المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i4.481

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-9-2024
تاريخ القبول: 22-2-2025

تلقي تفسيري ابن جرير والثعلبي لدى وليد صالح في كتابه تشكل التفسير الكلاسيكي- ملاحظات نقدية

محمد عبيدة [1]

medabayda51@gmail.com

الملخص:

تسعى هذه الورقة إلى تقديم مراجعة حول بعض القضايا التي أثارتها دراسة وليد صالح: تشكل التفسير الكلاسيكي، وخاصة تلك المتعلقة بمدى تأثير الثعلبي في التفاسير اللاحقة عليه، واستمرار حضور تفسير ابن جرير الطبري. ويمكن صوغ إشكال البحث في السؤالين التاليين: ما مدى تأثير الثعلبي على التفاسير اللاحقة عليه؟ وهل كان اعتماد المفسرين على الثعلبي في نقل أقوال المفسرين سببًا في عزوفهم عن ابن جرير؟ وبناء على هذين الإشكالين، يهدف هذا البحث إلى بيان أن تأثير الثعلبي كان محدودًا في السياقات اللاحقة عليه، وأيضًا، تهدف الورقة إلى بيان أنَّ المفسرين اللاحقين على الثعلبي اعتمدوا عليه في نقل الأقوال والروايات التفسيرية، واستمروا في الاعتماد على ابن جرير أيضًا، ولم يكن اعتمادهم على الثعلبي سببًا في اختفاء تفسير الطبري. وقد خلص البحث إلى أن الزمخشري وإن استفاد من الثعلبي، فقد اعتمد على مصادر تفسيرية أخرى سواء في الأحاديث والروايات، أم في البلاغة والنحو، أم في التأويل الاعتزالي، كما خصلت إلى تأثر المصادر التفسيرية اللاحقة بالزمخشري، وانفتاحها أيضًا على مصادر أخرى، ولم يكن الثعلبي هو المؤثر المحوري فيها. وخلصت الدراسة أيضا إلى استمرار حضور تفسير ابن جرير إلى زمن السيوطي دون انقطاع.

الكلمات المفتاحية:

التفسير، ابن جرير الطبري، الثعلبي، مصادر التفسير، التأثير والاستمرار.

(1) حاصل على الدكتوراة، في تكوين التأويليات والدراسات الثقافية، من جامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: محمد عبيدة، تلقي تفسيري ابن جرير والثعلبي لدى وليد صالح في كتابه تشكّل التفسير الكلاسيكي – ملاحظات نقدية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 69-42.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرّف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما أُجري عليه أيّ تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية..

OPEN ACCESS
Received : 2024-9-10
Accepted : 2025-2-22

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Walid Saleh's Reception of the Interpretations of Ibn Jarir and Al-Tha'labi in his book *The Formation of Classical Interpretation - Critical Observations*

Mohamed Abaida[2]

medabayda51@gmail.com

Abstract:

This paper reviews key issues from Walid Saleh's *The Formation of Classical Interpretation,* focusing on Al-Tha'labi's impact on subsequent Quranic commentaries and the enduring relevance of Ibn Jarir Al-Tabari's interpretations. It explores whether Al-Tha'labi's role in transmitting exegetical traditions diminished reliance on Al-Tabari, ultimately arguing that Al-Tha'labi's influence was limited and did not eclipse Al-Tabari's legacy. While later scholars, such as Al-Zamakhshari, drew from Al-Tha'labi, they also incorporated diverse sources including hadith, rhetoric, grammar, and Mu'tazilite thought. The study concludes that Al-Zamakhshari shaped later exegesis more significantly than Al-Tha'labi, and that Al-Tabari's interpretations remained influential through to Al-Suyuti's era.

Keywords:

Interpretation, Ibn Jarir Al-Tabari, Al-Tha'labi, Sources of Interpretation, Influence and Continuity.

(2) PhD in Interpretation and Cultural Studies from Abdelmalek Essaadi University, Morocco.

Cite this article as: Abaida, Mohamed, Walid Saleh's Reception of the Interpretations of Ibn Jarir and Al-Tha'labi in his book The Formation of Classical Interpretation - Critical Observations, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025 , 42-69.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

تذهب دراسات كثيرة جدًّا إلى مركزية تفسير ابن جرير الطبري، وتأثيره البالغ في تاريخ علم التفسير. وهذا الرأي ليس وليد اليوم، بل قد كان شائعًا تراثيًّا أيضًا، ولذلك فقد كان يلقب ابن جرير بشيخ المفسرين وإمامهم. لكن، مؤخرًا، سعى الباحث وليد صالح إلى زحزحة هذه المسلمة ومناقشتها، في دراسته المهمة: «تشكل التفسير الكلاسيكي»، الصادرة مؤخرًا عن مركز نماء.

وقد سعى في كتابه إلى التأريخ لتطور علم التفسير في الحقبة الكلاسيكية، من خلال النظر إلى تفسير الثعلبي، بوصفه تفسيرًا محوريًّا في تاريخ علم التفسير، بل إنه التفسير الأكثر تأثيرًا في تاريخ هذا العلم، خلافًا للرأي الشائع الذي يعطي هذه المكانة لتفسير الطبري. وأيضًا، فقد درس الباحث منهج الثعلبي في التفسير والأسس المعرفية لطريقته في التفسير، وتجديداته وإضافاته في التفسير، التي استمرت لدى التفاسير اللاحقة عليه، مع تحليل تأثير الثعلبي في التفاسير اللاحقة عليه، وكيفيات تلقيه والتفاعل معه. ونظرًا لاتساع البحث، فإنّ هذا البحث لا يسعى إلى تقديم مراجعة شاملة للكتاب، بل يحصر غرضه في مناقشة بعض آراء الأستاذ وليد صالح، وخاصة تلك المتعلقة بتأثير الثعلبي على المفسرين المتأخرين، وبمدى تأثير انتشار تفسير الثعلبي على انتشار تفسير الطبري؛ وعلى هذا الأساس، يهدف البحث إلى بيان أمرين:

الأول، أن تأثير الثعلبي انحصر تقريبًا في كونه جامعًا للأقوال التفسيرية والروايات، ولم يكن التفسير الوحيد الذي قام بهذا الدور، إذ وجدت مصادر أخرى لها الأهمية نفسه، كتفسير الطبري، وابن النقيب مثلًا.

والثاني، أنَّ المفسرين المتأخرين، بسبب انتمائهم لنظم معرفية لم تكن سائدة في الأزمنة المتقدمة، كالبلاغة والنحو والكلام والفلسفة، قد أعادوا قراءة المصادر التفسيرية، وأدمجوا معها مصادر معرفية أخرى: فلسفية وكلامية ومنطقية وبلاغية، ومن ثم، فقد ظهرت سمات جديدة ميزت التفاسير لم تكن في التفاسير المتقدمة، عدا عن التحول الذي مسَّ طرائق التأليف، وتنظيم المعرفة واللغة والاصطلاح. وهو ما يجعل مساحات التأثير التي مارسها الثعلبي محدودة، وأقل من العصور التي سبقت سيادة هذه السمات الجديدة.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ اختصت المقدمة ببيان سياق البحث وإشكاله وأهدافه وافتراضاته؛ وأما المبحث الأول فاختص بعرض حجج الباحث وليد صالح التي تثبت مركزية

الثعلبي وتأثير الكبير في المفسرين المتأخرين؛ وخصصنا الثاني لمناقشة حجج الباحث وبيان الإشكالات التي تعترضها. وأما الخاتمة فخُصصت لنتائج البحث وخلاصاته.

1- سمات تفسير الثعلبي وتأثيره في التفاسير اللاحقة عليه لدى د. وليد صالح:

1.1. سمات المنهج التفسيري للثعلبي:

رصد الباحثُ لدى تحليله لطرائق الثعلبي التأويلية أنَّه اعتمد من الطرائق التأويلية، منها تركيزه على السمة الخلاصية للقرآن، وقد تجلى حرصه عليها في أمرين: الأول، توظيف أحاديث الفضائل؛ وفي نظر الباحث، فإنَّ هدف الثعلبي منها هو جعل القرآن محوريًّا في حياة المسلم وفي القلب من تصوره الديني، وهي مكانة لم تكن مسبقًا في التقليد التأويلي الإسلامي؛ لكن نقاد الحديث المتشددين لم يدركوا هذه الغاية الخلاصية للقرآن حين انتقدوا إيراد هذه الأخبار[3]. والثاني: إبراز خلاصية القرآن في معانيه. ويستدل الباحثُ على هذا البعد الخلاصي باستثمار الثعلبي لمختلف الإشارات القرآنية لربطها بالموعظة والخلاص وإن كان ظاهر الآية بعيدا.

كما رأى الباحثُ أن أكثرَ الأطروحات تأثيرًا في علاقة اللغة بالتفسير ظهرت في القرن الرابع، مع الأزهري في مقدمة معجمه: «التهذيب»، حين ذهب إلى أن اللغة ضرورية للتفسير، وأنها تجنب المفسر من البدعة والفهم الخاطئ. وفي منتصف هذا القرن كانت الفيلولوجيا قد بلغت أوجها. ومن هذه المدرسة الفيلولوجية سيتخرج الثعلبي والواحدي وغيرهم ممن جمع بين الأدب والتفسير. وقد لاحظ الباحث أن كثيرًا من التفسيرات المأثورة تبين خطؤها من وجهة فيلولوجية، لكونها صادرة عن الاعتقاد. والتالي، صار المفسرون أمام أزمة: إما الفيلولوجيا أو المعنى الديني. ورغم أن العلوم اللغوية ظهرت بتأثير تفسيري لخدمة القرآن، إلا أنَّ الباحث يفترض أن القدماء رفضوا جعل القرآن خاضعًا للفيلولوجيا[4].

---

(3) لا يمكن التسليم للباحث بهذه النتيجة، فالتأليف في فضائل القرآن قديم، ومرويات الفضائل كانت متداولة، إلى جانب البعد التعبدي بالقرآن حفظًا وجمعًا في الصدور وتلاوة وقراءة في الصلاة منذ العهد الأول؛ وفي صحيح البخاري المتوفى في منتصف القرن الثالث كتاب خاص بفضائل القرآن، انظر: البخاري، الجامع الصحيح المسند، القاهرة، دار التأصيل، ط1، 2012، ج6، ص529. فليس هذا مما انفرد به الثعلبي، وإنما انتقد عليه إدخال مرويات موضوعة في الفضائل في تفسيره وعدم اقتصاره على الصحيح.

(4) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، بيروت، مركز نماء، ط1، 2022، ص176. والحال أن هذا المثال لا صلة له باعتزال الزمخشري، وإنما يظهر الفرق بين التفسير الفيلولوجي المراعي لدلالات الألفاظ اللغوية والملائمة للسياق، وهو المعتمد عند غالب المفسرين، وبين التفسير الناظر في احتمالات دلالة اللفظ بغض النظر عن سياقه النظمي بحثًا عن دلالة باطنية أو خفية، وهو المسلك الصوفي الذي انتقده مفسرون سنيون آخرون على الثعلبي، كأبي حيان، وابن جزي مثلا كما سنرى.

ودليل الباحث أنّ كتب المعاني والمجاز والنحو لم ينظر إليها ككتب تفسير. لكن في منتصف القرن الرابع تغير الوضع. واضطلع المفسرون بالمهمة الصعبة، وصار بالإمكان الاعتماد على الفيلولوجيا. بيد أن الباحث لاحظ أن الثعلبي كثيرًا ما لجأ إلى الفيلولوجيا الزائفة لتبرير مرويات السلف وإنقاذها، منها مثلًا: أن الثعلبي حين تعرض لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا﴾، وجد رواية عند الطبري أن النبي قال: «لن يغلب عسر يسرين»؛ فلجأ إلى حيلة فيلولوجية، مقتضاها أن الكلمة إذا تكررت معرفة بأل فهي تحيل على المعنى نفسه، وإذا كانت نكرة أحالت على معنى مختلف[5].

ومن السمات التي ميزت تفسير الكشف والبيان، حضور التأويل الصوفي فيه، وتعدد المعاني، حيث يرى الباحثُ أنّ التفاسير التراثية المتقدمة كانت تستهجن التأويلات الصوفية، بيد أن الثعلبي استطاع إدماجها في تفسيره، وأحيانا كان يقدم تأويلات صوفية جديدة على غرار المتصوفة[6].

ومن السمات: **حضور التأويلات السردية الخيالية**، ويقصد بها الباحث تلك الحكايات التي لا تتعلق بسياق الآية. وقد وُجِد هذا التأويل منذ بداية التفسير، لكن ما ميّز الثعلبي هو إكثاره الشديد منه. ومما ميز الثعلبي أن تفسيره كان عبارة عن هرمينوطيقا وظيفية، حيث شكل الوعظ الخاصية الأكثر تمييزًا لتفسير الثعلبي؛ بل إنه كثيرا ما استنتج دلالات وعظية من آيات سياقاتها غير وعظي[7].
ومن سمات الكشف: **حضور التفسير السياسي**، وخاصة الصراع السني- الشيعي: فحين حلل الباحث حضور مرويات الشيعة في تفسير الثعلبي، لاحظ أن الثعلبي لم يوردها تأييدا للشيعة، بل أزاح عنها حمولتها الشيعية، وأدمجها في الرؤية السنية للعالم، حيث تصبح مودة آل البيت طريقا آخر من طرق التزكية[8].

ويختم الباحث سمات تفسير الثعلبي بالسمة التنظيمية والمدرسية في تفسير الكشف، حيث أبرز الباحث أنّ الثعلبي قدم إسهامًا تنظيميًّا للمادة التفسيرية، فلأول مرة نجد تفسيرًا يتضمن فصولًا

(5) تشكل التفسير الكلاسيكي، ص181. ما سماه الباحث وليد هنا حيلة فيلولوجية أمر راجع إلى الدلالة اللغوية، ف «أل» تأتي في كلام العرب للاستغراق، كما تأتي للعهد، وهي هنا محمولة على العهد، لذلك اعتبرت دالة على الشيء نفسه (العسر نفسه)، وأما اليسر فجاءت نكرة، والتنكير يفيد من بين معانيه- التغاير إذا تكررت اللفظة: فقولك: أكلت تفاحة وخبأت تفاحة، يفيد أن المأكولة ليست هي المخبأة. وبالتالي، فرواية لن يغلب عسر يسرين دالة على أن الفهم العربي القديم هو عينه المعنى الفيلولوجي المفهوم من الظاهر، وليست حيلة فيلولوجية.

(6) يطرح هذا الأمر إشكالًا حول نتيجة الباحث المتعلقة بنفي التصوف عن الثعلبي، فاعتماده على حقائق التفسير للسلمي، وإدخاله لمرويات المتصوفة، واعتماده على الموضوعات في فضائل القرآن تؤكد نزوعه للتصوف. خاصة وأن المتصوفة هم من بادر أولا إلى الترغيب في القرآن من خلال أحاديث الفضائل كما ذكر العراقي في ألفيته فيما سيأتي معنا.

(7) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص215.

(8) المرجع نفسه، ص235.

مفردة للحديث عن قضايا عقدية أو فقهية أو نحوية... وأيضا، لاحظ الباحث لأول مرة حضور نظام المسائل في التفسير، حيث يعنون بـ: «مسألة في...» ثم يناقش ذلك الإشكال ويستطرد فيه، وهو النظام الذي سيتطور لاحقا، وخاصة مع الفخر الرازي.

2.1. تأثير تفسير الثعلبي في المفسرين اللاحقين عليه:

في سعيه لإثبات تأثير الثعلبي في الجيل اللاحق من المفسرين، انطلق الباحثُ وليد صالح من استقراء بعض مظاهر هذا التأثير في التفاسير المتأخرة عنه؛ مبتدئًا بالإشارة إلى التفاسير التي وُضِعت تلخيصا أو تهذيبًا عليه، فذكر من هؤلاء: مجد الدين ابن الأثير الذي صنف كتابا جمع فيه بين الكشف والكشاف، وملخص الطرطوشي[9]. ويقرر الباحث أنَّ المفسرين الذين جاءوا بعدَ الثعلَبي اعتمدُوه مرجعًا للأقوالِ التفسيرِية؛ وتوقَّفُوا عاجلا عن الاستخدام المباشر لآحاد التفاسير السابقة لابن جرير؛ ومما يدل على هذا في نظره عدم وجود نسخ خطية لهذه الأعمال المبكرة إلى أنها لم تعد تنسخ عند مرحلة ما[10].

وبما أن هذه التفاسير المتقدمة -رغم غياب نسخها الخطية- كانت متاحة للمفسرين المتأخرين؛ إذ نقلوا عنها، فمن المنطقي حسب الباحث افتراض أنهم استعانوا إما بالطبري أو الثعلبي أو بغيرهما من الكتب الجامعة لأقوال السلف التفسيرية، أو بمزيج من هؤلاء للوصول إلى هذه التفاسير. وحاصل أطروحة الباحث أنَّ المفسرين السابقين على ابن تيمية استطاعوا الوصول إلى التفاسير السابقة على الطبري باستعمال تفسير الثعلبي والتفاسير المعتمدة عليه بشكل مباشر.

ويلاحِظ أيضًا في تحليله أن مَكانَةَ تفسيرِ ابنِ جَريرٍ كانت متراجعةً لدرجَة أن إعادَة إحياءِ الاهتمَامِ به قد احتَاج إلى حرب سجالية بين السنة والشيعة وإلى تخندق الدوائر السنية على إثر الدمار الذي

(9) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص256.

(10) ثمة إشارات كثيرة تظهر أن مؤلفات المتقدمين التفسيرية بقيت حاضرة إلى زمن ابن تيمية وابن القيم، فابن القيم مثلا كان يطالع تفسير عبد بن حميد الكشي -كان معاصرًا لأحمد وقبل الطبري- وفيه قرأ الروايات الشهيرة حول فناء النار، يقول: «فمضى على ذلك زمن حتى رأيت في «تفسير عَبْد بن حُمَيد الكَشِّي» بعض تلك الآثار التي ذَكرْتُ، فأرسلتُ إليه الكتاب وهو في محبسه الآخِر، وعلّمتُ على ذلك الموضع، وقلتُ للرسول: قل له: إن هذا الموضع يُشكل عليه». ابن القيم، شمس الدين، شفاء العليل، تح: زاهر بن سالم، بيروت، دار ابن حزم، ط2، 2019، ج 2، ص327.؛ وابن تيمية نفسه يقول إنه طالع أكثر من مئة تفسير من تفاسير السلف، يقول: «وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير»، ابن تيمية، تقي الدين، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، ط1، 2004، ج 6، ص394.

خلفه الغزو المغولي. أشير هنا بالطبع إلى ابن تيمية[11]. بيد أن دعوة ابن تيمية لم تزد الاهتمام بالطبري بشكلٍ كبيرٍ، فقد ظل حقلُ التفسِير غيرَ مبالٍ بهذا العملِ الهائلِ، فباستثناء ابن كثير والسيوطي اللذين أعادَا إحياءَ الاهتمَامِ الحقِيقِي بالطَّبري، لم يكن ثمة اهتمام حقيقي به، وما يعزز هذا الاستنتاج حسب د. صالح: غياب نسخ تفسير ابن جرير وقلة مختصراته، ويخلص د. صالح إلى استنتاج أنه «من المفارق إذن أن نعتبر تفسير الطبري درة الإنتاج العلمي في العصر الوسيط وأن نظن أن التراث الإسلامي اعتبره مثلنا، مع أنه لم يكن تفسيرًا مستخدمًا بكثرة»[12].

بعد هذا البيان، انتقل د. صالح إلى رصد مظاهر تأثير الثعلبي في تفاسير: البغوي، والزمخشري، والخازن، والطيبي الذي اشتهرت حاشيته في الآفاق، وهو الذي حمل معه تأثيرات الثعلبي.

وفيما يتعلق بموقف ابن تيمية من تفسير الثعلبي، فقد أرجعه الباحث إلى أمرين: الأول، استخدام المعتزلة للفيلولوجيا في نصرة أقوالهم، وتبعا لذلك أفصح ابن تيمية «عن أنه لا توجد حجة لغوية صحيحة، ومهما وافقت عموم لغة العرب»[13]؛ وأيضًا، فقد استشهد بعبارة ابن تيمية عن المعتزلة الذين: «عمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه». ويستنتج الباحث أنه لم يكن للفيلولوجيا «أي دور على الإطلاق في نظرية ابن تيمية التأويلية»[14]. ويجب على المعتقد أن يلتهم الفيلولوجيا إذا أراد أن يعيش[15].

وقد انتهجَ ابنُ تيمية حسب الباحث نهجا تأويليًّا شدد على أهمية طبقات المفسرين الأولى، وإلى رفض معظم «ما جاء بعد ذلك باعتباره حشوا». ولذلك، فقد ابن تيمية تشدد في معايير قبول المنقول، وتبعًا لذلك انتقد العديد من المفسرين، لكنه رأى أنَّ «حنق» ابن تيمية كان موجها نحو الثعلبي، ولاحظ أن المفارقة هي عدم اتهامه له والواحدي بتعمد البدعة؛ كما لاحظَ أنَّ ابن تيمية تناقض حين أثنى على ابن مردويه رغم أنه روى الأحاديث نفسها في تفسيره. ويفترض الباحث أن قسوة ابن تيمية على الثعلبي كانت بسبب إيراده مرويات شيعية ستصير مادة أساسية للشيعة في المؤلفات المتأخرة، كابن بطريق وابن طاووس، وابن المطهر الحلي، صاحب منهاج الكرامة الذي خصص لنقده ابن تيمية كتابه منهاج السنة[16].

(11) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص258.
(12) وليد صالح، تشكل التفسير الكلاسيكي، ص259.
(13) المرجع نفسه، ص269.
(14) المرجع نفسه، ص269.
(15) المرجع نفسه، ص270.
(16) المرجع نفسه، ص273.

2 . ملاحظات نقدية حول تصور وليد صالح لتأثير الثعلبي في المتأخرين:

تثير دراسة وليد صالح جوانب مهمة جدا في التأريخ للتفسير الكلاسيكي وتحليل سماته وخصائصه التأويلية ورصد تطوره، من خلال التركيز على أحد أهم التفاسير الكلاسيكية: تفسير الثعلبي. ونحنُ في هذا البحث لا نسعى لتقديم مراجعة شاملة للكتاب، وإنما غرضنا مناقشة بعض القضايا التي أثارها الباحث، وهي المتعلقة بكيفيات تلقي المتأخرين لتفسير الثعلبي، ومدى تراجع مكانة تفسير ابن جرير بالموازاة مع هذا الانتشار الواسع للثعلبي. ونشير هنا إلى أننا سنناقش مسألتين: الأولى، مدى تأثير تفسير الثعلبي في المتأخرين؛ والثانية، تراجع حضور تفسير الطبري لدى المتأخرين.

1.2. حدود تأثير الثعلبي:

قدّمَ الباحث حججًا قوية على تأثر الزمخشري بالثعلبي والقرطبي ومفسرين آخرين، كما بين استمرار هذا التأثير مع شراح الزمخشري ومحشيه، وأشهرهم: الطيبي الذي كثرت نسخه. بيد أن ما يشكل على مسألة تأثير الثعلبي أن هذا التأثير كان محدودا؛ وسنسعى في هذه المناقشة إلى معالجة إشكالين: الأول، ما حدود ممارسة الثعلبي تأثيره على الشراح والمحشين؟ وهل كان المؤثِّر المحوَري في هذه التفاسيرِ إلى حد وصفه بالمركزية؟ والثاني: ما الاتجاهات التي كان لتفسير الثعلبي التأثير الأكبر عليها؟

وما يعطي لهذين الإشكالين وجاهتهما أنك تجد مثلًا مدارس تفسيرية كان للثعلبي تأثير محود عليها، تمثل في كونه جامعًا للأقوال التفسيرية، وللأخبار والروايات والأشعار وغيرها؛ في حين، كان لهذه المدارس تركيز بالغ على جوانب أخرى في التفسير لم يكن للثعلبي اهتمام بها. ومن هذه المدارس: الزمخشري وشراحه ومُحَشوه، والفخر الرازي ومن سار على طريقته، والمدرسة الأندلسية. وهاتان الأخيرتان مرتبطتان بالزمخشري ومعتمدتان عليه؛ والزمخشري نفسه تذكر بعض المصادر اعتماده على مصادر أخرى في التفسير كالرماني والزجاج، إلى جانب تركيزه على بلاغة الجرجاني وتطبيقه لها في تفسيره. وما ندافع عنه في هذا المستوى هو أنَّ تأثير الثعلبي بقي محدودًا في ذكر الأقوال، وأما في الترجيحات والاختيارات، وفي التحليل البلاغي والنحوي، فقد كان للزمخشري التأثير الأكبر، إلى جانب أمور أخرى عقلية وحكمية أدرجها الرازي وتبعه فيها آخرون. وفيما يلي بعض الإضاءات حول ما ذكرنا:

تفسير الزمخشري:

رصد د. وليد في بحثه مظهرًا بارزًا يدل على نقله عن الثعلبي الأقوال التفسيرية والروايات، حيث وجده ينقل أحاديث وروايات توجد لدى الثعلبي ولا تحضر لدى الطبري. بيد أنَّ هذا النقل لهذا الجانب لا ينفي أن ثمة جوانب شديدة المركزية في تفسير الزمخشري لا تحضر لدى الثعلبي، ومن أهمها: التركيز على الجوانب البلاغية -الإعجازية للقرآن، وخاصة علما المعاني والبيان؛ التحليل النحوي للتراكيب القرآنية؛ التوجيه الاعتزالي للآيات المتصلة بالاعتقاد. وفي الجانبين الأول والثاني، تذهب بعض الدراسات إلى تأثره ببلاغة عبد القاهر الجرجاني المبنية على علم النحو بناء واضحًا[17]، وهو مصدر يغيب عن الثعلبي لسبقه عليه، فقد توفي الثعلبي سنة 428، والجرجاني لم يصل إلى الثلاثين بعد. كما يذكر بعض المحشين التراثيين أن الزمخشري تأثر بعالمين نحويين مفسرين كبيرين ونقل عنهما، وهما: الرماني، والزجاج؛ يقول الشهاب الخفاجي:

«وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره أجل تفسير للمتقدّمين، ثم استفاض التأليف حتى انتهى للزجاج والرماني، ومنهما أخذ الزمخشريّ، ثم جاء بعدهم من كثر السواد بأقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء إلا التفسير»[18].

وبالنظر في تفسير الزمخشري، يتحقق الباحث فعلًا من اعتماده على تفسير الزجاج حيث يذكر أقواله ويعتني بها على الأقل فيما صرح به[19]، وقد ينقل عنه بدون تصريح باسمه[20]؛ وكل من الرماني والزجاج لم يعتن الثعلبي بذكرهما وذكر أقوالهما في تفسيره. فظهر أن للزمخشري مصادر تفسيرية أخرى غير الثعلبي، وأن المؤثرات البلاغية والنحوية -وهي السمة الأبرز في تفسيره، كانت لتأثره بعبد القاهر -البلاغي النحوي-، وبالرماني -النحوي المعتزلي-، والزجاج النحوي- اللغوي.

ولتجلية هذا التأثير المحدود للثعلبي، سنعقد مقارنة لتفسير كل من الثعلبي والزمخشري لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾؛ حيث يقول الثعلبي:

(17) انظر مثلًا الفصل الثاني في: أبو موسى، محمد محمد، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، القاهرة، دار الفكر العربي (د-ت)، ص187 فما بعدها. وسيأتي معنا أن أبا حيان رأى أن أهم علمين يُعينان على التفسير: هما علما المعاني والبيان وذهب إلى تميز الزمخشري وابن عطية في العناية بهذين العلمين في تفسيريهما.

(18) الخفاجي، شهاب الدين المصري، عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، بيروت، دار صادر، ج 1، ص14.

(19) انظر مثلًا: الزمخشري، جار الله، الكشاف، إشراف: أيمن عبد العظيم، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، 2019، ج4، ص157.

(20) ثمة مخطوط ظنه بعض الدكتور مصطفى الجويني تفسيرًا للزجاج ينقل عنه الزمخشري كثيرًا، لكن محمد أبو موسى شكك في كونه للزجاج لقرائن ظهرت له. انظر: أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص66 فما بعدها.

قوله عز وجل ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾: عمد إلى خلق السماء وقصد تسويتها، والاستواء من صفة الأفعال على أكثر الأقوال، يدل عليه قوله سبحانه: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ}. {وَهِيَ دُخَانٌ} بخار الماء ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ أي: جيئا بما خلقت فيكما من المنافع، وأخرجاها، وأظهراها لمصالح خلقي. قال ابن عباس ﷺ: قال الله تعالى للسموات: أطلعي شمسك وقمرك ونجومك، وقال للأرض: شقي أنهارك، وأخرجي ثمارك، فـ ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾. ولم يقل: طائعتين؛ لأنّه ذهب به إلى السّماوات والأرض ومن فيهنّ، مجازه: أَتينا بمن فينا طائعين، فلمّا وصفهما بالقول أجراهما في الجمع مجرى من يعقل. وبلغنا أنّ بعض الأنبياء قال: يا ربّ لو أنّ السّماوات والأرض حين قلت لهما: ائتيا طوعًا أو كرهًا، عصتاك، ما كنت صانعًا بهما؟ قال: كنت آمر دابة من دوابي فتبتلعهما، قال: و أين تلك الدابة؟ قال: في مرج من مروجي... وقرأ ابن عباس ﷺ: آتيا، و آتينا بالمد، أي: أعطيا الطاعة من أنفسكما، قالتا: أعطينا طائعين. ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ أي: أتمهنَّ وفرغ من خلقهن؛ ﴿وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ﴾ قال قتادة والسدي: يعني: خلق فيها شمسها وقمرها ونجومها، وخلق في كلّ سماء خلقها من الملائكة والخلق الذي فيها من البحار وجبال البرد، وما لا يُعلم. وقيل: معناه وأوحى إلى أهل كلّ سماء من الأمر والنهي بما أراد»[21].

ففي هذا المقطع، اعتمد الثعلبي على شرح المراد بالاستواء وأنه صفة من صفات الأفعال، ثم شرح دلالة التركيب، ثم ذكر قول ابن عباس معللا سبب العدول عن طائِعَتَين إلى «طائعين»، ثم ذكر مروية إسرائيلية تخبرنا عن عقاب الله للسماء والأرض لو رفضتا الأمر الإلهي.

وأما الزمخشري، ففسر الآية بما يلي[22]: «ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ من قولك: استوى إلى مكان كذا، إذا توجه إليه توجها لا يلوى على شيء... والمعنى: **ثم دعاه داعي الحكمة إلى خلق السماء بعد خلق الأرض وما فيها من غير صارف يصرفه عن ذلك**». والملاحظ هنا أنَّ الزمخشري لاعتزاله فسر الاستواء هنا بالتوجه والقصد، أي أرجع الاستواء للإرادة، خلافا للثعلبي الذي جعل الاستواء من صفات الأفعال لسنيته.

---

(21) الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، إشراف: صلاح باعثمان وآخرون، جدة، دار التفسير، ط1، 2015، ج23، ص259.

(22) تنظر هذه النقول التي ستأتي في: الزمخشري، تفسير الكشاف، ط1، ج4، ص158-160.

ثم يتابع: «**قيل: كان عرشه قبل خلق السماوات والأرض على الماء، فأخرج من الماء دخانًا، فارتفع فوق الماء وعلا عليه، فأيبس الماء فجعله أرضًا واحدة، ثم فتقها فجعلها أرضين، ثم خلق السماء من الدخان المرتفع**». والملاحظ أنَّ هذا الأثر الذي ذكره الزمخشري غير موجود في الكشاف، وهو ما يدعو إلى افتراض أنه **اعتمد تفسيرا آخر نقل منه الروايات**، ولم يقتصر على تفسير الثعلبي. وقد يكون هذا المصدر هو تفسير الحاكم الجشمي، فقد ذكر محمد محمد أبو موسى أنّ الزمخشري اعتمد عليه ونقل عنه بعض الروايات والتحليلات النحوية[23]. ثم قال بعدها:

> ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما: أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه، ووجدتا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الآمر المطاع، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل. ويجوز أن يكون تخييلا ويبنى الأمر فيه على أن الله تعالى كلم السماء والأرض وقال لهما: ائتيا شئتما ذلك أو أبيتماه، فقالتا. أتينا على الطوع لا على الكره. والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب. ونحوه قول القائل: قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ قال الوتد: اسأل من يدقني، فلم يتركني، ورائي الحجر الذي ورائي.

هنا، ناقش الزمخشري الإشكال نفسه الذي أشار إليه الثعلبي، وهو كون الله نزل السماء والأرض منزلة من يعقل -أي إن المخاطبة مجازية-، **بيد أنّ الزمخشري هنا قدم تحليلًا بلاغيًّا للآية، معتمدًا فيه على آلِيَتَي: التخييل، والتمثيل**، جريًا على اصطلاحات الجرجاني البلاغية؛ فرأى أن المخاطبة هنا تحتمل التخييل، وكأن الله تعالى خيل لنا نفاذ أمره فيهما في صورة المخاطبة؛ كما تحتمل التمثيل: أي إنه مثل لنفوذ أمره بالمخاطبة والجواب اللفظي.

بيد أنَّ ها هنا أمرًا جديرًا بالملاحظة، وهو أنّ الزمخشري حين رأى أن المخاطبة والجواب تمثيل وتخييل، **ضرب صفحا عن الرواية الإسرائيلية التي أوردها الثعلبي**، وهي أن أحد الأنبياء سأل الله تعالى عن مصير السماء والأرض لو رفضتا أمره، فأخبره أنه كان سيأمر دابة من دوابه بابتلاعهما. والسبب أن معنى هذه الرواية مستحيل عقلا على أصول الزمخشري. **وكأن الزمخشري هنا يتبنى موقفًا نقديًّا لهذه الرواية، سيتبناه الكثيرون من بعده**، كالرازي والبيضاوي وابن عطية وابن حيان وآخرون، وهو رفض -بتعبير الرازي: «الحكايات الفاسدة». ثم يتم الزمخشري تفسيره للآية، فيقول: «فإن قلت، لم ذكر الأرض مع السماء وانتظمها في الأمر بالإتيان، والأرض مخلوقة قبل السماء

(23) أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص76.

بيومين؟ قلت: قد خلق جرم الأرض أولا غير مدحوّة، ثم دحاها بعد خلق السماء، كما قال تعالى وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها فالمعنى. ائتيا على ما ينبغي أن تأتيا عليه من الشكل والوصف: ائتي يا أرض مدحوّة قرارا ومهادًا لأهلك، وائتي يا سماء مقببة سقفا لهم. ومعنى الإتيان: الحصول والوقوع، كما تقول: أتى عمله مرضيا، وجاء مقبولًا. ويجوز أن يكون المعنى: لتأت كل واحدة منكما صاحبتها الإتيان الذي أريده ونقتضيه الحكمة والتدبير: من كون الأرض قرارا للسماء، وكون السماء سقفا للأرض. وتنصره قراءة من قرأ: آتيا، وآتينا: من المؤاتاة وهي الموافقة: أي: لتوات كل واحدة أختها ولتوافقها. قالتا، وافقنا وساعدنا. ويحتمل وافقا أمري ومشيئتي ولا تمتنعا».

هنا أمر آخر لم يكن عند الثعلبي، وهو الفنقلة: **فإن قلت، قلت**؛ وهذا الأسلوب في الاعتراض والجدل أسلوب كلامي، تميز به المتكلمون؛ وسيحضر عند الرازي بغزارة كما سنرى؛ والغرض منه: إبراز بلاغة القرآن ومتانة تركيبه وإعجازه وحسن تصويره وترتيبه للمعاني؛ فهنا يعلل الزمخشري سبب ذكر الأرض والسماء معا في نسق واحد، وسبب تقديم ذكر الأرض على السماء، كما يذكر احتمالا دلاليا آخر للآية وينصره بقراءة تذكر أتينا بالمد: آتينا، وهي قراءة ابن عباس التي ذكرها الثعلبي في الأعلى؛ فهنا، استثمر الزمخشري قراءة ابن عباس التي ذكرها الثعلبي لكنه وجهها تنفس توجيهه بمزيد شرح وبيان. ثم يكمل:

فإن قلت: ما معنى طوعًا أو كرهًا؟ قلت: هو مثل للزوم تأثير قدرته فيهما، وأن امتناعهما من تأثير قدرته محال، كما يقول الجبار لمن تحت يده: لتفعلن هذا شئت أو أبيت، ولتفعلنه طوعا أو كرها. وانتصابهما على الحال، بمعنى: طائعتين أو مكرهتين. فإن قلت: هلا قيل: طائعتين على اللفظ؟ أو طائعات على المعنى؟ لأنها سماوات وأرضون. قلت: لما جعلن مخاطبات ومجيبات، ووصفن بالطوع والكره قيل: طائعين، في موضع: طائعات، نحو قوله السَّاجِدِينَ.

يورد الزمخشري هنا إشكالًا كلاميًّا على الآية، وهو تخيير الله للسماء والأرض في الإتيان إما طوعًا أو كرها، فذكر توجيه الثعلبي، ثم أضاف إليه توجيها كلاميا، وهو أن الآية تصوير لنفوذ القدرة، ولاستحالة خروجهما عنها. ويختم تفسيره، بتوجيه نحوي للضمير: فقضاهن، وبرواية تذكر اليومين اللذين خلقت فيهما السماوات، وخلق آدم في آخر ساعة من الجمعة؛ وهي رواية لم يذكرها الثعلبي. وهو ما يؤكد نقله كما قلنا تفاسير نقلية أخرى:

فَقَضاهُنَّ يجوز أن يرجع الضمير فيه إلى السماء على المعنى كما قال طائِعِينَ ونحوه أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِيَةٍ ويجوز أن يكون ضميرا مبهما مفسرا بسبع سماوات، والفرق بين النصبين أن أحدهما

على الحال، والثاني على التمييز، قيل خلق الله السماوات وما فيها في يومين: في يوم الخميس والجمعة، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة، فخلق فيها آدم وهي الساعة التي تقوم فيها القيامة.

والحاصل أن الزمخشري وإن استفاد من الثعلبي، فلم يكن هو التفسير المعتمد لديه، بل اعتمد على تفاسير أخرى **حتى في الروايات والأخبار، وأعرض عن بعض روايات الثعلبي؛ إلى جانب تركيزه الكبير على الجوانب النحوية والبلاغية واستفادته من مصادر تفسيرية أخرى، وإدخاله نظام المسائل والجوابات الكلامي في التفسير**. وبهذا، تظهر محدودية تأثير الثعلبي في الزمخشري، كما يترجح صدق قول الخفاجي، باعتماد الزمخشري الكبير على الرماني والزجاج، إلى جانب مصادر أخرى.

تفسير الرازي ومن تابعه:

كان الفخر الرازي منفتحًا على مختلف المدارس التفسيرية، فتجده يتحدث عن الظَّاهِرية من المفَسِّرين، وعن المفَسِّرين من المعْتَزِلَة، وعن أهل التحقيقِ من الصّوفِية. ويتحَدث عن أُصوليي المفَسِّرين، والمفَسِّرين من أهلِ الأخبارِ، وعن المفَسِّرين من الأُدبَاء وأهلِ اللُّغَة، وعن أهلِ المعَانِي: «قال كثير من المُفَسِّرين الأصوليين: هَذه الآية مجملة من وجوه «[24]، «فاعلم أن أكثر المُفَسِّرين من الأدباء زعموا أن المُرَاد»[25]، «وهو قول أكثر المُفَسِّرين من أهل الأخبار»[26]. وفيما يتعلق بالثعلبي، فإن **النَّظَر في تفسير الرَّازي يُظهِر أنه كان قَليلَ الاستفادة المباشرة من الثَّعلَبِي في تفسيرِه فلم يذكره إلا في مواضع قليلة**[27]، **و أيضًا، فهذه الاستفادَة تَكادُ تنحَصرُ في المرويات التَّفسِيريّة، وفي ذكر أقوال المُفَسِّرين، وفي ذكرِ أقوالِ اللُّغَويّين، أي فيما يتَعلَّق بمواد التَّفسِيرِ الأدَبِي. وأما أقوالُ متكلمي المفَسِّرين، ومن يُسَمِّيهم الرَّازي بالأصوليين وأهلِ التحقيقِ، فَقد كانَ الرَّازي يأخُذُها من مَصَادِرهم مُباشَرةً، وقد كان أخبرَ بأقوالِهم من الثعلَبِي الذي لم يكن له انشغالٌ كَلَامِي مَعرُوف، والرَّازي نفسُه وصفَه بأنه من أهلِ الأخبارِ، ما يعني أنه ليس عنده من متكلمي المفَسِّرين وأصولِيِهم. ولِذَلِك، فلم يعتَمِد**

(24) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب- التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1420هـ، ج 14، ص352.

(25) **المَصْدَر نفسه**، ج 06، ص415.

(26) **المَصْدَر نفسه**، ج16، ص148.

(27) أشار الدارسون إلى عناية الرَّازي بتفسير البسيط للواحدي وكثرة نَقْله عنه، بتصريح في مواضع كثيرة، وبتصرف ودونما تصريح في مواضع أخرى؛ انظر: جودة محمد المهدي، الواحدي ومنهجه في التَّفسِير، القاهرة، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، (دون تاريخ)، ص412. وانظر أيضًا: وليد صالح، تشكل التَّفسِير الكلاسيكي، ص30. وبالاستعانة بمحركات البحث الرقمي، نجد أن الرَّازي أحال على الثعلبي في تفسيره 11 مرة؛ وذكر الواحدي في 518 موضعًا. فلعله استفاد من الثعلبي من طريق تلميذه: الواحدي؛ لكن الحَاصِل أنه كان قليل الإحالة عليه.

الرَّازي على الثَّعلَبي إلى الحدِّ الذي يُمكِن أن يُقالَ بتَأثُّره به، بل في الجانِبِ الذي ميَّز الثعلَبِي، وهو الموادُّ الأدبيةُ، كانَ الرَّازي أكثرَ اعتمَادًا على الواحدي.

وإلى جانِب الوَاحِدي، كانت له مَصادِر تفسيريَّة أخرَى اعتمَد عَليها، وخَاصَّة تفاسيرُ المعتَزِلَة، كتفسيرَي: القاضِي عبدِ الجبارِ والزَّمخشَري؛ ويُقرِّر الشَّاطِبِي هَذه النتيجة فيقول: «حدثني الأستاذُ أبُو عَلي الزَّوَاوي عن شَيخِه الأستاذِ الشَّهيرِ أبي عبد الله المُسفِر أنه قال إن تَفسيرَ ابنِ الخَطيبِ احتوَى على أَربَعةِ علومٍ نَقَلها من أربعةِ كُتب، مُؤَلّفوها كلهم مُعتزِلة... والتَّفسِير من كتاب القاضي عبد الجبار، والعَرَبية والبَيَان من الكشاف للزمخشري»[28]. وبالإضافَةِ إلى استفَادَة الرَّازي من المعْتَزِلَة، فَقد كَانَ له مَيلٌ إلى توظِيفِ المعَارِف الفَلسَفية -سواءٌ الطبيعيةُ منها أو الإلهيةُ- في تفسيرِ القُرآن، وهَذا النُّزوعُ الفَلسَفي انفرَد به الرَّازي عن سابقيه من مفسري السُّنة -إذا استثنينا الغَزّالي الذي لم يترك تفسيرا كاملا-. ويُعَدُّ من إَضَافَاتِه في عِلم التَّفسِير. وتَبعًا لِهَذا التَّحلِيل، فَقد كَانَ تَفسِير الرَّازي جَامعاً بين الموادِّ الأدبية للتَّفسيرِ، والمصَادرِ الكَلَامية والاعْتِزَالية، والمعَارِف الفَلسَفية. وكَأنَّ يَاقُوت الحموي كانَ يُشيرُ إلى تَعدُّد هَذه المواد وهو يَصفُ الرَّازي بهَذه الألقاب في ترجمته له، حيث يقول: «أبو عبد الله الرَّازي: الفقيه الحكيم الأديب المتكلم المفسر العلّامة فريد دهره ونسيج وحده فخر الدّين أبو عبد الله القرشي التيمي البكري الطبرستاني الأصل، الرَّازي المولد، ابن خطِيبِ الرَّيّ الشَّافِعيّ الأشعَرِي»[29].

وإجمالًا، يلخص الرازي موقفه التفسيري في هذا القول: «فإذا كان الأمرُ كذلِكَ، **ظهرَ أنه تعالى إنما أَنزل هَذا الكتاب لهذه الفوائد والْأسرَارِ لا لتكثير النَّحْو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة، ونسأل اللَّه العون والعصمة»**[30]. ولا شك هنا أنَّ الرازي يشير من طرف خفي إلى الاتجاه الذي مثله الثعلبي وغيره من الأثريين واللغويين والأدباء، حيث ينتقد الرازي الاقتصار على هذه الجوانب، ويرى أن الكتاب لم ينزل لكي يعتني المفسرون بجوانبه اللغوية ويتكثروا من الحكايات «الفاسدة»، وإنما لاستنباط الأسرار العقلية والمعارف الحكمية. فواضح هنا أنَّ للرازي اتجاهًا تفسيريًّا مستقلًّا، مع توظيفه لهذه المواد واستكثاره منها، لكنه لا يجعلها مركز العناية لتفسيره. وهذا الاتجاه الذي سار فيه الرازي، تبعه فيه البيضاوي، ونظام الدين النيسابوري ومفسرون آخرون، وافقوه على إدخال المعارف العقلية- الكلامية والفلسفية في التفسير. وهو الأمر الذي كان الثعلبي

(28) الشَّاطِبِي، أبو إسحاق ، الإفادات والإنشادات، تح: محمد أبو الأجفان، سوريا، مؤسسة الرسالة، ط1، 1983، ص100-101.
(29) الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993، ج6- ص2585.
(30) الرازي، مفاتيح الغيب- التفسير الكبير، ج14، ص274.

متجانفًا عنه. وعلى هذا الأساس، يظهر أن إضافات الثعلبي: وخاصة الجانب «الأقوال والروايات التفسيرية» لم تكن محط الانشغال الرئيس للرازي ومدرسته -رغم أهميته-، ولنضرب على ذلك مثالًا من تفسير الرازي؛ ففي تفسيره للآية المذكورة أعلاه يلحظ الناظر **تتبع الرازي للزمخشري، مع ذكر مصادر تفسيرية أخرى، وتركه الثعلبي إلى الواحدي**؛ وفيما يلي بعض الإشارات الدالة على تتبعه للزمخشري؛ يقول الفخر[31]:

الْبحث الثالث: قوله ثم استوى إِلى السماء وهي دخان مشعر بأن تخليق السماء حصل بعد تخليق الأرض، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ **[النَّازِعَاتِ: 30] مشعر بأَن تخليق الأرض حصل بعد تخليق السماء وذلك يوجب التناقض**، واختلف العلماء... والجواب المشهور: أن يقال إنَه تعالى/ خلق الأرض في يومين أولا ثمّ خلقَ بعْدها السَّماءَ، ثُمَّ بعد خلقِ السَّمَاءِ دَحَا الْأَرض... واعلم أن هذا الجواب: مشكل عندي من وجوه الأول: ...

واضح هنا أنَّ الرازي ابتدأ بالإشكال الذي أشار إليه الزمخشري، ثم ذكر جوابه عليه، ثم ذكر اعتراضاته على جوابه وترجيحه الخاص معتمدًا على بعض المعقولات والمعارف الطبيعية، وقد حذفناها اختصارًا. ثم يتابع: «ونقل الواحدي في «البسيط» عن مقاتل أنّه قال: خلق الله السماوات قبل الأرض وتأويل قوله ثم استوى إلى السماء ثم كان قد استوى إلى السماء وهي دخان، وقال لها قبل أن يخلق الأرض فأضمر فيه كان... هذا ما نقله الواحدي وهو عندي ضعيف، لأنَّ تقدير الكلام». ينقل الرازي هنا عن الواحدي أمرًا انفرد به عن الثعلبي ولم ينقله عنه، وهو سعيه لتوجيه الآية التي يشي ظاهرها بخلق الأرض قبل السماء مع تيقن خلق السماء قبلها، وهو توجيه نحوي يروم منه الواحدي بيان أن الآية دالة على خلق السماء قبل الأرض من خلال القول بوجود حذف في الآية تقديره: «كان»، ليصير المعنى: «ثم كان قد استوى».

ثم يكمل الرازي ذاكرًا ثلاثة أسئلة سبق أنّ ذكرها الزمخشري، وهي: **«السؤال الأول: ما الفائدة في قوله تعالى: فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها؟ الجواب: المقصود منه إظهار كمال القدرة والتقدير: ائتيا شئتما ذلك أو أبيتما، كما يقول الجبار لمن تحت يده لتفعلن هذا شئت أو لم تشأ، ولتفعلنه طوعا أو كرها، و انتصابهما على الحال بمعنى طائعين أو مكرهين قالتا أتينا على الطوع لا على الكره»**. فها هنا يستحضر الرازي إشكال الزمخشري وجوابه عليه، وهو إشكال لم يذكره الثعلبي: وهو تعليل الخطاب الإلهي الموجه للسماء والأرض، ثم ذكر إثره **تعليلًا آخر لعله نقله من مصدر آخر**

(31) جميع هذه النقول في: الرازي، مفاتيح الغيب، ج27، ص546-550.

ذي طبيعة فسلفية: «وقيل إنه تعالى ذكر السماء والأرض ثم ذكر الطوع والكره، **فوجب أن يتصرف الطوع إلى السماء والكره إلى الأرض بتخصيص السماء بالطوع** لوجوه أحدها: أنَّ **السماء في دوام حركتها على نهج واحد** لا يختلف بخلاف الأرض... **وثالثها السماء موصوفة بكمال الحال في جميع الأمور**، قالوا إنها أفضل الألوان وهي المستنيرة، وأشكالها أفضل الأشكال وهي المستديرة، ومكانها أفضل الأمكنة وهو الجو العالي، وأجرامها أفضل الأجرام وهي الكواكب المتلألئة **بخلاف الأرض فإنها مكان الظلمة والكثافة واختلاف الأحوال وتغير الذوات والصفات**...».

فواضح من هذا التعليل أن فيه تفضيلا للعالم العلوي -السماء- على العالم السفلي – الأرض-؛ عالم المجردات والمعقولات على عالم الكون والفساد. وهذا تصور فلسفي مشهور حاضر عند الفلاسفة الإسلاميين.

ثم يكمل الرازي باقي الأسئلة التي طرحها الزمخشري ويناقش إجاباته عليها، خاتما تفسيره للآية بأثر ورد ملخصا عند الزمخشري -كما مر معنا- لكنه أورده تامًّا، وهو ما يدل على أخذه من مصدر آخر، لعله نفس مصدر الزمخشري الذي أروده منه مختصرًا، وأضاف إشكالًا آخر متعلقا بمقدار اليوم الذي خلقت فيه السماوات والأرض علما أن الشمس التي يقاس بها اليوم لم تكن قد وجدت بعد، وذكر جوابه عليه:

« ذكر أهل الأثر أنّه تعالى خلق الأرض في يوم الأحد والاثنين وخلق سائر ما في الأرض في يوم الثلاثاء والأربعاء، وخلق السماوات وما فيها في يوم الخميس والجمعة وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة فخلق فيها آدم وهي الساعة التي تقوم فيها القيامة، فإن قيل اليوم عبارة عن النهار والليل وذلك إنما يحصل بسبب طلوع الشمس وغروبها، وقبل حدوث السماوات والشمس والقمر كيف يعقل حصول اليوم؟ قلنا معناه إنه مضى من المدة ما لو حصل هناك فلك وشمس لكان المقدار مقدرا بيوم».

وفي الآية الموالية، ذكر الرازي هذه الآثار عن مقاتل وقتادة والسدي، وهذه النقول لا تحضر كاملة عند الثعلبي، وإنما وردت عند الواحدي، فأخذها الرازي عنه، وأخذ ناقش توجيهه لبعض مسائلها: «ثم قال تعالى: وأوحى في كل سماء أمرها قال مقاتل أمر في كل سماء بما أراد، وقال قتادة خلق فيها شمسها وقمرها ونجومها، وقال السدي خلق في كل سماء خلقها من الملائكة وما فيها من البحار وجبال البرد، قال ولله في كل سماء بيت يحج إليه ويطوف به الملائكة كل واحد منها مقابل الكعبة ولو وقعت منه حصاة ما وقعت إلا على الكعبة، والأقرب أن يقال... هذا ما نقله الواحدي وهو عندي ضعيف...».

ويختم الرازي بأثرٍ مروي عن ابن عباس لم يذكره الثعلبي: -ولعله أيضا عن الواحدي أيضا: «وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْيَهُودَ سَأَلُوا الرَّسُولَ ﷺ عَنْ خَلْقِ السماوات وَالْأَرْضِ فَقَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْأَرْضَ فِي يَوْمِ الْأَحَدِ وَالِاثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْجِبَالَ وَالشَّجَرَ فِي يَوْمَيْنِ وَخَلَقَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ السَّمَاءَ، وَخَلَقَ فِي يَوْمِ الْجُمْعَةِ النُّجُومَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْمَلَائِكَةَ، ثُمَّ خَلَقَ آدَمَ عليه السلام وَأَسْكَنَهُ الْجَنَّةَ- ثُمَّ قَالَتِ الْيَهُودُ ثُمَّ مَاذَا يَا مُحَمَّدُ؟ قَالَ- ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ- قَالُوا: ثُمَّ اسْتَرَاحَ- فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» فَنَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: 38]».

وإذا ذهبنا إلى البيضاوي وجدناه متابعًا للرازي وللزمخشري، حيث يلخص أقوالهما ويرجح بينها، فوجدناه مثلًا يتابع البيضاوي الزمخشري في تأويل الاستواء بالتوجه والقصد. ويوافقه تعليله للنداء والخطاب بكمال القدرة ونفوذها، ويميل إلى رأيه في كون المخاطبة تمثيلًا وتخييلًا. ويذكر توجهات الزمخشري النحوية والبلاغية نفسها، ويختم تفسيره بمتابعة الفخر الرازي في دلالة اسم العزيز على القدرة والعليم على العلم. ومما يلفت النظر أيضا، أن البيضاوي تابع الزمخشري ثم الرازي في عدم ذكر الرواية الإسرائيلية التي أشرنا إليها في الأعلى، بل لم يذكر أي أثر من الآثار التي ذكرها الرازي والزمخشري، وأيضا، فقد تابع الزمخشري في المسائل النحوية والبلاغية، وتابع الرازي في بعض الإشارات الطبيعية.

المدرسة الأندلسية:

كانت للأندلسيين نظرتهم الخاصة للتفاسير المركزية، وكان الأندلسيون متفاعلين مع التفاسير اللغوية والبلاغية، ولذلك، فقد وجدنا ابن عطية مثلا يقدم رؤيته الخاصة للمؤلفات المحورية في تاريخ التفسير كالتالي: «**ثم إن محمد بن جرير الطبري رحمه الله جمع على الناس أشتات التفسير، وقرب البعيد وشفى في الإسناد.** ومن المبرزين **في المتأخرين أبو إسحاق الزجاج**، وأبو علي الفارسي فإن كلامهما منخول».

وما يلفت انتباهنا في هذا النص أنَّ ابن عطية **حين ذكر انعطافات التفسير الكبرى لم يذكر الثعلبي** في عداد المفسرين الكبار المؤثرين من وجه نظره، **مع أنَّه أكثرَ النقل كثيرًا عنه**. وهذا الإكثار لا يعارض موقفه منه ولا يناقضه، وإنما يُحمل على كون القدماء كثيرًا ما نظروا إلى الثعلبي من حيث هو قدرته على جمع الأقوال التفسيرية للسلف، فكانت تُنقَل عنه، وهذه الميزة التي رأينا حضورها لدى الزمخشري، في حين، كانت ثمة جوانب أخرى في التفسير، كالبحث اللغوي والبلاغي، لم تكن حاضرة

عند الثعلبي، اعتنى بها الأندلسيون؛ ولتأكيد هذا التصور، نورد تفسير ابن عطية لنفس الآية السابقة، للكشف عن صلته بالمصادر التفسيرية المتقدمة عليه؛ يقول[32]: اسْتَوى إِلَى السَّماءِ معناه بقدرته واختراعه أي إلى خلق السماء وإيجادها. وقوله تعالى: وَهِيَ دُخانٌ روي أنها كانت جسما رخوا كالدخان أو البخار، وروي أنه مما أمره الله أن يصعد من الماء، وهنا لفظ متروك ويدل عليه الظاهر، وتقديره: فأوجدها وأتقنها وأكمل أمرها، وحينئذ قيل لها وللأرض ائْتِيا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا».

يذكر ابن عطية هنا قولين لم يذكرهما الثعلبي، الأول أنَّ السماء كانت جسمًا رخوا كالدخان أو البخار، في حين ذكر الثعلبي بخار الماء فقط؛ والثاني، الرواية القائلة بأن الماء أيضا أمر بالصعود، **وهو ما يرجح اعتماده على مصادر أخرى غير الثعلبي** في نقل الروايات. كما يظهر توجيهه النحوي للآية وأن فيها حذفًا، قدّره بـ: فأوجدها وأتقنها وأكمل أمرها. وهو أمر غائب عند الثعلبي كما رأينا. ثم يكمل: وقرأ الجمهور: «إيتيا» من أتى يأتي «قالتا أتينا» على وزن فعلنا، وذلك بمعنى إيتيا وإرادتي فيكما، وقرأ ابن عباس وابن جبير ومجاهد: «آتيا» من آتى يؤتي «قالتا آتينا» على وزن أفعلنا، وذلك بمعنى أعطيا من أنفسكما من الطاعة ما أردته منكما، والإشارة بهذا كله إلى تسخيره وما قدره الله من أعمالها». يذكر ابن عطية هنا القراءة التي نسبها الثعلبي لابن عباس، **غير أنه أضاف قارئين آخرين هما: ابن جبير ومجاهد، وهو ما يدل على تنوع مصادره كما رأينا و أنه لا يعتمد عليه وحده.** ثم عبّر عن معنى الآية بكونها إشارة إلى دخول السماء والأرض تحت القدرة. ثمّ يُكمل:

«وقوله: أَوْ كَرْهًا فيه محذوف ومقتضب، والتقدير: ائْتِيا طَوْعًا وإلا أتيتما كَرْهًا. وقوله: قالَتا أراد الفرقتين المذكورتين، وجعل السماوات سماء والأرضين أرضا، ونحو هذا قول الشاعر: ألم يحزنك أن حبال قومي ... وقومك قد تباينتا انقطاعا؛ جعلها فرقتين، وعبر عنها ب ائْتِيا. وقوله: طائِعِينَ لما كانت ممن يقول وهي حالة عقل جرى الضمير في طائِعِينَ ذلك المجرى، وهذا كقوله: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 4] ونحوه».

يحلل ابن عطية هنا التركيب القرآني وبيّنَ أنّ فيه حذفًا واقتضابًا وقدّره، وهذا الملمح لم يذكره الزمخشري؛ ثم علل سبب قوله تعالى طائعين: بكونه نظر إلى السماء كفرقة (عدة سماوات) والأرض كذلك (الأرضين)؛ وهذا القول هو الثاني الذي ذكره ابن جرير (ذكر ثلاثة أقوال)، ولم يذكره الثعلبي، وهنا دليل على نقل ابن عطية عن ابن جرير مباشرة. ثم ذكر بيتًا شعريًّا لم يرد عند ابن جرير ولا

(32) تنظر هذه النقول متتابعة في: ابن عطية، أبو محمد، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، ج5، ص6-7.

الثعلبي ولا الزمخشري.

ويقول مواصلًا تفسيره: واختلف الناس في هذه المقالة من السماء والأرض، فقالت فرقة: نطقت حقيقة، وجعل الله تعالى لها حياة وإدراكًا يقتضي نطقها. وقالت فرقة: هذا مجاز، وإنما المعنى أنها ظهر منها من اختيار الطاعة والخضوع والتذلل ما هو بمنزلة القول أَتَيْنا طائِعِينَ والقول الأول أحسن؛ لأنه لا شيء يدفعه وإنما العبرة به أتم والقدرة فيه أظهر».

يذكر ابن عطية هنا خلافًا لم يذكره الثعلبي ولا الزمخشري، وإنما ذكره الطبري، وهو كون الكلام هنا مجازًا أو حقيقة ورجح المذهب القائل بأن السماء والأرض تكلمتا كلامًا حقيقيًّا. خلافًا للثعلبي والزمخشري.

ثم يواصل: وقوله تعالى: فَقَضاهُنَّ معناه: صنعهن وأوجدهن، ومنه قول أبي ذؤيب: وعليهما مسرودتان قضاهما ... داود أو صنع السوابغ تبع؛ وقوله تعالى: وَأَوْحى فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها قال مجاهد وقتادة: أوحى إلى سكانها وعمرتها من الملائكة وإليها هي في نفسها ما شاء تعالى من الأمور التي بها قوامها وصلاحها. قال السدي وقتادة: ومن الأمور التي هي لغيرها مثل ما فيها من جبال البرد ونحوه، وأضاف الأمر إليها من حيث هو فيها، ثم أخبر تعالى أن الكواكب زين بها السماء الدنيا، وذلك ظاهر اللفظ وهو بحسب ما يقتضيه حسن البصر. وقوله تعالى: وَحِفْظًا منصوب بإضمار فعل، أي وحفظناها حفظا. وقوله: ذلِكَ إشارة إلى جميع ما ذكر، أو أوجده، بقدرته وعزته، وأحكمه بعلمه». يذكر هنا ابن عطية بيتا شعريا يعلل به العدول عن قضاها إلى قضاهن، وهذا لم يرد عند الثعلبي، ثم ذكر قول مجاهد وقتادة بأنه أوحى إلى سكان السماء من الملائكة ثم إلى السماء نفسها، وهذا أيضا لم يذكره الثعلبي، وإنما ذكره الطبري مختصرا حيث نقل عن مجاهد تفسيره ل أوحى بأنه الأمر بما أراد، ففهم منه ابن عطية أنه أمر لسكان السماء. ويختم ابن عطية تفسيره بالتوجيه النحوي لقوله: «وحفظا».

وما يلفت الانتباه هنا أنّ ابن عطية أعرض عن ذكر الرواية الإسرائيلية التي تخبر عن سؤال أحد الأنبياء عن مصير السماء والأرض لو رفضتا الأمر، وهو ما يشي بموقفه النقدي الرافض لها، تمامًا كموقف الزمخشري الذي رأيناه في الأعلى.

وهذا الموقف الناقد للإسرائيليات سنجد مفسرًا أندلسيّا آخر يلمح إليه، **وهو أبو حيان الغرناطي**، إذ نجده في مقدمة البحر المحيط ينتقد بعض المفسرين، لإيرادهم سمات خارجة عن صنعة التفسير، يقول: «وربما ألممت بشيء من كلام الصوفية مما فيه بعض مناسبة لمدلول اللفظ، **وتجنبت كثيرا من أقاويلهم ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ... هذيان افتروه على الله تعالى وعلى علي كرم الله وجهه...**

وكذلك أيضا ذكروا ما لا يصح من أسباب نزول وأحاديث في الفضائل وحكايات لا تناسب وتواريخ إسرائيلية، ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير»[33].

فمن هم المفسرون الذين يقصدهم أبو حيان، ويشير إلى أنهم ذكروا ما لا يصح من أحاديث الفضائل ومرويات أسباب النزول والإسرائيليات والحكايات التي لا تناسب الآيات وأكثروا من التصوف؟ إنَّ أول مفسر سيخطر ببال القارئ لدراسة د. وليد هو الثعلبي، **ذلك أنّ هذه السمات المنتقدة هي عينها السمات التي حللها الأستاذ وليد ورأى أنّها تميز تفسير الثعلبي**؛ حيث أكثر الثعلبي من أحاديث الفضائل، وقد ذكر د. صالح أن الزمخشري وغيره أخذوا هذه الأخبار عن الثعلبي؛ وكذلك الشأن في الحكايات والإسرائيليات، إذ اعتنى الثعلبي -كما لاحظ صالح- بالقصص والحكايات الأدبية في تفسيره.

وما يلفت الانتباه أيضا أن السمة الأقوى المميزة لتفسير الثعلبي -كما يلاحظ ابن تيمية- وهي عنايته بأقوال المفسرين، لم تدفع أبا حيان إلى اعتماده، بل اعتمد **على تفسير ابن النقيب** كمصدر لأقوال المفسرين، حيث يقول: « واعتمدت، في أكثر نقول كتابي هذا، على كتاب التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير، من جمع شيخنا الصالح القدوة الأديب جمال الدين أبي عبد الله محمد بن سليمان بن حسن بن حسين المقدسي، عرف بابن النقيب، رحمه الله تعالى، **إذ هو أكبر كتاب رأيناه صنف في علم التفسير، يبلغ في العدد مائة سفر أو يكاد، إلا أنه كثير التكرير، قليل التحرير**»[34]. وأما الجانب اللغوي من التفسير **فأبو حيان جار فيه على طريقة الزمخشري و ابن عطية، والرازي، وهو يعد الزمخشري و ابن عطية من كبار المفسرين لهذا السبب: أعني العناية بعلمي البيان والمعاني**، حيث يقول:

> **«وهذا أبو القاسم محمود بن عمر المشرقي الخوارزمي الزمخشري، و أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المغربي الغرناطي، أجل من صنف في علم التفسير، و أفضل من تعرض للتنقيح فيه والتحرير. وقد اشتهرا ولا كاشتهار الشمس، وخلدا في الأحياء وإن هداني في الرمس»**[35].

وبخصوص تفسير الآية التي اتخذناها مثالًا، فالناظر في تفسير أبي حيان لها يجد مصداق ما نقلناه عن أبي حيان؛ فمن جهة، اعتمد كليا على تفاسير: الزمخشري وابن عطية، ونقل بعض تأويلات الرازي، ونقل عن الواحدي في البسيط توجيها نحويا لم يرد عند الثعلبي. ومن جهة أخرى،

(33) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ط 1420 هـ، ج1، ص13.
(34) أبو حيان، البحر المحيط، ج1، ص22.
(35) المصدر نفسه، ج1، ص20.

-وهذا مما يلفت الانتباه- لم يذكر أبو حيان المروية الإسرائيلية التي ذكرها الثعلبي وأعرض عنها ابن عطية والزمخشري[36]؛ وهنا احتمالان: إما أنه لم يعتمد على تفسير الثعلبي، إذ لم يرد ذكر مؤثر له في تفسير هذه الآية، وإنما ذكر الواحدي؛ وحتى الواحد فمن المحتمل أنه نقل عن ابن النقيب الذي نقل عنه. وإما أنه رآها وأعرض عنها، وهو ما يظهر تطبيقه للحكم الذي أصدره فيما نقلناه عنه من رفض المرويات الضعيفة والإسرائيليات والاحتراز عنها. والحاصل أن أبا حيان مندرج في الاتجاه الأندلسي الذي افتتحه ابن عطية، وهو اتجاه قريب من الزمخشري في اعتماده على الجوانب النحوية والبلاغية. إلى جانب اعتمادهما على مصادر تفسيرية أخرى ومناقشتها كتفسير الفخر الرازي.

في نهاية هذا التحليل، نخلص من هذه المقارنات إلى أنَّ التفاسير التي هيمنت في العصر الكلاسيكي، بدءًا من الزمخشري، فابن عطية، فالرازي، والبيضاوي، وأبي حيان، كانت تجري على نسق متقارب من حيث ذكر أقوال السلف، وذكر الروايات، ثم التركيز على الأسرار البلاغية والنحوية، مع اختصاص كل تفسير بسماته التي ينفرد بها. والمشترك بينها أنها اعتمدت على اللغة-المعجم، والنحو والبلاغة بدرجة شديدة، وهذان الأخيران كانا غائبين عن تفسير الثعلبي (رغم عناية الثعلبي بالنحو لكن لم يتوسع فيه ولم يبحث عن أسراره البيانية والمعنوية كما توسع الزمخشري ومن تلاه). وأيضًا، فقد أضافَ الرازي وتبعه البيضاوي بعض المعارف الفلسفية والطبيعية. مما يعني أنَّ تأثير الثعلبي ظل محدودًا في ذكر الأقوال، إذ لم يحضر لديه بوضوح البعد البحثي والتحليلي، ولم يسع لتعليل الصيغ والتراكيب القرآنية كما حرص المتأخرون؛ وهذه السمات كما رأينا مصدرها التفاسير اللغوية التي اعتمد عليها الزمخشري وطورها وانتشرت بعده نتيجة لمتابعة الرازي والبيضاوي وابن عطية وأبي حيان وباقي الشراح والمحشين، ولا شك أنها تعززت بما حصل من تطور في التحليل البلاغي والنحوي زمن السكاكي والقزويني والتفتزاني وغيرهم[37].

ومما يمكن ملاحظته أيضًا، أنَّ تفسير الثعلبي لم يكن وحده المصدر الذي اعتمده المفسرون المتأخرون في نقل اقوال السلف، فقد كان ابن عطية يعود إلى تفسير ابن جرير مباشرة، ورصدنا حضور بعض الأقوال لديه وغيابها لدى الثعلبي، وكذلك الشأن بخصوص أبي حيان الذي صرح باعتماده لآراء ابن النقيب، والرازي أيضا الذي اعتمد على تفسير البسيط للواحدي، ورصدنا حضور روايات لديه لم تكن عند الثعلبي. والحاصل مما سبق أمران؛ الأول، أن تفسير الثعلبي كان حاضرًا، لكن ثمة

(36) المصدر نفسه، ج9، ص288-292.

(37) ذكر أبو موسى زمرة من الشراح والمشحين ذوي العناية بالبلاغة والبيان في تحشيهم على الكشاف، كالطيبي والتفتازاني وآخرين، انظر: أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص62-64.

تفاسير نقلية نافسته وحظيت بالحضور لدى المفسرين. والثاني، أن التفسير اتجه نحو وجهتين -بعيدا عن الثعلبي: وجهة نحوية بلاغية، بفعل تفسير الزمخشري والمصادر التفسيرية اللغوية والنحوية التي اعتمد عليها، ووجهة عقلية كلامية بفعل مدرسة الرازي والبيضاوي والشراح والمحشين من المتكلمين المتأخرين، وهي أيضًا بعيدة عن الثعلبي.

2.2 استمرار حضور الطبري كمصدر تفسيري:

نروم في هذا المستوى إبراز بعض مظاهر استمرار حضور تفسير ابن جرير إلى ما بعد زمن ابن تيمية، خلافا لما ذهب إليه د. وليد صالح، من أن مكانة تفسير ابن جرير قد تراجعت، مستدلا بأمرين: غياب مخطوطاته وندرتها الشديدة، وقلة الاعتماد عليه -باستثناء ابن كثير والسيوطي- رغم مناداة ابن تيمية باعتماده وأفضليته على باقي التفاسير. بيد أن هذين التعليلين غير كافيين لإثبات ابتعاد المفسرين عن هذا التفسير؛ فأولًا، استمر العلماء بنسخه وتلخيصه؛ وثانيًا، بقيت العناية بهذا التفسير منذ زمن ابن جرير إلى ما بعد زمن ابن تيمية، ودون أي تأثير مباشر من ابن تيمية في كثير من الحالات، مع تأثيره في بعضها الآخر. ويمكن إثبات حضور تفسير ابن جرير واشتغال العلماء به بأمرين: تتبع ما وضع عليه من مختصرات؛ والنظر في إحالات المفسرين عليه ونقلهم عنه.

فبالنسبة إلى اختصاراته، يلحظ الناظر في بعض كتب التراجم، أنَّ الاعتناء بتفسير الرازي لم ينقطع إلى ما بعد زمن ابن تيمية؛ حيث وضعت عدة تلخيصات عليه، ففي القرن الرابع الهجري -وتحديدا زمن الثعلبي- وضع ابن الإخشيد المعتزلي (ت 326هـ) مختصرا لتفسير الطبري[38]؛ وفي هذا القرن نفسه بالأندلس، وضع أحمد بن عبد الله بن أيوب الذهبي الأموي اختصارا لتفسير الطبري[39]. وفي القرن الخامس وضع محمد بن اللجالش (ت 490هـ) مختصرًا آخر[40]. وقد استمرت عناية المغاربة بتفسير الطبري، فأخذ مَيْمونُ بن ياسِين اللَّمْتُونيُّ (ت 530هـ): عن أبي عبد الله محمد بن أحمدَ الأندَلُسيِّ المُجاوِر بمكة اختصارَه لتفسير الطَّبريّ»[41]. وفي زمن ابن تيمية وضع ابن الخراط، علاء الدين

(38) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، إشراف: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985، ج15، ص218.

(39) ابن بشكوال، أبو القاسم، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تح: السيد عزت العطار، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط2، 1955، ص24.

(40) الداوودي، شمس الدين، طبقات المفسرين، تح: لجنة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1983، ج 2، ص75.

(41) الأوسي المراكشي، أبو عبد الله، الذيل والتكملة، لكتابَي الموصول والصلة، تح: إحسان عباس، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2012، ج5، ص319.

الدمشقي الشاغوري (ت 739 هـ) اختصارا لتفسير ابن جرير بخط يده[42]. ويمكن أن يفضي مزيد من التتبع إلى الكشف عن مختصرات أخرى للطبري، وحسبنا أن نظهر أنه إلى حدود زمن ابن تيمية وما قبله بقليل كانت المختصرات توضع حول تفسير ابن جرير. وكان العلماء يتداولونه؛ ومما يدل على هذا الانتشار الواسع للتفسير أن الذهبي يقول عنه -في معرض نفيه لوجود تفسير كبير لأحمد بن حنبل:

«قلت -أي الذهبي-: مازلنا نسمع بهذا (التفسير) الكبير لأحمد على ألسنة الطلبة وعمدتهم حكاية ابن المنادي هذه... لكن ما رأينا أحدا أخبرنا عن وجود هذا التفسير... ولو كان له وجود... ولتنافس أعيان البغداديين في تحصيله، ولنقل منه ابن جرير فمن بعده في تفاسيرهم... وأنا أعتقد أنه لم يكن... وقد اشتهر ببغداد تفسير ابن جرير، وتزاحم على تحصيله العلماء، وسارت به الركبان، ولم نعرف مثله في معناه، **ولا ألف قبله أكبر منه، وهو في عشرين مجلدة**، وما يحتمل أن يكون عشرين ألف حديث، بل لعله خمسة عشر ألف إسناد، فخذه، فعده إن شئت»[43].

ففي هذا النص يذكر الذهبي أن نسخ الطبري اشتهرت جدًّا من زمن الطبري إلى زمنه هو، ويصف عدد مجلداته بل ويقدر عدد أسانيده. وقد لاحظنا أنه كان موجودًا في زمن الذهبي ببلاد الشام، ونقله الأندلسيون مبكرًا إلى بلادهم ولخصوه، وكان موجودًا بمكة حيث نسخه ميمون اللمتوني المغربي من أبي عبد الله الأندلسي بمكة. وبقي في مصر إلى زمن السيوطي في القرن العاشر الذي رغب في تلخيصه كما ذكر د. وليد.

وأما بخصوص نقل العلماء عنه، فقد استمر هذا النقل في العصور المتأخرة؛ وفيما يلي بعض الأمثلة: يقول أبو عبد الله البَلَنْسي الأوسي (ت 782هـ) -وقد عاش إلى أواخر القرن الثامن بالأندلس-: «﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم﴾: وقع في **التاريخ الكبير للطبري** أنّها بعثت إليه بخرزة غير مثقوبة، وقالت: اثقب هذه؟ قال: فسأل سليمان الإنس فلم يكن عندهم علم... **ووقع في تفسير الطبري** أنّها بعثت إليه بمائتي غلام ومائتي جارية فألبست الغلمان لباس الجواري...»[44]. فلاحظ قوله: وقع في تفسير الطبري، فهي عبارة دالة على نظره فيه بنفسه لا على كونه ناقلا عنه بواسطة.

وممن اعتمد على تفسير ابن جرير: أحمد ابن حجر في القرن التاسع، فقد اطلع على تفسير ابن

(42) الصفدي، صلاح الدين، أعيان العصر وأعوان النصر، تح: علي أبو زيد وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط 1، 1998، ج3، ص462.

(43) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج13، ص522.

(44) البلنسي، أبو عبد الله، تفسير مبهمات القرآن، تح: حنيف بن حسن القاسمي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1991، ج2، ص296.

جرير واعتمد عليه في نقده لأسباب النزول للواحدي؛ يقول مثلًا:

«وأخرج الطبري من طريق العوفي عن ابن عباس قال: لم ينزل الله السحر. ومن طريق أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس مثله قال الطبري: «فعلى هذا فالمراد بالملكين جبريل وميكائيل، وهاروت وماروت: رجلان من أهل بابل، وفي الكلام تقديم وتأخير والتقدير وما كفر سليمان وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل، وهاروت وماروت بدل من الناس» والقراءة المشهورة أن الملَكين بفتح اللام، وبنى الطبري الاختلاف فيها على تفسيرها، فمن قرأ بالفتح قال: هما هاروت وماروت، أو جبريل وميكال، ومن بالكسر قال: هما علمان ملكا بابل أو شيطانان»[45].

فواضح جدا هنا اعتماد ابن حجر على تفسير الطبري، وقد أحصى محقق الكتاب 610 إحالة لابن حجر على تفسير ابن جرير، وهو ما يعكس في نظره أهمية هذا المصدر بالنسبة إليه[46].

ومن النماذج أيضًا: المفسر اليمني: الشوكاني (ت 1250هـ): «وقد أذكر ما في إسناده ضعف، إما لكونه في المقام ما يقوّيه، أو لموافقته للمعنى العربي، وقد أذكر الحديث معزوّا إلى راويه من غير بيان حال الإسناد، **لأني أجده في الأصول التي نقلت عنها كذلك كما يقع في تفسير ابن جرير والقرطبي و ابن كثير والسيوطي وغيرهم**»[47]. فهو هنا يصرح بالأصول التي نقل عنها تفسيره، وهي: تفسير الطبري، والقرطبي، وابن كثير، والسيوطي.

خاتمة:

في نهاية هذه المراجعة، يمكننا إجمال الخلاصات التي توصلنا إليها في النقاط التالية: يمثل كتاب الباحث وليد صالح أنموذجا متميزا للدراسات الجادة التي تروم إعادة النظر في التراث التفسيري، والنظر في تطوراته، والتفاسير التي أدت دورا بارزا في مساره. وقد اعتمد الباحث على طرائق تحليلية مركبة، رام فيها بيان تلقي الثعلبي للتفاسير السابقة، وإضافاته عليها، وتأثيره في التفاسير اللاحقة. كما رام الباحثُ تحديد أهم السمات الموضوعية والمنهجية التي ميزت تفسير الثعلبي، مع مراجعة حكم ابن تيمية على الثعلبي. وقد سعينا في هذه المراجعة إلى تحليل بعض القضايا التي تطرق إليها ومناقشتها.

---

(45) العسقلاني، ابن حجر، العجاب في بيان الأسباب، تح: عبد الحكيم محمد الأنيس، السعودية، دار ابن الجوزي، ط 1، 1997، ج1، ص315.

(46) المصدر نفسه، ج1، ص143 (من مقدمة المحقق ودراسته).

(47) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، بيروت- دمشق، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، ط1، 1998، ج1، ص15.

وقد خلصنا من هذه المناقشة إلى إبراز أن بعض نتائج الباحث تتطلب مزيدا من البحث، كموقف العلماء من تفسير الثعلبي ومدى اعتمادهم عليه وحضوره لديهم كتفسير مركزي، وهل اعتمدوا إضافاته في التفسير أم كان لهم موقف نقدي منها، إذ من خلال النظر في تفسير الزمخشري وابن عطية والرازي وأبي حيان للآيتين: 9 و10 من سورة فصلت، بدا لنا أنّ السمات المشتركة بين هذه التفاسير، التي استمرت مع الشراح والمحشين كانت تبتعد عن الثعلبي، ولم تكن مأخوذة عنه، وأنهم نقلوا عنه الأقوال التفسيرية والروايات كما نقلوها عن غيره، وأنهم تجنبوا بعض المرويات الإسرائيلية التي ذكرها، وذكروا مرويات ليست عنده.

وأيضا، توصل البحث إلى أن تفسير ابن جرير استمر في الحضور منذ زمنه إلى ما بعد زمن ابن تيمية، وأن الاهتمام به شمل نسخه وتلخيصه والنقل عنه، وأن العناية بالتفاسير المتقدمة لم تنقطع إلى ما بعد زمن ابن تيمية واستمر نسخها...

المراجع:

ابن القيم، شمس الدين. (2019). *شفاء العليل* (تحقيق: زاهر بن سالم؛ ط. 2). دار ابن حزم.

ابن بشكوال، أبو القاسم. (1955). *الصلة في تاريخ أئمة الأندلس* (تحقيق: السيد عزت العطار؛ ط. 2). مكتبة الخانجي.

ابن تيمية، تقي الدين. (2004). مجموع *الفتاوى* (جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم؛ ج 6، ص 394). مجمع الملك فهد.

ابن عطية، أبو محمد. (2001/1422هـ). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (تحقيق: عبد السلام عبد الشافي). دار الكتب العلمية.

أبو موسى، محمد محمد. (د.ت). *البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري*. دار الفكر العربي.

الأوسي المراكشي، أبو عبد الله. (2012). *الذيل والتكملة لكتابَي الموصول والصلة* (تحقيق: إحسان عباس). دار الغرب الإسلامي.

البخاري. (2012). *الجامع الصحيح المسند*. دار التأصيل.

البلنسي، أبو عبد الله. (1991). *تفسير مبهمات القرآن* (تحقيق: حنيف بن حسن القاسمي). دار الغرب الإسلامي.

الثعلبي، أبو إسحاق. (2015). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* (إشراف: صلاح باعثمان وآخرون؛

ط. 1). دار التفسير.

جودة محمد المهدي. (د.ت). *الواحدي ومنهجه في التفسير*. وزارة الأوقاف المصرية.

الحموي، ياقوت. (1993). *إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب* (تحقيق: إحسان عباس؛ ط. 1). دار الغرب الإسلامي.

الخفاجي، شهاب الدين المصري. (د.ت). *عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي*. دار صادر.

الداوودي، شمس الدين. (1983). *طبقات المفسرين* (تحقيق: لجنة من العلماء؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

الذهبي، شمس الدين. (1985). *سير أعلام النبلاء* (إشراف: شعيب الأرناؤوط؛ ط. 3). مؤسسة الرسالة.

الرازي، فخر الدين. (1999/1420هـ). *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)* (ط. 3). دار إحياء التراث العربي.

الزمخشري، جار الله. (2019). *الكشاف* (إشراف: أيمن عبد العظيم؛ ط. 1). دار ابن الجوزي.

الشافعي (الشاطبي)، أبو إسحاق. (1983). *الإفادات والإنشادات* (تحقيق: محمد أبو الأجفان؛ ط. 1). مؤسسة الرسالة.

الشوكاني، محمد بن علي. (1998). *فتح القدير* (ط. 1). دار ابن كثير – دار الكلم الطيب.

صالح، وليد. (2022). *تشكل التفسير الكلاسيكي* (ترجمة: محمد إسماعيل خليل). مركز نماء.

الصفدي، صلاح الدين. (1998). *أعيان العصر وأعوان النصر* (تحقيق: علي أبو زيد وآخرون؛ ط. 1). دار الفكر المعاصر.

العسقلاني، ابن حجر. (1997). *العجاب في بيان الأسباب* (تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس؛ ط. 1). دار ابن الجوزي.

الغرناطي، أبو حيان. (1999/1420هـ). *البحر المحيط في التفسير* (تحقيق: صدقي محمد جميل). دار الفكر.

References:

Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī. (1999/1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Dār al-Fikr.

Abū Mūsā, Muḥammad Muḥammad. (n.d.). *Al-Balāghah al-Qurʾāniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī*. Dār al-Fikr al-ʻArabī.

Al-Awsī al-Marrākushī, Abū ʻAbd Allāh. (2012). *Al-Dhail wa-al-Takmilah li-Kitābay al-Mawṣūl wa-al-Ṣilah* (I. ʻAbbās, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Balansī, Abū ʻAbd Allāh. (1991). *Tafsīr Mubhamāt al-Qurʾān* (Ḥ. al-Qāsimī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Bukhārī. (2012). *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad*. Dār al-Taʾṣīl.

Al-Dāwūdī, Shams al-Dīn. (1983). *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* (Committee of Scholars, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1985). *Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ* (Sh. al-Arnāʾūṭ, Supervisor; 3rd ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Al-Ḥamawī, Yāqūt. (1993). *Irshād al-Arīb ilā Maʿrifat al-Adīb* (I. ʻAbbās, Ed.; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Khafājī, Shihāb al-Dīn al-Miṣrī. (n.d.). *ʻInāyat al-Qāḍī wa-Kifāyat al-Rāḍī ʻalā Tafsīr al-Bayḍāwī*. Dār Ṣādir.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1999/1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)* (3rd ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʻArabī.

Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn. (1998). *Aʿyān al-ʻAṣr wa-Aʿwān al-Naṣr* (ʿA. Abū Zayd et al., Eds.; 1st ed.). Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq. (1983). *Al-Ifādāt wa-al-Inshādāt* (M. Abū al-Ajfān, Ed.; 1st ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Al-Shawkānī, Muḥammad b. ʻAlī. (1998). *Fatḥ al-Qadīr* (1st ed.). Dār Ibn Kathīr – Dār

al-Kalima al-Ṭayyib.

Al-Thaʿlabī, Abū Isḥāq. (2015). *Al-Kashf wa-al-Bayān ʿan Tafsīr al-Qurʾān* (Ṣ. Bāʿuthmān et al., Supervisors; 1st ed.). Dār al-Tafsīr.

Al-Zamakhsharī, Jar Allāh. (2019). *Al-Kashshāf* (A. ʿAbd al-ʿAẓīm, Supervisor; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn ʿAṭiyyah, Abū Muḥammad. (2001/1422 AH). *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz* (ʿA. ʿAbd al-Shāfī, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim, Shams al-Din. (2019). *Shifāʾ al-ʿAlīl* (Z. bin Sālim, Ed.; 2nd ed.). Dār Ibn Ḥazm.

Ibn Bashkuwāl, Abū al-Qāsim. (1955). *Al-Ṣilah fī Tārīkh Aʾimmat al-Andalus* (S. I. al-ʿAṭṭār, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Khanjī.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. (1997). *Al-ʿUjāb fī Bayān al-Asbāb* (ʿA. M. al-Anīs, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. (2004). *Majmūʿ al-Fatāwā* (A. b. M. b. Qāsim, Ed.; Vol. 6, p. 394). Mujammaʿ al-Malik Fahd.

Jūdah Muḥammad al-Mahdī. (n.d.). *Al-Wāḥidī wa-Manhajuhu fī al-Tafsīr*. Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyyah.

Ṣāliḥ, Walid. (2022). *The Formation of Classical Qurʾānic Interpretation* (M. Ismāʿīl Khalīl, Trans.). Markaz Namāʾ.