



@Tafsircenter

ترجمات مُجمعة

التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة

الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير

إعداد / قسم الترجمات

المترجمون:

مصطفى هندي، إسلام أحمد، طارق عثمان

د / زياد فروح، يحيى بن قديم، هدى عبد الرحمن النمر

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 للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

مقدمة

في القرن التاسع عشر الميلادي بدأ الاهتمام الغربي بالقرآن بشكله العلمي الذي نعرفه إلى الآن، فهذا القرن يعدّ عصر انطلاق الدراسة البحثية النقدية للقرآن بتعبيرات نويّفت، وقد تركّز الاهتمام الأساسي لهذه الدراسات المبكرة بدراسة سياق القرآن التاريخي والنصّي، ودراسة تاريخ تشكّل القرآن في نسخة موحّدة وقياسية (مصحف إمام)، أي أن هذه الدراسات تركّزت بالأساس في مساحة تاريخ القرآن، واشتغلت وفق المنهجيات الفيلولوجية المتاحة في هذا القرن، وهدفت -بحسب طبيعة الدرس الغربي في هذه المرحلة- لبحث ما يُعتبر (أصول) القرآن وعلاقته بالدعوة المحمدية، ومعناه (الأول) أو (القديم) المرتبط بسياقه التاريخي، ولم يكن التفسير (المعاني التي أنتجها المسلمون حول القرآن) موضع اهتمام في الكتابات المركزية لهذه الفترة، ومنذ هذا الوقت تکرّس في الدرس الغربي -وكما يرى جوزيف لمبارد وفراس حمزة^(١) وغيرهما- الفصل بين دراسات القرآن ودراسات التفسير، أو بعبارة المسكيني الفصل بين (المعنى) و(التاريخ)، (الذات) و(الموضوع)^(٢).

(١) تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير،

(٢) تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر، أو ما بعد الملة،

إلا أنّ هذا الفصل بين دراسات القرآن ودراسات التفسير لا يعني أن التفسير لم يدرس ضمن الدراسات الغربية، بل في حقيقة الأمر بدأت دراسة التفسير في مرحلة مبكرة من الدراسات الغربية الحديثة، حيث اهتم جولدتسيهر -أحد رواد الدراسات القرآنية والنقدية في الفضاء الغربي- بدراسة التفسير في كتابه الشهير (مذاهب التفسير الإسلامي)، لكن هذه الدراسة لجولدتسيهر لم تكن تعني تجاوز الفصل بين المجالين (القرآن) و(التفسير)، إذ ظلّ معنى القرآن (الأول) مسألة تاريخية تخصّ دراسات القرآن النقدية، ودُرس التفسير مع جولدتسيهر ثم بيركلاند وغيرهم باعتباره جزءاً من التاريخ الفكري والعلمي الإسلامي، وليس باعتباره -سواء على مستوى التناجات أو المناهج- أحد طرق دراسة وفهم القرآن نفسه، كذلك كان التفسير يُدرس ضمن تحقيقات وتصنيفات مذهبية عامة، ولم يكن ثمة اهتمام باقتراب أكبر من طبيعة العمل التفسيري نفسه والبناء الخاصّ لمدوناته!

وقد مثل كتاب جولدتسيهر حول التفسير منذ وضعه المرجع الأساسي للفهم الغربي لهذا الفنّ الإسلامي، ووضع الكتاب ملامح دراسة التفسير، سواء على مستوى الرؤية العامة للتفسير وصلته بالقرآن، أو على مستوى تاريخه وعملية تصنيفه وتحقيقه، أو حتى على مستوى بعض التفاصيل المركزية المتعلقة بالكتب ذات المرجعية في التراث التفسيري التي تمثل أساس دراسة الحقل، وظلّت دراسة جولدتسيهر هي عنوان الدراسة الغربية للتفسير إلى أن

ظهرت كثير من التغيّرات التي بدأت تفرض نفسها على ساحة الدرس الغربي للقرآن في العموم، وحتمت مسائله الكثير من الأساسات النظرية والمنهجية لهذا الحقل، ومن ضمن هذه المساحات التي خضعت للتساؤل والاستشكال النظري والمنهجي = الدراسة الغربية للتفسير، مما عنى التساؤل عن مدى شمول ودقة كتاب جولدتسيهر ذي المرجعية الكبيرة، ومدى إمكان الاعتماد على الرؤية التي يقدّمها لفهم حقل التفسير جملة وتفصيلاً.

نستطيع القول أنّ ثمة بعض التغيّرات التي قد أثرت تأثيراً كبيراً على الدراسة الغربية للتفسير في العقود الأخيرة ونالت بالأساس من مركزية كتاب جولدتسيهر ومن نمط المقاربة الذي ساد في الدراسة الغربية، يتعلّق أول هذه التغيرات -وفق بعض الدارسين مثل بروس فودج- باكتشاف مخطوطات جديدة لبعض كتب التفسير المهمّة في كلّ مراحلها؛ مما أفقد الشكل التفصيلي لتحقيب جولدتسيهر وتصنيفه وما ترتب عليه من نتائج عامّة وخاصّة الكثير من دقّته^(١)، أما ثاني هذه التغيرات فيتعلّق بتغيّر منهجيات الدراسة الغربية نفسها للقرآن والتفسير، حيث أدى الاتصال بالمنهجيات الأكثر تطوّراً في الدراسات الأدبية والكتابية إلى تغيير النظر للتفسير القرآني، سواء على مستوى المفاهيم أو

(١) انظر ضمن هذا الجزء، دراسة التفسير في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ص ٥٥.

على مستوى معايير التصنيف والتحقيب أو في ظهور اهتمام أكبر باستكشاف طبيعة مؤلفات التفسير -والذي بدأ بمقال نورمان كالدر حول التفسير الكلاسيكي كما يرى الكثير من الدارسين^(١) - واستكشاف طبيعة العمل التفسيري نفسه داخل المدونات ومناهجه، والفارق بينه وبين الفنون الإسلامية الأخرى ذات الصلة به مثل التاريخ والحديث والسيرة، بل وعلاقته ببعض الفنون غير الإسلامية مثل علاقته بتفاسير الكتاب المقدس، مع ظهور كتاب وانسبرو (الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة)، وبالتالي افتراض أن له دورًا في عملية ظهور النسخة المعتمدة من القرآن.

كذلك فقد أدى الانفتاح على هذه المناهج إلى تراجع بعض المسلّمات العلمية للفترة الكلاسيكية للدرس الغربي للقرآن التي تتعلق بأهمية (الأصول)، والتي سببت تركيز الاهتمام الغربي بالتفسير في التفاسير المبكرة كما نجد في الدراسة المرجعية لبيركلاند (معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن)، ومن ثم حاول المعاصرون تجاوز هذا التفويت المعتاد للحقب (الكلاسيكية) و(المتأخرة) في دراسة التفسير والاتجاه لتكثيف الدراسات حولها، نتج عن كل

(١) انظر ضمن هذا الجزء، من أين تبدأ الحداثة: محمد بن علي الشوكاني وتراث التفسير، يوهانا بينك، ترجمة: إسلام أحمد، ص ٣٠٤. وانظر: التفسير باعتباره خطابًا، المؤسسات والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ص ١٤٥.

هذا إعادة الكثير من الباحثين الغربيين النظر في شكل الدراسة الذي تكرر بكتاب جولدتسيهر ومدى كفاءته في فهم هذا الفن الإسلامي ذي الملامح الخاصة والحضور الواسع والمتنوع، وتم طرح الكثير من التصورات الجديدة بخصوص تصنيف وتحقيب مدوناته ومراحل تطوره وطبيعته كممارسة وكتأليف.

كذلك من القضايا التفصيلية ذات الأهمية الخاصة في التغيير الحادث في الدرس الغربي للتفسير، ذلك الاهتمام الغربي المتنامي بدراسة المحاولات الإصلاحية الإسلامية بشكل عام في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وعلاقة هذه المحاولات بالتراث الإسلامي، وأثر رؤاها وأفكارها على سياسات الطبع والنشر والتحقيق، حيث نشأ التساؤل حول مدى تأثير تحقيقات وطبعات هذه الفترة لكتب ومدونات تفسيرية بعينها في تشكيل المنظور العلمي الاستشراقي لحقل التفسير ومركزياته ومساحاته، فهذه العملية (التحقيق والنشر) ليست عملية محايدة - من وجهة نظر هؤلاء الباحثين - بل هي عملية انتقائية مرتبطة بمحاولات إصلاحية محددة أنتجت تشكيلات اجتماعية وعلمية مرتبطة بسياقاتها، مما يعني أنها بحاجة للنقد والتساؤل لا الانخراط فيها وإعادة إنتاجها وتكريسها كما حدث طوال تاريخ الدراسة الغربية للتفسير، الأمر الذي أثر بدوره على عملية تحقيب التفسير وتصنيفه، وبالتالي شكل التصورات العامة

للدروس الغربي حول التفسير، لذا فقد خضعت هذه التصوّرات في جلّها وتفصيلها للمساءلة المعاصرة.

نستطيع القول إذًا بأنه نتج عمّا سبق؛ الاكتشاف لبعض كتب التفسير التي لم تكن مكتشفة وقت دراسة جولدتسيهر، وكذلك هذه المحاولات المنهجية الجديدة لطرح تصنيفات وتحقيقات مختلفة لحقل التفسير قائمة على دراسة أكثر صلة بالمدونات التفسيرية، وعلى تجاوز (الحنين إلى الأصول) الذي يعطي الأولوية للمرحلة المبكرة من التفسير، وكذلك التوسّع في دراسة المدونات نفسها وعدم الانحصار في المدونات المطبوعة والمتاحة لباحثي القرن التاسع عشر، وكذلك التوسّع في لغة وجغرافيا المدونات وعدم الانحصار في المدونات التراثية العربية وحدها^(١)، بل وعدم الاقتصار على (مدونات التفسير)، ومحاولة التوسع نحو العمل التفسيري الأعم كممارسة قد تكون نصّية خارج مدونات التفسير، أو تكون غير نصّية من الأساس، في تجاوز للانحصار في المنهجيات الفيلولوجية الضيقة، واتجاه لتوسّل المنهجيات المعاصرة في علم الاجتماع وتحليل الخطاب والأنثروبولوجيا = نتج عن كلّ هذا شكل أكثر تعقيدًا للعمل الغربي على التفسير.

(١) يتزامن هذا مع ظهور كثير من الكتابات التي تهتم بالتراث الإسلامي غير العربي، انظر: التفسير باعتباره خطابًا، المؤسّسات والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ص ١٧٧.

وقد حاول قسم الترجمات ملاحقة هذا النتاج الغزير والمتنامي عبر نشر العديد من الترجمات، سواء المفردة أو التي تم نظمها في بعض الملفات^(١)، وكان الغرض من هذا تقديم صورة عن الشكل المعاصر للدراسة الغربية للتفسير، والتطورات التي حدثت فيها، والقضايا النظرية والمنهجية التي باتت تمثل موضعاً مركزياً للنقاشات حول التفسير، ومع كثافة هذه الترجمات وكثرتها، فقد ارتأى القسم إعادة نشرها في شكلٍ مجمع داخل كتابٍ أو ملف مجمع مؤطر بموضوعات محدّدة؛ حتى تساعد الباحث بشكلٍ أكبر في سبيل التعرّف على النتاج الغربي المعاصر حول التفسير في انشغالاته النظرية والمنهجية المركزية.

من هنا فإنّ هذا الكتاب المجمع الذي بين أيدينا يضمّ مجموعة منتقاة ومرتبّة من الدراسات العلمية المترجمة لعددٍ متنوّع من أهم الباحثين المعاصرين في هذا الحقل، هذه المجموعة ترسم صورة عن هذا الاشتغال العلمي الغربي المعاصر في تناميه وتطوّره وفي علاقته بالدراسات الكلاسيكية حول التفسير، ومن أجل تحقيق الهدف بنقل الجدل الغربي المعاصر حول التفسير للقارئ العربي؛ فقد تم تقسيم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول - هذا الجزء الذي بين أيدينا -: يتعلّق بالإشكالات النظرية حول الدراسة الغربية

(١) مثل: (التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية)، (علم التفسير).

للتفسير. الجزء الثاني: يتعلّق بدراسة المدوّنات التفسيرية ذاتها ومناهجها.
الجزء الثالث: يتعلّق بالتفسير في السياق الغربي المعاصر، وبعض المباحث ذات الصّلة به.

يضم هذه الجزء الأول ستّ دراسات وثلاثة عروض كتب، وتدور هذه الأعمال حول إشكالات الدراسة الغربية للتفسير منذ بدايتها في القرن التاسع عشر، فتتناول نشأة هذه الدراسة وإشكالاتها (دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، فودج)، وتتناول قضايا التحقيق والتصنيف والدراسة الداخلية للتفسير (تفاسير القرآن، وليد صالح)، (من أين تبدأ الحداثة، محمد بن علي الشوكاني وتراث التفسير، يوهانا بينك)، (عرض كتاب أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها، القرون: الثاني/الثامن - التاسع/الخامس عشر، تحرير: كارين باور، أولريكا مارتسون)، (عرض كتاب التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي؛ استكشاف حدود التفسير كنوع، تحرير أندرياس غوركي ويوهانا بينك، كوينز)، وتتناول الحقب المهملة في تاريخ التفسير، وكذلك ما يتعلّق بسياسات الطبع والنشر وأثرها في رؤى الباحثين الغربيين الكلاسيكيين للقرآن (التفسير باعتباره خطابًا، المؤسّسات والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك)، (تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسمي)، (هل ثمة اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير؟، بيتر كوينز)، فنستطيع القول أنّ هذه الدراسات ترسم صورة للنقاش

الغربي المعاصر حول الإشكالات النظرية والمنهجية للدراسة الغربية للتفسير، مما يجعلها شديدة الإفادة للباحث العربي.

وجدير بالذكر أنّ هذه الترجمات سبق أن نشرناها بشكلٍ مستقلٍّ على موقع تفسير ضمن قسم الاستشراق، وفي إعادة نشرها هاهنا قمنا فقط بحذف الحواشي المكرّرة في ضوء النشر المجمع وتعديل وإضافة بعض الحواشي، كما أنه وفي سياق هذا النشر الإلكتروني السابق تم وضع مقدمات لكل مادة على حدة تعمل على إبراز موضوع اشتغالها وتوضيحه، وقد آثرنا الإبقاء على هذه المقدمات هاهنا ليرز للقارئ قبل الولوج لكل مادة موضوعها وطبيعة المقاربة التي تعمل عليها.

كذلك نوضح أن تقسيم الدراسات ضمن هذه الأجزاء الثلاثة لا يعني حصر اشتغال إحدى هذه الدراسات بهذا الجزء وحده، حيث يؤدي تشابك اشتغال بعض الدراسات -نتيجة طبيعة العمل العلمي نفسه- إلى إمكان إفادتها في تكميل صورة دراسات منشورة في أجزاء أخرى، إلا أنّ نشر دراسة ما ضمن جزء محدّد يعني أن دورها في توضيح فكرة هذا الجزء أكبر، مع عدم نفي إفادتها في فهم المناحي الأخرى التي سيتناولها الجزآن الثاني والثالث^(١).

(١) على سبيل المثال، فدراسة بينك حول الشوكاني والمنشورة في هذا الجزء، ص ٢٤٠، قد يرى البعض أنها أقرب للجزء الثاني الخاصّ بالتناول الداخلي لمدونات التفسير ومنهجيته، إلا أنّ نشرها هنا مرتبط

دراسة التفسير القرآني

في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث^{(١)(٢)}

بروس فودج

بالأسئلة المركزية المسيطرة على الدراسة التي تتعلق بعملية تحقيب التفاسير التقليدية والحديثة، حيث تمثل دراسة تفسير الشوكاني نموذجًا أو دراسة حالة لهذا الجدل حول تحقيب التفسير، وهو لا شك جدل نظري يناسب هذا الجزء من الكتاب.

(١) العنوان الأصلي للدراسة:

QURNIC EXEGESIS IN MEDIEVAL ISLAM AND MODERN ORIENTALISM

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

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

نبذة تعريفية بـ"بروس فودج Bruce Fudge":

أستاذ اللغة العربية في جامعة جنيف السويسرية، تتركز اهتماماته وعمله في مجال الهرمنيوطيقا، والتفسير 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:

الاهتمام الغربي بدراسة التفسير هو اهتمام قديم، بدأ مع بداية الاهتمام العلمي الحديث بالقرآن، إلا أن هذا الاهتمام يشهد تطورًا معاصرًا ملحوظًا، لا يقتصر هذا التطور على محاولة دراسة مساحات جديدة؛ سواء تاريخية (عدم الاقتصار على الفترة المبكرة والوسيطه، بل الاهتمام كذلك بمرحلة النضج في تاريخ التفسير، ومرحلة الحواشي)، أو جغرافية (الاهتمام بالتفسير خارج البلاد العربية والهند وتركيا، في الصين وإفريقيا وإيران)، أو تطوير المناهج المتبعة في الدراسة، بل يشمل كذلك مساءلة النتائج الاستشراقية 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 المهمة في هذا السياق؛ فبعد محاولته الحديث عن التفسير في الواقع الإسلامي وإثارة بعض النقاط عن توجهات المفسرين ومساءلة ضعف الأسانيد وضعف حركة دراسة التفسير، استعرض فودج طبيعة حقل التفسير من منظور الدراسات الغربية منذ انطلاق وتأسيس الدراسات العربية مع دي ساسي في القرن الثامن عشر وحتى السياق المعاصر، حيث يحاول فهم الأسس المنهجية المحركة لدراسة القرآن ودراسة التفسير - كجزء صغير من حقل صغير كما يعبر -، ويعتبر فودج أن ثمة تيارين

رئيسين تنازعاَ 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 الظاهرية، الذي اهتم بالخروج من التفسير كحقل معرفي أو نوع خاصّ من التأليف العلمي، إلى الاهتمام بالتعامل اليومي العامّي مع القرآن، وهو التيار الذي يمثله ويلفرد كانتويل سميث؛ وأنّ التفسير كحقل علمي قد ضاع وسط هذين التيارين الباحثين عن «المعنى الأصلي» أو عن «المعاني خارج التفسير كحقل»، كذلك يُبرز فودج كيف أنّ الاهتمام المتنامي ببنية النصّ القرآني والذي ظهر منذ الثمانينيات وتبلور وبرز بشكل كبير 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 وصلّتها بمناهج دراسة الأديان، تبدو فيه دراسة حقل التفسير بشكلٍ دقيقٍ هي الاستثناء وليست القاعدة، حيث يعتبر أنّ انجازات دارسين 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، خصوصاً ما يشير إليه فودج سريعاً من كون كثير من الدراسات العربية والإسلامية المعاصرة حول التفسير غير حاضرة في عدّة الدارسين الغربيين مما يؤدّي لنقص واضح في تشكيل صورة أكثر اكتمالاً حول حقل التفسير.

إنّ أهمية هذه الورقة تتمحور في قدرتها على لفتِ النظر للأبعاد الأكثر مركزية في المنهجيات الاستشراقية التي تدرس القرآن، والتطور والجدل الذي مرّت به هذه المنهجيات، من أجل فهم أكثر دقة لطبيعة الدراسة الغربية للتفسير وملاحظتها المنهجية وإشكالاتها.

الدراسة^(١)

لقد قيل إنّ «المشروع الاستشراقي في حقل الدراسات القرآنية -مهما كانت مزاياه والخدمات التي قدّمها لهذا المجال- كان مشروعاً وُلِدَ من الحقد، ونشأ من الغيظ والإحباط، وعُدّي بالثأر»^(٢). وإذا كان هذا هو الحال بالفعل، فقد نتوقع قراءة أكثر حيوية؛ بيد أنّ مجال الدراسات القرآنية -كما هو واضح من راهنه- لم يلقَ استجابة كبيرة من الباحثين والدارسين للإسلام؛ إذ لم تحظَ دراسة التفسير إلا باهتمام أقل 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 وراء كتابة هذا المقال هو ما بدا لي ثغرةً غير ملحوظة في الأبحاث العلمية، وسوف أقدم بعض الأسباب التي أوجدت تلك الثغرة. سيقدم القسم الأول

(١) أودّ أن أشكر ويليام جراهام William Graham، وولفارت هاينريش Wolfhart Heinrichs، وروي متحدة Roy Mottahedeh، على المساعدات التي قدّموها لتحسين المسودات الأولى من هذا المقال. كما استفدت من تعليقات وانتقادات شهاب أحمد وتيم فيتزجيرالد Tim Fitzgerald، وبرنارد هيكل Bernard Haykel، وإيفريت روسون Everett Rowson.

(2) 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.

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 يتخطى النقد اللاذع الذي قدّمه إس. برويز منظور S. Parvez Manzoor^(١)، -الذي افتتحت هذه الورقة باقتباس من مقالته- فإن بإمكاننا الوقوف على بعض الملاحظات السديدة في نفس المقالة؛ لعل أهمها وأكثرها تحقّقاً هي ظلُّ مركزية الكتاب المقدس Biblio-centrism في التقليد الاستشراقي، بيد أنه من ناحية أخرى يزدرى بنفس القدر التحيزات العلمانية في دراسة القرآن. كما سنبيّن فيما يأتي، فإنني أسير مع أن الاستشراق كان مسعى أقل علمانية بكثير مما يُفترض عادة^(٢). ولكن من ناحية أخرى؛ سأزعم أن

(١) برويز منظور Parvez Manzoor: 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 لكل قضايا العصر الحديث، ومجلتهم تنشر المقالات وعروض الكتب والأبحاث في هذا السياق، وينطبق على كتابات منظور نفس هذا الوصف. (قسم الترجمات).

(٢) 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.

إحدى السمات الرئيسة للاستشراق لم تكن تشوية المعطيات العلمية وتحريفها (رغم أن هذا قد حدث)، بل حقيقة أن العديد من الباحثين - في مراحل مختلفة ولأسباب مختلفة على ما يبدو - كانوا يميلون فقط إلى مجازاة وتقليد ما تقدمه إليهم مصادرهم المكتوبة في الحقبة الوسيطة، ومن ثم تسربت إليهم - بشكل غير نقدي - منهجيات وافتراضات وتحيزات مؤلّفي تلك الحقبة، وهذا هو الحال بشكلٍ خاصّ في دراسة التفسير.

سأبدأ بسرد عدد من الأسباب الجوهرية والعملية التي أدت إلى إهمال التفسير، ثم أنتقل إلى دراسة هذا العلم ضمن التقليد الإسلامي في حقبة ما قبل الحداثة، منتهياً بمسح لاستقباله الاستشراقي. تاريخياً؛ يحتلّ التفسير مكانة هامشية إلى حدّ ما أو على الأقل ثانوية في العلوم الإسلامية، ويمكننا أن نلاحظ شيئاً من الاعتراف بهذه الحقيقة بين علماء المسلمين. تأثر الباحثون الغربيون بالعوامل السائدة أولاً في تطوير الدراسة الفيلولوجية للغة العربية، ثم لاحقاً فيما يمكن تسميته بتاريخ الأديان. في كلتا الحالتين، كانت النتيجة هي الميل إلى السماح للنصوص بالتحدّث عن نفسها؛ وربما كانت تلك خطوة أولية ضرورية، لكنها جعلت التفاسير الإسلامية منعزلة وغير مفهومة للجميع، باستثناء المتخصّص.

هذا الحقل شكلي للغاية؛ إذ إنه يسير دائماً وفقاً لمعايير راسخة، تبدأ باقتباس مقطع من القرآن - قد يكون كلمة واحدة وحتى عدة آيات - ثم التعليق

عليه. ورغم تنوع الأساليب والمناهج، إلا أنها تشترك في خاصيتين؛ الأولى هي التوظيف التفسيري لما ورد عن النبي محمد أو عن غيره من الشخصيات المرجعية المبكرة. والثانية -التي تتداخل أحياناً مع الأولى- هي التوجه الفيلولوجي القوي، ومفاده أنه مهما كان ما يكتبه المفسر، 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 السمات المشتركة، قد تتفاوت التفاسير باختلاف أولويات مؤلفيها؛ إذ يتميز كلّ عمل في هذا الحقل تقريباً بميل إلى التركيز على منحى علمي معيّن؛ قد يكون لغويّاً/ نحويّاً، أو لاهوتياً، أو فقهيّاً، أو صوفياً، أو مذهبيّاً، أو فلسفيّاً، أو بلاغيّاً (وهذان الأخيران نادران نسبياً). فقد عُرف جميع المفسّرين الكبار في التاريخ الإسلامي في المقام الأول باعتبارهم مشتغلين بحقل علمي آخر غير التفسير؛ فمثلاً الطبري (ت: ٣١١ = ٩٢٣) كان بالمقام الأول عالماً سنياً بالآثار والفقه، والزمخشري (ت: ٥٣٨ = ١١٥٣) كان لغويّاً ومتكلماً على طريقة المعتزلة، بينما كان القرطبي (ت: ٦٧١ = ١٢٧٣) فقيهاً. وقد كانت تلك الاهتمامات والاشتغالات العلمية واضحة تماماً في تفاسيرهم، حتى صبغتْها بالكامل. وعلى حدّ علمي، لم يُعرف أحدٌ باشتغاله بالتفسير مفرداً، وحتى لو وُجد من كان معروفاً فقط بكونه مفسراً، فسيظلّ مع ذلك

منحصراً في نوع معين من التفسير، كما في الأمثلة أعلاه، وليس في التفسير بإطلاق.

لقد شرع كل مفسر في مهمة كتابة تفسيره مستصحباً توجهاته العلمية الخاصة، وفي كل حالة كانت تلك الاهتمامات تصبغ الصورة النهائية لمشروعه بالكامل. فعند التعليق على الدلالة الفقهية أو النحوية لآية ما، سيقبَس المفسر من الآراء الموجودة في تلك المجالات؛ ولذلك تظهر الكثير من التفاسير على شكل مقتطفات من المناقشات الموجودة في مكان آخر، مع المحتوى المقتبس إلى حد كبير من الحقول العلمية الأخرى، وتكمن مساهمة المفسر 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 أقل وضوحاً هو دور القرآن في كتابات العلماء المسلمين. لا شك أن القرآن -باعتباره كلام الله (مخلوقاً كان أو غير مخلوق) وسواء بصورته الشفهية أو المكتوبة الثابتة إلى حد ما، وعدم انفصاله عن اللغة التي نزل بها- قد حقق

مكانة مرموقة، بيد أنها لم تكن مرتبطة فقط بـ«معانيه العقلانية الخطابية»^(١). نحن مهتمون في هذا المقال بحقل علمي يتناول بدقة هذا العنصر الخطابي العقلاني، ولكن من المهم أن نفهم أن دلالات النص المقدس لدى المسلمين لم تقتصر على المعنى النصي. ومن أجل فهم طبيعة -وربما حدود- حقل التفسير، يجب النظر إلى دور القرآن في حياة المسلمين في سياق واسع، وليس فقط باعتباره مسألة نصية بحتة^(٢).

ومع ذلك، فإن التفسير هو إلى حد كبير مسألة نصية؛ حتى لو أولى بعض المفسرين اهتمامهم للطريقة الصحيحة للتلاوة والنطق. صحيح 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) تفرّق الألمانية يوهانا بينك بين دالتين للتفسير؛ التفسير باعتباره نوعاً معيناً من التأليف، أو حقلاً خاصاً ذا معالم علمية واضحة، وبين التفسير كممارسة سواء كانت نصية أو غير نصية، وتعتبر أنه من المهم دراسة التفسير باعتباره ممارسة، كما اعتبر شهاب أحمد أن الاختصار على الدلالة النصية لتلقي القرآن مرتبط بشكل كبير بالحدود النصية للدراسة المعاصرة للقرآن وللتراث الإسلامي، ويُلاحظ أنه في العقود الأخيرة بدأ الاهتمام بالخروج عن حدود التفسير النصي في بعض الدراسات الغربية التي تتناول الأبعاد الجمالية والأدبية والشعائرية في تلقي القرآن في التراث أو في السياقات المعاصرة خصوصاً غير العربية. انظر: التفسير باعتباره خطاباً: المؤسسات والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، معاد نشره ضمن هذا الجزء من الكتاب، ص ١٢٢. وانظر: ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متمياً إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط ١، بيروت، ٢٠٢٠، ص ٤١٨، ٤٢٤. (قسم الترجمات).

يشغل مكانة مرموقة في التعليم الإسلامي، ولكن هذا يبدأ بحفظه بصورة منفصلة بشكل عام عن التفسير (خاصة وأن أول معرفة لأغلب المسلمين باللغة العربية تكون من خلال القرآن). ورغم أن التفسير بمعناه الاصطلاحي لا يظهر إلا في مراحل لاحقة، إلا أن استمرار المرء في العملية التعليمية ينحو به إلى التقدير المتزايد للمعنى الخطابي العقلاني^(١). ورغم أنه من الصعب الجزم بذلك؛ إلا أنه يمكن القول إن دراسة التفسير لم تكن أولوية في المناهج والبيولوجرافيات المدرسية ما قبل الحديثة، بناءً على نسبة أعمال التفسير مقارنة بتلك الموجودة في الموضوعات الأخرى. علاوة على ذلك، غالبًا ما كان التفسير يندرج تحت التخصص 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^(١) :

إن 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 الدارسين الغربيين وصف «العصور الوسطى» في وصف العصور الإسلامية منذ بداية الإسلام وإلى التعرّف على الحدائث الغربية الحديثة، وهذا جرياً على التحقيب العام الذي يعمّم تاريخ المنطقة الأوروبية على كلّ العالم، فيجعل الفترة منذ القرن الخامس الميلادي تقريباً 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 الفكّك منها لمصطلح العصور الوسطى، إلا أن هذه العيوب تزداد بصورة كبيرة عند استخدام هذا المصطلح في عملية تأريخ العلوم، حيث إن الحضارة الإسلامية شهدت تطوراً في علومها يحتاج في فهمه لتحقيب خاصّ، وهو ما يغيّبه تماماً 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-، الذي 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 الحدائث الغربية منذ القرن الثالث عشر وإلى الآن. وجدير بالذّكر أن بعض الدارسين المعاصرين للتفسير بدؤوا الاهتمام بكثافة بالفترة الكلاسيكية للتفسير بعد تجاهل كبير من الدراسات الغربية لهذه الفترة واقتصارهم على الفترة التكوينية والفترة المتأخرة 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، ص ١٨٢، ١٨٤. (قسم الترجمات).

الذين نقلوا تلك الآثار في سلسلة الإسناد. تتكوّن معظم مجموعات التفسير المبكرة - كما هي محفوظة اليوم - من هذا النوع من المواد، وبشكل 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 بشكل متساوٍ على التفسير؛ ومن حيث المبدأ أفترض أنه كذلك بالفعل. بيد أن مسليّ العصور الوسطى ذهبوا إلى أن هذا السؤال لا ينسحب بالضرورة على كلّ المجالات العلمية؛ إذ رأوا أن سؤال الموثوقية أقل أهمية في بعض المجالات من بعض، ولكنّ المستشرقين كانوا بطيئين في إدراك ذلك^(١). لم ينته الجدل الذي أثارته أطروحة جوزيف شاخت Joseph Schacht^(٢) النقدية في

(١) مثال على ذلك العمل الذي ظهر مؤخراً؛ 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 خاص. 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 ليبتيك وجامعة برسلاو، حصل على الدكتوراه من جامعة برسلاو (١٩٢٣)، وفي (١٩٢٩) صار أستاذ كرسي بجامعة فرايبورغ، وهو معروف لدى المثقفين والدارسين المصريين في فترة الثلاثينيات، حيث انتدب عام (١٩٣٤) للتدريس في الجامعة المصرية (جامعة

=

كتابه (The Origins of Muhammadan Jurisprudence) (أصول الفقه المحمدي) (١٩٥٠)^(١)، ولكن كلا الفريقين من الباحثين على طرفي سؤال

القاهرة حالياً) لتدريس فيلولوجي اللغة العربية والسيرانية، شارك في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية)، وقد تنقل 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 تأثر 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 تَعْتَبِرُ 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 المدونة الحديثية في بلورة شاخت لنظريته، واعتماده الكبير على كتب الفقه: مثل كتاب (الأم) للشافعي، ومؤخرًا صدر لفهد الحمودي كتابٌ بعنوان: (نقد نظرية المدار) وضح 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 نُشر 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).

الموثوقية يفترضون أن الجدل الطويل حول موثوقية الحديث وتطور الشريعة الإسلامية يمكن تطبيقه بنفس الصورة على التفسير. ثمة وجهة نظر أدق قدمها شهاب أحمد، الذي انتقد معاملة شاخت للتفسير والسيرة والمغازي باعتبار أنها تخضع لنفس معايير الحديث النبوي الذي يحمل «حكماً فقهياً/ عملياً/ عقدياً»، وفي هذا كتب:

إن أعمال السيرة والتفسير الباقية تقدّم دليلاً وافياً على حقيقة أنه -على عكس علماء الحديث- لم يقدّم علماء السيرة والمغازي والتفسير رواياتهم -بشكل عام- بإسناد كامل؛ فمعظم الروايات في هذه المجالات إما مرسلّة (يتوقف إسنادها عند التابعي وليس الصحابي، هذا هو الحال على وجه الخصوص في التفسير)، أو يرويها الضعفاء والمجاهيل والمتروكون، أو من طريق أسانيد جمعية⁽¹⁾.

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 أن تلك المرويات التي لا تتعلق بحكم فقهية أو تطبيق عملي لم تخضع لنفس المعايير الصارمة، وبالتالي

(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.

فإن جامعي آثار السيرة والمغازي والتفسير لم يكونوا مضطرين لتزوير أسانيد 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» قائلاً: إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد^(١).

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

لم يكن مشروع الحديث معنياً بفرز الروايات ذات الأسانيد الصحيحة من الروايات ذات الأسانيد الضعيفة، بل بالتمييز - عن طريق الأسانيد الصحيحة - بين المرويات ذات المحتوى المقبول عقائدياً وبين المرويات الأخرى. ومن ثم، لم تكن المشاريع العلمية الأخرى تمثل تهديداً، وبالتالي فهي مشروعة طالما أنها لم تدلف إلى هذا المجال^(٢).

(١) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: عبد الحليم محمد عبد الحليم، وعبد الرحمن حسن محمود، (القاهرة، مطبعة السعادة)، ص ٢١٣.

(2) Ahmed, 28.

قد يبدو أننا نسير عكس ما يميله الحدس إذ نقول إن المواد التفسيرية الداعمة المحيطة بالوحي لم تكن بالأولوية العلمية التي قد يتوقعها المرء، 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 تُطبَّق بشكلٍ صارمٍ، إلا في حالة التفسير الآثاري على وجه التحديد، مثل (تفسير القرآن العظيم) لابن كثير (ت ٧٧٤ = ١٣٧٣). ولأن عامة المحاولات التي استهدفت التعرف 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 وموثقة بشكلٍ كافٍ في تلك القرون اللاحقة، ولذلك ربما لم تكن هناك مسيس حاجة للتكرار.

يظهر من الأدبيات المختصة بهذا الحقل ومبادئه أن علماء الحقبة الوسيطة قد اعتبروا التراخي النسبي في نقد أسانيد مرويات تفسير القرآن شيئًا راسخًا ومستمرًا، وسنضرب أمثلة على ذلك فيما يأتي. وعلى حدّ علمي، لم تحظ مثل هذه التصريحات بأيّ اهتمام بين المستشرقين الذين تناولوا القرآن والتفسير؛ إذ إن الباحثين الغربيين - إذا ما نظروا في حقل التفسير من الأساس - كانوا ينزعون

إلى افتراض ما عُرف في مكان آخر بـ«التشابه الجوهرى في مقابل الاختلاف العارض»⁽¹⁾.

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

في مقدمته الشهيرة، أعطى المؤرّخ ابن خلدون -من القرن الرابع عشر- علوم القرآن جزءاً بسيطاً من الاهتمام الذي أولاه إلى مجالات أخرى مثل الاعتقاد والفقه والنقد الأدبي، ومن قبلهم التاريخ. أولاً، خصّص ابن خلدون مساحة لعلم التلاوة مساوية لما خصّصه للتفسير، وحتى هذا الأخير كانت معالجته له غريبة ولا تتماشى مع الدقة التي أظهرها في أماكن أخرى. يستخدم ابن خلدون القسمة الشائعة للتفسير إلى «نقلي مسند إلى الآثار المنقولة من السلف»، و«ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللّغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب. وهذا الصنف قلّ أن ينفرد عن

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

الأول؛ إذ الأول هو المقصود بالذات»^(١). ولكن المثير للاهتمام أن الشق الأكبر من نقاشه مخصّص لبيان كيف أن النوع الأول من التفسير قد شابته الكثير من أنواع المعلومات غير الموثوقة وغير الضرورية المنقولة بشكلٍ أساسي عن اليهود الذين أسلموا، وليس لهم معرفة تُذكر بالأحكام الدينية. ثم ذهب إلى أن المفسّرين «تساهلوا في مثل ذلك وملؤوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كما قلناه عن أهل التوراة»^(٢). 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 التخصصات الأخرى، وبالتالي توضح أنه من الصعب تحديد ما يمكن أن يكون عليه التفسير «النقي».

في حالات الأدلة المنقولة، أدرك ابن خلدون أن عدداً كبيراً 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

(١) ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الجيل)، ص ٤٨٧ - ٤٨٨. الصنف الأول يناظر التفسير بالمأثور،

بينما الثاني يناظر التفسير بالرأي الذي يقدم الدليل اللغوي على الأثر المنقول.

(٢) ابن خلدون، ص ٤٨٧.

تميزها بسهولة عن المرويات المقبولة؛ وبسبب أنها نُسبت إلى شخصيات من السابقين لها وزنها فقد تُلقيت بالقبول^(١).

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». ويعقب ابن تيمية أن هناك رواية أخرى لنفس الأثر جاء فيها: «ليس لها أصل»، بيد أنه يستدرِك بيان أن المقصود بهذه الكلمة هو الإسناد؛ وهذا لأن معظم أسانيد هذه الثلاثة هي مراسيل، أي أنها تنتهي عند التابعي، وليس الصحابي^(٢). يساعدنا هذا الرأي في التعرّف على سبب كون مقدّمة ابن تيمية عبارة عن رسالة صغيرة، لكنه يشير أيضًا بوضوح إلى أن العلماء لم يعطوا

(١) «بُعْدَ صِيَتِهِمْ وَعَظَمْتَ أَعْدَارَهُمْ؛ لَمَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنَ الْمَقَامَاتِ فِي الدِّينِ وَالْمَلَّةِ، فَتَلَقَّيْتُ بِالْقَبُولِ مِنْ يَوْمِئِذٍ». ابن خلدون، ص ٤٨٧.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عصام فارس الحرساني، ومحمد شكور حاجي أمير، (عمان: دار عمار، ١٩٩٧)، ص ٢٨. 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".

أولوية كبيرة للتفسير؛ إذ إن الشاغل الرئيس لابن تيمية في مقدمته لعلوم القرآن هو تصنيف المعرفة، كما أن تركيزه على المنقول (في مقابل المعقول) يجعل من السهل نسبيًا اختزال التفسير.

ألف العلامة العثماني حاجي خليفة (أو كاتب جليبي، ت: ١٠٦٧ = ١٦٢٨) موسوعته الببليوغرافية (كشف الظنون)، وهي تحتوي على مقالات عن مختلف التخصصات الإسلامية، والقسم الخاص بعلم التفسير مطوّل ومفيد. زين حاجي خليفة فقراته بعبارات الثناء والمدح للحقل مبيّنًا أنه «أشرف العلوم وأعظمها» و«رأس العلوم ورئيسها»^(١)، بيد 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 المفسّرين ينتجون

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

(٢) اقتطع المؤلف هنا من كلام حاجي خليفة زيادة مهمّة، ونصّه الكامل: «فإن أريد مراده في نفس الأمر، فلا يفيد بحث التفسير؛ لأنّ طريقه غالبًا: إمّا رواية الآحاد، أو الدراية بطريق العربية، وكلاهما ظني كما عرف، ولأنّ فهم كلّ واحد بقدر استعداده». (المرّجم).

تفاسيرهم على مقتضى معرفتهم وعاداتهم. يعاني التفسير أيضًا من تدخل العلوم الأخرى فيه، ونقص عام في القواعد أو المبادئ الناظمة^(١).

رثى حاجي خليفة راهن الحقل التفسيري، فقد أسقطت الأسانيد، وصار كل شيء ينسب إلى السلف الصالح دون التأكد مما قالوه فعلاً^(٢). 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» تفسيراً^(٣) لـ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، على الرغم من -الكلام للسيوطي- أنه لم يرد عن النبي وجميع الصحابة والتابعين إلا رأي واحد، وهو أن المقصود بالآية هم اليهود والنصارى. ويتضمن وصف حاجي خليفة للتفسير نقداً موجهاً إلى أولئك الذين ما إن برعوا في علم أو تخصص معين (غير التفسير) شرعوا في كتابة التفاسير «كأن القرآن أنزل لأجل هذا العلم

(١) حاجي خليفة، (١/ ٤٢٨).

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

(٣) هكذا كتب المؤلف، ونصّ الكلام هو كما يأتي: «قال السيوطي: رأيت في تفسير قوله **سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى**: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، نحو: عشرة أقوال، مع أنّ الوارد عن النبي ﷺ، وجميع الصحابة والتابعين: ليس غير اليهود والنصارى». (المترجم).

لا غير»، فالنحوي مثلاً «تراه ليس له هَمٌّ إلا الإعراب، وتكثير الأوجه المحتملة فيه، وإن كانت بعيدة»، والإخباري «ليس له شغل إلا القصص واستيفائها، 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). إنَّ معظم هذه التقارير 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 غموضاً في الممارسة. لكن إذا استوعبنا هذه الاستثناءات و«الاختلافات العارضة»، فقد نتمكن من اكتساب رؤى جديدة حول عملية التفسير، وتطوير فهم أفضل لمساعي علماء المسلمين أنفسهم على مستوى أعمق.

بالإضافة لما سبق، أسهمت عوامل بنيوية أخرى في تهميش التفسير. إنَّ الإصرار على المادة النقلية (وفي الأعمال المشهورة هذا الرأي إجماعي ولا لبس

(١) حاجي خليفة، (١/ ٤٣١).

فيه) يعني أنّ إمكانية إعادة التفسير -على الأقل داخل التفسير [ك«نوع» نمط خاصّ من الكتابة أو كحقل علمي]- محدودة بطبيعتها، فليس هناك سوى عدد محدود من الاحتمالات. ورغم أنه من الممكن أن تظهر إضافات جديدة، بيد 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 التخلف 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 مجرد نَقلة وجامعين^{(١)(٢)}.

(١) في رأي كلود جيليو: «في البداية هناك مجال يمكن للمرء أن يتحدث فيه عن التصلّب في مجال تفسير القرآن. يمثل تفسير القرآن للطبري (ت: ٩٢٣م) نموذجاً 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 تفسيراً مبنياً على «المرويات والآثار» [تفسير بالمأثور]، أي أنّ جزءاً كبيراً من نصّه مأخوذ من المرويات المنسوبة إلى النبي، وخاصة المفسّرين الأوائل، والباقي مبنّي 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 مجرد تكرار، بل تنظر لها باعتبارها تكريساً لحدود التخصص العلمي في مرحلة ما بعد النضج، وجزءاً أساسياً من مرحلة نشأة المدارس، كذلك باعتبارها مرحلة يبرز فيها التجديد والتنوّع على خلاف ما يشاع حول هذه الفترة من تكرار وجمود

=

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 كلّهُ هو كلام الله، يعني أنه يجب التعامل مع كلّ آية منه على قدم المساواة؛ إذ 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

=

وأحادية، فضلاً عن كونها جزءاً أساسياً من تاريخ حقل التفسير. راجع: التفسير باعتباره خطاباً؛ المؤسسات والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير. تفاسير القرآن؛ تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير. هل أنهت الحدائث تعدد المعنى؟ ملاحظات على تقبل تعددية المعنى في التفسير السنّي، بيتر كوينز، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، والدراسات الأولى والثانية منشورتان ضمن هذا الجزء من الكتاب، انظر: ص ١٢٢، وص ٨١، والدراسة الثالثة منشورة على موقع تفسير، وسيعاد نشرها ضمن الجزء الثالث من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

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

بشكل أكبر على المواد النقلية- لا تولي اهتماماً يُذكر لمسائل التقوى الشخصية أو أيّ أفكار ومشاعر قد يولدها 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 المفسرين إمّا على بيان قيمة القرآن كاملاً ككلّ موحد، أو حتى إظهار المشاعر العميقة التي أثارها الآيات فيه شخصياً، مع أنه يستشهد بالزمخشري وعبد القادر

(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 المؤلف في العمل التفسيري مع بدء عدم التقيّد بحيثية التبيين للمعاني إنّ بصورة جزئية عبر التشاغل بها مع مشاغل أخرى مما هو فوق المعنى، وإن بصورة كلية عبر التشاغل بما وراء المعنى من تتبّع الجانب الهدائي في القرآن، وهو الذي هيمن على التفسير في مرحلته الأخيرة، وقد قام بعض الدارسين بإبراز وجود مثل هذه المساحة بالفعل في بعض التفاسير التراثية، فوجد وليد صالح في دراسته الموسّعة لتفسير الثعلبي، قد اهتم بشكل كبير 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: تحقيق التفسير؛ قراءة في التحقيق المعاصر، مع طرح تحقيق معياري للتفسير، خليل محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير. ويراجع: تشكّل التفسير الكلاسيكي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، نماء للبحوث والدراسات، ط ١، بيروت، ٢٠٢٢، ص ١٤٨، ١٧٥. (قسم الترجمات).

الجرجاني^(١) (ت: ١٠٧٨م) باعتبارهم استثناءات جزئية على الأقل في هذا الصدد^(٢). كما أنه يأسف على «غرق» التفسير في جدالات كلامية وفقهية ونحوية وما إلى ذلك^(٣). ومن هنا يمكننا القول: إن قطب رغم أنه كان يتناقض أحياناً مع تقليد التفسير، إلا أنه لم يجد بُدّاً من الاعتماد عليه في حالات أخرى من أجل السياق والمعنى^(٤).

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

(٢) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٨ - ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ٢٧.

(٤) 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، ص ٢٠٥، حاشية ١.

التفسير في الدراسات الاستشراقية:

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

واحدة من الدراسات المفردة التي تتناول أحد التفاسير (وبالتأكيد أهمها) هي دراسة كلود جيليو Claude Gilliot^(٢) حول تفسير الطبري. يُلاحظ في

(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 Gilliot، (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، وُلد جيليو في السادس من يناير عام ١٩٤٠، وقد حصل على دكتوراه الدولة في سبتمبر عام (١٩٨٢) من جامعة السوربون Paris 11، وكانت أطروحته بعنوان: «جوانب المخيال الإسلامي الجمعي من خلال تفسير الطبري»، والتي أشرف عليه فيها أستاذه محمد أركون، وقد عمل باحثاً في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومشرفاً ومحرراً 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، والثانية بعنوان: «الأسطورة، قصة الخلاص في تفسير الطبري، توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته»،

المقدمة أن هناك طريقتين على الأقلٍ للتعامل مع «جامع البيان»؛ الأولى هي الطريقة الأكثر تمسكًا بالتقليد، وتعني فحص المصادر عن طريق تحليل الأسانيد المستخدمة بشكل متكرر. أما الثانية (وهي التي استخدمها جيليو) فهي تُعنى بإبراز «الأعمال الداخلية لاشتغالات المفسر، من خلال دراسة المكونات المتنوعة للتفسير»⁽¹⁾. ومما تجدر ملاحظته هو أن الدراسات التي اعتمدت هذه المقاربة للتفسير الإسلامي نادرة؛ إذ تميل غالب الدراسات الغربية إلى التركيز على عناصر مختارة - عادة ما تكون مجموعة من الآيات أو نوعًا من المسائل النحوية أو العقديّة - دون إيلاء الاهتمام الكافي ببنية التفسير ككل. يجب أيضًا أن نلفت النظر إلى أن دراسة جيليو حققت نجاحًا منقطع النظير؛ إذ قدمت 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 أتت بمقاربات مماثلة رغم نجاح دراسة جيليو؛ والجواب الذي أقترحه يكمن في تاريخ الحقل

=

ترجمة: أ.د. / سامي مندور، يمكن مطالعتها ضمن ترجمات ملف «التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية»، على قسم الاستشراق بموقع تفسير، وهما منشورتان ضمن هذا الكتاب، ودراسة (بدايات تفسير القرآن) منشورة ضمن هذا الجزء، انظر: ص ١٨٩. (قسم الترجمات).

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

العلمي نفسه^(١)؛ فقد هيمن البحث الفيلولوجي والتركيز على الأصول على الدراسات والأبحاث الغربية المبكرة عن الإسلام، وهو ما جعلها تنزع نحو تفضيل التأويل أو السردية الأوروبية عن القرآن وتقديمها على سردية المسلمين أنفسهم. وكنوع من التحول من أقصى طرف إلى أقصى الطرف المقابل، فقد شهدت أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين ميلاً في تاريخ الأديان ينزع نحو رفع القيود عن التصريحات العقائدية والسماح للمؤمنين ونصوصهم بتمثيل أنفسهم. والنتيجة هي أن أياً من الاتجاهين لم يُفْضَ 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 بقدر كبير من الاهتمام^(٢). يكفي أن نقول: إن الموقف المبكر غلب عليه الطابع الصدامي

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

(٢) من الدراسات الأكثر شمولاً 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.

بشكل عام، وأن الاتجاه الطبيعي عند مواجهة دينٍ مناوئٍ -ومن المفترض أنه باطل- هو فحص كتابه المقدس. وهكذا كان القرآن أحد الموضوعات الأولى التي حظيت بالترجمة والبحث، لكن ظلّ تقليد التفسير الإسلامي موضوعاً غير مطروق في تلك المرحلة. وهذا ليس مفاجئاً، إذ 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 القراء- بالمفسّرين المسلمين، وربما كان هذا بدافع الضرورة البسيطة بقدر ما هو اهتمام علمي. ففي عام ١٦٩٨م، نشر لودوفيكو ماراتشي Ludovico Marracci نصّاً ثنائي اللغة للقرآن يجمع بين العربية واللاتينية، مع ملحق ببعض المعلومات من تفسيري البيضاوي (ت: ١٣١٦) والسيوطي^(١). كما كانت أولى الترجمات الإنجليزية الموثوقة -وهي ترجمة جورج سيل George Sale (١٦٩٧ - ١٧٣٦)، والتي ظهرت عام ١٧٣٤م- مصحوبة بتمهيد توسّع فيه في النقل عن البيضاوي. كان

(1) Hamilton, 75.

التقليد التفسيري حاضرًا وكان لا بد من الاعتراف به، لكنه ظلَّ خفيًّا وغير مدروس. فرغم أنه من غير الممكن الوصول إلى «معنى» القرآن إلا بمساعدة التفسير، ولكن يبدو أن ما غاب عن الأذهان هو حقيقة أن قراءتنا (وترجماتنا) للنص المقدس إنما تتشكل من خلال تقليد التفسير، وبالتالي فهي ليست مستقلة كما يُحَيَّل إلينا.

ومثلما هيمن الدينُّ 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 شدُّ وجذبٌ بين ممارسي «الفيلولوجيا المقدسة» وغيرهم ممن وضعوا نصب أعينهم أهدافًا نفعية (تجارية أو توسعية استعمارية مثلاً) من وراء دراسة اللغة العربية^(١). يُرجع معظم المؤرخين البدايات الحقيقية لفيلولوجيا اللغة العربية في الغرب إلى هذا العَلم الفذّ أنطوان إسحاق سلفستر دي ساسي Antoine Isaac Silvestre de Sacy (١٧٥٨ - ١٨٣٨)^(٢)، الذي تُعدُّ جهوده الآن بمثابة الإطار

(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 ألغى في ١٧٩١، ثم قوميسر عام للنقود إلى أن استقال في ١٧٩٢، وقد عمل كأستاذ

=

الذي حدّد نقاط قوة المراحل اللاحقة من هذا الحقل ورسم حدوده. إن إعطاء سلفستر دي ساسي المساحة التي يستحقّها هو أمر يتجاوز نطاق هذه الورقة ويفوق الوسائل المتاحة لنا، بيد أننا سنسلط 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 اليسينية، ويجدر التنويه إلى أنه في دير هذه الطائفة في بورت رويال خارج باريس، نشأت مدرسة في الفيلولوجيا تسعى وراء الوصول

للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية، وكعضو في جمعية النقوش والآداب قسم التاريخ واللغات القديمة، ثم في الكوليدج دي فرانس في كرسى 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.

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

إلى «البنى الكلية العميقة التي تدخل في تكوين أيّ لغة»⁽¹⁾. ثالثاً، 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 بشكل صارم إلى المحتويات التي يمكن تلمسها في النصّ. ومن هنا كانت ملاحق مؤلفاته «قواعد النحو العربي Grammaire arabe» (١٨١٠)، و«كلاسيكيات عربية منتقاة Chrestomathie arabe Anthologie» (١٨٠٦؛ الطبعة الثانية ١٨٢٦)، و«أنثولوجيا النحو العربي grammaticale arabe» (١٨٢٩)، وفيّة لعناوين تلك الكتب؛ إذ إنها تحتوي فقط على مقتطفات ومختارات من مقاطع نصية. من ناحية أخرى، فإن تركيزه على «فضائل الحفظ والدقة الفيلولوجية التي أضحت في حكم البائد الآن»⁽²⁾ 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، تؤكد 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 مهياً لها» (٤٤)، فإن حقيقة أن دي ساسي كان متميّماً 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 الأسس اللازمة لمعايير هذا الحقل، وقد قيل أيضًا إنها قد تؤدي إلى «اللا أدبية العقيمة أو إلى الانتشار غير النقدي للأيديولوجيات 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 Robert Irwin، حيث حاول توضيح كيف تعامل المستشرقون مع السمات والمواقف ووجهات النظر داخل موضوعات بحثهم^(٢). لقد أثرت هذه الظاهرة على مختلف المجالات مثل مختارات الشُّعر والتاريخ، بيد 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 انتقدت قواعده النحوية لكونها قريبة جدًا من اللغة العربية. فمثلًا، كتب هارتفيج ديرينبرج Hartwig Derenbourg:

(1) Rodinson, 45.

(2) See Irwin, "Oriental Discourses".

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 السيد [إدوارد] لين باعتباره آخر مؤلّفي المعاجم العرب، كما تغرّيني تسمية الأساتذة سلفستر دي ساسي و[هاينريش] فلايشر بأخر 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 مثالاً ممتازاً على هذا من إدوارد لين Edward Lane (١٨٠١ - ١٨٧٦)، الذي يضم معجمه العربي / الإنجليزي ترجمات من المعاجم العربية في الحقبة الوسيطة. استمر هذا الاتجاه بعد أن

(1) Derenbourg, xli-xli.

يقتبس Irwin, 94 نفس المقطع، ويقترح أنه نظراً لاهتمام سلفستر دي ساسي بالاستثناءات والشذوذات اللغوية، فمن الأفضل اعتباره ممثلاً لمدرسة الكوفة.

(٢) انظر على وجه الخصوص: Derenbourg, xli-xliv, Irwin, 98-9. لاحظ أنّ رايت استفاد أيضاً

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: Cambridge University Press, 1967), v.

سطع نجم الفيلولوجيين الألمان متفوقاً على نجم دي ساسي، ليس فقط في المجالات اللغوية، بل أيضاً في التاريخ ومجالات أخرى. ربما لا ينبغي الاستغراب من أن نظاماً ناشئاً ليس أمامه سوى القليل من المصادر الأصلية المتاحة قد اتبع المسارات التي حدّتها له موضوعاتُ بحثه؛ ولكن على أيّ حال، فإن التقليد الفيلولوجي تربطه علاقة وثيقة بدراسة الدين، وربما بشكل خاصّ الدين المقارن، وهي الصّلة التي سنناقشها فيما يأتي.

النقطة الرابعة التي نودّ الإشارة إليها فيما يتعلق بـ(دي ساسي)، هي أنه درّس كلّ مَنْ جاء بعده؛ فقد كان هاينريش ليبرخت فلايشر Heinrich Leberecht Fleischer (١٨٠١ - ١٨٨٨) الأبرز من بين طلابه، وهو الباحث الذي ترك بصمة عميقة ومؤثّرة في مجال صغير، وعمّق استمرارية المعايير الفيلولوجية الصارمة الموضوعية في باريس. لكن حقيقة أن العديد من المستشرقين البارزين قد تتلمذوا على نفس المعلمين هي مؤشر جيد على مدى صغر هذا الحقل. وهنا يبدو اقتراحُ بعض الأوساط بأنّ الدراسات العربية والإسلامية كان لها تأثير واسع = مشكوكاً فيه إلى حدّ كبير^(١). وبشكلٍ أوضح،

(١) للوقوف على مسارين مختلفين لنفس النتيجة، انظر:

Said, Orientalism and Manzoor, "Method against Truth".

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 العهدين القديم والجديد مثلاً لهؤلاء الباحثين الحقائق الأساسية لتقاليدهم الدينية. ومن ثم، كان من المنطقي تماماً أن يعني الإسلام القرآن وحياء النبي والخلافة المبكرة [الراشدة]. ولكن فيما أرى، كان هذا التمثيل أكثر منطقية لأنّ هذه هي الطريقة التي يمثل بها المسلمون أنفسهم دينهم من الناحية المعيارية، وإن الندرة النسبية للدراسات حول العقيدة والممارسة الإسلامية في ذلك الوقت يمكن ردها جزئياً إلى حقيقة أن الاستشراق في القرن التاسع عشر كان بعيداً عن كونه مشروعاً علمانياً^(١).

(١) كما كانت هناك تيارات فكرية غير دينية قوية، خاصة فيما يتعلق 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.

في هذا الصدد تعدّ شخصية يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen (١٨٤٤ - ١٩١٨) نموذجية. بداية من نشأته اللوثرية، ثم بصمته التجديدية الحاسمة التي قلبت الأمور جذرياً في مجال نقد المصادر الكتابية، والتي تشبعت بأفكار التاريخانية والتطورية السائدة في زمنه، ثم تحوّل في النهاية إلى الدراسات العربية. وربما يكون هذا التحوّل مدفوعاً بالخلافات المحترمة التي أحدثتها دراساته حول النصوص العبرية المقدّسة، بيد أنه قدّم تفسيراً آخر:

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 الأصلية وأبقاها^(٢). بالطبع

(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 إيلاد فإنّ هذا العصر -أي القرن التاسع عشر- سيطر عليه ما أسماه بـ«الحنين للأصول» أي: سيطرة النزعات الباحثة عن تفسير كلّ الظواهر بردها إلى أصل تاريخي سابق يفسّرُها ويمنحها معنى ويكشف عن دورها ووظيفتها، على كلّ مساحات الدرس التاريخية واللغوية والأنثروبولوجية والنفسية والطبيعية لهذه الفترة. انظر: البحث عن التاريخ والمعنى

يحدث هنا خلط بين الدِّين والحضارة، ولكن بعد ذلك يظهر التأثير البروتستانتية على فلهاوزن بصورة أكبر؛ فبالنسبة له، كانت الدوافع والأخلاق الدينية أهم من اللاهوت أو المؤسّسات. ومن هنا، رأى فلهاوزن -الذي لم ينبهر بالقرآن- الإسلام قد تكشّف في ساحة المعركة وفي المجال السياسي. ولأنه كان يسعى وراء التجليات المبكّرة للدين العربي، لم يُولِّ فلهاوزن اهتمامًا كبيرًا لتاريخهم بعد الأمويين (٦٤٤ - ٧٥٠)^(١).

لذلك مالَ كلُّ من التاريخي والفيلولوجي نحو التركيز على المراحل المبكّرة من الإسلام، وكان هذا التركيز مصبوغًا بقوة الأفكار البروتستانتية، حتى وإن كان ذلك ضمنيًا. 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 (Geschichte des Qorans) (تاريخ القرآن)

=

في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١١٥، ١١٦. (قسم الترجمات).

(١) كما كتب إلى زميل له: «الشیطان 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.

لتيوودور نولدكه Theodor Nöldeke (١٨٣٦ - ١٩٣٠)^{(١)(٢)}. هنا اتبع القرآن سنن الكتاب المقدس، متحوّلاً من كونه موضوع 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 مهتمّاً بالقرآن باعتباره وثيقة حية؛ فرغم أنه من المحتمل أنه قد شكك في عقيدة المسلمين حول القرآن، بيد أن افتراضه الضمني كان أن العقيدة هي سبب

(١) تعاون فريدريك شفالي على مراجعة وتوسيع وإكمال النسخة الأولية من أطروحة نولدكه "Geschichte des Qorans" (تاريخ القرآن) (الجزآن الأول والثاني - ليبزج - ١٩٠٩، ١٩١٩)، ثم نشر برجستراسر ويرتزل الجزء الثالث (ليبزج، ١٩٣٨).

(٢) تيوودور نولدكه Theodor Nöldeke، (١٨٣٦ - ١٩٣٠): شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عدداً من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسريانية، وآرامية الكتاب المقدس، 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 يرتزل. كذلك درس نولدكه «المشنا» وتفسير الكتاب المقدس أثناء عمله معيداً في جامعة غوتينغن، له إلى جانب كتابه الشهير (تاريخ القرآن) كتب حول اللغات السامية، منها: (في نحو العربية الفصحى)، و(أبحاث عن علم اللغات السامية)، عمل أستاذاً في جامعة كيل ثم جامعة استراسبورج، كتابه (تاريخ القرآن) مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٤. (قسم الترجمات).

مكانته التي حظي بها. وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ السياق التاريخي وإجماع المجتمع هما اللذان يحدّدان وضعية سلطة ومعيارية canonical status نصّ ما، حتى وإن ندرّ الاعتراف بهذه العوامل صراحةً ضمن التقليد. كان نولدكه أيضاً ذا ميول وضعية متطرّفة نوعاً ما؛ فقد تجنّب (بشكل متزايد، ومع تقدّمه في العمر) جميع أنواع التكهّنات، وأيّ حدس مبناه على الاتجاه الرومانسي، وحتى الفلسفة⁽¹⁾. ومن هنا، لم يكن من المتوقّع أن يكون مستعدّاً حتى للتعرف على أيّ مفاهيم مجردة للسلطة أو القداسة في النصّ المقدّس، أو لتأثيراتها المحتملة على قلوب وعقول المؤمنين.

كان نولدكه مخلصاً لكلّ من التقليد الفيلولوجي والاتجاهات التي عاصرها في دراسة الدّين؛ فقد اعترف بأنه لم يكن على دراية تُذكر بأعمال التفسير الإسلامية التي كُتبت على النصّ الذي حلّله، وحتى عندما قبل لاحقاً أن التفسير يمكن أن يكون مفيداً 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 المجري إجناتس جولدتسيهر Ignác Goldziher (1850 - 1921) كاشفاً حتى إذا ما أخذنا في الاعتبار التواضع الزائف الذي يمكن أن يكون وراء هذا الاعتراف:

(1) See Fück, 217.

بادئ ذي بدء، أنا مندهش من معرفتك الشاملة بمجموعة كبيرة من الكتب التي لم أقرأ سوى القليل جداً منها... وأرى أنك لن تتفاجأ كثيراً إذا قلت إنني لا أعرف سوى القليل جداً من الكتب التي تحدثت عنها في كتابك، هذا إن عرفتُ منها شيئاً 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 محصوراً بالبحث في ما عناه محمد فعلياً بكلماته، وبالتالي لم ألتفت إلى كيف فسّر علماء المسلمين هذه الكلمة أو تلك إلا عندما لا تكون واضحة لنا عند قراءة النصّ بطريقة مباشرة، و فقط بقدر ما يمكن أن تساعد في فهم المعنى بشكلٍ أدقّ^(٢).

الكتاب الذي يشير إليه هو (Die Richtungen der islamischen Koranauslegung) (مذاهب التفسير الإسلامي) (١٩٢٠) لجولدتسيهر^(٣)؛

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

(٢) رسالة نولدكه إلى جولدتسيهر بتاريخ ١١ ديسمبر ١٩٢٠، في Simon, 407، انظر الحاشية (١)، ص ٤٩.

(٣) جولدتسيهر Ignác Goldziher، (١٨٥٠ - ١٩٢١): مستشرق مجري يهودي، تلقى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليبتيك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلمي أحد شراح التوراة في العصور الوسطى، وعيّن أستاذاً مساعداً 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 عيّن أستاذاً للغات السامية بجامعة بودابست.

=

وهنا نصل أخيرًا إلى تقدير مكانة التفسير ودوره في الفكر الإسلامي. قسم جولدتسيهر تاريخ التفسير إلى ما يبدو أنه فئات تقليدية مألوفة: المراحل المبكرة، والتفسير بالآثار، والتفسير العقائدي أو اللاهوتي، والصوفي، والطائفي، ثم التفسير الحديث. لقد صار هذا الكتاب قديمًا من نواحٍ عدة؛ إذ نُشرت العديد من النصوص أو ظهرت بعدما كانت في عداد المفقود منذ زمن

=

له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها: "Vorlesungen über den Islam"، (العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (1920)، (مذاهب التفسير الإسلامي)، والكتابان مترجمان للعربية؛ فالأول ترجمه وعلّق 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 بعنوان: (مذاهب التفسير الإسلامي)، 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، وقد ترجم للعربية بهذا العنوان، ترجمة: محمد أنيس مورو، نماء للبحوث والدراسات، ط١، القاهرة، بيروت، ٢٠٢١. كذلك فقد تُرجمت يومياتها، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظنّ أنّ 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).

جولدتسيهر. كذلك كان التفسير الشيعي بالنسبة لجولدتسيهر يتجسد في الأعمال المبكرة الأشد طائفية، بدلاً من الأسلوب التقليدي والأكثر اعتدالاً 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 أتبع الطريقة التي ذكرها جيليو؛ أي النظر في العناصر المكونة للتفسير، والإستراتيجيات التي يستخدمها المفسرون، 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.

لماذا كان جولدتسيهر على هذا القدر من الاستثنائية؟ تكمن الإجابة بلا شكّ في عقليته الاستثنائية، مع عدم إغفال الدور المهم لتعليمه الديني الذي كان المتحكم الأكبر في تشكيل وجهة نظره عن الإسلام. تأثر جولدتسيهر في المراحل الأولى من حياته بأفكار التنوير اليهودي أو ما يُعرف بهسكاله *Haskala*. وقد هدفت هذه الحركة الليبرالية - التي بدأت في ألمانيا في القرن الثامن عشر - إلى تكييف اليهودية مع العالم المعاصر، وكان أبراهام جييجر Abraham Geiger^(١)

(١) أبراهام جييجر 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 جييجر بالمركزية

(١٨١٠ - ١٨٧٤) أحد الشخصيات الرئيسة في تلك الحركة وصاحب الكتاب ذائع الصيت حول الخلفية اليهودية للإسلام^(١)، إلى جانب تأثيره الكبير على جولدتسيهر. كان التنوير اليهودي مرتبطاً أيضاً بالدراسات الكتابية في تلك الفترة، وبفكر أوروبا الوسطى بشكل 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: (Muhammedanische Studien) (دراسات محمدية)، وكان قسمه الرئيس بعنوان: «حول تطوّر الحديث النبوي». يحظى هذا العمل الرائع بشهرة واسعة في المقام

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).

(١) 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.

الأول بسبب حُجته التي مفادها أن جزءًا كبيرًا -إلى حدِّ مُربك- من الأقوال والأفعال المنسوبة إلى النبي 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 الأصلة، بل افترض ابتداءً أن جميع النصوص كانت إبداعات بشرية، صُنعت ضمن «مصنوفة معقّدة من الافتراضات والأفكار والحُجج 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 «von Ranke»^{(١)(٢)}. ورغم أن نولدكه هو الآخر قد طبق منهجية جيجر على التاريخ النصّي للقرآن، إلا أن جولدتسيهر سعى إلى فهم العملية التي أصبح المجتمع يفهم من خلالها القضايا الأساسية ويتعامل معها^(٣). 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:

(1) Conrad, "Renan", 143.

(٢) الترجمة الحرفية لكلام المؤلف 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).

(3) Conrad, "Pest", 123-4.

لا يصلح الحديث أن يكون وثيقة دقيقة لتاريخ الإسلام المبكر، بل هو بالأحرى انعكاسٌ للتيارات التي ظهرت في الجماعة المسلمة خلال مراحل تطورها 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، إذ إنّ عامة المراحل الكبرى من تطوّر الإسلام تناظرها وتلازمها مراحل متتابعة في وضع الحديث⁽¹⁾.

بالطبع، إذا كان المرء يسلمّ بالمكانة المعيارية للحديث النبوي وبمصداقية مناهج الاستيثاق الإسلامية، فمن غير المرجح أن تحظى رؤية جولدتسيهر حول ذلك المسعى البشري بتقديره. لكن في زمانه - كما وثق لورانس كونراد Lawrence Conrad بإسهاب- كان جولدتسيهر متعاطفًا للغاية مع العالم الإسلامي وتقاليد وشعبه، أو على الأقل اعتبر نفسه كذلك⁽²⁾، إذ كان يعتقد أنّ ما تقرّره العقيدة الإسلامية خارجٌ عن موضوع اشتغاله. تكمن أهمية مقارنة

(1) Goldziher, Muslim Studies. Ed. S.M. Stern, trans. C.R. Barber and S.M. Stern (London: George Allen & Unwin, 1971), ii, 19.

(2) Conrad, "Pest" and "Renan".

تجاهل برنارد لويس في مقال له بعنوان: "The Pro-Islamic Jews" الخلفية الليبرالية لجولدتسيهر، معتبراً 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.

جولدتسيهر في أنه يتجاوز الادعاءات اللاهوتية للعملية/ الصيرورة البشرية، مع التدقيق النقدي المصحوب بالتعاطف والتشكك؛ وربما كان هذا ضروريًا لمقاربة التفسير القرآني الذي كان مجالًا بحثيًا غير مطروق. أحد أسباب عدم سير الغالبية العظمى من خلفائه المستشرقين على خطاه هو أنهم ركزوا 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 مترددين أكثر فأكثر تجاه التصريح بدحض ادعاءات الإسلام-أو أي دين آخر- حول صدقية سرديته^(١).

لم يشهد النصف قرن أو نحو ذلك بعد نشر «مذاهب التفسير الإسلامي» والنسخة النهائية من (تاريخ القرآن) لنولدكه سوى تقدم طفيف في الدراسات القرآنية أو التفسير. بُذلت بعض الجهود البارزة لمحاولة إنشاء تاريخ نصي

(١) وصف روبرت سيمون Robert Simon منهج جولدتسيهر في (دراسات محمدية) قائلاً: «الاتجاه الرئيس في تاريخ الأديان هو دراسة الوثائق المعيارية المعتمدة وغير القابلة للتغيير لديانات معينة. إن 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 النص المقدس 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-

(يتزامن بشكل مثير للاهتمام مع ظهور طبعة «القاهرة»^(١))، لكن هذه الجهود لم تؤت ثمارها أبداً، وليس هناك ما يشير إلى أي طلب جديد على دراسات مماثلة.

شهد النصف الأخير من القرن العشرين تحوُّلاً من المناهج العدائية -أو المتشككة على الأقل- و«الأجنبية/ الخارجية» عن الإسلام، إلى تقدير للإسلام تمثل في اعترافٍ بنوع من الشرعية، باعتباره تقليداً دينياً إنسانياً رئيساً. وكما سنرى، فقد اضطلع التقليد الفيلولوجي بدور كبير في هذا التحوُّل. فإذا لم يُعد هناك حاجة للبحث في القرآن سعياً وراء إثبات التناقضات وعدم الدقة، فعندئذ لا مفرّ من قبوله على أنه شرعيّ وصحيح. وهذا يعني منح النصوص

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

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 فلوجل ١٨٣٤ ومصحف القاهرة ١٩٢٤، إسلام دية، مجلة التفاهم، العدد ٤٥، ٢٠١٤، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ص ٢٨١-٢٩٧، وراجع: ما قبل مصحف القاهرة، إطلالة على دراسة المصاحف المبكرة، نيكولاي سيناوي، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

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 Wilfred Cantwell Smith^(١).

يمثل سميث في كثير من النواحي الطرف النقيض للاتجاهات العلمية الموصوفة فيما سبق. شدّد سميث على التمسك بمصطلح «النصّ المقدس scripture» باعتباره مقدّمًا على المعنى الأصلي لكتاب مقدّس معين وفوقه؛ إذ لا يمكن اختزال الدلالة التاريخية للنصّ المقدّس في ممارسة فيلولوجية تُهمل قرونًا من تجارب وخبرات المؤمنين. فمثلاً؛ لا يصلح عمل فلهاوزن أن يكون مفيدًا في تأويل الألفية الأولى والثانية قبل الميلاد، بل تنحصر فائدته في القرن

(١) ويلفرد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith، (١٩١٦ - ٢٠٠٠): عالم أديان مقارنة

وإسلاميات كندي، مؤسس معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل بمونتريال، ومدير مركز جامعة هارفرد لدراسة الأديان، له عدد من الكتابات المهمة 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؟ مقارنة مقارنة. (قسم الترجمات).

التاسع عشر من عصرنا^(١). هذا منظور قيّم للغاية؛ بيد أنني أرى بنيتة المنهجية غير مقبولة.

انتقد سميث بعض الاتجاهات الاستشراقية التي بيّناها سابقاً، وجادل بأن هناك علاقة بالمتعالي في علاقة المسلمين التاريخية بالقرآن، وفوق ذلك، تحتمّ 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 والتدخلات البشرية. لكن بالنسبة لسميث -وقد كرّر هذا المعنى كثيراً- فإنّ المعنى الحقيقي للقرآن هو تاريخ معانيه. قد يرى المرء أن التفاسير المنقولة عن الشخصيات المرجعية الأسبق كانت لها اليد

(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.

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، وأن المؤمنين في أيّ وقت وأيّ مكان يختارون التفسير الذي يرونه الأفضل والأدق. وهنا تكمن دلالة النصّ المقدّس، وليس في البحث المباشر في نصّ مبتور عن كلّ شيء آخر باستثناء السياق الآني. ويخلص سميث -وفقاً لما أسلفناه- إلى أن كلّ هذا أدى إلى استبعاد حقل التفسير في الغرب⁽¹⁾.

كتب سميث: «التاريخ ليس من الماضي؛ إنما التاريخ صيرورة»؛ فبدلاً من النظر إلى الوراثة بحثاً عن الأسباب، دعا سميث إلى التطلّع إلى الأمام بحثاً عن النتائج؛ «ففي نهاية المطاف بالكاد يمكن أن يُقال إن المرء قد فسّر القرآن -مهما كان عمق مقاربتة- إذا هو اقتصر على ما دخل في تركيبه؛ إذ إنّ فعله هذا تم بطريقة تتجاهل ما أنتجه هذا التركيب، وتتركه غير مفسّر، بل غير مفهوم»⁽²⁾. 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.

هناك جانبان من جوانب مناقشة سميث بحاجة إلى تعليق. فعلى الرغم من تأكيده على مفهوم «النصّ المقدّس»، إلا أنه يتجاهل مسألة كيفية تحقيق هذه

(1) Ibid, 81.

(2) Smith, "True", 497. See also "Study", 133- 4.

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 أبداً طبيعة هذا المفهوم. بالنسبة لسميث، فإنّ الجانب المهم من النصّ المقدّس هو فهم المؤمن أو تأويله له، ولكنه لم يبيّن أبداً 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؛ إذ يتطلب «النص المقدس» سلطة تمنحه تلك المكانة، ومجتمع يخضع لهذه السلطة. لكن سميث، في خضم محاولته الجمع بين كونه تاريخانياً وإيرينياً^(١)، قد عزل النصّ المقدّس عن حراس المؤسّسات والعقائد الذين رفعوا القرآن إلى تلك المرتبة^(٢). إنه يريد أن ينتزع سلطة التفسير

(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 توتراً بين الطوائف، وهي متجذرة في مُثل 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).

(٢) يفترض بعض الباحثين مثل وليم جراهام وأنجيليكا نويفرت وأن سيلفي بواليفو وغيرهم، كون القرآن -وعلى خلاف تاريخ الكتاب المقدّس- لم يُعطَ المرجعية والسلطة بأثر رجعي من قِبَل المجتمع، بل

من العلماء، ويمنحها بقدر متساوٍ لـ«الفلاسفة والفلاحين والسياسيين والتجار وربّات البيوت والقديسين والخطاة»⁽¹⁾. ومع ذلك، فإنّ هؤلاء يمارسون نوعاً من التفسير مختلفاً تماماً عن المفسّرين؛ وسواء شئنا أم أبينا، فهم الذين صاغوا الغالبية العظمى من المصادر المتاحة. يتمنى المرء لو كان لدينا المصادر اللازمة لكتابة «تاريخ معاني القرآن» يكون شاملاً وجامعاً، بيد 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 الدين، وهي الشكية الذي يرى أنها قد أثّرت سلّباً على الأكاديميين الغربيين. يصرّ سميث على الاعتراف بالعنصر المتعالّي في تاريخ البشرية، وهو بهذا يسير مع التيار المحافظ، سواءً كان إسلامياً أو غير ذلك. إنّ هذا التقدير

قد شهد عملية تأسيس سلطته داخل النصّ نفسه ومنذ مراحل مبكّرة في تاريخه، ففرقت نويّفت بين مرحلتين من الاعتماد وإعلان السلطة؛ مرحلة داخل النصّ وأخرى خارجها، وهو يتماشى مع تفريق بواليفو بين إعلان السلطة داخل النصّ ثمّ تقبّل هذه السلطة من قِبَل المجتمع ثمّ 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 نويّفت، ترجمة: حسام صبري، ص ٢٣. جميع هذه الترجمات منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

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

للتدين الإسلامي مهم، لكن من السهل أن يخفي عوامل تاريخية أخرى. يتضح هذا بشكل خاص في المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي، حيث لا يبدو أحياناً - بالنسبة لبعض الباحثين⁽¹⁾ - أن السردية التقليدية المحافظة للأحداث تتطابق مع الأدلة التاريخية. وهو ما اتضح أيضاً مما ذكرناه سالفاً من مناقشات الحقة الوسيطة حول التفسير، حيث تبين أن النظرة المثالية للتفسير تتعارض مع تقييم العلماء لممارسته الواقعية.

علاوة على ذلك، هناك منزع جوهراني حول السُّلطة التي يرغب سميث في منحها للنص المقدس ودوره في حياة المؤمنين؛ فرغم أنه قد يكون من الصحيح التأكيد على أهمية التقوى الصادقة والإخلاص للنص المقدس باعتبارها عوامل تاريخية، إلا أن سميث يرى القرآن حاضراً في كل مكان، ويبدو في بعض الأحيان أنه يجعل المسلمين أعلى (أو أدنى) من سائر البشر في إخلاصهم. إن الاعتراف بأهمية وقوة التدين أو التقوى شيء؛ والتمسك بألوية هذا العامل في التاريخ في استبعاد (أو على الأقل الشك في) التفسيرات الدنيوية شيء آخر تماماً⁽²⁾.

(1) 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.

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،

ربما يكون من المفاجئ معرفة أن هذا الاعتماد على المتعالي وعلى المعطيات الظاهرية للتجربة الدينية يتوافق تمامًا مع التقليد الفيلولوجي الموصوف أنفًا. فكما لوحظ؛ تميّزت مدرسة دي ساسي بإتقان اللغات والحذر الشديد في مسائل التحليل والتركيب، كما كان الحقل المعرفي الناشئ في تاريخ الأديان أو الدين المقارن متمركزًا أيضًا حول إتقان اللغات الأجنبية، ولكن وفقًا

فسعيد على طرف العلمانية بينما سميت معني فقط بالدين. إن محاولة سعيد في رسم إطار نظري للتمثيلات العنصرية للعالم العربي لها مزايا أكثر مما رآه فيها منتقدوه، وأقل 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 عاملين رئيسيين حاولت التأكيد عليهما؛ أولاً: 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 حد كبير بطبيعة المصادر. إن 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 التحول قبل وقت طويل من ظهور سعيد وكتابه. وكان رودنسون Rodinson -الذي أعجب به سعيد- من أشدّ المتقدين لهذا الاتجاه، حيث كتب: «بهذه الطريقة، غالبًا ما يذهب اليسار المناهض للاستعمار -سواء كان مسيحيًا أم لا- إلى حدّ تقديس الإسلام والأيديولوجيات المعاصرة للعالم الإسلامي، وبالتالي ينطلق من أحد طرفي النقيض إلى الآخر. لقد ذهب مؤرّخ مثل نورمان دانيال Norman Daniel إلى حدّ موازنة المفاهيم التي تغلغت في عقلية القرون الوسطى أو الإمبريالية، وأي انتقادات لمواقف النبي الأخلاقية، واتهام أيّ عرض للإسلام وخصائصه من خلال الآليات الطبيعية للتاريخ البشري بميول مماثلة. لقد أفسح هذا الفهم المجال للدفاعيات البسيطة». Rodinson, 59.

لجوناثان زيتل سميث Jonathan Z. Smith، لم يكن لدى ممارسي هذا الحقل فهم متطور بدرجة كافية لتعقيدات اللغة يساعدهم على تجاوز المحاكاة والتمثل البدائي لمصادرهم النصية. ويعزو جوناثان الشق الأكبر من هذا النقص إلى تأثير الرومانسية المضادة للتنوير، التي لم يترك «إصرارها على الطابع اللا اعتمادي للغة [حيث اللغة شيء مستقل بذاته]» أي مسافة بين الدال والمدلول^(١). ولكن أيًا ما كانت الأسباب، فيمكن للمرء أن يتعرّف بسهولة على وصفه لتتائجها:

الفيلولوجيا هي العمل الجاد والصارم؛ بينما التعميم والنظرية هما الهواية السهلة؛ أدت تلك القسمة إلى اعتمادٍ واسع النطاق لنوع من الخطاب الوصفي الأقرب إلى الحس المشترك باعتباره الخطاب الرئيس للممارسة في هذا المجال... يُتعامل مع الإحالة للنصوص وإعادة صياغتها وتلخيصها كما لو كان مجرد اقتباسها بحد ذاته كافيًا لاستنباط الدلالة. وحتى الترجمة تتم بدون نظرية واضحة للترجمة؛ بدلاً من ذلك، يُفترض أن النسخ والتطابق اللفظي قيمٌ في حد ذاته. تقتصر المقارنات على تلك التي تركز على الجينياولوجيا المشتركة أو التجاور المكاني^(٢).

(1) Jonathan Z. Smith, "A Twice-told Tale", 367.

انظر حاشية (١)، ص ٢٩.

(2) Ibid., 368.

قد يكون هذا الحكم قاسياً، أو قد يكون من الصعب التسليم بالدعوى التي يقدمها؛ بيد 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 المفسرين، لكن مثل هذه الاعترافات تتعارض مع الوحدة التي يرغب كلُّ 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 كلُّ من دي ساسي والعديد من باحثي الإسلام المعاصرين الشطر الذي قاله أرشيبالد ماكليش Archibald MacLeish وأورده سميث مقراً له «ليس بالضروري أن تفيد القصيدة معنى ما؛ بل يكفي فقط أن تكون»⁽¹⁾ (على الرغم من أن هذا ربما لا يكون بيت الشعر الأفضل لبيان الذائقة الأدبية للفرد). كما بينا من قبل، فبخلاف الجوانب الأدبية لمفهوم النصّ المقدّس، هناك الجوانب «السياقية العلائقية»⁽²⁾؛ لكن الجماعة

(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.

قد لا تعترف صراحةً بهذه الأخيرة على هذا النحو. وكما يشير كل ما سبق، ركز الفيلولوجيون ومؤرخو الدين على حدّ سواء على ما وجدوه في النصوص.

كان الاتجاه العام في الدراسات القرآنية في العقود الأخيرة هو مقارنة الشكل والمضمون في إطار الفهم الإسلامي. وصف أندرو ريبين Andrew Rippin^(١) هذا الاتجاه سلباً: «إنّ الدراسات الحديثة حول القرآن تتعامل مع هذا الكتاب باعتباره معصوماً على المستوى النصّي (إن لم يكن على المستوى

(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 المؤلفات 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 كتاباً مهماً بعنوان:

Approaches to the history of the interpretation of the Qur'ān (ed.), Oxford 1988

«مقاربات في تاريخ تفسير القرآن»،

وهو كذلك محرر الدليل المهم:

Blackwell companion to the Qur'an (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.

ومشور ضمن هذا الجزء من الكتاب مقالة لريبين يتناول فيها بالعرض كتاب (تفسير القرآن)، تحرير:

مصطفى شاه، انظر: ص ٤٠٦. (قسم الترجمات).

اللاهوتي)، ومن ثم فهو خالٍ بالضرورة من التناقضات». ووجه نقده نحو السعي وراء معناه «الأصلي» دون الرغبة في فحص الافتراضات والسياقات التاريخية المتأصلة في ذلك الفهم الذي يُفترض أنه «أصلي»⁽¹⁾. 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 صدّقه أو تماسكه بالطريقة التي فعلها الدارسون الأوائل. وبحسب ما رآه سميث؛ تكمن وراء هذه الأعمال محاولة 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 التّليل على هذه النقطة الأخيرة جزئيًا 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 Michael Zwettler تلك المسألة الرئيسة في ملاحظاته التي سجلها على مقال يقدّم تحليلًا بنيويًا لسورة الشعراء:

(1) Rippin, 159 n. 27.

أشك كثيراً... في أن [المؤلف] لديه تمييز واضح -أو قصد أن يميز- بين النص المقدس: باعتباره خطاباً معتمداً تملكه وتعترف به وتوقره وتتعامل معه وتعززه في الداخل والخارج جماعةً دينية راسخة ومتطورة تاريخياً؛ والوحي: باعتباره (مادياً) نفس الخطاب السابق إلى حدّ ما، ولكن قبل إضفاء الطابع المعتمد عليه و«تحوّله إلى نصّ مقدّس»، عند نقطة إنتاجه وإصداره باعتباره نوعاً 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⁽¹⁾.

يُعتبر التمييز بين النص المقدس والوحي أمراً بالغ الأهمية؛ لأنه يحدّد ما إذا كان موضوع الدراسة أدبياً (بنية وإستراتيجية نصّية)، أم دينياً (مكانة النصّ بين جماعة المؤمنين به واستخدامهم وتفسيرهم له). على مستوى التطبيق العملي؛ فإنّ ما يجده المرء غالباً 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

(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.

فيما بعد ذلك يتغيّر النظر إلى «القرآن في حدّ ذاته»⁽¹⁾. من الغريب -ولكن ليس من غير المعتاد- أن الكثير من الدراسات لا تأخذ في الاعتبار تاريخ تفاعل المسلمين مع القرآن (أي باعتباره نصّاً مقدّساً)، 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 يستمرّ التمرّكز حول النصوص والأصول، مع استبعاد تقليد التفسير. «من المثير للاهتمام ملاحظة أنه (مثل المترجمين المذكورين آنفاً) فإنّ العديد من ممارسي الدراسات القرآنية يستمرّون في التعويل العشوائي والانتقائي على أعمال التفسير والمعاجم والسيرة النبوية»⁽²⁾.

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

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

(2) تُظهر دراسات أنجيليكا نويڤرت Angelika Neuwirth عن البنى الأدبية للسور وأصولها الليتورجية المحتملة =درجة رائعة من الدقة المنهجية في التركيز بشكلٍ متعمّد على القرآن باعتباره وحيّاً، 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 سنن الدراسات الكتابية، وكما ذكر جوناثان سميث:

... لا تزال الدراسة العلمية للكتاب المقدس - إلى درجة كبيرة بشكل ملحوظ - ذات علاقة بالتفسير الأصلي، إلى الحد الذي يجعلها تتحكم في تشكيل نوع الأطروحات التي - بالنسبة للتقاليد الدينية الأخرى - تؤسس المعطيات الأولى لدارسي الدين⁽¹⁾.

في حالة القرآن، نُحيت دراسة التفسير الأصلي إلى حد 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) وتعامل معه - على حدّ تعبير ريبين - «باعتباره معصومًا على المستوى النصّي (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). وبغض النظر عن اختلاف تلك المقاربة عن بواكير المشروع الاستشراقي التي سبق وصفها، فهناك عدد من أوجه التشابه المهمة.

أولاً: 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. ثانياً: تمسكت 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. ثالثاً: 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 أيضاً على الدراسات

(١) انظر الحاشية (١)، ص ٧٢. 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 إن ممارستها 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 للدين أكثر مما تقول عن ما يُزعم أنه موضوع الدراسة^(١).

(١) انظر حاشية (١)، ص ٦٣.

الخاتمة:

من المؤكد أن التفسير ليس أهم العلوم الإسلامية؛ وإن طبيعته الاشتقاقية والمركبة -بجانب عوامل أخرى- تدعم هذا الوصف. بيد أنني سأتوخى الحذر هنا؛ إذ أعتقد أن تفسير النص المقدس ذو أهمية قصوى، وأما تثبيته وتصنيفه كحقل خاص فهو أقل 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 السنية (الطبري)، وتطور الفكر المعتزلي، والتمثلات الصوفية والشيعية (بأبعاد مختلفة)، وربما ما هو أكثر إثارة من ذلك كله؛ أي العصر الحديث. في كل من هذه المنعطفات، نرى اتجاهًا أو أسلوبًا جديدًا في التفسير، والذي يكون من الندرة بمكان خارج هذا الابتكار أو التغيير. من الجدير بالذكر أن هذا هو التقسيم الذي اعتمده جولدتسيهر في «مذاهب التفسير الإسلامي»، وعلى الرغم من أن التصنيف قد لا يكون فريدًا، إلا أنني أعتقد أن هنا تكمن أهمية تأويل القرآن. بالطبع ليس تفسير كل آية هو الأمر الأهم، بل قد يؤدي ثقل الالتزام بمعالجة كافة الآيات -أو حتى أغلبها- إلى طمس الدلالة الأولية. إن المشاركة في عملية التفسير توفر 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، تمثل 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 مسلمًا به. ورغم أنّ كلا 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 بيّناها في الجزء الأول من هذا المقال، وهي أنه على الرغم من أسبقية القرآن كسلطة دينية، ظلّ حقل التفسير مهمّشًا نسبيًا. 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 ستظل غامضة لولا ذلك^(١).

من المهم أيضاً أن نكون على دراية بتاريخ المجال أو الحقل العلمي ونقاط القوة والضعف فيه. وبقدر ما كان هناك اهتمام بالتفسير، رأينا تأكيداً 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. إذ إنّ النصّ المقدّس لا يبني أهميته ويحافظ عليها اعتماداً على سياقه وحده؛ بل يتطلّب علاقة مستمرة مع مجتمع المؤمنين. وكما قلنا من قبل، قد لا يُعترف بمثل هذه العوامل داخل التقليد نفسه، وهنا تشارك كلتا المقاربتين الفيلولوجية والظاهرانية في الإحجام عن التكهّن بما لم يُقلّ أو يُكتَب.



(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 أورياخ Erich Auerbach بين هوميروس وسفر 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 غالاجر Catherine Gallagher وستيفن جرينبلات Stephen Greenblatt، «يمكننا التعرف

على بعض سمات الكتاب المقدس التي كان من المستحيل تقريباً اكتشافها إذا لم نكن نعرف الأوديسة.

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

تفاسير القرآن

تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية^{(١)(٢)}

وليد صالح

(١) العنوان الاصيلي للدراسة: "Quranic Commentaries, Saleh, Walid (2015)", والمنشورة في:

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

وتم إضافة هذا العنوان الفرعي: «تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية»؛ من أجل توضيح أكثر لمضمونها. (قسم الترجمات).

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

نبذة تعريفية بوليد صالح:

أستاذ الدراسات الإسلامية، ومدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة تورونتو بكندا.

حصل على 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 بالآخرة.

له الكثير من الكتب المهمة في هذا الميدان، منها:

-The Formation of the Classical Tafsir Tradition, The Quran Commentary of Al-Thalabi, Leiden: Brill, 2004

تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للشعبي.

-In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to Al-Biqā'ī's Bible Treatise, , Leiden: Brill, 2008

دفاعاً عن الكتاب المقدس، طبعة نقدية ومقدمة لرسالة البقاعي (الأقوال

القويمة في حكم النقل عن الكتب القديمة).

مقدمة:

تظل محاولة تقديم تعريف عام بفن التفسير وتاريخه وإشكالاته مهمةً أصعب كثيرًا منها في أي فن آخر؛ وهذا لتشعب هذا التاريخ ولطبيعة هذا الفن والتصنيف فيه، في هذه المادة التي كتبها وليد صالح كمقدمة لكتاب: (The Study Quran: A New Translation and Commentary) (القرآن المفسر؛ ترجمة وتفسير جديدان) تحرير: سيد حسين نصر وجوزيف لمبارد ومارية ماسي^(١)، كمحاولة للتعريف بفن التفسير نجده يسلط الضوء بصورة أكبر على الصعوبات التي تواجه كل محاولة.

من هذه الصعوبات التي تتناولها ورقة صالح -سواء فيما يتعلق بالكتابات العربية أو تناول الأكاديمي الغربي لفن التفسير- هو تجاهل الدراسة الأكاديمية للتفسير لعدد كبير من مصنفات التفسير، مثل الحواشي التي يعتبر صالح أن لها أهمية كبيرة في فهمنا لهذا الفن وتطوره، كذلك إمعان الأكاديميا الغربية في الاهتمام بالتفسير المبكر والنظر إلى التفسير الكلاسيكي على أنه مجرد تكرار لهذه الحقبة، مما يفوت فرصة الوقوف على الأبعاد الدقيقة لهذه

(١) ترجمنا عرضًا لهذا الكتاب كتبه بروس فودج بعنوان: دراسة القرآن أم القرآن المفسر، قراءة في كتاب (القرآن المفسر: ترجمة وتفسير جديدان)، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير، كما سيعاد نشره في الجزء الثالث من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

المرحلة ذات الأهمية الحاسمة في تاريخ التفسير، كذلك فإن محاولات التأريخ العربية المعاصرة للتفسير لا يمكن الاعتماد عليها - وفقاً لصالح - دون الانتباه 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 الهرمنيوطيقا حتى تستطيع كتابة تاريخ لهرمنيوطيقا المفسرين، هذا مع تنبه صالح لكون كل مفسر كان يستخدم عدداً من الهرمنيوطيقا لا هرمنيوطيقا واحدة، وينطلق صالح في محاولة لإلقاء ضوء سريع على تاريخ التفسير السُّني والشيعي عبر الجدول في هرمنيوطيقا المفسرين بين الفيلولوجي والمرتكزات التأويلية الموروثة، غير أن الاهتمام الأكبر لصالح هو إبراز كيف أن رؤانا حول هذا الفن ما زالت أولية، وأن بعضاً مما يعتبر عندنا راسخاً تجاهه يمكن لتدقيق في أحد كتب التفسير المجهولة أو غير المهتم بها كثيراً = 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 مسعىً فردياً وجماعياً في آن، تقليدياً ومطوراً للتقليد في ذات الوقت، وأن هذا الفن لا يزال حياً تماماً، ويشير لأهمية دراسة التفاسير

المعاصرة في علاقتها بالتقليد التفسيري وبالإشكالات المعاصرة السياسية والاجتماعية.

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

الدراسة

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 تقليباً: فعلى خلاف العلوم الإسلامية الأخرى، التي أرسّت ركائزها المنهجية ونظمتها، لم يضع حقل التفسير قط قواعدً متفقاً 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 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 المفسّرين المحدثين قد ضربوا صفحًا عن قواعد ومنهجيات التفسير الكلاسيكي، وفسروا القرآن طبقاً 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 سُنِّيَّة وشيعيَّة 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 تحديداً، الوضع ميؤوس منه؛ إذ إن معظم التفاسير التي أنتجها هذا المذهب قد ضاعت إلى الأبد.

ولفحص للدراسات المكتوبة حول التفسير المبكر، انظر:

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

ولا يفوتنا ذكر كتاب جون وانسبرو:

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

وانظر أيضاً:

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

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

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

=

أسباب عديدة، لعلَّ أولها هو ضخامة حجم المادة العلمية الموجودة بين أيدينا؛ فالعديد من التفاسير الكلاسيكية - سواء مطبوعة أو مخطوطة - تُحصَى صفحاتها بالآلاف، هذا الكمُّ 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 فهرسٌ كاملٌ بأعمال التفسير^(١)، ولا

=

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

(١) كتابًا التراجم الكلاسيكيان في حقل التفسير لما يُدرسا من طرف المتخصصين الغربيين، ولا حتى تُرجما 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، يوفر فهرس مخطوطات التفسير المسمى بـ«الفهرس 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

=

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. السبب الثاني الذي حالّ حتى الآن دون التناول المنهجي لحقل التفسير، هو أنّ الدراسات الأكاديمية للتفسير الكلاسيكي قد قصّرت نفسها عامّةً على الأعمال المطبوعة؛ فالتفاسير التي لا تزال مخطوطة كثيرة للدرجة التي تحتمّ علينا نبد أيّ قناعة بأن التفاسير المطبوعة تكفيها لرسم صورة لحقل التفسير. فثمة تفاسير ثريّة وذات شأن لم تُمسّ بعد، 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.

التي تشكّل أساس هذا الفهرس التراكمي، أدت إلى النصّ على عناوين ليست موجودة في الواقع. كما أن بعض التجميعات غير مفهومة 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, *Exegese langue et theologie en Islam: L'Exegese connuquede 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).

دعوني أعطكم مثلاً صارخاً على هذا الوضع: نُشر مؤخراً 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 Manfred Gotz^(٢)، وكان موضوعاً لأطروحة دكتوراه محمد رحمان^(٣)، المنشورة بالإنجليزية، إلا أن المتخصصين مستمرّون في مناقشة تاريخ التفسير كما لو أن هذا التفسير غير موجود^(٤). والحال أن نظرة خاطفة على هذا العمل كفيلة بأن ندرك بأنه -إذا ما دُرس بالكامل- سيغير تماماً

(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).

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

نظرنا عن تطوّر التفاسير القرآنية المبكرة^(١). لقد كان الماتريدي -«المغمور الشهير»، كما يصفه أولريش رودولف Ulrich Rudolph^(٢) - معاصرًا للطبري، ومثل كلّ منهما تقليدًا هرمنيوطيقيًا مختلفًا^(٣). إنه شاهد على تاريخ التفسير المبكر لا يقلّ 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 الأكاديميا الغربية في دراسة التفسير.

والواقع، أن الأعمال التي كتبها أهل التخصص من المسلمين المُحدّثين، وبالرغم من كلّ مثالبها -النتيجة عن تحليلها لحقل التفسير على نحوٍ توجيهي، يسعى لفرض قواعد بعينها- هي الأعمال الأكثر شمولًا التي بحوزتنا الآن^(٤).

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

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

(٣) كتب وليد صالح لاحقًا دراسة تناول فيها تفسير الماتريدي، وحاول -عبر استكشاف بنية تفسير الماتريدي وموقعه ضمن تاريخ التفسير السابق واللاحق- إعادة النظر في المركزية المعطاة في الدراسة الغربية لتفسير الطبري، وهذه الدراسة مترجمة للعربية على موقع تفسير، بعنوان: (إعادة قراءة الطبري بعيون الماتريدي: إطلالة جديدة على القرن الثالث الهجري)، ترجمة: مصطفى الفقي، وسُعاد نشرها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

(٤) 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 أيضًا

=

ولسوء الحظ، فإن التاريخ الطويل لهذا الفن والذي يمتد لأربعة عشر قرناً، يعني أن 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 فترة 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:

=

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، ومبينة 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.

[للتوسع حول رؤية وليد صالح للتأريخ العربي لتاريخ التفسير، انظر: مداخلات أولية حول الكتابات المؤرخة للتفسير باللغة العربية: مقارنة مبنية على علم تاريخ الكتاب، وليد صالح، ترجمة: يوسف مدراري، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد ٦٩، ٢٠٢٠، ص ٤٤٧-٥٠٠، والتي تناول فيها كتب: التفسير والمفسرون لمحمد الذهبي، التفسير معالم حياته منهجه اليوم لأمين الخولي، النحو وكتب التفسير لإبراهيم رفيده، التفسير ورجاله للفاضل ابن عاشور، الفهرس الشامل للتراث الإسلامي العربي المخطوط، علوم القرآن: مخطوطات التفسير. (قسم الترجمات)].

(١٠٣٥ / ٤٢٧)، 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: ٩٣٨ / ٣٢٧)، 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: ١٣٢٨ / ٧٢٨) 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 فرعيٌّ 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 المحلّي (ت: ٨٦٤ / ١٤٥٩)^(١). في القرن التاسع عشر وصَدُر القرن العشرين، وقبل أن تتغلغل الأفكار الرومانسية عن اضمحلال الإسلام القروسطي وانحطاطه في قلب المؤسسات الإسلامية التقليدية، كانت دور 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 أن 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 تُغيّر 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 حواشٍ جديدة منذ ستين سنة خلت تقريباً.

(٢) لم يذكر العالم المصري محمد حسين الذهبي في كتابه ذي المجلدات الثلاثة أيّاً من كتب الحواشي، فيما 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 إستمولوجي: 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 الإبتيمولوجي 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 لزائمًا 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 بالهرمنيوطيقا. وبالتالي، على دراسات التفسير أن تصبّ تركيزها على المسائل الهرمنيوطيقية، وأن تتوقّف 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 الهرمنيوطيقا حتى الآن، وهي الخطوة التي قطعتها دراسات المدرّاش اليهودي^(١) منذ ثمانينيات القرن المنصرم.

(١) مدرّاش كلمة عبرية تعني الدرس والشرح والتفسير. المدرّاش 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 الهرمنيوطيقية المختلفة في الإسلام المبكر. لقد عرض عبد الجبار هذه المناهج المختلفة بغرض البرهنة على أنها مناهج متهافئة، وأن المنهج الهرمنيوطيقي 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 الهرمنيوطيقية 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 كل مذهب منها قد أرسى منهجًا أو أكثر يمكن بواسطته الوصول إلى معاني كلام الله. وأنها اقتنعت في نهاية المطاف بأن لكل مفسر دورًا في تفسير القرآن، وبأن الحق في تفسير القرآن لم يكن أبدًا مقصورًا على النبي ولا على الأئمة ولا على أهل القرون الأولى. إن الشيء الذي لم يُفصح عنه عبد الجبار ويوضّحه؛ هو أنه كان يصف الآراء المتطرفة وليس الآراء السائدة بين المفسرين؛ فواقع الأمر أن قلة من المفسرين - إن كان هناك أحد - هي التي تمسكت بواحد فقط من تلك المناهج الصارمة التي أحصاها؛ فجميع المفسرين الكبار قد تشاركوا - بدرجات متفاوتة - في جميع المناهج المختلفة المتاحة. لقد كان ثمة تنويعا من النظريات التفسيرية التي كان معمولًا بها من طرف معظم المفسرين.

لكن ما المناهج التي كان معمولًا بها في التفسير الكلاسيكي؟ في القلب من فنّ التفسير القرآني نجد المنهج الفيلولوجي؛ والفيلولوجيا التي نشأت - كعلم - مبكرًا في الثقافة الإسلامية، قد تبين أنها تتمتع بقوة كبيرة؛ بحيث تعين في نهاية المطاف على كل المذاهب الإسلامية الكبرى أن ترضخ لهيمنتها الكاسحة بوصفها الباراديم/ النموذج الهرمنيوطيقي (بالألف واللام)؛ فلكي يتمكن أيُّ مذهب من البقاء ومن الصمود أمام ضغوط المذاهب المنافسة، كان عليه أن يتمسك بقواعد الفيلولوجيا. لقد اعتمدت المذاهب السنية ومن بعدها الشيعة المنهج الفيلولوجي في تفسيرها للقرآن، لكنها لم تكن ساذجة لدرجة أن تسلم

مقادها بالكلية للفيلولوجيا. حتى المعتزلة لم يفعلوا ذلك؛ فبالرغم من أن كلّ المذاهب قد اعتمدت الفيلولوجيا، إلا أن كلّ 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 الهرمنوطيقية 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 لكلّ مذهب تتزعزع إذا ما نُظر إليها بعين الفيلولوجيا المتفحصية. وبالتالي، أن تكون الفيلولوجيا مهيمنة، يعني أن تمثل خطراً داخلياً على كلّ مذهب؛ لأن كلّ مذهب لا يعود له خيار سوى اعتمادها منهجاً أساسياً لتفسير القرآن؛ ولذلك اتسم حقل التفسير بعدم الاستقرار، حتى ضمن حدود كلّ مذهب من المذاهب الإسلامية التقليدية. لقد كان أنصار كلّ مذهب على دراية بخطورة الفيلولوجيا، ولقد سعوا مراراً وتكراراً -دونما نجاح يُذكر- إلى تخليص أنساقهم المذهبية من هيمنتها.

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

وحدهم من يمكنهم تفسير القرآن. ولقد دَوّنت أقوال النبي التفسيرية في كتب الحديث تحت أبواب مخصّصة للتفسير. أمّا أقوال الصحابة والتابعين فقد مثّلت العمود الفقري لتقليد التفسير السني، وقد جُمعت بادئ الأمر في تصانيف مفردة، ثم لُحّصت 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 الهرمنيوطيقا 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 الهرمنيوطيقي 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 الحساسة 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 الهرمنيوطيكا الصوفية -التي تتحدث عن وجود معنى باطن للقرآن مختلف عن معناه الظاهر- والزعم الفيلولوجي الأساسي القائل بأنه لا يوجد معنى باطن للنص كامن 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

تفسيراً سنياً شائعاً، وبعد ذلك بجيلٍ كتَب أبو القاسم القشيري (ت: ١٠٧٢/٤٦٥) تفسيراته الصوفية للقرآن كما لو أن هذه هي الطريقة التي أَلْف بها أهل السنة كتب التفسير. هذا، ونادراً ما كَلَف المذهب السني نفسه عناء تقديم دفاع متماسك عن هذا التناقض في تراثه الهرمنيوطيقي^(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 السنتّة، 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 لأيّ نصّ، حتى

(١) فيما يخص التفاسير 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 أضحت 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، رفقه 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. (الترجم).

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 كلّمًا هو جم بضرارة من أنصار المعسكر السُّني التقليدي، أولئك الذين يدعون إلى تقديم المأثور على الفيلولوجيا. حيث كان يشتكي بمرارة من سخافة الرفاق من المفسرين السُّنة التقليديين [ابن تيمية تحديدًا]، بل ويسخر من الآباء المرموقين المبجلين عندهم إذا لزم الأمر^(١)! لكن على وجه الإجمال، كان هناك إجلال متحفّظ لطبقة السنين المبكرة، ودائمًا ما كيّل لها الشاء 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 يومًا مع بعض من عاصرنا، فكان يزعم أنّ علم التفسير مضطرٌّ إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاوس وعكرمة وأصراهم، وأنّ فهم الآيات متوقف على ذلك. والعجب له أنه يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضة، ينقض بعضها بعضًا، ونظير ما ذكره هذا المعاصر أنه لو تعلّم أحدنا مثلاً لغة الترك إفرادًا وتركيبًا حتى صار يتكلم بتلك اللغة ويتصرف فيها نثرًا ونظمًا، ويعرض ما تعلّمه على كلامهم فيجده مطابقًا للغتهم قد شارك فيها فصحاءهم، ثم جاءه كتاب بلسان التُّرك فيُحجّم عن تدبُّره وعن فهم ما تضمنه من المعاني حتى يسأل عن ذلك سنقرًا 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 الهرمنوطيقا العقلية في الإسلام الكلاسيكي^(١).

في الأثناء، كان المعسكر التقليدي -معسكر المأثور- ينتظر متربصًا. فالتفسير القرآنية التامة المبكرة التي أعطت الأولوية للمأثور على حساب الفيلولوجيا، كانت تُقدّم بكلّ تواضع باعتبارها خيارًا هرمنوطيقيًا 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) هرمنيوطيقي^(٢) إلى تمثين التوجه التقليدي في التفسير = هو تلميذه إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: ٧٧٤ / ١٣٧٣)، وذلك في كتابه: تفسير القرآن العظيم. 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

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

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

حتى مجيء القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي^(١)؛ إذ ظلت الهرمنيوطيقا السنية في العصر الوسيط وصدور 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 كُتِبَ 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 مبهمًا ببساطة، لكن لو قرأه بعد قراءة أعمال الفلاسفة واللاهوتيين؛ كأبي علي بن سينا (ت: ٤٢٨/ ١٠٣٧)، وأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥/ ١١١١)، فسيجده مفهومًا بكلِّ يُسر.

والحال أنّ 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،

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

كان على الرازي أن يضرب صفحًا عن كلِّ مناهج التفسير السابقة، وأن يعتمد على علمٍ لم يستخدم من قبل قط في تفسير القرآن [الفلسفة/ الكلام]. لقد طرح المذهب السني -سلفًا- العديد من الحلول للمشكل الفلسفي، حلول تتراوح من الأسلمة الكلية إلى النبد الكلي للأقوال الفلسفية. لكنَّ أيًّا من هذه الأقوال لم يكن له أن ينال ترخيصًا أرثوذكسيًّا^(١)، أي: أن يُعدَّ قولًا قويًّا مقبولًا، ما لم يَعدَّ جزءًا من التفسير. وبهذا المعنى، كان التفسير يُجعل فهمًا للعالم بأكمله [الفهم المترتب على تلك الأقوال الفلسفية التي أُدرجت في التفسير]، يبدو كما لو كان منبثقًا من القرآن نفسه.

أمَّا فيما يخص المعسكر الشيعي، فتاريخ التفاسير القرآنية الشيعية يحاكي تاريخ التفاسير القرآنية السنية؛ إذ كان الطور المبكر من التفسير الشيعي متحيزًا بشدة، تمامًا كالطور المبكر 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: أن هذا المعنى الباطن لا يمكن تجليته إلا بواسطة التأويلات التي طرحها الأئمة. وأهم علمين من أعلام هذا الطور المبكر، هما:

(١) الأرثوذكسي من كلِّ مذهب (ديني أو غير ديني) هو ما يُعدَّ قويًّا وصحيحًا ومقبولًا فيه، في مقابل ما يُعدَّ بدعة وهرطقة. (المترجم).

فرات بن فرات الكوفي (ت: حوالي ٣١٠/٩٢٢)، وعلي بن إبراهيم القمي (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 للهرمنيوطيقا السنية: أولية الفيلولوجيا بصفتها أداة داعمة لمزاعم المذهب اللاهوتية. ولاحقاً، أسقطت راديكالية المفسرين الشيعة الأوائل ببساطة، أو انتحلت لها الأعذار؛ وتحديداً، التشكيك في سلامة وكمال مخطوطات القرآن. ويمثل هذه المرحلة اثنان من العلماء الكبار: محمد بن حسن الطوسي (ت: ٤٦٠/١٠٦٧)، وأبو علي الطبرسي (ت: ٥٤٨/١١٥٣)، صاحبا 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 Todd Lawson سلفاً إلى المعالم الكبرى لهذا التطور في التفسير الشيعي، انظر

دراسته:

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 الكمّ الهائل من الكتابات المتوفرة حول هذا الموضوع قط مثلاً على مسلم يستخدم الكتاب المقدس [التوراة والإنجيل]

=

"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.

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: ١٤٨٠ / ٨٨٥)، 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 أمرٌ

(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 مقرر بغض النظر عن النقد الحاصل له، وتوظيف البقاعي لمادة الكتاب المقدس لا ترتبط بفكرة بيان المعنى 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 استئناساً لا تأسيساً لما أتت به الشريعة، وهذا من باب

=

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

التوضيح وإلا فتوظيف البقاعي لم يكن مثارَ إشكال بقدرِ التوظيف الحاصل من الأوائل؛ لأنه لا يكون استثناسياً بمادة الكتاب المقدس ومروياته لتدعيم ما قرّره القرآن بقدر ما يكون تأسيسياً أحياناً. يراجع في بيان الموقف من توظيف الإسرائيليات في التفسير: الملف الذي عقده مركز تفسير حول هذه القضية بعنوان: (المرويات الإسرائيلية في كتب التفسير). (قسم الترجمات).

(١) للمزيد من التفاصيل عن البقاعي ومنهجه وسجاله مع الخصوم (وعلى رأسهم الحافظ السخاوي) انظر كتاب وليد صالح: *in defense of the bible*، دفاعاً 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 Ignác Goldziher لها إلى تفاسير نحوية وعقائدية وصوفية وطائفية وحديثة^(١). ومشكلة طريقة التقسيم هذه هي أن معظم التفاسير القرآنية تستعمل أكثر من منهج وتنشغل بأكثر من موضوع في نفس الوقت:

أول هذه الأصناف الثلاثة هو ما أسميه بالتفاسير الموسوعية: وهي تفاسير كُتبت في لحظات حاسمة من تاريخ هذا الفن، ومثلت -في العادة- أوجه وذروتة، وعملت كمستودعات للمادة التفسيرية، واتسمت -عادةً- بشمول المنظور وسعته؛ حيث سعت إلى ضم كل ما أمكن ضمّه من آراء جديدة. لقد كانت التفاسير الموسوعية الموضع الذي سعى فيه المذهبان السني 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 تفاسير على هذه الشاكلة نجد الماتريدي، والطبري، والثعلبي، والطوسي،

(١) Goldziher, *Die Richtungen*.

والطبرسي، وأبا الفتوح الرازي (ت: ٥٢٥ / ١١٣١)^(١)، وابن عطية (عبد الحق 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 عدة رمت إلى جمع التطورات الكبرى في الحقل في بناء واحد. ولقد أعطى التراث الإسلامي اسمًا لهذا النوع من التأليف: مطوّلات التفسير^(٢).

وثاني هذه الأصناف هو ما أسميّه بالتفاسير 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.

(١) جمال الدين حسين بن علي الرازي، من أعلام الإمامية، وتفسيره بعنوان: روض الجنان وروح الجنان. (المترجم).

(٢) أخذت هذا المصطلح من كتاب الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨ هـ)، المجلد الأول، ص ٢٠.

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 لأيٍّ من هذه الحواشي. وقد ترك لنا أعلام التقليد المدرسي في التفسير؛ كسعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٢/١٣٩٠) على سبيل المثال، حواشي على كلا التفسيرين. والحال أن هذه الحواشي بمثابة مصادر مهمّة لمعرفة التاريخ الثقافي للإسلام الكلاسيكي^(١).

(١) تصنيف التفاسير من المشاكل المؤرقة في دراسة المدونة التفسيرية، وقد التفت بعض الدارسين العرب المعاصرين لإشكال التصنيفات المستقرّة منذ كتاب الذهبي، وحاول طرح تصنيفات مغايرة، على سبيل المثال: 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

نفقتر 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)، مؤنون 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، وينشر 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 الهرمنيوطيقي؛ 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 الهرمنيوطيقا 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 السُّنِّي الحديث، لكن الفرق هو أن التقليد الشيعي قد تمكّن من الإبقاء على صنعة التفسير في أيدي علماء الدين المتخصصين بعيداً عن العامّة.



التفسير باعتباره خطاباً

المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة^{(١)(٢)}

يوهانا بينك

(١) العنوان الأصلي لهذه الدراسة: "Tafsir as discourse, institutions, norms, and authority"،

وهو فصل منشور ضمن كتاب: Deconstructing Islamic studies, Majid Daneshgar, Harvard

، university press, 2020، والدراسة متاحة على موقع الكاتبة على موقع أكاديميا.

(٢) ترجم هذه الدراسة، مصطفى هندي، باحث و مترجم، له عدد من الأعمال المطبوعة.

نبذة تعريفية بيوهانا بينك Johanna Pink:

باحثة ألمانية، أستاذة الدراسات الإسلامية وتاريخ الإسلام في جامعة فرايبورغ، حاصلة على الماجستير من جامعة بون، والدكتوراه من الجامعة نفسها حول المجتمعات الدينية في مصر.

عملت كباحثة في جامعتي توبنغن وبرلين الحرّة، وعملت كأستاذة زائرة في عدد من الجامعات.

تتركز اهتماماتها في التفسير الحديث والمعاصر للقرآن، وكذلك ترجمات القرآن.

من كتبها في هذا السياق:

Sunnitischer Tafsīr in Der Modernen Islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung Und Nationalstaatliche Interessen (Texts and Studies on the Qur'ān) (German Edition), 2011.

التفسير السُّنِّي في العالم الإسلامي الحديث، التقاليد الأكاديمية، التبسيط، والتعميم، والاهتمامات القومية.

Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities, Equinox Publishing Limited, 2018.

تفاسير المسلمين اليوم، الإعلام والأصول والمجتمعات التفسيرية.

مقدمة:

تهتم الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة للتفسير، بالخروج من الأطر والحدود التي وُضع فيها التفسير ضمن الدراسات الغربية الكلاسيكية، سواءً على مستوى تحديد طبيعة الحقل نفسه أو طبيعة مؤلفاته أو على مستوى تحقيقيه وتصنيفه، أو على مستوى تلك المساحات من تاريخه التي تحظى باهتمام ومركزية في مقابل مساحات أخرى، يظهر هذا في اهتمام كثير من الدراسات المعاصرة بطرح رؤى أخرى حول تصنيف التفاسير التراثية، واهتمامها بالسؤال عن طبيعة التفسير من حيث هو نمط أو نوع خاص من التصنيف، وكذلك اهتمامها بدراسة المرحلة الكلاسيكية في التفسير على حساب المرحلتين؛ المبكرة والوسيطة، هاتان المرحلتان اللتان حظيتا دومًا بالاهتمام الأكبر.

في هذا السياق تحضر مقولة النوع الأدبي GENRE في بعض الكتابات وكما تخبرنا أولريكا مارتنسون في عرضها لكتاب كارين باور (أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها، القرون: الثاني/ الثامن - التاسع/ الخامس عشر)، في محاولة لفهم البناء الخاص لمؤلفات التفسير، تلك الملامح الخاصة التي تفرقه عن الحقول المعرفية الأخرى، الطرق التي يبنى بها متونه وينظم بها مصادره وأدواته^(١).

(١) هذا العرض منشور ضمن هذا الجزء من الكتاب، انظر: ص ٣٧٨. (قسم الترجمات).

ويحضر النوع هنا في هذه الدراسة ليوهانا بينك، في خطوة أبعد قليلاً، حيث تحاول بينك توظيف هذه المفهوم في بيان اشتغال مفهوم التفسير على دالتين أساسيتين، التفسير كنوع خاص في التأليف أو (نوع نصّي) وهو ما يشير للمدونات التفسيرية، والتفسير بما هو (ممارسة) يمكن ملاحظتها في مساحات كثيرة خارج المدونات التفسيرية، أي الكتابات الفقهية والعقدية وغيرها، ومن خلال هذا التفريق تحاول بينك بيان كون معظم الدراسات المعاصرة سواءً الغربية أو العربية للقرآن غالباً ما تتعلّق بالدلالة الأولى فحسب، أي التفسير بما هو نوع نصّي، مهملة دراسة التفسير كممارسة، وهو ما يهمل في نظرها مساحة واسعة من الإنتاج الإسلامي، فالتفسير بما هو نوع نصّي يمثّل بالفعل اشتغالاً إسلامياً علمياً راسخاً ومهمّاً، لكنه لا يشكل كلّ الإنتاج الإسلامي في التفسير بما هو الممارسة الأعم لفهم النصّ والتعاطي معه.

وضمن هذه الإشكالات الناتجة وفق بينك من الاقتصار على دراسة التفاسير فحسب، وكذلك تبني معظم الدارسين المعاصرين لبعض الرؤى العامة في تصنيف المطبوعات، تظهر العديد من المشكلات حول تصنيف التفاسير وفهم دور المذهب في بناء التفسير وكذلك فهم طبيعة النصوص التفسيرية نفسها.

في هذا السياق توظّف بينك بعض المفاهيم مثل السُّلطة والخطاب بالمعنى الفوكوي، لتبرز كيف أن عملية التصنيف المذهبي للتفاسير والتي شاعت في

ترجمات

الكتابات العربية والغربية مع الذهبي وجولدتسيهر = قد تكون مشوشة على فهم التفسير، حيث إن عملية تصنيف تفسير أو اعتباره ممثلاً (للأرثوذكسية) أو التفسير القويم، هي عملية خطائية بالأساس وتقوم على إستراتيجيات السلطة، فلا يمكن وجود أرثوذكسية دون أدوات ترسخها، مما يجعلها بالأساس مسألة تتعلق بسياق تاريخي محدد، وهذا يعني عدم إمكان استخدام مقولة الأرثوذكسية نفسها كمقولة علمية تحليلية في حقل دراسات التفسير، بل لا بد أن تخضع هي ذاتها للتحليل، كما لا بد من التنبه لكون المشتركات في التفسير كنوع نصي من حيث مناهجه وأساليبه أوسع من مساحة الخلاف العقدي، كذلك فإن هذا قد أدى -وكما ترى بينك- لاهتمام أوسع بالتفسير السني على حساب غيرها من تفاسير، مما يعني حدوث تجاهل آخر لمساحة واسعة من مساحة التفسير كنوع نصي.

كما تعيد بينك -وفق هذا المنظور- النظر في تصنيفات مثل (التفسير بالمأثور) و(التفسير بالرأي)، وتثير إشكالات تجاهل دراسة الحواشي ودراسة التراث المدرسي ودراسة الفترة الكلاسيكية في التفسير ودراسة الترجمات الإسلامية التي ربما لا تنتمي للشكل المعاصر من (الترجمة)؛ مما يؤدي لتجاهلها من قبل المعاصرين بالذات، وترى أنّ هذا من شأنه تطوير النظر للتفسير سواءً داخلياً (التفسير كنوع خاص من التأليف) أو كممارسة نصية، أو خارجياً (أي مجمل مساحات التفسير الإسلامي للقرآن).

إنَّ أهمية هذه الورقة تأتي من أنها تثير عددًا من الإشكالات حول الدراسة المعاصرة الغربية والعربية للتفسير، كما تستخدم عددًا من الأدوات والمفاهيم المنهجية المعاصرة في محاولة لفهم التفسير بما هو أوسع من المدونات التفسيرية، أي كخطاب له عديد من الأدوار والوظائف، وهو ما يُعين على التعرّف على جانب من الجدل الغربي المرتبط بالتفسير وكيفية نظره للتفسير وحدوده ونظرته لقضايا كتصنيف التفاسير، وغير ذلك، الأمر الذي يعمّق الوعي بالدرس الغربي حول التفسير والثقاف مع معطياته.

الدراسة

تدخل دراسة التفسير القرآني - سواء اضطلع بها باحثون مسلمون أو غير مسلمين، داخل أو خارج العالم الإسلامي^(١) - تحت مسمى التفسير^(٢). ويشير هذا المصطلح إلى كل من الاشتغال بتأويل، أو -بشكل أدق- «شرح» آيات القرآن عموماً؛ وإلى نوع معين من الكتابات العلمية، هو تفسير القرآن. وإن الغموض الذي يكتنف مصطلح التفسير بسبب هذا المعنى المزدوج، يتغلب عليه أكثرية باحثي اليوم من خلال التركيز على المعنى الثاني للمصطلح، أي: تفاسير القرآن؛ على الأقل فيما يتعلق بفترة ما قبل الحداثة^(٣)، وهي الموضوع

(١) استعملت المؤلفة المصطلح الذي صاغه مارشال هودجسون في كتابه مغامرة الإسلام (Islamicate) والترجمة المتداولة له هي إسلاماتي، وللإطلاع على دلالة المصطلح، واختلافه عن «العالم الإسلامي» انظر: مغامرة الإسلام، مارشال هودجسون، ترجمة: أسامة غاوجي، الجزء الأول، ص ٤٩ وما بعدها. (المترجم).

(٢) تفرق المؤلفة طوال المقال بين: التفسير من حيث هو نوع ومجال علمي له قواعده ونمط تأليف محدد، واستخدمت له كلمة Tafsir، والتفسير باعتباره علماً على كل اشتباك مع آيات القرآن، خارج التفسير بمعناه الاصطلاحي وهو ما استعملت له كلمة exegesis. وقد درجنا في الترجمة على كتابة التفسير بالمعنى الأول بخط سميك (bold) هكذا: تفسير؛ وتركنا التفسير بالمعنى الثاني كما هو. (المترجم).

(٣) يشير هذا المصطلح إلى الفترة حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تقريباً، عندما بدأت طرق جديدة لتفسير القرآن في الظهور، إلى جانب الأساليب القديمة التي استمر العلماء في اتباعها.

الرئيس لهذا الفصل. وبطبيعة الحال، فلهذا القرار الضمني بتفضيل نمط تفسيري معيّن على الطرق الأخرى لتفسير القرآن عيوبه الخاصة؛ إذ إنه بحكم تعريفه، يستبعد -وليس دائماً عن وعي- الأشكال الأخرى من تفسير القرآن. كما أنه يحصر التفسير القرآني في نوع معين لدرجة تحجب السمات الكبرى والآليات والوظيفة الاجتماعية لهذا النوع. وإذا لم يؤخذ أيّ نمط آخر من الأدب التفسيري بعين الاعتبار، فليس ثمة إطار مرجعي يمكن على أساسه المقارنة بين التفاسير القرآنية، والتعرّف على معالمها وحدودها.

ومن ثم؛ يكون من المسلمّ به اعتبار التفسير -من حيث كونه علماً على تفسير القرآن- من منظور داخلي وخارجي، مرادفاً للطريقة المميزة أو حتى الوحيدة التي فسّر بها المسلمون القدامى القرآن، ونوعاً خاصاً من التأليف genre كانت وظيفته الرئيسة تتيح الوصول إلى «المعنى الحقيقي» للنصّ القرآني. وكما يرى بروس فودج Bruce Fudge، ربما كان هذا أحد الأسباب التي دفعت العديد من الباحثين الغربيين في دراستهم لتفسير القرآن إلى أنهم «يحصرون اشتغالهم فقط في المصادر المكتوبة في العصور الوسطى، وهو ما أدّى بهم إلى إعادة إنتاج منهجيات وافتراضات وتحيزات مؤلّفي العصور الوسطى دون تمحيص»⁽¹⁾.

(1) Fudge 2006,116.

=

بطبيعة الحال؛ إنَّ محاولة التمييز بين وجهات النظر الداخلية والخارجية في هذا الحقل -كما في أيِّ مجالٍ آخر- تكتنفها صعوبات جمّة؛ إذ لا يمكن القول بأنَّ الدراسات التي يكتبها المسلمون تخضع بالضرورة لاعتبارات دينية، كما لا يمكن التسليم بأنَّ الأبحاث التي يؤلّفها غير المسلمين ملتزمة حتمًا بالموضوعية والحياد، وخالية من الافتراضات المعيارية؛ كما لا توجد (أكاديمية غربية) متّحدة ومتجانسة وغير مسلمة بالكامل تقف في تناقض حاد مع (الدراسات الإسلامية) ذات الصّبغة الدينية. ومع ذلك، من الممكن تحديد خطابات مختلفة في دراسات التفسير شكّلتها مجموعةٌ من السلطات والافتراضات المشتركة التي كانت مؤثّرة في المساحات الأكاديمية الغربية أو الإسلامية لفترة طويلة من الزمن. في القرن الحادي والعشرين، كانت الحدود بين هذه الخطابات -والتي لم تكن جامدة أبدًا- غير واضحة ومتداخلة بشكل كبير، وهو ما يتّضح من وفرة الاتجاهات الواعدة في الدراسات الحالية⁽¹⁾. يهدف هذا الفصل إلى وصف التوتر الواقع بين هذه المواقف الخطابية، بجانب النطاقات البحثية المنتجة فيما وراء هذه الاتجاهات. لا تمثل هذه المواقف

[تشير الكاتبة هنا إلى دراسة بروس فودج المنشورة ضمن هذا الجزء، دراسة التفسير القرآني في الحقبة

الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، انظر: ص ١١. (قسم الترجمات)].

(1) Fudge 2006,127n25.

الخطابية مقاربات (غربية) أو (إسلامية) متجانسة وجوهرانية؛ بل يمكن القول إنها تشكل فقط اتجاهات اتبعتها العلماء الأفراد بدرجات متفاوتة؛ لكنهم مع ذلك أوجدوا سلطاتهم الخاصة.

لا يعود الجزء الأكبر من التوتر الحادث بين هذه الاتجاهات إلى اختلافات إبستمولوجية أو انفراد كل منها باختيار مقولاته التأسيسية؛ بل يعود هذا التوتر في الغالب إلى تقييمها المتباين لهذه المقولات. في كثير من الأدبيات الدينية الإسلامية التي أنتجها العلماء، يُعَامَل التقليد التفسيري باعتباره موثوقاً ومقطوعاً به؛ ربما لا ينطبق هذا بالضرورة على كل عمل تفسيري مفرد من مرحلة ما قبل الحداثة، ولكنه يصدق على الإجماع المتخيل على التفسير الشرعي السائد، والذي غالباً ما يتجسد في أعمال المفسرين الذين يُنظر إليهم باعتبارهم ذروة هذا التقليد. فعلى سبيل المثال؛ غالباً ما يُعزى هذا الدور اليوم إلى الطبري^(١) وابن كثير^(٢) في الدوائر السنيّة. ولكن هناك اتجاه مضاد يمثله علماء ومفكرون مسلمون معاصرون، يشكك بشدة في سلطة هؤلاء المفسرين، ويشيرون مثلاً إلى تحييزهم ضد النساء أو تغييبهم للسياق التاريخي. وفي كلتا

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ / ٩٢٣).

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤ / ١٣٧٣).

الحالتين، لا يوجد اهتمام كبير بفحص ديناميات القوة، والظروف التاريخية التي أوجدت مثل هذه المفاهيم عن السلطة.

بالنسبة للدارسين الغربيين للإسلام؛ عندما ظهر لهم التقليد التفسيري، لم يكن السؤال هو ما إذا كان هذا التقليد موثوقاً به وذا سلطة أم لا؛ بل كان سؤالهم الأساسي هو ما إذا كان يؤدي ما يُفترض أن يؤديه التفسير أم لا. وفقاً للباحثين في الإسلاميات، يُفترض بالتفسير أن يصل بالقارئ إلى معاني القرآن ومقاصده التي خاطب بها جمهوره الأول، من خلال استخدام الأساليب التاريخية النقدية؛ أو بناء نظرة قرآنية متماسكة ومنظمة للعالم، أو على الأقل يقدم أفكاراً جديدة ومبتكرة حول رسالة القرآن للمسلمين. ونظراً لأن أجزاء كبيرة من الأدبيات التفسيرية قد فشلت في تحقيق هذه التوقعات، فإنَّ اهتمام دارسي الإسلام من الغربيين بالتفسير - بشكلٍ عامٍّ، ومع استثناءات قليلة - كان ضعيفاً حتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. إذ يبدو أن ليس هناك فائدة تُذكر من وراء دراسة حقل يتكون أساساً من الاقتباس العشوائي - على ما يبدو - لتقاليد وآثار مرجعيات سابقة، تبدو مصداقيتها مشكوكاً فيها. ولم يتمكن سوى قلة من المفسرين من التعبير عن أفكار أصيلة، دون التكرار اللانهائي للمادة نفسها. لم يُنظر بعين الاعتبار للأسباب الطبيعية وراء الطابع التكراري للتفسير القرآنية، تلك الأسباب المتجذرة في التطور التاريخي لنظامٍ علمي، ووظيفته الاجتماعية والتربوية، فضلاً عن اعتبارها موضوعاً صالحاً للبحث. وعند

محاولتهم إيجاد نقطة مرجعية في التقليد التفسيري - وهو تقليد متسع جداً بحيث يستعصي على الإدارة والضبط - لجا العديد من الباحثين إلى التفاسير السنيّة السائدة، على حساب التفاسير التي ارتبط مؤلفوها بالشيعة أو الصوفية أو المعتزلة. أثار هذا التبنّي غير النقدي لنظريات المعرفة القائمة على الإيمان مشكلتين على الأقل؛ الأولى أنه طمس الجوانب الجدلية والدفاعية المتأصلة في التفاسير السنيّة السائدة، والثانية أنه تسبّب في تهميش التفاسير المركزية والمؤثرة لمفسّري المعتزلة أو الصوفية أو الشيعة^(١).

وهكذا؛ فإن المعالجة العلمية للتفسير محفوفة بمشاكل التمنيظ والتأطير. سيحدّد هذا الفصل هذه المشاكل، بالإضافة إلى المحاولات الناجحة لحلّها.

(١) في سياق ما تذكر المؤلّفة فقد بدأت كثير من الدراسات الغربية المعاصرة تهتم بدراسة التفاسير غير السنيّة مثل التفاسير الشيعية والصوفية:
مما صدر في هذا:

Sufi Hermeneutics,
The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybud, Annabel Keeler, OUP in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006
Sufi Master and Qur'an Scholar
Ab ul-Qasim al-Qushayr i and the Lata'if al-Ish ar at, Martin Nguyen, OUP, 2012
The Spirit and the Letter
Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an, Annabel Keeler and Sajjad H. Rizvi, OUP, 2016.

[وقد نشر قسم الاستشراق بموقع تفسير تعريفات ببعض هذه الكتب، وسيعاد نشرها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).]

ترجمات

أنا أزعّم أنه من الضروري التمييز بشكلٍ تحليلي بين الأنواع النصّية والممارسات النصّية وتحديد موقعهما في سياقهما الاجتماعي. وسيكون النوع الحديث المتمثّل في ترجمة القرآن مثلاً على ذلك. ولكن يجب أولاً مناقشة الافتراض الأساسي بأنّ التفاسير هي المعين الرئيس للتفسير القرآني.

التفسير داخل وخارج التفسير؛

إن الخلط المنتشر على نطاق واسع بين التفسير باعتباره ممارسة، والتفسير باعتباره نوعاً معيناً من التأليف العلمي؛ يقوم على افتراض أن فعل تفسير القرآن -على الأقل بالنسبة للدوائر العلمية الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة- يتمثل في الغالب أو بشكل حصري في الأعمال التي تنتمي إلى الأدبيات الخاصة المسماة تفسير القرآن. هذا الافتراض لا أساس له من الصحة بالكلية. تحتوي التفاسير القرآنية على أكبر جمع مكثف وشامل من الآثار والآراء التفسيرية التي نمتلكها، وربما كانت أهم نقطة مرجعية لعالم مسلم يبحث عن حلول لمشكلة تفسيرية معينة.

ومع ذلك -كما تقول جين مكوليف Jane Dammen McAuliffe-: ليس بالضرورة أن تتطابق الحدود والمعالم الرئيسة لمقولة التفسير باعتباره نوعاً خاصاً من التأليف مع مقولة التفسير باعتباره ممارسة فكرية للمخيال الديني الإسلامي. صحيح أن لدينا كمية ضخمة من التفاسير المطبوعة التي يمكنها ملء أرفف لا حصر لها، ومن مجموعات مخطوطات التفسير التي تنتظر من يخرجها في نشرات محققة، إلا أن تفسير القرآن في حقبة القرون الوسطى لا يمكن حصره أو استيعابه بالكامل ضمن هذه الحدود⁽¹⁾.

(1) McAuliffe 2003, 454.

إن دراسة التفسير القرآني الموجود خارج المتون التفسيرية - وهو ما يمكن أن نسميه التفسير خارج التفسير - يقدم لنا منظورًا أعمق حول كيف اضطلع علماء المسلمين بتفسير القرآن قبل أن تفرض عليهم القيود التي أنتجها التفسير باعتباره نوعًا خاصًا من التأليف. تتمثل إحدى تلك القيود في الإستراتيجية الثابتة لتفسير القرآن آية بآية؛ ففي حين أن المفسرين يمكن أن يوردوا إحالات من آيات أخرى، وقد فعلوا ذلك في الواقع، إلا أنهم يتمسكون بالتركيز على المشاكل التي تثيرها آية معينة، ولا يُولون كبير اهتمام إلى وظيفة المصطلح أو المفهوم في القرآن بأكمله. علاوة على ذلك، كان هناك مجموعة واسعة من المصادر التفسيرية والمرويات والنقاشات التي كان من المتوقع أن يُظهر المفسرون معرفتهم بها، مع ترك الحرية لهم بشأن كيفية عرضها، ومقدار المساحة التي يجب إعطاؤها لهم، وما إذا كانوا سيقدمون تقييمهم لها أم لا. ونتيجة لذلك، تستشهد التفاسير عادة بـ(أسباب نزول) أو أحاديث معينة متفق عليها، حتى عندما لا يكون لهذه الآثار وظيفة واضحة في تفسير الآية ولا تُبنى عليها أي حجة؛ وذلك لأن مؤلفي تلك التفاسير احتاجوا إلى الاستشهاد بهذه الآثار لإثبات إتقانهم للتقليد التفسيري⁽¹⁾. ولكن بمجرد أن يكتبوا خارج هذا

(1) Bauer 2015,15-18.

النوع المعين، يصبحون أحرارًا في الجمع بين الآيات القرآنية التي تطابق موضوعهم فقط والاستشهاد فقط بالموارد التفسيرية التي تخدم حاجتهم.

شدت كارين باور Karen Bauer^(١) على أهمية النوع [التفسير كنوع خاص من التأليف]، والقيود المتأصلة في التفاسير القرآنية من خلال إجراء مقابلات مع علماء حول تفسيرهم للآيات القرآنية المتعلقة بالتسلسل الهرمي بين الجنسين. أسفرت هذه المقابلات عن حجج مختلفة إلى حد كبير، وأكثر شمولًا وتماسكًا من تلك الموجودة في الأعمال التفسيرية^(٢). يسمح غياب القيود التي يفرضها النوع بفتح باب المناقشة العميقة والمنهجية للموضوع، وهو أمرٌ مستحيل ضمن بنية التفاسير التي تتبع القرآن آية آية. تعتمد كيفية استخدام العلماء للقرآن خارج التفاسير على سياق أقوالهم وصيغتها والغرض

(١) كارين باور Karen Bauer: حاصلة على دكتوراه من جامعة برنستون، هي كبيرة الباحثين في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، تركز اهتماماتها في التفسير والتاريخ الاجتماعي الإسلامي، لها عدد من الكتب، منها: هيراركي النوع في القرآن، تفسيرات العصور الوسطى والردود الحديثة، ٢٠١٥. كما حرّرت كتاب أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها، القرون: الثاني/ الثامن - التاسع/ الخامس عشر، ٢٠١٣. بالإضافة للمشاركة في عدد من الكتب وكتابة بعض المقالات العلمية، ومنشور ضمن هذا الجزء، ترجمة لعرض كتاب أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها، القرون: الثاني/ الثامن - التاسع/ الخامس عشر، أولريكا مارتسون، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، انظر: ص ٣٧٨. (قسم الترجمات).

(2) Bauer2015.

منها. على سبيل المثال، أظهر كريستيان بيترسن Kristian Petersen أنه في التقليد الصيني الإسلامي، تميل الكتابات عن الشريعة الإسلامية إلى تضمين الترجمات الحرفية للقرآن باعتبارها دليلًا قاعدةً فقهية معينة، بينما تفضل الأطروحات المتعلقة بالإيمان في كثير من الأحيان الإشارة بشكلٍ فضفاضٍ إلى المفاهيم والمصطلحات القرآنية⁽¹⁾.

يمكن القول إن الحالات المذكورة أعلاه لا تمثل (تفسيرًا بالمعنى الدقيق)، وإنما تعكس استخدام القرآن لخدمة غرض خارجي، مثل دعم عقيدة شرعية معينة. ولكن حتى عندما يكون هذا صحيحًا، فإن عرض وتأويل الآيات القرآنية في غير الأعمال التفسيرية قد يستند إلى مبادئ تأويلية متماسكة، بل قد تكون أكثر تماسكًا من تلك المطبقة في العديد من التفاسير القرآنية، المشهورة بأنها لم تفِ بما وعدت به مقدماتها⁽²⁾. وخير مثال على ذلك هو العالم المملوكي ابن تيمية⁽³⁾؛ فرغم أننا لا نعرف له تفسيرًا بالمعنى الاصطلاحي، إلا أنه اعتمد بشكل كبير على القرآن في بعض أعماله الأخرى، وألف عددًا من الرسائل التفسيرية. ولم يكتفِ بإخضاع المادة القرآنية التي اقتبسها هناك لمنهج

(1) Petersen 2018, 123-156.

(2) Forster 2001; Bauer 2013a.

(3) تقي الدين أحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٨).

الحديث الذي طوره في كتابه (مقدمة في أصول التفسير)^{(١)(٢)}، بل لقد تعمّد تطوير وتطبيق مبادئ تأويلية إضافية وجدها غائبة عن التفاسير المشهورة. من بين هذه المبادئ نوعٌ من النقد التاريخي المتعلق بقصص الأنبياء المذكورة في القرآن، وكذلك استخدام الكتاب المقدّس -الذي اعتبره ابن تيمية عبارة عن كلام الله بشكل كبير- في تفسير كلام الله في القرآن^{(٣)(٤)}.

حتى لو كان تأويل آيات القرآن خارج التفسير خاضعاً أحياناً لغرض غير تفسيري، يجب أن نفهم أن مؤلّفي التفاسير لم يقتصروا دائماً على تقديم التفسير فقط بقصد وغرض التفسير، إذ عادةً ما يكون لديهم إسهاماتهم في الخطابات

(1) Saleh 2010a.

(٢) مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير مقدّمة شهيرة وبارزة، وقد عالج فيها عدداً من قضايا التفسير؛ كالبيان النبوي للمعاني، وتفسير السلف والتعامل مع الاختلاف الحاصل فيه، والإسرائيليات، وغير ذلك، وكلام المؤلّفة عن أنه طور بالأصالة في هذه المقدمة منهج الحديث كلام يحتاج في إثباته لدرس. (قسم الترجمات).

(3) Mirza2017; Pink forthcoming.

(٤) اعتبار المؤلّفة هذه المبادئ غائبة عن مدونة التفسير قبل ابن تيمية فيه عدم دقّة، فهذا النقد للقصص الذي ذكرت، وكذا لجوء المفسّرين لمعطيات الكتاب المقدّس في التفسير؛ هو أمر حاصل في كتب التفسير ومنذ بداية تشكّل العمل التفسيري (تفسير السلف)، لا شك أنّ لابن تيمية جهده في الباب، ولكن من عدم الدقة القول بانفراد ابن تيمية بذلك عن التقليد التفسيري أو أسبقيته فيه، فضلاً عن أن موقف ابن تيمية من توظيف الإسرائيليات في التفسير موقف مركّب وهو يوظفها حال وافقت ما عندنا بالأساس فيعتبرها من قبيل التأنيس لا غير. (قسم الترجمات).

اللاهوتية أو البلاغية أو الفقهية أو الفلسفية أو الصوفية، ويستخدمون التفسير باعتباره ساحة معتبرة لمحااجة خصومهم^(١)، وفي كثير من الأحيان، يصعب تمييز هذه الظاهرة ما لم يكن القارئ على دراية وثيقة بالمناقشات العلمية ذات الصلة- والتي غالبًا ما تكون شديدة التعقيد- التي دارت رحاها في بيئة المفسر. على سبيل المثال؛ أوضحت شروق نجيب إلى أي مدى ضمّن العالم العثماني من القرن السادس عشر أبو السعود أفندي تفسيره- الذي يبدو مفككًا- ألوانًا من المناقشات الجدلية المتخصصة حول اللغة والبلاغة^(٢). من السهل جدًا التغاضي عن هذا السياق- ومن ثم عدم فهم دوافع المفسر- عندما يختزل المرء تأويل القرآن في التفاسير، وعدم إحاطته الكافية بالبيئة الفكرية التي خرجت فيها. ونظرًا لأننا غالبًا ما نفتقر إلى المعلومات التفصيلية حول تلك البيئة، وأن التفاسير لا تبين بسهولة ما أثار اهتمام مؤلفيها حقًا؛ فإن دراسة التفسير القرآني خارج حدود هذا النوع يمكن أن تكون مفيدة للغاية. غالبًا ما تحتوي الأعمال الموضوعية من جميع العلوم والحقول الأخرى على شكل أو آخر من التصريحات المتعلقة باهتمامات مؤلفيها، وهو ما تفتقر إليه التفاسير^(٣).

(1) Fudge 2006,146.

(2) Naguib 2013.

(٣) بالنسبة للغرض الدقيق لكتابة المفسر في التفسير وتحديد موقع كتابه في العمل التفسيري، فبعض المفسرين ينصّ على ذلك كالطبري مثلاً وابن عطية وغيرهما، وبعضهم لا ينصّ، وبعضهم يكون واضحًا جدًا هذا في كتابه، وبعضهم ليس كذلك، ويظلّ النظر في كتاب التفسير نفسه هو الباب الأوفق

إن إحدى النتائج المؤسفة للنزوع الاختزالي - لا سيما في الدراسة الغربية للإسلام - الذي يساوي بين تفسير القرآن عمومًا، والتفسير من حيث هو نمط محدّد من التأليف = هي عدم الاهتمام بعلوم القرآن؛ ذلك النظام الأكاديمي

لضبط مسلك اشتغال المفسّر في التفسير. يراجع محاولة لبيان مسارات عمل المفسّرين في التفسير: بناء الرّتّب العِلْمِيَّة للمفسّرين في التفسير؛ الأهمية والآفاق، مع طرح تصوّر تأسيسي للسّير في دراسة الرّتّب العِلْمِيَّة للمفسّرين، خليل محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير، ص ٤١ وما بعدها.

وأما تجلية الدوافع التي حفزت المفسّرين للكتابة في التفسير؛ فهي باب بحثي مهمّ في ذاته، ولتأثيره كذلك في تشكيل الغرض العلمي لكتابة المفسّر في التفسير، وبحث هذه الدوافع يمكن أن تنفيذ فيه دراسة بعض السياقات العلمية وغير العلمية التي يتحرّك فيها المفسّر، لكن لا بد من مراعاة أن التفسير حقل علمي خاصّ ونمط محدّد من الكتابة العلمية، له حضوره وتفاعله مع هذه السياقات، وله تأثيره في تشكيل النتائج داخل فضاءه الخاصّ، وكذلك له تأثيره على المحاولات التفسيرية التي تتم خارج مدونات التفسير، بل يمكن التأكيد على هذا بالاستئناس ببعض المفاهيم من علم الاجتماع التي تبدي بينك نفسها اهتمامًا بها وتوظيفًا لها، وهو مفهوم (الحقل الاجتماعي) عند بورديو وما يرتبط به مثل مفهوم (التحويل) ومفهوم (الرأسمال الرمزي) ومفهوم (الدوكسا أو المعرفة الظنية المشتركة)، وهذه المفاهيم تقضي بأن (الحقل الاجتماعي الخاص)، وخصوصًا الحقول الثقافية والفكرية، لها القدرة على قلب ترتيبات الحقول الأخرى - بما فيها ما يسميه بورديو بـ(حقل السلطة)-، مما يعني أن حقلًا معرفي ما لا يقبل التأثير من السياقات المحيطة بشكل سلبي، بل يتفاعل مع هذه السياقات ويشكّلها وفق حدوده الراسخة كحقل علمي - اجتماعي له تصوره عن (الرأسمال الرمزي) وطريقة إدارته، وهي تصورات متسبّطة في (دوكسا) ومستبدنة في (هابتوسات). راجع: نظرية العالم الاجتماعي، قواعد الممارسة السوسولوجية عند بيير بورديو، حسن احجيج، مؤمنون بلا حدود، ط١، الرباط، بيروت، ٢٠١٨، من ص ١٢٣ إلى ص ١٣٧. (قسم الترجمات).

الأوسع المعني بالقرآن، وأسباب النزول، والتسلسل الزمني، والقراءات المختلفة. قد يكون استكشاف هذا الحقل العلمي طريقة لفهم المناهج التفسيرية السابقة في مرحلة ما قبل الحداثة خارج المقدمات المثالية للتفسير^(١)، أو الأساليب التي تطبقها على مواد قرآنية معينة. ستفتح هذه الدراسة نافذة على الموارد التي كانت تحت تصرف المفسرين، وهو العامل الذي غالباً ما يتعرض للتجاهل في تحليل ودراسة الأعمال التفسيرية.

إنّ تسليط الضوء على المادة التفسيرية خارج التفسير ووضعها في الاعتبار، سيقدم لنا فهماً أفضل لتطور التفسير وحدوده [من حيث هو نوع خاصّ]، بالنسبة إلى التفاسير القرآنية المختلفة، وعلاقتها بالمساحات المعرفية الأخرى. على سبيل المثال؛ أظهر روبرتو توتولي Roberto Tottoli^(٢) أنّ

(1) See Bauer 2013a.

(٢) روبرتو توتولي Roberto Tottoli، (١٩٦٤-...)، مستشرق إيطالي، حصل على شهادته في اللغات الشرقية من جامعة كا فوسكاري في فينيسيا، ثم حصل على الدكتوراه من الجامعة العبرية وجامعة نابولي، درس الدراسات الإسلامية في جامعة تورينو ثم في جامعة نابولي، وهو أستاذ الدراسات العليا بجامعة نابولي، تركز اهتماماته في الأدب الإسلامي وفي التفسير وقصص الأنبياء التوراتيين في القرآن، تولى تحرير عدد من المجلات العلمية، وله عدد من الكتابات حول هذا، أهمها كتابه: Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature, Routledge, 2002 Catalogue of the Islamic Manuscripts from إعداد كما شارك في إعداد the Kahle Collection in the Department of Oriental Studies of the University of Turin,

دواوين الحديث السنيّة قد تحتوي على أحاديث تفسيرية في أقسام مُصنّفة على وجه التحديد تحت كتاب التفسير، لكن نفس هذه الأحاديث لا تظهر في التفاسير^(١)، أو على الأقل لم تظهر قبل عمل السيوطي^(٢) الموسوعي لتصحيح هذه المشكلة في كتابه: الدر المنثور. لا يمكن تفسير ذلك إلا إذا فهمنا منشأ وكيفية ظهور التفسير القرآني، ليس فقط كممارسة فكرية، بل كنوع متميّز من التأليف وحقل علمي منفصل عن علم الحديث. وبالمثل؛ أظهر بيتر كوينز Pieter Coppens^(٣) أنّ استقبال الأفكار اللاهوتية المصاغة خارج التفسير

Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2011، فهرس للمخطوطات الإسلامية من مجموعة كاهل بقسم الدراسات الشرقية بجامعة تورينو، ٢٠١١. (قسم الترجمات).

(1) Tottoli 2013; 2014.

(٢) جلال الدين السيوطي (١١٤٥ - ١١١١ / ١٥٠٥).

(٣) بيتر كوينز Pieter Coppens، أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية في جامعة أمستردام الحرة، تتركز اهتماماته في تاريخ التصوّف وتاريخ التفسير، خصوصاً تاريخ وأصول نشأة التفسير المعاصر، له كتاب حديث في هذا السياق:

Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries Crossings between This World and the Otherworld, Edinburgh. Studies in Islamic Apocalypticism and Eschatology, EUP, 2018.

رؤية الله في التفسير الصوفي، العبور بين هذا العالم والعالم الآخر.

وقد تُرجم له دراستان على موقع تفسير:

- هل أنهت الحداثة تعدد المعنى؟ ملاحظات على تقبّل تعددية المعنى في التفسير السنيّ، ترجمة:

د/ حسام صبري، منشورة ضمن ملف (التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية المعاصرة).

=

- وإن لم تكن غائبة بالكلية - كان محدودًا حتى ضمن تفاسير الصوفية^(١) الأقل التزامًا بالصورة الرسمية للتفسير نسبيًا. وقد قدمت ريبيكا سوير Rebecca Sauer عرضًا مشابهًا للانفصال شبه الكامل بين الخطابات الفقهية والتفسير^(٢).

لكن من الضروري النظر إلى ما هو أبعد من ذلك؛ تحديدًا لأنّ تأطير التفسير باعتباره نوعًا وحقلًا علميًا مهمًا جدًا. وهذا وحده سيسمح لنا بفهم قواعده وحدوده، باعتباره ساحة معيّنة لممارسة النشاط التفسيري من بين ساحات أخرى. إنّ فهم التفسير كنظام محدّد ومشروط جزئيًا للإنتاج العلمي - وليس مقولة جوهرانية تشمل حقولًا معرفية مختلفة - يساعد في بناء منظور حول دوره الذي لا غنى عنه - ولكنه أيضًا دور محدود - في جهود المسلمين لفهم القرآن.

=

- تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسمي، هل ثم اتجاه للقطع مع المنهج العثماني التقليدي في التفسير؟ منشورة ضمن الترجمات المتنوعة، يمكن مطالعتها على قسم الاستشراق بموقع تفسير، ودراسته عن القاسمي منشورة ضمن هذا الجزء من الكتاب، انظر: ص ٣١٥. (قسم الترجمات).

(1) Coppens 2018a.

(2) Sauer 2014.

التفسير باعتباره نوعاً ومركزه المستعصي على الضبط؛

في مقالته المركزية عام ١٩٩٣، وصف نورمان كالدر Norman Calder تفسير القرآن بأنه نوع أدبي literature genre له خصائص محدّدة بوضوح^(١). وبينما ركّز مؤرخو التفسير السابقون -ومن أبرزهم المتخصّص في الإسلاميات المجري إجناتس جولدتسيهر Ignác Goldziher (١٨٥٠ - ١٩٢١)، والباحث المصري محمد الذهبي (١٩١٥ - ١٩٧٧)- في الغالب على الميول اللاهوتية والهوية المذهبية للمفسّرين^(٢)، فحص كالدر بنى ومناهج أعمالهم التفسيرية؛ وأثناء فحصه هذا، كان خاضعاً بشكلٍ ملحوظ للتيار -الواضح في العديد من الدراسات الأكاديمية للتفسير- الذي يميل إلى وضع الأعمال التي كانت تعتبر موثوقة ومرجعية وذات سلطة في القرن التاسع عشر أو القرن العشرين في مركز التقليد التفسيري، ومعاملتها على أنها أعمال نموذجية تحدّد خصائص وهرمنيوطيقا التفسير السائد؛ بغض النظر عن مدى أهميتها وموثوقيتها في الفترات السابقة. على سبيل المثال، اعتبر كلٌّ من جولدتسيهر والذهبي^(٣) تفسير الطبري

(1) Calder 1993.

(2) Goldziher 1920; al-Dhahabī 1961.

(3) المقصود هو الدكتور/ محمد حسين الذهبي، صاحب الكتاب الشهير «التفسير والمفسرون». (قسم

الترجمات).

السنيّ - وهو تفسير عمدته المرويات والآثار - هو المعيار الذي تُقاس عليه التفاسير الأخرى^(١).

تشكّل الجزء الأكبر من هذا الانحياز نحو التفسير السنيّ القائم على المرويات والآثار من خلال سياسات الطباعة والنشر في العالم الإسلامي^(٢). وبالنسبة للمستشرقين في الجامعات الأوروبية، فإنّ تصورهم للأعمال التي كانت تتمتع بالسلطة والأهمية والموثوقية قد ازداد تشوّهاً بسبب تركيزهم على مناطق معيّنة من العالم الإسلامي ومنحها الشقّ الأكبر من الاهتمام لا سيما الإمبراطورية العثمانية ومصر والهند^(٣). كانت الأعمال التي طُبعت ونُشرت في

(١) قسّم الذهبي كتب التفسير لقسمين؛ تفاسير بالمأثور وتفاسير بالرأي، وجعل الطبري ضمن الخطّ الأول وأثنى عليه ومدحه وتوسع في الكلام عليه معللاً ذلك بأن تفسير الطبري: «يُعتبر المرجع الأول والأهم للتفسير بالمأثور، وتلك ميزة لا نعرفها لغيره من كتب التفسير بالرواية»، وأمّا أنه جعله بمثابة المعيار الذي يقاس عليه غيره فلا يظهر في ظننا في كلام الذهبي. (قسم الترجمات).

(2) Saleh 2010b.

(٣) تهتمّ الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير بالتفسير خارج مصر وتركيا والهند، فتهتمّ بالتفسير في الصين وإفريقيا، كما لا توقف اهتمامها عند التفاسير المكتوبة بل تتوسّع لتشمل التفاسير الشفهية، والتفاسير ضمن الخطب والدروس، وهو ما يقع ضمن التفسير باعتباره ممارسة وفق رؤية الكاتبة، ومما صدر في هذا.

Approaches to the Qur'an in Sub-Saharan Africa

Edited by Zulfikar Hirji, OUP, 2019

Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran

Edited by Alessandro Cancian, OUP, 2019

Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia, Abdullah Saeed, OUP, 2006

=

وقت مبكر في تلك المناطق متاحة بصورة أكبر وأيسر للباحثين في الإسلاميات من تلك التي كان يتوفر منها عدد قليل فقط من المخطوطات أو التي نُشرت في مناطق حظيت باهتمام أقل^(١). وقد استفاد تفسير الطبري من هذه الحقيقة؛ إذ نُشر في القاهرة عام ١٩٠٣، وكان مصدرًا مفضلاً للمستشرقين. جاء قرار جولدتسيهر اللاحق بوضع الطبري في مركز التقليد التفسيري في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية، والتي تكشف أيضًا عن انحياز واضح للوسط العثماني؛ ويظهر ذلك مثلًا في تمييز المفسر العثماني من القرن الثامن عشر إسماعيل حقي البروسوي بوضعه ضمن المفسرين القلائل المذكورين بالاسم؛

=

وقد نشر قسم الاستشراق بموقع تفسير تعريفات لبعض هذه الكتب، وسيتم إعادة نشرها في الجزأين الثاني والثالث من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

(١) تشير بينك هنا إلى ما بات موضع اهتمام من قِبَل الكثير من الدارسين الغربيين المعاصرين للتفسير، وهو ما يتعلّق بسياسات التحقيق والنشر في البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر، حيث يحاولون بحث أثر هذه السياسات في تشكيل تصوّر الباحثين الغربيين والعرب في هذه الفترة وبعدها لشكل التراث التفسيري ومدوّياته المركزية، ومن ثم يحاولون تفكيك هذه الرؤية في سبيل الوصول لرؤى أدقّ - من وجهة نظرهم - لطبيعة حقل التفسير التراثي، وهو أمر سيناقشه كذلك كوبيتز في ورقته المنشورة ضمن هذا الجزء من الكتاب، بعنوان: (تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسمي، هل ثم اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير؟)، ص ٣١٥، ووليد صالح في الجزء الثاني من الكتاب، الخاص بالمناهج وتاريخ المدونات في دراسته (تفسير البيضاوي أنوار التنزيل، قراءة في تاريخ هيمنته وانتشاره في العمل التفسيري). (قسم الترجمات).

كما ظهر في التأكيد على أهمية تفسير البيضاوي^(١) الذي كان عمدة الدرس التفسيري في المدارس العثمانية^(٢). تُرجم جزء من تفسير البيضاوي إلى اللغة الإنجليزية في عام ١٨٩٤، بناءً على افتراض أنه يمثل نوع التفسير، وبالتالي فهو مفيد بشكل خاص لطلاب الاستشراق.

بالطبع تأثر مؤرّخو التفسير المسلمون -مثل الذهبي- بظهور رأسمالية الطباعة والنشر، تمامًا مثل المستشرقين، على الرغم من أن الدراسات العثمانية ربما كانت أقل جاذبية للعرب منهم =بوضع الطبري في مركز التقليد التفسيري، شكّل الباحثون نموذجًا معياريًا لتفسير القرآن، ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة. نظرًا لأن إنتاج النشرات المطبوعة من أعمال التفسير كان مكلفًا ويستهلك وقتًا طويلاً، ونادرًا ما يكون عائده التجاري مربحًا؛ فقد كان الدافع في كثير من الأحيان هو أجندة محدّدة.

كان العديد من الأشخاص والمؤسّسات القائمة على تمويل أو إنتاج مثل هذه النشرات مهتمّين بنشر الأعمال السنّية على وجه التحديد، التي تتبنّى النظرية التأويلية القائمة على المرويات والآثار، والتي يعدُّ تفسير الطبري نموذجًا لها، وبصورة أكبر تفسير ابن كثير. كان تفسير ابن كثير هو أوّل ما نُشر

(١) عبد الله بن عمر البيضاوي (ت: ٦٨٥ / ١٢٨٦).

(2) CarradeVaux 1934.

بتصميم حديث سهل الاستخدام. فعلى عكس مطبوعات المدارس في القرن التاسع عشر الموجهة لعلماء الدين المتخصصين وذوي الهمم العالية، فهذه النشرة يمكن للقراء الذين ليسوا من علماء الدين، ولا يحفظون القرآن عن ظهر قلب أن يستعملوها ويستفيدوا منها.

إنَّ صعود النظرية التأويلية لابن تيمية وتفسير ابن كثير إلى مركز السلطة في المجال السنّي هو نتيجة للتطوّرات السياسية والأيدولوجية في الفكر السنّي الحديث، التي دفعت السلفيين من ذوي النفوذ والمال في دمشق والقاهرة والهند والمملكة العربية السعودية لطباعة أعمالهم. يعكس تفضيل هذه المقاربات والمناهج القناعة بأن الأحاديث «الصحيحة» هي المصادر المفضّلة للتفسير؛ بينما الفلسفة، والمرويات «غير الثابتة» من خارج المجال الإسلامي (الإسرائيليات)، والمواد السردية مفرطة الطول، والتبصرات، والاختلافات في الرأي، والتصوف، والفلسفة^(١) = هي مصادر مشكوك فيها، على الرغم من حقيقة أنها طبعت جزءاً كبيراً من التقليد التفسيري فيما قبل الحداثة. وقد أطلق وليد صالح على هذه المقاربة في التفسير «الهرمنيوطيقا الراديكالية»^(٢)، وأظهر

(١) هكذا فعلت المؤلّفة، ذكرت الفلسفة مرتين، ولعله سبق قلم. (المترجم).

(٢) يقصد صالح بالراديكالية في التفسير اعتبار أنّ عمل المفسّر يقتصر على نقل تفسير القرون الثلاثة الأولى والاختيار منها، وقد بلور صالح هذا المصطلح بالأساس في وصفه للممارسة الهرمنيوطيقية عند ابن تيمية، والتي يعتبر أنها عبارة عن لحظة ثورية ومحورية في تاريخ التفسير، حيث لم يكن التفسير

=

إلى أي مدى أسهمت سياسات الطباعة والنشر في القرن العشرين في صعودها إلى مركز الهيمنة^(١).

قد يصبح تجاهل الخلفية الأيديولوجية الحديثة لسياسات الطباعة وسردية تكوّن التفسير التي نتجت عنها = مشكلة عويصة، لا سيما عندما يقوم الباحثون المعاصرون بتقييم تاريخ تفسير القرآن بناءً على النماذج السلفية، بافتراض أن معيارياتها وسلطتها اليوم هي نفسها منذ قرون^(٢). إنّ تحديد مركز وهوامش التفسير من منظور حديث يمثل مفارقة تاريخية. فعلى سبيل المثال، إنّ كتابة سردية عن وظيفة الإسرائيليات في كتب التفسير باعتبارها تمثّل تاريخاً من

=

قبل ابن تيمية على هذه الشاكلة وفق صالح، بل كانت المرويات الحديثية وكذلك مرويات السلف تشكّل جزءاً من هرمينوطيقا موسّعة تتضمن المبادئ الفيلولوجية والحجاجات العقلانية كذلك، إلا أنّ ابن تيمية -وفق صالح- قصر العمل التفسيري على نقل الحدث والمرويات، وبذلك حوّل عمل المفسّر لعمل شبيه بعمل المحدث، وقيد عمله في استكشاف معاني النصّ. للتوسّع انظر: ابن تيمية وظهور الهرمينوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، منشور ضمن كتاب: (ابن تيمية وعصره)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٨، من ص ١٤٧ إلى ص ١٨٧. (قسم الترجمات).

(1) Saleh 2010a; 2010b.

(٢) انظر، على سبيل المثال، العمل الممتاز لريدل Riddell (٢٠١٧)، والذي يبدو أنه يفترض أن الأنواع التفسيرية السردية كانت ستعتبر مشبوهة لدى الانجاه «السلفي» ضمن تيارات القرن السابع عشر. لمزيد من المناقشة حول هذا الموضوع، انظر: مراجعتي للكتاب (Pink 2018b).

الخروج عن الصورة القويمية (الأرثوذكسية)؛ من شأنه أن يتجاهل العمر الطويل للمرويات السردية التي لا تعدّ ولا تحصى من أصل يهودي أو مسيحي، والتي لم تفهم بشكل كافٍ حتى الآن.

بالطبع لم يؤيد كل الباحثين هيمنة المقاربة السلفية؛ إذ لطالما كانت هناك تيارات معاكسة، مثل محاولة الأزهر نشر تفسير الرازي^(١)، والذي يضرب بجذوره العميقة في علم الكلام^(٢)، كما يعارض بعض علماء المسلمين -ولا سيما غير السنّة منهم- بشكل مباشر التفسير السلفي. وهناك باحثون آخرون -مثل كالدر- لم يعجبهم ببساطة ما يعتبرونه عقائدية ابن كثير ذات البعد الواحد.

ومع ذلك؛ يبدو أن العديد من الباحثين المعاصرين قد اقتنعوا بالصبغة القويمية (الأرثوذكسية) التي تدّعيها الهرمنيوطيقا الراديكالية. ربما يكون لهذا أسباب أخرى إلى جانب الاعتماد على سياسات الطباعة لدى الأجيال السابقة، والتي تحافظ على استمراريتها اليوم في سياسات الرقمنة^(٣). قد يكون هذا الاقتناع

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ / ١٢٠٩).

(2) Saleh 2010b.

(٣) إنّ تفسير ابن كثير منتشر على الإنترنت بطبعات وترجمات مختلفة، ومع ذلك، لا يمكن القول إنّ السلفيين يهيمنون على مجال رقمنة أعمال التفسير حصراً؛ فهناك موقع التفسير الرائد، altafsir.com، (مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي) على سبيل المثال، تديره مؤسسة أردنية مرتبطة بالعائلة المالكة في البلاد، والتي تبذل جهداً كبيراً للترويج لـ«الإسلام المعتدل». يوفر الموقع إمكانية الوصول إلى عدد هائل

مرتكزًا على قدرة هذا المنهج على تلبية التوقعات المعاصرة لما يجب أن يكون عليه التفسير أو ما يجب أن يقدمه. فبدلاً من الانخراط في السرد الأسطوري، أو النقاشات متعددة المراكز، أو المناقشات التي قد تبدو غير ذات صلة بالمشكلات التفسيرية التي يطرحها النص؛ يتوقع العديد من قراء التفسير المعاصرين -بمن فيهم العلماء- أن يهدف التفسير إلى تحديد «المعنى الصحيح» للقرآن.

غني عن القول إن هذا التوقع ظاهرة حديثة؛ فقد اقترح التحديثيون المسلمون في أواخر القرن التاسع عشر فكرة التعامل مع القرآن كمصدر مركزي وموحد لتوجيه المسلمين وتعليم جميع المسلمين معانيه، بدلاً من الاقتصار على تلاوته، وقد أثبتت هذه الفكرة أنها بالغة التأثير، إذ قد غيرت دور التفسير من نظام علمي [له معالمه الخاصة] إلى دليل أو كتاب إرشادي يحتوي على القيم الأخلاقية التي يرسخها القرآن^(١). وتبعاً لذلك، تغيرت التسلسلات الهرمية ومواقع السلطة ضمن التقليد التفسيري، فقد هيمنت المقاربتان التحديثية والسلفية^(٢). وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا بصورة واضحة في

=
من أعمال التفسير، بما في ذلك تفاسير الصوفية والشيعية والإباضية؛ لكن من الواضح أنه لا يشمل التفاسير الإسلامية الموصوفة بالتطرف.

(1) Pink 2018a, 14-29.

(2) راجع ضمن هذا الجزء، (تفاسير القرآن: تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية)، وليد صالح، ص ٨١. (قسم الترجمات).

الدراسات الأكاديمية للتفسير، سواءً من الداخل أو الخارج. والأهم من ذلك، أن المفاهيم المعيارية التي تتضمنها المقاربة التقليدية (الأرثوذكسية) وما تنطوي عليه من تحيزات مذهبية وأيديولوجية أساسية يجب الكشف عنها وإخضاعها للنقد.

الأعمال والتصنيفات الداخلية للتفسير: تشييد الأرثوذكسية؛

استغرقت عملية ظهور التفسير باعتباره نوعاً نصياً داخل الحقول العلمية عدّة قرون، ولم تكن معزولة عن ظهور تخصصات تعليمية أخرى، ولا عن الخطابات الأوسع حول الشرعية الدينية والسلطة. وعلى هذا النحو، يمكننا القول إنّ المفسّرين قد شاركوا دائماً في عملية رسم حدود، ليس فقط مجالهم العلمي، بل أيضاً حدود أشكال التفسير المشروعة وغير المشروعة. وقد أدى ذلك إلى بناء أنواع مختلفة من التقسيمات المنهجية التي تبدو محايدة، لكنها في الواقع جدالية للغاية.

أحد هذه المفاهيم هو التمييز بين التفسير القائم على المرويات والآثار الثابتة (التفسير بالمأثور أو التفسير بالرواية) والتفسير القائم على التكهّنات التي لا أساس لها (التفسير بالرأي). هذا التمييز هو قطب الرّحى الذي يدور حوله مشروع الهرمنيوطيقا الراديكالية سالف الذّكر. ولا تكمن المشكلة في هذا التقسيم فقط في رفضه أيّ نوع من النقاش غير المبنيّ على الحديث أو «ظاهر القرآن» باعتباره تخميناً لا أساس له، بل المشكلة الأكبر هي أنه ليس هناك في الأفق ما يعد بتحديد خطّ فاصل مقبول بشكلٍ شامل بين الفئتين. فما يعدّه أحد العلماء تفسيراً بالرأي، يعدّ عند عالم آخر غاية المطلب ومنتهى الأرب، وإذا كان الوضع كذلك، فمتى يمكننا تحديد -بشكلٍ لا لبس فيه- ما إذا كان أيّ تفسير معيّن يستند إلى حديث ثابت لا يمكن دحضه، أو يعتمد على «ظاهر

ترجمات

النص؟ ورغم هذه الصعوبات، إلا أن التمييز بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور قد انتشر في الأعمال الأكاديمية حول التفسير^(١). وتدين هذه الأعمال بالكثير من أهميتها لعمل الذهبي حول تاريخ التفسير، والذي يتبنى النموذج السلفي لما يجب أن يكون عليه تفسير القرآن^(٢). ومع ذلك، فإن القيمة التحليلية لهذه الثنائية هامشية، وتطبيقها على تاريخ التفسير ينتج عنه تحريفات جسيمة^(٣). وعلى حدّ تعبير وليد صالح: «تصنيف تفسير ما على أنه ينتمي إلى التفسير بالمأثور؛ يعني فقط أنه مقبول لدى أهل السنّة، وهذا لا يعكس سوى جزء ضئيل مما يدور حوله التفسير في الواقع»^(٤). ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لمصطلحي التفسير والتأويل، اللذين كانا مترادفين إلى حدّ كبير في البداية، ثم أصبحا يُستخدمان للتمييز بين (التفسير) الشرعي القائم على «الظاهر»، أي المعنى الحرفي للنص، وبين (التأويل) غير الشرعي القائم على المقاربات المجازية ويبحث عن «الباطن»^(٥). من الممكن الدفاع عن مثل هذا التمييز من الناحية المنهجية؛ فمن المؤكّد أن هناك فرقاً بين شرح دلالات كلمة مثل:

(١) للاطلاع على مثال مفاجئ للغاية على اعتماد هذا النموذج، انظر: Abdul-Raof 2013.

(2) Saleh 2010b.

(٣) تقسيم التفاسير لرأي ومأثور تقسيم أثار بعض الدارسين حوله عدداً من النقود، يراجع مثلاً:

تصنيف التفاسير؛ قراءة في التصنيفات المعاصرة مع طرح معيار منهجي لتصنيف التفاسير، خليل

محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير تحت الرابط الآتي: <https://tafsir.net/research/53>

(4) Saleh 2004, 17.

(5) Poonawala 2000.

(شجرة)، وقراءتها باعتبارها صورة مجازية لخليفة أو إمام أو قطب صوفي^(١). ومع ذلك، نادرًا ما تُستخدم ثنائية التفسير والتأويل بشكلٍ محايد، بل غالبًا ما يُتذرع بها لنزع الشرعية عن أحد هذين الاتجاهين، والاستعمال الأكثر شيوعًا هو ما يفعله مؤيدو المنهج «الحرفي» ضد المنحى التأويلي. وعلى الصعيد الآخر، يقدم العديد من مؤيدي التفسير المجازي حججًا أفضلية التأويل في الوصول إلى معاني القرآن، ولكنهم نادرًا ما يزعمون أن القراءة الحرفية غير مسموح بها^(٢).

لقد أثرت هذه الجدالات التي حدثت داخل مجال التفسير على الباحثين في مجال التفسير القرآني إلى درجة ملحوظة؛ إذ رسخت لديهم تحيزًا ضمنيًا -وعلى الأرجح عن غير وعي- تجاه نوع معين من المعيارية السنيّة. كما ذكرنا سابقًا، بالنسبة إلى جولدتسيهر، لم تقتصر المسألة على اعتبار تفسير الطبري القائم على الآثار هو أنموذج الممارسة التفسيرية فحسب، بل صنّف أيضًا العديد من الأعمال الأخرى التي تعود إلى ما قبل الحداثة على أنها تفاسير مذهبية خارجة عن النموذج المعياري ومخصّصة للدفاع عن ميول مذهبية معينة

(١) انظر على سبيل المثال التفسير المجازي الذي قدّمه الشيعة للآيات ٢٤-٢٦ من سورة إبراهيم، والتفسير الصوفي للآيات ١٧-٢٢ من سورة طه، في: Gätje 1971, 308-311, 317-318.

(٢) لمثال على هذا انظر: Pink 2018a, 206.

مثل الصوفية والشيعة والمعتزلة. وعلى نفس المنوال -ولكن برسم حدود مختلفة قليلاً- يتألف الكتاب الكلاسيكي لهيلموت جاتيحي Helmut Gätje بعنوان: «القرآن وتفسيره Koran und Koranexegese» (مترجم إلى الإنجليزية) من تسعة فصول تقدّم تسعة موضوعات بها مقتطفات من الأعمال التفسيرية التي لا تتبع المقاربة المجازية -ومنها أعمال المفسرين السنّة، وغيرهم مثل الزمخشري المعتزلي^(١) - باعتبارها تشكّل التيار الرئيس، تليها فصول عن التفاسير (الصوفية والفلسفية)، والشيعة، والتفسير الحديث^{(٢)(٣)}.

الانطباع الناتج عن كلّ ما سبق هو أن التفسير السنّي الظاهري هو المعيار غير المرئي؛ بمعنى أنه موقف محايد وسط مجموعة متنوّعة من المواقف «المذهبية». هذه صورة مشوهة إلى حدّ ما. فكما أكّدت الأبحاث الأخيرة، لم يقدّم الطبري في الواقع كلّ المواد التي كانت تحت تصرّفه بصورة محايدة^(٤).

(١) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨ / ١١٤٤).

(2) Gätje 1971.

(٣) يلاحظ هنا كما في كثير من الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير ودراساته؛ تجاهل النتاج العربي المستمر والمتنامي حول التفسير، سواء في مساحات تصنيف أو دراسة مناهجه وأصوله، ولا شك فإن هذا التجاهل مما يؤدي لأحكام حول الدراسة المعاصرة للتفسير ليست دقيقة بالشكل الكافي، إلا لو تم قصرها على الدراسات الغربية حصراً. (قسم الترجمات).

(4) Saleh 2016.

ومثل جميع المفسرين السُنَّة، كان هو أيضًا ينتمي إلى مذهب، ولديه أجندة لاهوتية. لقد شارك المفسرون السُنَّة في جميع أنواع الجدل، وقد أنفق بعضهم الكثير من الوقت والجهد في الدفاع عن معاييرهم ونظرتهم للتاريخ الإسلامي المبكر. ومثلما كان بعض المفسرين الشيعة -مثل القمي (توفي بعد ٣٠٧ / ٩١٩) والكاشي (ت: ١٥٠٥)- ينزعون إلى قراءة بعض الآيات باعتبارها إشارات مجازية إلى علي وفاطمة وذريتهم -آل البيت- فهناك تقاليد تفسيرية سنية ترى في بعض الآيات إشارات مجازية إلى أفضلية أبي بكر، الخليفة الأول، أو إلى (الخلفاء الراشدين) الأربعة، في محاولة واضحة لدعم الرأي السنِّي حول الأحق بخلافة النبي. على سبيل المثال، في الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾؛ هناك أثر يرويه أبي بن كعب (توفي بين ١٩ / ٦٤٠ و ٣٥ / ٦٥٦) أن النبي محمدًا قال:

«الَّذِينَ ءَامَنُوا» أبو بكر الصديق، ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ عمر بن الخطاب، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ عثمان بن عفان، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ علي بن أبي طالب»^(١).

[تشير الكاتبة هنا لورقة صالح حول الماتريدي والطبري، وهي مترجمة للعربية على موقع تفسير، بعنوان: (إعادة قراءة الطبري بعيون الماتريدي: إطلالة جديدة على القرن الثالث الهجري)، ترجمة: مصطفى الفقي، وسيعاد نشرها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات)].

(1) Al-Qurtubī (d. ca. 671/1272), *al-Jāmi'*, 22:466-467.

إنّ تأويل الصفات الأربع المذكورة في صيغة الجمع في الآية باعتبارها إشارة إلى أربعة أفراد أصبحوا فيما بعد (الخلفاء الراشدين) في الإسلام السنّي هو تفسير مجازي ودفاعي للغاية، ومع ذلك استشهد به عدد من المفسّرين السنّة^(١).

بالطبع لا يؤيد كلّ مفسّر سنّي هذا المنهج، كما لا يؤيده كلّ مفسّر شيعي أو صوفي. يستخدم العديد من مفسّري الشيعة نفس المناهج والتفسيرات التي يستخدمها المفسّرون السنّة؛ ففي كلتا الحالتين، يمكن تمييز الهوية المذهبية للمفسّر من حين لآخر عندما يتعرّض لآيات من القرآن تمسّ نقاط الافتراق الجذرية بين الإسلام السنّي والشيعي، ولكنه لا يشكّل كلّ مناهجهم التفسيرية؛ لأنّ الوقوف على الانتماء الديني للمفسّر شيء، وفهم منهجه في التفسير شيء آخر. على سبيل المثال، كان الزمخشري متميّماً بلا شكّ إلى المعتزلة، لكن هذا وحده لا يكفي لتفسير الشعبية الهائلة لتفسيره؛ إذ يعود صيت تفسيره لأسباب لا علاقة لها بمحاولاته العرضية للدفاع عن خلق العباد لأفعالهم وسائر عقائد المعتزلة الأخرى. إذا هيمنت الميول الاعتزالية للزمخشري على استقبال

(١) من المحتمل أنّ هذا الأثر مأخوذ من تفسير الثعلبي (المتوفى ٤٢٧ / ١٠٣٥) واستشهد به أيضاً القشيري (المتوفى ٤٦٥ / ١٠٧٢)، والواحدي (المتوفى ٤٦٨ / ١٠٧٦) في الوجيز، والبغوي (توفي حوالي ٥١٠ / ١١١٧ أو ٥١٦ / ١١٢٢)، وفَقَّاً لبحث على: <https://altafsir.com>

ترجمات

تفسيره، فربما كان سيستبعد من التيار السائد، كما تفترض سرديات الذهبي أو جولدتسيهر؛ لكنه في الواقع كان أحد المتون المركزية في المناهج المدرسية لعدة قرون⁽¹⁾.

وعليه؛ فإنّ تقسيم مجال التفسير إلى فئات مذهبية جامدة هو أمرٌ مُشكل، ليس فقط لأن هذه التقسيمات غالبًا ما تتجاهل الطبيعة المذهبية للإسلام السنّي، كما أنها تتجاهل القواسم المشتركة بين أعمال التفسير من مختلف المذاهب؛ لكنها أيضًا غالبًا ما تُولي اهتمامًا غير كافٍ للبنى المشتركة التي تميز هذه الأعمال المختلفة باعتبارها أعمالًا تفسيرية. وهذا لا يعني أن على المرء أن يتجاهل انتماءات المفسّر وولاءاته وتحيزاته المحتملة⁽²⁾.

لكن لا ينبغي للمرء أن يتوقع أن تكون مثل هذه الانتماءات قادرة على استيعاب وشرح كلّ شيء، بل يجب على المرء أن يكون حريصًا على عدم خلط المنظور الداخلي بالمنظور الخارجي من خلال تفضيل إحدى صور الولاء على الصور الأخرى، مسترشدًا بمفهوم الأرثوذكسية التي لا يمكن أن توجد إلا بادعاء معياريتها. لا يمكن لمفهوم الأرثوذكسية أن يكون منطقيًا إلا فيما يتعلّق بسياق تاريخي محدّد وكذلك -وهو الأهم- بتراكم محدّد للسلطة؛ لأنّ الأرثوذكسية لا يمكن أن توجد إلا عندما يكون هناك من يدافع عنها

(1) Saleh 2013.

(2) Bauer 2013b; Pink and Görke 2014.

ويفرضها. وبالتالي لا ينبغي استخدام مفاهيم الأرثوذكسية باعتبارها مقولة تحليلية في الدراسة الأكاديمية للتفسير، بل قد يكون من المفيد التساؤل عن أنواع التفسير التي كانت تعتبر أرثوذكسية في زمان ومكان محددين، ولأيّ سبب، وأي سلطة استخدمت للدفاع عنها^(١).

إن ربط دراسة تاريخ التفسير بشكلٍ أو ثقلٍ بالتاريخ السياسي سيكون مفيداً لفهم الطبيعة الدقيقة للدفاعات والجدالات التي درت في ساحة التفسير، بدلاً من التسليم غير النقدي بالأفكار التي ترسخها. في بعض الأحيان، قد تكون هذه الجدالات مقتصرة إلى حدٍ كبير على الحقل العلمي، مثل النقاشات البلاغية التي أثرت في تفسير أبي السعود^{(٢)(٣)}. وفي أوقات أخرى، ارتبطت هذه الجدالات ببني ماكرو-سياسية، مثل صعود الخلافة الفاطمية والنشاط السياسي -وأحياناً الإرهابي- للفِرَق الشيعة الأخرى كالإسماعيلية بين القرنين العاشر والثالث عشر. قد تكون هذه العوامل قد أثرت في الهجمات الجدلية اللاذعة التي شنّها علماء السنّة ضد ما يسمى بالباطنية، وهو مصطلح ازدرائي استُعمل للإشارة إلى الفِرَق الإسلامية التي يُزعم أنها استهدفت الوصول إلى المعنى الباطني للمصادر الدينية، بدلاً من اتباع معناها الحرفي الظاهر. في هذا

(1) Wilson 2009; van Ess 2011, 2:1298-1308.

(٢) محمد أبو السعود العمادي أو أبو السعود أفندي (توفي ١٨٩٢ / ١٥٧٤).

(3) Naguib 2013.

السياق، كانت الإستراتيجية الدفاعية الواضحة هي تشويه صورة التأويل باعتباره نوعاً من التفسير المجازي الذي لا أساس له، والخارج عن التقليد (المهرطق)، والذي يُزعم أنه يهدف إلى إبطال المعنى الحرفي الظاهر لنصوص القرآن^(١). ولكن على الرغم من كل الانتقادات التي أطلقها ابن تيمية ومَن تبعه من العلماء، ظلّت الصوفية وأنماط التفسير المستوحاة منها متأصلة في التيار الرئيس للتقاليد التفسيرية، ولحسن الحظ، هي حقيقة يزداد الاعتراف بها في الدراسات الإسلامية^(٢).

(1) Hodgson I960.

(2) Keeler et al. 2016; Coppens 2018b.

التفسير باعتباره خطاباً؛ السلطة والفضاءات الاجتماعية؛

تماماً مثل الحدود بين التفسير الشرعي وغير الشرعي، فإن طبيعة التفسير باعتباره نوعاً تستند إلى علاقات اجتماعية وديناميات سلطة ملموسة. يُحدّد النوع من خلال القواعد، والامتثال لهذه القواعد هو الذي يحدّد ما إذا كان العمل معترفاً به على أنه ينتمي إلى النوع أم لا^(١). إنه إذن خطاب بالمعنى الفوكوي؛ أي مجموعة من المعايير التي شكلتها بنى السلطة والأشخاص الذين يمثلونها، أو يختارون أحياناً تحدّيها وخرقها. في حالة التفسير في مرحلة ما قبل الحداثة، فإنّ الأشخاص المعنيين هم علماء دين ذكور^(٢) من أزمنة سالفة، وهم الذين أسسوا التفسير باعتباره نوعاً نصياً وحقلاً علمياً، وليس بالضرورة أن يكون ذلك قد حدث عن وعي أو قصد لخلق هذا المجال، بل بالأحرى من خلال اقتراح نماذج التفسير الحرّية بالاتباع، والتي شكّلت فيما بعد التوقعات لما يجب أن يكون عليه تفسير القرآن.

(١) وصفت كيشيا علي Kecia Ali هذا في مجال الشريعة الإسلامية؛ 25، 2010، Ali.

(٢) لمناقشة الأدوار التي أُسندت للمرأة وسمح لها بممارستها في التفسير، انظر: Geissinger 2015.

[تشير الكاتبة هنا إلى كتاب عائشة جسنجر "Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur'ān Commentary. Leiden وهو مترجم للعربية بعنوان: الجندر ومباني السلطة التفسيرية في الإسلام: إعادة قراءة في تفاسير القرآن الكلاسيكية، ترجمة: شيرين حداد، المركز الأكاديمي للأبحاث، العراق- تورنتو- كندا، ط١، بيروت، ٢٠١٨. (قسم الترجمات)].

لفترة طويلة، كان المنظور التاريخي لهذه المساحات الاجتماعية التي أُنتج التفسير في ظلّها غائبًا تمامًا عن البحث. هدفت بعض الدراسات الحديثة إلى تغيير هذا الواقع، في محاولة لإلقاء الضوء على الوظيفة الاجتماعية للتفسير والقواعد التي تشكّله. كانت محاولة نورمان كالدر^(١) لوصف التفسير باعتباره نوعًا نقطة الانطلاق؛ لأنه فحص القواعد التي كانت تسري في مفاصل التفاسير. ولكن في وقت لاحق فقط قام الباحثون بإجراء تحقيقات حول سياق إنتاج هذه القواعد، وتبيّن أن إنتاج هذه القواعد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بمكانة العلماء. سلطت كارين باور الضوء على الدور الحاسم لقواعد النوع التي يصوغها أفراد طائفة العلماء أصحاب التفاسير؛ إذ يُظهر التقيد بهذه القواعد إتقان المفسّر لتقليد التفسيري، وهو ما يرتقي به إلى مركز مجال معرفي راسخ^(٢). لذلك، فإنّ العالم الذي يحاول خرق هذه القواعد يعرض مكانته وعمله إمّا لخطر الرفض الصريح أو عدم الاعتراف بعمله باعتباره مساهمة في خطاب التفسير، وهو

(١) نورمان كالدر Norman Calder، (١٩٥٠ - ١٩٩٨): مؤرّخ بريطاني ودارس للإسلاميات، درس اللغة العربية والفارسية في كلية وادهام بجامعة أكسفورد، وحصل على الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن SOAS (سواس) تحت إشراف جون وانسبرو (١٩٢٨ - ٢٠٠٢)، تركزت دراساته في بدايات الإسلام وخصوصًا بدايات التشريع الإسلامي، له في هذا السياق عدد من الكتب، منها 1993 Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford University Press، (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر). (قسم الترجمات).

(2) Bauer 2015,15.

ترجمات

الأقرب. فقط العلماء الذين لم يهتموا بهذا الاعتراف، أو الذين استمدوا سلطتهم من مصدر مختلف - كما قد يكون الحال في فضاء التفسير الباطني - يمكنهم تجاهل القواعد. في العصر الحديث، عندما تغيرت طبيعة البحث العلمي والمجموعة المستهدفة من الكتابات حول القرآن، سمح الوضع برفض واعٍ لقواعد التفسير، وخلق أشكال جديدة تمامًا من التفسير القرآني. ومع ذلك، استمر هذا النوع من التفسير بسبب قدرته المستمرة على تعزيز مكانة المفسر.

اتسم المجال الخطابي الذي أنتج فيه العلماء تفاسيرهم بوجود فضاءات اجتماعية مختلفة، ومجموعات مستهدفة مرتبطة بأنواع فرعية متعددة. اقترح وليد صالح التمييز بين التفاسير الموسوعية التي سعت إلى تقديم مناقشة شاملة للآراء التفسيرية المتداولة - أو على الأقل تلك التي يعتبرها المفسر جديدة بالاهتمام - وبين التفاسير المقتضبة ذات الطابع المدرسي، التي تنتقي من بين مجموعة واسعة من الأقوال التفسيرية تلك التي يعتبرها المفسر الأقرب للصواب. تقوم المجموعة الأولى على جمع الأقوال والمناقشات العلمية المتداولة، والتوسع فيها، وكان الهدف منها إثبات إتقان المفسر للتقليد التفسيري أمام العلماء الآخرين؛ أما المجموعة الثانية فقد تضمنت وصفًا موجزًا من المفسر لحالة المجال العلمي لجماهير الطلاب. لم يكن هذا بالضرورة شكلاً أدنى من أشكال التفسير، إذ يتطلب الأمر درجة معينة من

السلطة لتقديم ملخص محدد لأهم الأفكار في مجال الدراسة، والموجه إلى طلاب العلم.

لقد كان مجال التعليم ذا أهمية كبرى لتأسيس واستمرار التفسير، ومع ذلك قلما جرى استكشافه. ظلّت الأبحاث العلمية في الدراسات الإسلامية في الأكاديميات الغربية -لفترة طويلة- منشغلة بالنصوص، دون الالتفات لمكانتها في المجتمع، في حين أنّ الدراسات الدينية الإسلامية التقليدية كانت منشغلة بدرجة السلطة التي يمكن أن تُعزى إلى عمل معين من أعمال التفسير. بالطبع عند تقييم هذه الدرجة من السلطة، كان العلماء وكتّاب السّير -ولا يزالون- على دراية تامّة بالدور المركزي للتدريس؛ إذ إنّ موقع مفسّر معين ضمن سلسلة من العلماء والطلاب هو عنصر مركزي في كثير من الأدب الإسلامي في تاريخ التفسير. ومع ذلك، نادرًا ما يرتبط هذا الاهتمام بسؤال كيف شكّلت هذه الظروف الاجتماعية المعينة إنتاج التفاسير القرآنية والبنية الخطابية التي أصبحت فيما بعد التفسير.

قد يكون من المفيد تأطير هذا السؤال بمصطلحات العلوم الاجتماعية الحديثة فنقول؛ ما الدور الذي لعبته هيئة وَوْضُعُ (habitus)⁽¹⁾ العلماء في إنتاج

(1) مفهوم الهابitus هو مفهوم مهم في علم الاجتماع المعاصر، ويحظى بمركزية كبيرة في علم اجتماع بورديو، ويعني بشكل عام مجمل الاستعدادات الجسدية والفكرية التي يستبطنها -أو يستبدنها-

التفسير؟ ما أنماط إنتاج المعرفة ونوع علاقات القوة التي شكّلت النوع وبناءه الخطائية؟ كيف تطوّرت قواعد هذا النوع إلى حدّ تمكن العلماء من تمييز التفسير «العادي» عن غيره من التفاسير الخارجة عن المعيار؟ ما فوائد إنتاج عمل تفسيري نموذجي أو استثنائي، أو الانحراف عن القواعد، أو خرقها، أو التلاعب بها؟ ما الأمثلة التي لدينا لهذه الأعمال، وبماذا قد تخبرنا كيفية استقبالها؟ يعتمد العثور على إجابات لهذه الأسئلة إلى حدّ كبير على قراءتنا للنصوص، وهو ما يحافظ على جعل الخبرة الفيلولوجية مهمة للغاية. في الوقت نفسه، يمكن أن تفتح العلوم الاجتماعية طرقاً مختلفة للتفكير في هذه النصوص.

=

الفاعل الاجتماعي عبر الانخراط في (حقل اجتماعي) ما، ومن ثم يعيد إنتاجها بشكلٍ لا واعٍ عبر فعله داخل هذا الحقل، فالهابتوس يشتغل كـ(طبيعة ثانية) حيث يحدد سلوكيات الأفراد وموضعهم داخل حقل ما، ويعيد إنتاج الملامح العامة لهذا الحقل، فهو (نسق من البنيات المستعدة مسبقاً للاشتغال كبنيات بانية). وتساءل بينك هنا عن كيف يمكن فهم أثر وجود هابتوس لعلماء التفسير يشمل هيتهم الجسدية والعقلية ووضعهم العلمي والاجتماعي وموقعهم في الحقل وطريقة إدارتهم لـ(الرساميل الرمزية) في ربط سلاسل الأساتذة والطلاب وإعطاء سمات خاصة لهذا الحقل وشروط محددة للانخراط فيه والإنتاج ضمنه. راجع: نظرية العالم الاجتماعي، قواعد الممارسة السوسولوجية عند بيير بورديو، حسن احجيج، مؤمنون بلا حدود، ط ١، الرباط، بيروت، ٢٠١٨، ص ٤٧، ٦٠، ١٠٥. (قسم الترجمات).

يطرح المنظور الأنثروبولوجي -على سبيل المثال- التساؤل عن الانقسام الشائع بين العقيدة الدينية والممارسة الدينية؛ فإذا تعاملنا مع إنتاج النصّ ليس على اعتباره شأنًا فكريًا أو عقائديًا بحثًا، بل كممارسة دينية، فإن بناء العقيدة نفسها سيتوقف عن كونه مسعى فكريًا مجردًا، وسيصبح نشاطًا اجتماعيًا⁽¹⁾. إن تطبيق مثل هذا النهج على تاريخ التفسير له نقاط ضعفه، وذلك ببساطة بسبب نقص المصادر، كما أن مجال الدراسات الإسلامية يفتقر إلى القوة البشرية التي تمكننا من الاستفادة الفعالة من الكم الهائل من المواد الموجودة في مجموعات المخطوطات. ولكن في السنوات الماضية، أثبت مسار التفكير في الظروف والوظائف الاجتماعية للتفسير أنه مسار مثمر للغاية. لقد مكّن دارسو الإسلاميات من فهم التفسير بشكل متزايد وفقًا لمصطلحاته الخاصة، بدلًا من البحث قسرًا -بين ما يبدو في الظاهر تكرارًا- عن «الأفكار الأصلية»، أو عن «أصول الأفكار».

(1) SchielkeandDebevec2012.

البحث عن الأصول والبحث عن الأصالة:

حتى مطلع الألفية، كانت دراسة التفسير متوافقة مع الاتجاه العام -والأخذ في التراجع لحسن الحظ- في الدراسات الإسلامية، والذي يسعى للتركيز على الأصول^(١)؛ وهو ما يعني رؤية «الإسلام الأصيل» ممثلاً بنصوصه التأسيسية والإنتاج الفكري لمرحلة التكوين؛ وإيلاء القليل من الاهتمام بأيّ شيء ظهر بعد «العصر الذهبي» للخلافة العباسية، فضلاً عن الإنتاج الفكري خارج الفضاءات السنيّة^(٢). وهكذا، اعتُبر نصّ القرآن أهم من القراءات الإسلامية اللاحقة له، كما يجري تجاهل غالب القراءات التي ظهرت في وقت متأخر عن القرن الثالث عشر الميلادي أو نحو ذلك. إذا اعتُبر التفسير بشكل أساسي أداة -وإن كانت غير كاملة- لفهم القرآن، فهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى افتراض أن تلك الأعمال الأقرب تاريخياً لظهور القرآن هي الأكثر فائدة والأجدر بالاهتمام. وفي هذا الصدد، كان الاتجاه العام في الدراسات الإسلامية

(١) كما ذكرنا في حاشية سابقة، فإن الدرس الغربي للقرآن يهتم منذ نشأته بشكلٍ كبيرٍ بالأصول، حيث تعتبر مفسرة لكلّ شيء، ويتجلى هذا في الاهتمام بتحليل القرآن إلى أصوله المفترضة في الكتب المقدّسة السابقة، وكذلك البحث في المدونات المبكّرة باعتبارها أساس تفسير كلّ التغيرات اللاحقة، وهذا المنزع مرتبط بالتشكّل العلمي للحقل الغربي لدراسة القرآن والتفسير كحقل فيلولوجي تاريخي بالأساس، وبتحرّكه كذلك ضمن الأطر العلمية لعصره الذي يميل لاختزال الظواهر وتفتيتها وتحليلها لأصولها كأساس وحيد لفهمها، فيما يسميه إلياد (الحنين إلى الأصول). (قسم الترجمات).

(٢) حول التحقيب انظر: .Bauer 2011, 20-24.

الغربية بمثابة صدى لافِت للنموذج السلفي. ليس من قبيل المصادفة أن يحظى الطبري بشعبية كبيرة بين علماء المسلمين المعاصرين وكذلك الباحثين الغربيين؛ إذ يعطي تفسيره انطباعاً بتوفير الوصول إلى جميع الطبقات الأولى من التفسير الإسلامي للقرآن، على الرغم من أنه قد ثبت أن الطبري كان في الواقع انتقائياً، وكانت له تحيزاته الخاصة فيما يتعلّق بالمواد التي اختار إيرادها في تفسيره⁽¹⁾.

بقدر ما حظيت الأعمال التفسيرية اللاحقة بالدراسة، كان هذا غالباً مقتصرًا على التركيز على الجزء الفريد والمميز فيها؛ أي على المواقف اللاهوتية للمؤلف والأفكار (الأصلية)، مع إيلاء القليل من الاهتمام أو عدم الاهتمام من الأساس للاقتباس من المراجع الأقدم أو إيراد الأحاديث. يُعتبر كتاب جاتيجي حول التفسير -الذي يسلّط الضوء بشكل أساسي على الحجج اللاهوتية التي قدّمها الزمخشري والبيضاوي والرازي- مثالاً بارزاً على هذا النوع من الدراسات. ومن هذا المنطلق، كانت إحدى مزايا مقال نورمان كالدر أنه أشار إلى أهمية كلِّ من فترة ما بعد التكوين، وممارسات الاقتباس وإيراد الشواهد للنوع بأكمله، متجاهلاً التركيز المعتاد على المواد المبكرة و(الأصلية).

(1) Saleh 2016.

إن المدخل الذي كتبه أندرو ريبين حول التفسير في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية - المنشورة في عام ٢٠٠٠ - يُظهر بالمثل أنه من الممكن التعامل مع التقليد التفسيري بصورته التي ترسخ عليها وجرى تدريسه بها في المدارس بعد القرن العاشر الميلادي على أنه أكثر من مجرد تكرار للمواد السابقة، أو حتى عدّه حقلاً علمياً «أصابه الجمود والتصلب»^(١). وصف ريبين الفترة التي بدأت في القرن الحادي عشر الميلادي - بعد فترة «كلاسيكية» قصيرة بشكل ملفت للنظر، والتي تتكون أساساً من الطبري ومعاصريه - بأنها فترة «النضج»، مما يشير إلى أنها كانت مرحلة طبيعية في تطوّر نوع من البحث العلمي بلغ ذروته خلال تلك الفترة، بدلاً من عدها مرحلة تراجع^{(٢)(٣)}.

(1) Fudge 2006,125, esp. n. 19.

(2) Ripin 2000.

(٣) يهتم بعض الدارسين المعاصرين بمرحلة التفسير الكلاسيكي بشكل أساسي باعتبارها مساحة مهمة من الدراسة، ويقع في المركز من هذا الاهتمام طرح وليد صالح حول مدرسة نيسابور ودورها في بلورة التفسير الكلاسيكي، وقد أصبحت مدرسة نيسابور وأعلامها وحدودها وطبيعتها التأويلية مركزاً لاشتغال عدد كبير من الباحثين المعاصرين، مثل مارتن نجوين وماريانا كلار وترافيس زاده وغيرهم. يراجع في هذا: مفسرو نيسابور؛ اسقضاء أولي للمصنفات القرآنية، لابن حبيب، وابن فورك، وعبد الفاهر البغدادي، ترجمة: مصطفى الفقي، موقع تفسير، ويراجع: عرض كتاب (قصص الأنبياء: الفتنة والمسؤولية والخسارة)، لماريانا كلار، وليد صالح، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير، وسيعاد نشرهما ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

وبالفعل؛ من الضروري التفكير في التفسير باعتباره نوعاً من البحث العلمي الذي خضع للتطور، وخلال هذه العملية، أنتج السلطة، وبعد ذلك استند العلماء اللاحقون إلى رؤى العلماء الأوائل، بدلاً من الاستمرار في إعادة البدء من الصفر قرناً بعد قرن، وهذا النوع من التطور لا يقتصر على التفسير ولا ينحصر في الدراسات الدينية الإسلامية؛ إذ هل من المنطقي انتقاد عمل معاصر في علم الاجتماع مثلاً لأنه (تكرار) لعشرات النظريات السابقة، ولأنه يسرف في شرح معالم هذا العلم، ويطبق نظرية لم يخترعها مؤلفه بنفسه؟ أم هل يجب أن نفترض أن هذا هو شكل الحقل العلمي (الناضج)، الذي أنتج مجموعة راسخة من الأعمال التي قد تتوسع فيها الأجيال اللاحقة من العلماء، مع توقع أن يُظهر الكتاب الجدد في هذا المجال خبرتهم من خلال تبني الأبحاث الحالية؟ قد تكون الأساليب غير التقليدية تماماً التي تتجاهل قواعد الفنّ منعشة في بعض الأحيان؛ لكنها في كثير من الأحيان تأتي ممن هم خارج الحقل العلمي. وإن التعامل مع هذا النوع على أنه النوع الوحيد المرغوب فيه من الكتابة لن يصل بالدارس إلى صورة منصفة للحقل العلمي.

إنّ التخصصات التي تخضع للتدريس والتعليم -سواءً كان علم اجتماع القرن الحادي والعشرين أو تفسير القرن الخامس عشر- هي خطابات لكلٍ منها أعرافه وسلطاته ومرجعياته الخاصة. وسيحتاج المشاركون في الخطاب إلى إظهار معرفتهم وقبولهم لهذا الإطار المرجعي حتى يتم قبولهم باعتباره أهل

هذا الفنّ. قد يجرؤ بعض المشاركين أو ربما يكونون قادرين على أن يكونوا أكثر استقلالية وإبداعاً من غيرهم. لكن بعض الأحيان، قد تكون ضريبة هذه الجراءة ألا يحظى عملهم بالاعتراف. وفي أوقات أخرى، قد تعامل إسهاماتهم باعتبارها ابتكارات ناجحة تسهم في تطوير الحقل العلمي، والتي غالباً ما تكون ذات طابع تطوري وليس ثوري. هناك أيضاً مشاركون في الخطاب يهتمون بجعل نصوصهم تبدو محايدة، ويحاولون ألا يظهر صوتهم في نصوصهم؛ لأن هذه النصوص تهدف إلى أن تكون أعمالاً مرجعية أو متوناً تعليمية، مدّعين أنها تعطي نظرة عامة غير متحيزة عن المجال. إن مثل هذه الأعمال -إذا نجحت- قد تمنح مؤلفيها مكانة عالية، وذلك ليس على الرغم من افتقارها للابتكار والإبداع، بل بسبب ذلك. إنها تقدم صورة عامة عن حالة الحقل العلمي بأكمله في لحظة معينة، من منظور الباحث الفردي.

هذا صحيح بالنسبة للتفسير القصيرة التي أطلق عليها وليد صالح اسم «التفسير ذات الطابع المدرسي»⁽¹⁾. من الواضح أن هذا النوع الفرعي قد جرى إهماله إلى حدّ كبير في البحث الأكاديمي، الذي كان يميل إلى التركيز على التفسير الموسوعية الأكثر شمولاً. تحتوي هذه التفسير بالتأكيد على المزيد من المواد التي تصلح للتحليل، ولكن ربما كان نوع التفسير ذات الطابع

(1) Saleh 2004,16.

المدرسي - التي تقدّم ملخصًا موثوقًا للحقل العلمي - هو الذي شكّل وعزز معالم الخطاب التفسيري. في حين أنّ تفسير الزمخشري ذا الطابع المدرسي كان موضوع عدد من الدراسات - ويرجع ذلك إلى حدّ كبير إلى ميوله الاعتزالية^(١) - إلا أنه لم تصدر أيّ دراسة متعمّقة لتفسير البيضاوي أو تفسير الجلالين، على الرغم من حقيقة أنهما على ما يبدو كانا أكثر التفاسير استخدامًا من غرب إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا حتى القرن العشرين على الأقل، وفي حالة تفسير الجلالين ربما هو الأكثر حضورًا حتى اليوم^(٢).

تظهر نقطة عمياء أخرى لدراسات التفسير عندما يفكر المرء في حقيقة أن الأعمال التفسيرية لم يكتبها أفراد العلماء فقط لإثبات مكائهم في مجال تخصصهم، بل إنها تشكّلت في الفضاء الاجتماعي الأوسع للمدرسة. عندما كتب ريبين Andrew Rippin أنه «يوجد عدد كبير من الأعمال في مرحلة النضج من تاريخ التفسير ولم تتم فهرسة أبعادها بالكامل»^(٣)؛ فهذا ينطبق بشكل خاصّ على الحواشي، أي التعليق على التفسير، وهي نوع ذو أهمية كبيرة يتحدى المفاهيم الحديثة حول أنماط التأليف، ولهذا تم تجاهله في معظم التأريخ العربي، وكذلك عملياً في جميع المؤلفات الغربية حول تاريخ التفسير،

(1) Lane 2006; Ullah 2017.

(٢) انظر على سبيل المثال: Brigaglia 2014; Hussin 2016; van Bruinessen 1990.

(3) Rippin 2000.

بما في ذلك مقالة ريبيّن^(١). يشهد على مكانة الحواشي في التفسير الإسلامي القديم ذلك العدد الضخم من المخطوطات والمطبوعات المبكرة؛ ولكن نظرًا لأنها تعتبر عادةً ثانوية وغير أصلية، فإنها بالكاد تحظى بالاهتمام. وبالتالي، نحن بعيدون عن فهم الطرق التي تجسّدت بها الخطابات التفسيرية عن طريق الحواشي. يعكس اتفاق الأبحاث العلمية الحديثة في العالم الإسلامي والعالم الغربي على تجاهل الحواشي = وجودَ أوجه تشابه وثيقة بين المفاهيم الدينية حول الأصالة والمفاهيم الأكاديمية الحديثة للتأليف الأصيل، وكلاهما يشوّه وجهة نظرنا عن التقليد التفسيري^(٢).

(1) Saleh 2010b.

(٢) تشير المؤلفة طوال دراستها لكون الدراسات الغربية للقرآن تهمل الكثير من مساحات المدونات التفسيرية ولا تقوم بدراستها، وتقتصر غالبًا على جزء محدود من التفسير «كنوع نصي»، ولعلّ هذا يقلّص من حدود النتائج التي يتم بلورتها غريبًا حول التفسير «كنوع نصّي»، ولا شك فإنّ أيّ تصور لما يمكن أن تعدّ به دراسة لما هو «خارج التفسير» أو التفسير كممارسة في فهم أكثر فهمًا للتعامل الإسلامي مع القرآن = رهين بمعرفة أدقّ بالحقل نفسه داخل مدوناته بكلّ تنوعها. (قسم الترجمات).

الترجمة والتفسير: اللغة والنوع:

هناك فجوة أخرى واضحة في العديد من المؤلفات حول تاريخ التفسير؛ وهي حقيقة أن تقليد فترة ما بعد المماليك بأكمله بين القرن السادس عشر وأواخر القرن التاسع عشر شبه غائب بالكلية. أحد الأسباب الكامنة وراء ذلك -إلى جانب التحيز العام لـ«العصر الذهبي»- قد يكون أن نوع التفسير يُعامل في الغالب على أنه شأن عربي؛ حيث تُعدّ التفاسير أصيلة وموثوقة إذا كانت مكتوبة باللغة العربية. ومرة أخرى، هذا ينطبق على كل من المنظورات الداخلية والخارجية، ويعكس تحيزًا أكثر عمومية في الدراسات الإسلامية. هناك نزعة واضحة في الدراسات الإسلامية في الشرق والغرب إلى تفضيل الكتابات العربية، تليها الفارسية بصورة أقل، باعتبارها التمثلات الأكثر أصالة وموثوقية للعقائد المعيارية في الإسلام، وهو ما يعني تقليل أهمية دراسة إنتاج المسلمين في الصين وجنوب شرق آسيا ومناطق إفريقيا جنوب الصحراء وإحالتها إلى فضاء الإثنوغرافيا⁽¹⁾. حتى من منظور ديني داخلي، فإنّ هذه المقاربة قابلة للنقاش إذا كان من الممكن تبريرها على هذا الأساس، وهي بالفعل موضع نقاش في العديد من الأماكن، مثل المناقشات الإندونيسية حول دور إسلام

(1) Petersen 2018,3-5.

نوسانتارا (أرخبيل الإسلام) مقابل الإسلام العربي^(١). أمّا من منظور خارجي، فلا يوجد أيّ مبرر على الإطلاق لتفضيل أيّ تقليد أو لغة إقليمية معيّنة على أخرى، باستثناء ملاحظة المكانة النسبية التي ينسبها المؤمنون إلى هذه اللغات. ومع ذلك، فنحن لا نعرف سوى القليل جدًّا عن مجال التفسير في الفضاءات غير العربية، بما في ذلك قرون من إنتاج التفسير العثماني. صحيح أنّ هذا قد بدأ يتغير ببطء^(٢)، لكننا ما زلنا بعيدين عن الفهم السليم لكيفية تطور التقاليد التفسيرية غير العربية وتفاعلها مع التقاليد العربية.

لقد ازداد تفاعل المسلمين مع القرآن بلغات غير العربية بشكل كبير في القرن العشرين لعدد من الأسباب، منها ظهور الدول القومية واللغات الوطنية

(١) يدخل في نفس السياق كتاب شهاب أحمد: (ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متميًّا للإسلام اليوم)، والذي اهتم بممارسات الفضاء الجغرافي الممتد بين البنغال والبلقان -والذي يضم الشعوب الهندية والتركية والفارسية- في فترة ما بين القرنين الثالث عشر (السابع الهجري) والسابع عشر (الحادي عشر الهجري)، باعتباره معبرًا بشكل أساسي عن التقليد الإسلامي حين يُفهم كعملية تأويلية تتفاعل مع عناصر القرآن/ الوحي الثلاثة: ما هو سابق على النصّ، النصّ، السياق. (قسم الترجمات).

(2) See e.g. Zadeh2012; Riddell 2017.

[تشير الكاتبة هنا لكتاب ترافيس زاده "The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis" (التفسير العامي: الترجمة وبروز التفسير الفارسي)، وقد نشرنا عرضًا للكتاب على موقع تفسير بعنوان: (عرض كتاب: القرآن في بلاد فارس: الترجمة وبروز التفسير الفارسي)، بيتر كويينز، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، وسيعاد نشره ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات)].

المحلية، وظهر محو الأمية الجماعية، وحقيقة أن القدر الأكبر من تعلم القراءة والكتابة يُتَحَصَّل عليه في المدارس غير الدينية التي لا تُدرَّس فيها اللغة العربية، وظهر وسائل الإعلام المطبوعة وغيرها، وتأثير حركات الإصلاح التي تدعو إلى العودة إلى المصادر التأسيسية للإسلام. كلُّ هذا أدَّى إلى ظهور وانتشار نوع جديد من التفسير الذي يميز عادة عن التفسير. إنَّ ما يطلق عليه في اللغة الإنجليزية «ترجمة»⁽¹⁾، يسمى في بعض اللغات التي يتحدث بها المسلمون في الغالب بمصطلحات أخرى لأسباب عقائدية. الفكرة وراء ذلك هي أنه من المستحيل ترجمة كلمات الله إلى مصطلحات بشرية مهما كانت دقتها، فضلاً عن إنتاج «مكافئ» أمين للنصِّ المصدر. ومع ذلك، فإن مثل هذا المكافئ الأمين هو ما اعتبره منظِّرو الترجمة في كثير من الأحيان هدفاً للترجمة. لذلك؛ تسمى ترجمة القرآن في اللغة التركية "meâl" (معنى) وليس gevirî أو tercüme (ترجمة). وفي الوقت نفسه، تتميز دلاليًّا عن تفسير القرآن. وهكذا، حتى في اللغات -مثل التركية- التي لا تعترف بوجود ترجمات للقرآن، ينظر الجمهور المسلم وكذلك الباحثون الأكاديميون إلى الترجمة في الواقع على أنها نوع متميز من النصوص التفسيرية، تختلف عن التفسير، وهذا النوع يتميز بالإيجاز والتماسك. ويتكون من نصوص يمكن قراءتها بشكل منفصل عن

(1) Pink 2018a, 17-28.

القرآن العربي، كما يمكنها التقاط جوهر معناه، دون الخوض في تفسيرات مستفيضة.

هذا مثال لنوع كامل، مكتمل القواعد والحدود، دخل إلى الخطابات التفسيرية الإسلامية من الخارج، وكان ناجحًا للغاية؛ ومع ذلك، نادرًا ما يجري فحصه كجزء من حقل التفسير القرآني على الرغم من حقيقة أنه ينتمي إليه بوضوح. تتضمن ترجمات القرآن عددًا لا حصر له من الاختيارات التفسيرية التي يظطلع بها المترجمون، والتي غالبًا ما تستند إلى التقليد التفسيري، مثلما حاول تفسير الجلالين والأعمال المماثلة له تلخيص الاتجاه السائد للتقليد التفسيري في شكل موجز يسهل الوصول إليه^(١). ومع ذلك، تختلف هذه الأعمال من فترة ما قبل الحداثة عن ترجمات القرآن الحديثة من حيث إنها تضمن النص العربي بشكل معقد في تفسيرها، مستشهدة بأجزاء قصيرة من آيات القرآن، ثم التحشية عليها. كانت هذه واحدة من العديد من الممارسات التفسيرية الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة، التي قد نسميها «ترجمة». لكننا لا نفعل ذلك عادة، على الأقل ليس بدون مصطلحات مثل: «الترجمة بين

(١) على سبيل المثال، ترجمت العديد من الترجمات القرآنية الإندونيسية «عرش الله» بـ(علم الله) أو (قدرة الله)، وهي ترجمة تستند إلى خطاب تفسيري يعتمد على الحجج النظرية حول صفات الله

والتجسيم. انظر: Pink 2015, 110.

السطور» أو «ترجمة إعادة الصياغة»؛ لأنّ لدينا فهمًا معاصرًا لما تبدو عليه الترجمة، وهي ليست مثل الأعمال التي استخدمها العلماء المسلمون في فترة ما قبل الحداثة والتي أنتجت باللغات العامية، مهما كانت موجزة.

وهذا يعيدنا إلى بداية هذا الفصل؛ لأن ما ينطبق على التفسير ينطبق أيضًا على ترجمة القرآن. فمثلما هو مهم -لأغراض التحليل- التمييز بين التفسير باعتباره نوعًا والتفسير باعتباره نشاطًا وممارسة؛ فمن المفيد التمييز بين الترجمة باعتبارها نوعًا من النصوص -بالمعنى الحديث- والترجمة باعتبارها نشاطًا وممارسة. وهذه الأخيرة قد تتخذ أشكالًا عديدة، وما تزال تمارس حتى اليوم بطرق عديدة تختلف عن النماذج الأوروبية للترجمة. وإنّ تفضيل شكل معين تأثر بهذه النماذج الأوروبية -لا سيما تلك الخاصة بترجمة الكتاب المقدس- أمر منطقي تمامًا لبعض الأغراض، ولكنه مضللٌ من نواحٍ أخرى.

بإمكاننا الوقوف على الكثير من التوضيحات، إذا كشفنا عن اعتماد العديد من الترجمات -بما فيها تلك التي أنتجها الأكاديميون غير المسلمين- على التقليد التفسيري ودراسته. نحن بحاجة إلى استيعاب ترجمة القرآن -بالإضافة إلى أنواع أخرى من التفسير غير العربي- ضمن دراسة التفسير. إنّ عالم التفسير القرآني كبير ومتنوع ومتسع ولا يجب أن يكون ذا طابع ماهوي/ جوهري من خلال التركيز على نوع معين [التفسير بما هو نوع نصّي]، وغضّ النظر عن سائر فروع وتنويعاته ونظرائه، في الجديد والقديم.

خاتمة:

في القرن الحادي والعشرين، حققت دراسات التفسير الكثير من الخطوات المتقدمة نحو فهم دقيق تاريخياً لما يمكن أن تخبرنا به دراسة التفسير، وما لا يمكنها أن تخبرنا به. ومع ذلك، لا يزال هذا محصوراً إلى حد كبير في التفسير باعتباره نوعاً، أي التفسير. لا يوجد حتى الآن سوى القليل من الأبحاث حول أنماط التفسير القرآني التي ظهرت خارج التقليد التفسيري، وأسسها التأويلية، على الرغم من ظهور بعض الأبحاث مؤخراً في هذا المجال⁽¹⁾. ليست الأسس التأويلية فقط هي التي قد تختلف؛ بل أيضاً الوظيفة الاجتماعية لهذا النوع من النشاط التفسيري، وما عادت به على العلماء الذين يقودونها.

إن دراسة التفسير كنوع -داخل وخارج حدوده- يجب أن تكون مرتبطة بدراسة البيئة التي أنتج فيها والجماهير التي استهدفتها. تحتاج مثل هذه القراءة الاجتماعية - التاريخية للتفسير إلى مراعاة الأبعاد المعيارية، ليس من أجل دحضها أو رفضها؛ بل لفهم طبيعة وحدود ادعائها بالأرثوذكسية كجزء من البنية الخطابية للنوع. إن الأرثوذكسية هي دائماً ظاهرة علائقية، ومثل أي قاعدة

(1) Görke and Pink 2014; Bauer 2015; Mirza 2017.

[دراسة ميرزا التي تُشير إليها الكاتبة هنا مترجمة للعربية بعنوان: (ابن تيمية مفسراً: قراءة في معالجة ابن تيمية لبيان والد زوج موسى، والرسول في سورة يس)، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، وسيعاد نشرها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات)].

تشكّل خطابًا ما، يجب إعادة ترسيخها والدفاع عنها باستمرار. وإن التفسير -إلى جانب العديد من أنواع المجالات العلمية الأخرى- هو محلّ لمثل هذه الممارسات ويجب قراءته على هذا النحو، سواءً كان سنيًا أو شيعيًا أو صوفيًا.

وبالطبع فإن التفسير أو التفسير القرآني ليس استثناءً بأيّ حال من الأحوال؛ فأيّ تخصص علمي هو خطابٌ له حدوده ووظائفه وقواعده الضمنية وبنى سلطته. لقد خضعت بعض العلوم -مثل الشريعة الإسلامية أو دراسات الحديث- لدراسات ضمن هذا الإطار بشكل أكثر اتساقًا وتماسكًا من التفسير. وإن تطبيق العدسة الخطابية على التفسير سيزيد من فهمنا للآليات التي تنشأ من خلالها التخصصات العلمية، وتنتج وفقًا لها أنظمة المعرفة. علاوة على ذلك، ستظهر هذه المقاربة كيف تُترجم هذه الآليات إلى بنى أدبية وإستراتيجيات تأويلية محدّدة. كما سيسمح هذا لمجالِ دراسات التفسير بتجاوز التحيزات المعيارية، سواءً عبّر عنها صراحة وجرى تأطيرها بمصطلحات دينية، أو اعتُبرت ضمنيًا أمرًا مسلمًا به.



المراجع:

- Abdul-Raof, H. 2013. *Schools of Qur'ānic Exegesis: Genesis and Development*. London.
- Ali, K. 2010. *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, Mass.
- Bauer, K. 2013a. "Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of *Tafsīr* !" In *Aims, Methods and Contexts of Qur'ānic Exegesis (2nd/8th-9th/15th c.)*, edited by K. Bauer, 39-65. Oxford.
- 2013b. "Introduction." In *Aims, Methods and Contexts of Qur'ānic Exegesis (2nd/8th-9th/15th c.)*, edited by K. Bauer, 1-16. Oxford.
- 2015. *Gender Hierarchy in the Qur'ān: Medieval Interpretations, Modern Responses*. New York.
- Bauer, Th. 2011. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin.
- Brigaglia, A. 2014. "Tafsīr and the Intellectual History of Islam in West Africa: The Nigerian Case." In *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, edited by A. Görke and J. Pink, 379-415. Oxford.
- van Bruinessen, M. "Kitab kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146:226-269.
- Calder, N. 1993. "Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr. Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham."

- In *Approaches to the Qur'ān*, edited by A. Shareef and G. R. Hawting, 101-140. London.
- Carra de Vaux, B. 1934. "Tafsīr." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed. 1913-1936.
- Coppens, P. 2018a. "Sufi Qur'ān Commentaries, Genealogy and Originality." *Journal of Sufi Studies* 7:102-124.
- 2018b. *Seeing God in Sufi Qur'ān Commentaries: Crossings between this World and the Other world*. Edinburgh.
- Al-Dhahabī, M. 1961. *Al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*. Cairo.
- Ess, J. van. 2011. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresi-ographischen Texten*. Berlin.
- Forster, R. 2001. *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese am Beispiel von Q 53,1-18*. Berlin.
- Fudge, B. 2006. "Qur'ānic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism." *Welt des Islams* 46:115-147.
- Gätje, H. 1971. *Koran und Koranexegese*. Zurich.
- Geissinger, A. 2015. *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur'ān Commentary*. Leiden.
- Goldziher, I. 1920. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden.
- Görke, A., and J. Pink. 2014. *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford.
- Hodgson, M. G. S. 1960. "Batiniyya." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 1960-2004.
- Hussin, H. 2016. "The Emergence of Qur'ānic Exegesis in Malaysia." In *The Qur'ān in the Malay-Indonesian World*,

edited by M. Daneshgar, P. G. Riddell, and A. Rippin, 137-174. London and New York.

– Keeler, A., and S. Rizvi, eds. 2016. *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'ān*. Oxford.

– Lane, A.J. 2006. *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī*. Leiden: Brill.

– McAuliffe, J. D. 2003. “The Genre Boundaries of Qur'ānic Commentary.” In *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by J. Dammen McAuliffe, B. D. Walfish, and j. W. Goering, 445-461. Oxford.

– Mirza, Y. Y. 2017. “Ibn Taymiyya as Exegete: Moses' Lather-in-law and the Messengers in *Sūrat Yā Sīn journal of Qur'ānic Studies* 19:39-71.

– Naguib, S. 2013. “Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ūd's *Tafsir* and Rhetorical Interpretation of the Qur'ān in the Post-Classical Period.” *Journal of Ottoman Studies* 27:1-52.

– Petersen, K. 2018. *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab*. Oxford.

– Pink, J. Forthcoming. “Ibn Taymiyya, the Bible and the Qur'ān: Prom Polemics to Scriptural Hermeneutics.”

– 2018 a. *Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*. Sheffield.

– 2018b. “Riddell, Peter G. Malay Court Religion, Culture and Language.” *Orientalistische Literaturzeitung* 113:482-484.

- 2015. “‘Literal Meaning’ or ‘Correct ‘*aqīda*’? The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur’ān Translations.” *Journal of Qur’ānic Studies* 17:100-120.
- Pink, J., and A. Görke. 2014. “Introduction.” In *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, edited by A. Görke and j. Pink, 1-23. Oxford.
- Poonawala, I. 2000. “Ta’wīl.” *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 1960-2004.
- Al-Qurtubī, Abū ‘Abdallāh Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr. 2006. *Al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān*. Beirut.
- Riddell, P. G. 2017. *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur’ān in 17th-century Aceh*. Leiden.
- Rippin, A. 2000. “Tafsīr.” *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. 1960-2004.
- Saleh, W. A. 2004. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur’ān Commentary of al-Tha‘labī (d. 427/1035)*. Leiden.
- 2010a. “Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur’ānic Exegesis’.” In *Ibn Taymiyya and His Times*, edited by Y. Rapoport and S. Ahmed, 123-162. Oxford.
- 2010b. “Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach.” *Journal of Qur’ānic Studies* 12:6-40.
- 2013. “The Gloss as Intellectual History: The *hāshiyahs* on *al-Kashshāf*.” *Oriens* 41:217-259.

- 2016. "Rereading al-Tabarī through al-Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī." *Journal of Qur'ānic Studies* 18:180-209.
- Schielke, S., and L. Debevec. 2012. "Introduction." In *Ordinary Lives and Grand Schemes: an Anthropology of Everyday Religion*, edited by S. Schielke and L. Debevec, 1-16. New York.
- Tottoli, R. 2013. "Methods and Contexts in the Use of Hadiths in Classical *tafsīr* Literature: The Exegesis of Q. 21:85 and Q. 17:1." In *Aims, Methods and Contexts of Qur'ānic Exegesis (2nd/8th-9th/15th c.)*, edited by K. Bauer, 199-215. Oxford.
- 2014. "Interrelations and Boundaries between *tafsīr* and Hadith Literature: The Exegesis of Mālik b. Anas' *Muwatta'* and Classical Qur'ānic Commentaries." In *tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, edited by A. Görke and J. Pink, 147-186. Oxford.
- Ullah, K. 2017. *Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharīs Mu'tazilite Exegesis of the Qur'ān*. Berlin.
- Wilson, M. B. 2009. "The Failure of Nomenclature: The Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam." *Comparative Islamic Studies* 3:169-194.
- Zadeh, T. 2012. *The Vernacular Qur'ān: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. Oxford.



بدايات تفسير القرآن^{(١)(٢)}
كلود جيليو

(١) العنوان الأصلي للدراسة: Les débuts de l'exégèse coranique

وقد نُشرت في:

Revue du monde musulman et de la Méditerranée, n°58, 1990. Les premières écritures islamiques. pp. 82- 100;

(٢) ترجم هذه المادة: د/ زياد فروح، حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية والعربية (تخصّص

الفرقة الإسلامي) من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE)، باريس، يعمل مدرسًا للفرقة (باللغة

الفرنسية) بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، شعبة الدراسات الإسلامية باللغة الفرنسية. عمل

كمترجم بمركز الأزهر للترجمة لعدّة سنوات قام خلالها بترجمة عدّة كلمات لفضيلة الإمام الأكبر

شيخ الأزهر، كما شارك في ترجمة كتاب: (مقوّمات الإسلام) من تأليف الأستاذ الدكتور/ أحمد

الطيب، شيخ الأزهر، وكتاب: (مائة سؤال عن الإسلام) للشيخ محمد الغزالي، وكتاب: (نبي الإسلام

في مرآة الفكر الغربي) للدكتور/ عز الدين فراج.

نبذة تعريفية بكلود جيليو Claude Gilliot، (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.

وُلد 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 باحثاً في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومشرفاً ومحرراً 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.

من أهم كتبه:

"Exégèse, langue et théologie en islam: L'exégèse coranique de Tabari", 1990.

التفسير واللغة واللاهوت في الإسلام، تفسير القرآن للطبري.

مقدمة:

من المساحات المهمة التي انشغل بها الدرس الاستشراقي منذ بدايته؛ دراسة تاريخ التفسير، وخصوصاً التفسير المبكر، وفي ظل وجود تشكيك في تاريخ المدونات الإسلامية التقليدية منذ شاخت وجولدتسيهر، وإلى وانسبرو وريبين، فقد خضعت هذه المرحلة المبكرة للتشكيك أكثر من خضوعها للدراسة المتعمقة.

ويُعدّ كلود جيليو واحداً من أكثر المستشرقين المعاصرين اهتماماً بالتفسير، وخصوصاً بهذه المرحلة المبكرة، وقد اعتبر -كما يظهر في هذه المقالة- أنّ الاكتشافات المعاصرة تتطلب إعادة نظر في تاريخ التفسير المبكر، حيث وفّرت الكثير من المخطوطات التي تم اكتشافها سنداً علمياً لدراسة هذه المرحلة.

في هذه المقالة يقدم كلود جيليو بعض الأطر النظرية والمفاهيمية في محاولة تأطير وفهم هذه المرحلة المبكرة من التفسير، حيث يحاول التفريق بين مرحلة التفسير غير المدوّن، ومرحلة التفسير المدوّن، كما يحاول بحث المرحلة التي دخل فيها علم النحو وعلم التاريخ إلى التفسير، حيث يمثل هذا -وفقاً له- إصقلاً نظرياً ومنهجياً وعلمياً للتفسير ساعد في تبلوره كحقلٍ علميٍّ، بالإضافة لكونه يتساءل حول صلة التفسير بالمنشط العلمية الأخرى، أو بمعنى

أدق دور التفسير في البناء الثقافي العام للمجتمع المسلم وعلاقته بأبعاد بناء المجتمع الإسلامي لهويته وامتداده في التاريخ، في تقاطع مع أبحاث وانسبرو في كتابه: (الدراسات القرآنية).

كذلك يقوم جيليو في هذه المقالة بنقاش بعض الرؤى الاستشراقية حول التفسير المبكر ومدى معارضة المسلمين الأوائل له وهي القضية التي أثارها جولدسيهر وبيركلاندا، وهي مسألة تتعلق بطبيعة التفسير المبكر وصلته بالعلوم الأخرى.

تطرح هذه المقالة بعض المفاهيم والأطر النظرية وتستعرض بعض النقاشات الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة حول التفسير؛ مما يجعل الاطلاع عليها من قبل الدارس العربي مهمًا.

الدراسة

تهديد: ما الذي نعنيه بـ(البدايات)؟

١. يُعدُّ الحدُّ الأقصى الموضوع لهذه الدراسة هو دخول علم النحو في تفسير القرآن أو في التفسير المبكر للقرآن، وهذا يأخذنا إلى منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي^(١) مع كتاب (معاني القرآن) للكسائي (علي بن حمزة، ت ١٨٩ هـ / ٨٠٥ م)^(٢). وقد مثل إقحام النحو في التفسير تحوُّلاً مهمًّا. في الواقع، فإنَّ تكامل معرفة إيجابية، حتى ولو كانت تحت تأثير القرآن بشكل كبير، سوف يعطي للتفسير كلِّ مظاهر المعرفة المؤكَّدة - كما هو الحال - مع صقل وتدوين التأريخ الذي أسهم في تأريخ الأساطير، التي تم الكشف عنها أيضًا. وقد أسهم هذان التخصصان، بدرجة كبيرة، في تعزيز الثبوت من أنَّ التفسير أصبح «علمًا منضبطًا» يستند على معرفة عربية تم تلقيها «علوم اللغة»، وعلى أحداث تاريخية «مؤكَّدة»، على الرغم من أن هذا العلم يتميَّز بالنصوص التي تحكي قصص الأولياء أو القديسين «هاجيوغرافيا»، ويحمل كلَّ علامات

(١) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١٦٩ [GdQ, II, p. 169]: يبدو أن الاهتمامات المعجمية قد بدأت في وقت سابق.

(2) Gas, VIII, p. 117; Neuwirth (Angelika), «Koran», in Gâtje (Helmuth, hrsg. von), Grundriss der arabischen Philologie, II, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, p. 125- 26, pour l'ensemble de l'histoire de l'exégèse, p. 119- 28.

«تاريخ الخلاص» وفقاً للتصورات الإسلامية^(١). وقد تم وضع الكلّ تحت سيطرة «النقل المستفيض»^(٢) في مرحلة التدوين، أي في النصف الثاني للقرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقد تم إنشاء هذا المفهوم لإعلان «صحّة» أو «عدم صحّة» الأحاديث المنسوبة إلى النبي؛ وفي التفسير، تم وضعه في خدمة «الكفاح من أجل العقيدة» الوليدة.

٢. وفيما يتعلق ب بدايات تفسير القرآن، هناك مفهومان يبدوان متعارضين؛ فلدينا مفهوم التراث الإسلامي الذي جاء فيه أن فترة «التفسير النبوي» أعقبها تفسير الصحابة ثم التابعين. وقد جمعت الأجيال اللاحقة من مفسري القرآن

(١) توظيف النحو في التفسير هو أمر لازم لكل ممارسة تفسيرية، فلا يمكن تقرير المعاني -وهو المشغل التفسيري الذي هيمن على بدايات التفسير كما رصدته بعض البحوث- بدون العلم بالعربية وقواعدها في إجراء الكلام، وهذا يعني حضوره في الممارسات التفسيرية الأولى بلا شك فيما قبل الكسائي والكتبة في معاني القرآن بشكل عام، وكذلك الحال بالنسبة لتوظيف المرويات التاريخية والتي منها الإسرائيلية، فهي مسوقة لتبيين المعاني بالأساس كما أثبتته بعض الدراسات التي عنيت بدراسة هذا التوظيف في تفسير السلف، وعليه فإنّ القول بأنّ اللجوء لمثل هذا التوظيف للنحو والمرويات التاريخية كان لخلق علوية على ممارسة التفسير؛ فيه نظر ظاهر. (قسم الترجمات).

(٢) للمزيد عن القراءات القرآنية: القراءات المستفيضة أو لاحقاً القراءات المتواترة، انظر: كلود جيليو (التفسير، اللغة والعقيدة في الإسلام. تفسير القرآن للطبري)، باريس، فرين («دراسات إسلامية»، ٣٢)، ١٩٩٠، الفصل الرابع، ص ٦٤-١٣٥.

(منذ النصف الثاني للقرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي) تفسيراتهم كما تؤكد سلسلة الأسانيد التي قدمتها. ومن شأن ذلك أن يتعارض مع التمثيل الاستشراقي النقدي الذي يعتبر الكثير من هذه الأسانيد موضع شك.

٣. في الحقيقة، الأمر أقل بساطة مما يبدو عليه، وهناك بعض الحيلة في معارضة رؤية موحدة للتراث الإسلامي لمفهوم استشراقي غير نقدي بالمرّة. سوف يستلزم الأمر عدّة سنوات أخرى، بل ربما عدة عقود قبل أن نتمكن من استئناف وتحديث مشروع تيودور نولدكه Theodor Nöldeke وإجناتس جولدتسيهر Ignác Goldziher حول تاريخ التفسير الإسلامي ولا سيما نشأة هذا التفسير. ويرجع ذلك إلى عدّة أسباب؛ فيلزمنا أولاً العمل على إثروبولوجيا التراث على التصحيح الجزئي للتمثيل الوضعي والتاريخي المفرط لهذه الحِقبة. من ناحية أخرى، فقد تم تحرير بعض التفسيرات أو العثور على مخطوطات لها تسمح لنا بعقد مقارنات بين الأحاديث التفسيرية المنسوبة إلى «مؤلفي» هذه «التفاسير» وتلك المنسوبة إليهم في أعمال لاحقة. وقد أدى ذلك إلى ظهور العديد من الأعمال الموثوقة التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار، ولكن ما يزال هناك الكثير مما يتعيّن القيام به. ولا يمكن للصفحات الآتية إلا أن تقدّم أفكاراً جزئية ومؤقّنة حول الموضوع. وسوف نبدأ أولاً بتقييم التصوّرات الإسلامية لبدايات تفسير القرآن.

أ. التصورات الإسلامية لبدايات التفسير:

١. مشكلة المفردات؛ أوائل الكتب المحررة باللغة العربية:

٤. يجب أولاً التوصل لفهم مشترك حول مصطلح (تفسير) المطبق على حالات التفسير الإسلامي القديمة. وبما أن هذا المصطلح يُعدُّ مصدرًا، فإنَّ له مكافئًا فعليًا ومكافئًا اسميًا. في حالة المكافئ الاسمي، يمكن أن يكون معناه أن شخصًا ما قد كتَبَ كتابًا في التفسير ولكن كذلك أعطى تفسيرات لبعض آيات القرآن. وفي حالة المكافئ الفعلي، أنه كرَّس نفسه للتفسير أحيانًا، غير أننا لا يمكننا الادعاء بأن هذا النشاط قد نتج عنه نصٌّ مكتوب. ولهذا تحدَّث التراث عن (تفسير النبي)، والذي عُني به أن النبي قد أعطى في كثير من الأحيان بعض التفسيرات حول القرآن، سواء كان ذلك بمناسبة طرح سؤال يتعلَّق بشكلٍ مباشرٍ بلفظٍ أو بآيةٍ، أو لحلِّ إشكالية عملية، مما يؤدي به إلى الاستناد إلى آيةٍ ما؛ وبالتالي نستنتج منه أن معنى هذه الآية كان كذا أو كذا، وفقًا لسياق التفسير. وقد حَبَدْنَا أن نستخدم في الصفحات الآتية لفظ (تفسير) العربي، مخصِّصين بذلك اللفظ الفرنسي "commentaire" [والذي يترجم بـ«كتاب تفسير»] للمؤلِّفين الذين وَصَلْنَا عنهم عملٌ كاملٌ في مجال التفسير. وعلى هذا سنقول (تفسير) مجاهد أو ابن عيينة، ولكن سنقول (كتاب تفسير) الطبري. وبقولنا هذا نتميِّز عن (فؤاد سزكين) الذي لم يتردَّد في الحديث عن (كتب تفسير) ابن عباس،

وعكرمة، ومجاهد، وعطاء بن أبي رباح، إلخ^(١). وسوف نرى لاحقاً، أننا بالكاد نستطيع تطبيق هذا اللفظ على ابن عباس ومجاهد.

٥. وبحسب أبي طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ / ٩٨٦م)، لم تظهر (مجموعات) الكتب وأعمال التفسير الكاملة إلا بعد العام ١٢٠هـ / ٧٣٧م أو بعده بسنوات^(٢). وفقاً له، فقد ظهرت بعض الكتابات بعد وفاة سعيد بن المسيب (ت: ٩٤هـ / ٧١٣م)^(٣) وبعد وفاة أكابر التابعين. وهذا في الواقع يأخذنا إلى حوالي عام ١٤٠هـ / ٧٥٧م. ومن بين كبار أواخر التابعين يمكننا الحديث عن عمرو ابن دينار^(٤) (ت: ١٢٦هـ / ٧٤٣م)، وأبي حازم الأعرج^(٥)

[تاريخ التراث العربي، لفؤاد سزكين]. V. g. Gas, I, p. 91, et passim. (١)

(٢) قوت القلوب، القاهرة، المطبعة الميمنية، (١٣١٠ / ١٨٩٢)؛ أعيد طبعه في بيروت، دار صادر، بدون تاريخ، ص ١٥٩، ٢٠-٢٢؛ أخذه بصيغة مختلفة قليلاً الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، كتاب العلم، الفصل السادس، ج ١، ص ٧٧، ٥-٧، الزبيدي، اتحاف السادة المتقين، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)، ج ١، ص ٧١٥-٧١٦.

(٣) قوت القلوب، ص ١٥٩، ٢٨-٢٩؛ إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٧٩، ١، يضيف الحسن البصري (ت: ١١٠هـ / ٧٢٨م)؛ اتحاف، ج ١، ص ٧١٦.

(٤) الزبيدي، اتحاف السادة، المصدر السابق.

(٥) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٢٨-٣٠: المكي الجمحي، يجب عدم الخلط بينه وبين عامر ابن دينار البصري الأعور.

(٦) مصدر سابق، ج ٤، ص ١٤٣-١٤٤: تواريخ أخرى ت: ١٣٣هـ / ٧٥٠م، ١٤٩٠هـ / ٧٥٧م، ١٤٤هـ / ٧٦١م، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، طبعة شعيب الأرنؤوط وعلي، بيروت، الرسالة، ١٩٨١-٨٨ [أو بدون تاريخ]، ج ٦، ص ٩٦.

(سلمة بن دينار، ت: ١٣٥هـ / ٧٥٢م). بالتأكيد، يجب أن تُوضع ملاحظات لأبي طالب المكي والتي أخذها عنه الغزالي (أبو حامد، ت: ٥٠٥هـ / ١١١١م) وفصلها الزبيدي (السيد محمد مرتضى، ت: ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م) في سياق النهي عن ممارسة التفسير وتدوين الحديث؛ ولا يبقى منها إلا كونها تتوافق مع حَدَث يبدو مؤكِّدًا تاريخيًا. في الحقيقة، نذكر من بين أوائل الكتب الكاملة التي كُتبت في الإسلام: كتاب في الآثار وحروف التفاسير لابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز، ت: ١٥٠هـ / ٧٦٩م)^(١) عن مجاهد، عن عطاء (بن أبي رباح، ت: ١١٤هـ / ٧٣٢م) وأصحاب ابن عباس، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني (ت: ١٥٤هـ / ٧٧٠م)^(٢) ويتناول السنّة النبوية (الأحاديث)^(٣)، وكذا موطأ مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ / ١٨٠هـ)^(٤). وسوف نلاحظ التعبير الدقيق «حروف التفاسير»،

(١) للمزيد عنه انظر: Gas, I, p. 91. [تاريخ التراث العربي، ج ١، ص ٩١].

(٢) يتعلّق الأمر بكتاب الجامع، Gas, I, p. 290- 91، الذي نقله ونقّحه وزاده تلميذه عبد الرزاق بن همام (ت: ٢٢١هـ / ٨٢٧م) في مصنّفه المعروف المحقّق (المنشور) وفي تفسيره الذي ما زال مخطوطًا.

انظر: Gas, I, p. 99.

(٣) انظر: Gas, I, p. 290- 91.

(٤) مصدر سابق، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٥- ١٨، للإشارة إلى هذه الأعمال الثلاثة عن قوت القلوب، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣- ٢٥. وللمزيد عن كتاب مالك، انظر: العسكري (أحمد هلال)، الأوائل، طبعة محمد المصري ووليد قصار، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (إحياء التراث العربي)، (٤١- ٤٢)، ١٩٧٥- ١٩٧٦م، ج ٢، ص ١٣٣: أول من صنّف في الفقه.

وهو ليس سهلاً في تفسيره^(١)، ولكن جملة الكلام في الجمع، وبالتالي من البعيد أن يعني «عملاً» منتهياً، ولكنه يعكس بالأحرى بعض عناصر التفسير. وبحسب نقول أخرى فإن أول مَنْ أَلْفَ عملاً حول غريب القرآن هو أبو عبيدة (معمربن المثنى، ت: ٢٠٧ / ٨٢٢م أو ٢١٣ / ٢٢٨م). وهو كتابه المعنون بـ(مجاز القرآن) أو (المجاز في غريب القرآن)^(٢). وبِعَضِّ النظر عن التخصّص الذي ننظر إليه، سنجد تاريخاً متأخراً على الأقلّ عن العام ١٢٠ بل ١٣٠ للهجرة أو حتى بعد ذلك. ففي مجال علم النحو على سبيل المثال، من المحتمل أن يكون سيوييه قد مات في عام ١٨٠ هـ / ٧٩٦م، وهو الأمر الذي لا يجعله أوّل نحوي، ولكنه مع ذلك يعطي تسلسلاً يتوافق مع تسلسل أوائل الأعمال الكاملة المكتوبة في فروع المعرفة الأخرى^(٣).

(١) للمزيد حول تطور مصطلح (حرف)، انظر المقال الشيق:

W. Fischer, «Zur Herkunft des grammatischen Terminus harf», jsai, 12 (1989), p. 135- 45.

(٢) الأوائل، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٦ - ١٤٩؛ 31 § infra؛ 66؛ 71 et IX، VIII، Gas.

(٣) هناك تواريخ أخرى لوفاة سيوييه، انظر: Gas, IX, p. 52. وللمزيد حول بدايات النحو العربي، انظر:

Talmon (Rafael), «Who was the first Arab grammarian? A new approach to an old problem», Zal, 15 (1985), p. 128- 45; Id., «An eight- century grammatical school in Medina; the collection an evaluation ofthe available material», Bsoas, XLVIII (1985), p. 224- 36; Id.

«Schacht's theory in the light of recent discoveries concerning and (sic!) the origins of Arabic grammar», Stud. IsL, LXV (1987), p. 31- 50; cf. notre c. r. de Gas.

٢. النهي عن تفسير القرآن؟

٦. لن نتناول هنا مسألة المعارضة القديمة لممارسة تفسير القرآن بشكل كلي، فقد تم ذلك في عدّة مناسبات سابقة^(١)، وسوف نكتفي بتلخيص المسألة. فقد استنتج إجناتس جولدتسيهر^(٢) من الحكايات القديمة حول معارضة ممارسة التفسير لبيّن أنّ التصوّر الإسلامي حول بدايات تفسير القرآن كان أسطوريّاً بشكلٍ أو بآخر. أمّا هاريس بيركلاند Birkeland Harris^{(٣)(٤)}، فيبدو أنه بيّن أنّ مثل هذه المعارضة لم تكن موجودة في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، ولكنها ظهرت فقط في نهاية القرن الأول في بعض الأوساط الدينية

(1) Leemhuis (Fred), «Origins and Early Development of the tafsir Tradition», in Rippin (Andrew) (éd.), Approaches to the History of the Qur'an Interpretation, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 13- 30, pour l'opposition, p. 16- 19.

(2) Goldziher (Ignaz), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leyde, Brill, 1920; réimpr. 1952, p. 58 sqq.

(3) Birkeland (Harris), Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran, Oslo, 1955, 43 p., surtout, p. 9- 16.

(٤) هاريس بيركلاند Harris Birkeland، (١٩٠٤ - ١٩٦١): مستشرق نرويجي، كان أستاذ اللغات السامية في جامعة أوسلو منذ عام ١٩٨٤، تتوزع اهتماماته بين اللاهوت والتفسير، تفسير الكتاب المقدس وتفسير القرآن، له في هذا عددٌ كبيرٌ من الكتابات، تفسير مسلم بن الحجاج، ١٩٥٨، آرميا النبي والشاعر، ١٩٥٠، مختارات من القرآن الكريم، صدر عام ١٩٨٩، وبحثه حول معارضة المسلمين الأوائل للتفسير، مترجم للعربية، ترجمه: قنيني عبد القادر، بعنوان: (معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن)، وصدر عن دار الورّاق، لندن، بيروت، ط١، ٢٠١٩. (قسم الترجمات).

لتختفي بعد ذلك في حوالي العام ٢٠٠هـ / ٨١٥م^(١)، وهي الحِقْبَةُ التي وضعت في قواعد الرواية. واستنادًا إلى قصة صبيغ بن عسل، فقد أكّدت نبيهة عبود^(٢) من جديد، خلافًا لبيركلاند، على قِدَم هذه المعارضة، ولكنها أكّدت أنه لم يكن رفضًا للتفسير بالرأي بقدر ما كان رفضًا للمقاطع والتعبيرات الغامضة (المتشابهات). وتبقى الحقيقة أننا لا نعرف على وجه الدقة ما يمكن أن تعنيه (المتشابهات) في هذه الحِقْبَةُ القديمة^(٣).

٧. وهناك عدّة روايات مختلفة حول قصة اللقاء العاصف بين صبيغ^(٤) وعمر بن الخطاب إلى الحدّ الذي يمكن معه اعتبارها صورة وموضوعًا مكروّرًا. نقدّم من هذه الروايات تلك الرواية التي رواها الدارمي:

(١) يرى بيركلاند أنّ التفسير نشأ بداية كنشاط طبيعي بين الصحابة والتابعين، إلا أنه في نهاية القرن الأول والقرن الثاني بدأت معارضة نتيجة عدم خضوعه للقواعد الحديثية التي بدأ يشدّد عليها المحدثون، إلا أنه مع انتصار ما يعتبره (الفكر الأرثوذكسي) ويقصد رؤى المحدثين، وخضوع التفسير لقواعده، بدأ تقبُّل التفسير مرة أخرى منذ نهاية القرن الثاني. (قسم الترجمات).

(2) Abbott (Nabia), Studies in Arabic literary papyri, II, Chicago, 1967, p. 106- 113.

(٣) كما أشار إلى ذلك جون وانسبرو: Quranic Studies, Oxford University Press, 1977, p. 157- 58.

(٤) صبيغ بن عسل (وأحيانًا عسيل): وهو صايغ بن شريك بن المنذر بن قطان بن قيس بن عسل التميمي، ربما كان أخوا ربيعة الذي قاتل جنبًا إلى جنب مع عائشة في معركة الجمل. انظر: تاج العروس، طبعة الكويت، ج ٢٢، ص ٥٢٠؛ ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م، ص ١٩٨- ١٩٩، رقم ٤١٢٣؛ ابن مقله، الإكمال، ج ٦، ص ٣٠٦- ٢٠٧ مع إشارة للواقعة.

ترجمات

«أن رجلاً من بني تميم يُقال له صبيغ بن عسل، قَدِمَ المدينة، وكانت عنده كُتُبٌ، فجعل يسأل عن مُتشابه القرآن، فبلغ ذلك عُمَرَ رضي الله عنه فبعث إليه وقد أعد له عراجين النَّخْلِ، فلمَّا دخل عليه جلس، فقال له عُمَرُ: مَنْ أنت؟ فقال: أنا عبدُ الله صبيغ، فقال عُمَرُ: وأنا عبدُ الله عُمَرُ، ثمَّ أهوى إليه فجعل يضربه بتلك العراجين، فما زال يضربه حتَّى شجَّه، فجعل الدَّم يسيلُ على وجهه، فقال: حسبك يا أمير المؤمنين، فقد واللَّهِ ذهب الذي كُنْتُ أجدُ في رأسي»^(١).

وفي روايات أخرى، رجلٌ مجهول يسأل عمرَ حول معاني بدايات سورة الذاريات (٥١)، فضربه عمر ووضعه على (قتب) ليرده إلى بلدته^(٢). وفي بعض الروايات، كان صبيغ نفسه يطرح الأسئلة حول بدايات سورة الذاريات ويتلقى العقاب من الخليفة الذي بعث لأهل البصرة يُعلمهم بالآجال السوء، وهو ما يفترض أنه كنيته العراقي^(٣). وبناء على ما قاله فريد ليمهاوس frederik

(١) سنن الدارمي، طبعة بتحقيق: أحمد دهمان، دمشق، ١٩٣٠، أعيد طبعه في بيروت، ج ١، ص ٥٤؛ انظر: السيوطي، الإتقان، طبعة محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٨-٩، عن الدارمي.

(٢) تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد عبد العليم البردويني، القاهرة، ١٩٥٢، أعيد طبعه في بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥م، ج ١٧، ص ٢٩، بقراءة (مُشكِل) بدلاً من (متشابه).

(٣) ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢، فصل ٤٢، ص ١٢٤-١٢٦ / Id., sub tit. alt. المؤلف نفسه، تاريخ عمر بن الخطاب، بيروت، دار الرائد العربي، ص ١١٧-١١٨، بست روايات مختلفة.

Leemhuis، يمكننا أن نتساءل ما إذا كان كونه تميمياً (من تميم) مثل مسيلمة [الكذّاب] هو من قبيل المصادفة. ألم يقرأ هذا الأخير: «والنداريات قمحاً»^(١)؟ وهذا يشير إلى أن هذه المسألة ليس لها علاقة كبيرة مع أي شكل من أشكال تحريم تفسير القرآن، ولكن بالأحرى مع معارضة سياسية مع الخليفة، في فترة الثورة التي قامت بها بعض القبائل التي لم تتحمل قيود الإسلام.

٨. يعزز نص آخر هذه الفرضية، وربما يجعلنا نخمن طبيعة الأسئلة التي طرحها صبيغ أو أي شخص آخر يرتبط بالصورة المكرورة لهذه القصة^(٢). وقد روى هذا النص مالك [بن أنس] في (الموطأ) عن الزهري (ابن شهاب محمد ابن مسلم، ت: ١٢٤هـ / ٧٤٢م)، عن القاسم بن محمد (بن أبي بكر الصديق، ت: ١٠٧هـ / ٧٢٥م): «سمعت رجلاً سأل ابن عباس عن الأنفال، فقال ابن

(١) Leemhuis, art. cit., p. 18.

(٢) لا سيما ابن الكواء (علي بن عمرو الشكري)، لكن هذه المرة مع عليّ [بن أبي طالب]، انظر: تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج ١٧، ص ٢٩، فلامه عليّ وقال: «ويلك، سلّ تفقّها ولا تسأل تعتّاً»، وابن الكواء مرتبط كذلك في مكان آخر بهذا الموضوع ولكن هذه المرة يسأل عليّاً عن القدر. انظر: التوحيد (أبو حيان)، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، بيروت، دار الصادر، ١٩٨٤م، ج ٢، ص ٩. تكمن المشكلة كذلك في أننا لا نستطيع الحلف بغير الله، ومن هنا جاءت كذلك ملاحظة عمر: «ولولا أني سمعتُ رسول الله يقول ما قلتُه»، انظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٦، ص ١١١، ج ١. ٢٩-٣٠. وللمزيد حول القسم في القرآن، انظر: السيوطي، الإتقان، الفصل ٦٧، ج ٤، ص ٥٣؛ ابن الجوزي، التبيان في أقسام القرآن، القاهرة، مكتبة المتنبّي، بدون تاريخ، ص ٢٩٥.

عباس: الفرس من النَّفل، والسَّلب من النَّفل، ثم عاد لمسألة. فقال ابن عباس: ذلك أيضًا، ثم قال الرجل: الأنفال التي قال الله في كتابه ما هي؟ قال ابن القاسم: فلم يزل يسأله حتى كاد يخرجه، فقال ابن عباس: أتدرون ما مثل هذا؟ مثل صبيغ الذي ضربه ابن الخطاب رضي الله عنه ^(١).

٩. ويترتب على ذلك أنه ليس هناك سبب يجعلنا نعتقد أن الأجيال الأولى من المسلمين عارضت، بطريقة عامة، تقديم تفسيرات للقرآن، وأن -حتى ثبوت العكس- طرَحَ هذه المسألة عن طريق هاريس بيركلاند -التي نَقَّحت مؤخرًا عن طريق فرضيات فريد ليمهاوس- يبدو أكثر إرضاءً. وهل يترتب على ذلك أننا يجب أن نؤيد الطريقة التي يرى بها فؤاد سزكين، الذي يرى أن كثيرًا من سلاسل الرواة المتضمنة في التفاسير المتأخرة مثل تفسير الطبري سمحت بإعادة صياغة كثير من التفاسير القديمة، التي من بينها تفسير ابن عباس (الأسطوري)؟ وقبل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال، يجب أن نعرض الرؤية الإسلامية التراثية لبدايات التفسير. في الواقع، رغم أن هذا التراث يقدم

(١) نحن مدينون بهذه الفرضية ل(ليمهاوس)، مقال مذكور عنده، ص ١٧، عن الطبري، التفسير، تحقيق: شاكر، ج ١٣، ص ٣٤٦، رقم ١٥٦٤٦ - ٤٧، سورة الأنفال آية ١؛ وقد اكتفينا بإضافة بعض المواد المكتملة. وقد ترجمت الآية هنا في الموطأ، ٢١ جهاد، الفصل ١٠، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مراجعة: يحيى بن يحيى المصمعي) القاهرة، ١٩٥١، أعيد طبعه في بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥، ج ٢، ص ٤٥٥، رقم ١٩.

لنا كثيرًا من أسماء كبار الصحابة والتابعين على أنهم عارضوا التفسير، إلا أنه يحيل بدايات هذا العلم إلى بدايات الإسلام.

٣. نشأة التفسير بحسب التراث الإسلامي:

١٠. إن نشأة التفسير وفقًا لما جاء في التصور الإسلامي التراثي معروفة منذ زمن طويل؛ لذا لن نتطرق إليه، وسوف نضع أولاً عشرة من الصحابة من بينهم الخلفاء الأربعة الأول، وبصفة خاصة عليّ [بن أبي طالب]. أمّا الثلاثة خلفاء الآخرون، فنذكر أنهم لم يفسّروا القرآن كثيرًا، مبررين ذلك بموتهم المبكر. والصحابة الآخرون الذين يمثلون جزءًا من هذه القائمة، هم: ابن مسعود (ت: ٣٢هـ / ٦٥٢م)، وابن عباس (ت: ٦٨هـ، ٦٨٧م)، وأبي بن كعب (ت: ٣٠هـ / ٦٥٠م)^(١)، وزيد بن ثابت (ت: ٤٥هـ / ٦٦٦م)، وأبو موسى الأشعري (عبد الله بن قيس، ت: ٤٢هـ / ٦٦٢م)^(٢)، وعبد الله بن الزبير (بن العوام، ت: ٧٣هـ / ٦٩٢م)^(٣). يجب أن نذكر أنه، بخلاف عليّ، وابن مسعود،

(١) بحسب عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة، تحقيق: محمد فايد وعلي، القاهرة، ١٩٦٣، ١، ٦٣، الذي ذكر كذلك (٢٢ / ٦٤٢)، ولكن فضل التاريخ الأول.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج ٦، ص ٣٠٧، تواريخ أخرى: ٤٤، ٥٠، ٥٢.

(٣) مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤١ - ٢٤٥. وللمزيد حول هذه القائمة التراثية التي أعدها أحد المؤلفين المتأخرين، انظر: السيوطي، الإتقان، مرجع سابق، الفصل ٨٠، ج ٤، ص ٢٣٣؛ الزبيدي، الإتحاف،

وابن عباس، وأبي، فإنَّ هذا الاختيار ليس هو الأفضل، فعائشة، وأبو هريرة (ت: ٥٧هـ / ٦٧٦م)، وعبد الله بن عمر (ت: ٧٣هـ / ٦٩٣م)، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله (ت: ٧٨هـ / ٦٩٧م)^(١) يظهرون بشكلٍ أكثر في الأسانيد التفسيرية أكثر من الصحابة الثلاثة الذين يظهرون في نهاية القائمة، لا سيما الخلفاء الثلاثة الذين نقابلهم نادرًا على أنهم رواة في التفسير^(٢).

١١. ومن جهته، لا يذكر ابن النديم، الذي لا يهتم إلا بالمتنوع المكتوب، في هذه المرحلة -أي جيل الصحابة- إلا «كتاب ابن عباس (عبد الله، ت: ٦٨هـ / ٦٨٧م) الذي رواه مجاهد (بن جبر، ت: ١٠٤هـ / ٧٢٢م)»، وهو ما سنعود إليه لاحقًا^(٣).

١٢. وفي جيل التابعين الذين «اشتهروا في مجال علم التفسير»، يمكن الإشارة إلى أصحاب ابن عباس الذين رواوا عنه نقوله في التفسير، وذلك وفقًا

مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٩؛ كشف الظنون، ١ / ٤٢٨ - ٤٣٠، الذي أضاف إلى القائمة السابقة أنس ابن مالك، وأبا هريرة، وجابر بن علي، وعمرو بن العاص.

(١) عندما تحدّث فؤاد سيزكين في (Gas, I, P. 85) [تاريخ التراث العربي، ج ١، ص ٨٥] عن «رخصة الرواية» للرواة الأوائل لما يسمى (صحيفة جابر) فإنَّ الأمر يتعلّق بمفارقة تاريخية بحثة؛ حيث إن قواعد الرواية لم تضبط إلا بعد ذلك بوقت طويل.

(٢) انظر، للمزيد حول هذا الموضوع: تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١٦٣، رقم ٢ (GdQ, II, p. 163, n. 2).

(٣) الفهرست، تحقيق: فلوجل، ص ٣٣، ١ / ٢١. تحقيق: تجدد، ص ٣٦ / ترجمة: دودج، ج ١، ص ٧٥.

للقائمة التي أعدها المؤلف المجهول لـ «كتاب المباني» (الذي بدأ في ٤٢٥هـ / ١٠٣٣م) ^(١):

- ١) سعيد بن جبير (ت: ٩٥هـ / ٧١٤م).
- ٢) عكرمة، مولى ابن عباس (ت: ١٠٥هـ / ٧٢٣م).
- ٣) أبو صالح باذام، مولى أم هانئ (بنت أبي طالب) ^(٢).
- ٤) مجاهد بن جبر (ت: ١٠٤هـ / ٧٢٢م).
- ٥) أبو العالية الرياحي (رفيع بن مهران، ت: ٩٣هـ / ٧١١م).
- ٦) الضحاك بن مزاحم (الهاللي البلخي الخراساني، ت: ١٠٥هـ / ٧٢٣م).

(1) In Jeffery (Arthur), Two Muqaddimas to the Coranic sciences, Le Caire, al- Hângi, 1954, p. 196 ،

وفي الكتاب نفسه انظر: مقدمة تفسير ابن عطية (عبد الحق بن غالب، ت: ٥٤٠هـ / ١١٤٥م)، ص ٢٦٣ - ٢٦٤، الذي استعار محتواه وزاده القرطبي، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦ - ٣٧، وهي لمحة أكثر تطوراً من تلك التي تعود لكتاب المنبت، ولكن بأسماء أقل. وقد حَقَّق تفسير ابن عطية (المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) في الرباط ١٩٧٥م، وما بعدها.

(٢) أسد الغابة، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٧٠.

(٧) علي بن طلحة (الهاشمي، ت: ١٢٠هـ / ٧٣٧م)^(١).

(٨) أبو مجلز لاحق بن حميد (السدوسي البصري، ت: ١٠٦هـ /

٧٢٤م)^(٢).

(٩) الحسن البصري (ت: ١١٠هـ / ٧٢٨م).

(١٠) قتادة بن دعامة السدوسي (ت: ١١٨هـ / ٧٣٦م).

١٣. وقد أعلن المؤلف، الذي وضعهم جميعاً في سلسلة ابن عباس، أن قتادة لم يكن من تلاميذ أيِّ صحابيٍ إلا أنس بن مالك. وكذلك الأمر بالنسبة

(١) بحسب كتاب تهذيب التهذيب، ج٧، ص٣٤١. يرى حاجي خليفة، كشف الظنون، ج١، col 429، أن التاريخ هو ١٤٣هـ / ٧٦٠م، والذي يبدو أنه أخذه من الذهبي، (ميزان الاعتدال)، تحقيق: محمد البجاوي، ج٣، ص١٣٤. في المقابل، قرأت نبيهة عبود، ج٢، مرجع سابق، ص١٠٠، رقم ٤٩، ١٢٣ في طبعة الميزان، القاهرة، ١٣٢٧هـ / ١٩٠٥م.

(٢) بحسب الذهبي، العبر، تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص٩٩. ونصح تحقيق نصّ كتاب (المباني) لأبي مخلد؛ انظر: ابن دريد، كتاب (الاستحقاق)، تحقيق: هارون، ص٣٥٢. وقد توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز بعد وفاة الحسن البصري (ت: ١١٠هـ / ٧٢٨م)، بحسب ابن سعد، الطبقات، تحقيق: إدوارد ساشو، ج٧، ص١٥٧ / تحقيق: إحسان عباس، ج٧، ص٢١٦. ولم نجد أيِّ ذِكرٍ له ذي علاقة بالتفسير؛ في غير كتاب المباني. وهو أحد فقهاء البصرة. وقد ظهر على الأقل مرة واحدة في تفسير الطبري، تحقيق: شاکر، ج٣، ص٣٨٧، رقم ٢٦٣٤ - ٣٥، لكن يتعلّق الأمر بتصريح فقهي هو من ألفه. وربما يظهر في هذه القائمة لأنه بصفته بصرياً، فقد عرف عددًا من كبار الصحابة؛ مثل ابن عباس وأبي موسى الأشعري.

للحسن البصري، فربما كان تلميذاً لفترة قصيرة جداً لجد العباسيين (وفقاً لمعايير الرواية التي وضعت فيما بعد)؛ في المقابل، ربما يكون قد سمع خطبته في البصرة. أمّا الضحاك، فلم يلقَ ابن عباس أبداً، ولكنه تابع دروس سعيد بن جبير في الرّي. تقودنا هذه القائمة إلى ملاحظتين لا تخلوان من أهمية ما عندما نعتاد الأداء الرمزي لخبر ما؛ إنَّ عدد الأشخاص الموضوعين في فلك ابن عباس عشرة، تماماً كما كان هناك عشرة صحابة في قائمة أوائل «المفسرين» وعشرة من بينهم بشرهم الرسول بالجنة. من جهة أخرى، غالبية هؤلاء كانوا مكّيين أو ماتوا في مكة، إلا الضحاك والحسن البصري وهو الذي أنكرت صحبته (مقابله أو تتلمذه على يد) ابن عباس. أمّا أبو مجلز، الذي كان والياً للبصرة، فمن المحتمل أنه قد مات في هذه المدينة. إنَّ العدد والأصل المكي هما هنا رمز للكمال وهما أكثر أهمية من «الحقيقة التاريخية» لهذا التقرير.

١٤. وقد قدّم حاجي خليفة^(١) قائمةً من خمسة من التابعين، مشيراً إلى أنهم جميعاً مكّيون أو ماتوا في هذه المدينة «التي شرفها الله»، وهم بحسب ترتيبه: ٤، ١، ٢ [من القائمة السابقة] مضيفاً إليهم:

(١١) طاووس بن كيسان (ت: ١٠٦هـ / ٧٢٤م).

(١) كشف الظنون، ج ١، col 430؛ يراجع: تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١٦٧-١٦٨، (GdQ, II, p. 167- 68)،

لا سيما الإحالات إلى الفهرست لابن النديم، تحقيق فلوجل، الذي لا نأخذه هنا.

١٢) عطاء بن أبي رباح (١١٤هـ / ٧٣٢م).

٤. ابن عباس: السلف «الأسطوري» للتفسير الإسلامي^(١)؛

١٥. وقد اعتبر ألويس شبرنجر Aloys Sprenger^(٢)، الذي تدين له بالكثير الأبحاث حول بدايات التفسير، في حوالي العام ١٨٥٠م أن ابن عباس

(١) يُعدّ ابن عباس -كما سنشير- من أبرز الشخصيات التفسيرية في حقبة السلف، وقد روي عنه عددٌ كبيرٌ جدًّا من المرويات التفسيرية التي تناقلتها العديد من المؤلّفات التفسيرية المهمّة في مدوّنّة التفسير كالطبري وغيره، ومن هاهنا فوصف ابن عباس بالسلف الأسطوري للتفسير هو وصف غير صحيح. (قسم الترجمات).

(٢) ألويس شبرنجر Aloys Sprenger، (١٨١٣-١٨٩٣): مستشرق نمساوي، درس الطب واللغات الشرقية في جامعة فيينا، وفي عام ١٩٣٨ تحسّل على الجنسية الإنجليزية، حصل على الدكتوراه في اللاهوت من الجامعة الهولندية عام ١٨٤١ عن رسالة بعنوان: «أوليات الطب العربي في عصر الخلافة»، بعدها انتقل إلى الهند حيث عمل في شركة الهند الشرقية، ثم في سنة ١٨٤٤ صار عميداً للكلية الإسلامية بدلهي، وقد ترجم وحقّق عددًا من الكتب العربية التراثية، منها: «مروج الذهب للمسعودي، ١٨٤٢»، و«اصطلاحات الصوفية، لعبد الرازق الكاشاني، ١٨٤٤»، من أعماله أيضًا: «مختارات من المؤلفين العرب، كلكتا، ١٨٤٥»، و«تاريخ محمود الغزنوي، كلكتا، ١٨٤٧»، و«الجغرافيا القديمة للجزيرة العربية، برن، ١٨٧٥»، أشهر وأهم أعماله هو «محمد وتعاليم الإسلام». وقد رحل إلى مصر والشام للاطلاع على المخطوطات حول حياة النبي من أجل كتابة هذا الكتاب الذي صدر قسمه الأول في أباد عام ١٨٥١، ومنذ عام ١٨٦١ وإلى عام ١٨٦٥ صدر الكتاب في برلين في ثلاثة أجزاء تحت عنوان: "Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen"، «حياة محمد وتعاليمه، وفقًا لمصادر معظمها لم يستخدم حتى الآن». (قسم الترجمات).

شخصٌ كذاب^(١). في الواقع، لا حاجة لمطالعة التفاسير القرآنية التقليدية كثيرًا لإدراك أن التفسيرات التي نُقلت عنه متناقضة في الغالب^(٢). ومع ذلك، فإن هذا الوصف يتسم بالعقلية الوضعية والتاريخية لحقبة كان الاهتمام فيها منصبًا على البحث عن الكلمات الأصيلة لـ «المؤلفين» أو الرواة^(٣)، متجاهلين أن المؤلفين هم كذلك أصحاب سلطة في أداء هذا الخبر والذين تُنسب إليهم الأجيال اللاحقة دون غضاضة، بعض فرضيات وتفسيرات هي تلك الخاصة بالمجموعة ذاتها. إن ظاهرة الإسقاط على الماضي ليست بأي حال حكرًا على

(١) اتهام ابن عباس بالكذب هو اتهام ظاهر الغلط والفجاجة من شبرنجر، وتعدّد الروايات عن ابن عباس واختلافها أحيانًا في الموطن الواحد ليس مبررًا أبدًا لرمي ابن عباس بهذا الاتهام، وإنما هو أمر له عِلل كثيرة فسّره كتغير الاجتهاد التفسيري لابن عباس وتطوره، وغير ذلك من المسوّغات، لا سيما وأن ابن عباس من أكثر رجال السلف تصديقًا للتفسير وأكثرهم إنتاجًا للمعاني التفسيرية. يراجع في التعرّف على ابن عباس وتفسيره وسبب مركزيته في التفسير:

١- تفسير عبد الله بن عباس؛ إحصاؤه، أبرز ملامحه، رواته، الدراسات والجهود حوله، تقرير منشور على مرصد

تفسير تحت الرابط الآتي: https://tafsiroqs.com/article?article_id=4013

٢- عبد الله بن عباس؛ حياته، رتبته التفسيرية، الجهود حوله، تقرير منشور على مرصد تفسير تحت

الرابط الآتي: https://tafsiroqs.com/article?article_id=4011. (قسم الترجمات).

(٢) انظر: Gilliot (Claude), «Portrait mythique d'Ibn 'Abbâs», Arabica, XXXII (1985), p. 62- 67.

(٣) وبعد عدّة عقود لا يتشارك نولدكه وجهة النظر هذه، مشيرًا إلى أنّ الأجيال الإسلامية الأولى لم تكن

تتردّد في نسبة أقوالهم أو فرضياتهم إلى النبي أو أصحابه، انظر: تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١٦٧، (GdQ, II,)

(p. 167)، مع إحالة إلى ص ١٢٥ و ١٤٦.

التراث الإسلامي، لكننا نلاحظها في كلِّ الثقافات. ونطبّق هذا بشكلٍ خاصّ على صياغة «اللحظة الإمبراطورية» لحضارة ما، أيّ في الوقت الذي نشرع فيه في استحداث قوانين المعرفة المختلفة، وتشريعات الذّوق الجمالي، وتلك الخاصّة بالتمييز بين «الصواب» و«الخطأ»، بين «ما يمكن تصوّره» و«ما لا يمكن تصوّره»، وبين ما هو ملائم وما هو «غير ملائم». لذا فإنّ السلف الصالح مدعوون إلى الإنقاذ من أجل إرساء أسس المعرفة التي يقوم عليها أيّ نظام إمبراطوري^(١). وهذا يعتبر صحيحًا لدرجة أنّ ابن عباس ما زال حتى يومنا هذا يتمتّع بحجّية (بمرجعية) لا جدال فيها في التفسير عند غالبية المسلمين، حتى إننا نسعى جاهدين إلى اليوم إلى استعادة «تفسيره» و«مذهبه الفقهي»^(٢).

(١) نحيل القارئ إلى ما كتبنا عن ابن عباس، ولا يمكننا إلا أن نضيف عليه بعض المواد الإضافية التي جمعناها منذ مدة: «الصورة الأسطورية لابن عباس» (Portrait mythique d'Ibn 'Abbâs) مقال سبق ذكره، ص ١٢٧ - ١٨٣. وقد وصفناه بال«المفسّر النموذجي» للقرآن.

(٢) وعليه مؤخرًا: الحميدي (عبد العزيز بن عليّ)، تفسير ابن عباس ومروياته من كتب السنن، ج ١ - ٢، مكة جامعة أم القرى، «من التراث الإسلامي»، ٥٣. بدون تاريخ، (١٩٨٧)، ١٠٧٠ صفحة. يعدّ هذا النصّ جامعًا للأثار التفسيرية المنسوبة لابن عباس والمأخوذة من الكتب الستة، موطأ مالك، مسند ابن حنبل، مسند الطيالسي، مسند الشافعي، مسند الحميدي، مصنف عبد الرزاق، سنن الدارمي، سنن الدارقطني، منتقى ابن الجارود. وكذلك موسوعة فقه عبد الله بن عباس لمحمد رواس قلججي، ج ١ - ٢، مكة، جامعة أم القرى، «من التراث الإسلامي»، بدون رقم) بدون تاريخ، (١٩٨٧) ٥١٨ + ٤٨٣ صفحة.

١٦. إن عملية الإسناد تلك لم تَغِبْ عن الشافعي (ت: ٢٠٤هـ / ٨٢٠م)، حتى ولو كان يجب وضع ملاحظته في مشروعه المتكامل لتدوين قنوات المعرفة: «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث»^(١). يُشير اللفظ المستخدم إلى أنه كان يقصد الأحاديث الواردة عن محمد. ولكن إذا ما افترضنا أن هذا كان مقصده، أو القول المنسوب إليه، فإن هذا التصريح يخفف -على أقل تقدير- من تصوّر أحد تأويلات القرآن التي تخوّل للنبي أن يكون هو مفسّر القرآن.

١٧. ولم يقتصر الأمر على جعل ابن عباس أبا تفسير القرآن وعلى نسبة عدد لا حصر له من الأحاديث التي تتناول تفسير القرآن وغيرها من الأحاديث، ولكن تم كذلك تداول تفسير كامل منسوب إليه: تفسير ابن عباس، وهو مشهور جداً حتى يومنا هذا. واحد من هذه التفاسير التي تحمل عنوان: (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس) يُنسب خطأً إلى الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، ت: ٨١٧هـ / ١٤١٤م)، وهو مؤلف القاموس الشهير المعروف بـ(القاموس). ولو بدأ مؤكداً أن الفيروزآبادي قد ألّف تفسيراً يحمل هذا العنوان، فمن المؤكّد أن

(١) ذكره النووي، تهذيب الأسماع واللغات، القاهرة، المنيرية، ١٩٢٩م، أعيد طبعه في بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ج ١، ص ٢٧٠، عن البيهقي، مناقب الشافعي. يراجع: السيوطي، الإتقان، مرجع سابق، الفصل ٨٠، ج ٤، ص ٢٣٩، عن مصادر أخرى.

التفسير المتداول بهذا العنوان لا يعود إليه، كما بين ذلك مؤخرًا أندرو ريبيّن Andrew Rippin^(١). أمّا فيما يتعلق بكتاب: (الواضح في تفسير القرآن للدينوري) (أبو محمد عبد الله ابن مبارك)^(٢)، الذي يرى جوزيف فان إس Van Josef Ess أنه شهادة على التراث الشرقي لتفسير الكلبي (محمد بن السائب الكوفي، ت: ١٤٦هـ / ٧٦٣م)، وابن عباس^(٣)، وهو يطرح كذلك سلسلة من الإشكالات التي تتعلّق بنسبته، لما كانت فقط مخطوطة لا يدن تتضمّن تلك النسبة. وبحسب أندرو ريبيّن فإنّ الرواية المتعدّدة للنصّ توجي بأنّ المواد التي يحتوي عليها لها أصلها في محيط القصّاص من الجيل السابق على الدينوري، سواء في حقبة عمار بن عبد المجيد الهواري^(٤)، أو مأمون ابن أحمد السلمي

(١) "Tafstr Ibn Abbàs and criteria for dating early tafstr texts"، سوف يظهر في (Jsai)، ١٣ أو ١٤ (١٩٩١ أو ١٩٩٢). ونشكر أندرو ريبيّن الذي أرسل لنا نسخة ورقية من مخطوطته.

(٢) انظر: Rippin, art. cit.

(3) Van Ess (Josef), Ungenützte Texte zur Karràmiyya, Heidelberg, 1980, p. 50- 53 .

لم يرَ ريبيّن أنّ فان إس قد ركّز على هذه الإشكالية. للمزيد عن (الواضح) وسلسلة الرواة، انظر: مقدمة تفسير الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ / ١٠٣٥م)، تحقيق:

I. Goldfeld, Qur'anic Commentary in the Eastern Islamic tradition of the first four centuries of the Hijra : an annotated edition of the preface of al- Tha'labi's «Kitāb al-kashf wa k- bayān 'an tafsīr al- Qur'ān», Acre, 1984, p. 52.

(٤) لم نجد معلومات عن هذا الشخص، ولكن بالنظر إلى أنّنا نستطيع الاستناد إلى جزء من سلسلة الرواة (لتنوير المقباس) يظهر فيها على أنه روى عن أبي الحسن عليّ بن إسحاق الحنظلي السمرقندي، ت:

=

الهواري^(١)، أي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، أو بداية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. أخيراً، وقد أشار أندرو رييين كذلك فيما يتعلق بما يسمى (تفسير الكلبي)، إلى أنه ليس هناك من سبب للسَّيْر على خُطى فؤاد سزكين^(٢) وجون وانسبرو John Wansbrough^(٣)، وأن نرى في النصوص التي وصلتنا باسمه عملاً لمحمد بن السائب الكلبي.

=

٢٣٧هـ / ٨٥٢م، انظر: تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٢٨٣، و (van Ess, op.cit., p.48) بالنسبة لعللي، وص ٥٢ بالنسبة لعمار.

(١) الذي جاء دمشق أو الشام في عام ٢٥٠هـ / ٨٤٦م، انظر: ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٤٢٩، رقم ٧٠٣٦، والذي أضاف أنه وبحسب ابن حبان نطلق عليه كذلك مأمون بن عليّ ومأمون أبو عليّ؛ ابن حبان، كتاب المجروحين، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، حلب، ١٩٧٦، ج ٣، ص ٤٥-٤٦، حيث تم تصنيفه على أنه كُرّامي واتهمه بوضع الحديث؛ يراجع: (van Ess, op. cit., p. 49-50) وفقاً له، فقد لعب دوراً محورياً في نسبة (تفسير الكلبي).

(٢) انظر: (Gas, I, p. 34-35) مع قائمة من خمسين مخطوطاً.

(٣) Quranic Studies. مرجع سابق، وقد درس وانسبرو مخطوطات آيا صوفيا ١١٨، والحميدية ٤٠.

(٤) جون وانسبرو John Wansbrough، (١٩٢٨م - ٢٠٠٢م): مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجّه التنقيحي، وتعتبر كتاباته منعطفاً رئيساً في تاريخ الاستشراق؛ حيث بدأت في تشكيل جذري في المدونات العربية الإسلامية وفي قدرتها على رسم صورة أمينة لتاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، ودعا لاستخدام مصادر بديلة عن المصادر العربية من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام بصورة موثوقة، ومن أهم كتاباته:

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford University Press, 1977.

=

١٨ . نستنتج من دراسة أندرو ريبين أن النصوص الثلاثة المتداولة تحت عنوان: (تفسير ابن عباس) و(تفسير الدينوري) و(تفسير الكلبي) والتي من المفترض أن تكون رواية لتفسير ابن عباس من طريق الكلبي أو من طريق آخر، لا يمكن أن تكون شاهداً على الحالة البدائية للتفسير الإسلامي^(١). ومهما كان الأمر، فإن وجود هذه التفسيرات يؤكد الاشتغال الأسطوري الكبير لابن عباس في نشأة وتطور التفسير الإسلامي. ومع ذلك لا يجب الخلط بين هذه الروايات من التفسير (الشعبي) وبين طرق هذا التفسير نفسها والتي نجدتها في كتب التفسير الكلاسيكية الكبرى مثل تفسير الطبري ومع سلاسل الرواة الأكثر شهرة ولا سيما الأكثر احتراماً، وهو ما لا يعني مع ذلك أنها تسمح باستنساخ تفسير ابن عباس المزعوم^(٢). ومع هذا، يجب أن نكون حذرين، في هذا الصدد، عندما نميز بين التراث الشعبي والتراث العلمي. في الواقع، حتى الآن، لم يتم تحقيق سوى مقدمة

الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة» (١٩٧٧م)، وقد نشرنا عرضاً له كتبه كارول كيرستن، ترجمة: هند مسعد، يمكن مطالعته ضمن ترجمات (الاتجاه التنقيحي) على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, 1978.

الوسط الطائفي: محتوى وتشكل (تاريخ الخلاص) الإسلامي. (قسم الترجمات).

(١) لم نلاحظ أنّ حاجي خليفة قد علّق تحت المدخل: تفسير ابن عباس، بقوله: «مختصر ممزوج»، وبالتالي يرى العنوان الفرعي: «مختصر مرّكب».

(٢) انظر: أعلاه، قائمة أصحاب ابن عباس الذين من الممكن أن يكونوا رووا تفسيره.

تفسير الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمد، ت: ٤٢٧هـ / ١٠٣٥م)^(١). ولا يقتصر الأمر على عدم تحقيق بقية التفسير حتى الآن، ولكن لا نملك كذلك دراسة حول هذا النصّ. ومع ذلك، تذكر المقدمة البليوغرافية لهذا التفسير (أو بالأحرى، سلسلة الرواة لكتب التفسير التي كشف عنها) كذلك بعض الأعمال التي سميها (شعبية) والتي من بينها تفسير الدينوري. إلى أيّ مدى يستشهد بهذه (النصوص) في تفسيره؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل هي نفس النصوص التي وصلتنا في المخطوطات؟ يوحي ذلك كلّهُ إلى أنّ هذه القائمة مصطنعة في حالات كثيرة، وتعكس بشكلٍ كبيرٍ تصوّراتٍ حِقبة ما على الحالة (البليوغرافية) للتفسير أكثر من المعرفة الفعلية التي كان يملكها المؤلّف بكلّ هذه (النصوص).

(١) Éd. I. Goldfeld .

ثانياً: بعض أوائل تفسيرات التابعين أو الجيل اللاحق^(١)؛

١٩. يمكن أن نميّز بين تفسير للمفردات وتفسير بالروايات والأخبار، وهو التقسيم الذي سنعود إليه لاحقاً. يكفي في الوقت الحالي القول بأنه كان هناك اتجاهان في الوقت ذاته؛ الأول يتمثل في إعطاء شروح موجزة، مترادفة في الغالب، لبعض ألفاظ أو آيات القرآن. أما الثاني فيتمثل في بيان النص الذي يتم تفسيره عن طريق بعض القصص المأخوذ من التراث الديني الموجود من قبل لا سيما اليهودي والمسيحي، وفي «حياة النبي» (*la Vitae Prophetae*)^(٢) الوليد وكذلك في التراث العربي ما قبل الإسلام.

(١) موسوعة الإسلام، انظر على التوالي: (at- tābi'ūn, tābi'ū at- tābi'īn). نشير إلى أن الأمر لن يتعلق هنا بـ«بعض التفاسير»، وأن القارئ لن يفاجأ عندما لا يرى أسماء كبيرة مثل الضحاك بن مزاحم، السدي، إلخ. ونحيل القارئ بهذا الصدد في الوقت الراهن إلى أعمال هيربرت هورست، وإلى (Gilliot, La sourate al- Baqara, op. cit) [كلود جيليو، سورة البقرة، مرجع سابق]، للمزيد عن سلاسل الرواة التي تظهر في تفسير الطبري، انظر Goldfeld للمزيد حول مقدمة تفسير الطبري. وسوف يكون هذا موضوع مقال آخر.

(٢) يشير هذا التعبير اللاتيني الذي نسخ عن التعبير (*Vitae sanctorum*) [حياة القديسين] إلى الطابع القديسي لـ«سيرة النبي».

١. التفسير التراثي لبعض المفردات:

(أ) تفسير مجاهد بن جبر (المكي، ت: ١٠٤هـ / ٧٢٢م):

٢٠. نصطدم هنا أيضًا بإشكاليات الرواية والتحرير. فما نُشر تحت عنوان: (تفسير مجاهد)^(١)، بالاستناد إلى مخطوطة دار الكتب ١٠٧٥، هو بالأحرى كتاب التفسير عن ورقاء بن عمر (ت: ١٦٠هـ / ٧٧٦م) عن ابن أبي ناصح (عبد الله، ت: ١٣١هـ / ٧٤٩م أو ١٣٢هـ) عن مجاهد الذي رواه آدم بن إياس (ت: ٢٢٠هـ / ٨٣٥م)، وهي نسخة ليست متطابقة مع أحد مصادر كتاب تفسير مجاهد عند الطبري (ت: ٣٣١هـ / ٩٢٣م)^(٢)، كما أشار إلى ذلك كلٌّ من جورج ستوث Georg Stauth^(٣) وفريدريك ليمهاوس^(٤). وقد خلص الكاتبان

(١) الأول- الثاني، تحقيق: السوراتي (محمد الطاهر بن عاشور)، إسلام آباد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٦، ٥+٧٩٨، صفحة، أعيد طبعه في بيروت، المنشورات العلمية، بدون تاريخ.
(٢) للمزيد حول مراجعات تفسير مجاهد عند الطبري، انظر:

Horst (Heribert), Die Gewährsmänner im Korankommentar des Taban. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Überlieferung im Islam, Inaugural- Dissertation, Philosophische Fakultät, Bonn, 1951, p. 12, 15- 16, 21, 24, et passim; Id., «Zur Überlieferung im Korankommentar at- Ṭabarīs », Zdmg, 103 (1959), p. 295- 98; Gilliot (Claude), La sourate al- Baqara, op. cit., p. 252- 61; v. Stauth, n. suivante.

- (3) Stauth (Georg), Die Überlieferung des Korankommentars Mugâhid b. Gabrs. Beiträge zur Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke, Inaugural- Dissertation, Giessen, Philosophische Fakultät, 1969, IX + 238 p
- (4) Leemhuis (Fred), «Ms 1075 Tafsîr of the Cairene Dâr al- Kutub and Mugâhi's Tafsîr, IXe Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants, Amsterdam, 1978, Leyde Brill, 1981, p. 169- 80, et plus récemment, Id., «Origins», art. cit., p. 19- 29.

من ذلك إلى أن الكتب التي نقلت (التفسير عن ابن أبي ناجح عن ورقاء) يجب أن تكون قد رأت النور في أواسط القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وقد كتب ليمهاوس: «مهما كان الدور الذي لعبته الكتابة في نقل التفسير قبل هذه الحقبة، فإنّ مثل هذه الأعمال التي تم تصوّرها على أنها أعمال أدبية نهائية وكاملة ربما لم تكن موجودة على الإطلاق. فقد سبقها تراث حيّ»⁽¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الملاحظة التي أبداهها ليمهاوس حول تدوين النصّ تتوافق مع تصوير جزء من التراث الإسلامي في التاريخ التقريبي لأوائل الأعمال الكاملة⁽²⁾. علاوة على ذلك، لا يعدّ هذا مثلاً منعزلاً؛ حيث ينطبق ذلك على سبيل المثال على (كتاب) في مثل (شُهرة) سيرة ابن إسحاق (ت: ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) الذي لم يكن هناك نصّ موحد منه يمكن أن يكون قد اعتمد عليه الرواة والمؤلّفون⁽³⁾.

(1) «Origins», art. cit., p. 22.

(2) انظر أعلاه.

(3) Al- Samuk (Sadun Mahmud), Die historischen Überlieferungen nach ibn Ishâq.

Eine synoptische Untersuchung, Dissertation, Francfort/ Main, 1978, p. 162, d'après Sellheim (Rudolf), «Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis», jfsai, 10 (1987), p. 11.

ب) تفسير سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ / ٧٧٨م):

٢١. بالرغم من كونه أكثر تأخرًا، إلا أننا نضعه في أعقاب تفسير مجاهد؛ لأنه يبدو لنا أنه ينتمي إلى نفس النوع، ولا سيما أنه ينتهي غالبًا إلى مجاهد. ليس هناك من سبب يدعو للشك في أن سفيان قد قدّم تفسيرات للقرآن؛ فقد كان فقيهاً - وكذلك - مؤلفاً روحانياً. فالنص الذي تم تحقيقه استناداً على مخطوط (وحيد) من مكتبة رامبور [الهند] يطرح عدة إشكاليات. فهو مبتور أولاً في بدايته؛ مما يمنع من معرفة سلسلة الرواة أو شهادات الاستماع التي صاحبتة. وقد سبق اسمه في خمسة أو ستة مواضع مسبوقة بـ (أبي حذيفة) والذي يسبق بدوره أحياناً بـ (محمد أو أبي جعفر). ولم يتمكن محقق النص^(١) من تحديد هذه الشخصية الأخيرة. يتعلّق الأمر في الواقع بأبي جعفر محمد بن غالب بن حرب الضبي البصري التمار التمام (ت: ٢٨٣هـ / ٨٩٦م)^(٢). أمّا أبو حذيفة

(١) تفسير سفيان الثوري، تحقيق: امتياز عليّ عرشي، ١٩٦٥، ٤٠+٤٨٥ صفحة؛ أعيد طبعه في بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣، ٤٨٢ صفحة، لم تذكر طبعة بيروت فقط بالخطأ (الطبعة الأولى) ولكن حذف منها كذلك الفهرس القيم. وقد رجعنا إلى طبعة رامبور لإيجاد المقاطع التي نستشهد بها، يكفي أن نضيف أربعين صفحة إلى ترقيم رامبور.

(٢) انظر: San, XIII، ص ٣٩٠-٣٩٣، حيث ذكر لنا أنه روى عن أبي حذيفة. كما أنّ أبا بكر الشافعي بن محمد بن علي بن إبراهيم البغدادي البزار الصفار، (ت: ٣٥٤هـ / ٩٦٥م) روى عنه، انظر: Sab, XVI، ص ٣٩-٤٤؛ Gas, I، ص ١٩١. في حين يظهر أبو بكر الشافعي في سلسلة رواة تفسير سفيان عن الثعلبي، تحقيق: جولدفيدل، مرجع سابق، ص ٤٢: أبو بكر الشافعي / إسحاق بن الحسن بن ميمون

موسى بن مسعود النهدي البصري (ت: ٢٢٠هـ / ٨٣٥م) سيكون هو نفسه مؤلف أحد التفاسير بحسب قول الثعلبي^(١). ولم تتم دراسة النص المطبوع بعد^(٢). ومثل هذه الدراسة لا بد أن تتم عن طريق عقد مقارنة بشكل منهجي مع تفسير الطبري، ليس فقط عندما يستشهد هذا الأخير بسفيان الثوري، ولكن عندما تظهر السلسلة الآتية، وهي إحدى طرق رواية تفسير مجاهد: المثنى بن إبراهيم (الأملي)^(٣) / أبو حذيفة / شبل بن عبّاد^(١) (المكي القاري، ت: ١٤٨هـ /

=

الحربي (ت: ٢٨٤هـ / ٨٩٧م)؛ نصح ما ذكره جولدفيلد الذي قال: ابن الحسين، كذلك في صفحة ٣٥، حيث كان من الضروري تفضيل المخطوطة الأخرى، انظر: San, XIII، ص ٤١٠ - ٤١١؛ انظر كذلك سلسلة تفسير الثوري عند الرضواني (محمد بن سليمان، ت: ١٠٩٤هـ / ١٦٨٢م)، صلة الخلف بموصول السلف، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص ١٧٢، الذي لاحظ أن هذا النص (هل هو نفس النص؟) يحتوي على آثار ليس مصدرها أبو حذيفة.

(١) انظر: تحقيق جولدفيلد، مرجع سابق، ص ٤٧، عنوان فرعي: تفسير النهدي، ص ٤٢: تفسير الثوري في مراجعة أبي حذيفة.

(٢) تركز دراسة: (Raddatz (Hans- Peter) , Die Stellung und Bedeutung des Sufyàn at- Tauri.) Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam, Inaugural- Dissertation, Philosophische Fakultät, Bonn, 1967, 216 p لسفيان. يتعلّق الأمر فقط في تفسيره بالصفحات: ٢٤ - ٢٧ مع ملاحظة وصفية بحثية للنص المحقق، ص ٢٤.

(٣) أحد شيوخ الطبري الذين لم يتم التعرّف عليهم حتى اليوم، انظر:

Gilliot, Exégèse, langue et théologie, op. cit., p. 22.

(٧٦٥) / عبد الله بن أبي ناجح / مجاهد^(٢). وهنا نجد مرة أخرى هذه الشخصية المحورية في بدايات التفسير الإسلامي وهي مجاهد.

ج. تفسير سفيان بن عيينة (ت: ١٩٦هـ / ٨١١م)^(٣):

٢٢. يطمح (محقق) هذا النصّ بعمله هذا إلى تفنيد أقوال المستشرقين الذين يزعمون (أنّ التدوين) بدأ في الإسلام في نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي^(٤)؛ وإذ لم يجد مخطوطاً، فقد حدّد لنفسه هدفاً باستعادة هذا (التفسير) من خلال الاعتماد على أعمال الطبري، وأبي نعيم الأصفهاني، وابن أبي حاتم، والبغوي، وابن كثير، وابن حجر، والسيوطي، والشوكاني، وآخرين،

=

(١) وفقاً ل: Gas, I، ص ٣٥: ابن عباد. لم يحدّد كيفية نطق اسمه كلّ من ابن مقله، الإكمال، ج ٦، ص ٥٩-٦١، الذهبي، المشتبه، الدارقطني، المؤلف. والأمر ذاته بالنسبة لشاكر في تفسير الطبري، ج ١، ص ٢٤٠، رقم ٣.

(٢) انظر: Satauth، مرجع سابق، ص ١٠٩-١١٠. قارن بين ص ٢، رقم ٥ (سفيان مجاهد) مع الطبري، ج ١، ص ٣٦٨، رقم ٤٨١، وص ٣٧١، رقم ٤٩٠ (أبو حذيفة مجاهد)؛ ص ٢، رقم ٧، مع الطبري، ج ١، ص ٣٩٠، رقم ٥٢٦؛ ص ٣، رقم ٨، مع الطبري، ج ١، ص ٣٩٥، رقم ٥٤٠-٥٤١؛ ص ٤، رقم ١٢، غائب عن الطبري؛ الطبري، ج ١، ص ٥٣٦، رقم ٧٥٧، ص ٥٤٠، رقم ٧٧٢ (أبو حذيفة مجاهد، بدون سفيان) غائبين عن تفسير سفيان، إلخ.

(٣) انظر: Gas, I، ص ٩٦؛ تفسير سفيان بن عيينة، تحقيق: صالح محاري، بيروت / الرياض، المكتب الإسلامي / مكتبة أسامة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ٤٣٨ صفحة.

(٤) المقدمة، ص ١٠٣-١٠٥.

بالإضافة إلى الرجوع إلى جوامع السُّنة المعروفة. على أن الثمرة كانت محدودة^(١)، وأقلّ إقناعاً. حقيقة الأمر، أن المسألة أقلّ سهولة مما يتصوّرهُ (المحقّق) في تصويره الدفاعي. بالتأكيد، هناك سلسلة رواة تشهد على وجود (تفسير لابن عيينة) وتظهر بصفة خاصّة في مقدّمة الثعلبي^(٢) في تفسيره، وفي المعجم المفهرس لابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)^(٣) الذي حصل من فاطمة بنت محمد بن المنجي على الإجازة بالرواية لهذا التفسير^(٤). وتنتهي هاتان السلسلتان بأبي جعفر محمد بن إبراهيم بن عبد الله الديلمي المكي (ت: ٣٢٢هـ / ٩٣٣م)^(٥) عبيد الله سعيد بن عبد الرحمن بن حسن المخزومي المكي (ت: ٢٤٩هـ / ٨٦٣م)^(٦). ومرة أخرى، يخلط المرء بين

(١) في الحقيقة، يشغل «نصّ ابن عيينة» الصفحات: ٢٠١ - ٣٥٠، هوامش طويلة تقلّل النصّ في الغالب إلى بضعة أسطر.

(٢) تحقيق جولديلد، ص ٤٢ - ٤٣.

(٣) يعني: تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المثورة، مخطوط. دار الكتب ٨٢ (مصطلح) بحسب محقق (تفسير سفيان)، ص ١٩٦ - ١٩٧. انظر كذلك: سلسلة الرديني، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٤) Leg. المنجي وليس المنحي، بالمخالفة للنصّ المحقق.

(٥) San, XV, p. 9- 10.

(٦) ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م، أعيد طبعه في بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٥، ج ١، ص ٣٠٠، رقم ٢٠٨. لم يقم محقق التفسير بأيّ بحث عن أشخاص سلسلة [الرواة].

دفاتر الملاحظات والمجلدات المتفرقة التي ربما كانت موجودة قبل نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وبين الأعمال [الكتب] الكاملة والنهائية التي سبقها تراث حيّ كان يمكن للرواة أن يضيفوا عليه أو يحذفوا منه.

٢. التفسير بالرواية:

أ. تفسير مقاتل بن سليمان:

٢٣. نحن مع تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ / ٧٦٥م) على أرض صلبة حتى ولو كان النصّ المحقق يطرح عدّة إشكالات. وقد درسنا إشكالات روايته مطوّلاً في غير هذا الموضوع ولن نعود لذلك هنا^(١). في الواقع، ليس لدينا سوى التنقيح البغدادي له، في حين أنّ الثعلبي يعرف كذلك التنقيح الإيراني (أو الخراساني). بالإضافة إلى ذلك، يتضمّن النصّ المحقق إضافات يمكن للقارئ أن يكتشفها فوراً بالقراءة، لا سيما تلك التي لها طابع نحوي، مع استشهادات ثعلب (ت: ٢٩١هـ / ٩٠٤م) والفراء (ت: ٢٠٧هـ / ٨٢٢م) اللذين لم يعرفهما مقاتل. وقد أجمع العلماء المسلمون على أنه (المفسّر الكبير)، ولكن في الوقت نفسه أمطروه بالاتهامات: متمذهب، مدّلس، كذاب، غير ثقة، إلخ. وقد اكتشفنا في دراستنا على هذا التفسير بعض العناصر التي تفسح المجال لبعض الاتهامات

(1) Gilliot (Claude), «Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit», à paraître dans Ja, 1991.

العقائدية. تكمن المشكلة في أنّ هذا الكتاب قد تم تأليفه قبل الهجمات المعتزلية ضدّ العقيدة (البداية) التي لم يكن للتمذهب كبير معنى عندما يتعلّق الأمر، ليس بالحديث عن (صفات الله) بقدر ما نقدّم قصصًا واقعية مأخوذة من التراث الشرقي العربي وغير العربي السابق على الإسلام والتي تم تكييفها مع الدين الجديد. أضف إلى ذلك أنّ مقاتلاً كان يكتب أو يعقد دروسه حول القرآن في فترة زمنية لم تكن القواعد المتعلقة بسلاسل الرواية والمعرفة (الإسناد) قد وضعت خلالها. فقد بلغ به الأمر بالتأكيد بذكر ابن عباس والضحاك بن مزاحم ولكن بطريقة عشوائية؛ وهو ما تسبب لاحقًا في إلقاء اللوم عليه لاستعارته قصصًا من اليهود، بينما تنسب روايات تتضمن محتوى قريبًا جدًّا إلى ابن عباس أو بعض المتقدمين إلا أنه قد دمجت في تفاسير كبرى مثل تفسير الطبري (ت: ٣١١هـ / ٩٢٣م). أمّا فيما يتعلّق بالتمذهب، فربما وصفت بعض الأحاديث التي رواها ابن مزاحم (أبو بكر محمد بن إسحاق، ت: ٣١١هـ / ٩٢٣م) بالاستيعابية^(١)، ولكنها، والاختلاف مهم بالنسبة لبعض التيارات الأصولية، سُبقت بسلسلة من الرواة المعبرين وتمثل دفاعًا في مواجهة المعتزلة.

(١) «Gilliot, Muqātil»، مقال سابق، مع الإحالة إلى فخر الدين الرازي الذي يعلن أن كتاب (التوحيد)

لابن خزيمة هو في الواقع كتاب الشرك وأن كاتبه «جاهل بانس».

٢٤. غير أن الجزء الأكبر من تفسير مقاتل يتألف من روايات يمكن تطويرها، وتعدّ بمثابة قصص إيطارية لآيات القرآن التي غالباً ما تكون إشارية. وقد اعتبرت هذه الروايات في الجيل الذي تلا الشافعي على أنها «لا أصل لها»^(١). ومع ذلك استمر استخدامها حتى يومنا هذا، لكن فقط سبقها سلسلة من الرواة يؤدي بعضها في النهاية إلى ابن عباس الذي أصبح راوي النسخة ذات الطابع (الإسلامي) منها. ومن المحتمل أن يكون هذا النوع من القصص قد تم تداوله في محيط القُصاص. تشير العديد من المؤشرات إلى أن هذه الروايات قد رويت شفهيّاً في بادئ الأمر وأن كتابتها لم تكن واقعاً إلا بعد عملية نقل شفوية طويلة نسبياً. وعلى كل حال، فإنّ كتابة نصّ [تفسير] مقاتل، على الأقلّ على الحالة التي وصلنا عليها، لا تعود إلى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي^(٢).

ب. التفسير الروائي واللحظة الإمبريالية للإسلام:

٢٥. لا يزال التفسير الإسلامي غالباً منعزلاً في الدراسات عن الحركة العامة للتاريخ الإسلامي. بيد أن الأمر لا يتعلّق فقط بفهم (كتاب الله)، ولكن يتعلق كذلك بإعداد تصوّر الذي تمتلكه مجموعة ما عن نفسها، وعن أصلها، وعن مستقبلها، ليس فقط فيما يتعلّق بذاتها، ولكن في نظر الآخرين الذين دخل

(1) Leemhuis, «Origins», art. cit., p. 29.

(2) Wansbrough, Quranic Studies, op. cit., p. 145 sqq.

معهم الإسلام/ الحضارة الإسلامية في منافسة (الوثنية العربية، اليهود، النصارى، الفرس، والروم، إلخ). ونتيجة لذلك، كان من الواجب وضع عملية محاكاة، والتي يعدّ التفسير كذلك إحدى أدواتها. هذا هو السبب في أن التفسير الناشئ أو المتطور ليس مستقلاً عن التأريخ، سواء كان ذلك متعلقاً بحياة النبي (la Vita prophetae) أو قصص الأنبياء (Vitae prophetarum) و (regum et nationum)^(١). كانت اللحظة الفارقة في هذا التأريخ هي فترة حُكم المأمون الذي كَلَّف ابن إسحاق (محمد، ت: ١٥٠هـ / ٧٦٧م) بجمع المواد المروية المتفرقة على أن يؤلّف منها تاريخاً للعالم من لدن آدم وحتى الدولة العباسية:

(١) مرة أخرى، تشير التعبيرات اللاتينية المستخدمة هنا إلى الطبيعة الخيالية لهذه التصوّرات. يشير الخيال هنا إلى حقيقة أن أيّ مجموعة بشرية ترى نفسها من خلال مجموعة من التصوّرات التي تجعل المجموعة على ما ترى نفسها. هذا ليس خاصاً بالإسلام (الدين) / الإسلام (الحضارة)، ولا يقتصر على ما يسمى بالجماعات الدينية. سيوضح المثال الفرنسي هذا بشكلٍ جيّد. فلرؤية فرنسا الموحّدة التي نقلت لعدّة قرون على سبيل المثال عن طريق جي برونو (G. Bruno) في كتابه: رحلة طفلين حول فرنسا (Le Tour de France par deux enfants). كتاب: واجب ووطن (Devoir et Patrie)، وهو كتاب مطالعة في المرحلة المتوسطة، باريس (E. Belin) (لدينا اليوم بين أيدينا الطبعة رقم ٤١١)، كُتِبَ هذا الكتاب بعد هزيمة ١٨٧٠م، حيث قامت بعض الجماعات السياسية الأيديولوجية بمحاولة استبدال خيال بخيال آخر مبني على شعارات «الحقّ في الاختلاف» أو «فرنسا مجتمع متعدّد الثقافات» أو «أرض اللجوء» «فرنسا الحريات»، بعد أن قيل: «فرنسا متعدّدة الأعراق» مستهزئاً بالتخيّل السابق للوصف «اليعاقبي»، وحتى «العنصري».

«من المؤكد أن أحاديث النبي كانت متداولة في كل مكان، لا سيما في المدينة ومكة انطلاقاً من مجموعة واسعة من المرجعيات، ولكن كان ينقصها الصانع الذي يشكل هذه المواد الغنيّة لكي يعطيها شيئاً من الوحدة. كان يجب عليه الاستناد إلى القرآن، وتضمينها في تراث ما قبل الإسلام والتراث الإسلامي، والتوافق في الوقت نفسه على عدم إهمال التراث اليهودي والمسيحي وغيره. وبعبارة أخرى، كان من الضروري وجود قصة تحمل الدليل على وجود خطّ مباشر من لدن آدم حتى محمد مروراً بموسى وعيسى، ولكن يدمج في الوقت نفسه ماضي العرب الوثني في فلك التاريخ العالمي»^(١).

وقد أوضح جون وانسبرو الذي تستند أعماله على البحوث في التفسير التوراتي بما يتماشى مع «تاريخ الأشكال» و«تاريخ التدوين» (Formgeschichte und Redaktionsgeschichte)^(٢). وقد فعلنا ذلك بأنفسنا في سورة البقرة (٢: ٢٥٨ - ٦٠) بخصوص تفسير متأخر، ولكن يستعير موادّ من ابن إسحاق ومن محدثين أقدم، وهو تفسير الطبري. فقد ميزنا تحت

(1) Sellheim (Rudolf), «Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed- Biographie des Ibn Ishâq», Oriens, 18- 19 (1965- 66), p. 38;

جملة هذا المقال ص ٣٣ - ٩١، تظل أفضل ما كتبناه عن أعمال ابن إسحاق.

(٢) انظر:

Wansbrough, Quranic Studies, op. cit.; Id., The Sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history, Oxford University Press («Los», 34), 1978, XXII + 157 p.

موضوع: الله ربّ الحياة والموت، بين نمطين: نموذج المؤمن والحاكم الكافر،
ونموذج القرية الهالكة والنائم المعجز^{(١)(٢)}.

(1) Gilliot (Claude), Aspects de l'imaginaire islamique commun, op. cit., chap. X.

الفصل الذي سينشر لاحقاً في شكل معاد الصياغة.

(٢) كما ذكرنا في حاشية سابقة فإن اللجوء لتوظيف المرويات التاريخية في التفسير له غايات ترتبط بممارسة التفسير وتبيين المعاني وليس كما يشير جيليو، انظر: ص ١١٣ حاشية رقم (٢). (قسم الترجمات).

ثالثاً: نظرة عامة على التفسير القرآني في بداياته^(١) :

٢٦. من المحتمل أن تكون بدايات تفسير مصطلحات أو آيات القرآن متجذرة في تلاوة النص، في فترة لم يكن فيها هذا النص قد تحدد بشكل كلي. وقد وجدت بعض هذه التفسيرات [الحواشي] مكاناً في الأدبيات اللاحقة لقراءات [القرآن]، أو تم رفضها أحياناً في هذا المخزون من المعاني التي ستشكل الأعمال المتخصصة في «القراءات الشاذة»؛ وهو ما يوحى به تصريح أبي عبيد (القاسم بن سلام، ت: ٢٢٤هـ / ٨٣٩م): «إن الغرض من القراءات الشاذة هو تفسير القراءة المشهورة وإظهار المعاني منها بوضوح»^(٢).

٢٧. يمكننا إذاً أن نتخيل المرحلة الأولى من التفسير على أنها تفسيرية ترادفية، مرتبطة كما كانت بتلاوة القرآن، حيث يقف القارئ على بعض المصطلحات أو التعبيرات التي تسبب إشكالاً دونما اهتمام كبير بـ«التفسير النصي»، أي الذي يسترشد بآيات أخرى من القرآن أو تحليله الروائي. فقد كان

(١) فيما يأتي، نحن مدينون إلى حدّ كبير إلى ليمهاوس «Origin» مقال سابق، ص ٢٦ - ٣٠.

(٢) السيوطي، الإتقان، فصل: ٤٢ - ٤٧، تنبيه ١، ج ١، ص ٢٧٩، مستشهداً بـ(فضائل القرآن) لأبي عبيد.

ولمزيد من الأمثلة على هذا النمط يراجع:

Gilliot, Exégèse, langue et théologie, op. cit., chap. VI.; G. Bergsträsser, Nichtkanonische Koranlesearten im Muhtasab des ibn Ginnī (sic!), Munich, SBBayer. Ak., 1933, 90 p

والطبعة غير المكتملة لنفس (المحتسب) لعلي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار، ج ١، القاهرة،

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ٣٩٢ صفحة.

الأمر يقتصر على إعطاء مرادفات أو على إدخال كلمات دالة في القراءة توضّح الروابط الداخلية في النصّ المقروء، على سبيل المثال: يعني، قال، يقول، قالوا، إلخ. وفي مرحلة لاحقة، ولكنها قديمة مع ذلك، قد وضحتها السيرة فيما يبدو بوجود تقنيتين روائيتين قام جون وانسبرو بتحليلهما: الأسلوب التفسيري من جهة، وفيه تقدّم بعض الاستشهادات من الكتاب المقدّس الإطارَ لرواية أكثر تطوراً؛ من ناحية أخرى، النمط المكافئ الذي أصبح فيه الرواية نفسها هي الإطار لتلميحات متكرّرة، بل ومستمرّة في الكتاب المقدّس^(١). وقد أضاف وانسبرو إلى هاتين العمليتين تقنية «ديناميكية» تم بيانها في مقتطفات السيرة «التي تحتوي على مقتطفات قرآنية تم إدخالها عن طريق نسخ أُعيد صياغتها من الكتاب المقدّس في صورة نوادر»^(٢)، يتم تشغيل العملية برمتها عن طريق الكلمات المفتاحية. وتتمثّل إحدى هذه الأمثلة الواضحة على هذه التقنية في قصة النضر بن الحارث الذي سمع محمداً يقرأ القرآن متحدثاً عن الأمم الخالية فقال إنّ الأمثلة المحمدية إنّ هي إلا أساطير الأولين «اكتبها». وهنا في هذه اللحظة أنزلت الآيات: سورة الفرقان ٢٥: ٥-٦؛ سورة الملك ٦٧: ١٥؛ سورة

(١) انظر: Wansbrough, Quranic studies، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٣١، للنوع التفسيري، ص ٣٨-

٤٣ للنوع المكافئ.

(2) Wansbrough (John), The Sectarian Milieu, op. cit., p. 2- 3.

المطففين ٨٣: ١٣ وسورة الجاثية ٤٥: ٧^(١). وكما نرى فإن هذه التقنية «الديناميكية» قد ولدت عملية تأريخ^(٢). وربما أدخلت الإسرائيليات وأساطير العرب بنفس هذه الطريقة بشكلٍ تدريجي في السيرة والتفسير، مع التبادلات ونقاط المرور من نمط كتابة إلى نمط آخر. وفي حالات أخرى، يبدو الشُّكل الروائي مشتقاً من الشكل الكتابي (المتعلّق بالكتاب المقدّس) دون الحاجة لاستدعاء الأسلوب الديناميكي: وعليه، ففي تفسير مقاتل لسورة الكهف آية ١:

النصّ القرآني: ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾.

(أ) التفسير:

- تفسير كلمة (جعل) بـ(أنزل).
- تحديد مفعول فِعْل (يجعل) بـ(كتاب).

(١) يحيل الكاتب في هذه الاستشهادات القرآنية إلى الآيات التي تتحدث عن ﴿أَسْطِيرًا الْأَوَّلِينَ﴾، إلا أننا لاحظنا أنّ الآيات (سورة الملك ٦٧: ١٥، وسورة الجاثية ٤٥: ٧) ليس بها ذكْر لهذه الأساطير. (المترجم).

(٢) تترتّب تحليلات وانسبرو هاهنا على رؤية لا تشاطر المسلمين نظرهم بالأساس للنصّ القرآني، وإنما تفترض أنّ هذا النصّ تشكّل من خلال تطوّر عضوي لنصوص سالفه، وهي رؤية مشكّلة بطبيعة الحال ومنتقدة في ساحة الدرس الغربي ذاته. يراجع مثلاً دراسة هارالد موتسكي، جمع القرآن؛ إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، ترجمة: مصطفى هندي، وهي منشورة على موقع تفسير تحت الرابط الآتي: <https://tafsir.net/translation/98>. (قسم الترجمات).

• تفسير (عوجًا) بد(مختلفًا).

(ب) طرح مُشكِـل: «لا ينزل عليه الكتاب مختلفًا».

(ج) تأريخ: «قال اليهود: يزعم محمد أن الكتاب لم ينزل عليه مختلفًا»^(١).

٢٨. وبالنظر لعمل التراث الشفهي، فإن عدد الكلمات والآيات المشروحة قد زاد في الأجيال التي تلت جيل الصحابة والتابعين. بالإضافة إلى ذلك، وبالتوازي فقد تم تداول قصص أسطورية وشبه تاريخية ذات خلفية عربية أو متعلقة بالمجال اليهودي-المسيحي أو الفارسي. وقد رُويت عن طريق الرواة والقصاصين اليهود والمسيحيين أو غيرهم، أو عن طريق معتنقي [الإسلام]. وقد اختلطت شيئًا فشيئًا بالتفسير الترادفي لبعض المفردات. وشيئًا فشيئًا، نُسبت هذه المواد المنقولة شفاهةً أو عن طريق الكتابة إلى شخصيات مثلت تيارات معروفة أكثر من الأشخاص التي نُسبت إليها هذه القصص: ابن عباس، عليّ، عائشة، أبو هريرة، قتادة، عكرمة، مجاهد، الزهري (محمد بن مسلم، ت: ١٢٤هـ / ٧٤٢م)، إلخ. وربما كان هذا سببًا في كون كثير من الأسانيد الأولى معيبة في نظر علم الحديث المتبلور لاحقًا^(٢).

(١) مقال، تفسير، تحقيق: محمود شحاتة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩-٨٨، ج٢،

ص ٥٧٢. وقد استعرنا هذا التصوير من عمل أحد تلاميذنا:

Leites (Adrien), *Approches de l'exégèse de la première moitié du ii/ viii ème siècle*, mémoire de maîtrise, Université de Provence, octobre 1990, p. 14.

(2) Leemhuis, «Origins», art. cit., p. 28- 29.

٢٩. لا يمكننا التأكيد على الدور الذي لعبه القصاص في تطوير التفسير في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي وفي القرون التالية. وهكذا حضر عمر ابن الخطاب وابن عباس خُطِبَ تميم الداري، القصاص من أصول مسيحية^(١)، وهو الذي ربما أخذ عنه محمد قصة الحيوان الأسطورية (الجساسة) والتي أُدرِجَتْ في الأخرويات الإسلامية^(٢). وقد استقرَّ ابن عباس في البصرة، وهي الحاضرة التي كان فيها عددٌ كبيرٌ من القصاص. وقد ألقى خُطْبًا، ويُقال إنَّ بعض مَنْ نقلوا عنه الأحاديث التفسيرية أنهم لم يتواصلوا معه كثيرًا ولكنهم نقلوا «خُطْبَه» التي ألقاها في البصرة والتي رُويت عنه^(٣). وقد حفظ لنا الجاحظ^(٤) إشارات قيِّمة حول الروابط التي يمكن أن تكون قد وُجِدَتْ بين التفسير والقصاص في البصرة في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. فعلى سبيل المثال، كان موسى بن سيار الأسواري^(٥) الذي نقل أحاديث قتادة (ت: ١١٨ هـ / ٧٣٦ م) ذا فصاحة كبيرة، فقد

(١) ابن الجوزي، كتاب القصاص والمذكِّرين، تحقيق: مارلين سوارتز، بيروت، دار المشرق، ١٩٧١، ص ٣٢-٣٣، رقم ٥٤.

(٢) للمراجع، انظر: Gilliot, Exégèse langue et théologie، مرجع سابق، ص ١٠٩، رقم ١.

(٣) كتاب المباني، مرجع سابق، ص ١٩٦، بخصوص الحسن البصري.

(٤) البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ج ١، ص ٣٦٨-٣٦٩؛ يراجع:

Pellat (Ch.), Le milieu basrien et la formation d'al- Gâhiz, Paris, 1953, p. 110- 111.

(٥) يصنفه ابن حجر، لسان الميزان، ج ٦، ص ١٣٦-١٣٧ تحت موسى بن يسار، لكنه يصرِّح أنَّ اسمه

ابن سيار؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ٢٠٦، رقم ٨٨٧٤؛ ص ٢٢٧، رقم ٨٩٤٣. وقد اتهم بالقدرية.

كان يفسّر القرآن بالعربية والفارسية في نفس الخطبة. ولا تقلّ عن ذلك حالة أبي عليّ فائد الأسواري الذي خلفه. فقد مارس نشاطه لمُدّة ثلاثين عامًا في المسجد الذي كان يعظ فيه من سبقه ولكنه لم يستطع الانتهاء من تفسيره للقرآن، بقدر ما ضَمَّنَه الكثير من السِّير والأحاديث. وقد قيل إنه لم يكن يخصّص للقرآن إلا جزءًا يسيرًا من كلامه^(١). وقد استند بعضُ مفسّري القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، بل ومفسّري القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، إلى هذه الوُفرة من الحكايات المأخوذة عن ثقافات محلية أو متاخمة، والتي تم تكييفها مع الدِّين الجديد مزوَّدة بسلاسل من الرواة وتم دمجها في الأساس التفسيري.

٣٠. ينبغي أيضًا أن تؤخذ في الاعتبار تفسيرات قصيرة تتعلق بالمواد الفقهية. فربما كانت موجودة بشكلٍ بدائي منذ نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، لحلّ بعض الإشكالات الفقهية عن طريق نظرية النسخ الناشئة. وعليه فقد نُسب كتاب (الناسخ والمنسوخ في القرآن) للزُّهري. وقد حقّق أندرو ريبين بعناية شديدة ودرس مخطوطة (ms Princeton Yahuda 282/ 2) وخلص إلى: «يبدو من الصعوبة بمكان تجنّب الاستنتاج القائل بأنّ هذا النصّ يحتوي على الأقلّ على بقايا من مواد قديمة؛ فالعملية التي وصل بها إلى شكّله النهائي بعيدة كلّ البُعد عن الوضوح، ولا ترقى إلى مستوى أيّ إعادة بناء تاريخية»^(٢).

(١) انظر: Pellat، مرجع سابق، ص ١١١، عن الجاحظ، المرجع سابق الذّكر.

(٢) انظر:

ولكي نعصد ما عرضه، يمكننا القول: إن الطبري قد استشهد قليلاً بالزهرري فيما يخص النسخ وأنه، إن فعل، فسوف يكون هناك تناقض بين النصين في الغالب^(١). وقد أوضحنا نحن أنفسنا أن كتاب (الناسخ والمنسوخ) المنسوب لقتادة (بن دعامة السدوسي، ت: ١١٨ هـ / ٧٣٦ م) والمنشور في بيروت^(٢) لا يمكن أن يكون من تأليفه، حتى ولو احتوى على مواد ترجع إلى هذا المحدث.

٣١. وكما حددنا منذ بداية هذه الدراسة، فإن بحثنا يتوقف عند بداية إدخال «علوم اللغة» في التفسير القرآني. تبدو لنا العلاقة بين فترة التأسيس

=

Rippin (Andrew), «al- Zuhri, Nāskh al- Qur'ān and the problem of early Tafsir texts», Bsoas, XLVII (1984), p. 43,

جملة المقال. وندين كذلك لأندرو ريبين، ص ٤٥، و (Wans- brough, Quranic studies, p. 199)

أنهما صححا الكثير من الأخطاء أو البيانات المغلوطة بخصوص مخطوطة (Beyazit 445) التي تعد في الواقع نسخة من البغدادي (عبد القاهر)، الناسخ والمنسوخ، تصحيح (4) (Gas, I, p. 283, n° 4).

(١) انظر: (Gilliot, L'imaginaire islamique commun)، مرجع سابق، الفصل التاسع، ص ٤٢٤-

٤٢٥ ورقم ١٣. للمزيد حول مشكلة النسخة، انظر: (Burton (John), The Collection of the)

(Qur'ān, Cambridge University Press, 1977, 273 p) ومقدمة تحقيقه لأبي عبيد، كتاب الناسخ

والمنسوخ، كامبريدج، GMS، ١٩٨٧، ١٩٢+١١٦ صفحة.

(٢) تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، الرسالة، («سلسلة كتب الناسخ والمنسوخ»، ١)، ١٩٨٤م؛

وقد حقق هذا النص مسبقاً عن طريق نفس المحقق في المورد، ٩ / ٤ (١٩٨١م)، ص ٤٧٩-٥٠٦.

انظر: Gilliot, L'imaginaire islamique commun, op. cit., chap. IX, p. 421- 23.

والمنعطف اللغوي متجسدة في كتاب أبي عبيدة (ت: ٢٠٧هـ / ٨٢٢م)^(١).
ويعتبر تفسيره ضمن التفسير الترادي في لبعض المفردات، ولكنه ليس شرحاً
ساذجاً سطحياً. وبالرجوع إلى الجائز في اللغة العربية لتفسير الألفاظ القرآنية
التي جاءت في (الغريب) فإن لديه نظرية مزدوجة تأتي من التأمل في اللغة وفي
النص المنزّل: تبرير اللجوء للتفسير ولكن كذلك لتكريم ما يزعمه القرآن على
نفسه، وهو أنه نزل بـ «لسان عربي مبين» (النحل ١٦: ١٠٣؛ الشعراء ٢٦:
١٩٥). حيث نرى فيه بالفعل العقيدة المستقبلية المتمثلة في إعجاز القرآن تبدو
كعلامة مائية. ومن جهة أخرى تُختتم قائمة خصائص النصّ القرآني التي ضمّنها
في مقدّمة تفسيره بالعبارة الآتية: «كلّ هذه الصّيغ جائزة، استخدمها العرب».
لذلك يجب أن نفهم أنّ القرآن لا يجب أن يتضمّن مصطلحات أجنبية. وبهذا
هو يحترم حرف القرآن الذي يؤكّد عروبه من جهة، لكن من جهة أخرى، يبرّر
كذلك الرجوع المستمر إلى استخدام «الجائز» أو المشهود له في الشّعْر من

(١) مجاز القرآن، ج ١- ٢، تحقيق: فؤاد سزكين، القاهرة، ١٩٥٤م، أعيد طبعه في بيروت، الرسالة،

١٩٨١م. وللمزيد حول دراسات هذا النصّ، انظر:

Wansbrough (J.), «Majâz al- Qur'ân : periphrastic exegesis», Bsoas, 33 (1970), p. 247-68; Id., Quranic studies, op. cit., passim; Almagor (V. E.), «The early meaning of Majâz and the nature of Abu 'Ubayda's exegesis», Mël. D. H. Baneth, Jérusalem, 1979, p. 307-26; Heïnrichs (W.), «On the genesis of haqlqa- majâz dichotomy», Stud. hi, LIX (1984), p. 79- 140.

الألفاظ والتعبيرات القرآنية^(١). وهناك نقطة تحوّل، حيث يمكن للتفسير الاعتماد من الآن فصاعدًا على علمٍ وضعي، وهو اللغة، لكي يبرّر الخيارات التفسيرية. وسيبقى لنا أن نقرّر مَنْ الذي سيسود: اللغة؛ أي علماء اللغة، أم النقل المستفيض لأهل التأويل، وهم -في هذه الحالة- الصحابة والتابعون والسلف الصالح. نحن نعلم ما سيحدث^(٢)! ففي هذا المعنى سيصبح فقه اللغة «خادم العقيدة المقدّسة»، وسوف يتم تسخيرها على اعتبار أنه معرفة وضعية لتأسيس عقيدة.



(١) انظر: (Gilliot, Exégèse, langue et théologie en islam)، مرجع سابق، ص ٩٦ - ٩٧. وقد تحدّثنا فيه عن التفسير التعريضي، ونفضل قول «التفسير الترادفي لبعض المفردات».

(٢) انظر: Gilliot، مرجع سابق، ص ١٨٤ - ١٨٦، ٢٠٢ - ٢٠٣.

من أين تبدأ الحداثة؟

محمد بن علي الشوكاني وتراث التفسير^{(١)(٢)}

يوهانا بينك

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو:

Where does Modernity Begin? Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Tafsīr.

وقد نُشرت في كتاب: التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي:

استكشاف حدود التفسير كنوع

Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre.

من تحرير الكاتبة بالاشتراك مع أندرياس غوركي، والصادر عام ٢٠١٤م عن مطبعة جامعة أكسفورد بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. يأتي البحث في الصفحات: ٣٢٣-٣٦٠ من الكتاب، وهو الفصل العاشر منه، وضمن هذا الجزء من الكتاب أعدنا نشر عرض لكتاب بينك وغوركي، كتبه: بيتر كوينز، ترجمة: مصطفى هندي، انظر: ص ٣٦٤. (قسم الترجمات).

(٢) مترجم الدراسة: إسلام أحمد، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

مقدمة:

يهتم الدّرس الاستشراقي اهتمامًا كبيرًا بدراسة وتحقيق التفسير المعاصر والتناج الإسلامي المعاصر حول القرآن، فقد تناول جولدسيهر تفسير محمد عبده في كتابه: (مذاهب التفسير الإسلامي، ١٩١٣)، كما خصّص بالجون كتابًا حول التفسير المعاصر (تفسير القرآن في العصر الحديث)، كذلك كتب يوهانس جانسن حول التفاسير المعاصرة (تفسير القرآن في مصر الحديثة، ١٩٨٠).

وهذا الاهتمام مستمر في الكتابات الاستشراقية المعاصرة، حيث نجد من الكتب ما تفرّد بدراسة التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة حصراً، والسبب الرئيس وراء هذا الاهتمام هو بحث الأثر الذي تركه التحديث على عملية تفسير القرآن لدى المسلمين والعلاقة بين التفاسير المعاصرة والتفاسير التراثية.

يوهانا بينك هي واحدة من أكثر الباحثين الغربيين الحاليين اهتمامًا بالتفاسير المعاصرة، وفي ورقتها هذه تدرس تفسير الشوكاني (فتح القدير) في محاولة منها للتساؤل عن حدّاته هذا التفسير، في استشكال أوسع لعملية التحقيق للتفاسير المعاصرة والتساؤل عن معيار حداثة تفسير ما، حيث تفصل بين منهج التفسير ومحتواه، متسائلة عن الصّلة بالتقليد التفسيري الطويل كمحدّد أساس لطبيعة التفسير؛ لتصل في الأخير لاعتبار تفسير الشوكاني تفسيرًا لا يمكن وسمه بالحدّاة بالرغم من كونه يقوم على انتقادٍ للتقليد التفسيري الطويل وتأسيسٍ لمنهجية تتخفّف بشكلٍ كبيرٍ من ثقل التقليد.

تتميّز دراسة بينك للشوكاني بكونها تتناول البُعد الداخلي للنصّ، أي ما يتعلّق بمبادئ تأويلية الشوكاني، فتقف كثيرًا عند طرائق استخدامه للحديث والعلاقة التي عقدها بين القرآن والسُّنة النبوية وكذلك طريقة تعامله مع المرجعيات التفسيرية، إلى جانب تناولها البُعد الخارجي للنصّ، أي ما يتعلّق بموقع التفسير من البناء العلمي للشوكاني ودوره في مجتمع اليمن في القرن الثامن عشر وعلاقته بالمرجعيات العلمية في وسطه ونظرتَه لنفسه كمجدّد ومصلح.

إنّ هذه الورقة تدرس تفسيرًا من مرحلة ربما ينساها الدُّرس الغربي أو يدمجها سريعًا في الحداثة، وتحاول مساءلة فكرة حداثة تفسيرٍ ما، مما يجعل اطلاع القارئ العربي عليها مهمًّا في فهم جانبٍ من تعاطي الدُّرس الغربي المعاصر في دراسة التفاسير.

الدراسة

١. مقدمة:

عادةً ما تُستخدم دراسات تطوّر علم التفسير شكلاً من أشكال التحقيق، يتضمّن دائماً فترة تبدأ في أواخر القرن التاسع عشر الميلاديّ، ويمتاز بأجندة حديثة تمثّل -على نحوٍ ما- استجابة لتحديّ الهيمنة الغربيّة. ومع أنّ معظم الباحثين [في الدراسات القرآنيّة] يُدركون أنّ «هناك، في تفسير القرآن، تياراً عريضاً من إرثٍ متواصل يستمرّ إلى يومنا هذا»^(١)، وأنّ «المسلمين مستمرّون إلى اليوم في إنتاج تفاسير على النمط التقليديّ»^(٢)، كان هناك عددٌ من المحاولات لتوصيف الاتجاهات المبتكرة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر الميلاديّ أو بعده، مُشيّرةً -بالتالي- إلى تعيين حدود «عهد حديث في التفسير»، تواجه فيه -بعد قرونٍ من شبه الركود- المناهج والمضامين التقليديّة، مع استمراريّة وجودها، تحديّاتٍ من خلال طرق التفكير الجديدة^(٣). وتتعلّق

(١) Rotraud Wielandt, 'Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary', *EQ*, vol. II, pp. 124-42, at p. 124.

(٢) مدخل «تفسير»، بقلم أندرو ريبين، في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (Encyclopaedia of Islam, Volume X)، [الصادرة عن دار بريل اللايديّة]، ص ٨٣-٨٨.

(٣) من أمثلة هذا:

Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as Seen in a Sequence of Qur'an Commentaries* (Missoula, MT, Scholars Press, 1975).

J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden, Brill, 1974).

=

بعض الأساليب التي تُحدّد عمومًا على أنّها حديثة بمضمون التفسير؛ فتحاول إثبات عقلانيّة الرؤية القرآنيّة للعالم أو التوافق بين القرآن والعلم الحديث أو مع الأفكار الغربيّة حول الليبراليّة أو المساواة بين الجنسين. بينما هناك مفسّرون آخرون من العصر الحديث يهتمّون -في المقام الأوّل- بالتأويلية؛ فيسعون إلى تقديم تفسير نقديّ - تاريخيّ للقرآن، أو إلى تطبيق مناهج النقد الأدبيّ على النصّ القرآنيّ، أو إلى جعل رسالة القرآن ذات صلة مباشرة بالمؤمن به على مستوى شعوريّ^(١).

في حقل التفسير، كما في حقول أخرى من النشاط الفكريّ الإسلاميّ، لم يبدأ «التحديث» -بمعنى محاولة «اللاحق» بركب الحداثة الذي يقوده الغرب، أو بمعنى إعادة تحديد موضع التراث الثقافيّ الإسلاميّ بالنسبة إلى نظيره الغربيّ- قبل منتصف القرن التاسع عشر الميلاديّ، بل بدأ بعد ذلك بكثير في مناطق عدّة من العالم الإسلاميّ. وعلى هذا النحو، فالأساليب المذكورة آنفًا لها بالتأكيد ما يبرّرهما تمامًا. ومع ذلك، على المرء أن يتساءل إن كان ذلك الجدل الكثيف حول دور القرن الثامن عشر الميلاديّ (وفي الواقع بدايات القرن

Johannes M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden, Brill, 1968).

Wielandt, 'Exegesis of the Qur'an'; Rippin, 'Tafsir'.

(١) من أجل لمحة عامة عن أهم اتجاهات التحديث، انظر:

Wielandt, 'Exegesis of the Qur'an'.

التاسع عشر الميلاديّ) في العالم الإسلاميّ = غيرَ ذي صلة بدراسة تطوّر التفسير^(١).

لا يمكن التشكيك جِدِّيًّا، بعد مرور عقدين أو ثلاثة عقود من النقاش حول هذه الفترة، في أنّ هناك محاولات محلّيّة للإصلاح في العالم الإسلاميّ قبل ظهور تأثير الحداثة الغربيّة، وأنّ لهذه الحركات الإصلاحية بعض السمات المشتركة الأساسيّة، على الأقلّ، ومنها: الموقفُ النقديّ تجاه كثير من التراث الفكريّ الإسلاميّ (لا سيّما المذاهب الفقهيّة)، والنيّةُ المُعلّنة للعودة إلى مُمارسات السلف، ونَبذُ البدع، والتأكيدُ على وحدة المؤمنين وعلى فهمٍ موحد للإسلام. ومع ذلك، يظلّ الجدل قائمًا وتظلّ هناك حاجة إلى مزيد من البحث حول ما إن كان لدى هذه المحاولات الإصلاحية كثير من القواسم المشتركة التي تتجاوز هذه السمات الأساسيّة، أو كان علينا رؤيتها كظواهر محلّيّة منفصلة

(١) تجدون خلاصات هذا النقاش في:

Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muḥammad al-Shawkānī* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), pp. 12–15.

ومؤخرًا في:

Ahmad S. Dallal, 'The Origins and Early Development of Islamic Reform' in Robert W. Hefner, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. VI: Muslims and Modernity. Culture and Society Since 1800* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), pp. 107–47, at pp. 107–11.

ومتنوعة بالأحرى، وحول مدى التأثير المباشر أو غير المباشر لهذه المحاولات على حركات التحديث في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين^(١).

لم يكن للتفسير حتى الآن دوراً في هذا النقاش، الذي تركّز حول الفقه وأسس العقيدة والأخلاق الاجتماعية؛ غير أنّ دراسة التفسير من هذا الجانب

(١) يرى [أحمد] دلال أنّ «محاولة تعقّب جذور الإصلاح الإسلاميّ في العصر الحديث، وعزوها إلى القرن الثامن عشر الميلاديّ، هي محاولة يغيب عنها إدراك أنّ الإشكاليّات التي بعثت أسباب ذلك الإصلاح وشكّلت أفكاره في القرن الثامن عشر الميلاديّ لا تشابه على الإطلاق، من أيّ وجه، مع الإشكاليّات التي ألهمت الإصلاحات التالية وقادت حركتها» Dallah, 'Origins and Early Development', p133، وأنّ حركات الإصلاح في القرن الثامن عشر الميلاديّ كانت محلّية الطابع وسبقها تطوّرات بطيئة وطويلة الأجل، بينما الإصلاح في القرن التاسع عشر الميلاديّ كان ردّة فعل على التمزّقات والتغيّرات المفاجئة p134-140، Dallah, 'Origins and Early Development'. وهذه ملاحظات صائبة، لكنّها لا تأخذ في اعتبارها حقيقةً لا تُنكر مفادها أنّ إصلاحيّ القرن التاسع عشر الميلاديّ استخدموا -ردّاً على التحديّ الغربيّ- مفاهيم طوّرت خلال القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلاديين، حتّى إن كانت نظرتهم ومقاصدهم مختلفة عمّن سبقوهم من العلماء. ولذا، فهناك حاجة إلى إجراء مزيد من الأبحاث حول البيئة الفكرية في مطلع القرن التاسع عشر الميلاديّ ومنتصفه، لتسليط الضوء على مدى معرفة الدوائر العلميّة بالأفكار الإصلاحية من القرن الثامن عشر الميلاديّ وتدارسها فيما بينهم، وبالتالي يُسرّ تداولها في الحركة التحديثية الناشئة؛ غير أنّ تأثير حركة «أهل الحديث» الهنديّة شديد الوضوح بالفعل. انظر، على سبيل المثال:

Claudia Precker, 'Islamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Fall von Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khan, Nawwāb von Bhopal 'in Roman Loimeier, ed., *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext* (Würzburg, Ergon, 2000), pp. 239–56.

يمكن أن تكشف الكثير عن مبادئ التأويل الكامنة خلف هذه المحاولات الإصلاحية وعن درجة اعتناق الحدائين المتأخرين هذه المبادئ.

في هذا السياق، يبرز العالم اليمني محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٧٦٠ - ١٨٣٥ م) بصفته مفسراً يعدّه كثيرون اليوم سلفياً نموذجياً. فبعد عملية تقييم قامت بها جين [إدلمان] سميث Jane Idleman Smith^(١) لتفسير الشوكاني والعالم البغدادي شهاب الدين الألوسي (ت. ١٨٥٤ م)،

(١) جين إدلمان سميث (١٩٣٧م - ...) Jane Idleman Smith: باحثة أميركية في الدراسات الإسلامية، وأستاذة الأديان المقارنة في جامعة هارفرد سابقاً، وكانت قد حصلت منها على درجة الدكتوراه، بأطروحة عنوانها: دراسة تاريخية ودلالية لمفهوم (الإسلام) كما يرد في التفاسير *An Historical and as Seen in a Sequence of Quran Commentaries «islām» Semantic Study of the Term.* تعمل اليوم أستاذة متفرغة في الدراسات الإسلامية بمعهد هارتفورد للاهوت بولاية كونيتيكت الأمريكية؛ وهي محررة مشاركة لمجلة العالم الإسلامي *The Muslim World*، الصادرة منذ العام ١٩١١ م، التي تولّى المعهد ذاته نشرها منذ العام ١٩٣٨ م. من كتبها تأليفاً: الإسلام في أميركا (١٩٩٩ م) *The Islamic Understanding*؛ والتصوّر الإسلامي للموت والقيامة (٢٠٠٢ م)، *of Death and Resurrection*، بالاشتراك مع يفون يريك حدّاد؛ والمرأة المسلمة في أميركا: تحدي الهوية الإسلامية اليوم (٢٠٠٦ م) *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*، بالاشتراك مع يفون يريك حدّاد وكاثلين مور؛ والمسلمون والمسيحيون وتحدي حوار الأديان (٢٠٠٧ م) *Muslims, Christians, and the Challenge of Interfaith Dialogue* وشاركت في تحرير: المجتمعات المسلمة في أميركا الشمالية (١٩٩٤ م) *Muslim Communities in North America*، مع يفون يريك حدّاد؛ والإسلام والغرب بعد الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠٤ م) *Islam and the West Post 9/11*، مع مجموعة من الباحثين. [المترجم]

وصلت في العام ١٩٧٥م إلى نتيجة مفادها أن «التفسير في القرن الثالث عشر الهجري [التاسع عشر الميلادي]^(١)، لا سيما في بدايات القرن، لا بد أن يُثبت أنه مثال على التقليديّة [في تناول النصّ القرآنيّ]، وقد ظهر - لاحقاً - أن هذا شكل من أشكال التخندق في مواجهة ما نراه اليوم من تأثيرات مُلحّة للحدّثة»^(٢). وإذا تركنا جانباً السؤال حول مدى إمكانيّة استشفاف وتمييز أيّة «تأثيرات مُلحّة للحدّثة» في اليمن عند أوائل القرن التاسع عشر الميلاديّ، فإننا نجد أن سميث مهمّمة بوضوح بمضمون التفسير، لا بمناهجه، وهذا هو ما أوصلها إلى هذه النتيجة [في الاقتباس السابق]. من ناحية أخرى، وفي العام ١٩٨٢م، صنّف إبراهيم رُفيدة - الذي كان شديد الاهتمام بمناهج التفسير - تفسير الشوكانيّ باعتباره أوّل عمل في التفسير الحديث للقرآن^(٣)، وهو تصنيف يتعارض تماماً مع الأحكام التقليديّة الشائعة في حقل دراسات التفسير.

يدرس هذا الفصل تفسير الشوكانيّ فيما يتعلق بمسألة الابتكار واستمراريّة تطوير الحقل، وفيما يتّصل أيضاً بالدور المحتمل للنشاط الفكريّ في بدايات

(١) توضيح الزمان على التقويم الميلاديّ في هذا الاقتباس هو من عمل الكاتبة في الأصل. [المترجم]

(2) Smith, An Historical and Semantic Study, pp. 172 f.

(٣) انظر:

Walid A. Saleh, 'Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach', *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), pp. 6-40.

وتحديداً ص ١٤.

القرن التاسع عشر الميلاديّ في عمليّة الإصلاح الإسلاميّ. ففي البداية يستعرض مبادئ التأويل الصريحة لدى الشوكانيّ، ثمّ يتناول بالتفصيل المناهج التي طبّقها بالفعل في تفسيره. ثمّ بعد ذلك يتتبّع الدور الذي قام به تفسيره في التعبير عن رؤاه حول هذا العلم، وفي النهاية سيحاول البحثُ مَوْضِعَهُ منهجه ضمن إطار المسألة الأكبر وهي التحديث في التفسير (modernisation).

٢. الشوكاني وتفسيره:

لقد سال مدادٌ كثير في الكتابة حول الشوكاني ونشاطه الفكري؛ غير أن المثير للدهشة أن قليلاً من هذه الكتابات يدور حول تفسيره، فيما تركّز جُلّ الاهتمام على نظريّاته الفقهيّة ومواقفه العقديّة تجاه الأمور ذات الصّلة بالمناخ الفكريّ الأوسع في عصره، مثل موقفه من مُمَارَسَات الإسلام الشعبيّ^(١). يتوافق هذا مع توجّه عامّ للنظر إلى الحركات الإصلاحية في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلاديّين بشكلٍ أساسيّ في جانبها الاجتماعيّ والأخلاقيّ، مع قليل من الاهتمام لإسهاماتها الكلاميّة والفكريّة الصريحة^(٢).

تلقى الشوكاني تعليمه في اليمن، الذي لم يرحل عنه إطلاقاً؛ ومع ذلك، فإنّ أساتذته كانوا قد درّسوا في بلاد الحجاز. وفي العام ١٧٩٥م تولّى منصب قاضي القضاة لدى الإمامية الزيدية^(٣)، وهو المنصب الذي ظلّ فيه حتّى وفاته. ومع أنّه

(١) خير مثال على هذا هو كتاب برنارد هيكل حول الشوكاني، الذي يقوم بجهد رائع في مَوْضعة الرجل في الإطار السياسيّ والدينيّ والفكريّ في زمانه، ولكن لا يحوي سوى إشارة عابرة إلى تفسيره.

(٢) انظر: Dallal, 'Origins and Early Development', p. 109.

حيث كتب يقول: «على الرغم من نشر قدرٍ كبيرٍ من كتابات مفكّري القرن الثامن عشر الميلاديّ، ما زال المؤرّخون التنقيحيون يركّزون على الجوانب العمليّة والاجتماعيّة لأنشطة وتحركات ذلك القرن، في خطوة تؤكّد الفكرة السابقة القائلة بضآلة القيمة الفكريّة والثقافية للفكر الناتج في ذلك القرن».

(٣) الإمامية الزيدية: هي تمظهر سياسيّ للمذهب الزيديّ، وتشمل الإمامية عدداً من الدول والأسر الحاكمة. بدأت مع الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسيّ (نسبةً إلى جبال الرّسّ بالمدينة،

وُلِدَ زَيْدِيًّا، إِلَّا أَنَّهُ انْتَهَى بِهِ الْمَطَافُ إِلَى نَبْذِ الْمَذَاهِبِ الْفَقْهِيَّةِ وَتَبْنِيِ فِكْرَةِ التَّقْيِيدِ الصَّارِمِ بِالْمَصَادِرِ الْأُولَى لِلْإِسْلَامِ، وَهِيَ الْفِكْرَةُ الَّتِي كَانَ عُلَمَاءُ يَمْنُونُ بَارْزُونَ قَدْ نَادَوْا بِهَا مِنْ قَبْلُ؛ وَمِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْوَزِيرِ (ت. ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م)، وَالْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْجَلَالِ (ت. ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م)، وَصَالِحُ بْنُ مَهْدِيِّ الْمَقْبِلِيِّ (ت. ١١٠٨هـ / ١٦٩٦م)، وَابْنُ الْأَمِيرِ الصَّنَعَانِيِّ (ت. ١١٨٢هـ / ١٧٦٩م). وَهَذِهِ الْأَفْكَارُ صَارَتْ عَلَامَاتٍ بَارِزَةً فِي مَشْرُوعِ الشُّوْكَانِيِّ كَعَالِمٍ، وَحَدَّدَتْ كَثِيرًا مِنْ سِمَاتِ نَشَاطِهِ الْفِكْرِيِّ^(١).

من كتاباته الكثيرة، سنجد تفسيرًا كاملاً للقرآن، بعنوان: فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الذي كتبه بين عامي ١٨٠٨م

حيث وُلِدَ، وَإِلَيْهِ يُنْسَبُ الْمَذْهَبُ الْهَادَوِيُّ - الزَيْدِيُّ (وهو الفرع الحالي في اليمن من المذهب الزيدي). توالى الأئمة على حكم اليمن (وتحديدًا صَعْدَةَ وَأَرْيَافَ صَنْعَاءَ) حَتَّى وَصَلَ حُكْمُهُمْ ذُرْوَتَهُ مَعَ تَأْسِيسِ الدَّوْلَةِ الْقَاسِمِيَّةِ عَلَى يَدِ الْإِمَامِ الْمَنْصُورِ بِاللَّهِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ فِي الْقَرْنِ الْعَاشِرِ الْهَجْرِيِّ / السَّابِعِ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ، الَّذِي وَحَّدَ ابْنُهُ الْمُتَوَكَّلُ عَلَى اللَّهِ إِسْمَاعِيلُ شَطْرِي الْيَمَنِ، وَشَهِدَ عَهْدُهُ شَيْئًا مِنَ الْإِسْتِقْرَارِ. وَقَدْ اسْتَمَرَّ حُكْمُ الْأَثَمَةِ مِنْ بَعْدِهِ، ثُمَّ أَسَّسَ الْإِمَامُ الْمُتَوَكَّلُ عَلَى اللَّهِ يَحْيَى مُحَمَّدَ يَحْيَى حَمِيدَ الدِّينِ الْمَمْلُوكَةَ الْمُتَوَكَّلِيَّةَ فِي الْعَامِ ١٩١٨م، وَقَدْ انْهَارَتْ مَعَ قِيَامِ حَرْبِ الْيَمَنِ فِي أَيْلُولِ / سِبْتَمْبَرِ مِنَ الْعَامِ ١٩٦٢م، فَكَانَتْ بِذَلِكَ الدَّوْلَةُ الزَيْدِيَّةُ الْأَخِيرَةُ فِي الْيَمَنِ. [الْمُرْتَجِم]

(١) انظر: Haykel, *Revival and Reform*, pp. 18-22.

١٨١٤م^(١). غير أن هذا العمل لم يحظْ بكثير من الاهتمام الأكاديمي حتى اليوم، مع شعبيته المستمرة، لا سيما في الدوائر التي تصف نفسها بأنها سلفية^(٢). إلا أن محمد حسين الذهبي، في تأريخه لعلم التفسير [المُعنُون: التفسير والمفسرون]، قد صنّفه باعتباره تفسيرًا زيدياً^(٣). وهناك كتاب نُشر في المملكة العربية السعودية يدور حول هذا التفسير، ولكن تمثّل محاولة الكاتبِ الأحاديّةُ الرؤية إثباتَ التوافق بين أسلوب الشوكاني وبين الرؤية الوهابية = انتقاصًا كبيرًا من القيمة العلمية لهذه الدراسة^(٤).

الهيئة التي يأتي عليها فتح القدير تقليديّة، كما سنصف بالتفصيل لاحقًا، بل إنّ نظرة خاطفة تُبدي لنا غيابًا تامًّا لأيّة أجندة تحديث. فعلى سبيل المثال، ليست لدى الشوكاني أيّ توجّهاتٍ للمراجعة فيما يتعلّق بالعلاقات بين الجنسين

(١) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ٣ مجلّدات (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦١-١٩٦٢)، (٣/ ٢٨٦).

(٢) للاطلاع على أهم أسباب شعبيّة الشوكاني، لا سيما في اليمن والمملكة العربية السعودية، انظر: Haykel, *Revival and Reform*, pp. 225-34.

(٣) انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، (٣/ ٢٨٥-٢٩٩).

ولكن نظرًا لنَبْدِ الشوكاني المذهبَ الهاديّ-الزيديّ [وهو المذهب الذي بقي إلى اليوم من المذهب الزيديّ]، وتبجيله لمُدَوّنات الحديث السُنّية المعتمدة، وتأكيدِه على فضل جميع الصحابة، واندماجه الكبير مع التراث الفكريّ السُنّي، فإنّ هذا التصنيف لا يبدو مناسبًا.

(٤) انظر: محمد حسن الغمّاري، الإمام الشوكاني مفسّرًا (جدة: دار الشروق، ١٩٨١).

أو الموقف تجاه غير المسلمين؛ ولقد كان ليصبح من المثير للدهشة تمامًا أن يُبدي عالمٍ يمنيّ في زمنه مثل هذه التوجّهات. وهناك أيضًا غيابٌ للعلوم (Science) في تفسيره، سواء كانت هذه العلوم من التراث الإسلاميّ أو على النمط الغربيّ. فيما تمثّل المعجزات وظواهر من قبيل الحسد و«العَيْن» حقائق حياتيّة لديه، ويرفض بشدّة التكهّنات الفكرية حول معناها المجازي، الذي -في رأيه- يتعارض بوضوح مع الدليل النصّيّ وينبئ عن عدم الإيمان بقدره الله المُطلقة^(١).

لو كان هناك من جانب ابتكاريّ في تفسير الشوكانيّ، فإنه يكمن في منهجه التأويليّ فحسب؛ إذ يقدّم الشوكانيّ نظرتَه المنهجية في مقدّمة تفسيره، وهي مقدّمة قصيرة وفي الصميم وليست بالبسيطة إطلاقًا. ومع أنّ تصوير الشوكانيّ لتاريخ التفسير فيه نظر من جهة بساطته، ويعمل أساسًا على تعزيز أهميّة دوره المبالغ فيه كمجدّد لتفسير القرآن^(٢)، فإنّ مبادئ التأويل التي يستدعيها تستحقّ الملاحظة؛ لأنّها إلى حدّ بعيد تتصل بتفسيره الفعلّي.

(١) انظر: محمّد بن عليّ بن محمّد الشوكانيّ، فتح القدير، الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٤)، (٣/ ٤٢) وما يليها.

(٢) انظر: Saleh, 'Preliminary Remarks', p. 33.

يرى الشوكاني أنّ حقل التفسير ينقسم إلى فريقين: يقتصر أحدهما على الرواية، ويذل قصارى الجهد لتطبيق المناهج العلميّة في نقد الحديث [النبوي]؛ فيما يركّز الآخر على اللغة والعلوم المساعدة، وإمّا أنّه يتجاهل الأحاديث النبويّة أو لا يُعير اهتماماً كافياً للتحقق من صحتها. ثمّ يؤكّد الشوكاني على أنّ جميع مرويات التفسير التي يمكن عزوها إلى النبيّ مُلزّمة لنا، إلاّ أنّ مثل هذه الأحاديث الصحيحة التي تدور حول تفسير آياتٍ من القرآن ليست تتعرّض سوى لجزء صغير من القرآن. أمّا تفسيرات الصحابة فيرى أنّها ليست على القدر ذاته من عدم القابليّة للجدل والردّ، ويرى أنّها تستدعي دراسة فاحصة ودقيقة؛ ويقترح أنّ أيّ تفسير ثابت عن الصحابة يُعامل باعتباره رأياً مُقدّماً على غيره من الآراء الأخرى حين يشرح لفظاً قرآنيّاً يردّ بـ«معنى مغاير للمعنى اللغويّ»، وأنّه قد يؤخّذ بعين الاعتبار كـ«واحدٍ من أهل اللغة الموثوق بعربيتهم» حين يتعلّق الأمر بألفاظٍ غامضة المعنى. ومع ذلك، قد يكون تفسير الصحابيّ، في بعض الحالات، أقلّ اعتباراً من تفسيرات أجيالٍ لاحقة، وذلك حين يتعارض مع حقائق معروفة وخضعت لأبحاثٍ معمّقة ولا دليل كافٍ على صحته اللغويّة. علاوة على ذلك، يقول الشوكاني إنّ تفسير السلف لا يقدم أحياناً سوى معنى واحد للفظ القرآنيّ الذي قد يحمل معاني عدّة؛ وبالتالي لا يمكن أن يحلّ محلّ القيام بتحليل لغويّ ينقّب في دقائق الفروق في المعنى وجميع التفسيرات المعقولة والمُحتملة. ويؤكّد أنّ هذا الأمر «تفسيرٌ باللغة»، لا

ترجمات

تفسيرٌ «بمحضِ الرأي» الشخصي. ويستشهد بالعديد من الأحاديث للتأكيد على مقصده من أن للقرآن مستويات عدّة في المعنى، وأن مجموع الآراء المتباينة هو ما يُشكّل المعنى الإجمالي؛ ولذا لا يجب أن يُنظر إلى هذا التباين على أنه اختلافٌ غير مرغوب، بل هو سبيلٌ إلى تحقيق فهم شامل للنص. وعلاوةً على ذلك، يقول الشوكانيّ إنّه «لا يتيسّر في كلّ تركيبٍ من التراكيب القرآنيّة تفسيرٌ ثابتٌ عن السلف، بل قد يخلو عن ذلك كثيرٌ من القرآن»، وإنّما هي روايات لا تُحصى من التفاسير التي في إسنادها انقطاعٌ أو ضعف. ويخلص الشوكانيّ إلى أنّ هذا كلّهُ يحتمّ على المفسّر أن يجمع بين الأمرين (الرواية والتحليل اللغويّ)، وهذا ما يسعى إليه في تفسيره؛ ألا وهو «الترجيح بين التفاسير المتعارضة»، بناءً على الخبرة اللغويّة و«بيان المعنى العربيّ... وإيراد ما ثبت من التفسير عن النبيّ أو الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو الأئمّة»، والجمّع بين ما انقسم من مدارس التفسير، كما يقول. ثمّ يشير إلى تفسير (الدرّ المشور)، للإمام جلال الدين السيوطيّ (ت. ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، باعتباره مصدره الأساسيّ للوصول إلى «التفاسير المرفوعة إلى النبيّ» مع «اختصار... وضمّ فوائد لم يشتمل عليها» وجدها الشوكانيّ «في غيره من تفاسير علماء الرواية»، إضافةً إلى نقد الروايات، من «تصحیح أو تحسين أو تضعيف، أو تعقّب أو جمع أو ترجيح». وبعد ذلك تتبدّى من كلام الشوكانيّ درجةٌ عالية من

الثقة بالنفس حين يقدم عمله وتفسيره الخاص على أنه «لُبُّ اللُّباب، وَعَجَبُ العُجَاب، وذخيرةُ الطلاب، ونهايةُ مأربِ الألباب» في علم التفسير^(١).

تشي الحُجْبُ التي يعرضها الشوكانيّ بذلك الانطباع الجليّ أنه شعر بحاجة إلى تسوية تقديمه تفسيرًا لا يقوم على روايات الحديث وحدها؛ وهو أمر لا شك أنه خشي أن يلقي معارضة وانتقادات من القائلين بالتفسير بالرواية لدى أهل السنة.

وإجمالاً، تعرض مقدّمته معالم منهجه التفسيريّ، ولكن ليس في تلك الدعوى التي يقدمها ما هو جديرٌ بالملاحظة على نحوٍ خاصّ باستثناء الدور الاستثنائيّ الذي يسمّ به تفسيره. فهو يحاول أن يضع نفسه في وسط الثنائية التي أشار إليها بنفسه، وهي ثنائية الدراية والرواية، متحاشياً التفسيرات التي لا تستند إلى أساس سليم، والتي تقوم على القول جُزافاً، ومتجاوزاً مجرد إعادة إنتاج للمأثور من تفسير النبيّ والصحابة والسلف. بيد أن القول باتّباع هذا الطريق الوسط ليس أمراً غير معتاد.

فالسؤال المهمّ، إذن، يدور حول مدى تطبيقه -فعلاً- تلك المنهجية التي وضع معالمها في مقدّمته -وهو أمرٌ لا يمكن اعتباره مفروغاً منه- وأثر ذلك

(١) انظر: الشوكانيّ، فتح القدير، (١/ ٥٧-٥٩).

وانظر القسم الرابع من هذا البحث للاطلاع على تقييم أشمل عن رؤى الشوكانيّ حول دوره عالمًا.

على تفسيره؛ لأنّ هناك فرقاً بين صياغة نظريّة تأويليّة وبين وضعها موضعَ التطبيق^(١).

(١) انظر:

Regula Forster, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese am Beispiel von Q 53, 1–18* (Berlin, Klaus Schwarz, 2001), pp. 117 f.

وهو يوضّح أنّه في كثيرٍ من الحالات لا تكون هناك علاقة قويّة بين مبادئ التأويل التي يُوردها المفسّرون في مقدّمات تفاسيرهم وبين المناهج التي يطبقونها فعلياً في هذه التفاسير.

٣. منهج الشوكاني في تفسير القرآن:

٣.١. ملاحظات عامة:

للهولة الأولى، يبدو فتح القدير عملاً تقليدياً تماماً في التفسير، فالشوكاني يتناول القرآن في صيغة مقاطع تتكوّن من عدّة آيات؛ ويمرّ على تلك المقاطع جملةً جملة، أو حتى كلمةً كلمة، فيقدّم تحليلاً لغوياً أو إعادة صياغة للآيات أو كلا الأمرين، مع خلاصة للتفسير المتباينة حيث يتاح له ذلك، بما في هذا تكرار النقاش لمسائل القراءات المختلفة. وكإضافةٍ للتحليل الدقيق الذي يقدّمه لهذا المقطع أو ذلك، يقدّم الشوكاني المتاح من الروايات ذات الصلة، أو على الأقلّ ما يعتبره منطقيّاً منها. وليس هذا الدور أكثر من إعادة إنتاج لما يرد في (الدرّ المنثور) للإمام السيوطي؛ إذ لا يكاد الشوكاني يعلّق بالمرّة على هذه الروايات.

يحوي تفسير الشوكاني قراءات متعدّدة التكافؤ، دون أيّ تحفّظ على إحداها؛ وحيثما يبرز خلاف في تفسير إحدى الآيات، نجد الشوكاني يُورد مُختلف الآراء للمفسّرين القدامى، وغالباً بإيجازٍ شديد دون عزّو تلك الآراء إلى أصحابها، لكنّه في كثير من الحالات لا يقدّم لنا رأيه الخاصّ. أمّا حين يطرح رأيه الخاصّ، فإنّه دوماً ما يدعمه بالحجج والبراهين. وفي بعض الأحيان، حين يرى إحدى المسائل على قدرٍ عالٍ من الأهميّة، فإنّ نقاش تلك المسألة قد يصبح موسّعاً، ليشمل اقتباسات مطوّلة من مفسّرين يسمّيهم؛ مثل أبي عبد الله

القرطبي (ت. ٦٧١هـ / ١٢٧٢م)، أو إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م)، مع حجاج مفصل لوجهة نظره ورأيه الخاص.

تغيب عن تفسير الشوكاني - بشكلٍ لافت - المناقشات الكلامية والتفاصيل السردية. وعادةً ما تدفعه المسائل الفقهية إلى الدخول في استطرادات، لكنه يقطع هذه الاستطرادات بشكلٍ متعجلٍ، فيشير إلى أعماله الفقهية، التي يرى أنها الموضوع الأنسب لنقاش الموضوعات الفقهية التي ليست ذات صلة مباشرة بفهم النص [القرآني]^(١).

لا يُبدي الشوكاني اهتمامًا بالقضايا العقدية سوى في حالاتٍ نادرة. فعلى سبيل المثال، عند تناوله للآية رقم ٤٩ من سورة يونس: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^(٢)، نراه يُغرق في تفسيره حدَّ الجدل. فيرى في تفسير هذه الآية بيانًا واضحًا ضدَّ التوسل بالأنبياء أو الملائكة أو الأولياء أو

(١) انظر، على سبيل المثال، تفسير الشوكاني للآية رقم ٢٩ من سورة التوبة، وفيه يختصر نقاشًا حول مقدار الجزية الواجب دفعه، ويقطعه بالإحالة إلى أعماله الفقهية: الشوكاني، فتح القدير، (٢ / ٣٧٠).

(٢) ترجمة الآيات القرآنية المستخدمة في هذا الفصل تقوم على ترجمتين للقرآن، هما:

Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (London, Allen & Unwin, 1955 and 1963).

Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Jidda, Dar al-Qiblah for Islamic Literature, 1992).

وقد أُجريت بعض الانتقادات والتعديلات لتمكين القارئ [بالتطبع تقصد الكاتبة هنا القارئ

بالإنجليزية، المترجم] من فهم النقاشات التي يعدها الشوكاني حول تفسير الآيات.

الأموات، وهي المُمَارَسَة التي يعتبرها شِرْكًَا. ولا يوجّه مجادلاته ضدّ مَنْ يقعون في تلك الأخطاء قَدَرَ ما يوجّهها نحو العلماء الذين لا يُدينون تلك الأخطاء والمُمَارَسَات بشكلٍ صريحٍ واضحٍ. فهذا يشكّل -في رأيه- رِدَّةً إلى عهد الجاهليّة الأولى، بل أسوأ من ذلك^(١). غير أنّ هذا الهجوم اللاذع هو الاستثناء لا القاعدة في تفسير الشوكاني؛ إذ إنّ المسألة الأخرى الوحيدة التي تدفعه إلى إبداء سخط مماثل هي مسألة «التقليد» (بمعنى الاتّباع الأعمى لمدرسةٍ ما من المدارس الفقهيّة)، وهي المسألة التي ناقشها لاحقًا. وفي العموم، ليست الآراء التي يعبر عنها الشوكاني آراءً عقديّة، ولا يمكن ربطها بمدرسة كلاميّة بعينها. فحين يصف القرآن إبراهيم وهو «يكذب» على قومه (الآيات: ٥٧ - ٦٤ من سورة الأنبياء)، فإنّ كثيرًا من المفسّرين القُدَامَى قد تناولوا مدى انسجام هذه القصة مع الاعتقاد بعصمة الأنبياء^(٢). أمّا الشوكاني فقد تناول بعض جوانب هذا الجدل، ولكنه يرفض الخوض في هذا النقاش أو ترك

(١) الشوكاني، فتح القدير، (٢/ ٤٦٥) وما يليها.

(٢) لمطالعة نقاش [نورمان] كالدر حول هذه المسألة، انظر:

Norman Calder, 'Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham' in Gerald R. Hawting and Abdul- Kader A. Shareef, eds, *Approaches to the Qur'ān* (London, Routledge, 1993), pp. 101-40, at pp. 106-10.

هذه المسألة العقديّة تتداخل مع تفسيره الذي جعله يتمحور حول النصّ القرآني^(١).

وهكذا، يبذل الشوكانيّ جهداً كبيراً للبقاء قريباً من النصّ خلال تفسيره وتجنّب الاستطرادات غير الضرورية. وإنّ دراسة فاحصة للمنهجيات التي يتبعها توضّح لنا أنّ هذا الأمر ليس مسألة أسلوب في الكتابة، بل يتوافق تماماً مع مبادئ التأويل التي يطبقها الشوكانيّ باستمرار على مدار تفسيره.

فحين يصف القرآن الرسالة الإلهية بأنها: ﴿ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدِّثٍ﴾، يأخذ هذه الآية مُنطلقاً للدخول في ذلك الجدل الدائر حول مسألة «خَلَقَ القرآن»، ولكن على عكس كثيرٍ من المفسّرين السُنّة، نجده يتخطّى تلك الفرصة لوضع نفسه في موضع العداء الراسخ للمعتزلة، بل يُفَضِّل أن يأخذ موقفاً مستقلاً تماماً. إذ يقول إنّ الصياغة القرآنيّة هذه قد يُفْهَم منها أنّها تشير إلى خَلْق القرآن، غير أنّها لا تنطبق قطعاً إلا على خَلْق الوحي. وبالتالي فإنّ الاعتقاد بخَلْق القرآن، في رأيه، يُعَدّ «بِدْعَةً»، ولكن أئمة أهل السنّة الذين رفضوا -محقّقين- هذه البدعة قد أفرطوا في الاتّجاه الآخر، لا بمجرد التمسك بالاعتقاد الآخر القائل بعدم خَلْق القرآن، وهو الاعتقاد الذي -بنفس القدر- لا يمكن إثباته، بل أيضاً من خلال الحُكْم بتكفير معارضيهم، بل بتكفير مَنْ امتنعوا عن اتّخاذ موقفٍ في المسألة.

(١) الشوكانيّ، فتح القدير، (٣/ ٤١٣) وما يليها.

فالشوكاني يرى أن لا أحد من السلف قد تناول من قبل هذه المسألة، التي صارت بؤرة للنقاش والجدل فقط في حدود زمن «المحنة» في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وبالتالي يقول إنها مسألة تقع في نطاق عالم الغيب، الذي استأثر الله بعلم مكنوناته. وهذا هو الموقف النموذجي لدى السلف، في رأي الشوكاني، أمّا ما سوى هذا الموقف فسيؤدّي إلى تكفير المؤمنين، وهو الأمر الذي يدينه^(١).

وهذا المقطع من تفسير الشوكاني لا يُظهر لنا فقط أنه يحاول -إلى حدّ كبير- تجنب التمهيد والاصطفاف حتى مع مدرسة فكرية/ عقديّة يتعاطف معها لاعتمادها على الرواية، بل يوضّح أيضاً أحد أبرز مبادئه في التأويل، وهو الامتناع عن إصدار الأحكام عند غياب الدلالة الواضحة -سواء من الكتاب أو الحديث- التي يمكن أن يستند عليها الحكم. علاوةً على ذلك، يبيّن هذا المقطع أيضاً أنه على الرغم من حقيقة كون الشوكاني لا يرى في السلف مرجعيةً لا تنازع في التفسير، فإنه يرسم صورة مثالية للسنوات الأولى من الإسلام التي لم يكن خلالها قد حُجِب الإيمان الحقيقي بعد نتيجةً للمنطق الكلامي الظني وغيره من البدع والمُحدثات.

(١) الشوكاني، فتح القدير، (٣/ ٣٩٧) وما يليها.

٢.٣ . البحث عن (ظاهر معنى) القرآن؛

ينطلق الشوكاني في تفسيره من الصياغة القرآنية. فهو يتمسك بمبدأ تفسير القرآن على ظاهر المعنى، ويرفض التفسيرات المجازية. ويأتي تطبيقه لهذا المبدأ عادةً بشكلٍ أعقد مما قد يتصور المرء، نظرًا لإقرار الشوكاني -بوضوح- أن الكلمات حمالةٌ أوجهٌ ولها معانٍ عدّة، وبعضها أكثرُ مجازيةً من غيرها.

ويدافع الشوكاني عن حقيقة وجود «العرش / الكرسي» المذكور في القرآن، بالإشارة إلى الصياغة القرآنية وما يعتبره حديثًا صحيحًا^(١)، ولكنه يتخذ موقفًا أدق من وصف الله بـ«العلي» في آية الكرسي (الآية رقم ٢٥٥ من سورة البقرة). ويرى أن هذه الصفة لا تشير إلى أي علو فيزيائي بمعنى أن الله في السماء أعلى البشر، ولكنها تشير إلى القوة الإلهية الفائقة والمرتبة العالية. ويدعم هذا الرأي بقبس من الشعر العربي وآياتٍ أخرى من القرآن، وفي كلاً الحالين هناك استخدامٌ للفعل «عَلَا» بمعنى المكانة العالية. ففي الآية الرابعة من سورة القصص: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، يُستخدَم الفعل لوصف مزاعم فرعون مصر بالوصول إلى مثل هذه المكانة السامية، وهو ما يشير بوضوح إلى أن معنى «عَلَا» هنا لا يمكن أن يكون بالمعنى الفيزيائي. إذ يعلّق الشوكاني على هذا قائلاً:

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١ / ٣٤٦)، (٢ / ٢١٩).

والأدلة من الكتاب والسنة معروفة؛ ولكن الناشئ على مذهب يرى غيره خارجاً عن الشرع، ولا ينظر في أدلته، ولا يلتفت إليها، والكتاب والسنة هما المعيار الذي يُعرف به الحق من الباطل، ويتبين به الصحيح من الفاسد^(١).

وفي حالة أخرى، في الآية الأولى من سورة الأنعام: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، يرفض مرة أخرى الفهم الظاهري (phenomenological) والأحادي البعد (one- dimensional) لظاهر معنى القرآن.

«اختلف أهل العلم في المعنى المراد بالظلمات والنور، فقال جمهور المفسرين: المراد بالظلمات سواد الليل، وبالنور ضياء النهار. وقال الحسن^(٢): الكفر والإيمان. وقال ابن عطية: وهذا خروج عن الظاهر. انتهى.

والأولى أن يقال: إن الظلمات تشمل كل ما يُطلق عليه اسم الظلمة، والنور يشمل كل ما يُطلق عليه اسم النور، فيدخل تحت ذلك ظلمة الكفر ونور الإيمان؛ ﴿أَوْ مَن كَانَ مِيثًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي

(١) الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٣٤٦).

(٢) إذا قيل «الحسن» على الإطلاق، فهو البصري. [المترجم].

النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلْمَتِ ... ﴿١﴾؟ [الأنعام: ١٢٢]، وأفردَ النورَ لأنَّه جنسٌ يشملُ جميعَ أنواعِهِ، وجمَعَ الظلماتِ لكثرةِ أسبابِها وتعدُّدِ أنواعِها^(١).

وهذا الأمر، من وجهة نظر الشوكاني، ليس تفسيرًا مجازيًا، بل هو تفسيرٌ يعتمد على ظاهر معنى الألفاظ ذات الأبعاد الدلالية المتعددة. وليس الشوكاني بطبعه مؤيدًا لأحد التفسيرين؛ الفيزيائي أو المجازي، وإنما يحاول تحديد المضمون الدلالي للألفاظ المستخدمة في القرآن، وإن لزم الأمر بالاعتماد على مصادر أخرى من القرآن والسنة والأدب العربي، فيرتكز في تفسيره على ذلك التحليل. وعلى الرغم من الآراء العقديّة، تبقى المقاييس الوحيدة هي القرآن والسنة.

الواضح أيضًا أن تناوُلَ الشوكاني للآية الأولى من سورة الأنعام يحمل توجُّهًا لتوسيع نطاق المعنى القرآني قدر الإمكان، طالما أنه ليس هناك دليل نصِّي على الحاجة إلى تحديده. فعلى سبيل المثال، وفيما يتصل بالآية رقم ٣٦ من سورة النساء^(٢)، نرى أن الشوكاني يناقش معنى: **﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾**،

(١) الشوكاني، فتح القدير، (٢/ ١٠٢) وما يليها.

(٢) ﴿وَالَّذِينَ إِحْسَنًا وَبِذَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا...﴾.

مستشهداً بعدد من التفسيرات، ومنها أن المقصود به الزوجة أو الرفيق في السفر أو الصاحب «الذي يَصْحَبُكَ وَيَلْزَمُكَ رَجَاءَ نَفْعِكَ»؛ ليخلص إلى أنه:

لا يَبْعُدُ أَنْ تَتَنَاوَلَ الآيَةُ جَمِيعَ مَا فِي هَذِهِ الْأَقْوَالِ، مَعَ زِيَادَةٍ عَلَيْهَا وَهُوَ كُلُّ مَنْ صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ صَاحِبٌ بِالْجَنْبِ؛ أَي: بِجَنْبِكَ، كَمَنْ يَقِفُ بِجَنْبِكَ فِي تَحْصِيلِ عِلْمٍ أَوْ تَعَلُّمِ صِنَاعَةٍ أَوْ مُبَاشَرَةِ تِجَارَةٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ^(١).

ويظهر لنا من تناوُلِ الشوكاني لفظَ «الجار»، في الآية نفسها، توجُّهٌ مماثل إلى توسيع نطاق معنى اللفظ [مَحَلَّ التفسير]، إضافةً إلى أنه يعطينا مزيداً من التعمُّق في اجتهاداته في التأويل. تكمن إشكالية التفسير هنا فيما إذا كان لفظ «الجار» يمكن ويجب تجسيده، مثلاً، على أنه إشارة إلى أشخاص يعيشون في الشارع نفسه أو في نطاقٍ معيَّن من البيوت. وكما قال الشوكاني في تفسيره، فإن «المُرَاد [بلفظ «الجار»] مَنْ يَصْدُقُ عَلَيْهِ مُسَمَّى الْجَوَارِ، مَعَ كَوْنِ دَارِهِ بَعِيدَةً وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى تَعْمِيمِ الْجِيرَانِ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ، سِوَاءً كَانَتِ الدِّيَارُ مُتَقَارِبَةً أَوْ مُتَبَاعِدَةً»^(٢). وبعد الاستشهاد بعدة آراء مختلفة للمفسرين حول المعنى الدقيق لمفهوم «الجار»، يقول الشوكاني إنَّ «الأوَّلَى أَنْ يُرْجَعَ فِي مَعْنَى «الجار» إِلَى الشَّرْعِ؛ فَإِنْ وُجِدَ فِيهِ مَا يَقْتَضِي بَيَانَهُ وَأَنَّهُ يَكُونُ جَارًا إِلَى حَدِّ كَذَا مِنَ الدُّورِ،

(١) الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٥٣).

(٢) الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٥٢).

أو من مسافة الأرض، كان العمل عليه مُتَعَيَّنًا، وإن لم يُوجد رُجَع إلى مَعْنَاهُ لَغَةً أو عُرْفًا. غير أن الشوكاني يرى أنه لا الشريعة المُوحاة - أو بعبارة أخرى: القرآن ومُدُونَات الحديث - ولا المعاجم العربية تقدّم أي نوع من التحديد؛ مع أن القرطبي يستشهد بحديثٍ لإثبات ما ذهب إليه من أن «أربعينَ دارًا جارًّا»، ولكن الشوكاني يردّ هذا الحديث؛ لأنّه لا يردّ في المُدُونَات الحديثية المُعتمَدة ولم يُسنده القرطبي^(١). ثم نجد الشوكاني يشير إلى الآية رقم ٦٠ من سورة الأحزاب: ﴿لَنْ لَمْ يَنْتَهَ الْمُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾. فيقول إن هذا يُثبت أن جميع ساكني المدينة اعتبروا جيرانًا [وفق هذه الآية]. وأخيرًا، يقول الشوكاني: «أمّا الأعرافُ في مُسمّى الجوار فهي تختلفُ باختلاف أهلها، ولا يصحّ حملُ القرآن على أعرافٍ مُتعارفةٍ واصطلاحاتٍ مُتواضعةٍ»^(٢).

وحتى حين يناقش الشوكاني آيات ذات صلة بالتشريع، ويدخل في نقاشات فقهية، يكون اهتمامه الأوّل والأخير بالصياغة القرآنية والدليل النصّي. ومن

(١) صحیح أن القرطبي لم يُسنده في الأصل، لكن هناك تخريج للحديث في طبعة مؤسّسة الرسالة من تفسيره: الجامع لأحكام القرآن (بتحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي، وماهر حبّوش)؛ فقد أخرجه الطبراني وكذا الهيثمي الذي قال في مجمع الزوائد إن فيه راويًا متروكًا، وهو أيضًا من مراسيل أبي داود، وأوردّه البيهقي في السنن الكبرى. [المترجم].

(٢) الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٥٣).

أفضل الأمثلة على ذلك، تحليله للآية رقم ٢٣ من سورة النساء، وهي آية تُقرّر عددًا من موانع الزّواج، ومنها تحريم الجمع بين الأختين في آنٍ. إذ يقول الشوكاني إنَّ جُلَّ العلماء انفقوا على أن هذا التحريم، قياسًا، يشمل أيضًا التسرّي؛ أي بعبارة أخرى: الدخول في علاقة جنسيّة مع (أو جماع) جاريتين أختين. لكنّ الإشكال، في رأيه، أن لفظ «نكاح»، الذي من الواضح أنّه موضوع التحريم في هذه الآية، قد يعني عقد زواج أو جماع؛ وعلى المفسّر أن يحدّد أيّ معنى من هذين المعنيين هو المقصود في الآية. ومع ذلك، كما يشير الشوكاني، هناك إجماعٌ واضح على أن الهدف الأساسي للآية هو سرد موانع عقد الزواج لا الجماع. ويقول الشوكاني إنَّ كلَّ مَنْ يقول إنَّ التحريم يشمل -إضافةً إلى الزواج من أختين - جماع جاريتين أختين، «يحتاج... إلى دليل، ولا ينفعه أن ذلك قول الجمهور؛ فالحق لا يُعرف بالرجال»^(١)، ويعني بهذا أن اعتقادًا/ رأيًا خاطئًا لا يُصبح صوابًا بمجرد أن بعض العلماء البارزين يعتقدونه. فهو لا يقبل القياس دليلًا في هذه الحالة؛ لأنّه لا يرى من المسموح توظيف القياس في جزء واحد فقط من الآية ورفضه في بقية الأجزاء. ولا يرى الشوكاني أيضًا أن من المتاح الجَمع بين ظاهر المعنى والمعنى المجازي للنكاح، أو التنقل بينهما في التفسير الفقهي لهذه الآية؛ فيقول إنّه «لا يصحّ حمل «النكاح» في الآية على

(١) الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٣٤).

مَعْنِيهِ جَمِيعًا - أَعْنِي الْعَقْدَ وَالْوَطْءَ - لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْجَمْعِ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ؛ وَهُوَ مَمْنُوعٌ. وَهُوَ يَعْنِي أَنَّ هَذَا الرَّأْيَ يُمْكِنُ أَنْ يُوَاجِهَ بِالْقَوْلِ إِنَّ كَلًّا مِنْ «الْعَقْدِ» [أَي «عَقْدِ الزَّوْجِ»] وَ«الْوَطْءِ» [أَي «الْجَمَاعِ»] هِيَ مِنْ ظَاهِرٍ مَعْنَى «النِّكَاحِ»؛ غَيْرَ أَنَّهُ يَشِيرُ إِلَى وَجُودِ «خِلَافٍ مَعْرُوفٍ فِي الْأَصُولِ» حَوْلَ «الْجَمْعِ بَيْنَ مَعْنِيَيْ الْمُشْتَرَكِ»، وَهُوَ السَّبَبُ الَّذِي يَرَى الشُّوْكَانِيُّ مِنْ أَجْلِهِ أَنَّهُ لَمْ «يُنْتَقِ إِلَّا حَمْلُ التَّحْرِيمِ فِي الْآيَةِ عَلَى تَحْرِيمِ عَقْدِ النِّكَاحِ [أَي «عَقْدِ الزَّوْجِ»]»^(١)، فَلَا يُمْكِنُ اسْتِنْبَاطُ تَحْرِيمِ جَمَاعٍ جَارِيَتَيْنِ أُخْتَيْنِ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ نَصِّيٍّ حَاسِمٍ لَا يَقْبَلُ الْجَدَلَ^(٢).

وَمِنْ بَيْنِ أَبْرَزِ مَبَادِيِ التَّأْوِيلِ الْمُشَارِ إِلَيْهَا أَنْفًا مَنَعُ الْجَمْعِ بَيْنَ ظَاهِرِ الْمَعْنَى وَبَيْنِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ لِلْفِظِ مَا فِي تَفْسِيرِ آيَةِ بَعِينِهَا. غَيْرَ أَنَّ الشُّوْكَانِيَّ فِي تَفْسِيرِهِ لِلآيَةِ رَقْمَ ٤٣ مِنْ سُورَةِ النَّسَاءِ نَفْسِهَا، يَبْدُو وَكَأَنَّهُ يُخَالِفُ نَفْسَهُ. وَهَذَا التَّنَاقُضُ الظَّاهِرُ يَفِيدُنَا بِشَكْلِ خَاصٍّ فِي مَزِيدٍ مِنْ اسْتِيضَاحِ مَنْهَجِهِ فِي التَّأْوِيلِ.

(١) لِأَنَّهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ يَرَى أَنَّنَا لَوْ قَلْنَا إِنَّ التَّحْرِيمَ فِي الْآيَةِ يَعْنِي تَحْرِيمَ الْوَطْءِ / الْجَمَاعِ؛ فَهَذَا مَرْدُودٌ بِوُقُوعِ الْإِجْمَاعِ عَلَى تَحْرِيمِ الْعَقْدِ عَلَى بَقِيَّةِ الْمَذْكُورَاتِ فِي الْآيَةِ؛ وَلَمَّا كَانَ هُوَ نَفْسَهُ يَرْفُضُ «الْجَمْعَ بَيْنَ مَعْنِيَيْ الْمُشْتَرَكِ»، قَالَ مَا قَالَ هُنَا. وَلَا أَرَى مَعْنَى لِهَذَا الْخِلَافِ كُلِّهِ أَصْلًا، فَإِنَّ تَحْرِيمَ الْوَطْءِ يَقْتَضِي تَحْرِيمَ الْعَقْدِ؛ إِذْ لَا يَتَصَوَّرُ الْعَقْدُ مِنْ دُونِ إِرَادَةِ الْوَطْءِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ. [الْمُتَرَجِّمُ]

(٢) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٣٣) وما يليها.

إذ تشتمل الآية رقم ٤٣ من سورة النساء على قواعد للطهارة خلال الصلاة، [فتوجه إلى المؤمنين بالأمر أن]: ﴿...لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾.

تحتوي الآية على إشكاليتين مترابطتين في التفسير؛ أولاهما: إن كانت الصلاة هنا تشير إلى أداء الصلاة نفسها أم إلى المواضع التي تؤدى فيها الصلاة، أي المساجد. فيما تدور الإشكالية الثانية حول المقصود بـ ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾. ففيما يتعلق بالنقطة الأولى، يشير الشوكاني إلى خلاف في الرأي حولها، وأنه - إضافةً إلى مَنْ يختارون الرأي الأول وَمَنْ يختارون الثاني - هناك طائفة من المفسرين يرون أن من المستحيل التمييز بين الاثنين، وأن «المُرَاد الصلاة وَمَوَاضِعُهَا معًا؛ لأنهم كانوا حينئذٍ [في المدينة] لا يأتون المسجدَ إِلَّا للصلاة، ولا يُصَلُّون إِلَّا مُجْتَمِعِينَ، فكانا مُتْلَازِمِينَ»^(١). ولا يجد الشوكاني غَضاضَةً في

(١) قد يُثار هنا إشكال: كيف يقول الشوكاني إنهم «لا يأتون المسجدَ إِلَّا للصلاة»، والمسجد في الإسلام ليس مكانًا لأداء العبادة فحسب؟ والجواب أنه وَرَدَ في سنن أبي داود أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رأى أبا أمامة الباهليَّ ﷺ في المسجد، فسأله: (ما لي أراك جالسًا في المسجد في غير وقت الصلاة؟) فحتي مع كون المسجد مُجْتَمِعًا للمسلمين، يظل مدارُ العمل والاجتماع فيه عند المواقيت المعلومة، وهذا من باب النظام وتنسيق الأمور وترتيبها. [المترجم]

هذه المحاولة لوضع الأمر في سياقٍ تاريخي، بل نجد أنه يُحبذ هذا الأمر عند تناوله مسألة: ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾.

فهناك تفسير شائع لـ ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ يرى أنهم «المسافرون»، أو بصيغة أخرى أن هذا التعبير إشارة إلى العجز عن الحصول على الماء الكافي للوضوء عند السفر عبر الصحاري والمفاوز، وحينها يُسَمَح للمرء بالاستغناء عن الوضوء والاكتفاء بالتيَمُّم بدلاً عنه^(١). ويرى الشوكاني أن هذا التفسير يمتاز بالتوافق والانسجام مع ظاهر المعنى للفظ «الصلاة»، فيكون حينها معنى الآية يدور حول أداء الصلاة، [لا حول مواضعها]. إلا أن هذا التفسير يبدو للشوكاني غير منسجم مع المقطع الثاني من الآية، الذي يصرح بالسماح بالتيَمُّم، لطوائف من المصلين، ومنهم المسافرون، على سبيل المثال لا الحصر؛ شريطة فقد الماء. فلماذا إذن يُصرح بذكر المسافرين [الذين تعنيهم جملة: ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾]، وفقاً لهذا التفسير الشائع] دون غيرهم في الجزء الأول من الآية، ولكن من دون اشتراط فقد الماء ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ الذي يرد في الجزء الثاني من الآية؟ قد يكون من التفسيرات البديلة هو فهم الآية على أنها إشارة إلى الطهارة المطلوبة ممن يدخلون المسجد

(١) لا حاجة بنا هنا إلى ترجمة جملة: the 'washing' with sand، التي أوردتها بين هلالين؛ فهي إنما تشرح بهذه الجملة معنى التيمُّم لقارئها في الإنجليزية، وهنا في العربية عدنا إلى الأصل الذي تشرح عنه. وفضلاً عن ذلك، فإن التيمُّم لا يكون بالرَّمْل وحده، كما قالت، بل من أي صعيد، ربماً أو تراباً أو حتى غباراً على حائط. [المترجم]

باستثناء مَنْ يجتازونه دون قصد الصلاة. وقد يكون هذا أنسب وأكثر منطقيّةً فيما يتّصل بالجزء الثاني من الآية، ولكن يعيب هذا الرأي أنّه يضطر المفسّر إلى تفسير الصلاة لا على ظاهر معناها، أي: أداء الصلاة، وإنّما المعنى المجازي باعتبارها مَوْضِع الصلاة، أي: المسجد. علاوةً على ذلك، فإنّ هذا التفسير المجازي يتناقض مع سبب نزول الآية الذي يراه الشوكاني معقولاً؛ إذ يُروى أنّ عدداً من صحابة النبيّ، منهم عليّ بن أبي طالب (ت. ٤٠هـ / ٦٦١م)، صلّوا وهم سُكَّارَى، فكان أنّ أخطأ الإمام في قراءة السورة التي عزم على تلاوتها. وبالتالي فإنّ الجزء الأوّل من الآية حتمًا يشير إلى أداء الصلاة، أمّا الجزء الثاني منها فقد يكون الأخذ بالقول إنّ المقصود بالصلاة هنا هو «مَوْضِع الصلاة» خيارًا أنسب. لذا يعرض الشوكاني حلًّا لهذا اللغز، مقترحًا أنّ كلّ جزءٍ من الآية يُفهم في السياق الأنسب له؛ أي: منع كلّ من أداء الصلاة في حال الشُّكْر ودخول المساجد عند انعدام الطهارة إلّا إذا كان اجتنابًا ومروّرًا بها فحسب. وهذا، كما يقول الشوكاني، دمجٌ للمعنيين الظاهر والمجازي، وهو أمرٌ متاح. ولدعم هذا الرأي، يستشهد الشوكاني بالإمام محمّد ابن جرير الطبري (ت. ٣١٠هـ / ٩٢٣م) الذي يتشابه معه في تفسير الآية، وإن لم يكن بتطابق تام^(١).

لماذا إذن هذا الجَمْع بين المعنيين الظاهر والمجازي «ممنوع» في سياق وجائز في آخر؟ التمييز بين الأمرين ليس اعتباطيًا؛ بل يربطه الشوكاني أساسًا بما

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٥٦-٥٥٨).

يريد المفسر الوصول إليه في كل سياق: سواء تفضيل رأي على آخر، أو لتقرير حكم فقهي إلزامي. فالجمع بين المعنيين الظاهر والمجازي مقبول في منهجية الشوكاني حين يكون بغرض إبداء الرأي عند تفسير الآية؛ وهو رأي قد يكون ما يراه المفسر معقولاً أو حتى له الأولوية على غيره من الآراء، ولكنه لا يستبعد تلك الآراء ولا يزعم بحالٍ من الأحوال أنه رأيٌ أَوْحَدٌ مُلْزِمٌ. أما حين يتعلّق الأمر بتقرير حكم فقهي، فلا يمكن القبول إلاّ بدليل واضح لتسويغه، ولا يكون هذا الدليل - في رأي الشوكاني - سوى بصياغة واضحة لا لبس فيها للنصّ القرآنيّ أو بحديث صحيح.

من ثمّ، يرى الشوكاني، عند تناوله الآية رقم ٣٤ من سورة النساء: ﴿وَأَلَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾، أنه - تبعاً للفهم الظاهريّ للنصّ القرآنيّ، فإنّ أيّ زوج يخشى «نُشُوزَ» زوجته يصبح لديه الحقّ في تطبيق جميع الإجراءات التأديبية التي تسردها الآية دفعةً واحدة. بيد أنّ الشوكاني يقرّ أيضاً بوجهة النظر المخالفة التي تقول إنّ الإجراءات الثلاثة تأتي على التوالي، وترى أنّ الإجراء الثاني لا ينفذ إلاّ إذا لم يُجدد الأوّل نفعاً، وهكذا^(١).

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٤٩).

لفكرة إعجاز القرآن دورٌ مهمٌ في تفسير الشوكاني الصياغة القرآنية؛ إذ يرى أن التعبيرات القرآنية لا تستخدم التكرار والتراؤف، وأن لكل كلمة وظيفة بعينها يمكن تحديدها من خلال التحليل النحوي/التركيبى والدلالي والبلاغي. وغالبًا ما يُوجّه هذا الافتراض مسارَ تحليله اللغوي، كما يتّضح مثلاً في تناوله المفصل لجملة: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (من آية الكرسي في سورة البقرة)؛ إذ يتناول الفروق الدلالية بين النوم والسنة، والسبب الكامن وراء استخدام اللفظين^(١).

وهكذا، فإن التحليل اللغوي البحت الذي يزعم الشوكاني في مقدّمة تفسيره أنه يقوم به يتبين أنه - في الواقع - طريقة معقّدة من استنباط المعنى على أساس عددٍ من مبادئ التأويل التي يتمّ تطبيقها بعناية واستمرارية.

٣.٣. دور الحديث:

ما دور الحديث في التفسير؟ معروفٌ أنّ الحديث النبويّ هو المصدر الثاني للتشريع، ووفقاً للشوكاني هو المصدر الأساسي عند تفسير القرآن إلى جانب القرآن نفسه. يتعلّق السؤال الأوّل الذي يجب طرحه في هذا الصّدد بطريقة اختيار الشوكاني للأحاديث التي يعتمد عليها [في تفسيره].

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٣٤٥) وما يليها.

من أحد الأمثلة المُشار إليها آنفاً - في تناوُلِه لفظ «الجار» في الآية رقم ٣٦ من سورة النساء - تبيّن لنا بالفعل أنّ الشوكاني يُرَدُّ الحديث الذي يُورِدُه القرطبي [عند تفسيره الآية]، بحجّة أنّ الحديث بلا إسناد وأنّه غير وارد في أيّ من المُدوّنات الحديثيّة المرجعيّة، أي: المُدوّنات الحديثيّة المعتمّدة لدى أهل السُنّة، وهي عند الشوكاني أهمّ المراجع للتحقّق من صحّة الأحاديث^(١).

غير أنّ المُدوّنات الحديثيّة لدى أهل السُنّة لا تنفي بما يرمي إليه الشوكاني، لأنّها وإن كانت تحوي الأحاديث النبويّة، فهي تُهمل الآثار المرويّة عن الصحابة والتابعين، وهي الآثار التي يراها الشوكاني على قدرٍ من الأهميّة عند افتقاد حديث نبويّ واضح [الدلالة]؛ ووفق ما يرد في مقدّمة تفسيره، هذا هو الحال في معظم آيات القرآن. وللوصول إلى تلك الآثار المرويّة عن الصحابة والتابعين، يعتمد عموماً على (الدرّ المنثور) للسيوطي، ولكنه لا ينقل عنه كلّ شيءٍ دون تمحيص؛ بل يقتصر على الاستشهاد بتلك الآثار التي يراها أشدّ صلةً بفهم النصّ القرآنيّ.

وإضافةً إلى هذا، وعلى عكس السيوطي، يتناول الشوكاني أحياناً - بين الفينة والأخرى - حالات تتعارض فيها الآثار، وي طرح حينها رأيه في مدى

(١) انظر: Haykel, Revival and Reform, pp. 90 f.

مصدقاتيتها^(١). وأخيراً، كما يظهر من التحليل القادم، فإن الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، في منهج الشوكاني في التفسير، تقدم لنا تفسيراتٍ مُحتمَلة، ولكنها ليست حاسمة لا تقبل الجدل. ولا يميّز الشوكاني أيضاً بين الصحابة في مسألة العدالة^(٢) [الموثوقية والصدق]^(٣).

في بعض الحالات، يظهر من الشوكاني ميلٌ نحو وضع الآيات في سياقها التاريخي، وهو أمرٌ ليس بالشائع في التفاسير الأولى، كما أوضحنا فيما يتعلق بتفسيره للآية رقم ٤٣ من سورة النساء، حيث أشار إلى اقتران الصلاة بالاجتماع في المسجد خلال العهد المدني. ويتجلى هذا الميل أيضاً في تناوله سبب نزول الآية رقم ١١١ من سورة التوبة، التي جاء فيها:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ

(١) انظر، على سبيل المثال، ملاحظات الشوكاني حول عدد من المرويّات عن ابن عباس المتعلقة بالآية السابعة من سورة آل عمران، التي يرى الشوكاني أنّها قليلة الجدوى و«ليس تحتها من الفائدة شيء». ويأتي هذا في: الشوكاني، فتح القدير، (١ / ٣٩٦).

وللاطلاع على تفاصيل حول تفسيره لهذه الآية، انظر القسم رقم «٣.٤». من هذا البحث.

(٢) أي أنّ جميع الصحابة عدولٌ، أهلٌ للثقة والتصديق، وهو منهج أهل السنة والجماعة. [المترجم]

(٣) انظر: Haykel, Revival and Reform, p. 141.

وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي
بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١﴾

فمع أن الآية جزء من قسم طويل يتناول مسألة المشاركين في غزوة تبوك ومن تخلفوا عنها، نجد أن المعتاد في سبب نزولها -لدرجة أن جميع المفسرين قبل الشوكاني تبناه- هو وضع نزول الآية في سياق بيعة العقبة، حين بايع مجموعة من الأنصار، من أهل المدينة، النبي على نصرته قبيل الهجرة. يشير الشوكاني إلى سبب النزول هذا، ولكنه يستشهد معه برواية أخرى أوردتها بعض المفسرين، مثل ابن أبي حاتم الرازي (ت. ٣٢٧هـ / ٩٣٨م)، وأحمد بن موسى بن مردويه (ت. ٤١٠هـ / ١٠١٩م)، وهي رواية تقول: إن نزول هذه الآية كان في المسجد النبوي بالمدينة^(١). فهذه الرواية الثانية جرى تجاهلها إلى حد كبير في التفاسير الأولى، ولكنها وردت في (الدر المنثور) للإمام السيوطي. ولكن فيما ترك السيوطي الروايتين المتعارضتين دون تعليق عليهما، نجد أن الشوكاني يشرع في نقل ما رواه ابن سعد في كتاب (الطبقات الكبير) من أحداث [بيعة] العقبة. فرواية ابن سعد عن بيعة الأنصار ليس فيها أي إشارة إلى الحرب

(١) توظيف معطيات ما في عصر النزول من أجل فهم معاني النص القرآني هو أمر مهم في العمل التفسيري وفي بيان القرآن، وهو ممارس في التفسير منذ بدء ظهوره وليس كما قد يُفهم من كلام الكاتبة، وهذا التوظيف لأسباب النزول هو توظيف لأجل فهم المعاني لا أكثر، ومن ثم فإنه بمعزل تمامًا عن فكرة التاريخية وربط النص وصلاحيته مضامينه بسياق زمني ما. (قسم الترجمات).

أو التضحية بالنفس؛ ولذا يختم الشوكاني حديثه بإيجاز قائلاً إنه «ليس في قصة العقبة ما يدل على أنها سبب نزول الآية». وهنا تجدر الإشارة إلى أن اهتمام الشوكاني بالمعقوليّة التاريخيّة [للوّاية] هو أمرٌ تبنّاه كثير من المفسّرين في العصر الحديث، خلال القرنين العشرين والحادي والعشرين الميلاديين، الذين لم يقتنعوا بالحديث عن [بيعة] العقبة؛ لأنّ من الواضح للغاية أنّها لا تتناسب مع مضمون الآية وسياقها القرآني الداخلي^(١).

غير أن الشوكاني في معظم الأحوال يقبل الأحاديث على أساس الإسناد، ونادراً ما ينتقد المتن من وجهة نظر عقديّة.

تتعلّق المسألة المهمّة الثانية حول دور الحديث بالعلاقة بين الحديث وتفسير الشوكاني لمعنى الصياغة القرآنيّة. فبشكلٍ عامّ، لا يرى أيّاً من المصدرين تابعاً للآخر، وإنّما يحاول الإتيان بتفسيرات تجمع بينهما وتأخذ كليهما في الاعتبار. ومن أفضل الأمثلة على ذلك تناوله للآية رقم ٢٨ من سورة التوبة: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ

(١) انظر:

Johanna Pink, *Sunnitische Tafsir in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen* (Leiden, Brill, 2011), p. 212.

وبالتأكيد تختلف أجندة المفسّرين في العصر الحديث بشدّة عن أجندة الشوكاني. فاهتمامهم بتفسير فتح القدير يدور حول أسلوب الشوكاني ومنهجه لا حول مقاصده أو آرائه.

عَامِهِمْ هَذَا﴾. فالصياغة القرآنية هنا تشير إلى أن المشركين ﴿نَجَسُ﴾ بطبيعتهم، وهو الرأي السائد في المذهب الزيدي وغيره من الطوائف الشيعية الأخرى؛ إلا أن الشوكاني يتفق مع الأغلبية الساحقة من [المفسرين من] أهل السنة في أن الأمر ليس هكذا؛ لأن القرآن «أَحَلَّ طَعَامَهُمْ»^(١)، ولأن السنة النبوية تدل بوضوح على أن النبي أكل طعاماً في أوانٍ كانوا يستعملونها، وأدخلهم مسجده. وبالتالي يرى الشوكاني أن المشركين ليسوا نجساً بطبيعتهم، بل معتقداتهم الشركية هي التي تُوصَفُ بذلك، إضافةً إلى أنهم لا يكتسبون الطُّهْرَ، في العادة، من خلال الوضوء والانصراف عن الخبيث من الطعام. وفي هذه الحالة تعمل السنة النبوية على توضيح تعبير يبدو [للهولة الأولى] صريحاً وواضحاً في القرآن.

في تناوُلِ الشوكاني هذه الآية، تعمل السنة النبوية أيضاً على استبعاد احتمال قياس المسجد الحرام بغيره من المساجد الأخرى. فبينما تمنع بعض المذاهب الفقهية المشركين من دخول أيِّ مسجد، بناء على هذا القياس، يرى الشوكاني أن النبي لم يمنع المشركين إطلاقاً من دخول أيِّ مسجدٍ بخلاف المسجد

(١) يُشير هذا، على الأرجح، إلى الآية الخامسة من سورة المائدة، التي تُحَلِّ طَعَامَ أَهْلِ الْكِتَابِ عَلَى وَجْهِ التَّحْدِيدِ. ويدلُّ اتِّقَاءُ الشُّوْكَانِيِّ الْكَلِمَاتِ عِنْدَ الْإِشَارَةِ إِلَى هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَمَيِّزُ أَوْ يُفَرِّقُ بَيْنَ أَهْلِ الْكِتَابِ وَسِوَاهُمْ مِنْ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ.

الحرام. غير أن الشوكاني يعتقد أنه ربّما كان مشروعاً توسيع نطاق المنع ليشمل كامل الحرم المكي^(١)، استناداً على رواية عن التابعي عطاء بن أبي رباح (ت. حوالي ١١٤هـ / ٧٣٢م)؛ في حين أن مفسرين آخرين يرفضون هذا التوسيع لنطاق المنع، وهو ما يشير إليه الشوكاني أيضاً، الأمر الذي يوضح أنه لا يُسَلَّم بما يُروى عن عطاء أو يمنحه الأولوية على ما سواه^(٢).

وقد تعمل السنة أيضاً على تعيين ظاهر المعنى لآية قرآنية ما. فعلى سبيل المثال، يأتي في الآية الأخيرة من سورة الفاتحة: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾. ووفقاً لتفسير الشوكاني لهذه الآية، فإنّ ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ هم اليهود، و﴿الضَّالِّينَ﴾ هم النصارى. غير أن هذا لا يقوم على تحيزات معادية لليهود أو النصارى من جانب المفسر^(٣)، بل يقوم على عدد من الأحاديث النبوية التي يراها لا تقبل الرد؛ إذ يقول بوضوح إن هذا

(١) أي حدود الحرم كله، لا المسجد المعروف فحسب. [المترجم]

(٢) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (٢/ ٣٦٩).

(٣) لا يُبدي الشوكاني موقفاً إيجابياً تجاه أيّ من غير المسلمين، ولكنه لا يبدو أيضاً مهتماً على نحو خاص بالجدل والمُحاججة ضدّهم، لا سيّما عند المقارنة مع هجومه اللاذع أحياناً على القبورين والمُقلّدين. (وحول انتقاداته للمُقلّدين، انظر: الشوكاني، فتح القدير، ٢/ ٣٤٩).

التفسير النبويّ مُلزم، لا سيّما أنّ جميع المفسّرين من السلف قد أجمعوا عليه^(١).

وهناك وظيفة أخرى مهمّة من وظائف السُنّة، وهي توضيح الآيات التي معانيها مبهمّة. فعلى سبيل المثال، وفيما يتعلّق بانشقاق القمر الوارد في أولى آيات سورة القمر: ﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةَ وَالنَّشَقَ الْقَمَرَ﴾، يشير الشوكاني إلى أحاديث يراها غير قابلة للردّ، تربط الآية بمعجزة نبويّة في عهد النبيّ. ويشير أيضًا إلى رؤية مختلفة ترى أنّ هذه الآية إشارة إلى حدث مستقبليّ سيقع عند يوم القيامة. غير أنّه يستهجن هذا الرأي، ويرى أنه يقوم على محض استبعادٍ ناتج عن افتراضات تتعارض مع الصياغة القرآنيّة التي لا تستخدم صيغة المستقبل، والأهمّ أنّها تعارض أدلّة واضحة من السُنّة. إذ لا يرى سببًا لقبول قول القائل إنّ «لو انشقّ في زمن النبوة لم يبقَ أحدٌ إلّا رآه»؛ فقد «نُقِلَ إلينا بطريق التواتر، وهذا بمجردّه يدفع الاستبعاد»؛ ولذا فالأحاديث الموجودة كافية لردّ هذا القول^(٢).

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١ / ٧٦).

(٢) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (٥ / ١١٩) وما يليها. وحول مسألة انشقاق القمر، انظر أيضًا:

Andreas Görke, 'Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet', *Die Welt des Islams* 50 (2010), pp. 60–116.

[هذه الدراسة مترجمة للعربية، بعنوان: (تفسير آية انشقاق القمر في التفسير الحديث وفي الإنترنت)،

ترجمة: د/ مصطفى حجازي، موقع تفسير، وسيعاد نشرها ضمن الجزء الثالث من هذا الكتاب. (قسم

الترجمات)].

وقد تضيّق السنّة نطاق آية ما أو تضع استثناءات لقاعدة أرساها القرآن. فعلى سبيل المثال، لا تشمل مواعن الزواج الواردة في الآيتين ٢٣-٢٤ من سورة النساء تحريم الزواج من امرأة وخالتها أو عمّتها في الوقت نفسه. غير أنّ هذا الحكم [بتحريم الجمع بين المرأة وخالتها أو عمّتها] لم يكن قياساً على تحريم الجمع بين الأختين، بل هو ناتج عن سنّة نبويّة. فالسنّة، في هذه الحال، تضيف مزيداً من القيود والضوابط إلى ما ينصّ عليه القرآن، وبالتالي تشكّل استثناءً من الإذن العامّ- في الآية رقم ٢٤ من السورة نفسها- بأيّ زواج لم يُحرّم صراحةً في هاتين الآيتين؛ إذ تقول الآية: ﴿وَأُجِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾. وسبب ما يعطيه الشوكانيّ من أهميّة لهذا هو أولويّة الحكم الخاصّ على الحكم العامّ، لا لألويّة عامّة السنّة على القرآن^(١).

وفي حالات وقوع تعارض بين نصّين، يُولي الشوكانيّ عناية كبيرة لتحديد الطبيعة الدقيقة للعلاقة بين النصّين. فعلى سبيل المثال، نجده يستنبط من الآية رقم ٣٢ من سورة النساء تحريمًا عامًّا للحسد: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾. فهذه الآية تتعارض بشكلٍ ما [ظاهريًا] مع حديثٍ نبويّ،

وقارن هذا مع الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب [المقصود كتاب Islamic and rīTafsir Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre المترجم].

(١) انظر: الشوكانيّ، فتح القدير، (١/ ٥٣٥) وما يليها.

ترجمات

يرويه أصحاب المُدَوَّنات الحديثية المُعتمَدة، يقول فيه النبي إنّه: (لا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَقُومُ بِهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَآتَاءَ النَّهَارِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَا لَا فَهُوَ يُنْفِقُهُ آتَاءَ اللَّيْلِ وَآتَاءَ النَّهَارِ). ومع أنّ معظم المفسرين يستنبطون من هذا الحديث جوازاً عاماً لشكلٍ من الحسد لا ينطوي على إضرار ضغينةٍ للشخص الذي يحسده المرء على ما أولاه الله من نِعَم (ويُسمّى هذا الحسد غِبْطَةً)، نجد أنّ الشوكاني يرفض هذا الرأي؛ إذ يعتقد أنّ الحديث لا يشكّل إلا استثناءً محدوداً للقاعدة القرآنية، ويتعلّق هذا الاستثناء بالحالتين المذكورتين في الحديث فقط. وبالتالي، فإنّ الحسد جائز في هاتين الحالتين ولكنه محرّم فيما سواهما، تبعاً للقاعدة القرآنية.

وبيّن تفسيره هذه الآية أيضاً أنّ أسباب النزول، بغض النظر عن مدى صحّتها لديه، لا تحدّد في العادة معنى الآية. بالتأكيد يأخذ الشوكاني بعين الاعتبار الموقف الذي نزلت فيه الآية، بصفته جزءاً من مجموعة مواقف قد تنطبق عليها الآية، كما يتضح من مثال الآية ٤٣ من سورة النساء، التي تمنع أداء الصلاة في حال السُّكْرِ، ولكنّ الشوكاني -مثل كثير من المفسرين القُدّامى- لا يرى أنّ عُموم اللفظ يجب تخصيصه أو تحديده استناداً إلى سبب النزول^(١).

(١) كما جاء في المحصول في علم الأصول للإمام فخر الدين الرازي، فإنّ «العبرة بعُموم اللفظ لا بخصوص السبب» (٣/ ١٢٥) من طبعة مؤسسة الرسالة، بتحقيق د. طه جابر العلواني. [المترجم]

ويتماشى هذا مع تفضيله، بشكلٍ عامّ، إثباتٍ أوسعٍ معنًى ممكن. وبالتالي، وعلى الرغم من أنّ سببَ نزول الآية ٣٢ من سورة النساء (وهو شكوى أم سلمة من أنّ النساء لا يُسَمَّح لهنّ بالمشاركة في الجهاد وأنّهن يرثن نصفَ ميراث الرجل) وأنّ السياق القرآني الداخلي لعبارة: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ يبدو أنّهما يُوحيان بانطباق الآية على العلاقات الجندرية بين الجنسين [جدلية التفاضل والتكامل بين الرجل والمرأة] - على الرغم من هذا كله، فإنّ الشوكاني يفضّل أن يفهم الآية في أوسع معنى ممكن، مشيراً بها إلى أيّ شعورٍ بالحسد أو الغيرة^(١).

وتعني مساواة الشوكاني بين القرآن والسنة أنّه - من الناحية الفقهيّة - يعتبر من الممكن للسنة أن تنسخ القرآن، كما يتّضح من تعليقاته حول زواج المتعة؛ ففي هذا الأمر يقرّ الشوكاني، كمعظم المفسرين من أهل السنة، أنّ هذا النوع من الزواج المُشار إليه في الآية رقم ٢٤ من سورة النساء، كان في الأصل مُباحاً، ولكنه بعد ذلك يستشهد بحديث يرويه الإمام عليّ وفيه أنّ النبي حرّم زواج المتعة لاحقاً. ويقول الشوكاني إنّ هذا الحديث «في الصحيحين وغيرهما»؛ ولذا يراه حديثاً يجب الالتزام به^(٢).

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٤٧).

(٢) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٥٣٦).

إلا أن الشوكاني بالتأكيد لا يفرض الحديث على النص القرآني. فغالبًا ما يكون تناوله للعلاقة المتبادلة بين المصدرين شديد التعقيد، ويسعى بدأبٍ إلى تحقيق التوازن بين المعنى القرآني ومضمون الحديث، اعتمادًا على وضوح النصوص المعنوية وقوة الرواية والإجماع عليها.

من أبرز الأمثلة على هذه المعالجة المتأنيبة للمسألة ما جاء من تناول موسّع ومناقشة مستفيضة للقسم الوارد في الآية الثالثة من سورة البروج: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾! فبعد سرد أكثر من عشرة تفسيرات شديدة التباين لعددٍ من الصحابة والتابعين المفسرين اللاحقين، وبعض هذه التفسيرات يستند إلى استخدام لفظ «شاهد» في آياتٍ أخرى من القرآن وبعضها يستند إلى أحاديث نبوية^(١)، خلص الشوكاني إلى أن:

«هذه التفاسير عن الصحابة رضي الله عنهم قد اختلفت كما ترى، وكذلك اختلفت تفاسير التابعين بعدهم، واستدل من استدل منهم بآياتٍ ذكر الله فيها أن ذلك الشيء شاهدٌ أو مشهود، فجعله دليلًا على أنه المراد بالشاهد والمشهود في هذه الآية المطلقة. وليس ذلك بدليلٍ يُستدل به على أن الشاهد والمشهود المذكورين في هذا المقام هو ذلك الشاهد والمشهود الذي ذكر في آيةٍ أخرى، وإلا لزم أن يكون قوله هنا: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ هو جميع ما أُطلق عليه في

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (٥ / ٤٠٧) وما يليها، ص ٤١١ وما يليها.

الكتاب العزيز أو السنّة المطهّرة أنّه يَشْهَدُ أو أنّه مشهود. وليس بعض ما استدّلوا به - مع اختلافه - بأولى من بعض، ولم يقل قائلٌ بذلك [أي: لم يقدم أحدٌ حُجّة لمثل هذا التفسير الشامل] ^(١).

ولأنّ القرآن لا يُسَعَفنا، وَفَقاً لهذه الرؤية، في حلّ الإشكاليّة التفسيرية، يلجأ الشوكانيّ إلى الأحاديث النبويّة المختلفة التي تتناول الآية. ولا يبدو أنّ لديه شكوكاً في أيّ منها من ناحية الإسناد، ولكنّ التفسيرات التي تقدّمها لا تتطابق تماماً. فالنسبة إلى ﴿وَشَاهِدِ﴾، تُجْمَع تلك الأحاديث على أنّه يعني «الجمعة»؛ فأحدها ينصّ على أنّه يعني الجمعة ويوم عرفة خلال موسم الحجّ، ولكنّ هذا في رأي الشوكانيّ لا ينتقص من قيمة التقليد السائد. أمّا بالنسبة إلى ﴿وَمَشْهُودِ﴾، فهناك عدّة أحاديث ترى أنّه إشارة إلى يوم عرفة، بينما يعتبره أحدها إشارة إلى يوم القيامة. ويقول الشوكانيّ أنّ التأويل الأوّل أرجح من الثاني، ربّما لوروده أكثر من الثاني في الأحاديث، ولأنّ الشوكانيّ سبق أن حاجج أنّ الآية السابقة، ﴿وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ﴾، فيها إشارة إلى يوم القيامة. ومن ثمّ يخلص إلى أنّ آية: ﴿وَشَاهِدِ وَمَشْهُودِ﴾ تعني، على الأرجح، «والجمعة ويوم عرفة!» ^(٢)، إلّا أنّه مع ذلك لا يقدم

(١) الشوكانيّ، فتح القدير، (٥ / ٤١٢) [وجملة الشرح الأخيرة هنا هي من عمل الكاتبة في الأصل، ولا ترد في التفسير بالطبع، المترجم]. نظرياً، باستطاعة الشوكانيّ - بالتأكيد - أن يطرح هذا الرأي، ولو «لم يقل قائلٌ بذلك» قبله، ولكنّ اهتمامه ينصبّ على تقديم طرح يستند إلى أحاديث نبويّة.

(٢) انظر: الشوكانيّ، فتح القدير، (٥ / ٤١٢).

هذا التفسير على أنه تفسيرٌ حاسمٌ لا يقبل الجدَل، إذ إنَّ واحدًا من المصدرين، القرآن والسنة، لا يخلو تمامًا من الإبهام.

في بعض الحالات، تؤدّي المناهج الأساسية لدى الشوكاني - كاستنتاج السليم من الناحية اللغوية لـ «ظاهر المعنى» القرآني، والاعتماد على الأحاديث الصحيحة - إلى طريقٍ مسدود. فعلى سبيل المثال، نجد أن كلاً من الآية رقم ١١٢ من سورة التوبة^(١) والآية الخامسة من سورة الطلاق^(٢) تذكر صفة «سائحون/ سائحات» كإحدى الخلال الحسنة، وهو أمرٌ حيرَ كثيرًا من المفسرين. ومع أن عددًا من الأحاديث يقدم تفسيرات لهذا، لكن من الواضح أن التفسير الشائع في الأحاديث ذات الإسناد المتصل حول هذه النقطة يتعارض حتى مع أبعد فهم حرفي لمفهوم «السياحة»، وهو القول بأنها تعني «الصوم». فيبدو الشوكاني هنا تتنازعه التفسيرات، ويقدم كلا الخيارين على أن لهما بعض الجدارة واستحقاق النقاش، إلى جانب عدة خيارات أخرى^(٣).

(١) ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّاجِدُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

(٢) ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُمْلَكَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَيِّبَاتٍ عِبَدَاتٍ سَيِّحَاتٍ تَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾.

(٣) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (٢/ ٤٢٦).

من المثير للاهتمام أن يخضع موقف الشوكاني من الحديث لعددٍ من القراءات الأيديولوجية لعلماء مسلمين لاحقين. فنجد أن الذهبي - وتاريخه لعلم التفسير سُنيّ بالتأكيد - ينتقد الشوكاني لاستشهاده بأحاديث تؤكد على أفضلية عَلِيٍّ وبروز مكانته، ويرى الذهبي أنها من مُختلقات الشيعة^(١). غير أن الشوكاني قد أوردَ هذه الأحاديث والروايات مُستقاةً من (الدرّ المنثور)، للسيوطي، ومن الواضح أنه يراها سليمة تبعًا لمعايير علماء الحديث، بغض النظر عن آثارها وتداعياتها على الجدلية السنية - الشيعية. أمّا الكاتب السعودي محمد حسن الغمّاري، الذي يسعى إلى رسم صورة إيجابية للشوكاني من وجهة نظر وهابية، فيحاول إثبات أن الشوكاني من الأتباع المخلصين لخطاب ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) حول الإسرائيليات^(٢). وهذا الخطّ والخطاب يقوم على الادّعاء بأن أهل الكتاب قد عمدوا إلى إدخال مرويات كاذبة (إسرائيليات) في التفاسير الإسلامية لتشويه معتقدات المسلمين الدينية أو تشتيتهم عن الحقائق الأساسية^(٣). إلا أن الشوكاني لم يستخدم مُطلقًا لفظ «إسرائيليات» نفسه، ولا يبدو أنه تأثر بشكل مباشر بآراء ابن تيمية في التفسير.

(١) انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، (٣/ ٢٨٨) وما يليها.

(٢) انظر: الغمّاري، الإمام الشوكاني مفسرًا، ص ٢٧٩ - ٢٨٥.

(٣) انظر:

Roberto Tottoli, 'Origin and Use of the Term *Isrā'īliyyāt* in Muslim Literature', *Arabica* 46, no. 2 (1999), pp. 193-210.

فحيثما يُشير إلى مرويات عن أهل الكتاب، فهو إمّا ينقلها لشرح تفسيرات شديدة التباين للصحابة ممّا تم نقله فيما يتعلّق ببعض إشكاليات التفسير، أو لمجرّد انتقاء عنصر من عناصر نقد الحديث التي يستخدمها أحد مصدره هنا؛ وهما ابن كثير والسيوطي. وبالطبع يتفق مع الرأي القائل بأن اليهود كانت لديهم نية نشر بذور اللبس والحيرة في صفوف المسلمين، من خلال نشر تفسيرات منافية للعقل ومتناقضة، ولكنّ انشغاله الأساسي يدور حول أنّ تلك المرويات ليس عليها دليل من القرآن أو السنة؛ ولذا فعلى المسلمين تجاهلها، سواء كان مصدرها اليهود أو لم يكن.

٤.٣. خلاصة حول منهج الشوكاني في التأويل؛

إجمالاً، يتسم تفسير الشوكاني بدرجة عالية من التأويلية الصريحة المشروحة بجلاء، ويُطبّق مبادئه التأويلية باتّساق. ويصبح هذا الأمر شديد الوضوح في تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران، إحدى أهمّ آيات المرجعية الذاتية referential-self في القرآن^(١)، التي أثارت جدلاً كبيراً.

(١) المقصود هو هذه الآيات التي تحيل إلى القرآن ذاته وسماته ووضعيته تجاه الكتب السابقة وطريقة تأويله. (قسم الترجمات).

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾،
[مع وجوب الوقف بعد: ﴿...إِلَّا اللَّهُ﴾] ^(١).

هنا يسرد الشوكاني سبعة أقوال (تفسيرات) مختلفة للفظي «مُحَكَّم» و«مُتَشَابِه»، معترضاً على كل منها؛ لأنها لا تقتنص سوى جزء من المعنى. ففي رأيه كان على المفسرين أن يجتهدوا في تفادي الاختلاف حول القرآن، فدر الإمكان، من خلال التنسيق بين الأساليب المختلفة. وفي حالة هذه الآية، يرى أن «المُحَكَّم هو الواضح المعنى الظاهر الدلالة، إمّا باعتبار نفسه أو باعتبار غيره» ^(٢)، وأن تفسيره هذا يشمل جميع الأقوال السبعة. ويقدم في تفسيره شرحاً مطوّلاً يوضح فيه كيف تلتقي وتتوافق مع رأيه هذا تلك الآراء المتباينة للمفسرين القدامى حول معنى المُحَكَّمات والمُتَشَابِهات. ولكن هذا لا ينطبق

(١) وهناك صيغة مختلفة، تناولها الشوكاني بالتفصيل، مع حُجَج شديدة التعقيد، ولكنه في النهاية لم يقبل بها؛ وفيها تكون الآية على هذا النحو: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...﴾، [مع وصلِ ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ بما بعدها، حتى: ﴿... الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾، واعتبار الجملة الجديدة تبدأ من: ﴿... يَقُولُونَ...﴾].

(٢) الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٣٩٣).

تمامًا على كلِّ من الأقوال السبعة التي سردّها؛ ولذا فإنّه يغضُّ الطرف عن بعضها^(١) بدلًا من الإقرار بأنّ تفسيره قد لا يكون بهذا الشمول الذي يزعمه.

ثمّ يعرض الشوكاني عددًا كبيرًا من المرويّات التي تتناول الآيات المُحكّمات والمُتشابهات، والعديد منها رُوي عن عبد الله بن عباس (ت. حوالي ٦٨ هـ/ ٦٨٧ - ٦٨٨ م)، ويصف بعض الآيات بعينها من القرآن باعتبارها مُحكّمات. غير أنّ الشوكانيّ ينتقد تلك المرويّات بشدّة، ويرى أنّ هذا القول «ليس تحته من الفائدة شيء»؛ لأنّ فيه تعيينٌ لعدد قليل فقط من آيات القرآن ووصفها بأنّها مُحكّمة، وهذا - في رأيه - قولٌ بلا دليل. ولا يمكن تفهّم اعتراضه الحادّ هذا إلاّ إذا أخذنا في اعتبارنا أنّ الآيات «المُحكّمات» عنده لا تعني تلك التي لا تحتمل سوى تفسير واحدٍ لا يقبل الالتباس. ففي رأي الشوكانيّ تعدّد القراءة المتعدّدة التكافؤ، التي تأخذ في اعتبارها مستويات مختلفة للمعنى، قراءة واضحة. وبالتالي، فإنّ

(١) على سبيل المثال، لا يبدو أنّ تفسيره [الخاصّ] يشمل [في مضمونه وطياته] ذلك الرأي القائل بأنّ [الآيات] المُحكّمات والمُتشابهات هي الناسخ والمنسوخ؛ إضافةً إلى أنّ تفسيره يتعارض بوضوح مع التفسير الذي أشار إليه [ضمن الأقوال السبعة] القائل بأنّ المُحكّمات هي الآيات التي تُفهم تلقائيًا من ذاتها، والمُتشابهات هي الآيات التي «يُرجع فيها إلى غيرها»، أي: إلى مادّة من خارجها كي يتّضح معناها. وهذا التعارض ناتج عن أنّ كلتا الحالتين [طالما كان المعنى فيهما ظاهرًا] تندرجان تحت باب «المُحكّم» في رأي الشوكانيّ [الذي يقول - كما ورد في المتن - أنّ «المُحكّم هو الواضح المعنى الظاهر الدلالة، إمّا باعتبار نفسه أو باعتبار غيره»].

نطاق الآيات «المُتشابهات» يتضاءل إلى الحروف المقطّعة في فواتح السور وعدد قليل من الإشكالات التفسيرية الغامضة نسبياً.

ومن ثمّ فإنّ التفسير لدى الشوكانيّ هو الكشف عن معنى المُحكّمات، وهذا أمرٌ يستدعي ما هو أبعد من القدرة على فهم العربيّة، كما يبدو أنّ ابن كثير يفترض عند تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران، وهو ما يجده الشوكاني منافيّاً للعقل؛ فالتفسير عنده يتطلّب رسوخاً علمياً عميقاً في علوم اللغة والحديث وعلم التفسير، وكلّها علومٌ ضرورية لفهم «المُحكّمات»^(١). وبالتالي، فإنّ التفسير غير المتخصّص - إن كان لهذا المفهوم أيّ معنى في زمان الشوكانيّ - ليس بالأمر الذي كان ليتسامح معه ويتغاضى عنه.

وبالتالي، يمكن استخلاص أهمّ المبادئ التي توجّه الشوكانيّ في تفسيره كما يأتي:

- يجب أتباع ظاهر معنى النصّ القرآنيّ قدر الإمكان. غير أنّ ظاهر المعنى هذا ليس بقراءة سطحيّة ولا فهم مادّيّ وتجسيميّ للنصّ؛ بل هو نتيجة تحليل لغويّ معمّق ومتبحّر يأخذ في الاعتبار جميع مستويات المعنى والفروق الدلاليّة الدقيقة، ويعتمد على الاستخدامات القرآنيّة وغير القرآنيّة للكلمات والعبارات.

(١) انظر: الشوكانيّ، فتح القدير، (١/ ٣٩٢-٣٩٨).

ترجمات

- من الأفضل دائماً إيراد أوسع معنى ممكن، لا المعاني المحصورة أو المُحدّدة، طالما ليس هناك دليل قاطع يُشير إلى معنى بَعَيْنِهِ. ويجب تحاشي الخلافات التي لا داعي لها حول معنى النصّ القرآنيّ، وذلك من خلال تبني تفسير أكثر شمولاً يأخذ في اعتباره أكبر قدرٍ ممكن من جوانب المعنى.
- تعدّد المعاني هو القاعدة لا الاستثناء. ولا بدّ من محاولة لتنسيقها وتحقيق التناغم بينها، ولكن إن لم يكن هناك دليلٌ نصّيّ على أنّ ذلك التفسير الناتج عن تنسيق تلك المعاني هو التفسير الصحيح الوحيد، فإنّه يبقى حينئذ محضّ خيارٍ من عدّة خيارات.
- القرآن نصٌّ بلَغَ الكمال، لغويّاً ومنطقيّاً؛ ولذا فإنّه لا يحوي تكراراً بلا داعٍ أو كلماتٍ زائدة.
- الحديث النبويّ مصدرٌ للتفسير، على قدم المساواة مع القرآن. وبالتالي، يمكن للحديث أن ينسخ القرآن (والعكس بالعكس)، ولكنّ الأشهر فيه أنّه يعمل على تفسير وشرح الآيات المُشابهات، أو تعيين معنى الآية، أو تقديم استثناءات لقاعدة قرآنيّة.
- بوجهٍ عامّ، يجب اعتبار المدوّنات الحديثيّة المُعتمّدة لدى أهل السنّة مصدرّاً موثوقاً. إلاّ أنّ نقد الحديث بشكلٍ مستقلٍّ أمرٌ لا غنى عنه، ويجب أن يأخذ في

اعتباره كلاً من سلسلة الرواة (الإسناد) والنص المروي (المتن). وتظهر من

تحليل الشوكاني للمتن حساسية عالية للظروف التاريخية المحيطة بالوحي.

• أسباب النزول - على عكس الأحاديث التي توظف في التفسير - تعطي فقط إشارة إلى نوعية المواقف التي قد تنطبق عليها آية ما، ولكنها في العادة لا تحدد معنى الآية أو تقصره.

• تمثل المرويّات عن السلف، أي الصحابة والتابعين، مصدرًا مهمًا للتفسير، ولكنها ليست دليلاً قاطعاً؛ لا سيما مع وجود روايات متضاربة، في العادة، تُنسب إلى السلف.

«الكتاب والسنة هما المعيار الذي يُعرف به الحق من الباطل، ويتبين به الصحيح من الفاسد»^(١). هذا هو القول المحوري لدى الشوكاني. غير أنه لا يعني أن الشوكاني يرى أن من المرغوب فيه، أو حتى الممكن، تحديد تفسير واضح لا لبس فيه ولا جدال لكل آية قرآنية. وإنما يعني أن القرآن والسنة وحدهما يمكن أن يوفرًا دليلاً قاطعاً. وطالما أن الصياغة القرآنية خالية من الالتباس، أو أن الحديث النبوي الصحيح المسلم به يقدم تفسيراً لها، فيجب اتباع هذا التفسير. غير أن هذا الأمر ينطبق على عدد قليل جداً من الخلافات

(١) الشوكاني، فتح القدير، (١/ ٣٤٦).

التفسيرية. أمّا بالنسبة إلى بقيّة القرآن، فكلّ ما يزعم الشوكانيّ تقديمه - كمعظم المفسّرين القدامى - هو طائفة من التفسيرات المُحتَمَلة، مع تقييمٍ أحياناً لمدى معقولية هذه التفسيرات. القرآن والسُّنَّة هما المعيارُ الذي يُعرَفُ به الحقُّ من الباطل، ولكن إذا لم يقدِّم الحُجَج القاطعة المطلوبة لتحقيق هذا الأمر عند تناوُل إشكاليّة تفسيريةٍ ما، فيترتّب على هذا أنّه ليس هناك حلٌّ واحد بالتصويب أو التخطئة لهذه الإشكاليّة التفسيرية، وَفَقاً للصيغة التي قدّمها الشوكانيّ؛ وإنّما المعنى الصحيح هو مجموع كلّ المعاني المُحتَمَلة والمعقولة، وسيكون من الخطأ القيام بأيّ اختزالٍ له.

٤. آراء الشوكاني في مرجعيات التفسير وعلم التفسير والتقليد:

من الناحية النظرية، يمكن تطبيق مبادئ التأويل المُشار إليها آنفًا دون أخذ التراث التفسيري في الاعتبار. غير أن للتفاسير الأولى دورًا مهمًا في تفسير الشوكاني، وليس مجرد مصدرٍ للمادة الحديثية. فأسلوبه في التفسير يتسم بالموسوعية؛ إذ يسرد كل التفسيرات المتاحة أمامه، من علماء السنة على الأقل. ولا يكاد يذكر مصادره على الإطلاق^(١)؛ لأن حُجَّة تفسير ما - في رأيه - لا تنبع من نفوذ قائله، بل من الحُجج التي تدعم ذلك التفسير، كما أوضح هذا مرارًا وتكرارًا.

وبالمثل، لا يهتم الشوكاني كثيرًا بالإجماع كمصدرٍ من مصادر التفسير. بيد أنه يشير إليه بمعنى الإجماع بين عددٍ كبيرٍ من المفسرين الذين أتبعوا - بوضوح - المنطق نفسه الذي يتبناه هو، ولكن ليس كشيءٍ يشكّل في حد ذاته دليلًا على صحة التفسير. وأحيانًا، وبشكلٍ صريح، يرفض إجماعًا قبله علماء آخرون، مُشيرًا إلى وجود آراءٍ مختلفة يرى أنها في الواقع تُبطل هذا الإجماع^(٢).

(١) والاستثناءات حين يقتبس كثيرًا من تفاسير أخرى.

(٢) انظر، على سبيل المثال: الشوكاني، فتح القدير، ١ / ٥٣١؛ وانظر:

Haykel, *Revival and Reform*, pp. 92 f.

ومع أن الشوكاني لا يعتبر رأيي أي من المرجعيّات السابقة في التفسير - باستثناء النبي - مُلزماً، لا يتجاوز عادةً نطاق المعاني المُحتمّلة التي قدّمها المفسّرون السابقون، مع تركيز على السّلف، ولكن دون استبعاد المفسّرين اللاحقين مثل فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م). فربّما يعبر الشوكاني عن ميّله لبعض الآراء، أو يحاول التوفيق بين التفسيرات المُتباينة، أو يردّ بعض ما يراه واهياً منها، ولكنه نادراً ما يقدم أساليب جديدة بصورة جذريّة، وفعلياً كان سيجد صعوبة شديدة في القيام بذلك من خلال مناهج التفسير التي يعتمد عليها.

ومع ذلك، وتحديدًا بسبب الطريقة التي يستوعب من خلالها تفسيره التفسيرات السابقة، نجد الشوكاني يعتبر تفسيره إسهامًا رائدًا، بل الإسهام الأهم، في علم التفسير: «لُبُّ اللُّبَاب»، كما ينصّ على ذلك في مقدّمة تفسيره^(١). وبنظرة فاحصة إلى تفسيره، لا سيّما الأجزاء التي يسمح فيها لنفسه أن يكون جدلياً، يتضح جلياً لنا دور تفسيره القرآنيّ في تحقيق طموحاته العلميّة.

عند تناوُل الشوكاني الآية رقم ٢٨ من سورة الأعراف: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَآ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ﴾، نجده أقلّ انشغالاً بالمشركين الذين يبررون الفواحش التي ألموا بها

(١) الشوكاني، فتح القدير، (١ / ٥٨).

باعتبارها مُمَارَسَات وعادات آبائهم، بقدر انشغاله بمُمَارَسَة التقليد في الأمة الإسلامية. فكلُّ مَنْ قَلَدَ علماء سابقين بدلاً من اتِّباع النبيِّ وما جاء به من الوحي، فإنَّه يُجازف بأن يخلط «الشرَّ بالخير، والصحيح بالسقيم، وفساد الرأي بصحيح الرواية»، وفقاً للشوكاني الذي يرى أن الله «لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبياً واحداً أمرهم باتِّباعه؛ ولو كانَ مَحْضُ رأيِ أئمةِ المذاهب وأتباعهم حُجَّةً على العباد، لكان لهذه الأمة رُسُلٌ كثيرون»، كما يقول:

وإنَّ من أعجبِ الغفلةِ وأعظمِ الذهولِ عن الحقِّ اختيارَ المُقلِّدِ لآراءِ الرجال، مع وجودِ كتابِ الله، ووجودِ سُنَّةِ رسوله، ووجودِ مَنْ يأخذونهما عنه، ووجودِ آلةِ الفهم لديهم ومَلَكةِ العقلِ عندهم^(١).

وفي سياقٍ مماثل، يوظف الشوكاني الآية رقم ٣١ من سورة التوبة، وهي آيةٌ مُجادلةٌ ضدَّ [اليهود والنصارى]، الذين: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾، ليشنَّ هجوماً لا ذعاً على المقلِّدين الذين يرى أنهم يُناقضون الكتاب والسُنَّةَ ومُمَارَسَات^(٢) السَّلَفِ^(٣).

(١) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (٢/ ٢٠٦).

(٢) هنا التباسٌ وقعت فيه الكاتبة، فالشوكاني إنما ينتقد المُقلِّدين الذين تركوا الكتابَ والسُنَّةَ جانباً، وجعلوا للسَّلَفِ التأثيرَ الأكبرَ على فهمهم لدين الله، فيقول: «وفي هذه الآية ما يَزَجُرُ مَنْ كان له قلبٌ أو ألقى السمعَ وهو شهيدٌ عن التقليد في دين الله، وتأثير ما يقوله الأسلافُ على ما في الكتاب العزيز والسُنَّةِ المُطَهَّرة». يُنظرُ تفسيره للآية موضع الحديث هنا. [المترجم]

(٣) انظر: الشوكاني، فتح القدير، (٢/ ٣٧٣).

غير أن الجزء الأوضح في ذلك الصدد هو تفسيره لحوار دار بين إبراهيم وعبدة الأصنام، في الآيات ٥١ - ٥٤ من سورة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾﴾، يقول الشوكاني حول الآية الأخيرة:

«وهكذا يجيب هؤلاء المُقلِّدُ من أهل هذه المِلَّةِ الإسلاميَّة، وإنَّ العالمِ بالكتابِ والسُّنَّةِ إذا أنكرَ عليهم العملَ بمحضِ الرأي المدفوعِ بالدليل، قالوا: هذا قد قال به إمامنا الذي وجدنا آباءنا له مُقلِّدين وبراياه آخذين. وجوابهم هو ما أجاب به الخليل هاهنا، قال: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، أي: في خُسرانٍ واضحٍ ظاهرٍ لا يخفى على أحدٍ، ولا يلتبسُ على ذي عقلٍ؛ فإنَّ قومَ إبراهيمَ عبدوا الأصنامَ التي لا تُضرُّ ولا تنفعُ ولا تُبصِّرُ ولا تسمعُ، وليسَ بعدَ هذا الضلالِ ضلالٌ، ولا يساوي هذا الخسرانُ خُسرانُ. وهؤلاء المُقلِّدُ من أهل الإسلام استبدلوا بكتابِ الله وبسُنَّةِ رسوله كتابًا قد دُونت فيه اجتهاداتُ عالمٍ من علماء الإسلام زعمَ أنه لم يقفْ على دليلٍ يخالفها، إمَّا لقصورٍ منه أو لتقصيرٍ في البحث؛ فوجدَ ذلك الدليلَ من وجدته وأبرزه واضح المنار، «كأنه علمٌ في رأسه نار»، وقال: هذا كتابُ الله أو هذه سنَّةُ رسوله»^(١)!

(١) الشوكاني، فتح القدير، (٣/ ٤١١).

وهذا قولٌ غير عاديٍّ، إذا لا يُحاجج الشوكانيُّ ضدَّ التقليد فحسب، بل يجعل بين النبيِّ إبراهيم وبينه شَبَهًا كالشَّبَه الذي يجعله القرآن بين أنبياء أهل الكتاب وبين النبيِّ محمَّد. ولا شكَّ أنَّ الشوكانيُّ في الجملة الأخيرة يتحدث عن نفسه وعن إدراكه بطلانَ التقليد.

بالتالي، وتماشياً مع ما يقوله في مقدِّمة تفسيره، فهو يرى نفسه المُجَدِّد الكبير لعلم التفسير، والعالم الذي «وَجَدَ ذلك الدليل... وأبرزه واضح المنار»، وربما أول مفسِّر يصل إلى النتائج الصحيحة بناءً على اعتماده القرآن والسنة فقط مصادر للتفسير. وهذا يتسق تماماً مع دعواه العامة بوصوله رتبة الاجتهاد (أي: التوصل إلى آراء مستقلة انطلافاً من تفسيره الخاص لمصادر التشريع) والتجديد في زمانه؛ وهي رتبة وثيقة الصلة على نحوٍ خاصٍّ بالحقل الفقهي والتشريعي، ولكن - كما يتضح من كلامه السابق - فهي أيضاً ذات صلة بموقفه من التفسير.

قد يتساءل المرء: كيف للشوكانيُّ أن يرفض التقليد، من جهة، ثم يتوقع من الناس اتِّباع ما يصل إليه من نتائج وآراء يرى أنها أصوب من آراء الآخرين؛ إذ لا يرى مجالاً لوجود أحكام وآراء على الدرجة ذاتها من الصواب^(١)؟ قد يكون

(١) انظر: Haykel, Revival and Reform, p. 100.

ولا يتعارض هذا الميل نحو القراءات المتعددة التكافؤ التي يكشف عنها تفسيره. فلو أتاح القرآن والسنة العديد من التفسيرات المحتملة لإشكالية تفسيرية ما، فإن هذا العدد الكبير من التفسيرات

=

جواب هذا أنه في نقده التقليد لا يخاطب العامة من المسلمين؛ فتفسيره موجّه إلى غيره من العلماء، الذين يُتَظَرَّ منهم دراسة الأدلّة النصّية التي يقدمها الشوكاني، واستخلاص استنتاجاتهم الخاصّة، وهو على يقين من أنّها ستؤكّد صحّة منهجه والنتائج التي توصل إليها. أمّا العامّة من المؤمنين فنادرًا ما يُذكَرون في تفسيره؛ ولكن على العموم يبدو أنّ الشوكاني يعتقد أنّ عليهم اتّباع رأي عالم أثبت جدارته كمُجتهد ويرفض أيّ سلطة باستثناء القرآن والسنة. ومع ذلك، وكما أشار برنارد هيكل Bernard Haykel⁽¹⁾، ما يزال من غير الواضح كيف يُفترَض أن يَعْرِفَ المؤمنُ الأمّيُّ هذا العالم:

صائبٌ في رأي الشوكاني، وأيُّ اختزالٍ لها إلى تفسيرٍ واحد سيكون خطأ؛ لأنّ هذا الاختزال لا يستند إلى دليل نصّي.

(1) برنارد هيكل Bernard Haykel، (١٩٦٨م-...) : أستاذ دراسات الشرق الأدنى بجامعة پرنتون الأمريكية، التي يدير فيها -منذ العام ٢٠٠٧م- «معهدّ الدراسة العابرة للأقاليم حول منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا الوسطى المعاصرة» (TRI). ينحدر من أصول لبنانيّة، ونشأ في لبنان ثمّ الولايات المتّحدة الأمريكية. تلقّى عددًا من الجوائز، وحصل على زمالة فولبرايت في اليمن عامي ١٩٩٢-١٩٩٣م. درّس العلوم السياسيّة بجامعة جورج تاون الأمريكية، ثمّ حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة والشرق-أوسطيّة من جامعة أكسفورد في العام ١٩٩٨م، وأتمّ فيها دراسات ما بعد الدكتوراه، ثمّ انتقل إلى جامعة نيويورك ومنها إلى پرنتون. يجيد الإنجليزيّة والفرنسيّة والعربيّة، وقد درّس العربيّة في جامعات أكسفورد وجورج تاون وپرنتون. من أبرز كتبه: الإصلاح الديني في الإسلام: تراث محمّد الشوكاني (٢٠٠٣م) *Revival and Reform in Islam: the Legacy of*

إن اختبار مدى صحّة رأي ما، عند الشوكانيّ، يكمن فيما إذا كان [العالم] المُجتهد يستند في رأيه ذلك إلى دليل نصّيّ من القرآن والسنة وسلطتهما. إلا أن الشوكانيّ لا يعرض أيّ وسيلة يمكن للمسلم العاديّ أن يحكم بها على صحّة رأي مُجتهد ما على رأي مُجتهدٍ آخر. [...] ومع أن الشوكانيّ لم ينصّ إطلاقاً على ذلك بشكل صريح [كذا]^(١)، فربّما كان يرى نفسه الحكم النهائيّ على صحّة رأي ما^(٢).

هنا علينا القول: إن تعليقات الشوكانيّ، في (فتح القدير)، حول التقليد تقترب إلى حدّ بعيد من درجة التصريح. وبالطبع انتقد العلماء الآخرون هذا التقدير الذاتي^(٣).

=

Muhammad al- Shawkānī، وشارك مع توماس هيغهامر وستيفان لاکروا في تحرير كتاب بعنوان: السعودية في مرحلة انتقاليّة: رؤى في التغيير الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والدينيّ (٢٠١٥م) *Saudi Arabia in Transition; Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. [المترجم]

(١) [كذا] الاستنكاريّة هذه ممّا يرد في الأصل، وليست من عمل المترجم؛ وتبدو استنكاراً من الكاتبة لما يقوله هيكل؛ لأنّ لها رأياً آخر. [المترجم]

(2) Ibid.

(٣) انظر، على سبيل المثال: الذهبيّ، التفسير والمفسّرون، (٣/ ٢٨٩ - ٢٩٣).

وبالتالي فإن رفض الشوكاني للتقليد يُشكّل تحرُّراً من إرث التقاليد، ولكن ليس للمسلم العادي الفرد بل للشوكاني نفسه باعتباره عالمًا. وهو يتحاشى، بشكلٍ واعٍ، ذِكرَ أيِّ أحدٍ من المرجعيات العلميّة ممّن قد يكون لهم اعتراضٌ على منهجه في التأويل؛ لأنَّ أيِّ إشارة من هذا القبيل قد تنتقص من صورته التي رسمها بنفسه كمُجدِّد عصره ومن الدور المحوريّ الذي يرغب في الاضطلاع به. وممّا غاب عن تفسير الشوكاني، وكان غيابه مُدرِّكًا على نحوٍ خاصٍّ وجليّ، كتابُ ابن تيمية المُعَنَوَن: (مُقدِّمة في أصول التفسير)^(١)، والمصطلحات التي يستخدمها.

وهناك وجهٌ آخر لا بدّ من ذكره فيما يتعلّق بتصوّر الشوكاني لنفسه كعالمٍ. فالإلى جانب هدفه بإعادة التفسير إلى أصول الدّين، يأتي تعريفٌ للعلم يقصره تمامًا على الجوانب الدينيّة، أي علوم القرآن والسُنّة والشريعة الإسلاميّة. ولا يسعى الشوكاني إلى الكتابة في التاريخ^(٢) أو الفلسفة أو الطبّ، كما فعل كثيرٌ من

(١) وقد شرحها الدكتور/ مساعد بن سليمان الطيّار، الأستاذ بجامعة الملك سعود والمشرف العام على الشؤون العلميّة بمركز تفسير للدراسات القرآنيّة؛ ونشرت دارُ ابن الجوزيّ الشرح، وهو مُتاح في موقع الدكتور عبر هذا الرابط: https://attyar.com/?action=books_inner&show_id=3436.

[المترجم]

(٢) في الواقع، كتّب الشوكاني في التراجم، ولكنّ كتابه كان مُكرّسًا لعلماء الدّين فحسب.

=

العلماء في الأجيال السابقة. للغويات أهمية ما بقدر ما تقدّمه لتفسير القرآن،
و حين يكتب شعراً فإنّ هذا للتأكيد على أقوالٍ في تفسيره. ويصعب الحديث عن
آرائه في الحقول المعرفية غير الدينية، إذ لا يُبدي اهتماماً بها على الإطلاق؛
وهذا يشير إلى أنّ رؤيته للعلم كانت تقوم على فصل تامّ بين المجالين الديني
وغير الديني^(١).

[لعلّ الكاتبة هنا تقصد كتابه المُعَنَوَن: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، أي: السابع
الهجري، وفيه تراجمٌ «أعيان الأعيان، وأكابر أبناء الزمان، من أهل القرن الثامن الهجريّ ومن بعدهم»
إلى زمن الشوكاني. ولكن ربّما غاب عن الكاتبة هنا أنّ هذا الكتاب، إن كان هو ما تعنيه، يحوي أيضاً
-إلى جانب تراجم علماء الدّين- تراجم «من بلغني خبره من العبّاد والخلفاء والملوك والرؤساء
والأدباء» ممن «له جلاله قدرٌ ونبالةٌ ذكرٌ وفخامةٌ شأن»، كما قال الشوكاني في مقدّمة الكتاب.
(المترجم).

(١) إنني هنا مُمتنة لرينهارد شولز Reinhard Schulze، ليلفته انتباهي إلى هذا الجانب.

٥. خلاصات:

حدّد نورمان كالدر، في دراسته العميقة حول فنّ التفسير من الطبريّ إلى ابن كثير، ثلاث سماتٍ رئيسة للتفسير في تلك الحقبة، التي تتطابق إلى حدّ ما مع توصف غالبًا بالحقبة «الكلاسيكيّة» أو «المُكتملة» في التفسير؛ السمة الأولى شكليّة، وتتعلّق بكون فقرات التفسير تتبع مقاطع القرآن [موضع التفسير]، والنتيجة أنّ هناك تفسيرًا لكامل النصّ القرآنيّ، أو جزء كبير منه على الأقلّ^(١). والسمة الثانية هي القراءة المتعدّدة التكافؤ للنصّ، التي تقبل وجود عددٍ كبيرٍ من التفسيرات يستند إلى بعض المرجعيّات العِلْمِيّة، حتى وإن كانت هناك انتقائيّة أحيانًا أو كان هناك تعبير عن تفضيلاتٍ ما [لبعض الأقوال على بعض]^(٢). وهاتان الصفتان واضحتان بشكلٍ جليّ في تفسير الشوكانيّ. أمّا السمة الثالثة فيصفها كالدر بأنّها مُقابِلة النصّ القرآنيّ على بعض المعارف خارج إطار علوم القرآن، ومنها علومُ الآلة^(٣) (مثل الإملاء والنحو والبلاغة، وغيرها)،

(١) انظر: Calder, 'Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 101.

(2) Ibid., p. 103.

(٣) هاتان التسميتان (علوم الآلة وعلوم الغاية) معروفتان في تصنيفات العلوم قديمًا؛ ولكن ترجمتهما إلى الإنجليزيّة تكون في الغالب على هذا النحو: الأولى auxiliary sciences، والثانية ربّما sciences of purpose. فكأنّ ما تُورده الكاتبة بالإنجليزيّة (instrumental structures لعلوم الآلة، إضافة إلى ideological structures مقابل علوم الغاية) هي تسمية من ابتكار كالدر، كما يظهر بعد جملتين في

وعلوم الغاية (مثل علم الكلام والفقه والتصوّف والفلسفة، وغيرها)^(١). غير أنّ هذا التوصيف يتصادم مع مبادئ التأويل لدى الشوكانيّ وتصوّره لنفسه، تمامًا كما أوضح كالدّر أنّه توصيفٌ لا يمكن استشفافه وإدراك حضوره سوى بصورة جزئية في تفسير ابن كثير. يُوظّف الشوكانيّ ما يُسمّيه كالدّر «الهايكل الآليّة» instrumental structures [علوم الآلة]، ولكنّ الشوكانيّ لا يرى أنّ هذه العلوم غريبة على القرآن؛ فهو -في نهاية الأمر- إنّما نزل بالعربية وكتب بها، وهذا هو السبب الوحيد للاعتماد على المعارف اللغويّة واللسانيّات. غير أنّ الشوكانيّ لا يسعى إلى فرض التخصّصات العلميّة الأخرى على القرآن، بل تشغله السُنّة لا باعتبارها بنية خارجيّة تُفرض على النصّ القرآنيّ، وإنّما بصفتها مصدرًا مقدّسًا، على مرتبة متساوية، وظيفتها إرداف^(٢) النصّ القرآنيّ. وفي الواقع، ينطبق كثيرٌ ممّا كتبه كالدّر عن ابن كثير على الشوكانيّ أيضًا:

المتن. غير أنّي بعد مراجعة وتدقيق لتوصيفات كالدّر، رأيتُ أنّ هذين المصطلحين القديمين أقرب معنى إلى ما يقوله وأدنى إلى فهم القارئ العربيّ؛ فالأغراض والمضامين واحدة. والله أعلم.
[المترجم]

(1) Ibid., pp. 105 f.

(2) هذه وظيفة السُنّة إلى جانب القرآن. وأرى أنّ هذا اللفظ مناسبٌ في نقل مقصد الكاتبة من الفعل complement، وهو أيضًا أقرب إلى الأذهان وأبلغ في توكير القرآن؛ لأنّ الألفاظ الأخرى المستخدمة أحيانًا، من قبيل «الإتمام» و«الإكمال»، فيها ما فيها من التعريض بجناب القرآن كأنّ فيه نقصًا، وإنّ لم

«هدفه الأساسي هو مقارنة النصّ القرآنيّ بمُدوّنات الحديث النبويّ الصحيحة؛ لكن يتضاءل [أمام هذا] اهتمامه بمقارنة النصّ القرآنيّ بالحقول المعرفيّة القائمة. أمّا المرجعيات التي يسعى إلى تحصيل دعمها فليسوا العاملين في الحقول المعرفيّة البارزة؛ كعلم التفسير أو الفقه أو الكلام، بل أولئك المسؤولين عن مُدوّنات الحديث الكبرى ومَن يردون في أسانيدها. [...] قد يُقال إنّ توظيف الحديث النبويّ كان من سمات جميع التفاسير الأولى، وهذا صحيح بالتأكيد، لكنّ المفسّرين الأوائل لجؤوا إلى الحديث الذي كان بالفعل جزءاً لا يتجزأ من البنى الخطابية أو السردية. وقد اعتمد ابن كثير، مستفيداً من الظهور التدريجيّ لمُدوّنات الحديث المُعتمَدة، على مجموعة من الأحاديث منفصلة عن أيّ سياق؛ وكان هدفه الأساسيّ هو مَوْضعة الوحي باللفظ [القرآن] إلى جانب الوحي بالمعنى [السنة]»⁽¹⁾.

يقصد كاتبها هذا الأمر؛ فذلك ما يفهمه العربيّ من تلك الألفاظ. أمّا كَوْنُ السُّنَّة أحدَ الوحيين، وعلى مرتبة متساوية، فلا تعارض بينه وبين وظيفة إرداف الكتاب العزيز. [المترجم]

(1) Ibid., pp. 130 f.

قلتُ: يأتي في الأصل تعبير scriptural revelation، ويعني -حرفياً- الوحي الكتابيّ أو المنزل في كتاب؛ ثمّ prophetic revelation، ويعني -حرفياً- الوحي النبويّ أو كلام النبيّ. ومعروف لدينا أنّ السُّنَّة، كالقرآن، وحيّ من الله؛ فالقرآن أوحاه الله لفظاً ومعنى، أمّا السُّنَّة فهي الوحي الذي بلّغ النبيّ معناه دون التقيّد بلفظٍ محدّد؛ ولذا أثبتّ الترجمة على هذا النحو الموضّح في المتن. [المترجم]

على الرغم من أوجه التشابه هذه، هناك اختلافات كبرى تفسّر أيضًا حقيقة أن الشوكانيّ - مع إشارته إلى ابن كثير باعتباره أحد مصادره الأساسية إلى جانب الطبريّ والقرطبيّ والسيوطيّ -^(١) لم يؤيّد أسلوب ابن كثير بشكل تامّ^(٢). فأحد الأسباب أن تركيز ابن كثير، نظريًا، على القرآن والسنة يتناقض - شيئًا ما - مع منهاجه العقديّ الذي يجعله يطمح إلى تقديم قراءة أحاديّة التكافؤ كلّما أُتيحت الفرصة^(٣). خير مثال على هذا قصة الفداء التي عاشها النبيّ إبراهيم مع ولده، وهي القصة التي ناقشها كالدّر باعتبارها دراسة حالة في تحليله الذي أشرنا إليه آنفًا. فالقرآن يحوي روايته الخاصّة لهذه السردية الواردة في الكتاب المقدّس، وهي رواية لا يرد فيها اسم ولد إبراهيم المقصود بالذبح؛ ولذا انقسم المفسّرون حول هذه المسألة، واستشهدوا بمرويّات متباينة. فإن أكثرهم إمّا عبّروا عن ترجيح طفيف أن يكون الذبيح هو إسحاق أو تركوا الأمر غير محسوم، بينما دافع ابن كثير بشدّة عن كون الذبيح هو إسماعيل، وذلك لأسباب عقديّة بحتة؛ فإسماعيل هو أبو العرب، بينما إسحاق أبو اليهود الذين - وفقًا لما أورده ابن كثير - حرّفوا في التوراة ليعطوا انطباعًا بأن أباهم هو الذي قصده إبراهيم

(١) انظر: الشوكانيّ، فتح القدير، (١/ ٥٨).

(٢) فإنّ تأييد أسلوب أيّ مفسّر أو متكلّم من الأوائل كان، بالتأكيد، سيتناقض أيضًا مع زعم الشوكانيّ أنّه المُجدّد الكبير في علم التفسير.

(٣) انظر: Calder, 'Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 131.

بالذبح^(١). ويشرح الشوكاني بدقّة الحُجَج ذات الصلة لكِلا الموقِّعِين، ويستنتج أنّ كلّ ما استشهد به الطرفان دليلاً على صحّة ما ذهباً إليه = يَحْمِلُ قدرًا من المعقوليّة، ولكن يمكن الاعتراض عليه ورده^(٢).

وبالتالي، فليس هناك دليلٌ نصّيّ [لحسم المسألة]، ويستحيل الوصول إلى رأي قاطع [فيها]. فمن الواضح أنّ الشوكاني لا يسعى إلى تقديم قراءة أحاديّة التكافؤ ولا يجعل كُره اليهود أو الارتياب العقديّ في مصادر غير المسلمين يقود استنتاجاته.

على النقيض من الشوكانيّ، يُبدي ابن كثير قليلاً من الاهتمام بالصياغة القرآنيّة وتعقيدها وتعدّد احتمالات معانيها. فالحديث [النبويّ]، بالنسبة إلى الشوكانيّ، لا يمكن، بحالٍ من الأحوال، أن يكون المصدر الوحيد للتفسير. ومع أنّ الحديث والمعاني غير الملتبسة في القرآن هي المصدر الوحيد للوصول إلى تفسير مرجعيّ موثوق، فإنّ انتشار مثل هذه التفسيرات المرجعيّة محدودٌ

(١) اهتم بعض الدارسين لتفسير ابن كثير وابن تيمية بقصة الذبيح على خلفية اهتمام نرومان كالدر، وقد نشرنا ترجمة لبحث ليونس ميرزا حول قصة الذبيح بعنوان: إسماعيل كذبيح إبراهيم، ابن تيمية وابن كثير، والذبيح المقصود، ترجمة: مصطفى الفقي، موقع تفسير، وسيم إعادة نشر هذه الدراسة ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

(٢) انظر: الشوكانيّ، فتح القدير، (٤ / ٣٩٠).

نوعاً ما في تفسيره، الذي يُتيح مساحة واسعة للقراءات المتعددة التكافؤ المستندة إلى اللغة والمنطق وغيرهما من المصادر.

وبالنظر إلى الصورة الكلّية، كان تفسير ابن كثير ظاهرة استثنائية نوعاً ما في زمانه، مشكلاً قطيعةً مع التفسير التقليديّ لدى أهل السُّنة، لكن دون أن يمثّل، على وجه الحقيقة، بدايةً توجّهٍ جديد، فضلاً عن أن يكون انطلاقةً تيارٍ جديد يسود^(١). أمّا تفسير الشوكاني، من ناحية أخرى، فيتناسب مع توجّهٍ فكريّ أكبر في عصره، يتّسم بموقف نقديّ من البنى الراسخة ورفض لسُلطة الرجال مع دعوة لاستعادة سُلطة النصّ، استناداً إلى فرضية تقول إنّه باتّباع مناهج التأويل الصحيحة يمكن الوصول إلى تفسير يقع عليه الإجماع، وإن كان تفسيراً يكتنفه بعض الغموض والالتباس^(٢). وقد كان نبذ المذاهب الفقهيّة فعلاً تحريراً، لا للمؤمن العاديّ بل للعالم نفسه؛ وبالتالي فقد مهّد ذلك الرفض الطريقَ أمام

(١) هذا أمر لا يتّضح كثيراً في دراسة كالدرد، التي تنتهي عند [زمان] ابن كثير، وتترك إلى حدّ ما انطباعاً بأنّ تفسيره يمثّل نهاية حقبة وبداية أخرى. غير أنّ دراساتٍ أخرى تبين أنّ شعبيّة ابن كثير كانت ظاهرة أتت في فترة متأخرة كثيراً، بدءاً بالاهتمام الوهابيّ بـابن تيمية، وتعزّزت مع ظهور النسخ المطبوعة من تفسيره في القرن العشرين الميلاديّ (انظر: 'Preliminary Remarks', Saleh). وقد أوضح روبرتو توتولي أيضاً أنّ ذلك النبذ العنيف للإسرائيليات، وهو توجّه يمثّله ابن كثير، لم يصح ظاهرةً واسعة الانتشار إلاّ في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين. انظر: Tottoli, 'Origin and Use of the Term 'Isrā'īliyyāt

(٢) وأوجّه الشبه بين هذا وبين عصر الإصلاح الأوروبيّ واضحةً وعديدة.

المصلحين اللاحقين، حتى وإن كانت اهتماماتهم وطموحاتهم مختلفة تمامًا عن تلك التي في جيل الشوكاني.

ليست أعمال الشوكاني، من هذه الناحية، استثناءً في عصره، لكنها لم تكن أيضًا غير مثيرة للجدل. فتفسيره للقرآن جزء من تلك الأعمال، وفيه يكرّر -أو يطرح مسبقًا- كثيرًا من المواقف والمقدمات التأويلية التي يصوغها في أعمال أخرى؛ ولذا لا تترتب على دراسة تفسيره حاجةٌ إلى إعادة تقييم شخصه وفكره، بل تُضيف وجهًا مهمًا -يتعلق بطبيعة فنّ التفسير- إلى الصورة المركبة للشوكاني العالم، وهو وجهٌ لا يمكننا تحديده معالمه بسهولة من أعماله الأخرى. فعلى عكس الفقه والكلام، لا ينشغل التفسير -بالضرورة- بالبحث عن حلول واضحة لمشكلات أو بالدفاع عن موقف عقديّ ما؛ بل يمكنه قبول تعقيدات النصّ القرآنيّ وتعدّديّة التفسيرات المُحتَمَلة. وهذا القبول بتعدّد الأصوات، وهي سمة واضحة في تفسير الشوكاني، ليس سمة لافتة للنظر في سياق فنّ التفسير، لكنه يميّز الشوكاني بشكلٍ ملحوظ عن الأطراف الأخرى من الطيف السلفي، وقد يوضّح أيضًا سببَ أنّ (فتح القدير) لم يحظَ أبدًا بالشعبية التي نالها تفسيرُ ابن كثير في الآونة الأخيرة.

إنّ مبادئ الشوكاني في التأويل، لا محتوى تفسيره، هي التي ربّما كان لها دور في تشكيل خطابات الإصلاح التي انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاديّ. وبالطبع كانت محاولاته الحذرة في تقديم قراءة تاريخية

للنص القرآني سابقةً لاهتمامات الحداثيين المتأخرين^(١)، بقدر جلاء إصراره على ظاهر معنى النص. وليس الأمر محض مصادفة. فلم يكتفِ الإصلاحيون، مثل رشيد رضا، بإبداء إعجابهم بالشوكاني^(٢)؛ بل نجد النّواب^(٣) الهنديّ صديق حسن خان، في تفسيره: فتح البيان في مقاصد القرآن، يستعير الكثير من الشوكاني، وبدوره يستشهد به كثيرًا جمال الدين القاسمي في تفسيره: محاسن التأويل، وهو عملٌ يرجع إليه عدد من المفسرين المعاصرين^(٤).

غالبًا ما يُوصف الشوكاني بأنه جزءٌ من ظاهرة تُسمى عادةً «السلفية». ومهما تُكُن درجة إشكالية مفهوم السلفية (ومع أنّ هذا البحث ليس موضع نقاش تلك الإشكاليات)، فإنّ له بعض المزايا كأداة تحليلية؛ وذلك لأنه يضمّ ذلك الهدف التأويلي بالعودة إلى سلطان القرآن والسنة، وببذ المذاهب أو سلطة العلماء

(١) أشرنا قبل أنّ توظيف معطيات النزول في سياق التفسير التقليدي هو توظيف لفهم معاني النص القرآني ولا صلة له بفكرة التاريخية التي يتنادى بها بعض المعاصرين، وقيام الشوكاني بتوظيف أسباب النزول والتعرّض لنقاشها يتحرك داخل نفس السياق، فلا يعني أبدًا - كما تُصوّر الكاتبة - أنه قام بقراءة تاريخية حذرة للنص القرآني. (قسم الترجمات).

(2) Ahmad Dallal, 'Appropriating the Past: Twentieth- Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought', *Islamic Law and Society* 7 (2000), pp. 325-58.

(٣) لقب في بلاد الهند لحكام الولايات التابعة والموالية للإمبراطورية المغولية، إذ اشتق من كلمة «نائب» العربية؛ ثم صار لحكام الدول المستقلة بعد ذلك. [المترجم]

(4) Pink, *Sunnitischer Tafsir*, pp. 43 f.

ترجمات

السابقين بشكل عام. بهذا المعنى يمكن بوضوح وصف الشوكاني بأنه سلفي. من ناحية أخرى، فإن استخدام هذا المصطلح في وصف الشوكاني مثير للسخرية وفيه مفارقة نوعاً ما؛ لأن الرجل في الواقع لا يُبدي احتراماً خاصاً للتفسيرات التي يطررها السلف، أي: الصحابة والتابعين، ولا يعتبر هذه التفسيرات أكثر قيمةً من تلك التي يطررها علماء لاحقون، وقطعاً ليست موثوقة ومرجعيةً وذات سلطة أكثر من تفسيراته هو.

في تفسير الشوكاني تختلط الأفكار السنية التقليدية التي كانت دوماً على هوامش التفاسير مع أجندة شخصية طموحة والتزام فكري كبير بتحقيق إنجاز يكون، في آن، خاصاً بزمانه ومكانه وأيضاً ذا أهمية مستمرة فيما يتعلق بالنموذج التأويلي الصارم الذي يطره. فللمفارقة، تمثل العودة إلى سلطان النص لا سلطان الرجال مبادرةً قُصد منها تعزيز الدور المحوري للشوكاني نفسه في التسلسل الهرمي الفكري اليميني في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي^(١)، ولكن

(١) ارتباط عملية إدانة التقليد وتعزيز محورية النص والدعوة إلى العودة إليه عند الشوكاني بموقعه في الهرم العلمي في اليمن الزيدية كان محور اشتغال برنارد هيكل في كتابه: (الإصلاح الديني في الإسلام، تراث محمد الشوكاني) الذي أشارت له الكاتبة مراراً، حيث يحاول الكاتب إثبات كون ثنائية الانفتاح/ التعصب، الإبداع/ التقليد، التي شاع استخدامها في فهم «حادثة» الشوكاني والبُعد الإصلاحي لعمله = لا تفسر بصورة دقيقة طبيعة هذه العلاقة بين الشوكاني والنص والمرجعيات العلمية السابقة، وإنما نحتاج في فهم الطبيعة الدقيقة لهذه العملية للعودة للصراعات العلمية والسياسية في وسط الشوكاني، وطبيعة التشعُّع الزيدي في هذه الفترة وما يسميه الكاتب «بالتسُّنُّ الزيدي»، والأثر الذي أراد الشوكاني تركه فيه، وكتاب هيكل مترجم

=

هذه العودة تمثل، في الوقت نفسه، مبادرةً تنبع من فكرة «الدِّين الأصيل» / الحقيقي» التي تبدو مركزيةً في فكر كثير من الحداثيين اللاحقين. في ظلّ معرفتنا الحالية بالتاريخ الفكري للقرن التاسع عشر الميلاديّ، يستحيل علينا تحديد إلى أيّ مدى كان لتفسير الشوكاني أثر خاصّ على المُقاربات التأويلية الإصلاحية اللاحقة؛ وهو سؤال يستحقّ مزيداً من البحث والتنقيب.

خلاصة القول أنّ تفسير (فتح القدير) ليس تفسيراً «حديثاً» للقرآن، وليس أيضاً جزءاً من «تقليد التفسير في عصر ما قبل الحداثة»؛ فمسألة حدائته ليست ذات معنى أصلاً. قد يكون هناك للتصنيفات وأعمال التحقيب قيمة تحليلية ما في دراسة التفسير، ولكن لها حدودها، وتفسير الشوكانيّ مثلاً يُبرز هذه الحدود.



=

للعربية، بعنوان: (الإصلاح الديني في الإسلام، تراث محمد الشوكاني)، ترجمة: علي محمد زايد، جداول، بيروت، ط ١، ٢٠١٤. (قسم الترجمات).

تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسميّ

هل ثمّ اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليديّ في علم التفسير^{(١)(٢)}؟

بيتر كوبينز

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو:

Breaking with the Traditional Ottoman *Tafsīr* Curriculum? Al-Qa- simi-'s *Tamhī-d Khat. 1-r fi Qawa - 'id al-Tafsī-r* in the Context of Late-Ottoman Arabism

المنشورة ضمن: Osmanlı'da İlm-i Tefsir Isar, 2019

ونبه إلى أن الترجمة الحرفية للعنوان هي: (نحو القطع مع المنهج الدرّاسي العثماني التقليديّ في علم التفسير؟ "تمهيد خطير في قواعد التفسير" للقاسميّ، في سياق المدّ العروبيّ الأخير في الدولة العثمانيّة)، إلا أننا عدلناها إلى: ("تمهيد خطير في قواعد التفسير" للقاسميّ؛ هل ثمّ اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليديّ في علم التفسير؟)؛ كي يكون أكثر اقترابًا في الدلالة على اشتغال المقالة. (قسم الترجمات).

(٢) قام بترجمة هذه الدراسة: يحيى بن قديم، باحث ومترجم تونسي، له عدد من الترجمات المنشورة.

نبذة تعريفية بيتر كوبينز PIETER COPPENS؛

أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية في جامعة أمستردام الحرة، تتركز اهتماماته في تاريخ التصوّف وتاريخ التفسير، خصوصاً تاريخ نشأة التفسير المعاصر وأصوله.

له كتاب حديث في هذا السياق:

Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries Crossings between This World and the Otherworld, Edinburgh. Studies in Islamic Apocalypticism and Eschatology, EUP, 2018.

رؤية الله في التفسير الصوفي، العبور بين هذا العالم والعام الآخر.

مقدمة:

تهتم كثير من الدراسات الغربية المعاصرة بتاريخ التفسير الإسلامي، في محاولة لتجاوز الطرق التي سادت في دراسته في الاستشراق الكلاسيكي وفي الدراسات العربية المعاصرة، وهذا سواءً على مستوى تصنيف هذه الدراسات للمنجز التراثي التفسيري، أو على مستوى نظرها لطبيعة الاشتغال التراثي ضمن هذا الحقل، بحيث تهدف هذه الدراسات المعاصرة لاستكشافٍ أكثر دقةً لهذا العلم ومراحلٍ تشكُّلٍ تاريخه كحقلٍ، وعلاقته بالعلوم الإسلامية الأخرى، وطبيعة نظراته لقضايا المعنى ولمنهجيات التفسير.

ليتر كوينز اهتمامٌ كبيرٌ بهذه المساحة، خصوصاً ما يتعلق بالتفسير قبل الحديث، والنظرات المتشكِّلة حوله ضمن الكتابات الغربية والإسلامية، وهذا عبر الاهتمام بدراسة المنجز التفسيري في أواخر الحقبة قبل الحديثة وبدايات الحقبة الحديثة، وفي هذه الدراسة التي بين أيدينا يحاول كوينز قراءة مقدّمة التفسير للقاسمي ضمن سياقٍ واسعٍ من كتب أصول التفسير لبحث أثر هذه الكتابات في تشكيل رؤية معيَّنة لتاريخ التفسير ستظلُّ سائدةً في الكتابات الحديثة حول التفسير، وكذلك ضمن سياقٍ أوسعٍ وهو سياقُ نشأة التيارات الإصلاحية. في هذا السياق يقدم كوينز إطلاقةً على طبيعة تدريس التفسير في الدولة العثمانية، وطبيعة الكتب المعتمَدة للدراسة، وطبيعة التشكيل العلمي للمفسّر

في هذه الفترة المتأخرة، لبرز كيف يشكّل تفسيرُ القاسمي وعددٌ من الكتب في نفس سياقهِ رواجِ اشتغالٍ جديدٍ يحاول القطع مع هذا التقليد التفسيري القائم في تلك الفترة نحو اعتمادٍ أكبر على الحديث والآثار، وكيف يبرز هذا التطوّر ضمن الاشتغال المنهجي داخل تفسير القاسمي وفي المصادر والمرجعيات التي يستند إليه فيها في تفسيره.

وبغض النظر عن نتائج هذه الورقة ومدى كفاءة المنهج الخاص الذي اتبعته في التأريخ للتفسير، فإن أهميتها تنبع من كونها تضع بين أيدينا محاولة لاشتغال غربي معاصر في دراسة تاريخ التفسير وفهم ملامحه وانعطافاته وتحولاته... إلخ، هذا المشغل الذي يلقى رواجًا في الدرس الغربي المعاصر بشكل عام، مما يجعل من المهم الاطلاع عليها من قبل الباحثين العرب لفهم هذا الاشتغال والمسالك التي يعتمد عليها في النظر والاستنتاج... إلخ، مما يُعين لاحقًا على إحداث ثقافات منهجية مع هذا الطرح الغربي، وهو الغرض المركزي للقسم من وراء نشر هذه الترجمات.

الدراسة

تهيد^(١):

لطالما سادت في الأوساط العلمية الغربية الفكرة العامة القائلة بأن الفكر الإسلامي شهد فترة انحطاطٍ ورُكودٍ منذ القرون الوسطى. وفي السنوات الأخيرة، أصبحت هذه الرؤية شيئاً فشيئاً مثارَ جدلٍ لأسبابٍ معقولة^(٢). ومن الجدير أن نذكر أن هذه الفكرة المتعلقة بانحطاط التاريخ الفكري الإسلامي وركوده لم تنبثق عن الدرس الأكاديمي الغربي نفسه أو بلا واسطة. بل إن هذه الصورة قد تشكلت ملامحها في خضم تأثير متبادلٍ للأفكار الانطباعية (الذاتية)

(١) تمثل هذه المقالة إطلالة أولى على هذه المسائل التي سأفصل القول فيها بعمقٍ أكبر ضمن مشروع بحث - فيني (Veni) الذي يمتد على ثلاث سنواتٍ وهو بعنوان: (جذور التأويل السلفي للقرآن: تفسير جمال الدين القاسمي)، وهو مشروع بحثٍ تمّوله المؤسسة الهولندية للأبحاث العلمية (NWO) من سنة ٢٠١٩ إلى سنة ٢٠٢١.

(٢) انظر على سبيل المثال خالد الرويهب:

Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge: Cambridge University press, 2015)

ويمكنُ الظفرُ بمعالجةٍ جيّدةٍ للنقاش الذي دار حول المراجعات التي ردت على فكرة الانحطاط لدى

كريستيان لانج (Christian Lange):

“Was There an Arab Intellectual Revival (Nahḍa) in the 17th and 18th Centuries? A Review Essay,”

وفي كتاب:

Oman, Ibadism and Modernity, eds. Abdulrahman Alsalmi and Reinhard Eisener (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2018), 15-24.

والأيديولوجية عن التاريخ الفكري الإسلامي كما يعرضه مفكرون إصلاحيون عرب ومسلمون انسجمت رؤاهم مع رؤى المستشرقين. فهؤلاء الإصلاحيون يُمَعِنُونَ في وِصْمِ التَّرَاثِ السَّابِقِ بِالرَّجَعِيَّةِ وَالرَّكُودِ، وعادةً ما يجدون أصواتًا استشراقيةً صديقةً تساندهم^(١).

فقد أشار جوزيف فان إس (Josef van Ess)^(٢) على سبيل المثال إلى تأثر إجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) برُفقاءه المسلمين من العلماء

(١) كان للمستشرقين أيضًا تأثيرٌ بارز على الإصلاحيين العرب والمُسلمين، وهو ما يمكنُ رصدهُ في إعادة اكتشاف ابن رشد في العالم العربي في القرن التاسع عشر الذي شهد تأثرًا كبيرًا بالمستشرقين وخاصة منهم أرنست رينان (Ernest Renan).
انظر: شتيفان فيلد (Stefan Wild):

« Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes » Die Welt des Islams 36/3 (1996): 379-90.

(٢) جوزيف فان إس Josef van Ess، (١٩٤٣ - ...): مستشرق ألماني، اهتماماته الرئيسة تتركز في الفقه وتاريخ الفكر الإسلامي، حاصل على الدكتوراه من جامعة بون وكانت رسالته عن التصوف الإسلامي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة توبنغن منذ ١٩٦٨ وإلى تقاعده عام ١٩٩٩، وكانت رسالته لنيل الأستاذية حول نظرية المعرفة الإسلامية، عمل كأستاذ زائر في بعض الجامعات، مثل جامعة كاليفورنيا، والجامعة الأمريكية ببيروت.

أهم كتبه هو كتابه عن تاريخ الفكر الإسلامي الواقع في خمسة أجزاء، وقد ترجم إلى العربية الجزء الأول والثاني منه «Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra»، علم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة» ترجمة: سالمة صالح، وصدر عن دار الجمل،

=

- كان من بينهم طاهر الجزائري الذي كان صديقاً لجمال الدين القاسمي - طوال مسيرته المبكرة في دمشق، وأشار أيضاً إلى أن نقد جولدتسيهر للحديث لم يكن بمنأى عن أفكار الإصلاحيين التي برزت في ذاك العصر^(١). إن الشيء نفسه ينطبق على لويس ماسينيون (Louis Massignon) الذي حظي بصداقاتٍ طويلة الأمدٍ مع رؤود الإصلاح العقلي من العلماء المسلمين وقد اضطلعت هذه الصداقات بدورٍ، كما بين هنري لوزيير (Henri Lauzière) مؤخراً، حتى في وضع مصطلح (سلفية) على يد ماسينيون^(٢). وأيضاً، ناقشت ليندا سيجبراند (Linda Sijbrand) كيف اعتمد دارسو التصوف الغربيون على مجازات الإصلاحيين المسلمين المتعلقة بإسقاط التكاليف الدينية وبالبدع الملحوظة لدى الصوفية، وقد انتهوا بذلك إلى اعتبار التصوف اتجاهًا روحانيًا

كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط ١، ٢٠٠٨. وقد كتب في عام ٢٠٠٦ كتابًا بعنوان: "The Flowering of Muslim Theology"، ازدهار علم الكلام الإسلامي، كتلخيص للأجزاء الخمسة. (قسم الترجمات).

(1) Josef van Ess, "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform," in *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018), 497-511.

وللاطلاع على تفاصيل الصداقة التي كانت تجمع بين طاهر الجزائري وجيرترود (Gertrude) وجولدتسيهر (Goldziher) انظر:

Joseph. H. Escovitz, "“He was the Muḥammad ‘Abduh of Syria”: A Study of Ṭāhir al-Jazā’irī and his Influence," *International Journal of Middle East Studies* 18/3 (1986): 293-310.

(2) Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), 22-3, 37-44 ; Henri Lauzière, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 378-81.

لا ينتمي إلى المنحى الإسلامي العام الذي كان التّصوّف في الحقيقة جزءاً منه على مدى قرون^(١).

يُمكن أن نقيم الدّعوة نفسها على تاريخ التفسير وإن بطريقة أكثر «تحفظاً». إن كثيراً من الطّرق التي تمثّلنا بها تاريخ التراث التفسيري قد حُرّفت عن طريق ما أطلق عليه وليد صالح صعود «النموذج التفسيري لابن تيمية» الذي هيمن على الصّحافة الدينيّة المطبوعة بدايةً من سنة ١٩٣٠م أكثر من المعجم الاصطلاحيّ للعهد قبل الحديث^(٢). إن جانباً كبيراً من التراث التفسيري الذي ينتمي إلى التاريخ ما قبل الحديث حُجِبَ بتأثير النّظم الأيديولوجيّة التي سادت في القرن العشرين والتي قلّلت من شأن المعجم الاصطلاحيّ التقليديّ وهو ما أثر بشكل عميق لا فقط على تاريخ المسلمين لتراثهم التفسيريّ وإنما أيضاً على التّاريخ الأكاديميّ الغربيّ لهذا العلم^(٣). إن قصّة ظهور هذا «النموذج السلفي»

(1) Linda Sijbrand, "Orientalism and Sufism: an overview," in Orientalism Revisited: Art, Land and Voyage, ed. Ian R. Netton (London: Routledge, 2013), 98-114. Cf. Carl W. Ernst, The Shambhala Guide to Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam (Boston: Shambhala Publications, 1997), 16.

(2) Walid Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach," Journal of Qur'anic Studies 12 (2010): 6-40.

(3) إنّ العرض الذي قدّمه صامويل ج. روس في المنتدى العثماني للتفسير بين بوضوح أنّ التقليد العثمانيّ بأكمله كان غائباً في الدّراسة الغربيّة للتفسير.

Samuel J. Ross, "The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective," paper delivered at the İSAR International Symposium "Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems" (İSAM Istanbul, 14-15 December 2018), <https://youtu.be/WhnLjwcqt9g> (accessed 26 March 2019).

بالإضافة إلى الصحافة المطبوعة والطريقة التي حُجبت بها الممارسة ما قبل الحديثة المتمثلة في تفسير القرآن باعتماد الحواشي، كل ذلك يجب أن نتناوله بطريقة أكثر إقناعاً^(١). ولوضع اللبنة الأولى في هذا المسعى، تطرقتنا في هذا المقال إلى المعالجة التي أجراها جمال الدين القاسمي (١٨٦٦م - ١٩١٤م) لأصول علم التفسير - في مقدمة تفسيره الشهير محاسن التأويل - بالإضافة إلى المنحى العام لمنهج التفسير كما كان سائداً في مقامه الأخير بدمشق وأواخر الدولة العثمانية. وأقترح اعتبار تفسيره جزءاً من المشروع السلفي الذي هدف إلى بناء هوية دينية عروبية تمثل بديلاً عن الهوية الدينية التي كانت ترعاها السلطة العثمانية وتروج لها والتي يعتبرها القاسمي مُعيقة ومتخلفة. ولعل هذا الضرب من الخطاب الذي يركز على التخلف الفكري وعلى ضرورة الإحياء هو ما أثار وإن بشكل جزئي على المُستشرقين وساعد على تشكيل فكرة الانحطاط في التاريخ الفكري الإسلامي وبلورة موقف يحط من قيمة تقليد الحواشي ويعتبرها العامل الرئيس لقلّة جهود تجديد الفكر الإسلامي.

(١) للكاتب دراسة أخرى في نفس السياق، سياق إعادة الاعتبار لطريقة دراسة التفسير وتدرسه قبل الحداثة بعيداً عن الأحكام المسبقة تجاه هذه الفترة، انطلق فيها من آراء توماس باور وشهاب أحمد حول التقليد الإسلامي وتنوعه وحاول استكشاف هذا التنوع والثراء عبر دراسة تفسير آيات سورة النجم المتعلقة برؤية النبي ﷺ لله تعالى، ومقارنتها بالتفسير الحديثة، والدراسة مترجمة للعربية بعنوان: (هل أهملت الحداثة تعدد المعنى؟)، ترجمة: د/ حسام صبري، يمكن مطالعتها ضمن ملف (التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية) على قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

فمن خلال تكوين مقارنة تفسيرية تتأسس على فكر علماء من أمثال ابن تيمية والشاطبي وعن طريق التأكيد على أهمية الأحاديث والأخبار على حساب علم الكلام والتحليل اللغوي، يقطع جمال الدين القاسمي مع المنحى الدرسي العثماني التقليدي الذي مثل فيه وضع الحواشي على تفسير كل من الزمخشري والبيضاوي الأساس وشكل سنناً كتابياً جديداً لهذا الجنس من الكتابة (genre) يقوم على فصل جديد بين التفسيرات القرآنية (الصحيحة) و(المغلوطة) اعتماداً على المعايير السلفية.

إنّ ذلك يعزّز ظهور تفسير أقلّ نخبويةً وأكثر انتشاراً بين الأوساط غير العلمية، وهي تفسير دعمت رواجها الصحافة المطبوعة في العالم العربي فضلاً عن تزايد نسب الأمية وتراجع التكوين الديني التقليدي. وهو ما ساعد القاسمي على إنشاء مقارنة سلفية جديدة في التفسير أصبحت خلال القرن العشرين ذات أثر كبير. وبشكل يشبه دعوته إلى عدم تقليد المدارس الفقهية تقليداً أعمى - شكّل القاسمي بديلاً دينياً عروبياً عن المؤسسة العثمانية الدينية السياسية. إنّ الاحتمال الذي أضعه يتمثل في أنّ منهجه المقترح قد أثر بشكل كبير على مفسري القرن العشرين وعلى تمثّلنا المعاصر لتاريخ علم التفسير. إذ يمكن أن يكون تفسير جمال الدين القاسمي قد بلور آليات اشتغال النموذج السلفي التأويلي للقرآن في القرن العشرين، ويمكن أن نعتبره أحد التفسير الأكثر تمثيلاً للتحوّل من المقاربة ما قبل الحديثة إلى المقاربة الحديثة للتفسير القرآنية من

خلال تنصيحه على مبادئ التفسيرات القرآنية السلفية اللاحقة خلال القرن العشرين.

إن إحدى الخطوات الأولى قصيرة المدى التي يجب أن نعالجها لنكشف عن حقيقة هذا الاحتمال على المدى البعيد، هي أن نتبين رسوخ تفسير (محاسن التأويل) ومصادره المعتمدة في الثقافة العثمانية زمن القاسمي، وإلى أي حد يمثل هذا التفسير تحولاً إستيمولوجياً في مجال الهرميوطيقا القرآنية من التعليقات الكلامية واللغوية كما نجدتها في الحواشي التي هيمنت على التقليد العثماني في التفسير، إلى فهم يتركز بشكل أكبر على التراث ظهر بشكل بارز في القرن العشرين على حساب الفهم الأول.

وبذلك ينقسم هذا المقال إلى جزأين: جزء أول يتعلق باكتشاف عملية الاشتغال بعلم التفسير في دمشق على امتداد حياة القاسمي ويكشف عن التفاسير التي كانت رائجة آنذاك، وكيف كانت تُدرّس المناهج ضمن المنحى الدرّاسي العام، والدور الذي اضطلع به ذلك الوضع في التكوين الديني للقاسمي. ويتعلق الجزء الثاني بالقراءة الأولية التي يوفرها هذا المقال لمقدمة القاسمي الموسومة بـ (التمهيد الخطير) والمصادر التي استند إليها والمقاربة التفسيرية التي يقترحها، وكيف كانت علاقة ذلك بالتقليد العثماني السائد آنذاك.

علماء دمشق في القرن التاسع عشر وعلاقتهم بالدولة العثمانية:

لم يُوثق التاريخ الاجتماعي والفكري للعلماء المسلمين في دمشق في القرن التاسع عشر إلا بشكلٍ نسبيٍّ، وقد كان موضوعاً مهماً للبحث العلمي^(١). سنقدّم في هذا المقال لمحةً موجزةً عن هذا الموضوع. كانت دمشق في الأصل مدينةً يُسيطرُ عليها المذهبُ الشافعيُّ. وفي فترة الحكم العثمانيّ تزايدَ انتماءُ كثيرٍ من العلماءِ إلى المذهبِ الحنفيّ لرفعِ فرصِ العملِ في دواوينِ الدولةِ العثمانية (Ottoman bureaucracy)^(٢). ومن خلالِ تمكينِ الدولةِ العثمانيةِ علماءَها المحليينَ من فرصةِ الانضمامِ إلى مناصبِها، أصبحوا محلّ ثقةِ الدولةِ بما في ذلكَ الطبقةِ العلميةِ بدمشق. إنّ هذا الأمرَ بالإضافةِ إلى الطّرقِ الصوفيّةِ مثل النّقشبنديةِ الخالديّة^(٣)، قد عزّزا بشكلٍ أكبرَ قاعدةَ الدولةِ العثمانيةِ. وقد تميّزَ النّصفُ الثاني من القرنِ التاسع عشر بعلمنةِ الدواوينِ الحكوميّةِ للدولةِ العثمانيةِ عبرَ إصلاحاتِ التّنظيماتِ وسنّ القوانينِ العلمانيّةِ وظهورِ المدارسِ العموميةِ غيرِ الدينيّةِ. إنّ هذه التطوّراتِ جعلتِ الموقفَ التقليديّ للعلماءِ المسلمين

(١) إنّ أفضلَ تفصيلٍ للتطوّراتِ الحاصلةِ آنذاك يمكنُ الظّفرُ به في كتاب:

David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (Oxford: Oxford University Press, 1990); David Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 405-25; Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 2001).

(2) Commins, *Islamic Reform*, 8.

(3) Weismann, *Taste of Modernity*, 50-5; Commins, *Islamic Reform*, 107.

مُهدِّدًا على يدِ المؤسَّسة البيروقراطية العثمانية وداخلِ النسيج الاجتماعي بدمشق^(١).

انبعث من هذه التطوّرات تيارٌ إصلاحيّ سلفيّ ظهرَ من بينِ مجموعةٍ من علماء الطّبقة الوُسطى الذين يبحثون عن طرق جديدة ليحفظوا موقعهم اجتماعيًا وسياسيًا داخل نظام اجتماعي وسياسي خاضع للنموذج العلمانيّ. سعى علماء الطّبقة الوُسطى إلى المُوازنة بين إصلاح الفكر الإسلامي وبين تبني العلوم الحديثة وبناء شبكةٍ قويّةٍ من العلاقات داخل النخبة العلمانية المثقفة الصّاعدة^(٢). يُمكن لهذا التيارِ الإصلاحي أن يأخذ بعين الاعتبار المعارضة الشّرسة للنخبة العلمية الإسلامية التقليدية في دمشق التي سبقَ وخاضَ معها جدالاتٍ مريرةً والتي طالما ناشدت السّلطات العثمانية للتدخلِ بسببِ تهمّة (الوهابيّة) المزعومة التي التصقت بالمُصلحين السلفيين وبالثورة على الإمبراطورية العثمانية^(٣). اشتدّ وطيسُ هذا الصّراعِ خلال حكم السّلطان عبد الحميد الثاني، وأصبح تأثير النّظام القديم قويًّا من جديدٍ، ودعمَ السلفيون -بمَعونة الشباب العروبيّ الصّاعدِ علمانيّ التكوين- الحركة الدستورية^(٤). يقول إيتزتشاك وازمان (Itzchack Weismann) في هذا الصّدد:

(1) Commins, Islamic Reform, 3.

(2) Ibid., 47-8.

(3) Ibid., 22-4, 49-64.

(4) Ibid., 55, 135-6, 138-40.

«هكذا إذن اعتبرت القناعات الباكرة أن إحياء الموروث (القومي) العربي هو الردّ الإسلاميّ الأنسب والوحيدُ على المركزية الشعبويّة العثمانية وعلى الاضطهادِ الشّدِيدِ الذي تُمارِسُهُ الدّولةُ سعيًا إلى منع تحوّل هويّتها إلى هويّة عربيّة بديلةٍ ينجرُّ عنها الدمج النهائي للتيار السّلفي في دمشق»⁽¹⁾.

وهكذا تكوّن جمال الدين القاسمي ضمنَ هذا الإطار التقليدي، ولكنّه على مرّ السنين أصبحَ لاذعَ النّقدِ لهذه الطبقة التقليدية من العلماء ولِشيوخ الصّوفيّة الذين كانوا جزءًا من المؤسّسة العثمانية لزمِنٍ طويلٍ ثمّ رأوا إثر ذلك أنّ إصلاح التّنظيمات يُهدّدُ مناصِبَهُم. كانَ ينعَتُهُم في كُتُبِهِ بـ«الجامدين» أو «أولئك الذين يحشّون أعمالهم بما لا حاصل من ورائه» (الحشويّة) أو حتى «القبوريين»⁽²⁾. وقد كان القاسميّ مُتعاظفًا جدًّا مع الجيل الصّاعد من المثقفين العرب الذين تخرّجوا من النّظام المدرسيّ العلماني الحديث والذين -بعد دعمهم للدستوريين أوّلًا- أعربوا عن توقّهم إلى الاستقلال الإداريّ [اللامركزيّة الإداريّة] للولاياتِ العربيّة آخراً. كانت أهميّة دور القاسمي ضمنَ هذا التّيّار تكمنُ في كونه عالمًا مُسلمًا قدّمَ شرعيّة دينيّة لهذه الدّعوى السياسيّة

(1) Weismann, Taste of Modernity, 291.

(2) Ibid., 296-7; Commins, Islamic Reform, 76-7. Weismann chooses to translate ḥashwiyya as “populists,” Commins interprets it either as “those who insert things where they don’t belong,” or as a derivative of “nonsense.”

ووفّر لهذا التيارِ خطابًا دينيًا مهّد من خلاله السبيلَ ليقطعَ مع النُّخبةِ العلميّةِ القديمة ويبحثَ عن تجديدٍ للفكرِ الإسلاميِّ بما يتناسب مع تحديات العصر⁽¹⁾.

(1) Commins, Islamic Reform, 124-6, 138-9.

مكانة التفسير في المنهج الدراسي العثماني العام:

من أجل أن نضع التوجه الجديد الذي اتخذته القاسمي في تفسيره في سياقه، سنلقي أولاً نظرة على علم التفسير الذي تلقاه القاسمي منذ سنين الأولى حين كان طالباً للعلم، وسنتعرف على النموذج المعتمد على مدى قرون في الإمبراطورية العثمانية وفي دمشق على حد سواء. كان علم التفسير يُعدُّ، بالإضافة إلى علم الحديث وعلم الفقه، من «العلوم العليا» التي تُدرّس في مراحل مُتقدّمة في المدارس العثمانية مسبوقةً بتعليم مُبسّط يبدأ منذ المراحل التعليمية الأولى. إنَّ الحقيقة الأكثر تجسّداً بخصوص المكانة البارزة للتفسير في المنهج الدراسي للدولة العثمانية نظفُرُ بها في «الفرمان» (القانون) الذي أصدره الملك سليمان القانوني في القرن السادس عشر ميلادياً، وقد خضع هذا الفرمان للتحليل على يد شهاب أحمد ونيناد فيليبوفيك (Nenad Filipovic)⁽¹⁾. يبيّن هذا الفرمان أنّ تفسير كلِّ من الزمخشري والبيضاوي وعددًا من الحواشي التي وُضعت على هذين التفسيرين = كانت مركزيةً في المنهج الدراسي. من بين التفاسير الأحد عشر التي سبق ذكرها، خمسةٌ منها كانت ثمرة تفسير «الكشاف» للزمخشري وحواشيه، وأحدُها كان تفسير «أنوار التنزيل» للبيضاوي - وهو

(1) للنقاش حول هذا المرسوم انظر:

Shahab Ahmed and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleyman, Dated 973 (1565)," Studia Islamica 98/99 (2004): 183-218.

نسخة مكثفة ومعدلة من تفسير الكشاف للزمخشري^(١) - وحاشية عليه^(٢). في حين تعلقت بقيّة عناصر قائمة الفرمان بتفسير (الدّر المنثور في التفسير بالمأثور) للسيوطي (ت: ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، و(الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي (ت: ٦٧١هـ / ١٢٧٣م)، و(التيسير في التفسير) للنسفي (ت: ٥٣٧هـ / ١١٤٢م)، و(تفسير عبد الرزاق القاشاني) (ت: ٧٤٩هـ / ١٣٤٩م)، وهو تفسير صوفي يتقبل نهج مدرسة محيي الدين بن عربي، والتفسير الموسوم بـ(أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية)^(*) لأبي الثناء الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ / ١٣٤٩). وثمة تفسير آخر لم يذكر في الفرمان ولكنه أصبح بعد مدة وجيزة ذا قيمة بارزة في التقليد العثماني وهو (تفسير أبي السعود) (ت: ٩٨٢هـ / ١٥٧٤م) الموسوم بـ(إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)^(٣). فمنذ ظهور هذا

(1) EI2, s.v. Al-Bayḍāwī (J.A. Robson).

(2) Ahmed and Filipovic, "Sultan's Syllabus," 196-9.

يؤكد وليد صالح على مركزية حواشي تفسيري الزمخشري والبيضاوي في المنهج الدراسي العثماني، ويشير إلى أنها لم تحظ بالمكانة الرئيسة التي تستحقها في مجال التأريخ الحديث لعلم التفسير بسبب ما شاع من عدم الاهتمام بتقليد الحواشي.

EI3, s.v. al-Bayḍāwī (W. Saleh); Walid Saleh, "The Gloss as Intellectual History: the Hāshiyahs on al-Kashshāf," Oriens 41 (2013): 217-59.

(*) العنوان الذي وجدته لهذا التفسير هو (أنوار الحقائق الربانية في تفسير اللطائف القرآنية). (المترجم).

(٣) للاطلاع على إسهام علمي جاد حول هذا التفسير وتلقيه انظر:

Shuruq Naguib, "Guiding the Sound Mind: Ebū's-su'ūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period," Journal of Ottoman Studies XLII (2013): 1-52.

التفسير، عوّلت عليه الدولة العثمانية ضمنَ التكوينِ الديني على نطاقٍ واسعٍ، فضلاً عن الحواشي التي كُتبت عليه، وهو ما جعله يحظى بقبولٍ كبيرٍ في المُصنّفاتِ التفسيرية الأخرى التي أصبحت تحيلُ إلى أبي السَّعودِ بوصفه «سُلطان المُفسِّرين»^(١).

في حالةٍ عدمِ اعتراضنا على استخدامِ التَّصنيفِ الإسلاميِّ المعياريِّ الذي يمثُلُ إشكاليَّةً من الناحية الأكاديميَّة - وهو ما يوافقُ عليه القاسمي - يمكنُ إدراجُ أكثرِ تفاسيرِ المنهجِ الدراسيِّ المعتمدِ ضمنَ التفسيرِ بالرأيِ ما عدا تفسيرِ القرطبيِّ وتفسيرِ (الدَّر المثنور) للسيوطي اللذين يمثَّلانِ استثناءً^(٢). إنَّ أغلبَ هذه التفاسير - ما عدا بالطبعِ تفسيرِ الكشَّافِ المتأثرِ بالمذهبِ المُعتزليِّ^(٣) - تحمِلُ هويَّةً أشعريَّةً أو ماتريديَّةً صريحةً، وينتمي أغلبُ هؤلاء المُفسِّرين إلى المدرسةِ الحنفيَّةِ في الفقهِ تليها المدرسةُ الشافعيَّةُ. فحسبَ القائمةِ المذكورة، ينفردُ تفسيرُ السيوطيِّ والقرطبيِّ بمنحِ الأولويَّةِ للتفاسيرِ التي تعتمدُ على

(1) Ibid., 3-7.

(٢) لمزيد الاطلاع على الإشكالِ الفكريِّ المتعلِّقِ بهذينِ المصطلحين تاريخياً انظر: "Historiography of tafsir," 21-31. إذ يُبيِّنُ وليد صالح أنَّ شيوعَ هذينِ المصطلحين في القرنِ العشرين - على الرَّغمِ من أنَّ وضعَهُما كانَ في زمنٍ مُبكرٍ على يدِ علماءٍ آخرين فضلاً عن السيوطي، الذي كانَ جزءاً من المشروعِ السلفيِّ - صارَ شيوعاً كاشفاً عن قبولِ هذينِ المصطلحين على نطاقٍ واسعٍ.

(٣) للاطلاع على مدى تأثيرِ الفكرِ المُعتزليِّ على تفسيرِ الكشَّافِ، انظر:

Kifayat Ullah, Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'ān (Berlin: De Gruyter, 2017).

الأحاديث والروايات التي تعرض مجريات عصر النبي فضلاً عن قضايا الأحكام الشرعية. أما التفاسير الأخرى فتركز اهتمامها على التحليل اللغوي والبلاغي لإثبات إعجاز لغة القرآن والاستدلال على التعليقات العقديّة والنقاشات الجدليّة. وهو ما يُعتبر بالنسبة لغير العرب الأصليين من الطلبة والأكاديميين أمراً ذا قيمة إضافية. أمّا بالنسبة لدارسي الفقه الإسلامي الذين يعملون على كتب التفسير فلا تُعتبر هذه التفاسير المذكورة ذات صلة وثيقة بمجال بحثهم: ذلك أنّ هذا المجال (الفقه الإسلامي) نجد له صدًى قوياً في مراجع تفسيرية أخرى من قبيل تفسير القرطبي الذي من المحتمل أنه يمثل مرجعاً أكاديمياً لدراسة الفقه المقارن أكثر منه كتاباً إجرائياً. وأمّا فيما يتعلق بدراسة الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن فقد مثل عمل القاشاني المدرج ضمن الفرمان رافداً له⁽¹⁾.

(1) Naguib, "Guiding the Sound Mind," 15-16; Ahmed and Filipovic, "Sultan's Syllabus," 207-12.

التفسير في دمشق خلال القرن التاسع عشر؛

كيف تجسدت الأولوية التي منحتها الدولة العثمانية لهذه التفاسير على أرض الواقع في دمشق خلال عهد القاسمي؟ في بداية القرن العشرين، كانت المكتبة الظاهرية بدمشق تحوي ٢٢١ سفرًا تفسيريًا طُبِعَ من بينها ٥٥ وظلت ١٦٦ مخطوطات^(١). ولسوء الحظ، لا يوجد فهرسٌ مُتاحٌ يتضمّنُ أسماءَ هذه التفاسيرِ بشكلٍ مُحدّدٍ، ولكنَّ هذا العددُ الهائلُ لهذه الأعمالِ التفسيريةِ يمثّلُ بحدِّ ذاتهِ شهادةً على المكانةِ البارزةِ التي حظيتُ بها كتبُ التفسيرِ في هذه المكتبة^(٢). وفي المقابلِ، بإمكاننا أن نعرفَ بالتأكيدِ أنّ التفسيراتِ القرآنيةَ التي دُرست ضمن المنهج الدراسيِّ العثمانيِّ قد قُدِّمتْ للطباعةِ منذُ أواخرِ القرنِ التاسعِ عشرَ، وهو ما مثَّلَ على الأرجحِ جزءًا من عمليةِ تأثيثِ المكتبةِ وإتاحةِ الكتبِ بشكلٍ يسيرٍ في دمشق. إنَّ أوَّلَ طبعةٍ لتفسيرِ البيضاوي ظهرت في القاهرة سنة ١٢٧١هـ / ٥ - ١٨٥٤م، في حينِ طُبِعَ تفسيرُ الكشافِ للزمخشري لأولِ مرّةٍ في كلكوتة سنة ٩ - ١٨٥٦م وفي القاهرة سنة ١٢٨١هـ / ٥ - ١٨٦٤م، أمّا إرشادُ أبي السعود فقد طُبِعَ بشكلٍ مستقلٍّ سنة ١٢٧٥هـ / ٩ - ١٨٥٨م في القاهرة، وقد

(1) Ḥabīb al-Ziyāt, Khazā'in al-kutub fī Dimashq wa-ḍawāḥihā (Cairo: Maṭba'at al-ma'ārif, 1902).

ولكن مع الأسف لا يحتوي كتاب حبيب الزيات على قائمة كاملة بأسماء كتب التفسير.

(2) لم تُفَقِّهْهُمُ عددًا سوى كتب الحديث (٥٢٣)، وكتب الفقه الحنفي (٣٠٧)، وكتب الفقه الشافعي

Ziyāt, Khazā'in, 17-19. (٤٤١)

ظهرَ أيضًا سنة ١٢٩٤هـ / ٨ - ١٨٧٧م في هوامشِ طبعةِ إسطنبول لتفسيرِ مفاتيح الغيب للرازي.

يبدو إذن أنّ التفاسيرَ المبرمجةَ ضمنَ المنهجِ الدرّاسيّ العثمانيّ كانَ لها السُّبُقُ في الطُّبَاعَةِ مقارنةً بأعمالٍ أخرى مثل جامع البيان للطُّبري (١٣٢١هـ/ ٤ - ١٩٠٣م)، وتفسير ابن كثير وتفسيرٍ أخرى متعلّقةٍ بالمشروع السُّلفيّ الذي يعملُ على إعادةِ توجيهِ علمِ التفسيرِ إلى الروايةِ، وهو ما يُظهرُ كيفَ كانت تلك التفاسيرُ خاضعةً لنموذجٍ فكريٍّ واحدٍ (paradigmatic) إلى حدودِ النصفِ الثاني من القرنِ التاسع عشر، ومدى الحيرةِ التي يثيرها ضعفُ الدورِ الذي اضطلعت به تلك التفاسير في عمليةِ التّاريخِ الحديثِ لعلمِ التفسيرِ^(١).

إذا ما نظرنا في القوائمِ الأكثرِ توثيقًا المتعلّقة بالكتبِ المطبوعةِ والمخطوطاتِ الموجودةِ في دمشق في القرنِ التاسع عشر، نجدُ أنّ مسألةَ إنتاجِ تفاسيرٍ محلّيةٍ جديدةٍ لم تكن أولويّةً بالنسبةِ للعلماءِ الدمشقيّين في ذلك الزّمن؛ إذ لم يتمّ توثيقُ سوى تفسيريّنِ جديديّنِ كُتِبَا في دمشق في القرنِ التاسع عشرٍ سبقًا

(1) Halil Simsek, The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/Abū al-Su‘ūd al-‘Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm (PhD Dissertation, University of Toronto, 2018), 178- 80.

إنَّ أطروحةَ سيمسيك Simsek هذه تقدّمُ بعضَ الملاحظاتِ المهمّةِ بخصوصِ تاريخِ طباعةِ التفاسيرِ وما يتعلّقُ بمسألةِ الغيابِ النَّسبيِّ للتفاسيرِ العثمانيّةِ ضمنَ المحاولاتِ التّاريخيّةِ الحديثةِ أيضًا، وهو ما يدعّمُ بعضَ الأفكارِ المركزيّةِ في هذا المقالِ.

محاسن التأويل للقاسمي؛ أحدهما لا يزال مخطوطاً والآخر طُبِعَ. فمن بين المخطوطات التي لم تُنشر لظاهر الجزائري (١٨٥٢م / ١٩٢٠) - وهو موظف بالمكتبة الظاهرية وصديق مقرب من القاسمي وأحد الأطراف التي أسهمت في ظهور التيار السلفي - حاشية مكتوبة بخط اليد على نسخة مطبوعة لتفسير البيضاوي مُسجّلة بعنوان: «التفسير الكبير»^(١). إن ذلك يُظهر -بالإضافة إلى كون النسخة المطبوعة من تفسير البيضاوي كانت متاحة بالفعل خلال القرن التاسع عشر بدمشق - أنه حتى بالنسبة لظاهر الجزائري الخبير بأسرار المكتبة الظاهرية الذي لم ينسب نفسه إلى تيار فكري إسلامي معين، قد مثل تفسير البيضاوي بالنسبة إليه المنظار الذي أبصر من خلاله علم التفسير^(٢).

(1) Hāzīm Zakariyā Muḥyi al-Dīn, Al-Shaykh Ṭāhir al-Jazā'irī rā'id al-tajdīd al-dīnī fi bilād al-Shām fi al-'aṣr al-ḥadīth (Damascus: Dār al-qalam, 2001), 70; Iskandar Lūqā, Al-Ḥaraka al-adabiyya fi Dimashq, 1800-1918 (Damascus: Manshūrāt ittiḥād al-kitāb al-'arab, 2008), 290.

شرح العالم البغدادي شهاب الدين الألوسي في تصنيف موسوعته في التفسير (روح المعاني) حين كان في الرابعة والثلاثين من عمره بعد أن أحكم الاطلاع على تفسير البيضاوي بإشراف شيخه الذي كان يطلب العلم على يده منذ سن الثالثة عشرة. إن هذا يمثل أمانة أخرى على أهمية تفسير البيضاوي في النظام التعليمي للولايات العربية زمن الإمبراطورية العثمانية.

Alev Masarwa, Bildung – Macht – Kultur: Das Feld des Gelehrten Abū t-Tanā' al-Ālūsī (1802-1854) im spätosmanischen Bagdad (Würzburg: Ergon Verlag, 2011), 40

(٢) للاطلاع على تاريخ طباعة تفسير البيضاوي وبعض النماذج التفسيرية التي تبنت المنهج الدراسي

العثماني في القرن التاسع عشر، انظر: Simsek, “Missing Link,” 178-80.

إن تفسيراً محلياً واحداً قد طُبِعَ ونُشِرَ من سنة ١٨٥٦م إلى سنة ١٩١٨م وهو تفسير الشيخ محمود حمزة الحسيني الحمزاوي (ت: ١٣٠٥هـ/ ١٨٨٧م): (تفسيرُ الكلامِ المُبجَلِ، المُسمّى: دُرُّ الأسرارِ في تفسير القرآن بالحروفِ المُهملة) (١٨٩١م)^(١). يحوي هذا السِّفْرُ التفسيريُّ المطبوع في مجلّدين على تفسيرٍ من سورة الفاتحة إلى سورة النَّاسِ كتبه المفتي الحنفي الرسمي لدمشق محمود أفندي، وقد اقتصرَ في تفسيره على استخدام الحروف المهملة. إذ يبدو أنه كتبه ليُظهِرَ ترفاً فكرياً -لُعبة إنتاج نصّ بحروفٍ خالية من النُّقطِ- أكثرَ من كونه نصّاً جاداً يهدفُ إلى تكوينٍ دينيٍّ، أو كشفاً بحثياً جديداً في مجال التفسيرِ كما نجدهُ عند القاسميِّ. وإذا ما أخذنا بعينِ الاعتبارِ أن هذا التفسيرَ (دُرُّ الأسرار) هو من إنتاجِ أحدِ أطرافِ المؤسّسةِ الدينيّةِ العثمانيّة، يمكننا أن نقولَ أنه يبدو غيرَ وَظيفيٍّ ويندرجُ ضمنَ الصَّنْفِ الفكريِّ النَّخبويِّ الذي تناوَلَهُ القاسميُّ بالنِّقدِ ضمنَ نقدهِ للحشويّةِ والجامدين في عصره^(٢).

يبدو إذن أن مسألة إنتاج أعمالٍ تفسيريةٍ جديدةٍ كانت محدودةً في ذلك العهدِ إذا ما استثنينا نُخبويّةَ مشروعِ الشيخ حمزة الحسيني وحاشية الشيخ طاهر الجزائريّ على تفسير البيضاوي. يمكننا أن نقولَ أنه في خضمّ الخطاب الدينيّ

(1) Lūqā, Al-Ḥaraka al-adabiyya fī Dimashq, 282.

(٢) ذَكَرَهُ جمال الدّين القاسميّ ضمنَ شيوخه الذين أخذَ عنهم إجازةً عامّةً.

Zāfir al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa-‘aṣruhu (Damascus: Al-Maṭba‘a al-Hāshimiyya, 1965), 29.

الرسمي لذلك العهد لم تقم حاجة ماسة إلى إنتاج أعمالٍ تفسيريةٍ أخرى، إنَّ كلَّ ما نشعرُ به هو أنَّ كلَّ ما يمكنُ أن يُقالَ موجودٌ سلفاً في الأعمالِ التفسيريةِ الرئيسةِ التي تبناها المنهاجُ الدراسيُّ العامُّ وفي الحواشي التي عليها. وإنه لمن المؤسفِ أنَّ التفاصيلَ الدقيقةَ لـ (٢٢١) تفسيراً التي كانت بالمكتبةِ الظاهريةِ غيرُ موثقةٍ إلى اليومِ. إنَّ هذه التفاصيلُ كان بإمكانها أن تمنحنا منظوراً أشملَ عن تشابكِ المنهجِ الدراسيِّ العثمانيِّ الرسميِّ وعن التفاسيرِ التي كانت روافدَ للقاسميِّ حينَ شرعَ في كتابةِ مشروعِهِ في تفسير القرآن.

جمال الدين القاسمي وتخصص التفسير:

تلقى القاسمي تكويناً علمياً تقليدياً منذ طفولته المبكرة، وهو أمرٌ دأب عليه كلُّ من ينتمي إلى عائلةٍ علميةٍ. وحسب ما وردَ في أجزاءٍ من سيرته الذاتية؛ بدأ أولاً بحفظ القرآن ثم تعلّم الكتابة ثم واصلَ دراسةَ المُتونِ العلميّةِ بمناهجٍ مُتعدّدةٍ على يدِ كوكبةٍ من علماء دمشق الذين تنوّعت مشاربهم العلميّة فضلاً عن التكوين الذي تلقاه على يدِ أبيه في داره أو في مجالسه العلميّة المفتوحة.

وقد ذكرَ القاسمي من ضمن أساتذته العديد من الشيوخ الأتراك ولا توجد إشارة صريحة إلى نفورٍ عامٍّ تجاه المؤسسات التعليميّة العثمانيّة أو تجاه العلماء الذين يحظون بعلاقةٍ طيبةٍ مع الدولة خلال المرحلة المبكرة من تكوينه الدينيّ. فشيخه الذي علّمه الكتابة على سبيل المثال وهو محمود أفندي بن محمّد بن مصطفى القارصي، ذكرَ أنّه «من صلحاء الأتراك وكرامهم»⁽¹⁾. وذكر أنّه كان يتردّد على دروس شيخٍ تركيّ في المدرسة الظاهريّة وقد كان أيضاً لا يتخلّف عن حضور الدروس العلميّة في جامع التكيّة السليمانيّة. ورغم أنّه لم يدرّس سوى

(1) Z. Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 24.

أخطأ ظافر القاسمي في تلقيه بالقاصي، وهو ما تدورك في الطبع الأخيرة من سيرة جمال الدين القاسمي.

Muhammad Nāṣir al-‘Ajmi (ed.), Walīd al-qurūn almushriqa Imām al-Shām fī ‘aṣrihi Jamāl al-Dīn al-Qāsimī: sīratuhu al-dhātīyya bi-qalamihi wa-yalīhi: shuyūkhuhu wa-ijāzātuhum lahu – talāmīdhuhu wa-ijāzātuhu (Beirut: Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, 2009), 41.

عدد قليل من المتون العلمية على يد رجال إفتاء مدينة دمشق؛ إذ لم يكونوا أبرز أساتذته كما هو واضح، فإنه قد تلقى على أيديهم إجازة عامة - كان من ضمنهم محمود أفندي الذي ذكرناه آنفاً^(١). وقد كان القاسمي يعتبر نفسه أحد أتباع الطريقة النقشبندية الخالدية لحين من الدهر في أيام شبابه، ففي سنة ١٨٨٨ م وفي حدود الثانية والعشرين من عمره، ختم القاسمي بحثاً علمياً في مسألة المولد النبوي بتوقيع فيه: «محمد جمال الدين أبي الفرج القاسمي الأشعري الدمشقي النقشبندي الخالدي الشافعي». وفي بحوثه التي كتبها بعد سنة ١٨٨٩ لم يعد يذكر وصف «الأشعري النقشبندي الخالدي الشافعي»، بل يكفي بذكر أنه محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، وهو ما يومئ بتحول حداً بهويته الدينية إلى نزعة أكثر ميلاً إلى الموقف السلفي^(٢).

إنّ قسمًا من دراسته لعلم التفسير كان يركز على تفسير البيضاوي والحواشي التي كانت مكتوبةً عليه. وقد درس هذا التفسير في مجلس الشيخ سليم بن ياسين بن حميد بن أحمد العطار، وكان هو العمل الوحيد الذي صرح القاسمي بذكره في معرض حديثه عن تعليمه الرسمي رغم أنه من البديهي أن تكون بقیة التفاسير جزءاً من تكوينه العلمي أيضاً^(٣).

(1) Z. al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 23-31.

(2) Commins, Islamic Reform, 46.

(3) Z. al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 25-6.

تلقى القاسمي سنة ١٨٨٠ إجازة في التفاسير القرآنية على يد شيخه أحمد الجزائري، أخي الأمير المشهور عبد القادر الجزائري (ت: ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٣م)، الذي نالها هو نفسه على يد الشيخ قاسم الحلاق جد جمال الدين القاسمي^(١). وسنة ٤- ١٩٠٣، انتقل القاسمي إلى مصر رفقة عبد الرزاق البيطار (ت: ١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م) حيث التقوا بالإمام محمد عبده مراراً وحضروا عدداً من دروسه في تفسير القرآن. وقد بدأ القاسمي مُعجَباً بعبده ولكنه انتقد مقاربتَهُ للتفاسير القرآنية^(٢). وحين زار محمد رشيد رضا القاسمي في دمشق، وقد كان ذا حظوة كبيرة عنده، قضياً أمسيةً بطولها في مكتبة القاسمي الخاصة حيث تفحصا مخطوطات علم التفسير معاً^(٣). إن هذا لا يكشف فقط نسخ التفاسير الخاصة والكافية التي يملكها القاسمي في مكتبته والتي يعرضها على ضيوفه، بل يُظهر أيضاً التبادل الفكري العميق بخصوص قضايا التفسير الذي كان بينه وبين أكثر من يمثل الموجة الطهرانية ضمن الاتجاه السلفي في مصر.

(1) Commins, Islamic Reform, 45.

(2) *ibid.*, 61.

(3) *Ibid.*, 130.

وبالإضافة إلى عمله الضخم (محاسن التأويل) كتب القاسمي مجموعة أبحاث غير منشورة عن موضوع التفسير^(١). من بين هذه الأبحاث: رسالة من ثمان وثلاثين صفحة لم تُنشر بعد، عنوانها: (الطالع المسعود على تفسير أبي السعود)، ويعود تاريخ هذا البحث إلى سنة ١٣١٥ هـ / ١٨٩٧ م، أي أنه سابق لشروعه في تأليف (محاسن التأويل) بسنتين. وقد كان بحثاً في تفسير أبي السعود أفندي الذي - كما ذكرنا سابقاً - اضطلع بدور بارز في الخطاب الديني العثماني إلى جانب أعمال الزمخشري والبيضاوي. وقد أبدى في بحثه المذكور إعجاباً بتفسير أبي السعود ووصفه أنه «أنقى التفاسير أسلوباً، وأوضحها لفظاً، وأكثرها بسطاً لمعاني الوحي»، ثم واصل ثناءه على هذا التفسير بالقول: «إنك ترى نمطاً تعبيره جوهراً خالصاً ونظماً موحداً ودقيقاً»^(٢). فقد رمى القاسمي إلى تخريج أسانيد الروايات التي تضمنها والنظر في صحتها وضعفها، وهو ما يحيل على توجهاته الحديثية ويكشف عن طريقة لجعل هذا العمل محورياً وشائعاً بين الدوائر العلمية التقليدية المقبولة لدى التيار السلفي الذي يعطي قيمة كبيرة للنصوص الشفوية الصحيحة / الموثوقة في بناء رؤيته الدينية.

(1) Hidāyat al-albāb fī tafsīr āyat wa-ta'ām alladhīna ūtū al-kitāb (1314/1896-7); Ifādāt man ṣaḥā fī tafsīr sūrat wa'l-ḍuḥā (1314/1897); Qawā'id tafsīriyya (n.d.). Z. Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 643, 645.

(2) Z. Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 646-7.

تمهيد خطير في قواعد التفسير:

«تمهيدٌ خطير في قواعد التفسير» هي المُقدِّمة التي قدّم بها القاسمي لتفسيره (محاسن التأويل) المُكوّن من اثني عشر مُجلدًا، والذي مكث في تأليفه من سنة ١٣١٧هـ / ١٨٩٩م إلى ١٣٢٩هـ / ١٩١١م^(١). ويُمكنُ اعتبارُ المُجلدِ الأوّل عملاً منفصلاً عن بقيّة المُجلّدات، خاصّةً وأنّه قد منحهُ عنوانًا خاصًا فضلًا عن كونه عملاً ضخماً (يقعُ في ٢٤٠ صفحة حسب طبعة دار الحديث التي اعتمدناها في هذا المقال). وقد شرعَ في كتابة مُقدّمته منذ سنة ١٣١٧هـ / ١٨٩٩م باعتبارها جزءًا من مشروعٍ تفسيريٍّ أكبر، وحسب ما ورد في دراسة ظافر القاسمي فقد أجرى عليها جمال الدّين بعض التعديلاتِ والمُراجعاتِ في مراحلٍ لاحقة^(٢). فإذا ما اعتبرنا تضمينه لمصادرٍ لم يكتشفها سوى سنة ١٩٠٩م -كما سنرى أدناه-، يمكنُ أن نرجحُ أنّ ما أجرأه على مُقدّمته يتجاوزُ مُجرّدَ التعديلاتِ الطفيفةِ أو أنّه حتّى ربّما قد كتبَ مُقدّمةَ تفسيره بعد الفراغِ من التفسيرِ نفسه.

إذا ما ألقينا نظرةً على التمهيد الخطير تبينَ لنا غيابُ كلِّ المُفسّرين الذين ذكرهم الفرمان الذي تحدّثنا عنه سابقًا. ففي وصفه لأصول منهج التفسير لا يُعوّلُ القاسمي عليهم البتّة. ولا يُعتبرُ غيابهم مُفاجئًا، بل لا يمكنُ اعتمادُه دليلًا

(1) bid., 684.

(2) bid., 633.

على رفض القاسمي لتفاسيرهم؛ نظرًا إلى أن أعمالهم التفسيرية لا تحتوي طرحًا نظريًا شاملًا لأصول مناهجهم التفسيرية، وهو ما يعني قلة جدوى الاستفادة منهم في مُقدّمته. وقد غابت كذلك في المقدمة كتب أصول التفسير للعلماء العثمانيين المتأخرين وهي كُتُبُ بدأ ظهورها منذ نهاية القرن التاسع عشر^(١). وهو ما يعني أن القاسمي قد اختار مسارًا مختلفًا كليًا؛ فقد ولى وجهه شطر مصادر أخرى استقاها من تقاليد علمية بديلة عن التقاليد العثمانية، وهي أدبيات محلية قديمة تعود إلى الأندلس وسوريا في العهد المملوكي واليمن وشبه القارة الهندية. بدأت هذه الأدبيات في الانتشار على نطاق واسع في العالم الإسلامي خاصة بسبب ملاءمتها لأهداف الدوائر العلمية الإصلاحية وما ترتب عن ذلك من شيوع هذه الأعمال في النسخ المطبوعة، وهو ما جعلها متوفرة بشكل أكبر في دمشق ضمن المخطوطات التي كشفت عنها جهود الطاهر الجزائري في إعادة ترتيب المكتبة وتنظيمها.

(١) على سبيل المثال: كُتِبَ إسماعيل حقي المانسترلي مُصنّفًا بعنوان: (فصول التيسير في أصول التفسير) حوالي سنة ١٩٠٠م. إن هذا يُبرز تنامي الشعور بالحاجة إلى تعريف أصول منهج الدوائر العلمية العثمانية في نفس الفترة التي كان فيها القاسمي يعمل على تفسيره. ويحتاج البحث في أسباب ظهور هذه المُصنّفات ووظيفتها ومحتوياتها جهدًا علميًا أعمق. انظر:

Üyesi Ercan Şen, "Osmanlı'da Tefsir Usulü Çalışmaları: Manastırlı İsmail Hakkı'nın "Fusûlu't-teysir fi usûli't-tefsir"i Çerçevesinde Bir İnceleme," paper delivered at the İSAR International Symposium "Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems" (İSAM Istanbul, 14-15 December 2018), <https://youtu.be/3Wstkp-c2aM> (accessed 27 March 2019).

إن أكثر الكتب هيمنةً على مقدّمة القاسمي «التمهيد الخطير» موافقات الشّاطبي، ومقدّمة في أصول التفسير لابن تيمية، وكتاب الفوز الكبير في أصول التفسير لشاه وليّ الله الدّهلوي (ت: ١١٨٦هـ / ١٧٦٢م). وهذه الكتب لم يكن لها أيّ دورٍ ضمن الخطاب الدينيّ العثمانيّ، بل إنّ إعادة اكتشافها وبثّها في الآفاق لم يكن ليحدث لولا ظهور التيّار السّلفيّ في البلاد العربيّة وبروز مدرسة أهل الحديث في شبه القارّة الهنديّة. أصبح القاسميّ أكثر درايةً بكتاب الموافقات للشّاطبيّ خلال زيارته لبيروت سنة ١٩٠٤م حيث ناقش هذا الكتاب مع محمّد أبو طالب الجزائريّ ونسخ منه بعض الأجزاء^(١). ذلك أنّ المكانة البارزة لكتاب الموافقات في (التمهيد الخطير)، والذي بدأ في كتابته قبل سنتين من زيارته لبيروت، تشير إلى أنّه قد تطلّب الأمر سنواتٍ ليتمّ مقدّمة تفسيره أو ربّما راجعها على نحوٍ أكثر أهميّةً ممّا قدره ظافر القاسميّ. ويمكن تقديم تفسيرٍ أقلّ احتمالاً، وهو أنّ مخطوطاً أو نسخةً مطبوعةً كانت بين يديه في دمشق، ولكنّ نسخته لأجزاءٍ مهمّةٍ من كتاب الموافقات في بيروت يقلّل من نسبة هذا الاحتمال. فكتاب الموافقات طبّعت لأول مرّة في التاريخ المطبوعة الرسميّة في تونس في زمنٍ متأخّرٍ سنة ١٨٨٤م، وبفضل ذلك أصبح معروفاً وأكثر تداولاً لدى العلماء الإصلاحيّين. وللتأكّد من توفر نسخة مطبوعةٍ من كتاب الموافقات

(1) Commins, Islamic Reform, 62.

في دمشق يجب أن نُحقّق أكثر في المسألة، ولكن ذلك مستبعدٌ بعض الشيء نظراً لرفض السلطات العثمانيّة التجديد الدينيّ، وفرضها قيوداً صارمةً على حرية التفكير في هذا الصدد. ولم تُعد طباعة الجزء الأول من النسخة التونسية إلا في مدينة قازان، المدينة التتريّة في الإمبراطوريّة الروسيّة، بتوطئة باللّغة التركيّة كتبها المُجدّد الإسلاميّ المثير للجدل موسى جار الله بيغي. ونظراً لتأخر صدور هذه الطبعة فضلاً عن بُعد مكان طباعتها عن القاسميّ، من المُستبعد أن تكون هذه النسخة مصدر القاسميّ في مقدّمته. وثمة طبعةٌ ثالثةٌ نشرتها المطبعة السلفيّة في القاهرة سنة ١٩٢٣م، أي بعد تسع سنواتٍ من وفاة القاسميّ، والتي يديرها الناشط الإسلاميّ الدمشقيّ الراحل محبّ الدين الخطيب (ت: ١٩٦٩م). كان محبّ الدين الخطيب تلميذاً لطاهر الجزائريّ، وعملاً بنصيحته درس شاباً على يد جمال الدين القاسميّ وبعض علماء السلفيّة هناك^(١). إن هذا يدلّ على ازدياد شيوع كتاب الشاطبيّ في الدوائر الإصلاحية السلفيّة، ممّا يشير إلى أن اهتمام تفسير القاسميّ ودروسه بهذا الكتاب قد أسهمت بشكلٍ بارزٍ في التعريف به.

(١) للظفر بمعلوماتٍ حول المطبعة السلفيّة ومنتج الكتب التابع لها الذي أسسه محبّ الدين الخطيب، انظر:

Lauzière, Making of Salafism, 124, 180; Lauzière, "Construction of Salafiyya," 376-78.

ولتوسيع النّظر حول النسخ المطبوعة من كتاب الموافقات وترجماته، انظر:

Muhammad Khalid Masud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1997)

إنَّ مُصَنَّفَاتِ ابن تيمية قد صارت في طَيِّ النَّسِيانِ خلالِ قرونٍ ولم تُكْتَشَفِ من جديدٍ سوى مع القاسميِّ. فقد اضطلعَ صديقه طاهر الجزائريُّ بدورٍ بارزٍ في إعادةِ اكتشافها بفضلِ عمله في المكتبة الظَّاهريَّة رفقةَ محمود شكري الألوسي الذي كانت تجمعه به صُحْبَةٌ وثيقةٌ^(١). ذلكَ أنَّه من المُرجَّحِ جدًّا أن يكونَ الجزائريُّ قد مكَّنَه من كتاب ابن تيمية مقدِّمة في أصول التفسير الذي شرح فيه ابن تيمية رؤيتهَ لهرمينوطيقا النَّصِّ القرآنيِّ. وبحلولِ عام ١٩٠٠م، قارن القاسميُّ صُحْبَةً زُمِرَ من العلماء الحنابلة البارزين في دمشق بينَ مخطوطَيْنِ من كتاب ابن تيمية المذكور ووجدوا عُيوبًا لافتةً^(٢). وظهرتُ أولى طبعات هذا العمل سنة ١٩٣٦م في دمشق ممَّا يُرَجَّحُ إمكانيَّةَ اطلاعِ القاسميِّ على هذه المخطوطاتِ^(٣). ومن المُحتملِ جدًّا أن يكونَ تبني القاسميِّ لأفكارِ كتابِ ابن تيمية المذكور قد أسهم بشكلٍ كبيرٍ في انتشارها طباعةً، واللَّافتُ أنَّ طبعةَ سنة ١٩٣٦م قدَّم لها محمَّد جميل الشطي (١٨٨٢م - ١٩٥٩م) شيخُ الحنابلةِ في

(1) Commins, Islamic Reform, 21, 25-6, 32-3, 42, 59.

(2) Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr, 2nd ed., ed. 'Adnān Zarzū Kuwait: Dār al-qur'ān al-karīm, 1972), 23.

لنقاش هذه الفكرة، انظر:

Walid Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis," in Ibn Taymiyya and his Times, eds. Yosef Rapoport and Shahab Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2010), 123-62.

(٣) يرى وليد صالح أن مقدِّمة ابن تيمية في التفسير لم تَصِر ذات صلةٍ بموضوع البحث إلا مع هذه الطبعة؛

إذ يبدو أنَّه لم يأخذ بعين الاعتبارِ اطلاعَ القاسميِّ المسبقَ على هذا الكتابِ.

Saleh, "Historiography of tafsīr," 10.

دمشق الذي كان أحد تلامذة القاسمي وكان على اطلاع بالمخطوطات بفضل طاهر الجزائري^(١). وقد نشرت المكتبة السلفية أيضًا سنة ١٩٥١م مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير في طبعة اعنتى بها محب الدين الخطيب المذكور آنفًا والذي أصبح مع مرور الزمن ذا دور بارز في صعود حسن البناء وحركة الإخوان المسلمين في الدوائر العامة بمصر^(٢). إن هذا يمثل دليلًا آخر على التأثير المحتمل لاختيارات جمال الدين القاسمي العلمية على منشورات السلفيين لاحقًا وعلى فكر الحركات الإسلامية الشيعية الذي تأثر بالحلقات العلمية لطلبته^(٣).

مثلت أعمال شاه ولي الله جزءًا من الأفق الفكري لصديق حسن خان الذي كانت تجمعه بخير الدين الألوسي مودة حميمة مما يقوي احتمال التحاقهم بالحلقات العلمية للإصلاحيين السلفيين في الولايات العربية التابعة للإمبراطورية العثمانية^(٤). وكان الشيخ خالد -صاحب الطريقة النقشبندية التي انتمى إليها الشيخ خاني أحد المدرسين الأكثر تأثيرًا في القاسمي في طفولته-

(1) Ibn Taymiyya, Muqaddima, 23.

(2) See Mehdi Sajid, "A Reappraisal of the Role of Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and the YMMA in the Rise of the Muslim Brotherhood," Islam and Christian-Muslim Relations 29/2 (2018): 193-213.

(3) Saleh, "Radical Hermeneutics," 165n.

(4) Commins, Islamic Reform, 24.

مُتَأَثِّرًا بِنَجْلِ شَاهِ وَلِيِّ اللَّهِ، مِمَّا أَفْرَزَ اِهْتِمَامًا رُوحِيًّا جَدِيدًا أَلْقَى بِظِلَالِهِ عَلَى مَنَهْجِهِ التَّعْلِيمِيِّ^(١).

إِنَّ الْمُقَابَرَةَ التَّفْسِيرِيَّةَ الَّتِي يَقْتَرِحُهَا الْقَاسِمِيُّ يُمَكِّنُ نَعْتَهَا بِأَنَّهَا مُقَابَرَةٌ مَنَاقِضَةٌ لِلْمَوْقِفِ الْكَلَامِيِّ، بَلْ تَسْتَبْدِلُهُ بِالْمُقَابَرَةِ الْحَرْفِيَّةِ الَّتِي تَكْتَفِي بِالرَّكْزِ عَلَى الْأَحَادِيثِ وَالْآثَارِ الَّتِي تَعُودُ إِمَّا إِلَى النَّبِيِّ أَوْ إِلَى صَحَابَتِهِ أَوْ إِلَى الْأَجْيَالِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْأُولَى، مَشْفُوعَةً بِالتَّحْلِيلِ اللَّغَوِيِّ وَقَتَ الْحَاجَةِ. إِنَّ هَذَا يُمْكِنُ أَنْ يَفْسَرَ لَنَا الْغِيَابَ النَّسَبِيِّ لِلتَّفَاسِيرِ الَّتِي تَبْتَنُّهَا التَّقَالِيدُ الْعُثْمَانِيَّةُ فِي تَفْسِيرِ مُحَاسِنِ التَّأْوِيلِ بِاعْتِبَارِهَا تَفَاسِيرَ تَرَكَّزَ عَلَى الْجَانِبِ الْكَلَامِيِّ، وَلَا يَحِيلُ الْقَاسِمِيُّ عَلَيْهَا إِلَّا مِنْ جِهَةِ التَّحْلِيلَاتِ اللَّغَوِيَّةِ الَّتِي تَشْتَمِلُ عَلَيْهَا^(٢). خَصَّصَ الْقَاسِمِيُّ فِي

(1) Ibid., 35.

(٢) جدير بالنظر أنه في حال افتراض كان تعليق القاسمي على تفسير أبي السعود وتخريجه الأحاديث والآثار فيه، يقربه من التوجهات الحديثية كما ذكر المؤلف، إلا أن هذا لا يتضح بنفس الشكل في تفسيره، حيث إن تفسيره يقوم على اختيار المعنى الراجح عنده مباشرة ثم يتوسع في ذكر هدايات وفوائد وأحكام... إلخ، مما هو فوق المعنى... إلخ. (يراجع: محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ): طبعاته - مصادره - ملامحه - تصنيفه - الدراسات حوله. تقرير منشور على مرصد تفسير تحت الرابط الآتي: https://tafsiroqs.com/article?article_id=4091)، أما عن علّة ابتعاده في تفسيره عن الإفادة المتوسّعة من التفاسير التي ذكرها المؤلف، فتحتاج في تفسيرها لبعدين: بُعد داخلي، يتعلق بفهم طبيعة الاشتغال التفسيري عند القاسمي نفسه، والذي لا يقوم بمعالجة القول في المعنى فحسب، ولكنه يتوسع فيما وراء ذلك ما يقلل بطبيعة الحال من رجوعه للتفاسير التي تعني بالكلام على المعاني فحسب، وبُعدٍ خارجي، يتعلّق بطبيعة مقارنة القاسمي للتفسير ووظيفته ودلالته،

=

تمهيد الخبير فصلاً خاصاً بمسألة تأويل أسماء الله وصفاته في القرآن، حيث أيد المقاربة الحنبليّة النمطيّة القديمة والرؤية السلفيّة المتأخّرة التي ترى أن تحمّل هذه الأسماء والصفات على ظواهرها دون تأويل^(١).

وفي أحد فصول الكتاب الأولى الموسوم بـ«قاعدة في معرفة صحيح التفسير وأصحّ التفاسير عند الاختلاف»، يناقش فيه بشكل صريح ما يرشّحه ليكون المنهج الصحيح في تفسير القرآن. وقد استهلّ فصله المذكور بقول للعالم اليمانيّ المحدث محمد بن المرتضى اليمانيّ (ت: ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م) في كتابه: (إيثار الحقّ على الخلق)، الذي أشاد به الإمام الشوكاني وصار أكثر

=

والمرتبطة بوضعية مثل مقارنة القاسمي ضمن السياقات العلمية والإصلاحية لهذه الفترة، ولا شك فإن دراسة أثر هذه التشكّلات خارج حقل التفسير على التفسير نفسه أمر مهم، إلا أنّ تحديد عمق هذا الأثر ومداه يحتاج لدراسة أكبر بحيث لا يغيب السياق الداخلي للحقل نفسه وتفاعله مع هذه السياقات. ولمراجعة تحقيق وتأريخ للتفسير وتطوّراته أكثر اهتماماً بدراسة تشكّل التفسير داخلياً، يراجع: تحقيق التفسير؛ قراءة في التحقيق المعاصر مع طرح تحقيق معياري للتفسير، خليل محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير تحت الرابط الآتي: <https://tafsir.net/research/60>. (قسم الترجمات).

(١) اعتبر ناشرو دار الحديث هذا الأمر دافعاً لهم إلى نشر تفسير القاسمي؛ فقد كان القاسميّ بالنسبة إليهم على النهج الصحيح في المسائل العقديّة باعتباره يُجري الأسماء والصفات على ظواهرها دون إغراق في التأويل: «تفسير خالٍ من المذهب المُعتزليّ ومن آراء الأشاعرة والفرق الأخرى».

Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, Tafsīr al-Qāsimī al-musammā Maḥāsīn al-ta'wīl, eds. Aḥmad b. 'Alī and Ḥamdī Ṣubḥ (Cairo: Dār al-ḥadīth, 2003), 1:5.

انتشارًا في الدوائر السلفية بعد ذلك^(١). إن هذا الكتاب قد سلب انتباه القاسمي حين زار مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت بك في المدينة المنورة سنة ١٩٠٩، وهو ما يمثل دليلًا آخر على أن ما أنجزه في مقدمة تفسيره طوال مدة تأليف التفسير يتجاوز مجرد المراجعات الصغيرة^(٢). بدأت قوله محمد بن المرتضى اليماني بانتقاد ما آل إليه منهج تفسير القرآن من تأثيرات شيطانية جعلت الناس يؤولون القرآن بحسب ما يوافق أهواءهم وأبطلت الفرق بين الحق والباطل. وهو نقدٌ ضمنّيٌّ للاتجاه الذي يؤول القرآن دون الرجوع إلى الأحاديث النبوية وآراء السلف. ثمَّ يعدد ابن الوزير اليماني مراتب التفاسير الصحيحة؛ إذ يبدأ بذكر تفاسير الصحابة (وفي مطلعهم تفسير ابن عباس باعتباره أصح التفاسير)

(١) اشتهر هذا الإمام بلقب ابن الوزير. ومن المرجح أن يكون القاسمي قد اطّلع على أعماله من خلال مُصنّفات المفسّر محمد بن عليّ الشوكاني (ت: ١٨٣٤م) الذي كانت مقارنته في التفسير مشابهة بشكل كبير لمقاربة القاسمي.

للاطلاع على تأثير ابن الوزير على الشوكاني، انظر:

Ahmad S. Dallal, Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 161, 168, 184, 188, 330n51.

وللنظر فيما يتعلّق بتفسير الشوكاني، انظر:

Johanna Pink, "Where does Modernity begin? Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Tafsīr," in Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre, eds. Andreas Görke and Johanna Pink (Oxford: Oxford University Press, 2014), 323-60.

[وهذه الدراسة ليوهانا بينك مترجمة ضمن هذا الجزء من الكتاب، انظر ص ٢٤٠. قسم الترجمات].

(2) Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, Rihlatī ilā al-Madīna al-munawwara, ed. Muḥammad b. Nāṣir al-'Ajmī (Beirut: Dār al-bashā'ir al-islāmiyya, 2011), 46.

وَيَلِيهِمْ تَفَاسِيرُ التَّابِعِينَ. وَتِيحَدِّثُ الْقَاسِمِي بَعْدَ ذَلِكَ طَوِيلًا عَنِ الْخِلَافِ الْمُعْتَبَرِ وَغَيْرِ الْمُعْتَبَرِ فِي التَّفْسِيرِ مُكْثَرًا إِحَالَةَ عَلِيٍّ مَقْدَمَةَ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ فِي أَصُولِ التَّفْسِيرِ.

وَنَجِدُ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِحَالَةَ صَرِيحَةً عَلَى أَشْهَرِ نَصٍّ يُمَثِّلُ التَّقْلِيدَ الْعُثْمَانِيَّ فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ وَهُوَ تَفْسِيرُ الْكَشَافِ لِلزَّمْخَشَرِيِّ الَّذِي اقْتَبَسَ مِنْهُ الْقَاسِمِيُّ نَقْلًا عَنِ مَقْدَمَةِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ^(١). وَفِي هَذَا الْمَقْطَعِ يَنْتَقِدُ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ تَفَاسِيرَ الْقُرْآنِ الَّتِي تَبَنَّتْ عَقِيدَةَ الْمُعْتَزَلَةِ الَّذِينَ -حَسَبَ ابْنَ تَيْمِيَّةٍ- حَمَلُوا دَلَالَاتِ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ عَلَى مَا يُوَافِقُ مَذَاهِبَهُمْ مِمَّا يَنْبُو بِالآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ عَنْ مَعَانِيهَا الْمُرَادَةِ، وَيَذْهَبُ بِهَا خِلَافَ تَفَاسِيرِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ. وَقَدْ كَانَتْ فَصَاحَةً لُغَةً الْكَشَافِ -وَالَّتِي كَانَتْ أَمَّهُمْ عَوَامِلِ تَفَوْقِهِ- الْوَاجِهَةَ الَّتِي تَخَفَّتْ وَرَاءَهَا هَذِهِ الْانْحِرَافَاتُ وَأَصْبَحَتْ بِذَلِكَ هَذِهِ الْعَقَائِدُ الزَّائِفَةُ أَوْسَعَ انْتِشَارًا فِي الْمَجَالِ السَّنِيِّ نَفْسِهِ: «فَالَّذِينَ أَخْطَؤُوا فِيهِمَا، مِثْلَ طَوَائِفِ مَنْ أَهَلَ الْبِدْعَ، اعْتَقَدُوا مَذَاهِبَ بَاطِلَةً، وَعَمَدُوا إِلَى الْقُرْآنِ فَتَأَوَّلُوهُ عَلَى رَأْيِهِمْ، وَلَيْسَ لَهُمْ سَلْفٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، لَا فِي رَأْيِهِمْ وَلَا فِي تَفْسِيرِهِمْ. وَقَدْ صَنَّفُوا تَفَاسِيرَ عَلَى أَصُولِ مَذَاهِبِهِمْ؛ مِثْلَ تَفْسِيرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَيْسَانَ الْأَصَمِّ وَالجُبَّائِيِّ وَعَبْدِ الْجَبَّارِ وَالرُّمَّانِيِّ وَالزَّمْخَشَرِيِّ وَأَمْثَالِهِمْ. وَمَنْ هُوَ لَا مِنْ يَكُونُ حَسَنَ الْعِبَارَةِ يَدُسُّ الْبِدْعَ فِي كَلَامِهِ، وَأَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛

(1) Qāsimī, Maḥāsīn al-ta'wīl, 1: 26-8.

كصاحب الكشاف ونحوه. حتى إنه يُروج على خلقٍ كثيرٍ من أهل السنّة تفاسيرهم الباطلة^(١).

فبالنسبة لمُتخصّصٍ في التفاسير القرآنية في القرن الواحد والعشرين ليس من المفاجئ البتّة أن يكون تصنيفُ التفسيرات والحُكْمُ عليها (بالصّحّة) بحسبِ درجةٍ قُربها من فهم الجيل الإسلاميّ الأوّل؛ نظرًا إلى هذا النوع من الخطابِ في عصرنا وإلى النّصرِ المُبين الذي يحقّقه «النموذجُ الهرمنيوطيقيّ السلفي» في أكثرِ أنحاءِ العالمِ سواءً بقصدٍ أو بغيرِ قصدٍ.

وقد درجت الدّراسة الأكاديميّة لعلم التفسير اليوم على مُقاربة هذا المجالِ العلميّ على نحوٍ نمطيّ إلى حدٍّ ما من خلالِ تصنيفِ التفسيرِ إلى التفسيرِ بالمأثورِ والتفسيرِ بالرّأي^(٢). في حين أنّ عصرَ القاسميّ قد غاب فيه هذا الضّربُ من إعمالِ العقلِ في التفسيرِ وصارَ مُهمّشًا. ولم يَصِرِ الخطابُ السلفيّ أكثرَ اكتساحًا للسّاحةِ العلميّةِ إلّا مع حلولِ القرنِ العشرينِ وخاصّةً بفضلِ

(1) Ibid., 1: 31-2.

إنّ المقطعَ المقتطَفَ من النّصِّ الأصليّ أكثرُ توسّعًا وفيه اعتراضاتُ أشمل على التفاسيرِ المعترليّة، فقد اقتطعَ القاسميّ هذا الجزءَ ولخّصه.

Ibn Taymiyya, Muqaddima, 82-6.

(٢) يُعتبرُ مشروعُ وليد صالح الفكريّ مشروعًا رائدًا في كشفِ القراءة الأيديولوجيّة المُضمّنة لتاريخ التفسيرِ التي أنجزها المسلمون، سواءً من العلماءِ أو من الباحثين الأكاديميين.

Salah, "Historiography of tafsir."

الكتاب أصحاب الروى الفكرية من قبيل القاسمي ومن تحاور معهم، وأيضا بفضل كتب بعض العلماء مثل كتب الإمام ابن الوزير اليماني التي أخرجت من صمت النسيان إلى ضجة الحياة. ولا ننسى أيضا أن طريقة فهمنا لعلم التفسير قد حجبنا عن المنهج الذي كان يشتغل وفقه هذا العلم في التاريخ ما قبل الحديث.

وبخصوص تفسير محاسن التأويل نفسه، نجد فيه إحالات إلى أسماء وتفسيرات كل من الزمخشري والبيضاوي وأبي السعود والسيوطي، أما القاشاني والقرطبي فقد اكتفى القاسمي بذكر أسمائهم. ونجد في الحواشي التي كتبت على تفسيري الزمخشري والبيضاوي، اللذين كانا قطب الرّحى في التقليد المدرسي العثماني = أسماء مثل الجاربردي^(١)، والطبي^(٢)، والنسفي،

(١) جاء في كتاب (الأعلام) للزركلي ما يأتي:

الجاربردي (٧٤٦-٠٠٠هـ = ١٣٤٦-٠٠٠م): أحمد بن الحسن بن يوسف، فخر الدين الجاربردي؛ فقيه شافعي. اشتهر وتوفي في تبريز. له (شرح منهاج البيضاوي) في أصول الفقه، و(شرح الحاوي الصغير) لم يكمل، و(شرح شافية ابن الحاجب - خ) في الأزهرية والدار وجامعة الرياض (٢٢٢) وشتربتي (٤٨١٢)، و(حاشية على الكشاف - خ).

- كتاب الأعلام للزركلي - الجاربردي - ص ١١١، المكتبة الشاملة الحديثة. (المترجم).

(٢) الطبي (٧٤٣-٠٠٠هـ = ١٣٤٢-٠٠٠م): من أهل توريز، من عراق العجم. كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة، فأنفقها في وجوه الخير، حتى افتقر في آخر عمره. وكان شديد الرد على المبتدعة،

والتفتازاني، كما يظهر في الفهرس. وإذا ما نظرنا في العناوين لا نجد سوى إحالة عامة على حواشي البيضاوي^(١). وهو ما يبين بشكل قاطع أن القاسمي كان مطلعاً على كل هذه النصوص كما هو متوقع؛ نظراً لتكوينه العلمي ولكونه لا يدع الاستشهاد بتفسيرهم إذا كانت مُلائمةً لسياق القول. ولكن هذه النصوص المهمة لم تعد محوريةً في مقاربتة التفسيرية: بل أصبحت هامشيةً ولا تُذكر إلا ضمن عددٍ هائلٍ من المصادر الأخرى، سواءً بمراعاة ضوابط علم التفسير أو بدونها. إن تفسيره يُظهر نزعة انتقائيةً غير مسبوقة في التفسير في عصر القاسمي. إن نسبة المصادر التي استوعبها هذا التفسير لم تكن لتخطر على بال أحد من المفسرين الذين كان ديدنهم وضع الحواشي.

ملازمًا لتعليم الطلبة والإنفاق على ذوي الحاجة منهم، آيةً في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، متواضعًا، ضعيف البصر. من كتبه: (البيان في المعاني والبيان- خ) في شسترتبي (٤٦٠٦) وعارف حكمت (١٠ بلاغة)، و(الخلاصة في معرفة الحديث- خ)، و(شرح الكشاف- خ) أربعة مجلدات ضخمة في التفسير، سماه (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب- خ) في الخزانة الأزهرية، ومنه مجلد في الرباط (١٧٥ كتابي) كتب في حياة المؤلف، و(شرح مشكاة المصابيح) في الحديث (٢).

- كتاب الأعلام للزركلي، ص ٢٥٦ - الطيبي - المكتبة الشاملة الحديثة. (المترجم)

(1) Qāsimī, Maḥāsin al-ta'wīl, 9: 524-34.

استنتاج:

لم يمضِ كثيرٌ على إفادة أحمد دلال بأن القرن الثامن عشر قد تشدّدت فيه وطأة مناهج علمي أصول الحديث وأصول الفقه. فبحسب دلال:

«لم تقتصر الأصول على أن تكون وسيلةً للتوزيع المؤسّساتي للسلطة المعرفية، أو وسيلةً لوضع قوانين وإجراءاتٍ من شأنها أن تُنظّم مجالات المعرفة، بل تُمثّل مناهج هدامةً يتمُّ بفضلها التشكيك في سلطة النمط المعياري الصّارم وتقويضه بشكلٍ جذريٍّ»⁽¹⁾.

بناءً على ما سبق، أعتقد أنه من المنصف أن نعتبر أن هذه النقطة تنطبق كذلك على منهج أصول التفسير في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين. لم يعتبر القاسمي وُصف أصول هذا المنهج بطريقةٍ شاملةٍ مسعىً فكرياً صرفاً، بل اعتبره أيضاً إعلان استقلالٍ عن قوّة النظام المرتبط بثقافة الحاشية العثمانية وعلمائها المتشبهين بتقاليدها. فمن خلال تشكيل ثقافة علمية تمكّن العلماء من النظر بشكلٍ مباشرٍ ومستقلٍّ في المعاني المرادة للقرآن استناداً إلى الأصول عوضاً عن العملية الأشدُّ بطناً المتمثلة في اجترار تحقيق حاشية من الحواشي التي تكون مخطوطةً بالاستعانة بشيخ، أسهم القاسمي بشكلٍ واضحٍ في بروز النموذج السلفي في التفسير خلال القرن العشرين.

(1) Dallal, Islam without Europe, 280.

إذا ما ألقينا نظرةً عن قرب على المنهج الدراسي العثماني العام وعلى الدور الذي اضطلع به في التكوين الديني للقاسمي وفي خوضه اللاحق في مهمة التفسير سندرك أنه، رغم إحاطة القاسمي بأبرز الكتب والحواشي التقليدية العثمانية ودراستها بإشراف شيوخه منذ حداثة سنه، فإنه لم يكد يُوظفها في مشروعه الكبير في التفسير. فقد بدأ القاسمي مهتمًا أكثر بإحياء مفهوم التفسير بالمأثور على نحو جذريٍّ مشكلاً بذلك أصول علم التفسير بطريقة لا تُفسح أيّ مجالٍ للتأويل دون الاعتماد على دلائل نصية تعود إلى الأجيال الإسلامية الأولى. إن ذلك جعل وضع الحواشي على الكتب المدرسية المعتمدة أمرًا جيدًا ولكنه مع ذلك غير ضروريٍّ، وهو أيضًا ما جعل تفاسير الزمخشري والبيضاوي وأبي السعود، التي كان القاسمي على اطلاعٍ عليها كما هو واضح من خلال خلفيته العلمية وإنتاجه الفكري، تنزاح من المركز إلى الهامش. و عوضًا عن ذلك، أعاد القاسمي علماء من أمثال الشاطبي وابن تيمية وشاه ولي الله وابن الوزير من موقع الهامش إلى موقع المركز، وهم العلماء الذين سيصبحون الأكثر تأثيرًا في القرن العشرين بفضل تصاعد شعبية الحركات السلفية.

ونحتاج إلى أبحاثٍ أكثر حتى نفهم كيف كان القاسمي قادرًا على تقبيل نهج هذه المقاربة المختلفة عن القناعات السائدة في عصره. تقوم إحدى الاحتمالات التي أضعها لتفسير هذه المسألة على اعتبار تزامن مقارنته مع ظهور آلة الطباعة في

العالم العربي وهو ما أحدث ثورة طفيفةً في ثقافةِ الكتَبِ الدينيّةِ بتلك المنطقَةِ^(١). وبفضلِ هذا، أتوقعُ أنّ القاسمي كان يحظى بِقدرٍ أكبرَ من الكتَبِ وبأطيافٍ أكثرَ تنوعاً من المُصنِّفاتِ الإسلاميّةِ المتاحةِ مقارنةً بأسلافه. ومن المحتمل أن تكونَ مكتبتهُ الخاصّةُ فضلاً عن المكتبةِ الظاهريةِ التي أُعيدَ تنظيمُها وتوسيعُها، قد وفّرتا له فرصةً لاكتشافِ مجموعةٍ من الكُتُبِ التي لم تكن متاحةً إلّا بيدِ القليلِ قبلَ ظهورِ آلةِ الطّباعَةِ والمقارنةِ بينها. بالإضافةِ إلى ذلك، فقد مكّنتهُ توجُّهاتُه السّلفيّةُ، البيّنةُ من خلالِ منهجيّتهِ، من أن يتحرَّرَ من كُُلِّ ولاءٍ رسميٍّ لأيِّ مدرسةٍ كلاميّةٍ أو أيِّ خَلْفٍ معرفيٍّ. وهو ما منحهُ حُرّيّةً في ذكرِ الآراءِ التي يتفقُ معها واقتباسِها بعيداً عن الحدودِ التي تفرّضُها عليه ثقافةُ الحواشيِ.

وتوجدُ احتماليّةٌ أخرى تتطلّبُ بحثاً أعمقَ وهي ما إذا كانَ ظهورُ مدارسَ علمانيةٍ فضلاً عن ارتفاعِ مُعدّلِ القراءةِ والكتابةِ^(٢) في العالمِ العربي قد كانا

(١) لمزيدِ الاطلاعِ على دراساتٍ أقدمَ فيما يتعلّقُ بالصّحافةِ المطبوعةِ في البُلدانِ الإسلاميّةِ ضمنَ سياقِ علمِ تاريخِ الكتاب، انظرُ:

Kathryn A. Schwartz, "Book history, print, and the Middle East," *History Compass* 15/12 (2017): e12434.

وانظر أيضاً:

Ahmed El Shamsy, "How Printing Remade the Islamic Tradition," *University of Chicago Humanities Day*, <https://youtube/ZZ0DrqqF94U>, accessed 8 October 2018; Saleh, "Historiography of tafsīr."

(٢) يوجدُ خطأً في الرّقنِ في النّصِّ الأصليِّ، فما هو مكتوبٌ هو «Literary race» في حين أنّ المقصودُ بحسبِ سوابقِ الكلامِ ولواحقه «literacy race» أي: معدّلِ القراءةِ والكتابةِ. (المترجم).

السبب وراء سعي المؤلف إلى أن يُخاطَبَ بتفسيره جمهورًا آخرَ مختلفًا تمامًا عن الجمهور الواحد الذي كانت تُخاطَبُهُ ثقافة الحواشي في عصر القاسمي. وبينما كان علماء الحشوية، الذين طالما سخر منهم القاسمي، يكتفون في دروسهم وكتبهم بالتوجه إلى شريحة مُحددة من العلماء (الطموحين)، كانت غاية القاسمي وزملائه السلفيين استهداف شريحة أكبر من المتعلمين الناطقين باللسان العربي داخل المجتمع. وتوجد نقطة ثالثة تستوجب تحقيقًا علميًا أعمق وهي علاقات القاسمي الممتدة على نطاقٍ عالميٍّ ومدى تأثيرها في مقاربتة في التفسير. إذ من خلال سيرته الذاتية نعلم أنه كانت تجمعه صلة وثيقة بمحمد عبده ومحمد رشيد رضا في مصر، وبنعمان ومحمود شكري الألويسي في بغداد، والذين من خلالهم أُتيحَ له فرصة التعرف على مدرسة صديق حسن خان في الهند. إن طبيعة هذه العلاقات العلمية ومدى تأثيرها على المقاربة التفسيرية للقاسمي تتطلب بحثًا أبعَدَ غورًا. وأرجو أن أتمكن من كشف حقيقة هذه الاحتمالات الثلاثة ضمن مشروعٍ بحثيٍ القادم حول تفسير القاسمي للقرآن والدور الذي اضطلع به في تاريخ علم التفسير طرًا.



قائمة المصادر والمراجع:

Ahmed, Shahab and Nenad Filipovic, “The Sultan’s Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleyman, Dated 973 (1565),” *Studia Islamica* 98/99 (2004): 183-218.

‘Ajmī, Muḥammad Nāṣir al-, ed. Walīd al-qurūn almushriqa Imām al-Shām fī ‘aṣrihi Jamāl al-Din al-Qāsimī: sīratuhu al-dhātīyya bi-qalamihi wa-yalīhi: shuyūkhuhu wa-ijāzātuhum lahu – talāmīdhuhu wa-ijāzātuhu. Beirut: Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, 2009.

Commins, David. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

----- “Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914.” *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 405-25.

Dallal, Ahmad S. *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.

El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠١٥.

El Shamsy, Ahmed. “How Printing Remade the Islamic Tradition.” University of Chicago Humanities Day, <https://youtu.be/ZZ0DrqqF94U> (accessed 8 October 2018).

Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambhala Publications, 1997.

Escovitz, Joseph. H. ““He was the Muḥammad ‘Abduh of Syria”: A Study of Ṭāhir alJazā’irī and his Influence.” International Journal of Middle East Studies 18/3 (1986): 293-310.

Ess, Josef van. “Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform.” In *Kleine Schriften* by Josef van Ess, edited by Hinrich Biesterfeldt, 497-511. Leiden: Brill, 2018.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad. *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*. 2nd ed. Edited by. ‘Adnān Zarzūr. Kuwait: Dār al-qur’ān al-karīm, 1972.

Kifayat Ullah. *Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī’s Mu‘tazilite Exegesis of the Qur’ān*. Berlin: De Gruyter, 2017.

Lange, Christian. “Was There an Arab Intellectual Revival (Nahḍa) in the 17th and 18th Centuries? A Review Essay.” In *Oman, Ibadism and Modernity*, edited by Abdulrahman Alsalimi and Reinhard Eisener, 15-24. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2018.

Lauzière, Henri. “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History.” *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 369-89.

----- *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2016.

Lūqā, Iskandar. *Al-Ḥaraka al-adabiyya fī Dimashq, 1800-1918*. Damascus: Manshūrāt ittiḥād al-kitāb al-‘arab, 2008.

Masarwa, Alev. *Bildung – Macht – Kultur: Das Feld des Gelehrten Abū t-Tanā’ al-Ālūsī (1802- 1854) im spätosmanischen Bagdad*. Würzburg: Ergon Verlag, 2011.

Masud, Muhammad Khalid. *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law*. Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1997.

Muḥyi al-Dīn, Ḥāzim Zakariyā. Al-Shaykh Ṭāhir al-Jazā'irī rā'id al-tajdīd al-dīnī fi bilād alShām fi al-'aṣr al-ḥadīth. Damascus: Dār al-qalam, 2001.

Naguib, Shuruq. "Guiding the Sound Mind: Ebū's-su'ūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period." *Journal of Ottoman Studies* XLII (2013): 1-52.

Pink, Johanna. "Where does Modernity begin? Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Tafsīr." In *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, edited by Andreas Görke and Johanna Pink, 323-60. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-. Riḥlatī ilā al-Madīna al-munawwara. Edited by Muḥammad b. Nāṣir al-'Ajmī. Beirut: Dār al-bashā'ir al-islāmiyya, 2011.

----- Tafsīr al-Qāsimī al-musammā Maḥāsin al-ta'wīl. Edited by Aḥmad b. 'Alī and Ḥamdī Ṣubḥ. 9 vols. Cairo: Dār al-ḥadīth, 2003.

Qāsimī, Zāfir al-. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa-'aṣruhu. Damascus: Al-Maṭba'a al-Hāshimiyya, 1965.

Ross, Samuel J. "The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective." Paper delivered at the ĪSAR International Symposium "Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems." ĪSAM Istanbul, 14-15 December 2018. <https://youtu.be/WhnLjwcqt9g> (accessed 26 March 2019)

Sajid, Mehdi. "A Reappraisal of the Role of Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and the YMMA in the Rise of the Muslim Brotherhood." *Islam and Christian-Muslim Relations* 29/2 (2018): 193-213.

Saleh, Walid. "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis." In *Ibn Taymiyya and his*

Times, edited by Yosef Rapoport and Shahab Ahmed, 123-62. Oxford: Oxford University Press, 2010.

----- “Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach.” *Journal of Qur’anic Studies* 12 (2010): 6-40.

----- “The Gloss as Intellectual History: the Ḥāshiyahs on al-Kashshāf.” *Oriens* 41 (2013): 217-59.

Schwartz, Kathryn A. “Book history, print, and the Middle East.” *History Compass* 15/12 (2017): e12434.

Sijbrand, Linda. “Orientalism and Sufism: an overview.” In *Orientalism Revisited: Art, Land and Voyage*, edited by Ian R. Netton, 98-114. London: Routledge, 2013.

Simsek, Halil. *The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/Abū al-Su‘ūd al-‘Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm*. PhD Dissertation, University of Toronto, 2018.

Şen, Ercan. “Osmanlı’da Tefsir Usulü Çalışmaları: Manastırlı İsmail Hakkı’nın “Fusūlu’t-teysīr fī usūli’t-tefsīr”i Çerçevesinde Bir İnceleme.” Paper delivered at the İSAR International Symposium “Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems.” İSAM Istanbul, 14-15 December 2018. <https://youtu.be/3Wstkp-c2aM> (accessed 27 March 2019).

Weismann, Itzhak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2001.

Wild, Stefan. “Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes.” *Die Welt des Islams* 36/3 (1996): 379-90.

Ziyāt, Ḥabīb. *Khazā’in al-kutub fī Dimashq wa-ḍawāḥihā*. Cairo: Maṭba‘at al-ma‘ārif, 1902.



عرض كتاب

التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي، استكشاف حدود التفسير كنوع^(١)(٢)

تحرير: يوهانا بيك وأندرياس غوركي

بيتر كوينز

(١) العنوان الأصلي للمقالة:

Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre.
Edited by Andreas Görke and Johanna Pink.

وقد نشرت في Journal of Qur'anic Studies عام ٢٠١٦م.

(٢) ترجم هذه المقالة: مصطفى هندي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المطبوعة.

هذا الكتاب هو الإصدار الثاني من الإصدارات المحرّرة ضمن سلسلة الدراسات القرآنية التي ينشرها معهد الدراسات الإسماعيلية Institute of Ismaili Studies^(١)، وهو مخصّص بالكامل لدراسة التفسير، وبذلك فهو يقدّم رصدًا للتطوّر الملحوظ الذي شهدته دراسة التفسير في السنوات الأخيرة. يقدّم الكتاب الذي حرّره كلٌّ من أندرياس غوركي Andreas Görke^(٢)، ويوهانا بينك Johanna Pink = نظرةً عامة على المقاربات والموضوعات التي يدور حولها النقاش حاليًا في هذا المجال الناشئ حديثًا، كما يسلّط الضوء على التحديات التحليلية التي يواجهها.

في مقدمة المحرّرين للكتاب نرى ملخصًا قيّمًا جدًّا لتاريخ دراسات التفسير وحالتها الراهنة، بالإضافة إلى القضايا الرئيسة التي لا تزال تُطرح للمناقشة داخل هذا التخصص. يصف بينك وغوركي كيف أنّ دراسة التفسير

(١) معهد الدراسات الإسماعيلية هو معهد أبحاث مَقَرُّه في لندن، أسسه آغا خان الرابع، الإمام التاسع والأربعون للإسماعيليين النزاريين، تنصُّ أهدافه المعلنة على الترويج لدراسة تاريخ المسلمين، مع اهتمام خاصّ بالفِرَق الباطنية في الإسلام، بما في ذلك الشيعة عمومًا والإسماعيلية خصوصًا. (المترجم).

(٢) أندرياس غوركي Andreas Görke: حاصل على الدكتوراه من جامعة هامبورج، وهو محاضر الدراسات الإسلامية بجامعة إندنبرة، تتركّز اهتماماته في الإسلام المبكّر، وسيرة النبي محمد، والتفسير، والفكر الإسلامي الحديث، له عدد من الكتب في هذا السياق. (قسم الترجمات).

قد تحرّرت من كونها خادمة للدراسات القرآنية؛ كما يناقشان التعريفات الحالية للتفسير والإشكالات التي ترد عليها؛ ويتعرضان بشيء من التفصيل لإشكالات التصنيف الحالي في هذا (النوع) -أدب له ملامحه الخاصة-^(١) [والتي -وفقاً للمحرّرين- عادةً ما كانت تختلف «على طول الطيف الأيديولوجي، كما كان للعامل الزمني تأثير فيها» (ص ٧)]، وحملاً على عاتقهما مهمّة الاستثمار في الدراسة التحليلية -غير المتطورة حالياً- للتفسير. يرى المحرران أنه لا بدّ أن يكون هناك سؤالان جوهريان في مركز هذه المقاربة التحليلية: الأول: هو سؤال ما هو التفسير على الحقيقة؟ والثاني: هو كيفية هيكلة وتصنيف الأدبيات التفسيرية الكثيرة والمختلفة بطريقة معقولة ومتناسقة.

وراء هذه الأسئلة الأساسية تكمن عدّة مسائل تتعلّق بحدود التفسير كنوع خاص، مثل: ما تعريف التفسير؟ وأين يتقاطع ويتداخل مع المجالات المعرفية الأخرى؟ وما هي المعايير التي يمكن للمرء اعتمادها لتحديد الفئات التحليلية

(١) مصطلح genre الذي استخدمه الكاتب، يعني بالأساس الشكل الأدبي، واستخدامه في وصف التفسير يشير لكون التفسير فنّاً له ملامحه الخاصة، من حيث اشتماله على محدّدات نوعية خاصّة تفرقه عن غيره من الحقول وتعطيه استقلالاً نسبياً تجاه المعارف الأخرى مثل الفقه والحديث، وتمنح نصوصه بناءً خاصاً من حيث الأهداف والبناء المصطلحي والمنهجي وطريقة استخدام الأدوات المنهجية، وكما يبدو من فصول الكتاب ومقالاته فهذا الإطار في النظر للتفسير هو المسيطر على الكتاب، كما يؤكّده إلحاح المحرّرين على كون قضية (الحدود) هي جوهر هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

المطلوبة لهيكله هذا النوع بشكلٍ معقول؟ وقال المحرران: إن قضية الحدود «هي جوهر هذا الكتاب» (ص ٣).

الكتاب مقسّم إلى خمسة أقسام، يتألف كلُّ منها من ثلاثة فصول، يتعامل كلُّ منها مع جانبٍ معيّن من جوانب حدود التفسير كنوعٍ خاصّ؛ يتألف القسم الأول: «تشكيل الحدود: التطوّر المبكر للنوع» من ثلاثة إسهامات تركّز جميعها على تشكيل الحدود في المرحلة الأولى من نشأة التفسير واستقلاله بالتأليف. في الفصل المعنون بـ«حواء في الفترة التكوينية للتفسير الإسلامي: حدود التناصّ والفواصل الهرمينوطيقية» (ص ٢٧-٦٢) تقرّر كاثرين برونسون Catherine Bronson أن الخطاب التفسيري المبكر حول حواء قد تشكّل بالأساس خارج حدود القرآن نفسه، واعتمد إلى حدٍّ كبير على ما تبقى من المصادر اليهودية والمسيحية القديمة المتأخّرة Late Antique، وهذا يفسّر التناقض بين النصّ القرآني - حيث يتحمّل آدم وزوجته المسؤولية بالتساوي عن سقوط البشرية - و«ثيوديسيا العقاب الإلهي» في الأدبيات التفسيرية، حيث تتحمل حواء - بصفتها نموذجًا بدئيًا للغواية^(١) - المسؤولية بشكلٍ أكثر حسماً.

(١) يشير مصطلح ثيوديسيا إلى سؤال «كيف يسمح الله بوجود الشر في العالم؟»، وهو مبحث قديم في الثيولوجي، سواء في الفلسفة اليونانية مع أفلاطون أو لاحقاً في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ثم الفلسفات المسيحية والإسلامية الوسيطة، وإن كان ظهور المصطلح بوضوح مرتبط بكتاب الفيلسوف

لتسليط الضوء على الأصول والتحوّلات والتوجّه العقدي لتفسير مجاهد ابن جبر؛ قام كلود جيليو Claude Gilliot في إسهام بعنوان: «تفسير مجاهد: الأصول، ومسارات تحوّل وتطور المدرسة المكية في التفسير ضمن بيئتها البشرية والروحية والكلامية» (الصفحات من ٦٣ إلى ١١٢) بتحليل دقيق للمصدر الذي لم يستخدم حتى الآن إلا في نطاق ضيق، وهو كتاب: (المعرفة والتاريخ) ليعقوب بن سفيان الفسوي، والمصدر الذي لم يستخدم إلى الآن وهو ترجمة مجاهد في (حلية الأولياء) لأبي نعيم الأصفهاني؛ وخلص جيليو إلى أن التوجّه الكلامي الذي تعكسه الإشارات والتحوّلات المختلفة ليس هو القدريّة الخالصة كما يفترض في كثير من الأحيان، بل يحتوي أيضًا على

الفرنسي ليبتز عام ١٧١٠ (ثيوديسا) والذي طرح فيه حلًا فلسفيًا رياضيًا لمعضلة وجود الشر. (قسم الترجمات).

(١) النماذج البدئية هي فكرة أساسية في البناء النفسي للأوعي الجمعي الإنساني وفقًا لدراسات عالم النفس والفيلسوف النمساوي كارل غوستاف يونغ، وقد تم تطوير واستخدام أفكاره عن النماذج البدئية في كثير من المجالات المعرفية، حيث طوّرها جيلبر دوران في دراسته عن المخيال والرمز واعتبرها الأساس الثابت الذي ينغرس فيه الرمز التاريخي عبر الترسيمات والأنظمة، كما طورها الروماني ميرسيا إلياد في دراسته للرموز الدينية، ويشكّل نموذج المرأة المغوية أحد النماذج البدئية التي درسها يونغ بالتفصيل في كتبه. (قسم الترجمات).

توجهات أخرى، بالإضافة إلى المادة المستقاة من القصاصيين وبعض الاتجاهات الروحانية.

في الفصل الثالث من هذا القسم بعنوان: «تفسير القرآن لمقاتل بن سليمان وتطور أدب التفسير المبكر» (ص ١١٣-١٤٥)، يناقش نيكولاي سيناى Nicolai Sinai^(١) التعارض بين أسلوبه السردي/القصصي من ناحية، وأسلوبه المعجمي من ناحية أخرى. يشرح نيكولاي كيف لهذين الأسلوبين أن يتعايشا داخل تفسير مقاتل، حيث خضعت المادة القصصية في تفسيره إلى البنية اللغوية المميزة في الغالب للكتابة التفسيرية، ولكن مع وجود «فجوات

(١) نيكولاي سيناى Nicolai Sinai: أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد، حاصل على الدكتوراه من جامعة برلين الحرة بألمانيا، تركز اهتماماته في القرآن والتفسير واللاهوت الإسلامي، له عديد المؤلفات في هذا السياق، منها:

- Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden, 2009
- الحديث والتفسير: دراسات في تفسير القرآن المبكر.
- Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg, 2012
- كتاب الإسلام المقدس، أهم الحقائق عن القرآن الكريم.
- The Qur'an: A Historical-Critical Introduction, Edinburgh, 2017.
- القرآن، مقدمة تاريخية نقدية.

فضلاً عن عديد المقالات والدراسات حول التفسير والقرآن. والدراسة المشار إليها مترجمة للعربية بعنوان: تفسير مقاتل بن سليمان وتطور التفسير المبكر، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، وسيعاد نشرها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب. (قسم الترجمات).

وانقطاعات في السرد» (ص ١٢١)، كما يشير نيكولاي سيناى إلى أن مقاتل ربما كان أول من رأى أن اكتمال التفسير هو غاية في حد ذاته.

القسم الثاني بعنوان: «الحدود الفاصلة ومدى مرونتها: موضع التفسير بين العلوم الإسلامية»، نرى فيه أنّ مسألة الحدود الفاصلة بين التفسير وغيره من العلوم هي القضية الرئيسة. تتناول الفصول الثلاثة في هذا القسم مسألة مساحات التقاطع والتداخل بين التفسير والتخصّصات العلمية الأخرى، وكيف أثر كلٌّ منهما في الآخر. في الفصل المعنون بـ«العلاقات والحدود بين التفسير والحديث: التفسير في موطأ مالك بن أنس والتفسير التقليدي لآيات القرآن» (ص ١٤٧-١٨٦)، يرى روبرتو توتولي Roberto Tottoli أن المادة التفسيرية في موطأ مالك نادرًا ما يكون لها حضور في كتب التفسير؛ وخلص إلى أن التفسير والحديث هما مجالان منفصلان إلى حدّ كبير؛ حيث يختلف هيكل السلطة المعرفية في كلٍّ منهما. في «الاتجاه الشافعي في التفسير وتفسير القرآن في كتاب العثمانية للجاحظ» (ص ١٨٧-٢٢٢)، يشير إغناسيو سانشيز Ignacio Sanchez إلى أهمية التوجهات التفسيرية في المناقشات العباسية حول الإمامة: فعلى الرغم من أن كتاب «العثمانية» ليس من كتب التفسير، إلا أن النظريات التفسيرية المتضاربة التي تتجاوز مجرد التفسير الفقهي = تلعب دورًا مهمًا في مناقشة الجاحظ حول الإمامة. في الفصل المعنون بـ«التفسير بين الفقه والتأويل: الآية التاسعة من سورة الحجرات - آية البغي - نموذجًا» (ص ٢٢٣-٢٥٢)،

تدرس ربيكا سوير Rebecca Sauer آية: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]؛ كنموذج لإظهار أن الهدف الرئيس للمفسرين لم يكن استنباط الأحكام الفقهية من الآية، وأن هناك تمييزاً واضحاً بين معالجة الآية من قبل المفسرين والفقهاء.

القسم الثالث بعنوان: «حدود العقيدة واللاهوت: التعبير عن الأفكار الكلامية خلال التفسير»، يركّز على حدود العقيدة واللاهوت كما تتجلى في التقليد التفسيري. يتألف القسم من مقالتين تركزان على النظرية التأويلية لعلماء العصور الوسطى، ومقالة تركّز على تفاسير الأيدولوجيين الإسلاميين المعاصرين. في المقال المعنون بـ«الجرجاني: نظرية التفسير بين الحقل اللغوي والعقيدة الكلامية» (ص ٢٥٣-٢٧٢)، عرض نجم الدين خلف الله أفكار الجرجاني التأسيسية وانتقاده الحادّ للمفسّرين في عصره. وفي «التفسير والبرهان العقلي في تأويلات القاضي عبد الجبار لآيات القرآن» (ص ٢٧٣-٢٨٨)، يركّز عبد الصمد بلحاج بالمثل على نظرية التأويل لدى أحد الكلاميين، ويظهر هيمنة العقيدة الكلامية على المعنى الظاهر من النصّ القرآني في تفسيراته. يحتوي فصل: «التفسير وميثولوجيا الأصولية الإسلامية» لـ"نيغوين يافاري" Neugin Yavari (ص ٢٨٩-٣٢٢) على بعض العبارات التي تفتح آفاقاً من البحث

حول العلاقة بين الإسلام والسياسة، لكن وددت لو أنها - وفقاً لوعدها في بداية الفصل- قد أعطت المزيد من الاهتمام والتركيز على تفسير سيد قطب والخميني.

يهدف القسم الرابع: «إعادة تقييم الحدود التقليدية: التسلسل الزمني والجغرافي والنشر والتأليف» (الصفحات ٣٢٣-٤١٨)، إلى تقييم الحدود (التقليدية) للتفسير كنوع، ويناقد قضايا التسلسل الزمني والأبعاد الجغرافية والنشر والتأليف، ويحتوي على ثلاثة إسهامات مهمة. في الفصل المعنون بـ«من أين تبدأ الحداثة؟ محمد بن علي الشوكاني وتراث التفسير» (ص ٣٢٣-٣٦٠)، تعيد يوهانا بينك تقييم الحدّ الفاصل المتعارف عليه بين كتب التفسير (الحديثة) و(ما قبل الحديثة)^(١) من خلال دراسة حالة تفسير الشوكاني ومنهجيته التأويلية، وتخلص إلى أنه من الصعب للغاية وضع فاصل دقيق للتمييز بين الاتجاهين.

وفي فصل: «إعادة تعريف حدود التفسير: التفسير الشفوي والتفسير غير المتخصص والخصوصيات الإقليمية» (ص ٣٦١-٣٧٠)، يشير أندرياس غوركي إلى مسألة مهمة يجب على الأكاديميات المهتمة بالتفسير أن توليها

(١) هذه الدراسة مترجمة ضمن هذا الجزء من الكتاب، انظر: ص ٢٤٠. (قسم الترجمات).

اهتمامًا أكبر، وهي: التفسيرات غير المتخصصة التي وضعت بلغات إقليمية^(١)؛ وذلك لتصحيح التحيز الأكاديمي لصالح المصادر العلمية المتخصصة المطبوعة فقط^(٢)، وهو ما يؤدي إلى خلل في رؤية ما يحدث في مناطق ومجتمعات مختلفة من العالم الإسلامي.

يمكن القول إنّ إسهام أندريا بريجاليا Andrea Brigaglia: «التفسير والتاريخ الفكري للإسلام في غرب أفريقيا: الحالة النيجيرية نموذجًا»؛ هو من أبرز البحوث التي قدّمها الكتاب، وهو ملائم للغاية للاتجاه الجديد في أبحاث التفسير الذي يقترحه غوركي. جمع هذا البحث بين الإثنوغرافيا وتاريخ التعليم الإسلامي وشبكات العلماء والكتب العلمية مثل تفسير الجلالين في السياق النيجيري، كما قدّم مناقشة ممتازة ومستنيرة لدور التفسير الشفوي البسيط في نيجيريا، وتفاعله مع التاريخ الطويل للتقاليد التعليمية والعلمية المحلية، وآثاره العقائدية والاجتماعية فيما يتعلق بشائبة الصوفي والسلفي في نيجيريا؛ ومن المؤمل أن يضع هذا الإسهام متعدد التخصصات معيارًا للبحث المقارن حول

-
- (١) التفسيرات غير المتخصصة - كما أوضحها مؤلف الكتاب- هي كتب التفسير التي يؤلّفها علماء معروفون بالاجتهاد ولهم دراية وخلفية متينة في مختلف العلوم الإسلامية، وقد مثل لها المؤلف في الكتاب بتفسير الظلال لسيد قطب وتفهم القرآن لأبي الأعلى المودودي. (المترجم).
- (٢) كما أشرنا مسبقًا يتعلق هذا بسياسات الطبع وتأثيرها - في رؤية بعض الباحثين الغربيين المعاصرين- على تشكيل رؤية باحثي القرن التاسع عشر لحقل التفسير ومدوناته المركزية. (قسم الترجمات).

تقاليد التفسير المحلية في مناطق أخرى. ولا يزال هناك الكثير من العمل المثير الذي يتعين القيام به في هذا المجال.

تناقش الإسهامات في القسم الخامس بعنوان: «توسيع الحدود: اتجاهات التفسير في العصر الحديث» (ص ٤١٩-٤٤٠)، كيف تغيرت حدود الاتجاهات التفسيرية في العصر الحديث. يركز إسهام كاثرين كلاوسينغ Kathrin Klausning^(١): «اثنان من المفسرين في القرن العشرين بين الاتجاه التقليدي والفكر الحديث: مفاهيم الجندر (النوع الاجتماعي) في تفسير محمد حسين الطباطبائي والظاهر بن عاشور»، على مفاهيم الجندر (النوع الاجتماعي) في تفسير الطاهر بن عاشور والبطاطبائي (ص ٤١٩-٤٤٠)، وتستشكل مفاهيم، مثل: (التقليدي) و(الحديث) في دراسة التفسير. تجادل كلاوسينغ بأن الأفكار التقليدية والحديثة تنعكس في الأعمال؛ ولذلك فإن هذه الأعمال يجب أن ينظر إليها على أنها إسهامات فردية ضمن تقليد خطابي^(٢) يتجاوز هذه المسميات.

(١) كاثرين كلاوسينغ Kathrin Klausning: حاصلة على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة برلين الحرّة، تركز اهتماماتها في التفسير، وخصوصاً القضايا النسوية. (قسم الترجمات).

(٢) مفهوم التقليد الخطابي هو مفهوم للأنتروبولوجي طلال أسد، ويعني به أن التقليد هو «أساسًا خطابات تقود خطى الممارسين في اتجاه الصيغة والغرض الصحيح لأي ممارسة، استنادًا إلى أنها موجودة، ويعد من تاريخ العينة. ولهذه الخطابات من حيث المضمون ارتباط بالماضي منذ أن استندت إليها الممارسة وأصبحت هي نقطة الانطلاق للممارسة الصحيحة، وكذلك الحال بشأن المستقبل

=

في إسهامها بعنوان: «يشار نوري أوزتورك: أحد منظري التفسير المعاصرين» (ص ٤٤١-٤٦٤)، تناقش كاثرين إيث Kathrin Eith نظريات حول القرآن وتفسيره كما اقترحتها هذا المفكر المسلم التركي المعاصر، وتظهر كيف يحاول صياغة مقارنة جديدة للإسلام السُّني، والتي هي أيضًا جذابة للجمهور الكمالي-الحدائي^(١)، وما زالت تعتمد التقليد الكلاسيكي في التفسير.

يقدم إسهام أندرو ريبين Andrew Rippin: «الترجمة المعاصرة للتفسير الكلاسيكية» (الصفحات ٤٦٥-٤٨٨)، نظرة عامة جيدة على الترجمات المعاصرة لكتب التفسير في السياق الغربي. واستنادًا إلى هذه النظرة العامة، يميز ريبين بين اتجاهين مهمين ومتباينين في المواقف البحثية الأكاديمية

=

الذي يستوجب أن تظل تلك الخطابات بمثابة أفضل ضمان على المدى القريب أو البعيد، وهو أمر يتعلق بمدى العمل على تحسينها أو رفضها، وذلك من خلال الاستفادة بالحاضر في الكشف عن مدى ارتباطها بالممارسات والمؤسسات الأخرى والطرق الاجتماعية»، فوفق هذا فإن كلاوسينغ تعتبر أن الانقطاع المفترض داخل التقليد التفسيري بين التراث والحداثة ليس إلا انقطاعًا ضمن نفس التقليد الخطابي وليس خارجًا عنه. راجع: فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، طلال أسد، ضمن كتاب: أنثروبولوجيا الإسلام، إعداد: د/ أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٧٧-٧٨. (قسم الترجمات).

(١) الكمالية: هي الأيديولوجية التأسيسية للجمهورية التركية، وتعرف بأنها مجموعة إصلاحات سياسية واجتماعية وثقافية ودينية واسعة النطاق تهدف إلى فصل الدولة التركية الجديدة عن سلفها العثماني واحتضان أسلوب المعيشة الغربي. (المترجم).

ونظيرتها الإسلامية نحو اتجاهات التفسير: فمن ناحية، تشهد هذه الترجمات على تحوّل الاهتمام العلمي بالتفسير من كونه مجرد وسيلة لفهم المعنى (الصحيح) لآيات القرآن، إلى اهتمام حقيقي بالتفسير كنوع خاصّ؛ من ناحية أخرى، تمثّل الترجمات تحوّلًا في مواقف المسلمين بعيدًا عن التركيز الكلاسيكي في أدبيات التفسير على دراسة القواعد العربية والمباحث ذات الصلة إلى تركيز أعمق وشخصي أكثر على معنى النصّ القرآني.

في الختام، هذا الكتاب المُحرَّر قيّم للغاية؛ على الرغم من أن جميع الإسهامات ليست على نفس القدر من الجودة - كما هو الحال غالبًا في الكتب المحرّرة - إلا أنه يحتوي إسهامات جادة ومهمّة تمهّد الطريق للبحث المستقبلي في هذا المجال. علاوة على ذلك، فإنه يطرح الأسئلة الصحيحة حول طبيعة التفسير والأدوات التحليلية اللازمة لدراسته. لم يقدّم الكتاب إجابات حاسمة على السؤالين الرئيسيين في أيّ من أقسامه، يبدو أن المؤلفين مختلفون حول كلّ من تعريف وتصنيف التفسير من حيث إنه نوع خاصّ، ومن الواضح أنه يجب على الباحثين في التفسير مواصلة صياغة ردود جديدة على هذا السؤال في بحث مستقبلي. تتمثل إحدى نقاط القوة في هذا الكتاب في التنوّع الموضوعي لفصوله؛ فهو يوضح جيدًا كيف يمكن أن يكون التفسير عدسة مناسبة للنظر في التخصصات المختلفة في الدراسات الإسلامية. الشيء الوحيد الذي يفتقر إليه هو إسهامٌ شاملٌ حول التفسير الإشاري، أو التفسير في السياق

الصوفي، والذي ربما كان يستحق أن يأخذ مكاناً؛ نظراً للاهتمام العلمي المتزايد بهذا الموضوع في السنوات الأخيرة.



عرض كتاب

أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها

القرون: الثاني/الثامن-التاسع/الخامس عشر^{(١)(٢)}

تحرير: كارين باور

أولريكا مارتنسون^(٣)

(١) العنوان الأصلي للمقالة:

Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th C.).
Edited by Karen Bauer

وقد نشرت في Journal of Qur'anic Studies عام ٢٠١٥

(٢) ترجم هذه المقالة: هدى عبد الرحمن النمر، كاتبة ومترجمة، لها عدد من الأعمال المطبوعة.

(٣) ولريكا مارتنسون Ulrika Martensson: باحثة سويدية، أستاذ الفلسفة ودراسات الأديان بجامعة

العلوم والتكنولوجيا النرويجية، حاصلة على الدكتوراه من (أوبسالا) في تاريخ الأديان، ورسالتها للدكتوراه كانت حول تاريخ الطبري. تتركز اهتماماتها في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى، والتاريخ والتفسير الإسلامي.

هذا المجلد يقدم مقارنة نحتاج إليها بشدّة في دراسة التفسير، وهي التركيز على أهمية أهداف المفسّرين ومناهجهم وسياقاتهم الفكرية في تفسيراتهم للقرآن. ويتألف الكتاب من مقدمة تعريفية للمحرّرة كارين باور عن هذه المقاربة، مع الإشارة للمعالم الكبرى المنجزة في أبحاث التفسير، ثم ثلاثين دراسة حالة (مفردة) مقسّمة على ثلاثة أقسام: (أهداف التفسير)، (مناهج ومصادر التفسير)، (سياقات التفسير). تعرض هذه المراجعة بإيجاز لكل قسم من أولئك، ثم تمضي لتقييم إسهام المجلد ككل في مجال دراسات التفسير.

تُعرّف باور التفسير في مقدمتها على أنه «نوع -أدب له ملامحه الخاصّة- من النصوص يُعنى بمناهج معيّنة من التأويل» (ص: ٤). وفقاً لهذا التعريف، تناقش باور بمنظور نقدي المحاولات السابقة لإجناتس جولدتسيهر Ignác Goldziher وجون وانسبرو John Wansbrough لتأريخ مراحل تطوّر التفسير، التي تقوم على افتراض أنّ التفسير يتكون من تصانيف قابلة للتمييز تمثل مراحل متباينة من التطوّر^(١).

وباستقراء ملاحظة العالم اللغوي كيس فرستيغ Kees Versteegh عن كون الأشكال الأولى للتفسير تحوي بالفعل عددًا من تلك التصانيف المفترضة

(1) Ignaz Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Leiden: Brill, 1920), and John Wansbrough, Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation Oxford: Oxford University Press, 1977.

التي عرفها جولدتسهير ووانسبرو لاحقاً⁽¹⁾، تحتاج باور أن التفسير لطالما كان قائماً بالفعل على مجموعة من المناهج والمقاربات، تعتمد على الأهداف والسياقات الفردية للمفسر⁽²⁾:

«بناء على نظريات التأويل، [...] يترأى لي أن التفسير في جوهره هو محاولة كلِّ مفسر أن يصل عالمه بعالم القرآن؛ إنها محاولته أن يربط سياق نص القرآن بسياقه الفكري والسياسي والاجتماعي. إنها عملية خلق معنى؛ لأن ما يتأوله العالم من النص المقروء ليس مذكوراً فيه صراحة: والتفسير لا يراعي على الدوام نحو القرآن وسياقه. والاحتمالات التأويلية تبدو غير محدودة؛ إلا أنها تظل مرتبطة بالنص بدرجات متفاوتة في دقتها النحوية والسياقية، ولا يمكن للتفسير أن يستقل بذاته مع كل ذلك؛ لِمَا يقوم عليه من وصف وتكييف وتوسعة وأحياناً حتى معارضة لنص القرآن. إنه نوع من التأليف الذي يخلق ويفرض معنى على القرآن، وهو كذلك نوع يستنبط معنى من نص القرآن، يمكن توسعته بكل المناهج المتاحة للمفسر، وبالتالي فدرجة التوافق مع القرآن

(1) C.H.M. Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam (Leiden: Brill, 1993).

(2) Bauer, Aims, Methods and Contexts, p. 8.

وتوصيف المعنى (الأصلي) له، تعتمد كثيرًا على المفسر نفسه، أي: أهدافه ومناهجه وسياقه».

وتقترح باور كذلك منهجية يمكن من خلالها تصنيف مؤلفات التفسير بحسب سياقاتها الفكرية والاجتماعية، عن طريق تمييز عددٍ من (العقد nodes): المنشأ الجغرافي- الفكري، الشبكات البشرية (القراءة، المعلم/ الطالب، المدرسة)، المصطلحات، نظم الهرمونيوطيقا وحدود النوع (تَعَقُّبُ نفس التأويلات أو المصادر في مختلف الفنون الأخرى المتصلة بالنص) (ص: ١٠، ١١). ومن بين كل تلك العقد، تبرز الهرمونيوطيقا بوصفها المحور الجامع؛ لأن باور تُعرِّف مقاربتها للتفسير في إطار «نظريات التأويل» في المقام الأول (الجملة الافتتاحية في النصّ المقتبس أعلاه). وبعض الإسهامات -مراد وريبين وجعفر- يقال إنها كذلك تعنى باستكشاف النظم الهرمونيوطيقية التي تشمل عليها مصنفات التفسير نفسها (ص: ٣١). (سنعود فيما يلي للنظر في مدى تعامل تلك الدراسات مع الهرمونيوطيقا بالفعل).

يتألف القسم الأول (أهداف التفسير) من أربعة فصول، يتصدّرها مقال فراس حمزة^(١) بعنوان: «التفسير والكشف عن السياق التاريخي للقرآن: عودة

(١) فراس حمزة Feras Hamza: أستاذ مشارك الدراسات الدولية بجامعة ولغونغ بديي، حصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد عن أطروحة حول مفاهيم الجحيم والشفاعة (لاهوت الآخرة) في

للأساسيات؟». يصف حمزة كيف أن الأكاديميًا الغربية تُعرّف دراسات التفسير على أنها مجال بحثي مباين للدراسات القرآنية. ومنطقها في ذلك أن الدراسات القرآنية تُعنى بالأصول التاريخية ومعنى القرآن، بينما تركز دراسات التفسير على ما يمكن للمفسرين المسلمين استنباطه من القرآن. وينتقد حمزة هذا التقسيم للعمل محاججًا أن دراسات التفسير التي تستبعد التفسيرات التاريخية للقرآن التي يقدمها المفسرون، تحولها لمشروع باطني تمامًا، بما يعني الاقتصار على المدلول الداخلي للقرآن عند مفسر معين. ويوضح حمزة قصده من خلال مناقشة مقدمة القيشاني (ت: ٧٣٦ - ١٣٣٦) لتفسيره الصوفي الذي يهدف لإثبات أصول اعتقاده في القرآن، لكن غيره من المفسرين لهم أهداف أخرى كما يشير حمزة، فعلى دارسي التفسير أن يتعلموا التمييز بينها، ويستعملوا تلك التفاسير التي تهدف لإنتاج تأويلات سليمة تاريخيًا، أي: تسهم في فهم المعنى التاريخي للقرآن.

=

مجتمع الإسلام في القرنين الأول والثاني للهجرة، عمل كأستاذ مساعد دراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية بدبي، كما عمل باحثًا مشاركًا في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، اهتماماته تركز في تاريخ بدايات الإسلام خصوصًا التطور الديني والسياسي، والتفسير الإسلامي التقليدي والحديث، له ترجمة توضيحية لتفسير الجلالين، ٢٠٠٤، وشارك في تحرير: the Anthology of Qur'anic Commentaries vol 1: on the Nature of the Divine, Institute of Ismaili Studies, OUP, 2008، أنطولوجي التفاسير القرآنية: الجزء الأول: في طبيعة الله. (قسم الترجمات).

ويُلي مقال حمزة مقال لباور بعنوان: «تبرير النوعية: دراسة لمقدمات التفاسير الكلاسيكية»، والتي تقارن فيها مقدمات من القرن الرابع/التاسع (الطبري، القمّي، السمرقندي)، والخامس/العاشر (الثعلبي، الطوسي، الواحدي)، والسادس/الحادي عشر (سور آبادي والبغوي)، وتحدّد القواسم المشتركة والاختلافات بينها. وتخلّص باور من ذلك إلى أن كلّ تلك المقدمات تهدف إلى تبرير رغبة المفسّر في إنتاج تأويل جديد: تأويله الخاص. وذلك يعني ضمناً أن المفسّر لا يُقبل على تأليف تفسير بهدف تلبية حاجة موضوعية لتأويلاتٍ أصحّ للقرآن، وإنما بالأحرى ليؤيّد مسائل ذاتية في العقيدة والتشريع، فينتج أثناء ذلك ببساطة تفسيراً جديداً.

يتناول الفصل الثالث في قسم (الأهداف) مقال وليد صالح «المقدمة لبسيط الواحدي: طبعة وترجمة وتعقيب». الواحدي (ت: ١٠٧٦/٤٨٦) كان تلميذاً للثعلبي (ت: ١٠٣٥/٤٢٧ - ٦)، والفصل يتألف من ترجمة صالح المنقّحة لمقدمة تفسير الواحدي الثالث والأكبر على القرآن (البسيط)، الذي يوجد في نسخة مخطوطة فحسب. وتقوم أطروحة صالح على أن تفسير (البسيط) في غاية الأهمية؛ لأن الواحدي - وإن لم يكن معتزلياً - إلا أنه «زعيم حركة النقل الثقافي الرائد لشرح المعتزلة الفيلولوجي للقرآن إلى أهل السنة» (ص: ٦٨). وهو كذلك منشئ «تصنيف جديد لعلماء التفسير: أهل المعاني، أي: المفسرين» الذين يبنون تفسيرهم للقرآن على المعرفة اللغوية الصارمة

فحسب» (ص: ٦٨)، ويحتاج صالح أن الخاصة الفريدة لمقدمة الواحدي هي استعماله لأسلوب المتكلم في الخطاب، وتشديده على اللغويات وعلم القراءات بوصفهما شرطين لعملية التفسير.

وينحو الفصل الرابع بقلم سليمان مراد^(١) نفس الوجهة اللغوية، في مقاله: «نحو إعادة بناء التراث المعتزلي لتفسير القرآن: قراءة مقدمة التهذيب للحاكم الجشمي (ت: ٤٩٤ / ١١٠١)، وتطبيقها»، وهو عبارة عن ترجمة مراد وتحليله للمخطوطة غير المنشورة^(٢) لمقدمة الجشمي لـ (التهذيب في تفسير القرآن). وكما يبين العنوان، فالجشمي يعدُّ تفسيره (تهذيباً)؛ ليتوصل إليه قام بتطوير منهجية مبنية على ثمانية محاور تتعلق بعلم القرآن، ثم طبقها منهجياً في تفسيره: القراءات، علم الألفاظ، النحو، البنية التركيبية (النظم) (للسور والآيات)، المعنى، أسباب النزول، الأدلة والأحكام، الرسائل والروايات.

(١) سليمان مراد Suleiman Mourad: باحث لبناني، درس في الجامعة الأمريكية ببيروت، وحصل على الدكتوراه من جامعة ييل في ٢٠٠٤، مهتم بالتاريخ الإسلامي، وبالفكر الإسلامي الحديث، والأديان المقارنة خصوصاً التوحيديات الثلاثة، من كتاباته في هذا السياق: Islam between Myth and History, Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship, brill, 2005 «الإسلام المبكر بين الأسطورة والتاريخ، الحسن البصري (ت ١١٠هـ، ٧٢٨م)، وتشكل إرثه في تراث الإسلام العلمي». (قسم الترجمات).

(٢) صدر مؤخراً تفسير الجشمي عن مركز تفسير، بتحقيق: عبد الرحمن بن سليمان السالمي، في عشرة مجلدات. (قسم الترجمات).

ووفقاً لمراد -الذي يتفق مع صالح- فأوّل حالة مشابهة هو الجامع الكبير للمعتزلي الرمّاني (ت: ٣٨٤ / ٩٩٤)، ومن ثم «فكرة تضمّن التفسير القرآني لنظام هرمينوطيقي تبرز في تفاسير أواخر القرن الرابع/العاشر وأوائل الخامس/الحادي عشر في عددٍ من المجموعات، والدليل الذي لدينا يشير إلى أن تلك المجموعات كانت ناشطة في العراق وخراسان» (ص: ١٠٧).

ويتمثل إسهام الجشمي في تطوير نظام الرماني؛ ففي حين ظلّت هرمينوطيقا الرماني نظرية، بمعنى أنه لم يرتّب تفسيره فعلياً وفقاً لها، فإنّ الجشمي قام بالفعل بإنشاء تفسيره على أساس تلك المحاور الثمانية، كما وصف مراد، وأهم تلك المحاور هو المعنى، فالجشمي يؤكّد أن هدف الخطاب توصيل معنى، ويطوّر منهجيةً تحدّد أيّ المعاني هو الأصوب، عن طريق الجمع بين تحليل السياق (أسباب النزول) والتحليل اللغوي والشرعي- العقدي. وكما بيّن مراد، فإنّ تفسير الجشمي ذو وجهة معتبرة؛ لأنه يبرهن على صحّته بدحض التفسيرات السابقة، وعلى حدّ قول مراد، فإنّ هذا المنحى سمة معتزليّة أصيلة.

القسم الثاني من المجلد مخصّص لمناهج ومصادر التفسير، تناقش الفصول الثلاثة الأولى فيه استخدام المرويات التفسيرية، ويتصدّر الفصل الأول مقال روبرت جليف Robert Gleave^(١): «باكورة الهرمينوطيقا الشيعية:

(١) روبرت جليف Robert Gleave، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إيستر، ترأس عدداً من المعاهد البحثية، منها المعهد البريطاني للدراسات الفارسية، كما عمل كأستاذ زائر في عدد من

بعض التقنيات التفسيرية المعزوة لأئمة الشيعة». ويعرض الفصل لإشكاليتين محددتين هما: العلاقة بين التفسير واللغويات، وتواريخ المرويات. ومن خلال دراسته للمرويات التفسيرية في مؤلفات الشيعة الإمامية في الشريعة والحديث والتفسير قبل القرن الخامس/ الحادي عشر، والمنسوبة بالأساس للأئمة جعفر الصادق (ت: ١٤٨/ ٧٥٦)، والحسن العسكري (ت: ٢٦٠/ ٨٧٣ - ٤)، يصف جليف كيف أن تأويل الشيعة الإمامية يهدف لتأصيل قاعدة قرآنية لعقيدة الإمامية وشرعها، ولو كان ذلك أحياناً عن طريق تحايلات وأولية قاصمة. ومع أن تلك المؤلفات تفتقر لهرمينوطيقا ذات تعريف واضح وتطبيق مطّرد، إلا أن جليف استبان أربع تقنيات تأويلية، بنى عليها تحليلاته، وهي: المعنى المكافئ، الحواشي الشارحة، التأويل اللغوي، التصنيفات الهرمينوطيقية القرآنية. ويشير إشارة خاصة في التقنية الأخيرة للآية السابعة من

الجامعات: ميتشغان، واشنطن، طهران، سياتل. تركّزت اهتماماته في التفسير والقانون الإسلامي، يعمل حالياً كباحث رئيس في عددٍ من المشاريع البحثية التي تدور حول الشريعة والقانون الإسلامي، له عددٌ من الكتابات في هذا السياق، منها: Scripturalist Islam, The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School, brill, 2007، تاريخ وعقائد مدرسة الإخباريين الشيعة، Islam and Literalism, Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory, Edinburch University Press, 2012، الإسلام والحرفية، المعنى الحرفي والتفسير في النظرية الفقهية الإسلامية. (قسم الترجمات).

سورة آل عمران، ومن المدهش أنّ جليف اكتشف أن المرويات المنسوبة للعالم المدني جعفر الصادق تحوي مصطلحات لغوية وتراكيب لفظية معزوة لمدرسة الكوفة اللاحقة، وهو ما يؤيد ظاهرياً أطروحة رفائيل تلمون Rafael Talmon عن أسبقية المدرسة الحجازية. وينتهي جليف إلى أنه على الرغم من أن المرويات قد لا تعكس تفسير جعفر التاريخي نفسه، إلا أنها تبلغنا بالتطورات العامّة في عقيدة الشيعة وتشريعها من فترة مبكرة تعود لزمان جعفر الصادق، الذي استعمل اسمه في المؤلفات المعتمدة التالية؛ لإضفاء سلطة على تعاليم الإمامية اللاحقة.

يحتلّ الفصل السادس مقال أندرو ريبين Andrew Rippin: «بناء السياق التاريخي العربي في تفسير المسلمين للقرآن». وفي ردّ على مقاربة أحدٍ مثل أوري روبين Uri Rubin⁽¹⁾ الذي يسعى لتحديد مسار تاريخي للتفسير عن طريق دراسة محتويات المرويات التفسيرية، يحتاج ريبين أن تلك المرويات لا تعكس السياقات التاريخية الفعلية، بل إنها وُضعت لتوفّر سياقات للقرآن الذي يفتقر في غالبه لأيّ إحالات سياقية، وكانت محصّلة ذلك بناء سياق عربي لغوي وتاريخي - ثقافي، وقد نفع ذلك كإطار عام لتفسير القرآن، بما في ذلك الألفاظ غير العربية الأصل. ومع ذلك، يزعم ريبين أننا لم نقف بعد على السبب

(1) In Uri Rubin, The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad As Viewed by the Early Muslims (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1995).

الذي أحوج المفسرين لبناء هذا السياق التاريخي، ويقترح هو عدة أسباب -السوابق الشرعية/ القانونية، حيازة القداسة، الأطر النحوية، والسردية- لكن أيًا منها ليس قطعياً. وعلى ذلك، فإنّ هذا السياق يمثل بتعبيره: «عبرية تراث التفسير الإسلامي» (ص: ١٩١).

يتابع روبرتو توتولي Roberto Tottoli موضوع المرويات في الفصل السابع، بعنوان: «مناهج وسياقات استعمال الأحاديث في أدبيات التفسير الكلاسيكي: تفسير الآيتين [الأنبياء: ٨٥] و[الإسراء: ١]». والمناهج المذكورة متعلقة بنقد الإسناد وعملية إضفاء المرجعية والسلطة على مصنفات الأحاديث، ويضرب مثلاً بالآيتين الأولى من سورة الإسراء، والخامسة والثمانين من سورة الأنبياء، معتمداً على الدراسة الحديثة الحديثة لجوناثان براون Jonathan Brown^(١). يحتاج توتولي بأنّ استعمال المفسّر للحديث

(١) جوناثان براون Jonathan A.C. Brown (١٩٧٧-): باحث أمريكي، هو أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية بجامعة جورج تاون، ورئيس تحرير موسوعة أكسفورد للإسلام، تدور اهتماماته حول الشريعة الإسلامية والحديث والنقد التاريخي والفكر الإسلامي المعاصر، له في هذا عدد من الكتب، منها: محمد، مقدمة قصيرة جداً، ٢٠١١، بالإضافة لدراسته المشار إليها هنا، اعتماد البخاري ومسلم، تشكيل ودور تكريس السنّة الحديثية، وقد تُرجم هذا الكتاب للعربية بعنوان: (قوننة البخاري ومسلم)، ترجمة: عمرو بسيوني، دار الروافد، تحت الطبع، وتُرجم كذلك كتابه: (النزاع على السنة، الإرث النبوي وتحديات التأويل واختيارياته)، ترجمة: هبة حداد وعمرو بسيوني، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ٢٠٢١. (قسم الترجمات).

يظهر أن عملية إضفاء السلطة والحجية على الأحاديث ḥadīth canonisation استمرت حتى القرن الخامس/ الحادي عشر، وأن باب التفسير مَنَحَ للمفسرين حرية استعمال الأحاديث غير المعتمدة أكثر من علم الحديث الصحيح. ووفقاً لتوتولي، فسبب ذلك الضرورات المختلفة لديك العلمين المتباينين، ولعوامل أثرت في طبيعة كل مؤلف تفسير، كتوجهات المفسر النقدية، ونوع التفسير الدقيق: فالمحققون الموسوعيون استعملوا أحاديث غير معتمدة أكثر من غيرهم^(٢).

في الفصل الثامن بعنوان: «حرفاً بحرف: تتبّع الجينالوجي (علم الأنساب) النصّي في تفسير صوفي»، يحلل مارتن نجوين Martin Nguyen^(٣) تفسير

(1) Jonathan Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim (Leiden: Brill, 2007).

(٢) الأحاديث النبوية معلوم حجيتها الشرعية والاستناد عليها في التشريع منذ بدايات الإسلام، واستعمال المفسر لها في سياق التفسير هو توظيف تفسيري اجتهادي في إنتاج معنى أو تقرير دلالة لفظة تبعاً لربطها بحديث لا غير؛ ولهذا من الممكن أن يستعمل المفسر أحاديث فيها ضعف وليست معتمدة ضمن الصحيح في علم الحديث تبعاً لقرائن تفسيرية لاحته في تقرير المعنى وتأسيسه من خلالها، أما عن وجودها لأسباب أخرى غير تقرير الدلالة والذي يفترض بعض الباحثين وقوعه في بعض التفاسير الموسوعية بالذات، فيحتاج لبحث. (قسم الترجمات).

(٣) مارتن نجوين Martin Nguyen: أستاذ مشارك في التقاليد الدينية الإسلامية بقسم الدراسات الدينية بجامعة فيرفيلد بكاليفورنيا، تحصّل على بكالوريوس الدراسات الدينية والتاريخ من جامعة فيرجينا، وعلى الماجستير من كلية اللاهوت بجامعة هارفرد حول كتاب (لطيف الإشارات) للششير، ويعمل

(لطائف الإشارات) للنيسابوري الشافعي والمفسر الصوفي القشيري (ت: ١٠٧٢/٤٦٥). وبعكس مؤلفات القشيري الأخرى، فإن هذا التفسير يخلو من مراجع مصدرية صريحة، وبالتالي يصنّف الباحث اللطائف على أنه تفسير صوفي، ويتتبع جذوره في الأدبيات الصوفية المتعلقة، ويهدف نجوين للتعرف على مصادر أكثر بالتركيز على تفسير القشيري للحروف المقطعة {الم} في أوائل بعض السور، مقارنةً ذلك بما ورد في تفسير تلك الآيات للصوفيّين: التستري (ت: ٨٩٦/٢٨٣)، والسلمي (ت: ١٠٢١/٤١٢)، وكذلك الطبري (ت: ٩٢٣/٣١٠)، والزجاج (ت: ٩٢٣/٣١٠)، والثعلبي (ت: ١٠٣٥/٤٢٧)، والواحدي (ت: ١٠٧٦/٤٦٨). ويكتشف نجوين أنّ القشيري استعمل تفسيرات المفسرين غير الصوفيّين، خاصّة أولئك المنتمين لمذهبه

=

على الدكتوراه في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفرد، له بعض الكتابات في هذا السياق، آخرها كتابه: *Modern Muslim Theology: Engaging God and the World with Faith and Imagination*, Rowman & Littlefield, 2018، «اللاهوت الإسلامي الحديث: فهم الله والعالم بالإيمان والخيال»، ٢٠١٨، ترجم للعربية دراسته حول تراث القشيري "The Textual Legacy of "Abū l-Qāsim al-Quṣayrī: A Bibliographic Record"، بعنوان: تراث أبي القاسم القشيري: دليل بليوجرافي، مارتن نجوين وفرانثيسكو تشيابوتي. ترجمة: أحمد محمود إبراهيم، تراث للبحوث والدراسات، ط١، مصر، ٢٠٢٢، منشور له على موقع تفسير دراسة حول تفاسير نيسابور بعنوان: (مفسرو نيسابور، استقصاء أولي للمصنفات القرآنية لابن حبيب وابن فورك وعبد القاهر البغدادي)، ترجمة: مصطفى الفقي، وستنشر ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب المجمع. (قسم الترجمات).

النيسابوري الشافعي، لبناء سلطة علمية تستند لعلم اللغة، على أساس يمكنه من بيان الحاجة للتأويل الصوفي الذي ينقل الحروف من حيز كونها استشكالات لغوية إلى صيرورتها مادة تأمل روحاني. وبهذا يخلص نجوين إلى أن لطائف الإشارات لا تعكس كثيرًا انتماء القشيري الصوفي كاتصال محلي بين الانتماء الشافعي والتفسير في نيسابور، مع أننا ما زلنا بحاجة لمزيد بحث يميّط اللثام عن الطبيعة الدقيقة لتلك العلاقة.

في الفصل التاسع نجد مقال طارق جعفر^(١): «منهج تحري فخر الدين الرازي». يعرض فيه جعفر لأول شرح من نوعه لنظام الرازي عالم العقيدة الأشعري (ت: ٦٠٦/١٢٠٩)، معتمداً على فرضية أن مؤلفاته في الفلسفة وعلم الكلام والتفسير تمثل وحدة منهجية يجمع بينها المفاهيم التحليلية: مسألة، وجه، بحث. ويظهر جعفر كيف أن الرازي استعمل تلك المفاهيم في تفسيره، بدايةً بهدف الدراسة النقدية لأنواع المعرفة العلمية الجديدة والمنقولة (الفلسفة الإغريقية والعلوم الطبيعية)، وثانياً ليدمج المعرفة المعتمدة منها في المنظومة العلمية الإسلامية. وتم تنفيذ ذلك الدمج بإثبات المعرفة المعتمدة في النص المقدس بما يمنحها السلطة النبوية المطلوبة، ويضيف جعفر أنه في حين أن هذا

(١) أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية بجامعة أمهرست الأمريكية. (قسم الترجمات).

المنهج مستعمل من قبل في التراث الأشعري، فإن الرازي هو أول من يستعمله بهدف تزويد العلوم الدينية بمنهج نقدي متناسق.

في الفصل العاشر بعنوان: «رأس الواضحات: فهم تأويلات الظاهر في التفسير القرآني»، تزودنا لودميلا زاماه Ludmila Zamah^(١) برؤية عامّة لمصطلح (الظاهر) الذي استعمله المفسّر والفقهاء الأندلسي المالكي القرطبي (ت: ٦٧١ / ١٢٧١)، وتحتاج زاماه أنّ الفهم العام للظاهر على أنه (المعنى الحرفي) سطحي جدًّا. وفي مؤلفات القرطبي، تجد للظاهر أربعة أنواع من المعنى: المعنى العام، المعنى الظاهري السطحي، المعنى المتفق مع الحسّ العام the plain-sense، التأويل السمعي. بالإضافة لذلك، فإنّ تعدد المعاني العربية يوحي ضمناً بأنّ الظاهر قد يشمل كذلك معاني مخصوصة بالسياق، خلافاً لتلك التصنيفات الأربعة؛ ولأنّ هذا المصطلح جزءٌ مهمٌّ من منهجية أيّ مفسر - وليس الفرقة المعروفة بالظاهرية فحسب - ترى زاماه أنه يستحقّ عنايةً أكبر مما أوليت له حتى الآن في دراسات التفسير. (في مجال القانون، ينوّه إلى

(١) لودميلا زاماه Ludmila Zamah: أستاذة مساعدة بجامعة وينبيغ الكندية، أطروحتها للماجستير بعنوان: «السرّد مقابل التفسير، دور قصص الأنبياء في تفسير القرطبي»، تتركّز اهتماماتها في التفسير، وقصص الأنبياء، والمرأة، ولها عددٌ من المقالات والأوراق في هذا السياق. (قسم الترجمات).

كتاب جليف الحديث «الإسلام والحرفية: المعنى الحرفي والتفسير في النظرية الإسلامية التشريعية» على نفس رأي زاماه عن الأهمية الأوسع للمفهوم^(١).

ويتألف الفصل التاسع من مقال ستيفن بوج Stephen Burge^(٢): «جلال الدين السيوطي، المعوذتان وطرق التفسير»، وهو من وحي إلهام فرضية جون وانسبرو أن القرآن لا يوجد إلا من خلال التفسير^(٣). فيوضح بوج كيف أن الموسوعي القاهري والمجتهد الشافعي السيوطي (ت: ١٥٠٥/٩١١) يخلق المعنى في القرآن من خلال تفسيره للسورتين ١١٣ و ١١٤، المسماتين بالمعوذتين. ومصدر بوج الرئيس هو تفسير السيوطي (الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، إلا أنه يقارن التأويلات الواردة فيه بتلك الواردة في التفسيرين الآخرين للسيوطي: (الإتقان في علوم القرآن) و(لباب النقول في أسباب النزول). وإطاره المرجعي هو مفهوم أندرو ريبين لأسباب النزول على أنها

(1) Robert Gleave, Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

(٢) ستيفن بيرج Stephen Burge: حاصل على الدكتوراه من جامعة إدنبرة بإنجلترا، ويعمل كباحث مشارك في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن منذ عام ٢٠٠٩، تركّزت اهتماماته في التفسير والحديث، له عدد من الكتابات، منها: Angels in Islam: Jalal al-Din al-Suyuti's al-Haba'ik fi akhbar al- mala'ik, London, 2012، الملائكة في الإسلام، (الحبائك في أخبار الملائك) للجلال السيوطي، كما حرّر كتاباً بعنوان: The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis, Oxford, 2015، (معنى الكلمة، المعجم والتفسير القرآني). (قسم الترجمات).

(3) Wansbrough, Qur'anic Studies

أدوات تفسيرية تُعين على تزويد الآيات القرآنية بسياق سردي، ومن المادة الهائلة التي يمكن للمفسر أن يختار منها بحرّية لتزويد الآية بسياق قد حدّده المفسر بالفعل. يبيّن بورج كيف أن السيوطي يوظف أسباب النزول (بالإضافة للنقد النصّي أو القراءات أو الصناعة المعجمية وفضائل القرآن) لتفسير السورتين بطرق تتماشى مع ما نعلمه من انتمائه للطريقة الصوفية الشاذليّة وإقراره للاحتفال بالمولد النبوي. وهكذا توضّح الدراسة بجلاء نموذجي كيف أن استعمال الحديث في التفسير قد يخدم كمطيّة للتعبير الإبداعي عن الرؤى الفردية والمواقف العقديّة.

ويشكّل الفصلان الأخيران القسم الثالث من الكتاب، بعنوان: «سياقية التفسير». والفصل الثاني عشر يتألّف من مقال كلود جيليو Claude Gilliot: «مدير مدرسة، وقاصّ، ومفسّر، ومحارب في آن معاً في خراسان: الضحّاك بن مزاحم الهلالي (ت: ١٠٦ / ٧٢٤)». والضحّاك حجة مهمّة ومرجع موثوق مهمّ في التفسير بما في ذلك تفسير الطبري، فهو يمثل ما يسمّيه جيليو الفترة التكوينية للتفسير «منذ بدايات نشاط تدوين التفسير إلى إدخال العلوم اللغوية - وقبل كلّ شيء - النحوية في هذا النشاط» في بواكير المئات الثانية والثامنة، كما يدلّ على ذلك تفسير الفراء وأبي عبيدة (ص: ١١٣). وإذا أخذنا في الاعتبار بحث غريغور شولر Gregor Schoeler عن المصادر المكتوبة مبكراً، فإن جيليو هنا يراجع تاريخه المتأخّر السابق لأوائل التفاسير، ويقرّ بأن الأعمال المكتوبة

بدأت في الظهور بالفعل في بواكير القرن الثاني/الثامن، مدلاً بالضحّاك على ذلك.

ترسم دراسة جيليو المسارات وسلاسل الإسناد التي تنقل خلالها تفسير الضحّاك على أيدي طلبته، ويستكشف كذلك تأثيرها المحتمل على تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠/٧٦٧). وكما عودنا جيليو في مؤلفاته، فإنّ هذا الفصل ثري بالمعلومات إلى حدّ كبير. وهو يدلّ بجلاء على سعة وعمق اطلاعه على التراجم وغيرها من المصادر المطلوبة لتتبع أصول وارتحال التفسير، ولتقييم أهمية تفضيلات المفسّر الشخصية والعلمية في أهدافه ومنهجه.

الفصل الثالث عشر والأخير هو من تأليف مايكل برجيل Michael Pregill^(١)، بعنوان: «مناهج تأريخ مؤلفات التفسير وتراثه: هل يمكن لتفسير الكلبي الضائع أن يسترجع من تفسير ابن عباس (المعروف كذلك بـ(الواضح)؟» ويشرّع برجيل في انتقاد دعوى وانسبرو بأن مجموعة مرويات التفسير التي نسبها الكلبي (ت: ١٤٦/٧٦٣) لابن عباس هي في الحقيقة تعود

(١) مايكل بريجيل Michael Pregill: أستاذ بمعهد دراسات المجتمعات والحضارة الإسلامية بجامعة برنستون، تتركز اهتماماته في تاريخ بدايات الإسلام، والتفاسير التقليدية للقرآن، وتلقّي واستقبال الموضوعات والقيمات والموتيفات المسيحية واليهودية في التفسير. (قسم الترجمات).

للكلبي، وهي بالإضافة لتفسير مقاتل بن سليمان يتتبعان للنوع السردى (أو الأجادا)^(١) الذي هو باكورة أنواع التفسير، ويختلف برجيل كذلك مع تأريخ ريبن هذه المجموعة لأوائل المئات الثالثة والتاسعة (٣٠٠/٩٠٠)؛ إذ يحتاج أنه بينما المجموعة الفعلية متأخرة زمنياً، إلا أنها تحوي مرويات يعود تاريخها لزمان الكلبي؛ مما يكشف بوضوح عن تشابهات لافتة مع بعض أقوال مقاتل. وبناء عليه، يطوّر برجيل منهجية دقيقة للوقوف على مرويات الكلبي المحتملة في أعمال التفسير الأخرى، وبعد كل هذا، يخلص لنفس النتيجة التي وصل لها وانسبرو فيما يتعلّق بالصلة بين مرويات الكلبي وتفسير مقاتل، على الرغم من أنه توصل لذلك من طريقٍ مغايرٍ للتصنيفات المؤقتة التي اتبعها وانسبرو، وبما أن تصنيفات وانسبرو كانت منطلق باور في المقدمة؛ فإن إعادة ذكرها في ختام الفصل الأخير من الكتاب لهو لفئة أنيقة، بل يمكن للمرء أن يضيف بأنه تنويه على الحاجة المستمرة للانخراط في الكثير من ملاحظات وانسبرو.

كما تبين هذه المراجعة، فإن المجلد يزودنا بخريطة نفيسة تم تأليفها بمهارة عن طليعة دراسات التفسير، مشيراً أثناء ذلك إلى سلاسل الإسناد والشبكات العلمية والأماكن وميول المفسرين وأهدافهم الشخصية، وكلها

(١) نسبة للهاجادا، وكلمة: «الهاجادا» تعني السرد أو الرواية، وهي المعتقدات الدينية وقصص الأنبياء المعتمدة كحقائق دينية، لكنها في النهاية نصوص غير قانونية/ شرعية مثل المزامير. (قسم الترجمات).

مواضيع بمثابة أرض خصبة للمزيد من الاكتشافات المثمرة. وقد نجحت المحررة ببراءة في ترتيب التلاقي بين هذه المشاركات بحيث يضيف كل منها لمنظور الآخر، دون أن تفقد التركيز على القضايا الأوسع التي عرضت لها في المقدمة. ورغم ذلك، ما زالت ثمة سعة للإدلاء ببعض الملاحظات النقدية.

يَبِّنُ الكُتَّابُ المشاركون بمنتهى الوضوح الحاجة لنبد النماذج القديمة لتأريخ التطورات في التفسير، ومن ثمَّ فَهْمُ يقدِّمون بصائر جديدة ومهمّة في تعقيدات التفسير، التي ينبغي أن تثبتنا عن الاتِّكَاء على تلك النماذج والتصنيفات البسيطة، إلا أنه مفهوم ضمناً بأنَّ النتائج التي تنبثق من دراسات الحالات الفردية في هذا المجلد لم تتم معالجتها على مدى تاريخ التفسير؛ فالمجلد من ثمَّ يفتقر للتقييم المنهجي لمقدار الإسهام الكلي لمشاركاته في مستحدثات هذا العلم؛ على سبيل المثال: فإسهامات جيليو وإلى حدٍّ ما جليف وبرجيل تؤيد بصورٍ مختلفةٍ التَّأريخَ المبكَّر للتفسير، وهو ما يتعارض خصوصاً مع تأريخ ريبن المتأخر، وهكذا بينما تعلن باور بأنه من الخير نبذ المحاولات السابقة لتأريخ تطورات التفسير، تجد أن المشاركين في هذا المجلد يقدِّمون نتائج كان القارئ ليودُّ أن يراها محللة بشكلٍ أكثر منهجية فيما يتعلق بالنماذج (بما في ذلك جولدتسيهر ووانسبرو وحتى فرستيغ) المذكورة في المقدمة. ويتساءل المرء كذلك عن أثر اختيار المصطلح التعريفي (النوع Genre) -أي: الشكل الأدبي- في مقاربات المشاركين للتفسير في هذا المصنف، فبتعريف

التفسير على أنه نوعٌ، أو أدبٌ له ملامحه الخاصّة، يصير من الممكن التعامل معه بوصفه فذّاً أو مستقلاً بذاته عن المعارف العلمية الأخرى: الفقه والحديث والكلام واللغويات، وما إلى ذلك. وعلى الرغم من إشارات توتولي لعلم الحديث، فلا شيء عام ذكر في مقدمة المجلد عن العلاقة بين التفسير والعلوم الأخرى، وغياب مثل هذا الانعكاس أدّى لسوء توافق طفيف بين ما يسعى المجلد لتحقيقه وما حققه بالفعل^(١).

وفي حين تذكر باور في المقدمة الفرق بين أهداف وأساليب دراسة القرآن بغرض تعريف معناه التاريخي من جهة، ودراسته بغرض اعتماد نظام عقائدي ومنحه السلطة من جهة أخرى، فإنها لا تناقش أبداً على الحقيقة الماهية الفعلية للنظريات التوجيهية للتأويل -أعني الهرمنيوطيقا-. ونظرية التأويل هي نظرية تتناول نوع المعرفة التي يمكن استمدادها من نصّ ما، فكان يُتَوَقَّع من باور الإحالة هنا إلى بعض النظريات الأدبية الحديثة، منها على سبيل المثال: المناظرة الكلاسيكية بين إي دي هيرش الابن والهرمنيوطيقيين التجريبيين من جهة، وهانز جورج جادامير Hans-Georg Gadamer وهرمنيوطيقيته المثالية؛ بالنسبة لهيرش E.D. Hirsch Jr فمعنى النصّ يساوي نيّة الكاتب (قصد المؤلف)، بينما عند جادامير يساوي فهم المفسر. وهكذا من ناحية يتبنى مجلد

(١) تقرر باور في المقدمة أن النهج المجلد العام في مقارنة التفسير تنطلق من نظريات التأويل، ص ٨.

باور هرمنيوطيقا جادامير في دراسته للمفسرين ومصنفاتهم: فأهدافهم ونواياهم هي محلّ التمحيص بافتراض مسبق أن نصوصهم تعبر عنها، ومن ناحية أخرى يعامل المجلد المفسرين أنفسهم كما لو أنهم طبقوا هرمنيوطيقا هيرش وهرمنيوطيقا جادامير، مفترضاً أنّ تفسيراتهم تعبّر عن أهدافهم ومناهجهم الشخصية عوضاً عن معنى القرآن. والاستثناء في كلّ ذلك هو الفصل من تأليف حمزة، إلا أنّ نقاشه يظلّ في الحيز النظري؛ لأنه لا يقدّم أيّ دليل ملموس على مفسّر اعتمد نهجاً تاريخياً أو هيرشياً^(١). يضاف إلى ذلك أنّ الإسهامات التي يقال إنها تهدف لدراسة (النظم الهرمنيوطيقية) عند المفسرين (ص: ١٣. مراد،

(١) ثمة دراستان حديثتان نسبياً من تألّفي عن تفسير الطبري، تعرضان لنفس القضية مع الإشارة لهرمنيوطيقية الطبري ومنهاجه.

See Ulrika Mårtensson, "The Persuasive Proof": Aristotle's Politics and Rhetoric in the Qur'an and al-Tabarī's Exegesis', Jerusalem Studies of Arabic and Islam 34 (2008), pp. 363–420; and 'Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarī's and al-Ghazālī's Interpretations of Q. 24:35', Journal of Qur'anic Studies 11:2 (2009), pp. 20–48.

[الدراستان مترجمتان للعربية، بعنوان: (الحجة البالغة، دراسة القرآن وتفسير الطبري في ضوء "السياسة" و"الخطابة" عند أرسطو)، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير. (من خلال عدسة الهرمنيوطيقا المعاصرة، "قصد المؤلف" في تفسير الطبري والغزالي لآية النور)، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، وسيعاد نشر هذه الدراسات ضمن هذا الكتاب في الأجزاء القادمة، (قسم الترجمات)].

ريبن، جعفر) تدرس في الحقيقة نهج استمداد المعرفة من النص، لا النظرية الكامنة وراء المنهج، أي: الهرمنيوطيقا.

وهذا يعود بنا إلى مصطلح «النوع»، فلعل طريقة تطبيق هذا المصطلح هنا تفسر جزئياً سبب افتقار هذا المجلد لهرمنيوطيقا لاثقة؛ حيث إنه لا يشمل احتمالية أن تكون هرمنيوطيقا المفسرين موجودة بالفعل خارج مؤلفاتهم التفسيرية، وقد لاحظ غريغور شوارب Gregor Schwarb في بعض الحالات مفسرين يُعرفون هرمنيوطيقتهم في أعمالهم على أنها أصول الفقه لا تفسير⁽¹⁾.

ولمزيد تفصيل في هذه الواجهة النقدية، من اللافت أن دراسة جيليو الأصولية «التفسير واللغة واللاهوت في الإسلام: تفسير الطبري للقرآن»⁽²⁾ لم تذكرها باور في دراستها لمقدمة منهجية الطبري من ضمن آخرين (راجع العمليين المنسوبين لمارتنسون المقتبسَيْن في رقم ٢٤ أعلاه) [الصفحة السابقة

(١) راجع:

Gregor Schwarb, 'Capturing the Meanings of God's Speech: The Relevance of usūl al-fiqh to An Understanding of usūl al-tafsīr in Jewish and Muslim kalām' in Bar-Asher Meir M., Simon Hopkins, Sarah Stroumsa, and Bruno Chiesa (eds), A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān (Jerusalem: The Ben-Zvi Institute, 2007), pp. 111–56..

من الجدير بالذكر هنا فرضية أحمد الشمس عن أن ظهور المذاهب كهرمنيوطيقا فقهية وكمناهج ينعكس في التفسير مع ظهور التفسير الموسوعي، ويعدُّ (جامع البيان) للطبري النموذج الرئيس. راجع:

El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History (New York: Cambridge University Press, 2013), pp. 212–16.

(2) Claude Gilliot, Exégèse, langue et théologie en islam: l'exégèse coranique de Tabari (Paris: Vrin, 1990).

حاشية رقم ١]؛ يدرس جيليو مقدمة الطبري وهرمنيوطيقته القائمة على اللغويات بالأساس، مبيِّناً أنها تتمحور حول المفهوم الهرمنيوطيقي الشرعي للفظـة «البيان»، وثمة دراسات أخرى حديثة لهذا المصطلح من بينها دراسات جوزيف لويري Joseph Lowry لرسالة الشافعي، ودراسة ديفيد فيشانوف David Vishanoff بعنوان: «تشكيل الهرمنيوطيقا الإسلامية»، ودراسة يونس علي: «التداولية الإسلامية في العصور الوسطى»^(١). ولو أن مثل تلك الأعمال حول الهرمنيوطيقا الشرعية واللغويات أُعطيَت اعتبارًا في هذا المجلد، لربما أمكن التوصل لتعريف هرمنيوطيقي في سياق التفسير أقوى من الناحية التحليلية.

ولعلَّ إهمال دراسة جيليو لهرمنيوطيقا ومنهج الطبري أثر كذلك على الحجج التي بسطها كلُّ من صالح ومراد، من الوارد أنهما بالغاً بعض الشيء في تقرير شخصية الواحدي المبدعة و(المعتزلية)، وإسهامات الجشمي للتفسير اللغوي؛ لأنهما يتجاهلان الطبيعة اللغوية لهرمنيوطيقا الطبري وتفسيره المنهاجي، وليس جيليو وحده مَنْ عَرَضَ لاهتمام الطبري بالمعنى والنحو والقراءات، بل إنَّ هذه الملاحظة أشار إليها حسين عبد الرؤوف في كتابه:

(1) Joseph Lowry, 'Some Preliminary Observations on al-Shāfi'ī and Later Usūl al-Fiqh: The Case of the Term bayān', Arabica 55 (2008), pp. 505–27; David Vishanoff, The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law (New Haven·CT: American Oriental Society, 2011); and Mohamed Mohamed Yunus Ali, Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication (Richmond, Surry Curzon, 2000).

(البلاغة العربية)^(١)، وإن بصيغة عبارة تقريرية لا على سبيل البحث الكامل، يُعرّف عبد الرؤوف تفسير الطبري على أنه ينتمي لعلم المعاني، الذي يحلّل المعنى من خلال النحو وتركيب الجملة والنظم، علاوة على ذلك، وكما تظهر دراسة جيليو، فاللغويات والقراءات لم تكونا ركنين في تفسير الطبري فحسب، وإنما أداتيّه الرئيسيتين لنقد العالم النحوي المعتزلي الفراء (ت: ٢٠٧ / ٨٢٢)، وترجمته المبنية على اللغويات في (معاني القرآن)، وكذلك العالم النحوي غير المعتزلي أبو عبيدة (ت: ٢٠٦ / ٨٢١) في (مجاز القرآن).
والحق أنّ اللغويات كانت ركنًا بارزًا في التفسير على الأقلّ بحلول بدايات المئات الثانية والثامنة، ومن المحتمل قبل ذلك كما يشير كيس فرستيغ^(٢)، بل إن مصطفى شاه^(٤) ذهب لأبعد من ذلك في الزمن، للقراء وأصول النصّ

(1) Hussein Abdul-Raof, Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis (London, New York: Routledge, 2006

(٢) كيس كرستيغ Kees Versteegh، (١٩٤٧-): مستشرق هولندي، مختصّ باللغة العربية وتاريخها، له كتابات عديدة حول اللغة العربية ومنها مترجم، أهمها: اللغة العربية؛ تاريخها ومستوياتها وتأثيرها، ترجمه: محمد الشرفاوي، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣. (قسم الترجمات).

(3) In Kees Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam (Leiden, New York, Koln: Brill, 1993).

(٤) مصطفى شاه Mustafa Shah، باكستاني الأصل، وهو باحث بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS)، تركز بحوثه بالأساس على النصوص الإسلامية المبكرة، خصوصًا تطوّر التقاليد اللغوية والقراءات القرآنية والتفسير، له عددٌ من المقالات البحثية المهمّة، كما شارك في بعض الكتب، وحرّر

القرآني نفسه، الذي لم يكن ليتم بغير اللغويات^(١)؛ ونظرًا إلى أنه ليس كل علماء اللغويات من المعتزلة، فهذا القارئ على الأقل تمنى لو أن (صالح ومراد) أشارا إلى ذلك أثناء صوغ حججهما عن الأصول المعتزلية بالأساس لبدء الاستخدام النظامي لللغويات في التفسير، بما يوحي أن التفسير لا يمكن أن

البعض الآخر، وكتب عددًا من عروض الكتب المهمّة، كان من بين الكتب والدوريات المهمّة التي شارك في كتابتها:

' In: Rippin, A., (ed.), The Islamic « ضمن » ٢٠٠٨ « اللغة العربية، The Arabic Language..» World. New York; London: Routledge, pp. 261-277 العالم الإسلامي التي يشرف عليها المستشرق الكندي أندرو ريبين».

من بين الكتب التي قام بتحريرها:

« Tafsir: Interpreting the Qur'an »، تفسير القرآن، ٢٠١٣ « ضمن » Critical Concepts in Islamic Studies. London: Routledge، ومنشور ضمن هذا الجزء عرض لهذا الكتاب كتبه أندرو ريبين، انظر: ص ٤٠٦، مفاهيم نقدية في الدراسات الإسلامية»، وقد ترجمنا له مادة بعنوان: «إسهامات النحويين المبكرة في توثيق القراءات القرآنية»، منشورة ضمن الملف الثاني على قسم الترجمات، ملف (تاريخ القرآن)، يمكن مطالعتها على هذا الرابط: <https://tafsir.net/translation/25>. (قسم الترجمات).

(١) راجع مصطفى شاه، «استكشاف نشأة الفكر اللغوي العربي المبكر: قراءة القرآن ونحاة مدرسة الكوفة (ج١)»، مجلة الدراسات القرآنية ١: ٥ (٢٠٠٣)، ص ٤٧-٧٨؛ «إسهامات النحاة المبكرة في جمع وتوثيق القراءات القرآنية، مدخل لكتاب السبعة لابن مجاهد»، مجلة الدراسات القرآنية ١: ٦ (٢٠٠٤)، ص ٧٢-١٠٢.

- وقد ترجمنا دراسة شاه، وهي منشورة ضمن الملف الثاني على قسم الترجمات ملف (تاريخ القرآن)، يمكن مطالعتها على هذا الرابط: <https://tafsir.net/translation/25> (قسم الترجمات).

يكون له وجود بغير اللغويات؛ لأن اللغة هي الوسيلة الوحيدة لتوضيح النصّ، وما الذي يَعْنِيهِ صالح بالضبط حين زعم أن الواحدي استطاع بتوظيف اللغويات نَقَلَ اهتمام معترلي إلى السنيّة؟ وبالنظر إلى أنّ الطبري طوّر نظامًا هرمنيوطيقًا في مقدمته ثم طبقه منهجيًا في تفسيره؛ لينقد ويصحّح التفسيرات السابقة من اللغويين الآخرين، باستعمال القراءات والأدوات اللغوية الأخرى بما في ذلك الحجج القياسية، فما كان ذلك بالضبط الذي -وفقًا لمراد- جعل تفسير الجشمي نموذجًا (معترليًا)؟ وليس المجتهد الطبري فحسب، بل التفسير المالكي الأوّلي ليحيى بن سلام (ت: ٢٠٠ / ٨١٥) ومختصره لابن أبي زمنين (ت: ٣٩٩ / ١٠٠٩) يمثلان تفاسير لغوية كذلك.

ختامًا:

تلك اللفات النقدية اليسيرة (التي قد تكون متعلقة بافتقار المراجع للرؤية الكلية أكثر من كونها أوجه قصور فعلية في المجلد) لا تنتقص من حقيقة أنه إضافة قيّمة ونفيسة للمجال، تعيد ترسيم حدود دراسات التفسير، وهو يُظهر الحاجة لاعتبار التداخل بين التفسير والحقول العلمية الأخرى، خاصة لو أن أحدها يهدف إلى إعادة تشكيل بنية هرمنيوطيقا المفسرين، ويظهر كذلك أن التأريخ المبكر للمصادر والمفاهيم يبدو أكثر معقولة، بما يشير ربما إلى أن اللغويات كانت بمثابة شريان الحياة للتفسير.



عرض كتاب

تفسير القرآن^(١)(٢)

تحرير: مصطفى شاه

أندرو ريبين

(١) العنوان الأصلي للمقالة:

Tafsīr: Interpreting the Qur'ān. Edited by Mustafa Shah

وقد نشرت في Journal of Qur'anic Studies في عام ٢٠١٣ م.

(٢) ترجم هذه المقالة، مصطفى هندي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المطبوعة.

هل يُعدّ نشر هذه المجموعة الضخمة من المقالات والفصول المُعاد طبعها (والمعاد صفُّها) ضمن سلسلة: «المفاهيم النقدية في الدراسات الإسلامية» مؤشراً على تحوّل دراسات التفسير إلى تخصص فرعي مستقلّ وراسخ؟ هذه المجلدات الأربعة - التي تضم أكثر من ٢٠٠٠ صفحة و٨١ مقالة - تؤكّد هذه الحقيقة. إذا أخذنا في الاعتبار أنّ المجموعة تقتصر على الأعمال المكتوبة باللغة الإنجليزية (هناك فقط مقالتان بالألمانية في الأصل، لكن تُرجمتا وأعيدت طباعتهما من كتاب آخر جمع عدّة مقالات في التفسير)، وأنّ أقدّم مقالٍ أُعيد طبعه (وهو المقال المأخوذ من Nabia Abbott نبيهة عبود) يعود إلى عام ١٩٦٧ = فمن الواضح أنّ ملامح هذا الحقل العلمي (خاصّة عند النظر إليها في نطاقها الكامل متعدّد اللغات) ليست فقط فتية، بل أخذة في الازدهار أيضاً. إنّ حداثة هذا التخصص يؤكدها ظهور أحد المقالات - وهو مقال سليمان مراد عن الجُشمي^(١) - المأخوذ من كتاب لم يُنشر بعد وأُعلن عنه كجزء من كتاب قادم.

(١) هو القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجُشمي المعتزلي، أحد كبار تلامذة القاضي عبد الجبار، وصاحب كتاب: عيون المسائل في الأصول، توفي سنة ٤٩٤هـ، وكتابه صدر حديثاً لأول مرة عام ٢٠١٨، بعناية د. رمضان يلدرم. (الترجم).

ليس الهدف من هذه المراجعة هو تقييم جودة أو مدى إسهام المقالات الفردية في هذا الكتاب، أو نقده لغياب بعض أو وجود بعضٍ آخر (عدد قليل من المقالات الواردة في الكتاب هي ملكي؛ لذا من الواضح أن مثل هذه التعليقات لن تكون ملائمة). هناك نسخة مفصلة من المحتويات متاحة على موقع الناشر لأولئك الذين يرغبون في معرفة التفاصيل الدقيقة لمحتويات المجلدات:

<https://www.routledge.com/Tafsir-Interpreting-the-Quran/Shah/p/book/9780415580748>

ولكن لأغراض هذه المراجعة أقول: توفر المجموعة وسيلة جيدة للاطلاع على الحالة الراهنة لهذا التخصص والطريقة التي تكونت بها الدراسة الأكاديمية للتفسير. من الجدير بالذكر أن المقدمة المستفيضة التي كتبها المحرر مصطفى شاه يمكنها أن ترشد القراء في تقييمهم للحالة المعرفية لهذا التخصص. تقع هذه المقدمة في ١٥٧ صفحة، ويعدّ هذا عملاً كبيراً حقاً، وهو أعمق بكثير مما قد يتوقع المرء أن يراه في مثل هذه الكتابات. استغرق العرض العام لمحتويات المجلدات الأربعة ٢٥ صفحة من المقدمة، في حين أنّ الحواشي على الفصل بأكمله تصل إلى ٧١ صفحة، وهي تقدّم معالجات بليوغرافية خاصّة^(١).

(١) مثل التعريف بالأعلام والكتب وما إلى ذلك. (المترجم).

تستحق الصفحات الباقية من المقدمة البالغ عددها ٦١ صفحة اهتمامًا خاصًا؛ لأنها تشتمل على نظرة عامة على التفسير في اتجاهاته التاريخية والمنهجية، وهي بيان وإيضاح لحالة فهمنا لهذا (النوع) -أدب له ملامحه الخاصة-. تتجلى فطنة شاه النقدية وعمق معرفته بالمصادر خلال هذا القسم؛ وأثناء عرضه النقدي للاتجاهات العامة داخل التخصص، أولى شاه اهتمامًا خاصًا لمسألة (الأصول)؛ وهنا يتخذ نهجًا يؤكد بوضوح على ضرورة التعامل مع المصادر النصية الأصلية التي وصلت إلينا من العصور الوسطى، كما لا يغفل عن النصوص التي أعيد بناؤها مؤخرًا والمنسوبة إلى كبار العلماء في الأجيال المسلمة المبكرة. إنه يدرك أنه إذا كنا سنحلل ما وصلنا من مواد، فنحن بحاجة إلى أساس نصي ثابت يمكننا من خلاله المضي قدمًا. من الأهمية بمكان الاطلاع على المسح الشامل الذي قدمه شاه للنوع الأدبي الناضج للتفسير الوسيط، وهو مفيد بشكل خاص في تسليط الضوء على أفراد المفسرين والخصائص المميزة لأعمالهم؛ وقد عرض كل هذه المعلومات والسير الذاتية في فقرة أو فقرتين مكتوبتين بدقة وإحكام، حيث غطى حوالي ٢٥ عملاً في هذا السياق. بالطبع، يدرك شاه أن هذا العرض السريع ليس إلا غيضًا من فيض مما يمكن كتابته حول هذا النوع ككل. والجدير بالملاحظة أيضًا في مناقشة القضايا المتعلقة بالمصادر «الخارجية» (الإسرائيليات) واستخدامها في التفسير؛ هي الطريقة التي يقدم بها شاه منظورًا تاريخيًا واضحًا ومقبولًا للمسائل الخلافية،

وقد سلك نفس المنهج في مناقشته الدقيقة لمفهوم التفسير بالرأي. يدرك شاه بوضوح القضايا التاريخية التي يتوقف الحكم فيها على في استخدام المصطلحات والصعوبات التي تواجه تصنيفها.

لا يزال وجود هذا الكم الهائل من النصوص التفسيرية يمثل تحدياً لبناء فهمٍ كاملٍ لطبيعة التفسير كنوع. يتمسك شاه بمكانة وشرف هذا العلم لدى علماء العصور الوسطى كمبررٍ لكثرة الأعمال التفسيرية، حيث يتحرى المؤلفون «الدقة والصرامة العلمية» (ص ٣٨) عند ابتكارهم لعمل جديد. كما يقترح أن كل كاتب حاول «تقديم تركيب جديد»، ويفترض أن كل مؤلف كان «يخاطب جمهوراً مختلفاً»، وأن هذا هو ما أبقى هذا النوع حياً ومزدهراً. من المدهش إذن أن لا مقدمة شاه ولا المقالات في المجلدات الأربعة تدعم أو تناقش فرضية اختلاف الجمهور بشكل جيد. في مقالة كارين باور من المجلد الرابع نرى فقط بداية لمناقشة مسألة تصنيف الجمهور المخاطبين بتلك الأعمال؛ كما أن مقالة وليد صالح عن مدرسة نيسابور في التفسير -المدرجة في المجلد الثالث- تلفت الانتباه إلى السياق الفكري للكتابات التفسيرية؛ لكن قدرتنا على تفسير وجود هذه الأعداد الكبيرة من كتب التفسير لا تزال تقوم في الغالب على الحدس لا على التحليل.

عند مقارنة بنية مقدمة شاه مع تنظيم المحتويات الفعلية داخل المجلدات الأربعة، نلاحظ في بعض الجوانب درجة من عدم التوافق بين المفهوم والواقع.

هذا ليس انتقاداً في حدّ ذاته، ولكنه ملمح مهمّ؛ لأنه قد يعني أن التوصيف النقدي والتاريخي للمشروع التفسيري لا يعكس بالضرورة الطريقة التي تطورت بها اهتمامات علماء التفسير. المقالات في المجلدات مقسّمة بطريقة تعكس المنحى الذي يمكنه أن يجمع مسيرة الأربعة عقود الماضية من الدراسات.

وهي مقسمة على النحو الآتي:

• المجلد الأول: (التفسير: النشأة والتركيب).

○ الجزء الأول: التاريخ والتطور.

○ الجزء الثاني: النصوص التفسيرية المبكرة.

• المجلد الثاني: (التفسير: النظرية والتكوّن - المنظومة المفاهيمية

والإجرائية للتفسير).

• المجلد الثالث: (التفسير كتخصص علمي - التفاسير والمفسّرون).

• المجلد الرابع: (التفسير: الأفكار الرئيسة والموضوعات والمناهج).

○ (الجزء الأول: مادة وموضوعات التفسير).

○ (الجزء الثاني: التطوّرات الحديثة في التفسير: التفسير والهرمنيوطيقا).

هذه المجموعة المنظّمة من الأبحاث الجادة في حقل التفسير تبدو لي دقيقة ونموذجية؛ بعض تسميات الأقسام قد تحتمل الأخذ والردّ، ولكن البنية نفسها معقولة ومتّسقة. إنّ الاختلاف بين هذه البنية وبين وصف وتحليل التفسير (كما

تمثله مقدمة شاه) يتّضح أكثر خلال الطريقة التي هيمن بها سؤال «الأصول» على الأبحاث السابقة على حساب الاهتمام بالتفسير كتخصص ناضج؛ وهذه تحديداً هي النقطة التي أثارها باحثون آخرون (خاصة وليد صالح)، لكنها أصبحت واضحة بشكلٍ يبعث على الدهشة عندما ينظر المرء إلى المقالات الـ ٢١ في المجلد الثالث ويدرك أن هذا المجلد يغطي كلاً من مفسري العصور المبكرة والوسطى وكذلك الصوفية والشيعة؛ إنّ هذه الندرة النسبية للأبحاث المتعلقة بالتفسير التي قدمها علماء السُّنة (المبكرة والمتأخرة) من القرون الوسطى أمرٌ مؤسف، خاصّة بالنظر إلى العدد الهائل من هذه الكتب.

الجانب الآخر الذي لفت انتباه الباحثين كما يتضح من فهرس المحتويات هو التقنيات التفسيرية، أي: «كيفية» التفسير الفعلية، وهو ما استغرق كامل المجلد الثاني. يتّضح من تأملات شاه حول المنهج في مقدمته أنه يميل إلى تصوير عمليات التفسير على أنها عمليات محصورة داخل المجتمع المسلم، ويبدو أيضاً أنه لا يهتم كثيراً بالقضية التي ناقشها آخرون (على سبيل المثال، مقالات وانسبرو وجولد فيلد في المجلد الثاني) حول التداخل الملحوظ في المبادئ ليس فقط مع المدراس اليهودي^(١)، بل أيضاً مع جوانب النظرية الأدبية

(١) المدراس بالعبرية (1777) أصله [د.ر.ش.]، وهي تقارب في العربية الجذر (د ر س) ومعناها: بحث وتعلم؛ وهي شروحات للأسفار المقدّسة اليهودية آية آية في صورة شعرية، فهو تفسير للنصّ باستخراج التطبيقات العملية والمعاني الجديدة، واستنباط الأمور والأحكام. (المترجم).

العامة. من الملاحظ أيضًا أن النظرات الحديثة في القرآن التي تظهر في شكل تفسير تشغل مساحة صغيرة نسبيًا في الكتاب (خمس مقالات فقط) ولم تحظ سوى بوضع ملاحظات ختامية في مقدمة شاه. قد يعكس هذا - جزئيًا - نظرة شاه الصارمة إلى التفسير كنوع خاص، ورغبته في قصر الاهتمام على الأعمال التي تتوافق مع الصورة التقليدية لهذا النوع، ولا يهتم بالأعمال التي تقدم التفسير بأشكال أدبية مختلفة (توحي بأنهم ينظرون إلى التفسير كعملية وليس نوعًا مستقلًا^(١))؛ لذلك فإنّ هناك غموضًا ينعكس بشكلٍ مثير للاهتمام من العناوين الفرعية لهذه المجلدات التي جمعت تحت عنوان: «تفسير القرآن».

بشكل عام، إننا نرى في هذه المجموعة أنها محاولة طموح للوقوف على معالم تخصّص دراسات التفسير من الناحية الأكاديمية حتى هذه اللحظة. أضافت مقدمة شاه قيمة كبيرة إلى الكتاب سواء في إلقائها نظرة عامة وشاملة على التفسير كنوع، أو في الطريقة التي تقدّم لنا بها لمحة عن المساحة التي يجب أن يتوجّه إليها البحث من أجل تقديم نظرة تاريخية متوازنة حقًا لاستيعاب أسباب وأهداف كتابة كتب التفسير.



(١) راجع دراسة بينك (التفسير باعتباره خطابًا)، والمنشورة ضمن هذا الجزء، ص ١٢٢. (قسم الترجمات).

فهرس الموضوعات

الصفحة	المادة	م
١١	دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث - بروس فودج	.١
٨١	تفاسير القرآن تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية - وليد صالح	.٢
١٢٢	التفسير باعتباره خطاباً المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة - يوهانا بينك	.٣
١٨٨	بدايات تفسير القرآن - كلود جيليو	.٤
٢٣٩	من أين تبدأ الحداثة؟ محمد بن علي الشوكاني وتراث التفسير - يوهانا بينك	.٥
٣١٤	تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسمي هل ثمّ اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير؟ بيتر كوينز	.٦
٣٦٣	عرض كتاب التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي، استكشاف حدود التفسير كنوع، تحرير: يوهانا بيك وأندرياس غوركي - بيتر كوينز	.٧

الصفحة	المادة	م
٣٧٧	عرض كتاب أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها؛ القرون: الثاني/ الثامن-التاسع/ الخامس عشر، تحرير: كارين باور - أولريكا مارتنسون	.٨
٤٠٥	عرض كتاب تفسير القرآن، تحرير: مصطفى شاه - أندرو ريبيين	.٩