T. C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN CEVZİ'NİN ZÂDU'L-MESÎR'İNDE ÇEŞİTLİLİK FARKI ÜZERİNE TEORİK VE PRATİK BİR ÇALIŞMA: BAKARA SURESİ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abubakarr BARRIE

Tez Danışmanı:
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TEMİMİ

İstanbul
Ocak- 2025

الجمهورية التركية
جامعة إستانبول صباح الدين زعيم
معهد الدراسات العليا
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

اختلاف التنوع في زاد المسير لابن الجوزي دراسة نظرية تطبيقية سورة البقرة أنموذجًا

رسالة ماجستير

أبوبكر باري

إشراف
د مصطفى التميمي

إسطنبول
كانون الثاني، 2025

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak Kabul edilmiştir.

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TEMİMİ .....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Adil EBUŞAR .....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Müncid EBUBEKİR .....

Onay

Yukarıdaki imzaların, Adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

……

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **"İbn Cevzi'nin Zâdu'l-Mesîr'inde Çeşitlilik Farkı Üzerine Teorik ve Pratik Bir Çalışma: Bakara Suresi Örneği**" adlı çalışmanın, öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntı için kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Abubakarr BARRIE

تعهد إقرار بالتزام القواعد العلمية والأخلاقيّة

لقد التزمت خلال الفترة من مرحلة اقتراح الرسالة باسم "**اختلاف التنوع في زاد المسير لابن الجوزي دراسة مقارنة تطبيقية سورة البقرة من بداية السورة حتى الآية الثلاثين أنموذجًا**" وحتى نهاية إعدادي لهذه الرسالة بالقواعد الأخلاقية العلمية. وأقر بأنني قد قمت بإعداد جميع المعلومات في الرسالة وفقا لقواعد كتابة الرسالة التي حصلت عليها في إطار الأخلاقيات العلمية والتقاليد وأن جميع الاقتباسات التي استخدمتها في رسالتي بشكل مباشر أو غير مباشر هي كما وثقتها كما أثبتها في قائمة المراجع.

أبوبكر باري

شكر وتقدير

أشكر الله تعالى على اختياري لدراسة علوم الشريعة، كما أشكر والدَيّ اللذان ربّياني تربية صالحة وأخص بالذكر أمي التي تدعو لي –في كل حين– بالتوفيق والسداد في جميع أموري وأسأل الله أن يتغمد والدِي «إبراهيم» بواسع رحمته الذي توفي قبل بلوغي سِنّ السادسة من عمري، كما أسأله سبحانه أن يرحم عَمّي «عبد الله» الذي تَرَبَّيتُ في كَنَفِه، فربّاني تربية صالحة. والشكر موصول أيضا إلى فضيلة الشيخ «أحمد باه» الذي علّمني القرآن حفظا وتجويدا فجزاه الله عني خيرًا.

كما أتوجه بجزيل الشكر إلى أساتذتي الذين درّسوني، ولا أنسى أن أشكر أخي الكبير «محمد علي باري» الذي كان يُنفق عليّ بما يسّره الله له، ولم يَبْخَل عليّ بشيء، أسأل الله أن يبارك فيه وفي أولاده، وأختم هذا الشكر بشكر مشرفي ومُعلمي فضيلة الدكتور مصطفى التميمي في مرحلة الماجستير/ قسم التفسير الذي أشرف على هذه الرسالة وأرشدني في كِتابتها بتوجيهات قيمة، استفدتُ بها، أسأل الله أن يجزيه خير الجزاء وأن يوفقه في أعماله.

وأُهدي هذه الأطروحة إلى مُعلمي ومُرشدي فضيلة الشيخ «أحمد باه» صاحب مركز ابن مسعود في تحفيظ القرآن الكريم الذي كان له الفضل الأكبر –بعد الله– في تعليمي للقرآن الكريم، وبسبب ذلك رغبت في دراسة العلوم الإسلامية والاهتمام بها.

أبوبكر باري
إسطنبول 2025

ÖZET

İBN CEVZİ'NİN ZÂDU'L-MESÎR'İNDE ÇEŞİTLİLİK FARKI ÜZERİNE TEORİK VE PRATİK BİR ÇALIŞMA: BAKARA SURESİ ÖRNEĞİ

Abubakarr BARRIE

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TEMİMİ

Ocak, 2025 –176 + xi sayfa

Tez, İbnü'l-Cevzi'nin "Zâdu'l-Mesîr" tefsirindeki çeşitlilik farkını Bakara Suresi'nin (1-30. ayetler) üzerinde uygulamalı bir çalışma ile ele almıştır. Çalışma bir giriş, üç bölüm, sonuç ve önerilerden oluşmuş; betimleyici, tümevarımcı ve karşılaştırmalı bir yöntem benimsenmiştir.

Çalışma, selef alimleri arasındaki tefsir farklılıklarının genellikle çeşitlilik farkı olduğunu ve bu durumun anlamın farklı yönlerini ifade edip birbiriyle çelişmediğini ortaya koymuştur. Bir ayetin dört ya da beş farklı şekilde tefsir edilmesi gibi durumlar, bu farklılıkların genellikle tamamlayıcı olduğunu göstermektedir. Çalışma, müfessirin bir görüşü tercih etmesinin diğer görüşleri geçersiz kılmadığını, bunun daha çok metinler, bağlam, iniş sebepleri veya dilbilimsel ve edebî deliller gibi unsurlara dayalı bir içtihat olduğunu vurgulamaktadır.

Tez, çeşitlilik farkının sebeplerini şu şekilde sıralamıştır: genel bir lafzın temsili, anlamın yakın ifadelerle açıklanması, anlamın zorunlu sonucu olarak yapılan tefsir ve bir kavramın farklı sıfatlarla tanımlanması. Ayrıca bu fark, ortak bir lafzın varlığı, farklı niteliklerin bulunması veya zamirin birden fazla unsura işaret etmesi gibi durumlara da dayanabilir. Bazen bazı müfessirler ayeti dilbilimsel olarak tefsir ederken, diğerleri onu bağlamsal veya kıyasa dayalı olarak ele alabilir; ancak bu anlamların birbiriyle çelişmemesi şarttır.

Araştırmacı, çelişki olmadığında görüşler arasında uzlaşmanın önemini vurgulamış ve İbnü'l-Cevzi'nin tefsirinde yalnızca nadir durumlarda bir görüşü tercih ettiğini, bununla birlikte tüm görüşleri aktarma konusunda özen gösterdiğini belirtmiştir.

Tez, çeşitlilik farkını tüm Kur'an'ı kapsayacak şekilde araştırmayı önererek, bunun İslami tefsirin esnekliğini ve zenginliğini artırmadaki etkisine dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çeşitlilik Farkı, İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, Teorik ve Uygulamalı Çalışma, Bakara Suresi.

ملخص البحث

اختلاف التنوع في زاد المسير لابن الجوزي دراسة نظرية تطبيقية سورة البقرة أنموذجًا

أبوبكر باري

رسالة ماجستير، قسم العلوم الإسلامية الأساسية

مشرف الرسالة: الدكتور مصطفى التميمي

كانون الثاني 2025- 176 + xi صفحة

تناولت الأطروحة دراسة اختلاف التنوع في تفسير زاد المسير لابن الجوزي من خلال تطبيق عملي على سورة البقرة (الآيات 1-30). قُسمت الرسالة إلى مقدمة، ثلاثة فصول وخاتمة، ونتائج مع توصيات، واعتمدت منهجًا وصفيًا، استقرائيًا، ومقارنًا.

أوضحت الدراسة أن اختلاف السلف في التفسير غالبًا ما يكون اختلاف تنوع، حيث يعبر عن جوانب مختلفة للمعنى ولا يتناقض، فكثرة الأقوال في تفسير الآية، مثل وجود أربعة أو خمسة أقوال، يدل على تكاملها، إذ إنها إمّا تفصيل لمعنى كلي أو تمثيل له كما أوضحت الدراسة أن ترجيح المفسر لقَول لا يُلغي الأقوال الأخرى، بل يُبنى على اجتهاد مستند إلى النصوص، السياق، أسباب النزول، أو شواهد لغوية وشعرية، وبيّنت الأطروحة أسباب اختلاف التنوع، ومنها: التمثيل للفظ العام، التعبير عن المعنى بألفاظ متقاربة، تفسير لازم المعنى، وتعدد أوصاف المسمى الواحد. كما قد يعود إلى وجود مشترك لفظي، أو تعدد الموصوف، أو احتمالات متعددة للضمير، وأحيانًا يفسر بعض المفسرين الآية لغويًا، بينما يتناولها آخرون سياقيًا أو قياسيًا، بشرط عدم تعارض هذه المعاني.

وأكد الباحث على أهمية التوفيق بين الأقوال عند عدم وجود تناقض بينها. وفي تفسير ابن الجوزي، لم يُرجّح إلا في مواضع قليلة، مع الحرص على عرض جميع الأقوال.

وقد أوصت الأطروحة بإجراء أبحاث موسعة تشمل كامل القرآن، لدراسة اختلاف التنوع لما لذلك من أثر في تعزيز فهم النصوص الشرعية وغناها، وإبراز مرونة التفسير الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: اختلاف التنوع، ابن الجوزي، زاد المسير، دراسة نظرية تطبيقية، سورة البقرة.

ABSTRACT

THE DIVERSITY OF INTERPRETATIONS IN ZAD AL-MASIR BY IBN AL-JAWZI: A THEORETICAL AND APPLIED STUDY USING SURAH AL-BAQARAH AS A MODEL

Abubakarr BARRIE

Master's Thesis: Department of Islamic Studies

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Mustafa TEMIMI

January, 2025 - 176 + xi pages

The thesis examined the diversity of interpretations in the commentary "Zad Al-Masir" by Ibn Al-Jawzi through a practical application on Surah Al-Baqarah (verses 1–30). The study was divided into an introduction, three chapters, a conclusion, and results with recommendations. It employed descriptive, inductive, and comparative methodologies.

The study revealed that differences among early scholars in interpretation are often a form of diversity, reflecting various aspects of meaning without contradiction. The presence of multiple interpretations for a verse, such as four or five opinions, indicates their complementarity, either as elaborations of a comprehensive meaning or representations of its facets. The study highlighted that preferring one interpretation by a commentator does not invalidate others but is based on their reasoning, supported by texts, context, reasons for revelation, or linguistic and poetic evidence.

The thesis identified several causes of diversity in interpretations, including: representing a general term, expressing the meaning with similar terms, interpreting the implicit meaning, and attributing multiple descriptions to the same entity. Additionally, it may arise from shared linguistic terms, multiple attributes, or varied pronoun references. Some interpreters focused on the linguistic meaning of verses, while others approached them contextually or analogically, provided the meanings do not conflict.

The researcher emphasized the importance of reconciling interpretations when no

contradiction exists. Ibn Al-Jawzi rarely preferred one interpretation but maintained a comprehensive presentation of all opinions.

The thesis recommended further research encompassing the entire Qur'an to study the diversity of interpretations, as it enriches the understanding of Islamic texts and highlights the flexibility of Islamic exegesis.

Keywords: Diversity Of Interpretations, Ibn Al-Jawzi, Zad Al-Masir, Theoretical And Applied Study, Surah Al-Baqarah.

فهرس المحتويات

TEZ ONAY SAYFASI ..... **i**
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ ..... **ii**
شكر وتقدير ..... **iii**
ÖZET ..... **iv**
ملخص البحث ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
فهرس المحتويات ..... **ix**
المقدمة **1**
مشكلة البحث 2
أسباب اختيار الموضوع 2
أهداف البحث 2
أهمية البحث 3
منهج البحث 3
مصطلحات الدراسة 3
حدود الدراسة 3
الدراسات السابقة 4
هيكل البحث 6
الفصل الأول
التعريف بابن الجوزي وتفسيره زاد المسير **10**
1.1. حياته الشخصية 10
1.1.1. اسمه ونسبه 10
1.1.2. مولده ونشأته وأولاده 11
1.2. حياته العِلمية 12
1.2.1. مؤلفاته 12

1.2.2. شيوخه..... 13
1.2.3. أبرز تلامذته..... 13
1.2.4. مذهبه الفقهي والعقدي..... 13
1.2.5. ثناء العلماء عليه..... 15
1.2.6. وفاته..... 16
1.3. منهجه في كتابه "زاد المسير في علم التفسير"..... 16
1.3.1. المنهج العام في تفسيره زاد المسير..... 16
1.3.2. الموضوعات الرئيسية..... 18
الفصل الثاني
تعريف الاختلاف في التفسير، وأنواعه..... **26**
2.1. تعريف الاختلاف، والتفسير، لغة واصطلاحا..... 26
2.1.1. ما تعود إليه أنواع اختلاف التنوع إلى معنى واحد..... 26
2.2. أنواع الاختلاف في التفسير..... 30
2.3. اختلاف التنوع أنواعه..... 33
2.3.1. ما تعود إليه أنواع اختلاف التنوع إلى معنى واحد..... 39
2.3.2. ما تعود إليه أنواع اختلاف التنوع إلى أكثر من معنى..... 55
2.4. أسباب اختلاف المفسّرين عُمومًا، وفي التنوع خاصة..... 67
2.4.1. الأسباب التي ترجع إلى معنى واحد..... 69
2.4.2. الأسباب التي ترجع إلى أكثر من معنى..... 71
الفصل الثالث
دراسة تطبيقية على سورة البقرة..... **73**
المسألة الأولى:..... 77
المسألة الثانية:..... 81
المسألة الثالثة:..... 83
المسألة الرابعة:..... 85
المسألة الخامسة:..... 87

المسألة السادسة: 92
المسألة السابعة: 94
المسألة الثامنة: 96
المسألة التاسعة: 98
المسألة العاشرة: 99
المسألة الحادية عشر: 101
المسألة الثانية عشر: 103
المسألة الثالثة عشر: 106
المسألة الرابعة عشر: 114
المسألة الخامسة عشرة: 120
المسألة السادسة عشر: 124
المسألة السابعة عشر: 128
المسألة الثامنة عشر: 135
المسألة التاسعة عشر: 142
المسألة العشرون: 147
المسألة الحادية والعشرون: 154
المسألة الثانية والعشرون: 156
الخاتمة **162**
المصادر والمراجع **166**
السيرة الذاتية **176**

المقدمة

لعلم التفسير أهمية بالغة ومنزلة رفيعة، ذلك أنّ القرآن إنّما نزل ليتدبّره الخلق ويفهموه، كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ ... وقال في موضع آخر ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ﴾ والتّدبّر منزلة رفيعة لا يتأتى إلّا بعد فهم مراد الله من كلامه، وهو ما يسمى بالتفسير، وبه يتوصل الإنسان إلى تذوّق حلاوة كلام الله وتدبّره حق التدبر بمعرفة دقائقه وبالفهم تطمئن الأنفس للعمل به.

ولهذا اشتغل –بتفسير القرآن– عدد كبير من المفسّرين لمعرفتهم فضائل هذا العلم الجليل لارتباطه بكلام الله تعالى، وقد ذكروا «فضل علم التفسير» في مقدمة تفاسيرهم، على سبيل المثال: قال محمد ابن جرير الطبري في مقدمة تفسيره مبيّنا أهمية التفسير "اعلموا– عباد الله– أن أحق ما صرفت إلى علمه العناية وبلغت في معرفة الغاية ما كان لله في العلم به.... إلى أن قال: وإن أجمع ذلك لباغيه "كتاب الله.[1]

وقد عقد القرطبي في مقدمة تفسيره فصلا مستقلا وتحدّث فيه عن أهمية علم التفسير قائلا: ومن ذلك ما ورد عن إياس بن معاوية في فضل التفسير حيث يقول: "مثل الذين يقرؤون القرآن وهم يعلمون تفسيره كمثل قوم جاءهم كتاب من ملكهم ليلا وليس عندهم مصباح فتداخلهم روعة ولا يدرون ما في الكتاب، ومثل الذي يعرف التفسير كمثل رجل جاءهم بمصباح فقرؤوا ما في الكتاب".[2]

وقد صدقا فيما ذكراه فالتفسير مصباح الدجى ومنبأ العلوم

وقد أمر الله نبيه– أيضًا– بالقيام بمهمة التفسير في قوله: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤﴾ [النحل: 44].

وقد قام النبي ﷺ بالمهمة خير قيام فكان إذا أشكل على الصحابة شيء من القرآن سألوه

---

[1] محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1. (مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1422هـ-2001م)،6/1

[2] محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2. (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1884هـ- 1964م)، 26/1.

فيوضح ويبين لهم.

وفي أثناء مطالعتي في كتب التفاسير، قرأت في تفسير ابن الجوزي فلا أكاد أقرأ آية أو آيتين إلا وجدت فيها خلافًا كبيرًا بين الصحابة والتابعين في تفسير الآية أو فهمها أو تأويلها فتأملت في هذه الآراء المتعددة أو الأقوال الواردة في الآية فظهر لي أن اغلب هذه المعاني التي قيلت في تفسير الآية متقاربة في المعنى أو ترجع إلى مقصود واحد، فهي إلى اختلاف تنوع أقرب، كما أنني لاحظت أن ابن الجوزي يكثر من ذكر هذه الاختلافات المرقمة والتي تصل في بعض الأحيان إلى تسعة أقوال، فيتوَهّم القارئ-في بادئ الأمر- وجودَ اختلاف التّضاد بينها، فقررت أن أجري دراسة بحثية موسعة في تفسيره مقارنة مع التفاسير الأخرى تكون دراسةً مفصلة في جمع هذه الاختلافات التي أوردها ابن الجوزي في تفسيره عن طريق استقرائها وإجراء تطبيقات مفصلة على الآيات القرآنية المختلف في تفسيرها من سورة البقرة، فقد تم اختيارها أنموذجًا لكونها أطول سورة في القرآن فكانت نموذجًا جيدًا لاستيعاب اختلاف التنوع في تفسير ابن الجوزي رحمه الله.

مشكلة البحث

1- كيف نتعامل مع الآيات التي اختلف السلف في تفسيرها والتي تبدو في ظاهرها أنها اختلاف تضاد؟

2- لماذا كثر الخلاف في تفسير ابن الجوزي وغيره من التفاسير الأخرى؟

3 - كيف نميز بين اختلاف التنوع واختلاف التضاد في تفسير ابن الجوزي؟

أسباب اختيار الموضوع

1- وقوع خلاف كبير بين المفسرين في فهم الآية في تفسير ابن الجوزي.

2 - عدم بيان ابن الجوزي موقفه من هذا الخلاف في تفسيره غالبًا، بل اكتفى بسرد الأقوال الواردة في الآية.

أهداف البحث

1- دراسة الآيات المختلف في تفسيرها عند ابن الجوزي لاستخراج اختلاف التنوع منها.

2- معرفة أسباب وقوع الخلاف في تفسير الآية عند ابن الجوزي.

3- تمييز خلاف التنوع عن خلاف التضاد، في تفسير ابن الجوزي.

4- دراسة هذه الأقوال ومقارنتها للوصول إلى نتيجة منشودة.

أهمية البحث

الأهمية النظرية:

- خدمة كتاب الله تعالى عن طريق جمع أقوال المفسرين التي ظاهرها اختلاف تضاد في تفسير ابن الجوزي وبيان الصواب من الخطأ.
- مساهمة في إبطال دعوى المستشرقين الذين زعموا أن تفاسير المسلمين مليئة بالآراء المتعارضة المتناقضة. ويمكن من خلال هذه الدراسة إثبات عكس ذلك.
- فتح مجال للباحثين في علوم القرآن الكريم في تناول مثل هذه القضايا.

الأهمية التطبيقية:

تسعى هذه الدراسة إلى لفت الانتباه إلى وجود فجوة في هذا الموضوع بالذات في تفسير ابن الجوزي فإنه لم يخدم بعد على حسب اطلاع الباحث، ولذا سيحاول الباحث رسم خطوات لدراسة هذا الموضوع واستخلاص النتائج التي توصّل إليه، لتكون إضافة جديدة في الدراسات القرآنية.

منهج البحث

سلكت في هذه الدراسة المنهج الوصفي والاستقرائي والمقارن، لأن البحث يعتمد على هذه المناهج بهذا التسلسل.

مصطلحات الدراسة

اختلاف، التنوع، التفسير، ابن الجوزي، تطبيقية.

حدود الدراسة

اقتصرت هذه الدراسة على دراسة اختلاف التنوع في تفسير ابن الجوزي (زاد المسير) دراسة

مقارنة تطبيقية من سورة البقرة وذلك بجمع هذه الاختلافات وموازنتها وبيانها ومحاولة التوفيق بينها بقدر الإمكان وبيان حياة المفسر العلمية وكل ما يتعلق به.

الدراسات السابقة

لم أقف على دراسة –حسب اطلاعي– تخص اختلاف التنوع في تفسير ابن الجوزي دراسة مقارنة تطبيقية، ولكن وجدت دراسات ومقالات تحدثت عن منهج ابن الجوزي وبعض اختياراته وإسهاماته اللغوية، والقراءات القرآنية وأثرها على الأحكام، في تفسيره، كما أنني وجدت أيضًا بعض الدراسات تناولت اختلاف التنوع عمومًا في التفسير.

على النحو الآتي:

1- **ابن الجوزي ومنهجه في التفسير**، لعبد العزيز ثابت، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد العزيز القادر للعلوم الإسلامية.

2- **اختيارات الإمام ابن الجوزي في التفسير من خلال تفسيره زاد المسير**، السديس سمية بنت عبد العزيز، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى كلية أصول الدين، دار ابن الجوزي2022.

3- **منهج ابن الجوزي في التفسير**، عامر عمران علوان، رسالة ماجستير، جامعة بغداد.

4- **منهج ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير**: دراسة وصفية تحليلية هي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة القرآن والعلوم الإسلامية في السودان، عام 1436 تحدث فيها الباحث عن منهج ابن الجوزي في تفسيره.

5- **بعض اختيارات ابن الجوزي في تفسيره "زاد المسير" في ضوء قواعد الترجيح**: دراسة نظرية تطبيقية. وهي مقالة نشرت في جامعة الأزهر عام 2016 فهي مختصة في اختيارات ابن الجوزي والقواعد التي بنى عليها اختياراته مع أمثلة تطبيقية في القرآن.

6- **القراءات القرآنية في تفسير ابن الجوزي وأثرها في الأحكام الشرعية**: فهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة القاهرة دار العلوم الشرعية الإسلامية عام 2006م تناولت الدراسة كل ما يتعلق بالقراءات من حيث القراء والقراءات المتواترة والشاذة وتوجيه القراءات وأثرها على الأحكام الشرعية وغيرها من القضايا المتعلقة بالقراءات.

٧- **الإسهامات اللغوية لابن الجوزي من خلال تفسيره "زاد المسير في علم التفسير"**: مقالة نشرت في مجلة المعيار بكلية الآداب واللغات بجامعة أدرار في الجزائر عام 2022م تحدث الناشر حول إسهامات ابن الجوزي اللغوية، حيث قال إن ابن الجوزي أسهم في مجال النحو والصرف والبلاغة وعلم الأصوات من خلال تفسيره وأتى بأمثلة على كل فن فنون اللغة.

٨- **اختلاف التنوع في التفسير**: دراسة تأصيلية تطبيقية، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة مؤتة في الأردن. تحدث الباحث عن اختلاف التنوع في التفسير عمومًا وأصّل تأصيلا حول الموضوع كما أتى بنموذج تطبيقية.

٩- **اختلاف التنوع في التفسير أنواعه وآثاره دراسة نظرية تطبيقية**، مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تناول الباحث قضايا متعددة، منها اختلاف التنوع في التفسير عموما وذكر بعض النماذج من سورة الملك إلى آخر سورة المدثر.

مناقشة أدبيات الدراسة

وبعد عرض الدراسات السابقة وملاحظتها، ظهر لي أن هناك توافقًا في بعض الجزئيات حيث إن هذه الدراسات تناولت قضية اختلاف التنوع سواء علم القراءات أو منهج ابن الجوزي في التفسير أو اختياراته، فعلم القراءات في معانيها المتعددة هي اختلاف تنوع أي إثراء للمعاني لا يوجد فيها اختلاف تضاد.

أما الدراسات التي تحدثت عن منهج ابن الجوزي واختياراته فقد تعرضت لاختلاف التنوع في ثنايا الدراسة تلميحًا وتعريضًا خلال حديثه عن منهجه وأساليبه في التعامل مع الخلاف والترجيح.

أما أوجه الاختلاف بين الدراسات السابقة ودراستي فتكمن في توسع بحثي في دراسة الموضوع دراسةً مفصلة أكثر من الدراسات السابقة، حيث اخترت من سورة البقرة أنموذجًا لتطبيق المادة عليها. بينما كانت الدراسات السابقة على أجزاء متفرقة من القرآن وتحدثت عن قضايا عامة في تفسير ابن الجوزي.

كما أن الدراستين الأخيرتين تناولتا قضايا اختلاف التنوع في عموم التفسير بينما بحثي مقيد باختلاف التنوع في تفسير ابن الجوزي دراسة تطبيقية مقارنة من سورة البقرة وستكون دراسة موسعة مفصلة مزودة بتطبيقات كثيرة أكثر من الدراسات السابقة.

هيكل البحث

تقوم هذه الدراسة على ملخص ومقدمة وثلاثة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: التعريف بابن الجوزي وكتابه وفيه أربعة مباحث وهي:

المبحث الأول: اسمه ونسبه ونشأته

المبحث الثاني: عصره وشيوخه وتلامذته

المبحث الثالث: حياته العلمية ومؤلفاته ووفاته

المبحث الرابع: زاد المسير، ومنهجه فيه.

الفصل الثاني: التعريف العام بالاختلاف في التفسير وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اختلاف التنوع أنواعه وأسبابه.

المبحث الثاني: ما تعود إليه أنواع الاختلاف إلى معنى واحد وتحته:

1. ذكر المثال للفظ العام.
2. التفسير باللفظ العام.
3. تقريب المعنى المراد.
5. تفسير اللفظ بما هو أعم منه
6. تعدد أوصاف المسمى الواحد.

المبحث الثالث: ما تعود إليه أنواع الاختلاف إلى أكثر من معنى وتحته:

1- الاشتراك اللغوي.

2- عود الضمير على أكثر من مذكور.

3- أن تكون في الآية صفة تحتمل أكثر من موصوف.

الفصل الثالث: الدراسة التطبيقية من سورة البقرة.

ويشمل تحته تطبيقات من أول سورة البقرة إلى الآية الثلاثين.

المسائل المدرسة في الدراسة التطبيقية اثنتان وعشرون مسألة.

الأول: (اختلاف التنوع الذي يرجع إلى معنى واحد) وتحته:

المسألة الثانية: (لا ريب فيه) المعنى اللغوي والمعنى المفهوم

المسألة الثالثة: (الغيب) تقريب المعاني

المسألة الرابعة: (يقيمون الصلاة) التمثيل للفظ العام

المسألة الخامسة: (ومما...ينفقون) التفسير بجزء المعنى

المسألة السابعة: (...لا تفسدوا في الأرض) التمثيل للفظ العام

المسألة الثامنة: (...إنما نحن مصلحون) التمثيل للفظ العام

المسألة الثانية عشر: النقطة الثانية (شياطينهم) الخلاف في جذر الكلمة، ولا يترجح قول على قول لورود شواهد شعرية تؤيد القولين وذكر الباحث هذا الخلاف للفائدة.

المسألة الثانية عشر: النقطة الثالثة (بشياطينهم) التفسير بجزء المعنى

المسألة الثانية عشر: النقطة الرابعة (إنّا معكم) التفسير بجزء المعنى

المسألة الثالثة عشر: النقطة الثانية (ويمدهم) تقريب المعنى المراد

المسألة الثالثة عشر: النقطة الثالثة (في طغيانهم) التفسير بجزء المعنى

المسألة الرابعة عشر: النقطة الثالثة (اشتروا) تقريب المعنى المراد

المسألة الرابعة عشر: النقطة الرابعة (وما كانوا مهتدين) التمثيل للفظ العام.

المسألة الخامسة عشر: النقطة الأولى (... الظُلمات) تقريب المعنى المراد بعبارات شتّى.

المسألة الخامسة عشر: النقطة الثانية (...فهم لا يرجعون) التمثيل للفظ العام.

المسألة السادسة عشر: النقطة الثانية (لعلكم تتقون) تقريب المعنى المراد بعبارات شتى.

المسألة السابعة عشر: النقطة الأولى: فائدة في التفسير ليس له أثر على المعنى.

المسألة السابعة عشر: النقطة الثانية (...أندادا) تقريب المعنى المراد بعبارات شتى.

المسألة الثامنة عشر: النقطة الأولى (وادعوا شُهداءكم...) تقريب المعنى المراد بعبارات شتى.

المسألة الثامنة عشر: النقطة الثالثة (... الحجارة) التمثيل للمعنى العام، وتفصيل المجمل.

المسألة التاسعة عشر: النقطة الأولى (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا...) تقريب المعنى المراد بعبارات شتى.

المسألة التاسعة عشر: النقطة الثالثة (... الفاسقين) التمثيل للفظ العام.

المسألة العشرون: (... عهد لله...) التفسير بجزء المعنى.

المسألة العشرون: النقطة الثانية (... أن يُوصل) التمثيل للفظ العام والتفصيل فيه.

المسألة العشرون: النقطة الثالثة (ويفسدون في الأرض) التمثيل للفظ العام.

المسألة الثانية والعشرون: النقطة الأولى (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك...) التفسير على المعنى الأعم وبجزء معناه.

المسألة الثانية والعشرون: النقطة الثانية (إني أعلم مالا تعلمون) التمثيل للفظ العام، والتفصيل فيه، وكذلك تقريب المعنى المراد بعبارات شتى.

الثاني: (اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى) وتحته:

المسألة الأولى: مرجع الإشارة في كلمة (ذلك).

المسألة السادسة: (يخادعون الله) التفسير على اللغوي والتفسير بالمعنى المفهوم المؤول.

المسألة التاسعة: (وإذا قيل لهم...) مرجع الضمير

المسألة العاشرة: (وإذا قيل لهم آمنوا...) مرجع الضمير أيضا.

المسألة الحادية عشرة: (وإذا قيل لهم آمنوا...) فيها جهتان، الجهة الأولى تدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى وهو مرجع الضمير (لهم)

والجهة الثانية تدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى معنى واحد وهو بيان معنى(الإيمان) الذي هو تمثيل لمعانيه.

المسألة الثانية عشر: النقطة الأولى (وإذا لقوا الذين آمنوا) من قبيل اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر معنى (وهو اختلافهم في أسباب النزول.

المسألة الثالثة عشر: النقطة الأولى (الله يستهزئ بهم) التفسير على اللغوي والتفسير بالمعنى المفهوم بالتأويل فهو يدخل في اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر معنى غير متعارض، وهو قريب من الاشتراك اللغوي.

المسألة الرابعة عشر: النقطة الأولى (أولئك الذين اشتروا الضلالة...) من قبيل اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى (وهو اختلافهم فيمن نزلت الآية.

المسألة الرابعة عشر: النقطة الثانية (...الضلالة) التفسير على المعنى اللغوي والتفسير بالمعنى المفهوم المستنبط.

المسألة الخامسة عشر: النقطة الثالثة (والله محيط بالكافرين) الاشتراك اللفظي.

المسألة السادسة عشر: النقطة الأولى (يا أيها الناس....) من قبيل اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر معنى وهو اختلافهم في أسباب النزول.

المسألة السابعة عشر: النقطة الثالثة (... وأنتم تعلمون) تعدد أوصاف المسمى الواحد، فالمحذوف تحتمل أوصافا متعددة صالحة للتقدير.

المسألة الثامنة عشر: النقطة الثانية (...شُهدائهم) الاشتراك في معناها بين الحقيقة والمجاز.

المسألة التاسعة عشر: النقطة الثانية (... فما فوقها) الاشتراك اللغوي للفظة "فوق".

المسألة العشرون: النقطة الأولى (... من بعد ميثاقه) مرجع الضمير.

المسألة الحادية والعشرون: (كيف تكفرون بالله...) تعدد أوصاف المسمى الواحد، أي يحتمل "كيف" في الآية الوجهين.

المسألة الثانية والعشرون: (... إني جاعل في الأرض خليفة) التفسير على اللغة، والتفسير بالمعنى الخاص المستنبط، وهذا الخلاف لا أثر له على معنى الآية.

الفصل الأول
التعريف بابن الجوزي[3] وتفسيره زاد المسير

1.1. حياته الشخصية

1.1.1. اسمه ونسبه

هو المفسّر، العلّامة، الحافظ، الشيخ، الإمام، الفقيه، -أبو الفرج جمال الدين- الواعظ الكبير، واسمه: عبد الرحمن بن علي ابن محمد بن علي بن عُبيد الله بن عبد الله بن حُمَّادي بن أحمد بن محمد بن جعفر الجوزي بن عبد الله بن القاسم بن النضر بن القاسم بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ﷺ القرشي البكري التميمي الحنبلي البغدادي الشهير بـ ابن الجوزي[4].

---

[3] يُنظر ترجمته كاملةً: يوسف بن قزغلي بن عبد الله سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، ط1. (دمشق: دار الرسالة العالمية، 1434هـ - 2013م)، 93/22-118، عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ - 1997م)، 370/3-372، أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1900- 1994م)، 140/3-142. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط3. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ-1985م)، 365/21-383. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ- 1998م)، 92/4-96. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ- 2000م) 110/18-117. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، ط1. (دار إحياء التراث العربي، 1408هـ- 1988م)، 34/13-39. عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة** تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1. (الرياض: دار مكتبة العبيكان، 1425هـ- 2005م)، 461/2-518. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **طبقات المفسرين العشرين**، تحقيق: علي محمد عمر، ط1. (القاهرة: مكتبة وهبة، 1396هـ)، ص 61. عمر بن رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، (بيروت: مكتبة المثنى- إحياء التراث العربي)، 157/5-158.

[4] سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، 93/22-94. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 365/21-366. ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، 461/2. ابن كثير، **البداية والنهاية**، 34/13-35.

قال ابن رجب: وأمّا نَسبه، فقيل: نسبةً إلى فرضة البصرة التي تُسمّى "جوزة" ولأنّ جدَّه التاسع جَعفرًا" يُنسب إلى تلك الجوزة وهي ثلمة النهر التي يُستسقى منها، وقيل: نُسِب إلى موضع يُسمّى (فرضة الجوز)، وقيل: محِلة بالبصرة يُقال لها "الجوز"، وقيل: هي جوزة كانت بداره فنُسب إليها[5].

1.1.2. مولده ونشأته وأولاده

ولد في بغداد بدَرْب حبيب، قال ابن رجب: واختلف المؤرخون في تاريخ ولادته، فقال بعضهم: في عام (510هـ) تقريبًا، وقيل: سنة تسع، وقيل: سنة عشر، وقد سُئل ابن الجوزي عن مولده، فقال لا أتحقّق في ذلك، ولكن أخبرتني أُمّي أنه عندما توفّي أبي كنت في الثالثة من عمري، وقال ابن رجب: فعلى قوله هذا تكون ولادته في سنة إحدى عشرة، أو اثنتي عشرة[6].

نشأ ابن الجوز يتيما حيث مات والده في صغره وكان عمره –يومئذٍ– ثلاثة عشر فاعتنت به أخت أبيه «عَمَّتُه» فلمَّا ترعرع أخذته إلى أبي الفضل بن ناصر في مسجده، فقرأ عليه القرآن، وسمع منه الحديث، ودَرَس الفقه على الشيخين، أبي بكر الدّينوري، وابن الفراء، كما تعَلَّم الوعظ من شيخه الزاغوني، وبدأ بالوعظ في سِنٍّ مبكرة مُتَأثِّرًا بشيخه، وأخذ علم اللغة عن أبي منصور بن الجواليقي، واشتغل بعد ذلك بفنون شتّى حتى برع فيها.

وكان له من الأبناء ثلاثة: أكبرهم «عبد العزيز» مات في حياة أبيه وهو شاب يافع في سنة (54هـ) والثاني عليٌّ المكنى بأبي القاسم، ولم يكن بارًّا بأبيه، فقد باع كتب أبيه بثمن بخس والثالث، يوسف المكنّى بمحي الدّين، اشتغل بالعلم، وفاق أقرانه، ثُمّ صار بعد ذلك رسول الخلفاء إلى الملوك.

أمّا بناته: فقال سِبْطُه صاحب (مرآة الزمان في تواريخ الأعيان) فهُنَّ «رَابِعَةُ» والدتي، و«شرف النساء» و«زينب» و«جوهرة» و «ستُّ العلماء الكبرى» و «ستُّ العلماء

---

[5] ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، 462/2.

[6] المرجع السابق، 462/2.

الصغرى» فهؤلاء كلهن تَلَقَّين العلم والحديث عن أبيهن وغيره[7].

1.2. حياته العِلمية

اشتغل ابن الجوزي بالعلم منذ صغره، ودرس على أيدي كبار الشيوخ الموجودين في عصره وقرأ القراءات العشر على يد ابن الباقلاّني في آخر عمره، وهذا يدلُّ على هِمّته العالية، رغْم كِبر سِنّه لم يزل يتلقّى العلم. وبرع في فنون شتّى، وله مشاركة ومصنّفات فيها، قال عنه سِبطُه: سمعتُ ابن الجوزي –جدّي وهو واقف على المنبر– يقول: كتبت 2000 مُجلّدًا بِيَديّ، وكان مُلازما لبيته لا يخرج إلاّ للجمعة أو للمجلس، وكان يختم القرآن في كل أسبوع، وكان الشعر والنّظم سليقةً له يُنظّمه متى شاء، وكان ورعًا زاهدً لا يأكل ما أشبه أمره، ولم يمازح أحدا قط، وقد كان صاحب ذكاء وذهن وقّاد، وكان يؤلف في كل يوم أربعةَ كراريس، وقد جاوزتْ مُصنفاته فوق المائتين، وقد أُوتي براعةً في الوعظ والإرشاد ما لم يؤتَ أحد في عصره ولا بعده، وكان يحضر مجلسه الملوك وبعض الخلفاء والكبراء والوزراء والعلماء وجميع أصناف الناس بآلاف من البشر، وقد قيل في بعض الأحيان بأنه تجاوز مائة ألف شخص في مجلس وعظه[8].

1.2.1. مؤلفاته

وله مؤلفات في كلّ فنّ تقريبًا، ألّف في التفسير كتابًا كبيرا سماه "المغني" واختصره في مجلدات أربع وهو (زاد المسير في علم التفسير). وله أيضا فنون الأفنان. وفي الحديث: جامع المسانيد، وكتابه المشهور "الموضوعات" والضعفاء. وفي التاريخ والسير: المنتظم في تواريخ الملوك والأمم. وفي العربية: تقويم اللسان، ولغة الفقه. وفي الأصول: دفع الشبه بأكفّ التنزيه، ومسلك العقلاء. وفي الفقه: الإنصاف في مسائل الخلاف، والتلخيص. وفي المناقب: الوفا بفضائل المصطفى، ومناقب عمر. وفي الرقائق: صفوة الصفوة، والعزلة. وفي الرياضات: تلبيس إبليس، وذمّ الهوى، وصيد الخاطر، وغيرها الكثير[9].

---

[7] سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، 93/22–118. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 365/21–384. ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، 461/2–514. ابن كثير، **البداية بالنهاية**، 34/13–39.

[8] المصادر السابقة.

[9] سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، 96/22–99.

1.2.2. شيوخه

لقد تلقّى العلم عن أكثر من نيّف وثمانين شيخًا، ومنهم:

في الوعظ: أبو القاسم الهروي، وأبو الحسن ابن الراغوني.

وفي الفقه: أبوبكر بن محمد الدينور.

وفي الحديث: ابن ناصر.

وفي الأدب: أبو منصور الجواليقي.

وفي القراءات: علي بن الباقلاّني.

وقرأ عليه عدد كبير من الطّلاب وخلق كثير، وبنَى مدرسة وكان يُدرس فيها اثني عشر فنًّا في اليوم، وكانوا يأتونه من كل فج عميق.

1.2.3. أبرز تلامذته

ابنه محي الدين يوسف.

وابنه الأكبر علي الناسخ.

وسبطه شمس الدين مؤلف (مرآة الزمان) أكبر كتاب في التاريخ.

وابن قدامة، وخلق كثير[10].

1.2.4. مذهبه الفقهي والعقدي:

كان ابن الجوزي على مذهب الحنبلي في الفقه، وقد أثبت ذلك كل من ترجم له، أما ما يخص مذهبه العقدي، فهو على مذهب أهل السنة والجماعة في باب العقيدة، أما في باب الأسماء والصفات فقد اضطرب فيها ولم يثبت على قدم واحد في التعامل معها، بل كان يفوّض أحيانا ويؤول تارة أخرى، ذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى في باب الردّ على ابن الجوزي في تناقضاته في باب الأسماء والصفات «في الوجه الثاني»: أنّ ابن الجوزي نفسه كان

---

[10] الصفدي، **الوافي بالوفيات**، 110/18. ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، 464/2-466. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 366/21-367.

متناقضا في هذا الباب ولم يثبت على قدم النفي ولا على قدم الإثبات؛ بل له من الكلام في الإثبات نظما ونثرا ما أثبت به كثيرا من الصفات التي أنكرها... فهو في باب الأسماء والصفات مثل كثير من الخائضين في هذا الباب... يثبتون تارة وينفون أخرى في مواضع كثيرة من الصفات كما هو حال أبي الوفاء بن عقيل... انتهى[11]. فابن الجوزي لم يثبت على منهج واحد في التعامل مع آيات الصفات في حق الله، فتراه تارة يفوضها وأحيانا أخرى يؤولها، لم يتوسّع في باب الأسماء والصفات في تفسيره،[12] بخلاف كتبه الأخرى فإنه توسع فيها وخاض في التأويل في كتابه «دفع الشبه بأكف التنزيه» وكتابه «مجالس ابن الجوزي» وعقد فصولا مستقلةً في كتابه «صيد الخاطر» وتحدث فيه عما يتعلق بهذا الباب من حيث جواز التأويل من عدمه. قال الذهبي في حق ابن الجوزي:"... سامحه الله ليته لم يخ في التأويل ولا خالف إمامه.[13]وإليك بعض الأمثلة التي تُثبت أنّ ابن الجوزي كان يفوّض بعض آيات الصفات ويخوض في تأويل بعضها، ولم يكن على منهج واحد في ذلك.[14]

---

[11] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ - 1995م)، 169/4.

[12] قوله تعالى: ﴿نخ نم نه﴾... أورد الأقوال ولم يعلق عليها لا بالتفويض ولا بالتأويل، وفي قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □﴾ لم يتعرض لها بالتفسير، وفي قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □□﴾ ذكر أقوال المفسرين في تفسيرها ولم يعلق عليها.

[13] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 868/21.

[14] في تفسيره (زاد المسير): والحياء بالمد: الانقباض والاحتشام، غير أن صفات الحق عزّ وجلّ لا يطلع لها على ماهية وإنما تمر كما جاءت. **زاد المسير**، 46/1. وقال في موضع آخر: قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □﴾ كان جماعة من السلف يمسكون عن الكلام في مثل هذا. وقد ذكر القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قال: المراد به: قدرته وأمره. قال: وقد بينه في قوله تعالى: ﴿ □ □ □□﴾. **زاد المسير**، 174/1. وفي كتابه (دفع الشبه بأكف التنزيه) قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □﴾ [الملك: 16]، قال ابن الجوزي: وقد ثبت قطعا أنها ليست على ظاهرها، لأن لفظة "في" للظرفية والحق سبحانه غير مظروف، **دفع الشبه بأكف التنزيه**، تحقيق: حسن السقاف، ط4. (بيروت: دار الإمام الرواس، 1428هـ-2007م)، ص189. وقال في موضع آخر: في قوله تعالى ﴿ □ □ □ □﴾ [التحريم: 12] أوّل ابن الجوزي الروح بالرحمة... وفي قوله تعالى: ﴿تن تى﴾ [الأحزاب: 61] قال ابن الجوزي يؤذون أولياه أي أوّله، **دفع الشبه بأكف التنزيه**، ص141. انظر صفحة 121-161. وأوّل بعض الصفات في كتابه **صيد الخاطر**، المجموع في كتاب واحد، ص88-108. وفي كتابه **مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية**، دراسة وتحقيق: الشيخ باسم مكداش، ص157-179. قال الزجاج: وقد ذهب قومٌ إلى أن معنى «يد الله»: نعمته، وهذا خطأ ينقضه بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ فيكون المعنى على قولهم: نعمتاه، ونعم الله أكثر من أن تحصى.

1.2.5. ثناء العلماء عليه

لقد أثنى عليه العلماء ثناءً محمودا، وشهدوا له بالعلم، والتّفنّن في العلوم الإسلامية وغيرها والإمامة في الدين، والورع والزهد من الدنيا، والتقليل منها، والبراعة في الوعظ والإرشاد وغيرها من المناقب التي تفرّد بها عن غيره، وقد أورد ابن رجب في كتابه (ذيل طبقات الحنابلة) أقوال العلماء في الثناء عليه[15]، ومما يُذكر عنه: أنه أسلم عليه عشرون ألف من أهل الكتاب، وتاب مائة ألف شخص على يديه[16]. وهذا يدلُّ على مناقبه الحسنة، وكراماته قال عنه أبو محمد اليافعي صاحب (مرآة الجنان): ابن الجوزي علاّمةُ زمانه وإمام عصره في العلوم الإسلامية وغيرها[17]. وقال ابن كثير: برع في علوم مُتنوّعة وتفرّد بها عن غيره، وصنّف نحو 300 مصنّفًا منها ما هو كبير الحجم ومنها ما دون ذلك ومائتي مجلدة، كما تفرّد بالوعظ الذي ما سبقه به أحد، ولا يأتي على طريقه بعده[18]. وأثنَى عليه الذهبيّ فقال: ابن الجوزي الإمام، الشيخ، المفسر، الحافظ، العلاّمة، مَفْخَرُ العِراق، شيخ الإسلام، الواعظ جامع التصانيف... كان رأسا في التذكير بلا مدافعة... وكان حاملَ لواء الوعظ[19].

وقال ابن القَطِيعِيّ: استرشد الناس بكلام ابن الجوزي وانتفعوا به، فكان يتوب على يديه 100 شخص أو أكثر في المجلس الواحد... وقال ابن رجب نقلا عن الإمام ناصح الدين بن الحنبلي الواعظ في ثنائه على ابن الجوزي قائلا: لقد اجتمع في ابن الجوزي من العلوم ما لم يجتمع ل ثم قال:" لقد كان ابن الجوزي جمالًا لأهل عراق – أي بغداد خاصّة- ولأهل الإسلام عامّة، وللحنابلة منه ما لصخرة بيت المقدس من المقدس"[20].

=

والمراد بقوله: بل يَداهُ مَبْسُوطَتانِ: إنه جواد ينفق كيف يشاء، وإلى نحو هذا ذهب ابن الأنباري. قال ابن عباس: إن شاء وسَّع في الرزق، وإن شاء قتَّر. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 566/1.

[15] ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، 481/2-489.

[16] سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، 94/22.

[17] اليافعي، **مرآة الجنان**، 370/3.

[18] ابن كثير، **البداية والنهاية**، 35/13.

[19] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 365/21-367.

[20] ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، 482/2.

1.2.6. وفاته

لَقِيَ ابنُ الجوزي مِحنةً في آخره عُمره، حيث وَشَوْا به إلى الخليفة، فسُجِنَ بسببها خمس سنوات في بيت حرجٍ، ولم يدخل خلالها حمّامًا، وكان يُباشر عمله بنفسه، من طَبخٍ وغَسْلِ ثيابه ونحوه[21].

وأمّا وفاته، فقد تُوفي في 13 من رمضان سنة (579هـ) في ليلة الجمعة بين العشاءين، بعد مرضٍ دام خمسة أيّامٍ، وصلّى عليه أبو القاسم ابنه، وكان يوما شديد الزّحام، أفطر على إثره كثير من الناس بشدّة الزّحام والحرارة، ومكث النّاس على قبره بقيّة أيام رمضان يختمون القرآن[22].

1.3. منهجه في كتابه" زاد المسير في علم التفسير"

1.3.1. المنهج العام في تفسيره زاد المسير

1) ذِكر مكان نزول السورة واختلاف المفسرين في ذلك، وأسماء السور إن كانت للسورة أكثر من اسم، مع ذكر فضائل السورة إن وُجدت، وأسباب نزول بعض السور.[23]

---

[21] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 376/21.

[22] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 379/21- 380.

[23] فصل في نزول (سورة البقرة) قال ابن عباس: هي أوّل ما نزل بالمدينة، وهذا قول الحسن... وذكر قوم أنها مدنية سوى آية، وهي قوله عزّ وجلّ: ﴿ لج لح لخ﴾، فإنها نزلت يوم النّحر بمنى في حجّة الوداع. ابن الجوزي، **زاد المسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ)، 24/1. فصل أسماء سورة التوبة: ولها تسعة أسماء: أحدها: سورة التوبة. والثاني: براءة وهذان مشهوران بين الناس. والثالث: سورة العذاب، قاله حذيفة. والرابع: المُقَشْقِشَة، قاله ابن عمر. والخامس: سورة البَحوث، لأنها بحثت عن سرائر المنافقين، قاله المقداد بن الأسود. والسادس: الفاضحة، لأنها فضحت المنافقين، قاله ابن عباس. والسابع: المبعثِرة، لأنها بعثرت أخبار الناس وكشفت عن سرائرهم، قاله الحارث بن يزيد وابن إسحاق. والثامن: المثيرة، لأنها أثارت مخازي المنافقين ومثالبهم، قاله قتادة. والتاسع: الحافرة، لأنها حفرت عن قلوب المنافقين، قاله الزّجّاج. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 280/2. (فصل في فضل سورة البقرة) روى أبو هريرة عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «لا تجعلوا بيوتكم مقابر، فإنّ البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله الشّيطان» وروى أبو أمامة عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «أقرأوا الزّهراوين: البقرة وآل عمران، فإنّهما يأتيان يوم القيامة كأنّهما غمامتان، أو غيايتان، أو فرقان من طير صوافّ، اقرءوا البقرة، فإنّ أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا تستطيعها البطلة» ابن الجوزي، **زاد المسير**، 24/1. (سبب نزول سورة المجادلة) فروي عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: تبارك الذي وسع

2) إيراد القراءات المتواترة والشاذة.[24]

3) التَّعرُّض لقضايا اللغة، كاشتقاق الكلمات في بعض الأحيان.[25]

4) التَّطَرُّقُ للمسائل النحوية، والشواهد الشعرية في أغلب الأحوال.[26]

=

سمعه الأصوات، ولقد جاءت المجادلة فكلّمت رسول الله صلّى الله عليه وسلم، وأنا في جانب البيت أسمع كلامها، ويخفى عليَّ بعضه، وهي تشتكي زوجها وتقول: يا رسول الله، أبلى شبابي، ونثرتُ له بطني، حتى إذا كبر سني، وانقطع ولدي، ظاهر مني، اللهم إني أشكو إليك، قالت: فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآيات. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 241/4.

[24] قوله تعالى: ﴿نم نى ني ﴾. قرأ عاصم والكسائيّ، وخلف ويعقوب: «مالك» بألف. وقرأ ابن السميفع، وابن أبي عبلة كذلك، إلا أنهما نصبا الكاف. وقرأ أبو هريرة، وعاصم الجحدري: «ملْكِ» بإسكان اللام من غير الألف مع كسر الكاف، وقرأ أبو عثمان النهدي، والشعبي «مَلِكَ» بكسر اللام ونصب الكاف من غير ألف. وقرأ سعد بن أبي وقاص، وعائشة، وموَرِّق العجلي:

«مَلِكُ» مثل ذلك إلا أنهم رفعوا الكاف. وقرأ أبيّ بن كعب، وأبو رجاء العطاردي «مليك» بياء بعد اللام مكسورة الكاف من غير ألف. وقرأ عمرو بن العاص كذلك، إلا أنه ضمَّ الكاف. وقرأ أبو حنيفة، وأبو حياة «مَلكَ» على الفعل الماضي، «ويومَ» بالنصب. وروى عبد الوارث عن أبي عمرو: إسكان اللام، والمشهور عن أبي عمرو وجمهور القراء «مَلِك» بفتح الميم مع كسر اللام. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 19/1.

[25] وقال الزجاج: و «كافة» بمعنى الجميع، وهو في اشتقاق اللغة: ما يكف الشيء في آخره، من ذلك: كُفة القميص، وكل مستطيل فحرفه كُفَّة: بضم الكاف. ويقال في كل مستدير: كِفه بكسر الكاف نحو: كِفّة الميزان. ويقال: إنما سميت كُفّة الثوب، لأنها تمنعه أن ينتشر، وأصل الكف: المنع... ابن الجوزي، **زاد المسير**، 174/1.

وفي اشتقاق "العالم" قولان: أحدهما: أنه من العلم، وهو يقوي قول أهل اللغة. والثاني: أنه من العلامة، وهو يقوي قول أهل النظر، فكأنه إنما سمي عندهم بذلك لأنه دال على خالقه. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 19/1.

[26] فصل: فأما تفسيرها: ف الْحَمْدُ رفع بالابتداء، ولِلَّهِ الخبر. والمعنى: الحمد ثابت لله... ابن الجوزي، **زاد المسير**، 18/1.

الْمُفْلِحُونَ: الفائزون ببقاء الأبد. وأصل الفلاح: البقاء. ويشهد لهذا قول لبيد:

نحل بلاداً كلُّها حُلَّ قبلنا ... ونرجو الفلاح بعد عادٍ وحمير... ابن الجوزي، **زاد المسير**، 29/1.

قال الخليل: كل متمرّد عند العرب شيطان. وفي هذا الاسم قولان:

أحدهما: أنه من شطن، أي: بعد عن الخير، فعلى هذا تكون النون أصليَّة. قال أميَّة بن أبي الصَّلت في صفة سليمان عليه السلام:

أيما شاطنٍ عصاه عكاه ... ثم يُلقى في السّجن والأغلال...

والثاني: أنه من شاط يشيط: إذا التهب واحترق، فتكون النون زائدة. وأنشدوا: وقد يشيط على أرماحنا البطل. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 34/1.

5) بيان أقوال المفسرين في الحروف المقطعة في أول سورة البقرة وتكرارها في بعض السور لفائدة جديدة أو لزيادة بيان.[27]

6) إيراد الروايات الإسرائيلية مع التعليق عليها في الغالب.[28]

7) ذكر أسباب النزول.[29]

1.3.2. الموضوعات الرئيسية

1.3.2.1. أولا: تفسير القرآن بالقرآن والقراءات

تناول ابن الجوزي تفسير القرآن بالقرآن في مواضع قليلة. بخلاف القراءات فإنه توسع في إيرادها، حيث ملأ تفسيره بالقراءات المعتبرة وقراءات الشواذ والآحاد.[30]

---

[27] انظر مطلع سورة البقرة، وسورة الأعراف، والسور التي افتتحت بالحروف المقطعة.

[28] انظر قصة هاروت وماروت. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 94/1-96. وفي قصة يوسف عليه السلام، 429/2. وفي قصة أيوب عليه السلام، في سورة الأنبياء، 205/3. وفي قصة دواد عليه السلام، في سورة ص، 566/3.

[29] انظر في سبب نزول سورة يوسف، **زاد المسير**، 411/2. وسبب نزول سورة الأنفال، 186/2.

[30] قوله تعالى: ﴿ نمنى﴾ فيه قولان: أحدهما أن اللباس السكن ومثله قوله تعالى: ﴿ بن بى﴾ أي سكنا. **زاد المسير**، 148/1.

قوله تعالى: ﴿ ﴾، يريد: على أسماعهم، فذكره بلفظ التوحيد، ومعناه: الجمع، ونظيره قوله تعالى: ﴿ نم﴾... **زاد المسير**، 130/1.

والثامن: أن الاستهزاء بهم أن يقال لأحدهم في النار وهو في غاية الذل: ﴿ ﴾. ذكره شيخنا في كتابه. المصدر السابق، 135/1.

قوله تعالى: ﴿ ﴾، روي عن ابن عباس أنه قال: هي الميتة وسائِر ما في القرآن تحريمه. وقال ابن الأنباري: المتلو علينا من المحظور الآية التي بعدها، وهي قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ. المصدر السابق، 506/1. والقراءات: قرأ الأكثرون «عليهم» بكسر الهاء، وكذلك «لديهم» و «إليهم» وقرأهنَّ حمزة بضمها. وكان ابن كثير يصل ضم الميم بواو. وقال ابن الأنباري: حكى اللّغويون في «عليهم» عشر لغات، قرئ بعامّتها «عليهم» بضم الهاء وإسكان الميم «وعليهم» بكسر الهاء وإسكان الميم، و «وعليهمي» بكسر الهاء والميم وإلحاق ياء بعد الكسرة، و «عليهُمو» بكسر الهاء وضم الميم وزيادة واو بعد الضمة، و «عليهمو» بضم الهاء والميم وإدخال واو بعد الميم، و «عليهُمْ» بضم الهاء والميم من غير زيادة واو، وهذه الأوجه الستة مأثورة عن القراء، وأوجه أربعة منقولة عن العرب «عليهُمي» بضم الهاء وكسر الميم وإدخال ياء بعد الميم، و «عليهُمِ» بضم الهاء وكسر الميم من غير زيادة ياءٍ، و «عليهِمُ» بكسر الهاء وضم الميم من غير إلحاق واو، و «عليهِمِ» بكسر الهاء والميم ولا ياء بعد الميم. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 21/1. قوله تعالى: ﴿ بن بى بي﴾ قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو

1.3.2.2. ثانيًا: تفسير القرآن بالسنة النبوية

فقد فسّر ابن الجوزي القرآن بالسنة النبوية في مواضعها التي وردت فيها كما في تفسير النبي بالخيط" بطلوع الفجر حين التبس على الصحابي فهم المراد به، وفي تفسيره ﷺ بالظلم الوارد في سورة الأنعام بالشرك، وتفسيره "الكوثر" بنهر في الجنة. وغيرها من الأحاديث التي أوردها ابن الجوزي في تفسيره لبيان بعض الآيات.[31]

1.3.2.3. ثالثًا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين

تناول ابن الجوزي قضية تفسير القرآن بأقوال السلف من الصحابة والتابعين بالتفصيل وبكثرة، وما من اختلاف إلاّ ويذكر فيه أقوال السلف في ذلك، وقد حوى هذا التفسير مع اختصاره كثيرا من أقوال السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم.[32]

=

عمرو: «وما يخادعون» وقرأ الكوفيون، وابن عامر: (يخدعون). المصدر السابق، 31/1. قوله تعالى: كهيعص قرأ ابن كثير: كهيعص. ذِكْرُ بفتح الهاء والياء وتبيين الدال التي في هجاء «صاد». وقرأ أبو عمرو: «كهيعص» بكسر الهاء وفتح الياء ويدغم الدال في الذال، وكان نافع يلفظ بالهاء والياء بين الكسر والفتح، ولا يدغم الدال التي في هجاء «صاد» في الذال من «ذِكْر». وقرأ أبو بكر عن عاصم، والكسائي، بكسر الهاء والياء. إلا أن الكسائي لا يبيّن الدال، وعاصم يُبيّنها. وقرأ ابن عامر، وحمزة، بفتح الهاء وكسر الياء ويدغمان. وقرأ أُبيّ بن كعب: «كهيعص» برفع الهاء وفتح الياء. المصدر السابق، 116/3.

[31] قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □﴾. قال عدي بن حاتم: (لما نزلت هذه الآية، عمدت إلى عقالين، أبيض وأسود، فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أقوم في الليل ولا أستبين الأسود من الأبيض، فلما أصبحت غدوت على رسول الله فأخبرته، فضحك وقال: «إن كان وسادك إذاً لعريض، إنما ذاك بياض النهار من سواد الليل». ابن الجوزي، **زاد المسير**، 149/1... قوله تعالى: ﴿لخ لم لى لي □ □﴾ أي: لم يخلطوه بشرك.

(536) روى البخاري، ومسلم في «صحيحيهما» من حديث ابن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية، شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، وأينا ذلك؟ فقال: إنّما هو الشّرك، ألم تسمعوا ما قاله لقمان لابنه: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. المصدر السابق، 49/2. وفي «الكوثر» ستة أقوال: أحدها: أنه نهر في الجنة...

(1573) وروى مسلم أيضاً في أفراده من حديث أنس أيضاً قال: أغفى رسول الله صلّى الله عليه وسلم إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسّما فقلنا له: لم ضحكت؟ فقال: «إنه أنزلت عليّ آنفاً سورة» فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿□ □ □ □﴾ حتى ختمها. وقال: «هل تدرون ما الكوثر؟» فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «هو نهر أعطانيه الله ربّي عزّ وجلّ في الجنة... المصدر السابق، 497/4.

[32] قوله تعالى: وَالْفَجْرِ ... وللمفسرين في المراد بهذا الفجر ستة أقوال: أحدها: أنه الفجر المعروف الذي هو بدء النهار، قاله عليّ رضي الله عنه. وروى أبو صالح عن ابن عباس قال: هو انفجار الصبح كل يوم، وبهذا قال

1.3.2.4. رابعًا: اللغة العربية وفنونها

لم يغفل ابن الجوزي عن المسائل النحوية واللغوية وإعرابها وأقوال النحاة فيها والاستشهاد بأشعار العرب في تفسيره. بل تفسيره غاص بمسائل اللغة بدءا من اشتقاق الكلمات ومواقعها الإعرابية من رفع، ونصب، وجزم، وجرّ، وشواهدها الشعرية، واختلاف اللغات في بعض الكلمات، واعتمد في ذلك على علماء اللغة والنحو أمثال: خليل بن أحمد الفراهيدي، وابن قتيبة، وأبي عبيدة، والزجاج، والفرّاء، والكسائي، وابن القاسم النحوي.[33]

=

عكرمة، وزيد بن أسلم، والقرظي. والثاني: صلاة الفجر، رواه عطية عن ابن عباس. والثالث: النهار كلُّه، فعبَّر عنه بالفجر، لأنه أوله، وروى هذا المعنى أبو نصر عن ابن عباس. والرابع: أنه فجر يوم النحر خاصة قاله مجاهد. والخامس: أنه فجر أول يوم من ذي الحجة، قاله الضحاك. والسادس: أنه أول يوم من المحرم تنفجر منه السنة قاله قتادة. قوله عزّ وجلّ: وَلَيالٍ عَشْرٍ فيها أربعة أقوال: أحدها: أنه عشر ذي الحجة، رواه العوفي عن ابن عباس، وبه قال مجاهد، وقتادة، والضحاك، والسدي ومقاتل. والثاني: أنها العشر الأواخر من رمضان، رواه أبو ظبيان عن ابن عباس. والثالث: العشر الأول من رمضان، قاله الضحاك. والرابع: العشر الأول من المحرم، قاله يمان بن رئاب. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 437/4. وانظر أقوال السلف في بقية السورة. قوله تعالى: ﴿ ثن تى تي ﴾ فيه ثلاثة أقوال: أحدها: حل لك ما صنعته في هذا البلد من قتل وغيره، قاله ابن عباس، ومجاهد. والثاني: وأنت مُحِلٌّ بهذا البلد غير مُحْرِم في دخوله، يعني: عام الفتح، حلالا، قاله الحسن، وعطاء. والثالث: وأنت حلّ عند المشركين بهذا البلد يستحلون إخراجك وقتلك، ويحرّمون قتل الصيد، حكاه الثّعلبي. انظر بقية السورة. المصدر السابق، 446/4. قوله عزّ وجلّ: ﴿لخ لم﴾ فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنه الدَّهر، قاله ابن عباس، وزيد بن أسلم، والفراء، وابن قتيبة. والثاني: أنه العشي، وهو ما بين زوال الشمس وغروبها، قاله الحسن وقتادة. والثالث: صلاة العصر، قاله مقاتل. المصدر السابق، 487/4.

[33] الحمد ثابت لله، ومستقرّ له، والجمهور على كسر لام «لله»، وضمها ابن أبي عبلة، قال الفراء: هي لغة بعض بني ربيعة، وقال ابن قتيبة: (الحمد) الثناء على الرجل بما فيه من كرم أو حسب أو شجاعة، وأشباه ذلك. والشكر: الثناء عليه بمعروف أو لاكه، وقد يوضع الحمد موضع الشكر... ابن الجوزي، **زاد المسير**، 18/1. وفي اشتقاق "العالم" قولان: أحدهما: أنه من العلم، وهو يقوي قول أهل اللغة. والثاني: أنه من العلامة، وهو يقوي قول أهل النظر، فكأنه إنما سمي عندهم بذلك لأنه دال على خالقه. المصدر السابق، 19/1. فصل: فأما تفسيرها: ف الْحَمْدُ رفع بالابتداء، ولِلَّهِ الخبر. والمعنى: الحمد ثابت لله... المصدر السابق، 18/1. وفي «السِلم» ثلاث لغات: كسر السين وتسكين اللام. وبها قرأ أبو عمرو وابن عامر في «البقرة» وفتحا السين في «الأنفال» وسورة «محمد». وفتح السين مع تسكين اللام. وقال الزجاج: و «كافة» بمعنى الجميع، وهو في اشتقاق اللغة: ما يكف الشيء في آخره، من ذلك: كُفة القميص، وكل مستطيل فحرفه كُفَّة: بضم الكاف. ويقال في كل مستدير: كِفه بكسر الكاف نحو: كِفّة الميزان. ويقال: إنما سميت كُفّة الثوب، لأنها تمنعه أن ينتشر، وأصل الكف: المنع....

1.3.2.5. خامسًا: أسباب النزول

لم يُهمِل ابن الجوزي إيراد أسباب النزول في تفسيره، بل أوردها في المناسبات التي وردت فيها تلك الأسباب، فكان يذكر في مطلع بعض السور أسباب نزولها فمثلا: سورة يوسف، النحل، طه، الروم، القمر، المجادلة، وغيرها، كما أنه يُورد أيضا أسباب النزول في جميع الآيات التي لها سبب نزول أو سببين فأكثر مع ذكر أقوال المفسرين في ذلك.[34]

فتفسيره يُعتبر مصدرًا مهمًا من مصادر معرفة أسباب النزول لكثيرة ما يحتويه هذا التفسير من ذلك.

1.3.2.6. سادسًا: المسائل الفقهية

تَعَرَّض ابن الجوزي للمسائل الفقهية في مواضعها، ولكنه لم يتوسّع فيها كما يفعل القرطبي وغيره ولا يتعصّب لمذهبه، ولا يُرجِّح إلا نادرًا بل يسردها الأقوال سردا فقط.[35]

=

المصدر السابق، 174/1. وفي أشعار العرب: الْمُفْلِحُونَ: الفائزون ببقاء الأبد. وأصل الفلاح: البقاء. ويشهد لهذا قول لبيد: نحل بلاداً كلُّها حُلَّ قبلنا ... ونرجو الفلاح بعد عادٍ وحمير... المصدر السابق، 29/1. قال الخليل: كل متمرّد عند العرب شيطان. وفي هذا الاسم قولان: أحدهما: أنه من شطن، أي: بعد عن الخير، فعلى هذا تكون النون أصليَّة. قال أميَّة بن أبي الصَّلت في صفة سليمان عليه السلام: أيما شاطنٍ عصاه عكاه ... ثم يُلقى في السّجن والأغلال والثاني: أنه من شاط يشيط: إذا التهب واحترق، فتكون النون زائدة. وأنشدوا: وقد يشيط على أرماحنا البطل. المصدر السابق، 34/1.

[34] فصل في نزول سورة يوسف قال... وفي سبب نزولها قولان ثم سردهما. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 411/2. قوله تعالى: ﴿لخ لم لى لي﴾... قال ابن الجوزي وفي سبب نزولها ثلاثة أقوال ثم سردها. المصدر السابق، 186/2. وكذلك سورة الفتح وسورة الحجرات سورة المجادلة وغيرها.

[35] فصل: نقل الأكثرون عن أحمد أن الفاتحة شرط في صحة الصلاة، فمن تركها مع القدرة عليها لم تصح صلاته وهو قول مالك، والشافعي. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا تتعين، وهي رواية عن أحمد. ويدل على الرواية الأولى: ما روي في «الصحيحين» من حديث عبادة بن الصامت عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». ابن الجوزي، **زاد المسير**، 23/1. فصل: إذا شك في الفجر، فهل يدع السحور أم لا؟ فظاهر كلام أحمد يدل على أنه لا يدع السحور، بل يأكل حتى يستيقن طلوع الفجر. وقال مالك: أكره له أن يأكل إذا شك في طلوع الفجر، فان أكل فعليه القضاء. وقال الشافعي: لا شيء عليه. المصدر السابق، 149/1. انظر ص155-190. فصل: أقل الحيض يوم وليلة في إحدى الروايتين عن أحمد. والثانية: يوم. وقال أبو حنيفة: أقله ثلاثة أيام. وقال مالك وداود: ليس لأقله حد. وفي أكثره روايتان عن أحمد: إحداهما: خمسة عشر

1.3.2.7. سابعًا: المسائل العقدية

كان ابن الجوزي على مذهب أهل السنة والجماعة في العقيدة،- أما في باب الأسماء والصفات فلم يثبت على منهج واحد، بل كان يفوّض ويؤول كما ذكرتُ سابقا- فقد ردّ على المذاهب الأخرى المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة، ودافع عنهم، ونصر مذهبهم بالأدلة، وتَصَدَّى للمعتزلة وغيرهم في نفيهم رؤية الله يوم القيامة، وجاء بالآيات والأحاديث التي تثبت رؤية الله في الآخرة على طريقة أهل السنة والجماعة.[36]

1.3.2.8. ثامنًا: المرويات الإسرائيليات

لقد ذكر ابن الجوزي الروايات الإسرائيلية في تفسيره مُتّبعًا في ذلك المفسرين المولعين بإيراد تلك المرويات الدخيلة في التفسير، ولكنه كان يُعَلِّقُ على الكثير منها لا سيما التي تُخِلُّ بعِصمة الأنبياء، كما في قصة يوسف وداود عليهما السلام، فقد ردَّ على تلك التُهَم المنسوبة إليهما من قِبل الإسرائيليات، كما رَدَّ على قصة هاروت وماروت وقال بأن تلك المرويات لا تَصِحُّ، وقد يَسْرُد بعضَها ولا يُعَلِّقُ عليها كما في قصة مرض أيوب في سورة الأنبياء، وقد ذكر فيها روايات عن مرضه وهي من قبيل الإسرائيليات التي لا تصح.[37]

=

يوماً، وهو قول مالك والشافعي. والثانية: سبعة عشر يوماً، وقال أبو حنيفة: أكثره عشرة أيام. المصدر السابق، 191/1. انظر في تفسير آيات الأحكام من زاد المسير.

[36] وقال الزجاج: في قوله تعالى ﴿ ﴾... معنى الآية: الإحاطة بحقيقته، وليس فيها دفع للرؤية، لِما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرؤية، وهذا مذهب أهل السُنَّة والعلم والحديث. والثاني: لا تدركه الأبصار إذا تجلَّى بنوره الذي هو نوره، رواه عكرمة عن ابن عباس. والثالث: لا تدركه الأبصار في الدنيا، رواه أبو صالح عن ابن عباس، وبه قال الحسن، ومقاتل، ويدل على أن الآية مخصوصة بالدنيا، قوله تعالى: ﴿ ﴾ إلى رَبِّها ناظِرَةٌ فقيَّد النظر إليه بالقيامة، وأطلق في هذه الآية، والمطلق يحمل على المقيد. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 62/2-63. ﴿ ﴾ أي: أرني نفسك. قوله تعالى: قالَ لَنْ تَرانِي تعلق بهذا نُفاة الرؤية وقالوا: «لن» لنفي الأبد، وذلك غلط لأنها قد وردت وليس المراد بها الأبد في قوله: ﴿ ﴾ ثم أخبر عنهم بتمنّيه في النار بقوله تعالى: ﴿ ﴾ ... وفي هذه الآية دلالة على جواز الرؤية. المصدر السابق، 151/1-152. قال ابن الجوزي تفسير سورة القيامة: ﴿ ﴾: ورؤية الله عزّ وجلّ حقّ لا شكّ فيها. والأحاديث صحيحة صحاح، قد ذكرتُ جملة منها في «المغني» و «الحدائق». المصدر السابق، 371/4.

[37] الإشارة إلى قصة الملكين (هاروت وماروت) ذكر العلماء أن الملكين إنما أنزلا إلى الأرض لسبب، وهو أنه لما كثرت خطايا بني آدم دعت عليهم الملائكة، فقال الله تعالى: لو أنزلت الشهوة والشياطين منكم منزلتهما من بني آدم،

1.3.2.9. تاسعًا: العزو والتوثيق والمصادر

كان ابن الجوزي ينسب الأقوال إلى أصحابها ويعزوها إلى قائليها.

على سبيل المثال: في القراءات- أسند ابن الجوزي القراءة إلى أصحابها كقوله: قرأ عاصم والكسائي وقرأ أبو العالية والربيع بن خثيم.

وفي اللغة العربية – كان ابن الجوزي ينسب الأقوال إلى أصحابها كقوله: قال سيبويه والفرزدق وقال الكوفيون وقال أهل اللغة.

وفي التفسير: ينقل الأقوال عن أصحابها، كقوله: قال ابن عباس، وقال علي، وعائشة والضحاك وغيرهم.

وفي الأشعار: يقول ابن الجوزي: قال الشاعر، أو وأنشدوا، وقد يذكر اسم الشاعر كقوله: قال أمية بن أبي الصلت، وقال مساكين الدارمي.

وفي الأحاديث: روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن الصحابي الفلاني.

=

لفعلتم مثل ما فعلوا، فحدثوا أنفسهم أنهم إن ابتلوا، اعتصموا، فأوحى الله إليهم أن اختاروا من أفضلكم ملكين. وفي الحديث أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم «لعن الزهرة، وقال: إنها فتنت ملَكين»، إلا أن هذه الأشياء بعيدة عن الصحة. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 1/94-96. وفي قصة يوسف مع إمرة العزيز قال ابن الجوزي معلقا على كلام بعض المفسرين في نبي الله يوسف: "ولا يصح ما يروى عن المفسرين أنه حلّ السراويل وقعد منها مقعد الرجل، فإنه لو كان هذا، دل على العزم، والأنبياء معصومون من العزم على الزنا". المصدر السابق، 2/429. ذكر أهل التفسير أن أيوب عليه السلام كان أغنى أهل زمانه، وكان كثير الإحسان. فقال إبليس: يا رب سلِّطني على ماله... وكان يرى أمعاءه وعروقه وعظامه، وكان مرضه أنه خرج في جميع جسده ثآليل كأليات الغنم ووقعت به حكّة لا يملكها، فحكَّ بأظفاره حتى سقطت، ثم بالمسوح، ثم بالحجارة، فأنتن جسمه وتقطَّع، وأخرجه أهل القرية فجعلوا له عريشاً على كُناسة، ورفضه الخلق سوى زوجته... وروى أبو بكر القرشي عن الليث بن سعد، قال: كان ملك يظلم الناس، فكلَّمه في ذلك جماعة من الأنبياء، وسكت عنه أيوب لأجل خيل كانت له في سلطانه، فأوحى الله إليه: تركتَ كلامَه من أجل خيلك؟! لأطيلنَّ بلاءك. القصة: أورد ابن الجوزي هذه القصة ولم يعلق عليها مع أنها من قبيل الإسرائيليات. المصدر السابق، 3/205. وذكر جماعة من المفسرين في قصة دواد عليه السلام «1» أن داوُد لما نظر إلى المرأة، سأل عنها، وبعث زوجَها إلى الغَزاة مَرَّة بعد مَرَّة إلى أن قُتل، فتزوَّجَها وروي مِثْلُ هذا عن ابن عباس، ووهب، والحسن في جماعة. وهذا لا يصح من طريق النقل، ولا يجوز من حيث المعنى، لأن الأنبياء منزَّهون عنه. المصدر السابق، 3/566.

وأما المصادر: فقد يذكرها كقوله في الصحيحين أو في صحيح البخاري وفي صحيح مسلم، وقد لا يذكر المصادر.[38]

الترجيح: لم يرجح ابن الجوزي إلا في مواضع يسيرة، [39]وكان هدفه في هذا التفسير جمع أقوال السلف في التفسير اختصارا على طلبة العلم وتسهيلا عليهم حفظها واستحضارها في الحِلِّ والتِرْحال، ولذلك اختصره من تفسيره الكبير (المغني) وسمّاه (زاد المسير في علم التفسير).

من أهمّ مصادر ابن الجوزي في تفسيره:

القرآن، والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين، واللغة العربية وأشعار العرب.

الخاتمة:

فإنَّ تفسير زاد المسير من التفاسير المهمة، فهو تفسير متوسط الحجم يقع في أربع مجلدات كثير الفوائد والفرائد، جمع فيه أقوال السلف منسوبة إلى أصحابها، وحذف أسانيدها ليسهل على طلبة العلم معرفة أقوال السلف في التفسير واستذكارها بدون بحث طويل ومعاناة شديدة، فهو تفسير غَنِيٌّ بالقراءات المتواترة والشاذة، وعلوم اللغة وفنونها وأشعار العرب، واختلاف المفسرين، وأسباب النزول، وقرّر فيه أيضا أدلة العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة، فالكتاب من أمهات التفاسير التي يستعين به من أراد أن يستحضر أقوال السلف في التفسير بسهولة وبدون عناء شديد.

---

[38] انظر زاد المسير في علم التفسير، من بداية سورة الفاتحة حتى الآية الثلاثين من سورة البقرة، وانظر أيضا ما سبق ذكره في الحواشي السفلية أعلاها.

[39] على سبيل المثال: قال ابن الجوزي ترجيحا: والمشهور عن أبي عمرو وجمهور القراء «مَلِك» بفتح الميم مع كسر اللام، وهو أظهر في المدح، لأن كل ملك مالك، وليس كلّ مالك ملكا. ابن الجوزي، **زاد المسير**، 19/1. وقوله تعالى: ﴿ ﴾، وقرأ ابن عباس، والحسن، وسعيد بن جبير، والزهري «المِلِكين» بكسر اللام، وقراءة الجمهور أصح. المصدر السابق، 93/1-94.

الفصل الثاني
تعريف الاختلاف في التفسير، وأنواعه

2.1. تعريف الاختلاف، والتفسير، لغة واصطلاحا

2.1.1. ما تعود إليه أنواع اختلاف التنوع إلى معنى واحد

الاختلاف لغة: قال ابن فارس[40]: اختلف الناس في كذا، والناس خلفة أي مختلفون، فمن باب خَلَفَ بمعنى "أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه" لأنّ كل واحد من المختلفين ينحي قول صاحبه، ويقيم نفسه مقامه الذي نحاه) وقال ابن منظور[41]: الخلاف "المضادة وقد خالفه مخالفة... يقال تخالف الأمران واختلفا أي لم يتفقا وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلفا" وفي المصباح المنير[42]: "اختلف القوم وتخالفوا إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر وهو ضد الاتفاق". ونحو هذا المعنى ذهب الراغب الأصبهاني[43] حيث ذكر أنّ "الاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في قوله أو حاله" ثمّ أشار بأنّ الخلاف أعم من الضد لأنّ كل ضدين مختلفان وليس العكس.

ومجموع هذه التعريفات يدل على مطلق التغاير والتخالف في الشيء المختلَف فيه سواء كان الاختلاف سائغا أو غير سائغ، ويكون في الفعل والقول والحال.

الاختلاف في الاصطلاح: لم يرد في تعريف لفظ الاختلاف تعريفٌ اصطلاحيٌّ لأن الاختلاف ليس علما مستقلا بنفسه، ولا بد أن يكون عَلَمًا على علم معين لكي يُجعل له

---

[40] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1979م)، كتاب الخاء، باب الخاء واللام وما يثلثهما، 2/210-213.

[41] محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، **لسان العرب**، ط3. (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، حرف الفاء، فصل الخاء المعجمة، 9/90-91.

[42] أحمد بن محمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: دار المكتبة العلمية)، كتاب الخاء، الخاء مع اللام وما يثلثهما، 1/179.

[43] الراغب الأصبهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1. (بيروت: دار القلم الدار الشامية، 1412هـ)، ص 294.

تعريفٌ اصطلاحيٌّ حسب علماء ذلك الفن، أما إذا تم إضافته إلى فن من الفنون كإضافته إلى الفقه أو التفسير، فيقال حينئذ تعريف علم الخلاف في اصطلاح الفقهاء، أو تعريف اختلاف المفسرين في اصطلاح المفسرين. وقد عرّفه الجرجاني[44]بقوله: الخلاف إجراء منازعة بين المتعارضين لإحقاق حق أو لإزهاق باطل. وهذا -أيضًا في الحقيقة- أشبه بتعريف لغوي، وأقربُ التعريفاتِ من حيث الاصطلاح هو تعريف د محمد صالح محمد سليمان[45] في كتابه (اختلاف السلف في التفسير) حيث قال: الاختلاف أن تتغاير وتتمايز أقوال أهل الاجتهاد في مسألة من مسائل العلم.

التفسير لغة: البيان والإيضاح، قال ابن فارس: "الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان الشيء وإيضاحه". وقال صاحب المصباح: فسرتَ الشيء فسرًا من باب ضرب أي بيّنته وأوضحته. وكذا ورد في لسان العرب في تعريف كلمة:" فسر: بأنه البيان، وفسّره أيْ أبانه" ... الفسر كشف المغطى. ومجموع هذه التعريفات يدل على أن الفسر هو البيان والإيضاح ورفع الحجاب عن المغطى، وهذا أيضا أي الأخير يؤول إلى الظهور والوضوح لأن ما رُفع الغطاء عنه يظهر وينجلي.

التفسير اصطلاحا: تعددت تعريفات العلماء وتنوعت أقوالهم في تعريف مصطلح التفسير فمنهم من توسع وأدخل في التعريف قضايا ليست من صلب التفسير، وإنما هي قضايا يرجع إليها في مظانها[46]، وقد اعترض بعض العلماء على هذه التعريفات التي توسع فيها أصحابها وأدخلوا في تعريف علم التفسير مسائل تتعلق بعلوم القرآن أو ملأوا تفاسيرهم بمسائل علم

---

[44] علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ - 1983م)، ص 101.

[45] محمد صالح سليمان، **اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق**، ط2. (مركز تفسير للدراسات القرآنية والتطبيق، 1436هـ - 2015م)، ص 30.

[46] قال ابن حيان: وكثيرا ما يَشحن المفسرون تفاسيرهم من ذلك الإعراب بعلل النحو ودلائل أصول الفقه ودلائل أصول الدين، وكل هذا مقرر في تأليف هذه العلوم وإنما يؤخذ ذلك مسلّمًا في علم التفسير دون الاستدلال عليه وكذلك أيضا يذكرون ما لا يصح من أسباب نزول وأحاديث في الفضائل وحكايات لا تُناسب وتواريخ إسرائيلية ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير. أبو حيان محمد بن يوسف ابن حيان، **البحر المحيط**، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، 13/1.

الهيئة التي ليس لها تعلق بالمعنى مباشرة، فقال الشاطبي[47]: إن كل ما لا يتعلق به فهم معنى الآية مباشرة فليس من صلب علم التفسير فذِكرُه في التفسير فَضْلَة. وتَبِعَه على ذلك د. مساعد الطيار في كتابه مفهوم التفسير والتأويل حيث اعترض على ابن حيّان والزركشي وابن عرفة في تعريفاتهم لعلم التفسير فقال بأنهم أدخلوا فيها من علوم ليست منه، ثم قال: كل معلومة لها ارتباط وأثر في تبيين المعنى، فإنها من التفسير، وما ليس كذلك فهو خارج عن مفهوم التفسير. وللاستزادة[48].

---

[47] إن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوما؛ فالزيادة على ذلك تكلفا... إِذَا تَفْسِيرُ قَوْلِهِ: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ الْآيَةَ [ق: 6] بِعِلْمِ الْهَيْئَةِ الَّذِي لَيْسَ تَحْتَهُ عَمَلٌ؛ غَيْرُ سائغ؛ ولأن ذلك من قبيل ما لا تَعْرِفُهُ الْعَرَبُ، وَالْقُرْآنُ إِنَّمَا نَزَلَ بِلِسَانِهَا وَعَلَى مَعْهُودِهَا. إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1. (دار ابن عفان، 1417هـ - 1997م)، 1/57-59.

[48] قال د مساعد الطيار: وقد اختلفتْ عباراتُ العلماءِ في البيان عن معنى التَّفسيرِ في الاصطلاحِ، وجاءوا بعباراتٍ شَتَّى، وقد اجتهدتُ في معرفةِ الصحيحِ منها في بيانِ مصطلحِ التَّفسيرِ، ورأيتُ أنَّ المرادَ بالتَّفسيرِ بيان المعنى الَّذي أرادَه اللهُ بكلامِه، فانطلقتُ من المعنى اللُّغويّ للَّفظةِ، وهو البيانُ أو الكشفُ أو الشَّرحُ أو الإيضاحُ، وجعلتُه أصلًا أعتمدُه في تحديدِ المرادِ بالتَّفسيرِ. وظهرَ لي بعدَ ذلك أن تكونَ أيُّ معلومةٍ فيها بيانٌ للمعنى، فإنها من التَّفسيرِ وإن كان ليس لها أثرٌ في بيانِ المعنى فإنَّها خارجةٌ عن مفهومِ التَّفسيرِ... ثم قال: للعلماء في تعريف التَّفسيرِ تعبيراتٌ كثيرةٌ، يطولُ المقامُ بسردها، ولقد اطَّلعتُ على جملةٍ من التَّعريفاتِ، منها وبعد سرد هذه التعريفات التي – وردت بعضها في هذا البحث، ويمكن الرجوع إلى كتابه لمعرفة البقية – قام بتحليلها واعتراض على بعض منها فقال: تحليل هذه التَّعريفاتِ: أوَّلًا: أنَّ بعضَ هذه التَّعريفاتِ قد نصَّ على مهمَّةِ المفسِّرِ، وضابطِ التَّفسيرِ، وهي الشَّرحُ والبيانُ والإيضاحُ. ثانيًا: أنَّ بعضها قد أدخل جملةً من علومِ القرآنِ في تعريفِ التَّفسيرِ، وأنَّها قد جاءت في بعضِها على سبيلِ المثالِ لا الحصرِ، وسبب ذلك: كثرةُ هذه العلوم، كتعريف أبي حيَّان (ت:745) والزركشيِّ (ت:794). ويظهرُ أنَّ أصحابَ هذه التَّعريفاتِ لم يُميِّزوا بين التَّفسيرِ وعلوم القرآن، فأدخلوا في مصطلحِ التَّفسيرِ ما ليس منه. ثالثًا: أنَّ بعضَهم قد توسَّعَ في تعريفِه، وجعلَ بعضَ العلومِ التي ليست من علمِ التَّفسيرِ، ولا من مُهِمَّةِ المفسرِ، جعلَها من صلبِ تعريفِ التَّفسيرِ؛ كابن عرفة (ت:803) الذي جعل علم الإعجازِ من علمِ التَّفسيرِ والكافيجيِّ (ت:879) الذي أدخل في تعريفه علم أصول الفقه. وهذا ليسَ بصحيحٍ، ويظهرُ أنَّ سببَ ذلك أنهم لم يُحدِّدُوا مهمةَ المفسِّرِ، حتَّى أنَّ بعضَ من تحدَّث عن العلوم التي تلزمُ المفسِّرَ ذكرَ جملةَ العلومِ الإسلاميَّةِ التي لو كانت في مفسِّرٍ لكان مجتهدًا مطلقًا في الشَّريعةِ. وهذه العلوم، وإن كان المفسِّرُ بحاجةٍ شيءٍ منها، إلاَّ أنَّ من ذكرَها لم يذكر المقدارَ الذي يحتاجُه المفسِّرُ من كلِّ علمٍ منها. كما يظهر أنَّ التخصص الذي يغلب على المفسر يجعله لا يرى أحدًا أحقَّ بالتفسير حتى يكتمل في العلم الذي برز هو فيه، لذا ترى الزمخشري (ت:538) لا يرى المفسر مفسرًا حتى يكون له نصيب من علم المعاني وعلم البيان (أي: علم البلاغة). ولما كان المقصدُ من التَّعريفِ

ولكن هناك من العلماء من توسّطوا في ذكر تعريف اصطلاحي مناسب لمقومات صلب علم التفسير التي تفي بالغرض، وسيذكر الباحث بعضا من هذه التعريفات.

من المتقدمين: الزركشي حيث عرّفه بقوله: "علم يُعرف به كتاب الله المنزل على نبيّه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه".[49]

ومن المتأخرين المعاصرين: قال محمد بن قاسم الحنبلي: التفسير" كشف معاني القرآن، وبيان المراد منه".[50]

وقال الزرقاني: "علم يُبحث فيه عن القرآن من حيث دلالته على مراد الله بقدر الطاقة البشرية".[51]

ومن المفسرين: يقول ابن جزي في تعريفه "هو شرح القرآن وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه".[52]

وعرّفه الطاهر بن عاشور بقوله: "هو اسم للعِلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما

=

تحريرُ المرادِ بالعلمِ، كانَ ما ذكرتُ لكَ من نقدِ بعضِ التَّعريفاتِ، أمَّا ما سلكه بعضُ العلماءِ من منهجٍ في كتابةِ تفاسيرِهم، فهذا لا يوجَّهُ إليه النَّقدُ من هذه الجِهةِ؛ لأنَّه أرادَ أن يكونَ في تفسيرِه مثلُ هذه المعلوماتِ الفقهيَّةِ أو النَّحويَّةِ أو الأصوليَّةِ أو غيرِها، لكن إن جُعلتْ هذه المعلوماتُ التي هي خارجةٌ عن حدِّ البيانِ من صلبِ التَّفسيرِ فها هنا يكونُ النِّقاشُ وتحريرُ المرادِ بمصطلحِ التَّفسيرِ. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، **مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر**، ط2. (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1427هـ)، ص54-72.

[49] بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1. (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ثم صوره دار المعرفة، 1957م)، 13/1- 148/2.

[50] عبد الرحمن القاسم الحنبلي، حاشية مقدمته، ص141.

[51] محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط3. (مطبعة عيسى البابي الحلبي، دون تاريخ)، 3/2.

[52] محمد بن أحمد ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: الدكتور عبدالله الخالدي، ط1. (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ)، 15/1.

يستفاد منها باختصار أو توسّع".[53]

وهناك تعريفات أخرى متنوعة يمكن الاستفادة منها[54]

ومجموع هذه التعريفات تتفق مضمونها وإن اختلفت ألفاظها على أن علم التفسير هو علم يتناول البحث عن معرفة مراد الله وهو يتعلق بكل ما يتوقف عليه فهم معاني القرآن على حسب طاقة البشرية.

2.2. أنواع الاختلاف في التفسير

ذكر ابن تيمية[55]: في تعريف أنواع الاختلاف في التفسير- أما أنواعه -أي الاختلاف- فهو قسمان في الأصل:

اختلاف تنوّع، واختلاف تضاد. ثم قسّم هذين النوعين باعتبارات الأخرى من حيث ذم أو مدح الطائفتين المتنازعتين فأوصلها إلى ثلاثة أقسام.

أن يُحمد كلتا الطائفتين فيما تنازعا فيه

أن يُذم كلتا الطائفتين فيما تنازعا فيه، وهو من قبيل اختلاف التنوع

أن تُحمد إحدى الطائفتين فيما تنازعا فيه، وتُذم الأخرى، وهو من قبيل اختلاف التضاد.

---

[53] محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ)، 11/1.

[54] ذكر الزركشي تعريفا آخر: وَفِي الِاصْطِلَاحِ: هُوَ عِلْمُ نُزُولِ الْآيَةِ وَسُورَتِهَا وَأَقَاصِيصِهَا وَالْإِشَارَاتِ النَّازِلَةِ فِيهَا ثُمَّ تَرْتِيبِ مَكِّيِّهَا وَمَدَنِيِّهَا وَمُحْكَمِهَا وَمُتَشَابِهِهَا وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامتها وَمُطْلَقِهَا وَمُقَيَّدِهَا وَمُجْمَلِهَا وَمُفَسَّرِهَا وَزَادَ فِيهَا قَوْمٌ فَقَالُوا: عِلْمُ حَلَالِهَا وَحَرَامِهَا وَوَعْدِهَا وَوَعِيدِهَا وَأَمْرِهَا وَنَهْيِهَا وَعِبَرِهَا وَأَمْثَالِهَا وَهَذَا الَّذِي مُنِعَ فِيهِ الْقَوْلُ بِالرَّأْيِ. الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 148/2. التَّفْسِيرُ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ كَيْفِيَّةِ النُّطْقِ بِأَلْفَاظِ الْقُرْآنِ، وَمَدْلُولَاتِهَا، وَأَحْكَامِهَا الْإِفْرَادِيَّةِ وَالتَّرْكِيبِيَّةِ وَمَعَانِيهَا الَّتِي تُحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةُ التَّرْكِيبِ، وَتَتِمَّاتٍ لِذَلِكَ. أبو حيان، **البحر المحيط**، 26/1. فهو العلم بمدلول القرآن وخاصية كيفية دلالته (وأسباب النزول) والناسخ والمنسوخ. محمد بن محمد بن عرفة، **تفسير ابن عرفة**، تحقيق: د حسن المناعي، ط1. (تونس: مركز البحوث بالكلية الزيتونية، 1986م)، 59/1.

[55] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، ط7. (بيروت: دار عالم الكتب، 1999م)، 148/1-149.

وذكر الإمام الطوفي[56]: أنّ الاختلاف الوارد عن السلف في التأويل على قسمين، الأول: إما أن يشتمل على التناقض والتضاد، فهو التضاد مثل اختلافهم في كلمة القرء هل هو الحيض أم الطهر، فهنا يلزم تَعْيِين أحد المعنين لعدم إمكانية الجمع بين المتناقضين، الثاني: إن لم يجتمع على التّناقض والتّضاد، بل كان مجرد خلاف وتعدد أقوال، فهو من اختلاف التنوع إذا كان اللفظ محتملًا للجميع وكانت مُرادةً من اللفظ وجب الحمل على الجميع.

وقد أورد الماوردي تفريعات أخرى مفصلة عن اختلاف التنوع والتضاد في مقدمة تفسيره[57].

وذكر بعض العلماء كصالح بن عبد الله بن حميد[58] تقسيمات أخرى للاختلاف من حيث القبول والرد، ومن حيث اعتباره سائغا أو غير سائغ.

ومحل الدراسة هنا هو النوعان الأوّلان التضاد والتنوع، لأن هذا الاختلاف بنوعيه هو الّذي ورد عن السلف في التفسير وبالأخص التنوع منهما، كما ذكر ذلك ابن تيمية في مقدمة أصول التفسير.

---

[56] سليمان بن عبد القوي الطوفي، **الإكسير في علم التفسير**، تحقيق: الدكتور عبد القادر حسين، ط2. (بيروت: دار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م)، ص 41.

[57] والضرب الثاني من اختلاف المعنيين: ألا يتنافيا ويمكن الجمع بينهما فهذا على ضربين: أحدهما: أن يتساويا، ولا يترجح أحدهما على الآخر بدليل، فيكون المعنيان معًا مرادين، لأن الله تعالى لو أراد أحدهما النصب على مراده منهما دليلًا، وإن جاز أن يريد كل واحد من المعنيين بلفظين متغايرين لعدم التنافي بينهما، جاز أن يريدهما بلف واحد، يشتمل عليهما، ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة. والضرب الثاني: أن يترجح أحدهما على الآخر بدليل، وهو على ضربين: أحدهما: أن يكون دليلًا على بطلان أحد المعنيين، فيسقط حكمهن ويصير المعنى الآخر هو المراد، وحكمه هو الثابت. والضرب الثاني: أن يكون دليلًا على صحة أحد المعنيين فيثبت حكمه ويكون مرادًا ولا يقتضي سقوط المعنى الآخر، ويجوز أن يكون مرادًا، وإن لم يكن عليه دليل، لأن موجب لفظه دليل، فاستويا في حكم اللفظ، وإن ترجح أحدهما بدليل، فصارا مرادين معًا. وذهب بعض أهل العلم إلى أن المعنى الذي يرجح بدليل أثبت حكمًا من المعنى الذي تجرد عنه ولقوته بالدليل الذي ترجح به، فهذا أصل يعتبر [من] وجود التفسير، ليكون ما احتمله ألفاظ القرآن من اختلاف المعاني محمولًا عليه، فيعلم ما يؤخذ به ويعدل عنه. مقدمة كتاب: أبي الحسن علي بن محمد الماوردي، **النكت والعيون**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص 40.

[58] صالح بن عبد الله بن حميد، **أدب الاختلاف**، ط3. (1412هـ)، ص8.

تعريف التضاد: قال ابن تيمية: هو القولان المتنافيان[59].

وفي كتاب التعريفات للجرجاني[60]: الضدان: أن توجد صفتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل أن يجتمعا، كالبياض والسواد. ونقل الراغب الأصبهاني[61]عن أهل اللغة والمتكلمين في تعريف الضِدّين: بأنه ما لا يصح اجتماعهما في محل واحد. وقد عرّف د. مساعد الطيار[62] اختلاف التضاد في مُصنّفه «فصول في أصول التفسير» فقال: هما القولان المتعارضان اللّذان لا يمكن القول بهما معا بحيث يلزم من القول بأحدهما نفي الآخر.

ويتضح من هذه التعريفات أن (الضابط) في اختلاف التضاد هو عدم إمكانية الجمع بين الأقوال لعلة التعارض والتناقض، فيلزم من اختيار قول نفي الآخر لُزومًا.

تعريف اختلاف التنوع:

لم يذكر المتقدمون- الذين تكلموا في الاختلاف كابن تيمية- حدًّا لاختلاف التنوع بالمعنى الاصطلاحي، بل كانوا يذكرون أنواعًا وصورًا التي تدخل تحته. وذكر الشاطبي[63] في الموافقات بعض القيود لاختلاف التنوع حيث أشار بأنّ الأقوال متى أمكن اجتماعها والقول بها جميعا مع عدم إخلال مراد القائل، فلا يصح أن يُنقل فيه الخلاف. واستنبط صاحب كتاب أسباب اختلاف المفسرين[64] من خلال كتب ابن تيمية تعريفا اصطلاحيا للاختلاف التنوع فقال: ما يصحُّ أن تُحمل الآية على جميع ما ورد فيها إذا كانت معاني صحيحة غير متضاربة متعارضة. وذكر نحو هذا التعريف د مساعد الطيار[65] في كتابه «فصول في أصول التفسير» فقال: هو ما جاز حمل الآية على جميع ما ورد فيها وتكون المعاني صحيحة غير متعارضة.

---

[59] ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ص 151.

[60] الجرجاني، **التعريفات**، ص 137.

[61] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 503.

[62] مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، **فصول في أصول التفسير**، تقديم: د محمد بن صالح الفوزان، ط2. (الرياض: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ص 80.

[63] الشاطبي، **الموافقات**، 210/5.

[64] محمد بن عبد الرحمن بن صالح الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ط1. (الرياض: مكتبة العبيكان، 1995م) ص16.

[65] الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص80.

واعترض د. محمد صالح محمد سليمان[66] على هذين التعريفين في كتابه (اختلاف السلف في التفسير بين التنزيل والتطبيق) فقال بأن هذه التعريفاتِ على مفهوم الغالب، ويُشْكَل عليه أنهم لم يراعوا مدى احتمال النص لأقوال أو عدم احتماله، فقال: القول قد يكون صحيحا في نفسه لكنّه لا يدخل في نص الآية المفسَّرة، وهذا قيد مهم، كما يُشْكَل عليه أنهم راعوا الصحة في اختلاف التنوع، فهذا يخرج الخطأ عن دائرة اختلاف التنوع، وفي حين أن الخطأ قد يتطرق إليه عن طريق آخر.

وقال في تعريفه: أن يَأتي في بيان الآية أقوال غير متعارضة، سواء أمكن قبولها لصحتها جميعًا أو رُدّ بعضها لخطأ لا في ذاته، ولكن لقرائن أخرى كالسياق ونحوه.

والضابط الذي أُستُنبط من خلال هذه التعريفاتِ: هو أن اختلاف التنوع ما يصح حمل الأقوال على الآية بشرط أن يحتمل النّص لها مع عدم التعارض بينها وألا يوجد مانع خارجي كالسياق وغيره.

2.3. اختلاف التنوع أنواعه

قبل البدء في بيان تفصيل هذه الأنواع، يجدر الإشارة إلى نقطة مهمة وهي أن تفسير الناس يدور على ثلاثة أصول كما قال ابن القيم[67]في كتابه التبيان في أقسام القرآن، وهي: التفسير على المعنى وهذا الذي سلكه السلف في تفاسيرهم، والتفسير على اللفظ وهذا أسلوب المتأخرين، والتفسير على القياس والإشارة وهذا مذهب أكثر الصوفية وغيرهم، وهذا الأخير له شروط أربعة ليكون صحيحا، أن يكون هناك ارتباط وتلازم بين الآية والمعنى، وأن يكون المعنى صحيحا في ذاته، وأن يكون هنالك إشارة به في اللفظ. وألا يكون هنالك تناقض بين الإشارة ومعنى الآية.

وقد أشار الشاطبي[68] في الموافقات إلى النوعين الأوّلين وهما التفسير على اللفظ، والتفسير على المعنى، فقال: أن يُفسِّر بعضُ المفسرين أحد الأقوال على اللغة، بينما يفسر بعضهم

---

[66] محمد صالح سليمان، **اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق**، ص130.

[67] محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، **التبيان في أقسام القرآن**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة)، ص 79.

[68] الشاطبي، **الموافقات**، 212/5.

القول الآخر على المعنى، ثم قال الشاطبي: "وفرق بين تقرير الإعراب وتفسير المعنى" وهما – أي التفسير اللغوي والمعنوي– يعودان على حكم واحد في نهاية الأمر، لأنّ من فسر على اللغة إنما نظر إلى أصل الوضع اللغوي، بينما الذي فسره على المعنى نظر إلى الاستعمال العرفي للفظ.

ونصّ ابن تيمية[69] في كتابه مجموع الفتوى على التفسير بالقياس والإشارة قائلا: أن تُلحق بالمنصوص بما ليس بمنصوصٍ على سبيل القياس والاعتبار؛ مثل ما يفعله علماء الفقه، تلك الإشارة هي من باب الاعتبار والقياس، ثم قال: فإذا كانت الإشارة–تلك– اعتبارية من جنس القياس الصحيح أصبحت مقبولة؛ وإلا صارتْ مردودة غير مقبولة إلى آخر كلامه.

وقد ألف د. مساعد الطيار كتابا سمّاه (التفسير اللغوي) ذكر فيه كل ما يتعلق بالتفسير اللغوي، كما ذكر فيه أيضا التفسير على المعنى والقياس، ونقل عن ابن القيم أنواع التفسير الثلاثة، وقد عرّف هذه الأنواع الثلاثة.

الأول: التفسير اللغوي: أن يتطابق اللفظ المفَسِّرُ مع النّص المفَسَّرِ، مع الاستدلال عليه من لسان العرب–أحيانا– سواء كان شعرًا أو نثرًا[70].

وسيذكر الباحث بعض الأمثلة على التفسير اللغوي من كتب التفسير

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾ و ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾: قال البغوي[71]: أي الملتف بثوبه. يقال تزمّل وتدثّر بثوبه إذا تغطّى به. وهذا تفسير باللغة كما تَرى.

وفي سورة الجن قوله تعالى: ﴿جَدُّ رَبِّنَا﴾ قال مجاهد وقتادة وغيره: أي جلال ربنا وعظمته قال البغوي: يقال: جَدَّ الرجلُ أي أصبح ذا عظمة وجلالة، كقول الصحابي الجليل أنس: كان الرجل –مِنا– إذا قرأ سورة «البقرة» وآل عمران» جَدَّ فيناَ، بمعنى علا قدرُهُ[72].

---

[69] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 377/6.

[70] مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ط1. (الرياض: دار ابن الجوزي، 1432هـ)، ص68.

[71] الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 164/5.

[72] المرجع السابق، 159/5.

وهذا أيضا تفسير على اللغة كما لا يخفى.

وفي تفسير الطبري عند قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ ١٤﴾ قال: الساهرة بمعنى ظهر الأرض والعرب تسمي ظهر الأرض والفلاة: ساهرة، ثم ذكر أشعار العرب في ذلك، وقال بعض المفسرين: الساهرة هي الأرض، ولهم أدلة على ذلك من اللغة[73]. وهذا كله تفسير بمطلق اللغة والشعر.

وفي تفسير ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ١﴾ بعدما ذكر الطبري أقوال المفسرين في معنى (كُوِّرت) قال: – ترجيحًا مع اعتبار الأقوال الأخرى طبعًا– والصواب أن يقال في معنى ﴿كُوِّرَتۡ﴾ [التكوير] كما قال تبارك وتعالى، والتكوير في لغة العرب: أن تجمع الشيء بعضه إلى بعض، كما تُكَوَّر العمامة بمعنى أن تُلفّ على الرأس ويكون معناه حينئذ: أي أن تجُمع الشمس بعضها إلى بعض ثم تُلف فتُرمي بها، فإذا اعترى الشمس هذا ذهب ضوؤها[74]. وهنا أيضا اختار الطبري هذا القول بناء على معناه اللغوي، فهو تفسير باللغة، ثم ختم قوله بأن كلا القولين له وجه من التأويل الصحيح. وهناك أمثلة كثيرة على التفسير باللغة في كتب التفسير.

الثاني: التفسير على المعنى: قال د. مساعد الطيار: هو بيان معنى الآية دون اعتبار تحريرات الألفاظ في اللغة.

والمعنى أنّ المفسر لا يهتم بتبيان المفردات اللغوية، بل يدخل في المعنى المراد مباشرة، ولا ينظر هل المعنى مُطابق لفظ الآية أم لا.

وبعبارة أخرى: كل ما لم يكن على التفسير اللغوي ولا القياسي، فهو من قسم التفسير على المعنى[75].

وهاك بعض الأمثلة من كتب التفسير

قال ابن عطية مُعَقِّبًا على من فسّر كلمة (البِرّ) من قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ﴾ بالجَنَّة، قال ابن عطية: هذا تفسير بالمعنى. وإلاَّ فإنّ المعنى الخاص بكلمة البِرّ هو ما يعمله الإنسان من

---

[73] الطبري، **جامع البيان** عن تأويل آي القرآن، 78/24.

[74] المرجع السابق، 131/24.

[75] الطيار، **التفسير اللغوي**، ص 655.

وجوه الخير"[76]. فابن عطية يرى في تفسير البرّ بالجنة تفسيرًا على المعنى لأنّ الذي يعمل البر بجميع أشكاله مقصده الأعظم من هذا كله هو دخول الجنة، لأنّ الأعمال الصالحة سبب لدخول الجنة، فمن فسّر البرَّ بالأعمال الخيرية إنّما فسّره على المعنى اللفظي، ومن فسّره بالجنة فهو تفسير على المعنى، وهي غاية جميع الأعمال الصالحة.

وقال بعض المفسرين في تفسير سورة الرعد عند قوله تعالى: ﴿أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلۡقَوۡلِۗ﴾ أيْ أم بباطل، قال ابن جرير الطبري مُعَقِّبًا: "هذا تفسير على المعنى الذي دلّ عليه اللفظ دون البيان عن حقيقة تأويلها"[77].

وهذا تفسير على المعنى دون التفات إلى المعنى اللغوي على نحو ما أشار إليه الطبري رحمه الله.

وفي قوله تعالى: ﴿لَا يَرۡجُونَ حِسَابٗا ٢٧﴾ قال الطاهر ابن عاشور بعد ما ذكر المعنى اللغوي لكلمة الرجاء وهو ترقُّب الأمر المحبوب، وضدُّه هو توقُّع المكروه، ثم قال: "وقال بعض المفسرين في تفسير لا يرجون: بمعنى: لا يخافون" ثم عقَّبَ ابن عاشور على هذا بقوله: "وهذا تفسير على المعنى وليس تفسيرا على اللّفظ"[78].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ ٥﴾ قال الطبري: اختلف المفسرون في لفظ (حُشرت) قال بعضهم: أي موتها، وقيل: اختلطت، وقيل: جُمِعت، واختار الطبري هذا القول، وقال بأن (الحشر) في اللغة هو الجمع، والمعنى جُمعت فأُميتت[79]. فالمعاني الأخرى التي ذكرها المفسرون من اختلاط الوحوش وإماتتها مما تعتري الوحوش يوم القيامة، فتفسير كلمة (الحشر) بالجمع يكون على التفسير اللغوي، وتفسيرها بالاختلاط والإماتة يكون على المعنى.

وفي تفسير البغوي عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ١﴾ قال السدي: "والمعنى يا أيها النائم قم

---

[76] عبد الحق بن غالب ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 471/1.

[77] الطبري، **جامع البيان** عن تأويل آي القرآن، 466/16.

[78] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 39/30.

[79] الطبري، **جامع البيان**، 137/24.

فصلٍ"[80]. وهذا تفسير على المعنى، لأن المزمّل في اللغة هو المغطّى بالثياب كما مرّ.

الثالث: التفسير على القياس والإشارة:

تعريفه: أن تلحق المعنى الباطن إلى المعنى الظاهر الذي دلّ عليه اللفظ. ولهذا التفسير شروط أربعة التي تمّ ذكرها في بداية هذا المبحث[81].

وإليك بعض الأمثلة:

وفي قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ نقل ابن تيمية عن بعض المفسرين في تفسيرها أي: وأنتم سُكرى من النوم، ثم قال مُعَقِّبًا: وهذا إنْ قيل بأنّ هذا المعنى يدخل في الآية عن طريق الاعتبار بمعنى القياس وشمول معنى اللفظ العام، فصحيح، وإلّا فلا شك أنّ سبب نزول الآية كان في الخمر[82]. فإدخال النوم في معنى الآية لا شك أنّه من باب القياس لاشتراك العِلّة بين الخمر والنوم في عدم الشعور، فالسكران لا يشعر بما يقول في الصلاة وكذا النائم لا يشعر بما يقرأ في الصلاة، فبهذا الاعتبار أَلحَقَ بعضُ المفسرين النّومَ في حكم الآية.

وقال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾: فإنْ قيل لِمَ قال الله المولود له ولم يقل الوالد؟ قال الزمخشري: ليُعلم أنّ الوالدات إنّما وَلَدْن لهم، لأنّ الأولاد إنّما يُنسَبون إلى الآباء دون الأمّهات[83]. وهذ المعنى مُستنبط عن طريق الإشارة.

وفي سورة الأعراف عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا﴾ قال القرطبي: دلّت هذه الآية على أنّ الحمل مرضٌ من الأمراض. وعن مالك: أنّ بداية الحمل يسرٌ وسرور، وآخره مرض من الأمراض. وقال القرطبي: إنّ هذا –أي قول مالك– مأخوذ من ظاهر قوله تعالى: ﴿دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا﴾[84]. وقال الباحث: وهذا لا شك أنه مستنبط عن طريق الإشارة وإلاّ فإنّ

---

[80] البغوي، **معالم التنزيل**، 164/5.

[81] الطيار، **التفسير اللغوي**، ص 652.

[82] ابن تيمية، **مجموع الفتوى**، 438/10.

[83] أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، **الكشاف**، ط3. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 279/1.

[84] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 339/7.

ظاهر الآية يدلّ على أنّ دعوتهما كانت من أجل الولد الصالح، لا من أجل مرض المرأة الحامل، ولأنّ سياق الآية لا يدلّ عليه.

وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ۝٤﴾ أورد القرطبي قِصةً حدثت في زمن المنصور، والقصة تقول: كان هناك رجل يعشق عشقا مفرطا فقال لها يومًا: أنت طالق إن لم تكوني أجمل من القمر، فاحتجبتْ عنهُ المرأة، وقالت: قد طلّقتني! وفي الصباح ذهب الرجل إلى المنصور، وأخبره بالقصة، فجمع المنصور علماء الفقه واستفتاهم عن تلك القضية، فقال جميع من حضر: قد وقع الطلاق، إلّا واحدًا من أصحاب أبي حنيفة، كان صامتا، فقيل له قل شيئا، فبَسْمَلَ الرجل ثم قرأ من أول سورة التين إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ﴾ فقال: يا أبا المنصور، الإنسان أجمل الأشياء وأحسنها، ولا يوجد شيء أجمل وأحسن منه، ففرح المنصور بهذه الجواب فقال: هذا هو، ثم قال للرجل الذي طلّق زوجته أمسك عليك زوجتك إلى آخر القصة[85]. هذا مُلخّص القِصّة مع تصرّف يسير في روايتها.

ولا شكّ أنّ هذا الحكم الّذي استنبطه ذلك العالِم في هذه القصّة هو عن طريق الإشارة والاعتبار، وإلاّ ليس في ظاهر النّص القرآني ما يُشير إلى هذا الحكم المستنبط، لأنّه لو كان في ظاهره هذا الحكم لَمَا قال جميع من حضر في المجلس بأنّ الطلاق قد وقع. فهذا يُشَاكِل ما استنبطه ابن عباس من سورة النصر من اقتراب أَجَلِ المصطفى ﷺ" وهذا كله يدخل في باب الإشارة إذا استوفى الشروط المذكورة.

وقال د. مساعد الطيار في حديثه عن التفسير بالإشارة والقياس: يُقاس جميع ما ورد عن السلف في حكاية بعض الآيات في أهل البدع، وقال بأنّ السلف إنّما يفعلون ذلك أي تنزيل آيات نزلت في شأن بني إسرائيل أو غيرهم على أهل البدع للتنبيه على دخولهم في حكم الآية[86].

وهذا يدخل في باب الإشارة والقياس وكذلك أسباب النزول لاشتراك العلّة في الحكم.

التفسير على اللّغة والتفسير على المعنى هما اللذان يدخلان في باب اختلاف التنوع في

---

[85] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 114/20.

[86] الطيار، **التفسير اللغوي**، ص 654.

الغالب، وهذان النوعان هما الأكثر وُرودًا في تفسير السلف والخلف، أما القسم الثالث وهو التفسير على القياس والإشارة فيدخل أيضا في باب اختلاف التنوع إذا استوفت الشروط. وهذا النوع قليل في تفسير السلف.

2.3.1. ما تعود إليه أنواع اختلاف التنوع إلى معنى واحد

2.3.1.1. التفسير بجزء المعنى من اللفظ العام

ذكر الشاطبي في تعريفه:

أن يُروى عن النّبي ﷺ أو عن أحد من الصحابة أو غيرهم في تفسير شيء ويكون ذلك النص المفَسَّر مما يشمله اللّفظ، ثمّ يَذكر القائل غيرَ ذلك من الأشياء التي تدخل في النّص أيضا، فيَنقلها المفسرون في كتبهم فيُظَنُّ أنه خلاف[87].

والمعنى أنْ يَرِد عن النّبي أو أحد صحابته أو من التّابعين أو غيرهم في تفسير شيء فينقلها المفسّرون جميعها، وكان مما يشمله اللّفظ، فيظن من لم يَتَبَيَّن في المعنى أنّه خلاف حقيقي ولا يكون كذلك لاشتمال اللّفظ العام على جميع الأقوال.

وإليكَ بعض الأمثلة من كتب التفسير.

ورد في تفسير قوله تعالى في سورة مريم ﴿مُبَارَكًا﴾ [مريم: 31] عدة أقوال، من جُملتها، قال بعضهم: معناه مُعلِّم الخير، وقيل: نَفَّاعا، وقيل: قَضاء للحوائج، وقيل: معناه آمرا بمعروف ناهيا عن المنكر، قال ابن عطية بعد ما ذكَر الأقوال: ولفظ مُباركًا يعُمّ جميع هذه الوجوه وغيرها[88].

فكلمة مبارك كلمة جامعة لوجوه الخير، فالبركة هي حصول الخير في شيء ودوامه، فالخير له جوانب متعددة، فما ذكره العلماء في تفسيرها هي من باب ذكر جزء المعنى العام، فمن نظر إلى هذه الاختلافاتِ في أوّل وهلة يظنّ أنها اختلاف حقيقي، ولكن بعد التأمّل يظهر أنها خلاف لفظي لا حقيقة له.

---

[87] الشاطبي، **الموافقات**، 211/5.

[88] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 14/4.

وفي قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: 269] وقع خلاف كبير بين المفسرين في تحديد معنى الحِكمة المراد من الآية، فقد ذكر ابن حيان في تفسيره تِسعَ وعشرين قولًا[89]، وزاد الطاهر بن عاشور أنواعا أخرى[90]، زيادة على ما ذُكر، بما يدل على سعة المعاني التي تدخل تحت هذا اللفظ.

وهاك أمثلةً على بعض هذه الأقوال في تفسير ابن حيان، عن ابن مسعود، الحكمة: هي القرآن، وقيل: معرفة ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره، وقيل: هي النبوة، وقيل: هي الفهم في القرآن، وقيل: العلم والفقه، وقيل: هي الإصابة في القول والفعل وقيل: هي الورع في الدين، وقيل: هي الخشية، وقيل: العقل في أمر الله، وقال ابن قتيبة: لا يسمى العالِم حكيما حتّى يجمع بين العلم والعمل، وقيل: الحِكمة: هي إشهاد الحق على جميع الأحوال، وقيل: هي صلاح الدّين وإصلاح الدّنيا، وقيل: هي العلم اللّدني، وقيل: التفكّر في الله، والاتّباع له، وقال بعضهم: الحِكمة هي جميع ما تقدم ذكره[91]. بمعنى أنّ الأقوال المذكورة على تعدّدها وتنوّعها داخلة في حَيِّز الحِكمة.

وقد أورد أيضا ابن عطية بعضًا من هذه الأقوال، وقال: واختلف أهل التأويل في الحِكمة في هذا الموضع، ثم ذكر الأقوال، وختمها بقوله: وجميع تلكم الأقوال سوى قول السدي- وهو تفسيره الحكمة بالنبوة- قريب بعضها من بعض، وقال بأنّ الحِكمة مأخوذة من الإحكام وهو الإتقان في قول أو عمل، ثمُّ قال: وكتاب الله وسنّة رسوله حِكمةٌ، والحِكمة هي الجنس بمعنى أنّ المذكورات أنواع من جنس الحكمة وكل ما ذُكر في تفسير الحكمة فهو قسم من أقسام الحكمة التي تدخل في جنس الحكمة[92].

وذكر القرطبي نحو هذا الكلام واستثنى منها ثلاثة أقوال وهي: تفسيرهم الحكمة بالنبوة والخشية، والورع، فقال ما عدا هذه الثلاثة فهي قريب بعضها من بعض تدخل في جنس الحكمة، وكل ما ذُكر من التفضيل فهو حكمة، وأصل الحكمة ما يُمتنع به من السفه، ولذا

---

[89] أبو حيان، **البحر المحيط**، 2/683-684.

[90] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 3/61-64.

[91] البحر المحيط، المصدر السابق.

[92] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1/364.

قيل للعلم، والقرآن، والعقل والفهم حكمة، لأنه بها يُمتنع عن السفه وكلِّ فعل قبيح[93].

وقال ابن كثير بعد ذكر الخلاف والصحيح قول الجمهور: إنّ الحِكمة لا تختص بالنبوة فقط بل هي أعم منها، وأعلى درجة الحكمة هي النبوة، وأخصُّها الرسالة، ولكن لأتباع الرسل نصيب من الخير من باب التبَع[94].

وقد توسّع الطاهر ابن عاشور في ذكر مفهوم الحِكمة، واستطرد كثيرا، حيث ذكر مفهومها عند البوذيين والفرس والعرب وعند القبط في حِكمة الكهنة، وعند المناطقة، ولدى المتأخرين من حكماء الغرب، ثم ذكر مفهومها في نظر الإسلام، وهي أربعة إجمالا، عِلم الاعتقاد وعلم الأخلاق، وعلم الأسرة، وعلم السياسة المدنية، ثم أورد نصوصا وآثارًا كثيرة في مفهوم الحكمة، فقال -رحمه الله- وقد ذكر الله الحكمة في القرآن- في مواطن متعددة- مرادًا بها ما فيه زكاة النّفس وصلاحها، من النّبوّة والإرشاد والهدى. ثم قال: والحكمة عند العرب كانت تُطلق على الأقوال التي فيها إيقاظٌ للنفس ووصاية بالخير، وكُلِّياتٌ جامعة للآداب[95].

وقال فخر الدين الرازي:

الحكمة إمّا العِلم وإمّا فِعل الصّواب، ثم ذكر الأقوال المذكورة في معنى الحكمة، وعَلَّقَ عليها بقوله: وهذه الوجوه كلُّها عند التحقيق ترجع إلى العلم، ثُمّ أورد آيات كثيرة في هذا الصدد، وقال بأنّ مفهوم الحكمة لا يَخرجُ عن هذين المعنين أي العلم أو فعل الصّواب بأيّ حال[96].

وخُلاصة القول: فمن نظر هذه الأقوال على ظاهرها دون تأمّل ولا تَرَيُّثٍ، ولم يتحقّق فيها في مضمونها جيّدا، سيقول- حالا- بأنّ الاختلاف كثير في التفسير، وليس الأمر كما توهّم فإنّ هذه الأقوال -على كثرتها- لا تعارُضَ بينها، لأنّ مفهوم الحكمة متعدّد الجوانب وله أقسام متنوعة كما قال ابن عاشور، فقد نظر كل مفسّر إلى معنىً من معاني الحكمة فذكرها

---

[93] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 330/3.

[94] أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2. (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ- 1999م)، 539/1.

[95] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 61/3-64.

[96] فخر الدين الرازي محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، ط3. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 58/7.

في تفسيره، وقد فسر بعضهم الحكمة بآيات أخرى وردت في نفس المعنى الذي مال إليه المفسر، وهناك أسباب كثيرة تجعل المفسر يَعْدِل عن المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي وعن المعنى اللغوي إلى المعنى المفهوم، وعن المعنى الأصلي إلى المعنى القياسي أو الإشاري. المهِمُّ أن يكون المعنى الذي ذهب إليه المفسر صحيح لا يتناقض مع المعنى الأصلي.

وقال المفسرون: إنّ هذه الأقوال كلها متقاربة وإن كان بعضها أرجح من بعض لأنّ الحكمة جنس ولها أنواع، وقد نبَّهَ الشاطبي إلى أنّ الخلاف في مثل هذا وارد عن السلف فنَقْلُه على أنّه خلاف حقيقي غير لائقٍ، لأنّ هذا خلاف لفظي يدخل في باب التنوع لا التضاد[97].

وفي سورة الرحمن عند قوله تعالى: ﴿وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧﴾ [الرحمن:7] اختلف المفسرون في معنى الميزان، قال مجاهد وابن عباس والحسن وأكثر المفسرين: إنّه الميزان المعروف. ويرى الباحث أنّ ما حملهم على اختيار هذا المعنى، هو أنّ الميزان عندما يُطلق يتبادر إلى الذهن السامع الآلة المعروفة لدى الناس، وهو المشهور أيضا في كلام المخاطبين.

وقيل الميزان هو العدل[98]. وقال الباحث: هناك آية في سورة الحديد تؤيّدُ هذا المعنى، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ﴾ [الحديد: 25] وقال ابن عطية: "الميزان المعروف هو جزء من الميزان الذي يُطلق عليه بالعدل." ثم قال: والذي يظهر-لي- أنّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧﴾ يريد به العدل[99]. وقال الطاهر بن عاشور بعد ذكر الخلاف الوارد في بيان معنى الميزان: في كلا الاحتمالين يُقصد به ما يشمل العدل والميزان الذي تُقَدَّر به الموزونة -من الأشياء- ونحوها في التجارة[100].

وهذا الخلاف أيضا يدخل في باب ذكر جزء المعنى من اللفظ العام، فقول ابن عطية وغيره من المفسرين بأنّ الميزان هو العدل أشملُ وأعمّ لأنّه يدخل فيه الميزان المعروف بين التُّجّار ولأنّ النّقص في الميزان في البيع نقصٌ واعتداء على العدل الذي أمر الله به أن يُقام بين الناس، فتفسير بعضهم (الميزان) بالآلة التي تُوزَن بها بين الناس في معاملاتهم من باب ذكر

---

[97] الشاطبي، **الموافقات**، 211/5.

[98] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 224/5.

[99] المصدر السابق ابن عطية، 224/5.

[100] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 238/27.

الجُزء، بينما تفسيره بالعدل يكون من باب ذكر الكل الذي يدخل فيه الجزء وهو أحسن.

2.3.1.2. التفسير بالمثال للفظ العام

ذَكر ابن تيمية تعريفَه في كتابه «مقدمة في أصول التفسير» عند حديثه عن أنواع اختلاف التنوع في باب التفسير بالمثال: هو ذكْر كلِّ مفسر للاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل، والغاية منه تنبيه المستمع على النوع لا على سبيل الحدّ المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه[101].

وهذا –أي التفسير بالمثال– كثير جدّا في كتب التفسير، وقد أشار إلى هذا كثير من العلماء ونَصُّوا على وجوده في التفسير لِيَتَنَبَّه لهَ من ينظر في مُصَنَّفات المفسرين لئلا يظنّ ذلك خلاف حقيقي. وممن نَصُّوا على ذلك، الراغب الأصبهاني[102]، وابن عطية[103]، وابن تيمية[104] وابن جزي[105]، وابن القيم[106]، والشاطبي[107]، والزركشي[108]، وغيرهم.

وإليك أمثلة من كتب التفسير:

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: 3] قال بعضهم: الغيب هو القرآن، وقيل: القَدَرُ.

قال الراغب بعد ذكر الخلاف هذا ليس بخلاف، وإنما هو تمثيل فقط، وقد أشار كل واحد إلى الغيب بمثال، فالقدر جزء من أجزاء الغيب[109].

---

[101] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، **مقدمة في أصول التفسير**، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980م)، ص 14.

[102] الراغب الأصبهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، **تفسير الراغب الأصبهاني**، تحقيق: د محمد عبد العزيز بسيوني، ط1. (مصر: كلية الآداب – جامعة طنطا، 1999م)، 79/1.

[103] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1، ص58.

[104] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 14.

[105] ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ص 16.

[106] محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط1. (الرياض: دار العاصمة، 1408هـ)، 699/2-700.

[107] الشاطبي، **الموافقات**، 211/5.

[108] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 159/2-160.

[109] الراغب الأصبهاني، **تفسير الراغب الأصبهاني**، 79/1.

والقرآن فيه أخبار عن الغيب كما نقل القرطبي هذا القول عن بعضهم.

وقد ذكر الطبري[110]، وابن عطية[111]، والقرطبي[112]، وابن كثير[113]، وغيرهم أقوالاً أخرى في معنى الغيب، زيادةً على ما ذكره الراغب، على سبيل المثال: قال القرطبي: كل ما غاب عنك فهو من الغيب في كلام العرب، ثم ذكر الخلاف في معنى الغيب، قال بعضهم: الغيب هو (الله) ولم يرتضه ابن العربي لاعتبارات معينة، واستدرك عليه القرطبي وقال: الله يدخل في معنى الغيب باعتبار أنّه غائب عن أبصارنا، وقيل: الغيب كل ما أخبر به الرسول من الغيوب مما لا تدركه العقول، وقال القرطبي: معنى الغيب في هذه الآية ما ورد في حديث روح الأمين جبريل عن بيان معنى الإيمان، ثم نقل القرطبي كلام ابن عطية قائلا: الغيب يقع على جميعها ولا تعارض بين الأقوال[114].

وقال الطبري والقرطبي وابن كثير: كل هذه الأقوال يصدق عليها معنى الغيب، وهومن باب التمثيل[115].

والغيب جنس وتحته أنواع كثيرة، ولذلك ذكر كل واحد نوعا مُعَيَّنًا على سبيل المثال، والشيء إذا كثر الأقوال في بيانه وتفسيره، فإنما يدل على تنوع هذا الشيء وكثرة ماهيته أو دَلالاته وغالبا ما تكون الآراء المختلفة حوله صحيحة أو متقاربة، كما أن الأقوال يمكنها في بعض الأحيان أن تتفاوت في الرجحان بحسب قُربها أو بُعدها عن المراد، ولكن بدون تناقض ولا تعارض بينها مهما تعدّدت وتنوّعت.

وفي سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿ٱلطَّٰغُوتُ﴾ [البقرة: 256] اختلف المفسرون في معنى ﴿ٱلطَّٰغُوتُ﴾ فقيل: هو الشيطان، وقيل: هو الساحر، وقيل: هو الكاهن، قال ابن عطية مُعَلِّقًا على الخلاف وهذا واضح أنه أمثلة على الطاغوت لأنّ كل ما ذُكر هنا له طغيان

---

[110] الطبري، **جامع البيان** عن تأويل آي القرآن، 1/241-242.

[111] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1/84.

[112] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 1/163-164.

[113] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 1/165-168.

[114] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 1/163-164.

[115] المصادر السابقة، الطبري، ج1/241-242 القرطبي، ج1/168-164، ابن كثير، ج1/165-168.

وأصل ذلك كله هو الشيطان[116].

وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ﴾: أي من ترك الأنداد والأوثان ودعوة الشيطان إلى عبادة غير الله. بمعنى أنّه فسّر الطاغوت هنا: بالأوثان والأنداد واتِّبَاعِ الشيطان فيما يدعوا إليه من الشرك والشرّ. وقال عمر ﷺ: الطاغوت الشيطان، والجبت السحر.

قال ابن كثير: إنّ قول عمر ﷺ في معنى الطاغوت قويّ، لأنّه شامل لكلّ شَرٍّ كان عليه النّاس في الجاهلية من صَرْفِ العبادة للأوثان والتّحاكُم إليها، والاستنصار بها[117].

فتفسير الطاغوت بالكاهن أو الساحر وهما متقاربان في المعنى أو بكل ما عُبد من دون الله هو من باب التمثيل وتنبيه السامع إلى دخول هذه المذكورات في جنس الطّاغوت لأنّ لفظ الطاغوت جامع للشرّ بجميع أشكاله، وهو كل ما يُطغِي الإنسان ويَصُدُّه عن دين الله فقد قال بعض العلماء: كلّ ما صَدَّ العبد عن الله وأطغاه فهو طاغوت له، فتفسيره بالشيطان أعم وأشمل لأنه رأس كل شر ومصدره، فيدخل فيه كل ما ذُكر تَبَعًا له.

وفي سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿وَلَا فُسُوقَ.... فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: 197] الفسق: هو الميل عن حدود الله والخروج عنها، وقيل: السِّبَابُ، وقيل: التَّنابز بالألقاب القبيحة، وقيل: الذبح للأوثان قال الشوكاني تعليقًا على الأقوال والذي يظهر أنّه عام وليس خاصًا بمعصية معيّنة وسبب تخصيصهم هذه المعاصي بالفسوق وُرُودُ نصوص في الشرع تُطْلِقُ اسم الفِسق على تلك المعصية. فمن فسّر الفسوق هنا بالتنابز في الألقاب، فإنما فسّره بآية أخرى وهو ما يُعرف بتفسير القرآن بالقرآن في قوله تعالى: ﴿بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ﴾ [الحجرات:11] فأطلق الله الفِسق على التنابز، والذي فسّره بالذبح لغير لله أراد بذلك قوله تعالى عند حديثه عن الذبائح المحَرَّمة ﴿أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: 145] ومن قال بأنّ الفسوق هو السِبَاب أراد بذلك ما ورد في الحديث "أنّ سِبابُ المسلم فِسقٌ". قال الشوكاني: وهذا لا يُوجب تخصيص الفسوق بهذه المعاصي لورود اسم الفسق عليها دون

---

[116] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 344/1.

[117] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 683/1.

غيرها[118].

والقول الأوّل القائل بأنّ الفسوق هو الخروج عن حدود الله أعم وأشمل لدخول كلّ المعاصي المذكورة وغيرها في هذا المعنى، وقد أُطلق الفسوق في الشرع على ذنوب متنوعة وآثام كثيرة فالكذب والنميمة والغيبة وغيرها كلُّها فِسقٌ لأنها معصية لله تعالى، وكلّ معصية فِسقٌ سواء كانت صغيرة أو كبيرة، باعتبارها خروج عن حدود الله، والآية الكريمة أَطلقت لفظ الفسوق بدون قيد ليدخل فيه جميعُ المنهيات على سبيل الاستغراق.

فما ذكره المفسّرون من الأقوال في معنى الفسوق إنّما هي من باب التمثيل لا غير، بمعنى أنه خلاف لفظي لا أثر له.

وفي سورة البقرة عند قوله: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ [البقرة: 201] وفي معنى (الحسنة) قال قتادة: هي العافية في الصِحّة وكَفاف المال، وقيل: المال، وقيل: العلم والعبادة، وقيل: هي المرآة الحسناء، وقال ابن عطية: وهذا كله يقتضيه اللفظ وكذا جميع مَحابِّ الدنيا[119]. وقال القرطبي بعد إيراد الخلاف إن المراد (بالحَسَنتَين) في الآية عند أكثر أهل العلم نِعَمُ الدنيا والآخرة. ثم رجَّح هذا قائلًا: وهذا هو الصحيح. لأنّ هذا كله يقتضيه اللفظ، فإنّ الحسنةً جاءت نَكرةً في سياق الدعاء، فهو يحتمل كلَّ حسنة من الحسنات على سبيل البدل[120]. ونقل الشوكاني[121] عنه هذا الكلام وارتضاه، لأنّه لم يُعَلِّق عليه، فمن نقل كلام عالِم في محل نزاع ولم يُعَقِّب عليه، فمعنى ذلك أنّه ارتضاه واعتمده ترجيح المسألة المتَنَازَعة.

ويقول ابن كثير تعليقًا على الأقوال ولا مُنافاة بينها لأن (لحسنة) في هذه الدار الفانية شاملةٌ لكل مطلوب دنيويّ، من صِحّةٍ، وحليلة صالحة، وعِلم نافع، ودار رَحبةٍ، ورِزقٍ واسع، وعدَّدَ نِعَمَ كثيرة، وقال كلها مُندرجة في معنى حسنة الدنيا[122].

---

[118] محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير**، ط1. (بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414هـ)، 231/1.

[119] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 277/1.

[120] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 432/2.

[121] الشوكاني، **فتح القدير**، 235/1.

[122] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 558/1.

وقال السعدي: يدخل في معنى الحسنة المطلوبة في الآية كلُّ ما يحسن وقعه لدى العبد من المباحات والمطالب المحبوبة[123].

وقال الطاهر بن عاشور في معنى الحسنة في الآية: إنها واقعة في سياق الدعاء فأفاد العموم، لأنّ الدعاء يراد منه العموم، والعموم هنا عُرِفِي على حسب ما يناسب كل سائل من الحسنتين[124].

وأشار فخر الدين الرازي إلى أنّ سبب اختلاف المفسرين هو أنّ الحسنة جاءت نكرة في سياق الإثبات، فلا يُعمّ، بل يتناول حسنة واحدة، فكل مفسر نظر إلى أحسن الحسنات عنده وحمل الآية عليها[125]. وقال رشيد رضا صاحب المنار ما نصّه: بعد ذكر الخلاف ولعلَّ كل مفسر نظر إلى الحسنة الأهم لديه وأطلق الحسنة عليها. ثم قال والذي يظهر أنّ حسنةَ صفةٌ لموصوف محذوف، والتقدير: حياةً حسنةً[126].

وأمّا حسنة الآخرة، قال ابن عطية: والإجماع منعقد على أنها هي الجنة[127].

وقد وردت أقوال أخرى في معنى الحسنة في الآخرة التي تبدو في ظاهرها مخالفة للإجماع مثل قول إمام السعدي في معناها، هي السّلامة من عذاب القبر، وأهوال يوم القيامة والنجاة من النار والقرب من الله في الجنة[128].

قال ابن كثير مُبَيِّنًا: أعلى الحسنة في الآخرة هي الجنّة، وما يتبع ذلك من تيسير الحساب، والأمن من الفزع الأكبر وغيرها، فكل هذا توابع لها.107

وهذه الأقوال لا تَخرِم الإجماع كما يتوهّم البعض، لأنها إمَّا مُقدمات للدخول في الجنة بدءًا من النجاة من عذاب القبر وأهوال يوم القيامة، وإمَّا توابِعٌ لِمَا بعد دخول الجنة من الزواج

---

[123] عبد الرحمن بن ناصر السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، ص 92.

[124] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 248/2.

[125] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 337/5.

[126] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، 190/2.

[127] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 277/1.

[128] السعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، 92.

من حور العين، والقرب من الله، والحصول على رضاه.

والخلاصة: هذا الخلاف كله يرجع إلى شيء واحد وهو طلب العافية من الله في الأبدان والسّلامة من آفات الدنيا بأشكالها المتنوعة، والغنيمة من كل خير في الدنيا، وهذا يشمل كل ما ذُكر من الأقوال.

أمّا حسنة الآخرة فهي الجنة وهي غاية كلّ إنسان، فمن أُبْعِد عن النيران وأُدْخِل الجنة فقد أفلح وفاز. قال ابن جرير الطبري في ترجيح الأقوال في معنى الحسنتين: وأَولَى التأويلات بالآية هي التعميم على ما عَمَّه الله ولم يخبرنا أنه أراد حسنة دون حسنة، فالأولى أن تبقى الآية على عمومها، ولا تُخصَّصُ إلا بِنَصْبِ دليلٍ على تخصيصها.

والأقوال كلُّها على سبيل التمثيل، وليست خلافًا حَقِيقيًّا، فَافْهم هذا تَظْفر عِلمًا.

الفرق بين التفسير بجزء المعنى والتفسير بالمثال:

لم يفرق المفسرون بينهما من خلال تتبّع كتبهم، بل يذكرون هذا في موضع ذاك بدون تفريق بينهما.

وقد فرَّق بينهما صاحب كتاب اختلاف التنوع في التفسير فقال: التفسير بجزء المعنى هو أن يلاحظ المفسر في الآية معنى كُليًّا، ويذكر جزءا منه يدل على المعنى، بينما التفسير بالمثال هو صورة للمعنى وتقريب له، وليس هو المعنى العام، وليس هو جزءه، إنما صور للمعنى.[129]

أخذ المفسر جزءًا من المعنى العام الكلي، والمثال أن يأخذ المفسر مِثالًا من صور المعنى التي تصلح أن تكون كل مثالا مُبَيِّنًا للغرض.

وفي الحقيقة النتيجةُ تؤول إلى شيء واحد. ولكن ذُكرت كِليهما في هذا البحث للتفصيل والتوضيح أكثر.

[129] هشام البشير محمد الزايدي، "**اختلاف التنوع في التفسير: دراسة تأصيلية تطبيقية**"، (رسالة ماجستير لم تنشر، جامعة مؤتة)، ص 101.

2.3.1.3. التفسير باللازم

قال الجرجاني في تعريف اللازم: "ما يَمتنع انفكاكه عن الشيء".[130] وقال القاضي عبد الرسول الأحمد نكري: "اللزوم هو كون أحد الشيئين بحيث لا يُتصور وجوده بدون الآخر"[131].

والتفسير باللازم يدخل في باب التفسير بالمعنى، بمعنى أنه يُفهم من مفهوم النص أو الآية بدلالة التلازم، وقد يترك بعض المفسرين منطوق النّص لوضوح المعنى، ويفسرون الآية بمفهومها لتنبيه السامع إلى هذا المعنى غير المتبادر إلى الذهن، بينما يفسّرها بعضهم بالمنطوق، ولا يَظُنُّ ظَانٌّ أنّ هذا خلاف حقيقي، بل يدخل في اختلاف التنوع لا التّضاد. يقول ابن القيم: وهكذا غالب أهل التفسير يفسرون تارةً بلازم المعنى المقصود، وأحيانا أخرى يذكرون مِثالا من أمثلته، وفردا من أفراده، فيَرْويها المولعون بجمع الغثّ والسمين أقوالًا مختلفة ولا يكون هناك اختلاف بينها[132].

وأشار الزركشي إلى هذا المعنى في البرهان بقوله: وقد يُخبِر بعضهم -أي المفسرون- عن الشيء بلازمه ونظيره، ويخبر الآخر بمقصود الشيء وثمرته والكل يرجع إلى معنى واحدٍ غالبًا ويكون الجميعُ مُرادةً، فلينتبه الناظر إلى ذلك، ولا يُفهم من اختلاف التعبيرات اختلاف المراد، ثُمّ قال وهذا كلّه يكون حيث أمكن الجمع[133].

وقد نَصّ د. مساعد الطيار على هذا أيضا في كتابه «شرح مقدمة أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية» قائلا: إنّ عمليةَ التفسير تقوم على تقريب المعاني لا تَحقيقها ولهذا قد يُفسرون الآية بجزء معناها أو بلازم من لوازمه أو بما هو أعم منها، أو يُقاربها، وهذا كلُّه من باب تقريب المعاني لا تحقيقها. لأنّ نَصّ القرآن المفسَّرَ لا يتطابق- بأيّ حال من الأحوال-

---

[130] الجرجاني، **التعريفات**، ص 190.

[131] القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م)، 120/3.

[132] محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، **بدائع التفسير الجامع لما فسره ابن القيم الجوزية**، جمعه وخرج أحاديثه: يسري السيد محمد، راجعه: صالح أحمد الشامي، طبعة جديدة منقحة، 52/3، جمع هذه المجلدات في كتاب واحد ص 1010.

[133] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 160/2.

مع اللفظِ المفسِّرِ، بل لا بُدّ من وجود فرق بينهما[134]. وهذا المعنى فهمه مساعد الطيار من كلام ابن تيمية في قوله: إنّ الترادف في ألفاظ القرآن إمّا نادر، وإمّا غير موجود وما عَمَلُ المفسّرين إلا تقريبٌ لمعاني القرآن، ولذا قلَّ أن تجد لفظًا واحدًا يُعَبَّرُ به عن لفظ واحد ويؤدّي جميع معناه، وهذا أحد أسباب إعجاز القرآن[135]. ومسألة الترادف في اللغة وفي القرآن مسألة خلافية بين العلماء.

وهذه أمثلة من كتب التفسير لبيان مسألة التفسير باللازم:

وفي سورة الأعراف عند قوله تعالى: ﴿.... إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ٨٣﴾ [الأعراف: 83] أي كانت من الباقيين، وقيل كانت من الهالكين، وقال ابن كثير: وهذا –أي القول الأخير– تفسير باللاّزم[136]. قال الباحث: فسّر بعضُهم الآية بالمعنى اللغوي من (الغابر) بمعنى الباقي بينما نظر بعضهم إلى لازم المعنى، وهو أنّها لما بقيت مع القوم الكافرين وجاء العذاب هلكت معهم، وكانت بقاءها معهم يلزم منه موتها، لأنّ المدينة دُمِّرت عن آخرها. فهذا تفسير بلازم المعنى، وذاك تفسير بالمعنى اللغوي، والقولان صحيحان ولا تعارضَ بينهما.

وفي قوله تعالى: ﴿فِي سِدۡرٖ مَّخۡضُودٖ ٢٨﴾ [الواقعة: 28] قوله (مخضود) أي نُزِع منه الشوك، وقيل: الموقر حِملا، أي المثَقَّلُ ثَمرةً، ورَدَّ بعضهم هذا القول وقالوا لا يُعرف في اللغة أن (الخضد) يأتي بمعنى الحِمل، وقال ابن القيّم: بل هذا قول صحيح، والذي قالوا به يقصدون بذلك أنّ الله لَمّا نزَعَ شوكه جعل مكان كل شوكة ثمرةً أثْقَلَتْ بالحَمْلِ. وقيل: المخضود الذي لا يرد اليد عنه شوك ولا أذى ولا يَعْقِرُ اليد، ثمّ قال ابن القيم: وهذا تفسير بلازم المعنى[137].

فالقول الأول والثالث متلازمان، فإذا قُطع الشوك من الشجرة يلزم منه سلامة اليد من العَقْرِ والوَخْزِ عند تناول ثمرة منها، ويبقى القول الثاني كما قال أصحابه بأنه إبدال مكان الشوك

---

[134] مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، **شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية**، ط2. (الرياض: دار ابن الجوزي، 1428هـ)، ص 118.

[135] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 17.

[136] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 446/3.

[137] ابن القيم، **بدائع التفسير**، 110/3، وقد جمع في كتاب واحد، ص 1068.

ثمرة مُستنبطًا من الآية، ولا يدل ظاهر النّص عليه، فالسدر معروف بشوكه ولذلك تعجَّبَ بعض الصحابة من ذِكرها في ضمن أشجار الجنة، فقال لهم المصطفى ﷺ ولكنّ الله يقول: إنّ شوكه مخضودة، ولا يُسْتَبْعُد أيضًا أنْ يستبدل الله مكان كل شوكة ثمرةً وفي الجنان ما تَشْتَهِ الأنفس، ولا تتعارض هذا الرأي مع القولين الآخَرين كما قال ابن القيم عليه رحمة الله.

وفي قوله تعالى: ﴿فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ ١٤﴾ [البلد: 14] قيل: ذي مجاعةٍ عن ابن عباس، ومجاهد، والضحاك، وقتادة وعكرمة، وغيرهم. والسّغَبُ: بمعنى الجوع. وقيل: في يوم يكون في الطعام عزيزا، وقيل: في يوم يُشتهى فيه الطعام[138].

والقول الأوّل تفسير بالمعنى اللّغوي، بينما القولان الآخران يرجعان إلى لازم المعنى، لأنّ أيام المَجَاعة يكون الطعام عزيزًا على الناس وغال جدا لقِلَّته، أو لارتفاع الأسعار، وكذلك يُشتهى فيها الطعام أكثر من غيرها، لشدة الجوع الذي يحِل بالناس، ويُعاني المساكين والمحتاجون في تلك الأيام بشدة مقارنةً بغيرها من أيّام الرخاء والخصب، كما حدثت مجاعة شديدة في عام الرماد زمن عمر رضي الله عنه، ولذلك حثَّ الله الأغنياء على إطعام المساكين لا سيّما في أيام المسغبة. وقد يكون الطعام عزيزا في غير أيام المجاعة، كما أنّه قد يُشتهى من غير مجاعة والحكم للأغلب. قال د مساعد الطيار في تفسير جزء عمّ تعليقًا على القول الثاني: الطعام يُشتهى في كل وقت لكنّه يكون أكثر في يوم المجاعة[139].

فالتفسيرات الواردة عن السلف في تفسير الآية صحيحة غير متعارضة فهي تدخل في باب اختلاف التنوع، لأنها فُسِّرتَ بالمعنى اللغوي والمعنى اللاّزم المفهوم من النصِّ. وقد يترك المفسر المعنى الظاهر وينتقل إلى المعنى المفهوم للإشارة إلى دخوله في مقصود الآية، أو لأسباب أخرى.

وفي قوله تعالى: ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلۡفَافًا ١٦﴾ [سورة النبأ: 16] ورد عن عباس وغيره في تفسير (ألفافا) بأنه مَا التفَّ أغصان أشجار بعضها ببعض، وهذا قول جمهور المفسرين، ووَرَدَ عنه أيضا من طريق آخر قوله: مُجتمعة. قال د مساعد الطيار: وهذا تفسير بالمعنى، لأنه يلزم من التفافها

---

[138] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 408/8.

[139] محمد مساعد الطيار، **تفسير جزء عم**، ط8. (الرياض: دار ابن الجوزي، 1430هـ)، ص 12.

أن تكون مجتمعة.[140] ولا شك أنّ ابن عباس فسّر الآية تارةً بالمعنى اللغوي وتارةً أخرى بالمعنى المفهوم وهو اللزوم، وهذا يزيد الآية وضوحًا بحيث دلّ المعنيان على جمال هذه البساتين بالتفاف أغصانها بالثمار الكثيرة، واجتماعها في مكان واحد ممّا يزيد هذه الحدائق بهاء وجَمالا، لأنّ الآية في سياق ذكْر مِنَّة الله على عباده بإعطائهم إيّاهَا، ولا يكون ذلك إلَّا إذا كانت هذه البساتين مكتظة بالثمار.

وفي قوله تعالى: ﴿لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ۝٢٢﴾ [النبأ: 22] فسّر قتادة (المآب) بالسبيل. قال د مساعد الطيار معلقًا: ولا شك أنّه تفسير بالمعنى اللازم، لأنّ المآب في اللغة هو المرجِع، فلا سبيل إلى وصول إلى هذا المآب إلا عن طريق هذا السبيل.[141]وهنا يظهر أنّ قتادة ترك المعنى اللغوي وأخذ بالمعنى المفهوم، لأنه لَمَّا لم يكن هناك وسيلة للوصول إلى ذلك المآب إلا بسلوك طريقه، قام بتفسير المآب بالسبيل، ويَقصد بالسبيل هنا الأعمال الحسنة الموصلة إلى الجنة بالنسبة للمؤمن، والأعمال السيئة التي تقود صاحبها إلى النار.

والخلاف لفظي لا أثر له على المعنى. فمن تتبع أقوال المفسرين يظهر له هذا بكثرة في مصنفاتهم، فلا يَسُوغ نقل الخلاف في مثل هذه الأحوال لعدم وجود حقيقة الخلاف بينها وكل هذا يدخل في باب إثراء معاني القرآن، وإخراج معاني دقيقة خافية عن الأذهان لم تكن لتظهر إلا عن طريق هذه الاختلافات التي يمكن الجمع بينها والقول بها جميعا.

2.3.1.4. التعبير عن المعنى بألفاظ متقاربة

قال ابن تيمية في تعريفه: هو التعبير عن المعاني بألفاظ متقاربة لا مترادفة، وهذا النوع موجود عند السلف ويَظُنُّه بعض الناس أقوالًا مختلفا[142]. وأشار إليه ابن جُزَيٍّ في مقدمة تفسيره عند حديثه عن أنواع الاختلاف في التفسير بقوله: أن يختلفوا في التعبير ويَتَّفِقُوا في المعنى وهذا النوع عندنا ليس بخلافٍ لأنّ المعنى واحد، على خلاف كثير من المفسرين الذين يعتبرون ذلك اختلافًا.[143]

---

[140] المرجع السابق، ص 24، د مساعد الطيار، تفسير جزء عم.

[141] الطيار، **تفسير جزء عم**، ص 32.

[142] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 17.

[143] ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ص 16.

ونَصَّ عليه الشاطبيُّ في الموافقات في (فصل بيان أنواع الخلاف) قائلا: أن يكون التعبير عن المعنى المرادِ مُجَرَّدَ خلافٍ في العبارة مع اتِّحادٍ في المعنى. وقال لا مُشاحة في التعبيرات، فلا يَنْبَنِي عليها حُكم، ولا يُعتبر الخلاف في ذلك لأنّ المعنى واحد[144].

وهناك بعض الأمثلة في كتب التفسير.

وفي سورة هود عند قوله تعالى: ﴿وَأَخۡبَتُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ﴾ [هود: 23] قال الطبري: اختلف المفسرون في تفسير معنى الإخبات، قال بعض المفسرين: بمعنى خَشَعُوا، وقال آخرون: أنابوا وقال قوم: أي اطمأنوا، وقال بعضهم: خافوا. وقال الطبري: وهذه الأقوال معانيها متقاربة وإن تباينت ألفاظها، ثم شرع في بيان تقارب هذه المعاني فقال: الإنابة إلى الله يكون على خوف منه، والتواضع والخشوع لله بالطاعة، والطمأنينة إلى الله من الخشوع له. وختم قوله: لكنَّ الإخبات لدى العرب هو التواضع والخشوع[145].

وقال ابن عطية في تفسير هذه الآية بعد ذكر الخلاف: وهذه الأقوال متقاربة من بعضها[146] ولا شك أنّ هذه الآراء المختلفة ألفاظها تعود إلى معنى واحد غير متعارضة فقد عبَّر كل واحد من المفسّرين عن المعنى بِعِبارة تُخالف عِبارة صاحبه، ولكنّ المعنى واحد وهو تعظيم الله في قلب المؤمن. وأشار أيضا فخر الدين الرازي إلى هذا المعنى بقوله: إنّ الأقوال الأربعة المذكورات في تفسير الآية من الإنابة والخشوع والطمأنينة والخوف كُلُّها من أعمال القلوب التي تنفع صاحبها يوم القيامة.[147] فمن هنا يُعرف أنّ الخلاف ليس حقيقيًّا، بل هو مُجَرَّد اختلاف في التعبيرات.

وقد يُفَسِّر بعضهم بإحدى هذه الألفاظ المتقاربة لأنه يراها مُهِمَّةً عنده، أو لجواب سؤال وُجِّهَ إليه، فيُفتي السائل بما يناسب حاله، أو غير ذلك من الأسباب كما قال الزركشي في البرهان.[148]

---

[144] الشاطبي، **الموافقات**، 5/217-218.

[145] الطبري، **جامع البيان**، 12/274-275.

[146] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 3/161.

[147] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 17/335.

[148] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 2/159-160.

وقوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾﴾ [يوسف: 94] قال الطبري: لئلا تُعجزوني، وتعنفوني وتلوموني، وتكذبوني، ثم قال: واختلف أهل التفسير في معناه، فقال بعضهم: تُسَفِّهون وقيل: تُجَهِّلون، وقيل: تُكَذِّبون، وقيل: تُضَعِّفُون، وقيل: تُهَرِّمون، وقال مجاهد: معناه ذهب عقله. وقال الطبري –تعليقًا– على الأقوال: وهذه متقاربة المعاني رَغْمَ اختلافِ تعبيرات أهل التأويل، وظاهر الآية يَحْتَمِل الجَميع، لأنّه ليس هناك دليل على إرادة معنى دون معنى، ثم قام بتوجيه الأقوال وبيان إمكانية رجوعها إلى معنى واحد غير متعارض، فقال: إنّ أصل التفنيد –كما بيّنا سابقًا– هو الإفساد، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ السفاهة، والكذب، والهرم وذهاب العقل، وجميع معاني الإفساد، داخلٌ في معنى التفنيد، فالهرم، وذهاب العقل والضعف، فساد في الجسم، أما اللوم في الباطل، والكذب، فهو فساد في الفعل، وكلّها تَرجع إلى أصل الفساد.[149]

وهذا لا شك أنه في الوهلة الأولى يُوهم وجود اختلاف بين المفسرين، ولكن بعد التأمّل والنظر في حقيقة الخلاف كما فعل الطبري في إرجاع الخلاف إلى قول واحد يَظهر للناظر أنه مجرّد خلاف في العبارات مع اتّحَادٍ في المعنى المراد. وقد نبَّهَ العلماء كالشاطبي والزركشي إلى مثل هذه الاختلافات، وقالوا: هي موجودة بكثرة في تفسير السلف، ولا يجوز نقل الخلاف فيها، لأنها مجرد خلاف لفظي لا أثر له على المعنى.[150]

وقال القرطبي في تفسير هذه الآية مُعلقًا على الأقوال: هي تتقارب في المعنى، وكلها ترجع إلى التعجيز وتضعيف الرأي.[151]

ولعل سبب هذا الخلاف كما يظهر من خلال تفسير القرطبي أنّ هذه الأقوال التي فُسِّرت بها الآية لها شواهد من كلام العرب تُؤيِّدُها، فقد عبَّر كل واحد على معنى (التفنيد) حسب ما يعرفه من لسان العرب، فقد استشهد القرطبي تقريبًا لكل قول منها بشاهدٍ من شواهد العرب، مما يدل على سعة معانيها واحتمالها لجميع ذلك.[152]

---

[149] الطبري، **جامع البيان**، 13/336-441.

[150] الشاطبي، **الموافقات**، 5/217-218، الزركشي، **البرهان**، 2/159-160.

[151] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 9/260.

[152] المرجع السابق. القرطبي، ج،9/260

2.3.1.5. تعدد أوصاف المسمى الواحد

تعريفه: قال ابن تيمية في كتابه «مقدمة في أصول التفسير»: هو أن يُعبر عن المسمى بعبارة دالة على عينه، وقد يكون فيه من الصفة ما ليس في الاسم الآخر، فالسلف كثيرا ما يفعلون هذا.[153] والمعنى أن يكون للشيء الواحد أكثر من صفةٍ، فيذكر بعضهم صفة معينة، بينما يذكر الآخرون صفةً أخرى، ويكون في هذه الصفة ما ليس في الصفة الأولى، فيوهم أنه اختلاف، وليس الأمر كذلك، بل هما صفتان لشيء واحد. وقد مثَّل له ابن تيمية بأمثلة: في أسماء الله وأسماء النبي كمن يقول في أسماء النبي: محمد هو الحاسر والماحي والعاقب فالمسمى واحدٌ ولكن يوجد في صفة الأولى ما لا توجد في الأخرى، ومثل قولك: السّلام هو الغفور، والرحيم هو القدير، فكل هذه تدل على ذات واحدة وهو الله ﷻ، ولكنّ هذه الصفات ليست على وتيرة واحدة، بل هناك فرق بين الصِّفتين، وكذلك عند قولك في القرآن هو الفرقان هو الذكر هو النور، كلُّها صفات لمسمى واحد، رغم الاختلاف الموجود بين تلك الصفات، ثم قال رحمه الله: ولا يخفى أنّ هذا ليس باختلاف تضاد كما يتوهّم البعض، وفي قوله تعالى: ﴿.... ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ فسّر بعضهم «الصراط» بمعنى القرآن أي اتباعه، وقيل هو الإسلام، فهذا القولان ليس مختلفين، لأنّ دين الإسلام هو اتباع القرآن، وقال بعضهم: هو السنّة والجماعة، وقيل: هو طرق عبودية لله، وقيل: هو طاعة الله ورسوله، وغيرها فقال ابن تيمية مُعلقًا: لقد أشار كل واحد إلى ذات واحدة، إلَّا أنّ كل واحد منهم اختار صفة من صفاتها وفسّر الآية عليها[154]. وهذا يدخل فيما له أكثر من صفة، فيأتي كل مُفسّر بصفةٍ من أوصافها المتعددة كما مرَّ في الأمثلة السابقة.

2.3.2. ما تعود إليه أنواع اختلاف التنوع إلى أكثر من معنى

وتحته: المشترك، والمتواطئ.

ذكر ابن تيمية:

أنّ من التنازع الذي يُنقل عن السلف في بعض الألفاظ ما يكون سببه اشتراك اللفظ، مثل

---

[153] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 13.

[154] المرجع السابق، مقدمة في أصول التفسير، ص 13.

﴿قَسۡوَرَةٖ﴾ التي تعني الرامي، وتعني أيضا الأسد، وكلفظ: ﴿عَسۡعَسَ﴾ الذي له معنيان أي أقبل وأدبر، أو لكونه متواطئا في الأصل، ولكن يراد به أحد النوعين أو أحد الشيئين، كالضمائر مثل: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨﴾ وكلفظ: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ ۝٢﴾ وغيرها.[155]

ويُفهم من كلام ابن تيمية أنّ ما يرجع إليه اختلاف التنوع إلى أكثر من معنى لا يَخرج عن هذين النوعين المشترك والمتواطئ، وسيأتي بيانه.

أولا: المشترك: ورد في حَدِّه تعريفاتٌ متقاربة[156]، قال الراغب: هو ما اتّفق اللفظ، واختلف المعنى. كالعين التي تُستعمل في منبع الماء والجارحة.[157] وقال السيوطي: تعريفه عند أهل الأصول: "هو أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين مختلفين فأكثر دَلالة على السواء عند أهل تلك اللغة".[158]

ويتَّضح من خلال التعريفات أنّ المشترك هو أن تَتَّحِدَ اللفظة مبنًى وتختلف معنًى. وقد اختلف العلماء هل يجوز حمل المشترك على مَعْنَيَيْه أو على معانيه إذا لم يكن هناك تعارض بينهما، أم لا؟

قال الراغب: يجوز إرادة المعنيين المختلفين بعبارة واحدة إذا لم يتنافيا، مثل اللمس الذي يراد

---

[155] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص17.

[156] باب الخامس في الاشتراك اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولا من حيث هما كذلك .... فخر الدين الرازي محمد بن عمر، **المحصول**، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط3. (بيروت: دار مؤسسة الرسالة، 1418هـ - 1997م)، 261/1. المشترك: ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير، كالعين؛ لاشتراكه بين المعاني، ومعنى الكثرة ما يقابل القلة، فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط، كالقرء، والشفق، فيكون مشتركًا بالنسبة إلى الجميع. الجرجاني، **التعريفات**، ص 215. والمشترك: اسْم متساو بَين المسميات يَتَنَاوَلهَا على الْبَدَل، فَإِذا تعين بعض وُجُوه الْمُشْتَرك بِدَلِيل غير مَقْطُوع بِهِ - وَهُوَ الرَّأْي وَالِاجْتِهَاد - فَهُوَ مؤول. أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش- محمد المصري، (بيروت: دار مؤسسة الرسالة)، ص 846. المسْأَلَة الثَّالِثَة: فِي الْمُشْتَرَك وَهُوَ اللَّفْظَة الْمَوْضُوعَة لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ أَوْ أَكْثَر، وَضْعًا أَوَّلًا، مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ. محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1. (دار الكتاب العربي، 1992م)، ص 57.

[157] الراغب الأصبهاني، **تفسير الراغب**، ص 2.

[158] عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 292/1.

به المسيس والمسّ، وهذا مذهب الشافعي وسيبويه.[159] وقد نَصَّ على جواز حمل المشترك على مَعْنَييه أو على معانيه إذا لم يتنافيا كل من ابن تيمية[160]، والطاهر بن عاشور[161]، ومحمد مختار الشنقيطي[162]، ونقل الشوكاني الجواز للجمهور وهو مذهب أكثر أهل البيت، ومنعه أبو هاشم، والحسن البصري، والكَرخيُّ.[163] وذهب فخر الدين الرازي إلى امتناعه.[164]

وبناء على قول الجمهور، ستكون الدراسة هنا على المشترك الذي يصح حمل النَصِّ على معنييه غير المتعارضين، وقال السيوطي نقلا عن أحد العلماء: يقع المشترك على معنيين مختلفين غير مُتضادَّين، كما يقع على شيئين مختلفين ومتضادين.[165]

وهاك بعض الأمثلة من القرآن:

وفي سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ [البقرة: 102] قال الطبري: واختلف المفسّرون في تأويل «تتلو» فقال بعضهم: معناها تَروي وتُحدِّث نحو قولك تلا الرجل القرآن تلاوةً أي قراءة، وهذا القول تأويله أنّ الشياطين هي التّي رَوَتْ السحر للناس وعلّمتهم إيّاه، وقال فريق آخر: معنى ﴿تَتۡلُواْ﴾ أي ما تتّبع وتأتّمُّه. وقال الطبري بعد ذكر الخلاف: إنّ معنى ﴿يَتۡلُواْ﴾ في كلام العرب يأتي على معنيين، أحدهما: بمعنى اتباع الأثر نحو قولك تَلَوتُ فلانًا، إذا مشيت خلفه على أثره، والمعنى الآخر: الدراسة والقراءة، تقول: فلان يتلو القرآن، أي يقرأه ويدرسه، ثم قال الطبري معلقا على القولين:

إنّ الله لم يخبرنا بخبر قاطع بأيّ من المعنيين كانت الشياطين تتلو على عهد سليمان. ثم

---

[159] الراغب الأصبهاني، **تفسير الراغب**، ص 40.

[160] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 341/13.

[161] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 326/1.

[162] محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م)، 336/1، 5/ 425، 9/ 11.

[163] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 59/1.

[164] فخر الرازي، **المحصول**، 274/1.

[165] السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، 305/1.

واصل الطبري قوله: وقد يجوز المعنيان، بأن كانت الشياطين قد تَلتْ السحر تلاوةً وروايةً ومُمارسةً به، فتكون جامعة للمعنيين أي تلته روايةً وتَبِعَتْهُ عملًا، ثم تَبِعَتِ اليهودُ الشياطين في السحر روايةً وعملًا.[166]

فكلمة ﴿تَتْلُواْ﴾ من الاشتراك اللغوي الذي له معنيان، ولذا وقع خلاف بين المفسرين في تفسيرها، وقد جمع الطبري بين المعنيين لعدم التعارض بينهما، فهذا يدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غير مُتنافٍ.

وفي سورة النور عند قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوۡ مُشۡرِكَةٗ﴾ [النور: 3] وقع خلاف بين أهل التفسير في معنى (النكاح) هنا، فقال بعضهم: هو الزواج، وقال الآخرون: هو الوطءُ. وقد أورد مختار الشِنقيطي أقوال المفسرين في الآية وأدلة كل فريق ومناقشاتهم ثم ذكر أنّه : لا يمكن ترجيح قول على قول لوجود أدلة من نصوص الكتاب والسُنّة تُؤيِّد كلا الفريقين، ثم رجَّحَ بعد كلام طويل بأن يُحمل القولان على جواز حمل المشترك على معنييه بناءً على قول جمهور الأصوليين، وذكر أنّ النّكاح مشترك بين التزويج والوطء، وليس حقيقةً في أحدهما مجازا في الآخر كما يزعم بعضهم، وإذا كان الأمر كذلك فيُحمل النّكاح على الوطء والتزويج معًا، ويكون معنى قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ أي لا ينكح ﴿أَوۡ مُشۡرِكَةٗ﴾ أي لا يطأ، فذكر المشرك والمشركة على تفسير "النكاح" بالوطء لا العقد. والنكاح بالعقد لا الوطء بالنسبة إلى الزاني والزانية.

فقد رأى رحمه الله أنّ هذا الجمع –أي التوفيق بين المعنيين على هذا النحو– نوع تعسّف ولكن هو الحَلُّ الأمثل.[167] فلفظ النكاح من المشترك الذي له معنيان، ولذلك وقع الخلاف بين أهل العلم، فقد جمع المفسّر الشنقيطي بين المعنيين، لقاعدة جواز حمل المشترك على معنييه إذا عَرِيَا من التناقض.

وفي قوله تعالى: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرۡدٗا وَلَا شَرَابًا ٢٤﴾ [النبأ: 24] وقع خلاف بين أهل التفسير في معنى البرد فقال جمهور المفسرين: هو الهواء البارد المعروف الذي يُبْرِدُ الحَرَّ، وقيل: البرد

---

[166] الطبري، **جامع البيان**، 2/318-320.

[167] الشنقيطي، **أضواء البيان**، 5/417-428.

هو النوم، فقد رَجَّح الطبري والطاهر بن عاشور القول الأوّل، فقال الطبري: إنّ كلام الله يُفسَّر على الأغلب المعروف في لسان العرب، دون غيره وإن كان النوم يُبرد غليل العطش ولكن البرد ليس هو اسمه المعروف.[168] وقال الطاهر ابن عاشور: حمل الآية على القول الثاني تكلّف لا حاجة إليه، وفي الآية نفسها ما يُناكده.[169]

وزاد القرطبي أقوالا أخرى في معنى البرد وذكر لها شواهد من أشعار العرب[170]، عن ابن عباس: البرد بردُ الشَّراب، وعنه أيضا: هو النوم، وقال الزجاج: البرد كل شيء له راحةٌ بمعنى أنهم لا يجدون في النار بردَ ريح، ولا ظِلًا، ولا نوما، وعن الحسن وعطاء وابن زيد: البرد بمعنى الرَوح والراحة.[171]

وسبب الخلاف يعود إلى كون البرد لفظ مُشتَرك بين معان كثيرة، وهذه المعاني المشتركة –في الحقيقة– صحيحة كلُّها ولا تتعارض، فأصحاب النار لا يجدون فيها بردا ولا نومًا ولا شرابا لذيذا، ولا راحةً، فمن كان في عذاب مستمر لا يمكنه أن يجد هواءً بارد فضلًا عن النّوم،

---

[168] الطبري، **جامع البيان**، 27/12.

[169] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 37/30.

[170] الْبَرْدُ: النَّوْمُ فِي قَوْلِ أَبِي عُبَيْدَةَ وَغَيْرِهِ، قَالَ الشَّاعِرُ:

وَلَوْ شِئْتُ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمُ وَإِنْ شِئْتُ لَمْ أَطْعَمْ نُقَاخًا وَلَا بَرْدًا

وَفِي قَوْلِ الْكِنْدِيِّ:

بَرَدَتْ مَرَاشِفُهَا عَلَيَّ فَصَدَّنِي عَنْهَا وَعَنْ تَقْبِيلِهَا الْبَرْدُ يَعْنِي النَّوْمَ.

وَقَالَ الْحَسَنُ وَعَطَاءٌ وَابْنُ زَيْدٍ: بَرْدًا: أَيْ روحا وراحة، قال الشاعر:

فَلَا الظِّلُّ مِنْ بَرْدِ الضُّحَى تَسْتَطِيعُهُ وَلَا الْفَيْءُ أَوْقَاتَ الْعَشِيِّ تَذُوقُ

القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 19، ص180.

وقال ابن عباس: «البرد»: الشراب المستلذ، ومنه قول حسان بن ثابت:

يسقون من ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل

ومنه قول الآخر:

أماني من سعدى حسان كأنما سقتني بها سعدى على ظمأ بردا

ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 5، ص426-427.

[171] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 180/19.

لأنّ النّوم راحةٌ، وهي مفقودة في النار، وكذلك لا ينام من يتألم، قال القرطبي: تقول العرب: منع البردُ البردَ أي أذهب البرد النوم، وقد سئل النّبيُّ ﷺ هل يوجد نوم في الجنة؟ فقال: لا، لأنّه أخو الموت، فالجنّة لا موت فيها، وكذلك النار.[172]

قال الباحث: فيجوز حمل الآية على جميع المعاني التي وردت فيها، لأنّ البرد المنفي عن أهل النار يشمل كل الأقوال، ولقول الزجاج[173]: كل شيء له راحة يُسمى البرد. والهواء البارد والنوم، والشراب اللذيذ، كلها يدخل في مسمى الراحة، وهذا لا يخالف ما رجّحه الطبري وغيره، لأنهم إنما اختاروا ذلك القول لأنه المشهور والمعروف في كلام العرب، وإلاّ فإنّ الأقوال الأخرى صحيحة أيضًا ولها شواهد من كلام العرب تُساندها كما ذكر القرطبي وغيره. وقال د مساعد الطيار مُعلقًا: تفسير البرد بالنوم يحتمله سياق الآية، غير أنّ ما ذكره الطبري مُترجِّح عليه للعلّة التي ذكرها، ثم قال: وهذا يدخل في اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى وعلّة هذا الخلاف هو الاشتراك اللغوي للفظ.[174] فقد حمل د. مساعد الطيار المشترك على معنيه إذ لم يتنافيا، والترجيح لا يعني دائما إلغاء الأقوال المخالفة وعدم اعتبارها، بل هو اختيار قول على قول لعِلة يراها المرَجّح.

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧﴾ [التكوير: 17] أُخْتُلِف في معنى ﴿عَسۡعَسَ﴾ قيل: أقبل وقيل: أدبر، وقال القرطبي: قال الفرّاء وهذا إجماع أهل التفسير.[175] قال الباحث: ودعوى الإجماع لا تثبت، لأنّ الخلاف ثابت، وقيل: هو من الأضداد عن المبرد والخليل، وقيل غير ذلك من الأقوال كما في تفسير القرطبي[176].

وعسعس من الأضداد كما قال علماء اللغة، وقد رجّح الطبري القول القائل بأنه: أدبر وحجته في ذلك هي الآية التي جاءت بعدها في قوله تعالى: ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ حيث أقسم بالليل مدبرا وبالنهار مقبلًا، وبشواهد من الشعر.[177] وعكسه تمامًا ابن كثير حيث

---

[172] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 180/19.

[173] المرجع السابق. القرطبي، ج180/19.

[174] الطيار، **تفسير جزء عم**، ص 27-28.

[175] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 238/19-239.

[176] المرجع السابق. القرطبي، ج288/19-289.

[177] الطبري، **جامع البيان**، 161/24.

قال: ﴿عَسۡعَسَ﴾ أيْ أقبل، وإن كان يجوز استعماله في الإدبار، ولكنّ الأنسب هنا الإقبال، كأنّ الله أقسم بالليل وظلمته مقبلا، وبالفجر وضيائه مشرقًا، وجاء بآيات كثيرة تؤيد ما ذهب إليه، ثم رجّح قول أكثر علماء الأصول في جواز حمل المشترك على معانيه فقال: إنّ لفظ عسعس مشترك يُستعمل في المعنيين معًا كما قال كثير من الأصوليين، وبناء عليه فيجوز أن يكون كلٌ مرادً في الآية.[178]

وقال صاحب التحرير والتنوير:

قال ابن عطية نقلا عن المبرد: إنّ (عسعس) من الأضداد والله أقسم بهما معًا، ثم قال الطاهر بن عاشور مُعلقًا: ولذا اِختِير هذا الفعل لأنه يفيد كِلا الحالين الذين يصلحان القسم به فيهما، لأنهما من مظاهر قدرة الله إذ يَعقُب الظلام الضياء والعكس وهذا إيجاز[179].

فالطاهر بن عاشور حمل المشترك هنا على معنييه لعدم التنافي بينهما لاختلاف المحلّ، فالله أقسم بالحالتين أي بالليل مقبلًا ومدبرًا وهما صالحان للقسم به. فالمعنيان داخلان في لفظ واحد عسعس. وقال د مساعد الطيار: وهذا الخلاف سببه اشتراك اللغوي المتضاد للفظ عسعس، وجاز حمله على معنييه لاختلاف الأزمان التي حمل عليها اللفظ، وهو يدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى.[180]والمشترك المتضاد يجوز حمله على معنييه في حالة واحدة، إذا لم يتنافيا، ولا يكون ذلك إلاّ إذا اختلف الزمن المحمول عليه اللفظ، كما في هذه الآية، أو اختلف المحل، وهذا قليل في القرآن.

المتواطئ:

قال الراغب: هو ما اتّفق اللفظ والمعنى. نحو: الإنسان إذا أُستُعمل في عمرو وزيد.[181] وهناك تعريفات أخرى متقاربة في المعنى[182] .

---

[178] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 338/8.

[179] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 154/30.

[180] الطيار، **تفسير جزء عم**، ص 70-71.

[181] الراغب الأصبهاني، **تفسير الراغب**، ص 2.

[182] اللفظ المتواطئ فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث إنها مختلفة بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد. الرازي، **المحصول**، 261/1. المتواطئ: هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية

ويشمل المتواطئ ثلاثة أشياء: الضمائر التي تحتمل رجوعها إلى شيئين فأكثر، وأسماء الأجناس، كالعصر والفجر، والأوصاف المشتركة بين شيئين فأكثر. وستأتي أمثلة على بيانها في القرآن.

والفرق بين المشترك والمتواطئ:

المشترك لا بد أن يكون مَرويا عن العرب، بخلاف المتواطئ فلا يلزم ذلك منه.

والمشترك لا يلزم منه التّساوي في النسبة، بخلاف المتواطئ فيلزم تساوي النسبة في أفراده، إلاّ في النوعية، فيسمى متواطئًا مُشككًا عند علماء المنطق.[183]

أوّلًا: الضمائر التي تحتمل رجوعها إلى شيئين فأكثر، لها حالتان.

الحالة الأولى: أن يحتمل رجوع الضمير إلى شيئين متضادين لا يمكن حمله عليهما معًا، ويلزم من إرجاع الضمير إلى أحدهما نفيه عن الآخر. ويُمَثِّلُون لهذا النوع بقوله تعالى في سورة مريم: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ﴾ اختلف المفسرون في هذا المنادِي، هل هو جبريل أم عيسى؟[184] فمَرجعُ ضمير الغائب في الفعل ﴿نَادَىٰ﴾ يحتمل رجوعه إلى الملَك، أو إلى المولود وهو عيسى عليه السلام، ولا يمكن في -هذه الحال- إرجاع الضمير إليهما معًا، لأنّ الفاعل أحدهما وليس كليهما، فوجب ترجيح قول على قول لعدم إمكانية الجمع بينهما. فهذه الحالة لا تدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى، للتّضاد بينهما. وهناك أمثلة الأخرى في هذا الباب في كتب التفسير.

والحالة الثانية: أن يحتمل رجوع الضمير إلى شيئين أو أكثر غير متضادّين، يمكن حمل الآية

=

والخارجية على السوية، كالإنسان، والشمس؛ فإن الإنسان له أفراد في الخار وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها أيضًا بالسوية. الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص 199. المتواطئ لفظ منطقي يراد به: نسبة وجود معنى كلي في أفراده وجودًا متوافقًا غير متفاوت؛ كالإنسانية لزيد وعمرو، فهو يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها اشتراكًا متساويًا، فإن لم يكن متساويًا فهو مشكك؛ كالبياض بالنسبة للبن والثل فهما متساويان في البياض، ولكن أحدهما أشد من الآخر في البياض. الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص 84-85.

[183] الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص 84-85.

[184] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 11/4.

عليهما معًا، لعدم التعارض بينهما، وهذه الحالة تدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غيرُ متناف. وهذا هو مَحَلُّ الدراسة هنا، وإليك بعض الأمثلة من القرآن.

وفي قوله تعالى: ﴿وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [الإنسان: 8] أُختلف في مرجع الضمير، فقيل على حُبّ الطعام، أي يُطعمون الطعام مع حبهم إيّاه، وقيل على حب الله.[185]

وسبب الخلاف احتمال رجوع الضمير إليهما معًا، وقد رجّح ابن كثير المعنى الأول، وجاء بشواهد من القرآن، ثم قال: وهو اختيار مجاهد، ومقاتل، وجرير الطبري.[186]

وقال ابن عطية بعد ذكر الخلاف: إرجاع الضمير إلى الطعام، فيه مدح عظيم لهم لإيثارهم إيّاه على النفس، وفي إرجاعه –أي الضمير– إلى الله، فيدخل فيه الأغنياء، لأنهم قد يفعلون ذلك أكثر من غيرهم. بمعنى أنّ الغَني لا يحتاج أن يُؤْثر المسكين على نفسه في الإطعام، لأنّه ليس بحاجة إليه حتّى يؤثره على غيره، فإذا أطعم محتاجا، كان ذلك طلبا لرضى الله لا إيثارً للطعام على غيره لأنه غنيّ عن ذلك. فقد جمع ابن عطية بين القولين. وزاد الحسن بن الفضل قولا ثالثًا، وهو عود الضمير إلى الإطعام، أي حُبًّا للإطعام.[187] وقال الباحث: هذا من مفهوم القول الأول أي من لوازمه. وقد جمع مختار الشنقيطي بين القولين: فقال: الضمير في الآية الأولى راجع إلى الطعام، والآية التي بعدها– وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ﴾ راجعة إلى الإطعام ابتغاء وجه الله، فقال: التأسيس أولى من التأكيد فيكون معنى الآيتين على كلا القولين.[188] فقال الباحث: وهذا يدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غير متعارض.

وفي سورة الانشقاق عند قوله تعالى: ﴿فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6] أُختُلف في مرجع الضمير، فقال بعضهم: مُلاقٍ عملك، وقيل: مُلاقٍ ربك. قال ابن كثير تعليقًا: فقولان متلازمان.[189] وقال د. مساعد الطيار: لأنّ الإنسان لا بُدَّ أن يُلاقي ربّه وعمله يوم الحساب، فالقولان

---

[185] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 288/8.

[186] المرجع السابق. ابن كثير، ج،288/8.

[187] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 410/5.

[188] الشنقيطي، **أضواء البيان**، 394/8.

[189] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 356/8.

صحيحان بهذا الاعتبار، ويدخلان في اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غير متعارض.[190]

وفي سورة العاديات عند قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝٧﴾ [العاديات: 7] أُختُلف في مرجع الضمير، فقال بعض المفسرين: يرجع الضمير إلى (الله) فيكون المعنى، وإنّ الله على كنود الإنسان لشهيد، وقيل: الضمير يرجع إلى الإنسان، والمعنى، إنّ الإنسان على إنكار نعم الله عليه لشهيد بلسان حاله.

والذين اختاروا القول الأوّل قالوا بأنّ اسم الجلالة هو أقرب المذكورَين، وبناءً عليه فإنّ الضمير يعود إليه، بينما قال الآخرون: إنّ الضمير في الآية التي بعدها عائد على الإنسان فلزم أن يعود الضمير –هنا– على الإنسان لتحسين نظام الآيات.[191] وقال الطاهر بن عاشور بعد ذكر الخلاف: رُوي كلا القولين عن مجاهد وقتادة ولَعَلَّهُما رَأَيَا جواز الوجهين، ثم قال وهذا أولى.[192] بمعنى أنّ الجمع بين الوجهين أحسن لعدم التعارض بينهما. وقال د. مساعد الطيار تعليقًا: قد ورد قراءةٌ: ﴿إنّ الله على ذلك لشهيد﴾ فقال: وهذا تفسير للضمير في الآية، ثم ذكر القول الثاني وارتضاه لأنه أليق باتّساق الضمائر، ثم ختم قوله: وهذا الخلاف يدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى، وسببه تفسير مرجع الضمير.[193]

ثانيًا: أسماء الأجناس. مثل: الإنسان، النّاس، الفجر، العصر وغيرها.

أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَٱلْفَجْرِ﴾ ذكر المفسرون أقوالًا متعددة في بيان معنى الفجر، قيل: الفجر المعروف عن عليّ، وقيل: صلاة الفجر عن ابن عباس رضي الله عنه، وقيل: النهار كله، عُبِّرَ عنه اعتبارًا لبدايته، ورد هذا– أيضا عن ابن عباس رضي الله عنه، وقيل: فجر يوم النحر خاصة، ورد هذا عن مجاهد، وقيل: فجر أول يوم ذي الحجة عن الضحاك، وقيل: هو فجر

---

[190] الطيار، **تفسير جزء عم**، ص 98.

[191] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 262/32.

[192] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 505/30.

[193] الطيار، **تفسير جزء عم**، ص 212.

أول يوم من شهر المحرم عن قتادة.[194] قال د. مساعد: وكل هذه الأقوال يصدق عليها مسمى الفجر، فنسبة الفجر إليها واحدة، لا تختلف حتى وان اختلف فيها تحديد الفجر، ففجر يوم النحر لا يختلف عن فجر أول يوم من محرم.[195] والفجر هنا جنس شبيه بالعام الذي له أفراد فأخذ كل مفسر نوعا واحدا من الجنس، فقد ورد في نصوص من القرآن يشهد لبعض هذه الأقوال كما ذكر ذلك مختار الشنقيطي في تفسيره[196]، وقد قال بعضهم: هو فجر كل يوم فيدخل فيه فجر أيام السنة كلها، وهذا هو الأحوط، لبقاء العام على عمومه، وليس هناك نصّ صحيح صريح يُعتمد عليه في تحديد فجر مُعين، وهذا الخلاف يدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غير متعارض.

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ﴾ اختلف في المراد بالعصر هنا، فقال بعضهم: هو الدهر، وقيل: ساعة من ساعات النهار، وقيل: هو العشيّ.[197]

وهذا الخلاف كسابقه، فالعصر جنس يشمل كل هذه الأقوال التي قيل فيه، فإنّ تفسيره بالدهر هنا أعم وأشمل لدخول ساعة من النهار أو العشيّ فيه. قال الطبري: إنّ الله أقسم بالعصر (والعصر) اسم للدهر، ويدخل فيه الليل والنهار والعشي، ولم يخصص الله معنى دون معنى مما شمله هذا الاسم، فيدخل فيه كل ما لزمه هذا الاسم مما أقسم الله به، وهذا هو الصواب من الأقوال.[198] والاختلاف هنا من باب التنوع الذي سببه التواطؤ، فالعصر جنس، فالنسبة الموجودة في الدهر لا تختلف عن النسبة الموجودة في النهار والعشيّ، لأنّ الأقوال كلها ترجع إلى الزمن.

ثالثًا: الأوصاف المشتركة: هي التي لم تُذكر موصوفها، وتَحتمل أكثر من موصوف. وأمثلته:

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ﴾ وقع خلاف بين المفسرين في تحديد موصوفها، فقال: بعضهم:

---

[194] أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ)، 437/4.

[195] الطيار، **شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية**، ص 110.

[196] الشنقيطي، **أضواء البيان**، 521/8.

[197] الطبري، **جامع البيان**، 612/24.

[198] المرجع السابق، الطبري، 612/24.

الملائكة التي تنزع نفوس بني آدم، وقيل: هو الموت ينزع الأنفس، وقيل: هي النجوم تنزع من مكان إلى مكان، وقيل: هي القِسيّ تنزع بالسهم، وقيل: هي النفس حين تُنزع.[199]

وسبب هذا الخلاف هو عدم ذكر موصوفها، واللفظ يحتمل أكثر من موصوف، فكان لا بُدَّ أن يقع خلاف بينهم لتَعْيِين هذا الموصوف، فقد ذكر كلّ مفسر بما يراه موصوفا مناسبا، وقال الطاهر بن عاشور: إنّ الله أقسم بمخلوقات ذات أوصاف عظيمةٍ، والغرض من القَسَم تحقيق الخبر الذي بعدها- وهو تهويل المقسَم به. ويعنى به أهوال يوم القيامة. ثم قال يجوز أن تكون صفات لموصوفات من نوع واحد، كما يجوز أن تكون صفات لموصوفات مختلفة الأنواع إلى آخره كلامه.[200]

وقال الطبري بعد ذكر الخلاف: والصواب عندي من الأقوال أن يقال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يخصص نازعة دون نازعة، في قسمه بالنازعات، فكل نازعة سواء كان ملكا أو موتا أو نجما، أو قويا أو غيرها، فداخلة في قَسَمه تعالى.[201]

وقال د مساعد الطيار: وهذا الخلاف من قبيل المتواطئ والأقوال كلها صالحة لأن تُحمل عليها الآية، لأنها صفات حُذفت موصوفوها، ثم رجّح بأنّ النازعات هي الملائكة بدليل أنّ المدبّرات هي الملائكة...[202].

وقال ابن القيم: هذه الموصوفات واقعة على كل ما له حركة من النّزع فهي من آيات الله العظام، فكل من ذَكر صفةً من هذه الصفات إنّما هو من باب التمثيل فقط، وإن كانت الملائكة أحق من يصدق عليها هذا الوصف.[203]

فهذا النوع من التواطؤ وقع خلاف كبير بين أهل التفسير فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ﴾ ﴿وَٱلۡمُرۡسَلَٰتِ﴾ و ﴿بِٱلۡخُنَّسِ﴾ وغيرها، لأنّ موصوفها محذوفة، وهي صالحة ومحتملة لأكثر من موصوف. وإذا دخل الترجيح في مثل هذه الحالات، فإنّما يكون من باب اختيار

---

[199] الطبري، **جامع البيان**، 24/57-59.

[200] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 30/60-61.

[201] الطبري، **جامع البيان**، 24/57-59.

[202] الطيار، **تفسير جزء عم**، ص 35-36.

[203] ابن القيم، **التبيان في أقسام القرآن**، ص 135.

القول الأقرب -لعِلَّةٍ خارجيّةٍ، يراها المرجّحُ، كقول الجمهور، والسياق، وغيرها- وليس إبطالًا للأقوال الأخرى التي يحتملها النَّصُ.

2.4. أسباب اختلاف المفسّرين عُمومًا، وفي التنوع خاصة

لقد أُلِّف في أسباب اختلاف العلماء، مؤلفاتٌ كثيرةٌ، وأفرد بعضُهم كُتبًا في اختلاف المفسرين، ككتاب أسباب اختلاف المفسّرين، لدكتور بن صالح الشايع، ذَكَرَ فيه عشرين سَببًا مع ذكر الأمثلة لكل سببٍ، وأَلَّفَ د. محمد صالح سليمان كتابًا، سمّاه «اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق» وفصّل فيه أسباب اختلاف السلف في التفسير تفصيلًا رائعًا.[204]وهناك علماء كُثر صَنَّفُوا في هذا المجال. والدراسة هنا ستكون عن أسباب اختلاف التنوع، مع الإشارة إلى تلك الأسباب العشرين إجمالًا، لتعميم الفائدة.

أسباب اختلاف المفسرين عموما.[205]

1- أن يقع اختلاف بينم في القراءات.

2- أن يختلفوا في ثبوت الحديث وصحته أو في فهمه، أو يكون سبب الخلاف في عدم بلوغه إلى بعضهم.

3- أن يحتمل النص الإحكام أو النسخ.

4- أن يحتمل النص العموم أو الخصوص

5- أن يحتمل النص الإطلاق أو التقييد.

6- أن يحتمل النص الحقيقة أو المجاز

7- أن يكون في النص احتمال تعداد المعاني لا على سبيل الاشتراك.

8- أن يكون اللّفظ مجملا.

9- أن يقع الاختلاف في الأوجه الإعراب.

10- أن يقع الاختلاف في مرجع الضمير.

---

[204] سليمان، **اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق**، ص 183-222.

[205] الدكتور بن صالح الشايع، أسباب اختلاف المفسّرين ص،85-86.

11- أن يكون اللفظ مشتركا.

12- أن يكون في الكلام ما يحتمل التقديم والتأخير وإعادة الترتيب.

13- أن يكون في النص ما يحتمل وجود حذف ويحتاج إلى تقدير المحذوف.

14-أن تحتمل الكلمة المختَلف فيها (صِلة) في سياق الكلام.

15- أن يقع الخلاف في الاستثناء من حيث نوعه وعوده.

16- أن يكون الخلاف في حروف المعاني.

17- أن يكون سبب الخلاف في إهمال دلالة سياق النص.

18- أن يكون هنالك تعصب مذهبي.

19- أن يختلفوا في الانتماء العقدي.

20- أن يختلفوا في مفهوم عصمة الأنبياء.[206]»

هذه جملةُ أسباب اختلاف المفسّرين، وفي بعضها أسباب خاصةٌ لاختلاف التنوع، وقد عقدت الباحثة منى بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيذر فَصلًا مُستقلًا في رِسالتها الموسومة "باختلاف التنوع" وتحدّثت عن أسباب اختلاف التنوع خاصة، واستفاد الباحث من دراسة هذه الأسباب من كتابها، ومن كتاب فصول في أصول التفسير لدكتور مساعد الطيار.[207]

لقد سبقتِ الإشارة إلى أسباب اختلاف التنوع في المبحث السابق، في ثنايا الكلام عن التنوع وأنواعه، وسيذكر الباحث هذه الأسباب هنا جملةً ومختصرةً، ومرتّبة في مبحث مُستقلٍ ليسهل تناولها والرجوع إليها مباشرة.

---

[206] الشايع، **أسباب اختلاف المفسّرين**، ص35-36.

[207] منى بنت عبد العزيز بن عبد الله بن المعيذر، **"اختلاف التنوع في التفسير أنواعه وآثاره دراسة نظرية تطبيقية"**، (رسالة ماجستير لم تنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول الدين- قسم التفسير، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي)، ص 141-169. الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص87-96.

2.4.1. الأسباب التي ترجع إلى معنى واحد

2.4.1.1. السبب الأول: إرادة التمثيل للفظ العام[208]

فقد يختلف المفسرون في التمثيل للفظ العام، فيذكر كل واحد مثالًا للفظ العام أو بعض أنواعه، كما اختلفوا في معنى (حسنة الدنيا والآخرة) الواردة في القرآن، فذكروا أشياء كثيرة تدخل تحت اسم العام، فسبب الخلاف هنا إرادة التمثيل للفظ العام، وتفصيل مُجمله. فيدخل في هذا السبب أيضًا أسباب النزول، لقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" فالخلاف الذي يقع بين المفسرين في أسباب النزول، إنما هو من باب التمثيل والبيان لمن نزلت عليه تلك الآيات، لا حصر الحكم عليه دون غيره، إلا إذا كان السبب مختص بتلك الحادثة، فيختص بها حينئذ، كما ذكر ذلك ابن تيمية:

وقد يرد –كثيرا –من هذا الباب قولهم: نزلت هذه الآية في كذا وكذا لا سيّما إذا كان المذكور شخصا، كأسباب النزول التي يوردها المفسرون في تفاسيرهم .... كقولهم إنها نزلت في المشركين، أو في قوم من أهل الكتاب، أو في قوم من أهل الإيمان، ثم ذكر ابن تيمية: أنّ هؤلاء المفسرين لم يقصدوا أنّ أحكام الآية مختصة بأولئك الأعيان دون سواهم فلا يقوله وسلم... إلى أن ذكر أنّ: الآية إذا كان لها سبب معين في النزول، وكانت تتضمن أمرا أو نهيا فإنها تتناول ذلك الشخص الذي نزلت بسببه ويدخل في حكمها من كان بمنزلته...[209]

2.4.1.2. السبب الثاني: تقريب المعنى المراد[210]

فقد يختلف المفسرون في معنى آية ما، فيذكر كل واحد ذلك المعنى بعبارة تختلف عن عبارة صاحبه، ويكون المقصد واحدًا، فينتج من ذلك خلاف بينهم في العبارات فقط دون المقاصد، كما اختلف في تفسير كلمة ﴿وَأَخۡبَتُوٓاْ﴾ فقيل خشعوا، وقيل اطمأنوا، فسبب

---

[208] منى بنت عبد العزيز بن المعيذر، اختلاف التنوع في التفسير أنواعه آثاره دراسة نظرية تطبيقية، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول الدين قسم التفسير، ص141. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص17.

[209] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 15-17.

[210] منى بنت عبد العزيز المعيذر، اختلاف التنوع في التفسير أنواعه آثاره دراسة نظرية تطبيقية، ص146. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص11-18

الخلاف –هنا– في التعبيرات لا في المعنى.

2.4.1.3. السبب الثالث: الإشارة إلى المعنى المفهوم، بدلًا من المعنى اللغوي[211]

فقد يختلف أهل التفسير في تفسير لفظة ما، فيفسرها بعضهم بالمعنى اللغوي، بينما يفسرها البعض بالمعنى المفهوم سواءٌ بالمعنى اللّازم أو القياسي، على سبيل المثال: اختلفوا في تفسير قوله تعالى: .... ﴿كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ قيل: الباقين في الهلاك، وقيل: من الهالكين، وهذا لازم المعنى، فسبب الخلاف –هنا– هو تفسير على المعنى اللغوي، وعلى المعنى المفهوم اللازم.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ فُسّر على المعنى اللغوي، وهو السكر، وفُسّر على المعنى القياسي، وهو النوم، للعِلّة الجامعة بينهما. وسبب الخلاف، هو التفسير على اللفظ والتفسير على المعنى المفهوم القياسي.

2.4.1.4. السبب الرابع: تعدد أوصاف المسمى الواحد[212]

وقد يقع خلاف بين المفسرين في تفسير لفظة لها أوصاف متعددة، فيذكر كل واحد صفةً معينةً من أوصافها، على سبيل المثال: اختلف المفسرون في معنى: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ قيل: هو اتباع القرآن، وقيل: هو الإسلام، وقيل: غير ذلك، وكل هذا داخل في معنى الصراط، فسبب الخلاف –هنا أيضا– تَعَدُّد أوصاف المسمى الواحد وهو الصراط فعَبّرَ كل واحد عن وصف من أوصافها المتعددة.

2.4.1.5. السبب الخامس: تنوع الاستعمال للفظة في معناها القريب والبعيد[213]

وقد يكون للفظة معنى قريبٌ ومعنى بعيدٌ، فيحمل بعضهم اللفظة على المعنى القريب ويحمله بعضهم على المعنى البعيد.

وأمثلته: قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ فسّره ابن عباس بالمعنى المعروف، وهو الثياب، بينما

---

[211] استنبطه الباحث من صنيعة المفسرين.

[212] منى بنت عبد العزيز بن المعيذر، اختلاف التنوع في التفسير أنواعه آثاره دراسة نظرية تطبيقية، ص151. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص11-18.

[213] د مساعد الطيار، فصول في أصول التفسير، ص92-98.

فسّر مجاهد وقتادة الثياب بالنّفس. وسبب الخلاف يعود إلى اللفظة المستعملة في كلا المعنيين[214].

2.4.2. الأسباب التي ترجع إلى أكثر من معنى[215]

السبب الأول: الاشتراك: وهو أن تتّحد اللفظة مبنًى وتختلف معنًى، والمشترك غير المتضاد: يجوز حمل معانيه على النصّ، فيدخل في باب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غيرُ متنافي. والمشترك المتضاد له حالتان: الأولى: ما جاز حمل القولين المتضادين على النَّص لاختلاف المحل، والزمن المحمول عليهما، مِثل: عسعس فهو لفظ متضاد ويصح حمل الآية عليهما معًا لاختلاف الزمن المحمول عليه، عند جمهور العلماء.

الحالة الثانية: ما لا يجوز فيه حمل النَّص عليهما معًا مِثل: القُرء، فيَتَحَتَّم اختيار قول واحد.

والمشترك الاسمي: مِثل: القُرء، والفِعْلِيُّ: مثل: عسعس، والحَرْفِيُّ: مثل:

بعض حروف الجرِّ التي تشترك معانيها، مثل: (مِنْ) التي لها أكثر من معنى، التبعيض، ابتداء الغاية، البيانية، الإلصاق، وغيرها. ومنها ما هو مشترك بين الاسم والحرف، مثل: (ما) التي تأتي بمعنى النفي، والاستفهام، والمصدرية، وغير ذلك.

والمشترك من أسباب اختلاف المفسرين، فإذا أمكن حمل النَّص على القولين أو الأقوال والقول بهما معًا، كما في الأمثلة السابقة، كان من قبيل اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى، وإلاَّ كان من النوع الثاني، أي اختلاف التضاد، فيلزم حينئذ الترجيح بينهما.

والسبب الثاني: المتواطئ: وهو أن يتّفقا في اللفظ والمعنى، مثل: الإنسان في عمرو وزيد وله أنواعه. الضمائر المحتملة رجوعها إلى أكثر من مذكور، أسماء الأجناس، الأوصاف المشتركة التي حُذفت موصوفها.

أولًا: الضمائر: وقد يقع خلاف بين أهل التفسير في مرجع الضمير، مثلا قوله تعالى:

---

[214] الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص 92.

[215] منى بنت عبد العزيز بن المعيذر، اختلاف التنوع في التفسير أنواعه آثاره دراسة نظرية تطبيقية 152. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص17.

﴿كَدۡحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ قيل: مُلاقٍ ربك، وقيل: ملاقٍ عملك. وسبب الخلاف احتمال رجوع الضمير إليهما معًا، فأعاده بعضهم إلى الربّ، وأعاده الآخرون إلى العمل. والمعنيان صحيحان، فيدخل في باب التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غير متعارض.

أما إذا احتمل رجوع الضمير إلى شيئين متضادّين، لزم حينئذٍ الترجيح بينهما، دفعًا للتعارض، كما في سورة مريم عند قوله تعالى: ﴿فَنَادَىٰهَا﴾ فيحتمل رجوع الضمير إلى عيسى أو جبريل، والمنادِي واحد.

ثانيا: أسماء الأجناس: مثل: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ﴾ ﴿وَٱلۡعَصۡرِ﴾ وقع خلاف بين المفسرين في بيان معنى الفجر والعصر وسبب الخلاف هو كونهما من الأجناس التي تحتها أنواع، فذكر بعضهم الجنس، بينما ذكر البعض الآخر النّوع، وقد مرّ هذا سابقًا في بابه.

ثالثًا: الأوصاف المشتركة التي تُحذف موصوفها، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ﴾ اختلف المفسرون في معنى «النازعة» قيل: هم الملائكة الموكّلون بنزع أرواح الكفار، وقيل: هي النجوم التي تنزع من أفق إلى أفق، وقيل غير ذلك، وسبب الخلاف، هو كون "النازعة" وصف مشتَرك بين أوصاف متعددة، وقد حُذفت موصوفها، وهي تحتملها جميعًا.

وهذه نبذة مختصرة حول أسباب اختلاف التنوع في التفسير، وقد مرّ على كل واحد منها أمثلةٌ كثيرة في ثنايا الحديث عن التنوع وأنواعه، ولذا أُختُصِرَ -هنا- على مثال واحد لكل سبب من الأسباب خيشةَ التكرار والإطالة.

الفصل الثالث

دراسة تطبيقية على سورة البقرة

تمهيد بين يدي السورة:

اسم السورة: لقد اشتهرتْ بسورة البقرة، وقد سمّاها النّبيّ بهذا الاسم في الأحاديث الصحيحة، كما في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله أنّ النبي ﷺ قال: «لا تجعلوا بيوتكم مقابر إنّ الشيطان يَفِر من البيت الذي تُقرأ فيه سورة البقرة»[216] وهذا نصٌّ صريح عن النّبيّ في جواز تسميتها بسورة البقرة

ويقول السمعاني لقد كَرِهَ بعض العلماء تسميتها بسورة البقرة، فلا يقولون سورة البقرة، بل يقولون السورة التي تُذكر فيها البقرة، وكذا في جميع سور القرآن، والصّحيحُ أنّه يجوز ذلك لما ثبت في الخبر الصحيح عن النّبيّ كما مرّ في الأحاديث السابق ذكرها[217]، وقد ذكر ابن كثير وغيره من المفسرين أنّ خالد بن معدان كان يُسمّي هذه السورة بفسطاط القرآن، وقد حَوَت هذه السورة ألف خبر، وألف أمر، وألف نهي، كما ذُكر ذلك عن بعض العلماء[218].

عدد آياتها وكلماتها وحروفها:

عدد آياتها: وقع خلاف بين العلماء في تحديد آي سورة البقرة، أورد ابن عطية والثعالبي ثلاثة أقوال فقال: 285 آية، وقيل: 286، وقيل:287 آية[219].

أمّا إمام المفسرين ابن جرير الطبري، والرازي، والزمخشري، وابن جزي، والسمرقندي فقالوا

---

[216] علي بن محمد أبو الحسن الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تصحيح: محمد علي شاهين، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 1/ 22.

[217] منصور بن محمد السمعاني، **تفسير القرآن**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1. (السعودية: دار الوطن، 1997م)، 1/ 40.

[218] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 1/ 66.

[219] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1/ 81، عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 180/1.

بأنّها286 آية[220]. بينما يرى بعض المفسرين أنّها:287 آية كالبغوي، وابن كثير والألوسي، والبيضاوي، والنسفي، وغيرهم[221].

وقد فصّل مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي في كتابه «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» أقوالَ علماء عدّ آي القرآن ورجّح القول المعتمد حسب فهمه واجتهاده، فقال: عدد آياتها:286 آية عند الكوفيّين، و:287 آية عند البصريّين، و:285 عند الْحجاز، و:284آية عند الشاميّين. وأَعلى الرّوايات وأَصحُّها هو ما ذكره الكوفيّون بأنّ عدد آيتها: 286 لأنّ إسنادهم متَّصل بعليّ [222].)

وعدد كلماتها وحروفها:

يقول ابن كثير: "وَقَالَ علماء العدّ: آيَاتُهَا مِائَتَانِ وَثَمَانُونَ وَسَبْعُ آيَاتِ وَكَلِمَاتُهَا سِتَّةُ آلاف كلمة ومائتان وَإِحْدَى وَعِشْرُونَ كَلِمَةً وَحُرُوفُهَا خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا وَخَمْسُمِائَةِ حَرْفٍ فَاللَّهُ أَعْلَمُ"[223].

هل السورة مكية أم مدنية؟

هذه السورة جميع آيتها مدنيّة بلا خلاف كما قال ابن كثير[224]. وقال ابن عطية: هذه

---

[220] الطبري، **جامع البيان**، 1/ 204، الرازي، **مفاتيح الغيب**، 2/ 249، الزمخشري، **الكشاف**، 1/ 19، ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، 1/ 68، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، **بحر العلوم**، (دون معلومات نشر)، 20/1.

[221] البغوي، **معالم التنزيل**، 80/1، ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 66/1، شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 101/1، عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 1/ 33، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، ط1. (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ - 1998م)، 204/1.

[222] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي)، 133/1.

[223] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 1/ 66.

[224] المرجع السابق، 1/ 155.

السورة مدنيّة[225] وعند البغوي هي مدنية أيضًا[226]وقال القرطبي وابن الجوزي: إنّها مدينة إلاّ الآية ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ فإنّها نزلت في يوم النحر[227] وقد ذكر ابن حجر العسقلاني اتّفاق العلماء على أنّها مدنية[228]، أمّا صاحب كتاب (غيث النفع في القراءات السبع) فقد نقل الإجماع عليه وتبنّاه وجعل القول المخالِف مرجوحًا حيث يقول:

سورة البقرة مدنيّة إجماعا قيل إلاّ قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾، فإنّها ليست مدينةٌ لنزولها (بمنى) في يوم النحر، واعترض على من زعم أن ما نزل بمكة- ولو بعد الهجرة- يسمى مكيّا، وهو ليس بصحيح، ثم قال: والصّحيح في ذلك أنّ ما نزل قبل الهجرة بمكة مكيٌّ حيث ما نزل، وما نزل بعدها مدنيّ حيث ما نزل[229]. فبناء على هذا الضابط الذي ذكره الشيخ فإنّ السورة كلها مدنية، ولكن وقع الخلاف في قبول هذا الضابط من عدمه، فمن قبل الضابط قال بقوله، ومن لم يقبله اعتبر الخلاف الوارد في عدد آيتها.

وهذا أيضا قول شهاب الدين صاحب الحاشية على تفسير البيضاوي حيث اعترض على من زعم أنّ الآية التي نزلت بمكة منها سوف تُخرجُها عن كونها مدنيّة ليس بقويّ[230] وقد وافقهما الآلوسي فقال نزول آخر آية منها في حجة الوداع يوم النحر لا تُخرجها عن كونها مدنية[231].

ترتيب السورة:

من ناحية النّزول، ومن ناحية ترتيب المصحفي: ترتيبها في النّزول: هي أوّل سورة نزلت في

---

[225] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1/ 81.

[226] البغوي، **معالم التنزيل**، 1/ 80.

[227] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 1/ 152، ابن الجوزي، **زاد المسير**، 1/ 24.

[228] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، خرجه وصححه وطبعه: محب الدين الخطيب، 8/ 160.

[229] علي بن محمد بن سالم أبو الحسن النوري الصفاقسي. **غيث النفع في القراءات السبع**، تحقيق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، 2004م)، ص48.

[230] شهاب الدين الخفاجي أحمد بن محمد، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي = عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي**، (بيروت: دار صادر)، 1/ 152.

[231] الآلوسي، **روح المعاني**، 1/ 101.

المدنية عند جمهور العلماء كإمام الزركشي، فقد عقد فصلا مُستقلًا في بيان ترتيب نزول سور القرآن وقال هي أول سورة نزلت بالمدينة[232] وقال مجد الدين الفيروز آبادي في كتابه «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» هي أوّل سورة نزلت بعد هجرة النّبيّ إلى المدينة[233]، وفي الكشف والبيان للثعلبي هي أوّل سورة نزلت بالمدينة[234]، أمّا المفسر الطاهر بن عاشور فقد ذكر قولين بأنّها أوّل سورة نزلت بالمدينة، وقيل بأنّها نزلت بعد سورة المطففين، وكأنّه يَميل إلى القول الأوّل تلميحا ولكنّه أثبت القول الثّاني في الصفحة التي بعدها حيث يقول: وقد اعتبرت سورة البقرة 87 في الترتيب النزولي أُنزلت بعد المطففين وقبل آل عمران. انتهى كلامه[235]. والذي عليه الجمهور أنّها أوّل سورة نزلت بالمدينة بعد الهجرة.

أما ترتيبها المصحفي: تقع بعد سورة الفاتحة في الجزء الأوّل من المصحف الشريف وهي الثّاني من حيث ترتيب المصحفي.

فضائلها:

ورد في فضلها أحاديث كثيرة، منها ما بلغ درجة الصحة، ومنها ما دون ذلك، فقد عقد القرطبي وابن كثير في تفسيرهما[236] فصلًا كاملًا وتحدّثا فيه عن فضائل سورة البقرة مع الحكم على الآثار بالصّحة والضعف، يمكن الرجوع إليه لمن يريد التوسّع فيه، ونكتفي هنا بالأحاديث الصحيحة.

روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «لا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ مَقابِرَ

---

[232] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 1/ 194.

[233] الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، 133/1.

[234] أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: عدد من الباحثين، ط1. (السعودية: دار التفسير، 2015م)، 61/1.

[235] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 201/1- 202.

[236] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 1/ 152، ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 1/ 45.

إنَّ الشَّيْطانَ يَنْفِرُ مِنَ البَيْتِ الذي تُقْرَأُ فيه سُورَةُ البقرة»[237]. وفي رواية الترمذي عن أبي هريرة ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا تجعلوا بيوتكم مقابر، وإنّ البيت الذي تُقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله الشيطان» وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح[238].

وفي الصحيحين... قال رسول الله ﷺ: «الآيتان من آخر سورة البقرة، من قرأهما في ليلة كفتاه» وهذا اللفظ للبخاري[239]، ومثله لمسلم[240].

لقد ورد في معنى (كفتاه) أقوال متعددة ذكرها ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، في كتاب فضائل القرآن، وليس هنا مكان بسطها يمكن الرجوع إليه في مظانّها، ثُمّ رجّح جميع ما قيل في معناه بقوله: فأقول يصح أن يكون جميع ما تقدّم مرادا من الحديث والله أعلم[241].

المسألة الأولى:

الخلاف الوارد في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢﴾.

قال ابن الجوزي: فيه قولان: الأول: قال ابن عباس وغيره: معناه (هذا) واحتجّوا بقول الشاعر:

---

[237] مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد، 593/1 (780).

[238] محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، ط2. (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة البقرة وآية الكرسي، 157/5 (2877).

[239] محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1. (دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب المغازي، باب، 84/5 (4008).

[240] **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل سورة الفاتحة وخواتيم سورة البقرة والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة، 554/1 (807).

[241] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن تثبت، باب فضل سورة البقرة، 56/9.

أَقُــولُ لَــهُ والــرُّمْحُ يأْطِــر مَتْنَــهُ تأمــل خُفافًــا إِنــني أنا ذلكــا[242]

أي: أنا (هذا). وقال ابن الأنباري: إنّما أراد: أنا (ذلك) الذي تعرفه.

والثاني: أنّها إشارة الى غائب. ثُمّ فيه أقوال ثلاثة أيضا: الأول: أنّه يريد به ما تقدّم نزوله عليه من القرآن. والثاني: أنّه يريد به ما وعده أن يوحيه إليه في قوله: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝﴾. والثالث: أنه يريد بذلك ما وعد به أهل الكتاب[243].

لقد ذهب إلى القول الأوّل كل من الطبري[244]، والخازن[245]، والبغوي[246]، والزمخشري[247] والواحدي[248]، وذكر ابن عطية القولين دون ترجيح[249]، وحكى القرطبي القولين أيضًا ولكنّه أورد القول الثاني بصيغة التمريض «قِيل» وكأنّه يميل مع القول الأوّل حيث جاء بأمثلة تؤيد القول الأول[250]، وقال ابن كثير إنّ (ذلك) -هنا- بمعنى (هذا) وهو من باب التقارض في اللّغة حيث يُستعمل هذا مكان ذلك، والعكس صحيحٌ، ثُمّ قال بأنّ إرجاع الإشارة (ذلك) إلى التوراة والإنجيل أو إلى غائبٍ بعيدٌ عن الثّواب وتكلّف واضح[251]، وأشار كلٌّ من القاسمي[252]، وطاهر بن عاشور[253]، ورشيد رضا[254]، وأبو بكر الجابر الجزائري[255]، ووهبة

---

[242] محمد بن يزيد المبرد أبو العباس، **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م)، 3/ 167.

[243] ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 1/ 27.

[244] الطبري، جامع البيان، 228/1- 231.

[245] الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، 1/ 23.

[246] البغوي، **معالم التنزيل**، 1/ 81.

[247] الزمخشري، **الكشاف**، 1/ 32.

[248] ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، 90/1.

[249] المرجع السابق، 1/ 83. ابن عطية

[250] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 157/1- 158.

[251] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 1/ 162.

[252] محمد جمال الدين بن محمد سعيد القاسمي، **محاسن التأويل**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، 1/ 242- 243.

[253] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 221/1.

[254] رشيد رضا، **تفسير المنار**، 1/ 104.

الزحيلي[256]، إلى أنّ الإشارة –هنا– للبعد وفائدتها التعظيم والتنبيه على عُلوّ قدر هذا الكتاب، بل ذكر الطبري أنّ عامة المفسرين على القول الأوّل، فقال عن مجاهد، وعكرمة، والسدي، وابن جريج، وابن عباس، ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾: أيْ هذا الكتاب، ثم جاء بعِلل تؤيّد ما ذهب إليه حيث يقول، فإن اعترض أحد فقال: كيف يمكن أنْ يكون ﴿ذَٰلِكَ﴾ بمعنى (هذا)؟ و«هذا» يُشار به إلى حاضر، بينما «ذلك» يُشار به إلى غائب، قال يجوز ذلك لأنّ كل ما تَقضَّى ومضى من الأخبار فهو كالحاضر المعَايَن، ثُمّ ذكر أمثلة كثيرة على ذلك وشواهد من القرآن تُؤيّد هذا، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ إِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَذَا ٱلۡكِفۡلِۖ وَكُلّٞ مِّنَ ٱلۡأَخۡيَارِ ٤٨ هَٰذَا ذِكۡرٞۚ﴾ [ص: 49] فهذا ما في ذلك إذا عَنى بها هذا. ويقول أيضا هناك احتمال أيضا أن يكون ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ مَعْنِيًّا تلك السور التي نزلت قبل سورة البقرة، فتكون هذه السور هي هذا الكتاب الذي لا ريب فيه. وختم قوله بأنّ هذا التأويل هو الأولى بما قاله المفسرون، لما ذكرنا من العلل. ويرى الطبري أيضا مع ترجيحه للرّأي الأوّل أنّ القول الثاني له حظٌّ من النّظر حيث قال: ولا بأس في قول من قال: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ إشارة إلى التوراة والإنجيل، لأنّ (ذلك) يصبح عندئذ إعلام عن غائب على صحّة[257].

القول الثّاني: يقول فخر الدين الرازي بعدما ساق أقوال المفسرين في المسألة، إنّ الإشارة هنا ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ تعود الى ما نزل قبل سورة البقرة أو إلى الآية ﴿الٓمٓ ١﴾ لأنّه سبق الكلام عليه وانقضى فهو في حكم المتباعد، كما قال أيضا إنّ لفظ (ذلك) في أصل الوضع لا يُشار بها للبعيد، وإنّما يُستعمل للبُعد في مصطلح العرفي[258]، وقد ردّ عليه الإمام الآلوسي في هذه المسألة، فقال: فحَمْلُ فخر الدّين الرازي كلمة ﴿ذَٰلِكَ﴾ على مقتضى الوضع اللّغوي دون

=

[255] أبوبكر الجزائري جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر. **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، ط5. (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 2003م)، 1/ 19.

[256] وهبة بن مصطفى الزحيلي، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط2. (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418هـ)، 1/ 72.

[257] **جامع البيان**، 1/228- 231.

[258] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 2/ 258.

مُصطلحه العُرفي مخالفٌ لما عليه أرباب العربيّة[259]. وقد رجّح ابن جُزي القول الثّاني بأنّ ﴿ذَٰلِكَ﴾ في الآية إشارة إلى غائب وهو اللوح المحفوظ وهو الذي يدلّ عليه السّياق وله شواهد من القرآن[260]. وهناك رأي آخر ذكره ابن حيان الأندلسي في تفسيره نقلا عن شيخه أنّ الإشارة هنا ترجع إلى قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ ويرى أنّ هذا أَولَى لأنّه إشارة إلى شيء سبق ذكره لا إلى شيء لم يجر له ذكره[261].

واستغرب إمام الآلوسي من صنيع ابن حيان في إرجاعه الإشارة إلى الآية من الفاتحة، ثُمّ رجّح الآلوسي أن تكون الإشارة ﴿ذَٰلِكَ﴾ راجعةً إلى القرآن[262].

سبب الخلاف: اختلف العلماء في مرجع الإشارة ﴿ذَٰلِكَ﴾ هل هو ترجع إلى حاضر أو إلى غائب.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع يرجع إلى معان متقاربة لا تعارض بينها ولا تضاد.

الجمع بين الأقوال:

الأقوال الواردة في مرجع الإشارة ﴿ذَٰلِكَ﴾ كلّها صحيحة، بعضها أظهر من بعض، ولها شواهد من القرآن ومن الشعر العربي، فإذا قلت -أي الباحث- إنّ ذلك الذي للبعد يأتي بمعنى هذا الذي للقريب كما قال به جمهور المفسرين فمجيء ذلك هنا من باب الإشارة إلى بُعد منزلته وعُلُّو شأنه وقدره، وهذا شائع معروف في علم البلاغة، وإذا كان الإشارة تعود إلى غائب أو ما سبق ذكره سواء ما ذكُر مِن أنّ المقصود هو اللوح المحفوظ أو الإنجيل والتوراة، أو السورة التي نزلت قبل سورة البقرة، فهي بمثابة ضرب مِثال من الأمثلة التي مَثّل كل من المفسرين حسب ما يظهر له من معاني تلك الإشارة التي أطلقها القرآن فكلّ ما ذكره المفسرون من الأقوال في توجيه كلمة ﴿ذَٰلِكَ﴾ في هذه الآية لها دلالتها السّياقي والعُرفي لا تعارض بينها.

---

[259] الآلوسي، **روح المعاني**، 1/ 108.

[260] ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، 1/ 68.

[261] أبو حيان، **البحر المحيط**، 61/1.

[262] الآلوسي، **روح المعاني**، 1/ 108.

المسألة الثانية:

الخلاف الوارد في قوله تعالى ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2].

قال ابن الجوزي:

ورد في تفسير هذه الآية ثلاثة أقوال:

الأول: إنّ ظاهر النص النّفي، ومعناه النّهي، والتقدير: لا ينبغي لأحد أن يرتاب به لإتقانه ...ومثله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ وهذا رأي ابن الأنباري والخليل، وقد ردَّ هذا القول ابن حيان في تفسيره، حيث يقول وقد جانب الصواب من قال أنّه خبر أريد به النّهي[263].

والثّاني: قال المبرد: إنّ معناها: لا ريب فيه أنّه هدىً للمتّقين.

والثالث: عن مقاتل إن معنى الآية: لا ريب فيه أنّه من عند الله.

هذه الأقوال الثلاثة هي الّتي ذكرها ابن الجوزي[264]، وذكر نحو هذا البغوي، وابن عطية والقرطبي، وغيرهم من المفسرين مع اختلاف يسير في التعبيرات[265]، وزاد بعضهم أقوالًا لم يذكرها ابن الجوزي كابن عطية قال: ويرى قومٌ أنّ قوله لا ريب فيه خطابٌ خاصٌ بالمؤمنين وقد ضعَّف هذا القول القاضي أبو محمد كما نقله ابن عطية في تفسيره[266]، وذكر الراغب الأصبهاني قولين آخَرين زيادةً على الثّلاثة المذكورة فقال: لا ريب فيه معناه لا شكّ أنّ هذا القرآن الّذي عجز البلغاء عن إتيان بمثله مُركَّب من حروف الهجاء الّتي تركّبون بها كلامكم. وقال –أيضا– لا ريب فيه: أي لا يرتاب ولا يشكّ فيه المتقون[267].

وقد ذكر أبو القاسم برهان الدين الكرماني المعروف بتاج القراء في تفسيره «غرائب التفسير وعجائب التأويل» بعدما أورد آراء المفسرين في تفسير الآية قولًا لابن بحر ورجَّحه أنّ معنى

---

[263] أبو حيان، **البحر المحيط**، 1/ 63 –64.

[264] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 27/1.

[265] البغوي، **معالم التنزيل**، 81/1، ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 83/1، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 159/1.

[266] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1/ 83.

[267] الراغب الأصبهاني، **تفسير الراغب**، 1/ 76.

لا ريب فيه، أنّ القرآن منفي تماما عما قيل فيه من أنّه شعر وسحر[268].

سبب الخلاف: نظر بعض المفسرين إلى ظاهر المعنى، بينما نظر بعضهم إلى المعنى المستنبط المفهوم من الآية.

نوع الخلاف: التفسير على المعنى الظاهر والتفسير على المعنى المستنبط من الآية.

الجمع بين الأقوال:

اتّفق المفسرون على المعنى الظاهر من الآية حيث يقولون لا ريب فيه معناه لا شكّ فيه، أمّا المعاني المستنبطة من الآية أو السياق فقد فسّر كلٌ على حسب اجتهاده، فقول من قال بأنّه خبر أريد به النّهي قول وجيه وله نظائر من القرآن الكريم، فقد ورد في القرآن آيات كثيرة على صيغة الخبر ولكن معناها النّهي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾ قال المفسرون إنّ هذه الآية في صورة الخبر إلاّ أنّ معناها النهي، أي فلا يرفث، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ﴾ [البقرة: 84] أي لا تسفكوا دماءكم ولا تخرجوا أنفسكم من دياركم، فالآية هنا بصيغة الخبر ولكن معناها الإنشاء، وبناءً عليه، يكون الخطاب لا ترتابوا فيه مُوجَّه إلى المؤمنين، لأنّهم أهلٌ للخطاب الإلهي، أي لا تشكّوا فيه لأنّه من عند الله كما قال تعالى في سورة السجدة ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢﴾ [السجدة: 2] فيلزم من هذا -أي أنّه من عند الله- نفي كل نُسب إلى القرآن من أنّه أساطير الأوّلين، والقول الآخر: لا ريب فيه أنُه هدًى فصحيحٌ أيضًا، لقوله تعالى في الآية نفسها ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢﴾ أمّا اتفاق المفسرين على تفسير ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ بمعنى: لا شكّ فيه، فإن قيل ارتاب فيه بعض الملاحدة؟ فقد أجاب المفسرون عليه كالبيضاوي ورشيد رضا[269] وغيرهما على اختلاف أساليبهم وتعبيراتهم أنّه من حقّق النّظر والتفكير والتأمّل وجد أنّه واضح معجز لا ريب فيه ولا شكّ. ويمكن لمن أراد التوسّع في الإجابات الّتي ذكروها أن يرجع إلى تفاسيرهم ففيه بغية.

---

[268] تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر أبو القاسم برهان الدين الكرماني، **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، (بيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة مؤسسة علوم القرآن)، 114/1.

[269] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 1/ 36، رشيد رضا، **تفسير المنار**، 104/1- 105.

فكل الأقوال الواردة في الآية صحيحة تَنْسَبُّ في نفي الريب والشكّ والتُّهمة عن القرآن الكريم.

المسألة الثالثة:

الخلاف الوارد في لفظ الغيب في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: 3].

الغيب لغة: قال ابن فارس: "غ، وي، وب، أصل صحيح دالٌّ على تستّر الشيء عن العيون، ثُمّ يقاس من ذلك الغيب: ما غاب، مما لا يعلمه إلّا الله".[270]

قال ابن الجوزي: (وفي المراد بالغيب هنا ستة أقوال: الأول: عن الزهري أنّه قدر الله، الثاني: قال زر بن حبيش وغيره: هو القرآن، الثالث: الوحي وهو مروي عن ابن عباس وابن جريج، الرابع: قال عطاء وسعيد بن جبير: الغيب –هنا– هو الله، الخامس: هو ما غاب عن العباد من أمور الغيب كالجنة والنار ونحوه مما ورد في القرآن رواه السدي عن مشايخه وإليه مال قتادة وأبو العالية، السادس: إنه الإيمان بالرسل لمن لم يلحق بهم، عن عمرو بن مرَّة أنه كان عند أصحاب عبد الله فقالوا له: طوبى لك، جاهدت مع رسول الله ﷺ، وصَحِبْتَه. فقال: إنّ أمر رسول الله ﷺ كان واضحا لمن رآه، ولكن أعجب من ذلك: قوم يجدون كتابًا مكتوبًا يؤمنون به ولم يروه، ثُمّ تلا: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾.

هذه الأقوال هي التي أوردها ابن الجوزي[271] وتبِعه تقريبًا جميع المفسرين في إيرادها، وزاد ابن عطية والرازي والثعالبي[272] وغيرهم من المفسرين أنّ قوله تعالى: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ حالٌ عن المؤمنين أي حالَ كونهم بعيدين عن أنظار النّاس، بمعني يؤمنون بالله في السرّ والعلن يخشون ربّهم بالغيب.

سبب الخلاف: التعبير عن المعنى بألفاظ مختلفة ترجع مضمونها إلى معنى واحد.

نوع الخلاف: اختلاف التنوع فهو من الباب التمثيل لمعاني الغيب بعبارات مختلفة وأمثلة

---

[270] مقاييس اللغة، ابن فارس، باب الغين والياء وما يثلثهما،ج،4،ص403

[271] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 28/1.

[272] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 84/1، فخر الدين، **مفاتيح الغيب**، 273/2، الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، 183/1.

متنوّعة تَصدُق عليها معاني الغيب كلها، فقد عبّر كل مفسر عن المراد بالغيب في الآية بمثال يقع لفظ الغيب عليه ضمنا أو صراحة.

الجمع بين الأقوال:

بعد عرض الأقوال والتأمّل فيها تبيّن أنّ الخلاف الوارد في معنى الغيب يرجع إلى قولين رئيسين، الأوّل: حالٌ عن المؤمنين بأنّهم يؤمنون بالغيب حالَ كونهم مستورين عن أنظار النّاس خلافًا لحال المنافقين الذين يؤمنون حال كونهم أمام الملأ ويكفرون عند خلواتهم، وهذا القول وجيه وله شواهد من القرآن تُسانده كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [الأنبياء: 49] أي في الخفاء حيث لا يراهم أحد، وفي سورة ق ﴿مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [ق: 33] وهذه الآيات تدل على أنّ المؤمن الحقّ من يخشى الله في كل أحواله لا سيّما في السرّ والخفاء، إذن فمن فسّر قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ بما ذُكر آنفًا فهو قول صحيحٌ لوجود نصوص في ذلك المعنى، والقول الثاني أنّهم يوقنون بكل ما أخبر به الشارع من الأمور الغيبية، ثُم ذكر كل واحد بجزء من أجزاء هذا الغيب، فهذا الرأي -أيضا- له حظّ من النّظر وله نظائر من القرآن والسنّة كما سيأتي،

أولا: يأتي كلمة «الغيب» ويراد به الوحي كما في قوله تعالى ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦﴾ ﴿إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾ [الجن: 27] من أهمّ ما يظهره الله على رسله من أمور الغيب هو الوحي، كما في هذه الآية وغيرها. وأمّا بقيّة الأمثلة التي ذكرها المفسرون فقد ورد مُفصَّلًا في حديث (أمين الوحي جبريل) عندما سأل النبيَّ عن الإيمان فذكر النّبي أنّ الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، فكل هذه المذكورات في الحديث هي من الأمور الغيبية، وهذا المعنى الوارد في هذا الحديث لبيان أمور الغيب هو الذي يميل إليه إمام الآلوسي والقرطبي[273]، قال الباحث معلقا على كلامهما وهذا جزء من أجزاء الغيب، ولا يقتصر معنى الغيب عليها ولا يَنفي الأقوال الأخرى التي ذكرها المفسرون في معنى الآية لأنّها صحيحة أيضًا ولها شواهد تعاضدها.

وقد ذُكر عن ابن مسعود في تفسير هذه الآية الذي ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ عن بعض أصحاب ابن

[273] الآلوسي، **روح المعاني**، 1/ 117، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 163/1.

عباس قالوا: كنّا عنده، فذكرنا فضائل أصحاب النّبي .... إلى أن قال ابن مسعود: "إنّ أمر محمد ﷺ كان بينا لمن رآه، والذي لا إله غيره ما آمن أحد قطّ إيمانا أفضل من إيمان بغيب" فهنا يذكر ابن مسعود أنّ الإيمان بالنّبي لمن جاء بعده ولم يره إيمان بغيب ثُم تلا هذه الآية، وخلاصة القول: أنّ كلّ ما قيل في معنى «الغيب» صحيحة لا تتعارض ولا تتناقض، بل كلها تدخل في مسمّى الغيب، وهذا ما رجّحه ابن عطية والقرطبي وابن كثيره[274].

المسألة الرابعة:

قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: 3] قال ابن الجوزي:(ورد في معنى إقامتها أقوال ثلاثة: الأول: قال ابن عباس وغيره: هو تمام فعلها على الوجه المأمور به.

والثاني: قال ابن كيسان: معناه إدامتها، وتقول العرب في الشيء الراتب: قائم، وفلان يقيم أرزاق الجند. الثالث: عن قتادة ومقاتل أنه المحافظة على أوقاتها ووضوئها وركوعها وسجودها. هذه الأقوال هي الّتي ذكرها ابن الجوزي[275] ووافقه عليها كثير من المفسرين مع اختلاف في التقديم والتأخير والنقص والزيادة، وذكر نحوه الطبري والبغوي[276]، وزاد بعضهم معنى آخر وهو الجِدّ والتّشمّر في فعلها وعدم الفتور في أدائها، وقال ابن عطية: أي الإظهار بها وعدم إخفائها، وتثبيتها، كما قال الشاعر: "وإذَا يُقَالُ أَتَيتُمْ لَمْ يَبْرَحُوا حَتَّى تُقِيمَ الخَيلُ سُوقَ طِعان"[277] .

سبب الخلاف: احتمال لفظ «أقام» أكثر من معنى، فمن معانيه تقويم الشيء مثل أقام العود إذا قوّمه، ومنه أيضًا قام الشيء أي: دام وثبت؛ وليس من القيام على الرِجل؛ ومنه قامت الحَرْبُ على ساقٍ: أي اشتَدَّ أمرها وصَعُبَ الخلاصُ منها.

وبسب هذه المعاني اللغوية التي تحتمله لفظ «أقام» وقع خلاف بين المفسرين في تحديد المراد

---

[274] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 84/1، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 1/ 64، ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 1/ 165- 166.

[275] ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 28/1.

[276] الطبري، **جامع البيان**، 247/1 248، البغوي، **معالم التنزيل**، 84/1.

[277] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1، ص85، أبو علي القالي إسماعيل بن القاسم، **الأمالي**، رتبها: محمد عبد الجواد الأصمعي، ط2. (دار الكتب المصرية، 1344هـ - 1926م)، 66/1.

من الآية، هل هو محافظة عليها أو المداومة علي فعلها أو الجِدّ والاجتهاد في أدائها؟ وكل هذه المعاني اللغوية لها شواهد من الشعر العربي أو من نصوص الشريعة، ذكرها المفسرون في كتبهم، وهناك من فسرها بالمعنى الاصطلاحي وهو فعلها على الوجه المأمور بها شرعا مع مراعاة هيئاتها وشروطها والخشوع والتّدبّر فيها وغيرها مما هو مطلوب من المسلم.

نوع الخلاف: اختلاف التنوع فقد أخذ كل مفسر جزءا من المعنى، فهو من باب التمثيل لصورة إقامة الصلاة وأدائها، فكل ما قيل في تفسير الآية سواء من قال: بأنّه المحافظة عليها أو المداومة على فعلها، أو عدم التكاسل في أدائها أو الخشوع فيها والتدبر لما يُقرأ، أو غيرها من الأقوال صحيحٌ موافقٌ لمراد الله.

الجمع بين الأقوال:

ورد في تفسير الآية الأقوال التي سبق ذكرها، والتي تعود إلى معنى واحد مقصودٍ من الشارع فالمحافظة على إقامة الصّلاة شيء ورد في آيات كثيرة من القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَهُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ٩٢﴾ [الأنعام: 92] وفي سورة المؤمنون: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ٩﴾ [المؤمنون: 9] وفي سورة المعارج ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ٣٤﴾ [المعارج: 34] فكل هذه الآيات في ثنايا مدح المحافظين على أداء صلواتهم، فهو مطلوب من المؤمن، كما أنّ قول من قال بأنّه المداومة على فعلها والاستمرار عليها، قال تعالى في سياق المدح والثناء على المداومين عليها ﴿إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢﴾ [المعارج: 22] ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ٢٣﴾ [المعارج: 23] فالمداومة عليها مطلوبة من المكلف شرعا، وأداؤها خمس مرات في اليوم على وجه الاستمرار والدوام مُحَتّم على المسلم شرعا، وكذلك قول من قال بأنّه الخشوع والتّدبّر في أثناء فعلها، فهو روح الصلاة والمقصود الأعظم منها، كما ذكر ذلك رشيد رضا، والمفسر ناصر السعدي. فقد مدح الله الخاشعين في صلاتهم في مطلع سورة المؤمنون ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ١﴾ [المؤمنون: 1] ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ ٢﴾ [المؤمنون: 2] فالخشوع والتدبر في الصلاة هو روح الصلاة، وصورتها الحقيقية، وقد ذكر ابن عطية[278] قولا آخر وهو إظهارها وإثباتها، فهو في الحقيقة تفسير بلازم المعنى، فمن أقام الصلاة واستمر

[278] المصدر السابق، ابن عطية،85/1.

عليها، فقد أظهرها وأثبتها، لا سيّما الرجال الذين يؤدونها في المساجد، كما قال تعالى ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ﴾ [النور: 36] ﴿رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النور: 37] فالصّلاة من أهمّ ما ترفع وتذكر في المساجد، ولأنّ الصلاة شعيرة من شعائر الإسلام، فحقّها الظهور، فقد اختار بعض المفسرين من هذ الأقوال ورجّحها، على سبيل المثال: يقول فخر الدين الرازي في تفسيره بعد عرضه الأقوال: والأحسن حمل الآية على المداومة في فعلها من غير إخلال بشروطها وأركانها لأنّه لا يحصل الثناء العظيم إلا بالمدامة عليها[279]، وذكر نحو هذآ البيضاوي حيث يقول: بعد ذكر آراء المفسرين والذي يظهر أنّ من حافظ على حقوقها الظاهرة من الفرائض والسنن وكذا حقوقها الباطنة من الخشوع هو الذي يستحق الثّناء والمدح [280].

ويختم الباحث بقول المفسر النيسابوري في غرائب القرآن ورغائب الفرقان فقد جمع كل الأقوال التي وردت في تفسير الآية بقوله: ولا شك أنّ أداء الصلاة بجميع هذه الأوصاف التي ذكرها المفسرون يؤهل صاحبها للمدح والثّناء[281]، فقال الباحث تعليقا على كلام النيسابوري: وهو الصحيح لأنّ جميع هذه الأقوال الواردة في بيان المراد بإقام الصلاة في الآية- صحيحةٌ ومقصودةٌ ضمنا أو صراحة في أداء الصلاة على أكمل وأتمّ صورتها، ولا تتعارض ولا تتناقض هذه الآراء حتى تُرَجَّح بينها، بل الكل مراد.

المسألة الخامسة:

الخلاف الوارد في: ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣﴾ [البقرة: 3].

الرزق لغة: قال ابن فارس: "الراء الزاي القاف أصل واحد يدلّ على عطاء لوقت، ثُم يُحمل عليه غير الموقوت. فالرزق عطاء الله"[282].

---

[279] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 274/2- 275.

[280] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 38/1.

[281] نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ)، 145/1.

[282] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، كتاب الراء، باب الراء وما يُثلثهما، 388/2.

وقال ابن منظور في لسان العرب: "الرزق ما ينتفع به، والجمع الأرزاق، والرزق العطاء"[283].

فالزرق بمجموع هذه التعريفات: هو عطاء الله وهِباته، وكلُّ ما يُنتفع به.

لقد وقع خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في معنى «الرزق» هل يشمل الحرام أم أنّه خاص بالحلال؟ والذي عليه أهل السنة أنّه يشمل جميع ما يَنتفع به الإنسان سواء كان حلالا أو حراما، ولكن لا يُؤجر ولا يُمدح إلاّ ما كان من الحلال، خلافًا للمعتزلة الذين قالوا بأنّ الرزق خاصّ بالحلال والحرام ليس برزق. وهذه مسألة عقدية كلامية ذكرها بعض المفسرين في أثناء حديثهم عن الآية[284]، ولذا أوردها الباحث- هنا- مختصرة من باب الفائدة.

قال ابن الجوزي: اختلف المفسّرون في المراد بهذه النفقة على أربعة أقوال:

الأول: قال ابن عباس وقتادة: هي الزكاة المفروضة.

الثاني: قال مجاهد والضحاك: إنها النّوافل والصدقات.

الثالث: عن ابن مسعود وغيره هي النفقة على الأهل والعيال.

والرابع: ذكر بعض المفسّرين: أنها النفقة الواجبة قبل فرض الزكاة، وقالوا: إنّه كان واجبا على الرجل أن يمسك مما في يده بقدر ما يكفي يومه وليلته، ويوزع الباقي على المساكين. فعلى قول هؤلاء، الآية نُسخت بآية الزكاة، ثُم قال ابن الجوزي -تعليقا على الأخير- وغير هذا القول أثبت[285].

وهذه الأقوال هي الّتي ذكرها المفسرون في معنى الآية، فمنهم من ذكر هذه الأربعة بدون تفصيل كالطبري[286]، وغيره، ومنهم من ذكرها مُفصّلة كالخازن والبيضاوي وابن حيان

---

[283] أبو منظور، **لسان العرب**، باب حرف القاف، فصل الراء، 115/10.

[284] أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 31/1.

[285] ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 81/1.

[286] للطبري، **جامع البيان**، 249/1.

الأندلسي، وابن كثير، وفخر الدين الرازي، والشوكاني[287]، وحكى القرطبي قولًا لبعض المتقدمين أنّهم فسّروا هذه الآية بأنهم يُعلِّمُون ممّا علّمهم الله من العلم[288]، وكذا فصّل المفسر طاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية بما ذكره المتقدمون وزاد أنواعا أخرى مما استَجدّ في هذا العصر من حِرف وصِناعات وقال: كل هذه الأعمال يدخل في معنى الآية إذا استخدمها الإنسان في سبيل معاونة النّاس. ولكنّه اعترض على القول الأوّل القائل بالإنفاق على النّفس والعيال، فقال بأنّ الإنسان لا يُمدح إذا أحسن إلى نفسه وعياله لأنه جُبل على هذا الشيء[289].

وسوف يورد الباحث توضيحات حول اعتراض ابن عاشور في حينه.

سبب الخلاف: ورودُ الآية مُطلقًا في الإنفاق ومُجملةً دون بيان.

لقد أطلق القرآن وأجمل وعمّم هذه الآية، ولم يُبن المراد من الإنفاق في هذه الآية بالذات ولذا وقع خلاف بين المفسرين في معنى المقصود من الآية.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع لقد أخذ كل مفسر نوعا من أنواع الإنفاق في سبيل الله وجعله مراد من الآية لكون القرآن أطلق ولم يُقيد نوعا معينا. فكل هذه الأوجه من الإنفاق التي ذكرها المفسرون في كتبهم صحيحةٌ ومقصودةٌ من الشارع ولا تتعارض، ولها شواهد من النصوص تؤيدها، كما سيأتي بعد قليل.

الجمع بين الأقوال: الأقوال الواردة عن السلف في معنى الآية كلُّها تدور حول أوجه الإنفاق في طريق الخير فالقول الأوّل: أنه الإنفاق عل العيال ممن تلزم نفقته، فقد ورد في سورة البقرة قوله تعالى ﴿وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾[البقرة: 233] فهذه الآية تتحدث عن الإنفاق الواجب على الوالد نحو ولده، فيجب عليه أن ينفق عليه في هذه المدّة، وفي سورة الطلاق يقول الله تعالى ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ﴾ [الطلاق: 7] فهذه الآية أيضا في

---

[287] الخازن، **تفسير الخازن**، 25/1. البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 1 /39، أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، 68/1- 69، ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 68/1- 69، فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 276/2- 277، الشوكاني، **فتح القدير**، 43/1.

[288] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 179/1.

[289] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 235/1.

صدد الحديث عن الإنفاق على الأهل والنفقة عليهم بقدر الاستطاعة، فعُلِمَ من هذه الآيات أنّه يجب على الرجل أن يُنفق على عياله ويعتني بهم حسب قدرته، فهذا نوع من الإنفاق في وجوه الخير، ولقول الرّسول في الحديث «ابدأ بمن تعول»[290] فمعلومٌ أنّ الإنسان لا يُمدح في فعل النّوافل حتى يأتي بما عليه من الواجبات المحتّمة، لقوله تعالى في الحديث القدسيّ «وما تقرّب إلي عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه...» الحديث[291] فالإنفاق على العيال مقدم على صدقات النوافل، وفي الحديث الصحيح أيضا قوله ﷺ: «أَفْضَلُ دِينَارٍ يُنْفِقُهُ الرَّجُلُ دِينَارٌ يُنْفِقُهُ عَلَى عِيَالِهِ... وَدِينَارٌ يُنْفِقُهُ عَلَى أَصْحَابِهِ فِي سبيل الله» قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: وَبَدَأَ بِالْعِيَالِ [ثُمَّ] قَالَ أَبُو قِلَابَة: «وَأَيُّ رَجُلٍ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنْ رَجُلٍ يُنْفِقُ عَلَى عِيَالٍ صِغَارٍ يُعِفُّهُمْ أَوْ يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ وَيُغْنِيهِمْ»[292].

فهذا الحديث في بيان فضل الإنفاق على الأهل والنفقة عليهم، فهذا يخالف ما ذهب إليه المفسر طاهر بن عاشور أنّ المرء لا يُمدح في الإنفاق على نفسه وعياله[293]، فقد وردت أحاديث كثيرة في هذا الباب تحُثّ المرء على الإنفاق على أهله وأنه صدقة من الصدقات إذا احتسبها الإنسان. وقد قسّم فخر الدين الرازي الإنفاق إلى نوعين، نوع واجب، ونوع مستحب، وهذا النوع الأوّل له أقسام: الزكاة، الإنفاق على النّفس والأهل، الإنفاق في الجهاد، وزاد الخازن إنفاق النذر[294]، وكلّ ما عدا النفقات الواجبة، فهي من النفقات المندوبة وهي متعددة وكثيرة لا تحصى.

القول الثاني القائل بأنّ المراد من الآية هو الزكاة، قولٌ صحيحٌ وهو الأصل في النفقات لأنّها ركن من أركان الإسلام، فقد وردت مقترنةً بأختها «الصلاة» فهي المقصودة الأُولَى من الآية

---

[290] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب النفقات، باب وجوب النفقة، على الأهل والعيال، 63/7 (5355).

[291] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الرقاق، باب التواضع، 105/8 (6502).

[292] مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على العيال والمماليك، وإثم من ضيّعهم أو حبس نفقتهم عنهم، 691/2 (994).

[293] المصدر السابق. ابن عاشور، ج285/1.

[294] المصدر السابق. فخر الدين، ج276/2-277.

كما ذكر ذلك كلٌّ من الزمخشري[295]، والبيضاوي، وابن حيان[296]، فالزكاة هي المقصودة الأولى وهي الأصل، وكل النفقات المذكورة تابعة لها.

والقول القائل بأنّ المراد من الآية هي الصدقات والنوافل، قول صحيحٌ كذلك ومقصود من الآية تِباعًا، وهو الذي يُمدح عليه الإنسان بعد أداء النفقات الواجبة عليه، ويدخل تحت هذا القول تعليم العلم لأنّ زكاة العلم تعليمه ونشره بين الناس، فكلّ من أعان على الخير ودلّ عليه فقد أنفق في سبيل الله، لقول النّبي ﷺ: «كلُّ معروف صدقة»[297] فقد رجّح ابن الجوزي الأقوال التي سبق ذكرها ما عدا الأخير[298].

أما القول الأخير الذي يقول بأنّه كان يجب على الرجل أن ينفق على ما زاد على حاجته كل يوم قبل فرض الزّكاة وأنّها منسوخة بآية الزكاة والآية تتحدّث عن تلك النّفقة، يمكن أن يقال بأنّ هذه الصورة هي التي كانت موجودة في بداية الأمر، ثم تحوّل من هذه الصورة إلى صورة الزكاة المعروفة واستقرّ عليها، فيكون المدح وقتئذ مُوجَّه إلى من أنفق على ما فاض من حاجته وأعطاه للفقير في تلك الفترة.

وبعد عرض هذه الأقوال ومقارنتها تبيّن أنّ الخلاف يرجع إلى معنى واحد غير متعارض، بل رجّح كلٌّ من الطبري، والخازن، والزمخشري، والبيضاوي، وابن حيان، والرازي، وابن كثير، والقرطبي، والشوكاني[299] وغيرهم أنْ تكون الآية عامّة في جميع هذه النفقات، بل هو تمثيل وتنويعٌ من المفسرين لهذه الأوجه، فكل أنواع المعاونة والمساعدة في سبيل الخير داخلة في معنى الآية.

---

[295] الزمخشري، **الكشاف**، 1/40- 41.

[296] المصدر السابق. البيضاوي، ج1/89. ابن حيان، ج1/68.

[297] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب كل معروف صدقة، 11/8 (6021)، مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، 697/2 (1005).

[298] المصدر السابق. زاد المسير، ج1/81.

[299] المصادر السابقة. الطبري ج1/249، الخازن ج1/25، الزمخشري ج1/40-41، البيضاوي ج1/89، ابن حيان ج1/68-69، الرازي ج2/276-277، ابن كثير ج1/68-69، القرطبي ج1/179، الشوكاني ج1/48.

المسألة السادسة:

﴿يُخَادِعُونَ .....﴾ [البقرة: 9]

قال ابن الجوزي:

ورد خمسة أقوال في معنى خِداعهم لله:

الأول: قال الزجاج: إنّهم كانوا يخدعون رسول الله، فأقام الله نبيّه مقامه، كما قال في سورة الفتح: إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ.

الثاني: إنهم كانوا يعملون في دين الله ما لو عملوه فينا بينهم يعتبر خداعا.

الثالث: قال ابن عباس وابن قتيبة: كانوا يخدعون المؤمنين فكأنهم في فعلهم هذا يخدعون الله.

الرابع: يفسدون ما أظهروه من الإيمان بما أضمروه من الكفر، لأنّ من معاني الخداع في لسان العرب: الفساد.

الخامس: كانوا يكتمون كفرهم، ويظهرون الإيمان به[300].

سبب الخلاف:

التفسير على المعنى اللّغوي الذي تحتمله الكلمة (خدع) فقد ذكر ابن منظور في لسان العرب أنّ من معانيه: أن تظهر خلاف ما تخفيه، ومنه أيضا خدع بمعنى فسد، كما قال الشاعر سويد بن أبي كاهل يصف ثغر امرأة: "أَبْيَضُ اللَّونِ لَذِيذٌ طَعْمُه طَيِّبُ الرِّيقِ إِذَا الرِّيقُ خَدَعَ" أي فسد. ومن معانيه الحِيلة[301]. فمِن الأوّل أخَذَ بعض المفسرين أي يخفون خلاف ما يبطنون، ومن الثاني يفسدون ما أظهروه من الإيمان بسبب الكفر الذي يخفونه، ومِن الثالث فسّر بعضهم أي يفعلون حيلة في دين الله لو عملوه بينهم كان خِداعا. أمِا المعاني المتبقيّة أوّلوها عن ظاهرها بمقتضى نصوص أخرى.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع فقد فسر بعضهم الآية بمقتضى اللغة كما مرّ آنفا، وبعضهم أوّل ظاهر الآية بمقتضى نصوص أخرى كما سيأتي في موضعه.

---

[300] ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 31/1.

[301] ابن منظور، **لسان العرب**، كتاب العين المهملة، فصل الخاء، 65/8- 63.

الجمع بين الأقوال:

لقد وقع خلاف بين المفسرين في معنى الآية ﴿يُخَٰدِعُونَ ﴾ إلى خمسة أقوال كما ذكرها ابن الجوزي، وهذا الخلاف منشؤه سببان، الأوّل هو تفسير على ظاهر اللفظ، أي المعنى اللغوي وهذا ينطبق على الأقوال الثلاثة الأخيرة، وكلُّها متقاربة في المعنى، وهي أنّهم أفسدوا الإيمان وأظهروا خلاف ما في قلوبهم، وتحايلوا على دين الله ما لو وقع بينهم يُعتبر خداعا، وهذه الأقوال في الحقيقة بمعنى واحد وهي نوع من أنواع مخادعة الله في اعتقادهم الباطل لأنّ الله لا يُخادع فهو مُطلّع على ما في قلوبهم كما قال المفسرون.

والسبب الثاني: هو تأويل الآية عن معناها الظاهر بتقدير محذوف، ويكون المعنى حينئذ أي يخادعون رسول الله والمؤمنين، فجعل اللهُ نبيَّه مكانَه كما قال تعالى في سورة الفتح ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: 10] فجعل مبايعة رسول الله مبايعة لله، وقد اعترض على هذا القول رشيد رضا في تفسيره وقال بأنّ هذا الرأي تكلّف لأنه تقدير بلا سبب وجيه[302] ولكنْ يجاب عليه: بأنّ هذا الأسلوب شائع في القرآن كما في قوله تعالى ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: 80] فجعل إطاعة الرسول إطاعة لله، ولعلّ ما حملهم على تقدير محذوف في الآية هو الفرار من تشبيه الله بخلقه في كلمة خدع التي هي من صفات البشر، فلجأوا إلى تقدير الآية، ولكن قد ورد في سورة النساء قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: 142] أي يخادعون الله في ظنّهم الباطل تجاه الله، والله يجازيهم على أعمالهم بحيث أجرى عليهم أحكام المسلمين ولكنّه سيجزيهم يوم القيامة خلاف ما يُجازي المؤمنين، وهذا هو خداع الله لهم، فهو من باب المشاكلة.

فكل هذه الأقوال الواردة في معنى الآية داخلة في معنى الخداع وإن كان بعضها أقرب إلى المعنى الأصلي، فهو تمثيل تمثّل به كل مفسر على مقصود الآية الكريمة، والسبب في ذلك محاولة المفسرين في تأويل الآية عن ظاهرها فرارًا من التشبيه فالخلاف بينهم في فهم الآية مرتبط مسألة عقديّة وهي تأويل الصفات.

---

[302] رشيد رضا، **تفسيره المنار**، 126/1.

المسألة السابعة:

﴿وَإِذَا .....﴾.

قال ابن الجوزي[303]:

اختلف أهل التفسير على خمسة أقوال في المراد بالفساد في الآية. الأول: قال ابن عباس: هو الكفر.

والثاني: ذكر السدي عن مشايخه أنهم قالوا: إنّه الكفر والمعاصي.

والثالث: قال أبو العالية ومقاتل: هو العمل بالمعاصي والذنوب.

الرابع: قال مجاهد: هو ترك امتثال الأوامر وعدم اجتناب النواهي.

والخامس: ذكر علي بن عبيد الله أنّه النّفاق الذي يصادفون به أهل الكفر، ويطلعونهم على أسرار أهل الإيمان.

سبب الخلاف: التفسير بالمثال، فقد نهى الله عن إفساد في الأرض مُطلقا ولم يقيّد نوعًا محدّدا، فجاء كل المفسر بمثال يُبيّن ويوضّح نوع هذا الإفساد، والآية عامة في جميع أنواع الفساد الذي يُرتكب على ظهر هذا الكوكب.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع فقد ذكر ابن الجوزي خمسة أقوال في تفسير الآية، ولكن بعد التأمّل والنّظر في الأقوال المذكورة رغم كثرتها وتعددّها إلا أنها ترجع إلى قول واحد فالكفر والنّفاق ومعصية الله، وترك الواجبات وإهمال أوامر الله، وموالاة أهل الكفر وإفصاح أسرار المؤمنين إليهم، كلُّها معصية لله وإفساد في الأرض، تعددّت أسبابها وأوصافها، فهي أمثلة فقط، اختار كل مفسر نوعا من هذه الأنواع السابق ذكرها وأوردها في تفسيره.

الجمع بين الأقوال:

لقد ذكر المفسرون هذه الأقوال كلها في تفاسيرهم وبيّنوها وفصّلوا فيها، وزادوا عليها أنواعا أخرى، وهي في الحقيقة زيادة بيان وتفصيل فيما يتعلق بالفساد، فقال ابن جرير الطبري[304]

---

[303] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 32/1.

[304] ابن جرير الطبري، **جامع البيان**، 299/1.

أي الفساد في الأرض ارتكاب النواهي، لأنّ طاعة الله هو الإصلاح في الأرض وضده الإفساد، ومنه فسك الدماء فيها كما قالت الملائكة ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ وكذلك المنافقون يفسدون في الأرض بالنفاق والشك في دين الله ومناصرة أهل الباطل على أهل الإيمان إلى آخر ما ذكر. وحكى ابن كثير[305] نحو قوله هذا.

وقال البغوي[306]: معنى الآية أي أنّ الكفر وصدّ الناس عن اتّباع محمد والقرآن هو الإفساد في الأرض، والكفر أكبر فتنة في دين الله. وقال الزمخشري[307]: فساد المنافقين في الأرض معاونة الكفرة على المسلمين وإفصاح أسرارهم إليهم. ويرى البيضاوي[308] أنّ المقصود من الفساد في الآية هو إشعالهم نار الحرب وإثارة الفتن ومظاهرة أهل الكفر وبث أسرار المؤمنين إليهم، وكذلك إعلان الذنوب وإشهارها، وتحقير الدين، كلها من الفساد في الأرض. ويقول القرطبي[309] في تفسير الآية أنّ من عمل فيها بالمحرّمات فقد أفسد في الأرض بعد أن كانت صالحة. وذكر أبو السعود[310] أنّ كل ما يزيل الاستقرار والأمن ويَخل بأمر العباد الدنيوي والأخرويّ يُعتبر إفساد في الكون. ويقول ابن منظور في لسان العرب[311]: الفساد: نقيض الصلاح.

وقسّم ابن عرفة[312] الإفساد إلى قِسمين: اعتقاديّ، وهما الكفر والنفاق، وقِسم دنيوي وهو ما يجلب الضر ويدفع المنفعة.

تنبيه: اتّفق المفسرون على أنّ أشدّ وأعظم أنواع الفساد في الأرض هو الكفر، فهو أساس كل بليّة وقعت في الكون، إذن فجميع الأقوال التي وردت في بيان معنى الفساد في الآية على كثرتها وتنوّعها لا تخلو عن بيان وشرح لهذا المعنى العام، فمن تتبّع أقوال المفسرين بتأمّل

---

[305] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 181/1.

[306] البغوي، **معالم التنزيل**، 88/1.

[307] الزمخشري، **الكشاف**، 93/1.

[308] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 46/1.

[309] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 202/1.

[310] أبو السعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، 43/1.

[311] ابن منظور، **لسان العرب**، حرف الدال المهملة، فصل الفاء، 335/3.

[312] ابن عرفة، **تفسير القرآن**، 141/1.

ونظر دقيق وجد أنّها أمثلة مختلفة الألفاظ متّحدة المعنى والغرضِ، ذَكَرها العلماء من باب توسيع المعاني وإثراء الآية.

المسألة الثامنة:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا □ □ □﴾.

قال ابن الجوزي[313]:

ورد فيه خمسة أقوال:

الأول قال ابن عباس: إنّ معناه: إنا نقصد في فعلنا هذا أن نصلح بين المؤمنين والكفار.

الثاني: عن ابن عباس أيضا: إنّ معناه: أنهم أنكروا ما عُلموا به، ويكون التقدير: ما عملنا شيئا يوجب الفساد.

والثالث: قال قتادة ومجاهد: إنهم أرادوا: في موادتهم للمشركين إصلاح لا إفساد.

والرابع: ذكر السدي في معناها: أنهم أرادوا أنّما يفعلونه هو عين الصلاح، وأنّ تصديق ابن عبد المطلب (محمد) هو الفساد بعينه.

والخامس: ذكر علي بن عبيد الله أنهم ظنّوا أنّ التودد إلى أهل الكفر صلاح في الدنيا لا في الدين، لأنهم يعتقدون أنّ الدّولة إذا كانت لمحمد فقد أمنوه بمتابعته، وإذا كانت للمشركين وأهل الكفر فقد أمنوهم بمصافاتهم[314].

سبب الخلاف:

التفسير بالمثال، فقد حاول كل مفسر على حسب اجتهاده بيان مرادهم في قولهم: ﴿إِنَّمَا □

---

[313] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 32/1.

[314] أبو الحسن ابن الزاغواني الإمام العلامة، شيخ الحنابلة، ذو الفنون أبو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن سهل ابن الزاغوني البغدادي، صاحب التصانيف. ولد سنة خمس وخمسين وأربعمائة. وعني بالحديث، وقرأ الكثير، وأسمع أخاه المعمر أبا بكر ابن الزاغوني. حدث عنه، ابن عساكر وأبو موسى المديني، وعلي بن عساكر البطائحي، وأبو الفرج ابن الجوزي، وآخرون. وكان من بحور العلم، كثير التصانيف، يرجع إلى دين وتقوى، وزهد وعبادة. قال ابن الجوزي: صحبته زمانا، وسمعت منه، وعلقت عنه الفقه والوعظ، ومات في سابع عشر المحرم سنة سبع وعشرين وخمسمائة، وكان الجمع يفوت الإحصاء. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 606/19.

مُصۡلِحُونَ ﴾، أيّ الإصلاح يقصد هؤلاء المنافقون، فقد حصروا الإصلاح على أنفسهم دون غيرهم حيث استخدموا أداة حصر، وغاية ما في هذا الخلاف تعداد وتمثيل لهذا الإصلاح الذي يزعمون أنه إصلاح ومصلحة في حد تعبيرهم.

نوع الاختلاف: اختلاف تنوع وتمثيل، فكل الأقوال الخمسة متقاربة تهدف إلى بيان هذا الإصلاح الذي ادّعوه هؤلاء المنافقون لأنفسهم.

الجمع بين الأقوال:

قال البغوي[315] إنّما قالوا هذا القول لاعتقادهم أنّ ما هم فيه من إسرار الكفر صلاح. ويقول البيضاوي[316]: يرون الفساد بصورة الصلاح لفساد قلوبهم، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: 8] وذكر ابن كثير[317] نحو هذا الكلام فقال: فما يرونه صلاح هو عين الفساد، ولكن لشدة جهلهم لا يفقهون ذلك. وقال صاحب المنار[318] قولا جميلا في معنى هذه الآية حيث يقول: وهذا حال كلّ مفسد يزعم أنه يصلح فيما يفسد فيه حتى وإن كان على دراية تامّة على إفساده هذا، خصوصا عند وجود خصومة بينهما، وإنّما يفعل ذلك ليبرهن أنه بريء من تهمة الإفساد انتهى كلامه. وهكذا كان حال المنافقين في حصر الصلاح على أنفسهم دون غيرهم مع أنهم في الحقيقة مفسدون لا مصلحون، لفرط جهلهم فكان مفهوم الصلاح عندهم مصلحة دنيوية محضة. فكل مصلحة لم يعتبرها الشرع فهي ملغاة لا اعتبار لها وإن كانت في نظر المعتَقِد أنها مصلحة.

وفسّر ابن عطية والثعالبي[319] قولهم هذا ﴿إِنَّمَا □ □ □﴾ على ثلاثة معان الأوّل: أنّهم لما تمادوْا في النّفاق واستقرُّوا عليه نفوا الإفساد عن أنفسهم، الثاني: يزعمون أنّ مصافاة الكفار صلاح لأنه يُعتبر صلة قرابة، الثالث: أنّ المصالحة بين الكفار والمؤمنين مصلحة.

---

[315] البغوي، **معالم التنزيل**، 88/1.

[316] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 46/1.

[317] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 181/1.

[318] رشيد رضا، **تفسير المنار**، 132/1.

[319] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 93/1 الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، 188/1.

فالخلاصة: أنّ هذه الأقوال الخمسة التي ذكرها ابن الجوزي وغيره من أنهم جعلوا أنفسهم في منزلة المصلحين، واعتبرا أنّ ما يقومون به من مصالحة بين الفريقين صلاح، كما زعموا أن مصافاة الكفرة صلاح لا فساد، معتقدين أنّ هذا هو عين الصّلاح واتباع محمد هو الفساد– كلّها متقاربة المعاني في مفهوم الإصلاح عند هؤلاء المنافقين، فأقوال المفسرين بيان وتفصيل لما كان مجملا في الآية.

المسألة التاسعة:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا □ □ □ □ □ □﴾.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا □ □ □﴾، قال ابن الجوزي[320]: وفي المقُول لهم قولان: الأول: عن ابن عباس ومقاتل أنهم اليهود.

والثاني: قال مجاهد وابن زيد: المنافقون.

وممن ذكر القولين من المفسّرين، الجمهورُ كالطبري، والبغوي، والبيضاوي، والقرطبي، والسمرقندي، والشوكاني[321].

وممن قالوا إنّ المقول لهم هم المنافقون، الرازي، وابن كثير، والنيسابوري صاحب التفسير[322].

وحكى ابن عطية[323] قولا لبعض العلماء في أنّ الآية في منافقي اليهود.

وقال مقاتل بن سليمان[324] صاحب التفسير: إنّها نزلت في اليهود.

سبب الخلاف: يرجع سبب الخلاف إلى مرجع الضمير (لهم) في الآية، هل الضمير عائد

---

[320] ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 33/1.

[321] الطبري، **جامع البيان**، 301/1. البغوي، **معالم التنزيل**، 88/1. البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 46/1. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 205/1. السمرقندي، **بحر العلوم**، 28/1. الشوكاني، **فتح القدير**، 51/1.

[322] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 307/2. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 181/1. النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، 167/1.

[323] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 94/1.

[324] مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، ط1. (بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ)، 90/1.

على المنافقين، أم على اليهود، أم يشملهم جميعا.

نوع الاختلاف: هو اختلاف التنوع: حيث أرجع بعضهم الضمير إلى الفريقين، وبعضهم أرجعه إلى المنافقين، وبعضهم إلى اليهود، وبعضهم أرجعه إلى منافقي اليهود. وهذا الخطاب يشمل هؤلاء جميعا لثبوت الكفر عليهم جميعا.

الجمع بين الأقوال:

بعد عرض أقوال المفسرين في بيان مرجع الضمير، والتأمّل في آرائهم، تبيّن أنّ أقوالهم في الآية الكريمة لا تتعارض مضمونها، حيث إنّ المنافقين، واليهود ومنافقيهم مخاطبون بتصديق النّبي وإيمانه، لاتصافهم بأوصاف الكفر والنّفاق، وإن كان سياق الآية إلى المنافقين أقرب، لكون الآيات السابقة كانت تتحدث عنهم، فقد قال الإمام السيوطي في كتابه الإتقان: إنّ مرجع الضمير يستفاد من السياق أيضا عند الاحتمال انتهى كلامه. فاليهود داخلون في خطاب الآية لاجتماع الكفر والنفاق عليهم. فقد ذكر ابن تيمية في كتابه «مقدمة في أصول التفسير» فيما معناه: فقول بعض المفسرين إنّ هذه الآية نزلت في قوم أو في مشركي العرب لا يقصدون به حصر الحكم على هؤلاء فقط دون غيرهم، فقد يشملهم جميعا إذا أمكن ذلك وإن لم يكونوا سببا في النزول.

فقد شملت الآية اليهود تِباعًا لثبات صِفتَيْ المنافقين عليهم، وهما الكفر والنفاق، وإن كان سياق الآية لا يتناولهم ابتداء. فالقاعدة الأصولية تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا بدليل التخصيص.

المسألة العاشرة:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا □ □ □ □ □ □﴾.

قال ابن الجوزي[325] في نفس الآية: في القائلين لهم أي آمنوا قولان: أحدهما: أنهم أصحاب النبيّ ﷺ، بدون تعيين، عن ابن عباس.

[325] ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 33/1.

والثاني: قال مقاتل: إنهم أناس بأعيانهم وهم (أبو لبابة) (وأسيد) وغيرهم. وقال الرازي[326]: القائل لهم آمنوا إمّا الرسول، أو المؤمنون. ويرى النيسابوري[327] أنّ القائل من طرف المؤمنين من باب النصح والإرشاد. وتبِعه على هذا القول وهبة الزحيلي[328]. وذكر الطاهر بن عاشور[329] قولا ثالثا، ولعلّه انفرد به، حيث يقول: ويمكن أن يكون القائل لهم آمنوا بعضُ المنافقين، لأنّهم تَعِبُوا من اختراع الخِدع، فينصحون إخوانهم المنافقين بالابتعاد عن النفاق.

وأشار ابن عثيمين[330] إلى أنّ القائل لهم آمنوا في الآية غير متَعيّن، ليشمل أي قائل كان.

سبب الخلاف: عدم وجود نصّ صحيح صريح قاطع في تعيين القائل، فقد وردت الآية على صيغة ما لم يُسمّ فاعله قيل فتَعْيين المبهم بدون مُستندٍ يستلزم الاختلاف.

نوع الاختلاف: اختلاف تنوع: فكل الأقوال محتملة، ولا يترجّح قول على قول، لعدم الدليل، إنّما هي محاولات واجتهادات فقط من قِبل المفسرين لتعيين القائل، فلو كان لنا فيه فائدة لبيّنه القرآن، فقد ذكر القول وهو ﴿آمنوا﴾ ولم يبيّن القائل مع أنه معلوم لدى المخاطبين ربّما لعدم وجود كبير فائدة في تَعْيين القائل، فجُلُّ ما أبهم الله عنّا في القرآن ليس لنا فيه كبير فائدة، كما ذكر ذلك ابن تيمية[331] في كتابه مقدمة في أصول التفسير.

الجمع بين الأقوال:

لقد حاول كل واحد من المفسّرين في تعيين وبيان القائل حسب ما يظهر له من القرائن، ولا يمكن القطع بأنّ القائل هو هذا أو ذاك، لِمَا مضى ذكره من أنّه يفتقر إلى دليل لتعيين القائل، فقد يكون هناك احتمال كبير في صحّة القول القائل بأنّ القائلين لهم ﴿آمنوا﴾ هم المؤمنون، لقرينة النّصح والإرشاد من قِبلهم، ولكن ليس على سبيل القطع، فقد أنكر ابن

---

[326] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 307/2.

[327] النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، 1، ص167.

[328] الزحيلي، **التفسير المنير**، 84/1.

[329] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 286/1.

[330] محمد صالح بن محمد العثيمين، **تفسير الفاتحة والبقرة**، ط1. (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، 48/1.

[331] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 20.

كثير[332] على المفسّرين الذي يحاولون بيان مبهمات القرآن التي في الغالب لا تُثمر فائدة في معرفته من عدمه، وهذا كان في صدد إنكاره على المفسرين الذين اختلفوا في تحديد موقع البلدة التي يوجد فيها الكهف الذي دخله أصحاب الكهف، فقال بأنّ ما أبهمه القرآن ممّا لا يوجد لنا فيه مصلحة دينية، انتهى كلامه رحمه الله. وهذه قاعدة عظيمة ذكرها ابن تيمية وابن كثير، ينبغي التّعامل بها في جميع مُبهمات القرآن، لتخفيف حِدّة الاختلاف، والكثير من الاختلافات التي توجد في الكتب التفاسير من هذا الباب. فقد أكثر ابن الجوزي من ذكر هذا النوع من الاختلاف في تفسيره. وخصّص الإمام الزركشي[333] فصلا مستقلا في كتابه البرهان، وتحدّث فيه عن علم مبهمات القرآن، وذكر له أسبابا كثيرة، منها ما ذكر آنفا أي عدم الفائدة من ذكرها وأسبابا أخرى ترجع إلى علم البلاغة، كتحقير المبهَم، أو عدم الاكتّراث به، أو تعظيمه، أو تهويل حاله، وغيرها من الأسباب.

فالخلاصة: أنّ الأقوال كلها مُحتمِلة، وقد تكون كلها صحيحة، وإن كانت بعضها أقرب إلى الصّواب من بعض، لقرائن التي ذكرها الباحث أعلاه، كما أنّ الدخول في مبهمات القرآن مثل أسماء الأشخاص والأماكن وغيرها ممّا أُبهم في القرآن والتوسّع في تفاصيلها يُورث الاختلاف، لا سيّما إذا لم يكن من ورائها كبير فائدة.

المسألة الحادية عشر:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا □ □ □ □ □ □﴾.

قال ابن الجوزي: ورد قولان في معنى الإيمان الذي دُعُوا إليه: القول الأول: أنّه التّصديق والإيمان بحمد عليه السلام وهذا على قول من قال: هم اليهود. والقول الثاني: أن يعملوا بمقتضى ما يظهرونه، وهذا –أيضا– على قول من قال: هم المنافقون.

ذكر ابن الجوزي[334] هذين القولين. وتبِعه في القول الأوّل المفسرون بعبارات وألفاظ مختلفة تُوحي إلى نفس المعنى، كأمثال الطبري[335]، وأبي حاتم الرازي[336]، والقرطبي[337] والشوكاني[338]

---

[332] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 143/5.

[333] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 155/1.

[334] ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 33/1.

[335] الطبري، **جامع البيان**، 301/1.

وقال السعدي[339] فيما معنى القول الثاني: آمنوا كما آمن الصحابة وهو الإيمان بالقلب واللسان. وفي تفسير الرازي[340]، أي إيمانا مقترنا بالإخلاص، بعيدا عن النفاق.

والإيمان لغة: التصديق.

وشرعا: قال ابن جرير الطبري[341]: الإيمان لفظ جامع للإقرار بالله ورسله وكتبه وتصديقُ الإقرار بالعمل. وقال في موضع الآخر[342] قال الزهري: "الإيمان هو العمل".

وقال السعدي[343]: الإيمان هو التصديق التّام بما أخبرت به الرسل المتضمّن لانقياد الجوارح.

فمجوع التعريفات: أنّ الإيمان هو تصديق بالقلب وعمل بالجوارح.

وهذا الإيمان هو ممّا أمر الله به اليهود والمنافقين في هذه الآية التحّلي به والعمل على أساسه، والبُعد عما يناقضه من الكفر والنفاق.

سبب الخلاف: هذا الخلاف من آثار ما سبق من الاختلاف فيمن نزلت عليهم الآية، هل هم اليهود أم المنافقون؟ فإذا قيل: إنّ الآية نزلت على اليهود، يكون المعنى ﴿آمنوا﴾ أي صدّقوا بالنبيّ وبما أنزل إليه من ربّه، أمّا إذا قيل: إنّها نزلت على المنافقين، يكون معنى ﴿آمنوا﴾ أيْ أخلصوا في الإيمان واعملوا على مقتضاه.

نوع الاختلاف: اختلاف تنوع: فالأقوال الواردة في معنى الآية مختلفة في الصورة، ومتّحدة في المعنى والمقصود، فقد نظر كل مفسر إلى الآية في جِهة معينة، فقال بأنّها هي المقصودة، وإن كان توجيه الآية إلى المنافقين أقرب لدلالة السياق، إلاّ أنّ الآية تشملهما جميعًا،

=

[336] عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التيمي الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، ط3. (السعودية: دار مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ)، 46/1.

[337] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 205/1.

[338] الشوكاني، **فتح القدير**، 51/1.

[339] السعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، ص 43.

[340] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 306/2.

[341] الطبري، **جامع البيان**، 241/1.

[342] الطبري، **جامع البيان**، 240/1.

[343] السعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، ص 40.

فاليهود مخاطبون ابتداء بتصديق النّبيّ وإيمانه، والمنافقون كذلك مخاطبون بإخلاص الإيمان لله والعمل بمقتضاه، والابتعاد عن النّفاق، ولا تعارض بين القولين لتّحاد العِلّة بين الفريقين والآية تشملهم جميعا، لثبوت الكفر عليهم، فتخصيص الآية على فئة معينة مفتقر إلى الدليل فقول المفسرين إنّ الآية نزلت في اليهود أو المنافقين لا يعني ذلك حصر الآية على أحدهما، بل تتناول كِلا الفريقين لاجتماع صفة الكفر عليهما جميعا، ولأنّ النّفاق الاعتقادي جزء من أجزاء الكفر. قال بعض العلماء كابن تيمية[344]وغيره إنّ أسباب النزول من قَبيل اختلاف التنوع، لا سيّما إذا كانت الأسباب داخلة في حكم الآية.

وقد ذكر ابن الجوزي الخلاف الوارد في معنى المراد بـ ﴿الناس﴾ ﴿والسفهاء﴾ في الآية، ولا داعي لتكرار هذه المسائل، لأنّها نفس الاختلاف السابق وهو يرجع إلى اختلاف التنوع. فإيرادها هنا تكرار لما سبق من المسائل المتشابهة.

المسألة الثانية عشر:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 14].

النقطة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا □ □ □﴾ قال ابن الجوزي: اختلف المفسرون فيمن نزلت عليهم الآية على قولين: الأول: قال ابن عباس: إنها نزلت في رئيس المنافقين عبد الله بن أبي وأتباعه. والثاني: قال الحسن: إنها نزلت في شأن المنافقين وغيرهم من اليهود والنصارى.

وقد تابع ابن الجوزي[345]سرد اختلاف العلماء في أسباب نزول هذه الآيات المتتالية، ولا حاجة لإطالة الكلام فيه، إلاّ إذا دعت الحاجة إليه، لقلة الفائدة المرجوّة في مثل هذه الاختلافات، وقد ذكر المفسرون نفس الخلاف، بَيْدَ أنّ سياق الآيات من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ إلى آخر الآيات، يدور حول المنافقين، إلاّ أنّ اليهود والمشركين داخلون في حكم الآية، لقاعدة: العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب فحصر الآية على المنافقين دون غيرهم تضييق لواسع، فوقوع الاختلاف بين المفسرين في سبب نزول الآية دليل على عدم وجود نص قاطع عن النّبي يُعتمد عليه، فالاختلاف في أسباب النزول إن صحّت الروايات

---

[344] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 16.

[345] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 34/1.

كلها، وكانت مما تشملها الآية فهو من قَبيل اختلاف التنوع كما قال العلماء. وقد ذكر العلماء قواعد في أسباب النزول، فمن ضِمنها ما سبق ذكره، ومنها أيضا تعدد أسباب النزول وتكرّرها، فقد يتعدد سبب النزول ويتكرر لفوائد كثيرة ذكرها السيوطي في الإتقان[346].

ويقول عبد الرحمن بن حمد آل سعدي[347] في صدد حديثه عن أسباب النزول إنّ هذا القرآن نزل لهداية أوّل الأمّة وآخرها حيث تكون وأنّى تكون. فهذه قاعدة جليلة، مفادها أنّ القرآن إنّما نزل لإرشاد الأمة جميعا لا لحصر الآيات القرآنيّة على أناس كانوا سببا في نزول هذه الآيات إلاّ ما ورد دليل على حصر تلك الأحكام عليهم دون غيرهم، فقد تنزل الآية على سبب خاص ويكون حكمها العموم، وهو الغالب في القرآن الكريم.

النقطة الثانية: قال ابن الجوزي[348]: الشياطين: مفرده شيطان، ورد قولان في معنى هذا الاسم.

الأول: أنّ (جذر) الكلمة من شطن، بمعنى: ابتعد عن الخير، فبناءً عليه هذا تكون «نون» الكلمة أصليَّة. قال الشاعر في صفة سليمان عليه السلام:

أَيُمـــا شَـــاطنٍ عَصَـــاه عَكَـــاه[349] ثُم يُلقَـــى في السِّـــجن والأغـــلال

الثاني: أنّ (جذر) الكلمة من شاط يشيط: إذا التهب واحترق، فتكون «نونه» زائدة. وقال الشاعر:

وقد يَشِيط[350] على أرمَاحنا البَطل.

وقد زاد الماوردي[351] قولا ثالثا وهو فعلان من الشَيْط، وهو الاحتراق، وهذا المعنى قريب من الثّاني.

---

[346] السيوطي، **الإتقان**، 112/1- 122.

[347] آل سعدي، **القواعد الحسان لتفسير القرآن**، 11/1.

[348] المصدر السابق. زاد المسير، ج84/1.

[349] أوثقه.

[350] يهلك.

[351] الماوردي، **النكت والعيون**، 77/1.

وقد أورد المفسّرون القولين مع شواهدها الشِعرية، وقالوا إنّ سيبويه ذكرهما في كتابه دون ترجيح، وقد رجّح القرطبي[352] القول الأول بأنّ النون أصلية، مُستدلًّا بأشعار العرب، وقد مال إليه ابن فارس[353] وقال: "إنّ الشين والطاء والنون أصل مطّرد صحيحٌ يدلّ على البعد".

قال الباحث: والقول الثّاني له أدلته من الشعر أيضا كما ذكر المفسرون، والترجيح هنا مبنيٌّ على الاجتهاد.

الطاهر بن عاشور[354] له رأي آخر وهو أنّ لفظ "شيطان" جامد شبيه بالأحرف المشتقّة وهو دخيل إلى العربية، وقد رأى ابن عاشور من قال بأنّه بالفارسية سيطان.

النقطة الثالثة: قال ابن الجوزي:

اختلف في المراد «بشياطينهم» على أقوال ثلاثة: الأول: قال ابن مسعود وعباس وغيرهما: إنهم رؤسائهم في الكفر.

الثاني: قال الضحاك والكلبي: هم عرّافهم وكهنتهم.

والثالث: ذكر أبو العالية ومجاهد أنهم بني جلدتهم من أهل الشرك.

هذا ما ذكره ابن الجوزي[355]، وتبِعه المفسّرون الآخرون، وقال بعضهم: المراد: شياطين الجن، وهو بعيدٌ كما قال ابن عطية[356]. وقال الرازي[357]: أي أكابرهم لأنهم أهل للإفساد دون أصاغرهم.

سبب الخلاف: التفسير على جزء المعنى العام، لأنّ كلمة ﴿شَيَٰطِينَ﴾ جامع لجميع هذه المعاني.

---

[352] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 90/1.

[353] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، كتاب الشين، باب الشين والطاء وما يثلثهما، 183/3-185.

[354] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 291/1.

[355] المصدر السابق. زاد المسير ج84/1.

[356] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 96/1.

[357] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 309/2.

نوع الاختلاف: لا شكّ أنّ جميع هذه الأقوال يدور حول شيء واحد، وهو بيان المراد من كلمة ﴿شَيَٰطِينِهِمۡ﴾ وهو هنا إمّا أسيادهم ورؤسائهم في الشرّ والكفر، أو أكابرهم في الضلال، أو كَهَنتم الذين يسودهم إلى الكفر، فالتعبيرات مختلفة، والمعنى واحد.

الجمع بين الأقوال:

رغم اختلاف المفسرين وتعدد آرائهم في تفسير الآية، إلاّ أنّها لا تخرج عن أصل المعنى، فمن تأمّل وجد أنها تعدد في الأوصاف مع اتّحاد في المسمّى، فهو تمثيل على المعاني الداخلة في الآية، فقد قال ابن عطية[358] والقرطبي[359] إنّ الآية تعُمُّ جميع من ذُكر لأنّ كلمة "الشيطنة" التي تعني البُعد عن الإيمان تشمل هؤلاء جميعا. ويقول ابن تيمية[360] إنّ هذا النوع من الاختلاف -أي التمثيل للأقوال الكثيرة الداخلة في معنى الآية- هو الغالب في تفسير السلف.

النقطة الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّا □ ...﴾ قال ابن الجوزي: ورد في معناه قولان: الأول:ّ قال المنافقون: إنّا معكم على ملّتكم ودينكم.

والثاني: إنّا معكم أيْ ننصركم ونعينكم على أهل الإيمان.

فهذا الاختلاف كسابقه فهو تفسير على جزء المعنى، أي إنّا معكم على ملّتكم وسنُؤيّدكم عليهم ونُساندكم ونكون بجانبكم دائما لأنّنا كلّنا في ملّة الكفر والنفاق، فهو اختلاف تنوّع وتمثيل لا غير، ولا داعي للإطالة هنا لوضوح المسألة.

المسألة الثالثة عشر:

النقطة الأولى: ﴿ٱللَّهُ □ □ □ □ □ □ □﴾.

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ □﴾. قال ابن الجوزي[361]:

---

[358] المصدر السابق. ابن عطية ج96/1.

[359] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 207/1.

[360] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص 11.

[361] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 34/1-35.

اختلف العلماء في المراد، باستهزاء الله بهم على تسعة أقوال:

أحدها: أنّه يُفتح لهم بابٌ من الجنة وهم في النار، فيسرعون إليه فيغلق، ثم يُفتح لهم بابٌ آخر، فيسرعون فيغلق، فَيضحك منهم المؤمنون. روي عن ابن عباس.

والثاني: أنّه إذا كان يوم القيامة جُمِّدت النَّارُ لهم كما تَجمدُ الإهالة[362] في القدر، فيمشون فتَنخسف بهم. روي عن الحسن البصري.

والثالث: أنّ الاستهزاء بهم: إذا ضُرب بينهم وبين المؤمنين بسور له باب، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، فيبقَون في الظلمة، فيقال لهم: ﴿□ □ □ □□﴾ [الحديد: 13]، قاله مقاتل.

والرابع: أنّ المراد به: يُجازيهم عَلى استهزائهم، فقُوبل اللفظُ بمثله لفظًا وإن خالفه معنًى، فهو كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ □ □ □□﴾ [الشورى: 40].

والخامس: معنى استهزاء الله بهم أي استدراجه إيّاهم.

والسادس: إنّ معنى استهزاء الله بهم أن يُقال لأحدهم في النّار وهو في غاية الذُّل: ﴿ذُقۡ □ □ □ □ □﴾. ذكره شيخنا[363] في كتابه.

السابع: معنى استهزاء الله بهم أن يخطّئ فعلهم ويُجَهِّلَهم في الإقامة على الكفر.

الثامن: معنى استهزاءه بهم أي رد خِداعهم عليهم وإيقاعُ استهزائهم بهم ذكره محمد القاسم الأنباري.

والتاسع: أنّه لما أظهروا من أحكام إسلامهم في الدنيا خلاف ما أبطن لهم في الآخرة، كان كاستهزاء بهم.

هذا ما ذكره ابن الجوزي[364]، فهو عادةً يذكر الاختلافات مُرَقمة، بخلاف بعض المفسّرين الّذين يسردون الاختلاف سردا، فقد تناقل المفسرون هذا الخلاف في تفاسيرهم، فمنهم من

---

[362] الشحم.

[363] سبق ترجمته.

[364] المصدر السابق. زاد المسير ج1/84-85.

نحا نحو ابن الجوزي، فتوسّع في سرد الأقوال، كالطّبري[365]، ومنهم من اختصر على بعض الأقوال، كالبغوي والصّابوني[366] وغيرهم، ومنهم من اكتفى بالنّقل على من تقدمه، كابن كثير[367] فقد نقل عن تفسير الطبري مباشرة، بدون إبداء رأيه في هذه الأقوال وتوجيهاتها.

سبب الخلاف: يبدو أن منشأ هذا الخلاف هو التفسير على مقتضى ظاهر اللفظ، والتأويل على مقتضى ما يؤول إليه اللفظ، فهو خروج عن ظاهر النّص إلى معاني يراها المفسر أنّها تليق بجلالة الله، فهي مسألة عقدية، وحملهم على ذلك احتمال ظاهر اللفظ بأوصاف غير لائقة بالله أيْ صرف اللفظ عن الحقيقة إلى معاني مجازية، فِرارًا من أن يُنسب إلى الله ما يبدو أنّه تقليل من شأنه ﷻ.

نوع الخلاف: هذا الخلاف أقرب إلى اختلاف التنوع من اختلاف التضاد، صحيحٌ أنّ الأقوال متعددة ومتباينة الألفاظ ولكنّها لا تخرج عن كونها بيان لكيفيّات استهزاء الله بهم فهو شرح وبيان لهذه الكيفيّات المتعدّدة ولكلٍّ قول من هذه الأقوال شواهد من النّصوص وأشعار العرب تؤيده كما ذكر المفسّرون، فالتأويلات منها ما هو أقرب وأظهر، ومنها ما دون ذلك، وسبب هذا الخلاف كما يبدو هو محاولة تأويل الآية عن ظاهرها إلى معاني أليق بذات الله، وإثبات له صفات الكمال.

الجمع بين الأقوال:

هذه الأقوال التِسعة تنقسم إلى قسمين رئيسين، وهما استهزاء الله بهم في الدنيا صورها وأشكالها، والقِسم الثّاني استهزاء الله بهم في الآخرة صورها وأشكالها. فقول الخامس والسادس والسابع، أي تركهم في جهالتهم، واستدراجهم، ورد خداعهم عليهم بأن يظهر الله أسرارهم إلى المؤمنين، كلها هذه في دار الدنيا.

أما القول الأول والثاني الثالث كلها بمعنى واحد، وهو أن تُخَيَّل إليهم أنّهم يدخلون في الجنة بينما يُحال بينهم وبين الجنة فيسقطون في النار جزاء وفاقا لما كانوا يعملون في الدنيا كما

---

[365] الطبري، **جامع البيان**، 312/1-316.

[366] البغوي، **معالم التنزيل**، 89/1. محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، ط1. (القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م)، 30/1.

[367] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 521/1.

أخبر الله عنهم في سورة الحديد، ﴿فَضُرِبَ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الحديد: 13] والقول التاسع قريب من هذا المعنى، وهو جزاءهم في الآخرة خلاف ما أظهروه من الإيمان في الدنيا، والقول الثامن قوله تعالى لأحدهم ﴿ذُقْ □ □ □ □ □﴾ [الدخان: 49] وهذا ما يسمّى التكريم بصورة التحقير والاستهزاء، وهو في غاية التهّكم، وهذا الاستهزاء كله إنما يقع عليهم في الآخرة.

والقول الرابع، هو مجازاتهم على استهزائهم، فقوبل اللفظ بمثله لفظا وإن خالفه معنى كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ □ □ □□﴾ [الشورى:40] أي لم يقع من الله الاستهزاء، وإنّما وقع عليهم معناه وهي المجازاة فيما تلَبَّسوا فيه من الاستهزاء.

وقد أورد المفسرون الأقوال دون ترجيحٍ، بَينمَا اختار الطبري[368]قولًا منها وهو أن يجري عليهم في الدنيا أحكام المسلمين من صيانة دمائهم وحفظ أموالهم خلاف الذي أبطن لهم في الآخرة من العقاب الشديد، وقال وقد روي عن ابن عباس نحو ما قلناه من تفسيره لآية بأنّه يسخر بهم للنقمة منهم. وهذا القول لا يتنافى مع ما قاله المفسرون من صور خداعهم في الآخرة فهي أمثلة على ذلك.

وقد قال الطنطاوي[369] في تفسير هذه الآية بأنّ بعض العلماء حمل اللفظ على حقيقته، وإن لم يكن هذا اللفظ من أسمائه، لأنّ المعنى احتقارهم على وجه يُتعجّب منه، ثُمّ قال: وهذا المعنى غير مستحيل على الله، فيجوز إسناده إلى الله تعالى على وجه الحقيقة. بينما يرى بعضُهم أنّ صفة الاستهزاء لا تليق بالله، فحملوه أيْ فأوّلوه على ما يلزم على الاستهزاء من الانتقام والعقوبة، والجزاء المقابل لاستهزائهم على سبيل المشاكلة.

ويقول الطاهر بن عاشور[370]: لم يقع –في الدنيا– استهزاء حقيقي فهو من باب التمثيل لكيفية معاملة الله إيّاهم في مقابلة استهزائهم بالمؤمنين، بما يشابه الفعل المستهزئ، ويمكن أن يكون حقيقة في الآخرة حيث يأمر الله أن يُستهزئ بهم.

---

[368] المصدر السابق. الطبري ج1/812-816.

[369] محمد سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، ط1. (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م)، 1/61-62.

[370] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 1/293-294.

وقال ابن عطية[371]: في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ □ □﴾ إنّ جمهور المفسرين على أن هذا تسمية العقوبة باسم الذنب، وهذا شائع في كلام العرب.

فهذه الآية وما ورد على شاكلتها مما وقع فيها الاختلافات والتأويلات والتوجيهات بين المفسرين لِما تحتمل ظواهر هذه الآيات من الأوجه الكثيرة التي يتطلّب الدقّة والتعمّق والفهم الصحيح في تفسيرها، والتعبير عن المراد فيها، فقد حاول كل مفسر تفسير الآية على الوجه الذي يليق بعظمة الله، والبعد عن كل ما يخدش في جلالة الله، وهذا كان سببا أساسيا في هذا الاختلاف.

فقال وَجَّهَ بعض المفسرين الآيات التي على شاكلة هذه الآية بأنها من الله عدل وإنصاف ومن الكفار ظلم وعدوان كما قال الطبري[372] ونقل عنه ابن كثير[373] هذا الكلام في تفسيره.

النقطة الثانية:

قوله: ﴿وَيَمُدُّهُمۡ □ □ □ □﴾. قال ابن الجوزي[374]:ورد فيه أربعة أقوال: الأول: قال ابن مسعود يمكِّن لهم.

الثاني: عن ابن عباس يملي لهم.. الثالث: قال مجاهد: معناه يزيدهم. والرابع: قال الزجاج يمهلهم.

سبب الخلاف: اشتقاق جذر الكلمة، هل هو من المدّ أو الإمداد، واستعمالاتها، فقد وقع خلاف بينهم في استعمال كلمة (مدّ) هل يشمل جميع ما ذُكر، أم أنّه خاص بالزيادة والتطويل، وهل يدخل فيه الإمهال والمدّ في العمر؟ وكيف يُستعمل في الخير والشر؟

قال البغوي[375]: ﴿وَيَمُدُّهُمْ﴾ يَتْرُكُهُمْ وَيُعطيهم المهلة، ثم قال:" وَالْمَدُّ وَالْإِمْدَادُ بمنعى وَاحِدٌ،

---

[371] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 97/1.

[372] المصدر السابق. الطبري ج812/1-816.

[373] المصدر السابق. ابن كثير ج521/1.

[374] المصدر السابق. ابن الجوزي ج84/1-85.

[375] البغوي، **معالم التنزيل**، 89/1.

وَأَصْلُهُ الزِّيَادَةُ" لكنّ أكثر ما يَأْتِي فِي الشَّرِّ وَالْإِمْدَادُ فِي الْخَيْرِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْمَدِّ ﴿وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا ﴿٧٩﴾﴾ [مَرْيَمَ: 79] وَقَالَ فِي الْإِمْدَادِ ﴿وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ﴾ [الْإِسْرَاءِ: 6] ﴿وَأَمْدَدْنَٰهُم بِفَٰكِهَةٍ﴾ [الطُّورِ: 22].

وقال ابن عطية[376]: وقال بعضهم: "مدّ الشيء ومدّه ما كان مثله ومن جنسه، وأمدّه ما كان مغايرا له" وذكر له شواهد من القرآن، وقال: بأنّ بعض اللّغويين يرون أنّ «يمد» يأتي بمعنى الإمهال، ثُمّ واصل ابن عطية قوله[377]: اللفظ «مدّ» يحتمل معنى المطل والتطويل، كما قالوا في (عمد ممدّدة الهمزة9) ويحتمل -أيضا- معنى الزيادة في نفس الطغيان، انتهى.

تحرير محلّ النزاع:

فقد اتّفقت أقوال المفسرين في أنّ «يمدُّ» في الأصل بمعنى الزيادة والتطويل، ثُمّ وقع الخلاف في دخول معنى (الإمهال والإملاء والمدّ في العمر) في كلمة «يمدُّ» فقال الرازي[378]: لا يدخل في معنى (الإمهال والإملاء) إلّا إذ جاء معه لام الجرّ مثل: ويمدّ له هذا وجه الأول، والثاني: إنّ قراءة ابن كثير: (ويمدُّهم) [البقرة: 15] وفي قراءة نافع ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي ٱلْغَيِّ﴾ [الأعراف: 202] بمعنى المدد وليس من المدّ.

ويرى الباحث: أنه قد جاء في سورة مريم ﴿وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا ﴿٧٩﴾﴾ ولا يُقصد هنا (الإمهال) كما قال الرازي إذا أريد به الإمهال جاء معه لام الجرّ. فمعناه هنا الزيادة وليس الإملاء والإمهال.

وقد رجّح الطبري[379] المعنى القائل بأنّه الزيادة وتبنّاه وانتصر له.

ولكن هذا ترجيح فيما أمكن الجمع فيه، كما سيُبيّن الباحث إمكانية الجمع عند الحديث عن الجمع بين الأقوال.

وقد ذكر القرطبي[380] بأنّ معنى الآية: يمدّهم بطول العمر حتى يزيدوا في الطغيان فيزيدهم

---

[376] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 97/1.

[377] المصدر السابق. ابن عطية ج97/1.

[378] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 310/2.

[379] الطبري، **جامع البيان**، 319/1-320.

العذاب، وقال أيضا يطيل لهم المدّة ويمهلهم ويملي لهم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِثۡمٗاۚ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ١٧٨﴾ [آل عمران، 178] فهذا يدخل من باب تفسير القرآن بالقرآن. وقد حكى ابن عطية[381] قولا لبعض اللّغويين في قوله تعالى (ويمدهم) بمعنى يُمهلهم. ويرى الآلوسي[382] أنّ استعمال (يمد) ورد بمعنين، الزيادة، والإمهال. وذهب إلى المعنى الثاني وهو الزيادة الزجاج وابن كيسان.

نوع الاختلاف: المعاني المذكورة كلها تنصَبُّ في غاية واحدة، وهو إعطاؤهم المهلة حتى يتمكّنوا من الآثام، فيزيدهم الله من أليم عقابه.

الجمع بين الأقوال: المعنى الأصلي للكلمة (يمد) هو الزيادة، والمعاني الأخرى التي وردت عن المفسرين تابعة لها وداخلة فيها، فالزيادة تستلزم الإمهال والإملاء وإعطاء الوقت الكافي وقد وردت آيات كثيرة في هذا المعنى كما أوردها المفسرون في كتبهم، وهو إعطاء الكفار المهلة والمدة الطويلة، لكي يتمادوا في الكفر فيُضاعف لهم العذاب، فالقرآن يفسر بعضه بعضا كما هو معلوم، فالزيادة، والإمهال، والإملاء، والتمكين، والغايةُ منها استدراج الكفار حتى يجدوا الوقت الكافي في ممارسة فسادهم، ومن ثَمَّ أخذهم ومعاقبتهم، كل هذه الألفاظ متقاربة المعنى غير متعارضة، فالقاعدة تقول: إذا أمكن الجمع، فهو أولى من الترجيح.

النقطة الثالثة:

ويقول ابن الجوزي[383]: ورد قولان أن في بيان معنى طغيانهم: الأول: قال الجمهور: إنّه كفرهم. الثاني: قال ابن قتيبة: معناها: أي تكبّرهم وعتوّهم. وقد زاد بعضهم قولا ثالثا: وهو ضلالهم.

طغى لغة: قال ابن فارس[384]: "الطاء والغين والحرف المعتلّ أصل صحيح منقاس، وهو

=

[380] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 209/1.

[381] المصدر السابق. ابن عطية ج97/1.

[382] الآلوسي، **روح المعاني**، 161/1-162.

[383] المصدر السابق. ابن الجوزي ج84/1-85

[384] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، كتاب الطاء، باب الطاء والغين وما يثلثهما، 412/3.

مجاوزة الحدّ في العصيان".

سبب الخلاف: التفسير على جزء المعنى، فهو من باب التمثيل.

نوع الخلاف: ولا يخفى على من تأمّل في هذه الأقوال أنّها مترابطة، فقد ورد في حق فرعون قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ فاجتمع فيه الكفر والعناد والتكبّر عن الحق، فالطغيان هو تجاوز الحدّ والغلوّ في الكفر كما قال ابن منظور[385].

إذن فالكافر أولى بهذه الصفة لأنّه تمرّد عن الحق ولم يذعن لله تبارك وتعالى الذي خلقه وأوجده في هذه الأرض ليعبده وحده فأبى إلّا الكفر والعناد، فهو أحق بهذه الصفة من غيره فهذه الأقوال هي صفات متنوعة عن الطغيان، فقد ذكر كل مفسر صفة منها، فالكفر والضلال، والعتوّ، معاني متقاربة، وعلى نحو هذا المعنى، فسّر الطبري[386] قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾﴾ [النازعات: 37] أي عتا على ربه، وعصاه واستكبر عن عبادته.

فاجتمع فيه جميع هذه الصفات المذكورة أعلاها.

وذكر الرازي[387] في تفسير الآية: ﴿إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [النازعات: 17] قال إنّ الله لم يذكر في أيّ شيء تعدّى، ولذا وقع خلاف بينهم في تفسيره، فقال بعضهم: معناه: كما بالفعل وتكبّر عليه، وقال الآخرون: إنّه طغى على بني إسرائيل، فقال الرازي بعد ذكر الخلاف، الأولى هو الجمع بينهما.

ذَكَر الباحث تفسير هذه الآية من باب إثبات أنّ معنى الطغيان يأتي على هذه المعاني كلها كما فعل الرازي هنا حيث جمع بين الأقوال كلها، ولم يرجّح قولا على قول.

فاختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿فِي ﴾ اختلاف تنوع وتمثيل فقط، فذكر كل مفسر نوعا معينا، ولا تعارض بين الأقوال أصلا، فهي تعداد لأنواع الطغيان، فمجموع الأقوال ينصَبُّ على بيان المعاني التي تدخل في مفهوم الطغيان لغةً وشرعًا.

---

[385] ابن منظور، **لسان العرب**، باب وي، فصل الطاء، 7/15.

[386] الطبري، **جامع البيان** عن تأويل آي القرآن، 98/24.

[387] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 38/31.

المسألة الرابعة عشر:

﴿أُوْلَٰٓئِكَ □ □ □ □﴾.

النقطة الأولى:

قال ابن الجوزي[388]: اختلف فيمن نزلت فيهم الآية على ثلاثة أقوال: الأول: قال مجاهد: إنها نزلت في المنافقين. الثاني: قال قتادة وغيره: إنها نزلت في أهل الكتاب. الثالث: قال ابن مسعود وابن عباس: نزلت الآية في جميع الكفار.

ما زال ابن الجوزي يسرد الاختلافات الواردة في أسباب نزول هذه الآيات، وهذا الخلاف مرتبط بالخلاف السابق، فمن قال بأنّ قوله تعالى: ﴿وَمِنَ □ ۗ ﴾... [البقرة: 8] نزلت في المنافقين، أو في اليهود، أو في الكفار مطلقا يقول نفس الكلام هنا وفي جميع الآيات المتتالية في هذا السياق، فقد قال جمهور المفسرين بأنّ هذه الآيات من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ □﴾... إلى قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 8-20] نزلت في المنافقين، وقال بعضهم في اليهود، وقال بعضهم في الكفار مطلقا، وقد رجّح الآلوسي[389] القول الأوّل، وقال بأنّ سياق الآيات يدل عليه ويرى أنّ القولين الآخَرين بعيدان إلاّ إذا أُريد أنّهما يدخلان فيما تضمّنته الآيات، لا أنّ سبب النزول كان فيهما.

وقد ذكر الباحث أقوال العلماء في أسباب النزول وكيفية التعامل معها، في الآيات السابقة، ولا داعي لإعادة الكلام هنا، ويرى بعض العلماء أنّ أسباب النزول من قبيل اختلاف التنوع إذا أمكن الجمع.

النقطة الثانية: والضلال والضلالة بمعنى واحد[390].

ويقول ابن الجوزي[391]: وفي تفسيرهما ثلاثة أقوال للفسرين: الأول: إنّ المراد بالضلال-هنا- الشك، والهدى: اليقين. الثاني: قال الحسن وغيره: إنّ المراد بالضلال في الآية هو الكفر

---

[388] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 35/1.

[389] الآلوسي، **روح المعاني**، 164/1.

[390] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، كتاب الضاد، باب الضاد في المضاعف والمطابق، 356/3.

[391] المصدر السابق. ابن الجوزي، ج84/1-85

والهدى: الإيمان. الثالث: قيل: الضلال بمعنى الجهل، والهدى بمعنى العلم.

سبب الخلاف: التفسير بالمعنى اللّغوي، وبالمعنى المستنبط من الآية.

القول الأوّل والثالث على المعنى اللغوي، بينما القول الثاني مستنبط ومفهوم من الآية.

فقوله تعالى: ﴿ٱشۡتَرَوُاْ ۝﴾، فمن فسّر الضلالة هنا بالكفر، والهدى بالإيمان فهو تفسير على المعنى الظاهر من الآية، وكذلك قول من قال: الضلال هنا الجهل والهدى العلم، فقد ذكر الراغب الأصبهاني[392] في كتابه «المفردات في غريب القرآن» أنّ الضلال بوجه آخر يأتي على ضربين، ضلال في معرفة الله ووحدانيته، ومعرفة النبوة. فبيّن الراغب هنا أنّ الضلال يأتي بمعنى الجهل بالله وبرسله. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّن يَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ قال القرطبي[393] في تفسيرها أي لا أحد أضل وأجهل من يدعوا من دون الله. فهنا أيضا جاء ضلّ بمعنى الجهل، أما تفسير الضلالة بمعنى الشكّ، والهدى بمعنى اليقين، فهو تفسير مستنبط من الآية ومفهوم منها.

فتوجيه الأقوال الثلاثة سيكون على الفِرق الثلاثة، الكفار استبدلوا الكفر بالإيمان، واليهود استبدلوا الجهل بالعلم، فقد كان معهم علم بمجيء النّبيّ وصفاته، فاستبدلوها بالجهل به وإنكار ما جاء في التوراة من صفاته، وعلامات نبوّته، والمنافقون استبدلوا الشك باليقين.

فكل مفسر أخذ معنى من المعاني ووجّهه على أحد الفرق المذكورين، فجاء الخلاف على توزيع معاني الآية على هذه الفرق الثلاثة، فهو اختلاف تنوع وتمثيل، وجميع الأقوال يُصَدِّق بعضها بعضا ويؤيده.

النقطة الثالثة: ﴿ٱشۡتَرَوُاْ ۝﴾.

قال ابن الجوزي: وقع خلاف بين أهل التفسير في بيان كيفية استبدالهم الضلالة بالهدى على ثلاثة أقوال: الأول: قال مجاهد: إنهم آمنوا ثم كفروا. الثاني: روي عن مقاتل أنّ اليهود آمنوا بحمد قبل بعثته، فلما بعث كفروا به. الثالث: قال شيخ علي بن عبيد الله: أنّ الكفار لما جاءهم النّبيّ ﷺ بالهدى من عند الله فرفضوه واختاروا الضلال، كانوا كمن أبدل شيئا

---

[392] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 510.

[393] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 183/16.

بشيء[394].

هذه الأقوال موزّعة أيضا على الفرق السابق ذكرها، وقد زاد المفسرون شرحا وبيان لهذه الأقوال.

سبب الخلاف: تفسير كلمة ﴿ٱشۡتَرَوُاْ﴾ هل هو بمعنى استبدلوا الضلالة بالهدى: أي آمنوا ثم كفروا، أو استحبّوا الضّلالة على الهدى، أو اختاروا الضلالة على الهدى، أو تركوا الهدى وأخذوا الضلالة؟ والثلاثة الأخيرة بمعنى واحد، هذه مجموعة أقوال المفسرين في تفسير هذه الآية. ومنشأ الخلاف مبنيّ على فهم معنى البيع والشراء وهو تبادل شيء بشيء بعوض وهؤلاء المذكورون لم يكن عندهم شيء حتى يتمكنوا من استبداله بشيء.

نوع الاختلاف: اختلاف لفظي

الجمع بين الأقوال:

ذهب الطبري[395] إلى أنّ معنى قوله تعالى ﴿ٱشۡتَرَوُاْ﴾ أخذوا الضلالة وتركوا الهدى، كما قال ابن عباس وابن مسعود، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ١٠٨﴾ [البقرة: 108] فكل كافر بالله فإنه مستبدل بالإيمان كفرا باكتسابه «الكفر» الذي وجد منه بدلا من« الإيمان» الذي أمر به، وهذا معنى الشراء الذي هو استبدال شيء مكان شيء بالعوض، ورجّح هذا القول على بقية الأقوال، ووافقه القرطبي[396]حيث يقول: والمعنى استحبّوا الكفر على الإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾ [فصلت: 17] لأنّ المشتري يحب ما يشتريه، فعُبّر عنه بالشراء، وقال بأنّ الشراء المقصود في الآية ﴿ٱشۡتَرَوُاْ □ □﴾ ليس مقصودا به المعاوضة لأنّ المنافقين لم يكونوا على إيمان فيبيعوه بالضلالة، فمعنى الآية استحبّوا الضلالة على الهدى.

وجمهور المفسرين يقولون في معنى الآية هو استبدال الكفر بالإيمان، ثُم بيّنوا كيفية الاستبدال

---

[394] سبق ترجمته في ص23.

[395] الطبري، **جامع البيان**، 324/1-326.

[396] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 210/1.

بطرق متعددة، فقال ابن كثير[397] إنّ المنافقين استبدلوا الكفر بالإيمان الذي كان معهم، كما قال تعالى: ﴿بِأَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ﴾ [المنافقون: 3] أي بدلوا الإيمان الذي معهم ثمنا للضلالة، وقال وهذا لمن كان قد آمن من قبل ثم ارتد، وهناك فريق لم يكونوا كذلك فيكون معنى الآية في حق هؤلاء استحبوا الكفر على الإيمان، ثُم قال وهم أقسام متعددة. وقال الرازي فإنْ قال قائل كيف اختاروا الضلالة على لهدى ولم يكونوا على هدى أصلاً؟

فأجيب، بأنّه لتمكنهم منه وهو في متناول أيديهم، فإذا تركوه كأنهم استبدلوها بالضلال. وقال البيضاوي[398]في جواب هذا السؤال الذهني أيْ أنّهم تركوا الفطرة التي فطر الله الناس عليها، واستبدلوها بالضلالة. وقال النسفي[399] في بيان معنى الشراء إمّا أنّهم ءامنوا ثم كفروا أو أنّها في اليهود الذين آمنوا بمحمد ﷺ قبل بعثته، ثُم كفروا به بعد ذلك، أو أنّ الهدى قائم فيهم فتركوه بالضلالة. وذكر ابن عرفة[400] نحو هذا فقال: في الجواب عن السؤال الذهني إمّا أن تكون معنى الآية فيمن آمن ثم كفر، أو أنّ الهدى حاصل لهم بالفطرة لقول النّبي ﷺ «كل مولود يولد على الفطرة»[401].

وسبب هذا الخلاف كله هو جواب لسؤال ذهني يطرح نفسه، وهو كيف يشترون الضلالة بالهدى، وما كان عندهم هدى من قبل؟

فلهذا اختار الطبري والقرطبي[402] بأن يكون معنى الآية استحبوا أو أخذوا أو اختاروا الضلالة على الهدى، لأنّ هذا القول سالم من الاعتراض، أمّا قول استبدلوا الكفر بالإيمان ولم يكن عند القوم إيمان ولا هدى، يحتاج إلى إثبات ذلك بالأدلة. وقد أثبت المفسرون المخالفون لهم في هذا بإجابات مختلفة، إمّا أن نقول الفطرة استبدلوها بالضلالة، أو نقول المنافقون الذي

---

[397] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 185/1-186.

[398] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 1، 48.

[399] النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، 53/1.

[400] ابن عرفة، **تفسير ابن عرفة**، 153/1.

[401] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، 100/2 (1385). مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، 2047/4، (2658).

[402] المصدر السابق. الطبري ج824/1-826، القرطبي ج210/1.

آمنوا ثم كفروا أو نقول أنّ اليهود آمنوا بمحمد قبل بعثه، ثم كفروا به بعد بعثته، فيكون كمن أبدل هذا الإيمان بالضلالة وهو الكفر بمحمد ﷺ.

بعد عرض أقوال المفسرين تبيّن أنّ الخلاف لفظي منشؤه هو فهم لمعنى ﴿ٱشۡتَرَوُاْ﴾ استبدال شيء بشيء بعوض، وهؤلاء لم يكن عندهم إيمان على حد تعبير الطبري والقرطبي، ولذلك عدلوا عن لفظ استبدلوا إلى صيغة اختاروا أو أخذوا، والذين قالوا معنى ﴿ٱشۡتَرَوُاْ﴾ استبدلوا الكفر بالإيمان قالوا بأن المراد هو استبدال بالفطرة التي هي الأصل بالكفر الذي هو الطارئ، أو تكون الآية على المنافقين الذين آمنوا ثم كفروا أو اليهود، وكل هذه الأقوال تتفق على شيء واحد، وهو أنّ هؤلاء اشتروا الضلالة بالهدى، ولكن وقع الخلاف في فهم كيفية الشراء المذكور في الآية.

فالأقوال الثلاثة التي ذكرها ابن الجوزي كانت على الفرق الثلاثة، بينما كان أقوال المفسرين الآخرين شرح وبيان لها.

النقطة الرابعة:

قوله تعالى: ﴿وَمَا □ □ □﴾. قال ابن الجوزي[403]: وفي معنى هذه الآية خمسة أقوال: الأول: وما اهتدوا إلى تجارة المؤمنين.

الثاني: وما اهتدوا في اشتراء الضلالة.

الثالث: لم يكونوا مهتدين من الضلالة.

الرابع: قد لا يجد التاجر شيئا من الربح ولكنه يكون على هدى وبينة من تجارته ولا يستحق الذم فيما اعتمده، فنفى الله الأمرين عن هؤلاء ليكون أبلغ في ذمهم.

الخامس: ما كانوا في العلم بالله مهتدين.

لم ينسب ابن الجوزي هذه الأقوال إلى أصحابها كعادته، بل سردها سردا.

سبب الخلاف: التفسير على جزء المعنى.

[403] المصدر السابق. ابن الجوزي ج1/84-85

نوع الاختلاف: اختلاف تنوع فقد ذكر كل واحد منهم معنى من المعاني على سبيل المثال والتوضيح. ولم يقصد المفسر حصر معنى الآية على قوله فقط، بل المراد أنّ الآية تتناول هذا المعنى أيضا على حسب فهم المفسر.

الجمع بين الأقوال:

هذه الأقوال في الحقيقة تفاصيل وشرح وبيان لما أطلقه القرآن، فقد قال ابن جُزي[404] في قوله تعالى: ﴿وَمَا □ □ □﴾ أي في هذا الشراء أو على الإطلاق. وقال محمود الكرماني[405]: ما كانوا مهتدين أي: إلى الدين أو إلى التّجارة، وقال القرطبي[406] أي وما كانوا مهتدين في علم الله، وهذا القول مرجوح هنا لأنّ هذا ممّا لا يُذمّ عليه الإنسان.

يرى الباحث أنّ الآية مطلقة في نفي الاهتداء عنهم، وأقوال المفسرين شرح وأمثلة على هذا الإطلاق، فقد نفَى الله عنهم الاهتداء، وأثبت لهم الخسارة في هذه التّجارة، فمن استبدل الكفر بالإيمان الذي هو أساس فوزه ونجاته من عذاب الله فقد خسر خسرانا مبينا، ولم يهتد إلى الطريق الموصل إلى الله، فلمّا استبدلوا الإيمان بالكفر، استحقوا بأن يوصفوا بأنهم لم يهتدوا إلى العلم بالله، حيث سلكوا طريقا لا يتوصّل به إلى الله، والثاني والثالث ما كانوا مهتدين من الضلال أو في شراءه، لأنّ الضلال ظلمة وخسارة، فمن طلب ما يؤول إليه بالخسارة والندامة، فقد ضلّ في طلبه ولم يهتد، والرابع وما كانوا مهتدين إلى تجارة المؤمنين لأنّهم استبدلوا رأس المال الذي هو الإيمان بالضلالة التي هي الخسارة فلهذا لم يهتدوا إلى تجارة المؤمنين التي هي في الحقيقة طلب مرضاة الله والعمل الصالح للفوز بالجنان التي هي سلعة الله التي يشتريها المؤمنون بالإيمان والعمل الصالح، والخامس لم يهتدوا إلى طريقة التجارة الصحيحة، لأنّ أساسها مبنيّ على اكتساب الربح، فإذا فُقد هذا العنصر الأساسي الرِبح لم يكن في مزاولتها فائدة، لانّ الخسارة تنتقل حينئذ إلى رأس المال فهؤلاء فقدوا كِليهما.

---

[404] ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**.، 72/1.

[405] الكرماني، **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، 122/1.

[406] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 211/1.

وقد ذكر المفسرون[407] ما يدلّ على هذا المعنى وأشاروا إليه في كتبهم.

المسألة الخامسة عشرة:

﴿وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ ١٧﴾.

النقطة الأولى:

قال ابن الجوزي[408]: اختلف المفسرون في المراد بـ «الظلمات» في هذه الآية على أقوال أربع: الأول: قال ابن عباس: إنّ المراد «بالظلمات» هو العذاب. الثاني: قال مجاهد: هو ظلمة الكفر. الثالث: عن قتادة أنه قال: إنّ الله يلقي عليهم ظلمة بعد موتهم. الرابع: قال السدي: معنى الظلمات– هنا– هو نفاقهم.

وقد زاد بعض المفسرين أقوالا في بيان معنى الظلمات، فقال السمعاني[409]: أي الشدائد. وقال الشنقيطي[410]: أي الشبه والشكوك في القرآن. وهذ المعنى قريب من النفاق.

سبب الخلاف: التعبير عن المعنى بعبارات شتّى تعود إلى معاني مختلفة غير متعارضة. والسبب أنّ كلمة «ظلمات» في هذه الآية مجازية، فتحتمل الآية هذه المعاني المجازية، لأنّها في سياق تمثيل صورة معقولة بصورة حسية.

نوع الاختلاف: الخلاف صوري على اعتبارات متلازمة.

الجمع بين الأقوال: الظلمة: عدم النور، وجمعها: ظلمات[411].

وقد ورد لفظ (ظلمة وظلمات) في القرآن على المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فقال تعالى ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾ فهنا جاء على المعنى الحقيقي، وقد شبّه الله الكفر بالظلمات والإيمان بالنور في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۗ﴾ وقد

---

[407] أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة، 1419هـ)، 106/1. النسفي، **مدارك التنزيل**، 54/1.

[408] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 37/1.

[409] السمعاني، **تفسير السمعاني**، 53/1.

[410] الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، 14/1.

[411] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 537.

ذكر الراغب الأصبهاني[412] في كتابه المفردات في غريب القرآن أنّ الشرك والجهل والفسق يُعبَّر عنها بالظلمة، كما يُعبَّر بالنّور عن أضدادها، وقد أورد لها أمثلة كثيرة من القرآن.

فهذ الخلاف الذي وقع بين المفسرين في تحديد المراد من الظلمات في الآية، يرجع إلى ورودها في هذه الآية مجازا، لا على الحقيقة، فجاء كل مفسر بمعنى من المعاني المجازية التي تحتمله الكلمة، فأقوال المفسرين على قسمين، القسم الأول: تفسيرها على حسب ما حصل لهم في الدنيا حيث تركهم الله في ظلمات الكفر والنفاق والشبه والشكوك، فهذه الأقوال متقاربة، والقسم الثاني: ما سيحصل لهم في الآخرة، من تركهم في ظلمات العذاب، ابتداء من ظلمة القبر وصولا إلى ظلمات النار والعذاب، فيكون توجيه أقوال المفسرين على معنى الآية في مراحل متعددة، أي أنّ الله تركهم في ظلمات الكفر والنّفاق حتى الممات، ثُمّ يلقيهم في أشد ظلمات النيران يوم القيامة، وفي شدائد لا نهاية لها. فقول مجاهد والسدي والشنقيطي في تفسير «ظلمات» هنا بالكفر والنفاق والشبه والشكوك أقرب إلى المعنى الظاهر الذي سِيق من أجله التمثيل المجازي، ولقرينة ﴿فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ۝٩﴾ أيْ لا يهتدون إلى طريق الرشد والصواب.

والاعتبار الأوّل يلزم منه الاعتبار الثاني، فإذا ثبتوا على ظلمة الكفر والنّفاق حتى الممات يلزم منه حصول ظلمات العذاب عليهم، فيكون قول ابن عباس وقتادة من لوازم الأقوال السابقة.

النقطة الثانية:

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾.

قال ابن الجوزي[413]: في معنى ﴿لَا يَرْجِعُونَ﴾ ثلاثة أقوال: الأول: أي لا يرجعون عن الصمم والبكم والعمى. الثاني: قال السدي: أي لا يرجعون إلى دين الإسلام. الثالث: عن قتادة وغيره أنهم لا يرجعون عن غيّهم وضلالتهم.

سبب الخلاف: تقدير حرف الجر «عن» أو «إلى» أيْ لا يرجون إلى الإسلام، أو لا

---

[412] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 537.

[413] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 37/1.

يرجعون عن الضلالة أو عن الصمم، والآية أيضا مطلق في نفي الرجوع عنهم.

الجمع بين الأقوال:

لقد وقع خلاف بين المفسرين في إرجاع النفي الوارد في الآية، حيث أرجعه بعضهم إلى الإسلام، وبعضهم أرجعه إلى الضلالة أو الصمم، وهناك أقوال أخرى متقاربة، فمنهم من قال: أي لا يتوبون، وبعضهم قالوا أي لا يرجعون إلى الهدى الذي باعوه وضيّعوه، وقال بعضهم أي لا يرجعون إلى الحقّ، وبعضهم يرى أنّ معنى ﴿أَنَّهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ۝٩٥﴾ أي في سابق علم الله، وغيرها من الأقوال، وفي الحقيقة النفي هنا مطلق، فقد بيّن الله في الآيات السابقة صفات هؤلاء فقال: إنهم اشتروا الضلالة بالهدى إلى أن قال عنهم صم بكم عمي فهم لا يرجعون، ثم نفى عنهم الرجوع بدون قيد، ومن هنا اختلفت أنظار المفسرين في مرجع هذا النفي، فقد رجّح بعضهم رجوع النفي إلى الصمم والبكم والعمي، على أنّ الفاء سببية وقال بعضهم أنّ من اتصف بهذه الثلاثة يتعذّر عليه الرجوع إلى الحق، لأنّ هذه المذكورات هي أدوات الفهم. بينما يري بعضهم أنّ النّفي يعود على الضلالة التي اختاروها على الهدى رغبة فيها فلا يرجعون عنها.

والحقيقة إذا كانت الفاء سببية فرجوع النّفي إليها أولى ولأنها الأقرب، كما أنه لا مانع أن ترجع النّفي إلى جميع ما ذُكر، لأنّ هذه الأقوال متلازمة، فمن اتصف بهذه الأوصاف الثلاثة يلزم منه عدم الرجوع إلى الحق أو إلى الهدى أو إلى الإسلام ما دام في هذه الحالة، كما يلزم منه الثبوت والمكوث في الضلالة، فقد ثبت أنّ بعضهم مات على الكفر والنّفاق بعد نزول هذه الآيات ولم يرجعوا إلى الإسلام، فالأقوال وان اختلفت في الظاهر إلا أنّها تعود على معنى واحد وهو نفي رجوع هؤلاء الكفار إلى الإسلام مطلقا، بعدما استبدلوا الإيمان بالكفر، واستحبوا العمى والصمم والبكم على الهدى، فقد بقي قادة الكفر وزعماؤه في الكفر والنفاق حتى ماتوا عليه ولم يُسلموا كما أخبر الله عنهم أنهم لا يرجعون.

النقطة الثالثة:

قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ۝١٩﴾.

قال ابن الجوزي[414]:في تفسيرها ثلاثة أقوال: الأول: قال مجاهد: أي لا يقدر أحد أن يفلت منه فهو جامعهم يوم الحساب. ومثله قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: 12.

الثاني: معناها: أيْ لا يَعزُب عنه ما يعملونه. الثالث: قيل إنّ معنى الإحاطة: الإهلاك، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ﴾ [الكهف: 42]. أي أُهلك عن آخره

سبب الخلاف: الاشتراك، فهو مشتَرك لفظي، فقد فسّر كلّ واحد من المفسّرين على أحد معانيه.

الجمع بين الأقوال:

القول الأول والثاني بمعنى واحد، إذن يبقى الخلاف على القولين وهما الإحاطة بالقدرة والعلم، والإحاطة التي تعني الإهلاك، فقد ذكر المفسرون أدلة كل قول من القرآن، وقد جمع الراغب الأصبهاني[415] هذه الآيات التي وردت بصيغة «أحاط» في القرآن مع بيان اختلاف معانيها في كتابه المفردات في غريب القرآن. قال المفسرون في قوله تعالى ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ﴾ أي أُهلك. وفي قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ أي تهلكون عن آخركم، وقيل تغلبوا فقال الشنقيطي[416] والمعنى متقارب بينهما، لأنّ المرء لا يهلك حتى يحاط من كل الجوانب. وقال ابن عرفة[417]: محيط بهم إحاطة إهلاك في الدنيا وعذاب في الآخرة. ويرى الآلوسي[418] أنّ كل هذه المعاني ظاهرة في الآية. وقد ذكر الرازي والقرطبي[419] كل الأقوال مستدلًا لها بالنّصوص القرآنية، ولم يُرَجّحا قولا على قول. فتبقى الآية محتملة لكلّ الأقوال، لعدم التّعارضَ بينها، وقد وقع خلاف بين العلماء في جواز حمل المشترك على معنييه أو معانيه إذا

---

[414] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 40/1.

[415] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، كتاب الحاء، ص265.

[416] الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، 15/1-16.

[417] ابن عرفة، **تفسير ابن عرفة**، 165/1.

[418] الآلوسي، **روح المعاني**، 176/1.

[419] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 317/2-318.

لم يكن بينها تناقض، وقال ابن تيمية[420] بجواز ذلك وهو اختيار الشنقيطي[421]، ونقل الشوكاني[422] عن الجمهور الجواز، وقال الرازي[423] بعدم جواز ذلك وانتصر ابن القيم[424] لهذا القول. ويرى الباحث أنّ هذه الآية مما يمكن حملها على معانيها لأنّ جميع الأقوال التي قيلت فيها وردت في القرآن، ويمكن التوفيق بين الأقوال بدون تناقص ولا تعارض، وفاقا للجمهور، فالله محيط بالكافرين إحاطة قدرة وعلم، كما أنه محيط بالكافرين إحاطة إهلاك وعقاب سواء في الدنيا كما فعل بالأمم السابقة أو معاقبتهم في الآخرة.

المسألة السادسة عشر:

النقطة الأولى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ﴾.

قال ابن الجوزي[425]: اختلف أهل التفسير فيمن عنى بهذا الخطاب على أقوال أربع الأول: قال مقاتل: إن الخطاب موجّه إلى المنافقين واليهود. الثاني: قال السدي: إن الخطاب لكفار العرب وغيرهم. الثالث: ذكر الحسن وغيره أن الخطاب موجّه إلى اليهود دون سواهم. الرابع: أنّ الخطاب عام لجميع الناس قاله ابن عباس.

سبب الخلاف: هذا الخلاف من آثار الخلاف السابق في أسباب النزول، فمن قال بأنّ الآيات السابقة نزلت في أحد الفرق السابق ذكرها، يقول نفس الكلام في هذه الآية وهناك سبب آخر وهو تطبيق ضابط: كل نداء في القرآن بيا ﴿أَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فهو مكّي، وكل نداء بيا أيّها ﴿ٱلَّذِينَ ﴾ فهو مدني. ومن ثَمَّ وقع خلاف في توجيه الخطاب هنا. وهذا

---

[420] ابن تيمية، **مجموع الفتوى**، 341/13.

[421] الشنقيطي، **أضواء البيان**، 337/1-11/9.

[422] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 59/1-60.

[423] فخر الدين الرازي، **المحصول**، 274/1-283.

[424] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية. **جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام**، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط، ط2. (الكويت: دار العروبة، 1407هـ - 1987م)، 160/1-161.

[425] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 42/1.

الاصطلاح ليس على إطلاقه كما قال القرطبي[426] فقد ورد ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ في سورتين مدنيتين كما في هذه السورة وبداية سورة النساء.

الجمع بين الأقوال:

النداء ورد في القرآن على وجوه كثيرة ذكرها الزركشي والسيوطي[427] في كتابيهما، من هذه الوجوه، صيغة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ فهذا نداء خاص بالمؤمنين، وصيغة "يا أيها الذين كفروا" و "يا أيها الكافرون" وهذا خاص للكفار، وصيغة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فهذا عام يشمل جميع الخلق إلا بقرينة صارفة، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: 173] ولا يمكن أن يقول جميع الخلق هذا القول، لأنّ القائل غير المقول له، وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: 1] خرج الأطفال والمجانين لحديث: «رفع القلم عن ثلاث: منها عن الطفل حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق»[428].

وإذا تجرّد النداء عن القرائن الصارفة، يبقى على عمومه، مثال قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم﴾ [الحجرات:13] و ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21] لأنّ الله ما خلق الجنّ والإنس إلا للعبادة كما قال في كتابه الكريم. فقد قال جمهور المفسرين كأبي حيان والرازي والبيضاوي والقرطبي وابن جُزي ورشيد رضا[429] وغيرهم إنّ هذا الخطاب في الآية الكريمة عام في الجميع، ودعوى الخصوصية مفتقرة إلى الدليل، وقد بيّنوا أنّ العبادة في هذه الآية على حسب المخاطَب فقالوا إنّ العبادة المأمورة في هذا الخطاب بالنسبة إلى الكفار والمشركين هو توحيد الله، أما بالنسبة إلى المؤمنين فهو الثبات والمداومة عليه، فقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

[426] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 225/1.

[427] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، النوع الثاني والأربعون في وجوه المخاطبات، ص 217- 228. السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، النوع الحادي والخمسون، في وجوه مخاطباته، ص 109- 114.

[428] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الطلاق، باب الطلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره، 45/7، رواه البخاري عن علي بصيغة الجزم.

[429] أبو حيان، **البحر المحيط**، 152/1. فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 321/2. البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 54/1. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 225/1. ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، 74/1. رشيد رضا، **المنار**، 151/1.

ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: 136] فمعلوم أنّ الإيمان الأول ليس هو الإيمان الثاني، فعُرف من هذا أنّ الإيمان الثاني المأمور به هو الثبات والدوام على العمل الصالح، وهذا أسلوب شائع في القرآن، أما الخطاب بالنسبة إلى المنافقين فهو الإيمان بالله وإخلاص العمل له، وهذا القدر المشترك بين هذه الطوائف هو المأمور به في الآية، وهذا الجمع عند القرطبي[430] هو الأحسن. فالأقوال الأخرى التي ذكرها المفسرون في توجيه هذا الخطاب على فئة معينة، ومما حملهم على ذلك كون الآيات السابقة تتحدث عن فئات خاصة، فأعاد كل مفسر هذا الخطاب على فرقة من هذه الفرق على سبيل التعيين، ولا يقصدون به الحصر، لأنّ لفظ «الناس» للعموم، والأصل بقاء العموم على عمومه، حتى يرد مخصّص. وقول ابن عباس هنا مقدم على الأقوال الأخرى، لأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الترجيح أو التخصيص.

تنبيه: ورد قولان عن ابن عباس في معنى العبادة، أحدهما التوحيد، والثاني الطاعة، ولا شكّ أنّ هذا من باب ذكر جزء المعنى العام، فالتوحيد هو الأصل والطاعة هي فرع عن هذا الأصل، فلا تسمى العبادة طاعة حتى تكون في سِلك التوحيد، فجميع أنواع الطاعات لا تصحّ إلا مع التوحيد، ولذا لا يقبل عمل كافر حتى يُسلم، فابن عباس ذكر الأصل والفرع في هذه الآية، وقد تقدم توجيه العلماء معنى (العبادة) في الآية على جميع من تقدم ذكرهم من الفرق في الآيات السابقة. فأمر العبادة للكافر ليس هو نفس الأمر بالنسبة للمؤمن وللمنافق، فكل له عبادته كما بيّن ذلك المفسرون.

النقطة الثانية:

قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ قال ابن الجوزي[431]: لعلكم تتقون الشرك عن ابن عباس. لعلكم تطيعون عن مجاهد. لعلكم تتقون النار عن الضحاك.

سبب الخلاف: تقدير المحذوف، وكذلك ذكر جزء من أجزاء المعنى.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع فقد فسر ابن عباس التقوى هنا أي لعلكم تحذرون من

---

[430] المصدر السابق. القرطبي ج225/1

[431] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 43/1.

الشرك، وفسره الضحاك بالخوف من النار، وقال مجاهد معناه لزوم الطاعة، وفي الحقيقة هو اختلاف في الألفاظ مع اتحاد في المعنى، فيكون المعنى: اعبدوا الله لتتجنبوا الشرك، لأنه محبط للعمل، وافعلوا الطاعات كي تنجوا من النار. وهو بيان لطرق الوصول إلى التقوى بشتّى الوسائل، وهو الخوف من الشرك والنار بفعل الطاعات.

الجمع بين الأقوال:

التقوى هي الغاية الكبرى من العمل ولذا في الغالب يختم الله بها الآيات لتحرص المؤمن على الوصول إلى التقوى، وغاية ما يتحلى به الإنسان للوصول إليها هو ترك المعاصي وفعل المأمورات، وأول شيء يتجنبه هو الشرك بنوعيه الذي هو أصل الذنوب، ومن ثَمّ يكثر من الطاعات التي أمر الله بها ليصل إليها، فخوفه من عقاب الله وناره يدفعه للعمل كما قال ﷺ: «اتقوا النار ولو بشق تمرة»[432] أي أن يجعل بينه وبين عذاب الله وقاية بالتصدّق ولو بشق تمرة، ففعل العبادات وترك المنكرات من أجل النجاة من النار من التقوى أيضا. كما قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ١٣١﴾ [آل عمران:131] ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: 132] .أي احذروا من هذه النار بطاعة الله ورسوله، فالحذر من النار هو ترك المعاصي –والشرك أهم ما يجتنب– وفعل الطاعات.

قال طلق بن حبيب الله[433]: "التقوى هي أن تعمل بطاعة الله على نور من الله، وأن تترك المعاصي خوفا من الله أي عقابه على نور من الله".

---

[432] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب اتقوا النار ولو بشق تمرة والقليل من الصدقة، 109/2، (1417). مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها خطاب من النار، 703/2، (1016).

[433] ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب الإيمان والرؤيا، باب، 23/11، (30993). طلق بن حبيب العنزي بصري زاهد كبير، من العلماء العاملين. حدث عن ابن عباس، وابن الزبير، وجندب بن سفيان، روى عنه منصور، والأعمش، وسليمان التيمي، وجماعة. وكان طيب الصوت بالقرآن، برا بوالديه. قال حماد بن زيد، عن أيوب، قال: ما رأيت أحدا أعبد من طلق بن حبيب. مات طلق قبل المائة. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 601/4-603.

المسألة السابعة عشر:

النقطة الأولى:

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾.

قال ابن الجوزي[434]: اختلف في سبب تسمية الأرض «أرضا» فقيل: سُميت بذلك لسعتها، كما تقول العرب:

أرِضت القرحة: أيْ اتسعت.

وقال بعضهم سميت بذلك: لكونها منحطة عن السماء، وكل ما سفل: أرض.

وقال بعضهم: سبب تسميتها بذلك أنّ الناس يرضونها بأقدامهم.

ذكر ابن منظور[435] في لسان العرب أنّ للأرض معاني كثيرة، منها سفلة البعير، وركبتا الإنسان يسمّى أرض الإنسان، والرعدة تسمى الأرض، التأرض: أي التلبّث في الأرض والإقامة فيها، والأرض يأتي بمعنى الزكام، وغيرها من المعاني الكثيرة، ثُم قال: بأنّ كل ما سفل فهو أرض.

وهذه المعاني التي أوردها ابن الجوزي كلها صحيحة لغة ومعنى، ولكن يبقى هناك سؤال أهمّ من هذا، هل هذا سبب تسمية العرب الأرض أرضا؟ أم هذا اجتهاد من اللّغويين أصحاب الصَنعة اللغوية؟

ذكر ابن الجوزي[436] اختلاف العلماء في أسباب تسمية الأرض بالأرض، وهذا النوع من الاختلاف كثير في كتب التفسير، ويُكثر منه ابن الجوزي وهذا الاختلاف يرجع غالبا إلى اجتهاد أهل الصَنعة، أي اللغويين، يحاولون معرفة أسباب تسمية العرب هذه الأشياء بهذه الأسماء، أي المناسبة بين المعنى والاسم، ويعلّقون عليها الحكم بأن يقولوا أنّ العرب إنما سمّوا هذا الشيء بهذا الاسم لأجل كذا وكذا، وفي الحقيقة ليس كل اسم ورد عن العرب له سبب متعلق به، لأنّ أصحاب اللغة أنفسهم يسمون أشياء كثيرة ارتجالا بدون اعتبار أيّة علة أو

---

[434] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 43/1.

[435] ابن منظور، **لسان العرب**، حرف الضاد المعجمة، فصل الألف، 112/7.

[436] المصدر السابق. ابن الجوزي ج48/1.

مناسبة بين الاسم والمسمى، فما ورد عنهم بخبر صحيح في اعتبار علّة معينة في تسمية بعض الأسماء، يُقبل لأنهم أدرى بلغتهم، وما ورد عن اجتهاد من علماء اللغة في تعليق بعض الأسماء على علل ومناسبات شتى، يبقى الاختلافُ قابلاً للقبول والرد والترجيح، ولا يترجّح قول على قول إلا بدليل راجح من أصحاب اللغة أنفسهم لأنهم أدرى بلغتهم من غيرهم أو بالاستقراء، أو ما يُعرف بمقاييس اللغة أي أنه مهما تصرّف الكلمة واشتقت منها تصريفات متنوعة بنفس (جذر الكلمة) لا تخرج عن أصل معناها، مثل: الجن والجنين والجُنة والجَنّة فإن مجموع هذه المعاني كلها يدور حول الستر.

فإذا لم يوجد دليل يُستند عليه، عُرف أنه اجتهادٌ من أهل الصَنعة، وقد يستدلون بأشعار العرب في إثبات ذلك، ولكن من تأمّل وجد أن علة التسمية في الغالب غير موجودة في النّص الذي استدل به، وقد قيل: إنما سُمي الناس ناسا، لكثرة نسيانهم وهذا هو المشهور وقيل لأنهم يتحركون إلى طلب مرادهم، وسبب الخلاف هو اعتبار أصل (الناس) هل هو من مادة النسي أو النوس؟

قال الراغب[437]: أصله أناس، فدخل فيه حذف، وقيل من نسي، ويكون أصله إنسيان وقيل من النوس، أي الحركة. فبعض اللّغويين قالوا إنما سُمّي به لكثرة نسيانه، لأنهم اعتبروه من النسيان، بينما اعتبره بعضهم من النوس، فقالوا إنما سُمي به لحركته نحو مراده.

وقيل أيضا إنما سُميت السماء سماء لعُلوّها، وقالوا كل ما علاك، وزاد بعضهم وأظلك فهو سماء، وهذا مأخوذ من السُمو وهو الارتفاع.

ومن الأسماء ما سُمع من العرب ونقل إلينا بدون أي اعتبارات، وإنما تكلموا هكذا أصالة فاللغة العربية أوسع بكثير مما يتصور، وللكلمة الواحدة ربما معان كثيرة ومدلولات شتى فإذا اعتبر معنى واحد هو السبب في تسمية هذا اللفظ بهذا الاسم، فماذا عن المعاني المتبقية؟ إلا إذا ورد عن أصحاب اللغة أو بقياس صحيح مطّرد فيُقبل حينئذ.

فالمعاني الثلاثة التي ذكرها ابن الجوزي عن الأرض بأنها واسعة، منحطة عن السماء، وهي مما يطأها الناس بأرجلهم كلها صحيحة لغة ومعنى، ولكن السبب في تسمية الأرض بهذه العلل

---

[437] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 828.

محتملة، ومفتقرة إلى ما يثبتها.

تنبيه: هذا الخلاف ليس له أثر على المعنى، وإنّما يستأنس به.

النقطة الثانية:

قال ابن الجوزي[438]: ورد في معنى الأنداد قولان:

عن ابن زيد، أنّها الأصنام، وعن السدي، أنهم رجال كانوا يطيعونهم في معصية الله.

وزاد المفسرون أقوالا أخرى في معنى الأنداد، أي الأشباه، وقيل الأكفاء، وقيل العدلاء وقيل أربابا، وقال السمرقندي[439]: أي لا تقولوا له شركاء، وهذا كله متقارب.

النِدُّ لغة:

ورد في كتاب العين[440]: النِدُّ جمع أنداد: وهو ما يكون مثل الشيء ويضادُّه في أموره.

وفي لسان العرب[441]: قال الأخفش: النِدُّ الشبه والضد، كقول الله: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ أي أشباها وأضدادا. عن ابن الأعرابي: ندُّ الشيء مثله، وضده خلافه.

قال الراغب[442]: "نديد الشيء، مشاركه في جوهره، وذلك نوع من المماثلة، فكل ند مثل وليس العكس، فالمثل يقال في أي مشاركة كانت".

وفي تاج العروس[443]: "النِدُّ بالكسر: هو المثل والنظير"... والظاهر أنّ المثل والنِدَّ مترادفان. وقيل: نِدُّ الشيء: "ما يَسُدُّ مسدَّه".

---

[438] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 43/1.

[439] السمرقندي، **بحر العلوم**، 34/1.

[440] خليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي د إبراهيم السامرائي، (دار مكتبة الهلال)، حرف الدال، باب الدال والنون، 10/8.

[441] ابن منظور، **لسان العرب**، حرف الدال المهملة، فصل النون، 420/3. وحرف الدال المهملة، فصل الضاد المعجمة، 264/3.

[442] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 796.

[443] محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، فصل النون مع الدال المهملة، باب ندد، 215/9.

وقال البغويّ[444] في تفسيره نقلًا عن أبي عبيدة[445]: "النِدُّ بمعنى الضِّدُّ وهو من قبيل الأضداد" والله بريء منهما أي: الضد والمِثل.

ومجموع التعريفات يدل على أنّ النِّدّ يأتي بمعنى المثل والنظير والكفء، وهي معاني متقاربة ويأتي أيضا بمعنى الضد، وهو من الأضداد كما ذكر علماء اللغة، والله بريء من كل هذه الأوصاف كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[446].

سبب الخلاف: التفسير بالمثال، فقد فسر كل واحد منهم بمثال يصدق على معنى الأنداد.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع فقد فُسر الآية بعبارات مختلفة كلها تؤول إلى معنى واحد غير متعارض.

الجمع بين الأقوال:

وبعد عرض أقوال المفسرين والتأمّل فيها، تبيّن أنّ هذه الآراء المختلفة في المراد بـ «أنداد» هي على سبيل التمثيل والبيان، لا الحصر، فقد قال بعض المفسرين: إنما جاء لفظ «أنداد» عل صيغة الجمع ليعم كل الأنواع الموجودة، وقد روى أبو حاتم الرازي[447] بسند عن ابن عباس في تفسير (الأنداد) بأنه «الشرك،» وهو أدق من دبيب النمل، وذكر ابن عباس أمثلة على ذلك فقال: مثل: قول الرجل والله وحياتك أي الحلف بالله مع غيره، ومثله أيضا لولا كلب فلان لدخل علينا اللِّص، ونحو قولك لولا الله وفلان، وغيرها من الأمثلة التي ذكرها، ثم ختم بقوله كل هذا شرك.

وهذا تفسير ابن عباس حبر الأمة لمعنى أنداد، ولا شكّ أنّ هذا النوع من الشرك الأصغر ولكنه أدخله في النهي الوارد في الآية، وهذا تمثيل من ابن عباس، فالقاعدة تقول: النكرة في

---

[444] البغوي، **معالم التنزيل**، 93/1.

[445] سورة الشورى: 11.

[446] أبو عبيدة الإمام العلامة البحر، أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي، مولاهم البصري، النحوي، صاحب التصانيف. ولد في سنة عشر ومائة، في الليلة التي توفي فيها الحسن البصري. قال الجاحظ: لم يكن في الأرض جماعي ولا خارجي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة. له كتاب مجاز القرآن وغيره، توفي سنة تسع ومائتين، وقيل سنة عشر.

[447] أبو حاتم الرازي، **تفسير أبي حاتم**، 62/1.

سياق النفي يعُم. والآية هنا وردت نكرةً في سياق النفي فيعم كل ما دخل في معنى الأنداد وقال الراغب[448] في تفسيره: إنّ الآية عامّة في النّهي عن الشرك المطلق وعن الذرائع التي تؤدي إلى الشرك.

ورد عن السلف أقوال كثيرة ومتنوعة في معنى الأنداد كما سبق ذكره، وقد قال رجل للنبيّ ﷺ ما شاء الله وشئت فقال النبيّ: «أجعلتني لله نِدًّا»؟[449] فعُلم أنّ الإشراك بالله مع غيره في المشيئة مِن باب جَعْلِ لله ندا، كما أنّ طاعة أي إنسان في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرّمه الله يدخل في اتخاذه نِدًّا لله كما قال تعالى في ذمّ أهل الكتاب ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 31] ويدخل في معنى الأنداد أيضا وهو من الشرك الأكبر عبادة الأصنام، أو جَعْلُها وساطة بين الله وبين عبادته كما قال تعالى في ذم المشركين ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 3].

وخلاصة القول: أنّ الاختلاف يدخل في باب التنوع، وهذا إثراء للمعنى أيضا، فقد ذكر كل مفسر نوعا معينا، والآية تَصْدُق على الجميع، وغاية ما في الأمر هو النهي عن الإشراك بالله وصَرْفِ مما يخصه تبارك وتعالى إلى غيره.

النقطة الثالثة:

قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ قال ابن الجوزي[450]: ذُكر في معناها ستة أقوال: الأول: أنتم تعلمون أنه لا ندّ له روي عن مجاهد. الثاني: ذكر علي بن عُبيد الله: أي تعلمون أنه لا يستطيع على فعل ما ذكره لكم أحد سواه. الثالث: قال ابن عباس وغيره: أي وأنتم تعلمون أنه فاطر السماء، ومنزل الغيث وفعَل ما بيّنه لكم في ذلكم الآيات. والرابع: أي وأنتم تعلمون أنّ ذلك ليس مأمورا به –أي جعلكم لله أنداد– في كتابكم التوراة والإنجيل، وهذا– أيضًا– مروي عن ابن عباس ويكون الخطاب حينئذ لأهل الكتاب

---

[448] الراغب الأصبهاني، **تفسير الراغب**، 114/1.

[449] أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، مسند عبد الله بن عباس، 339/3، (1839) رواه بلفظ أجعلتني عدلا بدلا الند. وذكره ابن كثير بلفظ الند في **تفسيره**، 196/1.

[450] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 43/1.

الخامس: إنّ العلم –هنا– بمعنى العقل، قاله ابن قتيبة[451].السادس: وأنتم تعلمون أنها حجارة، سمعه ابن الجوزي من الشيخ أبي محمد بن الخشّاب[452].

هذا الخلاف الذي ذكره ابن الجوزي، مبثوث في التفاسير الأخرى جملة أو تفصيلا، فمنهم من ذكر بعض هذه الأقوال، ومنهم من ذكرها تفصيلا.

سبب الخلاف: توجيه الخطاب ﴿وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ إلى أهل الكتاب أو مشركي العرب أو المنافقين.

نوع الخلاف: اختلاف تنوع فهو تعداد لأوصاف كثيرة متعددة الأطراف، ترجع كلها إلى مسمّى واحد، وهو نهي عن اتخاذ لله أندادا لا سيّما وهم يعلمون أنّ هذه الأنداد لا تستحق العبادة، لأنّ لوازم العبادة غير موجودة فيها، وهذا نهي في صورة توبيخ وتقبيح أفعالهم كما قال بعض المفسرين.

الجمع بين الأقوال:

هذه الأقوال يمكن تقسيمها على ثلاثة أقسام، القسم الأول: من وجَّه الخطاب إلى جميع الفرق على اختلاف مشاربهم، وهي تتمثّل في القول الأول والثالث والرابع والخامس، وهي وأنتم تعلمون أنّ الله هو الذي خلق ما في الكون، ولا يقدر أحد على فعل ذلك غيره، كما تعلمون العلم الفطري الجبلي أنه لا نِدَّ له ولا ضِدَّ، وهذا القسم مما اتفق عليه العقلاء كلها كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [الزمر: 38] فدل

---

[451] ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، العلامة الكبير أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري. وقيل: المروزي، الكاتب صاحب التصانيف. نزل بغداد، وصنّف، وبعد صيته. أخذ الحديث عن إسحاق بن راهويه وغيره، وأخذ عنه علمه ابنه القاضي احمد بمصر، قال أبوبكر الخطيب: كان ابن قتيبة ثقة دينا فاضلا. له مؤلفات كثيرة منها مشكل القرآن، ومشكل الحديث. وقد ولي قضاء الدينور، وكان رأسا في العربية، والأخبار، وأيام الناس. توفي سنة 276هـ في شهر رجب. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 13/296-300.

[452] ابن الخشاب الشيخ الإمام العلامة المحدث، إمام النحو أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن عبد الله بن نصر، البغدادي ابن الخشاب، من يضرب به المثل في العربية، ولد سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة. وفاق أهل زمانه في علم اللسان، وبالغ في السماع حتى قرأ على أقرانه، وحصل من الكتب شيئا لا يوصف. قال السمعاني: هو شاب كامل فاضل، له معرفة تامة بالأدب، واللغة والنحو والحديث. مات في ثالث رمضان سنة سبع وستين وخمسمائة.

ذلك على أنّ الجميع مقرّون بتوحيد الربوبية، وإن لم يلتزموا بتوحيد الألوهية، القسم الثاني: وجَّه بعض المفسرين الخطاب إلى المشركين وهذا يتمثّل في القول السادس القائل بأنّ المعنى ﴿وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ أنّها حجارة لا تنفع، القسم الثالث: قول من قال بأن الخطاب لأهل الكتاب وهذا يتمثّل في القول الثاني الذي يقول ﴿وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ أن اتخاذ له أندادا ليس مما ورد في كتبكم.

ذكر بعض المفسرين أنّ "مفعول تعلمون" نُزِّل منزلة اللازم، فيكون المعنى وأنتم تعلمون بمعنى تعقلون أي: أنكم من أهل البصيرة من أن تجعلوا له أندادا[453]، وقال بعضهم إنّ "المفعول" محذوف لاختصار الكلام[454]، أو يكون مقدّرا على حسب ما يقتضيه الكلام[455]، ثُمّ اختلفوا في التقديرات التي أوصلها ابن الجوزي إلى ستة أقوال وزاد ابن حيان[456]: ﴿وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ أنّ هناك تفاوت بين الله وبين الأنداد، أو أنّ هذه الأنداد لا تفعل مثل أفعاله سبحانه. ويجوز تقدير الآية بكل ما تحتمله الآية من معاني صحيحة، وإن اختلفت ألفاظها ومبانيها ما دام لم يخرج عن المعنى الأصلي الذي سيق النص من أجله، لأنّ معاني القرآن بحر عميق لا ساحل له، ومدارك العلماء متفاوتة في فهم الآية واستنباط المعاني الخفيّة التي لا يدركها إلاّ من وهبه الله تلك المزايا.

فعُلم من هنا أنّ أسباب اختلافهم راجع في تقدير المحذوف في الآية وتوجيه الخطاب إلى الفرق، وقد قال ابن جرير الطبري[457] بعد ذكر الخلاف إنّ تعميم الآية على الجميع أولى وأرجح، لأنه خطاب خرج مخرج العموم، وليس هناك ما يدل على أنه عنى بالخطاب ﴿وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ أحد الحزبين، وإذا كان المقصود هو العلم بوحدانيّة الله وأنه الخالق والرازق، فهذا ليس ببعيد عن أهل الكتاب فهم أهل علم.

بعد عرض أقوال المفسرين ومعرفة سبب الخلاف يمكن القول أنّه من باب اختلاف التنوع

---

[453] أبو حيان، **البحر المحيط**، 162/1. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 335/1.

[454] أبو حيان، **البحر المحيط**، 162/1.

[455] أبو السعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز**، 62/1-63.

[456] المصدر السابق. ابن حيان ج162/1

[457] الطبري، **جامع البيان**، 394/1-395.

الذي يعود من تعداد أوصاف متعددة تدخل كلها تحت معنى الآية صراحة أو ضمنا، وهو أيضا توسيع للمدارك وإثراء للمعنى.

المسألة الثامنة عشر:

النقطة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ قال ابن الجوزي[458]:ورد في معناها قولان: الأول: قال السدي وغيره: إنّ معناها: أي استعينوا من المعونة. والثاني: استغيثوا، – أي اطلبوا الإغاثة– من الاستغاثة.

سبب الخلاف: التعبير عن المعنى بعبارات مختلفة كلها بمعنى واحد.

نوع الاختلاف: خلاف لفظي، فالقولين بمعنى واحد.

الجمع بين الأقوال:

فمن تأمّل في كلمة استعان أو استغاث يجد أنها معنى متقارب، قال تعالى: ﴿وَأَدۡعُواْ﴾ والدعاء هنا بمعنى طلب الاستعانة، قال الثعلبي[459]: وهذا على عادة العرب، يذكرون الاستعانة بلفظ الدعاء في الحروب والشدائد، ولهذا ورد الاستعانة بلفظ الدعاء في هذه الآية وكما قال الشاعر:

فلمّـــا التَّقَـــتْ فُرســـاننا ورجـــالهم دعـــوا يا لِـــكَعْبٍ واعتزينـــا لعـــامر

دعوا أي: طلبوا العون والغوث من كعب. قال الراغب[460] في المفردات: دعوته: بمعنى سألته واستغثته. وقال في موضع الآخر[461]: يأتي الغوث بمعنى النّصرة. وكذلك ورد آيات كثيرة على هذا المعنى، قال القرطبي[462] في تفسير هذه الآية ﴿فَٱسۡتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ﴾ [القصص: 15] أي طلب من موسى أن يعينه ويُغيثه، ثم قال تعالى بعدها ﴿فَإِذَا ٱلَّذِي ٱسۡتَنصَرَهُۥ بِٱلۡأَمۡسِ يَسۡتَصۡرِخُهُۥۖ﴾ [القصص: 18] أي يطلب منه الإغاثة من العدو. وهنا ورد اللفظان بمعنى واحد،

---

[458] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 44/1.

[459] الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، 91/1.

[460] الراغب الأصبهاني، **المفردات**، ص 315.

[461] المرجع السابق، الراغب الأصبهاني ص 617.

[462] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 260/13.

فهذا يُثبت أنّ ما ذكره ابن الجوزي من الأقوال في الآية هو من باب اختلاف التنوع، لأنّ الاستغاثة والاستعانة ألفاظ متباينة الألفاظ ولكن معاناها واحد، وقد ثبت هذا في القرآن كما مرَّ آنفا. وهذا واضح وجليّ لا يحتاج إلى الإطالة فيه، وغاية ما في الآية الكريمة أن الله تحداهم بأن يأتوا بمثل القرآن، وأن يدعوا شهدائهم، وهو طلب الاستعانة بهم كما قال المفسرون أو الاستغاثة بهم كما ذكر ابن الجوزي. والمعنى واحد كما لا يخفى.

النقطة الثانية:

قال ابن الجوزي[463]: وفي ﴿شهدائهم﴾ أيضا أقوال ثلاثة: أحدها: آلهتهم وهذا منقول عن ابن عباس ومقاتل[464] والسدي[465] والفراء[466]. والقول الثاني: أعوانهم وهذا أيضا مروي عن

---

[463] المصدر السابق ابن الجوزي، ج 1، ص44.

[464] مقاتل: كبير المفسرين، أبو الحسن، مقاتل بن سليمان البلخي. يروي -على ضعفه البين- عن: مجاهد، والضحاك... وعطاء... وروى عنه: سعد بن الصلت، وبقية... وكان من العلماء الأجلاء حكى عن الشافعي وقد اختلف العلماء في أمره فمنهم من وثقه في الرواية ومنهم من نسبه إلى الكذب .... وقال إبراهيم الحربي: لم يسمع مقاتل عن مجاهد شيئا ولم يلقه... قال ابن المبارك -وأحسن-: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة! ... قال البخاري: مقاتل لا شيء البتة. وقال الذهبي: أجمعوا على تركه. مات مقاتل سنة نيف وخمسين ومائة. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 201/7-202. أبو الطيب البخاري القنوجي، **التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**، ط1. (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1428هـ - 2007م)، ص 121-123. خير الدين بن محمود الزركلي، **الأعلام**، ط15. (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 281/7. محمود بن أحمد العيني، **مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ - 2006م)، 73/3-74.

[465] السدي إسماعيل بن عبد الرحمن ابن أبي كريمة، الإمام المفسر أبو محمد الحجازي ثم الكوفي الأعور السدي أحد موالي قريش. حدث عن ابن عباس ومصعب بن مسعود وأنس بن مالك وخلق كثير. روى عنه سفيان الثوري وشعبة وأبو بكر بن عياش، وغيرهم. ورد عنه أنه رأى أبا هريرة، والحسن بن علي، وثقه من أهل الحديث النسائي، وأحمد بن حنبل، وأبو حاتم، وابن عدي. وضعفه يحي بن معين وأبو زرعة. قال خليفة بن خياط: مات إسماعيل السدي في سنة سبع وعشرين ومائة. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 264/5-265.

[466] الفرّاء: هو يحي بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلميّ مولى بني أسد أو بني منقر، أبو زكريا الفرّاء، إمام الكوفيين في النحو واللغة والأدب، ولد في الكوفة سنة144 ثم سكن بغداد وكان فقيها متكلما عالما بأيام العرب وكان ملما بعلوم النجوم والطب وكان يميل إلى الاعتزال، ثناء العلماء عليه: قال الثعلب لو لا الفرّاء ما كانت اللغة، وقال ثمامة جالسته يوما فوجدته بحرا في اللغة والنحو ماهر بالنجوم خبيرا بالطب حاذقا بأيام العرب. أمره المأمون أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وأعطاه كل ما يلزمه من الخدمة ليتفرغ للكتابة. بعض تصانيفه، كتاب معاني

ابن عباس. والثالث: عن مجاهد المعنى أن يأتوا بأناس يشهدون أن ما أتوا به مثل القرآن.

وهذه الأقوال هي الواردة عن السلف في تأويل الآية، وما ذكره المفسرون من الزيادة على هذه، إنّما هي من باب الشرح والتفصيل لِما ذكره ابن الجوزي.

سبب الخلاف: احتمال معنى (الشهادة والشهداء) بكل ما قيل فيها من معان وتأويلات كما قال الراغب[467] :وقد فسّرها العلماء أي وادعوا شهداءكم بكل ما يقتضيه معنى الشهادة. وقال فخر الدين الرازي[468] في معنى سبب الخلاف: هو تفسير بالحقيقة والمجاز، لأنّ إطلاق لفظ الشهداء على الأوثان والمعين والناصر مجاز، وتفسيره على الأكابر أي رؤسائهم على الحقيقة، لأنّ هؤلاء يصحّ لهم أن يشاهدوا ويشهدوا ويتحمّلوا الشهادة ويؤدونها، بخلاف الأوثان فإنه إطلاق الشهادة عليها مجاز.

نوع الاختلاف: هو اختلاف التنوع، فقد ذكر المفسرون توجيهات مختلفة وتأويلات شتى في بيان المعنى المراد من ﴿ٱلشُّهَدَآءِ﴾ وعلى الرغم من اختلافها إلا أنها لا تخرج عن معنى الشهداء كما ذكر الراغب أنّ الخلاف إنما وقع على ما يقتضيه المعنى.

الشهداء: جمع شهيد، وقال ابن عطية[469]: جمع شاهد، وعند القرطبي[470]: شاهد وشهيد وكذا قال الراغب الأصبهاني[471]: شاهد وشهيد وشهداء. وله شواهد من القرآن أوردها الراغب في كتابه المفردات، وقد يأتي بمعنى واحد، كما أنه يأتي أيضا بمعاني مختلفة حسب السياق والمقام.

=

القرآن، المقصور والممدود، والبهي، وكتاب الحدود، وغيرها. مات -وهو في الطريق إلى الحج- سنة 207 وله ثلاث وستون سنة. الزركلي، **الأعلام**، 8/145-156. أحمد بن علي أبوبكر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 14/154-159. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 10، ص119-121.

[467] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 467.

[468] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 2/350.

[469] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1/107.

[470] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 1/233.

[471] الراغب الأصبهاني، **كتاب المفردات**، ص 466.

الجمع بين الأقوال:

ذكر العلماء أوجه مختلفة في تأويل ﴿ٱلشُّهَدَآءِ﴾ كما سبق بيانه، فمنهم من رجّح بين الأقوال واختار الطبري[472] أحد قولي ابن عباس، وهو أعوانهم وشهداؤهم الذين يعاونونهم على تكذيب الله ورسوله، إن كانوا في إنكار بما جاء به الرسول، فليمتحنوا أنفسهم هل يقدرون على إتيان بمثل القرآن؟ وقال القرطبي[473] بعدما ساق الأقوال فإن قال قائل كيف ذكر الله الشهداء هنا، والمعروف في معنى ﴿ٱلشُّهَدَآءِ﴾ هو من شهد أمر أو أخبر بأمر شهده، وإنما طُلب منهم أن يأتوا بسورة مثله"؟ وأجاب بأنّ المعنى استعينوا بعلمائكم الموجودين وأحضروهم ليشاهدوا ما أتيتم به، فيكون الرد حينئذ على الجميع أوكد في الحجّة عليهم. ثُمّ قال وهذا هو المراد من قول مجاهد في تفسيره للآية، ادعوا أناسا يشهدون لكم، أي أنكم عارضتموه. واختار الشوكاني[474] بأنّ المراد من ﴿ٱلشُّهَدَآءِ﴾ في الآية هو الآلهة أي الأصنام.

وقال الطاهر بن عاشور[475] تأييد لكلام الشوكاني: إنّ المراد بالشهداء الآلهة بقرينة ﴿مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ لأنّ المشركين اعتادوا أن يلجؤوا إليها عند الفزع، والمعنى: اطلبوا منهم النصرة على معارضة محمد وما جاء به، فيكون توبيخا لهم على ابتعاد عن الشرك عند عجزهم عن المعارضة. بينما يرى فخر الدين الرازي[476] أنه إذا أمكن حمل معنى ﴿ٱلشُّهَدَآءِ﴾ على معنيي الحقيقة والمجاز يكون حسنًا وإلاّ حُمل على الحقيقة دون المجاز، وهو تفسير الشهداء بأكابرهم ورؤسائهم لأنّ هؤلاء يمكنهم تحمّل الشهادة وأدائها، بخلاف الأوثان، فإنّ إطلاق معنى الشهداء عليها مجاز. وهناك من المفسرين من سرد الأقوال دون ترجيح، كالبغويّ وابن حيان وابن كثير[477] وغيرهم، وبعض المفسرين جمعوا بين هذه التأويلات وهذا ما يهم الدراسة هنا لكونها تهتم باختلاف التنوع أكثر من الترجيح وقالوا بأنّ هذا ما تقتضيه معاني "الشهداء"

---

[472] الطبري، **جامع البيان**، 400/1-402.

[473] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 232/1-233.

[474] الشوكاني، **فتح القدير**، 62/1.

[475] الظاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، 339/1-340.

[476] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 350/2.

[477] البغوي، **معالم التنزيل**، 94/1. أبو حيان، **البحر المحيط**، 172/1. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 199/1.

في الآية وهذا ما ذهب إليه الراغب[478] الأصبهاني في كتابه المفردات.

وأشار الطيبي[479] في حاشية الطيبي على الكشاف بعد ما ذكَر الأقوال في معنى الشهداء إلى أنْ قال إنّ في هذا التقسيم أي تأويل الشهداء أوجه أخرى وللبحث فيها مجال. وأنّ التفرقة بين هذه الأوجه توجب التفرقة بين المعاني، ثم شرع في توجيه المعاني المترتبة على الوجوه المختلفة، فمثلا: الشهداء إذا أريد بها الأصنام يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم﴾ للتهكم، وإذا أريد به الناس العدول كان من باب التبكيت لهم، وإن أريد به الرؤساء، يكون الأمر للاستدراج، وإن أريد به الناصر والمستظهر به من دون الله، فالأمر للتحدي والتعجيز. فيُفهم من كلام الطيبي أنّ جميع الأقوال محتملة لمعنى الشهداء، كما قام بتوجيهها، وقال بأنّ هناك أيضا تقسيمات يمكن أن تدخل في معنى ﴿ٱلشُّهَدَآءِ﴾ لمن أفرغ وُسعه وتأمل فيها. ويقول تعالى في سورة هود ﴿وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٣﴾ [هود: 13] فهنا لم يقل «شهداء» بل تحدّاهم بأن يدعوا كائنا من كان ويستعينوا بكل من يعاونهم ويؤيدهم في إتيان بمثل ما جاء به الرسول، وغاية ما في هذه الآية وغيرها هي مطالبة الكفار- وهم أهل الفصاحة- بمعارضة القرآن بكل الطرق والوسائل الممكنة في سبيل ذلك.

النقطة الثالثة:

قوله تعالى: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ﴾ قال ابن الجوزي[480]وفي الحجارة قولان. القول الأول: هي أصنامهم التي عبدوها وهذا مروي عن الربيع بن أنس[481]. والقول الثاني: هي

---

[478] المصدر السابق، الراغب ص 466.

[479] الطيبي، **حاشية الطيبي على الكشاف**، 329/2.

[480] ابن الجوزي، زاد المسير، 1/44-45.

[481] الربيع بن أنس ابن زياد البكري، الخراساني، المروزي. بصري. سمع أنس بن مالك... وعنه: سليمان التيمي، ...وآخرون. عدّله كثير من المحدثين: قال العجلي صدوق وقال أبو حاتم صدوق... قال ابن حجر صدوق له أوهام ورمي بالتشيع من الخامسة مات سنة 40 أو قبلها... قال الذهبي: ... يقال: توفي سنة تسع وثلاثين ومائة أو سنة أربعين ومائة في خلافة أبي جعفر المنصور. شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 170/6. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ط1. (مطبعة دائرة المعارف النظامية الهند، 1326هـ)، 207/3. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوامة، ط1. (سوريا: دار الرشيد، 1406هـ

حجارة من الكبريت، إذا حميت تكون في غاية الحرارة.

سبب الخلاف: تفسير القرآن بالقرآن، والتفسير بأقوال الصحابة والتابعين، أي بعضهم فسّر ها بأية أخرى مشابهة لها، بينما بعضهم فسرها بالآثار المنقولة عن السلف فيما لا يُقبل فيه اجتهاد ولا رأي.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع، تعددت أنواع الحجارة التي هي وقود النار، كما أنّ الحجارة وردت في الآية هنا مجملا، وفُسرّ في نصوص أخرى من القرآن والسنّة بأنها الأصنام أو نوع من الأحجار سريعة التوقد وهي كبريت أسود، فكل ما قيل في تفسيرها ثابت صحيح.

الجمع بين الأقوال:

وقع خلاف بين المفسرين في تحديد المراد بـ ﴿ٱلۡحِجَارَةِ﴾ الواردة في الآية، فقال بعض المفسرين هي حجارة الكبريت وهذا منقول عن عدد من الصحابة والتابعين كابن مسعود، ومحمد بن علي، ومجاهد، والسدي، وابن جريج[482]، وروى جرير الطبري[483] بسند عن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مرة، عن ابن مسعود، عن أناس من أصحاب النبي: "هي حجارة من

=

- 1986م)، 318/1. محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م)، 261/7.

[482] ابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج أبو الوليد وأبو خالد الرومي، مولى بني أمية، ولد بعد ستة سبعين عالم أهل مكة وكان أحد أوعية العلم وهو أول من صنف التصانيف في الحديث. روى عن أبيه ومجاهد وعطاء بن رباح وطاووس، ونافع وخلق كثير من التابعين وأتباعهم. روى عنه السفيانان ... قال أحمد بن حنبل: كان ابن جريج أحد أوعية العلم... قال الذهبي: مع اتفاقهم على ثقة ابن جريج كان ربما دلّس، وكان صاحب تعبد وخير وما زال يطلب العلم حتة شاخ. مات سنة تسع وأربعين ومائة وقد جاوز السبعين وكان من فقهاء أهل الحجاز وقرائهم ومتقنيهم... وقيل مات سنة خمسين ومائة. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير والأعلام**، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، ط1. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 919/3. محمد حبان بن أحمد بن حبان، **الثقات**، ط1. (الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، 1393هـ - 1973م)، 93/7.

[483] الطبري، **جامع البيان** عن تأويل آي القرآن، 404/1.

كبريت أسود. وقد اختار هذا القول من المفسرين الطبري[484]، وابن كثير[485]، وقال ابن كثير: وهذا أيضا اختيار القرطبي[486]، ولعلّه يقصد أنّ القرطبي ذكر هذا القول بصيغة الجزم والقول الثاني بصيغة التمريض، وإلاّ فليس في قوله ما يدلّ على اختياره لهذا القول صراحة. وقال البغويّ[487]: وعلى هذا القول- أي تفسيرها بالكبريت- أكثر المفسرين. وممن ذهب إلى هذا القول أيضا الآلوسي[488] والسيوطي[489] وقالا بأنّ ما رُوي عن الصحابة في تفسيرهم "الحجارة" بالكبريت له حكم الرفع لأنه ليس مما يدخله الاجتهاد.

وذهب إلى القول الثاني -أي تفسير الحجارة بالأصنام- كل من الزمخشري[490]، والرازي[491] والبيضاوي[492]، والثعالبي[493] وأبو السعود[494] والشنقيطي[495]، وغيرهم، وقالوا بأنّها مفسرة في آية أخرى في قول الله تبارك: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98]. وبعض المفسرين ذكروا الأقوال سردا دون اختيار قول على قول وبعضهم يذكر قولا بصيغ لا تدل على الترجيح صراحة، مثل: وقال فلان كذا وقيل كذا.

وبعد عرض أقوال المفسرين في تفسير الآية واختياراتهم، يمكن أن يقال إنّ هذا الآراء المختلفة مما يمكن جمعها والتوفيق بينها بدون احتياج إلى ترجيح قول على قول، لأنّ مستند أدلة كل فريق صحيح، فبعضهم فسرها بأية أخرى، وهو من باب تفسير القرآن بالقرآن، والآخرون

---

[484] المصدر السابق الطبري ج1 ص 403.

[485] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 201/1-202.

[486] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 235/1-236.

[487] البغوي، **معالم التنزيل**، 94/1.

[488] الآلوسي، **روح المعاني**، 201/1.

[489] عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **نواهد الأبكار وشوارد الأفكار**، (جامعة أم القرى- كلية الدعوة وأصول الدين المملكة العربية السعودية، 1424هـ - 2005م)، 116/2.

[490] الزمخشري، **الكشاف**، 101/1-103.

[491] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، 353/2.

[492] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 1، ص58-59.

[493] الثعالبي، **جواهر الحسان في تفسير القرآن**، 197/1.

[494] أبو السعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز**، 68/1.

[495] الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، 18/1.

فسروها بأقوال الصحابة التي لا تدخل في مجال الاجتهاد، فتفسير القرآن بالقرآن مقدم على تفسير الصحابة عند التعارض، وفي حين لم يكن هناك تعارض بينها يُعمل بقاعدة: الجمع إن أمكن أولى من الترجيح، ولا يمكن الترجيح بين أقوال صحيحة غير متعارضة إلا عن طريق الجمع، ويمكن الجمع بين هذه الأقوال بأن يُقال إنّ الحجارة التي يعذب بها أهل النار على أشكال وأنواع متعددة، فقد ذكر الصحابة نوع معينا وهو الكبريت الأسود لأنها أشد التهابا وليس حصر الحجارة على هذا النوع فقط، كما أن بعض المفسرين ذكروا نوعا آخر من الحجارة وهي كنوز الذهب والفضة يعذب بها مانعو الزكاة كما ورد في سورة التوبة وقال تعالى في سورة الأنبياء إنّ الأصنام التي يعبدها المشركون يعذبون بها يوم القيامة، وهذه الأوثان كانت منحوتة من الحجارة كما قال أهل التفسير، وقال أبو القاسم[496] الكرماني المعروف بتاج القرّاء بعدما ذكر الأقوال وكل هذا حجارة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾.

وخلاصة القول: إنّ الحجارة التي تكون وقود النار ويعذب بها الناس على أشكال متعددة وردت بعضها في نصوص القرآن وبعضها ورد عن السلف، فالمشركون يعذبون بالآلهة التي عبدوها تحقيرا وتوبيخا لهم على عبادة شيء لا يضر ولا ينفع، ويُعذب مانعي الزكاة بالكنوز التي لم يؤدوا حقها في الدنيا، والكفار وغيرهم معذبون بالحجارة إما أن يكون بالكبريت الأسود وهو أعظم الحجارة احتراقا والتهابا أو غيرها من الحجارة.

المسألة التاسعة عشر:

قوله تعالى: ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: 26].

النقطة الأولى: قال ابن الجوزي: وفي معنى لا يستحيي قولان، أحدها، أي لا يَترك، لأن الشيء الذي يُستحيى منه يُترك، ثانيها، قال بعض اللّغويين: ونقل ذلك الطبري في تفسيره: لا يَستحيي بمعنى لا يخشى، واحتجوا بقوله تعالى في سورة الأحزاب مخاطبًا نبيّه ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ﴾ أي وتستحيي من الناس، فالاستحياء والخشية يتناوبان عن بعضهما.[497]

---

[496] الكرماني، **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، 127/1.

[497] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 47/1.

وهناك قول ثالث في معنى ﴿لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ﴾ أي لا يمتنع، كما في تفسير القرطبي وابن حيّان[498] وغيرهما.

تعريف الاستحياء: هو مأخوذ من الحياء: قال الجرجاني في كتابه التعريفات: "الحياء هو انقباض النفس من شيء وتركه حذرا عن اللوم فيه" وينقسم إلى نوعين: نفساني؛ وهو الذي أودعه الله في النفس ويشترك فيه البشرية، كحياء الإنسان من ظهور عورته، وإيماني؛ وهو أن يمتنع المؤمن عن المعاصي خوفا من الله[499]. وأوّل الراغب الأصبهاني هذا المعنى بعدما أورد النصوص التي وردت فيها نسبة الحياء إلى الله فقال: فلا يراد به في حق الله انقباض النفس لأنّ لله منتزه عن ذلك الوصف، فيكون معنى الحياء في حق الله هو ترك القبائح وفعل المحاسن[500].

سبب الخلاف: تأويل الاستحياء المنسوب إلى الله تعالى سواء بالإيجاب أو بالنفي كما وردت في ذلك نصوص كثيرة كان أحد أسباب اختلاف المفسرين المتأوّلين منهم، كما قال ابن حيان[501]، والسبب الآخر كما ورد عن بعض اللّغويين هو التناوب بين لفظ استحياء والخشية الذي بمعنى الترك.

نوع الخلاف: اختلاف التنوع، التعبير بالمعنى بعبارات مختلفة تؤول إلى معنى واحد.

الجمع بين الأقوال:

الأقوال الواردة في معنى الآية كلها على مذهب المتأوّلين الذين يرون تأويل الصفات المتشابه المنسوبة إلى الله تعالى فرارا من تشبيه الله بخلقه على حد تعبيرهم، أما على مذهب السلف فهم يرون في صفات المتشابه بيان المعنى الظاهر بلا تأويل مع تفويض الكيفية إلى الله كما قال ابن الجوزي في صدد تفسيره للآية[502]، أي نمرها كما جاءت بلا تعطيل ولا تشبيه وتكييف.

---

[498] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 242/1. أبو حيان، **البحر المحيط**، 196/1.

[499] الجرجاني، **التعريفات**، ص94.

[500] الراغب، **المفردات**، كتاب الحاء، ص 270.

[501] أبو حيان، **البحر المحيط**، 196/1.

[502] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 47/1.

فهذا الخلاف الوارد في تفسير لفظ الاستحياء المنفي عن الله هنا له ارتباط وثيق بتأويل صفات الله المتشابه من عدمه، فالمتأولون هم الذين اختلفوا في توجيه المعنى على حسب مذاهبهم العقدية، ومع ذلك كله فالخلاف راجع إلى التنوع، وقال ابن حيّان: فقولهم لا يستحيي أي لا يخشى، أو بمعنى لا يترك أو لا يمتنع، كلها تتقارب في المعنى، فالتعبيرات مختلفة والمعنى واحد، فالعبارات كلها لا تخرج عن كونها ثمرة من ثمرات الحياء أو تدخل في باب تسمية المسبّب باسم السبب[503].

النقطة الثانية: قوله تعالى: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26] قال ابن الجوزي:(ورد في معناها قولان: الأول: قال ابن عباس وغيره: معناها: فما فوقها في الكبر. الثاني: وقال أبو عبيدة: معناه فما فوقها في الصغر[504].

سبب الخلاف: الاشتراك اللغوي للفظة "فوق".

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع الذي يرجع إلى معنيين غير متضادين.

الجمع بين الأقوال:

القول الأول: فما فوقها في الحجم والكبر واختاره الطبري[505] وابن جزي[506] وابن حيان[507] واحتج ابن جرير بقول قتادة، وابن جريج بأنه لا يوجد ما هو أضعف من البعوضة، فهي في منتهى الضعف والقلة، فلا معنى بالقول ما دون البعوضة لأنّ ما فوق أضعف الأشياء يكون أقوى منها. وقال ابن حيّان: والذي أختاره القول الأول لأنّ فوق اشتهر جريانه بهذا المعنى في اللغة.

القول الثاني: فما فوقها في الصغر، واختاره النيسابوري وحُجّته في ذلك أنّ الآية إنما نزلت لبيان أنّ الله لا يمنعه مانع من ضرب الأمثال بالأشياء الحقيرة، فوجب أن يكون المذكور بعد

---

[503] أبو حيان، **البحر المحيط**، 196/1.

[504] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 1/ 47.

[505] الطبري، **جامع البيان**، 430/1.

[506] ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، 77/1.

[507] أبو حيان، **البحر المحيط**، 199/1.

البعوضة أحقر وأقل منها، وفائدة الفاء هنا للترتيب فيذكر الأدنى فالأدنى[508]. ومن حجتهم أيضا كما ذكر الرازي: أنّ الغرض من ضرب المثال هنا هو تحقير أصنامهم، فكلّما كان المشبه به أشد حقارة كان الغرض من التمثيل أوقع في النفس، وقالوا أيضا إنه يوجد ما هو أضعف من البعوضة، على سبيل المثال فجناح البعوضة أضعف من البعوضة نفسها[509].

ومن المفسرين من جمعوا بين القولين وقالوا به معًا، يقول ابن عطية تعليقا على القولين: تحتمل الآية كلا القولين[510]. وحكى الزمخشري مثله[511].

ونصّ السمرقندي على احتمال الآية للمعنيين، فقال: (الفوق) من أسماء الأضداد، كما يقال في لفظة وراء ويقصد به أمام، كذلك في كلمة (فوق) يجوز فيها المعنيان لأنها من الأضداد ثُمّ قال مُبَيِّنًا معنى الآية ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ أي ما هو أكبر من البعوضة حَجما أو أقل منها[512]. وأشار الطاهر بن عاشور إلى هذا المعنى فقال: وفي هذه الآية تصلح (لفظة فوق) للمعنيين فيكون معنى الآية ما هو أشد حقارة من البعوضة وما هو أكبر منها حجما[513].

فالآية كما يرى الباحث تدخل فيما يسمى جواز حمل المشترك على معنييه إذا لم يكن بينهما تعارض عند من يرى جواز ذلك. فالله سبحانه قد ضرب أمثالا أكبر من البعوضة كالذباب والعنكبوت، فلا فائدة من قول ما هو أكبر من البعوضة، لأنه ثبت ضرْب أمثلة أكبر منها حجما كما مرّ، فبقي أن يُضرب مثلا أقل من البعوضة حجما ودناءةً، لأن الغرض من التمثيل بهذه الأشياء الحقيرة هو تحقير وإهانة معبوداتهم لا غير.

النقطة الثالثة: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة: 26] قال ابن الجوزي: وردت أقوال ثلاثة في المراد بالفاسقين. عن ابن عباس ومقاتل هم اليهود، وقال أبو العالية والسدي

---

[508] النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، 205/1.

[509] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 2، ص364.

[510] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1/ 111.

[511] الزمخشري، **الكشاف**، 116/1.

[512] السمرقندي، **بحر العلوم**، 37/1.

[513] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 1/ 362.

هم المنافقون، وقيل: جميع الكفار[514].

سبب الخلاف: إرادة التمثيل للفظة عامة، وهي الفسق وتعنى مطلق الخروج عن أمر الله سواء بالكفر، أو النفاق، أو العصيان.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع، فقد مثّل كل مفسّر من اللفظ العام بمثالٍ يصدق عليه معنى الفسق.

الفسق لغة: قال ابن فارس: "الفاء والسين والقاف كلمة واحدة، وتعني الفسق، وهو الخروج عن الطاعة. كما تقول العرب: فسقت الرطوبة عن قشرها أي خرجت"[515]. وفي لسان العرب: الفسق: هو العصيان وترك أمر الله والخروج عن طريق الحق.... وهو- أي الفسق- الخروج عن الأمر[516].

الجمع بين الأقوال:

وهؤلاء الفرق الثلاثة من اليهود، والمنافقين، والكفار الذين اختلف المفسرون في تعيين المراد بهم في الآية، كلهم داخلون في معنى الآية، لاتصافهم بالفسق الذي يعني الخروج عن طاعة الرحمن، قال ابن جرير بعد ذكر الخلاف: فقد سُمّي المنافق والكافر فاسقين لخروجهما عن طاعة مولاهما... إلى أن قال: وهذا المثل الذي يضربه الله لأهل النفاق والضلال لا يُضل به إلا أهلَ الكفر من اليهود والنصارى والمنافقين وأهل الضلال لخروجهم جميعا عن طاعة لله وترك اتّباع أمره[517].

فجمع الطبري بين الأقوال لكونها تشمل جميع هؤلاء الفرق على الرغم من تَبايُن مراتبهم فالكافر فاسق، والمنافق فاسق كذلك، وأهل الكتاب فاسقون، وقد وردت نصوص كثيرة في وصف المنافقين وأهل الكتاب بالفسق، فالكفر أعلى مرتبة الفسق، قال ابن كثير[518]: والفاسق شامل للكافر والعاصي، وإن كان في الكافر أشد وأفحش.

---

[514] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 48/1.

[515] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، كتاب الفاء، باب الفاء والسين وما يثلثهما، 502/4.

[516] ابن منظور، **لسان العرب**، حرف القاف، فصل الفاء، 308/10.

[517] الطبري، **جامع البيان**، 434/1.

[518] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 210/1.

وقال القرطبي[519]: الفسق في الاستعمال العرفي الشرعي: هو الخروج عن طاعة الله، فقد يُطلق الفسق على من خرج بكفر، وعلى من خرج بعصيان. وعلّق الشوكاني على قول القرطبي قائلا: وهذا هو الأنسب بالمعنى اللغوي، فلا وجه لمن قصره على بعض الخارجين دون بعض. فقد جمع الشوكاني بين الأقوال لاتحادها في المعنى العام، وهو العدول عن طاعة الله سواء بكفر أو بعصيان. واعترض صاحب المنار رشيد رضا[520] على من أدخل في الآية العصيان الذي لم يصل مرتبة الكفر، وقال: لا يصح حمل الآية هنا على الفسق الذي دون الكفر، لأنه مصطلح حادث بعد التنزيل. بمعنى لا يجوز حمل الآية على عصاة المؤمنين لاتصافهم (بالفسق) الذي يراد به مطلق الخروج عن طاعة الله، وهذا الذي ذكره رشيد رضا قد يُرَدُّ عليه، فيقال: وحتّى لو كانت الآية في صدد الحديث عن الكفار والمنافقين وأهل الكتاب، فيدخل في معنى الآية المؤمن الفاسق لثبوت صفة الفسق عليه، قياسًا لاشتراك العلّة بينهم، وإذا قيل: إنّ الآية قد نزلت ابتداء على الكفار وأهل الكتاب والمنافقين، فيجاب عليه بقاعدة "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب" ولكن يكون فسقًا دون فسقٍ كما هو معلوم، وقد قسّم السعدي الفِسقَ إلى نوعين اثنين: فقال: فسق مخرج من الملة، كما في هذه الآية ونحوها، وفسق غير مخرج من الدين[521].

فيُفهم من كلامه أنّ الفسق المراد في هذه الآية أصالةً وابتداء هو الذي يخرج صاحبه من الدين، وهذا ينطبق تماما على هؤلاء المذكورين من الكفرة والمنافقين وأهل الكتاب، ولأنّ هذه السورة أيضا كانت تتحدث عن هؤلاء الأصناف، ولأنّ صفة الفسق ملازمة لهم جميعا، فالخلاف إذن تنوع لا تضاد، لأنّ الأقوال الثلاثة في معنى واحد، فهو من باب التمثيل فقط.

المسألة العشرون:

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 27] قال ابن الجوزي[522]: اختلف في

---

[519] الشوكاني، **فتح القدير**، 68/1.

[520] رشيد رضا، **المنار**، 199/1-200.

[521] السعدي، **تفسير الكريم الرحمن**، ص47.

[522] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 48/1.

المقصود بهذا العهد على أقوال الثلاثة، القول الأول: ما عهد الله إلى اليهود والنصارى من نعت رسول الله وأوصاهم باتباعه، وهذا مروي عن ابن عباس وغيره، القول الثاني: ما عهد الله إليهم في القرآن، فأقرُّوا به ثم نقضوه، عن السدي. والقول الثالث: العهد الذي أخذ عليهم حين كانوا في صلب أبيهم آدم. وذكر ابن حيّان[523] تسعة أقوال في معنى هذا العهد.

سبب الخلاف: هذا الخلاف ناشئ عن اختلافهم في أسباب نزول الآية السابقة، واختلافهم أيضا في المعْنِيّينَ بالفاسقين، هل هم أهل الكتاب، أم المنافقون، أم جميع الكفار؟ والسبب الآخر هو تفسير هذا العهد بالآيات أخرى وردت في معناه، أي تفسير القرآن بالقرآن، أو تفسيره بجزء المعنى العام.

نوع الاختلاف: اختلاف التنوع الذي يرجع إلى تفسير الآية بجزء معناها.

الجمع بين الأقوال:

وقد وجّه ابن الجوزي[524] هذا العهد كله إلى أهل الكتاب، وتبعه الطاهر بن عاشور[525] فقال: والمراد بالعهد هنا هو ما أخذه الله على بني إسرائيل من نصرة دين الله وتأييد رسله والإيمان بالدين كله وعدم سفك الدماء، فنقضوا ذلك كله، ثم ساق عدد كثيرة من الآيات التي تتحدث عن العهود التي نقضوها، فهم معروفون بنقض العهود. بينما يرى ابن كثير[526] أنّ الكفار هم المعنيّون بالفاسقين في الآية السابقة، لأنهم متصفون بنقض العهود، ثم ساق عدد من الآيات في إثبات ذلك. قال ابن جرير[527]: إنّ نقض العهد في هذه الآية راجع إلى الفِرق المذكورين في بداية السورة إلى هذه الآية وما بعدها، ولأنّ السورة كانت تتحدث عن عنهم أي الفرق الثلاثة من الكفار، والمنافقين، وأهل الكتاب.

هذا ما يخُصُّ توجيه معنى العهد إلى الفرق. أمّا ما يخص المعنى المراد من العهد في الآية الكريمة، فقد اختار بعض المفسرين قولا من الأقوال المذكورة معتمدين في ذلك على الآيات

---

[523] أبو حيان، **البحر المحيط**، 1/205-206.

[524] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 1/48.

[525] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 1/370-371.

[526] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 1/210.

[527] الطبري، **جامع البيان**، 1/437-438.

التي تتحدث عن العهد ونقضه، بينما يرى بعضهم أنّ التعميم أولى من التقييد أو التخصيص، على سبيل المثال: اختار الزمخشري[528] أن يكون معنى العهد في الآية هو توحيد الله تعالى الذي وصّاهم به، وهذا يُعرف بالفطرة التي ركزها الله في عقول البشر، لقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۛ﴾ وهذا أيضا اختيار ابن كثير[529] وابن عرفة[530]، ولم يرتضه فخر الدين الرازي[531] بناءً على أنهم غير مكلفين في هذا الوقت وأجاب عليه ابن عرفة بأنهم كُلّفوا بالإيمان في أصلاب آبائهم، فالتزموا به ثم نسوه بعد ذلك فذُكِّرُوا به في القرآن، فمنهم من التزم به وآمن، ومنهم من بقي في غِيّه.

ومن المفسرين الذين حملوا هذا العهد على العموم، فقالوا بأنه يعم كل عهد، ابن حيان[532] حيث يقول: والظاهر من الآية هو العموم فكل من نقض عهد الله يلحقه هذا الذم، سواء كان مسلما أو كافرا أو منافقا أو مشركا أو كتابيًّا، والأقوال التسعة التي وردت في معنى العهد منها ما يدل على العموم، ومنها ما يدل على أناس مخصوصين، ثم قال: وهذا الاختلاف مرتبط بمن نزلت فيهم الآيات السابقة. وذكر نحو هذا الكلام الآلوسي[533] فقال: والظاهر العموم، والاختلاف في توجيه معنى العهد إلى قوم مخصوصين مبنيٌّ على اختلاف في أسباب نزول الآيات. وقال الراغب الأصبهاني[534]: والعهد كل أمر شأنه أن يُراعىَ كاليمين والمبايعة والمشاركة.

وقسّم السعدي[535] العهد إلى ضربين، الضرب الأول: العهد الذي بين العبد وربه والعهد الذي بينهم وبين عباده، من الإلزامات، والمواثيق التي أكّد عليهم، ثم قال –رحمه الله– وهذا العهد يعُم هذين النوعين. ويرى الباحث بعد عرضه لأقوال المفسرين أنّ العهد في هذه الآية

---

[528] الزمخشري، **الكشاف**، 1، ص120.

[529] ابن كثير، **التفسير القرآن العظيم**، 210/1.

[530] ابن عرفة، **تفسير ابن عرفة**، 218/1-219.

[531] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 374/2.

[532] أبو حيان، **البحر المحيط**، 205/1-206.

[533] الآلوسي، **روح المعاني**، 212/1-213.

[534] الراغب الأصبهاني، **تفسير الراغب**، 131/1.

[535] السعدي، **تفسير الكريم الرحمن**، ص47.

يعُمُّ جميع العهود التي ألزم الله عباده، والقاعدة الأصولية تقول: إنّ المفرد إذا أُضيف إلى غيره يعُم، والعهد هنا مفرد مضاف إلى الله فيعُم جميع العهود التي أمر الله تعالى حفظها وعدم نقضها، فالله سبحانه لم يعيين نوعا معينا من العهود التي نقضوها، بل أطلقها ليعم كل عهد، فالأصل أن تبقى الآيات على عمومها ومطلقها إلا بدليل التخصيص أو التقييد، فما وقع من اختلاف بين المفسرين في بيان المراد من «العهد» إنما هو من باب تفسير القرآن بالقرآن، والدخول في التفصيلات والجزئيات، وليس المراد حصر معنى العهد في تلك الأقوال، والأقوال كلها صحيحة لأنّ العهد له صور وأنواع متعددة، فذكر كل مفسّر نوعا واحد من هذه الأنواع على أنه هو الأرجح عنده حسب ما ظهر له من الأدلة التي استند عليها. والذي عليه جمهور المفسرين هو الجمع بين الأقوال، لأنّ القاعدة تقول: الجمع مهما أمكن أولى من الترجيح.

النقطة الأولى: قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [البقرة: 27] قال ابن الجوزي[536]: واخْتُلف في مرجع الضمير (الهاء) إلى قولين، أحدهما: أنّ الضمير راجع إلى لفظ الجلالة، ثانيهما: أنه يرجع إلى العهد.

سبب الخلاف: هو احتمال عودة الضمير إلى لفظ الجلالة أو العهد.

نوع الخلاف: اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى غير متعارض ولا متناقض.

الجمع بين الأقوال:

اختار الطبري[537] أن يكون مرجع الضمير على اسم الله، بينما يرى الزمخشري وابن حيّان[538] أنّ الضمير راجع إلى العهد، وعلَّلَ ابن حيّان على ذلك بأنّ العهد هو المتَحَدَّثُ عنه، ثم قالا: ويجوز أن يعود الضمير على اسم الجلالة أيضًا. والذي عليه بعض المفسرين كابن عطيّة[539] وغيره أنّ الضمير يحتمل رجوعه إلى العهد واسم الجلالة معًا، وهذا الذي قاله ابن عطيّة هو ما يتبنّاه الباحث، ولا يتعيّن الترجيح بين القولين لعدم وجود تعارض بينهما

---

[536] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 48/1.

[537] الطبري، **جامع البيان**، 439/1.

[538] الزمخشري، **الكشاف**، 1، ص120-121. أبو حيّان، **البحر المحيط**، 206/1.

[539] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 1، ص113.

والضمير اذا احتمل رجوعه إلى شيئين فأكثر ولم يكن بينهما تناقض ولا تعارض، جاز حمل معنى الآية على القولين أو الأقوال لانتفاء علّة الترجيح وهي التعارض والتناقض وعدم إمكانية الجمع، كما أنّ الترجيح لا يُبطل الأقوال الأخرى إذا كانت صحيحة، وغاية ما في أمر الترجيح أنّ المرجح اختار قولا على قول بناء على قرائن رجحت عنده. وفي رأي الباحث أنّ القول بأنّ الضمير راجع إلى اسم الجلالة هو بمثابة القول بأنه يرجع إلى العهد لأنّ العهد مُعرّف بإضافته إلى الله تعالى، وإضافةُ العهد هنا إلى لفظ الجلالة هو للتّعظيم وقال أبو البَقاء[540]: إنْ أرجعت الضمير إلى لفظ الجلالة يكون من باب إضافة المصدر إلى الفاعل، وإنْ أرجعته إلى العهد كان بمثابة إضافة المصدر إلى مفعوله، وهذه قرينة دلالة على أنّ الميثاق مصدر عند أبي البَقاء. فقول أبي البقاء يدل على أنّ القولين اختلاف في الإضافة بين الفاعل أي اسم الجلالة، والمفعول أي العهد، والمعنى واحد. وهذا الخلاف يدخل في باب اختلاف التنوع الذي يعود إلى أكثر من معنى وهو مرجع الضمائر التي تحتمل عودتها على ذوات متعددة ولا تعارض بينها.

النقطة الثانية: ﴿وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ [البقرة: 27].

قال ابن الجوزي[541]: واختُلف في الذي أمر الله به أن يوصل إلى أقوال ثلاثة: الأول: القرابة والرحم عن ابن عباس وغيره، الثاني: هو نبيّ الله قطعوه بالتكذيب عن الحسن، الثالث: هو الإيمان بالله وعدم التفريق بين رسله، فآمنوا ببعض وكفروا ببعض عن مقاتل.

سبب الخلاف: احتمال الآية أكثر من معنى، وإرادة المفسرين التمثيل والتفصيل للمعنى العام المحتمل.

نوع الخلاف: اختلاف التنوع وهو من باب إرادة التمثيل بجزء المعنى من المعنى العام، وهو نوع من اختلاف التنوع الذي يرجع إلى معنى واحد

---

[540] أبو حيّان، **البحر المحيط**، 206/1.

[541] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 48/1.

الجمع بين الأقوال:

أورد إمام جرير الطبري[542] هذه الأقوال الواردة في تفسير الآية، ثم رجّح القول الأوّل وهو قطع الرحم وعدم وصلها، واستدل على ذلك بآيات كثيرة وردت في النهى عن قطع الرحم كقوله تعالى: ﴿فَهَلۡ عَسَيۡتُمۡ... وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ ٢٢﴾ [محمد: 22].

فقال –رحمه لله– فقطعها ترك أداء حقوقها التي أوجب الله لها، ووصلها أداء حقوقها الواجبة لها. ولا شكّ أنّ ما ذكره الطبري هنا جزء منه، وليس هو كل ما أمر الله بوصله في هذه الآية بالذات، وهو نفسه مال إلى هذا في آخر مبحثه، وإنْ رَجَح عنده القول الأول. واختار ابن عطيّة والقرطبي[543] أنْ تكون الآية عامة في كل ما أمر الله بوصله ثم قالا: والرحم جزء مما أمر الله بوصلها. وهذا الذي ذكراه هو الأصل فيما ورد عاما في النُّصوص، لأنّ إبقاء الآية العامة على عمومها أعم وأشمل بخلاف تخصيصها بقول واحد دون غيره. وقد تبعهما على ذلك ابن حيّان[544] فذكر خمسة أقوال في تفسير الآية ثم رجّح العموم، لأنّ فيه حمل اللفظ على مدلوله من العموم، ولا يوجد دليل بيّن يخصصها.

وهذا اختيار الآلوسي[545]في تفسيره، وقد نصّ على العموم أيضًا المفسر القاسمي[546] في كتابه محاسن التأويل أنّ الوصلة تعم كل «قطيعة» لا يرضى بها الله، كقطع صلة الرحم، والإعراض عن مولاة المؤمنين، والتفريق بين الرسل والكتب في الإيمان، وكل ما فيه من إبطال خير وفعل شر. لأنه يقطع الوصلة المقصودة بين العبد وربه. وهذا هو الأولى لأنّ التخصيص يحتاج إلى دليل ولا يوجد هنا دليل صريح يخصص نوعا معينا، ولأن "ما" الواردة في الآية موصولة وهي من ألفاظ العموم، وبيّن إمام السعدي[547]هذا العموم بقوله: وهذا أي ما أمر الله بوصله يدخل فيه أشياء كثيرة، فالوصل بين العبد وربه هو الإيمان به والقيام بعبوديته، والذي بين

---

[542] الطبري، **جامع البيان**، 440/1.

[543] ابن عطيّة، **المحرر الوجيز**، 113/1. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 247/1.

[544] أبو حيان، **البحر المحيط**، 206/1.

[545] الآلوسي، **روح المعاني**، 213/1-214.

[546] القاسمي، **محاسن التأويل**، 280/1.

[547] السعدي، **تفسير الكريم الرحمن**، ص47.

الناس ورسله هو تصديقهم ومحبتهم وتعزيزهم وأداء حقوقهم، ثم قال: والوصلة التي بيننا وبين الأبوين والأقارب والأصحاب وجميع الخلق هي ما أمرنا الله بوصله بيننا. وهذا الذي ذكره ناصر السعدي هو تفصيل لما أجمله القرآن من المعنى العام في لفظ "ما" التي تفيد العموم.

النقطة الثالثة: ﴿وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [البقرة: 27].

قال ابن الجوزي[548]: واختلف في فسادهم في الأرض إلى ثلاثة أقوال. القول الأول: عن ابن عباس، هو استدعاؤهم الناس إلى الكفر، والقول الثاني: عن السدي، ومقاتل، هو العمل بالمعاصي، والقول الثالث: هو قطعهم الطريق على من يهاجر إلى النبيّ لمنعهم من الدخول في الإسلام.

الفساد: لغة: ورد في لسان العرب الفساد: "نقيض الصلاح"[549]. وقال الراغب[550]: الفساد خروج الشيء عن حد الاعتدال، سواء كان قليلا أو كثيرا، وهو ضد الصلاح، ويكون في النفس، والبدن، وكل ما خرج عن الاستقامة.

سبب الخلاف: إرادة التمثيل بجزء المعنى والتنويه بدخول هذه المعاني في الآية، كما أنّ هناك سببًا آخرا وهو اختلاف في توجيه الخطاب إلى الفرق الثلاثة.

نوع الخلاف: اختلاف التنوع الذي يرجع إلى معان متعددة غير متعارضة، والآية تشملها جميعا.

الجمع بين الأقوال:

هذه الأقوال الثلاثة التي ذكرها ابن الجوزي في تفسير الآية صحيحة في ذاتها ومقصودة من الآية باعتبارها نوعا من أنواع الإفساد في الأرض، ولا يتعين قول على قول على سبيل الانفراد والحصر، إذ لا يوجد ما يُستند عليه في ذلك، بل تدخل هذه الأقوال الثلاثة وغيرها في المعنى المراد من الآية، لأنّ الفساد في الأرض له صور وأشكال ودرجات ومراتب متعددة فالاختلاف المفسرين في بيان المراد من الإفساد في الأرض الوارد في الآية هو محاولة تفصيل

---

[548] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 48/1.

[549] ابن منظور، **لسان العرب**، حرف الدال، فصل الفاء، 335/3.

[550] الراغب الأصبهاني، **غريب القرآن**، ص636.

وزيادة بيان لمعاني الفساد المتعددة والمتنوعة، وإلاّ فلا وجه لتخصيصها دون غيرها وقد قيّد الله بعض أنواع الفساد في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة: 205] فذكر سبحانه نوع الفساد، وقال تعالى في حق فرعون: ﴿يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ﴾ [القصص: 4] فبيّن الله في الآية نوع الفساد الذي كان يرتكبه في قوم موسى، وأما في هذه الآية فأطلق الفساد، ولم يقيده، فيبقى على إطلاقه حتى يأتي ما يقيده، وقد وجّه الطبري هذا الخطاب إلى الفرق الثلاثة من الكفار والمنافقين وأهل الكتاب فقال: وإفساد هؤلاء في الأرض هو عصيانهم لربهم وتكذيبهم لأنبيائه، وجحدهم لرسالته، وإنكارهم ما جاء به من لدنه. وهذا المعنى صحيح وينطبق على هؤلاء المذكورين وقد وصفهم الله بالإفساد في الأرض في آيات كثيرة، ولكن الآية تشملهم وتشمل كل من اتصف بهذه الأوصاف المذمومة.

وقال ابن عطيّة[551] في تفسير الآية: وفسادهم في الأرض هو عبادة غير الله والجور في الأفعال، على حسب شهوتهم. وذكر الرازي[552] أنّ هذا الفساد هو الذي يتعدى إلى الغير كصد عن طاعة الرسول، لأنّ صلاح الأرض مرتهن بالطاعة، وبالطاعة يلتزم الإنسان بالشرائع، ولا يتعدّى على الغير. ووافقه الآلوسي[553] فقال: قوله تعالى ﴿فِي ﴾ دليل وإشارة إلى أنّ الفساد يتعدّى إلى الغير ولا يقف على المفسد فقط. فكل من أخلّ بأمر من أوامر الله ولم يلتزم به فقد أفسد في الأرض وكل معصية في الأرض سواء تعدّت على الغير أو لم تتعدّ فهي فساد في الأرض، وأكبرُ فساد في الأرض هو الكفر بالله، لأنه أصل كل بليّة ومعصية، فما ذكره المفسرون من أقوال من بيان المراد من الفساد الوارد في الآية وتعددُ آرائهم إنما هو من باب إرادة التمثيل لصور وأنواع الفساد، وإن لم يبينوا ذلك في أقوالهم، لأنّ ما ذكروه جزء منه ولا يمكن حصر الفساد في تلك الأقوال دون غيرها.

المسألة الحادية والعشرون:

قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 27].

---

[551] ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 113/1.

[552] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 375/2.

[553] الآلوسي، **روح المعاني**، 214/1.

قال ابن الجوزي[554]: ورد في معنى «كيف» في هذه الآية قولان:

أحدهما: قال ابن قتيبة والزجاج: هذا استفهام بمعنى التعجُّب، ويكون التعجُّب- هنا- للمؤمنين، أي اعجبوا من أمر هؤلاء الكفار كيف يكفرون بالله، وقد تبيّن حجة الله عليهم والثاني: هو استفهام بمعنى التقرير والتوبيخ، والمعنى حينئذ، ويحكم كيف تكفرون بالله قاله ابن الأنباري.

سبب الخلاف: توجيه معنى الاستفهام الوارد في لفظ «كيف» إلى المؤمنين أو إلى الكفار.

نوع الخلاف: اختلاف التنوع لأنّ المعْنَيْين لا يتنافيان، بل يتعاضدان معًا، ولأنّ الخلاف ليس في المعنى الاستفهامي، بل في توجيهه وتنزيله على الفريقين المؤمنين أو الكفار.

الجمع بين الأقوال:

«كيف» هو اسم وُضع للاستفهام والاستخبار عن الأحوال، وقد يخرج عن هذا المعنى الأصلي إلى معاني أخرى، كالتوبيخ، والإنكار، والتقريع، والتقبيح، والتقرير، والتعجُّب وتنبيه المخاطب، ونحو ذلك لِعلةٍ بلاغية. وقد جمع الراغب الأصبهاني[555] الآيات التي وردت على هذا الأسلوب، كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ وفي سورة آل عمران ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا﴾ وفي سورة التوبة ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ﴾ وفي الإسراء ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾ وغيرها الكثير من الآيات التي جاءت على هذا الأسلوب البلاغي، فـ «كيف» -هنا- ليس على بابه، لأنّ الاستخبار والاستعلام عن الأحوال من صفات البشر، فالآيات الواردة على صيغ الاستفهام، إمّا أن تكون تنبيها للمخاطب، أو تعجُّبًا من حاله أو تقريرا للمستَفهم، أو توبيخًا للمُنكِر، وغيرها من المعاني المجازيّة التي تُفهم من السياق، فالقولين الَّذَيْن ذكرهما ابن الجوزي لم يعتبرهما جمهور المفسرين قولين اثنين، بل اعتبروهما قولا واحدا، كالزمخشري[556] قال بأنّ الاستفهام بمعنى الإنكار

---

[554] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 48/1.

[555] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، كتاب الكاف، ص730.

[556] الزمخشري، **الكشاف**، 121/1.

والتعجُّب. وبه قال الشوكاني[557].

وفي تفسير السعدي[558]: الاستفهام هنا في معنى التّعجُّب والتوبيخ والإنكار. فهؤلاء المفسرون لم يفرقوا بين هذه المعاني، بل أدخلوها جميعا في معنى الاستفهام الوارد في الآية فالذين فرّقوا بينها إنما نظروا إلى حال المخَاطَب، فالتعجب يكون من المؤمنين أي ألا تتعجبون من حال هؤلاء الكفار، كيف يكفرون بالله مع ثبوت الأدلة الواضحة والبراهين الساطعة، فحال هؤلاء يستحق أن يُتعجَّب منه كقوله تعالى في سورة الرعد: ﴿۞وَإِن تَعۡجَبۡ فَعَجَبٞ قَوۡلُهُمۡ﴾ فالذين وجّهوا الخطاب إلى الكفار قالوا بأنّ الاستفهام بمعنى التقرير والتوبيخ والإنكار، والمعنى ويحكم أُفٍّ لكم كيف تكفرون بالله. ولا شكّ أنّ الخطاب في هذه الآية للكفار والمشركين بدليل "تا الخطاب" «تكفرون» فالخلاف إذن في توجيه الاستفهام المجازي الوارد في الآية "كيف" الذي يحتمل معنى التعجُّب، والتقرير، والإنكار، والتوبيخ ونحو ذلك فالتعجُب في الرأي الأول يكون من جهة المؤمنين، والتقرير والتوبيخ في الرأي الثاني يكون من جهة الكفار، ولا يوجد تعارض بين القولين، لأنّ الخلاف كان في توجيه معاني الاستفهام.

المسألة الثانية والعشرون:

قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾ [البقرة: 30].

تمهيد:

اختلف المفسرون لماذا سمّي آدم خليفة بعد اتفاقهم على أنّ المعنيّ بالخليفة في الآية هو آدم عليه السلام إلى قولين، القول الأول: قال ابن مسعود وغيره: إنه خليفة –عن الله– في تحكيم شرائع وتثبيت دلائل وحدانيته والحكم في خلقه. والقول الثاني: أنه خلَف من سلفه في الكون وهو مروي عن ابن عباس وغيره[559]. ولا شكّ أن فريق الأول نظروا إلى وظيفة الأنبياء والرسل، وهي إقامة شرع الله وتحكيمه بين الخلق، واستدلوا على قولهم هذا بقوله

---

[557] الشوكاني، **فتح القدير**، 70/1.

[558] السعدي، **تفسير الكريم الرحمن**، ص48.

[559] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 50/1.

تعالى في سورة ص: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ﴾ [ص: 26] فقالوا: فمعنى الخليفة في هذه الآية هو تحكيم شرع الله وإقامة العدل بين الناس، وهذا هو عمل الأنبياء عليهم السلام، فقالوا إنما سمي آدم بالخليفة لأجل هذا المعنى، بينما يرى فريق الثاني أنّ معنى الخليفة في اللغة هو خلف عن سابق، قال ابن فارس[560]: "خَلَفَ الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه"... وقال: إنما سمي الخِلافةُ« خِلافةً »لأنّ الثاني يأتي بعد الأوّل يقوم مقامه.

ثم سرد أدلة من القرآن تؤيد ما ذهب إليه. وقال الراغب الأصبهاني[561]: الخِلافةُ النيابة عن الغير، إمّا لغيبة المنوب عنه، لموته أو لعجزه أو لتشريف المستخلف. ثم قال: وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أولياءه في الأرض، ثم أورد آيات كثيرة في هذا المعنى. فيُستخلص من مجموع هذه التعريفات أنّ معنى «الخليفة والخلافة» في اللغة هو النيابة عن الغير والمجيء بعده والقيام مقامه، فالقول الأوّل جعل مفهوم الخلافة في حق الأنبياء والرسل مفهوما خاصا بهم، وهو تحكيم شرع الله وإقامة العدل بين الخلق، ومن ينوب عنهم، بينما القول الثاني فَسّر الخِلافة بمعناه اللّغوي الذي ورد في اللغة ابتداءً بدون تفريق بين الأنبياء وغيرهم، وفي الحقيقة القولان لا يتنافيان، فآدم عليه السلام خليفة بمعناه اللّغوي، حيث خَلَف خلقًا سبقه في الأرض كما قال المفسرون كان هنالك خلق قبل آدم عليه السلام، فأفسدوا في الأرض فأهلكهم الله ثم خلق آدم ليخْلُفهم. وهو أيضا خليفة في مفهومها الخاص باعتباره خليفةً في إقامة شرع الله وتمكين العدل بين الخلق، فالخلاف زائد عن معنى اللّغوي في مفهوم الخلافة إلى معنى خاص في حق الأنبياء ومن ينوب عنهم. وقد سمي الخلفاء الراشدون بالخلفاء جمع خليفة لانطباق المعنيين عليهم. وهذا الخلاف في سبب تسمية آدم عليه السلام بالخليفة لا يؤثر في فهم الآية، بل هو فضلة في تفسير الآية، ولهذا لا داعي للإطالة فيها.

النقطة الأولى: ﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ﴾ [البقرة: 30].

قال ابن الجوزي: واختلف في معنى تسبيح الملائكة إلى أقوال أربع، قال ابن مسعود: معناه: الصلاة، وقال قتادة: معنى تسبيحهم: قول سبحان الله، والثالث: قال أبو صالح: معناه:

---

[560] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، كتاب الخاء، باب الخاء واللام وما يثلثهما، 210/2.

[561] الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، كتاب الخاء، ص294.

التعظيم والحمد، والرابع: قال الأنباري: هو الخضوع والذل. وفي تقديسهم ثلاثة أقوال: أحدها: عن ابن عباس: أي نتطهر لك من أعمالهم، وقال مجاهد: معناه: نعظمك ونكبرك وذكر قتادة: بأنّ معنى التقديس هنا، أي نصلي لك[562].

سبب الخلاف: النظر إلى معنى أعم من المعنى الخاص باللفظ، أي ملاحظة المعنى العام الذي يتضمن إجلال الله والخضوع له ونفي مالا يليق به، سواء بالصلاة أو بالذكر، أو تقديسه مطلقا.

نوع الخلاف: التنوع من باب تفسير المعنى العام بجزء معناه وتفاصيله.

الجمع بين الأقوال:

ورد لفظ التسبيح في القرآن بمعنى الصلاة كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَسَبِّحۡهُ وَأَدۡبَٰرَ ٱلسُّجُودِ ٤٠﴾ [ق: 40] فمعنى الآية أي فقم فصل لربك، ومثله في سورة الطور، وفي سورة غافر ﴿وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ ٥٥﴾ [غافر: 55] وقال تعالى أيضا: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَٱسۡجُدۡ لَهُۥ وَسَبِّحۡهُ لَيۡلٗا طَوِيلٗا ٢٦﴾ [الإنسان: 26] وغيرها من الآيات الكثيرة، بل ثبت ابن عباس أنه قال: كل لفظ «تسبيح» ورد في القرآن فالمقصود به الصلاة[563].

أمّا تفسير قتادة التسبيح بمعنى قول (سبحان الله) فهو تفسير على عُرفه في اللغة، ورجّحه القرطبي مستدلا بقول النبي في الحديث الصحيح حينما سأله بعض أصحابه: أي الكلام أفضل؟ فأجاب النبي بقوله: «ما اختاره الله لملائكته.... سبحان الله وبحمده». رواه مسلم في صحيحه[564]. وهذا تفسير من النّبي لمعنى التسبيح في الآية. كما أنه ورد قول سبحان ربي العظيم «سبوح قدوس رب الملائكة والروح» وسبحان ربي الأعلى في أدعية الركوع والسجود في الصلاة، وهذا المعنى هو الذي يتبادر في الذهن عند إطلاق لفظ التسبيح لا سيّما في باب الأدعية والأذكار. وأما تفسير التسبيح بالخضوع لله والتعظيم له، فهو تفسير بلازم المعنى لأنّ الصلاة وقول سبحان الله متضمّنان معنى الخضوع والتعظيم لله تعالى، فتسبيح

---

[562] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 51/1.

[563] البغوي، **معالم التنزيل**، 102/1.

[564] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 276/1-277.

الملائكة لله تعالى تشمل جميع هذه الأقوال الواردة في معنى الآية، لأنّ التسبيح عبادة، والعبادة تتضمن الصلاة والأذكار والتعظيم للخالق والانقياد له وتنزيهه عن مالا يليق به من الصفات الناقصة في حقه تعالى.

ويرى الراغب الأصبهاني أنّ التسبيح يَعُم العبادات سواء كان قولا أو فعلا أو نيّة[565]. بمعنى أنّ التسبيح يشمل العبادات الفعلية كالصلاة، والقوليّة كقول سبحان الله، والنيّات كالخضوع والتعظيم والإجلال له تعالى. فالأقوال الواردة في بيان معنى تسبيح الملائكة هي تفصيل للمعنى العام الكلي الذي يتفرّع عنه هذه المعاني الأخرى التي بمثابة بيان معنى الإجمالي للآية أما الأقوال الثلاثة في معنى التقديس، من التطهر، والتكبير والتعظيم، والصلاة لله تعالى، فلا يخرج عن معنى تطهير العبادة لله تعالى بالإخلاص والبراءة من الشرك، وتنزيهه عن الصفات النقص، وإثبات صفات الكمال له، بتعظميه في النفوس، والتكبير له تعظيمًا لشأنه والتّطهّر من النجاسات الحسيّة والمعنوية لأداء الصلوات على هيئة المعرفة المتضمن للخشوع والخشية لله تعالى. فالتقديس مهما تصرف لا يخرج عن معنى الطهارة، سواء الحسيّة أو المعنويّة. فهذه الصفات ثابتة في حق الملائكة حيث وصفهم الله بقوله: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ٦﴾ [التحريم: 6] أي يقدسون الله بعدم عصيانه، لأنّ المعصية نجس، وقال تعالى في موضع آخر ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ٢٠﴾ [الأنبياء: 20] أي يواظبون في عبادة الله بالسجود والخضوع والتعظيم، والتكبير والتسبيح بشتى أنواع الأذكار والأقوال التي تتضمن معنى الإجلال والانقياد لله تعالى على اختلاف أعمالهم ووظائفهم. قال الطنطاوي: في بيان معنى التسبيح والتقديس "التسبيح نفي مالا يليق، والتقديس إثبات ما يليق، بتقديم التسبيح على تقديس من باب تقديم التخلية على التحلية[566]."

وقال الباحث: تعليقا على كلام الطنطاوي، أي فجمع الملائكة بين الصفتين، بتنزيه الله عن صفات النقص، وإثبات صفات الكمال له.

النقطة الثانية: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾.

---

[565] الراغب الأصبهاني، **المفردات**، ص 392.

[566] الطنطاوي، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، 92/1.

قال ابن الجوزي: اختلف المفسرون في المراد من الآية إلى أقوال أربع، عن ابن عباس ومجاهد والسدي، أن معناه أعلم ما في نفس إبليس من البغي والعصيان، وقال قتادة: معناه إنّي أعلم أنه سيأتي من ذريّة ذلكم الخليفة رسلٌ وصالحون. الثالث: عن ابن زيد: أعلم أني سأملأ جهنم من الثقلين، والرابع: عن الزجاج: أعلم عواقب الأمور[567].

سبب الخلاف: حذف متعلق «تعلمون» والإجمال فيه وعدم التفصيل، ومن ثَم اختلف المفسرون في محاولة بيان المحذوف وتقدير ما يتناسب معه.

نوع الاختلاف: خلاف لفظي لأنّ الأقوال بمثابة بيان المبهم الموجود في النّص، وهو اختصاص الله بعلم الغيب في جميع الأمور، وسعة علمه في معرفة دقائق الأمور، دون سواه وعلة هذا الإبهام التعميم، والأقوال الأربعة غير متنافية لأنها تتّجه إلى وِجهة واحدة، وهي تفصيل للغيب المنفي عن الملائكة معرفته في الآية.

الجمع بين الأقوال:

وفي الحقيقة لا تعارض بين هذه الأقوال لصحة دخولها في معنى الآية بلا تنافر ولا تناقض بل هي تفصيل لمجمل غير مفصّل، وإن كان القول الثالث أبعدها عن المعنى القريب، وعلّة هذا الإجمال في الآية كما قال الطاهر بن عاشور بيان سعة علم الله وإحاطة بكل شيء علما وقصور علم الملائكة، وأنّ عليهم تسليم الأمور إلى من هو أعلم والاستسلام له[568].

وقال الشوكاني:

وإنّما حذف متعلَق هذه الآية ليفيد العموم ويذهب السامعَ كل مذهب[569]. وهذا المعنى قريب إلى ما ذهب إليه القرطبي حيث قال: ويحتمل أن يكون المعنى ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ "مما كان ومما يكون ومما هو كائن، فهو عام"[570].

ويرى ابن حيان أنْ تُفَسَّر هذه الآية المجملة بما أخبر به تعالى في الآية التي بعدها، وهو قوله

---

[567] ابن الجوزي، **زاد المسير**، 51/1.

[568] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 406/1- 407.

[569] الشوكاني، **فتح القدير**، 75/1.

[570] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 278/1.

تعالى: ﴿أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[571]. وهذ الذي ذكره ابن حيّان لا يبعد عمّا ذكراه القرطبي والشوكاني، بل كلهم يرون عموم الآية في جميع الغيبيات. وهذه الأقوال الواردة في تفسير الآية داخلة في الآية دخولا أوليّا، بل ويدخل في الآية كل ما هو غيب مما يختص به علم الله.

[571] أبو حيان، **البحر المحيط**، 234/1.

الخاتمة

الحمد لله أوّلا وآخرا كما قال عن نفسه: ﴿لَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأُولَىٰ وَٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ فهو الذي يستحق الشكر على آلائه الجسيمة ونعمه التي لا تعد ولا تحصى، فقد تفضّل عليّ بأن أعانني ويسّر لي كتابة هذه الرسالة بتوفيق منه وحده ﷻ، فقد بدأتها بتيسير منه وأتمتها بتوفيق منه، فقد توصّل الباحث من خلال دراسة هذا البحث "اختلاف التنوع في تفسير ابن الجوزي دراسة مقارنة تطبيقية" -بعد توفيق الله- إلى أهم النتائج والتوصيات، وفيها يلي ذكر أهم النتائج والتوصيات:

1- معرفة أسباب الاختلاف من أهم الوسائل لمعرفة نوع الخلاف.

2- الاختلاف بين السلف في التفسير غالبها اختلاف تنوع، وخير دليل على ذلك ما ورد في هذا البحث.

3- اختلاف التنوع في التفسير هو إثراء وتوسيع للمعنى، فيدخل في الآية معاني كثيرة صحيحة وخفيّة ودقيقة لم تكن لتظهر تلك المعاني لولا اختلاف المفسرين في تفسير تِلْكُم الآيات.

4- ظهر للباحث من خلال هذا البحث أنّ كثرة الأقوال في تفسير الآية دليل على تنوع الاختلاف، فقد ورد في تفسير بعض الآيات أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو تسعة أقوال وقد ورد في تفسير "الحكمة " ما يتجاوز عشرين قولا. وكل هذه الأقوال على كثرتها إلا أنها لا تتعارض ولا تتناقض، لأنه إمّا تمثيل للأقوال أو تفصيل لإجمال أو بيان أجزاء المعنى الموجودة في المعنى الكلي.

5- وممّا ظهر للباحث في هذه الرسالة أنّ ترجيحات بعض المفسرين واختياراتهم لبعض الأقوال الواردة في تفسير الآية لا يعني إهمال وإبطال بقية الأقوال، بل هو اختيار مبني على اجتهاد المفسر على حسب ما ظهر له، وقد يختارون قولا لموافقته لآية الأخرى في نفس المعنى أو لورد حديث أو أثر فيها، أو لسياق مباشر، أو لمعرفة من نزل فيه الآية وإن كانت الآية عامة فيه وفي غيره، أو لشهرة هذا المعنى، أو لوجود شواهد شعرية في ذلك المعنى أو غير ذلك من الأسباب، وقد يكون هذه الأقوال المرجوحة عند هؤلاء راجحة عند غيرهم

وقد يتوقف بعض عن الترجيح لتساوي الأقوال وقوة حجة كل قول، وقد يُوفق بعض المفسرين بين تلك الأقوال ويجمعها ويعتبرها قولا واحدا لعدم التنافي بينها، وهذا المسلك هو الذي سلكه الباحث في هذه الرسالة في محاولة جمع الأقوال ومقارنتها والتوفيق بينها بقدر الإمكان للوصول إلى نتيجة منشودة

6- سبر الأقوال ومقارنتها وعدم التسرع في إصدار الحكم في بادئ الأمر مما يوفق القارئ والمفسر ويعينه على الجمع بين الأقوال والتوفيق بينها وعدم حكم الخلاف فيها، لأن غالب من يروي الخلاف في التفسير بسبب كثرة الأقوال لم يتأنّ ولم يسبر ولم يحاول معرفة أسباب الخلاف، واتجاه المفسرين، فقد يستنبط المفسر الفقيه من الآية قولا أو قياسا لا يتعارض مع المعنى العام للآية أو يستخرج المفسر الأديب لطائف إشارية أو مُلَح غير متنافية مع الآية فمعرفة هذه القضايا مما يُعين القارئ والباحث في عدم حكاية الخلاف في مثل هذه الأمور.

7- عدم التعارض والتناقض بين الأقوال- وإن كُثرت وتفرّعت- دليل على أن الاختلاف تنوع أو لفظي.

8- من أسباب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى معنى واحد، الأولى: التمثيل للفظ العام، أو التفسير بما هو أعم منه، ثانيا: التعبير عن المعنى بألفاظ متقاربة، ثالثا: والتفسير بلازم المعنى رابعا: والتفسير على تعدد أوصاف المسمى الواحد.

9- ومن أسباب اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى الأولى: أن تكون في الآية مشترك اللفظي، ثانيا: وأن يعود الضمير إلى أكثر من مذكور وإذا أمكن حمل الضمير على الأقوال كان من باب اختلاف التنوع، وإلا فلا، ثالثا: وأن تحتمل الآية أكثر من موصوف.

10- ومن أسباب اختلاف التنوع أن يفسر بعضهم الآية على معنى اللغوي بينما يفسرها بعضهم على المعنى دون النظر إلى معنى اللغوي، وكذا القياس فقد يفسر بعضهم الآية على المعنى الأصلي بينما يفسرها بعضهم على المعنى القياسي، وشرط هذا التفسير ألا يتعارض معنى القياس مع معنى الأصلي.

11- لم يرجح ابن الجوزي في تفسيره هذا إلا في مواضع يسيرة، لأنه لم يُرِدْ في هذا المختصر الترجيح والاختيار المنافي للغرض من هذا الوجيز، بل أراد أن يجمع- للقارئ- أقوال السلف

في التفسير مختصرة منسوبة إلى أصحابها مع حذف أسانيدها ليسهل على طلبة العلم معرفة أقوال السلف بدون عناء وجهد كبير.

12- من مزايا تفسير ابن الجوزي ترقيم الأقوال الواردة في الآية، وهذا مهم جدا ويعين القارئ على معرفة عدد أقوال السلف الموجودة في تفسير الآية وضبطها واستحضارها عند الحاجة.

تنبيه: لم يستوعب ابن الجوزي جميع الأقوال الموجودة في بعض الآيات.

13- تفسير ابن الجوزي متوسط الحجم لكنه جامع للأقوال السلف في التفسير.

التوصيات:

1- يوصي الباحث بمزيد من العناية بدراسة هذا الموضوع الهام في بابه كما يوصي بتوزيع هذا الموضوع -أي اختلاف التنوع دراسة مقارنة تطبيقية- على عدد من الطلاب يقومون بدراسته في كامل القرآن لكي يخرجوا بنتائج قيمة مفيدة، ويستفيد من تلك النتائج المهتمين بالقرآن وعلومه، ويقترح الباحث أن يكون تفسير ابن الجوزي هو النموذج لدراسة هذا الموضوع مع مقارنته بالتفاسير الأخرى، لأن ابن الجوزي لم يستوعب الأقوال في بعض الآيات - لتتم الفائدة على أكمل وجه، فهو موضوع لم يدرس -دراسة تطبيقية- في جميع القرآن حسب ما اطلع عليه الباحث.

2- يوصي الباحث ألا يستعجل المفسر في نقل الخلاف وحكايته لكثرة الأقوال في تفسير الآية إلا بعد سبرها ومقارنتها ومعرفة اتجاه المفسرين وأسباب اختلافهم حتى يتسنّى له معرفة نوع الخلاف، هل هو تنوع أو تضاد؟

3- يوصي الباحث- المشتغلين بالتفسير وعلومه- أن يجمعوا شتات هذا الموضوع في موسوعة تفسيرية تكون هي العمدة والمصدر لمن أراد معرفة هذا الموضوع والبحث عنه، لأن هنالك دراسات وأبحاث في اختلاف التنوع دراسة تطبيقية على بعض السور فقط، فإذا تم جمعها وترتيبها حسب ترتيب السور القرآنية- طبعا بعد اكتمال مشروع كتابة اختلاف التنوع دراسة تطبيقية على كل سور القرآن- تكون موسوعة ضخمة مفيدة في بابها.

4- يوصي الباحث أيضا لمن أراد أن يتدرّب على دراسة اختلاف التنوع وتطبيقاته أن يهتمّ

بتفسير ابن الجوزي ومَن على شاكلته لأنه لا يرجح ولا يختار قولا على قول بل يسرد الأقوال سردا ويترك للباحث وللقارئ مجالا لإبداء الرأي فيها، فهو تفسير رائع وميدان خصب للتّدرب والممارسة في دراسة اختلاف المفسرين.

المصادر والمراجع

أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر. **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، ط5. السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ- 2003م.

الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م.

آل سعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **القواعد الحسان لتفسير القرآن**، ط1. الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ - 1999م.

الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1. دار طوق النجاة، 1422هـ.

البغوي، الحسين بن مسعود. **معالم التنزيل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، ط2. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ - 1975م.

ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم. **مقدمة في أصول التفسير**، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1490هـ- 1980م.

-------. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ - 1995م.

-------. **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، ط7. بيروت: دار عالم الكتب، 1419هـ - 1999م.

ثابت عبد العزيز. **ابن الجوزي ومنهجه في التفسير**، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم. **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: عدد من الباحثين، ط1. السعودية: دار التفسير، 1436هـ - 2015م.

ابن جزي، محمد بن أحمد. **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: الدكتور عبدالله الخالدي، ط1. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ.

-------. **دفع الشبه بأكف التنزيه**، تحقيق حسن السقاف، ط4. بيروت: دار الإمام الرواس، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.

-------. **مجالس ابن الجوزي في متشابه من الآيات القرآنية**، دراسة وتحقيق: الشيخ باسم مكداش، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

-------. **صيد الخاطر**، مجموع في ملف واحد.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، ط3. السعودية: دار مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ.

حافظ الدين النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، ط1. بيروت:

دار الكلم الطيب، 1419هـ - 1998م.

ابن حبان، محمد حبان بن أحمد. **الثقات**، ط1. الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، 1393هـ - 1973م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوامة، ط1. سوريا: دار الرشيد، 1406هـ - 1986م.

-------. **تهذيب التهذيب**، ط1. مطبعة دائرة المعارف النظامية الهند، 1326هـ.

-------. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، خرجه وصححه وطبعه: محب الدين الخطيب.

أبو حيان، محمد بن يوسف ابن حيان. **البحر المحيط**، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

الخازن، علي بن محمد أبو الحسن. **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تصحيح: محمد علي شاهين، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي أبوبكر. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1900- 1994م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير والأعلام**، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م.

-------. **تذكرة الحفاظ**، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ- 1998م.

-------. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ- 1985م.

الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1. بيروت: دار القلم الدار الشامية، 1412هـ.

-------. **تفسير الراغب الأصبهاني**، تحقيق: د محمد عبد العزيز بسيوني، ط1. مصر: كلية الآداب – جامعة طنطا، 1420هـ – 1999م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. **ذيل طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1. الرياض: دار مكتبة العبيكان، 1425هـ– 2005م.

رشيد رضا، محمد. **تفسير المنار**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

الزايدي، هشام البشير محمد. "**اختلاف التنوع في التفسير: دراسة تأصيلية تطبيقية**"، رسالة ماجستير لم تنشر، جامعة مؤتة.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى. **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط2. دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418هـ.

الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط3. مطبعة عيسى البابي الحلبي، دون تاريخ

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1. بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ثم صوره دار المعرفة، 1376هـ – 1957م.

الزركلي، خير الدين بن محمود. **الأعلام**، ط15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

الزمخشري جار الله، أبو القاسم محمود بن عمرو. **الكشاف**، ط3. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزغلي بن عبد الله. **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، ط1. دمشق: دار الرسالة العالمية، 1434هـ – 2013م.

السديس، سمية بنت عبد الرحمن. **اختيارات الإمام ابن الجوزي في التفسير من خلال تفسيره زاد المسير**، الدمام: دار ابن الجوزي، 2022م.

ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ - 2000م.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

سليمان، محمد صالح. **اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق**، ط2. مركز تفسير للدراسات القرآنية والتطبيق، 1436هـ - 2015م.

السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. **بحر العلوم**، دون معلومات نشر.

السمعاني، منصور بن محمد. **تفسير القرآن**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1. السعودية: دار الوطن، 1418هـ -1997م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1998م.

-------. **طبقات المفسرين العشرين**، تحقيق: علي محمد عمر، ط1. القاهرة: مكتبة وهبة، 1396هـ.

-------. **نواهد الأبكار وشوارد الأفكار**، جامعة أم القرى- كلية الدعوة وأصول الدين المملكة العربية السعودية، 1424هـ - 2005م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1. دار ابن عفان، 1417هـ - 1997م.

الشايع، محمد بن عبد الرحمن بن صالح. **أسباب اختلاف المفسرين**، ط1. الرياض: مكتبة العبيكة 1416هـ - 1995م.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. **كتاب التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ - 1983م.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م.

شهاب الدين الخفاجي، أحمد بن محمد. **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي = عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي**، بيروت: دار صادر.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1. دار الكتاب العربي، 1419هـ - 1992م.

-------. **فتح القدير**، ط1. بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414هـ.

الصابوني، محمد علي. **صفوة التفاسير**، ط1. القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م.

صالح بن عبد الله بن حميد، **أدب الاختلاف**، ط3. 1412هـ.

الصفاقسي، علي بن محمد بن سالم أبو الحسن النوري. **غيث النفع في القراءات السبع**، تحقيق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، 1425هـ- 2004م.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ- 2000م.

الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي، ط1. مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1422هـ - 2001م.

طنطاوي، محمد سيد. **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، ط1. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **الإكسير في علم التفسير**، تحقيق: الدكتور عبد القادر حسين، ط2. بيروت: دار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م.

الطيار، محمد مساعد. **تفسير جزء عم**، ط8. الرياض: دار ابن الجوزي، 1430هـ.

-------. **شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية**، ط2. الرياض: دار ابن الجوزي، 1428هـ.

-------. **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ط1. الرياض: دار ابن الجوزي، 1432هـ.

-------. **فصول في أصول التفسير**، تقديم: د محمد بن صالح الفوزان، ط2. الرياض: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

-------. **مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر**، ط2. السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1427هـ.

ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر بن محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ.

العثيمين، محمد صالح بن محمد. **تفسير الفاتحة والبقرة**، ط1. السعودية: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي. **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، 1419هـ.

ابن عرفة، محمد بن محمد. **تفسير ابن عرفة**، تحقيق: د حسن المناعي، ط1. تونس: مركز البحوث بالكلية الزيتونية، 1986م.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.

علوان، عامر عمران. **منهج ابن الجوزي في التفسير**، رسالة ماجستير، جامعة بغداد.

أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم. **الأمالي**، رتبها: محمد عبد الجواد الأصمعي، ط2. دار الكتب المصرية، 1344هـ - 1926م.

العيني، محمود بن أحمد. **مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ - 2006م.

فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. **المحصول**، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط3. بيروت: دار مؤسسة الرسالة، 1418هـ - 1997م.

-------. **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

الفراهيدي، أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي د إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: دار المكتبة العلمية.

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد. **محاسن التأويل**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ -1964م.

القنوجي، أبو الطيب البخاري. **التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**، ط1. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1428هـ - 2007م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. **جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام**، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط، ط2. الكويت: دار العروبة، 1407هـ - 1987م.

-------. **التبيان في أقسام القرآن**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة.

-------. **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط1. الرياض: دار العاصمة، 1408هـ.

-------. **بدائع التفسير الجامع لما فسره ابن القيم الجوزية**، جمعه وخرج أحاديثه: يسري السيد محمد، راجعه: صالح أحمد الشامي، طبعة جديدة منقحة.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، ط1. دار إحياء التراث العربي، 1408هـ- 1988م.

-------. **تفسير القرآن**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2. دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ- 1999م.

كحالة، عمر بن رضا. **معجم المؤلفين**، بيروت: مكتبة المثنى- إحياء التراث العربي.

الكرماني، تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر أبو القاسم برهان الدين. **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، بيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة مؤسسة علوم القرآن.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش- محمد المصري، بيروت: دار مؤسسة الرسالة.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **النكت والعيون**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية.

المبرد أبو العباس، محمد بن يزيد. **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3. القاهرة: دار الفكر العربي، 1417هـ - 1997م.

المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، ط1. بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، ط3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

منى بنت عبد العزيز بن عبد الله بن المعيذر، **"اختلاف التنوع في التفسير أنواعه وآثاره دراسة نظرية تطبيقية"**، رسالة ماجستير لم تنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول الدين- قسم التفسير، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي.

النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي. **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ.

اليافعي، عفيف الدين عبد الله بن أسعد. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ - 1997م.

السيرة الذاتية

الاسم: أبو بكر باري

الدولة: سيراليون

التعليم:

حاصل على شهادة الليسانس في جامعة أرتكولو ماردين عام 2021م.

حافظ القرآن برواية حفص عن عاصم. وشارك في مسابقات قرآنية محلّيّة ووطنيّة

طالب في جامعة صباح الدين الزعيم مرحلة الماجستير.

المهنة:

اشتغل في التجارة المحلّيّة ولديه خبرة في ذلك المجال.