@Tafsircenter

بروس فودج
BRUCE FUDGE

دراسة التفسير القرآني

في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث

ترجمة
مصطفى هندي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بـ"بروس فودج Bruce Fudge":

أستاذ اللغة العربية في جامعة جينيف السويسرية، تتركّز اهتماماته وعمله في مجال الهرمنيوطيقا، والتفاسير الإسلامية الكلاسيكية، وله في هذا السياق كتاب:

Qur'ānic Hermeneutics: Al-Tabrisī and the Craft of Commentary, Routledge, 2011

«التأويل القرآني؛ الطبرسي وحرفة التفسير».

مقدمة[1]:

الاهتمام الغربي بدراسة التفسير هو اهتمام قديم، بدأ مع بداية الاهتمام العلمي الحديث بالقرآن، إلا أن هذا الاهتمام يشهد تطوّرًا معاصرًا ملحوظًا، لا يقتصر هذا التطوّر على محاولة دراسة مساحات جديدة؛ سواء تاريخية (عدم الاقتصار على الفترة المبكّرة والوسيطة، بل الاهتمام كذلك بمرحلة النضج في تاريخ التفسير، ومرحلة الحواشي)، أو جغرافية (الاهتمام بالتفاسير خارج البلاد العربية والهند وتركيا، في الصين وإفريقيا وإيران)، أو تطوير المناهج المتبعة في الدراسة، بل يشمل كذلك مساءلة النتاج الاستشراقي القائم ومحاولة الوصول لرؤية حول الطبيعة المنهجية لدراسة التفسير في الدراسات الغربية، واستكشاف الإشكالات العميقة التي تكتنف هذه المناهج، في محاولة لتقديم استشكال جذري للدراسة الغربية للتفسير.

هذه الورقة لبروس فودج هي من المحاولات المهمّة في هذا السياق؛ فبعد محاولته الحديث عن التفسير في الواقع الإسلامي وإثارة بعض النقاط عن توجهات المفسِّرين ومسألة ضعف الأسانيد وضعف حركة دراسة التفسير،

(١) قام بكتابة المقدّمة وكذلك التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلّف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، كما ميّزنا حواشي المترجم بالنصّ بعدها بـ(المترجم).

استعرض فودج طبيعةَ حقل التفسير من منظور الدراسات الغربية منذ انطلاق وتأسيس الدراسات العربية مع دي ساسي في القرن الثامن عشر وحتى السياق المعاصر، حيث يحاول فهم الأُسُس المنهجية المحركة لدراسة القرآن ودراسة التفسير -كجزء صغير من حقل صغير كما يعبّر-، ويعتبر فودج أنّ ثمة تيارَيْن رئيسين تنازعَا الاهتمام بالتفسير منذ بداية الدراسات القرآنية الغربية، هما: تيار الدراسة الفيلولوجية، الذي انتهى للاهتمام بالنصّ القرآني على حساب دراسة التفسيرات الإسلامية له، حيث اعتبرها غير مهمّة في فهم معنى النصّ «الأصلي». ثم تيار الدراسة الظاهراتية، الذي اهتم بالخروج من التفسير كحقل معرفي أو نوع خاصّ من التأليف العلمي، إلى الاهتمام بالتعامل اليومي العامّي مع القرآن، وهو التيار الذي يمثّله ويلفرد كانتويل سميث؛ وأنّ التفسير كحقل علمي قد ضاع وسط هذين التيارَيْن الباحثَيْن عن «المعنى الأصلي» أو عن «المعاني خارج التفسير كحقل»، كذلك يُبْرِز فودج كيف أنّ الاهتمام المتنامي ببنية النصّ القرآني والذي ظهر منذ الثمانينيات وتبلور وبرز بشكلٍ كبيرٍ في العقود الأخيرة =قد انتهى كذلك، وباقتصاره على دراسة النصّ وحده لتغييب التفسير الإسلامي عن الاهتمام والدراسة.

يعرض فودج هنا تصوّرًا عن الدراسة الغربية للقرآن وعلاقتها بالمناهج السائدة في دراسة النصوص وصِلَتها بمناهج دراسة الأديان، تبدو فيه دراسة حقل التفسير بشكلٍ دقيقٍ هي الاستثناء وليست القاعدة، حيث يعتبر أن

انجازات دارِسين مثل جولدتسيهر وكلود جيليو في محاولة الكشف عن أهمية هذا الحقل في بنية التفكير الإسلامي -والتي تعبّر وفقًا له عن أفضل دراسة ممكنة للتفسير الإسلامي- هي الاستثناء ضمن حقل طويل لم ينهج دومًا نهج مثل هذه الدراسات.

ورغم أن بعض المساحات في دراسة التفسير باتت تشهد انتعاشة في الدراسة الغربية، والتي ظهرت في سياق معاصر ولاحق لكتابة هذه الورقة، مثل الاهتمام بإعادة تصنيف التفاسير ودراسة البنية الداخلية لها وتوسعة مساحات دراسة هذا الحقل المتنامي، إلا أنّ الأبعاد المركزية لنقد فودج تظلّ فاعلة في فهم الكثير من طبيعة الاشتغال المعاصر على التفسير وعلى القرآن كذلك، خصوصًا ما يشير إليه فودج سريعًا من كون كثير من الدراسات العربية والإسلامية المعاصرة حول التفسير غير حاضرة في عدّة الدارسين الغربيين مما يؤدّي لنقص واضح في تشكيل صورة أكثر اكتمالًا حول حقل التفسير.

إنّ أهمية هذه الورقة تتمحور في قدرتها على لفتِ النظر للأبعاد الأكثر مركزية في المنهجيات الاستشراقية التي تدرس القرآن، والتطوّر والجدل الذي مرّت به هذه المنهجيات، من أجلِ فهمٍ أكثر دقّة لطبيعة الدراسة الغربية للتفسير وملامحها المنهجية وإشكالاتها.

الدراسة[١][٢][٣]

لقد قيل إنّ «المشروع الاستشراقي في حقل الدراسات القرآنية -مهما كانت مزاياه والخدمات التي قدّمها لهذا المجال- كان مشروعًا وُلِد من الحقد، ونشأ من الغيظ والإحباط، وغُذّي بالثأر»[٤]. وإذا كان هذا هو الحال بالفعل، فقد نتوقّع قراءة أكثر حيوية؛ بيدَ أنّ مجال الدراسات القرآنية -كما هو واضح من راهنه- لم يلقَ استجابة كبيرة من الباحثين والدارِسين للإسلام؛ إِذْ لم تحظَ دراسة التفسير إلا باهتمام أقلّ بكثير من نصّ القرآن نفسه، وحتى عند دراسة تاريخ التفسير، فنادرًا ما كان ذلك وفقًا لمصطلحاته الخاصّة، بل كانت الدراسة تتم بشكل أكبر باعتبارها أداة مرجعية لفهم الآيات المفردة. ثمّة أسباب عدة وراء عدم الاهتمام بالتفسير، وسأذكر بعضها فيما بعد. بوجهٍ ما؛ كان الدافع

---

(١) العنوان الأصلي للدراسة:

QURNIC EXEGESIS IN MEDIEVAL ISLAM AND MODERN ORIENTALISM1

نشرت في: Die welt des Islam 46, 2, 2006

(٢) قام بترجمة هذه الورقة: مصطفى هندي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المطبوعة.

(٣) أودّ أن أشكر ويليام جراهام، وولفارت هاينريش، وروي متحدة، على المساعدات التي قدّموها لتحسين المسودات الأولى من هذا المقال. كما استفدت من تعليقات وانتقادات شهاب أحمد وتيم فيتزجيرالد وبرنارد هيكل وإيفريت روسون.

(4) S. Parvez Manzoor, "Method against Truth: Orientalism and Quranic Studies" in: Andrew Rippin (ed.), Muslim World Book Review 7 (1987), 33. Reprinted in The Quran: Style and Contents (Aldershot, UK: Ashgate, 2001), 381.

وراء كتابة هذا المقال هو ما بدَا لي ثغرةً غير ملحوظة في الأبحاث العلمية، وسوف أقدّم بعض الأسباب التي أوجدت تلك الثغرة. سيقدّم القسم الأول معالجة حقل التفسير في السياق الإسلامي في الحقبة الوسيطة، مع التركيز على كتابات العديد من الشخصيات الرئيسة عبر مختلف القرون. بينما سيتناول القسم الثاني من الورقة تعامل غير المسلمين في الغرب مع التفسير.

إذا كان بإمكان المرء أن يتخطّى النقد اللاذع الذي قدّمه إس. برويز منظور S. Parvez Manzoor[1]، -الذي افتتحتُ هذه الورقة باقتباس من مقالته- فإن بإمكاننا الوقوف على بعض الملاحظات السديدة في نفس المقالة؛ لعلّ أهمها وأكثرها تحققًا هي ظلُّ مركزية الكتاب المقدس Biblio-centrism في التقليد الاستشراقي، بيدَ أنه من ناحية أخرى يزدري بنفس القدر التحيزات العلمانية في دراسة القرآن. كما سنبيّن فيما يأتي، فإنني أسير مع أن الاستشراق كان مسعى

(١) برويز منظور: كاتب وناقد، مقيم في إستوكهولم، وله عدد من المقالات التي تدور حول الإسلام والقضايا المعاصرة، وعدد من أعماله منشور في مجلة (الإسلام النقدي)، وهو مشروع لبعض الكُتّاب المسلمين في معهد مسلم في لندن، والذي يتبنى رؤية خاصة للإسلام؛ حيث يصفون المسلم النقدي أو الجذري بكونه ضد التقليديين وضد الأصوليين وضد الحداثيين وضد المستشرقين، ويحاولون تقديم رؤى جديدة لقضايا الإسلام، وفتح باب النقاش المنطلق من رؤية إسلامية لكلّ قضايا العصر الحديث، ومجلتهم تنشر المقالات وعروض الكتب والأبحاث في هذا السياق، وينطبق على كتابات منظور نفس هذا الوصف. (قسم الترجمات).

أقلّ علمانية بكثير مما يُفترض عادة[1]. ولكن من ناحية أخرى؛ سأزعم أن إحدى السِّمات الرئيسة للاستشراق لم تكن تشويهَ المعطيات العلمية وتحريفَها (رغم أن هذا قد حدث)، بل حقيقة أن العديد من الباحثين -في مراحل مختلفة ولأسباب مختلفة على ما يبدو- كانوا يميلون فقط إلى مجاراة وتقليد ما تقدّمه إليهم مصادرُهم المكتوبة في الحقبة الوسيطة، ومن ثم تسرّبت إليهم -بشكل غير نقدي- منهجيات وافتراضات وتحيّزات مؤلِّفي تلك الحقبة، وهذا هو الحال بشكلٍ خاصّ في دراسة التفسير.

سأبدأ بسرد عدد من الأسباب الجوهرية والعملية التي أدّت إلى إهمال التفسير، ثم أنتقل إلى دراسة هذا العلم ضمن التقليد الإسلامي في حقبة ما قبل الحداثة، منتهيًا بمسح لاستقباله الاستشراقي. تاريخيًّا؛ يحتلّ التفسير مكانة هامشية إلى حدّ ما أو على الأقل ثانوية في العلوم الإسلامية، ويمكننا أن نلحظ شيئًا من الاعتراف بهذه الحقيقة بين علماء المسلمين. تأثّر الباحثون الغربيون بالعوامل السائدة أوّلًا في تطوير الدراسة الفيلولوجية للّغة العربية، ثم لاحقًا فيما يمكن تسميته بتاريخ الأديان. في كلتا الحالتين، كانت النتيجة هي الميل إلى السماح للنصوص بالتحدّث عن نفسها؛ وربما كانت تلك خطوة أوّلية ضرورية،

(١) لم أقصد أيّ معانٍ ازدرائية وراء مصطلحي (مستشرق) و(استشراق)، بل إنني أستخدمها فقط للإشارة إلى دراسة الإسلام كما تطوّرت في أوروبا وأمريكا الشمالية، خاصّة بين غير المسلمين.

لكنها جعلت التفاسير الإسلامية منعزلة وغير مفهومة للجميع، باستثناء المتخصّص.

هذا الحقل شكلي للغاية؛ إِذْ إنه يسير دائمًا وَفقًا لمعايير راسخة، تبدأ باقتباس مقطع من القرآن -قد يكون كلمة واحدة وحتى عدة آيات- ثم التعليق عليه. ورغم تنوّع الأساليب والمناهج، إلا أنها تشترك في خاصيتين؛ الأولى هي التوظيف التفسيري لِما ورد عن النبي محمد أو عن غيره من الشخصيات المرجعية المبكّرة. والثانية -التي تتداخل أحيانًا مع الأولى- هي التوجه الفيلولوجي القوي، ومفاده أنه مهما كان ما يكتبه المفسِّر، فإنه يتضمّن تفسيرات معجمية وتركيبية/ نحوية في كثير من الأحيان. قد يتبع ذلك مناقشات لاهوتية أو استطرادات سردية أو تبصرات صوفية، لكن يظلّ التعليق اللغوي أو المعجمي المكثف هو الثابت الذي لا يتغير. إلى جانب هذه السِّمات المشتركة، قد تتفاوت التفاسير باختلاف أولويات مؤلِّفيها؛ إِذْ يتميز كلّ عمل في هذا الحقل تقريبًا بميلٍ إلى التركيز على منحى علمي معيّن؛ قد يكون لغويًّا/ نحويًّا، أو لاهوتيًّا، أو فقهيًّا، أو صوفيًّا، أو مذهبيًّا، أو فلسفيًّا، أو بلاغيًّا (وهذان الأخيران نادران نسبيًّا). فقد عُرف جميع المفسِّرين الكبار في التاريخ الإسلامي في المقام الأول باعتبارهم مشتغلين بحقل علمي آخر غير التفسير؛ فمثلًا الطبري (ت: ٣١١= ٩٢٣) كان بالمقام الأول عالمًا سنيًّا بالآثار والفقه، والزمخشري (ت: ٥٣٨= ١١٥٣) كان لغويًّا ومتكلمًا على طريقة المعتزلة،

بينما كان القرطبي (ت: ٦٧١= ١٢٧٣) فقيهًا. وقد كانت تلك الاهتمامات والاشتغالات العلمية واضحة تمامًا في تفاسيرهم، حتى صبَغتها بالكامل. وعلى حدّ علمي، لم يُعرف أحدٌ باشتغاله بالتفسير مفردًا، وحتى لو وُجد من كان معروفًا فقط بكونه مفسرًا، فسيظلّ مع ذلك منحصرًا في نوع معين من التفسير، كما في الأمثلة أعلاه، وليس في التفسير بإطلاق.

لقد شرع كلّ مفسِّر في مهمّة كتابة تفسيره مستصحبًا توجّهاته العلمية الخاصّة، وفي كلّ حالة كانت تلك الاهتمامات تصبغ الصورة النهائية لمشروعه بالكامل. فعند التعليق على الدلالة الفقهية أو النحوية لآية ما، سيقتبس المفسِّر من الآراء الموجودة في تلك المجالات؛ ولذلك تظهر الكثير من التفاسير على شكل مقتطفات من المناقشات الموجودة في مكان آخر، مع المحتوى المقتبس إلى حدّ كبير من الحقول العلمية الأخرى، وتكمن مساهمة المفسّر في اختيار وتنظيم المواد المستخرجة من المصادر الأخرى. ومن الناحية العملية، يجب أن نضيف أن الكثير من تلك المادة معروضة في المتون التفسيرية بصورة مختصرة، وهو ما يجعلها في حكم الغامض والمستغلق بالنسبة لأولئك الذين ليسوا على دراية بالموضوع المطروح.

لن يجادل أحدٌ في مركزية الوحي القرآني في الإسلام، ولكن ما قد يكون أقلّ وضوحًا هو دور القرآن في كتابات العلماء المسلمين. لا شك أن القرآن -باعتباره كلام الله (مخلوقًا كان أو غير مخلوق) وسواء بصورته الشفهية أو المكتوبة الثابتة

إلى حدّ ما، وعدم انفصاله عن اللغة التي نزل بها- قد حقّق مكانة مرموقة، بيدَ أنها لم تكن مرتبطة فقط بـ«معانيه العقلانية الخطابية»[١]. نحن مهتمّون في هذا المقال بحقل علمي يتناول بدقّة هذا العنصر الخطابي العقلاني، ولكن من المهم أن نفهم أن دلالات النصّ المقدّس لدى المسلمين لم تقتصر على المعنى النصِّي. ومن أجل فهم طبيعة -وربما حدود- حقل التفسير، يجب النظر إلى دور القرآن في حياة المسلمين في سياق واسع، وليس فقط باعتباره مسألة نصِّية بحتة[٢].

ومع ذلك، فإنّ التفسير هو إلى حدٍّ كبيرٍ مسألة نصّية؛ حتى لو أَوْلى بعض المفسِّرين اهتمامهم للطريقة الصحيحة للتلاوة والنطق. صحيحٌ أن القرآن

---

(١) وُصفت الدلالة الشفهية في:

William A. Graham, Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 79-115, esp. 81-8.

(٢) تفرِّق الألمانية يوهانا بيك بين دلالتين للتفسير؛ التفسير باعتباره نوعًا معينًا من التأليف، أو حقلًا خاصًّا ذا معالم علمية واضحة، وبين التفسير كممارسة سواء كانت نصية أو غير نصية، وتعتبر أنّه من المهم دراسة التفسير باعتباره ممارسة، كما اعتبر شهاب أحمد أن الاقتصار على الدلالة النصية لتلقّي القرآن مرتبط بشكلٍ كبيرٍ بالحدود النصّية للدراسة المعاصرة للقرآن وللتراث الإسلامي، وُيلاحظ أنه في العقود الأخيرة بدأ الاهتمام بالخروج عن حدود التفسير النصِّي في بعض الدراسات الغربية التي تتناول الأبعاد الجمالية والأدبية والشعائرية في تلقّي القرآن في التراث أو في السياقات المعاصرة خصوصًا غير العربية. يراجع: التفسير باعتباره خطابًا: المفاهيم والمؤسسات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير. وانظر: ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتميًا إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠٢٠، ص٤١٨، ٤٢٤. (قسم الترجمات).

يشغل مكانة مرموقة في التعليم الإسلامي، ولكن هذا يبدأ بحفظه بصورة منفصلة بشكلٍ عام عن التفسير (خاصّة وأن أول معرفة لأغلب المسلمين باللغة العربية تكون من خلال القرآن). ورغم أن التفسير بمعناه الاصطلاحي لا يظهر إلا في مراحل لاحقة، إلا أنّ استمرار المرء في العملية التعليمية ينحو به إلى التقدير المتزايد للمعنى الخطابي العقلاني[١]. ورغم أنه من الصعب الجزم بذلك؛ إلا أنه يمكن القول إنّ دراسة التفسير لم تكن أولوية في المناهج والببليوغرافيات المدرسية ما قبل الحديثة، بناءً على نسبة أعمال التفسير مقارنة بتلك الموجودة في الموضوعات الأخرى. علاوة على ذلك، غالبًا ما كان التفسير يندرج تحت التخصّص الأوسع المسمى بـ(علوم القرآن)، والتي تشمل دراسة القراءات المختلفة، وفنون التلاوة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وما إلى ذلك[٢].

---

(١) انظر على سبيل المثال: Roy P. Mottahedeh, The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran (New York: Pantheon, 1985), حيث يحتوي على العديد من الأمثلة حول كيف تجلّى القرآن في حياة الإيرانيين.

Dale F. Eickelman, Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable (Princeton: Princeton University Press, 1985), esp. 64

(٢) للاطلاع على مزيد من الإيضاحات حول الغياب النسبي أو ندرة التفسير في المناهج المدرسية، انظر على سبيل المثال:

Michael M. J. Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 247-51; George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), idem., Religion, Law, and Learning in Classical Islam (Aldershot: Variorum, 1991); Mottahedeh, The Mantle of the Prophet; idem, "Traditional Shiite Education in Qom" in: Harvard Middle =

التفسير في الفكر الإسلامي الوسيط[1]:

إنّ الشق الأكبر من المادة التفسيرية مكوّنٌ من الآثار؛ مثل مجموعات الأحاديث النبوية المنسوبة للأعلام السابقين الذين ضمّنوا كتبهم أسماء الرواة

=

Eastern and Islamic Review 2:1 (1995), 89-98; Francis Robinson, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems" in: Journal of Islamic Studies 8:2 (1997), 151-84; Maria Eva Subtelny and Anas B. Khalidov, "The Curriculum of Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh" in: Journal of the American Oriental Society 115 (1996), 210-36.

(١) يستخدم الكثير من الدارِسين الغربيين وصف «العصور الوسطى» في وصف العصور الإسلامية منذ بداية الإسلام وإلى التعرّف على الحداثة الغربية الحديثة، وهذا جريًا على التحقيب العام الذي يعمّم تاريخ المنطقة الأوروبية على كلّ العالم، فيجعل الفترة منذ القرن الخامس الميلادي تقريبًا وإلى القرن الخامس عشر هي العصور الوسطى الواقعة بين العصور القديمة المتأخرة والعصور الحديثة، ويكتنف هذا التعميم العديد من العيوب، مثل الحمولة السلبية التي لا يمكن الفكاك منها لمصطلح العصور الوسطى، إلا أن هذه العيوب تزداد بصورة كبيرة عند استخدام هذا المصطلح في عملية تأريخ العلوم، حيث إن الحضارة الإسلامية شهدت تطورًا في علومها يحتاج في فهمه لتحقيب خاصّ، وهو ما يغيّبه تمامًا تعميم كلّ هذه الفترة تحت مصطلح واحد، وقد حاول بعض الدارسين الخروج من ضغط هذا المصطلح واقتراح طريقة أخرى لتحقيب التاريخ والتاريخ الإسلامي بشكلٍ خاصّ، مثل محاولة توماس باور -في ضوء نظره للتاريخ الإسلامي الذي اعتمد فيه على التصنيفات الإسلامية حول تاريخ العلوم والمعارف-، الذى رأى أنه يمكن تقسيم تاريخ الإسلام إلى فترة تكوينية تقع في نهاية العصور العتيقة المتأخرة وتستمر حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ثم فترة بعد تكوينية أو كلاسيكية تمتد منذ القرن الخامس وإلى القرن الثالث عشر الهجري/ القرن التاسع عشر الميلادي، ثم فترة الصدام مع الحداثية الغربية منذ القرن الثالث عشر وإلى الآن. وجدير بالذِّكْر أن بعض الدارسين المعاصرين للتفسير بدؤوا الاهتمام بكثافة بالفترة الكلاسيكية للتفسير بعد تجاهلٍ كبيرٍ من الدراسات الغربية لهذه الفترة واقتصارهم على الفترة التكوينية والفترة المتأخّرة فحسب. راجع: لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة، توماس باور، ترجمة: د/ عبد السلام حيدر، منشورات الجمل، ط١، بيروت – بغداد، ط١، ٢٠٢٠، ص١٨٢، ١٨٤. (قسم الترجمات).

الذين نقلوا تلك الآثار في سلسلة الإسناد. تتكوّن معظم مجموعات التفسير المبكّرة -كما هي محفوظة اليوم- من هذا النوع من المواد، وبشكلٍ عام يعتبر هذا العلم من «العلوم النقلية». وكما هو الحال مع كتب الحديث، فإنّ الاعتماد على الآثار المنقولة يثير التساؤل حول صحة/ موثوقية تلك المادة. كان الاتجاه السائد في الدراسات الغربية هو افتراض أن سؤال الأصالة والموثوقية ينطبق بشكلٍ متساوٍ على التفسير؛ ومن حيث المبدأ أفترضُ أنه كذلك بالفعل. بيدَ أنّ مسلِمي العصور الوسطى ذهبوا إلى أن هذا السؤال لا ينسحب بالضرورة على كلّ المجالات العلمية؛ إذ رأوا أن سؤال الموثوقية أقلّ أهمية في بعض المجالات من بعض، ولكنّ المستشرقين كانوا بطيئين في إدراك ذلك[١]. لم ينته الجدل الذي أثارته أطروحة جوزيف شاخت[٢] النقدية في كتابه (أصول الفقه

(١) مثال على ذلك العمل الذي ظهر مؤخرًا؛ Herbert Berg, The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period (Richmond: Curzon, 2000) الذي يمكن اعتباره أشمل كتاب بلغة أوروبية به ملخص للنقاش حول سؤال أصالة الحديث بشكل عام، وأحاديث التفسير بشكل خاصّ. ومع ذلك، فمن الممكن مناقشة منهجه الإحصائي. انظر مراجعة: David Hollenberg and Seth A. Rosenthal in Bulletin of the School of Oriental and African Studies 66 (2003), 502-4.

(٢) جوزيف شاخت Joseph Schacht، (1902- 1969): أحد أهم المستشرقين الألمان، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعة ليبتسك وجامعة برسلاو، حصل على الدكتوراه من جامعة برسلاو (١٩٢٣)، وفي (١٩٢٩) صار أستاذ كرسي بجامعة فرايبورج، وهو معروف لدى المثقفين والدارسين المصريين في فترة الثلاثينيات، حيث انتدب عام (١٩٣٤) للتدريس في الجامعة المصرية (جامعة =

المحمدي) (١٩٥٠)[١]، ولكن كلا الفريقين من الباحثين على طرفي سؤال الموثوقية يفترضون أن الجدل الطويل حول موثوقية الحديث وتطور الشريعة

=

القاهرة حاليًا) لتدريس فيلولوجي اللغة العربية والسيريانية، شارك في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية)، وقد تنقّل من ألمانيا إلى مصر إلى إنجلترا إلى هولندا ثم استقر به المطاف في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية حيث عمل كأستاذ في جامعة كولومبيا منذ (١٩٥٩) وإلى وفاته. اهتمامات شاخت الرئيسة كانت بالفقه والقانون والشريعة الإسلامية، ثم بالحديث النبوي، وله فروض حول الفقه الإسلامي؛ أشهرها كونه قد تأثّر في نشأته بالفقه الروماني، كما له في الحديث فرضية تسمى بنظرية المدار، والمدار مصطلح حديثي يعني الراوي الذي تلتقي عنده الأسانيد، وقد وظّف شاخت هذا المصطلح في نظرية تَعْتَبِر أن الأحاديث وُضعت في القرن الثاني الهجري، وأن مدار الإسناد هو -غالبًا- واضع الحديث، وطالما أثارت نظرياته -وخصوصًا نظرية المدار- انتقادات بعض المستشرقين، هذا رغم إعجاب معظمهم بها، قامت هذه الانتقادات على أساس ضعف حضور المدوّنة الحديثية في بلورة شاخت لنظريته، واعتماده الكبير على كتب الفقه: مثل كتاب (الأم) للشافعي، ومؤخرًا صدر لفهد الحمودي كتابٌ بعنوان: (نقد نظرية المدار) وضّح فيه مواطن ضعف هذه النظرية الشهيرة، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه تحت إشراف وائل حلاق، وقد ترجم كتاب الحمودي للعربية، بعنوان: (إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية)، ترجمة: هيفاء الجبري، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٤.

من أهم آثاره: (الإسلام، توبنغن، ١٩٣١)، و(أصول الفقه المحمدي، أكسفورد، ١٩٥٠)، وقد نَشر وحقّق عددًا من الكتب الفقهية منها: (الحيل في الفقه) لأبي حاتم القزويني، وكتاب (اختلاف الفقهاء) للطبري. (قسم الترجمات).

(١) ترجم للعربية بهذا العنوان، ترجمة: رياض الميلادي ووسيم كمون، دار المدار الإسلامي، ط١، بيروت، ٢٠١٨. (قسم الترجمات).

الإسلامية يمكن تطبيقه بنفس الصورة على التفسير. ثمة وجهة نظر أدقّ قدّمها شهاب أحمد، الذي انتقد معاملة شاخت للتفسير والسيرة والمغازي باعتبار أنها تخضع لنفس معايير الحديث النبوي الذي يحمل «حكمًا فقهيًّا/ عمليًّا/ عقديًّا»، وفي هذا كتب:

إنّ أعمال السيرة والتفسير الباقية تقدّم دليلًا وافيًا على حقيقة أنه -على عكس علماء الحديث- لم يقدّم علماء السِّيَر والمغازي والتفسير رواياتهم -بشكل عام- بإسناد كامل؛ فمعظم الروايات في هذه المجالات إمّا مرسلة (يتوقف إسنادها عند التابعي وليس الصحابي، هذا هو الحال على وجه الخصوص في التفسير)، أو يرويها الضعفاء والمجاهيل والمتروكون، أو من طريق أسانيد جمعية[١].

بحلول منتصف القرن الثاني الهجري، كان هناك ضغط كبير لتزويد الأحاديث بسلاسل إسناد بها رواة موثوقون ترفعها إلى النبي أو أحد أصحابه، حيث كان هذا هو الفيصل الرئيس للحكم بصلاحية الحديث في الجدل حول الأحكام الفقهية والعملية. وما يشير إليه شهاب هو أنّ تلك المرويات التي لا تتعلق بحكم فقهي أو تطبيق عملي لم تخضع لنفس المعايير الصارمة، وبالتالي فإنّ جامعي آثار السيرة والمغازي والتفسير لم يكونوا مضطرّين لتزوير أسانيد

(1) Mohammed Shahab Ahmed, "The Satanic Verses Incident in the Memory of the Early Muslim Community: An Analysis of the early Riwyahs and their Isnads" (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1999), 23.

لمروياتهم. ويمكن أن ينطبق الشيء نفسه على الأحاديث النبوية التي ليس لها ثقل فقهي؛ ويشرح الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣= ١٠٧١) منهجه في كتابه «الكفاية في علم الرواية» قائلًا: إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشَدَّدْنَا في الأسانيد، وإذا روينا عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكمًا ولا يرفعه تسَاهَلْنَا في الأسانيد[١].

أجدني أميل إلى الاعتقاد بأن كلّ هذه المواد يجب اعتبارها متساوية، وأودّ أن أقول إن الممارسة الإسلامية تعطي بالفعل انطباعًا عن وحدة تلك المرويات؛ ولكن كما يقول شهاب:

لم يكن مشروع الحديث معنيًّا بفرز الروايات ذات الأسانيد الصحيحة من الروايات ذات الأسانيد الضعيفة، بل بالتمييز -عن طريق الأسانيد الصحيحة- بين المرويات ذات المحتوى المقبول عقائديًّا وبين المرويات الأخرى. ومن ثم، لم تكن المشاريع العلمية الأخرى تمثّل تهديدًا، وبالتالي فهي مشروعة طالما أنها لم تدلف إلى هذا المجال[٢].

قد يبدو أننا نسير عكس ما يمليه الحدس إِذْ نقول إن المواد التفسيرية الداعمة المحيطة بالوحي لم تكن بالأولوية العلمية التي قد يتوقّعها المرء،

(١) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: عبد الحليم محمد عبد الحليم، وعبد الرحمن حسن محمود، (القاهرة، مطبعة السعادة)، ص٢١٣.

(2) Ahmed, 28.

ولكن هذا ما كان عليه الحال، وما تواتر الاعتراف به مرارًا وتكرارًا. بقراءة أيّ عمل من أعمال التفسير تقريبًا بعد القرن العاشر أو الحادي عشر، سيتضح مباشرة أن معايير الاستيثاق لم تكن تُطبّق بشكلٍ صارمٍ، إلا في حالة التفسير الآثاري على وجه التحديد، مثل (تفسير القرآن العظيم) لابن كثير (ت ٧٧٤= ١٣٧٣). ولأن عامة المحاولات التي استهدفت التعرّف على المصادر (قال ابن عباس...) لم تكن بالجدية العلمية المطلوبة، لا يزال الكثير من تلك المصادر في عداد المجهول. بالطبع، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن مجموعة الآثار التفسيرية كانت معروفة جيدًا وموثّقة بشكلٍ كافٍ في تلك القرون اللاحقة، ولذلك ربما لم تكن هناك مسيس حاجة للتكرار.

يظهر من الأدبيات المختصّة بهذا الحقل ومبادئه أن علماء الحقبة الوسيطة قد اعتبروا التراخي النسبي في نقد أسانيد مرويات تفسير القرآن شيئًا راسخًا ومستمرًّا، وسنضرب أمثلة على ذلك فيما يأتي. وعلى حدّ علمي، لم تحظَ مثل هذه التصريحات بأيّ اهتمام بين المستشرقين الذين تناولوا القرآن والتفسير؛ إِذْ إن الباحثين الغربيين -إذا ما نظروا في حقل التفسير من الأساس- كانوا ينزعون إلى افتراض ما عُرِف في مكان آخر بـ«التشابه الجوهري في مقابل الاختلاف العارض»[١].

(1) Jonathan Z. Smith, "A Twice-told Tale: The History of the History of Religions' History" in: Smith, Relating Religion: Essays on the Study of Religion (Chicago: =

أي أنّ الجانب الأساسي لدراسة المصادر الإسلامية المبكّرة هو التركيز على موثوقية وصحة المرويات، ومن ثم يمكن تجاهل الأدلة التي تشير إلى عكس ذلك -مثل التي سنقدّمها- أو رفضها باعتبارها شذوذات (اختلاف عارض) عن بؤرة الاهتمام الأساسية ممثّلة بسؤال الموثوقية.

في مقدّمته الشهيرة، أعطى المؤرِّخ ابن خلدون -من القرن الرابع عشر- علومَ القرآن جزءًا بسيطًا من الاهتمام الذي أَولاه إلى مجالات أخرى مثل الاعتقاد والفقه والنقد الأدبي، ومن قبلهم التاريخ. أولًا، خصّص ابن خلدون مساحة لعِلْم التلاوة مساوية لما خصّصه للتفسير، وحتى هذا الأخير كانت معالجته له غريبة ولا تتماشَى مع الدِّقة التي أظهرها في أماكن أخرى. يستخدم ابن خلدون القسمة الشائعة للتفسير إلى «نقلي مسند إلى الآثار المنقولة من السلف»، و«ما يرجع إلى اللّسان من معرفة اللّغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسَب المقاصد والأساليب. وهذا الصّنف من التفسير قَلّ أن ينفرد عن الأوّل؛ إذ الأوّل هو المقصود بالذّات»[1]. ولكن المثير للاهتمام أن الشقّ الأكبر من نقاشه مخصّص لبيان كيف أن النوع الأول من التفسير قد شابَهُ الكثير

=

University of Chicago Press, 2004), 364. Originally published in Numen48 (2001), 131-46.

(١) ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الجيل)، ص٤٨٧- ٤٨٨. الصنف الأول يناظر التفسير بالمأثور، بينما الثاني يناظر التفسير بالرأي الذي يقدم الدليل اللغوي على الأثر المنقول.

من أنواع المعلومات غير الموثوقة وغير الضرورية المنقولة بشكلٍ أساسي عن اليهود الذين أسلموا، وليس لهم معرفة تُذكر بالأحكام الدينية. ثم ذهب إلى أن المفسِّرين «تساهلوا في مثل ذلك وملؤوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كما قلناه عن أهل التوراة»[١]. وأمّا فيما يتعلق بالنوع الثاني من التفسير (الذي يقوم على العلوم اللغوية)، فلم يكن لديه الكثير ليقوله، اللهم إلا تصريحه بأنه لا يمكن أن ينشأ إلا بعد تطوّر تلك العلوم. توضح هذه الملاحظة اعتماد الحقل على التخصّصات الأخرى، وبالتالي توضح أنه من الصعب تحديد ما يمكن أن يكون عليه التفسير «النقي».

في حالات الأدلة المنقولة، أدرك ابن خلدون أن عددًا كبيرًا من المواد التي لها تأثير ضئيل على المسائل الدينية العملية أو الفقهية مختلطة بالمصادر المتعمدة للتفسير. ومع ذلك، فقد أُدرجت في المتون التفسيرية لأنه لا يمكن تمييزها بسهولة عن المرويات المقبولة؛ وبسبب أنها نُسبت إلى شخصيات من السابقين لها وزنها فقد تُلُقّيت بالقبول[٢].

(١) ابن خلدون، ص٤٨٧.

(٢) «بَعُدَ صيتهم وعظمت أقدارهم؛ لما كانوا عليه من المقامات في الدّين والملّة، فتلقّيت بالقبول من يومئذ». ابن خلدون، ص٤٨٧.

ذُكرت مسألة المصادر غير الموثوقة صراحة في أثر عن ابن حنبل (ت: ٢٤١= ٨٥٥) ساقه ابن تيمية (ت: ٧٢٨= ١٣٢٨) في «مقدمة في أصول التفسير»، والذي جاء فيه أن: «ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير، والملاحم، والمغازي». ويعقّب ابن تيمية أن هناك رواية أخرى لنفس الأثر جاء فيها: «ليس لها أصل»، بيدَ أنه يستدرك ببيان أن المقصود بهذه الكلمة هو الإسناد؛ وهذا لأن معظم أسانيد هذه الثلاثة هي مراسيل، أي أنها تنتهي عند التابعي، وليس الصحابي[١]. يساعدنا هذا الرأي في التعرّف على سبب كون مقدّمة ابن تيمية عبارة عن رسالة صغيرة، لكنه يشير أيضًا بوضوح إلى أن العلماء لم يعطوا أولوية كبيرة للتفسير؛ إِذْ إن الشاغل الرئيس لابن تيمية في مقدّمته لعلوم القرآن هو تصنيف المعرفة، كما أن تركيزه على المنقول (في مقابل المعقول) يجعل من السهل نسبيًّا اختزال التفسير.

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، ومحمد شكور حاجي أمير، (عمان: دار عمار، ١٩٩٧)، ص٢٨. وأثر ابن حنبل (برواية "أصل"، وليس "إسناد") أورد في:

J. Fück in “Die Rolle des Traditionalismus in Islam” in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 93 (1939), 7, n.1, but here tafsir is glossed as “volkstümliche Koranauslegung”.

وسواء قصد ابن حنبل هذا الوصف أم لا، يبدو أن ابن تيمية قد فهم المصطلح بمعناه العام. ترجمة ميرلين شوارتز (J. Fueck, “The Role of Traditionalism in Islam” in: Studies on Islam, ed. and trans. Swartz [Oxford: Oxford University Press, 1981], 120 n.10) has “popular interpretation of the Quran”.

ألّف العلّامة العثماني حاجي خليفة (أو كاتب جلبي، ت: ١٠٦٧= ١٦٢٨) موسوعته الببليوغرافية (كشف الظنون)، وهي تحتوي على مقالات عن مختلف التخصّصات الإسلامية، والقسم الخاصّ بعلم التفسير مطوّل ومفيد. زيّن حاجي خليفة فقراته بعبارات الثناء والمدح للحقل مبينًا أنه «أشرف العلوم وأعظمها» و«رأس العلوم ورئيسها»[١]، بيدَ أن جوهر هذا القسم ينقل معنى مختلفًا. نرى هنا مرة أخرى أهمية علم التلاوة بالنسبة للتفسير («كنسبة قياس النظر إلى الطب، أو الفرائض إلى الفقه»)، وأنّ طريق التفسير إمّا رواية الآحاد، أو ما هو أسوأ من ذلك، أي الدراية[٢]. ثم يقدّم حاجي خليفة قائمة طويلة بالنزاعات والمشكلات المحيطة بالممارسة في هذا الحقل العلمي، والتي ترتبط بشكل أساسي بالطابع الذاتي للتفسير بسبب أن المفسِّرين ينتجون تفاسيرهم على مقتضى معرفتهم وعاداتهم. يعاني التفسير أيضًا من تدخّل العلوم الأخرى فيه، ونقص عام في القواعد أو المبادئ الناظمة[٣].

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، تحقيق: شرف الدين يالتقايا ورفعت بليكه الكليسي (إسطنبول: مطبعة المعارف، ١٩٤١-١٩٤٣)، (١/ ٤٢٧- ٤٣٤).

(٢) اقتطع المؤلِّف هنا من كلام حاجي خليفة زيادة مهمّة، ونصّه الكامل:

«فإن أُريد مراده في نفس الأمر، فلا يفيده بحث التفسير؛ لأن طريقه غالبًا: إمّا رواية الآحاد، أو الدراية بطريق العربية، وكلاهما ظني كما عرف، ولأنّ فهم كلّ واحد بقدر استعداده». (المترجم).

(٣) حاجي خليفة، (١/ ٤٢٨).

رثى حاجي خليفة راهن الحقل التفسيري، فقد أُسقطت الأسانيد، وصار كلّ شيء ينسب إلى السلف الصالح دون التأكّد مما قالوه فعلًا[١]. وتتضح الشكوى من كثرة الوضع في هذا المجال من خلال الاستشهاد بكلمة جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١= ١٥٠٥)، الذي ادّعى أنه وقف على «نحو خمسة عشر» تفسيرًا[٢] لـ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، على الرغم من -الكلام للسيوطي- أنه لم يرِد عن النبي وجميع الصحابة والتابعين إلا رأي واحد، وهو أن المقصود بالآية هم اليهود والنصارى. ويتضمن وصف حاجي خليفة للتفسير نقدًا موجهًا إلى أولئك الذين ما إن برعوا في علم أو تخصّص معين (غير التفسير) شرعوا في كتابة التفاسير «كأنّ القرآن أنزل لأجل هذا العلم لا غير»، فالنحوي مثلًا «تراه ليس له هَمٌّ إلا الإعراب، وتكثير الأوجه المحتملة

(١) نصّ كلام حاجي خليفة: «فاختصروا الأسانيد، ونقلوا الأقوال بتراء، فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل، ثم صار كلّ من سنح له قول يُورده، ومن خطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك خلَفٌ عن سلف، ظانًّا أن له أصلًا، غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح، ومَن هم القدوة في هذا الباب». (المترجم).

(٢) هكذا كتب المؤلِّف، ونصّ الكلام هو كما يأتي: «قال السيوطي: رأيت في تفسير قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، نحو: عشرة أقوال، مع أنّ الوارد عن النبي ﷺ، وجميع الصحابة والتابعين: ليس غير اليهود والنصارى». (المترجم).

فيه، وإن كانت بعيدة»، والإخباري «ليس له شغل إلا القصص واستيفاؤها، والأخبار عمن سلف، سواء كانت صحيحة أو باطلة»، وكذلك الفقيه وغيره[١].

يبين كلام حاجي خليفة في (كشف الظنون) الأهمية (النظرية على الأقل) للتفسير، مع الاعتراف بأخطاء العديد من ممارسيه والمشكلات المتأصلة فيه (الأسانيد الضعيفة، والاعتماد على المواد غير النقلية). إنّ معظم هذه التقريرات تتعارض مع الاتجاه التقليدي للدراسات الإسلامية، حيث تؤخذ الادعاءات اللاهوتية على ظاهرها. وهذا الاتجاه مفهوم لأنه يعكس ما يقوله التقليد الأصلي عن نفسه، وما يُفترض أن تكون اهتماماته الرئيسة. ومن الطبيعي أن تعكس الأوصاف المعيارية لتقليد ديني درجة كبيرة من الوحدة التي ربما تكون أكثر غموضًا في الممارسة. لكن إذا استوعبنا هذه الاستثناءات و«الاختلافات العارضة»، فقد نتمكن من اكتساب رؤى جديدة حول عملية التفسير، وتطوير فهمٍ أفضل لمساعي علماء المسلمين أنفسهم على مستوى أعمق.

بالإضافة لما سبق، أسهمت عوامل بنيوية أخرى في تهميش التفسير. إنّ الإصرار على المادة النقلية (وفي الأعمال المشهورة هذا الرأي إجماعي ولا لبس فيه) يعني أنّ إمكانية إعادة التفسير -على الأقل داخل التفسير [كـ«نوع»

(١) حاجي خليفة، (١/ ٤٣١).

نمط خاصّ من الكتابة أو كحقل علمي]- محدودة بطبيعتها، فليس هناك سوى عدد محدود من الاحتمالات. ورغم أنه من الممكن أن تظهر إضافات جديدة، بيدَ أن مجال الاهتمام الرئيس ليس الابتكار، بل معالجة المواد الموجودة والانتقاء من بين الخيارات المتاحة أو السماح بتعدّد التفسيرات. من المحتمل أن تكون هيمنة وأولوية المراجع المبكّرة -والقيود التي تفرضها على الدراسات اللاحقة- ظاهرة لها آثارها في كافة مجالات العلوم الإسلامية، وهي مرتبطة بمسألة التخلّف أو الركود في الفترات اللاحقة من التاريخ الإسلامي. ولكن سواء قلنا بحدوث ركود فكري عام أم لا، يظلّ من الممكن إثبات أن التفسير بشكلٍ خاصّ قد تعرّض لظاهرة تحوّل العلماء إلى مجرّد نَقَلة وجامعين[(١)(٢)].

(١) في رأي كلود جيليو: «في البداية هناك مجال يمكن للمرء أن يتحدّث فيه عن التصلّب في مجال تفسير القرآن. يمثل تفسير القرآن للطبري (ت: ٩٢٣م) نموذجًا للتفسير الكلاسيكي، ويمكن للمرء أن يقول دون مبالغة: إنه -مع بعض الاستثناءات- لم يؤلّف أي تفسير أصيل بعده... والسبب في هذا التصلب يكمن إلى حدّ كبير في حقيقة أن التفسير الكلاسيكي للقرآن كان في الأساس تفسيرًا مبنيًّا على «المرويات والآثار» [تفسير بالمأثور]، أي أنّ جزءًا كبيرًا من نصّه مأخوذ من المرويات المنسوبة إلى النبي، وخاصّة المفسِّرين الأوائل، والباقي مبنيّ على فقه اللغة (الفيلولوجيا) أو قواعد النحو أو المسائل الفقهية». انظر:
"Évolution ou sclérose de la tradition" in: Jean-Claude Garcin et al., États, sociétés et cultures du monde musulman medieval (Xe–Xve siècle) Tome 3: Problèmes et perspectives de recherche (Paris: Presses universitaires de France, 2001), 189.

(٢) تهتم بعض الدراسات المعاصرة حول التفسير بفترة الحواشي وترفض اعتبارها مجرّد تكرار، بل تنظر لها باعتبارها تكريسًا لحدود التخصّص العلمي في مرحلة ما بعد النضج، وجزءًا أساسيًّا من مرحلة نشأة =

ثمة عامل آخر حدّ من إمكانيات هذا الحقل، ألا وهو عقيدة الإعجاز البلاغي للنصّ الإلهي[١]. من الواضح أن هذا يحدّ من النقد، ولكنه يفرض -من وجه آخر- وحدة في المعالجة؛ لأنّ افتراض أنّ القرآن كلّه هو كلام الله، يعني أنه يجب التعامل مع كلّ آية منه على قدم المساواة؛ إِذْ لا مجال للحكم النوعي على النصّ، والحقل الناتج عن هذا الإطار ليس به مجال كبير للحكم الجمالي. وفيما أرى، فإنّ غالبية التفاسير -سواء ذات التوجّه العقلاني أو تلك التي تعتمد بشكل أكبر على المواد النقلية- لا تولي اهتمامًا يُذْكَر لمسائل التقوى الشخصية

=

المدارس، كذلك باعتبارها مرحلة يبرز فيها التجديد والتنوّع على خلاف ما يشاع حول هذه الفترة من تكرار وجمود وأحادية، فضلًا عن كونها جزءًا أساسيًّا من تاريخ حقل التفسير. راجع: التفسير باعتباره خطابًا؛ المؤسسات والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير. تفاسير القرآن؛ تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديميا الغربية، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير. هل أنهت الحداثة تعدد المعنى؟ ملاحظات على تقبل تعددية المعنى في التفسير السنّي، بيتر كوبينز، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) لا يظهر وجه هذا العامل فيما يذكر المؤلِّف مِن تحوّل حركة التفسير لنقل وجمع لما سبق، فبغضّ النظر عن التسليم له بما ذكر في أمر حركة التفسير، فإنّ هذا العامل لا يرتبط بالفعل التفسيري بالأساس حتى يتم تصديره كعنصر مفسّر لضعف حركة التفسير، فالتفسير فعل يدور حول كشف معاني القرآن، وقدسية النصّ وإعجازه قضية محسومة عند المفسِّر المسلم ويصدر عنها المفسِّرون جميعًا في عملهم التفسيري، سواء أكانوا في مرحلة قوّة التفسير أو ضعفه، ولا مجال أبدًا في الفضاء الإسلامي التفسيري منه وغير التفسيري لنقد النصّ القرآني نفسه كما الحاصل في الواقع الغربي؛ ولهذا يصعب اعتبار هذا عاملًا يضعف حركة التفسير. (قسم الترجمات).

أو أيّ أفكار ومشاعر قد يولّدها القرآن بين المسلمين على المستوى الشخصي[١]. وقد أعرب الكاتب المصري ذو التوجه الأصولي سيد قطب (ت: ١٩٦٦م) في منتصف القرن العشرين عن استياء مماثل من عدم قدرة المفسِّرين إمّا على بيان قيمة القرآن كاملًا ككلّ موحد، أو حتى إظهار المشاعر العميقة التي أثارتها الآيات فيه شخصيًّا، مع أنه يستشهد بالزمخشري وعبد القادر الجرجاني[٢] (ت: ١٠٧٨م) باعتبارهم استثناءات جزئية على الأقلّ في هذا

(١) هذا الأمر يرتبط بطبيعة قضية العمل التفسيري وأنه يتعلّق بمسألة محددة وهي الكشف عن معاني القرآن، وهو الأمر الذي ساد في بدايات التفسير ومراحل مطوّلة من تاريخه، ومشغل كشف المعنى مشغل علمي صارم يحتاج لهضم موارد التفسير والإحاطة بعدّة لغوية وبلاغية، وغير ذلك؛ لهذا فلا يعتبر من الضروري وجود الأبعاد الشخصية والتقوية داخل العمل التفسيري، وقد حضر ما يذكره المؤلّف في العمل التفسيري مع بدء عدم التقيّد بحيثية التبيين للمعاني إنْ بصورة جزئية عبر التشاغل بها مع مشاغل أخرى مما هو فوق المعنى، وإنْ بصورة كلية عبر التشاغل بما وراء المعنى مِن تتبّع الجانب الهدائي في القرآن، وهو الذي هيمن على التفسير في مرحلته الأخيرة، وقد قام بعضهم بإبراز وجود مثل هذه المساحة بالفعل في بعض التفاسير التراثية، فنجد وليد صالح في دراسته الموسّعة لتفسير الثعلبي، قد اهتم بشكلٍ كبيرٍ ببيان دور التفسير في عملية الوعظ وتكوين التقوى الشخصية، وأفرد مساحة لنقاش هذه المسألة وأهميتها في تفسير الثعلبي «كتفسير ثقافي وتقوي» وتمظهرها في بعض سماته مثل افتتاح التفسير بعرض فضائل السورة، وكذلك عرض الجانب الخلاصي للقرآن. يراجع: تحقيب التفسير؛ قراءة في التحقيب المعاصر، مع طرح تحقيب معياري للتفسير، خليل محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير. وراجع: تشكل التفسير الكلاسيكي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، نماء للبحوث والدراسات، ط١، بيروت، ٢٠٢٢، ص١٤٨، ١٧٥. (قسم الترجمات).

(٢) هكذا في الأصل (عبد القادر) والصواب «عبد القاهر». (المترجم).

الصدد[١]. كما أنه يأسف على «غرق» التفسير في جدالات كلامية وفقهية ونحوية وما إلى ذلك[٢]. ومن هنا يمكننا القول: إنّ قطب رغم أنه كان يتناقض أحيانًا مع تقليد التفسير، إلا أنه لم يجد بُدًّا من الاعتماد عليه في حالات أخرى من أجل السياق والمعنى[٣].

(١) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص٢٨- ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٧.

(٣) انظر، على سبيل المثال، تعليقاته على مسألة ما إذا كان النبي يوسف قد ارتكب خطيئة (في إشارة إلى الآية ٢٤ من سورة يوسف) المرجع نفسه، ص٢٠٥، حاشية ١.

التفسير في الدراسات الاستشراقية:

لا يخفى أنّ الصورة التي رسمناها فيما سبق تقف على طرف النقيض من اتجاه الدراسات الحديثة التي تضع التفسير في مرتبة رفيعة بحكم ارتباطه المباشر بالوحي، بيدَ أنها تتركه دون فحص. ومن المرجح أن يواجه المرء عبارات، مثل: «التفسير هو أنسنة الكلمة الإلهية، وتأليه الروح البشرية»[(١)] أكثر مِن أيٍّ من الملاحظات أو الرؤى سالفة الذِّكْر.

واحدة من الدراسات المفردة التي تتناول أحد التفاسير (وبالتأكيد أهمها) هي دراسة كلود جيليو[(٢)] حول تفسير الطبري. يُلاحَظ في المقدمة أنّ هناك

(1) Mahmoud Ayoub, "The Speaking Quran and the Silent Quran: A Study of the Principles and Development of Imami Shii tafsir" in: Andrew Rippin (ed.), Approaches to the History of the Interpretation of the Quran (Oxford: Clarendon Press, 1988), 177.

(٢) كلود جيليو claude.gillot، (١٩٤٠- ...): مستشرق فرنسي وأحد الآباء الدومنيكان، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكس أون بروفانس -مارسيليا بفرنسا منذ عام ١٩٨٩ وحتى تقاعده في عام ٢٠٠٦، وُلِد جيليو في السادس من يناير عام ١٩٤٠، وقد حصل على دكتوراه الدولة في سبتمبر عام (١٩٨٢) من جامعة السوربون Paris 111، وكانت أطروحته بعنوان: «جوانب المخيال الإسلامي الجمعي من خلال تفسير الطبري»، والتي أشرف عليه فيها أستاذه محمد أركون، وقد عمل باحثًا في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومشرفًا ومحررًا لعددٍ من المجلات البحثية المتخصصة كمجلة أرابيكا (Arabica)، وله إنتاجٌ غزيرٌ وعددٌ كبيرٌ من الكتابات حول تاريخ القرآن والتفسير، وأشرف على العديد من الرسائل الأكاديمية والأعمال العلمية. وقد نشرنا له ترجمتين؛ الأولى بعنوان: «بدايات تفسير القرآن»، ترجمة: د/ زياد فروح، «الأسطورة، قصة الخلاص في تفسير الطبري، توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته»، ترجمة: أ.د/ =

طريقتين على الأقلّ للتعامل مع «جامع البيان»؛ الأولى هي الطريقة الأكثر تمسّكًا بالتقليد، وتعني فحص المصادر عن طريق تحليل الأسانيد المستخدمة بشكل متكرّر. أمّا الثانية (وهي التي استخدمها جيليو) فهي تُعنى بإبراز «الأعمال الداخلية لاشتغالات المفسِّر، من خلال دراسة المكونات المتنوّعة للتفسير»[١]. ومما تجدر ملاحظته هو أنّ الدراسات التي اعتمدت هذه المقاربة للتفسير الإسلامي نادرة؛ إِذْ تميل غالب الدراسات الغربية إلى التركيز على عناصر مختارة -عادة ما تكون مجموعة من الآيات أو نوعًا من المسائل النحوية أو العقدية- دون إيلاء الاهتمام الكافي ببنية التفسير ككلّ. يجب أيضًا أن نلفت النظر إلى أن دراسة جيليو حقّقت نجاحًا منقطع النظير؛ إِذْ قدّمت صورة دقيقة للتاريخ الفكري للقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي توضح العناصر المكونة للتفسير ومكانته في الوسط الديني - العلمي العام. ولكن يظهر هنا سؤال عن سبب ندرة الدراسات التي اتّبعت مقاربات مماثلة رغم نجاح دراسة جيليو؛ والجواب الذي أقترحُه يكمن في تاريخ الحقل العلمي نفسه[٢]؛

=

سامي مندور، يمكن مطالعتهما ضمن ترجمات ملف «التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية»، على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(1) Claude Gilliot, Exégèse, langue, et théologie en Islam: L'exégèse coranique de Tabari (m. 311/ 923) (Paris: Vrin, 1990), 8- 9.

(٢) يتمحور نقاشي حول الدراسات الاستشراقية في الغرب. ويجب القول إنه في الآونة الأخيرة ظهرت بعض الأعمال المثيرة للاهتمام حول التفسير باللغة العربية، وأن الانقسامات بين الدراسات الإسلامية

=

فقد هيمن البحث الفيلولوجي والتركيز على الأصول على الدراسات والأبحاث الغربية المبكّرة عن الإسلام، وهو ما جعلها تنزع نحو تفضيل التأويل أو السردية الأوروبية عن القرآن وتقديمها على سردية المسلمين أنفسهم. وكنوع من التحوّل من أقصى طرف إلى أقصى الطرف المقابل، فقد شهدت أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين ميلًا في تاريخ الأديان ينزع نحو رفع القيود عن التصريحات العقائدية والسماح للمؤمنين ونصوصهم بتمثيل أنفسهم. والنتيجة هي أنّ أيًّا من الاتجاهين لم يُفْضِ إلى دراسة حصيفة للتفسير، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن دراسة التفسير القرآني بالأساس لا تشكّل سوى جزء ثانوي من مجال أكاديمي صغير بالفعل.

على عكس التفسير؛ فقد حظي تاريخ دراسة الإسلام في أوروبا بقدرٍ كبيرٍ من الاهتمام(١). يكفي أن نقول: إنّ الموقف المبكّر غلب عليه الطابع الصدامي بشكلٍ عام، وأن الاتجاه الطبيعي عند مواجهة دينٍ مناوئ -ومن المفترض أنه

=

وغير الإسلامية لم تَعُد ظاهرة ومتميزة كما كانت في السابق، لكنني أقتصر هنا على تاريخ دراسة الإسلام في أوروبا وأمريكا الشمالية.

(١) من الدراسات الأكثر شمولًا أو إثارة للاهتمام في هذا الصدد:

Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960); Alastair Hamilton, "Western Attitudes to Islam in the Enlightenment" in: Middle Eastern Lectures 3 (1999), 69-85; Albert Hourani, Islam in European Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), esp. 7-60; Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam" in: Joseph Schacht and C. E. Bosworth (eds.), The Legacy of Islam (Oxford: Oxford University Press, 1974), 9-62.

باطل- هو فحص كتابه المقدّس. وهكذا كان القرآن أحد الموضوعات الأولى التي حظيت بالترجمة والبحث، لكن ظلّ تقليد التفسير الإسلامي موضوعًا غير مطروق في تلك المرحلة. وهذا ليس مفاجئًا، إِذْ عُدّت التفاسير تعليقاتٍ على نصّ مقدّس محكوم عليه بالبطلان، ومن ثم فتفسيراته أدنى من أن تستحقّ النظر فيها. أمّا الآن، فإذا رغب المرء في بناء صورة أوسع وأكثر تاريخية لتقليد ديني، فعليه معرفة أن النصّ المقدّس لا يمكنه تقديم هذه الصورة بمفرده؛ بل يعتمد بناء تلك الصورة على السياق التاريخي والإجماع المجتمعي، وبدون هذا البُعد الإضافي على النصّ، لا يمكن للنصّ المقدّس أن يميّز نفسه.

اهتم المترجمون الأوائل للقرآن -وربما القرّاء- بالمفسِّرين المسلمين، وربما كان هذا بدافع الضرورة البسيطة بقدر ما هو اهتمام علمي. ففي عام ١٦٩٨م، نشر لودوفيكو ماراتشي Ludovico Marracci نصًّا ثنائي اللغة للقرآن يجمع بين العربية واللاتينية، مع ملحق ببعض المعلومات من تفسيرَي البيضاوي (ت: ١٣١٦) والسيوطي[(١)]. كما كانت أُولى الترجمات الإنجليزية الموثوقة -وهي ترجمة جورج سيل George Sale (١٦٩٧- ١٧٣٦)، والتي ظهرت عام ١٧٣٤م- مصحوبة بتمهيد توسّع فيه في النقل عن البيضاوي. كان التقليد التفسيري حاضرًا وكان لا بد من الاعتراف به، لكنه ظلّ خفيًّا وغير

(1) Hamilton, 75.

مدروس. فرغم أنه من غير الممكن الوصول إلى «معنى» القرآن إلا بمساعدة التفسير، ولكن يبدو أن ما غاب عن الأذهان هو حقيقة أن قراءاتنا (وترجماتنا) للنصّ المقدّس إنما تتشكّل من خلال تقليد التفسير، وبالتالي فهي ليست مستقلّة كما يُخَيّل إلينا.

ومثلما هيمن الدينُ على المواقف الشعبوية السائدة تجاه الإسلام، فقد ارتبطت دراسته الأكاديمية ارتباطًا وثيقًا بالاتجاهات السائدة في الفكر الديني الأوروبي. ففي نهاية المطاف، أصبح يُنظر إلى دراسة اللغة العربية على أنها تكملة من المحتمل أن تكون مفيدة للدراسة النقدية للنصوص العبرية، ونشأ شدٌّ وجذبٌ بين ممارسي «الفيلولوجيا المقدسة» وغيرهم ممن وضعوا نصب أعينهم أهدافًا نفعية (تجارية أو توسعية استعمارية مثلًا) من وراء دراسة اللغة العربية[١]. يُرْجِع معظم المؤرخين البدايات الحقيقية لفيلولوجيا اللغة العربية في الغرب إلى هذا العَلَم الفذّ أنطوان إسحاق سلفستر دي ساسي (١٧٥٨-١٨٣٨)[٢]، الذي تُعَد جهوده الآن بمثابة الإطار الذي حدّد نقاط قوة المراحل

(1) Rodinson, 34-44.

(٢) سلفستر دي ساسي، Antoine Isaac Silvestre de Sacy، (١٧٥٨- ١٨٣٨): شيخ المستشرقين الفرنسيين كما يسميه عبد الرحمن بدوي، بدأ حياته في مجال غير الاستشراق، حين كان مستشارًا في ديوان النقود، إلى أن أُلغي في ١٧٩١، ثم قوميسر عام للنقود إلى أن استقال في ١٧٩٢، وقد عمل كأستاذ للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية، وكعضو في جمعية النقوش والآداب قسم التاريخ =

اللاحقة من هذا الحقل ورسم حدوده. إنّ إعطاء سلفستر دي ساسي المساحة التي يستحقّها هو أمر يتجاوز نطاق هذه الورقة ويفوق الوسائل المتاحة لنا، بيدَ أننا سنسلّط الضوء على بعض النقاط المهمة.

بادئ ذي بدء، تولى دي ساسي منصبه في *مدرسة اللغات الشرقية الحية* في باريس باعتباره أستاذًا للغات الحية. وقد تأسّست تلك المدرسة نفسها لهدفين: فيلولوجيا النصوص المقدّسة، ودراسة اللغات الحديثة[١]. من جانبه، كان نطاق اشتغاله واضحًا تمامًا بالنسبة له؛ إذ اهتم دي ساسي بشكلٍ خاصّ بواجبه الذي يتمثّل في تأليف كتب تشرح قواعد اللغة المعنية[٢]. ثانيًا؛ كان دي ساسي رجلًا متدينًا للغاية، ومن أتباع الينسينية، ويجدر التنويه إلى أنه في دير هذه الطائفة في بورت رويال خارج باريس، نشأت مدرسة في الفيلولوجيا تسعى وراء الوصول

=

واللغات القديمة، ثم في الكوليدج دي فرانس في كرسي اللغة الفارسية، وقد اهتم اهتمامًا كبيرًا باللغات القديمة وخصوصًا العبرية والعربية، وقد حقق وترجم العديد من الكتب، ومنها:

مقامات الحريري، المطبعة الإمبراطورية، ١٨١٢، الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار، موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، مع ترجمة فرنسية وتعليقات، ١٨١٠، كليلة ودمنة، تحقيق، ١٨١٦، بند نامة، تحقيق وترجمة فرنسية، ١٨١٩، وهو أستاذ لعدد كبير من المستشرقين اللاحقين. (قسم الترجمات).

(1) Hartwig Derenbourg, "Esquisse biographique" in: Georges Salmon (ed.), Silvestre de Sacy (1758- 1838) (Cairo: Institut Français, 1905), xiii-xiv, xvi.

(٢) حول اعترافه بقدرته على التحدث بالعربية، انظر: Derenbourg, xvii : xviii-xix

إلى «البنى الكلية العميقة التي تدخل في تكوين أيّ لغة»[١]. ثالثًا، لا تزال بصمة دي ساسي على التحليل الفيلولوجي للغة العربية ملموسة حتى يومنا هذا. إذ انعكس زهده الشخصي في دراساته، حيث تجنب التركيب والقول بمحض التخمين، واستندت استنتاجاته بشكلٍ صارم إلى المحتويات التي يمكن تلمّسها في النصّ. ومن هنا كانت ملاحق مؤلّفاته «قواعد النحو العربي Grammaire arabe» (١٨١٠)، و«كلاسيكيات عربية منتقاة Chrestomathie arabe» (١٨٠٦؛ الطبعة الثانية ١٨٢٦)، و«أنثولوجيا النحو العربي Anthologie grammaticale arabe» (١٨٢٩)، وفيّة لعناوين تلك الكتب؛ إِذْ إنها تحتوي فقط على مقتطفات ومختارات من مقاطع نصية. من ناحية أخرى، فإن تركيزه على «فضائل الحفظ والدقّة الفيلولوجية التي أضحت في حكم البائد الآن»[٢] قد

(1) Robert Irwin, "Oriental Discourses in Orientalism" in: Middle Eastern Lectures 3 (1999), 92- 3; Rodinson, 44.

الينسينية هي حركة إصلاح مناهضة للفلسفة المدرسية داخل الكاثوليكية، تؤكّد على الفصل بين العقلاني والروحي، وعدم قدرة الإنسان على الإيمان أو أداء الأعمال الصالحة دون عون مباشر من الله. على الرغم من أن رودنسون يشير إلى «البيوريتانية الصارمة التي كانت الينسينية مهيأة لها» (٤٤)، فإن حقيقة أنّ دي ساسي كان منتميًا لتلك الطائفة يُستشهد بها في كثير من الأحيان دون أي إشارة إلى دلالتها، على سبيل المثال :

Edward W. Said, Orientalism (New York: Vintage, 1979) 123; Aziz al-Azmeh, "Islamic Studies and the European Imagination" in his Islams and Modernities (London: Verso, 1993), 135 ("he brought the full burden of his Jansenism to bear on his material")..

(2) Irwin, 95.

أرسى بلا شك الأُسس اللازمة لمعايير هذا الحقل، وقد قيل أيضًا إنها قد تؤدي إلى «اللا أدرية العقيمة أو إلى الانتشار غير النقدي للأيديولوجيات الضمنية»[١].

وهكذا نجد أن المقاربة التي انتهجها رائدُ الدراسات العربية في أوروبا اتسمت بثلاثة عوامل مهمة: تفضيل الماضي كما هو ممثّل في النصوص، وتأثير عميق -وإن لم يكن مباشرًا- للفكر الديني والعلمي المعاصر، وميل لوصف أو محاكاة ما عُثر عليه في مصادرهم، أي تسجيل التاريخ العربي *كما هو مدوّن بالفعل*. وهذه النقطة الأخيرة تناولها روبرت إروين، حيث حاول توضيح كيف تعامل المستشرقون مع السمات والمواقف ووجهات النظر داخل موضوعات بحثهم[٢]. لقد أثّرت هذه الظاهرة على مختلف المجالات مثل مختارات الشِّعْر والتاريخ، بيدَ أن تأثيرها تجلّى بصورة أخصّ في المجالات اللغوية؛ مثل إخراج المعاجم والتأليف في قواعد النحو. ومن باب التعمّق أكثر في الكلاسيكيات العربية التي انتقاها دي ساسي، من الجدير الإشارة إلى أنه على الرغم من اهتمامه الواضح بالبُنى الكلية العميقة للغة، فقد انتُقدت قواعده النحوية لكونها قريبة جدًّا من اللغة العربية. فمثلًا، كتب هارتفيج ديرينبرج:

ربما لم ينأوا بأنفسهم بشكلٍ كافٍ عن الوقوع في أسر إعجابهم المبرر بأساطين النحاة. وكما هو الحال في مناسبات أخرى، أعتقد أنه يحقّ لي أن أحيي

(1) Rodinson, 45.
(2) See Irwin, "Oriental Discourses".

السيد [إدوارد] لين باعتباره آخر مؤلِّفي المعاجم العرب، كما تغريني تسمية الأساتذة سلفستر دي ساسي و[هاينريش] فلايشر بآخر تلاميذ مدرسة البصرة في النحو[١].

كان من الانتقادات المتكرّرة أن كتب النحو العربي التي صاغتها أيادٍ أوروبية اعتمدت بشكلٍ كبيرٍ على نظائرها العربية الأسبق، وأنها تتألف إلى حدّ كبير من نُسَخ وترجمة مقتطفات من أعمال الحقبة الوسيطة، كما اعترف مؤلّفوها أنفسهم[٢]. يعطينا ديرينبرج Derenbourg مثالًا ممتازًا على هذا من إدوارد لين (١٨٠١- ١٨٧٦)، الذي يضم معجمه العربي/ الإنجليزي ترجمات من المعاجم العربية في الحقبة الوسيطة. استمر هذا الاتجاه بعد أن سطع نجم الفيلولوجيين الألمان متفوّقًا على نجم دي ساسي، ليس فقط في المجالات اللغوية، بل أيضًا في التاريخ ومجالات أخرى. ربما لا ينبغي

(1) Derenbourg, xl-xli.
يقتبس Irwin, 94 نفس المقطع، ويقترح أنه نظرًا لاهتمام سلفستر دي ساسي بالاستثناءات والشذوذات اللغوية، فمن الأفضل اعتباره ممثلًا لمدرسة الكوفة.

(٢) انظر على وجه الخصوص: Derenbourg, xli-xliv, Irwin, 98-9. لاحظ أنّ رايت استفاد أيضًا من العديد من كتب القواعد النحوية العربية المعاصرة، والتي وردت في مقدمة الطبعة الثانية من: Grammar of the Arabic Language المترجمة عن كتاب كاسباري بالألمانية، وبها العديد من الإضافات والتصحيحات، وقد راجع الطبعة الثالثة: W. Robertson Smith and M. J. de Goeje. (Cambridge: Cambrige University Press, 1967), v.

الاستغراب من أن نظامًا ناشئًا ليس أمامه سوى القليل من المصادر الأصلية المتاحة قد اتبع المسارات التي حدّدتها له موضوعاتُ بحثه؛ ولكن على أيّ حال، فإن التقليد الفيلولوجي تربطه علاقة وثيقة بدراسة الدِّين، وربما بشكل خاصّ الدين المقارن، وهي الصِّلَة التي سنناقشها فيما يأتي.

النقطة الرابعة التي نودّ الإشارة إليها فيما يتعلق بـ"دي ساسي"، هي أنه درّس كلّ مَن جاء بعده؛ فقد كان هاينريش ليبرخت فلايشر (١٨٠١- ١٨٨٨) الأبرز من بين طلابه، وهو الباحث الذي ترك بصمة عميقة ومؤثّرة في مجال صغير، وعمّق استمرارية المعايير الفيلولوجية الصارمة الموضوعة في باريس. لكن حقيقة أن العديد من المستشرقين البارزين قد تتلمذوا على نفس المعلّمين هي مؤشر جيد على مدى صغر هذا الحقل. وهنا يبدو اقتراحُ بعض الأوساط بأنّ الدراسات العربية والإسلامية كان لها تأثير واسع =مشكوكًا فيه إلى حدّ كبير[١]. وبشكلٍ أوضح، كان هذا الحقل نتاج عصره، وابن بيئته، وقد شكّله المناخ الديني والفكري السائد في ذلك الوقت.

ومما ينبغي أخذه بعين الاعتبار علاقة الإسلام بالدراسات الكتابية، ومحاولات الكشف عن التسلسلات والبيانات التاريخية الحقيقية، وحقيقة أن

(١) للوقوف على مسارين مختلفين لنفس النتيجة، انظر:
Said, Orientalism and Manzoor, "Method against Truth".

العهدين القديم والجديد مثّلَا لهؤلاء الباحثين الحقائق الأساسية لتقاليدهم الدينية. ومن ثم، كان من المنطقي تمامًا أن يعني الإسلامُ القرآنَ وحياةَ النبي والخلافةَ المبكّرة [الراشدة]. ولكن فيما أرى، كان هذا التمثيل أكثر منطقية لأنّ هذه هي الطريقة التي يمثّل بها المسلمون أنفسهم دينَهم من الناحية المعيارية، وإن الندرة النسبية للدراسات حول العقيدة والممارسة الإسلامية في ذلك الوقت يمكن ردّها جزئيًّا إلى حقيقة أن الاستشراق في القرن التاسع عشر كان بعيدًا عن كونه مشروعًا علمانيًّا[(١)].

في هذا الصدد تعدّ شخصية يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ – ١٩١٨) نموذجية. بداية من نشأته اللوثرية، ثم بصمته التجديدية الحاسمة التي قلبَت الأمور جذريًّا في مجال نقد المصادر الكتابية، والتي تشبّعت بأفكار التاريخانية والتطورية السائدة في زمنه، ثم تحوّله في النهاية إلى الدراسات العربية. وربما يكون هذا التحوّل مدفوعًا بالخلافات المحتدمة التي أحدثتها دراساته حول النصوص العبرية المقدّسة، بيدَ أنه قدّم تفسيرًا آخر:

(١) كما كانت هناك تيارات فكرية غير دينية قوية، خاصّة فيما يتعلّق بعلم التاريخ والتجارب التاريخية والثقافية للأمم والشعوب؛ ويمكن العثور على بعض المناقشات حول علاقة الاستشراق في القرن التاسع عشر بالفكر الأوروبي في:

Josef van Ess, “From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies” in: Malcom H. Kerr (ed.), Islamic Studies: A Tradition and its Problems (Malibu, California: Undena Publications, 1980), 27-51; Robert Simon, Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence (Budapest and Leiden: Library of the Hungarian Academy of Sciences and E. J. Brill, 1986), 11-76; Hourani, 22-32.

عندما انتقلتُ من دراسة العهد القديم إلى العرب، كنت أنوي التعرّف على الحيوانات البرية التي أطلق عليها الكهنة والأنبياء صواعق توراة يهوه. فلا شك عندي في أن أفضل طريقة لتكوين فكرة عن العُدّة الأصلية التي دخل بها العبرانيون إلى مسرح التاريخ هي مقارنتها بالعصور العربية القديمة[١].

هنا، يوضح فلهاوزن فكرة أن الحضارة أو «الكيان» الثقافي يمكن فهمه على أفضل وجه من خلال البحث في أقدم أشكاله الأصيلة وأنقاها[٢]. بالطبع يحدث هنا خلط بين الدِّين والحضارة، ولكن بعد ذلك يظهر التأثير البروتستانتي على فلهاوزن بصورة أكبر؛ فبالنسبة له، كانت الدوافع والأخلاق الدينية أهم من اللاهوت أو المؤسّسات. ومن هنا، رأى فلهاوزن -الذي لم ينبهر بالقرآن- الإسلامَ قد تكشّف في ساحة المعركة وفي المجال السياسي.

(1) Cited in van Ess, 42.

(٢) هذه الفكرة سادت وسيطرت على المنظور الاستشراقي في القرن التاسع عشر كجزء من سيادتها على التفكير العلمي الأوروبي بشكل عام، فكما يرى إلياد فإنّ هذا العصر -أي القرن التاسع عشر- سيطر عليه ما أسماه بـ«الحنين للأصول» أي: سيطرة النزعات الباحثة عن تفسير كلّ الظواهر بردّها إلى أصل تاريخي سابق يفسِّرها ويمنحها معنى ويكشف عن دورها ووظيفتها، على كلّ مساحات الدرس التاريخية واللغوية والأنثروبولوجية والنفسية والطبيعية لهذه الفترة. انظر: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١١٥، ١١٦. (قسم الترجمات).

ولأنه كان يسعى وراء التجليات المبكّرة للدين العربي، لم يُولِ فلهاوزن اهتمامًا كبيرًا لتاريخهم بعد الأمويين (٦٤٤- ٧٥٠)[١].

لذلك مالَ كلٌّ من التاريخي والفيلولوجي نحو التركيز على المراحل المبكّرة من الإسلام، وكان هذا التركيز مصبوغًا بقوة الأفكار البروتستانتية، حتى وإن كان ذلك ضمنيًّا. وما إن ظهر نقد المصادر -الذي كان فلهاوزن أحد أهم أعلامه- حتى شقّ طريقه إلى القرآن، وخير مثال على ذلك هو عملٌ لا مثيل له حتى يومنا هذا، ألا وهو (تاريخ القرآن) لتيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠)[٢][٣]. هنا اتبع القرآن سَنَنَ الكتاب المقدّس، متحوّلًا من كونه موضوعَ

(١) كما كتب إلى زميل له: «الشيطان هو من استجلب العباسيين، وعلى الأرجح تمكن منهم بعد ذلك». مقتبس من van Ess, 42 n. 86. وللمزيد حول هذه التصرفات من فلهاوزن، انظر:
van Ess, 40-3, also Johann Fück, Die arabischen Studien in Europa (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), 224.

(٢) تعاوَن فريدريك شفالي على مراجعة وتوسيع وإكمال النسخة الأولية من أطروحة نولدكه (تاريخ القرآن) (الجزآن الأول والثاني - ليبزج - ١٩٠٩، ١٩١٩)، ثم نشر برجستراسر وبرتزل الجزء الثالث (ليبزج، ١٩٣٨).

(٣) تيودور نولدكه Theodor Nöldeke، (١٨٣٦- ١٩٣٠): شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عددًا من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسريانية، وآرامية الكتاب المقدّس، ثم درس -وهو طالب في الجامعة- الفارسية والتركية، وفي العشرين من عمره حصل على الدكتوراه عن دراسته حول (تاريخ القرآن)، وهي الدراسة التي قضى عمره في تطويرها، وقد صدر الجزء الأول من (تاريخ القرآن) في ١٩٠٩، وعمل عليه مع نولدكه تلميذه شفالي، ثم صدر الجزء الثاني عن تحرير تلميذه فيشر عام ١٩٢٠، وصدر الجزء الثالث عام ١٩٣٧ عبر تحرير تلميذه برجستراسر ثم برتزل. كذلك =

العقيدة إلى وثيقة تاريخية خاضعة لمناهج العلم الحديث. لم يقبل نولدكه بالقيمة الظاهرية للرواية التقليدية حول أصل القرآن وجمعه، وأخضعه لتدقيق فيلولوجي صارم. لكن يجب هنا لفت النظر إلى بعض الأشياء فيما يتعلّق بنولدكه؛ لم يكن نولدكه مهتمًّا بالقرآن باعتباره وثيقة حية؛ فرغم أنه من المحتمل أنه قد شكّك في عقيدة المسلمين حول القرآن، بيدَ أن افتراضه الضمني كان أنّ العقيدة هي سبب مكانته التي حظي بها. وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ السياق التاريخي وإجماع المجتمع هما اللذان يحدّدان وضعية سلطة ومعيارية canonical status نصٍّ ما، حتى وإن ندُر الاعتراف بهذه العوامل صراحةً ضمن التقليد. كان نولدكه أيضًا ذا ميول وضعية متطرّفة نوعًا ما؛ فقد تجنّب (بشكل متزايد، ومع تقدّمه في العمر) جميع أنواع التكهنات، وأيّ حدس مبناه على الاتجاه الرومانسي، وحتى الفلسفة[١]. ومن هنا، لم يكن من المتوقّع أن يكون مستعدًّا حتى للتعرّف على أيّ مفاهيم مجرّدة للسلطة أو القداسة في النصّ المقدّس، أو لتأثيراتها المحتملة على قلوب وعقول المؤمنين.

=

درس نولدكه «المشنا» وتفاسير الكتاب المقدس أثناء عمله معيدًا في جامعة غوتنيغن، له إلى جانب كتابه الشهير (تاريخ القرآن) كتب حول اللغات الساميّة، منها: (في نحو العربية الفصحى)، و(أبحاث عن علم اللغات السامية)، عمل أستاذًا في جامعة كيل ثم جامعة استراسبورج، كتابه (تاريخ القرآن) مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٤. (قسم الترجمات).

(1) See Fück, 217.

كان نولدكه مخلصًا لكلّ من التقليد الفيلولوجي والاتجاهات التي عاصرها في دراسة الدِّين؛ فقد اعترف بأنه لم يكن على دراية تُذْكَر بأعمال التفسير الإسلامية التي كُتبت على النصّ الذي حلّله، وحتى عندما قَبِلَ لاحقًا أن التفسير يمكن أن يكون مفيدًا في إنشاء سجلّ دقيق لـ«معاني» القرآن، كانت الأولوية لا تزال هي تمييز «المعنى الأصلي». ولا يزال الاعتراف الذي أفضى به نولدكه -وهو العالم المبرز في القرآن- لزميله المجَري إجناتس جولدتسيهر (١٨٥٠- ١٩٢١) كاشفًا حتى إذا ما أخذنا في الاعتبار التواضع الزائف الذي يمكن أن يكون وراء هذا الاعتراف:

بادئ ذي بدء، أنا مندهش من معرفتك الشاملة بمجموعة كبيرة من الكتب التي لم أقرأ سوى القليل جدًّا منها... وأرى أنك لن تتفاجأ كثيرًا إذا قلتُ إنني لا أعرف سوى القليل جدًّا من الكتب التي تحدثتَ عنها في كتابك، هذا إن عرفتُ منها شيئًا على الإطلاق، ومع ذلك فإنني -كباحث مبتدئ في الرابعة والعشرين- كان لديّ الشجاعة لنشر (تاريخ القرآن)[١]. حتى بعد مضي سنين طويلة، كان جُلّ اهتمامي محصورًا بالبحث في ما عناه محمد فعليًّا بكلماته، وبالتالي لم ألتفت إلى كيف فسَّر علماء المسلمين هذه الكلمة أو تلك إلا عندما لا تكون

(١) في النص (hut) [هذه الملاحظة تتعلق بالنصّ الألماني الذي اقتبسه فودج من رسالة نولدكه لجولدتسيهر ثم ترجمه بالإنجليزية. (المترجم)].

واضحة لنا عند قراءة النصّ بطريقة مباشرة، وفقط بقدر ما يمكن أن تساعد في فهم المعنى بشكلٍ أدقّ[١].

الكتاب الذي يشير إليه هو (مذاهب التفسير الإسلامي) (١٩٢٠) لجولدتسيهر[٢]؛ وهنا نصل أخيرًا إلى تقدير مكانة التفسير ودوره في الفكر

---

(١) رسالة نولدكه إلى جولدتسيهر بتاريخ ١١ ديسمبر ١٩٢٠، في Simon, 407 ، انظر الحاشية (١)، ص٣٩.

(٢) جولدتسيهر Ignác Goldziher، (١٨٥٠- ١٩٢١): مستشرق مجَري يهودي، تلقّى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليبستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شرّاح التوراة في العصور الوسطى، وعيّن أستاذًا مساعدًا في عام ١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجَرية في فيينّا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عيّن 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 وعلّق عليه: محمد يوسف موسى وعليّ حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، وقد طُبع أكثر من طبعة، آخرها طبعة صادرة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، والثاني كذلك مترجم، ترجمه: عبد الحليم النجار، وصدر في طبعة جديدة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، وله كتاب مهم عن الفقه بعنوان: (The Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History : a Contribution to the History of Islamic Theology) (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) وهو أول بحوثه المهمّة حول الإسلام، حيث صدر في ١٨٨٤، وقد ترجم للعربية بهذا العنوان، ترجمة: محمد أنيس مورو، نماء للبحوث والدراسات، ط١، القاهرة، بيروت، ٢٠٢١. كذلك فقد تُرْجِمت يومياته، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز =

الإسلامي. قسم جولدتسيهر تاريخ التفسير إلى ما يبدو أنه فئات تقليدية مألوفة: المراحل المبكّرة، والتفسير بالآثار، والتفسير العقائدي أو اللاهوتي، والصوفي، والطائفي، ثم التفسير الحديث. لقد صار هذا الكتاب قديمًا من نواحٍ عدة؛ إِذْ نُشرت العديد من النصوص أو ظهرت بعدما كانت في عداد المفقود منذ زمن جولدتسيهر. كذلك كان التفسير الشيعي بالنسبة لجولدتسيهر يتجسّد في الأعمال المبكّرة الأشد طائفية، بدلًا من الأسلوب التقليدي والأكثر اعتدالًا الذي نراه لدى محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠= ١٠٦٧)، والفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨= ١١٥٤). ولكن رغم كل ذلك؛ كان جولدتسيهر أول من اتّبع الطريقة التي ذكرها جيليو؛ أي النظر في العناصر المكونة للتفسير، والإستراتيجيات التي يستخدمها المفسّرون، والحقيقة الجوهرية المتمثلة في أنه لا يمكن بناء تصوّر دقيق عن أدبيات التفسير بمعزل عن سياقها الديني والتاريخي، ولكن لم يستفد حقل دراسات التفسير من عمل جولدتسيهر كما ينبغي.

=

القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظنّ أن في هذه اليوميات فائدة كبيرة لفهم الكثير من أبعاد فكر جولدتسيهر ورؤيته للإسلام ودوافع دراسته له ولمساحات الاشتغال التي اختارها في العمل عليه، وهو البُعد الذي اعتبره فودج مهمًّا في تحليله هنا. (قسم الترجمات).

لماذا كان جولدتسيهر على هذا القدر من الاستثنائية؟ تكمن الإجابة بلا شَكّ في عقليته الاستثنائية، مع عدم إغفال الدور المهم لتعليمه الديني الذي كان المتحكم الأكبر في تشكيل وجهة نظره عن الإسلام. تأثّر جولدتسيهر في المراحل الأولى من حياته بأفكار التنوير اليهودي أو ما يُعرف بـ *هسكالاه Haskala*. وقد هدفت هذه الحركة الليبرالية -التي بدأت في ألمانيا في القرن الثامن عشر- إلى تكييف اليهودية مع العالم المعاصر، وكان إبراهام جيجر[١] (١٨١٠- ١٨٧٤) أحد الشخصيات الرئيسة في تلك الحركة وصاحب الكتاب ذائع الصيت حول الخلفية اليهودية للإسلام[٢]، إلى جانب تأثيره الكبير على جولدتسيهر. كان التنوير اليهودي مرتبطًا أيضًا بالدراسات الكتابية في تلك الفترة، وبفكر أوروبا الوسطى

(١) أبراهام جيجر Abraham Geiger، (١٨١٠- ١٨٧٤): هو مستشرق ألماني وحبر يهودي، وصاحب أهمية كبيرة في تاريخ الإصلاح اليهودي، حيث يعتبر رائد الإصلاحية اليهودية في العصر الحديث، وتمحورت دراساته حول فقه اللغات الكلاسيكية العبرية والسريانية، وحول العهد القديم، طالما آمن جيجر بالمركزية اليهودية في الأديان الكتابية وبمدى تأثير الكتاب المقدس على المسيحية والإسلام، وربما أشهر كتبه في هذا السياق:

Was Hat Mohammed Aus Dem Judenthume Aufgenommen,1833.

«ماذا أخذ محمد من اليهودية؟»، وقد ترجم الكتاب للعربية نبيل فياض بعنوان: (الإسلام واليهودية) وصدر عام ٢٠١٧ عن دار الرافدين. (قسم الترجمات).

(٢) للمزيد حول جولدتسيهر وخلفيته العلمية، انظر :

Lawrence I. Conrad, “The Pilgrim from Pest: Goldziher’s Study Tour to the Near East (1873-1874)” in: Ian Richard Netton (ed.), Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam (Richmond: Curzon Press, 1993), 110-59; idem., “Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam” in: Martin Kramer (ed.), The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis (Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), 137-80.

بشكلٍ عام. ولكن حتى لا يذهب بنا الحديث إلى مساحات بعيدة عن تركيز هذه الورقة، سأحاول توضيح تأثير جيجر على جولدتسيهر من خلال مناقشة الموضوع الذي كان سبب شهرة جولدتسيهر، وهو تطوّر الحديث النبوي، وهذه العوامل نفسها تنطبق بالتساوي على دراسة التفسير.

في عام ١٨٩٠، نشر جولدتسيهر المجلد الثاني من كتابه: (دراسات محمدية)، وكان قسمه الرئيس بعنوان: «حول تطوّر الحديث النبوي». يحظى هذا العمل الرائع بشُهْرة واسعة في المقام الأول بسبب حُجّته التي مفادها أنّ جزءًا كبيرًا -إلى حَدّ مُربِك- من الأقوال والأفعال المنسوبة إلى النبيّ لا يمكن أن يكون موثوقًا أو حتى دقيقًا، بل إنه فشل في تجاوز اختبار العملية التاريخية المعقّدة التي نجدها موصوفة بتفاصيلها لأول مرة. متأثرًا بجيجر، لم يكن جولدتسيهر يبحث وراء الأصالة، بل افترض ابتداءً أنّ جميع النصوص كانت إبداعات بشرية، صُنعت ضمن «مصفوفة معقّدة من الافتراضات والأفكار والحُجَج التي حفزت ظهورها، وهو ما يمكن أن يحبط تمامًا وفي كثير من الحالات أيّ مساعٍ لمعرفة (ما حدث بالفعل)، تلك المساعي المؤسّسة على أفكار فون رانكه»[(١)(٢)]. ورغم أن نولدكه

(1) Conrad, "Renan", 143.

(٢) الترجمة الحرفية لكلام المؤلِّف هي: (المساعي الرانكية) نسبة إلى فون رانكه. ومراده هنا الإحالة لمنهج ليوبولد فون رانكه المؤرخ الألماني الشهير الذي قرّر أن التاريخ يجب أن يعتمد على الوثائق، وأنه يجب أن يسعى وراء إعادة بناء «ما حدث بالفعل». للمزيد انظر:
https://www.nytimes.com/1986/11/09/us/ranke-s-place-in-writing-history-the-key-is-what-actually-happened.html. (المترجم).

هو الآخر قد طبق منهجية جيجر على التاريخ النصِّي للقرآن، إلا أن جولدتسيهر سعى إلى فهم العملية التي أصبح المجتمع يفهم من خلالها القضايا الأساسية ويتعامل معها[١]. كانت هذه العملية هي التي استحوذت عليه؛ وقد عبّر عن موقفه في مقطع يُستشهد به كثيرًا، لكن من السهل أن نرى كيف يمكن أن يساء فهمه:

لا يصلح الحديث أن يكون وثيقة دقيقة لتاريخ الإسلام المبكّر، بل هو بالأحرى انعكاسٌ للتيارات التي ظهرت في الجماعة المسلمة خلال مراحل تطوّرها المختلفة. يحتوي الحديث على أدلة ثمينة ترشدنا لمراحل تطوّر الإسلام خلال السنوات التي كان يشكّل فيها نفسه في وحدة منظمة شكّلتها قوى متعارضة، وهنا تكمن القيمة الحقيقية للحديث ودراسته من حيث كونها مهمّة جدًّا لفهم الإسلام، إِذْ إنّ عامة المراحل الكبرى من تطوّر الإسلام تناظرها وتلازمها مراحل متتابعة في وضع الحديث[٢].

بالطبع، إذا كان المرء يسلّم بالمكانة المعيارية للحديث النبوي وبمصداقية مناهج الاستيثاق الإسلامية، فمن غير المرجّح أن تحظى رؤى جولدتسيهر حول ذلك المسعى البشري بتقديره. لكن في زمانه -كما وثّق لورانس كونراد بإسهاب- كان جولدتسيهر متعاطفًا للغاية مع العالم الإسلامي وتقاليده وشعبه،

(1) Conrad, “Pest”, 123-4.
(2) Goldziher, Muslim Studies. Ed. S.M. Stern, trans. C.R. Barber and S.M. Stern (London: George Allen & Unwin, 1971), ii, 19.

أو على الأقل اعتبر نفسه كذلك[١]، إِذْ كان يعتقد أنّ ما تقرّره العقيدة الإسلامية خارجٌ عن موضوع اشتغاله. تكمن أهمية مقاربة جولدتسيهر في أنه يتجاوز الادعاءات اللاهوتية للعملية/ الصيرورة البشرية، مع التدقيق النقدي المصحوب بالتعاطف والتشكّك؛ وربما كان هذا ضروريًّا لمقاربة التفسير القرآني الذي كان مجالًا بحثيًّا غير مطروق. أحد أسباب عدم سير الغالبية العظمى من خلفائه المستشرقين على خطاه هو أنهم ركّزوا على مسألة الأصالة والموثوقية، وثنائية صحيح/ خاطئ، وهو ما أرى أنه كان الشغل الشاغل للكتابات العلمية الإسلامية كذلك. أو ربما لأنه في العصر الأحدث، صار الباحثون متردّدين أكثر فأكثر تجاه التصريح بدحض ادعاءات الإسلام –أو أيّ دين آخر– حول صدقية سرديته[٢].

(1) Conrad, “Pest” and “Renan”.

تجاهل برنارد لويس في مقال له بعنوان: "The Pro-Islamic Jews" الخلفية الليبرالية لجولدتسيهر، معتبرًا إياه مجرد «باحث تقي»، ولم يذكر جيجر على الإطلاق. انظر:

Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East, revised ed. (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Press, 1993), 137-51.

(٢) وصف روبرت سيمون منهج جولدتسيهر في (دراسات محمدية) قائلًا: «الاتجاه الرئيس في تاريخ الأديان هو دراسة الوثائق المعيارية المعتمدة وغير القابلة للتغيير لديانات معينة. إنّ عماد الفيلولوجيا هو مشكلة تطوير وتغيير وصيانة هذه النصوص؛ لأن جوهر هذه الكتب هو القانون الآتي من الخارج، أي الشرعية الإلهية. من ناحية أخرى يتعرض المجتمع الفعلي الذي يتعامل مع النصّ المقدّس للتغيير، ومن ثم تتطلب الممارسة الاجتماعية الجديدة شرعيتها الخاصة، لكن الشرعية الإلهية هي مثال نادر على قدرة المجتمع المسلم على الجمع بين المتناقضات». انظر: Simon, 99-100.

لم يشهد النصف قرن أو نحو ذلك بعد نشر «مذاهب التفسير الإسلامي» والنسخة النهائية من (تاريخ القرآن) لنولدكه سوى تقدّم طفيف في الدراسات القرآنية أو التفسير. بُذلت بعض الجهود البارزة لمحاولة إنشاء تاريخ نصِّي (يتزامن بشكل مثير للاهتمام مع ظهور طبعة «القاهرة»)[١]، لكن هذه الجهود لم تؤتِ ثمارها أبدًا، وليس هناك ما يشير إلى أيّ طلب جديد على دراسات مماثلة.

شهد النصف الأخير من القرن العشرين تحوّلًا من المناهج العدائية -أو المتشكّكة على الأقل- و«الأجنبية/ الخارجية» عن الإسلام، إلى تقديرٍ للإسلام تمثّل في اعترافٍ بنوع من الشرعية، باعتباره تقليدًا دينيًّا إنسانيًّا رئيسًا.

(١) تناول إسلام داية العلاقة بين مصحف القاهرة والجهد الفيلولوجي في بناء نسخة للنصّ القرآني في ورقته حول مصحف القاهرة ومصحف فلوغل.

ومهم هنا الإشارة لكون هذه المقالة لفودج كُتِبَتْ عام ٢٠٠٦، وبالتالي فهي سابقة على التكثيف اللاحق للاهتمام بمخطوطات القرآن والذي برز في دراسات موسّعة لمخطوطات صنعاء مثل دراسات صادقي وجودارزي، وفي مشاريع مثل مشروع الكوربس كورانيكوم والذي يحاول بناء نسخة نقدية من النصّ القرآني. راجع: طباعة المصحف بين فيلولوجيا المستشرقين وعلم القراءات: موازنة بين مصحف فلوغل ١٨٣٤ ومصحف القاهرة ١٩٢٤، إسلام دية، مجلة التفاهم، العدد ٤٥، ٢٠١٤، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ص٢٨١- ٢٩٧، وراجع: ما قبل مصحف القاهرة، إطلالة على دراسة المصاحف المبكرة، نيكولاي سيناي، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

وكما سنرى، فقد اضطلع التقليد الفيلولوجي بدور كبير في هذا التحوّل. فإذا لم يَعُد هناك حاجة للبحث في القرآن سعيًا وراء إثبات التناقضات وعدم الدقّة، فعندئذ لا مفرّ من قبوله على أنه شرعيّ وصحيح. وهذا يعني منح النصوص المقدّسة غير تلك التي تنتمي لعقيدة المرء نفس مكانة الكتاب المقدّس الذي يؤمن به. وسأوضح هذا الاتجاه الفكري من خلال فحص مساهمة أحد أهم ممثليه؛ ألا وهو: ويلفرد كانتويل سميث[(١)].

يمثل سميث في كثير من النواحي الطرف النقيض للاتجاهات العلمية الموصوفة فيما سبق. شدّد سميث على التمسّك بمصطلح «النصّ المقدس scripture» باعتباره مقدَّمًا على المعنى الأصلي لكتاب مقدّس معين وفوقه؛ إِذْ لا يمكن اختزال الدلالة التاريخية للنصّ المقدّس في ممارسة فيلولوجية تُهمل قرونًا من تجارب وخبرات المؤمنين. فمثلًا؛ لا يصلح عمل فلهاوزن أن يكون

(١) ويلفرد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith، (١٩١٦- ٢٠٠٠): عالم أديان مقارنة وإسلاميات كندي، مؤسّس معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل بمونتريال، ومدير مركز جامعة هارفرد لدراسة الأديان، له عدد من الكتابات المهمّة حول الإسلام في الهند وحول الأديان، منها:
Modern Islam in India: A Social Analysis, Ripon Printing Press, 1946
الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي.
Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion, Westminster Press, 1981
نحو لاهوت عالمي: الإيمان والتاريخ المقارن للدين.
What Is Scripture?: A Comparative Approach, Fortress Press, 1994
ما الذين يعنيه الكتاب المقدس؟ مقاربة مقارنة. (قسم الترجمات).

مفيدًا في تأويل الألفية الأولى والثانية قبل الميلاد، بل تنحصر فائدته في القرن التاسع عشر من عصرنا[١]. هذا منظور قيّم للغاية؛ بيدَ أنني أرى بنيته المنهجية غير مقبولة.

انتقد سميث بعض الاتجاهات الاستشراقية التي بيّناها سابقًا، وجادل بأن هناك علاقة بالمتعالي في علاقة المسلمين التاريخية بالقرآن، وفوق ذلك، تحتّم الضرورة الأخلاقية الاعتراف بهذا العنصر المتعالي؛ سواء وافق المرء عليه أم لا، ومن هنا كان خطأ باحثي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هو معاملة القرآن «كأيّ كتاب آخر»[٢]. أثنى سميث على عملهم، لكنه يذهب إلى أن الإشكال فقط هو في هذا الافتراض الملازم لدراساتهم (والمتكرّر) بأن النقد المتمحور حول النصّ يكشف عن «المعنى الحقيقي» للنصّ المقدّس[٣]. كما علّق على التأثيرات البروتستانتية على دراسة الدين؛ ذلك التوجه التاريخاني والفيلولوجي الذي يؤمن بأن الحقيقة تكمن في الأصول الأولى، وفي النصّ المقدّس الذي لم تحرّفه التحيّزات والتدخّلات البشرية. لكن بالنسبة لسميث -وقد كرّر هذا المعنى كثيرًا- فإنّ المعنى الحقيقي للقرآن هو تاريخُ معانيه. قد

(1) Wilfred Cantwell Smith, "The Study of Religion and the Study of the Bible" in: Journal of the American Academy of Religion 39 (1971), 139.
(2) Wilfred Cantwell Smith, What is Scripture? A Comparative Approach (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 68-9. See also idem., "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an" in: International Journal of Middle East Studies, 11 (1980), 487-505.
(3) Ibid, 78.

يرى المرء أن التفاسير المنقولة عن الشخصيات المرجعية الأسبق كانت لها اليد الطولى بشكلٍ عام في الدراسات الإسلامية، وأن الماضي كان له بالتأكيد مكانة أكبر من الناحية النظرية. لكن من ناحية أخرى، يدافع سميث عن أهمية فوريّة وآنية التفسير، وأنّ المؤمنين في أيّ وقت وأيّ مكان يختارون التفسير الذي يرونه الأفضل والأدقّ. وهنا تكمن دلالة النصّ المقدّس، وليس في البحث المباشر في نصّ مبتور عن كلّ شيء آخر باستثناء السياق الآني. ويخلص سميث -وفقًا لما أسلفناه- إلى أن كلّ هذا أدى إلى استبعاد حقل التفسير في الغرب[١].

كتب سميث: «التاريخ ليس من الماضي؛ إنما التاريخ صيرورة»؛ فبدلًا من النظر إلى الوراء بحثًا عن الأسباب، دعا سميث إلى التطلّع إلى الأمام بحثًا عن النتائج؛ «ففي نهاية المطاف بالكاد يمكن أن يُقَال إنّ المرء قد فسّر القرآن -مهما كان عمق مقاربته- إذا هو اقتصر على ما دخل في تركيبه؛ إِذْ إنّ فعله هذا تم بطريقة تتجاهل ما أنتجه هذا التركيب، وتتركه غير مفسّر، بل غير مفهوم»[٢]. هذه العبارة هي بمنزلة تصحيح ضروري لمنهج دراسة القرآن كما بيّناه فيما سبق، من خلال الأخذ في الاعتبار الحياة التأويلية التي يعيشها القرآن، وهو ما فعله جولدتسيهر.

(1) Ibid, 81.
(2) Smith, “True”, 497. See also “Study”, 133- 4.

هناك جانبان من جوانب مناقشة سميث بحاجة إلى تعليق. فعلى الرغم من تأكيده على مفهوم «النصّ المقدس»، إلا أنه يتجاهل مسألة كيفية تحقيق هذه المكانة والحفاظ عليها؛ لنا أن نخمّن أنه لا يعتقد أن الأمر يتعلّق بمحتوى شكلي أو أدبي أو «عقلاني/ خطابي»، ولكنه على أيّ حال لم يناقش أبدًا طبيعة هذا المفهوم. بالنسبة لسميث، فإنّ الجانب المهم من النصّ المقدّس هو فهم المؤمن أو تأويله له، ولكنه لم يبيّن أبدًا كيف ولماذا يجب أن يتمسّك المؤمن بإيمانه بعد سنوات أو قرون من الوحي. لا شكّ في أنّ تركيزه على العلاقة بين الفرد المؤمن والكتاب هو مجال دراسة قلّ من انتبه إليه، لكنه بالتأكيد ليس الموضوع الوحيد المهم هنا؛ إِذْ يتطلب «النص المقدس» سلطة تمنحه تلك المكانة، ومجتمع يخضع لهذه السلطة. لكن سميث، في خضم محاولته الجمع بين كونه تاريخانيًّا وإيرينيًّا[1]، قد عزل النصّ المقدّس عن حراس المؤسّسات

(١) تشير الإرينية في اللاهوت المسيحي إلى محاولات توحيد الأنظمة الدفاعية المسيحية باستخدام العقل. الكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية εἰρήνη (إيرين) التي تعني السلام. وهي مفهوم معارض للاختلافات اللاهوتية التي يمكن أن تسبب توترًا بين الطوائف، وهي متجذرة في مُثُل السلام. أولئك الذين ينتمون إلى الإرينية يؤكّدون على أهمية الوحدة في الكنيسة المسيحية ويعلنون الرابطة المشتركة لجميع المسيحيين تحت راية المسيح. وقد كانت الحركات الإرينية مؤثّرة في القرن السابع عشر وتمثّلت في شكل جهود جوتفريد لايبنيز في إعادة توحيد الكاثوليك والبروتستانت، وهي من بعض النواحي سابقة على الحركات المسكونية الأكثر حداثة. (المترجم).

والعقائد الذين رفعوا القرآن إلى تلك المرتبة[١]. إنه يريد أن ينتزع سلطة التفسير من العلماء، ويمنحها بقدر متساوٍ لـ«الفلاسفة والفلاحين والسياسيين والتجار وربّات البيوت والقدّيسين والخطاة»[٢]. ومع ذلك، فإنّ هؤلاء يمارسون نوعًا من التفسير مختلفًا تمامًا عن المفسِّرين؛ وسواء شئنا أم أبينا، فهم الذين صاغوا الغالبية العظمى من المصادر المتاحة. يتمنى المرء لو كان لدينا المصادر اللازمة لكتابة «تاريخ معاني القرآن» يكون شاملًا وجامعًا، بيدَ أن مصادرنا من المعلومات تقتصر إلى حدّ كبير على كتابات علماء الدين.

النقطة الثانية –وهي مرتبطة بسابقتها– أنه ينتقد الشكية التي جلبتها عقلانية التنوير تجاه الدّين، وهي الشكية الذي يرى أنها قد أثّرت سلبًا على الأكاديميين

---

(١) يفترض بعض الباحثين مثل وليم جراهام وأنجيليكا نويفرت وآن سيلفي بواليفو وغيرهم، كون القرآن –وعلى خلاف تاريخ الكتاب المقدّس– لم يُعْطَ المرجعية والسلطة بأثر رجعي من قِبَل المجتمع، بل قد شهد عملية تأسيس سلطته داخل النصّ نفسه ومنذ مراحل مبكّرة في تاريخه، ففرقت نويفرت بين مرحلتين من الاعتماد وإعلان السلطة؛ مرحلة داخل النصّ وأخرى خارجها، وهو يتماشى مع تفريق بواليفو بين إعلان السلطة داخل النصّ ثم تقبّل هذه السلطة من قِبَل المجتمع ثم التثبيت الفعلي من المجتمع لها والذي تمثّل في الجمع وظهور «المصحف الإمام». انظر: إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، حديث القرآن عن ذاته في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، القرآن والتاريخ، علاقة جدلية، تأملات حول تاريخ القرآن والتاريخ القرآني، ترجمة: إسلام أحمد، وجهان للقرآن، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، ص٢٣. جميع هذه الترجمات منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(2) See esp. Scripture, 71-3, 81.

الغربيين. يصرّ سميث على الاعتراف بالعنصر المتعالي في تاريخ البشرية، وهو بهذا يسير مع التيار المحافظ، سواءً كان إسلاميًّا أو غير ذلك. إنّ هذا التقدير للتدين الإسلامي مهم، لكن من السهل أن يخفي عوامل تاريخية أخرى. يتّضح هذا بشكل خاصّ في المراحل المبكّرة من التاريخ الإسلامي، حيث لا يبدو أحيانًا -بالنسبة لبعض الباحثين[١]- أنّ السردية التقليدية المحافظة للأحداث تتطابق مع الأدلة التاريخية. وهو ما اتضح أيضًا مما ذكرناه سالفًا من مناقشات الحقبة الوسيطة حول التفسير، حيث تبيّن أن النظرة المثالية للتفسير تتعارض مع تقييم العلماء لممارسته الواقعية.

علاوة على ذلك، هناك منزع جوهراني حول السُّلطة التي يرغب سميث في منحها للنصّ المقدّس ودوره في حياة المؤمنين؛ فرغم أنه قد يكون من الصحيح التأكيد على أهمية التقوى الصادقة والإخلاص للنصّ المقدس باعتبارها عوامل تاريخية، إلا أن سميث يرى القرآن حاضرًا في كلّ مكان، ويبدو في بعض الأحيان أنه يجعل المسلمين أعلى (أو أدنى) من سائر البشر في إخلاصهم. إنّ الاعتراف بأهمية وقوة التدين أو التقوى شيء؛ والتمسك بأولوية هذا العامل في التاريخ في استبعاد (أو على الأقل الشك في) التفسيرات الدنيوية شيء آخر تمامًا[٢].

---

(١) اتضح هذا بصورة أكبر في:

Andrew Rippin, "Literary Analysis of Quran, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough" in: Richard C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 151-63, esp. 159, 230 n. 33.

(2) E.g., Scripture, 287 n. 10.

=

ربما يكون من المفاجئ معرفة أن هذا الاعتماد على المتعالي وعلى المعطيات الظاهراتية للتجربة الدينية يتوافق تمامًا مع التقليد الفيلولوجي الموصوف آنفًا. فكما لُوحظ؛ تميّزت مدرسة دي ساسي بإتقان اللغات والحذر الشديد في مسائل التحليل والتركيب، كما كان الحقل المعرفي الناشئ في تاريخ

=

لدى سميث بعض المواقف الشبيهة بتلك التي عبر عنها إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق، والتي تشير إلى الاعتراض على عقم تمثيلات المستشرقين لموضوعات بحثهم، على الرغم من البون الشاسع بينهما، فسعيد على طرف العلمانية بينما سميث معنيّ فقط بالدِّين. إن محاولة سعيد في رسم إطار نظري للتمثيلات العنصرية للعالم العربي لها مزايا أكثر مما رآه فيها منتقدوه، وأقلّ مما قد يعترف به مؤيدوه. ومع ذلك، فإن أقسام الاستشراق التي تتعامل مع الدراسات الغربية حول الإسلام تفتقر إلى المعرفة ولا تسير مع السياق بحيث لا تفيدنا كثيرًا هنا. تجاهل سعيد عاملَيْن رئيسَيْن حاولتُ التأكيد عليهما؛ أولًا: مدى كون الاستشراق نتاج تيارات ومذاهب في التاريخ الفكري والديني الغربي، وأن عوامل مثل النقد الكتابي كانت ذات أهمية أكبر وأكثر تعلقًا بالمشروع الاستشراقي من الاستعمار. ثانيًا: كانت تمثيلات التاريخ الإسلامي مشروطة إلى حدّ كبير بطبيعة المصادر. إنّ السؤال الأكثر إثارة للاهتمام الذي يجب طرحه عن عمل سعيد هو: ما سبب شعبيته وتأثيره؟ الإجابة ليست أصالته، بل في ضربه على وتر مشاعر النقد الذاتي في الغرب. في الدراسات الإسلامية، بدأ هذا التحوّل قبل وقت طويل من ظهور سعيد وكتابه. وكان رودنسون –الذي أُعجب به سعيد– من أشدّ المنتقدين لهذا الاتجاه، حيث كتب: «بهذه الطريقة، غالبًا ما يذهب اليسار المناهض للاستعمار –سواء كان مسيحيًّا أم لا– إلى حدّ تقديس الإسلام والأيديولوجيات المعاصرة للعالم الإسلامي، وبالتالي ينطلق من أحد طرفي النقيض إلى الآخر. لقد ذهب مؤرّخ مثل نورمان دانيال إلى حدّ موازنة المفاهيم التي تغلغلت في عقلية القرون الوسطى أو الإمبريالية، وأيّ انتقادات لمواقف النبي الأخلاقية، واتهام أيّ عرض للإسلام وخصائصه من خلال الآليات الطبيعية للتاريخ البشري بميول مماثلة. لقد أفسح هذا الفهمُ المجال للدفاعيات البسيطة» .Rodinson, 59.

الأديان أو الدين المقارن متمركزًا أيضًا حول إتقان اللغات الأجنبية، ولكن وفقًا لجوناثان زيتل سميث Jonathan Z. Smith، لم يكن لدى ممارسي هذا الحقل فهم متطوّر بدرجة كافية لتعقيدات اللغة يساعدهم على تجاوز المحاكاة والتمثُّل البدائي لمصادرهم النصّية. ويعزو جوناثان الشقّ الأكبر من هذا النقص إلى تأثير الرومانسية المضادة للتنوير، التي لم يترك «إصرارُها على الطابع اللا اعتمادي للغة [حيث اللغة شيء مستقل بذاته]» أي مسافة بين الدال والمدلول[١]. ولكن أيًّا ما كانت الأسباب، فيمكن للمرء أن يتعرّف بسهولة على وصفه لنتائجها:

الفيلولوجيا هي العمل الجاد والصارم؛ بينما التعميم والنظرية هما الهواية السهلة؛ أدّت تلك القسمة إلى اعتمادٍ واسعِ النطاق لنوع من الخطاب الوصفي الأقرب إلى الحِسّ المشترك باعتباره الخطاب الرئيس للممارسة في هذا المجال... يُتعامل مع الإحالة للنصوص وإعادة صياغتها وتلخيصها كما لو كان مجرّد اقتباسها بحدّ ذاته كافيًا لاستنباط الدلالة. وحتى الترجمة تتم بدون نظرية واضحة للترجمة؛ بدلًا من ذلك، يُفترض أن النسخ والتطابق اللفظي قيمٌ في حد ذاته. تقتصر المقارنات على تلك التي ترتكز على الجينيالوجيا المشتركة أو التجاور المكاني[٢].

(1) Jonathan Z. Smith, "A Twice-told Tale", 367. انظر حاشية (١)، ص 18.

(2) Ibid., 368.

قد يكون هذا الحكم قاسيًا، أو قد يكون من الصعب التسليم بالدعوى التي يقدمها؛ بيدَ أنني أعتقد أن تلك الفكرة لها علاقة بتاريخ دراسة التفسير في الغرب. إذا لم يكن لدى علماء المسلمين (في الحقبة الوسيطة) سوى القليل ليقولوه عن الاشتغالات الداخلية لهذا الحقل بخلاف تصنيف المصادر، فمن غير المرجح أن يظهر ذلك في الأعمال الاستشراقية. لقد رأينا كيف أدرك بعض العلماء نقاط ضعف المفسِّرين، لكن مثل هذه الاعترافات تتعارض مع الوَحدة التي يرغب كلٌّ من المؤمنين والباحثين في فرضها على توصيفاتهم للدين. ربما يكون هذا الاتجاه هو الأبرز في دراسات التصوّف، لكنه بالتأكيد يذهب إلى أبعد من ذلك. تلتقي الفيلولوجيا -التي رعاها عصر التنوير- بالرومانسية المضادة للتنوير، ومن ثم تُترك النصوص الدينية لتمثيل نفسها دون حاجة إلى مزيد من البحث أو التحليل. لأسباب مختلفة، قد يقبل كلٌّ من دي ساسي والعديد من باحثي الإسلام المعاصرين الشطر الذي قاله أرشيبالد ماكليش وأورده سميث مقرًّا له «ليس بالضروري أن تفيد القصيدةُ معنىً ما؛ بل يكفي فقط أن تكون»[١] (على الرغم من أن هذا ربما لا يكون بيت الشِّعر الأفضل لبيان الذائقة الأدبية للفرد). كما بيّنا من قبل، فبخلاف الجوانب الأدبية لمفهوم النصّ المقدّس، هناك الجوانب «السياقية العلائقية»[٢]؛ لكن الجماعة قد لا تعترف صراحةً بهذه

(1) W. C. Smith, Scripture, 87, in connection with the proximity of poetry and scripture.
(2) The terms are from William A. Graham, "Scripture" in: Mircea Eliade et al., The Encyclopedia of Religion (New York: Macmillan, 1987), s.v.

الأخيرة على هذا النحو. وكما يشير كلّ ما سبق، ركز الفيلولوجيون ومؤرخو الدين على حدّ سواء على ما وجدوه في النصوص.

كان الاتجاه العام في الدراسات القرآنية في العقود الأخيرة هو مقاربة الشكل والمضمون في إطار الفهم الإسلامي. وصف أندرو ريبين[١] هذا الاتجاه سلبًا: «إنّ الدراسات الحديثة حول القرآن تتعامل مع هذا الكتاب باعتباره معصومًا على المستوى النصِّي (إن لم يكن على المستوى اللاهوتي)، ومن ثم فهو خالٍ بالضرورة من التناقضات». ووجه نقده نحو السعي وراء معناه «الأصلي» دون الرغبة في فحص الافتراضات والسياقات التاريخية المتأصّلة في

(١) أندرو ريبين Andrew Rippin، (١٩٥٠ – ٢٠١٦): هو باحث كندي من أصل بريطاني، وُلِد في لندن، وقد عمل كباحث زميل في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، منذ عام ٢٠١٣م، قبل وفاته في ٢٠١٦م، واهتمامه الرئيس يتعلّق بدراسة الإسلام المبكّر، ودراسة تفسير القرآن في العصور الكلاسيكية، له عدد من المؤلّفات التي قام بتأليفها أو المشاركة في إعدادها، مثل:

Guide to Islam, co-authored with David Ede, Leonard Librande, Donald P. Little, Richard Timmis, and Jan Weryho, Boston 1983.

دليل إلى الإسلام، مع ديفيد إيدي ليونارد ودونالد ليتل ريتشارد.

كما حرّر كتابًا مهمًّا بعنوان:

Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān (ed.), Oxford 1988

«مقاربات في تاريخ تفسير القرآن»،

وهو كذلك محرر الدليل المهم:

Blackwell companion to the Qurʾan (ed.), Oxford 2006

وللاطلاع على تحليل لنشأة الدراسة الأدبية للقرآن من وجهة نظر ريبين، انظر: أشكال الفهم الأكاديمي المعاصر لتماسك النصّ القرآني، أندرو ريبين، ترجمة: إسلام محمد. (قسم الترجمات).

ذلك الفهم الذي يُفترض أنه «أصلي»[(١)]. يتجسّد جزءٌ كبيرٌ من هذه المقاربة فيما يمكن أن نسميه بالدراسات الأدبية للقرآن، من حيث إنها تحليلات للجوانب الشكلية أو الموضوعية للنصّ. وبهذه الطريقة، تتعامل تلك الدراسات مع القرآن «كأيّ نصّ آخر» (وهي التهمة التي رمى بها سميث الفيلولوجيين)، لكن في أثناء قيامهم بهذا لا يشكّكون في صِدْقه أو تماسكه بالطريقة التي فعلها الدارسون الأوائل. وبحسب ما رآه سميث؛ تكمن وراء هذه الأعمال محاولةٌ لفهم ما قد يعنيه القرآن للمسلمين، أو على الأقلّ لعرض النصوص بطريقة متعاطفة، بجانب -وهو ما قرّره سميث أيضًا- محاولة ضمنية لسحب بساط السلطة التفسيرية من العلماء؛ ويمكن التدليل على هذه النقطة الأخيرة جزئيًّا من الإحجام الظاهر أو عدم الرغبة في النظر إلى مادة التفسير.

إنّ دراسة البنى الأدبية للنصوص الدينية أو غيرها من النصوص هي بالطبع نشاط ممتاز، ولكن في حالة القرآن (أو الكتب المقدّسة الأخرى) فإنها تثير قضية مهمّة حول المنهج. أوضح مايكل زويتلر تلك المسألة الرئيسة في ملاحظاته التي سجلها على مقال يقدّم تحليلًا بنيويًّا لسورة الشعراء:

أشكّ كثيرًا... في أنّ [المؤلّف] لديه تمييز واضح -أو قصد أن يميز- بين *النصّ المقدّس*: باعتباره خطابًا معتمدًا تملكه وتعترف به وتوقّره وتتعامل معه

(1) Rippin, 159 n. 27.

وتعزّزه في الداخل والخارج جماعةٌ دينية راسخة ومتطورة تاريخيًّا؛ *والوحي*: باعتباره (ماديًّا) نفس الخطاب السابق إلى حدّ ما، ولكن *قبل* إضفاء الطابع المعتمد عليه و«تحوّله إلى نصّ مقدّس»، عند نقطة إنتاجه وإصداره باعتباره نوعًا من التواصل أو التعبير اللفظي، الذي *ربما* يكون قد وُجّه بهدف تكوين أو تنظيم أو تحديد معالم هذه الجماعة الدينية قبل أو أثناء مراحلها الأولية[١].

يُعتبر التمييز بين النصّ المقدّس والوحي أمرًا بالغ الأهمية؛ لأنه يحدّد ما إذا كان موضوع الدراسة أدبيًّا (بنية وإستراتيجية نصّية)، أم دينيًّا (مكانة النصّ بين جماعة المؤمنين به واستخدامهم وتفسيرهم له). على مستوى التطبيق العملي؛ فإنّ ما يجده المرء غالبًا هو خلطٌ بين الوحي و«الدين» أو «الإسلام». لا أرغب في انتقاد الدراسات الحديثة بقدر ما أرغب في لفت الانتباه إلى ما تجري دراسته بالضبط. معظم الدراسات القرآنية مدفوعة أو مبنية على حقيقة أن القرآن هو النصّ المقدّس لدى المسلمين، ولكن الهدف أو المنهج المتبع فيما بعد ذلك يتغيّا النظر إلى «القرآن في حَدّ ذاته»[٢]. من الغريب –ولكن ليس

(1) "A Mantic Manifesto: The Sura of 'The Poets' and the Quranic Foundations of Prophetic Authority" in: James L. Kugel (ed.), Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), 206 n. 2. He refers to Richard C. Martin, "Structural Analysis and the Qur'an: Newer Approaches to the Study of Islamic Texts" in: Alford T. Welch (ed.), Studies in Qur'an and Tafsir (= Journal of the American Academy of Religion 47.4 [1979]), 666.

(2) Neal Robinson, Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text. (London: SCM Press, 1996), 29.

=

من غير المعتاد- أن الكثير من الدراسات لا تأخذ في الاعتبار تاريخ تفاعل المسلمين مع القرآن (أي باعتباره نصًّا مقدسًا)، ولكنها تنتقل مباشرة إلى تفسير النصّ وتأويله (أي الوحي). والفرضية الأساسية هنا هي أن حقيقة «الإسلام» -أو على الأقلّ مركز اهتمامه الرئيس- يكمن في النصّ المقدّس، بغضّ النظر عمّا فعله أو قاله المسلمون أنفسهم.

وهكذا يستمر التمركز حول النصوص والأصول، مع استبعاد تقليد التفسير. «من المثير للاهتمام ملاحظة أنه (مثل المترجمين المذكورين آنفًا) فإنّ العديد من ممارسي الدراسات القرآنية يستمرّون في التعويل العشوائي والانتقائي على أعمال التفسير والمعاجم والسيرة النبوية»[١].

=

على الرغم من أن هذه دراسة شائقة وقيّمة للغاية من نواحٍ عديدة، إلا أن حقيقة ادعائه التركيز على «القرآن في حدّ ذاته»، هي أنه يعني «بشروطي الخاصة».

(١) تُظهر دراسات أنجيليكا نويفرت عن البنى الأدبية للسور وأصولها الليتورجية المحتملة =درجة رائعة من الدقة المنهجية في التركيز بشكلٍ متعمّد على القرآن باعتباره وحيًا، مع استبعاد مكانته في المجتمع الإسلامي التاريخي. انظر على سبيل المثال:

"Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr: Some Observations on the Quranic 'Canonical Process' and the Emergence of a Community" in: Issa J. Boullata (ed.), Religious Structures of Literary Meaning in the Quran (Richmond: Curzon Press, 2000), 143-72; idem., "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Suras" in: G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds.), Approaches to the Quran (London: Routledge, 1993), 1-36.

=

لا يقتصر هذا الوضع على الدراسات الإسلامية؛ بل في الواقع، يمكن القول إن الدراسات الإسلامية تتبع سَنَن الدراسات الكتابية، وكما ذكر جوناثان سميث:

...لا تزال الدراسة العلمية للكتاب المقدّس -إلى درجةٍ كبيرةٍ بشكلٍ ملحوظٍ- ذات علاقة بالتفسير الأصلي، إلى الحدّ الذي يجعلها تتحكّم في تشكيل نوع الأطروحات التي -بالنسبة للتقاليد الدينية الأخرى- تؤسّس المعطيات الأولى لدارسي الدين[(١)].

في حالة القرآن، نُحّيت *دراسة* التفسير الأصلي إلى حدّ كبير لصالح *مشاريع تُحاكي* التفسير الأصلي؛ بمعنى أنها تحاول تفسير نصّ الوحي بطريقة تحفظ له كمًّا كبيرًا من التقدير وليس النقد (غالبًا ما يكون النقد مخصصًا لبعض التفسيرات الإسلامية اللاحقة) وتتعامل معه -على حدّ تعبير ريبين- «باعتباره معصومًا على المستوى النصِّي (إن لم يكن على المستوى اللاهوتي)، ومن ثم

=

يمكن استخدام عدد من المقالات الأخرى في هذين الكتابين باعتبارها أمثلة على التداخل المعيب بين المناهج والأهداف المختلفة (الأدبية أو الدينية).

(1) Jonathan Z. Smith, "Bible and Religion" in: Smith, Relating Religion: Essays on the Study of Religion (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 201. Originally published in Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion 29 (2000), 87-93.

فهو خالٍ بالضرورة من التناقضات»[(١)]. وبغضّ النظر عن اختلاف تلك المقاربة عن بواكير المشروع الاستشراقي التي سبق وصفها، فهناك عدد من أوجه التشابه المهمة.

أولًا: كانت الدراسات في الغرب -ولا تزال- متمركزة حول النصوص، سواء بُحث عن دلالة تلك النصوص في علم أصول المفردات (الإيتمولوجيا) والفيلولوجيا المقارنة، أو من خلال التحليل الموضوعي أو البنيوي. **ثانيًا**: تمسّكت الدراسات باستمرار بالبحث عن أصول التقاليد الدينية؛ بمعنى أن المستشرقين الأوائل ومعظم دارسي الإسلام أو باحثي الدين اللاحقين كانوا مهووسين بالمعنى «الأصلي» (أو في بعض الحالات «الصحيح») للقرآن. **ثالثًا**: حتى المقاربة الإيرينية لسميث يمكنها أن تشارك بواكير المشروع الاستشراقي نفسَ الرفض أو عدم الاكتراث بالتقاليد والتجربة الإسلامية.

كما أن ملاحظة سميث حول عمل فلهاوزن التي تقول إنه سيكون في نهاية المطاف أنفع لدراسات القرن التاسع عشر =قد تنطبق أيضًا على الدراسات

(١) انظر الحاشية (١)، ص٦١. في المقطع المذكور في الهامش السابق، يشير جوناثان إلى ما يُعرف في الدراسات الدينية باسم «مشكلة الداخل والخارج». تقع الدراسات القرآنية المعاصرة في مزالق نظرية بسبب هذه الثنائية التقليدية، حيث إنّ ممارسيها قد يكونون هم أنفسهم مسلمين أو لا، كما أن مناهج التأويل المستخدمة قد لا يكون لها سوى سوابق قليلة في التقليد الإسلامي «المحلي».

القرآنية، وهي بذلك تقول عن الدراسة الأكاديمية للدّين أكثر مما تقول عن ما يُزعم أنه موضوع الدراسة[١].

(١) انظر حاشية (١)، ص٥٢.

الخاتمة:

من المؤكّد أن التفسير ليس أهم العلوم الإسلامية؛ وإنّ طبيعته الاشتقاقية والمركّبة -بجانب عوامل أخرى- تدعم هذا الوصف. بيدَ أنني سأتوخّى الحذر هنا؛ إِذْ أعتقد أن تفسير النصّ المقدّس *ذو أهمية قصوى*، وأمّا تثبيته وتصنيفه كحقل خاصّ فهو أقلّ أهمية.

كان التفسير عنصرًا حاسمًا في المراحل التكوينية، والتي أعني بها تطوير وتوحيد الاتجاهات المختلفة. ومن الأمثلة على ذلك المراحل الأولى للحضارة الجديدة، وتأسيس العقيدة السنيّة (الطبري)، وتطوّر الفكر المعتزلي، والتمثلات الصوفية والشيعية (بأبعاد مختلفة)، وربما ما هو أكثر إثارة من ذلك كله؛ أي العصر الحديث. في كلٍّ من هذه المنعطفات، نرى اتجاهًا أو أسلوبًا جديدًا في التفسير، والذي يكون من الندرة بمكان خارج هذا الابتكار أو التغيير. من الجدير بالذِّكْر أن هذا هو التقسيم الذي اعتمده جولدتسيهر في «مذاهب التفسير الإسلامي»، وعلى الرغم من أن التصنيف قد لا يكون فريدًا، إلا أنني أعتقد أنّ هنا تكمن أهمية تأويل القرآن. بالطبع ليس تفسير كلّ آية هو الأمر الأهم، بل قد يؤدي ثقل الالتزام بمعالجة كافة الآيات -أو حتى أغلبها- إلى طمس الدلالة الأولية. إن المشاركة في عملية التفسير توفّر للمرء فرصة للترويج لوجهات نظره بين أكثر المجالات شرعية واحترامًا من الناحية الدينية، بهدف توفير الدعم القرآني لمعتقدات وآراء جماعة أو مدرسة.

إنّ الاتجاهات التي عرضناها سالفًا، والتي لا تزال مهيمنة في الدراسات الاستشراقية للإسلام، تمثّل نقيضين. الأول هو القراءة الفيلولوجية الدقيقة التي تركز على المعاني الأصلية وسؤال الأصالة ولا تأخذ في الاعتبار أهمية القرآن في حياة المسلمين ومباحثاتهم العلمية. أمّا الثاني فهو منهج إيريني يمكنه في بعض الأحيان أن يأخذ العقيدة الدينية باعتبارها أمرًا مسلّمًا به. ورغم أنّ كِلا المنهجين له مميزاته، إلا أن حقل التفسير يضيع بينهما.

ثمة عدد من الأسباب التي تدعونا إلى إعادة تركيز انتباهنا وصقله على حقل التفسير. بادئ ذي بدء، يحتوي ذلك النوع على ثروة من البيانات المتعلقة بجميع مجالات العلوم الإسلامية، مما يسمح بإجراء مقارنات عبر مختلف الحقول وعبر القرون وكذلك عبر مختلف أطياف الانتماءات المذهبية. من الممكن أيضًا بيان الطريقة التي تعكس بها هذه الأعمال الضخمة في كثير من الأحيان محيطها الديني والعلمي من خلال القراءة المتأنية والدقيقة. ثانيًا: بالنظر إلى أساليب التفسير -مثل المصادر والمراجع المستعملة ونوع الاستدلال المستخدم- يتضح دور القرآن في الحياة الفكرية الإسلامية ومكانته بين العلوم الإسلامية. تعود بنا هاتان الفكرتان إلى المفارقة الواضحة التي بيّنّاها في الجزء الأول من هذا المقال، وهي أنه على الرغم من أسبقية القرآن كسلطة دينية، ظلّ حقل التفسير مهمّشًا نسبيًّا. سبب ثالث للبحث في التفسير مثل البحث في تفسير الكتاب المقدس هو أنه يفتح الباب للدراسة المقارنة مع التقاليد

الكتابية الأخرى. مما لا شك فيه أن مثل هذه المقارنة لها حدودها، لكن بالنسبة لدارسي الإسلام فيمكن أن تكشف عن سمات كانت ستظلّ غامضة لولا ذلك[١].

من المهم أيضًا أن نكون على دراية بتاريخ المجال أو الحقل العلمي ونقاط القوة والضعف فيه. وبقدر ما كان هناك اهتمام بالتفسير، رأينا تأكيدًا على النصّ المقدّس على حساب السؤال الأكثر تاريخية حول كيفية ارتباط المسلمين أنفسهم به على مرّ القرون. ما ينقصنا إذن هو الاعتراف بالجوانب «السياقية العلائقية» التي تعطي القرآن مكانته وسلطته وفهم هذه الجوانب. إِذْ إنّ النصّ المقدّس لا يبني أهميته ويحافظ عليها اعتمادًا على سياقه وحده؛ بل يتطلّب علاقة مستمرة مع مجتمع المؤمنين. وكما قلنا من قبل، قد لا يُعترف بمثل هذه العوامل داخل التقليد نفسه، وهنا تشترك كلتا المقاربتين الفيلولوجية والظاهراتية في الإحجام عن التكهّن بما لم يُقَلْ أو يُكْتَب.

---

(١) توضح المقارنة بين قصص الأنبياء في الكتاب المقدّس والقرآن -خاصة قصة يوسف- بعض سمات كلّ منهما. ويعتبر التباين بين أسلوب السرد الذي رصده إريك أورباخ بين هوميروس وسِفر التكوين أحد أفضل الأمثلة المعروفة والمؤثرة لما يمكن تحقيقه بهذه الطريقة.

("Odysseus' Scar" in: Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, trans. Willard R. Trask [Princeton: Princeton University Press, 1968], 3- 23).

كما لاحظت كاثرين غالاغر وستيفن جرينبلات، «يمكننا التعرف على بعض سمات الكتاب المقدس التي كان من المستحيل تقريبًا اكتشافها إذا لم نكن نعرف الأوديسة.

(Practicing New Historicism [Chicago: University of Chicago Press, 2000], 45).