

استدراكات ابن عاشور على المفسرين في التأويلات البعيدة من خلال تفسيره التحرير والتنوير
*Ibn Ashur's Scholarly Revisions on the Far-Fetched Interpretations of Other Exegetes in His Tafsir Al-"
"Tahrir wa al-Tanwir*

محمد عيشوبة¹

m.aichouba@lagh-univ.dz

تاريخ النشر: 2025/12/15

تاريخ الاستلام: 2025/05/20

Received: 20/05/2025

published: 15/12/2025

ملخص المقال :

تكثير المعاني في التفسير هو أمر محمود متى احتمله اللفظ والآية من جهة التفسير أو التأويل، غير أن بيان مراد الله تعالى يكون بتحديد المعنى المراد بعينه، أو ما يقرب منه، ولذا كثير من الأقوال كانت بعيدة، تأولها أصحابها إهمالا لقواعد وأصول التفسير، فكانت هذه التأويلات محل نظرنا، والتي استدركها ابن عاشور على المفسرين، وكيف عقّب عليها واستدرك تحريراً للأقوال، ولذا كانت الإشكالية التي نعالجها، ما هو مرجع هذه التأويلات البعيدة، وعللها، ثم كيف تؤثر على المعنى في التفسير؟، إن أعمال قواعد التفسير في التفسير المقارن نميز به الصحيح من الخطأ، ونبين به المعنى القريب من البعيد للآية.

كلمات مفتاحية: الاستدراك، التأويل، ابن عاشور، قواعد التفسير.

Abstract

Expanding meanings in interpretation is a commendable matter when the wording and verse bear it in terms of interpretation or exegesis. However, clarifying God's intention is by specifying the intended meaning itself, or something close to it. Therefore, many of the sayings were far-fetched, and their proponents interpreted them out of neglect of the rules and principles of interpretation. These interpretations were the subject of our consideration, which Ibn Ashur corrected for the interpreters, and how he commented on them and corrected them to clarify the sayings. Therefore, the problem we are addressing is: What is the source of these far-fetched interpretations, their reasons, and how do they affect the meaning in interpretation? The application of the rules of interpretation in comparative interpretation enables us to distinguish the correct from the incorrect, and to clarify the near meaning of the verse from the distant.

Keywords: correction, interpretation, Ibn Ashur, rules of interpretation.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب، هدى وذكرى لأولي الألباب، وأمرنا بالتدبر فيه والتذكر لأمن الزيغ والارتباب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبين لفظه ومعانيه للعباد لدفع الاضطراب، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثرهم من الأحباب، أما بعد: فإن كتاب الله تعالى أنزله ليفهم عباده مراده سبحانه وتعالى من الاستخلاف والتكليف لهم، فجعل البيان سبيل ذلك، فهما وتدبرا، وقعد العلماء القواعد لضبط الفهم والتدبر، لتكون ميزانا توزن به أقوال المفسرين، فيحفظ كتاب الله من الزلل والخطأ فيه، بقصد أو بغير قصد، وبقيت العلماء تستخرج درر الكتاب وغرره، فلم تنقطع في كل فترة اجتهادات المفسرين، ليبقى كتاب الله معجزا، فيدل على صدق منزله، وحجة خالدة لدينه ومرسله، فكان الوصف بأنه لا تنقضي عجائبه ولا تفي أسرارها ولا غرائبه.

فكان لزاما على أهل كل وقت أن يضربوا بسهمهم من حظ تدبره، فيبرزوا إعجاز الكتاب لأهل ذلك الزمان، وهذه سنة جعلها الله ملازمة لكتابه العزيز، فكأنى بآيات الله تفرض عليهم أن يستنطقوها دون شعور منهم، وها نحن اليوم نعيش فترة علمية لا تنكر، تجعل العقل البشري ينظر في الأنفس وفي الآفاق، جمعا بين آياته المتلوة، وآياته المجلوة، وجمعا بين القصد والثمره، فالقصد التدبر والثمره، التذكر، قال تعالى ﴿كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا لَّيَذَّبَرُواْ ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوْاْ الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29].

وكانت سنة بحثية جارية عند علماء السلف والخلف، وهو أن يبني اللاحق على ما شاده السابق من بناء علمي، فينظر فيه، فيقومه، أو يزيده، أو يستدرك عليه، أو ينظمه، أو ينقده، أو ينقضه، وهذا مطلوب في العمل البشري، ليعلم أن العصمة في الوحيين فقط، قرآنا وسنة، وليعلم أن الكمال البشري غير موجود، وتبقى رتبة العلماء محفوظة بنص القرآن نفسه، فيثبت الفضل، والأجر ويعفى لهم عن الزلل. والمفسرون كانت لهم هذه الخاصية، بنى بعضهم على كلام من سبق، وكما فتح الله للأول أبواب الفهم في العلم، لا يعجزه وهو العليم الحكيم أن يفتح على من بعدهم، غير أن كثيرا منهم استدرك على من تقدمه، ومن المتأخرين شيخ المفسرين ودره المنورين والمحررين، وهو علامة الزيتونة، ودرّتها، الجامع بين المنقول والمعقول، محمد الطاهر بن عاشور، الذي دفع بالعقل للتجديد في التفسير، جمعا بين الأثر والنظر، وهو يسير على نهج مدرسة الإصلاح، ينظر في أقوال المفسرين السابقين فيحررها، ويخرجها على أصول الفهم في قواعد العلوم، وينظر في واقع الإنسان وحاله، فيستنطق آي الكتاب ليحقق هداياته ومقاصده، فما صلح به الأول يصلح به الآخر، فكانت هذه القاعدة منطلق الإصلاح في التفسير عنده، فكان تفسيره نموذجا للتفسير الحديث المنضبط بالقواعد والأصول التي تحكم الفهم والاستنباط، وتبين دقة النقد والتمحيص للأقوال، ولذا كان استدراكه لكثير من المعاني يُربط بالفهم في غاية تلك العلوم ومقاصدها، أي علوم القرآن وأثرها في علم التفسير.

ففي مواطن من تفسيره يذكر استدراكا على المفسرين، فعددت له تلك المواطن، ورأيت أنها جديرة بأن تبحث، ويبسط فيها وتدرس، ومنه كانت الإشكالية:

كيف استثمر ابن عاشور منهجه في ضبط التأويلات التفسيرية البعيدة من خلال كتب التفسير، نقدا وتحليلا؟ ثم كيف علل ردّها تطبيقا لقواعد التفسير وأصوله؟

ونسعى من خلال هذا الموضوع تحقيق أهداف منها:

أولا/ بيان حقيقة الاستدراك والتعقيب وصلتهما بالتفسير المقارن.

ثانيا/ بيان علل الاستدراك، وتخرجها على أصول التفسير من حيث قواعد الاستنباط في هذا العلم، ومناقشتها وفق أصول علم التفسير.

ثالثا/ بيان أهمية العلم بقواعد التفسير وأصوله لضبط التأويلات في التفسير.

رابعا/ إبراز قيمة النقد العلمي المبني على أسس علمية وضوابط تضبط علم التفسير، عكس ما ينتجه التعصب والتقليد. وسيكون عملنا بتتبع هذه الاستدراكات على المفسرين، وبيان تأويلها البعيد من منظور ابن عاشور، ثم نعلل هذا الاستدراك من حيث العمل التفسيري، إذ بيان الأسباب ضروري وإلا كان تقولا دون دليل علمي، ثم بيان اختيارنا وترجيحنا من باب التفسير المقارن، فالنظر في أقوال المفسرين الآخرين يبين حقيقة الخلاف ومرجعه، لا سيما في نوع الخلاف هل تنوع أم تضاد، فقواعد التفسير من حيث الإعمال والإهمال لها أثر في الترجيح. وكان قصدنا من العنوان ليس الاستدراكات بعينها، وإنما فهم المصطلح، ثم تعليل الاستدراك في التفسير المقارن، وهذا العمل يستلزم الإشارة إلى المواضع المذكورة.

أما الدراسات العلمية التي تحدثت عن ابن عاشور من جهة الاستدراك على المفسرين، كدراسة الباحث خالد بن محمد بن صالح بن زريق الشهري، والموسومة بـ "استدراكات ابن عاشور على الطبري وابن عطية في تفسيره التحرير والتنوير"، وهي رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بالسعودية سنة 1431هـ.

والدراسة الأخرى الموسومة بـ "استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير - دراسة نظرية تطبيقية للباحث أحمد بن محمد بن قسم مذكور. من جامعة أم القرى بالسعودية سنة 1432هـ.

فهاتان الدراستان ركزتا على المنهج والمواضع المستدركة من ابن عاشور على المفسرين المذكورين، والغاية واضحة مما ذكرها في المقدمة، غير أن بحثي هذا له وجهان رئيسيان للمفارقة، فالوجه الأول من جهة التجديد في التفسير المقارن بالنظر لعلل الاستدراك وتخرجه على أصول علم التفسير العام، وهذا أهم عمل في التفسير، ثم الوجه الثاني أنّ المواضع المستدركة مما وصفه ابن عاشور بالتأويلات البعيدة، بهذا الوصف وهي معدودة في تفسيره، فأردت بحثها في التفسير المقارن نظرا في الاختلاف وسببه أما الاختيار والترجيح فهو ثمرة للعمل الأول، وبهذا تتمايز الدراستان.

ولذا أهمية البحث الحقيقية تظهر أنه يبرز حقيقة الاستدراك في التفسير المقارن ابتداء ثم تخصيص ذلك عند من طبق نفس المنهج الذي نسعى إليه، في التدقيق والتحقيق والتفريق بين التأويلات، المقبول منها والمردود، مع بيان أسباب ذلك.

الاستدراك وأهميته في علم التفسير

من سنن البحث العلمي أن يبني اللاحق على ما قدمه السابق، وهذا البناء العلمي ضرورة لا مناص منها، وتعليل ذلك أن العلم كالسلسلة مترابطة حلقاتها، ولو بلغ الإنسان مرتبة الاجتهاد المطلق، مما يساعده على الاستغناء على أصول غيره في الاستنباط، ولكن لا يبرر له ذلك أن العلم الذي وصل إليه هو من اجتهاده، لأنّ العلم لا بد أن يرتبط بأصول الاستنباط والاستدلال عندنا في الشريعة.

وعلم التفسير كما هو معلوم مرّ بمراحل، ومنهج التفسير يعتمد على منهج النقل أو منهج الاجتهاد، ولذلك نحا منحنيين اثنين، بالأثر وبالرأي، والأثر إذا صح سندنا لا يقبل الطعن، ولكن تبقى التنازع في الدلالة، فيكون فيها الاستدراك، أما الاجتهاد ففيه الاستدراك.

1.2 مصطلح الاستدراك من حيث الدلالة المعجمية:

ففي الاستدراك: (الحميري، 1999، صفحة 2084) [استدراك] "الشيء: أي تداركه" وفي الصحاح: درك تعني اللحق، واستدركت ما فات وتداركته. بمعنى (الجوهري، 1987).

فكانت مادة الاستدراك تدور حول طلب ما فات، وما فات في العلم قد يكون بسبب الخطأ، أو بسبب عدم كمال الشيء، وكلها مظان في الاستدراك الذي يبنى به اللاحق عن السابق.

2.2 الاستدراك في الدلالة المصطلحية

ما ورد من تعريفات اصطلاحية لمصطلح الاستدراك لم تكن مضبوطة بعلم التفسير، لأن تناول المصطلح له اعتبار من جهة علم التفسير أي: كعلم، وهذا معنى المصطلح لا يتغير فيه من حيث العمل هو وباقي العلوم الأخرى كالفقه والأصول وغيرها، أما باعتبار النظر في التفسير المقارن، فهنا لا بد من ضبط دقيق له باعتبار الحد أو التعريف أو الاصطلاح، لأن الاصطلاح هو غير التعريف أو الحد، ولذا لم أورد الأقوال والتعاريف لأنها مجرد تعريفات باعتبار الغايات، وهو شيء غير مرغوب فيه، لا أراه يستقيم والتفسير المقارن، وسأكتفي بذكر تعريفين اثنين أحدهما للباحث نايف الزهراني (الزهراني، 1427، صفحة 46): «أن يتعقب المفسر منهم القول المذكور في تفسير الآية، مبيّناً سبب ضعفه ورجحان غيره عليه أحياناً، مع ذكره لرأيه في الآية، ووجه ترجيحه أحياناً أخرى». والثاني جاء في الموسوعة الكويتية: (الكويتية، دت، صفحة 269) «وهو: إصلاح ما حصل في القول أو العمل من خلل أو قصور أو فوات. ومنه عندهم: استدراك نقص».

وما نعينه في التفسير وغيره هو أنّ الاستدراك يكون بمعنى إصلاح الخلل الناشئ عن سبب من الأسباب التي تجعل ذلك العالم يستدرك على من سبقه سواء سبقه في الفترة، أو كان معاصراً له، فيكون الخلل نقصاً أو تكميلاً للنقص، أو يكون بالزيادة عليه، أو يكون بينهما خلاف علمي يرجع في أصوله للخلاف المذهبي أو الاعتقادي، أو غيرها مما يكون خلافاً علمياً في أصله لا عن هوى، وكلها معانٍ صالحة للاستدراك شرطه أن يبين وجه الاستدراك وعلته، وهذه معلومة مقررة عند علمائنا، وإلا كان قوله مردوداً عليه، وهنا وجب التفريق بين الاستدراك الذي هو عمل المفسر، وبين عملية الاستدراك كنظر في المصطلح، والذي يبنى على النظر في أسباب وعلل الاستدراك وهذا الذي أقصده من وراء بحثي.

3.2 أهمية الاستدراك في علم التفسير

أما أهميته في علم التفسير فهي كأهميته في باقي العلوم الشرعية الأخرى، وأقصد بذلك من حيث العمل، أما الطريقة فتختلف بحسب كل علم ومقصده، وعليه ففي التفسير يمكن أن نذكر أهميته في مايلي:

أولاً: بيان أهمية الضوابط والشروط في التفسير والتي نص عليها العلماء لتمييز الصحيح من السقيم.

ثانياً: ردّ الاختلافات الكثيرة إلى جهتين اثنتين، إما إلى خلاف التنوع وهذا الغالب، وإما إلى جهة التضاد، وهذا عمل الباحث المتتبع.

ثالثاً: ردّ الاختلافات إلى أصول التفسير وقواعده، إذ الغاية ضبط التفسير والمفسر من خلال عمله التفسيري.

رابعاً: تكثر المعاني في التفسير لمن يأخذ بهذه القاعدة خدمة للإعجاز، ولا يفهم من الاستدراك دائماً أنه بيان النقص، فهذا مما اشتهر في الكتابات وغلب في اصطلاحاتهم.

خامساً: معرفة أسباب الاختلاف بين المفسرين وبيان عللها وتخرجها لتظهر ثمرة الترجيح والاختيار في التفسير المقارن.

سادسا: معرفة مناهج النظر في فهم مراد الله من طرف المفسرين، وكيف يمكن أن نحلل ونصحح تحليلهم منهجيا، وبهذا يظهر رأي المفسر وأصوله في فهم النص، وقواعده التي يعتمد عليها في الترجيح والردّ للأقوال وغيرها. فالاستدراك هو ثمرة حسنة للعقل في التفسير في نقده وتمحيصه للأقوال وزيادتها، لأنّ المفسر يدرك خطر علم التفسير من جهة، ولأنّ من سبقه اجتهد في إصابة المراد من الآية، وتقصيد قول المتكلم يحتاج إلى تثبّت وضبط، وهذا مما لم يغفل عنه المفسرون في ربطه بمقاصد القرآن ومقاصد التفسير.

مواضع الاستدراك من التأويلات البعيدة، وعللها وتوجيهها

1.3 ما تعلق بأسباب النزول، سورة الفاتحة نموذجاً:

المعلوم أن المتأخر قد يجتمع لديه مما لا يجتمع عند الأول، فهو يحظى بالاطلاع على مختلف المصنفات، وإدراك علل الخلافات، وهذا لا يبرر غلط المتقدم في كلّ بل في بعضه، وإننا نحسن الظن بمن اجتهد بما توفر لديه وأداه إليه اجتهاده، وهو الحق في ظنه، وحديث الاجتهاد يحفظ له مكانته، ويسقط عنه إثم الخطأ متى ما توفرت فيه.

قال صلى الله عليه وسلم: (البخاري، 1993، صفحة 2676) «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».

وقد قلت سابقا هذا للذي حصّل الأدوات والشروط، وأشار إلى هذا علماؤنا منهم الخطابي حيث قال: وهذا فيمن كان من المجتهدين ممن كان جامعا لآلة الاجتهاد عارفا بالأصول والقياس، ومن لم يكن أهلا للاجتهاد لا يعذر (الخطابي، 1932). وهذه الاستدراكات تنوعت بين اللغة وعلومها المختلفة أو في علوم القرآن، أو في المعاني التفسيرية مما نزع بالمفسرين عن المعنى المراد، والمقصد القريب للآية، فكان ابن عاشور يبين هذا الاستدراكات ويصلح الخلل الواقع من منظوره، مع أدب رفيع يليق بمقام الإمام العلمي، فهو يدرك أسباب الخلاف والنظر، ويعرف الاحتمالات، وتعدد المعاني في التفسير، ولذلك كانت مقدمات التفسير التي قدم بها في تفسيره، يريد بها ضبط المفسر والباحث في التفسير وفي تفسيره على وجه الخصوص، ليحاكمه إلى تلك الضوابط العلمية في أصول التفسير وقواعده، وفي مستمدات علم التفسير ومادته.

ونحن بدورنا سنبين هذه الاستدراكات بالمفهوم الأعم للمصطلح كما بيّنا سابقا، مبرزين علته، وهذا من الضروري، ثم نبين وجهة نظرنا من خلال النظر في كتب التفسير لمعرفة الأسباب الموجبة لذلك.

مما هو مقرر في علوم القرآن أنّ أسباب النزول تحكمها قواعد، وهي مادة للتفسير، فالمفسر أول ما ينظر فيه هو سبب النزول ثم النسخ، ليبني الأحكام، ويستنبط المعاني، غير أنّ الخاصية هنا متعلقة بأعظم سورة في القرآن الكريم، وهي سورة الفاتحة، الوارد فيها الفضل، وكثرة أسمائها، أضف إلى ذلك الخلافات الواقعة في عد آيها، واستشفاف مقاصد القرآن منها.

وما ورد في تسميتها، السبع المثاني، كما ذكرت كتب الأثر، ومراجع علوم القرآن، والآثار في ذلك صحيحة من جهة النقل. وفي القرآن: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانِ الْعَظِيمِ﴾ [الحجر: 87]. وقد فسرنا النبي صلى الله عليه وسلم بأنّها هي أم القرآن كما في صحيح البخاري وغيره.

والخلاف الذي نقصده ليس في الاسم وإنما في سببه، وهو أحد العلل في الخلاف في سبب النزول، فالتسمية ثابتة بالنص، ولا نزاع في ذلك، ولذلك علّل الزركشي بما يخالف قاعدة النزول في الأصل، فقال إنها نزلت مرتين، وهو مما نزل مكررا، تعظيما لشأنه وكانت أم الكتاب منه، مرة بمكة ومرة بالمدينة (الزركشي، 1957).

وهذا القول هو واحد من الأقوال الأربعة الواردة في الخلاف الوارد في أنها مكية أو مدنية، والجمهور على أنها مكية. فابن عاشور في تفسيره حرّر المسألة وحقق الأقوال فيها من حيث النظر، معتمدا في ذلك على الأثر، إذ الأثر صحيح كما ذكرنا، فقال وقيل سميت بالمثاني، لأنها نزلت مرتين، وثبتت في النزول، فنزلت مرة بمكة وأخرى بالمدينة وهذا قول بعيد جدا (عاشور، 1984). وقد علّل ابن عاشور استدراكه على بعض المفسرين القائلين بذلك بعلتين اثنتين، الأولى من حيث تطبيقه لقاعدة من قواعد التفسير الضابطة لأسباب النزول، وهي قوله: (عاشور ١، التحرير والتنوير، صفحة 135) «وتكرر النزول لا يعتبر قائله»، وهذه القاعدة جليلة من حيث الفهم في الحقيقة، إذ لم تفهم جيدا، لأن أسباب النزول ما هو منقول عند علماء علوم القرآن لم تحرر جيدا، فكان فيها اضطراب كبير من حيث السند أو اللفظ في حد ذاته، كقول الصحابي: "نزلت في كذا"، وقد لا يكون الإشكال في الصحابي وهذا في الأغلب، وإنما في النقلة من بعده، أو عند المفسرين حيث لم يحرروا ذلك ويحققوا فيه بحثا من الجهتين، ولذا قدم ابن عاشور بمقدمة في أسباب النزول في تفسيره تبين هذا الأمر، وحاول جهده تطبيقها من خلال الأسباب الخاصة.

ثم إن قاعدة تكرار النزول جمعت تحت قولهم: "ما نزل مكررا"، وحاول العلماء أن يلتمسوا حكما من وراء ذلك، غير أننا لا ننفي هذا القول، وإنما هو مخالف للقاعدة في أصله، إذ الأصل عدم تكرار النزول، والتحقيق أنه لو فرضنا أن النبي أعاد تلاوة الآية ففرق بين تلاوته ثانية للتنبيه على معاني الآية لمشاهدة القصة الثانية للأولى. ثم حضور الصحابة يختلف من قصة لقصة، فقد لا يحضر الصحابة للحادثة الأولى، فينبههم النبي صلى الله عليه وسلم بتكرار الآية لسبب اقتضى ذلك. وكل هذا لا ينفي أفضلية ولا فضل الفاتحة، فأسماءها كثيرة، وإنما ترجيح للقول على قاعدة النزول.

والعلة الثانية، وهو اختيار الإمام فقد رجح قول الجمهور وهو أنها مكية بالاتفاق، وحقيقة القول بأنها مكية متفق عليه، إلا من زاد بأنها مدنية لورود أثر، وهذا قول زائد، وليس عليه اتفاق، فبان لابن عاشور أن هذا نقض للقول الأول.

2.3 الحمل على المعاني التفسيرية البعيدة:

وهذا يختلف من مفسر إلى مفسر، فمعرفة الأقوال التفسيرية وعللها مهم للباحث في التفسير، إذ الترجيح يكون بسبب ما ذكرناه، ونحن نعلم مناهج المفسرين، ومدارسهم العقدية والفقهية واللغوية، والكلامية، ولا يمكننا أن نغفل عن هذا، ولذا الحمل على المعنى البعيد قد يرجع لهذا.

الموضع الأول: في قوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 49].

أورد ابن عاشور معنى استدركه على المفسرين، وقال بأنه بعيد جدا، وهو وارد في معنى "الاستحياء"، وذكر أن اشتقاق ذلك من الحياء الذي هو الفرج، أي: أن جنود فرعون كانوا يفتشون النساء في فروجهن ليعلموا الذكر من الأنثى، وقال بأنه معنى بعيد، ولم يذكر القائلين به (عاشور، التحرير والتنوير).

وهذا القول مذكور عند المفسرين على سبيل الحكاية لا للاختيار، كما عند الرازي وغيره، وقد ردّه، وتعليل ابن عاشور في الرد لهذا القول هو تعضيده بالتوراة، إذا المرجع في بعض القصص إلى أهل الكتاب من كتبهم ولو كانت محرفة، غير أنّ فيها بعض القصص المناسب للتعصيد والاستئناس، فقال ابن عاشور بأنّ التوراة حكمت قولاً وهو إن فرعون أمر القوابل بقتل الذكور (عاشور، التحرير والتنوير). ونرى أنّ هذا القول بعيد من جهة أخرى وهو أن هذا كان محكياً على سبيل المبالغة، فشق البطن أو الفرج لمعرفة الحوامل من النساء فيه من فساد المعنى للاستحياء، ففي غريب القرآن لابن الجوزي معنى الاستحياء هو الاستبقاء (الجوزي، 2004). ثم لعل قائلًا يقول فيه آية أخرى تدل على صحة هذا القول، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنْ أَلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4] ، وقد أتت عقيب الذبح والاستحياء، وهذا وجه قوي في الإيراد أو الاستدلال، والمفسرون يعللون ذلك الإفساد، بأنه من آثار العلو في الأرض المذكور قبله، فاجتمعت فيه خصال مذمومة كثيرة، ومنها استحياء النساء، وليست هي تفسير للفساد بعينها ولا لوحدها.

الموضع الثاني: في قوله تعالى: ﴿أَهْيِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: 61]

وهذه الآية في سورة البقرة خطاب لبني إسرائيل، لما طلبوا من موسى دعاء الله بأن يغدق عليهم من أنواع الأطعمة، فكان السؤال المتبادر هل استجاب الله لهم وأعطوا سؤالهم من خلال ظاهر الآية، ثم كيف نجتمع ذلك ونوفق بين ما يأتي بعدها من المذمة الواردة فيهم؟ فظاهر الآية يقضي بأنّ بني إسرائيل استجيب لهم بتبديل النعمة الانتقال من واحدة لواحدة، وهذا ذهب إليه أغلب المفسرين، منهم الطبري في تفسيره (الطبري، 2001) ، وذكره الفخر الرازي كذلك في تفسيره واعتبره إجابة لهم على لسان موسى عليه السلام، ولم يعتبره معصية (الرازي)، وأشار إليه أبو حيان الأندلسي في تفسيره وغيرهم (حيان، 2000). وتعليل اختيارهم لهذا القول هو لو كان معصية لما جاز سؤال النبي موسى وطلبهم منه، كما أن ما بعدها من الذلة والمسكنة هي مضروبة عليهم لكفرانهم النعم وتبديلهم وقتلهم الأنبياء، فكان التعليل بما قبلها وبما بعدها مما هو من قبيل العموم. أما ابن عاشور فيرى خلاف ما يراه المفسرون ممن ذهبوا إلى أن الله استجاب لطلبهم، وقال بأن هذا القول بعيد جداً، فهو ممن استدركه على المفسرين، وعلى رأسهم الفخر الرازي، فقال: (عاشور ١، صفحة 520) «ولا يخفى أنه بعيد جداً، لأن إعطاءهم ما سألوه لم يثبت وقوعه».

ولا بد لهذا الاستدراك أن يتبع بعلمته، وإلا لما عدّ استدراكاً في حقيقته، فابن عاشور يرى بأن طلب بني إسرائيل وإن لم يعتبر معصية، فهو سوء أدب منهم مع الله، ولذلك تذرعو بني الله موسى عليه السلام، لكن يرى أن هذا لا يعد من المنّة عليهم، ولا العناية بهم، وإنما هو توبيخ لهم وتأديب، فالله رفع عنهم العناية وأوكلهم إلى أنفسهم، ولم يكن لهم استجابة، وهذا هو تفسير الآية واختياره بخلاف المفسرين، وإن كان هذا القول قال به ابن عطية من قبل، غير أنه لم يعلل ذلك، بل أجمل القول فيه.

الموضع الثالث: في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي آَلَاءِ آخِرَةٍ مِنْ خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 102] .

وهي هذا الموضع من سورة البقرة اجتمع إثبات ونفي، وهو إثبات العلم لهم في الأول، ثم نفيه عنهم في الثاني، فكيف يوفق المفسر بين الأمرين، ولا بد من حل هذا التعارض في الظاهر.

ثم إنَّ المفسر أولى بأن يزيل هذا التعارض، لئلا تلتبس المعاني في ذهن المتدبر والقارئ، ولذا عمل المفسرون جهدهم ووسعهم في إيضاح المطلوب على تفاوت، فسنبين هذا ثم نردفه باستدراك ابن عاشور في هذا الموضوع على المفسرين.

فالطبري يحمل الآية على التقديم والتأخير، فقال، بأن أصل الكلام بئس ما شروا به أنفسهم من العمل، فكان ذما لهم، ثم وهم يعلمون أن هذا الفعل صاحبه لا خلاق له في الآخرة (الطبري، جامع البيان).

أما الزمخشري فحمل المعنى على إثبات العلم لهم أولاً، ثم نفاه، فكانوا كمن علم ثم جهل ولم يعلم، فهو كحال الإنسان يعلم ولا يتبع ذلك بالعمل، فكأنه لم يعلم، فهو من باب السلب للعلم عنهم، فهم منسلخون عنه (الزمخشري، 1987).

أما الإمام البيضاوي فأورد قولين اثنين، أحدهما ما ذهب إليه الزمخشري، والثاني قال بأن الإثبات الأول هو إثبات لما تقرر في العقل الغريزي أو العلم الإجمالي توكيدا (البيضاوي، 1418)، وهذا أحد الأقوال التي استبعدها ابن عاشور كما سنبينه.

فابن عاشور أورد معنى للآية، وقال بأن العلمين مختلفان، فالأول غير الثاني، وعلل هذا التعارض بين النفي والإثبات، بأن المثبت هو علمهم بأن مكتسب السحر لا خلاق له، أما المنفي فهو جهلهم بأن السحر مدموم، فكأنهم علموا المقدمة وجعلوها الخاتمة والنتيجة، ولذلك ذم الله فعلهم (عاشور ١، التحرير والتنوير).

أما الأقوال التي أوردها والتي سقناها من قبل، فقول الزمخشري وغيره كانوا أقرب من حيث المعنى على ما ذكره، أما من قال بأن المثبت كان علما غريزيا، وأن المنفي هو التفكير، فهذا القول استبعده ابن عاشور، وعلل ذلك بأن هذا العلم لا يمكن أن يكون علما يعلم من هذه الجهة، فكيف يعلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر من جهة الغريزة.

ولكن من المفسرين من وجه التعارض بعود الضمير، حيث خالف بين عود الضمير في الأول والثاني، للخروج من هذا، وهذه مسألة تحتاج تحقيقا في عود الضمير وتطبيق قواعده في التفسير كما هو معلوم في قواعد هذا العلم الشريف.

الموضع الرابع: في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ آلِيزُ بِأَن تَأْتُوا أَلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ آلِيزَ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا أَلْبُيُوتَ مِن أَبْوْبِهَا﴾ [البقرة: 189].

وقد ردَّ ابن عاشور أقوالا كثيرة وقال بأنها لا تصح في الاحتمالات التي أوردها المفسرون، غير أن بعضها كان بعيدا جدا عن المعنى المراد، وهو ما سنبينه بعد أن نرى الأقوال ونسبتها لقائلها.

والأقوال التي وصفها ابن عاشور بأنها بعيدة جدا، هي التي فسرت الآية بأنها خطاب للمشركين والكافرين، وهذه الأقوال مجموعة ومتفرقة في كتب التفسير كما عند الماوردي والرازي مجموعة، فابن عاشور قال بأن الوجوه التي وردت في الآية وحملها المفسرون على المشركين بعيدة، وعلّة ذلك عنده في تعليل كل قول بأن من حملها على النسيء فهو من عمل أهل الجاهلية، ولا يصح، لأنّ السؤال في الأهلّة فما يستقيم حقيقة ولا مجازا، ومن حمل الآية على أنها مثل في تفويض الأمر لله، قال السؤال ورد له الجواب، فكيف يحمل على التفويض لله، ومن حملها على النذور إذا تعسر عليهم المطلوب دخلوا من ظهور البيوت، فما يليق بالمسلمين فعله، ثم لا يستقيم مع سبب النزول الوارد.

فهذه علل استدرك بها ابن عاشور على المفسرين، ومن تتبع كتب التفسير يجد حكاية للأقوال دون بيان للعلل والاختيار، وهذا ما تميز ابن عاشور فيه بتنقيح الأقوال الواردة في التفسير، وهي من مميزات التحرير والتنوير، وهي مهمة في بيان العلل.

وإن كان الفخر الرازي، قد رد قولاً يبين بأنها واردة في المشركين، فقال: بأن الآية واردة في بيان حكمة تغير نور القمر، فكان الجواب بيانا لهذه الحكمة، فكيف تستقيم القصة مع ما حكى فيها من أسباب نزول عديدة بعيدة في نظره (الرازي، مفاتيح الغيب).

الموضع الخامس : في قوله تعالى ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة: 208] .

ذكر ابن عاشور تأويلا بعيدا لم يذكر قائله ، وهو تفسير من وصفه الله بالمؤمنين أي المنافقين (عاشور ا.، التحرير والتنوير)، ولعل هذا الحمل نظر في جمعهم بين متناقضين من وجهة نظري، حيث تبادر إلى الأذهان كيف يدعو الله عز وجل المؤمنين بأن في الإسلام. وهذا القول ذكره الرازي في تفسيره والمقصود المنافقون، وذكر له تأويلا وهو أنه آمنوا بالسنتهم عليكم أن تدخلوا في الإسلام، وحجتهم أن الله ذكر المنافقين قبلها، فقد الإيمان بالقلب وترك النفاق، وذكر تقدير آخر اعتمد على سبب النزول وهو أنها نازلة في مسلمي أهل الكتاب (الرازي، مفاتيح الغيب).

وهو يذكر الأقوال المحتملة وإنما اختياره هو ما اختاره ابن عاشور في الأخير، ولعل ابن عاشور بأن قوله المراد بالخطاب الذين آمنوا على وجه الحقيقة كما هو الإطلاق الشرعي، فيكون التأويل ، ادخلوا في الإسلام أي داوموا عليه فهو بزيادة التمكن والتغلغل، لأن دخول الإيمان المراد به استقراره، وهو الظاهر كما ذكر، وهذا على القراءة التي معناها الإسلام لا المسألة من حيث التوجيه، وإلا كانت معترضة بين المعاد والضمير (عاشور ا.، التحرير والتنوير).

وهذا أشار إليه الطبري في الاختيار، وإن لم يذكر القول السابق، والأول عليه كبار التابعين كمجاهد، وابن عباس، وما أشار إليه ابن عاشور في توجيه المعنى أقرب إلى السياق وتأييده المناسبة.

فهو يرى أن لفظ الإيمان في الاستعمال القرآني يراد به الذين آمنوا، كما هو ظاهر الآيات الأخرى، والمنافقون إن طلب منهم يطلب منهم الإيمان لا الإسلام فتكون اللفظة مناسبة للذين ءامنوا، وهو توجيه بديع، لأن لفظ الإيمان مصطلح شرعي ولو كان له معنى لغوي لكن لما جاء الإسلام استعمل لفظ الإيمان في معناه الشرعي، فلا يمكن أن ينادي الله به من ليسوا أهلا له في الاعتبار.

الموضع السادس: في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: 282]

ورد ابن عاشور قولاً أورده عن المفسرين إلا أنه لم يذكر صاحبه، ولم يعزه لمن نقل عنهم، وهو تفسير الآية في قوله "تبائعتم" بأنها هي التجارة، فقال بأن هذا القول بعيد جدا (عاشور ا.، التحرير والتنوير).

ولعل ابن عاشور يشير إلى قول من قال بأن الإشهاد في هذه الآية لم يسقط، غير أن الكتابة على التخيير في التجارة، لأن الله نفى الجناح والإثم عن كتابة التجارة الحاضرة، فمن فسر "تبائعتم" بالتجارة كأنه جعل الحكم ساريا في نفس المسألة مع عدم الترخيص في عدم الكتابة وبقاء الإشهاد لحمل الامر على الوجوب أو على الندب ليستقيم الأمر.

وهذا أشار إليه الرازي فقال بأن أكثر المفسرين على هذا الأمر، وبأن الكتابة وإن رفعت عنهم في التجارة، إلا أن الإشهاد لم يرفع، غير أنه أخف دون الكتابة (الرازي، مفاتيح الغيب).

غير أن الطاهر بن عاشور استدرك على القائلين بهذا القول، وهو بنى هذا استدراكه على ما سبق، فمن فسر التجارة الحاضرة بالقريبة أي المؤجلة تأجيلا قريبا، فهي من باب الديون، واستدرك فيها على الزمخشري القائل بترك الكتابة ترخيصا، واستبعده ابن عاشور.

ثم عطف على المراد من نفى الجناح، فهو رخصة لكن هو تصريح بمفهوم الاستثناء، إلا أن الكتابة أولى وأحسن وهذا المراد على قوله، ثم وصل إلى المقصود فقال بأن الكتابة لم تشرع إلا من أجل التوثق والاستشهاد (عاشور ا.، التحرير والتنوير).

فتبين تعليله هذا الاستدراك بنظر أصولي ، وهو أن نفي الجناح لا يستلزم عدم الكتابة فهي تقريبا نفي للمشقة، لأن التجارة الحاضرة هي المدارة الناجزة، فهي تغني عن الكتابة، غير أن الأحوط أحسن حفظا للحقوق، والإشهاد من هذا الباب.

الموضع السابع: في قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: 103].

فالمقصود ببيان هو " شفا حفرة"، والله يمتن عليهم بنعمتين الأولى الأخوة وعطف عليها نعمة الإنقاذ من النار، ولذلك المفسرون أوردوا معاني في المراد منها، استبعد الطاهر بن عاشور بعضها، فاستبعد قول جمهور المفسرين ، وهو قولهم بأن الإنقاذ يكون من نار جهنم، وهو قول ذكره الطبري، وابن عطية، وغيرهما، فقال يبعد هذا المحمل وعلته التي علل بها أن جهنم ليست بحفرة ، فيبعد الإحاطة بها في الوصف، والعلة الثانية أن هذا يكون حملا منهم على سبيل الاستعارة كاستعارة المعقول بالمحسوس، فردا ابن عاشور وقال بأن جنهم حقيقة (عاشور ١، التحرير والتنوير)، والقول الثاني الذي استبعده هو أن معناها شفا حفرة من الحرب، ولعل من قال به من المفسرين، نظر في سبب نزول الآية، إذ حملوها على الأوس والخزرج ، ممن كانت الحرب بينها دائمة لا تنطفئ.

ولكن ابن عاشور رد هذا، ووصف بأنه قول بعيد جدا، وعلل ذلك بمعهود العرب في إيقادها لنار الحرب، بأنها كانت توقدها في العلياء وليس في حفرة، فهو أراد أن يبين بأن هذا لم يعهد عند العرب فكيف يحمل معنى الآية عليه. (عاشور ١، التحرير والتنوير). واستدل بقول كَمَا قَالَ الْحَارِثُ: (الانباري، د، ت، صفحة 437)

وَعَيْنَيْكَ أَوْقَدْتَ هِنْدُ النَّارَ ... عِشَاءً تُلَوِّي بِهَا الْعُلَيَاءَ
فَتَنَوَّرَتْ نَارُهَا مِنْ بَعِيدٍ ... بِحَزَازَى أَيَّانَ مِنْكَ الصِّلَاءُ .

الموضع الثامن: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُكَرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرِهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: 33]

ففسر ابن عاشور وجه الإكراه المذكور في الآية بأنه شرط على المستقبل، وهي تجمع بين المكروه بكسر الراء والمكروه بالفتح لها وهن الإماء أو الفتيات، ولكن المغفرة لمن تعود ، فمن قدر المحذوف للضمير "من" أرجعه إلى المكروهين بالكسر ، فكان على تقدير غفور له، وهذا بعيد في نظر ابن عاشور (عاشور ١، التحرير والتنوير).

وهو يرد هذا التأويل وحجته أن كبار الصحابة كابن عباس وابن مسعود فيما ورد عنهما من قراءة على تقدير «غَفُورٌ رَّحِيمٌ هُنَّ» ونظيره في سورة البقرة في المضطر ، كما علل بأن القرآن لم يرد في خطابه بالتبشير مثل هذا التأويل (عاشور ١، التحرير والتنوير). وابن عاشور كثيرا ما يستدل بعادات القرآن في الخطاب، وهو أسلوب من الفهم جيد أعده من مبتكراته في التفسير في التبع للآيات والمفردات، أما الأوائل فكانوا يشيرون إليه بجمع النظر للنظر.

وأوافق ما أشار إليه وذلك أَنَّ الإثم يزول عن المكروه بالفتح للراء لا للمكروه بكسرها، فكان الضمير أولى بالعود عليه، ثم إن أعملنا قواعد التفسير كان أولى الفهم للصحابة وهما من كبار المفسرين، وقراءتهما مفسرة، كما أن النظر إلى أسباب النزول إن صح يحسم القول الراجح، فيذكر من جمعوا أسباب النزول أنها نزلت في أبي بن أبي سلول، فكان الأولى حملة على الوعيد لا على الوعد، إذ المعلوم والمقرر أنه مات منافقا، ولم يغفر الله له، فكيف نجتمع بين الأمرين، وهذا على تخصيص السبب ابتداء دون حملة على العموم فيما بعد.

الموضع التاسع: في قوله تعالى: ﴿أَسْأَلُكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَأَضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ﴾ [القصص: 32].

ففي هذه الآية تحيرت عقول العلماء في التركيب، فابن عاشور وصف هذا الموضع من التركيب مما اعتكرت محامل كلماته، ومنها لفظ الجناح فمن التأويلات البعيدة على ما ذكر هو أنه تأوله المتأولون باليد ، فأريد من موسى عليه السلام أن يضع يده على صدره ليذهب الخوف، وعزي هذا القول لمدرسة مكة كابن عباس ومجاهد من طريق الضحاك (عاشور ١، التحرير والتنوير).
فابن عاشور ردّ هذا التأويل ، وأورد أنه تتبع تصاريفه فكان منه الحقيقة والمجاز المرسل والاستعارة غير أنه لم يكن يمثل هذا المحمل، ولذا جوز هو أن يكون من قبيل الاستعارة التمثيلية بحال الطائر الذي يتوقف عن الطيران فتسكن جناحه فكذلك موسى عليه السلام تكنية عن سكون الاضطراب.

وهذا المعنى ذكره ابن عطية وغيره، وأرى أن نجتمع الآيات في الموضع الواحد فهي تقوي بعضها بعضا من حيث الدلالة، كما في سورة " طه " فالله أمر نبيه موسى أن يضم يده إلى جناحه، وفسر بأنه العضد تشبيها بالطائر في استقراره وأمنه، وموضع آخر ذكر الله في لفظ الجناح كما في الشعراء والحجر والإسراء، فكان مستعارا للدلالة على الرحمة ولكن تشبيها بالطائر، في خفض الجناح ، فكان ما ذهب إليه ابن عاشور وغيره معتبرا، فقاعدة التفسير إعمالا لها هنا وهي حمل الكلام على التأسيس أولى من التأكيد لوجود نظيرها في سورة " طه ".
وهذه بعض المواضع التي بينت فيه بعض التأويلات البعيدة مما استدركه ابن عاشور، فحاولت جهدي بيان علة ذلك، وهي إشارة إلى تحرير الأقوال في التفسير بالنظر إلى القواعد والأصول التي تحكم هذا العلم.

خاتمة:

ويمكن أن نشير إلى لبّ المسائل البحثية المعالجة في هذا البحث، وهي ضمن التفسير المقارن الذي يستدرك فيه اللاحق عن السابق، في المعاني التفسيرية، فالتفسير علم يضم جميع العلوم الشرعية ، ولذا تعددت الأقوال واختلفت التفاسير، غير أن فيه المقبول وفيه المردود على القاعدة التي قعدت في أصول التفسير تطبيقا لها، ولذا المعاني في التفسير التي يوردها المفسرون ليس كلها مقبولة ولا كلها في مرتبة واحدة، وأقصد الأقوال المعتمدة، والباحث في التفسير والمحرر للمسائل فيه يدرك ما أشير إليه، لأن تكثير المعاني له أغراضه عند المفسر، ولكن عند تطبيق القواعد والأصول في التفسير يظهر ما هو أولى بالتقديم، وهكذا حتى نخرج بعض الأقوال التي تأولها أصحابها ولكن لم يقبلها علم التفسير لاعتبارات وعلل مختلفة.

أولا: أن التفسير المقارن أساسه ومنطقه يرجع إلى معرفة أسباب الخلاف وعللها بين المفسرين، وهذا أساس الاستدراك في هذا المنهج.

ثانيا: مصطلح الاستدراك لا يعني دائما إقصاء الأقوال كما يفهم عند البعض، ولا يعني الخطأ، فقد يكون من باب تكميل الناقص، كما أن المستدرك ليس بالضرورة مصيبا.

ثالثا: إن إعمال قواعد التفسير وأصوله يمكن الباحث من تطبيق قواعد التفسير في التحقيق في الأقوال التفسيرية ، لدفع توهم خلاف التضاد دائما.

رابعا: من خلال النظر في التأويلات البعيدة التي استدركها ابن عاشور على المفسرين، مرجعها إلى إعمال قواعد التفسير وأصوله.

خامسا: ضبط التفسير والمفسر لا يكون إلا بإدراك حقيقة قواعد العلوم وأثرها في علم التفسير ابتداء، فتظهر العلاقة بين علوم القرآن وعلم التفسير من جهة العموم والخصوص الوجهي، فمن لم يضبط تلك العلوم ابتداء ظهر أثرها وضررها على معاني التفسير .

سادسا: يظهر أثر التأويل البعيد في التفسير في تغيير مقصد الآية أو السورة لأغراض مذهبية أو خدمة أقوال واعتقادات ونصرتها دون دليل علمي معتبر.

سابعا: لم يذكر ابن عاشور أصحاب تلك الأقوال إلا على سبيل الحكاية، وهذا يضعف أثرها وضررها أحيانا.

تاسعا: تعتبر نظرة ابن عاشور للتفسير تحديدية في ضبط التفسير المعاصر الذي يعتمد على التأويل، لأنه جمع بين مدرسة الأثر وتحرير المعنى وتخرجه على القواعد والأصول.

المصادر والمراجع:

القران الكريم برواية حفص عن عاصم.

1. ابن الجوزي. (2004). تذكر الأريب في تفسير الغريب. بيروت - لبنان. ط1. 2004. ص: 17 (الإصدار 1). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
2. أبو حيان. (2000). البحر المحيط في التفسير (الإصدار دط). بيروت: دار الفكر.
3. البخاري. (1993). الصحيح (الإصدار 5). دمشق: (دار ابن كثير، دار اليمامة) -.
4. البيضاوي. (1418). أنوار التنزيل وأسرار التأويل (الإصدار 1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
5. الجوهرى. (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (الإصدار 4). بيروت: دار العلم للملايين.
6. الخطابي. (1932). معالم السنن (الإصدار 4). حلب: المطبعة العلمية.
7. الزركشي. (1957). البرهان (الإصدار 1). دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
8. الزمخشري. (1987). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (الإصدار 3). القاهرة، بيروت: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي.
9. الطبري. (2001). جامع البيان (الإصدار 1). القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
10. الموسوعة الكويتية. (دت). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الإصدار 2). الكويت: دار السلاسل.
11. محمد الطاهر بن عاشور. (1984). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية.
12. نشوان الحميري. (1999). شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (الإصدار 1). (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية): دار الفكر المعاصر.

13. ابن الأنباري. (دت). شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات (الإصدار 5). دار المعارف.

14. نايف الزهراني. (1427). استدرآكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، دراسة نقدية مقارنة. جدة، قسم التفسير وعلوم القرآن بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، السعودية: دار الدليقان - الرياض، دار أجيال التوحيد.

Références

1. Ibn al-Jawzi . (2004). *Tadhkirat al-Arib fi Tafsir al-Gharib* (T. F. al-Sayyid, Ed.; 1st ed., p. 17). Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
2. Abu Hayyan. (2000). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir* (Special ed.). Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.

3. Al-Bukhari. (1993). *Al-Sahih* (5th ed.). Damascus, Syria: Dar Ibn Kathir, Dar al-Yamamah.
4. Al-Baydawi. (1997/1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (1st ed.). Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
5. Al-Jawhari. (1987). *Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah* (4th ed.). Beirut, Lebanon: Dar al-'Ilm li-l-Malayin.
6. Al-Khattabi. (1932). *Ma'alim al-Sunan* (4th ed.). Aleppo, Syria: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah.
7. Al-Zarkashi. (1957). *Al-Burhan* (1st ed.). Cairo, Egypt: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 'Isa al-Babi al-Halabi & Co.
8. Al-Zamakhshari. (1987). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (3rd ed.). Cairo, Egypt; Beirut, Lebanon: Dar al-Rayan li-l-Turath, Dar al-Kitab al-'Arabi.
9. Al-Tabari. (2001). *Jami' al-Bayan* (1st ed.). Cairo, Egypt: Dar Hajr li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzi' wa-l-I'lan.
10. *Al-Mawsu'ah al-Kuwaytiyyah*. (n.d.). *Ministry of Awqaf and Islamic Affairs* (2nd ed.). Kuwait: Dar al-Salasil.
11. Ibn 'Ashur, M. al-T. (1984). *Al-Tahrir wa-l-Tanwir*. Tunis, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah.
12. Al-Himyari, N. (1999). *Shams al-'Ulum wa-Dawa' Kalam al-'Arab min al-Kulum* (1st ed.). Beirut, Lebanon; Damascus, Syria: Dar al-Fikr al-Mu'asir.
13. Ibn al-Anbari. (n.d.). *Sharh al-Qasa'id al-Sab' al-Tiwal al-Jahiliyyat* (5th ed.). Cairo, Egypt: Dar al-Ma'arif.
14. Al-Zahrani, N. (2006 A.H. = 1427 A.H.). *Istidrakat al-Salaf fi al-Tafsir fi al-Qurun al-Thalathah al-Ula: Dirasah Naqdiyyah Muqaranah*. Jeddah, Saudi Arabia: Department of Tafsir and Qur'anic Studies, College of Da'wah and Fundamentals of Religion, Umm al-Qura University; Riyadh: Dar al-Dalqan and Dar Ajyal al-Tawhid.