نظرية ابن تيمية في تفسير القرآن

فريد سليمان - SULEIMAN FARID

تهتم الدراسات الغربية بشكلٍ كبيرٍ بمقدمة ابن تيمية في أصول التفسير، حيث تفترض أنّ لها دورًا مهمًا في تصور الباحثين المعاصرين لتراث التفسير، وأنّ لها كذلك دورًا في طبيعة التفسير العربي الحديث؛ لذا تحظى المقدمة والرؤى التفسيرية لابن تيمية في العموم باهتمام مكثف، هذه المقالة لفريد سليمان عبارة عن تناول للمقدمة وأهميتها في الدراسات الغربية.

نظرية ابن تيمية في تفسير القرآن[1][2]

فريد سليمان

تمهيد:

اتسم تقيّ الدين أحمد ابن تيمية (661- 728/ 1263- 1328؛ على الأرجح في دمشق) بأنه عالمٌ أثَارَ الكثير من الجدل، وذو إنتاج علمي غزير، لم تجلب له كتاباته العلمية الثناء والاستحسان فحَسْب، بل جلبَت له أيضًا العداوة والحسد، بعد وفاته اندثر فكره بين ثنايا التاريخ الفكري الإسلامي، لكنه مع بدايات القرن السابع عشر عاد فتصدّر المشهد مرّة أخرى[3] . واليوم يبدو ابن تيمية موجودًا بزخم في الخطاب الإسلامي الداخلي دون أن يفقد قوّته الاستقطابية المصاحبة لهذا الوجود. بدأ البحث الأوروبي في العقود القليلة الماضية بالاهتمام بهذا العالم الدمشقي على وجه الخصوص، فبدؤوا بالبحث في سيرته ومعالجة مختلف الجوانب في فِكره[4] . كما تم تسليط الضوء بشكل متكرّر على دور ابن تيمية كمفسِّر، خاصّة أنه يُعتبر أول مَن صنّف بشكلٍ مستقلّ -من خلال كتابه المعروف (مقدّمة في أصول التفسير)[5]- في نظرية التفسير ضمن ما بات يُعرف بأصول التفسير[6] . لكن البحث عن ابن تيمية في هذه النقطة قَادَ إلى مزيد من الاستنتاجات المتضاربة سواء في الأمور التفصيلية/ الجزئيات، أو في التساؤل عن مدى علاقة نظريته في تفسير القرآن بالتراث الإسلامي الذي سبق مجيء ابن تيمية نفسه.

وقد اتخذ وليد صالح موقفًا حاسمًا من هذه القضية في مقال جدير بالاهتمام يعود لعام 2011، حيث كتب: «إن العلماء اعتبروا أنه (أي كتاب المقدمة) يعكس حالة الفكر الهرمنيوطيقي/ التأويلي السائد في التراث الإسلامي الذي أُنتج في العصور الوسطى، ولم تكن نظرية ابن تيمية شيئًا نموذجيًا فقط، بل كانت أمرًا ثوريًا ومبتكرًا»[7]. يطلق وليد صالح[8] على المقدمة كونها برنامجًا تأويليًا راديكاليًا يهدف بشكل أساسي إلى إسقاط حجر الزاوية -المتمثّل في الفيلولوجيا- للتفسير السنّي للقرآن[9] . وعلى حسب رأي وليد صالح يحاول ابن تيمية القيام بذلك ليس

فقط من خلال إضفاء صفة الشمولية والخلوّ من التناقضات على التفسير القرآني للطبقات الثلاث الأولى من العلماء -وهذا ما يعطي المقدمة طبيعتها الراديكالية/ الأصولية كما يقول وليد صالح-، بل أعلن بشكل واضح أن تفسيراتهم مستمدّة من النبي[10] . ولكي يكون التفسير صحيحًا/ جائزًا أوضح وليد صالح أن ابن تيمية يشترط بقاء التفسير داخل نطاق المرويات، حينئذ سيقتصر دور المفسِّر على جمع تلك المرويات والعمل على ترتيبها والتخريج العلمي للحديث[11] . ويلاحظ وليد صالح أن ابن تيمية أراد أن يوفّق بين نظرية أصول التفسير وبين علم أصول الفقه، لكن هذا التوافق يقتصر فقط على اثنين من مصادر التشريع، وهما القرآن والسنّة[12].

إنّ هذا المقال يحاول عرض نظرية ابن تيمية في التفسير من خلال تحليل عدد كبير من كتاباته وتصنيفها تاريخيًا من الناحية الفكرية أو بالأحرى معالجة الكتابات المتعلقة بأصول الفقه التي سبقته من الناحية الزمنية[13] . وبناء عليه سيتبيّن أوّلا أنه أراد بالفعل مواءمة الإطار المنهجي للتفسير الجائز طبقًا لرأيه مع الإطار المنهجي لعلم أصول الفقه، لكن هذه المواءمة لا تقتصر على القرآن والسنّة كما زعم وليد صالح؛ ذلك لأنّ ابن تيمية يقرّ أيضًا بالإجماع والقياس كمصدرين من مصادر التشريع بجانب القرآن والسنّة، أضف إلى ذلك أن القياس[14] على أقلّ تقدير يمكّن المفسِّر من تجاوز النصّ المتمثّل في الرواية للوصول إلى ما أبعد من ذلك حيث الاجتهاد. أمّا الأمر الثاني فيتمثّل في أنّ التموضع الفكري التاريخي للمقاربة التي قدّمها ابن تيمية لا يدحض قول وليد صالح حول راديكالية وأصالة موقف ابن تيمية، لكنه على الأقلّ ينزع ثوب المطلقية عن قوله.

نظرية ابن تيمية في تفسير القرآن:

على الرغم من أنه سيتم التعريج على الكثير من مؤلّفات ابن تيمية فيما يأتي، إلا أن التركيز سينصبّ على كتابه: (مقدمة في أصول التفسير)[15] ، والسبب راجع إلى أنه يتناول في المقدمة آراءه من الناحية المنهجية بشكلٍ تفصيلي. تتألف المقدمة بشكل كامل من حوالي أربعين صفحة فقط، ويرجح أنه صنف هذا الكتاب بين عامي 726= 1326 و728= 1328، أي في العامين الأخيرين من حياته، وهما العامان اللذان قضاهما في سجن دمشق. لذا يدوّن تلميذه ابن قيم الجوزية (ت: 751= 1350) أنّ ابن تيمية في نهاية حياته أرسل له كتابًا يُسمّى (قاعدة في التفسير)[16] ، منظوم على ظهر غلافه مجموعة من الأبيات الشعرية، ومن ثم يمكن أن تكون هذه ركيزة للوصول إلى تأريخ أكثر دقة؛ لأنّ هذه الأبيات التي استشهد بها ابن القيم لاحقًا موجودة في كتاب ابن عبد الهادي (ت: 744= 1344)، وهو أحد تلامذة ابن تيمية، وقد ذكر ابن عبد الهادي في كتابه أنّ تلك الأبيات نظمها ابن تيمية في العامين الأخيرين من حياته في السجن[17] .

وكما ذكر ابن تيمية في المقدّمة من سؤال بعض الإخوان له أن يكتب مقدمة منهجية تتضمن قواعد كلية، والتي مِن شأنها أن تسهّل على المطالع ما يأتي: فهم معاني القرآن والتمييز في معقوله ومنقوله بين الحقّ وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل الصحيحة والباطلة في كتب التفاسير[18]. وكما أوضح في نهاية مقدمته التي استهل بها هذا الكتاب أنه يعالج هذه المواضيع في مقدمته المختصرة بحسب تيسير الله من إملاء الفؤاد، وربما يعني هذا أنه لم يتمكن من تدوين تعليقاته على ما كتب[19] . وأمّا ما يخصّ المحتوى فإن بيت القصيد في

كتابة المقدمة يمكن استنتاجه من أربعة محاور، وهي كما يأتي:

1) إن أكثر مصادر العلم شيوعًا أمران: أقوال مصدقة عن معصوم (نقل مصدق عن معصوم)، واستدلال محقّق.

يجادل ابن تيمية في الكثير من أعماله بشأن التوفيق بين العقل والنقل ويرى المطلقية في المساواة بين كلا مصدري المعرفة هذين، فإذا ما تعارض أحدهما مع الآخر، فإنه يقدم المعرفة الموثوقة من حيث النقل[20].

وبالإتيان على مصدر المعرفة المتمثّل في الاستدلال المحقّق فإن ابن تيمية يترك المجال مفتوحًا أمام المفسِّرين من حيث القدرة على التحقّق من صحة المرويات، وهذا ما غفل عنه وليد صالح حينما ذكر أن المقدمة تحصر أيّ نشاط تفسيري في مجرّد عرض آراء السلف دون التعليق عليها أو البتّ في معالجتها. وخير دليل على ذلك ما جاء في المثال الآتي المعتمد على تفسير ابن تيمية لسورة (العلق)[21] ، حيث يوضح تفسيره هذا كيف لابن تيمية المقدرة في أن يبحر بعمق في أعماق الكلام دون أن يتخلى -من وجهة نظره- عن الإطار التفسيري القائم على السلف، ويتمثّل هذا في مجادلته في إحدى فقراته عن «إمكان وجود ما لا يتناهى»[22] ، كما يمكن الوقوف على توسّعه في بيان هذه القضية من خلال كتاباته الأخرى، فقد اشترط أنّ تسلسل الحوادث الذي لا نهاية له لا يستلزم معه وجود العلاقة السببية بين هذه الحوادث وبين بعضها بعضًا[23] . وهذا على خلاف المتكلّمين القائلين بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي، وأنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ لامتناع حوادث لا أول لها.

وقد شكّلت الآية الأولى من سورة العلق نقطة البداية لهذا السجال، حيث أضاف الله لنفسه الصفات والأفعال، فالأرضية المعرفية التي بنى عليها ابن تيمية آراءه حول التسلسل اللانهائي للحوادث راجع إلى الاستشهاد بأقوال السَّلَف، فالله -طبقًا لرأيهم- أوجد تلك الصفات والأفعال منذ الأزل، فإذا ما جادل ابن تيمية لصالح إمكانية التسلسل اللانهائي للحوادث المستمدة/ المحدثة بطريق العِلّة من صفات الله وأفعاله، فإنه يفهم تفصيلاته تلك كونها استنباطات عقلية للمنطوق القائم على آراء السَّلَف[24] . ويندرج هذا عنده تحت اصطلاح الاستدلال، وما لا يستلزم الذِّكْر في هذا الصَّدد أنه يرى استدلاله صحيحًا ومعتمدًا (محققًا).

وأمّا مصطلح الاستدلال والذي تم ترجمته هنا بـ korrekt geprüfte Beweisführung فيشتمل على الفرضية الثانية المنصوص عليها في نظرية ابن تيمية التفسيرية، وتتمثل في التسليم الوارد ببطلان أيّ تفسير يختلف اختلافًا جوهريًا عن تفسير السلف، أي التأطر والتقيد المطلق بمقولات السَّلَف، وعليه فإنه يستشهد فقط بالبراهين الاستدلالية التي تتخذ من النصوص التفسيرية ذات الصِّلة بالسَّلَف والمتناقلة عنهم مرتكزًا لها. فالتفسير الجائز الذي ينبثق بطريق الاستدلال كمصدر للمعرفة هو ذاك التفسير الذي يجب أن يوافق منطوق السَّلَف إمّا بشكل عام أو ضمني. ومن خلال هذا التقيد بالتأصيل المعرفي للتفسير الجائز فإنه يُستثني ما توصّل إليه ابن تيمية في نهاية مقدّمته في أصول التفسير، وما أدرجه كونه أمرًا غير جائز على الإطلاق، ويتمثل هذا في المنع من التفسير بمجرد الرأي، أي التفسير الذي تقوم حجيته على مجرّد الرأي الذاتي للمفسِّر دون أخذ مقولات السلف وفهومهم في الاعتبار[25] .

ومن ثم يأتي التذكير هنا بالقياس[26] بوصفه مصدرًا مشهورًا من مصادر التشريع في أصول الفقه والمشتمل على العديد من طرق الاستدلال، لا سيما أن الهدف من القياس يتمحور حول استنباط الأحكام الجديدة بناء على مرتكزات الأحكام الموجودة بالفعل. ولم يرِد في المقدّمة مطلقًا ما يدلّ على الاستخدام التيمي لمصطلح القياس بوصفه أداة تفسيرية للقرآن، لكنه يفعل ذلك في موضع آخر. ففي سياق نقده للغزالي بسبب التأويل الباطني الفلسفي (الذي تخلّى عنه الغزالي فيما بعد) الذي طرحه في كتابه: (جواهر القرآن)، يكتب ابن تيمية في كتابه (بغية المرتاد) الذي ألّفه عام 709= 1310[27]:

«وإن أراد (أي الغزالي أن يقول من خلال شروحاته) أنّ الآية مع دلالتها على المعنى الذي يدل عليه لفظها قد يكون فيها إشارة إلى معنى آخر يناسبه فهذا هو القياس والاعتبار، فالذي تريده الصوفية بالإشارة هو الذي يريده الفقهاء بالقياس والاعتبار، وهذا صحيح إذا رُوعيت شروطه عند أكثر العلماء»[28].

وفي موطن آخر يقدّم التنظير التيمي مثالًا عمليًا مكتمل الأركان من حيث الصحة على استخدام القياس أو الاعتبار في العملية التفسيرية للقرآن، حيث يقول: «فَمَنْ سَمِعَ قَوْلَ اللهِ تَعَالَى: (لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) [الواقعة: 79] ، وَقَالَ: إِنَّهُ (أي الضمير) اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ أو المصحف، فقال: كَمَا أَنَّ اللَّوْحَ الْمَحْفُوظَ الذي كُتِبَ فِيهِ حُرُوفُ الْقُرْآنِ لا يَمَسُّهُ إلا بَدَنٌ طَاهِرٌ فَمَعَانِي الْقُرْآنِ لا يَذُوقُهَا إلا الْقُلُوبُ الطَّاهِرَةُ وهي قُلُوبُ الْمُتَّقِينَ، كَانَ هَذَا مَعْنًى صَحِيحًا وَاعْتِبَارًا صَحِيحًا»[29].

ومن وجهة نظري، فإنّ الحيثية المنهجية لا يوجد بها ما يمنع من وضع مصطلح

الاستدلال المستخدم في المقدّمة وفقًا للمنهج التأويلي لتفسير القرآن بالقرب من مصدر القياس المعروف من أصول الفقه. وبناء على ذلك فالأمر عند ابن تيمية أشمل من مجرّد القياس المذكور أعلاه؛ فهو يرجع -للاستبقاء على الاصطلاحات المعروفة في علم أصول الفقه- إلى حكم الأصل ومن ثم يُبنى عليه التفسير، وهو ذات التفسير الذي طرحه السَّلَف للآية المعنيّة بالتفسير. وكما سيتم توضيحه بشكلٍ أعمق فإنه قام بشكلٍ كلي بمواءمة التأطير المعرفي للتفسير الجائز للقرآن مع نظرية المصادر الأربعة المعروفة لاستنباط الأحكام في أصول الفقه[30].

2) إنّ مقولات السَّلَف وفهومهم التفسيرية للقرآن ما هو إلا انعكاس كامل للمعنى المقصود من القرآن، وهو نقل مصدَّق مسند إلى النبي المعصوم الذي بيّن/ فسّر القرآن كلّه دون أن يترك منه شيئًا.

وزعم ابن تيمية هذا يتناقض البتة مع المفهوم السنّي السائد لتفسير القرآن، هذا المفهوم الذي منح الصحابة مكانة خاصّة بسبب كفاءتهم اللغوية وقربهم الزمني من أحداث الوحي، ويُستثنى من ذلك ما كان منسوبًا للصحابة من مقولات لكنها في حقيقة الأمر راجعة إلى النبيّ، ومِن ثم ينبغي التقيد بها كونها ملزمة في العملية التفسيرية[31] . فالبحث في التاريخ الفكري للسَّلَف غاية تقوية الموقف الدخيل الذي يمثله التنظير التيمي لن يقود سوى لمعسكر المحدِّثين، أي علماء الحديث وجامعي الروايات، وهم الذين ينظرون بعين الريبة لأيّ تفسير يتجاوز المرويات المنقولة عن السَّلَف[32] . ومثال ذلك ما يراه الترمذي المحدِّث بعدم جواز تفسير القرآن الكريم دون التقيد بمرجعية سابقة تعود إلى الصحابة[33] . وبعد جيلين من الترمذي كتب ابن أبي حاتم (ت: 327= 939) صاحب التفسير الذي لم يصل إلينا بشكل

كامل[34] أن النقل والرواية هم السبيلان الأوحدان لمعرفة معاني القرآن والسنّة[35] . وأمّا أحمد بن حنبل (ت: 241= 855) لكونه محدِّثًا بالدرجة الأولى فيُنسب إليه قولان في التفسير على مقتضى اللغة، فالظاهر الجواز تارة، أي حمل القرآن على ألفاظ اللغة، والمنع تارة أخرى[36] . أمّا القاضي أبو يعلى الفرّاء وهو من علماء الحنابلة فقد ذكر قول مَن احتج بالمنع بالاعتماد على الآية التي تقول: (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل: 44] ، فاقتضى ذلك أن البيان من جهة النبيّ موجود، وأن هذا البيان ليس منسوبًا لأحد غيره[37]. ومَن قال بهذا الرأي -لم يعيّن أبو يعلى أسماءً بعينها- لا يضيف شيئًا يُذكر من الناحية الاستدلالية غير ما تم ذِكره في النقطة الثانية من مرتكزات ابن تيمية.

أمّا أصول الفقه على مقتضى قواعد التخريج عند الحنابلة فتميل بالرأي القائل بجواز التفسير على مقتضى اللغة لابن حنبل، وقد أوضح جدّ ابن تيمية المعروف بمجد الدين ابن تيمية (ت: 653= 1254) أنّ وجه المنع عند ابن حنبل لا يُحمل على المنع، بل على الكراهة، أو أن هذا المنع مقتصر على بعض الحالات، حيث يتم إسقاط ألفاظ اللغة على غير معناها بما هو معلوم التأويل وبديهي المعنى عند كلّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن[38] .

وكما أورد القاضي أبو يعلى فإنّ ابن حنبل يرى وجوب الرجوع إلى تفسير الصحابة كونه أمرًا ملزمًا، ثم ساق أبو يعلى الأمثلة من الآيات القرآنية وتفسيرات الصحابة لها، وإن كانت جُلّ الآيات الواردة عنده متعلّقة بالفقه؛ لذا يبدو أنّ أبا يعلى لا يريد أن تُفهم الفرضية المنهجية المذكورة سابقًا كقاعدة أصيلة في العملية التفسيرية للقرآن، ومن ثم تقتصر صلاحيتها فقط على آيات الأحكام[39] . ويسوّغ

أبو يعلى خصوصية أصحاب النبي في العملية التفسيرية لكونهم شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل[40]، فعرفوا ذلك؛ ولهذا صار قولهم حُجّة.

وبشكل موجز يوضح ابن تيمية طرحه لحجية مقولات الصحابة، حيث يقول: «وأمّا أقوال الصحابَةِ؛ فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم فهي حجةٌ عند جماهير العلماءِ، وإن تنازعوا (أي الصحابة) رُدّ ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول (أي القرآن والسنّة)[41]. ولم يكن قول بعضهم حجةً مع مخالفَة بعضهم له باتفاق العلماء، وإن قال بعضهم قوًلا ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشِر؛ فهذا فيه نزاع، وَجمهور العلماء يحتجّون به كأبي حنيفة ومالك، وأحمد في المشهور عنه، والشّافعي في أحد قوليه وفي كتبه الجدِيدة الاحتجاج بمثلِ ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول (أي القبول بحجية أقوال الصحابة): هذا هو القول القديم»[42][43].

كما أنّ عِلم أصول الفقه يتضمّن سجالًا بحثيًّا حول ما إذا كان يمكن إضافة معنًى جديدٍ للقرآن لم يكن معروفًا مِن ذي قبل، ومع ذلك فإنّ التساؤل الذي يقبع خلف هذا الجدال لا يتمثّل فيما إذا كان النبيّ قد فسّر القرآن بالكامل أم لا، بل يتمثّل حول امتداد الإجماع بوصفه مصدرًا تشريعيًّا ليشمل الاختلافات في الرأي، ومِن ثم ترتكز مهمّة الأجيال المتأخّرة فقط في البحث عن الرأي الصحيح داخل نطاق الآراء المختلفة. وعادة ما يُصاغ السؤال في المصنفات على النحو الآتي: إذا اختلف الصحابة على قولين فهل يجوز إحداث قول ثالث[44] ؟ يشرح ابن تيمية رأيه في الأمر على النحو الآتي:

«إذا تأوّل أهل الإجماع[45] الآية بتأويلٍ ونصُّوا على فساد ما عَداه، لم يجز إحداث

تأويل سواه، وإن لم ينصُّوا على ذلك (أي فساد ما عَداه)، فقال بعضهم: يجوز إحداث تأويل ثانٍ إذا لم يكن فيه إبطال الأول، وقال بعضهم: لا يجوز ذلك كما لا يجوز إحداث مذهب ثالث، وهذا هو الذي عليه الجمهور، ولا يحتمل مذهبنا (أي الحنابلة) غيره»[46].

إنّ افتراض ابن تيمية أنّ هذا هو رأي جمهور العلماء ومقتضى مذهب الحنابلة صحيح إذا كان الأمر منحصرًا في الخلافات المتعلقة بآيات الأحكام أو بالفقه بوجه عام[47] . أمّا فيما يتعلّق بالتساؤل حول جواز إحداث تأويل ثالث، فإنّ العلماء من داخل وخارج المذهب الحنبلي ينفون ذلك، لكن يبدو أن الأمر يدور على خلاف ما زعمه ابن تيمية[48]، كونهم لا يمثلون رأي الجمهور[49] . حتى الطبري -وهو ممن أثنى عليهم كثيرًا- جوّز ولم يمنع إحداث التأويلات -ناقلًا الإجماع في ذلك- بشرط أن لا تلغي ما سبقها من مرئيات، بل يمكن لهذه التأويلات المستحدثة أن تتسق مع تلك الآراء السابقة دونما تناقض فيما بينها[50] . وقد حرص ابن مفلح الحنبلي (ت: 763= 1362) وهو من تلاميذ ابن تيمية[51]، أن يصرف ما أورده شيخه من المذكور أعلاه إلى غير ما دلّ عليه صراحة بالقول أنّ مردّ ذلك إلى دفع تأويل أهل البدع المنكر عند السَّلَف[52].

وحتى الآن تم عرض مخططات الاستدلال عند ابن تيمية، والتي يحاول من خلالها التأصيل لضرورة التقيّد والتأطّر بشكلٍ شامل بمقولات السَّلَف في العملية التفسيرية للقرآن، وكلاهما أمران قام بطرحهما علماء الأصول قبل مجيء ابن تيمية، ويمكن تلخيصهما كالآتي: (1) أن أقول الصحابة حُجّة ملزمة. (2) وأن ما تناوله السلف اعتمادًا على مصدر الإجماع، فلا بد من حصر الرأي الصحيح في تلك الأقوال

التي سبق أن أدلى بها السلف.

وقد ساق ابن تيمية قولًا ليس منصوصًا عليه صراحة في أصول الفقه وذلك للاستمرار في تقوية حُجّته في نظريته التفسيرية للقرآن[53] ، وهو كالآتي: أن النبي بيّن/ فسّر القرآن دون أن يستثني منه شيئًا، وأن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة، شأن التفسير في ذلك شأن السنّة؛ إذْ لا فرق بينهما من جهة التلقي عن الصحابة. ولتثبيت هذا الرأي اشتملت النظرة التيمية على ثلاثة استدلالات: (1) أن القرآن نفسه قد طالب النبي بالكشف عن معانيه[54]. (2) وأن الروايات قد دلّت أن الصحابة قد تعلّموا الآيات ووقفوا على معانيها، لا سيما أن القرآن قد أوجب عليهم وعلى غيرهم بشكل عام أن يتدبروا معانيه وأن يقفوا على المقصود منه[55] (3) . وأن العادة تمنع أن يقرأ قوم كتابًا في فنّ من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم[56]؟ وقد لخّص هذا في نهاية فصله، فقال:

«والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم السنّة، وإن كانوا قد لا يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال كما يتكلّمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال»[57].

ولا يكتفي ابن تيمية بما أقرّه ابن مذهبه ابن مفلح بأن أفضلية الصحابة تنحصر في توفّر الظروف والملابسات المثلى لديهم لفهم القرآن وتدبّر معانيه، بل يذهب التنظير التيمي إلى أبعد من ذلك، فيرتكز على القول بتجرّد الصحابة من الهوى وعصمة مقولاتهم في القرآن معلّلا ذلك بأن معرفة الصحابة التفسيرية نابعة في

الغالب من النشاط التفسيري للنبي نفسه، وبالتالي اعتمدت هذه المعرفة على الوحي، أي أنها مستمدّة من الوحي الإلهي نفسه[58] . وهكذا تصبح مقولات الصحابة هذه معايير قابلة للتحقّق منها أثناء علمية الاستدلال بها، ويسهل الوصول إليها، كما أنها ملزمة للتمييز بين التفسير الصحيح الذي ينسبه ابن تيمية كما هو متوقع إلى جماعة أهل الحديث، والتفسير الذاتي الذي يحمل النصّ على غير مقصوده (Eisegese)[59] ، وهو التفسير الموجود طبقًا للتنظير التيمي لدى المعتزلة، والفلاسفة، والقرامطة[60]، وبعض الصوفية[61].

3) الخلاف بين السَّلَف في التفسير راجع إلى اختلاف تنوّع لا اختلاف تضاد، أمّا اختلاف التنوّع فهو الذي يُشكّل كل تفسير السلف تقريبًا، أمّا اختلاف التضاد فلم ينتشر إلّا لاحقًا.

إنّ القول الذي أقامه ابن تيمية بأنّ المقولات التفسيرية للسَّلَف مسندة في النهاية للنبي يفترض خلوّ تلك المقولات مسبقًا من التعارض فيما بينها، وإلّا اضطررنا وجوبًا إلى تعليل لماذا علّم النبي شيئًا ونقيضه أيضًا[62] ؛ ولهذا السبب تتعاطى المقدّمة بشكل مركزي مع هذا الموضوع[63].

يرى ابن تيمية أن الخلاف بين السَّلَف في التفسير قليل، وأن خلافهم في الأحكام/ الفقه أكثر من خلافهم في التفسير[64] ، وأن غالب ما ورد بينهم من اختلافات في التفسير إمّا بمنزلة الأسماء المتكافئة والمعاني المترادفة[65] ، أو أن تكون -مع افتراض التنوّع والاختلاف- بعيدة عن التعارض فيما بينها، وكلّها مقبولة على حدّ سواء[66] . كما يمكن طبقًا للتنظير التيمي تقديم نماذج مختلفة لتفسير السلف

للوصول لنفس المعنى[67]، ويندرج كلّ هذا عنده تحت ما يُسمّى باختلاف التنوع؛ إذْ نادرًا ما يدل الاختلاف في عباراتهم ومقولاتهم على اختلاف تعدّد أو اختلاف محقق[68] . أمّا اختلاف التضاد الذي ظهر بين التابعين فمردّه وفقًا لابن تيمية إلى اعتلال الرواية (النقل) أو إلى خطأ في الاستدلال.

كما يقسّم ابن تيمية النقل إلى ما يمكن معرفة الصحيح أو الضعيف منه وإلى ما يستعصي معرفة ذلك فيه، وهذا القسم الثاني من المنقول عنده هو مما لا فائدة فيه، فالكلام فيه من فضول الكلام، وأصله راجع عنده إلى الروايات المنقولة عن اليهود والنصارى (الإسرائيليات)؛ كمقدار سفينة نوح وما كان خشبها على سبيل المثال. ويعارض ابن تيمية منتقدًا الاعتماد على الإسرائيليات في التفسير مع عِلمه أن الصحابة قد اعتمدوا عليها أيضًا، ويستشهد بالقول المنسوب للنبي لتحاشي الوقوع في الخطأ فيما يتعلق بالتعامل مع الإسرائيليات بأنه لا ينبغي تصديق أهل الكتاب ولا تكذيبهم[69]. ولا يقتصر كذلك على معالجة الإسرائيليات على هذا الموضع من المقدّمة، بل يعود لاحقًا لتناول الأمر مرة أخرى وإن لم يضف شيئًا جديدًا، لكنه يفعل ذلك بمزيد من التفصيل في غير الموضع المتقدم الذي اعتمدنا عليه.

ويمكن تلخيص موقفه كالآتي: فوفقًا لمنظوره فإنّ من الإسرائيليات ما هو معلوم صحّته من حيث المحتوى من المصادر الإسلامية، ومنها ما هو معلوم كذبه بما عند المصادر الإسلامية بما يخالفه، ومنها ما هو مسكوت عنه، لا من هذا القبيل ولا من ذاك؛ وبناء على ذلك وجب أن يرتكز الموقف من الإسرائيليات على القبول والرفض أو السكوت دون التصديق أو التكذيب لها[70].

ويذهب ابن تيمية إلى أن القسم الأول أو النقل الذي لا استغناء عنه في الدين قد

نصب اللهُ له الأدلة لبيان ما فيه من صحيح وغيره، كما يقرّ بأن سلاسل الرواة لمعظم ما جاء في المقولات التفسيرية يغلب عليها المراسيل؛ لانتهاء تلك السلاسل بالتابعين الذين تلقّوا العلم عن الصحابة[71]. وعلى عكس ما هو متصوّر، لا يصف التأصيل التيمي تلك المقولات الموقوفة على التابعين بالمقطوعة[72] ، لكنه عوضًا عن ذلك وصَفها بالمراسيل (المفرد: مرسل)[73] . وبهذا التأصيل يؤكد ضمنيًا ما صاغه بشكلٍ جلي في بداية مقدمته: فالمقولات التفسيرية المسندة إلى التابعين هي في حقيقتها أقوال النبي، أي أنها بمثابة المرفوع إليه[74] . ولأنه يعلم أن الحديث المرسل محل نظر وخلاف[75] ؛ لذا فإنه يستفيض في معالجته له لإثبات حُجيته[76] ، ولعلّ بيت القصيد يكمن في كلماته الآتية: «والْمَرَاسِيلُ إذَا تَعَدَّدَتْ طُرُقُهَا وَخَلَتْ عَن الْمُوَاطَأَةِ قَصْدًا أو الاتِّفَاقِ بِغَيْرِ قَصْدٍ؛ كَانَتْ صَحِيحَةً قَطْعًا»[77] ، وكلّ هذا لا يمنع أنّ ابن تيمية دائمًا ما يردّ الأنواع الأخرى من الأحاديث الضعيفة، لا سيما الروايات الموضوعة منها.

وأمّا فيما يتعلق بالاستدلال الخاطئ فيعدّه التأصيل التيمي السبب الثاني لاختلاف التضاد وذلك بجانب الانحراف في النقل، وهذا أكثر ما فيه الخطأ عنده من جهتين: إحداهما يتمثّل في قوم اعتقدوا رأيًا ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليه. والثانية في قوم فسّروا القرآن بمجرد ما يُسوِّغ أن يريده بكلامه مَن كان من الناطقين بلغة العرب، وذلك من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزّل عليه والمخاطب به[78] . يتناول ابن تيمية هذه المرتكزات بالتفصيل، لكنه لا يفوت الفرصة ويتخذها متكئًا لتوجيه النقد للفِرَق الضالة وفقًا لنظرته الخاصة، ففي مواضع عدّة في مقدّمته يعمل على تقييم الأعمال التفسيرية ومؤلّفيها، فمِن بين التفاسير التي أثنى عليها يأتي تفسير ابن أبي حاتم (ت: 327= 939) وتفسير الطبري. وأمّا تفسير الكشاف

للزمخشري (ت: 538= 1144) فيقف منه موقف المعارض المنتقد، ولا يبتعد الأمر كثيرًا في التعامل التيمي مع تفاسير ابن عطية (541= 1147)، والثعلبي (ت: 427= 1035)، والواحدي (ت: 468= 1076)، فغالبًا ما يرسم صورة سيئة عن هذه التفاسير[79]. وبشكل جوهري يرتكز التأصيل التيمي طبقًا لما صرح به ابن تيمية نفسه بأنه مَن عَدَلَ عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئًا في ذلك بل مبتدعًا (المبتدع هو الذي يستحدث أمرًا محرمًا وغير جائز في الدِّين، ويطلق على ذلك بالعربية لفظة البدعة)، وإن كان مجتهدًا مغفورًا له من الله له حظوة، فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته وطرق الصواب[80].

4) المصادر المعرفية الستة لتفسير القرآن بترتيبها الهرمي من أعلى لأسفل هي كالآتي: القرآن، ثم السنّة، ثم أقوال الصحابة، ثم أقوال التابعين، ثم لغة القرآن، ثم عموم لغة العرب.

يرى ابن تيمية أنّ أصح طرق التفسير أن يُفسَّر القرآن بالقرآن نفسه، فما أُشكل فهمه في مكان، فإنه قد فُسّر في موضع آخر[81] ، فإن لم يجد المفسِّر ما يشفي نهمة متعطشٍ انتقل للسنّة، فإن لم يجد رجع لأقوال الصحابة، فإن لم يجد انتقل إلى مقولات التابعين. لكن ليس من الواضح إلى حدّ كبير كيف لابن تيمية أن يربط حجية تلك الروايات بالمتحدِّث نفسه الذي تلقّظ بها، لا سيما أن رغبة ابن تيمية الخاصة تمثّلت في إظهار أن المقولات التفسيرية للسَّلَف مستمدة من فم النبيّ نفسه، ولعلّه يجب البحث عن السبب طبقًا لاعتبارات علم الحديث، والتي فصّلها في موضع آخر. وبناء عليه يمكن القول طبقًا لهذا التفصيل أن الحجية الكبرى في

التفسير تكمن فيما أسند إلى الرسول من مقولات. أمّا إن تعارض قول الصحابي مع الحديث المرسل[82] فالمسند إلى الصحابي أقوى من المرسل ومقدَّم عليه[83].

لكن كيف يجب التعامل مع الحالات التي تبنّى فيها التابعون تفسيرات متعارضة فيما بينها؟ وتأتي إجابة ابن تيمية على هذا السؤال في إشارات عارضة فقط بين ثنايا مقدّمته، ومن ثم استنباطها من الخطوتين الأخيرتين من نظرية الترتيب الهرمي للمصادر المعرفية الستة لتفسير القرآن. وهنا يرجع المفسِّر، كما ينصّ ابن تيمية «إلى لغة القرآن أو إلى لغة السنّة[84] أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك»[85] . ولأنه يُتَحاكم إلى السنّة والصحابة في المرحلة الثالثة والرابعة، فإنّ التكرار هنا يبدو في غير محلّه وخروجًا عن القاعدة[86] . لكن الجديد عن ابن تيمية يتمثّل في مجيء لغة القرآن وعموم لغة العرب كمصادر معرفية صالحة للتفسير، وهو ما لا يفعله بشكلٍ عملي، بل يقتصر الأمر عنده على ذِكْر هذين المصدرين، غير أن اصطلاح لغة القرآن موجود في مواضع شتي في كتاباته. وما يقصده ابن تيمية بهذا هو طريقة التعبير المتفردة في القرآن، فالقرآن على سبيل المثال يُورد مصطلحًا في موضعين مختلفين بنفس المعنى، وعليه يمكن أن يمثّل هذا قرينة لفهم هذا المصطلح بهذه الكيفية في موضع ثالث، وهكذا يتمكّن المفسِّر قدر الإمكان من التمييز بين المعنى المراد من المصطلح القرآني وبين مجرّد المعنى الدلالي لذات المصطلح[87].

الخاتمة:

قَعّد ابن تيمية بشِدّة في أخريات عُمره لنظريته في التفسير من خلال المقدّمة

واضعًا السَّلف في بؤرة/ مركزية هذا التنظير، والتي يمكن العثور على مرتكزاتها الرئيسة في مواضع مختلفة من كتاباته السابقة. ويتناقض موقف ابن تيمية بشكلٍ صارخ مع الموقف الذي تبنّاه غالبية مفسِّري عصره، لكنه لا يخلو بأي حال من الأحوال من التاريخ الفكري لما كان عليه الأوّلون من السَّلف. وهذا ما يجده المط لع على أهل الحديث الأوائل أو بعض علماء الأصول، ولو قلنا بالتسليم بأقوال الشريف المرتضى الموضحة سابقًا، لسلمْن ا بالاتفاق الذي كان واقعًا حتى زمانه -أي زمان المرتضى- بين أهل الحديث وعلماء الأصول على أنه لا ينبغي إضافة معنى للقرآن لم يكن معروفًا عند السابقين من العلماء[88] . كما يمكن النظر للمواءمة بين منهجية التفسير ومنهجية علم الفقه كونها عمًلا فذًا لابن تيمية نجح من خلاله في دعم موقفه الغريب/ الدخيل في مجال تفسير القرآن في وجه سطوة أصول الفقه المقعّدة والمعتمدة التي نشأت عبر قرون، فإلى أي مدى أث ر التنظير التيمي من خلال المقدمة على تفسير القرآن م ن بعده؟ لم يتم الإجابة على مثل هذا السؤال بشكلٍ نهائي حتى اللحظة[89]. كما أن هناك نقصا حاد في العملية البحثية عن ما إذا كان ابن تيمية نفسه قد طبق منهجه هذا في تفسيره أم لا[90]. وأنا أؤيد -منطل ا من معرفتي القائمة بأعمال ابن تيمية في تفسير القرآن- رأي إليوت باتسانو، لكن مع تحف ظ وحيد، فهو قد تتبّع هذا السؤال في بحثه الذي قام به في عام 2013 وأجاب عليه طبقا لآراء وأقوال ابن تيمية في كتابه: (رسالة في الرد علي ابن عربي) كما يأتي: »بناءً على كتاب الرسالة لابن تيمية أود أن أبرهن أن النموذج الذي عب ر عنه ابن تيمية في مقدمته واضح هنا بما فيه الكفاية -على الأقل في حالة دراسة الحالة المحدودة من خلال كتاب الرسالة- بحيث يمنحه الحرية في أداء التفسير بأي عدد من طرق التفسير دون التناقض مع نموذجه المنهجي الذي قد مه

في المقدمة«[91]. وربما يكون من المبالغة القول أن ابن تيمية يستطيع تفسير القرآن »بأي عدد من طرق التفسير« دون التعارض مع نظريته التي قدّمها في المقدّمة. ورغم ذلك يجعل ابن تيمية من القياس أداة تتيح للمفسِّر -كما هو موضح أعلاه- مجالًا واسعًا وغير محدد لدرجة كبيرة لتكوين رأيه (الاجتهاد) حول معاني القرآن.

---

[1] العنوان الأصلي للمقالة: Ibn Taymīyas Theorie der Koranexegese

وقد نشرت في:

Koranexegese als «Mix and Match»
Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsir-Wissenschaft
Edited by: Abbas Poya
In the series Globaler lokaler Islam, 2017

[2] ترجم هذه المقالة، الدكتور/ مصطفى حجازي، مدرس بكلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر، قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (اللغة الألمانية).

[3] يهتم الكثير من الدارسين الغربيين المعاصرين للتفسير باستكشاف أثر سياسات الطبع في أواخر الحقبة الوسيطة وأوائل الحقبة الحديثة على تشكيل النظر لتاريخ التفسير ولأهم مدوناته وكتبه المركزية، ويحاول هؤلاء الباحثون التركيز على تفكيك هذه المركزيات باعتبارها ناشئة في وقت متأخر نسبيًا عن الفترة الكلاسيكية -فترة النضج- للتفسير وبالتالي لا تعبر عن طبيعة هذه الفترة بشكلٍ دقيق.

يراجع في هذا السياق:

- التفسير باعتباره خطابًا: المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة. يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي. موقع تفسير.

- إعادة قراءة الطبري بعيون الماتريدي، إطلالة جديدة على القرن الثالث الهجري. وليد صالح، ترجمة: مصطفى الفقي. موقع تفسير.

ومن أجل نظرة أوسع لمسألة سياسات الطباعة وأثر رؤى النخب العلمية سواء التقليدية أو غير التقليدية في تبني مشاريع طباعة كتب بعينها دون غيرها في أواخر الحقبة الوسيطة وأوائل الحديثة، يراجع: إعادة اكتشاف التراث، كيف غيّرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟ أحمد الشمسي، ترجمة: د/ عبد الغني ميموني- د/ أحمد العدوي، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، بيروت، لبنان، 2022. (قسم الترجمات).

[4] يمكن اعتبار ما يأتي من بين أهم الإصدارات التي تناولت ابن تيمية في الغرب:

Sophia Vasalou, Ibn Taymiyya's Theological Ethics (New York, NY: Oxford University Press, 2016);

Birgit Krawietz und Georges Tamer, Hrsg., Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 27 (Berlin: de Gruyter, 2013); Yossef Rapoport und Shahab Ahmed, Hrsg., Ibn Taymiyya and His Times, Studies in Islamic Philosophy 4 (Karachi: Oxford Univ. Press, 2010); Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Islamic Philosophy, Theology and Science 73 (Leiden, Boston: Brill, 2007); Yahya Michot, Muslims Under Non-Muslim Rule (Oxford: Interface Publications, 2006).

أمّا البيليوجرافيا التي أخذت في الاعتبار بشكل مستفيض الأعمال التي تناولت ابن تيمية حتى عام 2011 فتوجد لدى:

on Hoover, „Ibn Taymiyya.“ In Oxford Bibliographies Online https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0150.xml?rskey=cD2qxk&result=67.

[5] (مقدمة في أصول التفسير) موجودة في: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، سبعة وثلاثون مجلدًا، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم/ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، (الرياض، مكة المكرمة: مطابع الرياض، بدون تاريخ (1962- 1967))، الجزء الثالث عشر، ص329- 375. من المفضل الرجوع إلى كتاب المقدمة نفسه، وهو كتاب مستقل عن مجموع الفتاوى، لكنه أقل شيوعًا وانتشارًا: تقي الدين ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، الطبعة الثانية، وهي طبعة مصححة بشكل طفيف، تحقيق: عدنان زرزور، (بدون مكان، بدون مطبعة، 1972). تُرجمت المقدمة لأكثر من لغة، منها الألمانية كما يأتي:

Taqī d-Dīn Ibn Taymīya, Einführung in die Methodologie der Qurʾānexegese, übers. von Elsayed Elshahed (Riad: Imam Muhammad Ibn Saud University, 2000).

سيُشار للترجمة الألمانية في هذا البحث برمز Muqaddima (مقدمة)، كذلك سيراعي البحث النسختين المذكورتين آنفًا (فالنسخة المذكورة في مجموع الفتاوى سيُشار إليها بحرفي MF (أي مجموع الفتاوى)، أمّا النسخة المحسنة المستقلة عن مجموع الفتاوى فسيُشار إليها ب Zarzūr (زرزور)، كما لن يتم إهمال النسخة الألمانية من المقدمة في هذا البحث.

[6] من أهم الإسهامات العلمية ذات الصلة ما يأتي:

Didin Syafruddin, The Principles of Ibn Taymiyya's Qurʾanic Interpretation (McGill University: unveröffentl. Masterarbeit, 1994); Kristin Zahra Sands, Ṣūfī Commentaries on the Qurʾān in Classical Islam, Routledge Studies in the Qur'an (London: Routledge, 2006), passim; Mustafa Shah, „Introduction.“ In Tafsīr: Gestation and Synthesis, hrsg. v. Mustafa Shah, Tafsīr. Interpreting the Qu'ran. Critical Concepts in Islamic Studies 1, 1–157 (London: Routledge, 2013), passim; Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur’ānic Exegesis.“ In Ibn Taymiyya and His Times, hrsg. v. Shahab Ahmed und Yossef Rapoport, 123–162 (Karachi: Oxford Univ. Press, 2010); Walid A. Saleh, „Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach,“ Journal of Qur'anic Studies 12, 1–2 (2010): passim. Mir nicht zugänglich: Elliott Bazzano, The Qurʾan according to Ibn Taymiyya: Redefining Exegetical Authority in the Islamic Tradition (University of South Carolina: unveröffentl. Dissertation, 2013).

[7] Analysis of An Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An

Taymiyya and His Times, 156.Introduction to the Foundations of Qur’ānic Exegesis.“ In Ibn

يقلّل وليد صالح من أثر المقدمة، كما يرى أن المقدمة لم يُكتب لها النجاح إلا بدايةً من القرن العشرين، أمّا قبل ذلك فلم يتّبع منهج ابن تيمية في التفسير سوى ابن كثير (ت: 447= 1373) وإن كان لا يفعل ذلك بشكل كامل، والسيوطي (ت: 911= 1505)، وذلك من خلال أعمالهما في التفسير، انظر: Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur’ānic Exegesis.“، ص152- 153. وللمقارنة فقط بين التأويل والتفسير عند كل من ابن كثير وابن تيمية، انظر:

jüngst Younus Y. Mirza,Ibn Kathīr (d. 774= 1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qurʾānic Exegesis (Georgetown University: unveröffentl. Dissertation, 2012).

توصلَ شبير عليّ من خلال رسالة الدكتوراه الخاصة به إلى نتيجة مفادها أن السيوطي من حيث الشكل/المنهجية دوّن تفسيره طبقًا للمعايير التي تحويها مقدمة التفسير لابن تيمية، وإن كان السيوطي فعل ذلك من بين أمور أخرى بهدف دحض ما تحويه المقدمة من حيث المحتوى. انظر:

Shabir Ally, The Culmination of Tradition-based Tafsīr. The Qur’ān Exegesis al-Durr al-manthūr ofal-Suyūṭī
312ff.(d. 911/1505) (Universität Toronto: unveröffentl. Dissertation, 2012),

[8] وليد صالح، أستاذ الدراسات الإسلامية، ومدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة تورونتو بكندا.

حصل على البكالوريوس في اللغة العربية وآدابها من الجامعة الأمريكية ببيروت، وشهادتي الماجستير والدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة يال.

تنصبّ اهتماماته البحثية على القرآن وتاريخ التفسير، وعلى التصانيف الإسلامية المتعلقة بالآخرة.

له الكثير من الكتب المهمّة في هذا الاهتمام، منها:

- The Formation of the Classical Tafsir Tradition, The Quran Commentary of Al-Thalabi, Leiden: Brill, 2004

وقد تُرجِم للعربية بعنوان: (تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي)، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، نماء للبحوث والدراسات، ط1، القاهرة، بيروت، 2022. (قسم الترجمات).

[9] Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: AnAnalysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis.“ In Ibn Taymiyya and His Times, 149.

[10] كنوع من أنواع التوقير للنبي يتبع المسلمون ذكر النبي بمقولة: صلى الله عليه وسلم، وفي هذا المقال يمكن أن يكون ذِكر هذا التوقير كافيًا وممثّلا عن كلّ ذكر للنبي سيأتي لاحقًا في هذا المقال.

[11] Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: AnAnalysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis ، ص128، 149.

[12] Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: AnAnalysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis ، ص145- 146.

[13] أصاب جريجور شوارب الحقَّ حينما أشار إلى أن الباحثين لم يدركوا بشكلٍ كافٍ أهمية كتب الأصول في بحثهم عن مناهج التفسير الإسلامي للقرآن، وترتّب على ذلك إهمال هذه المراجع كمصدر يمكن التعويل عليه في البحث، انظر:

Gregor Schwarb „Capturing the Meanings of God’s Speech. The Relevance of uṣūl al-fiqh to an Understanding of uṣūl altafsīr in Jewish and Muslim kalām.“ In Mustafa Shah, Tafsīr: Gestation andSynthesis, 434–473, [Nachdruck der Erstveröffentlichung von 2007], 434f.

[14] يُقصد بالقياس كونه مصطلحًا جامعًا لمجموعة من أساليب الاستنتاج المختلفة القائمة على العقل، ويأتي القياس في مقدمة هذه الاستنتاجات.

[15] لمعطيات الببليوجرافيا المتعلقة بكتاب (مقدمة في أصول التفسير)، ولترجمتها للغة الألمانية انظر الهامش رقم 5.

[16] يدور الأمر هنا بشيء من اليقين حول كتاب (مقدمة في أصول التفسير)، وحصل الكتاب بدايةً على عنوانه المستخدم اليوم من القاضي الحنبلي الذي كان يعيش في دمشق محمد حسن الشطي (ت: 1307= 1890)، انظر مقدمة المحقق في: تقي الدين ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، الطبعة الثانية، تحقيق: عدنان زرزور، ص24.

[17] انظر: محمد بن عبد الهادي، العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي بن محمد العمران، آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من العمل (مكة: دار عالم الفوائد، 2011)، ص450. فيما يتعلق بالإشارة لابن القيم فأنا مدين للمحقّق بالفضل في هذا الصدد، انظر الهامش رقم 3 في نفس رقم الصفحة.
يكشف يونس ميرزا بشكل فعلي أن ابن تيمية يسوق الروايات بكامل أسانيدها في نهاية كتاب (مقدمة في أصول التفسير)، وهذا على عكس ما ذهب إليه في بدايتها، حيث يذكر الروايات دون أسانيدها (مجموع الفتاوى: الجزء الثالث عشر، ص363- 378، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص93- 315، ترجمة المقدمة للألمانية، ص55- 68). لذا يذهب يونس ميرزا إلى أن ابن تيمية إمّا انتهى من كتابة المقدمة فقط بعد خروجه من السجن، أو أن بداية المقدمة ونهايتها عبارة عن كتابات مستقلة لا علاقة لهما بعضهما ببعض، وقد ألّفهما ابن تيمية في أوقات مختلفة، وأنّ كلا الجزأين تم جمعهما لاحقًا في كتاب واحد من ابن تيمية نفسه أو بواسطة أحد تلامذته أو بواسطة أحد المحققين المتأخرين، انظر:

Mirza, Ibn Kathīr (d. 774= 1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qurʾānic Exegesis, 145, Fußnote 81.

يمكن رفض التعليل الأول الذي قدّمه يونس ميرزا فيما يتعلق بذكر الأسانيد عند ابن تيمية، وهذا على عكس التعليل الثاني الذي ذكره آنفًا؛ ذلك لأن ابن تيمية لم يترك السجن حيًّا. ونظرًا لأن الأسانيد الكاملة وردت أيضًا في الكتابات الأخرى التي ألّفها ابن تيمية في السجن في ذلك الوقت؛ لذا يبدو لي أن ابن تيمية كان لا يزال قادرًا في ظلّ هذه الظروف على الوصول لكتب العلماء الآخرين، أو أنه من الممكن أن ابن تيمية كان يحفظ هذه الأسانيد عن ظهر قلب.

[18] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص329، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور،

ص34، ترجمة المقدمة للألمانية، ص17.

[19] وارد أيضًا أن ابن تيمية كان قادرًا على الوصول لأعمال العلماء الآخرين في سجنه، انظر الهامش رقم 17.

[20] حول هذا الموضوع الشائك، انظر:

Yasir Kazi, Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328): An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Darʾ al-taʿāruḍ (Universität Yale: unveröffentl. Dissertation, 2013), 197–206.

[21] مجموع الفتاوى: الجزء السادس عشر، ص376- 30، هذا موجود أيضًا عند تقي الدين ابن تيمية من خلال: مجموعة تفسير ابن تيمية من ست سور: الأعلى، الشمس، الليل، العلق، البينة، الكافرون، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، (بومباي، الدار القيمة)، ص296- 299.

[22] هذه القضية معروفة بشكل أفضل تحت مسمى: تسلسل الحوادث وحوادث لا أول لها، وهذا ما لا يستخدمه ابن تيمية هنا.

[23] لهذا الموضوع، انظر أيضًا:

Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, 93– 95.

[24] هذا الفهم الذاتي لابن تيمية لا ينطبق فقط على أطروحاته حول تفسير القرآن، بل على فكره بشكل عام، حول هذا الموضوع، انظر أيضًا:

Jon Hoover, „Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commen tary on God's Creation of this World," Journal of Islamic Studies 15, Nr. 3 (2004): 295–296 mit

Fußnote 28.

[25] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص370- 375، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص105- 115، ترجمة المقدمة للألمانية، ص63- 68.

[26] حول معنى مصطلح القياس انظر أعلاه، الهامش رقم 18.

[27] يُوصف هذا النوع من التفسير كونه تفسيرًا باطنيًا فلسفيًا؛ لأنه يقوم على وجهة نظر بعض الفلاسفة بأنّ القرآن يتضمن معاني خفية (باطنة) لا يصل إليها إلا المطلعون من الأقطاب، أمّا المصطلح الجامع لكلّ الطوائف التي تمثل وجهة النظر هذه فهو الباطنية، حول هذه القضية انظر:

Paul Walker, „Bāṭiniyya.“ In Encyclopaedia of Islam, THREE http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3.

[28] تقي الدين ابن تيمية، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق: موسى الدويش، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001)، ص313- 314. وقد تم معالجة هذا الموضع أيضًا في:

Yahya Michot, „Al-Ghazālī's Esotericism According to Ibn Taymiyya's Bughyat al-Murtād.“ In Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī; Papers Collected on his 900th Anniversary, hrsg. v. Georges Tamer, 345–374, Islamic Philosophy, Theology and Science 94 (Leiden: Brill, 2015), 370.

[29] مجموع الفتاوى: الجزء الثالث عشر، ص242.

[30] هذه المصادر الأربعة كما هو موضح أعلاه تتمثّل في القرآن والسنّة والإجماع والقياس.

[31] يوجد المزيد من العرض المفصل لآراء العلماء المسلمين حول حجية أقوال الصحابة في الأحكام التكليفية وتفسير القرآن بشكل عام في:

فهد الرومي، قول الصحابي في التفسير الأندلسي حتى القرن السادس، (الرياض: مكتبة وهبة، 1999)، ص18- 61.

[32] انظر أيضًا:

Mustafa Shah, „Introduction“ in Tafsīr: Gestation and Synthesis, 17.

[33] المرجع السابق، ص29.

[34] ما هو متاح من هذا التفسير يتمثل في سورة الفاتحة وحتى البقرة، ومن سورة المؤمنون حتى سورة العنكبوت، حول مدى جودة النسخ الموجودة انظر:

Mehmet A. Koç, „Isnāds and Rijāl Expertise in the Exegesis of Ibn Abī Ḥātim (327/939),“ Der 146– 82, Nr. 1 (2005): 149.

[35] أبو محمد بن أبي حاتم، كتاب الجرح والتعديل، تسعة مجلدات، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952)، الجزء الأول، ص5.

[36] القاضي أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، خمسة مجلدات، تحقيق: أحمد المباركي، (بدون مكان، بدون طبعة، 1993)، الجزء الثالث، ص719- 721.

[37] المرجع السابق، الجزء الثالث، ص720. وكما سيتم شرحه لاحقًا يستدل ابن تيمية أيضًا بهذه الآية في مقدمته

في أصول التفسير، إلا أن ابن تيمية يفعل ذلك في المقدمة بقصد إثبات أنّ النبي فسَّر القرآن دون أن يستثني منه شيئًا.

[38] آل ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة، مكتبة المدني، 1964)، ص175- 76. الفقرات النصية التي لا تعود إلى جدّ ابن تيمية المعروف بمجد الدين يتم تقديمها إمّا بقال شيخنا (أو ما شابه ذلك) أو قال والد شيخنا (أو ما شابه ذلك)، أمّا الأولى فيتبعها كلام ابن تيمية، لكن الثانية يتبعها كلام أبيه شهاب الدين (ت: 683= 1248).

[39] أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، الجزء الثالث، ص721- 723. أورد الكَلْوَذَاني (ت: 510= 1116) -وهو تلميذ أبي يعلى- هذا الكلام بشكل شديد الاختصار، وأضاف أنه يتخذ موقفًا معارضًا منه، حيث يرى أن مقولات الصحابة ليست بحجّة، وكلا القولين يُنسبان إلى أحمد بن حنبل. انظر: أبو الخطاب الكَلْوَذَاني، التمهيد في أصول الفقه، أربعة مجلدات، تحقيق: مفيد أبو عمشة، (جدة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1985)، الجزء الأول، ص102 (مقدمة المحقق)، الجزء الثاني، ص283.

[40] أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، الجزء الثالث، ص724.

[41] يشير ابن تيمية ضمنيًا هنا إلى سورة النساء: 59.

[42] يفرق التراث الإسلامي بين فكر الشافعي القديم والجديد، انظر:

Eric Chaumont, „al-S̲h̲āfiʿī.“ In The Encyclopaedia of Islam 2, hrsg. v. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P.

Heinrichs und G. Lecomte, 9:181a-185a (Leiden: Brill, 1997), 9:182b und 184b.

[43] مجموع الفتاوى: الجزء العشرون، ص14.

[44] انظر على سبيل المثال: أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، الجزء الرابع، ص1114. تم ذكر رقم اثنين في النصّ الألماني كمثال فقط من أجل تسهيل المعنى.

[45] المقصود بأهل الإجماع هنا العلماء، أي علماء الأمة الإسلامية، حيث يكون إجماعهم وتوحّدهم على رأي واحد في الأمور الدينية ملزمًا لمن جاء بعدهم.

[46] آل ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص329. لمزيد من الفقرات النصّية ذات الأهمية في هذا السياق انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص24، 59، 243- 244، وكذلك ص361- 362 من المقدمة في مجموع الفتاوى. انظر أيضًا: المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص90- 91. انظر أيضًا: ترجمة المقدمة للألمانية، ص53. انظر أيضًا: مجموع الفتاوى: الجزء الرابع عشر، ص94- 95. انظر أيضًا: تقي الدين ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، عشرة مجلدات، تحقيق: يحيى بن محمد الهنيدي وآخرين، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426= 2005/ 2006)، الجزء السادس، ص290- 291 والجزء الثامن، ص250.

[47] عُولج هذا الموضوع بشيء من التفصيل عند: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ستة مجلدات، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، (الغردقة: دار الصفوة، 1992)، الجزء الرابع، ص540- 544.

[48] من المثير للاهتمام أن العالم الشيعي الشريف المرتضى (ت: 436= 1044) كتَبَ أنّ كل مَن صنّف في أصول الفقه ذهب بتحريم إضافة معنى ولو لآية واحدة من القرآن ما لم تتم إضافته من قِبَل العلماء السابقين، وإن كان الشريف المرتضى انقلب على رأيه هذا فجادل من أجل السماح بذلك على خلاف ما ذكره. انظر:
الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، (قم، مؤسسة الإمام الصادق، 2008)، ص442. حتى زمان المرتضى يوجد بالنسبة لي عالمان معروفان فقط في أصول الفقه ناقشَا المسألة المطروحة وعلاقتها المباشرة بتفسير القرآن؛ أمّا العالم الأول فهو أبو الحسين البصري وقد مات في نفس السنة التي مات فيها المرتضى، وقد أقام البصري الحُجج للذهاب لعدم التحريم فيما يتعلق بالإتيان بتفسير لم يأتِ به الأولون (انظر للمعطيات حول كتابه في الهامش رقم 49). أمّا العالم الثاني فهو القاضي عبد الوهاب (ت: 422= 1031)، وهو عالم مالكي كان معروفًا في بغداد، فُقِدَت كتبه، لكنّ المؤلّفين الآخرين نقلوا عنه تمسّكه ودفاعه عن التحريم في ذات المسألة، انظر: الزركشي، البحر المحيط

في أصول الفقه، الجزء الرابع، ص540. صحيح أن كتاب الأصول الخاصّ بالقاضي عبد الجبار فُقِد، وهو سابق من الناحية الزمنية للشريف المرتضى، لكن القاضي عبد الجبار عالج هذه الإشكالية في كتابه المفقود هذا، لكن على الأرجح ليس بالطريقة التي ينسبها المرتضى إلى أسلافه الذين سبقوه؛ لذا فإن القاضي عبد الجبار يرى فيما تبقّى من كتبه أن التفسيرات النبوية للقرآن الكريم تقع على نفس درجة تفسيرات العلماء الذين أتوا بعد النبي؛ لأن هذه التفسيرات لا تعبر عن وحي إلهيّ، لكنها تقوم في حجيتها على العقل واللغة والمحكم والمتشابه، انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: خضر محمد نبها، ستة عشر مجلدًا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، ص326، 335.

[49] يمكن ملاحظة ذلك على الأقل بدايةً من الفترة الزمنية للشريف المرتضى، انظر على سبيل المثال: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، مجلدان، تحقيق: محمد حميد الله، (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، 1964/ 1965)، الجزء الثاني، ص517. ابن تيمية نفسه ذكر أبا الحسين البصري كأحد المخالفين له في هذه النقطة، ومَن تبعه كالرازي، والآمدي (ت: 631= 1233)، وابن الحاجب (ت: 647= 1249)، انظر: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص59. انظر أيضًا: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء الرابع، ص540. انظر كذلك: علاء الدين المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ثمانية مجلدات، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، الجزء الرابع، ص1650. وفقًا لبحثي عن الموضوع فإنّ العالِمَيْن الحنبليَّين أبا يعلى وابن عقيل (ت: 513= 1119) طرحَا الموضوع فقط فيما يتعلّق بالقضايا والتساؤلات ذات الصلة بعلم الفقه، وليس فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم، وهذا على خلاف الكَلْوَذاني الذي طرح وجهة نظر المؤيدين والمعارضين دون أن يصرّح بموقفه الذاتي من القضية، انظر: الكَلْوَذاني، التمهيد في أصول الفقه، الجزء الثالث، ص321.

[50] وفقًا للطبري تندرج الآيات القرآنية تحت ثلاثة أقسام: أوّلًا: آيات العبادات والأحكام، والتي لا يمكن تفسيرها إلا من طريق النبي. ثانيًا: الآيات التي تتحدث عن المجريات المستقبلية ولا يعلم وقت وقوعها إلا الله. أمّا القسم الثالث فيتمثل فيما دون تلك الآيات، والتي يصح فيها كلّ تأويل ممكن من حيث اللغة ما لم يتعارض ذلك مع أقوال السَّلَف، انظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبعة الثالثة، عشرة مجلدات، تحقيق: أحمد عبد الرازق البكري وآخرين، (القاهرة، دار السلام، 2008)، الجزء الثالث، ص90، 105- 106. انظر أيضًا إيضاحات الطبري على الحروف المقطعة: سورة البقرة: 1، الجزء الأول، ص175- 176.

[51] حول ابن مفلح وعلاقته بشيخه ابن تيمية، انظر:

Abdul Hakim alMatroudi, The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation (London, New York: Routledge, 2006), 136– 141.

[52] شمس الدين ابن مفلح، أصول الفقه، تحقيق: فهد الصدحان، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1999)، الجزء الثاني، ص455. من المثير أيضًا أن ابن مفلح لم يذكر اسم ابن تيمية صراحة، لكنه حكى عنه معبرًا بقوله: بعض أصحابنا. وقد استشهد المرداوي بابن مفلح، إلا أنه استبدل بقوله: بعض أصحابنا ذِكْرَ اسم ابن تيمية صراحة، انظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، الجزء الرابع، ص1651.

[53] لكن الأمر هنا جاء ضمنيًا، انظر للتوضيحات المذكورة سابقًا أعلاه في الهامش ذي الصلة رقم 37.

[54] سورة النحل: 44.

[55] أشار ابن تيمية هنا إلى سورة النساء: 28، وغير ذلك من الآيات.

[56] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص331- 333، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص35- 38، ترجمة المقدمة للألمانية، ص19- 20. يمكن العثور على هذه المحاجّات، وكذلك القول الوارد في النقطة الثانية في العمل الآتي لابن تيمية، والذي تم تأليفه في الفترة الزمنية ما بين 705= 1506 و707= 1307، أي قبل عشرين عامًا من كتابة المقدمة، انظر: تقي الدين ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق: محمد عزير شمس، آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2008)، ص9- 35، أو بالأحرى ص12- 17.

[57] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص332- 333، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص37- 38، ترجمة المقدمة للألمانية، ص20.

[58] ربما وضع ابن تيمية في حسبانه الغزالي والقرطبي وأبا حيان (ت: 745= 1344) من بين آخرين، كمعارضين له في وجهة النظر التي يمثلها، انظر أدناه الهامش رقم 62.

[59] يُفهم من مصطلح Eisegese التفسير الذي يضيف معنى إلى نصّ لم يقصده مؤلّف النصّ نفسه.

[60] هي فرقة منبثقة من الطائفة الإسماعيلية مثلوا الرأي المذكور في الهامش رقم 27 فيما يتعلق بتفسير القرآن، حول هذه الفرقة انظر:

Wilferd Madelung, „Ḳarmaṭī.“ In The Encyclopaedia of Islam 2, hrsg. v. E. van Donzel, B. Lewis und Ch. Pellat, 4:660b-665a (Leiden: Brill, 1978).

[61] تم الاستشهاد بهذه الفِرَق وغيرها من الفِرق في المقدمة في مواضع عدة، انظر على سبيل المثال: المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص359- 362، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص86- 93، ترجمة المقدمة للألمانية، ص50- 54.

[62] وبهذه الحجة بالتحديد يحاول الغزالي والقرطبي وأبو حيان إثبات أن تفسيرات القرآن المنسوبة إلى السلف مصدرها الاجتهاد، انظر:

Mustafa Shah, „Introduction.“ In Tafsīr: Gestation and Synthesis, 30–31.

يبدو أنّ أبا حيان قد تجادل في هذه المسألة بشكل مباشر حتى مع ابن تيمية نفسه، انظر:

Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduc tion to the Foundations of Qur’ānic Exegesis.“ In Ibn Taymiyya and His Times, 152.

[63] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص333- 363، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص38- 92، ترجمة المقدمة للألمانية، ص21- 54.

[64] في كتاب آخر لابن تيمية يناقش ما لا يقلّ عن عشر اختلافات في الآراء بين الصحابة، كثير من هذه الاختلافات واقعة في باب العقيدة، انظر:

ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ص59- 82.

[65] يذكر ابن تيمية المثال الآتي: إن التعبير القرآني (الصراط المستقيم) [الفاتحة: 6] ، تساوي في تفسيرها بين الإسلام والقرآن وأهل السنّة والجماعة وطريق العبودية وطاعة الله ورسوله، فالمفسِّرون أشاروا طبقًا لمفهوم ابن تيمية إلى ذات واحدة، لكن وصفها كلّ منهم بصفة من صفاتها.

[66] لذا ذكر ابن تيمية التعبير القرآني (قسورة) [المدثر: 51] ، ويمكن أن يفهم منه أنه بمعنى الأسد أو الرامي على حد سواء، وكلاهما تفسيران محتملان ومقبولان؛ إذْ لا فرق بينهما. انظر: المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص340، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص49- 50، ترجمة المقدمة للألمانية، ص30. عالج وليد صالح نفس الموضوع عند ابن تيمية، لكن لأسباب غير واضحة بالنسبة لي حيث يذهب بقوله إلى أن مصطلح القسورة عند ابن تيمية يمكن أن يعني الصياد والفريسة، انظر:

Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An tion the to Foundations of Qur’ānic Exegesis.“ In Ibn Taymiyya and His Times, 135.

[67] وهذا هو الحال مع قوله: (ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ)، والذي يمكن إسقاطه من حيث المبدأ على أيّ عاص، أو أن يدل تارة على من يؤخر صلاة العصر حتى غروب الشمس، وتارة أخرى كمثال على آكل الربا.

[68] المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص54. قرأها عدنان زرزور: «اختلاف مخفف»، لكنه في الهامش أوضح أنها يمكن أن تكون «اختلاف محقق». وللأسف لم يتم التوضيح هل هذا الالتباس راجع إلى عدم وجود علامات التشكيل في هذا الموضع من المخطوطة أم لا. إضافة لهذه فإن لفظة «محقق» هنا هي المرجحة من حيث اللغة والمحتوى، وهي المذكورة في مجموع الفتاوى دون غيرها. (انظر: مجموع الفتاوى: الجزء الثالث عشر، 343). لكن الأمر ليس هكذا عند وليد صالح، فهو يريد أن يعبر عن لفظة «اختلاف مخفف»، كونها «تناقضًا

ظاهريًا هزليًا»، مما يجعل ابن تيمية عرضة للهجوم والنقد اللاذع، انظر:

Walid A. Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis.“ In Ibn Taymiyya and His Times, 159, Endnote 46.

[69] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص345، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص57، ترجمة المقدمة للألمانية، ص36.

[70] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص366، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص100، ترجمة المقدمة للألمانية، ص58.

[71] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص346، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص58- 59، ترجمة المقدمة للألمانية، ص37. انظر في هذا الصدد لمعالجة الطبري للسند في تفسيره:

Horst, „Zur ung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs,“ ZDMG 103, Nr. 2 (1953): 305.

[72] الحديث المقطوع هو الحديث الذي يرويه التابعي موقوفًا عليه.

[73] الحديث المرفوع هو الحديث الذي رواه التابعي ونسَبه إلى الرسول، ويمكن أن يُنسب الحديث إلى النبي من طريق التابعي صراحة (المرفوع اللفظي)، أو أن يكون مرفوعًا للنبي من خلال القرائن التي دلّت على نسبته للنبي (المرفوع حكمًا).

[74] انظر إلى التوضيح الذي سقناه لهذا المصطلح في الهامش رقم 73.

[75] صحيح أن المرسل يعدّ في أصله من الأحاديث الضعيفة، إلا أن معظم علماء الفقه يرون الحجية في مثل هذا النوع من الروايات، أمّا الخلاف في المقام الأول هل استوفى المرسل الشروط المجيزة للاستدلال به، وكيف يكون هذا الاستدلال؟ حول هذه القضية انظر:

Aron Zysow, The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory,

Resources in Arabic and Islamic Studies 2 (Atlanta: Lockwood Press, 2013), 34–41.

[76] بنفس الطريقة يتعاطى ابن تيمية مع خبر الواحد، ويُفهم من خبر الواحد كلّ رواية لم تأتِ من طرق شتى في نقلها بحيث لا يمكن القطع بموثوقيتها اعتمادًا على طريق روايتها القائم على خبر الواحد.

[77] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص347، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص62، ترجمة المقدمة للألمانية، ص38، لكن الترجمة أعلاه من عمل المؤلف لهذا البحث. آراء ابن تيمية حول الحديث المرسل تم معالجتها أيضًا في:

al-Matroudi, The Ḥanbalī school of law and Ibn Taymiyyah, 61.

[78] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص355- 356، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص81، ترجمة المقدمة للألمانية، ص47- 47.

[79] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص354، 358- 359، 361، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص75- 76، ترجمة المقدمة للألمانية، ص45- 46، 50، 52- 53. في موضع آخر من المقدمة أجاب ابن تيمية عن سؤال صريح وُجِّهَ إليه عن أصحّ التفاسير، وماذا يرى في تفسير الزمخشري والقرطبي (ت: 671= 1273)، والبغوي (ت: 516= 1122، أو 515= 1121، أو 510= 1117)، إلى جانب ذلك تعاطى ابن تيمية أيضًا مع أعمال تفسيرية أخرى. انظر: مجموع الفتاوى: الجزء الثالث عشر، ص385- 388.

[80] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص361، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص91، ترجمة المقدمة للألمانية، ص53، وهذا ليس على وجه الدقة في ترجمة المقدمة للألمانية.

[81] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص363، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص93، ترجمة المقدمة للألمانية، ص55. في بعض المراجع الثانوية يتم التقريب بين وجهة نظر ابن تيمية هذه وبين مبدأ ماترين لوثر الهرمنيوطيقي القائم على أن النصّ/ الكتاب المقدّس يؤول بعضه بعضًا. ومع ذلك فالأمر لا يدور عند ابن تيمية كون القرآن المصدر الوحيد الصحيح للمعرفة التفسيرية، كما لا يدور الأمر عنده حول الحطّ من قيمة التراث، لكن ابن تيمية يحاول القول أنّه يجب تفسير الآيات القرآنية في ضوء جميع الآيات التي تتعلّق بها موضوعيًا، أي في ضوء علم المناسبة بين الآيات. وهذا المبدأ الذي لا جدال فيه في التفسير الإسلامي يمكن العثور عليه أيضًا فيما يتعلق بالكتاب المقدس عند أوريجانوس (ت: 254 تقريبًا)، وعند القديس أوغسطينوس (ت: 430)، وكذلك المجمع الفاتيكاني الثاني (1962/ 1965)، انظر:

Leo D. Lefebure, „Violence in the New Testament and the History of Interpretation.“ In Fighting Words: Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts, hrsg. V. John Renard (Berkeley: University of California Press, 2012), 75– 76.

[82] حول معنى هذه الاصطلاح انظر الهامش رقم 76.

[83] انظر: آل ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص310.

[84] يمكن ترجمتها أيضًا كما يأتي:„ zur Sprache des Korans oder zur Sunna“. ويبدو لي أن هذا ليس هو المقصود من ناحية المعنى.

[85] المقدمة: مجموع الفتاوى، الجزء الثالث عشر، ص370، المقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص105، ترجمة المقدمة للألمانية، ص62، وهذا ليس على وجه الدقة في ترجمة المقدمة للألمانية.

[86] قد يُعزى هذا إلى الظروف الصعبة التي كتبَ فيها ابن تيمية هذا الكتاب، وقد يقدِّم هذا تفسيرًا لطريقة التعبير الصعبة وغير الاعتيادية في بعض مواطن هذا الكتاب، وكذلك ذكر معطيات الأسماء بشكل مجانب للصواب، انظر أيضًا: مساعد الطيار، شرح المقدمة في أصول التفسير، الطبعة الثانية، (الدمام: دار ابن الجوزي، 2008)، ص19، الهامش رقم 1، ص65- 66، الهامش رقم 2.

[87] على سبيل المثال يسوق ابن تيمية ثلاثة معانٍ محتملة لمصطلح التأويل، لكنه بعد ذلك يحاول أن يوضح من خلال القرآن أن مصطلح التأويل لم يأتِ سوى على معنى واحد من الثلاثة، وكلّ هذا يأتي في إطار لغة القرآن. انظر: مجموع الفتاوى: الجزء الثالث عشر، ص288- 291، وهذا الاستشهاد جزء من كتابه: الإكليل في المتشابه والتأويل.

[88] انظر أعلاه الهامش رقم 51، من غير المحتمل، كما تم التوضيح سابقًا، أن يكون ادّعاء الشريف المرتضى صحيحًا بالفعل، ومع ذلك فإنّ ما طرحه يشير أنه لا بد كان على عِلم بعدد كبير من العلماء ممن ينطبق عليهم هذا الأمر.

[89] تناول وليد صالح هذا الموضوع من بين مواضيع أخرى عنده:

on Remarks
raphy of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach,“
6– 40.

[90] للنقاش حول هذه القضية، راجع: ابن تيمية مفسرًا: قراءة في معالجة ابن تيمية لبيان والد زوج موسى، والرسل في سورة يس، يونس ميرزا، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، وانظر: بحث: ابن تيمية مفسرًا؛ عرض وتقويم، محمد يحيى جادو، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

[91] Elliott Bazzano, „Assessing Ibn Taymiyya’s Qur’anic Hermeneutics: Ibn al-‘Arabi and the Faith of Pharaoh“ (London, 07. März 2013), https://www.soas.ac.uk/islamicstudies/conferences/quran2013/, ab MM:SS 50:50.

يبدو أن شروحات باتسانو في محاضرته تستند إلى أطروحة الدكتوراه الخاصة به، والتي حُجبت عن النشر وبالتالي لا يمكنني الوصول إليها:

Bazzano, The Qurʾan According to Ibn Taymiyya: Redefining Exegetical Authority in the Islamic Tradition.