المناهج العلمية في تفسير الآيات الكونية: دراسة مقارنة بين الرازي وابن عاشور

م.د. حمادي علي حمادي الزهيري
جامعة ديالى – كلية العلوم الإسلامية
ahmed.ali.sh@uosa marra.edu.iq
م.د. احمد علي شلال
جامعة سامراء – كلية العلوم الإسلامية
ahmed.ali.sh@uosamrraedu.iq

الكلمات المفتاحية: الآيات الكونية، المنهج العلمي في التفسير، التفسير العلمي، الرازي، ابن عاشور، الاستدلال القرآني، المقاصد، البلاغة، الضوابط المنهجية، الإعجاز العلمي.

Keywords: Cosmological verses, scientific methodology in tafsīr, scientific exegesis, al-Rāzī, Ibn ʿĀshūr, Qur'anic argumentation, maqāṣid, rhetoric, methodological controls, scientific iʿjāz.

الملخّص

يتناول هذا البحث المناهج العلمية في تفسير الآيات الكونية من خلال دراسة مقارنة بين فخر الدين الرازي ومحمد الطاهر ابن عاشور. وقد انطلق من تحرير مفهوم الآيات الكونية ومعنى "العلمية" في التفسير، بوصفها انضباطاً منهجياً في فهم الدلالة ضمن اللغة والسياق والمقاصد، لا مجرد مطابقة النص لنظريات العلوم الطبيعية. وأظهرت الدراسة أن الرازي يميل إلى توسيع الدلالة عبر بناءٍ برهانيٍّ جدلي واستحضارٍ واسع للعلوم العقلية ومعارف عصره، مما يثري وجوه الاستدلال لكنه قد يفتح باب الاستطراد. في المقابل، يتجه ابن عاشور إلى ضبط المعنى ضمن نظام الخطاب القرآني ومقاصده وبلاغته، مع الاستئناس المحدود بالمعارف الحديثة دون تعليق الدلالة عليها. وخلصت المقارنة إلى أن قراءة الآيات الكونية قراءةً علميةً رشيدة تقوم على تقديم الدلالة اللغوية والسياقية، والتمييز بين القطعي والظني في الاستنباط، وجعل العلوم قرائن مساعدة لا مصادر مُنشِئة للمعنى التفسيري.

Abstract

This study examines "scientific approaches" to Qur'anic cosmological verses through a comparative analysis of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr. It first clarifies the concept of cosmological verses and defines "scientificness" in tafsīr primarily as methodological rigor—anchored in Arabic semantics, context, and maqāṣid—rather than the mere alignment of verses with modern scientific theories. The findings show that al-Rāzī tends to expand meanings through dialectical-argumentative reasoning and a broad engagement with the rational sciences of his era, yielding rich proofs yet sometimes leading to extensive digressions. Ibn ʿĀshūr, by contrast, prioritizes contextual and purposive interpretation and employs modern knowledge cautiously as supportive clarification without making it determinative of meaning. The study concludes that a sound scientific reading of cosmological verses requires giving precedence to linguistic and contextual indication, distinguishing certainty from conjecture in inference, and treating scientific data as auxiliary evidence rather than a constitutive source of tafsīr meaning.

المقدمة

تأتي دراسة المناهج العلمية في تفسير الآيات الكونية ضمن حقلٍ معرفيٍّ يتقاطع فيه علم التفسير وعلوم القرآن مع مباحث النظر العقلي والاستدلال، لأن الآيات الكونية في الخطاب القرآني لا تُستدعى بوصفها معلومات طبيعية مجردة، بل بوصفها دلائل هادية تُنتج معنى إيمانيّاً وتربويّاً وتشريعيّاً، وتفتح باب التفكر في سنن الله في الخلق؛ ومن ثَمَّ فإن مقاربة هذه الآيات تحتاج إلى ضبطٍ منهجي يميز بين: (الدلالة الإيمانية المقصودة) و(المعرفة التجريبية المتغيرة) و(حدود لغة النص وأساليب العرب).

تزداد أهمية المقارنة بين الرازي وابن عاشور لأن كليهما يُعدّ من أعلام المدرسة التفسيرية التي تُحسن توظيف أدوات متعددة: كاللغة، والبلاغة، والمقاصد، والاستدلال العقلي(الذهبي، 2000، 1/ 290–292)؛ غير أنّ السياق العلمي والهمّ المعرفي لكل واحد منهما مختلف: فالرازي ابنُ عصرٍ تشكلت فيه مناظرات علم الكلام والفلسفة، وتداخلت فيه العلوم العقلية بالنقلية، مما انعكس على تفسيره الذي صار ميدانًا للرد على الفلاسفة والمعتزلة بأدواتهم(الزركان، 1963، 65). بينما ابن عاشور ابنُ عصرٍ شهد أسئلة النهضة والحداثة والتحدي العلمي، مما فرض عليه الانشغال بسؤال الإصلاح وتجديد الفهم الديني لمواكبة العصر(ابن الخوجة، 2004، 23–25). وهذا التباين يجعل المنهج العلمي في قراءة الآيات الكونية عندهما مجالاً خصباً لتتبع آليات الاستدلال، وحدود التأويل، وكيفية ضبط العلاقة بين النص والكون(الكرومي، 2011، 45).

ومن الناحية المنهجية، لا يمكن البحث في داخل التفسير دون تأسيسٍ من علوم القرآن نفسها: ما التفسير؟ ما أدواته؟ وما ضوابطه؟ وهذه الأسئلة هي التي تُرشد إلى التمييز بين تفسيرٍ يستند إلى أصول معتبرة وبين توسّعٍ قد يُفضي إلى تحميل النص ما لا يحتمل.

وعليه يهدف هذا البحث إلى: (1) تحرير مفهوم الآيات الكونية ومفهوم المنهج العلمي في التفسير، (2) استقراء ملامح المنهج عند الرازي وابن عاشور في التعامل مع الآيات الكونية، (3) المقارنة بين منطلقات الاستدلال وطرائق بناء المعنى وحدود التأويل عندهما. وسيرتكز البحث على المنهج الوصفي التحليلي المقارن، مع اعتماد نصوص المفسرين أنفسهم أساسًا للمقارنة، ثم الاستنارة بضوابط علوم القرآن.

خطة البحث: مقدمة، ثم مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالامامين الرازي وابن عاشور وبيان الإطار المفاهيمي والمنهجي لتفسير الآيات الكونية.

المبحث الثاني: الدراسة المقارنة التطبيقية بين الرازي وابن عاشور في المناهج العلمية للآيات

الكونية.

ثم خاتمة ومصادر.

المبحث الأول: التعريف بالامامين الرازي وابن عاشور وبيان الإطار المفاهيمي والمنّهجي لتفسير الآيات الكونية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالإمامين الرازي وابن عاشور.

سنتكلم في ثنايا هذا المطلب عن إمامين من أئمة التفسير انتشر صيتها في المشرق والمغرب، واعترف العلماء بسبقها وإمامتها، وفيما يلي شيئًا عن سيرتهما الشخصية وهي وفق الفرعين الآتيين.

الفرع الأوَّل: السيرة الشخصية للإمام الرازي.

اولاً اسمهُ: هُوَ أَبُو عبد الله مُحَمَّد بن عُمر بن الْحُسَيْن بن الحسن الرَّازِيّ (ابن أبي أصيبعة، د.ت، 462/1).

ثانياً: لقبهُ: للإمام الرازي القاب علمية كثيرة: منها يلقب بفخر الدين، وفي هراة لقبوه شيخ الاسلام (الذهبي، 2003، 137/13)، وعند علماء الأُصول لقبهُ إمام المتكلمين (السبكي، 1992، 81/8)، ويلقبُ ايضًا بسيد الحكماء (ابن أبي أصيبعة، د.ت، 462)، او سلطان المتكلمين (ابن الملقن، 1997، 149/1) وغيرها من الالقاب التي اطلقت عليه.

رابعًا: نسبتهُ: (الرازي) إلى الرَيّ التي كان مولده فيها ابن الفوطي، 1995، 3/ 164) وهي مدينة مشهورة من أمّهات البلاد وأعلام المدن في بلاد فارس والتي تُعدّ في الماضي من اشهر المدن وهي كثيرة الفواكه والخيرات(ياقوت الحموي، 1995، 3/ 116).

ولادتهُ: ولِد الإمام الرازي في الرَيّ في (25) من شهر رمضان، سنة (544هـ) (ابن خلكان، 1971، 4/ 252).

مؤلفاته: قدَّم الإمام الرازي (رحمه الله تعالى) خلال المدة الزمنية التي عاشها ثروة عظيمة من المؤلفات النَّافعة، والمقام هنا لا يتسع لذكرها وحسبنا نكتفي بقول الذهبي عنها: (وكل تصانيفه ممتعة، ورزق فيها سعادة عظيمة، وانتشرت في الآفاق، وأقبل الناس على الاشتغال فيها، ورفضوا كتب المتقدمين) (الذهبي، 2003، 13/ 137).

وفاته: توفي الإمام الرازي (رحمه الله تعالى) يوم الاثنين، الموافق الأول من شهر شوال سنة ست وستمائة، بمدينة هراة(ياقوت الحموي، 1995، 396/5)، ودفن بقرية مزدخان(ابن تغري بردي، د.ت، 175/6).

الفرع الثاني: السيرة الشخصية للإمام ابن عاشور.

اسمهُ ونسبه: هو: الشيخ محمد الطاهر الثاني بن الشيخ محمد بن محمد الطاهر الأول بن محمد بن الشاذلي بن عبد القادر محمد بن عاشور الشريف الأندلسي ثم التونسي، إذ كان عاشور الجد الاعلى لعائلة ابن عاشور أندلسي الأصل شريف النسب(محفوظ، 1994، 304/3).

وِلادتهُ: ولد الشيخ الطاهر ابن عاشور بالمرسى(ياقوت الحموي، 1995، 107/5)، وكانت ولادته في شهر جمادى الاول عام (1296هـ- 1879م) (هو: الشيخ محمد العزيز بن محمد بن محمد الطيب، نشأ تحت رعاية والده الشيخ محمد، وتلقى العلم على كبار من الأساتذة، فبرع في العلم والأدب، وآلت إليه المناصب الوزارية والمهمات السامية، فحقق الكثير من الاصلاحات في البلاد، توفى رحمه الله تعالى سنة 1325هـ. (الغالي، 1996، 40-42).

نشأتهُ: ونشأ في رحاب العلم والجاه، فقد خص منذ نشأته بعناية فائقة من والده محمد والذي كان زيتوني التكوين ورئيسًا لجمعية الأوقاف، ومن جده للأم، وكانت هذه الصلة بين الجد العالم والحفيد النبيه تزداد وثوقًا على مرِّ الأيام(القرني، 2006، 10).

مؤلفاته: بلا شك أن أي عالم من العلماء بلغ درجة عالية من العلم في الدين أن تكون له مجموعة من المؤلفات في مختلف العلوم الشرعية؛ لأنه ورث عن العلماء وبدوره لا بد أن يورثه لغيره من الناس، والامام ابن عاشور (رحمه الله تعالى) من جملة العلماء الذين ورَّثوا العلم النافع على هيئة مصنفات وهي كثيرة وذكرها هنا يأخذ مساحة تخرجنا عن محتوى عنوان البحث.

وفاته: توفى الإمام الطاهر ابن عاشور (رحمه الله تعالى) يوم الاحد الموافق الثالث عشر من شهر رجب للعام 1393هـ - 1973م عن عمر يقارب سبعًا وتسعين عامًا(الزبيري، 2003، 2572/3).

المطلب الثاني

تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات (الآيات الكونية – المنهج العلمي – التفسير العلمي)

1. مفهوم الآيات الكونية في الخطاب القرآني:

إذا كان مصطلح الآيات الكونية اصطلاحاً تداوليّاً معاصراً، فإن جذره الدلالي مؤسس في مفهوم الآية نفسه؛ إذ تأتي الآية في الاستعمال القرآني بمعنى العلامة والدليل، فتكون آياتٌ متلوّة (نصٌّ يُتلى) وآياتٌ منظورة (كونٌ يُرى). ومن هنا تتحدد الآيات الكونية بأنها: مظاهر الخلق وأحواله وسننه التي يستدعيها القرآن للاستدلال على الوحدانية والحكمة والقدرة، ولتثبيت التصور الإيماني وبناء الاعتبار، لا لمجرد عرض معارف الطبيعة لذاتها(القطان، 2005، 21/1).

غير أنّ ضبط هذا المفهوم يقتضي التمييز بين الكوني والتاريخي والإنساني داخل الآيات؛ فالمقصود بالكوني هنا ما تعلق بعالم الخلق المادي وسننه: السماوات، الأرض، تعاقب الليل

والنهار، نشأة الإنسان، نظام المطر والرياح، حركة الأفلاك... إلخ. وهذه المجالات لا يخرج توظيفها القرآني عن مقاصد الهداية: إقامة الحجة، وتزكية النفس بالتفكر، وتأسيس المسؤولية الأخلاقية. ولذلك فإن المنهج التفسيري لا بد أن يجعل الدلالة الهداية أصلاً، ثم ينظر في المعنى الكوني بوصفه طريقاً لبيان تلك الدلالة لا مزاحماً لها(الزركشي، 1990، 95/1).

ومن جهة أخرى، يبين السيوطي في سياق تصنيفه لعلوم القرآن واتساع مباحثه أن الاشتغال بفهم القرآن يتوزع على علومٍ وآلاتٍ، وأن مقاربة النص تحتاج إلى وعيٍ بتنوع الأنواع، وهو ما يفتح الباب لفهم أن (الكوني) ليس باباً معزولاً، بل يتداخل مع البيان والبلاغة وأسباب النزول والسياق والمقاصد، وأن التفسير ليس مجرد التقاط معنى لغوي، بل بناءُ دلالةٍ على قواعد(السيوطي، 1999، 49/1).

وعند ابن عاشور يبرز المعنى الوظيفي للتفسير بوصفه إبانةً وكشفاً للمدلول؛ فهو يقرر في مقدمة التحرير والتنوير أن التفسير في أصله اللغوي هو الإبانة والكشف، أي نقل المعنى من درجة الخفاء إلى الوضوح بحسب ما يحتمله اللسان والسياق. وهذه الرؤية تجعل الآيات الكونية مجالاً لكشف الهداية والمعنى، لا مجالاً لاستعراض معارفٍ تجرّ النص إلى غير مقصوده(ابن عاشور، 1984، 10/1).

أما الرازي، فحتى من عناوين بناء مقدماته يتبين اهتمامه بإدخال علوم السورة ضمن التفسير؛ فهو يعقد في افتتاح تفسيره فصولاً للتنبيه على علوم السورة إجمالاً، بما يوحي أن فهم الآية لا يُفصل عن شبكة معارفها: موضوعاتها، مقاصدها، طرائق الاستدلال فيها. وهذا التوجه مهم في الآيات الكونية لأن الدلالة فيها غالباً مركبة: دليلٌ عقلي، وتذكيرٌ إيماني، وتعريضٌ بمواقف المكذبين(الرازي، 2000، 15/1).

2. ما المقصود بالمنهج العلمي في تفسير الآيات الكونية؟

مصطلح المنهج العلمي في سياق التفسير لا ينبغي حمله على صورة واحدة، لأنه قد يُفهم بمعنى المعرفة التجريبية الحديثة وقد يُفهم بمعنى الطريقة المنضبطة في النظر والاستدلال. والبحث هنا لا يجعل القرآن كتاب فيزياء أو أحياء، بل يدرس: كيف يُنتج المفسر معنىً منضبطاً عند تعامله مع الكوني؟ أي: ما خطواته في جمع القرائن؟ كيف يوازن بين اللغة، والسياق، والعقل، والمشاهدة؟ وكيف يضع حدوداً تمنع من التوسع غير المحكوم؟ وهذا قريب من المعنى الذي تقرره كتب علوم القرآن من ضرورة مراعاة الآلات والضوابط في الفهم(القطان، 2005، 5/1).

وفي هذا السياق يقرر الزركشي – وهو يؤصل لمسألة التفسير – أن التفسير علمٌ له أصول ومآخذ، وأن الانضباط فيه شرطٌ للسلامة من التحكم؛ ومقتضى هذا في "الآيات الكونية" ألا

يتحول الاستدلال الكوني إلى إلزامٍ للنص بتفاصيل لا يقتضيها اللفظ، ولا إلى تفسيرٍ بالتوهم تابعٍ لمعارف زمنية قد تتغير. فالعلمي منهجيّاً: هو بناء الفهم على قواعد معتبرة، لا مجرد موافقة الاكتشافات(الزركشي، 1990، 105/1).

ويستفاد من طريقة السيوطي في "الإتقان" أنه حين يجمع الأنواع ويبوّبها ويجعل لكل نوعٍ ضوابطه، فإنه يرسخ فكرة أن المعرفة القرآنية ليست فوضى تأويلية؛ بل هي علمٌ مركبٌ يحتاج إلى ترتيب وإحكام. وعليه، فإن المنهج العلمي في الآيات الكونية يتجلى في: التثبت من دلالة اللفظ، جمع نظائر الآية، مراعاة السياق، التفريق بين الحقيقة والمجاز، ثم الاستئناس بما يعضد المعنى من المشاهدات دون ادعاء القطع فيما ليس قطعيّاً(السيوطي، 1999، 52/1).

ويُضيء ابن عاشور هذا المعنى حين يجعل التفسير كشفاً وإبانة لمعنى الكلام بكلام أوضح، وهو تعريف يوجه المفسر إلى مركز العملية: فهم اللغة ومعهود الاستعمال. وبذلك يكون "العلمي" عنده أولاً: علماً بلسان العرب وأساليب البيان، ثم علماً بمقاصد الخطاب، ثم نظراً عقليّاً في مناسبة الدلالة. أما توظيف المعارف الخارجية (ومنها الطبيعية) فلا يدخل إلا بوصفه قرينةً تابعة(ابن عاشور، 1984، 10/1).

ومن جهة الرازي، فإن وضعه للفصول التي تُنبه على علوم السورة إجمالاً في افتتاح التفسير يشي بميلٍ إلى بناء المعنى عبر شبكة من العلوم؛ وهذا يتيح – في الآيات الكونية – مقاربةً عقليةً جدليةً تُبرز وجه الاستدلال، وتتعقب شبهات المخالفين، وتُكثر من السؤال والجواب. والجانب العلمي هنا يتجسد في منهج الاستدلال: تقسيم الاحتمالات، نقد اللوازم، تعليل الدلالة، لا في تحويل النص إلى تقريرٍ تجريبي محض.

3. التفسير العلمي وتمييزه عن المنهج العلمي:

يُستعمل التفسير العلمي في الأدبيات الحديثة بمعنى: حمل الآيات الكونية على دلالات توافق النظريات والاكتشافات الحديثة. غير أنّ هذا الاتجاه – إذا لم يُضبط – قد يخلط بين (الإشارة القرآنية الهادية) و(التفصيل العلمي المتغير)، فيقع في التكلّف أو إلزام النص بما لا يدل عليه. والمنهج العلمي – كما اعتمدناه هنا – أوسع وأعمق: هو الانضباط في الاستدلال والتأويل، سواء وافق ذلك معارف العصر أو لم يوافقها؛ إذ العبرة بسلامة الدلالة قبل موافقة النتائج(القطان، 2005، 130/1).

ويدعم هذا التمييز ما قرره الزركشي من أن النظر في كتاب الله يحتاج إلى مراعاة أمورٍ (آلات وضوابط) تمنع من إطلاق الأحكام بلا دليل، لأن القرآن يجري على سنن العرب في البيان، ويتضمن المجاز والتمثيل والاحتجاج. فالآيات الكونية كثيرًا ما تأتي في مقام الاحتجاج

والموعظة، فتفصيلها على معنى علمي دقيق قد يصادم مقصدها البلاغي. وعليه فسلامة المنهج تقتضي تقديم مقصد الخطاب على إغراء المطابقة العلمية(الزركشي، 1990، 414/1).

وفي طريقة السيوطي في تقعيد الأنواع يظهر أن العلوم خادمة للفهم لا حاكمة على النص، وأن معرفة الضوابط – لا كثرة الدعوى – هي التي تحمي التفسير من الانزلاق. فالمفسر حين يقف عند الآية الكونية ينبغي أن يسأل: هل دل اللفظ على هذا المعنى بدلالة معتبرة؟ هل السياق يحتمل هذا التفصيل؟ هل يوجد ما يعارضه من آيات أخرى أو من معهود اللسان؟ فإذا لم تُجب هذه الأسئلة، فالمطابقة العلمية (ولو كانت جذابة) لا تكفي لتأسيس معنى تفسيري(السيوطي، 1999، 448/1).

ومن هنا يمكن فهم قيمة تعريف ابن عاشور للتفسير بوصفه إبانة وكشفًا للمدلول بكلام أوضح؛ لأن التفسير في جوهره تحويل المعنى إلى وضوح وفق قواعد اللغة والسياق، لا تحميل النص بما يرضي أفقاً معرفيّاً خارجيّاً. ولذلك يُفهم أن المنهج العلمي الحقيقي في التعامل مع الآيات الكونية هو: تحرير دلالتها اللسانية والبلاغية أولاً، ثم تبيّن وجه الاستدلال العقلي الذي تقصده، ثم – إن احتيج – الاستئناس بالمشاهدة الكونية بما يعزز المعنى العام دون تحويل الآية إلى معادلة علمية(ابن عاشور، 1984، 10/1).

وفي ضوء ذلك تتضح بداية مسار المقارنة بين الرازي وابن عاشور: فالرازي يميل إلى التوسعة الاستدلالية عبر مناهج العقل والجدل، وتظهر عنده بنية السؤال والاعتراض والجواب، بما يجعل الآية الكونية مجالاً لتشييد الحجة وإبطال الشبهة؛ بينما ابن عاشور يميل إلى الضبط المقاصدي والبياني وتحرير وجه الدلالة في نظام الكلام، ثم إدخال المعارف تبعاً لا أصلاً. وهذه الفوارق ستتجلى تفصيلاً في المبحث الثاني عند تطبيق المقارنة على نماذج من الآيات الكونية(الرازي، 2000، 15/1).

4. ضوابط أولية للعمل التفسيري في الآيات الكونية:

أول الضوابط: تحرير الدلالة اللغوية والتمييز بين الحقيقة والمجاز والتمثيل، لأن كثيراً من الألفاظ الكونية في القرآن تُستعمل استعمالاً عربيّاً واسعاً، وقد تأتي على سبيل التقريب أو ضرب المثل. وثانيها: جمع النظائر داخل القرآن لتكوين شبكة دلالية تمنع من انتزاع الآية من سياقها الموضوعي. وثالثها: مراعاة السياق والمقام: مقام الاحتجاج يختلف عن مقام الامتنان أو مقام التذكير بالبعث. ورابعها: عدم القطع بما ليس قطعيّاً في المعارف التجريبية، لأن التفسير إن جُعل تابعاً لنظرية قابلة للتبدل، عرّض الدلالة القرآنية للاضطراب بتغير الفهم العلمي(القطان، 2005، 5/1).

وثمة ضابط خامس شديد الصلة بالرازي وابن عاشور معاً: وهو أن التفسير ليس شرحاً

لألفاظ مفردة فحسب، بل هو بناء معنى ضمن علوم السورة ومقاصدها ووجه الاستدلال فيها. وهذا ما يصرّح به الرازي في منهجه الافتتاحي حين يجعل للسورة علوماً يلمّح إليها إجمالاً قبل الخوض في تفاصيل الآيات؛ فالمفسر إذن مطالب بأن يفهم موقع الآية الكونية في بنية السورة: هل هي دليل على التوحيد؟ أم رد على منكر البعث؟ أم تأسيس لسنن الاجتماع والابتلاء؟

كما أن تقعيد الأنواع في الإتقان يوجه إلى أن الاستفادة من المعارف الخارجية لا تكون على حساب الأصول، بل عبر وظيفة محددة: خدمة البيان، تقوية وجه الاستدلال، رفع إشكال، لا صناعة معنى جديد لا يدل عليه النص. ولأجل هذا، سيكون معيار المقارنة في هذا البحث هو: مقدار التزام المفسر بالضوابط (اللغة، السياق، المقصد) حين يتناول الآيات الكونية، وكيف يوازن بين سعة الاستدلال وحدود الدلالة(السيوطي، 1999، 52/1).

ويكتسب هذا المعيار عمقاً حين نلاحظ أن ابن عاشور يجعل من تعريف التفسير الإبانة والكشف مدخلاً لحماية التفسير من التعسف؛ لأن الكشف ينبغي أن يكون بكلام أوضح أي بما هو داخل إمكان اللغة والسياق، لا بما هو خارج ذلك. وعليه سنرصد في المقارنة: متى يتوقف ابن عاشور عند الإشارة دون التعيين، ومتى يسمح ببعض التحديدات إذا عضدها الاستعمال أو القرائن أو المعنى المقصود من الخطاب(ابن عاشور، 1984، 10/1).

وفي المقابل سنرصد عند الرازي: كيف تتحول الآية الكونية إلى ميدانٍ لتقوية الحجة العقلية: تقسيم المحتملات، بناء البرهان، مناقشة اعتراضات الخصوم، وإدخال معارف عصره الفلسفية والكلامية فيما يراه خادماً للاستدلال. وسيمتاز تحليلنا هنا بالتمييز بين: (المعرفة الكونية بوصفها مادةً للبرهان) و(المعرفة الكونية بوصفها تفسيراً لمعنى اللفظ). فالأول قد يتسع، أما الثاني فينبغي أن يبقى مقيداً بدلالة النص.

المطلب الثالث

معالمُ المنهج العلمي في تفسير الآيات الكونيّة عند فخر الدين الرازي (ت 606هـ)

يُعدّ فخرُ الدين الرازي من أبرز من نقل تفسيرَ الآيات الكونيّة من مستوى التقرير الوعظي أو الشرح اللغوي المحض إلى مستوىٍ موسّع تتداخل فيه علومٌ متعددة: الكلام، والفلسفة، والمنطق، وعلوم الهيئة، والطبيعيات، مع بقاء التفسير—في أصل قصده—معلّقاً بإثبات الدلالة العقدية الكبرى: توحيد الخالق، وإقامة البرهان على الحكمة والتدبير. وقد سجّل الدارسون منذ وقت مبكر أنّ تفسيره صار موسوعةً جامعةً؛ حتى اشتهرت العبارة التي تُنقل في سياق التنبيه على كثرة استطراداته: (فيه كل شيء إلا التفسير)، وهي عبارةٌ قابلها آخرون بالإنصاف فقالوا: (فيه كل شيء مع التفسير) (الذهبي، 2000، 1/ 290-292).

ومنطلق الرازي في التعامل مع الآيات الكونيّة يرتبط—من جهةٍ منهجية—بفهمه لوظيفة القرآن في دعوة النظر: فالآفاق والأنفس عنده ليست موضوعاً زائداً على الهداية، بل مساراً من مسارات الاستدلال على أصول الإيمان. لذا يفتتح كثيراً من المواضع بإعادة بناء السؤال: ما وجه الدلالة في الآية؟ ثم يوسّع مسالك الدلالة إلى مسالك عقلية وطبيعية، مستعيناً بما في عصره من معارف. ويتجلّى ذلك في طريقته المعروفة في تقسيم الكلام إلى مسائل تتفرع عنها تنبيهات وفصول تُستثمر في تثبيت المعنى الكلي للآية قبل الرجوع إلى اللوازم العلمية المحتملة(الرازي، 2000، 1/ 16-17).

والمنهج العلمي عند الرازي—إذا وُصف بهذا الوصف في الدرس المقارن—لا يعني أنّه يفسّر القرآن بالعلوم على نحو يجعل النظريات معياراً على النص، بل يعني أنّه يُدخِل العلوم بوصفها أدواتٍ استدلالية ضمن شروط المفسّر وآدابه؛ أي بوصفها من جملة القواعد التي يحتاج إليها المفسر، لا بوصفها أصلاً مستقلاً عن الدلالة الشرعية. وهذا التمييز هو الذي يسمح بفهم كثير من استطراداته: فهي—في تصوّره—تخدم مقصداً حجاجياً (برهانياً) أكثر من كونها تقريراً لحقائق طبيعية لذاتها(القطان، 2005، 356/1).

ومن أبرز ركائز هذا المنهج أنّ الرازي يتحرك داخل أمهات مآخذ التفسير مع توسيعٍ ملحوظ لمأخذ النظر والاستنباط؛ فهو لا يكتفي بالنقل، ولا يهمل اللغة، لكنه يمنح مساحة كبيرة لسلطة العقل في ترتيب الدلالات وإقامة البرهان، على أن يبقى ذلك مضبوطاً بأصول الخطاب العربي ومقتضى السياق. ومن هنا تُقرأ استطراداته العلمية بوصفها امتداداً لمأخذٍ أصيل من مآخذ التفسير عند علماء علوم القرآن، وهو مأخذ الاستنباط والنظر، لا بوصفها خروجا مطلقاً عن أصول التفسير(الزركشي، 1990، 293/2).

ويزداد وضوحُ الوظيفة البرهانية عند الرازي إذا قورنت بمسلك ابن عاشور في نقد الإغراق في فنونٍ لا تتصل مباشرة بمقصود التفسير؛ فابن عاشور يقرّر أنّ بعض التفاسير تضمّنت مباحث كثيرة ليست من التفسير بالمعنى الدقيق، وإن كانت نافعة في ذاتها، ما يشير إلى أنّ معيار الصلة بالمقصود ظلّ حاضراً في التقويم المنهجي عند المتأخرين. وعليه، فإن توصيف الرازي بأنه "علمي" ينبغي أن يُفهم ضمن ثنائية: اتساع الموسوعية مقابل معيار الارتباط بمقصد السورة والآية(ابن عاشور، 1984، 19/1).

وعند تنزيل ذلك على الآيات الكونية تحديداً، تظهر إحدى أهم أدوات الرازي: التفريق بين القطعيّ والنظري في المعارف الكونية، والتحذير—ولو ضمناً—من جعل القرآن تابعاً لتقلبات الفروض. وهذا الأصل وإن نُصّ عليه بشكلٍ أوضح عند منظّري علوم القرآن المتأخرين، إلا أنّه يُعدّ معياراً لازماً لفهم سلامة الاستدلال العلمي في التفسير. فالتفسير العلمي المنضبط لا يثبت

للآية مدلولاً تفصيلياً مبنياً على نظرية قابلة للنقض؛ بل يستثمر المعطيات المستقرة لخدمة وجه الدلالة دون تكلف(القطان، 2005، 1/262-263).

ومن الناحية الإجرائية، فإن الرازي كثيرًا ما يبدأ في الآيات الكونية بإحكام الدلالة اللغوية الإجمالية (مفردات، تركيب أو سياق)، ثم ينتقل إلى بناء نظام الأسئلة الذي يحوّل الآية إلى قضية نظرية: ما وجه الحكمة؟ ما إمكان الاعتراض؟ ما جواب الاعتراض؟ ثم يعقد فصولاً في الطبيعيات أو الهيئة لتقوية الجواب أو لتفكيك شبهة. وهذه البنية—السؤال/الاعتراض/الجواب—تمثل ما يمكن تسميته منهجاً علمياً حجاجياً أكثر من كونه وصفاً تجريبياً؛ إذ إن المقصود النهائي غالباً هو تثبيت أصل عقدي أو رد شبهة فلسفية(الرازي، 2000، 1/16-17).

ويشهد لهذا المسلك ما ذكره أصحابُ كتب المناهج من أنّ تفسير الرازي تميّز بتداخل العلوم العقلية والمنطقية مع التفسير، حتى صار—في نظر كثيرين—مرجعاً في الجدل الكلامي داخل النص القرآني. وهذا يعني أن "العلم" عنده ليس علم الطبيعة وحده، بل يشمل علم الاستدلال ذاته (المنطق وأصول النظر)، وهو ما يفسّر كثرة بناءاته البرهانية عند تناوله آيات الخلق والإبداع والتقدير(الذهبي، 2000، 1/290-291).

غير أنّ توسعة دائرة الاستدلال قد تفضي—من جهةٍ أخرى—إلى إشكال تزاحم المقاصد: إذ يصبح القارئ أمام مباحث طويلة قد تُضعف التركيز على المقصود المباشر للآية الكونية في سياقها السُّوري. وهنا تظهر الحاجة إلى ضابطٍ منهجي أصيل: أن تكون المعارف المستحضرة خادمةً للدلالة لا مزاحمة لها، وأن تبقى الآية هي المهيمنة على توجيه الاستدلال لا العكس. وهذا الضابط يتصل مباشرة بما قرره علماء علوم القرآن في بيان المأخذ الصحيح للتفسير ومآلات الخلل حين يتحول الاستنباط إلى تكلف(الزركشي، 1990، 2/293-294).

ولأجل تقويم هذا المسار، يُستحسن استحضار قاعدة اختلاف الناس في التفسير إلى اختلاف تنوع واختلاف تضاد، لأن كثيراً من الاستثمار العلمي في الآيات الكونية يقع ضمن مساحة التنوع المحتمل ما دام لا يصادم اللغة ولا القطعيات، بينما يصبح تضاداً إذا ادُّعي أنّ للآية مدلولاً علمياً واحداً لا يحتمل غيره أو بُني على فرضٍ غير ثابت. وهذه القاعدة مهمة عند قراءة الرازي: إذ يمكن قبول كثير من توسعاته ضمن التنوع الحجاجي، لكن لا يصح تحويلها إلى تعيينات قطعية في كل جزئية(القطان، 2005، 1/343-344).

ومما يميّز الرازي كذلك أنه يزاوج—في الآيات الكونية—بين الاستدلال بالنظام والإحكام (دلالة العناية) وبين الاستدلال بالإمكان والحدوث (دلالة الحدوث)، فيجعل الكون مجالاً لإثبات واجب الوجود والقدرة والحكمة. وهذه المزاوجة تُظهر أثر خلفيته الكلامية؛ فالتفسير عنده ليس وصفاً للكون بقدر ما هو تفكيكٌ لمقدمات الفلاسفة أو الملاحدة وإعادة تركيبها داخل خطاب قرآني

موجَّه للهداية(ابن عاشور، 1984، 1/19–20).

وخلاصة هذا المطلب أن المنهج العلمي عند الرازي في تفسير الآيات الكونية يتحدد بثلاثة عناصر مترابطة: (1) وظيفة برهانية تجعل الكون طريقاً لإقامة الحجّة العقدية، (2) أدوات موسوعية تستعين بعلوم عصره ضمن بنية السؤال والاعتراض والجواب، (3) حاجة دائمة للضبط حتى لا تتحول الاستطرادات إلى مزاحمة للمقصود القرآني. وبهذا يتضح أن الرازي يمثل نموذج العقلانية الموسوعية في تفسير الآيات الكونية، وهو نموذج سيغدو—عند مقارنته بابن عاشور— أحد أهم محاور الدراسة المقارنة في المبحث الثاني.

المطلب الرابع

معالم المنهج العلمي عند ابن عاشور في تفسير الآيات الكونية

يقوم منهج ابن عاشور في تفسير الآيات الكونية على مبدأٍ حاكمٍ مؤدّاه أن الكون في الخطاب القرآني ليس مادةً لدرسٍ طبيعيٍّ مستقلّ، بل هو مجالٌ للاستدلال والهداية وإقامة الحجة وصناعة الوعي الإيماني والإنساني؛ لذلك يوجّه عمل المفسِّر إلى بيان دلالة الآية على المقصد الذي سيقت له، مع اعتبار أن إدخال تفاصيل العلوم الجزئية إنما يكون بمقدار ما يخدم مقصد الآية ولا يزاحمه. ويظهر هذا في تقريره لوظيفة المفسِّر من حيث الاقتصار على بيان ما أريد من كلام الله وربط ذلك بوظائف الخطاب القرآني في الإقناع والتذكير، لا في تحويل التفسير إلى موسوعة علوم(ابن الخوجة، 2004، 192).

ومن اللافت أن معالم علمية منهج ابن عاشور (بالمعنى الجامعي: ضبط الموضوع، تحديد الأدوات، بيان الحدود) تلتقي مع تعريفاتٍ أصولية قديمة للتفسير بوصفه علماً مركباً يستمد أدواته من علوم اللسان والبيان وأصول الفقه والقراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ؛ لأن هذا التعريف يجعل التفسير منهجاً قبل أن يكون معلومات، ويجعل العلوم خادمة لفهم المقصود لا حاكمة على المعنى. وهو ما ينسجم مع تعامل ابن عاشور مع الآيات الكونية باعتبارها آيات دلالية تُفهم عبر اللغة والسياق والبلاغة ثم تُفعّل حجاجياً في تقرير التوحيد والبعث وسنن الله تعالى(الزركشي، 1990، 1/105).

ويتأسس هذا المنهج عند ابن عاشور على استمداد علم التفسير من منظومة أدواتٍ محددة: العربية (بمستوياتها)، والبيان والبلاغة، وأصول الاستدلال، مع وعيٍ دقيق بالعلاقة بين الدلالة اللفظية والدلالة السياقية؛ لذلك لا يبدأ عند تفسير الآية الكونية من فرضيةٍ علميةٍ خارجية، بل يبدأ من تحرير المعنى العربي للفظ، ورصد موقعه من التركيب، ثم بيان علاقته بما قبله وما بعده، ثم تقرير وجه الاستدلال المقصود من ذكر الظاهرة الكونية. فالنص عنده هو نقطة

الانطلاق، والعلوم المساعدة تأتي لاحقاً بوصفها قرائن مُعينة لا مُنشئة للمعنى(ابن عاشور، 1984، 26/1).

ويُسند هذا الاتجاه ما قرّره بعض الباحثين في علوم القرآن من أن التفسير لا يستقيم إلا باستمدادٍ مضبوط من علومٍ معينة، وأن إقحام ما لا تدعو إليه حاجة البيان يُفضي إلى تكديسٍ معرفيٍّ لا يحقق مقصود الهداية ولا يضبط الدلالة. ومن هنا يمكن فهم تحفّظ ابن عاشور من التكلف في توجيه الآيات الكونية إلى تفاصيل تجريبية متغيرة؛ لأنه يرى أن وظيفة المفسِّر بيان المراد بحسب ما يقتضيه اللسان وسياق الخطاب، لا مطابقة النص لكل جزئية علمية متحولة. وهذا يفسّر اعتداله بين الاستئناس بالمعارف وبين الامتناع عن تعليق المعنى على نظريات لا تبلغ مرتبة القطع(القطان، 2005، 39/1).

ومن المعالم المهمّة في منهجه أيضاً ضبط العلاقة بين التفسير والتأويل بما ينعكس على قراءة الآيات الكونية؛ إذ يسمح هذا التفريق بإدراك أن النص قد يشتمل على دلالة ظاهرة تُفهم بحسب اللسان، وقد يشتمل على أبعادٍ استدلالية أو حكمٍ مقصودة تتولد من انتظام المعنى في السياق العام دون أن يُنزَع اللفظ عن استعماله العربي. لذلك يحرص ابن عاشور على إبقاء المعنى في نطاق الاستعمال العربي المعتبر، ثم ينتقل إلى توظيفه في تقرير المقاصد الإيمانية (كتوحيد الخالق، وإثبات الحكمة، والتنبيه إلى سنن الله) (ابن عاشور، 1984، 7/1).

ويتقاطع هذا مع المنحى المقاصدي العام الذي يجعل الخطاب القرآني موجَّهاً لإدخال المكلف تحت مقتضى الهداية والعمل، لا لإشباع فضولٍ معرفيٍّ مجرد. ومن ثمّ فإن الظواهر الكونية في القرآن تُقرأ بوصفها مثيراتٍ حجاجية تحرّك الفطرة والعقل معاً نحو الاعتبار، وتؤسس لليقين العملي، وتكشف عن اضطراب المكابرة حين تُقابل الآية بالإنكار. وهذا المعنى يُضيء سرّ عناية ابن عاشور بتحويل المشهد الكوني إلى دليلٍ على المقصد بدل تحويله إلى تقريرٍ علمي(الشاطبي، 2003، 433/2).

ومن أظهر تطبيقات ابن عاشور المنهجية في الآيات الكونية تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ [إبراهيم: 19]؛ إذ يجعل "الرؤية" هنا رؤيةَ علمٍ ناشئٍ عن النظر والتأمل، ثم يبني الاستدلال من المشاهدة إلى القدرة إلى الحقّ بوصفه غايةً وحكمةً وانتظاماً لا عبث فيه. فهو لا يقف عند مجرد تقرير الخلق، بل يبين وظيفة هذا التقرير في السياق: التعليل لإمكان إهلاك الظالمين وإبدال الخلق، ثم يشرح كيف يتحول المشهد الكوني إلى حجةٍ عقليةٍ وخطابية في وقتٍ واحد، وهو ما يكشف عن علمية المنهج في ربط الدلالة بالغاية والسياق(ابن عاشور، 1984، 214/14).

ولكي نفهم لماذا يعدّ ابن عاشور هذا المسلك هو الأنسب في الآيات الكونية، يكفي

استحضار أن التفسير في أصله . كما قرره الأصوليون . استخراجٌ للمعاني والأحكام والحِكم، لا مجرد تسميةٍ للأشياء. فذكر السماء والأرض والشمس والقمر في النص ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو وسيلة لإقامة برهان على ما يريده الخطاب من توحيدٍ أو بعثٍ أو تصحيح تصور. ومن هنا يَظهر ابن عاشور وارثاً واعياً لهذا التعريف المركّب للتفسير: يضع أدواته في خدمة فهم المراد لا في خدمة تجميع العلوم(الزركشي، 1990، 105/1).

ويتأكد ذلك في قراءته لقوله تعالى: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ**﴾ [العنكبوت: 61]؛ إذ يبني تفسيره على الإلزام الجدلي: يعترف المشركون بالخالق ثم يثبتون لأصنامهم ألوانًا من الألوهية، فينشأ التعجيب القرآني: ﴿**فأنى يؤفكون**﴾. يحتاج ابن عاشور هنا لا إلى تفصيلاتٍ فلكية عن حركة الشمس والقمر، لأن المقصود ليس فيزياء التسخير، بل تناقض الاعتقاد؛ ومن ثم يركّز على البنية الحجاجية للآية وكيف تحوّل الإقرار الجزئي إلى نقضٍ شامل للشرك(ابن عاشور، 1984، 26/22).

ومما يعزز قراءة ابن عاشور لهذا النسق الحجاجي أن القرآن يعالج في مواضع كثيرة ظاهرة المكابرة: رؤية الدليل ثم صرف النفس عنه بأقرب تأويل دنيوي يرفع الإلزام. وهذا يفسّر لماذا يُبقي ابن عاشور محور التفسير على الاستجابة النفسية وطبيعة التكذيب، بدل الانشغال بشرح تفاصيل الظاهرة الكونية؛ لأن مقصد الخطاب . وفق هذه الرؤية . هو تشخيص آفة الإنسان في تلقي البرهان، لا تعليم الإنسان علوم الطبيعة(الشاطبي، 2003، 421/2).

ويتجلى هذا بوضوح في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ**﴾ [سورة الطور: 44]؛ فهو يشرح أن الآية تصوّر بهتان المكذبين ومكابرتهم، وأنهم لو رأوا آيةً حسيةً مقترحةً لنقلوها فوراً إلى تفسيرٍ مُفرغ من الدلالة (سحاب)، أي إلى تفسيرٍ لا يقتضي الإيمان ولا يحمّلهم تبعة الاعتراف. واللافت أن ابن عاشور يذكر ما يفيد إمكان الإشارة إلى طلبهم إسقاط السماء كِسفاً، لكنه يقرر أن الغرض لا يتوقف على سببٍ مخصوص، مما يدل على ضبطه المنهجي: تقديم مقصد السياق على توهّم التخصيص التاريخي، وتقديم تحليل الوظيفة البلاغية على الانشغال ببيان كيفيات الكسف علمياً(ابن عاشور، 1984، 79/28).

وخلاصة معالم المنهج العلمي عند ابن عاشور في تفسير الآيات الكونية: (1) الانطلاق من اللسان والسياق والبلاغة قبل أي استئناسٍ خارجي، (2) توظيف الظاهرة الكونية في بناء الحجة والمقصد لا في إنشاء خطابٍ علمي مستقل، (3) اعتبار المعارف التجريبية قرائنَ مساعدة عند الحاجة دون تعليق الدلالة عليها، (4) جعل وحدة الإقناع القرآني محوراً في تحليل الآية (التعليل، الاستئناف، الإلزام، التعجيب)، وبذلك يتجاوز التفسير العلمي بمعناه التوسّعي إلى

تفسيرٍ استدلاليٍّ رشيد يزاوج بين العقل والبيان ويمنع التكلف.

المبحث الثاني

الدراسة المقارنة بين الرازي وابن عاشور في تفسير الآيات الكونية

المطلب الأول: الأصول المنهجية المشتركة والمحددات العلمية في التفسير الكوني

إنّ الحديث عن المناهج العلمية في تفسير الآيات الكونية لا يراد به—في السياق الجامعي—مجرد إقحام المصطلحات التجريبية في الشرح، بل يراد به تفكيك آليات الاشتغال التفسيري: ما الأدوات المعتمدة؟ وما ترتيبها؟ وكيف تُدار العلاقة بين الدلالة اللغوية، والقرائن السياقية، والمأثور، والعقل، والواقع؟ ومن ثمّ فإنّ العلمية هنا أقرب إلى معنى "المنهج" بوصفه نظاماً من القواعد الإجرائية في الفهم، لا إلى معنى العلم الطبيعي بوصفه موادَّ ومعلوماتٍ متغيرة. ويؤكد هذا التصور ما يقرره علماء علوم القرآن من أنّ التفسير يقوم على تضافر علومٍ متعددة: اللغة والنحو والبيان، والمعنى والتفسير بالمأثور والمعقول، والقراءات، والأحكام... وهو ما يجعل المنهج شرطاً لازماً لضبط الاستنباط ومنع التسيّب في حمل الألفاظ على غير مقتضاها(القطان، 2005، 10/1).

ويتأكد هذا المسلك إذا لاحظنا أنّ المدخل الصحيح لتفسير الآيات—ومنها الآيات الكونية—لا ينفصل عن أصلٍ أعمّ في علم التفسير: وظيفة البيان النبوي، ومساحة ما بُيِّن للصحابة من المعاني، وامتداد هذا البيان في مدرسة الصحابة والتابعين. فالنقاش الذي يورده أهل العلم حول مقدار ما فسره النبي ﷺ من القرآن يبين أنّ المقصود من التفسير ليس سرد معلوماتٍ خارجية، بل إيضاح ما يتصل بالفهم والعمل، وأنّ تدبر القرآن لا يتحقق دون فهم المعنى، وأنّ ذلك الفهم يمتدّ في الأمة عبر أدواتها العلمية. وهذا الأصل ينعكس على تفسير الآيات الكونية تحديداً: إذ لا يصح أن تُجعل الظواهر الكونية وحدها معياراً للمعنى القرآني، بل تُفهم الآية أولاً وفق البيان العربي والسياق، ثم تُستثمر دلالتها في باب الاعتبار والهداية(الذهبي، 2000، 39/1).

وعلى هذا الأساس، فإنّ الرازي وابن عاشور—مع اختلاف بيئتهما العلمية والزمنية—يلتقيان في ضرورة تجنّب الخطأ المنهجي في تنزيل الألفاظ على غير مرادها، أو إلصاق المعاني بالقرآن من غير دلالةٍ تشهد لها اللغة أو السياق، أو الركون إلى النقل غير الممحّص، أو توسيع الاستطراد على حساب الضبط. وهذه التحذيرات ليست خارجة عن موضوع الآيات الكونية؛ بل هي جوهرية فيه، لأنّ الآيات التي تتصل بالآفاق والأنفس يكثر فيها مجال الاستئناس والتأمل، ومن ثم يكثر معها خطر التكلّف أو تحميل النص نتائجَ مسبقة. وعندما يُقرأ الرازي أو ابن عاشور في هذا الباب، يظهر أنهما—في الجملة—يتعاملان مع الكون باعتباره مجالاً للآية

والدلالة، لا ميداناً لإثبات نظريات تُفرض على النص(أبو شُهبة، د.ت، 113/1).

أما الرازي، فتتجلى علمية منهجه—بالمعنى الإجرائي—في وعيه المبكر بطبيعة مشروعه التفسيري: التفسير عنده مجالٌ واسع للاستخراج والاستنباط، وأن السورة الواحدة قابلة لأن تُستنبط منها فوائد ومسائل كثيرة، وهو تصريحٌ يعكس تصوراً منهجياً للتفسير بوصفه قراءةً تحليلية لا تقف عند حدّ المعنى القريب. وهذا التصور يؤثر مباشرة في تناوله للآيات الكونية: فهو يميل إلى تفريع المسائل، وتفكيك المفردات، وإيراد الاعتراضات، وبناء الحجج العقلية، ومناقشة الإشكالات الفلسفية والكلامية التي قد تُثار حول دلالات الكون والنظام والخلق. ومن ثمّ فالعلمية عند الرازي ليست معلومة كونية يذكرها، بل طريقة في إدارة الدلالة: تقسيم، وتحليل، وتعليل، وربط بين المعنى القرآني وبين قضايا النظر العقلي التي تخدم مقاصد الإيمان والاعتبار(الرازي، 2000، 21/1).

وأما ابن عاشور، فتظهر علمية منهجه في رسم غايةٍ معرفية واضحة للتفسير، وتحديد وظيفة كلام المفسرين قبله: فهو لا يتعامل مع التراث التفسيري على أنه سقف نهائي، بل على أنه مُرشدٌ إلى الزيادة أو مُنبهٌ إلى التقويم، وأنّ مشروعه يتجه إلى بيان نُكتٍ من العلم، وكلياتٍ من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق مما يلوح بالتدبر أو بمطالعة كلام المفسرين. وهذه الروح المنهجية لها أثرٌ مباشر في تفسير الآيات الكونية: إذ إنّ ابن عاشور يعيد وصل الدلالة الكونية بالمقاصد العامة (الهداية، إقامة الحجة، إصلاح العقل، ترقية الحسّ البلاغي)، ويجعل من النظر في الآفاق طريقاً لتنوير العقل الجديد لا لإثقاله بتفاصيل فنية لا تخدم مقصد الآية. فالعلمية هنا تتبدى في ترتيب المقاصد، وفي تحرير محل الدلالة قبل نقلها إلى أي استثمار معرفي أو حضاري(ابن عاشور، 1984، 5/1).

ومع هذا الالتقاء في أصل التقنين، يختلف المسار التفصيلي؛ فالرازي يُظهر نزعة تفريعية واضحة حين يصرّح داخل التفسير بأنّ في الآية مسائل، ثم يُعددها ويجعل كل مسألة مجالاً مستقلاً: يبدأ بالمأثور حيث يلزم، ثم ينتقل إلى الاشتقاق اللغوي، ثم يفرّع في المعنى والاحتمالات، ثم يعلّل ويستدل ويوازن بين الوجوه. وهذه البنية الإجرائية تُعد نموذجاً كلاسيكياً للعلمية بمعنى التحليل المنظم: تقسيم الموضوع إلى وحدات بحثية، وبيان مقدمات كل وحدة، ثم استنتاج نتيجةٍ عنها. وعند الآيات الكونية خاصة، يُمكّنه هذا الأسلوب من بناء استدلال مركب: من لفظٍ إلى معنى، ومن معنى إلى حكمة، ومن حكمة إلى برهانٍ على التوحيد أو النبوة أو المعاد، دون أن يجعل الكونيات غايةً بذاتها(الرازي، 2000، 185/5).

وفي المقابل، يبني ابن عاشور طريقته على التأسيس بالمقدمات؛ فهو يصرّح بأنه يبتدئ بتقديم مقدمات تكون عوناً للباحث في التفسير وتغنيه عن معادٍ كثير. وهذه المقدمات ليست

إجراءً شكلياً، بل هي عملٌ منهجي يحدد المفاهيم ويضبط المصطلحات ويرسم حدود الاستعمال قبل الدخول في التطبيق. ولذلك، عندما يصل ابن عاشور إلى الآيات الكونية، يتعامل معها بوصفها جزءاً من القانون العام المعصوم الذي يخاطب العقل والوجدان والذوق، ويراعي في تفسيرها شبكة العلاقات: علاقة الآية بما قبلها وما بعدها، وعلاقة الدلالة البلاغية بالمقصد، وعلاقة الإشارة الكونية بحقيقة كونها آية للتذكير لا كتابَ فيزياء. وبذلك تتجلى العلمية في التحرير أولاً ثم التنوير: تحرير المعنى السديد من شوائب الاحتمالات الضعيفة، ثم تنوير العقل بمآلاته الهداية(ابن عاشور، 1984، 9/1).

وعند النظر في مفهوم الآيات الكونية بوصفه موضوعاً تفسيرياً، يتضح أنّ ضبطه يحتاج إلى فهم طبيعة تداخل العلوم داخل التفسير: فالآية قد تفتح باباً لغوياً (إعراباً واشتقاقاً)، وقد تفتح باباً معنوياً (مقصداً واعتباراً)، وقد تفتح باباً فقهياً (حكماً)، وقد تستدعي القراءات والوقف والتمام. وهذه التعددية هي التي تفسر لماذا كان كبار المفسرين—ومنهم الرازي وابن عاشور—يتجنبون اختزال الآيات الكونية في معلومة طبيعية؛ لأنهم يرون النصّ شبكة دلالية لا مفردة معزولة. ومن هنا، فإنّ العلمية المشتركة بينهما هي احترام هذه التعددية: لا يُلغى بابٌ لصالح باب، بل تُفاضَل الأبواب بحسب ما يخدم مقصد الآية في سياقها(القطان، 2005، 10/1).

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية مقارنة في تفسير الآيات الكونية

الفقرة (1): تمهيدٌ منهجي لحدود النظر في الآيات الكونية عند ابن عاشور

يُؤسِّس ابنُ عاشور في مقدماته لفكرةٍ مهمّةٍ تُشكِّل إطاراً حاكماً لقراءة الآيات الكونية: وهي أنَّ التفسير علمٌ مقصوده بيان مراد الله تعالى بحسب دلالات اللسان العربي وسياق الخطاب ومقاصده، وأنّ الكونيات في القرآن ليست باباً لكتابة كتب العلوم الطبيعية، بل هي دلائل هدايةٍ واستدلالٍ تُحرِّك النظر الاعتباري وتُقيم الحجة على التوحيد والبعث. ومن هنا يَظهر الفرق بين الاستثمار العلمي الذي يخدم مقصد الآية (أي تقريب المعنى وإزالة الإشكال) وبين التكلف العلمي الذي يصرف الخطاب عن وجهته إلى تعييناتٍ نظرية قابلة للتبدّل. هذا المدخل يَجعل ابن عاشور ميّالاً إلى ربط الكونية بوظيفتها الإيمانية (التذكير بالقدرة والوحدانية) مع عنايةٍ بوجوه البلاغة واستعمالات العرب، لا بتفريعاتٍ علميةٍ تتجاوز ما يدل عليه اللفظ والسياق(ابن عاشور، 1984، 10/1).

الفقرة (2): تمهيدٌ منهجي مقابل عند الرازي: توسعة الدلالة إلى مجالات البرهان العقلي

أمّا الرازي فيقدّم—من خلال مقدمته—صورةً مختلفة لطبيعة الاشتغال التفسيري؛ إذ يَعرض التفسير بوصفه مجالاً رحباً لاستخراج مسائل كثيرة من الألفاظ القرآنية، ويصرّح بإمكان استنباط

ألوف المسائل من مطالع السورة، ويجعل طريق ذلك قائماً على كون الاستعاذة مثلاً لا تتم إلا بعد معرفة وجوه الضلال الاعتقادي وأقسامه، ومعرفة فساد تلك الأقوال، ثم تعميم ذلك على أبوابٍ كثيرة. هذا التصور يشي بمنهجٍ يتوسّع في إدخال المباحث الكلامية والبرهانية ضمن سياق التفسير، بحيث تصبح الآيات الكونية قابلة عنده لأن تكون مفاتيح لمناقشة قضايا الوجود والعلّية والقدرة والحكمة، وربما استطراداً إلى مسائل الفلسفة والطب والهيئة بحسب معهود عصره. ومن هنا فإن العلم عند الرازي في باب الكونيات يتخذ غالباً صورة استدلالٍ عقلي وتكثيرٍ للوجوه، لا الاقتصار على الدلالة السياقية وحدها(الرازي، 2000، 15/1–16).

الفقرة (3): تقويمٌ وصفيٌّ لطبيعة المنحى الرازي: أثر العلوم العقلية في قراءة الكونيات

إذا انتقلنا من النصّ التفسيري إلى وصف المنهج كما يورده بعضُ علماء علوم القرآن، وجدنا تشخيصاً دالاً لطبيعة حضور العلوم العقلية عند الرازي، وأنه تعمّق في المنطق والفلسفة والكلام، وأن هذا التكوّن العلمي انعكس على تفسيره فصار يمزج التفسير بموادّ عقلية متعدّدة. مثل هذا الوصف—مع ما فيه من تقويمٍ نقدي—يُعين الباحث على فهم سبب اختلاف معالجة الرازي للكونيات عن معالجة ابن عاشور: فالرازي يَعتبر الباب الكوني فرصةً لتقرير الأصول العقلية (القدرة، الحكمة، نفي العبث، إمكان البعث...)، بينما ابن عاشور يجعل الباب الكوني مكوّناً بلاغياً ومقصدياً ضمن خطاب الهداية، ولا يَسمح له بأن يستقلّ عن وظيفة السورة ومقام الاحتجاج. إنّ هذا الفرق البنيوي يفسّر لماذا تتّسع معالجة الرازي عادةً إلى سؤال وجواب وإيراد اعتراضات ثم حلّها، في حين يتجه ابن عاشور إلى تحرير المعنى وتعيين وجه الارتباط وإبراز مقصد الاستدلال(القطان، 2005، 375/1).

الفقرة (4): نموذج تطبيقي (أول): "أفلا ينظرون..." عند ابن عاشور: الكونيات بوصفها سلّماً إلى التوحيد والبعث

في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾ [سورة الغاشية: 17–20]، يَكشف ابن عاشور بوضوح عن منهجه في الكونيات: فهو يجعل الفاء تفريعاً للتعليل على المعلَّل، لأن فظاعة الوعيد تستدعي إقامة الدليل على استحقاقه؛ ثم يقرر أن المقام مقامُ إنكارٍ على إعراضهم عن النظر في دلائل الوحدانية التي هي أصل الاهتداء إلى تصديق البعث والجزاء، ويُبرز معنى النظر بأنه نظر العين المفيد للاعتبار بدقائق المنظور، وأن تعديته بـ(إلى) تُفيد إمعان النظر. ثم يبيّن أن تقييد النظر بـ(كيف) مقصوده التنبيه إلى دقائق الهيئة لا مجرد رؤية الظاهر. هكذا تتحول الكونيات عنده إلى منطق هداية: عِظَم السماوات والجبال شاهدٌ على قدرة الله التي لا يُستبعد معها إعادة الإنسان. واللافت أنه يُنظِّم القراءة وفق مقتضيات اللفظ

والسياق البلاغي، لا وفق ترتيب العلوم أو النظريات(ابن عاشور، 1984، 31/304-306).

الفقرة (5): الدلالة المنهجية للنموذج السابق: كيفيات الخلق لا تفاصيل العلوم

تُفصح معالجة ابن عاشور للآيات السابقة عن قاعدةٍ دقيقة: القرآن يوجّه إلى "كيفيات" تُرى آثارُها وتُدرك حكمتُها على قدر الطاقة البشرية، ليَنتقل الذهن منها إلى المُنشئ؛ ولذلك يركّز على معنى النظر الاعتباري ودلالة "كيف" على طلب تدبّر الهيئة. هذه القاعدة لها أثر مباشر في باب التفسير العلمي: فبدل أن يتحول السؤال إلى: ما النظرية الفيزيائية الدقيقة لرفع السماء؟ يصير السؤال: ما وجوه القدرة والحكمة التي يفتحها تأمل نظام السماء وارتفاعها وثباتها؟ وبدل أن يصير وصف الجبال مجالاً لفرضياتٍ جيولوجية مُعيّنة، يبقى ضمن مقصد الاستدلال على الإحكام والتقدير. ومن ثمّ فإن ابن عاشور لا يمنع الاستئناس ببعض المعارف التي تُقوّي الاعتبار، لكنه يجعلها تابعة لا متبوعة، ومُضيئة للمعنى لا مُنشِئة لمعنى جديد خارج ما يحتمله اللفظ والسياق. وهذا يفسّر كثرة عنايته بتفكيك الدلالة اللغوية والبلاغية (مثل معنى النظر، ودلالة الحروف) قبل أي التفاتٍ إلى معلومات خارجية(ابن عاشور، 1984، 31/304-306).

الفقرة (6): نموذج تطبيقي (ثان): "مرج البحرين..." عند الرازي: مدخلٌ كوني يفتح أسئلة الاختلاف والبرزخ

في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا**﴾ [الفرقان: 53]، يتبدّى الطابع الذي يَشيع في كثير من تفسير الرازي للكونيات: الآية عنده ليست وصفاً طبيعياً فقط، بل هي مِفتاح للانتقال إلى معنى القدرة والإحكام في نظام الكون، وإلى التساؤل عن كيفية اجتماع المختلفات في نطاقٍ واحد مع بقاء خصائصها، ثم إحالة ذلك إلى تقديرٍ إلهي. ومهما اختلفت التفريعات الجزئية، فجوهر المنحى الرازي أنّ الكوني يُستثمر لتقوية البرهان على الفاعل المختار الحكيم، ولإثارة أسئلة تُقارب طبيعة العناصر والطبائع والحدود الفاصلة بينها. ومن هنا يُمكن قراءة البرزخ عند الرازي بوصفه معلماً استدلالياً على ضبط السنن وعدم الفوضى، بما يعضد مقصد السورة في تقرير التوحيد وإبطال الشرك من جهةٍ، ويُظهر الإحكام من جهةٍ أخرى(الرازي، 2000، 24/67).

الفقرة (7): مقارنة مركّزة بين النموذجين: مقصد الاستدلال عندهما واحد لكن أدوات التفسير مختلفة

إذا قورن النموذجان—آيات الغاشية عند ابن عاشور، وآية الفرقان عند الرازي—ظهر أن مقصد الاستدلال الكلي (التوحيد وإثبات القدرة) حاضرٌ عندهما، لكن طريق بناء الدلالة مختلف: ابن عاشور يُنشئ الاستدلال من داخل الخطاب (تفريع، إنكار، توجيه معنى النظر، دلالة "كيف") ويجعل الكونيات جزءاً من حجاج السورة المتصل بما قبله وما بعده. أمّا الرازي فيميل

إلى توسيع الدلالة لتُصبح مدخلاً لمباحثٍ عقلية أعمّ، فيُكثِّر الاحتمالات والسؤالات التي يراها لازمة لتقرير البرهان. لهذا يُمكن القول إن ابن عاشور أقرب إلى اقتصاد الدلالة وربطها بالبلاغة والمقاصد، بينما الرازي أقرب إلى توليد الدلالة عبر شبكةٍ من القضايا العقلية التي تتفرع عن الآية. وهذا الفارق هو الذي يصنع تبايناً في التعامل مع العلم: فالعلم عند ابن عاشور عاملُ إيضاحٍ محدود، وعند الرازي مادةٌ برهانية قابلة للتوسع ما دامت تُخدم القضية العقدية(الرازي، 2000، 1/15-16).

الفقرة (8): أثر الخلفية المعرفية في توجيه العلم داخل التفسير

يُضيء الوصفُ الذي ساقه القطان عن تكوّن الرازي في العلوم العقلية على سبب هذا التوسّع: فالمفسِّر الذي تشكّلت أدواتُه في المنطق والكلام سيجد في الآيات الكونية مادةً خصبة لإعادة ترتيب العالم في صورة دلائل وأقيسة واعتراضات، بينما المفسِّر الذي بنى مشروعه على تحرير الدلالة البلاغية والمقاصدية (كما في مدرسة ابن عاشور) سيجعل العلوم الخارجية—ومنها العلوم الطبيعية—ضمن دائرة المناسبات والاستئناس، لا ضمن دائرة التأسيس. هذه الملاحظة لا تُحاكم المنهجين من حيث الصواب والخطأ مطلقاً، لكنها تُفسّر اختلاف نبرة الخطاب: عند الرازي كثيراً ما تُستدعى المعرفة لتقوية البرهان، وعند ابن عاشور كثيراً ما تُستدعى اللغة لتحديد ما يصحّ أن يكون برهاناً من داخل النص. ومن هنا تتبدّى قيمة المنهج العلمي في التفسير: ليس معيارُه كثرة الإحالات إلى حقائق الطبيعة، بل انضباطُ الانتقال من الدلالة اللفظية إلى الاعتبار الكوني دون قفزاتٍ تفسيرية(القطان، 2005، 1/375).

الفقرة (9): معيارٌ عملي للباحث في المقارنة: أين يقف "العلمي" وأين يبدأ "التكلّف"؟

يُمكن للباحث—من خلال هذين النموذجين—أن يستخلص معياراً تطبيقياً في دراسة المناهج العلمية للآيات الكونية: إذا كان توظيف المعرفة الخارجية يُحافظ على مقصد الآية (الهداية أو الاستدلال)، ويظل في حدود ما يَحتمله اللفظ والسياق، ويُقدَّم بوصفه قرينةً مفسِّرة لا معنى مؤسِّساً، فهو توظيفٌ منضبط. أما إذا صارت المعرفة الخارجية هي التي تُنشئ المعنى وتفرضه على اللفظ، أو تحوّل النص إلى تقريرٍ تفصيلي لمسائل لا يدل عليها السياق، فقد دخل التكلّف. وعلى هذا الأساس، يظهر أن ابن عاشور أقرب إلى المنهج الحارس للحدود، لأنه يبدأ بالتحرير اللغوي والسياقي، ثم يفتح باب الاعتبار، بينما يظل الرازي—بحسب بنائه العام—أكثر قابلية للتوسع لأن منطقه التفسيري يقوم على تكثير المسائل وتوليدها من الألفاظ، وهو ما قد يُفضي أحياناً إلى دخول قضايا خارج مقصد الآية وإن كان الدافع عنده غالباً هو نصرة البرهان العقدي(ابن عاشور، 1984، 1/10).

الفقرة (10): خلاصة المطلب: الكوني عند ابن عاشور خطابٌ بلاغي مقصدي، وعند الرازي

مجالٌ برهاني مُولِّد

ينتهي هذا المطلب إلى أن المقارنة التطبيقية لا تُختزل في سؤال: من هو الأكثر علمية؟ بل في سؤال: كيف تُدار العلاقة بين النص والكون؟ فابن عاشور يديرها عبر توجيه النظر وإقامة الحجة من داخل نظام الخطاب، فيَظهر الكون بوصفه آيةً تُستدعى لتثبيت معنى التوحيد والبعث وتحريك الاعتبار، مع ضبطٍ شديد لحدود الدلالة. والرازي يديرها عبر توسيع شبكة البرهان؛ فيتحول الكوني إلى مدخلٍ لمناقشة قضايا عقلية كثيرة وتكثير الوجوه، وهو ما يُنتج ثراءً استدلالياً كبيراً، لكنه قد يفتح باب الاستطراد. وبهذا تُفهم المناهج العلمية في تفسير الآيات الكونية بوصفها أنماطاً في بناء الدلالة والاستدلال، لا مجرد كثرة الإشارات إلى مسائل الطبيعة.

المطلب الثالث: الضوابط والآثار المنهجية للمقارنة في قراءة الآيات الكونية

إنّ المقارنة بين منهجين تفسيريين كبيرين في الآيات الكونية لا تُفهم على أنها مفاضلة ذوقية بين أسلوبين في العرض، بل هي عملٌ منهجي يقتضي ضبط أدوات النظر قبل الحكم على النتائج؛ لأن الآية الكونية تتقاطع فيها دوائر الدلالة: دائرة اللغة والسياق القرآني، ودائرة المقاصد والهداية، ودائرة الاستئناس المعرفي (ومنها العلوم الطبيعية). ولهذا فإنّ أول ضابطٍ للمقارنة هو التمييز بين ما هو مقصود بالخطاب وما هو ممكن الاستنباط منه؛ فالمقاصد في القرآن تُدرك بالاستقراء العام، ولا يصحّ تعليق فهم الآيات على جزئيات ظنية تُضادّ كليات الهداية(الشاطبي، 2003، 16/1).

من الضوابط المنهجية التي تحكم المقارنة: تعريف التفسير نفسه وحدوده؛ لأنّ كثيراً من الإشكال في التفسير العلمي ينشأ من توسيع معنى التفسير حتى يشمل كل خاطرٍ معرفي يمرّ على المفسر. وقد اهتمّ علماء علوم القرآن بتحديد التفسير باعتباره علماً يقوم على بيان المراد من الكلام وفق لسان العرب وسياقات الاستعمال، لا على تحميل النص ما لا يحتمله. وعند تحرير محلّ المقارنة بين الرازي وابن عاشور يجب الانطلاق من هذا الأساس: هل تظلّ المعاني التي يذكرانها في الآيات الكونية داخلة في البيان اللغوي والسياقي، أم تتجاوز ذلك إلى توظيفات خارجية تحتاج إلى قرائن أقوى؟، ويترتب على ذلك ضابطٌ أصولي بالغ الأهمية: مراتب العلم الذي يُستند إليه في التفسير. فليس كل ما يسمى علماً يصلح أن يكون أساساً لتفسير القرآن؛ إذ العلم قد يكون نقلاً ثابتاً، أو برهاناً صحيحاً، وقد يكون ظنوناً أو دعاوى لا تنهض للحجية. وعند بناء المقارنة بين الرازي وابن عاشور ينبغي اختبار نوع المعرفة التي يستحضرانها عند قراءة الكون: هل هي حقائق لغوية أوشرعية قطعية، أم استدلالات عقلية، أم قضايا فلسفية، أم نتائج تجريبية قابلة للتبدّل؟ وبحسب الجواب يختلف تقويم المنهج(الزُّرْقاني، د. ت، 170/2).

ومن هنا تتضح أهمية مقدّمات ابن عاشور؛ إذ يجعل التفسير علماً له أصول، ويُفرّق بين التفسير والتأويل باعتبارهما اصطلاحين، مع التنبيه إلى أن النزاع فيهما كثيراً ما يكون لفظياً، وأنّ العمدة في عمل المفسر هي ردّ الكلام إلى مقصوده وفق قوانين العربية والآثار. وهذا ينعكس على منهجه في الآيات الكونية؛ فهو لا ينطلق من رغبة إثبات معلومة علمية بقدر ما ينطلق من بيان وجه الدلالة الذي يحقّقه السياق القرآني في الهداية والاعتبار، ثم قد يستأنس بما يقرّبه للعصر دون أن يجعله أصلاً للمعنى.

أمّا الرازي فيُبرز منذ مقدمات تفسيره سعةَ الاستنباط وتكثيرَ وجوه المسائل، ويُدخل ضمن مدار التفسير مباحث الاعتقاد والجدل والردّ على الفرق، بل يجعل الآية منطلقاً لتشعيب علمي واسع. وهذه الخصيصة الموسوعية تؤثر مباشرة في تفسير الآيات الكونية: إذ قد تتحول الآية عنده إلى عتبةٍ لنقاشٍ فلسفي أو كلامي حول طبيعة العالم وأدلّة الصانع، بما يزيد المعنى احتمالاً وتفريعاً. ولذلك فالمقارنة المنهجية لا تنتهي إلى ذمّ هذا المسلك أو مدحه بإطلاق، بل إلى ضبط سؤال: ما مقدار اتصال التفريع بظاهر الدلالة والسياق؟

ومن الضوابط أيضاً، اعتبار أن علوم القرآن والتفسير تراث تراكمي، وأن المفسر لا يعمل في فراغ. ولهذا نلحظ أن السيوطي حين عرض لمادته العلمية في الإتقان بيّن تعدّد الأنواع والعلوم التي يحتاج إليها المفسر (لغة، أسباب نزول، ناسخ ومنسوخ، محكم ومتشابه...)، وهو ما يعني أن التفسير العلمي إن لم يُضبط بأدوات علوم القرآن فقد يختلط فيه البيان بالدعوى. وعند المقارنة بين الرازي وابن عاشور تُفهم إحالات كل واحد منهما إلى العلوم ضمن هذا النسق: ما الذي يعدّه من أدوات التفسير وما الذي يعدّه من ملحقات الاستئناس؟

ويكتمل هذا الضبط بشروط المفسر وآدابه؛ لأنّ قضية الآيات الكونية تبتلي المفسر بفتنة الهوى المعرفي، أي الميل إلى نصرة فكرة مسبقة وإلزام النص بها. وقد نبّه علماء علوم القرآن إلى أثر العقيدة والهوى في تحريف الدلالة أو توجيهها قسرًا. وهذا الضابط مهم جدًا في مقارنة الرازي (ذو الخلفية الكلامية الجدلية) بابن عاشور (ذو الخلفية المقاصدية الإصلاحية): إذ ينبغي على الباحث أن يرصد مواضع حضور الخلفية العقدية أو الفكرية في تفسير الكون، دون أن يحكم عليها خارج بيئتها العلمية (القطان، 2005، 6/1).

الخاتمة

انتهت هذه الدراسة إلى أن منهج الرازي في الآيات الكونية يتسم بخصيصة موسوعية جدلية: الآية عنده كثيراً ما تكون منطلقاً لتفريع مسائل عقلية وكلامية وفلسفية، وهو ما يعكس سعيه إلى بناء برهان شامل على التوحيد والنبوة والبعث، لكنه يعرّض القراءة أحياناً لتوسّعٍ

يتجاوز مقتضى السياق. وهذا لا يُعدّ خللاً بالضرورة، بل اختياراً منهجياً يُقيَّم بمدى اتصال التفريع بظاهر الدلالة وحاجات الخطاب.

كما خلصت الدراسة إلى أن ابن عاشور يقدّم قراءةً مقاصدية بيانية تُحافظ على أن الآيات الكونية آياتُ هداية واعتبار قبل أن تكون مادةً لتقرير نظريات، وأنّ أدواته في مقدماته تُظهر وعياً بحدود الاصطلاح في التفسير والتأويل، وبأن المرجع الحاكم هو اللغة والسياق ومقاصد الخطاب. ومن ثمّ فإن استئناسه بالمعارف الحديثة—حين يقع—يأتي في الغالب على سبيل تقريب المعنى لا تأسيسه.

وأبرزت المقارنة أن الضابط الأصولي المشترك الذي ينبغي أن يحكم القراءتين (ويحكم أي محاولة في الإعجاز العلمي) هو التمييز بين مراتب العلم والاحتجاج؛ فلا يصحّ جعل الظنون أو النظريات المتغيرة عمدةً في تفسير القرآن، وإلا انقلب التفسير إلى تبعية معرفية. وهذا الضابط يفسر لماذا كان تقويم المنهج لا يقوم على كثرة المعلومات، بل على قوة الصلة بين المستنبط والدلالة والسياق.

وأخيراً، بيّنت الدراسة أن النموذج الأكاديمي—إذا التزم أدوات علوم القرآن—يستطيع الإفادة من الرازي وابن عاشور معاً: يأخذ من الرازي قوة البرهنة وتوسيع آفاق النظر، ويأخذ من ابن عاشور صرامةَ السياق والمقاصد وضبط الاستئناس العلمي، ثم يُعيد بناء قراءة الآيات الكونية بوصفها مجالاً للتدبر والاعتبار وإقامة الحجة، لا مجالاً لتعليق المعنى على جزئياتٍ متحوّلة.

Reference

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر والمراجع

1. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي. (د.ت) .عيون الأنباء في طبقات الأطباء (تحقيق نزار رضا). بيروت: دار مكتبة الحياة.
2. ابن الخوجة، محمد الحبيب .(2004) .الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وفكره المقاصدي (ط1). الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
3. ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد .(1995) .مجمع الآداب في معجم الألقاب (تحقيق محمد الكاظم، ط1). إيران: مؤسسة الطباعة والنشر – وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
4. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد .(1997) .العقد المذهب في طبقات حملة المذهب (تحقيق أيمن نصر الأزهري وسيد مهني). بيروت: دار الكتب العلمية.
5. ابن تغري بردي، يوسف بن عبد الله الظاهري الحنفي. (د.ت) .النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة .القاهرة: دار الكتب.
6. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم .(1971) .وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (تحقيق إحسان عباس). بيروت: دار صادر.
7. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد الطاهر .(1984) .التحرير والتنوير .تونس: الدار التونسية للنشر.
8. أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم. (د.ت) .الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ط4). القاهرة: مكتبة السنة.
9. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز .(2003) .تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (تحقيق بشار عوّاد معروف، ط1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
10. الذهبي، محمد حسين .(2000) .التفسير والمفسرون .القاهرة: مكتبة وهبة.
11. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي .(1999) .مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) (ط3). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
12. الزبيري، وليد بن أحمد الحسين، القيسي، إياد بن عبد اللطيف، الحبيب، مصطفى بن قحطان، القيسي، بشير بن جواد، &البغدادي، عماد بن محمد .(2003) .الموسوعة الميسرة

في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة .مانشستر: مجلة الحكمة.

13. الزرقاني، محمد عبد العظيم. (د.ت) .مناهل العرفان في علوم القرآن (ط3). القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

14. الزركان، محمد صالح .(1963) .فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية .بيروت: دار الفكر.

15. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر .(1990) .البرهان في علوم القرآن (تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي). بيروت: دار المعرفة.

16. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين .(1992) .طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط2). القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

17. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر .(1999) .الإتقان في علوم القرآن . بيروت: دار الكتاب العربي.

18. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي .(2003) .الموافقات (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان). الرياض: دار ابن القيم – دار ابن عفان.

19. الغالي، بلقاسم .(1996) .شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره (ط1). بيروت: دار ابن حزم.

20. القرني، محمد بن سعد بن عبد الله .(2006) .الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

21. القطان، مناع خليل .(2005) .مباحث في علوم القرآن (ط7). القاهرة: مكتبة وهبة.

22. الكرومي، بلقيس .(2011) .منهجية التفسير عند الطاهر بن عاشور: دراسة مقارنة . عمان: دار آمنة للنشر.

23. محفوظ، محمد .(1994) .تراجم المؤلفين التونسيين (ط2). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

24. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله .(1995) .معجم البلدان (ط2). بيروت: دار صادر.

المصادر مترجمة

First: The Holy Qur’an.

Second: Sources and References.

1. Ibn Abī Uṣaybiʿah, Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Khalīfah ibn Yūnus al-Khazrajī. (n.d.). *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* (Edited by Nizār Riḍā). Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh.
2. Ibn al-Khūjah, Muḥammad al-Ḥabīb. (2004). *Al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr wa-fikruhu al-maqāṣidī*. Doha: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
3. Ibn al-Fūṭī, Kamāl al-Dīn Abū al-Faḍl ʿAbd al-Razzāq ibn Aḥmad. (1995). *Majmaʿ al-ādāb fī muʿjam al-alqāb* (Edited by Muḥammad al-Kāẓim). Iran: Printing and Publishing Foundation, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
4. Ibn al-Mulaqqin, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn ʿAlī ibn Aḥmad. (1997). *Al-ʿIqd al-mudhahhab fī ṭabaqāt ḥamalat al-madhhab* (Edited by Ayman Naṣr al-Azharī & Sayyid Mahnī). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
5. Ibn Taghrī Birdī, Yūsuf ibn ʿAbd Allāh al-Ẓāhirī al-Ḥanafī. (n.d.). *Al-Nujūm al-zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah*. Cairo: Dār al-Kutub.
6. Ibn Khallikān, Abū al-ʿAbbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1971). *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān* (Edited by Iḥsān ʿAbbās). Beirut: Dār Ṣādir.
7. Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*. Tunis: Tunisian Publishing House.
8. Abū Shuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Suwaylim. (n.d.). *Al-Isrāʾīliyyāt wa-al-mawḍūʿāt fī kutub al-tafsīr*. Cairo: Maktabat al-Sunnah.
9. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān ibn Qāymāz. (2003). *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-aʿlām* (Edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
10. Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. (2000). *Al-Tafsīr wa-al-mufassirūn*. Cairo: Maktabat Wahbah.
11. Al-Rāzī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Tamīmī. (1999). *Mafātīḥ al-ghayb (al-tafsīr al-kabīr)*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
12. Al-Zubayrī, Walīd ibn Aḥmad al-Ḥusayn, al-Qaysī, Iyād ibn ʿAbd al-Laṭīf, al-Ḥabīb, Muṣṭafā ibn Qaḥṭān, al-Qaysī, Bashīr ibn Jawād, & al-Baghdādī, ʿImād ibn Muḥammad. (2003). *Al-Mawsūʿah al-muyassarah fī tarājim aʾimmat al-tafsīr wa-al-iqrāʾ wa-al-naḥw wa-al-lughah*. Manchester: Majallat al-Ḥikmah.
13. Al-Zarqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAẓīm. (n.d.). *Manāhil al-ʿirfān fī ʿulūm al-Qurʾān*. Cairo: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī Press.
14. Al-Zarkān, Muḥammad Ṣāliḥ. (1963). *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa-*

ārāʾuhu al-kalāmiyyah wa-al-falsafiyyah. Beirut: Dār al-Fikr.

15. Al-Zarkashī, Abū ʿAbd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Bahādir. (1990). *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān* (Edited by Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī). Beirut: Dār al-Maʿrifah.
16. Al-Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn. (1992). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-kubrā* (Edited by Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī & ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw). Cairo: Hajar for Printing and Publishing.
17. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1999). *Al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
18. Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Gharnāṭī. (2003). *Al-Muwāfaqāt* (Edited by Abū ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan آل Salmān). Riyadh: Dār Ibn al-Qayyim & Dār Ibn ʿAffān.
19. Al-Ghālī, Bilqāsim. (1996). *Shaykh al-jāmiʿ al-aʿẓam Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr: ḥayātuhu wa-āthāruhu*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
20. Al-Qarnī, Muḥammad ibn Saʿd ibn ʿAbd Allāh. (2006). *Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr wa-manhajuhu fī tawjīh al-qirāʾāt min khilāl tafsīrihi al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr* (Unpublished master's thesis). Umm al-Qura University, Mecca, Saudi Arabia.
21. Al-Qaṭṭān, Mannāʿ Khalīl. (2005). *Mabāḥith fī ʿulūm al-Qurʾān*. Cairo: Maktabat Wahbah.
22. Al-Karūmī, Balqīs. (2011). *Manhajiyyat al-tafsīr ʿinda al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr: A comparative study*. Amman: Dār Āminah for Publishing.
23. Maḥfūẓ, Muḥammad. (1994). *Tarājim al-muʾallifīn al-Tūnisiyyīn*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
24. Yāqūt al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū ʿAbd Allāh. (1995). *Muʿjam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādir.