



@Tafsircenter

وليد صالح

Walid Saleh

تفاسير القرآن

تاريخها، مناهجها، وظائفها
واقع دراستها في الأكاديمية الغربية

ترجمة: طارق عثمان

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



المعلومات والآراء المقدّمة هي للكتاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بوليد صالح؛

وليد أحمد صالح، أستاذ الدراسات الإسلامية، ومدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة تورونتو بكندا. نال شهادة البكالوريوس في اللغة العربية وآدابها من الجامعة الأمريكية ببيروت، وشهادتي الماجستير والدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة يال.

تنصّب اهتماماته البحثية على القرآن وتاريخ التفسير، وعلى التصانيف الإسلامية المتعلقة باليوم الآخر (الأبوكاليسية)، المعروفة في التراث الإسلامي بكتب الفتن وأشرار الساعة.

وقد صدر للدكتور وليد صالح العديد من الدراسات، نذكر منها في هذا السياق:

- نشأة التفسير الكلاسيكي (دار بريل، ٢٠٠٣)، وهو دراسة تحليلية لتفسير الثعلبي، المسمى بـ«الكشف والبيان في تفسير القرآن».

- دفاعاً عن الكتاب المقدّس (دار بريل، ٢٠٠٨)، وهو تحقيق ودراسة لكتاب: الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة، لبرهان الدين البقاعي، صاحب التفسير المسمى بـ«نظم الدرر في تناسب الآيات والسور»، وهو الكتاب الذي يدافع فيه عن منهجه في تفسير القرآن بالاستناد إلى الكتاب المقدّس.

تظلّ محاولة تقديم تعريف عامّ بفنّ التفسير وتاريخه وإشكالاته مهمةً أصعب كثيرًا منها في أيّ فنّ آخر؛ وهذا لتشعب هذا التاريخ ولطبيعة هذا الفنّ والتصنيف فيه، في هذه المادة التي كتبها وليد صالح كمقدمة لكتاب السيد حسين نصر الصادر مؤخرًا: (دراسة القرآن، ترجمة جديدة وتعليق، السيد حسين نصر وجوزيف لمبارد ومحمد رستم وآخرون، ٢٠١٧)، كمحاولة للتعريف بفنّ التفسير نجده يسلّط الضوء بصورة أكبر على الصعوبات التي تواجه كلّ محاولة.

من هذه الصعوبات التي تتناولها ورقة صالح -سواء فيما يتعلّق بالكتابات العربية أو التناول الأكاديمي الغربي لفنّ التفسير- هو تجاهل الدراسة الأكاديمية للتفسير لعدد كبيرٍ من مصنفات التفسير، مثل الحواشي التي يعتبر صالح أن لها أهمية كبيرة في فهمنا لهذا الفنّ وتطوّره، كذلك إمعان الأكاديميا الغربية في الاهتمام بالتفسير المبكّر والنظر إلى التفسير الكلاسيكي على أنه مجرد تكرار لهذه الحقبة، مما يفوت فرصة الوقوف على الأبعاد الدقيقة لهذه المرحلة ذات الأهمية الحاسمة في تاريخ التفسير، كذلك فإنّ محاولات التأريخ العربية المعاصرة للتفسير لا يمكن الاعتماد عليها -وفقًا لصالح- دون الانتباه

(١) قام بكتابة المقدمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

لهذه القضية المركزية، وهي أنها مدفوعة بكثير من المنطلقات والأهداف الأيديولوجية المعاصرة المسقطه على هذا التاريخ.

ويعتبر صالح أن كتابة تاريخ هذا الفن ربما عليها أن تستفيد من تساؤلات الهرمينوطيقا حتى تستطيع كتابة تاريخ لهرمينوطيقا المفسرين، هذا مع تنبه صالح لكون كل مفسر كان يستخدم عددًا من الهرمينوطيقا لا هرمينوطيقا واحدة، وينطلق صالح في محاولة لإلقاء ضوء سريع على تاريخ التفسير السني والشيعي عبر الجدل في هرمينوطيقا المفسرين بين الفيلولوجي والمرتكزات التأويلية الموروثة، غير أن الاهتمام الأكبر لصالح هو إبراز كيف أن رؤانا حول هذا الفن ما زالت أولية، وأن بعضًا مما يعتبر عندنا راسخًا تجاهه يمكن لتدقيق في أحد كتب التفسير المجهولة أو غير المهتم بها كثيرًا = أن يضع رؤيتنا هذه موضع التشكيك ويبرز عدم دقتها.

يحاول صالح كذلك تقديم مقترح لتصنيف التفاسير على أساس طبيعة المؤلفات لا الأفكار أو المناهج كما حاول من سبقوه، ويختم ورقته بإبراز الأهمية الشديدة لفن التفسير في حياة المسلمين، وفي الحياة الفكرية لهم، وكيف أن هذا الفن يشكل مسعى فرديًا وجماعيًا في آن، تقليديًا ومطورًا للتقليد في ذات الوقت، وأن هذا الفن لا يزال حيًا تمامًا، ويشير لأهمية دراسة التفاسير المعاصرة في علاقتها بالتقليد التفسيري وبالاشكالات المعاصرة السياسية والاجتماعية.

هذه المقالة بتناولها هذه التساؤلات المهمة حول تاريخ هذا الفن وطريقة دراسته؛ يمكنها أن تقدم للباحث العربي تكثيفاً لكثير من أبرز مشاغل الدرس الغربي حول فنّ التفسير.

الدراسة (١)(٢)

فنّ التفسير هو واحد من أوسع فنون التصنيف الإسلامي، إذ لا يفوقه في السعة سوى فنّ الفقه. فكلّ الأجيال المسلمة في جميع الأراضي الإسلامية تقريباً قد صنّفت -على الدوام- تفاسيرَ للقرآن، تعرض آراءها حول القضايا الأساسية التي تواجه المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي جعل كتب التفسير بمثابة ضرب من التسجيل المتواصل لآراء المسلمين من مختلف البقاع، ومن مختلف الأعمار، حول شتى المواضيع. لكنّه أيضاً أشدّ هذه الفنون تقبلاً: فعلى خلاف العلوم الإسلامية الأخرى، التي أرسّت ركائزها المنهجية ونظّمتها، لم يضع حقل التفسير قط قواعدً مُتفقاً عليها للكيفية التي ينبغي تأويل القرآن وفقّها. لقد وجدت أكثر من نظرية هرمنيوطيقية (تفسيرية/ تأويلية) لتفسير القرآن في العصر الوسيط. بل واقع الأمر، أن معظم المفسّرين قد استعملوا أكثر من منهج في نفس التفسير. وأدى التباري المستمر بين هذه المناهج إلى

(١) هذه الترجمة هي لمادة: "Quranic Commentaries" لـ Walid Saleh

in Seyyed Hossein Nasr et al., (eds.) The Study Quran: a new translation and commentary. New York: Harper One. 1645-1658.

وتم إضافة هذا الجزء (تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية) في العنوان، من أجل توضيح أكثر لمضمونها، (قسم الترجمات).

(٢) مترجم هذه المادة: طارق عثمان، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال والترجمات المطبوعة.

سجلات مستفيضة بين المدارس والمعسكرات اللاهوتية (الكلامية) المختلفة. لكن على الرغم من ذلك، أظهر حقل التفسير في الحقبة الكلاسيكية قدرًا من الوحدة والتناغم أكبر بكثير من الذي يظهره في الحقبة الحديثة. فالعديد من المفسرين المحدثين قد ضربوا صفحًا عن قواعد ومنهجيات التفسير الكلاسيكي، وفسروا القرآن طبقًا لمواقف أيديولوجية اختزلت لطائف الوحي ودقائقه في ميول البشر وتحيزاتهم في العالم المعاصر.

صعوبات سبر مصنفات التفسير:

معظم الدراسات الأكاديمية الغربية المتاحة في متناول أيدينا اليوم؛ مكرّسة لدراسة الطّور المبكّر من أطوار تفسير القرآن، أي: طور ما قبل الطبري (محمد بن جرير الطبري، ت: ٣١٠هـ / ٩٢٣م). بينما يوجد عددٌ قليلٌ جدًّا من الدراسات عن طوره الكلاسيكي، أي: طور ما بعد الطبري^(١). ولهذا الوضع

(١) أشير بمصطلح التفسير، في هذه الدراسة، إلى ما وصلنا من تفاسير سُنيّة وشيعيّة مكتوبة بالعربية. أمّا كتابة تاريخ للتفسير يشمل كلّ ما أنتجته جميع المذاهب الإسلامية وبمختلف اللغات، فهو مشروع ليس من المرجح أن ينجز في أيّ وقت قريب. وعلاوة على ذلك، حتى محاولة كتابة تاريخ للتفاسير التي أنتجها مذهب واحد فقط، عليها أن تتقبل واقع أن العديد من التفاسير الكبرى قد ضاعت: وفي حالة المعتزلة تحديدًا، الوضع ميؤوس منه؛ إذ إن معظم التفاسير التي أنتجها هذا المذهب قد ضاعت إلى الأبد.

ولفحص للدراسات المكتوبة حول التفسير المبكر، انظر:

=

أسباب عديدة، لعلَّ أولها هو ضخامة حجم المادة العلمية الموجودة بين أيدينا؛ فالعديد من التفاسير الكلاسيكية -سواء مطبوعة أو مخطوطة- تُخصّص صفحاتها بالآلاف، هذا الكمّ الهائل من التصانيف يضعنا أمام إشكالات منهجية تتعلق بكيفية تناولها ودراستها، فدراسات التفسير لا تزال -في واقع الأمر- مفتقرة إلى الأدوات الأساسية التي من شأنها أن تتيح للباحثين إمكانية تقييم معايير هذا الحقل الأكاديمي؛ فليس لدينا فهرس كامل بأعمال التفسير^(١)، ولا

=

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (London: Curzon, 2000).

ولا يفوتنا ذكر كتاب جون وانسبرو:

Quranic Studies: Sources and methods of Scriptural Interpretation (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977).

وانظر أيضًا:

Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in early Imami Shiism* (Leiden: Brill, 1999)

ويظل كتاب جولدتسيهر: (1920;) *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*

Leiden: Brill, 1970، مذاهب التفسير الإسلامي كتابًا تأسيسيًا في هذا الحقل، وواجب القراءة.

[وهو مترجم إلى العربية بعنوان: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة: علي حسن عبد القادر، القاهرة، ١٩٤٤]. (المترجم).

(١) كتابا التراجم الكلاسيكيان في حقل التفسير لمّا يُدرسا من طرف المتخصصين الغربيين، ولا حتى

تُرجمتا إلى غير العربية. أتحدث عن كتاب: طبقات المفسرين للسيوطي، تحقيق: عليّ محمد عمر

(القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٦)، وكتاب: طبقات المفسرين لشمس الدين الداودي، تحقيق: عليّ محمد

عمر (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٢). وحديثًا، يوفّر فهرس مخطوطات التفسير المسمى بـ«الفهرس

=

دراسات مُفصّلة عن مؤلفين بأعينهم أو عن أعمال بعينها، حاشا قِلّة من الدراسات المفردة عن بعض التفاسير الشهيرة^(١). وكتيجة لذلك، لسنا قادرين حتى الآن على كتابة موجز دقيق للتطوّرات التاريخية التي مرّ بها حقل التفسير.

الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن، مخطوطات التفسير»، ١٣ مجلدًا (عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، ١٩٨٧)؛ القائمة الأكثر شمولًا للعناوين المتاحة حتى الآن. لكن قيمة هذا الفهرس لم تقدّر بقدرها في الدراسات الغربية. وفي الوقت الراهن، هذا الفهرس هو المرجع المعياري الموجود لدينا في التفسير. لكن هذا العمل، وبحكم طبيعته، له حدوده. فهو مجرد لائحة بالعناوين وبمواضع نسخ مخطوطات هذه العناوين في مكتبات العالم، وبالتالي بالكاد يقترب من التأريخ التحليلي الذي يطمح فيه المرء. كذلك هو لا يعدّ فهرسًا كاملًا لجميع الأعمال التي كتبت في تاريخ هذا الحقل، بما أن هناك العديد من الأعمال المفقودة، وبالتالي غير المذكورة فيه، وذلك بما أنه -وبحكم التعريف- فهرس للأعمال الموجودة فحسب. وعلاوة على ذلك، توجد أخطاء في القوائم التي تشكّل أساس هذا الفهرس التراكمي، أدّت إلى النصّ على عناوين ليست موجودة في الواقع. كما أن بعض التجميعات غير مفهرسة على نحو مناسب ولا تزال كذلك. لكن بالرغم من كلّ هذه العيوب، هذا الفهرس لا مندوحة لنا عنه، وينبغي أن يكون نقطة الانطلاق لأيّ مرجع تاريخي في هذا الحقل.

(١) انظر الأعمال الآتية، على سبيل المثال:

Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari* (d. i83/896) (Berlin: de Gruyter, 1980); Claude Gilliot, *Exe'gese langue et theologie en Islam: L'Exe'gese conuquede Tabari* (m. 311/923) (Paris: Vrin, 1990); Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala ad-Dawla as-Simnani* (Albany: State Univ. of New York Press, 1995); Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Quran commentary of al-Thalabi* (d. 427/1035) (Leiden: Brill, 2004); and Andrew Lane, *A Traditional Mutazilite Quran commentary: The Kashshaf of Jar Allah al-Zamakhshari* (d. 538/1144) (Leiden: Brill, 2006).

السبب الثاني الذي حال حتى الآن دون التناول المنهجي لحقل التفسير، هو أن الدراسات الأكاديمية للتفسير الكلاسيكي قد قصرت نفسها عامّةً على الأعمال المطبوعة؛ فالتفسير التي لا تزال مخطوطة كثيرة للدرجة التي تحتم علينا نبد أيّ قناعة بأن التفاسير المطبوعة تكفينا لرسم صورة لحقل التفسير. فثمة تفاسير ثريّة وذات شأن لم تُمسّ بعدُ، تفاسير ليس من شأن تحليلها أن يسدّ الفراغات الموجودة في معرفتنا بتاريخ هذا الفنّ وحسب، لكن من شأنها أيضًا أن تدفعنا لمراجعة رأينا في الأهمية الثقافية للتفسير.

دعوني أعطكم مثالاً صارخاً على هذا الوضع: نُشر مؤخرًا تفسير أبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، مؤسس المذهب الكلامي السني المعروف بالماتريدية، في عشرة مجلدات^(١). وعلى الرغم من أن هذا العمل قد نُوقش في دراسة لمانفريد جوتز^(٢)، وكان موضوعًا لأطروحة دكتوراه محمد رحمان^(٣)، المنشورة بالإنجليزية، إلا أن المتخصصين مستمرّون في مناقشة

(١) أبو منصور الماتريدي: تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥).

(٢) أستاذ الدراسات الإسلامية والتركية بجامعة كولونيا بألمانيا. (المترجم).

(٣) باحث بنغالي، نال شهادة الدكتوراه على هذه الأطروحة من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS) بجامعة لندن. (المترجم).

تاريخ التفسير كما لو أن هذا التفسير غير موجود^(١). والحال أن نظرة خاطفة على هذا العمل كفيلة بأن ندرك بأنه -إذا ما دُرس بالكامل- سيغير تمامًا نظرتنا عن تطوّر التفاسير القرآنية المبكرة^(٢). لقد كان الماتريدي -«المغمور الشهير»، كما يصفه أورليش رودولف^(٣) - معاصرًا للطبري، ومثل كلّ منهما تقليدًا هرمينوطيقيًا مختلفًا. إنه شاهد على تاريخ التفسير المبكر لا يقل أهمية عن الطبري. وبالتالي، فحتى الحقبة المبكرة، الحقبة الأوفر حظًا من الدراسة في تاريخ التفسير، لم تُدرس على النحو الكافي، ومعظم ما قيل في توصيفها يحتاج إلى مراجعة، وذلك بسبب النهج الاعتباطي الذي تتبعه الأكاديمية الغربية في دراسة التفسير.

Manfred Gotz, "Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an," Der Islam 41 (١)

(1965): 27-70

وجزاء من هذه الدراسة مترجم من طرف مايكل بونر في كتاب:

The Qur'an: Formative Interpretation, ed. Andrew Rippin (Brookfield: Ashgate Variorum, 1999), 181-214.

وأطروحة محمد رحمان منشورة بعنوان:

Muhammad Rahman, *An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna* (Decca: Islamic Foundation Bangladesh, 1981).

وبالرغم من أن أورليش رودولف على دراية بأهمية هذا العمل، إلا أنه لم يحاجج عن أن تحليله ينبغي

أن ينجز ضمن إطار تاريخ التفاسير القرآنية، انظر كتابه: *al-Maturidi und die sunnitische*

Theologie in Samarkand (Leiden: Brill, 1997)، ص ٢٠١-٢٠٨.

(٢) انظر: Rudolph, *al-Maturidi*, 207.

(٣) أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الآسيوية والمشرقية بجامعة زيورخ. (المترجم).

والواقع، أن الأعمال التي كتبها أهل التخصص من المسلمين المُحدّثين، وبالرغم من كلِّ مثالها - الناتجة عن تحليلها لحقل التفسير على نحوٍ توجيهي، يسعى لفرض قواعد بعينها - هي الأعمال الأكثر شمولاً التي بحوزتنا الآن^(١). ولسوء الحظ، فإن التاريخ الطويل لهذا الفنّ والذي يمتد لأربعة عشر قرناً، يعني أنّ أهل العلم من المسلمين قد قاموا بعملية إعادة تقييم داخلية للتفسير وهي العملية التي تقتضي الحطّ الدوري من شأن بعض الأعمال التي كانت مؤثرة للغاية في فترةٍ ما، أو نبذها بالكلية في بعض الحالات، هذا على ناحية. وإعادة بعث بعض الأعمال الهامشية التي لم تُعتبر ذات شأن قط من ذي قبل، على الناحية الأخرى. فمثلاً، تفسير القرآن لأحمد بن محمد الثعلبي (ت:

(١) الدراسة الأساسية المكتوبة بالعربية عن كتب التفسير هي دراسة محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، في ثلاثة مجلدات (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦١). ويجدر بنا أن نضيف أيضاً دراسة إبراهيم عبد الله رفيده: النحو وكتب التفسير، في مجلدين (بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٠)، فهي دراسة أساسية في تاريخ الأعمال (النحوية) في حقل التفسير، ومبنية على فحصٍ لعددٍ كبيرٍ من كتب التفسير. وهي أيضاً أول دراسة تقدم تحقياً تسلسلياً لتاريخ التفسير. وأخيراً، دراسة محمد الفاضل بن عاشور [ابن صاحب التحرير والتنوير]: التفسير ورجاله (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، ١٩٧٠)، وهو التأريخ الوحيد الذي يناقش كتب الحواشي ومكانتها في تاريخ التفسير، والحال أن هذا المجلد الصغير بمثابة مقومٍ أساسيٍ لرأينا الحالي المعوج عن حقل التفسير. وهناك أيضاً عدد ضخم من التصانيف المفردة حول تفاسير بعينها مكتوبة بالعربية والفارسية والتركية. وهي تصانيف سنحتاج في نهاية المطاف إلى دراستها.

(١) ٤٢٧ / ١٠٣٥)، كان تفسيراً إذا شأن فيما مضى، لكن المتخصصين السُّنَّة (١) يعتبرونه الآن تفسيراً عديم القيمة غير صالح للنشر (٢)، ولم يُنشر إلا مؤخراً - ولأول مرة - بفضل جهود بعض المتخصصين الشيعة (٣). بينما مؤلف كابن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧ / ٩٣٨)، وهو تاريخياً شخص متواضع الشأن في هذا الفن، أُعيد له الاعتبار وأُسبغت عليه أهمية جديدة بفضل جهود المتخصصين السلفيين المُحدثين الذين تأثروا ببناء أحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٨) على كتابه (٤). وبناءً عليه، لا يسعنا أن نعتمد حصراً على التواريخ

(١) يستخدم المؤلف في هذه الدراسة مصطلح المذهب السني بالمعنى الواسع للكلمة، أي: المذهب الإسلامي المقابل للمذهب الشيعي، وليس بالمعنى السلفي الضيق للمصطلح (أي: أهل السنة والجماعة في مقابل كل ما عداهم من فرق سنية كانت أو شيعية)، وبالتالي عندما يتحدث عن التفاسير السنية أو المفسرين السنيين أو المتخصصين السنيين، فهو يتحدث عن كل المذاهب السنية (معتزلة وأشاعرة وماتريدية وصوفية، وإلخ) في مقابل كل المذاهب الشيعية. (المترجم).

(٢) لتاريخ موجز لتطور تفسير الثعلبي في السجال السني-الشيعي، انظر كتابي: *formation of classical Tafsir tradition*، ص ٢١٥-٢٢١، ٢٢٩-٢٣٠.

(٣) أحمد بن محمد الثعلبي: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، ١٠ مجلدات (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢).

(٤) انظر مقدمة أحمد الزهراني لطبعة الكتاب الناقصة: تفسير ابن أبي حاتم (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ)، المجلد الأول، ص ١؛ وعن ابن أبي حاتم، انظر:

Eric Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi (240/854-327/938)* (Leiden: Brill, 2001).

التي كتبها أهل التخصص من المسلمين لمعرفة المفسرين الجديرين باهتمامنا والتفاسير الجديرة بالدراسة.

ولضرب مثل آخر على الكيفية التي تعمل بها عناصر مختلفة على إعاقة التقييم الأكاديمي لمصنفات التفسير، يمكن للمرء أن يستشهد بحالة ما يُسمى بكتب الحواشي. فمثل معظم فنون التصنيف المدرسي في الإسلام، وُجد في حقل التفسير صنفٌ فرعيّ من المؤلفات عبارة عن تعليقات على كتب التفسير، استُخدمت كمناهج مدرسية في تعليم التفسير. وأهمها الحواشي المكتوبة على اثنين من التفاسير القرآنية: الكشاف عن حقائق التنزيل لمحمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨ / ١١٤٤)، وأنوار التنزيل لعبد الله بن عمر البضاوي (ت: ٦٨٥ / ١٢٨٦)، ثم الحواشي المكتوبة على تفسير الجلالين لجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ / ١٥٠٥)، وشيخه جلال الدين المحلي (ت: ٨٦٤ / ١٤٥٩)^(١). في القرن التاسع عشر وصَدُرَ القرن العشرين، وقبل أن تتغلغل الأفكار الرومانسية عن اضمحلال الإسلام القروسطي وانحطاطه في قلب المؤسسات الإسلامية التقليدية، كانت دُور النشر في العالم الإسلامي (ومن ضمنه إسطنبول، مركز التعليم الديني في الدولة العثمانية) مشغولة بنشر

(١) يوجد حوالي ٣٥ حاشية على تفسير الزمخشري، وأكثر من مائة حاشية على تفسير البضاوي، وحوالي ١٠ حواشي على تفسير الجلالين. (المترجم).

العديد من الحواشي (القروسطية) الضخمة على كتب التفسير، إذ كانت هذه الحواشي جزءاً أساسياً من مناهج المدارس الدينية، وكانت تُعتبر جزءاً لا يتجزأ من حقل التفسير، وليس مجرد تشويهاً قروسطية لما كان تفسيراً كلاسيكياً. لقد كان الكشاف للزمخشري، وأنوار التنزيل للبيضاوي يُطبعان عادةً ومعهما الحواشي أو التفنيدات، وليس بمفردهما.

والحال أنّ نشر حواشي جديدة قد توقّف تقريباً، وهو تطوّر مؤسف، فمن دون الوصول إلى هذا الصنف الفرعي من كتب التفسير، الذي أضحى الشكل المهيمن لكتابة الأعمال التفسيرية بعد القرن السابع الهجري، سنظلّ عاجزين عن كتابة أيّ تاريخ ذي معنى لحقل التفسير^(١). وإذا ما أضفنا إلى ذلك حقيقة أنّ الأكاديميين المُحدّثين لم يمحصوا قطّ كتب الحواشي أيّ قدر من الاهتمام، سنجد أنفسنا في مأزق سيكون من العسير التخلّص منه: كتب الحواشي لا تُنشر (بعيدة عن العين) وأهل التخصص غير مهتمين بدراستها (وبعيدة عن العقل)^(٢).

(١) أعادت دور النشر في القاهرة وبيروت مؤخراً نشر كتب الحواشي التي نفذت طبعاتها المبكرة. وإعادة الطبع هذه لم تغيّر من الوضع كثيراً؛ إذ لا تزال كتب الحواشي التي لم تطبع من الأساس بعيدة عن متناول أيدينا، والواقع أنه لم تُطبع في العالم الإسلامي أية حواشي جديدة منذ ستين سنة خلت تقريباً.

(٢) لم يذكر العالم المصري محمد حسين الذهبي في كتابه ذي المجلدات الثلاثة أبداً من كتب الحواشي، فيا له من إغفال. وكما أسلفت في هامش سابق، الوحيد الذي لم يبخس كتب الحواشي حقّها هو مفتي تونس الفاضل بن عاشور، وذلك في كتابه الصغير لكن المهم جداً: التفسير ورجاله.

لكن لعلّ السبب الرئيس لنقص الاهتمام بالحقبة الكلاسيكية للتفسير، في مقابل الاهتمام الكبير بالحقبة المبكرة؛ هو سبب إبستيمولوجي: الاعتقاد في أن الدراسة التاريخية لأصول حقلٍ ما ونشأته، من شأنها أن تقدّم لنا أوضح بيان لسيرورة تطوّره. الاعتقاد في أن دراسة الحقبة المبكرة للتفسير تتمتع بفائدة إضافية مزعومة وهي أن المرء بدراسته لها يدرس الحقبة الإبداعية في هذا الحقل، وذلك على النقيض من الحقبة الكلاسيكية، التي يزعم الدارسون المحدثون أنها يسهل دراستها -فالتصانيف المكتوبة فيها ليست مفقودة كما هو حال تصانيف الحقبة المبكرة- وفائضة عن الحاجة؛ لأن التفسير في الحقبة الكلاسيكية ليس سوى إعادة نسخ وإعادة تدوير للمادة التفسيرية المبكرة. وما لم نتخلّ عن هوسنا الإبستيمولوجي بالأصول وعن فكرتنا الرومانسية عن ما تتألف منه الأصالة والإبداع، ستظلّ دراسة التفسير الكلاسيكي -ولسوء الحظ- أمرًا هامشيًا. والحال أنّ هذه التحيزات قد قادتنا إلى إهمال بعض التصانيف الأكثر أصالة وتشويقًا في تاريخ الحضارة الإسلامية، تصانيف كانت أساسية في تشكيل المنظور الفكري للنخبة التقليدية المتعلّمة.

هذا، وإحدى النتائج المترتبة لزامًا على عدم أخذنا لحقبة التفسير الكلاسيكي -حقبة ما بعد الطبري- على محمل الجد، هي أننا قد تعاملنا مع تفاسير هذه الحقبة باعتبارها -في المقام الأول- مصدرًا للمعلومات عن مواضيع لم تكن هي الشاغل الأساسي لها. فالدارسون المحدثون عندما يحيلون على

كتب التفسير الكلاسيكية، يفعلون ذلك عادةً بغرض إلقاء الضوء على مسائل ليست ذات صلة بالهرمينوطيقا. وبالتالي، على دراسات التفسير أن تصبّ تركيزها على المسائل الهرمينوطيقية، وأن تتوقف عن اعتبار هذه التفاسير مصادر ثانوية لا تستحق الانتباه بحدّ ذاتها، وما دام أن الغرض الأساسي من هذه التفاسير كان غرضاً تفسيرياً فلا بد أن يكون انشغالنا الأساسي بها انشغالاً تفسيرياً كذلك. إن دراسات التفسير لم تيمم وجهها شطر الهرمينوطيقا حتى الآن، وهي الخطوة التي قطعتها دراسات المدراس اليهودي^(١) منذ ثمانينيات القرن المنصرم.

(١) مدراس كلمة عبرية تعني الدرس والشرح والتفسير. المدراس هو شروح وتعليقات الأخبار على نصوص الكتاب المقدّس العبراني، أي: إنه هو المعادل اليهودي لكتب التفسير الإسلامي. (المترجم).

عرض موجز لحقل التفسير:

سأناقش فيما تبقى من هذه الدراسة مناهج المفسرين الكلاسيكيين، وسأطرح تصنيفاً لكتب التفسير، وسأحاول أن أدرس وظيفتها ومقاصدها. وبالإضافة إلى ذلك، سأجذب الانتباه إلى بعض المفسرين الذين لم يُلتفت إليهم من قبل، وذلك بغرض إظهار مدى ثراء هذا الحقل.

في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كتب المتكلم والقاضي المعتزلي عبد الجبار (ت: ٤١٥ / ١٠٢٥)، موجزاً لمناهج تأويل القرآن الموجودة في زمنه^(١). حيث تحدّث عن الذين يقولون بأنّ القرآن لا ينبغي أن يُفسّر وإنما أن يؤمن به ويُتلى فحسب، والذين يقولون بأنّ للقرآن معنى لكن من المستحيل تعيينه، والذين يقولون بأنّ وحده النبي بمقدوره أن يعيّن معنى القرآن، والذين يقولون بأنّ وحدهم أهل القرون الثلاثة الأولى بمقدورهم تأويل معنى القرآن. وعن معسكرٍ آخر يقول بأنّ للقرآن معنى باطناً مختلفاً عن معناه الظاهر، لكن اختلفت الآراء حول من الذي يمكنه معرفة هذا المعنى الباطن؛ فبعضهم قالوا هم أهل العلم، وآخرون قالوا هو النبي، وقال فريق ثالث هم أئمة الشيعة. وأنكر آخرون وجود أيّ معنى باطن، وقالوا بأنّ وحده الإمام يمكنه معرفة المعنى الظاهر.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: أمين الخولي (القاهرة: الدار المصرية

للتأليف والترجمة، ١٩٦٠)، ١٦: ٣٤٥.

هذه القائمة التي ذكرها القاضي عبد الجبار ليست مفيدة باعتبارها وصفاً موضوعياً للواقع في زمنه، وإنما لأنها تمثل أول محاولة نظامية لتمييز المناهج الهرمينوطيقة المختلفة في الإسلام المبكر. لقد عرض عبد الجبار هذه المناهج المختلفة بغرض البرهنة على أنها مناهج متهافة، وأن المنهج الهرمينوطيقي الوحيد السليم والمعقول هو المنهج الفيولوجي (اللغوي)، إنَّ القاضي عبد الجبار يودُّ أن يقنعنا بأن المعتزلة هم وحدهم الذين دافعوا عن المنهج الفيولوجي، وهو أمر غير صحيح بالطبع.

وعلى وجه العموم، هذه المناهج التي أحصاها القاضي عبد الجبار تمثل المناهج التي تبنتها بعض المعسكرات -المتطرفة، سنيّة كانت أو شيعيّة- التي لم تكن مواقفها الهرمينوطيقية سائدة قط في الحقبة الكلاسيكية، حقبة ما بعد الطبري. لقد كانت هذه المناهج المتطرفة موجودة لكن كمجرد جزء من المناهج الأخرى. ولم يكن لها قط اليد الطولى كما يصفها القاضي عبد الجبار. ومع ذلك، فقد ظلَّت خيارات متاحة، ومن حين لآخر كانت تقترح المشهد كما لو كانت خارجة من العدم، وتحاول أن تصدر نفسها باعتبارها المنهج الوحيد المقبول لتفسير القرآن.

تطرح قائمة عبد الجبار مسألتين منفصلتين: هل بمقدور المرء أن يفسّر القرآن؟ وإذا كان بمقدوره، فبأيّ منهج يمكنه فعل ذلك؟ وبمعزل عن قائمته هذه، تبين لنا التأليف التي ورثناها أن جميع المذاهب الإسلامية كانت مقتنعة

بأن القرآن قابل للتفسير، وأن كلَّ مذهب منها قد أرسى منهجًا أو أكثر يمكن بواسطته الوصول إلى معاني كلام الله. وأنها اقتنعت في نهاية المطاف بأن لكلِّ مفسر دورًا في تفسير القرآن، وبأن الحقَّ في تفسير القرآن لم يكن أبدًا مقصورًا على النبيِّ ولا على الأئمة ولا على أهل القرون الأولى. إنَّ الشيء الذي لم يُفصح عنه عبد الجبار ويوضّحه؛ هو أنه كان يصف الآراء المتطرّفة وليس الآراء السائدة بين المفسّرين؛ فواقع الأمر أن قِلّة من المفسّرين - إن كان هناك أحد - هي التي تمسّكت بواحد فقط من تلك المناهج الصارمة التي أحصاها؛ فجميع المفسّرين الكبار قد تشاركونا - بدرجات متفاوتة - في جميع المناهج المختلفة المتاحة. لقد كان ثمة تنويعا من النظريات التفسيرية التي كان معمولًا بها من طرف معظم المفسّرين.

لكن ما المناهج التي كان معمولًا بها في التفسير الكلاسيكي؟ في القلب من فنِّ التفسير القرآني نجد المنهج الفيلولوجي؛ فالفيلولوجيا التي نشأت - كعلمٍ - مبكرًا في الثقافة الإسلامية، قد تبين أنها تتمتع بقوة كبيرة؛ بحيث تعيّن في نهاية المطاف على كلِّ المذاهب الإسلامية الكبرى أن ترضخ لهيمنتها الكاسحة بوصفها الباراديم/ النموذج الهرمينوطيقي (بالألف واللام)؛ فلكي يتمكن أيُّ مذهب من البقاء ومن الصمود أمام ضغوط المذاهب المنافسة، كان عليه أن يتمسك بقواعد الفيلولوجيا. لقد اعتمدت المذاهبُ السُنّيةُ ومن بعدها الشيعةُ المنهجَ الفيلولوجي في تفسيرها للقرآن، لكنها لم تكن ساذجة لدرجة أن تسلّم

مقادها بالكلية للفيلولوجيا. حتى المعتزلة لم يفعلوا ذلك؛ فبالرغم من أن كل المذاهب قد اعتمدت الفيلولوجيا، إلا أن كل واحد منها قد سعى إلى كبجها وتقييدها بغرض الحفاظ على اتساقه اللاهوتي.

وعليه، يمكن القول بأن تاريخ تفسير القرآن هو تاريخ التفاعل بين الفيلولوجيا والمناهج الهرمينوطيقية الموجودة سلفاً. وهذا التفاعل، هذا التوتر الخلاق هو الذي يقف وراء دورة إنتاج التفاسير اللانهائية ويفسرهما: التفسير ك(نوع أدبي خاص من التأليف) واحد من أعقد أنواع التأليف الإسلامية تحديداً؛ لأن الدعاوى اللاهوتية لكل مذهب تتزعزع إذا ما نُظر إليها بعين الفيلولوجيا المتفحصية. وبالتالي، أن تكون الفيلولوجيا مهيمنة، يعني أن تمثل خطراً داخلياً على كل مذهب؛ لأن كل مذهب لا يعود له خيار سوى اعتمادها منهجاً أساسياً لتفسير القرآن؛ ولذلك اتسم حقل التفسير بعدم الاستقرار، حتى ضمن حدود كل مذهب من المذاهب الإسلامية التقليدية. لقد كان أنصار كل مذهب على دراية بخطورة الفيلولوجيا، ولقد سعوا مراراً وتكراراً -دونما نجاح يُذكر- إلى تخليص أنساقهم المذهبية من هيمنتها.

فيما يخص المعسكر السني، فقد وضع المادة التفسيرية التي يزعم أنها تعود إلى النبيِّ والصحابة والتابعين (المأثور) في المرتبة العليا، فوق جميع مناهج التفسير الأخرى، وبذلك يكون المذهب السني احتفظ ببعض مناحي الموقف المبكر لأنصاره، الموقف القائل بأن النبيِّ أو صحابته أو تابعيهم هم

وحدهم من يمكنهم تفسير القرآن. ولقد دوّنت أقوال النبي التفسيرية في كتب الحديث تحت أبواب مخصصة للتفسير. أمّا أقوال الصحابة والتابعين فقد مثّلت العمود الفقري لتقليد التفسير السني، وقد جمعت بادئ الأمر في تصانيف مفردة، ثم لخصت وأجملت في نهاية الأمر في تفسيري الطبري والثعلبي.

لكن هذه المادة التفسيرية المأثورة قد شكّلت جزءاً واحداً فحسب من المشهد التفسيري السني. فبالإضافة إليها، أدرجت في التفسير أيضاً الأعمال الفيلولوجية التي أنجزها النحويون حول القرآن، وبالتالي فقد أدرج الطبري في تفسيره أعمال النحاة السابقين عليه؛ كالفرّاء (ت: ٢٠٧ / ٨٢٢)، وأبي عبيدة (ت: ٢١٠ / ٨٢٥). وأدرج الثعلبي في تفسيره كلّ أعمال النحاة السابقين عليه الذين لم يفد منهم الطبري؛ كالزجاج (ت: ٣١١ / ٩٢٣) على سبيل المثال. وبذلك يقول المذهب السني لنا إنه لا يوجد تعارض بين أقوال مؤسسيه الأوائل في تفسير القرآن وبين ما نصّ عليه النحاة، حتى عندما لا يكون الكثير من النحاة علماء سنيين. إن ما يقوله لنا هو أن المذهب السني قد تأسس -ببساطة- على القراءة المجردة للقرآن [المنزّهة عن أية أغراض كلامية].

هذا الفهم للكيفية التي نشأت بها الهرمينوطيقا السنية هو الفهم المعروف لنا؛ وذلك بسبب شيوعه وهيمنته في الطور المبكر من أطوار التقليد السني، وبسبب نشر تفسير الطبري ثم تفسير الثعلبي لاحقاً. لكن الحال هو أنه لم يكن المنظور السني الوحيد؛ فتفسير الماتريدي -المنشور مؤخراً- يكشف بوضوح

عن أن منظورًا لاهوتيًا على نحو صريح قد ابتكر أيضًا بغرض تحصين المذهب السني في مواجهة خصومه. فبالإضافة إلى أقوال الآباء المؤسسين للمذهب السني، اهتم الماتريدي بالنص على تأويلاته اللاهوتية الخاصة للقرآن؛ وبذلك يكون لفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ / ١٢١٠)، رائد التفسير اللاهوتي-الفلسفي للقرآن؛ سلفًا أبعد مما ظننا حتى الآن. وبالتالي، يسعنا القول بأن التفسير قد كان -منذ البداية- الوسيلة التي بنى بواسطتها المذهب السني دفاعاته الفكرية في مواجهة خصومه.

ولقد أضحى جليًا أن المنظور الهرمينوطيقي السني كان منظورًا مبنياً على الاحتواء وليس الاستبعاد؛ فكل تهديد لفوقية المنظور السني ينبغي -حال كان ذلك ممكنًا- أن يُدرج في ثنايا المذهب السني، وهي المهمة التي يمكن إنجازها على أحسن وجه بواسطة التفسير. فمثلاً، عندما غدت الحساسية الصوفية منظورًا مفرط الهيمنة والانتشار؛ مأل المذهب السني العام إلى شرعنة الموقف الصوفي حيال القرآن عوضًا عن مقاومته. ولقد جرى ذلك على الرغم من التناقض الواضح بين الهرمينوطيقا الصوفية -التي تتحدث عن وجود معنى باطن للقرآن مختلف عن معناه الظاهر- والزعم الفيلولوجي الأساسي القائل بأنه لا يوجد معنى باطن للنص كما من تحت سطحه. فالثعلبي، الذي درس على يد أبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢ / ١٠٢١)، مؤلف: حقائق التفسير، أهم تفسير صوفي مبكر = قد أدرج معظم المادة التأويلية الصوفية في تفسيره الذي كان

تفسيرًا سنياً شائعاً، وبعد ذلك بجيلٍ كتَبَ أبو القاسم القشيري (ت: ١٠٧٢/٤٦٥) تفسيراته الصوفية للقرآن كما لو أن هذه هي الطريقة التي أَلْفَ بها أهل السنة كتب التفسير. هذا، ونادراً ما كَلَّفَ المذهب السنّي نفسه عناء تقديم دفاع متماسك عن هذا التناقض في تراثه الهرمينوطيقي^(١). وإنما تظاهر بأن هذه هي الطريقة التي كانت تتم بها الأمور على الدوام.

لكن كل خيار من هذه الخيارات المنهجية يحمل معه بذور تقويضه؛ فالفيلولوجيا يمكن لها أن تثور ويمكن لاتباع التقليد أن يقرّر خنقها، بينما يمكن للتصوّف في شكله المتطرّف أن يختار، على نحو ضدّ-ناموسي، تجاهل أوامر الشريعة^(٢). لقد كانت هذه خيارات متاحة للمفسرين السنّة، وبعضٌ منهم قد اتبعها في مراحل تاريخية معينة لتحقيق العديد من الغايات الممكنة. لماذا نقبل المادة التفسيرية الموروثة (المأثور) إذا كانت الفيلولوجيا تدحضها، وإذا كانت الفيلولوجيا قادرة في نهاية المطاف على كشف المعنى الحقيقي لأي نصّ، حتى

(١) فيما يخص التفسير الصوفية، انظر:

Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam* (London: Routledge, 2006).

(٢) مذهب مضادة الناموس (antinomianism)، مذهب لاهوتي مسيحي يقول بأنّ المسيحيين معفونون -بنعمة الله وفضله- من الالتزام بالناموس (توراة موسى) أي: أوامر الشريعة ونواهيها. وقد اتخذ متطرفة الصوفية موقفاً مشابهاً من الشريعة الإسلامية، بتقسيمهم للمؤمنين إلى أهل الظاهر/ الشريعة، الملتزمين بالتكاليف، وأهل الباطن/ الحقيقة، المعفونين منها. (المترجم).

النص الإلهي؟! لقد كان هذا هو بالطبع الموقف المزعوم للمعتزلة. لكن المذهب السني كان قادرًا على استخدام كل هذه التنويعات، وقد دعم تيارًا تفسيريًا فيلولوجيًا قويًا سعى إلى تقويض هيمنة المأثور. وترجع جاذبية هذا التيار إلى أنه سمح لأي نسق سني بأن يبدو متينًا فكريًا وعقليًا تمامًا كأبي نسق معتزلي. ولقد كان المُسَعَّر الأكبر لهذا التمرد [الفيلولوجي على المأثور] هو أبو الحسن الواحدي (ت: ٤٦٨ / ١٠٧٦)، وذلك في عمله الأرفع شأنًا: التفسير البسيط، الذي لم يصدر محققًا بعد^(١).

ليس ما جرى هو أن المأثور قد نُبذ بالكلية، وإنما ما جرى هو أنه قد أُغرق في طوفان من التأويل الفيلولوجي، لقد أوضحت كتب التفسير تُقرأ ككتب النحو

(١) يبدو أن توجهًا عامًا لتكريس الفيلولوجيا كمنهج وحيد للتفسير، كان موجودًا في منتصف القرن الخامس الهجري. ونحن نعرف من هذه الفترة أبا الحسن الحوفي [صاحب كتاب: البرهان في تفسير/ علوم القرآن] ضمن آخرين؛ انظر: رفيده: النحو وكتب التفسير، المجلد الأول، ص ٦٤١-٦٥٥.

[حين كتب المؤلف هذه الدراسة لم يكن تفسير البسيط للواحدى قد طُبِع بعد، لكنه صدر لاحقًا، في عام ٢٠٠٩، محققًا في ٢٥ مجلدًا عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ومن الجدير بالذكر أن المؤلف (وليد صالح) قد استدرك على طبعة جامعة الإمام هذه سقطًا في تفسير سورة النساء من الآية ٤١ إلى الآية ٥٣، ونشره محققًا، رفقته تلميذه شعيب علي، في الدراسة الآتية:

A Lacuna in the New Imām University Edition of al-Basīṭ: A Critical Edition of Q 4:41-53 and a Review, Journal of Abbasid Studies 6 (2019) 1-51. (المترجم).

لا ككتب الحديث. سيُتخلى بالطبع عن نبرة الواحدي الشرسة في نهاية المطاف؛ فلم يكن ثمة حاجة لمواصلة توبيخ الرفقاء من المفسرين السُّنة التقليديين. فبالنسبة لمن هم على دراية بالأمر، لم يكن ثمة حاجة لتكدير الصفو وإثارة البلبلة؛ ومع ذلك لم يتورّع مفسّر نحري كأبي حيان الغرناطي الأندلسي (ت: ٧٤٥/١٣٤٤)، صاحب: البحر المحيط، عن الكلام دونما مواربة كلّمها هوجم بضراوة من أنصار المعسكر السّني التقليدي، أولئك الذين يدعون إلى تقديم المأثور على الفيلولوجيا. حيث كان يشتكي بمرارة من سخافة الرفاق من المفسرين السُّنة التقليديين [ابن تيمية تحديداً]، بل ويسخر من الآباء المرموقين المبجلين عندهم إذا لزم الأمر^(١)! لكن على وجه الإجمال، كان هناك إجلال متحفّظ لطبقة السنين المبكرة، ودائماً ما كيّل لها الثناء حتى من طرف النحاة

(١) أبو حيان الغرناطي: البحر المحيط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، المجلد الأول، ص ١٠٤.

[وهاكم نصّ كلام أبي حيان: «وقد جرينا الكلام يوماً مع بعض من عاصرنا، فكان يزعم أنّ علم التفسير مضطّر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاووس وعكرمة وأضرابهم، وأنّ فهم الآيات متوقف على ذلك. والعجب له أنه يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضة، ينقض بعضها بعضاً، ونظير ما ذكره هذا المعاصر أنه لو تعلّم أحدنا مثلاً لغة الترك أفراداً وتركيباً حتى صار يتكلم بتلك اللغة ويتصرف فيها نثراً ونظماً، ويعرض ما تعلّمه على كلامهم فيجده مطابقاً للغتهم قد شارك فيها فصحاءهم، ثم جاءه كتاب بلسان التُّرك فيُحجّم عن تدبّره وعن فهم ما تضمنه من المعاني حتى يسأل عن ذلك سنقراً التركي أو سنجرًا، ترى مثل هذا يُعدّ من العقلاء...»]

(المترجم).

الراديكاليين. ومن الرموز الكبرى الأخرى لهذا التيار الفيلولوجي: السمين الحلبي (ت: ٧٥٦ / ١٣٥٥)، وابن عادل الدمشقي (ت: ٨٨٠ / ١٤٧٥)، وأولئك هم حماة المنهج الفيلولوجي وأعمدة الهرمينوطيقا العقلية في الإسلام الكلاسيكي^(١).

في الأثناء، كان المعسكر التقليدي -معسكر المأثور- ينتظر متربصًا. فالتفاسير القرآنية التامة المبكرة التي أعطت الأولوية للمأثور على حساب الفيلولوجيا، كانت تُقدّم بكلّ تواضع باعتبارها خيارًا هرمينوطيقيًا من بين خيارات أخرى عديدة، وليس باعتبارها الطريقة الوحيدة لتأليف كتاب تفسير. ويبدو أن ابن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧ / ٩٣٨)، هو أول من كتب تفسيرًا خاليًا من أيّ مادة تفسيرية سوى المأثور، والحال أنه لم يفعل ذلك بنية إسقاط المنهج الفيلولوجي السائد، وإنما بنية تميمه. وكذلك فعل أبو بكر بن مردويه (ت: ٤٠١ / ١٠١٠) على ما يبدو، وإن كان تفسيره مفقودًا. لكن هذه الأعمال

(١) بالرغم من أن تفسيري السمين الحلبي وابن عادل الدمشقي منشوران، إلا أنهما -وكما هو حال تفسير أبي حيان الأندلسي- لم يُخضعا للدراسة حتى الآن. إنها أعمال ضخمة تنتظر أن تُدرج في تاريخ التفسير.

[نُشر للسمين الحلبي كتابان في التفسير، هما: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (دمشق: دار القلم)، وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ونُشر لابن عادل الدمشقي كتاب: اللباب في علوم الكتاب (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)] (المترجم).

كانت على هامش التقليد السني الكلاسيكي، لقد كانت هامشيةً لدرجة أن دفاع ابن تيمية البطولي عنها وتكريس السيوطي نفسه لها لم يُنقذاها من الضياع.

لقد كان ابن تيمية هو من أرسى الأساس النظري لهذا التوجه^(١). وأوّل من استجاب لدعوته المكتوبة في مانيفستو (بيان) هرمينوطيقي^(٢) إلى تمثين التوجه التقليدي في التفسير = هو تلميذه إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: ٧٧٤ / ١٣٧٣)، وذلك في كتابه: تفسير ابن كثير. لكن حتى ابن كثير لم يكن بوسعه الإفلات من وطأة المنهجية الراسخة لكتابة التفاسير القرآنية، وانتهى به الحال بتحديث تفسير الطبري بتطعيمه بتفسير ابن أبي حاتم ونذر يسير من الأحاديث النبوية. والحال أن ابن كثير لم يُؤخذ قط في اعتبار التقليد التفسيري السائد، على الأقل حتى مجيء القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي؛ فالسيوطي هو من كتب درة أعمال المعسكر التقليدي، أعني كتابه المعنون بـ«الدر المنثور». ولأن هذا التيار التقليدي قد ظهر على السطح متأخرًا للغاية، لم يستطع أبدًا أن يتخطى الطريقة التي كانت تؤلّف بها التفاسير، على الأقل حتى مجيء القرن

(١) وذلك في رسالته: مقدمة في أصول التفسير، والتي حللها وليد صالح في دراسته: «ابن تيمية وظهور الهرمينوطيكا الراديكالية: دراسة تحليلية لمقدمة التفسير»، وهي منشورة ضمن كتاب: ابن تيمية وعصره، تحرير: يوسف رويورت وشهاب أحمد، ترجمة: محمد بو عبدالله (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨) ص ١٤٧-١٨٩. (المترجم).

(٢) أي: رسالته: مقدمة في أصول التفسير، انظر الهامش السابق. (المترجم).

الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي^(١)؛ إذ ظلت الهرمينوطيقا السنوية في العصر الوسيط و صدر العصر الحديث مستمسكةً بالحلّ الذي طرحه كلُّ من الطبري والثعلبي: الجمع بين شتى المناهج التفسيرية المتوفرة.

لقد ذكرنا آنفاً أنّ مناهج التفسير كانت متنوّعة وديناميكية بدرجة ملفتة للغاية. فعلى سبيل المثال، لو قرأ المرءُ كلَّ ما كُتِب من تفاسير حتى زمن فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ / ١٢١٠)، ثم عمد إلى قراءة تفسيره: مفاتيح الغيب، المعروف أيضاً بـ«التفسير الكبير»، فمن شأنه أن يصاب بالذهول عندما يتبيّن له أن لا شيء من كلِّ هذه التفاسير التي قرأها قد جعله جاهزاً لقراءة هذا العمل؛ فلو أقبل المرء على قراءة تفسير الرازي بعد قراءة كتب التفسير السائدة أو حتى الهامشية قد يجده كتاباً مبهماً ببساطة، لكن لو قرأه بعد قراءة أعمال الفلاسفة واللاهوتيين؛ كأبي علي بن سينا (ت: ٤٢٨ / ١٠٣٧)، وأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١)، فسيجده مفهوماً بكلِّ يسر.

والحال أن تحويل صنعة التفسير إلى مشروع فلسفي -لاهوتي على يد فخر الدين الرازي بمثابة مثال جيد، مثال من شأنه أن يوضّح الدور الذي لعبه التفسير في التاريخ الفكري للإسلام. لكن، حتى يمكن للتفسير أن يؤدّي وظيفته هذه، كان على الرازي أن يضرب صفحاً عن كلِّ مناهج التفسير السابقة، وأن يعتمد

(١) دراسة عملية الرّدكلة السلفية للتفسير لا تزال أبعد ما تكون عن الاكتمال.

على علمٍ لم يستخدم من قبل قط في تفسير القرآن [الفلسفة/ الكلام]. لقد طرح المذهب السني -سلفاً- العديد من الحلول للمشكل الفلسفي، حلول تتراوح من الأسلمة الكلية إلى النبد الكلي للأقوال الفلسفية. لكنّ أيّاً من هذه الأقوال لم يكن له أن ينال ترخيصاً أرثوذكسياً^(١)، أي: أن يُعدَّ قولاً قوياً مقبولاً، ما لم يُعدَّ جزءاً من التفسير. وبهذا المعنى، كان التفسير يُجعل فهمًا للعالم بأكمله [الفهم المترتب على تلك الأقوال الفلسفية التي أُدرجت في التفسير]، يبدو كما لو كان منبثقاً من القرآن نفسه.

أمّا فيما يخص المعسكر الشيعي، فتاريخ التفاسير القرآنية الشيعية يحاكي تاريخ التفاسير القرآنية السنية؛ إذ كان الطّور المبكّر من التفسير الشيعي متحيزاً بشدّة، تماماً كالطور المبكّر من التفسير السني. لقد تأسست الممارسة الهرمينوطيقية الشيعية المبكرة على فرضيتين مناقضتين للنظرية الهرمينوطيقية السنية، الأولى هي: ثمة معنى باطن للغة القرآن بالإضافة إلى معناه الحرفي الظاهر. والثانية هي: أنّ هذا المعنى الباطن لا يمكن تجليته إلا بواسطة التأويلات التي طرحها الأئمة. وأهم علمين من أعلام هذا الطّور المبكّر، هما: فرات بن فرات الكوفي (ت: حوالي ٣١٠/٩٢٢)، وعلي بن إبراهيم القمي

(١) الأرثوذكسي من كلّ مذهب (ديني أو غير ديني) هو ما يُعدّ قوياً وصحيحاً ومقبولاً فيه، في مقابل ما يُعدّ بدعة وهرطقة. (المترجم).

(ت: ٣٢٨ / ٩٣٩). وعندما يُقرأ على هذا النحو، يغدو القرآن شاهداً على صحة المزاعم الشيعية، وعلى عظمة الدور الذي يلعبه الإمام -إلى جانب النبي- في تحقيق الخلاص.

أما الطور الكلاسيكي من التفسير الشيعي فقد تبنى الإستراتيجية الكبرى للهرمينوطيقا السنية: أولية الفيلولوجيا بصفقتها أداة داعمة لمزاعم المذهب اللاهوتية. ولاحقاً، أُسقطت راديكالية المفسرين الشيعة الأوائل ببساطة، أو انتُحلت لها الأعذار؛ وتحديدًا، التشكيك في سلامة وكمال مخطوطات القرآن. ويمثل هذه المرحلة اثنان من العلماء الكبار: محمد بن حسن الطوسي (ت: ٤٦٠ / ١٠٦٧)، وأبو علي الطبرسي (ت: ٥٤٨ / ٥٤ - ١١٥٣)، صاحب التفسيرين التأسيسيين في التراث الشيعي: التبيان في تفسير القرآن، ومجمع البيان في تفسير القرآن، على التوالي. لكن الطور المبكر من التفسير أبي ألا يختفي^(١)، لقد عاد وبقوة في إيران الصفوية مع انبعاث سلالة حكم شيعية جديدة وازدهار التعليم الشيعي^(٢). وواقع الأمر هو أن آخر كتاب تفسير كبير كُتب بأسلوب

(١) لنظرة عامة على التفاسير الشيعية، انظر:

Meir M. Bar-Asher, Annabel Keeler, and Todd Lawson, "Exegesis," in *Encyclopaedia Iranica*, 9:116-26.

(٢) لقد أشار تود لاوسون سلفاً إلى المعالم الكبرى لهذا التطور في التفسير الشيعي، انظر دراسته:

"Akhbari Shi'i Approaches to Tafsir," in *Approaches to the Quran*, ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (London: Routledge, 1993), 173-210.

كلاسيكي هو كتاب العالم الشيعي محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠١ / ١٩٨١): الميزان في تفسير القرآن، والذي يجمع فيه مكونات من تفاسير شتى أهمها تفاسير الطوسي والطبرسي وفخر الدين الرازي.

أما بعد، فما سبق هو مجرد توصيف مختصر لفن التفسير، مجرد موجز يرمي إلى تقديم سردية لنشأته وتطوره، لكن أقصى ما يمكن له أن يزعمه هو أنه موجز تمهيدي ومؤقت: وذلك بما أنه حتى الأعمال المنشورة لم تُدرس على نحو شافٍ بعد، ناهيك عن الأعمال التي لا تزال غير منشورة. لا مناص لي إذن من أن أكرر تحذيري: نحن أبعد ما يكون عن أيّ تأريخ ذي معنى لحقل التفسير، وتعميماتنا عنه غالباً ما يتبين أنها خاطئة بمجرد إخضاعها لأبسط تمحيص.

لكن دعوني أعظكم هنا مثلاً آخر على أهمية التفسير لفهم التاريخ الديني الإسلامي؛ أحد أكثر الحقول المبحوثة في الدراسات الإسلامية هو التفاعل بين الإسلام والمسيحية على ناحية، والتفاعل بين الإسلام واليهودية على الناحية الأخرى. لكن مع ذلك لم يقدم لنا الكم الهائل من الكتابات المتوفرة حول هذا الموضوع قط مثلاً على مسلم يستخدم الكتاب المقدس [التوراة والإنجيل] لأغراض دينية. ففي هذا الشأن تقول الحكمة القديمة: بسبب ظهور معتقد التحريف والتبديل، أي: الفكرة القائلة بأن التوراة والإنجيل قد تعرضا للتحريف، لم يستخدم المسلمون قط الكتاب المقدس كمصدر للهداية أو

الحقيقة. ومتى استخدم مسلمو العصر الوسيط الكتاب المقدس، فإنهم كانوا يفعلون ذلك لأغراض سجالية؛ لمهاجمته أو للدفاع عن القرآن. لكن واقع الحال هو أن مفسراً من العصر الوسيط، وهو أبو الحسن إبراهيم البقاعي (ت: ٨٨٥ / ١٤٨٠)، قد قرّر أن يستخدم الكتاب المقدس كمصدر لتأويل القرآن. لقد أدرج فقرات طويلة من الكتاب المقدس العبراني ومن العهد الجديد في تفسيره بغرض تبيان معاني القرآن، بالرغم من اعتراض بعض علماء زمنه الكبار على ذلك^(١). لقد ضرب البقاعي بالحظر المفروض على الكتاب المقدس عرض الحائط، وقام بحفظه - عوضاً عن ذلك - في تفسيره، باعتباره نصاً مقدساً على المسلمين قراءته^(٢). وعليه، فإن إعادة فحص كتاب تفسير واحد لهو أمر

(١) لنماذج من اقتباساته من الكتاب المقدس انظر تفسيره: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (حيدر آباد، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٧).

(٢) درج المفسرون - لا سيما الأوائل - على توظيف الإسرائيليات في بيان المعنى بصورة ظاهرة، وهو أمر مقرّر بغض النظر عن النقد الحاصل له، وتوظيف البقاعي لمادة الكتاب المقدس لا ترتبط بفكرة بيان المعنى كما يذكر د/ وليد بقدر ما يرتبط بالاستئناس بهذه على ما قرره الدين الإسلامي، كما أوضح البقاعي نفسه في كتابه: (الأقوال القويمة) الذي دافع فيه عن توظيفه لمادة الكتاب المقدس، وهناك فرق كبير بين توظيف الإسرائيليات في بيان المعنى وتوظيفها استثنائاً لا تأسيساً لما أتت به الشريعة، وهذا من باب التوضيح وإلا فتوظيف البقاعي لم يكن مثار إشكال بقدر التوظيف الحاصل من الأوائل؛ لأنه لا يكون استثنائياً بمادة الكتاب المقدس ومروياته لتدعيم ما قرره القرآن بقدر ما يكون تأسيسياً أحياناً. يراجع في بيان الموقف من توظيف الإسرائيليات في التفسير: الملف الذي عقده مركز تفسير حول هذه القضية، لا سيما كتابات الباحث/ خليل محمود اليماني. (قسم الترجمات).

كفيل بقلبِ كلِّ المعرفة التي تلقيناها فيما يخصَّ الطريقة التي تفاعل بها
المسلمون مع الكتاب المقدَّس^(١).

(١) للمزيد من التفاصيل عن البقاعي ومنهجه وسجاله مع الخصوم (وعلى رأسهم الحافظ السخاوي) انظر كتاب وليد صالح: *in defense of the bible*، دفاعًا عن الكتاب المقدس (دار بريل، ٢٠٠٨)، وهو تحقيق ودراسة لكتاب البقاعي: الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة؛ ولنظرة عامة، راجع دراسته: «الاعتراف بالموروث الديني القديم: أنموذج برهان الدين البقاعي»، مجلة التفاهم، العدد ٤٩، ٢٠١٥. (المترجم).

أنواع تفاسير القرآن؛

يمكن تقسيم تفاسير القرآن إلى ثلاثة أصناف بناءً على وظيفتها ودرجة شموليتها، ومثل هذا التقسيم يتفادى المشاكل المرافقة لمساعي تقسيم التفاسير على أساس المناهج أو المحتوى، كتقسيم إجناتس جولدتسيهر^(١) لها إلى

(١) جولدتسيهر، Ignác Goldziher، (١٨٥٠-١٩٢١): مستشرق مجري يهودي، تلقى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شراح التوراة في العصور الوسطى، وعين أستاذًا مساعدًا في عام ١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجرية في فيينا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عين أستاذًا للغات السامية بجامعة بودابست.

له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها: "Vorlesungen über den Islam"، (العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، وSchools of Koranic Commentators، (مذاهب التفسير الإسلامي). والكتابان مترجمان للعربية، فالأول ترجمه وعلق عليه: محمد يوسف موسى وعليّ حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، وقد طُبِعَ أكثر من طبعة، آخرها طبعة صادرة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم: محمد عوني عبد الرؤوف. والثاني كذلك مترجم، ترجمه: عبد الحلیم النجار، وصدر في طبعة جديدة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم: محمد عوني عبد الرؤوف، وله كتاب مهم عن الفقه بعنوان: (The Zāhirīs: Their Doctrine and Their History : a Contribution to the History of Islamic Theology) (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم)، وهو أول بحوثه المهمة حول الإسلام، حيث صدر في ١٨٨٤، كذلك فقد ترجمت يومياته مؤخرًا، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي

=

تفسير نحويّ وعقائدية وصوفية وطائفية وحديثة^(١). ومشكلة طريقة التقسيم هذه هي أن معظم التفسير القرآنية تستعمل أكثر من منهج وتنشغل بأكثر من موضوع في نفس الوقت:

أول هذه الأصناف الثلاثة هو ما أسمّيه بالتفسير الموسوعية: وهي تفسير كُتبت في لحظات حاسمة من تاريخ هذا الفنّ، ومثّلت - في العادة - أوجه وذروتَه، وعملت كمستودعات للمادة التفسيرية، واتسمت - عادةً - بشمول المنظور وسعته؛ حيث سعت إلى ضمّ كلّ ما أمكن ضمّه من آراء جديدة. لقد كانت التفسير الموسوعية الموضوع الذي سعى فيه المذهبان السنّي والشيعي إلى الإجابة على الإشكالات التي تُطرح على القرآن، وذلك بالتوكيد على أن القرآن قد أجاب بالفعل على هذه الإشكالات؛ ومن بين الأعلام الكبار الذين كتبوا تفسير على هذه الشاكلة نجد الماتريدي، والطبري، والثعلبي، والطوسي، والطبرسي، وأبا الفتوح الرازي (ت: ٥٢٥ / ١١٣١)^(٢)، وابن عطية عبد الحق

=

للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظن أن في هذه اليوميات فائدة كبيرة لفهم الكثير من أبعاد فكر جولدتسيهر ورؤيته للإسلام ودافع دراسته له ولمساحات الاشتغال التي اختارها في العمل عليه. (قسم الترجمات).

(١) Goldziher, *Die Richtungen*.

(٢) جمال الدين حسين بن عليّ الرازي، من أعلام الإمامية، وتفسيره بعنوان: *روض الجنان وروح الجنان*. (المترجم).

ابن غالب بن عبد الرحمن (ت: ٥٤١ / ١١٤٧)، ومحمد بن أحمد القرطبي (ت: ٦٧١ / ١٢٧٢)، وفخر الدين الرازي، وبرهان الدين البقاعي، وأبا حيان الغرناطي، ومنهم من أتينا على ذكره فيما سلف. لقد كتبوا تفاسير ضخمة تقع في مجلدات عدّة رمت إلى جمع التطوّرات الكبرى في الحقل في بناء واحد. ولقد أعطى التراث الإسلامي اسمًا لهذا النوع من التآليف: مطوّلات التفسير^(١).

وثاني هذه الأصناف هو ما أسمّيه بالتفسير المدرسية، والمعروفة في التراث بـ«المختصرات»: وهي أعمال كانت مبنية -في العادة- على التفاسير الموسوعية، أو كتبت وفق منهج بعينه، على سبيل المثال، الاقتصار على ذكر التأويلات الصوفية لمجمل القرآن. ومن بين أصحاب هذه التفاسير المدرسية نجد نصر بن محمد السمرقندي (ت: ٣٧٣ / ٩٨٣) والسلمي والواحدي والزمخشري والبيضاوي.

وثالث هذه الأصناف هو الحواشي على التفاسير المدرسية. والتي كانت تكتب -عادةً- على تفسيري الزمخشري والبيضاوي، ومن المؤسف أنه لا يوجد ولو دراسة واحدة في الأكاديمية الغربية مخصصة لأيّ من هذه الحواشي. وقد ترك لنا أعلام التقليد المدرسي في التفسير؛ كسعد الدين التفتازاني (ت:

(١) أخذت هذا المصطلح من كتاب الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (القاهرة:

مطبعة السعادة، ١٣٤٨ هـ)، المجلد الأول، ص ٢٠.

٧٩٢ / ١٣٩٠) على سبيل المثال، حواشي على كِلا التفسيرين. والحال أن هذه الحواشي بمثابة مصادر مهمّة لمعرفة التاريخ الثقافي للإسلام الكلاسيكي^(١).

(١) تصنيف التفاسير من المشاكل المؤرقة في المدونة التفسيرية، يراجع بحث: «تصنيف التفاسير؛ قراءة في المنجز مع طرح تصنيف معياري للتفاسير» للباحث/ خليل محمود اليماني، وهو بحث مهم عالج منهجية تصنيف التفاسير من خلال تقويم طرح الدكتور/ محمد حسين الذهبي في «التفسير والمفسرون»، وطرح تصنيفاً معيارياً جديداً للتفاسير. والبحث منشور على موقع تفسير، (قسم الترجمات).

وظيفة التفسير:

لقد كان التفسير دومًا في مركز التاريخ الفكري الإسلامي، لقد كان الوسيط الذي يُنقل القرآن من خلاله إلى المؤمنين؛ ففي العالم الإسلامي التقليدي، كان القرآن -ولا يزال- يُفهم من خلال لغة التفسير، وأغلب الأشياء التي يعتقد المؤمنون أن القرآن ينصّ عليها هي في واقع الأمر أشياء التفسير هو الذي قال إن القرآن ينصّ عليها؛ وبالتالي فأهمية التفسير في التاريخ الديني الإسلامي لا تضاهيها أهمية. ولأن التفسير عبارة عن مسعى جماعي (إذ كان محاطًا بتقليدٍ ما)، ومسعى فردي (إذ تمتع المفسرون بحرية الخروج عن هذا التقليد)، فقد تمكّن من البقاء حتى أيامنا هذه سليمًا دون أن يمسّ بسوء تقريبًا. لم يحتاج فنّ التفسير إلى مؤسّسات رسمية لتدعمه، ولم يكن مدينًا لمتع العلماء -أصحاب الحقّ في تفسير القرآن ومساعدة الآخرين على فهمه- بالسلطة أو لافتقارهم إليها. واليوم ثمة وضع جديد، حيث ينخرط المفكرون المسلمون المحدثون من غير العلماء -ومن بينهم مسلمون تعلموا في الغرب- في ممارسة التفسير، إن التفسير يمارس اليوم من طرف كلّ من أراد أن يصدر دعوى بشأن الإسلام.

هذا، ولا يزال التفسير يلعب دورًا مركزيًا في تحديد المنظور الديني للعديد من المسلمين، إنه واحد من أنشط حقول التصنيف الديني الإسلامي، وأكثر النقاشات الجارية فيما بين المسلمين المعاصرين تنعقد في أعمال التفسير. لكن لسوء الحظ، الدراسة الأكاديمية للتفسير الحديث شبة ميتة في الغرب، ونحن

نفقرو إلى أيّ دراسة، ولو عامة وموجزة عن/ على التطورات التي مرّ بها حقل التفسير في آخر قرنين^(١). نحن في حاجة ماسّة إلى دراسة العوامل السياسية والاجتماعية التي تتدخل في تأليف التفاسير القرآنية والمعارك الثقافية التي سُنت خلال تأليف ونشر هذه التفاسير. معظم المتخصصين في الإسلام الحديث لا يصرفون أدنى انتباه لما يُنشر من تفاسير كلاسيكية، ويفترضون أن كلّ ما يحتاجه المرء لكي يدرس التفسير الحديث هو أن يدرس التفاسير المعاصرة. ومشكلة هذا الموقف هي أنه يتجاهل كتب التفسير الكلاسيكية بصفتها منبع إلهامٍ للتفاسير الحديثة، وبصفتها أعمالاً (أيديولوجية) قائمة بذاتها؛ وعليه فإنّ سياسات النشر في العالم الإسلامي تتمتع بأهمية فائقة عندما يتعلّق الأمر بدراسة التطوّرات الدينية الإسلامية الحديثة^(٢).

(١) أهم دراستين في الأكاديمية الغربية عن التفسير الحديث، والمشورتين منذ عقود عديدة، هما:

J.J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in modern Egypt* (Leiden: Brill, 1974); and Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manar* (Paris: G.-P. Masionneuve, 1954).

[وكتاب جانسن مترجم للعربية، ترجمه: حازم زكريا محيي الدين، بعنوان: (تفسير القرآن في مصر

الحديثة)، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط ١، ٢٠١٧]. (المترجم).

(٢) على سبيل المثال، أول طبعة لتفسير ابن كثير، وكما يشير المؤلف في موضع آخر، والتي صدرت في القاهرة على يد رشيد رضا كانت ممولة من الأمير الصاعد حينها محمد بن سعود. وردّ عليه الخديوي بنشر أول طبعة معتمدة من المصحف، وبُنشر أفخر طبعة ممكنة من تفسير القرطبي. (المترجم).

هذا، وثمة أربعة توجّهات كبرى يمكن تبيّنها في التفسير الحديث: التحديثي والسلفي والكلاسيكي والأصولي. التوجهان (التحديثي والأصولي) يتشاركان نفس المنظور الهرمينوطيقي؛ كلاهما قد ضرب بإملاءات التراث عرض الحائط، ورأى أنه من الملائم تفسير القرآن وفقاً لرؤية أيديولوجية. أحدهما اتخذ من الحدائث إمامه ودليله، والآخر اعتمد منظوراً صراعياً عنيفاً. ويبدو أن كلاً منهما لا يتمتع بجاذبية كبيرة لدى عموم المسلمين. أمّا التوجه السلفي -والذي لا ينفك يغدو القاعدة في البلاد السُّنية- فيسعى إلى القفز على ألف عامٍ من المعرفة الإسلامية طمعاً في العودة إلى العصر الذهبي المتخيّل للقرون الإسلامية الأولى، وفي حقل التفسير هو يفعل ذلك عن طريق الحطّ من شأن بعض أهم كتب التفسير الكلاسيكية في مقابل الإعلاء من شأن التيار التفسيري التقليدي الوسيط، كما هو ممثل في تفسير ابن كثير وتفسير الجلالين. وفي الأثناء، أزيحت التفاسير الكلاسيكية بتعقدها وثرائها جانباً، وظلّ التيار التفسيري الكلاسيكي حياً فيما بين المتعلمين فقط من خلال النشر الانتقائي لبعض الأعمال الكلاسيكية من العصر الوسيط. وأخيراً، لا بد أن نأتي على ذكر ما يمكن تسميته بالحساسية التقوية الصوفية الحديثة، والتي أوضحت مؤخراً تحظى بقدرٍ كبيرٍ من القبول، وأحد النتائج الكبرى لهذا التوجّه الجديد في التصوّف هو أن الهرمينوطيقا الصوفية تشهد عودة قويّة بعد ما كانت تعاني في القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي.

أمّا فيما يخصّ التفسير الشيعي الحديث، فهو يتضمن نفس هذه التوجهات التي رأيناها في التفسير السُّني الحديث، لكن الفرق هو أن التقليد الشيعي قد تمكّن من الإبقاء على صنعة التفسير في أيدي علماء الدين المتخصصين بعيداً عن العامة.

