه ليخرج ما ذكره الواحد في سورة الفيل من أن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٦-٧٥/٩ . عن الواحدي ، أسباب النزول ، ٢٣٨-٢٣٩ ، وهذه الرواية ضعيفة.

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٦/٩ .

(٣) الطبري ، جامع البيان ، ٣٦٠/٧ .

(٤) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٤٦/١٣ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٦٢/٦ .

سببها قصة قدوم الحبيشة به ^(١)، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية ^(٢).

ومن الغريب أن ابن عاشور نسب القول بعدم اشتراط التزام الصحابة فقال عند قوله تعالى: (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) (القدر: ٤٩) " إن السلف كانوا يطلقون سبب النزول على كل ما نزلت الآية للدلالة عليه ولو كانت الآية سابقة على ما عدوه من السبب. ^(٣) أما قوله هذا فيرد عليه بأن إطلاق الصحابة يقصد منه أن الآية تتناول هذه القضية ، بمعنى أن القضية تدخل في عموم هذه الآية ، لا أنها نزلت لأجلها ، وقد أخرج العلماء هذه الصيغة من صيغ أسباب النزول على ما سيأتي .

مورد القول بسبب النزول

أولا : تثبت أسباب النزول بالنقل الذي لا يحتمل أن يكون رأيا للناقل. وقد نقل ابن عاشور قول الواحد في ذلك حيث قال: "لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل. ^(٤)

ثانيا : إشارة بعض آي القرآن إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها. ^(٥)

والذي وجدته أن النوع الثاني الذي قال فيه ابن عاشور يفهم سبب النزول فيه من الآيات لا يوجد له مثال ، والموجود آيات يفهم منها سبب نزولها لكنها وردت فيها روايات بخصوص سببها، وفي هذه الحالة تلحق هذه الآيات بالقسم الأول . وعليه فإن مورد سبب النزول واحد هو النقل . وليس للاجتهاد دور في هذا الباب سوى الاستئناس بحكم العقل في اعتماد روايات لم تبلغ الدرجة المطلوبة من الصحة أو ردها ، أو ترجيح رواية من روايات تكافأت في صحتها كما سنذكر لاحقا . وقد اجتهد ابن عاشور في ذلك انظر مثلا عند قوله تعالى : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (الأنعام : ١٠٨) ، نقل ابن عاشور عن الطبري عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أنه لما نزل قوله تعالى : (إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَشْمٌ لَهَا وَارِدُونَ) (الأنبياء: ٩٨) قال المشركون: (لئن لم تنته

(١) الواحدي ، أسباب النزول ، ٤٩١ .

(٢) السيوطي ، الإتيان ، ١٤١/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٧-٢٠٦/٢٧ .

(٤) الواحدي ، أسباب النزول ، ١٠ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤/١ .

عن سبِّ آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك) ، فنزلت هذه الآية في ذلك ، ثم ذكر أن الأثر ضعيف لأن علي بن أبي طلحة ضعيف وله منكرات ولم يلق ابن عباس^(١). ومن البعيد أن يكون ذلك المراد من النهي في هذه الآية، لأن ذلك واقع في القرآن فلا يناسب أن ينهى عنه بلفظ (ولا تسبوا) وكان أن يقال: ولا تجهروا بسبِّ الذين يدعون من دون الله مثلاً. كما قال في الآية الأخرى (ولا تجهرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) (الإسراء: ١١٠). وكذا ما رواه عن السدي أنه "لما قربت وفاة أبي طالب قالت كريش: ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فإننا نستحي أن نقله بعد موته، فانطلق نفر من سادتهم إلى أبي طالب وقالوا: أنت سيدنا، وخاطبوه بما راموا، فدعا أبو طالب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: هؤلاء قومك وبنو عمك يريدون أن تدعهم وآلهتهم ويدعوك وإلهك، وقالوا: لتكفن عن شتمك آلهتنا أو لنشتمنك ولنشتمن من يأمرك." ولم يقل السدي أن ذلك سبب نزول هذه الآية ولكنه جعله تفسيراً للآية، ويرد عليه ما أوردناه على ما روي عن علي بن أبي طلحة.^(٢)

انظر كيف رد ابن عاشور الرواية الأولى لضعفها واستأنس بحكم العقل في ردها وانظر كيف رد الثانية بحكم العقل دون أن يعرض لضعفها .

إذن أسباب النزول مصدرها النقل ولا يصح القول فيها بغير النقل ولا شك أن ابن عاشور يقصد النقل الصحيح ، وهذا واضح من خلال إنكاره فيما نقلناه عنه على المتقدمين إيرادهم ما لا يصح ، وإنكاره كذلك على المفسرين نقلهم لذلك. وقد التزم ابن عاشور المبدأ الذي ذكره في غالب روايات أسباب النزول التي أوردها حيث كان ينقلها بسندها ويعرضها للنقد سنداً وممتناً ، فيأخذ ما يصح ويرد ما سوى ذلك . غير أنه في بعض الأحيان حاد عن الجادة ، ونقل أسباب نزول بدون سند، وأحياناً نقل روايات ضعيفة واعتمدها .

ومن أمثلة تحقيقه لروايات أسباب النزول: تحقيقه لروايات أسباب النزول الواردة في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَسَبُّوا أَن تَصِيبُوا قَوْمًا بِيَهْلَاةٍ فَصَبِّحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (الحجرات: ٦) قال ابن عاشور: " تضافرت الروايات عند المفسرين عن أم سلمة وابن عباس والحارث بن ضرارة الخزاعي أن هذه الآية نزلت عن سبب قضية حدثت. ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) هو أصح الأسانيد عن ابن عباس ، ومراسيل علي بن أبي طلحة عن ابن عباس مقبولة وموثقة لمعرفة الوساطة بينه وبين ابن عباس ، وهو مجاهد . (انظر : المزي ، تهذيب الكمال ، رقم (٤٠٩٠) (٤٩٠/٢٠٠) .
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٦٢/٦ .

بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق من خزاعة ليأتي بصدقاتهم فلما بلغهم مجيؤه، أو لما استبطأوا مجيئه، فإنهم خرجوا لتلقيه أو خرجوا ليلغوا صدقاتهم بأنفسهم وعليهم السلاح، وأن الوليد بلغه أنهم خرجوا إليه بتلك الحالة وهي حالة غير مألوفة في تلقي المصدقين وحدثته نفسه أنهم يريدون قتله، أو لما رآهم مقبلين كذلك (على اختلاف الروايات) خاف أن يكونوا أرادوا قتله إذ كانت بينه وبينهم شحنة من زمن الجاهلية فولّى راجعا إلى المدينة. هذا ما جاء في روايات أربع منققة في صفة خروجهم إليه مع اختلافها في بيان الباعث لهم على ذلك الخروج وفي أن الوليد أعلم بخروجهم إليه أو رآهم أو استشعرت نفسه خوفاً وأن الوليد جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن بني المصطلق أرادوا قتلي وأنهم منعوا الزكاة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أن يبعث إليهم خالد بن الوليد لينظر في أمرهم، وفي رواية أنه بعث خالدًا وأمره بأن لا يغزوهم حتى يستثبت أمرهم وأن خالدًا لما بلغ ديار القوم بعث عينا له ينظر حالهم فأخبره أنهم يقيمون الأذان والصلاة فأخبرهم بما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهم وقبض زكاتهم وقفل راجعا. وفي رواية أخرى أنهم ظنوا من رجوع الوليد أن يظن بهم منع الصدقات فجاءوا النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يخرج خالد إليهم متبرئين من منع الزكاة ونية الفتك بالوليد بن عقبة. وفي رواية أنهم لما وصلوا إلى المدينة وجدوا الجيش خارجا إلى غزوهم . فهذا تلخيص هذه الروايات وهي بأسانيد ليس منها شيء في الصحيح. وقد روي أن سبب نزول هذه الآية قضيتان أخريان ، وهذا أشهر. (١)

إذن رد ابن عاشور هذه الروايات وبين ضعفها مع أن سبب النزول هذا مما اشتهر في التفاسير ونقل على أنه من الصحيح ، ولكنه عند التحقيق منكر، وقد ذكر الهيتمي في مجمع الزوائد ما يفيد ذلك. (٢)

ومن أمثلة إيراد أسباب النزول بدون إسناد . أنه أورد أسبابا كثيرة لقوله تعالى :

(لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفْرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَقُوا مِنْهُمْ نَهَاءً

وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَآلِي اللَّهِ الْمَصِيرِينَ) (ال عمران : ٢٨)

ثم قال: " قيل: إن الآية نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وكان من أفاضل المهاجرين وخلص المؤمنين، إلا أنه تأول فكتب كتابا إلى قريش يعلمهم بتجهز النبي صلى الله عليه وسلم لفتح مكة.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٠/٢٦ ،
(٢) انظر : الهيتمي ، مجمع الزوائد ، بيروت ، دار الفكر ، (١٤٢١هـ) ، ٢٣٨/٧-٢٤٢.

وقيل: نزلت في أسماء ابنة أبي بكر لما استفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في برِّ والدتها وصليتها، أي قبل أن تجيء أمها إلى المدينة راغبة؛ فإنه ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: صلي أمك. وقيل: نزلت في فريق من الأنصار كانوا متولين لكعب بن الأشرف، وأبي رافع ابن أبي الحقيق، وهما يهوديان بيثرب. وقيل: نزلت في المنافقين وهم ممن يتولى اليهود؛ إذ هم كفار جهتهم، وقيل: نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلف مع اليهود، فلما كان يوم الأحزاب قال عبادة للنبي صلى الله عليه وسلم: إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي فاستظهر بهم على العدو. وقيل: نزلت في عمار بن ياسر لما أخذه المشركون فعذبوه عذابا شديدا، فقال ما أرادوا منه، فكفوا عنه، فشكا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له (كيف تجد قلبك) قال (مطمئنا بالإيمان) فقال: فإن عادوا فعُد. (١)

فكل الروايات التي ذكرها لم يسند شيئا منها ، أو يعزه إلى الكتب المسندة .

قلت أصح هذه الروايات ما رواه الواحدي بسنده عن ابن عباس أنها نزلت في اليهود (٢)،

أما الروايات التي ذكرت أنها نزلت في أحد من الصحابة فهي ضعيفة. (٣)

ومن الأمثلة على إبراده الضعيف :

ذكر عند قوله تعالى : (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ آتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُصَدِّقَنَّهُ وَلَنُكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) (التوبة : ٥٧-٧٧) أنها نزلت في ثعلبة بن حاطب من المنافقين سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدعو له بسعة الرزق فدعا له فأثرى إثراء كثيرا فلما جاءه المصدقون ليعطي زكاة أنعامه امتنع من ذلك ثم ندم فجاء بصدقته فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقبلها منه. وذكروا من قصته أنه تاب ولكن لم تقبل صدقته في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الثلاثة بعده عقوبة له وإظهارا للاستغناء عنه حتى مات في خلافة عثمان، وقد قيل: إن قائل ذلك هو معتب بن قشير، وعلى هذا فضمائر الجمع في لنصدقن وما بعده مراد بها واحد وإنما نسبت

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣ / ٧٠-٧١ .

(٢) الواحدي ، أسباب النزول ، ١٠٤ .

(٣) ومن هذه الروايات ما رواه الواحدي بسنده وفيها أن الآية نزلت في عبادة بن الصامت ، كان بديرا وكان له حلفاء من اليهود ، فلما خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب قال عبادة : يا نبي الله إن معي خمسمائة من اليهود وقد رأيت أن يخرجوا معي فاستظهر بهم على العدو . فأنزل الله الآية ، قال المحقق إسناده ضعيف جدا . انظر : الواحدي ، أسباب النزول ، ١٠٤ .

الفعل إلى جماعة المنافقين على طريقة العرب في إصاق فعل الواحد بقيلته، ويحتمل أن ثعلبة سأل ذلك فتبعه بعض أصحابه مثل معتب بن قشير فأوتي مثل ما أوتي ثعلبة وبخل مثل ما بخل وإن لم تجيء فيه قصة كما تقدم آنفا. (١) وهذه الرواية التي أوردها ابن عاشور وكثير من المفسرين منكرة. (٢) قال القرطبي: "قلت: وثعلبة بَدْرِي أنصاري وممن شهد الله له ورسوله بالإيمان... فما روي عنه غير صحيح." (٣)

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص سبب النزول

هذه قاعدة أصولية تعني أن الحكم الوارد بلفظ عام يبقى على عمومته وإن كان وارداً على سبب خاص، أي أن خصوص السبب الذي ورد عليه هذا الحكم لا يلغي عموم اللفظ وهذه القاعدة تنطبق على أسباب النزول كما يرى ابن عاشور وجمهور العلماء، قال ابن عاشور: "إن سبب النزول لا يُخصَّصُ، إلا طائفة شاذة ادعت التخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضرر على عمومها، إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" (٤). وقال: "اتفق العلماء أو كادوا على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخصص، واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصاً." (٥) والى نحو ذلك ذهب الزمخشري حيث قال "يجوز أن يكون السبب خاصاً والوعيد عاماً ليتناول كل من باشر ذلك القبيح وليكون ذلك جارياً مجرى التعريض بالوارد فيه." (٦)

وإلى ذلك ذهب ابن تيمية حيث قال: "قد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم هذه الآية نزلت في كذا لا سيما إن كان المذكور شخصاً كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهر نزلت في امرأة أوس بن الصامت، وإن آية الكلاله نزلت في جابر بن عبد الله، وإن قوله (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) (المائدة: ٤٩) نزلت في بني قريظة والنضير... ونظائر ذلك مما يذكر أنسه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من اليهود والنصارى، أو في قوم

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠/١٦٠.

(٢) قال البيهقي، "هذا حديث مشهور فيما بين أهل التفسير، وإنما يروى موصولاً بأسانيده ضعاف، انظر كلامه في دلائل النبوة، ٥/٢٩٢.

وقال ابن حجر "هذا إسناد ضعيف جداً، انظر كلامه في الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، ٢/٢٩٢.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨/١٩٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٤/٤٥-٤٤.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/٤٦.

(٦) الزمخشري، الكشاف، ٤/٨٠٢.

من المؤمنين ، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق»^(١)

واستدل السيوطي على ذلك باحتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على

أسباب خاصة.^(٢)

ومن ذلك ما ذكره ابن عاشور عن حديث كعب بن عجرة الذي نزلت فيه آية [فَمَنْ كَانَ

مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ] (البقرة: ١٩٦) ، فقد قال كعب بن عجرة: هي لي خاصة

ولكم عامة^(٣)

(١) ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم ، مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق محمود نصار ، دار التربية ، مكتبة التراث الإسلامي ، ص ٥٤-٥٩ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ١/١٣٤ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ١/٤٦ .

فوائد أسباب النزول في التفسير

تعد أسباب النزول من المآثور الذي لا بد من معرفته لمن يريد الخوض في التفسير، قال الواحدي " لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها " (١)

غير أن كلام الواحدي هذا ليس عاما لأن بعض روايات أسباب النزول إنما تبين من نزلت الآية فيه مثلا أو الحادثة التي نزلت فيها ، ومثل هذا لا يتوقف عليه فهم الآية . وهو الذي قال عنه السيوطي ما يفيد " معرفة اسم النازل فيه الآية وتعيين المبهم فيها " . (٢)

ولقد رأيت كلام ابن عاشور في ذلك أكثر دقة وتحريرا حيث قسم ابن عاشور أسباب النزول من حيث فائدتها في التفسير إلى أقسام هي : (٣)

١- أسباب ليس للمفسر غنى عن علمها لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز .

وقد مثل ابن عاشور على ذلك بحديث عبد الله بن مسعود قال لما نزل قوله تعالى: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) (الأنعام: ٨٢) شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا أينما لم يلبس إيمانه بظلم "ظنوا أن الظلم هو المعصية". فقال رسول الله: إنه ليس بذلك؟ ألا تسمع لقول لقمان لابنه (إن الشرك لظلم عظيم) (لقمان: ١٣). (٤)

والذي أراه أن هذا الاستدلال لا يصح ، لأن ابن عاشور استدلل على فائدة أسباب النزول بما لا يعد سبب نزول ، فقد نزلت الآية أولا ثم وقع الإشكال في ذهن بعض الصحابة في فهم الآية، ففسرها النبي صلى الله عليه وسلم وخصص الظلم الوارد في الآية بالشرك، وليس ذلك من أسباب النزول .

وقد ضرب ابن عاشور مثلا آخر على ذلك بقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (المائدة : ٤٥) قال: " إذا ظن أحد أن (من) للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفرا، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن (من) موصولة وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد." (٥)

(١) الواحدي ، أسباب النزول ، ١٠ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ١٣٢/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٥/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٨/١ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٨/١ .

٢ - أسباب هي بذاتها تفسير. ومن ذلك تفسير ابن عاشور لقوله تعالى: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ

فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) (المجادلة : ١)

حيث فسرها بذكر سبب نزولها فقال " قيل: إن سبب حدوث هذه القضية أن زوجها رآها وهي تصلي وكانت حسنة الجسم، فلما سلمت أرادها فأبت فغضب وكان قد ساء خلقه فقال لها: أنت علي كظهر أمي." (١)

ثم أورد روايات أسباب النزول مسندة .

٣ - أسباب تدل المفسر على طلب الأدلة التي تفسر بها الآية أو نحو ذلك.

ومعنى ذلك أن يكون للآية تفسير ظاهر لا يتردد المفسر أنه غير مراد لمخالفته الثابت بالنص أو حكم العقل والذي يصرف عن هذا الظاهر إلى المراد الحقيقي من الآية معرفه سبب نزول ، وهذا النوع لا يستغني المفسر عن معرفته. قال ابن عاشور : " وقد يكون المروي في سبب النزول ميّناً ومؤيلاً لظاهر غير مقصود." (٢)

وهذا النوع هو الذي قال عنه ابن تيمية : " معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم

بالسبب يورث العلم بالمسبب." (٣)

ومن الأمثلة على ذلك عند ابن عاشور:

أولاً:- نقل ابن عاشور عن البخاري أن مروان بن الحكم أرسل إلى ابن عباس يقول "لئن كان كل امرئ فرح بما أتى، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذب أجمعون" يشير إلى قوله تعالى: (لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (ال عمران: ١٨٧) فأجاب ابن عباس قائلاً: إنما دعا النبي اليهود فسألهم على شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُمُوهَ فَتَبْذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَسَّ مَا يَشْتَرُونَ * لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧ / ٢٨

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢ / ١

(٣) ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، ٦٠

تُحَسِبْتَهُمْ بِمَقَارَةِ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (ال عمران ١٨٧-١٨٨).^(١)

ومعنى كلام ابن عباس أن هذه الآية نزلت في اليهود الذين فعلوا أمرا شنيعا وأحبوا أن يحمدا عليه وهو في الميزان يستحق الذم لا المدح ، لكن الآية لا تتناول من أتى بخير يستحق الحمد وأحب أن يحمد عليه ؛ لأن ذلك طبع جبل عليه الإنسان .

ولكن هل يفهم من قول ابن عباس إن هذه الآية نزلت في اليهود أنها خاصة بهم ولا تشمل من فعل من المسلمين فعلهم ؟ الصحيح أنها وإن نزلت في اليهود خاصة إلا أنها تشملهم وتشمل من فعل فعلهم ، يقول الدكتور فضل عباس : " هذه الآية وإن كان لها سبب خاص لكننا لا نقول إنها من العام الذي أريد به الخصوص بل هي من العام الذي بقي على عمومته ، وهذا يعني أنها وإن نزلت في اليهود إلا أنها تعم بالوعيد كل من فعل فعلهم " .^(٢)

ثانيا : - نقل ابن عاشور عن الإمام مالك عن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه أنه قال قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديث السن: رأيت قول الله تعالى : (لِنَّ الصَّافِ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا) (البقرة : ١٥٨) فلا أرى على أحد شيئا أن لا يطوف بهما، قالت عائشة: كلا، لو كان كما تقول كانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة، وكانت مناة حذو قديد ، وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله تعالى (لِنَّ الصَّافِ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا) (البقرة : ١٥٨).^(٣)

٤- أسباب تنبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات فإن من أسباب النزول ما يعين على تصويره. يقصد ابن عاشور أن نزول الآيات عند حدوث حادثة أو ورود سؤال يتطلب هذا النزول ، دليل على مراعاة القرآن مقتضى الحال وهذا من وجوه البلاغة.

٥- أسباب تدل على إعجاز القرآن من ناحية الارتجال^(٤) ، يقصد ابن عاشور أن نزول القرآن عند حدوث حوادث يدل على أنه مرتجل في وقت تلك الحوادث خاصة، لا أنه أساطير

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ٣٠٦.٣٠٥ والحديث رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب (لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا) ، رقم : ٤٥٦٨ ، ص ٧٧٩ .

(٢) فضل عباس ، إيقان البرهان ، ١/ ٢٦٩ .

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ٥٩ . والحديث رواه البخاري ، في كتاب أبواب العمرة ، باب يفعل بالعمرة ما يفعل في الحج ، رقم : ١٧٩٠ ، ص ٢٨٨ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٤٨ .

نظمت منذ القدم ، لأنه لو كان كذلك لما جاء مطابقا لهذه الحوادث المستجدة ، وهذا يقطع دعوى أن القرآن أساطير الأولين كما زعم الكفار .

لكن قول ابن عاشور إن ذلك يدل على الإعجاز لا يسلم لأن الارتجال الذي قاله ابن عاشور لا يدل إلا على أن القرآن ليس أساطير قديمة بل هو كلام مرتجل لتلك الحادثة وليس في ذلك أي شيء من الإعجاز لأن المقصود من الإعجاز إثبات عجز البشر عن الإتيان بمثل القرآن وإثبات أن القرآن من عند الله ، والارتجال لا يدل على ذلك فأقصى ما يدل عليه الارتجال الذي ذكره ابن عاشور هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم تلا ذلك الكلام في تلك الحادثة وليس في ذلك أي دليل على أن مصدر الكلام المرتجل هو الله سبحانه وتعالى ، لأن كل إنسان يقدر على أن يرتجل في حادثة كلاما يناسبها .

وقد ذكر السيوطي فوائد أسباب النزول وزاد على ما ذكر ابن عاشور^(١) :

١ - معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم . فمثلا ذكر في سبب نزول قوله تعالى: (قَدْ

سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) (المجادلة: ١) قال ابن عباس " كان هذا في الجاهلية تحريما للمرأة مؤبدا (وعمل به المسلمون في المدينة بعلم من النبي صلى الله عليه وسلم وإقراره الناس عليه فاستقر مشروعا) فجاءت خولة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت له ذلك، فقال لها: حرمت عليك، فقالت للرسول صلى الله عليه وسلم: إن لي صبية صنغارا إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممتهم إلي جاعوا، فقال "ما عندي في أمرك شيء، فقالت: يا رسول الله ما ذكر طلاقا. وإنما هو أبو ولدي وأحب الناس إلي فقال: حرمت عليك. فقالت: أشكو إلى الله فاقتي ووجدني. كلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمت عليك هتفت وشكت إلى الله، فأنزل الله هذه الآيات."^(٢)

فقد جاء في سبب النزول الحكمة من تشريع هذا الحكم فيما يفهم من مجادلة خولة في الحكم

الأول ، ونزول الحكم الثاني بناء على المجادلة .

(١) السيوطي ، الإتيان ، ١٢٩/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧/٢٨ ، وقال : هذا الحديث رواه أبو داود مجملا بسند صحيح . انظر : سنن أبي داود ، كتاب الطلاق ، باب الظهار ، رقم : ٤٢٩٧ ، والحاكم ، في كتاب التفسير ، باب سورة المجادلة ، رقم : ٧٣٩١ ، وقال صحيح ووافقه الذهبي .

٢- ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب ، فمثلا هؤلاء يقولون

إن حكم الظهار خاص بخولة زوج أوس بن الصامت ؛ لأن الآية نزلت فيها . لكن الراجح عند

العلماء وعند ابن عاشور أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

٣- ومنها أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم الدليل على تخصيصه فإذا عرف السبب قصر

التخصيص على ما عدا صورته فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد الظني

ممنوع .

ومثال ذلك قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ) (النور: ٢٣) . سبب نزول هذه الآية حادثة الإفك المشهورة. (١) ولفظ الآية عام بالوعيد للتائب

وغير التائب، لكن الآية الأخرى استنتجت من تاب فقال تعالى : (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا

بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ النَّاسِقُونَ ﴿٥٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ

وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (النور: ٤-٥)

فلفظ الآية التي نزلت في أم المؤمنين عام ثم خصص بقوله تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ) . لكن

هذا التخصيص لا يشمل سبب نزولها وهو قذف أم المؤمنين رضي الله عنها ، فيبقى على

عمومه بعدم قبول توبة من قذفها ؛ لأن دخوله في لفظ آية الإفك العام قطعي وإخراجه بما ورد

في الآية الثانية اجتهادي ظني ، والقطعي لا يخرج بالظني . وبهذا يبقى حكم عدم قبول توبة

القاذف خاصا بقذف عائشة وأمهات المؤمنين ، ويكون قبول التوبة في قذف غيرهن ولذا قال ابن

عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ) نزلت في عائشة

خاصة. (٢) لذلك جوز ابن عاشور أن يكون قوله (لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) (النور: ٢٣) خاص بعبد الله ابن

أبي ابن سلول. (٣)

وفي حديث آخر عن ابن عباس رضي الله عنهما عن هذه الآية قال: " هذه في شأن

عائشة وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجعل الله لمن فعل ذلك توبة ، وجعل لمن رمى

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٣٦/١٢ .

(٢) رواه الحاكم في مستدرکه ، كتاب معرفة الصحابة ، باب ذكر الصحابييات ، وقال (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وواقفه الذهبي) ، انظره ١٠/٤-١١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٥/١٨ .

امرأة من المؤمنات من غير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم التوبة . ثم قرأ : (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ
 الْمُحْصَنَاتِ) إلى قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ تَابُوا) فجعل لمن قذف امرأة من المؤمنين التوبة ولم يجعل لمن
 قذف امرأة من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم توبة. (١)

قلت : عدم قبول توبة من قذف واحدة من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم - على هذا
 التفسير - خاص بمن قذف واحدة ملهن بعد نزول هذه الآية ، أما الصحابة الذين تكلموا في
 عائشة رضي الله عنها فليسوا داخلين في حكم هذه الآية لنزول القرآن بالتوبة عليهم ، يدل على
 ذلك قوله تعالى : (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (النور:
 ١٤) ، وقوله تعالى : (بِعِظْمِ اللَّهِ أَنَّ تَعُدُّوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (النور: ١٧)

القرآن منه ما نزل بسبب وأكثره نزل بدون سبب مباشر

أنكر ابن عاشور على المفسرين إسرافهم في تلمس أسباب النزول حتى أوهموا كثيرا من
 الناس أن آيات القرآن لا تنزل إلا لأجل حوادث تدعو إليها ، على حين أن القرآن جاء هاديا إلى
 ما به صلاح الناس ، وهذا الهدي قد يكون واردا قبل الحاجة ، وقد يكون مخاطبا به قوم على
 وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما ، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابه ، وعليه فإن
 خطاب الله لا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام. (٢)

خذ مثلا قوله تعالى (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ)
 (البقرة : ٢٠٤) ذكر ابن عاشور سبب نزول للآية لم يسنده وذكر أن المراد الأخنس بن شريق
 الثقفي ، كان يظهر المودة للنبي صلى الله عليه وسلم. ولم ينضم إلى المشركين في واقعة بدر ،
 وقيل: إنه كان يظهر الإسلام وهو منافق، وقال ابن عطية (٣): لم يثبت أنه أسلم قط ، ولكن كان
 يظهر الود للرسول فلما انقضت وقعة بدر قيل: إنه حرق زرعا للمسلمين وقتل حميرا لهم فنزلت
 فيه هاتاه الآية. (٤)

(١) أورده الهيثمي ، في مجمع الزوائد ، وقال رواه الطبراني بأسانيد وفي هذا الإسناد راو لم يسم ، وبقية رجاله ثقات ، وهو أمثلها ،
 نظره : ١٣٣٧/٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٨/١ .

(٣) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٨١ ، قال ابن حجر تعليقا على قول ابن عطية : أثبتته في الصحابة ابن شاهين والطبري ، ولا مانع أن
 يسلم ثم يرتد ثم يرجع إلى الإسلام . انظر : الإصابة في تمييز الصحابة ، ٣٩/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥٠/٢ .

ثم ذكر ابن عاشور أن الآية قد تكون نزلت على غير سبب فقال : "ويجوز أن الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب تحذيرا للمسلمين من أن تروج عليهم حيل المناققين وتنبئها لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لا بد منه." (١)

تقسيم ابن عاشور لأسباب النزول

قسم ابن عاشور أسباب النزول إلى خمسة أقسام (٢)، وفيما يلي بيان هذه الأقسام ثم مناقشتها

الأول: هو المقصود من الآية ويتوقف على علمه فهم مراد الآية .

ومن هذا تفسير مبهمات القرآن ، فمثلا في قوله تعالى (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا)

(المجادلة: ١) ، مما يفيد في بيان معنى الآية ، معرفة المبهم وسبب النزول في كل منهما يبين المبهم الذي يعين على فهم الآية .

الثاني: هي حوادث نزلت لأجلها آيات وبيئت تشريعات وأحكاما تتعلق بها ، وصور تلك

الحوادث لا تبين مجملا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، وفيما إذا ذكرت أمثالها من هذه الحوادث وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها.

مثل حديث عويمر العجلاني الذي نزلت فيه آية اللعان، ومثل حديث كعب بن عجرة الذي

نزلت فيه آية (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَدِدْتُهُ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) (البقرة: ١٩٦)، فقد

قال كعب بن عجرة: هي لي خاصة ولكم عامة، ومثل قول أم سلمة رضي الله عنها للنبي صلى

الله عليه وسلم: يغزو الرجال ولا نغزو، فنزل قوله تعالى (وَلَا تَسْتَوُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ)

(النساء: ٣٢) .

وقد ذكر ابن عاشور أن هذا القسم لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلا

لحكمها، ولا يخشى من ذكر سبب النزول توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء

أو كادوا على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخصص، واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا

يكون خاصا.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢ / ٢٥٠

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١ / ٤٦-٤٨.

الثالث: هو حوادث تختص بشخص واحد ولكن أمثالها كثيرة فنزلت الآية لإعلانها وبيان

أحكامها وزجر من يرتكبها .

وقد نبه ابن عاشور إلى قضية في غاية الأهمية هي أن كثيرا من المفسرين يقولون نزلت في كذا وكذا، وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل . ففي البخاري في أن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله "من حلف على يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم وهو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان" (١) فأنزل الله تصديق ذلك (لِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا) (آل عمران : ٧٧) ، فدخل الأشعث بن قيس فقال ما حدثكم أبو عبد الرحمن؟ فقالوا كذا وكذا، قال في أنزلت ، لي بئر في أرض ابن عم لي (ثم ذكر الرواية) ، فابن مسعود جعل الآية عامة لأنه جعلها تصديقا لحديث عام؟ والأشعث بن قيس ظنها خاصة به إذ قال "في أنزلت" بصيغة الحصر.

ومثل قوله تعالى: (مَا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ نَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (البقرة: ١٠٥) فلا حاجة لبيان أنها نزلت لما أظهر بعض اليهود مودة المؤمنين.

وقد ذكر ابن عاشور أن هذا القسم لا فائدة في ذكره، بل إن ذكره قد يوهم القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات.

السابع: هي حوادث حدثت ، ونزلت آيات قبلها أو بعدها تناسب معانيها فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصودة من تلك الآيات ، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية ، ويدل لهذا النوع وجود اختلاف كبير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول. ففي صحيح البخاري أن ابن عباس قرأ قوله تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) (النساء: ٩٤) وقال كان رجل في غنيمة له (تصغير غنم) فلحقه المسلمون فقال السلام عليكم فقتلوه (أي ظنوه مشركا يريد أن يتقي منهم بالسلام) وأخذوا غنيمته فأنزل الله في ذلك (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (النساء: ٩٤). (٢) فالقصة لا بد أن تكون قد وقعت؛ لأن ابن عباس رواها لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها ، بل نزلت في أحكام الجهاد بدليل

(١) البخاري، كتاب التفسير ، باب قول الله تعالى (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا)، رقم : ٤٥٥٠ ، ص ٧٧.

(٢) البخاري، كتاب التفسير ، باب (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا)، رقم : ٤٥٩١ ، ص ٧٨٤.

ما قبلها وما بعدها فإن قبلها (يا أيها الذين آمنوا إذا ضرتكم في سبيل الله فبيئوا) (النساء: ٩٤) وبعدها (فعد الله
مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل) (النساء: ٩٤).

الخامس : قسم يبين مجملات، ويدفع متشابهات، مثل قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ
هُمْ الْكَافِرُونَ) (المائدة : ٤٤) فإذا ظن أحد أن (من) للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم
كفرا، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى (١) علم أن (من) موصولة وعلم أن الذين تركوا
الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد.

ثم ذكر ابن عاشور أن من هذا القسم ما لا يبين مجملا ولا يؤول متشابها ولكنه يبين وجه
تناسب بعض الآي مع بعض قوله تعالى، في سورة النساء: (وَلَا تُخْفُوا بِاللَّيْلِ مَا آتَاكُمْ فِيهَا
فَأَنْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) (النساء : ٣) ، فقد تخفي الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في
الصحيح ، عن عائشة أن عروة بن الزبير سألها عنها فقالت: "هي اليتيمة في حجر وليها فيرغب
في مالها وجمالها فيريد أن يتزوجها بأدنى من سنة نسائها فنهوا عن نكاحهن إلا أن يقسطوا لهن
في إكمال الصداق ثم استفتى الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد فأنزل الله " ويستفتونك
في النساء ". (٢)

هذه التقسيمات التي ذكرها ابن عاشور وهي من اجتهاده ، ولم أجد من قسمها على هذا
النحو قبله ، وقد حاولت أن أحدد المعيار الذي اعتمده ابن عاشور لهذا التقسيم فلم أجد معيارا
واضحا محددًا لها ، والمعيار أمر ضروري لصحة أي تقسيم ، فلا هو قسمها بناء على صحتها
ولا بناء على أهميتها ولا غير ذلك ، لكنني وجدت أن ابرز ما اهتم ابن عاشور في إظهاره هو
أهمية أسباب النزول وفائدتها في التفسير .

فالقسم الأول : هو ذاته تفسير أو يعين على التفسير وله أهمية في فهم المعنى المراد للآيات
ولا يستقيم المعنى بدونه . وقد مثل عليه بأمثلة وذكر أنها من باب الكشف عن المبهم ، غير أنني
أرى أن أهمية هذا القسم ليست في كونه يبين المبهمات ، لأن بيان ذلك ليس ضروريا إذا ما
تقرر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، بل الأهمية تكمن في أن هذا القسم هو ذاته

(١) روى معلم رواية طويلة فيها أن هذه الآية لزلت في اليهود ، انظر صحيحه ، كتاب الحدود ، باب رجم اليهود (أهل الذمة) في الزلي،
حديث رقم (٤٤١٥) .

(٢) صحيح البخاري ، في كتاب الحيل ، باب ما ينهى من الاحتيال للولي في اليتيمة ، رقم : ٦٩٦٥ ، ص ١٢٠١ .

تفسير الآية ، أو قل إن تفسير الآية إنما هو إيراد سببها . فإذا أورد السبب فهمت الآية ، وعمم حكمها على أمثال ما نزلت الآية بسببه . ومثال ذلك قصة المجادلة التي نزل فيها قوله تعالى (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا) (المجادلة ، ١) .

القسم الثاني : لا ضرورة له في التفسير لكونه يبين قضايا يمكن الاستغناء عنها في بيان مراد الآية ، نحو بيان المبهمات ، فهي وإن كانت تضيف شيئاً في التفسير إلا أن المعنى لا يتوقف عليها .

القسم الثالث : وهي فيما أرى لا تخرج عن القسم الثاني من حيث علاقتها في التفسير ، إذ المستفاد منها بيان الذي نزلت فيه الآية أو الحادثة التي نزلت فيها ، أما حكم الآية فهو عام وعليه فإن معرفة سبب النزول لا يؤثر في بيان المعنى .

القسم الرابع : هي في الواقع ليست أسباباً ولا ينطبق عليها تعريف أسباب النزول ؛ لأن المقصود من أسباب النزول ما نزلت الآية أو الآيات لأجله ، ويبدو أن ابن عاشور قصد من ذكره لهذه الأقسام استيعاب الروايات التي تناقلها المفسرون على أنها أسباب نزول ، بينما هي في الحقيقة ليست كذلك .

القسم الخامس : هذا يدخل في القسم الأول لأن له أهمية في بيان المعنى فهو مما يبين المجمل أو يدفع التشابه (يقصد ابن عاشور التشابه الذي بمعنى المشكل) ، أو يبين تناسب الآية بسابقتها ولاحقتها وهذا له أهمية في التفسير لا تخفى .

وعليه يمكن أن نقسم أسباب النزول من حيث أهميتها في التفسير إلى قسمين :
الأول: ما له أهمية في التفسير ولا غنى للمفسر عنه ، ومن هذا القسم ما يكون هو تفسير بذاته ، وما يكون بياناً لمجمل ، وما يكون تأويلاً لمتشابه ، وما يظهر تناسب الآيات .

الثاني: ما يضيف معنى في التفسير ولكنه لا يتوقف عليه ، ولكن يمكن الاستغناء عنه . ومن هذا القسم ما يكون بياناً للشخص أو الحادثة التي نزلت فيها الآية ، ويكون لفظها عاماً يشمل من نزلت فيه الآية ومن يشابهه .

تقسيم ابن عاشور هذا محل انتقاد من أكثر من جهة ، منها ما ذكرت ومنها ما يذكره الدكتور جمال أبو حسان صاحب تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية إذ يرى ما يلي :
١- أن هذه الأقسام متداخلة ، ويمكن الاستغناء عن بعضها .

٢- أن منها ما لا يعد سبب نزول كالرابع.

٣- الخامس من فوائد أسباب النزول وليس من أقسامها .

٤- الأول يغلب عليه طابع المبهمات .

٥- الأول والثاني لا فرق بينهما .^(١)

ورود أكثر من سبب نزول

في بعض الأحيان يرد أكثر من سبب لنزول شيء من القرآن ، وقد نقل ابن عاشور من ذلك الكثير ، وهو بالجملة يندرج تحت احتمالات ثلاثة ، وفيما يلي بيان تلك الاحتمالات وبيان الموقف من هذه الروايات:

الاحتمال الأول : اختلاف الروايات في الصيغة :

وهذا يعني أن ترد إحدى الروايات بصيغة تدل على أن الوارد سبب نزول ، وترد باقي الروايات بصيغة أخرى تدل على أن الوارد ليس من قبيل سبب النزول بل من قبيل التمثيل. وذلك يعني أن إحدى هذه الروايات هي سبب النزول الحقيقي والأخرى ليست كذلك . والأمر في هذه الحالة ليس محل خلاف لأن الأمر ينتهي إلى أن الوارد سبب واحد لا أسباب . ولأهمية الموضوع سأفرد له مبحثا مستقلا أبين فيه رأي ابن عاشور وذلك فيما يلي :

صيغة رواية سبب النزول

إن بعض روايات أسباب النزول رويت على أنها سبب نزول حقيقي ، وبعضها رويت بصيغة توهم أنها سبب نزول ولكنها في واقع الأمر ليست كذلك بل المقصود منها أن الآية النازلة تشمل في حكمها الحدث المذكور ، بمعنى أن الصحابي يريد أن الآية نزلت لتتناول هذا الحدث وأمثاله. وقد بحث العلماء في هذا الباب في صيغ أسباب النزول فوجدوا أن روايات أسباب النزول ترد غالبا بإحدى عبارتين :

- الأولى: أن يقال فيّ نزلت أو في ذلك نزلت أو في فلان نزلت ، أو أحسبها نزلت في

فلان .

- الثانية : أن يقال نزلت فيّ أو نزلت في كذا أو نزلت في فلان .^(٢)

(١) جمال أبو حسان ، تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية ، ص ١٢١ .

(٢) فضل عباس ، إنقاذ البرهان ، ٢٨٨/١ .

أما الصيغة الأولى فتعد سبب نزول بينما الثانية لا تعد كذلك ، بل يقصد منها أن الآية متضمنة للحكم على تلك الحادثة ، أو أن حكم تلك الآية منطبق على تلك الحادثة . وقد قال ابن عاشور عن تلك الروايات إنها " حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معانيها سابقة أو لاحقة ، فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات ، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية ، ويدل لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول".^(١)

وفي ذلك قال ابن تيمية " قولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة سبب النزول ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب ، كما تقول عنى بهذه الآية كذا وقد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذي أنزلت لأجله ، أو يجري مجرى التفسير الذي ليس بمسند ، فالبخاري يدخله في المسند وغيره لا يدخله فيه ، وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح كمسند أحمد وغيره . بخلاف ما إذا ذكر سببا نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلون مثل هذا في المسند".^(٢) وقد نقل ابن عاشور عن السيوطي والزرکشي نحو ما من ذلك.^(٣)

وقد عرض ابن عاشور لهذه القضية في مقدمة أسباب النزول ، لكنه لم يتوقف عندها كثيرا كما أنه لم يعرض لها كثيرا في تفسيره .

ومن خلال استقرار تفسير ابن عاشور يمكن أن نمثل لذلك بما ذكر عند قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ

لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)

ذكر الرواية التي جاء فيها أن سبب نزول هذه الآية هو قضية الخصومة بين اليهودي والمنافق، وتحاكم المنافق فيها للكاهن^(٤)، وذكر أن هذا هو الذي يقتضيه نظم الكلام، وعليه جمهور المفسرين .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٧/١ .

(٢) ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، ٦١ .

(٣) انظر : الزرکشي ، البرهان ، ١٢٦/١ ، والسيوطي ، الإتيان ، ١٤١/١ .

(٤) هي القصة التي نزل فيها قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَتَىٰ مِنَ الْبُحْثِ يُرِيدُونَ أَن يُتَّخَذُوا مِنَ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ٦٠) ، وفيها عن قتادة والشعبي : " أن يهوديا اختصم مع منافق اسمه بشر فدعا اليهودي المنافق إلى التحاكم عند النبي صلى الله عليه وسلم لعلمه أنه لا يأخذ الرشوة ولا يجوز في الحكم، ودعا المنافق إلى التحاكم عند كاهن من جبهة كان بالمدينة . وعن ابن عباس أن اليهودي دعا المنافق إلى التحاكم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن المنافق دعا إلى كعب ابن الأشرف . فأبى اليهودي وانصرفا معا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى لليهودي فلما خرج ، قال المنافق: لا أرضى، انطلق بنا إلى أبي بكر ، فحكم أبو بكر بمثل حكم رسول الله ، فقال المنافق: انطلق بنا إلى عمر ، فلما بلغ عمر ، وأخبره اليهودي الخبر وصدقه المنافق ، قال عمر: وريدكما حتى أخرج إليكما، فدخل وأخذ سيفه ثم ضرب به المنافق حتى برده، وقال: هكذا

ثم نقل رواية أخرى عن مجاهد ، وعطاء ، والشعبي ، وهي في البخاري عن الزبير: " أحسب هذه الآية نزلت في خصومة بيني وبين أحد الأنصار في شراج من الحرّة "أي مسيل مياه جمع شرج "بفتح فسكون" وهو مسيل الماء يأتي من حرة المدينة إلى الحوائط التي بها" إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله "اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك" فقال الأنصاري: لأن كان ابن عمك، فتغير وجه النبي صلى الله عليه وسلم وقال: اسق يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم أرسل إلى جارك واستوف حقلك" (١) . وعلى هذه الرواية في سبب النزول يكون معنى قوله (لا يؤمنون) أنه لا يستمر إيمانهم.

ثم رجح ابن عاشور أن الحادثتين وقعتا في زمن متقارب ، ونزلت الآية في شأن حادثة المناق فظنها الزبير نزلت في حادثة مع الأنصاري. (٢)

إذن رجح ابن عاشور السبب الأول بمرجحين :

الأول : صيغة سبب النزول فقد وردت رواية ابن الزبير بصيغة ليست من صيغ أسباب

النزول ، قال أحسب أن هذه الآية نزلت في كذا ، وهذا رجح الرواية الأولى .

الثاني : دلالة قوله تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ) حيث لا يقال لمسلم هذا القول ، يقصد ابن

عاشور أنه لا يصح أن يراد بمن نفي الإيمان عنه : الأنصاري الذي خاصم ، لذلك لا يصح أن

تكون هذه الرواية سبب نزول الآية . وعليه رجح ابن عاشور الرواية الأولى . لكنه لم يرد

الروايات الأخرى بل وجه المعنى بناء على هذا الرواية بأن المراد لا يستمر إيمانهم .

الاحتمال الثاني: اختلاف الروايات في الصحة أو مناسبة السياق

يحتمل أن تكون الروايات جميعها واردة بصيغة من صيغ أسباب النزول ، ولكن يمكن

ترجيح إحدى الروايات باعتماد الصحة ، أو ترجيح رواية بدلالة السياق أو بأي دلالة من دلالات

الترجيح . ويمكن أن نمثل على ذلك بما يلي :

أقضي على من لم يرض بقضاء الله ورسوله، فنزلت الآية وقال جبريل: إن عسر فرق بين الحق والباطل فلقبه النبي صلى الله عليه وسلم (الغروق). (انظر : ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٧٠/٤). وقد روى هذا الخبر الواحدي ، (انظر : أسباب النزول ، ص ١٦٦) وكل رواياته مرسلّة أو ضعيفة . إلا ما رواه عن ابن عباس وفيه أن أبو بردة الأسلمي كان من اليهود فيما يتنافرون فيه ، فتناظر إليه أناس من أسلم ، فأنزل الله (الْمُتَرِّ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا) (الأنعام: ٦٠) إلى قوله تعالى (يَخْلِفُونَ بَالِهِ إِنْ أَرْتْنَا إِنْ إِيحَاتَانَا) (توحيها) (النساء: ٦٢) ، قال فيه ابن حجر في الإصابة إسناده عن ابن عباس جيد (انظر : ابن حجر ، الإصابة ، ١٩/٤) . وأورد الميوطي في لباب النقول الرواية التي فيها قصة عمر ، وقال : مرسل غريب . (انظر : لباب النقول على هامس القرآن العظيم بتفسير الجلالين ، ص ٢٥٢)

(١) رواه البخاري ، كتاب الصلح ، باب إذا أثار الإمام بالصلح فأبى حكم عليه ، رقم : ٢٧٠٨ ، ص ٤٤٢ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٧٨-١٧٩/٤

المثال الأول : (وَلَا نَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَلَيْهِمْ ثُمَّ

إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (الأنعام : ١٠٨)

نقل ابن عاشور عن الطبري عن قتادة قال : " كان المسلمون يسبون أوثان الكفار فيردون ذلك عليهم فنهاهم الله أن يستسيبوا لربهم" (١) . وذكر أن هذا أصح ما روي في سبب نزول هذه الآية وأوقفه بنظم الآية. ثم نقل ابن عاشور رواية أخرى عن الطبري عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أنه لما نزل قوله تعالى : (إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ) (الأنبياء: ٩٨)

قال المشركون: " لئن لم تلتنه عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك"، فنزلت هذه الآية في ذلك (٢) ، لكن ابن عاشور ضعف هذه الرواية لأن علي بن أبي طلحة ضعيف وله منكرات ولم يلق ابن عباس (٣).

هاتان روايتان في سبب نزول هذه الآية لكن الأمر فيهما يسير ، إذ يمكن اعتماد الأولى لأنها الأصح ، ورد الثانية لضعفها .

المثال الثاني: عند قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا) (البقرة: ٢٦)

نقل ابن عاشور عن الواحدي عن ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله (بِأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ) (الحج: ٧٣) . وقوله (مَثَلُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئِنًا وَإِنْ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبِيتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (العنكبوت: ٤١) قال المشركون أرأيتم أي شيء يصنع بهذا فأنزل (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا) (البقرة: ٢٦) (٤).

ثم ذكر ابن عاشور رواية أخرى عن الحسن وقاتدة أن الله لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه وضرب بها المثل ، ضحك اليهود وقالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام الله فأنزل الله (لِنَّ اللَّهَ لَا

(١) الطبري ، جامع البيان ، ٧ / ٣٦٠ ، ذكر هذه الرواية الواحدي في أسباب النزول ، وذكر روايات أخرى لكن المحقق لم يصحح إلا هذه الرواية ، انظره : ٢٢٤-٢٢٥ .

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ٧ / ٣٦٠ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦ / ٢٦٢ ، وقد سبق التعليق على هذه الرواية ، انظر هذا البحث ص ٤٥٦

(٤) الواحدي ، أسباب النزول ، ٢٦ ، قال المحقق : الحديث منقطع .

يَسْتَحْي أَن يُضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا) (البقرة: ٢٦) (١).

فهاتان روايتان لسببي نزول الآية واحدة ، وهما روايتان منقطعتان ، لكن ابن عاشور سلك

في التعامل مع الروايتين مسلكين :

المسلك الأول: القول بتعدد السبب والنازل واحد على ما سنبين بعد قليل .

المسلك الثاني : ترجيح إحدى الروايات بدلالة السياق دون رد الروايات الأخرى ، حيث

ذكر احتمال " أن ذلك قاله علماء اليهود الذين لاحظ لهم في البلاغة ، أو قالوه مع علمهم بفنون ضرب الأمثال مكابرة وتجاهلا. وكون القائلين هم اليهود هو الموافق لكون السورة نزلت بالمدينة، وكان أشد المعاندين فيها هم اليهود، ولأنه الأوفق بقوله تعالى (وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) (البقرة:

٢٦: وقوله : (الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ) (البقرة: ٢٧) وهذه صفة اليهود " . لكن ابن عاشور لم

يستبعد الاحتمال الثاني وهو " أن يكون قائله المشركون من أهل مكة مع علمهم بوقوع مثله في

كلام بلغائهم كقولهم أجراً من ذبابة... وأطيش من فراشة، وأضعف من بعوضة. وهذا الاحتمال

أدل ، على أنهم ما قالوا ما هذا التمثيل إلا مكابرة ومعاندة فإنهم لما غلبوا بالتحدي وعجزوا عن

الإتيان بسورة من مثله تعلقوا في معاذيرهم بهاته السفاسف ، والمكابر يقول ما لا يعتقد " .

والسورة وإن كانت مدنية فإن المشركين لم يزالوا يلقون الشبه في صحة الرسالة وبشيعون

ذلك بعد الهجرة بوساطة المنافقين. ثم قال : وإلى هذا الثاني مال صاحب الكشاف (٢) ، وقال :

وهو أوفق بالسياق. (٣)

من خلال هذا المثال نجد ابن عاشور اعتمد من المرجحات ما يلي :

١- إمكان حصول السبب الذي نزلت عليه الآيات من الطرفين .

٢- الاستدلال بالسياق لترجيح كون السبب هو قول اليهود .

٣- اعتماد التاريخ وما عرف به اليهود من الأوصاف لترجيح كون القائل هم اليهود ،

مع عدم رد الرواية الثانية .

(١) روى نحو ذلك : الطبري ، في جامع البيان ، ٢٠٤/١ . ورواه الواحدي ، في أسباب النزول ، ٢٦ . قال المحقق ، الحديث مرسل .

(٢) الزمخشري ، الكشاف ، ١١٢/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٥٢-٣٥٤/١ .

الاحتمال الثالث : أن تستوي الروايات في صيغتها وصحتها

ذكر بعض العلماء صورة تستوي الروايات فيها في الصيغة والصحة فلا يمكن ترجيح واحدة منها وعندها ذهب بعض العلماء إلى القول بأحد الأقوال التالية :

١- تعدد السبب والنازل واحد .

٢- القول بتكرار النزول .

أما ابن عاشور فقد ذكر هذه الاحتمالات ، لكنه مع ذلك كان دائما يذكر احتمالات ترجيح أخرى .

وفيما يلي بيان ما إذا كانت هذه الصورة متحققة فعلا أم لا ، ومناقشة مذاهب العلماء في ذلك.

تعدد السبب والنازل واحد

إذا وردت أكثر من رواية سبب نزول واستوت في الصحة وكانت في أزمان متقاربة ذهب بعض العلماء إلى القول بأن الآيات نزلت بسبب الأحداث تلك كلها ، وهو ما سموه : تعدد السبب والنازل واحد وقد قال بذلك ابن عاشور في مواضع هي :

الموضع الأول : قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا قُرْحًا) (البقرة : ٢٦)

حيث ذكرنا فيما سبق أن ابن عاشور نقل روايتين في سبب نزول الآية واحد جاء فيه أن الآية نزلت في مشركي قريش والثانية أنها نزلت في اليهود ، وهما روايتان منقطعتان كما بينت^(١) ، لكن ابن عاشور جمع بين الروايتين "بأن المشركين كانوا يفرعون إلى يهود يثرب في التشاور في شأن نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم ، وبخاصة بعد أن هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، فيتلقون منهم صوراً من الكيد والتشغيب ، فيكون قد تظاهر الفريقان على الطعن في بلاغة ضرب المثل بالعنكبوت والذباب ، فلما أنزل الله تعالى تمثيل المنافقين بالذي استوقد ناراً وكان معظمهم من اليهود هاجت أحناقهم^(٢) وضاق خناقهم فاختلقوا هذه المطاعن ، فقال كل فريق ما نسب إليه في إحدى الروايتين ونزلت الآية للرد على الفريقين ووضح الصبح لذي عينين".^(٣)

(١) انظر الروايات في هذا البحث ص ٢٧٤.

(٢) أحناقهم جمع حلق وهو الغيظ . انظر الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، مادة حلق .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٣٥٣

ومعنى كلام ابن عاشور أن الآية نزلت عقب الحادثتين مبينة لهما ، بمعنى أن الآية نزلت على السببين معاً، وهذا ما سمي بتعدد السبب والنازل واحد .

الموضع الثاني: قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ) (النور : ٦) ذكر

ابن عاشور أنه لما تقرر حد القذف اشتد الأمر على الأزواج الذين يعثرون على ربية في أزواجهم. وفيما بعد حدثت قصة عويمر العجلاني مع زوجته خولة بنت عاصم . وفي ذلك روى مالك فسي الموطأ عن سهل بن سعد أن عويمرا العجلاني جاء إلى عاصم بن عدي الأنصاري فقال له: " يا عاصم أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقنله فنقتلونه أم كيف يفعل ؟ سل لي يا عاصم رسول الله عن ذلك. فسأل عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فكره رسول الله المسائل وعابها حتى كبر على عاصم ما سمع من رسول الله. فلما رجع عاصم إلى أهله جاءه عويمر فقال: يا عاصم ماذا قال لك رسول الله ؟ فقال عاصم لعويمر: لم تأتني بخير، قد كره رسول الله المسألة التي سألتك عنها. فقال عويمر: والله لا أنتهي حتى أسأله عنها. فقام عويمر حتى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسط الناس فقال: يا رسول الله أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقنله فنقتلونه أم كيف يفعل ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد أنزل فيك وفي صاحبك فاذهب فأت بها. قال سهل: فتلاعنا وأنا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم" (١). ثم ذكر ابن عاشور أن صاحب القصة اختلط على بعض الرواة فسموه هلال بن أمية الواقفي. (٢) وزيد في القصة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له (البينة وإلا حد في ظهرك).

ثم ذكر ابن عاشور أن سبب نزول الآية قصة عويمر العجلاني . ولكنه مع ذلك رجح أن تكون كلتا القصتين سبب نزول الآية فقال : " والتحقيق أنهما قصتان حدثتا في وقت واحد أو مستقارب ، والقول بتعدد السبب والنازل واحد أمر محتمل ، لأن من الحوادث ما يتكرر وقوعه لأكثر من شخص." (٣)

والذي أراه أن هذه الصورة متوقعة ، واحتمال أن تقع في مجتمع حوادث متشابهة ثم ينتزل شيء واحد من القرآن ليعالجها جميعا أمر محتمل . وفي ذلك يقول شيخنا الدكتور فضل عباس:

(١) الموطأ ، في كتاب الطلاق ، باب ما جاء في اللعان ، رقم : ٥٢٧ ، ص ٣٥٤ ، وقد روى نحو هذه الرواية البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم والغلو ، رقم : ٧٤٠٣ ، ص ١٢٥٦ .
(٢) أخرج هذه الرواية البخاري ، في صحيحه ، في كتاب التفسير ، باب قوله تعالى : (وَيَذُرْهَا عَلَيْهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ) (النور: ٨) ، رقم (٤٧٤٧) ، ص ٨٧٤ .
(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨ / ١٣٠-١٣١ .

" وهذه الصورة نرى أنها صورة طبيعية لا اعتراض عليها ، ولا إشكال فيها ؛ ذلك لأن من الطبيعي في أي مجتمع أن تكون هناك أحداث معينة متشابهة ، ولا مانع من أن تكون هذه الأحداث قد وقعت في وقت واحد ، أو في أوقات متقاربة ، وهذه الأحداث المتشابهة سيكون علاجها واحدا ، حتى تكون قواعد الأحكام منضبطة ثابتة".^(١)

تكرار النزول

إن كانت الروايات كلها من روايات أسباب النزول واستوت في صحتها ولم يمكن الترجيح ، وكان أزمان الأسباب التي ذكرت متباعدة ، ولا يمكن مع هذا التباعد القول بتعدد السبب والنازل واحد، فالأمر عندئذ يصبح أصعب مما سبق ، ويتطلب علماء محققين مدققين للخروج من هذا الإشكال . وفي مثل هذه الحالة ذهب بعض العلماء إلى القول بتكرار النزول ، بمعنى أن الآية نزلت عقب كل حدث من الأحداث التي رويت ، وهذا يعني أن كل رواية تعد سببا لنزول الآية ، وبما أن السببين متباعداً فهذا يعني أنها نزلت مرتين أو أكثر عقب كل حدث من تلك الأحداث ، وأن كسل واحدة من هذه الأحداث كان سبب نزول الآية في مرة من المرات ، وفي ذلك يقول ابن تيمية : " وإذا ذكر أحدهم لها سببا نزلت لأجله ، وذكر الآخر سببا ، فقد يمكن صدقهما بأن تكون الآية نزلت عقب تلك الأسباب ، أو تكون نزلت مرتين : مرة لهذا السبب ومرة لهذا السبب".^(٢) وقد وجدت لابن عاشور حديثاً عن ذلك في مواضع سأكتفي بذكرها عما ذكره الزركشي والسيوطي ، وسأذكر هذه المواضع كما وردت عند ابن عاشور ، ثم أعقد مبحثاً لمناقشتها:

الموضع الأول : سورة الفاتحة

ذكر ابن عاشور أنها سميت المثالي ؛ لأنها ثبتت في النزول فنزلت بمكة ثم نزلت في المدينة ولكنه رد هذا القول وقال : " وهذا قول بعيد جدا وتكرّر النزول لا يعتبر قائله، وقد اتفق على أنها مكية فأى معنى لإعادة نزولها بالمدينة".^(٣)

(١) فضل عباس ، إنقان البرهان ، ٢٨٣/١-٢٨٤.

(٢) ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، ص ٦١ ، وذهب إليه الزركشي ، البرهان ، ١٢٣/١ ، والسيوطي ، الإنقان ، ١/ ١٤٩ .

والزرقاني ، مناهل العرفان ، ١/ ١٢٠ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير، ١/ ١٣٣ .

الموضع الثاني: قوله تعالى: (وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (الإسراء: ٨٥)

ذكر ابن عاشور أن موقع هذه الآية بين الآي التي معها يقتضي نظمه أن مرجع ضمير (سألونك) هو مرجع الضمائر المتقدمة، فالسائلون عن الروح هم قريش. ثم نقل رواية عن الترمذي عن ابن عباس قال: "قالت قريش ليهود أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل عنه، فقالوا: سلوه عن الروح، قال: فسألوه عن الروح، فأنزل الله تعالى (وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) (الإسراء: ٨٥)".^(١) ثم نقل عن البخاري عن ابن مسعود أنه قال: "بينما أنا مع النبي في حرث بالمدينة إذ مر اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح. فسألوه عن الروح فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يردّ عليهم شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، فقامت مقامي، فلما نزل الوحي قال: (وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ)".^(٢)

ثم حاول ابن عاشور الجمع بين الروايتين فقال: "إن اليهود لما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم قد ظنّ النبي أنهم أقرب من قريش إلى فهم الروح فانتظر أن ينزل عليه الوحي بما يجيبهم به أبين ممّا أجاب به قريشاً، فكرر الله تعالى إنزال الآية التي نزلت بمكة أو أمره أن يتلوها عليهم ليعلم أنهم وقريشاً سواء في العجز عن إدراك هذه الحقيقة أو أن الجواب لا يتغير".^(٣) إذن رجح ابن عاشور احتمالين: الأول: أنها نزلت مرة أخرى، الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم تلاها مرة أخرى، وترجيحه للاحتمال الأول يدل على قبوله للقول بتعدد النزول. وهذا تناقض منه إذ يقول عند سورة الفاتحة: القول بتكرار النزول لا يعتبر قائلاً، ثم يميل هنا إلى القول به.

الموضع الثالث: سورة الإخلاق

ذكر ابن عاشور أن الجمهور على أنها مكية، وذكر روايات تدل على ذلك، منها ما رواه الترمذي عن أبي بن كعب "أن قريشاً قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم "أنسب لنا ربك"، فنزلت قل هو الله أحد إلى آخرها"^(٤) فتكون مكية.

(١) الترمذي، كتاب التفسير، باب ومن سورة بني إسرائيل، رقم: ٣١٤٠، ص ٤٩٩، وقال حسن صحيح غريب، وصححه الألباني.
(٢) البخاري، كتاب التفسير باب ويسألونك عن الروح، رقم: ٤٧٢١، ص ٨١٧.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٥٣/١٤-١٥٤.
(٤) رواه الترمذي، في كتاب التفسير، باب سورة الإخلاق، رقم: ٣٣٦٤، ص ٥٣٣، وحسنه الألباني.

غير أن ابن عاشور نقل روايات أخرى تدل على أن السورة مدنية ومن ذلك ما روي عن ابن عباس " أن عامر بن الطفيل وأربد بن ربيع "أخا لبيد" أتيا النبي صلى الله عليه وسلم فقال عامر: إلام تدعوننا؟ قال: إلى الله، قال: صفه لنا أمن ذهب هو، أم من فضة، أم من حديد، أم من خشب؟ "يحسب لجهله أن الإله صنم كأصنامهم من معدن أو خشب أو حجارة" فنزلت هذه السورة" (١) ، فتكون مدنية لأنهما ما أتياه إلا بعد الهجرة .ومما يدل على مدنيتهما ما نقله عن السواحدي حيث قال : " إن ناسا من اليهود "منهم حَيَّيْ بن أخطب وكعب بن الأشرف" قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم صف لنا ربك لعلنا نؤمن بك، فنزلت". (٢) وهذا كذلك يعني أنها مدنية .

ثم رجح ابن عاشور ما رجحه الجمهور وهو أنها مكية ، واستأنس لذلك بأنها جمعت أصل التوحيد وهو الأكثر فيما نزل من القرآن بمكة.

وما يهمنا الآن ما ذهب إليه ابن عاشور في توجيه الروايات التي تقول إنها مدنية ، قال ابن عاشور : " لعل تأويل من قال: إنها نزلت حينما سأل عامر بن الطفيل وأربد، أو حينما سأل أخبار اليهود: أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ عليهم هذه السورة، فظنها الراوي من الأنصار نزلت ساعتئذ أو لم يضبط الرواة عنهم عبارتهم تمام الضبط ". يقصد أن النبي صلى الله عليه وسلم تلا تلك الآيات عندما سئل ، وقد كانت نزلت قبل ذلك .

وبعد هذا التوجيه نقل عن السيوطي قوله : " وجمع بعضهم بين الروايتين بتكرار نزولها ثم ظهر لي ترجيح أنها مدنية كما بينته في أسباب النزول". (٣)

لكن ابن عاشور رد هذا القول بدليل أنه رجح كونها مكية ووجه الروايات التي توهم أنها مدنية بما ذكرنا ، وبدليل أنه قال عقب نقله هذا القول : " وعلى الأصح أنها مكية عدت السورة الثانية والعشرون في عداد نزول السور نزلت بعد سورة الناس وقبل سورة النجم". (٤)

القول بنزول الآية ثم نسخها ثم نزولها ثانية

ذهب ابن عاشور إلى قول أبعد من القول بتكرار النزول ، فقال إن الآية قد تنزل ثم تنسخ تلاوتها ثم تنزل مرة ثانية ، وقد ذكر ذلك عند قوله تعالى: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (الشعراء: ٢١٤) أن

(١) رواه الترمذي ، في كتاب التفسير ، باب سورة الإخلاص ، رقم : ٣٣٦٤ ، ص ٥٢٣ ، وحمله الألباني.

(٢) روى نحوه الواحدي ، في أسباب النزول ، ٥٠٠ ، وقال المحقق : إسناده ضعيف .

(٣) السيوطي ، الإتقان ، ٥٦ / ١ وقد رجح في لباب النقول أنها مدنية . انظره ص ٨٣٠ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٣٥ / ٣٠ .

البخاري روى بسنده عن ابن عباس وأبي هريرة قولهم " لما نزلت (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) الشعراء : (٢١٤) قام رسول الله على الصفا فدعا قريشا فجعل ينادي: يا بني فهر يا بني عدي، لبطنون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو، فقال: يا معشر قريش، فعمّ وخص، يا بني كعب بن لؤي أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرة بن كعب أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد شمس أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني هاشم أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار، اشتروا أنفسكم من الله لا أعني عنكم من الله شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب لا أعني عنك من الله شيئاً، يا صفيّة عمة رسول الله لا أعني عنك من الله شيئاً، يا فاطمة بنت رسول الله سليني من مالي ما شئت لا أعني عنك من الله شيئاً" (١).

ثم نقل عن البخاري عن ابن عباس قال: لما نزلت (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) الشعراء : (٢١٤) صعد النبي صلى الله عليه وسلم على الصفا فجعل ينادي يا بني فهر يا بني عدي، لبطنون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو فجاء أبو لهب وقريش فقال: أرأيتم لو أخبرتمكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقا. قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد. فقال أبو لهب: تباً لك سائر اليوم ألهذا جمعنا ١٢ فنزلت (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ * مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ) (المسد: ١-٢). (٢)

ثم ذكر أن الرواية الثانية تقتضي أن سورة الشعراء نزلت قبل سورة أبي لهب ، مع أن سورة أبي لهب عدت السادسة في عداد السور وسورة الشعراء عدت السابعة والأربعين. فالظاهر أن قوله (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) نزل قبل سورة الشعراء مفرداً ، فقد جاء في بعض الروايات عن ابن عباس: لما نزلت (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) ورهطك منهم المخلصين) (٣) ، ثم قال ابن عاشور أن ذلك مما نسخ . ثم قال " فلعل الآية نزلت أول مرة ثم نسخت تلاوتها ثم أعيد نزول بعضها في جملة سورة الشعراء " (٤) وهذا قول انفرد به ابن عاشور ، ولم أجد أحداً من العلماء السابقين له واللاحقين يقول بهذا القول ، وفيما يلي أناقش هذا القول .

(١) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب وأنذر عشيرتك الأقربين ، رقم : ٤٧٧١ ، ص ٨٣٧ ، بلفظ قريب .

(٢) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب وأنذر عشيرتك الأقربين ، رقم : ٤٧٧٠ ، ص ٨٣٦ .

(٣) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب تبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ، رقم : ٤٩٧١ ، ص ٨٩١ . ورواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب قوله وأنذر عشيرتك الأقربين ، رقم : ٤٢٨ ، ص ١٢٤ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٤/١٩ - ٢٠٥ .

مناقشة القول بتكرار النزول

القول بتكرار النزول خلاف الأصل إذ الأصل أن تنزل الآية مرة واحدة لتقرير حكم وتحقيق مصلحة ، فثبت في مكانها في القرآن وتحفظ وتتناقل ، قال ابن حجر : " الأصل عدم تكرار النزول " (١) ، أما أن نقول إن الآية نزلت ثم أثبتت في مكانها من القرآن وحفظها الناس وعملوا بها ثم نزلت بعد ذلك مرة أخرى فهو خلاف الأصل . وما لجأ القائلون بهذا القول إليه إلا محاولة منهم للخروج من إشكال سببه ورود أكثر من حدث على أنه سبب نزول آية واحدة ، مع تباعد أزمان هذه الحوادث مما يمنع القول بتعدد السبب والنازل واحد .

ولا بد لمناقشة هذا القول من أن نسلك مسلكين :

الأول : دراسة نقدية للروايات التي وردت كأسباب لنزول تلك الآيات .

الثاني : البحث عن حالة توفيق أخرى بين هذه الروايات ، أو محاولة ترجيح واحدة منها ، كأن يقال إن الآية نزلت على السبب الأول ، وعندما حدث الحدث الثاني قرأ الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الآية فظن الراوي أنها نزلت لأجل ذلك السبب والأمر ليس كذلك .

والآن سوف أسلك هذين المسلكين في دراسة كل موضع ذكر فيه ابن عاشور القول بتكرار

النزول

أولا : سورة الفاتحة

لقد رجح ابن عاشور أنها مكية وهذا الصحيح ، بل إنها من أوائل ما نزل كما ذكر ابن عاشور نفسه ، أما القول بأنها نزلت مرتين لأجل أنها سميت السبع المثاني ، أو لأجل روايات ضعيفة فهو بعيد ، وقد استبعد ابن عاشور نفسه هذا القول . وممن رده أبو السعود حيث قال :

" وقد صح أنها مكية لقوله تعالى : (وَلَقَدْ أَنبَأْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ) (الحجر: ٨٧) وهو مكي

بالنص " (٢) وقصد أبي السعود أن المقصود من السبع المثاني التي آتاها الله نبيه صلى الله عليه

وسلم هي الفاتحة وبما أن سورة الحجر مكية فذلك يدل على أن الفاتحة مكية . ومما يثير العجب

كل العجب قول ابن عاشور : " وتكرّر النزول لا يعتبر قائله " ، فماذا يقصد أيقصد القول بتكرار

النزول عموماً، أم يقصد تكرار نزول سورة الفاتحة خصوصاً ؟ والذي يلوح لي أنه يقصد العموم

لأميرين :

(١) ابن حجر ، فتح الباري ، ٣٦٧ / ٨

(٢) أبو السعود ، إرشاد العقل السليم ، ١٤ / ١ .

الأول : أن ظاهر عبارته يفيد العموم .

الثاني : أنه حيثما ذكر احتمال تكرار النزول ذكره ضمن احتمالات أخرى ، وفي الغالب

رده ورجح غيره .

وإن كان قصده تكرار نزول الفاتحة خصوصا فقد قال عقب ذلك : " وقد اتفق على أنها مكية

فأي معنى لإعادة نزولها بالمدينة " ، وأنا أقول أي معنى لتكرار نزول غيرها ، الصحيح أنه لا

معنى لذلك ، حتى إن ابن عاشور نفسه لم يذكر حكمة لما ذكر فيه احتمال تكرار النزول .

ثانيا : قوله تعالى : (وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ) (الإسراء: ٨٥)

لم يرجح أحد تكرار نزولها بل اعتمدوا رواية الترمذي التي فيها أن الآية مكية وأن الذين

سألوا هم أهل قريش بدلالة السياق ، وقد وجه أصحاب هذا القول رواية ابن مسعود بأن ابن

مسعود ظن أن الوحي نزل بها نزولا جديدا ، والواقع ليس كذلك بدليل أن ابن مسعود ذكر في

روايات أخرى (فظننت أنه يوحى له).^(١)

ويحتمل أن الوحي نزل فعلا ولكنه أمر النبي بتلاوة تلك الآية وذلك لا يعني أنه نزل بها

ثانية . وهذا احتمال ذكره ابن عاشور فيما نقلته سابقا .

ثالثا : سورة الإخلاص :

الراجح أنها مكية وقد رجح ابن عاشور ذلك واقتصر ابن كثير على إيراد الروايات المكية

ولم يذكر شيئا غيرها^(٢) ، أما تلاوة النبي لها إثر سؤال اليهود فلا يدل على أنها نزلت ثانية ، بل

يحتمل احتمالات منها أن النبي تلاها فظن السامع أنها نزلت ثانية ، وهذا الاحتمال يقال في جل

المواضع التي قيل بتكرار نزولها ، وقد ذهب ابن عاشور نفسه إلى ذلك في بعض ما نقلناه عنه

ومنه رده للقول بتكرار نزول سورة الزلزلة بهذا القول^(٣) .

أما النسخ ثم النزول ثانية في قوله تعالى : (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (الشعراء: ٢١٤) .

فالذي دفع إلى القول بتكرار نزول هذه الآية أنه ورد في بعض رواياتها أن الرسول عندما

قام ودعى كفار قريش قام أبو لهب وقال مقالته فنزلت سورة المسد ، وبما أن ابن عاشور رجح

(١) والرواية بهذه الزيادة رواها البخاري في صحيحه ، رقم (٧٤٥٦) ص ١٢٨٥ . ورواها أحمد ، في مسنده ، في كتاب عبد الله بن مسعود ، رقم : ٣٦٨٨ ، ص ٣١٦ ، ورواياته صحيحة .

(٢) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم . ٦٠٢ / ٤ - ٦٠٣ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٣٧ / ٣٠ .

أن سورة المسد نزلت قبل الشعراء ذهب إلى احتمال أن تكون (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (الشعراء: ٢١٤) نزلت أولاً مفردة ثم نسخت تلاوتها ، ثم حدثت القصة أبي لهب ونزلت على إثرها سورة المسد، ثم نسخت (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (الشعراء: ٢١٤) ، ثم نزلت ثانية من جملة سور الشعراء.

وكسل ذلك لا داعي ، وما أوقع ابن عاشور في هذا الإشكال وما ألجأه إلى هذا القول الشاذ سوى أنه أثبت أن سورة المسد نزلت قبل الشعراء ، مع أنه ليس هنالك دليل ناهض يدل على أن المسد نزلت قبل الشعراء ، سوى رواية جابر ابن زيد التي ترتب السور حسب تاريخ نزولها، وهي ضعيفة كما بينا في فصل تقسيم القرآن إلى سور آي ، ولو سلمنا جدلاً بها فالأمر يحتمل أن تكون آية الشعراء خاصة نزلت قبل المسد ، بل إن موضوع آية الشعراء يؤكد أنها نزلت قبل المسد ؛ لأن فيها الأمر بإنذار العشيرة وهذا كان في أول الدعوة ، وإثر نزولها حدثت قصة أبي لهب فنزلت المسد .

وهنالك احتمال آخر ذكره ابن عاشور وهو أن الآية التي نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم والتي دعت إلى جمع قريش ليست آية الشعراء، وتأويل ذلك أن آية تشبه آية سورة الشعراء نزلت قبل سورة المسد .^(١) وهو احتمال وجيه . وسواء كان هذا أو ذلك فلا ملجئ إلى القول بتكرار نزول سورة المسد . ومن عجب أن يذهب ابن عاشور إلى القول بالنزول ثم النسخ ثم النزول ثانية وهو قول لم يسبق به ، وما ذلك فيما أظن إلا ابتعاداً عن القول بتكرار النزول .

والآن وبعد مناقشة ما ذكر فيه ابن عاشور تكرار النزول ، فالذي أراه أن العلماء ذهبوا إلى القول بتكرار النزول من أجل حل إشكال نشأ عن تعدد روايات أسباب النزول لآية واحدة ، وأنا أتساءل ألا يمكن أن نستدل بنزول الآية أول مرة من أجل الحدث الأسبق الذي ذكر أنه سببها على أن ما سواها ليست من باب أسباب النزول ، هذا إن لم يمكن التوفيق بين الروايات باعتماد الرواية الأصح ، أو التي صرح بها بسبب النزول أو الموافقة للسياق أو ما إلى ذلك ، وقد رأينا إمكان ذلك في أكثر من مقام فبعض ما ذكره الزركشي على أنه مما تكرر نزوله وجهه السيوطي على أنه نزل مرة واحدة وهو ممن يقول بتكرار النزول كما ذكرنا . ومثال ذلك : قول الزركشي نزلت سورة الإخلاص مرتين^(٢) ورجح السيوطي أنها مدنية^(٣) ، وما ذكر

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢٦ / ٣٠ .

(٢) الزركشي ، البرهان ، ١٢٤ / ١ .

(٣) السيوطي ، لباب القول في أسباب النزول على هامش القرآن العظيم وتفسير الجلالين ، ص ٨٣٠ والسيوطي ، الإتيان ١ / ٥٦ .

الزركشي والسيوطي على أنه مما تكرر نزوله وجهه ابن عاشور على أنه نزل مرة واحدة كما رأينا في سورة الفاتحة .

وبناء على ما تقدم أجدني لا أطمئن إلى القول بتكرار النزول وأرى أنه لم يقع في القرآن الكريم وقد أنكره الشيخ طاهر الجزائري حيث قال : " إن من العلماء من أنكر القول بتكرار النزول بحجة أن الحكم إنما نزل ليطبق على جميع الوقائع المماثلة للواقعة التي نزل فيها فلا معنى لنزوله مرة أخرى لأن ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ، ومن الواضح أن هؤلاء لا بد أن يلجأوا في هذه الحالة إلى ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بوجه ما حتى يتم لهم أن الآية لم يتكرر نزولها بل نزلت مرة واحدة " (١) وإلى رد القول بتكرار النزول ذهب الدكتور فضل عباس بعد أن تناول المواضيع التي قيل فيها بتكرار النزول ، ودرس روايات أسباب النزول الواردة فيها ورد ما كان ضعيفا ، ووفق بين ما صحح منها ، ثم قال : " وعلى كل حال فقد رأينا الذين قالوا بتكرار النزول قيدوا هذا القول بأن يكون إذا لم يمكن الجمع بين الروايات ، وقد عرفنا مما سبق أن لا إشكال في الجمع ، بل إن بعض الروايات لا تحتاج إلى أن يجمع بينها لضعفها" (٢)

تعدد النازل والسبب واحد

هذه الصورة عكس الصورتين السابقتين والمقصود منها أن يرد سبب واحد لأكثر من آية ، وقد ذهب بعض العلماء في هذه الحالة إلى القول بأن الآيات جميعا نزلت لسبب واحد هو ذلك الحدث ، وقد عرض ابن عاشور لشيء من ذلك وأنكره في موضع وأجازه في آخر وفيما يلي بيان ذلك :

أولا : عند قوله تعالى : **وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَةَ أُمَّهُ وَهَنَّا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ** (لقمان : ١٤-١٥)

ذكر أن هذه الآيات نزلت في سعد بن أبي وقاص ثم قال : " لا يحسن ما ذهب إليه جمع من المفسرين من أن هذه الآية نزلت في قضية إسلام سعد بن أبي وقاص وامتناعه أمه، لعدم

(١) طاهر الجزائري نقلا عن غزلان ، البيان ، ص ١١٠
(٢) فضل عباس ، إفتان الرهان ، ١ / ٣٠١ و ٣١٥ ، وإليه ذهب محمد خازن المجالي ، أنظر : تحقيق مسألة تكرار النزول ، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون ، الجامعة الأردنية ، الأردن ، مجلد (٢٤) ، عدد (١) ، تموز ١٩٩٧ ، ص ٥٢ .

مناسبته السياق، ولأنه قد تقدم أن نظير هذه الآية في سورة العنكبوت نزل في ذلك، وأنها المناسبة لسبب النزول فإنها أخلت عن الأوصاف التي فيها ترقيق على الأم بخلاف هذه، ولا وجه لنزول آيتين في غرض واحد ووقت مختلف (١).

ثانياً: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ) (محمد : ٣٣) نقل عن مقاتل قال: هذا خطاب لقوم من بني أسد أسلموا وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: قد آثرناك وجنتناك بنفوسنا وأهلنا، يمتنون عليه بذلك ، ونزلت فيهم هذه الآية ونزل فيهم أيضاً قوله تعالى (يَمْتُونُ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْتُونَا عَلَى إِسْلَامِكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (الحجرات: ١٧) (٢) وكلام ابن عاشور هنا يوحي بأنه قبل القول بتعدد النازل والسبب واحد .

والذي يترجح لدي أن الأمر ليس كذلك بل قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (محمد : ٣٣) خطاب عام لم ينزل ببني أسد خاصة والذي يؤكد ذلك أن جمهور المفسرين لم يذكروا أن هذه الآية نزلت في بني أسد . أما قوله تعالى : (يَمْتُونُ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا) (الحجرات: ١٧) فالذي يترجح لدي أنها نزلت في وفد تميم فقد أورد ابن عاشور رواية البخاري عن ابن الزبير أن سبب نزول قوله تعالى في أول الحجرات : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَتُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ) (الحجرات : ١-٢) قصة وفد بني تميم حيث قال «قدم ركب من بني تميم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر: أمر عليهم القعقاع بن معبد بن زرارة. وقال عمر: بل أمر الأقرع بن حابس. قال أبو بكر: ما أردت إلا خلافي أو إلى خلافي قال عمر: ما أردت خلافاً أو إلى خلافاً فتمازيا حتى ارتفعت أصواتهما في ذلك فنزل» (٣).

ثم ذكر عند قوله تعالى : (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ يُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (الحجرات: ١٤) " أنه كان من بين

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٢/٢١-١٠٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٧/٢٦ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨١/٢٦ ، والحديث رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات) ، رقم : ٤٨٤٧ ، ص ٨٥٧ .

الوفود التي وفدت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة تسع المسماة سنة الوفود، وفد بني أسد بن خزيمة ، وكانوا ينزلون بقرب المدينة، وكان قدومهم المدينة عقب قدوم وفد بني تميم الذي ذكر في أول السورة، ... وكانت هذه السنة سنة جذب ببلادهم فأسلموا ، وكانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم أنتك العرب بأنفسها على ظهور رواحلها وجنتاك بالأثقال والعيال والذراري ، ولم نقاتلك كما قاتلك محاربو خصفة وهوازن وغطفان. يمتنون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويروحون بهذه المقالة ويمنون عليه ويريدون أن يصرف إليهم الصدقات، فأنزل الله فيهم هذه الآيات إلى آخر السورة (١) لوقوع القصتين قصة وفد بني تميم وقصة وفد بني أسد في أيام متقاربة، والأغراض المكسوة بالجاء متناسبة. (٢)

ثم قال عند قوله تعالى : (يَمْتَنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْتَنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ

لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (الحجرات: ١٧) " استئناف ابتدائي أريد به إبطال ما أظهره بنو أسد للنبي صلى

الله عليه وسلم من مزيتهم إذ أسلموا من دون إكراه بغزو " (٣).

والذي يبدو لي أن الآيات الثلاث مترابطة وأن سبب نزولها واحد هو قصة وفد تميم ، لورودها في البخاري ، أما كون القصة حدثت من وفد بني أسد فلم يرد مسندا بإسناد صحيح وإن صحت فيحتمل أن ما فعلوا اتفق مع ما فعل بنو تميم الذين نزلت فيهم الآيات .

وعليه فإن صورة تعدد النازل والسبب واحد إن صحت أصلا لا تنطبق على ما مثل به ابن عاشور . والى القول بعدم تحقق هذه الصورة ذهب الدكتور فضل عباس حيث قال : " إن مثل هذه الصورة لا وجود لها ، بل هي تتنافى مع طبيعة القرآن الكريم وواقع الأحداث ونحن نعلم أن القرآن الكريم يمتاز بالإيجاز والإحكام فإذا وقع حدث معين ، ونزلت فيه آية كريمة فإن هذه الآية لا بد أن تكون كافية تامة مبينة بيانا شافيا لهذا الأمر الحادث ، وليس هنالك حاجة لنزول آيات ثانية " (٤).

(١) أورد الواحدي هذه الرواية بدون إسناد انظره ، ٢٣١/٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٠-٢١٩/٢٦ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٤/٢٦ .

(٤) فضل عباس ، إتيان البرهان ، ٢٨٤ / ١ .

الفصل السادس

إِعْجَازُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

وفيه المباحث التالية:

المبحث الأول : مفهوم الإعجاز والمعجزة

المبحث الثاني : إثبات إعجاز القرآن

المبحث الثالث : وجوه الإعجاز

المبحث الرابع : شبهات على الإعجاز وردّها

إعجاز القرآن

اهتم ابن عاشور بإعجاز القرآن أيما اهتمام ، وقد أبدى اهتمامه ببيان وجوه الإعجاز في مقدمة تفسيره فقال : " وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال . " (١) بل أبدى أكثر من هذا فصرح أنه سيكشف عن نكت من الإعجاز لم يسبق إليها فقال : " فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير . " (٢)

وبسبب اهتمامه ببيان إعجاز القرآن أفرد مقدمة من مقدماته العشر للحديث عن إعجاز القرآن وبيان وجوهه وقال فيها : " ولعلك تجد في هذه المقدمة أصولا ونكتا أغفلها من تكلموا في إعجاز القرآن مثل الباقلاني ، والرمانى ، وعبد القاهر ، والخطابي ، وعياض ، والسكاكي ، فكونوا منها بالمرصاد ، وافلو عنها كما يفلى عن النار الرماد . " (٣)

والمطلع على تفسير ابن عاشور يجد أن أبرز قضية اهتم بها هي بيان بلاغة القرآن ، وما ذلك إلا للكشف عن أبرز وجه من وجوه إعجازه وهو الإعجاز البياني .

أما اهتمام ابن عاشور ببيان هذا الوجه فقد علله بأمرين :

أولهما : أن غاية التفسير بيان ما في القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته وإعجازه .

ثانيهما : أن القرآن الكريم هو معجزة النبي الكبرى والعامّة والباقيّة ، وإثبات هذه المعجزة إنما يكون بإبراز وجوه الإعجاز التي حوّاها القرآن . (٤)

وهو في تناوله لهذا الجانب لم يكن مجرد ناقل بل كان ناقلا ناقدا ، وكان لقلمه فضل السبق في تحرير بعض مسائل البلاغة والإعجاز ، ومن ذلك كشفه واستقراؤه لما سماه عادات القرآن ومبتكراته . (٥)

وسأتناول في هذا الفصل ما عرض له ابن عاشور من مسائل إعجاز القرآن الكريم مقارنة

بما ذكره سابقوه ولاحقوه من العلماء والمفسرين .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/١

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٠/١

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٠/١

(٥) سوف أعقد لهذا الموضوع فصلا خاصا إن شاء الله

معنى الإعجاز والمعجزة

أولاً : في اللغة

الإعجاز والمعجزة مأخوذان من (عجز) وهو عند ابن فارس (٣٩٥هـ) أصل يدل على

معنيين :

الأول : الضعف . والثاني : مؤخر الشيء .^(١)

أما الراجح فيرى أن العجز في أصله يدل على التأخر عن الشيء ، ثم صار في العرف اسماً للقصور عن فعل الشيء .^(٢) وعليه فالراجح يرى أن دلالة لفظ العجز على القصور والضعف ليست أصلية بل مجازية ، والعلاقة بين المعنى المجازي الذي هو القصور والمعنى الأصلي الذي هو التأخر : التلازم ، إذ التأخر والقصور متلازمان لأن العجز إنما يرجع إلى التأخر عن القدرة على فعل الشيء .

وقد ذهب ابن عاشور إلى أن العجز يدل على القصور والضعف وفقدان القدرة على عمل شيء ما ، والمعجز اسم فاعل : ويعني جعل طالب الشيء عاجزاً عن نواله : أي غير قادر عليه .^(٣)

والإعجاز " جعل الغير عاجزاً أي غير قادر على أمر ببيان ما يدل على العجز " .^(٤)

ثانياً : في الاصطلاح

لم يعرف ابن عاشور المعجزة والإعجاز ؛ وبما أن مناقشة الإعجاز عنده تتطلب تحديد مفهومه فسوف أختار تعريفاً يتفق مع المعجزة والإعجاز عنده ، من خلال ما يفهم من بحثه في الإعجاز ومن خلال أقوال العلماء الذين عرفوها .

فالمعجزة " أمر خارق للعادة ، مقرون بالتحدي ، سالم من المعارضة " ^(٥) يجريه الله على يد مدعي الرسالة ليكون دليلاً على صدقه . ولكن التعجيز المذكور ليس مقصوداً لذاته بل

(١) ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥) ، معجم مقاييس اللغة ، بيروت ، دار إحياء التراث ، الأولى ٢٠٠١ ، مادة عجز ، ص ٧١٢

(٢) الراجح ، المفردات ، ص ٣٢٥

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، انظر ، ٦٧/٧ ، ١٥/١٠ ، ٢٠/١٥٥ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٩/٢١٧ .

(٥) التفتازاني ، شرح المقاصد ، ٣/٢٧٣ .

المقصود لازمه وهو إظهار أن المعجزة من عند الله أجراها على يد مدعي الرسالة دليلا على صدقه .

أما إعجاز القرآن الكريم فالمقصود منه : إثبات عجز الخلق عن الإتيان بمثل القرآن ،^(١) قال القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) : " معنى قولنا في القرآن أنه معجز : إنه يتعذر على المتقدمين في الفصاحة فعل مثله ، في القدر الذي اختص به " ^(٢) والمقصود من هذا الإعجاز إثبات لازمه وهو كون القرآن من عند الله ، والمقصود بعد ذلك لازم ذلك وهو إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

إثبات إعجاز القرآن الكريم

من خلال تعريف إعجاز القرآن والمعجزة تبين أن الإعجاز يقوم على أمرين هما :
أولا : وقوع التحدي .

ثانيا : السلامة من المعارضة .

ولإثبات إعجاز القرآن لا بد من بيان هذين الأمرين .

ذكر ابن عاشور (وفيما ذكره نقل عن الباقلاني) أنه ثبت وقوع تحدي الله للعرب خاصة وللناس عامة بالتواتر وذلك من خلال عدة آيات في القرآن الكريم،^(٣) منها : قوله تعالى :
(وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْزَمْنَا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (البقرة: ٢٣-٢٤) وبيان ذلك أن كثيرا من العرب كذبوا النبي صلى الله عليه وسلم وأعرضوا عنه فحاجهم على صدقه بكلام أوحاه الله إليه خاصة ليكون دليلا له على صدق مدعاه ، وحاكمهم للفصل في أمر تصديقه أو تكذيبه إلى أمر سهل وعدل وهو أنهم لو حاولوا معارضته فلن يستطيعوا ، وقد صرح القرآن بذلك في غير ما موضع ، وبما أن القرآن نقل نقلا متواترا يفيد اليقين ، فإن الآيات التي نقلت التحدي كذلك نقلت نقلا متواترا يفيد اليقين ، وعليه فإن وقوع التحدي ثبت ثبوتا متواترا يفيد اليقين.

(١) الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطبيب (٤٠٣) ، إعجاز القرآن ، تحقيق : صمد الدين حيدر ، لبنان ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الرابعة، ص ٢٨٨. والزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢ / ٣٣١

(٢) القاضي عبد الجبار أبو الحسن عبد الحيار الأسدي ، المغني في أبواب العدل والتوحيد ، تحقيق أمين الخولي ، مصر ، مطبعة دار الكتب ، الأولى ، ١٩٦٠ ، ١٦ / ٢٢٦

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١٠٠-١٠١ عن الباقلاني ، إعجاز القرآن ص ٤١ والنقل بالمعنى .

يقول ابن عاشور: " وكل هذا ثبت بالتواتر فإن هذا الكتاب متواتر بين العرب ولا يخلو عن العلم بوجوده أهل الدين من الأمم، وإن اشتماله على طلب المعارضة ثابت بالتواتر المعلوم لدينا، فإنه هو هذا الكتاب الذي آمن به المسلمون قبل فتح مكة وحفظوه وأمن به جميع العرب أيضا بعد فتح مكة فالفوه كما هو اليوم ، شهدت على ذلك الأجيال جيلا بعد جيل." (١)

وقد وقع هذا التحدي بمراحل وفيما يلي بيان هذه المراحل :

مراحل التحدي

وردت عدة آيات تشير إلى أن الله تحدى العرب بأن يأتوا بمثل القرآن أو بمقدار منه ، وهذا المقدار مختلف في كل موضع من هذه المواضع ، وذلك لأن التحدي وقع بمراحل متنازلة وهذه المراحل هي :

المرحلة الأولى : التحدي بالإتيان بكتاب مثل ما نزل من القرآن قال تعالى : (أَمْ يَقُولُونَ

تَمُوتُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) (الطور: ٢٣-٢٤) فقد ذكر الله زعم المشركين بأن القرآن مفترى من محمد صلى الله عليه وسلم ، ورد عليهم بأن تحداهم بالإتيان بمثله . ووجه الاستدلال أن قال لهم : إنكم زعمتم أن القرآن مفترى من عند محمد ، ومحمد بشر مثلكم ، فإن كنتم صادقين فأتوا بمثل ما أتى به محمد ، وإن عجزتم فأنتم كاذبون .

يقول ابن عاشور : " ووجه الملازمة أن محمدا صلى الله عليه وسلم أحد العرب وهو ينطق بلسانهم . فالمساواة بينه وبينهم في المقدرة على نظم الكلام ثابتة، فلو كان القرآن قد قاله محمد صلى الله عليه وسلم لكان بعض خاصة العرب البلغاء قادرا على تأليف مثله، فلما تحداهم الله بأن يأتوا بمثل القرآن وفيهم بلغاؤهم وشعراؤهم وكلمتهم ، وكلهم واحد في الكفر كان عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن دالا على عجز البشر عن الإتيان بالقرآن." (٢)

وقد تحداهم الله بالإتيان بمثل القرآن في موضع آخر وأرعى لهم العنان لأن يستعينوا بمن شاءوا من الإنس والجن قال تعالى: (قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (الإسراء: ٨٨) أي لو اتفق الإنس والجن واتحد رأيهم على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لما استطاعوا ، وذكر ابن عاشور أن الغرض من ذكر الجن أن المتحدين بإعجاز القرآن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٤٢ / ١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٧ / ٢٧ .

كانوا يزعمون أن الجن يقدرّون على الأعمال العظيمة ،^(١) فتحداهم وإرخاء العنان لهم ليستعينوا بالجن أفحم لهم .

المرحلة الثانية : لما تحدى القرآن العرب بالإتيان بمثل القرآن فعجزوا عن ذلك سهل عليهم وتحداهم بالإتيان بعشر سور فقال : (أَمْ يَقُولُونَ اقْرَأْهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنَّمَا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فاعلموا أَنَّمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) (هود: ١٣-١٤) وفي هذا نقل ابن عاشور عن ابن عباس وجمهور المفسرين أن التحدي كان أولاً بأن يأتوا بعشر سور مثل القرآن ثم نسخ بأن يأتوا بسورة واحدة كما وقع في البقرة ويونس، ونقل عن أصحاب هذا القول أن آية هود نزلت قبل آية يونس^(٢).

قلت : أول ما نزل مطلقاً التحدي بالإتيان بمثل القرآن ثم التحدي بعشر سور ، ثم التحدي بسورة^(٣)، والظاهر أن ابن عاشور هنا يناقش أيهما نزل أولاً ، آية هود وهي التحدي بعشر سور، أم آية يونس وهي التحدي بسورة ؟ والذي دفعه لمناقشة ذلك أن بعضهم قال إن آية يونس نزلت قبل آية هود ، ولذا قالوا : إن الله تحداهم أولاً بسورة ثم تحداهم هنا بعشر سور " لأنهم قد وسع عليهم هنا بالاكْتفاء بسور مفتريات ، فلما وسع عليهم في صفتها أكثر عليهم في عددها."^(٤) وقد رد ابن عاشور هذا القول ، وأنا أوافق ابن عاشور في ذلك لمخالفته للترتيب العقلي لمراحل التحدي ، ولكونه لا يستند إلى دليل . أما كونهن مفتريات فهو متعلق بالمعاني على ما وصف الكفار آيات القرآن إذ قالوا عنه أساطير ، أما المماثلة في البلاغة والفصاحة فلا بد منها.^(٥) وبهذا ليس في الأمر توسعة في الوصف كما ذكروا . وعليه فإن المرحلة الثالثة التحدي بسورة ، وبيان ذلك فيما يلي .

المرحلة الثالثة : بعد أن عجز الكفار عن الإتيان بعشر سور مثل سور القرآن ارتقى في إبطال دعوهم وإفحامهم بأن تحداهم بالإتيان بمثل سورة من سور القرآن . قال تعالى : (أَمْ يَقُولُونَ اقْرَأْهُ قُلْ فَاتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (يونس: ٣٨) وأرخى لهم العنان لأن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦٠ / ١٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٨ / ١١ .

(٣) وذهب إلى ذلك جمهور المفسرين أنظر : الرازي ، مفتاح الغيب ، ١٢٩ / ٢ . والقرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٩٢ / ١ . قال الألوسي ، ذهب إلى هذا الكثير من المفسرين ، أنظر : روح المعاني ، ٣٠٩ / ١٢ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٩ / ١١ . وذهب لهذا القول ابن عطية ، في المحرر الوجيز ، ٩٣٤ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٩ / ١١ .

يستعينوا بمن أرادوا . قال تعالى : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة : ٢٣)

وقد ذهب ابن عاشور هنا إلى أن (من) في قوله تعالى (من مثله) ابتدائية ، وعليه يكون مقدار التحدي في آية البقرة هو ذات مقدار التحدي في سورة يونس .^(١) غير أن ابن عاشور ذهب في موضع آخر إلى احتمال أن تكون تبعيضية حيث ذكر أن من جملة وجوه إعجاز القرآن كثرة أغراض الكلام ؛ لأن كثرة أغراضه تجعله أشد تعجيزا لمن يروم معارضته عن أن يأتي بمثله ولو في بعض أغراضه ، وهذا ما أشار إليه عند قوله تعالى: في سورة البقرة (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (البقرة : ٢٣) .^(٢) وقد ذكر الألوسي احتمال أن تكون من تبعيضية وأشار إلى ما في لفظ من التبعيضية الدالة على القلة من المبالغة المناسبة لمقام التحدي ، وبهذا رجح بعضهم التبويض على البيان.^(٣)

وعليه تكون آية البقرة مرحلة غير مرحلة آية يونس ، ويكون التحدي هنا بأن يأتوا بسورة فيها بعض مما في القرآن من وجوه الإعجاز . يقول شيخنا الدكتور فضل عباس : " فإن كان التحدي في المراحل الثلاث المخاطب به العرب ، والعرب كان البيان بضاعتهم والبلاغة سجيتهم ، فإن المرحلة الرابعة المخاطب بها الناس جميعا عربهم وعجمهم ، وإذا كانت المراحل الثلاث الأولى خالية من كلمة (من) ، فلقد جاءت المرحلة الرابعة مشتملة على هذا الحرف الدال على التبويض ، ومعنى هذا أن المرحلة الأخيرة كان التحدي فيها للناس جميعا ، ولا يعقل أن يتحدى الناس جميعا بالبيان وحده ، إنما هو تحد عام عموم المخاطبين به " .^(٤)

وقد توسع ابن عاشور في المقصود من المثالية لتشمل كل ما زعموا في وصف القرآن ووصف سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد قالوا : القرآن كلام بشر ، فقال القرآن لهم : هاتوا كلام بشر مثله ، وقالوا أساطير أولين ، فقال لهم : هاتوا أساطير مثله ، وقالوا هو من محمد ومحمد يعلمه بشر فقال : هاتوا من عند من يعلمه مثله . " وكل ذلك إرخاء لعنان المعارضة

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٣٢ / ١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦١ / ١٤

(٣) الألوسي ، روح المعاني ، ٢٦٢ / ١

(٤) فضل عباس ، إعجاز القرآن ، ص ٣٣ .

وتسجيل للإعجاز عند عدمها ، فالتحدي على صدق القرآن هو مجموع مماثلة القرآن في ألفاظه وتراكيبه ، ومماثلة الرسول المنزل عليه في أنه أمي لم يسبق له تعليم " (١).

ثبوت عجز الكفار عن المعارضة

كما ثبتت وقوع تحدي المشركين بمعارضة القرآن بالتواتر ، ثبت بالتواتر كذلك عجزهم عن المعارضة مع حاجتهم الماسة إلى المعارضة وامتلاكهم القدرة على المحاولة . أما حاجتهم الماسة فلأن محمدا صلى الله عليه وسلم اتهمهم بالسفاهة والكفر والشرك وطعن بألتهتهم وذنم عقولهم ، واستدل على ذلك بما نزل عليه من القرآن ، وتحداهم لإثبات صدقهم وكذب ما اتهمهم به أن يعارضوا هذا القرآن بمثله بل بأقل قدر منه وهو السورة ، ولو كانوا قادرين على المعارضة وهم أهل البلاغة والفصاحة فضلا عن كونهم أهل الحمية لفعلوا وعارضوا . ولو حصلت المعارضة لطاروا بها فرحا ولتناقلوها ، فقد تناقلوا خطبهم وأشعارهم وهي أقل شأنًا من ذلك ، أما وإنه لم يبلغنا شيء من ذلك ولا شيء عنه فذلك يدل على عجزهم عن المعارضة ، وهذا دليل على أن القرآن ليس من عند بشر بل هو من عند الله سبحانه وتعالى . (٢) قال الباقلاني : " التحدي متواتر وعجز المتحدين أيضا متواتر بشهادة التاريخ ، إذ طالبت مدتهم في الكفر ولم يقيموا الدليل على أنهم غير عاجزين ، وما استطاعوا الإتيان بسورة مثله ثم عدلوا إلى المقاومة بالقوة " (٣).

أما إعجاز القرآن لغير أهل العصر الذي نزل فيه القرآن فحاصل من نظرهم إلى عجز أهل ذلك العصر . يقول ابن عاشور : " إن ثبوت الإعجاز لا يستلزم مساواة الناس في طريق الإثبات فإنه إذا أعجز العرب ثبت أنه خارق للعادة ... فيكون الإعجاز للعرب بالبداية ولمن جاء بعدهم بالاستدلال والبرهان وهما طريقان لحصول العلم . " (٤) وتوضيح ذلك أن إعجاز القرآن متوجه إلى العرب إذ هو معجز لبلغائهم وفصاحتهم مباشرة ، ومعجز لغيرهم بوساطة إدراك أن عجز هؤلاء عن معارضته مع توفر الداعي إليه برهان على أنه فاق قدراتهم ، وبذلك يكون الدليل قد قام على صدق القرآن لدى بقية البشر ، عربا وعجما المعاصرين واللاحقين

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٣٣٣

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٣٣٧

(٣) الباقلاني ، إعجاز القرآن ، ص ٤١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٣٤٣-٣٤٤

الذين بلغهم خبر السحدي والعجز عن المعارضة بلوغا متواترا لا سبيل لإنكاره، يقول ابن عاشور: "فإعجاز القرآن للعرب الحاضرين دليل تفصيلي، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي".^(١) قال الباقلاني: "فأما القرآن فهو معجزة عامة، ولزوم الحجة به باق من أول ورودها إلى يوم القيامة، وإن كان يعلم وجه إعجازه من عجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله فيغني ذلك عن نظر مجدد، فكذاك عجز أهل كل عصر من العصور التالية يغني عن النظر في حال أهل العصر الأول".^(٢)

هذا فضلا عن كون القرآن معجزا للناس كافة من جهات أخرى غير البلاغة كما سيأتي.

المقدار الذي وقع به التحدي

وقع التحدي بمعارضة القرآن بأكثر من مقدار، فأول الأمر وقع التحدي بالقرآن كاملا وآخر ما وقع التحدي بسورة، وبما أن السور مختلفة في عدد آياتها فمنها الطويل ومنها القصير بحث المفسرون في المقدار الذي وقع به التحدي.

فذهب ابن عاشور إلى أن أقل مقدار وقع به التحدي هو السورة أي سورة وإن كانت أقل سورة وهي سورة الكوثر.^(٣)

ونقل ابن عاشور عن بعضهم أن أقل مقدار وقع به التحدي السورة وما كان بمقدار أصغر سورة من القرآن وقد حددوا هذا المقدار بثلاث آيات.^(٤) وهو ما ذهب إليه الباقلاني حيث قال: "أقل ما يعجز من القرآن السورة كانت قصيرة أو طويلة أو ما كان بقدرها".^(٥) وذهب القرطبي إلى أنه السورة أو الآية الطويلة.^(٦)

وقد رجح ابن عاشور أن أقل قدر وقع به التحدي هو السورة لأن "فنون البلاغة تظهر في مجموع نظم الكلام وصوغه بسبب الغرض الذي سيق فيه، من فواتحه وخواتمه، وانتقال الأغراض، والرجوع إلى الغرض، وفنون الفصل والإيجاز والإطناب والاستطراد والاعتراض"^(٧)

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠٣/١

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن ص ٣١ بتصرف.

(٣) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠٢/١ وانظر ٣٣١/١، ٨٤/١١

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠٢/١ ذهب إليه الباقلاني، في إعجاز القرآن، ص ٢٦١

(٥) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٦١

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٩٣/١

(٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠٢/١

قال ابن عاشور: " وإنما كان التحدي بسورة ولم يكن بمقدار سورة من آيات القرآن ؛ لأن من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض ، وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لفواتح الكلام وخواتمه بحسب الغرض، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام، وصحة التقسيم، ونكت الإجمال والتفصيل، وأحكام الانتقال من فن إلى آخر من فنون الغرض، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرجوع، وفصل الجمل ووصلها، والإيجاز والإطناب، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستوفى الغرض حقه." (١)

أما القائلون بوقوع التحدي بالسورة وبقدر أقل سورة ، فقالوا إن قدرا من القرآن يساوي السورة من الكلام المعجز لا بد وأن يكون فيه من فنون البلاغة ما تمتع معه المعارضة ، وهذا هو المقصود من الإعجاز. إضافة إلى أن التحدي وقع بالقرآن كله وبعشر سور وبسورة ، ومن ذلك علم أن كل القرآن معجز، يدل على ذلك قوله تعالى: (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلَهُ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) (الطور: ٢٤) والذي يترجح لدي أن أقل مقدار وقع به التحدي هو أقل سورة وما كان بمقدارها ، وذلك لأدلة التالية :

١- أن مثل هذا المقدار يصدق عليه اسم القرآن ، وينطبق عليه وصفه كما بينت في الفصل الأول .

٢- أن من آيات القرآن ما هو بقدر سورة قصيرة ومنها ما هو أكثر ، فإذا وقعت المعارضة بالسورة التي بقدر ثلاث آيات ، علم أن ما كان بقدر هذه السورة داخل في التحدي كذلك .

٣- أن أول ما نزل من القرآن مقدار من الآيات وليس سورة ، ومع ذلك فلا ينكر أحد أنها اتسمت بسمات الإعجاز الذي وقع به التحدي ، ومن خلال ذلك عرف سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أنه رسول مرسل من الله

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٣٣١

القرآن معجزة عقلية خالدة

المقصود من المعجزة إثبات رسالة الرسول لمن أرسل إليهم ، لذلك كانت معجزة كل

رسول خاصة لمن أرسل إليهم ومناسبة لطبيعتهم .

أما معجزة القرآن الكريم فليست كسائر المعجزات ؛ لأنها جعلت لإثبات رسالة الإسلام وهي الرسالة الخاتمة الباقية ، وإثبات نبوة سيدنا محمد وهو خاتم النبيين إلى الناس كافة إلى

يوم الدين ، وقد ثبت ذلك بأدلة كثيرة منها قوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ

أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (سبا: ٢٨) وقوله تعالى : (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا . . .) (الاعراف: ١٥٨)

لذا جاءت معجزة القرآن باقية بقاء الرسالة التي جعلت لإثباتها ، عامة عموم هذه الرسالة

من هنا يرى ابن عاشور أن معجزة القرآن امتازت بميزات تناسب كونها معجزة آخر الرسالات

وأشرف الأديان ومن ذلك أنها جاءت معجزة عقلية يستوي في إعجازها جميع الناس في جميع

العصور . (١)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٤ / ١٠

وجوه إعجاز القرآن

اتفق المسلمون على أن القرآن معجز وأن إعجازه باق إلى يوم الدين ، ثم بعد هذا الاتفاق راح كل يبحث عن سر إعجازه ، وعن الصفة التي جعلته عصيا عن معارضة البشر والجن منذ أن نزل إلى يومنا هذا بل إلى يوم الدين ، وكان لكل منهم في ذلك مذهب . فمن قائل إن إعجازه في أسلوبه وقائل في نظمه وقائل في تأثيره على السامع وقائل فيما فيه من أخبار الغيب ، وقائل فيما فيه من علوم وحكمة وغير ذلك ، حتى إن قائلًا منهم قال أن وجه إعجازه في الصرف عن معارضته . ومن هؤلاء من قصر الإعجاز على وجه واحد ومنهم من زاد على ذلك حتى إن السيوطي عد في معترك الأقران خمسا وثلاثين وجها ونقل أن بعضهم أوصلها إلى ثمانين وجها. (١)

وما يهمنا الآن أن نعرف مذهب ابن عاشور في وجوه إعجاز القرآن من خلال ما ذكره في مقدمته التي خص جملها للحديث عن وجوه إعجاز القرآن ، ومن خلال حديثه عن ذلك في تفسيره ، وسأعرض في أثناء ذلك إلى مذاهب العلماء في ذلك بإيجاز يناسب المقام ، لأن استيعاب الموضوع من كل جوانبه يحتاج إلى مؤلف خاص .

ذكر ابن عاشور اختلاف العلماء في تحديد السبب الرئيس للعجز عن معارضة القرآن ، وهو ما سيعد وجه الإعجاز ، ثم ذهب إلى أن ذلك السبب هو بلاغة القرآن وفصاحته وبلوغه الحد الأعلى في ذلك . يقول ابن عاشور: " وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام الحرمين (٤٧٨هـ) ، وعليه الجاحظ (٢٥٥هـ) وأهل العربية كما في المواقف^(٢)، فالتعليل لعجز المتحدّين به بأنه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله، وهو الذي نعتمده. " (٣)

ويستدل ابن عاشور على ذلك بأدلة ذكر منها هنا بقاء الآيات التي نسخ حكمها حيث يرى أن سبب بقائها متلوة في القرآن بالرغم من نسخ حكمها ما هو إلا كونها معجزة ببلاغتها. (٤)

(١) السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، تحقيق علي محمد الجاوي ، دار الفكر العربي ، ص ٣

(٢) الإيجي ، عبد الرحمن (٧٥٦) ، المواقف مع شرح الجرجاني (٨١٦) ، تحقيق محمود عمر الدمياطي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٨ ، ٢٦٨ / ٨ . وذكر الأومسي أن المشهور عند الجمهور الاقتصار على بلاغة القرآن وفصاحته ، انظر: روح المعاني ، ٤٤ / ١

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١٠١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١٠٢ .

وقد رجع ابن عاشور إعجاز القرآن إلى جهات وفيما يلي سأعرض هذه الجهات ثم أفرد لكل واحدة مبحثاً للمناقشة :

الجهة الأولى: بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ ، من حصول كيفيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة ، ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب ، مما لا يفيد أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء .

الجهة الثانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام ، مما لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

الجهة الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكيمة والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية، مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة . ويذكر ابن عاشور أن هذه الجهة من الإعجاز أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن قبله من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض،

ثم يضيف ابن عاشور جهة رابعة تقليداً منه كما ذكر لمن سبقه من العلماء ، بالرغم من أنه يرى أنها لا تخرج عن الجهات الثلاثة السالفة وهذه الجهة هي :

الجهة الرابعة : ما انطوى عليه من الأخبار عن المغيبات مما دل على أنه منزل من عالم الغيوب .

ثم ذكر ابن عاشور أن هذه الجهة قد تدخل في ما عده عياض (٥٤٤هـ) في الشفاء وجها رابعا من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أخبار أهل الكتاب (١) .

وبعد أن جمع ابن عاشور ملاك الإعجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤه إجمالاً، أخذ في شيء من تفصيل ذلك والتمثيل عليه وفيما يلي بيان ذلك .

الإعجاز ببلاغة القرآن وفصاحته

وهي الجهة الأولى وقد أرجعها ابن عاشور إلى ما يسمى بالطرف الأعلى من البلاغة والفصاحة ، وهو المصطلح على تسميته حد الإعجاز ، على ما سماها به أيضا القزويني حيث قال : " إن للبلاغة طرفين أعلى وهو حد الإعجاز ، وما يقرب منه ، وأسفل منه " (١) .

(١) القاضي عياض ، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض البيهقي ، (٥٤٤هـ) ، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، تحقيق طه سعد وخالد بن محمد ، القاهرة ، مكتبة الصفا ، الأولى ٢٠٠٢ ، ١/ ١٧٨

وقد ذهب إلى هذا القول قبل ابن عاشور الرماني (٣٨٧هـ) حيث قسم الكلام البليغ إلى

ثلاث طبقات هي :

١- أعلى طبقة ، وهذه الطبقة معجزة وهي طبقة القرآن الكريم (حصرا).

٢- أدنى طبقة وهي المستوى الأعلى في كلام عامة الناس .

٣- وسط بين ذلك ، وهو ممكن كبلادة البلغاء من الناس .^(١)

وذكر ابن عاشور أن منتهى التنافس عند العرب كان بمقدار التفوق في البلاغة والفصاحة ، وقد لا حظ أئمة البلاغة هذا الوجه من تميز القرآن عن غيره من الكلام العربي في خلال الموازنة بين ما ورد في القرآن من ضروب البلاغة وبين أبلغ ما حفظ عن العرب من ذلك مما عد في أقصى درجاتها .

ثم ذكر ابن عاشور أن مكن الإعجاز في هذه الناحية ثبت " بأن الله تعالى تحدى بلغاءهم أن يأتوا بسورة من مثله فلم يعرض واحد إلى معارضته، اعترافا بالحق وربنا بأنفسهم عن التعريض بالنفس إلى الافتضاح، مع أنهم أهل القدرة في أفانين الكلام نظما ونثرا، وترغيبا وزجرا، وقد خصتوا من بين الأمم بقوة الذهن وشدة الحافظة وفصاحة اللسان وتبيان المعاني، فلا يستصعب عليهم سابق من المعاني، ولا يجمع بهم عسير من المقامات." ^(٢)

وقد نسب ابن عاشور هذا القول إلى : جمهور أهل السنة والمعتزلة وأعيان الأشاعرة مثل

أبي بكر الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني وهو المشهور عن الأشعري.^(٣)

ثم أشار ابن عاشور إلى قضية في غاية الأهمية وهي أن الإعجاز وإن كان يدرك إلا أنه لا يمكن أن يحصر ويوصف وصفا دقيقا ، بل غاية الأمر فيه أن يشار إلى ضوابطه الإجمالية ، وهذا ما قامت عليه كتب المعاني والبيان، أما دليل الإعجاز ؛ فيكفي فيه أن يدرك بالذوق السليم . وقد نقل ابن عاشور في ذلك قول السكاكي (٦٢٦هـ) حيث قال : " واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، أو كالملاحة. ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا. وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين (المعاني

(١) القزويني ، محمد بن عبد الرحمن ، الإيضاح في علوم البلاغة ، تحقيق محمد خفاجي ، عيسى البابي ، الثانية ، ١٩٥٣ ، ٥٤/١ .

(٢) الرماني ، النكت في إعجاز القرآن ، ص ٧٥ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٤/١ ، وانظر : ٣٤٠/١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٤١/١ .

والبيان) نعم للبلاغة وجوه متلثمة ربما تيسرت إمطة اللثام عنها لتجلى عليك، أما نفس وجه الإعجاز فلا".^(١)

ويضرب ابن عاشور مثلاً على بلاغة القرآن بسورة الفاتحة ، فقد روى مسلم والأربعة عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " قال الله تعالى: قسمت الصلاة _أي سورة الفاتحة_ بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي. وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال الله تعالى أثني علي عبدي. وإذا قال: مالك يوم الدين، قال: مجدني عبدي "وقال مرة: فوض إلي عبدي" فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل."^(٢)

ففي هذا الحديث تنبيه على ما في نظم فاتحة الكتاب من وجوه البلاغة ومنها :

- التقسيم ، إذ قسم الفاتحة ثلاثة أقسام. وحسن التقسيم من المحسنات البديعية. مع ما تضمنته ذلك التقسيم من حسن التخلص في قوله "فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: "هذا بيني وبين عبدي" إذ كان ذلك مزيجاً من القسمين الذي قبله والذي بعده.^(٣)

ثم يضرب أمثلة على أساليب بلاغية جاءت في القرآن على أجمل وجه منها:^(٤)

أولاً : التجنيس في غير ما آية والتجنيس من المحسنات، ومنه قوله تعالى (وَهُمْ يَهْوُونَ عَنَّهُ

وَيَنَازُونَ عَنَّهُ) (الأنعام: ٢٦).

ثانياً : المطابقة كقوله (فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّمِيرِ) (الحج: ٤).

ثالثاً : التمثيل كقوله تعالى (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَعْقِلُوا إِلَّا الْغَالِمُونَ) (الملكوت: ٤٣) ، وقوله

تعالى : (وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) (إبراهيم: ٢٥) .

رابعاً : الالتفات وهو " نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى طريق

آخر منها."^(٥) ، فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى ما انتقل إليه صار من أفانين

(١) السكاكي ، أبو يوسف بن محمد بن علي ، (٦٢٦) ، مفتاح العلوم ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، الأولى ٢٠٠٠ ، ص ٥٢٦

(٢) رواه مسلم، في كتاب الصلاة ، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ، رقم : ٨٠٧ ، ص ١٩١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٦ / ١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٠-١٠٦ / ١ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٧ / ١ .

البلاغة وكان معدودا عند بلغاء العرب من النفائس، وقد جاء منه في القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة في الانتقال. (١)

خامسا : التشبيه والاستعارة وقد كان لهما عند العرب مكانة عالية في باب البلاغة، وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب كقوله (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) (مريم: ٤)، وقوله (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ) (الإسراء: ٢٤)، وقوله (وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ) (يس: ٣٧)، وقوله تعالى (أَبْلَى مَاءَكَ) (هود: ٤٤)، وقوله (صَبَّغَهُ اللَّهُ) (البقرة: ١٣٨)، إلى غير ذلك من وجوه البديع.

سادسا : وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، ويقصد ابن عاشور من ذلك أن جمل القرآن لها دلالات

الأولى : الدلالة الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله،

الثانية : الدلالة البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها.

الثالثة : الدلالة المطوية وهي دلالة ما يذكر على ما يقدر اعتمادا على القرينة، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة.

الرابعة : دلالة مواقع جملة بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه.

ومثال الدلالات المطوية ما ذكره ابن عاشور عند قوله تعالى: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (البقرة: ١٢٤) حيث قال : (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) " استجابة مطوية بإيجاز وبيان للفريق الذي تتحقق فيه دعوة إبراهيم والذي لا تتحقق فيه بالاقتصار على أحدهما لأن حكم أحد الضدين يثبت نقيضه للأخر على طريقة الإيجاز". (٢)

ومثاله كذلك : قوله تعالى : (أَوْ يُرْوَجَّهُمْ ذِكْرَانَا وَنُنَاثِلُ الْفِرْقَانَا) (الشورى: ٥٠)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٠٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٦٨٧ .

حيث ذكر ابن عاشور أن الله سبحانه وتعالى " لما جمع بين وصفي العلم والقدرة تعين أن هنالك صفة مطوية وهي الإرادة لأنه إنما تتعلق قدرته بعد تعلق إرادته بالكائن ".^(١)

وهذه الدلالة كما يرى ابن عاشور " لا تتأتى في كلام العرب تقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن، فإنه لما كان من قبيل التذكير والتلاوة سمحت أغراضه بالإطالة، وبذلك الإطالة تأتي تعدد مواقع الجمل والأغراض".^(٢)

وهذا مما ذكره الرماني وعده من وجوه الإعجاز فقال ومعناه عنده حصول معنى في الكلام من غير اسم له أو صفة .^(٣)

قلت : ويبدو أن وجه البلاغة في التضمين إيراد معان مستفادة من اللفظ إضافة للمعنى الأصلي الذي وضعت له ، وهذا يثري المعاني المستفادة من نفس التركيب .

ويضرب ابن عاشور على ذلك مثلا بقوله تعالى : (وخلق الله السماوات والأرض بالحق وتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون)(الجنسية:٢٢)بعد قوله (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون)(الجنسية:٢١) فإن قوله (وخلق الله السماوات والأرض) إلى آخره مفيد بتراكيبه فوائد من التعليم والتذكير، وهو لوقوعه عقب قوله (أم حسب الذين اجترحوا السيئات) واقع موقع الدليل على أنه لا يستوي من عمل السيئات مع من عمل الصالحات في نعيم الآخرة.

سابعاً : التقديم والتأخير في وضع الجمل وأجزائها ، وللقرآن في ذلك دقائق عجيبة كثيرة لا يحاط بها ومثال ذلك قوله تعالى (إن جهنم كانت مرصداً للطاغين مآباً)(النبا:٢١) إلى قوله (إن للمتقين مفازاً حدائقاً وأعداباً)(النبا:٣١-٣٢) إلى قوله (وكأساً دهاقاً لا يسمعون فيها لغواً ولا كذاباً)(النبا:٣٤-٣٥) " فكان للابتداء بذكر جهنم ما يفسر المفاز في قوله (إن للمتقين مفازاً) أنه الجنة لأن الجنة مكان فوز. ثم كان قوله (لا يسمعون فيها لغواً ولا كذاباً) ما يحتمل لضمير "فيها" من قوله (لا يسمعون فيها) أن يعود إلى (كأساً دهاقاً) وتكون "في" للظرفية المجازية أي الملابس أو السببية أي لا يسمعون في ملابس

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٤/٢٥ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٨/١ .

(٣) الرماني ، النكت ، ص ١٠٢ .

شرب الكأس ما يعثري شاربها في الدنيا من اللغو واللجاج، وإن يعود إلى (مجازاً) بتأويله باسم مؤنث وهو الجنة وتكون "في" للظرفية الحقيقية أي لا يسمعون في الجنة كلاماً لا فائدة فيه ولا كلاماً مؤذياً. وهذه المعاني لا يتأتى جميعها إلا بجمل كثيرة لو لم يقدم ذكر جهنم ولم يعقب بكلمة (مجازاً) . ولم يؤخر (وكأساً دهاقاً) ولم يعقب بجملة (لا يسمعون فيها لغواً)" (١).

ثم ينبه ابن عاشور إلى أن من مقومات بلاغة الكلام وخاصة في إعجاز القرآن ، أن ينظم الكلام على خصوصيات بلاغية يراعى فيها المقام ، يقول ابن عاشور " قد تشتمل آية من القرآن على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها فيتصدى لتطلب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفة أو مغصوبة، ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع ألفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية" (٢) ، مثال ذلك قوله تعالى في سورة المجادلة (أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون)(المجادلة:١٩) ثم قوله (أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون)(المجادلة:٢٢) فقد يخفى مقتضى الإتيان بحرف التنبيه في افتتاح كلتا الجملتين ، فيبحث المفسر مقتضاه وقد يقول: إن التنبيه للاهتمام بالخبر، ولكن ابن عاشور يرى أن الكشف عن هذا المقتضى لا يكون إلا بربط الآية بسبب نزولها ، " فإذا قدرنا أن الآيتين نزلتا بمسمع من المنافقين والمؤمنين علم أن اختلاف حرف التنبيه في الأولى لمراعاة إيقاظ فريقى المنافقين والمؤمنين جميعاً، فالأولون لأنهم يتظاهرون بأنهم ليسوا من حزب الشيطان في نظر المؤمنين إذ هم يتظاهرون بالإسلام ، فكان الله يقول قد عرفنا دخائلكم، وثاني الفريقين وهم المؤمنون نسبوا لأنهم غافلون عن دخائل الآخرين فكانه يقول لهم تيقظوا فإن الذين يتولون أعداءكم هم أيضاً عدوكم لأنهم حزب الشيطان والشيطان عدو الله وعدو الله عدوكم! واجتلاب حرف التنبيه في الآية الثانية لتنبية المنافقين إلى فضيلة المسلمين لعلمهم يرغبون فيها فيرعون عن النفاق، وتنبية المسلمين إلى أن حولهم فريقاً ليسوا من حزب الله فليسوا بمفلحين ليتوسموا أحوالهم حق التوسم فيحذروهم." (٣)

ومرجع هذا الصنف من الإعجاز إلى ما يسمّى في عرف علماء البلاغة بالنكت البلاغية وقد كان العرب يتنافسون في إيراد مثل هذه النكت في الكلام ، وبذلك كانوا يفاضلون بين

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٨-١٠٩ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٩ / ١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٩ / ١ .

كلامهم ، وقد بهرهم القرآن بما حواه من هذه النكت ، فانقطعت أطماعهم في مدائنه فضلا عن معارضته وإن تظاهروا على ذلك .

وعليه يرى ابن عاشور أن هذه الناحية من هذه الجهة من الإعجاز هي أقوى نواحي إعجاز القرآن وهي التي يتحقق بها إعجاز أقصر سورة منه. (١)

ثامنا : خلوه من التنافر ومعناه سلامة الكلام في أجزائه ومجموعه مما يجرّ الثقل إلى لسان الناطق به، وكان كلام بلغائهم يحوي أحيانا على ألفاظ ولهجات لها بعض الثقل على اللسان، وقد سمي الرماني هذا الوجه بالتلاوم قال " هو تعديل الحروف في التأليف وهو نقبض التنافر" (٢)

أما القرآن فقد خلا من هذا كله مع تفننه في مختلف الأغراض وما تقتضيه من تكرار الألفاظ. ويذكر ابن عاشور ما هنا بعض ما اعترض به المتصيدون إذ أوردوا قوله تعالى (ألم أعهد إليكم) (يس:٦٠) وقوله (وعلى أمم ممن معك) (هود:٤٨) في باب المتنافر ، والصواب أن ذلك غير وارد كما قاله المحققون لعدم بلوغه حد الثقل، ولأن حسن دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يخلفه فيها غيره مقدّم على مراعاة خفة لفظه. (٣)

وينبه ابن عاشور إلى أنه لا يعد من التنافر ما يعرض لبعض لهجات العرب من ثقل ألفاظ القرآن ؛ لأن ذلك شيء تفاوتت فيه أسنتهم ، ومراعاة لذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف، ولذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات وأخفها وتجنّب المكروه من اللهجات، وهذا من أسباب تيسير تلقي الأسماع له ورسوخه فيها. قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) (القمر:١٥). (٤)

تاسعا : صراحة كلمات القرآن ، وذلك يتحقق بكون الكلمة التي اختارها القرآن " أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة ، وأشملها لمعان عديدة مقصودة . بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها، ولا تجدها مستعملة إلا في حقائقها،" (٥)

ويمثل ابن عاشور لذلك بإيثار كلمة حرد في قوله تعالى (وغدوا على حرد قادرين) (القلم:٢٥) إذ يرى ابن عاشور أن جميع معاني الحرد صالح للإرادة في هذا الغرض، سواء كانت مجازات أو

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١١٠ .

(٢) الرماني ، النكت في إعجاز القرآن ، ص ٩٥ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١١٠ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١١١ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١١١ .

استعارات أو نحوها مما تدل عليه القرائن في الكلام، ولو من طريق التضمين وهو كثير في القرآن .

يقول ابن عاشور : " والحدرد: يطلق على المنع وعلى القصد القوي، أي السرعة وعلى الغضب. وفي إثارة كلمة ﴿حَرَدٌ﴾ في الآية نكتة من نكتة الإعجاز المتعلقة بشرف اللفظ ورشاقته من حيث المعنى، ومن جهة تعلق المجرور به بما يناسب كل معنى من معانيه، أي بأن يتعلق ﴿عَلَى حَرَدٍ﴾ بـ ﴿قُدْرِينَ﴾ ، أو بقوله ﴿عُدْوًا﴾ فإذا علق بـ ﴿قُدْرِينَ﴾ فتقديم المتعلق يفيد تخصيصاً ، أي قادرين على المنع ، أي منع الخير أو منع ثمر جنتهم غير قادرين على النفع " (١).

الإعجاز بالأسلوب

الجهة الثانية وهي ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ (٢). ويشير ابن عاشور هنا إلى أن أدب العرب نوعان شعر ونثر، والنثر خطابة وأسجاع كهان، والبلغاء وإن تنافسوا في ابتكار المعاني وتفاوتوا في تراكيب أدائها إلا أنهم التزموا في كلامهم الأساليب المعهودة ذاتها وهي النثر والشعر والخطابة وأسجاع الكهان. ولذلك انحصر تسابق البلغاء في ميدان هذه الأنماط من الكلام المنظوم ، فجاء القرآن خلاف ذلك كله فلم يكن شعرا ولا سجعا ولا نثرا ولا خطابة ، وإن كان على أسلوب قريب من النثر والخطابة ، وقد ابتكر للقول أساليب كثيرة متنوعة ، فيها الكثير من أفانين الكلام وفيها ما يجد فيه المطلع على لسان العرب بغيته ورغبته ، وهذا الوجه سماه الرماني نقض العادة (٣) ، ولهذا نفى الوليد بن المغيرة لما استمع إلى قراءة النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون ما سمعه من الشعر أو من السجع (٤).

ولم يخف على بلغاء المشركين أن أسلوب القرآن ليس من باب الشعر ومع ذلك وصفوه بأنه شعر ولعل سبب ذلك فيما يرى ابن عاشور " أن المشركين لما لم يجدوا بداً من إلحاق القرآن بصنف من أصناف كلامهم ألحقوه بأشبه الكلام به ، فقالوا إنه شعر تقريبا للذمء ، بما

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٩/٢٩ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١١/١ - ١١٢ .

(٣) الرماني ، النكتة في إعجاز القرآن ، ص ١١١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٧/٢٢ . والأثر رواه الحاكم في المستدرک ، كتاب التفسير ، باب تفسير المدثر ، وقال صحيح ، ووافقه الذهبي ، ٥٠٦/٢ ، ٥٠٧ .

عهدده القوم من الكلام الجدير بالاعتبار من حيث ما فيه من دقائق المعاني وأحكام الانتظام والنفوذ إلى العقول، فإنه مع بلوغه أقصى حد في فصاحة العربية ومع طول أغراضه وتفنن معانيه وكونه نثرا لا شعرا ترى أسلوبه يجري على الألسنة سلسا سهلا لا تفاوت في فصاحة تراكيبه، وترى حفظه أسرع من حفظ الشعر.^(١) غير أن القاضي عبد الجبار أنكر أن يعد هذا السوجه وجها من وجوه الإعجاز ، لأننا لو قلنا ذلك فسيكون كل كلام جاء بقالب جديد معجزا ، وعليه يكون كلام أول من نظم شعرا معجزا ، وكلام أول من نظم سجعا معجزا^(٢)، قلت : كلام القاضي مهم وينبغي ألا يغفل لكن لا شك في أن من قالوا إن القرآن معجز من هذه الجهة لم يقتصروا عليها ، إنما قصدوا أنه معجز لكونه جاء بأسلوب جديد بلغ الحد الأعلى من البلاغة ، بدليل أنهم ذكروا هذا الوجه مع وجوه أخرى كما فعل هنا ابن عاشور .

والجديد في أسلوب القرآن أنه بنى نظمه على فواصل وقرائن متقاربة لكنها لا تخضع لقيود الميزان .

وقد بين ابن عاشور أن الفواصل هي " الكلمات التي تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها وتكررها في السورة تكررا يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم " ^(٣) وقد عدها ابن عاشور من جملة وجوه الإعجاز لأنها ترجع إلى محسنات الكلام وفصاحته وبلاغته . وهي عند الرماني : حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني ، وهي من وجوه البلاغة .^(٤)

وقد ذكر ابن عاشور أنها من جملة الأمور التي تجعل القرآن شديد التأثير في الأسماع والنفوس.^(٥) يقول ابن عاشور: إن القرآن " بنى نظمه على فواصل وقرائن متقاربة فلم تفته سلاسة الشعر ولم ترزح تحت قيود الميزان، فجاء القرآن كلاما منثورا ولكنه فاق في فصاحته وسلاسته على الألسنة وتوافق كلماته وتراكيبه في السلامة من أقل تنافر وتعثر على الألسنة. فكان كونه من النثر داخلا في إعجازه." ^(٦)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٢-١١٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغني ، ١٩٨/١٦ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٤/١ .

(٤) الرماني ، النكت ، ص ٩٧ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٤/١ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٣/١ .

وقد صرح ابن عاشور بأن الفواصل قريبة من السجع فقال: "وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع" (١) وهذا ما عارضه بعض العلماء تنزيهاً منهم لمشابهة القرآن بغيره من الكلام ومنه سجع الكهان .

وممن فرق بين الفواصل والسجع الرماني حيث يرى أن الأولى تابعة للمعاني وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها ، وهي ليست إلا مشكلة صوتية .

قلت كلام الرماني هذا ليس صحيحاً بإطلاق إذ قد نجد في كلام البلاغاء سجعا تابعا للمعنى فيه من الجمال ما فيه ، لذا أرى أن الأفضل أن نقسم السجع إلى نوعين : متكلف وهو المذموم ، وغير متكلف وهو ممدوح جميل ، وهذا ما ذكره الرماني حيث قال : " إذا كان الغرض إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة ، فإذا كانت المشكلة وصلةً إليها فهو بلاغة ، وإذا كانت المشكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنه ، لأنه تكلف من غير الوجه الذي توجبه الحكمة" (٢).

ولعل ما دفع الرماني ومن ذهب هذا المذهب إلى إنكار وجود السجع في القرآن الكريم أن من وجوه الإعجاز نقض العادة بمعنى أن القرآن جاء مخالفاً لما عهد من أشكال القول فإذا قلنا إن في القرآن سجعا لم يكن ناقضا للعادة لأن السجع كان معروفا عندهم . قلت وهذه الشبهة مدفوعة لأن نقض القرآن للعادة ليس من هذه الجهة بل من جهات أخرى وهي ما نحن بصدد بيانه في هذا المبحث ، كما أن وجود أسلوب في القرآن يشبه السجع لا يخل بسنقض القرآن للعادة ، لأننا نقول إن في القرآن تشبيهات واستعارات وأمثال وأقسام وكل ذلك كان معروفا عند العرب وموجودا في كلامهم باتفاق .

ويذكر ابن عاشور أن القرآن اشتمل على أنواع من أساليب الكلام العربي وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها ويذكر لذلك التنوع حكمتين داخلتين في الإعجاز : أولاهما : ظهور أنه من عند الله .

وثانيتهما : زيادة التحدي للمتحدّين به ، بحيث لا يستطيع أحد أن يقول إن هذا الأسلوب لم تسبق لي معالجته ولو جاءنا بأسلوب آخر لعارضته. (٣)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٧٤/١

(٢) الرماني ، النكت ، ص ٩٧

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١١٣/١

ويصل ابن عاشور هنا إلى أن يذكر شيئا من الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب وقد ذكر منها ما يلي: (١)

أولا : أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما: مقصد الموعظة ومقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهرة السامعين ما يحتاجون من مواعظه ، وما يمنح العالم الخبير أن يستخرج منه أحكاما كثيرة في التشريع والآداب وغيرها .

ثانيا : ومن أساليبه التفنن وهو " بداعة تنقلته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذليل والإتيان بالمترادفات عند التكرير تجنبا لتقل تكرر الكلم، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات المعدود من أعظم أساليب التفنن عند بلغاء العربية فهو في القرآن كثير، ثم السرجوع إلى المقصود فيكون السامعون في نشاط متجدد بسماعه وإقبالهم عليه، ومن أبداع أمثلة ذلك قوله (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ صَمَّ بكم عمى فهم لا يرجعون . أو كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ . يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (البقرة: ١٧-٢٠). بحيث كان أكثر أساليب القرآن من الأساليب السديعة العزيز مثلها في شعر العرب وفي نثر بلغائهم من الخطباء وأصحاب بدائه الأجوبة. وفي هذا التفنن والتقل مناسبات بين المنتقل منه والمنتقل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة بحيث لا يشعر سامعه وقارئه بانتقاله إلا عند حصوله. وذلك التفنن مما يعين على استماع السامعين ويدفع سامة الإطالة عنهم". (٢)

قال الفخر الرازي " إن القرآن كما أنه معجز بسبب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه هو أيضا معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك". (٣)

ثالثا : الكيفيات التي تؤدي بها تلك التراكيب ، فإن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدي بها تلك التراكيب .

ومن ذلك سكوت المتكلم البليغ في جملة سكوتا خفيفا يفيد التشويق إلى ما يأتي بعده ، وهذه الإفادة كالإفادة من إبهام بعض الكلام ثم تعقيبه ببيانه ، و كالإفادة من الإتيان بلفظ

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٣-١١٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٤ / ١ .

(٣) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٤٠ / ٧ .

الاستئناف البياني، فإنّ السكوت عند كلمة وتعقيبها بما بعدها يجعل ما بعدها بمنزلة الاستئناف البياني ... ويضرب ابن عاشور مثلاً على ذلك بقوله تعالى (هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربّه بالواد المقدس طوى)(السناعات: ١٥-١٦) فإنّ الوقف على قوله (موسى) يحدث في نفس السامع ترقباً لما حدث موسى، فإذا جاء بعده (إذ ناداه ربّه) حصل البيان مع ما يحصل عند الوقف على كلمة موسى من قرينة من قرائن الكلام لأنّه على سبعة الألف مثل قوله (طوى، طغى، تزكى). (١)

ويمثّل ابن عاشور بمثال آخر بقوله تعالى (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين)(البقرة: ٢) فإنّ وقفت على كلمة (ريب) كان من قبيل إيجاز الحذف أي لا ريب في أنه الكتاب ، وفي هذه الحالة يكون قوله تعالى : (فيه هدى للمتقين) ابتداء كلام جديد وتكون فائدة الحرف "في" استدراج المعاندين أي إن لم يكن كله هدى فإنّ فيه هدى. وإن وصلت (فيه) كان من قبيل الإطناب وكان ما بعده مفيداً أنّ هذا الكتاب كله هدى. (٢)

رابعاً : العدول عن تكرير اللفظ والصيغة فيما عدا المقامات التي تقتضي التكرير من تهويل ونحوه. (٣)

ومن مقامات تجنب التكرير أن بعض المقامات قد تقتضي شيئين متساويين أو أشياء متساوية وعندها يكون البليغ مخيراً في أحدها وله ذكرها تفنناً وقد وقع في القرآن كثير من هذا : من ذلك قوله تعالى : (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً)(البقرة: ٢٥) بواو العطف في سورة البقرة، وقوله في الأعراف (فكلا) بفاء التفريع ، وكلاهما مطابق للمقام فإنه أمر ثان وهو أمر مفرع على الإسكان ، فيجوز أن يحكى بكل من الاعتبارين .

ومنه قوله في سورة البقرة (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها)(البقرة: ٥٨) وفي سورة الأعراف (وإذ قيل لهم اسكوا هذه القرية وكلوا منها)(الأعراف: ١٦١) فعبّر مرة بـ(ادخلوا) ومرة بـ(اسكوا) وعبر مرة بواو العطف ومرة بفاء التفريع.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ١١٥ / ١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ١١٥ / ١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ١١٥ / ١ .

وهذا الستخالف بين الشينين يقصد لتلوين المعاني المعادة حتى لا تخلو إعادتها عن تجدد

معنى وتغاير أسلوب، فلا تكون إعادتها مجرد تذكير. (١)

قلت : هذا التخالف لأغراض تتعلق بالمعنى والسياق ، وهذا يرجع إلى وجه من وجوه البلاغة والإعجاز ، وقد أشار ابن عاشور نفسه إلى ذلك حيث قال : "وقع في سورة البقرة (وكلا) بالواو وفي الأعراف بالفاء، والعطف بالواو أعم، فأية الأعراف أفادت أن الله تعالى أذن آدم بأن يتمتع بثمار الجنة عقب أمره بسكنى الجنة. وتلك منة عاجلة تؤذن بتمام الإكرام، ولما كان ذلك حاصلًا في تلك الحسرة، وكان فيه زيادة تنغيص لإبليس، الذي تكبر وفضل نفسه عليه، كان الحال مقتضياً إعلام السامعين به في المقام الذي حكى فيه الغضب على إبليس وطرده، وأما آية البقرة وإنما أفادت السامعين أن الله امتن على آدم بمنة سكنى الجنة والتمتع بثمارها، لأن المقام هنالك لتذكير بني إسرائيل بفضل آدم وبذنبه وتوبته، والتحذير من كيد الشيطان ذلك الكيد الذي هم واقعون في شيء منه عظيم." (٢)

ومثل ذلك نجده في قوله تعالى : (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا) (البقرة: ٥٨)

وقوله تعالى : (وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ) (الأعراف: ١٦١). وفيه قال ابن عاشور:

"وكذلك اختلاف التعبير في قوله هنا (وكلوا) في سورة الأعراف ، وقوله في سورة البقرة (فكلوا) فإنسه قد قيل لهم في الأعراف بما يرادف فاء التعقيب، كما جاء في سورة البقرة ، لأن التعقيب معنى زائد على مطلق الجمع الذي تفيدته واو العطف، واقتصر هنا على حكاية انه قيل لهم، وكانت آية البقرة أولى بحكاية ما دلت عليه فاء التعقيب، لأن آية البقرة سبقت مساق التوبيخ فناسبها ما هو أدل على المنة، وهو تعجيل الانتفاع بخيرات القرية. وآيات الأعراف سبقت لمجرد العبرة بقصة بني إسرائيل." (٣)

قلت : الأوجه من ذلك أن ما قاله الخطيب الإسكافي حيث قال - بعد أن بين أصل

العطف في كل فعل عطف عليه ما يتعلق به تعلق الجواب بالابتداء مثل هذا التعبير لأن يكون بالفاء كما في الأعراف : " عطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء ؛ لأن (اسكنوا) من السكنى ، وهي مع طول لبت ، والأكل لا يختص وجوده بوجوده ؛ لأن من يدخل بستانا قد يأكل

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١١٥-١١٦.

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٢/٨.

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢٥/٨.

منه وإن كان مجتازا ، فلما لم يتعلق الثاني بالأول تعلق الجواب بالابتداء وجب العطف بالواو دون الفاء".^(١)

خامسا : اتساع أدب اللغة في القرآن. فلم يكن في أدب العرب السائر غير الشعر^(٢)، فجاء القرآن بأسلوب أدبي جديد صالح لكل العقول، متقن بأفانين تستوعب أغراض الحياة كلها ففيه المحاوراة ، والخطابة ، والجدل ، والأمثال ، والقصص ، والتوصيف ، والرواية.^(٣) وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبه وترتيبه ، بالإضافة إلى أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة في الأسماع وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع، أثر في سرعة علوقه بالحوافظ ، و نفاذه إلى القلوب ، وتناقله بين الناس ، " مع كون مادته ولحمته هي الحقيقة دون المبالغات الكاذبة والمفاخرات المزعومة، فكان بذلك له صولة الحق وروعة لسامعيه، وذلك تأثير روحاني وليس بلفظي ولا معنوي ".^(٤)

سادسا : وللقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب. ومن ذلك أنه جاء على أسلوب التقسيم إلى سور والأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة ، وأنه جاء بالجمال الدالة على معان مفيدة محررة شأن الجمل العلمية والقواعد التشريعية وقد استطرد ابن عاشور في الحديث عن الإيجاز فهو من أبرز سمات الكلام البليغ وقد جاء في القرآن على أكمل وجه^(٥) ، وأشياء أخرى ولأهميتها رأيت أن أفرد لها فصلا خاصا فيما سيأتي .

سابعاً : للقرآن عادات في نظمه وكلمه. ويقصد ابن عاشور من ذلك أنماطا من الكلام استخدمها في مواضع خاصة بشكل مطرد أو غالب^(٦) ، وهو موضوع جديد ومهم لذا رأيت أن أفرد له فصلا في قادم الكلام إن شاء الله .

ثامنا : اليسر والسهولة في تلاوته وحفظه وفهمه واستتباط أحكامه وعدم الكلفة في تحصيل المطلوب .

وقد بين ابن عاشور أن القرآن كلام وتيسيره يعني تيسير فهم السامع معانيه دون كلفة على السامع ولا إغلاق وكما يقولون: يدخل للأذن بلا إذن.

(١) الخطيب الإسكافي ، درة التنزيل وغرة التأويل ، ص ٧.

(٢) كانت الخطبة معروفة عند العرب قبل القرآن ، ويدل على ذلك خطبهم المنقولة إلينا .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٧/١٢ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١/ ١١٦-١١٧ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١/ ١١٦-١٢٢ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١/ ١٢٢-١٢٣ .

كما بين ابن عاشور أن هذا اليسر يحصل من جانب الألفاظ وجانب المعاني؛ فأما من جانب الألفاظ فذلك بكونها في أعلى درجات فصاحة الكلمات وفصاحة التراكيب . وأما من جانب المعاني فبوضوح انتزاعها من التراكيب ووفرة ما تحتوي عليه التراكيب منها .
 ووسائل ذلك كثيرة لا يحيط بها الوصف كما قال ابن عاشور ومن أهمها: " إيجاز اللفظ ليسر تعلقه بالحفظ ، وإجمال المدلولات لتذهب نفوس السامعين في انتزاع المعاني منها كل مذهب يسمح به اللفظ والغرض والمقام، ومنها الإطناب بالبيان إذا كان في المعاني بعض الدقة والخفاء . ويتأتى ذلك بتأليف نظم القرآن بلغة هي أفصح لغات البشر وأسمح ألفاظا وتراكيب بوفرة المعاني ، ويكون تراكيبه أقصى ما تسمح به تلك اللغة، فهو خيار من خيار من خيار. (١)
 وقد وافق ابن عاشور في ذلك القاضي عياض حيث عد من وجوه الإعجاز يسر تعلمه وحفظه .
 (٢)

الإعجاز بالمعاني الحكيمة والإشارات العلمية

الجهة الثالثة من جهات الإعجاز هي ما في القرآن من المعاني الحكيمة والإشارات العلمية فإن العرب لم يكن لهم علم سوى الشعر وما تضمنه من الأخبار ، فجاء القرآن بعلوم لم يكن للنبي عليه الصلاة والسلام ولا لقومه علم بها . وهذه الجهة خلا عنها كلام فصحاء العرب، لأن أغراض شعرهم كانت لا تعدو وصف المشاهدات والمتخيلات والافتراضات المختلفة ولا دخل لها بتقرير الحقائق وفضائل الأخلاق التي هي أغراض القرآن . وهذا النوع من الإعجاز هو الذي خالف به القرآن أساليب الشعر وأغراضه مخالفة واضحة. وقد عد الرازي هذا وجها من وجوه إعجاز القرآن. (٣)

وكذلك عد الزرقاني وسماه علوم القرآن ومعارفه . (٤)

ويذكر ابن عاشور هنا أن العلم نوعان :

١- العلم الاصطلاحي وهو ما تواضع الناس في عصر من الأعصار على أن صاحبه يعد في صف العلماء ، وهذا قد يتغير بتغير العصور ويختلف باختلاف الأمم والأقطار، وهذا النوع

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨١/٢٧ .

(٢) عياض ، الشفاء ، ١٨٥ / ١ .

(٣) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٢٨/٢ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٤٢/٢ .

لا تخلو عنه أمة.

٢- العلم الحقيقي وهو معرفة ما بمعرفته كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف

وإدراك الحقائق النافعة عاجلا وأجلا .

وقد اشتمل القرآن على النوعين .

فأما النوع الأول فتناوله قريب لا يحتاج إلى كد فكر؛ لأن مبلغ العلم عندهم يومئذ علوم أهمل الكتاب ومعرفة الشرائع والأحكام وقصص الأنبياء والأمم وأخبار العالم، وقد أشار القرآن إلى هذا في قوله تعالى : (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحموا) * أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين * أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة (الأنفال: ١٥٥-١٥٧). وقال : (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) (هود: ٤٩) ونحو هذا من محاجة أهل الكتاب. (١)

وقد عد بعض العلماء هذه الجهة وجها مستقلا من وجوه الإعجاز وسموه الإعجاز بالإخبار عن الغيب ، وقد ذكر ابن عاشور هذا الرأي ونسبه للقاضي عياض حيث قال : "ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم القصة منه إلا الفذ من أخبار أهل الكتاب ، الذي قضى عمره في تعليم ذلك فيورده النبي صلى الله عليه وسلم على وجهه فيعترف العالم بذلك بصحته وصدقه ، كخبر موسى مع الخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، وذوي القرنين، ولقمان" (٢)، غير أن عياض يعتبر ذلك دليلا على الإعجاز من جهة علم النبي صلى الله عليه وسلم به مع ثبوت الأمانة ، ومحاجته إياهم بذلك. أما ابن عاشور فيعتبره من وجوه إعجاز القرآن من جهة أن العرب لم يكن أديبهم مشتملا على التاريخ إلا بإشارات نادرة ، وقلما عرضون إلى ذكر قصص الأمم السابقة ، فجاء القرآن بالكثير من ذلك تفصيلا كقوله (وَأذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَابِ) (الأحقاب: ٢١) وكقوله (فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ) (ص: ١٣)، ولهذا يقل في القرآن التعرض إلى تفاصيل أخبار العرب لأن ذلك أمر مقرر

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٢٣ .

(٢) عياض ، الشفاء ، ١/ ١٧٨ .

عندهم معلوم لديهم ، وإنما ذكر قليل منه على وجه الإجمال على معنى العبرة والموعظة بخبر عاد وثمود وقوم تبع، كما أشرنا إليه في المقدمة السابعة في قصص القرآن. (١)

من هنا يظهر الفرق بين ابن عاشور وغيره من الأئمة الذين عدوا الإخبار عن الغيب وجها مستقلا ، فكل من الفريقين نظر إلى هذا الوجه من جهة تختلف عن الجهة التي نظر منها الفريق الآخر . ولعل ابن عاشور خرج من هذا الخلاف الظاهري بأن عد من جهات الإعجاز جهة رابعة وتناول أخبار الغيب من الجهة نفسها التي تناولها منها الآخرون .

وأما النوع الثاني من إعجازه العلمي فهو ينقسم إلى قسمين:

١- قسم يكفي لإدراك الإعجاز فيه فهمه وسمعه .

٢- وقسم يحتاج إدراك وجه إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم وهذا يظهر للناس شيئا فشيئا

على حسب ما يبلغون من العلوم . وهو الذي سماه بعض العلماء بالإعجاز العلمي .

وكلا القسمين دليل على أنه من عند الله لأنه جاء به أمي لا علم له ولا لقومه بشئ من هذه

العلوم . وقد أشار القرآن إلى هذه الجهة من الإعجاز بقوله تعالى: (قل فاتوا بكتاب من عند الله هو

أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم) (النصص: ٤٩-٥٠).

ويمكن أن ندرج في هذا النوع من الإعجاز الذي سماه ابن عاشور الإعجاز العلمي وهو

يقصد منه عامة العلوم النقلية والعقلية والطبيعية فيما سماه المحدثون الإعجاز العلمي ويقصدون

منه العلوم الطبيعية التي اكتشفها العلم الحديث .

ومثال هذا النوع من الإعجاز مما ذكر ابن عاشور ذلك في قوله تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ)

(العلق: ٢)، حيث ذكر أن من إعجاز القرآن العلمي " ذكر العلق لأن الثابت في العلم الآن أن

الإنسان يتخلق من بويضة دقيقة جدا لا ترى إلا بالمجهر المكبر وتكون في مبدأ ظهورها كروية

الشكل ولا تقبل التخلق حتى تخالطها نطفة الرجل فتمتزج معها فتأخذ في التخلق إذا لم يعقها

عائق كما قال تعالى (عَلَقَةً وَغَيْرَ مَحَلَّةٍ) (الحج: ٥) ، فإذا أخذت في التخلق والنمو امتد تكورها قليلا

فشابهت العلق التي في الماء مشابهة تامة في دقة الجسم وتلونها بلون الدم الذي هي سابعة فيه

وفي كونها سابعة في سائل كما تسبح العلقة". (٢)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٢٤/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٣٨٧/٣٠ .

ومن أمثلة ذلك كذلك: قوله تعالى: (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ

الصُّبُلِ وَالتَّرَائِبِ) (الطارق: ٥-٧) حيث ذكر ابن عاشور أن هذا مخاطبة للناس بما يعرفون يومئذ بكلام مجمل مع التنبيه على أن خلق الإنسان من ماء الرجل وماء المرأة بذكر الترائب لأن الأشهر أنها لا تطلق إلا على ما بين الثدي المرأة. وهذا من الإعجاز العلمي في القرآن الذي لم يكن للذين نزل بينهم علم به. (١)

ويعد ابن عاشور من طرق إعجاز القرآن العلمية دعوته للنظر والاستدلال، حيث قال: "ومن الإعجاز العلمي في القرآن أن هذه الآية جمعت أصول الاستدلال العقلي الحق، وهي البرهان والخطابة والجدل المعبر عنها في علم المنطق بالصناعات وهي المقبولة من الصناعات." (٢)

وفي ذلك نقل عن عياض (٣) قوله: "ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم تعهد للعرب، ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم، ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجة العقلية، والرد على فرق الأمم ببراهين قوية وأدلة كقوله: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (الأنبياء: ٢٢) وقوله: (أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم) (يس: ٨١). ولقد فتح الأعين إلى فضائل العلوم بأن شبه العلم بالنور وبالحياة كقوله (ليبذر من كان حيا) (يس: ٧٠) وقوله (يُخْرِجُهُم مِنَ الظلمات إلى النور) (البقرة: ٢٥٧) وقال (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون) (المنكوت: ٤٣) وقال (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (الزمر: ٩).

ونقل ابن عاشور هنا قول الشاطبي: إن القرآن لا تحمل معانيه ولا يتأول إلا على ما هو متعارف عند العرب" لما تقرر من أن أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب تتبنى عليه قواعد، منها: أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهاها وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحدا منهم تكلم في شيء من هذا المدعى سوى ما

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٣٤/٣٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٦٦/١٣.

(٣) عياض، الشفاء، ١٨٣/١.

ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة. نعم تضمن علوما من جنس علوم العرب وما هو على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة . (١)

غير أن ابن عاشور ينكر على الشاطبي قوله هذا ويلتمس له مسوغا هو أنه قاله للتخلص من مطاعن الملحدين ، ومن أجل الاقتصاد في البحث والإبقاء على نفيس الوقت . ويبين أنه مبني على ما أسسه من كون القرآن كان خطابا للأمين وهم العرب وعليه فلا بد من فهمه وإفهامه على فهمهم ومقدرتهم وطاقتهم، وعلى ما أسسه كذلك من أن الشريعة أمية . وقد رد ابن عاشور هذين الأساسين برود ستة (٢)، سنذكرها في مبحث العلوم التي تضمنها القرآن الكريم في الفصل الأخير إن شاء الله . (٣)

وقد ذكر شيخنا الدكتور فضل عباس شبهات الشاطبي وردا محكما ، وخلاصة ما قال :

١- إننا إن سلمنا جدلا بأمية هذه الأمة ، فإننا لا نقول إن القرآن نزل لهذه للأمة الأمية وحدها ، ولا ينبغي أن نضيق علومه في دائرة هذه الأمة الأمية .

٢- إن أمية الأمة لا يستلزم أمية الشريعة ، ودليل ذلك أننا نجدتها فوق ما وصل الإنسان له في أكثر العصور تقديما .

٣- إن الأمة لو كانت أمية فذلك لا يعني أن تبقى الأمة على أميتها بعد مجيء الشريعة . (٤)

ويستدل ابن عاشور على كون هذه الجهة وجها من وجوه إعجاز القرآن بقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح "ما من الأنبياء نبي إلا أوتي (أو أعطي) من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحاه الله إليّ وإني أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة" . (٥) حيث يشير ابن عاشور إلى نكتتين ويقول إنهما قد غفل عنهما شارحو هذا الحديث :

الأولى : أن قوله ما مثله آمن عليه البشر يقتضي أن كل نبي جاء بمعجزة في أمر خاص ، كان قومه أعجب به وأعجز عنه فيؤمنون على مثل تلك المعجزة. ومعنى آمن عليه أي لأجله .

الثانية : أن قوله وإنما كان الذي أوتيت وحيا يقتضي أن معجزته صلى الله عليه وسلم ليست من قبيل الأفعال كما كانت معجزات الرسل الأولين ، كقلب العصا وانبفجار الماء من الحجر ،

(١) الشاطبي ، الموافقات ، ٥٦-٥٥ / ٢ والنقل بتصريف .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٢/١-٤٣ .

(٣) انظر هذا البحث ص ٤٦٤ .

(٤) فضل عباس ، إعجاز القرآن ، ص ٢٦٩ .

(٥) رواه البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب كيفية نزول الوحي وأول ما نزل ، رقم : ٤٩٨١ ، ص ٨٩٣ .

بل كانت معجزته ما في القرآن من دلالة على عجز البشر عن الإتيان بمثله من جهتي اللفظ والمعاني، وبذلك يمكن أن يؤمن به كل من يبتغي إدراك ذلك من البشر ويتدبره . ويستأنس ابن عاشور لذلك بقوله: (فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا) " إذ قد عطف بالفاء المؤذنة بالترتيب، فالمناسبة بين كونه أوتي وحيا وبين كونه يرجو أن يكون أكثرهم تابعا لا تتجلي إلا إذا كانت المعجزة صالحة لجميع الأزمان ، حتى يكون الذين يهتدون لدينه لأجل معجزته أما كثيرين على اختلاف قرائحهم فيكون هو أكثر الأنبياء تابعا لا محالة، وقد تحقق ذلك لأن المعنى بالتابع التابع له في حقائق الدين الحق لا اتباع الادعاء والانتساب بالقول. ولعل الرجاء متوجه إلى كونه أكثر من جميعهم تابعا أي أكثر أتباعا من أتباع جميع الأنبياء كلهم، وقد أغفل بيان وجه التفريع في هذا اللفظ النبوي البليغ." (١)

وقد أشار ابن عاشور في أثناء تفسيره إلى وجه من وجوه الإعجاز يمكن أن نلحقه بهذه الجهة الثالثة وهو ما سماه بعض العلماء الإعجاز التشريعي وقصدوا منه اشتغال القرآن على نظام تشريعي متميز يتناول حياة الناس الفردية والجماعية من جميع نواحيها (٢). ولعل ابن عاشور لم يخصص بالذكر هنا لدخوله في الجهة الثالثة من جهات الإعجاز التي ذكر ، فقد ذكر ابن عاشور أن من وجوه إعجاز القرآن اشتغاله على أحكام ومعان تدعو إلى صلاح الناس وهذه الأحكام لا قبل لأحد من الخلق الإتيان بمثلها، (٣) ومن ذلك نظام البيوع والزواج والطلاق والإرث ونظام العقوبات وغيرها .

ثم يشير ابن عاشور إلى أهمية هذا الوجه من وجوه الإعجاز ، وهو أنه يجعل التحدي عاما لكل الأزمان والأجناس ، وفي هذه الحالة لا يقصر إدراك إعجازه على العرب الذي نزل فيهم القرآن ؛ لأن الاستدلال بعجز أهل زمانه عن معارضته وهم أهل التفوق في البلاغة والفصاحة إعجاز إقناعي بعجز أهل عصر واحد ، ولا يفيد أهل كل عصر إدراك طائفة منهم لإعجاز القرآن. (٤)

وفي ذلك يقول صاحب المنار : " فهذا النوع من المعارف التي جاءت في سياق بيان آيات الله وحكمه مجهولة للعرب أو لجميع البشر في الغالب ، حتى إن المسلمين أنفسهم كانوا يتأولونها

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٢٦ .

(٢) محمد رشيد رضا ، المنار ، ١/ ١٨٤ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨/ ٨٣ ، وانظر ١/ ٤٤٣ ، وانظر ٢٦/ ٢٣٠ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٢٥ .

ويخرجونها عن ظواهرها لتوافق المعروف عندهم في كل عصر من ظواهر وتقاليد ، أو نظريات العلوم والفنون الباطلة ، فأظهار ترقى العلم لحقيقتها المبينة فيها يدل على أنها موحى بها من الله تعالى " (١)

بقي التنبية هنا على أن ابن عاشور يرى أن هذه الجهة من الإعجاز تثبت للقرآن بمجموعه لأنه ليست كل آية من آياته ولا كل سورة من سورته مشتملة على شيء من هذه العلوم ، ولذلك فهو إعجاز يتحصل من القرآن كله ، من هنا فليس هذا الوجه من الإعجاز مما وقع به التحدي إلا إشارة نحو قوله (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (النساء: ٨٢). (٢)

الإعجاز بالإخبار بالمغيبات

الجهة الرابعة هي الإخبار بالمغيبات وقد ذكرها ابن عاشور كما قلت سابقا اقتفاء لأثر سلفه ممن عدوا ذلك من وجوه الإعجاز ، واعتادا منه بأنه من دلائل كون القرآن منزلا من عند الله، وإن لم يكن ذلك متعلقا بنظم القرآن ودلالة فصاحته وبلاغته على المعاني العليا، ولا هو كثير السورود في القرآن، وقد ذهب ابن عاشور إلى عدم اعتبار هذه الجهة وجها مستقلا من وجوه الإعجاز لأسباب هي :

١- عدم تعلقه بفصاحة القرآن وبلاغته .

٢- قلة وروده في القرآن .

٣- دخوله في جهات الإعجاز الثلاثة السابقة كما ذكر سابقا (٣)

قلت : ما قاله ابن عاشور وما بناه عليه فيه نظر من جهات:

أولا : لا يصح التشكيك بهذه الجهة من إعجاز القرآن بحجة أنها لا تتعلق بفصاحة القرآن وبلاغته لأننا نقول إن وجه الإعجاز الرئيس هو بلاغة القرآن وفصاحته ، ونقول إن هذه الصفة مطردة في القرآن كله ، وعليه فإن الآيات التي جاءت بأخبار غيب معجزة من جهتين : الأولى من جهة فصاحتها وبلاغتها ، والثانية من جهة كونها جاءت بأخبار غيب مما لا قبل لبشر أن يعسرفه . ويعزز ذلك أن ابن عاشور نفسه عد علوم القرآن وإشارات الحكيمية من إعجاز القرآن وهي في التعلق بنظم القرآن ودلالة فصاحته وبلاغته على المعاني حالها حال أخبار الغيب .

(١) محمد لرشيد رضا ، المنار ، ١٨٨/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢٦/١ .

(٣) انظر ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٣/١ .

ثانيا : أما قلة ورود هذه الأخبار فلا يخرج هذا الجهة من وجوه إعجاز القرآن ، بل يمكن أن يقال إنه وجه من وجوه الإعجاز التي تثبت بالنظرة الكلية إلى القرآن ، وهو ما ذكر ابن عاشور في الجهة الثالثة إذ قال إن هذه الجهة تثبت للقرآن بمجموعه لأنه ليست كل آية وكل سورة مشتملة على ذلك .^(١) وهو ما قاله كثيرون منهم الخطابي^(٢).

ثالثا : أما دخول هذه الجهة في الجهات السابقة فيقصد ابن عاشور فيه أن الإخبار بالمغيبات من أمور الأمم الغابرة علم من العلوم التي يمكن أن تدخل في جملة العلوم التي شملها القرآن ، وهو ما اعتبره ابن عاشور الجهة الثالثة من جهات الإعجاز . وهذا إن صح بالنسبة للإخبار بغيب الماضي فهو لا يصح بالنسبة للإخبار بغيب المستقبل كما مثل عليه ابن عاشور بقوله:
(غَلِبَتِ الرُّومُ) (الروم: ٢)

وبناء على ذلك فالحق أن يعد هذا وجها مستقلا من وجوه إعجاز القرآن .^(٣)
وقد ذكر ابن عاشور من أخبار الغيب قسمين :

الأول : غيب الماضي وقد نقل فيما سبق عن عياض القول بأن من وجوه إعجاز القرآن إخباره عن القرون السالفة .^(٤)

ثانيا : إخباره عن غيب المستقبل وقد مثل ابن عاشور عليه بأمثلة منها:

١- ما جاء في قوله تعالى: (أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَعْضِ سِنِينَ) (الروم: ١-٤) حيث روى الترمذي في تفسيرها عن ابن عباس أنه قال: " كان المشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم لأنهم وإياهم أهل أوثان، وكان المسلمون يحبون أن يظهر الروم لأنهم أهل كتاب فذكره أبو بكر لرسول الله فزل قوله تعالى (أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَعْضِ سِنِينَ) (الروم: ١-٤) فخرج أبو بكر يصيح بها في نواحي مكة، فقال له ناس من قريش أفلا نراهنك على ذلك؟ قال بلى وذلك قبل تحريم الرهان، فلما كانت السنة السابعة ظهرت الروم على فارس وأسلم عند ذلك كثير من قريش.^(٥)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١٢٦

(٢) الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ، ص ٣٣ .

(٣) انظر ، الإيجي ، المواقف مع شرح الجرجاني ، ٨ / ٢٩٦ ، والتفتازاني ، المقاصد ، ٣ / ٢٩٥

(٤) عياض ، الشفاء ، ١ / ١٧٨ ، وابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١٠٣ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ١٠٦-١٠٧ ، والحديث رواه الترمذي في سننه ، في كتاب التفسير ، باب سورة الروم ، رقم (٣١٩٤) ، ص ٥٠٨ ، وقال صحيح حسن غريب . وحسنه الألباني ..

٢- وقوله تعالى: (وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا) (البقرة: ٥٥).

٣- وقوله تعالى: (لَتَرْكَبُنَّهَا بِرَبِّهَا وَسَبَّحَتُهَا وَتَلَاوَنَهَا وَمِنْ أَلْفِ نَارٍ تَلْجَأْنَ بِهَا لَبَّاسًا سَابِغَةً وَاتَّخَذَتْهَا قُحُوفُ السَّمَاءِ آيَاتٍ لِلذَّكَرِ وَالْأُنثَىٰ) (النحل: ٨) فما حدث بعد ذلك من المراكب منبأ به في هذه الآية.

٤- وقوله تعالى: (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا) (الفتح: ١) نزلت قبل فتح مكة بعامين.

٥- وقوله تعالى: (لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ أَنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ) (الفتح: ٢٧). (١)

٦- وقوله تعالى: (وَأُخْرَىٰ تَحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَقِيحٌ قَرِيبٌ وَيَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (الصف: ١٣). (٢)

٧- وأعلن ذلك الإعجاز بالتحدي به في قوله تعالى في شأن القرآن: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ الْآلِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (البقرة: ٢٣-٢٤)

ذكر ابن عاشور أنها من أكبر معجزات القرآن فإنها معجزة من جهتين:

الأولى: أنها أثبتت أنهم لم يعارضوا بسبب عجزهم عن المعارضة إذ لو كانوا قادرين لفعلوا ، وقد تأكد ذلك كله بقوله قبل إن كنتم صادقين وذلك دليل العجز عن الإتيان بمثله فيدل على أنه كلام من قدرته فوق طوق البشر.

الثانية: أنه أخبر بأنهم لا يأتون بذلك في المستقبل وقد صدق إخبار القرآن بالفعل ، فما أتى أحد منهم ولا ممن خلفهم بما يعارض القرآن ، فكانت هذه الآية معجزة من نوع الإعجاز بالإخبار عن الغيب مستمرة على تعاقب السنين. (٣)

ووجه دلالة هذه الأخبار على الإعجاز كما ذكر الرماني أنه لا يجوز أن تقع على الاتفاق ، فلما وقعت دل ذلك على أنها من علام الغيوب. (٤)

وقد زاد بعض العلماء وجها ثالثا هو الإخبار عن غيب الحاضر وعدوا منه الكشف عن مغيبات النفوس وكشف أسرار المنافقين واليهود. (١) ومثلوا عليه بقوله تعال: (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٢٧.

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٨/ ١٧٥.

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٣٣٧.

(٤) الرماني ، النكت ، ص ١١٠.

مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ
يَشْهَدُ لَهُمْ لَكَذِبُونَ) (التوبة: ١٠٧)

وعدوا منه ما ذكره القرآن مما يتصل بالله وعالم الملائكة والجن ونحو ذلك مما لم يكن
لرسول صلى الله عليه وسلم سبيل للعلم به. (٢)

ويمكن أن نمثل عليه عند ابن عاشور بما قاله عند قوله تعالى (سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ
شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِالسَّتِّهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ
أَرَادَ بِكُمْ نِعْمًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) (الفتح: ١١) حيث كشف ما بنفوسهم وفضح أمرهم من قبل أن
يعتذروا وهذه من معجزات القرآن بالإخبار الصادق عن أخبار قبل وقوعها. (٣) قلت يظهر أن
ابن عاشور اعتبر ذلك إعجازا بالإخبار عن غيب المستقبل لأنه أخبر عن اعتذارهم قبل أن
يعتذروا ووقع ذلك فعلا ، ويمكن أن نعتبره كذلك إعجازا بالإخبار عن غيب الحاضر لأن
الأعداء وقت أن كشفها الله كانت حاصلة في نفوسهم .

هذه وجوه الإعجاز الأربعة عند ابن عاشور ، والإعجاز من الجهتين الأولى والثانية متوجه
إلى العرب ، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة ، ومعجز لعامتهم بواسطة
إدراكهم أن عجز أولئك عن معارضته مع توفر الدواعي إليه ، ثم هو بعد ذلك دليل على صدق
المنزل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم خبر عجز العرب بلوغا متواترا يفيد اليقين. وهو ما
ذهب إليه القاضي عبد الجبار حيث قال " إن القرآن ليس معجزا للعرب وحدهم ، وإنما هو
معجز لسائر الناس كذلك حتى العجم وإن لم يعرفوا لغة العرب ، لكن إعجازه لهم ثبت بمعرفتهم
عجز العرب الذين هم أهل البلاغة عن معارضته وهذا كاف لإقامة الحجة عليهم . (٤) . وهو ما
عبر عنه ابن عاشور بقوله إن إعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي، وإعجازه لغيرهم دليل
إجمالي. ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه من هذا الوجه كل من تعلم لغتهم
ومارس كلامهم وآدابهم وبلاغتهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف العصور .

(١) عياض ، الشفاء ، ١ / ١٧٧

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢ / ٣٦٨

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٦ / ١٣٦

(٤) القاضي عبد الجبار ، المغني ، ١٦ / ٢٩٥

أما إعجاز القرآن من الجهة الثالثة فهو متوجه للبشر كافة وهو مستمر على مر العصور، لأنه قد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكمية والعلمية والأخلاقية، وعليه فإن هذا الوجه من الإعجاز دليل تفصيلي لأهل تلك المعاني وإجمالي لمن تبلغه شهادتهم بذلك. وإعجازه من الجهة الثالثة للعرب ظاهر: إذ لا قبل لهم بتلك العلوم كما قال الله تعالى (مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا) (مود:٤٩) ، وإعجازه لعامة الناس أن تجيء تلك العلوم من رجل أمي في قوم أميين ، وإعجازه لأهل الكتاب خاصة أنه كان ينبئهم بعلوم دينهم مع كونه أميا، ولا يمكن لهم أن يدعوا أنه علمه من أهل الكتاب لسببين :

أولهما : أنه كان بمرأى من قومه في مكة بعيدا عن أهل الكتاب الذين كان مستقرهم بقرى النضير وقريظة وخيبر وتيماء وبلاد فلسطين .

ثانيهما : أنه جاء بنسخ دين اليهودية والنصرانية، وعاب على اليهود والنصارى في تحريفهم فلو كان تعلم منهم لأعلنوا ذلك وسجلوا عليه أنه عقهم حق التعليم".^(١)

أما الإعجاز من الجهة الرابعة عند الذين عدوها زائدة على الجهات الثلاث فهو متوجه لأهل عصر نزوله إعجازا تفصيليا، ومعجزا إعجازا إجماليا لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بالتواتر.^(٢)

ويرى ابن عاشور أن الإعجاز من هذه الجهة خاص بالعرب الأميين وليس معجزا لأهل الكتاب؛ و ثبوت إعجازه خاص بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحواله، وليس معجزا للمكابرين فقد قالوا إنما يعلمه بشر.^(٣)

قلت بل الإعجاز من هذه الجهة عام لكل المتحدين سواء في ذلك أهل الكتاب والمكابرين من المشركين ، لأن ثبوت إعجازه من هذه الجهة يقوم على أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم لا علم له بهذه الأخبار ولا علم لقومه ، فإذا تقرر ذلك ثبت أن هذه الأخبار ليست من عنده بل من عند الله ، وخرق العادة في مثل هذا الوجه يتحقق بأن رجلا أميا يأتي بهذه الأخبار ولم يسبق له العلم بها ، والسلامة من المعارضة تتحقق بأن يعجز عن الإتيان بمثل هذه الأخبار وقد حصل هذا وهذا .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٢٦ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٣٠ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ١٠٣ .

وقد ذكر ابن عاشور ذلك عند حديثه عن قصة يوسف حيث قال " وفيها من الدلائل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاء في هذه السورة بما لا يعلمه إلا أحبار أهل الكتاب دون قراءة ولا كتابة وذلك من المعجزات ".^(١)

وصرح في موضع آخر أنها معجزة لأهل الكتاب وذلك عند تفسيره لقوله تعالى : (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ) (البقرة: ٤٠) ، ونص عبارته " ولقد نعد هذا من معجزات القرآن وهو أنه شرح من أحوال بني اسرائيل ما لا يعلمه إلا أحبارهم وخاصتهم ، مع حرصهم على كتمانها والاستئثار به خشية المزاحمة في الجاه والمنافع ، فجاء القرآن على لسان أبعد الناس عنهم وعن علمهم ، صادعا بما لا يعلمه غير خاصتهم ، فكانت هذه المعجزة للكتابين قائمة مقام المعجزة البلاغية للأمينين " ^(٢)

وعليه فلا وجه لاستثناء أهل الكتاب . كما أن ابن عاشور عد الجهة الثالثة من جهات إعجاز القرآن معجزة لأهل الكتاب ثم ذهب إلى أن الجهة الرابعة داخل فيها ، فكيف يستثنى هنا إعجازها لأهل الكتاب .

كما لا وجه لاستثناء الكافرين المكابرين بسبب زعم أنه علمه معلم ؛ لأن ما زعموه شغب ومكابرة لا تقوم على دليل ومثل ذلك لا يقدح في الإعجاز ، وقد قالوا مثل ذلك على فصاحة القرآن وبلاغته .

يضاف إلى ذلك أن العلماء عدوا من ضمن هذا الوجه الإخبار عن غياب الحاضر والمستقبل ، وهذا الوجه بلا شك معجز حتى لأهل الكتاب والكفار .

الصرفة

ذكر ابن عاشور أن طائفة قليلة ذهبت إلى تعليق عجز المتحدين عن معارضة القرآن بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن .

وممن ذهب هذا المذهب بها الرماني حيث قال: " الصرفة هي صرف عن المعارضة ، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٢١/١٢

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٤٣٤ /١

المعارضة ، وذلك خارج عن العادة لخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة ، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز .^(١)

وهذا مذهب ذهب إليه فريق منهم النظام (٢٣١هـ) من المعتزلة و الشريف المرتضى (٤٠٦هـ) من الشيعة^(٢) ، ونسبه الإيجي إلى أبي إسحاق الإسفراييني^(٣) ، وهو قول ابن حزم (٤٥٦هـ) صرح به في كتاب الفصل^(٤) ، ونسبه عياض إلى أبي الحسن الأشعري ولكنه لم يشتهر عنه.^(٥) وقد اختلف أصحاب هذا المذهب في سبب الانصراف عن معارضة القرآن فذكروا ثلاثة احتمالات هي:^(٦)

- ١- أن بواعث هذه المعارضة ودواعيها لم تتوفر لديهم .
- ٢- أن صارفا إليها زهدهم في المعارضة ، فلم تتجه عزائمهم فقعدوا على رغم توافر الدواعي.
- ٣- أنهم لم يمتلكوا تلك العلوم التي يعارضون بها القرآن ، أو أنهم سلبوها عند محاولة المعارضة .

ومؤدى ذلك أن العرب كانوا قادرين على الإتيان بمثله ولكن الله صرفهم عن ذلك فيكون صرفهم عن ذلك مع اختلاف أحوالهم أمرا خارقا للعادة .
والصرف كما يرى ابن عاشور " بفتح الصاد وسكون الراء وهي مرة من الصرف ، وصيغت بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص فصارت كالعلم بالغلبة"^(٧)
وقد رد ابن عاشور هذا المذهب بأنه مع كونه كافيا في أن عجزهم عن المعارضة بتعجيز الله إياهم إلا أنه مسلك ضعيف^(٨).

قلت : الحق ما ذهب إليه ابن عاشور، والاحتمالات التي ذكرها المخالفون لانصراف العرب عن المعارضة كلها مردودة بما يلي :

أما الفرض الأول

(١) الرماني ، اللكت ، ص ١١٠
(٢) الإيجي ، الموافق مع شرح الجرجاني ٢٦٩ / ٨ ، والتفتازاني ، شرح المقاصد ، ٢٨٩ / ٣ .
(٣) الإيجي ، الموافق مع شرح الجرجاني ٢٦٩ / ٨
(٤) ابن حزم الأندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن صبرة ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٨٥ ، ١١ / ٣ ، وقد اضطرب قول ابن حزم فقال مرة إن وجه الإعجاز نظم القرآن وبلاغته وقال أخرى إن وجه الإعجاز الصرفة ، وقد جزم ابن عاشور أنه قال بالصرفة ، انظر التحرير والتنوير ، ١٠١ / ١ .
(٥) عياض ، الشفاء ، ١ / ١٧٥
(٦) انظر دراز ، النبأ العظيم ، ص ٨٦ . وانظر الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٤١٤ / ٢ وما بعدها .
(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠١ / ١ ، وانظر : ٣٤١ / ١ .
(٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠١ / ١ ، وانظر : ٣٤١ / ١ .

فينقضه ما ثبت بالتواتر من أن دواعي المعارضة كانت قائمة ، وذلك لأدلة كثيرة :

منها أن القرآن تحداهم غير مرة أن يأتوا ولو بمثل أقصر سورة منه ثم سجل العجز عليهم ، وأثار حفاظهم وسفه عقولهم وعقول آباؤهم ، وذم أعز شيء لديهم وهي عقائدهم ، وقد كانوا مضرب المثل في الحمية والأنفة ، بجانب ذلك كانوا أهل البيان ، فكيف يحاولون بعد ذلك معارضة القرآن .

وأما الفرض الثاني :

فينقضه الواقع التاريخي والأخبار المتواترة من أن بواعث العرب إلى المعارضة قد وجدت سبيلها إلى نفوسهم ، فحاولوا بثتى الطرق القضاء على دعوة القرآن ، فهل يقال بعد ذلك إن العرب كانوا مصروفين عن معارضة القرآن ، وهل يقال إنهم كانوا في تشاغل عن القرآن غير معنيين به ولا أبهين له ، وإذا كان أمر القرآن لم يحركهم فلماذا كانت جميع هذه المعارك مع أن خصمهم قد قصر لهم المسافة ، ودلهم على أن سبيلهم إلى إسكاته هو أن يأتوا بمثل أقصر سورة مما جاءهم به . أليس ذلك دليلا ماديا على أن قعودهم عن معارضة القرآن ليست إلا بسبب شعورهم بعجزهم عن هذه المعارضة واقتناعهم بإعجاز القرآن ؟

وأما الفرض الثالث :

فينقضه ما هو معروف من أن العرب حين خوطبوا بالقرآن قعدوا عن معارضته اقتناعا بإعجازه ، ولو أن عجزهم هذا كان لطارئ مباغت عطل قواهم البيانية لأثر عنهم أنهم حاولوا المعارضة بمقتضى تلك الدوافع القوية ففوجئوا بما ليس في حسابهم ، وكان ذلك مثار عجب لهم ، ولأعلنوا ذلك في الناس ليلتمسوا العذر لأنفسهم ، وليقللوا من شأن القرآن في ذاته ، ولعمدوا إلى كلامهم القديم فعدوا مقارنة بينه وبين القرآن يعضون بها من مقام القرآن وإعجازه وكانوا بعد نزول القرآن أقل فصاحة وبلاغة منهم قبل نزوله ، ولو كان ذلك فعلا لوجدوا في كلامهم القديم ما يعارضون به القرآن ، أو لا مكننا نحن أن نجد معارضة من كلامهم الذي قالوه قبل أن يصرفوا ، لكن لم يقل أحد إن للعرب قبل نزول القرآن كلاما يرتقي إلى درجة بلاغة القرآن ، ولم يقل أحد كذلك إن مستوى العرب في البيان تراجع بعد التحدي بالقرآن ، ولو سلمنا بذلك لنقل إلينا أنهم حاولوا معارضة القرآن فوجدوا في أنفسهم عجزا غير مألوف .^(١)

(١) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٤١٥/٢-٤١٩ ، بتصريف واختصار ، وانظر دراز ، النبأ العظيم ، ص ٨٦-٨٩ .

وبعد رد هذه الاحتمالات نرد القول بالصرفة ونستدل على ذلك بما يلي : (١)

الأول : نقل لنا أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظم القرآن وبلاغته

وسلاسته وجزالته . لذلك لا يصح أن نقول إنهم تركوا المعارضة لصارف وأنهم نظروا إلى بلاغة القرآن نظرة عادية .

الثاني : أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغة القرآن ؛ لأنه كلما كانت بلاغته أقل كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة .

الثالث : قال تعالى : (قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَ الْأَنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ

بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (الإسراء: ٨٨) فإن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي إنما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ، ويتوهم كونه مقدورا للكل ، فيقصد نفي ذلك .

شبهات على الإعجاز وردها

شبهة وصف القرآن بأنه شعر

ذكر الله تعالى في غير ما موضع زعم الكفار أن القرآن شعر ومن ذلك قوله تعالى : (بَلْ قَالُوا

أَضَاعَتْ أَحْلَامُ بَلِ اقْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولَىٰ) (الأنبياء: ٥٠) . ورد سبحانه هذه الشبهة في

غير ما موضع أيضا ، ومن ذلك قوله تعالى : (وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ) (الحاقة: ٤١) ، وقوله

تعالى : (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ) (يس: ٦٩)

وقد بين ابن عاشور أن وصف الكفار القرآن بأنه شعر زعم لا دليل له ولا حتى شبهة

لدليل، " لأن الشعر كلام موزون مقفى له معان مناسبة لأغراضه التي أكثرها هزل وفكاهة ، فأين

الوزن في القرآن ، وأين التقفية وأين المعاني التي ينتجها الشعراء ، وأين نظم كلامهم من نظمه،

وأساليبهم من أساليبه. " (٢)

وينقل ابن عاشور رد هذا الزعم عن الكفار أنفسهم فيذكر قصة أنيس بن جنادة الغفاري

أخي أبي ذر الغفاري التي رواها البخاري عن ابن عباس ومسلم عن عبد الله بن الصامت حيث

(١) التفاتاني ، شرح المقاصد ، ٢٩٢/٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٢ / ٢٢

قالا: " قال أبو ذر لأخيه: اركب إلى هذا الوادي فاعلم لي علم هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي يأتيه الخبر من السماء واستمع من قوله ثم ائتني، فانطلق الأخ حتى قدم وسمع من قوله، ثم رجع إلى أبي ذر فقال له: رأيته يأمر بمكارم الأخلاق وكلاما ما هو بالشعر. قال أبو ذر: فما يقول الناس؟ قال: يقولون شاعر، كاهن، ساحر. وكان أنيس أحد الشعراء، قال أنيس: لقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعت قوله على إقراء الشعر فما يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون".^(١) وينقل ابن عاشور كذلك خبر الوليد بن المغيرة الذي رواه البيهقي وابن اسحق وفيه أنه جمع قريشا عند حضور الموسم ليتشاوروا في أمر النبي صلى الله عليه وسلم فقال لهم: إن وفود العرب ترد عليكم فأجمعوا فيه رأيا لا يكذب بعضكم بعضا، فقالوا: نقول كاهن؟ فقال: والله ما هو بكاهن، فذكر ترددهم في وصفه إلى أن قالوا: نقول شاعر؟ قال: وما هو بشاعر. (٢)

يبقى هنا شبهة أخرى تتعلق بزعم الكفار أن القرآن شعر، ونفي الله نفيًا مطلقًا أن يكون القرآن شعرا أو فيه شيء من الشعر وهذه الشبهة هي: ورود بعض فقرات القرآن على موازين بحسب الشعر بعضها يلتئم منه بيت كامل وبعضه يلتئم منه مصراع (٣) واحد (٤)، فكيف يكون ذلك وقد نفي الله كون القرآن شعرا أو فيه شيء من الشعر.

ذكر ابن عاشور أن ممن تصدى لبيان ذلك الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن وقد نقل عنه قوله إن البيت المفرد لا يسمى شعرا فضلا عن المصراع (٥). والعجيب أن ابن عاشور ناقض نفسه بعد هذا بقليل إذ قال: " ولا محيص من الاعتراف باشمال القرآن على فقرات متزنة يلتئم منها بيت أو مصراع فأما ما يقال عن بيت فهو كالعدم إذ لا يكون الشعر أقل من بيت " (٦) غير أن ابن عاشور لم يرتض هذا الرد لأنه لا يصح نفي مسمى الشعر عن المصراع وأولى من ذلك البيت (٧) ثم نقل ابن عاشور عن السكاكي رده لكثير مما زعموا أنه على أوزان البحور من

(١) البخاري كتاب، مناقب الصحابة، باب إسلام أبي ذر. رقم: ٣٨٦١، ص ٦٤٨.

(٢) سبق تخريجه، انظر هذا البحث ص ٣٧.

(٣) المصراع: من صرع بين الشعر أي جعل شطريه متقفيين بقافية واحدة، فكل واحد يسمى مصراعا. انظر الفيروزآبادي، للقاموس المحيط، مادة صرع.

(٤) نقل ابن عاشور أمثلة على ذلك منها: مثل الطويل قوله تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) (الكهف: من الآية ٢٩)، ومثل السريع: قوله تعالى (قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا مَنَايُ) (طه: ٩٥)، ومثل الرمل: قوله تعالى: (وَجَعَلَ الْجَوَابِ وَقُدُورَ رَايَاتٍ) (سبا: من الآية ١٣).

(٥) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٧٩.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢/٢٦٥.

(٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢/٢٦٣.

القرآن ونفيه لأن يكون شعرا لكونه غير مقصود ثم قوله بعد التسليم بوجود شيء من الشعر في القرآن: "أليس يصح بحكم التغليب أن لا يلتفت إلى ما أوردتموه لقلته ، ويجري ذلك القرآن مجرى الخالي عن الشعر." (١)

ثم ذكر ابن عاشور أن رد السكاكي غير كاف في دفع هذه الشبهة ؛ لأنه اعتمد مذهبا مرجوحا وهو أن الكلام لا يعد شعرا وإن كان موزونا وجاريا على بحور الشعر إلا إذا قصد منه نظم الشعر .

ثم قال " ولم أر لأحد من المفسرين والخائضين في وجوه إعجاز القرآن التصدي لاقتلاع هذه الشبهة ، وقد مضت عليها من الزمان برهة ، وكنت غير مقتنع بتلك الردود ولا أرضاها ، وأراها غير بالغة من غاية خيل الحلبة منهاها . " (٢)

ثم ذكر ابن عاشور " أن القرآن جاء معجزا لبلغاء العرب ، فكانت تراكيبه ومعانيها بالغيين حداً يقصر عنه كل بليغ من بلغائهم على مبلغ ما تتسع له اللغة العربية فصاحة وبلاغة ، فإذا كانت نهاية مقتضى الحال في مقام من مقامات الكلام تتطلب لإيفاء حق الفصاحة والبلاغة ألفاظا وتركيبا ونظما ، فاتفق أن كان لمجموع حركاتها وسكوناتها ما كان جاريا على ميزان الشعر العربي في أعاريضه وضروبه ، لم يكن ذلك الكلام معدودا من الشعر لو وقع مثله في كلام عن غير قصد فوقوعه في كلام البشر قد لا يتفطن إليه قائله ولو تفطن له لم يعسر تغييره ، لأنه ليس غاية ما يقتضيه الحال ، اللهم إلا أن يكون قصد به تفننا في الإتيان بكلام ظاهره نثر وتفكيكه نظم." (٣) ثم ذكر ابن عاشور أن وقوع مثل هذا في كلام الله خارج عن ذلك كله من ثلاثة وجوه :

أحدها : أن الله لا يخفى عليه وقوع شيء من ذلك في كلامه.

ثانيها : أنه لا يجوز تبديل ذلك لأنه الكلام الذي اقتضاه الحال وبلغ حد الإعجاز .

ثالثها : أن الله لا يريد منه محسن الجمع بين النثر والنظم لأنه نزه كلامه عن أن يكون شعرا .

وبهذا ينفي ابن عاشور أن يكون مثل ما ظنوه شعرا معدودا من الشعر. (٤) لأنه لا يتجاوز

أن يكون مصراعا أو بيتا ومثل ذلك لا يعد شعرا

(١) السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص ٧٢٦ وانظر : ص ٧٢٢-٧٢٦

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢ / ٢٦٥

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢ / ٢٦٦

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢ / ٢٦٦

قلت : لم تتضح لي حجة ابن عاشور هنا في نفي وجود الشعر في القرآن ، لكن الواضح أنه بناه على أن ما ظنوه شعرا في القرآن لا يتجاوز أن يكون مصراعا أو بيتا ، والذي أرجحه أن مثل ذلك لا يعد شعرا ، كما ذكر الباقلاني والسكاكي ، وكما يفهم من إحدى عبارتي ابن عاشور اللتين نقلتهما عنه . وعليه لا وجه عندي لنقد ابن عاشور لردود الباقلاني والسكاكي ، ولا أجد في رده شيء زائد على ما ذكره ، بل إن رد الباقلاني كما يرى الدكتور جمال أبو حسان أجود من رد ابن عاشور. (١)

إمكان ترك المعارضة تعاجزا أو حصولها وعدم نقلها

ذكر ابن عاشور هذه الشبهة ثم رد عليها بأنه يستحيل أن يكون المتحدون تركوا المعارضة تعاجزا لأن محمدا صلى الله عليه وسلم بعث في أمة عرفت بالأنفة وحب المغالبة وقد كانت مناوئة له ومعادية ، فكذبوه ولمزوه بالجنون والسحر وغير ذلك ، ولم يتبعه منهم إلا نفر قليل من المستضعفين . ثم كان من أمر قومه أن قاطعوه وأخرجوه من بلده ، وداموا على مناواته بعد خروجه ، فشنوا عليه حروبا وألبوا عليه أقواما . وكل هذا ثبت عنهم في أحاديثهم وأقوالهم المنقولة نقلا يستحيل التواطؤ فيه على الكذب ، ولم تكن تلك المناوأة في أمد قصير يمكن في خلاله كتم الحوادث وطى نشر المعارضة ، فإنها مدة تسع عشرة سنة إلى يوم فتح مكة . ولا جرم أن أقصى رغبة لهم في تلك المدة هي إظهار تكذيبه انتصارا لأنفسهم ولآلهتهم .

بالمقابل فقد قصر القرآن معهم مسافة المجادلة فأتاهم بكتاب من كلامهم الذي برعوا فيه ودعاهم إلى المعارضة بالإتيان بقطعة قصيرة مثله ، وأذن لهم أن يجمعوا لذلك شهداءهم وأعاونهم ، وذلك كذلك ثبت بالتواتر .

وقد كان هؤلاء المتحدون معروفين بالكفاءة والمقدرة على التنفن في المعاني والألفاظ ، تواتر ذلك كله عنهم بما نقل من كلامهم ، ولم يكن يمنعهم من المعارضة مانع ، ولو وجدوه لأفصحوا عن هذا المانع . ومع ذلك لم تحصل منهم المعارضة ، وقد ثبت إعراضهم عن المعارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاعوه ، لكن شيئا من ذلك لم يحصل ، بل لجؤوا إلى المحاربة والمكافحة ، وقد ثبت ذلك بالتواتر . فهل يصح بعد ذلك أن يقال كان بإمكانهم المعارضة لكنهم تركوها تعاجزا أو أنهم عارضوا ولم تصلنا معارضتهم. (٢)

(١) جمال أبو حسان ، تفسير ابن عاشور دراسة منهجية ونقدية ، ص ١٤٢ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٤٢/١ - ٣٤٣ .

الفصل السابع

جمع القرآن وكتابته

وفيه المباحث التالية :

المبحث الأول : جمع القرآن في العهد النبوي

المبحث الثاني : جمعه في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

المبحث الثالث : جمعه في عهد عثمان رضي الله عنه.

المبحث الرابع : شبّهات على جمع القرآن وردّها.

المبحث الخامس : رسم المصحف وحكم الالتزام به.

جمع القرآن

امتاز القرآن الكريم عن سائر كتب الله بعدة خصائص، منها أنه الرسالة الخاتمة لرسالات السماء، وهو الرسالة العامة لأهل الأرض جميعاً؛ لذلك فهو رسالة الله لسائر الأزمان وسائر البشر منذ أول يوم لنزوله وإلى قيام الساعة، وهو الرسالة والمعجزة في الوقت ذاته، وفيه الشريعة وفيه الدليل على صدق من جاء بهذه الشريعة.

ولهذا كان لا بد من أن يبقى محفوظاً كما نزل إلى قيام الساعة، ليتسنى لكل الخلق أن يهتدوا بهديه ويستلوا بإعجازه. وحتى يبقى محفوظاً كما نزل إلى أن يشاء الله تعهد الله بحفظه فقال: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر: ٩)، إضافة إلى ذلك اعتنى المسلمون به اعتناء على أتم ما يكون الاعتناء، فجمعوه حفظاً في قلوبهم وكتابةً في صحف خاصة، واتخذوا في ذلك كل الأساليب التي تضمن نقل القرآن من جيل إلى جيل نقلاً يحقق اليقين بأن هذا القرآن الذي بين أيدينا هو ذاته الذي نزل من السماء بدون زيادة ولا نقص ولا تحريف، يقول ابن عاشور: "كان الرسول عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن على الناس عند نزول الآية، ويأمر بحفظها عن ظهر قلب وبكتابتها، ويأمر الناس بقراءته والاستماع إليه. وقد أرسل مصعب بن عمير إلى المدينة قبل هجرته ليعلم الأنصار القرآن. وكان أيضاً يأمر السامع مقالته بإبلاغها من لم يسمعها، مما يكفل ببلوغ الشريعة كلها للأجيال من الأمة. ومن أجل ذلك كان الخلفاء من بعده يعطون الناس العطاء على قدر ما معهم من القرآن. ومن أجل ذلك أمر أبو بكر بكتابة القرآن في المصحف بإجماع الصحابة، وأكمل تلك المزية عثمان بن عفان بانتساخ القرآن في المصاحف وإرسالها إلى أمصار الإسلام، وقد كان رسول الله عيّن لأهل الصفة الانقطاع لحفظ القرآن." (١)

وقد مر جمع القرآن بمراحل عديدة هي:

- جمع القرآن في العهد النبوي .
- جمعه في عهد أبي بكر رضي الله عنه.
- جمعه في عهد عثمان رضي الله عنه.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٥٣/٥.

وقد تحدث ابن عاشور في تفسيره عن هذه المراحل حديثاً مستوفى لكنه موجز ، وقد تتبعت تفسيره ورصدت هذه المادة وفيما يلي بيانها من خلال هذه المراحل.

جمع القرآن في العهد النبوي

جمع القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بطريقتين:

الأولى: الحفظ في الصدور.

الثانية: الكتابة في الصحف.

وعليه فإننا سنتناول في دراستنا لجمع القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما ، جمعه حفظاً في الصدور وجمعه كتابة في الصحف ، وفيما يلي تفصيل ذلك.

جمعه حفظاً في الصدور

أول قلب حفظ القرآن الكريم قلب النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما أحس النبي صلى الله عليه وسلم بعظمة الكلام الذي نزل عليه وبثقل أمانة تبليغه، حرص على حفظه وأدائه كما هو . وقد ذكر ابن عاشور أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجد شدة إذا نزل عليه الوحي ، وما ذلك إلا لحرصه على تلقي القرآن وإلقائه على الناس كما ينزل عليه ، ولا غرو فهو الصادق الأمين.(١)

روى ابن عباس: " أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعالج من التنزيل شدة إذا نزل جبريل، وكان مما يحرك شفثيه ولسانه، يريد أن يحفظه ويخشى أن يتفلت عليه، فقيل له: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَمْجُلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (القيامة: ١٦-١٧) أي إن علينا أن نجمله في صدرك، (وَقُرْآنَهُ): أن تقرأه، (فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (القيامة: ١٨) يقول: إذا أنزل عليك فاستمع، وقال: فكان إذا أتاه جبريل أطرق فإذا ذهب قرأه كما قرأ جبريل كما وعده الله".(٢)

قال ابن عاشور: " إن سور القرآن حين كانت قليلة كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخشى تفلت بعض الآيات عنه ، فلما كثرت السور فبلغت زهاء ثلاثين حسب ما عدّه سعيد بن

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٤٨/٣٠ ، وانظر ٣٢٣/٢٩
(٢) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن ، باب الترتيل في القراءة ، رقم : ٥٠٤٤ ، ص ٩٠٣ .

جبير فسي ترتيب نزول السور، صار النبي صلى الله عليه وسلم يخشى أن ينسى بعض آياتها، فعمله صلى الله عليه وسلم أخذ يحرك لسانه بألفاظ القرآن عند نزوله احتياطاً لحفظه ، وذلك من حرصه على تبليغ ما أنزل إليه بنصه. فلما تكفل الله بحفظه أمره أن لا يكلف نفسه تحريك لسانه، فالنهي عن تحريك لسانه نهي رحمة وشفقة لما كان يلاقيه في ذلك من الشدة. (١)

وهذا أحد المعاني المحتملة لقوله تعالى : (وَلَا تَجْعَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ) طه: ١١٤، إذ جوز ابن عاشور أن يكون معنى العجلة بالقرآن العجلة بقراءته حال إلقاء جبريل آياته. (٢) وزيادة في تطمين الله نبيه قال له: (سَتُنَزِّلُكَ فَلَا تَنْسَى) (الأعلى: ٦) ، وهو وعد صريح من الله بأنه سيتعهد بحفظ القرآن ويعصم نبيه من نسيان ما يقرأ، ويضمن له أن يبلغه كما أوحى إليه، ويحفظه من التقلت. (٣)

قلت : وأخذاً بالأسباب ولضمان ذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يراجع القرآن في كل سنة مرة فيقرأ على جبريل كل ما نزل. روت عائشة عن فاطمة رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم: أسرّ إليها: أن جبريل كان يعارضني بالقرآن في كل سنة، وأنه عارضني العام مرتين، ولا أراه إلا حضر أجلي. (٤)

وذكر ابن عاشور أن زياداً شهد العرضة الأخيرة ، وأن قراءة عامة الصحابة كانت موافقة لقراءة هذه العرضة. (٥)

وكان صلى الله عليه وسلم يقرأ ما ينزل عليه من القرآن للصحابة فور ما ينزل أو بعده بقليل ، ذكر ابن عاشور أنه تتبع السيرة فظهر أن النبي كان يبادر بإبلاغ القرآن عند نزوله حتى إنه إذا نزل عليه ليلاً أخبر به عند صلاة الصبح (٦) ، واستشهد ابن عاشور لذلك بما رواه عمر وقال فيه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لقد أنزلت عليّ الليلة سورة لهي أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس " ثم قرأ : (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا) (الفتح: ١) (٧) ، وبحديث كعب بن مالك في تخلفه

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٣٤/٢٩. واعتمد ابن عاشور هنا رواية سعيد بن جبير في ترتيب نزول القرآن وقد بينا فيما سبق وهن الاعتماد عليها، انظر هذا البحث ص ١٨٩.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ١٨٩/١٦ ،

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٤٧/٣٠ ،

(٤) البخاري ، كتاب المناقب ، باب علامات النبوة في الإسلام ، رقم : ٣٦٢٤ ، ص ٦٠٨ .

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٥١/١ .

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ١٥٤/٥ ،

(٧) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، رقم : ٤٨٢٣ ، ص ٨٥٥ .

عن غزوة تبوك وفيه "فأنزل الله توبتنا على نبيه حين بقي الثلث الآخر من الليل ورسولُ الله عند أم سلمة، فقال: يا أم سلمة تيب على كعب بن مالك، قالت: أفلا أرسلُ إليه فأبشُرهُ، قال: إذا يحطّمكم النَّاسُ فيمنعونكم النَّومَ سائرَ اللَّيلة. حتّى إذا صلى رسول الله صلاةَ الفجرِ أذنَ بتوبة الله علينا".^(١)

وفي حديث ابن عباس: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزلت عليه سورة الأنعام جملة واحدة بمكة ودعا رسول الله الكتاب فكتبوها من ليلتهم".^(٢)

وكان يأمر صلى الله عليه وسلم أصحابه بحفظ القرآن ويحثهم على ذلك، ويأمرهم بترديد تلاوته والصلاة به وقيام الليل ، ويرغبهم في ذلك بالثواب ويرهبهم من هجره ونسيانه بالعقاب. قال ابن عاشور: "كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقرأ على الناس عند نزول الآية ويأمر بحفظها عن ظهر قلب وكتابتها، ويأمر الناس بقراءتها وبالاستماع إليها ، وقد أرسل مصعب بن عمير إلى المدينة قبل الهجرة ليعلم الأنصار القرآن، وكان أيضاً يأمر السامع مقاتله بإبلاغها من لم يسمعها، مما يكفل ببلوغ الشريعة كلها للأجيال من الأمة".^(٣)

كل ذلك كان دافعاً لأن يحفظ القرآن من الصحابة جم غفير . وممن جمع من الصحابة القرآن كله في حياة رسول الله زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو زيد، وأبي بن كعب، وأبو السرداء، وعبد الله بن عمر، وعبادة بن الصامت، وأبو أيوب، وسعد بن عبيد، وأبو موسى الأشعري، وحفظ كثير من الصحابة أكثر القرآن على تفاوت بينهم.^(٤)

قلت : وقد ساعد الصحابة رضوان الله عنهم على حفظ القرآن ما يلي :

- ١- نزول القرآن منجماً .
- ٢- طبيعة قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد كان يقرأ بروية استجابة لأمر الله، يقول تعالى: " (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ) (الاسراء:١٠٦).
- ٣- ما امتازوا به من سلامة الفطرة والسليقة وصفاء النفوس وقوة الحافظة واعتمادهم عليها لكونهم أمة أمية .

(١) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب (وعلى الثلاثة الذين خلفوا)، رقم : ٤٦٧٧ ، ص ٨٠٣ .
(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٤/٥ ، والأثر أورده الطبراني عن ابن عباس بدون قوله (ودعا رسول الله الكتاب فكتبوها من ليلتهم) ، رقم (١٢٩٢٩) ٢١٥/١٢ . فيه علي بن زيد وهو ضعيف ، انظر ابن حجر ، التقريب ، رقم ٤٧٣٤ ، ص ٤٤١ .
(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٣/٥ .
(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٩٠/١ . وانظر السيوطي ، الإتقان ، ٣٣٩/١

٤- الحرص على الأجر الذي أعده الله لقارئ القرآن وحافظه ، والخوف من الوعيد لمن هجر القرآن ونسي ما حفظ منه.

٥- مفاضلة النبي صلى الله عليه وسلم بين الصحابة بالقدرة على تلاوة القرآن ومقدار حفظه .

٦- ما في تلاوته من طمأنينة للقلوب وتركيز للنفوس وسمو للروح .

٧- ما امتاز به القرآن من مزايا تسهل تلاوته وتيسر حفظه.^(١)

جمع القرآن كتابة

مع أن النبي صلى الله عليه وسلم أمي وغالب صحابته كذلك ، واعتمادهم بسبب ذلك على الحفظ ، بالرغم من ذلك احتاط النبي صلى الله عليه وسلم لحفظ القرآن مع حفظه في القلوب بكتابتته على أدوات خاصة كانت تتخذ آنذاك للكتابة . وقد اتخذ لذلك كتاباً سُموا كتاب الوحي كانوا يكتبون القرآن فور نزوله أو بعد ذلك بقليل ، وقد استشهد ابن عاشور على ذلك ^(٢) بما رواه الترمذي وأبو داود عن عبد الله بن عباس وجاء فيه قول عثمان بن عفان: " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يأتي عليه من الزمان وهو ينتزل عليه السور ذوات العدد ، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول : ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي ذكر فيها كذا وكذا".^(٣)

ومن أجل أن القرآن كان مكتوباً في صحف سمي الله القرآن صحفاً في قوله تعالى: (في صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ) (عبس:١٢) ، فقد ذكر ابن عاشور أن الصحف هنا جمع صحيفة، وهي قطعة من أديم أو ورق أو خرقعة يكتب فيها الكتاب، والمراد منها هنا في أحد معاني النظم المحتملة : الأشياء التي كتب فيها القرآن من رقوق وقراطيس وأكتاف ولخاف وجريد، وقد روي أن كتاب الوحي كانوا يكتبون عليها كما جاء في خبر جمع أبي بكر للمصاحف^(٤) الذي سنذكره بعد قليل. ولذلك أيضاً سمي القرآن كتاباً ، لأن الله أمر رسوله أن يكتب ما أنزل عليه ليكون حجة على الذين يدخلون في الإسلام ولم يتلقوه بحفظ قلوبهم، وقد استنتج ابن عاشور أن في هذه التسمية معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم بأن الله أخبره أن القرآن سيكتب قال تعالى: (وَمَذَآ

(١) فضل عباس ، إتيان البرهان ، ١٩٣/١-١٩٤.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٨٦/١ .

(٣) سبق تخريجه ، انظر هذا البحث ص ١٧٩ ،

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ١٠٣/٣٠ .

كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكًا) (الأنعام: ٩٢) ، ولذلك اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه كتاباً يكتبون ما أنزل الله عليه من القرآن من أول ما ابتدئ نزوله ومنهم: عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وزيد بن ثابت، ومعاوية بن أبي سفيان.

ومما لا شك فيه أن جميع ما حفظه المسلمون في قلوبهم كان مكتوباً في رقاع ، وقد اعتمد أبو بكر الصديق عليها في جمعه القرآن. ^(١) قال الباقلاني : " سن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع القرآن وكتابته، وأمر بذلك وأمله على كتبه، وإنه لم يمت حتى حفظ جميع القرآن جماعة من الصحابة، وحفظ الباقيون منهم سائره متفرقا ، وعرفوا مواقعها ومواضعه على وجه ما يعرف ذلك اليوم ممن ليس من الحفاظ لجميع القرآن" ^(٢). ويقصد الباقلاني من قوله : (وحفظ الباقيون منه سائره متفرقا) أن جمعا من الصحابة حفظوا أجزاء متفرقة إذا جمعت ساوت القرآن كله. وقد نص العلماء على أن القرآن جمع كله حفظاً وكتابةً في عهد النبي ولكنه لم يكن مجموعا في مصحف واحد. ^(٣)

وبالإضافة إلى الكتابة التي كان يأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم كتاب الوحي كان بعض الصحابة يكتبون لأنفسهم ما ينزل من القرآن كلاً أو بعضاً ، وذكر ابن عاشور أن ممن كان لهم مصحف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب. ^(٤)

لكن لم يكن القرآن في ذلك العهد مجموعاً في مصحف واحد بل كان مكتوباً على رقاع متفرقة ، يدل على ذلك حديث جمع القرآن الذي رواه البخاري عن زيد بن ثابت وفيه إشارة صريحة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قبض ولم يكن القرآن جمع في شيء ^(٥)، ويعلل الزركشي ذلك "بأن النسخ كان يرد على بعضه، فلو جمعه ثم رفعت تلاوة بعض لأدى إلى الاختلاف واختلاط الدين، فحفظه الله في القلوب إلى انقضاء زمان النسخ ثم وفق بجمعه الخلفاء الراشدين" ^(٦) ، يضاف إلى ذلك أن القرآن لم ينزل جملة واحدة، وأن ترتيب سورته وآياته لم يكن وفق ترتيب المصحف الذي أمر به النبي صلى الله عليه وسلم بل كان مفرقا على الوسائل التي

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٧٢/١

(٢) الباقلاني ، الانتصار ، ٦٤/١

(٣) ممن نص على ذلك مكي بن طالب في الإبانة ص ٢٣. والزركشي، في البرهان ، ٣٢٩/١ ، والقسطلاني، في لطائف الإشارات ، ٥٠.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٨٦/١

(٥) رواه البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، باب جمع القرآن ، رقم : ٤٩٨٦ ، ص ٨٩٤.

(٦) الزركشي، البرهان، ٣٢٩/١

كانوا يكتبون عليها، ولو جمع في مصحف واحد لكان عرضة إلى التغيير كلما نزل منه جديد. (١)

أمانة النبي صلى الله عليه وسلم في تبليغ القرآن

صديق أمين بشهادة الأعداء كرسول الله صلى الله عليه وسلم لا يشك البتة في أمانته في تبليغ رسالة الله التي ائتمنه عليها، فكيف إذا أضيف إلى ذلك تحلية الله له بالأمانة والصدق على أتم ما يكون، وكيف إذا أضيف إلى ذلك أن الله أمر أمراً شديداً أن يبلغ ما أنزل إليه بأمانة وصدق، وكيف إذا نهى الله نهياً شديداً عن أن يقصر في شيء من ذلك، قال تعالى: (تَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ) (المائدة: ٦٧). يقول ابن عاشور: "إن الآية دلت على أن الرسول صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ ما أنزل الله... كله، بحيث لا يتوهم أحد أن رسول الله أبقى شيئاً من الوحي لم يبلغه، لأنه لو ترك شيئاً منه لم يبلغه لكان ذلك مما أنزل إليه ولم يقع به تبليغه". ويضيف ابن عاشور أن الله أنزل هذه الآية في آخر ما نزل لقطع تحرص المشككين الذين قد يزعمون أن الرسول استبقى شيئاً لم يبلغه، أو أنه خص أحداً بتبليغ شيء دون الآخرين، وهذه الآية - كما يقول ابن عاشور - أقطع آية في إبطال قول من قال إن القرآن الذي أنزل على النبي أكثر مما هو عليه الآن، وقول من قال إن الرسول خص علي بن أبي طالب بكثير من القرآن مما ليس بين دفتي المصحف.

يقول ابن عاشور: "وكانت هذه الأوهام ألمت بأنفس بعض المتشيعين إلى علي رضي الله عنه في مدة حياته، فدعا ذلك بعض الناس، إلى سؤاله عن ذلك. روى البخاري أن أبا جحيفة سأل علياً: هل عندكم شيء ما ليس في القرآن وما ليس عند الناس، فقال "لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن إلا فهما يعطى رجل في كتاب الله وما في الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة، قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر" (٢). (٣).

(١) الزرقاني، مباحث العرفان، ٢٤٨/١

(٢) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير، رقم: ٣٠٤٦، ص ٥٠٤.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٥٤/٥-١٥٥

جمع القرآن في عهد أبي بكر

حفظ القرآن كاملاً عم ظهر قلب جمع كبير من الصحابة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم إضافة إلى أنه كتب كاملاً على ما كانوا يكتبون عليه آنذاك ، غير أن هذا المكتوب لم يكن مجموعاً في مصحف واحد بل كان مفرقاً في بيوت النبي صلى الله عليه وسلم وبين أيدي الصحابة ، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم استمرت جهود الصحابة في المحافظة على القرآن الكريم وجمعه بطريقتي الجمع التي بدأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما الحفظ والكتابة، حيث استمر اهتمام الصحابة في حفظ القرآن عن ظهر قلب ، وزاد عدد من حفظ القرآن من الصحابة والتابعين بعضهم يحفظه كاملاً وبعضهم يحفظ منه أجزاء .

ثم استجدت مستجدات دعت الصحابة لأن يفكروا في جمع القرآن في مصحف واحد يجمع ما كان مفرقاً من القرآن. ولعل أول من فكر بذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وبشير إلى ذلك حديث زيد بن ثابت الذي رواه البخاري وجاء فيه تفصيل لقضية جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق، وقد ذكر ابن عاشور هذا الحديث متفرقاً في تفسيره وتحدث من خلاله عن جمع أبي بكر للقرآن ولكن باختصار ، وقد رأيت أن الأنسب للحديث عن هذا الجمع أن أسوق حديث زيد كاملاً ثم أجمع ما ذكره ابن عاشور حول قضية الجمع هذه.

روى البخاري عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه قال: " أرسل إلي أبو بكر ، مقتل أهل اليمامة ، فإذا عمر بن الخطاب عنده ، قال أبو بكر رضي الله عنه : إن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن ، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن ، فيذهب كثير من القرآن ، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن . قلت لعمر : كيف تفعل شيئاً لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال عمر : هذا والله خير ، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر . قال زيد : قال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك ، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتتبع القرآن فاجمعه . فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن . قلت : كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ؟ قال : هو والله خير ، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر و عمر رضي الله عنهما ، فتتبع القرآن أجمعه من العسب والخاف وصدور الرجال ، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري ، لم أجدها مع أحد غيره : " لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما

عنتم " . حتى خاتمة براءة ، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ، ثم عند عمر حياته ، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه .^(١)

ذكر ابن عاشور أن زيد بن ثابت ممن حفظ القرآن كاملاً في حياة النبي^(٢) ، وهو من كتاب الوحي^(٣) وقد شهد العرضة الأخيرة للقرآن على جبريل.^(٤) وهذا سبب اختيار أبي بكر لزيد للقيام بهذه المهمة الكبيرة.^(٥)

وبعد أخذ ورد بين أبي بكر وعمر من جهة وبينهما وبين زيد من جهة أخرى، بدأ زيد بجمع القرآن معتمداً على ما كان موزعاً من القرآن في قلوب الصحابة وما كان مكتوباً ، واعتمد القراءة التي قرأها النبي في العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل في السنة التي توفي فيها ، وهي ما سماه ابن عاشور قراءة العامة التي كان يقرأ بها أبو بكر وعمر وعثمان وزيد والمهاجرون والأنصار.^(٦) لذلك يذكر ابن عاشور أنه لم يؤثر عن الصحابة خلاف في هذا الجمع ولا أنهم ترددوا في الآيات أو في ترتيبها، ولا أثر عنهم اختلاف فيما جمع من القرآن ، لذا جاء موافقاً لما قرأ النبي صلى الله عليه وسلم وموافقاً لما حفظته حواظهم.^(٧)

وقد ذكر ابن عاشور أثراً جاء فيه : " أن أبا بكر رضي الله عنه لما أمر بجمع القرآن وكتابته فكتبوه على الورق ، فقال للصحابة : التمسوا اسماً ، فقال بعضهم سموه إنجيلاً فكرهوا ذلك من أجل النصارى . وقال بعضهم السفر فكرهوه من أجل اليهود يسمون التوراة السفر ، فقال عبد الله بن مسعود : رأيت بالحبشة كتاباً يدعونه المصحف فسموه مصحفاً (يعني أنه رأى كتاباً غير الإنجيل) .^(٨)

والظاهر من هذا الأثر أن الصحابة سموا مجموع الأوراق التي جمعوا فيها القرآن

(١) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن ، رقم : ٤٩٨٦ ، ص ٨٩٤ . والعصب جمع عسيب وهو جريد النخل، كانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض . واللخاف : الحجارة الرقاق ، وفي رواية والأكتاف وهو العظم العريض ، والرقاع جمع رقعة، قد تكون من جلد أو ورق، انظر ابن حجر ، فتح الباري، ٦٣١/٨

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٩٠/١

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٧٢/١

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٥١/١

(٥) انظر ابن حجر ، فتح الباري ، ٦٣٠/٨

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٥١/١

(٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٧٨/١

(٨) ابن عاشور التحرير والتنوير ، ٧٣/١ . نسب الزركشي هذا الأثر إلى المظفري في تاريخه ، انظر البرهان ، ٣٧٧/١ ، (والمظفري هو إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الهمداني الحموي المعروف بابن أبي الدم (ت ٦٤٢هـ) . انظر : الزركلي ، الأعلام ، ٤٩/١ . وذكر السيوطي أن الأثر أخرجه ابن أبي أشتة في كتاب المصاحف ، انظر الإقنان ٢٤٣/١ .

المصحف، لا أنهم سمو القرآن مصحفاً ؛ لأن تسمية القرآن كما ذكر توقيفية والذي يدل على ذلك أنه لم يذكر أحد ممن عددوا أسماء القرآن أن منها المصحف .

ويذكر ابن عاشور " أن القرآن حين جمع في هذا العهد لم يجمع في مصحف مرتباً وإنما جعل لكل سورة صحيفة مفردة ، ولذلك عبروا عنها بالمصحف. وأورد رواية عن ابن عمر قال فيها : "جمع أبو بكر القرآن في قرطيس" (١) وكانت تلك الصحف عند أبي بكر ثم عند عمر ثم عند حفصة بنت عمر أم المؤمنين". (٢) وقد ذكر ذلك ابن جزير الكلبى. (٣)

ثم يذكر ابن عاشور أن ابن حجر أورد في فتح الباري رواية عن عمارة بن غزية فيها أن زيد بن ثابت قال: " أمرني أبو بكر فكتبت في قطع الأديم والعسب فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتبت ذلك في صحيفة واحدة كانت عنده". (٤) وهذه رواية تدل بظاهرها على أن القرآن كتب في عهد أبي بكر ثم جمع في صحيفة واحدة في عهد عمر بن الخطاب ، وهذا يتفق مع ما ذكر ابن عاشور من أن القرآن لم يجمع في زمن أبي بكر في مصحف واحد مرتباً بل كان مكتوباً كل سورة منه على صحيفة مفردة ، واستشهد لذلك بأن الصحابة عبروا عنها بالمصحف لا بالمصحف واستدل كذلك بما رواه ابن عمر وجاء فيه : جمع أبو بكر القرآن في قرطيس، هذا ما يفهم أولاً من عبارة ابن عاشور غير أن الأمر يبدو خلاف ذلك عندما نقرأ تالياً عبارة ابن عاشور تعليقا على الرواية التي أوردها ابن حجر حيث قال: "والأصح أن القرآن جمع في زمن أبي بكر في مصحف واحد". (٥) فعبارة ابن عاشور هنا تدل على خلاف ما ذكره هناك ، فالظاهر أن رأيه في ذلك مضطرب.

والصحيح فيما أرى في هذه المسألة أن القرآن كتب كاملاً في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم على أدوات الكتابة التي كانت معروفة آنذاك لكن هذه الأدوات لم تكن مجتمعة، ولذلك اتجهت رغبة الصحابة إلى كتابة القرآن بطريقة أخرى تضمن المحافظة عليه مكتوباً وذلك بأن يجمع في صحائف من نوع واحد متماثلة في مقدارها بحيث يمكن جمعها بضم بعضها إلى بعض. (٦) ذكر ابن حجر أن جمع القرآن في عهد أبي بكر يقصد منه جمع مخصوص " هو

(١) رواه أبو داود ، في المصاحف، عن يزيد بن ثابت الأنصاري ١٧٨ / ١ ، وأبو شامة ، في المرشد الوجيز، ص ٥٧ ، وابن حجر ، في فتح الباري ، ٦٣٣ / ٨

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٨٥ / ١

(٣) ابن جزير الكلبى ، التسهيل في علوم التنزيل ، ٤ / ١ .

(٤) ابن حجر ، فتح الباري ، ٦٣٣ / ٨ ، وقد أنكر ابن حجر هذه الرواية .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٨٥ / ١

(٦) غزلان ، البيان ، ١٦٨

جمع متفرقة في صحف، ثم جمع تلك الصحف في مصحف واحد مرتب السور^(١)، ولم يكن القصد مجرد الكتابة إذ إن الكتابة كانت حاصلة زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ويرجح ذلك ما ذكر في الروايات الصحيحة التي أوردناها وفيها أن هذه الصحف كتبت وحفظت عند أبي بكر ثم عمر ثم أم المؤمنين حفصة إلى أن طلبها عثمان ونسخ عنها كما سنذكر. كل ذلك يشير إلى أن أبا بكر جمع القرآن كله في صحف مجتمعة، ولا يهمننا هنا ما إذا كانت هذه الصحف جمعت القرآن مرتباً حسب ترتيب سوره أم لا، فهذه قضية ناقشناها في مبحث ترتيب السور فيما سبق، وأضيف هنا أنني أرجح أن أبا بكر جمع القرآن كله في مصحف واحد وأن السور كانت مرتبة على نحو ما رتبها الرسول صلى الله عليه وسلم ويرجح ذلك أن الأصل أن يجمع أبو بكر القرآن على نحو ما كان محفوظاً ومرتباً زمن الرسول صلى الله عليه وسلم.

أما بالنسبة لرواية عمار بن غزيرة التي أوردها ابن حجر فلا معول عليها؛ لأن الروايات التي أثبتت أن أبا بكر هو الذي جمع القرآن على هذا النحو لا عمر، أصح من هذه الرواية لذلك قال ابن حجر في شرحه لرواية زيد بن ثابت التي رواها البخاري وروايات أخرى نحوها: "وهذا كله أصح مما وقع في رواية عمار بن غزيرة (ثم ذكرها وقال) وإنما كان الأديم والعسب أولاً قبل أن يجمع في عهد أبي بكر، ثم جمع في المصحف في عهد أبي بكر كما دلت عليه الأخبار الصحيحة المترادفة"^(٢).

إن أول من جمع القرآن كاملاً في مصحف واحد هو أبو بكر ولا يناكذ ذلك قول ابن عاشور إن أول من جمع القرآن في مصحف هو عبد الله بن مسعود^(٣) لأن عبد الله بن مسعود جمع مصحفاً خاصاً لنفسه، ولم يشترط فيه ما اشترط أبو بكر لجمع القرآن، ولم يشترك في جمعه العامة، ولم يكن المصحف للعامة، أما أبو بكر فقد جمع القرآن بصفته خليفة للمسلمين وجمعه ليس لنفسه بل لعامة المسلمين، ولم يجمعه وحده بل شاركه جمع من المسلمين، لذا فإن المصحف الذي جمعه أبو بكر لاقى ما لم يلاقه غيره من المصاحف الخاصة من دقة البحث والتحري والاقتصار على ما لم ينسخ، ونقله بالتواتر وإجماع الأمة عليه.^(٤)

(١) ابن حجر، فتح الباري، ٢٢٨/٨

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ٢٣٢/٨

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨٦/١

(٤) الزرقاني، مناهل العرفان، ٢٥٤/١

ومما أورده ابن عاشور تعليقا على رواية زيد أن قوله: (فتتبع القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ) (التوبة: ١٢٨) حتى خاتمة براءة مع أبي خزيمة الأنصاري - وفي رواية خزيمة الأنصاري (١) - ولم أجدها مع أحد غيره . لا يعني أن هاتين الآيتين لم تنقلا إلا عن أبي خزيمة بل معناه " أنه بحث عن هاتين الآيتين في ما هو مكتوب من القرآن فلم يجدهما، وهو يعلم أن في آخر سورة التوبة آيتين خاتمتين أو هو يحفظهما "فإن زيدا اعتنى في جمع القرآن بحفظه وبتتبع ما هو مكتوب بإملاء النبي صلى الله عليه وسلم وبقراءة حفاظ القرآن غيره، فوجد خزيمة أو أبا خزيمة يحفظهما. فلما أملاهها خزيمة أو أبو خزيمة عليه تذكر زيد لفظهما وتذكرهما من سمعها من الصحابة حين قرأوهما، كيف وقد قال أبي بن كعب: إنها آخر ما أنزل، فلفظهما ثابت بالإجماع، وتواترهما حاصل إذ لم يشك فيهما أحد وليس إثباتهما قاصرا على إخبار خزيمة أو أبي خزيمة. " (٢)

هذا وقد روى ابن أبي داوود عن عبد الرحمن بن حاطب قال: " قام عمر، فقال: من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من القرآن فليأت به، وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعسب، و كان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شاهدان" (٣)، وذلك يدل على أن زيدا أخذ القرآن من مصدرين : أحدهما ما كان محفوظا في صدور الرجال، والثاني ما كان مكتوبا، وما كان مكتوبا كان لا بد أن يشهد فيه شاهدان أنه كتب في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم. ذكر السخاوي (٦٤٣هـ) في جمال القراءة: " أن المراد أنهما يشهدان على أن ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم. (٤)

قلت : معنى أنه لم يجد آيتي براءة إلا عند أبي خزيمة أنه لم يجدهما مكتوبتين إلا عنده. (٥) أما وجودهما محفوظتين في صدور الصحابة فالثابت على وجه القطع أنهما كانتا محفوظتين في صدور جمع من الصحابة وهم من حفظوا القرآن كله أو حفظوا براءة أو هاتين الآيتين فقط. وقد

(١) قال ابن حجر : الأصح فيما جاء في آخر براءة أبو خزيمة ، والأصح فيما جاء في آخر الأحزاب خزيمة ، وقال : إن لية التوبة رجمها عندما جمع القرآن في عهد أبي بكر ، وآية الأحزاب عندما نسخها في عهد عثمان ، انظر : فتح الباري ، ١٩٥/٨ ، وانظر : ٦٣١/٨ . ورجح ذلك فضل عباس في إتقان البرهان ، ٢٢٣/١ .

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٤١/١٠ .

(٣) رواه ابن أبي داوود ، في المصاحف ، عن عبد الرحمن بن حاطب ، ١٨١/١ - ١٨٢ .

(٤) السخاوي ، علي بن محمد ، (٦٤٣) ، جمال القراءة وكمال الإقراء ، تحقيق عبد الحق عبد الدايم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الأولى ١٩٩٩ ، ٣٠٢/١ .

(٥) ابن حجر ، فتح الباري ، ٦٣٢/١٠ .

ذكرنا فيما سبق عن ابن عاشور وعن غيره من العلماء أن جماً غفيراً من الصحابة حفظوا القرآن كاملاً ومن ضمنه آيتي براءة.

أقول ذلك ؛ لأن في كلام ابن عاشور في هاتين الآيتين عبارة قلقة موهمة لا يسكت عنها وهي قوله: "فلما أملاهنا خزيمة أو (أبو خزيمة) عليه تذكر زيد لفظهما، وتذكرهما من سمعهما من الصحابة حين قرأهما." (١) فعبارة ابن عاشور هذه توهم أن زيداً وكل من حفظ هاتين الآيتين من الصحابة نسوهما وما تذكروهما إلا بقراءة زيد لهما، وهذا كلام لا يصح بحال ومخالف لما ثبتت نقلاً من أن جماً كبيراً من الصحابة حفظوا القرآن كله بما فيه آيتي براءة ، ومخالف كذلك للعقل إذ يستبعد أن يحفظهما هذا الجمع ثم ينساهما الجميع فلا يذكرهم بها إلا قراءة أبي خزيمة.

هل كتب زيد أسماء السور ونوعها

نقل ابن عاشور في هذه القضية قولين :
أولهما: أن الصحابة لم يكتبوا أسماء السور ولا كونها مكية أو مدنية، وأن المكتوب من ذلك في المصاحف الحالية من صنع المتأخرين .

ثانيهما: أن الصحابة كتبوا ذلك ، وذكر ابن عاشور أن هذا هو ظاهر كلام المفسرين والأصوليين والقراء ، كما في لطائف الإشارات للقسطلاني ، ومال ابن عاشور إلى هذا القول واستشهد عليه بأن ذلك ثابت في مصاحفنا وأن المتأخرين ما كانوا ليفعلوا ذلك لولا فعل المتقدمين له. (٢)

جمع القرآن في عهد عثمان

توفي أبو بكر وعمر وليس في أيدي المسلمين من المصحف الإمام سوى نسخة واحدة هي ذاتها التي جمعها أبو بكر رضي الله عنه واستقر أمرها في عهد عثمان في يد حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها، أما باقي المسلمين فكانوا يتذكرون القرآن في الغالب مشافهة ، ومن خلال صحف أو مصاحف بعض الصحابة التي نسخوها لأنفسهم ، وكان منهم من يقرئ الناس على الحرف الذي كتب مصحفه عليه، فحصل بينهم نتيجة ذلك اختلاف أدى إلى نشوء شيء من

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٤١/١٠ .

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ١٤١/١ .

النزاع تفاسم حتى جر إلى فتنة كبيرة ، دعت الصحابة لأن يفكروا بطريقة لحسم ذلك النزاع، فأشار حذيفة بن اليمان على عثمان ومن عنده من الصحابة أن ينسخ المصحف الذي جمعه أبو بكر رضي الله عنه ويوزعه على الأمصار ليكون المرجع في حسم أي خلاف، فأعجب عثمان بهده المشورة ونفذها بالتعاون مع جمع من الصحابة من كتاب الوحي على رأسهم زيد بن ثابت . وسمي ذلك جمع عثمان بن عفان للقرآن ، لكنه كان جمعا مختلفا عن جمع أبي بكر رضي الله عنه، لاختلاف القصد والمنهج، يقول الباقلاني: "لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحيين، وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروضة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإلغاء ما لم يجر مجرى ذلك" (١).

وقد ذكر ابن عاشور أمر جمع عثمان رضي الله عنه لكنه لم يفصل فيه بما يشمل جوانبه، وقد تتبعت ما ذكره في تفسيره وجمعه وفيما يلي بيان ذلك:

ذكر ابن عاشور أن ما فعله عثمان كان إتماماً لما فعله أبو بكر إذ نسخ عثمان المصحف الذي جمعه أبو بكر ووزعه على الأمصار، وكان المصحف الذي كتب لعثمان قريباً من المصحف المجمع عليه وعلى كل قراءة توافقه ، وصار ما خالفه متروكاً بما يقارب الإجماع، ورأى عثمان أن يحمل الناس على اتباعه، وترك قراءة ما خالفه وجمع جميع المصاحف المخالفة له وأحرقها، ووافق جمهور الصحابة على ما فعله، غير أن عدداً قليلاً شذ واستمر على القراءة من مصحفه، منهم عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وسالم مولى أبي حذيفة، وقد ترك الناس قراءتهم تدريجياً (٢).

قلت : استمرار الصحابة على القراءة من مصاحفهم مخالفين ما في المصحف الإمام أمر مشكوك فيه لسببين :

الأول : أن الثابت أنه أجمعوا على المصحف الإمام .

الثاني : أن القراءات المنقولة عنهم موافقة لما في المصحف الإمام .

بعد أن نسخ عثمان رضي الله عنه المصاحف وزعها على المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام ، وذكر ابن عاشور قولاً هو أنه بعث نسخة إلى اليمن وأخرى إلى البحرين (٣) وهذا

(١) الباقلاني، الانتصار ، ٦٥/١ .

(٢) حاصل ما ذكره ابن عاشور في هذه القضية جمعه في مقدمة القراءات، انظر ٥١/١، وانظر ٨٥/١. وذكر ذلك القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ٦٩-١ وما بعدها.

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٠/١. انظر : ابن حجر، فتح الباري ٦٣٨/٨. وقال السيوطي ، إنها خمسة وقيل سبعة ، انظر : الإتيان ٢٨٣/١

الذي ذكره ابن عاشور ورد فيه روايات عديدة منها ما رواه البخاري عن ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه : " أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان ، وكان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق ، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة ، فقال حذيفة لعثمان : يا أمير المؤمنين ، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب ، اختلاف اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة : أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك ، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان ، فأمر زيد بن ثابت ، وعبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، فنسخوها في المصاحف ، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم و زيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش ، فإنما نزل بلسانهم ، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة ، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا ، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق " (١).

قلت : فعل الإمام ذلك بمشورة من الصحابة ، لذا اعتبر العلماء ما فعله عثمان محل إجماع الصحابة . ويثبت ذلك ما رواه ابن أبي داوود عن سويد بن غفلة قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: " لا تقولوا في عثمان إلا خيراً . فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا ، قال : ما تقولون في هذه القراءة ؟ لقد بلغني أن بعضهم يقول : قراءتي خير من قراءتك وهذا يكاد يكون كفرأ ، قلنا : فما ترى ؟ قال : أرى أن نجمع الناس على مصحف واحد فلا تكون فرقة ولا اختلاف . قلنا : فنعم ما رأيت " (٢) وقد أورد ابن حجر هذا الحديث وصححه (٣).

وذكر ابن عاشور أن نسخ المصاحف التي نسخها عثمان كانت تختلف فيما بينها اختلافاً يسيراً مثل زيادة الواو في: (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) (ال عمران: ١٢٣) في مصحف الكوفة، ومثل زيادة الفاء في قوله تعالى: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) (الشورى: ٣٠) ومثل قوله تعالى: (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا) (العنكبوت: ٨) وردت في بعض النسخ (إحساناً) (٤).

(١) رواه البخاري، في كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن ، رقم : ٤٩٨٧ ، ص ٨٩٤ .

(٢) رواه ابن أبي داوود، المصاحف ، ٢١٣/١ - ٢١٤ .

(٣) ابن حجر ، فتح الباري ، ٦٣٥/٨ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٣/١ .

قلت : تمثيل ابن عاشور هنا غير صحيح ؛ لأن القراء متفقون على قراءة (حُسناً) في آية العنكبوت (١) ، أما الموضع الذي اختلفوا فيه فهو (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا) (الأحقاف: ١٥) حيث قرأ الكوفيون (إِحْسَانًا) كما هي في مصاحف الكوفة، الباقون وقرأ (حُسناً) كما هي في مصاحفهم. (٢) وقد كلف عثمان رضي الله عنه زياداً بنسخ المصحف ووضع له التوجيهات وأشرف عليه وهذا ظاهر من خلال توجيههم إلى الرجوع إلى زيد ولغة قريش إذا اختلفوا .

شبهات على جمع القرآن

وردت روايات حول جمع القرآن الكريم في العهود الثلاثة المذكورة، أقل ما يقال فيها إنها روايات مشوهة ، وللأسف كانت هذه الروايات مدخلاً لإثارة شبهات وإشكالات حول القرآن وجمعه ، وقد عرض ابن عاشور إذ عرض لهذه الشبهات وردها، وأنا جمعت هذه الشبهات وردود ابن عاشور عليها وفيما يلي بيانها:

شبهة حول تبليغ النبي للقرآن

في قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الحج: ٥٢) ذكر بعض المفسرين أن معنى تمنى (قرأ) ، وقالوا إن الآية السالفة تعني أن محمداً صلى الله عليه وسلم إذا قرأ على الناس ألقى الشيطان في قراءته ما ليس منها ، واستشهدوا على ذلك بقصة عن سعيد بن جبير وابن شهاب ومحمد بن كعب القرظي وأبي العالية والضحاك جاء فيها: " أن النبي صلى الله عليه وسلم جلس في ناد من أندية قريش كثير أهله من مسلمين وكافرين، فقرأ عليهم سورة النجم فلما بلغ قوله (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ) * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (النجم ١٩-٢٠) ألقى الشيطان بين السامعين عقب ذلك قوله "تلك الخرائيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى" ففرح المشركون بأن ذكر آلهتهم بخير. وكان في آخر تلك السورة سجدة من سجود التلاوة. فلما سجد في آخر السورة سجد كل من حضر من المسلمين والمشركين. وتسامع الناس بأن قريشا أسلموا حتى شاع ذلك ببلاد الحبشة. فرجع من مهاجرة

(١) انظر : ابن الجزري ، النشر ، ص ٢٥٧ .

(٢) ابن الجزري ، النشر ، ص ٢٧٩ .

الحبشة نفر منهم عثمان بن عفان إلى المدينة. وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشعر بأن الشيطان ألقى. فأعلمه جبريل "عليه السلام" فاعتم ذلك فنزل قوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلَمَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الحج: ٥٢) الآية تسلية له. (١)

وقد رد ابن عاشور هذه القصة سندا وممتنا ، وقال: "هي قصة يجدها السامع ضعفا على إِبالة، ولا يلقي إليها التحرير باله. (٢)" وذلك لما يلي :

١- لم ترو هذه القصة إلا بأسانيد واهية ، وليس في أحد أسانيدنا سماع صحابي لشيء في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم ، وسندها إلى ابن عباس سند مطعون. لأن ابن عباس يوم نزلت سورة النجم كان لا يحضر مجالس النبي صلى الله عليه وسلم .

وقد خرج ابن حجر في الفتح روايات القصة جميعا وقال : كلها إما ضعيف أو منقطع سوى طريق سعيد بن جبير ، لكن كثرة الطرق تدل على أن للقصة أصلا ، مع أن لها طريقين آخرين مرسلين رجالهما على شرط الصحيحين.

ثم نقل أقوالا مفادها أن هذا الحديث لم يخرج أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل ، مع ضعف نقلته واضطراب رواياته وانقطاع إسناده ، ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها أحد منهم ولا رفعها إلى صاحب ، وأكثر الطرق عنهم في ذلك كمالا واهية . ولا يعرف من طريق يجوز ذكره إلا طريق أبي بشر عن سعيد بن جبير ، مع الشك الذي وقع في وصله لظهور ضعفه ، ومخالفته للعقل ؛ لأنه يستحيل عليه صلى الله عليه وسلم أن يزيد في القرآن عمدا أو سهوا ما ليس منه ، لمخالفة ذلك للعصمة في التبليغ.

لكن ابن حجر أنكز على هؤلاء ما رأوا وقال : " جميع ذلك لا يتمشى على القواعد فإن الطرق إذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على أن لها أصلا ، وقد ذكرت أن ثلاثة أسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل ، وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض ."

(١) أورد هذا الأثر الطبري ، بروايات عدة ، في جامع البيان ، ٢١٩/١٧-٢٢٢. وقد علق ابن العربي على هذه الروايات بقوله : كل الروايات التي أوردتها الطبري باطلة لا أصل لها . انظر : ابن العربي ، أحكام القرآن ، ٢٤٤/٣. وكذلك القرطبي ، انظر الجامع لأحكام القرآن ، ٨٦/١٢. وقال المحقق : قصة الغرائب مردودة نقلا وعقلا ، انظر : ٨٨/١ الهامش ، وكذلك قال ابن كثير ، في تفسير القرآن العظيم ، ٢٥٣/٣.

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٩/١٧.

لكنه مع استحسانه لها ذكر أن فيها ما يستكر ، ويجب تأويله ، هو قوله ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرائق العلى وأن شفاعتهن لترتجى ؛ لأنه يستحيل عليه صلى الله عليه وسلم أن يزيد في القرآن عمدا ما ليس منه ، وكذا سهوا إذا كان مغائرا لما جاء به من التوحيد لمكان عصمته ."

وذكر مسالك في تأويل القصة ، واستحسن منها قول من قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يرثل القرآن فارتصده الشيطان في سكتة من السكتات ونطق بتلك الكلمات محاكيا نغمته بحيث سمعه من دنا إليه فظنها من قوله وأشاعها .^(١)

قلت : لم أجد فيما قرأت حول هذه القصة تخريجا أوفى وأدق مما ذكره ابن حجر ، لكني لا أخذه بجملته وعلى عواهنه ، لأن فيه ما يؤخذ وفيه ما يرد ، فيؤخذ منه أن جميع طرق هذه الرواية إما ضعيفة أو منقطعة ، وليس فيها طريق رجاله من الثقات سوى طريقين أو ثلاثة ذكرها ابن حجر وهي مراسيل .

لكن ما لا يؤخذ من كلام ابن حجر أن هذه المراسيل يؤخذ بها عند من يرى الأخذ بالمراسيل ، وعند غيرهم لتعدد طرق هذه الروايات ، لا يؤخذ منه ذلك لأن الأخذ بالمراسيل قول ضعيف مرجوح ، ولا يمكن أن يقال يؤخذ بهذه المراسيل لأنها تعددت طرقها ، لأن الأخذ بالمراسيل إذا تعددت طرقها مشروط بشروط لم يتوافر منها شيء في هذه الحالة ، فهي شديدة الضعف ، ومخالفة للمعقول القطعي .

وأيا ما كان الأمر فإن العلماء لا يرون في هذه القصة طعنا في ثبوت القرآن ، حتى من استحسنا هذه القصة ، لأنهم اتفقوا على صرفها عن ظاهرها .

٢- القصة خبر آحاد لذلك لا ترقى لأن يعارض بها أصول الدين ، فهي تخالف أصل عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم من الالتباس عليه في تلقي الوحي . ويكفي تكذيبا لها قوله تعالى (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) (النجم: ٣) في سورة النجم نفسها .

يقول ابن عاشور في القصة " لو رواها الثقات لوجب رفضها وتأويلها ، فكيف وهي ضعيفة واهية" .^(٢)

(١) انظر : ابن حجر ، فتح الباري ، ٢٩٣/٨-٢٩٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٠/١٧ .

٣- كيف يروج على ذي مسكة من عقل أن يجتمع في كلام واحد تسفيهه المشركين في

عبادتهم الأصنام بقوله تعالى (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ) (النجم: ١٩) إلى قوله : (إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ

وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ) (النجم: ٢٢) فيقع في

خلال ذلك مدحها بأنها (الغرائيق العلى وأن شفاعتهم لترتجى). وهل هذا إلا كلام يلعن بعضه

بعضاً. وقد اتفق الحاكون أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ سورة النجم كلها حتى خاتمتها

(فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا) (النجم: ٦٢) لأنهم إنما سجدوا حين سجد المسلمون، فدل على أنهم سمعوا السورة

كلها وما بين آية (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ) (النجم: ١٩) وبين آخر السورة آيات كثيرة في إبطال الأصنام

وغيرها من معبودات المشركين، وتزييف كثير لعقائد المشركين فكيف يصح أن المشركين

سجدوا من أجل الثناء على آلهتهم.

ثم يقول ابن عاشور: "فإن لم تكن تلك الأخبار مكذوبة من أصلها فإن تأويلها: أن بعض

المشركين وجدوا ذكر اللات والعزى فرصة للدخل لاختلاق كلمات في مدحهن، وهي هذه

الكلمات وروجوها بين الناس تأتيساً لأوليانهم من المشركين وإلقاء للريب في قلوب ضعفاء

الإيمان".^(١)

فالوجه: أن هذه الشائعة التي أشيعت بين المشركين في أول الإسلام. إنما هي من اختلاقات

المستهزئين من سفهاء الأحلام بمكة ، وأنهم عمدوا إلى آية ذكرت فيها اللات والعزى ومناة

فركبوا عليها كلمات أخرى لإلقاء الفتنة في الناس وإنما خصوا سورة النجم بهذه المرجفة لأنهم

حضروا قراءتها في المسجد الحرام وتعلقت بأذهانهم ، وتطلبا لإيجاد المعذرة لهم بين قومهم

على سجودهم فيها الذي جعله الله معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم.^(٢)

ثم يقول ابن عاشور : وقد سرى هذا التعسف إلى إثبات معنى في اللغة، فزعموا أن (تمنى)

بمعنى: قرأ، والأمنية: القراءة، وهو ادعاء لا يوثق به ولا يوجد له شاهد صريح في كلام

العرب.

والصحيح الذي ينسجم مع السياق والعقل وأصول الدين عند ابن عاشور وجمهور المفسرين ،

أن التمنى: كلمة مشهورة. وحقيقتها: طلب الشيء العسير حصوله. والأمنية: الشيء المتمنى.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٠/١٧.

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٠/١٧.

وإنما يتمنى الرسل والأنبياء أن يكون قومهم كلهم صالحين مهتدين. والاستثناء من عموم أحوال تابعة لعموم أصحابها وهو (مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ)، أي ما أرسلناهم في حال من الأحوال إلا في حال إذا تمنى أحدهم أمنية ألقى الشيطان فيها ...، أي في حال حصول الإلقاء عند حصول التمني لأن أمانى الأنبياء خير محض والشيطان دأبه الإفساد وتعطيل الخير.

ومعنى إلقاء الشيطان في أمنية النبي والرسول إلقاء ما يضادها، ، فاللقاء الشيطان بوسوسته: أن يأمر الناس بالتكذيب والعصيان، ويلقي في قلوب أئمة الكفر مطاعن يبثونها في قومهم. ويسرّج الشبهات بإلقاء الشكوك التي تصرف نظر العقل عن تذكر البرهان، والله تعالى يعيد الإرشاد ويكرّر الهدى على لسان النبي. ويفضح وساوس الشيطان وسوء فعله بالبيان الواضح كقوله تعالى (يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) (الأعراف: ٢٧) ، وقوله (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً) (فاطر: ٦). فالله يهديه وبيانه ينسخ ما يلقي الشيطان، أي يزيل الشبهات التي يلقيها الشيطان ببيان الله الواضح، ويزيد آيات رسله بيانا، وذلك هو إحكام آياته، أي تحقيقها وتثبيت مدلولها وتوضيحها بما لا شبهة بعده إلا لمن رين على قلبه. (١)

شبهة حول كتابة القرآن في العهد النبوي

نقل المؤرخون قصة عن عبد الله بن سعد بن أبي سرح مفادها أنه أسلم وصار من كتاب الوحي ثم ارتد فلما ارتد زعم أنه كان يكتب القرآن وأنه كان يملئ عليه النبي صلى الله عليه وسلم: عزيز حكيم فيكتبها غفور رحيم مثلاً والعكس، وذلك يشكك في كتابة القرآن ويوهم أنه كتب على غير ما نزل وغير ما بلغ النبي.

وقد أجاب ابن عاشور عن هذه الشبهة بما يلي:

١- أن هذه القصة لم تعرف في كتب السنن المعتمدة بسند معتمد ، وإنما نقلها المؤرخون وهم - كما يقول ابن عاشور - لا يعتد بكلامهم في مثل هذا الشأن ، لا سيما وولاية عبد الله ابن أبي سرح الإمارة من جملة ما نغمه الثوار على عثمان وتحامل المؤرخين فيها معلوم لأنهم تلقوها من الناقلين وأشياهم .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٥/١٧ .

٢- الأدلة الشرعية اليقينية ترد هذه القصة لأنها لو صحت للزم دخول الشك في الدين وكل الأدلة المعتمدة والتي بلغ بعضها حد التواتر تثبت أن القرآن نقل كما نزل نقلا متواترا من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عصرنا هذا ، وهذا يقين يدفع ما خالفه .

٣- لو حاول عبد الله بن أبي السرح أن يغير شيئا لأعلم الله تعالى به رسوله ؛ لأنه لا يجوز على الرسول السهو والغفلة فيما يرجع إلى التبليغ .

٤- الخير مردود عقلا لأنه لو أراد أن يكيد للدين لكان الأجدر به تحريف غير ذلك .

٥- أن هذا كلام قاله في وقت ارتداده ، وقوله حينئذ في الدين غير مصدق لأنه متهم بقصد ترويح رذته عند المشركين بمكة .

٦- أن عبد الله بن أبي سرح لم يكن منفردا بكتابة الوحي فقد كان يكتب معه آخرون ، ولو حصل منه ذلك لكشفوه وصححوه .

٧- لو سلمنا جدلا حصول ذلك فإنه لا يشكك في نقل القرآن بالتواتر ، لأن العمدة في آيات القرآن على حفظ حفاظه وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كان يأمر بكتابتها لقصد المراجعة للمسلمين إذا احتاجوا إليه، ولم يرو أحد أنه وقع الاحتياج إلى مراجعة ما كتب من القرآن إلا في زمن أبي بكر، ولم ينقل أن حفاظ القرآن وجدوا خلافا بين محفوظهم وبين الأصول المكتوبة.^(١)

قلست ذكر ذلك ابن الجزري حيث قال : " إن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب ، (واستشهد ابن الجزري لذلك) بقوله صلى الله عليه وسلم " إن ربي قال لي : قم في قريش فأنذر ، فقلت : له رب إذا يتلغوا رأسي حتى يدعوه خبزة ، فقال : إنني مبتليك ومبتلي بك ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء تقرؤه نائما ويقظان فابعث مثلهم وقاتل بمن أطاعك من عصابك ، وأنفق ينفق الله عليك "^(٢) فأخبر الله تعالى أن القرآن لا يحتاج إلى صحيفة تغسل بالماء بل يقرأونه في كل حال "^(٣)

قلت : يفيد هذا الحديث بصورة تمثيلية رائعة إلى أن المعتمد في نقل القرآن ليس الكتابة على ما كان شأنه أن يغسل ويذهب بل الحفظ في القلوب ، الذي لا يزيله إلا ذهاب القلوب نفسها.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٦١/١ .

(٢) هو جزء من حديث رواه مسلم بلفظ مختلف، في كتاب الجنة وصفة نعيمها ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة ، رقم : ٧٣٠٩ ، ص ١٢٦٧ .

(٣) ابن الجزري ، النشر ، ١٢/١ .

شبهة خطأ الكتاب في جمع القرآن

ذكر ابن عاشور روايات مفادها أن الكتاب أخطأوا في كتابة القرآن ، وهذه الروايات منها ما يروى عن عثمان بن عفان ومنها ما يروى عن عائشة أم المؤمنين وإبان بن عثمان رضي الله عنهم ، وفيما يلي بيان بعضها:

١- الروايات التي يرويها عكرمة ويحيى بن يعمر عن عثمان فيها أن عثمان قال للكتاب بعد أن قرأ المصحف الذي كتبه: "أحسنتم وأجملتم وأرى لحناً قليلاً ستقيمه العرب بألسنتها".^(١)

٢- الروايات التي رويت عن عائشة وإبان بن عثمان فيها: "أن نصب (وَالْمُؤْمِنِينَ) (النساء: ١٦٢) خطأ من كتاب المصحف ، وعدت من الخطأ، وقوله تعالى: (وَالصَّابِرِينَ) (البقرة: ١٧٧) وقوله تعالى: (وَالصَّابِرُونَ) (المائدة: ٦٩)، وقوله تعالى: (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ رِّجَالٌ) (طه: ٦٣)^(٢).

وقد حمل بعض من اعتمد الرواية عن عثمان أنه قصد من اللحن الذي أشار إليه ما ذكرت عائشة أنه من خطأ الكتاب.

لكن ابن عاشور رد هذه الروايات سنداً وممتناً ،

فرد السند لأنه لم يصح مما يروى في ذلك شيء، قال ابن عاشور: "هذه أوهام وأخبار لم تصح عن الذين نسبت إليهم".^(٣)

قلت : رد العلماء هذه الروايات سنداً وممن ردها الباقلاني ، وقال : الحديث عن عثمان إنما رواه قتادة مرسلًا ... ولو سلم من الاضطراب الذي هو فيه لم يفيد القطع ولم يوجب العلم ، والرواية المسندة من قتادة غاية في الاضطراب والضعف^(٤) ، والداني وقال فيما روي عن عثمان رضي الله عنه : "هذا الخبر عندنا لا تقوم بمثله حجة ، ولا يصح به دليل من جهتين: إحداهما : أنه مع تخليط في إسناده ، واضطراب في ألفاظه مرسل ، لأن يعمر وعكرمة لم يسمعا من عثمان شيئاً ، ولا رأياه أيضاً".^(٥)

(١) رواها ابن أبي دارود في المصاحف، ٢٣٢/١، وذكرها ابن عاشور في التحرير والتنوير، انظر: ١٣٢٢/٢، ٣١٣/٤.

(٢) ذكرها ابن عاشور في التحرير والتنوير ، انظر : ٣١٣/٤ ، ١٤٥/١٦ ، ورواها الطبري، في جامع البيان ، ٣٣-٣٢٢/٦.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٣١٣/٤.

(٤) الباقلاني ، نكت الانتصار ، ص ١٢٧. والانتصار ، ٥٣٦-٥٣٢/٢.

(٥) الداني ، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار ، تحقيق محمد أحمد دهمان ، دمشق ، دار الفكر ، طبعة ١٩٨٣ ، مصورة عن طبعة ١٩٤٠ ، ص ١١٥-١١٦.

ورد الروايات عن عثمان رضي الله عنه السيوطي وقال : " وهذه الآثار مشكلة جدا (ثم قال) ، أجاب العلماء عن ذلك بثلاثة أجوبة، أحدها أن ذلك لا يصح عن عثمان فإن إسناده ضعيف مضطرب منقطع".^(١)

ورد الرواية عن عائشة الباقلائي ، وقال : هي غاية في الضعف والاضطراب ، لو فرضنا صحتها فهي خبر أحاد لا تقوم به الحجة في هذا الشأن ، وأضاف أن في الرواية عن عائشة ما يدل على ضعفها ، وذلك أنها ذكرت ثلاثة أحرف منها حرفان صحيحان جائزان عند سائر أهل العربية ، فيها الرفع والنصب جميعا في لغة قريش وغيرها وهما؛ وقوله تعالى: (وَالصَّابِرُونَ)، (وَالْمُتَمِيزِينَ الصَّلَاةَ) (النساء: ١٦٢).^(٢)

أما المتن فقد رده ابن عاشور بما يلي:

١- من البعيد جداً أن يخطئ كاتب المصحف في كلمة من بين أخواتها فيفردها بالخطأ دون سابقها أو تابعها.

قلت من البعيد كذلك أن يقع الخطأ نفسه في جميع المصاحف التي نسخها عثمان . يقول السيوطي : " لم يكتب (عثمان) مصحفا واحدا بل كتب عدة مصاحف ، فإن قيل إن اللحن وقع في جميعها فبعيد اتفاقها على ذلك ، أو في بعضها فهو اعتراف بصحة البعض ، ولم يذكر أحد من الناس أن اللحن كان في مصحف دون مصحف ، ولم تأت المصاحف قط مختلفة إلا فيما هو من وجوه القراءة وليس ذلك بلحن".^(٣)

٢- من البعيد أبعد مما سبق أن يخطئ الخطأ نفسه في طائفة متماثلة من الكلمات وهي التي إعرابها بالحروف النائية عن حركات الإعراب من المثني والجمع.^(٤)

٣- قلت: وأبعد من كل ذلك أن يجد عثمان خطأ في القرآن فلا يقومه ويترك تقويمه لمن بعده، وهو من تصدى لقطع الفتنة والخلاف في القرآن بنسخه ولم يترك الأمر لمن بعده.

يقول الزمخشري واصفا الصحابة وجهودهم في حفظ القرآن: " كانوا أبعد هممة في الغيرة على الإسلام وذب المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثلثة ليسدها من بعدهم وخرقاً يرفوه من يلحق بهم".^(١)

(١) السيوطي ، الإيقان ، ٤٠٣/٢ .

(٢) الباقلائي ، نكت الانتصار ، ص ١٢٧ . والانتصار ، ٥٣٩/٢ و ٥٤١ .

(٣) السيوطي ، الإيقان ، ٤٠٤/٢ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤٥/١٦ .

ويقول السيوطي : " كيف يظن بالصحابة أو لا أنهم يلحنون في الكلام فضلا عن القرآن، وهم الفصحاء اللدُّ ، ثم كيف يظن بهم ثانيا في القرآن الذي تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم كما أنزل ، وحفظوه وضبطوه وأتقنوه ، ثم كيف يظن بهم ثالثا اجتماعهم كلهم على الخطأ وكتابتة ، ثم كيف يظن بهم رابعا عدم تتبعهم ورجوعهم عنه ، ثم كيف يظن بعثمان أنه ينهي عن تغييره ، ثم كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ ، وهو مروى بالتواتر خلفا عن سلف ، هذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة ". (١)

٤- ثم إننا بينا في مبحث القراءات عن جماهير المفسرين أن ما ذكروا ليس من الخطأ في شيء ، لأن ما نسبوه إلى الخطأ ورد في قراءات ثبتت بالتواتر أو الاستفاضة على أقل تقدير ، وثبوتها على هذا النحو يكفي في إثبات صحتها وقرآنيته، ولا التفات عند ذلك إلى موافقة المصحف أو العربية ، فكيف الأمر وقد اتفقت هذه القراءات مع وجه من وجوه العربية على ما ذكر ابن عاشور عند تفسير هذه الآيات هو وجماهير المفسرين واللغويين، (٢) وقد بينا ذلك في مبحث شروط القراءة المقبولة" (٤)

لسذلك أرى أن هذه الروايات لا تصح بحال ، والعلل في متنها دليل على ضعفها ، وإن صحت وهي أبعد ما تكون عن ذلك فليس للمتمسكين بها أي مدخل للطعن في نقل القرآن ؛ لأن المعول في نقله كما ذكر فيما سبق الحفظ في الصدور (٥) ، ثم إن القرآن نسخ نسخا عديدة ويستحيل أن يتفق النساخون على الأخطاء نفسها في جميع النسخ.

ونزيد هنا في الرد عليهم قول ابن عاشور: " حسبوا أن المسلمين أخذوا القرآن من المصاحف وهذا تغفل، فإن المصحف ما كتب إلا بعد أن قرأ المسلمون القرآن نيفا وعشرين سنة في أقطار الإسلام، وما كتبت المصاحف إلا من حفظ الحقاظ، وما أخذ المسلمون القرآن إلا من أفواه حقاظه قبل أن تكتب المصاحف، وبعد ذلك إلى اليوم فلو كان في بعضها خطأ في الخط لما تبعه القراء، وكان بمنزلة ما ترك من الألفات في كلمات كثيرة وبمنزلة كتابة ألف الصلاة، والزكاة، والحياة، والربا "بالواو" في موضع الألف وما قرأوها إلا بألفاتها". (٦)

(١) الزمخشري، الكشاف، ٥٩٠/١ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ٤٠٣/٢ .

(٣) انظر مثلا : فضل عباس، إتقان البرهان، ٢٢٢/٢ .

(٤) انظر هذا المبحث ص ٢٣٤ .

(٥) انظر هذا البحث ص ٢٥٢ .

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ١٤٥/١٦ .

بقي من هذا الموضوع أن ابن عاشور ذهب إلى تأويل ما روي عن عثمان -إن صح- بأن المقصود منه ما وقع في رسم المصحف من نحو الألفات المحذوفة.

قلت: أحسن ابن عاشور إذ رد هذه الروايات سنداً لأنه لم يصح منها شيء ، وأحسن إذ ردها متناً لأنها مما لا يستقيم مع العقل ، لكنه لم يصب _ فيما أرى _ إذ حمل قول عثمان رضي الله عنه على ترك بعض الألفات وذلك لسببين:

الأول: أن تركها وجه من وجوه الرسم الجائزة ، ولولا أنها جائزة لما كتبت في المصحف على هذا النحو ، ولما اتفق عليها جمع الصحابة الذين كتبوا المصحف دون أن يروى عن واحد منهم أن شيئاً من ذلك وقع في المصحف خطأ، ولما اتفق كذلك على صحتها كل من قرأ القرآن من الصحابة ومن بعدهم سوى من رويت عنهم هذه الروايات إن صحت ولا إخالها تصح . ولو كانت خطأ لنبه عليه جمع كبير من الصحابة، وهم الأكثر حرصاً على كتاب الله وعلى صونه من أي خطأ مهما صغر، كيف لا وهم من روي لنا عنهم خبر الخلاف في الأحرف في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم حتى أمسك بعضهم عناق بعض؟ وكيف لا وهم من روي لنا عنهم الخلاف في القراءة حتى كاد بعضهم يكفر بعضاً ؟ وكيف لا وهم الذين استوتقوا لكتابة القرآن بكل ما ذكرناه عنهم فيما سبق بما لا يدع حاجة لمزيد؟

الثاني : أننا بينا في مبحث القراءات أن ترك بعض الألفات يفيد في جعل الرسم مناسباً لأكثر من قراءة ، وهذا من فوائد رسم المصحف على ما سنبين فيما يلي ، وهاك بيانه .

رسم المصحف

يظهر للقارئ في بعض الأحيان أن كلمات من القرآن الكريم كتبت بطريقة تخالف قواعد الرسم المشتهرة والتي تسمى قواعد الرسم القياسي ، الأمر الذي دفع العلماء إلى دراسة رسم القرآن وملاحظة ما خالف منه الرسم القياسي، ونتيجة هذه الدراسة وجد العلماء أن رسم القرآن جرى في بعض الأحيان على قواعد خاصة اصطلاحوا على تسميتها بقواعد رسم المصحف أو قواعد الرسم العثماني . وصار هذا الموضوع من الموضوعات التي تبحث في علوم القرآن ، وصار نوعا خاصا من أنواع علوم القرآن ، ألفت فيه كتب مستقلة .

عرض ابن عاشور لهذا الموضوع بشكل مجمل وأشار فيه إلى المواضع التي خالف فيها رسم المصحف الخط القياسي ، وأشار أحيانا إلى فائدة ذلك وعلاقته بالرسم القياسي وعلاقته بالقرآيات القرآنية ، ومما بحثه العلماء في هذا الباب ما إذا كان رسم المصحف توقيفيا أم اجتهاديا ممن رسموه ، وهذه قضية من أهم ما بحث في هذا الموضوع ، وفيها أشار ابن عاشور صراحة في أكثر من موضع إلى أنه يرى أن الرسم اجتهاد من الكتاب ، وصار فيما بعد سنة متبعة يتبع فيها اللاحقون ما اختاره الصحابة بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ، وما ساروا عليه في عهد أبي بكر ثم عثمان رضي الله عنهم أجمعين . وسأفصل ذلك فيما يلي :

جهات مخالفة رسم المصحف للخط القياسي

جمع العلماء المواضع التي خالف فيها رسم المصحف الخط القياسي ، فوجدوا أن ذلك يرجع بالجملة إلى ست جهات^(١)، قال السيوطي : " ينحصر أمر الرسم في : الحذف ، والزيادة ، والهمزة ، والبذل ، والوصل والفصل ، وما فيه قراءتان فيكتب على أحدهما"^(٢) وسأبين هذه الجهات مع التمثيل عليها من عند ابن عاشور فيما يلي :

(١) انظر : السيوطي ، الإتقان ، ٢٨٨/٤ ، والزرقالي ، مناهل العرفان ، ٣٦٩/١ ، وغزلان ، البيان ، ص ٢٤٢ ، وقد ذكر نحو هذه الوجوه الزركشي في البرهان ، نظره : ١٥/٢ .

(٢) السيوطي ، الإتقان ، ٢٨٨/٤ ، وانظر تفصيل ذلك والتمثيل على هذه الوجوه : الفرماوي ، عبد الحي حسين ، رسم المصحف ونقطه ، بيروت ، مؤسسة الريان ، الأولى ، ٢٠٠٤ ، ص ١٧٦-٢٣٧ . والحمد ، غانم قدوري ، رسم المصحف دراسة لغوية ، الأردن ، دار عمار الأولى ، ٢٠٠٤ ، ص ٢٠٨ وما بعدها .

أولاً: الحذف

نحو حذف الياء من (تنجى) في قوله تعالى: (ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ

الْمُؤْمِنِينَ) (يوسف: ١٠٣) . (١)

ونحو حذف ياء (المهتدي) في قوله تعالى: (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ) (الاسراء: ٩٧) (الكهف: ١٧) . وقد فسر ابن عاشور ذلك بأنهم وقفوا عليها بدون ياء على لغة من يقف على الاسم المنقوص غير المنون بحذف الياء، وهي لغة فصيحة غير جارية على القياس ولكنها أوثرت من جهة التخفيف لتقل صيغة اسم الفاعل مع ثقل حرف العلة في آخر الكلمة. ورسمت بدون ياء لأن شأن أواخر الكلم أن ترسم بمراعاة حال الوقف. ومن هذا النوع حذف الياء في قوله تعالى (والليل إذا يسر) (الفجر: ٤) وقوله (قال ذلك ما كما نبخ) (الكهف: ٦٤) . وقوله تعالى (عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) (الرعد: ٩) . (٢)

ثانياً: الزيادة

وذلك نحو زيادة الألف في لكن في قوله تعالى: (لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا) (الكهف: ٢٨) . (٣)

وزيادتها في سلاسل في قوله تعالى: (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا) (الانسان: ٤) . وهنا ذكر ابن عاشور أن (سلاسل) كتبت في المصحف الإمام في جميع النسخ التي أرسلت إلى الأمصار بألف بعد اللام الثانية ولكن القراء اختلفوا في قراءتها، فنافع والكسائي وهشام عن ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وأبو جعفر قرأوا (سلاسل) منونا في الوصل ووقفوا عليه كما يوقف على المنون المنصوب، وإذا كان حقه أن يمنع من الصرف لأنه على صيغة منتهى الجمع تعين أن قراءته بالتثنية لمراعاة مزاجته مع الاسمين الذين بعده وهما (أغلالا) و(سعيরা) . (٤)

ومنه زيادة ألف في لأذبحنه من قوله تعالى: (لَأُعَذِّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّكَ أَوْ لِيَأْتِيَنَّكَ سُلْطَانٌ

مُبِينٌ) (الملك: ٢٦) يقول ابن عاشور تعليقا على هذا الرسم " يخال أنه نفي الذبح وليس بنفي لأن وقوع نون التوكيد بعده يؤذن بأنه إثبات إذ لا يؤكد المنفي بنون التأكيد إلا نادرا في كلامهم، ولأن

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٨٨/١١ .

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩٦/١٤ .

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٩/١٥ .

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٥١/٢٩ .

سياق الكلام والمعنى حارس من تطرق احتمال النفي، ولأن اعتماد المسلمين في ألفاظ القرآن على الحفظ لا على الكتابة فإن المصاحف ما كتبت حتى قرئ القرآن نيفاً وعشرين سنة. وقد تقع في رسم المصحف أشياء مخالفة لما اصطاح عليه الراسمون من بعد ؛ لأن الرسم لم يكن على تمام الضبط في صدر الإسلام وكان اعتماد العرب على حواظهم".^(١)

ثالثاً : قاعدة الهمزة

نحو كتابة الهمزة في لقاء في قوله تعالى (وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَفُتِنُوا بِالْآخِرَةِ فَاُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ) (الروم: ١٦) كتب في رسم المصحف (ولقائني)^(٢) بهمزة على ياء تحتية للتبويه على أن الهمزة مكسورة وذلك من الرسم التوفيقي، ومقتضى القياس أن تكتب الهمزة في السطر بعد الألف.^(٣)

رابعاً : البدل

نحو كتابة زكا في قوله تعالى : (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا) (النور: ٢١) كتبت (زكى) في المصحف بألف في صورة الياء. وكان شأنه أن يكتب بالألف الخالصة لأنه غير ممال ولا أصله ياء فإنه واوي اللام . ورسم المصحف قد لا يجري على القياس.^(٤)

ونحو كتابة الألف واوا في مثل الصلاة والزكاة والحياة في بعض الأحيان . وكتابة هاء التانيث تاء مفتوحة في كلمة رحمت بالبقرة والأعراف وهود ومريم والروم والزخرف ، وفي كلمة نعمة بالبقرة وآل عمران والمائدة وإبراهيم والنحل ولقمان وفاطر والطور، وفي كلمة لعنة الله ، وفي كلمة معصية في سورة قد سمع.^(٥) ولم يشر ابن عاشور إلى هذا عند هذه المواضع .

خامساً : الوصل والفصل

فمن الوصل: رسم إن لا : (إلا) في قوله تعالى : (إِلَّا تُصْرُوهُ قَدَّ نَصْرَهُ اللَّهُ) (التوبة: ٤٠) والقياس أن تكتب (إن لا) لأنهما حرفان: (إن) الشرطية و(لا) النافية، ومثل ذلك كتب (إِلَّا تَعْلَمُوهُ تَكُنْ قِتَّةٌ فِي الْأَرْضِ) (الأنفال: ٧٣). ورسمت (أيما) في المصاحف موصولة نون (أين) بميم (ما) والمتعارف في

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤٤/١٩ .

(٢) كتبت في المصحف بهمزة تحت ألف مقصورة .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧/٢١ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٠/١٨ .

(٥) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٧١/١ .

الرسم القياسي أن مثله يكتب مفصولا لأن (ما) هنا اسم موصول وليست المزيدة بعد (أين) التي تصير (أين) بزيادتها اسم شرط لعموم الأمانة، ورسم المصحف سنة متبعة. (١)

ومن الفصل : رسم لام (يَا وَيَلَّتْنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً) (الكهف: ٤٩) منفصلة عن اسم الإشارة الذي بعدها، كما كتبت (وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ) (الفرقان: ٧)، وكما كتبت (فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلِكُ مَهْطَعِينَ) (المعارج: ٣٦) ، وكما كتبت (فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا) (النساء: ٧٨) . ويرى ابن عاشور أنه من المحتمل أن يكون وجه هذا الانفصال هو طريقة رسم قديم كانت الحروف تكتب منفصلا بعضها عن بعض ولا سيما حروف المعاني فعاملوا ما كان على حرف واحد معاملة ما كان على حرفين. (٢)

سادسا: ما فيه قراءتان أو أكثر ورسم على أحدهما

نحو كتابة (تخاف) بدون ألف في (وَلَمَّا أُوحِيَ نَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى) (طه: ٧٧) وقد قرأها حمزة وحده (لا تخف) بدون ألف على جواب الأمر الذي في قوله (فاضرب)، وكلمة (تخف) مكتوبة في المصاحف بدون ألف لتكون قراءتها بالوجهين لكثرة نظائر هذه الكلمة ذات الألف في وسطها في رسم المصحف. (٣) ومنه كتابة ليربو في قوله تعالى: (وَمَا أَيْتُمُ مِنْ رَبٍّ لِيُرَبُّوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يُرَبُّوا عِنْدَ اللَّهِ) (الروم: ٣٩) بألف بعد الواو وليست واو الجماعة بالاتفاق ، فهي تناسب قراءة الجمهور (ليربو) بياء مفتوحة وفتحة إعراب على واو (ليربو)، وقراءة نافع (ليربوا) بقاء الخطاب مضمومة وواو ساكنة هي واو الجماعة. (٤)

فائدة الرسم العثماني

ذكر ابن عاشور إن الصحابة كتبوا القرآن في المصحف على نحو ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن ثم كان من شروط القراءة المقبولة التي لم تتواتر أن توافق رسم المصحف العثماني ولو احتمالا . ولذلك وجد العلماء لرسم المصحف فوائد أهمها ما يتعلق بالقراءات

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦١/١٩ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨/١٩ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٦/١٦ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٢/٢١ .

القرآنية .ومن هذه الفوائد أن الكلمة التي وردت فيها عدة قراءات تكتب بصور تحتمل هذه القراءات كلها أو بعضها ، ومن ذلك ما ذكرناه في جهات اختلاف القراءات القرآنية وبالذات ما ذكرنا نقلا عن ابن عاشور فيما يتعلق بما فيه عدة قراءات . ومن ذلك قوله تعالى (إِنْ هَذَا لَسِحْرٌ نَسْرُونَ) (طه:٦٣) رسمت في المصحف العثماني من غير نقط ولا شكل ولا تشديد ولا تخفيف في نوني إن وهذان ، ومن غير ألف ولا ياء بعد الذال في (هذان) ومجيؤها على هذا الرسم جعلها صالحة لكل وجوه القراءة الصحيحة الواردة ، وهي قراءة نافع ومن معه إذ يشددون نون إن ويخففون (هذان) بالألف ، وقراءة ابن كثير وحده إذ يخفف النون في إن ويشدد النون في هذان ، وقراءة حفص إذ يخفف النون في (إن) و (هذان) بالألف ، وقراءة أبي عمرو بتشديد إن وبالياء وتخفيف النون في هذين .^(١)

وقد عد الزرقاني هذا أول فوائد رسم المصحف فنذكر أن من فوائده : " الدلالة على القراءات المتنوعة في الكلمة الواحدة بقدر الإمكان ، وذلك أن قاعدة الرسم لوحظ فيها أن الكلمة إذا كان فيها قراءتان أو أكثر كتبت بصورة تحتمل هاتين القراءتين أو أكثر . فإن كان الحرف الواحد لا يحتمل ذلك بأن كانت صورة الحرف تختلف باختلاف القراءات جاء الرسم على الحرف الذي هو خسلاف الأصل ، وذلك ليعلم جواز القراءة به وبالحرف الذي هو الأصل . وإذا لم يكن في الكلمة إلا قراءة واحدة بحرف الأصل رسمت به ."^(٢)

ومثال ذلك ما ذكره ابن عاشور في كلمة الصراط في قوله تعالى: (أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) (الفاتحة:٦) فقد كتبت في المصحف بالصاد وقراها بعض القراء بالسين . ويعلل ابن عاشور ذلك " بأن الصحابة كتبوها بالصاد تبييها على الأفصح فيها لأنهم يكتبون بلغة قريش واعتمدوا على علم العرب . فالذين قرأوا بالسين تأولوا أن الصحابة لم يتركوا لغة السين للعلم بها فعدلوا الأفصح بالأصل ولو كتبوها بالسين مع أنها الأصل ، لتوهم الناس عدم جواز العدول عنه ؛ لأنه الأصل والمرسوم . كما كتبوا المصيطر بالصاد مع العلم بأن أصله السين ."^(٣)

ومن فوائد رسم المصحف الدلالة على المعنى المراد ودفع أي معنى محتمل من النظم لكنه

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤٣/١٦ - ١٤٤ .

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان . ٣٧٣/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨٧/١ .

غير مراد ، ومن ذلك ما تفيدته كتابة شفعاء في قوله تعالى: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءٌ) (الروم: ١٣) حيث كتبت بواو بعد العين وألف بعد الواو، ويعلل ابن عاشور ذلك بأنهم أردواوا بالجمع بين الواو والألف أن ينبهوا على أن الهمزة مضمومة ليعلم أن (شفعاء) اسم (كان) وأن ليس اسمها قوله (من شركائهم) ، بتوهم أن (من) اسم بمعنى بعض، أو أنها مزيدة في النفي، فأثبتوا الواو تحقيقاً لضم الهمزة وأثبتوا الألف لأن الألف صورة للهمزة.^(١)

حكم التزام رسم المصحف

اختلف العلماء في حكم الالتزام برسم المصحف ، أتجوز مخالفته ورسم القرآن بغيره أم لا ؟ واختلافهم هذا ناشئ عن اختلافهم في ما إذا كان رسم المصحف توقيفاً من النبي أم لا ؟ فمن ذهب إلى أنه توقيف من النبي ذهب بالطبع إلى عدم جواز مخالفته ، ومن ذهب إلى أنه اجتهاد من الصحابة الذين عينوا لنسخ القرآن ذهب إلى جواز مخالفته. وهذه قضية من القضايا المهمة التي بحثها الكتابيون في علوم القرآن ورسم المصحف، وقد صرح ابن عاشور في أكثر من موضع أنه يرى أن رسم المصحف اجتهاد من الصحابة الذين نسخوا المصحف ، ثم صار هذا الاجتهاد سنة متبعة يتبع فيها اللاحقون سلفهم من الصحابة . يقول ابن عاشور: " رسم المصحف سنة متبعة سنّها الصحابة الذين عينوا لنسخ المصاحف "^(٢) وفيما يلي بيان رأيه والآراء الأخرى في المسألة .

الرأي الأول

يرى فريق من العلماء أن رسم المصحف توقيفي لا تجوز مخالفته^(٣). واستدل أصحاب

هذا القول بما يلي :

أولاً : قيل إن النبي كان له كتاب يكتبون الوحي بحضرتة وقد كتبوا القرآن بهذا الرسم وأقرهم الرسول على كتابتهم ، ومضى عهده والقرآن على هذه الكتابة لم يحدث فيه تغيير ولا تبديل .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥/٢١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٨٨/٣٠ .

(٣) ذكر الزرقاني في مناهل العرفان أن هذا الرأي هو رأي الجمهور ، انظر : ٣٧٧/١ .

ثانيا : قيل وردت آثار تدل على أن الكتابة تمت بإشراف النبي صلى الله عليه وسلم وتوجيه منه ، ومن ذلك قوله لمعاوية وهو من كتبة الوحي : " ألق الدواة وحرف القلم وأقم الباء وفرق السين ولا تعور الميم ، وحسن الله ومد الرحمن وجود الرحيم وضع قلمك على أذنك اليسرى فإنه أذكرك ."^(١)

ثالثا : قيل إن أبا بكر كتب القرآن بهذا الرسم في صحف ومثله فعل عثمان ، ولاقى ذلك قبول الصحابة بل كان محل إجماعهم ، وقد حكى الداني إجماع الصحابة على ذلك حيث روى عن مصعب بن سعد قال : " أدركت الناس حين شقق عثمان رضي الله عنه المصاحف فأعجبهم ذلك ولم يعبه أحد ."^(٢) وعلى حذوهم سار التابعون وتابعوهم فلم يخالف أحد منهم هذا الرسم وبقي الرسم العثماني على ما هو عليه إلى عصرنا هذا.

يقول الزرقاني : " إن رسم المصاحف العثمانية ظفر بأمور كل واحد منها يجعله جديرا بالتقدير ووجوب الاتباع ، تلك الأمور هي إقرار الرسول عليه وأمره بدستوره ، وإجماع الصحابة - وكانوا أكثر من اثني عشر ألف صحابي - عليه ، ثم إجماع الأمة عليه بعد ذلك في عهد التابعين والأئمة المجتهدين ."^(٣)

رابعاً : قيل إن بعض الكلمات المتماثلة كتبت بصور مختلفة ، نحو نعمة مرة كتبت بتاء مفتوحة ومرة كتبت بتاء مربوطة ، ولو كان الأمر بالاجتهاد لكتبت متماثلة لأن ذلك الأصل في حكم العقل ، أما إنها لم تكتب متماثلة فذلك دليل على أن ليس للعقل في كتابتها شأن ."^(٤) لذلك ذهب كثير من العلماء إلى وجوب اتباع رسم المصحف وعدم مخالفته .

سئل الإمام مالك هل يكتب المصحف على قواعد الرسم المستجدة فقال : " لا إلا على الكتابة الأولى " ثم علق الداني على مقالة الإمام مالك بقوله : " ولا مخالف له في ذلك من علماء الأمة ."^(٥)

وكذلك قال الإمام أحمد تحرم مخالفة رسم المصحف^(٦) . وقال البيهقي : " من كتب مصحفا ينبغي أن يحافظ على الهجاء الذي كتبوا به تلك المصاحف ، ولا يخالفهم فيه ولا يغير مما كتبوه

(١) أورده ابن حجر ، في فتح الباري وضعفه ، ٥٧٥/٧ .

(٢) الداني ، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار ، ص ٩ .

(٣) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٧٧/١ .

(٤) النيسابوري ، محمد بن الحسين . (٧٢٨) ، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان تحقيق إبراهيم عوض ، مكتبة مصطفى البابي ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٢ ، ٤٠/١ .

(٥) الداني ، المقنع ، ٩-١٠ ، ونقله الزركشي في البرهان ، ١٤-١٢/٢ .

(٦) الزركشي ، البرهان ، ١٤/٢ .

شيئا، فإنهم كانوا أكثر علما وأصدق قلبا ولسانا وأعظم أمانة فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم .^(١)

الرأي الثاني

يرى فريق من العلماء أن رسم المصاحف اصطلاحيا لا توقيفي ، وعليه تجوز مخالفته ، وهذا هو رأي ابن عاشور حيث ذهب إلى أن رسم المصحف توقيفي^(٢)، وهو سنة سننها الصحابة الذين عينوا لنسخ المصحف،^(٣) وعلل اختلاف رسم المصحف عن الرسم القياسي بأحد احتمالين :

الأول : أنهم اتبعوا رسما قديما جرى على قواعد غير تلك التي اشتهرت وجرى عليها

الرسم القياسي . يقول ابن عاشور في قوله تعالى : (وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ) (الفرقان:٧) تعليلا

لكتابة اللام في (ما لهذا) منفصلة عن اسم الإشارة وحققها أن تتصل بها : " ولعل وجه هذا الانفصال أنه طريقة رسم قديم كانت الحروف تكتب منفصلا بعضها عن بعض ، ولا سيما حروف المعاني فعاملوا ما كان على حرف واحد معاملة ما كان على حرفين ، فبقيت على يد أحد كتّاب المصحف أثارة من ذلك، وأصل حروف الهجاء كلها الانفصال، وكذلك هي في الخطوط القديمة للعرب وغيرهم. وكان وصل حروف الكلمة الواحدة تحسينا للرسم وتسيلا لتبادر المعنى، وأما ما كان من كلمتين فوصله اصطلاح. وأكثر ما وصلوا منه الكلمة الموضوعية على حرف واحد مثل حروف القسم أو كالواحد مثل (ال).^(٤)

الثاني : أن الرسم وقتذاك لم يكن قد ضبط تمام الضبط ، ولم تكن له قواعد متفق عليها . وأن

اصطلاحات الرسم المعروفة الآن وضعت فيما بعد .^(٥)

لكن يفهم من كلام ابن عاشور أنه لا يرى أن يكتب القرآن الآن على غير رسمه الذي كتب

فيه ، وهذا يفهم من وصف ابن عاشور للرسم بأنه سنة متبعة .^(٦)

إذن يرى ابن عاشور أن الرسم توقيفي لا توقيفي ، غير أنه لم يذكر أدلة لما ذهب إليه ،

لكننا يمكن هنا أن نورد أدلة ما ذهب إليه من خلال تتبع أقوال العلماء الذين ذهبوا مذهبه .

وممن ذهب مذهبه واستدل له ودافع عنه حتى صار إماما يتبع في هذه المسألة الإمام الباقلاني إذ

(١) البيهقي ، شعب الإيمان ، ٥٤٨/٢ ، ونقله الزركشي في البرهان ، ١٣/١٢ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧/٢١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٨٨/٣٠ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨/١٩ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، انظر : ٩/٨ ، ٩٩/١٠ ، ٢٤٤/١٩ .

(٦) انظر مثلا : ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٤/١ ، ٩/٨ ، ٩٩/١٠ .

يقول: "وأما الكتابة فلم يفرض الله على الأمة فيها شيئاً إذ لم يأخذ على كتاب القرآن وخطاط المصاحف رسماً بعينه دون غيره أوجبته عليهم وترك ما عداه." (١) وممن رأى رأيه ابن خلدون (٢)، ومال إليه ابن كثير (٣)، والعز ابن عبد السلام (٤)، ومن المحدثين طاهر الجزائري (٥)، وعبد الوهاب غزلان (٦).

ويستدل على ذلك بأدلة ذكرها الباقلائي وخلاصتها في ما يلي (٧):

أولاً: أن وجوب اتباع الرسم لا يدرك إلا بالسمع والتوقيف، وليس في نصوص الكتاب والسنة، ولا في إجماع الأمة من ذلك شيء، ولا دل عليه القياس الشرعي، وبالجملة فكل من ادعى أنه يجب على الناس رسم مخصوص وجب عليه أن يقيم الحجة على دعواه وأنى له ذلك.

ثانياً: دلّت السنة على جواز رسمه بأي وجه سهل؛ لأن رسول الله كان يأمر برسمه ولم يبين لهم وجهاً معيناً، ولذلك اختلفت خطوط المصاحف فمنهم من كان يكتب الكلمة على مخرج اللفظ، ومنهم من كان يزيد وينقص لعلمه بأن ذلك اصطلاح وأن الناس لا يخفى عليهم الحال.

ثالثاً: يستدل الباقلائي على ذلك من الواقع فيقول: "وإذا كانت خطوط المصاحف وكثير من حروفها مختلفة متغايرة الصورة، وكان الناس قد أجازوا ذلك وأجازوا أن يكتب كل واحد منهم بما هو عادته وما هو أسهل وأشهر وأولى، من غير تأثيم ولا تنكير، علم أنه لم يؤخذ في ذلك على الناس حد محدود مخصوص كما أخذ عليهم في القراءة والأذان"

الرابع: أن الخطوط إنما هي علامات ورسوم تجري مجرى الإشارات والرموز، فكل رسم دال على الكلمة مفيد لوجه قراءتها تجب صحته وتصويب الكتابة به على أي صورة كانت.

والذي يترجح لدي أن القول بأن الرسم توقيفي لا بد له من مستند من القرآن أو السنة أو الإجماع كما قال الباقلائي، والقرآن ليس فيه شيء من ذلك، والسنة ليس فيها سوى ما رواه الفريق الأول من قول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاوية، وهو أثر ضعيف، بين ضعفه ابن حجر (٨) لذلك لا يركن إليه، إضافة إلى أنه لا يدل دلالة صريحة على وقفية الرسم. أما قولهم

(١) الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣ هـ)، نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق محمد زهلول، الإسكندرية، دار المعارف ١٩٧١، ص ١٢٩.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، شركة الأرقم بن الأرقم، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٤٥٦.

(٣) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي (٧٧٤ هـ)، فضائل القرآن، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٦، ص ٢٧.

(٤) نقل قوله الزركشي في البرهان، انظر: ١٤/٢.

(٥) طاهر الجزائري عن: الزرقاني، من مناهل العرفان، ٣٨٥/١.

(٦) غزلان، البيان، ص ٢٦٠.

(٧) الباقلائي، نكت الانتصار، ١٢٩.

(٨) انظر ابن حجر، فتح الباري، ٥٧٥/٧.

أن الستوقف ثبت بإقرار النبي لكتاب الوحي فلا يصح لأن إقراره إنما كان للكتابة عموماً لا لكيفيتها خصوصاً . و الراجح أن النبي لم يقرأ ولم يكتب ، وكذلك يقال في إجماع الصحابة في زمن أبي بكر عثمان رضي الله عنهما . أما استدلالهم باختلاف رسم الكلمات المتماثلة فلا يصلح دليلاً لهم ولا لغيرهم ، لاحتمال أن يقال إن هذا الاختلاف راجع إلى التوقيف ، ولاحتمال أن يقال إنه راجع إلى جواز الكتابة بالوجهين .

ويرجع لدي القول بأن الرسم اجتهادي إضافة لما ذكر ما يلي :

١- أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب نفسها وبحروفها وكلماتها التي قرأوا وكتبوا بها ، وعليه فإنما يفهم القرآن بهذه اللغة ووفق مدلولاتها ، وكذلك كتب القرآن بحروف هذه اللغة نفسها ، وبقواعد الكتابة التي كانت معروفة آنذاك نفسها ، إذ لا حكمة من أن يبتكر له حروف جديدة أو قواعد جديدة ، وغاية الأمر أن الصحابة كتبوه على تلك القواعد ، ولم تكن قد استقرت بعد ، وأفادوا من تلك الطريقة غاية ما يمكن لتفيد طريقة الرسم تلك في بيان القراءات والمعاني .

٢- أن الناس أحدثوا على رسم المصحف أموراً كثيرة منها النقط والشكل وأشكال الحروف وألوانها ، ولو كان رسم المصحف توقيفياً لما جاز لهم فعل ذلك خصوصاً إذا كان ذلك الرسم محل إجماع الصحابة ومن تبعهم على ما قالوا .

٣- أن كثيراً من أهل العلم يكتبون آيات من القرآن في أوراقهم وأبحاثهم وكتبهم بالرسم القياسي لأن العادة جرت عليه ، ولأن قواعد الرسم العثماني ليست مشتهرة ولا محفوظة للغالب منهم ، ولو كان الرسم توقيفياً لما جاز ذلك ، وللزم أن يحفظ الناس رسم المصحف مع حفظ سورة وآيه ليلتزم ولا يخالف ، وهذا لم يقل به أحد .

لكن تجدر الإشارة إلى أن القائلين بأن رسم المصحف اجتهادي قالوا كلهم أو جلهم ، لا ينبغي كتابة القرآن على غير رسمه وذلك لأمر ، منها ما يعود إلى الفوائد التي ذكرناها لرسم المصحف ، ومنها ما يعود إلى اتباع ما جرت عليه عادة السلف ، إضافة إلى ذلك فإن اتباع السلف يحفظ للأمة اتحادها على المصحف الذي اجتمع عليه المسلمون في سائر عصورهم ، ويمنع من وقوع أي خلاف قد ينتج عن محاولة تغيير رسم المصحف . يقول الزرقاني : " وهذا الرأي يقوم على رعاية الاحتياط للقرآن من ناحيتين : ناحية كتابته في كل عصر بالرسم المعروف فيه إبعاداً للناس عن اللبس والخلط في القرآن ، وناحية إبقاء رسمه الأول المأثور

يقروه العارفون ومن لا يخشى عليهم الالتباس ، ولا شك أن الاحتياط مطلب ديني جليل خصوصا في جانب حماية التنزيل.^(١)

وهو رأي يكاد يكون محل إجماع الأمة القائلين بأن الرسم توقيفي والقائلين بأنه اجتهادي ، حتى إن الداني حكى الإجماع على وجوب التزام رسم المصحف.^(٢) وتحمل حكايته لهذا الإجماع - مع وجود من قالوا إن الرسم اجتهادي - على أن القائلين بالاجتهاد قالوا مثل غيرهم بأفضلية اتباع رسم المصحف .

بقي من الموضوع قول شاذ مفاده وجوب كتابة القرآن على قواعد الرسم القياسي وحرمة كتابته على رسمه الأول. وحجة صاحب هذا القول ، أن كتابه القرآن على رسمه الأول المخالف لقواعد الرسم المشتهرة بوقع القارئ في اللبس والخطأ في قراءته . وهذا قول نقله الزركشي ونسبه للعز بن عبد السلام ، قال الزركشي بعد أن نقل القول بوجوب كتابة القرآن برسمه الأول: "هذا كان في الصدر الأول والعلم حي غض وأما الآن فقد يخشى الالتباس ، ثم نقل عن العز بن عبد السلام قوله: " لا تجوز كتابة المصحف (الآن)^(٣) على الرسم الأول باصطلاح الأئمة لئلا يوقع في تغيير من الجهال ". ثم قال الزركشي : ولكن لا ينبغي إجراء هذا على إطلاقه لئلا يؤدي إلى دروس العلم ، وشيء قد أحكمته القدماء لا يترك مراعاة لجهل الجاهلين، ولن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة ".^(٤)

وصاحب هذا الرأي ذهب إلى ما ذهب إليه لأنه رأى أن رسم المصحف اجتهادي ، ورأى بالمقابل أنه يوقع القارئ في اللبس .

إذن اتفق صاحب هذا القول مع القول الثاني في أن رسم المصحف اجتهادي لا توقيفي ، لكنه خالفه بعد ذلك في ما إذا كان الأفضل اتباع هذا الرسم أم تغييره ، فبينما ذهب الفريق الثاني إلى استحباب اتباع رسم المصحف رعاية لمصلحة الأمة ووحدتهم وخشية وقوع الفرقة

(١) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٣٨٥/١ .

(٢) الداني ، المقنع ، ص ٩-١٠ .

(٣) حدث اضطراب في نقل هذه الكلمة مما أوقعنا في اضطراب في فهم قول العز ، فمحقق البرهان نقلها (إلا) ، وذكر في الهامش أنها تصحفت في المطبوع إلى (الآن) وعليه يكون رأي العز موافقا للفريق الأول ، انظر البرهان بتحقيق المرعشلي : ١٤/٢ ، وبعض الناقلين عن البرهان نقلوها (الآن) وعليه يكون رأي العز موافقا للرأي الثاني بأن الرسم اجتهادي ، وينفرد بالقول بحرمة كتابة المصحف على الرسم العثماني، انظر مثلا الزرقاني ، المناهل : ٣٨٥/٢١ ، وانظر غزلان ، البيان ، ٢٥٦ . وغانم قدوري ، رسم للمصحف ، ١٦٧ . والذي يبدو لي أن المحقق أخطأ والصحيح أنها (الآن) على ما هي في المطبوع وليس فيها تصحيف . هذا وقد بحثت في كتب العز بن عبد السلام المطبوعة فلم أجد له هذه العبارة ، ولعلها فيما لم يصلنا . وقد بحث كذلك غانم قدوري فلم يجد ، فقال في كتابه رسم المصحف : " حاولت العثور على رأي العز ابن عبد السلام هذا في أحد كتبه الثلاثة المطبوعة (الفوائد ، والإشارات ، وقواعد الأحكام) فلم أوفق ، أنظر ص ١٦٧ ، وهذا سبب اختلاف نقل الناقلين للعبارة عن الزركشي .

(٤) الزركشي ، البرهان ، ١٤/٢ .

إذا ما حاولوا تغيير رسمه . ذهب صاحب هذا القول إلى تحريم اتباع رسمه محافظة على القرآن ، وخشية وقوع الخطأ في قراءته ، والتلبس على الناس بسبب اختلاف رسمه عن الرسم القياسي المألوف .

والذي يترجح لدي من هذين القولين أولهما وهو استحباب اتباع رسم المصحف رعاية لمصلحة الأمة وخشية وقوع الفرقة والاختلاف إذا ما قيل بوجوب تغييره . أما الخشية من وقوع اللبس والخطأ في قراءة القرآن فليست حاصلة ؛ لأن اعتماد الناس الأكبر في تلقي القرآن وتعلمه على المشافهة ، لا على التعلم من المصاحف المكتوبة ، كما أن الناس اعتادوا على القراءة من المصحف برسمه الأول ، والفوه بما لا يدع مجالاً لوقوع اللبس والخطأ فيه .

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الثامن

النسخ

وفيه المباحث التالية

المبحث الأول : معنى النسخ لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني : ثبوت النسخ ووقوعه ومناقشة منكريه

المبحث الثالث : الفرق بين النسخ والتخصيص

المبحث الرابع : الفرق بين النسخ والبيان

المبحث الخامس : ما يقع به النسخ

المبحث السادس : أنواع النسخ

معنى النسخ

أولاً : لغة

ذكر ابن عاشور أن النسخ يطلق في اللغة على معان :

- يطلق على إزالة شيء بشيء (١) قال الراغب: " النسخ إزالة شيء بشيء يتعقبه ، كنسخ الشمس للظل ، والظل للشمس " (٢).

- ويطلق على كتابة ما كتب على مثال مكتوب آخر قبله . قلت : ذكر اللغويون أنه في هذا بمعنى النقل (٣).

ثم ذكر ابن عاشور أن الجمهور يرى أن النسخ يطلق أصلاً على الأول ، بينما يرى الزمخشري أن النسخ يطلق أصلاً وحقيقة على الثاني ، ومجازاً على الأول (٤)، حيث يقول: "نسخ: نسخت كتابي من كتاب فلان وانتسخته واستنسخته بمعنى ، (ثم يقول) ومن المجاز نسخت الشمس الظل." (٥).

ويرجح ابن عاشور رأي الجمهور وهو أن الأصل في النسخ أن يطلق على إزالة شيء بشيء ، وأن كتابة المكتوب سميت نسخاً لأن الغالب أن يقصد منها التعويض عن المكتوب الأول لمن ليس عنده ، أو لخشية ضياع الأصل (٦).

- ويطلق على الإزالة فقط دون تعويض كقولهم نسخت الريح الأثر.

- ويطلق على الإثبات لكن على إثبات خاص ، وهو إثبات المزيل ، ويطلق عند الراغب على مجرد الإثبات إذ يقول: " فتارة يفهم منه الإزالة وتارة يفهم منه الإثبات ، وتارة يفهم منه الأمران." (٧) غير أن ابن عاشور ينكر أن يطلق النسخ على مجرد الإثبات فيقول: " وأما أن يطلق على مجرد الإثبات فلا أحسبه صحيحاً في اللغة وإن أوهمه ظاهر كلام الراغب ، وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا خطت أمثال حروفه في صحيفتك ، إذ وجدوه إثباتاً محضاً لكن هذا

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٣٨ / ١

(٢) الراغب ، المفردات ، ٤٩٢

(٣) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة نسخ ، ٦١ / ٣ . وهو ما اختاره النحاس ، أحمد بن محمد ، في النسخ والمنسوخ . (٢٣٧) ، تحقيق محمد عبد السلام محمد ، مكتبة الفلاح الأولى ، ١٩٨٩ ، ص ٥٧ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٨٤ / ٢٥ .

(٥) الزمخشري ، الأساس ، ٧٤٨

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٨٤ / ٢٥

(٧) الراغب ، المفردات ، ٤٩٢ .

توهم ؛ لأن إطلاق النسخ على محاكاة حروف الكتابة إطلاق مجازي بالصورة ، أو تمثيلي بتشبيه الحالة بحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصلي إلى الكتاب المستنسخ " (١) وقد ذهب ابن عاشور في ذلك في مذهب ابن منظور^(٢)، والفيروز أبادي^(٣)، إذ لم يعدا نقل الكتاب من النسخ إلا إذا كان على مثال كتابة سابقة .

من خلال ما ذكره ابن عاشور وما نقلناه عن اللغويين يظهر أنهم يطلقون النسخ على معان أشهرها : الإزالة والنقل على خلاف فيما إذا كان حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر أم مشتركا فيهما .

وكما اختلف اللغويون اختلف الأصوليون ، فمثلا ذهب السرخسي (٤٩٠هـ) إلى أن النسخ مجاز فسي الإزالة والنقل والإبطال ، وأن أقرب حقيقة لمعنى النسخ هي التبديل^(٤)، وذهب الغزالي (٥٠٥هـ) إلى أن النسخ حقيقة في الإزالة والنقل^(٥)، وذهب الأمدي (٦٣١هـ) إلى أنه مشترك فيهما^(٦)، وأكثر اللغويين والأصوليين على أن النسخ حقيقة في الإزالة.^(٧)

ثانيا : في الاصطلاح

عرف ابن عاشور النسخ بأنه " الإزالة وإثبات العوض بدليل "، ثم قال وهو المعروف عند الأصوليين بأنه "رفع الحكم الشرعي بخطاب"، وهذا تعريف ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول^(٨)، ثم ذكر ابن عاشور أنه يخرج بقولنا (رفع): التشريع المستأنف إذ ليس برفع ، ويخرج بقولنا (الحكم الشرعي): رفع البراءة الأصلية بالشرع المستأنف ، إذ البراءة الأصلية ليست حكما شرعيا ، بل هي البقاء على عدم التكليف الذي كان عليه قبل مجيء الشرع .

قلت : ويخرج بقولهم (الحكم) الأخبار لأنها لا يلحقها النسخ ، يقول السيوطي : " لا يقع النسخ إلا في الأمر والنهي ولو بلفظ الخبر ، أما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ"^(٩) ، وذكر ابن عاشور أن قولهم رفع الحكم يعني : أن ذلك الحكم كان ثابتا لولا رفعه ،

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٦٣٨ / ١ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة نسخ ، ٦١-٣ .

(٣) الفيروز أبادي ، القاموس المحيط ، مادة نسخ ، ص ١٧١٠ .

(٤) السرخسي ، محمد بن أحمد (٤٩٠) ، أصول السرخسي ، تحقيق رفيع المعجم ، الرياض ، دار المفيد ودار المعرفة ، ١٩٩٧ ، ٥٥ / ٢ .

(٥) الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥) ، الممتصفي من علم أصول الفقه ، تحقيق نجوى ضوّ ، دار إحياء التراث العربي ، الأولى ،

١٩٩٧ ، ١٠٧ / ١ .

(٦) الأمدي ، علي بن علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، بيروت ، دار الفكر الأولى ، ١٩٨١ ، ١٠٤ / ٣ .

(٧) انظر : زيد ، مصطفى ، النسخ في القرآن الكريم ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٣ ، ٦٢ / ١ .

(٨) انظر الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ٥١ / ٢ .

(٩) السيوطي ، الإتقان ، ٥٠ / ٣ .

لذلك اختار ابن عاشور إضافة قيد في التعريف ليصبح (رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بخطاب يرفعه) ليخرج بالقيد المضاف:

١- رفع الحكم الشرعي المغيّا بغاية عند انتهاء غايته .

٢- ورفع الحكم المستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار .^(١)

مناقشة التعريف الذي اختاره ابن عاشور

انتهى ابن عاشور إلى أن النسخ : " رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بخطاب يرفعه " .
ومما ينتقد به هذا التعريف أن تقييد الرفع (أي الناسخ) بأن يكون خطابا لا يصح ؛ لأن الرفع قد يكون فعلا للنبي ينسخ سنة أخرى ، أو ينسخ قرآنا عند من يرون أن السنة تنسخ القرآن وهذا لا يشمل قول ابن عاشور في التعريف (بخطاب) .

لذلك اختار الشاطبي تعريف النسخ بأنه " رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر " .^(٢)
ويختلف هذا التعريف عن التعريف الذي اختاره ابن عاشور للحكم الشرعي بخلوه من قيد (المعلوم دوامه) ، والذي أراه أن هذا القيد لا حاجة له ؛ لأن الحكم المغيّا بغاية أو المستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار يعلم عدم دخوله في معنى النسخ من ذات دليله ، فمثلا قوله تعالى : (ثُمَّ أُمِّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقرة: ١٨٧) حكم مُغَيًّا بغاية ، وهي قوله تعالى : (إِلَى اللَّيْلِ) فإذا حلت الغاية رفع الحكم بحلول غاية انتهائه ، لذلك لا يتوهم دخوله في معنى النسخ ، والحكم المأخوذ من أمر لا دليل فيه على التكرار كذلك يعلم رفعه بعد وقوعه في المرة الأولى إذ لا دليل على تكراره ، وعليه فإنه لا يتوهم دخول هذين الحكمين في معنى النسخ وبالتالي : لا داعي لإضافة هذا القيد .
وهذا ما اختاره الزرقاني إذ يرى أن قوله تعالى : (ثُمَّ أُمِّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) ليس نسخا بل " تعتبر الغاية المذكورة بيانا أو إتماما لمعنى الكلام وتقديرا له بمدة أو شرط ، فلا يكون رافعا وإنما يكون رافعا إذا ورد الدليل الثاني بعد أن ورد الحكم مطلقا واستقر من غير تقييد ، بحيث يدوم لولا النسخ ، ولهذا زاد بعضهم تقييد الدليل الشرعي في التعريف بالتراخي وزاد بعضهم كلمة : (على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتا) ، وقد علمت من هذا الذي ذكرناه أنه لا حاجة إلى هاتين الزيادتين " .^(٣)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٦٣٩ .

(٢) الشاطبي ، الموافقات ، ٣ / ٧١ وانظر : الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ٢ / ٥٢ .

(٣) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢ / ١٧٨ .

وبناء على ما تقدم فإن أدق تعريف للنسخ هو ما اختاره الشاطبي وتابعه فيه جمع من العلماء . يقول فيه صبحي الصالح . " تعريف النسخ بقولهم : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي أدق تحديد اصطلاحى لهذه اللفظة ، بتناسق في آن واحد مع لسان العرب الذي يرى النسخ إزالة ورفعا ، ونصوص الشرع التي لا مدافعة في رفع أحكامها بأدلة قوية صريحة في وقائع معروفة محفوظة" (١)

ثبوت النسخ

جرت عادة الباحثين في النسخ أن يعرضوا إلى ثبوت النسخ عند أهل الشرائع عموما وعند المسلمين خصوصا . وقد بحثوا في ثبوت النسخ عند أهل الشرائع عموما مع أنهم لم يبحثوا في رأيهم في غير موضوع النسخ ، ولعل سبب ذلك أن قوله تعالى : (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (البقرة: ١٠٦) نزلت لإثبات نسخ الشرائع ورد شبهات اليهود المنكرين له عند فريق من المفسرين (٢) ، أو نزلت لإثبات ذلك لهم إضافة إلى إثبات النسخ في شريعة الإسلام عند كثير من المفسرين (٣) ومنهم ابن عاشور (٤).

ولذلك سنبحث في ثبوت نسخ الشرائع عموما ونسخ الأحكام في الشريعة الإسلامية خصوصا

أولا : ثبوت نسخ الشرائع

ذكر ابن عاشور: أن مناسبة قوله تعالى: (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (البقرة: ١٠٦) للآيات التي قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي وبشريعته الجديدة بقولهم (قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَنَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (البقرة: ٩١) أرادوا به أنهم يكفرون بغيره ، وحتجهم في ذلك أن شريعتهم لا تنسخ وأنهم ينكرون النسخ أصلا .

وذكر ابن عاشور أن حجتهم في إنكار النسخ أن النسخ يستلزم البداء والبداء محال على الله وعليه فإن النسخ محال . ثم بين ابن عاشور أنهم يقصدون بالبداء : أن يكون الله تعالى غير

(١) صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ٢٦١ .

(٢) ذهب إليه محمد عبده ومحمد رشيد رضا في المنار ١/ ٣٦٢ .

(٣) ذكر أنه قول الجمهور محمد عبده في المنار لمحمد رشيد رضا ١/ ٣٥٩ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/ ٦٣٧ .

عالم بما يحسن تشريعه ، وأنه يبدو له الأمر ثم يعرض عنه فيبدل شريعة بشرية .^(١)

قلت : نسبة القول بالبداة لليهود عموماً ليست صحيحة ، فاليهود اتفقوا على إنكار نسخ شريعتهم بأي شريعة بعدها ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في النسخ ، فقال فريق منهم إن النسخ لا يجوز عقلاً ولم يقع سمعا ، وقال فريق ثان إنه جائز عقلاً ولكنه لم يقع سمعا ، وقال فريق ثالث إنه جائز عقلاً وسمعا لكنهم أنكروا أن تكون شريعتهم منسوخة بشريعة الإسلام ؛ لأن شريعة الإسلام عندهم خاصة بالعرب .^(٢)

ونحن هنا يلزمنا الرد على منكري النسخ أما إثبات أن رسالة سيدنا محمد عامة فليس هذا مقامه .

وقد رد ابن عاشور على هذه الشبهة ، وبين أن نسخ شريعة بشرية أو حكم في شريعة بحكم آخر جائز عقلاً ، ولا يقدر ذلك في علم الله تعالى ولا في حكمته ولا ربوبيته ، لأنه ما نسخ شرعاً أو حكماً ولا تركه إلا وهو قد عوض الناس ما هو أنفع لهم منه حينئذ ، أو ما هو مثله من حيث الوقت والحال .^(٣)

ثم أشار ابن عاشور إلى أن الله رد على منكري النسخ رداً عاماً وهو ما يسمى بأسلوب الحكيم " وذلك أنه بعد أن فرغ من التنبيه على أن النسخ الذي استبعده وتذرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله أو تعزيز المبقي بمثله ، أراد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقي من الشبهة ، وهي أن يقول المنكر وما هي الفائدة في النسخ حتى يحتاج للتعويض ؟ وكان مقتضى الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار ، ولبیان تفاصيل الخيرية والمثلية في كل ناسخ ومنسوخ ، ولما كان التصدي لذلك أمراً لم تنهياً له عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها ؛ لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية ، عدل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم بالمصلحة بالحوالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها ممكن مراد ، وعلى سعة ملكه المشعر

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٣٦ / ١ ، وانظر : الجويني ، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله ، (٤٧٨) ، البرهان في أصول الفقه ، تحقيق صلاح عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٧ ، ٢ / ٢٥٠ ، والقرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٢ / ٦٩ .
(٢) انظر مصطفى زيد ، النسخ في القرآن ، ٢٧ / ١ ، وانظر : الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، (٥٤٨) ، المال والنحل ، تحقيق ، محمد سيد كيلاني ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٦٧ ، ١ / ١٩٦ .
(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٤٣ / ١ .

بعضهم علمه. وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم رب سواه ولا ولي دونه وكفى بذلك دليلاً على أنه يحملهم على مصالحهم في سائر الأحوال." (١)

ويقول ابن عاشور عند قوله تعالى: (يُسْحُوا لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (الرعد: ٣٩) إن المحو والإثبات "يشمل نسخ الأحكام التكليفية فهو يشرعها لمصالح ثم ينسخها لزوال أسباب شرعها، وهو في حال شرعها يعلم أنها آيلة للنسخ" (٢).

ومما رد به العلماء على إنكار النسخ: أنه لا يستلزم البداء ولا هو ذات البداء، لأن النسخ تحويل العبادة من شيء إلى شيء، كأن يكون حلالاً فيحرم أو أن يكون طاعة بوجه فيصير على وجه آخر، أو عقوبة بطريقة فتصبح بطريقة أخرى، والقصد من هذا التحويل مراعاة مصالح الناس التي قد تختلف من حال إلى حال أو من زمان إلى زمان، وقد استقر في علم الله اختلاف المصالح منذ الأزل، واستقر في علمه وإرادته التحويل منذ الأزل، أما البداء فهو ترك ما عزم عليه لأمر آخر جد في علمه لم يكن في السابق.

يقول السنحاس: "الفرق بين النسخ والبداء: أن النسخ تحويل العبادة من شيء إلى شيء قد كان حلالاً فيحرم أو حراماً فيحل، أما البداء فهو ترك ما عزم عليه كقولك امض إلى فلان اليوم ثم تقول لا تمض إليه فيبدو لك العدول عن القول الأول، وهذا يلحق بالبشر لنقصانهم." (٣) ويقول الشيرازي (٤٧٦هـ): "البداء أن يظهر له ما كان خفياً ونحن لا نقول فيما ينسخ إنه ظهر له ما كان خفياً عليه، بل نقول إنه أمر به وهو عالم أنه يرفعه في وقت النسخ، وإن لم يطلعنا عليه فلا يكون ذلك بداء." (٤)

إثبات النسخ في الشريعة الإسلامية

قال ابن عاشور: "اتفق علماء الإسلام على جواز النسخ ووقوعه ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر، فقيل إن خلافه لفظي وتفصيل الأدلة في كتب أصول الفقه." (٥) والظاهر من عبارة ابن عاشور أن المسلمين كانوا يجمعون على جواز النسخ لولا ما روي عن أبي مسلم، أو أجمعوا فعلاً عليه إذا صح أن خلاف أبي مسلم خلاف لفظي.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٤٥-٦٤٦/١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٠٦/١٢.

(٣) السنحاس، النسخ والمنسوخ، ٦٢.

(٤) الشيرازي، إبراهيم بن علي (٤٧٦)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٠، ص ٢٥٣.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٤٥/١.

وقد استدلت جمهور المسلمين على النسخ بما يلي .

الدليل الأول : استدلوا بآيات تدل على جواز وقوع النسخ وهي :

الآية الأولى : قوله تعالى : (مَا نُنسخُ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا نَحْنُ أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ) (البقرة: ١٠٦).

وقد اختلف العلماء في الاستدلال بهذه الآية على جواز نسخ الأحكام في الشريعة الإسلامية .

فقال ابن عاشور : إن مناسبة نزول هذه لما قبلها : الرد على اليهود الذين اعتذروا على

اتباع شريعة الإسلام بحجة أن شريعتهم لا تنسخ ، وعليه فإن المقصد الأصلي من هذا تعليم

المسلمين أصلاً من أصول الشرائع وهو أصل النسخ الذي يطرأ على شريعة بشرية بعدها ،

ويطرأ على بعض أحكام الشريعة بأحكام تبطلها من تلك الشريعة " (١).

إذن يرى ابن عاشور أن هذه الآية تدل على أمرين :

الأول : جواز نسخ أحكام في نفس الشريعة بأخرى ، وعليه فإن الآية عنده حجة على جواز

النسخ في الشريعة الإسلامية .

الثاني : جواز نسخ شريعة بشرية .

والأول هو مذهب جمهور المسلمين ، والثاني هو مذهب أبي مسلم الأصفهاني . يقول الإمام

الرازي : " وأما قوله (مِنْ آيةٍ) فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن ، غير أبي مسلم

الأصفهاني فإنه حمله على التوراة والإنجيل " (٢).

والإمام الثاني ذهب الإمام محمد عبده حيث يرى أن سياق هذه الآية يدل على أن المقصود

منها نسخ شريعة بشرية ، و (آيةٍ) هنا هو ما يؤيد الله به الأنبياء من الدلائل على نبوتهم ، أي

ما ننسخ من آية نقيمها دليلاً على نبوة نبي من الأنبياء ، بمعنى : نزيلها ونترك تأييد نبي آخر بها ،

أو ننسخها الناس لطول العهد بمن جاء بها ، فإننا بما لنا من القدرة الكاملة والتصرف في الملك ،

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٣٧/١ .

(٢) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٢٥١/٣ . ذكر الإمام محمد عبده أن هذا رأي جمهور المسلمين انظر المنار لمحمد رشيد رضا ، ٣٥٩/١ . قلت : وممن ذهب إليه ، الطبري ، في جامع البيان ، ٥٤٦/١ ، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٦٦/٢ ، والأوسى ، في روح المعاني ، ٤٧٧/١ .

نأت بخير منها في قوة الإقناع وإثبات النبوة أو مثلها في ذلك ، ويستدل ابن عاشور على ذلك بأن سياق الآيات حديث عن الشرائع .^(١) وقد ذهب مذهبه شيخنا فضل عباس^(٢).

هذان رأيان للمسلمين في معنى الآية ، جماهير المسلمين على الأول ، وقلة على الثاني ، ويبدو أن ابن عاشور اختار الجمع بين القولين بحمل الآية على معنيين في آن واحد ، وهو مذهبه في حمل المشترك اللغوي على معنياه أو معانيه دفعة واحدة على ما سنبين في مبحث المعاني الثانية في الفصل الأخير إن شاء الله . وقد أجاز مذهب الجمع سيد قطب في الظلال .^(٣) وعلى أية حال فإن الذين قالوا إن آية البقرة تتناول نسخ الشرائع استدلوا على جواز النسخ في الشريعة الإسلامية بأية النحل ، وهي الدليل الثاني عند الجمهور على جواز النسخ .

الآية الثانية : قوله تعالى : (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُتَّبِعٌ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (النحل: ١٠١)

يرى ابن عاشور أن المقصود من قوله تعالى (بَدَلْنَا آيَةً) الآية من القرآن ، وليست العلامة على صدق النبي أي المعجزة ، وأن التبدل يشمل نسخ الأحكام ، وإلى ذلك ذهب جمهور المفسرين .^(٤)

لكن ابن عاشور ذهب إلى أن هذه الآية مكية وأن نسخ الأحكام في مكة كان قليلا ، وذكر منه نسخ قوله تعالى : (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا يَمَّا وَاتَّبَعَتْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) (الإسراء: ١١٠) بقوله تعالى : (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) (الحجر: ٩٤)^(٥)

قلت : ذهب ابن عاشور إلى القول بأن هذه الآية مكية بناء على ترتيب أسباب النزول الذي اعتمده ، وقد بينا فيما سبق أن الروايات في ترتيب نزول القرآن لا تعتمد في ذلك .^(٦) أما بخصوص كون قوله تعالى (وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ) منسوخ بقوله تعالى : (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ) ، فهو قول غريب .^(٧)

(١) انظر رأي محمد عبده في المنار ، لمحمد رشيد رضا ، ١/ ٣٦٢

(٢) فضل عباس ، إتيان البرهان ، ٢/ ٢٥

(٣) قطب ، سيد ، في ظلال القرآن الكريم ، لبنان ، دار الشروق ، الطبعة الثانية والعشرون ، ١٩٩٤ ، ١/ ١٠٢

(٤) ممن ذهب إلى ذلك الطبري في جامع البيان ، ١٤/ ٢١٠ ، والزمخشري في الكشاف ، ٢/ ٦٣٤ ، والبيهقي في معالم التنزيل ، ٧١٩ ، وابن عطية في المحرر الوجيز ، ١١١٥ ، وابن الجوزي في زاد المعير ، ٧٩٤ ، والشوكاني ، في فتح القدير ، ٣/ ٢٦٨ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣/ ٢٢٧ .

(٦) انظر هذا البحث ص ١٨٩ .

(٧) انظر ، فضل عباس ، إتيان البرهان ، ٢/ ٢٧ .

الآية الثالثة: قوله تعالى: (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (الرعد: ٣٨-٣٩)

ذكر ابن عاشور أن المحو يشمل نسخ ما يشاء من التكاليف والإثبات يشمل إبقاء ما يشاء منها. (١) وإلى هذا ذهب كثير من المفسرين منهم ابن عطية (٢) ، وقد نقل الرازي أن بعض المفسرين حملوا المحو والإثبات على أنه خاص ببعض الأشياء. (٣) والصحيح فيما أرى ما ذهب إليه الجمهور.

الدليل الثاني: استدلووا على جواز النسخ بوقوعه فإن الوقوع دليل على الجواز . وقد

ذكر ابن عاشور آيات من القرآن وبين أنها منسوخة وبين ناسخها . (٤)

الفرق بين النسخ والتخصيص

قد حصل خلط بين النسخ والتخصيص في بعض المواضع ومن ذلك ما أشار إليه ابن عاشور عند قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ * وَمَنْ يُولُوهُمْ يَوْمَئِذٍ ذُبْرَةٌ إِلَّا مَنَحَرَفًا لِقَالٍ أَوْ مَتَحِيْرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ قَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) (الأنفال: ١٥-١٦) ، حيث نقل قولاً بأن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ * الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) (الأنفال: ٦٥-٦٦) ، لكن ابن عاشور رد هذا القول ، ورأى أن حكم هذه الآية باق غير منسوخ عند جمهور أهل العلم لكن عمومها مخصوص بقوله تعالى: (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ) (الأنفال: ٦٥) والوجه في الاستدلال أن هذه الآية اشتملت على صيغ عموم في قوله: (وَمَنْ يُولُوهُمْ يَوْمَئِذٍ ذُبْرَةٌ) إلى قوله: (قَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ) ، وهي من جانب مطلقة في حالة اللقاء من قوله: (إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا) فتكون آيات (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ) ، إلى قوله: (يَغْلِبُوا أَلْفِينَ)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢ / ٢٠٢ ، ١٢ / ٢٠٦ . وإليه ذهب الأوسمي ، في روح المعاني ، ١٣ / ٢١٢ .

(٢) أنظر : ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٠٤٣ .

(٣) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٧١ / ١٩ .

(٤) أنظر مثلاً : ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧ / ١٤٨ ، ٢ / ١٧١ ، ٤ / ٥٦-٥٩ ، ١٠ / ٢١٤ ، ٢١ / ١٩٦ .

(٥) روى القول بالنسخ الطبري عن عطاء ابن رباح ، أنظر جامع البيان ، ٩ / ٢٣٩ .

مخصصة لعموم هاته الآية بمقدار العدد ومقيدة لإطلاقها اللقاء بقيد حالة العدد. (١) وذهب القرطبي إلى أن الأمر في الآية الأولى مقيد بالشرطة المنصوصة في مثلي المؤمنين المذكورة في الآية الثانية. (٢)

قلت : عرفوا التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفرادهِ. (٣) وعليه فإن في التخصيص معنى رفع الحكم عن بعض أفراد العام وقصره على بعضهم . وسبب الخلط بين النسخ والتخصيص ؛ لأن في كل منهما رفعاً للحكم الشرعي إما كلياً أو جزئياً ، فيمكن أن يقال : " إن النسخ فيه ما يشبه تخصيص الحكم ببعض الأزمان ، والتخصيص فيه ما يشبه رفع الحكم عن بعض الأفراد. " (٤)

من هنا حصل هذا الخلط ولعل ذلك سبب إطلاق المتقدمين النسخ على ما كان من قبيل التخصيص ، ومن أجل هذا التشابه الذي أدى إلى هذا الخلط حرص كثير ممن كتبوا في النسخ أن يفرقوا بين النسخ والتخصيص ، وممن فعل ذلك : إمام الحرمين الجويني في البرهان ، والآمدني في الأحكام ، وفيما يلي بيان هذه الفروق. (٥)

أولاً : النسخ يدل على أن المنسوخ كان مراداً بالحكم ابتداءً ، بينما يدل التخصيص على أن الخارج من الحكم لم يكن مراداً ابتداءً وإن دل عليه اللفظ . يقول ابن عطية : " التخصيص من العموم يوهم أنه نسخ وليس به ، لأن المخصَّص لم يتناوله العموم قط ، ولو ثبت تناول العموم لشيء ما ثم أخرج ذلك الشيء عن العموم لكان نسخاً لا تخصيصاً. " (٦)

ثانياً : أن التخصيص لا يأتي على الأمر لمأمور واحد ، ولا على النهي لمنهي واحد ، أما النسخ فيمكن أن يعرض لهذا كما يعرض لغيره ، ومن ذلك نسخ بعض الأحكام الخاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم .

ثالثاً : أن النسخ يبطل حجية المنسوخ إذا كان رافعاً للحكم بالنسبة إلى جميع أفراد العام ويبقى على شيء من حجيته إذا كان رافعاً للحكم عن بعض أفراد العام دون بعض ، أما التخصيص فلا

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤-٤٥ / ٩ . وانكر النسخ هنا كذلك الطبري ، في جامع البيان ، ٢٣٩/٩ .

(٢) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٣٦٣/٧ .

(٣) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ٣٥١ / ٢ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٨٤ / ٢ .

(٥) انظر ، الجويني ، البرهان ، ٢٥٧ / ٢ ، والآمدني ، الإحكام في أصول الأحكام ، ١١٣/٣ ، والشوكاني ، إرشاد الفحول ، ٣٥٢ / ٢ ، والزرقاني ، مناهل العرفان ، ١٨٤ / ٢ ، ومحمد علي سلامة ، منهج الفرقان ، ٩٣ ، الحفلاوي ، محمد إبراهيم ، دراسات في القرآن الكريم ، القاهرة ، دار الحديث ، ٣٣٦-٣٣٨ .

(٦) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٢٠ .

يبطل حجبة العام أبدا بل العمل به قائم فيما بقي من أفراده بعد تخصيصه .

رابعاً: أن النسخ لا يكون إلا بالكتاب والسنة بخلاف التخصيص فإنه يكون بهما وبغيرهما، كدليل الحس والعقل .

خامساً : أن النسخ لا يكون إلا بدليل متراخ عن المنسوخ ، أما التخصيص فيكون بالسابق واللاحق والمقارن . وقال قوم لا يكون التخصيص إلا بمقارن فلو تأخر عن وقت العمل بالعام كان هذا المخصص ناسخاً للعام بالنسبة لما تعارضا فيه ، كما إذا قال الشارع اقتلوا المشركين وبعد وقت العمل به قال ولا تقتلوا أهل الذمة ، ووجهة نظر هؤلاء أن المقصود بالمخصص بيان المراد بالعام ، فلو تأخر وقت العمل به لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز ، فلم يبق إلا اعتباره ناسخاً .

سادساً : أن العام بعد تخصيصه يصبح مجازاً ؛ لأنه يدل بعد التخصيص على بعض أفراده ، مع أن لفظه موضوع للكل والقرينة هي المخصص ، أما النص المنسوخ فما زال كما كان مستعملاً فيما وضع له، غايته أن الناسخ دل على أن إرادة الله تعلقت أولاً باستمرار هذا الحكم إلى وقت معين وإن كان النص المنسوخ متناولاً لجميع الأزمان .

سابعاً: أن النسخ لا يقع في الأخبار بخلاف التخصيص فإنه يكون في الأخبار وفي غيرها.

الفرق بين النسخ والبيان

كما أطلق المتقدمون لفظ النسخ على تخصيص العام ، وكما خلط بعض المتأخرين بينهما حصل مثل ذلك فيما بين النسخ من جهة وتقييد المطلق وبيان المجمل من جهة أخرى، وقد أشار ابن عاشور إلى أنه قد يقع في عبارة العلماء وبالذات القدماء إطلاق النسخ على بيان المبهم والمجمل، فذكر عند قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) (آل عمران: ١٠٢) أنه قيل: إن هذه الآية لما نزلت قالوا : يا رسول الله من يقوى لهذا ، فنزل قوله تعالى : (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) (التغابن: ١٦) ^(١) نسسخ هذه بناء على أن الأمر في الآيتين للوجوب، وعلى اختلاف المراد من التقويين .

(١) ليس في ذلك فيما وقتت عليه رواية صحيحة ، وعليه فإن آية آل عمران نزلت قبل آية التغابن ، ولكنها ليست سبب نزولها .

لكن ابن عاشور رد هذا القول لأن الاستطاعة هي القدرة ، والتقوى مقدورة للناس ، وبذلك لا تعارض بين الآيتين ولا نسخ بل هو بيان . وهو ما ذهب إليه الألويسي .^(١) ووجه ابن عاشور قسول المتقدمين بالنسخ بأنهم كانوا يطلقون على البيان نسخا .^(٢) وقد ذكر نحو ذلك عند قوله تعالى: (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) (المائدة:٤٢) فذكر قول بعضهم بأنها منسوخة بقوله تعالى: (وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) (المائدة:٤٩) لكنه رد هذا القول وقال: " لا داعي إلى دعوى النسخ ولعلمهم أرادوا به ما يشمل البيان " .^(٣) وقد ذهب الطبري إلى أن آية التخيير غير منسوخة ، وأن المعنى " احكم بينهم بما أنزل الله إذا حكمت بينهم باختيارك الحكم بينهم إذا اخترت ذلك ، ولم تختار الإعراض عنهم ."^(٤)

وفيما ذكره ابن عاشور ملاحظة هامة ، ولا بد من الانتباه إليها لفهم عبارة المتقدمين واستخدامهم للفظ النسخ ؛ لأن مفهوم النسخ عندهم ليس هو ذاته المفهوم الذي استقر عليه الأصوليون فيما بعد ، فالنسخ عندهم أعم من النسخ في اصطلاح الأصوليين ، وفي كثير من الأحيان يطلقون النسخ على تقييد المطلق وتخصيص العام وبيان المبهم والمجمل ، وقد لفت الإمام الشاطبي النظر إلى هذه القضية فقال : " الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم فسي الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين ، فقد كانوا يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ."

ويعلل الإمام الشاطبي ذلك بأن جميع ما ذكر مشترك مع النسخ في معنى واحد ، " وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر يقتضي أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، وإنما المراد ما جيء به آخرا ، فالأول غير معمول به والثاني معمول به . وهذا المعنى جار في تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته ، فلا إعمال له في إطلاقه ، بل المعمل هو المقيد ، فكان المطلق لم يفد مع مقيدته شيئا ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ، إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناولها اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبهه الناسخ والمنسوخ ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص ، وبقي السائر على الحكم الأول . والمبني كالمقيد مع المطلق ."

(١) الألويسي ، روح المعاني ، ٣١٩/٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ١٧٣/٣ ، نقل القول بالنسخ الطبري عن قتادة والمدي ، لكنه لم يقل به ، انظر ٤١/٤ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ١١٠/٥ .

(٤) الطبري ، جامع البيان ، ٢٩٥/٦ .

فلما كان ذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد^(١). قلت : إذا كان هذا بالنسبة للمتقدمين فإن المتأخرين حرروا معنى النسخ وقيده تقييدا يفصل في أي خلط يمكن أن يقع بين النسخ من جهة وبين تقييد المطلق أو تخصيص العام أو بيان المجمل من جهة أخرى ، ويميز بين إطلاق لفظ النسخ عند المتقدمين على ما كان نسخا حقيقة وما كان غير ذلك .

ما يقع به النسخ

لا خلاف بين العلماء في أن القرآن ينسخ بالقرآن لكن الخلاف بينهم في نسخ القرآن بالسنة ، ذهب فريق منهم إلى أن القرآن ينسخ بالسنة ، وذهب آخرون إلى أن القرآن لا ينسخ بالسنة. وقد أشار ابن عاشور إلى هذا الخلاف إشارة لكنه لم يفصل فيه ولم يناقشه^(٢).

فمثلا عند قوله تعالى : (وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكَ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا * وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأُذَوْهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا) (النساء : ١٥-١٦) ذكر أن عقوبة الزنا المذكورة في هذه الآية منسوخة وأن الناسخ بالنسبة للبكر هو آية سورة النور (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (النور : ٢) أما بالنسبة للمحصن ففي الأمر احتمالان .

الأول : أن تكون آية النور نسخت عقوبة آية النساء، وعليه فحكم الزاني سواء كان بكرا أو محصنا الجلد ثم جاءت السنة وخصصت عقوبة الجلد في غير المحصن ، وأثبتت للمحصن الرجم .

الثاني : أن تكون آية النور نسخت عقوبة آية النساء بالنسبة للزاني البكر ، أما الزاني المحصن فقد نسخت عقوبة آية النساء بالنسبة له السنة المتواترة .

وأشار ابن عاشور في هذا السياق إلى أن اختلاف العلماء في ذلك ناشئ عن اختلافهم فيما إذا كان القرآن ينسخ بالسنة المتواترة أم لا ؟ . والذي يبدو من كلام ابن عاشور أنه يرى جواز

(١) الشاطبي ، الموافقات ، ٣ / ٧١ .

(٢) انظر ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢ / ١٠٥ ، ٤ / ٦١ .

نسخ القرآن بالسنة المتواترة. (١)

غير أن ابن عاشور لم يفصل في قولي العلماء في هذه المسألة وأدلتهم، بل لم يشر إشارة صريحة لمذهبه في المسألة وغاية الأمر أنه ذكر الاحتمالين اللذين ذكرهما العلماء مجوزاً لهما ، مما يوحي بأنه لم ينكر نسخ القرآن بالسنة. ولتمام الفائدة في المسألة سأحدث عن نسخ القرآن بالسنة من حيث أدلة المجيزين وأدلة المانعين ، وأبين الراجح منهما بإيجاز يناسب المقام .

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

(١) انظر : ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤ / ٥٦-٦٢ .

أنواع النسخ

ذكر ابن عاشور أن العلماء قسموا نسخ أدلة الأحكام ومدلولاتها إلى ثلاثة أقسام هي : (١)

الأول : نسخ الحكم وبقاء التلاوة .

الثاني : نسخ التلاوة وبقاء الحكم .

الثالث : نسخ التلاوة والحكم معا ، ومنه إنساء الله الناس شيئا من القرآن .

وفيما يلي بيان ذلك

نسخ الحكم وبقاء التلاوة

اتفق جمهور المسلمين ومنهم ابن عاشور على وجود هذا النوع من النسخ في القرآن الكريم ،

وفيما يلي نماذج لدراسة ابن عاشور للآيات التي ورد فيها القول بالنسخ :

نماذج لدراسة ابن عاشور لهذا النوع من النسخ

النموذج الأول

ذكر أن قوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ

بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) (البقرة: ١٨٠) ذهب ابن عاشور إلى أن هذه الآية منسوخة وأن الناسخ هو آية

الميراث^(٢) . وذهب آخرون إلى أنها منسوخة لكن الناسخ قوله صلى الله عليه وسلم : (لا وصية

لوارث) .^(٣)

والقول بأن الآية منسوخة بآية الموارث قول أكثر المفسرين^(٤) . وخالف فريق منهم

الطبري فذهب إلى أن الوصية للوالدين والأقربين الذين لا يرثونه فرض على من ترك ما لا ،

وقال إن هذه الآية محكمة غير منسوخة .^(٥)

قلت الصحيح فيما أرى ما ذهب إليه جمهور المفسرين وهو أن الوصية للوالدين والأقربين

منسوخة بآية الموارث ، بدليل ما جاء في البخاري في تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٤٥ / ١ ، النظر الرازي : مفاتيح الغيب ، ٣ / ٢٥٠ ، السيوطي ، الإتيان ، ٣ / ٥٤ وما بعدها

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤٧ / ٢ - ١٤٨ .

(٣) الماوردي ، علي بن محمد ، (٤٥٠) ، أدب القاضي ، ص ٣٤٥ . والحديث رواه أبو داود ، في كتاب الوصايا ، باب ما جاء في

الوصية للوارث ، وحسنه الألباني ، رقم : ٢٨٧٠ ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ، والترمذي ، في كتاب الوصايا ، باب لا وصية لوارث ، وقال حسن

صحيح ، رقم : ٢١٢٠ ، ص ٣٥١ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢٥٧ / ٢ .

(٥) الطبري ، في جامع البيان ، ١٣٩ / ٢ .

الله قال: (عادني النبي وأبو بكر في بني سلمة ماشيين فوجدني النبي لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش علي فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله فنزلت (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ) (النساء: ١١) (١). وقد استدلل ابن عاشور على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله. (٢)

النموذج الثاني

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُعْلَمُونَ) (البقرة: ١٨٤) أن التخيير بين الصيام والفدية كان في أول الإسلام لمن شق عليهم الصوم وأن ذلك نسخ بقوله تعالى (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (البقرة: ١٨٥). (٣) وذهب القرطبي إلى أن هذه الآية محكمة بالنسبة لبعض الأصناف الذين لا يقدرُونَ على الصيام ، وجوز أن تكون منسوخة في حق غيرهم ، وقال إن النسخ عندها يكون بمعنى التخصيص ، وكثيراً ما يُطلق المتقدمون النسخ بمعناه. (٤) والراجح عندي القول بالنسخ بدليل ما أخرجه البخاري عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ (البقرة: ١٨٤) كان من شاء صام، ومن شاء أن يفطر، ويفتدي فعل، حتى نزلت هذه الآية بعدها فنسختها: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥). (٥)

النموذج الثالث

ذكر ابن عاشور أن قوله تعالى (سَأَلْنَاكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ) (البقرة: ٢١٧) منسوخ بقوله تعالى (بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (التوبة: ١) إلى قوله (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) (التوبة: ٥). (١). وذكر القرطبي أن الجمهور على نسخها، وأن قتال المشركين في الأشهر الحرم مباح. وخالف ذلك عطاء كان يقول: الآية محكمة، ولا

(١) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب قوله تعالى يوصيكم ، رقم (٤٥٧٧) ، ص ٨٢٧ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤٨/٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦٤/٢ .

(٤) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٢٩١/٢ .

(٥) رواه البخاري في كتاب الصيام ، باب فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، رقم (٤٥٠٧) ، ص ٨١٢ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠٩/٢ .

يجوز القتال في الأشهر الحرم، ويحلف على ذلك؛ لأن الآيات التي وردت بعدها عامة في الأزمنة، وهذا خاص والعام لا ينسخ الخاص باتفاق. (١)

والذي أراه ما قاله عطاء ؛ لأنه لا تعارض بين الآيتين لأن الآية الأولى نهت على العموم في الأشخاص ، والآية الثانية نهت على العموم في الأمكنة ، وكلاهما غير مناف لحرمة القتال في الشهر الحرام. (٢)

النموذج الرابع

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يُؤَقِّنُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (البقرة: ٢٤٠) أن الجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص المتوفى عنها حولا في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة بالميراث ، في قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يُؤَقِّنُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرْتَضْنَ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (البقرة: ٢٣٤). وهذا هو الراجح بل ذكر ابن عطية (٣) أن ذلك متفق عليه ، سوى ما رواه الطبري عن مجاهد حيث قال : إن الآية محكمة ، ولكن الطبري رجح أنها منسوخة . (٤)

النموذج الخامس

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) (ال عمران: ١٠٢) أن هذه الآية لما نزلت قالوا : يا رسول الله من يقوى لهذا ، فنزل قوله تعالى : (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) (التغابن: ١٦) (٥) . لكن ابن عاشور رد هذا القول لأن الاستطاعة هي القدرة ، والثقوى مقدورة للناس ، وبذلك لا تعارض بين الآيتين ولا نسخ بل هو بيان . وهو ما ذهب إليه الألوسي. (٦)

النموذج السادس

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى : (وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا * وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهمَا فَإِنْ تَابَا

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٤٦/٣-٤٧.

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢٦٠/٢.

(٣) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٢١٨.

(٤) الطبري . جامع البيان ، ٦٩٥/٢.

(٥) ليس في ذلك فيما وكفت عليه رواية صحيحة ، وعليه فإن آية آل عمران نزلت قبل آية التغابن ، ولكنها ليست مسبب نزولها .

(٦) الألوسي ، روح المعاني ، ٣١٩/٤.

وَأَصْلَحًا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا (النساء : ١٥-١٦) أن عقوبة الزنا المذكورة في هذه الآية منسوخة وأن الناسخ بالنسبة للبكر هو آية سورة النور (الرَّائِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) (النور: ٢) أما بالنسبة للمحصن ففي الأمر احتمالان .

الأول : أن تكون آية النور نسخت عقوبة آية النساء، وعليه فحكم الزاني سواء كان بكرا أو محصنا الجلد ، ثم جاءت السنة وخصصت عقوبة الجلد في غير المحصن ، وأثبتت للمحصن الرجم .

الثاني : أن تكون آية النور نسخت عقوبة آية النساء بالنسبة للزاني البكر ، أما الزاني المحصن فقد نسخت عقوبة آية النساء بالنسبة له السنة.

وقال ابن عاشور: " ليس تحديد هذا الحكم بغاية قوله (أو يجعل الله له سبيلا) بصارف معنى النسخ عن هذا الحكم ، لأن الغاية جعلت مبهمة، فالمسلمون يترقبون ورود حكم آخر بعد هذا، لا غنى لهم عن إعلامهم به ^(١) . وذهب الطبري ^(٢) ، والقرطبي ^(٣) وآخرون إلى أن الآية ليس مما يقع عليه النسخ ؛ لأن حكمها مغيا بغاية وهو قوله تعالى : (أَوْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) ، وحلول هذه الغاية لا يعد نسخا ، قلت والصحيح فيما أرى ما ذهبوا إليه ؛ لأن الحكم الأول مغيا بغاية وهو مما لا يدخل في باب النسخ كما بينت في التعريف .

النموذج السابع

نقل ابن عاشور عند قوله تعالى: (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) (المائدة: ٤٢) أنها منسوخة بقوله تعالى: (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) (المائدة: ٤٩) لكنه رد هذا القول وقال: " لا داعي إلى دعوى النسخ ولعلمهم أرادوا به ما يشمل البيان " ^(٤) وقد ذهب الطبري إلى أن آية التخيير غير منسوخة ، وأن المعنى "احكم بينهم بما أنزل الله إذا حكمت بينهم باختيارك الحكم بينهم إذا اخترت ذلك ، ولم تختَر الإعراض عنهم" ^(٥).

(١) انظر : ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٢-٥٦ / ٤ .

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ٣٦٤/٤ .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٩٠-٨٩/٥ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٠/٥ .

(٥) الطبري ، جامع البيان ، ٢٩٥/٦ .

النموذج الثامن

ذكر أن قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) (الأنفال: ٦٥) نسخ بقوله تعالى : (الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) (الأنفال: ٦٦) (١). لكن النحاس ذهب إلى أن هذا تخفيف لا نسخ ؛ لأن معنى النسخ رفع حكم المنسوخ ، وهنا لم يرفع حكم الأول لأنه لم يقل لا يقاتل الرجل العشرة (٢).

النموذج الثاني : نقل ابن عاشور أن قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأُدْبَارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) (الأنفال: ١٥-١٦) ، منسوخ بقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ *) (الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) (الأنفال: ٦٥-٦٦) (٣) ، لكن ابن عاشور رد هذا القول ، ورأى أن حكم هذه الآية باق غير منسوخ عند جمهور أهل العلم لكن عمومها مخصوص بقوله تعالى : (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ) (الأنفال: ٦٥) (٤) وذهب القرطبي إلى أن الأمر في الآية الأولى مقيد بالشريطة المنصوصة في مثلي المؤمنين المذكورة في الآية الثانية (٥).

النموذج التاسع

ذكر ابن عاشور أن قوله تعالى : (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُتُمْ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) (الإسراء: ١١٠) منسوخ بقوله تعالى : (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٦/٩ .

(٢) النحاس ، المنسوخ والمنسوخ ، ص ٤٧٠ .

(٣) روى القول بالمنسخ الطبري من عطاء ابن رباح ، انظر جامع البيان ، ٢٣٩/٩ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤-٤٥ / ٩ . وأنكر النسخ هنا كذلك الطبري ، في جامع البيان ، ٢٣٩/٩ .

(٥) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٣٦٢/٧ .

وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (الحجر: ٩٤) (١) وهو قول غريب. (٢)

النموذج العاشر

ذكر ابن عاشور أن قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَّيْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (المجادلة: ١٢) أن كلمات المتقدمين تضافرت على أن حكم الأمر في قوله (فقدّموا بين نجواكم صدقة) قد نسخه قوله (أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تعملوا وتاب الله عليكم فاقبموا الصلاة واتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خير بما تعملون) (المجادلة: ١٣) (٣) وهذا الصحيح وهو قول الجمهور. (٤)

فائدة هذا النوع من النسخ

ذكر ابن عاشور أن فائدة الإبقاء على تلاوة الآية المنسوخ حكمها بقاؤها من أجل البلاغة والإعجاز. (٥)

وهناك فوائد أخرى ذكرها العلماء منها :

- ١- أن النسخ يكون -غالبا- للتخفيف ، فأبقيت التلاوة تذكيرا للنعمة ورفع المشقة .
 - ٢- أن القرآن كما يتلى ليعرف الحكم منه، والعمل به فإنه يتلى لكونه كلام الله فيثاب عليه. (٦)
- هذا وقد تراوح العلماء والمفسرون بين أكثر من هذا النوع ومقل ومعتدل ، ونستطيع أن نصف ابن عاشور بأنه من المعتدلين في ذلك ، بل هو إلى المقلين أقرب .
- وقد عقد السيوطي في هذا الباب فصلا مفيدا بين فيه ما زعم أنه نسخ وليس هو كذلك ، وما زعم أنه نسخ وهو في الواقع من باب التقييد أو التخصيص أو البيان (٧).
- واعترض منكر النسخ على نسخ الحكم مع بقاء التلاوة بما يلي :

أولا : بأن الآية والحكم المستفاد منها متلازمان تلازم المنطوق والمفهوم ، فلا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٢٧/١٣ .

(٢) فضل عباس ، إتيان البرهان ، ٢٧/٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤١/٢٨ .

(٤) الألويسي ، روح المعاني ، ٣١٥/٢٨ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤٥/١ .

(٦) الزركشي ، البرهان ، ١٧٠/٢ .

(٧) انظر السيوطي ، الإتيان ، ٥٦/٣ وما بعدها .

وأجيب هذا الاعتراض : بأن التلازم بين الآية وحكمها مشروط فيه انتفاء المعارض وهو الناسخ ، أما إذا وقع النسخ فلا تلازم ، والأمر في ذلك لله ، إن شاء رفع الحكم وأبقى على التلاوة ، وإن شاء عكس وإن شاء رفعهما معا على حسب ما تقتضيه الحكمة أو المصلحة .

ثانيا : بأن نسخ الحكم دون التلاوة يستلزم تعطيل الكلام الإلهي وتجريده من الفائدة ، وهذا عيب لا يرضى لكلام الله .

وأجيب هذا الاعتراض : بأننا لا نسلم هذا اللزوم ، بل الآية بعد نسخ حكمها دون تلاوتها تبقى مفيدة للإعجاز وتبقى عبادة للناس ، وتبقى تذكيرا بعناية الله ورحمته بعباده ، حيث سن لهم في كل وقت ما يسائر الحكمة والمصلحة من الأحكام . يضاف إلى ذلك أن الآية بعد نسخ حكمها لا تخلو غالبا من دعوة إلى عقيدة أو إرشاد إلى فضيلة أو ترغيب في خير ، ومثل ذلك لا ينسخ بنسخ الحكم بل تبقى الآية مفيدة له لأن النسخ لا يتعلق به كما مر (١) .

نسخ التلاوة وبقاء الحكم

أنكر ابن عاشور هذا النوع فقال : " مثلوا له بما روي عن عمر كان فيما يتلى (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما) ، وعندني أنه لا فائدة في نسخ التلاوة وبقاء الحكم " . ثم ذكر تأويلا لما روي عن عمر هو أن قصده ما كان يتلى بين الناس تشهيرا بحكمه لا ما يتلى من القرآن (٢) . وإلى ما ذهب إليه ابن عاشور ذهب بعض علماء المسلمين لكن الجمهور قالوا بجواز هذا النوع من النسخ (٣) قال الأمدي : " انتق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، وبالعكس ، ونسخهما معا ، خلافا لطائفة شاذة من المعتزلة " (٤) . وادعاء الأمدي اتفاق الأمة على جوازه لا يسلم لكنه يدل على أن من أنكروا هذا النسخ ممن قبله قلة ، ورأيهم غير مشهور .

وقد استدلل الجمهور بما يلي :

أولا: استدلوا بجوازه عقلا ، إذ يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ؛ " لأن التلاوة والحكم عبادتان منفصلتان ، وكل ما كان كذلك فإنه غير مستبعد في العقل أن يصيرا معا

(١) انظر : الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢ / ٢١٦ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٦٤٥ .

(٣) ذهب إليه الطبري ، في جامع البيان ، ١ / ٥٤٦ . والزمخشري ، في الكشاف ، ١ / ١٧٦ . والماوردي ، في أدب القاضي ، ١ / ٣٤٩ . والغزالي ، في الممتصفي ، ص ١ / ١٢٢ . والرازي ، في مفاتيح الغيب ، ٣ / ٢٥٠ . ، والزرقي ، في البرهان ، ٢ / ١٦٦ . والسيوطي ، في الإتقان ، ٣ / ٥٤ ، والشوكاني في إرشاد الفحول ، ٢ / ٦٣ .

(٤) الأمدي ، الإحكام ، ٣ / ١٢٩ .

مفسدتين أو تصير أحدهما مفسدة دون الأخرى".^(١) فاللفظ يتعلق به حكم شرعي من حيث الإعجاز والتعبد بتلاوته وجواز الصلاة به وقراءته للجنب ، وهذا شبيه بالحكم المستفاد من الآية من حيث إن كلا منهما حكم شرعي يتعلق بالآية ، وقد تقتضي المصلحة نسخ أحدهما دون الآخر أو نسخهما معاً ، فهذا كله جائز عقلاً.^(٢)

ثانياً: قالوا إن ذلك وقع فعلاً، والوقوع دليل على الجواز، واستدلوا على الوقوع بآثار سأذكرها هنا كما وردت ثم أناقشها في مبحث مناقشة هذا القول :

١- روى البخاري عن ابن عباس قال : قال عمر رضي الله عنه : (أقرؤنا أبي وأقضاننا عليّ ، وإنا لندع من قول أبيّ ، وذلك أن أبيا يقول : لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد قال الله تعالى : (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَخَ نَأْتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (البقرة: ١٠٦))^(٣) . ووجه دلالة الحديث على وقوع نسخ التلاوة أن عمر أخبر أنهم يدعون قول أبيّ لأنه لا يدع شيئاً سمعه من رسول الله ، مع أن فيه منسوخ التلاوة ، يدل على ذلك استشهاد عمر بقوله تعالى: (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ) ، ولا شك أن أبياً يقصد بقوله (لا أدع شيئاً سمعته) آيات القرآن ، لا أحاديث الرسول ، والذي يدل على ذلك قول عمر أقرؤنا أبيّ واستشهاده بقول تعالى (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ)^(٤) .

٢- روى البخاري عن ابن عباس قال : " قال عمر رضي الله عنه وهو جالس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله بعث محمداً بالحق ، وأنزل عليه الكتاب ، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم ، فقرأناها ووعيناها وعقلناها ، ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده ، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل : ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحسن ، من الرجال والنساء ، إذا قامت البينة أو الحبل أو الاعتراف ."^(٥)

(١) الرازي ، المحصول ، ٤٨٢ / ١ .

(٢) انظر : الأمدي ، الأحكام ، ١٢٩/٣ ، والزرقاني ، مآهل العرفان ، ٢ / ٢١٦ .

(٣) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب ما نسخ من آية ، رقم : ٤٤٨١ ، ص ٧٦١ .

(٤) مصطفى زيد ، النسخ في القرآن الكريم ، ١ / ٢٥٤ .

(٥) رواه البخاري ، في كتاب المحاربين من أهل الكفر ، باب الاعتراف بالزنا ، وباب رجم الحبلى ، بنصين متقاربين ، والنص المنكور جزء من نص طويل ورد في باب رجم الحبلى . رقم : ٦٨٣٠ ، ص ١١٧٦-١١٧٧ .

وقد ورد هذا الحديث بروايات أخرى فيها زيادة أن الآية التي نسخت هي (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)^(١)، وفي رواية أخرى عند النسائي عن أبي ابن كعب قال : كم تعدون سورة الأحزاب آية قلنا ثلاثا وسبعين فقال أبي كانت لتعدل سورة البقرة ولقد كان فيها آية الرجم (الشيخ والشيخة)^(٢) قال ابن حجر : " ولعل البخاري هو الذي حذف ذلك عمدا " ^(٣) يقصد (الشيخ والشيخة) .

قال الزرقاني معلقا على رواية أبي : إن نسخ ما نسخ من سورة الأحزاب لا يخلو من أحكام اعتقادية لا تقبل النسخ.^(٤)

٣- روى مسلم عن عائشة : " أن مما أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات ، وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفاة الرسول " .^(٥)
فالآيسة الناسخة وهي (خمس رضعات) عند من يرون أن التحريم بخمس رضعات من منسوخ التلاوة مع بقاء الحكم .

قال النووي في قوله (توفي النبي وهن مما يتلى) : " إن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جدا ، حتى أنه صلى الله عليه وسلم توفي وبعض الناس يقرأ (خمس رضعات) يجعلها قرآنا مثلوا ، لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده ، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى " .^(٦)

٤- روى البخاري عن أنس " أن الله تعالى أنزل في الذين قتلوا في بئر معونة (أن بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا) ثم نسخ " .^(٧)

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى بروايات عدة ، في باب تثبيت الرجم ، ٢٧٠/٤-٢٧٣. وقال لا أعلم أحدا ذكر في هذا الحديث (الشيخ والشيخة) غير سفيان وبنبغي أنه وهم والله أعلم ، انظر : السنن الكبرى ٢٧٣/٤ . ومثل هذه الزيادة في رواية رواها الإمام مالك في الموطأ ، في كتاب الحدود ، باب ما جاء في الرجم ، رقم : ٨٤٦ ، ص ٥٠٦-٥٠٧ . والرواية من عمر بن الخطاب .

(٢) رواه أحمد في كتاب أبي بن كعب ، عن زر بن حبيش ، رقم : ٢١٥٢٦ ، ص ١٥٥٨ ، والنسائي ، في السنن الكبرى ، باب تثبيت الرجم ، ٢٧١/٤ ، وابن حبان كتاب الحدود باب الزنا وحده ، رقم : ٤٤٢٨ ، ٢٧٣/١٠ ، يقول المحقق فيه عاصم بن أبي النجود ، وهو صدوق له أوام ، وحديثه في الصحيحين مقرون ، وباقي السنن نقات على شرط الصحيح .

(٣) ابن حجر ، فتح الباري ، ١٢/١٤٧ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢/٢١٥ .

(٥) رواه مسلم ، في كتاب الرضاة ، باب التحريم بخمس رضعات ، رقم : ٢٥٨٧ ، ص ٦٨٠ . وأبو داود ، في كتاب النكاح ، باب هل يحرم ما دون خمس رضعات ، وصححه الألباني ، رقم : ٢٠٦٢ ، ص ٢٣٥ ، والترمذي ، في كتاب الرضاة ، باب ما جاء في تحريم المصة والمصتان ، وقال : حسن صحيح ، وصححه الألباني ، رقم : ١١٥٠ ، ص ٢٠٤ . والنسائي في كتاب النكاح ، باب القتر للذي يحرم من الرضاة ، رقم : ٣٣٠٧ ، ص ٣٤٩ .

(٦) النووي ، محيي الدين ، شرح صحيح مسلم المسمى بالملهاج ، تحقيق : خليل مأمون شيحا ، الرياض ، دار المؤيد ، بيروت دار المعرفة ، الثانية ، ١٩٩٥ ، ١٠/٢٧٢٢ .

(٧) رواه البخاري ، كتاب المغازي ، باب غزوة الرجيع ، رقم : ٤٠٩٥ ، ص ٦٩٤ .

٥- روى مسلم عن أبي موسى الأشعري : " أنهم كانوا يقرأون سورة على عهد رسول الله تشبه في طولها براءة ، فأنسيها غير أنه حفظ منها (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثا ...) (١) ، وعلى نحو ما ذكر الزرقاني فإن مثل هذه السورة لا تخلو من أحكام اعتقادية لا تقبل النسخ .

منكرو نسخ التلاوة مع بقاء الحكم

يفهم من كلام ابن عاشور أنه ينكر هذا النوع من النسخ وقد أنكره فريق من المسلمين (٢) ودليل هؤلاء ما يلي: (٣)
 أولا : أن الآية والحكم المستفاد منها متلازمان تلازم المنطوق والمفهوم ، فلا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر .
 ثانيا : أن الآية دليل على الحكم فلو نسخت دونه لأشعر نسخها بارتفاع الحكم ، وفي ذلك ما فيه من التلبس على المكلف .
 ثالثا : أن نسخ التلاوة مع بقاء الحكم عبث لا يليق بالشارع الحكيم؛ لأنه من التصرفات التي لا تعقل لها فائدة. (٤)

وقد اعترض هؤلاء على الروايات التي أثبت بها مثبتو نسخ التلاوة مع بقاء الحكم بما يلي :
 الاعتراض الأول : أن جميع هذه الروايات روايات آحاد لا يصح التعويل عليها في إثبات القرآنية أو نفيها . (٥)

الاعتراض الثاني : إن في نقل هذه الروايات اضطرابا بين زيادة ونقص وبيان ذكر الآية المنسوخة وعدم ذكرها ، ووصف المذكور منسوخا وعدم وصفه بذلك .

وقد عقد شيخنا فضل عباس مبحثا طويلا لمناقشة هذه الروايات ثم قال : " وقد يقال إن الخلافات لا تؤثر على هذه الروايات ، ويعتمد منها أصحابها وهو ما جاء عند مسلم ، ولكن هذا

(١) رواه مسلم ، في الزكاة ، باب لو كان لابن آدم واديين من مال لابتغى ثالثا ، رقم : ٢٣٨٣ ، ص ٤٦٥ .
 (٢) نسب الباقلائي إنكاره لفريق من المسلمين ، في الانتصار ، ٤٢٨ / ٢ . ونسب الرز كشي إنكاره لابن ظفر صاحب كتاب اليبوع ، أنظر: البرهان ١٦٧ / ٢ . ونقله السيوطي ، الإتيان ، ٧٦ / ٢ . وأنكره من المعاصرين محمد عبده ومحمد رشيد رضا ، انظر المنار لمحمد رشيد رضا ، ٣٦٠ / ١ ، وصيحي الصالح ، في مباحث في علوم القرآن ، ٢٦٥ . ومصطفى زيد في النسخ في القرآن الكريم ، ٢٨٣ / ١ .
 وفضل عباس ، في إتيان البرهان ، ٤٤ / ٢ وما بعدها ، وأحمد نوفل ، في بحث بعنوان نسخ التلاوة بين النفي والإثبات منشور ضمن دراسات إسلامية وعربية ، جمعه جمال أبو حسان ، ص ١٧٤ ، والغماري في ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة ، ص ١٥ .
 (٣) نقل هذه التنبهات الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢١٧ / ٢ ، وانظر الغماري ، ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة ، ص ١٥ ، والخضري ، أصول الفقه ٢٥٩ ، والحفناوي ، دراسات في القرآن الكريم ، ٣٦٩ .
 (٤) انظر : الأمدي ' الأحكام ، ١٣٠ / ٣ ، والزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢١٦ / ٢ ، والحفناوي ، دراسات في القرآن الكريم ، ٣٧٠ .
 (٥) انظر : الباقلائي ، الانتصار ٤٢٩ / ٢ ، والزركشي ، البرهان ، ١٦٧ / ٢ ، والسيوطي ، الإتيان ، ٧٦ / ٣ .

الجواب لا يذهب ما يتصل بهذه الروايات من إشكالات ، ولا يذهب ما في النفوس من تساؤلات". (١)

وقال : " وأنا - يعلم الله - لست من عشاق رد أحاديث الصحيحين وما صح في غيرهما ، لكن هناك مواقف لا يملك فيها الإنسان أن يظل أسير الرهبة ، يقف عند أسوار القدسية وبخاصة عندما يتصل الأمر بكتاب الله تعالى أو بأصل من أصول الدين ، ولا بد أن نبين هنا أن للحديث جانبين اثنين : جانب المتن وجانب السند ، ولا يرتاب أحد في صحة السند، وقد يكون الخطأ متصلا بالمتن من بعض الرواه". (٢)

الاعتراض الثالث : أن بعض ما عدوه من منسوخ التلاوة مع بقاء الحكم لا يصلح أن يعتبر نسخا لأنه تقرر أن النسخ يقع في الأحكام ولا يقع في الأخبار ، وبعض ما عدوه أخبارا ومن ذلك رواية بئر معونة فهي خبر ولا يلحقه النسخ وكذلك (لو كان لابن آدم واديان ذهب...) (٣)

الترجيح

هذان قولاً علماء المسلمين في نسخ التلاوة وبقاء الحكم ، الجمهور يثبتونه وفريق من المسلمين ينكرونه ، وتلك حجة الجمهور وهي لا تخلو من انتقادات ، وتلك أيضا حجة الآخرين وهي لا تخلو كذلك من انتقادات . وقد حرت في هذه المسألة كثيرا ، ولعلها واحدة من المسائل التي أشكلت عليّ في هذا البحث ، فوفقت أمامها طويلا وقوف حيران لا يكاد يجد دليلا يركن إليه حتى تؤرقه شبهات لا يسع الفكر إغفالها .

وقفت طويلا أمام نصوص في الصحاح صريحة بما لا يدع مجالا للإنكار تثبت نسخ التلاوة، مقابلها : شبهات عظيمة واعتراضات قوية لا تدع مجالا لهذه النصوص لأن تستقر في النفس وتثبت في العقل . وبعد طول تفكير وجدنتي أميل إلى رأي الجمهور ، وفي ذات الوقت لا أصرف النظر عن الرأي الآخر ، وإني وإن رجحت رأي الجمهور فإنني أقدر الرأي الآخر ، ولا أنكر ما في حجته من وجهة . كما لا أنكر بعض ما أثير على رأي الجمهور من الانتقادات. وسأبين فيما يلي الانتقادات التي أراها على رأي الجمهور يليها الانتقادات التي أراها على الرأي الآخر .

(١) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٤١ / ٢ .

(٢) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٤٤ / ٢ .

(٣) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٣٩ / ٢ ، ٥٣ / ٢ .

اعتراضات على أدلة الجمهور

يسلم عندي للجمهور ما احتجوا به سوى اعتراضين يردان على بعض الروايات التي استدلووا بها وهذان الاعتراضان هما:

أولاً : أن بعض الروايات التي استدلووا بها لا تصح سنداً ، ولذلك اقتضت عند إيراد الروايات التي استشهدوا بها على الصحيح منها ، ولم أذكر من الروايات الضعيفة سوى ما اشتهر منها وقد نبهت على ضعفها . ثم إن بعض الروايات وإن كانت أصلها في الصحيح إلا أن فيها زيادات منكورة لا تصح بحال ، ولذلك أعرضت عندما ذكرت هذه الروايات عن تلك الزيادات .

ثانياً : أن بعض ما أورده من روايات أخبار لا تدخل باب النسخ بالمعنى الاصطلاحي الشرعي الذي قررناه ، وأن إدخالها في هذا الباب تجوز يحتمل أحد أمرين :

الأول : إرادة المعنى اللغوي للنسخ وهو مطلق الإزالة .

الثاني : إرادة الأحكام المتعلقة بهذا النص مثل التعبد بتلاوتها ، وقراءتها للجانب . وعليه فإن مثل هذه الأخبار لا يصح أن تدخل في باب منسوخ التلاوة دون الحكم لأنها تخلو من الحكم أصلاً ، ولو أدخلت في باب منسوخ التلاوة عموماً لكان أولى .

اعتراضات على أدلة المنكرين

يعترض على أدلة منكري النسخ بما يلي :

الاعتراض الأول: يعترض على دليلهم الأول بأن التلازم بين الآية وحكمها مشروط فيه انتفاء المعارض وهو الناسخ ، أما إذا وقع النسخ فلا تلازم ، والأمر في ذلك لله ، إن شاء رفع الحكم وأبقى على التلاوة ، وإن شاء أبقى الحكم ورفع التلاوة وإن شاء رفعهما معا على حسب ما تقتضيه الحكمة أو المصلحة .

الاعتراض الثاني : يعترض على دليلهم الثالث بأن ذلك التلبس كان يصح ادعاؤه واستلزام نسخ الحكم دون التلاوة له لو لم ينصب الله دليلاً على النسخ ، أما وقد نصب عليه الدلائل فلا تلبس؛ لأن الذي أعلن الحكم الأول بالآية وشرعه هو الذي أعلن بالناسخ أنه نسخه ورفع .

الاعتراض الثالث : يعترض على دليلهم الرابع بأمرين :

أحدهما : أن نسخ الآية مع بقاء الحكم ليس مجرداً من الحكمة حتى يكون عبثاً، بل له حكمة هي: حصر القرآن في دائرة محدودة تيسر على الأمة حفظه واستظهاره . فحكمة الله

قضت أن تنزل بعض الآيات في أحكام شرعية عملية حتى إذا اشتهرت تلك الأحكام نسخ سبحانه تلاوة هذه الآيات فقط رجوعا بالقرآن إلى منهجه في الإجمال والإقلال في عرض فروع الأحكام تيسيرا لحفظه وضمانا لصونه .

ثانيهما : ولو فرضنا عدم علمنا بحكمة هذا النوع من النسخ فإن عدم العلم بالشيء لا يصلح حجة على العلم بعدم ذلك الشيء ' وإلا فمتى كان الجهل طريقا من طرق العلم ، ثم إن الشأن في كل ما يصدر عن الله أن يصدر لحكمة أو لفائدة نؤمن بها وإن كنا لا نعلمها على التعيين ، وكم في الإسلام من أمور تعبدية استأثر الله بعلم حكمتها أو أطلع عليها بعض خاصته ، كذلك شأن الله مع خلقه فيما خفي عليهم من أسرار تشريعه وفيما لم يدركوا من فائدة نسخ التلاوة دون الحكم. (١)

أما اعتراضاتهم على الروايات التي استدل بها المثبتون فيجيب عنها بما يلي :

أولا : يجاب عن اعتراضهم بأن الروايات آحاد لا يصلح التعويل عليها في إثبات القرآنية أو نسخها ، بأننا لا نثبت بهذه الروايات قرآنا لأننا لا نقول إن هذه الآيات تعد الآن من القرآن ، وغاية الأمر أننا نقول إنها كانت تعد قرآنا منذ أن نزلت إلى أن شاء الله نسخها ، فلما نسخت بطل كونها قرآنا ، وقلّ تعلق الصحابة بها واهتمامهم بأمرها ، وهكذا فعل من بعدهم فوصلتنا آحادا شأنها شأن كثير من السنة النبوية .

كما أننا لا نقول إننا نسخنا آيات قرآنية بهذه الروايات ، وإنما يقال إن الذي نسخها الله عز وجل ، ونحن عرفنا نسخه سبحانه لها ليس بهذه الروايات فحسب بل بإجماع الصحابة على أن القرآن الذي نزل على سيدنا محمد ولم ينسخ هو ما بين الدفتين ، فعرفنا من خلال إجماعهم هذا أن كل ما سوى ذلك ليس قرآنا . إذن الدليل على نسخها إجماع الصحابة على قرآنية ما بين الدفتين وأن ما سواها - إن صححت الرواية أنه مما نزل - منسوخة تلاوته . ويكفي لذلك رواية صحيحة وإن كانت آحادا ، لأن التواتر إنما يشترط لإثبات القرآن المحكم الذي لم ينسخ أما ما نسخ فلا يشترط له ذلك ، لأنه ليس قرآنا حتى يحتاج لذلك .

ثانيا : يرد على قولهم إن في هذه الروايات الضعيف والمنكر وما صح منها مردود متناً لما فيه من الاضطراب ، بأننا نسلم أن بعض ما أورده المثبتون ضعيف بل منكر ولا يعتمد عليه ، لكن منه ما هو صحيح مروى في الصحيحين البخاري ومسلم ، وهذا يمكن أن يعتمد عليه ، ثم

(١) انظر : الأمدي ، الأحكام ، ١٣٠/٣-١٣١. والزرقلاني ، مناهل العرفان ، ٢١٦/٢-٢١٩ ، بتصرف ،

أن الزيادات التي تثير الشبهات التي أوردها المنكرون كلها زيادات على ما في الصحيحين ، لذلك فإن الأسلم الاقتصار في الاستدلال على هذه الروايات ، ولعل سبب اقتصار البخاري على ما روى إعراضه على هذه الزيادة ، يقول ابن حجر : " ولعل البخاري حذف ذلك عمدا " (١) فإن شاء المنكرون أن ينتقدوا متن الروايات فلينتقدوا تلك الزيادات فحسب ، أما المثبتون فيكيفيهم ما صحح من هذه الروايات ؛ لأنه يكفي لإثبات الوقوع إثبات مثال واحد . والمثال موجود بل أكثر من مثال . فرواية البخاري عن عمر تثبت أن آية من القرآن نزلت وفيها الرجم وهي ليست موجودة في مصاحفنا ، وهذا يدل على أنها نسخت تلاوتها . وكذلك يقال في آية الرضعات .

ثالثا : يرد على اعتراضهم بأن بعض هذه الروايات أخبار لا يلحقها النسخ ، بأننا نسلم بذلك ولكن يبقى الاستدلال بالروايات التي جاءت بآيات أحكام مثل آية الرجم والرضعات .

على أنه تجدر الإشارة إلى أن بعض المنكرين يقولون : إن مثل هذا القول قد يطعن في ثبوت القرآن ويفتح المجال للطاعنين لأن يقولوا إن شيئا من القرآن لم يبلغنا ، فإن قيل ذلك فعلا فيرد بأن القول بوجود منسوخ التلاوة في القرآن ليس قولا اجتهاديا بل هو أمر وقفي منصوص عليه لا مجال لإنكاره خوفا من طعن الطاعنين ، ثم إن القول بذلك لا يطعن في ثبوت القرآن ونقله لنا ، لأننا لا نسلم بأن شيئا منه نسخ أو نسي هكذا جزافا بل اعتمادا على روايات ثابتة في الصحيحين ، أما ما سوى ذلك فلا يعترف به ولا يوزن بمقال ذرة ولا أقل من ذلك . ثم إننا نقول إن ما رفع .. رفع وقت نزول الوحي وبخبر من الوحي ، فلما انقطع الوحي وتوفي النبي صلى الله عليه وسلم استقر الأمر على ما نزل ولم يرفع وهو الذي أثبت في المصحف وأجمع المسلمون عليه ، وبعد ذلك فلا زيادة ولا نقصان ولا وتبديل . فإذا تقرر ذلك انقطعت حجة الطاعنين .

نسخ الحكم والتلاوة ونسيان شيء من القرآن

المقصود به أن ينسخ الحكم وترفع التلاوة معا ، وهو عند ابن عاشور أصل النسخ ، وقد مثل له بما ثبت عن أبي بكر كان فيما أنزل (لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم) (٢) .

(١) ابن حجر ، فتح الباري ، ١٢ / ١٤٧ .
(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١ / ٦٤٥ .

قلت : هذه العبارة جزء من رواية رواها البخاري عن ابن عباس عن عمر ابن الخطاب وجاء فيها خبر آية الرجم ، وفيها ، قال عمر : " ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله أن لا ترغبوا عن آياتكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آياتكم ".^(١) قال ابن حجر : " هذا مما نسخت تلاوته "^(٢) ومثلوا له كذلك بما رواه مسلم عن عائشة " إن مما أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ، فنسخن بخمس رضعات معلومات ".^(٣)

قال الزرقاني: " نسخ الحكم والتلاوة جميعا ... أجمع عليه القائلون بالنسخ من المسلمين ".^(٤)
قلت : ادعاء الزرقاني الإجماع ليس صحيحا ، فالذين أنكروا نسخ التلاوة وبقاء الحكم أنكروه لاعتراضات تردُّ نفسها على نسخ التلاوة والحكم جميعا ، وأهم هذه الاعتراضات أن تلك الروايات التي جاءت بذلك أخبار آحاد لا يثبت بها قرآن ولا ينسخ ، ومثل ذلك يقولون في الأخبار التي وردت في منسوخ التلاوة والحكم معا .

كما أن كثيرا ممن ذكرناهم من المعاصرين ممن أنكروا نسخ التلاوة وبقاء الحكم ، أنكروا كذلك نسخ التلاوة والحكم معا ، خلافا لبعض آخر أنكروا الأول وأثبتوا الثاني .^(٥)
إذن الذين أنكروا نسخ التلاوة والحكم جميعا هم قسم ممن أنكروا نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ، وهؤلاء نظروا إلى منسوخ التلاوة نظرة واحدة سواء تعلق به حكم ولم ينسخ ، أو تعلق به حكم ونسخ .

وحجة هؤلاء في إنكار نسخ التلاوة والحكم أن الروايات التي تثبت وقوع ذلك روايات آحاد لا يصلح أن يثبت فيها قرآن أو ينفي ، بالإضافة لما ذكره من اعتراضات على هذه الروايات سندا ومتنا . وقد ناقشنا ذلك فيما سبق ، بقي أن نزيد هنا أن فريقا ممن أنكروا نسخ التلاوة وبقاء الحكم لم ينكروا نسخ التلاوة والحكم معا ، ومن هؤلاء ابن عاشور ومصطفى زيد حيث أثبت الأخير من النسخ نوعين : ما نسخ حكمه وبقي نظمه ، وما نسخ حكمه ونظمه معا . بيان هذا أن آية النحل تقول : (وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (النحل: ١٠١) ، فمنسوخ الحكم باقي اللفظ رفع فيه حكم وثبت مكانه حكم آخر ، ومنسوخ الحكم واللفظ

(١) رواه البخاري ، في كتاب المحاربيين من أهل الكفر ، باب رجم الحبلى ، رقم : ٦٨٣٠ ، ص ١١٧ .

(٢) ابن حجر ، فتح الباري ، ١٥٢/١٢ ، ١٦١/١٢ .

(٣) رواه معلّم ، كتاب الرضاة ، باب التحريم بخمس رضعات ، رقم : ٢٠٨٧ ، ص ٦٨٠ .

(٤) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ٢/ ٢١٤ .

(٥) أنكروه من هؤلاء من نقل عنهم البافلاني إنكار نسخ التلاوة ، انظر : البافلاني ، الانتصار ٢/ ٤٢٩ ، وأنكره الغمري ، في امتناع نسخ التلاوة ، ١٥ . وفضل عباس ، إنقان البرهان ، ٤٠/٢ . ونوفل ، نسخ التلاوة بين النفي والإثبات ، ٣٦٩ .

جميعاً أنسيت فيه آية ، وأنزلت بدلاً منها آية أخرى .^(١) وهو فيما يقول يسوى بين نسخ التلاوة والحكم وإنساء شيء من القرآن ، وهذا معناه أن شيئاً مما نسخ الله تلاوته وحكمه شاعت قدرة الله أن ينسخ بأن ينساء النبي والناس ، وهو معنى الإنساء في قوله تعالى : (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا) ، وهو معنى الاستثناء في قوله تعالى : (سَتَقَرُّكَ فَلَا تَنْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى) (الأعلى: ٦-٧) .

وقد أجاز الجمهور ذلك ، قال السرخسي في نسخ الحكم والتلاوة معا : " وله طريقان : إما صرف الله تعالى عنها القلوب ، وإما موت من يحفظها من العلماء لا إلى خلف ، ثم هذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزاً في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى (ستقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) فالاستثناء دليل على جواز ذلك وقال : (ما نسخ) وقال (وَلَنْ نُسِئًا لَذَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا) (الإسراء: ٨٦) ^(٢)

أما ابن عاشور فقد اضطرب قوله في نسخ شيء من القرآن بإنساء الله له بعد إنزاله حتى يذهب كله أو معظمه بين الإثبات والإنكار ، أو أننا اضطربنا في فهم رأيه لأن قوله فيه غير واضح . لذا أنقل كلامه هنا بنصه قال عند قوله تعالى : (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا) " فعلى قراءة ترك الهمزة فهو من النسيان والهمزة للتعدية ، ومفعوله محذوف للعموم أي ننس الناس إياها ، وذلك بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بترك قراءتها حتى ينساها المسلمون .^(٣) وظاهر نص ابن عاشور هذا يفهم منه أنه يجيز أن ينسخ الله شيئاً من القرآن بإنساء الناس له .

لكنه يقول عند الآية نفسها بعد ذلك بقليل : " ومما يقف منه الشعر ولا ينبغي أن يوجه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى (نساها) أنه إنساء الله تعالى المسلمين للآية أو للسورة ، أي إذهابها عن قلوبهم أو إنساؤه النبي صلى الله عليه وسلم إياها ، فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلاً على النسخ . واستدلوا لذلك بحديث أخرجه الطبراني بسنده إلى ابن عمر : قال : " قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف ، فغديا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له ،

(١) مصطفى زيد ، النسخ في القرآن ، ١ / ٢٧٩-٢٨٠ .

(٢) السرخسي ، أصول السرخسي ، ٧٨ / ٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١ / ٦٤٠ .

فقال لهما : " إنها مما نسخ وأنسى فالهوا عنها." (١) ثم ينقل ابن عاشور عن ابن كثير قوله هذا الحديث في سننه سليمان بن أرقم وهو ضعيف. (٢) وينقل بعد ذلك كلاما عن ابن عطية نصه ما يلي " وقال ابن عطية هذا حديث منكر أغرب به الطبراني وكيف خفي مثله على أئمة الحديث. والصحيح أن نسيان النبي ما أراد الله نسخه ولم يرد أن يثبت قرآنا جائز، أي لكنه لم يقع فأما النسيان الذي هو آفة في البشر فالنبي معصوم عنه قبل التبليغ، وأما بعد التبليغ وحفظ المسلمين له فجائز وقد روي (أن النبي صلى الله عليه وسلم أسقط آية من سورة في الصلاة فلما فرغ قال لأبي لم تذكرني قال حسبت أنها رفعت قال لا ولكني نسيها) (٣) ". (٤) لكني وجدت في نقل ابن عاشور هذا زيادة لم أجدتها عند ابن عطية وهذه الزيادة عبارة : (وهذا حديث منكر أغرب به الطبراني ، وكيف خفي على أئمة الحديث) ، فابن عطية لم يورد هذا الحديث ، وفي هذا النقل زيادة أخرى هي عبارة : (أي لكنه لم يقع) ، ولا أدري أهذه العبارة توضيح من ابن عاشور ، بدلالة (أي) ، أم هي زيادة على النص ، لكن الذي يبعد أن تكون توضيحا أنه ليس في عبارة ابن عطية ما يفهم منه أنه قصد أن هذا النوع من النسيان لم يقع .

ثم يضيف ابن عاشور أن النسيان العارض الذي يتذكر بعده جائز ولا تحمل عليه الآية لمنافاته لظاهر قوله : (نأت بخير منها أو مثلها) ، وأما النسيان المستمر للقرآن فأحسب أنه لا يجوز .

وقوله تعالى : (سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى) (الأعلى:٦) دليل عليه ، وقوله : (إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى) (الأعلى:٧) هو من باب التوسعة في الوعد . وأما ما ورد في صحيح مسلم عن ^{أبي موسى الأشعري} قال " كنا

نقرأ سورة نشبهها في الطول ببراعة فأنسيتها غير أني حفظت منها " لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى لهما ثالثا وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب" (٥) فهو غريب وتأويله أن هنالك سورة نسخت قراءتها وأحكامها، ونسيان المسلمين لما نسخ لفظه من القرآن غير عجيب على أنه حديث غريب." (٦)

من هذا النقل يفهم أن ابن عاشور ينكر النسيان المستمر للقرآن ، ويصف الروايات التي

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ، ٢٨٨/١٢ ، والهيتمي ، في مجمع الزوائد ، ١٧/٧ ، وقال : فيه سليمان بن أرقم وهو متروك .

(٢) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ١٦٠/١ .

(٣) رواه ابن خزيمة ، في صحيح ابن خزيمة ، رقم (١٦٤٧) ، ٧٣/٣ ، قال المحقق إسناده صحيح ، ورواه أبو داود ، في سننه ، في كتاب الصلاة ، باب الفتح على الإمام في الصلاة ، رقم : (٩٠٧) ، ص ١١٦ ، وصححه الألباني .

(٤) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٢٢ .

(٥) رواه مسلم وسبق تخريجه ، انظر ص ٣٩٣ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١ / ٦٤٤-٦٤٥ .

وردت في نسيان شيء من القرآن بعد تبليغه بالغرابية وهو في هذا القول متناقض مع ما نقلناه عنه سابقا ، والأوضح من ذلك والأظهر تناقضا ما ذكره عند قوله تعالى (سَتُنْفَرُكَ فَلَا تُنْسَى) فهو نص صريح منه في جواز أن ينسى النبي شيئا من القرآن ، ولييان ذلك جليا أنقل كلامه هناك بنصه قال في معنى الاستثناء في قوله تعالى : (سَتُنْفَرُكَ فَلَا تُنْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى) (الأعلى: ٦-٧) " والمقصود بهذا أن بعض القرآن ينساه النبي صلى الله عليه وسلم إذا شاء الله أن ينساه. وذلك نوعان:

أحدهما وهو أظهرهما أن الله إذا شاء نسخ تلاوة بعض ما أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم أمره بأن يترك قراءته فأمر النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين بأن لا يقرأوه حتى ينساه النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون. وهذا مثل ما روي عن عمر أنه قال: "كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما" قال عمر: لقد قرأناها، وإنه كان فيما أنزل "لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم". وهذا ما أشير إليه بقوله تعالى (أو نسيها) في قراءة من قرأ (نُسيها) في سورة البقرة.

النوع الثاني ما يعرض نسيانه للنبي صلى الله عليه وسلم نسيانا مؤقتا كشأن عوارض الحافظة البشرية ثم يقبض الله له ما يذكره به. ففي صحيح البخاري عن عائشة قالت (سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلا يقرأ في الليل بالمسجد فقال: يرحمه الله فقد أذكرني كذا وكذا آية أسقطتهن أو كنت أنسيتهن من سورة كذا وكذا) (١). (٢) وهذا النص صريح في قبول ابن عاشور للقول بنسيان شيء من القرآن يشاء الله أن يرفعه بعد نزوله .

على أي حال قد يكون الراجح من قولي ابن عاشور الأخير منهما ، وسواء أكان هذا أم ذلك فالراجح عند جمهور العلماء (٣) هو جواز أن يُنسى الله نبيه شيئا من القرآن بعد أن يبلغه بقصد نسخه ورفعه ، وهذا هو ما أرجحه. ودليل ذلك ما يلي :

الدليل الأول : ظاهر قوله تعالى : (ما نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيَهَا) (البقرة : ١٠٦) هو النسيان المقابل

للتذكير فقد ذكر الطبري أنه ظاهر معنى الآية ، وأن لا مانع من حمل الآية عليه ، وذكر أن

(١) رواه البخاري ، في كتاب فضائل القرآن باب نسيان القرآن ، رقم : ٢٦٥٥ ، ص ٤٣٠ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤٨ / ٣ - ٢٤٩ .

(٣) أجازة من أجاز نسخ التلاوة دون الحكم ، وأجاز نسخ التلاوة والحكم .

قوما أنكروا أن يكون معنى الآية النسيان الذي هو مقابل الذكر ، وقال : " فالذي ذكرنا عن أبي موسى الأشعري أنهم كانوا يقرأون : " لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى لهما ثالثا ، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب " (١) ثم رفع وما أشبه ذلك من الأخبار التي يطول بإحصائها الكتاب ، وغير مستحيل في فطرة ذي عقل صحيح ، ولا بحجة خير أن ينسى الله نبيه صلى الله عليه وسلم بعض ما قد كان أنزله إليه . فإذا كان ذلك غير مستحيل من أحد هذين الوجهين ، فغير جائر لقائل أن يقول : ذلك غير جائز " (٢)

وقال الزمخشري : " وإنساؤها أن يذهب بحفظها عن القلوب . والمعنى أن كل آية يذهب بها على ما توجه المصلحة من إزالة لفظها وحكمها معا ، أو من إزالة أحدهما إلى بدل أو غير بدل " (٣)

وقد نقل الرازي أن جواز ذلك قول أكثر المتكلمين ثم نقل قول قائل بامتناع ذلك عقلا وشرعا " أما العقل : فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر ، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع وأما شرعا فلقوله تعالى : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر:٩) ثم أجاب عن الأول : أن النسيان يصح بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو يحتج به ، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي ، أو إن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور .

وأجاب عن الثاني : بأنه معارض بقوله تعالى : (سَتَقْرُبُكَ فَلَا تَنْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى) (الاعلى:٦-٧) وبقوله : (وَأَذْكُرُ بِكَ إِذَا نَسِيتَ) (الكهف:٢٤) (٤) .

قلت : وممن اعترض على قول الجمهور هذا الإمام محمد عبده وقال إن هذه الروايات مكذوبة وإن مثل هذا النسيان محال على الأنبياء ، لأنهم معصومون في التبليغ والآيات الكريمة ناطقة بذلك كقوله (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (القيامة:١٧) ، وقوله : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر:٩) وقد قال الأصوليون والمحدثون إن علامة وضع الحديث مخالفته للدليل القاطع عقليا كان أو نقليا ، كأصول الاعتقاد ، وهذه المسألة منها ، فإن هذا النسيان ينافي العصمة المجمع عليها . (٥)

(١) سبق تخريجه ص ٢٩٣ .

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ١ / ٥٥١ .

(٣) الزمخشري ، الكشاف ، ١ / ١٧٦ .

(٤) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٣ / ٢٥٠ .

(٥) محمد عبده ، النظر المنار لمحمد رشيد رضا ١ / ٣٦٠ .

قلت هذا الاعتراض مدفوع بما نقلناه عن الرازي ، ومدفوع كذلك بقول الشنقيطي : " إن القرآن وإن كان محفوظا من الضياع فإن بعضه ينسخ بعضا ، وإنشاء الله نبيه بعض القرآن في حكم النسخ ، فإذا أنساه آية فكأنه نسخها " (١)

الدليل الثاني : الاستثناء في قوله تعالى : (سَتَقْرَبُونَكَ فَلَا تُخْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى) (الأعلى: ٦-٧) قلت : وقد ذهب جمهور المفسرين إلى أن الاستثناء في ذلك يقصد منه ما شاء الله أن ينسى فلا يذكر ، وهو ما نسخ الله من القرآن ورفع حكمه وتلاوته .

وإلى ذلك ذهب الطبري وقال : " والقول الذي هو أولى بالصواب : " فلا تنسى إلا أن نشاء نحن أن ننسيكه بنسخه ورفعها وإنما قلنا إن ذلك أولى بالصواب ، لأن ذلك أظهر معانيه " (٢) وإليه ذهب الزمخشري (٣) ، واختاره ابن عطية ضمن احتمالات يحتملها اللفظ (٤) ، واختاره أبو السعود ولم يذكر غيره (٥) . وذكر الألوسي احتمالات كثيرة وساق أول ما ساق قول الحسن وقتادة وهو أن هذا مما قضى الله تعالى نسخه وأن يرتفع حكمه وتلاوته ثم قال " والظاهر أن النسيان على حقيقته " . ثم قال : " إنه لا يلزم من كون ما شاء الله تعالى نسيانه مما قضى سبحانه أن يرتفع حكمه وتلاوته : أن يكون كل ما ارتفع حكمه وتلاوته قد شاء الله تعالى نسيان النبي صلى الله عليه وسلم له ، فإن من ذلك ما يحفظه العلماء اليوم فقد أخرج الشيخان عن عائشة رضي الله عنها (كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات) (٦) . (٧)

الدليل الثالث: يدل على ذلك روايات صحيحة منها: ما ذكر في النقول السابقة ومنها ما يلي:

١- روى مسلم عن أبي موسى الأشعري : " أنهم كانوا يقرأون سورة على عهد رسول الله

تشبه في طولها براءة ، فأنسيها غير أنه حفظ منها (لو كان لابن آدم واديان ...) (٨)

٢- ما رواه البخاري مما نزل في شهداء بئر معونة ومنه (بلغوا عنا ...) (٩)

(١) الشنقيطي ، محمد أمين بن محمد المختار الجكني ، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ، ضمن تفسير أضواء البيان ، تحقيق محمد الخالدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠٣ ، ص ٢١٤٠ .

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ١٨٨ / ٣٠ .

(٣) الزمخشري ، الكشاف ، ٧٤٠ / ٤ .

(٤) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٩٦٩ .

(٥) أبو السعود ، إرشاد العقل السليم ، ٤١٤ / ٦ .

(٦) سبق تخريجه ، انظر هذا البحث ص ٣٩٨ .

(٧) الألوسي ، روح المعاني ، ٤٤٤ / ٣٠ .

(٨) سبق تخريجه ، انظر هذا البحث ص ٣٩٣ .

(٩) سبق تخريجه ، انظر هذا البحث ص ٣٩٤ .

٣- ما ورد عن زر بن حبيش قال: قال لي أبي بن كعب: " كأيّن تعدون سورة الأحزاب؟ قال: قلت: ثلاثا وسبعين آية. قال: أقط؟ بهمزة استفهام دخلت على قط، أي حسب؟ فوالذي يحلف به أبي: إن كانت لتعدل سورة البقرة. ولقد قرأنا فيها (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتية نكالا من الله والله عزيز حكيم) فرفع فيما رفع، أي نسخ فيما نسخ من تلاوة آياتها." (١). وما ورد عن عائشة قالت: " كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن" (٢). غير أن ابن عاشور ضعف هاتين الروايتين، وهو الصحيح وما عليه المحدثون.

لكن ابن عاشور مع تضعيفه للرواية وجهها إن احتمل الأمر صحتها بما يلي:

١- أن أبيًا حدث عن سورة الأحزاب قبل أن ينسخ منها ما نسخ. فمنه ما نسخت تلاوته وحكمه، ومنه ما نسخت تلاوته خاصة مثل آية الرجم.

٢- أن شينا كثيرا من القرآن كان أبي يلحقه بسورة الأحزاب وهو من سور أخرى من القرآن، مثل كثير من سورة النساء الشبيه ببعض ما في سورة الأحزاب. فإن أصحاب رسول الله لم يكونوا على طريقة واحدة في ترتيب أي القرآن ولا في عدة سورته وتقسيم سورته، ولا في ضبط المنسوخ لفظه.

وقد رجح ابن عاشور الاحتمال الثاني بدليل إجماع حفاظ القرآن والخلفاء الأربعة وكافة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الذين شذوا على أن القرآن هو الذي في المصحف. وأضاف أن الخبر عن عائشة أضعف سندا وأقرب تأويلا فإن صح عنها، فقد تحدثت عن شيء نسخ من القرآن كان في سورة الأحزاب.

ثم قال ابن عاشور: " وبعد فخير أبي بن كعب خبر غريب لم يؤثر عن أحد من أصحاب رسول الله فسئوفاً بأنه دخله وهم من بعض روايته. وهو أيضا خبر آحاد لا ينتقض به إجماع الأمة على المقدار الموجود من هذه السورة متواترا." (٣)

قلت: الراجح أن هذه الرواية ضعيفة، لكن بحث ابن عاشور لهذه الرواية وتوجيهها لها ليس مما يتعلق بالنسخ، بل هو رد لشبهة أوردها بعض الملاحدة مفادها: أن شينا من القرآن

(١) سبق تخريجه انظر هذا البحث ص ٣٩٢.

(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، ٣٢٠. وأورده الباقلائي في الانتصار، ٣٩٦/١. وأورده القرطبي، في الجامع لأحكام القرآن، ١١٢/١٣، ١١٧/٢.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٧٥/٢١.

فقد ولم يكتبه الذين جمعوا القرآن في عهد أبي بكر وعمر ، وهي شبهة مردودة بإجماع الصحابة بل بإجماع الأمة على أن القرآن الذي أنزله الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولم يردده نسخ تلاوة هو ما في المصحف الذي بين أيدينا بلا زيادة ولا نقص ولا تبديل . وهذا لا علاقة له بموضوع نسخ التلاوة ؛ لأن منسوخ التلاوة بعد أن نسخ لم يعد قرآنا ، ولم تتعلق إرادة الله بحفظه ، ولم يتوجه جهد النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون إلى حفظه وكتابته ونقله.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل التاسع

المحكم والمتشابه

وفيه المباحث التالية :

المبحث الأول : معنى المحكم والمتشابه.

المبحث الثاني : المقصود من وصف بعض القرآن

بالإحكام وبعضه بالتشابه.

المبحث الثالث : أيعلم الراسخون في العلم معنى المتشابه؟

المبحث الرابع : أسباب ورود المتشابه في القرآن

المبحث الخامس : مراتب المتشابه.

المحكم والمتشابه

ورد وصف القرآن بالإحكام والتشابه في غير ما موضع من القرآن الكريم ، الأمر الذي دفع المفسرين إلى البحث في معنى كل منهما ، والمقصود من وصف القرآن بهما ، وقد بحث ابن عاشور هذا الموضوع بحثاً مميّزاً تناول فيه أقوال العلماء وخلافاتهم في تحديد معنى الإحكام والتشابه، وغاية وجودهما في القرآن الكريم، وبيان ذلك فيما يلي:

معنى المحكم والمتشابه

أولاً : معنى الإحكام

ذكر ابن عاشور أن الأصل اللغوي للإحكام هو المنع ، واستعمل في الإتيان والتوثيق لأن ذلك يمنع تطرق ما يضاد المقصود، ولذا سميت الحكمة حكمة وهو حقيقة أو مجاز مشهور^(١). وقد ذكر اللغويون أن الإحكام يطلق على المنع ويطلق كذلك على معانٍ أخرى. قال أبو البقاء الكفوي (١٠٩٤هـ): " الحكم في اللغة: الصرف والمنع للإصلاح، ومنه حكمة الفرس وهي الحديد التي تمنع الجموح ، ومنه الحكيم لأنه يمنع نفسه ويصرفها عن هواها. والإحكام الإتيان ومنه (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) (هود:١) أي منعت وحفظت عن الغلط والكذب والباطل والخطأ والتسناقض، ومنه اسم (الحكيم) أي: العالم صاحب الحكمة والمتقن للأمور، وذكر أبو البقاء أيضاً أن الحكم يعني البت والقطع على الإطلاق"^(٢) . وقال الزبيدي : "أحكمه إحكاماً : أتقنه ، وأحكمه : منعه من الفساد ."^(٣) . وقال ابن منظور: " حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى: منعت ورددت"^(٤) . قلت : يتحصل من هذا أمرين:

الأول: أن حكم مجرداً ومزيداً بالهمزة أو التضعيف بمعنى واحد.

الثاني: أن العرب تطلق الحكم على: المنع والصرف والرد والبت والإتيان وهذه معان يرجع بعضها إلى بعض.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤/٣

(٢) أبو البقاء الكفوي ، أبو البقاء أيوب بن محمد (١٠٩٤) ، الكليات ، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٥ ، ٢١٩/٢

(٣) الزبيدي، تاج العروس ، مادة حكم ، ٢٥٣/٨ .

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ١٤١/١٢

والذي يبدو لي أن الحق مع ابن عاشور إذ اقتصر في بيان أصل الحكم على المنع ؛ لأنه هو الأصل الذي ترجع له باقي المعاني (١) . يؤيده قول الراغب: حكم أصله منع منعاً للإصلاح. (٢) أو يمكن أن نقول إن هذه المعاني متلازمة إذ يلزم من المنع من الفساد الإتقان والعكس بالعكس، وهكذا.

ثانياً: معنى التشابه

أما التشابه فقد ذكر ابن عاشور أن التشابه والاشتباه مشتقان من الشبه والتشابه: بمعنى التماثل في حالة مع الاختلاف في غيرها من الأحوال. (٣)

وفي معنى الشبه قال ابن منظور: "الشَّبْه، والشَّبْه، والشَّبِيه: المثل (وقال) : أشبه الشيء الشيء : ماثله (وقال) والمشتبهات من الأمور: المشكلات والمتشابهات: المتماثلات. (٤)

معنى الحكم والتشابه في القرآن الكريم:

أطلق وصف الإحكام وحده على القرآن الكريم في قوله تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) (مؤد:١)، وأطلق وصف التشابه وحده على القرآن الكريم في قوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا) (الزمر: ٢٣) ، وأطلق وصف الإحكام على بعض القرآن ووصف التشابه على بعضه الآخر في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (ال عمران: ٧) .

أما وصف القرآن بأنه محكم فالظاهر أن هذا الوصف يصدق على القرآن كله، والمقصود من وصف القرآن كله بالإحكام عند ابن عاشور : بيان أنه متقن الصنع سالم من الخلل. قال ابن عاشور: " الإحكام: إتقان الصنع، مشتق من الحكمة بكسر الحاء وسكون الكاف، وهي إتقان الأشياء بحيث تكون سالمة من الأخلال التي عرض لنوعها، أي : جعلت آياته كاملة في نوع الكلام بحيث سلمت عن مخالفة الواقع، من أخلل المعنى واللفظ. (٥)

وهذا قريب مما ذهب إليه الطبري حيث قال: "إحكام الشيء إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من خلل يكون فيها أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله. (٦)

(١) وإلى ذلك ذهب الزرقاني، انظر مناهل العرفان ٢٧٠/٢

(٢) الراغب، المفردات، ١٣٣

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٤٢/٦

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ٥٠٤/١٣

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ١٩٩/١١

(٦) الطبري، جامع البيان، ٢٠٧/١١. وانظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ٩٣٠. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٦/٩

قلت: العلاقة بين المعنى الذي ذكره المفسرون للإحكام هنا والأصل اللغوي له، أن الإحكام على ما تقرر يعني المنع، والإحكام هنا منع القرآن من أن يدخله شيء من الخلل و الفساد، فإذا كان ذلك وصفاً بأنه متقن الصنع. قال الزمخشري: "أحكمت آياته: نظمت نظاماً رصيناً محكماً لا يقع فيه نقص ولا خلل. (ثم قال) وقيل: مُنِعَت من الفساد من قولهم: أحكمت الدابة إذا وُضِعَتْ عليها الحكمة لمتنعها من الجراح".^(١) و تعقبه أبو السعود بأن المنع من الفساد يوهم بما لا يليق بشأن القرآن من التداعي إلى الفساد لولا المانع.^(٢)

قلت: لا يردُّ هذا الوهم إذا تقرر في الذهن أن الإحكام حاصل من مانع ذاتي و ليس خارجي ، بمعنى أن المانع هو حسن نظم القرآن وجوده معانيه بحيث يمنع ذلك أي مدخل للفساد. و قيل أحكمت بمعنى منعت من النسخ ، وردَّ بأن الوصف كما قلنا أطلق على كل القرآن، وقد وقع النسخ في شيء منه فدل ذلك على أن هذا المعنى غير مراد.^(٣)

أما وصف القرآن بالتشابه فيعني على ما يرى ابن عاشور: أن أجزاءه متماثلة في فصاحة ألفاظه و شرف معانيه وبلوغه طرف البلاغة الأعلى وصدقته و سلامته من الخلل و التناقض و الاختلاف و صلاحيته لكل زمان و مكان، إلى غير ذلك من وجوه حسن الألفاظ و شرف المعاني.^(٤) وهذا ما ذهب إليه جمهور المفسرين.^(٥)

مما سبق يظهر أن القرآن وُصِفَ كَلَهُ بأنه محكم، كذلك وُصِفَ كَلَهُ بأنه متشابه. على معنى كل من الإحكام و التشابه الذي بيناه، و ليس في ذلك إشكال. يقول ابن عاشور: "وقد دلت هذه الآية (يقصد آية آل عمران) على أن من القرآن محكماً و متشابهاً، و دلت آيات أخر على أن القرآن كله محكم، قال تعالى (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) (هود: ١) و قال (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) (يوس: ١) و المراد أنه أحكم و أتقن في بلاغته، كما دلت آيات على أن القرآن كله متشابه، قال تعالى (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) (الزمر: ٢٣) و المعنى أنه تشابه في الحسن و البلاغة و الحقيقة، وهو معنى (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء: ٨٢) فلا تعارض بين هذه الآيات: لاختلاف

(١) الزمخشري، الكشاف، ٣٧٧/٢

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ٢٨٠/٣

(٣) النظر: ابن عاشور، التحرير و التنوير، ١٦/٣ و الرازي، مفاتيح الغيب، ١٧/١٨٥

(٤) ابن عاشور، التحرير و التنوير، ٦٧/٢٤

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان، ٢٤٤/٢٣، و الزمخشري، الكشاف، ١٢٤/٤، و ابن عطية، المحرر الوجيز، ١٦١٥، و القرطبي، الجامع

لأحكام القرآن، ٢٣٨/١٥

المراد بالإحكام والتشابه في مواضعها، بحسب ما تقتضيه المقامات. (١)

لكن الإشكال في وصف القرآن بأن بعضه محكم وبعضه متشابه ، إذ لا يمكن حمل الإحكام والتشابه على المعنيين اللذين ذكرا ، لأنه لا يصح أن نقول إن بعضه محكم بمعنى أنه متقن وخال من الفساد وبعضه الآخر ليس كذلك ، ولا يمكن أن نقول إن بعضه متشابه بمعنى أنه متمثل في حسن النظم وجودة المعاني وبعضه الآخر ليس كذلك. كما أن وصف بعض القرآن بالإحكام وبعضه الآخر بالتشابه ، يفيد أن الإحكام والتشابه في هذه الآية صفتان متقابلتان ، وليس الأمر كذلك في معني الإحكام والتشابه في الآية التي وصفت القرآن كله بالإحكام والآية التي وصفت القرآن كله بالتشابه ، وعليه لا بد من حمل الإحكام والتشابه في آية آل عمران التي وصفت بعض القرآن بالإحكام وبعضه بالتشابه على غير المعنى الذي ذكرنا لكل من الإحكام والتشابه في الموضوعين الذين وصف القرآن كله بالإحكام ووصف كله بالتشابه. أما معنى الإحكام والتشابه في آية آل عمران فيبانه فيما يلي:

المقصود من وصف بعض القرآن بالإحكام وبعضه بالتشابه

ذكر ابن عاشور اختلاف العلماء في تعيين المقصود من المحكم والمتشابه في آية آل عمران. ورجح أن المحكم هو: واضح الدلالة ، وذكر أن إطلاق الإحكام على هذا المعنى من باب الاستعارة ؛ لأن وضوح الدلالة يمنع تطرق الاحتمالات التي توجب التردد في تحديد المعنى وبالتالي تؤدي إلى خفاء المعنى المراد.

ورجح أن المتشابه هو: خفي الدلالة على المعنى ، وهو وصف توصف به الآيات التي دلت على معان متشابهة في أن يكون كل منها هو المراد ، بمعنى أنها تشابهت في صحة القصد إليها ، ولم يكن بعضها أرجح من بعض ، أو أن يكون معناها صادقا بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون كلها مرادة ، فلا يتبين الغرض منها ، وذكر ابن عاشور أن إطلاق التشابه على هذا المعنى من باب الاستعارة ، لأن تطرق الاحتمال في معاني الكلام يفضي إلى عدم تعيين أحد الاحتمالات ، وذلك مثل تشابه الذوات في عدم تمييز بعضها عن بعض. (٢)

قلت: سبب خفاء الدلالة تعدد الاحتمالات وتمائلها بحيث تصبح في القوة بدرجة واحدة ، وبصعب تعيين المقصود ، ويحصل الالتباس ولذلك يطلق على التشابه الالتباس. قال الزمخشري

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٧/٣ وذكر نحو ذلك محمد رشيد رضا ، في المنار ، ١٤٤/٣

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥/٣

في الأساس: " تشابه الشيطان و اشتبها، وشبهته به وشبهته إياه واشتبهت الأمور وتشابهت: التبتت لأشياء بعضها بعضاً، وفي القرآن المحكم والمتشابه، وشبه عليه الأمر : لبس عليه".^(١)

وذكر ابن عاشور أن آيات القرآن صنفان، إما محكمات وإما متشابهات ، ومن خلال وصف القرآن أن منه محكمات وأخر متشابهات علم أن المتشابهات هنّ أصداد المحكمات. وأضاف ابن عاشور أن وصف المحكمات في آية آل عمران بأنها أم الكتاب يقصد منه أنها أصل القرآن أو مرجعه، وهذا يعني أن الأحكام إنما يتعلق بدلالة الألفاظ، إذ القرآن أنزل للإرشاد والهداية فالمحكمات هنّ أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ ، ولأنهنّ أصول جاءت واضحة الدلالة على المقصود، بحيث تدل عليه ولا تحتمل غيره أو تحتمله احتمالاً ضعيفاً يزول بشيء من النظر، وذلك مثل قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى:١١) في الدلالة على الوحدانية والتفرد والتنزه عن المثل، وهي بوضوح دلالتها مفهومة للمخاطبين ولذا كانت أصل القرآن ومرجعه في فهم غيرها وفي البناء عليها.^(٢) وذكر ابن عاشور أن الرازي مال إلى هذا القول ومثل عليه بالظاهر والنص ، فهما من المحكم لاتضاح دلالتهما وإن كان الظاهر يتطرقة احتمال ضعيف، والمجمل والمؤول من المتشابه لاشتراكهما في خفاء الدلالة، وإن كان المؤول دالاً على معنى مرجوح يقابله معنى راجح، والمجمل دالاً على معنى مرجوح يقابله مرجوح آخر.^(٣)

وفي معنى المحكم والمتشابه في آية آل عمران ذكر ابن عاشور أقوالاً أخرى ، وقال إن مرجعها إلى تعيين مقدار الوضوح والخفاء وهذه الأقوال هي :^(٤)

القول الثاني: أن المحكم ما لا تختلف فيه الشرائع كتوحيد الله تعالى، وتحريم الفواحش، وذلك ما تضمنته الآيات الثلاثة من أواخر سورة الأنعام وهي: (لَا شَرِيكَ لَهٗ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ * قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ بِنِعْمَةِ رَبِّيَ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ) (الأنعام:١٦٣-١٦٥) وقوله تعالى: (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ

(١) الزمخشري، الأساس، ٢٨٠،

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ١٥/٣

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٨٢/٤

(٤) انظر ابن عاشور، التحرير والتلويز ، ١٧-١٦/٣

إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْلُغُنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرًا وَلَا تَنْهَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (الإسراء: ٢٣) وأن

المتشابه المجمات التي لم تبيين كحروف أوائل السور وهذا القول مروى عن ابن عباس^(١).

قلت لم يرو عن ابن عباس أنه قال : المحكم ما لا تختلف فيه الشرائع والمتشابه المجمات

إنما روى عنه الطبري أن المحكمات الآيات ثلاث من قوله تعالى: (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ)

(الأنعام: ١٥١) إلى ثلاث آيات ، والتي في بني إسرائيل (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَهًا) إلى آخر الآيات^(٢)

، غير أن الرازي استبعد أن يكون المحكم عند ابن عباس هذه الآيات حصراً ، فحمل القول

المروى عنه على أنه تمثيل ، وقال إن هذه الآيات الثلاثة من سورة الأنعام وتلك الآيات من

سورة الإسراء مثال على المحكم ؛ لأنها تشتمل على أمور لا تختلف فيها الشرائع ولا تتغير من

شرع إلى شرع ، لذا مثل بها ابن عباس على المحكم^(٣).

القول الثالث: المحكم ما لم ينسخ والمتشابه ما نسخ، ونسب ابن عاشور هذا القول إلى ابن

مسعود وابن عباس ، وقد رد ابن عاشور هذا القول وقال إنه بعيد عن أن يكون مراداً في آية

آل عمران وكذلك في غيرها^(٤).

وقد استدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى : (فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

حَكِيمٌ) (الحج: ٥٢) فقد جعل الأحكام مقابل النسخ ، وفي آية آل عمران جعل المحكم مقابل المتشابه

مما أوهم بعضهم أن الأحكام هو النسخ أو غير المنسوخ والمتشابه هو المنسوخ^(٥). ويعترض

على هذا القول بأنه ليس مما يرجع فيه في تحديد المحكم والمتشابه إلى مقدار الوضوح

والخفاء.

القول الرابع: أن المحكم ما اتضح دليله، والمتشابه ما يحتاج إلى التدبر وذلك كقوله تعالى:

(وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ) (الزخرف: ١١) فأولها محكم وآخرها متشابه.

القول الخامس: المحكم ما اتضحت دلالاته، والمتشابه ما أسنأثر الله بعلمه وهذا القول مروى

عن مالك، وقد رجح القرطبي هذا القول ونسبه لجابر بن عبد الله، ونسبه الألويسي إلى الحنفية ،

(١) ذكره القرطبي، في الجامع لأحكام القرآن، ١٤/٤

(٢) الطبري، جامع البيان، ٢٠٢/٣

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٨٤/٧. وذهب إليه ابن عطية في المحرر الوجيز، ص ٢٧٤

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتبوير، ١٦/٣، ونقل هذا القول الطبري في جامع البيان ، ٢٠٢/٣

(٥) فرحات ، أحمد حسن ، معاني المحكم والمتشابه في القرآن الكريم ، الأردن ، دار عمار ، الأول ، ١٩٩٨ ، ٣٧-٣٨

القول السادس: أن المتشابه نوعان حقيقي وإضافي، أما الحقيقي فهو المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، وهو المراد من الآية ، وأما الإضافي فهو ما اشتبه معناه لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر، فإذا تقصى المجتهد الأدلة وجد بيانه. وهذا القول قول الشاطبي وقال: والتشابه بالمعنى الحقيقي قليل جداً في الشريعة وبالمعنى الإضافي كثير. (١)

قلت: يبدو لي أن هذا القول ليس قولاً جديداً وغاية الأمر فيه أنه قسم المتشابه إلى قسمين وذهب في القسم الأول نحو ما قيل في القول الذي قاله ابن عاشور ، وذهب في القسم الثاني نحو ما قيل في القول الخامس الذي جعل المتشابه ما استأثر الله بعلمه. وقد سبق الشاطبي إلى تقسيم المتشابه الراغب (٢)، ومن ذهب إلى تقسيم المتشابه الإمام محمد عبده حيث جعل المتشابه ما استأثر الله بعلمه نحو أحوال الآخرة ، ومنه ما يعلمه الراسخون في العلم نحو ما خالف ظاهر لفظه المعنى المراد، منه ومن ذلك بعض صفات الله التي لا يجوز للعقل حملها على ظاهرها. (٣) هذه ستة أقوال نقلها ابن عاشور ، وقد اشتركت في أنها ترجع الأحكام والتشابه إلى درجة وضوح وخفاء المعنى، وهذا صحيح في كل ما أورد سوى القول بأن المحكم هو غير المنسوخ والمتشابه هو المنسوخ ؛ لأنه ليس مما يرجع إلى درجة وضوح وخفاء المعنى إلا إذا اعتبرنا كلا من الناسخ والمنسوخ محكماً بعد ترجح النسخ ومعرفة الناسخ والمنسوخ منهما ، وأن كلا منهما متشابه قبل ترجحه . وقد ذهب ابن عطية إلى أن هذا القول ليس حصراً للمحكم والمتشابه بل هو تمثيل له. (٤)

أما باقي الأقوال فظاهر رجوعها إلى وضوح المعنى وخفائه. فالأول نص في ذلك. والثاني المحكم فيه ما لا تختلف فيه الشرائع ، ولذلك فهو من الوضوح بدرجة لا تجعله محل خلاف، أما المتشابه فهو المجمات والحروف المقطعة وهي مما تختلف فيه الشريعة الواحدة ولذلك جعلت مقابل المحكم الذي لا تختلف فيه الشرائع ، وما عدت من المتشابه إلا لخفائها وترددها بين دلالات متشابهة في قوتها واحتمال اللفظ لها. والثالث هو الشاذ عن القاعدة كما قلت. والرابع المحكم فيه ما اتضح دليله وهو بذلك واضح الدلالة والمتشابه ما خفي دليله وهو بذلك خفي الدلالة. والخامس المحكم فيه ما اتضحت دلالاته والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ، ولا شك أن مثل

(١) الشاطبي، الموافقات، ٥٨/٣.

(٢) الراغب ، المفردات ، ٢٥٧.

(٣) انظر قوله في المنار لمحمد رشيد، ١٤٩/٣. وذهب إليه الزرقاني، في مناهل العرفان، ٢٨١/٢.

(٤) ابن عطية، المحرر الوجيز، ص ٢٧٤.

ذلك خفي الدلالة خفاء تاماً بحيث لا يعلمه إلا الله. ونحن وإن سلمنا أن المتشابه ما خفيت دلالاته فلا نسلم أنه يخفى إلى حد يجعله خفياً خفاء تاماً حتى على الراسخين في العلم ، وهذا ما سنناقشه في مبحث قادم إن شاء الله . والسادس يقال فيه نحو ما قيل في القول الأول والخامس لأنه في واقع الأمر يُرَدُّ إليهما كما ذكرت.

إذن يتحصل من هذه الأقوال أن جمهور العلماء ردوا معنى الإحكام والتشابه إلى درجة وضوح المعنى وخفاؤه . لكنهم انقسموا بعد ذلك إلى فريقين:

الأول: قالوا إن خفاء المعنى ليس خفاء تاماً بل هو خفاء نسبي يخفى على العامة ولا يخفى على الخاصة.

الثاني: قالوا إن خفاء المعنى خفاء تام لا يمكن معه إدراكه ، لذا عدّوه مما استأثر الله بعلمه. والظاهر من قولي الفريقين أنهما اتفقا على أن المحكم واضح الدلالة والمتشابه خفيها وهو ما رجحه ابن عاشور وكثير من العلماء ، وهو الراجح الذي يتفق مع المعنى اللغوي للإحكام والتشابه، ثم اختلفا بعد ذلك فيما إذا كان خفي الدلالة هذا مما يعلمه الراسخون في العلم أم مما استأثر الله بعلمه ولا يعلمه أحد.

والذي رجحه ابن عاشور أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه وقد استدلل الفريقان بقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (ال عمران: ٧) وبيان ذلك فيما يلي:

أيعلم الراسخون في العلم معنى المتشابه ؟

انقسم العلماء في هذه المسألة إلى أقوال هي: (١)

الأول: ذهب ابن عاشور إلى أن قوله تعالى (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) معطوف على اسم الجلالة وعليه فإن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه. وقال ابن عاشور ذهب إلى هذا القول ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن سليمان، والقاسم بن محمد، والشافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي، والزمخشري، والألوسي. (٢)

الثاني: ذهب فريق إلى أن قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) جملة استئنافية، وأن الواجب الوقف على لفظ الجلالة وعليه فإن المتشابه لا يعلمه إلا الله، وذكر ابن عاشور أن هذا قول جمهور السلف وهو قول ابن عمر، وعائشة، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وروي عن مالك وقاله الأخفش والفراء والطبري وذهب إليه الحنفية. (٣)

الثالث: ذهب فريق إلى تقسيم المتشابه إلى قسمين: قسم استأثر الله بعلمه وقسم يعلمه الراسخون في العلم وذهبوا إلى جواز الوقف بناء على المعنى الأول، وجواز الوصل بناء على المعنى الثاني وإليه ذهب الراغب وابن عطية والشاطبي ومحمد عبده. (٤)

أدلة الفريق الأول

ذكر ابن عاشور من أدلة الفريق الأول ما يلي:

١- وصفهم بالرسوخ في العلم، فهو دليل بين على أن الحكم الذي أثبت لهذا الفريق هو حكم من معنى العلم والفهم في العضلات، وهو تأويل المتشابه.

٢- الأصل في العطف عطف المفردات، وعطف الجمل استثناء من ذلك، ولأن الأصل

عطف المفردات قيل: قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) معطوف على لفظ الجلالة لا مستأنف؛

جراً على الأصل.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٥-٢٤/٣. ونقل هذين القولين ولسبهما إلى أصحابهما القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ٢٠/٤-٢١. والرازي في مفاتيح الغيب، ١٩٠/٧ وما لا إلى القول الثاني.

(٢) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤/٣، وانظر: الزمخشري، الكشاف، ٣٣٨/١، والألوسي، روح المعاني، ١١١/٣ (٣) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤/٣، ولم أجد قول الأخفش هذا في معاني القرآن. وانظر: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، (٢٠٧)، معاني القرآن، عالم الكتب بيروت، الثانية ١٩٨٠، ١٩١/١، وانظر: الطبري، جامع البيان، ٢١٦/٣

(٤) الراغب، المفردات، ٢٥٧-٢٥٨. والشاطبي، الموافقات، ٦٤/٣. ومحمد رشيد رضا، المنار، ١٤٩/٣، وابن عطية، المحرر الوجيز، ٢٧٦

٣- يبدو من الآية أن للراسخين في العلم مزية عن الذين ليس في قلوبهم زيغ، بدليل وصفهم بالرسوخ في العلم، ورسوخهم في العلم يعني أنهم يعلمون ما لا يعلمه غيرهم من العامة وهذا هو المتشابه . قال ابن عطية: " تسميتهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع، وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام".^(١)

غير أن ابن عاشور قال بعد أن ذكر هذه الأدلة : " وما ذكرناه وذكره ابن عطية لا يعدو أن يكون ترجيحاً لأحد التفسيرين، وليس إبطالاً لمقابله إذ قد يوصف بالرسوخ من يفرق بين ما يستقيم تأويله وما لا مطمح في تأويله".^(٢) وقول ابن عاشور هذا صريح بأن الآية تحتمل الوجهين في التفسير، وفيها استدلال للفريقين.

هذه الأدلة التي ذكرها ابن عاشور ويمكن أن نضيف إليها ما يلي:

٤- أن القرآن نزل ليبين للناس أمور دنياهم و آخرتهم قال تعالى: (وَتَزَكَّىٰ عَنْكَ الْكِتَابُ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ) (الاحق:٨٩) ولذلك لا يصلح أن يكون فيه ما لا يفهمه الناس، ولو كان فيه ما لا يفهمونه لما انتفعوا بهديه ، ولزم أن يكون الله خاطب الناس وأمرهم أن يتعبده بما لا يفهمون ، وهذا محال.

قال ابن قتيبة: " ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأويله على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراد ، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعللة. وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه، وإذا جاز أن يعرفه من قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) (ال عمران:٧) جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته... (ثم قال) ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا : (أَمَّا بِهٖ كُلِّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا) (ال عمران:٧) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعاً يقولون (أَمَّا بِهٖ كُلِّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا) وبعد فإننا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا متشابه لا

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٢٧٧

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٥/٣

يعلمه إلا الله ، بل أمره كله على التفسير".^(١)

٥- استدلووا بأثر عن ابن عباس قال فيه أنا ممن يعلم تأويله، يقصد المتشابه^(٢).

أدلة الفريق الثاني :

ذكر ابن عاشور أدلة الفريق الثاني دليلين هما:^(٣)

١- أن الظاهر أن يكون قوله تعالى (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) مستأنفة لتكون معادلة لجملة (فأما

الذين في قلوبهم زيغ) والتقدير وأما الراسخون في العلم.

٢- يدل على ذلك قوله تعالى: (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (ال عمران:٧)؛ لأنهم لو كانوا

عالمين بتأويله على التفصيل لم يكن لهذا الكلام فائدة إذ الإيمان بما ظهر معناه أمر غير غريب؛

لأن كل ما علم على وجه التفصيل لا بد من الإيمان به ، أما الراسخون في العلم فهم الذين إذا

سمعوا آية ، ودلت الدلالة القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراداً فوضوا تعيين

المراد إلى علم الله ، وهذا سبب وصفهم بذلك.^(٤)

هذان دليلان أوردهما ابن عاشور على القول الثاني وقد ذكر أصحاب هذا القول أدلة أخرى

منها ما يلي:

٣- أن الله تعالى قال قبل ذلك: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)

(ال عمران:٧) يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم

الله تعالى ذلك.

٤- لو كان قوله تعالى (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) معطوفاً على قوله تعالى (إِلَّا اللَّهُ) لصار قوله

تعالى (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) ابتداءً، وهو نظم بعيد عن الفصاحة، ولو كان ذلك لكان الأوضح أن يقال: هم

يقولون آمنا، أو يقال: ويقولون آمنا به، واستبعد القرطبي أن تكون جملة يقولون آمنا حالاً

بتقدير والراسخون في العلم يعلمونه قائلين آمنا " لأن العرب لا تضمّر الفعل والمفعول معاً، ولا

تذكر حالاً إلا مع ظهور الفعل فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حالاً".^(٥)

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ٦٦-٦٧

(٢) ذكره ابن كثير في تفسيره عن مجاهد ، ٣٧٢/١.

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥/٣-٢٦.

(٤) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٩٢/٧. وفي هذا النقل زيادة عما نقله ابن عاشور عن الرازي، وقاله القرطبي، في الجامع لأحكام القرآن، ٢٠/٤.

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠/٤.

٥- استدلوها بما روي عن ابن عباس إذ قال : " التفسير أربعة أوجه وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى".^(١) وقالوا النوع الرابع هو المتشابه ونقل الرازي في الاستدلال على ذلك قول الإمام مالك في الاستواء: "الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ويبدو أن وجه استدلال الإمام الرازي بهذا القول أن كيفية الاستواء مجهولة والسؤال عنها بدعة وهو مثال على ما في القرآن مما استأثر الله بعلمه وهو المتشابه.^(٢) وقالوا إن الروايات التي تفيد أن المتشابه معلوم للراشخين في العلم كلها موقوفة ولم يرفع منها شيء للنبي صلى الله عليه وسلم^(٣)

أما القول الثالث فلم يذكره ابن عاشور لأنه ليس قولاً جديداً بل هو جمع بين القولين السابقين ولذا فإن أصحابه يستدلون بأدلة الفريق الأول على القسم الأول من المتشابه عندهم ، ويستدلون بأدلة الفريق الثاني على القسم الثاني من المتشابه عندهم.

الترجيح

أرى أن مما يفيد في ترجيح الرأي الصواب تحرير محل النزاع ، وفي ذلك يقال إن الأمثلة التي ضربها الفريق الثاني القائلون بأن المتشابه لا يعلمه إلا الله تدور حول ما يلي: (أحوال الآخرة، وعلم الساعة، والروح، وطبيعة صفات الله، والحروف المقطعة من أوائل بعض السور) وقد نقرر فيما سبق -فيما يتعلق بالمتشابه- ما يلي:

١- أن المتشابه جزء من القرآن بدليل قوله : (مِنهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشْتَبِهَاتٌ) (ال

عمران: ٧) فقوله تعالى (مِنهُ) يعني أن المتشابه من القرآن الذي خاطب الله الناس به.

٢- أن المتشابه إنما يتعلق بدلالة الألفاظ ؛ لأن القرآن نزل ليقرأ ويفهم ويعمل بما جاء به. يقول ابن عاشور: " إن ملاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعاني واللغة، إما لضيقها عن المعاني وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى، وإما لتناسي بعض اللغة، فتبين لك أن الإحكام والتشابه صفتان للألفاظ باعتبار فهم المعاني"^(٤) ولذلك لم يعد ابن عاشور من المتشابه

(١) رواه الطبري ، في تفسير ، بسند موقوف على ابن عباس ، ثم قال : وقد روي نحو هذا الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم بسناد فيه نظر . انظر الطبري ، جامع البيان ، ٤٠/١ . وقد نقل السيوطي هذا الأثر عن الطبري ، ثم قال : رواه الطبري مرفوعاً بسند ضعيف . انظر السيوطي ، الإتيان ، ٣٦٧/٤ .

(٢) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٩٢/٧-١٩٣ .

(٣) انظر هذه الروايات عند الطبري في جامع البيان ، ٢١٤/٣-٢١٦ . وانظر السيوطي ، الإتيان ، ٤٨٧/٢-٤٩٢ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١/٣ .

ما صرح القرآن فيه بأننا لا نصل إلى علمه كقوله تعالى : (وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (الاسراء: ٨٥) ولا ما صرح فيه بجهل وقته كقوله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الاعراف: ١٨٧). (١)

والتمثيل الذي ذكره لا يصح ؛ لأنه تقرر لدينا أن التشابه إنما يعود إلى دلالة اللفظ على المعنى المراد ، ودرجة وضوح وخفاء هذا المعنى، بمعنى أنك عندما تقرأ اللفظ إما أن تفهمه ببسر أو أن تخفى دلالاته بحيث يحتاج إلى نظر وتأويل قد لا يتسنى إلا للراسخين في العلم. وذلك ليس متحققاً في تمثيلهم على المتشابه بأنه نحو : (أحوال الآخرة، وعلم الساعة، والروح، وطبيعة صفات الله)؛ لأن الآيات التي ذكرت ذلك واضحة الدلالة ، والذي لا يعلم منها شيء خارج عن الدلالة ، بعبارة أخرى نقول : إن أحوال الآخرة، وعلم الساعة، والروح، وطبيعة صفات الله ، مما لا يعلمه بشر وهذا نسلم به ، لكننا لا نسلم بأن الآيات التي ذكرت تلك القضايا غير واضحة الدلالة على أن هنالك حياة أخرى ليست مما ألفناه ، وأن الساعة قائمة في وقت لا يعلمه إلا الله وأن الله متصف بصفات كاملة لا يمكن لنا إدراك كيفيةها.

أما الأحرف المقطعة فالتمثيل بها كذلك لا يصح ؛ لأننا لا نسلم أنها غير واضحة الدلالة حتى على الراسخين في العلم، بل ذهب العلماء في تأويلها إلى عدة مذاهب منها ما يغلب على الظن أن المراد هو ذلك المعنى.

يقول شيخنا الدكتور فضل عباس: إن ما ذكره أصحاب هذا القول من أمثلة لا يصلح ليستدل به على ما ذهبوا إليه، فجلها ليس محل نزاع بين المسلمين، وذلك أن النزاع والخلاف في أن نقرأ آية من كتاب الله فلا نعقل معناها ، وليس ذلك متحققاً فيما مثلوا به، فمثلاً قوله تعالى : (سْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الاعراف: ١٨٧) فهذه الآية الكريمة ومثيلاتها لا يجد القارئ إشكالا في فهم أن الله وحده الذي يعلم وقت الساعة ، لكن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠/٣-٢١.

وقت الساعة ذاته ليس له صلة من قريب أو بعيد في فهم الآية، والنزاع في مسألة المتشابه ليس في هذا، بل هو في كون آية من كتاب الله يمكن أن يفهما الناس أو لا يمكنهم ذلك.^(١)

ويمكن أن نستدل على ذلك من كلام الطبري الذي ذهب إلى القول الثاني حيث قال: "وذلك كقول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾ (الأنعام: ١٥٨) فأعلم النبي صلى الله عليه وسلم أمته أن تلك الآية التي أخبر الله جل ثناؤه عبياده أنها إذا جاءت لم ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك، هي طلوع الشمس من مغربها. فالذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم منهم بوقت نفع التوبة بصفته بغير تحديده بعدد من السنين والشهور والأيام، فقد بين الله ذلك لهم بدلالة الكتاب، وأوضحه لهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم مفسراً. والذي لا حاجة لهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية، فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا، وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه، فحجبه عنهم، وذلك وما أشبهه هو المعنى الذي طلبت اليهود معرفته في مدة محمد صلى الله عليه وسلم وأمه من قبل قوله: الم، والمص، والر، والمر، ونحو ذلك من الحروف المقطعة المتشابهات، التي أخبر الله جل ثناؤه أنهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله، وأنه لا يعلم تأويله إلا الله.^(٢)

فما ذكره الطبري أولاً وذكر أن للعباد حاجة إلى علمه وهو ما بينته الآية وهو المتعلق بدلالة الآية، أما ما ذكره ثانياً وهو مقدار المدة التي تبين نزول الآية ووقت حدوث تلك الآية وقال: إنه ليس مما للعباد حاجة بعلمه فهذا فيما أرى ليس متعلقاً بدلالة الآية على المعنى الذي سيقف لأجله وبالتالي فلا يصح اعتباره من المتشابه.

وعليه فإن الفريقين متفقان على أن مثل هذا لا يعلمه إلا الله، ولكن محل الخلاف بعد ذلك يكمن في عد ذلك مما خاطب الله به الناس وأمرهم بالنظر فيه أم لا؟ والذي يترجح لدي هو أن ذلك ليس مما خاطب الله به الناس وأمرهم بالنظر فيه، بل أمرهم بصرف النظر عنه وقطع الطمع في بلوغ علمه، كيف لا وقد صرح فيه بأنه لا يعلمه إلا هو. وبالتالي يترجح لدي ما رجحه ابن عاشور، وهو أن المتشابه يعلمه الراسخون في العلم.

أما ما استدل به الفريق الآخر فيناقش ويرد، وبين ذلك فيما يلي:

(١) فضل عباس، إتيان البرهان في علوم القرآن، ٤٩٦/١ بتصرف

(٢) الطبري، جامع البيان، ٢٠٦-٢٠٥/٣

مناقشة أدلة الفريق الثاني

١- قولهم إن الظاهر أن يكون قوله تعالى (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) معادل لقوله تعالى (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) يجب عنه بما نقله ابن عاشور وهو أن المعادل لا يلزم أن يكون مذكوراً ، بل يحذف لدلالة الكلام عليه. (١)

٢- قولهم إن الراسخين لو كانوا يعلمون المتشابه على وجه التفضيل لما صح أن يقال بعد ذلك (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) ، يرد عند ابن عاشور بأحد احتمالين غير الاحتمال الذي ذكره المستدلون به ، وعلى كلا الحالين يظهر للعبارة فائدة في المعنى وهذان الاحتمالان هما :
الاحتمال الأول : " أن يكون المراد من القول الكناية عن الاعتقاد؛ لأنَّ شأنَ المعنقد أن يقول معتقده، أي يعلمون تأويله ولا يهجس في نفوسهم شك من جهة وقوع المتشابه حتى يقولوا: لماذا لم يجرىء الكلام كله واضحاً، ويتطرقهم من ذلك إلى الريبة في كونه من عند الله، فلذلك يقولون: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ .

الاحتمال الثاني : أن المراد يقولون لغيرهم: أي من لم يبلغ مرتبة الرسوخ من عامة المسلمين، الذين لا قبل لهم بإدراك تأويله، ليعلموهم الوقوف عند حدود الإيمان، وعدم التطلع إلى ما ليس في الإمكان، وهذا يقرب مما قاله أهل الأصول: إنَّ المجتهد لا يلزمه بيانُ مدرّكه للعامي، إذا سأله عن مأخذ الحكم، إذا كان المدرّك خفياً. (٢)

٣- أما استدلالهم بأن الله ذم من يطلب المتشابه فيجاب عليه بأنه ذم فيهم طلبهم لتأويله بقصد الفتنة، لا مجرد طلب التأويل. أما الراسخون في العلم فإنما يطلبون تأويله لفهمه وتدبره والعمل به كما أمرهم الله ولذلك لا يدخلون في الذم. (٣)

٤- أما استدلالهم بأن النظم على القول الأول غير فصيح فيجاب عليه بأنه يصح أن يكون قوله تعالى (يقولون) كلام مستأنف في موضع الحال للراسخين ، والمعنى هؤلاء العالمون بتأويله (يقولون آمنا به) . ويجوز أن يكون (يقولون) حال من الراسخين (٤)، وقد استشهد له القرطبي وهو من القائلين بأن المتشابه لا يعلمه إلا الله - بقول الشاعر:

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٥/٣

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٨/٣ .

(٣) محمد عبده عن المنار لمحمد رشيد رضا، ١٤٧/٣

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٨/٣ ، وقاله الزمخشري ، في الكشاف ، ٢٣٨/١ ، والأوسى ، في روح المعاني ، ١١٢/٣ .

الرمح تبكي شجوها والبرق يلمع في الغمامة

وذكر أن البيت يحتمل أن يكون البرق مبتدأ ويلمع خبره، ويجوز أن يكون معطوفاً على الرمح ويلمع في موضع الحال. (١)

٥- أما ما نقلوه عن ابن عباس فلا يسلم لهم ، وقد نقل عنه أنه قال إنه ممن يعلم تأويل المتشابه ، والتوفيق بين القولين أن القسم الذي ذكر أنه لا يعلمه إلا الله يحمل على من يطلبون من التفسير ما لم يُطلب منهم البحث فيه نحو الغيبيات وأحوال الآخرة وكيفية صفات الله وهو ما روي عن الإمام مالك.

أما قول الفريق الثالث فهو متفق مع القول الأول في القسم الأول للمتشابه عندهم، أما القسم الثاني فيجاب عليه بما أجيب به على الفريق الثاني.

سبب ورود المتشابه

إن كان المتشابه خفي الدلالة بمعنى أنه كلام يحتمل عدة معانٍ متشابهة في قوة دلالة اللفظ عليها، مما يلبس على المرء تعيين المعنى المراد ، فما الحكمة من إيراد مثله في القرآن الكريم، وقد يسر الله ذكره وحفظه؟ وإن كان المقصود من إنزال القرآن فهم معانيه وتدبرها والعمل بها فما الحكمة من أن يرد فيه كلام خفي الدلالة عن المقصود منه؟
اليقين الذي لا يشك فيه عاقل أن ذلك ما كان عبثاً لأن الله تعالى منزّه عن ذلك ، واليقين الذي لا يشك فيه عاقل أن ذلك لحكمة عظيمة أرادها الله.

وقد بحث العلماء في حكمة ذلك وكان لابن عاشور في ذلك كلام دقيق محرر وخلصته أن الحكمة من إيراد المتشابه في القرآن ما يلي:

١- كون القرآن دعوة، وموعظة، وتعليماً، وتشريعاً باقياً، ومعجزة، وكونه خوطب به قوم لم يسبق لهم عهد بالتعليم والتشريع، فجاء على أسلوب مناسب لجمع هذه الأمور، بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليب التدريسية، أو الأمالي العلمية ، وهو لذلك لا يأتي على أساليب الكتب المؤلفة للعلم، أو القوانين الموضوعية للتشريع، فأودعت العلوم المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدعوة، وكذلك أودع فيه التشريع، فلا تجد أحكام نوع من المعاملات، كالبيع، متصلاً بعضها ببعض، بل تلتف فيه موزعاً على حسب ما اقتضته مقامات الموعظة

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٢١/٤ .

والدعوة، ليخفّ تلقّيه على السامعين، ويعتادوا علم ما لم يألفوه في أسلوب قد ألفوه فكانت متفرقة يضم بعضها إلى بعض بالتدبّر.

٢- إلقاء تلك الأحكام كان في زمن طويل، يزيد على عشرين سنة، ألقي إليهم فيها من الأحكام بمقدار ما دعت إليه حاجتهم، وتحملته مقدرتهم، على أن بعض تشريعه أصول لا تتغير، وبعضه فروع تختلف باختلاف أحوالهم، فذلك تجد بعضها عاما، أو مطلقا، أو مجملا، وبعضها خاصا، أو مقيدا، أو مبيّنا، فإذا كان بعض المجتهدين يرى تخصيص عموم بعض عموماته بخصوص بعض الخصوصيات مثلا، فعمل بعضا منهم لا يتمسك إلا بعمومه، حينئذ، كالذي يرى الخاص والوارد بعد العام ناسخا، فيحتاج إلى تعيين التاريخ،

٣- أن العلوم التي عرض لها القرآن هي من العلوم العليا: وفيها علوم ما بعد الطبيعة، وعلوم مراتب النفوس، وعلوم النظام العمراني، والحكمة، وعلوم الحقوق. وفي ضيق اللغة الموضوعية عن الإيفاء بغايات هذه العلوم، وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها، ما أوجب تشابها في مدلولات الآيات الدالة عليها. وإعجاز القرآن: منه إعجاز نظمي ومنه إعجاز علمي، فلما عرض القرآن إلى بعض دلائل الأكوان وخصائصها، فيما عرض إليه، جاء به محكيا بعبارة تصلح لحكاية حالته على ما هو في نفس الأمر، وربما إدراك كنه حالته في نفس الأمر مجهولا لأقوام، فيعدون تلك الآي الدالة عليه من المتشابهة فإذا جاء من بعدهم علموا أن ما عدّه الذين قبلهم متشابها ما هو إلا محكم.

٤- كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين .

٥- تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة في كل زمان لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحيّة عباراته لاختلاف منازع المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلفين في تدوين كتب العلوم، تبعا لاختلاف مراتب العصور.^(١)

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٧/٣-١٨، بتصرف .

وممن بحث في فوائد ورود المتشابه في القرآن الإمام ابن قتيبة وذكر من الفوائد ما يلي:

١- أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا تظهر عليه إلا اللقن (يعني سريع الفهم) وإظهار بعضها وضرب الأمثال لما خفي.

٢- لو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس.

٣- لو كان القرآن كله مكشوفاً لسقطت المحنة وماتت الخواطر، فإن مع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة. فقد قالوا عيب الغنى أنه يورث البله، وفضيلة الفقر أنه يبعث على الحيلة.^(١)

وممن بحث في فوائد المتشابه الإمام الرازي وذكر وجوهاً نقلها عن سبقة ونقلها عنه بعض من لحقه فيها من الغرابة والخلط ما يدعو إلى إيرادها هنا وهي:

الوجه الأول: "أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٢).

الوجه الثاني: لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملاً على المحكم وعلى المتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، ويؤثر مقالاته، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق.

الوجه الثالث: أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيينة، أما لو كان كله محكماً لم يفتر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد.

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٥٨

الوجه الرابع: لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه ، افتقروا إلى تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة.

الوجه الخامس: وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات. (١)

قلت: الوجه الأول مقبول والوجه الثالث والرابع متقاربان وحاصلهما أن وجود المتشابه يدفع المسلم إلى النظر وتعلم طرق الاستدلال ، أما باقي الوجوه ففيها نظر بل ليس فيها شيء مفتح يسررك العقل إليه ويطمئن به القلب ، يقول محمد رشيد رضا تعليقاً على ما ذكر الرازي من فوائد ورود المتشابه في القرآن: "إنه رحمه الله تعالى لم يأت بشيء نيسر ولم يحسن بيان ما قاله العلماء، وأسخف هذه الوجوه وأشدّها تشوّهاً الثاني ، ولا أدري كيف أجاز له عقله أن يقول إن القرآن جاء بالمتشابهات ليستميل أهل المذاهب إلى النظر فيه وأن هذا طريق الحق؟ أين كانت هذه المذاهب عند نزوله؟ ومن اهتدى من أهلها بهذه الطريقة؟ ويقرب من هذا ما قاله في بيان السبب الأقوى من دعوة العوام إلى المتشابه أولاً. (٢)

ثم نقل محمد رشيد رضا عن محمد عبده ثلاث فوائد لورود المتشابه وخلصته ما جاء فيها:
١- أن الله تعالى أنزل المتشابه ليمتحن قلوبنا في التصديق به ، فإنه لو كان كل ما ورد في القرآن معقولاً واضحاً لا شبهة فيه عند أحد ، لما كان في الإيمان شيء من معنى الخضوع لأمر الله.

٢- جعل الله المتشابه في القرآن حافزاً لعقل المؤمن إلى النظر ؛ كيلا يضعف فيموت فإن

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٨٦/٧-١٨٧.

(٢) محمد رشيد رضا، المنار، ١٤٩/٣.

السهل الجلي جداً لا عمل للعقل فيه، والدين أعز شيء على الإنسان فإذا لم يجد فيه مجالاً للبحث يموت فيه وإذا مات فيه لا يكون حياً بغيره.

٣- أن الأنبياء بعثوا إلى جميع الأصناف من عامة الناس وخاصتهم ، فإذا كانت الدعوة لكل الناس على اختلاف مستوياتهم ، وكان من المعاني ما لا يمكن التعبير عنه بعبارة تكشف عن حقيقة وتشرح كنهها بحيث يفهمه كل مخاطب عامياً كان أو خاصياً فلا بد أن يكون في ذلك من المعاني العالية والحكم الدقيقة ما يفهمه الخاصة ولو بطريق الكناية والتعريض ، ويؤمر العامة بتفويض الأمر فيه إلى الله تعالى والوقوف عند حد المحكم ، فيكون لكل نصيب على قدر استعداده. (١)

قلت وما ذكره الإمام محمد عبده متفق مع ما ذهب إليه ابن عاشور وفي كل من كلامهما زيادة على الآخر. وقد زاد الزرقاني على ما ذكر أن فائدة المتشابه تيسير حفظ القرآن والمحافظة عليه، لأن كل ما احتواه من تلك الوجوه المستلزمة للخفاء دال على معان كثيرة زائدة على ما يستفاد من أصل الكلام، ولو عبر عن هذه المعاني الكثير بالفاظ جديدة ل زاد عن حجمه أضعافاً بعدد تلك المعاني. (٢)

مراتب المتشابه

يرى ابن عاشور أن المتشابه ليس كله من حيث خفاء المعنى فيه درجة واحدة وهذا فيما

أرى قول صحيح ، وواقع القرآن وما ورد فيه من المتشابه يثبت أن منه ما يخفى خفاء شديداً ومنه ما يخفى خفاء قريباً يكشف بشيء من النظر ، وقد ذكر ابن عاشور أنه استقرى المتشابه فأنتهى به استقراؤه إلى أن المتشابه عشر مراتب: (٣)

أولها: معان قصد إيداعها في القرآن، وقصد إجمالها: إما لعدم قابلية البشر لفهمها، ولو في الجملة- إن قلنا بوجود المجل، الذي استأثر الله بعلمه ، ونحن لا نختاره- وإما لعدم قابليتهم لكنه فهمها، فألقيت إليهم على وجه الجملة ، أو لعدم قابلية بعضهم في عصر، أو جهة، لفهمها بالكنه ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شؤون الربوبية كالإتيان في ظلل من الغمام، والرؤية، والكلام، ونحو ذلك.

(١) محمد عبده عن المنار لمحمد رشيد رضا، ١٤٩/٣-١٥٠.

(٢) الزرقاني، مناهل العرفان، ٢٨٥/٢.

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨/٣-٢٠، بتصرف.

وقد راعى ابن عاشور هنا قولى العلماء فى المتشابه: القائلين إن الله استأثر بعلمه ، والقائلين بأن الراسخين فى العلم يعلمونه ، وعليه فإن الفريق الأول يفوضون هذا القسم بالكلية ، والفريق الثانى يتأولون اللفظ إلى أقرب معانيه فى اللغوية ويفوضون فى الكيفية .

وثانيتهما: معان قصد إشعار المسلمين بها، وتعيّن إجمالها، مع إمكان حملها على معان معلومة، لكن بتأويلات: كحروف أوائل السور، ونحو (الرحمنُ على العرش استوى) (طه: ٥) ، وقوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء) (فصلت: ١١). قلت : الشأن فى هذا القسم عند الفريق الأول كسابقه ، أما الفريق الثانى فقد يجدون متسعا ويسرا أكبر فى تأويل هذه الألفاظ .

ثالثتها: معان عالية ضاقت عن إيفاء كنهها اللغة الموضوعية لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبر عن تلك المعانى بأقصى ما يقرب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله نحو الرحمن، الرؤوف، المتكبر ، نور السماوات والأرض .

وفى هذا القسم يسعى كلا الفريقين إلى فهم الألفاظ على أحسن وأتم معانيها فى اللغة فالرحمة مثلا لها معنى فى اللغة ولكن هذا المعنى له مراتب ، فإذا وصف الله بالرحمة قصد منها أكمل معنى يليق بالله ، وقد عد الراغب الأقسام الثلاثة الأولى من المتشابه من جهة المعنى. (١)

رابعتها: معان قصرت عنها الأفهام فى بعض أحوال العصور، وأودعت فى القرآن ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم فى عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمى، نحو قوله (والشمس تجري لمستقر لها) (يس: ٣٨) (وأرسلنا الرياح لواقح) (الحجر: ٢٢) (تَكَوِّرُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ) (الزمر: ٥) (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) (المل: ٨٨) (تَبَّتْ بِالذَّهْنِ) (المؤمنون: ٢٠) (زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ) (النور: ٢٥) (وكان عرشه على الماء) (هود: ٧) (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وذكر سُدَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ .

قلت : هذا القسم هو ما اعتبر ابن عاشور سبب التشابه فيه ضيق اللغة الموضوعية عن الإيفاء بالغايات المرادة فى هذه العلوم وقصور حالة استعداد أفهام المخاطبين .

خامستها: مجازات وكنيات مستعملة فى لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معانى لا يليق الحمل عليها فى جانب الله تعالى: لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهية، وتوقف فريق فى

(١) الراهب ، المفردات ، ٢٥٨ .

محملها تنزيها، نحو (فإنك بأعيننا) (الطور: ٤٨) ، (والسماء بيناها بأيدي) (الذاريات: ٤٧) ، (ويبقى وجه ربك) (الرحمن: ٢٧) .

قلت : هذا القسم قريب من القسم الأول والثاني .

سادستها: ألفاظ من لغات العرب لم تُعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم: قريش والأنصار مثل (وفاكهة وأنا) (عبس: ٣١) ، ومثل (أو يأخذهم على تخوف) (النحل: ٤٧) ، (إن إبراهيم لأواه حليم) (التوبة: ١١٤) ، (ولا طعام إلا من غسيل) (الحاقة: ٣٦) .

وقد عد الراغب هذا التشابه تشابها من جهة اللفظ وسبب التشابه فيه غرابة اللفظ (١) .
سابعتها: مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه، صار حقيقة عرفية: كالتيمم، والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمال: كالربا .
والسذي أراه أن ذلك لا يصلح أن يعتبر من المتشابه لأن الشرع بين أن المقصود من هذه الألفاظ معان خاصة هي ما يسمى بالمصطلح الشرعي ولذلك قال ابن عاشور إنها اشتهرت حتى صارت حقيقة عرفية .

ثامنتها: أساليب عربية خفيت على أقوام فطنوا الكلام بها متشابهها، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى (ليس كمثل شيء) (الشورى: ١١) ، ومثل المشاكلة في قوله (يحادعون الله وهو خادعهم) (النساء: ١٤٢) ، فيعلم أن إسناد خادع إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازي اقتضته المشاكلة .

وهذا على ما يفهم من عبارة ابن عاشور متشابه نسبي بمعنى أنه أساليب مفهومه للبعض فلا يصلح أن تسمى متشابهها ، وغير مفهوم لبعض آخر وبالتالي تعد متشابهها بالنسبة لهم .

وتاسعتها: آيات جاءت على عادات العرب، ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم فلم يفهموها، فطنوها من المتشابه، مثل قوله (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) (البقرة: ١٥٨) ، روى مالك عن ابن الزبير "قلت لعائشة وكنت يومئذ حدثا لم أتفق له لأرى بأسا على أحد إلا يطوف بالصفى والمروة" فقالت له: "ليس كما قلت إنما كان الأنصار يهلون لمناة الطاغية" (٢)

(١) الراهب، المفردات، ٢٥٧ .
(٢) انظر هذه الرواية في أسباب النزول ص ٢٦٣ .

وقد عد الراجب هذا القسم من المتشابه من جهة اللفظ والمعنى ، وسبب التشابه فيه المكان أو الزمان الذي نزلت فيه الآيات . (١)

عاشرتها: أفهام ضعيفة عدت كثيرا من المتشابه وما هو منه، ومن ذلك أفهام الباطنية،

وأفهام المشبهة ، كقوله تعالى (يوم يكشف عن ساق)(القلم:٤٢).

وهذا فيما يفهم من عبارة ابن عاشور لا يصلح أن يعد من المتشابه ، غير أن ما مثل به ابن

عاشور من المتشابه الحقيقي الذي يعود فيما أرى إلى الأقسام الثلاثة الأولى .

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

(١) الراجب ، المفردات ، ٢٥٨ .

الفصل العاشر

موضوعات متفرقة من علوم القرآن

وفيه المباحث التالية

المبحث الأول : مبتكرات القرآن

المبحث الثاني : عادات (أسلوب) القرآن

المبحث الثالث : مصطلحات القرآن

المبحث الرابع : العلوم التي تضمنها القرآن

المبحث الخامس : جدل القرآن

المبحث السادس : موهب الاختلاف في القرآن

المبحث السابع : قصص القرآن

المبحث الثامن : الحروف المقطعة

المبحث التاسع : المبهمات

مبتكرات القرآن الكريم

امتاز القرآن عن سائر الكلام فكان بذلك خارقا للعادة ، ومن مظاهر امتيازه أنه ابتكر أشكالا للنظم وأساليب وتعبيرات ، لم تكن معروفة قبل نزوله .
وهذا موضوع من الموضوعات المهمة في علوم القرآن وله تعلق شديد بإظهار إعجاز القرآن، لأن القرآن كما بينا فيما سبق معجز من عدة وجوه ، منها ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام ، مما لم يكن معهودا في أساليب العرب ، وقد اهتم العلماء في بحثهم في إعجاز القرآن ببيان مظاهر هذا الإبداع ، وقد كان لابن عاشور إضافة قيمة في هذا الجانب ، وهي بحثه فيما سماه مبتكرات القرآن الكريم ، ولعل ذلك من إسهامه في التجديد في التفسير ، وسأبين فيما يلي مقصوده من هذا المصطلح الذي أظنه من مبتكراته ، وأمثل عليه بما يغني في بيانه وبيان أهمية هذا البحث .

المقصود من مبتكرات القرآن الكريم

يقصد ابن عاشور من مبتكرات القرآن الكريم: ما ابتدعه من أساليب وقوالب ومعان ، لم تكن معروفة قبله ، مما جعله متميزا في ذلك عن سائر الكلام.
ومن هذه المبتكرات (١).

١- أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر. وقد أضاف ابن عاشور كذلك أنه يخالف أسلوب الخطابة بعض المخالفة.

٢- أنه جاء بالجميل الدالة على معان مفيدة محررة ، شأن الجمل العلمية والقواعد التشريعية، فلم يأت بعموميات شأنها التخصيص، أو مطلقات شأنها التقييد ، كما كان يفعله العرب لقلّة اكتراثهم بالأحوال القليلة والأفراد النادرة. مثاله قوله تعالى (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) (النساء: ٩٥) وقوله (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ) (القصص: ٥٠) فبين أن الهوى قد يكون محمودا إذا كان هوى المرء عن هدى، وقوله (إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا). (العصر: ٢).

قلت مثل هذه الأشكال كانت موجودة قبل القرآن لذا لست مع ابن عاشور في عدها من

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١١٧/١ وما بعدها .

المبتكرات ، ومنه قولهم : القتل أنفى للقتل . ولكن يمكن أن نعتبر مضمون هذه الجمل من مبتكرات القرآن الكريم ، إذ لا شك أن كثيرا من هذه الجمل التي ذهبت مثلا واعتبرت حكما لم تكن معروفة عند العرب قبل القرآن .

٣- أنه جاء على أسلوب التقسيم إلى سور، وهي سنة جديدة في الكلام العربي ، أدخل بها عليه طريقة جديدة في التبويب والتصنيف ، ومن هذا التبويب تقسيم الآيات . وتسمية هذه الأجزاء سورا وآيات من مبتكرات القرآن .^(١)

٤- أنه استخدم الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة ، وفي تمثيل الأحوال وقد كان لذلك تأثير عظيم على نفوس العرب كما في سورة الأعراف من وصف أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) (الأعراف : ٤٤) ، وفي سورة الحديد (فصرب بينهم بسور) (الحديد : ١٣) .

٥- أنه يتصرف في أقوال المحكي عنهم فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب الإعجاز لا على الصيغة التي صدرت فيها . فهو إذا حكى أقوالا غير عربية صاغ مدلولها في صيغة حد الإعجاز بالعربية .

يقول ابن عاشور " فالإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجاز القرآن لا للأقوال المحكية " . ومن هذا القبيل حكاية الأسماء الواقعة في القصص فإن القرآن يغيرها إلى ما يناسب حسن مواقعها في الكلام من الفصاحة مثل تغيير شاول إلى طالوت .^(٢)

٦- أنه استخدم أسلوب التمثيل ويُقصد به " حكاية أحوال مرموز لها بجمل بليغة قيلت فيها أو قيلت لها فكانت هذه الجمل مشيرة إلى تلك الأحوال ؛ إلا أنها لما تداولتها الألسن في الاستقبال وطال عليها الأمر نسيت الأحوال التي وردت فيها ، ولم يبق للأذهان عند النطق بها إلا الشعور بمغازيها التي تقال لأجلها " ^(٣) . مثل قوله تعالى : (لَئِذَا دُعُوا لِلْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا

يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دَعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ) (الزمر : ١٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٧٣/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٨/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٩/١ .

والذي أراه أن العرب استخدمت مثل هذا الأسلوب ؛ لذلك لا أرى أن شكل هذا الأسلوب من مبتكرات القرآن الكريم ، ولكن إن قصد ابن عاشور أن مضمون الكلام الذي جاء بهذا الأسلوب من حيث قوة البلاغة من المبتكرات فكلامه صحيح.

٧- أن القرآن لم يلتزم أسلوباً واحداً ، فلكل سورة لهجة خاصة ، فبعضها بُني على فاصلة واحدة وبعضها ليس كذلك. (١) وكذلك فواتحها منها ما افتتح بالاحتفال كالحمد، ويا أيها الذين آمنوا، وآلم ذلك الكتاب. ومنها ما افتتح بالهجوم على الغرض من أول الأمر نحو(الذين كذبوا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم) (محمد: ١) ، و(براءة من الله ورسوله)(التوبة: ١) ، ونحو ذلك .

٨- القرآن جاء بأبدع أسلوب من أساليب الإيجاز .

وقد فصل ابن عاشور هذا الباب وذكر أشكالاً لذلك جمعته من مقدمتيه التاسعة والعاشره وبعض مواضع تفسيره وهذه الأشكال هي :

أولاً : صلاحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينفاهيها اللفظ، ولولا إيجاز القرآن لكان أداء ما يتضمنه من المعاني في أضعاف مقدار القرآن. (٢) وسنفصل في ذلك فيما بعد إن شاء الله.

ثانياً : أنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفاً ولكنك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق. ومن ذلك قوله (ولكم في القصص حياة)(البقرة: ١٧٩) . مقابلاً أوجز كلام عرف عندهم وهو "القتل أنفى للقتل".

ثالثاً : من أنواع إيجازه إيجاز الحذف مع عدم الالتباس، وكثر ذلك في حذف القول، ومن ذلك حذف الجمل التي يدل الكلام على تقديرها نحو قوله تعالى (فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ) (الشعراء: ٦٣) إذ التقدير: فضرب فانفلق.

رابعاً : ابتكار أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن مما لا عهد بمثلها في كلام العرب، مثال ذلك قوله تعالى (فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا* رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ) (الطلاق: ١٠-١١) فإبدال (رسولاً) من (ذكراً) يفيد أن هذا الذكر ذكر هذا الرسول، وأن

(١) استخدم العرب السجع وهو من حيث الوصف العام شبيهه بالفاصلة .

(٢) انظر ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٩١/١ .

مجيء الرسول هو ذكر لهم، وأن وصفه بقوله يتلو عليكم آيات الله يفيد أن الآيات ذكر.

خامسا: ومن بديع الإيجاز في القرآن وأكثره ما يسمى بالتضمين، وهو يرجع إلى إيجاز الحذف، والتضمين أن يضمن الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر ويشار إلى المعنى المضمن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو معمول فيحصل في الجملة معنيان. وهو كثير في القرآن مثل قوله تعالى (وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا سَوْءَ مَطَرٍ سَوِّءٍ فَلَمَّ يَكُونُوا يَرُوتَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَزُجُونُ نُشُورًا) (الفرقان: ٤٠) فجاء فعل أتوا مضمنا معنى مروا فعدي بحرف على؛ لأن الإتيان تعدى إلى اسم القرية والمقصود منه الاعتبار بمآل أهلها، فإنه يقال أتى أرض بني فلان ومر على حي كذا. (١) هذا ما ذهب إليه ابن عاشور لكني أستبعد أن يكون هذا الأسلوب من مبتكراته لأن أسلوب التضمين أسلوب قديم استخدمه العرب في كلامهم، إلا إن كان قصد ابن عاشور أن الابتكار إنما كان في المعاني المضمنة فهذا صحيح نوافق ابن عاشور عليه.

سادسا: ومن هذا الباب ما اشتمل عليه من الجمل الجارية مجرى الأمثال، وهذا باب من أبواب البلاغة نادر في كلام بلغاء العرب، فجاء في القرآن ما يفوق ذلك كقوله تعالى (قُلْ كُلُّ عَمَلٍ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرِيكُمُ أَغْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا) (الإسراء: ٨٤)

٩- وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة ومن أهم مقامات الإطناب مقام توصيف الأحوال التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروح في قلب السامع وهذه طريقة عربية. فمن آيات القرآن في مثله قوله تعالى : (كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الرَّاقِيَّ وَقِيلَ لَهَا رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَالنَّعْتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ) (القيامة ٢٨-٢٩).

١٠- أنه يستعمل اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي إذا صلح المقام لإرادتهما، وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز. وقد زعم ابن عاشور هنا أن هذا من أساليب القرآن المنفرد بها، والتي أغفل المفسرون اعتبارها.

قلت: في هذه المسألة خلاف طويل والذي يراه ابن عاشور ظاهر من قوله: " والذي يجب اعتماده أن يحمّل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك اللفظ المفرد

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٤/١٩.

المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة." (١) ومثل على ذلك باستعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالى : (وَيَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَسْئَلُهُمْ بِالسُّوءِ) (المتحنة: ٢). فبسط الأيدي حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء وقد استعمل هنا في كلا معنييه.

١١- ومن أساليبه الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها، أو اختلاف حركات حروفها وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل (إِذَا قَوْمًا مِنْهُ يَصِدُون) (الزخرف: ٥٧). بضم الصاد وكسرها.

قلت : وهذا من فوائد اختلاف القراءات ، وقد ذكر ابن عاشور في باب الإيجاز " أن ممّا يرجع إلى هذا الأصل القراءات المتواترة إذا اختلفت اختلافاً يفضي إلى اختلاف المعاني ". (٢) ولم يضرب ابن عاشور عند حديثه عن هذا الموضوع في المقدمة أمثلة على ذلك لكنه أشار إلى ذلك في آيات من هذا القبيل وللتوضيح أذكر منها :

- قوله تعالى: (بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) (البقرة: ١٠) حيث قرأ (يُكْذِبُونَ) بتشديد الذال والمراد في هاتين القراءتين تفصيل في وصف المنافقين بصفتين تفهمان من القراءتين معا ، الأولى : أنهم كانوا يكذبون في أخبارهم وهذه من قراءة التخفيف ، والثانية : أنهم كانوا يكذبون النبي فيما جاء به وهذه من قراءة التشديد . (٣)

وقد ذكر ابن عاشور: أن الجمهور قرأ (يُكْذِبُونَ) بضم أوله وتشديد الذال. وقرأ عاصم وحمزة والكسائي وخلف بفتح أوله وتخفيف الذال ، أي بسبب تكذيبهم الرسول وإخباره بأنه مرسل من الله وأن القرآن وحي الله إلى الرسول، فمادة التفعيل للنسبة إلى الكذب مثل التعديل والتجريح، وأما قراءة التخفيف فعلى كذبهم الخاص في قولهم "أما بالله"، وعلى كذبهم العام في قولهم (إنما نحن مصلحون) فالمقصود كذبهم في إظهار الإيمان وفي جعل أنفسهم المصلحين دون المؤمنين. (٤)

١٢- و مما يندرج تحت جهة الأسلوب الجزالة، والرقّة وهما راجعتان إلى معاني الكلام، يقول ابن عاشور : " ولا تخلو سورة من القرآن من تكرر هذين الأسلوبين، وكل منهما بالغ

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٩٧/١

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٩٥/١ .

(٣) مكي بن طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبعة وعللها وحججها ، ٢٢٧/١

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٧٩/١ .

غايته في موقعه، فمن الرقة : قوله تعالى : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) (الزمر: ٥٣). ومن الجزالة^(١) قوله تعالى : (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ) (فصلت: ١٢).

أمثلة على مبتكرات القرآن الكريم

فردوا أيديهم في أفواههم

ذكر ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى : (الَّذِينَ يَأْتِكُم نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ) (إبراهيم: ٩) أن تركيب "فردوا أيديهم في أفواههم" لا سبق للعرب باستخدام مثله، فلعله من مبتكرات القرآن الكريم ، وقبل تأكيد ما ذهب إليه ابن عاشور أو نفيه لا بد من توضيح دلالة هذا التركيب .

نقل ابن عاشور سبعة وجوه يحتملها هذا التركيب وقال في بعضها بعد، ثم قال وأولها بالاستخلاص أن يكون المعنى : أنهم وضعوا أيديهم على أفواههم إخفاء لشدة الضحك من كلام الرسل كراهية أن تظهر دواخل أفواههم، وذلك تمثيل لحالة الاستهزاء بالرسول^(٢).

وقد ذكر سابقوه من المفسرين معاني أخرى يحتملها التركيب، والمهم هنا أن في بعض هذه الأقوال إشارة إلى أن هذا التركيب معروف عند العرب ومستخدم عندهم ، فقد ذكر أبو عبيده في كتابه مجاز القرآن أن مجازه مجاز المثل ، وموضعه موضع كَفَّوا عما أمروا به من الحق ولم يؤمنوا به ولم يسلموا ، يقال : ردَّ يده في فمه، أي أمسك إذ لم يجب^(٣) .

وقد نقل الطبري هذا القول ولكنه رده بحجة أن الله عز وجل أخبر عنهم أنهم قالوا: (إنا كفرنا

بما أرسلتم به) وهذا يعني أنهم أجابوا ولم يسكتوا.^(٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٢٢/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢٢٨/١٢ .

(٣) أبو عبيده ، مجاز القرآن ، ٣٦٦/١ .

(٤) الطبري ، جامع البيان ، ٢٢٦/١٣ .

وممن اعترض هذا القول القتيبي فقال: لم يُسمع أحد من العرب يقول: ردّ يده في فيه إذا ترك ما أمر به (١).

وسواء كان الحق مع أبي عبيدة في ما ذهب إليه في معنى (فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ) أم لم يكن فإن كلامه يوحي بأن هذا التركيب كان مستخدماً عند العرب ولكن لا نعلم أيقصد قبل القرآن أم بعده؟ والذي ذكره ابن عاشور يفيد أن هذا التركيب كان مستخدماً عند العرب لكن بعد نزول القرآن، وأنهم أخذوا هذا التركيب عنه، وعليه يكون هذا التركيب من مبتكرات القرآن.

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ

من مبتكرات القرآن الكريم التي أحصاها ابن عاشور قوله تعالى: (وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَاءَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ) (المائدة: ٥٣) حيث قال: وجهد الإيمان بفتح الجيم أفواها وأغلظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة ومنتهى الطاقة، ثم أطلق على أشدّ الفعل ونهاية قوته لما بين الشدة والمشقة من الملازمة، وشاع ذلك في كلامهم ثم استعمل في الآية في معنى أكد الإيمان وأغلظها، أي أقسموا أقوى قسم، وذلك بالتوكيد والتكرار ونحو ذلك مما يغلظ به اليمين عرفاً، ثم قال ابن عاشور: "ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن" (٢).

وقد تقصيت مواضع هذا التركيب في القرآن الكريم وهي: قوله تعالى: (وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَاءَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ) (المائدة: ٥٣) وقوله تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنَنَّ بِهَا) (الأنعام: ١٠٩) وقوله تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعُدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (النحل: ٣٨) وقوله تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لِيَخْرُجُنَّ قُلُوبَهُمْ لَا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (النور: ٥٣) وقوله تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِيحَادِي الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا) (فاطر: ٤٢).

والملاحظ أن المقصود من هذا التركيب في كل هذه المواضع القسم المؤكد بالتكرار وبما يغلظ به اليمين وهذا موافق لما ذهب إليه ابن عاشور. لكنني وقفت على قول يثير الشك حول

(١) الشوكاني، فتح القدير، ١٣٣/٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٣٣/٥.

ما ذهب إليه ابن عاشور، فقد ذكر القرطبي " أن قوله جهد أيانهم يعني غاية أيانهم التي بلغها علمهم ، وانتهت إليه قدرتهم ، وذلك أنهم كانوا يعتقدون الله هو الإله الأعظم ، وأن هذه الآلهة إنما يعبدونها لتقربهم إلى الله ... وكانوا يحلفون بأبائهم وبالآصنام ، وبغير ذلك ، وكانوا يحلفون بالله تعالى وكانوا يسمّونه جهد اليمين إذا كان اليمين بالله " (١) .

وما ذكره القرطبي غريب لم أره في أي من التفاسير التي اطلعت عليها، والذي أميل له والله أعلم ما ذهب إليه ابن عاشور وهو أن ذلك من مبتكرات القرآن.

الجاهلية

ورد لفظ الجاهلية في القرآن الكريم في عدة مواضع ، كلها كما يقول ابن عاشور تحمل معنى واحدا ابتكره القرآن الكريم ، واستخدمه على غير ما عهده العرب. ففي قوله تعالى: (يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ) (آل عمران: ١٥٤) يرى ابن عاشور أن الجاهلية صفة مرّت على موصوف يقدر بالفئة أو الجماعة ، وربما أريد به حالة الجاهلية في قولهم أهل الجاهلية ، وكذلك قوله تعالى (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) (الأحزاب: ٣٣) .

والظاهر أنه نسبة إلى الجاهل أي الذي لا يعلم الدين والتوحيد ، وقد أطلقت العرب الجهل على ما قابل الحلم وأطلقته على عدم العلم . يقول ابن عاشور : " وأحسب أن لفظ الجاهلية من مبتكرات القرآن الكريم، وصف به أهل الشرك تنقيحاً من الجهل ، وترغيباً في العلم " ، ولذلك يذكره القرآن في مقامات الذم في نحو قوله تعالى : (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ) (المائدة: ٥٠) وقوله تعالى: (إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ) (الفتح: ٢٦) ثم يضرب أمثلة من كلام العرب بعد نزول القرآن يستخدمون فيها لفظ الجاهلية مثل أيام الجاهلية ، وشعر الجاهلية ، وبعد ذلك يقول ابن عاشور ولم يسمع ذلك كله إلا بعد نزول القرآن في كلام المسلمين (٢) .

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٦٣/٧ ،
(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٥٨/٣-٣٥٩ .

وقد ذكر سابقو ابن عاشور من المفسرين أن الجاهلية لفظ يطلق على أهل الجاهلية والشرك أو الملة الجاهلية^(١). وقد اختلفوا في الحد الزمني لهذه الفترة، فقيل: ما قبل الإسلام وضابط آخره غالباً فتح مكة^(٢).

نمته كمثل الكلب

من مبنكرات القرآن الكريم التي ذكرها ابن عاشور تشبيه الضال بالكلب في قوله تعالى :
(وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَسَلِّهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَهْ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الأعراف: ١٧٦) حيث شبه القرآن الكريم حالة الضال الذي تحمّل مشقة البحث عن دين الحق قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، وتحمل مشقة العناد والإعراض بعد بعثته ، بحالة الكلب الذي يلهث إن طردته ويلهث إن تركته .

فهذا تشبيه تمثيل مركب انتزعت فيه الحالة المشبهة والحالة المشبه بها من متعدد ، ولما ذكر : (إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَهْ يَلْهَثْ) (الأعراف: ١٧٦) في شق الحالة المشبه بها ، تعين أن يكون لها مقابل في الحالة المشبهة ، وتتقابل أجزاء هذا التمثيل بأن يشبه الضال بالكلب، ويشبه شقاؤه واضطراب أمره في مدة البحث عن الدين بلهث الكلب في حالة تركه في دعة ، تشبيه المعقول بالمحسوس ، ويشبه شقاؤه في إعراضه عن الدين الحق عند مجيئه بلهث الكلب في حالة طرده وضربه، تشبيه المعقول بالمحسوس^(٣) .

وقد خالف ابن عاشور بعض سابقيه الذين عدوا هذا التمثيل تشبيه حالة بسيطة بحالة بسيطة، حيث الغرض من تشبيه الضال بالكلب إظهار خسة المشبه وهو الضال .

وممن ذكروا ذلك الزمخشري حيث قال : " صفته التي هي الخسة والصفة كصفة الكلب في أخس أحواله وأذلها وهي دوام اللهث " ^(٤). وإلى مثل ذلك ذهب الشوكاني^(٥).

(١) انظر البغوي ، معالم لتزويل ، ٢٥٢. و البيضاوي ، عبد الله بن عمر (٦٩١) ، لنوار التزويل وأسرار التأويل ، تحقيق محمد

المرعشي ، دار إحياء التراث ، الأولى ١٩٩٨ ، ٤٤/٢ .

(٢) ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، كتاب مناقب الصحابة ، باب أيام الجاهلية ، ١٨٤/٧ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتتوير ، ٣٥٤/٨ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ١٧٨/٢ .

(٥) الشوكاني ، فتح القدير ، ٣٧٩/٢ .

غير أن ابن عاشور ردّ هذا القول بحجة أنه لو كان المقصود التشبيه البسيط لما كان ذكر

قوله تعالى: (إِنَّ تَحْمِيلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرْكُهُ يَلْهَثُ) (الأعراف: ١٧٦).^(١)

والذي أرجحه أن التمثيل تشبيه مركّب ، والدليل ذكره تعالى حالتين متقابلتين للكلب، ولو

كان القصد التشبيه البسيط بين الضال والكلب، والشبه هو الخسة ، لكفى قوله فمثله كمثل الكلب ولحصل إدراك وجه الشبه .

ولما سقط في أيديهم

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى: (وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ) (الأعراف: ١٤٩) أنه لم ير هذا التركيب في

شيء من كلام العرب قبل القرآن ، ويوضح ابن عاشور المقصود من هذا التركيب بأنه كلمة

أجراها القرآن الكسريم مجرى المثل؛ إذ انتظمت على إيجاز بديع وكفاية واستعارة ، فإن اليد

تستعار للقسوة والنصرة ، قال تعالى: (اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدًا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ) (ص: ١٧) أي

القوة ، ومعنى قوله تعالى: (وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ

الْخَاسِرِينَ) (الأعراف: ١٤٩) أي سقط في يده ساقط ، فأبطل حركة يديه ، وذلك كناية عن كونه قد فجاه

ما أوجب حيرته في أمره ، وقد استعمل في الآية في معنى الندم وتبين الخطأ لهم ، وقد نقل

ابن عاشور تأييداً لما ذهب من كون هذا الاستعمال من مبتكرات القرآن الكريم قول الزجاج :

" هو نظم لم يُسمع قبل القرآن ولم تعرفه العرب " ^(٢).

وقد عدت إلى الزجاج الذي نسب إليه ابن عاشور القول السابق، فلم أجد في الحديث عن

هذه الآية هذا القول الذي نسبه ابن عاشور له، وما قاله الزجاج بالنص هو " يقال للرجل النادم

على ما فعل الخسر على ما فرط منه ، وقد سقط في يده وأسقط ، وقد رويت سقط في القراءة

، فالمعنى ولما سقط الندم في أيديهم ، كما تقول للذي يحصل على شيء -إذا كان مما لا يكون

في اليد- قد حصل في يده من هذا مكروه ، تشبّه ما يحصل في القلب وفي النفس بما يرى

بالعين " ^(٣) .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٥٤/٨ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٩٤/٨ .

(٣) الزجاج ، معاني القرآن وإعرابه ، ٣٧٨/٢ .

فكما ترى ليس في قول الزجاج إشارة إلى ما استشهد به ابن عاشور، فيبدو لي - والله اعلم - أن ابن عاشور أخطأ في نسبة القول إلى صاحبه، أو أنه نقل هذا القول عن الزجاج من مكان آخر من كتبه غير تفسيره معاني القرآن وإعرابه.

والمهم في الأمر هنا أنه لم يذكر أحد من المفسرين الذين وقفت على أقوالهم أن هذا التركيب لم تستخدمه العرب فيما قبل ، بل ذكروا عكس ذلك فقد ذكر عدد منهم أن هذا التركيب مما استخدمته العرب .

فمثلاً جاء في المحرر الوجيز لابن عطية : أن العرب تقول لمن كان ساعياً لوجه أو طالباً غاية ما فعرض له ما غلبه وصدّه عن وجهته ، وأوقفه موقف العجز عن بغيته وتيقن أنه عجز أسقط في يد فلان ، ونقل ابن عطية مثل هذا القول عن أبي عبيده ونقل عن ابن مروان بن سراج أنه قال : " قول العرب سقط في يده " مما أعياني معناه ، ونقل عن الجرجاني أن هذا مما دثر استعماله ثم قال عن كلام الجرجاني وفي هذا الكلام ضعف (١).

وذكر الخازن (٧٤١هـ) في تفسيره أن العرب تقول لكل نادم على أمره: سقط في يده (٢)، ومثل ذلك ذكر البغوي (٥١٠هـ) في تفسيره (٣).

وقد رد ابن عاشور على هذه الأقوال بقوله " قلت وهو القول الفصل فإنني لم أراه في شيء من كلامهم قبل القرآن، وقول ابن السراج: قول العرب سقط في يده، لعله يريد العرب الذين بعد القرآن " (٤)

والذي أراه أن رد ابن عاشور على هذه الأقوال ليس بقوي، فإن ثبتت هذه الأقوال فليس هذا الاستخدام من مبتكرات القرآن الكريم ، والله أعلم .

(١) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٧٤٤-٧٤٥.

(٢) الخازن ، محمد بن إبراهيم ، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ ، ٥٨٦/٢.

(٣) البغوي ، معالم التنزيل ، ٤٩١.

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٩٤/٨.

عادات (سنن) القرآن الكريم

ففي أكثر من موضع وصف ابن عاشور عبارة ما أو أسلوبا ما إنه من عادات القرآن الكريم ، غير أنه لم يذكر مقصوده من هذا المصطلح الذي اهتم به ، واعتبر نفسه استنبط عليه أمثلة عديدة لم يسبق إليها.

لكنني من خلال قراءة مقدمته الخاصة بإعجاز القرآن الكريم، ومن خلال التمعن في الأمثلة التي ذكرها ابن عاشور على هذا الأسلوب ، وجدت أنه يقصد بعادات القرآن الكريم : نظم أو كلام جرى القرآن عليه في كل أو جل المواضع المتشابهة . ويمكن أن نعبر عن ذلك بمصطلح آخر هو أسلوب القرآن أو كليات القرآن أو الوجوه والنظائر ، أو سنن القرآن كما سماها محمد عبده^(١)، ولعل استخدام هذه المصطلحات مع القرآن أليق من مصطلح العادات .

ومثال ذلك : نقل عن ابن عباس قوله: كل كأس في القرآن فالمراد به الخمر.^(٢) ومعنى ذلك أن كلمة كأس حيثما وردت في القرآن الكريم فإنها تعني الخمر ، بالرغم من أنها لا تعني ذلك في أصل وضعها اللغوي ، وعليه فإن تكرر هذا اللفظ بهذا المعنى في المواضع التي ورد فيها كلها أو جلها يعني أن استخدام هذا اللفظ على هذا النحو عادة جرى عليها القرآن الكريم.

وهذا الموضوع من الموضوعات المهمة ذات العلاقة الشديدة بتفسير القرآن وفهم معانيه ، ويمكن أن يكون في كثير من الأحيان عوناً على فهم معاني القرآن ، وترجيح المعنى المراد من بين عدة معاني محتملة ، بمعنى أنه يمكن أن يكون من المرجحات في فهم المعنى.

وقد ورد هذا المصطلح عند الزمخشري ، وذكر أشياء وعدها من عادات (سنن) القرآن على ما سنبين ، وورد مثله عند ابن عطية والرازي والقرطبي ، غير أن ما ذكره لم يتجاوز إشارات لبضعة أمثلة ، وفي هذا الباب كان لابن عاشور جهد كبير ، حتى إننا يمكن أن نعتبر دراسته لهذا الموضوع من إضافاته وإسهاماته في التفسير ، ولا نذكر أنه انتفع في دراسته لهذا الموضوع من سابقه على قلة ما حظيه من بحث عندهم .

لذا فقد حرصت في بحثي هذا على رصد ما عده ابن عاشور من عادات (سنن) القرآن الكريم ودراسته ، فوجدت ابن عاشور أصاب الحق - فيما أرى - في كثير منها .

(١) محمد رشيد رضا ، المنار ، ١٠٤/٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٢٢/١ .

وفسيما يلي بيان هذا الموضوع من خلال نماذج تمثيلية ، تؤكد لنا أن مقصود ابن عاشور من هذا الموضوع ما ذكرنا ، كما أنها تؤكد لنا أهمية الموضوع ، وفضل ابن عاشور في دراسته.

أمثلة على عادات (سنن) القرآن الكريم

ذكر ابن عاشور عادات (سنن) نقلها عن سابقيه ووافقهم عليها ، وذكر بعضها نقلها عن سابقيه ولكنه خالفهم فيها ، وذكر بعضها اكتشفها هو بنفسه ولم يسبق أن أشار إليها أحد قبله وقد صرح ابن عاشور في بعض الأحيان بذلك . وفيما يلي بيان أمثلة على ذلك .

الكأس

الكأس : إناء الخمر ، وهي إناء بلا عروة ولا أنبوب ، واسعة الفم (أي محل الصب منها) ، تكون من فضة ومن ذهب ومن خزف ومن زجاج ، وتسمى قدحا... وكانت خاصة بسقي الخمر حتى كانت الكأس من أسماء الخمر تسمية باسم المحل ، وقيل لا يسمى ذلك الإناء كأسا إلا إذا كانت فيه الخمر وإلا فهو قدح (١).

وقد ذكر ابن عاشور عن ابن عباس أن عادة (سنة) القرآن أن يقصد من هذا اللفظ الخمر ، يقول ابن عباس "كل كأس في القرآن فالمراد منه الخمر" (٢) . وذكر القرطبي هذا القول عن الضحاك والسدي (٣).

وفي الكليات قال أبو البقاء كل كأس في القرآن فالمراد به الخمر (٤) غير أن بعضهم ذكر أن المقصود من الكأس في بعض مواضعه الإناء للشرب، وأحيانا قيل هو إناء لشرب الخمر.

ومنه قوله تعالى : (يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكُأْسٍ مِنْ مَعِينٍ) (المسافات:٤٥) قال صاحب الجلالين " هو إناء للشرب" (٥) ، وقال البغوي " إناء فيه شراب " (٦).

والذي رأيته أن جمهور المفسرين ذكروا أنها الخمر، وهذا يتفق مع الذي اختاره ابن عاشور.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣١/٢٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢٢/١ .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٨٠/١٥ .

(٤) أبو البقاء الكنوي ، الكليات ، ٧٣/٤ .

(٥) الجلالين ، تفسير الجلالين ، ٥٥٥ .

(٦) البغوي ، معالم التنزيل ، ١٠٨٩ .

التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي

نقل ابن عاشور^(١) عن الزمخشري مثالا على عادات (سنن) القرآن الكريم عند تفسيره لقوله تعالى (فَأَقْبِلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ* قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ) (الصفات: ٥٠-٥١) قال "جاء به ماضيا على عادة الله تعالى في إخباره."^(٢)

وقد ذهب القرطبي عند تفسيره لهذه الآية إلى ما ذهب إليه الزمخشري حيث قال: "يقبل بعضهم على بعض يتساءلون عما جرى لهم في الدنيا ، إلا أنه جاء به ماضيا على عادة الله تعالى في أخباره."^(٣)

فالأصل هنا أن يأتي الحديث بصيغة المستقبل لأن المقام إخبار عن المستقبل ، غير أن الصيغة جاءت بالماضي . وهذا الأسلوب ورد في القرآن الكريم في مواضع كثيرة ، مما جعل الزمخشري يعتبر هذا الأسلوب من عادات (سنن) القرآن الكريم ، ويوافقه عليه ابن عاشور .
ومن الأمثلة على ذلك :

قوله تعالى : (وَيَرْزُقُوا لِهَاجِمِيًّا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُمْ مُعْتَدُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ* وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَلَّمْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلِ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* وَأَدْخِلِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ) (إبراهيم: ٢١-٢٣)

وقوله تعالى : (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ* فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ* فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ) (المؤمنون: ١٠٠-١٠٣)

ومن الجدير بالذكر عند الحديث عن عادات (سنن) القرآن الكريم عند ابن عاشور أنه لم يذكر عند تفسيره لهذه الآية شيئا عن هذه العادة وما قاله هو: "وجئ في حكاية هذه الحالة بصيغة

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٢٢/١ .

(٢) الزمخشري ، الكشاف ، ٤٦/٤ .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٨٣/١٥ .

الفعل الماضي مع أنها مستقبلية لإفادة تحقيق وقوع ذلك حتى كأنه قد وقع على نحو قوله "أتى أمر الله" والقرينة هي التفرغ على الأخبار المتعلقة بأهوال الآخرة".^(١) وهذا ما ذكره البيضاوي حيث قال في هذا الموضوع "والتعبير عنه بالماضي للتأكيد فيه فإنه ألد تلك اللذات إلى العقل".^(٢)

غير أن ذكر ابن عاشور لها مثالا على عادات (سنن) القرآن الكريم يوحي بأنه رأى رأي الزمخشري .

تأكيد التكليف باتباعها بقضايا الألوهية

نقل ابن عاشور عن الرازي أن من عادات (سنن) القرآن الكريم إذا ذكر أنواعا من الشرائع أو التكليف والأحكام ، أتبعها إما بالإلهيات ، أو بشرح أحوال الأنبياء ، أو بشرح أحوال يوم القيامة وذلك تأكيد لما ذكر من التكليف والشرائع.^(٣)

يقول الإمام الرازي عند قوله تعالى : (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) (المائدة: ١٠٩) " اعلم أن عادة (سنة) الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم على أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع أو التكليف والأحكام ، أتبعها إما بالإلهيات ، وإما بشرح أحوال الأنبياء ، أو بشرح أحوال يوم القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكليف والشرائع ، فلا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعا كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال يوم القيامة ، ثم ذكر أحوال عيسى ، أما وصف يوم القيامة فهو قوله تعالى : (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) (المائدة: ١٠٩).^(٤) ووافق الرازي فيما ذهب إليه الإمام البقاعي (٨٨٥هـ) في نظم الدرر.^(٥)

غير أن ابن عاشور لم يذكر شيئا عن هذه العادة (السنة) في هذا المقام ، ولكن يبدو واضحا من نقله ما نقل عن الرازي موافقته له فيما اختاره.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤٣/١٢ .

(٢) البيضاوي ، تفسير البيضاوي ، ١٠/٥ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢٢/١ .

(٤) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٢٩/١٢ .

(٥) انظر : البقاعي ، أبو الحسن إبراهيم بن عمر (٨٨٥) ، نظم الدرر في تناسب الأبي والصور ، لبنان ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ ، ٥٦١/٢ .

يا أيها الناس

الأصل أن النداء —(يا أيها الناس) نداء عام يشمل الناس جميعاً المسلم منهم والكتابي والكافر . إلا أن ابن عاشور رأى من خلال استقرائه للقرآن الكريم، أن لهذا النداء في القرآن الكريم معنى اوردته القرآن في غالب مواضع هذا النداء.

يقول ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم

تتقون) (البقرة: ٢١) والمقصود من قوله (يا أيها الناس) الإقبال على موعظة نبذ الشرك، وذلك هو غالب

اصطلاح القرآن في خطاب (يا أيها الناس).^(١)

وقد نقل عن ابن عباس القول : بأن كل ما جاء من يا أيها الناس فالمقصود به أهل مكة^(٢). ومن خلال التمعن في سياق المواضيع التي جاء فيها هذا النداء، والاستعانة بما ذكره المفسرون، وجدت أن المقصود في النداء ليس أهل مكة فحسب كما نقل ابن عاشور عن ابن عباس وخالفه فيه ، بل منها ما يقصد منه الكفار ومنها ما يقصد الناس جميعاً كفاراً ومؤمنين، وغير ذلك من المعاني التي يحددها السياق .

فمثلاً في قوله: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) (البقرة: ٢١) ذكر الطبري

المقصود من قوله تعالى : (يا أيها الناس) الفريقان معاً الكافر والمنافق^(٣).

وفي قوله تعالى : (يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامتنوا خيراً لكم وإن تكفروا فإن لله ما في

السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً) (النساء: ١٧٠) قال البيضاوي: الخطاب للناس عامة^(٤) .

أمّا الأمر بعد هذا النداء فالمعنى العام المقصود منه نبذ العادات الشركية، والالتزام بعبادة الله ومقتضياتها ، وهذا يوافق بعض قول ابن عاشور ، غير أن نفراً من المفسرين يذكر معاني دقيقة تتفرع عن هذا المعنى العام.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٣١٩/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢٤/١، وذكر ذلك البغوي في معالم التنزيل ، ٧١/١ ، وقد ذكر صاحب الجليلين في معظم مواضع هذا النداء أن المراد أهل مكة انظر مثلاً (البقرة/٢١، النساء/١، النساء/١٧٠، يونس/٥٧، الحج/١، فاطر/٣).

(٣) الطبري ، جامع البيان ، ١٨٤/١ .

(٤) البيضاوي ، تفسير البيضاوي ، ١١٠/٢ .

المطر والغيث

ذكر ابن عاشور^(١) عن البخاري في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيينة: ما سمي الله مطرا في القرآن إلا عذابا ، وتسميه العرب غيثا كما قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ) (الشورى: ٢٨) . وهذا ما ذهب إليه الزمخشري حيث قال عند قوله: (وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ اثْنًا بِعَذَابِ الْيَمِّ) (الأنفال: ٣٢) "وقد كثر الإمطار في معنى العذاب"^(٢)

غير أن ابن عاشور خالف هذا الرأي ولم يعتبر ذلك من عادات (سنن) القرآن الكريم حيث ذكر أن الغالب استخدام القرآن للمطر في معنى العذاب ، ونقل عن أبي عبيده أن التفرقة بين مطرٍ وأمطرٍ أن مطر للرحمة وأمطر للعذاب، ثم قال وقوله تعالى: (فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمَطَّرًا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ) (الأحقاف: ٢٤) يعكر على كلتا التفرقتين ، ويعين أن تكون التفرقة أغلبية^(٣) .

قلت : مع ذلك يمكننا عد ذلك من عادات (سنن) القرآن لأننا بينا في معنى عادات (سنن) القرآن أنه نظم جرى عليه القرآن دائما أو غالبا .

عطف المحاورات بقال دون عاطف

ذكر ابن عاشور أن من عادة (سنة) القرآن ؛ أنه إذا حكى المحاورات والمجاوبات حكاها بقال دون حرف العطف ، إلا إذا انتقل من محاورة إلى أخرى . ومن الأمثلة على هذا، عطفه المحاورة بين رب العالمين سبحانه تعالى وملائكته الكرام في قصة آدم الواردة في سورة البقرة في قوله تعالى : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَحْنُ نُسُجُوحِهِمْ فِحْمًا غَدًّا وَلَئِنْ لَمْ يَنْهَ الْأَرْضَ عَنْهَا فَمَا كُنَّا مِنْهُ مَحْذُورِينَ إِلَّا مَا عَمِلْنَا مِنْ غَيْرِ) (البقرة: ٢٨) .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٢٢/١ .

(٢) الزمخشري ، الكشاف ، ٢١٧/٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٨٤/٨ .

أَدَمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تُكْمُونَ (البقرة: ٣٠-٣٣) .

يقول ابن عاشور: "ولم يعطف بالفاء أو الواو جريا به على طريقة متبعة في حكاية المحاورات وهي طريقة عربية... وإنما حذفوا العاطف في أمثاله كراهية تكرير العاطف بتكرير أفعال القول، فإن المحاوراة تقتضي الإعادة في الغالب فطردوا الباب فحذفوا العاطف في الجميع وهو كثير في التنزيل" (١).

ومن خلال استعراض مجموعة من الأمثلة على محاورات القرآن الكريم، وجدت أن ما

لاحظه ابن عاشور أمر مطرد في محاورات القرآن الكريم فعلى سبيل المثال لا الحصر .

يقول تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ

الْجَاهِلِينَ) (البقرة: ٦٧)

ويقول (قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بُكْرٌ عَوَانَ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا مَا تُمُرُونَ)

(البقرة: ٦٨)

ويقول (قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ) (ال عمران: ٤٠)

ويقول (وَأَلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ

كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ)

(الأعراف: ٦٥-٦٧)

ومن خلال هذه الأمثلة يظهر أن ما أشار إليه ابن عاشور أمر مطرد في القرآن الكريم.

لكنه مسبوق في هذا الاستنباط، فقد ذكر أبو حيان عند تفسير محاوراة الله عز وجل للملائكة في

شأن خلق آدم "الجملة المفتحة بالقول إذا كانت مرتباً بعضها على بعض في المعنى، فالأصح

في لسان العرب أنها لا يؤتى فيها بحرف ترتب، اكتفاء بالترتيب المعنوي، نحو قوله تعالى:

﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ ، أتى بعده، ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ﴾ ، ونحو: ﴿قَالُوا سُبْحٰنَكَ﴾ ، ﴿قَالَ يَا آدَمُ﴾ * آدَمُ

أَنْبِئُهُمْ﴾ ، ونحو: ﴿قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَمَبَّلُ اللَّهُ﴾ ، ﴿قَالَ أَنَّى يُخَيِّ هَذِهِ لِلَّهِ﴾ ، ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٨٧/١.

يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴿١﴾ ، ﴿قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ﴾ ، ﴿قَالَ أَوْحَى * لَمْ تُوْمِنُوا * قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ ، ﴿قَالَ فَخَذُ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ﴾ . (وقال) : وقد جاء في سورة الشعراء من ذلك عشرون موضعاً في قصة موسى، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، في إرساله إلى فرعون ومحاورته معه، ومحاوره السحرة، إلى آخر القصة، دون ثلاثة، جاء منها اثنان جواباً وواحد كالجواب، (ثم قال) : ونحو هذا في القرآن كثير. (١)

وعليه فإن قول ابن عاشور: " وهذا مما لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال العربي " (٢) محل نظر .

هؤلاء المطلقة يراد منها المشركون

ذكر ابن عاشور أن للقرآن عادة في استخدام لفظ هؤلاء ، أشار إليها في أكثر من موضع من مواضع ورود هذا اللفظ في القرآن الكريم . فابن عاشور يرى من خلال استقراره لورود كلمة هؤلاء في القرآن الكريم أنها إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين المشار إليهم ، فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة .

يقول ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٤١) " وقد اصطلح القرآن الكريم على إطلاق هؤلاء مراداً بها المشركين ، (ثم يقول) وهذا معنى ألهمنا إليه استقراره فكان مطابقاً " (٣)

وكذلك عند قوله تعالى : ﴿وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَرَزَقْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ نَبِيًّا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (الاحقاف: ٨٩) يقول " وقد تتبعت مواقع أمثال اسم الإشارة هذا في القرآن فرأيت أنه يعنى به المشركين من أهل مكة. " (٤)

ويصرح ابن عاشور بأنه لم يسبقه في استنباط هذه العادة أحد من سابقيه. فيقول عند تفسير قوله تعالى : ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ﴾ (الزخرف: ٢٩). "هؤلاء إشارة إلى غير

(١) أبو حيان ، البحر المحيط ، ٢٤٠/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٨٧/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٠/٤ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٣/١٣ .

مذكور في الكلام ، "وقد استقرت أن مصطلح القرآن أن يريد بمثله مشركي العرب، ولم أر من اهتمدى للتنبية عليه" (١).

قلت لعل عدم عرض سابقه إلى هذه القضية إما لعدم عرضهم الموضوع عموماً وإما لعدم تسليمهم بذلك .

وقد تنبعت أنا المواضع التي وردت فيها هذه اللفظة فوجدت أن المفسرين مختلفون في تحديد دلالة كلمة هؤلاء في كثير من المواضع التي وردت فيها، ولم أجد اتفاقاً في جميع المواضع على أنها تعني المشركين . بل ذهب بعض المفسرين في بعض مواضعها إلى أنها تعني المشركين ، وذهب آخرون إلى أنها تعني المؤمنين، وذهب فريق ثالث إلى أنها تعني عامة الناس .

فمثلاً في قوله تعالى : (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا) (النساء: ٤١)، ذكر أبو حيان أن الإشارة بهؤلاء إلى أمة محمد ، وذكر أنه قيل : إن الإشارة بها إلى الكفار ، وقيل : إلى اليهود والنصارى ، وقيل : إلى كفار قريش وقيل : إلى المكذبين " (٢) .

وذكر هذه الأقوال ابن الجوزي (٣) . والجمل في حاشيته على الجلالين (٤) . وذكر البيضاوي أقوالاً مستل ما سبق وأضاف إليها أن هؤلاء تعني الشهداء المذكورين في أول الآية (٥) . وقد ذكر الألوسي أنهم الشهداء ولم يذكر غير ذلك. (٦)

وبالرجوع إلى ابن عاشور نجده لا يناقش من هذه الأقوال سوى القول بأنهم الشهداء ، فيقول : " ومن أضعف الاحتمالات أن يكون (هؤلاء) إشارة إلى الشهداء الدال عليهم قوله تعالى : (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا) (النساء: ٤١) وإن ورد في الصحيح حديث يناسبه في شهادة نوح على قومه، وأنهم يكذبون فيشهد محمد صلى الله عليه وسلم بصدقه ، إذ ليس يلزم أن يكون ذلك المقصود من هذه الآية" (٧) .

ويبدو والله أعلم - أن قوله هذا لا يرد هذا الاحتمال بل يقويه لورود حديث يؤيده ، وعلى أي حال يبقى قولاً محتملاً بجانب باقي الأقوال التي لم يناقش ابن عاشور واحداً منها، وهذا

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢٤١/٢٥

(٢) أبو حيان ، البحر المحيط ، ٦٤٤/٣

(٣) ابن الجوزي ، زاد المسير ، ٢٨٤ .

(٤) الجمل ، حاشية الجمل على الجلالين ، ٥٥/٢

(٥) البيضاوي ، تفسير البيضاوي ، ٧٥/٢ .

(٦) الألوسي ، روح المعاني ، ٤٥/٥

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٣٠/٤ - ١٣١ .

يعني أنه لا يسلم لابن عاشور تقييد معنى هؤلاء بأنهم المشركون في هذا الموضوع وفي كثير من المواضع الأخرى، ومن ثم لا يسلم له تقييد معناها في كامل القرآن الكريم بهذا المعنى واعتباره عادة (سنة) من عادات (سنن) القرآن الكريم.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

مصطلحات القرآن الكريم

المصطلحات ألفاظ تعارف عليها أهل فن ما لتدل على معان خاصة ذات علاقة بالمعنى اللغوي الأصلي الذي وضع له اللفظ ، وعليه فإن مصطلحات القرآن ألفاظ في القرآن الكريم متعارف عليها تدل على معان خاصة ذات علاقة بالمعنى اللغوي ، ثم اشتهرت هذه المصطلحات فصار بعضها حقائق شرعية وصار بعضها حقائق عرفية.

ومعرفة هذه المصطلحات ، مهمة في تفسير القرآن ، لذلك عدّ ابن عاشور من العلوم التي يحتاجها المفسر معرفة اصطلاحه في إطلاق الألفاظ .^(١) ولذا بحث العلماء في مصطلحات القرآن الكريم منذ أن بدأوا يبحثون في معاني القرآن .

لكن الجديد في دراسة ابن عاشور هو استقراؤه للمواضع التي وردت فيها هذه الألفاظ وإعطائها أحكاما عامة تصدق على القرآن كله أو جله ، أي أن ابن عاشور أعطاهها صفة القواعد المنضبطة ، بينما بحث المفسرون قبله هذه المصطلحات على أنها ألفاظ تدل على معان أو أنهم تعاملوا معها على أنها مصطلحات ثابتة لكنهم لم ينصوا على ذلك .

علاقة مصطلحات القرآن بالتفسير

تعين مصطلحات القرآن المفسر على تعيين المراد من ألفاظ القرآن التي تتردد بين أكثر من معنا ، وفيما يلي أضرب مثالا يبين علاقة هذه المصطلحات بتفسير القرآن واستنباط أحكامه .

(وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ)

ذكر ابن عاشور أنه غلب في اصطلاح الشرع إطلاق سبيل الله على الجهاد. وهو القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته.^(٢)

ولبيان علاقة هذا المعنى بالأصل اللغوي لكلمة سبيل نشير إلى أن السبيل في اللغة: يطلق على الطريق . وإذا أضيف إلي لفظ الجلالة صار يدل على معنيين ، واحد عام وهو طريق الهدى الذي دعا إليه ، والآخر خاص وهو الجهاد والإنفاق في أمور الجهاد.^(٣)

لكن الغالب في الاصطلاح الشرعي على ما قاله ابن عاشور إطلاقه على الجهاد والإنفاق في أمور الجهاد.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٩/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٩/٢ .

(٣) ابن منظور ، لسان العرب ، ٣١٩/١١ .

ومن هذا يظهر أن في سبيل الله يحتمل معنيين :

١- الطريق الموصل إلى مرضاته وهذا عام في كل القربات .

٢- الجهاد وهذا المقصود من غالب استعمال هذا التركيب في القرآن والسنة .

وتردد التركيب بين المعنيين كان السبب في اختلاف المفسرين والفقهاء في تحديد

المقصودين من قوله تعالى (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (التوبة: ٦٠) في مصارف الزكاة ، ولا شك أن اختلافهم هذا

عائد إلى اختلافهم في تحديد معنى هذا المصطلح ، وهذا هو مكن أهمية معرفة مصطلحات

القرآن الكريم لفهم معانيه .

وقد انقسم العلماء في ذلك إلى فريقين:

الأول : فسر (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) بأنه الجهاد ^(١) وعليه قالوا هذا السهم يصرف للمجاهدين ، وقال

بعض هذا الفريق يصرف كذلك في مصالح الجهاد ومعداته. واستدل هؤلاء بأن المفهوم

والمتبادر إلى الأفهام أن سبيل الله تعالى هو الغزو ، وأكثر ما جاء في القرآن كذلك نحو قوله

تعالى : (يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (التوبة: ١١١) ، وقوله صلى الله عليه وسلم "من قاتل لتكون كلمة الله هي

العليا فهو في سبيل الله " ^(٢)

الثاني : توسعوا في تفسير (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) وقالوا يصرف هذا السهم في الجهاد وفي غيره من

جهات الخير. ^(٣) واستدل هؤلاء بأن ظاهر اللفظ في قوله تعالى (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) عام ، وكذلك

الأصل اللغوي يشمل كل طرق الخير .

ولن أخوض الآن في ترجيح أحد القولين، لأنني ما قصدت إلا أن أشير إلى علاقة مصطلحات

القرآن بفهم معانيه.

(١) انظر مثلا : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن محمد ، أحكام القرآن ، ٣٧٠ ، تحقيق محمد طي شاهين ، دار الكتب العلمية، ١٦٤/٣ ، وابن العربي ، أحكام القرآن ، ٤٣١/٢ ، والشوكاني ، فتح القدير ، ٥٣٢/٢ .

(٢) رواه البخاري ، كتاب الجهاد والسير ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، رقم : ٢٨١٠ ، ص ٤٦٦ .

(٣) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١١٥/١٦ ، محمد رشيد رضا ، المنار ، ٤٤٠/١٠ - ٤٤٤ .

أمثلة ومصطلحات القرآن الكريم

الهداية

والأصل أن حقيقة الهداية الدلالة على الطريق للوصول إلى المكان المقصود. لكن الهداية في اصطلاح الشرع حين تسند إلى الله تعالى تعني الدلالة على ما يرضي الله من فعل الخير ويقابلها الضلالة وهي التغيرير. (١)

قلت : ذكر الراغب أن الهداية أربعة أقسام ، الأولى عامة لكل من له عقل وهي المقصودة من قوله تعالى : (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَّةً ثُمَّ هَدَى) (طه: ٥٠)، والثانية المقصودة من دعوة الأنبياء ، والثالثة : التوفيق الذي يختص بالمؤمنين ، والرابعة الهداية في الآخرة إلى الجنة. وذكر أن كل هداية ذكر الله عز وجل أنه منع الظالمين والكافرين منها فهي التوفيق الذي يختص به المهتدون والثواب في الآخرة. (٢) وهذا المعنى الذي ذكره الراغب أخيراً هو الذي قصد ابن عاشور أن الغالب في إطلاق الهداية في القرآن الكريم إطلاقها عليه.

المفلحون

الأصل أن الفلاح: الفوز وصلاح الحال، ويكون في أحوال الدنيا وأحوال الآخرة (٣)، والمراد به في اصطلاح الدين الفوز بالنجاة من العذاب في الآخرة. (٤) وقد ذكر القرطبي أن الفلح أصله في اللغة الشق والقطع؛ ومنه فلاحه الأرض إذ هو شقها للحرث ، ووجه إطلاق الفلح على المعنى الذي ذكره ابن عاشور أن المفلح قد قطع المصاعب حتى نال مطلوبه. وقد يستعمل في الفوز والبقاء، وهو أصله أيضاً في اللغة. (٥)

الظالمون

الظلم: الاعتداء على الحق. وأعظمه الاعتداء على حق الخالق على مخلوقاته، وهو حق إفراده بالعبادة، ولذلك كان الظلم في القرآن إذا لم يعد إلى مفعول نحو (ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ) (ال عمران: ١١٧)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٨٥/١ .

(٢) الراغب ، المفردات ، ٥١٦ .

(٣) الراغب ، المفردات ، ٣٨٦ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢٤٣/١ .

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، ١٩٩/١ ، ٢٠٠ .

مرادا منه أعظم الظلم وهو الشَّرْك حتى صار ذلك حقيقة عرفية في مصطلح القرآن.^(١)
 وقد ذكر ابن فارس أن " الظاء واللام والميم " :أصلان صحيحان، أحدهما خلاف الضياء
 والسنور ، والآخر وضع الشيء في غير موضعه " ^(٢) الظلم في الاصطلاح : " التعدي عن الحق
 إلى الباطل وهو الجور ، وقيل هو التصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد " ^(٣) وهذا أصل تسمية
 الكافر والمشرك ظالما كما ذكر ابن عاشور.

الخلق

أطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة فهو إخراج الأشياء
 من العدم إلى الوجود إخراجا لا صنعة فيه للبشر. والفرق بينه وبين الخلق الذي نسب للبشر أن
 الذي نسب للبشر إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها.^(٤)

السورة

السورة اسم جنسي لأجزاء من القرآن وهو اصطلاح جاء به القرآن.^(٥)

الصيام

اسم لتترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتثال
 لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله.^(٦) والصوم في الأصل الإمساك ^(٧)، وسمي
 الصوم الشرعي بهذا الاسم لأنه إمساك لكنه إمساك مخصوص.

الإثم

هو الفعل المذموم في الشرع، وهو ضد القربة.^(٨) وأصل الإثم الإبطاء ثم صار يطلق
 على الأفعال المبطنة عن الثواب.^(٩)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٨٤/١ ، و التحرير والتنوير ، ٥١/١٣ .

(٢) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ٤٦٨ / ٣ .

(٣) أبو البقاء ، الكليات ، ١٧٦/٣ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢٢/١ ، وانظر : الراغب ، المفردات ، ١٦٣ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢١/١ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٤/٢ ، وانظر: الأوسي ، روح المعاني ، ٦١٩/٢ .

(٧) انظر : الراغب ، المفردات ، ٢٩٣ .

(٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢٦-٣٢٥/٢ .

(٩) انظر : الراغب ، المفردات ، ١٩ .

الطهر

الطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طهر بضم الهاء، وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب. (١)

قلت : ليس كل طهر في القرآن النقاء المعنوي بل ورد الطهر في القرآن أحيانا بمعنى النقاء المعنوي نحو قوله تعالى : (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ) (التوبة: ١٠٨)، وقوله : (إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي جَعَلْتُكَ آيَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا) (آل عمران: ٥٥) . وورد بمعنى رفع الحدث نحو قوله تعالى : (وَلَا تَقْرَبُوهنَّ حَتَّى يَطهَّرْنَ فَإِذَا طَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) (البقرة: ٢٢٢) . قال الراغب : " الطهارة ضربان طهارة جسم وطهارة نفس وحمل عليهما عامة الآيات . (٢)

التكليف

التعرض لما فيه مشقة، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة، وهو اصطلاح شرعي جديد. (٣)

البعث

شاع استخدامه في القرآن الكريم في إحياء الأموات ، وإحضارهم إلى الحساب بعد الموت. (٤)

قلت : البعث يطلق في اللغة على الإرسال والإثارة واليقظة من المنام . وقالوا : البعثُ في كلام العرب على وجهين :

أحدهما : الإرسال، كقوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَى) (الأعراف: ١٠٣) (يونس: ٧٥) ؛ ومعناه : أرسلنا. والبعثُ: إثارة باريك أو قاعد، نقول: بَعَثْتُ البعير فانبَعَثَ أي أثرتُه فَنَارَ.

ثانيهما : إحياء الموتى ؛ ومنه قوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ) (البقرة: ٥٦) ؛ أي أحييناكم. وَبَعَثَ الْمَوْتَى: نَشَرَهُمْ لِيَوْمِ الْبَعْثِ. ومن أسمائه عز وجل: الْبَاعِثُ، هو الذي يَبْعِثُ الْخَلْقَ أَي

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٤٨/٢ .

(٢) الراغب ، المفردات ، ٣١٠ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤١٢/٢ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٤١/٦ .

يُخَيِّبُهُمْ بَعْدَ الْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (١).

وذكر الراغب أن أصل البعث: إثارة الشيء وتوجيهه ، ويختلف معناه بحسب اختلاف ما علق به فبعثت البعير أثرته وسيرته وقوله عز وجل (وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) (الأنعام: ٣٦) أي يخرجهم ويسيرهم إلى يوم القيامة . وكذلك قوله تعالى : (يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فُتَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَمْثَلًا اللَّهُ وَسَوَاءٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (المجادلة: ٦). (٢)

أما البعث في اصطلاح القرآن : فهو إحياء الله الموتى وإعادة أجسادهم وأرواحهم إليهم وإخراجهم من القبور يوم القيامة. يقول التفتازاني في شرح العقائد النسفية البعث : * إحياء الله الموتى وإخراجهم من قبورهم بعد جمع الأجزاء الأصلية . وهي التي من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره * (٣)

الرسول

المرسل من الله إلى العباد بما يرشدهم إلى ما يجب عليهم: من اعتقاد وعمل. (٤)
قلت : والرسول يحتمل أن يكون ملكا كما في قوله تعالى : (إِنَّهُ تَقْوَى رَسُولٍ كَرِيمٍ) (التكوير: ١٩) ، أو أن يكون نبيا مرسلا من الله لإرشاد العباد. (٥)

وسوسة الشيطان

ذكر ابن عاشور أنها إلقاء الشيطان في نفوس الناس خواطر فاسدة. (٦) وهذا ما ذهب إليه الراغب. (٧)

الساعة

معرفة باللام علم بالغلبة في اصطلاح القرآن على وقت فناء هذا العالم الدنيوي والدخول في العالم الآخروي، وتسمى: يوم البعث، ويوم القيامة. (٨) وسميت القيامة بالساعة ، لسرعة

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة بعث ، ١١٧/٢ .

(٢) الراغب ، المفردات ، ص ٦٣ .

(٣) سعد الدين التفتازاني شرح العقائد النسفية ، ص ١١٤ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٧/٧ .

(٥) الراغب ، المفردات ، ٢٠١ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٤/٨ .

(٧) الراغب المفردات ، ٥٢٧ .

(٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٧٥/٨ .

الحساب فيها وكأنه ساعة. (١)

الغنيمة

ما أخذه المسلمون من مال العدو بالإيجاب عليهم. (٢) وقد نص القرطبي على أن العلماء اتفقوا على أن هذا اصطلاح القرآن في الغنيمة فقال: "واعلم أن الاتفاق حاصل على أن المراد بقوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) (الأنفال: ٤١) مال الكفار إذا ظفر به المسلمون على وجه الغلبة والقهر ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص... ولكن الشرع قيد اللفظ بهذا النوع". (٣)

المجرم

فاعل الجريمة، وهي المعصية والفعل الخبيث. والمجرم في اصطلاح القرآن هو الكافر. (٤) وأصل الجرم قطع الثمر الرديء المكروه، ثم استعير ذلك لكل اكتساب مكروه. (٥)

الزنى

اسم مصدر زنى، وهو الجماع بين الرجل والمرأة اللذين لا يحل أحدهما للآخر، (٦) وأكثر ما كان في الجاهلية أن يكون بداعي المحبة والموافقة بين الرجل والمرأة دون عوض، فإن كان بعوض فهو البغاء. يكون في الحرائر ويغلب في الإماء وكانوا يجهرون به فكانت البغايا يجعلن رايات على بيوتهن ليعرفن بذلك. وكل ذلك يشمل اسم الزنى في اصطلاح القرآن وفي الحكم الشرعي. (٧)

القيام

غلب إطلاق هذا الاسم في اصطلاح القرآن على الصلاة في جوف الليل. (٨) ما عدا صلاة المغرب والعشاء ورواتبهما.

الواقعة

الموصوفة بالوقوع، وهو الحدوث وأطلق هذا الوصف في اصطلاح القرآن علما بالغلبة

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٣٨٦/٦ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٦٥/٩ .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٤/٨ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٤/١٦ .

(٥) انظر : الراجب ، المفردات ، ٩٨ .

(٦) انظر : الراجب ، المفردات ، ٢٢٠ .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٨/١٨ .

(٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٧/١٩ .

على القيامة قال تعالى (فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) (الحاقة: ١٥) كما سميت الصاخة والطامة والأزفة. (١) قال ابن الجوزي كل آت يتوقع يقال له إذا وقع واقعة (٢)، وقال أبو السعود سميت واقعة للإيذان بتحقق وقوعها لا محالة كأنها واقعة في نفسها مع قطع النظر عن الوقوع الواقع. (٣)

الجسيم

أصله النار ذات الطبقات ، وتكون من الوقود من حطب ونحوه بعضها فوق بعض، وصار علما بالغلبة في اصطلاح القرآن على جهنم دار العذاب في الآخرة. (٤)

الكلاية

القراية غير القريبى، ثم أطلق على إرث البعيد، وأحسب أن ذلك من مصطلح القرآن إذ لم أره في كلام العرب إلا ما بعد نزول الآية. (٥) قلت اختلف العلماء في المقصود من الكلاية (٦)، لكن كل المعاني المذكورة لا تخرج عن أن تكون مصطلحا خاصا بالقرآن كما ذكر ابن عاشور.

الهجرة

تدل في مصطلح القرآن على مفارقة الوطن لأجل المحافظة على الدين. (٧) وأصله من الهجر الذي هو ضد الوصل. (٨)

عبد المضاف إلى ضمير لفظ الجلالة

هو محمّد صلى الله عليه وسلم كما هو مصطلح القرآن، فإنه لم يقع فيه لفظ العبد مضافا إلى ضمير الغيبة الراجع إلى لفظ الجلالة إلا مرادا به النبي صلى الله عليه وسلم. (٩) قلت هذا إذا ورد لفظ العبد مطلقا فقد ورد لفظ العبد مضافا إلى ضمير لفظ الجلالة ست مرات (١٠) خمسة منها مطلقة والمقصود منها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، نحو قوله تعالى (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا) (الإسراء: ١) وقد ذكر الرازي أن المفسرين أجمعوا على أن العبد هنا

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢٧/٢٦٠ .

(٢) ابن الجوزي ، زاد المسير ، ١٣٨٥ .

(٣) أبو السعود ، إرشاد العقل السليم ، ١٨٥/٦ .

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٣٣/٣٠ ، وانظر : الراغب ، المفردات ، ١٦٣ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٥٢/٤ .

(٦) انظر : ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٤٠٩ .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢٤١/١٨ .

(٨) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٤٢/٦ .

(٩) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١٠/١٤ .

(١٠) وهي (الكهف: ١)، (مريم: ٢)، (الفرقان: ١)، (الزمر: ٣٦)، (النجم: ١٠)، (الحديد: ٩)

هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. (١) ومرة واحدة قيد فيها العبد بأنه زكريا عليه السلام هو قوله تعالى : (ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا) (مريم:٢).

الفلك

مدار النجوم كما فسره أهل اللغة وأهل التفسير ، ويشير ابن عاشور إلى أنهم لم يذكروا أنه مستعمل في هذا المعنى في كلام العرب. لذلك قال : يغلب على ظني أنه من مصطلحات القرآن ومنه أخذها علماء الإسلام وهو في أحسن ما يعبر عنه الدوائر المفروضة التي يضبط بها سير كوكب من الكواكب وخاصة سير الشمس وسير القمر. (٢)

الفردوس

أصل الفردوس: البستان الواسع الجامع لأصناف الثمر ، وهو في مصطلح القرآن، اسم من أسماء الجنة أو من أسماء أشرف جهات الجنات. (٣) ، غير أن العلماء اختلفوا في أصل هذا اللفظ فذهب بعضهم إلى أنه أعجمي ، وذهب آخرون إلى أنه عربي ، ومعناه أرفع منازل الجنة وهو ما اختاره الطبري لأن كثيرا من الروايات تؤيده. (٤) وهو الراجح فيما أرى ، لأنه ترجح القول بعدم وجود معرب في القرآن .

(١) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٤٨/٢٠ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٥/١٧ ، وانظر الراجب ، المفردات ، ٣٨٧ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨/١٨ .

(٤) انظر : الطبري ، في جامع البيان ، ٤٤/١٦ .

العلوم التي تضمنها القرآن

موضوع القرآن الكريم الرئيس علوم الدين والعلوم الخادمة لها ، لكن الناظر في القرآن يجد أنه عرض كذلك لأشياء من العلوم الطبيعية والإنسانية ، مثل الطب والهندسة والفلسفة والمنطق والتاريخ والجغرافيا ، وقد حمل بعض المفسرين على هذا المعنى قوله تعالى : (مَا فَوَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) (الأعام: ٣٨) . وقوله: (وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُيُوتًا لِكُلِّ شَيْءٍ) (الحل: ٨٩) .

وهذه العلوم التي تضمنها القرآن الكريم ذات تعلق بفهم معانيه واستنباط أحكامه ، ولكنها مختلفة في مدى تعلقها بذلك ، فبعضها شديد التعلق بالمعنى حتى إنك لا يمكن أن تفهمه بدون معرفة هذه العلوم ، ومن هذا النوع علوم اللغة . وبعضها ليس له تعلق شديد بالمعنى ويمكن أن يفهم بدونها ، ولكن معرفة هذه العلوم تزيد الفهم وتعمقه . وبين هذا وذاك تتفاوت العلوم في مدى تعلقها بفهم القرآن واستنباط أحكامه .

ويشير ابن عاشور هنا إلى أن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب:

الأولى: علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة.

الثانية: علوم تزيد المفسر علما كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات.

الثالثة: علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

الرابعة: علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها كالميثولوجيا^(١)، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي.^(٢)

كلام ابن عاشور هذا في غاية الضبط والتحرير ، ولا يخرج عنه علم من العلوم ، والأهم من ذلك أنه قول معتدل بعيد عن الإفراط والتفريط الذي وقع فيه بعض العلماء ، وقد أشار ابن عاشور هنا إلى أن للعلماء في نظرتهم إلى العلوم التي تضمنها القرآن الكريم رأيين هما:

الرأي الأول : يرون أن القرآن عرض إلى كثير من العلوم الطبيعية والإنسانية ، ويرون أن من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية وآلاتها وبين المعاني القرآنية.

(١) الميثولوجيا: تعني الأسطورة ، انظر : عبد المالك مرتاض ، الميثولوجيا ضد العرب ، ١١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٢/١ .

قال ابن رشد الحفيد في فصل المقال (١): أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، والسبب في ورود الشرع بظاهر وباطن هو اختلاف نظر الناس. وتباين قرائحهم في التصديق، وتخلص إلى القول بأن بين العلوم الشرعية والفلسفية اتصالاً.

وإلى مثل ذلك ذهب قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق (٢). وإليه ذهب كثير من العلماء منهم الغزالي لكنه بالغ كثيراً فقال إن في القرآن سبعة وسبعين ألف علم ومائتين (٣) ومنهم والرازي غير أنه بالغ كما بالغ الغزالي، ومنهم كذلك أبو بكر ابن العربي ويدل على ذلك صنيعهم وعرضهم إلى المسائل العلمية وتوفيقهم بينها وبين القرآن والعلوم الشرعية، فقد ملؤوا كتبهم من الاستدلال على المعاني القرآنية بقواعد العلوم الحكمية وغيرها. وكذلك الفقهاء في كتب أحكام القرآن، وكذلك ابن جنى والزجاج وأبو حيان قد أشبعوا تفاسيرهم من الاستدلال على القواعد العربية (٤).

وإلى هذا الفريق انحاز ابن عاشور إذ يقول: " لا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تبنى معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه. وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبلى على توفر الفهم" (٥).

قلت: الحق ما قال ابن عاشور لكن بعضاً من هذا الفريق بالغوا في القول بتضمن القرآن العلوم الطبيعية والإنسانية فقال قائل منهم جمع القرآن علوم الأولين والآخرين، وقال السيوطي: احتوى القرآن على علوم من علوم الأوائل، مثل الطب وذلك في قوله تعالى: (شَرَابٌ مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) (النحل: ٦٩) والهندسة، وذلك في قوله: (انظُرُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ) (المرسلات: ٣٠) وقال كذلك فيه أصول الصناعات كالخياطة، وذلك في قوله تعالى: (وَوَطِّقْنَا بِخَصِينَانٍ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقٍ

(١) ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م، ٢٩-٣٠.

(٢) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤١/١.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣٣٩/١.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤١/١.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤١/١-٤٢.

الْجَنَّةِ (الأعراف: ٢٢)، والحدادة وذلك في قوله تعالى : (آتَيْنِي زُبْرُ الْحَدِيدِ) (الكهف: ٩٦) وقوله: (وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ) (سبأ: ١٠)، وبنحو ذلك استنتج أن القرآن ضم علوم النجارة والغزل والنسيج.^(١)

بالغ هؤلاء في ذلك فأدخلوا في القرآن ما ليس منه ، وحملوا ألفاظه على غير محاملها ، وتكلفوا تكلفا بالغا، ولو أنهم اعتدلوا لتضاءلت الفجوة بينهم وبين الفريق الآخر .

لذلك لا ينبغي أن نطلق القول بتضمن القرآن للعلوم الطبيعية والإنسانية على عواهنه ، بل لا بد من أن نشترط لذلك شروطا تضمن أن لا يخرج القرآن عن معانيه ومقاصده وأهم هذه الشروط كما ذكر ابن عاشور : أن لا يخالف التفسير على هذا الرأي المأثور ، ، وأن لا تخرج ألفاظ القرآن عما يصلح له اللفظ العربي. ولا يترك الظاهر إلا بدليل ، ولا يخرج عن المعنى الأصلي ، وأن لا يخالف السياق ، وأن لا يتكلف المفسر في الربط بين القرآن وهذه العلوم.^(٢)

الرأي الثاني: من أشهر من نسب إليهم هذا القول الشاطبي ، ومن المحدثين الذهبي^(٣)، وقد ذهب هؤلاء إلى أن المضمن في القرآن الكريم من العلوم الطبيعية والإنسانية قدر قليل جدا ، لا يتجاوز ما كان معروفا عند العرب الذين نزل عليهم القرآن .

إذن لا ينكر هؤلاء تضمن القرآن لعلوم غير العلوم الدينية بالكلية ولكنهم يرون أن هذه العلوم من جنس علوم العرب وما هو على معهودها . يقول الشاطبي رحمه الله: "لا يصح في مسلك الفهم والإفهام إلا ما يكون عاما لجميع العرب. فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه"^(٤) .

واستدل الشاطبي على ذلك بأدلة ذكرها في كتابه الموافقات ونقلها عنه ابن عاشور^(٥)، وخلاصة هذه الأدلة فيما يلي :

١- أن الشريعة أمية وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب وينبلي على ذلك قواعد ، منها: أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهاها . وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح .

(١) السيوطي ، الإقتان ، ٨١/٤ وما بعدها .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٢/١ . ونظر : الرومي ، دراسات في علوم القرآن ، ٢٩٦ .

(٣) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ٤٩١/٢ .

(٤) الشاطبي ، الموافقات ، ٥٨/٢ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٢/١ .

٢- أن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلمه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحدا منهم تكلم في شيء من هذا سوى ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة.^(١)
لكن ابن عاشور - والحق فيما أرى معه - ينكر على الشاطبي دليله ومدلوله ، ويرد عليه برود ستة خلاصتها فيما يلي^(٢):

الأول: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال وهذا باطل لما قدمناه، قال تعالى (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا) (هود:٤٩)
قلت : القول بأن العرب أمة أمية وليس لهم من العلوم الطبيعية والإنسانية حظ ليس بصحيح بل كان عندهم شيء من العلوم التي أخذوها عن غيرهم مما لا غنى لهم عنه كعلوم الطب والعمارة ، وقد أقر بذلك الشاطبي نفسه إذ يرى أن العرب كان لهم اعتناء بعلوم وذكر منها علم النجوم وقال هو معنى مقرر في كثير من آيات القرآن منها (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِيَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (الأنعام:٩٧) ، وذكر آيات أخرى ، وعد من العلوم التي كان للعرب علم بها وتضمن القرآن شيئا منها علم الأنواء والتاريخ والطب.^(٣)

ولو سلمنا جدلا بأن العرب أمة أمية ، فلا شك أن الشريعة التي جاءت على الأمة الأمية حرصت على أن لا تبقى هذه الأمة على أميتها ، كما أن هذه الشريعة لم تأت على ما كان معهودا عندهم دون أن تتجاوزه بل تتجاوزه وجاءت بعلوم دينية مما لا يعرفه العرب ولا العجم ولا غيرهم ، وعليه فلا مانع من أن تأتي بما لم يكن معهودا عندهم من العلوم الأخرى^(٤).

الثاني : أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.
يقصد ابن عاشور أننا لو سلمنا جدلا بأن العرب أمة أمية ، فإننا لا نسلم أن القرآن نزل لهم وحدهم ، ولا أنه نزل على معهودهم وحدهم ، بل القرآن عام للعرب الذين نزل فيهم ولهم بعدهم إلى يوم الدين ، فإن كان القرآن نزل على معهود من نزل لهم ، فإن من معهود من نزل لهم من اللاحقين الكثير من هذه العلوم.

(١) الشاطبي ، الموافقات ، ٥٦-٥٥/٢ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٣-٤٢/١ .

(٣) الشاطبي ، الموافقات ، ٥٠/٢ .

(٤) انظر ما نقلناه عن الدكتور فضل عباس في رد شبهات الشاطبي في هذا البحث ص ٣١٨ .

الثالث: أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه يعنون معانيه، ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بالانحصار أنواع معانيه .

قلت : وعليه فلا يصح أن نستدل على عدم تضمن القرآن للعلوم الطبيعية والإنسانية بأن الصحابة لم يتكلموا فيها ، بدليل أن هؤلاء أنفسهم أشاروا إلى أن القرآن لا تنقضي عجائبه بمعنى أنه لن يتوقف عند ما عرفوه وفهموه ، وهذا نقيض ما فهمه الشاطبي .

الرابع : أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة. ومعنى كلام ابن عاشور هذا أن ألفاظ القرآن وعباراته لا تنف عند حد ظاهرها بل تتجاوزها إلى معان ثانية ، ومن هذه المعاني الثانية ما يتعلق بالعلوم الطبيعية والإنسانية.

الخامس : أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوما لديهم فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. وكلام ابن عاشور هذا رد على استدلال الشاطبي بأننا لو قلنا إن القرآن تضمن مثل هذه العلوم فإن ذلك سيفضي إلى القول بأن القرآن نزل بما لا يفهمه الصحابة .

وفي كلام ابن عاشور هنا وفيما سبق قطع للحجة وبيان للمحجة ، وأضيف عليه أن الصحابة كانوا فاهمين له بالقدر الذي يكفيهم للقيام بما أمروا والانتها عما نهوا ، ولم يكونوا تاركين ولا غافلين عن هذه العلوم بل تكلموا بما عرفوه منها ، وسكتوا عما لم يعرفوه . ولم يغلقوا خلفهم باب النظر في القرآن واستنباط المعاني الجديدة مما لم يكن لهم تعلق به .

السادس : "أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعا إلى مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات بل قد بيلوا وفصلوا وفرغوا في علوم عنوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نقتفي آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية، أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لإيضاح المعنى فذلك تابع للتفسير أيضا. لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء على ما هي عليه، وإن كان فيما زاد على ذلك فذلك ليس من التفسير لكنه تكملة للمباحث العلمية واستطراد في العلم لمناسبة التفسير ليكون متعاطي التفسير أوسع قريحة في العلوم".^(١)

إذن يمكن أن نعد ابن عاشور من المعتدلين في القول بأن القرآن حوى شيئا من العلوم الطبيعية والإنسانية . وبناء عليه كان معتدلا في عرضه لهذه العلوم في تفسيره . ومن أمثلة

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٣/١ .

إشارته لهذه العلوم أنه يرى أن قوله تعالى: (لَإِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَاقِ
الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ
وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (البقرة: ١٦٤) "جمع أصول علم التاريخ
الطبيعي وهو المواليذ الثلاثة المعدن والنبات والحيوان، وزيادة على ما في بقية الآية سابقا
ولاحقا من الإشارات العلمية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم
حوادث الجو". (١)

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨٣/٢، وانظر كذلك التحرير والتنوير، ٢٢٧/٣.

جدل القرآن

" اختص الإسلام من بين سائر الأديان بإقامة الحجة، ومجادلة المخاطبين بصنوف المجادلات، وتعليل أحكامه، بالترغيب وبالترهيب، وذلك رعاية لمراتب نفوس المخاطبين، فمنهم العالم الحكيم الذي لا يقتنع إلا بالحجة والدليل، ومنهم المكابر الذي لا يرعوي إلا بالجدل والخطابة، ومنهم المترهب الذي اعتاد الرغبة فيما عند الله، ومنهم المكابر المعاند، الذي لا يقلعه عن شغبه إلا القوارع والزواجر".^(١)

وكان من مقاصد القرآن : تعليم الناس الحكمة وميزان العقول وصحة الاستدلال ، وضرب لهم نموذجا لذلك من خلال مجادلاته للضالين واستدلاله على قضايا الدين.^(٢) من هنا اهتم علماء المسلمين بدراسة علم الجدل ، وكان القرآن الكريم المرجع الأول للمحققين المعتدلين منهم ، ومن هذه الدراسة أسسوا علما سموه جدل القرآن ، وهو ما عد بابا من أبواب علوم القرآن عند الزركشي والسيوطي^(٣)، لكن الاهتمام به عند المتأخرين من الذين ألفوا في علوم القرآن لم يكن كما كان عند المتقدمين^(٤)، أما ابن عاشور فقد اهتم في تفسيره بهذا الجانب اهتماما كبيرا ، وأسهم فيه إسهما عظيما ، ولست أبالغ إن قلت : إن دراسته لهذا الموضوع من أهم الدراسات التي كتبها المحدثون في هذا الباب ، وهي دراسة فريدة من بين الدراسات التي كتبت في الموضوع قديما وحديثا . وإن أهمية هذه الدراسة تكمن في أنه لم يتجاوز موضعا من المواضيع التي استخدم القرآن فيها هذا الأسلوب إلا وبينه بما يغني عن المزيد ، وبأسلوب سهل بعيد عن التعقيد الذي يقع فيه أهل هذا الفن . وسأبين فيما يلي أهم ما تناوله ابن عاشور في هذا الموضوع.

معنى الجدل

أولا : في اللغة:

ذكر ابن عاشور أنه لم يسمع للجدل فعلا مجردا أصليا ، والمسموع منه جادل لأن الخصام يستدعي خصمين.

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢/٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٩/١ .

(٣) انظر الزركشي ، البرهان ، ١٤٧/٢ . والسيوطي ، الإتقان ، ١١٨/٤ .

(٤) كتب في الجدل من المحدثين محمد أبو زهرة كتاب تاريخ الجدل ، وكتب زاهر بن عوض الأعمى مناهج الجدل في القرآن الكريم .

ثم قال : " وأما قولهم: جدله فهو بمعنى غلبه في المجادلة، فليس فعلا أصليا في الاشتقاق. ومصدر المجادلة: الجدال، قال تعالى: (ولا جدال في الحج) (البقرة: ١٩٧).

وأما الجدَل بفتحين فهو اسم المصدر، وأصله مشتق من الجدَل، وهو الصرع على الأرض، لأن الأرض تسمى الجدالة بفتح الجيم يقال: جدله فهو مجدول. (١)

قلت لعل هذا ما يوحي به كلام الراغب حيث قال : " الجدَل : الجدال : المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة ، وأصله جدلت الحبل أي أحكمت فتله." (٢)

لكن بعض اللغويين ذكروا للجدَل أصلا ثلاثيا وهو الجدَل (بسكون الدال) وقالوا معناه : الشد والإحكام ، يقال جدلت الحبل جدلاً أي فتلته فتلاً شديداً محكماً ، (٣).

قال ابن فارس : " الجيم ، والدال ، واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه ، وامتداد الخصومة ، ومراجعة الكلام" (٤) .

وقال ابن منظور : الجدَل : اللدد في الخصومة والقدرة عليها ، ... (وقال) : جادلت الرجل فجدلته جدلاً : أي غلبته ، ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام ، وجادله أي خاصمه ، مجادلة وجدالا ، والاسم (الجدل) وهو شدة الخصومة . (٥)

فالظاهر من كلام ابن فارس وابن منظور أن الجدَل أصل مجرد مسموع خلافا لما ذكر ابن عاشور ، وهذا الأصل يدل على الغلبة . وأكثر ما يطلق على الغلبة في المخاصمة ، وهي لا تكون إلا بين اثنين فأكثر ؛ ولذلك كان استخدام الفعل جادل أكثر شيوعا في دلالاته على المشاركة.

ثانياً : في الاصطلاح

ذكر ابن عاشور أن المجادلة مفاعلة من الجدَل وهو: "منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك". ومسئله سمي علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه علم الجدَل ، وكان يختلط بعلم أصول الفقه وعلم آداب البحث وعلم المنطق. (٦)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤٩/٤ .

(٢) الراغب ، المفردات ، ٩٧ .

(٣) لنظر الزمخشري ، أساس البلاغة ، ٩٤ و الطوفي ، علم الجدَل في علم الجدَل، تحقيق فولفهارت هايزيشس ، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية ، ١٩٨٧م ، الطبعة الأولى ، ص ٢

(٤) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ١٨٩ .

(٥) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة جدل ، ١٠٥/١١ .

(٦) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٤٨/٤ .

وأكثر ما يعتمد عليه الجدل ما يورد في المناظرات والحجاج من الأدلة المسلمة بين المتحاجين أو من الأدلة المشهورة، من هنا أطلق اسم الجدل على الاستدلال الذي يروج في خصوص المجادلة^(١). والجدل لا يكون إلا بين طرفين يتبادلان القول بالقول لذلك ذكر ابن عاشور أن الجدل المنازعة بمعاوضة القول، وليس المعول عليه في الجدل القول الحق إنما المعول عليه قوة حجة المجادل وضعف حجة الخصم، لذلك قال ابن عاشور في الجدل: "هو الكلام الذي يحاول به إبطال ما في كلام المخاطب من رأي أو عزم عليه بالحجة أو بالإقناع أو بالباطل"^(٢) ونحو ذلك ذكر أبو البقاء الكفوي، والطوفي^(٣).

قلت: والعلاقة بين هذا المعنى والأصل اللغوي للجدل هو أن في كل منهما معنى القوة والإحكام.

قلت وهذه التعريفات كلها تعود إلي أن الجدل: محاجة بين طرفين يبغى كل منهما إقناع الآخر برأيه.

وعليه فإن معنى جسد القرآن: "محاجة القرآن المخاطبين بالبراهين والأدلة، لهداية الكافرين، وإلزام المعاندين في جميع ما هدف إليه من المقاصد والأهداف التي يريد تحقيقها، وترسيخها في أذهان الناس في جميع أصول الشريعة وفروعها"^(٤).

أنواع الجدل القرآني

ورد الجسد في القرآن الكريم أحيانا في موضع المدح والأمر به، وورد في أحيان أخرى في موضع الذم والنهي عنه. فمن الأول قوله تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَبِجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (النحل: ١٢٥) ومن الثاني قوله تعالى: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مُرِيدٍ" (الحج: ٣) وقوله: "وَلِئَلَّا تُشَايِرَ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِيَّاهُمْ لِيُجَادِلُوكُمْ" (الأنعام: ١٢١). من هنا ذهب ابن عاشور وغيره من العلماء إلى أن الجدل أنواع منه الممدوح ومنه المذموم. فقال: "الجدال: خلق، منه ذميم يصد عنه تأديب الإسلام ويبقى في خلق المشركين. ومنه محمود كما في قوله

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١٧/١٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩٠/١٥.

(٣) انظر أبو البقاء الكفوي، الكليات، ١٧٢/٢، والطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ٤-٣.

(٤) انظر: الألمعي، زاهر بن عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، مطابع الفرزدق التجارية، ص ٢١-٢٢.

تعالى (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشَرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ) (هود: ٧٤)، فأشار بالثناء على إبراهيم إلى أن جداله محمود. (١)

وقال الطوفي: " المقصود من المناظرة إما أن يكون قطع الخصم فقط ، وإظهار الغلبة كيف كان ، أو إظهار الحق فقط كيف كان ، أو هما جميعاً ، أعني قطع الخصم وإظهار الحق ، فإن كان المقصود به الأول-أي لإظهار الغلبة كيفما كان- فهو حرام لا يتجه في تحريمه خلاف (٢). وعليه فإن الجدل نوعان :

الأول : جدل محمود ، وهو ما كان قصد صاحبه منه الوصول إلى الحق ودفع الباطل ، وكان عن علم ودراية ، وبأسلوب هادئ بعيد عن التهجم والإيذاء . وهو المأمور به في قوله تعالى : (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَاتِي هِيَ أَحْسَنُ) (النحل: ١٢٥).

الثاني : جدل مذموم ، وهو ما كان قصد صاحبه الإفحام والتمويه بقطع النظر عن الحق مع من ، وهو جدل الكافرين ، يقول تعالى : (وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ) (الكهف: ٥٦).

خصائص الجدل

١- مراعاة مستوى المخاطبين ، لذلك اختار القرآن من أساليب الجدل ما يناسب العرب المخاطبين الذين لم يكن لهم علم بأساليب المنطق ، وتجنب الصور الجدلية المعقدة الخاصة بالحكماء والفلاسفة ، فالقرآن لم ينزل لهم وحدهم . ثم إن الفطرة الإسلامية لم تكن تحتل صوراً صناعية كالتي ابتدعها المناطق لأنها صعبة وطويلة وعباراتها متكلفة حائلة ، وكثيراً ما تضيع الوقت وتتعبد الذهن . كما أن طبيعة الإسلام لا تتناسب مع هذه الصور لأن الإسلام اتجه إلى الوفاء بالحاجات الإنسانية ، والحاجات الإنسانية لا تستقر فلا تستطيع قصر الاستدلال على صور معينة (٣). لذلك جاءت براهينه سهلة مفهومة بعيدة عن التعقيد ، ومع ذلك فإنها لم تكن قاصرة عن التدليل على المقصود .

ذكر ابن عاشور في قوله تعالى : (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ) (البقرة: ٤٠) وما قبلها من الآيات أن القرآن " ذكرهم بدلائل الصنعة ، وبأصول

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٨٩-٨٨/١٥ .

(٢) الطوفي ، علم الجدل في علم الجدل ، ص ٧ .

(٣) النشار ، علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مصر ، مطابع دار المعارف ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٤ .

نعم الحياة وهي خلق الأرض والسماء وإنزال الماء ، وعَجَب من كفرهم مع ظهور دلائل إثبات الخالق من الحياة والموت، وذكرهم بنعمة عظيمة وهي نعمة تكريم أصلهم وتوبته على أبيهم، كل ذلك اقتصاراً على القدر الثابت في فطرتهم إذ لم يكن لديهم من الأصول الدينية ما يمكن أن يجعل مرجعاً في المحاوراة والمجادلة يقتنعون به، وخاطبهم في شأن إثبات صدق الرسول خلال ذلك بالدليل الذي تدركه أذواقهم البلاغية فقال (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (البقرة: ٢٣) (١)

والجدل القرآني يقوم على التنوع في الأساليب بما يناسب المخاطبين ، "وإن الأدلة على وجود الصانع تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها القلب ، والطبيب إذا لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه ، وكذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها" (٢) فأحياناً يلجأ القرآن إلى التفصيل إذا كان المخاطب قليل الفهم ، وقد يعرض القرآن عن إثبات صحة دعواه إلى إثبات بطلان دعوى الخصم إذا كان الخصم متعصباً لرأيه بحيث لا يكون لديه استعداداً لسماع دعوى أخرى. وأحياناً يقترب القرآن من الخصم أكثر من ذلك فيؤهمه أنه يحمل دعواه ويحاول إثباتها على مسمع من الخصم ، فإذا ما فشلت محاولة الإثبات ثبت بطريقة غير مباشرة بطلان الدعوى ، والقرآن يلجأ إلى هذا الأسلوب إذا كان الخصم مستغرقاً في التعصب لمذهبه بحيث أنه لا يقبل مجرد سماع دعوة أخرى أو حتى سماع طعن بدعوته ، وإلى مثل هذا الأسلوب لجأ إبراهيم عليه السلام عندما أراد إبطال عبادة الكواكب . وقد يكون المخاطب قليل نظر يستنتج من مقدمات صحيحة نتائج غير سليمة فيستخدم القرآن معه الأسلوب الذي يناسبه فيسلم له بهذه المقدمات وينقل به إلى النتائج الصحيحة التي تترتب على هذه المقدمات .

وهناك أساليب أخرى كثيرة ، يختار القرآن الكريم منها الأسلوب الذي يناسب خصمه ليكون أكثر تأثيراً لأن التأثير على الشخص يعتمد على اختيار الأسلوب الذي يناسبه . . وعلى كل الأحوال يستخدم القرآن أساليب واضحة بسيطة لا تحتاج إلى عمليات تعقل معقدة أو تفكير عميق أو استدلال معقد ، بل تدرك بواسطة العقل إدراكاً أشبه بالعرفان المباشر، فهي إما بدهيات حسية

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٣٢/١-٤٣٣.

(٢) الموداني ، عبد الغني الغنيمي ، شرح العقيدة الطحاوية المسماة " ببيان مذهب السنة والجماعة " تحقيق مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، دمشق ، دار الفكر ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ .

يُستدل من خلالها على وجود الخالق وإما بدهيات أخلاقية اجتماعية يُستدل بها على صلاح النظم الإسلامية لحياة البشر (١).

والقرآن بذلك يختلف عن طرق الجدل التي عرفها اليونان والتي استخدمت صوراً وأساليب محددة لكل المخاطبين بغض النظر عن مستوياتهم العقلية وطبائعهم، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: " إن الدلالة تنقسم إلى ما يحتاج إلى تفكير وتدقيق خارج عن طاقة العامي وقدرته ، وإلى ما هو جلي سابق إلى الأفهام بادي الرأي من أول النظر مما يدركه كافة الناس بسهولة ، فهذا لا خطر فيه ، وما يفتقر إلى تدقيق فليس على حد وسعه . فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع بها آحاد الناس ويستضرر به الأكثرون ."(٢)

٢- العدل والإنصاف في المجادلة، يقول تعالى: (اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَمَّةَ

السَّاعَةِ قَرِيبًا) (الشورى: ١٧) والميزان هنا كما يذكر ابن عاشور مستعار للعدل والإنصاف لأن الذين يدعو إلى العدل والإنصاف في المجادلة في الدين وفي إعطاء الحقوق، فشبهه بالميزان في تساوي رجحان كفتية. (٣)

قلت : الهدف من الجدل القرآني دائماً الوصول إلى الحق والإقناع به . فهو أبداً يبني أدلته على مقدمات سليمة وقواعد عقلية متفق عليها ، ولا ينتقل من مقدمة إلى نتيجة إلا انتقالاً سليماً. وليس كذلك جدل المناطقة إذ ليس الحق هدفه ، بل هدفه إظهار الحجة ودحض حجة الخصم ولا يهم إن كان الموضوع باطلاً .

والقرآن بذلك يخالف المناهج العقلية الأخرى التي تهدف إلى رد كلام الخصم وإفحامه بغض النظر عن الحق والباطل في الكلام ، فالهدف سلامة الاستدلال بغض النظر عن صحة المقدمات أو بطلانها . لذلك سمي المنطق اليوناني بالمنطق الصوري إذ إنه لا يهتم إلا بصورة القياس ، بصرف النظر عما إذا كانت مادة القياس صادقة أو كاذبة .

لذلك قال ابن تيمية : " لا يقال إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها ، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة استدلالهم ، فان قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته ، أما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلولة فهذا ليس في قياسهم ما يعرض له ، وإنما هذا بحسب علمه

(١) المحاسبي ، الحارث بن أسد ، العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسين القوتلي ، بيروت ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٩٧١ ، ص ١١٩ .
(٢) الغزالي ، محمد بن محمد ، رسالة إلهام العوام عن علم الكلام ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨ ، ص ٨١ .
(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٤٤/٢٥ .

بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل وليس في قياسهم إلا صورة الدليل من غير بيان صحته وفساده.^(١) (ويقول) : " من المعلوم أن صورة القياس لا تفيد العلم بمواده ، والبرهان إنما يكون برهانه بمواده اليقينية وإلا فصورته أمر سهل يقدر عليه عامة الناس".^(٢)

أما بالنسبة للجدل القرآني فإن المعول عليه في صحة الدليل ليس الصورة فحسب بل لا بد من أن يُبنى الدليل على مقدمات صادقة ومن ثم لا بد من أن يكون الانتقال سليماً . فإذا تحقق هذا حكم على الدليل بأنه صحيح .

٣- بلوغ الجدل القرآني الطرف الأعلى في البلاغة، وهو بذلك يناسب مستوى بلاغة القرآن البالغة حد الإعجاز . ويمكن أن نمثل على ذلك بما ذكره ابن عاشور عند قوله تعالى :
(وَالَّذِينَ آمَنُوا هُمْ أَقْرَبُ إِلَىٰ رَبِّهِمْ وَمِنْ الْأَحْزَابِ مَنْ يَنْكُرُ بَعْضَهُ قُلُوبُهُمْ أَلَمْ تُؤْمِرُوا أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ إِلَهًا أُدْعُوا وَإِلَيْهِ مَابٍ) (الرعد: ٣٦) حيث ذكر أن هذه الآية من مجازاة الخصم واستنزال طائر نفسه كيلا ينفر من النظر... ثم قال : " ولما كان المأمور به مجموع شيئين: عبادة الله، وعدم الإشراك به في ذلك آل المعنى: إلى أي ما أمرت إلا بتوحيد الله. ومن بلاغة الجدل القرآني أنه لم يأت بذلك من أول الكلام بل أتى به متدرجاً فيه فقال (أَنْ أُعْبَدَ اللَّهُ) لأنه لا يناع في ذلك أحد من أهل الكتاب ولا المشركين، ثم جاء بعده (وَلَا أُشْرِكُ) به لإبطال إشراك المشركين وللتعريض بإبطال الهية عيسى "عليه السلام" لأن ادعاء بنوته من الله تعالى يؤول إلى الإشراك".^(٣)

جاءت الأدلة القرآنية بأسلوب بياني معجز ، يجمع بين عمق المعنى ودقة التصوير ووضوح التعبير وسلامة التركيب ، وهي مبنية على القصد في اللفظ والوفاء بالمعنى في الوقت ذاته ، ولا تستخدم إلا ألفاظاً فصيحة وعبارات واضحة وتراكيب رصينة . "واتفق فيه أيضاً استنباط الأدلة التي توافق العقول ، وموافقته ما تضمنه لأحكام العقل ، على وجه يبهر ذوي العقول ويحيرهم ، فإن الله سبحانه ينبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاونة وجهد بالفاظ سهلة قليلة تحتوي على معان كثيرة .^(٤) ويقول ابن تيمية : "الصورة التي تشكلت بها حجج القرآن وبراهينه هي صورة الفصاحة والبلاغة والإعجاز البياني ، وهي صورة لا تتأني بحال من الأحوال إذا

(١) ابن تيمية ، لحمد بن عبد الحلیم ، الرد على المنطقيين ، تحقيق رابح العجم ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٩٣ ، ٩/٢ .

(٢) ابن تيمية ، دره تعارض العقل والنقل ، إعداد ودراسة محمد السيد الجليلي ، القاهرة ، مركز الأهرام ، ١٩٨٨ ، ١٠ / ٢٤٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتلوين ، ١٩٨/١٢ .

(٤) ابن الوزير ، محمد بن المرتضى ، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ١٩ .

اتبع في حججه وبراهينه وجدله منطق اليونان وطرق الجدل عندهم من ترتيب المقدمات والنتائج والأشكال والقياسات على هيئة أسوار خاصة ونظم خاصة فإنه بذلك يفقد ميزة الإعجاز والتحدي ، لأن هذه النظم والقوانين أشبه بالصنعة التي تتعلم مرسومة لا محيد عنها ، يستوي فيها الجميع عند ممارستها وقد لا يرقى إلى تعلمها وفهمها إلا القليلون ، وقد يجر الاسترسال فيها إلى سرعة هدمها ونقضها بأقل تشكيك في سلامة بنائها فتستحيل إلى جدل عقيم ومناقشات بيزنطية ضررها أكبر من نفعها " (١).

ومن أجل أن يكون جدل القرآن مؤثراً بليغاً اهتم القرآن بكل من العقل والوجدان على حد سواء ؛ لكونهما نازعين في الإنسان لكل منهما حاجته ودوره في التأثير على النفس البشرية . اهتم القرآن بهذين الجانبين لتكون القناعة صادرة عن تصديق عقلي ورضا نفسي عند من يتحرك لديهم هذان النازعان على الوجه الفطري السليم ، وليشمل دليل القرآن - وهو يتعامل مع هذين النازعين - من يبحث عن الإقناع العقلي ولا يأبه بوجودانه ، ومن يسير وراء عاطفته ويتجاهل عقله . فترى القرآن الكريم يأتي بالدليل " ولا ينسى حق العقل من حكمة وعبرة ، أولاً ترى أنه في معمعة براهينه وأحكامه لا ينسى حظ القلب من تشويق وترقيق وتحذير وتنفير وتهويل وتعجب ؟ " (٢) . كما أن للخطاب النفسي أثراً لا ينكر ، لذلك كثيراً ما يذكر القرآن الدليل العقلي ثم " يردفه بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد تسكيناً لنفوس المؤمنين ليطمئنوا إلى رضا الله ورحمته ، وإزعاجاً للملاحدة المعاندين ليثوبوا إلى عقولهم فيطرقون أبواب النظر انقاء لعذاب الله " (٣).

(١) ابن تيمية ، الرد على الملطقيين ، ٢٣٦ .

(٢) دراز ، النبأ العظيم ، ص ١١٦ .

(٣) عرجون ، محمد الصادق ، القرآن العظيم هدايته وإعجازه ، بيروت ، الدار الشامية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٩ ، ص ٢٨٣ .

من أساليب الجدل القرآني

الإضراب

والإضراب يعني أن يترك القرآن قول الخصم فلا يناقشه وينتقل إلى الاستدلال على أمر آخر لإبطال قول الخصم، ومثاله ما ذكره ابن عاشور عند قوله تعالى: (وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَكْدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانُونَ) [البقرة: ١١٦]، حيث ذكر أن وقوله تعالى: (بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) إضراب عن قولهم لإبطاله، وأقام الدليل على الإبطال بقوله (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، وفي قوله (لَهُ قَانُونَ) حجة أخرى على انتفاء الولد " لأن الخضوع من شعار العبيد أما الولد فله إدلال على الوالد فلا يقنت، فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء الولدية بانتفاء لازمها لثبوت مساوي نقيضه ومساوي النقيض نقيض وإثبات النقيض يستلزم نفي ما هو نقيض له".^(١)

استدراج الخصم

ومنه قوله تعالى: (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (البقرة ٢٤) ذكر ابن عاشور أنه جيء بآية الشرطية التي الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقرينة مقام التحدي والتعجيز؛ لأن القصد إظهار هذا الشرط في صورة النادر مبالغة في توفير دواعيهم على المعارضة، بطريق الملاينة والتحريض والاستقصاء لهم في إمكانها وذلك من استنزال طائر الخصم وقيد لأوابد مكابرتة ومجادلة له بالنفي هي أحسن، حتى إذا جاء للحق وأنصف من نفسه يرتقي معه في درجات الجدل؛ ولذلك جاء بعده (ولن تفعلوا) كأن المتحدي يتدبر في شأنهم، ويزن أمرهم فيقول أولاً اتقوا بسورة، ثم يقول قدروا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله وأعدوا لهاته الحالة مخلصاً منها ثم يقول ها قد أيقنت وأيقنتم أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله. مع ما في هذا من توفير دواعيهم على المعارضة بطريق المخاشنة والتحذير.^(٢)

بيان فساد الوضع

وهو كما يقول ابن عاشور: " أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده كما يقول قائل القتل جناية عظيمة فلا تكفر مثل الردة ". ومثاله قوله تعالى: (وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَكْدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/٦٦٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/٣٣٦.

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَاتِنُونَ) (البقرة: ١١٦) ، حيث ذكر ابن عاشور أن قوله (اتخذ الله ولدا) جاء بلفظ اتخذ تعريضا بالاستهزاء بهم ، بأن كلامهم لا يلتزم لأنهم أثبتوا ولدا لله ويقولون اتخذه الله. والاتخاذ الاكتساب وهو ينافي الولدية إذ الولدية تولد بدون صنع فإذا جاء الصنع جاءت العبودية لا محالة . ثم قال ابن عاشور : "وهذا التخالف هو ما يعبر عنه في علم الجدل بفساد الوضع" (١).

وهذا الأسلوب يقابل ما يسمى بقياس الخلف "وهو إثبات الأمر ببطان نقيضه ، وذلك لان النقيضين لا يجتمعان ولا يخلو المحل من أحدهما ، كالمقابلة بين العدم والوجود ، والمقابلة بين نفي أمر في مكان معين وزمان معين ، وإثباته في هذا الحال ، فإذا انتفى بالدليل كان ذلك حكماً بوجود نقيضه" (٢).

ومثاله إثبات الوجدانية بإبطال احتمال أن يكون لله شريك في قوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (الأنبياء: ٢٢) يقول الرازي : "القول بوجود إلهين يفضي إلى المحال فوجب أن يكون القول بوجود إلهين محالاً" (٣).

فالملاحظ أن فساد الوضع أبطال دعوى الخصم بإثبات نقيضها وقياس الخلف إثبات دعوى القرآن بإبطال نقيضها.

وبيان فساد الوضع وقياس الخلف يفيد من جهتين : الأولى إثبات الأمر المطلوب ، والثانية إبطال زعم الخصم ، وإثبات وحدانية الله اقترن في نفس الدليل بإبطال عقيدة الشرك ، وإثبات نزول القرآن الكريم اقترن بإبطال كونه من عند بشر (٤).

القول بالموجب (أو التسليم الجدلي)

وفي المقصود منه يقول ابن عاشور: "هو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ببيان أن محل الاستدلال غير تام الإنتاج" (٥) وعرفه السيوطي بأنه : "رد كلام الخصم من فحوى كلامه" (٦).

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١/٦٦٦ .

(٢) أبو زهرة ، محمد ، المعجزة الكبرى : القرآن ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٣٧٦ .

(٣) الرازي ، مفتاح الغيب ، ١٥١/٢٢ .

(٤) أبو زهرة ، المعجزة الكبرى ، ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٢/٢٣٢ .

(٦) السيوطي ، الإتيان ، ٤/١٢٤ .

وعرفه أبو زهرة بأنه " الأخذ بموجب كلام الخصم واستتباط غير ما يريد" (١). وذكر ابن عاشور أن الفائدة من هذا الأسلوب إطماع الخصم في الموافقة. ثم الكرّ على استدلاله لإبطاله بتبيين خطئهم. (٢)

قلت فائدته : اختصار الوقت والجهد لأن هذا الأسلوب يقوم على أن تسلّم للخصم أمرا لا توافقه عليه والقصد من ذلك البناء على ما سلمت به للخصم جدلا لتصل إلى تقرير دليلك من خلال كلامه هو ، وفائدة هذا الأسلوب كذلك قوة الإفحام لأن دليلك تقرر من خلال كلامه نفسه ، وكما يقال : " من فيك أدينك " .

ومثاله قوله تعالى : (قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ * وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمَا وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ [١٢٢]) (ابراهيم: ١١-١٢)

حيث ذكر ابن عاشور أن قول الرسل (إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) جواب بطريق القول بالموجب فسي علم آداب البحث، ونظيره قوله تعالى (يَقُولُونَ لَنْ نَجْعَظَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُشَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (المناقون: ٨) " وهذا النوع من القوادح في علم الجدل شديد الوقع على المناظر، فليس قول الرسل (إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) تقريرا للدليل ولكنه تمهيدا لبيان غلط المستدل في الاستنتاج من دليله. ومحل البيان هو الاستدراك في قوله (وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ). والمعنى: أن الممثلة في البشرية لا تقتضي المماثلة في زائد عليها فالبشر كلهم عباد الله والله يمنّ على من يشاء من عبادته بنعم لم يعطها غيرهم ، فالاستدراك رفع لما توهموه من كون المماثلة في البشرية مقتضى الاستواء في كل خصلة". (٣)

ومثاله كذلك قوله تعالى : (بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَكُورُودُوا لِمَا هُوَا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) (الأنعام: ٢٨) ذكر ابن عاشور أن القرآن ارتقى في إبطال قولهم بأسلوب التسليم الجدلي في المناظرة ، والمعنى لو أجببت أمنيتهم وردوا إلى الدنيا لعادوا للأمر الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم

(١) أبو زهرة ، محمد ، تاريخ الجدل ، مصر ، مطبعة العلوم ، ١٩٣٤ م ، ص ٧١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٣٢/١٢ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٣٢/١٢ .

ينهاهم عنه، وهو التكذيب وإنكار البعث، وذلك لأن نفوسهم التي كذبت فيما مضى تكذيب مكابرة بعد إتيان الآيات البينات. (١)

الاستفهام التقريري

وهو استفهام يتضمن معنى تقرير المستفهم عنه ومثاله قوله تعالى: (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) (الأنعام: ١٩) حيث ذكر ابن عاشور أن المحاوراة ابتدئت بأسلوب إلقاء استفهام مستعمل في التقرير، ويستخدم مثل هذا الأسلوب لإعداد السامعين لتلقي ما يرد بعد الاستفهام. (ثم قال ابن عاشور): "وقع قوله (الله شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ) جواباً على لسانهم لأنه مرتب على السؤال وهو المقصود منه فالتقدير: قل شهادة الله أكبر شهادة، فانه شهيد بيني وبينكم، فحذف المرتب عليه لدلالة المرتب إيجازاً كما هو مقتضى جزالة أسلوب الإلجاء والجدل. والمعنى: أني أشهد الله الذي شهادته أعظم شهادة أنني أبلغتكم أنه لا يرضى بأن تشركوا به". (٢)

النقض

ومثاله قوله تعالى: (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (الأنعام: ١٠١) حيث ذكر ابن عاشور أن هذه الآية جملة مستأنفة وشروع في الإخبار بعظيم قدرة الله تعالى، وهو يفيد تقوية التنزيه في قوله (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ) (الأنعام: ١٠٠) "فتنزل منزلة التعليل لمضمون ذلك التنزيه بمضمونها أيضاً، وبهذا الوجه رجح فصلها على عطفها فإن ما يصفونه هو قولهم: إن له ولداً وبنات، لأن ذلك التنزيه يتضمن نفي الشيء المنزه عنه وإبطاله، فعلى الإبطال بأنه خالق أعظم المخلوقات دلالة على القدرة فإذا كنتم تدعون بنوة الجن والملائكة لأجل عظمتها في المخلوقات وأستم لا ترون الجن ولا الملائكة فلماذا لم تدعوا البنوة للسموات والأرض المشاهدة لكم وأنتم

(١) ابن عاشور، التحرير والتوير، ٦٢/٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتوير، ٤٦/٦.

ترونها وترون عظمها. ثم ذكر ابن عاشور أن هذا الإبطال بمنزلة النقض في علم الجدل والمناظرة".^(١)

التحكّم

ومثاله ما في قوله تعالى: (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَذَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمِ الْأُسْتِثْنَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُسْتِثْنَيْنِ تَبَيَّنِي بَلِّغْ لِي كُتُبَكُمْ صَادِقِينَ [١٤٣] وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَذَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمِ الْأُسْتِثْنَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُسْتِثْنَيْنِ أَمْ كُتُبُكُمْ شُهَدَاءُ إِذْ وَصَّأَكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ [١٤٤]) (الأنعام: ١٤٣-١٤٤) حيث ذكر ابن عاشور أن الكفار في الجاهلية حرّموا بعض الغنم، ومنها ما يسمّى بالوصيلة، وبعض الإبل كالبحيرة والوصيلة، ولم يحرّموا بعض المعز ولا شيئاً من البقر، فناسب أن يأتي بهذا التقسيم قبل الاستدلال تمهيداً لتحكّمهم إذ حرّموا بعض أفراد من أنواع، ولم يحرّموا بعضاً من أنواع أخرى، وأسباب التحريم المزعومة تتأتى في كل نوع فهذا إبطال إجمالي لما شرعوه وأنه ليس من دين الله (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء: ٨٢). وهذا الاستدلال يسمّى في علم المناظرة والبحث بالتحكّم.^(٢)

ومعناه من خلال ما يفهم من كلام ابن عاشور: رد قول الخصم لأنه لم يعمم حكمه على جميع أفراد العموم التي تتصف بالصفات نفسها.

وقد آخرون أن هذا الأسلوب من قبيل السبر والتقسيم، ومعناه: حصر أوصاف القضية المدّعاة ثم تناول كل واحد منها مستقلاً، واختباره لإثبات بطلان صلاحه كدليل على الدعوى المدّعاة.^(٣) ويلاحظ أن عملية السبر والتقسيم تتألف من مرحلتين، الأولى حصر الأوصاف المُستدل بها، والثانية اختبارها لإبطال الاستدلال بها.

وممن قال بذلك الرازي حيث قال: أطبق المفسّرون على أن تفسير هذه الآية "أنّ المشركين كانوا يحرّمون بعض الأنعام فاحتجّ الله على إبطال قولهم بأنّ ذكر الضأن والمعز والإبل والبقر، وذكر من كلّ واحد من هذه الأربعة زوجين ذكراً وأنثى، وإن كان حرم منها الذكر وجب أن

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤٨/٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩٦/٧.

(٣) انظر: أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص ٣٧٨. وأبو زهرة، تاريخ الجدل، ص ٦٥.

يكون كل ذكورها حراما ، وإن كان حرم الأنثى ، وجب أن يكون كل إناثها حراما ، وأنه إن كان حرم ما اشتملت عليه أرحام الأنثيين وجب تحريم الأولاد كلها ، لأن الأرحام تشتمل على الذكور والإناث. (١) وإلى ذلك ذهب السيوطي والأوسى وأبو زهرة. (٢)

وقال السيوطي: "إن الكفار لما حرّموا ذكور الأنعام تارة وإناثها تارة أخرى رد الله عليهم بطريقة السبر والتقسيم فقال : إن الخلق لله ، خلق من كل زوج مما ذكر ذكراً وأنثى فمما جاء تحريم ما ذكرتم ؟ أي : ما علته ؟ .. لا يخلو : إما أن يكون من جهة الذكورة أو الأنوثة ، أو اشتمال الرحم الشامل لهما ، أو لا يُدرى له علة ، وهو التعبدى ، بان أخذ ذلك عن الله تعالى ، والأخذ عن الله تعالى : إما بوحى أو إرسال رسول ، أو سماع كلامه ، ومشاهدة تلقي ذلك عنه ، وهو معنى قوله تعالى : (شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاهُمُ اللَّهُ بِهَذَا) (الأنعام: ١٤٤). فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها . والأول : يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حراماً . والثاني : يلزم أن يكون جميع الإناث حراماً . والثالث : يلزم عليه تحريم الصنفين معاً . فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة ، لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم ، والأخذ عنه بلا واسطة باطل ولم يدعوه ، وبواسطة رسول كذلك ، لأنه لم يأت إليهم رسول قبل النبي عليه السلام . وإذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى ، وهو : أن ما قالوا افتراء على الله وضلال. (٣)

قلت : لا يظهر لي فرق بين ما ذكره ابن عاشور وما ذكره الآخرون لذا أرى أن الأمر لا يعدو أن يكون من باب المشاحة في الاصطلاح .

القلب

ومثاله ما في قوله تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَسْوِئَةٌ) (يونس: ٥٩) فإنه بعد أن كذب الكافرون بنبوّة سيدنا محمد وكذبوا بالقرآن وزعموا أنه مفترى منه صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى في الآيات السابقة : (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَفْتَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (يونس: ٢٨) جادلهم القرآن بأسلوب القلب ، ووجه الاستدلال فيه أنكم أيها الكافرون ارتبكتكم في دينكم بما يلزمكم منه مماثلة الحالة التي أنكرتموها

(١) الرازي مفتاح الغيب ، ٢٢٨/١٣ .

(٢) انظر : السيوطي ، الإتيان ، ١٢٣/٤ ، والأوسى ، روح المعاني ، ٣٩٦/٨ ، وأبو زهرة ، المعجزة الكبرى ، ص ٣٧٨ . وأبو زهرة ، تاريخ الجدل ، ص ٦٥ .

(٣) السيوطي ، الإتيان ، ١٢٣/٤ .

على النبي صلى الله عليه وسلم واتهمتموه بالافتراء ، وهو أنكم وضعتم دينا فجعلتم بعض أركانكم حلالا لكم وبعضها حراما عليكم ، فإن كان ذلك حقا بزعمتكم ، فمن الذي أبلغكم تلك الشرائع عن الله ؟ ولماذا قبلتموها عن شرعها لكم ولم تكذبوها ، فإن كان ذلك من تلقاء أنفسكم فقد افتربتم على الله فلزمكم ما ألصقتموه بالنبي صلى الله عليه وسلم . وبهذا الأسلوب ألزمهم القرآن الحجة وبرأ الرسول، وهذا الاستدلال من الطريق المسمى بالقلب في علم الجدل. (١)

قياس المساواة والتمثيل

ذكر ابن عاشور أن المشركين لجأوا إلى أهل الكتاب ليتلقوا منهم اعتراضات يفحمون بها النبي صلى الله عليه وسلم فكان أهل الكتاب يملون عليهم كلما لقوهم ما عساهم أن يموهوا على الناس عدم صحة الرسالة المحمدية، فقالوا (أُولَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى) (القصص: ٤٨) فرد الله عليهم بقوله : (أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلِ قَالُوا سِحْرَانِ ظَآهِرًا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ) (القصص: ٤٨) فحاجهم بأنهم كفروا بما أوتي موسى من قبل كما في سورة القصص، أي كفر أمثالهم من عبدة الأصنام وهم قبض مصر بما أوتي موسى وهو من الاستدلال بقياس المساواة والتمثيل. (٢)

والمقصود منه "أن يقيس المستدل الأمر الذي يدعيه على أمر معروف عند من يخاطبه أو على أمر بدهي تقر به الأفهام ولا تنكره العقول ، ويبين الجهة الجامعة بينهما". (٣)

ومن الأمثلة عليه كذلك ما في قوله تعالى : (إِنَّا أَنبَأْنَا النَّاسَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنْ أَلْبَتِّ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّكُمْ وَيُؤْمَرُوا فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُوْنَا أَشْدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُؤْفَىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُّرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَبْتَّتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ يَهْبِجُ) (الحج: ٥)

فقد بين الله في هذه الآيات كيف بدأ الخلق من نطفة ، إلى أن أصبح الإنسان رجلاً مستوياً ثم رد إلى أردل العمر ، وبعد ذلك يبين القرآن قدرة الله المتجلية في إخراج الزرع الحي من الأرض الميتة ؛ ليصل بعد ذلك إلى موضع الاستدلال ، وهو أن إحياء الإنسان بعد موته يشبه خلقه أول مرة إن لم يكن بدء الخلق أصعب فإذا قدر الله على الأصعب فإنه لن يعجز عن

(١) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ١١٥/١١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٦٦/٢٢ .

(٣) أبو زهرة ، تاريخ الجدل ، ص ٦٦ . أبو زهرة ، المعجزة الكبرى ، ٣٨٠ .

الأسهل (١). وهذا طبعاً في قياس البشر لان قدرة الله ليس أمامها أسهل وأصعب بل كل شيء أمام قدرته سهل .

المعارضة

وهو تسليم الدليل والاستدلال به لما ينافي ثبوت المدلول.

ومثاله قوله تعالى : (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَفَكِّحِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾) (البينة: ١-٤) وردت هذه الآيات مورد إقامة الحجة على الذين لم يؤمنوا من أهل الكتاب وعلى المشركين بأنهم متصلون من الحق متعلون للإصرار على الكفر عنادا، فهذا الكلام مسوق مساق نقل الأقوال المستغربة المضطربة الدالة على عدم ثبات آراء أصحابها، فهو من الحكاية لما كانوا يعدون به فهو حكاية بالمعنى كأنه قيل: كنتم تقولون لا نترك ما نحن عليه حتى تأتينا البينة، وهذا تعريض بالتوبيخ بأسلوب الإخبار المستعمل في إنشاء التعجيب أو الشكاية من صلف المخبر عنه، وحاصل المعنى: أنكم كنتم تقولون لا نترك ما نحن عليه من الدين حتى تأتينا البينة، أي العلامة التي وعدنا بها. (٢)

ثم ارتقى القرآن بإبطال ثان لدعواهم بطريق النقض الجدلي المسمى بالمعارضة وهو تسليم الدليل والاستدلال لما ينافي ثبوت المدلول، وهذا يبطل خاص بأهل الكتاب اليهود والنصارى، فبعد أن أبطل زعمهم بقوله (رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً) "ارتقى إلى إبطال مزاعمهم إبطالا مشوبا بالتكذيب وبشهادة ما حصل في الأزمان الماضية... والمعنى: كيف يزعمون أن تمسكهم بما هم عليه من الدين مغياً بوقت أن تأتيم البينة والحال أنهم جاءتهم بينة من قبل ظهور الإسلام وهي بينة عيسى عليه السلام فتفرقوا في الإيمان به فنشأ من تفرقهم حدوث ملتين اليهودية والنصرانية". (٣)

الانتقال في الاستدلال

يشير حديث ابن عاشور إلى أن هذا الأسلوب يعني : العدول عن دليل إلى غيره ، ليس لأن الدليل الأول غير صالح في ذاته أو لأن الاحتجاج به ارتفع بل من أجل إقامة دليل آخر في

(١) الزمخشري ، الكشاف ، ١٤٤/٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤١٦/٣٠ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٤٢٢/٣٠ .

صورة ثلاث مدارك الخصم ، زيادة في إثبات الدعوى وإفحام الخصم .

وقد عرفه السيوطي بأنه " انتقال المستدل إلى استدلال غير الذي كان آخذاً فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الأول " (١).

ومثاله ما ذكره ابن عاشور عند قوله تعالى : (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (البقرة: ٢٩) حيث ذكر أن القرآن انتقل من الاستدلال في الآيات السابقة " بخلق الأرض وما فيها وهو مما علمه ضروري للناس ، إلى الاستدلال بخلق ما هو أعظم من خلق الأرض وهو أيضاً قد يغفل عن النظر في الاستدلال به على وجود الله، وذلك خلق السماوات، ويشبهه أن يكون هذا الانتقال استطراداً لإكمال تنبيه الناس إلى عظيم القدرة" (٢).

قلت : العدول عن الدليل الأول رغم صلاحه وقوته ، مبالغة في التضييق على الخصم إذا كان معانداً وإظهاراً لضعف موقفه ، لأن في تظافر الأدلة القوية زيادة في الحجة والإفحام . وكان القرآن يقول هذا دليل صادق إن شئت فسلم به ، وإن أبيت عناداً فهالك ثانياً وثالثاً وأكثر .

نموذج لدراسة ابن عاشور لجدل القرآن

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (الأنبياء: ٢٢) أن هذه الآية استدلال على وحدانية الله وإبطال عقيدة الشرك ، وليست استدلالاً على وجوده ولا على تفرد بالخلق ، ويرى ابن عاشور ذلك لأن المشركين كانوا يعترفون بوجود الله ، وأنه الخالق ، ويدل على ذلك قوله تعالى : (وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (الزمر: ٢٨) فهم لم يكونوا ينكرون أن الله خالق السماوات والأرض. ولكنهم يزعمون له شركاء ولذلك كانوا يقولون في التلبية في الحج : لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك. وعليه فإن الآية مسوقة لإثبات الوحدانية لا لإثبات وجود الصانع إذ لا نزاع فيه عند المخاطبين، ولا لإثبات انفراده بالخلق إذ لا نزاع فيه كذلك، ولكنها منتظمة على ما يناسب اعتقادهم الباطل لكشف خطئهم وإعلان باطلهم. (٣)

(١) السيوطي ، الإيقان ، ١٢٥/٤ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٣٧٦/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٣٥-٢٩/١٧ .

وهذه الآية معتمد أهل الكلام في استنباطهم دليل التمانع . يقول ابن الحنبلي « نقل عن بعض علماء السلف أنه قال نظرت في سبعين كتاباً من كتب التوحيد فوجدت مدارها على قوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء: ٢٢). (١)

ووجه انتظام هذا الاستدلال كما يقول ابن عاشور: أنه لو تعددت الآلهة للزم أن يكون كل إله متصفاً بصفات الإلهية المعروفة آثارها ، وهي الإرادة المطلقة والقدرة التامة على التصرف ، ثم إن التعدد يقتضي اختلاف متعلقات الإرادات والقدرة لأن الآلهة لو استوت في تعلقات إرادتها ذلك لكان تعدد الآلهة عبثاً للاستغناء بواحد منهم ، ولأنه إذا حصل كائن فإن كان حدوثه بإرادة متعددين لزم اجتماع مؤثرين على مؤثر واحد وهو محال لاستحالة اجتماع علتين تامتين على معلول واحد فلا جرم أن تعدد الآلهة يستلزم اختلاف متعلقات تصرفاتها اختلافاً بالأنواع ، أو بالأحوال ، أو بالبقاع ، فالإله الذي لا تنفذ إرادته في بعض الموجودات ليس بإله بالنسبة إلى تلك الموجودات التي أوجدها غيره.

ولا جرم أن تختلف متعلقات إرادات الآلهة باختلاف مصالح رعاياهم أو مواطنهم أو أحوال تصرفاتهم فكل يغار على ما في سلطانه. فثبت أن التعدد يستلزم اختلاف الإرادات وحدث الخلاف.

ولما كان الستمائل في حقيقة الإلهية يقتضي التساوي في قوة قدرة كل إله منهم، وكان مقتضياً تمام المقدره عند تعلق الإرادة بالقهر للضد بأن لا يصده شيء عن استئصال ضده، وكل واحد منهم يدفع عن نفسه بغزو ضده وإفساد ملكه وسلطانه، تعين أنه كلما توجه واحد منهم إلى غزو ضده أن يهلك كل ما هو تحت سلطانه فلا يزال يفسد ما في السماوات والأرض عند كل خلاف كما قال تعالى: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) (المومنون: ٩١) فلا جرم دلت مشاهدة دوام السماوات والأرض على انتظامها في متعدد العصور والأحوال على أن إلهها واحد غير متعدد.

فأما لو فرض التفاوت في حقيقته الإلهية فإن ذلك يقتضي رجحان بعض الآلهة على بعض، وهو أدخل في اقتضاء الفساد إذ تصير الغلبة للأقوى منهم فيجعل الكل تحت ملكه ويفسد

(١) ابن الحنبلي ، الناصح عبد الرحمن بن نجم ، استخراج الجدال من القرآن ، تحقيق زاهر بن عواض الألمي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٠ ، ص ٨٣ .

على كل ضعيف منهم ما هو في حوزته فيكون الفساد أسرع ، وقد سمي المتكلمون دليل هذه الآية على وحدانية الله برهان التمانع. ووجه تسميته برهان التمانع أن جانب الدلالة فيه على استحالة تعدد الإله هو فرض أن يتمانع الآلهة، أي يمنع بعضهم بعضاً من تنفيذ مراده، والخوض فيه مقامنا غني عنه.^(١)

وبيان هذا الدليل بعبارة أخرى أن يقال : لو صح أن هناك إلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما ، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريد الآخر ، وعندئذ يمكن أن يتشكل هذا الخلاف بإحدى الصور العقلية التالية : فإما أن تتم إرادة كل واحد منهما ، وإما أن تبطل إرادة كل واحد منهما، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الفرض الأول يكون العالم موجوداً وغير موجود، وهذا محال ، وكذلك على الفرض الثاني إذ هو صورة معكوسة عن الأول . وعلى الفرض الثالث يكون الذي تتم إرادته هو الإله والآخر عاجزاً فلا يستأهل أن يوصف بأنه إله .^(٢) وهناك فرض رابع هو : أن تتنازع الإرادتان فيستعمل كل واحد منهما سلطانه ضد الآخر وبما أنهما إلهان بإرادتين وقدرتين مُطلقتين فسيستمر النزاع إلى مالا نهاية ، وهذا يفضي إلى فساد الكون. ولكن الكون صالح فدل ذلك على بطلان وجود إلهين .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠/١٧ ، بتصريف .

(٢) انظر : الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٥١/٢٣ و ابن رشد ، محمد بن أحمد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الإنجلو مصرية ، ١٩٦٤ ، ص ٣٢ . و الجويني ، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخالجي ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٧٠ .

مَوْهَمُ الْاِخْتِلَافِ وَالتَّنَاقُضِ

مَوْهَمُ الْاِخْتِلَافِ وَالتَّنَاقُضِ مِنْ مَبَاحِثِ عُلُومِ الْقُرْآنِ الَّتِي بَحَثَهَا الْإِمَامُ الزَّرْكَشِيُّ وَتَابَعَهُ فِيهِ السِّيُوطِيُّ ، لَكِنْ هَذَا الْمَوْضُوعُ لَمْ يَحْظَ بِالْإِهْتِمَامِ عِنْدَ كَثِيرٍ مِمَّنْ كَتَبُوا فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ بَعْدَهُمْ ، أَمَّا ابْنُ عَاشُورٍ فَقَدْ أَهْتَمَ بِهَذَا الْمَوْضُوعِ مِنْ جِهَةٍ دُونَ أُخْرَى ، أَهْتَمَ بِهِ مِنَ الْجِهَةِ الْعَمَلِيَّةِ فَحَرَّصَ عَلَى أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَا يَتَوَهَّمُ مِنْ اِخْتِلَافٍ فِي الْقُرْآنِ وَيُبْذِلُ جِهَدَهُ وَيَسْتَحْضِرُ مَا لَدَيْهِ مِنْ مَعْرِفَةٍ لِرَفْعِهِ ، وَهَذَا جُهْدٌ يَسْجُلُ لِابْنِ عَاشُورٍ . لَكِنَّهُ لَمْ يَهْتَمْ بِبَيَانِ الْجَانِبِ النَّظَرِيِّ لِلْمَوْضُوعِ أَقْصَدَ الْبَحْثِ فِي مَفْهُومِهِ ، وَأَسْبَابِهِ ، وَأَقْسَامِهِ ، وَكَيْفِيَّةِ رَفْعِهِ ، وَهُوَ الْجَانِبُ الَّذِي أَهْتَمَ ابْنُ عَاشُورٍ بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنْ مَوْضُوعَاتِ عُلُومِ الْقُرْآنِ كَمَا بَيَّنَّا فِيمَا سَبَقَ . لِذَلِكَ سَأَكْتَفِي فِي بَحْثِي هَذَا بِتَاوُلِ مَا تَنَاوَلَهُ ابْنُ عَاشُورٍ مَعَ إِضَافَةٍ مَا تَمَسُّ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ لِإِتِمَامِ هَذَا الْمَوْضُوعِ .

يَسْتَنْبِطُ مِنْ كَلَامِ ابْنِ عَاشُورٍ أَنَّ مَعْنَى مَوْهَمِ الْاِخْتِلَافِ وَالتَّنَاقُضِ: مَا يَتَوَهَّمُ مِنْ اِشْتِمَالِ الْقُرْآنِ عَلَى كَلَامٍ يَنَاقُضُ بَعْضَهُ بَعْضًا ، أَوْ كَلَامٍ يَنَاقُضُ الْوَاقِعَ. (١) أَوْ كَلَامٍ يَجَافِي الْحَقِيقَةَ. (٢)

وَقَدْ أوردَ ابْنُ عَاشُورٍ فِي بَيَانِهِ لِهَذَا الْمَوْضُوعِ مَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ "إِنِّي أَجِدُ فِي الْقُرْآنِ أَشْيَاءَ تَخْتَلِفُ عَلَيَّ" قَالَ: (فَلَا أُنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ) (المؤمنون: ١٠١) قَالَ (وَأَقْبَلُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) (الصافات: ٢٧) وَقَالَ (وَلَا يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ حَدِيثًا) (النساء: ٤٢) قَالَ (قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ) (الأنعام: ٢٣) . قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ "فَلَا أُنْسَابَ بَيْنَهُمْ فِي النَّفْخَةِ الْأُولَى ثُمَّ فِي النَّفْخَةِ الثَّانِيَةِ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ" . فَأَمَّا قَوْلُهُ (وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ) فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لِأَهْلِ الْإِخْلَاصِ ذُنُوبَهُمْ فَيَقُولُ الْمُشْرِكُونَ: تَعَالَوْا نَقُلْ: مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ، فَيُخْتَمُ اللَّهُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ فَتَنْطِقُ جَوَارِحُهُمْ بِأَعْمَالِهِمْ فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا". (٣)

وَيُشِيرُ ابْنُ عَاشُورٍ إِلَى مَعْنَى آخَرَ مِنْ مَعَانِي خُلُوِّ الْقُرْآنِ مِنَ الْاِخْتِلَافِ وَهُوَ أَنَّ آيَاتِ الْقُرْآنِ مَتَمَاثِلَةٌ مَتَشَابِهَةٌ فِي الْحَسَنِ لَدَى أَهْلِ الذُّوقِ ، لَا تَجِدُ بَيْنَهَا اِخْتِلَافًا فَكَلَهَا بِالْغَةِ الطَّرْفِ الْأَعْلَى فِي الْبَلَاغَةِ وَحَسَنِ الْمَعَانِي ، بِالرَّغْمِ مِنْ طُولِ الْقُرْآنِ ، وَبِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ نَزَلَ فِي مَدَّةٍ طَوِيلَةٍ بَلَّغَتْ بَضْعًا وَعِشْرِينَ سَنَةً . وَهُوَ فِي هَذَا مَخَالَفٌ لِغَيْرِهِ مِنَ الْكَلَامِ الْبَلِيغِ فَإِنَّ أَيَّ كَلَامٍ بَلِيغٍ لَا يَخْلُو عَنْ

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٠٠١/٤ .

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٢١/١ .

(٣) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ، فِي كِتَابِ التَّفْسِيرِ ، بَابِ تَفْسِيرِ سُورَةِ (حَم) السَّجْدَةِ ، ص ٨٤٩ ، وَالحديث رواه البخاري معلقا، وقال ابن حجر وصله الطبري بإسناد على شرط البخاري في الصحة ، انظر فتح الباري ، ٤١٨/٨ .

موهم الاختلاف والتناقض

موهم الاختلاف والتناقض من مباحث علوم القرآن التي بحثها الإمام الزركشي وتابعه فيه السيوطي ، لكن هذا الموضوع لم يحظ بالاهتمام عند كثير ممن كتب في علوم القرآن بعدهم ، أما ابن عاشور فقد اهتم بهذا الموضوع من جهة دون أخرى ، اهتم به من الجهة العملية فحرص على أن يشير إلى ما يتوهم من اختلاف في القرآن ويبدل جهده ويستحضر ما لديه من معرفة لرفعه ، وهذا جهد يسجل لابن عاشور . لكنه لم يهتم ببيان الجانب النظري للموضوع أقصد البحث في مفهومه ، وأسبابه ، وأقسامه ، وكيفية رفعه ، وهو الجانب الذي اهتم ابن عاشور به في كثير من موضوعات علوم القرآن كما بينا فيما سبق . لذلك سأكتفي في بحثي هذا بتناول ما تناوله ابن عاشور مع إضافة ما تمس إليه الحاجة لإتمام هذا الموضوع .

يستتبط من كلام ابن عاشور أن معنى موهم الاختلاف والتناقض: ما يتوهم من اشتغال القرآن على كلام يناقض بعضه بعضا ، أو كلام يناقض الواقع. (١) أو كلام يجافي الحقيقة. (٢) وقد أورد ابن عاشور في بيانه لهذا الموضوع ما رواه البخاري عن سعيد بن جبير أن رجلا قال لابن عباس "إنني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ" قال: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون)(المؤمنون: ١٠١) قال (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون)(الصافات: ٢٧) وقال (ولا يكفون الله حديثا)(النساء: ٤٢) قال (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين)(الأنعام: ٢٣) . قال ابن عباس "فلا أنساب بينهم في النسخة الأولى ثم في النسخة الثانية أقبل بعضهم على بعض يتساءلون" . فأما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم فيقول المشركون: تعالوا نقل: ما كنا مشركين، فيختم الله على أفواههم فتتطرق جوارحهم بأعمالهم فعند ذلك لا يكفون الله حديثا". (٣)

ويشير ابن عاشور إلى معنى آخر من معاني خلو القرآن من الاختلاف وهو أن آيات القرآن متماثلة متشابهة في الحسن لدى أهل الذوق ، لا تجد بينها اختلافا فكلها بالغة الطرف الأعلى في البلاغة وحسن المعاني ، بالرغم من طول القرآن ، وبالرغم من أنه نزل في مدة طويلة بلغت بضعا وعشرين سنة . وهو في هذا مخالف لغيره من الكلام البليغ فإن أي كلام بليغ لا يخلو عن

(١) ابن عاشور، التحرير والتوير ، ٢٠٠٤/٤ .

(٢) ابن عاشور، التحرير والتوير ، ٢٢١/١ .

(٣) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب تفسير سورة (حم) السجدة ، ص ٨٤٩ ، والحديث رواه البخاري معلقا ، وقال ابن حجر وصله الطبري بإسناد على شرط البخاري في الصحة ، انظر فتح الباري ، ٤١٨/٨ .

يقول ابن عاشور : "وصف الاختلاف بالكثير في الطرف الممتنع وقوعه بمدلول (لو). ليعلم المتدبر أنّ انتفاء الاختلاف من أصله أكبر دليل على أنه من عند الله، وهذا القيد غير معتبر في الطرف المقابل لجواب (لو)، فلا يقدر ذلك الطرف مقيدا بقوله (كثيرا) بل يقدر هكذا: لكنه من عند الله فلا اختلاف فيه أصلا." (١)

وكلام ابن عاشور هنا يحتاج إلى توضيح ، وبيان ذلك أن مفهوم المخالفة يستدل به عند بعض العلماء إن كان القيد للاحتراز. أما إن ظهرت فائدة أخرى غير الاحتراز فلا يستدل بدليل المخالفة . وبالنظر في الآية يظهر لنا فائدة للقيد غير الاحتراز وهي بيان الواقع ، إذ الواقع أن كلاما طويلا بطول القرآن نظم خلال فترة زمنية طويلة كحال القرآن ، لو كان من عند بشر فالواقع أنه سيكون فيه اختلاف كثير لا قليل .

يقول محمد بن أبي بكر الرازي في كتابه المسمى أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب أي التنزيل : " إن التقيد بوصف الكثرة للمبالغة في إثبات الملازمة فكأنه قال : لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فضلا عن القليل ، وليس فيه اختلاف قليل ولا كثير ، فكيف يكون من عند غير الله ؟ فهذا المقصود من التقيد بوصف الكثرة لا أن القرآن مشتمل على اختلاف قليل ... ثم يقول : إن كل كتاب في فن من العلوم إن كان من عند غير الله يوجد فيه اختلاف ما بأحد التفاسير المذكورة لا محالة . يعرف ذلك بالاستقراء والقرآن جامع لفنون من العلوم شتى ، فلو كان من عند غير الله لوجدوا فيه بالنسبة إلى كل فن اختلافا ما فيصير مجموع الاختلاف اختلافا كثيرا " (٢)

نماذج لدراسة لموهم الاختلاف والتناقض

الاختلاف قد يتوهم بين الآية والآية ، أو بين قراءة وقراءة في آية ، أو بين آية وحديث نسوي، أو بين آية والثابت من حكم العقل أو الثابت من النقل ، وسأبين فيما يلي نماذج لمعالجة ابن عاشور لموهم الاختلاف والتناقض من هذه الأقسام .

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٠٠/٤ .

(٢) أبو بكر الرازي ، محمد بن شمس الدين أبو بكر بن عبد القادر، أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب أي التنزيل ، تحقيق محمد رضوان الداية ، بيروت ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ ، ص ٩٠ .

النموذج الأول : ما يتوهم من اختلاف بين آية وآية

ومن ذلك ما يتوهم من خلاف بين قوله تعالى : (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) (الصافات: ٢٧)

مع قوله تعالى (فَإِذَا تَفَحَّ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ) (المؤمنون: ١٠١) .

فظاهر الآية الأولى يفيد أن الناس يوم القيامة يتساءلون فيما بينهم ، أما الثانية فتفيد امتناع ذلك .

ذكر ابن عاشور أن التساؤل: سؤال بعضهم بعضا. والمعنى به التساؤل المناسب لحلول يوم الهول، وهو أن يسأل بعضهم المعونة والنجدة، كقوله تعالى (وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا) (المعارج: ١٠).

ثم أضاف أن التساؤل الموثب يومئذ في قوله تعالى: (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) (الصافات: ٢٧)

إنما يقع بعد يأسهم من وجود نصير أو شفيع. وعليه فإن الزمان الذي نفي فيه التساؤل يختلف عن الزمان الذي أثبت فيه التساؤل . واستشهد ابن عاشور على ذلك بما رواه البخاري: أن رجلا هو نافع بن الأزرق الخارجي قال لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي قال (فلا

أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) (المؤمنون: ١٠١) وقال (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) (الصافات: ٢٧) فقال ابن عباس: أما قوله (فلا أنساب بينهم) فهو في النفخة الأولى فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الأخيرة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون. (١)

ثم بين ابن عاشور أن ابن عباس أرجع الاختلاف بين الآيتين إلى اختلاف الزمان. (٢)

وقد ذكر المفسرون وجوها أخرى في رفع هذا الاختلاف المتوهم ومن هذه الوجوه :

٢- ذكر أبو بكر الرازي وجها آخر وهو أن يوم القيامة مقداره خمسون ألف سنة وفيه أزمنة

وأحوال مختلفة يتعارفون ويتساءلون في بعضها ويتحيرون في بعضها لشدة الفزع (٣) ،

٣- روي عن ابن مسعود تأويلا آخر وهو أن نفي المسألة على معنى آخر وهو طلب

بعضهم من بعض العفو ، فأخرج بن جرير من طريق زاذان قال أتيت ابن مسعود . فقال يؤخذ

(١) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب تفسير سورة (حم) للسجدة ، ص ٨٤٩ ، وللحديث رواه البخاري معلقا ، وقال ابن حجر وصله الطبري بإسناد على شرط البخاري في الصحة ، انظر فتح الباري ، ٤١٨/٨ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٢-١٠٢/١٨ .

(٣) الرازي ، النموذج جليل ، ص ٣٥١

بسيد العبد يوم القيامة ، فينادي : ألا إن هذا فلان ، فمن كان له حق قبلة فليأت ، قال : فتود المرأة يومئذ أن يثبت لها حق على أبيها أو أخيها أو زوجها ، فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون .

٤- قيل لا يسأل أحد يومئذ ينسب شيئاً. (١)

٥- أن قوله (لا يسألون) صفة الكفار ، وذلك لشدة خوفهم أما قوله (وَأَقْبَلُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَسْأَلُونَ) فهي صفة لأهل الجنة

٦- أن السؤال المثبت للتبكيح والتوبيخ والمنفي سؤال الاستفهام (٢) .

هذه الوجوه التي ذكرها المفسرون تعتمد على التوفيق بين الآيتين باعتبار اختلاف الزمان ، أو باعتبار اختلاف الحال ، أو باعتبار اختلاف موضوع السؤال فالسؤال المنفي هو سؤال طلب العفو أو المنفعة ، أو باعتبار اختلاف المسؤول فالسؤال المثبت للمؤمنين والمنفي للكفار . والذي يترجح لدي ما ذهب إليه ابن عباس ، وهو ما اختاره ابن عاشور ، أما التوجيه الثاني فمحتمل ، أما الثالث والرابع والسادس فبعيدة لأنها تقوم على حمل اللفظ الواحد على معنيين ، والأولى فيما أرى أن يحمل اللفظ في الموضعين على معنى واحد ولا يصار إلى غير ذلك إلا بمانع من الحمل وقرينة ، ومانع الحمل غير موجود لإمكان التوفيق بين الآيتين بوجه آخر مقبول . أما الخامس فأبعدها لأن الفاعل في الآيتين يدل على العموم ولا دليل على التخصيص .

النموذج الثاني : ما يتوهم من اختلاف بين قراءتين في آية

ومنه ما يتوهم من اختلاف بين قراءتين في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (المائدة: ٦) . حيث قرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص والكسائي ويعقوب (وَأَرْجُلَكُمْ) بالنصب . وقرأ أبو جعفر وأبو عمرو وابن كثير وعاصم في رواية أبي بكر وحمزة وخلف بالجر (٣) . وقرأ الحسن بالرفع وهذه ليس لنا فيها شأن. (٤)

(١) الأقوال الثلاثة الأخيرة نكرها للطبري في جامع البيان ، ١٨ / ٦٨

(٢) زاد القولين الأخيرين ، الفخر الرازي في التفسير الكبير ، ١٢٣ / ٢٣

(٣) ابن مجاهد ، للمبعة ٢٤٢ ، وابن الجزري ، النشر ٢ / ٢٤٥

(٤) انظر : القاضي ، عبد الفتاح ، القراءات الشاذة ، دار إحياء الكتب العربية ، ص ٤٢

معنى القراءتين والخلاف بينهما

على قراءة النصب تكون الأرجل معطوفة على الوجه واليدين والمرافق ، والعامل الذي نصبها الأمر بالغسل وعليه فالظاهر أن يكون الواجب في الرجلين الغسل .

وعلى قراءة الجر تكون الأرجل معطوفة على الرؤوس والعامل الأمر بالمسح ، وعليه فالظاهر أن يكون الواجب في الرجلين المسح .

والظاهر أن هذين المعنيين مختلفان فما الواجب الغسل أم المسح ؟ وما الذي ذهب إليه ابن عاشور؟

بعد أن أورد ابن عاشور القراءات ذكر أن جملة (وَأَسْحُوا بِرُؤُوسِكُمْ) على قراءة النصب معترضة بين المتعاطفين، وكان فائدة الاعتراض الإشارة إلى ترتيب أعضاء الوضوء لأن الأصل في الترتيب الذكري أن يدل على الترتيب الوجودي، فالأرجل يجب أن تكون مغسولة؛ إذ حكمة الوضوء وهي الطهارة والتنظيف وهذه الحكمة تقتضي المبالغة في غسل ما هو أشد تعرضاً للوسخ؛ والأرجل كذلك .

ثم ذكر أقوالاً للعلماء في حكم الرجلين أهو الغسل أم المسح ؟ ويمكن أن نرد الأقوال التي أوردها ابن عاشور إلى ثلاثة مذاهب هي :

القول الأول: أن الواجب في الرجلين الغسل وهذا ما اختاره ابن عاشور، وهو رأي الجمهور، وروي عن أنس: " نزل القرآن بالمسح والسنة بالغسل " . وذكر ابن عاشور أن إجماع الفقهاء بعد عصر التابعين على وجوب غسل الرجلين في الوضوء ولم يشذ عن ذلك إلا الإمامية من الشيعة، قالوا: ليس في الرجلين إلا المسح

ووجه ابن عاشور قراءة الجر بأنها منسوخة بالسنة ؛ ففي الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قوماً يتوضأون وأعقابهم تلوح، فنادى بأعلى صوته (ويل للأعقاب من النار) مرتين (١) . (٢)

وذكر ابن عاشور قولاً آخر في توجيه قراءة الخفض هو أن المسح في قراءة الخفض بمعنى الغسل ، وزعم أصحاب هذا القول أن العرب تسمى الغسل الخفيف مسحاً . غير أن ابن عاشور

(١) رواه البخاري ، كتاب الوضوء ، باب غسل الرجلين ، رقم : ١٦٣ ، ص ٣٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢/٥ ، وذكر هذا القول القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٩٣/٦ ، وابن الجزري في النشر ٢٧/١

رد هذا القول وقال : وهذا الإطلاق إن صح لا يصح أن يكون مرادا هنا لأن القرآن فرق في التعبير بين الغسل والمسح.^(١)

قلت : ذكر العلماء وجوها أخرى في توجيه قراءة الخفض على هذا الرأي منها :

١- أن العطف على الرؤوس عطف للفظ دون المعنى ، فالعطف في المعنى على المغسولات ، وإدخال الرأس بين المغسولات للمحافظة على الترتيب^(٢) . وقيل إن مجيء قراءة الخفض لفظا مع إعادة المعنى إلى قراءة النصب للتبنيح على أنه ينبغي أن يقتصد في الماء عند غسلها ، وكان غسلها يكون بمقدار قليل من الماء يشبه ما يكفي للمسح.^(٣) وهذا فيما أرى بعيد لأنه خلاف الأصل في العطف .

٢- أن المراد عدم الاكتفاء بمجرد الغسل ، بل لا بد من ذلك باليد . يقول الطبري : "والصواب عندنا : أن الله عز وجل ذكره أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء ، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم ، وإذا فعل ذلك بهما المتوضئ كان مستحقا اسم : ماسح غاسل ، لأن غسلها : إمرار الماء عليهما أو أصابتهما بالماء ، ومسحهما : إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو (غاسل ماسح) " ^(٤)

٣- أن المراد بقراءة النصب وجوب الغسل والمراد بقراءة الخفض وجوب المسح ، وحاصل الخلاف بين القراءتين على بيان حكمين شرعيين هما وجوب الغسل حال كون الرجلين حاسرتين ووجوب المسح حال ارتداء الخفين^(٥) يقول الشافعي : " فاحتمل أمر الله تبارك وتعالى بغسل القدمين أن يكون على كل متوضئ ، واحتمل أن يكون على بعض المتوضئين دون بعض ، فدل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين أنهما على من لا خفين عليه"^(٦) وعلى هذا فإن كل قراءة من القراءتين تعامل معاملة الآية المستقلة .

القول الثاني : أن الواجب في الرجلين المسح أخذا بظاهر الآية ، وذكر ابن عاشور أن هذا روي عن ابن عباس ، وأنس بن مالك ، وعكرمة ، والشعبي ، وقتادة^(٧) . وقد نقل الرازي هذا القول

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢/٥ ، وذكر هذا القول مكي بن طلب في للكشف من وجوه القراءات للسمع ، ٤٠٦/١ ، و

القرطبي ، في الجامع لأحكام القرآن ، ٩٤/٦

(٢) الشنقيطي ، أضواء البيان ، ١٧٩ .

(٣) الزمخشري ، الكشاف ، ٢١١/١ ، والبيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، ١١٧/٢ .

(٤) الطبري ، جامع البيان ، ٤٧١/٤

(٥) الشافعي ، محمد بن إدريس ، أحكام القرآن ، تحقيق محمد الكوثري ، بغداد ، مكتبة الخالجي ، الطبعة الأولى ١٩٥١ ، ص ٥٠ ،

واختاره ابن العربي ، أحكام القرآن ، ٦٨/٢ .

(٦) الشافعي ، أحكام القرآن ، ص ٥٠ .

(٧) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢/٥ .

ونذكر أنهم وجهوا القراءتين على أن قراءة الجر تقتضي أن الأرجل معطوفة على الرؤوس والواجب فيهما المسح ، وقراءة النصب توجب المسح كذلك ، ولا تعارض بين القراءتين لأن قوله تعالى : (برؤوسكم) في محل نصب ب(امسحوا) لأنه المفعول به ، ولكنها مجرورة لفظا بالباء . وعليه جاز جر (أرجلكم) عطفا على المجرور ظاهرا ويكون الواجب المسح أو نصبها عطفا على المنصوب محلا والعامل وامسحوا ويكون الواجب كذلك المسح ، ثم يقول : جاز أن يكون عامل النصب في قوله تعالى (وأرجلكم) هو (وامسحوا) أو يكون عامل الجر في (وأرجلكم) هو الباء لكن العاملين إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى وهو حرف الجر . إلا أن الرازي يرد هذا القول لأن الأخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم تفيد وجوب الغسل^(١) . وأنا أرى هنا ما رآه الرازي .

الثالث : أن الحكم على التخيير بين الغسل والمسح ، وقد نسب ابن عاشور هذا القول للطبري وقال إنه جعل القراءتين بمنزلة روايتين في الإخبار إذا لم يمكن ترجيح إحداها على رأي من يرون التخيير في العمل إذا لم يعرف المرجح^(٢) .

قلت : نسب هذا القول للطبري ابن العربي في أحكام القرآن^(٣) ، ونسبه إليه كذلك ابن كثير غير أن ابن كثير حقق قول الطبري ورجح أن يكون مذهبه إيجاب الغسل . يقول ابن كثير : " إن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب ذلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء ، لأنهما يلبان الأرض والطين وغير ذلك ... ولكنه عبر عن ذلك بالمسح ... ثم يقول ابن كثير _ ثم تأملت كلامه أيضا فإذا هو يحاول الجمع بين القراءتين في قوله تعالى : (وأرجلكم) خفضا على المسح وهو الدلك ، ونصبا على الغسل فأوجبهما أخذاً بالجمع بين هذه وهذه " .^(٤) أي

أن الطبري يقصد بالمسح الدلك أثناء الغسل وهذا وجه من وجوه التوفيق بين القراءتين والذي يترجح لدي أن الواجب في الرجلين الغسل لما ثبت من السنة والإجماع من الأدلة على غسل الأرجل . أما توجيه قراءة الخفض فهي خاصة بحال لبس الخف كما ثبت في السنة حيث أن النبي لم يمسح إلا لابسا خفيه . أما باقي التوجيهات فبعضها بعيد وبعضها لا يخلو من تكلف ، وتوجيه ابن عاشور كذلك إذ لا يلجأ إلى القول بالنسخ كما هو مقرر عند العلماء إلا عند

(١) الرازي ، التفسير الكبير ، ١٦٤/٢١ ، ١٦٥ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٥٢/٥ .

(٣) ممن نسبه للطبري ، ابن العربي في أحكام القرآن ، ٦٧/٢ .

(٤) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٣٠/٢ .

تعذر الجمع بين الأدلة ، والجمع هنا غير متعذر كما ظهر . ثم إن من الغريب أن يقع النسخ على قراءة في آية دون قراءة أخرى .

النموذج الثالث: ما يتوهم من اختلاف بين آية وحديث

ومنه ما يتوهم من اختلاف بين قوله تعالى: " (إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَكُؤًا مُدْبِرِينَ) (الشم: ٨٠) وقوله تعالى: (وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ) (فاطر: ٢٢) من جهة وقوله صلى الله عليه وسلم لمن أمر بإلقائهم في بئر القليب من قتلى المشركين عقب غزوة بدر: "هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا ؟" فقيل له : ما تكلم من أجساد لا أرواح لها ، فقال : " والذي نفس محمد بيده ما أنتم بأسمع منهم ولكن لا يجيبون ."^(١)

فالآية خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ويفهم من ظاهرها أن ليس بإمكانه إسماع الموتى لأن الموتى لا يسمعون قوله . أما الحديث فهو نص صريح على أن الموتى يسمعون قوله ، مثلهم مثل الأحياء ولكنهم لا يجيبون . وللتوفيق بين الآيتين والحديث ذكر العلماء عدة أقوال أذكر أولها قول ابن عاشور ثم أنقل أقوالا أخرى للعلماء :

١- ذهب ابن عاشور إلى أن (الموتى) و(الصم): مستعاران للقوم الذين لا يقبلون القول الحق ، شبهوا بالموتى على طريقة الاستعارة في انتفاء فهمهم معاني القرآن، وشبهوا بالصم كذلك في انتفاء أثر بلاغة ألفاظه عن نفوسهم.^(٢) وعليه فإن المقصود (بالموتى الصم) في الآية الأولى (من في القبور) (فاطر: ٢٢) في الآية الثانية الكفار ، والمعنى أنك لا تسمع الكفار فحالهم حال الموتى أو من سكن القبور^(٣) . ونفي السماع في الآية كنفه في قوله تعالى : (أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ أَوْ تُهْدِي الْعُمَى وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (الزخرف: ٤٠) بمعنى أنك لا تسمع الكفار فتهديهم بل ذلك بمشيئة الله تعالى.

وقد ذكر العلماء في التوفيق بين الآية والحديث أقوالا أخرى ذكرها ابن حجر عند شرحه لهذا الحديث،^(٤) وهذه الأقوال هي :

٢- أن الموتى لا يسمعون إلا بمشيئة الله .

(١) رواه البخاري ، كتاب المغازي ، باب قتل أبي جهل ، حديث رقم ٣٩٧٦ ، ص ٦٧١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٠٦/١٩ .

(٣) رجحه الطبري ، في جامع البيان ، ١٥٢-١٥٣ / ٢٢ ، وابن الجوزي ، في زاد المعير ، ص ١٠٥٣ .

(٤) ابن حجر ، فتح الباري ، ٣٥٤-٣٥٥ / ٧ .

٣- أن الله أحياهم حتى سمعوا كلام النبي صلى الله عليه وسلم توبيخا ونقمة.

٤- أن السماع المنفي في الآية هو السماع الحقيقي والمثبت في الحديث فهو بمعنى العلم .

٥- أن السماع المنفي في الآية هو السماع الذي ينفع ، بمعنى أنك لا تسمعهم بعد أن ماتوا سماعا ينتفعون به فيهدون ويؤجرون ، لأن الأجل فاتهم وفرصتهم في العمل قد انقطعت وهذا كما قال الطبري قول الجمهور. (١)

باستعراض هذه الأقوال أجد أن أصحابها ذهبوا في التوفيق بين الآية والحديث إلى مذهبين .

الأول : حمل الآية على ظاهرها ونفي السماع الحقيقي عن الأموات ، أما السماع المثبت في الحديث فهو ليس السماع الحقيقي الذي يسمعه الناس في العادة ، ولكن أصحاب هذا المذهب اختلفوا في تأويل السماع في الحديث فقال بعضهم إن سماعهم ليس حقيقيا بل أسمعهم الله على غير العادة بمشيئته ، وقال آخرون إن الله أحياهم فأسمعهم على غير العادة . وقال فريق ثالث إنهم يسمعون سماعا بأذان أرواحهم لا بأذانهم كما هي العادة ، وقال فريق رابع إن السماع المثبت لهم في الحديث بمعنى العلم وليس بمعنى السماع العادي .

الثاني : حمل أصحاب هذا المذهب الحديث على ظاهره وأثبتوا سماع الموتى لقول النبي عليه السلام وأولوا نفي السماع في الآية فقال بعضهم إن المقصود نفي السماع لا عن الموتى حقيقة بل عن الموتى مجازا وهم الكفار ، وعليه فإن نفي السماع في الآية مثل نفي السماع في قوله تعالى : (أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (الزخرف: ٤٠) وقال آخرون إن السماع المنفي في الآية ليس السماع الحقيقي بل السماع بمعنى العلم أو الاستجابة والانتفاع بالمسموع ، وعلى هذا يكون أهل القلب قد سمعوا سؤال النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا ما اختاره ابن عاشور.

مناقشة الأقوال : القولان الثاني والثالث قريبان ومؤداهما أن الله أسمعهم على غير العادة لكنسي أراهما بعيدين لأن قول النبي صلى الله عليه وسلم صريح في إثبات صفة السمع لهم ولو كان السماع المثبت هو سماع غير عادي لكانت تلك معجزة ، ولأشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك ، ثم إن القول بأنهم سمعوا بمشيئة الله أو أن الله أسمعهم خير يحتاج إلى دليل ولا دليل.

(١) انظر ابن حجر ، فتح الباري ، ٣ / ٢٣٤

أما القول الرابع فمؤداه أن الموتى لا يسمعون وأن أهل القليب لم يسمعوا النبي ولكنهم علموا أن ما بلغهم به هو الحق وقد نقله ابن حجر عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، فقد روي عنها أنها لما ذكر لها حديث ابن عمر قالت : إنما قال النبي صلى الله عليه وسلم : " إنهم ليعلمون الآن ما كنت أقول لهم " وقد قال الله تعالى : (إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا كَانُوا مُدْبِرِينَ) (الملك: ٨٠) (وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِسَمِيعٍ مِّنْ فِي الْقُبُورِ) (فاطر: ٢٢). (١)

غير أن ابن حجر رحمه الله لم يسلم للاستدلال بهذا الحديث حيث قال: " ومن الغريب أن في المغازي لابن إسحاق رواية يونس بن بكر بإسناد جيد عن عائشة مثل حديث أبي طلحة وفيه : " ما أنتم بأسمع لما أقول منهم " وأخرجه أحمد بإسناد حسن ، فإن كان محفوظا فكأنها رجعت عن الإنكار لما ثبت عنها من رواية هؤلاء الصحابة لكونها لم تشهد القصة (٢) وهذه الرواية عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها تعارض الرواية السابقة

والذي يترجح لدي الاستدلال بالرواية الثانية التي وافقت فيها ما رواه أبو طلحة وغيره من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم لكون هؤلاء شهدوا حادثة القليب لكن عائشة لم تشهدها كما ذكر ابن حجر ، فلما سمعت منهم الرواية المشهورة رجعت عن روايتها التي فيها " إنهم ليعلمون " وذهبت إلى ما ذهبوا إليه فروت " ما أنتم بأسمع لما أقول منهم " .

ثم لو كان معنى السماع : العلم لما أشكل الأمر ولما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا " تدعو أمواتا ؟ " لأنهم لا يستغربون علم الميت بل يعرفونه من نصوص كثيرة منها : " أن الميت عندما ينزل القبر يعلم منزله من الجنة .. " (٣) وإنما الذي يستغربونه السماع المنفي عنهم مما فهموه من قوله تعالى : (إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا كَانُوا مُدْبِرِينَ) (الملك: ٨٠) .

بقي القول الأول وهو الذي اختاره ابن عاشور والخامس وكلاهما يحمل الحديث على ظاهر سماع موتى القليب لسؤال النبي ويؤول الآية ، فالقول الأول يحمل الموتى ومن في القبور على معنى مجازي هو الكفار والقول الخامس يحمل السماع على معنى فهم المسموع الاستجابة للمسموع والانتفاع به ، وهذا من ضمن المعاني التي يحتملها لفظ السماع يقول الراغب في بيان

(١) رواه البخاري ، في كتاب المغازي ، باب قتل أبي جهل ، رقم : ٣٩٧٩ ، ص ٦٧١ .
(٢) ابن حجر ، فتح الباري ، ٧ / ٣٥١ ، ومن ذلك ما في الحديث الذي رواه أبو داود وفيه (أن الميت إذا وضع في قبره أتاه ملك ، فيقول : ما كنت تعد) ... الحديث ، أنظر سنن أبي داود ، حديث رقم (٤٧٥١) ، ص ٥١٧ ، صححه الألباني .
(٣) ابن حجر ، فتح الباري ، ٣ / ٢٨٦ .

معنى السمع : " يعبر تارة بالسمع ... عن الفهم وتارة عن الطاعة تقول إسمع ما أقول ولم تسمع ما قلت وتعني تفهم ، قال تعالى : (وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا) وقوله : (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) أي فهمنا قولك ولم نأتمر لك وكذلك قوله : (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) أي فهمنا وارتسمنا ... قال تعالى : (وَكُوِّعِلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّاسْمِعَهُمْ وَكُوِّعِلِمَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ) (الأنفال: ٢٣) أي أفهم بأن جعل لهم قوة يفهمون بها ^(١) غير أن كلا القولين محتمل عندي وأقواهما : الخامس وهو قول الجمهور وعليه فلا تعارض بين القرآن والحديث وإن ما يظهر من تعارض متوهم يزال بالنظر والتدبر .

النموذج الرابع: ما يتوهم من اختلاف بين آية والثابت تاريخيا

المثال الأول : ما يتوهم من اختلاف بين قوله تعالى: (وَاللّٰهُ يَعْصِيكُ مِنَ النَّاسِ) (المائدة : ٢٧)، وما ثبت بالخبر الصحيح المتفق عليه مما رواه انس ابن مالك وأخرجه البخاري ومسلم من أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد شج يوم أحد، ^(٢) ووجه التناقض الظاهر أن الآية تفيد أن الله يحمي رسوله صلى الله عليه وسلم من اعتداء الناس عليه والحديث يفيد وقوع اعتداء الكفار عليه في غزوة أحد .

وفي رفع هذا التناقض المتوهم ذهب ابن عاشور إلى أن العصمة هنا الحفظ والوقاية من كيد أعدائه. والمراد العصمة من اغتيال المشركين، لأن ذلك هو الذي كان يهجم النبي صلى الله عليه وسلم، إذ لو حصل ذلك لتعطلت الدعوة ، أما ما دون ذلك من أذى وأضرار فذلك مما نال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليكون ممن أودى في الله: فقد رماه المشركون بالحجارة حتى أدموه وقد شج وجهه. ^(٣)

وذكر الفخر الرازي في التفسير الكبير ^(٤) وأبو بكر الرازي في الأنموذج الجليل ^(٥)، والزرکشي ^(٦)، قولين :

أحدهما : ما ذهب إليه ابن عاشور .

(١) الراغب ، المفردات ، ٢٤٨ - ٢٤٩

(٢) رواه البخاري ، في كتاب المغازي ، باب ليس لك من الأمر شيء ، ص ٦٨٨ . والحديث أخرجه البخاري معلقا ، ووصله ابن حجر بإسناد على شرط البخاري ، انظر فتح الباري ٧ / ٤٢٢

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٥٧/٥ .

(٤) الرازي ، مفتيح الغيب ، ٥٢/٢٢ .

(٥) أبو بكر الرازي ، أنموذج جليل ، ص ١٢٢

(٦) الزرکشي ، البرهان ، ١٩٤/٢

والآخر : أن هذه الآية نزلت بعد حادثة أحد ، لأن سورة المائدة من أواخر ما نزل من القرآن. (١) ورجحه البيضاوي (٢) ، والبغوي (٣).

وكلا الوجهين محتمل ولا تعارض بين الآية والثابت من النقل ، غير أن الثاني يحتاج إلى دليل على أن هذه الآية نزلت فيما بعد ، وما ذكره المفسرون في نزول سورة المائدة بعد أحد ليس دليلاً على أن هذه الآية بالذات نزلت بعد أحد .

المثال الثاني: مما يوهم الاختلاف بين ما جاء في قوله تعالى : (يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأً

سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا) (مريم: ٢٨) والثابت في التاريخ من أن مريم لا يمكن أن تكون أخت هارون وموسى ، لأن الزمن بينها وبينهما بعيد . قال الزمخشري (٤) : " كان بينهما ألف سنة أو أكثر " وقال ابن كثير نحوه. (٥) وروى ابن جرير الطبري " عن محمد بن سيرين ، قال نبئت أن كعباً قال : إن قوله : يا أخت هارون ليس بهارون أخي موسى ، قال : فقالت له عائشة : كذبت ، قال : يا أم المؤمنين ، إن كان النبي صلى الله عليه وسلم قاله فهو أعلم وأخبر ، وإلا فإنني أجد بينهما ست مائة سنة ، قال : فسكتت " (٦).

وفي التوفيق بين الآية والثابت تاريخياً ذكر ابن عاشور احتمالين :

الأول : يحتمل أن يكون على حقيقته. فيكون لمريم أخ اسمه هارون كان صالحاً في قومه ، خاطبها بالإضافة إليه زيادة في التوبيخ ، أي ما كان لأخت مثله أن تفعل فعلتك .

وقد رجح ابن عاشور هذا الوجه واستدل عليه بما رواه مسلم وغيره عن المغيرة بن شعبة قال : " بعثني رسول الله إلى أهل نجران فقالوا: أرأيت ما تقرأون (يا أُخْتُ هَارُونَ) (مريم: ٢٨) وموسى قبل عيسى بكذا وكذا؟ قال المغيرة: فلم أدر ما أقول. فلما قدمت على رسول الله ذكرت ذلك له. فقال: " ألم يعلموا أنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم " (٧). وقال ابن عاشور " في

(١) القرطبي، انظر الجامع لأحكام القرآن ، ٣٣ / ٥

(٢) البيضاوي ، أنوار التنزيل ، ١٣٦ / ٢

(٣) البغوي ، معالم التنزيل ، ٢٨٩ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ١٤ / ٣

(٥) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ١٣٢ / ٣

(٦) الطبري ، جامع البيان ، ٩٢ / ١٦

(٧) رواه مسلم ، كتاب الأدب ، باب النهي عن التكني بأبي القاسم وبين ما يستحب من الأسماء ، رقم : ٥٦٤٩ ، ص ١٠٥٥ .

هذا تجهيل لأهل نجران أن طعنوا في القرآن على توهم أن ليس في القوم من اسمه هارون إلا هارون الرسول أخا موسى". (١)

قلت : استدلال ابن عاشور بهذا الأثر على أن هارون المذكور هنا ليس أخا موسى صحيح ، لكن هذا الأثر يبقى بعد ذلك محتملا لأن يكون هارون أخاها حقيقة، أو أن يكون رجلا صالحا من قومها ، وهو ما اختاره الطبري حيث قال : "والصواب عندي في ذلك ما جاء به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي ذكرناه وأنها نسبت إلى رجل من قومها " (٢).

الثاني : يحتمل أن معنى (أُخْتُ هَارُونَ) (مريم:٢٨) أنها إحدى النساء من نرية هارون أخي موسى، كقول أبي بكر: يا أخت بني فراس. وقد كانت مريم من نرية هارون أخي موسى. وما وقع للمفسرين في نسب مريم أنها من نسل سليمان بن داود خطأ.

ثم ذكر ابن عاشور احتمال أن يكون قومها تكلموا باللفظين فحكاه القرآن بما يصلح لهما على وجه الإيجاز. وليس في هذا الاحتمال ما ينافي حديث المغيرة بن شعبه. (٣)

وقد نقل الطبري وابن الجوزي والقرطبي وغيرهم (٤) أقوالا أخرى منها أن هارون رجل فاسق نسبوا إليه توبيخا لها . قلت : هذا القول مردود ، لأنهم كانوا يسمون الصالحين منهم بهذا الاسم لا الفاسقين ، ويؤيد ذلك قوله عليه السلام : " ألا أخيرتهم أنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم وصالحهم "، يقول القرطبي : " وهذا القول يردده الحديث الصحيح وهو نص صريح فلا كلام معه " (٥)

والذي أرجحه هو أن هارون ليس أخا موسى ، بدليل الأثر الذي روي عن شعبه ، وليس أخاها حقيقة لأنه ثبت تاريخيا أنها ليس لها أخوة . وعليه فإن هارون هذا رجل صالح من قومها نسبوا إليه لأن العرب تنسب القوم إلى الصالحين والمشهورين منهم .

(١) ابن عاشور، للتحرير والتنوير ، ٣٢/١٦ .

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ٩٣/١٦

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣٢/١٦ .

(٤) انظر الطبري ، جامع البيان ، ٩٣-٩٢/١٦ ، وابن الجوزي ، زاد المعير ، ص ٨٤٤ ، القرطبي ، للجامع لأحكام ، ١٠٧/١١

(٥) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٠٧/١١

قصص القرآن

تشغل القصة القرآنية مقداراً كبيراً من القرآن الكريم ، وهذا يدل بلا شك على أهمية الأسلوب القصصي في الدعوة إلى رسالة الإسلام بكل موضوعاتها بما فيها الدعوة إلى التوحيد والدعوة إلى الأخلاق والأحكام الشرعية . وهيمنة امتن الله بها على رسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد دل على ذلك صراحة قوله تعالى : (تَحْنُ مَقْصُوعٌ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنَّ الْغَافِلِينَ) (يوسف: ٣) . من هنا اهتم ابن عاشور بالقصة القرآنية فعقد لها مقدمة من مقدماته العشر ، وبين في هذه المقدمة قضيتين من أهم قضايا القصص ذات العلاقة بمباحث علوم القرآن وهما : أهداف القصة القرآنية ، والغرض من تكرار القصة القرآنية . هذا بجانب اهتمامه بالقصة القرآنية حيث وردت في القرآن ، وعناية بيان تفاصيلها بأسلوب المفسرين والكشف عن أغراض سوقها ، والعبير المستفادة منها ، والربط بين أجزاء القصة في المواضع التي وردت فيها ، والإشارة إلى الحكمة من تكرار بعض هذه القصص أو بعض أحداثها.

معنى القصة

أولاً : لغة

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى : (تَحْنُ مَقْصُوعٌ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ) (يوسف: ٣) أن معنى (مَقْصُوعٌ) نخير الأخبار السالفة. وقال : هو منقول من قص الأثر إذا تتبعت مواقع الأقدام ليتعرف منتهى سير صاحبها. ومصدره: القص بالإدغام، والقصص بالفك، قال تعالى: (فَارْتَدَّ عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا) (الكهف: ٦٤) ، وذلك لأن حكاية أخبار الماضين تشبه اتباع خطاهم. وإلى ذلك ذهب الراجز وابن فارس^(١) وقد فرقوا بين هذا الإطلاق المجازي وبين قص الأثر فخصتوا المجازي بالمصدر المفكك وغلّبوا استخدام المصدر المدغم في المعنى الحقيقي مع إمكان إطلاق المصدر المفكك أيضاً على المعنى الحقيقي كما في قوله: (فَارْتَدَّ عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا) (الكهف: ٦٤).^(٢)

والقصص لما يقص، يقال: قص الخبر قصاً إذا أخبر به ، وتسمى الحادثة التي من شأنها أن يخبر بها قصة مقصوصة أي مما يقصها القصص، ويقال للذي ينتصب لتحديث الناس بأخبار

(١) للراغب ، المفردات ، ٤٠٥ . وابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ٨٢٦ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠٩/١٢ ، وانظر ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٣٣/٦ .

الماضين قصاص بفتح القاف. (١)

ثانيا : في الاصطلاح

عرف ابن عاشور القصة بأنها : " الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر عنها ، وليس منها ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم .
وجمع القصة قصص بكسر القاف، وأما القصص بفتح القاف فاسم للخبر المقصود، وهو مصدر سمي به المفعول، يقال قص على فلان إذا أخبره بخبر. (٢)
وقد أشار ابن عاشور إلى قضية مهمة هي أن القصص متعلق بالأخبار الماضية ، وليس من القصص تتبع الأحوال الحاضرة .

من خصائص القصة القرآنية

امتازت القصة القرآنية عن غيرها من القصص وذلك نتيجة طبيعية لكون القرآن متميزا عن غيره من الكلام ، وقد ذكر ابن عاشور من خصائص القصة القرآنية ما يلي :

١- لم تأت القصة القرآنية في الغالب متتالية متعاقبة في سورة واحدة كما يكون الحال في كتب التاريخ، بل جاءت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن سوقها في مناسباتها يكسبها صفتين: صفة البرهان وصفة التبيان.

٢- نظم قصص القرآن على أسلوب الإيجاز وذلك لأجل أن تؤدي غرضها في التذكير.

٣- طي ما يقتضيه الكلام الوارد كقوله تعالى في سورة يوسف (وَأَسْبَغَ الْبَابَ) (يوسف: ٢٥) فقد

طوي ذكر حضور سيدها وطرقه الباب وإسراعها إليه لفتحه، فإسراع يوسف ليقطع عليها ما توسمه فيها من المكر به لثري سيدها أنه أراد بها سوءا. وإسراعها هي لضعف ذلك لتكون البائدة بالحكاية فتقطع على يوسف ما توسمته فيه من شكاية. فدل على ذلك ما بعده من قوله (وَأَسْبَغَ

الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا) (يوسف: ٢٥) وما بعدها

من الآيات .

٤- ومنها أن القصص بثت بأسلوب بديع إذ ساقها في مظان الاتعاظ بها مع المحافظة

على الغرض الأصلي الذي جاء به القرآن من تشريع وتفريع. (٣)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١١٥/٣ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٣/١ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٤/١ .

٥- بلوغ بلاغة نظم القصص القرآني الحد الأعلى وهو حد الإعجاز فهذه صفة القرآن وقصصه مثله. (١)

قلت : هذه ليست كل خصائص القصة القرآنية ، لأن ابن عاشور لم يعقد مبحثا لاستيعاب تلك الخصائص ، إنما ذكرها عرضا في مواضع متفرقة ، وأنا الذي جمعتها وعقدت لها هذا المبحث. وقد ذكر سيد قطب نحو هذه الخصائص، وأرجعها إلى طبيعة الغرض الديني الذي سيقف من أجله القصة القرآنية، والخصائص التي ذكرها هي :

- ١- تكرار كثير من القصص في عدة مواضع .
- ٢- الاكتفاء بالقدر الذي يؤدي الغرض من القصة.
- ٣- تحليل القصة بالتوجيهات التي سيقف من أجلها القصة. (٢)

فوائد القصص القرآني

ليست الغرض من القصة القرآنية كما يقول ابن عاشور مجرد التسلية والإثارة وتجديد النشاط ، وليس الغرض من سوقها "مجرد حصول العبرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر، ولا مجرد حصول التنويه بأصحاب تلك القصص وعناية الله بهم أو التشويه بأصحابها لما لقوه من غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القانعين بظواهر الأشياء وأوائلها، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل. إن القرآن يجمع في القصة القرآنية بين أهداف كثيرة سامية جليلة لا تجدها في غير قصص القرآن .

ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضيعها ويعرض عما عداه ليكون عرضه للقصص منزها عن قصد التنفك بها . " لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا ، ولو كان غرضه من هذا النوع - وهذا محال- لساوى كثيرا من قصص الأخبار الحسنة الصادقة فما كان جديرا بالفضيل على كل جنس القصص. (٣)

إن الغرض من سوق القصة القرآنية ليس هذا فحسب بل هذا وأشياء أخرى ، وقد عد ابن عاشور من فوائد القصة القرآنية عشر فوائد وهي ما يلي : (٤)

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٠/١٢ .
(٢) قطب ، سيد ، التصوير الفني في القرآن ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٨-١٤٠ .
(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٣/١ .
(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٤/١ ، ٦٧-٦٤ ، بتصرف وإضافة .

الفائدة الأولى: اشتمال القرآن على تلك القصص التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب تحدّ عظيم لأهل الكتاب، وتعجيزا لهم بقطع حجّتهم على المسلمين، ؛ لأن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك العصر كان معرفة أخبار الأنبياء وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم، قال تعالى (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا) (هود: ٤٩) ، فكان حملة القرآن بذلك أحقاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وصفت به أخبار اليهود، وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت السنة المعرضين بهم بأنهم أمة جاهلية، وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين.

الفائدة الثانية : من أدب الشريعة معرفة تاريخ سلفها في التشريع، لذا كان اشتمال القرآن على قصص الأنبياء وأقوامهم تكميلا لهامة التشريع الإسلامي بذكر تاريخ المشرعين، قال تعالى (وَكَاذِبِينَ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) (آل عمران: ١٤٦). لأجل ذلك كان القرآن لا يعرض إلا إلى حال أصحاب القصة من حيث رسوخ الإيمان وضعفه ، وأثر العناية الإلهية بالدعوة والدعاء. لذلك لا تجد القرآن يهتم بذكر أصحاب هذه القصص ببيان أنسابهم أو بلدانهم ، إذ العبرة فيما وراء ذلك من ضلالهم أو إيمانهم. وكذلك مواضع العبرة في قدرة الله تعالى في قصة أهل الكهف (أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا) إلى قوله (مَحْضٌ نَقْصٌ عَلَيْكَ يَا هُمْ بِالْحَقِّ إِنْهُمْ قَسِيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى) الآيات. فلم يذكر أنهم من أي قوم وفي أي عصر. وكذلك قوله فيها (فَاتَّبَعُوا أَحَدَكُمْ بِرِقَابِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ) لم يذكر أية المدينة هي ؛ لأن موضع العبرة هو انبعاثهم ووصول رسولهم إلى مدينة إلى قوله (وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعَلِّمُوا أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا).

الفائدة الثالثة : في القصص القرآني ما في معرفة التاريخ من فوائد تمكن في معرفة ترتيب المسببات على أسبابها في الخير والشر والتعمير والتخريب لتقتدي بها الأمة ، قال تعالى (تِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِبَةٌ بِمَا ظَلَمُوا) (المل: ٥٢) ، وما فيها من فائدة ظهور المثل العليا في الفضيلة وزكاء النفوس أو ضد ذلك.

الفائدة الرابعة: في القصص القرآني موعظة للمشركين بما لحق الأمم التي عادت رسلها، وعصت أوامر ربها حتى يروعوا عن غلوائهم، ويتعظوا بمصارع نظرائهم وآبائهم،

وكيف يورث الأرض أوليائه وعباده الصالحين قال تعالى (فَأَقْصِبْ قَصْبَ الْقَصَصِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) (الأعراف: ١٧٦)
 (وَقَالَ (قَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) (يوسف: ١١١) وقال (وَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ
 يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) (الانباء: ١٠٥).

الفائدة الخامسة: في حكاية القصص سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة ، وذلك أسلوب لم يكن معهودا للعرب فكان مجيئه في القرآن ابتكار أسلوب جديد في البلاغة العربية شديد التأثير في نفوس أهل اللسان، وهو من إعجاز القرآن؛ إذ لم ينكر الكفار أنه أسلوب بديع وأنهم لا يستطيعون الإتيان بمثله إذ لم يعتادوه.

الفائدة السادسة: في ذكر قصص الأمم توسيع لعلم المسلمين بإحاطتهم بوجود الأمم ومعظم أحوالها ، لأن العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدي عقولهم إلا بما يقع تحت الحس، أو ما ينتزع منه ففقدوا فائدة الاتعاظ بأحوال الأمم الماضية وجهلوا معظمها وجهلوا أحوال البعض الذي علموا أسماءه فأعقبهم ذلك إعراضا عن السعي لإصلاح أحوالهم بتطهيرها مما كان سبب هلاك من قبلهم ، قال تعالى مشيرا إلى غفلتهم قبل الإسلام (وَسَكَّنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَبَيَّنَّ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ) (إبراهيم: ٤٥)

الفائدة السابعة : تعويد المسلمين على معرفة سعة العالم وعظمة الأمم ، والاعتراف لها بمزاياها حتى تدفع عنهم وصمة الغرور كما وعظهم قوله تعالى عن قوم عاد (فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ) (ص: ١٥) ، فإذا علمت الأمة جوامع الخيرات وملازمات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها .

الفائدة الثامنة: أن ينشئ في المسلمين همة السعي إلى سيادة العالم كما سادته أمم من قبلهم ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب ، إذ رضوا من العزة باغتيال بعضهم بعضا فكان منتهى السيد منهم أن يغتم صريمة^(١)، ومنتهى أمل العامي أن يرعى غنيمة، وتفاصرت همهم عن تطلب السيادة حتى آل بهم الحال إلى أن فقدوا عزتهم وأصبحوا كالأتباع لغيرهم.

(١) الصريمة : من الصرم ، وهو القطع البائن ، والصريمة : العزيمة على الشيء ، وقطع الأمر ، وتطلق الصريمة على القطعة من الزرع أو الأرض أو الإبل ، (انظر : ابن منظور ، لسان العرب ، ٢/٣٣٤-٣٣٥).

الفائدة التاسعة: معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة، وأن الله ينصر من ينصره، وأنهم إن أخذوا بوسيلتي البقاء: من الاستعداد والاعتماد؛ سلموا من تسلط غيرهم عليهم. وذكر العواقب الصالحة لأهل الخير، وكيف ينصرهم الله تعالى كما في قوله (فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ *) (فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُخَيِّرُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأنبياء: ٨٧-٨٨) .

الفائدة العاشرة: أنها يحصل منها بالتبع فوائد في تاريخ التشريع والحضارة وذلك يفتق أذهان المسلمين للإلمام بفوائد المدنية كقوله تعالى في سورة يوسف: (مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ) يدل على أن شريعتهم ما كانت تسوخ أخذ البذل في الاسترقاق، وأن الحر لا يملك إلا بوجه معتبر. ونعلم من قوله (وابعث في المدائن حاشرين- فأرسل فرعون في المدائن حاشرين) أن نظام مصر في زمن موسى إرسال المؤذنين بالإعلام بالأمور المهمة، ونعلم من قوله (قال قائل منهم لا نقتلوا يوسف وأقوه في غيابات ألبب يقطع بعض السيارة) أنهم كانوا يعلمون وجود الأجباب في الطرقات وهي أبار قصيرة يقصدها المسافرون للاستقاء منها. وقول يعقوب (وأخاف أن يأكله الذئب) أن بادية الشام إلى مصر كانت توجد بها الذئاب المفترسة وقد انقطعت منها اليوم.

هذا ما فكره ابن عاشور في فوائد القصص القرآني ، وهو كلام قيم لكن فيه شيء من التكرار ، ومن ذلك أن الفائدة العاشرة هي ذات الفائدة السادسة وقريب منهما الثامنة ، والتاسعة قريبة من الثالثة.

فائدة تكرار القصة القرآنية

من أهم قضايا القصص القرآني قضية تتعلق بمرور القصة الواحدة في أكثر من موضع بتفصيلات ظاهرها أنها متشابهة أو متقاربة ، ولعل هذا الأمر كما يقول ابن عاشور أثار هواجس في نفوس المتشككين ، كما أثار تساؤلا في نفوس المستيقنين ، الهاجس والسؤال هو: لماذا لم يقع الاستغناء بالقصة الواحدة في حصول المقصود منها. وما فائدة تكرار القصة في سور كثيرة؟ وربما تطرق هذا الهاجس ببعضهم إلى مناهج الإلحاد في القرآن.

وقد اهتم ابن عاشور بدفع هذا الهاجس وإجابة هذا السؤال فذكر لمرور القصة في أكثر

من موضع حكما منها ما يلي: (١)

أولا : أن القرآن أشبه بالخطب والمواعظ منه بالتأليف. والقصص إنما تجتلبها المناسبات والمقامات ، فتذكر القصة كالبرهان على الغرض المسوقة هي معه، فلا يعد ذكرها مع غرضها تكريرا لها لأن سبق ذكرها إنما كان في مناسبات أخرى.

ثانيا : رسوخها في الأذهان بتكريرها.

ثالثا: ظهور البلاغة ، فإن تكرير الكلام في الغرض الواحد من شأنه أن يتقل على البليغ فإذا جاء اللاحق منه إثر السابق مع تفنن في المعاني والأساليب ، دل ذلك الإعجاز. (٢)

رابعا: أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت فاتتهم مماثلتها قبل إسلامهم أو في مدة غيبيهم، فإن تلقى القرآن عند نزوله أوقع في النفوس من تطلبه من حافظيه.

الخامس: أن جمع المؤمنين جميع القرآن حفظا كان نادرا بل تجد البعض يحفظ بعض السور فيكون الذي حفظ إحدى السور التي ذكرت فيها قصة معينة عالما بتلك القصة. كعلم من حفظ سورة أخرى ذكرت فيها تلك القصة. (٣)

سادسا: أن تلك القصص تختلف حكايتها من موضع لآخر ، في الأسلوب وفيما يذكر من أحداثها ، وذلك لأسباب:

١- تجنب التطويل في الحكاية الواحدة فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع ، ويذكر آخر في موضع آخر فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كمال القصة أو كمال المقصود منها، وفي بعضها ما هو شرح لبعض. وقريب من ذلك قال ابن جزي الكلبي. (٤)

٢- أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعيها، ومن أجل ذلك تجد ذكرا لبعض القصة في موضع وتجد ذكرا لبعض آخر منها في موضع آخر لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سبقت له، فإنها تارة تساق إلى المشركين، وتارة إلى أهل الكتاب، وتارة تساق إلى المؤمنين، وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، ثم تساق إليها في حالة أخرى. وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات،

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٦٧/١ ، ٦٨.

(٢) قال نحو ذلك : ابن جزي الكلبي ، في التسهيل في علوم التنزيل ، ٦/١. والزرخشى ، في البرهان ، ١١٠/٣.

(٣) انظر : ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ١٤٨.

(٤) ابن جزيء الكلبي ، التسهيل في علوم التنزيل ، ٦/١.

ألا ترى قصة بعث موسى كيف بسطت في سورة طه، وسورة الشعراء. وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيْرًا * فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاَهُمْ تَدْمِيرًا) (الفرقان: ٣٥-٣٦)

٣- أنه قد يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة، وتارة لا يقصد ذلك.

قلت : فيما ذكر ابن عاشور من فوائد ذكر القصة في عدة مواضع ما يقنع ويدفع الشبهة ، ولكن فيه واحدة ليست كذلك ، وهي : قوله إن الغرض من تكرار القصة أن يسمعها من غاب عن نزولها أول مرة ، وقد ذكر الإمام ابن قتيبة نحو ذلك فقال : " كانت وفود العرب ترد على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقرئهم المسلمون شيئا من القرآن ، فيكون ذلك كافيا لهم ، وكان يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة ، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم ، وقصة عيسى إلى قوم ، وقصة نوح إلى قوم ، وقصة لوط إلى قوم ، فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ، ويلقيها في كل سمع ويثبتها في كل قلب ، ويزيد الحاضرين في الأفهام والتجدير " . (١) ونكر نحو هذا الزركشي (٢) وهذا فيما أرى غير وارد لأن القصة حينما تنزل تكتب وتحفظ وتردد بين المسلمين في الصلوات وفي غيرها فيتاح لمن لم يسمعها أول نزولها من الصحابة ومن بعدهم أن يسمعها غضة طرية كما نزلت ، وهذا مظهر من مظاهر إعجاز القرآن . ولأنه لو كان الأمر كذلك لتطلب الأمر إعادة ما ينزل من القرآن مرات ومرات حتى يسمع ما نزل من لم يسمعه أول ما نزل ، وهذا لا يكون لبعض القصص بل لكلها بل لكل القرآن .

وأضيف أن أول ما تجدر الإشارة إليه عند مناقشة قضية التكرار في القرآن الكريم أن ليس كل التكرار مذموما بل منه المحمود ومنه المذموم . قال الخطابي : " إن تكرار الكلام على ضريبين : أحدهما مذموم ، وهو ما كان مستغلى عنه غير مستفاد به زيادة معنى لم يستفيدوه بالكلام الأول ؛ لأنه حينئذ يكون فضلا من القول ولغوا ، وليس في القرآن شيء من هذا النوع . والضرب الآخر ما كان بخلاف هذه الصفة ، فإن ترك التكرار في الموضع الذي يقتضيه وتدعو إليه الحاجة إليه فيه أو إزاء تكلف الزيادة في وقت الحاجة إلى الحذف والاختصار ، وإنما يحتاج

(١) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ١٤٩ .

(٢) الزركشي ، البرهان ، ١٠٩/٣ .

إليه ويحسن استعماله في الأمور المهمة التي قد تعظم العناية بها ، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها والاستهانة بقدرها".^(١)

إن تكرار القصة لفائدة ليس مما يعاب لأن للتكرار فوائد كثيرة منها ما ذكر ابن عاشور يضاف إليه أن في كل إعادة زيادة فيها إفادة.^(٢)

والأوجه من ذلك "أن القصة الواحدة من هذه القصص كقصة موسى مع فرعون وإن ظن أنها لا تتغير الأخرى ، فقد يوجد في ألفاظها زيادة ونقصان وتقديم وتأخير ، وتلك حال المعاني الواقعة بحسب تلك الألفاظ ، فإن كل واحدة قد تخالف نظيراتها من نوع معنى زائد فيه."^(٣) وهذا معناه أن لا تكرار في القصص القرآني بالمعنى الدقيق للتكرار ، وإنما هي مواضع متفقة في موضوعها الرئيس، لكنها مختلفة في الأسلوب والتفاصيل ، وهذا ليس من التكرار ، وإن عددناه من التكرار تجوزاً فهو ليس من التكرار المذموم . لذلك أرى شيخنا فضل عباس قد حسم المقال في شأن التكرار عندما عرفه بأنه : إعادة اللفظ نفسه في سياق واحد.^(٤) وخرج بقوله : (اللفظ نفسه) تكرار القصة بالفاظ وتراكيب متفاوتة ، ولكنها مختلفة في معانيها .

(١) الخطابي ، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، ٥٢ .

(٢) الزركشي ، البرهان ، ١٠٩/٣ .

(٣) الزركشي ، البرهان ، ١١٠/٣ .

(٤) عباس ، فضل حسن ، القصص القرآني ، الأردن ، دار الفرقان ، الأولى ، ١٩٨٧ ، ١٩ .

الحروف المقطعة

ذكر ابن عاشور أن المفسرين تحيروا في معنى الحروف المقطعة الواقعة في أول بعض السور ، وذكر أن الذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولاً ، اختار ابن عاشور ثلاثة منها ، ثم ذكرها جميعاً ورد كثيراً منها ، وهذه الأقوال ترجع عنده إلى ثلاثة أنواع: (١)

النوع الأول

يرجع إلى أنها رموز اقتضبت من كلم أو جمل، فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة ويندرج تحت هذا النوع ثمانية أقوال:

الأول : أنها علم استأثر الله تعالى به.

الثاني : أنها حروف مقتضبة من أسماء وصفات الله تعالى مفتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة ، فـ(الم) مثلاً. الألف إشارة إلى أحد أو أول أو أزلي، واللام إلى لطيف، والميم إلى ملك أو مجيد، ونحو ذلك . وقد رد ابن عاشور هذا القول لأنه يحتاج إلى توقيف وليس هنالك منه شيء .

الثالث : أنها رموز لأسماء الله تعالى ، وأسماء الرسول عليه السلام والملائكة ، فـ(الم) مثلاً، الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد . وقد رد ابن عاشور هذا القول بما رد به سابقه .

الرابع : أنها أسماء للملائكة ، وأنها إذا تليت كانت كالنداء لملائكتها ، ورد هذا القول لأنه دعوى بدون دليل .

الخامس : أنها رموز لأسماء النبي صلى الله عليه وسلم وأوصافه الخاصة ، فالألف مكنى به عن جملة أسمائه المفتحة بالألف كأحمد وأبي القاسم، واللام مكنى به عن صفاته مثل لب الوجود . ويرد هذا القول التزام حذف حرف النداء في هذه المواضع أضيف إلى ذلك أنه دعوى بدون دليل .

السادس : أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجمل ، أخذاً بقصة رواها ابن إسحاق عن جابر بن عبد الله بن وثاب قال: "جاء أبو ياسر بن أخطب وحيي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوا رسول الله عن (الم) وقالوا: هذا أجل هذه الأمة من السنين إحدى وسبعون

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢٠٤/١-٢١٣ ، وقد ذكرتها مختصرة ، وتصرفت بعبارة ابن عاشور لأجل الاختصار .

سنة، فضحك رسول الله وقال لهم (ص) و(المر) فقالوا : اشتبه علينا الأمر فلا ندري أبالقليل نأخذ أم بالكثير".^(١)

قال ابن عاشور : " ليس في جواب رسول الله إياهم بعدة حروف أخرى من هذه الحروف المتقطعة في أوائل السور تقرير لاعتبارها رموزا لأعداد مدة هذه الأمة، وإنما أراد إبطال ما فهموه بإبطال أن يكون مفيدا لزعمهم على نحو الطريقة المسماة في الجدل بالنقض . وأما ضحكه صلى الله عليه وسلم فهو تعجب من جهلهم".^(٢)

قلت : هذا أضعف هذه الوجوه ؛ لأنه لا يستند على أساس ثابت في العَدِّ ولا دليل عليه ، وبذلك رده محمد رشيد رضا .^(٣)

السابع : أنها رموز، كل حرف رمز إلى كلمة ، فنحو(الم) أنا الله أعلم، و(المر) أنا الله أرى، و(المص) أنا الله أعلم وأفضل ، ويوهنه أنه لا ضابط له لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرف أول الكلمة، ومرة بمقابلته بحرف وسط الكلمة أو آخرها.

الثامن : أنها إشارات إلى أحوال من تزكية القلب ، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها. ورده ابن عاشور بأنه مبني على أنها واردة في معان غير معروفة مع ثبوت تلقي السامعين لها بالتسليم مؤمنين ومعاندين ، ولولا أنهم فهموا منها معنى معروفا دلت عليه القرائن لسأل السائلون ، وتورك المعاندون.

النوع الثاني :

يجمع الأقوال الراجعة إلى هذا النوع أن هذه الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالا ، وفيه من الأقوال أربعة.

التاسع : أنها أسماء للسور التي وقعت فيها ، نسبة صاحب الكشاف للأكثر.^(٤) واختاره الرازي^(٥)، وبعضه وقوع هاته الحروف في أوائل السور.

العاشر : قال جماعة إنها أسماء للقرآن اصطلاح عليها. ويبطله أنه قد وقع بعد بعضها ما

لا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن، نحو(**أَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ**)(الروم:١-٢) و(**أَمْ أَحْسِبُ**) (الملكوت:١-٢)

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ٥٤٥/٢-٥٤٦ ، رواه عن ابن إسحق ، وابن إسحق رواه مرسلًا عن ابن عباس ، ولم أجد هذا الأثر في كتب المنن

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٢٠٦/١ .

(٣) محمد رشيد رضا ، المنار ، ١١٢/١ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ١٢/١ .

(٥) الرازي ، ، مفاتيح الغيب ، ١٠/٢ .

الحادي عشر : الحروف المركبة منها أسماء من أسماء الله ، ويبطله عدم الارتباط بين بعضها وبين ما بعده لأن يكون خيرا أو نحوه عن اسم الله مثل (آلم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) (البقرة: ٢-١) ، و (آلمص * كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ) (الأعراف: ١-٢) .

الثاني عشر : أنها أفعال فمثلا (الم) بمعنى نزل ، والمراد من آلم ذلك الكتاب أي نزل عليكم ، ويبطل كلامه أنها لا تقرا بصيغ الأفعال ، كما أن هذا لا يتأتى في جميعها نحو (كهيعص) و (آلمص) و (آلمر)
النوع الثالث :

تندرج تحته الأقوال الراجعة إلى أن هذه الحروف حروف هجاء مقصودة بأسمائها لأغراض داعية لذلك وفيه من الأقوال :

الثالث عشر : أن هذه الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تتويها بها ؛ لأن مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخاطب والعلوم .

الرابع عشر : أنها سبقت مساق التهجي ، مسرودة على نمط التعديد في التهجية تبكيثا للمشركين ، وإيقاظا لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تحدوا بالإتيان بسورة مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم .

الخامس عشر : أنها تعليم للحروف المقطعة ، حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة كانوا كانوا عالمين بها وهذا كما يتعلم الصبيان الحروف المقطعة، ثم يتعلمونها مركبة . وهذا القول يبعده عدم وجود جميع الحروف في فواتح السور بل الموجود نصفها .

السادس عشر : أنها حروف قصد منها تنبيه السامع ، مثل النداء المقصود به التنبيه في قولك يا فتى لإيقاظ ذهن السامع .

السابع عشر : أنها إعجاز بالفعل ، وهو أن النبي الأمي صلى الله عليه وسلم الذي لم يقرأ قد نطق بأصول القراءة كما ينطق بها مهرة الكتابة ، فيكون النطق بها معجزة ، وهذا بين البطلان لأن الأمي لا يعسر عليه النطق بالحروف .

الثامن عشر : أن الكفار كانوا يعرضون عن سماع القرآن ، فأوردت لهم هذه الحروف ليقبلوا على طلب فهم المراد منها ، فيقع إليهم ما يتلوها بلا قصد ، وهو قريب من القول السادس عشر . وقد رد هذا القول ابن كثير لأنه يستلزم ابتداء كل السور بها ، ثم البقرة وآل عمران

مدنيتان وليستا خطابا للمشركين (١).

التاسع عشر : أنها علامة لأهل الكتاب ، وُعدوا من قبل أنبيائهم أن القرآن يفتح بحروف مقطعة.

العشرون : قيل : علم الله أن قوما سيقولون بقدّم القرآن ، فأراهم أنه مؤلف من حروف كحروف الكلام، وهذا وهم لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوثه من دلالة الحروف المقطعة لقلّة أصواتها.

الحادي والعشرون : أنها ثناء أتى الله به على نفسه ، وهو يرجع إلى القول الأول أو الثاني.

ثم قال ابن عاشور : " هذا جماع الأقوال، ولا شك أن قراءة كافة المسلمين إياها بأسماء حروف الهجاء مثل (ألف. لام. ميم) دون أن يقرأوا (ألم) .

وأن رسمها في الخط بصورة الحروف يزيّف جميع أقوال النوع الأول ، ويعين الاقتصار على النوعين الثاني والثالث في الجملة، على أن ما يندرج تحت ذينك النوعين متفاوت في درجات القبول، فإن الأقوال الثاني، والسابع، والثامن، والثاني عشر، والخامس عشر، والسادس عشر، يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقنضبة من أسماء أو كلمات لكان الحق أن ينطق بمسمياتها لا بأسمائها. فإذا تعين هذان النوعان وأسقطنا ما كان من الأقوال المندرجة تحتها وأهيا خالص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة هي:

١- كون تلك الحروف لتبكت المعاندين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة .

٢- كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها .

٣- كونها أقساما أقسم الله بها لتشريف قدر الكتابة، وتبنيه العرب الأميين إلى فوائد

الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية . وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها (٢).

قلت هذه الأقوال التي جمعها ابن عاشور والتي بلغت واحدا وعشرين قولاً تكاد تجمع الأقوال الواردة في الحروف المقطعة في أوائل السور، وإرجاع ابن عاشور لها إلى ثلاثة أنواع وترك الواهي منها مسلك حسن يعين على مناقشتها والاختيار منها .

وأول ما يلاحظه الناظر في هذه الأقوال أن كثيرا منها دعوى بدون دليل ، مع أن الدعوى

(١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٤٠/١ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتوير ، ٢١٣/١٠ .

في مثل هذه القضية النصية لا بد لها من أثر أو رأي يستند إلى دليل عقلي مقبول.

وبناء على ذلك فإن من السهل رد كثير من هذه الأقوال من أول الأمر ، لكونها دعوى بدون دليل ، أو بدليل غير ناهض ، ولكون هذه الحروف غير موضوعة في لغة العرب للدلالة على كثير من المعاني التي ذكرت ، فيمتنع حملها عليها ؛ " لأن القرآن نزل بلغة العرب ولا يجوز حمله على ما لا يكون حاصلًا في لغة العرب." (١)

لذا راق لي صنيع الزمخشري الذي اقتصر على ثلاثة أقوال وأعرض عن الأخرى (٢) ، وصنيع القرطبي (٣) الذي اقتصر على بعضها وأعرض عن كثير منها ، وصنيع الألويسي الذي ذكر قولين ثم قال " ووراء هذين القولين أقوال أخشى من نقلهما الملال " (٤) ، وصنيع صاحب المنار (٥) الذي ذكر قولًا واحدًا وانتصر له وذكر قولين واهيين للإشارة إلى سقوطهما .

لكن أكثر المفسرين حرصوا على جمع هذه الأقوال على كثرتها موردين غثها وسمينها، ما له دليل ناهض وما ليس له من ذلك أدنى نصيب ، ومثل ذلك فعل الطبري الذي ذكر جمعًا من الأقوال منها المقبول ومنها غير ذلك . (٦) وراح إلى أبعد من ذلك وذهب مذهبًا غريبًا جمع فيه بين أغلب هذه الأقوال فقال : " والصواب في تأويل ذلك عندي أن كل حرف منه يحوي ... ما قاله سائر المفسرين ... سوى ما ذكرت من القول عن ذكرت عنه من أهل العربية أنه كان يوجه تأويل ذلك إلى أنه حروف هجاء استغني بذكر ما ذكر منه في مفاتيح السور عن ذكر تنمة الثمانية والعشرين حرفًا من حروف المعجم " (٧) . وممن سلك مسلك حشد الأقوال كذلك الرازي (٨) .

أما ابن عاشور فقد سلك المسلكين فجمع أقوالًا كثيرة غثًا وسمينًا ، لكنه أحسن إذ رد كثيرًا منها ثم اختار منها ثلاثة . ولما قرأت الأقوال الثلاثة التي اختارها ابن عاشور ، واستعرضت كثيرًا من التفاسير والأقوال التي وردت ، وجدت أن المقبول والمشهور منها لا يخرج عن هذه الأقوال الثلاثة ، بالإضافة إلى اثنين وجدت كثيرًا من العلماء اختارهما أو قواهما . وعليه تكون

(١) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٠/٢ .

(٢) الزمخشري ، الكشاف ، ٢٩-٢١ / ١ .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٧٣-١٧٤ / ١ .

(٤) الألويسي ، روح المعاني ، ١٣٦ / ١ .

(٥) محمد رشيد رضا ، المنار ، ١١١ / ١ .

(٦) الطبري ، جامع البيان ، ١٠٠-١١١ / ١ .

(٧) الطبري ، جامع البيان ، ١٠٨ / ١ ، بتصرف .

(٨) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٠-٤ / ٣ .

هذه الأقوال المشهورة خمسة ، ويمكن أن نقسمها إلى مذهبيين:

الأول : أن هذه الحروف غير معلومة المعنى ، وهذا هو أول الأقوال الخمسة .

الثاني : أنها معلومة المعنى ، ولكن أصحاب هذا المذهب اختلفوا في معناها إلى أقوال

كثير ، أشهرها الثلاثة التي ذكرها ابن عاشور ، إضافة إلى رابع سأذكره بعدها.

أما المذهب الأول : فقد ذهب أصحابه إلى أنها غير معلومة المعنى بل هي مما استأثر الله

بعلمه ، وهؤلاء هم من قالوا إن المتشابه كله أو بعضه مما استأثر الله بعلمه ، ومثلوا له

بالحروف المقطعة في بداية السور ، وإلى هذا ذهب القرطبي وقال: " هذا سر الله في القرآن ،

ولله في كل كتاب من كتبه سر ، فهي من المتشابه الذي انفرد الله بعلمه ولا يجب أن يتكلم فيها ،

ولكن نؤمن بها ونقرؤها كما جاءت " (١) ، وإليه ذهب الألوسي : بعد أن قوى القول بأنها أسماء

للسور ثم رد الاعتراضات الواردة عليه وقال : " والذي غلب على الظن أن تحقيق ذلك علم

مستور ، وسر محجوب عجزت العلماء عن إدراكه " (٢).

قلت : يُرد هذا القول بما رددنا به قول من قال إن المتشابه ما استأثر الله بعلمه ، ولا حاجة

هنا إلى مزيد (٣).

أما المذهب الثاني : فأصحابه يقولون إن هذه الأحرف لها معنى معلوم ، لكنهم اختلفوا في

تحديد هذا المعنى إلى أقوال :

أولها : أنها حروف لتبكيب المعاندين وتسجيل عجزهم عن المعارضة ، وقد رجحه

الزمخشري ضمن قولين وقال فيه : " وهذا القول من القوة والخلافة بالقبول بمنزل " (٤) ، واختاره

ابن كثير وقال : " ولهذا كل سورة افتتحت بالحروف فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان

إعجازه وعظمته وهذا معلوم بالاستقراء وهو الواقع في تسع وعشرين سورة ، ولهذا يقول تعالى

﴿ اِم * ذٰلِكَ اَلْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ﴾ (البقرة: ١-٢) وغير ذلك من الآيات الدالة على صحة ما

ذهب إليه هؤلاء لمن أمعن النظر والله أعلم. (٥)

ثانيها : أنها أسماء للسور التي فيها ، وقد اختاره الزمخشري أول قولين قواهما ، وقال عليه

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٧٢/١ .

(٢) الألوسي ، روح المعاني ، ١٣٦/١ .

(٣) انظر هذا البحث ص ٤١٥ ، وقد اطلال الرازي في الرد عليه ، انظر مفاتيح الغيب ، ٧-٤/٢ .

(٤) الزمخشري ، الكشاف ، ٢٨/١ .

(٥) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٤١/١ .

إطباق الأكثر^(١)، وقواه كذلك الرازي^(٢)، واختاره محمد عبده^(٣).

ورد هذا القول بأن العادة جرت على أن يكون الاسم غير داخل في المسمى ، وقد وجدت هذه الحروف مقروءة مع السور بإجماع المسلمين ، ويرده كذلك اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل (آلم ، وآلر ، وحم). وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها.

ثالثها : أنها أقسام ، وقد ضُنع هذا القول بأنها لو كانت مقسما بها لذكر حرف القسم^(٤)، وبأنها قرنت في بعض المواضع بقسم نحو: (ن * واقلم) (ن : ٢-١) و(حم * وألكتاب السنين) (الزخرف: ٢-١) **الرابع :** أنها حروف قصد منها التنبيه ، قال ابن عطية : "كما يقول في إنشاد أشهر القصائد لا وبل لا"^(٥) وقال الرازي : "إن الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة أو مشغول البال ، يقدم على الكلام المقصود شيئا ليلفت المخاطب إليه ، بسبب ذلك المقدم ، ثم يشرع في المقصود ، فقد يكون ذلك المقدم كلاما مثل النداء وحروف الاستفتاح ، وقد يكون المقدم صوتا كمن يصفق ليقبل عليه السامع . فاختر الحكيم للتنبيه حروفا من حروف التهجي ؛ لتكون دلالتها على قصد التنبيه متعينة إذ ليس لها مفهوم ، فتمحضت للتنبيه على غرض مهم"^(٦).

الترجيح :

والذي اختاره الجمع بين أقوال أولها ما قواه الزمخشري واختاره ابن عاشور واختاره شيخنا الدكتور فضل عباس^(٧) وهو " أن هذه الحروف سبقت مساق التهجي ، مسرودة على نمط التعديد في التهجية تبكيئا للمشاركين وإيقاظا لنظرهم ، في أن هذا الكتاب المتلو عليهم الذي تحداهم الله بالإتيان بسورة مثله ، هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم ، كأنه يغريهم بمحاولة المعارضة ، ويعرض بهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف تقاطيع اللغة ، فيلقنها كتهجي الصبيان في أول تعلمهم بالكتاب ... حتى يكون عجزهم عن المعارضة بعد هذه المحاولة عجزا لا معذرة لهم فيه "^(٨) واستدل ابن عاشور على هذا الاختيار بما يلي^(٩):

(١) الزمخشري ، الكشاف ، ٢١/١

(٢) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ١٠/٢ .

(٣) محمد رشيد رضا ، المنار ، ١١١/١ .

(٤) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٧٤/١ .

(٥) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ٤٩ .

(٦) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٢٧/٢٥ .

(٧) فضل عباس ، إتقان البرهان ، ٤٩٨/١ .

(٨) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٠/١ .

(٩) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٢١٠-٢١١ ، بتصريف .

١- أن كل سورة مقصودة بالإعجاز ؛ لأن الله تعالى يقول (فَآتُوا سُورَةَ مِّنْ مِّثْلِهِ) (البقرة: ٢٣)

فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتمهيد له .

٢- أن التهجي ظاهر في هذا المقصد فلذلك لم يسألوا عنه لظهور أمره ، وأن التهجي معروف عندهم للتعليم ، فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المعهودة في التعليم في مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم عوملوا معاملة المتعلم ؛ لأن حالهم كحالهم في العجز عن الإتيان بكلام بليغ .

٣- تعقيب هذه الحروف في غالب المواقع بذكر القرآن وتنزيله أو كتابيته ، إلا في (كهيعص) (مريم: ١) و (آم * أَحْسَبَ النَّاسُ) (العنكبوت: ١٠-٢) و (آم * غلبت الروم) (الروم: ١-٢) ، ووجه تخصيص بعض تلك الحروف بالتهجي دون بعض ، وتكرير بعضها لأمر لا نعلمه ، ولعله لمراعاة فصاحة الكلام . وهذا نحو ما نقلته عن ابن كثير .

٤- أن معظم مواقع هذه الحروف في أوائل السور المكية عدا البقرة ، على قول من جعلوها كلها مدنية ، وآل عمران ، ولعل ذلك لأنهما نزلتا بقرب عهد الهجرة من مكة وأن قصد التحدي في القرآن النازل بمكة قصد أولي .

٥- أن الحروف التي تختتم أسماؤها بألف ممدودة مثل الياء والهاء والراء والطاء والحاء قرئت في فواتح السور على الطريقة التي يتهجى بها للصبيان في الكتاب طلبا للخفة . فإذا ترجح هذا القول يمكن أن نجمع معه القول الثاني والرابع ، أما الرابع فلأن هذه الحروف سيلتفت السامع إليها إذا وقعت أول الكلام ؛ لأنها من الغرابة بمكان ، وما كان كذلك فإن النفس تلتفت إليه لتكتشف سره ، وهذا يسترعي الانتباه إلى الكلام ، فيحصل الغرض من إيراد هذه الأحرف في هذه المواقع .

أما الرابع فيمكن أن يكون نتيجة ترتبت على الأمرين السابقين ، بمعنى أن هذه الحروف لما كان شأنها أنها جاءت للإعجاز والتحدي ، ولفت الانتباه ، كانت من أبرز ألفاظ السورة ، ومن أظهر أغراضها ، حسن أن تسمى السورة بها ؛ لأن تسمية السورة تختار من أبرز الألفاظ أو أبرز الموضوعات في السورة ، من هنا سميت بعض السور بأسماء الحروف المقطعة في أولها مثل (يس) ، و (ص) و (ق) .

المبهمات

لم يذكر ابن عاشور للمبهمات تعريفاً ، وأجد من الضروري هنا أن أذكر تعريفاً لها للدخول إلى موضوع تفسير المبهمات عنده.

المبهمات هي : " كل لفظ ورد في القرآن الكريم لم يسمه الله تعالى باسمه العلم ، ومنه أسماء ذوات أو أمكنة أو أزمنة ، وغير ذلك." (١)

والبحث في المبهمات ومحاولة تفسيرها رغبة ناتجة عن طبيعة في الإنسان ، تدفعه إلى البحث عن المجهول ، على الرغم من أن معرفته لا تتعلق به فائدة ذات قيمة ، ولو تعلقت به فائدة لكشف الله عز وجل عن هذا المبهم .

من هنا لم يخل تفسير من البحث في هذه المبهمات ، ولكن هذا البحث لم يكن على منهج واحد ، فبعض المفسرين سلك المسلك القويم وسار على المنهج السليم ، وبحثها بقدر ليس فيه إفراط واعتمد على الأثر المقبول في التفسير ؛ لأن هذا النوع من التفسير ليس له طريق سوى الرواية الصحيحة ، وبعضهم حاد عن الجادة وأفرط في ذلك ، واعتمد ما صح وما لم يصح ، فأخذ من الإسرائيليات ، ومن روايات أسباب النزول التي لم تصح . والمفسرون في هذا الباب متفاوتون من حيث قربهم وبعدهم عن الجادة .

وابن عاشور واحد من هؤلاء الذين أدلوا بدلوهم في هذا الباب ، لكنه لم يخرج عن الطريقة التي سلكها سابقوه في هذا الميدان ، لذا تجده بحث في المبهمات وأكثر من ذلك ، وأصاب في بعضها واعتمد فيها الصحيح ، ورد ما سواه . لكنه في بعضها الآخر لم ينجح مما وقع فيه كثير من سابقيه فحاد عن الجادة واعتمد على الإسرائيليات ، وروايات أسباب النزول التي لم تصح . وسأذكر فيما يلي مسالكة في تعيين المبهمات ، وأضرب أمثلة على ذلك .

أولاً : تعيين المبهمات اعتماداً على آثار صحيحة :

١- ذكر ابن عاشور عند تفسيره قوله تعالى: (وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا بَيَّنَّاهُ بِهِ

وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا بَيَّنَّاهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَتْبَاكَ هَذَا قَالَ بَيَّنَّنِي الْعَلِيمُ الْخَيْرُ) (التحریم: ٣)

(١) النظر : للبلسي ، محمد بن علي ، (٧٨٢هـ) ، تفسير مبهمات القرآن ، تحقيق حليف بن حسن القاسمي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، الأولى ، ١٩٩١ ، وهذا التعريف ذكره المحقق في مقدمة التحقيق ، ٣٥ / ١ .

اتفاق أهل العلم في أن التي أسر إليها النبي صلى الله عليه وسلم الحديث هي حفصة رضي

الله عنها ، وقال : يذكر أن التي نبأها حفصة هي عائشة رضي الله عنها. (١)

قلت : يؤكد ذلك ما جاء في صحيح البخاري وفيه : أن ابن عباس قال : " أردت أن أسأل

عمر عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمكثت سنة فلم أجد له

موضعا ، حتى خرجت معه حاجا ، فلما كنا بظهران ذهب عمر لحاجته ، فقال : أدركني

بالوضوء فأدركته بالإداوة ، فجعلت أسكب عليه الماء ، ورأيت موضعا فقلت : يا أمير المؤمنين

من المرأتان اللتان تظاهرتا ؟ قال ابن عباس : فما أتممت كلامي حتى قال : عائشة وحفصة . (٢)

وقد ذكر ذلك السيوطي في مفحمت الأقران في مبهمات القرآن ، والبلنسي في مبهمات القرآن. (٣)

فهذا من الميهم الذي فسره ابن عاشور ، وسلك فيه المسلك القويم في تفسير المبهمات ،

فاعتمد على المأثور الثابت ، وذلك أمر لا بأس فيه .

ويضيف ابن عاشور هنا أن سبب الإبهام وذكر حفصة أو غيرها بعنوان (بعض أزواجه) دون

تسميته ، من باب الاكتفاء في الملام بذكر ما تستشعر به أنها المقصودة باللوم (٤).

٢- ذكر ابن عاشور عند تفسيره قوله تعالى (وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى

وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيُغْفِرُوا لِيُغْفَرُوا لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (النور: ٢٢)

أن أبا بكر رضي الله عنه كان ينفق على مسطح بن أثاثة المطلبني إذ كان ابن خالة أبي

بكر الصديق ، وكان من فقراء المهاجرين ، فلما علم بخوضه في قضية الإفك أقسم أن لا ينفق

عليه. ولما تاب مسطح وتاب الله عليه لم يزل أبو بكر واجدا في نفسه على مسطح فنزلت هذه

الآية. (٥) وذكر ذلك البلنسي في مبهمات القرآن. (٦)

قلت : يصدق ما ذكر ابن عاشور ما جاء في البخاري في قصة الإفك وفيه أن مسطحا --

رضي الله عنه - كان من الذين تكلموا في عائشة رضي الله عنها: " فحلف أبو بكر أن لا ينفق

مسطحا بنافقة أبدا ، فأنزل الله عز وجل ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ ﴾ يعني أبا بكر ﴿ وَالسَّعَةِ أَنْ ﴾

(١) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣/٣١٥.

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، في كتاب التفسير ، باب مور التحريم ، رقم (٤٩١٥) ، ص ٩٢١.

(٣) السيوطي ، مفحمت الأقران في مبهمات القرآن ، تحقيق مصطفى البغا ، بيروت ، مؤسسة علوم القرآن ، الثانية ، ١٩٨٣ ، ص ١١ ، والبلنسي ، مبهمات القرآن ، ٢/٢٢٨.

(٤) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ٣/٣١٥.

(٥) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٨/١٥١.

(٦) البلنسي ، مبهمات القرآن ، ٢/٢٥٥.

يؤتوا أولي القربى والمساكين ﴿ يعني مسطحاً ﴾ ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم ﴿ (النور: ٢٢) حتى قال أبو بكر بلى والله ياربنا إنا لنحب أن تغفر لنا ، وعاد له بما كان يصنع". (١)

ولكن على الرغم من أن ابن عاشور اختار أن المراد من أولي الفضل ابتداء أبو بكر، والمراد من أولي القربى ابتداء مسطح بن أثاثه، إلا أنه قال إن هذه الآية تتناولها وتعمُّ غيرهما ممن شاركوا في قضية الإفك ، وغيرهم ممن يشمله عموم لفظها . فقد كان لمسطح عائلة تتألف من نفقة أبي بكر. (٢) وقال ابن عباس: إن جماعة المؤمنين قطعوا منافعهم عن كل من قال في الإفك وقالوا: والله لا نصل من تكلم في شأن عائشة، فنزلت الآية في جميعهم. (٣)

قال القرطبي بعد إيراده هذا الأثر وقال: " والأول أصح - يقصد رواية البخاري - غير أن الآية تتناول الأمة إلى يوم القيامة ، بالأبغاط ذو فضل وسعة فيحلف ألا ينفع من هذه صفته غابر الدهر". (٤)

٣- ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى : (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) (البقرة: ٣٥) أنه لم يرد اسم زوج آدم في القرآن ، وذكر أن اسمها عند العرب حواء ، وقال إن ذكر اسمها ورد في حديث رواه ابن سعد في طبقاته عن خالد بن خدّاش عن ابن وهب يبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: " الناس لأدم وحواء كطف لصاع لن يملأوه ". ثم قال : وخالد بن خدّاش بصري ، وثقه ابن معين وأبو حاتم وسليمان بن حرب ، وضعفه ابن المديني. (٥) فاسم زوج آدم عند العرب حواء. (٦)

قلت : ورد اسم حواء في أحاديث صحاح منها ما رواه البخاري قال صلى الله عليه وسلم :
"لولا بنوا إسرائيل لم يخنز طعام قط ، ولولا حواء ، لم تخن أنثى زوجها". (٧)
وقد ذكر الزركشي وتابعه السيوطي أنها أبهمت لاشتهارها. (٨)

(١) رواه البخاري ، في كتاب التفسير ، باب سورة النور ، رقم (٤٧٥٠) ، ص ٨٧٥-٨٧٧ ، وهو جزء من حديث الإفك الطويل .
(٢) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ١٥١/١٨ .
(٣) أورد هذا الأثر الطبري بسنده في جامع البيان ، ١٢٤/١٨ ، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ، ٢١١/١٢ ، ولم أجد في كتب الحديث .

(٤) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ٢١١/١٢ .
(٥) أنظر ذلك عند الذهبي ، في ميزان الاعتدال ، رقم (٢٤٢١) ، ٤١٠/٢ .
(٦) ابن عاشور ، التحرير والتلويز ، ٤١٤/١ .
(٧) رواه البخاري ، في كتاب الأنبياء ، باب خلق آدم ونريته ، رقم (٣٣٣٠) ، ص ٦٠٨ .
(٨) الزركشي ، البرهان ، ٢٤٥/١ . والسيوطي ، مفحّمات الأقران في مبهّمات القرآن ، ص ١١ .

ثانيا : ترك تعيين المبهم أو حمله على العموم

١- ذكر ابن عاشور عند تفسيره قوله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ

اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

الْفَسَادَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ) (البقرة ٢٠٥-٢٠٦)

أن (من) صالحة للصدق على فريق ، أو على شخص معين ، و(من) الموصولة كذلك ، ثم

ذكر أن المراد منها المنافقين ومعظمهم من اليهود، وفيهم من المشركين من أهل يثرب ، ورجح ابن عاشور ذلك. (١)

ونقل أنه يحتمل أن يراد منها طائفة معينة من المنافقين ، ويحتمل أن يكون الأحنس بن

شريق التقي ، " واسمه أبي ، وكان لمولى لبني زهرة من قريش ، وهم أخوال النبي صلى الله

عليه وسلم ، وكان يظهر المودة للنبي صلى الله عليه وسلم . ولم ينضم إلى المشركين في واقعة

بدر بل خنس (أي تأخر) عن الخروج معهم إلى بدر ، وكان له ثلثمائة من بني زهرة أحلافه

فصدهم على الانضمام إلى المشركين ... وقيل: إنه كان يظهر الإسلام وهو منافق ، وقيل بل

كانت بينه وبين قومه تقيف عداوة فيبتهم ليلا فأحرق زرعهم وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية ،

وعلى هذا فتقريعه لأنه غدرهم وأفسد. (٢)

لكن ابن عاشور رجح أن يكون الخطاب لغير معين ؛ ليعم كل مخاطب تحذيرا للمسلمين من

أن تروج عليهم حيل المنافقين ، وتنبئها لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لا بد منه .

قلت : نقل الطبري في هذه الآية ثلاثة أقوال :

١- عن السدي أنها نزلت في الأحنس بن شريق التقي .

٢- وعن ابن عباس أنها نزلت في نفر من المنافقين تكلموا في خبيب وأصحابه الذين قتلوا

بالرجيع ، وعابوهم فأنزلها الله في ذم المنافقين ومدح خبيب وأصحابه.

٣- وعن قتادة ومجاهد والربيع بن أنس وغير واحد أنها عامة في المنافقين كلهم ، وفي

المؤمنين كلهم (٣).

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٤٩/٢ .

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٥٠/٢ ، ونقل الواحدي هذه الرواية عن السدي مرسلة في أسباب النزول ، ٦٦ . ونقلها عنه الطبري بملده في جامع البيان ، ٣٧٦/٢ ، والبلنسي ، في مبهمات القرآن ، ٢٠٥/١ ، ونقلها كثير من المفسرين .

(٣) أورد الطبري هذه الروايات بسنده في جامع البيان ، انظر : ٣٧٧/٢ وما بعدها .

وفي القول بأنها نزلت في الأخنس بن شريق روايتان : ذكرهما ابن كثير ^(١) ، وابن عاشور فيما نقلناه عنه :

الأولى فيها : أنه لم يقاتل مع المشركين يوم بدر فلذلك نزلت فيه الآية ، وهي التي رواها الطبري بسنده عن السدي .

والثانية فيها : أنه أقبل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الإسلام ، وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك ، وهذا هو المراد بقوله: ﴿يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾ (البقرة: ٢٠٥) غير أنه كان منافقاً ، ثم خرج من عند النبي عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحر ، وهو المراد بقوله: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ (البقرة: ٢٠٦) .

وأمام هذه الأقوال الثلاثة اختلفت كلمة المفسرين فالطبري لم يرجح واحدا منها لكنه غلب عليه في تفسير هذه الآية حملها على العموم .

أما ابن عطية فقد ذكر أن الأخنس لم يثبت أنه أسلم قط ، ولكن كان يظهر الود للرسول فلما انقضت وقعة بدر قيل: إنه حرق زرعاً للمسلمين وقتل ^(٢) .

لكن ابن حجر رد كلام ابن عطية وقال تعليقا عليه: أثبتته في الصحابة ابن شاهين والطبري ، ولا مانع أن يسلم ثم يرتد ثم يرجع إلى الإسلام ^(٣) .

أما السرازي فقد رد أن تكون نزلت فيه لأنه لم يقاتل مع المشركين يوم بدر ؛ " ولأنه بهذا الفعل لا يستوجب السدم وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾ (البقرة: ٢٠٥) مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه " ^(٤) .

أما ابن كثير فقد اختار أنها عامة ^(٥) . أما الزركشي فأوردها مثلاً على المبهم الذي أبهم لتقصده الستر ، ليكون ذلك أبلغ في استعطافه ^(٦) .

(١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٢٦٤/٢ .

(٢) ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ١٨١ .

(٣) ابن حجر ، الإصابة في تمييز الصحابة ، ٣٩/١ .

(٤) السرازي ، مفتاح الغيب ، ٢١٤/٥ .

(٥) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٢٦٤/٢ .

(٦) الزركشي ، البرهان ، ٢٤٧/١ .

أما السيوطي فذكرها في هذا الباب واختار أنها نزلت في الأخنس (١).

والسذي اختاره أنها عامة وهو الذي مال إليه الطبري ، واختاره ابن كثير ، وابن عاشور ، وذلك لأن الآيات كما يقول الرازي تتحدث عن قضية عامة تتعلق بالحج وهي " أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان: كافر ... ومسلم ... بقي المنافق فذكره في هذه الآية، وشرح صفاته وأفعاله (٢) فالسياق تناول عموم المسلمين وعموم الكافرين وبالتالي عموم المنافيين .

ثالثا : اعتراضه على المفسرين لتعيينهم المبهمات بروايات ضعيفة

ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (الحجرات:٦)

أن الروايات تضافرت عند المفسرين عن أم سلمة وابن عباس والحارث بن ضرارة الخزاعي أن هذه الآية نزلت بسبب قصة ، فيها أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق من خزاعة ليأتي بصدقاتهم فلما بلغهم مجيؤه خرجوا لملاقاته وعليهم السلاح ، فتوهم الوليد أنهم خرجوا إليه بتلك الحالة لقتله لشحناء كانت بينه وبينهم من زمن الجاهلية ، فولّى راجعا إلى المدينة. فغضب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فبعث خالد بن الوليد إليهم وأمره أن لا يغزوهم حتى يستثبت أمرهم ، وأن خالد لما بلغ ديار القوم بعث عينا له ينظر حالهم ، فأخبره أنهم يقيمون الأذان والصلاة ، فأخبرهم بما بلغ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عنهم ، وقبض زكاتهم وقفل راجعا. وفي رواية أخرى أنهم ظنوا من رجوع الوليد أن يظن بهم منع الصدقات فجاءوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل أن يخرج خالد إليهم متبرئين من منع الزكاة ونية الفتك بالوليد بن عقبة. وفي رواية أنهم لما وصلوا إلى المدينة وجدوا الجيش خارجا إلى غزوهم .

ثم قال ابن عاشور : "فهذا تلخيص هذه الروايات وهي بأسانيد ليس منها شيء في الصحيح. وقد روي أن سبب نزول هذه الآية قضيتان أخريان ، وهذا أشهر" (٣).

قلت: في هذا الأثر عدة روايات ضعيفة ، وقد ذكر الهيتمي في مجمع الزوائد ما يفيد ذلك (٤).

(١) السيوطي ، الإتقان ، ١٨١/٤ ، السيوطي ، مفحّمات الأقران في مبهّمات القرآن ، ص ١٩ .

(٢) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٢١٤/٥ .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ١٩٠/٢٦ ، وانظر : البليسي ، مبهّمات القرآن ، ٥٢٦/٢ .

(٤) انظر : الهيتمي ، مجمع الزوائد ، بيروت ، دار الفكر ، (١٤٢١هـ) ، ٢٤٢-٢٣٨/٧ .

وقد أحسن ابن عاشور إذ رد هذه الروايات وبين ضعفها مع أن سبب النزول هذا مما اشتهر في التفسير ونقل على أنه من الصحيح ، ولكنه عند التحقيق ضعيف .

رابعاً : تعيينه المبهمات بروايات لا تصح :

١- ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى: (وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) (الزمر: ٣٣) أن المراد المصدقون بالقرآن أو بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وهؤلاء جماعة فلا تقع صفتهم صلة (الذي) لأن أصله للمفرد، فتعين تأويله بفريق.

ثم نقل عن الطبري ما رواه بسنده عن علي بن أبي طالب أنه قال: الذي جاء بالصدق محمد صلى الله عليه وسلم ، والذي صدق به أبو بكر، قاله الكلبي وأبو العالية، ومحملة على أن أبا بكر أول من صدق النبي صلى الله عليه وسلم^(١).

قلت : لم أقف على هذه الرواية في كتب الحديث ، كما أن الطبري الذي أوردها لم يعتمدها في تعيين المبهم ، بل حمل الآية على عمومها ولم يعتمد الرواية التي عينت المبهم ؛ وذلك " لأن قوله تعالى ذكره: (وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ) (الزمر: ٣٣) عقيب قوله: (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ) (الزمر: ٣٢) وذلك نَمَ من الله للمفترين عليه، المكذبين بتزييله ووحيه، الجاحدين وحدانيته، فالواجب أن يكون عقيب ذلك مدح من كان بخلاف صفة هؤلاء المذمومين، وهم الذين دعواهم إلى توحيد الله، ووصفه بالصفة التي هو بها، وتصديقهم بتزييل الله ووحيه، والذين هم كانوا كذلك يوم نزلت هذه الآية"^(٢).

٢- ذكر ابن عاشور عند قوله تعالى: (لَا يَخَذُّ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفْرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّوَعَّا مِنْهُمْ نِقَاةً وَيُحَذِّرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) (ال عمران: ٢٨)

أنها نزلت في حاطب بن أبي بلتعة ، كتب كتابا إلى قريش يعلمهم بتجهز النبي صلى الله عليه وسلم لفتح مكة. ثم نقل أقوالا أخرى منها : أنها نزلت في أسماء ابنة أبي بكر لما استفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في برِّ والدتها وصلتها قبل أن تسلم ، وقيل: نزلت في فريق من الأنصار كانوا متوليين لكعب بن الأشرف، وأبي رافع ابن أبي الحقيق، وهما يهوديان بيثرب. وقيل: نزلت في المنافقين وهم ممن يتولى اليهود؛ إذ هم كفار جهتهم، وقيل: نزلت في عبادة بن

(١) الطبري ، جامع البيان ، ٧/٢٤ .

(٢) الطبري ، جامع البيان ، ٨/٢٤ .

الصامت وكان له حلف مع اليهود، فلما كان يوم الأحزاب قال عبادة للنبي صلى الله عليه وسلم: إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي فأستظهر بهم على العدو. وقيل: نزلت في عمار بن ياسر لما أخذه المشركون فعذبوه عذابا شديدا حتى يذم يسب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال ما أرادوا منه، فكفوا عنه، فشكا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له (كيف تجد قلبك) قال (مطمئنا بالإيمان) فقال: فإن عادوا فعُد. (١)

قلت: كل الروايات التي ذكرها لم يسند شيئا منها، أو يعزه إلى الكتب المسندة. وأصح هذه الروايات ما رواه الواحدي بسنده عن ابن عباس أنها نزلت في اليهود (٢)، أما الروايات التي ذكرت أنها نزلت في أحد من الصحابة فهي ضعيفة. (٣)

٣- ذكر عند قوله تعالى: (وَمَنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ آتِيَنَّاهُ مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ فَأَعْنَبَهُمْ مَقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) (التوبة: ٧٥-٧٧) أنها نزلت في ثعلبة بن حاطب من المنافقين سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدعو له بسعة الرزق، فدعا، له فأثرى إثراء كثيرا، فلما جاءه جامعوا الصدقة ليعطي زكاة أنعامه امتنع من ذلك ثم ندم فجاء بصدقته فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقبلها منه. وكذلك فعل الخلفاء الثلاثة بعده. (٤)

وهذه الرواية التي أوردها ابن عاشور وكثير من المفسرين ضعيفة. (٥) قال القرطبي: "ثعلبة بدري أنصاري وممن شهد الله له ورسوله بالإيمان... فما روي عنه غير صحيح". (١)

خامسا: تعيينه المبهمات دون الاستناد إلى أي اثر وغالبا ما يعتمد في ذلك على الإسرائيليات.

١- ذكر عند قوله تعالى: ﴿الَّذِي تَرَى إِلَىٰ الذِّكْرِ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ٧٠-٧١، بتصريف واختصار.

(٢) الواحدي، أسباب النزول، ١٠٤.

(٣) ومن هذه الروايات ما رواه الواحدي بسنده وفيها أن الآية نزلت في عبادة ابن الصامت، كان بدريا وكان له خلفاء من اليهود، فلما خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب قال عبادة: يا نبي الله إن معي خمسمائة من اليهود وقد رأيت أن يخرجوا معي فأستظهر بهم على العدو. فأنزل الله الآية، قال المحقق إسناده ضعيف جدا. انظر: الواحدي، أسباب النزول، ١٠٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠/ ١٦٠.

(٥) قال البيهقي، " هذا حديث مشهور بين أهل التفسير، وإنما يروى موصولا بأسماء ضعفاء، انظر كلامه في دلائل النبوة، ٥/ ٢٩٢. وقال ابن حجر " هذا إسناد ضعيف جدا، انظر كلامه في الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، ٢/ ٢٩٢.

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨/ ١٩٤.

أن الذي حَاجَ إبراهيم كافر لا محالة لقوله: ﴿فَبِهَاتِ الْأَذَى كَرَّ﴾ ﴿البقرة: ٢٥٢﴾ ، وقد قيل: إنه نمرود بن فالخ بن عابر بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن كوش بن حام بن نوح، فيكون أخا (رعسو) جد إبراهيم. والذي يُعتمد أنه ملك جبّار، كان ملكاً في بابل، وأنه الذي بنى مدينة بابل، وبنى الصرح الذي في بابل، واسمه نمرود بالبدال المهملة في آخره ويقال بالذال المعجمة، ولم تعرض كتب اليهود لهذه القصة وهي في المرويات.^(١)

قلت ذكر ذلك السيوطي^(٢)، ولكن لم يرد فيه أثر صحيح، وعلامات الإسرائيليات بادية عليه.

٢- ذكر عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنْهَ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿البقرة: ٢٥٩﴾

أنه قيل إن الذي مر على قرية هو أرميا بن حلفيا، وقيل هو عزير بن شرخيا (عزرا بن سريّا). والقرية بيت المقدس في أكثر الأقوال. وهذا ما ذكره السيوطي.^(٣)

ثم قال ابن عاشور: والذي يظهر لي أنه حزقيال ابن بوزي من بني إسرائيل كان معاصراً لأرميا ودانيال وكان من جملة الذين أسرهم بختنصر إلى بابل في أوائل القرن السادس قبل المسيح، وذلك أنه لما رأى عزم بختنصر على استئصال اليهود وجمعه آثار الهيكل ليأتي بها إلى بابل، جمع كتب شريعة موسى وتابوت العهد وعصا موسى ورماتها في بئر في أورشليم، خشية أن يحرقها بختنصر.^(٤)

قلت: لم يرد أثر صحيح لا في القرية ولا في المار عليها، وكل ما ساقه ابن عاشور من

الإسرائيليات .

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٠٥/٢.

(٢) السيوطي، مفحّمات الأقران في مبهمات القرآن، ص ٢١.

(٣) السيوطي، مفحّمات الأقران في مبهمات القرآن، ص ٢٢.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٠٨/٢.

الخاتمة

الآن وبعد أن انتهيت من دراسة علوم القرآن عند ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير أود هنا أن أسجل أهم الملاحظات والنتائج التي وصلت إليها ، وأبين مدى تأثير ابن عاشور بدراسات علوم القرآن السابقة له ، ومدى تأثيره بالدراسات اللاحقة له .

صرح ابن عاشور في مقدمة تفسيره بأنه سيضع تفسيراً حاوياً لكليات العلوم ، وكان مما اعتنى به علوم القرآن ، فقد صدر تفسيره بعشر مقدمات في علوم القرآن وأصول التفسير ، كما اهتم بموضوعات علوم القرآن حينما اقتضى الأمر فوقف عندها — غالباً — وقوفاً طويلاً، واستوفى دراسة تلك الموضوعات بشكل يضاهي أو يقارب الكتب التي أفردت لدراسة علوم القرآن خاصة. ولم يكن ابن عاشور في ذلك ناقلاً مقلداً فحسب بل كان ناقداً مجتهداً مجدداً في كثير من الأحيان ، وصدق إذ قال في مقدمة تفسيره : " فجعلت حقاً علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من يسبقني إليها " .

والناظر في دراسة ابن عاشور لقضايا علوم القرآن يجد أنه كان يستوعب — غالباً — الأقوال في القضايا التي يوردها ، ولا غرابة في ذلك فقد صرح في مقدمته بأنه رجع إلى مصادر التفسير غالباً . لذا فإنني يغلب على ظني أنه رجع إلى معظم ما كتب في علوم القرآن سواء ما اقتص بها وحدها ، أو ما أدرجها ضمن تفسير القرآن أو كتب الشريعة الأخرى . لكنه لم يصرح دائماً بالمصادر التي رجع إليها ، وهذا مما يؤخذ عليه . ولكننا مع ذلك نلاحظ أن أهم مصادره كتب التفسير وبخاصة ابن عطية والرازي والقرطبي ، والكتب التي أفردت لعلوم القرآن وحدها وبخاصة الانتصار للباقلاني والإتقان للسيوطي ، والكتب التي أفردت لكتابة موضوع من موضوعات علوم القرآن ، فرجع مثلاً في نزول القرآن إلى الفضائل لأبي عبيدة ، وفي بيان السور والآي رجع إلى العدد للداني ، وفي الأحرف والقراءات رجع إلى العواصم لابن العربي والإبانة لمكي بن طالب ، وفي الإعجاز رجع إلى إعجاز القرآن للباقلاني والشفاء للقاضي عياض ، وفي أسباب النزول رجع إلى الواحدي ، وفيما يتعلق ببيان معاني المفردات رجع إلى كتب اللغة وإلى المفردات للراغب.

ومن الغريب أن ابن عاشور لم يشر إلى أحد من المعاصرين الذين كتبوا في علوم القرآن أمثال طاهر الجزائري والزرقاني ، ولا حتى للإمام محمد عبده بالرغم من أنه أبدى إعجاباً به وآرائه .

وقد كان منهج الإمام في رجوعه إلى مصادر علوم القرآن أن ينظر في أقوال السابقين فيأخذ منها ما يظن أنه يوافق الصواب ، ويرد ما كان خلاف ذلك بعد أن يناقشه مناقشة منهجية علمية موضوعية ، وكان يقف موقف الحكم بين ما انتهى إليه من أقوال وآراء ، ولا يقف عند هذا الحد فحسب بل يضيف على ما أخذه من السابقين حينما سنجح له فكره إضافات يعد فيها بحق من المجددين في التفسير وعلوم القرآن ، ولا أريد هنا أن أعيد ما كتبتّه في هذه الرسالة لإثبات هذه النتيجة بل أريد أن أورد إشارات تدلل على ما وصلت إليه وتعد بمثابة النتائج العامة لهذا البحث .

أولاً : ناقش ابن عاشور كثيراً من قضايا علوم القرآن ، واستوعب فيها غالب الأقوال والآراء ، وناقش أدلتها وأخذ منها ورد ، وكل ذلك كان بأسلوب جديد فريد يعكس عمق فكر الإمام واستيعابه لهذه القضايا .

ومن ذلك ما فعله في بيان المقصود من القرآن ، وفي أول ما نزل وآخر ما نزل ، وفي المقصود من الأحرف السبعة والرخصة منها ، وفي الإعجاز وبيان وجوهه ، وقد أبدع أيما إبداع في الإشارة إلى بلاغة القرآن وبيان إعجازه ، وكذلك في إثبات الإعجاز العلمي والدفاع عنه ، وفي المحكم والمتشابه استوعب الأقوال في المقصود منهما وكذلك في قضية علم الراسخين في العلم للمتشابه .

ثانياً : أصل لبعض المسائل تأصيلاً يربطها بمصادرها الأصلية وعلومها الأم .

ففي الموضوعات ذات العلاقة باللغة درسها دراسة لغوية من أمهات كتب اللغة ، ومن ذلك ما فعله في بيان معنى القرآن والوحي والآية والسورة والإعجاز والنسخ والمحكم والمتشابه والمعرب . وفي المواضيع ذات العلاقة بالتاريخ والآثار درسها من كتب التاريخ والآثار دراسة تاريخية نقدية ، ومن ذلك ما فعله في قضية جمع القرآن . وفي الموضوعات ذات العلاقة بأصول الفقه درسها من كتب الأصول ومن ذلك ما فعله في النسخ . وفي الموضوعات ذات العلاقة بالمنطق وعلم الكلام درسها من كتب المنطق ، ومن ذلك ما فعله في قضية وصف القرآن بأنه كلام الله ، وما فعله في موضوع جدل القرآن .

ثالثًا: ربط في بعض الدراسات بين الجانب النظري والجانب التطبيقي. فبين المعاني والأقسام والفوائد ونحو ذلك من القضايا الأصولية النظرية ، ثم طبق هذه الأصول في تفسيره للآيات .
ومن ذلك ما فعله مثلاً في المكي والمدني حيث بين ميزات المكي والمدني ثم استعان بهذه الميزات ليبين المكي والمدني من السور والآيات . وفي أسباب النزول حدد المقصود منها وحدد صيغها وما يصلح أن يعد سبباً وما لا يصلح ، ثم استعان بذلك في تفسيره فاعتمد ما كان سبباً فعلاً بناء على هذا الأصل ، ورد ما لم يكن كذلك ، كما استعان بذلك في تفسيره للآيات التي ورد لها أكثر من سبب . وفي النسخ بين معنى النسخ وما يقع به ، وبين أنواع النسخ ، وفرق بين النسخ من جهة وبين التقييد والتخصيص والبيان من جهة أخرى ، ثم استعان بذلك في تفسيره ليقرر ما كان نسخاً فعلاً وما لم يكن كذلك.

رابعاً: ناقش كثيراً من الأقوال الفاسدة ، والشبهات الباطلة ، وتناول الأدلة النقلية والعقلية التي توهم بمثل هذه الأقوال والشبهات ونقدها ونقضها من أساسها، وبين ما كان منها موضوعاً لا أصل له ، وما كان ثابتاً لكنه مصروف عن ظاهره .

ففي القراءات مثلاً دافع عن القراءات المتواترة التي خالفت المشهور من اللغة وانتصر لها وحشد لذلك الأدلة اللغوية والنقلية . فقدم بذلك دراسة قيمة تعد إضافة حقيقية لكل ما سبقه . وفي جمع القرآن تناول الأقوال التي تشكك بقضية حفظ القرآن وسلامته من النقص والتحريف والتبديل ، وعرض للأثار الفاسدة التي توهم ذلك وردها عقلاً ونقلاً ، وعرض للثابت منها وبين أنه مصروف عن ظاهره . وفي الإعجاز رد شبهة القول بالصرفة ، وناقش قضية القرآن والشعر وقدم دراسة صرح بأنه حسم فيها قضية لم يجد فيها فيما سبقه ما يقنع ويطمئن .

خامساً: أضاف إضافات ذات قيمة كبيرة وبعضها يعد من إسهام ابن عاشور في التجديد في التفسير .

ففي مقاصد القرآن سجل ثمانية مقاصد جمع فيها كل مقاصد القرآن ، وفي القراءات قسم القراءات من حيث تعلقها بالتفسير تقسيماً جديداً لكنه لا يخلو من الخلل . وكذلك فعل في أسباب

النزول . وفي المحكم و المتشابه نكر مراتب التشابه من حيث درجة خفاء المعنى ووضوحه وذكر كذلك أسباب ورود المتشابه وهذا من إضافاته القيمة بالرغم مما عليه من انتقادات.

ومن تجديده بحثه فيما سماه عادات (سنن) القرآن ومبتكراته ومصطلحاته والجديد فيها من جهات:

أولها : المواضيع التي مثل بها على ذلك وبعضها لم يسبق فيه من أحد .

ثانيها: تأصيله لموضوع مبتكرات القرآن وبيان وجوه الابتكار فيها .

ثالثها: استقراؤه للقران كاملا وتفصيله لما يمكن أن يعد من العادات (السنن) أو المبتكرات أو

المصطلحات.

ومن المباحث التي أبدع فيها ابن عاشور ، وفاق فيها كثيرا مما كتب قبله موضوع جدل القرآن ، وقد وظف الإمام فيه ما لديه من علم في المنطق والفلسفة والكلام . ومن أهم جوانب الجدة والتميز في هذا البحث أنه حرص على أن يعرض الموضوع عرضا علميا متخصصا دون أن يخرج ذلك عن منهج التفسير وأسلوبه الخاص ، لئلا يخطئ الخطأ الذي وقع فيه بعض من سبقه مثل الرازي الذي غلب عليه في هذا الباب أسلوب كتب المنطق مع ما فيها من جفاف وتعقيد لا يناسب كتب التفسير .

وفي قصص القرآن جمع فوائد القصص في عشر فوائد بأسلوبه وفهمه الخاص ، واهتم في هذا المبحث بقضية تكرار القصة القرآنية وذكر لذلك أسبابا تنفي أن يكون ذلك من التكرار أصلا ، وذكر أحيانا فوائد تبين أن هذا النوع من التكرار محمود لا مذموم.

هذا جانب من نتائج البحث وهنالك جانب آخر نلقي فيه الضوء على سلبيات دراسة ابن عاشور

لعلوم القرآن وهذا أمر لا بد منه ولا غنى عنه ليكون البحث منهجيا وموضوعيا .

وكما قلت في غير ما موضع إن دراسة ابن عاشور لعلوم القرآن امتازت غالبا بالاستيعاب

والعمق والأصالة والجدة ، غير أنها جهد بشري لا يسلم من النقد ولا يخلو من النقص .

ويمكن الآن أن أحصر فيما يلي الانتقادات والجوانب السلبية التي ترد على دراسة ابن عاشور

من وجهة نظري ، وهي تعدُّ من أهم نتائج هذا البحث .

أولاً: ترك ابن عاشور قليلاً من القضايا المهمة دون مناقشة الأمر الذي ترك في دراسته لعلوم القرآن على كثرتها وأهميتها فراغات تغل من قيمة هذه الدراسة ، وقد حاولت أن أملاً بعض هذه الفراغات .

فعلى سبيل المثال لا الحصر لم يناقش الإمام في باب نزول القرآن القول بأن للقران نزولين مع أنه يفهم من كلامه بما لا يدع مجالاً للبس إنكاره لهذا القول . وفي لغة القرآن لم يناقش أقوال العلماء في المعرب ، مع العلم بأنه يظهر من خلال التفسير أنه ممن ذهب إلى القول بوجود المعرب . وفي إعجاز القرآن لم يناقش القدر المعجز من القرآن . وفي النسخ لم يناقش ما إذا كانت السنة تنسخ القرآن أم لا ؟ وفي رسم المصحف لم يناقش حكم التزام رسم المصحف وغاية أمره أنه اختار القول بأن الرسم اجتهادي ومضى . وهناك قضايا أخرى لا داعي لاستقراءها وإعادتها هنا فذلك مقامه متن هذا البحث.

ثانياً: اضطراب ابن عاشور وتردده في بعض القضايا ، حيث ذكر في مواضع حكماً وذكر في مواضع أخرى ما يخالف هذا الحكم صراحة أو ما يوهم هذه المخالفة.

فمثلاً في نزول القرآن اضطرب في قضية إسناد فعل الإنزال إلى القرآن بهذه الصيغة أبدل على التجسيم أم لا ؟ فأثبت ذلك في موضع ونفاه في موضع آخر . وفي النسخ تردد في قضية نسخ شيء من القرآن بإنشاء النبي والناس له ، فقال في موضع بأنه وقع وفي موضع آخر قال إنه لم يقع .

ثالثاً: مر ببعض القضايا المهمة المشككة مرورا سريعا لم يحسم فيه الخلاف في هذه القضايا ولم يقطع الشبهات ، الأمر الذي يترك القارئ عندما يمر بهذه القضايا معلقاً لا يهتدي مع ابن عاشور إلى سبيل ، ولو أنه ترك هذه القضايا بالكلية لكان الأمر فيها أقل خطراً، وأهون خطباً.

فمثلاً في تسوير القرآن ومقادير السور وعددها نقل أقوالاً وآثاراً تثير الشك في ثبوت القرآن ، وكونه كله من أوله إلى آخره نصاً وترتيباً من الله ، وليس لأحد من البشر ولا حتى النبي صلى الله عليه وسلم شأن في ذلك .

وفي القراءات القرآنية ذكر ما يشكك بكون القراءات القرآنية سماعية ومصدرها الوحي ، وكان كلامه في ذلك غامضاً مضطرباً يوهم القارئ بأنه لا ينكر احتمال أن يكون الصحابة قرؤوا القرآن

بقراءات من اجتهادهم وحسب طبائعهم اللغوية ، ومثل هذا الغموض والتردد وقع له في القول باحتمال أن يكون المقصود من قراءة القرآن بالأحرف السبعة القراءة بالمرادف الذي يحضر السامع وإن لم يكن مرويا عن النبي .

رابعاً: وقع في الخلط والتكرار وضعف التحرير في دراسته لبعض القضايا ، ومن ذلك ما وقع له في تقسيمه لأسباب النزول من حيث تعلقها بالتفسير ، ومراتب المتشابه وأقسامه من حيث وضوح المعنى وخفاؤه .

خامساً: ذهب في بعض القضايا إلى أقوال غريبة مخالفة لرأي جماهير العلماء ، بل ذهب أحيانا إلى أقوال شاذة لم يسبقه إليها شيخ ولا لحقه بها تلميذ .

ومن أمثلة ما أغرب فيه أنه اعتمد ترتيبا تاريخيا للسور وبنى عليه أحكاما مهمة وخطيرة ، واعتمد في ذلك على رواية ضعيفة ، والغريب أنه هو نفسه صرح بأن كل الروايات في ذلك غير ثابتة ولا محققة السند .

وفي أسباب النزول قال بعدم اشتراط التزام بين نزول الآية ووقوع الحدث الذي يقال إنه سبب نزولها .

ومن أمثلة ما شذ فيه أنه ذهب في الأحرف السبعة إلى احتمال أن تكون الرخصة المقصودة من نزول القرآن على سبعة أحرف أن يقرأ القارئ القرآن ويحفظه دون تعيين ترتيب للأبي في السور ، وهو قول شاذ لم يسبق إليه ، ولا يعفيه أن قال إن هذه الرخصة نسخت في العرصة الأخيرة للقرآن ، وجمع الصحابة القرآن على ما هو عليه الآن .

ومما شذ فيه أنه قال باحتمال أن يكون تواتر القراءات ناتجا عن موافقتها صورة المصحف المجمع عليه وليس عن تواتر أسانيدنا . مع أنه قبل قراءة (بظنين) في قوله تعالى : (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ) (التكوير: ٢٤) بالرغم من أنها تخالف جميع المصاحف؛ لأن تواترها - كما يقول - أقوى من تواتر الخط .

وفي النسخ ذهب إلى القول باحتمال أن تنزل الآية ثم تنسخ ثم تنزل ثانية بكلماتها وحروفها وترتيبها بدون تغيير ، وهذا قول لم يقل به أحد .

هذه نتائج البحث من جانبين . الجانب المتعلق بالإيجابيات والآخر المتعلق بالسلبيات ، الأمر الذي أكد ضرورة البحث في دراسة ابن عاشور لعلوم القرآن ؛ لإظهار الإيجابيات وتعزيزها والإشارة إلى السلبيات وتقويمها ، وهو ما كان مظلونا في خطة البحث ثم صار لدي يقينا في نتائجه.

أخيرا على الرغم من قيمة دراسة ابن عاشور لمباحث علوم القرآن - فيما رأيت - إلا أن دراسته هذه لم تظهر بوضوح عند المعاصرين الذين كتبوا في هذا الباب بعده ، ولم تشكل على أهميتها مصدرا من مصادر هؤلاء الكاتبين سوى إشارات نادرة جدا .

وهي في ذلك شأنها شأن دراسة علوم القرآن التي جاءت في ثنايا كتب التفسير ، كدراسة الرازي والقرطبي من القدماء والألوسي من المتأخرين . ولعل سبب ذلك تناثر مادة علوم القرآن في ثنايا هذه الكتب الضخمة الجامعة مما يعسر معه جمع هذه المادة وضبطها والانتفاع بها .

من هنا أجد أن البحث في دراسة علوم القرآن عند هؤلاء ذو قيمة كبيرة وأهمية بالغة ، تكمن في جمع هذه المادة وتحريرها وضبطها ومقارنتها ، وصوغها على شكل دراسة موضوعية لمباحث علوم القرآن وهذا ييسر الانتفاع بها ويقرب خيرها ويعالج عوارها . وهذا ما حرصت عليه في دراستي هذه فأسأل الله السداد في النية والتوفيق في الكيفية ، والله ولي التوفيق .

التوصيات

بعد هذه الدراسة تأكد لي أن لتناول كتب علمائنا الأجلاء ، ودراستها ومناقشتها ونقدها قيمة كبيرة وأهمية بالغة ، لذا أوصي بالاهتمام بهذا الجانب من البحث العلمي ، مع التأكيد على أن اختيار الكتاب الذي سيتناول في الدراسة ، وحجم المادة التي ستدرس وقيمتها العلمية هو الذي يحدد قيمة تلك الدراسة .

قائمة المراجع

- * أحمد ، عبد الرزاق حسين، المكي والمدني في القرآن الكريم من أول القرآن حتى نهاية سورة الإسراء ، القاهرة ، دار ابن عفان ، الأولى ، ١٩٩٩ ، ٤٧٤/١-٤٨٠ .
- * أحمد ، فاضل شاكر ، والوليد ، فرج ، المنتقى في علوم القرآن ، بغداد ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٧٩ .
- * أحمد بن حنبل (٢٤١) ، المسند ، بيت الأفكار الدولية ، ١٩٩٩ .
- * أحمد بن حنبل (٢٤١) ، المسند ، شرح وتحقيق أحمد شاكر ، القاهرة ، دار الحديث الأولى ١٩٩٥ .
- * أحمد بن حنبل (٢٤١) ، المسند ، وتحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠١ .
- * الإسترلابي (٦٨٨هـ) ، شرح شافية ابن الحاجب ، تحقيق محمد نور وآخرون ، مطبعة حجازي ، القاهرة
- * الألويسي ، محمود البغدادي (١٢٧٠هـ) ، روح المعاني ، تحقيق محمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي ، دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٩ .
- * الأمدى ، علي بن علي ، الإحكام في أصول الأحكام ، بيروت ، دار الفكر ، الأولى ١٩٨١ .
- * الإيجي ، عبد الرحمن (٧٥٦) ، المواقف مع شرح الجرجاني (٨١٦) ، تحقيق محمود عمر الدمياطي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٨
- * الأخفش ، سعيد مسعدة البلخي ، معاني القرآن ، تحقيق عبد الأمير الورد ، بيروت ، عالم الكتب الأولى ٢٠٠٣ .
- * الألباني ، محمد ناصر الدين ، سلسلة الأحاديث الصحيحة ، الرياض ، مكتبة المعارف .
- * الألباني ، محمد ناصر الدين ، سلسلة الأحاديث الضعيفة ، الرياض ، مكتبة المعارف .
- * الألمعي ، زاهر بن عواض ، مناهج الجدل في القرآن الكريم ، مطابع الفرزدق التجارية .
- * الباقلاسي ، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣) ، إعجاز القرآن ، تحقيق : عماد الدين حيدر ، لبنان ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الرابعة .
- * الباقلاسي ، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣) ، الانتصار في علوم القرآن ، تحقيق محمد عصام القضاة ، بيروت ، دار ابن حزم ، الأولى ٢٠٠١ .
- * الباقلاسي ، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣) ، نكت الانتصار لنقل القرآن ، تحقيق محمد زغلول ، الإسكندرية ، دار المعارف ١٩٧١ .

- * البخاري ، محمد بن إسماعيل (٢٥٦) ، الجامع الصحيح ، الرياض ، مكتبة دار السلام ، الثانية ١٩٩٩ .
- * بدوي ، عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، الأولى ١٩٧١ .
- * برّي ، حواس ، المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتوير لمحمد الطاهر بن عاشور ، الأردن ، دار الفارس ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م .
- * البزار ، أبو بكر أحمد بن عمرو (٢٩٢هـ) ، مسند البزار ، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله ، بيروت والمدينة المنورة ، مؤسسة علوم القرآن ومكتبة العلوم والحكم ، الأولى ، ١٤٠٩هـ .
- * البغوي ، الحسين بن مسعود الفراء (٥١٦هـ) ، معالم التنزيل ، بيروت ، دار ابن حزم ، الأولى ، ٢٠٠٢ .
- * البقاعي ، أبو الحسن إبراهيم بن عمر (٨٨٥) ، نظم الدرر في تناسب الآي والسور ، لبنان ، دار الكتب العلميّة ، الطبعة الأولى ١٩٩٥ .
- * أبو بكر الرازي ، محمد بن شمس الدين أبو بكر بن عبد القادر ، نموذج جليل في أسئلة وأجوبة مسن غرائب أي التنزيل ، تحقيق محمد رضوان الداية ، بيروت ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ .
- * بلبان ، علي بن بلبان الفارس ، ٧٣٩ ، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، الأولى ١٩٨٨ .
- * البناسي ، محمد بن علي (٧٨٢هـ) ، تفسير مبهمات القرآن ، تحقيق حنيف بن حسن القاسمي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، الأولى ١٩٩١ .
- * بنت الشاطي ، عائشة عبد الرحمن ، الإعجاز البياني ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٧ .
- * البوطي ، محمد سعيد رمضان ، من روائع القرآن ، بيروت مؤسسة الرسالة ، الأولى ، ٢٠٠٣ .
- * البيضاوي ، عبد الله بن عمر (٦٩١) ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، تحقيق محمد المرعشلي ، دار إحياء التراث ، الأولى ١٩٩٨ .
- * البيهقي ، أحمد بن الحسين (٤٥٨) ، دلائل النبوة ، تحقيق عبد المعطي قلجعي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٨٥ .
- * البيهقي ، أحمد بن الحسين (٤٥٨) ، شعب الإيمان ، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد زغول ، بيروت ، دار العلمية ، الأولى ، ١٩٩٠ .
- * البيهقي ، أحمد بن الحسين (٤٥٨) ، سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، مكة المكرمة ، دار الباز ، ١٩٩٤ .
- * الترمذي ، محمد بن عيسى ، (٢٧٩) جامع الترمذي ، بيت الأفكار الدولية .

- * التفتازاني ، مسعود بن عمر بن عبد الله (٧٩٣) ، شرح المقاصد ، تحقيق إبراهيم شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ٢٠٠١ .
- * التفتازاني ، مسعود بن عمر ، التلويح على التوضيح ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، طبعة : ١٩٥٧ .
- * ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم ، مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق : محمود نصار ، دار التربية ، مكتبة التراث الإسلامي .
- * ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم ، الرد على المنطقيين ، تحقيق رفیق العجم ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٩٣ .
- * ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، السعودية ، طبعة جامعة محمد سعود الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٩ .
- * الجبري ، عبد المتعال محمد ، لا نسخ في القرآن ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، الأولى ١٩٨٠ .
- * الجديع ، عبد الله بن يوسف ، المقدمات الأساسية في علوم القرآن ، بيروت ، مؤسسة الريان ، الأول ، ٢٠٠١ .
- * الجرجاني ، عبد القاهر بن عبد الرحمن (٤٧١) ، دلائل الإعجاز ، تحقيق ، عبد الحميد هنداوي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ، ٢٠٠١ .
- * ابن جزى الكلبي ، محمد بن أحمد (٢٩٢) ، التسهيل لعلوم التنزيل ، بيروت ، دار الفكر .
- * ابن الجزري ، محمد بن محمد (٨٣٣) ، النشر في القراءات العشر ، تحقيق زكريا ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٨ .
- * ابن الجزري ، محمد بن محمد (٨٣٣) ، منجد المقرئين ومرشد الطالبين ، تحقيق زكريا عميرات ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٩ .
- * الجصاص ، أبو بكر أحمد بن محمد ، أحكام القرآن ، ٣٧٠ ، تحقيق محمد علي شاهين ، دار الكتب العلمية .
- * الجمل ، سليمان بن عمر العجيلي ، الفتوحات الإلهية ، بتوضيح تفسير الجلالين ، (حاشية الجمل على الجلالين) ، تحقيق إبراهيم شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ، ١٩٩٦ .
- * ابن جنى ، أبو الفتح عثمان (٣٩٢) ، المحتسب في تبیین وجود شواذ القراءات ، تحقيق محمد عطا ، دار الكتب الأولى ١٩٩٨ .
- * الجواليقي ، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد (٥٤٠) ، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم ، تحقيق أحمد شاکر ، دار طهران ، ١٩٦٦ .

- * ابن الجوزي ، عبد الرحمن (٥٩٧) ، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن ، تحقيق حسن ضياء الدين عتر ، دار البشائر الإسلامية ، الأولى ١٩٨٧ .
- * ابن الجوزي ، عبد الرحمن بن علي (٥٩٧) ، كتاب الموضوعات ، خرج آياته و أحاديثه توفيق حمدان ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ .
- * ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧هـ) ، زاد المسير في علم التفسير ، بيروت ، دار ابن حزم ، الأولى ٢٠٠٢ .
- * الجوهرى ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، تحقيق شهاب الدين أبو عمر ، بيروت ، دار الفكر الأولى ، ١٩٩٨
- * الجويني ، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨) ، البرهان في أصول الفقه ، تحقيق صلاح عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٧
- * الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- * ابن أبي حاتم ، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي ، (٣٢٧) ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق أسعد محمد الطيب المكتبة العصرية ، بيروت ، الثانية ١٩٩٩ .
- * ابن أبي حاتم ، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي ، الجرح والتعديل ، بيروت دار إحياء التراث ، الأولى ، ١٩٥٢ .
- * حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (١٠٦٧) ، كشف الظنون ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٩٠ .
- * الحاكم ، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥) ، المستدرک ، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي تحقيق ، يوسف المرعشلي ، بيروت ، دار المعرفة .
- * ابن حجر العسقلاني (٨٥٢)، أحمد بن علي ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب ، دار الريان للتراث ، الثانية ، ١٩٨٧ .
- * ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي ، الإصابة في تمييز الصحابة ، علي الحفناوي ، دار نهضة مصر ، القاهرة .
- * ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي ، تهذيب التهذيب ، بيروت ، دار الفكر ، الأولى ، ١٩٨٤ .
- * ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي ، تقريب التهذيب ، ومعه مجموعة كتب منها رواية المراسيل لأبي زرعة ، إعداد حسان عبد المنان ، بيت الأفكار الدولية .
- * ابن حزم الأندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد ، (٤٥٦هـ) ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة ، بيروت ، دار الجيل ١٩٨٥ .

- * ابن حزم ، المحلى ، تحقيق أحمد شاكر ولجنة إحياء التراث العربي ، بيروت ، دار الجيل ودار الآفاق .
- * ابن حزم الأندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد ، الناسخ والمنسوخ في القرآن ، تحقيق عبد الغفار سليمان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ١٩٨٦ .
- * أبو حسان ، جمال محمود ، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير دراسة منهجية ونقد ، رسالة ماجستير ، الأردن ، الجامعة الأردنية ، كلية الشريعة ، ١٩٩١ .
- * الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ، بيروت ، دار الفكر ، الأولى ، ١٩٩٨ .
- * حسين ، محمد الخضر ، تونس وجامع الزيتونة ، تحقيق علي الرضا التونسي ، ١٩٧١ .
- * الحفناوي ، محمد إبراهيم ، دراسات في القرآن الكريم ، القاهرة ، دار الحديث .
- * الحمد ، غانم قدوري ، رسم المصحف دراسة لغوية ، الأردن ، دار عمار ، الأولى ، ٢٠٠٤ .
- * الحملاوي ، أحمد ، شذا العرف في فن الصرف ، محمد أحمد قاسم ، بيروت ، المكتبة العصرية ، الطبعة الثانية ٢٠٠١ .
- * ابن الحنبلي ، الناصح عبد الرحمن بن نجم ، استخراج الجدل من القرآن ، تحقيق زاهر بن عواض الأكمعي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٠ .
- * أبو حيان ، محمد بن يوسف (٧٥٤) ، البحر المحيط ، تحقيق صدقي محمد جميل ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٢ .
- * حيدر ، حازم سعيد ، علوم القرآن بين البرهان والإتقان دراسة مقارنة ، السعودية ، دار الزمان ، ١٤٢٠هـ .
- * الخازن ، محمد بن إبراهيم ، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ .
- * الخالدي ، صلاح عبد الفتاح ، البيان في إعجاز القرآن ، الأردن ، دار عمار ، ١٩٨٩ .
- * ابن خالويه ، أبو عبد الله الحسين بن أحمد ، الحجة في القراءات السبع ، تحقيق أحمد فريد المزيدي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٩ .
- * ابن خالويه ، الحسين بن أحمد (٣٠٧) ، مختصر شواذ القراءات . تحقيق ج برحشتراسر ، دار الهجرة .
- * ابن خزيمة ، محمد بن إسحق ، (٣١١هـ) ، صحيح ابن خزيمة ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، الثانية ، ١٩٩٢ .
- * الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،

- * الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، درة التنزيل وغرة التأويل ، تحقيق خليل مأمون شيحا ، بيروت ، دار المعرفة ٢٠٠٢
- * الخطيب البغدادي ، أحمد بن علي ، (٤٦٣) ، تاريخ بغداد ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، الأولى ، ١٩٩٧ .
- * ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون ، شركة الأرقام بن الأرقام ، بيروت ، ٢٠٠٠
- * خليفة ، إبراهيم عبد الرحمن ، الإحسان في مباحث من علوم القرآن ، الأولى ، ٢٠٠٢ .
- * خليفة ، إبراهيم عبد الرحمن ، منة المنان في علوم القرآن ، مصر ، مطبعة الفجر الجديد ، الأولى ، ١٩٩٣ .
- * ابن الخوجة ، محمد الحبيب ، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية ، ٢٠٠٤ .
- * الداني ، أبو عمر الداني الأندلس (٤٤٤) ، البيان في عدّ آي القرآن ، تحقيق غانم قدوري ، مركز المخطوطات والتراث والوثائق ، الأولى ١٩٩٤ .
- * الداني ، أبو عمرو بن سعيد (٤٤٤) ، التيسير في القراءات السبع ، تحقيق اوتوبر نزل ، دار الكتاب العربي ، الثالثة ، ١٩٨٥ .
- * الداني ، أبو عمر عثمان بن سعيد ، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار ، تحقيق محمد أحمد دهمان ، دمشق ، دار الفكر ، طبعة ١٩٨٣ ، مصورة عن طبعة ١٩٤٠ .
- * أبو داوود ، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥) ، سنن أبي داوود ، بيت الأفكار الدولية .
- * ابن أبي داوود ، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني (٣١٦ هـ) ، كتاب المصاحف ، دراسة وتحقيق ونقد د. محب الدين عبد سبحان واعظ ، قطر ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية .
- * الداوودي ، محمد بن علي بن أحمد ، (٩٤٥) ، طبقات المفسرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- * دراز ، محمد عبد الله ، النبأ العظيم ، دار القلم ، ١٩٨٤ .
- * دراز ، محمد عبد الله ، مدخل إلى القرآن الكريم .. عرض تاريخي وتحليل مقارن ، ترجمة محمد عبد العظيم علي ، الكويت ، دار القلم ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١ .
- * الذهبي ، محمد حسين ، التفسير والمفسرون ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٦ .
- * الذهبي ، محمد بن أحمد (٧٤٨ هـ) ، سير أعلام النبلاء ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم ، بيروت ، الرسالة ، ١٤١٣ هـ .

- * الذهبي ، محمد بن أحمد ، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ، ١٩٩٥ .
- * السرازي ، محمد بن عمر (٦٠٦) ، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ، تحقيق خليل الميس ، دار الفكر ، بيروت ، ٢٠٠٢ .
- * الرازي ، محمد بن عمر ، المحصول في علم أصول الفقه ، تحقيق طه العلواني ، مؤسسة الرسالة ، الثانية ١٩٩٢ .
- * الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق أحمد السقا ، دار الجيل بيروت ، والمكتب الثقافي ، القاهرة ، الأولى ، ١٩٩٢ .
- * الراغب الأصفهاني (٥٠٢) ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، مقدمة جامع التفاسير ، تحقيق أحمد حسن فرحات ، الكويت ، دار الدعوة ، الأولى ١٩٨٤ .
- * الراغب الأصفهاني ، الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق خليل العيتاني ، بيروت ، دار المعرفة ، الثالثة ، ٢٠٠١ .
- * الرافعي ، مصطفى صادق ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الثانية ، ٢٠٠٣ .
- * ابن رشد ، محمد بن أحمد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٦ .
- * ابن رشد ، محمد بن أحمد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الإنجلو المصرية ، ١٩٦٤ .
- * رضا ، فؤاد علي ، من علوم القرآن ، بيروت ، دار اقرأ ، الأولى ، ١٩٨٢ .
- * رضا ، محمد رشيد ، تفسير القرآن الحكيم (المنار) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠٢ .
- * الرماني ، علي بن عبد الله ، النكت في إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة ، دار المعارف .
- * الرومي ، فهد بن عبد الرحمن ، دراسات في علوم القرآن ، السعودية ، مكتبة دار المتعلم ومكتبة التوبة ، الطبعة الثامنة ، ١٩٩٩ .
- * الريس ، عبد الله إبراهيم ، ابن عاشور ومنهجه في التفسير ، رسالة ماجستير ، السعودية ، الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود . كلية أصول الدين ، سنة (١٨٠٤هـ) .
- * الزبيدي ، السيد محمد مرتضى ، تاج العروس ، بيروت ، مطابع دار صادر ، ١٩٦٦ .
- * ابن الزبير الغرناطي ، أحمد بن إبراهيم ، ملك التأويل ، تحقيق سعيد الفلاح ، دار العربي ، الطبعة الأولى ١٩٨٣ .

- * الزجاج ، إبراهيم ابن السري ، معاني القرآن وإعرابه ، تحقيق عبد الجليل شلبي ، عالم الكتب ، الأولى ، ١٩٨٨ .
- * زر زور ، عدنان محمد . فصول في علوم القرآن ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، الأولى ، ١٩٩٨ .
- * الزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار الفكر ، ١٩٨٨
- * الزركشي ، محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق يوسف المرعشلي وآخرون ، دار المعرفة لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٠ .
- * الزركلي ، خير الدين ، الأعلام ، قاموس تراجم الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٢ ، والعاشر ، ١٩٩٢ .
- * الزمخشري ، محمود بن عمر (٥٢٨) ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، دار الريان ، الثالثة ، ١٩٨٧ .
- * الزمخشري ، محمود بن عمر ، أساس البلاغة ، بيروت ، دار إحياء التراث ، الأولى ، ٢٠٠١ .
- * ابن زنجلة ، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد ، حجة القراءات ، تحقيق : سعيد الأفغاني ، جامعة بنغازي ، الطبعة الأولى ١٩٧٤ م
- * أبو زهرة ، محمد ، المعجزة الكبرى : القرآن ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٠
- * أبو زهرة ، محمد ، تاريخ الجدل ، مصر ، مطبعة العلوم ، ١٩٣٤ .
- * زيد ، مصطفى ، النسخ في القرآن الكريم ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٣ .
- * السبكي ، علي عبد الكافي وولده عبد الوهاب بن علي ، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي ، دار الكتب العلمية بيروت ، الأولى ١٩٨٤ .
- * ستودار ، لو ثروب ، حاضر العالم الإسلامية ، للأمير شكيب أرسلان ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٥٢ ١٩٢٧ م
- * السخاوي ، علي بن محمد (٦٤٣) ، جمال القراء وكمال الإقراء ، تحقيق عبد الحق عبد الدايم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الأولى ١٩٩٩ .
- * السرخسي ، محمد بن أحمد (٤٩٠) ، أصول السرخسي ، تحقيق رفيع العجم ، الرياض ، دار المفيد ودار المعرفة ، ١٩٩٧ .
- * أبو السعود ، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (٩٨٢) ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٩ .
- * سعيد بن منصور ، سعيد بن منصور بن شعبة الخرساني ، (٢٢٧هـ) ، سنن سعيد بن منصور ، تحقيق سعيد بن عبد الله آل حميد ، السعودية ، دار الصمعي ، الأولى ، ١٩٩٣ .

- * السقا ، أحمد حجازي ، لا نسخ في القرآن ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٨
- * السكاكي ، أبو يوسف بن محمد بن علي ، (٦٢٦) ، مفاتيح العلوم ، تحقيق عبد الحميد هندواوي ، دار الكتب العلمية ، الأولى ٢٠٠٠ .
- * سلامة ، محمد علي ، منهج الفرقان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد سيد المسير ، مصر ، شركة نهضة مصر ، الثانية ، ٢٠٠٤ .
- * السمين الحلبي ، أحمد بن يوسف ، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تحقيق أحمد الخراط ، دمشق ، دار القلم ١٩٩٤
- * ابن سينا ، الحسين بن عبد الله ، الشفاء (كتاب الجدل) ، القاهرة ، المطابع الأميرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٥ .
- * السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ، دار إحياء الكتب العربية (البابي الحلبي) .
- * السيوطي ، جلال الدين بن عبد الرحمن (٩١١) ، الدر المنثور ، تحقيق نجات نجيب ، دار إحياء التراث ، الأولى ٢٠٠١ .
- * السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن (٩١١) ، طبقات المفسرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت الأولى ، ١٩٨٣
- * السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، الإتيان في علوم القرآن ، تحقيق محمود القيسية ومحمد الأتاسي ، مؤسسة النداء ، الأولى ، ٢٠٠٣ .
- * السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الفكر العربي .
- * السيوطي ، مفحومات الأقران في مبهمات القرآن ، تحقيق مصطفى ديب البغا ، بيروت ، مؤسسة علوم القرآن ، الثانية ، ١٩٨٣ .
- * الشاطبي ، إبراهيم بن موسى (٧٩٠) ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق خالد شبل ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٩٩ .
- * الشافعي ، محمد بن إدريس ، أحكام القرآن ، تحقيق محمد الكوثري ، بغداد ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الأولى ١٩٥١
- * الشافعي ، محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق خالد العلمي وزهير الكبي ، دار الكتاب العربي ، الأولى ١٩٩٩
- * أبو شامة ، عبد الرحمن بن إسماعيل (٦٦٥) ، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ، تحقيق : طيار ألتي قولاج ، بيروت ، دار صادر .

- * الشنقيطي ، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (١٣٩٣) ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، تحقيق محمد الخالدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ٢٠٠٣ .
- * الشنقيطي ، محمد أمين بن محمد المختار الجكني ، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ، ضمن تفسير أضواء البيان ، تحقيق محمد الخالدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ٢٠٠٣ .
- * الشهاب الخفاجي ، أحمد بن محمد (١٠٦٩) ، حاشية الشهاب علي البيضاوي ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ، ١٩٩٧ .
- * أبو شهبة ، محمد بن محمد ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٩٢ .
- * الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، (٥٤٨) ، الملل والنحل ، تحقيق ، محمد سيد كيلاني ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٦٧ .
- * الشوكاني ، محمد بن علي ، (١٢٥٠هـ) ، إرشاد الفحول ، تحقيق أحمد عزو عناية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الثانية ٢٠٠١ .
- * الشوكاني ، محمد بن علي ، فتح القدير ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، دار الوفاء ، الثانية ، ١٩٩٧ .
- * الشيرازي ، إبراهيم بن علي (٤٧٦) ، التبصرة في أصول الفقه ، تحقيق محمد حسن هيتو ، دمشق ، دار الفكر ، ١٩٨٠ ،
- * ابن الصلاح ، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (٦٤٢هـ) ، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ، مصر ، إدارة المطابع المنيرية ، ١٣٤٨هـ .
- * الصالح ، صبحي ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة والعشرين ، ٢٠٠٢ .
- * الصاوي ، تفسير الجلالين وحاشية الصاوي عليه ، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي ، الرياض ، دار النفائس .
- * الصباغ ، محمد بن لطف ، لمحات في علوم القرآن ، بيروت ، الثالثة ، ١٩٩٠ .
- * أبو صافية ، جاسر خليل ، معرب القرآن عربي أصيل ، دار أجا ، الأولى ٢٠٠٠ .
- * صقر ، نبيل أحمد ، منهج محمد الطاهر بن عاشور في التفسير ، الدار المصرية الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣م .
- * طاش كبرى زاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، تحقيق كامل البكري وعبد الوهاب أبو النور ، مصر ، دار الكتب الحديثة .
- * الطبراني ، سليمان بن أحمد ، المعجم الكبير ، حققه حمدي عبد المجيد السلفي ، بغداد ، الدار العربية للطباعة ، ١٩٧٩ .

- * الطبري ، محمد بن جرير (٣١٠) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق محمود شاكر ، دار إحياء التراث ، ٢٠٠١ .
- * الطوقسي ، علم الجدل في علم الجدل ، تحقيق فولفهارت هايزيشس ، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية ، ١٩٨٧م ، الطبعة الأولى .
- * ابن عاشور ، محمد الطاهر ، أليس الصبح بقریب ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨
- * ابن عاشور ، محمد الطاهر بن محمد ، التحرير والتنوير ، مؤسسة التاريخ ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠٠ .
- * ابن عاشور ، محمد الفاضل ، أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي ، تونس ، مركز النشر الجامعي ، ٢٠٠٠م .
- * ابن عاشور ، محمد الفاضل ، الحركة الأدبية والفكرية في تونس ، الدار التونسية ، ١٩٨٣ .
- * ابن عاشور ، محمد الفاضل ، تراجم الأعلام ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، ١٩٧١
- * عامر ، فتحي أحمد ، المعاني الثانية في الأسلوب القرآني ، الإسكندرية ، دار المعارف .
- * ابن عباس ، اللغات في القرآن رواية ابن حسنون المقرئ بإسناده إلى ابن عباس ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢
- * عباس ، فضل حسن ، القصص القرآني ، الأردن ، دار الفرقان ، الأولى ، ١٩٨٧ .
- * عباس ، فضل حسن ، إتقان البرهان في علوم القرآن ، دار الفرقان ، الأولى ١٩٩٧
- * عباس ، فضل حسن ، إعجاز القرآن الكريم العظيم ، ١٩٩١ .
- * ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله (٤٦٣) ، التمهيد ، محمد عطا ، دار الكتب العلمية بيروت ، الأولى ١٩٩٩ .
- * عبد الرزاق ، عبد الرزاق بن همام ، مصنف عبد الرزاق ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، الثانية ، ١٤٠٣هـ .
- * عبد الوهاب ، حسن حسيني ، خلاصة تاريخ تونس ، تحقيق حمادى الساحلي ، تونس ، دار الجنوب ، طبعة جديدة ٢٠٠١
- * عبده ، محمد ، تفسير جزء عم ، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، جمع وتحقيق محمد عمارة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ .
- * أبو عبيد ، القاسم بن سلام ، فضائل القرآن ، تحقيق مروان عطية وآخرون ، دار ابن كثير ، دمشق ، ١٩٩٥ .
- * أبو عبيد ، القاسم بن سلام ، غريب الحديث ، تحقيق حسين شرف ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٨٤
- * أبو عبيدة ، معمر بن المثنى التميمي (٢١٠) ، مجاز القرآن ، تحقيق محمد فؤاد سزكين ، مصر ، الخانجي ، الجزء الأول الطبعة الأولى ١٩٥٤ ، و الثاني ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ .

- * عتر ، حسن ضياء الدين ، الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها ، بيروت ، دار البشائر ، الأولى ، ١٩٨٨ .
- * ابن العربي ، محمد بن عبد الله بن محمد (٥٤٣ هـ) ، أحكام القرآن ، تحقيق رضى الهمامي ، المكتبة العصرية ، الأولى ٢٠٠٣ .
- * ابن العربي ، عارضة الاحوذى بشرح صحيح الترمذي ، تحقيق جمال مرعشلي ، بيروت دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٧ ،
- * عرجون ، محمد الصادق ، القرآن العظيم هدايته وإعجازه ، بيروت ، الدار الشامية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٩ .
- * العز بن عبد السلام ، فوائد في مشكل القرآن ، تحقيق سعيد رضوان ، دار الشروق الطبعة الثانية ، ص ٢٥٥
- * ابن عطية ، محمد بن عبد الحق الأندلسي (٥٤١) ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، دار ابن حزم ، بيروت ، الأولى ، ٢٠٠٢ .
- * ابن عطية وصاحب كتاب المباني ، مقدمتان في علوم القرآن وهما مقدمة كتاب المباني ، توفي صاحبه (٤٢٥) ، ومقدمة تفسير ابن عطية ، تحقيق آرثر جيفري ، مكتبة الخانجي ١٩٥٤ .
- * أبو علبة ، عبد الرحيم فارس ، أسباب النزول دراسة تحليلية ، الوكالة العربية للتوزيع ، الطبعة الأولى .
- * العلي ، هيا ثامر مفتاح ، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسير التحرير والتنوير ، قطر ، دار الثقافة ، ١٩٩٤ م .
- * أبو علي الفارسي ، الحسن بن عبد الغفار ، الحجة للقراءات السبعة ، تحقيق بدر الدين قهوجي وآخرون ، بيروت ، دار المأمون للتراث ، الأولى ، ١٩٨٤ .
- * عليان ، رشدي ، والدوري ، قحطان ، والراوي ، كاظم ، علوم القرآن ، بغداد ، مؤسسة دار الكتب ، ١٩٨٠ .
- * عناية ، غازي ، هدي الفرقان في علوم القرآن ، بيروت ، عالم الكتب ، الأولى ، ١٩٩٦ .
- * العياشي ، مختار ، البيئة التونسية ، نقله إلى العربية حمادى الساحلي ، تونس ، دار التركي للنشر ، ١٩٩٠ .
- * الغالي ، بلقاسم ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره ، لبنان ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م .
- * الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥) ، إحياء علوم الدين ، تحقيق عصام عبد الرحيم محمد ، القاهرة ، دار ابن الهيثم ، ٢٠٠٤ .

- * الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥) ، المستصفي من علم أصول الفقه ، تحقيق نجوى ضو ، دار إحياء التراث العربي ، الأولى ، ١٩٩٧ .
- * الغزالي ، محمد بن محمد ، رسالة إجماع العوام عن علم الكلام ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨ .
- * غزلان ، عبد الوهاب عبد المجيد ، البيان في مباحث من علوم القرآن ، مصر ، دار التأليف .
- * الغماري ، عبد الله بن محمد بن الصديق ، ذوق الحلاوة ببيان امتناع نسخ التلاوة ، مصر ، دار الأنصار ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ .
- * ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥) ، معجم مقاييس اللغة ، بيروت ، دار إحياء التراث ، الأولى ٢٠٠١ .
- * الفراء ، أبو زكريا يحيى بن زياد ، (٢٠٧) ، معاني القرآن ، عالم الكتب بيروت ، الثانية ١٩٨٠ .
- * فرحات ، أحمد حسن ، معاني المحكم والمثابه في القرآن الكريم ، الأردن ، دار عمار ، الأول ، ١٩٩٨ .
- * الفرماوي ، عبد الحي حسين ، رسم المصحف ونقطه ، بيروت ، مؤسسة الريان ، الأولى ، ٢٠٠٤ .
- * الفيروزآبادي ، محمد بن يعقوب (٨١٧) ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، تحقيق محمد علي النجار ، بيروت ، المكتبة العلمية .
- * الفيروزآبادي ، محمد بن يعقوب (٨١٧) ، القاموس المحيط ، بيت الأفكار الدولية ٢٠٠٤ .
- * القاضي ، عبد الفتاح ، القراءات الشاذة ، دار إحياء الكتب العربية ، بدون رقم وتاريخ طبعة
- * القاضي عبد الجبار أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي ، المغني في أبواب العدل والتوحيد ، تحقيق أمين الخولي ، مصر ، مطبعة دار الكتب ، الأولى ١٩٦٠ .
- * القاضي عياض ، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليجصبي (٥٤٤) ، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، تحقيق طه سعد وخالد بن محمد ، القاهرة ، مكتبة الصفا ، الأولى ٢٠٠٢ .
- * ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦) ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق إبراهيم شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ .
- * القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق محمد إبراهيم الخفاجي ، الطبعة الأولى ١٩٩٤ .

- * القرويني ، محمد بن عبد الرحمن ، الإيضاح في علوم البلاغة ، تحقيق محمد خفاجي ، عيسى البابي ، الثانية ، ١٩٥٣ .
- * القطان ، مناع ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الثانية ، ١٩٩٩ .
- * القطان ، مناع ، نزول القرآن على سبعة أحرف ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، الأولى ، ١٩٩١ .
- * قطب ، سيد ، التصوير الفني في القرآن ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٥٩ .
- * قطب ، سيد ، في ظلال القرآن الكريم ، لبنان ، دار الشروق ، الطبع الثانية والعشرون ، ١٩٩٤ .
- * القنوجي ، السيد صديق خان القنوجي البخاري ، أبجد العلوم ، أحمد شمس الدين ، الكتب العلمية ، الأولى ١٩٩٩ .
- * ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر ، التبيان في أقسام القرآن ، تحقيق علي محمد دندل ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ٢٠٠١ .
- * ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي (٧٧٤هـ) ، فضائل القرآن ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٦٦ .
- * ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي (٧٧٤هـ) ، تفسير القرآن العظيم ، دار الخير ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ .
- * الكرمانسي ، محمود بن حمزة (٥٠٥) ، البرهان في توجيه متشابه القرآن ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، لبنان ، دار الكتب العلمية ، الأولى ١٩٨٦ .
- * الكفوي ، أبو البقاء أيوب بن محمد (١٠٩٤) ، الكليات ، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٥ .
- * لاشين ، موسى شاهين ، اللآلئ الحسان في علوم القرآن ، مطبعة الفجر الجديد .
- * ابن ماجة ، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجة (٢٧٣) ، بيت الأفكار الدولية .
- * مالك ، مالك بن أنس (١٧٩) ، الموطأ ، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت لبنان طبعة ١٩٩٧ .
- * الماوردي ، علي بن محمد (٤٥٠) ، أدب القاضي ، تحقيق محي هلال السرحان ، بغداد ، مطبعة الإرشاد ، ١٩٧١ .
- * المنقي الهندي ، علي بن حسام الدين (٩٧٥هـ) ، كنز العمال ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٩ .
- * مجاهد ، السبعة في القراءات ، تحقيق شوقي ضيف ، مصر ، دار المعارف .
- * المجالي ، محمد خازر ، تحقيق مسألة تكرار النزول ، مجلة دراسات (علوم الشريعة والقانون) ، الجامعة الأردنية ، الأردن ، مجلد (٢٤) ، عدد (١) ، تموز ١٩٩٧ .

- * المحاسبي ، الحارث بن أسد ، العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسين القوتلي ، بيروت ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٣١٩ / ١٩٧١ .
- * محفوظ ، محمد ، تراجم المؤلفين التونسيين ، بيروت ، دار المغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .
- * مرتاض ، عبد المالك ، الميثولوجيا عند العرب ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٩
- * مسلم ، مسلم بن الحجاج ، (٢٦١) ، صحيح مسلم ، ترقيم محمد بن نزار وهيثم بن نزار لبنان ، دار الأرقم ، الأولى ١٩٩٩ .
- * المزني ، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحاج ، تهذيب الكمال ، تحقيق بشار عواد معروف ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الأولى ، ١٩٨٠ .
- * مكّي بن طالب ، محمد مكّي بن أبي طالب حموش القيسي (٤٣٧) ، الإبانة عن معاني القراءات ، تحقيق عبد الفتاح شلبي ، مصر ، مكتبة نهضة .
- * مكّي بن طالب ، محمد مكّي بن أبي طالب حموش القيسي (٤٣٧) ، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ، تحقيق محيي الدين رمضان ، مؤسسة الرسالة ، الخامسة ١٩٩٧
- * ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر بيروت .
- * الميداني ، عبد الغني الغنيمي ، شرح العقيدة الطحاوية المسماة " ببيان السنة والجماعة " تحقيق مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، دمشق ، دار الفكر ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ .
- * النحاس ، أحمد بن محمد ، الناسخ والمنسوخ . (٣٣٧) ، تحقيق محمد عبد السلام محمد ، مكتبة الفلاح الأولى ، ١٩٨٩ .
- * النسائي ، أحمد بن شعيب (٣٠٣) ، السنن الكبرى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الأولى ، ١٩٩١ .
- * النسائي ، أحمد بن شعيب ، (٣٠٣) ، سنن النسائي (المجتبى) ، بيت الأفكار الدولية .
- * النسفي ، عبد الله بن أحمد بن محمود ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، تحقيق عبد المجيد طعمة حلبي ، بيروت ، دار المعرفة ، الأولى ٢٠٠٠ .
- * النشار ، علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مصر ، مطابع دار المعارف ، ١٩٧٨ .
- * نوفل ، أحمد إسماعيل ، نسخ التلاوة بين النفي والإثبات ، بحث منشور ضمن مجموعة أبحاث في دراسات إسلامية وعربية ، إعداد جمال أبو حسان ، الأردن ، دار الرازي ، الأولى ، ٢٠٠٣ .

- * النوي ، محيي الدين ، شرح صحيح مسلم المسمى بالمنهاج ، تحقيق : خليل مأمون شيحا ، الرياض ، دار المؤيد ، بيروت ، دار المعرفة ، الثانية ، ١٩٩٥ .
- * النويري ، محمد بن محمد (٨٥٧) ، شرح طيبة النشر في القاءات العشر ، تحقيق مجدي باسلوم ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الأولى ٢٠٠٣ .
- * النيسابوري ، محمد بن الحسين . (٧٢٨) ، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان تحقيق إبراهيم عوض ، مكتبة مصطفى البابي ، الحلبي الأولى ، ١٩٦٢ .
- * الهروي ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، (٢٢٤) ، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز ، تحقيق ، محمد المديفر ، الرياض ، مكتبة الرشيد ، الثانية ١٩٩٧
- * ابن هشام ، عبد الله جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري (٧٦١) ، مغني اللبيب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، لبنان ، المكتبة العصرية ، ١٩٩١ .
- * ابن هشام ، محمد بن مالك ، السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وآخرون ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٨٥ .
- * الهيتمي . نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيتمي المصري ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا ، دار الكتب العلمية ٢٠٠١ .
- * الواحدي ، أبو الحسن علي بن محمد (٤٦٨) ، أسباب النزول ، تحقيق : كمال بسيوني زغلول ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٨ .
- * ابن الوزير ، محمد بن المرتضى ، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، بيروت ، دار الكتاب العلمية ، ١٩٨٤ .
- * الونشريسي ، أحمد بن يحيى (٩١٤) ، المعيار المعرب تحقيق محمد حجي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨١ .
- * أبو يعلى ، أحمد بن علي بن المثنى ، مسند أبي يعلى ، تحقيق حسين سليم أسد ، دمشق ، دار المأمون للتراث ، الأولى ، ١٩٨٤ .