



إرشاد العقل السليم

تفسير أبي السعود والتفسير البلاغي للقرآن

في العصر ما بعد الكلاسيكي

شروق نجیب

ترجمة: موقع تفسير



المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

شروق نجيب:

أستاذة محاضرة في جامعة لانكستر، حصلت على الدكتوراه من جامعة مانشستر، تتركز اهتماماتها في التفسير وخصوصًا التفسير الحديث وعلاقة الإسلام بالجنود.

مقدمة^(١)

طالما ركّزت الدراسات الغربية للتفسير منذ جولدتسيهر على دراسة التفاسير المبكّرة والكلاسيكية، إلّا أنّ هذه الدراسات اتّجهت في العقود الأخيرة لمحاولة تجاوز هذا الانحصار، وهذا عن طريق توسعة رقعة دراستها لتشمل المرحلة ما بعد الكلاسيكية، متجاوزة التقويم السّليبي المسبق لهذه الفترة باعتبارها فترة انحدار وتكرار وغياب للإبداع أو النقاشات الأصيلة.

كذلك تحاول الدراسات الغربية المعاصرة الانتقال من القراءة العامة لتاريخ مدوّنات التفسير وأبعادها العقدية العامة نحو قراءة تقف على بنية التفسير الداخلية وتحلل السياقات العلمية التي يتحرك داخلها هذا التفسير، في محاولة لتكوين فهم أدقّ لطريقة بناء مدوّنات التفسير وعلاقة هذا الفنّ بالعلوم الإسلامية المحيطة به، وكذلك معرفة تاريخ تشكّل هذا التفسير ومدارسه، ومؤلفاته المحورية وكيفيات تلقّيها وتشكّل مركزيّتها وأسباب ذلك.

في هذه الدراسة تقدّم شروق نجيب قراءةً في تفسير أبي السعود أفندي (إرشاد العقل السليم) تحاول فيها فهم موقع تفسير أبي السعود في المدوّنة التفسيرية وشهرته، وكذلك معرفة سياق تأليف أبي السعود لتفسيره، ورحلة هذا

(١) كَتَبَ المَقْدَمَةُ وكذلك التعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قِسْمِ الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا داخل المادة عن حواشي المؤلّفة بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

التأليف، وكيفيات تلقّي هذا التفسير في المجتمع العلمي، وتشرح التكوين العلمي لأبي السعود لا سيّما اهتمامه بالعلوم اللغوية وأسباب تميزه فيها وانشغاله بها. والمؤلّفة تضع تفسير أبي السعود في سياق النقاشات البلاغية واللغوية التي شغلت علماء الدولة العثمانية في القرن العاشر الهجري، وهي خلافات ممتدّة -بحسب المؤلّفة- حول قضايا التمثيل والاستعارة، تعرف حضوراً في تفسير القرآن، مثلما يكشف تفسير الزمخشري والبيضاوي اللذان اعتبرا تفسيرين مرجعيّين في هذه الفترة. تحاول من خلال هذا تبين أنّ الاهتمام بالبلاغة في تفسير أبي السعود لم يكن مجرد زخرف، بل هو اهتمام أصيل نابع من مشكلات علمية وتفسيرية عرفها عصره.

ومع قلة الاهتمام في السياق الغربي بدراسة المرحلة التي ظهر فيها تفسير أبي السعود، وقلة الاهتمام بدراسة السياق العلمي للتفسير، تأتي أهمية ترجمة هذه الورقة؛ إذ إنها تقدّم مثلاً للتحوّلات التي تشهدها دراسات التفسير الغربية، وجانباً من الاهتمام الغربي الحالي بدراسة مؤلّفات التفسير وتاريخ تشكّلها.

الدراسة^{(١)(٢)}

ينحصر نطاق الدراسات التي تتناول فنّ التفسير الأدبي عادة في التفسير الكلاسيكي الممتدّ من الطبري إلى ابن كثير^(٣)، وفي التفسير الحديث منذ القرن التاسع عشر^(٤). ولا يزال جانب كبير من التفسير الذي أُنتج بعد ابن كثير المتوفى

(١) عنوان الدراسة في الإنجليزية هو:

Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period.

وقد نشرت في:

Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies, XLII (2013), 1-52

(٢) أدين بفضل كبير لكونن إمبر الذي لفت نظري إلى عمل أبي السعود التفسيري، وأمّديني بإرشاد لا غنى عنه في التعامل مع المصادر. كما أشكر محرّر العدد الزائر سيفي كنان على تعليقاته البناءة الكثيرة، ومجموعة دراسة تاريخ الفكر العثماني على دعوتها إلى عرض صيغة أسبق من هذه المقالة في اللقاء الثاني عن أبي السعود وعالمه الفكري، الذي عقدته جامعة هارفارد ومركز البحوث الإسلامية بوقف الديانة التركي وجامعة سابانجي في كانون الأول سنة ٢٠١١.

(٣) يجعل نورمان كالدر في وصفه للتفسير المصنّف عمل هذين المفسّرَيْن بداية العصر الكلاسيكي ونهايته.

Norman Calder, "Tafsīr from Šabarī to Ibn Kathīr, Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham," in G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, eds., Approaches to the Qur'ān, London: Routledge, 1993, 101-140. وتتخذ جين دامن مكوليف

موقفًا مشابهاً حين تحدّد مهامّ التفسير وتقاليده. فبعد عرضها للتفسير الكلاسيكي تقفز ستة قرون، من ابن كثير إلى

Jane Dammen- التفاسير الحديثة للقرآن، مفترضة فيما يبدو خلوّ فنّ التفسير في الفترة بينهما من الجدوى. McAuliffe, ed., The Cambridge Companion to the Qur'an, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 181-209, 199.

(٤) انظر مثلاً: J.J.G. Jansen, The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden: Brill, 1974.

سنة ٧٧٤ هـ حتى محمد عبده المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ مهملاً، ويرجع ذلك أساساً إلى التصوّر السائد القائل أنّ الإنتاج العلمي في العلوم الإسلامية خلال العصر ما بعد الكلاسيكي، الموصوف بعصر الانحطاط^(١)، لم يكن سوى تكرار خامد^(٢) للإنجازات الفكرية التي حققتها الأجيال السابقة. وكثيراً ما يُعزى ذلك إلى عملية متواصلة من البيان والتعليم المدرسيين، أعانتها أشكال أدبية مختلفة من الشرح؛ منها الشرح والتعليق والهاشية، فأصبحت وسيلة لحفظ المعرفة المقررة ونقلها. وقد طعنت دراسات حديثة في دوام هذا الرأي، ومنها دراسات في الفقه الإسلامي^(٣) والبلاغة العربية^(٤).

(١) تختلف بداية العصر ما بعد الكلاسيكي في التقسيم التاريخي من نموذج إلى آخر، لكنها توضع عادة في مرحلة ما بين سقوط بغداد سنة ١٢٥٨ والغزو العثماني للمماليك سنة ١٥١٦، أما نهايته فيؤرخ لها بغزو بونابرت لمصر سنة ١٧٩٨. انظر مثلاً: Roger Allen and D. S. Richards, eds., The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-classical Period, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 5-6. وانظر أيضاً مراجعة عيسى بلاطة لهذا الكتاب في: Digest of Middle East Studies, vol. 16, issue 1, 2007, 108-113, 108.

(٢) William Smyth, "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkākī's Miftāḡ al-'Ulūm", Journal of the American Oriental Society, vol. 112, no. 4, 1992, 589-597.

(٣) من الأمثلة البارزة عمل وائل حلاق في الفقه الإسلامي، ولا سيما Authority, Continuity and Change in Islamic Law, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

(٤) انظر أعمال: William Smyth, "Controversy in a Tradition of Commentary", 1992; "Some Quick Rules Ut Pictura Poesis: The Rules for Simile in Miftāḡ al-'Ulūm," Oriens, vol. 33, 1992, 215-229; "The Canonical Formulation of 'Ilm al-Balāgha and al-Sakkākī's Allen, Miftāḡ al-'Ulūm", Der Islam, vol. 72, issue 1, 1995, 7-24. وانظر في الأعمال الأحدث:

=

في ضوء ما تشترك فيه هذه الدراسات من ملاحظة أنَّ التراث الأدبي لهذا العصر جدير بمزيد من العناية، تهدف المقالة في المقام الأول إلى استجلاء التفسير بعد ابن كثير. ولهذا الغرض، تبحث تفسير القرن السادس عشر (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) لأبي السعود، وهو أبو السعود محمد ابن محيي الدين محمد بن مصطفى العمادي المتوفى سنة ٩٨٢هـ^(١). ويشمل هذا البحث النصّ وسياقه معاً، مع إعطاء الأولوية لدراسة عالم المفسّر؛ بغية فهم الخلفيات التاريخية والفكرية التي أنتج النصّ التفسيري في إطارها. ويتحقّق ذلك أولاً باستكشاف مكانة المفسّر وتلقّي عمله كما صاغهما السرد الذاتي لهذا الفنّ في كتب المؤرّخين أصحاب التراجم، ومصنّفي الفهارس، وعلماء التفسير، وهو موضوع القسم الأول. ويتحقّق ثانياً بتقصّي صلّات الإرشاد التاريخية بالتفسير الأخرى، وما تقدّمه هذه الصلّات من قرائن على إعادة بناء السياق الفكري الذي أنتج فيه، وهو موضوع القسم الثاني. ويتحقّق

=

William and Richards, eds., Arabic Literature in the Post-classical Period
Smyth, "Criticism in the Post-Classical Period", 387-417

(١) ضبطت أسماء مشاهير العلماء العثمانيين عند ورودها الأول بحسب الصيغتين العربية والتركية، ثم بحسب التركية بعد ذلك. أمّا البيانات البليوغرافية للمصادر العربية التي وضعها علماء أترك فقد ضبطت كلّها بحسب الرسم العربي. واتبع نظام النقل الصوتي في الأصل دليل أسلوب مجلة دراسات الشرق الأوسط الدولية.

ثالثاً ببيان المناظرات البلاغية التي أمدّت منهجه التفسيري بأصوله، وهو موضوع القسم الثالث. ويعقب الدراسة التاريخية للسياق تحليل أدبي للنص نفسه، يتناول مضمونه ومنهجه وخصائصه الشكلية من خلال قراءة دقيقة لتفسير أبي السعود للآيتين الحادية والسبعين والثانية والسبعين من سورة الأحزاب. وتساعد هذه القراءة على إيضاح طريقته في التأويل مقارنة بالمفسرين السابقين، وهو موضوع القسم الرابع. أمّا القسم الخامس الختامي فيتأمل بإيجاز الدلالات التاريخية الأوسع لإنتاج الإرشاد.

١. موقع أبي السعود المفسر:

كان الدافع الأول إلى اختيار (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) لأبي السعود موضوعاً للبحث = ملاحظة موجزة وردت في كتاب كولن إمبر عن هذا الفقيه العثماني. فقد ذكر إمبر أن من ترجم لأبي السعود -الذي كان مفتي إسطنبول وأطول شيوخ الإسلام بقاء في منصبه عند ذروة الدولة العثمانية في القرن السادس عشر- من العثمانيين عدوا تفسيره -إلى جانب تفسيري الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ والبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ- من أعظم الإسهامات في فن التفسير^(١). وقد أكد فحص أوسع لمادة التراجم والفهارس أن إرشاد أبي السعود اكتسب مكانة في التقليد التفسيري في العصر ما بعد الكلاسيكي. وتلقاه أقرانه العثمانيون بالثناء، حتى إن أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده المتوفى سنة ٩٦٨هـ -صاحب كتاب التراجم الشهير (الشقائق النعمانية) والفقيه والمفسر- نظم قبل اكتمال (الإرشاد) مدحة قصيرة في أبي السعود وتفسيره، بعدما قرأ جزءاً منه أرسله إليه أبو السعود نفسه^(٢).

(١) Colin Imber, Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, 18.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، مجلدان، إسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٤١، وأعيد طبعه في بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ (١/ ٦٥)؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، المتوفى سنة ١٣٠٤هـ، لاهور: المطبعة المصطفائية، ١٢٩٣ للهجرة، ص ٣٦.

(٢) العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، علي بن بالي المعروف بمنق علي، وهو ذيل كتاب أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية)، وقد طبع العمالان في مجلد واحد، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥، ص ٣٤٠.

اتفق أصحاب الفهارس المتأخرون من الأتراك والهنود والعرب على أن الإرشاد كُتب بأسلوب عربي رفيع، وهو ما أكسب أبا السعود - وفقاً لحاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٥٧هـ - لَقَبَ خطيب المفسرين بين أبرز معاصريه^(١)، وشبه المؤرخ اليمني عبد القادر العيدروس في القرن السابع عشر فصاحة أبي السعود بالعربية بالسليقة التي كان يتمتع بها العرب الخُلص الأقدمون^(٢)، وأثبت تأييداً لرأيه كلام الشيخ قطب الدين، وهو مفتي التَّقاه أبو السعود سنة ٩٤٣هـ حين كان قاضي إسطنبول. وقد بهرَ قطب الدين تفوقُ أبي السعود وفصاحته الأدبية، فتعجَّب قائلاً: إن صدور ذلك عمَّن لم يرحل إلى بلاد العرب موهبة إلهية لا ريب فيها^(٣). وعلى الرغم من تمكّن أبي السعود من اللّغة، حتى وصفه أحد المصادر بأنه إمام أهل اللسان^(٤)، فإن براعة تفسيره هي التي حظيت بأوفر

(١) كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٦٥).

(٢) تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروس، المتوفى نحو سنة ١٠٣٤هـ، تحقيق: أحمد حالي وآخرين، بيروت: دار صادر، ٢٠٠١، ص ٣١٩. قارن: الفوائد البهية، اللكنوي، ص ٣٦؛ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، محمد بن علي، المتوفى سنة ١٢٥٠هـ، مجلدان، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دون تاريخ (١/ ٢٦١).

(٣) تاريخ النور السافر، العيدروس، ص ٣٢٠.

(٤) كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، محمود بن سليمان الكفوي، كتابخانه مجلس شوراي ملي، طهران، مجلدان، ١١٣٦٢ & ٨٧٨٢٧/٨١٣٦٢ MS، انظر: ج ٢، الورقة ٢٦٣ وجه، MS ٨٧٨٢٧/٨١٣٦٢.

ثناء علماء القرن السابع عشر وأصحاب الفهارس. ويصفه مؤلف عثمانى وضع أحد المصنّفات القليلة المخصّصة لفهارس التفسير، بعبارة مغرقة في الثناء، بأنه مفتي الأنام وسُلطان المفسّرين^(١). وبعد قرنين ظلّ الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ، وهو عالم ومفسّر يمّني إصلاحاً، شديد الحماسة لأبي السعود وإرشاده، فعده من أجلّ التفاسير وأدقّها وأحسنها^(٢).

تزداد هذه الآراء مدعاة إلى التأمل إذا علمنا أنّ أبا السعود، منذ تعيينه الأول قاضياً في بورصة سنة ٩٣٩هـ إلى وفاته سنة ٩٨٢هـ، قضى عمره منشغلاً إلى حدّ بعيد بممارسة القضاء وإدارة شؤون^(٣)، وأنّ العمل الذي اشتهر به من تراثه الأدبي في تراجم العثمانيين، كما لاحظ إمّبر بحقّ، ليس عملاً في الفقه بل

(١) طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدرنوي، المتوفى نحو القرن الحادي عشر للهجرة، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٧، ص ٣٩٨.

(٢) البدر الطالع، الشوكاني (١/ ٢٦١).

(٣) لترجمة مفصلة لأبي السعود بالإنجليزية انظر: Imber, Ebu's-su'ūd, 8-20. وقرن: Joseph Schacht, "Abu'l-Su'ūd," The Encyclopaedia of Islam, 2nd edn, vol. 1, Leiden: Brill, 1979, 152-3. وللتراجم العربية، فضلاً عن المصادر المحال إليها في الحاشيتين ٢، ص ٩، و٢، ص ١٠، انظر: العقد المنظوم، عليّ بن بالي، ص: ٤٣٩ - ٤٥٤؛ الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين الغزي، المتوفى سنة ١٠٦١هـ، ثلاثة مجلدات، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧، (٣/ ٣١ - ٣٣)؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، عشرة مجلدات، تحقيق: عبد القادر ومحمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣، (١٠/ ٥٨٤ - ٥٨٦).

في التفسير^(١). وقد حافظ المتأخرون من أصحاب التراجم على الرأي نفسه؛ ففي معجم هندي لتراجم علماء الحنفية من القرن التاسع عشر أدرج أبو السعود، على نحو لافت، بصفته مفسر القرآن، وسُمِّي أبا السعود المفسر العمادي^(٢). ومن ثم، فإنَّ من الأهداف الفرعية لهذه المقالة بحث تفسير أبي السعود (الإرشاد)^(٣)؛ بغية إلقاء الضوء على أسباب تلقّيه الاستثنائي ونجاحه في إحراز مكان له في التقليد التفسيري، وهو ما تدلُّ عليه كثرة الشروح على الشروح والحواشي التي وضعها عليه علماء من بلاد الشام وشمال إفريقيا ومصر^(٤). والجدير بالذكر أنَّ هذه الأعمال ظلَّت تظهر حتى النصف الثاني من

(١) Imber, Ebu's-su'ūd, 18.

(٢) الفوائد البهية، للكنوي، ص ٥.

(٣) الطبعة المعتمدة فيما يأتي هي تفسير أبي السعود أو (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، خمسة مجلدات، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٧١. واعتمدت طبعة عطا على الطبعات المصرية الأسبق للإرشاد، وعلى أقدم المخطوطات المتاحة في دار الكتب المصرية، من غير تاريخ. وقارنتُ طبعة عطا بنسخة لايزيغ المخطوطة من الإرشاد في المواضع التي نُوقِشت في المقالة، فوجدتها دقيقة في جميع الحالات. Leipzig University Library, no. 12, 2 vols., MS.or.333 & MS.or.334, dated 1203/1789, see waqf note, MS.or.334, 1r. ولأغراض التنقيب في النصّ -أي البحث في الكتاب كلّ عن مصطلحات مفتاحية- استعملتُ النسخة الرقمية المتاحة في الموقع العلمي www.altafsir.com الذي أطلقته مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي.

(٤) سجّل حاجي خليفة ثلاثة شروح غير مكتملة على الإرشاد، انظر: كشف الظنون (١/ ٦٦). وسجّل إسماعيل باشا البغدادي أربعة أخرى في إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق:

القرن التاسع عشر. ومن أمثلتها: (حاشية السقا على تفسير المولى أبي السعود) للعالم الأزهرى إبراهيم بن علي بن حسن السقا المتوفى سنة ١٢٩٨هـ، وهو من معاصري المفكر والمفسر الإصلاحي المصري محمد عبده^(١).

تشير هذه الحواشي والشروح على الشروح إلى أن الإرشاد أدمج في التعليم الديني. وتقدم المصادر بعض الشواهد المؤيدة لكونه أصبح نصاً محورياً في المنهج الديني في أنحاء متعددة من الدولة العثمانية. ففي سنة ٩٩٨هـ، بعد سنوات قليلة من وفاة أبي السعود، يروي المؤرخ الشامي نجم الدين الغزي المتوفى سنة ١٠٦١هـ أنه درس (الإرشاد) على أحد تلامذة أبي السعود، وكان هذا التلميذ قد أدخل الكتاب في التدريس ودرسه في أثناء توليه قضاء حلب^(٢)، وتذكر المصادر أيضاً أن علماء من تونس درّسوا الإرشاد

=

محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، مجلدان، إسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٤٧، وأعيد طبعه في بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ (١ / ٦٤)، و(٢ / ٩٧ - ٥٧٩)؛ وسجل واحداً آخر في هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مجلدان، إسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٥١، وأعيد طبعه في بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ (١ / ٣٤٤). ووقفت على شرحين آخرين، أحدهما للشيخ محمود مقديش الصفاقسي، ذكره محمد الفاضل بن عاشور، المتوفى سنة ١٩٧٣، في: التفسير ورجاله، القاهرة: الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٠، ص ١١٤؛ والآخر للشيخ المصري السقا، انظر الحاشية التالية.

(١) MS 1/182 250 al-Saqqā 28478, al-Maktaba al-Azhariyya, Cairo.

(٢) الكواكب السائرة، الغزي (٣ / ٣٢).

وعَلّقوا عليه في القرنين السابع عشر والثامن عشر^(١). وبحلول القرن التاسع عشر، يؤكّد الشوكاني أنّ الإرشاد كان قد بلغ جميع الولايات العثمانية والأقاليم الخاضعة لحمايتها، وأصبح مرجعاً رئيساً لعلوم شتى^(٢).

والأهمّ من ذلك أن عدداً من التفاسير المصنّفة يحيل مراراً إلى آراء أبي السعود التفسيرية في الإرشاد. ومن أمثلتها (روح البيان في تفسير القرآن) لإسماعيل حقي البروسوي المتوفى سنة ١١٢٧هـ، و(البحر المديد في تفسير القرآن المجيد) للصوفي المغربي ابن عجيبة المتوفى سنة ١٢٤٤هـ، و(روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) للعالم العراقي الآلوسي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ^(٣). ويؤكّد تنوّع أقاليم أصحاب هذه التفاسير ملاحظة الشوكاني

(١) يشير ابن عاشور إلى شرح مطوّل كتبه الشيخ محمد الزيتونة، بدأه في تونس ثم واصل العمل فيه في رحلاته لتدريس التفسير في مصر ومكة والمدينة. انظر: التفسير ورجاله، ص ١١٣ - ١١٤. وسجّله إسماعيل باشا تافاً سنة ١١٢٩ للهجرة بعنوان: (مطالع السعود وفتح الودود على إرشاد شيخ الإسلام أبي السعود). انظر: إيضاح المكنون (٢/ ٤٩٧ - ٤٩٨).

(٢) الشوكاني، البدر الطالع، الشوكاني (١/ ٢٦١).

(٣) استعملت أداة البحث الرقمية في www.altafsir.com لتتبع إحالات مدونة التفسير الواسعة في هذا المستودع إلى أبي السعود. وتظهر نتائج البحث بحسب الآيات القرآنية التي وردت الإحالة تحتها. ففي تفسير سورة البقرة مثلاً، يحيل إسماعيل حقي إلى أبي السعود والإرشاد عند مناقشة الآيات ٣، ١٣، ٨٢، ١٠٢، ١٠٤، ١٢٩، ١٣٥، ٢٢١، ٢٥٦، ٢٨٥. ولم تدخل هنا التفاسير التي لا تحيل إلى أبي

عن سعة انتشار (الإرشاد)، وهو الذي اعتمد عليه في تفسيره (فتح القدير). غير أن هذا الانتشار ما كان ليتحقق لولا أن (الإرشاد) وجد موضعاً في تعلُّم التفسير وتعليمه. كذلك أفاد منه في العصر الحديث عددٌ من التفاسير التقليدية، منها (التفسير الوسيط) لمحمد سيد طنطاوي، شيخ الأزهر الراحل المتوفى سنة ٢٠١٠م، و(صفوة التفاسير) للشيخ السوري محمد علي الصابوني المولود سنة ١٩٣٠م. وتمثّل هذه الإحالات المتكرّرة في فنّ التفسير، الذي تعدّ الإحالة فيه خاصية شكلية تدلّ على الاعتراف بسُلطة العلماء السابقين^(١)، شاهداً على المكانة التي أحرزها أبو السعود في التقليد التفسيري. ويتجاوز تقصّي أثره في المفسّرين المتأخّرين نطاق هذه الدراسة، إلا أنه يكفي القول أن استمرار الاهتمام التفسيري بـ(الإرشاد) عبر الأزمنة والأمكنة، وفي فنيّ الكتابة المدرسية من شروح على الشروح وحواشٍ، والتفسير المصنّف، علامةٌ واضحة على أثرٍ باقٍ في تفسير القرآن تجاوز تشجيع العثمانيين الأول له^(٢).

السعود إلا عرضاً. وهذه الطريقة نافعة في استخراج الإحالات الصريحة وتحديد المواضع المحتملة للتناسل. أمّا التقدير الأشمل لأثر أبي السعود في المفسّرين اللاحقين فيطلبُ فحصاً نصّياً أدقّ.

(١) Calder, "Tafsīr from Šabarī to Ibn Kathīr," 101-104.

(٢) يروي حاجي خليفة أن السلطان سليمان القانوني لمّا تسلّم سنة ٩٧٣ للهجرة مخطوط التفسير غير المكتمل، الذي بلغ سورة (ص) وأرسله ابن معلول صهر أبي السعود، أغدق على أبي السعود الجوائز والتشريفات. ولمّا اكتمل الإرشاد في السنة التالية نُسخ على نطاق واسع وجرى تداوله في

وتمنح الكتابات الحديثة المشهورة في تاريخ التفسير أبا السعود كذلك مكاناً بين مشاهير المفسرين، وتُردّد في الجملة ملاحظات أصحاب التراجم والفهارس القدامى. ومن هذه الكتب (تاريخ التفسير) لقاسم القيسي المتوفى سنة ١٣٧٥هـ، مفتي بغداد الأسبق. ووفقاً للقيسي، فإنّ (الإرشاد) أول تفسير كامل وضعه شيخ إسلام عثماني^(١)، ولم يذكر القيسي قبل أبي السعود من شيوخ الإسلام الذين كتبوا تفسيراً جديراً بالتنويه سوى شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة ٩٤٠هـ، الذي بلغ سورة الصافات^(٢)، ثم توفي قبل إكماله^(٣)، ولاحظ القيسي أيضاً أنّ الإرشاد كان من أوائل التفاسير التي طُبعتْ

=

أنحاء الدولة العثمانية. انظر: كشف الظنون (١ / ٦٥). وقارن: Imber, Ebu's-su'ud, 18-19. وفي التواريخ والنسخ يذهب آدم يرينده، استناداً إلى نسخة المؤلف ونسخ أخرى، إلى أنّ المخطوط غير المكتمل أرسل إلى السلطان سليمان سنة ٩٧٢هـ، وأنّ التفسير اكتمل سنة ٩٧٣هـ. Adam Yerinde, "Ebussuud's Tafsir and Its Copies", an unpublished paper presented at the History of Ottoman Thought Study Meeting II, Istanbul: Sabanci University, 14-15 December 2011. ويؤيد نتيجة يرينده نقل حاجي خليفة لتعليقات محمد المنشي على الإرشاد، وفيها تاريخان شعريان يجعلان إرسال المخطوط الناقص سنة ٩٧٢هـ وإكماله في السنة التالية.

(١) تاريخ التفسير، قاسم القيسي: ١٨٧٦ - ١٩٥٥، أُتمّ سنة ١٩٤٤ ونُشر بعد وفاة المؤلف، بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٦، ص ١٣٠. غير أنه يبدو أنّ تفسيراً أقدم وأقلّ شهرة وضعه شيخ الإسلام العثماني أحمد بن إسماعيل الكوراني المتوفى سنة ٨٩٣هـ. وكتاب الكوراني غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني مختصر يقع في مجلد واحد، ويبدو أساسياً بمقاييس فنّ التفسير. وقد تمّ سنة ٨٦٥هـ وأُهدي إلى السلطان محمد الفاتح. انظر: كشف الظنون (١ / ١٢٩٠).

(٢) تاريخ التفسير، القيسي، ص ٨١؛ وقارن: كشف الظنون، حاجي خليفة (١ / ٤٣٩).

(٣) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٢٢٧.

في مصر في أواخر القرن التاسع عشر، وهو ما يعزز القول أنه كان في ذلك الحين من النصوص التفسيرية الرئيسة. غير أن القيسي كان أكثر تحفظاً في تقويمه للتفسير نفسه، فخفف من حدة الأقوال السابقة في الثالوث التفسيري العظيم، الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود، وقال بإيجاز: إن (الإرشاد) يذكر في ذيل دينك التفسيرين؛ لأنه نسخة أخرى منهما لا تزيد عليهما إلا قليلاً جداً^(١).

رفض محمد الطاهر بن عاشور، العالم والمفسر التونسي المتوفى سنة ١٣٩٣هـ، هذا الرأي في كتابه: التفسير ورجاله، مؤكداً عبقرية أبي السعود اللغوية^(٢)، وذهب إلى أن عناية أبي السعود بوجوه من تفسير الزمخشري أغفلها البيضاوي^(٣)، وإحكامه النظر في هذين الكتابين البديعين ودقته فيه^(٤)، هما ما جعلاً الإرشاد قراءة لا غنى عنها^(٥). ووافق محمد حسين الذهبي المتوفى سنة ١٣٩٧هـ، وزير الأوقاف المصري الأسبق، في كتابه المؤسس (التفسير والمفسرون)، على أن (الإرشاد) أكثر من مجرد صيغة تجمع الزمخشري والبيضاوي^(٦)، بل خلص الذهبي -بعد تحليل مقتطفات عدة من (الإرشاد)-

(١) تاريخ التفسير، القيسي، ص ١٣٠.

(٢) التفسير ورجاله، ابن عاشور، ص ١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٦) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، وأصله أطروحة دكتوراه لنيل درجة العالمية في الأزهر

سنة ١٩٤٦، ونُشر لأول مرة سنة ١٩٧٠، ثلاثة مجلدات، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٠.

إلى أن منهج أبي السعود اللغوي في تحليل التركيب النحوي للجملة القرآنية للكشف عن المعاني الأعمق يكاد لا يكون له نظير، وأن استنباطاته التفسيرية لا ينالها إلا من أُوتي حظاً وافراً من معرفة دقائق اللغة العربية^(١).

ويصنّف الذهبي - الذي يعتمد القسمة القديمة للتفسير إلى التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي - أبا السعود مع تسعة مفسّرين آخرين بوصفهم خير من يمثل مدرسة التفسير بالرأي الجائز. ومن هؤلاء بعض أشهر المفسّرين في التاريخ الإسلامي، مثل فخر الدين الرازي والبيضاوي^(٢). وكما فعل أصحاب الفهارس السابقون، يثني الذهبي أيضاً على فصاحة (الإرشاد)، لكنه يحرص

(١) التفسير والمفسرون (١/ ٢٤٨).

(٢) التفسير والمفسرون (١/ ٢٠٥ - ٢٠٦). والمفسّرون التسعة، بهذا الترتيب، هم: الفرّس فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ للهجرة، مفاتيح الغيب؛ والبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ وأبو البركات النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل؛ والعراقي الخازن المتوفى سنة ٧٤١هـ، لباب التأويل في معاني التنزيل؛ والأندلسي أبو حيان المتوفى سنة ٧٤٥هـ للهجرة، البحر المحيط؛ والفارسي النيسابوري القمي المتوفى نحو سنة ٧٥٠هـ، غرائب القرآن ورغائب الفرقان؛ والمصريان السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ، تفسير الجلالين، والشربيني الأقل شهرة المتوفى سنة ٩٧٧هـ، السراج المنير في الإعانة على معرفة كلام ربنا الحكيم الخبير؛ ثم المفسّر العراقي الألوسي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بعد أبي السعود. وقد نوّه الذهبي باعتماد الألوسي على الإرشاد، وهو رأي تؤيّدّه نتائج البحث الرقمي الأولي في www.altafsir.com المذكور آنفاً. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٣. ومن الالاف استبعاد الكشف للزمخشري بسبب اعتزاله، مع أنه مرجع رئيس لمعظم هؤلاء المفسّرين، كما يقرّ الذهبي نفسه.

خاصة على إبراز الجدة الخارقة في تفسيرات أبي السعود البلاغية للقرآن، ويرى أنه سبق فيها جميع المفسرين المتقدمين^(١).

يؤكد هذا الاستعراض لتلقي (الإرشاد) ومكانته منذ اكتماله سنة ٩٧٣هـ ملاحظة كولن إمبر عن الأهمية التي نُسبت إلى إسهام أبي السعود في فنّ التفسير. كما يلفت انتباهنا إلى ملاحظتين مهمتين كرّهما أصحاب التراجم والمؤرّخون والباحثون المحدثون في التفسير. أولاهما: نسب الإرشاد العلمي إلى عمل الزمخشري والبيضاوي، وثانيتهما: منهجه البلاغي في تفسير القرآن، وهو منهج ارتبط في هذا الفنّ بعمل الزمخشري ارتباطاً وثيقاً. ويشير ذلك سؤالاً عن مدى مديونية أبي السعود لهذين المفسرين السابقين، ومن ثم يغدو تقصّي نسب الإرشاد التفسيري ضرورياً لفهم سياقه الفكري.

(١) التفسير والمفسرون (١/ ٢٤٧).

٢. وضع الإرشاد في سياقه: النسب التفسيري والمسار الفكري:

تُلقي رواية أبي السعود في مقدّمة (الإرشاد) عن الطريقة التي انتهى بها إلى تأليفه = ضوءاً كاشفاً على هذا الأمر، فهو يقدّم الإرشاد متميماً إلى نوع من التأليف نضج عبر مرحلتين؛ كانت الأولى مرحلة تحقيق، اقتصر فيها المفسّرون على تمهيد المعاني وتشديد المباني وتبيين المرام وترتيب الأحكام حسبما بلغهم من سيد الأنام^(١). ثم جاءت مرحلة ثانية من الفحص المتعمّق، رام فيها المفسّرون إظهار مزايا القرآن الرائقة وإبداء خباياه الفائقة، ليعاين الناس دلائل إعجازه^(٢). ويضع أبو السعود تفسيره في هذه المرحلة الثانية، التي يصلها بوضوح بنوع فرعي من التفسير نشأ عند ملتقى علوم البلاغة والمفهوم العقدي للإعجاز اللغوي للقرآن، وهي نقطة ستعود إليها المناقشة لاحقاً. ويرى أنّ هذه المرحلة الثانية بلغت ذروتها في تفسيري الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ والبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ. ويؤكّد أنّ (الإرشاد) امتداد لهذا النوع الفرعي، وأن تأليفه ثمرة عقود من التأمل في هذين التفسيرين، بدأت قبل شروعه في الكتابة بوقت طويل:

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٣).

(٢) المصدر نفسه.

«ولقد كان في سوابق الأيام وسوائف الدهور والأعوام، أوان اشتغالي بمطالعتهما وممارستهما، وزمان انتصابي لمفاوضتهما ومدارستهما، يدور في خلدي على استمرار آناء الليل وأطراف النهار أَنْ أَنْظِمَ درر فوائدهما في سمط دقيق، وأرتّب غرر فرائدهما على ترتيب أنيق»^(١).

مع أنّ أبا السعود يعلن مديونيته للزمخشري والبيضاوي معاً، تدلّ شواهد على أنه أوّلَى تفسير الزمخشري المعروف بـ(الكشاف) اهتماماً خاصّاً؛ فقد كان (الكشاف) هو الكتاب الرئيس الذي درّسه أبو السعود في التفسير خلال سنوات عمله مدرّساً في إحدى المدارس الثمان المرموقة بجامع السلطان محمد الفاتح في إسطنبول، بين سَنَي ٩٣٤ و٩٣٩هـ. وذكر عبد الكريم زاده، وهو فقيه من القرن السادس عشر وأحد تلامذته السابقين، أنه سمع منه (الكشاف) في التفسير والبخاري في الحديث^(٢). وهناك ما يدلّ أيضاً على أنّ أبا السعود واصل تدريس (الكشاف) في سنوات القضاء؛ فقد روى صاحب التراجم العثماني عليّ بن بالي المتوفى سنة ٩٩٢هـ أنّ حسن بك -وكان في خدمة الصدر الأعظم رستم باشا- صحب أبا السعود حين كان قاضي عسكر الروم

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود، ص ٣-٤.

(٢) وذكر عبد الكريم زاده أنه، فضلاً عن الفقه والحديث والتفسير، انتفع كثيراً بتكوينه المكثّف على أبي السعود في المعاني والبيان والبدیع، وخواصّ الكلام وفوائده، والخطابة، والإنشاء. انظر: كتائب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ٢٦٥ ظهر. ونقلت الذكرى أيضاً في: Imber, Ebu's-su'ud, 11-12.

إيلي، وقرأ عليه (الكشاف) ابتداء من سورة الفتح^(١)، وحفز ذلك أبا السعود إلى كتابة حاشية على الكشاف في أثناء الحملة المجرية سنة ٩٤٨ هـ^(٢)، ويؤكد حاجي خليفة القصة، مضيفاً أنّ أبا السعود درس (الكشاف) بالفعل في أثناء الحملة المجرية، وكتب لهذا الغرض حاشية سمّاها (معاقِد الطرف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف)^(٣). والجدير بالذكر أيضاً أنّ السلطان سليمان القانوني أصدر في السّنة التي اكتمل فيها (الإرشاد) مرسوماً باقتناء الكتب الدراسية الأساس للمدارس السلطانية^(٤)، ويرجح أنه

(١) العقد المنظوم، عليّ بن بالي، ص ٤٤٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كشف الظنون، حاجي خليفة (٢/ ١٤٨٠ - ١٤٨١). ويسجل أصحاب الفهارس المتأخرون عناوين مختلفة، منها معاقِد النظر، انظر: طبقات المفسّرين، الأدرنوي، ص ٣٩٩؛ ومعاقِد الطراز، انظر: هدية العارفين، إسماعيل باشا (٢/ ٢٥٤). ويظن أن معاقِد النظر بلغ سورة الفتح، وأنه درس بعد دروس التفسير النظامية. وقد يرجع اختلاف العناوين إلى التباس فيها، لكن اهتمام أبي السعود العلمي المستمر بالكشاف لا يمنع أن تكون هذه العناوين سلسلة من الحواشي التي كتبها عليه لأغراض التدريس في مراحل مختلفة من عمله.

(4) Shahab Ahmed and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 1565", Studia Islamica, no. 98/99, 2004, 183-218, 191-2.

ويرى أحمد وفيليفيتش أنّ هذا المرسوم وضع منهج المدارس السلطانية في سياق إصلاح تعليمي تأثر بأبي السعود ونفّذه إلى حدّ بعيد. غير أنّ محرّر العدد نبّه إلى أنّ المدارس السلطانية كانت وفقاً خاصاً، وأن هذا الجزء من المرسوم يتصل -على الأرجح- بحاجات مكاتب المدارس، فيكون من إدارة الوقف لا من النصّ على إصلاح المنهج.

فعل ذلك بالتشاور مع أبي السعود الذي كانت تربطه به صلة وثيقة^(١)، وليس قليلاً في دلالاته أن أول كتاب سمّاه المرسوم هو تفسير الزمخشري (الكشاف)^(٢)، وأن كتب التفسير الاثني عشر، التي توفّ ثلث الكتب المطلوبة، تشمل أربعة شروح على شروح لـ (الكشاف) وكتاب البيضاوي المتصل به (أنوار التنزيل)^(٣).

لم يكن النظر إلى (الكشاف) بوصفه المثال الأعلى لفنّ التفسير خاصاً بأبي السعود؛ فقد وضع ابن كمال باشا -سلفه في منصب شيخ الإسلام- عدداً من الحواشي على (الكشاف) كذلك^(٤)، والواقع أن (الكشاف) لا نظير له في مقدار الاهتمام الأدبي الذي استجلبه في تاريخ التفسير^(٥)، وقد نشأ الاقتران

(١) في صلة أبي السعود بالسلطان انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤، ولا سيّما الحاشية ٢٨؛ وقارن: Imber, Ebu's-Su'ud, 15. وتذكر حكاية عند عليّ بن بالي دالة على قوة الصداقة بينهما العقوبة الشديدة التي نزلت بعرب زاده بأمر السلطان حين عين أحد تلامذة أبي السعود معيداً في السلمانية، وهي وظيفة وضيعة في نظام المدارس. فشكا أبو السعود إلى السلطان، فصدرت فتوى بأن من يهين شيخ الإسلام يُعزل من منصبه أبداً، ويُضرب ضرباً شديداً، ويُنفى من البلاد. وضرب عرب زاده علناً في بلاط سليمان ونُفي إلى بورصة. انظر: العقد المنظوم، ص ٣٤٩.

(٢) انظر ترجمة قائمة كتب المرسوم في: Ahmed and Filipovic, "The Sultan's Syllabus", 196.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٨.

(٤) ذكر الأدرنوي عدداً من حواشي ابن كمال باشا على الكشاف، طبقات المفسرين، ص ٣٧٣؛ لكن حاجي خليفة لم يذكر إلا واحدة، كشف الظنون (٢/ ١٤٨١).

(٥) تسرد مادة حاجي خليفة عن الكشاف عشرات العناوين لشروح وحواشٍ مشهورة من القرن السابع إلى الحادي عشر للهجرة. ولعلّها أطول مادة في كشف الظنون مقارنة بغيره من كتب التفسير. انظر: كشف الظنون (٢/ ١٤٧٥ - ١٤٨٤).

المألوف في المصادر بين الزمخشري والبيضاوي، ولا سيّما عند أبي السعود؛ استجابة للتحذير المتكرّر من اعتزال (الكشاف)^(١)، فقد اختصر المفسّر المتأخّر البيضاوي مناقشات الكشاف النحوية والدلالية والبلاغية في تفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)^(٢)، وقدّم لطالب التفسير ترياقاً عقدياً يقيه مخالفة الزمخشري في الاعتقاد^(٣)، وصار الأنوار مكماً ضرورياً لمن يهتم باستبصارات الكشاف البلاغية. كما راجت خلاصاته وشروحه لقيمتها الذاتية، فأنشأت عدداً كبيراً من الحواشي والشروح على الشروح التي تناولته كلّ أو بعضه^(٤).

(١) حذّر ابن تيمية -المتوفى سنة ٧٢٨ للهجرة، قبل أبي السعود بقرنين- من بدع (الكشاف) في مقدمة في أصول التفسير، القاهرة: دار الجيل للطباعة، دون تاريخ، ص ٨٧. وبعد قرن عبّر المؤرخ ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ للهجرة عن قلق مشابه في مقدمته الشهيرة، فقرّر أنّ دارس الكشاف إذا عرف عقائد أهل السنة وأدلة الدفاع عنها أمّن بلا ريب من مغالطاته. Ibn Khaldūn, The Muqaddimah, 2nd revised edition, trans, Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 1967, vol. 2, 447.

(٢) كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ١٨٧).

(٣) Jane Dammen McAuliffe, Qur'anic Christians, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 53. وقارن: Frederick Denny, 'Exegesis and Recitation', in Frank Reynolds et al, eds., Transitions and Transformations in the History of Religions, Leiden: Brill, 1980, 108.

(٤) كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ١٨٦ - ١٩٤).

على الرغم من بقاء أولوية (الكشاف) بلا منازع بحكم سبقه التاريخي والفكري بوصفه أول تفسير خُصَّص للتفسير البلاغي، كتب العلماء العثمانيون في بيئة أبي السعود في القرن السادس عشر شروحًا على كتاب البيضاوي أكثر بكثير مما كتبوا على كتاب الزمخشري^(١)، ولعلّ من أسباب ذلك أنّ (الأنوار) كان جزءًا من المنهج التفسيري التأسيسي، في حين كان الكشاف يدرس في مرحلة أعلى، كما تشهد بذلك السيرة الذاتية لطاشكبري في وصف تعليمه، وسيأتي فحصها في القسم الثالث^(٢). وكان من المؤلف جدًّا في هذه المرحلة التعليمية أن تدرس المتون الأولى من خلال أعمال ثانوية من الشروح والتعليقات والحواشي، ومع أنّ أنوار التنزيل تفسير مصنّف، فإنه أيضًا شرح لـ(الكشاف)^(٣). ومن ثم ليس بعيدًا أن تكون الشروح المدرسية على (الأنوار) قد قصدت إلى جمهور طلابي أوسع^(٤). ومن الذين شرحوا البيضاوي في بيئة

(١) انظر فصل الأدرنوي في مشاهير مفسري القرن التاسع للهجرة في طبقات المفسرين، ص ٣٥٨ - ٤٠٤. ومن بين ثمانين مفسرًا تناولهم، كتب خمسون حواشي على الزمخشري، وعددها اثنتا عشرة، وعلى البيضاوي، وعددها ثمان وثلاثون.

(٢) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٣٢٥ - ٣٣١.

(٣) للتوسع في علاقة الكشاف بأنوار التنزيل، راجع: تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)، قراءة في تاريخ هيئته وانتشاره، وليد صالح، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

(٤) تفيد حكاية دالة على شدة الطلب على تفسير البيضاوي أن طاشكبري زاده نذر أن يُطعم طلابه في رمضان من نسخ تفسير البيضاوي ويبيعه مرّة كلّ سنة. وكانت النسخة تباع بثلاثة آلاف درهم، تكفي لإطعام طلابه الشهر كلّهُ. انظر: العقد المنظوم، ص ٣٣٨.

أبي السعود محيي الدين محمد بن مصلح الدين القوجوي المتوفى سنة ٩٥٠هـ، وهو ابن المرشد الصوفي لوالد أبي السعود^(١)، وقريب أستاذ أبي السعود سيدي محمد القوجوي^(٢)، وقد كتب محيي الدين القوجوي شرحاً في ثمانية مجلدات على (أنوار التنزيل)، قصد به أن يكون مدخلاً تفسيرياً للمبتدئ، فذاع وانتشر، ثم أخرج المؤلف صيغة أخرى نقّحها تنقيحاً واسعاً، لكن النُّسَخ خلطوا الصيغتين بسبب شدة طلب الطلاب عليهما^(٣)، ووضع والد أبي السعود نفسه حاشية على البيضاوي^(٤)، عُرفت باسم (تعليقات الإسكليبي)^(٥).

يمكن ردّ أسباب هذه العناية الشديدة بتفسيرَي الزمخشري والبيضاوي، أولاً إلى أهمية علم التفسير^(٦)، وهي أهمية تعكسها قائمة الكتب المطلوبة للمدارس السلطانية سنة ٩٧٣هـ^(٧)، ولكن لماذا اختير هذان التفسيران؟ ولماذا اختير الكشف خاصّة، مع اشتماله على مضمون عقدي غير سُني؟ لا يوجد تفسير واحد لمركزية (الكشف)

(١) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٢٠٦.

(٢) حول أبي السعود سيدي محمد القوجوي، انظر: العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٣٦٤.

(٣) كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ١٨٧).

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٥) طبقات المفسرين، الأدرنوي، ص ٣٦٩.

(٦) من أمثلة ذلك: أن الإجازات الثلاث التي يذكرها المؤرخ طاشكبري زاده تضع التفسير أولاً، ثم تسرد سائر العلوم بعده. انظر: الشقائق النعمانية، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٧) Ahmed and Filipovic, "The Sultan's Syllabus", 191-2.

و(الأنوار) في أنشطة التفسير المحيطة بالتعليم العثماني في القرن السادس عشر، غير أن عوامل متعددة مترابطة ربما أسهمت في أهمية الكتّابين؛ ومن أظهرها ضرورة دراسة العربية للتعليم الديني، الذي شمل التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، ومنها صعود نظام المدارس بوصفه الجهة الرئيسة المقدمة للتعليم الديني والمنظمة له ^(١)، وما نتج من ذلك من ترسيخ أولوية الدراسات اللغوية في المدارس ^(٢)، ثم ظهور المدرسة العثمانية بوصفها أحد المسالك الرئيسة للدخول في السلم الإداري للدولة العثمانية والترقي فيه، وكان القضاء في مركز هذا السلم، ويستمدّ أعضائه من صفوف مدرّسي المدارس ^(٣). ومن الواضح أن التمكن من العربية كان ضروريًا لكلّ من يطمح إلى العمل مدرّسًا أو قاضيًا. ولا بدّ أن طلاب المدارس العثمانية بذلوا جهدًا لبلوغ المستويات العالية المطلوبة من الكفاية العربية للدراسة المتقدّمة في العلوم الدينية، كي يتقدّموا في مسارهم المدرسي. وكان إتقان العربية سمة أنجحهم، كما يجسّد ذلك أبو السعود في ارتقائه المهني اللافت من مدرّس إلى شيخ للإسلام. وليس بعيدًا إذن أن تكون العلوم اللغوية قد غدت أكثر من مجرد أدوات للمعرفة الدينية اللازمة للاجتهاد الفقهي، وربما

(١) عرض جورج مقدسي هذا التطور ببراعة في كتابه:

The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

(2) Michael G. Carter, "Humanism and the Language Sciences in Medieval Islam", in Asma Afsaruddin & A. H. Mathias Zahniser, eds., Humanism, Culture, and Language in the Near East, Winona Lake: Eisenbrauns, 1997, 27-38.

(3) Imber, Ebu's-su'ūd, 8.

أصبحت الخبرة في العلوم اللغوية -ومنها البلاغة- علامة على الثقافة الرفيعة والوجاهة لدى الطبقة الفكرية العثمانية من مدرّسي المدارس ورجال القضاء والإدارة، على نحو لا يبعد كثيراً عن دراسة الأدب ذات الوجهة الدنيوية، بما فيها الأدب والشعر والنحو، لدى كُتّاب الدولتين الأموية والعباسية وإداريتهما في القرنين الثاني والثالث للهجرة^{(١)(٢)}. ومع صعود التقليد المدرسي، استقرت الدراسات الأدبية واللغوية في إطار ديني حملته مصنفات التفسير البلاغي للقرآن، ويشهد الاهتمام بـ(الكشاف) -وهو تفسير لا يعالج مسائل الفقه إلا في نطاق ضيق- على هذا التحول.

ومن الأسباب الأخصّ التي تفسّر بروز الكشاف أنه يجسد في جهده التفسيري التقاء مسارين في القرنين الرابع والخامس للهجرة، هما مسار الدراسات الأدبية العربية ومسار الانشغال العقدي بطبيعة القرآن المعجزة. وقد استقر هذا الالتقاء في نهاية المطاف بعمل العالم الفارسي الأشعري عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ^(٣)، الذي عرّف معجزة القرآن تعريفاً محكماً في

(١) من الجدير بالذكر أن كتب الأدب المبكرة، التي انصرفت أساساً إلى تذوق الشر والشعر، قدّمت المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بالنظرية الأدبية العربية عامة، ومنها البلاغة والشعرية، وهما أيضاً أساس التفسير البلاغي للقرآن. انظر: Smyth, "Criticism in the Post-Classical Period", 394.

(٢) في دراسة الأدب، انظر: Asma Afsaruddin, "Muslim Views on Education: Parameters, purview, and possibilities", Journal of Catholic Legal Studies, vol. 44, 2005, 143-178, especially 159-163.

(٣) سيشار إليه فيما يأتي باسم عبد القاهر، تمييزاً له من العالم المتأخر الشريف الجرجاني الذي ستناقشه المقالة أيضاً.

ضوء جماله اللغوي والأدبي^(١)، وقد بنى كتاباه: (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) تصورًا للإعجاز الأدبي للقرآن على أساس نظرية لغوية في البلاغة، مفادها أن البلاغة تكمن في الكيفية التي يعبر بها نظم الألفاظ عن بنية المعاني والأفكار تعبيرًا مؤثرًا، ولا سيما في الكلام المجازي. وتمثل الوسائل البلاغية، كالاستعارة والكناية محورَ هذا التأثير^(٢)، وطبق عبد القاهر نظريته في البلاغة على مختارات من الشعر والقرآن في كتابه. ولم تظهر محاولة أكثر انتظامًا لتطبيق نظريته على القرآن كله إلا في القرن التالي، حين قام بها الزمخشري في مصنف تفسيري^(٣).

أصبح (الكشاف) الكتاب الحاسم، لا في النوع الفرعي المتمثل في التفسير البلاغي فحسب، بل في دراسة البلاغة العربية كما يمثلها القرآن في أرفع صورها. وبفضل عمل عبد القاهر والزمخشري معًا، برز تحليل صلة البنية

(١) تراوحت الحجج الأسبق في إعجاز القرآن بين الأثر المعجز، أي الصرفة، وهي منعُ الله الإتيان بمثله، والمضمون، أي الغيب والإخبار بالمجهول، واللغة، أي الأسلوب الذي لا يداني. Issa Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: I'jāz and related topics" in Andrew Rippin, ed., Approaches to the History of the Qur'an, Oxford: Clarendon Press, 1988, 139-157.

(٢) انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤. ويقرر عبد القاهر أن إدراك أثر الكلام وفائدته عامة، ص ٦٤ - ٦٥، يقتضي فحص الكلام المجازي وشرحه، ص ٦٦.

(٣) انظر: منهج الزمخشري في تفسير القرآن، مصطفى الجويني، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨، ص ٢١٤ - ٢٦٠؛ و 147 Issa Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an,"

الدلالية بالبنية النحوية، أو التركيبية على وجه أدق، في أساليب القرآن المجازية، بغية كشف أسرارها ومعانيها العميقة = موضوعاً مهماً لذاته لا تابعاً لدراسة الفقه. وأدّى التقاء الدراسات الأدبية والتفسيرية -الذي حقّقه هذه الكتب- إلى اهتمام مستقلّ بتهديب الذّوق في البلاغة العربية والشّعريّة كي يدرك جمال القرآن. ومن ثم عزّز هذا الالتقاء الصّلة بين الثقافة -المتمثلة في دراسة اللغة والأدب والشّعْر- والتقوى الدينية -المتمثلة في العناية بكلام الله-، وهي صلة تتجلى في جوانب أخرى من الحضارة الإسلامية. ومنذ القرن السابع للهجرة احتلّ (الكشاف) قلب الدراسات المدرسية اللغوية والأدبية والتفسيرية، واستنهض عددًا لافتًا من الحواشي والشروح على الشروح^(١)، وهكذا لا يمثل الاشتغال الفكري بـ(الكشاف) انشغالا باستكناه أعماق معنى القرآن بوصفه المصدر الأول للفقه، بقدر ما يمثل اهتماماً أصيلاً بالدراسات اللغوية والأدبية. استمر هذا الانشغال الكبير والمتصل بالزمخشري، إلى حدّ ما، بفضل اهتمام علماء آسيا الوسطى النظري بعمل عبد القاهر في القرون التالية^(٢)، ومن الأعمال البالغة الأهمية توسّع يوسف بن أبي بكر السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ في نظرية عبد القاهر ضمن مصنّفه المركّب الكبير (مفتاح العلوم)، المشهور

(١) انظر الحاشية ٥، ص ٢٣ أعلاه. وبالنظر إلى مكان الكشاف في منهج المدارس وما استجلبه من اهتمام فكري، ربما أمكن التحدث على سبيل الافتراض عن دراسات الكشاف بوصفها فرعاً قائماً بذاته، وإن كان إثبات مثل هذه الدعوى يحتاج إلى مزيد من البحث التاريخي والنصّي.

(٢) في إسهام السكاكي، انظر: 8 "The Canonical Formulation," William Smyth.

اختصارًا بـ(المفتاح). وقد اقترح فيه نموذجًا ثلاثيًا لدراسة اللغة، يضمّ الصرف والنحو في الجزأين الأولين، ثم البلاغة في الجزء الأخير. وفي هذا الجزء الأخير أقام السكاكي تمييزًا اصطلاحيًا بين المعنى والوسائل البلاغية، فأسّس في معالجته النظرية للبلاغة فرعين؛ هما: عِلْمُ المعاني، المعنوي بدراسة التركيب النحوي للجُمْلَة وصلّته بالمعنى؛ وعِلْمُ البيان، الذي يركز على الاستعمال المجازي والوسائل البلاغية. ولا شك في أن هذا يعكس أثر عبد القاهر في البلاغة وأثر الزمخشري أيضًا؛ إذ عدّ المعاني والبيان أهمّ علمين لازمين لتفسير القرآن^(١). وأدّى جمع السكاكي الدراسات اللغوية والأدبية في (المفتاح) إلى ظهور عدد من الشروح ثم الشروح المؤثرة على الشروح بين القرنين السابع والتاسع للهجرة، غدت من أصول المنهج المدرسي. وقد أوّلَى أشهر هذه الأعمال عناية كبيرة للجزء الثالث من المفتاح في المعاني والبيان^(٢).

يشهد تعليم أبي السعود نفسه بأهمية (المفتاح)، بل بمركزية الدراسات اللغوية والأدبية في التعليم الديني. ففي ذكرى حَفَظْهَا أصحابُ ترجمته، يروي أبو

(١) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، ستة مجلدات، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، القاهرة: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨، (١/ ٨٦).

(٢) كشف الظنون، حاجي خليفة (٢/ ١٧٦٣). ولائحة جميع الشروح والحواشي على مفتاح العلوم، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٦٢ - ١٧٦٧.

السعود أن تعليمه الأولي على أبيه شمل ثلاثة متون رئيسة، منها (شرح المفتاح)، وهو شرح مؤثر لكتاب السكاكي وضعه العالم الفارسي علي بن محمد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ. أما الكتابان الآخران: (حاشية التجريد) و(شرح المواقف)، فهما في علم الكلام، وكلاهما للشريف الجرجاني أيضًا^(١). واللافت أن (شرح المفتاح) هو الكتاب الوحيد الذي درسه أبو السعود مرتين على أبيه، ولعل ذلك كان لصعوبة موضوعه ولما لوحظ له من أهمية في تكوينه^(٢)، وقد نوّه المؤرخ العثماني محمود الكفوي المتوفى سنة ٩٩٠هـ بعناية والد أبي السعود الخاصة بتكوين ابنه اللغوي والأديب، ولاحظ أن أبا السعود -تحت تعليم أبيه الصارم- نبغ صغيراً في الأدب والشعر والإنشاء، وفاق أقرانه في البلاغة^(٣)، ويلفت أصحاب التراجم كذلك إلى دراسته اللاحقة على مؤيد زاده عبد الرحمن بن علي المؤيد الأماسي المتوفى سنة ٩٢٢هـ^(٤)، الذي ينتهي نسبه الفكري إلى الشريف الجرجاني

(١) الأول شرح على متن نصير الدين الطوسي في الكلام، تجريد الكلام، والثاني شرح آخر على المواقف في علم الكلام لعصّد الدين الإيجي. ويبدو أنهما كانا من المتون المقررة في المدارس الدنيا. وقد لاحظ أحمد وفيلبيوفيتش أن المدارس الدنيا في السلم التعليمي الذي ربّته السلطان محمد الفاتح كانت تُعرف بالفعل بمدارس حاشية التجريد. انظر: 191-2 "The Sultan's Syllabus".

(٢) العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٤٤٠.

(٣) كُتّاب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ٢٦٤ وجه؛ وقارن: تاريخ النور السافر، العيدروس، ص ٣١٩.

(٤) فضلاً عن أبيه، ذكر أبو السعود تفاصيل شيخين آخرين في الإجازة التي كتبها لتلميذه عبد الرحمن شيخ زاده، ونقلها علي بن بالي في العقد المنظوم، ص ٣٦٣-٣٦٤. والشيخان هما: مؤيد زاده وسيدي

ومدرسة شيراز الشهيرة^(١)، وقد اعتر أبو السعود على نحو خاص بدراسته على مؤيد زاده^(٢)، وهو عالم اشتهر بتبحره في فنون الأدب واللغة العربية والبلاغة والتفسير. ولا بد أن تكوين أبي السعود المتين في هذه العلوم أسهم في قدرته المشهودة على تدريسها لتلميذه عبد الكريم زاده، الذي ذكر أنه انتفع به انتفاعاً عظيماً في دراساته اللغوية والأدبية^(٣).

من الجلي أن أبا السعود كان واسع المعرفة بهذه العلوم، لكنه لم يكن وحده من أحسن التكوين فيها؛ ففي كتب التراجم العثمانية شواهد كثيرة على

=

محمد القوجوي، وتوجد ترجمتهما على الترتيب في: الشقائق النعمانية، طاشكيري زاده، ص ١٧٦ و ١٨٢.

(١) يقدم الكفوي رواية مفصلة لرحلة مؤيد زاده التي استمرت سبع سنوات إلى مدرسة شيراز الأشعرية في نشأتها، والمرتبطة بعلماء مشهورين مثل: الشريف الجرجاني، والفيلسوف الكبير في القرن السابع عشر الملا صدرا. غير أن خروج العلماء الأتراك المستقرين في أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر من الدولة العثمانية لطلب مزيد من العلم لم يكن مألوفاً، لكن مؤيد زاده اضطر إلى الرحيل لأسباب سياسية. وفي شيراز درس على العالم والمتكلم الفارسي البارز جلال الدين الدواني، الذي كان أبوه من تلامذة الشريف الجرجاني. ولما تولّى السلطان بايزيد الثاني سنة ٨٨٨ للهجرة، عاد مؤيد زاده أولاً إلى أماسيا ثم إلى إسطنبول، وأثار تعليمه الشيرازي وصلاته الفكرية إعجاب معاصريه العثمانيين. انظر: كئتاب أعلام الأخيار، ج ٢، الأوراق ٢٥٢ وجه إلى ٢٥٣. ظهر.

(٢) العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٣٦٣-٣٦٤.

(٣) انظر الحاشية ٤، ص ٢٢ أعلاه.

أن الدراسات اللغوية والأدبية كانت محور التعلم في بيئته العثمانية، ومحور شواغلها التفسيرية والفكرية على العموم^(١). ويمكن أن يوضح ذلك مثال عالمين بارزين من القرن السادس عشر؛ أولهما: طاشكبري زاده، أحد مشاهير معاصري أبي السعود وأصغر منه بثلاث سنوات، الذي تقدّم سيرته الذاتية المطوّلة عن العلوم والكتب والمسائل التي درسها على شيوخه، ثم تعلّمه المستقل بعد أن صار مدرسًا = نافذة نادرة على التعليم العثماني. والثاني: ابن كمال باشا، سلف أبي السعود النافذ في منصب شيخ الإسلام وأحد أغزر مؤلفي عصره إنتاجًا، إذ يقدّم تراثه نموذجًا للشواغل الفكرية والإنتاج الأدبي اللذين حفزهما التعليم الديني العثماني.

درس طاشكبري زاده -مثل أبي السعود- شرح المفتاح للشريف الجرجاني، لكنه لم يشرع فيه إلا بعد مسار تأسيسي طويل في الصرف والنحو، أعقبته مرحلة من الدراسة المركزة لعلم الكلام^(٢)، وكان في أواخر العشرينيات من عمره حين بدأ دراسة شرح (المفتاح) على محيي الدين محمد بن علي الفناري، الذي تولى مشيخة الإسلام بين سنتي ٩٤٨ و٩٥١ هـ. ثم واصل دراسته مستقلاً أحد عشر عامًا بعد تعيينه الأول في مدرسة ديمهتوق سنة

(١) يشير هذا الدليل الشك في خلاصة جورج مقدسي القائلة أن الفنون الأدبية تدهورت بصعود مدارس

العصور الوسطى التي زادت عنايتها بدراسة الفقه. انظر: Makdisi, The Rise of Colleges, 76-7.

(٢) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٣٢٦-٣٢٧.

٩٣١هـ^(١)، ولم يضارع إخلاص طاشكبري زاده ومثابرة في دراسة (شرح المفتاح) إلا دراسته لصحيح البخاري، ويساعد ذلك على فهم السبب الذي جعل إتقانه المبكر عند أبي السعود موضع تذكّر خاصّ منه وإعجاب من أصحاب ترجمته. وبعد وقت قصير من شروع طاشكبري زاده في شرح المفتاح بدأ نحو سنة ٩٢٩هـ دراسة تفسير الزمخشري البلاغي (الكشاف)، على سيدي محمد القوجوي^(٢)، وهو أحد شيوخ أبي السعود الثلاثة، وربما كان أبو السعود قد درس عليه الكتاب نفسه قبل ذلك بسنوات^(٣)، ويؤكد هذا أن (الكشاف) كان قد صار جزءاً من منهج الدراسات العليا، وأنه -وهو الأهم- كان مكماً لمسار متقدّم في الدراسات العربية اللغوية والأدبية يتركز أساساً في الصياغة التي وضعها السكاكي لهذه العلوم^(٤).

(١) الشقائق النعمانية، ص ٣٢٨.

(٢) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٣٢٧.

(٣) وقع تعيين أبي السعود الأول مدرّساً في مدرسة إينغول في مرحلة ما بين سنتي ١٥١٦ و ١٥٢٠. انظر: Imber, Ebu's-su'ūd, 10. وكان ذلك بُعيد صيرورته من خواصّ تلامذة سيدي محمد. انظر: العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٤٤٠. ويعني هذا أن أبا السعود بدأ دراسته على سيدي محمد قبل طاشكبري زاده بعقد على الأقلّ.

(٤) يسجل حاجي خليفة دليلاً آخر على الصّلّة بين الكتّابين في المصادر؛ إذ يذكر أن قطب الدين محمود بن مصلح الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠ للهجرة، صاحب أحد أقدم شروح المفتاح بعنوان: مفتاح المفتاح، قصد إلى إلحاق حاشية على الكشاف بشرحه استكمالاً له. انظر: كشف الظنون (٢/ ١٧٦٣).

ودرس طاشكبري زاده (أنوار التنزيل) للبيضاوي في مراحل مختلفة، وحصل على إجازة في التفسير من اثنين من شيوخه على الأقل^(١)، ثم صنّف في التفسير واللغة العربية والبلاغة، إلى جانب مؤلفات أخرى في التاريخ والفقه وعلم الكلام^(٢)، غير أنّ من أعماله الرئيسة شروحاً عدّة في البلاغة العربية تتصل بمفتاح السكاكي؛ منها شرح على الجزء الثالث من المفتاح في البلاغة، يغطي علمي المعاني والبيان، وحاشية نقدية مطوّلة على (الفوائد الغياثية) لعضد الدين الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، وهو شرح متخصص للجزء نفسه من المفتاح^(٣)، وشرح غير مكتمل على شرح المفتاح للشريف الجرجاني^(٤).

ويتجلى الاهتمام باللغة والبلاغة والتفسير كذلك في تراث ابن كمال باشا الأدبي الضخم، الذي ظلّ مُعظمه في صورة مسودات وفق روايات أصحاب

(١) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٢) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٢٣٠. ويسمّي علي بن بالي ثلاث رسائل لطاشكبري زاده في سور وآيات بعينها من القرآن، وهي: سورة الإخلاص، والآية السادسة من سورة المائدة، والآية التاسعة والعشرون من سورة البقرة. انظر: العقد المنظوم، ص ٣٣٨-٣٣٩؛ وقارن: كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٨٥٤)، (٢/ ١٠٨٤).

(٣) الفوائد الغياثية للإيجي خلاصة نظرية موجزة لمناقشة السكاكي في البلاغة العربية، قصد بها إلى جمهور متخصص وفقاً لمحقّقها: عاشق حسن. انظر: الفوائد الغياثية، القاهرة: دار الكتاب المصرية ودار الكتاب اللبنانية، ١٩٩١، ص ٢٩.

(٤) العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٣٣٩.

التراجم. ويضمّ هذا التراث مؤلّفات أصلية وحواشي وشروحا وعدداً كبيراً من الرسائل، قدّرت جُمْلَتها بما بين مائة^(١) وثلاثمائة مصنف^(٢)، وكثيراً ما يُقارَن ابن كمال باشا في سعة علمه وغازاة إنتاجه بالعالم المصري الموسوعي جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ، لكنه يعدّ أكثر صرامة وتفوقاً منه^(٣)، ولا سيّما في الدراسات الأدبية العربية وأصول الفقه^(٤)، وتدلّ طائفة من أشهر أعماله على أنّ شواغله البلاغية والأدبية واللغوية تمثّل مساراً قوياً في تراثه^(٥)، يتقاطع مع اهتمامه بتفسير الزمخشري البلاغي للقرآن. ويُقال إنّ من روائعه حاشية شاملة على (الكشاف)؛ أثني عليها لجمّعها خلاصة أحسن حواشيه والتعليق عليها^(٦)، كما تابع ابن كمال باشا اهتمامه بالتفسير البلاغي في تفسيره الخاصّ، الذي ظلّ ناقصاً، لكنه عدّ مع ذلك من الأهمية بحيث أُدرج في القوائم الببليوغرافية للتفاسير المؤثّرة^(٧).

(١) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٢٢٧.

(٢) الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الدين التميمي الغزي، المتوفى سنة ١٠١٠ للهجرة، أربعة مجلدات، وهو غير مكتمل، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠، (١ / ٤١١).

(٣) الطبقات السنية في تراجم الحنفية، (١ / ٤١٢).

(٤) الفوائد البهية، اللكنوي، ص ١٤.

(٥) انظر مثلاً: كشف الظنون، حاجي خليفة (١ / ٥٦٦، ٧٥٨، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٥٣، ٨٨١، ٨٨٧، ٨٨٩، ٨٩٤)، (٢ / ١٦٢١، ١٦٥١، ٢٠٥٤).

(٦) كشف الظنون، حاجي خليفة (٢ / ١٤٨١)؛ طبقات المفسرين، الأدرنوي، ص ٣٧٣.

(٧) مثلما ورد في: كشف الظنون، حاجي خليفة (١ / ٤٣٩).

كان اهتمام ابن كمال باشا بالبلاغة العربية، مثل اهتمام طاشكبري زاده، مؤسساً فكرياً على (مفتاح) السكاكي. وكما فعل طاشكبري زاده، وضع ابن كمال باشا شرحاً على شرح المفتاح للشريف الجرجاني^(١)، ثم كتب شرحه النقدي الخاص على (المفتاح) نفسه، وهو شرح غير مكتمل سماه (تغيير المفتاح)^(٢)، وقد أنشأ بدوره شروحاً عليه^(٣)، ويظهر نقد ابن كمال باشا للسكاكي في رسالة أخرى في الاستعارة، سعت إلى تحديث تصنيف العصور الوسطى للكلام المجازي^(٤). وتنبع أهمية هذه الرسالة من اشتباكها مع خلاف كبير في البلاغة العربية ظل قائماً منذ أوائل القرن الثامن للهجرة، وانجذب إليه أبو السعود بما ترتب على ذلك من آثار في منهجه في فهم القرآن؛ ولذلك يستحق فحصاً أدق في القسم التالي. ويكفي هنا تأكيد أن التقاء البلاغة والتفسير في

(١) الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٢٢٧؛ كشف الظنون، حاجي خليفة (٢/ ١٧٦٦).

(٢) انظر: رسالة في بيان أن صاحب علم المعاني يشارك اللغوي، ابن كمال باشا، المكتبة الأزهرية، القاهرة، MS 1583, collection 3. وقد طُبعت في: ثلاث رسائل في اللغة لابن الكمال، تحقيق: محمد حسين أبو الفتوح، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٣، ص ١٧٩ - ١٩٣.

(٣) يشير حاجي خليفة إلى عدد من الشراح العثمانيين الذين أنموا تغيير المفتاح وشرحوه، كشف الظنون (٢/ ١٧٦٦). وسجل إسماعيل باشا الكتاب أيضاً في هدية العارفين (١/ ١٤١).

(٤) كشف الظنون، حاجي خليفة (٢/ ٨٤٧). وقد حُققت هذه الرسالة ونُشرت حديثاً. انظر: رسالة في تقسيم المجاز، ابن كمال باشا، تحقيق: جبر إبراهيم بري، دراسات العلوم الاجتماعية والإنسانية، عمان، ج ٣٨، ع ٢، ٢٠١١، ص ٤٩١ - ٥٠٥.

التقليد الفرعي الذي ينتمي إلى عبد القاهر والزمخشري، وما حفزه هذا الالتقاء من مسائل وشواغل في الأعمال اللاحقة، كان تيارًا مهمًا في الحياة الفكرية العثمانية في القرن السادس عشر، وتشهد بذلك نشأة أبي السعود العلمية، ورواية طاشكيري زاده لتعلّمه، وتراث ابن كمال باشا الأدبي.

٣. الخلاف في الاستعارة في العصر ما بعد الكلاسيكي وإسهام أبي السعود فيه:

دار أحد أكبر الخلافات التي هيمنت على دراسة البلاغة بين القرنين الثامن والعاشر للهجرة حول تصنيف الأنواع المختلفة للاستعارة. وكان أصل المشكلة واقعاً تحديداً عند ملتقى البلاغة والتفسير، أي في صلة نظرية الاستعارة بمناهج فهم القرآن على وجه عام، كما سيتضح فيما يأتي. وتمحور الخلاف حول سؤال: هل ينبغي إدراج التمثيل تحت الاستعارة؟

يمكن ردّ هذا السؤال إلى عمل عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس للهجرة، ولا سيّما كتابه: (أسرار البلاغة) الذي ميّز فيه بين نوعين من المجاز؛ أولهما: الاستعارة، وهي مجاز بسيط يقع على مستوى اللفظ، ويقوم على استعارة كلمة لمعنى غير معناها الأصلي بسبب صلة ظاهرة بين المعنيين. ومن أمثله المقررة قول القائل: رأيتُ أسداً، يريد رجلاً اتصف بالشجاعة، وهي أظهر صفات الأسد^(١). وثانيهما: التمثيل، وهو مجاز مركّب يتألف من جملة أو أكثر^(٢)، ويقوم على مقارنة حالين مختلفين، كما في قولهم: عادت القوس إلى باربيها، يريدون عودة الخلافة إلى الخليفة المستحقّ لها^(٣)، وليس بين القوس

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة وجدة: دار المدني،

١٩٩١، ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨-١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

نفسها والخلافة شبه حتى تستعار لها، كما يُستعار الأسد للرجل الشجاع. فوجه الشبه هنا أكثر تركيباً؛ إذ يقع بين حال القوس وحال الخلافة، وكلتاها مصورة في رجوعها إلى صاحبها الحق^(١). وتُستعمل الألفاظ المفردة التي يتكوّن منها التمثيل على الحقيقة، أمّا المعنى المجازي فصورة ذهنية تنشأ من مجموع معاني هذه الألفاظ. ويلزم قدرٌ من التأويل للعدول عن المعنى الحقيقي والوصول إلى المعنى المقصود^(٢).

على الرغم من وضوح حُجّة عبد القاهر في هذا التمييز، نشأ الخلاف من قوله أنّ التركيب النحوي للتمثيل يجري عليه الاختصار كما يجري على الاستعارة. فقول القائل: رأيت رجلاً كالأسد، يختصر إلى: رأيت أسداً؛ لأنّ لفظ الأسد استُعير للرجل. ومثال التمثيل القياسي الذي يجري على طريقة الاستعارة أن يُقال: أراك في تردّدك كمن يقُدّم رجلاً ويؤخّر أخرى، ثم يختصر إلى: أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى^(٣)، فالبارة التي تصف هيئة حسيّة، هي التقدّم ثم التأخّر، صارت تدلّ على حالٍ مجرّدة هي التردّد.

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ٢٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩ و ٣٨٥.

(٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٦٨ - ٦٩.

قاد ذلك السكاكي إلى عدّ الاستعارة الصورة الأصلية للمجاز التي ينبغي أن يُدرج التمثيل تحتها^(١)، وهو رأي ذاع مع وجود ناقلين له؛ منهم الخطيب القزويني المتوفى سنة ٧٣٩هـ، صاحب (تلخيص المفتاح)، الذي أصرّ على استقلال التمثيل^(٢). وبعد (المفتاح) تراوَح البلاغيون بين رأي السكاكي القائل أنّ الاستعارة تشمل التمثيل، وسمّيت حينئذ الاستعارة التمثيلية، ورأي عبد القاهر القائل أنّ التمثيل نوع مستقلّ من المجاز؛ ووجه ذلك أن الاستعارة الخاصّة تقوم على استعارة كلمة واحدة لتدلّ على معنى ذي صلة يزيح معناها الأصلي، أمّا التمثيل فلا يزيح معنى لفظ بعينه، بل يدرك العقل معناه المجازي من مجموع الألفاظ التي يتكوّن منها التشبيه^(٣). وبحلول القرن الثامن للهجرة يبدو أنّ معظم البلاغيين قبلوا في الجملة أصالة الاستعارة وعدّوا التمثيل فرعاً منها. وشاع مصطلح الاستعارة التمثيلية، فتحوّلت أطراف الخلاف من استقلال

(١) مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، الطبعة الأولى، بغداد: دار الرسالة، ١٩٨٢، نشر بمساعدة جامعة بغداد، ١٩٨٠ - ١٩٨١. وانظر خاصة تعريفه جميع الاستعارة بأنها مفردة أو واقعة في كلمة واحدة، ص ٥٩٣، وتقريره أن كلّ تمثيل استعارة، أي استعارة مفردة، ص ٦٠٦.

(٢) انظر مثلاً المبحث الفرعي للقزويني في نقد السكاكي: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ص ٢٣٦ - ٢٤٠؛ وقارن خلاصة Smyth لهذه الانتقادات، 592، "Controversy in a Tradition of Commentary".

(٣) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ٢٥٨ وما بعدها.

التمثيل عن الاستعارة إلى سؤال آخر: هل تقع الاستعارة التمثيلية في لفظ واحد مثل الاستعارة الخاصة، أم تقتضي تركيباً نحوياً مؤلفاً من جملة أو أكثر على نحو قريب مما وصفه عبد القاهر؟

تجسّد هذا التحوّل في الخلاف تاريخياً في المناظرة الشهيرة التي وقعت سنة ٧٩١هـ بين العالم الفارسي سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢هـ، ومنافيسه الشريف الجرجاني، في بلاط تيمورلنك المتوفى سنة ٨٠٧هـ بمدينة سمرقند^(١). وليس من المستغرب أن يكون السياق الأدبي للمناظرة هو (الكشاف) وشرح التفتازاني عليه، وأن تتمحور حول تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾^{(٢)(٣)}، فقد فسّر الزمخشري الآية تمثيلاً يشبه

(١) لخلاصة تاريخية عن الكيفية التي شكّلت بها الخلافات الفكرية بين التفتازاني والشريف الجرجاني كتابتهما، انظر: Smyth, "Controversy in a Tradition of Commentary", 590-595. غير أن سميث لا يعلّق تعليقاً جوهرياً على مضمون المناظرتين الأدبية والبلاطية بين العالمين، ويعامل الخلاف على أنه لم يتغيّر من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر، خلافاً للأدلة النصّية التي نوقشت في هذا القسم من المقالة.

(2) The Koran Interpreted, trans. Arthur Arberry, Oxford: Oxford University Press, 1998.

واعتمدت جميع ترجمات المقاطع القرآنية في الأصل فيما يأتي على ترجمة آربي.

(٣) لرواية تاريخية للخلاف الفكري والمنافسة في البلاط بين التفتازاني والشريف الجرجاني، انظر: كئائب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الأوراق ١٤١ وجه إلى ١٥٠ ظهر؛ ولإشارة موجزة إليه انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٢٢٢).

حال الثبات التام والرسوخ في الاهتداء بحال مَنْ اعتلى شيئاً فاستقر راکباً فوقه^(١)، ووسع التفتازاني هذا التحليل، فعَدَّ الآية مثلاً لاستعارة تبعية تمثيلية؛ وهي تبعية لأنَّ مبناها معنى الركوب، لا يدلُّ عليه في الآية لفظ بذاته دلالة مباشرة، لكنه متعلِّق بحرف الجر على الوارد في تركيبها ومشتقٌّ منه، وهي تمثيلية لأنَّ أساس المقارنة، أي اعتلاء الشيء، حالٌ مؤلَّفة من أمور عدَّة، يشبه بها رسوخ المرء وثباته في الهدى حال المعتلي الركاب فوق الشيء^(٢).

اعترض الشريف الجرجاني على هذا البيان بناءً على أصول عدَّة؛ أوَّلها: أنَّ اللَّفْظ المفرد يدلُّ على معنى مفرد، وإن كان ذلك المعنى مركباً في العقل، مثل معنى الأسد الذي يتألَّف من أمور عدَّة كالشجاعة والحيوانية. وثانيها: أنَّ الاستعارة القائمة على التمثيل، أي الاستعارة التمثيلية، صورة من التشبيه تضمُّ طرفين، وكلَّ طرف يعبر عن حال منتزعة من تركيب نحوي مركَّب، لا من لفظ واحد، ويدلُّ على جُمْلَة من المعاني المتعلقة بالمقارنة. وثالثها: أنَّ تحليل الاستعارة في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾ على أنها واقعة في حرف الجر على بواسطة معنى الركوب المشتقُّ منه، لا يصلح إلا أن يكون أساساً لاستعارة

(١) كتاب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ١٤٥ وجه؛ وقارن: الكشاف، الزمخشري (١/ ١٥٨).

(٢) المصدر نفسه؛ وقارن: رواية الشريف الجرجاني لرأي التفتازاني، الحاشية على المطول، تحقيق: رشيد

أعرضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ص ٣٨٣.

تبعية مفردة، ولا يصلح للاستعارة التمثيلية المركبة، التي تتطلب جملة واحدة على الأقل^(١). ورابعها: أنّ تحليل الآية بوصفها استعارة تمثيلية يقتضي فهمًا على قرينة، لا محلاً للاستعارة نفسها، تُستعاد بها البنية النحوية المركبة المحذوفة التي تعبر عن حالٍ من اعتلى شيئاً فاستقر ركباً فوقه، وهي الحال التي يشبه بها الثبات في الإيمان^(٢).

انتهت مناظرة البلاط بهزيمة التفتازاني علمياً، واعتزاله الحياة العامة ثم وفاته بعد مدة وجيزة^(٣). غير أنّ ذكراها زادت اهتمام العلماء المتأخرين، فواصلوا مناقشة ثنائية الاستعارة المفردة والمركبة وتصنيف التمثيل بحماسة لا تقلّ عما سبق. وقد صيغت رسالة ابن كمال باشا المذكورة آنفاً (رسالة في تقسيم المجاز) في إطار هذين السؤالين صراحة، وقدّمت مراجعة للمسار الفكري للمشكلة من عبد القاهر إلى التفتازاني. ويعكس موقفه نجاح رأي السكاكي في أن الاستعارة تشمل التمثيل^(٤)، وحظيت مشكلة تصنيف الاستعارات بعناية

(١) في هذه النقطة خاصة، قارن: الحاشية على الكشف، الشريف الجرجاني، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦، ص ١٥٧.

(٢) تعتمد هذه الرواية لحجج الشريف الجرجاني على خلاصة الكفوي لمناظرة البلاط في كتائب أعلام الأخيار، ج ٢، الأوراق ١٤٥ وجه إلى ١٤٦ ظهر، وعلى تأملات الشريف الجرجاني الشخصية والنظرية فيها في الحاشية على المطول، ص ٣٨٣ - ٣٨٥.

(٣) كتائب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ١٤٤ وجه؛ الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٢٩.

(٤) رسالة في تقسيم المجاز، ابن كمال باشا، ص ٤٩٩.

خاصة أخرى في مؤلفات ابن كمال باشا^(١)، كما تناولها طاشكبري زاده -العالم العثماني الآخر الذي نوقش في القسم السابق- في عمل له، مما يؤيد أنها غدت من المشكلات الفكرية الرئيسة في البلاغة العربية يومئذ^(٢). لكن الأهم أن المناظرة نفسها أُعيدت في البيئة العثمانية في القرن السادس عشر، وسجلها المؤرّخون المعاصرون والمتأخرون إلى جانب مناظرة التفتازاني والشريف الجرجاني في القرن الرابع عشر^(٣). ومن الواضح أن اهتمام العلماء العثمانيين بثنائية الاستعارة المفردة والمركبة، وبالطريقة التي سيقّت بها الحُجَج في مناظرة العالمين الفارسيين كان كبيراً^(٤)، ولعلّ وقوع مناظرة ثانية تجسّد اشتباك علماء العثمانيين مع المسألة كان أمراً لا مفرّ منه.

(١) يشير ابن كمال باشا إلى كتابات أخرى له ذات صلة، منها رسالة في تقسيم الاستعارة، ومناقشة أخرى للمجاز الجزئي والكلي في شرحه على تلويح التفتازاني، وهو شرح لكتاب صدر الشريعة البخاري المتوفى سنة ٧٤٧ للهجرة في أصول الفقه (تنقيح الأصول). انظر: رسالة في تقسيم المجاز، ابن كمال باشا، ص ٥٠٠.

(٢) وضع طاشكبري زاده رسالتين متصلتين بالمسألة، أولاهما: العناية في تحقيق الاستعارة بالكنية، انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة (٢/ ١١٧٣). والثانية: مسالك الخلاص من مهالك الخواص، التي دافع فيها، مثل ابن كمال باشا، عن موقف التفتازاني. انظر: كتاب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ١٥٠.

(٣) كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٢٢١)؛ كتاب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقتان ١٤٨ ظهر إلى ١٤٩ وجه.

(٤) تكشف حكاية دالة رواها طاشكبري زاده عن الأهمية التي اكتسبتها هذه المناظرة في الحياة الفكرية العثمانية. فقد ذكر أنه لما وصل الفلكي والرياضي والعالم الديني الشهير من بلاد ما وراء النهر، عليّ بن محمد القوشجي

=

لم يكن بطل إعادة المناظرة في القرن السادس عشر سوى أبي السعود، أمّا منافسه فكان المفسّر الفارسي المعاصر محمد بن كمال الطاشكندي، وهو قريب له من جهة أمّه^(١)، ووقعت المناظرة سنة ٩٨٠هـ، خلال زيارة الطاشكندي لإسطنبول في طريق عودته من الحج. وربما أثّرت عمداً حين سأل الطاشكندي -في مادبة أقامها أبو السعود على شرفه- عن أيّ العالمين أيّد أبو السعود في تفسيره، التفتازاني أم الشريف الجرجاني. فلما علّم أنه أيّد الشريف،

=

المتوفى سنة ٨٧٩ للهجرة، إلى إسطنبول، قاد خواجه زاده المتوفى سنة ٨٩٣ للهجرة -وكان قاضي المدينة- وفداً من العلماء العثمانيين لاستقباله على سفينته. وبعد لقائهما بقليل تناظر القوشجي وخواجه زاده في أسباب الجزر والمدّ البحرين، فاستدعى حديثهما ذكرى مناظرة التفتازاني والجرجاني، وأفضى إلى مناظرة طويلة ودّية. وأرسل خواجه زاده، الذي أيّد الشريف الجرجاني، أحد خدومه إلى منزله ليأتي بحاشية كتبها في المسألة كي يقرأها القوشجي. وفي النهاية أثنى القوشجي القادم حديثاً على حاشية خواجه زاده مجاملة، مع أنه كان يؤيد التفتازاني. انظر: الشقائق النعمانية، ص ٩٩؛ كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٢٢٣). ومن المهمّ أيضاً نقاش الكفوي المطول للمناظرة في ترجمة الشريف الجرجاني، وهو نقاش يسري فيه تعاطف شخصي وفكري مع التفتازاني. وتكشف تأملات الكفوي في معضلته الفكرية القديمة، وسعيه إلى جواب منصف، وروايته الشخصية لمناظرة أبي السعود والطاشكندي، جميعاً عن عمق أثر المناظرة في العلماء العثمانيين. انظر: كتائب أعلام الأخيار، ج ٢، الأوراق ١٤١ وجه إلى ١٥١ ظهر.

(١) لا تذكر المصادر تاريخاً للطاشكندي، لكن الأدروني يرجّح وفاته نحو نهاية القرن السادس عشر. انظر: طبقات المفسرين، ص ٤٠٣. وكان قريباً لأبي السعود من طريق عليّ القوشجي المذكور في الحاشية السابقة، وهو عمّ أمّ أبي السعود لأبيها وشيخ أبيه. ووفقاً للكفوي، كان أبو السعود يسمّي الطاشكندي ابن الخال. انظر: كتائب أعلام الأخيار، ج ٢، الورقتان ١٤٨ وجه و١٤٩ ظهر.

أكد متحدياً صحة رأي التفتازاني وغلبته، وزعم أنه رأي مُفسِّرين ذوي مكانة، منهم اليبضاوي^(١). وأدرك أبو السعود في ذلك هجوماً على (الإرشاد)، فدافع عن فهم الشريف الجرجاني للتمثيل وعن تطبيقه في تفسيره نفسه^(٢).

استندت حُجَّة أبي السعود ضدَّ الطاشكندي في معظمها إلى اعتراضات الشريف الجرجاني، المتقدم ذُكرها، على تحليل قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ عَلَى هُدًى﴾ بوصفه استعارة تبعية تمثيلية. وأعاد أبو السعود تأكيد أنَّ هاتين الوسيلتين البلاغيتين متنافيتان؛ لأنَّ الاستعارة التبعية بنية مفردة، في حين أنَّ التمثيل مركَّب من جهة النحو^(٣). وذهب الطاشكندي -مثل التفتازاني- إلى إمكان انتزاع معنى مركَّب من لفظ مفرد. فحال الحياة -مثلاً- تتكوَّن من أمور عدَّة، هي جسم نام حسَّاس متحرك بالإرادة، وكلُّها جوانب من معنى مفرد هو الإنسان^(٤). ورفض أبو السعود منهج الطاشكندي بوصفه بحثاً فلسفياً لا يلائم التحليل البلاغي للقرآن. وقرَّر أنَّ تفسير القرآن لا يعتمد أهل المنطق الذين يتردَّدون بين القضايا والحدود، بل يعتمد أرباب البلاغة؛ لأنهم يخوضون في المعاني الخاصَّة والفوائد التي تؤدِّيها لغة القرآن. وذهب إلى أنَّ منهج البلاغيين

(١) كتائب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ١٤٩ ظهر.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، الورقة ١٤٩ وجه.

(٤) المصدر نفسه.

اللغوي أوفق بملاحظة الدلائل النحوية على إعجاز القرآن وفخامة أسلوبه، كما يشهد به تركيبه اللغوي^(١)، واستمرت المناظرة الحامية خمس ساعات، ودخلت تاريخ المناظرات المشهورة^(٢)، كما حفزت الطاشكندي إلى كتابة دفاع عن دور المنطق وعلم الكلام في فهم القرآن، وهو مثال نادر للتأمل الفلسفي في نظرية الفهم وممارسته في العصر ما بعد الكلاسيكي^(٣).

قد يفهم اعتراض أبي السعود على منهج الطاشكندي الفلسفي في التفسير على أنه يعكس جانباً من التحفظ الديني تجاه الفلسفة، لكن النظر الأدق يكشف أنه ينقل تصوّر أبي السعود لتوتر بين غايات المنهجين الفلسفي والبلاغي في تفسير بلاغة القرآن. وقبل بيان موقفه ينبغي تسجيل ملاحظتين؛ أولاهما: أن الطاشكندي -وفقاً لرواية الكفوي- لم يكن ينازع في صلة التحليل البلاغي بالموضوع. كما أن المناظرة الأسبق بين التفتازاني والشريف الجرجاني لم تكن

(١) كتائب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ١٤٩ ظهر.

(٢) أدرجها حاجي خليفة في قسم قصير عن المناظرات الفكرية الشهيرة، وذكر أنها عدت عموماً من أعظم المناظرات المتصلة بالتفتازاني والشريف الجرجاني. انظر: كشف الظنون (١ / ٢٢١).

(٣) عنوان رسالة الطاشكندي: رسالة في فن التفسير والأصول والفروع والمنطق والكلام. انظر: المصدر نفسه (١ / ٨٨٠). وكتب -وهو لا يزال في إسطنبول- شرحاً على تفسير البيضاوي لسورة الأنعام، وأهداه إلى السلطان سليم الثاني. انظر: المصدر نفسه (١ / ١٩٢). وربما كانت هذه الرسالة أيضاً جزءاً من ردّ الطاشكندي على المناظرة ووجهاً من منافسته الفكرية لأبي السعود؛ إذ حاكي إهداء الأخير الإرشاد إلى السلطان سليمان والد سليم.

في أصل صلاحية التحليل البلاغي، فقد جرى التفسير القرآني في العصر ما بعد الكلاسيكي، بين القرنين الثامن والعاشر للهجرة في آسيا الوسطى، داخل إطار منهج عبد القاهر والزمخشري، الذي عدّ البلاغة أصلاً في فهم القرآن. وأكد هذا المنهج تأصل المعنى في اللغة بوصفها واسطة بين المفسّر والحقائق الإلهية، وكان فهم طبقات الدلالة في نصّ ينظر إليه بوصفه شعرياً وصادقاً معاً يعتمد بناء تعليل عقلي يقوم على قرائن ودلائل في التركيب اللغوي، تبرّر العدول عن المعنى الحقيقي اللَّفْظي إلى المعنى الحقيقي المجرّد. ومن ثم كان التحليل البلاغي مؤسساً في المنطق^(١)، والملاحظة الثانية أنّ أبا السعود، مع اعتراضه على منهج أهل المنطق الفلسفي، بقي أميناً لهذه الصّلة بين البلاغة والمنطق. فالبلاغي -كما أعلن في المناظرة- يبحث عن الدلائل النحوية في النصّ التي تسوغ المعاني التي يستخلصها، فأين يقع التوتر إذن، إذا لم يكن ثمة خلاف في ضرورة التفسير البلاغي ولا في حاجته إلى أساس منطقي؟

يبدو أنّ أبا السعود كان معنياً في نهاية المطاف بِصِلَة اللغة بالأفكار، أي بالتناسب في درجة التركيب بين الأفكار المعبر عنها والتركيب النحوية التي تعبّر عنها. وقد شرح التمثيل هذه النظرية اللغوية وجسّدها منذ عبد القاهر؛ إذ

(١) انظر: حجة عبد القاهر في دور الدلائل النصية في استنباط المعنى، دلائل الإعجاز، ص ٢٦٣. وانظر أيضاً -مثلاً- تعريف الشريف الجرجاني للتمثيل في كتاب التعريفات، حيث يشير إلى الأساس القياسي لهذه الوسيلة البلاغية، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥، ص ٦٩.

عَدَّه أصلاً من أصول الخطاب^(١)، يقوم على مقارنة حالين، وكلّما ازدادت المقارنة تركيباً في العقل، اشتدت الحاجة إلى جملة أو أكثر^(٢). أمّا منهج المنطقي -الذي مثله الطاشكندي في المناظرة- فغير متناسب؛ إذ تكفي كلمة مفردة في النصّ لتكون محلاً لمعنى مجرد مركّب ما دامت تقدّم صلة منطقية بين النصّ والمعنى. وقد ارتبط الإفراط في تأكيد المنطق داخل البلاغة بالسكاكي، الذي ذهب إلى أنّ جميع أنواع الاستعارة -ومنها التمثيل- تقوم على المفرد^(٣). ويكرّر التفتازاني -وهو من أبرز أنصار رأي السكاكي- أنّ التمثيل لا يقتضي تركيباً نحويّاً مركّباً^(٤)، ويبدو أنّ هذا المنهج الأداتي في اللغة^(٥) يسخر الوسائل البلاغية لخدمة المنطق.

ظهر في شروح القزويني والشريف الجرجاني تيار ناقد لمنهج السكاكي في الاستعارة، وأوفى لموقف عبد القاهر في ضرورة التناسب بين الصورة، وهي اللغة، والمضمون، وهو الأفكار. وقد انتقد كلاهما سابقيه لتحريفهم منهج عبد القاهر، وجادلاً

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٣) ينوّه شارح متعاطف كالتفتازاني بافتتان السكاكي بمفاهيم علم الكلام ومصطلحاته. انظر: المطول، لكنو: المطبعة العالية، ١٨٧٨، ص ٥٣٥؛ وقارن: Smyth, "The Canonical Formulation", footnote 20, 18.

(٤) التفتازاني، المطول، ص ٦٢٠ وما بعدها.

(٥) المقاربة الأداتية للغة هي مقارنة تنظر للبعد التداولي الاستعمالي للغة، في مقابل الرؤية البنيوية السوسيسيرية لها باعتبارها نَظْم مغلق، أي أنّ هذه المقاربة تعتمد على تحليل (الكلام) لا (اللغة)، وفق تفريقات دي سوسير. (قسم الترجمات)

خاصّة في وجه اختزال التمثيل لغويًا إلى وحدة مفردة^(١)، وطوّر الشريف الجرجاني - مثلاً - حُجّة معرفية للدفاع عن ضرورة التناسب بين التركيب النحوي والأفكار المنقولة، فالعقل يدرك المعنى المركّب في جملة من غير ملاحظة أجزائه، إلا إذا اشتمل التركيب النحوي على الألفاظ التي تنبّه إلى تلك الأجزاء^(٢). وعلى الرغم من ذلك، أيّد جمهور العلماء العثمانيون التفتازاني^(٣)، ومنهم طاشكبري زاده والكفوي الذي روى منازعة أبي السعود للطاشكندي^(٤)، وكان أبو السعود واحدًا من قلة دافعت عن الشريف الجرجاني. ولعلّ السبب دراسته على مؤيد زاده الذي يتسبب فكريًا إلى الشريف، ويمكن استجلاء قرائن أخرى على موقف أبي السعود من خلال فحص (الإرشاد)، وهو المصدر الأدبي الرئيس لمنهجه في اللغة والبلاغة والتفسير، وإليه نتجه الآن.

يرد أول تحليل مطوّل للتمثيل في الإرشاد عند تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. وفي سياق التعليق على الآية يقدّم أبو السعود أوسع مناقشة نظرية في (الإرشاد) لهذا النوع من المجاز وطريقة توظيفه في تحليل معنى الخطاب القرآني^(٥). وموضوع

(١) الإيضاح، القزويني، ص ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٧؛ الحاشية على المطول، الشريف الجرجاني، ص ٣٧٩، ٣٨٠ - ٣٨١، ٣٨٣ - ٣٨٧.

(٢) الحاشية على المطول، الشريف الجرجاني، ص ٣٨٠ - ٣٨١.

(٣) كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٢٢٢).

(٤) في النهاية كانت إحدى رسائل طاشكبري زاده هي التي أفنعت الكفوي بالانحياز إلى التفتازاني. انظر:

كتائب أعلام الأخيار، ج ٢، الورقة ١٥٠ ظهر.

(٥) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٦٥).

التمثيل هنا حال القلب الذي عرض له ما جعله ممتنعاً عن الانتفاع بأمور الدين. وشبّهت هذه الحال بحال موضع معدّ لمصالح مهمّة، ثم ختم عليه فمنع الانتفاع به، وطرفاً المقارنة كلاهما مركّب. ثم يبيّن أبو السعود أن التركيب النحوي المركّب ظاهر في بعضه مقدّر في بعضه، فتصوير الموضع المعدّ للاستعمال المختوم عليه، وهو المشبّه به، يدور على صورة الختم التي دلّ عليها لفظ ختم. أمّا سائر التركيب فمقدّر، مع أنه مراد بوضوح في الجملة، ويمكن استعادته بالألفاظ متخيّلة تحقّق تمامه^(١)، ولا يستطيع شيء من تلك الألفاظ - سواء الملفوظ منها أو المدلول عليه ضمناً - أن يحقّق التمثيل منفرداً، وإن أسهم في بنائه؛ ولذلك لا ينقل شيء منها عن معناه الأصلي عند النظر في هذا النوع من المجاز، أي التمثيل. بل هي باقية على حالها من كونها حقيقة أو مجازاً أو كناية، وإنما التجوّز في المجموع. وحيث كان معنى المجموع مجموع معاني تلك الألفاظ التي ليس فيها التجوّز المعهود، ولم تكن الهيئة المترعة منها مدلولاً وضعياً لها؛ ليكون ما دلّ على الهيئة المشبه بها عند استعماله في الهيئة المشبهة مستعملاً في غير ما وضع له، فيندرج تحت الاستعارة التي هي قسم من المجاز اللغوي، الذي هو عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضع له، ذهب قدماء المحقّقين كالشيخ عبد القاهر وأضرابه إلى جعل التمثيل قسمًا برأسه^(٢).

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٦٥).

(٢) المصدر نفسه.

تتطابق حُجَّة أبي السعود على نحو لافت مع رأي عبد القاهر في أنَّ التمثيل لا ينطوي على نقل استعاري في المعنى، لا في اللفظ ولا في الجُملة. فالتمثيل في جوهره عقلي؛ إذ يقوم في الصورة الذهنية الناشئة من مجموع الألفاظ كلها في تركيب الجملة^(١)، وقد وصفه عبد القاهر بأنه معنى المعنى؛ حيث يفضي بك المعنى المباشر للألفاظ -بواسطة الصورة- إلى معنى عقلي آخر^(٢)؛ ولهذا يُعدُّ أبو السعود -مثل عبد القاهر- التمثيل نوعاً مستقلاً من المجاز يختلف عن الاستعارة^(٣)؛ ولهذا أيضاً يفارق قبول الشريف الجرجاني لمصطلح الاستعارة التمثيلية^(٤)، مع أنه دافع عنه في مناظرته للطاشكندي وأفاد من أجزاء من تعليقه على الآية السابعة من سورة البقرة^(٥).

الجملة عند أبي السعود مجموع تراكمي، ومعناها تابع للتركيب، ويحتاج إلى قدر من المعالجة العقلية قبل تعيينه؛ ولذلك لا تملك الجُملة -بخلاف اللفظ- معنى

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٦٥).

(٢) دلائل الإعجاز، عبد القاهر، ص ٢٦٣.

(٣) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٦٥).

(٤) الحاشية على الكشاف، الشريف الجرجاني، ص ١٥٥. ويقرّ الشريف بأن السكاكي وضع هذا المصطلح لتصوره التمثيل قائماً على لفظ مفرد. غير أنه يبدو أنَّ ذبوع المصطلح جعل الشريف لا يتحرّج من استعماله مرادفاً للتمثيل، بشرط أن يُفهم منه نقل مركّب.

(٥) تكاد صياغة بعض الأفكار هنا في الإرشاد تنقل بالحرف أجزاء من تعليق الشريف الجرجاني على الآية السابعة من سورة البقرة. قارن: الحاشية على الكشاف، الشريف الجرجاني، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦، ص ١٥٦ - ١٥٧؛ والحاشية على المطول، ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

وضعياً أصلياً يمكن استعارته^(١)؛ ولهذا لا يصح تصنيف التمثيل القائم على الجملة ضمن الاستعارة، كما يصرّح أبو السعود بذلك في موضع آخر من (الإرشاد)^(٢)، ويخلص في نهاية تفسير الآية السابعة من سورة البقرة - على وجه صائب - إلى أن هذا رأي البلاغي المتقدم عبد القاهر، وأنه سبب عدّه التمثيل نوعاً مستقلاً^(٣). ويوضح - في المقابل - أن من يثبت للجمل معنى وضعياً أصلياً يعدّ التمثيل نوعاً من الاستعارة المركبة سمّاه البلاغيون المتأخرون الاستعارة التمثيلية^(٤)، فُستعار العبارة أو الجملة برمتها - مثل ختم الموضع - لموضوع التمثيل، أي القلب الممتنع^(٥). ويصف أبو السعود هذا الرأي نقدياً بأنه صادر عن منهج اختزالي في تصنيف المجاز^(٦)، ويتجه نقده إلى البلاغيين المتأخرين، وربما شمل الشريف الجرجاني الذي يفسّر التمثيل صراحة بعبارة تقارب كلام المختزلين؛ إذ يقول أن المستعار في التمثيل هو المركب من ألفاظ متعدّدة، نطق ببعضها وأريد الباقي في النفس^(٧).

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١ / ٦٥).

(٢) المصدر نفسه (٢ / ٢٧٨).

(٣) المصدر نفسه (١ / ٦٥)؛ وقارن: أسرار البلاغة، عبد القاهر، ص ٢٧.

(٤) قارن: إرشاد العقل السليم، أبو السعود (٢ / ٢٧٨).

(٥) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١ / ٦٥ - ٦٦).

(٦) المصدر نفسه.

(٧) الحاشية على الكشف، الشريف الجرجاني، ص ١٥٦ - ١٥٧؛ وقارن: تعريف ابن كمال باشا

للاستعارة التمثيلية، رسالة في تقسيم المجاز، ص ٤٩٩.

وخلاصة القول: أنَّ خلاف أبي السعود مع الطاشكندي يدور حول اختزال البلاغة في علم يخدم المنطقي الذي يبحث عن مرساة لغوية في النصّ للأفكار التي يستخلصها منه، فتكفيه أصغر وحدة نحوية، أي كلمة أو حرف جرّ، محلاً لمعنى مركّب. وفي مواجهة هذا الموقف يؤكّد الشريف الجرجاني وأبو السعود -من خلال التمثيل- أن الأفكار المركّبة تتولّد من تراكيب نحوية مركّبة، أي من الجُمَل، وبذلك يثبتان في نطاق أوسع صلة اللّغة بالأفكار. ومن ثمّ يتطلّب تفسير النصّ تحليل الكيفية التي يسهم بها نمط التعبير في بناء الأفكار المعبر عنها. غير أن الرجلين يبدوان مختلفين نظرياً بعد هذا الحدّ، فأبو السعود يرى أنَّ بيان الشريف الجرجاني اختزالي على مستوى آخر. فالتمثيل أكثر من مجرد عملية بسيطة لنقل معنى جملة كاملة، كما حدّه الشريف، بل هو عند أبي السعود تصوير بصورة^(١)، من غير تغيير دلالة الألفاظ أو الجُملة المؤلّفة منها، وما يقع فيه المجاز هو الصورة لا الألفاظ، وتنبع فاعليته البلاغية من أنَّ الصورة تهدينا إلى معنى مجرد كان سيبقى خفياً لولاها.

فإنّ التمثيل ألطف ذريعة إلى تسخير الوهم للعقل واستنزائه من مقام الاستعصاء عليه، وأقوى وسيلة إلى تفهيم الجاهل الغبيّ وقمع سورة الجامح

(١) انظر تعليق أبي السعود على الآية السابعة عشرة من سورة البقرة، إرشاد العقل السليم (١ / ٨٧)؛ وقارن تعليقه على الآية السادسة والعشرين من السورة نفسها، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

الأبّي. كيف لا، وهو رفع الحجاب عن وجوه المعقولات الخفية وإبراز لها في معرض المحسوسات الجليّة، وإبداء للمنكر في صورة المعروف، وإظهار للوحشي في هيئة المألوف^(١).

وعلى ذلك ينطوي بناء صورة التمثيل على نقل عقلي لا لغوي، خلافاً لما يقوله المختزلون، أي نقل المعاني المجردة إلى صور محسوسة. أمّا تفسير التمثيل فيسلك الاتجاه المعاكس؛ إذ يقتضي تحليل الأشياء المحسوسة المصوّرة في الصورة لكشف المعنى المجرد الخفي. والفرق بين أبي السعود ومن يعدّهم مختزلين أنّ تحليلهم يقف عند مستوى الجُملة، في حين ينشغل هو بالصورة لأنّ الصورة -لا الألفاظ- هي محلّ المعنى الحقيقي، ومع ذلك لا يهتم أبو السعود بقدرة صورة التمثيل على إفهام الجاهل فحسب، بل يهتم كذلك بخصائصها الجمالية من لطف ورقة، وبأثرها النفسي التحويلي في المتلقي الجامح الأبّي.

يبدو أبو السعود في هذا مرةً أخرى أشدّ عناية بعبد القاهر من سابقه، ومنهم الشريف الجرجاني، فهو يتابع منهج عبد القاهر في التمثيل بوصفه نوعاً فنياً من المجاز، أقوى من الأنواع البسيطة للاستعارة. ولا يتبيّن تمام قيمة هذا إلا على ضوء التزام أبي السعود بمنهج عبد القاهر في النظر إلى القرآن بوصفه معجزاً ببلاغته.

(١) المصدر نفسه (١/ ٨٧).

فالقُرآن -بعبارة أبي السعود- مبني على نهج عبقرى^(١)، وهو -مع كونه ظاهرة خارجة عن طوق البشر- يستعمل طرائق العربية البليغة^(٢)، وأبلغ صور العربية عند عبد القاهر هي التي تبني صورًا شِعْرية جميلة، محفزة للعقل، مؤثرة في النفس^(٣)، وأشدّها إثارة التمثيل^(٤)، للأسباب نفسها التي كرّرها أبو السعود آنفًا. فهو يسخر المعاني المجردة البعيدة أو الخفية، وهي المعقولات الوحشية بعبارته، بأن يصورها في هيئة أشياء نعرفها بالحس معرفة أوثق وأقرب، وهي المحسوسات المألوفة^(٥)، ويزيد ذلك قوّة أثر التمثيل؛ لأنه يُنشئ رابطة نفسية وجدانية بالمعنى المجرد، من خلال مخاطبة ما نعرفه معرفة حميمة كمعرفتنا بالمحجوب^(٦)؛ ولهذا كان التمثيل عند عبد القاهر أرفع فنون البلاغة^(٧)، وكان عند أبي السعود من أقوى أدواتها.

(١) إرشاد العقل السليم (١/ ٣٧).

(٢) المصدر نفسه. وتعبّر مناقشة أبي السعود المتفرقة لإعجاز القرآن اللغوي المذهب السني في الإعجاز الذي نضج على يد عبد القاهر، لكنه حفظ أيضًا الفكرة الأقدم، وهي علم الغيب بوصفه وجهًا من وجوه المعجزة القرآنية. وانظر مثلاً تعليقه على الآية الرابعة عشرة من سورة هود، المصدر نفسه (٣/ ٢٠)؛ وقارن: أسرار البلاغة، عبد القاهر، ص ٣٩٤.

(٣) انظر مبحث كمال أبو ديب عن التمثيل في عمل عبد القاهر، Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery, Surrey: Aris and Phillips, 1979, 274-282.

(٤) انظر وصف عبد القاهر لقوة أثر صورة التمثيل، أسرار البلاغة، ص ١١٥.

(٥) هذا حاصل وصف عبد القاهر الأطول لأثر صورة التمثيل. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١-١٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٩.

يكشف ذلك عن سعي أبي السعود في جهده التفسيري إلى إحياء قوة منهج عبد القاهر وعمقه في البلاغة والصورة الشعريّة، كما يشهد به التمثيل؛ وهو مهمّ أيضًا لأنه يقدّم مثلاً يناقض الرأي القائل إن البلاغة في العصر ما بعد الكلاسيكي تحدّدت أساسًا بالشروح المدرسية التي أزاحت المصنّفات الأصلية نفسها، ومنها أعمال عبد القاهر^(١). والجدير بالذكر أن أبا السعود لم يكن وحده في الاشتباك النقدي مع البلاغيين المتأخّرين بالرجوع إلى عبد القاهر^(٢)، لكنه إذا قُورن ببعض كبار المشاركين في خلاف التمثيل، كشف عن وعي أعمق بمنهج عبد القاهر الدقيق في أبعاد التمثيل التفسيرية والفنية والجمالية، وهو وعي صقلته الصلّة المستمرة بين النصّ المؤسّس وشروحه اللاحقة، التي يجسّدها ذلك الخلاف.

لم يكن خلاف التمثيل وحده من أرجع هؤلاء البلاغيين إلى عبد القاهر، بل إنه أعادهم أيضًا إلى تفسير الزمخشري (الكشاف). وليس ذلك مستغربًا، فقد اتضح في تتبّع النسب الفكري للإرشاد أن (الكشاف) كان في مركز الدراسات التفسيرية بين القرنين السابع والعاشر للهجرة، وأن ذلك أسهم إلى

(١) قارن ملاحظة Smyth أن الشراح المتأخّرين أزاحوا عبد القاهر، "Controversy in a Tradition"، 596.

(٢) من أمثلة ذلك أن ابن كمال باشا يرفض منهج السكاكي المعيارى في النحو، ويرى أنه يشغل أساسًا بصحة التركيب النحوي لا بآثره في تشكيل المعنى. وقد خصّص رسالة لإحياء منهج عبد القاهر الشامل في علم المعاني، حيث ينبغي أن تتشابه دراسة الصورة - أي التركيب النحوي - والمضمون - أي المعنى - لتحليل أثر الكلام. انظر: Ibn Kamāl Pāsha, "Risāla fī bayān", 179-193.

حدّ بعيد في امتزاج عِلْمَي التفسير والبلاغة في العصر ما بعد الكلاسيكي. ولا بدّ أن المناظرات البلاغية المستمرة -ومنها خلاف التمثيل- أثّرت بدورها في اشتغال العلماء بـ(الكشاف) وبالصّيغة المنقحة التي قدّمها البيضاوي. ويبدو أن الحاجة إلى تفسير جديد ينظر في هذين الكتابين على ضوء ما بلغته المناقشات الرئيسة في علم البلاغة من تفصيل فكري، وما أحدثته من أثر في تفسير القرآن، كانت الدافع الفكري وراء (الإرشاد). وتشير إلى هذا الدافع -من غير أن تصرّح به- ملاحظة أبي السعود في المقدمة عن طموحه القوي إلى نظّم هذين الكتائين في تفسير واحد^(١)، مع استكمالهما بنفائس وفرائد من أعمال أخرى ذات صلة، وربما كانت متأخرة عنهما^(٢).

ولبحث مدى اشتباك (الإرشاد) مع الزمخشري والبيضاوي، ومقدار ما يعكسه هذا الاشتباك من استبصارات اكتسبتها المناظرات البلاغية المتأخّرة كمناظرة التمثيل، يقدّم القسم التالي تحليلاً مقارناً لتفسير هؤلاء المفسّرين الثلاثة للآيتين الحادية والسبعين والثانية والسبعين من سورة الأحزاب، ويمثّل هذا المقطع تحدياً تفسيرياً مشهوراً أمام التفسير البلاغي للقرآن^(٣).

(١) سبق نقل ذلك في القسم الثاني من هذه المقالة.

(٢) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٤).

(٣) انظر مناقشة Ignaz Goldziher للآيتين الحادية والسبعين والثانية والسبعين من سورة الأحزاب في:

؛Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, 2nd edition, Leiden: Brill, 1952, 133

و Wolfhart Heinrichs, "Takhyyil and its traditions", in God is Beautiful and He loves

.Beauty, ed. Alma Giese and Christoph Bürgel, Bern: Peter Lang, 1994, 227-247, 230ff

٤. تفسير أبي السعود البلاغي مقارنة بالزمخشري والبيضاوي؛

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (٧١) إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

الكلمة المحورية في المعالجة التفسيرية لهذا المقطع هي الأمانة، ويفهمها الزمخشري في سياق الآية السابقة التي تتحدث عن فوز المطيع، وهي الآية الحادية والسبعون من سورة الأحزاب^(١)، فيبين أن الطاعة المذكورة فيها سميت أمانة في الآية الثانية والسبعين تعظيمًا لشأن طاعة الله. ثم يقترح تفسيرين مختلفين لاستجابة السماوات والأرض والجبال، ولمعنى حمل الأمانة بمعنى طاعة الله؛ فوفقًا للتفسير الأول تشير الآية إلى طاعة الأجرام الكونية لله على الوجه الوحيد الملائم لها، أي إنها جمادات لا تملك مقاومة إرادة الله في خلقها. وينبغي أن يفهم عرض الأمانة عليها، وإبائها، وإشفاقها منها، فهمًا مجازيًا. وكذلك لا تدلّ عبارة: (وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ) على قبوله عرضًا حقيقيًا بحمل الأمانة، بل يدلّ حمّله لها على حبسه ظلمًا ما يجب أدائه إلى غيره؛ لأنّ الأمانة قد تتصور شيئًا أو شخصًا يركب المؤمن حتى يؤديه إلى مستحقّه. ويسوق الزمخشري أمثلة عدّة من العبارات الاصطلاحية تأييدًا لهذا المعنى، وفي

(١) الكشف، الزمخشري (٥ / ١٠٢).

الصياغة النهائية، يعني إباء الأجرام الكونية حمل الأمانة أنها لم تستطع إلا أداءها، من حيث طاعتها لله اضطراراً، في حين أبى الإنسان إلا أن يحملها من غير أن يؤدّيها. ثم وصف الإنسان بالسَّفه والجهل لإخفاقه في فعل ما يحقق سعادته الأبدية مع قدرته عليه^(١)، وبحسب هذه القراءة يعدّ الزمخشري الوحدات الأصغر في الآية، كالإباء والإشفاق، مجازاً، ويعدّ معناها المتجمع حقيقة.

أمّا التفسير الثاني الذي اقترحه الزمخشري فينقل الاهتمام من الحَمْل بمعنى عدم الأداء إلى الحَمْل بوصفه دليلاً على عِظَم تكاليف الإنسان وثقل هذا العبء، فقد امتنعت أعظم مخلوقات الله وأقواها وأشدّها عن حَمْلِهِ والاستقلال به، في حين حَمَلَهُ الإنسان على ضعفه ووهن قوّته ثم لم يؤدّه. وقد شخّصت هذه الأجرام الجامدة بأسلوب مألوف في العربية، ويتضمّن التشخيص تصوير عِظَم حمل الأمانة وأدائها وصعوبته وثقله، وتؤثّر الصورة في نفس السامع لأنها أوقع وأقرب إلى القبول، ولأن معناها أيسر تناولاً^(٢).

يُوحى تحليل الزمخشري ومصطلحه -بوضوح لا يخفى- بالتمثيل، لكنه يلاحظ تفاوتاً بين طبيعة الصورة في هذه الآية وصورة التمثيل في المثال المقرر

(١) الكشف، الزمخشري (٥/ ١٠٢).

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الذي استعمله عبد القاهر، وهو تصوير المتردد بأنه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. ويرى الزمخشري أنّ ذلك المثل القديم مباشر ومبني على حالين حقيقيين معلومين، أمّا حال عرض الأمانة على الجمادات وإبائها وإشفاقها فهي محال. ومن ثم يسأل كيف يصح بناء التمثيل على المحال^(١)، ويقرر أن المشبه به -أي عرض الأمانة على الأجرام الكونية- مفروض، وأن المفروضات تتخيل في الذهن كما تتخيل المحققات. ويبدو أنّ الزمخشري ظلّ يعدّ الآية نوعاً من التمثيل، لكنه تمثيل مبني على حال مفترضة متخيّلة، يصور فيها عظم الأمانة وصعوبتها بتخيّلها معروضة على الأجرام الكونية، فتأبى حملها وتشفق منها^(٢).

يكشف التفسيران كلاهما عن قلق الزمخشري المعتزلي من إسناد الفعل والإرادة الحرّة إلى الجمادات، ويذكر التفسير الأول بقراءة أقدم بكثير -هامشية الحضور- لحمل الأمانة على معنى عدم أداء الديون المادية^(٣). أمّا الثاني فيعكس على نحو أفضل اشتغال الزمخشري بنظرية عبد القاهر في المجاز. واللافت أن عبد القاهر توقع هذا اللون من القلق العقدي بعينه، لكنه أجاب بأن

(١) الكشف، الزمخشري (١٠٣ / ٥).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر نقل محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ للهجرة لرأي عبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٢ للهجرة، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبعة الأولى، أربعة وعشرون مجلداً، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، القاهرة: دار هجر، ٢٠٠١، (١٩ / ٢٠٢).

إسناد الفعل إلى الجماد شائع في القرآن^(١)، ومألوف في العربية، كما يقول القائل: حملني حُبُّك على إتيانك، من غير أن يسند إرادة حُرَّة إلى الحب^(٢). ويبدو أن هذا لم يوفّر للزمخشري ضمناً كافياً لقبول الحال المصوّرة للأجرام الكونية على أنها صادقة، مثل حركة الرّجلين في مثال المتردّد؛ ولذلك حلّل الصورة في الآية بوصفها قائمة على حال متخيّلة. ويبدو أنه أفاد هنا من نوع آخر من المجاز في عمل عبد القاهر يعرف بالتخييل^(٣)، غير أنّ عبد القاهر ميّز بوضوح بين التخييل والتمثيل؛ فقد أطلق التخييل على نوع من الصور في الشّعْر العربي لا يملك معنى صادقاً أو قابلاً للتحقّق في أيّ مستوى، ويكاد يبلغ المحال، كتصوير بياض الشّيب أمراً مرغوباً في ذاته^(٤). وما يميز التمثيل من التخييل عند عبد القاهر ليس إمكان الصورة، بل رجوع التمثيل في النهاية إلى معنى مجرد صادق، سواء مثّلت الصورة أحوالاً قابلة للتحقّق أم مفترضة. والواقع أنّ عبد القاهر يؤكّد أن صورة التمثيل كلّما كانت أقلّ مباشرة وأكثر

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر، ص ٣٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٨. ويتنقّد عبد القاهر صراحة -في مناقشته إسناد الأفعال إلى الجمادات- غلوّ العقلين من المعتزلة والحرّفين من المشبهة، الذين يفسرون القرآن في ضوء شواغلهم العقدية على نحو يضرب بمعناه. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩١-٣٩٤.

(٣) يوافق Heinrichs على أن الزمخشري يعامل الآية مثلاً للتخييل، ويرجح أنه ربما عدّها حالة خاصة من التمثيل. انظر: "Takhyyīl and its traditions", 230ff.

(٤) أسرار البلاغة، عبد القاهر، ص ٢٦٧.

تفردًا فنيًا وتركيبًا اشتد أثرها^{(١)(٢)}، لكن قلق الزمخشري العقدي من تحديد إمكان الصورة وقابليتها للتحقق طغى على هذه الوجوه البلاغية^(٣).

أما البيضاوي فيسقط تمامًا المصطلح المرتبط بالتحليل البلاغي، فلا يستعمل في تفسير هذه الآية ألفاظ التخيل والتصوير والتمثيل، ومع ذلك يبدأ بفهم الزمخشري السياقي للأمانة بمعنى الطاعة، ويعيد صياغة تفسيره الثاني للآية مع تعديلات طفيفة. فالأمانة عظيمة إلى حد أنه لو عُرِضت على هذه الأجرام الكونية الهائلة، وكانت ذات شعور وإدراك، لأَبْتَهَا وأشفقت من حَمَلِهَا. أما الإنسان فحَمَلَهَا مع ضعفه ووهن قوّته، ووُصف بالجهل لأن أكثر الناس لا يؤدون هذه الأمانة^(٤)، ثم يورد البيضاوي ثلاثة تفسيرات أخرى للآية يمكن تلخيصها على النحو الآتي.

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٣) ذهب بعض الباحثين إلى أن دوافع عبد القاهر نفسه العقدية أكبر مما كان يظن. غير أن حجّتهم مبنيّة على أمر ظاهر، هو أن عمله مستند إلى دعوى عقدية عامة كامنة، مفادها أن القرآن يشتمل على معانٍ صادقة. انظر: Margaret Larkin, The Theology of Meanings: 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Discourse, New haven: The American Oriental Society, 1995, especially 164-171. ومع الأسف لم تبذل لاركن جهدًا في مناقشة تحليل كمال أبو ديب المتعمّق للكيفية التي طوّر بها عبد القاهر نظرية متقدّمة في الصورة الشعريّة منطلقة من قيود علم الكلام. انظر: Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery.

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المعروف بتفسير البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، خمسة مجلدات، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٨، (٤/ ٢٤٠).

• أولاً: تدلّ الأمانة على الطاعة الاضطرارية في الطبيعة وعلى الطاعة الاختيارية للإنسان ذي الإرادة معاً؛ ويعني عرضها إرادتها في الطبيعة وطلبها من الإنسان، ويعني حملها خيانة الأمانة بعدم أدائها على وجهها الصحيح، كما في تفسير الزمخشري الأول.

• ثانياً: خلقت الأجرام الكونية ذات إدراك؛ وتصف الآية حادثة كونية حقيقية.

• ثالثاً: قد تعني الأمانة العقل أو التكليف؛ ويكون عرضها على الأجرام الكونية تقدير صلاحيتها لحملها، وإباؤها اضطراري ناشئ من عدم استعدادها الطبيعي لذلك، أمّا حمل الإنسان لها فيعني تمتّعه بالاستعداد والأهلية الفطرية. وهو ظلم جهول لأنّه يغلب عليه الانقياد للغضب والشهوة، وعلى هذا يكون العقل أرجح في تفسير الأمانة؛ لأنّ من وظائفه ضبط هاتين القوتين، ولأنّ المقصود بالتكاليف إصلاحهما وكبحهما^(١).

ينأى البيضاوي عن التفسير المجازي؛ ففي صياغته لتفسير الزمخشري أعاد إلى الآية بنية شرطية، مفادها أنه لو كانت الأجرام الكونية ذات شعور وإدراك وعُرضت عليها الأمانة لأبّتها، وبذلك تفهم الألفاظ على الحقيقة. والتفسيرات الثلاثة الأخرى كلّها حقيقية أيضاً، وباستثناء أكثرها حرفية، الذي يسند الإدراك والإرادة إلى الأجرام الكونية، يتسم التفسيران الأول والثالث بدقّة

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

أكبر في إنتاج قراءة حقيقية للآية. فنقل معنى الأمانة من مجرد طاعة الإنسان المنتظرة منه إلى معنى يشمل الطاعة الاضطرارية أو القدرة العقلية، نزول من الآية شخصية الجماد، وتصير معاني العرض والإباء والإشفاق كلها ملائمة للجمادات. ومن الواضح أنّ البيضاوي - في سعيه إلى تقديم تفسير أشدّ موافقة للاعتقاد السنّي يجمع استبصارات مفسّر غير سنّي كالزمخشري - تخلّى تمامًا في هذا الموضع عن منهج عبد القاهر البلاغي، ويعكس أبو السعود ذلك؛ إذ يقدّم الآية مثالاً للتمثيل.

يتابع أبو السعود الزمخشريّ والبيضاويّ في قراءة الأمانة بمعنى الطاعة على ضوء الآية السابقة، لكنه يطوّر هذه الصّلة السياقية تطويراً بعيداً.

لَمَّا بَيَّنَّ عَظَمَ شَأْنِ طَاعَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ بَيَانِ مَالِ الْخَارِجِينَ عَنْهَا مِنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ^(١)، ومنال المراعين لها من الفوز العظيم، عقب ذلك ببيان عِظَمَ شَأْنِ مَا يوجبها من التكاليف الشرعية وصعوبة أمرها بطريق التمثيل، مع الإيذان بأن ما صدر عنهم من الطاعة وتركها صدر عنهم بعد القبول والالتزام^(٢)، ويتجاوز

(١) الآيات هي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمُ لَعْنًا كَبِيرًا﴾.

(٢) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (٤/ ٤٣٦ - ٤٣٧).

تحليل أبي السعود السياقي للآية الثانية والسبعين من سورة الأحزاب مجرد الصلة اللفظية التي أقامها سلفاه بينها وبين الآية الحادية والسبعين حين فسّر الأمانة بالطاعة. فالطاعة في هذه الصياغة أكثر من مجرد معنى الأمانة؛ إذ يحددها تحديداً أخص في التكاليف الشرعية الموجبة للطاعة، ثم يطورها إلى موضوع سياقي أوسع يصل الآية الثانية والسبعين بطائفة من الآيات السابقة، ويمتد بها إلى تفسير الآية التالية، وهي آخر سورة الأحزاب: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، فيبين عاقبة مراعاة طاعة الله أو تركها^(١). غير أن الطاعة تمثل وتوضح بطريق التمثيل في الآية الثانية والسبعين نفسها، ومن ثم ليس التمثيل تفسيراً ثانياً كما عند الزمخشري، بل هو النمط الذي تبين به الآية موضوع الطاعة السياقي القائم وراء هذا القسم كله من سورة الأحزاب. وليس مستغرباً أن أبا السعود لم يُورد للآية تفسيرات بديلة^(٢)، ومع أنه يضم عناصر من تفسيرات سابقه، ومنها تفسير البيضاوي الثالث للأمانة بالتكاليف، فإن منهجه يختلف عنهما اختلافاً كبيراً؛ إذ يركز بكليته على تحليل صورة

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود، ص ٤٣٨.

(٢) أرجأ أبو السعود بعض التفسيرات الأخرى عند الزمخشري والبيضاوي إلى نهاية مناقشته للآية التالية،

لا لهذه الآية، وأوردها أقوالاً لم يسم أصحابها. المصدر نفسه، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

التمثيل تحليلًا منتظمًا، ويفكك الصورة إلى أجزائها، يمثل كل منها فكرة مختلفة متصلة بما سواها، على النحو الآتي.

- عبّر عن التكليف الشرعية بالأمانة؛ تنبيهًا على أنها حقوق مرعية أودعها الله تعالى المكلفين، واتّمنهم عليها، وأوجب عليهم تلقّيها بحُسن الطاعة والانقياد، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها، وأدائها من غير إخلال بشيء من حقوقها.
- وعبّر عن اعتبارها بالنسبة إلى استعداد السماوات وغيرها بالعرض عليها؛ لإظهار مزيد الاعتناء بأمرها، والرغبة في قبولهن لها.
- وعبّر عن عدم استعدادهنّ لقبولها بالإباء والإشفاق منها؛ لتحويل أمرها وتربية فخامتها.

- وعبّر عن قبولها بالحمل؛ لتحقيق معنى الصعوبة المعتبرة فيها بجعلها من قبيل الأجسام الثقيلة التي يستعمل فيها القوى الجسمانية التي أشدها وأعظمها ما فيهن من القوّة والشدة^(١).

والمعنى أن تلك الأمانة في عظم الشأن بحيث لو كُلفت هاتيك الأجرام العظام التي هي مثّل في القوة والشدة مراعاتها، وكانت ذات شعور وإدراك، لآيّنَ قبولها وأشققن منها^(٢)، وهذا التفسير شديد القُرب من صياغة اليبضاوي القائمة بدورها على

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود، ص ٤٣٧.

(٢) المصدر نفسه.

تفسير الزمخشري الثاني. وما يميز منهج أبي السعود طريقته في التحليل، فهو يفصل هذا المعنى بوصفه المقصود، لا المعنى الصريح الذي نطقت به الآية؛ لأنّ الكلام صرف عن سننه بتصوير المفروض بصورة المحقق؛ رومًا لزيادة تحقيق المعنى المقصود بالتمثيل وتوضيحه^(١)، ويزرّب على هذا التمييز أنّ معنى الآية لا يُستوفى ما لم تحلّل الصورة التي ولّدها التمثيل؛ ولهذا ينصبّ اهتمام أبي السعود في هذه الآية على الصورة. وهو -متابعًا منهج عبد القاهر- يعاملها على أنها فكرة مركّبة هي مجموع أفكار متعدّدة ينبغي تفسير كلّ منها أولاً قبل الوصول إلى المعنى الكلّي المقصود. ويبدو تحليله منظّمًا على نحو يوافق حُجّة الشريف الجرجاني المعرفية في تأييد البنية المركبة للتمثيل؛ إذ لا تلاحظ الأجزاء المختلفة للفكرة المركّبة إلا حين توجد في الجُملة ألفاظ متّصلة بها تنبّه إليها. وكما يظهر في معالجته المتقدّمة، يبذل أبو السعود جهده في شرح الألفاظ والعبارات التي تمثّل الأفكار المختلفة المؤلّفة للتمثيل وتنبّه إليها، واحدة بعد أخرى. وتفسيره الكلّي هو المعنى الذي يثمره تفسير معاني هذه الأجزاء، وهذا يطابق بوضوح فكرة عبد القاهر في معنى المعنى.

يختلف منهج أبي السعود عن منهج البيضاوي، فبينما يقدّم البيضاوي هذا التفسير في أوّل تعليقه كأنه صياغة متاحة ابتداء، يثبته أبو السعود نتيجة لفحصٍ دقيقٍ لمستويات المعنى في تركيب الآية، كما يفارق سلفيّه بنقل محور التفسير

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود، ص ٤٣٧.

من الإنسان، وحمله الأمانة وعدم أدائها، إلى تتابع الأجرام الكونية. فقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، لا يدخلان في تحليل أبي السعود لصورة التمثيل، بل يناقشان بعده على حدة. ويرجع ذلك إلى أنّ التمثيل ينطوي على اختصار يحذف فيه أحد طرفي المقارنة؛ كصعوبة التكاليف الشرعية، ويقام مقامه الطرف الآخر، أي الأجرام الكونية واستجابتها للعرض، وهي نقطة سبق لأبي السعود بيانها في مثال القلب المختوم. أمّا المقارنة بين الإنسان والأجرام الكونية في حَمَلِ الأمانة فصريحة في تركيب الآية؛ ولذلك لا تدخل في صورة التمثيل. ومع ذلك يقوم تفسيره الموجز لحمل الإنسان الأمانة وظلمه وجهله على معنى الصورة^(١)، ثم يمتدّ هذا المعنى إلى تفسير الآية التالية، وهي الآية الثالثة والسبعون، حيث يُعاد تأكيد موضوع الطاعة ويوسّع توسيعاً كبيراً^(٢).

وخلاصة الأمر، أنّ المعنى الكلي الذي ينتهي إليه أبو السعود لا يختلف في جوهره عن معنى الزمخشري والبيضاوي، غير أنّ تطبيقه التحليل البلاغي على النحو المتقدم يجعل منهجه أكثر انتظاماً واتساقاً في الأسلوب بوضوح. ومن اللافت أيضاً ثبات الصلّة بين نظريته في التمثيل وتطبيقه له، فلما تصوّر

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود، ص ٤٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

مجازاً عقلياً لا لغوياً - كما تقدّم في القسم الثالث - انصرف اهتمامه أساساً إلى الأفكار المؤلفة للصورة التي يقوم فيها المعنى العقلي المقصود، لا إلى التحليل اللفظي أو النحوي للجُملة. ولا يقف منهجه عند ذلك، بل يكشف الآثار المعرفية والنفسية لأجزاء الصورة المختلفة؛ إذ تنبّه إلى حُرمة التكاليف الشرعية، وتبيّن صعوبتها، وتكشف شدّة الاعتناء بها، وتزيد الهيبة منها وتنمي الإحساس بعظيم شأنها، كما تقدّم في نصّه. وليس إدراك أثر الصورة أمراً زائداً، بل يسهم في معقولية المعنى وفاعليته النفسية. وسبب ذلك - كما يؤكّد أبو السعود - أنّ الصورة تحقّق المعنى المقصود وتوضحه بفاعلية أكبر؛ ولهذا استعمل التمثيل بدلاً من الكلام الجاري على سننه^(١)، ويغدو تحليل هذا النمط ضرورياً لفهم الأفكار التي يجسّدها، وأثرها في تشكيل المعنى، ووقعها في السامع.

هذا هو لبّ موقف أبي السعود من خلاف التمثيل، كما عبّر عنه في مناظرته للطاشكندي وفي (الإرشاد) معاً، وهو أن الصورة - أي نمط التعبير - والمضمون - أي الأفكار - يرتبطان ارتباطاً عضوياً؛ ولهذا أصرّ على أنّ البلاغة التي تمكّن من فهم القرآن وتذوّق فصاحته ينبغي أن تركز على تحليل الكيفية

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود. ونصّ تعليق أبي السعود كاملاً: صرف الكلام عن سننه بتصوير المفروض بصورة المحقق؛ روماً لزيادة تحقيق المعنى المقصود بالتمثيل وتوضيحه.

التي تشارك بها هذه الصِّلة في تكوين المعنى وأثره، لا أن تقتصر على إثبات رابطة منطقية بين النصّ والفكرة. وهو في ذلك يفيد من المسار الفكري لبلاغيين سابقين، مثل القزويني، ولا سيّما الشريف الجرجاني الذي دافع عن نظرية عبد القاهر في المجاز وزادها بياناً في مواجهة أثر السكاكي الغالب. ولإنجاز مهمة التفسير البلاغي هذه جمع أبو السعود على نحو مبتكر وجوهاً من تفسيري الزمخشري والبيضاوي المعتمدين، فأسس بها مشروعية استعادة منهج عبد القاهر الأصلي، ومثل براءة إمكاناته التفسيرية على وجه لم يبلغه هذان المفسران.

إذا عدنا إلى الهدف العام للمقالة، وهو استجلاء التفسير في العصر ما بعد الكلاسيكي، وجب تسجيل ملاحظات أولية عن الخصائص الشكلية للإرشاد بوصفه تفسيراً من ذلك العصر، فإذا قيس بوصف نورمان كالدر لنوع التفسير الكلاسيكي^(١)، كان من البدهي أن (الإرشاد) يحافظ على صيغة النصّ القرآني والتعليق عليه، ويفسّر القرآن تبعاً بحسب ترتيب الآيات، لكنه يفارق التفاسير الكلاسيكية بعد ذلك في وجهين رئيسين.

(١) لتعريف الخصائص الشكلية لنوع التفسير الكلاسيكي، انظر: Calder, "Tafsīr from Šabarī to Ibn

.Kathīr", especially 101-6.

أولهما: شبه غياب أسماء السُّلطات التفسيرية، ويتّصل بذلك أن المناقشة التفسيرية في (الإرشاد) لا تدور حول اختيار أقوال الآخرين أو تقويمها. وكما تقدّم، لا يُذكر المفسّران السابقان المحوريان في الإرشاد -الزمخشري والبيضاوي- إلا في المقدمة، لا في صُلب التفسير، ولا تورّد تفسيراتهما على سبيل النقل، بل يُعاد صوغها وجمّعها على نحو يخدم منهج أبي السعود. وبعبارة موجزة، يغيب عن (الإرشاد) إحساس الجماعة التفسيرية المتحاورة الذي يملأ نصوص التفسير الكلاسيكي. ومن خصائصه اللافتة في هذا الوجه أنّ صوت أبي السعود التفسيري يتصدّر على نحو متميّز ومستقلّ، ولعلّ ذلك علامة على السُّلطة غير المسبوقة التي نشأت مع دور شيخ الإسلام في النصف الأول من القرن السادس عشر.

وثانيهما: أنّ رجوع التقليد الكلاسيكي في الوقت نفسه إلى علوم مدرسية شتى في تفسير القرآن، كالفقه وعلم الكلام والسيرة والتصوّف والبلاغة والنحو واللغة والتأويل المجازي، حلّ محله عند أبي السعود منهج يقدّم البلاغة. واللافت خاصّة أن الفقه -الذي كان أبو السعود أعلى سلطة فيه في عصره- لا يمثل العلم الرئيس الذي يقيس به القرآن قياساً منهجياً^(١). ومع ذلك، ينبغي

(١) من أمثلة ذلك أنّ تعليقه على آية الوضوء، وهي الآية السادسة من سورة المائدة، موجز على نحو لافت بالنظر إلى كثرة وجوه أحكام الصلاة والطهارة التي يمكن بيانها في صِلَة هذه الآية. انظر: إرشاد العقل السليم (٢/ ١٤-١٧).

الإقرار بأن اختياراته التفسيرية قد تلوّنها نظراته الفقهية. ولا يخفى ذلك -مثلاً- في نقله معنى الأمانة من الطاعة عامّة إلى التكاليف خاصّة، وإذا قُورن بالزمخشري ظهر أنّ الشواغل العقدية لا تحكم جهده التفسيري. ويتّضح هذا -على سبيل المثال- في أن تحليل أبي السعود البلاغي لصورة التمثيل في الآية الثانية والسبعين من سورة الأحزاب يزيح القلق العقدي الذي صرف الزمخشري عن فحص الصورة نفسها إلى الاستطراد في إمكان تصوير التمثيل حالاً غير قابلة للتصديق. ومن المعقول القول أنّه إذا كان (الكشاف) تفسيراً مجازياً للقرآن يوافق بين النصّ وعلم الكلام المعتزلي، فإنّ (الإرشاد) تفسير لصور البيان في القرآن.

يبدو (الإرشاد) -في هذا الضوء- ممثلاً لتحوّل وقع في العصر ما بعد الكلاسيكي نحو صورة متخصصة من التفسير. فقد بلغت العلوم الإسلامية في تلك المرحلة المتأخرة قدرًا أكبر من الاستقرار، وربما تضاءلت الحاجة إلى إثبات خدمتها للقرآن، أو تسخير معنى النصّ الإلهي لتأييد دعاواها. وهكذا توارى الهدف المذهبي، وأتيح مزيد من التركيز على التذوّق البلاغي والشّعري للقرآن كما يظهر في الإرشاد.

٥. إعادة وضع الإرشاد في سياقه: التقاء الطموح الفكري والإرادة السياسية:

في المصادر دلائل عِدَّة على وجود طموح عثماني في القرن السادس عشر إلى إنتاج تفسير مصنّف، ويبدو أنّ السلطان سليمان القانوني اهتم اهتمامًا خاصًا بأن يضع شيخًا للإسلام تفسيرًا. وقد تقدّم أن ابن كمال باشا -أحد أشدّ من شغلوا هذا المنصب نفوذًا- عمل إلى وفاته سنة ٩٤٠هـ في تفسير لم يتمّه. ومع أنه لا دليل على تكليفه رسميًا بهذا العمل، كان محيي الدين الفناري -شيخ الإسلام الذي سبقه أبو السعود في المنصب- يتقاضى راتبًا يوميًا مرتفعًا يبلغ مائتي درهم لتدريس التفسير وتأليف كتاب فيه^(١)، ولم يكمل محيي الدين الفناري عمله قبل وفاته سنة ٩٥٤هـ، مثل ابن كمال باشا. ويبدو أنّ أعباء منصب شيخ الإسلام ومناصب قضاء العسكر التي تسبقه عادةً، حالت دون إتمام هذه التفاسير^(٢). وقد أبرز أبو السعود في مقدمة (الإرشاد) أن واجباته الإدارية في القضاء منعته من تحقيق طموحه الدائم في تأليف تفسير، لكنه أدرك بعد تعيينه شيخًا

(١) كئائب أعلام الأخيار، الكفوي، ج ٢، الورقة ٢٥١ ظهر؛ وقارن: الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده، ص ٢٢٩.

(٢) تتكرر في كتب التراجم التاريخية لازمة أدبية تراثي أنّ العلماء العثمانيين كانوا سيضعون أعمالًا عظيمة لولا أن الوظائف أثقلتهم، وهو ما يعكس قدرًا من الاستياء العام من التراث المادي للفكر الديني العثماني. ومن أمثلته الجيدة خواجه زاده المتقدّم ذكره، وهو عالم مؤثر رُئي أنه يفوق علماء الفرس والترك والعرب في عصره، لكنه لم يخلف إلا عددًا قليلًا من الأعمال. ويذكر طاشكبري زاده أن خواجه زاده تحسّر لأنّ الوظيفة العامة أهدرت مواهب عظيمة كثيرة، منها موهبته. انظر: الشقائق النعمانية، ص ٨١.

للإسلام أن أجّله ربما يسبقه قبل أن يتسع له الوقت لإكمال^(١)، فشرع بعد ذلك بوقت قصير في تأليف (الإرشاد)^(٢)، وانتهاز كل فرصة تسنح له للكتابة^(٣).

من اللافت حرص أبي السعود على وضع تفسير مصنّف بدلاً من كتاب في الفقه. ووفقاً لحكاية أوردها كولن إمبر، سئل أبو السعود مرةً إن كان سيؤلف كتاباً في المسائل الفقهية المهمة، فأجاب بأنه يستحي من الفقيه الحنفي ابن البزاز المتوفى سنة ٨٢٧هـ ومن مجموعته الفقهية البزازية^(٤)، ويرجح إمبر أن أبا السعود ربّما عدّ قدرته الفقهية غير كافية. وقد يكون الأمر كذلك، لكن جوابه يكشف أيضاً عن رؤيته لاكتمال التقليد الفقهي وإنجازه العظيم على العموم. وعلى خلاف ذلك، يبدو طموحه إلى وضع تفسير جديد دالاً على العكس، أي على ثقته بنفسه مفسراً، وعلى رؤيته في الوقت نفسه لقصور فنّ التفسير وإلحاح المهمة. وقد شغرت هذه المهمة في العنوان الكامل: (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم). والكلمة الرئيسة فيه هي مزايا،

(١) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١ / ٥). ولترجمة أجزاء من رواية أبي السعود إلى الإنجليزية، انظر:

Imber, Ebu's-su'ūd, 18-19.

(٢) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١ / ٦).

(٣) العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٤٤٤.

(٤) كشف الظنون، حاجي خليفة (١ / ٢٤٢)؛ 20، Imber, Ebu's-su'ūd.

ومفردتها مزية، وقد ظلت في قلب مسعى البلاغة بوصفها علماً إسلامياً منذ عبد القاهر الذي عرّف المزية بأنها وجه الجمال القائم في معنى الكلام البليغ لا في لفظه^(١)، أمّا العقل، وهو اللفظ الرئيس الثاني في العنوان، فعليه أن يبذل أقصى وسعه في تأمل معنى الجملة قبل أن يستطيع بيان مزايا الكلام وإثباتها وتعيين دلائلها اللغوية^(٢). وهكذا يبدو أنّ الطموح الفكري وراء (الإرشاد) كان إنجاز تفسير يحيي غاية البلاغة كما تصوّرها عبد القاهر، ويردّ إلى التقليد التفسيري مقصداً أدبياً، بوضع تفسير بلاغي للقرآن في بيئة علمية عثمانية أخذ اهتمامها بالبلاغة والتفسير في النمو.

وجاء دافع آخر من السلطان سليمان القانوني، وربما نما اهتمام السلطان بالتفسير تحت تأثير أبي السعود، ومن شواهد ذلك مرسومه الصادر سنة ٩٧٣هـ، الذي تقدّم ذكره، فقد قدّم كتب التفسير وخصّص لها نحو ثلث القائمة المطلوبة، اثني عشر كتاباً من تسعة وثلاثين. وفي أول تلك السنة أيضاً كان السلطان شديد الشوق إلى (الإرشاد) فلم يطق الانتظار، وطلب نسخة مما تمّ منه^(٣)، ثم أصدر أمراً سلطانياً باستدعاء مدرّس من رودس يدعى بدر الدين، ليُعَيّن أبا السعود في المرحلة

(١) دلائل الإعجاز، عبد القاهر، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣) العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٤٤٤.

الأخيرة^(١)، ولمّا اكتمل الكتاب أهداه أبو السعود إلى السلطان بما يلائم مقامه^(٢). وتوحي رغبة السلطان الملحة في رؤية (الإرشاد)^(٣)، وحفاوته بالكتاب المكتمل^(٤)، فضلاً عن جهود محيي الدين الفناري الذي ربما كُلف رسمياً بوضع تفسير، وعن مرسوم سنة ٩٧٣هـ= بأن السلطان اضطلع بدور فاعل تجاوز اهتماماً دينياً أو فكرياً شخصياً نما تحت تأثير أبي السعود.

ومع نجاح العثمانيين في بسط قوّتهم وسلطانهم على العالم العربي الإسلامي في أوائل القرن السادس عشر، بما فيه مكة والمدينة، صار السلطان العثماني خادماً الحرمين الشريفين^(٥)، وهو لقب مشحون بالمعنى الديني، لم يعزز دعوى العثمانيين في الخلافة فحسب، بل أرسى الهوية الدينية لحكمهم في موطن نشأة الإسلام. وقد نظر إليهم رعاياهم العرب الجدد في أول الأمر على أنهم مسلمون سيّئون قُساء جهّال^(٦)، غير أنهم بذلوا خلال العقود التالية جهوداً

(١) المرسوم المؤرخ في السابع عشر من رجب سنة ٩٧٢هـ، الموافق ١٥٦٥، منقول في: Ahmed and

.Filipovic, "The Sultan's Syllabus", footnote 28, 193-4

(٢) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٤).

(٣) العقد المنظوم، علي بن بالي، ص ٤٤٤.

(٤) انظر الحاشية ٢، ص ١٥ أعلاه.

(٥) P.M. Holt, Studies in the History of the Near East, New York: Routledge, 1973, 228.

(٦) لخلاصة انطباع المؤرّخ المصري ابن إياس عن العثمانيين بعيد فتحهم مصر، انظر: Michael

Winter, "Historiography in Arabic During the Ottoman period", in Roger Allen and D.S.

=

كبيرة لبناء شرعية سُلطتهم السياسية بعبارات دينية. وفي عهد سليمان القانوني الطويل، من سنة ٩٢٦ إلى ٩٧٤هـ، وبمساعدة أبي السعود شيخ الإسلام، صيغ دور السلطان حامياً للشريعة والإسلام السُّنِّي وترسّخ^(١)، وبلغ منصب شيخ الإسلام على يد أبي السعود ذروته بوصفه منصباً دينياً ذا مسؤوليات إدارية واسعة، تضمن موافقة الحكومة للشريعة نيابة عن السلطان.

في هذه الخلفية يمكن فهم تشجيع تأليف (الإرشاد) بوصفه سعيًا إلى بسط السيطرة على معنى الكتاب الإلهي نفسه والحفاظ عليها. وبذلك لا تقتصر السيطرة على أقاليم الإسلام الجغرافية، بل تشمل مجال حقيقته الدينية ذاتها، أي القرآن. ويمثل إهداء أبي السعود في مطلع (الإرشاد)، حيث يعدّد دعاوى السلطان سليمان الكثيرة في السيادة، ومنها أن الله خَصَّه بخلافة الأرض، وأنه مالك الإمامة العظمى، ووارث الخلافة الكبرى كابراً عن كابر^(٢)، تعبيراً أدبياً عن هذا الامتداد. وبفضل تفسير القرآن وضعه صاحب أعلى سلطة دينية، شيخ الإسلام نفسه، يغدو العثمانيون حماة موطن الإسلام وشريعته وكتابه المركزي.

Richards, eds., Arabic Literature in the Post-Classical Period, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 171-188, 172

(١) Imber, Ebu's-su'ūd, 106-110.

(٢) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (١/ ٤).

المراجع

المراجع العربية:

- ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عشرة مجلدات، تحقيق: عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، دمشق: دار ابن كثير ١٩٩٣.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد: مقدمة في أصول التفسير، القاهرة: دار الجيل للطباعة، دون تاريخ.
- ابن عاشور، محمد الفاضل: التفسير ورجاله، القاهرة: الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠.
- ابن كمال باشا: رسالة في تقسيم المجاز، تحقيق: جبر إبراهيم بري، دراسات العلوم الاجتماعية والإنسانية، ٣٨، عمان ٢٠١١، ص: ٤٩١-٥٠٥.
- ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان: ثلاث رسائل في اللغة لابن الكمال، تحقيق: محمد حسين أبو الفتوح، بيروت: مكتبة لبنان ١٩٩٣.
- أبو السعود، محمد بن محيي الدين: تفسير أبي السعود أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، خمسة مجلدات، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: مكتبة الرياض الحديثة ١٩٧١.

- إسماعيل باشا: هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مجلدان، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، إسطنبول: وكالة المعارف ١٩٥١، وأعيد طبعه في بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ.
- الأدرنوي، أحمد بن محمد: طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم ١٩٩٧.
- الإيجي، عضد الدولة: الفوائد الغياثية، القاهرة: دار الكتاب المصرية ودار الكتاب اللبنانية ١٩٩١.
- البغدادي، إسماعيل باشا: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، مجلدان، إسطنبول: وكالة المعارف ١٩٤٧، وأعيد طبعه في بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ.
- البضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المعروف بتفسير البضاوي، خمسة مجلدات، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي ١٩٩٨.
- الفتازاني، سعد الدين: المطول، لكنو: المطبعة العالية ١٨٧٨.

- الجرجاني، عبد القاهر بن محمد بن عبد الرحمن: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٨٤.
- الجويني، مصطفى: منهج الزمخشري في تفسير القرآن، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٨.
- الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون، ثلاثة مجلدات، القاهرة: مكتبة وهبة ٢٠٠٠.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ستة مجلدات، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، القاهرة: مكتبة العيكان ١٩٩٨.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، الطبعة الأولى، بغداد: دار الرسالة ١٩٨٢، نشر بمساعدة جامعة بغداد ١٩٨٠-١٩٨١.
- الشريف الجرجاني: الحاشية على الكشف، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي ١٩٦٦.
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد: الحاشية على المطول، تحقيق: رشيد أعرضي، بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٧.
- الشوكاني، محمد بن علي: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مجلدان، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دون تاريخ.

- الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبعة الأولى، أربعة وعشرون مجلدًا، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، القاهرة: دار هجر ٢٠٠١.
- العيدروس، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله: تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، تحقيق: أحمد حالو وآخرين، بيروت: دار صادر ٢٠٠١.
- الغزي، تقي الدين التميمي: الطبقات السنية في تراجم الحنفية، أربعة مجلدات، وهو غير مكتمل، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٧٠.
- الغزي، نجم الدين: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ثلاثة مجلدات، بيروت: دار الفكر ١٩٩٧.
- القزويني، الخطيب جلال الدين محمد بن عبد الرحمن: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٣.
- القيسي، قاسم: تاريخ التفسير، بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٦.
- اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لاهور: المطبعة المصطفائية ١٢٩٣ هـ، الموافق ١٨٧٦.

- بالي، علي: العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٧٥.

- حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مجلدان، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، إسطنبول: وكالة المعارف ١٩٤١، وأعيد طبعه في بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ.

- طاشكبري زاده: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٧٥.

- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة وجدة: دار المدني ١٩٩١.

المراجع الأجنبية:

- Smyth, William: "Criticism in the Post-Classical Period," The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-classical Period, Roger Allen and D. S. Richards, eds., Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Abu Deeb, Kamal, Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery, Surrey: Aris and Phillips 1979
- Afsaruddin, Asma: "Muslim Views on Education: Parameters, purview, and possibilities", Journal of Catholic Legal Studies, 44, New York 2005, pp. 143-178.
- Ahmed, Shahab and Filipovic, Nenad: "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses

- Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 1565”, *Studia Islamica*, 98/99, Leiden 2004, pp. 183-218.
- Arberry, Arthur, trans.: *The Koran Interpreted*, Oxford: Oxford University Press 1998.
 - Boullata, Isa: “The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-classical Period, edited by Roger Allen and D. S. Richards, Cambridge: Cambridge University Press, 2006,” *Digest of Middle East Studies*, 16, Malden & Chichester 2007, pp. 108–113.
 - Calder, Norman: “Tafsīr from Šabarī to Ibn Kathīr, Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham,” G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, eds., *Approaches to the Qur’ān*, London: Routledge 1993, pp. 101-140.
 - Carter, Michael: “Humanism and the Language Sciences in Medieval Islam”, Asma Afsaruddin & A. H. Mathias Zahniser, eds., *Humanism, Culture, and Language in the Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns 1997, pp. 27-38.
 - Dammen-McAuliffe, Jane: “The Tasks and Traditions of Interpretation,” Jane Dammen-McAuliffe, ed., *The Cambridge Companion to the Qur’an*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 181-209.
 - Denny, Frederick: “Exegesis and Recitation”, Frank Reynolds et al, eds., *Transitions and Transformations in the History of Religions*, Leiden: Brill 1980.
 - Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, 2nd edition, Leiden: Brill 1952.
 - Hallaq, Wael: *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
 - Heinrichs, Wolfhart: “Takhyyīl and its traditions”, Alma Giese and Christoph Bürgel, eds., *God is Beautiful and He loves Beauty*, Bern: Peter Lang 1994, pp. 227-247.
 - Holt, P. M.: *Studies in the History of the Near East*, New York: Routledge 1973.

- Ibn Khaldūn, Abu Zayd ‘Abd al-Raġmān b. Muġammad: The Muqaddimah, 2nd revised edition, trans. Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press 1967.
- Imber, Colin: Ebu’s-su‘ūd: The Islamic Legal Tradition, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997.
- Jansen, J.J.G: The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden: Brill 1974.
- Larkin, Margaret: The theology of Meanings: ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’ s theory of discourse, New haven: The American Oriental Society 1995.
- Makdisi, George: The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh: Edinburgh University Press 1981.
- Schacht, Joseph: “Abu’l-Su‘ūd”, The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Leiden: Brill 1979, vol. 1, pp. 152-3.
- Smyth, William: “Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkākī’ s Miftāġ al-‘Ulūm,” Journal of the American Oriental Society, 112, Michigan 1992, pp. 589-597.
- Smyth, William: “Some Quick Rules Ut Pictura Poesis: The Rules for Simile in Miftāġ al-’Ulūm,” Oriens, 33, Leiden 1992, pp. 215-229.
- Smyth, William: “The Canonical Formulation of ‘Ilm al-Balāgha and al-Sakkākī’s Miftāġ al-’Ulūm”, Der Islam, 72, 1995, pp. 7-24.
- Winter, Michael: “Historiography in Arabic During the Ottoman period”, Roger Allen and D.S. Richards, eds., Arabic Literature in the Post-Classical Period, Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 171-188.
- Yerinde, Adem: “Ebussuud’s Tafsir and Its Copies,” an unpublished paper presented at the History of Ottoman Thought Study Meeting II, Istanbul: Sabanci University 14-15 Dec 2011.

- Boullata, Issa J: "The Rhetorical Interpretation of the Qur'ān: i'jāz and related topics," Andrew Rippin, ed., Approaches to the History of the Qur'an, Oxford: Clarendon Press 1988, pp. 139-157.
- McAuliffe, Jane Dammen: Qur'anic Christians, Cambridge: Cambridge University Press 1991.

المخطوطات:

- ابن كمال باشا، رسالة في بيان أن صاحب علم المعاني يشارك اللغوي، المكتبة الأزهرية، القاهرة، collection 3 no 1583.
- إبراهيم بن علي بن حسن السقا، حاشية السقا، المكتبة الأزهرية، القاهرة، no 28478.
- محمود بن سليمان الكفوي، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، كتابخانه مجلس شوراي ملي، طهران، no. 11361 & no. 11362.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٢	شروق نجيب.....
٣	مقدمة.....
٥	الدراسة.....
٩	موقع أبي السعود المفسر.....
٢٠	وضع الإرشاد في سياقه: النسب التفسيري والمسار الفكري.....
٤٠	الخلاف في الاستعارة في العصر ما بعد الكلاسيكي وإسهام أبي السعود فيه.....
٦١	تفسير أبي السعود البلاغي مقارنة بالزمخشري والبيضاوي.....
٧٧	إعادة وضع الإرشاد في سياقه: التقاء الطموح الفكري والإرادة السياسية.....
٨٢	المراجع.....