



@Tafsircenter

ترجمات مُجمعة

التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة

الجزء الثاني: الدراسة الداخلية لكتب التفسير

إعداد / قسم الترجمات

المترجمون:

مصطفى هندي، مصطفى الفقي، أ.د / سامي مندور، 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

تناول الجزء الأول من هذه (الترجمات المجمعّة) التي تدور حول الدراسات الغربية المعاصرة للتفسير، ما يتعلّق بالإشكالات النظرية والمنهجية للدراسة الغربية للتفسير^(١)، حيث تناولت الترجمات المنشورة في هذا الجزء الرؤى المعاصرة للطريقة الغربية في دراسة التفسير، من حيث تأريخه وتصنيفه وتعيين مركزياته ومساحات الإنتاج الجغرافية والتاريخية التي تحظى بالاهتمام المركزي داخل هذا الدرس، وكذلك عرضت للأطروحات التي يطرحها بعض الدارسين في سبيل تطوير الدراسة الغربية للتفسير بحيث تصبح أكثر اقتراباً من تاريخ هذا الحقل ومن الطبيعة الخاصّة لمدوناته، وإكمالاً للصورة الشاملة للدرس الغربي المعاصر للتفسير يتناول الجزء الثاني من هذه الترجمات المجمعّة الدراسات الغربية المعاصرة للمدونات التفسيرية ذاتها.

ففي مقابل الرؤى التصنيفية والتأطيرية العامة السائدة عن التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية منذ جولدتسيهر، حاول الكثير من الدارسين المعاصرين الانتقال نحو دراسة المدونات نفسها؛ التراثي منها والمعاصر، معتمدين بشكلٍ كبيرٍ على التطوّر الحادث في الدراسات الأدبية، ومحاولين

(١) هذا الجزء منشور بعنوان: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة: الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير)، ضمن تبويب (ترجمات/ كتب "ترجمات مجمعة") على قسم الاستشراق بموقع تفسير، وذلك تحت الرابط التالي: <https://tafsir.net/translation/147>

تقديم فهمٍ أدقّ لتاريخ التفسير ككلّ ولتاريخ مدوّناته تفصيلاً، وهي عملية جدلية بطبيعة الحال، فكلّ فهم أدقّ لهذه المدونات ينتج فهمًا أوسع للحقل ذاته والعكس صحيح.

وهذا الاهتمام جاء مستحضرًا تلك الرؤى النقدية التي حملها المعاصرون تجاه الدراسة الكلاسيكية الغربية للتفسير -والتي تناولها الجزء الأول تفصيلاً-، حيث إن الاهتمام بالمدونات التفسيرية بات لا يقتصر على المدونات المبكرة ضمن الاهتمام الكلاسيكي العام بـ(الأصول)، بل توسّع ليشمل المرحلة الكلاسيكية من تاريخ التفسير وبعض المدونات غير المطروق دراستها فيها، وكذلك جاء مؤطرًا بنظر جديد ومختلف للمرحلة المتأخرة من تاريخ الحقل أي مرحلة الحواشي، حيث لم يعد ينظر لها كمرحلة انحدار بل كمرحلة أساسية في تاريخ الحقل ومُعبرٌ أساسي عن وظائفه وعن طبيعة التلقي الإسلامي العام له تبعًا لدور القرآن في حياة المسلمين الدينية والعلمية كذلك، كما لم يقتصر هذا الاهتمام المعاصر على تلك المدونات التي حظيت بالمركزية في الدرس الغربي منذ انطلاقة في القرن التاسع عشر، بل حاول زعزعة هذه المركزية، حيث طرح الكثير من الأسئلة حول موقع الكثير من المدونات والطّروحات عن تاريخ التفسير في الرؤى المعاصرة سواء الغربية أو العربية الحديثة، وأخيرًا فلم يقتصر تركيزه في تناول المدونات التفسيرية على المدونات العربية أو على الكتب المطبوعة وحدها، بل حاول الاهتمام بالكتب غير العربية الوسيطة وأدب الترجمة الوسيط وكذلك الكتب غير المطبوعة.

ويتركز الاهتمام بالمدونات التفسيرية داخلياً، في الاهتمام باستكشاف التأويلية التي تنطوي عليها هذه المدونات، والنقاش حول المصادر والأدوات المستخدمة داخلها في استشكاف المعنى القرآني، والعلاقة بين التفسير وبين التخصصات العلمية الأخرى سواء قربت صلتها منه (اللغة، الحديث) أو بعدت (الفقه، الكلام، التاريخ)، والجدل بين التأويليات المختلفة طوال تاريخ هذا الحقل، والبحث عن ما يعتبر مدارس تفسيرية تشترك في أسس تأويلية معينة أو تختلف عن غيرها عبر سمات محددة - على خلاف التصنيفات المذهبية للتفسير مع جولديتسهر - وكذلك الالتفات لتلك الكتابات التراثية النقدية حول التراث التفسيري وتناولها، والتساؤل حول موقعها في تاريخ هذا الحقل ووظائفه وأسسها التأويلية ومدى تأثيرها عليه، واستشكاف السياقات الفكرية والعلمية التي تنتزل فيها عملية إنتاج التفسير، مع الاعتراف الدائم من قبل هذه الدراسات بمدى محدودية النتائج التي يتم التوصل لها عن تاريخ هذا العلم شديد التراكم والاتساع والتنوع، والذي يظل الكثير من مدوناته مخطوطاً لم يُحَقَّق بعد.

وبالطبع لا تعني هذه التطورات على مستوى الإشكالات النظرية العامة أو على مستوى الدراسة التفصيلية التي يحركها التطور في المناهج والأطر النظرية التي وصفنا سابقاً^(١) قطعاً مع الشكل الكلاسيكي الغربي في دراسة

(١) راجع مقدمة الجزء الأول (الدراسات الغربية المعاصرة: الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير).

التفسير، حيث يصعب الحديث في مسار هذا الدرس الغربي عن انقطاعات حادة، بل ظلّت هناك استمرارية في الدراسات المعاصرة لبعض الملامح الكلاسيكية المركزية؛ فيبقى حضور لتلك الرؤية الغربية الكلاسيكية التي تدرس التفسير باعتباره منشطاً فكرياً إسلامياً، حيث يتم النظر للتفسير بشكل عام باعتباره أحد البناءات الفكرية الإسلامية التي تمتلك وظائف خاصة ضمن فضاء الفكر الإسلامي بشكل عام، وهو ما يؤدي إلى النظر لبعض تطورات هذا الحقل في بعض الأحيان على اعتبار وجود صلة حاسمة لها بالسياقات الفكرية والاجتماعية الأعم، ورغم فائدة بعض هذه التحليلات بشكل جزئي في استشكاف بعض السياقات التي تنزل فيها عملية إنتاج أو انتشار تفسير أو رؤى تأويلية ما، إلا أنها في بعض الأحيان تؤدي لتغيب الالتفات للبنية الداخلية للتفسير كتقليد علمي له محدّداته الخاصّة المتجاوزة للتصنيف المذهبي والتأطير الأيديولوجي - أي تغيب ما تعتبر هذه الدراسات أن إظهاره هو رهانها الأهم - لصالح تصوّرات أكثر عمومية عن دور ووظيفة التفسير في سياقات بعينها، كذلك وبصورة أعم وأشمل وأشد مركزية يظلّ النظر للتفسير هاهنا مؤطراً بالرؤية الغربية الكلاسيكية الأعم للقرآن والأطر الحافّة به (المعنى) (التفسير) (الأمة)، هذه الرؤية التي تفصل (التفسير) عن (القرآن)، فلا يتم النظر للتفسير باعتباره دوره في كشف معنى القرآن وقدرته على إعانتنا كمعاصرين على فهم القرآن، بل يتم عزله كمؤسسة فكرية خاصّة موازية لبنية معنى توجد خلف

النصّ بالأساس -تكمّن عناصره المفترضة في الكتب المقدّسة السابقة- وتنتهج مناهج ذاتية يصعب الاعتماد عليها في تكوين فهم (موضوعي) لهذا النصّ (القرآن).

ومن أجل توضيح هذه الأفكار، جاء هذا الجزء الذي يشتمل على اثني عشر مادة مترجمة؛ ثمان دراسات وأربعة عروض كتب، وعدد من تعريفات الكتب، وقد حاولنا أن تكون هذه المواد معبّرة بصورة كبيرة عن نمط الدراسة الغربية المعاصرة لمدونات التفسير، فهناك دراسة لنيكولاي سيناى حول تفسير مقاتل بن سليمان، وهذه الدراسة تتناول مدونة تفسيرية مبكرة جداً من منظور معاصر، حيث ينطلق فيها سيناى من رؤى وتصنيفات وانسبرو للتفسير والمدونات الإسلامية المبكرة، في محاولة منه لتقديم فهم عن تاريخ نشأة التفسير، ثم دراستان حول الطبري، الأولى لكلود جيليو يتناول فيها تفسير الطبري وبالتحديد الإسرائيليات داخل تفسير الطبري، ودراسة جيليو للطبري حظيت باهتمام غربي كبير باعتبارها دراسة داخلية لمدونة تفسيرية على خلاف النمط السائد كلاسيكياً كما يخبرنا بروس فودج^(١)، والثانية دراسة لوليد صالح عن الطبري في ضوء تفسير الماتريدي، وهي دراسة تتناول (تأويلات أهل السنة)

(١) انظر: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة؛ الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير)، ص ٣٩، ٤٠.

داخليًا، وأثره المفترض في تاريخ التفسير، وتمثّل هذه الدراسة تطبيقًا لأثر تحليل أحد التفسيرات على إمكان تغيير النظر في تاريخ التفسير ككل، حيث يفترض صالح أن دراسة تفسير الماتريدي والبنية التأويلية له وطريقة تعامله مع المصادر كفيلة بزعزعة المركزية التي يحظى بها الطبري في الدراسة الغربية، ثم هناك دراسة مارتن نجوين حول تفاسير نيسابور، هذه التفاسير التي يجري النظر إليها باعتبارها تمثّل مدرسة تأويلية خاصّة، وهو النظر الذي بدأ مع جيليو وبلوره وحدّده بشكل أكبر وليد صالح، وفي ذات السياق نشر عرضًا كتبه صالح حول دراسة ماريانا كلار لقصص الأنبياء للثعلبي، وكذلك نشر عرضًا لكتاب صالح عن تفسير الثعلبي (الكشف والبيان) كتبه عمر دي أونزاغا، وفي سياق الاهتمام بالتفاسير غير العربية، يأتي عرض كتاب تفاسير فارس لترافيس زاده، ثم ثلاثة دراسات ليونس ميرزا، الأولى حول تفسير ابن كثير، وهل تمثّل تأويليته استمرارًا لتأويلية ابن تيمية أم تختلف عنها، وما هو الأثر الذي تركته رؤى ابن تيمية عن التفسير على تاريخ هذا الحقل بشكل عام؟ وتشبّك هذه الدراسة مع الرؤى التي طرحها كالدور حول التفسير بشكل عام والتفسير الوسيط بشكل خاص في دراسته المركزية عن ابن كثير، والثانية حول رؤى ابن تيمية التفسيرية والمبادئ الخاصّة لتأويليته، وكيف طبقها في رسائله، أما الثالثة فتعلّق بكيف يكشف الحجاج حول من هو الذبيح المقصود في قصة إبراهيم - (إسماعيل) أم (إسحق) - عن طبيعة تعامل ابن تيمية وابن كثير مع الإسرائيليات؟ ثم دراسة

حول مرحلة الحواشي التي تعتبر مرحلة مهمّة في تاريخ التفسير، حيث يتناول وليد صالح قصة صعود (أنوار التنزيل) ككتاب مدرسي معتمد وأصل للتحشية ثم تاريخ هبوطه مرة أخرى وقلة الاهتمام به -وفقاً لصالح- نتيجة الرؤى المعاصرة الغربية والعربية حول تاريخ التفسير، كما يحاول إبراز كيف لكتابة تاريخ الحواشي أن تكون أساساً لتغيير النظر لهذا الحقل وتاريخه بعيداً عن الرؤى الغربية الكلاسيكية حول العصر الإسلامي الوسيط، وأخيراً عرض لكتاب سوزان جوناستي حول التفاسير في أواخر الدولة العثمانية وبداية الدولة التركية الحديثة يمثل رؤية على حركة التفسير في نهاية العصر الوسيط في سياق غير عربي.

وأما عن التفاسير والقراءات الإسلامية المعاصرة، فهناك اهتمام غربي أيضاً بدراستها، وهو ما ننشر فيه تعريفاً بكتاب كامبانيني حول القراءات المعاصرة. وجدير بالذكر أنّ هذه الترجمات سبق أن نشرناها بشكل مستقلّ 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 لكلّ مادة على حدة تعمل على إبراز موضوع اشتغالها وتوضيحه، وقد آثرنا الإبقاء على هذه المقدمات هاهنا ليرز للقارئ قبل الولوج لكلّ مادة موضوعها وطبيعتها المقاربة التي تعمل عليها.

كما يضمّ هذا الكتاب سبعة تعريفات كتب، تتناول المدونات التفسيرية التراثية والمعاصرة، حيث نعرّف بكتاب نجوين عن تفسير القشيري، وكتاب لين عن تفسير الزمخشري، وكتاب بروس فودج عن الطبرسي، وكتاب كامباني عن التفاسير المعاصرة، وتدور كذلك حول بعض المسائل التفصيلية في مدونات التفسير، فنعرّف بنشر صالح لكتاب (الأقوال القويمّة) للبقاعي، وكذلك كتاب نيكل الذي يتناول مفهوم تحريف الكتب السابقة في التفسير المبكر وعلاقته بنشأة حقل التفسير وعلاقته بسُلطة النصّ، كذلك تعريفًا بكتاب (الحرف والروح، مقاربات في التفسير الصوفي للقرآن).

تفسير مقاتل بن سليمان وتطور التفسير المبكر^(١)(٢)
نيكولاي سيني

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو:

The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early *Tafsīr* Literature

منشورة ضمن كتاب:

Tafsīr and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre EDITED BY
Andreas Görke and Johanna Pink

وقد نشرنا عرضًا لهذا الكتاب كتبه بيتر كوبينز، ترجمة: مصطفى هندي، بعنوان: (عرض كتاب: التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي، استكشاف حدود التفسير كنوع)، ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة: الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير)، ص ٣٦٣. (قسم الترجمات).

(٢) ترجم هذه الدراسة: مصطفى هندي؛ مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بنيكولاي 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.

مقدمة:

تهتم الدراسات الغربية الكلاسيكية والمعاصرة بدراسة التفسير القرآني، يتركز جزءٌ كبيرٌ من اهتمام هذه الدراسات على التفاسير المبكرة بالأساس، حيث يتم النظر إليها باعتبارها تفسّر نشأة وطبيعة هذا الحقل، ورغم أن الكثير من الدارسين المعاصرين يُظهرون انتقادًا لهذه الطريقة، ويحاولون لفت النظر لضرورة دراسة مرحلة نضج حقل التفسير وهي المرحلة الواقعة منذ الطبري وحتى المرحلة الوسيطة (أي مرحلة ظهور تفاسير مثل تفسير ابن كثير)، إلا أن هذا لم يعنِ غياب الاهتمام التام بهذه المرحلة، فلا يزال ثمة اهتمام كبير بمرحلة التفاسير المبكرة.

في هذه الدراسة التي بين أيدينا يتناول سيناى تفسير مقاتل بن سليمان، ويدرسه باعتباره يحمل سمات التفسير المبكر، ويهتم بمحاولة اكتشاف ما يُبرزه هذا التفسير من شكل العلاقات بين العلوم الإسلامية الناشئة، سواءً التفسير أو الحديث أو أدب القصّاص، كما يحاول كذلك ربط نشأة التفسير بتبلور سلطة النصّ القرآني موظفًا طروحات وانسبرو في كتابه (الدراسات القرآنية).

كذلك يحاول سيناى -وعبر الاستناد لبعض الأمثلة التطبيقية من داخل تفسير مقاتل- اكتشاف المنهجية الخاصّة للكتاب خصوصًا في العلاقة بين التعليق على الآيات القرآنية أو تفسيرها، وبين اندراج بعض الآيات في بعض

الأحيان داخل إطار سردي شامل يتجاوزها، وكذلك في مسألة النظر الكلي للقرآن ومدى حضور هذا في تعليقات مقاتل على الآيات التي يتناولها في موضع محدد.

وتهتم الكثير من الدراسات للتفسير المبكر والمنطلقة من طروحات وانسبرو مثل دراسة سيناى، بالتركيز على مسألة حضور المرويات القصصية داخل التفسير، حيث تعتبر أنّ هذا يعود لغيومة الصّلة بين التفسير وبين المعارف الأخرى مثل أدب القصّاص في هذه المرحلة من تاريخ التفسير، وعدم وجود حدود واضحة بينها، وهذه المسألة تحتاج كثيراً من التأمل حيث يظهر فيها تغييب لفهم طبيعة وهدف التفسير الحاكم لورود المصادر داخله، ومسألة فهم هذه الطبيعة ذاتها هي مسألة يهتم بها كذلك كثيرٌ من الدارسين الغربيين المعاصرين.

وما يهم في هذه الدراسة ويدفع لترجمتها ليس النتائج التي يصل إليها سيناى، بل إلقاء الضوء على طريقة المعالجة الغربية المعاصرة لهذه المرحلة المهمة من مراحل التفسير الإسلامى، ولفت أنظار الدارسين إليها.

الدراسة

١ - مقاتل؛ شخصيته وأعماله^(١)؛

في مقاله المركزي، وصف نورمان كالدر^(٢) السمات الأساسية للتفسير الكلاسيكي ببراعة، ذلك النوع الأدبي الذي تبلورت حدوده الشكلية والمنهجية تدريجياً خلال القرون القليلة الأولى من التاريخ الفكري الإسلامي. سيبحث هذا الفصل أحد المصادر الرئيسة لإعادة بناء تطوّر الأدب التفسيري المبكر؛ ألا وهو التفسير المنسوب إلى مقاتل بن سليمان البلخي، الذي يُقال إنه تُوفي في ١٥٠هـ/

(١) أنا ممتنّ لإليانور بايتون Eleanor Payton لتحريرها الدقيق والممتاز للغاية لهذا الفصل، ولعمر عليّ دي أونزاغا Omar Alí-de-Unzaga لتعليقاته على المسودة الأولى. يمكن العثور على مراجع أكثر تفصيلاً حول الموضوع في:

Nicolai Sinai, Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation (Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009), chapters 2 and 8- 12.

بخصوص تفسير مقاتل، فالعزو على النسخة اللبنانية المعاد طبعها (نشرتها مؤسسة التاريخ العربي) من تحقيق: شحاتة: مقاتل بن سليمان، تفسير، تحقيق: عبد الله محمد شحاتة، ٤ مجلدات (القاهرة، الهيئة، ١٩٧٩-١٩٨٩). حول قصة نشر هذه الطبعة، انظر:

Claude Gilliot, 'Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit', Journal Asiatique 279, nos 12 (1991), pp. 392, at p. 39, n.

(2) Norman Calder, 'Tafsīr from abarī 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 Qurān (London, Routledge, 1993), pp. 101- 140.

للحصول على مقدمة موجزة لهذا النوع باللغة الألمانية، انظر:

Nicolai Sinai, 'Die klassische islamische Koranexegese: Eine Annäherung', eologische Literaturzeitung 136, no. 2 (2011), pp. 123- 34.

مع إشارات إلى بعض المنشورات الحديثة المهمة.

٧٦٧م، أو ١٥٥هـ / ٧٧٢م، أو ١٥٨هـ / ٧٧٥م، وربما يكون قد وُلِد في أوائل عام ٦٩٠م (رغم أنّ هذا بعيد كلّ البعد عن اليقين)^(١).

يشكّل التفسير المنسوب إلى مقاتل أحد أقدم النصوص الموجودة التي تعرض السمة الأولى من السمات الثلاث المميزة للعمل التفسيري كما حدّدها كالدرد؛ وهي «إيراد النصّ القرآني المعتمَد [...]، مجزّءاً حسب أغراض التفسير، والتعامل معه حسب ترتيبه المعتمَد في المصحف»^(٢). سيحلّل الفصل الحالي الشكل الأدبي والمنهج التأويلي لعمل مقاتل، مع التركيز على وظيفة السرد فيه (القسمان ١ و ٢)، ثم استخدامه نقطة انطلاق لرسم مخطط افتراضي -لا محالة- لتاريخ التفسير المبكّر بشكل عام (القسمان ٣ و ٤).

يبدو أنّ مقاتلاً نفسه كان شخصية مثيرة للجدل؛ فعلى صعيد روايته للحديث، فإنه يوصف صراحةً بأنه «كذاب»^(٣)، وعلى مستوى الجدل اللاهوتي، فهو متّهم بالتجسيم ورُمي بالإرجاء (وهو ما يعني «تعليق الحكم» على إيمان أو

(1) Josef van Ess, *eologie und Gesellschaim 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols (Berlin, Walter de Gruyter, 1991/97), vol. II, pp. 516 ff.; Claude Gilliot, 'A Schoolmaster, Storyteller, Exegete and Warrior at Work in Khurāsān: al- Dahhak b. Muzāhim al- Hilālī (d. 106/ 724)' in Karen Bauer, ed., *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/ 8th9th/ 15th c.)* (Oxford, Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2013), pp. 311- 92, at pp. 322- 8.

(2) Calder, 'Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr', p. 101.

(٣) عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، ٣٥ مجلداً (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠-٩٢)، المجلد الثامن والعشرون، ص ٤٤٨.

كفر شخص آخر؛ وبشكل أعم، هو الموقف القائل بأن الأعمال الصالحة لا تدخل في مسمى الإيمان^(١). ومع ذلك، فإن قدراته التفسيرية تحظى باحترام واضح؛ إذ يُروى أن محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ / ١٢٠) اعتبر مكانة مقاتل في التفسير مثل مكانة مالك بن أنس (ت ١٧٩ / ٧٩٥) في الحديث^(٢). وبناءً على ذلك، لخص كلود جيليو هذا التناقض في الموقف من مقاتل بعبارة موجزة فقال عنه: «المفسر العظيم، والمحدث والمتكلم المنبوذ»^(٣). أما فيما يتعلق بالتفسير المنسوب إليه، فمن الواضح على الفور أنه ينتمي إلى مرحلة بدائية نسبياً من التفسير القرآني؛ فالتحليلات النحوية والاقتراسات من الشعر العربي واختلاف القراءات غائبة عنه، أو مستخدمة بشكل ضئيل للغاية، ونادراً ما ترد سلاسل الإسناد في النص. كل هذا يشير بقوة إلى تأريخ افتراضي للعمل يعود به إلى القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وهو التأريخ الذي لا يمكن تجاوزه إلا من خلال أدلة قوية. صحيح أن مقدمة التفسير تحوي قائمة بالمصادر التي من المفترض أن مقاتلاً اعتمدها واقتبس منها -ومن بينها

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هيلموت

ريتر، مجلدان (إسطنبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٩ - ٣٠)، المجلد الأول، ص ١٥٢ - ٣؛ انظر أيضاً:

Gilliot, 'Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit', pp. 503.

(٢) المزي، تهذيب الكمال، المجلد الثامن والعشرون، ص ٤٣٦ - ٧.

(٣) انظر عنوان مقال جيليو: 'Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit'

شخصيات بارزة مثل الضحاك بن المزاحم (توفي ١٠٦ / ٧٢٤؟) ونافع مولى ابن عمر (ت ١١٧ / ٧٣٥؟) - لكن نظرًا لأن هذا القسم منقول برواية راوٍ متأخر، فقد يُنظر إليه على أنه إضافة لاحقة وُضعت لتعزيز مكانة التفسير في نظر العلماء اللاحقين، الذين اعتبروا أنّ على التفسير القرآني أن يتوافق مع قواعد نقل الحديث.

من الجدير بالذكر أنّ الجزء الرئيس من التفسير لا يحتوي إلا على الأسانيد التي ضمّن فيها الراوي بشكلٍ واضح مادةً إضافية، والتي في بعض الحالات يُصرّح بأنها ليست مروية عن مقاتل نفسه. على سبيل المثال، يستعمل أوّل راوٍ للتفسير -الهديل بن حبيب- أحياناً عبارة: «ولم أسمع (هذا من) مقاتل»^(١).

إنّ حقيقة أنّ المصادر التي يُقال إنّ مقاتلاً نقل عنها كانت موجودة بشكلٍ موجزٍ فقط في التفسير -بدلاً من كونها تظهر في الجزء الرئيس من النصّ - فضلاً عن التحديد الدقيق على ما يبدو للإضافات اللاحقة؛ من الممكن أن توحى بالثقة في أنّ العمل الذي لدينا اليوم يعود بالفعل إلى مقاتل نفسه. وعلى الرغم

(١) سبقت الإشارة لهذه النقطة في:

Cornelis [Kees] H. M. Versteegh, 'Grammar and Exegesis: the Origins of Kufan Grammar and the Tafsīr Muqātil', Der Islam 67 (1990), pp. 206- 42, see p. 208, and Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique des mystiques musulmans (Beirut, Dar al- Machreq, 1970), p.31.

من وجود بعض الحالات التي يبدو فيها وجود إضافات من غير الممكن تمييزها^(١)، إلا أنها لا تشكّل جزءاً مما قد يسميه المرء الجوهر الأساسي للعمل. يتكوّن هذا الجوهر من معالجة موجزة للنصّ القرآني الكامل، مقسماً إلى أجزاء قصيرة، تتخلّلها معانٍ مقتضبة عادةً ما تقدّم مرادفات لبعض الكلمات، وإعادة صياغة وتنوعات تفسيرية للصياغة القرآنية. نقدّم مثلاً على هذه الإستراتيجية في تفسير الآيات الثلاث الأولى من سورة إبراهيم المذكورة أدناه.

لاحظ أنّ الآيات القرآنية مكتوبة بخطّ مثقّل، وأنني أدرجتُ تصنيفات لأنواع مختلفة من التعليقات التوضيحية من أجل الإشارة إلى العُدّة التفسيرية التي عمل بها مقاتل في الغالب [بخط مائل].

﴿الرَّ كِتَبٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ﴾ يا محمد ﷺ.

إدخال نداء

﴿لِخُرْجِ النَّاسِ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ يعني من الشرك إلى الإيمان.

مُرَادَفَةٌ ثَنَائِيَّةٌ (ظلمات = شرك، نور = إيمان)

(١) على سبيل المثال، انظر النقل عن النحوي أبي زكريا الفراء (ت ٢٠٧ / ٨٢٢ بعد حوالي خمسين عاماً من مقاتل) في تفسير مقاتل للآية ٢ من سورة النور. إنّ تصريح فرستيج Versteegh بأنّ الإضافات اللاحقة يجري تمييزها دائماً على هذا النحو ("Grammar and Exegesis"، ص ٢٠٨) بحاجة إلى تدليل. وبالمثل، فإن التعليق الفقهي الوارد تحت الآية التاسعة من السورة نفسها - وهو أمر غير معهود تماماً في أسلوب مقاتل - لا يُنسب صراحة إلى أي شخص آخر.

﴿يَأْذِنُ رَبَّهُمْ﴾ يعني بأمر ربهم.

مُرَادَفَةٌ (إِذْنٌ = أَمْرٌ)

﴿إِلَى صِرَاطٍ﴾ يعني إلى دين.

مُرَادَفَةٌ (صِرَاطٌ = دِينٌ)

﴿الْعَزِيزِ﴾ في ملكه.

إِدْخَالُ عِلَاقَةٍ تَتَابَعِ تَرْكِيْبِي بِحَرْفِ جَرٍ

﴿الْحَمِيدِ﴾ في أمره عند خلقه.

إِدْخَالُ عِلَاقَةٍ تَتَابَعِ تَرْكِيْبِي بِحَرْفِ جَرٍ

ثُمَّ دَلَّ عَلَى نَفْسِهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ، فَقَالَ:

تَوْجِيْهِ نَصْبِي (١)

﴿اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ﴾ من أهل

مكة بتوحيد الله.

(١) استخدام مصطلح «التوجيه النصي» [على غرار التوجيه المسرحي [stage direction]] في سياق

التفسير يعود إلى جون وانسبرو، انظر:

John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1977), pp. 124 and 130; see also Versteegh, 'Grammar and Exegesis', p. 210.

إدخال علاقة تتابع تركيبية بحرفي جر

﴿مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾. ثم أخبر عنهم فقال تعالى:

توجيه نصي

﴿الَّذِينَ يَسْتَجِبُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ الفانية.

إدخال علاقة تتابع تركيبية بصفة

﴿عَلَى الْآخِرَةِ﴾ الباقية.

إدخال علاقة تتابع تركيبية بصفة

هذه الطبقة الأساسية من العمل - كما يتضح من الاقتباس السابق - تعكس بالتأكيد حقيقة أنها تشكل كلاً موحدًا وليس مركبًا خضع للتحرير والإضافة، وهي سمة تميز تفسير مقاتل بوضوح عن التفسير المنسوب إلى مجاهد بن جبر [ت ١٠٤ / ٧٢٢]، الذي يتكوّن بوضوح من إيراد مجموعة من المرويات التفسيرية - المستقلة بالأساس - على آيات مختارة^(١).

بالطبع لا يمكن القول إنّ طابع الوحدة والاتساق للطبقة الأساسية من تفسير مقاتل يعني في حدّ ذاته أنها تعود في الواقع إلى مقاتل نفسه. ولكن بالنظر إلى سمعتي التجسيم في الصفات والكذب في الرواية التي رُمي بهما مقاتل،

(١) بخصوص هذا التفسير، انظر:

Fred Leemhuis, 'Origins and Early Development of the tafsīr Tradition' in Andrew Rippin, ed., Approaches to the History of the Interpretation of the Qurān (Oxford, Clarendon Press, 1988), pp. 13- 30.

فليس من المرجح أن يُنسب إليه تفسير ليس له. صحيحٌ أن مثل هذه الاتهامات تتعلق فقط بمكانة مقاتل في الرواية والاعتقاد، إلا أن غياب اسمه عن قائمة المفسرين الأوائل الذين استشهد بهم محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ / ٩٢٣) يشير إلى أنه بحلول القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي كانت سُمعة مقاتل باعتباره مفسراً قد تبددت إلى حدٍ كبير. على الأقل بعد أن تغلغلت القواعد العلمية لنقل الحديث وهيمنت على حقل التفسير، وأصبح استخدام سلاسل الإسناد أمراً لا محيص عنه، يبدو من غير المرجح قبول خطأ عزو هذا التفسير لمقاتل. وبالتالي، يمكننا بشيء من الثقة قبول إسناد النص إلى مقاتل وتاريخ تفسيره قبل نهاية عام ١٥٢ / ٧٧٠ (قد يكون أقدم من ذلك بكثير).

٢- السرد في تفسير مقاتل؛

في أعقاب دراسة جون وانسبرو الرائدة حول التفسير الإسلامي المبكر - المنشورة في عام ١٩٧٧ - كان تفسير مقاتل يوصف بأنه ينتمي إلى نوع التفسير «السردى»، والذي يوضع أحياناً في مقابل التفسير «الإسهابي عبر إعادة الصياغة paraphrastic» كما يتضح من مجموعة الأقوال التفسيرية الموجزة (glosses) المنسوبة إلى مجاهد بن جبر^(١). ومع ذلك - وكما يُظهر الاقتباس السابق - فإنّ

(1) Claude Gilliot, 'the Beginnings of Qur'anic Exegesis', tr. Michael Bonner, in Andrew Rippin, ed., the Quran: Formative Interpretation (Aldershot, Ashgate Variorum, 1999), pp. 127 (originally published as 'Les débuts de l'exégèse coranique', Revue du monde musulman et de la Méditerranée 58 (1990), pp. 82100), see pp. 13 and 17- 18.

يعتمد تصنيف جيليو بالطبع على إدراج وانسبرو لتفسير مقاتل تحت تصنيف «التفسير الهجادي hagadic» (Wansbrough, Quranic Studies, pp. 122 ff). انظر أيضاً:

Andrew Rippin, 'Tafsir' in Andrew Rippin, the Qur'an and its Interpretative Tradition (Aldershot, Ashgate Variorum, 2001), ch. 10 (reprint from ER, vol. XIV, pp. 23644), p. 8.

حيث يُعدّ تفسير مقاتل ممثلاً رئيساً «للتفسير السردى».

[في الفصل الرابع الذي عقده من كتابه «دراسات قرآنية (النسخة الإنجليزية، ص ١١٩ و ٣١١)» حول مبادئ التفسير، قسم وانسبرو التفاسير - أو بالأحرى صنف أنماط / تيولوجيا (typology) التفاسير - إلى أربعة أقسام: الهجادي - الهالاخي - الماسوري - البلاغي / المجازي، وقد بنى هذا التصنيف على اعتبارين؛ وظيفي وأسلوبى (stylistic). والاختلاف الأساسي بين النوعين الأولين هو أنّ الهجاده - كما يعرفها وانسبرو - هي جزء من الأدب اليهودي التقليدي يتألف من شروح حول الروايات أو الحكايات التوراتية من حياة الحاخامات، ومن ثم يطلق وانسبرو مصطلح «هجادي» على أيّ تفسير للنص المقدس يتبع الأسلوب الوعظي أو الأخلاقي أو استنباط العبر من قصص الأولين؛ وقد مثّل له وانسبرو بتفسير مقاتل والكلبي وسفيان الثوري. أمّا الهالاخاه فهي - حسب تعريف وانسبرو - الأدب القانوني / التشريعي اليهودي؛ ومن ثم يطلق وانسبرو مصطلح «الهالاخي» على أيّ تفسير قانوني / فقهي للنص المقدس، المترجم.].

ملاحظ الشكل الأدبي لأجزاء كبيرة من العمل لا تتميز بالسرد، بل بتعليقات تفسيرية مختصرة؛ ويستنتج وانسبرو أن «النصّ القرآني بالنسبة لمقاتل كان خاضعاً من الناحية المفاهيمية والنحوية/ التركيبية للسرد القصصي (narratio)^(١)، ويبدو أنه من الصعب الدفاع عن هذا الاستنتاج في صيغته التعميمية.

من ناحية أخرى، من الواضح أن السرد يلعب دوراً مهماً في تفسير مقاتل. أحد أسباب ذلك أنه يستخدم الروايات حول أسباب نزول الآيات على نطاق واسع؛ فمن السمات المميزة لتفسيره أنه في كثير من الحالات يبدو أنه يبذل جهداً مقصوداً لتوسيع النطاق التفسيري الذي يغطيه سبب النزول إلى أقصى حدّ ممكن^(٢). في حين أن العديد من روايات أسباب النزول -التي جمعها، على سبيل المثال، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ / ١٥٠٥) في كتابه: «لباب النقول في أسباب النزول»- تشير إلى آيات مفردة، إلا أنّ مقاتلاً غالباً ما يضع جزءاً

(1) Wansbrough, Quranic Studies, pp. 127.

(٢) انظر، على سبيل المثال: تحليل بداية معالجة مقاتل لسورة الفتح في: Sinai, Fortschreibung, pp. 253-4

وقد سلّط أندرو ريبن الضوء على أن مرويات أسباب النزول تؤدي -من بين أمور أخرى- وظيفة تحديد الأقسام القرآنية، وقد أبرز أندرو ريبن هذه الوظيفة في:

Andrew Rippin, 'the Function of asbāb al- nuzūl in Qurānic Exegesis', Bulletin of the School of Oriental and African Studies 51 (1988), pp. 120, at p. 8

«إنّ وظيفة سبب النزول هي إنشاء قصة [...] تؤدي وظيفة تفسيرية أساسية تتمثل في توفير سياق تفسيري موثوق به ورسم حدود كلّ سرد حول الموضوع».

كاملاً من النصّ القرآني ضمن إطار سردي شامل. في هذا الصدد، يُظهر التفسير اهتماماً معيناً بالترابط النصّي خارج حدود الآية المفردة، على الرغم من أنه من الصحيح أن هذا التماسك يُفهم حصرياً داخل السرد، بدلاً من المصطلحات الأدبية الضيقة؛ ولذا يمكننا القول إنّ نموذج مقاتل للترابط النصّي هو السرد القصصي المتتابع story-line^(١).

ومع ذلك، حتى في معظم روايات أسباب النزول لدى مقاتل، لا تزال الأولوية البنيوية قائمة على النصّ القرآني؛ فالسرد مبني ويوظف من أجل إلقاء الضوء على نصّ أولي معطى مسبقاً، واستيعابه. ومن الواضح أن الصياغة القرآنية في التفسير اعتمدت أسلوب الاقتباس الحرفي وأدوات العطف/ الربط التي تحدد النصّ الأساسي والثانوي، أو - كما يقول كالدر - «المتن والشرح»^(٢). ومع ذلك، فإنّ بعض روايات أسباب النزول لدى مقاتل تُظهر ثراءً في التفاصيل وقوة درامية تختلف بشكلٍ لافت للنظر عن الشكل المجرد الذي تمتلكه مثل هذا القصص في أبواب النقول للسيوطي.

بالنسبة لمقاتل، من الواضح أن رواية القصص لها قيمة في حدّ ذاتها تتجاوز الأغراض التفسيرية التي قد تخدمها رواية معينة. في بعض الأحيان، يرى المرء تحولاً مفاجئاً للتفسير من أسلوب التعليق المقتضب عادةً إلى روايات أكثر

(١) انظر حاشية رقم (٢)، ص ٢٦.

(2) Calder, 'Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr', p. 101

شمولاً، ووصفًا لمشاهد أخروية يغيب فيها النصّ القرآني الأساسي بشكل حاسم. أطول رحلة سردية من هذا القبيل ظهرت في معالجة مقاتل لسورة الانشقاق، وترجمتها الإنجليزية مرفقة في ملحق بنهاية هذا الفصل (مقسم إلى أربعة أقسام لسهولة الرجوع إليه). من أجل الحصول على فهم أفضل لاستخدام مقاتل للسرد، أقرحُ الآن إلقاء نظرة فاحصة على هذا النصّ.

يبدأ القسم الأول (من الملحق) بسرد سبب النزول الذي يستمر كخلفية تفسيرية للآيات من ١ إلى ١٥. تعرض القصة شقيقين؛ هما عبد الله والأسود، من الواضح أنه قُصد منهما تجسيد الانقسام الجوهرى بين المؤمن وغير المؤمن، وتعكس أسماؤهما أدوار كل منهما بالفعل ("خادم الله" و"الأسود"). يخاطب الأسود أخاه المؤمن بسؤاله عن القيامة، وهذا السؤال مصاغ بلغة قرآنية: «إنَّ محمدًا يزعم إذا متنا وكنا ترابًا، فإنَّا لمبعوثون في الآخرة (راجع آية ٨٢ من سورة المؤمنون، وآية ١٦ من سورة الصافات، وآية ٤٧ من سورة الواقعة) ويزعم أن الدنيا تنقطع، فأخبرني ما حال الأرض يومئذٍ؟». وردًا على هذا التساؤل -حسب ما يرى مقاتل- نزلت الخمس عشرة آية الأولى من سورة الانشقاق. يقدم باقي القسم الأول معالجة معجمية تقليدية للآيات الثماني الأولى من السورة. ولكن بعد الآية الثامنة: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾، يبدأ التفسير في سرد قصصي موسع للحساب الأخروي الذي ينتظر الأخوين، مسبوقًا بنفس الصيغة «وذلك أن» التي استعملها مع سبب النزول في بداية القسم الأول. يعرض هذا الاستطراد -الوارد في القسم الثاني من الترجمة (من الملحق)- العديد من الخصائص الأسلوبية

لرواية القصص الشعبية [أدب القصص]، مثل المسافات والكميات المهولة، بالإضافة إلى البنى الوصفية الشجرية ("النار لها ٩٠٠٠ زمام، مع كل زمام ٧٠٠٠ ملك" ^(١) ^(٢)). على الرغم من أن كثافة الاقتباسات من النص القرآني يمكن أن تكون عالية، إلا أنها في الحالات المختلفة تُنسج ببساطة لتتداخل مع النص بشكل ملائم ^(٣). حتى في حالة وجود اقتباسات قرآنية صريحة، فإنها تعمل في كثير من الأحيان فقط كنصوص مُلحقة. علاوة على ذلك، اختيرت المادة القرآنية بشكل انتقائي من مجموعة متنوعة من السور؛ ففي حين أن سورة الانشقاق يُفترض أنها تشكل النص الأساسي الذي يتم التعليق عليه، فإنه لا يظهر منها [وسط هذا السرد الأخرى كله] سوى آية واحدة هي الآية التاسعة. في ذروتها، يتحوّل القسم الثاني -

(١) هكذا كتبها المؤلف، والذي في نص التفسير: (تسعون ألف زمام، في كل زمام سبعون ألف ملك). (المترجم).

(٢) انظر الخصائص التي نوقشت في:

Tilman Nagel, 'Die Qisas al- Anbiyā: Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte' (PhD dissertation, Universität Bonn, 1967), pp.123 ff.

في ضوء عمل ناجل، يشكّل أسلوب وتنويع الموتيفات السردية في القسم ٢ من تفسير مقاتل لسورة الانشقاق تبريراً كافياً لوصفه بالقصة. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ المقطع نفسه يستخدم مصطلح «قصة» بمعنى مختلف قليلاً بعد اقتباس الآيات ١٩ و ٢٠ من سورة الحاقة، وهو إشارة إلى جزء من النص القرآني. يبدو أن هذا يؤكد بياني السابق بأنّ مقاتلاً يتصوّر التماسك النصّي حصراً داخل المصطلحات السردية.

(٣) انظر هذا التنوع في تفسير الآية ٢٢ من سورة الفجر في بداية القسم ٢. ويذهب تفسير مقاتل للآية ٢٠ من سورة الإنسان إلى أبعد من ذلك في تدوير الصياغة القرآنية من خلال تبديل التعبيرات القرآنية أحياناً مع المرادفات.

لفترة وجيزة- إلى استطراد سردي لمقطع من سورة الحاقة (الآيات: ١٩ - ٢٠ و٢٥ - ٢٨) بدلاً من سورة الانشقاق، وربما يرجع ذلك إلى حقيقة أن اقتباس حسرات غير المؤمنين في الآيات ٢٥ - ٢٨ من سورة الحاقة يُحدث تأثيراً درامياً أكبر بكثير من الخطاب غير المباشر الذي يظهر في آية ﴿فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا﴾ من سورة الانشقاق. ثم يعود القسمان ٣ و٤ إلى إيقاع سردي أكثر هدوءاً، وبياشران مهمة تقديم تعليقات موجزة عن بقية سورة الانشقاق.

من الواضح أن القسم الثاني يهدف إلى رسم صورة حية ومرعبة قدر الإمكان ليوم القيامة، وتظهر التلميحات والاقتباسات القرآنية لدعم هذا الغرض، فهي لا تظهر في هذا السياق باعتبارها آيات يراد تفسيرها في حدّ ذاتها^(١). وإذا أردنا وضع الأمور في نصابها الصحيح، فنستقول إن القصة الأخروية لدى مقاتل ليس لها غرض تفسيري، على الرغم من كونها جزءاً لا يتجزأ من إطار أدبي تفسيري واضح. ولكن سنجانب الدقّة إذا نظرنا إلى القسم الثاني على أنه مجرد سرد حرّ للقصص، لأنّ هذا المقطع يحمل في نفس الوقت رسالة لاهوتية متماسكة، وهي عقيدة الإرجاء. فكما هو واضح، كلا الأخوين قد ارتكب أعمالاً صالحة وأخرى فاسدة. ومع ذلك، المؤمن فقط هو الذي «يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا»، حيث تُمحي سيئاته من «كِتَابِهِ» ولا يظهر للملأ سوى أعماله الصالحة. بينما الأسود «الذي لم

(١) قُدِّمت أمثلة شبيهة للتضخيم السردى للمادة القرآنية من أعمال أخرى في: Nagel, 'Qisas', pp. 19- 20.

يصدّق بالإيمان»^(١) فتعرض سيئاته على الملاء، وتُمحى أعماله الصالحة. في وسط هذا السرد القصصي، يعزز القسم الثاني وجهة النظر القائلة بأنّ النجاة في الآخرة لا تتوقف على العمل، بل تتعلق بالإيمان فقط^(٢). من هذا المنظور، يمكن القول إنّ القسم الثاني يحمل تشابهاً مع النقاشات الاستطردية الموسّعة حول المسائل اللاهوتية أو اللغوية أو مع الأحاديث النبوية التي تظهر في أعمال التفسير اللاحقة والتي -مثل القسم الثاني- غالباً ما تكون صلتها بعيدة عن فهم المقطع القرآني المعين الذي تردّ تحته^(٣).

(١) مقاتل، تفسير، المجلد الرابع، ص ٦٣٧، المجلد الثاني، ص: ١٤ - ١٥ (اقتبست بضعة أسطر بعد تفسير الآية ٩ من سورة الانشقاق).

(٢) بالمناسبة، هناك نقطة لاهوتية أخرى في نهاية تفسير مقاتل للسورة، حيث جاء الاستثناء الختامي في آخر آية ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾، فقال مقاتل: «ثم استثنى لعلمٍ قد سبق». بعبارة أخرى، يهتم مقاتل بالتأكيد على أن الله لم يغيّر رأيه فجأة بين الآية ٢٤ و ٢٥، وبالتالي يبدو أنه يقول بثبات العلم الإلهي، عكس فكرة البداءة الإلهية.

(٣) أسهم وليد صالح في تقديم مصطلح «التفسير المتجاور adjacent» من أجل وصف الطريقة التي استخدمها أحمد بن محمد الثعلبي (ت ٤٢٧ / ١٠٣٥) في الربط المتناسب بين النص القرآني والحديث النبوي.

Walid A. Saleh, the Formation of the Classical Tafsīr Tradition: the Qurān Commentary of al- thalabī (d. 427/ 1035) [Leiden, Brill, 2004], pp. 195 ff.

[انظر: تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير الثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٢٤٤، قسم الترجمات].

لقد تحدثت بنفسني عن «التفسير الضام» انظر:

Sinai, Fortschreibung, pp. 19- 21; see also ibid., pp. 231- 2

ومع ذلك، فإنّ معالجة مقاتل لسورة الانشقاق تسلّط الضوء على التوتر العام بين البنية الأعم والأكبر لتفسير مقاتل القائمة على أسلوب التعليق التفسيري [المقتضب] من جهة؛ والخيوط السردية التي غالباً ما تنسلّ من هذه البنية وتزيد عليها من جهة أخرى. هذا التوتر ناتج بلا شك من حقيقة أن مقاتلاً في اشتغاله على النصّ القرآني، استخدم -بوعي- مادة كان قوام وسياق وجودها الأصلي sitz im leben هو الرواية الشفوية للقصص، والتي في بعض الأحيان -كما في القسم الثاني من تفسير سورة الانشقاق- لا تزال تحتفظ بديناميكيّتها السردية الخاصة. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنه في أماكن أخرى من تفسير مقاتل، تخضع بعض (الموتيفات) في القسم الثاني لضبط تفسيري أكثر إحكاماً:

- في تفسير مقاتل للآية ٢٣ من سورة الفجر، يتوافق النصّ حرفياً تقريباً مع وصف الملائكة في تفسيره لسورة الانشقاق، ولكن بعد ذلك مباشرة يعود التفسير إلى نصّ السورة الأساسية [الفجر]، بدلاً من الانغماس في رحلة السرد.

- في آية: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [الحج: ٢٣] يذكر مقاتل -في وصفٍ مشابه لما هو موجود في القسم الثاني من تفسير سورة الانشقاق- أنّ المؤمنين سوف يرتدون ملابس من الإستبرق والسندس، ثم يرتدون تحتها طبقة من الحرير الخالص. كما في الحالة السابقة، أهمل السياق السردى الأوسع لهذه التفاصيل.

- وينطبق الشيء نفسه على الآيتين ٦٨ و ٦٩ من سورة الزخرف، وهي الآيات التي تظهر في القسم الثاني من تفسير مقاتل لسورة الانشقاق على أنها من

قول الملائكة. لكن في تفسيره للآيتين في موضعهما من سورة الزخرف، يصف مقاتل بإيجاز -تبعًا لسياق القسم الثاني من تفسير سورة الانشقاق- كيف يرفع المؤمنون رؤوسهم بينما ينكس الكفار رؤوسهم. ثم مرة أخرى، ينتقل التفسير بعد ذلك مباشرة إلى الآية التالية من سورة الزخرف.

- يذكر تفسير مقاتل للآيات ١٩ - ٢٨ من سورة الحاقة -الذي يؤدي دور الذروة الدراماتيكية للقسم الثاني من تفسير سورة الانشقاق- الأخوين مضرب المثل أبا سلمة (وهو يوازي عبد الله في سورة الانشقاق) والأسود باسمهما^(١)، ولكنه يمتنع أيضًا في ذلك الموضوع عن تقديم أي تفاصيل غير ذات صلة مباشرة بالآيات التي يتعرض لها مباشرة.

- في تفسيره للآية ٣٨ من سورة النبأ، يشير مقاتل إلى صمت الملائكة في الآخرة لمدة أربعين عامًا، وهو مذكور أيضًا في القسم الثاني من تفسير سورة الانشقاق، ولكنه يسوق تفسيره مرة أخرى فقط في شكل تعليق مقتضب ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ﴾ من الخوف أربعين عامًا؛ وكما هو الحال في تفسير سورة الانشقاق، ينتقل مقاتل إلى تفسير باقي آية النبأ ﴿إِلَّا مَنْ أَدْنَىٰ لَهُ الرِّحْمَانُ﴾ بالكلام، ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾، متبعًا أسلوب التعليق الموجز، على أنه يشير إلى أن كلمة ﴿صَوَابًا﴾ تعني الجزء الأول من الشهادة.

(١) يظهر الأسود أيضًا في تفسير مقاتل للآية ١٢٤ من سورة طه.

أودّ أن أستنتج أن منهج التفسير الذي تعكس صداه هذه الأمثلة يمكن وصفه بشكل مناسب بأنه تفكيك وتكرار المادة القصصية من خلال تقسيمها إلى أجزاء غير متصلة تُدمج في المواضيع الملائمة لها من التفسير على هيئة تعليقات تفسيرية، أو يجري تفكيكها وتوزيعها على أجزاء المتن التفسيري. يظهر إجراءً مشابه في مكان آخر من تفسير مقاتل^(١)، ويمكن الوقوف عليه أيضًا في تفسير الطبري^(٢). يبدو أن إعادة التدوير التفسيرية لأدب القصص كانت ممارسة أدبية شائعة خلال القرنين الأول والثاني الهجريين. إنّ المرويات السردية التي تُخضع من خلالها الأجزاء القرآنية لمقتضيات السرد القصصي -وهي ممارسة قد يُنظر إليها على أنها تهدد أسبقية القرآن- كان يجري تهذيبها وضبطها من خلال اعتبارها بذاتها خاضعة من الناحية التفسيرية للنص القرآني. يمكن القول إنّ مثل هذه التحوّلات تشير إلى اهتمام متزايد بإبراز أسبقية

(١) على سبيل المثال، القصص الأخرى الواردة في الآية ١١ من سورة الإنسان (راجع أيضًا الآية ٣١ من سورة الأنعام)، والآية ٢٠ من نفس السورة (راجع الآية ٢١ من سورة الواقعة) قد أعيد تدويرها تفسيرياً أيضًا.

(٢) انظر: محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري المسمى: جامع البيان في تأويل القرآن، إعداد وتحقيق: عماد إسماعيل الشوكاني، ١٢ مجلد (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، الأنعام ٤٠ (أثر رقم ٢٤١٣١) والآيات: ٩- ١١ و ١٨ و ٢٠ من سورة القصص (آثار رقم: ٢٧١٨٨ و ٢٧١٩٦ و ٢٧٢٢٢ و ٢٧٢٧٧ و ٢٧٢٨٩).

الكتاب، وبالتالي فهي تشهد على الاكتمال التدريجي لوضع القرآن باعتباره نصًا ذا سلطة canon.

باختصار؛ من الأهمية بمكان أن نلتفت إلى الصنعة التفسيرية البادية في تفسير مقاتل؛ فخاصيته المميزة ليست الإخضاع المتسق للنص القرآني للسرد غير القرآني، كما يظهر من توصيفه باعتباره نموذجًا للتفسير (السردى). بل إن خاصيته المميزة هي بالأحرى الشدّ والجذب بين موقفين أدبيين مختلفين تمامًا؛ الأول هو ما يبدو وكأنه اعتراف بالتفسير وإذعانه للأولوية البنيوية للقرآن من ناحية؛ وفورات متقطعة من السرد الذي يخلّ بالإطار التفسيري الكلي للعمل، من ناحية أخرى.

٣ - ظهور التفسير القرآني:

في الجزء المتبقي من هذا الفصل، أودّ أن أقدم مخططاً افتراضياً لتطور التفسير القرآني المبكر، وللمكان الذي قد يشغله تفسير مقاتل ضمن هذا المخطط^(١). غالباً ما تنقل المصادر الإسلامية الفكرة القائلة بأنه بعد وفاة النبي محمد، شرع المسلمون الأوائل على الفور في إخضاع القرآن لاشتغال تفسيري مستدام. في الواقع، هناك آثار مفادها أنّ النبي محمداً نفسه كان أول مفسر للقرآن^(٢). ومع ذلك، يبدو أنه من المشكوك فيه إلى حدّ بعيد افتراض وقوع نشاط تفسيري حقيقي خلال الخمسين عاماً الأولى أو نحوها بعد وفاة النبي محمد.

على الرغم من أنّ الفاتحين العرب في الشرق الأوسط آمنوا بالتأكيد بأنّ القرآن هو كتابهم المقدّس، إلا أنّ هذا لا يعني أنه كان أكثر من مجرد تصور اعتباري رمزي^(٣). في واقع الأمر، فإنّ العلماء الأوائل الذين يبدو أنهم أبدوا اهتماماً منهجياً بالتفسير، والذين يُنسب إليهم قدر كبير من المرويات التفسيرية؛ هم نفس الرجال الذين كانوا نشطين في العقود الأخيرة من القرن الأول

(١) لتفاصيل أكثر، انظر: Sinai, Fortschreibung, chapters 2 and 11

(٢) انظر، على سبيل المثال: تفسير الطبري، آثار رقم: ٨١-٢ (المجلد الأول، ص ٦٠).

(٣) لتفصيل أكثر، انظر:

Nicolai Sinai, 'When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? Part I', Bulletin of the School of Oriental and African Studies 77 (2014), pp. 27392, nos 2 and 3.

الهجري/ السابع الميلادي والعقود الأولى من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، مثل مجاهد، وسعيد بن جبير (ت ٧١٤ / ٩٥)، وقتادة بن دعامة (ت ١١٨ / ٧٣٦). رغم أن المرويات الإسلامية تحدّد هؤلاء العلماء على أنهم طلاب المفسّر المشهور والأب الروحي المزعوم للتفسير القرآني؛ ألا وهو ابن عباس^(١)، إلا أن كلود جيليو تمكّن من إظهار الممارسة (الأسطورية) اللافتة للنظر التي جرى بها تصوير ابن عباس^(٢). لذلك قد يشكّ المرء في أن شخصية ابن عباس كان لها اشتغال حقيقي غير سدّ الفجوة الزمنية بين ظهور التفسير القرآني بين عامي ٦٠هـ / ٦٨٠م، و٨٠هـ / ٧٠٠م، وموت النبي قبل نحو خمسين سنة. تأكّد هذا الشكّ أيضًا من خلال إخضاع المرويات التفسيرية الواردة في الآية ٩٠ - ٩١ من سورة الحجر لتحليل الإسناد مع المتن الذي أجراه هارالد موتسكي^(٣). وفقًا لموتسكي^(٤)، فإنّ أقدم مفسري هذه الآيات والذين

(1) Gilliot, 'Beginnings'

(2) Claude Gilliot, 'Portrait Mythique d'Ibn Abbās', Arabica 32 (1985), pp. 12784.

(3) Harald Motzki with Nicolet Boekhoff- van der Voort and Sean W. Anthony, Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzi Hadīth (Leiden, Brill, 2010), pp. 231- 303; see in particular the conclusion on pp. 297- 8.

(٤) هارالد موتسكي (Harald Motzki): مستشرق ألماني، وُلِدَ عام ١٩٤٨، حصل على الدكتوراه من

جامعة بون الألمانية عام ١٩٧٨م، واهتمامه الأساس هو نقل الحديث في التراث الإسلامي، له عدد من

الكتب، منها:

-The origins of Islamic jurisprudence, BRILL, 2002

(أصول الفقه الإسلامي).

-Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbās Traditions, Gorgias Press, 2017.

=

يمكن التحقق من اشتغالهم تاريخياً هم شخصيات مثل سعيد بن جبير، والضحاك، ومجاهد، وقتادة، وليس من بينهم ابن عباس؛ ومن المثير للاهتمام أن الجيل الذي يليهم فقط هو الذي يبدو أنه ادّعى أن ابن عباس هو مصدرهم النهائي. بناءً على عمل جيليو وموتسكي، يبدو من المحتمل جداً أن الأنشطة التفسيرية التي تُنسب تقليدياً لابن عباس هي -إلى حدّ كبير- إسقاط لاحق. وبالتالي، أُسقطت المقولات التفسيرية التي صاغها بالفعل العلماء اللاحقون على علم أقدم هو ابن عباس. لسنا بحاجة إلى النظر إلى هذا الإسقاط اللاحق على أنه تلفيق مقصود؛ لأنّ الإسناد إلى ابن عباس ربما كان ببساطة هو الطريقة الافتراضية لتحديد المرويات التي كان يُعتقد أنها قديمة وممثّلة لبعض المفاهيم التفسيرية السائدة^(١).

(إعادة بناء سيرة النبي لابن إسحاق، وتفسير القرآن المبكر: دراسة للمرويات المبكرة لابن عباس).
(قسم الترجمات).

(١) ما يذكره المؤلف عن ابن عباس وعن ضعف النشاط التفسيري في بداية الإسلام غير صحيح، فهناك نشاط ملحوظ جداً في تلك الفترة، وفي القلب من هذا النشاط يأتي تفسير ابن عباس الذي يمثل النسبة الأكبر من التفسير الوارد عن الصحابة بشكل عام، وأثره ظاهر في أعداد المرويات التي لطالما تناقلتها تآليف التفسير عن الصحابة وابن عباس تحديداً، وأمّا التشكيك في كثرة تفسير ابن عباس بدعوى ضعف الأسانيد فهو استناد خاطئ كما هو بيّن، فقضية أسانيد التفسير فيها تفصيل كبيرٌ والتعامل معها بالمنطق الحديثي ومحاکمتها إليه فيه خلل كما أشار لذلك عدد من الباحثين، وأمّا قضية الإسقاط التي يذكرها المؤلف فلا وجه لها وهي محض افتراضات لا قيمة لها علمياً، وإلا فكيف تم هذا الإسقاط

إذا كان من المرجح - كما أزعج في مكان آخر - أن الرسم (المصحف المجرد) قد استقر بحلول منتصف القرن السابع الميلادي⁽¹⁾، فماذا كانت وظيفته قبل أن يصبح موضوعاً مناسباً للتفسير؟ بشكل رئيس، أتصور القرآن على أنه رمز قوي لهوية الفاتحين العرب، وأنه استخدم - على الأرجح بطريقة انتقائية للغاية - لأغراض التلاوة الشعائرية والتعبدية. تُظهر الأمثلة من التاريخ الديني أن تلاوة نصّ مقدّس لا تفترض بأيّ حال من الأحوال أن القارئ لديه فهمٌ مفصّل لما يقرؤه⁽²⁾؛ وفي هذا الصدد، استخدم دانييل ماديجان مفهوم برينسلاو مالينوفسكي حول «التواصل الفطري»، أي التواصل الذي لا يهدف

ومن قام به، وأين كان العلماء منه وكيف قبلوه، وهل يعقل في ضوء اهتمام العلماء بالإسناد وتفسير الصحابة القول بأنه كان يُنسب لابن عباس كلّ قول أو مفهوم سائد حتى نوّس لتحديد هذه الأقوال والمفاهيم؟ وحتى لو فرضنا صحة ذلك فهذا يدلّ على شهرة ابن عباس في التفسير ابتداءً وإلا لما كان أهلاً لاختياره كشخصية ليمارس من خلالها هذا الإسقاط، وهو خلاف دعوى المؤلّف نفسها. يراجع حول أسانيد التفسير وتفسير الصحابة:

- كيفية التعامل مع أسانيد التفسير، مساعد الطيار، مقالة منشورة على موقع تفسير، تفسير الصحابة؛ إحصاؤه - أهم ملامحه المنهجية - طبقات رجاله - واقع الدراسات حوله، تقرير منشور على مرصد تفسير. (قسم الترجمات).

(1) Sinai, 'Consonantal Skeleton'.

[هذه الدراسة مترجمة للعربية، ترجمة: د/ حسام صبري، وهي منشورة ضمن ملف (المخطوطات القرآنية في الدراسات الغربية المعاصرة)، على قسم الاستشراق، بموقع تفسير. (قسم الترجمات)].

(2) William A. Graham, Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), pp.103- 4 and 110 ff.; John Barton, The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon (London, SPCK, 1997), pp. 107- 8.

في المقام الأول إلى نقل معلومات محدّدة، بل يعمل على تأكيد روابط الجماعة والانتماء؛ ومن هنا يمكننا القول إنّ وظيفة القرآن كانت تتمثل في أن يكون بمثابة تذكير ودليل على أن الله قد خاطب العرب، أكثر من كونه سجلاً كاملاً لكلام الله⁽¹⁾. بالطبع سيكون من المبالغة القول إنّ القرآن بشكل عام كان غير مفهوم للمسلمين الأوائل في فترة ما بعد النبوة، فهو نصّ عربي قبل كلّ شيء. ومع ذلك، سيكون من المفارقة أيضاً تصوّر أن رجال القبائل العربية الذين جاؤوا للانضمام إلى الجماعة المتمركزة حول القرآن بعد وفاة النبي محمد قد كرسوا وقتاً طويلاً لدراسة دقيقة للقرآن⁽²⁾، بينما كانوا في نفس الوقت مشغولين

(1) Daniel Madigan, the Qurân's Self- Image: Writing and Authority in Isla m's Scripture (Princeton, Princeton University Press, 2001), p. 52. Cf.

وهناك فرضية مماثلة في:

Jonathan E. Brockopp, Early Mālikī Law: Ibn Abd al- hakam and his Major Compendium of Jurisprudence (Leiden, Brill, 2000), p. 123:

«باختصار؛ فإن نظرتي هي أن القرآن نزل وُجِّع في زمن النبي أو بعد ذلك بقليل، ولكن هذا الجمع كان مدفوعاً بدور القرآن في التلاوة الشعائرية والتعبدية، وليس باعتباره نصّاً تشريعياً Legal... فقد كانت آيات القرآن تُحفظ وتُرتل مثلها مثل الشعر العربي، وتحافظ على تميزها في وجه الفتوحات والتوسعات. كما كان القادة يُختارون على أساس معايير قبلية وليست دينية، ولم تكن هناك مؤسسة يمكن أن تفسر وتطبق القواعد القرآنية حتى لو رغب القادة في ذلك».

(2) يستعين الكاتب في كثير من مساحات اشتغاله داخل هذه الدراسة من دراسات وانسبرو، خصوصاً في اهتمامه بتحليل نصوص السيرة والتفسير المبكرة وكشفها عن وجود ما يمكن اعتباره مجتمعاً تفسيريّاً يهتم بتداول وتفسير النصوص، إلا أنّ سيناوي هنا يعود فيجعل الاهتمام بمسألة تفسير القرآن وفهم دلالاته هو أمر ثانوي، ولعلّ هذا يرجع لكون سيناوي ورغم أنه يرى كون القرآن قد جُمع ودُوّن في نسخة

=

بإخضاع اثنتين من أكبر الإمبراطوريات⁽¹⁾. وبالتالي، فإنّ انتزاع القرآن من سياق أصله الحجازي قد لا يعني فقط فقدان المعرفة حول كيفية فهم النصوص القرآنية لدى متلقيها الأصليين، بل أيضًا يضعنا أمام فقدانٍ عامٍّ للحالة الدلالية.

قياسية في تاريخ قريب جدًا من التاريخ المفترض في السردية الإسلامية، إلا أنه -موفقًا وانسب- يجعل واقعة إعطاء السلطة للنص متأخرة قليلًا عن هذا، مما يجعل ظهور مسألة التشريع والاهتمام بفهم تفاصيل الكتاب التشريعية وغيرها مسألة متأخرة على مرحلة من الاهتمام غير المحدد ولا المنضبط بالإسلام مصادره منحصرة في القصص، وهذا يخالف الكثير من الدراسات التي أبرزت بوضوح كون القرآن نصًا يبرز سلطته (التشريعية كما النصية) داخله وقبل عملية الجمع نفسها، مثل دراسات نويفرت وأن سيلفي ووليم جراهام. للتوسع راجع: القرآن والتاريخ، علاقة جدلية، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: إسلام أحمد. وإعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، أن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو. حديث القرآن عن نفسه في السور المكية الأولى، ترجمة: مصطفى أعسو، منشورة على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(1) Richard W. Bulliet, Islam: e View from the Edge (New York, Columbia University Press, 1994), p. 29:

«من الصعب أن نتخيل أن مئات الآلاف من العرب المنتشرين جغرافيًا، والأُميين في الغالب، والذين عرفوا عن أنفسهم كمسلمين = كانوا يعرفون عن القرآن أكثر من عدد قليل من المقاطع الرنانة والآيات المرتبطة بالصلاة والدعاء، أو بعض الآيات المختارة التي تكررت باعتبارها نصوصًا ذات حجية في الخلافات السياسية والعقائدية».

انظر أيضًا:

Theodor Nöldeke and Friedrich Schwally, Geschichte des Qorāns, vol. II: Die Sammlung des Qorāns (Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919), pp. 78.

كيف استعاد المتن القرآني الحالة الدلالية إذن؟ من المؤكّد أن الحاجة إلى تحديد النصوص ذات الحجية اللاهوتية والفقهية قد لعبت دورًا؛ فعند النظر في قضية لاهوتية أو فقهية محلّ جدل، من المحتمل أن يكون المسلمون الأوائل قد تتبّعوا القرآن بحثًا عن نصوص تقدّم حججًا دامغة ضد خصومهم، ونتيجة لذلك من الطبيعي أن يصبحوا على دراية متزايدة بالمجموعة الأدبية التي اعترفوا بأنها تمثّل نصّهم المقدس ذا السلطة التشريعية scriptural canon^(١). ومع ذلك، فإن الطريقة الأهم التي استعاد بها القرآن القيمة الدلالية كانت على الأرجح من خلال التسرّب التدريجي للتعبير والآيات القرآنية إلى مادة القصص من النوع الذي من الواضح أنّ مقاتلاً قد استند إليه. ربما حدث هذا

(١) إنّ المثال الأكثر إثارة للإعجاب للرسائل الكلامية المبكرة هو رسالة الحسن البصري التي يرجع

تاريخها إلى ما قبل ٦٩٩ م، انظر:

Jos ef van Ess, Anfänge muslimischer eologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hira [Beirut, Orient- Institut, 1977]

ولبحث حديث حول المسألة، انظر:

Suleiman A. Mourad, Early Islam between Myth and History: Al- hasan al- Basrī (d. 110H/ 728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship (Leiden, Brill, 2006), pp. 161- 239.

حول استخدام الاقتباسات القرآنية في الفقه الإسلامي المبكرة، انظر:

Harald Motzki, the Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools, tr. Marion H. Katz (Leiden, Brill, 2002), pp. 108- 17.

[الأبحاث الحديثة حول رسالة الحسن البصري فنّدت رؤية جوزيف فان إس حول تأريخها. انظر:

زابين شمتكه، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: د. أسامة شفيح السيد، مركز نماء، ١ / ١٠٥ وما

بعدها، المترجم].

عن طريق عملية عضوية من التسرب الأدبي، وليس نتيجة جهود تفسيرية واعية؛ فعلى الأرجح، استطاع أدبُ القصص عن محمد والأنبياء السابقين، وكذلك عن القيامة واليوم الآخر، امتصاص المقاطع القرآنية المنتزعة من سياقها، وهي المقاطع التي كانت مألوفة لرواة هذه القصص بحكم استخدامها وتكرارها لأغراض التلاوة الشعائرية والتعبدية. في الوقت نفسه، ولدت تعبيرات قرآنية مميزة بشكل خاص تضخماً سردياً، وغالباً ما حدث ذلك دون النظر حتى لسياقها القرآني المباشر. يبدو أن هذا كان هو الحال، على سبيل المثال، مع العديد من المفردات الرئيسة التي تشير إلى الرواية بعد القرآنية حول العروج بمحمد إلى السماء (المعراج)، مثل سدرة المنتهى التي وردت في سورة النجم، وتعبير الكوثر (الذي يعني حرفياً: الوفرة) في آية: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾^(١).

نظراً لأنه يبدو أن «إعادة الطابع الشفوي»^(٢) لعناصر قرآنية معزولة [عن سياقها] من خلال التضخيم السردية كانت عاملاً محدداً في المرحلة الأولى من تاريخ تلقي القرآن، فيبدو أن علينا توضيح هذه العملية بمزيد من التفصيل.

(١) لا بد من الإشارة إلى أن الحالة العكسية وهي «نزع الطابع القرآني»، والتي من خلالها تسقط الاقتباسات القرآنية من الرواية، حدثت أيضاً (Fortschreibung, Sinai)، ص ٢٦٥ - ٧).

(٢) حول «إعادة الطابع الشفوي» فيما يتعلق بأناجيل العهد الجديد، انظر:

Samuel Byrskog, Story as History History as Story: the Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History (Tübingen, Mohr Siebeck, 2000), pp. 138 ff.; Hans- Josef Klauck, Apokryphe Evangelien: Eine Einführung (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2002), p. 9.

لننظر في الآثار الآتية -التي أسوقها بدون إسناد- من تفسير الطبري لسورة الكوثر^(١).

- ٣٨١٦٣: الكوثر: نهر في الجنة حافته من ذهب وفضة، يجري على الياقوت والدرّ، ماؤه أبيض من الثلج، وأحلى من العسل.

- ٣٨١٤٨: لما أسري برسول الله ﷺ مضى به جبريل في السماء الدنيا، فإذا هو بنهر، عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد، فذهب يشمّ ترابه، فإذا هو مسك، فقال: «يا جبريل ما هذا النهر»؟ قال: «هو الكوثر الذي خبأ لك ربك».

- ٣٨١٦٩: لما عُرج بنبي الله ﷺ في الجنة، أو كما قال، عرض له نهر حافته الياقوت المجوف، أو قال: المجوب، فضرب الملك الذي معه بيده فيه، فاستخرج مسكًا، فقال محمد للملك الذي معه: «ما هذا»؟ قال: «هذا الكوثر الذي أعطاك الله؛ قال: ورُفعت له سدرة المنتهى، فأبصر عندها أثرًا عظيمًا».

- ٣٨١٧١: قال رسول الله ﷺ: «لما عُرج بي إلى السماء، أتيت على نهر حافته قباب اللؤلؤ المجوف، قلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا الكوثر الذي أعطاك ربك، فأهوى الملك بيده، فاستخرج طينه مسكًا أذفر».

- ٣٨١٨٣: أن رسول الله ﷺ أتى حمزة بن عبد المطلب يومًا، فلم يجده، فسأل امرأته عنه، وكانت من بني النجار، فقالت: خرج، بأبي أنت، أنفًا عامدًا

(١) الطبري، تفسير، سورة الكوثر، المجلد الثاني عشر، ص ٧١٦-٢١.

نحوك، فأظنه أخطأك في بعض أزقة بني النجار، أو لا تدخل يا رسول الله؟ فدخل، فقدمت إليه حيسًا، فأكل منه، فقالت: يا رسول الله، هنيئًا لك ومريئًا، لقد جئت وإني لأريد أن آتيك فأهنيك وأمريك؛ أخبرني أبو عمارة أنك أعطيت نهرًا في الجنة يدعى الكوثر، فقال: «أَجَلٌ، وَعَرْضُهُ -يعني أرضه- يَأْقُوتُ وَمَرْجَانٌ وَزَبْرَجْدٌ وَلَوْلُؤٌ».

يبين الأثر الأول (رقم ٣٨١٣٦) كيف أدى التعبير القرآني الغامض: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ إلى ظهور -أو الاندماج مع- رؤية فردوسية لنهر في الجنة. ويقدم الأثر الذي يليه (رقم ٣٨١٤٨) لمحة عن كيفية اندماج الكلمة الرئيسة ﴿الْكَوْثَرَ﴾ مع كلمة رئيسة أخرى متعلقة برحلة غامضة للنبي محمد ليلاً هي (الإسراء)، حسب ما جاء في مفتح سورة الإسراء. في الأثر الثالث (رقم ٣٨١٦٩) جرى توسيع هذه الشبكة من الكلمات المفتاحية القرآنية لتشمل عنصرًا ثالثًا هو (سدرة المنتهى) المشار إليها في آية ١٤ من سورة النجم. لاحظ أن هذه الآثار تظهر تفاوتًا ملحوظًا في الحيوية الدرامية؛ فبينما يقدم الأثر الأول (رقم ٣٨١٣٦) وصفًا ثابتًا للكوثر، يقدم الأثر الثاني (رقم ٣٨١٤٨) ملخصًا ديناميكيًا لرحلة محمد الليلية، ثم تأجل ذكر الكلمة القرآنية الرئيسة ﴿الْكَوْثَرَ﴾ إلى حوار ختامي بين محمد وجبريل. وبدلاً من القول ببساطة إن أرض النهر من المسك الأذفر -كما يفعل تفسير مقاتل (انظر أدناه)- يتفاجأ النبي في هذا الأثر عندما وجد أن أرض النهر ليس بها رائحة الطين، بل رائحة المسك. في الأثر رقم ٣٨١٧١، تعاد صياغة السرد باعتباره رواية شاهد عيان باستعمال ضمير المتكلم، مما يعزز حيوية

السرد ومصداقيته، بينما يروي الأثر رقم ٣٨١٨٣ قصة مفصلة للغاية تدور أحداثها في عالم التجربة الإنسانية العادية، حيث يؤكد محمد مباشرته لنهر الكوثر^(١).
على غرار القسم الثاني من تفسير مقاتل لسورة الانشقاق، من المحتمل أن تكون كل هذه الآثار متداولة في الأصل بشكل مستقل عن الإطار التفسيري الذي أدخلها الطبري فيه. من الصعب تحديد ما إذا كان تطوير المادة يتجه نحو زيادة التمثيل الدرامي (ومن ثم ستكون البداية بأثر مشابه للأثر رقم ٣٨١٣٦) أو تتجه نحو التكتيف والاختزال التفسيري (ومن ثم يكون الأثر الرقم ٣٨١٣٦ هو الذروة النهائية). على أي حال، توثق هذه المواد عملية انفصلت عن طريقها أجزاء من النص القرآني عن سياقها الأدبي الأصلي، وانتقلت إلى فضاء السرد القصصي خارج القرآن، وفي كثير من الحالات حدث ذلك دون أي أثر واضح

(١) ما يذكره المؤلف من كون بعض القصص قد تسرب إلى التفسير وحضر مندمجاً معه ربما دون هدف يعدّ غير دقيق، حيث يتجاهل طبيعة هدف وبناء عمل التفسير، فحضور المرويات الحديثية وغيرها داخل كتب التفسير يرتبط بالهدف الأساسي للتفسير وهو عملية بيان المعنى، فالمفسّر يحاول تقرير معاني الآي من خلال الموارد التي لديه ويرى صلتها ببيان المعاني، كأن يورد حديثاً نبوياً أو رواية نزول وغير ذلك مما يعين على تجلية المعنى، فسوق المرويات يرد لغرض التبيين نفسه، ولعلّ هذا يتضح في نفس السورة التي تناولها الكاتب، ففي تفسير آية ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ لم يلجأ المفسّر للمرويات حيث المعنى واضح، أمّا في المواضع التي ذكرها الكاتب فهي مواضع احتاجت المرويات لتبين المعنى، وهذا يجعل إرجاع ورود المرويات بكثرة في بعض مساحات تفسير مقاتل إلى غيومة الحدود بين التفسير والقصص في هذه الفترة - كما سيقول الكاتب بعد قليل - غير دقيق، بل التأمل الأوسع في مساحات حضورها وغيابها يبرز بيان الحدود بين كتب التفسير وغيرها منذ هذه الفترة المبكرة. (قسم الترجمات)

للأصل القرآني لهذه الكلمات الرئيسة. يقدم الجزء الأول من تفسير مقاتل لسورة الكوثر لمحة عمّا قد تبدو عليه الروايات الناتجة من هذه العملية:

﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ [آية: ١] لأنه أكثر أنهار الجنة خيرًا، وذلك النهر عجاج يطرد مثل السهم، طينه المسك الأذفر، ورضراضه الياقوت والزبرجد واللؤلؤ، أشد بياضًا من الثلج، وألين من الزبد، وأحلى من العسل، حافته قباب الدرّ المجوّف، كلّ قبة طولها فرسخ في فرسخ، وعرضها فرسخ في فرسخ، عليها أربعة آلاف مصراع من ذهب، في كلّ قبة زوجة من الحور العين، لها سبعون خادمًا، فقال رسول الله ﷺ: (يا جبريل، ما هذه الخيام؟)، قال جبريل ﷺ: هذه مساكن أزواجك في الجنة، يتفجر من الكوثر أربعة أنهار لأهل الجنان التي ذكر الله -عز وجل- في سورة محمد ﷺ: الماء، والخمر، واللبن، والعسل. (راجع الآية ١٥ من سورة محمد).

ثم قال: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾ يعني الصلوات الخمس، ﴿وَأَنْحَرْ﴾ [آية: ٢] البُدن [راجع الآية ٢٦ من سورة الحج] يوم النحر، فإنّ المشركين لا يصلّون ولا يذبحون لله -عز وجل-.

﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [آية: ٣]، وذلك أنّ النبي ﷺ دخل المسجد الحرام من باب بني سهم بن عمرو بن هصيص، وأناس من قريش جلوس في المسجد، فمضى النبي ﷺ ولم يجلس حتى خرج من باب الصفا، فنظروا إلى النبي ﷺ حين خرج ولم يرّوه حين دخل، ولم يعرفوه، فتلقاه العاص بن وائل

السهمي بن هشام بن سعد بن سهم على باب الصفا، وهو يدخل، وكان النبي ﷺ قد توفي ابنه عبد الله، وكان الرجل إذا مات ولم يكن له من بعده ابن يرثه، سمّي الأبر، فلما انتهى العاص إلى المقام، قالوا: من الذي تلقاك؟ قال: الأبر. فنزلت: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾، يعني: إنَّ مُبْغِضَكَ هو الأبر، يعني العاص بن وائل السهمي، هو الذي أبر من الخير، وأنت يا محمد ستُدكَّر معي إذا ذُكِرْتُ، فرجع الله - عز وجل - له ذكره في الناس عامّة، فيُذكر النبي ﷺ في كل عيد للمسلمين في صلواتهم، وفي الأذان، والإقامة، وفي كل موطن حتى خطبة النساء، والخطب، وفي الحاجات.

يفترض الحوار بين محمد وجبريل في تفسير مقاتل للآية الأولى من سورة الكوثر بوضوح أن الكلمة الرئيسة ﴿الْكَوْثَرُ﴾ قد اندمجت بالفعل مع قصة إسرائ النبي، كما يتضح من الأثر رقم ٤٨ ٣٨١ من تفسير الطبري. ومن ثم، يبدو أن هذا القسم من التفسير يعتمد على إعادة سرد أكثر شمولاً لقصة المعراج. إنَّ الطريقة التي يبدو أنها لم تخضع للاختصار، والتي أدرج بها مقاتل هذا المشهد، تحمل تشابهاً واضحاً مع القسم الثاني من تفسيره لسورة الانشقاق، وتختلف مع الطريقة التي قُطِعَ بها هذا الأخير تفسيرياً في مكان آخر في تفسير مقاتل. يمكن أيضاً تصوّر أن السرد اللاحق عن لقاء النبي بالعاص -والذي بلغ ذروته مع إعلان الله ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾- قد خرج بالأساس من رحم سرد القصص الوعظية والأخلاقية. ولا يوجد سبب لافتراض أن مشهد الكوثر وقصة الأبر في

سياقاتهما الشفهية الأصلية - التي وُجدا عليها أول الأمر - كانا مرتبطين بأي شكل من الأشكال؛ فحقيقة أن كلتا الكلمتين متجاورتان في النص القرآني لا تنعكس بأي حال من الأحوال في الروايات نفسها^(١)؛ وكما أشرنا للتوّ، فإن مشهد الكوثر ينتمي بطبيعة الحال إلى سياق قصة المعراج. في جميع الاحتمالات، فإن التوفيق بين القصتين يرجع لمقاتل، الذي قدّم أيضًا إلماحات في تفسيره للآية الثانية من سورة الكوثر تشكّل الآن نوعًا من نقطة التحوّل بين الروايتين.

(١) افتراض سيناى هنا بأن سورة الكوثر ليست سورة واحدة في سياق بلاغها الشفوي الأصلي، هو افتراض ليس عليه دليل، بل إنه يفتقد لتشغيل المنهجيات المعاصرة داخل حقل الدراسات القرآنية الغربية، هذه المنهجيات التي يلجأ لها بعض الدارسين الغربيين لفهم تركيب السور، وفي تحديد الوحدات التركيبية للقرآن وطبيعة السور والوحدات الأدبية الأدنى لها، وهو اشتغال يعدّه بعض هؤلاء الدارسين حاسم ومهم حتى في سياق التسييق التاريخي للسور، في هذا السياق يعتبر فلاورز متابعًا باختين وميلر أن الوحدة الأدنى للقرآن هي (وحدة الكلام ذي الحدود الواضحة للسامع) بما هو وحدة خطابية أدبية اجتماعية، ويربط بين هذه الوحدة وبين النوع الأدبي، وقد رأى بعض الدارسين مثل ديفين ستيوارت أن سورة الكوثر تمثّل في كليتها نوعًا أدبيًا خاصًا هو (الرد)، وأنها تكشف في آياتها الثلاثة وبنيتها التركيبية والأسلوبية وحدة واضحة معبرة عن سمات ومحدّدات هذا النوع الأدبي. يراجع: أنواع الكلام وتفسير القرآن، ديفين ستيوارت، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، قسم الترجمات، موقع تفسير، ص ٧٩-٩٤. (قسم الترجمات)

كما يوضح الفحص السابق لبعض الآثار الواردة في خبر الكوثر، فإنّ التداخل المتزايد لأدب القصّاص مع المفردات القرآنية -الذي يبدو أنه قد ميّز المرحلة المبكّرة من تاريخ استقبال القرآن- لا يمكن وصفه [أي هذا التداخل] بأنه كان ذا طبيعة تفسيرية حقيقية؛ إذ إنّ التضخيم السردي من هذا النوع لا يلبي الاهتمام بالنصّ القرآني في حدّ ذاته، بل إنه يتتقي فقط المفردات والمقاطع المعزولة والمفيدة للسرد كما هي، بدلاً من مسح النصّ وتتبعه بشكلٍ منهجي بطريقة خطّية، وفي هذه العملية «كانت القصة هي محور الاهتمام»، كما قال وانسبرو⁽¹⁾. من ناحية أخرى، فإنّ هذا النوع من التناضح الأدبي قد منح الأجزاء المنفصلة من النصّ القرآني -على الأقل- قيمة دلالية حقيقية، وبالتالي مهّد الطريق لتغيير وضع القرآن التدريجي من نصّ يُستخدَم بشكلٍ أساسي لأغراض التلاوة، إلى نصّ معتمَد ذي سلطة canon بمعناه الدقيق⁽²⁾ (بافتراض أن إحدى

(1) Wansbrough, Quranic Studies, p. 127.

وبدلاً من رفض تسمية مثل هذه التفسيرات السردية على الإطلاق، يمكن طرح نفس النقطة بالحديث عن «التفسير القائم على الكلمات المفتاحية». راجع وصف أنجيليكا نوفرت للتضخيم السردي للتعابير القرآنية المجتزأة في:

‘From the Sacred Mosque to the Remote Temple: Sūrat al- Isrā between Text and Commentary’ in Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish and Joseph W. Goering, eds, With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam (Oxford, Oxford University Press, 2003), pp. 376- 407, at pp. 398- 9.

(2) يتجاهل سيناى هنا كثيراً من المساحات الأخرى للدراسة والتي يبرز فيها تبلور سلطة النصّ ومعايرته بصورة أسبق كثيراً مما يقترح، من هذا مثلاً دراسة النقوش المبكّرة، فعبر دراسة إستل ويلان للنقوش المبكرة على مسجد قبة الصخرة، تكشف عن كون نمط الاقتباس من الآيات ونمط التوظيف السياسي

=

سمات النصوص المقدسة المعتمدة تتمثل في حقيقة أنها تُفسَّر وتُؤوَّل، وليست فقط تُتلى).

يبدو أن نقطة التحوُّل الحقيقية قد حدثت في نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، عندما بدأ علماء مثل مجاهد في تحويل اهتمامهم بشكلٍ منهجي نحو النصِّ القرآني لذاته^(١). «فُسِّرَت» التعبيرات التي اعتُبرت غامضة لسبب أو لآخر عن طريق المرادفات البسيطة وإعادة الصياغة^(٢). وإنَّ العديد من التعليقات والأقوال التفسيرية المنسوبة إلى مجاهد وغيره من المفسِّرين الأوائل - والتي ربما أصبحت بالطبع تشتمل على مادة موضوعية يصعب الآن فصلها عن الجوهر الأصلي الحقيقي - أصبحت الآن عرضة لأن يرميها عالمٌ معاصر بالسطحية والسذاجة إلى حدِّ ما، لأنها لا تبدو في كثير من الأحيان مدفوعة بأيِّ

والأيديولوجي لها، يبرز ليس فقط معرفة بالنصِّ لدى الأمة المؤمنة، بل يكشف وعياً بسلطة هذا النصِّ، راجع: الشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكر للقرآن، ترجمة: محمد عبد الفتاح، منشورة ضمن ترجمات ملف (تاريخ القرآن)، على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) يؤرخ ليمهويس في (Leemhuis 'Origins and Early Development of the tafsīr Tradition', pp. 267) بداية التفسير ذي الطابع المقتضب إلى منتصف القرن السابع الميلادي، حيث يبدو أنه يقبل تاريخية نشاط ابن عباس التفسيري، ومن ثم افتراض سلسلة متواصلة من المفسرين يربطون النبي بالمفسِّرين اللاحقين.

(٢) تنبع الحاجة إلى مثل هذه المصطلحات في كثير من الأحيان من المراوغة المميزة وعدم التحديد المرجعي للعديد من التعبيرات القرآنية واتصافها بقدر من (وربما بالكثير من) الغموض المعجمي.

أجندة عقائدية أو فقهية أو سياسية خفية من النوع الذي -نحن الباحثين المعاصرين- مغرمون جدًا بالتنقيب عنه. في كثير من الأحيان، يشعر المرء أن جاذبية هذه الأقوال التفسيرية البسيطة ترجع فقط إلى فضول المفسر الحقيقي حول المعنى المعجمي لكلمة معينة، أو من قد تشير إليه مفردة مراوغة مثل ﴿الضَّالِّينَ﴾ في آخر سورة الفاتحة. ومع ذلك، فإن مثل هذه المباحث التفسيرية -على الرغم من أنها قد تبدو واضحة- تستند في الواقع إلى تغيير لاحق في بؤرة الاهتمام؛ فلأول مرة يكون النصّ القرآني -وليس القصص التي يمكن صهر العناصر القرآنية المعزولة فيها- في مركز الاهتمام. وإذا أردنا التفكير فيما كانت لتبدو عليه الأمور لو حدث العكس، فسنقول إنه بدون هذا التحول الحاسم في بؤرة الاهتمام، فلا يبدو من غير المعقول أنّ القرآن -رغم جميع التأكيدات الصريحة على نبوة محمد- يمكن ببساطة أن يتسرّب إلى رواية القصص الشفهية من النوع الذي دُوّن لاحقًا في الأعمال المختصة بسيرة النبي محمد (كتب السيرة)، أو تاريخ الأنبياء السابقين (قصص الأنبياء).

من المثير للاهتمام أنه في بعض الأحيان يمكن اعتبار الأقوال التفسيرية الموجزة المنسوبة إلى مجاهد وأقرانه أنها اختصار وتكثيف للروايات السابقة التي قلّصها مفسّرو القرآن الأوائل لتعطي قيمتها التفسيرية الجوهرية^(١). وهذا

(١) انظر الأمثلة المذكورة في: Sinai, Fortschreibung, pp. 271- 2, n. 45.

يجعل من المرجح أن التفاسير المقتضبة من هذا النوع قد نشأت فقط في وقت كان فيه تسلل عناصر قرآنية منفصلة إلى أدب القصص مستمراً بالفعل لفترة معينة. إذا كان هذا التقويم الزمني صحيحاً، فإنّ التفاعل المتضارب بين القصص والتفسير المتمركز حول النصّ -الذي أُتيحت لنا الفرصة للوقوف عليه في تفسير مقاتل - من شأنه على الأرجح أن يكون سمة من سمات التفسير القرآني المبكر بشكل عام، حيث أفسحت رواية القصص الموجهة نحو حبكة معينة -والتي جرى تطعيمها أحياناً ببعض المقاطع القرآنية على النحو الذي يراه القاصّ مناسباً- المجالاً للتفسير بمعناه الدقيق.

٤ - موضوعة تفسير مقاتل ضمن تاريخ التفسير القرآني المبكر:

على خلاف العمل التفسيري الذي قام به مجاهد وغيره من المفسرين الأوائل الذين اتبعوا منهج التعليق الموجز على الآيات القرآنية، يبدو أنّ مقاتلاً كان من أوائل العلماء الذين شقّوا طريقهم نحو تفسير القرآن بأكمله، من البداية إلى النهاية، بدلاً من مجرد نقل الأقوال التفسيرية المقتضبة على مقاطع نصية مختارة والموجودة في التفسير المنسوب إلى مجاهد. تتضح حداثة مشروع مقاتل من الأثر الذي يروي انتقاد الضحاك له لأنه «فسّر كلّ حرفٍ»^(١). وبالنظر إلى أنّ الضحاك يبدو أنه مات عندما كان مقاتل في أواخر العشرينات أو أوائل الثلاثينات من عمره على الأكثر - ووفقاً لبعضهم كان لا يزال طفلاً^(٢) - فإنّ كلام الضحاك قد يكون موضوعاً عليه. ومع ذلك فإنه يثبت بشكلٍ ما - وإن كان ضعيفاً - أنّ المقاربة التفسيرية لمقاتل كان يُنظر إليها على أنها مميزة للغاية.

(١) المزي، تهذيب الكمال، المجلد الثامن والعشرون، ص ٤٤٠؛ راجع أيضاً:

Gilliot، "Schoolmaster، Storyteller، Exegete and Warrior"، p. 325.

(٢) يقال إنّ الضحاك توفى عام ١٠٦ / ٧٢٤ (انظر: Gilliot، Schoolmaster، Storyteller، Exegete

and Warrior"، p.319)، بينما يقدر جيليو أنّ مقاتلاً وُلد بين ٧٥ / ٦٩٤ و ٨٠ / ٦٩٩ (انظر الحاشية

رقم (١)، ص ١٥). لكن في:

Gilliot، "Schoolmaster، Storyteller، Exegete and Warrior"، p. 327.

هناك إشارة إلى أثر يفيد بأنّ مقاتلاً كان لا يزال تلميذاً وقت وفاة الضحاك. إذا كان كلام الضحاك ثابتاً

عنه، فهذا سيرجع بتاريخ بعض النسخ من تفسير مقاتل إلى فترة عام ٧٢٠م، على الرغم من أنه لا يزال

من المحتمل أنّ النصّ استمر في التوسّع والتطوّر خلال العقود اللاحقة.

تتجلى حقيقة أن شمولية واكتمال العمل التفسيري بالنسبة لمقاتل كانت غاية في حد ذاتها أيضًا من حقيقة أن تفسيره يحتوي على عددٍ كبيرٍ من الأقوال التفسيرية التي لا يمكن وصفها بأيّ معيارٍ إلا بأنها زائدة عن الحاجة؛ فأيًا كانت درجة وضوح ما يُشير إليه ضمير معيّن مثلاً، لا يتوانى مقاتل في تبيانه عن طريق بعض المرادفات، أو إعادة الصياغة، أو إدراج نداء. علاوة على ذلك، لاحظ وانسبرو وجود التفسير الترادفي الدائري، حيث يكون التركيب «أ» مرادفًا لتركيب آخر «ب» يظهر في مكان آخر في القرآن، وهو نفسه موضوع مصطلح آخر قد يكون عائدًا في الأصل للتركيب «أ»^(١). وجهة نظري هي أن الجواب الوحيد على سؤال وانسبرو وثيق الصلة بالعرض من هذا التفسير الترادفي الدائري، الذي يتمثل في أن اكتمال المعالجة التفسيرية بالنسبة لمقاتل له قيمة في ذاته، وهي قيمة غير مشروطة بمدى وضوح مفردة أو مركّب ما أو عدم فهم المقطع القرآني الذي يتناوله.

في عمله خلال القرآن، من الواضح أنّ مقاتلاً اعتمد على مجموعة مما أسماه لويس ماسينيون Louis Massignon «الثوابت التفسيرية»^(٢)، أي مجموعة من المرادفات، كلّ منها يقرن مصطلحًا قرآنيًا معيّنًا بمصطلح غير قرآني أيسر فهمًا. ومن المثير للاهتمام أنّ محمد بن أحمد المَلطي (ت ٣٧٧/

(1) Wansbrough, Quranic Studies, pp. 130- 1.

(2) Louis Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam (Paris, Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929), p. 195.

٩٨٧) نقل في كتابه: (التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع) عن مقاتل قائمة من ١٨١ من هذه الثوابت التي تتوافق -على الأقل جزئياً- مع كل ما نجده من مفردات في تفسير مقاتل^(١). وهكذا يبدو أنّ مقاتلاً قد أسّس نوعاً بدائياً من القاموس القرآني، والذي يعكس تصوّراً للقرآن على أنه مجموعة أدبية معجمية مستقلة^(٢). لقد كان لدى مقاتل رؤية كلية نسبياً للنصّ القرآني، وهذا يبدو أنه ينبثق من حقيقة -سبق وذكرناها باختصار- أنه يوسّع أحياناً النطاق التفسيري لروايات أسباب النزول إلى أقصى حدّ ممكن^(٣)، وهي تقنية تسمح له بإيضاح شيء من تماسك الآيات القرآنية الأطول، وفي حالات معينة تفيده في فهم ترابط سور بأكملها. يمكن أيضاً اعتبار استخدام «التوجيهات النصّية» أسلوباً توضيحياً لا يهدف إلى شرح المقاطع القرآنية المفردة بقدر ما يهدف إلى إنشاء روابط بين المقاطع المتجاورة. ومع ذلك، فإنّ طبيعة المادة التي يعمل بها

(١) على سبيل المثال هكذا = كذلك، وذلك = هذا. هذه الثوابت الـ ١٨١ متبوعة بقائمة أخرى من ثلاثة وعشرين ثابتاً مع استثناءات. حُرّر النص ونشر في:

Massignon، 'Recueil'، pp. 195 ff.

(٢) يُعرف مقاتل أيضاً بأنه مؤلّف عمل أكثر شمولاً أشبه بالقاموس يسمى كتاب الوجوه (أو الأشباه والنظائر). كما أقر في: Sinai، Fortschreibung، الصفحات: ٢٨٧-٨، من المحتمل أن يكون هذا العمل قد جُمع على أساس تفسير مقاتل وليس العكس. ليس من المستحيل، بالطبع، أن يكون مقاتل هو مؤلف النصّ، على الرغم من أنه يبدو بنفس القدر من صنع شخص آخر، ربما كان طالباً.

(٣) انظر حاشية رقم (٢)، ص ٢٣.

مقاتل من شأنها أن تقيّد بشدة أيّ توجّهات شمولية من هذا القبيل. وهذا ما اتضح من تفسيره لسورة الكوثر، والذي -كما رأينا أعلاه- من المرجح أنه جُمع من سرديتين مستقلّتين، مع تأثير إدراك أنّ السورة تُعامل فعلياً على أنها تتكون من ثلاث آيات غير مترابطة تماماً.

من المحتمل أن يكون تفسير مقاتل هو التفسير الذي تعهّد صاحبه للمرة الأولى بتفسير القرآن بأكمله، بهدف إعادة الخصائص المعجمية للمتن القرآني ككل، ومع وعي -بدائي على الأقل- بعلاقات الترابط البين نصية (على الرغم من أنّ هذا الترابط -كما أشرنا سابقاً- مُتصوّر فقط من منظور سردي). من هذا المنظور، فإن تقليد التفسير اللاحق يسير بشكلٍ مباشرٍ على خُطى مقاتل، ويبدو أن تفسيره في الواقع يشكّل نوعاً من الإنجاز غير المسبوق. إنّ ما يميز تفسير مقاتل عن أعمال التفسير الكلاسيكية -مثل تفسير الطبري- هو حقيقة أنّ هذا الأخير، على عكس تفسير مقاتل، يواجه النصّ القرآني من منظور تقييم أو مواءمة أو دحض أو تفصيل تقليد علمي موجود (وهذا ما يجعل النوع الأدبي للتفسير الكلاسيكي مناسباً لوصفه بال«مدرسي»)^(١). على النقيض من ذلك، لا يشير مقاتل صراحةً إلى أيّ من أسلافه، على الرغم من أنه ليس من شكّ في أنه

(١) الاقتباس من المراجع السابقة ووجود تفسيرات غزيرة ومسهبة للنصّ القرآني يشكل ثاني خصائص

كالدر الثلاث المحددة للتفسير. انظر: Calder, 'Tafsīr from tabarī to Ibn Kathīr', pp. 103- 4.

كان على علم بأعمال تفسيرية سابقة. ربما يكون من الجدير بالذكر أنّ مقاتلاً - على عكس مجاهد- كان نشطاً في وقت ظهرت فيه بالفعل كتلة معينة من المواد التفسيرية، وفي وقت كان احترام التقاليد العلمية قوة صاعدة عبر مختلف مجالات التاريخ الفكري الإسلامي المبكر. ولهذا، ربما يكون عدم قدرة مقاتل في تفسيره على السير على خطى الأعمال التفسيرية السابقة مسؤولاً جزئياً عن حقيقة أنّ مفسراً متأخراً عنه مثل الطبري لم يتعامل معه بشكل صريح، على الرغم من حقيقة أنّ تفسير مقاتل كان بلا شك إنجازاً كبيراً في التفسير القرآني المبكر.

ملحق

تفسير مقاتل بن سليمان لسورة الانشقاق:

الآيات التي ليست من سورة الانشقاق موضوعة بين معكوفين.

القسم الأول: الآيات ١ - ٨:

قوله: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ [آية: ١] يقول: انشقت لنزول رب العزة والملائكة [البقرة: ٢١٠]، فإنها تنشق حتى يرى طرفاها، ثم يرى خلقاً بالياً^(١)، وذلك أن أخوين من بني أمية، أحدهما اسمه عبد الله بن عبد الأسد، والآخر اسمه الأسود بن عبد الأسد؛ أحدهما يؤمن بالله واسمه عبد الله، وأما الآخر فاسمه الأسود، وهو الكافر، فقال لأخيه عبد الله: آمنت بمحمد؟ قال: نعم، قال: ويحك إن محمداً يزعم إذا متنا وكنا تراباً، فإننا لمبعوثون في الآخرة [المؤمنون: ٨٢، الصفات: ١٦، الواقعة: ٤٧]، ويزعم أن الدنيا تنقطع، فأخبرني ما حال الأرض يومئذ؟

فأنزل الله - عز وجل -: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ ۖ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ [آية: ١-٢]، يقول: انشقت وسمعت لربها وأطاعت، وكان يحق لها ذلك، ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ﴾ [آية: ٣] مثل الأديم الممدود، ﴿وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا﴾

(١) ربما يكون في المقطع صدى بعيد جداً لإشعيا ٦: ٥١ (الأرض كالثوب تبلى).

من الحيوان، ﴿وَتَخَلَّتْ ۝ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ [آية: ٤ - ٥] يقول: سمعت لربها وأطاعت، وكان يحق لها ذلك.

ثم قال: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ﴾ يعني بالإنسان الأسود بن عبد الأسد ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا﴾ إنك ساع إلى ربك سعيًا ﴿فَمَلَقِيهِ﴾ [آية: ٦] بعملك، ثم قال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَبِئَمِينِهِ﴾ [آية: ٧] وهو عبد الله بن عبد الأسد، ويكنى أبا سلمة، ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [آية: ٨] يقول: باليسير، بأن الله لا يغير حسناته ولا يفضحه.

القسم الثاني: الآية ٩:

وذلك أن الله - عز وجل - إذا جمع الخلائق يوم القيامة، فإنهم يموج بعضهم في بعض، مقدار ثلاث مائة سنة، حتى إذا استوى الرب - جل وعز - على كرسيه ليحاسب خلقه، فإذا جاء الرب - تبارك وتعالى - والملائكة صفًا صفًا، فينظرون إلى الجنة وإلى النار، ويُجاء بالنار، من مسيرة خمس مائة عام، عليها تسعة آلاف زمام، في كل زمام سبعة آلاف ملك^(١) متعلق، يحبسونها عن الخلائق، طول عنق أحدهم مسيرة سنة، وغلظها مسيرة سنة، ما بين منكبي أحدهم مسيرة خمسين سنة، وجوههم مثل الجمر، وأعينهم مثل البرق، إذا تكلم أحدهم، تناثرت من فيه النار، بيد كل واحد منهم، مرزبة، عليها ثلاث مائة

(١) هكذا ترجمها المؤلف، وفي الأصل: تسعون ألف زمام، في كل زمام سبعون ألف ملك. (المترجم)

وستون رأسًا، كأمثال الجبال، هي أخفّ بيده من الريشة، فيجيئون بها فيسوقونها، حتى تُقام عن يسار العرش.

ويجاء بالجنة يزفونها كما تزف العروس إلى زوجها، حتى تُقام عن يمين العرش، فإذا ما عاين الخلائق النار، وما أعدّ الله لأهلها، ونظروا إلى ربهم وسكتوا، فانقطعت عند ذلك أصواتهم، فلا يتكلّم أحد منهم من فرق الله وعظّمته، ولما يرون من العجائب من الملائكة، من حملة العرش، ومن أهل السماوات، ومن جهنم، ومن خزنتها، فانقطعت أصواتهم عند ذلك.

وترتعد مفاصلهم، فإذا علم الله ما أصاب أوليائه من الخوف [يونس: ٦٢]، وبلغت القلوب الحناجر [الأحزاب: ١٠]. فيقوم منادٍ عن يمين العرش، فينادي: ﴿يَعْبَادِ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزُنُونَ﴾ [الزخرف: ٦٨]، فيرفع عند ذلك الإنس والجن كلهم رؤوسهم والمؤمنون والكفار؛ لأنهم عباده كلهم، ثم ينادي في الثانية: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الزخرف: ٦٩]، فيرفع المؤمنون رؤوسهم، وينكس أهل الأديان كلهم رؤوسهم، والناس سكوت مقدار أربعين عامًا، فذلك قوله: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤَدِّنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥-٣٦].

وقوله: ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨]، وقال: لا إله إلا الله؛ فذلك الصواب، وقوله: ﴿وَحَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: ١٠٨]، فلا يجيبهم الله، ولا يكلمهم، ولا يتكلمون هم

مقدار أربعين سنة، يقول بعد ذلك لملك من الملائكة، وهو جبريل عليه السلام: نادِ الرسل وابدأ بالأُمِّي [الأعراف: ١٥٧ - ١٥٨]، قال ^(١): فيقوم الملك، فينادي عند ذلك: أين النبي الأُمِّي؟ فتقول الأنبياء عند ذلك: كلُّنا نبيُّون وأمِّيون، فبيِّنْ بيِّن، فيقول: النبي العربي الأُمِّي الحرمي، فيقوم عند ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فيرفع صوته بالدعاء، فيقول: كم من ذنبٍ قد عملتموه ونسيتموه، وقد أحصاه الله؛ ربِّ لا تفضح أُمَّتي، قال: فلا يزال يدنو من الله تعالى، حتى يقوم بين يديه، أقرب خلقه إليه، فيحمد الله ويثني عليه، ويذكر من الثناء على الله تعالى والحمد، حتى تعجب الملائكة منه والخلائق.

فيقول الله - عز وجل -: قد رضيتُ عنك يا محمد، اذهب فنادِ أُمَّتَكَ، فينادي، وأوَّل ما يدعُو يدعُو من أُمَّته عبدُ الله بن عبد الأسود أبا سلمة ^(٢)، فلا يزال يدنو فيقرِّبه الله - عز وجل - منه فيحاسبه حسابًا يسيرًا [الانشقاق: ٨]، واليسير الذي لا يأخذه بالذنب الذي عمله، ولا يغضب الله - عز وجل - عليه، فيجعل سيئاته داخل صحيفته وحسناته ظاهر صحيفته، فيوضع على رأسه التاج من ذهب عليه تسعون ألف ذؤابة، كلُّ ذؤابة درة تساوي مال المشرق والمغرب ويلبس سبعين حلة من الإستبرق والسندس، فالذي يلي جسده حريرة بيضاء،

(١) ربما «قال» هنا إشارة إلى المصدر الذي نُقلت منه هذه الرواية، سواءً كان مقاتل نفسه أو غيره؟

(٢) في النصِّ عبد الأسود، ويبدو أنه تصحيف لعبد الأسد، بسبب خلط اسم الأخ الفاسد باسم أبيه.

فذلك قوله: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [الحج: ٢٣]، ويسور بثلاث أسورة؛ سوار من فضة، وسوار من ذهب، وسوار من لؤلؤ، ويوضع إكليل مكلل بالدر والياقوت، وقد تلاً في وجهه من نور ذلك، فيرجع إلى إخوانه من المؤمنين، فينظرون إليه وهو جاء من عند الله، فتقول الملائكة والناس والجن: والله لقد أكرم الله هذا [الفجر: ١٥]، لقد أعطى الله لهذا، فينظرون إلى كتابه فإذا سيئاته باطن صحيفته، وإذا حسناته ظاهر كتابه، فتقول عند ذلك الملائكة: ما كان أذنب هذا الآدمي ذنباً قط!! والله، لقد اتقى هذا العبد، فحق أن يكرم مثل هذا العبد، وهم لا يشعرون أن سيئاته باطن كتابه، وذلك لمن أراد الله تعالى أن يكرمه ولا يفضحه، قال^(١): فيأتي إخوانه من المسلمين، فلا يعرفونه، فيقول: أتعرفوني؟ فيقولون كلهم: لا، والله، فيقول: إنما برحت الساعة، وقد نسيتموني، فيقول: أنا أبو سلمة، أبشروا بمثله يا معشر الإخوان، لقد حاسبني ربي حساباً سيراً، وأكرمني [الفجر: ١٥]، فذلك قوله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]، ﴿وَيُنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ يقول: إلى قومه، ﴿مَسْرُورًا﴾ [آية: ٩] فيعطى كتابه بيمينه [الانشقاق: ٧]: ﴿فَيَقُولُ هَآؤُمْ أَقْرَعُوا كِتَابِيَةَ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَةَ﴾ [الحاقة: ١٩-٢٠] إلى آخر القصة^(٢).

(١) انظر حاشية رقم (١)، ص ٥٩.

(٢) انظر حاشية رقم (٢)، ص ٢٦.

ثم ينادي منادٍ بالأسود بن عبد الأسد، -أخي عبد الله المؤمن- فيريد الشقي أن يدنو، فينتهرونه، ويشق صدره [الشرح: ١] حتى يخرج قلبه من وراء ظهره من بين كتفيه، ويُعطى كتابه، ويجعل كلَّ حسنة عملها في دهره في باطن صحيفته؛ لأنه لم يؤمن بالإيمان، وتجعل سيئاته ظاهر صحيفته، ويحجب^(١) عن الله -عز وجل- فلا يراه^(٢)، ولكن ينادي منادٍ من عند العرش يذكره مساوئه، فكلما ذكر مساوئه، قال: أنا أعرف هذا، لعنه الله^(٣)، فتجيء اللعنة من عند الله -عز وجل- حتى تقع عليه، فيلطخ باللعنة، فيصير جسده مسيرة شهر في طول مسيرة ثلاثة أيام ولياليهن، ورأسه مثل الأقرع، وهو جبل عظيم بالشام وأنيابه مثل أحد، وحدقتاه مثل جبل حراء الذي بمكة، ومنخره مثل الورقين وهما جبلان، وشعره في الكثرة مثل الأجمة، وفي الطول مثل القصب، وفي الغلظ مثل الرماح، ويوضع على رأسه تاج من نار، ويلبس جبة من نحاس ذاتب، ويقلد حجراً من كبريت، مثل الجبل تشتعل فيه النار، وتُغلّ يداه إلى عنقه، ويسود وجهه، وهو أشدّ سواداً من القبر في ليلة مظلمة، وتزرق عيناه، فيرجع إلى إخوانه، فأول ما يرونه يفزع منه الخلائق حتى يمسكوا على آناقهم من شدة نتنه،

(١) ربما مستوحى من الآية ٤٦ من سورة الأعراف، والآية ٤٥ من سورة الإسراء، على الرغم من أن الحجاب المقصود في السياق الحالي هو إبعاد الطالبين عن الله، وليس عن المؤمنين.
(٢) أو «حتى لا يراه [الأسود]».
(٣) أو «لعنة الله عليه».

فيقولون: لقد أهان الله هذا العبد [الفجر: ١٦]، لقد أخزى الله هذا العبد، فينظرون إلى كتابه، فإذا سيئاته ظاهرة، وليس له من الحسنات شيء، يقولون: أما كان لهذا العبد في الله - عز وجل - حاجة، ولا خافه يوماً قط، ولا ساعة، فحق لهذا العبد، إذ أخزاه الله وعذبه، فتلعنه الملائكة أجمعون، فإذا رجع إلى الموقف لم يعرفه أصحابه، فيقول: أما تعرفوني؟ قالوا: لا والله، فيقول: أنا الأسود بن عبد الأسد، فينادي بأعلى صوته: ﴿يَلَيْتَنِي لَمْ أُوْتِ كِتَابِيَةَ ۗ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَةَ ۗ يَلَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ ۗ مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَةَ ۗ﴾ [الحاقة: ٢٥ - ٢٨]، يقول: يا ليت كان الموت أن أموت فأستريح من هذا البلاء، هلك عني حُجَّتِي اليوم.

القسم الثالث: الآيات ١٠ - ١٥:

ثم يقول: الويل، فيبشّر أخوه المؤمنين، ويبشّر هذا الكفار، فذلك قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ۗ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ۗ وَيَصَلَّىٰ سَعِيرًا ۗ﴾ [آية: ١٠ - ١٢]، يقول: يدعو بالويل، ويدخل النار، يقول: ﴿إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا ۗ﴾ [آية: ١٣]، يقول في قومه كريماً، قال^(١) فيذله الله - عز وجل - يوم القيامة، قال: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ ۗ﴾ [آية: ١٤]، يقول: أن لن يبعثه الله تعالى، ﴿بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ﴾، يقول: الذي خلقه ﴿بِهِ بَصِيرًا ۗ﴾ [آية: ١٥] إنه شهيد لعمله.

(١) انظر حاشية رقم (١)، ص ٥٩.

القسم الرابع: الآيات ١٦ - ٢٥:

ثم أقسم الرب -عز وجل- فقال: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِالشَّفَقِ﴾ [آية: ١٦]، فأما الشفق فهو الضوء الذي يكون بعد غروب الشمس إلى أن تغيب، قال: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ [آية: ١٧]، يقول: ما ساق من الظلمة، ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾ [آية: ١٨]، في ليلة ثلاث عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة، فهنَّ البيض، فهو يستوي في الشهر ثلاث ليالٍ يشتد ضوءه، ويجتمع من ثلاث عشرة، فأقسم الله -عز وجل- بالشفق، والليل وما وسق، والقمر إذا اتسق ﴿لَتَرْكَبُنَّ﴾ هذا العبد ﴿طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [آية: ١٩]، يقول: حالاً بعد حال؛ يقول: خلقت من نطفة، ثم صارت النطفة علقة، ثم صارت العلقة مضغة [المؤمنون: ١٤]، ثم صارت إنساناً ميتاً في بطن أمه، حتى نفخ فيه الروح، ثم صار إنساناً حياً، ثم أخرجه الله تعالى من بطن أمه، فكان طفلاً، ثم يبلغ أشده، ثم شاخ وكبر، ثم مات ولبث في قبره، حتى صار تراباً، ثم أنشأه الله -عز وجل- بعد ذلك يوم القيامة.

قال: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [آية: ٢٠] بالبعث، وقد كانوا من قبل هذا الذي وصفته ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ [آية: ٢١]، وذلك أن رسول الله ﷺ قرأ ذات يوم: ﴿وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩]، فسجد وسجد المؤمنون معه، وكانت قريش يصفقون فوق رؤوسهم، ويصفرون وكان الذي يصفّر قريب القرابة من رسول الله ﷺ، فذلك قوله: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥]، فلما سجد رسول الله ﷺ لم يسجدوا وسخروا منه، وكان إذا قرأ آدوه بالصفير والتصفيق، فأنزل الله -عز وجل-: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

﴿٢٣﴾ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ ﴿٢٤﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴿٢٥﴾، يقول: لكن الذين كفروا ﴿يُكَذِّبُونَ﴾ ﴿٢٦﴾ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ﴿٢٧﴾ [آية: ٢٣]، يقول: بما يُجمعون عليه من الإثم والفسوق، ﴿فَبَشِّرْهُمْ﴾ يا محمد، ﴿بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آية: ٢٤]، يقول: عذاب وجيع لأهل مكة كلهم، ثم استثنى لعلمٍ قد سبق، فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [آية: ٢٥] ^(١).

(١) انظر حاشية رقم (٢)، ص ٢٨.

الأسطورة، قصة الخلاص في تفسير الطبري

توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته^{(١)(٢)(٣)}

كلود جيليو

(١) العنوان الأصلي للمقالة:

«Mythe, récit, histoire du salut dans le commentaire coranique de Tabari». mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle », *MIDEO*, 21 (1993), p. 277- 89.

(٢) مترجم هذه المادة: أ.د/ سامي محمد رجب مندور، أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها، ورئيس قسم اللغة الفرنسية الأسبق بكلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر الشريف.

أضفنا إلى عنوان المقالة هذا العنوان الفرعي: «توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته»، ليكون أكثر تعبيراً عن اشتغال المؤلف في هذه الدراسة. (قسم الترجمات).

(٣) هذا البحث نسخة معدلة من الفصل العاشر من أطروحتنا لنيل دكتوراه الدولة والتي كان عنوانها: Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire d'al- Tabari (أوجه المخيال الإسلامي الجمعي في تفسير الطبري)، والتي تم إعدادها في جامعة السوربون الجديدة- باريس ٣ عام ١٩٨٧م، الصفحات: ٤٧٠- ٤٩٦. وهو كذلك فصل لم نقم بإعادة كتابته ونشره في كتابنا: langue, exégèse et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, Vrin (Etudes musulmanes, XXXII) 1990, 320p. (اللغة والتفسير واللاهوت في الإسلام، تفسير القرآن للطبري). وسنجد مفتاح الاختصارات والمراجع في هذا المؤلف في الصفحات: ٢٨١- ٣٠٨. كما سيجد القارئ مسرداً بالشخصيات من سلسلة الثقات في الفهرس في الصفحات: ٣٠٩- ٣١٤. أما الاختصار TR فيعود إلى رقم ترتيب الأحاديث في تفسير الطبري، طبعة شاكر. وانظر ملحوظاتنا على تاريخ الطبري في مقالنا: Mythe, et histoire chez Tabari, une vision mythique de l'histoire universelle» Récit, الطبري؛ رؤية أسطورية للتاريخ العالمي) في مجلة معهد الآباء الدومينيكان للدراسات الشرقية، العدد: ٢١، ١٩٩٣، الصفحات: ٢٧٧- ٢٧٨، وفي المجموع في الصفحات: ٢٧٧- ٢٨٩.

نبذة تعريفية بكلود جيليو Claude Gilliot؛

كلود جيليو (١٩٤١-...)، مستشرق فرنسي وأحد الآباء الدومنيكان، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكس أون بروفانس - مارسيليا بفرنسا منذ عام ١٩٨٩ م وحتى تقاعده في عام ٢٠٠٦ م.

حصل على دكتوراه الدولة في سبتمبر عام (١٩٨٢ م) من جامعة السوربون Paris-111، وكانت أطروحته بعنوان: «أوجه المخيال الإسلامي الجمعي من خلال تفسير الطبري»، والتي أشرف عليه فيها أستاذه محمد أركون.

وقد عمل باحثًا في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومُشرفًا ومحررًا لعددٍ من المجلات البحثية المتخصصة كمجلة أرابيكا (Arabica)، وله إنتاجٌ غزيرٌ وعددٌ كبيرٌ من الكتابات حول تاريخ القرآن والتفسير، وأشرف على العديد من الرسائل الأكاديمية والأعمال العلمية.

من أهم كتبه:

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

التفسير واللغة واللاهوت في الإسلام، تفسير القرآن للطبري.

مقدمة:

يمثل تفسير الطبري أحد أهم التفاسير في تاريخ التفسير الإسلامي؛ لذا فقد حظي هذا التفسير باهتمام كبير من الدارسين الغربيين، وحظي صاحبه ونتاجه المتنوع باهتمام كبير كذلك، والاهتمام بتفسير الطبري اهتمام متنوع المداخل والمقاربات والمساحات؛ بسبب الثراء الكبير لهذا التفسير والعلاقة التي يعقدها بغيره من الكتب التفسيرية السابقة واللاحقة، وكذلك العلاقة التي يعقدها بالحقول المعرفية الإسلامية الأخرى.

وكلود جيليو هو أحد أهم المستشرقين المعاصرين الذين ينصبّ اشتغالهم على تاريخ التفسير وخصوصاً في مراحل المبكرة، وله اهتمام خاص بالطبري وتفسيره، وفي هذه الورقة ينصبّ اهتمام جيليو في دراسته لتعامل الطبري مع بعض القصص القرآني وما يسرده الطبري من أخبار تاريخية وقصص إسرائيلي أثناء تفسيره لآيات القصص في القرآن، حيث يحاول -من خلال تحليل ثلاثة مواضع من تفسير الطبري- فهم علة هذا السرد من قبل الطبري وطبيعة وظيفته ومعرفة أغراضه في سياق العمل التفسيري عند الطبري.

ومن أجل هذه المقاربة وفهم أسباب سرد الطبري لمادة هذا القصص القديم، يستعين جيليو بعددٍ من المنهجيات الحديثة؛ فيستحضر نقاشات جادمر وريكور وشتراوس حول البنية والدلالة، والنقاشات حول دور النصوص الدينية في صنع أسطورة خلاص، ويستعيد النقاشات حول دور المخيال في حياة المؤمنين.

إنّ توظيف الروايات والأخبار التاريخية في التفسير يمثّل إحدى القضايا الشائكة في الدرس العربي والإسلامي لقضايا التفسير بشكلٍ عامّ، وهذه الورقة تمثّل مقارنة من أبرز المقاربات الغربية لمعالجة تلكم القضية في التفسير، مما يجعل من المهمّ إطلاع الباحثين العرب عليها، للوقوف على ملامحها ونتائجها وأساساتها المنهجية.

نص المقالة

١- بداية، قد يكون من التناقض أن نستدعي تفسيراً قرآنياً مثل تفسير الطبري (ت: ٣١٠ / ٩٢٣)؛ كي ندحض فكرة متداولة تمّ رفضها منذ عشرات السنين، ألا وهي فكرة «شرق لا يتغير»^(١). ومع ذلك، فإنّ هذا الرأي يعاود الظهور من آنٍ لآخر؛ ويرجع ذلك لسببين:

السبب الأول هو أنّ هذا الشرق يمثل -إضافةً إلى الفضاء الهيلنستي- إحدى التّرب الخصبّة لحضارتنا، وأن المجتمعات ترغب في أن تجد الأساطير التي بنيت عليها في حالتها الأولى، وتعتقد أنّها لن ترى فيها إلا الأفضل، وما انبثقت منه، وكذا الطريق الذي سلكته نحو (التقدّم) وهي واعية بأنّها -كما يقال- تركت الأسطورة *muthos* من أجل العقل *logos* دون أن تحتفظ بحنين إلى الأسطورة، أي إلى حقبة ما قبل «دراما» الـ«فصل والتمييز» والتخلي عن وحدة الوجود.

(1) W.F. Albright, «Islam and the religions of the ancient Orient». JAOS, 60 (1940).

(الإسلام وأديان الشرق القديم)، 84-283 p.

يجب على مؤرّخ الحضارة ومؤرّخ الأديان أن يرفضاً بشدّة مفهوم «الشرق الذي لا يتغير». ويحلل المؤلف عدداً من الشخصيات التي نجدها في سيرّ القديسين القرآنية والمسلمة التي لا تعود مباشرة إلى الشرق الأدنى القديم، ص ٢٨٧ وما بعدها، واستنتج من هذا أن الإسلام من الناحية الدينية جزء لا يتجزأ من التراث اليهودي - المسيحي، وأنه لا يدين كثيراً وبشكل مباشر إلى ديانات الشرق القديم،

ص ٣٠١). المجلة الآسيوية. (1994): 237-270. CCLXXXII.

أمّا السبب الثاني فيعود إلى بعض المجتمعات (الشرقية) نفسها، لا سيما المجتمع العربي الإسلامي، تلك المجتمعات التي تعطي نفسها صفة المراقب غير الناقد باعتبارها وقيّة ليس لأصولها فحسب، بل كذلك لمصدر خطّة إلهية للبشر وللكون. ويقدم الإسلام نفسه خاصّة على أنه يسعى لإصلاح متكامل لما يمكن أن يكون قد «أفسدته» و«قامت بتزييفه» جماعات ربما لم تف بالميثاق الذي أخذه الله على آدم وأكد عليه.

والحالة هذه، فإنّ ثورة الجماعات الدينية، أو على الأقلّ تلك التي لم ينقطع وجودها مبكراً، تعدّ تاريخ تحوّل يأخذهم من الوعي الأسطوري إلى الوعي التأملي، من الأسطورة المؤسّسة إلى الشعارات المؤسّساتية. وهكذا، يمكن ملاحظة هذا التغيّر الذي حدث في اليهودية، من الناحية الأدبية، في الاختلاف الذي يفصل الكتاب المقدّس والتلمود ويوحدهما في آنٍ واحد. ويظهر هذا التغيّر في القدس في وضع كلمة الكاتب والحاخام مكان كلمة النبيّ؛ كما نجد أن بعض النصوص التي تتناول أنبياء النبيّ تسيطر عليها نبرة (حاخامية). ويكون لهذا المقطع وعي تأملي ظاهر لا سيما في المدرشا⁽¹⁾ التي تعدّ رابطاً جيداً بين (العقلاني والخيالي)⁽²⁾.

(1) المدرش، هو التفسير اليهودي للكتاب المقدّس العبري. (قسم الترجمات).

(2) Abecassis, «Le Midrach entre le Mythos et le Logos», Etudes philosophiques, 1984/
2, p.189.

٢- أمّا في القرآن، فإننا نميّز بين الحقيقة القرآنية والواقع العربي الإسلامي كي نبرز التطور الذي حدث بين لحظة النبوة وإضفاء الشرعية على مجتمع ما باستخدام كافة أدوات العلم والمعرفة^(١). وقد قام الفقهاء والقصاص والمفسرون وعلماء الحديث بالعمل على المواد القديمة التي ورثها محمد أو اقترضها، في القرآن أو السنة، من مجتمعات الشرق الأدنى^(٢). وفضلاً عن ذلك، فقد قاموا بتوضيح وتفسير الروايات أو الإشارات القرآنية من خلال أخبار أو قصص لا حصر لها، أكثر تطوراً وتفصيلاً، وهذا ما يسمى بالأساطير اليهودية أو غير اليهودية (المسيحية، المسيحية العربية، العربية، الفارسية، إلخ). وربما يأتي التردّد الحالي لبعض الباحثين في معالجة مشكلة التأثيرات هذه، والتي دفعتهم أحياناً إلى الحديث عن «عقلية جزيرية»^(٣) لعرب شبه الجزيرة زمن محمد، من

(١) M. Arkoun, La pensée arabe، (الفكر العربي) Paris, PUF, (Que sais- je ?, 915)1975, p.5 sqq., 24sqq/ 19914, éd. Mise à jour, p.7sqq. 26 sqq.

(٢) تترتب هذه النظرة على رؤية الكثير من المستشرقين للقرآن وأنه نصّ منتحل من نصوص سابقة، وهي رؤية تتجاهل الطبيعة الخاصة للنصّ القرآني وكون النصّ يكشف -كما يرى كثير من الباحثين- عن أنماط خاصة في علاقته بالكتب السابقة تبعد تماماً عن أن تكون انعكاساً لها. (قسم الترجمات).

(٣) نشير، على وجه الخصوص، إلى مُداخلة السيدة جاكلين شابي في جلسة الجمعية الآسيوية المنعقدة في الخامس عشر من نوفمبر ١٩٨٥ تحت عنوان: «Réflexions sur quelques faits de mentalités en Arabie occidentale an début du VIP"11' siècle», cf. JA, CCLXXIV (1986), p. 473 (تأملات في بعض الدلائل على العقلية في شبه الجزيرة العربية في بداية القرن السابع، راجع المجلة الآسيوية، العدد: ٢٧٤، ١٩٨٦)، ص ٤٧٣. ولم تستطع المدرسة الاستشراقية القديمة، التي غالباً ما كانت تمتلك ناصية اللغات القديمة، لا سيما العربية والسريانية، أن تظّل بلا حساسية تجاه مشاكل (التأثيرات).

=

أن السؤال لم يتم طرحه بشكل جيد. ولا بد من النظر إلى ذلك في سياق «الإبداع الذي نتج عن التوليف / التأليف بين الأديان»^(١)، كما أوضحه بجلاء ميرسيا إلياد Mircea Eliade^(٢).

وقد كنا نأمل أن يلجأ التفسير القرآني إلى الأساطير اليهودية والمسيحية (أي: الإسرائيليات) بشكل أقل^(٣) وإلى التراث الأسطوري للمنطقة وبشكل

وربما يكون في رفض معالجة مسألة (الاقتراض) و(عدوى الأفكار) افتراضًا بنويًا شاملًا. فالثقافات، بغض النظر عن أصالتها وإبداعها، ليست أحادية. ومع ذلك، فإن الأساطير والخطابات التي تأخذها ثقافة من أخرى يعاد تشكيلها من جديد. وحول ذلك انظر:

«Muhammad, der Koran und der Zwang der Geschichte» [«Muhammad. le Coran et les «contraintes de l'histoire»], Internationales Symposium: Per Koran als Text, Bonn, 17-21 novembre 1993, a paraître dans les actes du Colloque, Leyde, Brill. 1995.
[«محمد. القرآن» و«ضرورات التاريخ»، الندوة الدولية: القرآن الكريم] Der Koran als Text, (القرآن كنص)، بون، ١٧ - ٢١ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٣، للنشر في أعمال المؤتمر، ليدن، بريل، ١٩٩٥.

(١) مصطلح syncrétisme يعني التوفيق بين المعتقدات الدينية المختلفة وأخذ مجموعة من المبادئ من مختلف الديانات والخلط بينها وبين مختلف المدارس الفكرية سعيًا لأن يجعل منها شيئًا واحدًا. وقد يعني التأليف بين عناصر متنافرة ناتجة من فلسفات ورؤى مختلفة أو ما يسمى بالانتقائية. وأعتقد أن المقصود في النص هو الأول. (المترجم).

(2) M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. (تاريخ المعتقدات والأفكار)، II. Paris, 1981, p. 364, et tout le chap. XXVI: Synchrétisme et créativité à l'époque hellénistique: la promesse du salut. (توليف الأديان والإبداع في العصر الهيلنستي) p. 267- 93.

(3) Meir J. Kister, « Haddithū 'an banī 'isrā'īla wa- lā haraja, A Study of an early tradition», IOS, II (1972), p. 215- 39; réimpr. in *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. Londres, Variorum Reprints, 1980. n° XIV.

عام، كي يقوم بتفسير القرآن. لكن الحال ليست هكذا، إذ إن تفسير الطبري يعجّ بهذه القصص وهذه الأخبار التي أعيد تفسيرها في سياق آخر لتثير إبداعاً متجدداً وتستخدم في دعم أسس الدين الجديد^(١).

٣. ربما لا يكون مجال البحث هنا معالجة جميع الأساطير التوراتية وغير التوراتية في تفسير الطبري. فهذا الموضوع يمكن أن تخصص له دراسة مستقلة^(٢)؛ لذلك قمنا باختيار نص من تفسير الطبري شرح فيه أبو جعفر تفسير

(١) عالج القرآن بصورة موجزة كثيراً من القصص وأشار للعديد من الأحداث، ومن ثم كان من الطبيعي اللجوء للمادة التفصيلية لهذه القصص والأحداث وتوظيفها في التفسير من أجل حُسن بيان النصّ القرآني وتقدير معانيه، وهذا التوظيف هو توظيف استدلالي لبناء دلالة ما وليس استمداداً لمضامين هذه المادة وتصوراتها حتى نتحدث عن تأثيرات كالتي يذكر جيليو، وسأتي التعليق على طرحه في هذا الصدد لاحقاً. (قسم الترجمات).

(٢) وسنجد ببليوجرافيا كاملة في كتاب: H. Schwarzbaum. *Biblical and Extra- Biblical Legends*. in *Islamic Folk- Literature*. Walldorf- Hessen. 1982. فيينا، فإننا لم نتمكن من اقتفاء أثر ماكس هوس Max Huss، صاحب كتاب: *Die Berichte Tabaris uber die biblische Geschichte verolichten mil den judischen Quellen*. Dissertation. Vienne, 1898. وقد أشار إليه شوارزبوم في Schwarzbaum مرجع سبق ذكره، ص ٤٠. وسنجد دراسة أخرى عن قصص الأنبياء وفقاً للطبري لا سيما في تاريخه في كتاب ألفه تيلمان ناجيل Tilman Nagel، وعنوانه: *Die Qisas al- anbiya Ein Beitrag zur arabischen Literatur- gesehiehte*, Bonn. 1967. p. 16- 79. ويجب أن نضيف إلى ذلك لا سيما منذ مؤلفات كل من: مير. ج. كيستر وهيربرت بوس، خصوصاً مؤلف كيستر: *Legends in tafsir an hadirh Literature: The Creation of Adam and Related Stories*», in A. Ribbin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford. Clarendon Press. 1988. n. 82- 114: Id.. «Adam: A Study of some Legends in tafsir and hadith Literature», *JOS* (Jerusalem). XIII (1993). n. 113- 74، وهذا الأخير قد تم إعادة جزء منه في المساهمة السابقة.

وانظر كذلك:

Busse. «Der Islam und die biblischen Kultstätten» *Der Islam*. 42 (1966). n. 113- 47: Id.. «Temel. Grabcs- kirche und Haram as- Šarif. Drei Heiligtümer und ihre Gegenseitigen Beziehungen in Legendc und Wirklichkeit». in H. Busse- G.

=

ثلاث آيات قرآنية في ملتمى قنوات تركيبية مختلفة، وهي الآيات: ٢٥٨ - ٢٦٠ من سورة البقرة، وهي آيات يجمعها موضع واحد، ونصّها كما يأتي:

- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهٖ أَنْ ءَاتَهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۗ قَالَ إِبرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الآية ٢٥٨ من سورة البقرة].

- ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مائةً عاماً ثُمَّ بَعَثَهُ ۗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۗ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۗ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مائةً عاماً فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۗ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِلنَّاسِ ۗ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لحماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الآية ٢٥٩ من سورة البقرة].

- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ ۗ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمِنَنَّ قَلْبِي ۗ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ۗ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَيَّ

Kretschmar. *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und fruhislamischer Zeit*. Wieshen. 1987 (27 p. du tiré-à-part): Id.. «Jerusalem and Mecca. the Temple and the Kaaba. An account of their interrelation in Islamic times », in M. Sharon (ed.). *The Holy Land in History and Thought*, Leyde. 1988. p. 236- 46.

ويعمل بوس Busse حالياً على مخطوطات وطبعات (قصص الأنبياء) للثعلبي.

كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا وَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ [الآية ٢٦٠ من سورة البقرة]. (ترجمة معاني هذه الآيات في الأصل هي

لدينيز ماسون Masson مع تعديل من طرْفِي في الآية الأخيرة).

وستمثل هذه المقاطع الثلاثة للطبري فرصة لتأسيس نموذج حقيقي للخضوع لله و«التمرد» ضده من خلال ذكر أخبار مروية. ويلعب نقل هذه القصص هنا دورًا لا بد من توضيحه؛ حيث سنجد أنفسنا أمام مستويات عديدة لقراءة أسطورة القيامة، بداية من قراءة محمد نفسه لها في هذا المقطع القرآني، على شكل ثلاث قصص بسيطة وموجزة للغاية. ترتبط القصة الأولى والثالثة بشخصية إبراهيم، بينما تقدّم الثانية لنا بطلًا مجهولًا؛ ففي القصة الأولى نجد البطل المؤمن يقاوم الجبار الكافر، ولا يظهر الله فيها إلا كبطل ثانوي عندما ذكره البطل في نهاية الآية. أمّا في القصتين الثانية والثالثة فنجد أن الفاعلين فيهما هما البطل والله. وأخيرًا، يجب أن نشير في القصة الثانية إلى أهمية القرية، كرمز للقيامة، على الرغم من أنها خاوية على عروشها. أمّا في القصة الثالثة، فنجد أن شعيرة عهد المرور بين الحيوانات التي تم شقّها، أصبحت رمزًا للقيامة.

وستقود رصانة النصّ القرآني، بل حتى الجانب الأساسي لبعض فقراته بسبب نقص المعلومات العلمية الكافية، واعتماده أساسًا على خلفية أسطورية قديمة = مفسّرنا إلى ذكر أخبار كثيرة، أحيانًا ما تكون بالغة الطول، حول هذه الآيات الثلاث.

أولاً: الله المحيي المميت؛ حوار المؤمن والجبار الكافر:

٤ - يذكر الطبري ثمانية أخبار يختلف طول بعضها عن بعض حول الآية ٢٥٨ من سورة البقرة، ينتهي سندها جميعاً إلى زيد بن أسلم العدوي (تابعي، ت: ١٣٦ / ٧٥٣) وابنه عبد الرحمن (ت: ١٨٢ / ٧٩٨). يأتي الأول منها من تفسير عبد الرزاق (ابن همام، ت: ١٨٢ / ٨٢٧) / معمر (بن راشد، ت: ١٥٤ / ٧٧٠)، من الطريق الآتي: الحسن بن يحيى (العبدي، ت: ٢٦٣ / ٨٧٦)^(١) عبد الرزاق / معمر بن راشد / زيد بن أسلم. أمّا الطريق الثاني فهو الغالب في تفسير الطبري، وهو: يونس بن عبد الأعلى المصري (ت: ٢٦٤ / ٨٧٧) / عبد الله بن وهب (م ١٩٧ / ٨١٢) / عبد الرحمن بن زيد بن المدني. ويعدّ تفسير ابن زيد هو أحد المصادر الأكثر شيوعاً في تفسير الطبري^(٢)؛ وأول هذه الأخبار ما يأتي:

(١) أبو علي بن الربيع الجرجاني الذي سكن بغداد. انظر تاريخ الطبري، المجلد الثاني، الصفحات: ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٢) تفسير الطبري (٥ / ٤٣٣ - ٤٣٦)، خبر رقم: ٥٨٧٨ - ٥٨٧٦. وأول هذه السلاسل هو إسناد ١٢ من هورست ص ٣٠١، والثاني هو رقم ٢٠ من هورست. انظر كذلك:

Gilliot, La sourate al- baqara dans le commentaire de Ṭabarī (سورة البقرة في تفسير الطبري), Thèse pour le doctorat de troisième cycle, Université Paris III, 1982, p.265 sq et 277 sq. وانظر كذلك المرجع نفسه ص ٢٨ - ٢٩، والتي سنصحح فيها سلسلة الإسناد لتكون عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم وليس زيد بن أسلم.

«حَدَّثَنِي الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن زيد بن أسلم، أن أول جبار كان في الأرض نمروذ، وكان الناس يخرجون فيمتارون من عنده الطعام، فخرج إبراهيم يمتار مع مَنْ يمتار، فإذا مرَّ به ناس قال: من ربكم؟ قالوا: أنت، حتى مر به إبراهيم، قال: من ربك؟

قال: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾.

قَالَ: ﴿أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ﴾.

قَالَ إِبْرَاهِيمُ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾.

قال: أخرجوا هذا عني فلا تميروه شيئاً.

قال: فرجع إبراهيم إلى أهله فمرَّ على كئيب أعفر، فقال: هلا أخذ من هذا فأتي به أهلي فتطيب أنفسهم حين أدخل عليهم! فأخذ منه، فأتى أهله قال: فوضع متاعه ثم نام، فقامت امرأته إلى متاعه ففتحته فإذا هي بأجود طعام رآه أحد، فصنعت له منه، فقربته إليه - وكان عهده بأهله أنه ليس عندهم طعام - فقال: من أين هذا؟ قالت: من الطعام الذي جئت به. فعلم أن الله قد رزقه، فحمد الله.

ثم بعث الله إلى الجبار ملكاً: أن آمين بي وأتركك على مُلكك، قال: فهل ربّ غيري؟ فجاءه الثانية فقال له ذلك، فأبى عليه، ثم أتاه الثالثة فأبى عليه، فقال له المَلَكُ: اجمع جموعك إلى ثلاثة أيام، فجمع الجبار جموعه.

فأمر الله المَلَك، ففتح عليهم بابًا من البعوض، فطلعت الشمس فلم يروها من كثرتها، فبعثها الله عليهم، فأكلت لحومهم وشربت دماءهم، فلم يبق إلا العظام، والمَلِك كما هو لم يصبه من ذلك شيء، فبعث الله عليه بعوضةً فدخلت في منخره، فمكث أربعمئة سنة يُضْرَب رأسه بالمطارق، وأرحم الناس به من جمع يديه ثم ضرب بهما رأسه، وكان جبارًا أربعمئة عام، فعذبه الله أربعمئة سنة كَمَلِكِه وأماته الله، وهو الذي بنى صرحًا إلى السماء، فأتى الله بنيانه من القواعد، وهو الذي قال الله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦].

٥- أما الخبر الثاني، وهو رواية زيد بن أسلم فتضم ذات السياق وذات الموضوع ولكنها تحتوي على تفاصيل مختلفة: حيث تدور الأحداث في الموصل، لما غضب نمرود من ردِّ إبراهيم، طَرَدَ كُلَّ النَّاسِ، ولَمَّا لم تمتلئ جوالق إبراهيم بالحبوب، وكانتا تصطفقان. ثم فكر إبراهيم في ابنه إسماعيل وإسحاق اللذين سيحزنان لرؤيته يعود إلى المنزل خالي الوفاض، فملاً الكيسين برمل النهر، ولما عاد إبراهيم إلى منزله تَعَبًا لَغَبًا، سقط من التعب فنام. وجاءت زوجته إلى إحدى الغرارتين ففتقتها، فإذا حُورَى من النقي، فأخذت منه فعجنته وخبزته لتضعه بين يدي إبراهيم.

وقد ذكر الطبري الخبر الأول بتمامه في تاريخه، وذكر الجزء الثاني منه في سورة النحل الآية ٢٦. كما تظهر قصة البرج وتدميره وعلاقة ذلك بنمرود مرة أخرى في الجزء الرابع عشر حول إبراهيم (الآية ٢٦، سورة النحل)^(١). وهذا التكرار ليس كذلك من باب المصادفة، حيث يهدف إلى إحداث تأثير معين: وهو أن يغرس في ذهن المستمع أو القارئ نموذج النمط والنمط المضاد: حيث خليل الله الذي يؤمن بالله ويسلم له، ويدعو إلى هذا الاستسلام مقابل (عدو الله) الحاكم الجبار الذي يرفض الإقرار بأن لا ربوية إلا لله. وما نعتبره أسطورة هو التاريخ في ذهن الطبري، وكما توضحه الطريقة التي يدخل بها الروايات عن

(١) انظر: تاريخ الطبري (١ / ٣١٩ - ٣٢٠)، والصفحات: (١ / ٢٨٧ - ٢٨٨).

History of al- Tabari, II. Prophets and Patriarchs, translated and annotated by W. M. Brinner. Albany. SUNY, 1987, p. 105- 07;
وانظر: (١٤ / ٩٧) حول الآية ٢٦ من سورة النحل بإسناد يختلف اختلافاً طفيفاً، ولكنه كذلك أحد طرق تفسير عبد الرزاق / معمر: المثنى (بن إبراهيم) / عن ابن إسحاق (بن الحجاج الرازي) عن / عبد الرزاق عن / معمر / عن زيد بن أسلم، وهو أحد طرق الإسناد ١٢. انظر: عبد الرزاق، التفسير، طبعة مصطفى مسلم محمد، الرياض، مكتبة الرشد ١٤٠١ / ١٩٨٩، (١ / ١٠٥ - ١٠٦)، بنفس الإسناد بداية من عبد الرزاق. ويعود الطبري في ص ٩٦ في سورة إبراهيم؛ تفسير الطبري (١٣ / ٢٤٥)، الآية ٤٦ من سورة إبراهيم. ووفقاً لأخبار أخرى، فالأمر يتعلق بنبوختنصر بنفس طريقة أسطورة تيتوس Titus اليهودية. انظر: ب. هيلر «Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane», REJ, 85 (1928), p. 118» (قصص وشخصيات كتابية في أسطورة محمد)؛ وحول

النمرود والذباب الصغيرة، انظر:

v. B. Heller, «Namrud», EII, III, 901b, ou SEE p. 437- 38: J. Knappert. Islamic Legends, Leyde, 1985.1, p. 76- 77.

نمرود في تاريخه: «ونرجع الآن إلى الخبر عن عدو الله وعدو إبراهيم الذي كذب بما جاء به من عند الله، وردّ عليه النصيحة التي نصحتها له جهلاً منه، واغتراراً بحلم الله تعالى عنه، نمرود بن كوش بن كنعان بن حام بن نوح، وما آل إليه أمره في عاجل دنياه حين تمرد على ربه، مع إملاء الله إياه»، تاريخ الطبري (١/ ٢٨٧)^(١).

ونجد هنا توافقاً تاماً بين الطبري المؤرّخ والطبري المفسّر؛ فالتفسير بالمعنى الحرفي وفي جانبه الواضح، يخاطر بأن ينسبنا ذلك. فقصص الأخبار، لا سيما تلك التي تتناول نشأة العالم (المبتدأ)، وتاريخ الأنبياء، وأخبار القدماء (عرباً، وغير عرب، يهوداً، ومسيحيين، وأميين) تنسج صلة ما بين العملين. ومن المفارقات أن مظهرها الواضح يشكل قدرتها على الإقناع وقوتها الموحّدة، وتسمح حركتها ذاتها بإعادة استخدامها وتكرارها في أماكن مختلفة، كما يؤدي تكرارها إلى ترسيخ تصنيف حقيقي يخدم كتابة تاريخ الخلاص في ذاكرة الجماعة. وسوف يتم قراءة ذلك ليس من خلال القرآن فحسب، بل من خلال (قصص القدماء)^(٢). ومنذئذ أصبحت الأخبار من وجهة نظرنا أسطورية،

(١) تاريخ الطبري المجلد الأول، صفحة ٣١٩، و صفحة ٢٨٧

The History of al- Tabari, II, op. cit., p. 105.

(٢) وهذا أحد أحاديث ترنيمة مارتينو: «يا مريم! أمي العزيزة» وحول هذه المسألة في السيرة، راجع

Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, Oxford, Oup, 1978, p. 49.

وتستخدم كمفتاح تفسيري وشبكة تأويلية لقراءة الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانية. إنها الثنائية بين الاستسلام لله من جانب والتمرد على شريعته من جانب آخر.

ويرتكز برنامج الطبري سواء في تفسيره أو في تاريخه على إعادة «إيمان الأيام الخوالي»، إيمان الآباء، إيمان «خليل الله» في مقابلة النموذج العكسي، نمرود، الحاكم الجبار الذي يرفض الإقرار بربوبية الله.

٦- وغالبًا ما سيكون معنى هذا التصنيف دقيقًا من خلال رواية خبر قصير جدًا. وهذا هو الحال هنا، في خبر يرويه مجاهد (بن جبر، المتوفى: ١٠٤ / ٧٢٢): ورواه ابن جرير الطبري في التفسير بسنده: عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، قال: أنا أحيي وأميت؛ أقتل من شئت، وأستحيي من شئت أدعُهُ حيًّا فلا أقتلُهُ. وقال: مَلَكَ الأَرْضَ مشرقها ومغربها أربعة نفر؛ مؤمنان، وكافران. فالمؤمنان: سليمان بن داود، وذو القرنين. والكافران: بُختنصر، ونمرود بن كنعان^(١). لم يملكها غيرهم، انتهى. وقد أدخل أبو الهلال العسكري (توفي بعد: ٤٠٠ / ١٠١٠)^(٢) نمرودًا في الأوائل باعتباره رمزًا للاستبداد.

(١) الطبري، (٤٣٣/٥)، خبر رقم ٥٨٤٧. انظر: مجاهد، ص ١١٥، و ص ٣٤٦، وحول الآية ٢٦ من سورة النحل: حيث اكتفى بأن قال أن الأمر يتعلق بنمرود بن كنعان. وهذا ليس مدهشًا. وفي الواقع، فقد أوضح ج. ستوت G.Stauth في كتابه:

G. Slauth, *Die Überlieferung des Korankommentar Mughdid b. 6abrs*, Dissertation, Giessen, 1969.

ولن نتطرق هنا مرة أخرى إلى مسألة الأصول اليهودية لهذه الروايات؛ لأنه قد تم تناول ذلك بالفعل في مكان آخر^(٣). وإذا كان الطبري لم يعطِ أي رأي

=

إننا لا نستطيع أن نعيد بناء تفسير مجاهد انطلاقاً من مواد في حوزتنا. ويمكن أن تراجع في ذلك الصفحات: ٢٢٥-٢٢٦. فالتفسير الذي نُشِرَ حاملاً اسمه ليس إلا «نسخة مراجعة» من بين أخرى. فرمز عنف نمرود هو صعوده وطيرانه يتشابه مع رمز شاه كي كاوش كما وصفها الفردوسي في كتابه: (كتاب الملوك) ترجمة: ج. موهل Mohl، ١٩٧٦، المجلد الثاني، ص ٣١-٣٨ «وأغوى إبليس الملك كوش واتجه نحو السماء».

(٢) أبو هلال العسكري، الأوائل، طبعة المصري ووليد كساب، دمشق، ١٩٧٥، المجلد الثاني، ص ١٨٨.
(٣) راجع: Sidersky, p. 31- 35, 39- 42. ومع ذلك فإن هذا المؤلف الذي يذكر كثيراً في فرنسا لا يمكن استخدامه إلا بشيء من الحذر. راجع كذلك الانتقادات القاسية التي وجهها ب. هيلر Heller في كتابه: «La Legende biblique dans Pislam. Recents travaux et nouvelles methodes de recherches». Ref 1934, p. 8- 17. واندظر ص ١٠ حول أسطورة نمرود وإبراهيم. وقد عالج ماكس جرونهوم هذه الأسطورة اليهودية لنمرود وإبراهيم في:

Max Grienbaum, Neue Beitrdge zur semitischen Sagen- kunde, Leyde. 1893, p. 89-132, pour Nemrod, en particulier, p. 96- 98. .
كما نجد كذلك أنّ قصة الذبابة في مدرasha تطبق على تيتوس Titus، ص ٩٨. أمّا فيما يخصّ الله الذي يحيي ويميت، فانظر: سيفريه Sifré في سفر التثنية في بونسرفين J. Bonsirven. *Textes rabbiniques des deux premiers siecles chrétiens*, Rome, 1955, p. 83, n° 365. وحول الأسطورة الإسلامية والأسطورة اليهودية، نجد تحت أيدينا عمل شوتزنجر:

H. Schutzinger, *Ursprung and Entwicklung der arabischen Abraham- Nimrod Legende*, Bonn, 1961
وحول الموضوع الذي يهمنا في الصفحات: ٣١-٣٢، وص ٨٨ وما بعدها، وص ١٣٣ وما بعدها هنا وهناك حيث نجد مراجع أخرى، مثل:

H. Speyer. *Die biblischen Errzungen im Qoran*, Grafenhainichen, 1931; rémpr. Hildesheim, p. 140- 142: la dispute d'Abraham avec Ncmrod; A. I. Katsh, *Judaism and*

=

حول صحة هذه الأخبار، فإنها مع ذلك تؤدّي وظيفة مهمّة في تفسيره مثلما هو الحال في تاريخه. وتشكّل هذه الأخبار حلقة وصل بين نصّ القرآن وتاريخ البشرية في تفاصيله، إنه تاريخ المقابلة بين الإيمان والكفر، بين إعلان ربوبية الله وحده وتمرد الحُكّام الجبارين الذين يريدون أن يتحلّوا لأنفسهم لقب الرّبّ.

كما أنّ لهذه الأخبار خلفية قديمة عند العرب بالنظر إلى أنها انتشرت في النصف الأول من القرن الثاني (من الواضح أنه كانت أقدم بكثير)، مثل رواية زيد بن أسلم. لكننا نستطيع كذلك الاستشهاد بالنصوص المكافئة في تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)^(١)، والذي لم يشر إليه الطبري قط. ويبدو أنّ هذه القصص كانت أقلّ تفصيلاً في بعض الأخبار التفسيرية في النصف الثاني من القرن الأول، كما توضّحه الفقرات النصّية المنسوبة إلى مجاهد (ت: ١٠٤ / ٧٢٢).

the Koran. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries. New York, 1954, 1962 2 é p. 175- 176.

(١) تفسير مقاتل بن سليمان، الجزء الأول، طبعة شحانة، القاهرة ١٩٦٩، وانظر كذلك:

«Muqatil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit». JA, CCLXXIX (1991). p. 39- 92 .

ثانياً: الله المحيي المميت؛ قصة المدينة المدمرة والنائم المعجز:

٧- يحتلّ شرح الآية ٢٥٩، الأكثر نظاماً، ستاً وأربعين صفحة من تفسير الطبري^(١). وبينما كنا ننتظر أن يستخلص حجة من كلمة ﴿كَالَّذِي﴾ التي بدأت بها الآية: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ ليرى فيها مقدّمة لقصة نموذجية أخرى، فإنّ اهتمامه انصبّ على النحو، بالنظر إلى أنه كان أحد علماء البصرة النحويين. وقد ادعى أن الـ(كاف) في قوله: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ زائدة. ولم يكن هذا النحوي الذي لم يسمّه الطبري سوى الأخفش (ت: ٢١٥ / ٨٣٠). وهذا أمر لا يمكن قبوله عند الطبري لأسباب لاهوتية. إذ إنه قد أكد أكثر من مرة أن كتاب الله لا يمكن أن يحتوي على عناصر لغوية (غير ضرورية). لذلك يجب أن نربط بداية الآية ٢٥٨ ببداية الآية ٢٥٩، ونفهم ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَيْبِهِ...﴾ مع ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ...﴾. وهذه، حسب قوله، عبارة مألوفة عند العرب. والحقيقة أنّ الأخفش تبنى الحلّ الذي اقترحه؛ لأن عطف النسق لا يعود إلى "ك" سابقة. وقد اقترح ج. بارث Barth فرضية أن تكون هذه الآية قد وُضعت هنا خلال الكتابة النهائية للقرآن^(٢)؛ بسبب موضوع القيامة الذي يربطها بسابقتها ولا حقتها^(٣).

(١) الطبري، (٥ / ٤٣٨ - ٤٨٤).

(٢) هذا كلام يشي بأنّ القرآن قد تعرّض للإضافة والحذف من قِبَل محرّرين، لا سيما في مرحلة أو مراحل الجمع المختلفة، وهذا ما يخالف ما أجمعت عليه الأمة كما يخالف معطيات تاريخ المصحف. (الترجم)

(٣) الطبري (٥ / ٤٣٨)؛ الأخفش، معاني القرآن، طبعة فايز فارس، (١ / ١٨٢)؛ الورد (١ / ٣٨٠). وحول نفس ملحوظة الطبري حول عدم وجود أيّ شكل من أشكال الزيادة في (القرآن: ١ / ٤٣٩ - ٤١)، (٢ / ٣٣١ - ٣٤٠)؛ انظر كذلك:

J. Barth, «Studien /ur Kritik und Exegese des Qorans», Dei Islam. VI (1916), p. 144

ويقدّم الطبري أولاً سلسلة من الروايات التي يتم فيها تحديد الشخصية المُشار إليها في هذه الآية على أنها إما عُزيراً، أو إرمياً، أو حتى الخضر. ويخلص إلى أن هذا التحديد ليس له أهمية كبيرة؛ لأن الأمر يتعلق بالإشارة إلى مَنْ ينكرون قُدرة الله على الإماتة والإحياء، سواء كانوا من قريش أو من غيرهم من العرب، وبإقامة الحُجّة على اليهود. فأهل الكتاب وحدهم يعرفون هذه الأشياء، والنبّي الأمي الذي جاء من أمة أميّة لا يمكن إلا أن يكون جاهلاً بذلك. وهذا دليل آخر على أن القرآن ليس من عمله، بل من عند الله^(١). وتبدو هذه الملاحظة الأخيرة أساسية بالنسبة لنا؛ لأنها توجّهنا أكثر قليلاً نحو الوظيفة التي يعطيها الطبري لهذه القصص في تفسيره. وقد أشار ليتشنستاندر I.Lichtenstadter^(٢) بشكلٍ صحيحٍ تماماً إلى أن الطبري يعتني كثيراً برواية القصص والأخبار التي تُعدّ مكّمة للقصص القرآني، بل وغالبًا ما يعبر عن تحفظٍ ما تجاهها. وهذا هو الحال هنا؛ لأنّ الطبري لا يُولي أهمية لتحديد هوية الشخصية التي يقدّمها القرآن كنموذج. ولا يبقى إلا أن نقول أن الأخبار التي يذكرها حول هوية الشخصية ستكون بمثابة مقدّمة لقصص أكثر تفصيلاً سنقوم

(١) الطبري (٥ / ٤٤٦).

(٢) انظر:

I. Lichlenstadter, «Quran and Quran exegesis », Humaniora islamica (La Haye/ Paris. Mouton), II (1974), p. 12.

بدراستها فيما بعد، وسيتم استخدام هذه القصص كسياق Sitz im Leben للفقرة القرآنية التي ندرسها.

وفي الواقع، فإن السيناريو هنا مزدوج كما توضح ملحوظة الطبري التي درسناها سلفاً. فمن ناحية، تمت الإشارة إلى الشخصية التي حددها القرآن، حتى ولو كان هذا التحديد لا يهمله كثيراً، وبالتالي، إلى تاريخ أبدي للعلاقة بين الله والبشر. ومن ناحية أخرى، توجه هذه الآية إلى المخاطبين المباشرين بالقرآن، وهم (الوثنيون) العرب أو يهود المدينة، عبر نبي (أمي / أممي)^(١). وبالتالي، فإن هذه القصص (التكميلية) تعد أيضاً تأكيداً حجاجياً دفاعياً.

٨- ويتبنى الطبري وجهة النظر ذاتها عند تحديد القرية المدمرة الخاوية على عروشها: وهو عدم الاهتمام بتحديد هويتها، ولكن هذا لم يمنعه من ذكر سبعة أخبار، لا سيما تلك التي تُروى عن وهب بن منبه الذي رأى أنها القدس، والخبر الذي رواه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم الذي يعود إلى الآية ٢٤٣ من سورة البقرة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، وهي تلك القرية التي أصابها الطاعون. وإذا

(١) وحول هذا المصطلح، انظر الملحوظات والبيبلوجرافيا في:

Cl. Gilliot, «Le Coran: trois traductions récentes», Stud, Isi., LXXV, p. 171- 73.

عدنا إلى الأخبار التي جمعها الطبري حول هذه الآية، نجد أنها غالبًا ما تشير إلى حزقيال (حزقيال بن بوزى)^(١).

وهذا يجعلنا نفكر في سفر حزقيال: ٣٧، ١ - ١٤، والمقطع الشهير حول العظام الجافة، والتي تعدّ بالنسبة لليهود والمسيحيين علامة على نهاية العالم temps mesianiques. وسوف نشير بشكلٍ عابرٍ أو في الهوامش إلى بعض الروابط التوراتية أو التلمودية التي تشي بها الأخبار التي جمعها الطبري، ولكن من المهم قبل كل شيء أن نرى أنّ هذه العناصر ذات الأصول المختلفة تنتج قصة جديدة لها غايتها الخاصة بها.

وما يأتي يوضح ما إذا كان هناك حاجة لأن يهتم الطبري قبل كل شيء بإبراز المعنى الأخلاقي لهذه الآية من القرآن، وليس تحديد الحقبة الزمنية التي تلمح إليها بالضبط. وتوجد هذه العناصر الأكثر تناقضًا، و(الخلط) بين العصور والشخصيات داخل خبرٍ ما منقول. ومع ذلك، فإنّ هذه الروايات تنتج أثرها، كما ستوضحه لنا فيما بعد خاتمة الطبري.

(١) الطبري: (٥ / ٤٤٢ - ٤٤٤)، وراجع كذلك الصفحات: ٢٦٧ - ٢٧٧. وفيما يتعلق بالإشارة إلى حزقيال، راجع:

cf. Speyer, op. cit., p.412- 13 ;Katsh,p.158 ; J.Eisenberg- [G.Vajdal], « Hizkīl »,EI, p.554a.

٩- وتشغل إحدى هذه الأخبار التي تعدّ جزءاً من الخبر والمبتدأ لابن إسحاق سبع صفحات في تفسير الطبري. وعلى الرغم من طوله، إلا إنه من الضروري أن نعيد هنا إنتاج أجزاءها الرئيسة^(١):

أ. وحدثنا ابن حميد (م. الرازي، ت: ٢٤٨ / ٨٦٢)، قال: حدثنا سلمة (بن الفضل الرازي، ت: ١٩١ / ٨٠٦)، عن ابن إسحاق (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)^(٢) عمّن لا يتهم، عن وهب بن منبه اليماني (ت: ١١٠ / ٧٢٨ أو ١١٤ / ٧٣٢)^(٣) أنه كان يقول: «قَالَ اللهُ -عز وجل- لِإِرْمِيَا حِينَ بَعَثَهُ نَبِيًّا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ: يَا إِرْمِيَا، مِنْ قَبْلِ أَنْ أَحْلُقَكَ اخْتَرْتُكَ، وَمَنْ قَبْلَ أَنْ أَصَوِّرَكَ فِي بَطْنِ أُمِّكَ قَدَسْتُكَ، وَمَنْ قَبْلَ أَنْ أُخْرِجَكَ مِنْ بَطْنِ أُمِّكَ طَهَّرْتُكَ، وَمَنْ قَبْلَ أَنْ تَبْلُغَ الْأَشُدَّ اخْتَبَرْتُكَ، وَلَأْمُرَ عَظِيمٍ اجْتَبَيْتُكَ».

(١) الطبري (٥ / ٤٤ - ٥٤)، وفي الترجمة ص ٥٩١٠، التاريخ، المجلد الأول ٥٨ - ٦٧، وص ٤٨ - ٧٧. وانظر: History of al- Taharh IV. The Ancient Kingdoms, translated and annotated by Moshe Perlmann, Albany. SUNY, 1987. p. 55- 62. Annales, I. p. 658/ 1, p. 547, يقدم أولاً سلسلة إسناد تشبه الخبر رقم ٥٩١١ في تفسير الطبري وليس نصها. ثم تأتي مباشرة سلسلة إسناد أخرى وهي الواردة في الخبر رقم ٥٩١٠ في تفسير الطبري في قصة تتطابق مع الخبر رقم ٥٩١٠. هل هناك سقط في هذا المكان في مخطوطات تاريخ الطبري؟ ثم تتواصل القصة في تاريخ الطبري مبتعدة عن الخبر رقم ٥٩١٠ في تفسير الطبري، صفحات: ٦٦٧ - ٧٠ / ص ٥٥٤ - ٥٧.

(٢) حول هؤلاء الثلاثة الثقة، انظر: Gilliot. Claude Gilliot, Exégèse, langue et théologie, p. 21- 22.

(٣) انظر: Gas (١ / ٣٠٥ - ٣٠٧).

وستعرّف هنا على موضوع تقليدي يتناول دعوة أيّ نبي في الكتاب المقدّس، ولا سيما دعوة إرميا حيث كانت كلمة الربّ له: «قَبْلَمَا صَوَّرْتُكَ فِي الْبَطْنِ عَرَفْتُكَ، وَقَبْلَمَا خَرَجْتَ مِنَ الرَّحِمِ قَدَّسْتُكَ. جَعَلْتُكَ نَبِيًّا لِلشُّعُوبِ» (إرميا ١-٥)^(١).

ب- وتستمر قصة وهب متحدّثة عن عصيان بني إسرائيل الذين أحلّوا ما حرّم الله ونسوا ما أنعمه الله عليهم عندما نجّاهم من سنحاريب. وبعث الله إرميا يذكرهم نعم ربّهم عليهم. ثم أوحى الله -عز وجل- إلى إرميا أنّي مهلك بني إسرائيل بيافت -ويافت أهل بابل، فهم من ولد يافت بن نوح- فلما سمع إرميا وحي ربّه صاح وبكى وشقّ ثيابه، ونبذ الرماد على رأسه، فقال: «ملعون يوم وُلدت فيه». وهنا تختلط شخصية إرميا في جزء منها مع شخصية الخضر: «فلما سمع الله -عز وجل- تضرّع الخضر وبكائه، وكيف يقول، ناداه: يا إرميا»^(٢). وحينئذ وعده الله ألا يهلك بيت المقدس إلا إذا كان الأمر من قبله.

ج. ومرّت ثلاث سنوات، ولكن بني إسرائيل كانوا يرتكبون الإثم أكثر فأكثر كلّ يوم، وأمرهم ملكهم بتغيير سلوكهم قبل أن يبعث الله عليهم ملوكًا لا

(١) اعتمدنا في ترجمات الكتاب المقدّس إلى العربية على نسخة الكتاب المقدّس باللغة العربية، فان دايك Arabic Van Dyck translation of the Holy Bible على الموقع:

(المترجم). https://ebible.org/pdf/arb-vd/arb-vd_all.pdf.

(٢) حول الخلط بين إرميا والخضر، انظر: cf. G. Vajda, «Irmīyā», EI, IV. 83b. وحول هذا التشابه وغيره انظر: cf. Wensinck, «al-Khadir», EI, IV. 937b; Schwarzbau, p. 167. n. 215.

رحمة عندهم بهم، مذكراً إياهم أنّ الله قريبٌ التوبة مبسوط اليدين بالخير، رحيم بمن تاب إليه فأبوا عليه أن ينزعوا عن شيء مما هم فيه. فسار نبؤ خذ نصراً إلى بيت المقدس. وفي مشهد مساومة، هدأ إرميا الملك الذي أرسله الله ثلاث مرات، وكان الله يريد من نبيّه أن يسمح بغزو القدس، وعلى الرغم من اقتراب الأجل، لم تهتز ثقة إرميا في الله الذي لا يخلف الميعاد. وأخيراً، ولما سئم إرميا الحرب، توجه إلى الله بالدعاء الحاسم الآتي: «يا ملك السماوات والأرض، إن كانوا على حقّ وصواب فأبقهم، وإن كانوا على سخطك وعمل لا ترضاه فأهلكهم». فلما خرجت الكلمة من في إرميا أرسل الله -عز وجل- صاعقة من السماء في بيت المقدس فالتهب مكان القربان^(١). فلما رأى ذلك إرميا صاح وشقّ ثيابه، ونبذ التراب على رأسه. وطار إرميا حتى خالط الوحوش.

١٠. د. ودخل بختنصر بيت المقدس وأزال الأثاث (بما في ذلك الآنية).

وأمر بجمع سكان أورشليم واختار منهم سبعين ألف شاب كان من بينهم دانيال

(١) استناداً على الأبحاث التي قام بها ج. رايت Wight و ر.ب. دي فو Vaux، يمكن أن نعتبر بشكل عام أن المعبد يحتوي على دهليز (ulam) مسبوق بأعمدة، فتحت على قاعة عبادة مع مائدة قرايين. وفي نهاية هذه القاعة (hekaf) يوجد قدس الأقداس (dehir) الذي يضم تابوت العهد والعرش الذي يحمله الشاروييم. وقدس الأقداس هو قاعة العبادة اليومية وتقديم القرابين. انظر:

R- de Vaux, "Note on the Temple of Solomon", Bible el Orient, Paris, Cerf, 1967. p. 203- 16 و J- C Margueron. Le Grand Atlas de l'archéologie, Paris, Encyclopedia Universalis. 1985,p.192.

وعزاريا وميشايل وحنانيا^(١). فثُلثًا أقر بالشام، وثُلثًا سبى، وثُلثًا قتل. وكانت هذه الواقعة الأولى التي أنزلها الله ببني إسرائيل بإحداثهم وظلمهم.

(١) الطبري (٥/٤٥٠).

أ. «بختنصر بن نبوزرذان [بن سنحاريب بن دارياس بن نمرود بن فالغ بن عابر]، وقد اعتبر شاكر أن النص بين المعقوف من تاريخ الطبري، راجع: (١/٦٦٢)، ص ٥٥١. هل يجب أن نرى أن نبوزرذان هو ذاته المذكور في الكتاب المقدس وبالذي كان قائدًا لحرس بختنصر؟ انظر: إرميا ٣٩: ٩ و١١، ١٣، ٢٨. وسلاحظ هنا أن الاسمين الأخيرين يوجدان في نسب إبراهيم: تراح (تارح أو تاراخ)، وهذا يعادل آزر الموجود عند المسعودي ٧٥ «تارح وهو آزر أبو إبراهيم». من سفر التكوين ٥: ١٢، ابن أخنوخ (المسعودي ٣١ طبعة المكتبة العصرية) إرفخشد بن سام بن نوح، انظر: سفر التكوين ١٠. بعده ولده تارح وهو آزر أبو إبراهيم الخليل وفي عصره كان نمرود بن كنعان، ص ٣٦، المكتبة العصرية- بيروت ٢٠٠٥. ووفقًا لسلسلة النسب التي قدمها الطبري في تاريخه (١/٢٥٢)، ص ٢٣٣ كتاب الخلق، ترجمة هيرات، المجلد الثالث، ص ٤٩ ولا يذكر قينان. انظر: Weinsinck, in SEL, p.154b, وانظر كذلك: سفر التكوين ١١: ١٠-٢٧، وأخبار الأيام الأول ١٧-٢٧. ويذكر الطبري في تاريخه، المجلد الأول، ٦٥٠، ص ٥٤٢ خمسة عشر اسمًا بين داريوش ونمرود في سلسلة نسب نبوختنصر. ولا يوجد في حوزتنا في المجال العربي الإسلامي أعمال ذات بال حول العلاقة بين النسب ورؤية العالم. وحول الكتاب المقدس، انظر:

Karin R. Andriolo, «A Structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament», *American Anthropologist*. 75, p. 1657- 69; E. Leach. «La Genèse comme mythe», in *L' unite de rhonmie*. Paris, Gallimard, 1980, p. 143- 59.

وحول أسماء الكتاب المقدس، انظر:

Dictionnaire encyclopedique de la Bible. Maredsous et Louvain. 1987, s. v.

وحول قصص النبي في حكم بختنصر، انظر: إرميا ٥٢: ١٢ وما بعدها، R/٢، ٢٤، ١-١٧، وسفر الملوك ٢٤: ١-١٧ في أكثر من موضع.

=

هـ- «فلما ولى بختنصر^(١) عنهم راجعاً إلى بابل بمن معه من سبايا بني إسرائيل أقبل إرميا على حمار له معه عصير من عنب في ركوة وسلّة تين، حتى غشي إيلياء (إلياء، أو أيليا كابيتولينا، القدس)، فلما وقف عليها ورأى ما بها من الخراب دخله شك، فقال: ﴿أَنَّى يُحْيَى هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ﴾، وحماره وعصيره وسلّة تينه عنده حيث أماته الله وأمات حماره معه، وأعمى الله عنه العيون فلم يره أحد، ثم بعثه الله فقال له: ﴿كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ - يقول لم يتغير - ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾.

وحول الفتیان الأربعة، انظر: سفر التثنية الأول ١: ١ - ٢١، وتضم المخطوطة مسایل الذي يمكن أن يكون مسائل، وقد صحّحها شاكر كما هي في النصّ الحديث من الكتاب المقدّس باللغة العربية الذي يذكرها ميشائيل.

(١) بداية من هنا ترجم النصّ جزئياً وعلّق عليه شورازبوم Schwarzbaum، ص ٨٤ وما يليها. والملحوظات المهمة، ص ١٦٧. وندين كثيراً لهذه الدراسة، الموثقة توثيقاً جيداً في المجالات الإسلامية والتوراتية والحاخامية وفي مجال الحكايات والتراث الشعبي (الفلكلور).

أما فيما يخصّ اسم القدس (إيليا)، راجع: S. D. Goitcin, *El*, V, 322a، وقد أورد البكري الطرق المختلفة في كتابتها في كتابه: (معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع)، طبعة مصطفى السقا، القاهرة، ١٩٤٥، ص ٢١٧ وهي: إيلياء وإيليا وإلياء. وحول مصادر التراث الإسلامي المتعلقة بالقدس، سنكمل البليوجرافيا التي قدّمها س. د. جويتين. في مقال سبق ذكره، ص ٣٣٩، بمراجع شورازبوم، ص ٧٠.

فنظر إلى حماره يتّصل بعض إلى بعض -وقد كان مات معه- بالعروق والعصب، ثم كيف كَسَا ذلك منه اللحم حتى استوى، ثم جرى فيه الروح فقام ينهق، ثم نظر إلى عصيره وتينه فإذا هو على هيئته حين وضعه لم يتغيّر، فلما عاين من قُدرة الله ما عاين، قَالَ: ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ سورة البقرة، الآية ٢٥٩».

١١. (هـ/ مكرر) وذكر الطبري رواية أخرى عن وهب بن منبه يختلف محتواها عن سابقتها، وهي: حدثني محمد بن عسكر (بن سهل بن عساكر ت: ٢٤٧ / ٥٦٨)، وابن زنجويه (حميد بن مخلد بن قتيبة، ت: ٢٤٧ / ٦٨١)، قالاً: ثنا إسماعيل بن عبد الكريم (الصنعاني، ت: ٢١٠ / ٨٢٥)، قال: ثني عبد الصمد بن معقل (ابن أخ وهب، ٨٣ / ٧٠٢) أنه سمع وهب بن منبه (٣٤ / ٦٥٤ / ٧٢٨)^(١) يقول: «أوحى الله إلى إرميا وهو بأرض مصر أن الحق بأرض

(١) أخذ الطبري هذه الرواية من اثنين من أساتذته، الأول هو محمد بن سهل بن عساكر، أبو بكر الجوال الذي سكن بغداد وروى عن عبد الرزاق، تفسير الطبري، الجزء التاسع، ص ٢٠٧، وراجع الطبري، الجزء الخامس، الأخبار رقم ٥٥٩٨ ورقم ٥٦٦٤ من الترجمة. أما الثاني فهو ابن زنجويه (م. ٢٥٨ / ٨٧١) وهو تلميذ أحمد بن حنبل، تفسير الطبري، المجلد التاسع، ص ٣١٥-٣١٦؛ وروى أيضاً عن عبد الرزاق، راجع تفسير الطبري (٦ / ١٩)، والخبر رقم ٦٢٥٦. ولكن من الأرجح أن يتعلق الأمر بحميد بن مخلد بن قتيبة = ابن زنجويه، تفسير الطبري (١ / ٤٨-٤٩)، والذي يخبرنا عنه سان، المجلد الثاني عشر، ص ٢٠ أن ابن جرير روى عنه. وإسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه: تفسير الطبري،

=

إيليا، فإنّ هذه ليست لك بأرض مقام، فركب حماره، حتى إذا كان ببعض الطريق، ومعه سلّة من عنب وتين^(١)، وكان معه سقاء حديد، فملاه ماء، فلما بدأ له شخص بيت المقدس وما حوله من القرى والمساجد، ونظر إلى خراب لا يوصف، ورأى هدم بيت المقدس كالجبل العظيم، قال: ﴿أَنْتَى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾، وسار حتى تبوأ منها منزلاً، فربط حماره بحبل جديد. وعلّق سقاه، وألقى الله عليه السُّبَّات^(٢)، فلما نام نزع الله روحه مائة عام، فلما مرّت من المائة سبعون عامًا، أرسل الله ملكًا إلى ملك من ملوك فارس عظيم يُقال له يوسك، فقال: إنّ الله يأمرك أن تنفر بقومك فتعمر بيت المقدس وإيلياء وأرضها، حتى تعود أعمّر ما كانت، فقال الملك: أنظرني ثلاثة أيام حتى أتأهب

المجلد الأول، ص ٣١٥-٣١٦، عبد الصمد بن معقل: تفسير الطبري، المجلد السادس، ص ٣٢٨؛

راجع كذلك: R. G. Khoury, Wahb b. Munabbih. Teil 1. Wiesbaden. 1972. p. 183- 84.

(١) وتعني سلّة التين حسب حالة الثمرات، تعني هلاك أو إصلاح الشعب والمدينة. راجع إرميا ٢٤، ١-

١٠ / ٢٩، ١-٢٠ / عاموس ٨. ١-٩: «قَدْ أَنْتِ النَّهْيَةُ عَلَيَّ شُعْبِي إِسْرَائِيلَ». / متى ١٨. ١-١٩.

(٢) الطبري (٥ / ٤٥٥)، (١ / ٥)، أشار المحقق شاکر في هامشه أنه لم يعثر على هذا الاسم (يوساك) في

أي مكان. ويبدو أن هذا خطأ من بعض النساخ. وبالفعل، فإنّ سبط ابن الجوزي في (مرآة الزمان في

تاريخ الأعيان)، المجلد الأول، طبعة عباس- بيروت، ١٩٨٥، ١، ص ٥٥٣ والذي أفاد من الطبري

كثيراً، لم يذكر هذا الشكل، بل ذكر كوشاك عن وهب، وكورش (Cyrus) عن مجاهد، ص ٥٥١، ١.

٢٦، كيراس فقط بحسب وهب. كوراس (كونروش = سايروس) بحسب مجاهد، ص ٥٥١.

Cf Schwarzbaum. p. 85 cl p. 169, n. 217. Cf également Annaless, I. p. 652/ 1. p. 543: Kiras al- Gilami

أما فيما يخصّ كورش (Cyrus) والأمر بإعادة بناء الهيكل، انظر:

Pour Cyrus cl l'ordre de reconstruire cl Temple: Esd 1, 1- 11/ 2 Ch 36, 22- 23/ Jr 25, I I- 12; 29, It) cl l'annonce du rôle de Cyrus en Is 44. 28/ 45, I sqq

لهذا العمل ولما يصلحه من أداء العمل، فَأَنْظَرَهُ ثلاثة أيام، فانتدب ثلاثمائة قهرمان، ودفع إلى كل قهرمان ألف عامل، وما يصلحه من أداة العمل، فسار إليها قهارمته، ومعهم ثلاثمائة ألف عامل، فلما وقعوا في العمل ردّ الله روح الحياة في عين إرميا، وأخر جسده ميتاً، فنظر إلى إيليا وما حولها من القرى والمساجد والأنهار والحروث تعمل وتعمر وتجدد، حتى صارت كما كانت. وبعد ثلاثين سنة تمام المائة، ردّ إليه الروح، فنظر إلى طعامه وشرابه لم يتسنه، ونظر إلى حماره واقفاً كهيئته يوم ربطه لم يطعم ولم يشرب، ونظر إلى الرمة في عنق الحمار لم تتغير جديدة، وقد أتى على ذلك ريح مائة عام وبرد مائة عام وحرّ مائة عام، لم تتغير ولم تنتقض شيئاً، وقد نحل جسم إرميا من البلى، فأنبت الله له لحماً جديداً، ونشز عظامه وهو ينظر، فقال له الله: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ جِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ سورة البقرة، الآية ٢٥٩.

وذكر الطبري رواية أخرى لهذا الحديث عن وهب بن منبه يختلف محتواها عن سابقتها بالسند الآتي:

«حدثنا الحسن بن يحيى^(١)، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: ثنا عبد الصمد ابن معقل أنه سمع وهب بن منبه، وهذه الرواية لا تضيف شيئاً ذا بال على الرواية المتكررة»^(٢).

١٢. هـ ثالثاً. وفي رواية السدي^(٣)، نجد أن عزيزاً هو شخصية هذا المشهد: «وذلك أن عزيزاً مرّ جائياً من الشام على حمار له معه عصير وعنب وتين، فلما مرّ بالقرية فرآها، وقف عليها وقلّب يده»^(٤) وقال: كيف يُحيي هذه الله بعد موتها؟

(١) أبو علي بن الربيع العبدي الجرجاني، (المتوفى ٢٦٣ / ٨٧٦)؛ انظر تفسير الطبري: (٢ / ٣٢٤ - ٣٢٥).

(٢) الطبري: (٥ / ٤٥٦ - ٤٥٧) وص ٥٩١٢ للترجمة. فقد ذكرها سابقاً ولكنه فصلها في (٢ / ٢٤٨) فيما يخصّ تابوت العرش، (٥ / ٣٢٢ - ٣٢٣) وص ٥٦٦١ من الترجمة.

(٣) أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكبير، (ت: ١٢٨ / ٧٤٥)؛ جاس (١ / ٣٢ - ٣٣). وحول هذا التفسير، انظر أيضاً:

Etan Kohlberg, A Medieval Scholar at Work. Ibn Tawūs & his Library, Leyde, Brill («IPTs», XII), 1992, p. 348. n° 574.

(٤) الطبري (٥ / ٤٥٧)، وص ٥٩١٣ من الترجمة. والتعبير: «قلّب يده» قريبة من سورة الكهف، الآية

٤٢: ﴿فَأَصْحَبُ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ﴾، راجع الطبري (٥ / ٢١٥ / ٢٥٠): صفق كفيه، أي ضرب بإحدهما على

الأخرى. وهذه حركة تدلّ على الحزن أو الندم، انظر: Lane, 2552c- 53a; p. 518b. وانظر: أساس

البلاغة، ص ٥١٨: يتندم؛ وحول الروايات الأخرى لهذه القصة، انظر: شوارزباوم، ص ٨٧ - ٩١

بهوامشها المختلفة، ص ١٦٩ - ٧٢. وانظر: عمارة بن وثيمة في (بدء الخلق وقصص الأنبياء)، الكتاب

الثاني. طبعة. ر. ج. خوري، في: K. G. Khoury. Les Légendes prophétiques dans l'islam.

Wiesbaden. Harrassowitz, 1978، الجزء العربي. ص ٢٨٦، (١ / ١٢) وما يليها، ص ٢٩١.

ليس تكذيباً منه وشكاً. فأماته الله وأمات حمارة، فهلكا ومرّ عليهما مائة سنة. ثم إن الله أحيا عزيزاً فقال له: كم لبثت؟ قال له: لبثت يوماً أو بعض يوم. قيل له: بل لبثت مائة عام، فانظر إلى طعامك من التين والعنب، وشرابك من العصير لم يتسنّه.

وهذه الروايات التفصيلية والمتنوعة التي ينقلها الطبري حول هذه الآية تُعدُّ ثراءً سردياً كبيراً لدرجة أنها تبدو وكأنها قائمة بذاتها، وقد ينسى القارئ أن يتساءل عن سبب ذكر المؤلف لها. أو أن يتخذ موقفاً بشأن محتواها ويفضّل إحداها على الأخرى؛ لذلك سيكون من المناسب أن نتساءل عن وظيفتها في تفسيره وذلك بعد أن نبحث في القصة الثالثة.

ثالثاً: الله المحيي المميت؛ قصة الطيور الأربعة:

١٣. تعدّ الآية ٢٦٠ مثلاً ثالثاً على قدرة الله على الإحياء والإماتة. وكما في المثل الأول، فإنّ إبراهيم هو بطل الرواية. ويتساءل الطبري أولاً عن السبب الذي دفع إبراهيم إلى أن يطلب من الله أن يريه كيف يحيي الموتى. وقدّم أربعة حلول مدعومة بالروايات.

أ. رأى إبراهيم دابةً مزقتها الحيوانات المفترسة والطيور، وسأل الله كيف يحييها. وفي إحدى هذه الروايات الأربع التي ذكرها ابن زيد، ذكرنا من «أن إبراهيم لمّا رأى الحوت الذي بعضه في البرّ وبعضه في البحر قد تعاوره دواب البر ودواب البحر وطير الهواء، ألقى الشيطان في نفسه، فقال: متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء؟ فسأل إبراهيم حينئذ ربه: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾، وهذا وسيلة لدفع ما يلقيه الشيطان في قلبه من شكوك. فإن الشيطان هو الذي - بسؤاله - دفع إبراهيم لسؤال ربه.

ب. أمّا الآخرون (كابن إسحاق)، فإنّ مناسبة الآية هو الخلاف بين إبراهيم ونمرود الوارد في الآية ٢٥٨^(١).

ج. مناسبة نزول هذه الآية كان عندما جعل الله من إبراهيم خليلاً. فطلب إبراهيم من ربّه آية حتى يسكن اليقين قلبه. (السدي).

(١) حول التفسير الأول والثاني، انظر: الطبري (٥ / ٤٨٥ - ٤٨٦)، والصفحات: ٤٨٦ - ٤٨٨، والرواية المذكورة في رقم ٥٩٦٧ في الترجمة.

د. طلب ذلك لأنه كان يشكّ في قدرة الله على إحياء الموتى. ويستند الطبري هنا على وجه الخصوص على حديث لمحمد: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾»^(١).

ويحتفظ الطبري بالحلّ الأخير، ولكنه يكمله بذكر الخبيث (الشیطان) الذي ذكرته رواية ابن زيد، كي يبرأ إبراهيم من الشكّ الأولي؛ يقول: «فسأل إبراهيم حينئذ ربه أن يريه كيف يحيي الموتى ليعاين ذلك عياناً، فلا يقدر بعد ذلك الشيطان أن يُلقي في قلبه مثل الذي أُلقي فيه عند رؤيته ما رأى من ذلك مشهد الحوت الذي قطع إرباً»^(٢).

١٤. أما الشقّ الثاني من الآية وهو: ﴿فَخَذُ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِيَّاكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٣)، فإنه يثير تساؤلات عن الشكل (الطبوغرافي) عند الطبري.

(١) الطبري (٥/٤٩٠)، والخبر رقم ٥٩٧٣؛ البخاري، ٦٠، الأنبياء ١١، ص ٣٤٧، ترجمة هوداس Houdas، المجلد الثاني، ص ٨٦-٨٧؛ ٦٥، تفسير سورة البقرة، رقم ٤٦، الجزء الثالث، ص ٢١٠، ترجمة الجزء الثالث، ص ٢٧٤-٢٧٥، وهناك أماكن مشابهة في:

Wensinek, *Concordance*, III. p. 166a, I. 1- 3

(٢) الطبري (٥/٤٩١).

(٣) إنّ ترجمات: Kazimirski و R. Blachere و D. Masson، لا يترجمون كلمة (كُلِّ) الموجودة في الآية القرآنية: ﴿عَلَى كُلِّ جَبَلٍ﴾ التي تعدّ مهمة عند شرح الآية عند المفسّرين. ومن ناحية أخرى، نجد

ووفقاً لسلسلة من الروايات، فإنّ الأجزاء المنفصلة قد وُضعت في أربعة أجزاء من العالم أو على أربعة جبال، أو أنّ الطيور قد قسمت إلى أربعة أجزاء. وهكذا ففي رواية من المهم أن نذكر جزءاً منها؛ لأنها ترجع إلى (أهل الكتاب): «حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، قال: ثنا ابن إسحاق، عن بعض أهل العلم: أنّ أهل الكتاب يذكرون أنه أخذ الأطيّار الأربعة، ثم قطع كلّ طير بأربعة أجزاء، ثم عمد إلى أربعة أجبّال، فجعل على كلّ جبل رُبْعاً من كلّ طائر، فكان على كلّ جبل ربع من الطاووس، وربع من الديك، وربع من الغراب وربع من الحمام. ثم دعاهن فقال: تعالين بإذن الله كما كنتن! فوثب كلّ رُبْع منها إلى صاحبه حتى اجتمعن، فكان كلّ طائر كما كان قبل أن يقطعه، ثم أقبلن إليه سعيّاً، كما قال الله. وقيل: يا إبراهيم هكذا يجمع الله العباد، ويحيي الموتى للبعث من

أبا بكرة حمزة، الجزء الأول، ص ٩٨، يترجم هذه الفقرة ترجمة جيدة، هكذا: «mets» un morceau .sur chaque montagne»

وبالمثل، نجد جاك بيرك J. Berque هو الآخر يترجمها هكذا: «places- en un tronçon sur chaque

colline»: [واضحاً هذه الكلمة في الترجمة]، كذلك ر. باريه، R. Paret ترجمها: «tu auf jeden Berg »

«ein Stuck von ihnen»، أمّا أربري A. J. Arberry فقد ترجمها: «set a part of them on every

hill». وبطريقة تثير الفضول اختار صادق مازيغ S. Mazigh أحد التفسيرات وترجمها هكذا:

«repartis- en ensuite les membres sur quatre monts distincts» (أي وَزَع الأعضاء على أربعة

جبال مختلفة). انظر: ترجمة صادق مازيغ. تونس، ١٩٧٩، ١، ص ٨٥.

مشارك الأرض ومغارها، وشامها ويمنها. فأراه الله إحياء الموتى بقدرته، حتى عرف ذلك بغير ما قال نمرود من الكذب والباطل»^(١).

وفقاً للتفسير الثاني، فإنَّ كلَّ جزء من أجزاء الطير قد وُضع على الجبال (السبعة) حيث لجأت الطيور الجارحة والحيوانات المفترسة مع اقتراب إبراهيم. تقول إحدى الروايات التي تسير مع هذا التفسير أن إبراهيم أخذ الطيور الأربعة كي يذبحها^(٢).

وفي التفسير الأخير، تم وُضع أجزاء الطيور على كلِّ جبل. وهذا هو تفسير مجاهد واختاره الطبري، الذي يرى أن كلمة (كُلُّ) تعني كلَّ الجبال التي عرفها إبراهيم، أو كلَّ جبال الأرض؛ لأنَّ القرآن يقول: ﴿كُلِّ جَبَلٍ﴾.

(١) تفسير الطبري، الخبر رقم ٦٠١٧، (الترجمة ص ٥٠٦ - ٥٠٧)، وهذه الرواية ترتبط بتفسير الطبري، الخبر رقم ٥٩٦٧، ص ٤٨٧ التي تضع هذا الجزء من القصة في علاقة مع نمرود بإسناد مشابه باستثناء الإشارة إلى الإنسان العالم، وحول الجمع بين القطع التي قسمت (berît bein habeterîm)، انظر أسفل الصفحة ٢٢.

(٢) وهي رواية تعزى إلى جريج، تفسير الطبري ٦٠١٩، ص ٥٠٨.

٤) وظيفة السرد الأسطوري التاريخي:

١٥. ولأنّ تفسير الآية ٢٥٩ هو الأكثر تفصيلاً وثراءً بالإشارات المختلفة، فإننا نعتمد عليه كثيرًا. وقد بدأنا من فرضية أنّ قصة القرية التي تم هدمها أو معجزة النائم تُعتبر الأكثر بساطةً وقصرًا في القرآن، تمامًا مثل القصة السابقة، علاوة على ذلك. ومع ذلك فإنّ الخطاب الأساسي discours- titeurs^(١)، وهو هنا القرآن يقوم بتحديث ثقافة شعبية قديمة تم نقلها شفهيًا في الشرق الأدنى وخضعت تدريجيًا لقواعد الإنتاج الكتابي عند المفسّر العالم. إلا أنّ القارئ المعاصر يتفاجأ عندما يرى أنّ الطبري لم يُشر إلى سورة الكهف التي يتعلّق الأمر فيها بـ«نائمون معجزون» آخرون؛ حيث يرى الطبري أنّ الآية الحالية تحكي حدثًا آخر، مما يبرّر - في فكره - أن يتم معالجتها بشكل منفصل.

والملاحظة الثانية التي يمكن أن ندركها هنا هي أنّ الطبري لا يتدخّل هنا ليقول ما هو «الصواب عندنا»، كما نراه يفعل في كثير من الأحيان في مواضع أخرى^(٢). بل تقتصر آراؤه الشخصية على مشكلتين تتعلّقان باختلافات نصّية (نُنشَرُها/ نُنَشِرُها، أعلم/ اعلم)، وعلى مسألتين تتعلّقان بروابط نحوية يمكن أن نتجاهلها نظرًا لطبيعة الموضوع المطروح هنا.

(1) M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, 1982, p. 80.

(2) V. Giliot. Elt. Passim.

لذلك فمن الأوّلَى أن نتساءل عن وظيفة هذه الأخبار في تفسيره. وسوف نلاحظ قبل كلّ شيء أن خلفية الشرق الأدنى الثقافية ثريّة أخبار «النائمون المعجزون»، وهو ما يفسّر، مادّيّاً، أولاً وقبل كلّ شيء، الأخبار الكثيرة التي ذكرها الطبري. نذكر منها بعض الأمثلة كما يأتي:

- نوم أبيمالك. كما ورد في *Paralipomena* لإرميا: ٥، ١ - ٣٤ (في نسختها اليونانية الطويلة):

«أبيمالك، أعاد حمل التين في الحرّ الشديد، وعندما وجد شجرة، جلس في ظلّها ليأخذ قسطاً من الراحة، أحنى رأسه على سلّة التين، فنام وظلّ هكذا ستة وستين عامّاً دون أن يستيقظ من نومه...». ولما استيقظ من نومه، دخل القدس لكنه لم يتعرّف عليها، وعلم أن إرميا والشعب قد أخذوا إلى الأسر في بابل. وبعد أن اكتشف أن سلّة التين لرجل عجوز كان قد أخبره عن مصير القدس، «رآها تقطر عصيراً»^(١).

- أسطورة المعلم الشهير Honi HaMe'aguel هوني هاماجيل (هوني راسم الدوائر) الذي يتأمّل في المزمور ١٢٦ (١٢٥) من المخطوطة: (*convertendo Dominus captivitatem Sion*) مكتوب فيها: «عندما رَدَّ

(1) In La Bible. Edits intertestamentaires, op. cit., p. 1749- 1751 = Rest der Worte

Baruchs, in P. Riessler. Altjudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg, 1928. p. 907- 10 et n°48 des notes p. 1323: B. Heller, «Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane ». Art. cit., p. 122- 23; Schwarzbaum, p. 77- 78 et n. 194- 97. p. 162.

الرَّبُّ سَبِيَّ صِهْيُونَ، صِرْنَا مِثْلَ الْحَالِمِينَ»، وتساءل عما إذا كان من الممكن أن ينام رجل سبعين عامًا (مدة السبي البابلي). وذات يوم، رأى عجوزًا يزرع شجرة خروب فسأله عن عدد السنوات التي ستستغرقها هذه الشجرة لتؤتي ثمارها، فأجاب: سبعون سنة. ثم غفا هوني في مكان ليس بعيدًا عن الشجرة التي تخفيها صخرة، وظل هكذا نائمًا مدة سبعين سنة، وعندما استيقظ، كم كان مُفاجأً برؤية حفيد الفلاح يأكل الفاكهة من الشجرة وحماره مع العديد من النَّسْل^(١).

١٦. سنجد ملفًا مثيرًا للإعجاب عن الأساطير المختلفة يمكن أن تكون من قريب أو بعيد ذات صلة بالآية ٢٥٩ من سورة البقرة، لا سيما في أعمال شوارزبوم H. Schwarbaum حول الأساطير التوراتية وغير التوراتية في الأدب الشعبي الإسلامي^(٢). وقد أوضح هوروفيتس J. Horovitz أن «أساطير العقاب الإلهي»

(١) انظر: Speyer, p. 425; Sidersky, p. 153. ولا بد من تصحيح الخطأ المطبعي؛ إذ إن الأمر لا يتعلق

بمزمور ١٠٦. ولكن، انظر: Schwarbaum. p. 81- 82 cl n. 204- 10, p. 166- 67.

(٢) نعلم أن شوارباوم يُصِرُّ أيضًا في كتابه وفي العديد من المقالات على تأثير الأسطورة المحمدية على

الأسطورة اليهودية الحاخامية. وقد لفت ب. هيلر B. Heller، في مقال ذكر سابقاً عنوانه: (La légende

biblique dans l'islam أسطورة الكتاب المقدس في الإسلام)، الانتباه إلى هذه الحقيقة قائلاً:

«المدرّش الذي أتى لاحقاً [...] تعرف بالفعل الأسطورة المحمدية. كيف تفاعل معها إذن؟ عن طريق

الافتراض أو عن طريق الجدال. ولقد تم تبني الزخارف الشعرية...»، ص ١٨ - ١٩. وقد يذهب

شوارباوم H. Scliwarzbaum أبعد من ذلك، ودرّس عدّة أمثلة من ذلك. ويمكن أن تبدو الأعمال التي

=

(Staflegenden) في القرآن ترتكز على ذات الأُسُس؛ حيث يتم إرسال رسول إلى شعب لينذرهم باسم الله، فيرفضون الاستماع إليه ويكفرون برسالته، فيبشّرهم بالهلاك ويتبع ذلك تنفيذ التهديد. أمّا في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، (كما هو الحال في الآيتين ٢٥٨ و ٢٦٠ من ذات السورة)، كان موضوع القيامة هو المهيمن، وخاصة موضوع إعادة بناء بيت المقدس، بحيث تصبح صورة القرية التي تم تدميرها رمزاً لإعادة البناء والإحياء. وغالباً ما يأتي بعد أساطير العقاب الإلهي للقرية أو الشعب^(١) فقرات تتعلّق بأحوال الآخرة، وحيثُ يمكن أن تصبح القرية رمزاً للفردوس^(٢). وفي حزقيال ٣٧، كما في القرآن في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، نرى بوضوح تأكيداً على قدرة الله. وفي كلتا الحالتين، يُعدّ إحياء إسرائيل وعودتهم

تم تأليفها حول الاقتراضات والتأثيرات، رغم استنكارها من قِبَل بعضهم، خصبة وثرية. وهذا ما تظهره دراسات هـ. شوارزباوم.

كما يمكن أن نجد رواية مفصّلة بشكلٍ كبيرٍ حول المثل الموجود في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، والذي طبّق في المؤلف الآتي:

dans Jan Knapped. *Islamic Legends. Histories of the Heroes. Saints and Prophets of Islam*, I, Leyde, Brill. 1985, p. 168- 70

(١) انظر:

C. H. Becker, «Ubi sunt qui ante nos in mundo fuerunt», in *Islamstudien*, I, Leipzig. 1924. p. 501- 19; A.- L. de Prémare, «Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs. Une vision de l'histoire», *RF. M. M.*, 48- 79 (1988). p. 1121; J. E. Bencheikh. «Iram ou la clameur de Dieu. Le mythe et le verset». *RF. M. M.* 58 (1991), p.70- 81.

(2) I. Lichtenstadter, « Origin and interpretation of some Qur'anic symbols », in Mel. Levi della Vida, II, Rome, 1956, p.61- 69.

إلى صهيون التي تم إعادة بنائها المستعادة وتتجلى فكرة قيامة الإنسان بشكل عام^(١). ومع ذلك، فإن النص القرآني لم يسم الشخصية أو القرية، وهو ما يتيح تطبيقاً وتفسيراً أكثر (حرية) وفقاً لاحتياجات المجتمع المفسر.

١٧. ولطالما كانت الأمثال تمثل معضلة، فبالنسبة للأمثال يسوع، لجأ الآباء وأجيال كاملة من المسيحيين إلى التفسير المجازي؛ فهذا جوليشر في عمله الشهير عن أمثال يسوع، والذي يعود تاريخه إلى ما قبل أعمال Formgeschichte (تاريخ الأشكال)، فقد أوضح كل التشوهات التي لحقت بالتفسير المجازي للأمثال^(٢) خلال عدة قرون. ومع ذلك فهناك أخبار يمكن أن يكون هدفها إخفاء - كما يمكن أن يكون عليه الحال وفقاً لك. كيرمود K.Kermode - أمثال عيسى التي قيلت - كما يرى القديس مرقس - كي لا يفهمها مَنْ هو خارج عنها، بل إنها تستطيع كذلك أن تُقْصِي مَنْ هم في الداخل^(٣). ويمثل عدم الكشف عن هوية الشخصية في مثال القرآن في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة وكذا عدم وجود اسم للقرية = خللاً في (الإمكانات التأويلية) في هذه

(1) Schwarzbaum, p. 80.

(2) A. Julicher, Die Gleichnisreden Jesu, 1. Tübingen, 18992. p. 203- 22; J. Jeremias. Les Parables de Jésus (19471, cd. allemande), Paris, 1962, p. 21- 23; pour la Formgeschichte et les paraboles, p. 94 sqq.

(3) Frank Kermode, The Genesis of Secrecy- On the Interpretation of Narrative, Harvard University Press, 1979, d'après P. Ricoeur, Temps et recit, I, Paris, 1983., p. 115.

القصة الصغيرة. فربما كان يدور في ذهن محمد -ناقل القصة- مصير بيت المقدس الذي أخبره به قصابون يهود أو مسيحيون، كما كان في ذهنه أيضاً الأخبار الأخرى^(١) سواء أشار إليها القرآن وذكّرتها الأحاديث النبوية أم لا عن القرى والشعوب التي هلكت عقاباً لها على ما اقترفت. ولكن عدم الكشف عن هوية الشخص أو القرية يجعل من القصة مثلاً عالمياً، و«عبرة» (حجة) تدلّان على أن الله قادر على «إحياء القرية وحدثها»، كي نستخدم تعبير الطبري^(٢).

نحن في الواقع، ومع هذا النوع من الأمثال، في قلبٍ واحدةٍ من أكثر مشاكل البشرية ثباتاً وأهمية: ألا وهي التناقض بين مفهوم إله العدل وانتشار الشرِّ والظلم في العالم. ونجد أن نظرية البحث في أصل الآلهة (الثيوجينية) وكذا نظرية العدالة الإلهية (الثيوديثا) تجتهد للإجابة على هذا السؤال^(٣). وقد

(١) هنا إشارة من المؤلف -كما في مواضع أخرى- إلى أن النبيَّ محمدًا ﷺ والقرآن تأثراً بالعهد القديم والعهد الجديد، بل وبالتراث اليهودي والمسيحي وما كان سائداً من ثقافات في هذا العصر. وهذا ما يتنافى تماماً مع كون القرآن وحياً كما يؤمن به المسلمون. (المترجم).

(٢) انظر تفسير الطبري (٥/ ٤٧٣): «إنَّ الله -تعالى ذكَّره- بعثَ قَائِلًا ﴿أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ من مماته، ثم أراه نظير ما استنكر من إحياء الله القرية التي مرَّ بها بعد مماته عياناً من نفسه وطعامه وحماره، فحمل -تعالى ذكَّره- ما أراه من إحيائه نفسه وحماره مثلاً لما استنكر من إحيائه أهل القرية التي مرَّ بها خاوية على عروشها، وحمل ما أراه من العبرة في طعامه وشرابه عبرة له وحُجَّة عليه في كيفية إحيائه منازل القرية وجنانها».

(3) Schwarzbaum, “ The Jewish and Moslem versions of Some Théodicy legends », fibula, III (1959), p. 119- 21.

استندت الديانات المسمّاة بالتوحيدية إلى مواد معيّنة موجودة بالفعل لوضع تصوّراتها الخاصّة حول هذا الموضوع، ولا يعدّ الإسلام استثناءً من هذا القانون العام.

١٨. يشرح الطبري المثل القرآني في بداية تفسيره لهذا المقطع. وهذا الشرح يُعدّ إعادة صياغة، وقد حقّق وظيفته التفسيرية الأساسية من خلال الأخبار المتعدّدة التي نقلها مؤلفنا. والقول بأنه (يجمع) (أكبر عدد ممكن) من الأخبار بهدف موسوعي هو في أحسن الأحوال حقيقة بدهية لا تحتاج إلى شرح. وإذا كانت هناك نقطة مهمّة في العقيدة أو الشريعة محلّ تساؤل وأنه كان ينقل أحاديث الرسول أو الصحابة، فإننا يمكن أن نقول: إنه يريد إقناع قارئه أو مستمعيه بتبني الحلّ (الصحيح) و(الأصولي orthodexe). وهذه ليست قضيتنا الآن. والحالة هذه، فإنّ ما كان يُعتبر في السابق أحد عيوب الفكر الأسطوري: الاختلافات بين الروايات لنفس الأسطورة والتكرار، يعتبر في علم الأنثروبولوجيا وفي تاريخ الأديان إحدى السمات المشتركة المهمّة التي تميّز الأنظمة الأسطورية. ونقصد بالتكرار هنا المعنى الذي يأخذه المصطلح في نظرية المعلومات: تكرار عنصرٍ ما من شفرة اللغة^(١). وبالتالي، فإنّ جميع

(١) انظر:

Moles, théorie de l'information et perception esthétique, Paris, Flammarion, 1958 ; H. Morier, Dictionnaire de poétique et de rhétorique, Paris, Puf., 1981 3, , p.932.

=

القصص المهمة للأنظمة الأسطورية لها روايات مختلفة: ففي سفر التكوين، على سبيل المثال، نجد الرواية الكهنوتية والتفسير اليهودي لقصة الخلق (١) - ٢، ٤ أ و ٢، ٤ ب - ٢٥). علاوة على ذلك، فإن أول شخصين من البشر لا يكفیان، فلا بد من نوح ونظام جديد للعالم بعد الطوفان (تكوين ٩). والأنساب ذاتها و(متغيراتها) تعدّ تعبيراً عن هذه المخلوقات وعن إعادة الخلق. والأمر كذلك فيما يخص العهد الجديد (وهذا موضوع خلاف بين المسيحيين والمسلمين)، والذي يظهر فيه التكرار باعتباره ردّاً على السؤال الآتي: «لماذا لا بد أن يكون عندنا أربعة أناجيل تحكي جميعها (نفس) القصة والتي غالباً ما تكون تفاصيلها مع ذلك متناقضة؟»^(١).

وبينما لا يظهر معنى التكرار في قاموس: P.Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, 1977, V, 716b فقد تم إدخاله في القاموس: le Petit Robert Revue, corrigée et mise en jour, 1634a: 1971 1, 1981, éd. ونجد في هذا القاموس ما يأتي: «في مجال التعليم: يشير إلى سمة ما ينقل خبراً كان موجوداً سلفاً بطريقة أخرى. أمّا في مجال الحاسوب فتعني: زيادة عدد الحروف في رسالة دون زيادة متلازمة لكمية المعلومة».

(1) E. Leach, «La Genèse comme mythe» [«Genesis as Myth», *Discovery*, XXIII (1962), p. 30- 35J, in *L'unité de l'homme et autres essais*, op. cit., p. 144. انظر أيضاً: تك ٩، ١ - ٧ حول نوح هي تقريباً تكرار لما في تك ١، ٢٧ - ٣٠ حول آدم، راجع ص ١٥٦. وحول تأثير هذه المفاهيم على الأنساب، نذكر من بين أمثلة أخرى الكنعانيين، أحفاد (حام)، الذين

وبمساعدة مفهوم التكرار المستخدم في نظرية المعلومات، يمكننا فهم (التكرار) و(المتغيرات) الموجودة في الروايات الأسطورية بشكل أفضل: «ففي ذهن المؤمن، تنقل الأسطورة نقلاً جيداً الرسائل التي هي كلمة الله، ويكون تكرارها، بالنسبة لرجل مثله، عامل اطمئنان بشكل خاص. وإذا أخذنا أسطورةً ما بمعزل عن غيرها، فإنها ستكون مثل الدمدة أو القعقة التي تخفي رسالة مشفرة يتداخل فيها شيء من الضوضاء. وقد يعاني المؤمن، حتى الأكثر سذاجة، من بعض عدم اليقين حول ما قيل بشكل محدد، لكن هذا التكرار يجعل المؤمن يشعر أن كل رواية من الأسطورة - حتى ولو اختلفت تفاصيلها - تؤكد فهمه وتعزز المعنى الأساسي للروايات الأخرى»⁽¹⁾.

ولا ينطبق هذا على الأخبار التي يرويها الكتاب (العهد القديم، العهد الجديد، القرآن) فحسب، بل على الكتب المسماة بالمنحولة أيضاً، أو حتى التراث الشفاهي والمكتوب الذي (يكمله) أو (يشرحه). وهذا الطبري يجمع عددًا من هذه الأخبار التي تكشف عن المجهول في القصة التي تسردها الآية

لُعِنُوا بسبب نكاح المحارم المثلي لحام الذي يغوي والده المخمور، نوح (تك ٩، ٢١ - ٢٥)؛ وانظر: «Ham», in Encyclopedia Judaica (Jerusalem), 7, col. 1216- 17; v. Cl. Gilliot, «Récit, mythe et histoire», art. cit., p. 283- 86 (Noé et la table des nations).

وهذه القصة تكرر لنكاح المحارم المثلي الموجود في قصة قابيل وهابيل.

(1) Leach, art.cit. p.145.

القرآنية، ولكن هناك العديد من الأخبار الأخرى، التي وصلتنا من طرق مختلفة، ثم خضعت للتضخيم والتغيير خلال عملية النقل أو فن القصّاصين أو الوعّاظ، وهذا ما نجده على سبيل المثال في سيرة الأنبياء التي لم نأخذها هنا بعين الاعتبار^(١).

١٩. ولا ينبغي أن تجعلنا تفاصيل ودقّة الأخبار التي ذكرها الطبري ننسى أنّ هذه الأخبار تتبنّى البناء الثنائي للمثل القرآني. فهذا المثل يحتوي على أحد التناقضين الأساسيين في التجربة الإنسانية: الأول هو التضادّ بين الحياة والموت، (والثاني التضاد بين الذكورية / وغير الذكورية). ويسعى الدّين إلى إيجاد حلّ لهذا التناقض من خلال صورة العالم الآخر: حيث سيتم إعادة بناء القرية المدمّرة. وسيعود الرجل النائم (الميت) إلى حالته الأولى (الحياة)، والطعام والشراب لم يتسنّه، والحمار على قيد الحياة؛ وتلك آيات تدلّ على أن القرية ستعود إلى الحياة. وسيتم تفصيل كلّ هذه العناصر، ويزول غموضها،

(١) انظر الأماكن التي أشار إليها في شوارزبوم. وقد تتنوّع الأخبار وتختلف من مخطوطة

لأخرى خاصّة فيما يخصّ قصص الأنبياء للكسائي. انظر: Wcrk cf J. Pauliny, «Kisa'î's Kilab Qisas al- anbiya'», in *Zhornik Filozofickej Faculty Univerzity Komenskeho* (Bratislava), II (1970), p. 191- 282. ولا يوجد عدد من هذه الأساطير في الطبعة الأولى:

Eiscnberg: *Vitoe prophetarum*, Leyde. Brill, 1922، وانظر كذلك: جدول التوافقات التي

وضعها بوليني: p. 255- 77 la table de concordance établie par Pauliny.

ويتم الكشف عن هويتها في الأخبار التي يذكرها المفسر. ويكون لها بذلك قدرة كبيرة على الإقناع. وتعطي دقة التفاصيل الملموسة لهذه الأخبار مكانة في التاريخ من خلال جعلها موجودة في هذا العالم، بطريقة ما، بينما يكون غايتها العالم الآخر. وتصبح هذه الأخبار حقائق تاريخية، وتؤدي في ذات الوقت وظيفة وسيطة بين العالم الآخر والحياة الدنيا.

٢٠. تتيح لنا هذه الوظيفة فهم حالة السرد بها بشكل أفضل، بل وتفسير لماذا لها حضور بارز في تاريخ الطبري. وللإجابة على هذا السؤال، من الضروري أن نعود إلى تأمل العلاقة بين الأسطورة والتاريخ. ففي أحد إسهاماته الشهيرة حول (البنية والتأويل)، دار نقاش بين بول ريكور Paul Ricœur وكلود ليفي شتراوس Claude Lévi- Strauss حول الطوطمية^(١)، والفكر السامي، وما قبل الهيليني أو الهندو-أوروبي، وتحدث عن أطروحات الفكر الهمجي باعتبارها «تعميمًا جريئًا للنبوية»^(٢). وقد وصف ريكور منهج

(١) الطوطمية: هي ديانة مركبة من الأفكار والرموز والطقوس تعتمد على العلاقة بين جماعة إنسانية وموضوع طبيعي يسمى الطوطم الذي يمكن أن يكون طائرًا أو حيوانًا أو نباتًا أو ظاهرة طبيعية أو مظهرًا طبيعيًا مع اعتقاد الجماعة بالارتباط به روحياً. وهي منتشرة في بلدان مثل ماليزيا وغينيا وأفريقيا وبين السكان الأصليين من الأمريكيين والأستراليين. وقد شكك بعض علماء الإنسان بوجودها واعتبرها بعضهم الآخر بداية أولية لديانة أو ثقافة وليست قائمة بذاتها. حيث ضمت اعتقادات منها الإيمان بوجود أرواح. (المترجم)

(2) P. Ricœur, « structure et herméneutique », Le conflit des interprétations, Paris, 1969, p. 43.

ليفي شتراوس بأنه مثل «الانحياز للنحو على حساب الدلالة»، ولكنه لفت الانتباه خصوصاً إلى حدود عمل الأنثروبولوجيا البنيوية التي كانت تربط مصير الفكر الهمجى لمنطقة ثقافية ما تكون فيها الترتيبات (النحو) أهم من المحتوى (علم الدلالة). وتساءل عما إذا كانت الخلفية السامية، أو الهيلينية البدائية، أو الهندو-أوروبية تتيح مثل هذه المعالجة. أمّا في العهد القديم، كما في (الطوطمية)، فإن التسميات والتصنيفات تهمّ بدرجة أقلّ من الأحداث التأسيسية. حيث يتم تقديم الكتب الستة الأولى من الكتاب المقدس Hexateuque على اعتبار أنها بشارة، وتذكير بلفتة يهوه، وكقصة من قصص الخلاص. ومن الواضح أنّ الأمر لا يتعلّق هنا بتاريخ نقدي يحاول «إيجاد الحد الأدنى الذي يمكن التحقق منه». ولكن من «لوحة كريجماتية»^(١) تميل نحو حدّ أقصى من اللاهوتية»^(٢). وفي هذه الحالة، يمكن أن نتحدّث عن أسبقية التاريخ؛

(١) كريجماتية: تأتي هذه الكلمة من كلمة Kérygme، والتي تعني كرازة أو بشارة وهي في المسيحية الجهر بالإيمان والتبشير به، والوعظ. والمصطلح إعلان البشارة. الكرازة، الموجهة للعالم كلّ. (المترجم)
(٢) انظر في مقال سابق ص ٤٨ - ٤٩. يعود الاقتباسان الأخيران إلى:

G. Rad. Théologie de L'Ancien Testament, I, Traditions historiques, Genève. 1963.

ويرى فون راد، أنّ الهيكستاتوك (Huaxtèque) (الأسفار الخمسة للناموس وكتاب يشوع) تأسست «على أدلة إيمان قديمة جدّاً» تشكّل رسمياً شكلاً مبكراً من أشكال الكلية. وقد أثار عمل فون راد ردود فعل شديدة، لا سيما من أحد المتشدّدين من تلاميذ بولتمان H. Bultmann، وهو جونزلمان وذلك في: Fragen an Gerhard Von Rad, in EvTh, 24 (1964), p. 113- 125. كيف نحافظ على الجودة الجذرية لموضوع يسوع المسيح (موضوع مهم بشكل خاصّ في اللاهوت اللوثري) عندما يصر المرء على الاستمرارية؟

ولهذا، يتضمّن هذا المفهوم اللاهوتي علاقة بين التعاقبي والتزامني تختلف عن تلك التي تسمى الطوطمية. واستناداً على كتاب la Théologie de l'Ancien testament de Gérard Von Rad (لاهوت العهد القديم) لجير هارد فون راد، يميز ريكور في تطوّر هذا اللاهوت بين أنواع ثلاثة من التاريخانية تؤدّي إلى الكتاب المقدّس: تاريخية الأحداث المؤسّسة (الزمن الخفي)، وتاريخية التأويل الذي يقوم به المؤلّفون المقدّسون والتي تشكّل التراث، وتاريخية الفهم التي هي تاريخية التأويل⁽¹⁾.

وقد حاول عدد من علماء الأنثروبولوجيا الأنجلو ساكسونيين التغلّب على هذا التناقض المعارضة وتحديثوا عن التاريخ - الأسطورة: «إذا تعاملنا مع النصّ كوحدة، فلن يكون للتمييز التقليدي بين الأسطورة والتاريخ مكان. وتشكّل الأجزاء التاريخية من العهد القديم تاريخ - أسطورة جاءت لتبرير حالة المجتمع اليهودي في الوقت الذي وصل فيه هذا العنصر من النصّ التوراتي إلى استقرار ما في قداسته واعتماده»⁽²⁾. ويمكن حفظ (حقائق التاريخ) في شكل أنظمة من التناقضات (الثنائيات) البنيوية. وتعدّ هذه الأنظمة الموجودة في

(1) Ricœur, art. cit. , p. 50.

(2) E. Leach, «La légitimité de Salomon. Quelques aspects structuraux de l'histoire de l'Ancien Testament» (شرعية سليمان: بعض مظاهر البنائية في تاريخ العهد القديم) , in L'unité de l'homme, op. cit. p. 218- 19.

الوثائق التاريخية المحفوظة، أو في ذاكرة هذه الوثائق التاريخية، محايدة أخلاقياً بطبيعتها. ولكن تم إدخال أحكام أخلاقية في التنظيم المنطقي للنظام، وبذلك انغمس التاريخ كله في اعتبارات أخلاقية؛ «وأصبح البناء (درامياً)»^(١).

٢١. ومع ذلك، فإن أعمال إعادة البناء لا تنتهي. ومن المؤكد أنه بمجرد أن يتم تحديد هذا العمل في شكله القانوني المعتمد، تستقر البنية المنطقية الخاصة بالعهد القديم. ولكن هذا لا يمنع بأي شكلٍ من الأشكال من أن يكون اليهود والمسيحيون والمسلمون، بل وحتى الملحدين، قد تمكنوا من استخدام ذات النصوص، أو ذاكرة هذه النصوص، أو الأخبار التي لم تكن مقبولة ومعتمدة قانوناً. ولكنها طوّرت موضوعات مشابهة كي تستنبط منه أحكاماً أخلاقية مختلفة. وتبقى الحقيقة أنها تستند إلى نفس نظام تناقضات ووسائط منطقية.

ويمكن أن يستخدم نموذج الأسطورة - التاريخ الذي ينقل لنا من خلال الأخبار التي يذكرها الطبري، والتي تمثل محاولة للتغلب على التناقضات الأساسية والثانوية التي يواجهها الإنسان (الخير / الشر، العدل / الظلم، الله / الإنسان، الله / الطاغية، الحياة الآخرة / الحياة الدنيا، الحاكم العادل / الطاغية الظالم، المؤمن / الكافر، الحياة / الموت، الأنا / الآخر، المجتمع /

(١) (مقال ذكر سابقاً). Art. cit .p. 220.

الأمم، وما إلى ذلك) وفق الحاجة، لتفسير الكتاب المقدس وكتابة التاريخ^(١).
وليس هناك داعٍ هنا لأن نلجأ إلى نموذج سردي خاص الذي يمكن أن يكون
الأسطورة؛ لأن هذا قد يُلمح إلى أن هناك تناسباً شديداً بين الأسطورة العقلية
والأسطورة التي يتم تحديثها في سردٍ ما. والحالة هذه، فإن أي ثقافة تقوم على
كل من الأشكال المؤسسية ومجموعة من الموضوعات الرمزية التي يتم
تداولها من خلال هذه الأشكال. وبذلك لا يمكن لكتابة التاريخ نفسها أن تكون
بمنأى عن تأثير هذه الموضوعات الرمزية.

وستصل نفس الأخبار التي أُعيدَ استخدامها في التفسير وفي التاريخ، بل وفي
تهذيب الأثر^(٢) إلى ذات النتيجة، فتؤدّي إلى بناء وتعزيز المخيال المجتمعي حيال
المجتمع^(٣)، والتغلب على التناقضات الأساسية التي ذكرناها أعلاه^(٤). وفي الواقع،

(١) P. Smith, «Position du mythe» (وضع الأسطورة), in *Le Temps de la réflexion*, I (1980), p. 60, 64. 75, 81.

(٢) Cl. Gilliot, «Le traitement du hadit dans le *Tahdib al- āthār* de Tabari في معالجة الحديث في *Arabica*, XU (1994), p. 309- 51» (تهذيب الآثار للطبري)

(٣) مفهوم المخيال من المفاهيم التي برزت في الدراسات الأدبية في بدايات القرن العشرين، وقد عرفت
انتشاراً خارج هذا المجال، في مجال علم النفس والدراسات الأنثروبولوجية والحضارية والفلسفية؛
فاستخدمة تشارلز تيلور في كتابه حول الذات الحديثة، وكذلك استخدمه بندكت أندرسون في كتابه عن
القومية، فضلاً عن تطورات علماء الأديان والرموز مثل إيلاد ودوران له، وبالنسبة لجيليو، فإن هذا المفهوم
يتعلق بالوسائط الرمزية التي يبني بها مجتمع ما حضوره في التاريخ عبر الانخراط في حضور ميثولوجي يبني
التاريخ كسرد خلاصي يقضي على التناقضات ويمنح المعنى. (قسم الترجمات).

(٤) تجدر الإشارة هاهنا لأمر؛ أولاً: الأخبار التاريخية التي يذكرها الطبري هي أخبار وردته في مرويات
السلف التفسيرية؛ ولذا فالطبري - في ضوء موازنته بين أقوال السلف - فإنه ناقل للمرويات لا أنه من

=

فإن تاريخ كل الجماعات البشرية هو تاريخ «صراع ضدّ الفوضى» وبدونه لن يكون ثمة مجتمع بشري. حتى ولو تجسّد هذا الصراع في صور تأخذ شكل «الوهم الأسطوري»^(١).

رجع مباشرة لكتب العهد القديم وغيرها كما يصوّر جيليو. ثانيًا: توظيف المرويات والأخبار التاريخية من الإسرائيليات في ميدان التفسير له أغراض علميّة تتصل بغرض التفسير ذاته - كما أثبتته بعض البحوث - وهو تقرير المعاني، وأما قضية استثمار هذه الأخبار لأغراض كالتّي يشير لها جيليو من تغذية المخيال الجمعي للمجتمع والتغلب على صعوبات وتناقضات الحياة التي يواجهها الإنسان، فهو أمر خارج عن دراسة كتاب الطبري كمدونة تفسيرية، وعن طبيعة استخدامه للمصادر والأدوات في عملية استكشاف المعنى، ولعلّ هذا يعود للنمط العام في الدراسة الغربية للتفسير باعتبار موقعه في الفكر الإسلامي بشكل عام، وهذا النمط من التحليل على فائدته تفصيليًا في بعض الأحيان - كما أوضحنا في المقدمة - إلا أنه يؤدي في كثير من الأحيان لتجاهل الحدود الخاصّة لعلم التفسير في استكشاف المعنى، كما يتبدى في مدوناته. يراجع في مسألة توظيف المرويات الإسرائيلية تحديدًا في التفسير: ملف (المرويات الإسرائيلية في كتب التفسير) المنشور على موقع تفسير، و (الإسرائيليات في التفسير، دراسة تحليلية تأصيلية)، خليل محمود اليماني، مركز تفسير، ٢٠٢١. (قسم الترجمات)

(١) انظر: K.R. Andriolo. «Myth and History: A General Model and Its Application to the Bible» (الأسطورة والتاريخ: نموذج عام وتطبيقه على الكتاب المقدس *in American Codex*, *Anthropologist*, 83 (1981), p. 273- 274، والذي أعطى فيه عدة أمثلة من كودكس الأرتك Chimalpopoca أو Códice Chimalpopoca، وقد اشتهرت بقصصها عن الإله البطل Quetzalcoatl. مكان وجود المخطوطة الحالي غير معروف. يبدو أنها فُقدت للأسف في منتصف القرن العشرين؛ لذلك فإنّ دراسة المخطوطة تقدّم بالضرورة فقط من خلال النسخ والصور؛ تتكون المخطوطة من ثلاثة أجزاء؛ اثنين منها أكثر أهمية، أحدهما يتعلق بتاريخ ما قبل الإسبان في وسط

٢٢. ويؤدّي عمل إعادة هيكلة الأخبار أحياناً إلى تغييرات جوهرية، كما في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة والتي يرجع أصلها بوضوح إلى ما يسميه الحاخامات: العهد بين الأجزاء المقطّعة / المقسمة (Berit bein habearim)، كما ورد في سفر التكوين ١٥، ١٠ - ١١: «أحضر (إبراهيم / إبراهيم) فأخذ هذه كُلهَا وَشَقَّهَا مِنَ الْوَسْطِ، وَجَعَلَ شِقَّ كُلِّ وَاحِدٍ مُقَابِلَ صَاحِبِهِ. وَأَمَّا الطَّيْرُ فَلَمْ يَشُقَّهُ». «فَنَزَلَتِ الْجَوَارِحُ عَلَى الْجُثَثِ، وَكَانَ أَبْرَامُ يَزْجُرُهَا». وانظر كذلك الآيتين ١٧ - ١٨: ثُمَّ غَابَتِ الشَّمْسُ فَصَارَتِ الْعَتَمَةُ، وَإِذَا تَنَوَّرَ دُخَانٌ وَمِصْبَاحٌ نَارٍ يَجُورُ بَيْنَ تِلْكَ الْقِطْعِ. فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ قَطَعَ الرَّبُّ مَعَ أَبْرَامَ مِيثَاقًا قَائِلًا: «لِنَسْلِكَ أُعْطِي هَذِهِ الْأَرْضَ، مِنْ نَهْرٍ مِصْرَ إِلَى النَّهْرِ الْكَبِيرِ، نَهْرِ الْفُرَاتِ» (ترجمة الكتاب المقدس طبعة القدس). ففي الكتاب المقدس، تبدأ هذه القصة بسؤال من أبرام لا علاقة له البتة بالقيامة، فهو يقع على الأرض؛ فَقَالَ: «أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّبُّ، بِمَاذَا أَعْلَمُ أَنِّي أَرْتُهَا؟»، وفي المصادر المدرشا القديمة، نجد أن سفر التكوين ١٥: ٦ وما يليها لم يتم تفسيره في علاقته بالقيامة. والإشارة الوحيدة التي نجدها لموضوع القيامة ولها ارتباط بهذا المقطع موجودة في

المكسيك، وهو أنليس دي كواوتيتلان، والآخر يتعلق بدراسة علم الكون الأزتك، ليندا دي لوس سول (Wikipedia site: emirate.wiki) التي تحكي هجرة النهوا والشعوب الأخرى التي يرجع أصلها إلى شمال المكسيك أو في ملحمة جلجامش.

مدراس هجادول Midrash hagadol: «أخذ إبراهيم هذه الحيوانات (المذكورة في تكوين ٩. ١٥: عِجْلَةٌ ثَلَاثِيَّةٌ، وَعَنْزَةٌ ثَلَاثِيَّةٌ، وَكَبْشًا ثَلَاثِيًّا، وَيَمَامَةً وَحَمَامَةً). ما عدا الطيور وقطعها، ولم يشقّ الطيور ليبين أن إسرائيل ستبقى كاملة، وعندما نزلت الجوارح على الجثث، زجرها إبراهيم. فشقّ الطيور يعني ظهور المسيح الذي سيجعل الوثنيين أشلاء، كما تمّت البشارة بزمن المسيح لإبراهيم، كذلك كانت قيامة الأموات، فعندما وضع إبراهيم هذه الحيوانات المشقوقة بعضها فوق بعض، عادت إليها الحياة بمجرد أن حلقت الطيور فوقها». ويرى الراحل حايم شوارزباوم أن هذه الرواية المدراسية المتأخرة بقدر كبير عن النصّ القرآني يمكن أن تكون قد تأثرت به. وقد قال أبراهام جيجر Geiger Abraham بالفعل أن الصلة بين هذا العهد والقيامة غريبة عن اليهودية. كما يبدو كذلك أنه غريب عن التفسيرات المسيحية القديمة^(١).

(١) نستعير النصّ المترجم من كاتش Katsh، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٩، وذلك من خلال ترجمته الإنجليزية لهذا المقطع من مدراس هجادول، في توراة شليمة، محرر. مكنهم م. كاشر، ١٩٣٨-١٩٥٣، ص ٦٥٠. وقدم شوارزباوم (ص ١٦٤) إصدارًا مختلفًا قليلاً وفقاً لـ: Midrash Hagadol, in Torah Shlemah, ed. Menahe M. Kasher, 1938- 1953. III. p. 650sq. ويعطي شوارزباوم Midrash Hagadol, sur Gn. ed. M. Schwarzbaum. p. 164 رواية مختلفة قليلاً وفقاً لـ: Margulics, Jerusalem 1947. p. 260. Cf A. Geiger, Was hat Mohammed a us dem Judenthume aufgenommen? [Ce que Muhammad a emprunté au judaïsme (ما اقترضه محمد من اليهودية). Leipzig. 19022, p. 125. ويرى ابن زيد أن هذه الحيوانات كانت: طاووسًا،

=

في «I'Apocalypse d'Abraham نهاية العالم لإبراهيم»، يظهر موضوع الطيور أيضاً، لكنه يظهر كرؤيا لنهاية العالم: «ثُمَّ غَابَتِ الشَّمْسُ، وَإِذَا دُخَانٌ يَبْدُو أَنَّهُ يَعْلُو مِنْ تَنْوُرٍ، وَأَعْلَى تَنْوُرِ الدُّخَانِ ارْتَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ تَحْمِلُ الذَّبَائِحَ الْمَشْقُوقَةَ. ثُمَّ أَخَذَ الْمَلَائِكَةُ بِيَدِي الْيَمْنَى وَأَجْلَسَنِي عَلَى الْجَنَاحِ الْأَيْمَنِ لِلْحَمَامَةِ، وَجَلَسَ هُوَ كَذَلِكَ عَلَى الْجَنَاحِ الْأَيْمَنِ لِلْحَمَامَةِ. وَهَؤُلَاءِ لَمْ يَتَمَّ قَتْلُهُمْ وَلَا شَقُّهُمْ (سفر التكوين). ثم نقلني إلى حافة مصباح النار»^(١).

ويبدو أن هناك تفاوتاً بين أهمية المواد التي ذكرها الطبري واستخدامه الواضح لها. ويظهر هذا بجلاء في تفسيره للآية ٢٦٠ من سورة البقرة حيث

وحماماً، وغراباً، وديكاً. الطبري (٥/٥٠٧)، خبر رقم ٦٠١٨. أمّا مقاتل فقد وضع البط محلّ الطاووس، تفسير مقاتل، تحقيق: عبد الله شحاتة، ص ٢١٨-٢١٩.

(١) انظر: La Bible. Ecrits intertestamentaires, p. 1710. وحول القصص في القرآن، نرجع إلى:

(السردية وإنتاج المعنى L. Gasmi, Narrativité et production de sens dans le texte coranique
le récit de Joseph. , Thèse de 3eme cycle. Université Paris- III. 1978, el Id el Id., «Les réseaux connotatifs dans le texte coranique (Le récit de Joseph. XII, V, 4-102) [الشبكات الدالة في النصّ القرآني: قصة يوسف]», in Arabica, XXXIII (1986), P 1- 48. Plus récemment, Louis de Prémare, Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran (Etude textuelle), (يوسف ومحمد: سورة يوسف دراسة نصية) Aix en Provence, Publications de l'Université, 1989 .

وحول الطريقة التي يتعامل بها التفسير التقليدي مع هذه القصص، انظر:

M. Arkoun, Lectures du Coran. (قراءات في القرآن). Op. Cit. p. 69- 86.

يتحدّث الطبري -كما رأينا-⁽¹⁾ في الختام وبشكل أساسي عن عدد الجبال التي وضع عليها أجزاء الطيور. ويبدو الأمر كما لو أن الأخبار (الأسطورية) تعمل بشكل مستقلّ عن بقية العناصر: التأمّلات النحوية، ودراسة القراءات، والتفسيرات الفقهية واللاهوتية. ويبدو الأمر كما لو كان أنّ المخيال، بالمعنى الأكثر ابتداءً للمصطلح، ينتقم لنفسه، من الروح اللغوية والفقهية والعقدية. ومع ذلك، وكما رأينا للتوّ، فإنّ وظيفة هذه الروايات تظلّ بمنأى عن أن تكون ثانوية.



(1) V. supra, § 14.

إعادة قراءة الطبري بعيون الماتريدي

إطالة جديدة على القرن الثالث الهجري^{(١)(٢)(٣)}

وليد صالح

(١) العنوان الأصلي لهذه الدراسة هو: Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī New Light on the Third Century Hijrī

وقد نشرت في Journal of Qur'anic Studies 18.2 (2016): 180–209

(٢) ترجم هذه الدراسة: مصطفى الفقي؛ باحث و مترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) بخصوص المراجع العربية، فقد استخدم المؤلف الأصول العربية، وقد عدتُ لهذه الأصول في إثبات

الاقْتِباسات داخل النصّ. (المترجم)

مقدمة:

يظلّ التفسير أحد الاهتمامات المركزية للدراسات الغربية منذ الاستشراق الكلاسيكي، ويزداد هذا الاهتمام في العقود الأخيرة، وتحاول الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير إعادة التفكير في كثيرٍ من مساحات الدراسة الكلاسيكية للتفسير، مثل تحقيبه وتطوّره وأهمّ مراحلِه ومدوّناته ذات المركزية، كما تحاول التوسّع في دراسة التفسير عقائديًا وجغرافيًا بحيث لا تقتصر على التراث السنّي بل تتناول التفاسير الصوفية والمعتزلية، ولا تقتصر على التفاسير الكبرى في العالم الإسلامي المعاصر في الهند وتركيا ومصر بل تشمل التفاسير في الصين وإفريقيا، كما لا تقتصر على التفسير المكتوب والمدوّن بل تبحث في التفسير الشفهي والضمني والترجمات التفسيرية في العصر الوسيط والمعاصر.

كذلك تهتم هذه الدراسات بتوسعة رؤاها للتفسير في ضوء المدوّنات المكتشفة والمحقّقة حديثًا، حيث تحاول عبر دراسة هذه المدونات إعادة التفكير في تصوّرات الموروثة في السياق الغربي حول تاريخ التفسير وطبيعة مدوناته المركزية، خصوصًا مع اتساع رقعة هذه المدونات المدروسة ما بين المراحل المبكرة والتكوينية وكذلك المراحل الكلاسيكية والمتأخّرة من تاريخ التفسير.

ويعدّ وليد صالح أحد أهم وأبرز الباحثين المعاصرين ضمن سياق الأكاديمية الغربية في دراسات التفسير، حيث بلور رؤية خاصة لتحقيب وتاريخ

هذا العلم، وحيث أصبحت طروحاته حول (تفاسير نيسابور) ودورها في تطور التفسير الكلاسيكي، وكذلك رؤيته حول ابن تيمية أحد أهم محاور الاشتغال الغربي المعاصر على التفسير.

في هذه الورقة التي بين أيدينا يحاول وليد صالح إعادة النظر في الموقع المركزي المعطى في الدراسات الغربية لتفسير الطبري ومساءلة مدى فاعليته في تأسيس التفسير السنّي الكلاسيكي، وهذا عبر مقارنة تفسير الطبري بتفسير الماتريدي، حيث يرى وليد صالح أن هذه المقارنة تستطيع أن تبرز لنا تعامل كل من المفسرين مع الموروث التفسيري، سواءً مع المرويات أو مع الجدالات والحجاجات العقلية التي أثارها النقاشات الكلامية الاعتزالية والأشعرية، وكذلك تستطيع أن تبرز لنا مدى حضور منهج كل مفسر ضمن التفاسير اللاحقة.

ووفقاً لوليد صالح فإنّ هذه المقارنة تبرز الطبري لا بكونه ممثلاً للتفسير السنّي، بل بكونه صانعاً لحدوده عبر الاختيار من المرويات والحجاجات، وعبر بناء إستراتيجيات التوظيف للمرويات والأسانيد والحجج الفيلولوجية والكلامية، كما يظهر أنّ ما جرى اعتباره خروجاً متأخراً عن نمط التفسير السنّي كالحال مع الرازي على سبيل المثال، هو في الحقيقة مجرد امتداد لإحدى المساحات المتنوعة الموجودة قبل الطبري أو في سياق معاصر له، يحاول صالح إبراز هذا عبر المقارنة بين تفسيري الطبري والماتريدي لبعض الآيات

ومدى حضور الجدل السابق فيها، وكذا طريقة استعمال الطبري للمرويات والمرجعيات التي يستند لها عبر التسمية أو تلك التي يعمل على تجهيلها. فَعَبْرَ المقارنة بين التفسيرين يعرض صالح صورة مختلفة بعض الشيء للطبري ودوره في سياق نشأة التفسير الكلاسيكي السُّنِّي وكذلك علاقته بتفاسير الفترة التكوينية مثل تفسير مقاتل، تخالف الصورة التي جرت عليها الدراسات الغربية منذ جولدتسيهر، ويرى صالح أن من الضروري التوسع في دراسة تفاسير هذه المرحلة وفي دراسة العلاقات بينها بشكل تبادلي، فيقرأ الماتريدي في سياق الطبري كما يقرأ الطبري في سياق الماتريدي، حيث تؤدي هذه الدراسات المتوسّعة والمقارنة في نظره لإعادة تفكير ضرورية في هذه الفترة وملامحها المنهجية وإستراتيجيات توظيفها للمرويات التفسيرية والحجج العقلية السابقة، ودور هذه التفاسير الحقيقي في بناء التقليد التفسيري السُّنِّي.

إنّ الدراسات الغربية تُولي تفسير الطبري مركزية كبيرة في تشكّل التفسير السُّنِّي، وبغضّ النظر عن الاتفاق حول حضور هذه المركزية في سياق الدرس العربي، إلا أنه يمكن اعتبار هذه الورقة جزءاً من محاولات كثير من الباحثين الغربيين لتفكيك المركزية المعطاة لتفسير الطبري في سياق الدراسات الغربية، يتم هذا عبر عدد من الإستراتيجيات - كما أشرنا في بعض التعليقات داخل الترجمة - عبر استحضار الأسباب التي أدّت لهذه المركزية في سياق نشأة الدراسات الغربية حول التفسير (يوهانا بينك)، وكذلك عبر قراءة الطبري ذاته

ضمن مدونات القرن الثالث وبحث تأثير واستمرارية هذه المدونات في التفاسير اللاحقة (صالح)، أو دراسة مدونات الفترة الكلاسيكية وبحث صلاتها وعلاقتها بالطبري، وبالتالي بحث أيهما أكثر تعبيراً عن التفسير (صالح).

ما يهمّ في هذه الورقة هو ما تكشفه من نظرة الدرس الغربي للتفسير ومعطياته حول تاريخه ومؤلفات المركزية، وكذا ما تبينه من اهتمام موسّع عند بعض الدارسين الغربيين بامتحان الأفكار الموروثة غربياً حول التفسير، وهذه نقاشات من المهم الاطلاع عليها في الدرس العربي التفسيري وأن يتعرّف عليها الباحثون العرب المهتمون بحقل الدراسات الغربية.

الدراسة

أما وقد صار لدينا الآن ثلاث طبعات من التفسير الضخم لأبي منصور محمد الماتريدي (ت. ٣٣٣ / ٩٤٤)، وتأويلات القرآن^(١)، فلا عذر لنا ألا ننظر فيه^(٢). ويثري هذا النشر المتسارع والمتتابع لهذه الطبعات الثلاث حقل دراسات التفسير، فوحده تفسير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠ / ٩٢٣) هو الذي حُقِّقَ عدّة مرات. لقد ركزت الدراسات حول الماتريدي حتى الآن تركيزًا مفهومًا على إسهاماته الكلامية^(٣). حتى عندما رُجع إلى تفسيره

(١) ممتن للغاية للمراجعين المجهولين للمقالة. ولا يسعني إلا أن أخصّ مارينا كلار بالشكر على تعليقاتها التفصيلية على المسودة الأولى لهذه المقالة، فقد كانت تعليقات مكثّفة ساعدتني على صقل حجاسي هنا.

(٢) تستقل كلّ طبعة من هذه الطبعات عن أختها، وتعتمد على مخطوطات مختلفة، مما يجعل هذه الطبعات الثلاث مفيدة في تقييم القراءات المهمة قيد الإنجاز. والطبعتان الرئيستان اللتان يجب الرجوع إليهما من تأويلات القرآن هما: الماتريدي، وتأويلات أهل السنّة، تحقيق: مجدي باسلوم، ١٠ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥؛ والماتريدي، وتأويلات القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلي، ١٨ مجلدًا، إسطنبول: دار الميزان، ٢٠٠٥ - ٢٠١١. إلا أن الطبعة الوحيدة المهمة هي تلك الطبعة التركية، وهي التي يجب التعويل عليها عند الإمكان؛ إذ تحتوي على فهراس وكشافات في كلّ مجلد، بالإضافة إلى فهرس مجمع في المجلد ١٨. أما الطبعة الثالثة، وهي طبعة غير مناسبة للقارئ من حيث الطباعة والتصميم، فهي: الماتريدي، تأويلات أهل السنّة، تحقيق: فاطمة الخيمي، ٥ مجلدات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤. وسوف أعتد في هذه المقالة على الطبعة التركية.

(٣) يقسم أولريش رودولف Ulrich Rudolph تاريخ دراسات الماتريدي إلى ثلاث مراحل. وقد بدأت المرحلة الأخيرة من هذه المراحل في العام ١٩٧٠ بنشر كتاب التوحيد، بتحقيق: فتح الله خليف. ونظرًا

=

للقرآن، كان يُرْجَعُ إليه دائماً بوصفه مصدرًا لآراء ومواد كلامية جديدة بالأساس^(١). وبشكل لا يمكن تصديقه، وعلى الرغم من ذكر الماتريدي في حوليات علم التفسير، إلا أنه لا يلعب دورًا مهمًا في عرض تواريخ علم التفسير. لقد غُضَّ الطرف عن الماتريدي، ولا يُعَدُّ القدر اليسير مما قيل عنه مهمًا لتأطير تاريخ هذا العلم. وبالتالي، فإنَّ الأولوية الملحَّة الآن بعد نشر عدَّة طبعات من تفسيره ليست مجرد النظر في تفسير آخر للقرآن، والترحيب بإضافة تفسير جديد إلى كوكبة التفاسير المتوفرة. ولكننا سنجد في تفسير الماتريدي، كما سيتضح من هذه المقالة، مصنَّفًا أساسيًا مبكرًا سيُحدث ثورة في كيفية فهمنا لتطوُّر علم التفسير في إسلام العصر الوسيط. ومن شأن الإقرار بالأهمية المركزية لتأويلات أهل السنَّة أن يسمح لنا بوضعه إلى جوار تفسير الطبري كمصدر رئيس، وهو ما سيكون له تداعيات بالغة على كيفية دراستنا لتفسير الطبري ولعلم التفسير

إلى أهمية وضخامة تفسير تأويلات القرآن، علينا أن نضيف مرحلة رابعة إلى هذه المراحل. يُنظر: Rudolph, Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie, p. 15. كما يجب علينا أيضًا أن نعيد النظر فيما نعتقد أننا نعلمه بالفعل عن الجهود الكلامية للماتريدي في ضوء المادة الكلامية الكبيرة الموجودة في التأويلات.

(١) يُنظر: Goetz, 'Māturīdī und sein Kitāb Ta'wilat al-Qur'ān'. وها هي قائمة أولية بالدراسات

المُجرأة على التأويلات: سليم دكاش، مريم بنت عمران في كتاب تأويلات أهل السنَّة، وانظر:

Rahman, An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna; Galli, 'Some Aspects of al-Māturīdī's Commentary.

إجمالاً. وقد يبدو من غير المتوقع أن يجمع المقال الحالي حول الطبري بينه وبين مفسر آخر^(١)، إلا أنني أجادل بأنه نظراً لأهمية تفسير الطبري، وما غمرنا به تفسيره منذ فترة طويلة، فمن الجيد قراءته جنباً إلى جنب مع أحد معاصريه القريبين منه. فنحن الآن قادرون على النظر إلى ما وراء الروايات التي جمعها الطبري، وقادرون على تسييق تفسيره بطرق كانت مستحيلة من ذي قبل^(٢).

(١) تظل دراسة جيليو للطبري نموذجاً للدراسات الكلاسيكية، يُنظر:

Gilliot's Exégèse, langue et théologie.

(٢) يعطي الدرس الغربي مركزية كبيرة لتفسير الطبري في تشكّل التفسير، ولا يتفق هذا بالضرورة مع الرؤية التي يتصورها الدارسون العرب والمسلمون لتاريخ التفسير ومدونات المركزية، وقد ساءل بعض الباحثين الغربيين المعاصرين هذه المركزية المعطاة للطبري، وأرجعوها لأسباب لا تتعلق بالدراسة التفصيلية لتاريخ التفسير بقدر ما تعود لأمر تتعلق بشكل الدراسة الاستشراقية الأولى للتفسير ومدوناته، والتي تركّزت في التفاسير السنيّة بالأساس وكذلك اهتمت للمدونات المطبوعة بالفعل وذات الأهمية في القرن التاسع عشر والعشرين، ووفق يوهانا بينك فقد أدى هذا لتشكّل صورة معينة لحقل التفسير ومركزياته ولتصنيفه وتحقيبه ودور التمدّج فيه، هذه الصورة ظهرت وتكرست -تبعاً لها- منذ كتاب جولدتسيهر حول التفسير الإسلامي - والمسؤول بشكل كبير عن تكريس مركزية الطبري-، وهذه الصورة -وفقاً لها- تحتاج لتفكيك كبير يحلّل أسباب المركزية المعطاة في السياق المعاصر لبعض التفاسير وتراقب إستراتيجيات تأسيس مركزيات هذا الحقل كإستراتيجيات خطابية معاصرة بالأساس، ولعلّ هذا التنافر بين الدارسين الغربيين والعرب والمسلمين في تصنيف التفسير ليس إلا عرض ضمن تنافر أوسع في تصنيف العلوم والمعارف والحقب التاريخية، وهو ما أشار له توماس باور في كتابه «لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟»، واقترح باور ضرورة العودة لبعض الكتب التي تنتمي لداخل التقليد الثقافي المدروس نفسه لفهم طبيعة مراحل التكوينية والناضجة والكتب المركزية فيه، مثلما فعل هو نفسه بالعودة لكتابي حاجي خليفة (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)، والشوكاني (أدب الطلب ومنتهى الأرب) في تصنيف العلوم، يراجع: التفسير باعتباره خطاباً، يوهانا بينك، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع، ص ١٢٢، ويراجع: لماذا لم توجد عصور

=

إنّ تأويلات أهل السنّة، المعروف أيضًا بتفسير الماتريدي، قديم قَدَم تفسير الطبري ويطاؤه ضخامةً (إن لم يكن أضخم)، وبالتالي فهو شاهد مهمّ على تطوّر التفسير السنّي المبكّر. وفي الحقيقة، ربما يعكس تفسير الماتريدي مرحلة تفسيرية أقدم بالفعل، وهي مرحلة لا تبالي بما بات يميّز الدرس التفسيري السنّي. وتتقاطع المصادر التي اعتمد عليها الماتريدي في تفسيره مع تلك التي اعتمد عليها الطبري، مما يُظهر بوضوح وجود مجموعة مشتركة من المعارف التفسيرية، إلا أنّ الماتريدي انفرد أيضًا بمصادره الخاصّة (وخاصّة اعتماده على المواد التفسيرية للمعتزلة). وهذه حالة غير مسبوقة في هذا العلم: فنحن لدينا هنا اثنان من أقدم التفسير، كلاهما من النوع الموسوعي، ويستقلّ كلّ تفسير منهما عن الآخر، وكلاهما ينتمي إلى إقليم جغرافي مختلف.

علاوة على ذلك، تناول هذه المقالة دور الطبري في دراستنا لعلم التفسير. فنحن نعيش في ظلّ تفسيره الضخم، الذي لا يزال المصدر الرئيس لتبيين وعرض ما كان عليه التفسير المبكّر. كما أنّنا لم نتمكن حتى الآن من تقييمه من خارج حدود الصورة التي يرسمها لنفسه. أي أنّ الطبري ظلّ لفترة طويلة هو المفسّر الذي يمدنا بالمادة التفسيرية والمفسّر الذي نحاول تقييمه. بالإضافة

وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة، توماس باور، ترجمة: د. عبد السلام حيدر، منشورات الجمل، ط ١، بيروت - بغداد، ٢٠٢٠، ص ١٥٩، ١٦٠، ١٦١. (قسم الترجمات)

إلى ذلك، تعبّر طريقته في التفسير الآن عن التأويل السنّي في الإسلام الكلاسيكي: حيث يُنظر إلى الطبري بوصفه الصوت المعياري المعبر عن التراث التفسيري، مما يترك لدينا انطباعاً بأنّ أهل الحديث كانوا هم أصحاب الصوت الرئيس في هذا الصرح التأويلي الضخم. ويحجب هذا الفهم المنتشر اليوم للتفسير السنّي المبكر ممارسة تأويلية أرسخ قدمًا بين السنّة، وهي ممارسة لم تنخرط في حوار مع الفرق الأخرى (خاصةً المعتزلة) فحسب، وإنما كانت على دراية تامّة أيضًا بالدرس الفيلولوجي العربي وإملاءاته، وبالحنج العقلانية وحبّيتها وقدرتها على الإقناع. ولم تكن التأويلات العقلانية السنّيّة المتأخّرة انحرافًا عن تلك الممارسة، وإنما كانت استمرارًا لتيار قديم جدًّا في الإسلام السنّي. وبدلًا من تقديم الطبري بوصفه صوتًا واحدًا من بين عددٍ من الأصوات التفسيرية، أصبح هو الصوت الممثل للتفسير السنّي في العصر الوسيط، وما ترتب على ذلك من نتيجة طبيعية ترى التفسير السنّي بوصفه تفسيرًا متجانسًا، ومُعبرًا عنه بالكامل، وغير مُتنازع عليه داخليًا. ويبدو الأمر كما لو أنّ السنّة قد تحدثوا بنفس اللغة من الأندلس وحتى نهر السند. ومع ذلك، تم تعريف التفسير السنّي بدقّة من خلال مثل هذه الخلافات، ولم يكن ما قدّمه الطبري أكثر أرثوذكسية مما قدّمه الماتريدي من منظورٍ ما. ولكن من أجل إعادة قراءة الطبري، يجب على المرء أن يقرأه جنبًا إلى جنب مع الماتريدي.

تفسير الآية (٥) من سورة الملك:

ولنبداً بمقارنة المنهج التفسيري لكلا المفسرين لدى تفسيرهما للآية (٥) من سورة الملك: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾^(١)، فمن خلال بيان تفاصيل منهجيهما، أظهر كيف ينتمي كل منهما إلى ممارسة تأويلية سنيّة راسخة بالفعل، وكيف يتعايشان معاً في خصومة شديدة لبعضهما بعضاً (وهو الأهم).

في تفسيره لعبارة: ﴿زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ﴾، يذكر الطبري أنّ المصباح في هذه الآية هي النجوم، ثم يستشهد بتفسير لقتادة يقول فيه^(٢): «إنّ الله -جلّ ثناؤه- إنّما خلق هذه النجوم لثلاث خصال: خلقها زينةً للسماء الدنيا [إعادة صياغة للآية السادسة من سورة الصافات]، ورجوماً للشياطين [الذين يصعدون إلى السماء لاستراق السمع إلى الأوامر السماوية طبقاً لهذه الآية]، وعلامات يُهتدى بها [في الليل أو في البحر كما في الآية (١٦) من سورة النحل]».

(١) أعتمدُ في ترجمة جميع الآيات هنا على ترجمة محمد عبد الحليم (أكسفورد ٢٠٠٤) مع إدخال بعض التعديلات عليها.

(٢) الطبري، جامع البيان، مجلد ٢٩، ص ٣-٤.

وهذا تفسير مباشر وغير إشكالي إلى حدّ ما، خاصّة وأنه يستند إلى آيات أخرى، ما يهمننا هنا هو الجملة الختامية التي يقول فيها الطبري^(١):

«فَمَنْ يَتَأَوَّلُ مِنْهَا غَيْرَ ذَلِكَ، فَقَدْ قَالَ بِرَأْيِهِ، وَأَخْطَأَ حَظَّهُ، وَأَضَاعَ نَصِيْبِهِ، وَتَكَلَّفَ مَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ»^(٢).

(١) الطبري، جامع البيان، مجلد ٢٩، ص ٤.

(٢) هنا أمران؛ الأول: أن الجملة التي نسبها الكاتب للطبري هي من تنمة قول قتادة وليست للطبري، وقد روى أثر قتادة بهذه التنمة عبد بن حميد في تفسيره من طريقه بلفظ: «إنّ الله تبارك وتعالى إنّما خلق هذه النجوم لثلاث خصال: جعلها زينةً للسماء، وجعلها يُهْتَدَى بها، وجعلها رجوماً للشياطين، فَمَنْ تعاطى فيها غير ذلك فقد قال رأيه وأخطأَ حظّه وأضاع نصيبه وتكلّف ما لا علم له به»، كما في تعليق التعليق، لابن حجر العسقلاني، ط. المكتب الإسلامي (٣ / ٤٨٩)، وكذا رواه أبو الشيخ الأصبهاني في «العظمة»، ط. العاصمة (٤ / ١٢٢٦) بإسناده من غير طريق الطبري، ويراجع أيضًا: موسوعة التفسير المأثور، معهد الشاطبي (٢٢ / ٧٠).

الثاني: أنّ قتادة يحول بكلامه -فيما يبدو- على من يعتقدون في النجوم أمورًا مضادة للعقيدة الإسلامية، كالكهانة، وهو ما يظهره تنمة الرواية عند عبد بن حميد: «وإنّ ناسًا جهلة بأمر الله قد أحدثوا في هذه النجوم كهانة: مَنْ غرس بنجم كذا وكذا كان كذا وكذا، ومَنْ سافر بنجم كذا وكذا كان كذا وكذا، ولعمري ما من النجوم نجم إلا يولد به الطويل والقصير والأحمر والأبيض والحسن والذميم، قال: وما علم هذه النجوم وهذه الدابة وهذا الطائر بشيء من هذا الغيب، وقضى الله أنه لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيان يبعثون»، وهذا المعنى جرى عليه من تعرّض لهذا الأثر عن قتادة في كتب التفسير وغيرها. (قسم الترجمات)

وهذه في الواقع إدانة صارخة لأيّ تفسير لا يذكره الطبري أو يحيل عليه. وبالنظر إلى ما تبدو عليه هذه الآية من براءة، لا يبدو أنّ ثمة كثيرًا من الأمور العالقة على المحكّ إذا فُسرّت تفسيرًا مختلفًا؛ ولذلك يتلهّف المرء لمعرفة ما الذي دفع الطبري إلى أن يقول مقولته العنيفة تلك. وعند التفتيش في التفاسير المتاحة، نجد ضالّتنا في تفسير الماتريدي، فهو المفسّر الوحيد الذي يمدنا بالأسباب التي تفسّر انزعاج الطبري.

فما الذي يقوله الماتريدي في تفسير الآية (٥) من سورة الملك؟ أودّ أولاً أن أشير إلى بعض الملاحظات العامة حول تفسيري الطبري والماتريدي بالترتيب. والملاحظة الأولى التي أريد أن أسلط الضوء عليها، حيث سأقارن بين تفسيريهما لسورة الملك (من بين تفسيرات أخرى)، هي أنّ تفسير الماتريدي يخلو من الأسانيد، أي سلاسل أسماء العلماء التي يتوسّع معاصره الطبري في إيرادها قبل كلّ رواية أو قول تفسيري. وبالنظر إلى المساحة الكبيرة التي تشغلها هذه الأسانيد في تفسير الطبري، يمكننا أن نفترض باطمئنان أنّ الحجم النسبي لكلا التفسيرين متقارب، وفي الواقع يبدو أنّ هناك بعض الحالات التي يكون فيها تفسير الماتريدي أكبر من نظيره. ويصحّ ذلك في حالة سورة الملك، حيث يقع تفسير الطبري لهذه السورة في ثلاث عشرة صفحة في طبعة البابي الحلبي، وإذا نحّينا الأسانيد جانبًا، ينتهي بنا الحال إلى ثلاث صفحات أو أربع على الأكثر. وعلى النقيض من ذلك، سوّد الماتريدي في

تفسير هذه السورة ٤٣ صفحة بلا أسانيد (أو ٣٣ صفحة في طبعة بيروت). ويشمل تفسيره جميع المواد التفسيرية التي أوردها الطبري تقريباً، إلا أنه يزيد عليها كثيراً. ولا يمكن تصوّر نتائج هذه المقابلة بينهما وفقاً لوجهة النظر التقليدية التي تنظر إلى الطبري بوصفه شيخ التفاسير الموسوعية في هذا التقليد التفسيري. وتوضح المقارنة بين مادتي التفسيرين أنّ الماتريدي كان بإمكانه الوصول إلى نفس النصوص التفسيرية المتاحة للطبري، وأنه في كثير من الحالات يبدو أنّ كليهما على علم بالروايات التي لم يستشهد بها الآخر. لقد كانت هناك مادة تفسيرية مشتركة يبدو أنّ المتخصّصين في التفسير قد أتاحوها لهما، وهي أوسع بكثير مما احتفظ به لنا أيّ مفسّر آخر. ومن الواضح أن المادة التفسيرية في القرن الثالث الهجري كانت مادة ضخمة، ولا تقتصر على نطاق المصادر السنيّة. وإذا افترضنا أنّ هناك قدرًا كبيرًا من المواد التفسيرية ينتمي إلى المعتزلة، فيمكننا البدء في تقدير ضآلة عدد النصوص التي كُتِب لها البقاء من هذا القرن.

أمّا الملاحظة الأخرى التي أودّ تسليط الضوء عليها هنا فهي أنّ صوت الماتريدي وآراءه يقعان في قلب تفسيره. وكما ذكرنا آنفًا، لا يشتمل تفسيره على أسانيد، إلا أنه يحيل على علماء آخرين، وعادةً ما يتم تقديم آرائه وتفسيراته على أنها تفسيرات موثوقة وبالتالي بديهية، وتقع في قلب طريقة بناء تفسيره. ويبدو أنّ الماتريدي يرى أنّ مهمّته لا تقتصر على جمع مختلف الروايات

الموروثة وتقييمها فحسب، أي لا يقتصر دوره على دور القاضي والوسيط بدلاً من المعلق والمفسر. وينقل الماتريدي عن مختلف العلماء الذين توقعهم (وعن عددٍ من المصادر الأخرى)، كما يورد عددًا من التفسيرات عن علماء لا يسميهم. فنراه يتحدث عن جماعة من المفسرين (أهل التأويل) ويحيل عليهم، ممن لا تقتصر جهودهم على الأجيال السابقة فحسب، وإنما هم بالأحرى مجتمع علمي يستطيع النقل عن آرائهم في معنى القرآن والمجادلة في تلك الآراء. والأمر الأكثر إثارة للاهتمام هو أن الماتريدي يتجاوز أسماء علماء السنة المعروفين في تفسير الطبري، فنجدته ينقل عن التراث المعتزلي القريب، سواءً من أجل موافقته أو بغرض دحضه.

وبالعودة إلى تفسيره، يشرع الماتريدي في بيان السماء المقصودة في آية سورة الملك بإيجاز، ويفسر المصايح بالنجوم، ثم يواصل تفسيره لهذه الآية قائلاً^(١):

«فذكر عباده عظيم ما أودع من النعيم في النجوم عليهم. فجعل فيها ثلاثة أوجه من النعيم؛ أحدها أنه جعلها زينة للناظرين، كما قال تعالى: ﴿وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾. ثم هذه الزينة إنما تظهر عندما يخفى على الناظرين زينة الأرض وذلك في ظلم الليل، فأبدل الله لهم زينة في السماء مكان الزينة التي أنشأها في

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٥، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

الأرض وفضل هذه الزينة على سائرها؛ لأن سائرها لا يظهر إلا بالدنو إليها والقرب منها، ثم جعل هذه الزينة بحيث تظهر وتُرى من البعد، فثبت أن لها فضلاً وشرفاً على زينة الأرض. والنعمة الثانية ما ذكر في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ﴾، فجعلها هدى عن ظلمات أحوال تقع فيسلم بها المرء عن الوقوع في المهالك. والنعمة الثالثة ما ذكر من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾، وفي جعلها رجوماً للشياطين رفع الاشتباه عن الخلق وإخراجهم من ظلمات الأفعال إلى النور».

ثم يحكي الماتريدي كيف كانت الشياطين تحاول دائماً استراق السمع إلى الأخبار التي يتحادث بها أهل السماء فيما بينهم مما يُراد بأهل الأرض لإضلال الخلق، وكيف تحرقهم الشُّهب فيسلم الناس من الضلال.

وعلى الرغم من التقاطع شبه الكامل بين تفسير الماتريدي السابق وتفسير قتادة، إلا أنه لا يوجد ذكر هنا للتفسير المنسوب إلى قتادة الذي نقله عنه الطبري. علاوة على ذلك، تشير اللغة المحددة المستخدمة هنا إلى أن أوجه النعيم الثلاثة للنجوم مستنبطة استنباطاً مستقلاً من آيات قرآنية منفصلة في الروايتين التفسيريتين^(١). وبالنظر إلى حقيقة أن الماتريدي كان على علم برواية قتادة، يمكننا أن نفترض أنه لم يشعر بحاجة إلى تعضيد تفسيره بالإحالة على

(١) الاحتمال قائم دائماً بنسبة هذا التفسير إلى قتادة بأثر رجعي.

مصدر مرجعي. ففي رأيه، إمّا أنّ تفسيره المنطقي كافٍ، أو أنه كان يلخص التفسيرات الموجودة لهذه الآية (وهو الأرجح). والتفسير السنّي، كما يبدو من تفسير الماتريدي، تفسير خطابي واستنباطي ولا يكثرث بإيراد أسماء العلماء كدليل على المرجعية التفسيرية؛ إذ يحتل المفسّر موقع الصدارة، كما في تفسير مقاتل بن سليمان، أو أيّ تفسير مبكّر كُتب له البقاء. ولم يكن الإسناد ضروريًا أو أنه لم يكن مصدرًا للمرجعية. وفي المواضع النادرة التي يشكك فيها الماتريدي في صحة رواية ما، يستخدم فكرة إجماع الأمة لدحضها (يُنظر أدناه لمطالعة مثال على ذلك).

ومع ذلك، ثمة تفسير آخر لهذه الآية يذكره الماتريدي، يقول:

«ثم يكون في جعل النجوم زينة للسماء الدنيا أنّ أهل السماء [امتحنوا] وابتلوا أيهم أحسن عملاً كما ابتلي به أهل الأرض. ألا ترى إلى ما ذكر في أهل الأرض من قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، فأخبر أن الزينة للامتحان»^(١).

والحُجة التي يسوقها الماتريدي هنا كالاتي: بما أنّ الله يمتحن خلقه بالزينة التي يضعها لهم في الأرض بحسب الآية السابعة من سورة الكهف، وبالنظر إلى أنّ النجوم يُقال عنها في آية سورة الملك إنها (زينة)، فمن المنطقي إذن أن

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٥، ص ٢٩٤.

يُمتَحَن بها أهل السماء (أي الملائكة) تماماً كما يُمتَحَن أهل الأرض بما وُضِع لهم فيها من زينة.

لقد بات الهدف من مقولة الطبري الناقدة جلياً الآن، وهو تمديد الماتريدي لمفهوم الزينة ليشمل أهل السماء (الملائكة)، ورؤيته في النجوم اختباراً للملائكة. وبالنسبة إلى النموذج (الباراديم) التأويلي الذي يكون فيه المفسر هو مصدر السُّلطة، وحيث يكون الاستدلال الاستقرائي وإقامة الروابط التناسية بين آيات القرآن مصدراً للتفسيرات المحتملة، لا يُبعد الاستنتاج التفسيري للماتريدي النجعة. ففي تفسيره للآية (٣٠) من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ﴾، لا يساور الماتريدي أدنى شك بالفعل في احتمالية جواز الخطأ على الملائكة، وأنه يمكن امتحانهم^(١): «واستجازوا إمكان العصيان عند المحنة. ودليل المحنة ما بيّنا من الفعل بالأمن والخوف المذكور، وما مُدحوا بعبادتهم لله تعالى، وما أُوعدوا لو ادّعوا الألوهية».

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١، ص ٧٣. وأنا كلّي امتنان لماريانا كلار لاقتراحها أن أنظر في تفسير كل من الماتريدي والطبري للآية ٣٠ من سورة البقرة.

وفي تفسيره للآيتين (٣٣- ٣٤) من سورة البقرة، يكرّر الماتريدي هذا الفهم لطبيعة الملائكة مرّة أخرى، مشيراً إلى أن الملائكة يُمتحنون بجميع أنواع المِحْن، ويجوز منهم ارتكاب المعصية أو مخالفة الله^(١). والقضية المطروحة هنا هي: ما إذا كان إبليس ملاكاً أم لا. وهل يمكن لمَلَك، وهو رئيس ملائكة السماء الدنيا، أن يعصي الله، وما الذي يعنيه ذلك بالنسبة إلى طبيعة الملائكة؟ ويختلف ما أورده الماتريدي هنا اختلافاً ملحوظاً عما يقوله الطبري عن طبيعة الملائكة في تفسيره لتلك الآيات، حيث يجد الطبري نفسه في مواجهة عدد من العلماء الذين لا تكاد تتناقض أقوالهم أبداً، كابن عباس وآخرين، ممّن يرون بوضوح في تفسيرهم لهذه الآيات أنّ الملائكة مخلوقات قادرة على العصيان والخطأ^(٢).

ويشير الارتباط العميق بين هذين المفسرين، والذي يتجلّى في التفاف كلّ منهما على المادة التفسيرية للآخر، إلى أن تفسير الماتريدي يعكس مرحلة تفسيرية مبكّرة تماماً كتفسير الطبري، وأنه كان يعتمد على مجموعة من الروايات التفسيرية التي كانت معروفة ومدارسة بين المفسرين المحترفين.

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١، ص ٨٤.

(٢) انظر خاصة كلام الطبري ضد ابن عباس، والربيع بن أنس، وابن زيد (الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٢٠٩، تفسير الآية ٣٠ من سورة البقرة)، وكذلك ملاحظاته ضد فكرة قدرة الملائكة على ارتكاب المعصية (الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٢٢٧، تفسير الآية ٣٤ من سورة البقرة).

وأنَّ كلاً منهما كان يبني تفسيره على فهمه الخاص لطبيعة الملائكة، وأنهما كانا مستعدّين لاستخلاص مزيد من التفسيرات من منظور كلامي عقائدي. وتوضح هذه المقارنة أيضاً مدى هشاشة الحد الفاصل بين التفسير بالرأي (وهي التهمة التي ألقى بها الطبري على آخرين) والتفسير بالعلم (وهكذا اتّهم الطبري مَنْ يفسّرون الآية الخامسة من سورة الملك تفسيراً مختلفاً بأنهم: «يقولون بأرائهم»). وفي حالة تفسير الآيتين (٣٠) و(٣٤) من سورة البقرة، أُجبر الطبري على رفض تفسير ابن عباس رفضاً قاطعاً، وهو ما يدلّ على أنّ الأقوال التفسيرية الموروثة كانت محكومة في نهاية المطاف بقواعد تأويلية غير معلنة، وهي القواعد التي ارتكزت في معظم الأوقات على اعتبارات عقائدية^(١). فمن الواضح أن العبارة المنسوبة إلى قتادة، كتفسير للآية الخامسة من سورة الملك، انطوت على ممارسة استدلالية تستند إلى آيات قرآنية أخرى، تماماً كما يحتفظ التفسير الرابع الذي قدّمه الماتريدي للآية بعلاقة استنتاجية مع آية أخرى. إذن

(١) ساق الطبري روايتين عن ابن عباس بينهما تناقض واختلاف، وسبب ردّه لِمَا ردّه كان لأمر علمية فصلّ فيها وبينها كالتناقض في القصة الواحدة نفسها التي يرويها ابن عباس وغير ذلك، لا أنه ردّ قول ابن عباس للاعتبار المذكور، ورفض بعض الأقوال والمعاني لاعتبارات عقديّة هو أمر حاصل بالفعل في كتب التفسير، ولكن ذلك حين يتصل القول بجانب عقدي، وهو أمر قليل؛ إذ الفضاء الأوسع للتفسير لا يتصل بذلك كما هو بيّن؛ لذا تضخيم الجانب العقدي للمفسّر وتصور وجود طغيان لهذا الجانب في تعامله مع المادة التفسيرية هو نظر يحتاج لتتبع داخل تفسير معيّن لإثبات وجود ما يمكن اعتباره بالفعل «قواعد تأويلية غير معلنة». (قسم الترجمات)

وصف هذا التفسير بأنه: «قولٌ بالرأي» ما هو إلا وصف أيديولوجي يهدف إلى سلب هذا التفسير أية منزلة مرجعية موثوقة.

تكشف هذه القراءة الدقيقة للماتريدي والطبري معاً عن موقع كلٍّ منهما، حيث تجربنا على إعادة تقييم كيفية فهمنا لمكانة الطبري في التقليد التفسيري، وخاصة علاقته بالمادة التفسيرية التي كان ينتقي من بينها. وتتيح لنا قراءتهما معاً النفاذ إلى ما وراء المادة التفسيرية، إذا جاز التعبير، للتحرّر من قبضة كِلَا المفسرين التي أحكماها علينا، وتمنحنا القدرة على رؤية ما وراء خياراتهما التفسيرية. ولا يقتصر الأمر على وجود مصدر تفسيري آخر متمثل في الماتريدي، وإنما يطرح تفسيره تاريخاً آخر لعلم التفسير؛ إذ يبدو علم التفسير مختلفاً من زاوية تأويلات القرآن، حيث نحى منحى مختلفاً، وهو منحى تفسيري يتظاهر الطبري بعدم وجوده. كما أنه يعكس اشتباكاً مع القرآن متماشياً مع الخط التفسيري لمقاتل بن سليمان، حيث تُعتبر سلطة المفسّر أمراً مفروغاً منه.

أمّا الأمر الأكثر إثارة للاهتمام في المقارنة السابقة فهو تغافل الطبري عن ذكر التفسير الذي أزعجه^(١). والحال كذلك، لا يُمكننا تفسيره للآية من إعادة

(١) افتراض حضور هذا التفسير لدى الطبري وتغافله عنه مما يحتاج إلى إثبات، خاصة مع التسليم بأنّ عمل الماتريدي في تفسير هذه الآية عمل استنباطي كما ذكر الكاتب، لا قول مأثور متداول ضمن تفاسير السلف. (قسم الترجمات)

بناء الجدل التاريخي الكامل حول الآية. فمن جانبه، لا يدين منظور الطبري الممارسة الاستدلالية القابعة وراء تفسير قتادة، كما لا يدين حقيقة وجود تفسيرات أخرى تنتهج هذا الخطّ التحليلي ذاته. إذن، لا بدّ من قراءة تفسير الطبري إلى جانب تفسير الماتريدي، عندئذٍ فقط ستمكّن من الإدراك التام لأهمية ما أنجزه الطبري في تفسيره. وعند قراءة الطبري من هذه الزاوية، يتبين لنا أنه مفسّر أيديولوجي وراديكالي^(١) بدرجة أكبر مما أدركنا حتى الآن. فلم يكن يجمع الذاكرة الجمعية السنيّة بقدر ما كان يعيد تشكيلها. لذلك، ينبغي النظر إلى تفسيره كممثل لأحد توجّهات الجهود التفسيرية، بدلاً من النظر إليه كمثال للتفسير السنيّ العامّ في تلك الفترة.

(١) يقصد صالح بالراديكالية في التفسير اعتبار أنّ عمل المفسّر يقتصر على نقل تفسير القرون الثلاثة الأولى والاختيار بينها، 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 قبل ابن تيمية على هذه الشاكلة وفق صالح، بل كانت المرويات الحديثية وكذلك مرويات السلف تشكّل جزءاً من هرمنيوطيقا موسّعة تتضمن المبادئ الفيلولوجية والحجاجات العقلانية كذلك، إلا أنّ ابن تيمية قصر العمل التفسيري على نقل الحديث والمرويات وبذلك حوّل عمل المفسّر لعمل شبيه بعمل المحدثّ وقيد عمله في استكشاف معاني النصّ. للتوسع انظر: ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، منشور ضمن كتاب (ابن تيمية وعصره)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ١٤، بيروت، ٢٠١٨، من ص ١٤٧ إلى ص ١٨٧. (قسم الترجمات)

وعند هذه النقطة، لا يوجد شيء أهم من السؤال عن علاقة الطبري بالمفسر المتقدم المهم مقاتل بن سليمان، صاحب أول تفسير كامل للقرآن^(١).
فبالنظر إلى اهتمام الطبري الكبير بتسمية من ينقل عنهم من العلماء المتقدمين، لاحظ عدد من الباحثين أن اسم مقاتل لا يظهر بينهم. فكيف نفهم غياب اسم مقاتل عن تفسير الطبري؟ وهل صحيح أن الطبري لم يعتمد عليه في تفسيره؟

(١) فيما يتعلق بمقاتل بن سليمان، يُنظر خاصة: 'The Sinai, Fortschreibung und Auslegung and 'The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān', Koç, 'A Comparison of the 'Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān'.
(ورقة سيناى حول تفسير مقاتل، مترجمة ضمن هذا الكتاب المجمع، بعنوان: «تفسير مقاتل بن سليمان، وتطور التفسير المبكر»، ترجمة: مصطفى هندي، ص ١٠ (قسم الترجمات).

من الماتريدي إلى مقاتل بن سليمان:

في خمسينيات القرن الماضي، لاحظ هاريس بيركلاند Harris Birkeland -وهو محقّق- أنّ الطبري لا يعرض لنا سجلاً كاملاً للمواد التفسيرية المبكرة. ومع ذلك، يفسّر بيركلاند هذا الوضع بأنه دليل على مركزية الطبري ومكانته في تاريخ التراث التفسيري الإسلامي، وليس دليلاً على تمذهبه. ويعتقد بيركلاند أنّ المادة التفسيرية الموجودة في تفسير الطبري ما هي إلا انعكاس للإجماع السنّي، على الرغم من إدراكه أن⁽¹⁾:

«[الطبري] لم يدوّن جميع الروايات الموجودة. لقد أغفل تماماً كلّ تفسير رفضه الإجماع بحلول عام ٣٠٠هـ، وصحيح أنه أتى على ذكر عددٍ من التفسيرات التي لم يكن مُجمَعاً عليها بشكلٍ عام، إلا أنه لم يقدم تفسيراً واحداً كان قد رُفض رفضاً قاطعاً».

توضح هذه العبارة الصريحة كيف تنظر الدراسات الحديثة إلى الطبري بوصفه مثلاً للتيار التفسيري السنّي العام. لقد جادل بيركلاند بأنّ ما نطالعه في تفسير الطبري يمثل الإجماع السنّي العام على ما يعنيه القرآن في نظر مفسّر من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وهكذا يعتمد بيركلاند على ما أورده الطبري كدليل لنا على إجماع أهل السنّة المعاصرين له، وبعد أن يتخذ هذه

(1) Birkeland, The Lord Guideth, pp. 9-10.

الفرضية كأمر مُسَلَّم به، يحكم بيركلاند على جميع الروايات التي تغاضى عنها الطبري بأنها روايات هامشية أو غير مقبولة بشكل عام. وهكذا، يُنصَّب الطبري حَكَمًا على التراث التفسيري. ويعمد بيركلاند إلى اكتشاف المادة التفسيرية «المفقودة» في تفسير الطبري من خلال مقارنته بمفسر لاحق، وهو الرازي، وأيضًا من خلال ملاحظة سكوت الطبري عن القضايا التي «يجب» على التراث أن يشترك معها^(١).

ولذلك، انتهى بيركلاند إلى ضرورة الاعتماد على مفسرين آخرين لإعادة بناء المادة التفسيرية المفقودة، وهؤلاء المفسرون هم الزمخشري والبيضاوي جنبًا إلى جنب مع الرازي والطبري. ويمثل هؤلاء المفسرون الأربعة معًا - في رأي بيركلاند - مجموع ما قاله التيار السنِّي «العالم» عن القرآن، والذي يُحكم عليه دائمًا بما حفظه لنا تفسير الطبري أو بما لم يحفظه^(٢). ولكن بيركلاند يغض الطرف عن عددٍ من النقاط ذات الصلة، فكيف حافظ التراث التفسيري اللاحق على المادة التفسيرية التي لم يوردها الطبري في تفسيره، بل كيف حافظ على الروايات التي قد تشكّل أساس التفسيرات العامة، أين حُفظت هذه المواد التفسيرية قبل ظهورها في مثل هذه التفاسير السنّية المتأخرة؟ وثمة مشكلة

(1) Birkeland, The Lord Guideth, p. 10.

(٢) «في الواقع، انتهت كل مناقشة جادة بعدما صنف البيضاوي تفسيره»، انظر:

Birkeland, The Lord Guideth, p. 11 .

منهجية أخرى أيضًا تتعلق بكيفية الحكم على مثل هذه المواد التفسيرية بأنها خارج الإجماع السني إذا كانت قد حُفظت في التفاسير السنية الآن^(١).

ظلت الفرضية القائلة بأن الطبري هو معيار التفسير السني، والفهم المصاحب لها بأن مادته التفسيرية تقدم لنا أقدم المواد التفسيرية، مشكلة حقيقية ماثلة في حقل دراسات التفسير.

وبالنظر إلى التشوُّه الناتج عن إعادة تشكيلنا للبيانات التاريخية لتلائم هذه المنزلة لتفسير الطبري، بات لدينا تأريخ لعلم التفسير متمحور حول الطبري وغير قادر على النأي بنفسه عن مصدره الرئيس ومثاله النموذجي.

لقد رأى نولدكه Nöldeke في تفسير الطبري مستودعًا لعلم التفسير حتى قبل أن يُتاح تفسيره للدراسات الحديثة، معربًا عن رغبتنا في الحصول على نسخة من هذا التفسير (فقد كان يُعتقد حينها أنه فُقد). وبعد نشر تفسير الطبري المشهور في القاهرة، منحه جولدتسيهر Goldziher مكانة مرجعية عليا في دراسته للتفسير. وأخيرًا، كما أسلفنا، كرّس بيركلاند هذه المنزلة لتفسير الطبري^(٢).

(١) لقد جادلتُ في موضع آخر بأن المدرسة النيسابورية في التفسير هي القناة التي احتفظت بهذه المواد.

(٢) انظر الإحالات على كلِّ من نولدكه وجولدتسيهر في دراسة بيركلاند:

Birkeland, The Lord Guideth, p. 9, n. 2.

ومن الأمثلة الحديثة على هذا النمط من التاريخ الفكري دراسة محمد كوج، التي يناقش فيها الإرث التفسيري لمقاتل بن سليمان^(١). ويدرك كوج Koç^(٢) أنّ كلاً من الماتريدي، والسمرقندي، والثعلبي، والزمخشري، والرازي، وعددًا من المفسرين اللاحقين، قد نقلوا جميعًا عن مقاتل باستثناء الطبري.

لقد رأى كوج أن تغافل الطبري عن ذكر اسم مقاتل يعني أنه لم يعتمد عليه، ولكن الأهم من ذلك أنه رأى أن مقاتلاً كان بحاجة إلى إعادة تأهيل تسمح له بالعودة إلى التراث التفسيري. ويخفق كوج في إدراك دلالة حقيقة نقل الماتريدي عن مقاتل، وبالتالي لم يكن مقاتل بحاجة إلى إعادة تأهيل، ولم يُنس أبدًا منذ البداية.

فلماذا حاول كوج إثبات أن الثعلبي هو المفسر الذي أضفى الشرعية على مقاتل في التقليد التفسيري السني؟ والفرضية غير المعلنة هنا هي ما يأتي: بما أن الطبري لم يعتمد على مقاتل، فإن ذلك يعني حتمًا أن تفسير مقاتل ظل مهملاً لمدة ٢٥٠ عامًا لاحقة على كتابته. ونتيجة لذلك، أصبح حضور مقاتل في التفاسير السنية مشكلة تتطلب تفسيرًا. فمن الواضح أن الطبري لم يُدرج مقاتلاً

(١) Koç, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān.'

(٢) محمد عاكف كوج Mehmet Akif Koç، أستاذ التفسير بجامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية. (قسم

الترجمات)

ضمن الإجماع التفسيري، وهو ما يبدو إشارة إلى رفض التيار السنّي (العام)، كما جسّده الطبري، لتفسير مقاتل. ومع ذلك، أصبح مقاتل لاحقاً، بطريقة أو بأخرى، مركزياً في التراث التفسيري السنّي العام. ولكننا يمكننا الدفاع عن الفكرة القائلة بأنّ مقاتلاً يمثل مشكلة في التقليد التفسيري فقط إذا افترضنا أنّ الطبري هو الذي يمثل هذا التقليد! وفي الواقع، يمكن الاعتماد على نفس الأدلة للدفاع عن موقف معاكس تماماً: كان مقاتل بن سليمان محورياً في التقليد التفسيري السنّي العام، ووحده الطبري حاول إغفاله، أو بعبارة أدق، أغفل ذكر اسمه. وفي هذه الحالة، يكون موقف الطبري موقفاً شاذاً، ويكون الماتريدي هو الذي يمثل التيار السنّي (العام) هنا^(١).

(١) لم يكن موقف الطبري من تفسير مقاتل موقفاً خاصاً به كما يفترض بعض الدارسين الغربيين، بل لم يكن لهذا التفسير حضور في تفسير سفيان الثوري (ت ١٦٦هـ)، ولا عند عبد الرزاق (ت ٢١١) بالرغم من نقلهما عن الكلبي، وقال إبراهيم الحربي (ت ٢٨٥): «لم أدخل في تفسيري منه شيئاً» [تهذيب الكمال ٢٨ / ٤٣٨]، وكذلك لا حضور له في المطبوع من تفسير عبد بن حميد (ت ٢٤٩)، وابن أبي حاتم (ت ٣٢٧) -والذي اعتنى بتفسير معاصره مقاتل بن حيان-، وابن المنذر (ت ٣١٨). يُنظر: تفسير أتباع التابعين، د. خالد بن يوسف الواصل، ص ٦٧-٦٨]، وسبب عدم هذا الحضور مما يحتاج لبحث، ولكن المقصود عدم انفراد الطبري بذلك، وعليه فلا يخلو من نظر ما يذكر المؤلف من هذا الموقف المعاكس الذي يشير إليه بناء على نقل الماتريدي عن مقاتل. (قسم الترجمات)

من مقاتل بن سليمان إلى الطبري:

بالنظر إلى المكانة المركزية الواضحة لمقاتل بن سليمان في التراث التفسيري، كما بين كوج، يجب علينا أن نعيد النظر بعناية في تفسير الطبري (جامع البيان) لتحديد ما إذا كان قد تجنّب بالفعل الاعتماد على مقاتل، أم أنه لم يكن مهتمًا ببساطة بالإحالة عليه بالاسم^(١). فقد أشار الباحث المصري أحمد الأنصاري بالفعل إلى أنه بالرغم من أن الطبري لا يذكر اسم الفراء، إلا أنه كان ينقل عنه بوضوح، ويردّ عليه، وينتقده^(٢). وسوف أبين أنه بالرغم من أن الطبري لا يذكر اسم مقاتل بن سليمان في تفسيره، إلا أن ذلك لا يعني أن الطبري لم ينقل عنه، ولم يردّ عليه، أو لم يحاول تقويض تفسيراته كما رأينا في حالة الماتريدي من قبل. وتتجلى هذه العلاقة بين كلا المفسرين تجليًا واضحًا

(١) تُتخذ فكرة عدم اعتماد الطبري على مقاتل بن سليمان الآن كحقيقة بديهية في الدراسات الحديثة. انظر على سبيل المثال ملاحظات نيكولاي سينا في (تفسير مقاتل بن سليمان): «صحيح أن لائحة الاتهام هذه تتعلق بمكانة مقاتل كراويّة للحديث وبمنظوره الكلامي فحسب، إلا أن الغياب الواضح لمقاتل عن قائمة المفسرين المبكرين الذين ينقل عنهم محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠ / ٩٢٣) يشير إلى تبدّد شهرة مقاتل كمفسّر إلى حدّ كبير بحلول القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي» (ص ١١٦-١١٧)، «وبالتالي، قد يكون إخفاق مقاتل في الانخراط صراحةً في صنيع التفاسير السابقة عليه = مسؤولاً مسؤولية جزئية عن حقيقة إغفال مفسر لاحق كالطبري لمقاتل إغفالاً صريحاً» (ص ١٣٢)، [في الترجمة العربية المنشورة بعنوان: (تفسير مقاتل بن سليمان وتطور التفسير المبكر)، ضمن هذا الجزء من الكتاب، ص ١٠ (قسم الترجمات)].

(2) Quoted in Shah, 'Al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr', p. 84 (see esp. p. 118, n. 10).

عندما يذكر الطبري تفسيرات موسّعة لآية معيّنة قبل أن يشرع في الإحالة على العلماء المتقدمين، ويبدو ذلك أوضح ما يكون عندما ينقل تفسيرات من غير أن يعزوها إلى أيّ أحد، وفي الحالات التي لا يذكر فيها العلماء الذين ينقل عنهم بالإسناد عادةً تفسيرات لآية معيّنة. (وأفترض في هذه الحالات أن الطبري يقول بفهمه الخاص بناءً على المقولات التفسيرية السابقة، والتي يكون مقاتل بن سليمان محورياً فيها). وسوف أضرب عدداً من الأمثلة هنا، والتي تشير إلى ما أعتقد أنه ظاهرة منتشرة في تفسير الطبري.

لقد مرّت ممارسة الطبري المتكرّرة التي يقدم بموجبها تفسيرات مطولة لا يحيل فيها على علماء متقدمين على الدارسين لتفسيره مرور الكرام، ومع ذلك فهي جزء أساسي من اشتغاله التفسيري. لقد انصرف جُلّ اهتمامنا إلى ممارسة الطبري التفسيرية التي يعتمد فيها على الإسناد. ومع ذلك، ثمة مواد تفسيرية موسّعة يقدمها الطبري دونما إسناد، وهي ما أسميها بـ«التفسيرات اليتيمة». وما أودّ التأكيد عليه هنا هو أن الاهتمام البالغ بهذه المادة التفسيرية سيؤدي إلى نتائج غير متوقعة لحلّ مشكلة غياب المادة التفسيرية التراثية عن تفسير آية بعينها، أو بعبارة أدقّ، التظاهر بعدم وجود مثل هذه المادة، وهو الحلّ الذي لا يُفصح عنه الطبري. وبغضّ النظر عمّا إذا كانت المادة التفسيرية المعزّوة لعلماء سابقين حول آية معيّنة غير موجودة بالفعل، أم أنّ الطبري قرّر عدم الإحالة عليهم، فإنّ مثل هذه المواضع فريدة من نوعها بحيث تسمح لنا بعقد مقارنة

مباشرة مع تفسير مقاتل بن سليمان الذي نعلم أنه فسّر بالفعل كل جزء من القرآن. وتقف مواضع «التفسيرات اليتيمة» في تفسير الطبري وجهًا لوجه مع تفسيرات مقاتل، فلا يستطيع الطبري هنا أن يتّقي تفسيرات مقاتل مستشهدًا بعلماء آخرين. فالمقارنة إذن بين مقاتل والطبري في هذه المواضع أمر حتمي.

في تفسيره لكلمة ﴿الْعَزِيزُ﴾ في الآية الثانية من سورة الملك: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾، يقول مقاتل: «وهو العزيز في ملكه، في نقمته لمن عصاه»^(١). بينما يقول الطبري: «وهو القوي الشديد انتقامه ممن عصاه»^(٢). وهذا نموذج مثالي على طريقة الطبري في إعادة صياغة تفسيرات مقاتل، فنحن نلاحظ أنّ سياق الآية لا يدعم تفسير مقاتل لكلمة ﴿الْعَزِيزُ﴾، فهو إذن تفسير لا يعتمد على مضمون الآية، وعلى هذا النحو، عندما يُكرّر مفسّر لاحق نفس التفسير، علينا أن نفترض أنه أخذه عمّن سبقه. وفي إعادة صياغة الطبري لتفسير مقاتل، نجد دائمًا كلمة دالة تُترك دونما تغيير. والكلمة الدالة في هذا الموضع هي كلمة (عصاه)، وكذلك استخدام الجذر اللغوي (ن. ق. م) في كلا التفسيرين. وهذه هي الحال أيضًا في تفسير الطبري لكلمة ﴿حَسِيرٌ﴾ في الآية الرابعة من نفس السورة، والتي تُفسّر في كلا

(١) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٣٨٩.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ٢٩، ص ١.

التفسيرين، من بين تفسيرات أخرى، بكلمة «كأل». فالجذر اللغوي (ك. ل. ل) يذكره مقاتل فقط، ثم يكرره الطبري من بعده، بينما لا يذكره أي مفسر مرجعي آخر.

ثمة أدلة أخرى على اعتمادية الطبري على مقاتل في تفسير سورة الملك، ففي الآية السابعة من السورة تُفسر كلمة ﴿شَهِيقًا﴾ بأنها «صوت الحمار» في كِلَا التفسيرين. ويُظهر التراث التفسيري أنّ مقاتلاً وحده هو صاحب هذا التفسير، وأنّ جميع المفسرين يتبعونه عليه ناقلين عنه بالاسم ما عدا الطبري، الذي لا يعزو هذا التفسير إلى مقاتل (رغم أنه يذكره). ويصح الأمر نفسه في تفسير الآيتين (١٣) و(١٥) (يفسر كلاهما كلمة ﴿مَنَّاكِبَهَا﴾ بـ«نواحيها»)، وفي تفسير الآية (٣٠) (حيث يقدّم الطبري نفس التفسير المميز الذي قال به مقاتل: «الماء الغائر الذي لا تناله الدلاء»). وجميع هذه المواضع ما هي إلا أمثلة على النقل المباشر أو على إعادة صياغة الطبري لتفسيرات مقاتل، على الرغم من أنه لا يعزوها إليه. إنّ حضور مقاتل في جميع التفاسير ما عدا تفسير الطبري هو أوضح دليل على أنّ الأخير كان يتجنّب المصدر التفسيري المبكر الأكثر رواجاً في التراث التفسيري السني.

ويتضح جلياً في بعض المواضع أنّ التقسيمات والمقدّمات التي استخدمها مقاتل لاستهلال تفسيره لآيات معينة قد نقلها عنه الطبري واعتمد عليها. ومن ذلك تفسير كلٍّ منهما للآية (١٩) من سورة الملك، التي تتحدّث عن تحليق

الطيور كدليل على قدرة الله، حيث يرى كلُّ من مقاتل والطبري أنّ الغرض من هذه الآية هو الإشارة إلى وحدانية الله^(١). فهذا التفسير ليس تفسيراً بديهيّاً، ولا يمكن استنباطه من مضمون الآية. وفي بعض المواضع لا يستشهد الطبري بالعلماء السابقين، ومع ذلك ينتهي به الأمر إلى استخلاص نفس التفسير الذي نجده في تفسير مقاتل، وإن لم يظهر ذلك بدرجة كبيرة.

وتقدّم لنا سورة يونس توضيحاً ممتازاً لهذا النوع من العلاقة الغامضة بين الطبري ومقاتل. فمن اللافت للنظر قلة التفسيرات التي قدّمها العلماء المتقدّمون لهذه السورة، أو على الأقلّ، هذا هو الانطباع الذي يتشكّل لدينا عند مطالعة تفسير الطبري، لأنه لا يذكر سوى عددٍ قليل جداً من هؤلاء العلماء عند تفسيره للسورة. ومع ذلك، تتفق تفسيرات مقاتل والطبري في مجملها، مع وجود دلائل واضحة على اعتماد الأخير على الأول. وهكذا، بعد تفسير الطبري المطول للآية العاشرة من سورة يونس، نجده ينقل في آخر تفسيره نفس الصياغة التي ذكرها مقاتل لتفسير عبارة: ﴿وَلَا أَدْرِيكُمْ﴾^(٢).

(١) يقول مقاتل: «ثم وعظهم ليعتبروا في صنع الله فيوحدونه، فقال...» (مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٣٩٢)، ويقول الطبري: «فلهم بذلك مذكر إن ذكروا، ومعتبر إن اعتبروا، يعلمون به أن ربهم واحد لا شريك له» (الطبري، جامع البيان، ج ٢٩، ص ٨).

(٢) يقول مقاتل: «ولا أشعركم بهذا القرآن» (مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٢، ص ٢٣١)، ويقول الطبري: «ولا أعلمكم به ولا أشعركم به» (الطبري، جامع البيان، ج ١١، ص ٩٧).

ويبدو أن الطبري قد تبني عددًا من تفسيرات مقاتل، كتفسيره للآية (٢٠) من سورة يونس، والتي يفسرها مقاتل بالإشارة إلى العقوبة والهزيمة التي نزلت بالمكّيين في غزوة بدر. ولا يوجد في هذه الآية ما يشير إلى مثل هذا التفسير، كما انفرد مقاتل وحده من بين المفسرين المتقدمين بهذا التفسير. وفي مواضع أخرى، يقدم الطبري تفسيرًا لبعض الآيات بلا إسناد غير أنه يبدوه بكلمة «قيل»، ونطالع التفسير نفسه لدى مقاتل. فعلى سبيل المثال، يفسر مقاتل كلمة ﴿رَحْمَةً﴾ الواردة في الآية (٢١) من سورة يونس بـ«المطر»، وهو التفسير الذي ذكره الطبري. ويفعل الطبري نفس الشيء عند تفسير الآية (٥٨) من نفس السورة، حيث ينقل عن مقاتل نقلًا غير مباشر مع تغيير ترتيب الكلمات (بدلًا من «القرآن والإسلام»، يقول الطبري «الإسلام والقرآن»). وعندما يتحدث الطبري عن الآيات الموجودة في السماوات والمشار إليها في الآية (١٠١) من سورة يونس، نجد أنها نفس الآيات التي ذكرها مقاتل. وما يهّمنا هنا هو سبب انعدام رغبة الطبري في الإقرار بالنقل عن مقاتل، وليس ما إذا كان ينقل عنه أم لا. فالمواضع التي يتقارب فيها المفسران واضحة تمامًا. والمواضع التي يتضح فيها هذا التقارب بين الطبري ومقاتل، والتي نحتاج دراستها، ليست هي المواضع التي يسوق فيها الطبري الأسانيد، وإنما هي المواضع التي لا يذكر فيها أيّ إسناد، وهي: التفسيرات اليتيمة.

ويمكن مطالعة مثال آخر على متابعة الطبري لتفسير مقاتل في الآية (٥) من سورة الفرقان: ﴿وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكُتِّبَهَا فِيهِ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾، عند تفسير عبارة: ﴿بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾. يذكر الماتريدي تفسير (أهل التأويل) للآية بقوله: «قال أهل التأويل: غدواً وعشيّاً»، ثم يشرع الماتريدي في دحض هذا التفسير، وهو ما لا يعينني هنا^(١). ومن الواضح أن هذا التفسير الموسّع موروث من تفاسير سابقة، وهو في الواقع مأخوذ من تفسير مقاتل، حيث يقول: «يعلّمون محمداً ﷺ طرفي النهار بالغداة والعشي»^(٢). ويعرض الطبري في تفسيره لهذه الآية أحد التفسيرات غير المسندة، وهو التفسير الذي أُجادل بأنه مدين بالكثير لتفسيرات مقاتل. يقول الطبري ببساطة: «وتملى عليه غدوة وعشيّاً»^(٣). لقد رأى الطبري أن تفسير مقاتل نفسه، والذي عرفناه بالفعل من تفسير الماتريدي، هو جزء من آراء (أهل التأويل).

كان تفسير مقاتل أول مصنف تفسيري رئيس، وبالتالي كان له تأثير دائم على علم التفسير. كما كان مقاتل أيضاً مفسراً مركزياً في الدرس التفسيري السنّي، كما أوضح كوج تماماً. ولم تكن تفسيرات مقاتل «غير الأرثوذكسية»

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٠، ص ٢٢٣.

(٢) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٣، ص ٢٢٧.

(٣) الطبري، جامع البيان، ج ١٨، ص ١٨٣.

ضخمة لدرجة استبعاده من التقليد التفسيري، بالرغم من أنها كانت تفسيرات مربكة. لقد كانت طبيعة التقليد التفسيري نفسه غير مؤيدة للرفض التام لأي مفسر. فقد حافظ التقليد التفسيري حتى على التفسيرات «المرفوضة»، ولو بغرض رفضها.

وفي الواقع، طارَدت هذه الطبيعة غير الأوثودوكسية لعلم التفسير المفسرين الآخرين، ولكن كان لها تأثير ضئيل على التراث التفسيري السنّي التراكمي، لقد كان المفسرون الذين يُفترض أنهم ضعفاء وغير جديرين بالثقة في علم التفسير جزءًا من التقليد التفسيري السنّي العام. ويجب أن ندرك أن التقليد التفسيري كان بالفعل تقليدًا متعدّد الأصوات بحلول الوقت الذي ظهر فيه الطبري، والطبري لا يغض الطرف عن تراث مقاتل فحسب، وإنما يُغفل أيضًا مركزية تراث المعتزلة في تفسير القرآن، وهو التراث الذي أجبر المفسرين السنّة على الردّ عليه وإعادة تشكيل ممارساتهم التفسيرية وفقًا له. وبينما كنا نتعامل مع الطبري كما لو أنه لعب في علم التفسير نفس الدور الذي لعبه الشافعي في الفقه، وهو ما منحه دورًا أساسيًا في إعادة تشكيل التقليد التفسيري، إلا أنه في الواقع كان صوتًا واحدًا من بين عددٍ من الأصوات التفسيرية المختلفة.

سكوت الطبري:

سوف أضربُ في هذه الفقرة أمثلةً لبيان كيف يمكن للاعتماد المفرط على الطبري بوصفه ملخصًا للتاريخ المبكر لعلم التفسير أو تطوره أن يكون مضللًا أحيانًا، أو كيف يمكن أن يُخفي عنّا نفس التاريخ الذي نحاول الكشف عنه. ونطالع المثال الأول في سورة الملك أيضًا، الآية (١٧): ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾، حيث يقول مقاتل بن سليمان في تفسير هذه الآية: «يعني الرب تبارك وتعالى نفسه لأنه في السماء العليا»^(١). أمّا الطبري فليس لديه ما يقوله في تفسير الآية. وهذه الآية ليست ضئيلة الأهمية، ولها بالطبع تداعيات على الصعيد الكلامي لأنها تحدّد مكان الله في السماء أيضًا. وفي الوقت نفسه، أجرى الماتريدي نقاشًا موسّعًا حول هذه الآية، موليًا اهتمامًا خاصًا لعبارة: ﴿مَّن فِي السَّمَاءِ﴾، فيقول^(٢):

«أراد [به] نفسه تعالى، أخبر أنه إله السماء، لا على تثبيت أنه في الأرض سواء وعلى النفي أن يكون هو إله الأرض، بل هو في السماء إله وفي الأرض. وهذا كقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابعُهُمْ﴾، ليس فيه أن النجوى إذا كانت بين اثنين فهو لا يكون ثالثهم. وجائز أن يكون قوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ

(١) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٣٩١.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٥، ص ٣٠٥.

مَنْ فِي السَّمَاءِ ﴿١﴾ أي: أأنتم من في السماء ملكه وسلطانه ولم تروا أحدًا انتهى ملكه إلى السماء، فكيف تأمنون ممن بلغ ملكه السماء في معاداتكم إياه وأنتم لا تجترئون على معاداة ملك من ملوك الأرض الذي لا يجاوز ملكه الأرض؟».

ومن الواضح أن الماتريدي يتوسّع في بيان تفسير مقاتل، ويرد عليه إلى حدّ ما، ولا ينقصنا إلا أن نلقي نظرة على تفسير الثعلبي لندرك أن هذه الآية أثارت نقاشًا هامياً بين مفسّري الفترة التكوينية، وهم المفسّرون الذين يُفترض أن الطبري ينقل عنهم. أولاً: ينقل الثعلبي تفسيراً عن ابن عباس، صيغته مبهمة على نحو غير مريح، وتردّد صياغة تفسير مقاتل، فيقول: «أأنتم عذاب مَنْ في السماء إن عصيتموه؟»، وفي حين لا يُعدّ هذا التفسير تفسيراً إشكالياً صريحاً كتفسير مقاتل، إلا أنه لا يزال غامضاً ويحدّد مكان الله في السماء. ثم يذكر الثعلبي تفسيراً مشيراً للاهتمام، وهو تفسير ذو طبيعة أنثروبولوجية فيقول^(١):

«وقيل: إنّما قال: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ لأنّهم [المكيين] كانوا يعترفون بأنّه إله السماء، ويزعمون أنّ الأصنام آلهة الأرض، وكانوا يدعون الله من جهة السماء، ويتظنون نزول أمره بالرحمة والسطوة منها».

(١) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص ٣٥٩.

ثم يضيف الثعلبي أنّ المحققين (أهل العلم، أو المتكلمون) فسروا هذه الآية كما يأتي^(١):

«معنى قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾، أي: فوق السماء، كقوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، أي: فوقها لا بالمماسمة والتحيز ولكن بالقهر والتدبير. وقيل: معناه على السماء كقوله: ﴿وَلَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ [طه: ٧١]، ومعناه: إنّهُ مالكها ومدبرها والقائم عليها، كما يقال: فلان على العراق والحجاز، وفلان على خراسان وسجستان، يعنون أنّه واليها وأميرها».

وبعد ذكر هذا التفسير، يُكشَف عن بيت القصيد، حيث يقدّم الثعلبي تحليلاً كلامياً استطرادياً طويلاً للآيات والروايات المعروفة مجتمعةً باسم (الاستواء). وهو يقدّم تفسيراً أشعرياً قوياً لهذه المقولات القرآنية^(٢). وبالمثل، تقوِّض مناقشة الواحدي لهذه الآيات -وهي مناقشة أشعرية خالصة- الفهم السنّي التجسيمي القديم لها^(٣).

وتوضح نظرة سريعة على تفسير الرازي أنّ مَنْ يسمّون بالمُجسِّمة لا يستدلّون وحدهم بهذه الآية على صحة حجاجهم، وإنما يُنسب التفسير الأنثروبولوجي (التجسيمي) الذي رأيناه لدى الثعلبي إلى التراث التفسيري

(١) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص: ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٢) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص: ٣٦٠.

(٣) الواحدي، البسيط، مجلد ٢٢، ص: ٥٥.

المعتزلي أيضاً، وهو أمر لم يكن الثعلبي مستعداً للإقرار به^(١). وعلى حين غرة، تظهر سمة أخرى من سمات التراث التفسيري السنّي وهي: استيعاب التيار التفسيري السنّي العام الأقدم كثيراً من التراث التفسيري للمعتزلة. وعلى نحو ملحوظ، لم يكن لدى الماتريدي أية مخاوف من الاستشهاد بتفسيرات المعتزلة عندما رأى أنها تفسيرات معقولة ومقنعة. فلم يكن التقليد التفسيري السنّي جدلياً بشكل ملحوظ فحسب، وإنما كان مرناً أيضاً وقابلاً للتكيف مع غيره بشكل أساسي. ولم يتميّز في المقام الأول بمطالبة أهل الحديث بالإسناد وبتسمية العلماء المحال عليهم كما يسعى الطبري إلى بلورته على هذا النحو. وما نراه في تفسير الماتريدي ليس دحضاً تفصيلياً لجوانب من التراث التفسيري للمعتزلة فحسب، ولكن الأهم من ذلك هو الاعتماد الثابت على هذا التراث لاستخراج أفكار يمكن أن تساعد في المجادلة لصالح موقفه. وبالفعل، احتفظ لنا تفسيره بقدر كبير من الروايات المنسوبة إلى أبي بكر الأصم وإلى جعفر بن حرب كذلك، إلى الحد الذي يحتم علينا الآن أن نقرّ بتأويلات أهل السنّة كمصدر رئيس لتراث المعتزلة المبكر في علم التفسير^(٢).

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، مجلد ٣٠، ص ٧٠.

(٢) تتجاوز هذه الملاحظة ما لاحظته جوزيف فان إس بالفعل من قبل. ومن الضروري الآن أن نستخلص

مقولات علماء المعتزلة المبكرين من ثانيا تفسير التأويلات. وحول جعفر بن حرب يُنظر: van Ess,

van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 4, pp. 68–77. وفيما يتعلق بالأصم يُنظر: van Ess,

التراث التفسيري المعتزلي وتحديده للسنة:

كما يوضح التحليل المستمر، لم يكن تفسير الطبري مستودعاً شاملاً لتراث الإجماع التفسيري السنّي (يسكت الطبري تماماً عن تفسير الآية (١٦) من سورة الملك)، كما أنه لم يكن تلخيصاً لهذا التراث. علاوة على ذلك، يُخفي تفسير الطبري التحدي الأساسي الذي يمثله التراث التفسيري المعتزلي للسنة. فقد كان هذا التحدي حاسماً من وجهين: أولاً، بوصفه مصدرًا لتفسيرات التي باتت تفسيرات غير قابلة للدحض ويجب تكييفها أو دمجها كجزء من تراث التفسير السنّي، وثانياً، بوصفه مُحاوَرًا رئيسًا للتراث التفسيري السنّي الذي ناضل من أجل أن يحتل موقع الصدارة. ولذلك علينا أن نقرأ تفسيرات الطبري والماتريدي معاً من أجل تحديد النقاشات المبكرة حول المعاني الكلامية للقرآن، حيث يمكننا إعادة بناء هذه النقاشات من خلال المقارنة بينهما. كما يُعدّ تفسيره تأويلات أهل السنة عاملاً أساسياً أيضاً في موازنة الميل العام للاعتماد على تفسير الطبري.

=

Theologie und Gesellschaft, vol. 2, pp. 396-418. والمواد التفسيرية المنسوبة إلى هذين المفسرين في تأويلات أهل السنة واسعة النطاق، وتستحق أن تُحرَّر بشكل مستقل. وأنا بصدد إعداد دراسة حول هذه المادة التفسيرية.

وفي الواقع، يمكن للمرء أن يجادل بأن الإستراتيجية التفسيرية لـ(التأويلات) معاكسة لإستراتيجية الطبري. فقد انخرط الماتريدي في نقاش مفتوح ضمن التقليد التفسيري ككل، وهو النقاش الذي تناول حجج عناصره المختلفة. وبهذه الطريقة، احتفظ الماتريدي بقدر لافٍ للنظر من الآراء المتباينة في تفسير القرآن، وقدمها كمقاربات مقبولة للنص. ويبدو أن الطبري اكتفى بتقديم مواد تفسيرية مقيدة بعدد محدود من العلماء. علاوة على ذلك، فإن إصرار الطبري على التمسك بالإسناد جعل هذه المادة التفسيرية الموروثة تبدو أشبه بالحديث، والأهم من ذلك، سمح الطبري -من خلال التمسك بأقوال مجموعة من العلماء المحددين الذين لا يتجاوزون عام ٢٠٠ هجريًا- أن تكون الغلبة لمعسكر أهل الحديث بشكلٍ غير مباشر في علم التفسير من خلال الاعتماد الانتقائي لما يمكن أن يجدونه مقبولاً.

يُجبرني تقييمي للطبري في ضوء تأويلات أهل السنة على افتراض أن ما نعتبره سمات لاحقة لعلم التفسير كان في الواقع سمات مبكرة، وأن ما نعتبره توجهاً هامشياً في علم التفسير كان أكثر مركزية مما نظن، إن لم يكن التوجه الأكثر رسوخاً في علم التفسير بين السنة. فلم تكن الأسانيد ولا التفسيرات النبوية قابعة في قلب علم التفسير. وتماماً كما كانت الحال في القراءات، كان لدينا في علم التفسير اختيارات، ولدينا مفسرون يفسرون كلام الله وفقاً لاجتهادهم الخاص (ولا أستخدم كلمة رأي هنا).

لقد كان الطبري أحد ممثلي عددٍ من التيارات المتنازعة داخل المذهب السنّي، والتي كانت تحاول تعريف علم التفسير. ويجب ألا ننظر إلى اعتماده على الأسانيد كشكل من أشكال النقل الدقيق للعلم فحسب (والأمر كان كذلك بالطبع)، وإنما أيضًا باعتباره استخدامًا جدليًا لمنهج يهدف إلى إسكات المعسكر الراديكالي لأهل الحديث. ومع ذلك، فقد قام أيضًا بفرض رقابة ملحوظة على أجزاء كبيرة من التراث السنّي؛ مما أدى في الواقع إلى القضاء على التنوع الداخلي الذي ميّز التقليد التفسيري السنّي في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وعلى هذا النحو، كان الطبري عضوًا في معسكر أهل الحديث، كما كان مُصلِحًا يحاول أن يرسم طريقًا وسطًا بين أولئك الذين رفضوا علم التفسير تمامًا وبين المعسكر التقليدي الأكثر شيوعًا الذي مثله الماتريدي. وتتجلى هذه الازدواجية في عدم تسميته لمقاتل بن سليمان كمصدر رئيس في تفسيره، بينما كان يعتمد عليه بوضوح، كما تتجلى في سكوته عن كيفية تشكيل تراث المعتزلة القوي باعًا حقيقيًا للممارسة التفسيرية السنيّة.

مركزية علم الكلام في التفسير:

أواصل في هذه الفقرة المقارنة بين المقاربات المنهجية لكل من الطبري والماتريدي، معتمداً على سورة الملك، من بين سور أخرى، بغرض تسليط الضوء على جانب آخر من جوانب تفسيريهما. وهذا الجانب هو مركزية التفسيرات الكلامية في التفسير السنّي، والتي تجاوزت المنهج الفيلولوجي/ التحليلي الموسع (philological-periphrastic) في تفسير الطبري الذي خلا من استخدام أية لغة كلامية على وجه العموم. أمّا الماتريدي، فقد تمكّن في تفسيره لأول آيتين من هذه السورة من مناقشة المفاهيم الآتية نقاشاً مفصلاً: مفهوم الملك ("الولاية" أو "السلطان") في كلٍّ من التراثين السنّي والمعتزلي، وما إذا كان المعدوم شيئاً أم لا، ومفهوم الابتلاء كشرط للوجود البشري، ومفهوماً الموت والحياة ومكائنتهما في الوجود الإنساني (وتغطي مناقشته لهذه المفاهيم أربع صفحات ونصف من التفسيرات). وعند مناقشته لهذه المفاهيم، يعتمد الماتريدي تماماً على مفاهيم المعتزلة من أجل تحديد الموضوعات التي ستتم مناقشتها، ولدحض آراء المعتزلة^(١).

وعلى الطرف النقيض، يفسّر الطبري هاتين الآيتين تفسيراً روتينياً. والحال كذلك، فهذا هو أحد الأمثلة على محاولة تطهير التفسير السنّي من سيطرة

(١) وهذه المواضيع تحديداً هي التي ناقشها الرازي عند تفسيره لهذه السورة. ويجب دراسة مسألة تأثير تفسير الماتريدي على غيره من التفاسير بعناية أكبر، حيث يمكننا الآن أن نشير إلى أوجه التشابه بين تفسيره وبين تفسير الرازي.

(الكلام) (kalam-isation) الذي أجادل بأنه كان سمة مبكرة وراسخة في التفسير السنّي. وعندما نظر إلى تفسير الرازي في هذا الإطار، لا نجده استثناءً أو خروجاً عن قاعدة التقليد السنّي في التفسير. أمّا أوضح سمات التفسير السنّي عند رؤيته في ضوء تأويلات أهل السنّة هو مدى تشابهه مع التراث التفسيري المعتزلي. ونلاحظ استمرار حضور هذه الممارسة السنّية في المدرسة النيسابورية في التفسير^(١)، ولا سيما عند الواحدي^(٢). وبما أن المُحاور الأساسي للماتريدي هو أبو بكر الأصبم، فيمكننا أن نتبيّن أن المفسرين السنّة

(١) يعتبر وليد صالح أن ثمة مدرسة خاصّة في تاريخ التفسير هي مدرسة نيسابور، وأن هذه المدرسة تشترك في تقليد هرمنيوطيقي له ملامح خاصة، حيث يتميز بالتكامل الهرمنيوطيقي بين المقاربات التفسيرية المتنوعة (المعتمدة على المرويات، وعلى اللغة، وعلى الحجاجات العقلية)، ويرى أن هذا التقليد الذي تبلور منذ الثعلبي له أهمية كبيرة في تطور التفسير، ومؤخراً أصبح الكثير من الباحثين الغربيين مهتمين بدراسة هذه المدرسة، والتوسع في استكشافها، في هذا السياق يمكن مراجعة بعض الترجمات:

- تفاسير القرآن؛ تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان.
- مفسرو نيسابور، استقصاء أولي للمصنفات القرآنية لابن حبيب، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، مارتن نجوين، ترجمة: مصطفى الفقي.
- عرض كتاب (تشكل التقليد التفسيري الكلاسيكي)، عمر عليّ دي أونزاغا، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن ملف علم التفسير. المادة الأولى منشورة ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع، ص ٨١، والمادتان الثانية والثالثة منشورتان ضمن هذا الجزء، ص ١٩٧، وص ٥٣٢. (قسم الترجمات).

(٢) يُنظر: Saleh, 'The Last of the Nishapuri School', pp. 223–243, esp. p. 236.

كانوا يشتبكون مع أهم المفسرين في المعسكر المقابل. وبذلك كانوا أكثر جرأة من الناحية المنهجية من طريقة التفسير القائمة على أقوال العلماء المتقدمين التي اعتمد عليها الطبري والتي ستدفعنا إلى الوثوق به.

خذ على سبيل المثال مناقشة كل من الطبري والماتريدي لأول عشر آيات من سورة عبس، والتي فهمها التراث الديني على أنها إشارة إلى قصة إعراض محمد عن رجل أعمى كان يطلب منه أن يعلمه الإسلام (أو القرآن)، ولكن محمدًا التفت إلى المكيين الأقوياء والأثرياء الذين كانوا حاضرين رجاء إقناعهم باعتراف الإسلام. والقضية المطروحة هنا هي كيفية فهم عتاب الله لنبه في هذه الآيات. يكتفي الطبري بنقل القصة، ولا يذكر شيئًا أكثر من ذلك. فلا يتوسّع في نقاش مكانة الرسول قياسًا إلى العتاب الإلهي، ولا في نقاش قضايا ذنب الأنبياء أو عصمتهم. وهل ارتكب محمد معصية؟ وما طبيعة العلاقة بين الأنبياء والمعصية، خاصة في قصة النبي يونس الذي خالف بوضوح إرادة الله؟ كل هذه الأمور نوقشت بالتفصيل في تفسير الماتريدي، حيث استغرقت خمس صفحات من تكرار القول في مشكلة المعصية ومكانة الأنبياء^(١).

وتفسير الآية (١٧) من سورة عبس: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾، هو مثال آخر، حيث يبدو الطبري عازمًا على تجاهل الاهتمام الرئيس الذي أثاره

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٧، ص ٤٥ - ٤٩.

التراث التفسيري الإسلامي في هذه الآيات. فلم يلتفت التراث التفسيري إلى معنى الآية بقدر ما التفت إلى حقيقة أنها شتيمة من الله. فهل يجوز الشتم من الله؟ يخبرنا الماتريدي أنّ الحسن البصري والمعتزلة استجازوا الشتم من الله، وقد قبلوا أن يستخدم الله مثل هذه اللغة. ويرى الماتريدي أن ذلك لا يليق بحق الله، ويدحض هذا التفسير دحضاً تفصيلياً^(١). وتجبرنا هذه الجدية التي اضطر الماتريدي أن يردّها على تفسير المعتزلة على فهم التفسير السنّي في ضوء مختلف. فقد أجبر التراث التفسيري المعتزلي التراث التفسيري السنّي على تعريف نفسه تعريفاً كاملاً في مقابل مزاعم الأول. ويكتفي الطبري بذكر تفسير لا يفصح شيئاً عن قلق السنّة من اللغة الإلهية في هذه الآية، والذي لا يعكس اشتباكاً عميقاً مع لغة الوحي الإشكالية (وخاصةً عندما كانت هي الشغل الشاغل للتقليد التفسيري للمعتزلة).

ثمة مثال آخر على موقف الطبري في مواجهة التراث التفسيري وهو محاولته التخفيف من وطأة التراث التفسيري السنّي، حتى عندما يكون هذا التراث مدعوماً بواسطة كوكبة من أسماء العلماء المبكرين الذين يختار الطبري عادةً أن يحيل عليهم. ويفعل الطبري ذلك من خلال الإشارة بإيجاز إلى التفسير العام لآية معينة دون أن يسهب في مزيد من النقاش حولها، في حين أن هذا

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٧، ص ٥٤-٥٥.

التفسير المعين يعالج في الواقع قضايا، من بين اهتمامات مركزية أخرى، عالجه التراث التفسيري السني.

وإيجاز الطبري هذا جدير بالملاحظة؛ لأنه يختصر تفاسير قائمة على الإسناد (وتنسب إلى نفس العلماء الذين ينقل عنهم عادة) حيث نتوقع أن ينقل الطبري هذه التفسيرات نقلاً شاملاً. وتفسيره للآية (١٧) من سورة الأحقاف هو خير مثال على هذه الممارسة. وتحكي الآية قصة الابن المتمرد الذي يتأفف من والديه اللذين يدعوانه إلى اعتناق الدين الحق. يقول مقاتل: إن هذه الآية نزلت في ابن الخليفة أبي بكر^(١). ويشير الطبري إلى تلك القصة إشارة خاطفة بقوله: «عن ابن عباس قال: الذي قال هذا ابن لأبي بكر رضي الله عنه، قال: ﴿أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ﴾، أتعداني أن أبعث بعد الموت؟»^(٢). وهذا هو كل ما لدى الطبري عن هذا التفسير تحديداً.

ولكن تفسير الماتريدي يقدم لنا صورة أكثر تعقيداً بكثير، حيث يخبرنا أن (أهل التأويل) قد فهموا هذه الآية على أنها تشير إلى عبد الرحمن بن أبي بكر^(٣). ثم يروي الأخبار الواردة في ذلك بكافة تفاصيلها. ويرفض الماتريدي

(١) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٢١.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ٢٦، ص ١٩.

(٣) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٣، ص ٣٦٣: «خرّج أهل التأويل هذه الآية في عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ووالدته فلانة».

نفسه هذا التفسير، ويقدم فهمه الخاص للآية، وهو أنه إشارة عامة إلى الحالة الإنسانية^(١). ثم ينتهي إلى صياغة قاعدة تأويلية لتحديد المقصود بآية معينة قائلاً: «فلا يصرف الآية إلى من ذكروا إلا بيان من الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ أنها في كذا وكذا وفي فلان وفلان على طريق التواتر، فعند ذلك يقال ما قالوا، فأما إذا لم تثبت النصوص والإشارة إلى قوم بالتواتر فالكف عن ذلك أسلم»^(٢).

نحن نقف الآن حيال موقف مثير للاهتمام: لقد مرّ التقليد التفسيري تفسيراً معيناً لآية ما، ولكن الطبري والماتريدي ليسا مستعدين لقبوله، وكلاهما يتفاعل معه تفاعلاً مختلفاً. فقد اختار الطبري أن يتظاهر بأنّ عالماً واحداً فقط هو الذي ذكر هذا التفسير. فلا يذكر قائمة بمن رواه من العلماء، ولا يردّه في الوقت نفسه. ولكن الماتريدي يشتبك معه مباشرة، مستعيناً بمنزلة ابن أبي بكر بوصفه صحابياً جليلاً كأساس لرفض هذا التفسير، ويقدم دفاعه عن فهم جديد للآية. فلا يستعين الماتريدي هنا بأيّ رأي آخر سوى رأيه، ويبدو أنه لا يرى أيّ سبب لتبرير مثل هذا المنهج في التفسير. بل إنه يستغلّ هذه الحالة كلحظة مناسبة لصياغة مبدأ تفسيري عام!

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٣، ص ٣٦٣-٣٦٤.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٣، ص ٣٦٣.

وعلى النقيض من ذلك، يتصرّف الطبري كقاضٍ وحَكَم على المادة التفسيرية الموروثة، مرجحًا كفة أحد التفسيرات الموجودة بالفعل، ويتصرف كما لو كان يفعل ذلك في ضوء إطار تفسيري سُنِّي نزيه. ومع ذلك، فإنّ علم التفسير كما يظهر في تفسير الماتريدي هو ممارسة مستمرة، وتظهر الطبيعة الفردانية لهذه الممارسة جلية في تفسيره. في هذه الحالة، يقف الماتريدي في مواجهة التقليد التفسيري المتوارث، ولكنه يمدّنا بالمعلومات الأساسية عنه، بالإضافة إلى تفسيره الخاصّ. إنّ تفسير هذه الآية بوصفها إشارة إلى ابن الخليفة أبي بكر كان تفسيرًا سنّيًّا راسخًا كما يتضح من ظهوره مرة أخرى في تفسير الثعلبي (وكذلك في تفسير ابن عطية وتفسير الرازي وغيرهما). ونطالع في هذه التفاسير المزيد من المعلومات الكاشفة التي تدلّ على أن هذا التفسير ترجع جذوره إلى حالة التنافس بين معاوية وعائشة وأنصارهما^(١). والحال كذلك، يبدو أنّ مقاتلاً هو الذي وضع أساس هذا التفسير، وجهود الطبري لم ترحزه.

فأين يمكننا العثور على التفسير السنّي (العام) من بين هذه التفسيرات المختلفة؟ هل هو في لجوء الماتريدي إلى فكرة التواتر لتقويض التواتر في التفسير؟ أم في تظاهر الطبري بأنّ التفسير الذي يريد تجاهله تفسير غير مهمّ

(١) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص ١٣.

تاريخياً؟ أم أنه في استمرار هذا الجرح الذي لا يزال مفتوحاً للحرب الأهلية الإسلامية المبكرة [الفتنة] كما ينعكس في التفسير الذي يتضح أنه تفسير قديم، والذي حفظه لنا الثعلبي؟ نحن الآن بحاجة إلى منهج بانورامي شامل لعلم التفسير. فلا يمكننا تحديد ماهية التراث التفسيري السني إلا من خلال المقارنة بين مجموعة واسعة من المفسرين، بما في ذلك المفسرين الذين نُشرت تفاسيرهم خلال العقد الماضي فقط^(١) (على سبيل المثال: الثعلبي، والماتريدي، والواحدي). والأهم من ذلك هو ضرورة وضع تفسير الماتريدي على نفس مستوى تفسير الطبري.

عملية فهم مفسرٍ ما لا تحدّث إلا بالتدرّج. ويجب أن يكون نطاق معرفتنا بالمفسر واسعاً، لا سيما في حالة مفسرين كالطبري والماتريدي. ونظراً لضخامة تفسيريهما وصعوبة التنبؤ بمضمونيهما، دائماً ما تكون استنتاجاتنا عند دراستهما استنتاجات مؤقتة وغير حاسمة. ومن الأمثلة على ذلك تفسير كلمة (عرش) في القرآن. وهذه كلمة تتكرّر كثيراً في القرآن، وترد عادة في العبارة المشهورة: [الله] استوى على العرش^(٢). وكما هو متوقع، حظي الفعل

(١) نُشرت هذه الدراسة في مجلة الدراسات القرآنية في العام ٢٠١٦. (المترجم).

(٢) انظر على سبيل المثال: سورة الأعراف: الآية ٥٤، وسورة يونس: الآية ٣، وسورة طه: الآية ٥،

وسورة الفرقان: الآية ٥٩، وسورة السجدة: الآية ٤، وغيرها من الآيات الكثيرة.

(استوى) باهتمام كبير بين المفسرين، وقد انعكس هذا الاهتمام في تفسيري الطبري والماتريدي. وقد كان بإمكان المرء أن يتوقع توقعًا معقولًا بإيلاء اهتمام مماثل لكلمة (عرش)، ولكن يبدو أن الطبري غير معني بتفسيرها على الإطلاق. ونظرًا لأنه ربما فسّر الكلمة في نقاش لا علاقة له بالآيات التي تظهر فيها، فلا أستبعد إمكانية العثور على تفسير لكلمة العرش في موضع ما. ومع ذلك، نظرًا لأنه لا يناقش ماهية العرش الإلهي وكيفية فهمه في أيّ من الآيات التي تظهر فيها هذه الكلمة نقاشًا معتبرًا، فإنني أفترض أن الطبري قد اختار التغاضي عن المقولات التفسيرية الكثيرة للعرش. ونحن نعلم أن هذه هي الحال في أدبيات الحديث الكثيرة حول الكلمة.

أما الماتريدي فقد أورد عددًا من التفسيرات المجازية لهذه الكلمة، على سبيل المثال، يشير العرش ضمنيًا إلى البعث أو السيادة. وقد نفترض أنه لم يكن مستاءً، كالطبري، من تقديم عدد كبير من التفسيرات والمرويات الأسطورية الغنية التي تداولها السُّنة في ذلك الوقت حول معنى هذه الكلمة، كما يتضح من عودة هذه التفسيرات للظهور لاحقًا في تراث التفسير (يُنظر: تفسير الثعلبي، على سبيل المثال)^(١).

(١) يُنظر: الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٨، ص ٢٦٧، حيث يقدم وصفًا تفصيليًا للعرش (وأما صفة العرش).

ويبدو أن الماتريدي غير قادر على تجاوز التفسيرات غير المجازية، حيث يحيل على تفسير لكلمة العرش قيل فيه إنها تعني «سرير المُلْك» (وهو ما يعكس الفهم السنِّي الراجح)^(١). وهذا مجرد تعليق سريع على المادة التفسيرية التي لا تزال غائبة عن مناقشته. وهنا، نرى أن كلاً من الطبري والماتريدي يختار إسكات النقاش الذي يرفضان ملامحه.

لقد حان الوقت الآن لكي ينعتق التراث التقليد التفسيري السنِّي من ربة مفسر واحد. فمنذ زمن طويل، نُظِرَ إلى التفسير السنِّي من منظور الطبري فحَسِب. ومع ذلك، ليست هناك حاجة لمواصلة تعريف علم التفسير من خلال الطبري. ولا يعني إنزال الطبري عن هذه المنزلة تقليلاً من أهميته. على العكس من ذلك، فإن الغرض من ذلك هو وضع منجزاته في سياقها، وبالتالي قراءة تفسيره قراءة ناقبة، حيث تنتهي الدراسات الحديثة - عن غير قصد - إلى تقديم الطبري بوصفه مفسراً أقل جدلية مما هو عليه بالفعل. ويبدو أن الأسانيد التي يتوسل بها الطبري في تفسيره قد نجحت في حجب مسلكه الكلامي عن نظرنا: فلم يكن الطبري مجرد (جامع) للتراث التفسيري أو (حاكماً) عليه، وإنما كان يعيد تشكيله بدرجة كبيرة. فلديه نفس القدر من الفاعلية التي تمتع بها أي مفسر من مفسري المعتزلة، ولم يكن الطبري ليجمع مادته التفسيرية كحاطب ليل،

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ٧، ص ٣٨٣.

كما يتضح من عدد المواد التفسيرية التي أهملها. كما لم يرسم لنا الطبري صورة لممارسة التفسير في زمانه، بقدر ما أمدنا بصورة لرغبته في كيفية ممارسة التفسير.

سلطة المفسر:

لا شيء يجسد الفروقات بين الطبري والماتريدي أكثر من طريقة تفسير كل منهما للآية الثانية من سورة الحجر: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾. ويستهل الطبري تفسيره بذكر القراءات المختلفة لكلمة (رُب)، والتي يقرؤها بعض القراء بتشديد الباء. وكلا القراءتين جائز كما يخبرنا الطبري^(١). والمسألة الثانية التي أثارها الطبري هي معنى حرف (ما) الملحق على ﴿رُبَّمَا﴾ أو ﴿رُبَّمَا﴾. ثم يحيل الطبري على أهل اللغة والنحويين من مدرستي الكوفة والبصرة. ولكن من المضلل أن نعتبر هذا النقاش بحثاً لغوياً وموضوعياً محايداً للوظيفة النحوية والتركيبة لهذه الأداة، حيث يُطلب منّا في الوقت ذاته أن نستثني الاستخدام القرآني لهذه الأداة عن الاستخدام اللغوي الاعتيادي (بحيث يمكن استخدام هذه الأداة في القرآن بطريقة تتعارض تماماً مع الاستخدام اللغوي الصحيح والمعمول به). وأسباب هذا الاستثناء أسباب دينية: بما أن المستقبل وقع في علم الله، فيمكنه أن يخالف قواعد لغة البشر! كما يستشهد الطبري في نقاشه بيت من الشعر. ويبدو هذا النقاش وكأنه يصارع حقاً من أجل فهم نص القرآن، وهو نقاش لغوي ثقيل ومخصص، ولكن هذه النتيجة المدرسية هي نتيجة نموذجية للمناقشة الفيلولوجية التي يتم إجراؤها في الواقع لتفسير قراءة لا تدعمها الفيلولوجيا.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ١.

وعند هذه المرحلة من النقاش التفسيري، وفي منتصف المسيرة التفسيرية مع الطبري، قام بتنفيذ ما نريده من مفسر جادّ، وبالتالي حاز ثقتنا، ونتوقع منه أن يتبع منهجًا تفسيريًا محايدًا. وبالتالي تستند التفسيرات الإجرائية إلى هذه الثقة المستحقّة. وبقدر ما نتعامل الآن مع الآية على أنها آية تنبؤية بالمستقبل، وسوف تحدث في العالم الآخر، بعد فناء العالم والحكم على الناس، فقد كنّا مستعدين لتوقع أن هذا التفسير الخلاصي في جوهره لا علاقة له بالبنية النحوية أو التركيبية للآية، أو سياقها ضمن الآيات المحيطة بها.

ثم يقدّم لنا الطبري ثلاث صفحات من الروايات المسندة، وهي الروايات التي تحوّل وجهة هذه الآية إلى الإشارة إلى سيناريو معقد في العالم الآخر يمثل طبيعة الخلاص الإلهي. ويقدم الطبري عدة تفسيرات للآية تتمحور حول ثيمة واحدة^(١). ويذكر في إحداها قول أحد المفسرين بأنه إذا حضر الكافر الموت ودّ لو كان مسلمًا (مرددًا صدى الآيتين ٩٩ - ١٠٠ من سورة المؤمنون). وهذه هي الحالة الوحيدة التي نرى فيها مفسرًا يفسر وقوع فعل الندم ورغبة الكافر أن يكون مسلمًا في الحياة الدنيا. أمّا باقي التفسيرات فتتحدّث عن الآخرة. وأحد هذه التفسيرات هو ما يمكن أن أسميه تفسيرًا معياريًا غير مُنمّق، فهو ببساطة يرى أن «ذلك يوم القيامة يتمنى الذين كفروا لو كانوا موحدين». وثمة تفسير آخر ينصّ ببساطة على أن هذا يشير إلى أحداث يوم القيامة.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٢-٥.

ويجب أن نفهم أنّ الشغل الشاغل للمفسّر في هذه الآية ليس معنى الآية ذاته، وإنما هو موضع وزمن الآية: فهل يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين في الحياة الدنيا أم في الآخرة؟ يريد الطبري من القارئ أن يفهم أنّ هذه الآية تنبئية، وأنها تُخبر عن المستقبل، ولقد جادل بالفعل نحوياً لصالح مثل هذا الفهم، حيث تصف الآية سيناريو وموقفاً سيّأت في المستقبل. ومع ذلك، فإن التفسير الأكثر رواجاً وتأكيداً هو أكثر التفسيرات تفصيلاً، ويسبغ على هذه الآية أهمية كبيرة تتجاوز مصير الكفار وتفكيرهم الرغبوي. ويذكر الطبري أنّ عدداً من المفسّرين يعتقدون أنّ هذه الآية تصف موقفاً معقداً للغاية سيحدث في الآخرة وبعد الحكم على الناس بالفعل. لقد انقسم الناس جميعاً بالفعل إلى معسكرين: الناجين في الجنة، والمعذّبين في النار. أمّا عصاة المسلمين ومرتكبو الكبائر فيدانون بالطبع ويدخلون جهنم ليعذبوا مع الكفار. وسرعان ما يبدأ الكفار في السخرية والاستهزاء بالمسلمين الملعونين الخطاة الذين يعذبون معهم في جهنم. وعندئذ يأتي دور هذه الآية، لأنّ الله سيتدخل لتغيير هذا الموقف. وتفسيرات الآية مفصّلة ومقدّمة بطريقة مبنية بشكل كبير على الحوار والتوتر وتقديم الحل. ومنها على سبيل المثال^(١):

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٢.

«بلغنا أنه إذا كان يوم القيامة، واجتمع أهل النار في النار ومعهم من شاء الله من أهل القبلة، قال الكفار لمن في النار من أهل القبلة: أستم مسلمين؟ قالوا: بلى، قالوا: فما أغنى عنكم إسلامكم وقد صرتم معنا في النار؟ قالوا: كانت لنا ذنوب فأخذنا بها، فسمع الله ما قالوا، فأمر بكل من كان من أهل القبلة في النار فأخرجوا، فقال مَنْ في النار من الكفار: يا ليتنا كنّا مسلمين، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾ رَبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾».

ويصور الله أيضًا في هذه التفسيرات بأنه (غاضب برحمته)، «فيغضب الله لهم بفضل رحمته»، فيغضب من الاستهزاء بالمؤمنين، وتدفعه رحمته لتغيير الموقف، عندئذ ينجي عصاة المسلمين ويخرجهم من النار^(١). ولكن في تفسيرات أخرى، يتخذ الله موقفًا يتماشى مع المعتقدات الأرثوذكسية لكيفية غفران الله للمسلمين المذنبين. ويصور بأنه يطلب من الأنبياء والملائكة أن يسألوه الشفاعة ليرحم العصاة، ولا يرحمهم الله إلا بعد شفاعة الأنبياء والملائكة^(٢). وهذه هي عقيدة الشفاعة التي يشفع محمد بموجبها عند الله ليغفر خطايا المسلمين ويفديهم وينجيهم من جهنم. وعندئذ، يودّ الذين كفروا

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٣.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٣.

لو كانوا مسلمين. وفي روايات أخرى لهذه القصة، يسأل الكفار المؤمنين: «ما أغنت عنكم (لا إله إلا الله)؟»، وفي رواية أخرى، يسخر الكفار من إيمان المسلمين، فيأمر الله الملائكة أن يخرجوا مَنْ كان في قلبه (مثقال ذرة) من إيمان. والإيمان ليس أفعالاً هنا، وإنما هو سبب النجاة^(١).

وهذه التفسيرات ليست خلواً من الدافع الكلامي. إنها جزء من نقاش كلامي أوسع حول قيمة العمل، ومقياس الإيمان، ومَنْ سينجو، وكيف. ومن السهل أن نرى من خلال الروايات التفسيرية أن هذا التفسير مناهض للمعتزلة: فمرتكب الكبيرة يظلّ مؤمناً. ويفترض المرء أن القراء غير مدركين لأهمية هذه التفسيرات. وتنتهي هذه المناقشة المطوّلة بدون تعليق ختامي من الطبري، ولكن لا حاجة فعلاً لمثل هذا التعليق، لأنّ النتيجة التراكمية لهذه التفسيرات تؤدي إلى نفس الاستنتاج الختامي، فلا داعي لإبداء الرأي: سوف يندم الكفار على كفرهم لأنّ عصاة المسلمين سينجون من النار.

لقد قدمت تقريراً تفصيلياً لتفسير الطبري للآية من أجل توضيح تناقضه مع تفسير الماتريدي. ويلخص الماتريدي الصفحات الخمس السابقة من نقاش الطبري في جملة واحدة قائلاً^(٢):

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٤.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ٨، ص ٧.

«قال عامة أهل التأويل: إنما يودّون الإسلام والتوحيد بعد ما عذب في النار قوم من أهل التوحيد بذنوبهم ثم أُخرجوا منها بالشفاعة أو بالرحمة، فعند ذلك يتمنى أهل الشرك ويودّون الإسلام والتوحيد».

وهذا ملخص متقن لتفسير الطبري، ولكن الماتريدي يرفض هذا التفسير قائلاً: «ولكن هذا بعيد». فهو تفسير غير معقول، فلماذا ينتظر غير المؤمن كل هذه المدة ليذكر مدى الحياة المفجعة التي عاشها، ألا يدرك أيّ شخص يُبعث من الموت هول ما يلاقيه؟ ولماذا لا يتمنون ذلك عندما يقع الحساب؟ أو إذا بُعث أهل الجنة إلى الجنة وبعثوا هم إلى النار؟ فسوف يدرك الإنسان العاقل في أية مرحلة من هذه المراحل أنه اتخذ قرارًا خاطئًا في حياته الدنيا، وعندئذ يتمنى بالطبع لو كان مسلمًا أو موحدًا.

لم يعتمد الماتريدي على الدرس الفيلولوجي للوصول إلى هذا الاستنتاج، ولم يهتم حتى بذكر القراءات المختلفة لكلمة (ربما). لقد كان ببساطة غير راضٍ عن التفسيرات التراكمية لجميع المفسرين، وسرعان ما رفض تفسيرهم بسبب أنه تفسير غير منطقي. كما أنه لا يعتقد أن الكفار لن يندموا في حياتهم الدنيا؛ لأن القرآن نصّ بالفعل على أنهم سوف يندمون حياتهم حتى وهم يحتضرون (مستشهدًا بالآيتين ٩٩-١٠٠ من سورة المؤمنون). فما الذي ترمي إليه هذه الآية بالتحديد.

لقد كان الماتريدي محققاً في شكّه في هذه التفسيرات، ويدعم التركيب النحوي للآية رأيه. لقد تجنب المفسّرون الآخرون سياق هذه الآية المبهمة وتداعياتها: فالبشر عنيدون وتمرّدون، وقلة منهم على الأكثر قد ترغب في أن تكون من المسلمين. وهذه الآية تتحدّث عن حالة الإنسان في هذا العالم، وليس عن الحساب في الآخرة. وليس لها أيّ مغزى خلاصي، ولا تحمل أيّ أمل. ثم يقدم الماتريدي تفسيره قائلاً^(١):

«وربما يتمنى الأحاد من الكفرة ويودّون لو كانوا مسلمين في أحوال وأوقات يظهر لهم الحقّ، وقد بانَ لهم الحقّ لكن الذي يمنعهم عن الإسلام فوت شيء من الدنيا وذهاب شيء قد طمعوا فيه».

وهذه ليست هي الطريقة التي نفهم بها ممارسة التفسير السنيّ. فها نحن أمام مفسّر يقف ضد التفسيرات التراكمية للمذهب الذي ينتمي إليه، ويفوّت فرصة تقديم تفسير مناهض للمعتزلة. ويقدم رأياً صريحاً لا يقبل المساومة، وليس تلميحاً مخافة شيء، وإنما هو تفسير جريء سيقف وحيداً في تاريخ تفسير هذه الآية في التراث الإسلامي (لقد أخفقت في العثور على صدّي لهذا التفسير في أيّ تفسير آخر قمتُ بمراجعته). ومع ذلك، تقع هذه السلطة التي لا جدال فيها لتفسير القرآن في صميم التقليد التفسيري السنيّ.

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ٨، ص ٨.

وأودّ أن أصرّ على أن هذه الممارسة لا تقتصر على الماتريدي. فمعظم التقليد التفسيري السني تصرّف على هذا النحو، ربما كان أكثر حذرًا، ولكنه لم يكن أقلّ جرأة. وهذا يسلط الضوء بوضوح على المشروع التفسيري للطبري. وأودّ أن أجادل بأنّ الطبري سعى إلى الحفاظ على أكبر قدر ممكن لمكانة أهل الحديث، وإعادة تأهيل تراثهم وجعله أكثر رواجًا، مع تهذيبه وتنقيته من عناصره المبالغ فيها. لقد كان يزعم أنه يفسّر القرآن من داخل علم الحديث، بينما كان يأمل أيضًا أن يصبح منهجه مقبولاً بين عموم المفسرين السنة.

حدود الماتريدي؛

نأمل أن تكون قد اتضحت الآن فائدة الماتريدي كصوت موازٍ عندما نقرأ تفسير الطبري. ومع ذلك، لا ينبغي أن يفهم من هذا أن تفسير الماتريدي يقدم سجلاً أكثر دقة من الناحية التاريخية لعلم التفسير المبكر مقارنة بتفسير الطبري. بدلاً من ذلك، يمثل كل منهما إقليماً جغرافياً ومنهجاً مختلفاً في التفسير في نهاية القرن الثالث الهجري.

علاوة على ذلك، يجب أن يكون الاعتماد على الماتريدي لإلقاء الضوء على الطبري اعتماداً متبادلاً؛ لأن الطبري يساعدنا أيضاً في فهم الماتريدي. وفي واقع الأمر، يمكن للجمع بين كليهما أن يزودنا بالكثير من التبصرات حول المشاغل والمناهج التفسيرية في هذه الفترة المبكرة. ومع ذلك، فإنني أميل إلى النظر إلى الماتريدي بوصفه الحلقة المفقودة وصاحب التفسير الضروري لفهم كيفية ممارسة صناعة التفسير من جانب التيار السنّي العام فهماً كاملاً، حيث لعب منهجه التفسيري، وليس منهج الطبري، دوراً مهماً في تشكيل مناهج كبار المفسرين اللاحقين. وبالنظر إلى التأثير المحتمل للماتريدي على الرازي، علينا إعادة تقييم مكانة تأويلات أهل السنّة في التقليد السنّي^(١).

(١) تُنظر مناقشتنا آنفاً حول التأثير المحتمل للماتريدي على الرازي.

وفي هذه الفقرة سوف أضرب عددًا من الأمثلة على كيفية مساعدة الطبري لنا من أجل فهم بعض الأمور العالقة في بعض تفسيرات الماتريدي، وتشير بعض الحالات إلى أن هذا الأخير قد أغفل التفسير التقليدي الراجح. خذ على سبيل المثال تفسير الطبري للآية (٤٢) من سورة القلم: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ [الله؟] عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ [الكفار]﴾. يقدم لنا الطبري في تفسيره عددًا من الأحاديث الخيالية عن يوم القيامة، حيث يتمثل الله في عددٍ من هذه الأحاديث على هيئة كائن ليسأل المؤمنين والكفار عما إذا كانوا مؤمنين أم لا. وهذه الروايات روايات تجسيمية على نحو ملحوظ، وهي نوع من الأحاديث يمكن أن أسميه بالأحاديث الحشوية. وفي أحد هذه الأحاديث، يكشف الله نفسه عن ساقه للمؤمنين المسلمين الذين يخرون له سجدةً عندئذ (٢)(١).

وعندما ننظر إلى تفسير الماتريدي لهذه الآية نجد لهجة شديدة إلى حد ما، مع غياب أية إشارة إلى أن كلمة (ساق) يمكن أن يكون لها أي معنى آخر سوى

(١) الطبري، جامع البيان، ج ٢٩، ص ٣٩-٤٢. وهذا المثال تحديداً يرد في صفحة ٣٩، ونصه ما يأتي: «يتمثل الله للخلق يوم القيامة حتى يمر المسلمون، قال: فيقول: من تعبدون؟ فيقولون: نعبد الله لا نشرك به شيئاً، فينتهرهم مرتين أو ثلاثاً، فيقول: هل تعرفون ربكم؟ فيقولون: سبحانه إذا اعترف إلينا عرفناه، قال: فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى مؤمن إلا خرّ لله ساجداً».

(٢) ما يتحدث عنه المؤلف هو أحاديث نبوية صحيحة لا مجرد أقوال للمفسرين، وما يذكره في وصف هذه الأحاديث وأنها خيالية وغير ذلك هو أمر مشكل جداً، ولا يتسع المقام للتعليق. (قسم الترجمات)

المعنى المجازي. فتشير الساق إلى البشر وتجربتهم في المعاناة^(١). ثم ينقل الماتريدي رأياً قال به "أهل الكلام" مفاده أن هذه الآية لا يُقصد بها الامتحان في العالم الآخر؛ لأنّ هذه الدار ليست بدار امتحان، فقد امتحن الناس بالفعل في هذا العالم. أمّا اللافت للنظر هنا فهو اعتماد الماتريدي على رواية عن المتكلم المعتزلي الشهير جعفر بن حرب لدحض الأحاديث التي أوردتها الطبري، والتي اختار الماتريدي ألا يضمّنها تفسيره. لم يكن من الممكن أن نفهم تفسير الماتريدي هنا دون معرفة الخلفية التي وفرها لنا تفسير الطبري، حيث تُفسّر كلمة (ساق) بالإشارة إلى ساق الله، وحيث لدينا مشهدٌ تمتحن فيه البشرية بعد الموت^(٢).

ونطالع في حالة الآية (٨) من سورة النمل: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا [موسى] نُودَىٰ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ موقفاً مشحوناً أكثر من الناحية الكلامية. لقد أثارت عبارة: ﴿مَنْ فِي النَّارِ﴾ إشكالية كلامية. فهل كان هو الله؟ لا بدّ وأنه هو، لأنّ الأداة المستخدمة هنا (مَنْ) تشير عادة إلى

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٦، ص ٣٢-٣٤.

(٢) ومع ذلك، يجب أن نحرص على ألا نخرج باستنتاج قاطع من هذا المثال وهو أن الماتريدي عاجز عن الاستشهاد بتفسيرات أسطورية شاذة على غرار الأحاديث الحشوية. فعند تفسيره للآية (٢١) من سورة الحشر: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾، ينقل الماتريدي رواية عن الكلبي حول ثقل كلام الله، بينما لم يذكر الطبري هذه الرواية.

الكائن الحي المُمَيِّز. ونطالع هذا الفهم للآية في تفسير الطبري، وهو يعكس قبولاً مريحاً لما كان واضحاً بأنه مفهوم سنِّي تجسيمي مبكر عن الله سائداً بين بعض المفسرين: «فقال بعضهم: عني جلّ جلاله بذلك نفسه، وهو الذي كان في النار، وكانت النار نورَه -تعالى ذكره- في قول جماعة من أهل التأويل»^(١). وهذا أيضاً مثال آخر على تعقيد التقليد التفسيري، أي: كيف يمكنه أن يتلع أيّ مفسر، بما فيهم الطبري. وهذا التفسير تفسير تجسيمي كأبي قول تفسيري مذكور في تفسير مقاتل.

ومن الواضح أنّ تطهير مجمل التراث التفسيري السنِّي من هذه التفسيرات التجسيمية كان مهمّة مستحيلة، ولدينا بهذه الوفرة الهائلة من التفسيرات إمكانية العثور على مادة تفسيرية تجسيمية مبكرة (حتى لو تم رفضها لاحقاً). فسوف يرفض التقليد التفسيري اللاحق هذا التفسير، ومع ذلك احتفظ به الطبري في تفسيره، وهو ما يشير إلى أن الطبري لم يكن ممثلاً للإجماع السنِّي، كما يُزعم كثيراً، ولكنه كان (ببساطة) ممثلاً لوجهة نظره الفكرية.

ويبدأ الماتريدي تفسيره لهذه الآية بالهجوم على التراث التفسيري الذي أساء فهمها قائلاً^(٢):

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٩، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٠، ص ٣٥٨.

«اضطربت أقاويل أهل التأويل في هذا. صرف بعضهم تأويله إلى ما لا يزيده إلا سماجة وبعداً عن الحق والصواب وعمى».

من الواضح، بالنسبة إلى الماتريدي، أن الصوت الجمعي للمفسرين لا يساوي التراث التفسيري، وهنا ينأى بنفسه عن غالبية أهل التأويل. ثم يقدم طرقاً مجازية مختلفة لفهم هذه الآية، ويصرّ أيضاً على أنه نظراً لأنّ الأداة (مَنْ) يمكن أن تشير إلى كائنات غير حية وغير مُميّزة، فيجب فهمها على أنه تشير إلى مكان النار (وليس إلى مَنْ كان بداخلها). بل إنه على استعداد لقبول قراءة مختلفة للآية وهي قراءة ابن مسعود - رغم أنها قراءة غير ثابتة، والماتريدي نفسه مستعد للإقرار بذلك - والتي لم يذكرها الطبري^(١).

والمشكلة التي تواجهها في تفسير الماتريدي لهذه الآية ليست أن تفسيره مجازي أو أنه يتعارض مع أحد تفسيرات الطبري، وإنما هي في الواقع أن الماتريدي لا يخبرنا بطبيعة التفسيرات التي يعترض عليها. وهنا نقطة مظلمة

(١) يقول الماتريدي: «أو أن يكون التأويل منصرفاً إلى ما ذكر في حرف ابن مسعود وأبي على طرح حرف (مَنْ) وحرف (في)، ذكر في حرفهما: نودي أن بوركت النار ومن حولها. وذلك جائز في اللغة أن يقال: بورك في فلان، وبورك فلان، وبوركت وبورك فيك. وكذلك ذكر عن الكسائي أنه قال ذلك. فإن كان ما ذكر عن ابن مسعود وأبي ثابتاً صحيحاً لم يقع فيه شبهة ولا ريب». ويعلق محقق التأويلات في الهامش بقوله: القراءة لم ترد في مصحف ابن مسعود، انظر: تفسير القرطبي (١٣/ ١٥٨)، وكتاب المصاحف للسجستاني، ص ٦٩. اهـ. يُنظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٠، ص ٣٥٩. (المترجم).

واضحة في منهجه التفسيري، حيث إنه لا يرغب في قبول التفسيرات الكلامية الإشكالية (وهي عادة تفسيرات تجسيمية مبكرة) التي تتعارض مع وجهة نظره الكلامية. وهو أيضًا يمثل هنا وجهة نظره الفكرية.

وثمة حالة مماثلة نطالعها في تفسير الماتريدي للآية (١٢) من سورة يوسف، وهي إحدى آيات القرآن الأكثر أسفًا وتشير إلى معاناة الرسالة النبوية^(١). وتحدث الآية عن يأس الأنبياء عند إدراكهم أن الله ربما قد خدعهم أو أنهم وقعوا ضحايا كذبة. ويقدم لنا الماتريدي تفسيرًا كاملاً للآية يعكس الروايات الموروثة، فيعرض القراءتين المختلفتين للآية، والمعنيين الرئيسيين المحتملين لها، ثم يقدم لنا حديثًا عن عائشة تدافع فيه عن أحد المعنيين في مواجهة المعنى الآخر. ويعرض الماتريدي هذه الروايات عرضًا وافياً. ولكنه بالكاد يعكس الصدمة التفسيرية التي ألحقتها هذه الآية بالتقليد التفسيري.

أما الطبري فقد احتفظ لنا في تسع صفحات بهذا النسيج التفسيري الثري، الذي نُسج من الروايات التي تتصارع مع هذه الآية المقلقة^(٢). حتى إننا نطالع أسلوبًا درامياً في بعض هذه الروايات، حيث يترقب أحد العلماء اغتمام أحد

(١) ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَشْءٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ١٣، ص ٨١-٨٩.

طلابه الذي يريد للآية أن تعني ما يأمل أن تعنيه، إلا أن الطالب يقال له ما يخشاه بالفعل، مع تعليق العالم بقوله: «ألم يكونوا [الأنبياء] بشرًا؟». وفي الواقع، يقف الطبري نفسه في حيرة من أمره فيما يتعلّق بكيفية التعامل مع المادة التفسيرية الضخمة لهذه الآية، ومن الواضح أنه يجدها آية مقلقة. فهل شكّ الأنبياء في الله؟ إنّ الماتريدي المتكلّم يبدو حذرًا في هذه الحالات، وغير راغب في عرض هذه الوفرة من الروايات السنّية الرائجة.

خاتمة:

يحظى حقل دراسات التفسير الآن بوضع رائع. فقد شهدنا في العقد الماضي نشر عددٍ من التفاسير الرئيسة: تفسير الكشف والبيان (عشرة مجلدات) للثعلبي، ثم تأويلات أهل السنة (١٧ مجلداً) للماتريدي، ومؤخراً تفسير البسيط الضخم (٢٤ مجلداً) للواحدي. هذا بالإضافة إلى كوكبة من صغار المفسرين الذين لم تكن تفاسيرهم متاحة قبل عقد من الزمن، مثل مكّي^(١) وغيره. وإذا أضفنا إلى ذلك التفاسير المنشورة من قبل بالفعل، مثل تفسير مقاتل والسلمي، فسيكون بإمكاننا الوصول إلى مجموعة متنوّعة من التفاسير التي تغطي نطاقاً غير مسبوق. والنقطة الأهم في هذا المشهد الجديد هو إعادة ظهور التراث المعتزلي بوصفه تراثاً مركزياً في دراستنا. فمع توفر المادة التفسيرية الآن في تفسير الماتريدي، والمادة الموجودة في تفسير الرازي الضخم، يمكننا أن نبدأ في إلقاء نظرة خاطفة على خطوط التقاطع بين التيارين السنّي والمعتزلي في علم التفسير. ومنتظر المزيد من الدراسات التي يجريها سليمان مراد عن تفسير الجشمي، الذي يعتبر تفسيره هو التفسير الرئيس الباقي لدينا للمعتزلة^(٢).

(١) مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية.

(٢) للمزيد يُنظر:

Mourad, 'Towards a Reconstruction of the Mu'tazilī Tradition of Qur'anic Exegesis.'

كما تشير المقارنة بين الطبري والماتريدي إلى ظاهرة جذابة في دراسات التفسير السنّي، وهي مشكلة القرن الثالث الهجري المظلم. فقد أدى الاعتماد الكبير على المنهج الانتقائي للطبري إلى التقليل من أهمية القرن الثالث الهجري. حتى إن الطبري نفسه لا يحيل على أيّ عالم من هذا القرن، باستثناء أبي عبيدة، على الرغم من أنه يعتمد بوضوح على المصنّفات النحوية الواسعة التي تم إنتاجها في ذلك الوقت، بما في ذلك آراء الفراء.

وما يتعيّن علينا القيام به الآن هو توثيق أسماء علماء هذا القرن، ووضع إسهاماتهم في سياقها. ويقطع الماتريدي والطبري شوطاً طويلاً نحو معالجة هذه الفجوة إذا أعدنا تشكيلهم كمفسّرين كانوا نشطين في هذا القرن (وفي الواقع كانت جهودهما نتاجاً له)، وليسوا كمفسّرين ناقلين للمادة التفسيرية المبكّرة فحسب. فلا يمكن فهم تفسير الطبري إلا بوصفه ردّة فعل على التقليد التفسيري السنّي في ذلك القرن، وهو تقليد يمكن فهمه فهمًا أفضل من خلال تفسير الماتريدي. والخطوة الأولى في هذا الصدد هي إعادة النظر في قائمة المصنّفين ومصنّفات التفسير الموجودة في فهرست ابن النديم، وكذلك القائمة الواردة في مقدمة تفسير الثعلبي، من أجل إحصاء مصنفي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إحصاءً كاملاً. وعندما نضع تفسير الطبري في سياق القرن الثالث الهجري، يمكننا عندئذ أن نقدره حق قدره.



ثبت المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

- الماتريدي، محمد أبو منصور، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، ١٠ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
- الماتريدي، محمد أبو منصور، تأويلات القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلي وآخرين، ١٨ مجلدًا، إسطنبول: دار الميزان، ٢٠٠٥ - ٢٠١١.
- الماتريدي، محمد أبو منصور، تأويلات أهل السنة، تحقيق: فاطمة الخيمي، ٥ مجلدات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، (٣٠ مجلدًا، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١).
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، (٣٠ مجلدًا، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي، ١٩٦٨).
- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد علي بن عاشور، (١٠ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢).
- الواحدي، علي بن أحمد، البسيط، تحقيق: محمد الفوزان، (٢٤ مجلدًا، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠ = ٢٠٠٩).

- دكاش، سليم، مريم ابنة عمران في كتاب تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي السمرقندي (ت. ٩٤٤م)، حوليات معهد الآداب الشرقية، العدد ٧، (١٩٩٣-١٩٩٦)، ص ٢١١-٢٢٩.
- مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، (١٣ مجلدًا، الشارقة، جامعة الشارقة، ٢٠٠٨).
- مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله شحاتة، (٥ مجلدات، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩).

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Abdel Haleem, M.A.S., The Qur'an (Oxford World's Classics) (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Birkeland, Harris, The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam (Oslo: H. Aschehoug, 1956).
- Galli, Ahmad Mohmed, 'Some Aspects of al-Māturīdī's Commentary on the Qur'ān', Islamic Studies 21 (1982), pp. 3–21.
- Gilliot, Claude, Exégèse, langue et théologie en Islam: L'exégèse coranique de Tabari (m. 311/ 923) (Paris: J. Vrin, 1990).
- Götz, Manfred, 'Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlat al-Qur'ān', Der Islam 41 (1965), pp. 27–70 (translated in The Qur'an: Formative Interpretation, ed. Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate, 1999), pp. 181–214).
- Koç, Mehmet Akif, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān (150/ 767) in the Exegesis of al-Tha'labī (427/ 1036) with Muqātil's own Exegesis', Journal of Semitic Studies 53 (2008), pp. 69–101.
- Mourad, Suleiman, 'Towards a Reconstruction of the Mu'tazilī Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction to the Tahdhīb of al-Hākim al-Jishumī (d. 494/ 1101) and Its Application' in Karen Bauer (ed.), Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/ 8th – 9th/ 15th C.) (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 101–137.
- Raḥman, Muḥammad Mustafizur, An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna (Bangladesh: Islamic Foundation, 1981).

- Rudolph, Ulrich, Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand (Leiden: E.J. Brill, 1997).
- Saleh, Walid, ‘The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: al-Wāḥidī (d. 468/ 1076) and His Significance in the History of Qur’anic Exegesis’, Journal of the American Oriental Society 126 (2006), pp. 223–243.
- Shah, Mustafa, ‘Al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy’, Journal of Qur’anic Studies 15 (2013), pp. 83–139.
- Sinai, Nicolai, Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009).
- ———, ‘The Qur’anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature’ in Andreas Goerke and Johanna Pink (eds), Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra (Berlin: Walter de Gruyter, 1997).



مفسرو نيسابور

استقصاء أولي للمصنفات القرآنية لابن حبيب (ت: ٤٠٦/١٠١٦)، فورك (٤٠٦/
١٠١٥)، وعبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩/١٠٣٧)^{(١)(٢)}

مارتن نجوين

(١) العنوان الأصلي لهذه الدراسة:

Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Ḥabīb (d. 406/1016), Ibn Fūrak (d. 406/ 1015) and 'Abd al- Qāhir al- Baghdādī (d. 429/ 1037).

المنشورة في Journal of Qur'anic Studies، عام ٢٠١٨م.

(٢) مترجم هذه الدراسة: مصطفى الفقي؛ باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بـ"مارتن نجوين" Martin Nguyen:

أستاذ الدراسات الإسلامية ورئيس قسم الدراسات الدينية بجامعة فيرفيلد
بكونيكت.

تركز اهتماماته في التفسير والتصوّف، له عددٌ من الكتابات في هذا
السياق:

Modern Muslim Theology: Engaging God and the World with
Faith and Imagination, Rowman & Littlefield, 2018.

«اللاهوت الإسلامي الحديث: فهم الله والعالم بالإيمان والخيال»،
٢٠١٨م.

Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and
the Laṭā'if al-ishārāt, Oxford University Press in association with
the Institute of Ismaili Studies, 2012

العَلَم الصوفي ومفسّر القرآن: أبو القاسم القشيري و(لطائف الإشارات).

ترجم للعربية دراسته حول تراث القشيري "The Textual Legacy of"
"Abū l-Qāsim al-Quṣayrī: A Bibliographic Record"، بعنوان: (تراث
أبي القاسم القشيري: دليل بيلوجرافي، مارتن نجوين وفرانشيسكو تشيابوتي.
ترجمة: أحمد محمود إبراهيم، تراث للبحوث والدراسات، ط ١، مصر،
٢٠٢٢م.

مقدمة:

يهتم معظم الباحثين الغربيين المعاصرين في دراستهم للتفسير بمحاولة تجاوز التصنيفات الاستشراقية الكلاسيكية لهذا الحقل، ومحاولة بناء صورة أكثر دقة لهذا العلم في مختلف مراحلها؛ سواء مرحلته المبكرة أو الكلاسيكية أو الوسيطة، ومحاولة توسعة مساحات الدرس لتشمل الأعمال المخطوطة والمدارس التفسيرية غير المهتم بها، من أجل رسم خريطة أكثر دقة لتطورات هذا العلم.

ويُعدّ من الأطروحات المهمّة في هذا السياق طرّح وليد صالح حول المدرسة النيسابورية في التفسير؛ حيث يعتبر صالح أنّ ثمة مدرسة تفسيرية لها ملامح واضحة في نيسابور، تتميز بالأساس بالتكاملية الهرمنوطيقية، أي: بالانطلاق من الدّمج بين عدد من المقاربات التفسيرية المتنوّعة (التقليدية، اللغوية الفيلولوجية، الكلامية...)، وأنّ هذه المدرسة لها أهمية كبيرة في التقليد التفسيري وتطوّره، وإن كان هذا لا يظهر في الدراسات المعاصرة بسبب تبني آراء شائعة في الفكر الإسلامي أو في الدراسات الغربية حول تاريخ التفسير ومرجعياته الكبرى ولحظاته الحاسمة.

هذه الورقة لمارتن نجوين، هي محاولة للسّير في مسار طرّح وليد صالح، مع رؤية أكثر تفصيلاً؛ حيث يحاول نجوين أن يقدّم صورةً عن تقليد أكثر اتساعاً مما ذكر صالح، فيحاول توسّعة إطار هذه المدرسة لتشمل بعض

التفسيرات الصوفيّة والكراميّة، في محاولة لبيان الدور الأكبر الذي لعبته هذه المدرسة في تفاسير نيسابور وفي التأثير على التفسير لاحقاً، كما أنه يحاول توسعة الاشتغال على بعض الأسماء في هذه المدرسة التي لم تحظَ -في تصويره- باهتمام كبير ليرز أثرها في التفسير وفي علوم القرآن كذلك.

لذا يقوم نجوين بدراسة لثلاثة أعلام، هم: ابن حبيب، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، فيقدّم عرضاً أولياً لأعمالهم المخطوطة في التفسير وعلوم القرآن، محاولاً بيان ارتباطاتهم مع المدرسة النيسابورية على مستوى التلمذة أو البناء المنهجي التفسيري، كما يحاول إبراز أثرهم اللاحق على بعض المفسّرين وعلى بعض الكتابات المهمّة في علوم القرآن.

إنّ الأهمية الكبيرة لترجمة هذه الورقة، هي كونها تكشف عن اهتمام غربيّ متنامٍ بدراسة المدوّنات التفسيرية غير المدروسة، ومحاولة حثيثة لاستثمار معظم المساحات في إعادة بناء تصوّر عن تاريخ هذا العلم وبنائه وتطوّراته.



المدرسة النيسابورية:

كان لإقليم خراسان ومدينة نيسابور تأثيرٌ كبيرٌ في تشكيل حَقْلِ التفسير الكلاسيكي. وقد كان القرنان الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، والخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي مُهمَّين على نحوٍ خاصٍّ في تطوير وتعريف ودمج العديد من تقاليد التفسير الرئيسة للقرآن. تركَّز هذه الورقة بشكلٍ خاصٍّ على ثلاثة من علماء القرآن النيسابوريين الذين انخرطوا بقوة في النشاط التفسيري خلال تلك الحِقْبَة، وهم: أبو القاسم بن حبيب (ت: ٤٠٦ / ١٠١٦)، وأبو بكر بن فورك (ت: ٤٠٦ / ١٠١٥)، وأبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩ / ١٠٣٧).

أكَّدت العديد من الدراسات التي تناولت إقليم خراسان و/ أو مدينة نيسابور على أهمية (الإقليم) من أجل تعميق فهمنا التاريخي لحقل التفسير. في عام ٢٠٠٤م، قدّم وليد صالح عملاً جينالوجياً أساسياً للمدرسة النيسابورية

(١) أُجْرِيَ البَحْثُ في هذه الدراسة بدعم من لجنة أبحاث أعضاء هيئة التدريس بجامعة فيرفيلد، والأكاديمية الأمريكية للدين، وزمالة الأبحاث متعدّدة البلدان التابعة لمجلس مراكز البحوث الأمريكية في الخارج. وقد عُرِضَتْ نسخة أولية من هذه الورقة في مؤتمر العام ٢٠١١: (القرآن: النص، والمجتمع، والثقافة)، الذي عقدته مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن.

المفترضة، من خلال تتبُّع السلسلة العِلْمية التي تبدأ بأبي القاسم بن حبيب (ت: ٤٠٦ / ١٠١٦)، مروراً بأبي إسحاق الثعلبي (ت: ٤٢٧ / ١٠٣٥)، انتهاءً بأبي الحسن الواحدي (ت: ٤٦٨ / ١٠٧٦)^(١).

نتيجة لذلك، خضع كلٌّ من الثعلبي والواحدي -اللذَيْن خَلَّفَا وراءهما مصنِّفات تفسيرية مؤثِّرة- لدراسات مهمّة. درس كلٌّ من وليد صالح ومحمد عاكف كوج Mehmet Akif Koç تفسير الثعلبي: (الكشف والبيان)، في حين خضع كتاب: (قصص الأنبياء) للثعلبي المسمى بـ(عرائس المجالس) لدراسة ماريانا كلار Marianna Klar، وترجمته ويليام برينر William Brinner^(٢).

وبطريقة مماثلة، تمّت دراسة تفاسير الواحدي الثلاثة الباقية بواسطة صالح، بالإضافة إلى كتابه المهم ذي التأثير المستمر عن أسباب النزول، والذي

(١) يتوسع وليد صالح في عرض المدرسة النيسابورية في الموسوعة الإيرانية the Encyclopaedia Iranica، ومع ذلك، ركّزت معالجة صالح على هؤلاء المفسرين الثلاثة.

Saleh, Formation of the Classical Tafsīr Tradition, pp. 4, 28; Saleh,

[تشكّل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، مركز

نماء للبحوث والدراسات، ط ١، القاهرة - بيروت، ٢٠٢٢، ص ٣٩، ٦٥، قسم الترجمات].

'The Last of the Nishapuri School', pp. 225- 6; Saleh, art. 'Exegesis VIII. Nishapuri School'.

(2) Saleh, Formation of the Classical Tafsīr Tradition; Koç, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān', pp. 69- 101; Klar, Interpreting al- Tha'labī's Tales of the Prophets; al- Tha'labī, 'Lives of the Prophets'.

درسه أندرو ريبين^(١) Andrew Rippin. بالمقارنة، لم يحظَ ابن حبيب، وهو الحلقة الأولى الحاسمة في سلسلة المدرسة النيسابورية، إلا باهتمام ضئيل. وسوف أناقش هذه الفجوة لاحقاً.

قبل دراسات صالح، قدّم كلود جيليو Claude Gilliot فهماً أشمل لـ(المدرسة النيسابورية) المفترضة. في دراستين عن مفسري القرآن في آسيا الوسطى وخراسان ظهرتا عامي ١٩٩٩ و ٢٠٠٠ على التوالي، تحدّث جيليو عن (مدرسة خراسان، خاصّة في مدينة نيسابور)، وقام بسرد علماء تلك المدرسة^(٢). وفيما يتعلّق بذكر علماء تلك الحِقبة محلّ الدراسة، أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وأوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، يقول جيليو: ابن حبيب، وتلميذه الثعلبي، وأبو عبد الرحمن الحريري النيسابوري (تُوفي بعد ٤٣٠ / ١٠٣٨)، وأبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩ / ١٠٥٧)، والواحدي، وعليّ بن سهل النيسابوري الشافعي (ت: ٤٩١ / ١٠٩٨)^(٣). وتحت عناوين منفصلة أخرى غير مرتبطة بمفهومه عن المدرسة النيسابورية، يذكر جيليو اثنين من مفسري الكراميّة؛ أبا الحسن الهيثم بن محمد

-
- (1) Saleh, 'The Last of the Nishapuri School', pp. 223- 43; Rippin, 'The Exegetical Genre Asbāb al- nuzūl', pp. 1- 15.
(2) Gilliot, 'L'exégèse du Coran', p. 138; Gilliot, 'Qur'anic Exegesis', p. 103.
(3) Gilliot, 'L'exégèse du Coran', pp. 139- 42; Gilliot, 'Qur'anic Exegesis', pp. 104- 5.

(ت: ٤٦٧ / ١٠٧٥)، والسرآبادي (ت: ٤٩٤ / ١١٠٠)، ثم يسوق مثالين على مفسري الصوفية؛ أبا عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢ / ١٠٢١)، وأبا القاسم القشيري (ت: ٤٦٥ / ١٠٧٢)^(١). وعلى الرغم من أن تناؤل جيليو لكل عالم سالف الذكر كان مقتضياً، إلا أن دراساته تُفيدنا في رسم الخرائط العامة للمساهمة النيسابورية في حقل التفسير وإثبات أن إنتاج مصنفات عن القرآن كان تقليداً علمياً مستداماً للعديد من علماء المدينة. وبدلاً من أن تقتصر على ابن حبيب والثعلبي والواحدي فحسب، يمكن -بل ينبغي لنا- أن نتصور المدرسة النيسابورية في تفسير القرآن على نحوٍ أوسع بكثير.

في الواقع، قدّم عددٌ من الباحثين المزيد من الدراسات المعمّقة لبعض هؤلاء المفسرين الآخرين في نيسابور. يقدّم ترافس زاده Travis Zadeh دراسةً دقيقة للتفسير الفارسي (تاج التراجم) ومؤلفه الشافعي الأشعري أبي المظفر شاهفور الإسفراييني (ت: ٤٧١ / ١٠٧٩). ويشير زاده إلى أن تفسير الإسفراييني مدين كثيراً لتفسير الثعلبي (الكشف والبيان)^(٢). أيضاً درس جيرهارد بويرينج Gerhard Böwering حقائق التفسير وزيادات حقائق

(1) Gilliot, 'L'exégèse du Coran', pp. 146, 162- 3; Gilliot, 'Qur'anic Exegesis', pp. 107, 115- 6.

(2) Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 331- 418, especially 382- 90.

التفسير للسلمي^(١). كما قمتُ مع أنابيل كيلر Annabel Keeler وكريستين ساندرز Kristin Sands بدراسة طبيعة تفسير القشيري (لطائف الإشارات)^(٢). وفي مقدّمة دراسة "Sufi Master and Qur'an Scholar" القطب الصوفي والعلم القرآني^(٣)، أقدم خريطة موسّعة ومعدّلة لمدرسة التفسير النيسابورية بناء على سياق السيرة الذاتية للقشيري^(٤). بالإضافة إلى ذلك، فقد تعرّفتُ على مخطوطتي تفسير منسوبتين للقشيري. وكما تجادل الدراسة، فإنّ هذه البقايا المفترضة من كتاب (التفسير الكبير) للقشيري هي، على الأقل، من أصل نيسابوري وترجع إلى القرن الخامس / الحادي عشر تقريباً^(٥). وبذات الطريقة، قام جوزيف فان إس، وأرون زيسو Aron Zysow، وترفيس زاده بدراسة

(1) al- Sulamī, al- Ziyādāt ḥaqā'iq al- tafsīr; Böwering,

زيادات حقائق التفسير، محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: غيرهارد بويرينغ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٥).

'The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commentary', pp. 35- 56; Böwering, 'The Qur'ān Commentary of Al- Sulamī', pp. 41- 56.

(2) Keeler, 'Sūfī tafsīr as a Mirror', pp. 1- 21; Nguyen, Sufi Master and Qur'an Scholar; Nguyen and Chiabotti, 'Textual Legacy', pp. 363- 7, 387- 8.

(٣) انظر ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، تعريفاً لهذا الكتاب، (قسم الترجمات).

(4) Nguyen, Sufi Master and Qur'an Scholar, pp. 12- 4, 88- 94.

(5) Nguyen, 'Al- Tafsīr al- kabīr', pp. 17- 45; Nguyen and Chiabotti, 'Textual Legacy', pp. 387- 8.

جديرٌ بالذكر أن إحدى هذه المخطوطات خضعت للدراسة من قِبَل باللغة التركية:

Özgel, 'Ebu'l- Kasım el- Kuşeyri', pp. 273- 292.

المصنّفات القرآنية التي كتبها علماء الكرامية، وهي حركة تقوية شعبية أسسها أبو عبد الله محمد بن كرام (ت: ٢٥٥ / ٨٦٩) وكان زاهداً يُنسب إلى عقيدة الإرجاء المبكرة^(١). لفت زيسو الانتباه إلى مصنّف تفسيري مُعنون بـ(كتاب المباني لنظّم المعاني)، الذي كتبه مصنّف كراميّ تم تعريفه لاحقاً على أنه أبو محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام (حوالي ٤٢٩ / ١٠٣٨)^(٢). وقد درس جيليو مقدّمة النصّ بعناية^(٣). أمّا العالم الكراميّ سابق الذكر أبو بكر عتيق ابن محمد السرّبادي، فقد قدّم زاده دراسة لتفسيره الفارسي للقرآن المسمى: (تفسير التفاسير)^(٤).

بالنظر إلى كثرة هؤلاء المفسّرين المرتبطين بمدينة نيسابور، يصبح التعريف العملي لمدرسة نيسابور للتفسير القرآني مواتياً. يعمل جيليو على تقديم فهمٍ أوسع نسبياً للمدرسة قائلاً: «كان إقليم خراسان، وخاصة مدينة

(1) van Ess, Ungenützte Texte zur Karrāmīya; Zysow, 'Two Unrecognized Karrāmī Texts', pp. 577- 87; Zadeh, Vernacular Qur'an, p.

ولمراجعة الأصول التاريخية للكرامية، انظر: Bosworth, 'The Rise of the Karrāmīya,' pp. 5- 14.

(2) كان الباحث الإيراني حسن أنصاري قمّي (حسن الأنصاري) أول باحث حديث يعيّن مؤلف كتاب المباني، كما لاحظ كل من جيليو وزاده.

Zysow, 'Two Unrecognized Karrāmī Texts', pp. 577- 9; Anṣārī Qummī, 'Mulāhezaṭī chand darbāre- ye mirāth- e bar jāy mānde- ye Karrāmīya', p. 80; Gilliot, 'Une Reconstruction critique du Coran', p. 49; Zadeh, Vernacular Qur'an, p. 483- 4.

(3) Gilliot, 'Les sciences coranique', pp. 18- 81.

(4) Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 464- 555.

نيسابور، منبًًا خصبًًا لمفسري القرآن...»، وبعد ذلك قام برسم العلاقات الجديرة بالملاحظة بين الشيوخ والتلامذة من مختلف المفسرين الذين تناولهم بالدراسة^(١). إذن، يعتبر المكان وتلقي العلم معيارين أساسيين لدى جيليو. بينما يقدم صالح تعريفًا أكثر دقة لمدرسة نيسابور قائلاً:

«من خلال تسميتها (مدرسة)، لا أقصد أن أشير إلى أن هذه المجموعة قد اتبعت نهجًا واحدًا في تفسير القرآن، بل أقصد بالأحرى وصف الجهود المشتركة التي بذلها هؤلاء العلماء للتعاطي مع إشكالية معاني القرآن على خلفية الصراع بين التفسير التقليدي، والتفسير اللغوي، والتفسير الكلامي... كان تأثير هذه المدرسة منتشرًا إلى درجة أن التقليد التفسيري في العصور الوسطى يصبح بلا معنى دون أن نأخذ في عين الاعتبار مساهمة هؤلاء العلماء»^(٢).

يمكن استنتاج عدّة نقاط مهمّة من تعريف صالح: أولاً: المدرسة النيسابورية لا تلتزم (منهجًا موحدًا). يمكننا العثور على اختلافات تأويلية مهمّة بين المفسرين ممن كانوا شيوخًا وطلابًا^(٣). وفي الواقع، يمكن أن تظهر الاختلافات في المنهج داخل أعمال المؤلف الواحد الذي تختلف اهتماماته

(1) Gilliot, 'L'exégèse du Coran', p. 138; Gilliot, 'Qur'anic Exegesis', p. 103.

(2) Saleh, 'Nishapuri School', p. 226.

(3) Saleh, 'The Last of the Nishapuri School', pp. 239- 43.

اعتمادًا على الجمهور أو السياق أو مرحلته العمرية التي كان يكتب فيها^(١).
ثانيًا: القاسم المشترك بين هؤلاء المفسرين هو أنهم يصطنعون عددًا من المقاربات التفسيرية المختلفة وربما المتنافسة في محاولاتهم الخاصة لتقديم فهم أفضل للنص المقدس. نذكر منها على وجه التحديد (التفسير بالمرويات، والتفسير الفيلولوجي، والتفسير الكلامي)، ولكن يمكن إضافة مقاربات تفسيرية أخرى على نحو صحيح؛ مثل المقاربة الفقهية، والوعظية، والتربوية، وغير ذلك. في الحقيقة، كما يذكر صالح في موضع آخر، فإن التفسير بشكل عام «هو أدبيات متكاملة»، مما يعني أن تأويلات التفسير القرآني تكون في كثير من الأحيان عبارة عن مجموعة متنوعة من المقاربات التفسيرية^(٢). ثالثًا: تُعرف مدرسة نيسابور بتأثيرها الواسع على (التقاليد التفسيرية القروسطية) الأوسع نطاقًا. ويمكن قياس هذا التأثير إلى حد كبير من خلال مراجعة كتب التراجم

(1) Saleh, 'The Last of the Nishapuri School', pp. 236- 8; Nguyen, Sufi Master and Qur'an Scholar, pp. 94- 111; Nguyen, 'Al- Tafsir al- kabir', pp. 17- 45.

(2) Saleh, 'Preliminary Remarks', p. 20. [هذه الدراسة مترجمة للعربية. 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 ٤٧٠، قسم الترجمات]. وفيما يتصل بأنواع الأدبيات الدينية، قدّم شهاب أحمد في دراسته لقصة الآيات الشيطانية تحليلًا موجزًا ولكن مميزًا للتفسير المبكر كنوع. Ahmed, Before

.Orthodoxy, pp. 19- 33

حيث نعر على علاقات التلمذة، وكذلك من خلال الإشارات الضمنية والصريحة الواردة في التفاسير اللاحقة ونشر المخطوطات.

على نحوٍ لا يمكن إنكاره، يستهدف تعريف صالح تبُّع ما اعتبره الخط الجينالوجي الأساسي للمدرسة النيسابورية: ابن حبيب، والثعلبي، والواحدي. ومع ذلك، نظرًا لإمكانية تطبيق معايير صالح بشكلٍ عامٍّ، واتباعًا لمقاربة جيليو الأكثر شمولية، فإنني أجادل بأن مفهوم المدرسة النيسابورية يمكن، وينبغي أن يكون، أكثر شمولًا إلى حدٍّ كبير. ولنأخذ على سبيل المثال حالة أبي القاسم القشيري. بينما يصنّف جيليو القشيري كمفسّر صوفي مستقلٍّ، أي: غير مندرج تحت مفهوم المدرسة النيسابورية، أزعّم أنه يجب أن يفهم على أنه عضو مهم في المدرسة النيسابورية أيضًا. فقد استوفى القشيري العديد من المعايير: (١) تتلمذ على يد ابن حبيب. (٢) حافظ على روابط علمية مع كلٍّ من الثعلبي والواحدي. (٣) تدلّ تأويلاته على نزعة هيرمينوطيقية تكاملية. (٤) كثيرًا ما يحيل المفسّرون اللاحقون - من نيسابور وخارجها - على تفسيره. وبعد استقصاء المصنفات التاريخية والنصوص المتاحة لغيره من مفسّري نيسابور، أقرّح توسيع حدود المدرسة النيسابورية لتشمل مفسّري الصوفية والكرامية أنفي الذّكر (سأتناول الأساس المنطقي لإدراج الكرامية لاحقًا)، بالإضافة إلى عدد معتبر من المفسّرين الآخرين. على وجه التحديد، أودّ أن أضيف إلى الأعلام المذكورة سابقًا: ابن فورّك، وعبد القاهر البغدادي، وكذلك الإمام الشافعي أبا

سهل الصعلوكي (ت: ٣٦٩ / ٩٨٠)، والتقليدي الشافعي أبا بكر البيهقي (ت: ٤٥٨ / ١٠٦٦)، والقاضي الشافعي البارز الماوردي (ت: ٤٥٠ / ١٠٥٨)، الذي عاش في نيسابور شطراً من حياته، والصوفي الخرجوشي (ت: ٤٠٦ / ١٠١٥ أو ٤٠٧ / ١٠١٦)، والفقية الشافعي أبا محمد الجويني، وهو أيضاً والد إمام الحرمين المشهور أبي المعالي الجويني (ت: ٤٣٨ / ١٠٤٧)، والواعظ الحنفي أبا الحسن الصندلي (ت: ٤٨٤ / ١٠٩١). عاش هؤلاء العلماء جميعاً في القرنين الرابع الهجري / العاشر الميلادي، والخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وصنّفوا في / أو نُسبوا إلى حقل التفسير. وبينما تختلف المناهج التي اصطنعها كل عالم من هؤلاء في حقل التفسير، إلا أنهم أسهموا جميعاً بنشاط في البيئة المدرسية المتعشّة بنيسابور التي انبثقت عن علوم القرآن. من خلال الانضمام إلى هذا التقليد من الدراسة القرآنية، كان أولئك العلماء يقدّمون شهادة اعتمادهم العلمي، ويصنّفون أنفسهم بوصفهم علماء نيسابوريين بامتياز، وينضمّون إلى الخطاب الديني الذي حاز مكانة إستراتيجية مرموقة في المدينة. لم يكن تفسير القرآن مجرد نشاط فكري، بل كان مسعىً مرتبطاً بأهمية اجتماعية - سياسية لبعض الفئات في مدينة نيسابور.

أبو القاسم بن حبيب (ت: ٤٠٦/١٠١٦):

قبل الشروع في معالجة الحلقات (الأحداث) من سلسلة المدرسة النيسابورية؛ ابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، يجدر التعرّض للحلقة الجينالوجية الأولى للمدرسة، التي حَظِيَتْ باهتمام أكاديمي محدود، والمتمثلة في أبي القاسم الحسن بن محمد بن حبيب. في جميع مصنفات التراجم التي تناولت ابن حبيب، كان اللقب الأبرز الذي ارتبط بسيرته باستمرار هو (المفسّر)^(١). تكمن شهرته، إذن، في كونه عالمًا قرآنيًا في المقام الأول، بالإضافة إلى الثعلبي لكونه أشهر تلامذته في هذا الحقل. ومع ذلك، تذكر مصنفات التراجم أيضًا أن ابن حبيب كان إمامًا في الحقول التكميلية الأخرى؛ كالأدب،

(١) تاريخ جرجان المسمّى أيضًا كتاب معرفة علماء أهل جرجان، حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: يحيى مراد، ص ٧٨، كتاب السياق، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، fol. 2b، المختصر كتاب السياق لتاريخ نيسابور، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، تحقيق: محمد كاظم المحمودي، ص ٦، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، إبراهيم بن محمد الصريفيني، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، ص ١٩٧، طبقات الفقهاء الشافعية، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري، المجلد ١، ص ٥٣٩، المجلد ٢، ص ٥٦٥، الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، المجلد ١٢، ص ١٤٩-١٥٠، طبقات المفسرين، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ص ١١، طبقات المفسرين، محمد بن علي الداودي، المجلد ١، ص ١٤٦، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد الذهبي، المجلد ٢٨، ص ١٤١، سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، المجلد ١٧، ص ٢٣٧

والنحو، والسيرة، وقصص الأنبياء، والمغازي. يتميز إرث ابن حبيب المكتوب أيضاً بهذا التنوع. كما يذكر مصنّفو التراجم أعماله في مختلف العلوم: قراءات القرآن، والتفسير، والأدب. في الواقع، كتب كلُّ من الصفدي (ت: ٧٦٤ / ١٣٦٣)، والسيوطي (ت: ٩١١ / ١٥٠٥) بعد عدّة قرون، أن تفسير ابن حبيب قد لقي استحساناً كبيراً «كان تفسيراً مشهوراً»^(١). وللأسف، لا يبدو أن هذا التفسير قد بقي، بصرف النظر عن ذكره في مصنفات الفهارس^(٢). ومع ذلك، بقيت آثاره في اقتباسات المفسّرين اللاحقين، وخاصة الثعلبي^(٣). ولِحُسْن

(١) الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، المجلد ١٢، ص ١٥٠، طبقات المفسرين،

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ص ١١

(٢) لاحظ صالح في البداية أن (الفهرس الشامل) بدأ وأنه يشير إلى وجود مخطوطتين من تفسير ابن حبيب محفوظتين في أرشيفات إسطنبول. للأسف، ثبت منذ حين أن هذا غير صحيح. فقد اكتشف كوج أن المخطوطات المُشار إليها هي في الواقع من مصنفات نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين النيسابوري، وتم فهرستها بالخطأ على أنها من مصنفات ابن حبيب. وبينما كنت غير مطلع على جهود كوج، توصلت إلى نفس النتائج بشكل مستقل أثناء إجراء البحث في إسطنبول.

Koç, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān', pp. 96- 7, fn. 187.

(٣) يمكن العثور على مواد إضافية لابن حبيب في نصوص أخرى. على سبيل المثال، استشهدت مخطوطة رقم MS Laleli 198 بإيجاز بأبي القاسم بن حبيب مرّة واحدة. كما استشهد الثعلبي بالسطور ذاتها في تفسيره. وفي تفسيره، نقل ابن حبيب رأي أبي منصور [محمد بن أحمد] الأزهرى. كما يستشهد السيوطي بابن حبيب مرّة واحدة في تأريخه لآية في (التحبير في علوم التفسير).

MS Laleli 198, fol. 311b; الكشف والبيان، أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، المجلد ٤،

ص ١٣٨، التحبير في علم التفسير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ٩٨.

الحَظُّ، وصل إلينا مصنفان آخران لابن حبيب؛ كتاب: (عقلاء المجانين)، وكتاب: (التنبه على فضل علوم القرآن). يتعلّق العمل الأول، الذي تم تحقيقه عدّة مرات، بأقوال محكمة منسوبة إلى المجانين^(١). ويمكن لهذا العمل في حدّ ذاته أن يكون مصدرًا مفيدًا لمعرفة هيرمينوطيقا ابن حبيب إذا دُرِس من زاوية كيفية توظيف ابن حبيب لأكثر من ثمانين آية من القرآن في العمل المُشار إليه. بينما يدور العمل الآخر على أطروحة في (علوم القرآن)، ويتناول فيه ترتيب السور من حيث زمن الوحي وصيغ الخطاب المختلفة الواردة في القرآن. ويعتبر عاكف كوج هو الباحث الوحيد الذي قام بتحليل هذا العمل حتى الآن، مشيرًا إليه في دراسته عن مقاتل بن سليمان والثعلبي^(٢). وأودّ أن أسلّط المزيد من الضوء على هذه الرسالة الموجزة نظرًا لأهميتها في فهم إسهام ابن حبيب في علوم القرآن.

(١) عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق: عبد الأمير مهنا، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠).

عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق: عمر الأسعد، (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٧).

عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق: محمد بحر العلوم، (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٨).

(٢) Koç, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān', pp. 94- 6.

قبل أن أنتقل إلى تحليل النصّ، ثمّة نقطة مهمّة عن حياة ابن حبيب ما زالت تستدعي دراسة دقيقة، وهي التحوّل المزعوم لابن حبيب من الكراميّة إلى المذهب الشافعي. ذكر هذا الأمر للمرّة الأولى عند السمعاني، يقول: «في البداية كان أبو القاسم بن حبيب أولاً كراميّ المذهب، ثم أصبح شافعيّاً»^(١). وقد سلّم الباحثون في العصر الحديث إلى حدّ كبير بصحّة مقالة تحوّل ابن حبيب إلى الشافعية، مثل عمر الأسعد، محقق طبعة عام ١٩٨٧ من كتاب (عقلاء المجانين). ونظراً للطبيعة القرآنية لمصنّفات ابن حبيب وارتباطه بالدوائر العلميّة الدينية في عصره، يعتقد الأسعد أنّ ابن حبيب قد طوّر «نزعة صوفية في خطابه ومجالسه وشعره»، ثم يستشهد بأمثلة من شعره ليثبت أنّ التحوّل إلى المذهب الشافعي -الذي كان وثيق الصّلة في ذلك الوقت بالصوفية- أمراً معقولاً^(٢).

ومع ذلك، كان وليد صالح أوّل باحث معاصر يشكّك في تحوّل ابن حبيب إلى الشافعية. من خلال قراءة مصنّفات التراجم، يجادل صالح بأنّ التحوّل المزعوم إلى المذهب الشافعي كان «محاولة متأخرة واضحة لإعادة التأهيل»،

(١) الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، المجلد ٣، ص ٣٨٥، 'al- Shāmāfī.' under , وانظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، المجلد ١٢، ص ١٥٠، الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص ١١.

(٢) عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق: عمر الأسعد، ص ٤.

وذلك بناء على نقطتين: (١) يذكر الذهبي بشكل مقتضب أنّ المحدث الشافعي الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥ / ١٠١٥) «تكلّم في ابن حبيب»^(١). (٢) لا تقدّم كتب طبقات الشافعية ترجمة لابن حبيب. وفيما يتعلّق بالنقطة الأولى، يشير صالح إلى أنّ الحاكم المحدث قد واجهته مِحْنٌ مع الكرامية خلال حياته. وبحسب ما ورد، تعرّضت له جماعة من الكرامية إلى حدّ منعه من مغادرة منزله. وبافتراض العداء المتبادل، يتكهّن صالح أنّ «الكلام في ابن حبيب» كان على الأرجح بسبب خلفيته الكرامية، وهي نظرة -بحسب الافتراض- ما كانت لتُوجد لو أنّ ابن حبيب قد ترك -صدقاً- مذهب الكرامية وتحول إلى مذهب الحاكم الشافعي.

ونظراً لأهمية الكرامية في المدرسة النيسابورية، فقد حاولتُ أن أتبع بشكلٍ كاملٍ قدرَ الإمكان معنى عبارة: «تكلّم فيه» المنسوبة إلى الحاكم. تقول العبارة الكاملة التي جاءت في (سير أعلام النبلاء) للذهبي: «وقد تكلّم فيه الحاكم في رقعة نقلها عنه مسعود بن عليّ السجزي، فالله أعلم»^(٢). وبحسب قراءة صالح، فإنّه يفسّر كلمة (رقعة) المذكورة بأنها (ورقة)، لا بد أن يكون الذهبي قد اطلع عليها،

(١) Saleh, Formation, p. 47.

[تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٨٦، ٨٧، قسم الترجمات].

(٢) «وقد تكلّم فيه الحاكم في رقعة نقلها عنه مسعود بن عليّ السجزي، فالله أعلم». الذهبي، سير أعلام النبلاء، مجلد: ١٧، ص ٢٣٨.

ولكنه لا يريد إعادة سرِّد افتراءات موجَّهة ضد عالم مناظر، فاختار ألا يذكر طبيعة النقد الذي تكلم به الحاكم على الإطلاق، وهكذا يختم كلامه بعبارة: «الله أعلم» الدالة على تردده. وبينما تمثل هذه القراءة وجهة نظر معقولة، إلا أنه من المهم أن نأخذ في الاعتبار هذه الرقعة التي نقلها مسعود ابن علي السجزي (ت: ٤٣٨ - ٤٣٩ / ١٠٤٦ - ١٠٤٨)، وهو عالم نيسابوري شهير في الحديث وتلميذ للحاكم^(١). في الواقع، تكمن شهرة السجزي بشكل أساسي في العمل الذي كتبه الحاكم للسجزي بعنوان: (سؤالات مسعود بن علي السجزي مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة). وهذا العمل في الأساس عبارة عن مجموعة من إجابات الحاكم على سلسلة من أسئلة السجزي المتعلقة بأحوال مختلف رواة الحديث، أو بعبارة أخرى هو مصنف في الجرح والتعديل. وأعتقد أن تلك الرقعة التي ذكرها الذهبي تشير إلى (ملاحظة) واردة في هذا العمل أو شيء من هذا القبيل. وبالبحث في (السؤالات) يظهر اسم حبيب أربع مرات^(٢)، على الرغم من عدم التطابق الدقيق بين أيٍّ منها واسم أبي القاسم بن حبيب. في إحدى هذه المرّات، تحدّث الحاكم عن شخص اسمه أبو أحمد الحبيبي بشكل سيئ للغاية، يقول الحاكم:

(١) المنتخب من السياق لتاريخ النيسابور، إبراهيم بن محمد الصريفي، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، ص ٤٣٢.

(٢) هذه المرّات الأربع هي: أبو أحمد الحبيبي، حبيب بن أبي ثابت، أبو الحسين محمد بن الحسين بن حبيب الوادعي، وحبيب. كما تم البحث عن اختلافات أخرى في اسم أبي القاسم بن حبيب، ولكنها أيضًا لم ينتج عنها ارتباطات محددة. الحاكم النيسابوري، سؤالات مسعود بن علي السجزي مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، ص ٧٤، ١٢١، ٢٢٥، ٢٣٦.

«كان يكذب مثل السَّكِر»^(١). في الواقع، تردّد هذه المقولة تحديداً، والتي تقول: «سمعتُ مسعود بن عليّ يقول: سألت الحاكم أبا عبد الله عن أبي أحمد الحبيبي...»، مقالة الذهبي عن ابن حبيب. وأنا أزعّم أنه إمّا أن يكون: (١) الذهبي قد قرأ (السؤالات) وخلط بين الحبيبي وابن حبيب. أو (٢) أنّ نسخة (السؤالات) التي قرأها الذهبي كانت تفتقد الكنية المميزة لأبي أحمد. وهذا الاستنتاج ما هو إلا اقتراح بالطبع كاقترح صالح الأصلي. وفي النهاية، من الأفضل ألا نُفِرط في تحليل العبارة حتى نتمكن من العثور على دليل أكثر تحديداً لشرح إشارة الذهبي إلى الرقعة التي نقلها مسعود بن عليّ السجزي عن الحاكم في كلامه عن أبي القاسم بن حبيب.

وهكذا، فإنّ النقطة الوحيدة المتبقية من حجاج صالح ضدّ تحوّل ابن حبيب من الكرامة إلى الشافعية هي أنّ ابن حبيب، وهو أحد العلماء المهمّين في علوم القرآن، يغيب تماماً عن كتب الطبقات الشافعية. وهذا صحيح، لكنها ليست حُجّة دامغة. لا تذكر مصنّفات التراجم التي تترجم لابن حبيب أيّ إسهامات مصنّفة في الفقه الشافعي أو أصول الفقه. إضافة إلى ذلك، يُشار إلى تلامذته بوصفهم منتمين إلى حقل التفسير لا الفقه. علاوة على ذلك، من

(١) تقول العبارة نصّاً: «سمعتُ مسعود بن عليّ يقول: سألتُ الحاكم أبا عبد الله عن أبي أحمد الحبيبي، فقال: كان يكذب مثل السَّكِر». الحاكم النيسابوري، سؤالات مسعود بن عليّ السجزي مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، ص ٧٤.

المحتمل أن يكون تحوُّله إلى المذهب الشافعي حدث في فترة متأخرة من حياته، بعد أن أنجز بالفعل الكثير من مصنّفاته في علوم القرآن وبعد أن نشرت تعاليمه. وحتى لو افترضنا أنه تحوّل إلى الشافعية في وقت مبكر من حياته، فلا يوجد سبب يجعلنا نتخيّل أنّ مدرسته في التفسير ستحتاج بالضرورة إلى تغيير جذري لاعتمادها لدى غير الكرامية. وكما يجادل صالح نفسه، كان الثعلبي مطمئنًا تمامًا إلى الأخذ عن ابن حبيب الكراميّ. ويمكننا أن نتخيّل بسهولة أنّ ابن حبيب الذي تحوّل إلى المذهب الشافعي كان ينظر إلى مصنّفاته القرآنية في المرحلة الكرامية باعتبارها مصنّفات صالحة ونفيضة بالنسبة إلى وضعه الجديد كعالم شافعي.

وأخيرًا، فإنّ الحُجّة الأقوى لتحوّل ابن حبيب إلى المذهب الشافعي هي التفاصيل التي تمّ التغاضي عنها والتي نجدها في مصدر مبكّر يؤرّخ لحياة ابن حبيب. في كتاب (السياق) لعبد الغافر بن إسماعيل الفارسي (ت: ٥٢٩ / ١١٣٤)، سبط أحد تلاميذ ابن حبيب وهو أبو القاسم القشيري، يُذكر أنّ القاضي أبا عمر البسطامي (ت: ٤٠٧ - ٤٠٨ / ١٠١٦ - ١٠١٧) صلّى بالناس صلاة الجنّازة على ابن حبيب^(١). لم يكن أبو عمر البسطامي شخصية محايدة في المشهد الاجتماعي - السياسي المشحون لنيسابور. فقد كان شيخ الشافعية

(١) كتاب السياق، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، fol. 3a.

زمن وفاة ابن حبيب^(١). ومن المؤسف أن هذه التفاصيل المهمة لم يتم تداولها في مصنفات التراجم اللاحقة التي ترجمت لابن حبيب. ويمكن تفسير هذه المعلومة بإحدى طريقتين: (١) إما أن الموقف يعتبر توقيراً لأحد رفقاء المذهب الشافعي في نيسابور. (٢) أو أن فكرة «أهل السنة» في ذلك الوقت كانت لا تزال مفتوحة بما فيه الكفاية، بحيث كان من الممكن اعتبار الكرامية جزءاً من أهل السنة، كما يجادل صالح^(٢). في الواقع، كما أشار زاده، كان العديد من العلماء غير الكراميين، بما فيهم الأشاعرة، على استعداد تام للانخراط في دوائر الكرامية، والعكس صحيح^(٣).

وهكذا، بينما ما زال ممكناً أن نفكر في أن رواية تحوّل ابن حبيب إلى الشافعية كانت رواية مختلقة في فترة لاحقة، فإن ما عمل على إبرازه الآن هو أن مصنفات ابن حبيب القرآنية خلال هذا الوقت بوصفه كرامياً كانت قابلة للتداول إن لم تكن مقبولة تماماً لدى غير الكراميين، كما كان يواصل التدريس والتأثير على غير الكراميين. وهذا أمر مهم في حدّ ذاته؛ لأن عدداً من الدراسات التي

(١) كان القاضي أبو عمر البسطامي متزوجاً أيضاً من العائلة الصعلوكية والتي كان أبو سهل الصعلوكي من كبار الشافعية فيها قبل جيئين، وساعد في توطين الأشعرية والصوفية في مدينة نيسابور. Bulliet, Patricians of Nishapur, pp. 117- 8.

(٢) Saleh, Formation, p. 48.

[تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٨٧، قسم الترجمات].

(٣) Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 464- 9, 483- 96. For the relationship between Karrāmīs and Sufis see Chabbi, 'Remarques sur le développement historique', pp. 5- 72.

سبق الاستشهاد بها قد أثبتت بالفعل أنّ كراميّة نيسابور كانوا مساهمين مهمّين في البيئة التفسيرية للمدينة⁽¹⁾. وكانوا يصنّفون تعليقات موسّعة على القرآن، بالإضافة إلى رسائل في علوم القرآن. إذن، من المحتمل جدًّا أن ابن حبيب -ولا سيما في بداياته التكوينية- قد تعرّض خلال مسيرته العلمية وتأثر بجوانب مختلفة من هذا التقليد الكراميّ في المعرفة القرآنية، وهو ما كان سيستمر بطريقة أو بأخرى، بغضّ النظر عن تغيير مذهبه، في سنواته الأخيرة، ثم بعد ذلك كان يمكن أن يُورثه إلى طلابه الشافعيين أصلاً.

(1) Gilliot, 'L'exégèse du Coran', pp. 146, 162- 3; Gilliot, 'Qur'anic Exegesis', pp. 107, 115- 6; Saleh, Formation, p. 85;
[تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ١٢٩، قسم الترجمات].

Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 464- 555.

كتاب ابن حبيب: (التنبيه على فضل علوم القرآن):

يختلف كتاب (التنبيه) لابن حبيب عن غيره من الأعمال الأخرى المُشار إليها في تلك الورقة الحالية من حيث كونه أطروحة تدور على (علوم القرآن) وليس على تفسير الآيات آيةً آيةً. صنّف ابن حبيب كتابه في أواخر القرن الرابع/ العاشر، أو أوائل القرن الخامس/ الحادي عشر، وهو مصنّف مبكّر نسبيًّا بالنسبة إلى (علوم القرآن)، خاصّة لدى مقارنته بأشهر عمليّن مصنّفين في (علوم القرآن)، وهما: كتاب الزركشي (ت: ٧٩٤ / ١٣٩٢) (البرهان في علوم القرآن)، وكتاب السيوطي (ت: ٩١١ / ١٥٠٥) (الإتقان في علوم القرآن)، وقد ظهر كلُّ منهما بعد أربعة أو خمسة قرون من كتاب ابن حبيب. في الواقع، يأسف السيوطي في مقدّمة (الإتقان) على قلة الأعمال السابقة المصنّفة في علوم القرآن، خاصّة عند المقارنة بكثرة المصنّفات في (علم الحديث). يذكر السيوطي عددًا قليلًا من النصوص التي كانت متاحة له واطّلع عليها قبل تأليف كتابه: (الإتقان)، فيذكر كتابين لم يسمّهما لاثنين من كبار معاصريه؛ أبي عبد الله محيي الدين الكافيجي (المتوفى أوائل القرن التاسع/ الخامس عشر)، وقاضي القضاة جلال الدين البلقيني (ت: ٨٢٤ / ١٤٢١)، ثم ذكر السيوطي كتابًا أقدم له، بعنوان: (التحبير في علوم التفسير). ومن حيث شمولية تلك المصنّفات، وجد السيوطي أنها جميعًا لا تفي بالغرض. ويعلّق السيوطي بأنّ كتاب الزركشي (البرهان في علوم القرآن) كان وحده ذا قيمة في هذا الباب، ويقرّر أنه اعتمد عليه

في تصنيف (الإتقان)^(١). وهكذا، من وجهة نظر السيوطي، لا تكاد توجد مصنفات في «علوم القرآن» بشكلٍ عامٍّ خلا الأربعة التي ذكرها. تبدو الصورة التاريخية التي رسمها السيوطي قاتمةً جدًّا وكأنها أرض جدياء.

لا يعني هذا بالطبع أنّ علوم القرآن لم تُعالج على نحو مناسب قبل زمن الزركشي والسيوطي. فكما ذكرنا آنفًا، يبدو أن الكراميين في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي على الأقل قد اضطلعوا بهذه المهمة. بالإضافة إلى النصّ الذي بين أيدينا لابن حبيب، ثمة مقدّمة أكثر شمولًا في علوم القرآن كتبها أبو محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام، وقد ذكر فيها مختلف أبواب علوم القرآن. أيضًا كانت هناك أعمال مصنّفة في أبواب فرعية بعينها من علوم القرآن؛ مثل غريب القرآن أو أسباب النزول. كما عُولِجَتْ هذه الأبواب في دروس التفسير أو في المصنّفات المتخصصة في الحقول الأخرى، مثل الملخصات الفقهية ومدونات الحديث. تشهد على هذه الحقول الأخرى التي عُولِجَتْ فيها أبواب علوم القرآن نهاية مقدّمة كتاب (الإتقان) ذاته، إذ يقدّم السيوطي قائمة قيّمة وغنية بالمصادر التي اعتمد عليها في تأليف كتابه^(٢). في الواقع، يذكر السيوطي العديد من علماء القرآن النيسابوريين المشهورين:

(١) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (١/ ٤-١٣).

(٢) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (١/ ١٨-٢١).

الواحدي، والقشيري، وإمام الحرمين الجويني، وأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١). وكما هو متوقع، تظهر مجموعة متنوعة من التفاسير القرآنية ومصنّفات علوم القرآن المتخصّصة، ولكن لا تظهر معالجة سابقة شاملة لعلوم القرآن يمكن مقارنتها بـ(البرهان) للزركشي أو (الإتقان) للسيوطي. كما لا يأتي على ذكر ابن حبيب إطلاقاً.

لا ينبغي أن تؤخذ مقدّمة السيوطي التي تقرظ ذاتها على أنها انعكاس صادق للحقائق التاريخية؛ لأننا نجد بعد المقدّمة مباشرة باباً في (معرفة المكي والمدني)، حيث يستشهد فيه السيوطي أوّل ما يستشهد بكتاب ابن حبيب (التنبيه على فضل علوم القرآن). في الفقرة الافتتاحية من الباب، يعيد السيوطي نقل فقرة ابن حبيب كاملة والتي تتحدّث عن «أشرف علوم القرآن»^(١). وهذه الفقرة تتطابق تحديداً مع نصّ كتاب (التنبيه)^(٢). ولكن لماذا إذن يستبعد السيوطي ابن حبيب من قائمة المصادر التي ذكرها في المقدّمة إذا كان ينقل عنه صراحة هنا؟ لا يرجّح أن يكون الماضي الكرامى لابن حبيب هو السبب. فرغم كلّ شيء، أحال السيوطي إلى العديد من علماء المعتزلة. التعليل الأكثر ترجيحاً هنا هو أن السيوطي لم يقرأ كتاب ابن حبيب مطلقاً، أو على الأقل لم يطّلع عليه كنصّ

(١) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (١ / ٢٢).

(2) MS Köprülü/ Ahmed Paşa 15, fol. 2b; Kāzīm al- Rāḍī, ed., 'Kitāb al- Tanbīh', p. 307.

منفصل. وبدلاً من ذلك، يبدو أنه قام بالنقل عن استشهاد أطول نقله الزركشي في (البرهان). في الواقع، نعر في الفصل الثاني من النوع التاسع في كتاب (البرهان) على استشهاد طويل من كتاب ابن حبيب^(١). في طبعة دار الفكر لعام ١٩٨٨ من كتاب (البرهان) للزركشي، يمتد هذا النصّ المقتبس ليغطي خمس عشرة صفحة مطبوعة وهو إلى حدّ كبير نسخة مطابقة لأصل النصّ الموجود في كتاب (التنبيه)^(٢). وعند مقارنة هذا النصّ بأطول نسخة محفوظة لدينا من كتاب (التنبيه)، نجد أن الزركشي قد نقل أكثر من ثلثي النصّ. وهذا يدل على أن كتاب ابن حبيب - أو جزء منه على الأقل - قد تم حفظه وتناقله إلى زمن الزركشي في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي.

وبصرف النظر عن الاستشهاد الوارد في كتاب (البرهان)، هناك مخطوطتان من كتاب (التنبيه). المخطوطة الأولى محفوظة في إسطنبول، MS Köprülü/ Ahmed Paşa 15، وتتكون من ستّ أوراق فقط. وهي لا تحمل عنوان الكتاب: (كتاب التنبيه)، ولكن الناسخ صنّفها بوصفها عملاً من أعمال ترتيب النزول. وهذه هي المخطوطة الأقصر من بين المخطوطتين من حيث

(١) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: مصطفى عبد القاضي عطا، (١ / ٢٤٨، ٢٦٢).

(٢) الاقتباس شبه كامل من الكتاب باستثناء بعض المواضع التي يحذف فيها الزركشي بضعة أسطر أو يغير صياغة سطور أخرى.

عدد الأوراق وحجم النصّ. بينما توجد المخطوطة الأخرى في دمشق، المكتبة الظاهرية رقم ٢٦ / عام / ٣٧٦٣، وتتكون من اثنتي عشرة ورقة وهي النصّ الأكثر اكتمالاً. بالإضافة إلى ذلك، قام محمد عبد الكريم كاظم الراضي بتحرير مخطوطة دمشق من خلال الرجوع إلى نسخة ضوئية محفوظة في دار الكتب بجامعة الكويت. وقد نُشرت نسخته عام ١٩٨٨ في المجلة الأكاديمية العراقية (المورد)^(١). وعلى الرغم من نشرها، فقد تم تجاهل هذه الطبعة من كتاب (التنبيه) تماماً في الدراسات الغربية.

لا يعلم الراضي، الذي اشتغل على المخطوطة الدمشقية فحسب، ما إذا كان المؤلف ابن حبيب «لم يُتِمّ كتابه مكتفياً بهذا القدر»، أم أنّ ما وصل إلينا هو هذا الجزء من الكتاب فقط. ومن غير الواضح ما إذا كان نص المخطوطة يمثل عمل ابن حبيب كاملاً، أم أنه مجرد بداية لمصنّف أطول بكثير. لسوء الحظ، لا تجدي الإحالة إلى مخطوطة إسطنبول؛ لأنها تحتوي على قدر أقل من النصّ مقارنة بمخطوطة دمشق. ويستند وصفي لعمل ابن حبيب على المراوحة بين مخطوطتي إسطنبول ودمشق.

(١) التنبيه على فضل علوم القرآن، أبو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن بن حبيب (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ص ٣٠٥-٣٢٢.

تغطي كلتا النسختين من النصّ المادة ذاتها التي تتناول موضوعين رئيسيين من موضوعات علوم القرآن: مسألة ترتيب نزول القرآن، وأوجه الخطاب القرآني (المخاطبات). عند وضع مخطوطة إسطنبول جنباً إلى جنب المخطوطة الظاهرية، يتضح أنّ الأولى أكثر اختصاراً. تفتقد مخطوطة إسطنبول العديد من الأبيات الشعريّة الواردة في مخطوطة دمشق. إضافة إلى ذلك، تحتوي مخطوطة دمشق على جزء إضافي في آخر النصّ يغيب عن المخطوطة الأخرى. هذا الجزء، الذي يأتي مباشرة بعد تعداد أنواع الخطاب في القرآن، هو عودة إلى موضوع الآيات القرآنية المكيّة والمدنية ومناقشة موجزة لمناسبة نزول إحدى الآيات. وأخيراً، يُظهر ابن حبيب في هذا الجزء الإضافي ولع الكرامية بإحصاء وذكر عدد الآيات والكلمات والحروف لسور معيّنّة.

تحتوي المخطوطتان أيضاً على سلسلتيّ إسناد مختلفتين لنقل النصّ بأكمله. تقدّم مخطوطة دمشق سلسلة الإسناد التاريخي الأطول مما يوفر لنا فهمًا أوضح لزمان ومكان قراءة النصّ. ومن تلك المعلومات الواردة في نصّ المخطوطة، نعلم أنّ كتاب (التنبيه) قرئ في شهر ربيع الآخر سنة ٤٨٠ (يوليو ١٠٨٧)، وفي شهر جمادى الآخرة سنة ٥٢٩ (مارس / أبريل ١١٣٥)، وأخيراً في جامع دمشق المعمور في محرم ٦٩٣ (ديسمبر ١٢٩٣). بينما تقدّم لنا مخطوطة إسطنبول اسمًا واحدًا مختلفًا في سلسلة الإسناد عن سلسلة الإسناد الموجودة في مخطوطة دمشق. إذ إنّ آخر شخصية تاريخية نقلت النصّ في

مخطوطة إسطنبول هو الشيخ أبو البركات عبد الملك بن أحمد بن الشهرزوري المقرئ رضي الله عنه^(١). ثم توصل كلتا المخطوطتين سلسلة الإسناد المشتركة التالية التي تؤدي في النهاية إلى ابن حبيب:

[٥] أخبرنا الشيخ الإمام أبو نصر أحمد بن مسرور بن عبد الوهاب

المقرئ (ت: ٤٤٢ / ١٠٥٠ - ١٠٥١) رضي الله عنه،

[٤] حدثنا أبو الفضل إسماعيل بن أحمد بن عبد الله الجرجاني (٤٣٧ /

١٠٤٥ - ١٠٤٦)،

[٣] حدثنا أبو نصر محمد بن إبراهيم الأدامي الجرجاني،

[٢] حدثنا أبو بكر محمد بن أبي منصور عبد الواحد الحيري النيسابوري

الواعظ، قال:

[١] قال الأستاذ الفاضل أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب رضي الله عنه.

من غير المفاجئ تمامًا أن ينتشر النص بين العلماء في مدينة جرجان منذ أن

زارها ابن حبيب في عام ٣٨٩ هجريًا / ١٩٩٩ ميلاديًا، وقيل إنه قُبل بحفاوة في

ذلك الوقت من قِبَل علمائها^(٢).

(١) MS Köprülü/ Ahmed Paşa 15, fol. 2b.

(٢) تاريخ جرجان المسمى أيضا كتاب معرفة علماء أهل جرجان، حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق:

يحيى مراد، ص ٧٨.

تكشف الموضوعات التي عالجهها كتاب (التنبه) عن قدر كبير من الاهتمامات التي يُبديها ابن حبيب عند دراسته القرآن. بالإضافة إلى الموضوعات المعتادة المتعلقة بترتيب السور وما نزل في مكة وما نزل في المدينة، يتناول ابن حبيب أيضًا ما يأتي:

- ما نزل بمكة وحُكمه مدني.
- ما نزل في المدينة وحُكمه مكّي.
- ما يشبه تنزيل المدنية في السور المكية.
- ما يشبه تنزيل مكة في السور المدنية.
- ما نزل في الجحفة.
- ما نزل في بيت المقدس.
- ما نزل في الطائف.
- ما نزل في الحديبية.
- ما نزل ليلاً.
- ما نزل مشيِّعًا [بالملائكة].
- الآيات المدنية في السور المكية.
- الآيات المكيات في السور المدنية.

- ما حُمِل من مكة إلى المدينة.
 - ما حُمِل من المدينة إلى مكة.
 - ما حُمِل من المدينة إلى أرض الحبشة.
 - ما نزل مجملاً.
 - ما نزل مفسراً.
 - ما نزل مرموزاً^(١).
 - خمسة عشر وجهًا من أوجه الخطاب القرآني.
- بالإضافة إلى الأبيات الشعرية، يستشهد ابن حبيب أيضًا بعدد من المرجعيات الكلاسيكية: ابن عباس (ت: ٦٨ / ٦٨٧ - ٦٨٨، ثلاث مرات)، والضحاك بن مزاحم (ت: ١٠٥ / ٧٢٣، مرتين)، وعطاء بن أبي رباح (ت: ١١٤ / ٧٣٢، مرتين)، ومجاهد (ت: ١٠٤ - ١٠٥ / ٧٢٢ - ٧٢٣، مرتين)، ومقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧، مرتين)، وقتادة (ت: ١١٧ / ٧٣٥)، ومحمد بن كعب القرظي (ت: ١٠٨ / ٧٢٦ - ٧٢٧). كما يظهر مصدران متأخران: الشاعر العباسي أبو العتاهية (ت: ٢١٣ / ٨٢٨)^(٢)، وأبو بكر محمد

(١) وهناك مثالان هما: طه (سورة طه: ١)، ويس (سورة يس: ١)، وكلاهما يُصنّف تقليدياً لدى المفسرين بوصفهما حروفاً مقطعة. - Cf. Nguyen, 'Exegesis of the Ḥurūf al- Muqatta'a', pp. 1-28.

(٢) تاريخ مدينة السلام، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، (٧ / ٢٢٦ - ٢٣٨).

ابن عمر الورّاق (ت: ٣٩٦ / ١٠٠٥)^(١). كما نرى أيضًا سلسلة إسناد واحدة فقط في النص:

أبو الحسن محمد بن الحسين بن محمد البغوي، قال: أخبرنا أبو النضر محمد بن أحمد الحلواني، قال: حدثنا الماهر بن الحكم بن حسان الكرابيسي عن علي بن الحسين بن واقد عن أبيه.

حتى الآن، قمتُ فقط بإجراء تحليل أولي مقارنة مع مقدّمة كتاب (المباني) للمصنف الكراميّ، والذي بدأ في عام ٤٢٥ / ١٠٣٣. وقد كان من شأن ابن حبيب أن يُعَدَّ من كبار العلماء منذ وفاته قبل نحو عقدين من الزمان عام ٤٠٦ / ١٠١٦. ومع ذلك، تكشف مراجعة سريعة للعلماء المذكورين في كتاب (المباني) غياب اسم ابن حبيب مطلقًا. الرابط الوحيد الذي يمكن تتبعه بين المصنّفين هو الاقتباس الوارد في كتاب (المباني) لأبي الحسن الكارزي، أحد أساتذة ابن حبيب المشهورين^(٢). علاوة على ذلك، عند مقارنة مادة ترتيب النزول في كتاب (التنبيه) بالمادة المقابلة في كتاب (المباني)، تظهر اختلافات كبيرة ومهمة. أولاً: يقدم العملان ترتيباً زمنياً مختلفاً للسور؛ إذ يختلف ترتيب

(١) تاريخ مدينة السلام، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، (٤ / ٥٧).

(٢) Gilliot, 'Les sciences coranique', p. 37. عندما مقارنة استشهادات ابن حبيب الواردة في التفاسير

الأخرى، مثل (الكشف والبيان) للثعلبي ومخطوطة رقم MS Laleli 198، مع كتاب (المباني)؛ يظهر

الشيخ المشترك أبو منصور الأزهري كحلقة وصل مشتركة common link أخرى.

ابن حبيب عن الاحتمالين الواردَيْن في كتاب (المباني)، وأحدهما منسوب لابن عباس والآخر يُنسب إلى عليّ بن أبي طالب. ثانيًا: يقدم كتاب (التنبيه) مادة أكبر وأكثر تنوعًا من أوجه ترتيب النزول لم تتم معالجتها في العمل الآخر. وأحد التفسيرات المحتملة لذلك، وهو مجرد تخمين، هو أنه إذا كان ابن حبيب قد تحوّل بالفعل إلى المذهب الشافعي قبل وفاته، فربما فقدت مصنفاته حظوتها لدى بعض زملائه من الكرامية الباقين على قيد الحياة.

من المؤكّد أنّ نسبة ابن حبيب المزعومة إلى المذهب الشافعي، سواء أكان ذلك حقيقيًا أم لا، كانت ستلعب دورًا في نشر أعماله. وبغض النظر عن هذه النقطة التاريخية، فقد تم تناقل كتاب (التنبيه) وحفظه لعدّة قرون، حتى وجد طريقه أخيرًا إلى المصنّفات الشاملة اللاحقة في علوم القرآن عند الزركشي والسيوطي. وسيكون من المفيد للغاية دراسة كتاب (التنبيه) لابن حبيب جنبًا إلى جنب الأعمال المتاحة لمعاصريه من علماء الكرامية والنيسابورية الآخرين، بالإضافة إلى التقليد الأكثر شمولًا تاريخيًا لمصنّفات علوم القرآن. وربما يكون كتاب (التنبيه) أيضًا نقطة ارتكاز مهمّة لإجراء مسح شامل للتطور التاريخي لأدبيات علوم القرآن، والذي لا يزال مطلبًا مهمًا في حدّ ذاته في حقل الدراسات القرآنية.

ابن فورك (ت: ٤٠٦ / ١٠١٥) وتفسيره:

أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، المشهور بابن فورك، من أئمة الأشاعرة الأوائل. تتلمذ على يد التلامذة المباشرين لأبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤ / ٩٣٥ - ٩٣٦) إلى جانب رفاقه من كبار الأشاعرة؛ مثل أبي إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨ / ١٠٢٧)، وأبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣ / ١٠١٣). من جانبه، لعب ابن فورك دورًا مهمًا في تمديد المذهب الأشعري شرقًا من بغداد إلى خراسان. وتركزت مسيرته العلمية بشكل أساسي في علم الكلام وانخرط في مناقشات كلامية حملته من مدينة إلى أخرى. وبسبب الأعمال العدائية التي واجهها في مدينة الري، قبل دعوة بعض نخب نيسابور للاستقرار في مدينتهم، حيث شرع في التدريس لعدد من العلماء والصوفيين البارزين، وشاركه معظمهم الانتماء إلى المذهب الشافعي. ومع ذلك، أدى دفاعه المستميت عن العقيدة الأشعرية إلى صراع مع الكرامية (في مناقضة واضحة لحياة ابن حبيب)، وهو الأمر الذي أجبر ابن فورك على الدفاع عن نفسه أمام الدولة الغزنوية ممثلة في السلطان محمود. وأثناء عودته إلى مدينة نيسابور في عام ٤٠٦ / ١٠١٥ توفي مسمومًا، وهي جريمة ارتكبتها خصومه الكرامية، إذا كان بإمكاننا تصديق تاريخ الواقعة.

ترك ابن فورك وراءه عددًا من الأعمال المهمة، تعيننا على فهم الأشعرية المبكرة خاصة. لفت دانييل جيميرييه Daniel Gimaret انتباهنا إلى كتاب: (مجرد

مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري) لابن فورك، والذي يعرض فيه بطريقة دفاعية معتقدات أبي الحسن الأشعري بحسب فهم ابن فورك^(١). بالإضافة إلى هذا الكتاب، هناك: (مقدمة في نكت أصول الفقه)^(٢)، وهو كتاب تمهيدي مختصر لأصول الفقه، وكتاب: (الحدود في الأصول)، وهو معجم كلامي وفهني^(٣)، وكتاب: (مشكل الحديث وبيانه)^(٤)، حيث يتناول فيه الأحاديث النبوية التي تبدو تجسيمية لكنها تتطلب تفسيراً غير تجسيمي [المتشابهة]. ومع ذلك، فإن العمل الذي تم إهماله لابن فورك هو تفسيره للقرآن. تظهر أقدم إشارة إلى هذا التفسير في مقدمة تفسير: (الكشف والبيان)، حيث يُدرج الثعلبي تفسير ابن فورك كأحد مصادره. لم يكتفِ الثعلبي بسماع التفسير مباشرة من ابن فورك، بل وصف أيضاً منهجه العام. وبحسب الثعلبي: «أملاه [ابن فورك] علينا من أوله إلى آخره. ثم استأنف، ولحق، واقتصر على الأسئلة والأجوبة حتى فرغ منه»^(٥). ويبدو أن ابن

(1) Daniel Gimaret, 'Un Document majeur', pp. 185- 215; Ibn Fūrak, Mujarrad.

(2) الصلاة من أصول الشافعية، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، ص ٣-١٥.

(3) Abdel Haleem, 'Early Islamic Theological and Juristic Terminology', pp. 5- 41 الصلاة

من أصول الشافعية، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك.

(4) مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: موسى محمد علي.

(5) al- Tha'labī, Qur'anic Commentary in the Eastern Islamic Tradition, p. 51; مقدمات

الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق: خالد بن عون العنزي،

ص ١٠١.

فورك بدأ تفسيره بطريقة أكثر نظامية ومنهجية، أو طريقة نقاشية على الأقل، ولكنه توقف في مرحلة ما، ثم استأنف العمل بطريقة أكثر اختصاراً.

بالنظر إلى المخطوطة التي بين أيدينا، يبدو أن تفسير ابن فورك لم يصل إلينا إلا في مخطوطة واحدة، ومادة هذه المخطوطة غير كاملة. تتكوّن المخطوطة المحفوظة في المكتبة الوطنية في إسطنبول، MS Feyzullah Efendi 50، من ٢٢٩ ورقة. تكشف الورقة الأولى من المخطوطة أن هذا هو المجلد الثالث من تفسير ابن فورك. وهذا المجلد الثالث هو أيضاً المجلد الأخير من التفسير، ويبدأ بتفسير سورة (المؤمنون) ويستمر حتى آخر القرآن. ولسوء الحظ، فإن بيانات نسخ (طرة) المخطوطة مقتضبة لا تكشف عن اسم الناسخ أو تاريخ النسخ. وتستند نتائج البحث التي أقدمها هنا إلى عملي على نسخة مرقمنة من المخطوطة. ومع ذلك، فقد تم تحقيق المخطوطة جزئياً بين عامي ٢٠٠٨-٢٠٠٩ من خلال ثلاث رسائل ماجستير منفصلة في جامعة أم القرى^(١).

(١) قام علال عبد القادر بندويش بتحقيق جزء من التفسير من أول سورة (المؤمنون) وحتى آخر سورة (السجدة) تحت إشراف الدكتور/ غالب بن محمد الحامضي، وحقّق عاطف بن كامل بن صالح بخاري من أول سورة (الأحزاب) وحتى ختام سورة (غافر) تحت إشراف الدكتور/ عبد الله بن علي الغامدي، وحققت سهيمة بنت محمد سعيد محمد أحمد بخاري من سورة (نوح) وحتى سورة

عند قراءة تفسير ابن فورك، سرعان ما يتضح أنه متوافق تمامًا مع الوصف الذي قدمه الثعلبي. بينما نفتقد بدايات التفسير المفصلة والمسهبه المفترضة، يعدّ هذا المجلد الثالث بأكمله أكثر اختصارًا بشكلٍ كبيرٍ إذ يظهر المحتوى في شكل سؤال وجواب. في بدايات تفسير السور، يقدم ابن فورك عنوانًا يسميه «مسألة»، حيث يتم سرد سلسلة من الموضوعات التي يجب بحثها في تتابع سريع ثم يقدم عنوانًا يسمى «الجواب»، حيث يعالج المواضيع المذكورة سابقًا بشكلٍ منهجي وبالترتيب. وهذه هي طريقة «الأسئلة-الأجوبة» التي وصفها الثعلبي آنفًا. إضافة إلى ذلك، فإن بنية التفسير، في ثلثه الأخير على الأقل، هي في الأساس بنية جدلية تعكس الاشتغال العلمي لابن فورك كمتكلم.

وفيما يتعلق بمادة التفسير، فإن تفسير ابن فورك -كغيره من معظم التفاسير الأخرى- يعرض مجموعة متنوعة من المشاغل التفسيرية. يسرد ابن فورك جميع المسائل ذات الصلة في السور القصيرة مرّة واحدة، ثم يشرع في الإجابة عليها. أمّا فيما يتعلّق بالسور الأطول، يقسم ابن فورك تفسير السورة إلى قسمين أو أربعة أقسام من المسائل والأجوبة من أجل إدارة حجم المواد قيد التفسير.

(الناس) تحت إشراف الدكتور/ أمين محمد عطية باشا. بندويش، (تفسير القرآن العظيم). بخاري، عاطف، (تفسير القرآن العظيم). بخاري، سهيمة، (تفسير القرآن العظيم).

في قسم المسائل، يركّز ابن فورك عادة على الكلمات أو العبارات أو المفاهيم التي تتطلب شرحًا أو توضيحًا أو تشير إلى مسائل مرتبطة بكيفية تفسير الآية أو السورة^(١). على سبيل المثال، في سورة الإخلاص، لا ترد كلمة (كفر) مطلقًا في السورة، ولكن بسبب مناقشة مسألة توحيد الله، ينتهز ابن فورك الفرصة لطرح مسألة «ما هو الكفر؟»^(٢)، كما أنه سوف يلفت انتباه القراء من حين لآخر إلى المسائل الكلامية الجدلية، ويسأل: (ما هو دليل) هذا القول أو ذاك^(٣). لا يعرض ابن فورك مقالاته الخاصة بالضرورة ولكنه يقدم مقالات الفرق المناوئة. على سبيل المثال، يسمي في مواضع مختلفة المعتزلة ومذهب المجسمة بشكل صريح. وفي هذه الحالات، يمكن أن تكون معالجة ابن فورك للمسائل الكلامية ذات طبيعة جدلية.

بينما يعتبر بحث المسائل الكلامية أمرًا منتظمًا إلى حد ما في تفسير ابن فورك، يبدو دائمًا أنه لا يحدث باستمرار. ومع ذلك، فإن هذا التحليل يُعزى إلى

(١) من الأمثلة على ذلك تفسير كلمة الصمد في سورة الإخلاص، (ما هو الصمد؟)، ومعنى العزيز الحكيم من أسماء الله في مطلع سورة الحديد، وما هو (الخشوع) المذكور في الآية الثانية من سورة (المؤمنون)، والكلمة الواردة نصًا في الآية هي ﴿خاشعون﴾ وليس (الخشوع).

(٢) MS Feyzullah Efendi 50, fols. 227a- b.

(٣) على سبيل المثال، في تفسير أول آية من سورة الإخلاص، يقول: ما هو الدليل على أنه ﴿أحد﴾ في مقابل التفسيرات الباطلة للمجسمة؟

حدّ كبير إلى ضياع الثلثين الأوّلين من التفسير. على سبيل المثال، بالنسبة إلى الآيات المتعلقة بالعرش، لم يتطرّق ابن فورّك مطلقاً إلى المضامين التجسيمية. وبالنظر إلى منهجية ابن فورّك في تفسيره، وكما هي الحال في معظم التفاسير القرآنية الأخرى، فإنّ أكبر الظنّ أن يكون المؤلّف قد تطرّق إلى الموضوع في وقت سابق في تفسيره عند أول موضع يُذكر فيه العرش^(١). وما لم نعثر على المزيد من تفسير ابن فورّك، يجب أن يعتمد فهمنا الحالي لتأويليته الكلامية والقرآنية على نصوصه المتاحة.

ومع ذلك، فإنّ الجزء المتاح من المخطوطة يوفر لنا مادة مهمّة لفهم عدد من المسائل بشكل أفضل: أولاً: درّس الثعلبي تفسير ابن فورّك، ومن المحتمل أنه أثر على غيره من المفسّرين الآخرين في مدينة نيسابور وما حولها. فقد كان القشيري والبيهقي من تلامذة ابن فورّك، وصنّف كلاهما أعمالاً في التفسير. ثمة مخطوطة أخرى من أصل نيسابوري، مخطوطة رقم MS Laleli 198، تُنسب على الأرجح لصاحب (التفسير الكبير) أبي القاسم القشيري، تستشهد صراحة بابن فورّك في تسعة مواضع على الأقلّ. ومن شأن المقارنة بين مادة تفسير ابن

(١) يمكننا رؤية سابقة لهذا الأمر في كيفية تعامل المفسّرين المسلمين بشكلٍ متطابق مع الحروف المقطّعة. أول ظهور لهذه الحروف في الآية الأولى من سورة البقرة، وسرعان ما يتم استدعاء التفسير ذاته عند ظهور تلك الحروف لاحقاً في مواضع أخرى من القرآن، هذا إذا تمّ التعرّض لها بالتفسير أصلاً فيما بعد. .Nguyen, 'Exegesis of the Hurūf al- Muqatta'a', pp. 1- 28.

فورك ومادة هذه التفسيرات أن تسمح لنا بفهم أعمق لتأثيره على التقليد التفسيري بشكل عام وكذلك على التقليد التفسيري الناشئ في نيسابور. ثانيًا: تقدم لنا المخطوطة مثالاً مهمًا على التفسير الكلامي وتوفّر مقياسًا نادرًا يمكن مقارنته مع التفاسير الكلامية الأخرى، سواء أكانت للمعتزلة أو الكرامية أو الأشاعرة أو الماتريدية. أخيرًا، تُعتبر المخطوطة نصًا أساسيًا لفهم الكلام الأشعري المبكر، خاصةً أنها توضح مكانة النص المقدس في صياغة العقيدة من منظور دفاعي وجدلي.

عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩ / ١٠٣٧) وتفسيره:

هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، ابنٌ لأحد أثرياء التجار، تردّد على الدوائر العلمية والاجتماعية ذاتها التي تردّد عليها العالمان السابقان. كان البغدادي، مثل ابن فورك، أشعري العقيدة وإمامًا بارزًا من كبار أئمة الشافعية في نيسابور. ومع ذلك، ارتبط البغدادي ارتباطًا وثيقًا بأبي إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨ / ١٠٢٧) أكثر من ابن فورك؛ لكون الإسفراييني شيخ البغدادي في العقيدة. وفي وقت لاحق من حياته، عندما اجتاحت الأتراك السلاجقة المنطقة، ترك البغدادي نيسابور متجهًا صوب إسفرايين، حيث توفي هناك ودُفن إلى جوار شيخه السابق في العقيدة أبي إسحاق الإسفراييني.

يصف مصنفو التراجم البغدادي بأنه كان عالمًا متبحرًا برع في سبعة عشر علمًا مختلفًا^(١). واعتُبر إمامًا في الفقه والكلام وعلم الحساب والرياضيات.

(١) المختصر كتاب السياق لتاريخ نيسابور، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، تحقيق: محمد كاظم المحمودي، ص ٢٥٥، المنتخب من السياق لتاريخ النيسابور، إبراهيم بن محمد الصريفي، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، ص ٣٦٠، تبين كذب المفتري فيما نسبته إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن عساكر، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص ١٩٥، سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، المجلد ١٧، ص ٥٧٢، الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، المجلد ١٩، ص ٣٢، طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا، المجلد ٣، ص ١٤٣، طبقات المفسرين، محمد بن علي الداودي، المجلد ١، ص ٣٣٣.

ومن بين الأعمال الباقية المنسوبة إليه عملان رياضيان: كتاب (التكملة في الحساب)^(١)، وكتاب (الإيضاح عن أصول صناعة المسّاح)^(٢)، بالإضافة إلى أطروحته في العقيدة كتاب (أصول الدين)^(٣)، واثنين من مصنفاته في الفرق الإسلامية: (الفرق بين الفرق)^(٤)، وكتاب (الملل والنحل)^(٥). وقد بقي له أيضاً عملان مرتبطان بالنصّ القرآني يستحقان المزيد من البحث، وهما كتاب (الناسخ والمنسوخ)، وهو عبارة عن أطروحة حول نسخ أي القرآن، وكتاب (تفسير أسماء الله الحسنى)، وهو تعليق على أسماء الله الحسنى^(٦). ومع ذلك، يركّز استقصاؤنا الحالي على تفسير القرآن المنسوب إلى البغدادي، والذي يبدو أنه نجا جزئياً في مخطوطة واحدة^(٧).

(١) التكملة في الحساب، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: أحمد سليم سعيدان.

(٢) الإيضاح عن أصول صناعة المسّاح، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، ترجمة: أبو الفتوح منتجب الدين أسعد بن محمود الأصبهاني.

(٣) أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: أحمد شمس الدين.

(٤) الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٥) الملل والنحل، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: ألبير نصري نادر.

(٦) al- Baghdādī, al- Nāsikh wa'l- mansūkh; Ms British Library OR 7547; MS Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, Reşid Efendi 497.

(٧) أودّ أن أتوجّه بالشكر إلى دال كورا Dale Correa لتسهيل الوصول إلى المخطوطة.

فيما يخص تفسير البغدادي، ذكر العديد من مصنفي التراجم التفسير الذي كتبه البغدادي، على الرغم من أن الإشارة الأقدم له التي نجدها عند الصفدي (ت: ٧٦٤ / ١٣٦٣) تعتبر متأخرة نسبياً^(١). إضافة إلى ذلك، يبدو أن السيوطي قد اطلع على التفسير المقصود. في مقدمة كتابه (الإتقان في علوم القرآن) يذكر السيوطي تفسير أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي (البغدادي) من بين مصنفات أحكام القرآن التي أفاد منها^(٢). ومع ذلك، لا نعثر لاحقاً على أية إحالة صريحة إلى هذا التفسير في كتاب (الإتقان).

وفيما يتعلق بمخطوطة البغدادي، يشير (الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط) إلى احتمالية وجود نسخة مخطوطة من التفسير محفوظة في أوزبكستان^(٣). ويشير فهرس مكتبة المعهد البيروني للدراسات الشرقية في طشقند إلى المخطوطة رقم ٣١١٦ المعنية بوصفها تفسير عبد القاهر. وتوضح بالتفصيل أن التفسير المتبقي بين أيدينا لا يغطي سوى النصف الأول من القرآن

(١) الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، المجلد ١٩، ص ٣٣، طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا، المجلد ٣، ص ١٤٤، طبقات المفسرين، محمد بن علي الداودي، المجلد ١، ص ٣٣٢-٣٣٦.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المجلد ١، ص ١٩.

(٣) الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، قسم علوم القرآن، مخطوطات التفسير، تحقيق: ناصر الدين الأسد وآخرين، ص ١٦٥.

حتى سورة الأنفال، وقد نسخه محمد بن محمد الغجدواني في سنة (٦٤٧/ ١٢٤٩-١٢٥٠).

ومع ذلك، فإن الاطلاع على المخطوطة يدفعنا إلى إجراء تصحيح فوري واحد على الأقل في وصفها: تغطي المخطوطة تفسير القرآن من سورة الفاتحة حتى نهاية سورة التوبة وليس سورة الأنفال. تتكون المخطوطة من ٢٥٧ ورقة، وتحمل عددًا من الأختام التي تشير إلى أنها جزء من مجموعة وقّف محمد بارسا^(١). كما نعرش على ملاحظتين مكتوبتين بخط يد مختلف عن خط يد الناسخ في الأوراق التي تسبق التفسير. يوجد في الورقة رقم b1 سطر فارسي مختصر يقول: «جزء من تفسير السيد عبد القاهر»، وفي الورقة a2 فقرة تصف المخطوطة التي تراوح بين اللغتين الفارسية والعربية وتبدأ بالعنوان: «تفسير السيد عبد القاهر». إضافة إلى ذلك، هناك ملاحظات كثيرة مدوّنة على طول هوامش الأوراق الخمس الأولى للمخطوطة. تملأ تلك الملاحظات الصفحة، وتؤطر النصّ الأصلي بالكامل. بعد ذلك، يتواصل حضور الهامش في المخطوطة ولكن بشكل متقطع ونادر نسبيًا. كما أنّ الهوامش المتأخرة ليست ممتدة النطاق كما هي الحال في الأوراق الأولى من المخطوطة.

(١) لم تُرقم أوراق المخطوطة أو تحدّد بواسطة الأرشيف. ويستند ترقيم الأوراق المذكور في هذه المقالة إلى ترقيمي الخاصّ لصفحات المخطوطة.

يتبع تفسير البغدادي طريقة منهجية تقدم تفسيراً لكل آية على حدة من نص القرآن. وعلى الرغم من تصنيف السيوطي لتفسير البغدادي ضمن كتب (أحكام القرآن)، والتي يُقصد بها ذلك النوع من التفسير الذي يهتم بمعالجة أحكام الفقه الإسلامي، فإن نص التفسير الذي بين أيدينا ليس عملاً من أعمال أحكام القرآن فحسب. إذ نطالع فيه المناهج التفسيرية التقليدية، وهي مستخدمة على نطاق واسع في جميع مادة التفسير. يوضح المؤلف الكلمات الغامضة، ويعرّف المصطلحات، ويقدم تفسيرات مختصرة للآيات ويستشهد بأبيات الشعر متى اعتبرها وثيقة الصلة بالمادة المفسرة. كما يشير أيضاً إلى أسباب النزول، والسياقات المكيّة والمدنية للآيات، والقراءات المختلفة وحالات النسخ والمنسوخ في النص القرآني. يتعمق البغدادي أيضاً بشكلٍ دوري في المسائل النحوية مستشهداً إما بأقوال بعض النحاة المعينين أو بأقوال مدرستي البصرة والكوفة بشكلٍ أعم.

يكشف المسح الأوّلي للمصادر المذكورة في مادة مخطوطة طشقند عن المزيد من التفاصيل عن المؤلف وعصره وطبيعة التفسير. فبخلاف تفاسير القرآن الموسوعية المؤثرة كالطبري (ت: ٣١١ / ٩٢٣) والثعلبي، فإن تفسير البغدادي لا يذكر بشكلٍ منهجي سلاسل الرواة الخاصّة بمصادره. ومع ذلك، يذكر لنا العديد من المراجع التفسيرية التي تتراوح بين صحابة النبي محمد وشخصيات مبكرة ومعروفة تنتمي إلى حقول معينة من الأدبيات الدينية تشمل

السير والمغازي والتفسير والفقهاء. كما نعث على أسماء أكثر من ١٥٠ عالمًا بارزًا في هذا المجلد الأول من التفسير. ومن غير المفاجئ أن يكون اسم ابن عباس (ت: ٦٨ / ٦٨٧ - ٦٨٨)، الذي يُذكر بوصفه أحد أعمدة التقليد التفسيري المبكر، هو أكثر الأسماء ورودًا في التفسير إذ نعث عليه في حوالي ١٤٠ موضعًا من النص. في الواقع، جميع الأسماء التي يتم الاستشهاد بها بشكل متكرر في التفسير هي مرجعيات معروفة في التقليد التفسيري المبكر:

- السدي (ت: ١٢٨ / ٧٤٥): حوالي ٥٣ مرة.
- قتادة (ت: ١١٧ / ٧٣٥): حوالي ٤٩ مرة.
- مجاهد (ت: ١٠٤ - ١٠٥ / ٧٢٢ - ٧٢٣): حوالي ٤٧ مرة.
- الحسن البصري (ت: ١٢١ / ٧٣٨): حوالي ٤٦ مرة.
- ابن مسعود (ت: ٣٢ / ٦٥٢ - ٦٥٣): حوالي ٣٠ مرة.
- الضحاك بن مزاحم (ت: ١٠٥ / ٧٢٣): حوالي ٢٤ مرة.
- الكلبي (ت: ١٤٦ / ٧٦٣): حوالي ٢١ مرة.
- سعيد بن جبير (ت: ٩٤ - ٩٥ / ٧١١ - ٧١٢): حوالي ١٧ مرة.
- عطاء بن أبي رباح (ت: ١١٤ / ٧٣٢): حوالي ١٦ مرة.
- الشعبي (ت: ١٠٣ / ٧٢١ - ٧٢٨ / ١١٠): حوالي ١٢ مرة.
- الربيع بن أنس (ت: ١٣٩ / ٧٥٦): حوالي ١٢ مرة.

- عكرمة (ت: ١٠٥ / ٧٢٣ - ٤): ما يقرب من عشر مرات.

- مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧): حوالي تسع مرات.

من الواضح أن مصنف مخطوطة طشقند كان على دراية بنفس المراجع التفسيرية التي أحال إليها المصنفون الأوائل للتفسير القرآنية الموسوعية. يمكن للمرء أن يستنتج من هذه الأسماء وحدها أن المصنف قد قرأ أو حتى درس على يد الطبري (ت: ٣١١ / ٩٢٣) أو الثعلبي، اللذين اكتسبت تفسيراتهما تأثيراً سريعاً بعد تصنيفها. من السهل نسبياً إثبات ذلك بالنسبة إلى الأول؛ إذ يحيل المصنف إلى الطبري صراحة في أربعة مواضع بقوله جرير أو ابن جرير أو بذكر الاسم كاملاً: محمد بن جرير الطبري^(١). على النقيض من ذلك، فإن صلة المصنف بالثعلبي أقل تأكيداً. فإذا كانت هناك أية إحالة إلى الثعلبي في المخطوطة، فسيكون ذلك في صدر التفسير في سورة آل عمران حيث يشير المصنف إلى (أبي إسحاق). ومع ذلك، فمن غير الواضح سواء بالنسبة إلى الأقوال المستشهد بها أو التفسير اللاحق ما إذا كان أبو إسحاق المُشار إليه هو أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي أم أنه شخص آخر يحمل الكنية ذاتها^(٢). ولكن حتى من دون النصّ الصريح على الاستشهاد بتفسير الطبري أو الثعلبي،

(١) MS al- Biruni Institute of Oriental Studies 3116, fols.4a, 7a, 12a, 152b.

(٢) MS al- Biruni Institute of Oriental Studies 3116, fol. 95a.

فإن جميع المراجع التفسيرية المذكورة أعلاه ترد بكثرة في تفاسير هذين المفسرين.

يقدم لنا تحليل المراجع الأخرى المستشهد بها مزيداً من التركيز على طبيعة المخطوطة ومؤلفها. فبالإضافة إلى الطبري، ثمة مؤرخون آخرون معروفون وأقدمون ذكروا عدة مرات في النص، وبالتحديد أولئك الذين يصنفون في حقل السِّير والمغازي: محمد بن إسحاق (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، والواقدي (ت: ٢٠٧ / ٨٢٨)، وابن هشام (ت: ٢١٣ / ٨٢٨ أو ٢١٨ / ٨٣٣). كما يحيل إلى وهب بن منبه (ت: ١١٠ / ٧٢٨ أو ١١٤ / ٧٣٢)، المعروف بإسهاماته في حقل قصص الأنبياء، في تسعة مواضع منفصلة على الأقل. كما ظهر المصنف الموسوعي ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ / ٨٨٩)، صاحب المؤلفات المهمة في التفسير والأدب، في أربعة مواضع على الأقل. جدير بالذكر أنه يدعى (القتيبي) في المخطوطة، وهي تسمية نعثر عليها أيضاً في تفاسير قرآنية أخرى من نيسابور كتبت في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي أو أوائل الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي^(١).

(١) هناك مثالان معروفان يُشيران إلى ابن قتيبة باسم القتيبي، وهما الثعلبي والمؤلف النيسابوري لمخطوطة رقم MS Laleli 198.

Nguyen, 'Al- Tafsir al- kabir', p. 40, fn. 84.

وعندما يكون التفسير متعلقاً بمسائل فقه اللغة والنحو، يظهر لنا عددٌ من العلماء الراسخين في هذه الحقول. حسب عدد مرّات التكرار، يأتي على ذُكر الزجّاج (ت: ٣١١ / ٩٢٣) (ثلاث عشرة مرة)، والفراء (ت: ٢٠٧ / ٨٢٢) (ستّ مرات)، وأبي عبيدة (ت: ٢٠٩ / ٨٢٤ - ٨٢٥) (أربع مرات)، وأبي عبيد القاسم بن سلام الأنصاري (ت: ٢٢٤ / ٨٣٨) (ثلاث مرات)، وسيبويه (ت: ١٦٠ - ١٧٥ / ٧٧٦ - ٧٩١) (مرتين)، والأخفش الأوسط (ت: ٢١٠ - ٢٢١ / ٨٢٥ - ٨٣٥) (مرتين)، والمؤرّج بن عمرو السدوسي (ت: أواخر القرن الثاني / أوائل القرن التاسع) (مرة واحدة)^(١). كما يتعرّض لقراءات مختلفة للقرآن من خلال شخصيات متوقّعة ترتبط تقليدياً بالقراءات، مثل ابن مسعود (ت: ٣٢ / ٦٥٢ - ٦٥٣)، وسعيد بن المسيب (ت: ٩٤ / ٧١٥).

ومع ذلك، فإنّ تصنيف السيوطي لتفسير البغدادي أنه ضمّن كتب أحكام القرآن لا يبدو شديداً التناقض مع مخطوطة طشقند. إلى جانب المناهج

(١) فيما يتعلق بعمل المؤرّج، يعلق صالح بقوله: «وحده الثعلبي هو الذي حفظ لنا هذا العمل». على وجه الخصوص، ظهر المؤرّج في مخطوطة MS Leiden Or. 811 ومخطوطة طشقند، وهو ما قد يشير إلى أن أقواله التفسيرية كانت أكثر انتشاراً لكونها محفوظة في موضعين بشكل منفصل. وفي مقالة سابقة، أخطأت في وصف المؤرّج بأنه إياضي.

Saleh, Formation, p. 249, [تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٣١١] MS al- Biruni, 'Al- Tafsīr al- kabīr', p. 30; Nguyen, Institute of Oriental Studies 3116, fol. 62b

والمصادر التفسيرية المذكورة أعلاه، يستشهد التفسير أيضًا بعدد من العلماء المعروفين في المقام الأول بإسهاماتهم في تطوير الخطاب الفقهي. على سبيل المثال، تم الاستشهاد باثنين من فقهاء الكوفة الأوائل طوال النصّ؛ الشعبي (ت: ١٠٣ / ٧٢١ - ١١٠ / ٧٢٨) الذي ذكرناه سابقًا، وتمّت الإحالة عليه اثنتي عشرة مرة على الأقل، وإبراهيم النخعي (ت: ٩٥ / ٧١٣)، الذي يُحال إليه ثماني مرات على الأقل. كما يظهر اسم عالم كوفي آخر وهو سفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨) في موضعين، وقد صنّف الثوري تفسيرًا ما زال موجودًا ولكنه غير مكتمل^(١). جدير بالذكر أنّ الثوري يُعتبر مؤسس المذهب الثوري في الفقه، وهو المذهب الذي شدّد على أهمية صحة الأحاديث التي يعتمد عليها في تخريجاته الفقهية، الأمر الذي سيُجلّه علماء الشافعية اللاحقون. وهذه الإشارة الأخيرة إلى الشافعية مهمة؛ لأنّ مدينة نيسابور في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وأوائل القرن الخامس/ الحادي عشر كانت منقسمة بفعل التحزّب الاجتماعي - السياسي الذي شهد خصومة كبيرة بين أتباع المذهب الحنفي وأتباع المذهب الشافعي^(٢). يستشهد مصنّف مخطوطة طشقند أيضًا بكلّ من أبي حنيفة (ت: ١٥٠ / ٧٦٧) والشافعي (ت: ٢٠٤ / ٨٢٠)، على الرغم من

(١) Versteegh, Arabic Grammar & Qur'anic Exegesis, p. 111.

(٢) Nguyen, Sufi Master and Qur'an Scholar, pp. 36- 40.

عدم تكافؤ عدد مرات الاستشهاد بهما. فقد استشهد بأبي حنيفة سبع مرات، بينما يذكر الشافعي ثلاث مرات فحسب. وعلى الرغم من أن أبا حنيفة يحظى باهتمام أكبر، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن مصنف التفسير كان بالمثل حنفيّ المذهب. بدلاً من ذلك، قد يُنظر إلى الخيارات الفقهية لأبي حنيفة وغيره من الحنفيّة على أنها شاذّة أو غريبة أو غير مألوفة على الأقل لدى التلاميذ المجتمعين عند عالم شافعي يصنّف في التفسير. ومن ثمّ، فإن مقالات الحنفيّة سوف تسترعي اهتمامًا أكبر وتتطلب شرحًا أكثر تفصيلاً. أيضًا يساعدنا هذا التعليل خاصّة لذكر الفقهاء في تفسير البغدادي في تفسير الموضوع الوحيد الذي تُناقش فيه آراء الفقيه الحنفي الطحاوي (ت: ٣٢١ / ٩٣٣)^(١).

وبغض النظر عمّا إذا كانت هذه الأسماء تشير إلى أتباع المصنّف لأحد المذهبين؛ الشافعي أو الحنفي أم لا، فإنها تشير إلى الهوية السنيّة للمصنّف. تدعم الإشارات المتكرّرة للمصنّف إلى صحابة معيّنين للنبي محمد، مثل أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعائشة، وأبي هريرة، واستخدامه للمسميات التحقيرية للفرق مثل الخوارج والروافض لوصف الشراة والشيعة على التوالي، أقول: إن هذه الإشارات تدعم هوية المصنّف السنيّة. حتى عند مناقشة نحلة محددة، يحرص المصنّف على استخدام المسمى التحقيري الأوسع. على سبيل المثال،

(1) MS al- Biruni Institute of Oriental Studies 3116, fol. 234b.

يتحدث المصنّف عن الأزارقة بوصفهم: الخوارج، والإسماعيلية بوصفهم: الروافض.

فيما يتعلّق بتحديد تاريخ مخطوطة طشقند، يمكن تحديد تاريخ تقريبي لها بناء على أعمار العديد من العلماء الذين سبق ذكرهم. إنّ ذكر أسماء مثل ابن قتيبة والطبري والطحاوي يضع المرحلة الأولى لتصنيف التفسير في الربع الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وإذا فهمت الإشارة الوحيدة إلى أبي إسحاق الواردة في التفسير على أنها تشير إلى الثعلبي، وهو أمر ما زال غير مؤكّد بعد، فإنها ستنتقل تاريخ التفسير إلى قرن لاحق. بالنظر إلى هذه المجموعة من البيانات وتفسيراتي لها المذكورة أعلاه، أعتقد أنّ مسألة تصنيف عبد القاهر البغدادي لهذا التفسير تصبح أكثر من معقولة، إن لم تكن مرجحة. ومع ذلك، فإنّ المعالجة السابقة ليست سوى نظرة أولية للتفسير. وبالطبع ستكشف قراءة أكثر تأنيًا للمخطوطة وعقد مقارنات إضافية مع المصنّفات ذات الصلة عن المزيد من التفاصيل الملموسة فيما يتعلّق بالمقالات الجوهرية في التفسير والهرمينوطيقا والتصنيف. على سبيل المثال، قام صهر البغدادي، شاهفور الإسفراييني، بتصنيف تفسير فارسي يسمى (تاج التراجم)^(١). ونظرًا لعلاقتها الشخصية الوثيقة، فإنّ إجراء قراءة مقارنة بين مخطوطة طشقند وتاج التراجم قد تزيد ترسخ أو تدحض حجّة تصنيف البغدادي للتفسير.

(١) Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 338- 41.

خاتمة:

لم يهدف الاستقصاء السابق للمصنفات القرآنية لابن حبيب، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، إلى لفت مزيد من الانتباه إلى نصوص ثلاثة غير مدروسة فحسب. بل استهدف أيضًا رسم خريطة أفضل للمدرسة النيسابورية في التفسير. يقدم لنا نصّ ابن حبيب مثالًا مبكرًا نسبيًا لمصنفات علوم القرآن التي رفدت بشكل مباشر المساعي المتواصلة للزركشي والسيوطي بعد عدة قرون. أيضًا تشير حياة ابن حبيب ونصّه إلى القواسم المشتركة، فيما يتعلق بمسائل (علوم القرآن)، بين التقاليد الكرامية والشافعية في مدينة نيسابور، على الرغم من أن حجم التأثير والتأثر لا يزال غير واضح. أمّا بالنسبة إلى تفسير ابن فورك، يوفر لنا ما تبقى من تفسيره نافذة قيّمة للاطلاع على كيفية تأثير الهوية الكلامية لهذا العالم الأشعري المتقدم على تأويلته القرآنية والعكس بالعكس. بالإضافة إلى ذلك، يوسّع هذا التفسير من مُجمل الأعمال التي يجب النظر فيها عند تقييم الأهمية الفكرية والتاريخية لابن فورك. أخيرًا، يُعتبر التفسير المنسوب إلى عبد القاهر البغدادي مصدرًا مهمًا لفهم أفضل للتوجهات الأوسع في التفسير الناشئة منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. يكشف التحليل الجينالوجي للتفسير عن المنهجيات المختلفة المستخدمة والأشخاص والأعمال المعاصرة أثناء عملية تصنيفه.

وفيما يتعلّق بالمدرسة النيسابورية في التفسير، فإنّ كلاً من هذه النصوص تُعتبر أيضاً شهادة على الأهمية الفكرية والاجتماعية التي ضَمِنها الاشتغال القرآني لأولئك المشاركين بشكلٍ وثيق في إنتاج هذا الخطاب الديني تحديداً. كان الانخراط الجادّ في دراسة القرآن جزءاً لا ينفصل عمّا يعنيه أن يكون المرء مرجعية مقدّرة داخل دوائر علمية معينة في نيسابور، وخاصّة بين علماء الشافعية. ومع ذلك، ما زال هناك المزيد من العمل التحليلي الذي يجب القيام به على هذه النصوص الثلاثة بالإضافة إلى أعمال المفسّرين الآخرين في نيسابور. ختاماً، سأشير إلى إحدى هذه الأمثلة. تذكر بعض أقدم مصنّفات السِّير الذاتية [التراجم] التي تترجم لأبي محمد الجويني، والد إمام الحرمين الجويني، أنه صنّف تفسيراً رئيساً للقرآن (التفسير الكبير)، يقال إنه يقدّم عشرة أنواع من التفسير لتفسير كلّ آية، على الرغم من عدم ذِكر هذه الأنواع من التفسير المذكورة في التراجم^(١). وبحسب (الفهرس الشامل للتراث العربي

(١) على الرغم من أنّ إرث الابن إمام الحرمين أبي المعالي الجويني قد فاق بكثير إرث والده أبي محمد الجويني، تشهد مصنّفات التراجم أنّ أبا محمد الجويني كان علماً موقراً في ذاته. علاوة على ذلك، وصل إلينا عددٌ قليل من أعماله. اثنان منهما من المصنّفات الفقهية: كتاب التبصرة وكتاب الجمع والفرق.

كتاب السياق، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، fol. 31a، المختصر كتاب السياق لتاريخ نيسابور، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، تحقيق: محمد كاظم المحمودي، ص ١٦٦، المنتخب من السياق لتاريخ النيسابور، إبراهيم بن محمد الصريفيني، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، ص ٢٧٦-٢٧٧،

الإسلامي المخطوط)، توجد نسخة من هذه المخطوطة محفوظة في جامعة إسطنبول^(١). ومع ذلك، فإن تلك المخطوطة، كغيرها من المصنفات الأخرى في الأرشيف التفسيري النيسابوري، ما زالت غير معهودة بالعناية.



=

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن عساكر، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص ١٩٧-١٩٨، طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا، المجلد ٣، ص ١٠١-١٠٤، طبقات المفسرين، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ص ١٥، طبقات المفسرين، محمد بن علي الداوودي، المجلد ١، ص ٢٥٨-٢٦٠.

(١) الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، قسم علوم القرآن: مخطوطات التفسير، تحقيق: ناصر الدين الأسد وآخرين، المجلد ١، ص ١٧١.

المراجع العربية:

- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (٤ مجلدات. القاهرة: دار التراث، بدون تاريخ).
- أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢).
- الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله عمر البارودي (٥ مجلدات. بيروت: دار الجنان، ١٩٨٨).
- الإيضاح عن أصول صناعة المساح، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، ترجمة: أبو الفتوح منتجب الدين أسعد بن محمود الأصبهاني (طهران: كتابخانه، مركز إسناد مجلس الشورى الإسلامي، ١٣٨٨ [٢٠٠٩]).
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: مصطفى عبد القاضي عطا (٤ مجلدات. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨).
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد الذهبي (٥٢ مجلد، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠ - ٢٠٠٠).

- تاريخ جرجان المسمّى أيضًا كتاب معرفة علماء أهل جرجان، حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: يحيى مراد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤).
- تاريخ مدينة السلام، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف (١٧ مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١).
- التبصرة، أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).
- تبين كذب المفترى فيما نسبته إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن ابن عساكر، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٩).
- التحبير في علم التفسير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد (القاهرة: دار المنار، ١٩٨٦).
- تفسير القرآن العظيم: للإمام أبي محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦هـ) من أول سورة المؤمنون إلى سورة الأحزاب، علاء عبد القادر باندویش، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ٢٠٠٩).
- تفسير القرآن العظيم: للإمام أبي محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦هـ) من أول سورة الأحزاب إلى آخر سورة غافر، عاطف بن كامل

بن صالح البخاري، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ٣٠-١٤٢٩ [٢٠٠٨-٩]).

■ تفسير القرآن العظيم: للإمام أبي محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦هـ) من أول سورة نوح إلى سورة الناس، سهيمة بنت محمد سعيد محمد أحمد بخاري (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ٢٠٠٩).

■ التكملة في الحساب، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: أحمد سليم سعيدان (الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٥).

■ التنبية على فضل علوم القرآن، أبو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن بن حبيب (ت: ٤٠٦هـ)، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، المورد ١٧: ٤ (شتاء ١٩٨٨)، ص ٣٠٥-٢٢.

■ الجمع والفرق، أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد الرحمن بن سلامة بن عبد الله المزيني (٣ مجلدات. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٤).

■ زيادات حقائق التفسير، محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: غير هارد بويرينغ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٥).

- سؤالات مسعود بن علي السجزي مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، محمد ابن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، (٢٥ مجلد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦).
- الصلاة من أصول الشافعية، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، (بيروت: المطبعة الأهلية، ١٣٢٤ [١٩٠٦])، ص ٣-١٥.
- طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا (٦ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).
- طبقات الفقهاء الشافعية، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري، (مجلدان. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢).
- طبقات المفسرين، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (طهران، م.ح. أسدي، ١٩٦٠).
- طبقات المفسرين، محمد بن علي الداوودي (مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)

- عرائس المجالس في قصص الأنبياء، أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، ترجمة: ويليام إم. برينر (ليدن: بريل، ٢٠٠٢).
- عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق: عبد الأمير مهنا (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠).
- عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق: عمر الأسعد (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٧).
- عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق: محمد بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٨).
- الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، قسم علوم القرآن، مخطوطات التفسير، تحقيق: ناصر الدين الأسد وآخرين، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٧).
- كتاب الحدود في الأصول، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: محمد السليمان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩).

- كتاب السياق، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، في: Richard N. Frye (ed.), The Histories of Nishapur (لندن: موتون وشركاه، ١٩٧٥).
- كتاب مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ٢٠٠٣).
- الكشف والبيان، أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق: محمد بن عاشور (١٠ مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢).
- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧).
- المختصر كتاب السياق لتاريخ نيسابور، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، تحقيق: محمد كاظم المحمودي (طهران: مراسم في مكتوب، ٢٠٠٥).
- مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: موسى محمد علي (صيدا، بيروت: منشورات المكتبة العربية، بدون تاريخ).

- مقدمات الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق: خالد بن عون العنزي (الرياض: كنوز اشبيلية ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م).
- الملل والنحل، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٦).
- المنتخب من السياق لتاريخ النيسابور، إبراهيم بن محمد الصريفيني، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩).
- الناسخ والمنسوخ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: حلمي كامل أسعد عبد الهادي (عمان، الأردن: دار العدوي، ١٩٨٧).
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، (٢٩ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠).

المراجع الأجنبية:

- Abdel Haleem, M.A.S., 'Early Islamic Theological and Juristic Terminology: 'Kitāb al- Ḥudūd fi'l- uṣūl by Ibn Fūrak', *Bulletin for the School of Oriental and African Studies* 54: 1 (1991), pp. 5- 41.
- Ahmed, Shahab, *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2017).
- al- Tha'labī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad, Qur'anic Commentary in the Eastern Islamic Tradition of the First Four Centuries of the Hijra: An Annotated Edition of the Preface to al- Tha'labi's 'Kitab al- Kashf wa'l- Bayan an Tafsir al- Qur'an', ed. Isaiiah Goldfeld (Acre: Srugy Printers and Publishers, 1984).
- Anṣārī Qummī, Ḥasan (Hassan Ansari), 'Mulāhezaṭī chand darbāre- ye mirāth- e bar jāy mānde- ye Karrāmiyya', *Ketāb- e Māh- e Dīn* 56- 57 (1381/ 2002), pp. 69- 80.
- Bosworth, Clifford Edmund, 'The Rise of the Karrāmiyya', *Moslem World* 50:1 (1960), pp. 4- 15.
- Böwering, Gerhard, 'The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commentary', *Oriens* 35 (1996), pp. 35- 56.
- Böwering, Gerhard, 'The Qur'ān Commentary of Al-Sulamī' in Wael Hallaq and Donald Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: Brill, 1991), pp. 41- 56.
- Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972).
- Chabbi, Jacqueline, 'Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/ IXe siècle- IVe/ Xesiècle', *Studia Islamica* 46 (1977), pp. 5- 72.
- Gilliot, Claude, 'Les sciences coranique ches les Karrāmites du Khorasan: Le Livres des Fondations', *Journal Asiatiques* 288 (2000), pp. 18- 81.
- Gilliot, Claude, 'L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan,' *Studia Islamica* 89 (1999), pp. 129- 64.

- Gilliot, Claude, 'Une Reconstruction critique du Coran' in Manfred S. Kropp (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān: The Question of a Historio-critical Text of the Qur'ān* (Würzburg: Ergon Verlag, 2007), pp. 33- 137.
- Gilliot, Claude, 'Works on Hadīth and its Codification, on Exegesis and on Theology. Part Two: Qur'anic Exegesis' in C.E. Bosworth and M.S. Asimov (eds.), *History of Civilizations in Central Asia* (6 vols. Paris: UNESCO, 2000), vol. 4, pp. 97- 116.
- Gimaret, Daniel, 'Un Document majeur pour l'histoire du kalām: Le *Mujarrad maqālāt al'As'arī* d'Ibn Fūrak', *Arabica* 32:2 (1985), pp. 185- 215.
- Keeler, Annabel, 'Šūfī *tafsīr* as a Mirror: al- Qushayrī the *murshid* in his *Laṭā'if al- ishārāt*', *Journal of Qur'anic Studies* 8:1 (2006), pp. 1- 21.
- Klar, Marianna O., *Interpreting al- Tha'labī's Tales of the Prophets: Temptation, Responsibility and Loss* (London: Routledge, 2009).
- Koç, Mehmet Akıf, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān (150/ 767) in the Exegesis of al- Tha'labī (427/ 1036) with Muqātil's Own Exegesis', *Journal of Semitic Studies* 53:1 (Spring 2008), pp. 69- 101.
- Nguyen, Martin and Francesco Chiabotti, 'The Textual Legacy of Abū l- Qāsim al- Quṣayrī: A Bibliographic Record', *Arabica* 61 (2014), pp. 339- 95.
- Nguyen, Martin, 'Al- *Tafsīr al- kabīr*: An Investigation of al- Qushayrī's Major Qur'an Commentary', *Journal of Sufi Studies* 2:1 (2013), pp. 17- 45.
- Nguyen, Martin, 'Exegesis of the *Hurūf al- Muqatta'a*: Polyvalency in Sunnī Traditions of Qur'anic Interpretation', *Journal of Qur'anic Studies* 14: 2 (2012), pp. 1- 28.
- Nguyen, Martin, *Sufi Master and Qur'an Scholar: al- Qushayrī and the Laṭā'if al- ishārāt* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Özgel, İshak, 'Ebu'l- Kasım el- Kuşeyrî (ö. 465/ 1072)'nin Tefsir İlmine Katkısı ve Az[SEP]Bilinen "et- Tefsiru'l- Kebîr"

- Adli Tefsirinin Tanıtımı', *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma* [SEP] Dergisi 8- 9 (2002), pp. 273- 92.
- Rippin, Andrew, 'The Exegetical Genre Asbāb al- nuzūl: A Bibliographical and Terminological Survey', *Bulletin for the School of Oriental and African Studies, University of London* 48:1 (1985), pp. 1- 15.
 - Saleh, Walid A., 'Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach', *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), pp. 6- 40.
 - Saleh, Walid A., 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: Al- Wāhidī (d. 468/ 1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126:2 (2006), pp. 223- 43.
 - Saleh, Walid A., art. 'Exegesis VIII.Nishapuri School of Exegesis' in *Encyclopaedia Iranica*, last updated 18 January 2012, [http:// www.iranicaonline.org/ articles/ exegesis- viii- nishapuri- school- quranic- exegesis](http://www.iranicaonline.org/articles/exegesis-viii-nishapuri-school-quranic-exegesis).
 - Saleh, Walid A., *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al- Tha'labī (d. 427/ 1035)* (Leiden: Brill, 2004).
 - Versteegh, C.H.M., *Arabic Grammar & Qur'ānic Exegesis in Early Islam* (Leiden: Brill, 1993).
 - Zadeh, Travis, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
 - Zysow, Aron, 'Two Unrecognized Karrāmī Texts', *Journal of the American Oriental Society* 108:4 (Oct.- Dec. 1988), pp. 577- 87.



هل كان ابن كثير متحدًا باسم ابن تيمية؟

تفسير قصة يونس أنموذجًا^{(١)(٢)}

يونس ميرزا

(١) العنوان الأصلي لهذه الدراسة: " Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson' for Ibn Taymiyya? Jonah as a Prophet of Obedience" المنشورة في: " Journal of Qur'anic Studies"، في عام ٢٠١٤.

(٢) مترجم هذه الدراسة: مصطفى الفقي؛ باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بيونس ميرزا YOUNUS Y. MIRZA:

يونس ميرزا، حاصل على الدكتوراه من جامعة جورج تاون في الدراسات العربية والإسلامية.

وعمل كأستاذ مساعد وأستاذ للدراسات العربية والإسلامية في عدد من الجامعات، مثل جورج تاون، ومثل كلية أليغيني بنسلفانيا. يتركز اهتمامه الأساسي، في دراسة العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، وكذلك دراسة التفاسير الإسلامية وصلتها بالكتاب المقدس.

من ضمن كتبه التي صدرت في هذا السياق:

The Bible and the Qur'an: Biblical Figures in the Islamic Tradition, 2018

الكتاب المقدس والقرآن، الشخصيات الكتابية في التقليد الإسلامي.

مقدمة:

يُنظر دومًا لابن كثير باعتباره تلميذًا لابن تيمية، كما يُنظر كذلك لتفسيره باعتباره امتدادًا لمقدّمة ابن تيمية الشهيرة، هذه النظرة تشيع سواء في الكتابات العربية أو في الدراسات الغربية. يحاول ميرزا في هذه الورقة أن يقدّم منظورًا مغايرًا لابن كثير؛ حيث يرى تفسيره ومنهجه التأويلي مستقلاً عن ابن تيمية وطريقته التأويلية.

وفي هذا السياق يقوم ميرزا بافتراض وجود نمطين تأويليين معاصرين لابن كثير، ينتميان للتقليدية العامّة لكنهما كذلك متغايران؛ حيث ينتمي ابن تيمية للتأويلية القائمة على الدفاع عن التقليد عبر الجدل الكلامي، في حين ينتمي ابن كثير لتأويلية تقوم على تجنبّ الجدل وتحاول أن تبرز الرؤى القويمة عبر التأويل القائم على المصادر الحديثية والمرويات، هذا في مواجهة التأويل الفلسفي المتنامي داخل المذهب الشافعي مع الرازي. فتفسير ابن كثير هو - وفقاً لميرزا- محاولة شافعية لتخليص المذهب الشافعي من سيطرة التأويل المبتعد عن السُنّة والمرويات والمعتمد أكثر على الجدل الكلامي.

ومن أجل إثبات فرضيته، يستحضر ميرزا التعامل التأويلي من قِبَل كلِّ من ابن تيمية، والرازي، وابن كثير، لمسألة مهمّة هي مسألة (عصمة الأنبياء) في قصة يونس تحديداً، وعبر المقارنة بين مواقف الثلاثة، يبرز ميرزا كيف أنّ ابن كثير يتجنب تماماً الانخراط في الجدل الكلامي، ويحاول بدلاً عن هذا أن يقدّم

تأويلات مستندة للحديث وللمرويات عن السلف توضّح الرأي الذي يميل إليه، والذي يدور في فلك النسق الأشعري وما طرحه الرازي وليس ابن تيمية. وكما لا يخفى فإنّ دراسة العلاقة بين التفاسير الكبرى، سواء علاقة التأثير أو السجال أو كون أحد النصوص مبنياً في مقابل آخر، هي من أهم العلاقات التي تحتاج لدراسة ضمن تاريخ التفسير؛ لما في هذا من أهمية كبيرة في فهم مدونات هذا الفنّ وطريقة انبائها وأهدافها وطرائقها ومناهجها، مما يزيد من فهمنا لطبيعة الفنّ ذاته. هذه الورقة لميرزا -بعيداً عن مدى الاتفاق او الاختلاف مع نتائجها- تفتح الباب للبحث في مثل هذه العلاقات.

الدراسة

«وفي كلِّ مرّةٍ من المرات الكثيرة التي التقيته فيها [أي: ابن كثير]، أخذتُ عنه شيئاً جديداً». هكذا يخبرنا ابن حَجّبي بن موسى السعدي (ت: ٧٨٢ / ١٣٨٠-١٣٨١)، أحد تلامذة المؤرّخ الكبير، والمُحدّث المعروف، ومُفسّر القرآن الحافظ ابن كثير (المتوفى ٧٧٤ / ١٣٧٢) (١)(٢).

على الرغم من أن عددًا من العلماء الأوائل في العصر الوسيط كانوا ينظرون إلى ابن كثير كشخصية علمية مستقلة، إلا أنه صُنّف تدريجيًا كأحد الخارجين من عباءة ابن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٨). كما أن الرؤية السائدة - على وجه الخصوص - لفهم تفسير ابن كثير الذائع هي أنه نتاج تأثير ابن تيمية على فكره: يُنظر إلى ابن كثير بوصفه (تلميذًا) للمفكر الأصلي ابن تيمية، وأنه يلهج ببساطة بلسان معلّمه. ستتحدى هذه الورقة هذه الرؤية الشائعة وتجادل بأن ابن كثير لديه رؤية تأويلية وتفسيرية مختلفة عمّا ذهب إليه ابن تيمية؛ فبينما أثر ابن تيمية دون شك على المشروع الفكري لابن كثير، إلا أن ابن كثير كان

(١) الدارس في تاريخ المدارس، عبد القادر بن محمد النعيمي، تحقيق: جعفر الحسني، المجلد ١، ص ٣٦.

(٢) هنا وطوال الدراسة يعود المؤلف للكتب في أصولها العربية، وقد أثبتنا الاقتباسات من داخل هذه الأصول. (المترجم)

جزءًا من دائرة علمية شافعية تخصصت في مختلف علوم الحديث، تمحورت هذه الدائرة حول (اللاهوت الأخلاقي) من أجل تعزيز الإرث النبوي (السنة) وتجنبت المشاحنات الكلامية والجدل. على الجانب الآخر، كان ابن تيمية عالمًا حنبليًا أمضى جزءًا كبيرًا من مشروعه الفكري مُصنِّفًا في الردود الكلامية. وعلى الرغم من أنه كان محدثًا كبيرًا، فقد جادل ابن تيمية بأن العقل والنقل يكملان بعضهما بعضًا، وأنفق عمرًا طويلاً في الدفاع عن المصادر النصية ضد التصورات البدعية للخصوم.

أحاجج بأنه من الأفضل النظر إلى تفسير ابن كثير لا بوصفه امتدادًا لفكر ابن تيمية، بل كردّ على أقرانه من أشاعرة الشافعية الذين أدخلوا الكلام في تصانيفهم وانخرطوا في التأويل. ويمكن النظر إلى تفسيره -على وجه الخصوص- بوصفه تفسيرًا مضافًا للتفسير القرآني العظيم الذي كتبه الشافعي الأشعري فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦/١٢٠٩). وعلى الرغم من أنه بإمكاننا رؤية الهدف المشترك لكل من ابن كثير وابن تيمية في الاشتباك مع تفسير الرازي، إلا أنه بدلًا من الاشتباك مباشرة مع الرازي كما فعل ابن تيمية، اختار ابن كثير البناء على التفاسير القائمة على على المرويات قبله وهمّش خصومه بمهارة.

ابن كثير بوصفه (تلميذاً) لابن تيمية؛

منذ عهد مبكر، غالت المخطوطات ومصادر السير الذاتية العربية كثيراً في التأكيد على تأثير ابن تيمية على ابن كثير. على سبيل المثال، في مخطوطة (مولد رسول الله) ^(١) لابن كثير، يقدم الناسخ الحنبلي ابن كثير بوصفه «الإمام»، و«العلامة»، و«شيخ الإسلام» ^(٢)، ولكنه أيضاً «تلميذ ابن تيمية» ^(٣). (أراد علماء الحنابلة بلا شك التأكيد على تأثير ابن تيمية الحنبلي على ابن كثير الشافعي). وكانت الترجمة الأكثر تأثيراً على ابن كثير تلك التي صنّفها الشافعي الأشعري ابن قاضي شهبة (ت: ١٤٤٨/٨٥١) في كتابه طبقات الفقهاء الشافعية، وكما يقول ابن قاضي شهبة، فقد كتب مصنّفه كردّ مباشر على كتاب ابن كثير (طبقات الفقهاء الشافعيين) ^(٤). وفي أنحاء مصنّفه المذكور، يثني ابن قاضي شهبة على

(١) من غير الواضح تحديداً تاريخ نسخ هذه المخطوطة، ولكن من المؤكّد أنها منسوخة بعد وفاة ابن كثير؛ إذ يذكر الناسخ عبارة: «رحمه الله» بعد ذكر ابن كثير. ولمطالعة المزيد عن هذا العمل، انظر: ابن كثير، مولد رسول الله، ص ٨-١١.

(٢) هذه هي المرة الوحيدة التي رأيت فيها ابن كثير وهو يُنعت بلقب «شيخ الإسلام» في المصادر الوسيطة.

(٣) مولد رسول الله، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: صلاح الدين منجد، ص ١١.

(٤) يعلّل ابن قاضي شهبة سبب تصنيفه لكتاب التراجم هذا بأن ابن كثير أورد في طبقاته عدداً كبيراً جداً من الأسماء غير المهمّة. ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص ١٦٠. وطبقات ابن قاضي شهبة أكثر اختصاراً من طبقات ابن كثير، لكنني أميل إلى الاعتقاد بأنه كتبها لأسباب كلامية.

=

من أذانهم ابن كثير في طبقاته، ويؤيد المذهب الكلامي الأشعري الذي يتبنى دراسة المنطق واللاهوت المدرسي (علم الكلام). وفي ترجمته لابن كثير، يؤكد ابن قاضي شهبة مرارًا على علاقة الطالب والأستاذ التي جمعت ابن كثير بابن تيمية. وعند ذكره لأساتذة ابن كثير، يذكر ابن قاضي شهبة العلماء الكبار: برهان الدين الفزاري (ت: ٧٢٩ / ١٣٢٩)، والمزّي (ت: ٧٤٢ / ١٣٤١)، ثم يؤكد على أن ابن كثير أخذ نصيبه الأكبر من العلم عن ابن تيمية^(١). وقرب نهاية الترجمة، يقول ابن قاضي شهبة: وقال أكثر من عالم (غير الشيخ) كانت له خصوصية بابن تيمية، ومناضلة عنه، واتباع له في كثير من آرائه، وكان يفتي برأيه في مسألة الطلاق، وامتنحن بسبب ذلك وأوذى^(٢). ثم يذكر ابن قاضي شهبة في آخر الترجمة أن ابن كثير «دُفن بمقبرة الصوفية عند شيخه ابن تيمية»^(٣).

=

يشني شهبة في أنحاء طبقاته على الشافعية الأشعرية، مشيرًا إلى درايتهم الواسعة بالمنطق وعلم الكلام. وفي المقابل، يشني ابن كثير على الشافعيين التقليديين الذين تخصصوا في المصادر المنقولة.

(١) ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص ١٥٩.

(٢) ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص ١٦١. ولم أعر على أي دليل في كتابات ابن كثير يؤيد الادعاء بأنه اتفق مع ابن تيمية على مسألة يمين الطلاق. وربما أفتى ابن كثير بذلك شفويًا.

ولمطالعة المزيد عن ابن كثير ومسألة يمين الطلاق، انظر للكاتب: (ابن كثير) (ت: ٧٧٤ / ١٣٧٣).

(٣) ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص ١٦١.

سوف تؤثر ترجمة ابن قاضي شهبة لابن كثير على التراجم اللاحقة، مثل تلك التي نجدها عند ابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩/١٦٧٩) في (شذرات الذهب في أخبار من ذهب)، والنعمي (ت: ٩٢٧/١٥٢١) في (الدارس في تاريخ المدارس)، والتي تؤكد كذلك على علاقة ابن كثير بابن تيمية، وتذكر أيضًا أنه دُفِنَ بجوار شيخه ابن تيمية^(١). والأهم من ذلك، سوف تؤثر أعمال مثل ترجمة ابن قاضي شهبة على التراجم المكرّسة خصيصًا لمفسري القرآن، مثل كتاب الداوودي (ت: ٩٤٥/١٥٣٨) (طبقات المفسرين)، في ترجمته لابن كثير يكرّر الداوودي ادّعاء ابن قاضي شهبة بأن ابن كثير أخذ «الكثير عن ابن تيمية»، وتبعه في كثير من آرائه، ودفن إلى جواره^(٢). واصلت الدراسات الغربية الحديثة استحضار تلك الصورة التي قدّمها الداوودي وغيره من مصنّفي كتب التراجم الأخرى لتفسير ابن كثير بوصفه ثمرة ابن تيمية. على سبيل المثال، في ملخصها القصير لترجمة لابن كثير، تقول جين مكوليف Jane McAullife^(٣): «بال تأكيد

(١) ابن العماد، شذرات الذهب، المجلد ٤، ص ١٣٦. النعمي، الدارس في تاريخ المدارس، المجلد ١، ص ٣٦-٣٧. وأعتقد أن النعمي لديه نزوع أشعري؛ كونه يلقّب تقي الدين السبكي الشافعي الأشعري بـ(شيخ الإسلام)، بينما يخلع نفس اللقب على ابن تيمية. وقد اعتبر الكثير من الأشاعرة تقي الدين السبكي شيخ الإسلام، بينما أشار التقليديون دائمًا إلى ابن تيمية باللقب ذاته.

(٢) الداوودي، طبقات المفسرين، المجلد ١، ص ١١١-١١٣.

(٣) جين مكوليف Jane Dammen McAuliffe (١٩٤٤-) أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو، متخصصة في الآداب والفلسفة الكلاسيكية والدراسات الإسلامية، وهي رئيس فخري لكلية برين

كان أشهر أساتذة ابن كثير، وربما هو أكثر مَنْ مارس تأثيرًا عليه، المتكلم والفقهاء الحنبلي ابن تيمية^(١). وكما هي الحال مع مصنفات التراجم المبكرة، تؤكد مكوليف على علاقة الطالب-الأستاذ بين الرجلين. وبالمثل، في مقاله المهم 'Tafs.r from .abar. to Ibn Kath.r' (التفسير من الطبري إلى ابن كثير)، يقول نورمان كالدر Norman Calder: إن ابن كثير كان «متابعًا» لابن تيمية، وإنه أخذ «أصوليته» عن العالم الكبير^(٢)، مشددًا على فكرة أن المحتوى الموضوعي والبنية التأويلية لتفسير ابن كثير ترجع إلى ابن تيمية. وفي حديثه عن تأثير أطروحة ابن تيمية (مقدمة في أصول التفسير)، يقول وليد صالح: «أول دليل لدينا على تأثير المقدمة هو تفسير ابن كثير، وهو تلميذ ابن تيمية». مرةً أخرى، يُنظر إلى ابن كثير بوصفه متبعًا لآراء «شيخه»^(٣).

ماور، وعميد سابق لجامعة جورج تاون، وهي مديرة مشروع الموسوعة القرآنية، والتي صدرت منها ستة مجلدات. لها بعض الكتب المتعلقة بالتفسيرات الكتابية، والتفسيرات المسيحية، منها: (Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis, Cambridge University Press, 1991) المسيحيون في القرآن، تحليل التفسير الكلاسيكي والحديث. (قسم الترجمات).

(1) McAuliffe, Qur'anic Christian, p. 72.

(2) عبارة كالدر الكاملة هي أن ابن كثير «كان عالمًا بالحديث وتابعًا لابن تيمية، وهما ما شكلاً معًا رموزًا مناسبة لانتمائه العلمي». (كالدر، التفسير من الطبري إلى ابن كثير، ص ١٢١-١٢٤).

(3) ومع ذلك، يُعدّ صالح أحد القلائل الذين يلاحظون اختلافًا بين تأويلية ابن تيمية وتفسير ابن كثير. انظر: صالح، 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics'، ص ١٥٣.

لقد تواصل هذا الإطار الذي يُظهر ابن كثير (تلميذًا) أو متحدًا باسم ابن تيمية بلا انقطاع؛ لأنه لم تُعقد مقارنة منهجية بين أعمالهما العديدة. وغالبًا ما يُفترض ببساطة أن ابن كثير كان متبعًا لآراء ابن تيمية مع بذل جهدٍ قليلٍ لمعرفة ما إذا كانت أفكار ابن تيمية تظهر في تفسير ابن كثير أو كيف تظهر. وكثيرًا ما يفترض الباحثون أن الدعم السياسي والاجتماعي الذي قدّمه ابن كثير لابن تيمية يعني أنه تبنى أفكار ابن تيمية ورؤيته في أعماله. وكما أجادل في موضع آخر، يوضح التحليل الدقيق لأعمال كلٍّ من ابن تيمية وابن كثير أن كلاً منهما امتلك مشروعًا علميًا متميزًا عن الآخر⁽¹⁾. بشكل أكثر تحديدًا، لم يكن ابن كثير متحدًا باسم ابن تيمية؛ لأنهما انتميا إلى نوعين مختلفين من التقليديّة.

وبحث صالح مترجم بعنوان: ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية: دراسة تحليلية لمقدمة ابن تيمية، وهو منشور ضمن كتاب «ابن تيمية وعصره» لمجموعة من المؤلفين، تحرير: يوسف ربوبورت - شهاب أحمد، ترجمة: محمد بوعبدالله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى - ٢٠١٨م، (ص ١٤٧-١٨٧). (قسم الترجمات)

(1) See my 'Ibn Kathīr (d. 774/1373)?'.

ابن كثير كتقليدي شافعي:

على الرغم من تلك السردية المعيارية السابقة، لم يكن تفسير ابن كثير نتيجة علاقته مع ابن تيمية بقدر ما كان نتيجة للصراع الأكبر في تاريخ الكلام الإسلامي والتأويلات المختلفة والتأويلية بين تيارات التقليديّة والعقلانية^(١). فقد رأى التقليديون أن الدين يجب أن يقوم في المقام الأول على القرآن والسنة والرؤية العقائدية للجماعة الإسلامية المبكرة^(٢). وتمسكوا بأولوية هذه المصادر الأصلية، وأكدوا أنه لا ينبغي تناول العقائد بأدوات خارجية^(٣). وفي

(١) لمطالعة المزيد عن الصراع بين العقلانيين والتقليديين في الإسلام، انظر:

Frank, Texts and Studies; Hourani, Reason and Tradition; Hourani, Islamic Rationalism; and Hurvitz, Formation of Hanbalism.

وأودّ أن أشكر المحرر المجهول لمساعدتي في إبراز هذه النقطة الأكبر فيما يتعلق بالصراع بين العقلانية والتقليدية.

(٢) يعرف كريستوفر ميلشيرت Christopher Melchert التقليديين بأنهم «أولئك الذين يبنون فقههم وعقائدهم بشكل أساسي على الحديث بدلاً من الاشتغال العقلي». انظر:

Melchert, 'Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters', p. 407.

كما يشرح جوناثان براون Jonathan Brown ذلك أكثر فيقول: يعتقد التقليديون أن «الانغماس النرجسي للعقل البشري من شأنه أن يشجع أجنداث البدعة والفتنة للابتعاد عن صراط الله الموحى به. فقط عن طريق التشبث بقوة بسبيل النبي وأتباعه الصالحين من بعده، يمكنهم الحفاظ على صحة دينهم». (Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim, p. 50). ولمطالعة المزيد حول

تعريف (التقليدي)، انظر: Makdisi, 'Ash'arī and the Ash'arites', p. 48.

(٣) من المهم أن نلاحظ أن التقليديين لم يرفضوا استخدام العقل بالكلية، بل إن العقل سيكون أداة مهمّة لتحليل الأخبار وتمديد استخدام الفقه من خلال القياس. ومن ناحية أخرى، فإن التقليدي (السلفي)

=

المقابل، أكد العقلانيون على أهمية العلوم العقلية، مثل الفلسفة والمنطق وعلم الكلام المدرسي، من أجل فهم أفضل لله ورسالته. وعلى الرغم من ولائهم للنص المقدس، إلا أنهم شعروا أن العلوم العقلية ساعدتهم على إدراك رؤى أوسع للقرآن ولجوهر تعاليم النبي. لم تكن العلوم العقلية عائقاً، كما ادعى التقليديون، بل أداة مفيدة ساعدت على بيان الحقيقة الإلهية.

بينما اصطف كل من التقليديين والعقلانيين في معسكرات متعارضة، كان هناك طيف واسع مشترك بينهما وتداخل كبير؛ رفض العقلانيون الصّرف النصّ المقدس تماماً بينما وظّفه العقلانيون الآخرون الأقل تصلباً في النهوض بحججهم. وعلى الجانب المقابل، أدان غلاة التقليديين جميع أشكال الجدل العقلي، في حين استخدم آخرون العلوم العقلية للدفاع عن عقائدهم التقليدية. إضافة إلى هذا، وعلى الرغم من أنهم نادراً ما يعترفون بذلك، إلا أن التقليديين والعقلانيين على السواء غالباً ما يوظفون حجج بعضهم بعضاً في كتاباتهم.

تنافس العقلانيون والتقليديون على تمثيل الأثرودكسية الإسلامية من خلال الانتساب إلى مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية، وكثيراً ما انتسب

ليس مرادفاً للمُحدّث؛ إذ يمكن لعالم الحديث أن يكون عقلياً أو تقليدياً في عقيدته على الرغم من أن كثيراً من علماء الحديث كانوا تقليديين. للمزيد، انظر:

Makdisi, 'The Juridical Theology of Shāfi'ī.'

العقلانيون إلى المذهب الحنفي، بينما ارتبط التقليديون بالمذهب الحنبلي^(١). ومع ذلك، شهد المذهب الشافعي جدالات كبيرة طوال تاريخه بين العقلانيين والتقليديين^(٢)، ويتنسب ابن كثير إلى المعسكر التقليدي الذي ترجع أصوله إلى بدايات المذهب الشافعي. وكما يبين أحمد الشمسي، تحوّل بعض الشافعيين التقليديين الأوائل إلى المذهب الحنبلي الناشئ «بينما أصبح آخرون شافعيين وبدؤوا تقليدًا علميًا مستدامًا داخل المذهب - وهو تقليد فرعي منبثق عن المذهب الشافعي - جمع بين أصول الشافعي والخبرة الحديثية المتمرسّة»^(٣). كان هذا التقليد الفرعي يقوى ويفتر على مدى تاريخ المذهب الشافعي، ولكنه حظي بعصر ذهبي في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في دمشق بشكل خاص، حيث تأثر التقليديون الدمشقيون الشافعيون بتدقّق الحنابلة على المدينة هربًا من الغزوات المغولية^(٤).

ميّز التقليديون الشافعيون أنفسهم بكونهم خبراء في مختلف علوم الحديث، من الرجال إلى الرواية وتخريج الأحاديث، وقد اتفق التقليديون

(١) لمطالعة المزيد عن صعود المذهب الحنبلي، انظر: Hurvitz, Formation of Hanbalism.

(٢) لمعرفة المزيد حول الصراع بين العقلانيين والتقليديين داخل المذهب الشافعي، انظر: Makdisi, 'Ash'arī and the Ash'arites.

(٣) El Shamsy, 'The First Shāfi'ī', p. 33.

(٤) Chamberlain, Knowledge and Social Practice, p. 169.

الدمشقيون الشافعيون مع ابن تيمية؛ لأنهم -بالإضافة إلى كونهم تقليديين- كانوا ينتقدون تعاطي اللاهوت السكولائي (علم الكلام). ومع ذلك، وعلى الرغم من أوجه التشابه بين التقليديين الشافعيين وابن تيمية، كانت هناك اختلافات مهمّة بينهما من حيث المذهب والعقيدة. بادئ ذي بدء، كان التقليديون الشافعيون من أتباع المذهب الشافعي، ولم يكونوا حنابلة مثل ابن تيمية، وكونهم شافعية يعني أنّ لديهم إطاراً فكرياً مرجعياً مختلفاً عن نظرائهم الحنابلة. اقتفى التقليديون الشافعيون أثر مؤسس المذهب محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤ / ٨٢٠)، ورأوا في أنفسهم امتداداً لعلماء الشافعية الكبار في القرن السابق، مثل: ابن الصلاح (ت: ٦٤٣ / ١٢٤٥)، ومحبي الدين النووي (ت: ٦٧٦ / ١٢٧٧). وبالإضافة إلى ذلك، أدّى انتسابهم للمذهب الشافعي إلى ولائهم للعديد من أقرانهم الشافعية الأشاعرة الذين كانوا جزءاً أساسياً من جسد النظام السياسي المملوكي.

الاختلاف الثاني هو أنّ التقليديين الشافعيين كانوا جماعة من علماء الحديث الذين اجتنبوا الجدل والكلام والفلسفة، بينما كان ابن تيمية فريداً بين التقليديين في هذا الشأن من حيث إنه حاول التوفيق بين العقل والنقل، وزعم أنّ هناك جدلاً صحيحاً يوظف القرآن والسنة بشكل جيد^(١). وقد كرّس ابن تيمية

(1) Makdisi, 'The Tanbīh of Ibn Taimiya', p. 293.

جزءاً كبيراً من مشروعه العلمي لنقد البراديعم الأشعري السائد، والذي رأى أنه لم يكن مخلصاً للمصادر الأصلية⁽¹⁾. وفي المقابل، نأى التقليديون الشافعيون بأنفسهم عن الجدل وطوّروا مختلف فروع علم الحديث. لقد انتسبوا إلى (لاهوت أخلاقي) يركّز على تعزيز القيم الأخلاقية والإيتيقية للسنة.

وبسبب انتسابهم إلى تقاليد المذهب الشافعي وموقفهم الأكثر نزوعاً إلى الأخبار، لا يمكن وصفهم ببساطة بـ(تلاميذ) ابن تيمية. وفي حين أن العديد من التقليديين الشافعيين استفادوا من ابن تيمية، إلا أنهم تشاركوا نزعةً مختلفة من التقليدية وطوروا مشاريعهم العلمية الخاصة. وينطبق ذلك بشكل خاص على ابن كثير؛ كان ابن كثير مرتبطاً بجماعة من التقليديين الشافعيين الدمشقيين الكبار: جمال الدين يوسف المزي (ت: ٧٤٢ / ١٣٤١)، وعلم الدين القاسم البرزالي (ت: ٧٣٩ / ١٣٣٩)، وشمس الدين أبي عبد الله الذهبي (ت: ٧٤٨ / ١٣٤٨). وكان المزي، وليس ابن تيمية، هو أستاذه الأول، كما درس على يد الذهبي والبرزالي⁽²⁾. وفي حين أن تفسير ابن كثير ربما استفاد كثيراً من ابن تيمية، إلا أنه

(1) See my 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete'.

[هذه الدراسة مترجمة ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، بعنوان: (ابن تيمية مفسراً: قراءة في معالجة ابن تيمية لبيان والد زوج موسى والرسل في سروة يس)، ترجمة: مصطفى هندي، ص ٣١٣، قسم الترجمات].

(2) See my 'Ibn Kathīr (d. 774/1373)'.

تأثر بشدة بالمُحدِّث المِزِّي الذي كان مهتمًّا بتوثيق الأحاديث، وتوضح بصمة المِزِّي وغيره من التقليديين الشافعيين على تفسير ابن كثير.

هرمنيوطيقا ابن كثير:

يجادل كلُّ من ابن تيمية وابن كثير بأن المنهج الأفضل في تفسير القرآن يكون من خلال القرآن ذاته، والحديث، والآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين^(١). يؤطّر ابن تيمية هذا المنهج في نهاية كتابه: (مقدمة في أصول التفسير)، وينقل عنه ابن كثير هذا الإطار في مقدمة تفسيره. ومع ذلك، يجدر بالمرء أن يكون حذرًا عندما يفترض أن ابن كثير قد اتبع بالفعل هذا المنهج في تفسيره^(٢). وكما يلاحظ وليد صالح، أحيانًا ما ينشأ «تعارض» بين المقاصد المنصوص عليها في المقدمة وبين التفسير الفعلي الذي أنتجه المفسّر^(٣). كان على المفسرين أن يشتبكوا مع التقليد العلمي السابق عليهم، وإلا فإن أعمالهم سوف ينظر إليها كأعمال مهملة وغير ذات صلة؛ لذلك، ومن أجل فهم

(١) يفصل وليد صالح القول في تأويلية ابن تيمية، انظر: 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics', pp. 46–62.

وانظر أيضًا: 'Hermeneutics', pp. 46–62.

(٢) تعرّف جين دامن مكوليف Jane Dammen McAuliffe مصطلحًا: exegesis (التفسير)

و'hermeneutics (التأويلية) على النحو الآتي: «كانت عملية ممارسة التفسير معادلة لما نستخدم اليوم

على تسميته بـ(التفسير)، بينما كان مصطلح (التأويل) يستخدم للدلالة على أهداف ومعايير تلك

الممارسة». (McAuliffe, 'Qur'ānic Hermeneutics', p. 47).

(3) Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition, p. 77.

[تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ١٢١،

قسم الترجمات].

هرمنيوطيقا ابن كثير، نحن بحاجة إلى إلقاء نظرة فاحصة على كتاباته التفسيرية من أجل (استنباط) القواعد الضمنية في منهجه^(١).

خلافًا لابن تيمية، الذي ركّز طريقته المنهجية على دحض التفسيرات العقلانية^(٢)، يبني ابن كثير منهجه التأويلي على التفاسير السابقة المستندة على المرويات، وخاصة أعمال محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠/٩٢٣)، وابن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧/٩٣٨)^(٣). وتماشياً مع لاهوته الأخلاقي

(١) يتوسّع صالح في بيان أهمية مقارنة المنهج التأويلي للمفسّر مع تفاسيره الفعلية. يقول في معرض حديثه عن الثعلبي: «من ناحية أخرى، من المستحيل تقييم نظرية التفسير التي لا يلزم عنها نتيجة نصية مباشرة، والتي عرضها الثعلبي في مقدمته. إنه لا يضرب لنا مثلاً على الإطلاق على الكيفية التي ينوي بها تفسير آية بعينها. والعكس صحيح أيضاً في نصّ تفسيره؛ فهو لا يشرح أبداً كيف يقوم بتطبيق نظريته في التفسير على أيّ تفسير معيّن يقدّمه. وهكذا، يُترك لنا استنباط القواعد الضمنية التي اتبعتها في منهجه». Saleh, The Formation of the Classical Tafsir Tradition, p. 102.

[تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ١٤٦، قسم الترجمات].

(٢). See my 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete'.

(٣) يُعدّ الطبري وابن أبي حاتم الرازي هما أكثر المفسرين الذين ينقل عنهما ابن كثير في تفسيره، يحصي سعود بن عبد الله الفنيسان ٢٠٣ اقتباساً مباشراً من الطبري، و١٧٤٤ اقتباساً من ابن أبي حاتم (الغنيسان، موارد الحافظ ابن كثير في تفسيره، ص ١٢٩). وثمة حاجة إلى القيام بالمزيد من البحث في مناهج تأويل الطبري وابن أبي حاتم الرازي كي يتأتى لنا فهم أفضل لتفسير ابن كثير. وأودّ أن أشكر المحرّر المجهول على مساعدتي في توضيح هذه النقطة.

ومشروعه العلمي الأوسع^(١)، سعى ابن كثير إلى تعزيز التقليدية الشافعية داخل المذهب. واتفق مع الطبري بقدر ما روج عالم القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الكبير لتفسيرات قرآنية جديدة من خلال اقتباس تنوع هائل من المرويات التي لا تقتصر على الحديث بالأساس. وهكذا، بدت رؤية ابن كثير في تفسير القرآن بالقرآن والسنة وأقوال الجماعة المبكرة، من خلال اشتباكه مع المفسرين السابقين عليه الذين يستندون إلى المرويات.

يتعارض المنهج التأويلي لابن كثير مع كل من ابن تيمية والرازي من حيث إنه يتجنب الجدل والرد^(٢). دائماً ما يناقش ابن تيمية والرازي خصومهما محاولين إثبات عدم منطقية حججهم، وبينما يستشهد كل منهما بالحديث في كتاباتهما التفسيرية، إلا أنهما لا يقومان بتخريجه. كان ابن تيمية والرازي معنيين قبل كل شيء بالتوصل إلى صياغة حجاج كلامي مُفجِّم، بينما كان ابن كثير مهتماً بالتوصل إلى روايات تاريخية موثوقة. على نحوٍ خاص، سعى منهج ابن كثير إلى تخريج المرويات التي استشهد بها ابن أبي حاتم الرازي والطبري من خلال عزوها إلى المدونات الحديثية الموثوقة^(٣). ودائماً ما يعطي ابن كثير

(١) للمزيد عن مشروع ابن كثير العلمي انظر: (Ibn Kathīr (d. 774/1373) my

(٢) انظر: 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete'.

(٣) كان ابن كثير قد كتب أعمالاً تخريجية مبكرة، مثل: (تحفة الطالب بمعرفة أحاديث ابن الحاجب). وتتجلى خبرة ابن كثير في الحديث في جميع أنحاء تفسيره من حيث استخدامه للمصطلحات الفنية لعلم

الأولية للحديث النبوي على أقوال الصحابة والتابعين والأدوات التفسيرية الأخرى مثل فقه اللغة (الفيلولوجيا). كان المفسرون السابقون قد أعادوا العمل على التفسير التأسيسي للثعلبي (ت: ٤٢٧ / ١٠٣٥)، على سبيل المثال، اعتمد الزمخشري (ت: ٥٣٨ / ١١٤٤) بشكل كبير على تفسير الثعلبي في كتابه تفسيره القائم على الفيلولوجيا، بينما أفاد القرطبي (ت: ٦٧١ / ١٢٧٢) من الثعلبي بعد حذف المادة المؤيدة للشيعة^(١). كما يشير ابن تيمية أيضاً إلى أن تفسير البغوي (ت: ٥١٦ / ١١٢٢) كان اختصاراً لتفسير الثعلبي بشكلٍ أو بآخر^(٢). ومع ذلك، لم يقم أيُّ عالم حتى الآن بإعادة تحرير تفسير الطبري وعزو مروياته إلى مدونات الحديث الموثوقة^(٣).

الحديث وعزوه للأخبار من خارج المدونات المعتمدة. لمطالعة المزيد عن أعمال ابن كثير الحديثية، انظر: chapter 3 of my 'Ibn Kathīr (d. 774/1373)

(1) Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition, p. 209-215.

[تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٢٦٠-٢٦٦، قسم الترجمات]. ويقول صالح عن العلاقة بين الزمخشري والثعلبي: «العلاقة بينهما حوار جدلي، تتمثل في الإضافة، والتكييف، والرد، واستبعاد مواد من تفسير الثعلبي».

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٧٦.

(٣) قد يرجع هذا إلى أن الطبري ربما لم يتبوأ مثل هذا الدور المركزي في تاريخ التفسير. وللمزيد عن التشكيك في الدور التاريخي للطبري، انظر:

see Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition.

لطالما انتقد الباحثون الغربيون تفسير ابن كثير، ورفضوه لكونه يتكوّن ببساطة من مادة الحديث^(١). يحلّل نورمان كالدر، على سبيل المثال، مادة الأحاديث لدى ابن كثير ويشكو من «ضآلة» تعليقات ابن كثير، وأنّ «هذه المادة تكاد تكون أحاديث نبوية بشكلٍ حصري في نسبتها»^(٢). يفضل كالدر المفسرين المتفكرين، مثل: القرطبي والرازي، الذين يعرضون ويناقشون المواد التفسيرية. بالنسبة إلى كالدر، لا ينخرط ابن كثير في قراءات متعدّدة تراوح بين الأدوات التفسيرية المتعدّدة، مثل: فقه اللغة، وعلم الكلام، والآثار المتجاوزة للحديث.

ومع ذلك، فإنّ هؤلاء الباحثين ربما لم ينتبهوا إلى أن مجموعة الأحاديث التي أوردها ابن كثير وُضعت بعناية لتقديم رسائل عقديّة معيّنّة. كما توضح جين مكوليف، «في حين يشتمل تفسير القرآن العظيم على الكثير من الآثار والمرويات، إلّا أنها ليست مجرد موادّ متراكمة بشكلٍ غير نقدي، بل يتم ترتيبها وتقييمها بشكلٍ مدروس للغاية»^(٣). يكرّس ابن كثير وقتاً طويلاً لاختيار

(1) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr,' p. 129.

(2) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr,' p. 129.

(3) تواصل مكوليف القول: «على هذا النحو، فإنها تحمل شهادة مناسبة لحقبة من التاريخ الإسلامي كانت محافظة بالمعنى الإيجابي للمصطلح؛ حقبة سعت إلى تحديد والحفاظ على أفضل تقاليدها

الأحاديث التي تمثل مجال الأخبار الحديثية والرسالة العقديّة التي يريد تبليغها^(١). وفي حين أن كالدّر كان محققاً في القول بأنّ ابن كثير لم يكن يستخدم العديد من الأدوات التفسيرية كغيره من المفسّرين الآخرين، كان إسهام ابن كثير في التقليد التفسيري يتمثل في ربط الأحاديث الموثوقة بالتفسير. لقد استخدم المفسرون السابقون الحديث في تفاسيرهم، ولكن ليس بنفس المستوى أو الدقة التي قام بها ابن كثير في تفسيره.

ومن أجل توضيح منهج ابن كثير التأويلي، سوف نفحص الآن كتاباته التفسيرية المتعلقة بنقاش كلامي مهم في دمشق القرن الثامن/الرابع عشر، وهو مسألة عصمة الأنبياء.

المتوارثة، وإن كانت حقبة تم رفضها في العصر الحديث بوصفها حقبة ميكانيكية وغير ملهمة وروتينية متكررة أدت في الواقع إلى الانحطاط». (McAuliffe, Qur'anic Christians, p. 76).

(١) للمزيد من المعلومات عن الكيفية التي يعبر بها المحدثون عن آرائهم الفقهية من خلال الحديث، انظر:

Melchert 'Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law', pp. 383–406.

تعريف عصمة الأنبياء:

يتعاطى كلُّ من ابن تيمية وابن كثير كثيرًا مع منزلة الأنبياء في كتاباتهم، ولكنهما يختلفان جوهرياً فيما يتعلق بمفهوم عصمة الأنبياء. ومن أجل تسييق آرائهما، من الضروري التعرُّض لخلفية التعريف الأشعري السائد لمسألة العصمة، والذي كان على كلِّ من ابن تيمية وابن كثير مجابهته.

كان فخر الدين الرازي أكثر المتكلمين تأثيراً في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في دمشق المملوكية. وكما يفصّل في كتابه: (الأربعين في أصول الدين)، يؤكّد الرازي على أنّ الأنبياء يجب أن يكونوا معصومين في الأساس لأنهم يتوجّب عليهم تبليغ الرسالة الإلهية تماماً كما ينبغي^(١). فإذا ما صدر الذنبُ عن الأنبياء -بحسب الرازي- فسوف يتشكك الناس في استقامتهم ولن يتبعوا دعوتهم. على الجانب الآخر، يجادل ابن تيمية ضد الموقف الأشعري ويؤكد أنّ الأنبياء أخطؤوا، في الواقع، ولكن الله عصمهم من الإصرار على مقارفة الذنب. اتفق ابن تيمية مع الرازي على أنّ الأنبياء كانوا قدوة، لكنه أصرّ على أنّ جزءاً من قدوتهم الأخلاقية يتمثّل في اعترافهم بنواقصهم، والسعي لطلب مغفرة الله، وإصلاح أفعالهم. والعديد من الآيات القرآنية والأحاديث تؤكد أنّ الأنبياء أخطؤوا ثم تُبين توبتهم بعد ذلك^(٢).

(1) Mirza, 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete'.

(2) للمزيد حول مفهوم العصمة وابن تيمية، يرجى الاطلاع على: Ahmed, 'Ibn Taymiyya and the Satanic Verses', pp. 67-124

لم يكن ابن كثير متكلماً كما يصدق على الرازي أو ابن تيمية؛ لذلك لم يؤلف قط مصنفًا كلاميًا لتناول مسألة العصمة. ومع ذلك، يُعرّف العصمة في تفسيره، وتعريفه أقرب إلى تعريف الرازي، وليس ابن تيمية، كونه يعتقد أن الأنبياء معصومون من الخطيئة لأنهم كانوا مؤيدين باستمرارٍ من الله^(١). في الآيات ٧٨-٨٠ من سورة الأنبياء، يذكر القرآن أن داود وسليمان كانا يحكمان في نزاع زراعي دمّرت فيه غنم أحد الرعاة محصول جاره. ثم يذكر القرآن في الآية التالية عبارة: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، مما يعني أن حكم سليمان كان أكثر عدلاً من حكم داود. وبعد سرد تفاصيل القصة بعد ذكر الآيات، والحديث عن حال ومصير القاضي الذي لا يحكم بالعدل، يُعلّق ابن كثير قائلاً: «...قلت: أمّا الأنبياء ﷺ فكُلُّهم معصومون مؤيّدون من الله - عز وجل - وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء المُحقِّقين من السَّلف والخَلْف»^(٢). ثم يتابع قائلاً: «وأما من سِوَاهُم، فقد ثبتَ في صحيح البخاري عن عمرو بن العاص أنه قال: قال رسول الله ﷺ: إذا اجتهدَ الحاكمُ فأصابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وإذا اجتهدَ فأخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ». ويجادل ابن كثير بأن هذا الحديث يدحض أولئك الذين يدّعون أن القاضي إذا اجتهد وأخطأ فهو في النار. لكنه عندما أورد

(١) يتردد ابن كثير في القول بتوبة الأنبياء؛ لأن ذلك يعني ضمناً أنهم أخطؤوا.

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٣٨٦٦.

الحديث نصّ على عبارة: «أما من سواهم» والتي تشير إلى أن ابن كثير لا يجوز الخطأ على الأنبياء^(١).

لا شك أن الوسط العلمي الذي انتمى إليه ابن كثير وعلاقته مع أقرانه من الأشاعرة أثرت على تعريفه للعصمة. في نقاشاته لمفهوم العصمة، يستشهد ابن كثير بمصادر أشعرية مثل كتاب القاضي عياض (ت: ٥٤٤ / ١١٤٩) المؤثر (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى)، حيث ينقل تحديداً رأي القاضي عياض في الآية ٣٩ من سورة آل عمران من أنها لا تعني أن النبي (يحيى) كان عتياً كما يدعي بعض المفسرين الآخرين، ولكنها تعني أنه كان معصوماً من ارتكاب

(١) في تفسيره للآية العاشرة من سورة التحريم، ذهب ابن كثير إلى أبعد من ذلك بالقول إن نساء الأنبياء معصومات عن الوقوع في الفاحشة حتى لو كنّ كافرات (تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ١١، ص ٦٢١٢). كما نرى أيضاً من خلال تفسيره أن العصمة مبدأ مهم يميز السُّنة عن الطوائف والأديان الأخرى؛ إذ يؤكد ابن كثير على المبدأ السُّني الذي ينصّ على عصمة أمة النبي محمد من الاتفاق على الخطأ (تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ٣، ص ١٥٣٤). وهذا يضع السُّنة في صراع مع غلاة الشيعة الذين يؤكّدون أن الإمام يجب أن يكون معصوماً (تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ١١، ص ٢١١). بالإضافة إلى ذلك، يحمل المسيحيون زعماءهم على العصمة ويتابعونهم في كل ما يقولون (تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ٣، ص ١٦٢٢). وعن طريق القول بأن الأنبياء وحدهم هم المعصومون، يهّمّ ابن كثير أنواعاً أخرى من المعرفة، مثل الأخبار الكتابية؛ لأنها لا تنبع من مصدر موثوق به (تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ٧، ص ٣٨٥).

الزنا^(١). ومع ذلك، فإن ما يميّز ابن كثير عن أقرانه من الأشاعرة هو أنه لا يجادل في الطبيعة المعصومة للأنبياء، بل يسوق الروايات عن الأنبياء كنماذج للتقوى. وخلافاً للرازي، لم يكن ابن كثير مهتمًا بمسألة معصية النبي ولا منخرطاً في المناظرات الكلامية مع خصومه^(٢)، بل يركّز على نقل ما يعتقد أنه الصورة الصحيحة للأنبياء، صورة التقوى والعبودية.

لم يكن تعريف ابن كثير للعصمة نتاجاً لعلاقته بأشاعرة الشافعية فحسب، بل كان أيضاً (كما ذكرنا أعلاه) مرتبطاً بسياقه الاجتماعي والسياسي. فعلى الرغم من أن ابن كثير كان جزءاً من أقلية سياسية تقليدية، إلا أنه كان ينتمي إلى مذهب الأغلبية الشافعية التي سيطرت على المناصب العلمية والقضائية الرئيسة. وعلى عكس ابن تيمية، الذي كان عضواً في أقلية حنبلية وناقداً اجتماعياً صريحاً، يقدم ابن كثير آراءه بطريقة حاذقة، كما أن آراءه غالباً ما تعكس رغبةً في الحفاظ على الوضع الراهن. ربما انعكس ذلك في حقيقة أن ابن تيمية قضى السنوات الأخيرة من حياته مسجوناً في دمشق لأنه اعتُبر تهديداً للنظام الاجتماعي والسياسي^(٣). على الجانب الآخر، طلب حاكم دمشق من

(١) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ٢، ص ٩٨٨.

(2) See my 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete'.

(٣) هناك حاجة إلى إنجاز المزيد من الدراسات عن السجن الأخير لابن تيمية.

ابن كثير في نهاية حياته أن يكتب رسالة في أهمية الدفاع عن الإمبراطورية
المملوكية^(١).

(١) ابن كثير، كتاب الاجتهاد.

يونس كنبّي مطيع لله:

من أجل بيان كيفية تعريف ابن كثير لمفهوم العصمة، سوف نفحص كيفية تناوله للمفهوم في حالة النبيّ يونس، وهو الشخصية المثالية لخوض مثل هذا النقاش؛ لأنه أحد الأنبياء القلائل الذين عاقبهم الله صراحةً. وعلى عكس المتكلمين أمثال الرازي أو ابن تيمية، لا يبنى ابنٌ كثير كتاباته التفسيرية على طريقة الردّ المتبّعة في علم الكلام، فهو لا يطرح ادّعاءات خصومه ثم يتصدّى لدحضها^(١). بدلاً من ذلك، يقدّم ابن كثير تفسيره من خلال ما يمكن اعتباره نوعاً من تخريج الأحاديث، يقدّم من خلاله سردية عن يونس كنبّيّ مثال للعبودية والطاعة^(٢).

ينظر ابن كثير إلى قصة يونس على أنها قصة تعبد لله، نجا فيها يونس من بطن الحوت بسبب طاعته السابقة لله. يتحدث ابن كثير عن الجزء الأكبر من القصة في تفسيره للآية ٨٧ من سورة الأنبياء: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَظِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ

(1) See my 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete'.

(2) يوضح توظيف ابن كثير للأثار من أجل إثبات حجته الكلامية أن «معظم التفسير بالمأثور هو في الواقع تفسير بالرأي».

see Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition, p:16.

تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٥٢، يعبر ابن كثير عن رأيه من خلال المصادر النقلية.

سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١﴾. يبدأ ابن كثير تعليقه بذكر خلفية تاريخية مختصرة للقصة، مشيراً إلى الاسم الكامل ليونس، واسم القرية التي بعث إليها، وكيف تمّ إلقاؤه في البحر^(١). (هنا نرى خبرة ابن كثير كمؤرخ، وهو أمر يغيب عن التفسيرات الفيلولوجية والتفاسير بالرأي)، ثم ينتقل للتعليق على عبارة: ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغَضَّبًا﴾، ويستشهد بخبر واحد مما ذكر ابن جرير الطبري وهو أنّ يونس ترك قومه ناقماً عليهم^(٢). وهكذا يُغفل ابن كثير الآثار الكثيرة التي أوردها الطبري والتي تفيد أنّ يونس ترك قومه لأنه كان غاضباً من الله^(٣). على سبيل المثال، يمتنع ابن كثير عن ذكر الخبر المستوحى من الكتاب المقدّس القائل بأنّ شعب نينوى تاب بعد مغادرة يونان القرية، فعفا الله عنهم وأخر عنهم العذاب. وبحسب هذا الخبر، اعتقد يونس أنّ الله أخلف وعده بمعاينة قومه، فنقم على ربه^(٤)، وأقسم بـ«الله ألا يعود إليهم كذاباً أبداً»^(٥). على

(١) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ٧، ص ٣٨٧٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الجزء ١١، ص ٣٨٨٠. يذكر ابن كثير صراحةً في قصصه أنّ يونس ترك قومه غاضباً عليهم. (البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي محمد معوض و عبد أحمد عبد الموجود، المجلد ١، ص ٢٧٥).

(٣) جامع البيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المجلد ١٧، ص ٦١.

(٤) لمزيد من المعلومات حول كيفية تعاطي ابن كثير مع المواد المستوحاة من الكتاب المقدّس، انظر: Tottoli, 'Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt', pp. 193–210.

(٥) جامع البيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المجلد ١٧، ص ٦١. وللإطلاع على

الجذور الكتابية للأثر، انظر: سفر يونان ٣: ١٠.

الأرجح، أغفل ابن كثير هذا الخبر لأنه أثار مسائل كلامية عن عدم وفاء الله بوعده، واستياء نبي من الإرادة الإلهية.

ثم ينتقل ابن كثير إلى تفسير: ﴿أَنَّ لَنْ نَقْدَرَ عَلَيْهِ﴾ ويجادل، على طريقة الرازي، بأن العبارة تعني: «لن نضيق عليه»^(١). بخياره التفسيري هذا استطاع ابن كثير تجنب القراءة الإشكالية بأن الله لم يكن قادرًا على معاقبة يونس. وكما يقول الرازي، لن يكون ملائمًا أن يعتقد نبي أن الله لم يكن قادرًا على عقابه، وبالتالي يفسر: ﴿لَنْ نَقْدَرَ عَلَيْهِ﴾، بـ«لن نضيق عليه»^(٢). ومن أجل تدعيم رأيه، يستشهد ابن كثير بأقوال بعض الصحابة والتابعين: ابن عباس، مجاهد بن جبر، والضحاك بن مزاحم^(٣). ثم يذكر أن هذا هو اختيار الطبري أيضًا، ويقدم دليلًا لغويًا على أن (نقدر تعني نضيق)؛ استنادًا إلى آية سورة الطلاق: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ

(١) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨٠.

(٢) جادل الباحثون بأن تفسير ابن كثير هو تخريج لتفسير الطبري ببساطة (Saleh, 'Radical Hermeneutics', p. 153). ومع ذلك، لا يقتصر ابن كثير على تقاليد الطبري فحسب، بل يوظف مجموعة كبيرة من المصادر طوال تفسيره. لمزيد من المعلومات حول المصادر العديدة التي اعتمد عليها ابن كثير في تفسيره، انظر: الفينسان، موارد الحافظ ابن كثير في تفسيره. وسمير محمد إسماعيل، المفتاح الكبير لتفسير ابن كثير.

(٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨٠.

بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿ [الطلاق: ٧] ^(١). يسوق الرازي نفس الآية لدعم تأويله بأنّ (نقدر تعني نضيّق) ^(٢)، ولكن على الرغم من أنّ رأي ابن كثير هنا يتطابق مع ما ذهب إليه الرازي، إلاّ أن ابن كثير يمنح سلطة تفسير كلمة: ﴿نَقَدَرَ﴾ للصحابة والتابعين أولاً ثم للغة ثانياً؛ يستخدم ابن كثير الفيلولوجي كأداة تفسيرية طوال تفسيره، ولكنه يعطي المصادر المنقولة الأولوية. ويتضح استخدام ابن كثير للفيلولوجي في هذه الحالة كونه يستشهد برأي مفاده أنّ (نقدر تعني نقضي) ويُتبع ذلك بيت من الشعر يدعم هذه الحجة. جدير بالذكر أن ابن كثير يستشهد بالبيت الشعري على الرغم من أنّ خياره التفسيري المفضل هو أن كلمة نقدر تعني نضيّق، مما يدلّ على أن ابن كثير كان منفتحاً على قراءات مختلفة للنص ^(٣).

بعدما يذكر الآثار الشارحة لنداء يونس في الظلمات، يسوق ابن كثير العديد من الآثار التي تؤكّد جميعها على طاعة وعبودية يونس. في الخبر الأول، يدخل يونس جوف الحوت ويعتقد أنه مات ^(٤)، ثم يحرك رجليه ويدرك أنه لا

(1) Abdel Haleem, The Qur'ān, p. 379.

(2) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨٠.

(3) يفترض كالدر أن ابن كثير لا يستخدم أدوات تفسيرية بخلاف الحديث (Tafsīr from Calder, 'Tafsīr from (Tabarī to Ibn Kathīr', p. 121).

(4) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨٠.

يزال حيًّا، فيسجد على الفور قائلاً: يا رب، اتخذتُ لك مسجداً في موضع ما اتخذته أحد^(١). هذا الخبر، الذي يصور يونس على أنه «قطب روحاني»؛ لأنه أول من يعبد الله في بطن حوت! لا نعثر عليه في أيٍّ من مدونات الحديث المعتمدة المتعارف عليها علمياً، ويذكره الطبري فقط باقتضاب. ومع ذلك، يورد ابن كثير هذا الخبر لأنه يشدد على عبودية وطاعة يونس.

ثم يستشهد ابن كثير بحديث عن أبي هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «لَمَّا أراد الله حَبَسَ يونس في بطن الحوت، وأوحى الله إلى الحوت أن خذه، ولا تخدش لحمًا ولا تكسر عظمًا^(٢)، فلَمَّا انتهى به إلى أسفل البحر، سمع يونس حسًا، فقال في نفسه: ما هذا؟ فأوحى الله إليه، وهو في بطن الحوت: إن هذا تسبيح دوابّ البحر، قال: فسَبَّح وهو في بطن الحوت، فسمع الملائكة تسيبحه، فقالوا: يا ربنا، إننا نسمع صوتًا ضعيفًا [بأرض غريبة] قال: ذلك عبدي يونس، عصاني فحبسته في بطن الحوت في البحر، قالوا: العبد الصالح الذي كان يصعد إليك منه في كلِّ يوم وليلة عملٌ صالح^(٣)؟ قال: نعم، قال: فشفعوا له عند ذلك،

(١) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨٠.

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨٠.

(٣) يستشهد الرازي بالحديث ذاته في تفسيره للآية ١٤٥ من سورة الصافات، ولكن على عكس الرازي، يورد ابن كثير سلسلة إسناد الحديث كاملة ويعزوه إلى مدونة حديثية موثوقة. يميز ابن كثير نفسه عن غيره من المفسرين الآخرين بذكر مصدر الأحاديث النبوية، وإسنادها الكامل ورواياتها المختلفة.

فأمر الحوت فقفزه في الساحل، كما قال الله - عز وجل -: ﴿وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ١٤٥]. ويحاول ابن كثير إظهار حجية هذا الخبر من خلال القول: رواه ابن جرير، ورواه البزار في مسنده^(١). ومرة أخرى، لا يتمكن ابن كثير من عزو هذا الخبر إلى المدونات الحديثية المعتمدة. ومع ذلك، نجده يستشهد به لأنه يدعم وجهة نظره بأن يونس كان نبياً مطيعاً^(٢). ثم يأتي على ذكر حديث آخر يؤكد طاعة يونس لله، حيث ينهى فيه النبي محمد بقوله: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى؛ سبَّح لله في الظلمات»^(٣). ثم يلاحظ ابن كثير أن هذا الحديث روي من غير هذه الزيادة: «سبَّح لله في الظلمات»، ولكنه رغم ذلك، اختار هذه الرواية لأنها تؤكد على تقوى يونس^(٤).

(١) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨١. ثم ينقل ابن كثير عن البزار قوله: لا نعلمه يروي عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد. ومع ذلك، فإن محققي طبعة أولاد الشيخ لتفسير ابن كثير يصنفون هذا الحديث على أنه ضعيف. كما يستشهد الطبري أيضاً بهذا الحديث في تاريخه الكبير. (تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المجلد ٢، ص ٤٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨١.

(٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨١. وقد أورد ابن كثير في (قصص الأنبياء) باباً أورد فيه روايات مختلفة لهذا الحديث. انظر: البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي محمد معوض وعبد أحمد عبد الموجود، المجلد ١، ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٤) سأتحديث عن روايات أخرى لهذا الحديث أدناه.

يُنهي ابن كثير تعليقه على الآيات بذكر خبر ثانٍ يدعم فكرة توسُّط الملائكة من أجلِ يونس، وهذه المرة عن ابن أبي حاتم الرازي^(١). يغير هذا الحديث الحوار بين الله والملائكة كما يأتي: «فقال الملائكة: يا رب، صوت ضعيف معروف من بلاد غريبة؟ فقال: أمّا تعرفون ذلك؟ قالوا: لا يا رب، ومن هو؟ قال: عبدي يونس، قالوا: عبدك يونس الذي لم يزل يُرْفَع له عملٌ مُتَقَبَّلٌ، ودعوةٌ مُجابهة؟ [قال: نعم]، قالوا: يا رب، أوّلاً ترحم ما كان يصنع في الرخاء فتنجيه من البلاء؟ قال: بلى، فأمر الحوت فطرحه في العراء»^(٢).

تُقرّر جميع الآثار التي استشهد بها ابن كثير في هذا السياق بأن يونس اقتترف ذنباً؛ إذ كان عليه أن يمثل لله ولا يفارق قومه. ومع ذلك، تؤكّد الآثار ذاتها على طاعة يونس وعبوديته؛ فقد أعلنت الملائكة أن يونس عبداً صالحاً عُرفت أعماله الصالحة قبل معصيته، ويقول النبي إنه لا ينبغي لأحد أن يُدين يونس؛ لأنه سبّح لله في وقت الشدة.

(١) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨١. ويشير أحد رواة هذا الخبر إلى أن أنس بن مالك هو الصحابي الوحيد الذي يرفع هذا الخبر إلى النبي.

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ص ٢٨٨١، يرد هذا الخبر في عرائس المجالس للثعلبي كذلك. (al-Tha'labī, 'Arā'is al-majālis, p. 686)

يواصل ابن كثير ثيمة يونس كنبّي ممثّل لله في تعليقه على آيات سورة الصافات: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلِثِّ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الصافات: ١٤٣، ١٤٤]. ويعلق بقوله: لولا ما تقدّم له من العمل في الرخاء، لظلّ يونس في بطن الحوت إلى يوم القيامة. ولدعم هذا الادعاء، يستشهد بحديث عن ابن عباس يقول فيه النبي ﷺ: «تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة». ثم يُتبع هذا الحديث بأثر منسوب لابن عباس يقول: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾ يعني: المصلّين. وصرّح بعضهم بأنه كان من المصلّين قبل ذلك. وقال بعضهم: كان من المسبّحين في رحم أمّه^(١)!

في كتابه: (قصص الأنبياء)، يضيف ابن كثير إلى قصة يونس تعليقا آخر يخصّص له عنوانا منفردا لذكر فضل يونس^(٢). وفي تفسيره لآيات سورة الصافات، يقول: «لولا توبة يونس وإنابته إلى الله؛ لظلّ في بطن الحوت إلى يوم القيامة. ولكنه لا يسهب في بيان هذه النقطة، بل يشدّد بدلا من ذلك على الجزء الأول من الآية: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾. بالنسبة إلى ابن كثير، كان

(١) حرفياً: «في جوف أبيه».

(٢) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي محمد معوض وعبد أحمد عبد الموجود، المجلد ١، ص ٢٧٣-٢٨٠. ويحيل ابن كثير قراءه هنا إلى تفسيره، في إشارة إلى أنه كتب تفسيره على آيات سورة الأنبياء قبل أن يكتب هذا الجزء من البداية والنهاية.

يونس من المسبحين لأنه كان من «العابدين الطائعين الذاكرين الله»^(١). وهو يدعم هذا التفسير من خلال الاستشهاد بحديث آخر عن ابن عباس الذي يرشده النبي قائلاً: «يا غلام، إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفعت الأقلام وجفت الصحف»^(٢). والمعنى الضمني هنا هو أن الله استجاب دعاء يونس لأنه كان عبداً تقياً قبل أن يرتكب ذنباً. ويستشهد الطبري بأثار مماثلة من المرجعيات التفسيرية المبكرة ولكن لا شيء منها مرفوع إلى النبي^(٣).

يختم ابن كثير قصة يونس في (قصص الأنبياء) بتخصيص عنوان خاص لذكر فضل النبي يونس، وهو ما يتناقض مع روايات الثعلبي والطبري عن يونس. يؤكد ابن كثير طوال هذا الجزء المخصص لفضل يونس على المبدأ التقليدي القائل بأن الأنبياء كانوا أفضل الناس ونماذج الإيمان. ويبدأ باقتباس

(١) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي محمد معوض وعبد أحمد عبد الموجود، المجلد ١، ص ٢٧٦.

(٢) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي محمد معوض وعبد أحمد عبد الموجود، المجلد ١، ص ٢٧٦.

(٣) يتناول الطبري أيضاً الفكرة القائلة بأن يونس كان عبداً صالحاً قبل أن يلتقمه الحوت (تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المجلد ٢، ص ٤٤).

الآية ١٣٩ من سورة الصافات: ﴿وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾، ويؤكد على ذكر الله له في جملة الأنبياء في سورتي النساء والأنعام. ثم يشرع في سرد العديد من الأحاديث التي تبدأ جميعها بعباراة: «ما ينبغي لعبد أن يقول أنا خيرٌ من يونس بن متى...». وفي هذا المقام، يستعرض ابن كثير معرفته الموسوعية بالحديث من خلال تقديم مختلف روايات الحديث المنسوبة إلى المدونات الحديثية الموثوقة؛ كالبخاري ومسلم وأبي داود، وكذلك المسندان الأقل استشهاداً بهما: مسند ابن حنبل والطبراني. ثم يوضح المُحدِّث الكبير بدقّة كيف تعضد هذه الأسانيد المختلفة بعضها بعضاً، وتدعم متن الحديث في نهاية المطاف.

وبينما يستدلّ المفسرون الآخرون بهذا الخبر أيضاً، إلا أن أحداً منهم لا يحرص كل هذا الحرص على إثبات صحّته^(١). ومن المرجّح أن ابن كثير قد انخرط في مثل هذه التفاصيل من أجل مجابهة بعض المعتقدات الصوفية التي تشير إلى أن الأولياء يمكن أن يكونوا أكثر تقى من الأنبياء. يذكر أحد تلامذة ابن كثير، وهو محمد بن أبي العز (ت: ٧٩٢ / ١٣٩٠)^(٢)، في شرحه على العقيدة

(١) Al-Tha'labī, 'Arā'is al-majālis, p. 686.

(٢) يحيل ابن أبي العز إلى ابن كثير ثلاث مرات في تعليقه على موثوقية الحديث (ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، المجلد ١، ص ٧٣).

الطحاوية^(١) أنه لا يمكن للمؤمن أن يصل إلى مقام الأنبياء. متهمًا ابن عربي (ت: ٦٣٨ / ١٢٤٠) على وجه التحديد بالادّعاء أنه وصل إلى مرتبة الأنبياء الروحية والتعبدية على الرغم من أنه لم يتبع طريقته^(٢). ثم يشرع ابن أبي العز في الاستشهاد بأقوال ابن عربي ليثبت أن ابن عربي وأتباعه زعموا في الواقع أنهم أفضل من الأنبياء. وبالنسبة إلى ابن أبي العز وغيره من التقليديين، فإن ادّعاء السموّ على الأنبياء يعني ضمناً أنه لا ينبغي على المرء أن يحتذي حذوهم، وهو دليل واضح على الزندقة.

من خلال الاستشهاد بطائفة من الأحاديث التي تنصّ على أنه: «ما ينبغي لعبد أن يقول: أنا خيرٌ من يونس بن متى»، استطاع ابن كثير بشكلٍ غير مباشر أن يدحض تأويلات عقيدة ابن عربي الصوفية. وعلى عكس ابن تيمية، الذي كثيراً ما يتصدى مباشرة لتفنيد مقولات خصومه، يسوق ابن كثير ببساطة الأحاديث الصحيحة التي يرى أنها تمثل المبدأ الاعتقادي الصحيح وتهمّش خصومه بمهارة^(٣).

(١) تُرجمت العقيدة الطحاوية إلى الإنجليزية (طحاوي، شرح عقيدة الإمام الطحاوي).

(٢) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، المجلد ٢، ص ٧٤٢.

(٣) يتحدث ابن عربي في كتابه: (فصوص الحكم) عن يونس، ولكنه للأسف لا يذكر هذا الحديث (ابن

عربي، فصوص الحكم).

بالإضافة إلى ذلك، لا نعثر في الأخبار التي يذكرها ابن كثير في قصص الأنبياء على أخبار تذكر ضعف ومعصية يونس. يستشهد الثعلبي، على سبيل المثال، بحديث يقول: «كان يونس بن متى فيه عَجَلَةٌ وَخِفَّةٌ فَلَمَّا حَمَلَ أَعْبَاءَ النبوة تَفَسَّخَ تحتها تَفَسَّخَ الرَّبْعُ تحت الحِمْلِ الثقيل؛ ولذلك السبب ذهب مغاضباً»^(١). من شأن مثل هذا الخبر أن يعترض قناعة ابن كثير بأن الأنبياء كانوا مُوجَّهين من الله، كما كانوا قدوة للإيمان. نرى أيضًا أن ثمة عددًا قليلًا جدًا من المواد غير النبوية التي يستشهد بها ابن كثير؛ كالخبر المستوحى من الكتاب المقدس الموجود لدى كلٍّ من الطبري والثعلبي الذي يقول: فلَمَّا أخرجهُ اللهُ من بطن الحوت، أنبت له شجرة من يقطين وهو القرع، فجعل يستظلُّ بها^(٢) فذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ﴾ [الصفات: ١٤٦]، قالوا: فيبست الشجرة فبكى عليها، فأوحى اللهُ إليه: أتبكي على شجرة يبست ولا تبكي على مائة ألف أو يزيدون أردت أن أهلكهم^(٣). هذا الخبر أيضًا ينتهك حجاج ابن كثير بأن الله يحفظُ الأنبياء ويساعدهم ولا يعاقبهم أو يؤدبهم.

(١) الثعلبي، عرائس المجالس، ص ٦٨٧.

(٢) انظر: سفر يونان، الإصحاح الرابع.

(٣) الثعلبي، عرائس المجالس، ص ٦٨١.

ومرة أخرى، تتلقّى رواية ابن كثير -المستندة في المقام الأول على الأحاديث- عن الأنبياء في كتابه قصص الأنبياء انتقادات حادة من نورمان كالدر، الذي يقول إنه «من الصعب تجنّب الاستنتاج القائل بأن الله -بحسب رؤية ابن كثير- يمتلك مهارة أدبية أقل بكثير من إنسان عادي، وقليل من الخيال»^(١). يستهجن كالدر افتقار ابن كثير إلى السرد، وكيف أن ما يقدمه يركز مباشرة على المواد القرآنية والنبويّة. وبينما يهاجم كالدر ابن كثير، فإنه يشيد بكتاب قصص الأنبياء للثعلبي، الذي يرى «أنه بالتأكيد النموذج الأكثر إيجابية وحيوية لقصص الأنبياء في التقليد العلمي»^(٢). ولا شك أن كالدر كان محقاً في أن كتاب قصص الأنبياء لابن كثير يفتقر إلى السرد الأدبي خلافاً لكتاب الثعلبي؛ لقد كانت المدرسة العلمية النيسابورية التي خرج منها الثعلبي متمرساً في الشعر والأدب العربي، في حين أن الدائرة العلمية التي انتمى إليها ابن كثير كانت رائدة في الحديث^(٣). لقد كان تاريخ الأنبياء لابن كثير ردّاً على رؤية أوسع رأت في قصص الأنبياء «نوع من التسرية»^(٤)، وهو ما اعتبره ابن كثير على الأرجح أنه يعطي الأولوية لسرد حكايات مؤنسة على حساب الدقة التاريخية.

(1) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 124.

(2) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 128.

(3) انظر: Saleh, 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr'.

(4) Newby, 'Tafsīr Isrā'īlīyāt', p. 695.

لم يكن ابن كثير بصدد كتابة عمل أدبي بارع، بل كان ينسج سرديته من خلال الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة التي تجاوزت مع قيمه الأخلاقية والإيتيقية التقليدية.

خاتمة:

من خلال تحليل كتابات ابن كثير التفسيرية يمكننا القول إنه لم يكن مجرد متحدّث باسم ابن تيمية. انتمى ابن كثير إلى دائرة علمية تقليدية شافعية تألفت من متخصصين في علم الحديث. لقد آمن هؤلاء الشافعيون التقليديون أنهم أعطوا الأولوية المطلقة للمصادر المنقولة ووضعوا اعتماداً أكبر على الأحاديث، وانتسبوا إلى نوع من (اللاهوت الأخلاقي) الذي تجنب الردّ والجدل وركّز على تعزيز القيم الأخلاقية والإيتيقية للسنة. على النقيض من ذلك، انتمى ابن تيمية إلى نوع من التقليدية التي حاولت عقلنة المصادر المنقولة وزعمت أن العقل والنقل كانا مكملين لبعضهما. لقد أدت تقليدية ابن تيمية إلى قيامه بتصنيف مجموعة متنوعة من الردود ضدّ من اعتبرهم فرقةً مبتدعة. وعلى وجه التحديد، يمكن النظر إلى تفسير ابن كثير كردّ على فخر الدين الرازي بدلاً من اعتباره امتداداً لفكر ابن تيمية.

تظهر هذه التقليديويات المتباينة في تفسيرها المتناقض لقصة يونس؛ إذ يتصدى ابن تيمية للموقف الأشعري الذي يرى أن الأنبياء كانوا قدوة في الأساس، ويجادل بأن الأنبياء أخطؤوا في الواقع ولكنهم لم يُصِرّوا على الخطيئة، عن طريق النظر إلى قصة يونس وغيره من الأنبياء الآخرين على أنها قصة إنابة وتجديد روحي. وعلى الجانب الآخر، ينسج ابن كثير تفسيره عن طريق تخريج الأحاديث؛ إذ يقوم بفرز دقيق لتفسيرات الطبري وابن أبي حاتم

الرازي، واختيار الروايات التي يرى أنها صحيحة من الناحية الاعتقادية ويمكن دعمها من خلال مدونات الحديث الموثوقة. وفيما يتعلق بمسألة (عصمة الأنبياء)، نرى أن ابن كثير كان أقرب إلى الموقف الأشعري الذي يرى أن الأنبياء لا يخطئون لأنهم مؤيدون من الله باستمرار. ويقدم يونس كنبى مطيع نجّاه الله من بطن الحوت بسبب عبادته السابقة. ومع ذلك -وتماشياً مع لاهوته الأخلاقي- لا ينخرط ابن كثير في أيّ جدل على غرار علم الكلام، ويتجنب الخوض في النقاشات الكلامية حول ما إذا كان يونس مخطئاً أم لا، أو ما إذا كان يمكن للأولياء السموّ على الأنبياء أم لا. بدلاً من ذلك، يركّز على تقديم رواية مقنعة ليونس بوصفه مثلاً للتقوى والعبودية يستحق الثناء والاقتداء به.



المراجع العربية:

- البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (١٥ مجلد. لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩).
- تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (١٣ مجلد. [القاهرة]: دار الفكر، ١٩٧٩).
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، (١٢ مجلد. القاهرة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ٢٠٠٩).
- جامع البيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٤ مجلد. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٢).
- الدارس في تاريخ المدارس، عبد القادر بن محمد النعيمي، تحقيق: جعفر الحسني (مجلدان. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨).
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي ابن العماد (٤ مجلدات. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٦٦).
- شرح العقيدة الطحاوية، علي ابن أبي العز، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن تركي (مجلدان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧).
- طبقات الفقهاء الشافعية، ابن قاضي شهبه، تحقيق: علي محمد عمر (مجلدان. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨).

- طبقات المفسرين، محمد بن علي الداوودي (مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
- عرائس المجالس في قصص الأنبياء، أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، ترجمة: ويليام إم. برينر (ليدن: بريل، ٢٠٠٢).
- عقيدة الإمام الطحاوي، أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق وترجمة: حمزة يوسف (Fons Vitae: معهد الزيتونة، ٢٠٠٧).
- فصوص الحكم، ابن عربي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦).
- كتاب الاجتهاد في طلب الجهاد، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عسيلان (الرياض: دار اللواء، ١٩٨٢).
- المفتاح الكبير لتفسير ابن كثير، سمير محمد إسماعيل (القاهرة: دار المحدثين، ٢٠٠٨).
- مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، تحقيق: عدنان زرزور (الكويت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٢).
- موارد الحافظ ابن كثير في تفسيره، سعود بن عبد الله الفنينان (الرياض: مكتبة التوبة، ٢٠٠٦).
- مولد رسول الله، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: صلاح الدين منجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦١).

المراجع الأجنبية:

- (eds), Ibn Taymiyya and his Times (Karachi: Oxford University Press, 2010).
- ———, 'Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I', *Studia Islamica* 17:2 (1962), pp. 37–80.
- ———, 'Ibn Kathīr (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur'ānic Exegesis' (unpublished PhD dissertation, Georgetown University, 2012).
- ———, 'Qur'ānic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr' in Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* (Oxford & New York: Clarendon
- ———, 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: Al-Wāḥidī and His Significance in the History of Qur'ānic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126:2 (2006), pp. 223–43.
- ———, 'The Tanbīh of Ibn Taimiya on Dialectic' in Sami A. Hanna (ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies* (Leiden: Brill, 1972).
- ———, 'Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law', *Islamic Law and Society* 8:3 (2001), pp. 483–506.
- ———, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbār* (Oxford, Clarendon Press, 1971). Hurvitz, Nimrod, *Formation of Hanbalism: Piety into Power* (New York: Routledge Curzon, 2002).
- ———, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)* (Boston: Brill, 2004).
- Abdel Haleem, M.A.S. (tr.), *The Qur'an: A New Translation* (Oxford: Oxford University Press, 2008)
- Ahmed, Shahab, 'Ibn Taymiyya and the Satanic Verses', *Studia Islamica* 87:1 (1998), pp. 67–124.

- Brown, Jonathan, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden: Brill, 2007).
- Calder, Norman, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham' in G.R. Hawting and A.A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'ān* (London: Routledge, 1993).
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1994).
- El Shamsy, Ahmed, 'The First Shāfi'ī: The Traditionalist Legal Thought of Abū Ya'qūb al-Buwayṭī (d. 231/846)', *Islamic Law and Society* 14:3 (2007), pp. 301–41.
- Frank, Richard M., *Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, ed. Dimitri Gutas (Aldershot: Ashgate Variorum, 2008).
- Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1985).
- Makdisi, George, 'The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh', *Studia Islamica* 59:1 (1984), pp. 5–47.
- McAuliffe, Jane Dammen, *Qur'ānic Christian: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1991).
- Melchert, Christopher, 'Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters', *The Muslim World* 92:3–4 (2002), pp. 407–18.
- Mirza, Younus, 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete', in progress.
- Newby, Gordon, 'Tafsīr Isrā'īlīyāt', *Journal of the American Academy of Religion* 47:4 (1979), pp. 685–97. Press, 1988.

- Saleh, Walid, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed
- Tottoli, Roberto 'Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature', Arabica 46:2 (1999), pp. 193–210.



ابن تيمية مفسراً
قراءة في معالجة ابن تيمية لبيان والد زوج موسى
والرسل في سورة يس^(١)^(٢)
يونس ميرزا

(١) العنوان الاصيلي لهذه الدراسة: Ibn Taymiyya as Exegete: Moses' Father-in-Law and the Messengers in Sūrat Yā Sīn، المنشورة في: Journal of Qur'anic Studies، المجلد ١٩، العدد ١، ٢٠١٧.

(٢) مترجم هذه الدراسة: مصطفى هندي؛ مترجم وكاتب، له عدد من الأعمال المنشورة.

مقدمة:

من الاهتمامات الرئيسة للبحث في فنّ التفسير؛ البحث في تاريخ التفسير، وتاريخ اتجاهاته، ومنعطفاته التأويلية الكبرى، التي تشهد نقاشات موسّعة حول الإشكالات المركزية لهذا الفنّ، فيما يتعلّق بمصادر التفسير وطرائقه وآلياته، وحدود استخدام المصادر، وسبل توظيفها في عملية استكشاف المعنى، ولعلّ اسم ابن تيمية يُعدّ واحدًا من أهم الأسماء التي تحضر عند نقاش مثل هذه المنعطفات لا سيما في الطرح الغربي.

في هذه الورقة التي بين أيدينا، يحاول يونس ميرزا إلقاء ضوء على عمل ابن تيمية في التفسير، والذي يعتبره -موافقًا بشكل جزئي لوليد صالح، ومخالفًا لعدد من الباحثين- يمثل انعطافة حاسمة في تاريخ التفسير، حيث جسّد افتراق التأويلية المحافظة عن التأويلية التقليدية الأشعرية، خاصة في مسألة مصادر التفسير وترتيبها، والذي نتج عنه ترتيب هرمي جديد لتاريخ مدونات التفسير الكبرى يضع على قمّتها الكتب التي اهتمت بتفسير السلف بالأساس.

إلا أن ما يحاول ميرزا المحاجّة عنه هنا بشكل خاصّ، والذي يجعل ورقته طرحًا مغايرًا؛ هو أن منهجية ابن تيمية التفسيرية لم تتوقف -كما هي عادة التحليل عند معظم الباحثين- عند (مقدمة في أصول التفسير)، بل إنها شهدت تطورًا يظهر في الأعمال التفسيرية الكثيرة لابن تيمية والمكتوبة بعد المقدّمة.

ومن أجل إثبات محاجاته، يقدم ميرزا قراءة تطبيقية في رسالة ابن تيمية حول النبي شعيب، ويبرز كيف أن هذه الرسالة تشهد استناداً واضحاً من ابن تيمية لكتب أهل الكتاب، مما يظهر تطوراً في منهجيته التي كانت سابقاً تقتصر على مرويات السلف، كما يحاول ميرزا بيان الأهداف الأعمق لعمل ابن تيمية التفسيري، والتي يعدّ أهمها تصحيح الموقف العقدي من مفهوم النبوة، والذي يراه قد شهد تحريفاً على يد الاشتغال التفسيري الأشعري.

إنّ الهدف من ترجمة هذه الورقة ليس نتائجها بالضرورة وإنما ما تثيره من تساؤلات مهمّة حول بعض الجوانب المتّصلة بنظرة ابن تيمية المنهجية للتفسير وممارسته والأدوات اللازمة لهذه الممارسة لا سيما مرويات الكتاب المقدّس.

الدراسة

إنه العام ٦٨٣هـ / ١٢٨٤م في دمشق؛ حيث كان هناك حديث عن شاب (معجزة) عُرف باسم ابن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٨). لقد ترأس للتو دار الحديث السكرية^(١)، وما أن ألقى أول دروسه حتى لفت إليه نظر قاضي القضاة والعديد من العلماء البارزين في ذلك الوقت^(٢)، كان من الحاضرين الفقيه الشافعي الكبير تاج الدين الفزاري (ت: ٦٩٠ / ١٢٩١) الذي أشار إلى أن الدرس الذي ألقاه ابن تيمية كان مفيداً للغاية وكان وقعهُ جيداً على الجمهور.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٠٣. كما يلمح الذهبي إلى (فصول التفسير) لابن تيمية (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٨ و ٢١).

* أودُّ أن أشكر عددًا من الأشخاص الذين ساعدوا في إثراء هذا المقال وجعله مفيدًا:

- قرأ كلُّ من (جون كالتر، وبول هيك، ودييجو ساريو، ووليد صالح) المَسودَّات الأولى، وقدموا تعليقات واقتراحات مفيدة.
- يستحق (وليد صالح) شكرًا خاصًا لتقديمه الكثير من الأسس الفكرية التي بُنيت عليها هذه المقالة.
- لقد كان (جون هوفر) مرجعًا أساسيًا بالنسبة لي في دراسة ابن تيمية، كما شكَّلت صرامته الفكرية معيارًا مهمًا في هذا المجال.
- كان (محمد حاج ماجد) أول شخص درست معه (المقدمة)، وكان مصدرًا دائمًا للمعرفة والإلهام.
- كما قدّم قسم الفلسفة والدراسات الدينية في أليغيني (إريك بويتون، وجلين هولاند، وكارل أولسون، ورون برنشتاين جوف، ورينوما آسمي، وإريك بالمر، وتال كوريم، وستيف فارلي-جاكسون) البيئة الجماعية والمضيافة، حيث كُتبت الجزء الأكبر من هذه المقالة.
- كما كانت منسّقة الصياغة لدينا (أشلي رايت) لطيفة بما يكفي لتحرير هذه المقالة، وتقديم اقتراحات أسلوبية مفيدة.
- كانت (ليندا إرنست) من المكتبة ذات كفاءة عالية في تعقّب جميع الموارد التي احتاجها من المكتبات في جميع أنحاء العالم.
- وفي النهاية، ما كان من خطأ فهو مني.

(٢) كانت هذه المحاضرة عن البسملة (الداودي، طبقات المفسرين، ج ١، ص ٤٧).

عندما ذاع صيته، بدأ ابن تيمية الشاب في إلقاء درس التفسير في المسجد الأموي بعد صلاة الجمعة، وهو ما استمر عليه بقية حياته^(١)، أعد له منبرٌ مخصوص في المسجد وشرع في تفسير القرآن من أوّله^(٢)، وسرعان ما انتشرت سيرة درس التفسير وجذبَ حشدًا كبيرًا، وأصبح حديثَ الجميع في أنحاء البلاد؛ كان ابن تيمية يبلغ من العمر وقتها ٢٢ عامًا فقط^(٣).

تنظر الاتجاهات البحثية الحديثة إلى ابن تيمية في المقام الأول على أنه متكلم وفقه^(٤)، إلا أن المصادر التاريخية العربية تتابعت على اعتباره مفسرًا^(٥)،

(١) كما يذكر البرزالي، كان من عاداته تدريس التفسير صباح كل جمعة (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١٣). كما يسجل ابن كثير أن من عادة ابن تيمية التدريس كل جمعة في المسجد الأموي (ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٤).

(٢) الداودي، طبقات المفسرين، ج ١، ص ٤٧.

(٣) رجع المؤلف في نقولاته من المصادر التراثية إلى الأصول العربية، وقد أثبتنا هذه النقولات من المصادر العربية، علمًا أن المؤلف يضمن أحيانًا ولا يقتبس، فراعينًا في هذا كذلك سياق النص العربي. (المترجم)

(٤) لاوست Laoust, Essai sur les doctrines. هناك حاجة إلى مزيد من العمل حول المدى الذي حدّد فيه لاوست معايير دراسة ابن تيمية. يحتوي الكتاب الذي تم تحريره مؤخرًا بواسطة يوسف رابوبورت وشهاب أحمد (ابن تيمية وعصره) = على فصل مخصّص لآراء ابن تيمية التفسيرية والذي ستم مناقشته أدناه.

(٥) للاطلاع على استثناءات من هذه القاعدة، انظر: بركة، ابن تيمية وجهوده. وصالح، Ibn Saleh,

Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics,

كما نشر إليوت بازانو Elliot Bazzano أيضًا أجزاء من أطروحته حول رؤية ابن تيمية التفسيرية، حيث ذكر في مراجعته للأدبيات الثانوية عن ابن تيمية، «على الرغم من أن ابن تيمية أنتج مئات الكتب، إلا أنه

=

حيث قال تلميذه وزميله الحافظ الذهبي (ت: ٧٤٨ / ١٣٤٨) أن ابن تيمية كان (آية في التفسير)^(١)، وأن درسه في التفسير كان دائماً ما يحضره الجمع الغفير^(٢)، كما دعاه صديقه العزيز البرزالي (ت: ٧٣٩ / ١٣٣٩) بأنه إمام في التفسير^(٣)، وسجل اندهاش الناس من مقدار التفسير الذي كان يحفظه ابن تيمية^(٤)، كما وضع تلميذه المخلص ابن رشيقي (ت: ٧٤٩ / ١٣٤٩) أطروحات ابن تيمية التفسيرية أولاً في جمعه لأعمال أستاذه^(٥). علاوة على ذلك، فإن أحد أهم مصادر السير الذاتية الكلاسيكية عن المفسرين -ألاً وهو (طبقات المفسرين) للداودي (ت: ١٥٣٨ / ٩٤٥) - يتضمن ترجمة لابن تيمية^(٦).

=

غير معروف عموماً بإسهاماته التفسيرية، على الرغم من أنه قدّم إسهامات مهمّة في هذا المجال» (Bazzano، ابن تيمية ص ١٢١). علاوة على ذلك، يشير محرر كتابات ابن تيمية التفسيرية محمد السيد الجليند إلى أن السير الذاتية المعاصرة لابن تيمية لا تسلط الضوء على إسهاماته في هذا النوع

(ابن تيمية، دقائق التفسير، ج ١، ص ١٣).

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٥٣، ص ٢٦١.

(٢) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١١.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ١٣٥. لاحظ هنا أن ابن كثير يقتبس من البرزالي.

(٤) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١٣.

(٥) ابن تيمية، الجامع، ص ٢٢٢.

(٦) الداودي، طبقات المفسرين، المجلد: ١، ص ٤٥-٤٩.

إنّ أحد أسباب عدم اعتبار ابن تيمية مفسراً هو التعريف الضيق الذي عادة ما يقدم للتفسير؛ وكما أوضحت جين مكوليف Jane McAuliffe في مقالها الرائع 'Genre Boundaries of Qur'anic Commentary' (حدود النوع للتفسير القرآني)، فليس من الإنصاف أن يحصر الباحثون التفسير فقط في الأعمال التفسيرية الكاملة التي تتبع القرآن آية آية، بل عليهم استكشاف الأنواع الأخرى التي يكون القرآن فيها موضوع دراسة، وتشرح ذلك قائلة^(١):

«ليس بالضرورة أن تتطابق الحدود والمعالم الرئيسة لمقولة التفسير باعتباره نوعاً خاصاً من التأليف مع مقولة التفسير باعتباره ممارسة فكرية للمخيل الديني الإسلامي. صحيحٌ أن لدينا كمية ضخمة من التفسيرات المطبوعة التي يمكنها ملء أرفف لا حصر لها، ومن مجموعات مخطوطات التفسير التي تنتظر من يخرجها في نشرات محقّقة؛ إلا أن تفسير القرآن في حقبة القرون الوسطى لا يمكن حصره أو استيعابه بالكامل ضمن هذه الحدود».

بسبب التركيز على التفاسير الكاملة فقط، اعتدنا على إغفال الإسهامات التفسيرية لأولئك الذين لم يكتبوا تفسيراً كاملاً، ولأن ابن تيمية لم يكتب تفسيراً مسلسلاً للقرآن يتبعه آية آية؛ فقد تُركت العديد من نظراته التفسيرية الفريدة دون استكشاف^(٢).

(1) McAuliffe, 'The Genre Boundaries', p. 454.

(٢) لمناقشة ما إذا كان ابن تيمية قد كتب تفسيراً كاملاً أم لا، انظر: Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, 155

إن إسهامات ابن تيمية التفسيرية مهمة؛ لأنها جزء من النقلة الهرمنيوطيقية المهمة التي حدثت في تاريخ التفسير عندما افترق تيار أصحاب الحديث المحافظ عن المدرسة الأشعرية. تؤكد الأبحاث السابقة أن هذا التحول الهرمنيوطيقي حدث أولاً مع ابن كثير (ت: ٧٧٤ / ١٣٧٣)، وكان مقصوراً على سرد الآثار النبوية.

في مقاله المؤثر (من الطبري إلى ابن كثير)، يقول نورمان كالدر: إن ابن كثير هو الذي كان بمثابة (نقطة نوعية) عن الصورة التقليدية الراسخة للتفسير^(١). وعلى الرغم من أن كالدر يشير ضمن المقالة إلى أن ابن كثير تأثر بـ(أستاذه) ابن تيمية، إلا أن تركيزه ينصب على كيف أن ابن كثير قد عارض بشدة من سبقه من المفسرين مثل الرازي والقرطبي^(٢). ينتقد كالدر على ابن كثير أنه لم يوظف المجموعة الكاملة من الأدوات التأويلية، مثل اللاهوت المدرسي (علم الكلام)

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة:

محمد بو عبد الله، ص ١٤٩، ١٥٠، هامش رقم ٦، قسم الترجمات].

(١) Calder, 'Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr', ص ١٢٠.

(٢) يستشهد كالدر ببعض آراء ابن تيمية حول القرآن، ويذكر في حاشية ختامية أن أندرو ريبين أخبره أن

الاعتباس مأخوذ بالأصل من مقدمة ابن تيمية (Calder, 'Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr',

ص ١٣٨).

والتحليل الفيلولوجي، كما انتقد (مفهومه عن الحقيقة) التي يرى أنها موجودة فقط فيما نقل إلينا عن (النبي المعصوم محمد)، أي: الآثار النبوية^(١).
من ناحية أخرى، قدّم وليد صالح تحليلاً أدقّ يضع ابن تيمية في مركز التحوّل الهرمنيوطيقي؛ وإدراكاً منه أن ابن تيمية هو الذي وضع الأساس التأويلي للتيار التقليدي/ المحافظ، فقد خصّص صالح دراسة تفصيلية لتحليل (مقدمة في أصول التفسير). في نهاية المقالة سالفة الذكر، في قسم يتعلّق بتأثير مقدمة ابن تيمية، يذكر صالح أن مقدمة ابن تيمية دخلت حيّز التنفيذ العملي أول مرّة مع ابن كثير ثم السيوطي (ت: ٩١١/١٥٠٥)^(٢). وعليه -بحسب قراءته للوضع- في حين أن ابن تيمية هو الذي وضع الأساس النظري للتحوّل الهرمنيوطيقي، فإن ابن كثير والسيوطي هما من بدءا بالفعل في تطبيقه. بالإضافة إلى ذلك، يستنتج صالح من خلال قراءته للمقدمة أن مضمون منهج ابن تيمية «هو التسليم الكامل للحديث النبوي وتفسيرات الرّعيّل الأول كأداة لفكّ رموز الخطاب الإلهي»^(٣). ويبدو أن

(١) Calder, 'Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr', ص ١٢٠.

(٢) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, 153

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة:

محمد بو عبد الله، ص ١٨٦، قسم الترجمات].

(٣) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, 148

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة:

محمد بو عبد الله، ص ١٨٠، قسم الترجمات].

المقدمة هي التي جعلت من الممكن وضع تفاسير مبنية على سرد الأحاديث والآثار كما رأيناها لاحقاً في تفسير السيوطي^(١).

ولكن، بعد فحص كتابات ابن تيمية المختلفة، أستطيع القول أن ابن تيمية نفسه هو من بدأ تطبيق الاتجاه التأويلي الذي أصّله في مقدّمته، ودمج معه التحليل الفيلولوجي (فقه اللغة) والمرويات الكتابية. وبناءً على الإضاءات التفسيرية التي وصلت لنا من ابن تيمية، نرى أنه كان يحاول إعادة ترتيب الاتجاهات التفسيرية ليضع على رأسها التفاسير التي تميل إلى الاتجاه المحافظ مثل تفسير الطبري (ت: ٣١٠/٩٢٣)^(٢)، كما يوضح صالح: «سعى ابن تيمية إلى إعادة ترتيب التسلسل الهرمي للنصوص في التقليد العلمي للتفسير القرآني»^(٣).

وفي عملية إعادة ترتيب التسلسل الهرمي للنصوص التفسيرية، لم يلتزم ابن تيمية بسرد الحديث فحسب، بل استخدم الحجج اللغوية والتاريخية وحتى الكتابية لإثبات نظريته. نستطيع القول أن ابن كثير كان يبني مباشرة على

(١) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, 153,154

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، ص ١٨٦، ١٨٧، قسم الترجمات].

(٢) لمزيد من المعلومات عن الطبري، انظر: Shah, 'al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr.

(٣) Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition, p. 207 [تشكل التفسير الكلاسيكي،

تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، محمد إسماعيل خليل، ص ٢٧٠].

هرمنيوطيقا ابن تيمية واتجاهاته التفسيرية، ولكن بتدقيقه الخاص، واستخدامه للحديث، وفهمه للاتجاه المحافظ^(١).

لبناء حجتي؛ سوف أتفحص (رسالة في قصة شعيب عليه السلام) لابن تيمية، وأؤكد أن هذا العمل التفسيري كُتب بعد (مقدمة في أصول التفسير). في هذه (الرسالة) يبني ابن تيمية على العديد من المواضيع التي أصلها في المقدمة، مثل تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنة، وبالأثار المروية عن الصحابة والتابعين. يستخدم ابن تيمية ما يراه أكثر التفاسير الموثوقة الصحيحة والأصيلة ليقرر أن والد زوج النبي موسى لم يكن النبي شعيباً - كما افترض العديد من المفسرين الآخرين -، بل هو على الأرجح (يثرن) المذكور في الكتاب المقدس؛ كما أن الرسل في سورة يس ليسوا حواربي المسيح، بل هم على الأرجح أنبياء أرسلوا قبل زمنه. ورغم أن (رسالة في قصة شعيب عليه السلام) ما هي إلا غيض من فيض إسهامات ابن تيمية التفسيرية، إلا أن هذا العمل يُظهر اتخاذ ابن تيمية خطوات تفسيرية تتجاوز المقدمة.

(١) 'Mirza, 'Was Ibn Kathir the Spokesperson'.

[الدراسة مترجمة ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، بعنوان: هل كان ابن كثير متحدثاً باسم ابن تيمية، تفسير قصة النبي يونس أنموذجاً، ترجمة: مصطفى الفقي، ص ٢٦٤، قسم الترجمات].

ما تُبيِّنُه لنا (الرسالة) هو رغبة ابن تيمية في تصحيح مفهوم النبوة في التقليد التفسيري. وكما هو الحال في أعماله في الفقه والكلام، ينتقد ابن تيمية التيار الأشعري لتبنيهِ الآراء الخاطئة تدريجياً بناءً على قراءة خاطئة للقرآن وتطبيق غير صحيح للأحاديث؛ الأمر الذي جعل المفسرين يسندون أسماء لشخصيات لم يسمّها القرآن صراحةً، وطمس الخطوط الفارقة بين الأنبياء وغير الأنبياء.

بالنسبة لابن تيمية، الأنبياء فئة فريدة: فهم مؤيّدون بالعناية الإلهية، ومعصومون من الخطأ؛ لأنهم مسؤولون عن نقل رسالة الله، لكن الصالحون والعباد هم أناس لهم فضل وهم قدوات صالحّة، لكنهم ليسوا معصومين لأنهم لم يأتوا برسالة جديدة.

وهكذا يمكن وصف أعمال ابن تيمية التفسيرية بأنها إسهامات نقدية للتقاليد التفسيرية قائمة على تمسّكه بمعتقدات المجتمع الإسلامي المبكر (السلف).

تتبع تطور الأفكار التفسيرية لابن تيمية: تاريخ تأليف (مقدمة في أصول التفسير) (رسالة في قصة شعيب عليه السلام):

بالنسبة إلى العديد من الباحثين المعاصرين يكفي لكي تستشهد بقول لابن تيمية أن تقول ببساطة: إن (شيخ الإسلام) أيد هذا أو قال ذلك، لكن المزيد والمزيد من الأبحاث العلمية النقديّة تضع الآن أعمال ابن تيمية ضمن تسلسل زمني من أجل فحص كيفية تطوّر أفكاره.

أوضح يحيى ميشوت Yahya Michot -على سبيل المثال- في مقالته 'Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallāj' (موقف ابن تيمية من عقيدة الحلاج) أن رأي ابن تيمية في شيخ الصوفية قد تطوّر من تبرير قتلِه بسبب ادّعائه أن الله حلّ فيه، إلى القول بأن هذه التصريحات نُسبت إليه بشكلٍ خاطئ. ونجح ميشوت في وضع كتابات ابن تيمية ضمن تسلسل زمني، ومن هنا اتّضح جلياً أن آراء العلماء حول الحلاج أكثر تعقيداً بشكلٍ ملحوظٍ مما كان يعتقد سابقاً.

وبالمثل، أزعّم أن آراء ابن تيمية التفسيرية قد تطوّرت من حيث إنه عمل على تهميش التيار الأشعري، وبدأ في النظر إلى الكتاب المقدّس من أجل فهم أفضل للآيات القرآنية التي تحمل إشارات كتابية. ولإثبات هذه الحجة، من الضروري تحديد تاريخ كتابة (مقدمة في أصول التفسير)؛ لأن هذا العمل ينتقد بإيجاز التفسيرات الأشعرية، ولا يشير إلى اللجوء إلى نصّ الكتاب المقدّس لتفسير القرآن.

في دراسته: (Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics) ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية)، يقدم وليد صالح التحليل الأكثر شمولية لـ (المقدمة)، ويجادل بشكل مقنع أن ابن تيمية كان يهدف إلى الخروج بالتقاليد التفسيرية بعيداً عن المنهج الفيلولوجي الأشعري إلى اتجاه أكثر اعتماداً على الحديث. في نهاية (المقدمة) -على سبيل المثال- قال ابن تيمية - كما هو مشهور- إن أفضل طريقة لتفسير القرآن هي من خلال القرآن والسنة، ثم أقوال الصحابة والتابعين؛ وأشار فقط إلى إشارة عابرة إلى فقه اللغة، ولا يوجد أي ذكر للكتاب المقدس (١)(٢).

(١) عالج ابن تيمية بالطبع موضوع المرويات الكتابية واللجوء إليها في مقدمته، حيث تعرّض لها ابن تيمية بوضوح في موضعين من مقدمته وذكر بشأنها بعض التأسيسات والمقررات النظرية. يراجع كلامه في المقدمة على نوعي الاختلاف في التفسير خاصة النوع الأول والمتعلق بالخلاف الواقع في التفسير من جهة النقل، وكذلك كلامه في أحسن طرق التفسير. وصحيح أن ابن تيمية لم يتكلم على فكرة الرجوع للكتاب المقدس نفسها، ولكن كلامه عن المرويات الإسرائيلية عموماً وتوظيفها في التفسير هو من ذات جنس القضية. للاطلاع على مناقشة للتأصيل التيمي للمرويات الإسرائيلية، يراجع: قراءة نقدية لتأصيل ابن تيمية لتوظيف الإسرائيليات في التفسير، خليل محمود اليماني، وهي مجموعة مقالات منشورة على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٢) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ١٠٥. أيضاً المقدمة موجودة في مجموع فتاوى لابن تيمية (ج ١٣، ص ٣٢٩-٣٧٥).

يحاول صالح في تحليله بإيجاز تحديد تاريخ تأليف المقدمة بناءً على قراءة عميقة للنص نفسه: «كما أوضح ابن تيمية في مقدمتها، فإنّ (المقدمة) هي إملاء من الذاكرة، وربما كان ذلك خلال فترة حبسه الأخيرة، بعيداً عن كتبه ومذكراته؛ ومن هنا نستطيع أن نلاحظ درجة طفيفة من عدم التماسك وبعض السيولة في تكوينها»^(١)، أدلى صالح بملاحظة ذكيّة، وهي أن (المقدمة) من (إملاء الفؤاد)، مما يوحي بأن ابن تيمية على الأرجح قام بتأليفها خلال واحدة من فترات حبسه الكثيرة، ويترجّح أنها الأخيرة. يعكس تصريح صالح هنا اتجاهًا أوسع في الأبحاث التي تنظر إلى (المقدمة) باعتبارها تمثل وجهة نظر ابن تيمية النهائية والأكثر اكتمالاً فيما يخصّ التفسير. على سبيل المثال، في الترجمة الشهيرة لابن تيمية، اعتمد محمد أبو زهرة اعتمادًا كليًا على (المقدمة) في كتابة الفصل المتعلق بوجهة نظر ابن تيمية في التفسير؛ لم يفحص أبو زهرة أيًا من أطروحات ابن تيمية التفسيرية أو غيرها من الأعمال التي تعرّض فيها ابن تيمية لتفسير آيات من القرآن^(٢). ومع ذلك، من خلال قراءة عميقة للمقدمة، أوكد أنه لم يكن بالإمكان تأليف العمل خلال فترة حبسه الأخيرة؛ لأنه من

(1) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, p:124

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، ص ١٤٨، قسم الترجمات].

(٢) أبو زهرة، ابن تيمية، ص ١٧٨-١٩٠.

الواضح أن الفصلين الأخيرين كُتبا في وقت مختلف عن الفصول الأربعة الأولى، أيضاً هناك اختلاف حادّ في الأسلوب والتنظيم، وهو ما لاحظته صالح نفسه^(١). علاوة على ذلك، يبدو أن ابن تيمية كتب الفصلين الأخيرين عندما أتحت له إمكانية الوصول إلى مكتبته؛ لأنه سرد كلّ نقوله مسندة، وهي مهمّة يصعب إكمالها من الذاكرة. يُذكر أن ابن تيمية توفي خلال فترة سجنه الأخيرة، ولم يتمكن من الوصول إلى مكتبته^(٢).

والأهم من ذلك: يشير صالح إلى النقطة الأساسية التي مفادها أنه «من المهم التأكيد على أنه لم تكن هناك دراسة شاملة لمخطوطات هذه الرسالة»^(٣). وإن نظرة فاحصة على المخطوطات تظهر أن محرّر الطبعة الأولى من المقدمة، محمد جميل الشطي، وجد المخطوطة بتاريخ: (٧١٢ / ١٣١٢ - ١٣١٣). بعبارة أخرى: كان ابن تيمية لا يزال حياً وقت نسخ المخطوطة^(٤). فقد نسخ

(1) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, 127

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، ص ١٥٤، قسم الترجمات].

(2) Laoust, Essai sur les doctrines, pp. 147-148.

(3) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, 126

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، ص ١٥٣، قسم الترجمات].

(٤) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: محمد جميل الشطي، ص ١.

ناسخ مملوكي المقدمة في: (٧١٢ / ١٣١٢ - ١٣١٣)، وهو ما يشير إلى أن ابن تيمية يجب أن يكون قد كتب الرسالة قبل ذلك الوقت.

وهكذا، أثبت دليل المخطوطات أن المقدمة لم تكتب في نهاية حياة ابن تيمية، بل في وقت مبكر وحتى منتصف عمره. وإذا كان ابن تيمية قد كتب المقدمة في السجن - كما استنتج صالح - لكان من الممكن أن يكون ذلك خلال إحدى المرّات التي سُجن فيها بمصر (٧٠٥ - ٧١٢ / ١٣٠٦ - ١٣١٣)، حينها كان مسموحاً له بالكتابة والاجتماع بالطلبة^(١). كما تتطابق هذه الفترة الزمنية أيضاً مع بنية الرسالة، حيث إنها تبدأ بالقول أن مجموعة من الإخوان طلبوا منه كتابة المقدمة، وهي الصيغة التي تبدأ بها العديد من فتاواه التي كتبها طوال حياته وحتى عندما كان في السجن؛ لذلك يمكننا أن نستنتج أن تفسيرات ابن تيمية للقرآن بعد عام (٧١٢ / ١٣١٢) يجب أن يُنظر إليها على أنها استمرار وتطور محتمل لفكره، بدلاً من أن تكون بناءً تركّبت منه (المقدمة) في نهاية حياته. من وجهة نظري، لم تكن (المقدمة) هي كلمة ابن تيمية الأخيرة في التفسير، بل كانت - بالأحرى - جزءاً من سلسلة من المواجهات مع التقليد التفسيري.

فيما يتعلّق بـ(رسالة في قصة شعيب عليه السلام)، يمكننا أن نستنتج أن ابن تيمية كتبها بعد (المقدمة) بناءً على أدلة داخلية في الرسالة نفسها. يبدو أن ابن تيمية كتب

(1) Laoust, 'La Biographie d'Ibn Taimīya', pp. 138-149.

(الرسالة) و(الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح)^(١) في نفس الوقت تقريباً؛ لأنه في كلّ منهما يشير إلى الآخر، ففي (رسالة في قصة شعيب)، يحيل قرّاءه على (الجواب الصحيح)^(٢)، بينما يبدو في (الجواب الصحيح) أنه يشير إلى (رسالة في قصة شعيب)^(٣). يُرَجِّع ديفيد توماس David Thomas تأليف (الجواب الصحيح) إلى ما بعد عام (١٣١٦/٧١٦)، حيث كان هذا هو التاريخ الذي كُتِبَتْ فيه (رسالة إلى صديق مسلم) -التي تشكّل أساس الكتاب- ووُجِّهَتْ لابن تيمية^(٤). بالإضافة إلى ذلك، يُظهِر محتوى الرسالة استمراراً لأفكار ابن تيمية في المقدمة منذ أن استمر في انتقاد تفسير الثعلبي الأشعري (ت: ٤٢٧/١٠٣٥)، كما أعطى الأولوية للتفسير القائمة على المرويات مثل الطبري.

وهكذا، من خلال دراسة (رسالة في قصة شعيب)، نرى ابن تيمية يقوم بخطوات تفسيرية تتجاوز (المقدمة).

(١) في الرسالة، يشير ابن تيمية إلى كتابه الجواب الصحيح باسم (ردّ على النصارى) وهو ما أشار إليه ابن عبد الهادي بأنه اسم بديل للجواب الصحيح (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٢٧)، كما يُدرج البزار أن عنوانه: (كتاب الردّ على النصارى)، (البزار، الأعلام العلية، ص ٢٧). الدراسة الأكثر موثوقية عن الجواب الصحيح هي بعنوان: Ibn Taymiyya, A Muslim Theologian's Response (ابن تيمية: ردّ لاهوتي مسلم).

(٢) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ٦٦.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٤) Thomas, 'Apologetic and Polemic', ص ١٥٣؛ سأتحديث أكثر عن (رسالة إلى صديق مسلم) لاحقاً في المقال.

رسالة في قصة شعيب (عليه السلام)، واشتباك ابن تيمية مع المسيحية:

لقد تجاهلت الأبحاث العلمية إلى حد كبير هذه (الرسالة)، ولم تدرك أهميتها لدراسة فكر ابن تيمية عمومًا، وتأويلته خصوصًا، والعلاقات بين المسلمين واليهود والمسيحيين. منذ أن نشرها محمد رشاد سالم في عام ١٩٦٩م^(١) لم تَلَقْ الرسالة اهتمامًا علميًا سوى في دراسة رئيسة واحدة وهي كتاب كليفورد إدموند بوزورث C.E. Bosworth^(٢): (النبى القرآني شعيب ورسالة ابن تيمية حول قصته) 'The Qur'anic Prophet Shu'aib and Ibn 'Taimiyya's Epistle Concerning Him

(١) نُشرت (رسالة في قصة شعيب (عليه السلام)) في جامع الرسائل لمحمد رشاد سالم، المحرر الشهير للعديد من أعمال ابن تيمية الأساسية، مثل منهاج السنة، ودرء التعارض (ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ٦١-٦٦). في مقدمته، لا يتحدث سالم بشكل محدد عن عدد المخطوطات التي وجدها لـ(الرسالة)، وما إذا كان قد وجدها مضمّنة في أعمال لاحقة. وجدت في بحثي أن ابن رشيقي يذكر العمل في أطروحة عن أعمال ابن تيمية على أنه (رسالة في والد زوج موسى، هل هو شعيب أم غيره؟)، (ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ٢٢٨). يشير ابن تيمية أيضًا بشكل غير مباشر إلى الرسالة في أعماله اللاحقة (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٤٢٩). أخيرًا، في حين أن ابن كثير لا يستشهد بابن تيمية بشكل مباشر، إلا أنه يتبنى بشكل أو بآخر رأي ابن تيمية بأن الشيخ لم يكن شعيبًا (ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٦، ص ١٢-١٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص ٢٨٧)، وعلى الأرجح سمع ابن كثير هذا الرأي مباشرة من ابن تيمية.

(٢) كليفورد إدموند بوزورث، C.E. Bosworth، (١٩٢٨-٢٠١٥)، مستشرق إنجليزي، حاصل على الدكتوراه من جامعة إدنبرة، درس في عدد كبير من الجامعات مثل جامعة ماننستر وجامعة برنستون، متخصص في التاريخ الإسلامي، خصوصًا تاريخ الدولتين الغزنوية والسلجوقية، وكتب عددًا كبيرًا من المقالات العلمية في الموسوعات المتعلقة بالإسلام. (قسم الترجمات)

من المهم ملاحظة أنّ الرسالة قد جذبت اهتمام بوزورث -وهو أحد أهم الباحثين المهتمّين بالإسلام وأكثرهم إنتاجاً في القرن العشرين- وذلك على الأرجح بسبب اهتمامه بالإسلام والتقليد الكتابي. كما يشير عنوان المقال، كان بوزورث مهتمّاً في المقام الأول بالنبيّ شعيب، ومن ثمّ إسّهام ابن تيمية في فهم قصة هذه الشخصية التي تحدّث عنها القرآن. بالنسبة للمستشرقين الأوائل، كانت قصة شعيب مهمّة لأنها تبيّن عن أصول القرآن وعلاقته بالكتاب المقدس؛ لذلك ليس من العجيب أن يستغرق بوزورث النصف الأول من المقال ليسلّط الضوء على الجدل الغربي حول ما إذا كان شعيب نبياً عربياً أصيلاً أم أنه امتداد للتقليد الكتابي.

بعد مراجعة البحوث الغربية عن النبيّ شعيب، تحوّل بوزورث لدراسة سيرة هذا النبيّ في الفضاء العلمي الإسلامي، مبتدئاً بحثه من أدب قصص الأنبياء، حيث أضاف الكتاب المسلمون تفاصيل رائعة إلى القصة القرآنية المختصرة. على سبيل المثال، يتحدّث بوزورث عن كيف قرّر الثعلبي أنّ حمّ النبي موسى كان -في الواقع- النبيّ شعيباً، ويستشهد بأثار توضّح بالتفصيل كيف كان هناك خلاف بين النبيّين حول العصا التي سيستخدمها موسى لهزيمة فرعون⁽¹⁾. وبالمثل، في قصصه عن الأنبياء، يضيف الكسائي تفاصيل عديدة لمهمّة شعيب، بداية من تصحيح

(1) لمزيد من المعلومات عن عصا موسى في المرويات اليهودية والمسيحية والإسلامية، انظر: Fodor،

'The Rod of Moses' فودور، عصا موسى.

أخطاء المعاملات المالية لقومه، وحتى الطريقة التي نزل بها العذاب على أهل مدين. من بين التفاصيل المثيرة للاهتمام هي الأسطورة القائلة بأن عصا موسى أعطيت في الأصل لآدم عندما هبط من الجنة، ثم توارثها الأنبياء حتى وصلت إلى موسى⁽¹⁾.

في النصف الثاني من مقالته، انتقل بوزورث إلى ترجمة رسالة ابن تيمية بأكملها عن قصة النبي شعيب، موضحاً أن عالم القرون الوسطى قدّم إسهاماً مهماً في المناقشات حول هذا النبي العربي. في مقدمته للترجمة، أشار بوزورث إلى عددٍ من النقاط المهمّة فيما يتعلق بمنهجية ابن تيمية ونظريته التأويلية؛ وأصاب في أن ابن تيمية كتب الرسالة ردّاً على (نزعة التسرية) في سرد القصص، التي تهدف أكثر للتسرية عن القراء والسامعين أكثر من تقديم فهم تاريخي للقرآن⁽²⁾، وأشاد بوزورث أيضاً بالرسالة قائلاً: «في معظم الأحيان، كانت حجج ابن تيمية منطقية وعقلانية»⁽³⁾. ويبدو أنه يتفق مع استنتاج ابن تيمية العام بأن حمّا النبي موسى كان (يثرن) المذكور في الكتاب المقدّس - وليس النبي العربي شعيباً كما ادّعى بعض المفسّرين المسلمين - وهو الرأي الذي تدعمه

(1) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', p. 433.

(2) Newby, 'Tafsir Isrā'īlīyāt'.

(3) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', p. 434.

الأبحاث الحديثة^(١). كما يشرح بوزورث، تتابع العديد من المفسرين المسلمين على الخلط بين النبي شعيبٍ وحمي النبي موسى؛ لأنهما مرتبطان بمدينة مدين. يروي القرآن كيف هرب موسى من مصر إلى مدين وتزوج ابنة (شيخ) في مدين مُبَهَمَةٌ هَوِيَّتُهُ. وفي سياق آخر، أوضح القرآن أن مدين هي المدينة التي أُرسل إليها شعيبٌ نبياً^(٢). ومع ذلك -بالنسبة لابن تيمية- فرغم أنه من المحتمل أن المدينة هي نفسها، إلا أن حمًا موسى والنبي شعيبًا شخصان مختلفان عاشا في فترتين زمنيّتين مختلفتين. وعلى الرغم من أن بوزورث يسلط الضوء على إشارة ابن تيمية للكتاب المقدس، فإنه يكرّر التأكيد الشائع بأن ابن تيمية كان ضدّ اللجوء إلى المصادر اليهودية والمسيحية: «على الرغم من معارضته الشديدة للذميين وجميع أعمالهم، فإن ابن تيمية لا يتردد في الاقتباس

(١) لاحظ باحثون معاصرون آخرون أن والد زوج موسى يجب أن يكون هو يثرون Jethro الكتابي. على سبيل المثال، صرح روبرتو توتولي أنه ذات مرة في مدين «عندما جلس موسى بجوار البئر، ساعد امرأتين، هم بنات شيخ لا يسميه القرآن، ولكن من الواضح أنه يثرون المذكور في الكتاب المقدس» (Tottoli, Biblical Prophets, p. 32) (توتولي، الأنبياء في الكتاب المقدس، ص ٣٢). في موضع آخر، يقول توتولي: «ومع ذلك، فإن المطابقة بين شعيب المذكور في الروايات اللاحقة ويثرون = لا يجد تأكيداً في النصّ المقدس [القرآن]» (Tottoli, art. 'Shu'ayb).

(٢) ستم مناقشة هذا بمزيد من التفصيل أدناه.

عن أهل الكتاب هنا وفي أماكن أخرى في الرسالة لدعم آرائه^(١)، لكنني أزعّم أن (الرسالة) هي دليل على أن ابن تيمية لم يكن ضد الاقتباس من جميع المصادر اليهودية والمسيحية؛ لأنه يستخدم الكتاب المقدّس كأداة تفسيرية، وهو أمر واضح أيضًا في إسهاماته التفسيرية الأخرى^(٢).

بادعائه أن ابن تيمية كانت لديه (معارضة شديدة) للمصادر المسيحية واليهودية، أعتقد أن بوزورث يؤيد قراءة حديثة لابن تيمية، والتي تظهره قائلًا بوجوب إزالة كافة المرويات اليهودية والمسيحية من كتب التفسير. المثير للدهشة هنا هو أن هذه القراءة لابن تيمية -التي تقول بأنه يرفض جميع المصادر اليهودية والمسيحية- هي المهيمنة والمنتشرة لدرجة أن بوزورث يسعى إلى تأكيدها على الرغم من أن الأدلة الواردة في (الرسالة) التي يترجمها تعارض مثل هذا الافتراض!

(1) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu 'ayb', p. 434.

(٢) Mirza, 'Ishmael as Abraham's Sacrifice'. كما ذكرت في هذا المقال، لاحظ علماء مثل توتولي أن ابن تيمية اعتقد أن المواد الكتابية يمكن نقلها ولكن فقط بعد «تقييم نقدي» (Tottoli, 'Origin and Use of the Term Isrā'īlīyāt', p. 172). [هذه الدراسة مترجمة ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، بعنوان: (إسماعيل كذبيح إبراهيم: ابن تيمية وابن كثير والذبيح المقصود)، ترجمة: مصطفى الفقي، ص ٣٨٦، قسم الترجمات].

علاوة على ذلك، يبدو استخدام بوزورث لكلمة «الذميين» غريباً وغير مناسب في هذا السياق، خاصة وأن ابن تيمية لا يستخدم الكلمة في الرسالة^(١). تشير كلمة (الذمي) إلى الأقليات اليهودية والمسيحية التي تعيش في الأراضي الإسلامية، وتعني (الأشخاص الذين لهم عقد ذمة/ أمان)^(٢)، ويشير هذا المصطلح إلى تفاوت السلطة بين الحكام المسلمين ورعاياهم من غير المسلمين، وكثيراً ما يُستخدم في الأوقات المعاصرة في سياقات جدلية^(٣). صحيح أن ابن تيمية يعطي الأولوية للمصادر الإسلامية في هذه الرسالة، إلا أنني أزعم أنه لا يرى -من الناحية المفاهيمية- الكتاب المقدس كمرجع للأقليات اليهودية أو المسيحية، بل يراه جزءاً من التقليد الكتابي للإسلام. وهذا هو السبب في أن ابن تيمية لا يستخدم كلمة (الذمي) في الرسالة، بل يستخدم المصطلح القرآني (أهل الكتاب). ورغم أن ابن تيمية يعتقد أن الكتاب المقدس محرّف، إلا أنه كان ينظر إليه على أنه كتاب مقدّس وموثوق بما يكفي لاستخدامه كأداة تأويلية.

(١) يبدو أن بوزورث لديه اهتمام فكري ب(أهل الذمة). انظر كتابه:

'The "Protected Peoples" (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria'
"الشعوب المحمية" (المسيحيون واليهود) في مصر وسوريا في العصور الوسطى، و The Concept of
'Dhimma in Early Islam' (مفهوم الذمة في الإسلام المبكر).

(2) Cahen, 'Dhimma'.

(3) Ye'or, The Dhimmi.

فيما يتعلّق بترجمة الرسالة، قدّم بوزورث أداءً قويًّا للنصّ، حيث تمكّن بنجاح من فكّ رموز المقاطع الصعبة وتقديم العمل بلغة إنجليزية واضحة. ومع ذلك، يبدو بوزورث غير مدرك لكيفية تناسب الرسالة مع المشروع الفكري الأكبر لابن تيمية، وتحديدًا أعماله المتعلقة بالقرآن والمسيحية. على سبيل المثال، لم يدرك بوزورث أن ابن تيمية استطرد كثيرًا في الرسالة لتقييم مرويات الطبري في هذا الصدد، مما أدّى إلى بعض الترجمات غير الدقيقة. لكن على الرغم من هذه الانتقادات الصغيرة، إلا أن بوزورث كان متقدمًا على باحثي عصره في إدراك أهمية الرسالة وغرضها، حيث إن ابن تيمية كان يكتب ضد نزعة التسلية في سرد قصص الأنبياء، ويستخدم مختلف الأساليب التاريخية النقديّة في عصره للتعرف على حمي النبي موسى.

أمّا فيما يتعلّق بعلاقة ابن تيمية بالمسيحية، فغالبًا ما ركّزت الأبحاث العلمية على كتابه (الجواب الصحيح) باعتباره أهم كتاباته عن المسيحية، وواحدة من أهم موسوعات الردود على المسيحية في الإسلام^(١). ومع ذلك، لم يكن هناك أيّ عمل يناقش كيف أثر تفاعل ابن تيمية مع (رسالة إلى صديق مسلم) على فهمه للإسلام وكتبه المقدسة الموثوقة.

(١) للحصول على عرض عام ممتاز لأعمال ابن تيمية عن المسيحية، انظر: Hoover، 'Ibn Taymiyy'. [الكتاب مترجم للعربية، بعنوان: ابن تيمية حياته وفكره، ترجمة: عمرو بسيوني، دار الروافد للنشر، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٩، قسم الترجمات].

وبشكل أكثر تحديداً: لم تتناول الدراسات العلمية كيف أن احتكاك ابن تيمية بالمسيحية قاده إلى النظر عن كثب في الآيات القرآنية التي تحمل تلميحات كتابية. من خلال تأليفه (الجواب الصحيح)، بدأ ابن تيمية بفحص الآيات القرآنية في ضوء التقاليد الكتابية. علاوة على ذلك، لم تدمج الدراسات فتاوى ورسائل ابن تيمية الكثيرة المرتبطة بأعماله الأكبر وتتماشى مع نظراته العامة للمسيحية. إن (الجواب الصحيح) لا يمثل سوى جزء واحد من فهمه الأكبر للمسيحية، ويجب النظر إليه بالمقارنة مع أعماله الأخرى مثل (رسالة في قصة شعيب عليه السلام).

باختصار، غالباً ما تقسم الأبحاث العلمية احتكاك ابن تيمية بالقرآن والنصوص المسيحية بين (الدراسات القرآنية) و(الجدل الإسلامي المسيحي)؛ حيث تدرج مقدمته في أصول التفسير ضمن (الدراسات القرآنية) ودراسة التفسير؛ ومن ناحية أخرى، فإن (الجواب الصحيح) يقع ضمن نطاق دراسة (الجدل الإسلامي المسيحي)، وبالتالي يُقارَن مع الإسهامات الأخرى في هذا الجدل مثل إسهامات أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤ / ١٢٨٥)^(١)، أو ابن أبي طالب الدمشقي (ت: ٧٢٧ / ١٣٢٧)^(٢). ومع ذلك، يمكن لهذه التقسيمات

(١) لمزيد من المعلومات حول ردود القرافي، انظر: Sarrjo، Muslim-Christian Polemics.

(٢) لمزيد من المعلومات عن رسالة ابن أبي طالب، انظر: al-Dimashqī، Muslim-Christian Polemic.

أن تحجب طبيعة إسهامات وفكر ابن تيمية، حيث لا نرى في أعماله ذلك الفصل الدقيق بين هذه المساحات البحثية. كما سأوضح، فإن إسهاماته التفسيرية قد أثرت فهمه لليهودية والمسيحية؛ في حين قادته نظرتة إلى اليهودية والمسيحية إلى إعادة التفكير في التفسير.

قصة النبي شعيب:

من الأهمية بمكان أن نلفت النظر إلى أن (الرسالة) ليست من فتاوى ابن تيمية العديدة التي يسألها فيها علماء وطلاب وغير متخصصين عن قضية معينة ويطلبون توضيحًا بشأنها.

في الفتوى، يكون الدافع إلى التأليف من خارج نفس المفتي؛ لأنه يجب على سؤال بدلاً من بحث موضوع هو نفسه يهتم به^(١). تشير الرسالة إلى أن مسألة حمي النبي موسى كانت ذات أهمية خاصة لابن تيمية، أي إنها مسألة سعى هو شخصياً لتوضيحها. على وجه التحديد، تمثل الرسالة اهتمام ابن تيمية المتزايد بالعلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، تلك العلاقة التي دفعه للكتابة عنها (رسالة إلى صديق مسلم)^(٢).

(١) لمزيد من المعلومات حول وظيفة الفتوى في المجتمعات الإسلامية انظر: Masud et al., Islamic Legal Interpretation.

(٢) قد يكون ابن تيمية قد كتب أيضاً (رسالة في قصة شعيب) كجزء من نقده الأكبر للدروز وعُباد القبور؛ لأن بعض الطوائف الدينية تُبجل قبر شعيب. ومع ذلك، لم أجد أي شيء صريح في الرسالة يدعم مثل هذا الاستنتاج. لمزيد من المعلومات عن ابن تيمية والدروز، انظر: Hazran، "Heterodox Fatawa." Friedman، "Ibn Taymiyya's Doctrines in Contemporary Islamic Thought"; و Friedman، "Ibn Taymiyya's Doctrines in Contemporary Islamic Thought." لمزيد من المعلومات عن أهمية ضريح النبي شعيب لإسرائيل الحديثة والأقلية الدرزية، انظر: Firro، "Druze maqāmāt (Shrines) in Israel."

يمكن تقسيم النصف الأول من الرسالة إلى ثلاثة أجزاء؛ أولاً: سرد أقوال الصحابة والتابعين الثابتة عنهم، والتي تنص جميعها على أن الشيخ لم يكن هو النبي شعيب. ثانياً: من غير المنطقي تاريخياً أن يكون النبي شعيب العربي قد التقى النبي موسى [العبراني] وعاش في مدينة أكد القرآن أنها دُمّرت. وأخيراً: فإنّ (مرويات عصا موسى) المختلفة التي تقول بحدوث خلاف بين النبي موسى وحميه بشأن حيازة العصا = كلّها غير صحيحة^(١).

يبدأ ابن تيمية بالقول أنّ كبار الصحابة والتابعين المشهورين والأكثر موثوقية كانوا يرون أن الشيخ المشار إليه في القرآن لم يكن شعيباً بل (يثرون)^(٢)؛ كما أوضح في مقدمته، فإن ابن تيمية يرى أن القرآن يجب أن يُفسّر أولاً اعتماداً على القرآن والسنة، لكن نظراً لأنّ الوحيين لم يصرّحاً بشأن هوية والد زوج موسى؛ فإنه ينتقل إلى أقوال الصحابة والتابعين.

الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع، هي:

﴿وَمَا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ

أَمْرَاتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٣٣﴾

(١) بما أن بوزورث قد قدّم ترجمة ممتازة للرسالة، فلن ألخص كلّ محتوى الرسالة، لكنني سأسلط الضوء على الأجزاء المهمة لدراسة التفسير والعلاقات بين اليهود والمسيحيين والمسلمين.

(٢) لمزيد من المعلومات عن يثرون في الكتاب المقدّس انظر: 'Sarna, 'Jethro'.

فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾ فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّكِ أَبِي يَدْعُوكَ لِجِزْيِكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ، وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتُ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَتَّابَتِ اسْتَعْرَجَهُ إِنَّكِ خَيْرٌ مِنْ اسْتَعْرَجَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حِجَجًا فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَلَيْكَ سَنَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾ قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجْلَيْنِ فَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَيَّ مَانِقُولٌ وَكَيْلٌ ﴿٢٨﴾ [القصص: ٢٣-٢٨].

يشرح ابن تيمية أن القرآن لا يذكر ما إذا كان هذا الشيخ هو شعيب أو نبيي آخر، كما أن أهل الكتاب لا يعتبرونه نبياً^(١)، والقول بأنه شعيب لم يُنقل عن أحد من الصحابة، مثل ترجمان القرآن ابن عباس، بل ما نُقل عن الصحابة هو أنه ليس شعيباً. كما يشرح ابن تيمية لاحقاً في الرسالة، اعتقد عددٌ كبيرٌ من المفسرين أن هذا الشيخ هو النبي العربي شعيب؛ لأنه كان في مدين المذكورة في القرآن. ذكر القرآن على سبيل المثال: ﴿وَالِى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَنْقُومُ عَبُدُوا اللَّهَ وَأَرْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [العنكبوت: ٣٦]؛ تذكر

(١) في جميع الرسالة، يغير ابن تيمية بين استخدام أهل الكتاب وأهل الكتابين، أعتقد أنه يستخدم هذه الأخيرة أحياناً للتأكيد على حقيقة أن شعيب لم يرد ذكره في التوراة أو الأناجيل. انظر الحاشية رقم ١، ص ٣٥٤ لمزيد من المناقشة.

هذه الآية وغيرها أن شعيباً هو النبي الذي أرسل إلى أهل مدين^(١)، ولكن ليس في آيات سورة القصص اعتراف صريح بهوية شيخ مدين.

لتدعيم حجته بأن الشيخ لم يكن هو النبي شعيب، يستشهد ابن تيمية بأثار الصحابة والتابعين من التفاسير القائمة على المرويات مثل تفسير سُنَيْدِ بن داود -شيخ البخاري- وتفسير الطبري. يذكر ابن تيمية أعمال هذين العالمين في مقدمته كمثال على التفاسير السليمة المستقيمة ضمن قائمته المكونة من خمسة عشر من التفاسير التي يفضلها لأنها مبنية على الآثار^(٢).

يستشهد ابن تيمية بأثرين عن ابن عباس من تفسير سنيده؛ حيث يؤكد الأول أن الشيخ كان (يثرن)، ويشير الثاني أيضاً إلى أن الشيخ يمكن أن يكون (يثرن)، كما يستشهد ابن تيمية أيضاً بمرويات أخرى تدعم أن (يثرن) هو حَمُو النبي موسى^(٣)، ويضيف مرويات تتعلق بأسماء البنتين، والتي تشير إلى أن زوجة موسى كانت (صفورة)^(٤).

(١) لمزيد من المعلومات عن مدينة مدين، انظر: Firestone, 'Midian'.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زررور، ص ٨٠.

(3) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', p. 436.

(٤) لمزيد من المعلومات عن موسى في القرآن والأدبيات الكتابية، انظر: Moses, Wheeler.

ثم يستشهد ابن تيمية بمرويات تفسير الطبري الشهير، ويسلّط الضوء على أثر ابن عباس الذي ينصّ على أن الشيخ كان (يثرون). ويلاحظ أيضًا أن هناك آثارًا أخرى عن الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبي عبيدة توضّح أنهم يرون أن الشيخ هو ابن أخي شعيب واسمه (يثرون).

بعد الاستشهاد بآثار الصحابة ذات الصلة، ينتقل ابن تيمية إلى سرد أثرٍ عن التابعي الحسن البصري، الذي يقول فيه: «يقولون هو شعيب النبي! لا، ولكنه سيّد الماء يومئذ»^(١).

يختتم ابن تيمية اقتباساته بالإشارة إلى أنّ كلاً من تفسير سُنيّد والطبري يرويان بالأسانيد المعروفة عن النبيّ والتابعين، ولم يذكر فيها عن أحد أنه النبيّ

(١) يُدرج ابن تيمية تصريحًا من الطبري مفاده أنّ «هذا لا يُدرّك علمه إلا بخبر عن معصوم، ولا خبر في ذلك»، (Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', ص ٤٣٧). ومع ذلك، يشير محمد رشاد سالم في الحاشية إلى أنّ الطبري لم يرد فيه كلمة «معصوم»، بل يستخدم كلمة «خبر» فقط، حيث يقول الطبري أنّ «هذا مما لا يُدرّك علمه إلا بخبر، ولا خبر بذلك تجب حجته»، وبإضافة عبارة «عن معصوم» بعد كلمة الخبر، يُكيّف ابن تيمية مقالة الطبري هنا مع النقاط الأخرى التي أثارها بخصوص المعرفة الصحيحة (العلم)؛ حيث يعرف ابن تيمية في مقدمته العلم بأنه «إمّا نقل مصدّق عن معصوم، أو قول عليه دليل معلوم»، (Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics', p: 126) [ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، ص ١٥٣]. لعب مفهوم الحفظ الإلهي دورًا أساسيًا في التفكير الكلامي لابن تيمية الذي يرى من خلاله أنّ المعرفة الحقيقية (العلم) يجب أن تكون مأخوذة عن مصدر نبوي معصوم، وليس من الأولياء والصالحين؛ لمعرفة المزيد عن آراء ابن تيمية حول العصمة انظر: Ahmed, Shahab, 'Ibn Taymiyya and the Satanic Verses

شعيب؛ بل نقلوا بالأسانيد الثابتة عن الحسن البصري: «يقولون هو شعيب النبي! لا، ولكنه سيّد الماء يومئذ». يشير ابن تيمية إلى أن الحسن قد ذكر أنه شعيب عمّن لا يُعرف، وردّ عليهم ذلك، ويقول صراحةً: «ليس هو شعيب».

وهكذا، فإن أشهر مفسري الصحابة والتابعين - مثل ابن عباس والحسن البصري - يؤكّدون أن الشيخ لم يكن النبيّ شعيبًا. إن تركيز ابن تيمية على ابن عباس مهمّ بشكلٍ خاصّ بسبب دوره المؤثّر في تفسير القرآن؛ ففي مقدمته، قال ابن تيمية: إن أعرّف أهل التفسير هم أهل مكة لأنهم طلاب ابن عباس^(١)، وقد امتدح لاحقًا ابن عباس، مشيرًا إلى أنه كان ابن عمّ النبيّ، وأشار إلى لقبه الشائع (ترجمان القرآن)^(٢)، يربط ابن تيمية قدرات ابن عباس التفسيرية ببركة دعوة النبيّ محمد، كما ورد في الحديث الشهير: «اللهم فقّه في الدين وعلمه التأويل»^(٣). إن مضمون الدعاء النبوي هو أن قدرات ابن عباس التفسيرية كانت جزءًا من منحة إلهية^(٤).

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٦١.

(2) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics, p: 146

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة:

محمد بو عبد الله، ص ١٧٧، قسم الترجمات].

(٣) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٩٦.

(٤) ابن تيمية - وغيره من المحافظين التقليديين مثل ابن كثير - يميلون دائمًا إلى ترجيح رأي ابن عباس في

تفسيرهم؛ نظرًا للدور المؤثّر له في تفكيرهم، (Mirza, 'Ishmael as Abraham's Sacrifice').

ثم ينتقل ابن تيمية ليقارن بين تفاسير سُنيِد والطبري، وبين المفسّر الكبير الثعلبي، ويخرج عن سياق حديثه ليوجّه نقدًا للثعلبي، مشيرًا إلى أنه ذكر في تفسيره أن الشيخ هو النبيّ شعيب^(١)، ثم يصرّح بأنه «لا يُلتفت إلى قول الثعلبي؛ لأنه ينقل الغثّ والسمين». كما أنّ استخدام ابن تيمية لعبارة «الغثّ والسمين» يتردّد في مقدمته التي أوضح فيها أن أحد أسباب كتابته للمقدمة هو أن كتب التفسير مليئة «بالغثّ والسمين»؛ فأراد أن يعطي الطلاب قواعد هادية من أجل التمييز بين المواد التفسيرية. وفي موضع آخر من المقدمة، أدلى ابن تيمية بملاحظات مماثلة بشأن تفسير الثعلبي، واصفًا إيّاه بأنه «حاطب ليل». فكما أنّ قاطع الأخشاب في الليل غير قادر على تحديد نوعية الخشب الذي يقطعه بسبب الظلام، فإنّ الثعلبي ببساطة ضمّن تفسيره كلّ ما أمكنه أن يقف عليه دون تمييز؛ لأنه لم يكن على دراية بعلوم الحديث^(٢)، وكما يلخص وليد صالح، يعتقد ابن تيمية أنّ الثعلبي^(٣): «لم يكن ينوي سوءًا؛ لكن لسوء الحظ جمّع أيّ

(١) يؤيد الثعلبي أيضًا رأي شعيب في قصص الأنبياء (الثعلبي، عرائس المجالس، ص ٢٩٠-٢٩٢).

(٢) ليس كلّ الباحثين المعاصرين المهتمين بابن تيمية يؤيدون هذا الرأي في الثعلبي؛ يؤكّد محرّر النسخة الأكثر موثوقية من المقدمة -عدنان زرزور- أن رأي ابن تيمية في الثعلبي أنه «حاطب ليل» فيه نظر، (ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٧٧).

(٣) Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: p 139

[ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة:

محمد بو عبد الله، ص ١٦٨، قسم الترجمات].

شيء وكلّ شيء قابله في طريقه في التفاسير السابقة، تمامًا مثل جامع الأخشاب في الليل فهو غير قادر على التمييز بين الصالح والطالح. ويشير ابن تيمية إلى أن الثعلبي أدخل هذه الأحاديث الموضوعة في تفسيره سهوًا منه لأنه لم يعرف ما هو أفضل».

كما نرى في (الرسالة) استياء ابن تيمية؛ لأن الثعلبي نقل أن شعيبًا هو حمو النبي موسى دون أيّ تقييم نقدي. ويبدو أن نقد ابن تيمية للثعلبي يدور أيضًا حول حقيقة أن الثعلبي لا يلتزم فيما يستشهد به من آثار أن يسوق لها سندًا، ومن هنا فهو يختلف عن تفسير سنيد والطبري، «اللدان يرويان بالأسانيد المعروفة والثابتة»^(١).

على سبيل المثال، يستشهد الثعلبي بقولٍ للحسن البصري يرى فيه أن الشيخ هو النبيّ شعيب، لكنه لم يسق أيّ سندٍ يؤكّد صحة هذا الأثر إلى الحسن^(٢)، وهذا الأثر لو صحّ، لكان من الممكن أن ينقض حجج ابن تيمية

(١) إن نقد ابن تيمية للثعلبي مماثل لنقد غيره من علماء الحديث، ولكنه أكثر قسوة (Saleh, The Formation of the Classical Tafsir Tradition, pp. 38-41) [تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٧٧-٨٠]. نحتاج المزيد من البحث لاستكشاف صحة ادعاء صالح بأن نقد ابن تيمية لتفسير الثعلبي نابع من حقيقة أنه يستشهد بالمرويات المؤيدة لعقائد الشيعة في تفسيره (ص ٢١٥-٢٢١، [في الترجمة العربية، ص ٢٦٨، ٢٧٥])، وهنا يبدو أن نقد ابن تيمية يركّز على حقيقة أن الثعلبي يستشهد بمرويات ضعيفة ودون إسناد.

(٢) الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٤، ص ٥٣٢.

التي تؤكد أن الشيخ ليس هو النبي شعيب. يؤكد صالح أن خُلُوَّ تفسير الثعلبي من الأسانيد جعل من السهل استخدام تفسيره: «إن إسقاط الإسناد من التفسير هو ما يبرر شعبية تفسير الثعلبي، حيث كان استخدامه أسهل بكثير من العمل المرهق الذي قام به الطبري»^(١). ومع ذلك، بالنسبة للمُحَدِّث، فإن الأثر دون إسناد لا قيمة له؛ لأنه بدون السند من المستحيل التحقق من صحة المنقول، فإن علماء الحديث ينظرون في الأسانيد المختلفة لأثرٍ ما لمعرفة ما إذا كان ثابتاً إلى قائله أم لا^(٢).

إن نقد ابن تيمية للثعلبي مهم؛ لأنه يوفر لنا نافذة على الوسط الفكري في العصر المملوكي الذي كان ابن تيمية يعمل فيه. على الرغم من أن ابن تيمية يؤكد أولوية وأهمية تفاسير سنيد والطبري، إلا أنه كان عليه أن يتصدى للثعلبي المؤثر وتفسيره المشهور، وهو ما يؤكد فرضية صالح بأن [سيرة] المُفسِّر كانت أكثر أهمية لتاريخ التفسير القرآني مما كان يُعتقد سابقاً^(٣)، قبل أن يتمكن ابن تيمية من الانتقال كلياً إلى الطبري - وهو ما سيفعله لاحقاً - تعيّن عليه أن

(١) Saleh, The Formation of the Classical Tafsir Tradition, pp. 224 [تشكل التفسير

الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص ٢٧٩]، ولمزيد من المعلومات عن الثعلبي والأسانيد انظر: ص ٨٢-٨٣. [في الترجمة العربية، ص ١١٣-١١٦].

(٢) لمزيد من المعلومات حول نظام الحكم على الأحاديث، انظر: Brown, Hadith

(3) Saleh, The Formation of the Classical Tafsir Tradition

يقوِّض شهرة الثعلبي والمكانة التي احتلها تفسيره، ويشرح لماذا لم يكن يستحق المكانة التي يشغلها.

في الواقع، يمكن فهم (الرسالة) على أنها ردُّ على ما اعتبره ابن تيمية «عالم الحديث غير الكفؤ»^(١)، فالثعلبي وسائر التيار الأشعري في التفسير يوردون في تفاسيرهم مرويات كثيرة دون أي منهجية نقدية. في مقدمته، يتقد ابن تيمية أهل الكلام الذين كان الكثير منهم أشاعرة، والذين يعتقد ابن تيمية أنهم بعيدون عن علم الحديث ومتخصصيه، ولا يميزون صحيح الحديث من ضعيفه؛ حيث إنهم يشككون في صحة حديث ما على الرغم من أن صحته وثبوت أمر معروف لدى المحدثين^(٢). كان المتكلمون غير أكفاء في علم الحديث، لدرجة أنهم لم يتمكنوا من تمييز صحيح الحديث من سقيم، بل يشكُّون في أحاديث يقطع المحدثون أنها ثابتة.

بعد نقده للثعلبي، أعاد ابن تيمية التأكيد على أن الرأي القائل بأنه شعيب النبي لم يُنقل عن النبي محمد ولا عن الصحابة ولا عمَّن يُحتجُّ بقوله من علماء المسلمين؛ كما أن أولئك الذين يتمسكون بالرأي القائل بأن الشيخ هو شعيب النبي يخالفون ما ثبت عن ابن عباس والحسن البصري، وكذلك اليهود

(١) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٧٤.

والنصارى (أهل الكتابين)؛ فاليهود والنصارى متفقون على أن الشيخ لم يكن هو شعيب النبي، فإن ما في التوراة التي عند اليهود في زمن ابن تيمية، والإنجيل الذي في حوزة النصارى أن اسمه (يثرون)^(١). ويضيف ابن تيمية أن النبي شعيباً لم يرد ذكره في التوراة، مما يعطي مزيداً من المصادقية للرأي القائل بأن الشيخ لا يمكن أن يكون نبياً عربياً.

في مثال آخر، عند ذكر (الرسالة) في عمل لاحق، يشير ابن تيمية إلى علماء اليهود والنصارى بالقول: «علماء المسلمين من أهل السلف وأهل الكتاب يعرفون أنه ليس شعيباً، (كما قد بُسط في موضع آخر)^(٢). وهكذا، يتفق السلف وعلماء اليهود والنصارى على أن الشيخ لم يكن شعيباً، بل كان رجلاً آخر.

هنا يقوم ابن تيمية بتحوّل هرمنيوطيقي مهم؛ لأنه يستخدم الكتاب المقدس والمصادر اليهودية والمسيحية كعنصر مساعد في حجته بأن والد زوج النبي موسى لم يكن شعيباً النبي؛ ويذكر أن اليهود والنصارى ليس لديهم ذكر النبي العربي شعيب في التوراة، بل ما لديهم أنّ حَمَا النبي موسى هو (يثرون). على الرغم من أن ابن تيمية لم يذكر آيات الكتاب المقدس ذات الصلة، إلا أنه يشير إلى (الخروج ٢: ١٦-٢١):

(١) يلاحظ بوزورث أن العهد الجديد لا يتحدث عن يثرون (Bosworth, The Qur'anic Prophet) (Shu'aib', p. 437).

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٢٠، ص ٤٢٩.

«فَهَرَبَ مُوسَى مِنْ وَجْهِ فِرْعَوْنَ وَسَكَنَ فِي أَرْضِ مِدْيَانَ، وَجَلَسَ عِنْدَ الْبَيْرِ. وَكَانَ لِكَاهِنِ مِدْيَانَ سَبْعُ بَنَاتٍ، فَآتَيْنَ وَاسْتَقَيْنَ وَمَلَأْنَ الْأَجْرَانَ لِيَسْقِينَ غَنَمَ أَبِيهِنَّ. فَآتَى الرَّعَاةَ وَطَرَدُوهُنَّ. فَهَضَّ مُوسَى وَأَنْجَدَهُنَّ وَسَقَى غَنَمَهُنَّ. فَلَمَّا آتَيْنَ إِلَى رَعُوئِيلَ أَبِيهِنَّ قَالَ: مَا بِالْكُنَّ أَسْرَعْتَنَ فِي الْمَجِيءِ الْيَوْمِ؟ فَقُلْنَ: رَجُلٌ مِصْرِيٌّ أَنْقَذَنَا مِنْ أَيْدِي الرَّعَاةِ، وَإِنَّهُ اسْتَقَى لَنَا أَيْضًا وَسَقَى الْغَنَمَ، فَقَالَ لِبَنَاتِهِ: وَأَيْنَ هُوَ؟ لِمَاذَا تَرَكْتَنَ الرَّجُلَ؟ ادْعُونَهُ لِيَأْكُلَ طَعَامًا. فَارْتَضَى مُوسَى أَنْ يَسْكُنَ مَعَ الرَّجُلِ، فَأَعْطَى مُوسَى صَفُورَةَ ابْنَتِهِ».

سُمِّيَ حمو النبي موسى (رعوثيل) في هذا المقطع، إلا أنه يُشار إليه بشكل متكرر باسم (يثرון) في الكتاب المقدس⁽¹⁾. على سبيل المثال، بعد ذلك بقليل في (الخروج ٣: ١) حيث يروي الكتاب المقدس أن «مُوسَى فَكَانَ يَرَعَى غَنَمَ يَثْرُونَ حَمِيهِ كَاهِنِ مِدْيَانَ»، قبل أن يصل إلى العليقة المشتعلة.

لكن على الرغم من اختلاف الأسماء، إلا أنه ليس هناك أي رواية كتابية تقول بأن شعيبًا هو والد زوج النبي موسى، وهي نقطة استخدمها ابن تيمية في حجته. ومع ذلك، من المهم ملاحظة أنه على الرغم من أن ابن تيمية يشير إلى الكتاب المقدس، فهذا لا يعني أنه لا يشك في محتويات التوراة والإنجيل، كما يتضح ذلك من حقيقة أنه يصف الإحالة إليهم بعبارة: «التوراة التي عند اليهود»

(1) Sarna, 'Jethro'

ثم «الإنجيل الذي عند النصارى» مما يشير إلى احتمال تحريفها^(١)، كما أنه لم يعط الكتاب المقدس ذلك الثقل الفكري الذي أعطاه للصحابة والتابعين والمفسرين المسلمين لاحقاً، حيث إنه يقتبس [من] الكتاب المقدس بعد التأكيد على أولوية المصادر الإسلامية. ومع ذلك، فإن ابن تيمية يدرك تماماً أن القصة القرآنية لها نظير كتابي، ويستند إلى الكتاب المقدس لحلّ الجدل حول تفسير الآية القرآنية^(٢).

إن استخدام ابن تيمية للكتاب المقدس هنا يتعارض مع الاتجاهات السائدة في الأبحاث العلمية التي ترى أن علماء المسلمين في العصور الوسطى - ولا سيما ابن تيمية - لم يستخدموا الكتاب المقدس سوى لغايات جدلية. يُعتقد عمومًا أن فترة العصور الوسطى كانت حقبة من التدهور الفكري^(٣)، وغالبًا ما يقال إنه مع بداية الحداثة فقط بدأ المسلمون في الاعتماد على الكتاب

(١) Mirza, 'Ishmael as Abraham's Sacrifice'. [مترجمة ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع،

بعنوان: (إسماعيل كذبيح إبراهيم، ابن تيمية وابن كثير، والذبيح المقصود، ص ٣٨٦].

(٢) لمزيد من المعلومات حول كيفية ربط العلماء المسلمين بين الآيات ٢١-٢٨ من سورة يس،

والمرويات الكتابية انظر: Wheeler, Moses, pp. 37-63.

(٣) يحاول كثير من الدارسين المعاصرين تجاوز هذه النظرة نحو تعامل أكثر دقة مع هذه المرحلة من

تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ حقل التفسير. يراجع في هذا: التفسير خطابًا، يوهانا بينك، ترجمة:

مصطفى هندي، ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع، ص ١٢٢، (قسم الترجمات).

المقدّس لفهم القرآن بشكل أفضل^(١). كما هو مذكور آنفاً، يتبنّى بوزورث نفسه الموقفَ القائل بأن ابن تيمية لديه «معارضة شديدة للذميين وجميع أعمالهم»؛ ويبدو مندهشاً أن ابن تيمية يُحيل إلى الكتاب المقدّس. ومع ذلك، لم يكن استخدام ابن تيمية للكتاب المقدّس بمثابة خروج عن القاعدة، بل كان جزءاً من الوسط الفكري المملوكي الموسوعي الذي احتكّ فيه مجموعة من العلماء المسلمين بالكتاب المقدّس؛ من نجم الدين الطوفي (ت: ٧١٦/١٣١٦)، إلى برهان الدين البقاعي (ت: ٨٨٥/١٤٨٠)، استخدم العلماء الكتاب المقدّس لأغراض متنوّعة، ومنها استخدامه لفهم أجزاء من القرآن بشكل أفضل^(٢).

ثم يبدأ ابن تيمية قسمًا جديدًا يجادل فيه -استنادًا إلى أسس تاريخية- أن الشيخ لا يمكن أن يكون هو النبيّ شعيب. تعتمد الحجة الأولى على الهوية العرقية واللغوية للنبيّ شعيب. يذكر ابن تيمية أنه «قد ذكر غير واحد من العلماء» أن شعيباً كان عربياً، ويؤيد ما رواه ابن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧/٩٣٨)؛ لذلك فإنّ شعيباً عربيّ، وكذلك هود وصالح^(٣). من ناحية أخرى، كان موسى عبرانياً، ولم يكن يعرف لسان شعيب؛ وظاهر القرآن يدلّ على مخاطبة موسى للمرأتين وأبيهما بغير ترجمان. إذا علّمت تلك الحقيقة؛

(1) Griffith, The Bible in Arabic, p. 203

(2) Saleh, In Defense of the Bible; Demiri, Muslim Exegesis.

(3) لمزيد من المعلومات عن الأنبياء العرب، انظر: Wheeler, 'Arab Prophets'.

فلا يمكن أن يكون الشيخ هو شعيب؛ لأنه كان نبياً عربياً ولم يكن قادراً على التحدّث بلغة موسى^(١).

كما يضيف ابن تيمية أنّ القرآن يدلُّ أنّ الله أهلك قوم شعيب بالظُلْمَة، فحينئذ لم يبقَ في مدين من قوم شعيب أحد، وشعيب لا يقيم بقرية ليس بها أحد. ويذكر التقليد النبوي أنّ الأنبياء كانوا إذا هلكت أممهم ذهبوا إلى مكة فأقاموا بها إلى الموت، كما ذكر أنّ قبر شعيب بمكة وقبر هود بمكة وكذلك غيرهما. ومضمون هذا أنّ شعيباً لم يكن ليبقى في مدين بعدما أهلكهم الله، بل ذهب إلى مكان آخر قد يكون مكة، وموسى لما جاء إلى مدين كانت معمورة بهذا الشيخ الذي صاهره، وهو ما يمنع أن يكون هؤلاء قوم شعيب المذكورين في القرآن؛ بل من قال إنه كان ابن أخي شعيب أو ابن عمه = لم ينقل ذلك عن ثبوت، والنقل الثابت عن ابن عباس (أنّ الشيخ هو يثرون) لا يعارض بمثل قول هؤلاء.

المهم في هذا الفصل هو أنّ ابن تيمية يتخطى الآثار ليرى ما إذا كان من المعقول تاريخياً أن يكون الشيخ هو شعيب النبيّ. شعيب نبي عربي وموسى نبي عبراني؛ فليس من الممكن أن يتواصلا دون مترجم. علاوة على ذلك، ذكر القرآن تدمير مدين وإهلاك أهلها تماماً، مما يجعل من غير المحتمل أن يكون

(١) ابن تيمية، الجامع، ص ٦٤.

شعيب أو أحد أقاربه هو الشيخ المذكور في القصة. أكثر ما يقتنع به ابن تيمية هو رواية ابن عباس أن الشيخ كان (يثرن).

يختتم ابن تيمية حجته بانتقاد (مرويات عصا موسى) المختلفة الموجودة في تفسير الطبري، والتي تنصّ على أن شعيباً أو الشيخ أو جبريل هو من أعطى موسى العصا التي سيستخدمها لاحقاً لمواجهة فرعون^(١).

يرى ابن تيمية أن كلّ الروايات مشكّلة، ويؤكد أنها لم تثبت. على سبيل المثال، تقول إحدى الروايات: «هي عصا خرج بها آدم من الجنة ثم قبضها بعد ذلك جبريل فلقي بها موسى ليلاً فدفعها إليه»^(٢)، حيث تؤكد هذه الآثار أن عصا موسى من السماء، وهو أمر لا يمكن أن يؤيده القرآن أو الأحاديث النبوية.

يورد ابن تيمية أثراً آخر عن السُّدِّي (ت: ١٢٨ / ٧٤٥)^(٣) أن أبا المرأتين أمر ابنته أن يأتي موسى بعصا، وكانت تلك العصا عصا استدوعه إياها ملك في

(١) يستشهد الثعلبي أيضاً بمرويات العصا (عرائس المجالس، ص ٢٩٢-٢٩٤). من المحتمل أن هذه المرويات كانت متداولة شفهيّاً في زمن ابن تيمية، ويمكن أن تكون أحد الدوافع التي دفعته إلى كتابة الرسالة.

(٢) ابن تيمية، الجامع، ص ٦٤.

(٣) في الفصل الذي عقده عن الصحابة في مقدّمته، خصّص ابن تيمية فقرة لمناقشة السُّدِّي؛ ويلاحظ ابن تيمية أن غالب ما يرويّه السُّدِّي في تفسيره هو عن الصحابة - مثل عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس - ولكن في بعض الأحيان ينقل عنهم ما يحكونه من أقاويل أهل الكتاب؛ وهكذا يوافق ابن تيمية

=

صورة رجل^(١)، وأن حماه خاصمه وحكّما بينهما رجلاً، حتى إن بعضهم يروي أن موسى أطاق حملها دون حميه، وذكر عن موسى أنه أحقّ بالوفاء من حميه. في تلخيصه لآثار الطبري، يستبعد ابن تيمية التفاصيل التي تبدو شائقة، ولا يستشهد بالآثار التي تدلّ على معجزة مثل تلك التي تقول إن العصا كانت تطير بشكلٍ متكرّر إلى يد موسى، مما يعني أنها ستؤدي في النهاية غرضاً مهماً^(٢).

يرى ابن تيمية أن كلّ هذه الآثار خاطئة، بحجة أن لو كان هذا هو شعيب النبي لم ينازع موسى ولم يندم على إعطائه إياها ولم يحاكمه، ولم يكن موسى

على تفسير السدي لأنه يروي عن اثنين من الصحابة مختصين في التفسير، لكنه ينبّه القارئ إلى أن آراء أهل الكتاب متضمّنة في مروياته. ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٩٨.

(١) يتضح هنا أن بوزورث لا يعلم أن ابن تيمية يقتبس من الطبري؛ على سبيل المثال، يفهم بوزورث تصريح ابن تيمية: «إلى آخر القصة» على أنه انفصال عن الرواية الأولى، ثم يرى أن: «عهد إليه ملك على صورة رجل» بداية لسردٍ آخر. عند قراءة الطبري نرى أن هذا في الحقيقة رواية واحدة، ويستخدم ابن تيمية عبارة: «إلى آخر القصة» لتخطّي الجزء الأوسط من الرواية ويذهب مباشرة إلى نهاية القصة والجزء الأكثر إشكالية فيها الذي يفترض وقوع النزاع بين موسى وشعيب (بوزورث، "النبي القرآني شعيب"، ص ٤٣٩).

(٢) لمزيد من المعلومات حول (مرويات العصا) انظر: ابن تيمية، عرائس المجالس، ص ٢٩٢-٢٩٤؛

. Wheeler, Moses, pp. 60-63

قلتُ - المترجم -: هكذا في الأصل، والصواب أن عرائس المجالس من تأليف الثعلبي.

-قبل أن يُنبأ- أحقّ بالوفاء منه؛ فإنّ شعيباً كان نبياً وموسى لم يكن نبياً، فلم يكن موسى -قبل أن ينبأ- أكمل من نبيّ.

يختتم ابن تيمية هذا الفصل برواية تفيد بأنه من الممكن أن يكون الشيخ في القصة يعلم أن موسى كان نبياً، وإذا كان كذلك فلا عجب من سلوكه، إذ الأحبار والرهبان كانت عندهم علامات الأنبياء، وكانوا يخبرون بأخبارهم قبل أن يبعثوا^(١). وهكذا يقبل ابن تيمية فكرة أن الشيخ في القصة لم يكن شعيباً، بل كان رجلاً صالحاً كان بإمكانه إدراك حقيقة أن موسى سيكون نبياً. ومع ذلك -كما يقر ابن تيمية-: (فالله سبحانه أعلم).

والجدير بالملاحظة في هذا الفصل أنّ ابن تيمية يقوم الآن بتقييم المرويات الموجودة في تفسير الطبري. يبدو الأمر كما لو أنّ ابن تيمية قد أخذ بنصيحته الخاصة بعدم النظر إلى تفسير الثعلبي؛ لأنه مليء «بالغثّ والسمين»، وبدلاً من ذلك ينتقل كلياً إلى الطبري؛ ولأنّ ابن تيمية أكثر استحساناً للطبري، فهو ينتقد مروياته فقط وليس التفسير بأكمله. علاوة على ذلك، لا يقوم ابن تيمية بإجراء

(١) يختلف فهمي لهذا السرد عن فهم بوزورث، حيث ترجم بداية هذه الرواية على أنه «وما ذكره زيد، أن موسى كان معروفاً عموماً بأنه نبي...»؛ لكنني أفهم الضمير هنا للإشارة إلى الشيخ في القصة، وبالتالي تذكر الرواية أن الشيخ عرف أن موسى سيكون نبياً قبل أن يُنبأ؛ وهكذا سأترجم هذه الجملة على أنها «وما ذكره زيد أنه [الشيخ] كان يعلم أن موسى كان نبياً...». (بوزورث، النبي القرآني شعيب، ص ٤٣٩).

تقييم حديثي دقيق لهذه المرويات - مثلما هو واضح في تفسير ابن كثير - حيث إنه لا يقوم بنقد الآثار بالرجوع إلى دواوين الحديث الموثوقة، ولا يقضي وقتاً طويلاً في تحليل الأسانيد. بدلاً من ذلك، فإن اعتراضاته على (مرويات عصا موسى) هي في الأساس لاهوتية؛ لأنه لن يكون من المعقول أن يتشاجر نبيٌّ مع موسى. يبدو أن ابن تيمية لا ينتظر التقييم الحديثي المطول لهذه المرويات، ويبدو أنه يعرّج سريعاً على المرويات للوصول إلى المحتوى اللاهوتي الأهم (١)(٢).

(١) تمثل أسانيد التفسير وكيفية التعامل معها أحد نقاط الجدل، وبغض النظر عن تحرير القول في ذلك فمن المهم الإشارة هاهنا لكون محاكمة مرويات التفسير وفق المنهج الحديثي لم يكن هو صنيع العلماء القدامى ولا اشتهر عنهم مثل ذلك أصلاً. (قسم الترجمات)

(٢) علاوة على ذلك، بينما يفضل ابن تيمية تفسير الطبري، فمن الواضح هنا أنه يستشكك بعض مروياته. تشير هذه الملاحظة إلى أنه على الرغم من موافقة الحركة المحافظة التقليدية القائمة على المرويات على تفسير الطبري، إلا أنهم وجدوا أنه ناقص وقديم؛ لأنه غالباً ما يستشهد بروايات لا تتوافق مع عقائد المذهب أو معاييره النقدية للحديث؛ وقد أدى هذا الشعور على الأرجح إلى ظهور تفسير ابن كثير، وهو بمثابة تقييم شامل للطبري. صحيح أن ابن كثير أيضاً من أشد المعجبين بالطبري، وأن الكثير من تفسيره يسعى إلى دعم ما رواه الطبري بمجموعة من الآثار الموثوقة، إلا أنه في الوقت نفسه ينتقد بعض الآثار التي لا يقبلها من الناحية العقائدية. (Was Ibn Kathīr the Spokesperson for Mirza, Ibn Taymiyya؟، مترجمة ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، بعنوان: هل ابن كثير متحدثاً باسم ابن تيمية؟ ص ٢٦٤، قسم الترجمات).

باختصار، قام ابن تيمية بعددٍ من التحركات التفسيرية المهمة في بناء حجته بأن حما موسى لا يمكن أن يكون شعبيًا النبيّ؛ فأينا ابن تيمية يحاول تنفيذ العديد من المبادئ التي نصّ عليها في مقدمته، مثل أن القرآن يجب أن يفسّر بالقرآن وبالسنة وأقوال الصحابة والتابعين. لكن، بما أن القرآن والسنة النبوية سكتا عن هوية الشيخ؛ فإنه ينتقل إلى آثار الصحابة والتابعين، وهو يعتمد في ذلك اعتمادًا كبيرًا على التفاسير التي يرى أنها الأكثر موثوقية، أي تفسير سنيد والطبري وابن أبي حاتم الرازي. وهكذا، يتعد ابن تيمية بنفسه عن التفاسير الأشعرية - ولا سيما تفسير الثعلبي -؛ لأنه كان يعتقد أن تفسيره قد حوى «الغث والسمين»، ولا يميز بشكل صحيح بين مختلف الآثار كما لا يوردها بإسناد. بالنسبة لابن تيمية، فإن أثر الحسن البصري الذي يقول فيه أن الشيخ ليس شعبيًا = صحيح، ورواية ابن عباس أن الشيخ كان (يثرن) هي الأكثر منطقية وموثوقية.

علاوة على ذلك، نرى أداة تأويلية جديدة غير مذكورة صراحة في المقدمة؛ حيث إن ابن تيمية يستخدم الكتاب المقدس وعلوم اليهود والنصارى في بناء حجته، وهو الأمر الذي لم يفعله المفسرون السابقون مثل الطبري والثعلبي بشكل مباشر. ومع ذلك، يضع ابن تيمية الكتاب المقدس في إطار مرجعي من المصادر الإسلامية، ويستخدمه كأداة مساعدة بعد آثار الصحابة والتابعين. يؤكد الباحثون في كثير من الأحيان على أن ابن تيمية يعارض الكتاب المقدس

والأدبيات الكتابية، إلا أنه هنا يستخدم الكتاب المقدس لترجيح أحد الرايين من الجدل الدائر بالفعل ضمن إطار التفسير الإسلامي. بالنسبة لابن تيمية، فإن أقوال كبار المفسرين المتقدمين - مثل ابن عباس والحسن البصري - تتفق مع الروايات التي أكدها الكتاب المقدس وعلماء اليهود والنصارى. يتفق استخدام ابن تيمية للروايات الكتابية أيضاً مع الحجج التاريخية القائلة بأن موسى كان عبرانياً، وأن شعيباً كان عربياً، مما يجعل من المستحيل أن يتواصلا بدون مترجم. كما يذكر القرآن أن البلدة قد دُمّرت بالكامل، مما جعل من غير المحتمل أن يكون شعيب مقيماً هناك وقت القصة^(١).

وأخيراً، نرى اهتماماً لاهوتياً بتعريف النبوة من خلال (الرسالة)، وهو موضوع سيستمر في أعماله الأخرى^(٢). إن مضمون الرسالة ليس تحديداً من هو الشيخ، بل بالأحرى تأكيد القول بأنه ليس شعيباً؛ وبالتالي ليس نبياً. إن حجة ابن تيمية بأن الشيخ لم يكن نبياً لها أهمية خاصة في تقييمه لمختلف المرويات التي يتنازع فيها الشيخ مع موسى على العصا. بالنسبة لابن تيمية، ليس من المنطقي أن يتخاصم نبيٌّ مع موسى بعد نبوته، كما أنه من غير الممكن أن يكون موسى - قبل النبوة - أكثر ثقة ووفاء من نبيٍّ آخر؛ ومن ثم فإن ابن تيمية يرفض (مرويات العصا)

(١) ذكر ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير وفي غيرها أن «الأحاديث الإسرائيلية تُذكر للاستشهاد لا للاعتقاد»، وبالتالي فهو لا يمانع من استخدامها أصلاً للاعتراض لما هو مقرر عندنا، واستعماله لها في هذا السياق الذي يعالجه في قصة شعيب لا يبدو خارجاً عن ذلكم النسق الذي أصّل له. (قسم الترجمات).

(2) Ahmed, 'Ibn Taymiyya'.

في المقام الأول على أسس لاهوتية، وليس لأنها غير موجودة في دواوين الحديث
الموثوقة أو لا يمكن أن تدعمها آثار أخرى. يستمر هذا الاهتمام اللاهوتي لتحديد
من هو النبي في الفصل التالي من (الرسالة)، الذي بخصوص الرسل في سورة يس.

الرسل في سورة يس:

يبدأ ابن تيمية فصلاً جديداً من الرسالة، يربط فيه حجته بأنّ حما موسى لم يكن شعيباً بقوله: «إنّ الرسل في سورة يس لا يمكن أن يكونوا حوارياً المسيح». يستهل ابن تيمية حجته بفقرة جدلية تنصّ على أنّ شيوع كون حَمِي موسى شعيباً النبيّ عند كثير من الناس الذين لا خبرة لهم بحقائق العلم ودلائله وطرقه السمعية والعقلية^(١) = فهذا مما لا يغتر به عاقل، فإنّ غاية مثل ذلك أن يكون منقولاً عن بعض المنتسبين إلى العلم، وقد خالفه غيرهم من أهل العلم، وقول العالم الذي يخالفه نظيره ليس حجة، بل يجب ردّ ما تنازعا فيه إلى الأدلة. على الرغم من أن ابن تيمية لا يقول ذلك صراحة، إلا أنه على الأرجح ينتقد الثعلبي مرة أخرى؛ لأنه يعتقد أنه ينقل كثيراً من الحجج العقلية والسمعية الخاطئة.

ثم يواصل ابن تيمية دحض الحجة الموجودة في (رسالة إلى صديق مسلم)، والتي تدّعي أن القرآن يؤيد الموقف اللاهوتي المسيحي القائل بأنّ

(١) إن تضمين ابن تيمية هنا للمعرفة الحقيقية المأخوذة عن «العقل والنقل» أمر مهم؛ لأن جزءاً كبيراً من مشروعه الفكري كان يجادل بأن النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح. لمزيد من المعلومات حول الجوانب (العقلانية) لفكر ابن تيمية، انظر:

Michot, 'A Mamlūk Theologian's Commentary, Part I'; Michot, 'A Mamlūk Theologian's Commentary, Part II'; Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy; Rapoport, 'Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought'; Ozervarli, 'The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya'; and Abrahamov, 'Ibn Taymiyya.'

حواريي المسيح كانوا معصومين. وكما أوضح ديفيد توماس ورفعت عبيد
الجزء الرئيس من الرسالة مخصص لطرح سلسلة طويلة من الحجج التي
يفترض أنها موجودة في القرآن نفسه، وتؤيد العقائد المسيحية وتدحض أي
مطلب للتخلي عنها^(١). ومن بين هذه الحجج أن القرآن يؤيد فكرة أن حواريي
المسيح كانوا رسلاً^(٢).

لتبرير حجته، يشير مؤلف (رسالة إلى صديق مسلم) إلى (رسل) سورة

يس:

﴿ وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ
فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا
أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴿١٥﴾ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿١٦﴾ وَمَا
عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٧﴾ قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجِمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمُ
مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨﴾ قَالُوا طَيَّرْنَاكُمْ مَعَكُمْ أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿١٩﴾ وَجَاءَ
مِنَ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَنْقُومُ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ
أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [يس: ١٣-٢١].

(1) al-Dimashqī, Muslim-Christian Polemic, p. 3.

(2) al-Dimashqī, Muslim-Christian Polemic, pp. 66–67.

على وجه الخصوص، يستشهد المؤلف بالآية (٢٠): ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾، وأكد على آخر الآية: ﴿اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾. بالنسبة للمؤلف المسيحي، فإن (الرسل) هنا هم تلاميذ المسيح الذين أتوا إلى المدينة لنشر رسالته^(١). ومما زاد من تفاقم هذه المشكلة بالنسبة لابن تيمية حقيقة أن العديد من المفسرين -مثل الثعلبي- أكدوا أن (الرسل) هنا يُقصد بها حواريو المسيح^(٢).

يدحض ابن تيمية هذه الحجة القائلة بأن (الرسل) هم حواريو المسيح بناءً على قراءة القصة القرآنية بأكملها وقراءته الخاصة للتاريخ المسيحي المبكر. يشير ابن تيمية إلى تدمير القرية المشار إليها في سورة يس، مما يجعل من المستحيل أن تكون هي مدينة أنطاكية التي أرسل لها الحواريون^(٣). ثم يذهب ليقول إن الجزء الخاص بقصة الرسل في سورة يس ينتهي عند الآية (٢٩): ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَمِيدُونَ﴾. إذا أكملنا القصة، ولم نتوقف فقط عند الآية (٢٠)؛ فإننا سنعلم أن الله أهلك أهلها لأنهم رفضوا دعوة الرسل إلى الإيمان، وذلك في الآيات (٢٠-٢٩):

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٢٥.

(2) Busse, 'Antioch', p. 162.

(٣) لمعرفة المزيد عن مدينة أنطاكية، انظر: Kondoleon, Antioch.

﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ اتَّبِعُوا
مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾
ءَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً إِن يَرِدْني الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا
يُنْقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّي ءَأَمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ ﴿٢٥﴾ قِيلَ
أَدْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ ﴿٢٧﴾
﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ ﴿٢٨﴾ إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً
وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ ﴾ [يس: ٢٠-٢٩].

يؤكد ابن تيمية على الجزء الأخير من الآية: ﴿فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾، إشارة إلى
أن أهل المدينة رفضوا دعوة الرسل إلى الإيمان فأهلكوا. بالمقابل، فقد آمن
أهل أنطاكية لما جاءها اثنان من الحواريين بعد رفع المسيح آمنوا بهما، وهي
أول مدينة اتبعت المسيح، ولم يهلكهم الله بعد المسيح باتفاق المسلمين وأهل
الكتاب؛ فكيف يجوز أن يقال هؤلاء هم رسل المسيح؟ هنا - مرة أخرى - نرى
أن ابن تيمية يستدعي تاريخ الكتاب المقدس ليقدم حجته.

علاوة على ذلك، كثيراً ما يُقال إن (الرجل) الذي جاء يسعى إلى المدينة
ليحذر قومه لما جاءتهم الرسل هو حبيب النجار^(١)، ولم يكن حبيب النجار

(١) يضيف ابن تيمية ملاحظة عن السيرة الذاتية لحبيب النجار في كتابه (لجواب الصحيح) تتحدث عن
تقواه، يذكر ابن إسحاق أن حبيباً كان رجلاً من أهل أنطاكية، وكان يعمل الحرير وكان رجلاً سقيماً قد

موجودًا حينئذ، بل هؤلاء رسل أرسلهم الله قبل المسيح وآمن حبيبٌ بأولئك الرسل لا الحواريين. ومع ذلك، يضع ابن تيمية احتمالية إرسال الرسل إلى أنطاكية قبل زمن الحواريين، فيحتمل أنها دمرت حينها ثم بعد هذا عمّرت أنطاكية ثم جاءهم رسل المسيح.

ويختتم ابن تيمية حجته موضحًا أن الحواريين ليسوا رسل الله، بل هم رسل المسيح؛ كالصحابه الذين كان النبي محمد يرسلهم إلى مختلف الملوك. وهكذا، فإن من يزعم أن الرسل في سورة يس حواريون فقد جعل للنصارى حجة لا يحسن أن يجيب عنها؛ وهنا يشير ابن تيمية إلى (الرسالة إلى صديق مسلم)، التي تنص صراحة على أن الرسل في سورة يس حواريون؛ حيث استشهد المؤلف المجهول بآيات قرآنية مختلفة ويؤكد أنه عندما يتحدث القرآن عن (الرسل) فإنه يشير في الواقع إلى الحواريين وليس الأنبياء كما يدّعي المسلمون^(١)، ثم ذكر ابن تيمية أنه قد فصل مسألة أن الحواريين لم يكونوا رسلًا في كتابه الجواب الصحيح (ردّ على النصارى)، ويوضح أنه في كتابه

أسرع فيه الجذام، وكان منزله عند باب من أبواب المدينة حيث يتاجر، وكان مؤمنًا ذا صدقة، يجمع كسبه إذا أمسى فيما يذكرون فيقسمه نصفين فيطعم نصفه عياله ويتصدق بنصفه. (ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٤٧). لمعرفة المزيد عن حبيب النجار وعلاقته باليهودية والمسيحية، انظر: Antioch، Busse.

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٢٤.

(الجواب الصحيح) قد شرح بالتفصيل كيف يزعم المسيحيون زوراً أن الحواريين رسل الله مثل إبراهيم وموسى، وقد يفضلونهم على إبراهيم وموسى، وهذا كفر عند المسلمين.

عندما ننظر في (الجواب الصحيح) نرى أن ابن تيمية يضيف عدّة حجج أخرى للتأكيد على أن الرسل في سورة يس ليسوا الحواريين^(١). تستند الكثير من حججه إلى قراءة متعمّقة لسياق القصة كاملة في سورة يس، والتركيز على البنية اللغوية للقرآن ونظرته للعالم^(٢). على سبيل المثال، يتحدّث القرآن عن إرسال الله للرسل، وليس عن إرسال عيسى لهم؛ حيث جاء في القرآن: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس: ١٤]^(٣). بالنسبة لابن تيمية، يمثّل هذا التركيب القرآني (جمع التعظيم) أن الله نفسه هو مَنْ أَرْسَلَ وهو من عزّز رسله، وليس أيّاً من الأنبياء^(٤). علاوة على ذلك، يتحدّث القرآن عن ثلاثة رسل إجمالاً، بينما يقول المسيحيون إنّ اثنين فقط من الحواريين أتيا إلى أنطاكية بعد

(١) يلخص ميشيل هذا القسم باختصار شديد في دراسته عن الجواب الصحيح (Ibn Taymiyya, A)

(٢) لسوء الحظ، لم يترجم هذا الجزء من الرسالة. (Muslim Theologian's Response, p. 89)

(٣) يذكر ابن عبد الهادي في وصفه للجواب الصحيح وجود «تفسير للعديد من آيات القرآن»، (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٢٧).

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) حاول مفسرو القرآن الآخرون حلّ هذه المشكلة من خلال توضيح أن المسيح أرسل الرسل بأمر من الله (Busse, 'Antioch', p. 163).

رفع المسيح، ويُقال إن اسميهما كانا بُولَس وسمعان، وأنها دَعَوَا الشعب إلى عبادة الله، بل وأعادا ابن الملك إلى الحياة؛ لذلك لا يمكن أن يكون الرسل الثلاثة هنا يشيرون إلى هذين الحواريين^(١).

علاوة على ذلك، فإن المتبادل بين أهل المدينة والرسل يوحى بأنهم كانوا رسل الله وليسوا رسل المسيح؛ فعندما كَذَّب أهل البلدة الرسل ورفضوا دعوتهم قالوا: ﴿مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلَنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ [يس: ١٥]، فكذَّبوا ادَّعاء الرسل بأن الرحمن هو مَنْ أرسلهم وليس المسيح^(٢).

بالإضافة إلى ذلك، عندما كَذَّب الناس الرسل قالوا: ﴿مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلَنَا﴾ [يس: ١٥]، ولن يكون لمثل هذا الرد معنى ولا شبهة إلا إن كانوا رسل الله؛ فإن أحداً لا ينكر أن يكون رسلُ رسلِ الله بشرًا، وإنما أنكروا أن يكون رسول الله بشرًا^(٣). وبالمثل، فعندما يسمع الرسل ردَّ أهل البلدة، فإنهم لا يُحيلون الناس إلى النبي الذي أرسلهم، أو إلى أصحابه ليتأكدوا من صدقهم^(٤)، بل يجيبون بقولهم: ﴿رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿١٦﴾ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [يس: ١٦، ١٧]، فردَّهم يدلُّ على أنهم رسلُ الله ومكلفون بتبليغ رسالته.

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤.

يضع ابن تيمية أيضًا قصة الرسل في سياقها داخل السورة نفسها وداخل السياق اللغوي والعقائدي/ اللاهوتي الأكبر للقرآن. في نهاية القصة يلفت القرآن النظر إلى مشركي العرب الذين رفضوا دعوة النبي محمد، حيث يقول: ﴿يَحْسِرَةٌ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (٣٠) **الْمُرُورُ كَمَا أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ** ﴿٣١﴾ [يس: ٣٠-٣١]، يستخدم القرآن قصة رسل سورة يس كتحذير لمشركي العرب من أن الله قد ينتقم منهم كما انتقم ممن قبلهم. كما توفر القصة أيضًا تسلية للنبي محمد من خلال ذكر ما تعرّض له الرسل السابقون من محنٍ، وكيف استمر أقوامهم في تكذيبهم؛ ومن هنا سيكون للتسلية معنى فقط إذا كانت الحكاية عن أنبياء مثله، وليس عن رسل الرسل أو حواريين الأنبياء^(١). وبالمثل، لم يتحدّث القرآن عن الرسل الذين أرسلهم النبي محمد إلى الملوك المختلفين على أنهم (رسل الله)^(٢). وإذا كان كذلك، فكيف يمكن للقرآن أن يسمي رسل نبي آخر بـ(رسل الله)^(٣)؟ والمقصود عند ابن تيمية بيان معاني القرآن وما قصد الله به^(٤).

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤. يقدّم ابن تيمية قائمة بالرسل الذين أرسلهم النبي محمد إلى مختلف الملوك.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤. في هذا القسم، يضيف ابن تيمية أيضًا الحجج التي لا تتعلق مباشرة بهذا المقطع في سورة يس. على سبيل المثال، يقول إنه «معروف بين أهل العلم» أن الله لم يهلك الناس بعذاب من السماء بعد نزول التوراة؛ ويتضح في سورة يس أن الناس قد أهلكوا بصيحة من

=

فيما يتعلّق بالمقارنة بين الحواريين والصحابة، خصّص ابن تيمية فصلاً كاملاً في كتابه (الجواب الصحيح) يبيّن فيه أن الحواريين لم يكونوا معصومين من الخطأ. كما ينتقد ابن تيمية وجهة النظر المسيحية القائلة بأن الحواريين كانوا رسل الله ومعصومين ولكنهم ليسوا أنبياء. بالنسبة لابن تيمية؛ فكونه رسولاً وليس نبياً يمثل إشكالية؛ لأن الأنبياء وحدهم هم المعصومون. حتى لو كان الحواريون أعظم أولياء الله وجرى على أيديهم ما جرى من الكرامات، فهذا لا يخرجهم عن كونهم بشرًا معرّضين للخطأ^(١)، ثم يقارن ابن تيمية الحواريين بالخلفاء الراشدين، الذين يُنظر إليهم في الإسلام السني على أنهم أقرب الصحابة للنبي محمد، وهم قدوة لسائر المسلمين. كان أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ أفضل الناس، بل أفضل من الحواريين، ولم يكونوا أنبياء ولا معصومين. في قسم لاحق، يوضح ابن تيمية أن الصحابة كان لهم أيضاً كرامات، ورغم ذلك لم يجعلهم ذلك معصومين^(٢).

السماء، مما يعني أن هذه القصة يجب أن تكون قد حدثت قبل زمن موسى (ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥١). بالإضافة إلى ذلك، يوضح ابن تيمية أن الآية: ﴿يَتَأَهَّلُ الْكِتَابُ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فِتْرَةٍ مِنَ الرَّسُولِ﴾ [المائدة: ١٩]، توضّح أنه كانت هناك فترة طويلة من الزمن بين عيسى والنبي محمد لم يأت فيها أيّ رسول؛ وهكذا لا يمكن أن يكون رسل سورة يس رسلاً بعد المسيح بل جاؤوا قبله. (ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٣).

(١) يشير ابن تيمية إلى هذه النقطة فيما يتعلّق بالتلاميذ والمعجزات في مواضع متعدّدة في الجواب الصحيح. انظر: المجلد ٢، ص ٣١٦ و٣٤٩؛ والمجلد ٣، ص ٤١٩.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٤٠٠.

كان يُعتقد أنّ عمر -على وجه الخصوص- ملهم من الله، حيث جعل الحقّ في قلبه وعلى لسانه. ومع ذلك، فقد ارتكب أخطاء، ولا يُطلب من المسلمين قبول ما قاله إذا كان لا يتوافق مع القرآن والسنة^(١).

باختصار، دفعت (رسالة إلى صديق مسلم) ابن تيمية إلى إعادة النظر في تقاليد التفسير الإسلامي، الذي كثر فيه القول بأن الرسل في سورة يس هم حواريو المسيح. باستخدام الحجج اللغوية والتاريخية، يقرّر ابن تيمية أن حوارِيي المسيح لا يمكن أن يكونوا هم الرسل في سورة يس؛ لأن سكّان المدينة قد دُمرُوا في النهاية بسبب تكذيبهم للرسل. في المقابل، أرسل الحواريون إلى شعب أنطاكية الذين آمنوا بدعوتهم وبالتالي لم يتعرضوا للعذاب. إنّ الرجل الذي حثّ قومه على اتّباع الرسل -حبيب النجار- لم يكن معاصراً للحواريين، مما يجعل من غير المعقول أن يكون الحواريون هم الرسل المذكورون في السورة.

يرى ابن تيمية أن هؤلاء الرسل كانوا أنبياء مرسلين قبل زمن المسيح إلى أنطاكية أو مدينة أخرى، ويؤكد ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح) على الحجج اللغوية مثل عبارة: ﴿أَرْسَلْنَا﴾ التي تشير فقط إلى إرسال الله للرسل، وردود الناس التي توحى بأنهم اعتقدوا أنهم رسل الله. لم يتحدّث القرآن قط عمّن أرسلهم النبي محمد على أنهم (رسل الله)، مما يجعل من غير المحتمل أن يستخدم القرآن هذا التركيب اللغوي لوصف رسل المسيح.

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٤٠٢.

بالإضافة إلى ذلك، يضع ابن تيمية الآيات القرآنية في سياقها من خلال فهمها داخل الجزء أو الموضوع الذي وردت فيه في القرآن. إحدى انتقاداته التي تكررت في مواضع عديدة من كتابه (الجواب الصحيح) هي أن المؤلف المسيحي لـ (الرسالة) ينتقي الآيات القرآنية لتبرير حجته، ويقطعها عن سياقها الأصلية؛ وبدلاً من معالجة الآيات بمعزلٍ بعضها عن بعض، يحاول ابن تيمية وضع الآية القرآنية في سياقها وداخل نظرة القرآن الأوسع إلى العالم. كما يذكر في مقدمته، يجب أولاً محاولة تفسير القرآن من خلال القرآن نفسه (أي ليست المصادر المسيحية هي أول ما يُبحث فيه عن تفسير القرآن). وعندما توضع هذه الآيات في سياقها الصحيح داخل الجزء والسورة، نرى أن فيها إنذاراً للمشركين العرب وحثهم على اتباع رسولهم، كما قصد بها تسلية النبي محمد بسرد قصص الرسل قبله.

أخيراً، ما يثير الإعجاب في تحليل ابن تيمية أنه بينما يدحض (رسالة إلى صديق مسلم) التي ألفها مسيحي، فإنه يستخدم المصادر المسيحية لتقديم حجته. فبينما يؤكد المؤلف المسيحي أن الآيات الموجودة في سورة يس تتحدث عن الحواريين، يؤكد ابن تيمية أن التاريخ المسيحي في الواقع يدعم فكرة أن (الرسل) ليسوا من الحواريين. يتفق المسلمون والمسيحيون على أن أهل أنطاكية آمنوا بالمسيح ولم يتعرضوا لعقاب الله، مما يجعل من المستحيل أن الرسل هنا هم الحواريون. يذكر التاريخ المسيحي أيضاً أنه كان هناك

حواريّان أُرسلا إلى أنطاكية، وليس ثلاثة كما تشير إليهم سورة يس. وهكذا نرى أن ابن تيمية في تفنيده لـ(الرسالة) المسيحية يقبل التاريخ المسيحي والمرويات الكتابية كأداة تأويلية داخل الفضاء الإسلامي.

الخلاصة:

تُعتبر (رسالة في قصة شعيب عليه السلام) جزءاً مهماً من تاريخ التفسير القرآني؛ لأنها تمثل الاتجاه المحافظ التقليدي الذي ينأى بنفسه عن التيار الأشعري. يُعيد ابن تيمية ترتيب النصوص ضمن التقليد التفسيري، مقتبساً من تفسير الطبري والسنيدي وابن أبي حاتم الرازي، مع تهميش تفسير الثعلبي. بالنسبة لابن تيمية، أسرف الثعلبي - وغيره من المفسرين الأشاعرة - في سرد مرويات كثيرة في تفاسيرهم دون أن يكون لهم ملكة التمييز بين صحيح الحديث وضعيفه، وقد أدى هذا في النهاية إلى خلط العديد منهم بين والد زوج موسى وشعيب النبي، والرسل في سورة يس والحواريين. من وجهة نظر ابن تيمية، فإن القراءة الصحيحة للنص القرآني هي تلك التي تعطي الأولوية لفهم القرآن من خلال القرآن والسنة وما نُقل عن الرّاعيل الأول؛ وهو منهج من شأنه أن يقود المرء إلى استنتاج أن والد زوج موسى كان يثرون، وأن الرسل في سورة يس كانوا أنبياء مرسلين قبل زمن المسيح.

وطوال تقريره لحججه، ركّز ابن تيمية بشدّة على تفسير القرآن بالقرآن؛ وفي ذلك يقارن ويوازن بين قصة حمي موسى والآيات المختلفة التي ذكرت قصة شعيب، ليقرّر أنه لا يمكن أن يكون الشخص نفسه؛ حيث يتحدث القرآن عن انتقام الله من أهل مدين وتدميرها تماماً، مما يجعل من المستحيل أن يبقى شعيب في مدينة غير مأهولة ثم يتزوج موسى بإحدى بناته. وبالمثل، فإن

التركيب القرآني في سورة يس يُلمح إلى إرسال الله للرسول، وتشير ردود القوم إلى أنهم فهموا أن من جاؤ وهم ادَّعوا أنهم رسل الله، وليسوا رسل المسيح. إجمالاً، تهدف قصة رسل سورة يس بأكملها إلى تحذير مشركي العرب من أن الله يمكن أن يعاقبهم ويتقم منهم إذا لم يستجيبوا لدعوة النبي محمد، وفي الوقت نفسه هي تسلية للنبي بذكر أمثلة من محن الأنبياء السابقين.

نرى أيضًا أن ابن تيمية يشير باستمرار إلى الكتاب المقدس، وعلوم اليهود والنصارى، والتاريخ الكتابي لتقديم حجته، وهي خطوة تأويلية تقف ضد النظرات السائدة الآن حول اشتباك العلماء والمسلمين في العصور الوسطى بالكتاب المقدس.

استنادًا إلى مقدمته، كثيرًا ما يرى الباحثون المعاصرون أن ابن تيمية يعارض التحليل الفيلولوجي والمرويات الكتابية، ويؤيد تفسير القرآن اعتمادًا على الآثار والأحاديث النبوية فقط. ومع ذلك، فقد جادلت بأن مقدمة ابن تيمية كُتبت في وقت مبكر وحتى منتصف حياته العلمية، وأن منهجه في تفسير القرآن استمر في التطور حتى نهاية حياته.

على وجه الخصوص، دفعه تفاعله مع (رسالة إلى صديق مسلم) إلى فحص آيات قرآنية تحتوي على إشارات من الكتاب المقدس أو نُسبت إلى التاريخ المسيحي المبكر. في (رسالة في قصة شعيب) يشير ابن تيمية إلى الكتاب المقدس وعلوم اليهود والنصارى ليقول إن (الشيخ) لم يكن شعبيًا بل (يثرون)،

وهو رأي يتوافق مع المرويات الثابتة عن الصحابي ابن عباس والتابعي الحسن البصري.

وبالمثل، يؤكد ابن تيمية أنّ التاريخ المسيحي لا يؤيد فكرة أن الرسل في سورة يس كانوا حواريين؛ لأن أهل أنطاكية آمنوا بالمسيح، مما يجعل من المستحيل أن تكون المدينة هي المدينة نفسها التي ذكر القرآن أنها دُمّرت بسبب كفر أهلها. علاوة على ذلك، يتحدث التاريخ المسيحي عن ذهاب اثنين من الحواريين إلى أنطاكية، وليس ثلاثة كما تذكر السورة؛ لذلك، يدمج ابن تيمية علوم الكتاب المقدّس في تسلسله الهرمي للمصادر الإسلامية، ويستخدمها كعنصر مساعد لدعم الآراء الموجودة بالفعل في فضاء التفسير الإسلامي.

الشيء الراسخ والمتكرّر في جميع أنحاء (الرسالة) هو اهتمام ابن تيمية بتعريف النبوة. يصرّ ابن تيمية على أنّ حما موسى والحواريين ليسوا رسلاً، وبالتالي ليسوا معصومين.

إنّ وجهة نظر ابن تيمية بأن الشيخ لم يكن نبياً لها أهمية خاصّة فيما يتعلّق بالمرويات المختلفة التي فيها نزاع الشيخ مع موسى على حيازة العصا. ويرى ابن تيمية أنّ ما كان لنبّي أن يختلف مع موسى، أو يندم على إعطائه العصا. وبالمثل، وجد ابن تيمية أنه من الصعب أن يؤيد القرآن الموقف اللاهوتي المسيحي القائل بأن الحواريين كانوا رسلاً معصومين. بالنسبة لابن تيمية، كان الحواريون أقرب إلى أصحاب النبي محمد الذين ينشرون الرسالة، ولكنهم بشر

يصيرون ويخطئون. وهكذا، كان من الممكن أن يكون (يثرون) وحيب النجار والحواريون رجالاً صالحين، يمكن أن يفهموا عن الأنبياء الذين صادفهم ويؤيدوهم، ولكنهم لم يكونوا هم أنفسهم أنبياء معصومين؛ لذلك نرى أن كتابات ابن تيمية التفسيرية ليست تخريجات حديثة على طريقة ابن كثير، أو سرداً للأحاديث كما عند السيوطي؛ صحيح أن ابن تيمية كان مهتماً بتوثيق الحديث ونقد الأسانيد، لكننا نرى عنده أيضاً تركيزاً قوياً على الجانب العقدي/ اللاهوتي في تعريف النبوة.

المراجع العربية:

- ابن تيمية وجهوده في التفسير، إبراهيم بركة (بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٤).
- ابن تيمية: حياته وعصره آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠).
- الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، عمر بن علي البزار، تحقيق: صلاح الدين منجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦).
- البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (١٥ مجلد. لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩).
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد الذهبي (٥٣ مجلداً. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧).
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، حكمت بشير ياسين، وسعد بن فواز صمايل (٧ مجلدات. الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ٢٠١٠).
- جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم (القاهرة: المطبعة المدني، ١٩٦٩).
- الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية، بكر بن عبد الله أبو زيد وعلي بن محمد عمران (مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٩٩٩).

- الجدل الإسلامي المسيحي أثناء الحروب الصليبية: رسالة أهل قبرص ورد ابن أبي طالب الدمشقي، تحقيق: رفعت عبيد وديفيد توماس (ليدن، بوسطن: بريل، ٢٠٠٥).
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز بن إبراهيم عسكر، وحمد بن محمد حمدان (٧ مجلدات. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٩).
- دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجليند (مجلدان. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٨٦).
- طبقات المفسرين، محمد بن علي الداودي (مجلدان، القاهرة: مكتبة الوهبة، ١٩٧٢).
- عرائس المجالس في قصص الأنبياء، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، ترجمة: ويليام إم برينر (ليدن، بوسطن: بريل، ٢٠٠٢).
- العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، أبو عبد الله ابن عبد الهادي، تحقيق: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة، بدون تاريخ).
- الكشف والبيان في تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، تحقيق: السيد قصرابي حسن (٦ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤).

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (٣٧ مجلد. بيروت: مطابع دار العربية، ١٩٧٧-١٩٧٨).
- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: عدنان زررور (الكويت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٢).
- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: محمد جميل الشطي (دمشق: مطبعة دار الآثار الوطنية بدمشق، ١٩٣٦).

المراجع الأجنبية:

- and Shahab Ahmed (eds), *Ibn Taymiyya and his Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010).
- ———, 'A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adḥawīyya*, Part II', *Journal of Islamic Studies* 14:3 (2003), pp. 309–363.
- ———, 'A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adḥawīyya*, Part I', *Journal of Islamic Studies* 14:2 (2003), pp. 149–203.
- ———, 'Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim', *Islam and Christian-Muslim Relations* 24:3 (2013), pp. 277–298.
- ———, 'Origin and Use of the Term *Isrā'īliyyāt* in Muslim Literature', *Arabica* 46:2 (1999), pp. 193–210.
- ———, 'The "Protected Peoples" (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 62:1 (1979), pp. 11–36.
- ———, 'The Concept of *Dhimma* in Early Islam' in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*. Vol. 1: *The Central Lands* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), pp. 37–51.
- ———, 'The Qur'anic Prophet *Shu'aib* and Ibn Taimiyya's Epistle Concerning Him', *Muséon* 87 (1974), pp. 425–440.
- ———, art. '*Shu'ayb*' in *Encyclopaedia of the Qur'ān*.
- ———, *Essai sur les doctrines Sociales et Politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (Cairo: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939).
- ———, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007).
- ———, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise* (Leiden, Boston: Brill, 2008).

- ———, *Moses in the Qur'an and Islamic Exegesis* (New York: Routledge Curzon, 2002).
- ———, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)* (Boston: Brill, 2004).
- Abdel Haleem, M.A.S. (tr.), *The Qur'an: A New Translation* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Abrahamov, Binyamin, 'Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason and Tradition', *The Muslim World* 82:3–4 (1992), pp. 256–272.
- Ahmed, Shahab, 'Ibn Taymiyya and the Satanic Verses', *Studia Islamica* 87:1 (1998), pp. 67–124.
- Bazzano, Elliot, 'Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part 2: Intellectual Contributions', *Religion Compass* 9:4 (2015), pp. 117–139.
- Bosworth, C.E., 'Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore and History', *Journal Semitic Studies* 24:1 (1984), pp. 53–64.
- Brown, Jonathan A.C., *Hadīth: Muḥammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009).
- Busse, Heribert, 'Antioch and its Prophet Ḥabīb al-Najjār', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), pp. 155–180.
- Cahen, Claude, art. 'Dhimma' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.
- Calder, Norman, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham' in G.R. Hawting and A.A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'ān* (London: Routledge, 1993), pp. 101–140.
- Demiri, Lejla, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dīn al-Ṭūfī's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures* (Leiden, Boston: Brill, 2013).

- Firestone, Reuven, art. 'Midian', Encyclopaedia of the Qur'ān.
- Firro, Kais M., 'Druze maqāmāt (Shrines) in Israel: From Ancient to Newly-Invented Tradition', British Journal of Middle Eastern Studies 32:2 (2005), pp. 217–239. Fodor, A., 'The Rod of Moses in Arabic Magic', Acta Orientalia 32:1 (1978), pp. 1–21.
- Friedman, Yaron, 'Ibn Taymiyya's Fatāwā against the Nuṣayrī- 'Alawī Sect', Der Islam 82:2 (2005), pp. 349–363.
- Griffith, Sidney H., The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).
- Hazran, Yusri, 'Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study', Der Islam 87:1–2 (2012), pp. 224–247.
- Holy Bible: New Revised Standard Version, Containing the Old and New Testaments: With the Apocryphal/Deuterocanonical Books (Grand Rapids, MI: Zondervan Bible Publishers, 1993).
- Hoover, Jon, 'Ibn Taymiyya' in David Thomas and Alex Mallett (eds), Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Vol. 4 (1200–1350) (Leiden: Brill, 2012), pp. 824–878.
- Ibn Taymiyya, A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-ṣaḥīḥ, ed. and tr. Thomas F. Michel (Delmar, NY: Caravan Books, 1984).
- Kondoleon, Christine, Antioch: The Lost Ancient City (Princeton, NJ: Princeton University Press; Worcester, MA: Worcester Art Museum, 2000).
- Laoust, Henri, 'La Biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Katīr', Bulletin d'Eludes Orientales IX (1942–1945), pp. 138–149.
- Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick, and David S. Powers (eds), Islamic Legal Interpretation: Muftis and

their Fatwas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

- McAuliffe, Jane Dammen, 'The Genre Boundaries of Qur'ānic Commentary' in Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering (eds), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), pp. 445–462.
- Michot, Yahya, 'Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallāj' in Ayman Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- Mirza, Younus Y., 'Was Ibn Kathīr the Spokesperson for Ibn Taymiyya?', *Journal of Qur'anic Studies* 16:1 (2014), pp. 1–19.
- Netton, Ian Richard (ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth* (Leiden, Boston: Brill, 2000).
- Newby, Gordon, 'Tafsīr Isrā'īlīyāt', *Journal of the American Academy of Religion* 47:4 (1979), pp. 685–697.
- Ozervarli, M. Sait, 'The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimūn' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), *Ibn Taymiyya and his Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 78–100. Rapoport, Yossef, 'Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), *Ibn Taymiyya and his Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 191–226.
- Saleh, Walid, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of "An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis"' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), *Ibn Taymiyya and his Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 123–162.
- Sarna, Nahum M., art. 'Jethro' in *Encyclopaedia Judaica*.

- Sarrio, Diego R., Muslim-Christian Polemics Across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285) (Leiden, Boston: Brill, 2014).
- Shah, Mustafa, 'al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy', Journal of Qur'anic Studies 15:2 (2013), pp. 83–139.
- Thomas, David, 'Apologetic and Polemic in the Letter from Cyprus and Ibn Taymiyya's Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), Ibn Taymiyya and his Times (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 247–265.
- Tottoli, Robert, Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature (Richmond: Curzon, 2002).
- Wheeler, Brannon, 'Arab Prophets of the Qur'an and Bible', Journal of Qur'anic Studies 8:2 (2006), pp. 24–57.
- Ye'or, Bat, The Dhimmi: Jews and Christians under Islam (Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press; London: Associated University Presses, 1985).



إسماعيل كذبيح إبراهيم؛ ابن تيمية وابن كثير والذبيح المقصود^{(١)(٢)}
يونس ميرزا

(١) مترجم هذه الدراسة: مصطفى الفقي؛ كاتب ومترجم، له عدد من المقالات والترجمات المنشورة.

(٢) العنوان الأصلي لهذه الدراسة هو:

Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim

وقد نشرت في:

Islam and Christian–Muslim Relations, 2013, Vol. 24, No. 3, 277–298

مقدمة:

من أوجه ثراء التقليد التفسيري الإسلامي الطويل الذي نشأ حول نصّ القرآن ذاك التباينُ بين المفسّرين في المستندات التفسيرية التي يلجؤون إليها في سبيل الوصول للمعنى القرآني، ويعدُّ من السُّبل الكاشفة عن الأبعاد المنهجية لهذا التقليد الطويلِ المقارنةُ بين تناول المفسّرين لآياتٍ بعينها بغية الوقوف على المنظورات المنهجية المختلفة بينهم في محاولة اكتشاف المعنى القرآني.

الورقة التي بين أيدينا يحاول فيها يونس ميرزا -الباحث المهتم بالتفسير وبالصلة بين القرآن والكتاب المقدّس وكذلك بين التفسير والكتاب المقدّس- أن يتناول قضية تفسيرية بعينها، وهي تعيين الذبيح في قصة إبراهيم عليه السلام، واختياره لهذه القضية بالذات والتي لها صلة بالتوراة والإنجيل، ينبع من كونها تضيف إلى المصادر التفسيرية (القرآن، والسنة، واللغة) مصدرًا آخر هو الإسرائيليات، مما يجعل تتبّع مقولات المفسّرين فيها قراءة في التعامل المنهجي مع الإسرائيليات وصلتها بالحديث وباللغة، ومما يزيد من أهمية تحليل ميرزا هو اختيار المفسّرين الذين قرّر المقارنة بينهم؛ حيث يقارن بين الطبري من جهة، وابن تيمية وابن كثير من جهة أخرى، وهو ما يكشف عن موقفين مختلفين من التعامل مع الإسرائيليات ومسألة إيرادها في التفسير وإمكانية الاعتماد عليها في بيان المعنى القرآني.

يصل ميرزا -عبر تحليله لاجتهادات الطبري وابن تيمية في تعيين الذبيحة- لنتيجة ربما غير متوقعة، وهي أن ابن تيمية رغم رفضه للإسرائيليات إلا أنه مع هذا يستخدم التوراة كأحد مستنداته في تقرير كون إسماعيل هو الذبيح وليس إسحاق، إلى جانب التقريرات اللغوية والحديثية، بل وبينى عليها ذاتها مواضع ما يعتبره تحريفاً لمسألة الذبيح في بعض أسفار التوراة.

إنّ الغرض من ترجمة هذه الورقة ليس نصرة نتيجة تفسيرية محدّدة في مقابل أخرى، ولكن إبراز جهد بحثي يمثّل محاولة في استكشاف التعامل مع الإسرائيليات، تلكم المسألة الشائكة والتي لا تزال تحتاج إلى مزيد من الجهود البحثية في استكشاف أبعاد توظيفها في مدونة التفسير.

الدراسة^(١)

تقديم:

«لكن الذي يجب القطع به أنه إسماعيل».

ابن تيمية (ت. ٧٢٨ / ١٣٢٨).

تعدّ قصة أضحية إبراهيم المقصودة قصة مركزية لدى اليهودية والمسيحية والإسلام -الديانات الإبراهيمية^(٢)-. بالنسبة إلى اليهود: تضع القصة أساس «علاقة العهد الحصرية مع الله» (فايرستون، ١٩٨٩، ٩٦)؛ فأضحية إبراهيم المقصودة هو إسحاق، ومن نسله يأتي بنو إسرائيل^(٣). ومن ثمّ يقطع الله لهم

(١) أود أن أشكر عددًا من الأشخاص الذين ساهموا في نشر هذا المقال. قدم مايكل بريجيل وأندرو ريبين والمراجعان المجهولان تعليقات مفيدة جدًا على المسودات السابقة. قام مايكل بتنظيم الجلسة في جمعية الأدب الكتابي والأكاديمية الأمريكية للدين حيث تم تقديم هذه الورقة في الأصل. شجعني وليد صالح على الكتابة عن ابن تيمية وابن كثير ومتابعة موضوع الذبيحة المقصودة. قدمت كلية Millsaps ميلسابس وقسم الدراسات الدينية التابع لها (James Bowley جيمس باولي، و Bennie Reynolds بيني رينولدز، و Steve Smith ستيف سميث، و Lola Williamson لولا ويليامسون) زمالة ما بعد الدكتوراه والبيئة الدافئة والمضيافة حيث تمت كتابة المقال. أي أخطاء هي مسؤوليتي.

(٢) لمزيد من النقاش حول مصطلح (الإبراهيمية)، انظر: (The introduction to Levenson (2012)

(٣) بالنسبة إلى اليهودية، لا تضع رواية الابن الذبيح (إسحاق) أساس علاقة العهد مع الله بقدر ما تضع أساس العلاقة التي تماهي بين الديني والإثني في الشعب العبري. فعلاقة العهد الحصري كانت قد بدأت -بحسب سفر التكوين- مع أبرام ونسله من بعده «لنسلِك سأعطي هذه الأرض، من نهر مصر

=

عهداً أبدياً مفضلاً إياهم على العالمين. وفي المسيحية: يلعب إسحاق دوراً مهماً في «الرؤية السابقة على يسوع كمخلص»؛ فمثلما يكفر إسحاق عن خطايا بني إسرائيل، فإنّ تضحية يسوع تكفر عن خطايا البشرية جمعاء. وكما أنّ تضحية إسحاق تمثل جزءاً من الميثاق القائم بين الله وبني إسرائيل، فإنّ تضحية يسوع تمثل بداية عهد جديد. في التقليد الإسلامي: يلعب الذبيح المقصود دوراً أقل أهمية؛ إذ لا يلعب أيّ من إسماعيل أو إسحاق أيّ دورٍ تأسيسيّ في القرآن. ومع ذلك نشأت رواية تاريخية اعتبرت أنّ إسماعيل هو الذبيح المقصود، وبموجب ذلك تنشأ علاقة خاصّة بين الله والمسلمين العرب^(١).

ومع ذلك تجادل المفسرون الأوائل حول تعيين الذبيح المقصود^(٢)، ويحتاج العديد من كبار المفسرين؛ كالطبري (ت. ٣١٠/٩٢٣)، أن الابن المقصود لإبراهيم هو إسحاق. بينما يخلص فايرستون (١٩٩٠، ١٥٠) إلى أن

إلى النهر العظيم، نهر الفرات»، بعد أن قام أبرام بتقديم قربان (عجل، وعنزة، وكبش، وبيامة، وحمامة صغيرة) علامةً على العهد، وبعد أن طافت النار ليلاً بين أجزاء تلك الحيوانات المقطعة كإشارة لقبوله، ولكن سفر التكوين عاد لاحقاً ليتنكر لإسماعيل وبقية أبناء إبراهيم بحرمانهم من تلك العلاقة التعاهدية لتصير لإسحاق حصراً وذريته من بعده. انظر: سفر التكوين، ١٧: ٢٠. (المترجم).

(١) لمطالعة المزيد حول النقاش بشأن معنى الذبيح المقصود لدى (الديانات الإبراهيمية)، انظر: (Levenson, 2012).

(٢) استخدم الكاتب في دراسته كلمة: Sacrifice والتي تعني الأضحية أو القربان، لكننا فضلنا تعريبها في معظم الورقة بل (الذبيح) باعتباره الوصف المتداول تراثياً في وصف إسماعيل. (المترجم).

الكثير من الجدل الذي ثار حول إسماعيل قد طُرِحَ في القرنين الثامن والتاسع. ومع ذلك لم يَشِعْ هذا الرأي على مدى قرون، ولم يصبح شائعاً حتى مجيء العقلين العملاقين: ابن تيمية، وابن كثير (ت. ٧٧٤ / ١٣٧٣) اللذين أرسيا التحوّل الكبير نحو اعتماد إسماعيل في التقليد التفسيري^(١). وخلافاً للمتوقع، لا يعتمد حجاج كل من ابن تيمية وابن كثير على المصادر الإسلامية، سواء النصّ القرآني أو الحديث النبوي فحسب، بل يشتبكان مباشرة مع الكتاب المقدّس والنصوص المستلهمة له.

وقد لاحظ الباحثون بشكلٍ صائب أنّ التأويلية القرآنية لابن تيمية وتفسير ابن كثير هما الأكثر تداوياً في العصر الحديث (انظر: صالح، ٢٠١٠). ولكن ما الذي يعنيه ذلك؟ سوف تبين هذه الورقة أنّ شعبية التفسير القرآني لابن كثير أدت إلى اعتماد تأويل قرآني متشكك حيال المصادر الكتابية.

استفرغ كل من ابن تيمية وابن كثير جهدهما أمام المواد الكتابية، التي يتفقدان معها ويدمجانها أحياناً، ويُدينانها في أحيان أخرى. في النهاية يشكّكان في الأدبيات الكتابية، معتقدين أنّ الكثير من المواد الواردة فيها تتناقض مع الرسالة الإسلامية، وأن القرآن والسنة النبوية يكفيان المجتمع المسلم.

(١) واصل العلماء بعد ابن تيمية وابن كثير مناقشة الذبيح المقصود على وجه التحقيق؛ اعتقد الشوكاني (ت. ١٢٥٥ / ١٨٣٩) على سبيل المثال أنّ النصّ القرآني ليس قاطعاً بشأن هوية الذبيح المقصود، وأنه لا يوجد حديث صحيح فيما يتعلّق بتلك المسألة. وبالتالي، ينبغي تعليق الحكم في تسمية الذبيح.

تأويل قرآنيّ متجاوز للحديث؛

كان كلُّ من ابن تيمية وابن كثير تقليديين من حيث كونهما «من بين أولئك الذين يبنون فقههم ولاهوتهم بشكلٍ أساسٍ على الحديث كمقابل للاشتغال العقلي» (Melchert 2002, 407)^(١). وقد أدرك الباحثون تقليدية ابن تيمية وابن كثير وهما يترجمانها إلى تأويل قرآني مبني على التقارير النبويّة (الأحاديث). يذكر نورمان كالدر (١٩٩٣، ١٢٠)، على سبيل المثال، أن ابن كثير «كان عالمًا بالحديث وتلميذًا لابن تيمية، وهو ما يكفي معًا لتشكيل تكوينه الذهني. ومفهومه عن الحقيقة مرتين بفكرة (ما تلقيناه عن النبي المعصوم محمد) وهو الحديث النبوي». ويشير كالدر إلى أن كلاً من ابن تيمية وابن كثير قاما بتعزيز تقليد تفسيري متمحور حول الحديث، مستبعدين آليات التفسير الأخرى؛ مثل فقه اللغة واللاهوت السكولائي (علم الكلام) ومواد الكتاب المقدّس. وبالمثل، من خلال تحليل مصنّف ابن تيمية: (مقدمة في أصول التفسير)، يجادل صالح (٢٠١٠) بأن ابن تيمية سعى إلى الانتقال بالتفسير من الهرمنيوطيقا أو التأويلية القائمة على الفيلولوجي المعياري إلى تأويلية تركز

(١) وكما يشرح جوناثان براون (Jonathan Brown (2007, 50) موضّحًا: «اعتقد التقليديون أن الانغماس النرجسي المباشر للعقل البشري سيُشجع على مقارفة فعل البدعة والإغراء بالابتعاد عن طريق الله المستقيم، وأن الاستمساك بسنة النبي وأتباعه الراشدين هو فقط ما يمكنهم من الحفاظ على أصالة دينهم». لمزيد من النقاش حول تعريف (التقليدي)، انظر: مقدسي. (Makdisi (1962, 48).

على الحديث، وعلى دور الرعيل الأول (السلف) كمفسرين أساسيين للقرآن. يقول صالح: إن «فحوى منهجية ابن تيمية تمثلت في الخضوع التام للحديث النبوي وتفسيرات الرعيل الأول [السلف] كمفسرين لكلام الله»^(١).

في هذه الورقة سأبين أن ابن تيمية وابن كثير لم يقتصرَا في منهجهما على تفسيرات السلف أو على السنة النبوية فحسب، بل استخدمَا الحجج اللغوية والكتابية للتأكيد على أن إسماعيل كان هو الذبيح المقصود. وعلى الرغم من أن جدلاً كثيراًثار حول إسماعيل في القرون الأولى، إلا أن ابن تيمية وابن كثير يطوران النقاش من خلال الانخراط المباشر مع الكتاب المقدس والأدبيات المستوحاة منه. في المقابل استخدم المفسرون السابقون حججاً لغوية إلى حد كبير استناداً إلى النص القرآني في سبيل النهوض بأطروحاتهم. وبينما كان السلف منقسمين حول تعيين الذبيحة المقصودة، اضطر ابن تيمية وابن كثير إلى تجاوز التأويلية التقليدية الخام، إلى تأويلية تجمع بين الفيلولوجي والمادة الكتابية. اعتقد ابن تيمية وابن كثير أن المادة الكتابية يمكن التعاطي معها شريطة أن تخضع لـ«تقييم نقدي» (Tottoli 2002,172). ومن ثم فإن تفسيرهما للقرآن يسمح باستخدام مادة غير حديثة إذا كانت تدعم فهمهما للقرآن والسنة.

(١) أتفق مع صالح في أن النسق التفسيري المعتمد حصرياً على الحديث يمكن أن يكون إحدى قراءات أطروحة ابن تيمية. وكما يناقش صالح (٢٠١٠)، فإن السيوطي (ت. ١٥٠٥/٩١١) اقتفى أثر ابن تيمية في كتابة تفسير يعتمد بالكامل على الحديث.

علاوة على ذلك، لم يشترك كلٌّ من ابن تيمية وابن كثير في نسق واحد من التقليدوية. وكما بينت أعمال كلٍّ من Michot (2003a, 2003b), Hoover (2007), and Rapoport (2010)، أبرز ابن تيمية منهجًا عقليًا قويًا في حججه اللاهوتية والفقهية. وكما يجادل ميشوت (انظر: ميرزا، ٢٠١٢)، أقرّ ابن تيمية «العقلانية الحرفية» التي أكدت على الطبيعة العقلانية للنص المقدس (Michot 2003a, 165)^(١). رأى ابن تيمية أن العقل والنقل «متكاملين»، وآمن «بالعقلانية القائمة على الوحي والنقل» (Ozervarli 2010, 84; see also Abrahamov 1992). أدت تقليدوية ابن تيمية إلى قيامه بدحض خصومه العقلانيين الذين استخدموا علم الكلام والمنطق والفلسفة، وكثيرًا ما انتقد المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي (ت. ١٢٠٩/٦٠٦) والمفسر المعتزلي الزمخشري (ت. ١١٤٤/٥٣٣). ومع ذلك - وأثناء قيامه بتلك العملية - أدرج ابن تيمية جدالهم وأسلوبهم في الكتابة والمصطلحات التي يستخدمونها في كتاباته الخاصة (انظر: ميرزا، ٢٠١٢). وعلى النقيض، كان ابن كثير تقليديًا تسليميًا، يتمسك إلى حدٍ كبيرٍ بالمنقول، ولا يتعمق في النظر في أعمال خصومه. دافع ابن كثير عن (اللاهوت الأخلاقي) الذي يركّز على تعزيز القيم الأخلاقية للسنة بدلاً من العمل على دحض خصومه^(٢). وبينما كان ابن تيمية مهتمًا بتنفيذ الحجج اللاهوتية، كان ابن كثير يهتم بتقديم روايات تاريخية موثقة

(١) لقد تحدثت في موضع آخر (Mirza 2012) عن تقليدوية ابن تيمية بوصفها (تقليدوية نخبوية)

(٢) للمزيد حول (اللاهوت الأخلاقي) عند ابن كثير انظر: Mirza (forthcoming)

تتسق مع فهمه للقرآن والسنة. وهكذا اختلفت تقليدوية ابن كثير أيضاً عن تقليدوية تلميذ ابن تيمية الأبرز ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١ / ١٣٥٠)، الذي طور عقلانية أستاذه الفقهية واللاهوتية^(١). خلافاً لابن كثير، واصل ابن القيم مشروع ابن تيمية في دحض الأشعرية مباشرة، وتعزيز آراء أستاذه الفقهية المثيرة للجدل^(٢).

لقد أثرت التقليدويات المتباينة لابن تيمية وابن كثير على الطرق المختلفة التي قاربوا بها قصة ذبيحة إبراهيم.

(١) للمزيد حول ابن القيم وعلاقته بابن تيمية، انظر: Hoover (2009) and Bori and Holtzman (2010).

(٢) على سبيل المثال، دافع ابن القيم عن فتوى ابن تيمية في حلف يمين الطلاق، وذلك بعد وفاة ابن تيمية بفترة طويلة. وتؤكد بعض كتب التراجم العربية أن ابن كثير كان يفتي بفتاوى ابن تيمية في مسألة يمين الطلاق، (انظر على سبيل المثال: ابن قاضي شعبة ١٩٩٨، ٢: ١٦٠)، ولكنني لم أعثر على ما يعزز هذا الادعاء في كتابات ابن كثير.

المواجهة مع الطبري والإسرائيليات:

كان على ابن تيمية وابن كثير أن يُعالجا الخيار التفسيري للطبري الذي نصّ على أن إسحاق هو الذبيح المقصود. كان تفسير الطبري هو التفسير المفضل لدى التيار التقليدي، كما مارس تأثيراً قوياً على التفاسير اللاحقة المرتكزة على المرويات. في كتابه: مقدمة في أصول التفسير (١٩٧٢)، يثني ابن تيمية على تفسير الطبري، معلناً أنه التفسير «الأكثر صحةً بين التفاسير القرآنية والأعظم قيمةً». وفي مجموع الفتاوى يذكر ابن تيمية تفاسير الثعلبي والواحدي والزمخشري والقرطبي وابن عطية، ولكنه يخلص إلى أن «تفسير ابن جرير الطبري هو الأوثق والأصحّ بين كلّ هذه التفاسير»^(١). كما يشيد ابن كثير أيضاً بتفسير الطبري في تاريخه الموسوعي من خلال اقتباس مقولتين عن الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ / ١٠٧١). تقول الأولى: «لو سافر رجل إلى الصين حتى ينظر في كتاب تفسير ابن جرير الطبري لم يكن ذلك كثيراً». لقد رأى أن تفسير الطبري قيماً لدرجة تكبّد عناء الارتحال إلى أرض بعيدة من أجل النظر فيه. والمقولة الثانية تذكر أن أبا بكر بن خزيمة طالع تفسير محمد بن جرير في سنين من أوله إلى آخره، ثم قال: «ما أعلم على أديم الأرض أعلم من ابن جرير»^(٢).

(١) لمراجعة ملخص تلك الفتوى، انظر: صالح (٢٠١٠، ١٦١).

(٢) هذه الأخبار في تفسير الطبري موجودة في: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المجلد ٢، ص ١٦٣-١٦٤.

وتبدّى المعرفة الموسوعية لابن جرير طوال تفسيره؛ حيث ينقل عن مجموعة متنوعة من المصادر ويجمع بين شتى العلوم الإسلامية.

ومع ذلك، كان ثمة إدراكٌ عامٌّ داخل الحركة التقليدية أن تفسير الطبري ضمّ أخبارًا (غير صحيحة) ويتضمن معلومات غير ذات صلة. وبحلول القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، كان قد مضى على تفسير الطبري زهاء ٤٠٠ عام تقريبًا، وكان علم الحديث قد شهد تطورًا هائلًا؛ إذ جمعت الكثير من الأحاديث في مصنّفات أصبحت تتوفر على سلطة أو حجية authoritative or canonical (انظر: براون، ٢٠٠٩، ٢٠٠٧). في الفصل الثالث من مقدمته، يطيل ابن تيمية النَّفس في المجادلة بأن الأحاديث المرسلة (وهي الأخبار التي يعزوها التابعي إلى النبي مباشرة دون النقل عن صحابيٍّ) يمكن أن تُعتمد لصالح معرفة معيّنة (صالح، ٢٠١٠، ١٣٨)^(١). وربما يقترح ابن تيمية تلك المنهجية كوسيلة للتعامل مع الكثير من الأحاديث الواردة في الطبري والتي ليس لها أسانيد مكتملة أو ليست مرفوعة إلى النبي. وبالمثل، ينتقد ابن كثير الأخبار الواردة في الطبري مرارًا بحجة أنه يمكن العثور على أحاديث أكثر صحّة ضمن المصنّفات الحديثية الموثوقة (انظر النقاش أدناه).

(١) يلخص صالح (٢٠١٠، ١٣٨) نقاش ابن تيمية للأحاديث المرسلة وحججه الأوسع حول كيفية توظيفها.

من ناحية أخرى، ينتقد ابن تيمية وابن كثير الطبري بشكل غير مباشر بسبب ذكره لمواد عديمة الفائدة لا يمكن تتبع إسنادها بشكل حقيقي إلى النبي. في كتابه، يسأل ابن تيمية عما إذا كان هناك أي فائدة لجدل المفسرين حول البعض الذي استخدمه موسى لإحياء الموتى^(١) (سورة البقرة: ٧٣)، أو حجم سفينة نوح (سورة هود: ٣٨)، أو لون كلب أصحاب الكهف (ابن تيمية، ١٩٧٢، ص: ٥٦). ومن جانبه، ينكر ابن كثير باستمرار في تفسيره على المفسرين ذكرهم لمعلومات لا علاقة لها بموضوع الآيات^(٢)؛ فبخصوص كلب أصحاب الكهف، يقول ابن كثير إن المفسرين قد اختلفوا على لونه ولكن «على أقوال لا حاصل لها، ولا طائل تحتها، ولا دليل عليها، ولا حاجة إليها»^(٣). بل يصرح ابن كثير بأن الخوض في مثل هذه الأمور منهي عنه لأنه مجرد رجم بالغيب. وعلى الرغم من أنه لا ينتقد الطبري هنا صراحة، إلا أن الطبري درج على مناقشة مثل هذه المسائل (غير ذات الصلة) في تفسيره^(٤).

(١) للاطلاع على نقاش تحليلي مفصل للأخبار التي تناقش الجزء الذي استخدمه موسى من البقرة في

إحياء الموتى، انظر: McAuliffe (1998, 345–369).

(٢) طوال هذه المقالة، أستند إلى طبعة مكتبة أولاد الشيخ من تفسير ابن كثير (ابن كثير، ٢٠٠٩)، كونها

تقارن بين اثنين من أقدم المخطوطات.

(٣) من المرجح أن يكون ابن كثير قد نقل تلك الصياغة عن مقدمة ابن تيمية، انظر: المقدمة، ص ١٠١.

(٤) تناقش مكوليف الحجة القائلة بـ(لا جدوى) اللجوء للإسرائيليات (McAuliffe 1998).

كان نقد ابن تيمية وابن كثير لذكر معلومات (عديمة الفائدة) مرتبط باعتراضهم على الإسرائيليات، أو الروايات الكتابية التي تسللت إلى حقل التفسير من خلال معتنقي الإسلام الأوائل من أهل الكتاب^(١). لقد شهد القرن الأول للإسلام (قدرًا هائلًا) من الأدبيات الكتابية التي جرى إدراجها ضمن التفاسير القرآنية والتاريخ وسير الشخصيات (نيوبي، ١٩٧٩، ٦٨٧)^(٢). وبينما نأى الفقه الإسلامي بنفسه عن الإسرائيليات إلى حد كبير، إلا أن تلك المواد ظلّت قائمة ضمن سياقات (التسرية) الخاصّة بقصص الأنبياء (٦٩٥). ومع ذلك ثارت جدالات عبر التاريخ الإسلامي حول ما إذا كانت المواد الكتابية تتفق مع الرسالة الإسلامية أم لا.

(١) للمزيد حول مصطلح الإسرائيليات انظر: Pregill (2008), Tottoli (1999), Albayrak (1979) and Newby (2001). وكما يجادل بريجيل ونيوبي، يتضمن تفسير الطبري موادّ تفسيرية مبكرة كانت أكثر تقبلاً للإسرائيليات.

(٢) غوردون نيوبي Gordon Newby (١٩٣٤-): متخصص في الدراسات الإسلامية واليهودية والدراسات المقارنة وأستاذ دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا بجامعة إيموري، هو أمريكي حاصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة برانديز في الدراسات المتوسطة، تركز اهتماماته في تاريخ اليهود العرب ونشأة الإسلام، من كتبه:

(A history of the Jews of Arabia, From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam ,University of South Carolina Press, 1988 ، ١٩٨٨، العربية، الجزيرة العربية).

A Concise Encyclopedia of Islam, Oneworld Publications, 2022، موسوعة موجزة في

الإسلام. (قسم الترجمات)

تؤكد المعرفة المتاحة حول مواقف ابن تيمية وابن كثير حيال الإسرائيليات على عدائهم تجاه تلك الأدبيات (McAuliffe 2002, 170-175; Tottoli 2002, 170-175; Calder 1993; Calder 1998). وتسلط دراسات كالدر - وهي الأكثر أهمية - الضوء على مدى رفض ابن كثير استخدامات المفسرين الأوائل للإسرائيليات. يقدر كالد (١٩٩٣، ١٢٥) الكيفية التي استدخل بها مفسرون مثل الطبري والقرطبي (ت. ٦٧١ / ١٢٧٢) الروايات الكتابية في تفاسيرهم، منتقداً الطريقة التي يتحداهم بها ابن كثير والتي تسمح ب(سيادة الاعتبارات الدوغمائية). كما يقدم كالد أمثلة منتقاة على الكيفية التي ينتقد بها ابن كثير الإسرائيليات خلال تطوير حججه الأوسع نطاقاً، وهو كون ابن تيمية وابن كثير «أصوليين بالمعنى الدقيق للكلمة: يشكّكان في التقليد الفكري للإسلام والخبرة المترجمة للجماعة المسلمة»^(١) (ص، ١٣١). يلقي كالد هذه الأحكام دون أن يختبر بشكلٍ كامل المنهجيات التي طرحها ابن تيمية وابن كثير في الاشتباك مع الإسرائيليات وكيف يوظفون الكتاب المقدس والأدبيات المستوحاة منه في كتاباتهم^(٢). وكما

(١) يعتقد كالد (Calder 1997, 19) أن ابن تيمية وابن كثير كانا (أصوليين)؛ لأنهما تحايلا على التقليد الفكري لصالح المصادر الأصلية. وفي عبارة أخرى، يصف كالد ابن تيمية بالسلفية؛ لأنه «في جميع التحركات المعنية، وخاصة في أعمال ابن تيمية وتلامذته، كانت هناك محاولة لرفض التقليد لصالح العودة إلى الأجيال الأولى». يعترض كالد على ثنائية (الأصوليين) و(المجددين)، كونها تحدّد أو ترفض التقليد كما يعتقد.

(٢) ومع ذلك لا يزال كالد (Calder 1993) يشير إلى نقاط مهمة فيما يتعلق بالتقليد العام للتفسير.

يوضح توتولي (٢٠٠٢، ١٧٢)، فإن ابن تيمية وابن كثير لا يرفضان الإسرائيليات تمامًا، بل يقبلانها بعد إخضاعها لفحص (يقظ) و(نقدي)^(١).

كانت عملية تطوير منهجيات تمكّن من التعامل مع تلك الأدبيات المثيرة للجدل جزءًا من هذا الفحص (اليقظ) و(النقدي) الذي قصده ابن تيمية وابن كثير. وبحسب ماكوليف McAuliffe، أراد ابن تيمية «تزويد المفسرين اللاحقين بالمعايير اللازمة للتمييز بين التفسير الدقيق المتبصّر، والتكهنات المضلّة وغير ذات الصلة». يوضح ابن تيمية في نهاية أطروحته تلك المعايير، مكرسًا لها فصلًا عنوانه بـ«أحسن طرق التفسير». يجادل ابن تيمية أن أفضل طرق تفسير القرآن تكون من خلال القرآن نفسه، ثم السنّة، ثم المرويات المنقولة الثابتة عن الصحابة والتابعين^(٢). يناقش ابن تيمية الإسرائيليات في القسم المخصّص للصحابة؛ كون العديد من كبار الصحابة (مثل: عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود) نقلًا عن الإسرائيليات. يشرح ابن تيمية كيف أن كبار الصحابة يبلّغون ما سمح به النبي، حيث قال: «بلّغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل [أي: اليهود والمسيحيين] ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمدًا

(١) في الواقع يتتقد الإصلاحيون المسلمون المعاصرون ابن كثير لذكره الكثير من الإسرائيليات. وأمل أن أكتب عن هذا الموضوع في المستقبل.

(٢) للاطلاع على عرض مفصل لمنهجية ابن تيمية، انظر: صالح (٢٠١٠).

فليتبوأ مقعده من النار» (McAuliffe 1998, 350)^(١). ويضيف ابن تيمية أن ثمة صحابة آخرين (مثل عبد الله بن عمرو) فهموا أيضًا من هذا الحديث جواز نقل مرويات أهل الكتاب؛ فقد أصاب عبد الله بن عمرو يوم اليرموك زاملتين (حمولة راحلتين) من كتب أهل الكتاب، فكان يحدث منهما، بما فهمه من هذا الحديث من الرخصة في ذلك.

لكن ابن تيمية (١٩٧٢، ١٠٠) يسارع إلى القول بأن هذه الأحاديث الإسرائيلية لا يمكن أن تُذكر إلا كدليلٍ مساعدٍ (للاستشهاد) لا للاعتقاد^(٢). إذ لا ينبغي أن تستند مبادئ الدين الإسلامي إلى الإسرائيليات، بل يجب أن تركز على المصادر الأساسية: القرآن والسنة. يضع ابن تيمية الإسرائيليات في ثلاثة أقسام: ما يعلم المسلمون صحته بموافقته للمصادر الإسلامية، وما يعلمون بكذبه من مخالفتها، وما لا يقطع بصحته أو خطئه، وبالتالي ينبغي تعليق الحكم

(١) هذا الحديث يشابه الحديث الذي استشهد به ابن تيمية سابقًا في مقدمته (١٩٧٢، ص ٥٧): «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم». وللإطلاع على بحث مفصل لهذا الحديث، انظر: Kister (١٩٧٢).

(٢) كانت تأويلية ابن تيمية القرآنية مؤثرة للغاية في العصر الحديث. يوظف العالم الأزهري محمد بن محمد أبو شهبه منهجية ابن تيمية في كتابه عن «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير» (١٩٨٧). أيضًا يحيل دارس التفسير البارز محمد حسين الذهبي (١٩٧١) إلى ابن تيمية وابن كثير مرارًا في كتابه عن الإسرائيليات، ويستشهد بحجاج ابن تيمية تجاه تلك الأدبيات. تلاحظ McAuliffe أيضًا (١٩٩٨، ٣٤٩) تأثير ابن تيمية وابن كثير على الكتابات الحديثة حول القرآن والحديث.

عليه (المسكوت عنه). وعلى الرغم من أن ابن تيمية يجيز النقل عن هذا القسم الثالث، إلا أنه يفضل عدم نقله؛ لأن الكثير من الإسرائيليات تنطرق إلى تفاصيل دقيقة، والله ذاته لا يحكي تفاصيل دقيقة في الكثير من القصص القرآنية؛ لذلك فإنّ البحث في مثل هذه الأمور لا تُرجى منه فائدة^{(١)(٢)}.

يتبنى ابن كثير منهجية ابن تيمية من خلال اقتباس رأيه المذكور في آخر كتابه، ووضعه في مقدمة تفسيره، كما يُظهر باستمرار طوال تفسيره شكوكًا حيال المادة الكتابية. على سبيل المثال، في نقاشٍ يتعلق بالأسماء المتعددة للشيطان، يذكر ابن كثير أنّ معظم تلك الأخبار مأخوذ من الإسرائيليات التي تتعارض غالبًا مع الرسالة الإسلامية^(٣). ويضيف ابن كثير، إنّ في القرآن غنية عن كلّ ما عداه من

(١) ثم يقدم ابن تيمية العديد من الأمثلة التي قدّمها سابقًا في مقدمته، مثل لون كلب أصحاب الكهف، والبعض الذي استخدمه موسى لإحياء الموتى. وتوضح مناقشة ابن تيمية للإسرائيليات أنه فهم أن أيّ تأويلية جديدة للقرآن سيتحتم عليها تطوير منهجية للتعاطي مع تلك الأدبيات.

(٢) جدير بالنظر أنّ موقع تفسير أقام ملفًا متكاملًا حول موضوع الإسرائيليات مؤخرًا، وقد نشرت فيه بعض المواد المهمة المتعلقة ببيان منهجية التعامل مع المرويات الإسرائيلية وسبل توظيفها في التفسير، والتي أرجعت أنّ فهمها في التفسير يجب أن يكون مؤطرًا بحيثية التفسير وتبيين المعنى ما يجعلها أداة تفسيرية لها غرض تفسيري، وأن منطلق فهمها يرتد للاستدلال على المعاني وتقريرها لا أنها كانت لمجرد الرواية والنقل. يراجع بحث: «الإسرائيليات بين ضرورة التوظيف وإمكان الاستغناء» (قسم الترجمات).

(٣) راجع تفسيره للآية ٥٠ من سورة الكهف، (تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، المجلد ٧، ٣٥٨٨).

الأخبار المتقدمة؛ لأن الإسرائيليات لا تكاد تخلو من تبديل أو زيادة أو نقصان، والكثير منها ملقّ بشكلٍ واضحٍ. ومن ثمّ يقوم ابن كثير بعقد مقارنة بين التقاليد العلمية الإسلامية وتقاليد أهل الكتاب، موضحاً أنهم «ليس لهم من الحفاظ المتقنين» القادرين على تدقيق مختلف الروايات. ويختتم ابن كثير حديثه بالإشادة بعلماء الحديث المسلمين الذين قاموا بجمع وتحريّر كتب الحديث، وكانوا قادرين على تمييز الأخبار الصحيحة عن الضعيفة والموضوعة. وبصفته عالم حديث، يوظّف ابن كثير منهجية علم الحديث، ويشكّك في المادة الكتابية كونها تفتقر إلى سلاسل الإسناد، ولا يوافق متنها غالباً الرسالة الإسلامية.

يوصل ابن كثير نقده للمرويات الكتابية في تفسيره لسورة (ق)؛ فهو يشكّك في الرواية التي أوردها بعض السلف من أنّ سورة (ق) تستمدّ اسمها من اسم جبل محيط بالأرض، قائلاً إنّ تلك الرواية هي من خرافات بني إسرائيل. ويعترف ابن كثير باحتواء المرويات الإسلامية على روايات ملقّقة، على الرغم من براعة علماء المسلمين وخبراء الحديث. ومع ذلك يسأل ابن كثير: فكيف بأمة بني إسرائيل، التي يقلّ فيها الحفاظ النقاد، مع شربهم للخمر، وتحريف علمائهم الكلم عن موضعه، وتبديل كتب الله وآياته؟! من وجهة نظر ابن كثير، لم يكن للمرويات الكتابية حظّ من البحث النقدي الكافي، ولا يمكن الوثوق به؛ لأن علماء ينخرطون في سلوكيات محظورة (شرب الخمر) ويسيّئون الفهم ويقترفون التحريف عمدًا. ويوضح ابن كثير أنّ النبيّ أباح للمسلمين الرواية عن

بني إسرائيل فيما يمكن أن يجوّزه العقل، أمّا الأخبار التي تحار فيها العقول أو يُحكم عليها بالبطلان أو يغلب الظنّ على كذبها، فهي غير مشمولة بإباحة النبي. بالمثل، في مقدمة كتابه (قصص الأنبياء)، يسوق ابن كثير مختلف الأحاديث التي قدمها ابن تيمية والدالة على أنّ المرء لا ينبغي له أن يؤكّد أو يرفض الإسرائيليات، ويوضح أنه يجوز رواية أحاديث بني إسرائيل للاعتبار فحسب. وينبّه ابن كثير على أن هذا هو منهجه في الكتاب فيما يتعلّق بالإسرائيليات: ما يتوافق منها مع الرسالة الإسلامية يتم قبوله، وما يتعارض معها فهو مردود. فمن غير المقبول رواية أكاذيب أهل الكتاب إلّا من أجل تبيين افتراءاتهم. هذه النقطة الأخيرة تمثّل نقدًا ضمنيًّا للمصنّفات المبكّرة عن قصص الأنبياء، كتلك التي كتبها الطبري والثعلبي، والتي يُعتقد أنها تتضمن مرويات غير ممحصّة (ابن كثير، ٢٠٠٩، ١:٢٩)^(١). على سبيل المثال وصف ابن تيمية الثعلبيّ أنه حاطبٌ ليل؛ لأنه ينقل الروايات التي يجدها في كتب التفسير، بدلًا من اختيار الروايات الأكثر موثوقية (صالح، ٢٠١٠، ١٣٨)^(٢).

(١) للمزيد حول قصص الأنبياء للثعلبي، انظر: Klar (2009).

[نُشر ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، عرض كتاب كلار حول (قصص الأنبياء) للثعلبي، كتبه: وليد صالح، ترجمة: مصطفى هندي، بعنوان: (عرض كتاب (قصص الأنبياء) للثعلبي: الفتنة والمسؤولية والخسارة) لماريانا كلار)، ص ٥٥٠، قسم الترجمات].

(٢) يتفق الذهبي عالم التفسير مع ابن تيمية في تقييمه للثعلبي.

كانت تعليقات ابن تيمية وابن كثير على الإسرائيليات نابعة من رؤيتهما التي تقضي بأن الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية قد حُرِّفت؛ لم يكن بالإمكان قبول روايات الإسرائيليات بشكل قاطع لأنها نشأت عن مصدر مشكوك فيه. القرآن نفسه يتحدث عن تحريف الكتاب المقدس، لكن علماء المسلمين منقسمون بشأن مدى ونوعية التحريف الذي لحقه (انظر: McAuliffe 1996). في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح)، يقدم ابن تيمية «المعالجة الإسلامية الأكثر أهمية في القرون الوسطى حول مسألة التحريف النصي في الكتاب المقدس» (Michel ميشيل، ١٩٨٤، ١١٣). يدعي ابن تيمية أنه يتجنب النقيضين - قبول التوراة والأنجيل على أنهما أصيلا تامة، أو رفضهما لأنهما محرَّفَيْن بصورة لا يمكن إصلاحها (١١٢-١٢٠)^(١). وكغيره من اللاهوتيين الذين سبقوه (انظر: ويتينغهام، ٢٠١١)، يبني ابن تيمية حجته على مفهومين: تحريف اللفظ، وتحريف المعنى^(٢). اعتقد ابن تيمية أن أغلب التحريف وقع عندما أساء اليهود والنصارى تفسير الكتاب المقدس. لقد وقع تحريف نصي

(١) تحدثت McAuliffe (١٩٩٦، ١٤٤) عمومًا عن نقد إسلامي للكتاب المقدس بقولها: «في مجملها، تُظهر النصوص التي تعبر عما يمكن تسميته بـ(التفسير الكتابي الإسلامي) توفيقًا مترددًا بين القبول المبدئي والرفض التام لهذه الكتب المقدسة السابقة».

(٢) Reynolds (2010, 190) translates tah. rīf as “scriptural falsification” and tah. rīf al-nas.s. as “textual alteration”.

بالفعل، خاصّة في الأناجيل، لكنه كان «يسيراً» (ميشيل، ١٩٨٤، ١١٤)^(١).
الإشكال الأساسي في الكتاب المقدس يكمن في أنه لا يتوفر على «إسناد نصي غير منقطع» إلى الأنبياء. وكُمُحدث، كان ابن تيمية يقارب موقف الكتاب المقدس من خلال الأطر العامة لعلم الحديث التي تتطلّب سلسلة كاملة من الإسناد المتّصل من أجل الوثوق في الكتاب المقدس^(٢). علاوة على ذلك، جادل ابن تيمية أيضاً بأن الكتاب المقدس قد تُرجم إلى عدّة لغات، وهو ما جعل النصّ عرضةً للتحريف المتعمد وغير المتعمد^(٣).

يخصّص ابنٌ كثير قسمًا في مصنّفه قصص الأنبياء لمناقشة مفهوم التحريف، حيث يتبنّى حجاج ابن تيمية^(٤). ويوضح كيف أنّ ابن تيمية قد توسّط في المسألة

(١) يجادل ابن تيمية بأن التوراة كانت أكثر أصالة من الأناجيل انظر: (Michel 1984, 112-120).

(٢) للمزيد من الدراسات حول علم الحديث، انظر: (Brown (2009)

(٣) وكما يقول ابن تيمية، «ومع ذلك، يمكن لبعضهم -أهل الكتاب- أن ينسخ العديد من نُسخ التوراة والإنجيل مغيّراً بعضاً منها، ثم يعرضها على علمائهم، الذين لا يعرفون ما الذي تغير في تلك النُسخ إذا لم يكن في متناول أيديهم نسخ خاصة بهم. وهكذا، لو تم تعميم تلك النسخ التي بُدّل فيها على جماعة من النصارى، فلن يدركوا هذا التغيير» (Michel 1984, 232) وفي نقده للمسيحية والإنجيل، كان ابن تيمية يبني على أعمال علماء مسلمين سابقين عليه؛ مثل القاضي عبد الجبار (ت. ٤١٥ / ١٠٢٥)، (Reynolds 2004, 79).

(٤) يناقش ابنٌ كثير مسألة التحريف في إطار السؤال الفقهي حول ما إذا كان يجوز للمسلم الجُنُب أن يلمس التوراة. والمسألة الضمنية هنا: هل تأخذ التوراة نفس مكانة [حكم] القرآن أم لا؟

بين رفض التوراة بالكلية أو اعتبارها صحيحة تمامًا. وينقل عن ابن تيمية عبارة يشرح فيها كيف أن كل من يدعي أن التوراة محرّفة من البداية إلى النهاية جانبه الصواب، كما أن أولئك الذين يؤكدون على عدم تغيير شيء فيها مخطئون أيضًا^(١). والحق أن النصّ لحقه تغيير وتحريف، تمامًا كما كان هناك إضافات وسقطات وتفسيرات خاطئة لمعانيه. وهذه التحريفات - كما يُصرّ ابن تيمية - يتم التعرف عليها بعد تفكير تأملي^(٢). ثم يسوق ابن كثير مثال ابن تيمية عن الذبيح المقصود كدليل على التحريف. فبالنسبة إلى ابن تيمية، أُضيف اسم إسحاق إلى التوراة لادّعاء أنه كان الذبيحة المقصودة، في حين أنه لا شك في أن الذبيحة كان إسماعيل^(٣).

ثم يضيف ابن كثير أن الترجمة العربية للتوراة (التوراة المعرّبة) في زمانه بها أمثلة واضحة على التحريف^(٤). وفيما يتعلّق بالكتابات الأخرى التي يقرؤها اليهود والنصارى أنفسهم وينسخونها، يعترف ابن كثير أن العلماء المسلمين

(١) لم أتمكن من تحديد أيّ من مصنفات ابن تيمية ينقل عنها ابن كثير هنا. وقد تكون فتوى مفقودة لابن تيمية.

(٢) ثم يقول ابن تيمية أنه قد ناقش هذه النقاط (المتعلّقة بالتحريف) في مكان آخر، مما يشير إلى أنه كتب ذلك بعد مصنّفه (الجواب الصحيح)؛ حيث ناقش مسألة التحريف بالتفصيل.

(٣) سيتم بسط حجج ابن كثير لاحقًا.

(٤) تحتاج هذه الترجمات للكتاب المقدّس التي ترجع إلى القرون الوسطى مزيدًا من النقاش حولها.

ليسوا على دراية بمحتواها (لا اطلاع لنا عليها)^(١)، لكنها محرفة على الأرجح أيضًا. أمّا بالنسبة للأناجيل، يدعي ابن كثير أنها أكثر تحريفًا من التوراة. وعلى غرار ابن تيمية، رأى ابن كثير أن التحريف ازداد مع الترجمة، وأن التوراة كانت أكثر أصالة وموثوقية من الأناجيل.

يجب موضوعة تعليقات ابن تيمية وابن كثير على الإسرائيليات ومسألة التحريف ضمن سياقها التاريخي. فقد صنّف ابن تيمية كتابه (الجواب الصحيح) خلال فترة «انقطعت فيها جهود الحملة الصليبية النشطة بشكل أو بآخر، ولكن سرعان ما تم الإعلان خلال العام عن خطط لإرساليات عسكرية جديدة، بهدف استعادة المناطق المسيحية التي استولى عليها المسلمون المصريون مؤخرًا» (Thomas 2010، 253). لم يكن (الجواب الصحيح) تفيئداً للديانة المسيحية فحسب، بل شكّل دفاعاً لاهوتياً عن إمبراطورية المماليك في مواجهة الصليبيين. خلال هذا الوقت المضطرب نشأ ابن كثير الذي سيصبح في نهاية المطاف قوة إسلامية ضدّ الصليبيين. بناءً على طلب من حاكم دمشق (سيف الدين منجك) كتب ابن كثير رسالة قصيرة عنوانها بـ(الاجتهاد في طلب الجهاد)، والتي تبرز «شرف رباط الجيش على الثغور

(١) لم يكن العلماء المسلمون على دراية بالكتابات المقدسة التي قرأها اليهود والمسيحيون أنفسهم؛ لأنهم على الأرجح لم يعرفوا العبرية أو اليونانية.

السورية» (Ohlander 2009، 157). وقد عاصرت تلك الرسالة «أحداث محاصرة الصليبيين لميناء الإسكندرية المصري في عام ٧٦٧/١٣٦٦»^(١). وتسرد الرسالة الآيات القرآنية والأحاديث ذات الصلة التي تحثّ على الجهاد والرباط، وتؤطر تاريخ العلاقة العسكرية بين المسلمين والمسيحيين، وأمر المؤمنين بحماية الإمبراطورية. وهكذا، يجب أن تُفهم نبذة ابن تيمية وابن كثير الجدالية تجاه اليهود والمسيحيين في هذا السياق المتقلب.

(١) يلاحظ أولاندر (Ohlander 2009, 157) أن رسالة ابن كثير تشبه مؤلف ابن عساكر بناءً على طلب نور الدين زنكي قبل أكثر من ١٠٠ عام خلّت. وتدلل حقيقة أن حاكم دمشق طلب من ابن كثير أن يكتب الرسالة على الأهمية المتزايدة لابن كثير في نهاية حياته، ودوره المؤثر في السياسة الدمشقية. وللإطلاع على علاقة ابن كثير مع مختلف حكام المماليك، انظر (Laoust 1955).

حجاج الطبري لصالح إسحاق:

فيما يتعلّق بأضحية إبراهيم المقصودة، يُعدّ ثقل وزن الطبري كمفسّر، والمرويات المستوحاة من الكتاب المقدّس المتضمنة في تفسيره، أمرين أساسيين في الحجاج القائل بأنّ إسحاق كان هو الذبيحة المقصودة، وليس إسماعيل (فايرستون، ١٩٩٠، ١٣٥). يتمحور النقاش حول الذبيح المقصود في الآيات (١٠٠-١١٢) من سورة الصافات^(١)، وهي جزء من القصة الأكبر التي تذكر رسالة إبراهيم وابتلاءه^(٢):

﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٢﴾ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴿١١٣﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَؤِي إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا بَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١١٤﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١١٥﴾ وَتَدَيَّنُهُ أَنْ يُبَارِكَهُمْ ﴿١١٦﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١١٧﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١١٨﴾ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١١٩﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٢٠﴾ سَلَّمَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿١٢١﴾ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٢﴾ إِنَّهُ وَمَنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٣﴾ وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [الصافات: ١٠٠-١١٢]^(٣).

(١) يُلخص كالتنر Kaltner (١٩٩٩، ١٢٢-١٢٩) بشكلٍ جيدٍ مختلف المسائل القرآنية والكتابية المتعلقة بهذه الآيات.

(٢) في الآيات السابقة على تلك الآيات، يجادل إبراهيم قومه في عبادتهم للأوثان.

(٣) قمت بتعديل في ترجمة عبد الحليم: (2008, 287)، للمزيد حول تحليل هذه الآيات انظر: Petsani (٢٠٠٧).

لا تنص الآية صراحة على الذبيحة المقصودة، بل تشير إليها دائماً بلفظتي (الغلام) و(الابن)^(١). يهب الله إبراهيم (غلاماً حليماً)، ويسأل إبراهيم (ابنه) عما يتوجب عليه فعله حيال هذا الحلم المتكرر بذبحه. والموضع الوحيد الذي يظهر فيه اسم ما في سياق تلك الآيات يأتي في نهاية قصة التضحية: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [الصفات: ١١٢]. ولكن هل كان إسحاق هو نفس (الغلام) المشار إليه في القصة^(٢)؟

وكما أجمل فايرستون (١٩٩٠، ١٣٥) المسألة، يجادل الطبري بأن الذبيحة المقصودة كانت إسحاق على أساس أن كل ذكر قرآني لمولد إسحاق تسبقه كلمة (البشارة): في سورة هود على سبيل المثال، يقول: ﴿وَأَمْرًا أَنَّهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتِ

(١) يمكن المجادلة بأن هوية (الغلام) غير جوهرية في القصة الأكبر لإبراهيم وتجربته.

(٢) يشير كالتنر (1999, 124) Kaltner إلى أن القرآن لا يعين اسم الصبي تحديداً؛ «لأن القرآن لا يتحدث عن الابن الوحيد الذي سيرث الوعد، ولأن الله لا يفضل أحدهما على الآخر، ولكون ذلك ليس عنصراً رئيساً في رواية القرآن للواقعة. يحظى كل من إسماعيل وإسحاق بقدر متساوٍ من التبجيل في القرآن، ويحتفظ كل منهما بصورة إيمانية لدى القارئ، لذلك من غير المنطقي ذكر أيهما كان على وشك الذبح تقريباً من قبل أبيه. الأمر الذي يعني القرآن هنا هو أن إبراهيم كان على وشك القيام بذلك تقريباً، بصرف النظر عن هوية المفعول به». ويقول ليفنسون (2012, 105): «عندما ترك القرآن هوية الابن مفتوحة على كلا الاحتمالين، فإن القرآن يشير بذلك إلى أن مسألة الشعب المختار ليست ذات أهمية بالنسبة للقصة، وهذا بخلاف السردية الكتابية تماماً».

فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾ [هود: ٧١]^(١). وفي قصة التضحية، نقرأ بالمثل في سورة الصافات: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِعُلْمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠١]. ونظرًا لاستخدام نفس الكلمة الخاصة بالإبلاغ عن الخبر السارّ (بشارة) في كلتا الآيتين، فيجب أنهما يشيران إلى نفس الصبي.

يناقش الطبريُّ بعد ذلك ادعاءات معارضية الذين يزعمون أن إسماعيل هو الذبيح المقصود: إذ تُستخدم الآية ٧١ من سورة هود -على سبيل المثال- كدليل على أن الذبيح المقصود كان إسماعيل؛ لأن الآية تشير إلى حقيقة أن الله بَشَّرَ إبراهيمَ بإسحاقَ ومن بعده يعقوب، ولن يكون منطقيًا -كما يجادل بعض المفسرين- أن يبشّر الله إبراهيمَ بأن إسحاق سينجب له ولدًا ثم يطلب منه التضحية به؛ كان إبراهيم سيعرف أن الأمر كلّه مجرد حيلة. يدافع الطبري بقوله إن حادث الأضحية وقع عندما كان إسحاق كبيرًا، وقد ولد له بالفعل يعقوب وأبناء آخرون^(٢). وهكذا، لا تقدّم آية سورة هود دليلًا قاطعًا لصالح إسماعيل، كما يدحض الطبري الحجة بأن الآية ١١٢ من سورة الصافات: ﴿وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [الصافات: ١١٢]، تدعم الزعم بأن الذبيح كان إسماعيل؛ كونها تأتي بعد قصة التضحية، وبالتالي لم يكن إسحاق هو (الغلام)

(١) تستخدم الآية ٢٨ من سورة الذاريات أيضًا لوصف مولد إسحاق.

(٢) يفصّل الطبري هذه الحجة في تاريخه الشامل [تاريخ الرسل والملوك] (١٩٩٧، ١٦٣: ١).

المذكور في القصة؛ لأنه يرد ذكره بعد الواقعة، حيث يبدأ قسم جديد في السورة. ويدفع الطبري ذلك بقوله إن تلك الآية تأتي في ذيل القصة لتلقي الضوء على أن الله كافأ إسحاق بالنبوة والصلاح جزاء تحلّيه بالصبر على أمر ربه بالدَّبْح. إذن، تعيد الآية ١١٢ من سورة الصافات التأكيد على البلاء الحسن لإسحاق أثناء واقعة التضحية، وليست دليلاً لصالح إسماعيل. وأخيراً، يفند الطبري القول المتكرّر بأن قرون الكبش الفداء عُثِرَ عليها في مكة؛ إذ تذكر العديد من الآثار أن النبي محمد عندما فتح مكة، كانت قرون الكبش الذبيح معلقة على الكعبة^(١). فإذا كانت قرون الكبش في مكة، فإن ذلك يدعم حجة إسماعيل؛ لأنه يُعتقد أنه عاش في تلك المدينة. وعلى النقيض، نشأ إسحاق في سوريا، وعملية التضحية كانت ستحدث هناك لو كان هو الذبيحة المقصودة. ويرى الطبري أنه «لا يوجد سبب لاستبعاد احتمال» أن تكون القرون نُقلت من سوريا إلى مكة. من وجهة نظر الطبري، ربما تكون رواية قرون الكبش حقيقة وموثوقة، ولكنها لا ترقى إلى مستوى الأدلة القرآنية على أن إسحاق هو الذبيحة المقصودة^(٢).

(١) للاطلاع على نقاش أكثر تفصيلاً لهذه الأخبار، انظر: Firestone (1990, 142).

(٢) ستكون حجة الطبري مؤثرة للغاية، وسيتناولها آخرون ممن كتبوا عن مسألة الذبيح المقصود، مثل

محمد بن عبد الله بن العربي (ت. ١٠٧٦-١١٤٨) (انظر: ابن العربي، ٢٠٠٧).

في تاريخه، يناقش الطبري أيضاً مسألة الذبيح المقصود، ويشير إلى أن هناك أحاديث منقولة عن النبي تؤيد كلا الرأيين. في الواقع، ينفق الطبري الكثير من الوقت في سرد الأخبار المؤيدة لإسحاق وإسماعيل في كل من تفسيره وتاريخه. ومع ذلك، ونظراً لأن هذه الأحاديث ليست قطعية، يتحتم علينا أن نلجأ إلى الأدلة القرآنية، التي تشير إلى إسحاق (الطبري، ١٩٩٧، ١٥٨).

والحاصل أن الطبري يبني حجته لصالح إسحاق من خلال الحجج اللغوية المعتمدة على النص القرآني. فبالنسبة إلى الطبري، تُستخدم كلمة بشارة (لبث خبر سار) حصراً في كل القرآن في سياق الحديث عن إسحاق، ويكافأ إسحاق بالنبوة والصلاح (الآية ١١٢ من سورة الصافات) لصبره على ابتلاء الله. وعلى الرغم من أن الطبري يورد الكثير من الأخبار التي تدعم كلاً من إسحاق وإسماعيل، إلا أنه لا يتعرض لها بشكل نقدي. كما أنه لا يستشهد مباشرة بأيّة مصادر كتابية لتبرير حجته، على الرغم من أن القيام بذلك كان من شأنه أن يعزز حجته^(١).

ثمّة مقارنة مختلفة يمكن العثور عليها لدى ابن تيمية.

(١) استشهد علماء آخرون -مثل ابن قتيبة- بالكتاب المقدس لإثبات أن إسحاق هو الذبيح المقصود (كالدر، (Calder 1993, 123)).

انتصار ابن تيمية لإسماعيل:

تُسبب مسألة الذبيح المقصود إخراجاً لمنهج ابن تيمية في التفسير. في أواخر كتابه: (مقدمة في أصول التفسير)، يقدم ابن تيمية منهجاً واضحاً لتفسير القرآن: ينبغي أن يُفسَّر القرآن بالقرآن أولاً، ثم بالسنة، ثم بأقوال الصحابة والتابعين (صالح، ٢٠١٠، ١٤٥). ولكن منهجه المطروح لا يقدم إجابة شافية لسؤال إشكالي للغاية: ماذا يحدث عندما لا تقدم هذه المصادر المقترحة إجابة للمعضل التفسيري؟ لم يفصح القرآن بشكل صريح عن هوية الذبيح، والأحاديث المختلفة ذات الصلة ضعيفة ومتناقضة، وأقوال الصحابة والتابعين منقسمة بين آراء مختلفة. يصرح ابن تيمية على نحو مختصر بأنه إذا لم تسفر هذه المصادر عن نتيجة مرجوة، حينها يمكن للمفسر أن يتعاطى مع مصادر موثوقة أخرى مثل لغة القرآن أو عموم لغة العرب أو فقه اللغة^(١). لا يُدرج ابن تيمية الكتاب المقدس كمصدر للسلطة التفسيرية، مما يترك الباب مفتوحاً أمام إمكانية استخدام المفسرين المسلمين للكتاب المقدس للإجابة على إشكاليات تفسيرية في القرآن. وفي تعليقه على الذبيح المقصود، يطور ابن تيمية الأدوات التفسيرية نحو الفيلولوجيا والكتاب المقدس.

(١) يرى صالح (٢٠١٠، ١٤٧) أن ابن تيمية لم يكن ليتصور فقه اللغة «كسلطة تفسيرية مستقلة».

الموضع الوحيد الذي يتحدّث فيه ابن تيمية عن الذبيح المقصود نجده في فتوى قصيرة في مجموع الفتاوى (١٩٧٧-١٩٧٨، ٤: ٣٣١). وعلى الرغم من عدم وجود تفسير كامل لابن تيمية (راجع: صالح، ٢٠١٠، ١٥٥)، إلا أنه قدّم درسًا تفسيرياً يشمل القرآن بالكامل، والكثير من رؤاه التفسيرية تنتشر خلال مصنفاته. يذكر تلميذ ابن تيمية البارز، ابن قيم الجوزية (١٩٩٨، ٤٢: ١)، أنه سمع (سمعتُ) ابن تيمية يقول إن إسماعيل هو الذبيح المقصود، مما يعزّز فكرة أن ابن تيمية قد فصل المسألة في أحد دروسه. ويشير قول ابن القيم أيضًا إلى أن ابن تيمية أفتى بذلك في وقتٍ ما بين عودته من مصر إلى دمشق وسجنه الأخير، أي: خلال الأعوام ٧١٢-٢٦ / ١٣١٣-٢٦^(١). وفي ترجمته لابن القيم، يقول ابن كثير (٢٠٠٩، ١٤: ٢٣٠) إن ابن القيم صحب ابن تيمية (لازمه) بعد عودته من مصر حتى وفاته (٧٢٨/١٣٢٨). ومن المرجح أن ابن القيم سمع ابن تيمية يقدم حججه المؤيّد لإسماعيل أثناء تلقيه عن العالم الكبير. إضافة إلى ذلك، أفتى ابن تيمية بذلك على الأرجح بعد كتابه: (الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح) الذي كتبه بعد عام ٧١٥/١٣١٥ (توماس، ٢٠١٠، ٢٥٣). ففي الفصل المتعلّق بتحريف التوراة والإنجيل (ميشيل، ١٩٨٤، ٢١٠-٢٤٠)، لم يتعرض ابن تيمية لمثال الذبيح المقصود، مما يشير إلى أنه تصوّر حجته في وقت لاحق.

(١) لا أعتقد أن ابن تيمية أفتى بذلك أثناء سجنه الأخير.

على الرغم من كونها موجزة، تفتح الفتوى نافذة على تأويلية ابن تيمية القرآنية وكتابه التفسيرية. تبدأ الفتوى بسؤال موجه من سائل مجهول: «عن الذبيح من ولد خليل الله إبراهيم عليه السلام هل هو إسماعيل، أو إسحاق؟» ويدل السؤال على أن الجدل كان ما زال قائماً حول الذبيح المقصود من أبناء إبراهيم حتى القرن الرابع عشر.

يستهل ابن تيمية جوابه بالقول: إن هذه المسألة فيها مذهبان مشهوران للعلماء، وكلّ منهما مذكور عن طائفة من السلف. كان ابن تيمية قد كتب فصلاً كاملاً في مقدمته يؤكد على أن السلف لم يكونوا ليختلفوا في القول بقدر ما كان «هناك تباين في الألفاظ لذات المعنى» (صالح، ٢٠١٠، ١٣٢). فلم تكن آراء السلف يعارض بعضها بعضاً بل كانت متكاملة. ومع ذلك لا يمكن لابن تيمية أن يقدم مثل هذا الحجاج هنا؛ لأن إسحاق ليس تنوعاً على إسماعيل، بل الرأيان متعارضان ببساطة^(١).

(١) من ينظر في مقدمة ابن تيمية يجد أنه يقرّ بوقوع خلاف التضاد بين تفاسير السلف، ولكنه يذهب لقلته فقط، وأن أكثر الخلاف هو خلاف تنوع. يقول ابن تيمية: «الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد». مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية (ص: ١١). (قسم الترجمات).

ونظرًا لأن السلف لا يتفقون في تلك الحالة، ينتقل ابن تيمية لمناقشة وجهات النظر من داخل مذهبه الفقهي الحنبلي^(١). وقد وردت الروايتان عن إمام المذهب أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١ / ٨٥٥)، مع قول ابن تيمية بأن الرأي المؤيد لإسحاق يتبع رأي الطبري (١٩٧٧-١٩٧٨، ٤: ٣٣١). لكن ابن تيمية يعود موضحةً أن الرأي الأصوب في داخل المذهب هو أن الذبيح كان إسماعيل؛ لأن هذا ما ينقله عبد الله عن أبيه أحمد بن حنبل. وعلى الرغم من حكاية الخلاف المذكور، يؤكد ابن تيمية أن ما ينبغي القطع به هو أن إسماعيل هو الذبيح المقصود؛ لأن هذا ما يؤيده القرآن والسنة والتوراة^(٢).

ولعدم وجود إجماع بين المتقدمين من السلف أو داخل مذهبه الفقهي، ينتقل ابن تيمية إلى الكتاب المقدس من أجل الانتصار للرأي القائل بأن الذبيح هو إسماعيل^(٣). وعلى الرغم من أنه ذكر في كتابه (المقدمة) أنه ينبغي للمفسر أن يبدأ تفسير القرآن بالقرآن نفسه، نجد ابن تيمية يبدأ في الحقيقة بالتوراة!

(١) للاطلاع على المزيد في بيان علاقة ابن تيمية بمذهبه الفقهي، انظر: Al-Matroudi (2006).

(٢) يصف ابن تيمية هنا التوراة التي «بين أيدي أهل الكتاب اليوم»، في إشارة إلى معتقده بأن الكتاب المقدس تم تحريفه.

(٣) ذكر ابن تيمية في مقدمته أنه يمكن للمفسر أن يلجأ إلى اللغة إذا كان ثمة خلاف بين السلف (صالح، ٢٠١٠، ١٤٧).

وخلافاً للمفسرين السابقين عليه^(١)، يشتبك ابن تيمية مباشرة مع الكتاب المقدس، موضحاً أن الله قال لإبراهيم في الكتاب المقدس: «اذبح ابنك وحيدك»^(٢)، وفي ترجمة أخرى «بِكَرْك»^(٣). ثم يعلّق ابن تيمية بأن المسلمين وأهل الكتاب يتفقون على أن إسماعيل كان الابن الأول والوحيد لإبراهيم، لكن أهل الكتاب حرّفوا الكتاب المقدس، فزادوا اسم إسحاق^(٤). وسرعان ما

(١) لم أشر على مفسرين سابقين على ابن تيمية يشتبكون مباشرة مع التوراة لإثبات إسماعيل كأضحية.
(٢) لا تذكر القراءات التي تعلّق على آية الإصحاح الثاني والعشرين من سفر التكوين «خذ إسحاق ابنك وحيدك» السياق الكامل للآية؛ إذ يذكر سفر التكوين ولادة إسماعيل أولاً، فهو يقرّ بأنه الابن الأول والبكر لإبراهيم، ولكن سرعان ما يمثل إبراهيم لطلب زوجته سارة بطرد جاريتها هاجر وابنها إسماعيل بعيداً. بعد واقعة الطرد، يأتي سفر التكوين على ذكر واقعة الذبح، وعلى هذا النحو يمكن فهم وُصف إسحاق -ولو مجازاً- بالابن الوحيد. علاوة على ذلك، يتجاهل يهوه جميع أبناء إبراهيم مستبعداً إياهم من الوعد الذي قطعه مع أبيهم، ويصيره حصراً إلى إسحاق. (المترجم).

(٣) تعامل شارحو التوراة أيضاً بتكلّف مع عبارة: «اذبح ابنك الوحيد» (انظر: Sherwood، ٢٠٠٤، ٨٢٦). وكما أوضح شيروود: «يبدو أن المناورة الافتتاحية القصة التوراتية (خذ ابنك، ابنك الوحيد/المحبيب)، تجعل من إسماعيل شخصاً مفقوداً وتطرح سؤالاً عمّا إذا كان إسماعيل، مثل الكثير غيره من الأشخاص المفقودين، ميتاً أو لا أثر له»، يقول شيروود: «إن عبارة: (خذ ابنك، ابنك الوحيد الذي تحب) مقلقة للغاية»، ثم يناقش كيف يتعامل المدرّش اليهودي مع تلك العبارة.

(٤) يلاحظ فايرستون (2000، 172) أن Firestone «إسحاق ذُكر خمس مرات في الإصحاح الثاني والعشرين من سفر التكوين». ويمكن القول: إنه في أربعة منها على الأقل يأتي اسم إسحاق في موضع غير ضروري من وجهة نظر النحو والتركيب (بناء الجملة)، بل يمكن الحجاج من أجل محو المرة

=

تلقى المجتمع الإسلامي الرأي المؤيد لإسحاق، على الرغم من أنه نشأ بسبب تحريف أهل الكتاب.

نحن هنا حيال واحدة من المرات النادرة التي يعطي فيها ابن تيمية مثالاً على التحريف. فعندما كان يناقش تحريف الكتب السابقة في كتابه: «الجواب الصحيح» (انظر أعلاه)، لا نراه يتحدث عن أي أمثلة محددة (ميشيل، ١٩٨٤، ١١٣). وفي حالتنا تلك، يجادل ابن تيمية بأن سوء التفسير (تحريف المعنى) والتغيير النصّي (تحريف اللفظ) قد لحقا الإصحاح الثاني والعشرين من سفر التكوين؛ إذ أساء أهل الكتاب تفسير عبارة: «الابن الوحيد» على أنها تعني إسحاق. بالنسبة إلى ابن تيمية، يجب أن تشير عبارة: «الابن الوحيد» إلى إسماعيل؛ لأنه أول مولود لإبراهيم، وهو «الابن الوحيد» حتى مولد إسحاق^(١). بالإضافة إلى ذلك، ثمة ترجمة أخرى تنصّ على أن إبراهيم ينبغي أن يأخذ «ابنه

الخامسة أيضاً». يواصل فايرستون تفكيره فيما إذا كان من الممكن تقديم حجج يستند إلى القرآن والكتاب المقدّس من أجل إثبات إسماعيل بوصفه ذبيح إبراهيم.

(١) بحسب سفر التكوين الذي يحتج به ابن تيمية هنا، واقعة التضحية تأتي بعد ولادة كلّ من إسماعيل وإسحاق، وبالتالي لا معنى للاستدلال بعبارة: «الابن الوحيد حتى مولد إسحاق» على أن إسماعيل هو الذبيح، كون الواقعة لم تحدث قبل مولد إسحاق أصلاً، بل حدثت في وجودهما معاً، وهو ما سيؤكد عليه ابن كثير لاحقاً. (المترجم).

الأكبر» ليدبحه، وهو ما لا يقبل الجدل في كون إسماعيل هو الذبيحة المقصودة. ومع ذلك، ثمة تغيير نصّي في الكتاب المقدّس أدّى إلى استدخال اسم إسحاق إليه. كانت القصة تدور بوضوح حول إسماعيل كابن (وحيد) و(بكر) لإبراهيم، حتى تم إقحام اسم إسحاق في النصّ. ومن خلال التأكيد على تحريف التوراة، كان ابن تيمية يتحدى المعتقد المسيحي الشائع بأن الكتاب المقدّس «تم تناقله دون تغيير أو تبديل»^(١) (توماس، ٢٠١٠، ٢٥٢).

ثم ينتقل ابن تيمية (١٩٧٧-١٩٧٨، ٤: ٣٣٢) لاستعراض الحجة القرآنية بأن إسماعيل هو الذبيح المقصود. تتمحور حجة ابن تيمية حول الآية ١٠١ من سورة الصافات: ﴿فَبَشِّرْهُ بِعُلْمٍ حَلِيمٍ﴾. ودون أن يقول ذلك، ينقل ابن تيمية عن الزمخشري ثلاثة أمور تشير إليها هذه الآية: (١) أن الولد غلام. (٢) وأنه يبلغ الحلم. (٣) وأنه يكون حلِيمًا. (فايرستون، ١٩٩٠، ١٣٧)^(٢). هذه الصفة الأخيرة لها أهمية خاصّة؛ لأنها ستجعل (الصبي) قادرًا على تحمّل فعل الذبح. في الآية التالية، يخبر إبراهيم ابنه بأمر ربه، فيردُّ عليه (الصبي) بقوله: ﴿سَتَجِدُنِي

(١) كان ابن تيمية يتابع سلسلة طويلة من العلماء المسلمين الذين أعادوا قراءة الكتاب المقدّس من منظور إسلامي (توماس، ١٩٩٦).

(٢) لا يقول ابن تيمية أنه ينقل عن الزمخشري المعتزلي؛ على الأرجح لأن قراءه التقليديين لن يتفاعلوا جيدًا مع الاسم.

إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿﴾ [الصافات: ١٠٢]. فضيلتا الصبر والحلم كانتا صفتين سمحتا لإسماعيل بتحمُّل الابتلاء. وكما تتم الإشارة إليه في آيات قرآنية أخرى، فإنَّ الحِلْم كان فضيلة منحها الله لإبراهيم، ومحاولة التضحية تشهد على تلك السمة في كلِّ من إبراهيم وإسماعيل.

من خلال نقله عن الزمخشري، يبرهن ابن تيمية أنه يستند إلى التفاسير العقلانية بينما كان يعمل في الوقت ذاته على مواجهتها. يُدين ابن تيمية الزمخشري في مقدمته بوصفه مبتدعاً، ويحذّر طلابه بالابتعاد عن تفسيره. كما ينقل عنه صالح (٢٠١٠، ١٤١):

«ومن هؤلاء (المفسرين) من يكون حسن العبارة، فصيحاً، ويدسُّ البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلمون؛ كصاحب (الكشاف) ونحوه».

كان ابن تيمية قلقاً من توظيف الزمخشري الفيلولوجيا من أجل الترويج لعقيدته البدعية، ومن أن (بلاغته) ستأسر القراء. ومع ذلك، وجد ابن تيمية تفسير الزمخشري مفيداً في بناء حجته بأن إسماعيل هو الذبيح المقصود.

يتابع ابن تيمية (١٩٧٧-١٩٧٨، ٤: ٣٣٢) اقتباس معظم القصة من آيات سورة الصافات لتوضيح أن إسحاق وُلد بعد واقعة الابتلاء بالذبح، وبالتالي من غير الممكن أن يكون هو الذبيح المقصود^(١).

(١) انظر أعلاه لمراجعة تعليق الطبري على هذه الآيات.

- حجة ابن تيمية الأولى والمركزية: هي أن القرآن يذكر أولاً قصة الذبيح،

ومن ثم يعرج في الآية ١١٢ من سورة الصافات على ذكر إسحاق: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ

بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾. بالنسبة إلى ابن تيمية، يشير ذلك إلى حقيقة أنه كان

هناك بشارتان: الأولى: هي الذبيح إسماعيل ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾، والثانية:

هي مولد إسحاق: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾. ويلاحظ ابن تيمية أن

هذا هو الموضوع الوحيد في القرآن الذي يتحدث عن قصة الذبيح، ومن الواضح

أن هناك بشارتين، وبالتالي فتبين مختلفين.

- ينتقل ابن تيمية إلى حجته الثانية: وهي أنه في المواضيع الثلاثة التي يرد فيها

ذكر مولد إسحاق في القرآن، لا يقترن معها الحديث عن قصة الذبح، مما يعني

أنه لم يكن الابن القرباني، نقرأ في سورة الحجر على سبيل المثال: ﴿قَالُوا لَا

نُؤَجِّلُ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ [٥٣] قَالَ أَشَرُّنَا مَنِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَا بَشَّرُونَا [٥٤]

قَالُوا بِشَرِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ الْفٰنِطِينَ﴾ [الحجر: ٥٣-٥٥].

عندما بشرت الملائكة إبراهيم بمولد إسحاق، لم يخبروه أنه سيكون الذبيحة

المستقبلية. وبالمثل، عندما يتحدث القرآن عن إسحاق وابنه يعقوب، لا توجد

إشارة إلى قصة التضحية، نقرأ في سورة الأنبياء على سبيل المثال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ

إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۗ وَكُلًّا جَعَلْنَا صٰلِحِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٢]، لا تمضي الآيات نحو

سرد قصة الذبيح المقصود، مما يشير إلى أن إسحاق لم يكن الابن القرباني.

- **الحجة الثالثة لابن تيمية (٤ : ٣٣٤):** هي أن القرآن يصف ذبيح إبراهيم بأنه (غلام حلیم)، ولكن حين يأتي القرآن على ذكر إسحاق يصفه أنه (غلام عليم). بالنسبة إلى ابن تيمية، هذه الصفات ليست اعتباطية، وهذا التخصيص لا بد له من حكمة. ستكون صفة الحلم في (الغلام الحلیم) أكثر ملاءمة لخُلُق الذبيح. علاوة على ذلك، فإن القرآن يتحدث عن إسماعيل بوصفه نبياً صبوراً، كما في الآية ٨٥ من سورة الأنبياء: ﴿وإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾. وفي المقابل، أجاب (الابن) إبراهيم بقوله: ﴿يَتَأْتِ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ [الصفات: ١٠٢]، وقد وعد إسماعيل إبراهيم بالصبر على الذبح فأوفى وعده.

- **الحجة الرابعة لابن تيمية (٤ : ٣٣٤):** هي أن ولادة إسحاق كانت معجزة لكل من إبراهيم وزوجته سارة، ولكن مباركة محاولة الذبح كانت لإبراهيم وحده؛ فبعد أن بشرت الملائكة إبراهيم وسارة بمولد إسحاق الوشيك، صرخت سارة متعجبة: ﴿أَلِدُّ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ [هود: ٧٢]، وتعجب إبراهيم من قبلها: ﴿أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَ بُشِّرُونَنِي﴾ [الحجر: ٥٤]. في المقابل، كانت التضحية بمثابة اختبار لإبراهيم وحده. ويروي ابن تيمية أنه عندما وُلد لهاجر إسماعيل غارت سارة، فذهب إبراهيم بإسماعيل وأمه إلى مكة، وهناك أمر بالذبح (فايرستون، ١٩٩٠، ١٤٢). لا تتضمن الآيات القرآنية المتعلقة بالتضحية

أي ذكر لسارة، مما يشير إلى أن واقعة التضحية حدثت بعيداً عنها، وعلى الأرجح في مكة.

ومرة أخرى متابعاً الزمخشري (فايرستون، ١٩٩٠، ١٣٧)، يبين ابن تيمية (١٩٧٧-١٩٧٨، ٤: ٣٣٣) أن الله وعد إبراهيم أن تولد لإسحاق ذرية؛ فلن يكون منطقياً أن يطلب من إبراهيم أن يضحي به. يستنبط ابن تيمية هذه الحجّة من الآية ٧١ من سورة هود، التي يبشر الله فيها سارة بولادة إسحاق: ﴿وَأَمْرَ أَنَّهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ﴾، ولكن القرآن يواصل: ﴿وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾. فإن أراد الله من إبراهيم التضحية بإسحاق لأخلف وعده بأن يولد لإسحاق يعقوب! ولا شك أن يعقوب وُلد لإسحاق بعد حادثة الذبح -بحسب ابن تيمية- مما يجعله مستحيلاً أن يكون إسحاق هو الذبيح المقصود. وهكذا فإن ابن تيمية لا يقبل الحجّة القائلة بأن إسحاق كان من الممكن أن يكون ولد له يعقوب بالفعل وقت حادثة التضحية^(١).

ومن أجل دعم حجته بأن حادثة التضحية وقعت في مكة، يختم ابن تيمية محاججته برواية حديث عن النبي يسجل الواقعة، وذلك أنه لما فتح مكة، كان قرناً الكبش الذي ضحى به إبراهيم معلقين في الكعبة. فقال النبي لأحد أصحابه: «إني أمرك أن تخمّر قرني الكبش؛ فإنه لا ينبغي أن يكون في القبلة ما

(١) يضيف ابن تيمية أيضاً أن جميع المواضع القرآنية التي تشير إلى ميلاد إسحاق لا يرد فيها ذكر قصة الذبيح، مما يعني ضمناً أنه لم يكن الابن القرباني.

يُلهي المصلي»^(١). ويوضح ابن تيمية أن هذا هو السبب في أداء طقوس التضحية في (منى) أثناء شعيرة الحج، وهي الممارسة القائمة منذ أن بنى إبراهيم وإسماعيل الكعبة. ولم ينقل أحدٌ أن إسحاق ذهب إلى مكة، فكيف يكون هو الذبيح المقصود؟ «لكن بعض المؤمنين من أهل الكتاب يزعمون أن قصة الذّبح كانت بالشّام»، وينفي ابن تيمية ذلك بقوله: «هذا لو كان ببعض جبال الشام لعُرف ذلك الجبل، وربما جُعِلَ مَنْسَكًا كما جعل المسجد الذي بناه إبراهيم وما حوله من المشاعر». وينتهي ابن تيمية بالإشارة إلى أن المسألة يتعلق بها دلائل أخرى أثارها الطبري وغيره من العلماء، ولكن لا يتسع المقام لمعالجتها في هذه الفتوى بالذات.

وإجمالاً: يعتمد ابن تيمية على التفسير اللغوي ليجادل بأن إسماعيل كان هو الذبيح المقصود. ونظرًا لعدم وجود إجماع على المسألة بين متقدمي السلف، يبني ابن تيمية معظم حججه على النصّ القرآني، مثل حقيقة ميلاد إسحاق بعد حادثة التضحية. بينما لا يعتمد كثيرًا على الحديث، ويستخدمه فقط لتبرير تأكيده على أن واقعة التضحية حدثت في مكة وليس في سوريا. وينفرد ابن تيمية

(١) يذكر فايرستون Firestone (١٩٩٠، ١٤٢) خبراً أكثر تفصيلاً: «أخبرتني امرأة من بني سليم أن رسول الله ﷺ لما خرج من الكعبة، أمر عثمان بن طلحة أن يعيّب قرني الكبش، يعني كبش الذبيح، وقال: لا ينبغي للمصلي أن يصلي وبين يديه شيء يشغله».

في التقليد التفسيري بإعادة تفسير التوراة لبناء حجته بأن (الابن الوحيد) لإبراهيم كان إسماعيل، وليس إسحاق كما يزعم أهل الكتاب. ومع ذلك اختار ابن تيمية في هذه الفتوى القصيرة البناء على طرح الزمخشري بدلاً من دحض الطبري، وسيترك الدحض الشامل لرواية الطبري لابن كثير.

انتصار ابن كثير لإسماعيل:

كما ناقش في موضع آخر، لم يكن ابن كثير مجرد متحدث باسم ابن تيمية، أو ناقلاً لآرائه في تفسيره فحسب (see Mirza: forthcoming a). كان ابن كثير عالمًا ذا مشروعٍ فكريٍّ خاصٍّ (انظر: ميرزا، ٢٠١٢). تتفق آراؤه أحيانًا مع ابن تيمية ويعتمد عليه، ولكنها تتناقض معه أحيانًا أخرى أيضًا. وعلى نحوٍ خاصٍّ، تختلف تأويلية ابن كثير القرآنية عن ابن تيمية؛ إذ كانت كتابات ابن تيمية التفسيرية تستهدف خدمة أغراضٍ لاهوتيةٍ إلى حدٍّ كبير، بينما يركز ابن كثير على توثيق الأحاديث. وعلى الرغم من اتفاقهما على أن إسماعيل هو الذبيح المقصود، إلا أن تأويليتهما القرآنية تختلفتان.

بالإضافة إلى ذلك، لم يكن تفسير ابن كثير مجرد (مختصر) أو (تخريج) لتفسير الطبري (صالح، ٢٠١٠، ١٥٣)؛ لأن الأمر لو كان كذلك لكان هذا يعني أن مساهمة ابن كثير في التقليد التفسيري ضئيلة وغير أصلية. صحيح أن جزءًا كبيرًا من تفسير ابن كثير هو تخريج؛ يفرز فيه بعناية الأخبار الواردة في الطبري وابن أبي حاتم الرازي (ت. ٣٢٧/٩٣٨)، إلا أن ابن كثير كثيرًا ما يناقش الطبري في تفسيره، مما يضعه في بعض الأحيان في مواجهة المُفسّر الكبير. في مسألة الذبيح محلّ النقاش، يواجه ابن كثير الطبري، مدعيًا أن التحليل الصحيح لجميع الأدلة يدعم القول بأنّ الذبيح المقصود كان إسماعيل. وبينما يعتمد على حجج ابن تيمية الفيلولوجية، يصوغ ابن كثير الخلاف كما يلي: إنّ الرأي

الصحيح القائل بذبح إسماعيل حُرِّفَ من قِبَل المتحوّلين اليهود والمسيحيين الأوائل، الذين أدخلوا الروايات الكتابية إلى المجتمع المسلم الناشئ. وعلى هذا النحو، يطور ابن كثير علاقة عهد عربيّ إسلاميّ مضادة، يكون هناك بموجبها علاقة خاصّة بين الله والمسلمين العرب من خلال إسماعيل.

وعلى الرغم من أن ابن كثير ينقل عن كتابات ابن تيمية، إلا أنه يعتمد هنا على الأرجح على تفاعله الشخصي مع العالم الكبير؛ ففي تعليقاته على مسألة الذبيح المقصود، يعيد ابن كثير صياغة حجّة ابن تيمية بدلاً من نقلها حرفياً. على الأرجح، حضر ابن كثير دروس التفسير التي ألقاها ابن تيمية، حيث كان بإمكانه أن يستمع إلى العالم الكبير وهو بيني حجته لصالح إسماعيل^(١). وكما ذكرنا آنفاً، استمع ابن قيم الجوزية إلى ابن تيمية وهو يحاجج لصالح إسماعيل، وهو ما يدعم الرأي القائل بأن ابن كثير أيضاً يمكن أن يكون قد استمع إلى ابن تيمية مباشرة.

ومثلما فعل ابن تيمية، يبدأ ابن كثير تفسيره بالتأكيد على أن إسماعيل كان أكبر سنّاً من إسحاق، وهو ما يتفق عليه المسلمون وأهل الكتاب^(٢). أيضاً يشير ابن كثير إلى الإصحاحين السادس عشر والسابع عشر من سفر التكوين، قائلاً:

(١) للاطلاع على المزيد حول دروس ابن تيمية في التفسير، انظر: ميرزا، (forthcoming b).

(٢) في هذا الموضوع من كتابه: (البداية والنهاية)، بلخص ابن كثير بطريقة أو بأخرى ما كتبه في تفسيره.

إنّ (نصّ كتابهم) يقول إن إبراهيم كان له من العمر ٨٦ عامًا عندما وُلد له إسماعيل، وقد بلغ ٩٩ عامًا عند مولد إسحاق^(١). ويواصل ابن كثير قوله: إن الله أمر إبراهيم أن يذبح ابنه الوحيد في وجودهما (معًا)^(٢)، وفي ترجمة أخرى، أن يذبح ابنه البكر. وهنا يعتقد ابن كثير أن اليهود أدخلوا اسم (إسحاق) بدلًا من إسماعيل^(٣). وكان إسماعيل والد العرب، وكما يعتقد ابن كثير، حسد اليهود العرب لدرجة أنهم حرّفوا التوراة. كانت الرواية التوراتية جزءًا مهمًا من حجة بني إسرائيل لعلاقة العهد الحصرية مع الله؛ لأنّ ذرية إسحاق ستنعم بتلك الرعاية الإلهية (انظر أعلاه). وبالنسبة إلى ابن كثير، كان هذا يعني أن الجماعة اليهودية فسرت ذبح «ابنك الوحيد» على أنها تشير إلى إسحاق، على الرغم من وجود إسماعيل على قيد الحياة مع والدته في مكة. ولكن ابن كثير يعتبر هذا التفسير (تأويل وتحريف باطل)؛ لأن الأمر بذبح «ابنك الوحيد» لا يتم توجيهه إلا إلى شخص ليس لديه ابن آخر^(٤). علاوة على ذلك، يحظى الولد البكر

(١) يعتمد ابن كثير الروايات التوراتية في قصص الأنبياء. على سبيل المثال، يقول (٢٠٠٩، ١: ١٩٦): إن إبراهيم كان يبلغ من العمر ٨٦ عامًا عندما ولد إسماعيل دون الإشارة إلى سفر التكوين. الرواية التوراتية، في هذا الصدد، يُنظر إليها ببساطة على أنها حقيقة.

(٢) يسوق ابن كثير هذه النقطة؛ لأن القرآن لا يتضمن آية يطلب الله فيها من إبراهيم أن يذبح «ابنه الوحيد».

(٣) في البداية والنهاية، يقول ابن كثير (٢٠٠٩، ١: ١٩٨): إن اسم إسحاق قد تم «إقحامه».

(٤) يقرّ كالدر Calder (١٩٩٣، ١٢٤) بأن تعليق ابن كثير بشأن «الابن الوحيد» كونه إسماعيل هو «حجة قوية تستند إلى نقد (مبرر لكن معزول) للكتاب المقدّس».

بحبّ وتعلّق خاصّ، والابتلاء بذبح هذا الابن الوحيد سوف يكون أنسب في سياق اختبار الله لإبراهيم^(١).

ترتكز حجة ابن كثير الأولى على تفسيره للكتاب المقدّس. ومثلما فعل ابن تيمية، يشتبك ابن كثير مع الكتاب المقدّس، ويشير إلى وجود مواضع أصيلة من الكتاب المقدّس ويمكن الوثوق بها. في قراءة ابن كثير، يدعم الكتاب المقدّس الرأي القائل بأن إسماعيل هو الذبيح المقصود، على الرغم من أن اليهود والمسيحيين المعاصرين له لم يقفوا هذا الموقف^(٢). ومع ذلك فهو يشكّ في صحة التوراة، مؤكّداً على تعرضها للتحريف. ودائمًا ما يشير إلى الكتاب المقدّس بقوله: «كتابهم»، بما يوحي أنه يعتقد أنه -الكتاب- ينتمي إلى جماعة دينية مختلفة^(٣). وفي حين يؤكد ابن كثير على أهمية التعاطي مع الكتاب المقدّس، إلّا أنه لا يعتبره نظريًا جزءًا من الكتب الإسلامية المقدّسة ذات السلطة والحجية Islamic scriptural canon.

وعلى الرغم من تقديم ابن كثير قراءة بديلة للكتاب المقدّس، إلّا أنه كان عليه أن يتعامل مع حقيقة أنّ الروايات الكتابية قد أثرت بشكل كبير على التقليد الإسلامي. يوضح ابن كثير أنّ جماعة من علماء المسلمين والتابعين وحتى

(١) للمزيد حول مسألة ذبح الابن البكر في سياق الكتاب المقدّس، انظر: فايرستون Firestone (٢٠٠٠).

(٢) هكذا يقدّم ابن كثير قراءة فيلولوجية للكتاب المقدّس لا تتعرض لتعليقاته وأخباره التفسيرية.

(٣) يتضمن نقد ابن تيمية الإشارة إلى أنّ القرآن لم يتعرض للتبديل، وأنه تجلّ موثوق لكلمة الله.

صحابة النبي صرّحوا بأنّ الذبيح كان إسحاق. ولكن ابن كثير كان حريصاً على إبراز أن هذا التفسير غير موجود في الكتاب أو السنّة. ويعتقد كذلك أن هذا التفسير غير نابع من المجتمع المسلم، بل قدّمه علماء أهل الكتاب. هكذا، يجب الآن تجاهل التفسير المؤيد لإسحاق؛ لأن القرآن يؤكّد بوضوح أن الذبيح المقصود كان إسماعيل.

ومن أجل تعزيز حجّته، يستشهد ابن كثير بثلاث آيات قرآنية تثبت أنه من غير الممكن أن يكون إسحاق هو الصبي المقصود في القصة. وكما استدّل ابن تيمية من قبل، يوضح ابن كثير أن الآية ١١٢ من سورة الصافات: ﴿وَبَشِّرْهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا

مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ﴾، تعني أن إبراهيم بُشِّرَ بمولد إسحاق بعد واقعة التضحية بإسماعيل. كما يستشهد كذلك بالآية ٥٣ من سورة الحجر، التي تصف إسحاق بأنه (غلام عليم) وليس (غلام حليم) كما في آيات قصة التضحية. أيضاً تشير الآية ٧١ من سورة هود: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكَتْ فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ

يَعْقُوبَ﴾ إلى أن إسحاق سيولد له يعقوب، ولن يكون منطقيّاً أن يبشّر الله إبراهيم بإسحاق ويعقوب ثم يطلب منه التضحية بإسحاق (انظر أعلاه). كما ينقل ابن كثير أيضاً الخبر القائل بالعثور على قرني الكبش معلّقين على الكعبة في زمن النبي والصحابة^(١). ويقول ابن كثير إنّ هذا الخبر (دليل مستقلّ) على أن إسماعيل هو

(١) يستشهد ابن كثير بأثر مختلف عن الذي استشهد به ابن تيمية في مسألة قرني الكبش، مما يشير إلى أن ابن كثير لم يكن ينقل مباشرة من أعمال ابن تيمية.

الذبيح المقصود، وأن قريشاً توارثت قرني الكباش جيلاً بعد جيل حتى بعثة النبي محمد.

ومع ذلك، وخلافاً لابن تيمية، يكرّس ابن كثير مساحة أكبر لإثبات أن الآثار المؤيِّدة لإسحاق غير موثوقة مثل تلك المؤيِّدة لإسماعيل. ونظراً لأن الكثير من تفسيره كان تخريباً للأحاديث، لم يكن بإمكان ابن كثير أن يتجاهل -ببساطة- الآثار التي تتعارض مع آرائه، بل كان عليه أن يثبت أنها غير موثوقة أو موضوعة. على سبيل المثال، يفصل ابن كثير القول في حديث عند ابن أبي حاتم من طريق أبي هريرة، يقول: «إن الله تبارك وتعالى خيرني بين أن يغفر لنصف أمتي وبين أن يجيب شفاعتي، فاخترت شفاعتي، ورجوت أن تكون أعمّ لأمتي، ولولا الذي سبقني إليه العبد الصالح لتعجّلت فيها دعوتي. إن الله تعالى لمّا فرج عن إسحاق كرب^(١) الذبح قيل له: يا إسحاق، سلّ تُعط، قال: أما والذي نفسي بيده لأتعجلنها قبل نزغات الشيطان، اللهم من مات لا يشرك بك شيئاً فاغفر له وأدخله الجنة» (فايرستون، ١٩٨٩، ١١٤).

يرى ابن كثير هذا الحديث إشكالياً؛ لأنه ينصّ على أن إسحاق هو ذبيح إبراهيم^(٢)، ويقول إنه حديث (غريب) لا يمكن أن يصحّ من رواية أخرى، وأن

(١) يقترح الكاتب في الهامش كلمة (كرب) كما في النصّ العربي بدلاً من كلمة (رعب) التي ترجمها فايرستون الذي ينقل عنه. (المتّرجم).

(٢) وهكذا ينخرط ابن كثير في (نقد المتن). للمزيد حول نقد المتن، انظر: براون Brown (٢٠٠٨).

أحد رواة الحديث ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه^(١). ثم يضيف ابن كثير إضافة ملفته، مفادها أن النصف الثاني من الحديث من أول «إن الله تعالى لمّا فرج عن إسحاق» وحتى نهاية الحديث تبدو تفسيراً (زيادة مدرجة) للنصف الأول^(٢). بعبارة أخرى، لا يتسق النصف الثاني من الحديث -الذي ينصّ على اسم إسحاق كأضحية- مع كلام النبي، ولكنه إضافة من جانب أحد الرواة الذين كانوا يحاولون شرح الحديث. ولأن العبارتين لا تربطهما علاقة قوية، كان على ابن كثير أن يقدم ملاحظته هنا: فإن كان الحديث روي بشكل صحيح (محفوظ)، يعتقد ابن كثير أن ثمة تحريفاً لحق به؛ لأن «المناسك والذبائح إنما محلها بمنى من أرض مكة حيث كان إسماعيل لا إسحاق؛ فإنه إنما كان في بلاد كنعان من أرض الشام».

وفي سبيل دعم حجته، يكرس ابن كثير فصلاً كاملاً لإعادة صياغة الأخبار الواردة في الطبري المؤيدة لإسحاق، وكذا الأخبار المؤيدة لإسماعيل. يبدأ ابن كثير بنقل الروايات المؤيدة لإسحاق عن الطبري، من بينها الرواية التي يقول فيها النبي يوسف للملك: «هل ترغب في أن تأكل معي وأنا والله يوسف بن يعقوب، نبي الله، ابن إسحاق، ذبيح الله، ابن إبراهيم، خليل الله؟». يُقرّ ابن كثير

(١) وَصَفَ محررو طبعة أولاد الشيخ الحديث بالضعيف.

(٢) للمزيد حول مصطلح المدرج، انظر: ابن كثير (١٩٩٦، ١: ٢٢٤).

بأن الأخبار المؤيدة لإسحاق لها من سلاسل الإسناد ما يصحّ إلى كبار الصحابة الأوائل والعلماء القرآنيين مثل عبد الله بن مسعود، ويسرد قائمة من أوائل المفسرين الذين قالوا بإسحاق؛ مثل عكرمة والسدي. كما يقول إن هذا أيضًا هو ما ذهب إليه ابن جرير الطبري.

ومع ذلك يوظف ابن كثير الروايات الموالية لإسحاق لدعم حجته بأن الرأي الأصلي - وهو القول بإسماعيل - قد تم تحريفه من قبل معتنقي الإسلام المتقدمين من أهل الكتاب. وعلى وجه التحديد، يلقي اللوم على كعب الأخبار (ت. ٣٢ / ٦٥٢-٥٣) ^(١). كما ينقل فايرستون (١٩٨٩، ١١٦):

«وهذه الأقوال - والله أعلم - كلّها مأخوذة عن كعب الأخبار، فإنه لما أسلم في الدولة العُمريّة جعل يحدث رضي الله عنه عن كتبه قديمًا فربما استمع له عمر رضي الله عنه فترخص الناس في استماع ما عنده، ونقلوا ما عنده عنه غثها وثمينها، وليس إلى هذه الأمة - والله أعلم - حاجة إلى حرف واحد مما عنده».

من وجهة نظر ابن كثير، بثّ كعب الأخبار روايات (أهل الكتاب) في المجتمع الإسلامي الناشئ ^(٢). ومع ذلك، مع تبلور علم الحديث لم يعد

(١) للمزيد حول كعب الأخبار في التقليد الإسلامي، انظر: (Twakkal (2007).

(٢) في البداية والنهاية، يضيف ابن كثير (٢٠٠٩، أ، ١٩٨) أن العديد من الآثار المؤيدة لإسحاق بثّها كعب الأخبار أو هي من كتب أهل الكتاب، ولكن «لا يوجد خبر واحد عن النبي المعصوم [في هذا الصدد]». وبعد التأمل النقدي، يعتقد ابن كثير أن القرآن واضح في كون الذبيح المقصود هي إسماعيل. كما يشير توتولي (Tottoli (٢٠٠٢، ١٧٤) إلى نقد ابن كثير لكعب الأخبار.

المجتمع بحاجة إلى مصادر كتابية، ولا ينبغي إدراجها عند تفسير القرآن. تتفق آراء ابن كثير الواردة هنا مع أقواله الأخرى في كعب الأخبار. طوال تفسيره، يتردد ابن كثير حيال روايات كعب الأخبار مستشهداً ببعض ما نقله ومتشككاً حيال بعضها الآخر. على سبيل المثال، في تفسيره للآية ٨٤ من سورة الكهف، ناقش ابن كثير الروايات الواردة عن كعب الأخبار في شأن ذي القرنين، من أنه كان بإمكانه الصعود إلى السماء^(١). يقول ابن كثير إن ذا القرنين كان مجرد رجل وليس نبياً أو ملاكاً، والآية تعني أن الله يَسِّر له أسباب قهر وهزيمة عدوه. ويوضح ابن كثير أن كعب الأخبار كان يأتي بهذه الروايات من صحيفته^(٢)، ولكن الشأن في صحيفته أنها من الإسرائيليات «التي غالبها مبدل مصحّف محرّف، ولا حاجة لنا به مع خبر الله ورسوله». ويختتم ابن كثير شرحه بأن الإسرائيليات تسببت في شرّ هائل وفساد كبير في تفسير القرآن.

بعد انتقاده كعب الأخبار، ينتقل ابن كثير إلى استهداف الأحاديث التي تشير إلى أن إسحاق هو الذبيحة المقصودة. بصفته مُحدّثاً، يعطي ابن كثير للحديث وزناً إبستمولوجياً أكثر من أي نوع آخر من الأخبار، ووجود حديث صحيح ينصّ على أن إسحاق هو الذبيح المقصود من شأنه أن يضعف حجته. يعلق ابن

(١) للمزيد من النقاش حول ذي القرنين، انظر: John Renard, art. "Alexander." In EQ2

(٢) كانت الصحف «تستخدم لتدوين معظم النصوص الدينية والتشريعية والتاريخية خلال الفترات ما قبل

الإسلامية، والإسلامية المبكرة». (Beatrice Gruendler, art. "Sheets." In EQ2).

كثير على الحديث الأول المروي عن العباس بن عبد المطلب (والد ابن عباس) والذي يقول فيه إن إسحاق هو الذبيح، بقوله: إن في إسناده راويين ضعيفين: أحدهما متروك، والآخر منكر الحديث. ونقلًا عن ابن أبي حاتم، يوضح ابن كثير أن هناك أسانيد أخرى لحديث العباس ولكنها غير مرفوعة إلى النبي. بالنسبة إلى ابن كثير، فإن هذه الاخبار المسندة إلى العباس هي الأكثر صحة.

ثم ينتقل ابن كثير إلى سرد الآثار المؤيدة لإسماعيل من أجل أن يبين طائفة المفسرين الذين رأوا في إسماعيل الذبيح المقصود. على وجه الخصوص، يقول ابن كثير إن الرأي الأكثر موثوقية يرجع لابن عباس، الذي يُعدّ من أجل مفسري القرآن، والذي أيد الرأي القائل بالذبيح إسماعيل. يعترف ابن كثير أن ثمة بعض الروايات المؤيدة لإسحاق منسوبة لابن عباس أيضًا، مثل تلك الواردة في مسند ابن حنبل⁽¹⁾ الموثوق. ونقلًا عن الطبري، يثبت ابن كثير أن هذا الأثر المؤيد لإسحاق المنسوب لابن عباس هو ضمن آثار قليلة في هذا الشأن مقارنة بكثرة الآثار المؤيدة لإسماعيل والمنسوبة إلى العالم القرآني أيضًا. ومن أجل توضيح وجهة نظره، يستشهد ابن كثير بخبر عن ابن عباس ذكره الطبري، يقول: «المفدى إسماعيل ﷺ وزعمت اليهود أنه إسحاق، وكذبت اليهود».

(1) L. Veccia Vaglieri, art. “‘Abd Allāh b. al-‘Abbās.” In Encyclopaedia of Islam (Brill Online 2012).

ومن بين جميع الأخبار المنسوبة لابن عباس، يستشهد ابن كثير بهذا القول؛ لأنه يدعم مقولته المتمثلة في أن جماعة اليهود حرّفوا القول الأصلي الداعم لإسماعيل.

والحجة المفضّلة لدى ابن كثير هي حجة محمد بن كعب القرظي (ت. ١١٨-٢٠ / ٧٣٦-٣٨) الواردة في الطبري. كغيره، يرى القرظي أن الآية ١١٢ من سورة الصافات: ﴿وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾، تبدأ قسمًا جديدًا في السورة، وأن إسحاق لم يكن (الغلام) المذكور في القصة. وفي الآية ٧١ من سورة هود، وعد الله إبراهيم بأن إسحاق سينجب ذرية، وبالتالي لم يكن ممكنًا أن يُضحّي به. ثم يستشهد القرظي برواية فريدة تقول إن الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت. ١٠١ / ٧٢٠) كان مهتمًا بمعرفة ماهية الذبيح من أبناء إبراهيم، فأرسل إلى رجل كان من أحبار اليهود فأسلم وحسن إسلامه، وظنّ الخليفة أن عنده علمًا بالأمر، وعندما سأل عمر بن عبد العزيز العالم أجاب أن الذبيح كان إسماعيل. وأوضح الرجل أن اليهود تعرف أنه إسماعيل، ولكن إسحاق هو أبوهم، وأنهم يحسدون العرب على ما كان من أمر الله في أبيهم إسماعيل^(١).

(١) ترجم فايرستون (Firestone (1989, 119) هذا الأثر كاملاً.

يستشهد ابن كثير مرة أخرى بهذه القصة كاملةً؛ لأنها تعزز زعمه تجاه اليهود الذين اعتنقوا الإسلام وتسترّوا على المعنى الأصلي^(١).

بعد استشهاده بطائفة من أقوال الصحابة والتابعين والعلماء البارزين المؤيدة لإسماعيل، يختتم ابن كثير تعليقه من خلال مناقشة موقف الطبري المؤيد لإسحاق. يلخص ابن كثير حجة الطبري (انظر أعلاه)، ولكنه يخلص إلى القول بأن «ما ذهب إليه الطبري ليس بمذهب، ولا لازم، بل هو بعيد جداً». وعلى الرغم من نظرة ابن كثير الإيجابية عمومًا إلى الطبري، إلا أنه كان مخطئًا في تلك المسألة، وكان إسماعيل هو الذبيح المقصود.

وإجمالاً: يعتمد ابن كثير على حجة ابن تيمية من خلال إعادة تفسير الكتاب المقدس، مع تقديم قراءة فيلولوجية للنص القرآني، مستشهداً بالآثار التي تشير إلى أن حادثة التضحية وقعت في مكة. كلاهما يتمسك بالرأي اللاهوتي التقليدي، والذي يعطي الأولوية للقرآن والسنة وقول السلف. وعلى الرغم من اشتباكهما مع الكتاب المقدس، إلا أنهما يرونه محرّفًا وخارجًا عن الكتب ذات السلطة والحجية في الإسلام. وهما يعترفان كذلك بأن بعض المفسرين الأوائل أكدوا أن إسحاق هو الذبيح المقصود، لكنهما يؤكدان على أن آراءهم ليست موثوقة وذات سلطة كما هي أدلة القرآن والسنة.

(١) يقول ابن كثير إن حجة القرظي هي الأصح، في نهاية تعليقه على قصة التضحية.

وعلى الرغم من أوجه التشابه فيما بينهما، إلا أن هناك اختلافات مهمّة بين ابن كثير وابن تيمية من حيث التأويلية القرآنية التي يتبنّاها؛ فعلى الرغم من أن ابن تيمية يشترك مع الكتاب المقدّس، إلا أن الحجاج الفيولوجي يغلب عليه إلى حدّ كبير مستنداً إلى الأحاديث لدعم آرائه. على النقيض من ذلك، يقدّم ابن كثير سردية تاريخية أكبر، مفادها أن القول الأصلي القائل بأن إسماعيل هو الذبيح المقصود قد تم تحريفه من خلال استجلاب الروايات الكتابية إلى المجتمع المسلم الناشئ. ويزعم ابن كثير أن تابعين مثل كعب الأخبار قدّموا فرضية إسحاق إلى المجتمع، على الرغم من أن الأخبار الأخرى تشير إلى أن بعض متقدّمي اليهود ما زالوا يعتقدون أنه إسماعيل. بيني ابن كثير حجته على أساس تقييم دقيق لتفسير الطبري، مجادلاً أن الأخبار الواردة في الطبري تدعم في الواقع ادعاءه المؤيد لإسماعيل! لا ينقل ابن كثير -ببساطة- عن الطبري، لكنه يحلّل الأخبار الواردة فيه بشكل نقدي^(١). ويجد ابن كثير أن الأخبار المؤيدة لإسماعيل المروية عن ابن عباس أكثر من الأخبار المؤيدة لإسحاق، وأن الأحاديث المؤيدة لإسحاق المنسوبة إلى النبي إشكاليّة. يتعاطى ابن كثير مع كلّ حديث ينصّ على أن إسحاق كان هو الذبيحة المقصودة، ويحتج بأنه لا

(١) يجادل كالد Calder (١٩٩٣) أن ابن كثير لا يقدّم المادة التفسيرية ويناقشها كاملة في سياقها. وفي حين أن هذا القول صحيح في بعض الحالات، إلا أن ابن كثير حريص على بسط النقاش في المادة الحديثية.

يمكن تعزيز قوته بروايات أخرى، أو أنه محرّف، أو أن به رواةً ضعافاً. وفي النهاية، يعتقد ابن كثير أنّ حجة الطبري غير مقنعة، وأن الدلائل الصحيحة تشير إلى إسماعيل.

إنّ أكثر ما يستوجب النظر في تحليل ابن كثير هو تأكّيده على العهد بين الله والمسلمين العرب، الذي يعكس صيغة العهد اليهودي. فكرة العهد بين الله والعرب تغيب إلى حدّ كبير في تفسير الطبري، وهي ضمنية فقط لدى ابن تيمية. ربما طوّر ابن كثير هذه السردية كونه عربياً يمكن أن يرجع نسبه إلى النبي^(١). بالإضافة إلى ذلك، عاش ابن كثير داخل مجتمع دمشق ذي التنوع الديني، وربما كانت تفاعلاته مع اليهود والمسيحيين قد أثرت عليه في تطوير سردية عربية إسلامية مضادة^(٢).

(١) للمزيد حول حياة ابن كثير، انظر: ميرزا، ٢٠١٢.

(٢) للاطلاع على مثال مثير للاهتمام عن الادعاء الفارسي بأن إسحاق هو أبوهم، انظر: Savant (2006).

خاتمة:

نجح كلُّ من ابن تيمية وابن كثير في الانتقال بالتقليد التفسيري الإسلامي من فكرة أن إسحاق هو الذبيح المقصود إلى القول بأن إسماعيل كان هو المقصود. وبما أن السلف لم يُجمِعوا على ماهية الذبيح، انطلق ابن تيمية وابن كثير لفحص المصادر الكتابية واستكشاف الحجج اللغوية. ومع ذلك، فإن ابن تيمية وابن كثير يطرحان حجتهما بطرق مختلفة، مستندين في حججهما على تقليديات مختلفة. وبصفته (عقلانيًا حريصًا)، يعتمد ابن تيمية حجة المفسر العقلاني المعتزلي (الزمخشري) بأن إسحاق وُلد بعد حادثة التضحية، وأن الصفات القرآنية المستخدمة في وصف (الغلام) تشير إلى إسماعيل. يتسق توظيف ابن تيمية للزمخشري مع أعماله الأخرى، حيث يدحض العقلانيين ولكنه يُدرج أفكارهم أيضًا في كتاباته. أيضًا يشير اعتماد ابن تيمية على الزمخشري إلى أن الخطَّ الفاصل بين (التقليدية) و(العقلانية) ليس واضحًا دائمًا. في المقابل، يقوم المؤرخ ابن كثير بتقييم المرويات الواردة لدى الطبري، مجادلًا بأن القول الأصلي الداعم لإسماعيل تم تحريفه من قبل معتنقي الإسلام الأوائل من أهل الكتاب، الذين نقلوا المواد الكتابية إلى المجتمع الإسلامي. لا يناقش ابن كثير طرْح الزمخشري، بل يوظف الأخبار الواردة في الطبري لبناء سردية تؤيد القول بإسماعيل. في تقييم ابن كثير، لا يمكن الاتكاء على الأخبار المؤيدة لإسحاق، بل تشير جميع الأخبار الأكثر أصالة وصحة وموثوقية إلى إسماعيل.

في العصور الحديثة، أثرت غلبة النموذج التأويلي لابن تيمية وشهرة تفسير ابن كثير على العقيدة الإسلامية المعاصرة التي حافظت على القول بأن إسماعيل هو الذبيح المقصود^(١). وتعتمد الأطروحات المختلفة التي تدافع عن إسماعيل اعتمادًا كبيرًا على كتابات هؤلاء العلماء^(٢). كما تقبل الأرثوذكسية الإسلامية الحديثة التأكيدات اللاهوتية الكامنة وراء القول بأن إسماعيل هو الذبيح المقصود للتأكيد على فساد وتحريف الأدبيات الكتابية. لقد أصبحت التقليديوات الحديثة أكثر تحفظًا، بالإضافة إلى قيام التفاسير باستبعاد المواد الكتابية تمامًا. وبينما قام كلٌّ من ابن تيمية وابن كثير بتحليل المصادر الكتابية،

(١) كما يقول كالتنر (1999, 124) «في وقت مبكر، رأى معظم العلماء أن إسحاق كان الذبيح المقصود، ولكن مع مرور الوقت، أصبح الكثير يعتقد أنه إسماعيل، وهذا هو الرأي السائد في الإسلام اليوم. ويمكن أن يكون التحوّل من إسحاق إلى إسماعيل حديثًا إلى حدّ ما، مع ظهور تفسير ابن كثير». وكما أوضح بيتساني (٢٠٠٧، ٦٢)، «على الرغم من حقيقة أنه في العام ١٩٣٣ أفادت تقارير فيسترمارك أن الكثير من المسلمين المغاربة ما زالوا يعتقدون أن الذبيح هو إسحاق، وبعد حوالي ستين عامًا، وفي العام ١٩٨٩، ذكرت كومبس شيلينغ أنه لا يوجد مسلم مغربي أجرت معه مقابلة يعتقد في إسحاق بوصفه الذبيحة». كما يوضح توتولي (٢٠٠٢، ١٧٥) أيضًا أن نظرية ابن تيمية وابن كثير المتعلقة بالأدب الكتابي أصبحت مهيمنة فقط في العصر الحديث: «في القرن العشرين فقط، أصبحت نظريات [ابن تيمية وابن كثير] شائعة وتم اعتمادها وشهدت انتشارًا لم يسبق لها أن شهدته من قبل».

(٢) للمزيد انظر: الفراهي (١٩٩٩)، السليمانى (٢٠٠٦)، الزغبى (٢٠١٠)، حيث يمكن الحجج بأن ابن تيمية وابن كثير قد وضعًا أسس النقد الإسلامي الحديث للكتاب المقدس.

فإن الكثير من التفاسير المعاصرة تستبعد المادة الكتابية تمامًا، وهي نقطة تستدعي مزيداً من الاهتمام^(١).

(١) قدم روبرتو توتولي بعض الملاحظات الأولية المهمة المتعلقة باستخدام المسلمين في العصر الحديث للمواد الكتابية (Tottoli 2002, 180–195)، كما أشارت مكوليف إلى التحول الذي حدث من الاشتباك الوسيط مع الإسرائيليات إلى التشكيك الحديث في هذه الأدبيات.

المراجع العربية:

- الإسرائيليات في التفسير والحديث، محمد حسين الذهبي، (القاهرة: دار النصر، ١٩٧١).
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد بن محمد أبو شهبة، القاهرة: مكتبة السنة (١٩٨٧).
- الباعث الحثيث: شرح مختصر علوم الحديث، ابن كثير، تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، (مجلدان. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٦).
- البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (١٥ مجلد. لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩).
- تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، (١٤ مجلد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١).
- تبين الصحيح في تعيين الذبيح، محمد بن عبد الله ابن العربي، تحقيق: أ. د. بدر العمراني طنجي (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧).
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، (١٢ مجلد. القاهرة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ٢٠٠٩).
- الرأي الصحيح في من هو الذبيح، عبد الحميد الفراهي، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٩).

- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨).
- طبقات الفقهاء الشافعية، ابن قاضي شهبه، تحقيق: علي محمد عمر (مجلدان. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨).
- كتاب الاجتهاد في طلب الجهاد، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عسيلان (الرياض: دار اللواء، ١٩٨٢).
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (٣٧ مجلد. بيروت: مطابع دار العربية، ١٩٧٧-١٩٧٨).
- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: عدنان زرزور (الكويت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٢).

المراجع الأجنبية:

- Abdel Haleem, M. A. S., trans. 2008. The Qur'ān. Oxford: Oxford University Press.
- Abrahamov, Binyamin. 1992. "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason and Tradition." *The Muslim World* 82 (3-4): 256-272.
- Albayrak, İsmail. 2001. "Re-evaluating the Notion of the Isrā'īlīyāt." *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 13-14*: 69-88.
- Al-Matroudi, Abdul Hakim I. 2006. *The H.anbalī School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. London: Routledge.
- Bori, Caterina, and Livnat Holtzman, eds. 2010. *A Scholar in The Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Rome: Istituto per l'Oriente.
- Brown, Jonathan A. C. 2007. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī H.adīth Canon*. Leiden: Brill.
- Brown, Jonathan A. C. 2008. "How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find." *Islamic Law and Society* 15 (2): 143-184.
- Brown, Jonathan A. C. 2009. *H.adīth: Muh.ammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: One world.
- Calder, Norman. 1986. "The sa'y and jabīn: Some Notes on the Qur'ān 39: 102-103." *Journal of Semitic Studies* 31: 17-26.
- Calder, Norman. 1993. "Tafsīr fromT. abarī 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 G. R. Hawting and A. A. Shareef, 101-140. London: Routledge.

- Calder, Norman. 1997. "History and Nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*." In *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Islam*, edited by Herbert Berg, 47–73. Berlin: Walter de Gruyter.
- Firestone, Reuven. 1989. "Abraham's Son as the Intended Sacrifice (al-Dhabīh., Qur'ān 37:99–113): Issues in Qur'ānic Exegesis." *Journal of Semitic Studies* 34 (1): 95–131.
- Firestone, Reuven. 1990. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany: State University of New York Press.
- Firestone, Reuven. 2000. "Comparative Studies in Bible and Qur'ān: A Fresh Look at Genesis 22 in Light of Sura 37." In *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction*, edited by Benjamin H. Hary, John L. Hayes and Fred Astren, 169–184. Leiden: Brill.
- Hoover, Jon. 2007. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill.
- Hoover, Jon. 2009. "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire." *The Muslim World* 99 (1): 181–201.
- Kaltner, John. 1999. *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'ān for Bible Readers*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Kister, M. J. 1972. "H. addithū 'an Banī Isrā'īla wa-lāh. araja: A Study of an Early Tradition." *Israel Oriental Studies* 2: 215–239.
- Klar, M. O. 2009. *Interpreting al-Tha'labī's Tales of the Prophet: Temptation, Responsibility and Loss*. Oxford: Routledge.
- Laoust, Henri. 1955. "Ibn Katir Historien." *Arabica* 2 (1): 42–88.

- Levenson, Jon D. 2012. *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton, NJ:
- Princeton University Press. Makdisi, George. 1962. “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History I.” *Studia Islamica* 17 (2): 37–80.
- McAuliffe, Jane Dammen. 1996. “The Quranic Context of Muslim Biblical Scholarship.” *Islam and Christian–Muslim Relations* 7 (2): 141–158.
- McAuliffe, Jane Dammen. 1998. “Assessing the Isrā’īlīyāt: An Exegetical Conundrum.” In *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, edited by Stefan Leder, 345–369. Wiesbaden: Harrassowitz. Melchert, Christopher. 2002. “Early Renunciants as H.adīth Transmitters.” *The Muslim World* 92 (3–4): 407–418.
- Michel, Thomas F.ed. and trans. 1984. *A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s al-Jawab al-sahih*. Delmar, NY: Caravan Books.
- Michot, Yahya. 2003a. “A Mamlūk Theologian’s Commentary on Avicenna’s *Risāla Ad.h.awiyya*.” *Journal of Islamic Studies* 14 (2): 149–203.
- Michot, Yahya. 2003b. “A Mamlūk Theologian’s Commentary on Avicenna’s *Risāla Ad.h.awiyya*, Part II.” *Journal of Islamic Studies* 14 (3): 309–363.
- Mirza, Younus Y. 2012. “Ibn Kathīr (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur’ānic Exegesis.” PhD diss. Georgetown University.
- Mirza, Younus Y. forthcoming a. “Was Ibn Kathīr the Spokesperson for Ibn Taymiyya?.” *Journal of Qur’ānic Studies*.
- Newby, Gordon. 1979. “Tafsir Isrā’īlīyāt.” *Journal of the American Academy of Religion* 47 (4): 685–697.

- Ohlander, Erik S. 2009. "Ibn Kathīr." In Essays in Arabic Literary Biography, edited by Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart, Vol. 2, 147–159. Wiesbaden: Harrassowitz.



تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)؛ قراءة في تاريخ هيمنته وانتشاره في العمل التفسيري^{(١)(٢)}

وليد صالح

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو:

The Qur'an Commentary of al-Bayḍāwī A History of Anwār al- tanzīl.

وقد نشرت في: Journal of Qur'anic Studies 23.1 (2021): 71– 102.

وجدير بالذكر أن الترجمة الحرفية للعنوان هي: (تفسير القرآن للبيضاوي، تاريخ أنوار التنزيل)، إلا أننا قمنا بتعديله إلى: (تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)؛ قراءة في تاريخ هيمنته وانتشاره في العمل التفسيري) ليكون أكثر تعبيراً عن اشتغال الدراسة. (قسم الترجمات)

(٢) قام بترجمة هذه الدراسة، مصطفى هندي، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المطبوعة.

مقدمة:

تهتم الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير بمحاولة إعادة بناء التصورات الغربية حول تاريخ التفسير، وحول طبيعة هذا العلم في التراث الإسلامي، وحول طبيعة مدوناته والموقع الدقيق لكل منها ضمن التاريخ الطويل للحقل منذ فترته التكوينية وإلى فترته الوسيطة، في محاولة منها لتحقيق معرفة أكثر دقة بهذا الحقل تتجاوز التأطيرات الكلاسيكية له والنظرات السائدة عن تاريخ مدوناته وعن مركزيات هذا التاريخ كما استقرت في الدرس الغربي وكذلك في الدراسات العربية المعاصرة.

وتهتم هذه الدراسات من أجل تحقيق هذه الأهداف بالكشف عن الجدالات الحديثة حول القرآن الكريم والتفسير وما صاحبها من سياسات التحقيق والنشر ضمن الأهداف العلمية والأيدولوجية المختلفة وأثرها في رسم صورة خاصة عن تاريخ التفسير كان لها أثرها على الدراسات الغربية والعربية، إلى جانب العودة للتراث التفسيري واستكشاف مدوناته المركزية وفق تاريخه الخاص، وبحث السياقات التي أدت إلى دفع بعض التفاسير إلى موقع المركزية ضمن هذا التراث وحيازتها قدرًا من المرجعية، سواء ضمن المرحلة الكلاسيكية أو ضمن مرحلة التحشية والتدريس، فتبحث في الأسباب المعرفية والعقدية التي أدت لهذا، وتجتهد في استحضار الجدل العلمي الذي يقع في خلفية نشأة هذه المركزيات، بغية إبراز صورة دقيقة عن العملية التاريخية التي تشكلت ضمنها.

ويعدّ وليد صالح واحداً من أهم الدارسين ضمن سياق الأكاديمية الغربية الذين يهتمون ببناء رؤية حول تاريخ التفسير تجتهد -من وجهة نظرهم- في أن تقترب من طبيعته الخاصة وديناميكيات تاريخه الخاص، في هذه الورقة يدرس صالح تاريخ (أنوار التنزيل) للبيضاوي، حيث يحاول تتبّع العملية التاريخية التي أدت لحيازة (الأنوار) مركزية ومرجعية ضمن تاريخ التفسير في مرحلة الحواشي، وعلاقة هذه العملية بالجدل حول كشف الزمخشري، فيستعرض التلقّي العلمي للكشّاف ودور الأنوار في هذا والجدل العلمي المصاحب، والضرورة التي انتهت باستقلال الأنوار ككتاب مركزي وأصل للتحشية، سواء في العالم العربي بشكلٍ أساسي أو في مركز الخلافة العثمانية.

وتأتي أهمية هذه الترجمة من كونها تفيد في تسليط الضوء على اشتغال تفسيري متنامٍ في الأوساط الغربية يجتهد في تقديم مقاربات معينة تتبّع السياقات التاريخية للتفسير والجدل العلمي حول مدوّناته والأهمية المعطاة لهذه المدونات ضمن تاريخ استقبال وتدرّيس التفسير، بحيث يتمّ التبصّر بهذا الاشتغال والوقوف على أبعاده ومعطياته، هذا التبصّر الذي هو أمر ضروري لإحداث حالة ثقاف واشتباك مع أمثال هذه الأطروحات في السياق العربي، وهو المأمول من وراء فعل التعريب للطرح الاستشراقي.

الدراسة

«وفي تفسير البيضاويّ بحمد الله غنية [عن استعمال الكشاف] في هذا الباب [التفاسير التي عُنت ببيان أنواع البلاغة]»^(١).

في كتابه التاريخي الشامل حول تفسير القرآن (التفسير ورجاله)، يقول محمد الفاضل ابن عاشور (ت ١٩٧٠م) -مفتي تونس طيلة معظم القرن العشرين- أنه يعتبر (أنوار التنزيل) للبيضاوي (ت ٧١٩ = ١٣١٩) تنويجاً لتقليد التفسير الإسلامي للقرآن^(٢). كما يشير إلى أن (الأنوار) قد أصبح هو التفسير المعياري المعتمد في تدريس علم تفسير القرآن في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وأن من قاموا بتدريسه من العلماء قد وضعوا عليه مئات الحواشي^{(٣)(٤)}. وهكذا كان أنوار التنزيل هو التفسير الذي فهمت الحضارة الإسلامية القرآن من خلاله، وحسب الرواية التاريخية التي سردها ابن عاشور؛ فقد كان هذا التفسير تنويجاً لسبعة قرون من التطور والكمال لحقل التفسير، وهو ما أوجد تأثيره الذي استمر عبر القرون التالية.

(١) السيوطي، التحبير، ص ٣٣١.

(٢) ابن عاشور، التفسير، ص ٨٩-١٠١. عزو الاقتباسات إلى طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة.

(٣) للاطلاع على دراسة حول مفهوم ابن عاشور لتاريخ التفسير، انظر بحثي بعنوان:

"Marginalia and Peripheries".

(٤) عاد المؤلف في إحالاته إلى كتب التفسير والكتب العربية إلى مصادرها العربية، وقد أثبت الإحالات في نصّ الترجمة من مصادرها العربية الأصلية. (المترجم).

كان ابن عاشور من القلّة الباقية من التقليد الأشعري السُّنّي المدرسي الذي قضى عليه طوفان السلفية؛ بيدَ أنّ هذا لم يدفعه نحو تأييد وتكرار السرديات السّلفيّة الجديدة التي تُروى عن تفاسير القرآن، فهو يستحضر تاريخه بدقة واعية. ولكن على الرغم من دفاع ابن عاشور الشجاع، إلا أن الحضور القوي والسيطرة الكاملة للأنوار قد زالت بحلول منتصف القرن العشرين، وإذا ما غَضَّ المرء طرفه عن المدارس الدينية التي لا تزال تستخدم هذا العمل كتابًا مدرسيًا بسبب مناهجها المحافظة؛ فإنّ المكانة التي كانت لأنوار التنزيل يحتلها الآن تفسير ابن كثير باعتباره التفسير الأكثر شعبية بين المسلمين السُّنّة. لم تُروَ قصة صعود وأفول (الأنوار) مطلقًا، وبالنظر إلى مدى مركزية الجدل حول القرآن بين المسلمين، فقد تأخر تقديم سردٍ تاريخي لهذا التفسير الذي كان ذا مرجعية كبيرة في يوم من الأيام.

إنّ الفطنة التاريخية الرائعة لابن عاشور هي ما جعله من المؤرّخين المسلمين القلائل (إن لم يكن الوحيد) الذين أصروا بحقّ على أنّ (أنوار التنزيل) كان أهم عمل في تاريخ نوع التفسير، بيدَ أنّ صواب الإطار العام لهذه السردية لم يعصمها من الزلّل في التفاصيل حول كيفية صعود هذا التفسير إلى مرتبته السامية. ذهب ابن عاشور إلى أنّ شعبية الأنوار كانت قائمة منذ لحظة تأليفه في أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، بينما واقع الأمر -كما أحاجج في هذا البحث بالحُجج- أنّ شعبية هذا العمل ازدادت تدريجيًا؛

حيث لم يُعمّم تدريس هذا التفسير في كلِّ مكان إلا بعد بداية القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي. لم يستطع ابن عاشور تصور أنه قبل اعتماد المؤسسة السنيّة لأنوار التنزيل، كان (الكشاف) -التفسير الذي كتبه الزمخشري المعتزلي (ت: ٥٣٨ = ١١٤٤)- هو التفسير المعتمد للدراسة في المعاهد السنيّة، واستغرق الأمر بضعة قرون قبل أن يحلَّ (أنوار التنزيل) محلّه. بالنظر إلى وفرة الحواشي التي كُتبت على (الكشاف)، والاستشهاد الواسع بها في الحواشي التي كُتبت على (أنوار التنزيل)؛ افترض ابن عاشور أن حواشي (الكشاف) التي كتبها العلماء المسلمون تعكس اهتمامهم بأنوار التنزيل؛ وحجّته في ذلك أنه بما أن (أنوار التنزيل) قد لخصَّ (الكشاف) وأعاد تشكيله، فلا بد أن أيّ دراسة أكاديمية له قد استلزمت اهتمامًا جادًا بأصله (الكشاف)، وهو ما يفسر -في رأيه- التركيز الأكاديمي الواسع الذي أولاه المسلمون للكشاف^(١).

أودّ أن أزعّم أنّ القصة أكثر تعقيدًا من ذلك، وفي هذا الصدد تحاول هذه المقالة رسم تاريخ لأنوار التنزيل، وبيان كيف أعاد العصر الحديث تشكيل تاريخ حقل التفسير كما أعاد هيكله تراتبيّة المتون التفسيرية بشكلٍ جذري بين المسلمين.

(١) ابن عاشور، التفسير، ص ٩٧-٩٩.

كان تقييم ابن عاشور في عام ١٩٦٦م لأنوار التنزيل باعتباره أهم تفسير للقرآن في التاريخ الإسلامي يقف ضدّ سيل من السرديات الجديدة الناشئة بين العلماء المسلمين الذين لم يدافعوا عن تفسير القرآن المبنيّ على الحديث والآثار فحسب، بل أيّدوا أيضاً أعمال المؤرّخين الغربيين عن التفسير، تلك الأعمال التي تقدّم تاريخاً للتفسير يجعل الطبري (ت: ٣١١ = ٩٢٣) أهم مفسّر القرآن.

علاوة على ذلك، فإنّ ظهور التّاريخ السّلفي للتفسير بين المسلمين المعاصرين قد أدى إلى تغيير النظرة إلى تفاسير مثل تفسير ابن كثير (ت: ٧٧٤ = ١٣٧٢)، والسيوطي (ت: ٩١١ = ١٥٠٥) -والتي كانت في السابق أعمالاً هامشية- واعتبارها أعمالاً مرجعية وذات موثوقية عالية^(١). بالمقابل، عُوّمل (أنوار التنزيل) للبيضاوي على أنه عمل هامشي وغير ذي أهمية في التاريخ

(١) للاطلاع على دراسة مفصلة لهذه التطورات، انظر بحثي بعنوان: "Preliminary Remarks".

[في سياق فهم تناول العربي الحديث لتاريخ التفسير تناول صالح كتب: التفسير والمفسّرون 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، مداخلات أولية حول الكتابات المؤرّخة 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 (قسم الترجمات)].

المعياري لحقل التفسير الذي كتبه العالم الأزهري محمد الذهبي في عام ١٩٤٤م^(١). ونرى تكرار نفس النظرة التقزيمية لدى إبراهيم رفيده في كتابه الضخم المكون من مجلدين حول تاريخ التفسير، والذي صدر عام ١٩٨٢م^(٢). لقد ذهب متن (أنوار التنزيل) طي النسيان، وإذا ما كان له ذكر في تلك الكتب، فقد عومل على أنه ليس سوى تفسير آخر من بين العديد من تفاسير الحقبة الوسيطة^(٣). إن هذا التراجع السريع في مكانة (أنوار التنزيل) جدير بالرصد والتحليل؛ لأنه حتى نهاية القرن التاسع عشر لم تكن سيادة (أنوار التنزيل) كمتن تفسيري محلّ خلاف.

(١) الذهبي، التفسير، ص ٢٨٢-٢٨٨.

(٢) رفيده، النحو وكتب التفسير، المجلد ٢، ص ٨٧٤-٨٨٢.

(٣) تسرب هذا الإهمال إلى الأبحاث والدراسات الغربية بعد عام ١٩٢٠، عندما كتب جولدتسيهر تاريخه (مذاهب التفسير الإسلامي). انظر الحاشية رقم (١)، ص ٤٥٩.

موت المعتزلة المبالغ فيه:

إذا عُدَّتْ بالزمن إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وزرت أيَّ معهد ديني في العالم الإسلامي آنذاك، فستجد أن تفسير (الكشاف) للزمخشري كان أكثر التفاسير هيمنة ودراسة ومرجعية عند السُّنة. كان (الكشاف) تفسيرًا اعتزاليًا، وقد ذاع صيته في نفس الوقت تقريبًا الذي انقرضت فيه تلك المدرسة الكلامية نفسها. كانت المعتزلة تطارد السُّنة، وستظلُّ تطاردها دائمًا، إن في الكلام، أو -كما سأناقش هنا- في التفسير. ولا تخطئ عينُ الناظر في أسماء العلماء الذين كتبوا حواشي على هذا التفسير =العديد من ألع الأسماء في التقليد المدرسي السني الأشعري، من التفتازاني (ت: ٧٩٣= ١٣٩٠)، إلى قتالي زاده (ت: ٩٧٩= ١٥٧٢)^(١). هذا على الرغم من حقيقة أنه لا أحد يشكُّ في أن هذا التفسير مكتوب من خلفية اعتزالية، وكلُّ المشتغلين به كانوا على علم بتلك الحقيقة.

لقد حاز هذا التفسير على صيت ذائع، وقليلون فقط -إن وُجدوا- كانوا مهتمين برفضه بسبب خلفيته العقائدية. بيد أن هذا لا يعني أنه لم يكن ثمة نزاعات؛ بل كانت هناك شكاوى مريرة وشكوك جمّة حول مكانته البارزة،

(١) للحصول على قائمة بأشهر هؤلاء العلماء، راجع بحثي بعنوان: "The Gloss as Intellectual History".

وتساءل الكثير من العلماء كيف يمكن لتفسير بدعي أن يكون هو عمدة منهج التفسير، ولكن لم يتغيّر شيء^(١).

في الواقع، كانت أقدم حاشية على (الكشاف) قائمة على التبع الدقيق لكل مسألة أثارها الزمخشري تحمل قضية اعتزالية؛ لسان حال صاحب تلك الحاشية: إذا لم تستطع زعزعة مكانة هذا التفسير، فيمكنك على الأقل تنقيحه^(٢). ولكن فيما وراء ذلك، فلا يبدو أن الخلفية الاعتزالية لهذا التفسير قد أزعجت العلماء الذين استخدموه؛ حتى أكثرهم تشدداً. لقد كان (الكشاف) تفسيراً فريداً للقرآن، ولم تكن المؤسسة المدرسية السنية تخجل من استخدام ما تعتبره تحفة علمية، رغم خروجها من المعسكر المعارض.

تجاوز تأثير (الكشاف) دائرة الأساتذة وعلماء الدين الذين درّسوه، إذ كان يُعتبر نقطة تحوّل في تقليد تفسير القرآن، وكلّ مفسّر بارز لاحق كان في الواقع يتفاعل معه. فقد استخدم الرازي (ت: ٦٠٤ = ١٢٠٧) (الكشاف) بكثرة وكان يقتبس منه بشكل مطّرد^(٣) في تفسيره الكبير للقرآن (مفاتيح الغيب)، حتى ليتمكننا في الواقع أن نقول: إنّ الرازي افتتح عصر الزمخشري في التفسير.

(١) انظر مثالين على هذا أحدهما للسبكي (ت: ٧٥٦ = ١٣٥٥)، والآخر للبقاعي (ت: ٨٨٥ = ١٤٨٠)،

في: Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', pp. 217 and 220.

(٢) للمزيد حول هذه الحاشية انظر بحثي بعنوان: "The Hāshiyah of Ibn al-Munayyir"، ص ٨٦ - ٩٠.

(٣) بخصوص الرازي، انظر: Jaffer, Razi.

كان تأثير الكشف أكثر وضوحًا في عمل أبي حيان الغرناطي (ت: ٧٤٥ = ١٣٤٤) الذي حمل تفسيره عنوانًا بعيدًا عن التواضع هو: (البحر المحيط). قدّم الغرناطي تقييمًا شاملًا لقيمة (الكشاف) في مقدمة تفسيره، جاعلاً إياه أصلًا لكتابه، وبذلك أوضح رأيه بأن هذا هو أهم تفسير كُتب حول القرآن^(١). ومن هنا يمكننا القول: إن (الكشاف) للزمخشري هو العمل الذي حدّد كيف يجب أن يُفسّر القرآن، وكان الجميع يستجيب ويتفاعل مع التحديات التي أثارها. استمرت هيمنة (الكشاف) دون منازع لمدة ثلاثة قرون حتى ظهر ذلك العمل الغامض: (أنوار التنزيل)، وبدأ تدريسه؛ ولفترة من الوقت استخدم العمّالان معًا. ولكن في النهاية توقف تدريس كتاب الزمخشري في المعاهد الدينية. ومع ذلك، فقد استمر (الكشاف) وحواشيه مراجعَ للعلماء الذين صاروا يقدمون (أنوار التنزيل) ويكتبون عليه الحواشي، ومن هنا يأتي خطأ استنتاج ابن عاشور أن هذه الحواشي على (الكشاف) قد كُتبت بسبب مركزية (أنوار التنزيل)؛ في الواقع، بينما ادّعى ابن عاشور أن (أنوار التنزيل) هو من منح (الكشاف) قبلة الحياة وأعلى من شأنه؛ كان العكس هو الصحيح^(٢).

(١) انظر: مقدمة الغرناطي، البحر المحيط، مجلد ١، ص ٣٢-٣٧.

(٢) تسرب هذا الفهم لتاريخ (الكشاف) و(أنوار التنزيل) إلى بعض الكتابات العربية حول تاريخ التفسير.

انظر على سبيل المثال: الزحيلي، القاضي البيضاوي، ص ١٣٣.

يمكن توثيق الاستخدام الواسع للكشاف من خلال الردود والمناقشات والحواشي والاستشهادات في التفاسير الأخرى^(١). وقد حظي (الكشاف) بالإعجاب ودُرِّس في جميع أنحاء العالم الإسلامي، خاصة بين أساطين الأشاعرة الإيرانيين والتركين الشرقيين، وسرعان ما أصبح (الكشاف) -من خلال تأثير هؤلاء العلماء في القاهرة- ذائع الصيت في دائرة أبي حيان الغرناطي وطلابه. وقد كان ابن تيمية (ت: ٧٢٨ = ١٣٢٨) -أحد معاصري الغرناطي- يشكو بمرارة من هذا التفسير، لكن مرّت قرون قبل أن يستجيب أيّ شخص لدعوته لإعادة تقييم نوع التفسير^(٢). ولا يزال نشر فتواه ضد (الكشاف) عام ١٩٦٥م في القاهرة علامة فارقة في التاريخ المتقلّب لاستقبال (الكشاف) بين المسلمين، مما يثبت أنّ تأثيره ظلّ ثابتاً على الرغم من أفول نجمه^(٣). ولكن بحلول أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ظهرت بوادر اتجاه قوي في القاهرة شجّع تقديم (أنوار التنزيل) على (الكشاف). وفي نهاية

(١) انظر: Saleh, 'The Gloss as Intellectual History'.

وانظر أيضًا المسح الإحصائي الذي أجراه أندرو لين، والذي أظهر أن إنتاج الحواشي على (الكشاف) بلغ ذروته في القرنين الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، والتاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. (Lane, A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary, p. 88).

[نُشر ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع تعريف بهذا الكتاب، ص ٥٩١، قسم الترجمات].

(٢) ابن تيمية، المقدمة، ص ٨٢، ٨٦، ٩٠.

(٣) نشرت هذه الفتوى في نهاية طبعة القاهرة من المقدمة، ص ٥٦-٥٨.

المطاف، عمّ هذا الاتجاه أرجاء العالم الإسلامي بعد أن أيّده إسطنبول أيضًا،
وتأسّس إجماع إسلامي جديد على استخدام (أنوار التنزيل) كتابًا مدرسيًا في
المعاهد الدينية بدلًا من (الكشاف).

التاريخ المبكر لأنوار التنزيل:

على عكس حالة (الكشاف)، فإن تاريخ نشر (أنوار التنزيل) ليس واضحاً تماماً أو ليس من السهل إثباته. عاش البيضاوي في السنوات الأولى للإمبراطورية المغولية في إيران (حكمها الإلخانيون غير المسلمين)، ونشط في شيراز وتبريز. لاحظ جوزيف فان إس أن هناك ندرة في المعلومات عن البيضاوي؛ لأنه كان يعيش في أعقاب الغزو المغولي الكارثي للعالم الإسلامي الذي عطل تدفق المعلومات بين المناطق التي يسيطر عليها المغول والدولة المملوكية في مصر^(١)، ومن ثم لم يتمكن كُتّاب السيرة الذاتية من تحديد سنة وفاته، مما يشير إلى أنه كان شخصية ثانوية لم تحظ بشهرة واسعة في البداية^(٢)؛ إذ لم يكن من أشهر العلماء النشطين خلال هذه الفترة، ولكن لا شك في أنه كان كاتباً لامعاً؛ لأن عدداً من أعماله لم تصبح فقط من أكثر الكتب شهرة بعد وقت قصير من تأليفها، بل اعتُبرت من أفضل الأعمال وأنسبها للاستخدام في المعاهد التعليمية للأغراض التدريسية. بيد أن أعماله التي حظيت بالشهرة بعد فترة قصيرة من تأليفها كانت تلك التي ألفها في علم الكلام والفقه، ويبدو أن تفسيره لم يحظَ باهتمام مماثل، والذي من الواضح أنه لم يُقرأ على نطاق واسع حتى عندما ذكره كُتّاب سيرته.

(١) انظر: van Ess, 'Biobibliographische', pp. 261–262.

(٢) للاطلاع على الجدل حول سنة وفاته، انظر: "al-Baydāwī".

من ناحية أخرى، فإنّ ترجمة البيضاوي في (طبقات الشافعية) - وهو كتاب مشهور في تراجم الشافعية، كتبه تاج الدين السبكي (ت: ٧٧١ = ١٣٧٠) - ذُكر فيها كتابه في التفسير، ولكن دون تسميته باسمه المشهور، بل سُمي بـ(مختصر الكشاف)^(١). وقبل جيل من طبقات الشافعية، لم يُظهر تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦ = ١٣٤٨) - والد تاج الدين، وهو مفسّر مشهور، كتب رسالة ضد الكشاف - أيّ إشارات في أعماله تدلّ على معرفته بأنوار التنزيل^(٢).

وبالمثل، فإنّ أقدم ترجمة للبيضاوي الموجودة في (الوافي بالوفيات) للصفدي (ت: ٧٦٤ = ١٣٦٣) لا تذكر تفسيره^(٣). كان البيضاوي بالفعل مؤلّفًا مشهورًا، ويُنظر إليه على أنه من الراسخين في العلم - كما يوضح الصفدي - ومع ذلك لا يوجد في تلك الترجمة أيّ ذِكر لتفسيره. من الجدير بالذكر أن الصفدي كان بحّاثًا مدققًا؛ لذا سيكون من الغريب اعتبار عدم ذِكر تفسير البيضاوي في ترجمته سهوًا منه أو غفلة. بدلًا من ذلك يمكننا أن نستنتج من هذا الغياب لذِكر تفسير البيضاوي أنّ البيضاوي كان مشهورًا في ذلك الوقت، ولكن ليس باعتباره مفسّرًا للقرآن.

(١) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد ٨، ص ١٥٧. وليس من الواضح ما إذا كان هذا عنوانًا أم وصفًا لأنوار التنزيل.

(٢) انظر بحثي: 'The Gloss as Intellectual History', pp. 251- 252.

(٣) الصفدي، الوافي، ص ٣٧٩.

تتأكد قلة المعلومات حول المخرجات العلمية للبيضاوي بصورة أوضح في ترجمة البيضاوي في (البداية والنهاية) لابن كثير (ت: ٧٧٤ = ١٣٧٢)، حيث ترجم له باعتباره صاحب تصانيف في الفقه، دون الإشارة إلى كونه مفسراً. من المعروف أن ابن كثير هو تلميذ ابن تيمية، وكان مفسراً له توجهه الأيديولوجي، وألف تفسيراً ضخماً استدعمه الحركة السلفية الحديثة باعتباره التفسير السنّي الأكثر موثوقية؛ وبما أن ابن كثير مؤرخ واسع الاطلاع ومفسر متبحر، فلا شك أنه سيكون على دراية بتفسير البيضاوي لو كان متاحاً آنذاك. تتحدث ترجمة البيضاوي في (البداية والنهاية) عنه باعتباره صاحب تصانيف مشهورة، وتخصّ بالذكر كتابه: (المنهاج في أصول الفقه) الذي كُتبت عليه شروح وحواشٍ بالفعل^(١). ومع ذلك، لا يوجد أيّ ذكر لتفسيره. وبالمثل، فإن تفسير ابن كثير على كبر حجمه، لا يُظهر أيّ أثر ينبئ عن وعيه بتفسير البيضاوي. علاوة على ذلك، يبدو أن شيخ ابن كثير - ابن تيمية، أحد أوسع العلماء اطلاعاً وأكثرهم معرفة في التقليد الإسلامي - لم يكن على دراية بتفسير البيضاوي. وكلاهما كان يمقت الزمخشري، وكانا سيتتهزان أيّ فرصة لنصر أيّ تفسير آخر عليه.

أخيراً يظهر تفسيرٌ للبيضاوي في ترجمته عند الإسني (ت: ٧٧٢ = ١٣٧٠) بعنوان: (مختصر الكشاف)، وأضاف أنه يُعرف بين الطلبة باسم تفسير

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد ١٧، ص ٦٠٦.

القاضي (والقاضي هو لقب البيضاوي)^(١). أَلْف الإِسْنَوِي أيضًا حاشية على أحد أعمال البيضاوي في الفقه، وتقدّم ترجمته أول ترجمة للبيضاوي تذكر تفسيره بقلم عالمٍ لديه معرفة وثيقة بأعمال البيضاوي. نشط الإِسْنَوِي بعد نصف قرن تقريبًا من وفاة البيضاوي، وهو أوضح دلالة لنا على أن (أنوار التنزيل) للبيضاوي كان يُعرف باسمٍ مختصر في زمنه. ومع ذلك، فإنّ نفس وجود اسم مختصر لتفسير البيضاوي يشير إلى أنه كان معروفًا ومستعملًا بدرجة جعلته جديرًا بابتكار اسم مختصر له، لكنه لا يثبت أن الإِسْنَوِي قرأ هذا التفسير أو رجع إليه. كما أنه لا يوجد دليل قاطع من الأجزاء الغربية من العالم الإسلامي (سوريا ومصر وما وراءهما) على أن تفسير البيضاوي كان شائع الاستخدام؛ فهو غير المذكور في قوائم الأعمال التي قرأها أو نقلها علماء هذا القرن. الظاهر أن الناس كانوا على دراية بشيء واحد حول هذا العمل، ألا وهو أنه مختصرٌ للكشاف، ويبدو أن هذا هو أهم جانب لُوْحظ فيه، ولا دليل على أنه كان يُقرأ أو يُشار إليه بالاسم الذي أطلقه عليه مؤلّفه، أي العنوان المذكور في مقدّمة العمل نفسه.

هذا هو مجموع المعلومات التي لدينا عن تداول (أنوار التنزيل) في الأجزاء الغربية من العالم الإسلامي. وعلى الرغم من عدم وجود دراسة

(١) الإِسْنَوِي، طبقات الشافعية، مجلد ١، ص ٢٨٣-٢٨٤.

لمخطوطات هذا التفسير حتى الآن يمكن أن تساعدنا في رسم تاريخ انتقال العمل، فإنني أشكّ في أنّ مثل هذه الدراسة لو وُجدت ستكشف عن أيّ معلومات جديدة مهمة. علاوة على ذلك، ليس لدينا معلومات مبكرة عن مَنْ درّس أو نقل (أنوار التنزيل)، ولا نعرف في أيّ مرحلة من حياة البيضاوي أُلّف. ومع ذلك، فإنّ استخدام (أنوار التنزيل) في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي (والذي أعني به العالم الإيراني الغربي) موثّق بعدد من الأدلة، كما سنبين فيما يأتي.

وضع أنوار التنزيل في العالمين الإيراني والتركي والعجم العراقي؛

يظهر أنه كان ثمة حاجة داخل المؤسسة المدرسية السنية في العراق والعالم الإيراني والتركي إلى نسخة منقّحة من (الكشاف)؛ نسخة تحافظ على إشاراتة الحصيفة، وتستبعد الروح الاعتزالية المتغلغلة فيه. يمكن رصد عمليّين -معاصرين لأنوار التنزيل - حاولًا سدّ هذه الحاجة: الأول هو تبصرة المتذكّر للكواشي (ت: ٦٨٠ = ١٢٨١)، وهو تفسير غير مطبوع حتى الآن، وبالتالي لم أتمكن من الوصول إليه^(١). والثاني: هو (مدارك التنزيل) لعبد الله بن أحمد أبو البركات النسفي (ت: ٧٠١ = ١٣٠٢) وهو مطبوع^(٢). لا تذكر مقدّمة النسفي (الكشاف) صراحة، لكنها تتحدث عن الحاجة إلى عمل «محلّي بأقاويل أهل السنة والجماعة، خاليًا عن أباطيل أهل البدع والضلالة»^(٣). إنّ مثل هذا التصريح لم يكن له معنى في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي؛ لأن انتصار السنة كان قد اكتمل بحلول هذا الوقت. ومن ثم، فإنه يعكس فقط الوضع الغريب في مجال التفسير، حيث كان التفسير السائد والمعتمد والمرجعي تفسيرًا اعتزاليًا. بيد أنّ كلا العمليّين أخفقًا في إزاحة (الكشاف) عن عرشه.

- (١) أعتد هنا على الوصف الذي قدمه إبراهيم رفيده، النحو وكتب التفسير، مجلد ٢، ص ٨٦٩-٨٧٣.
(٢) حققه محمود البصراوي. انظر أيضًا تحليل إبراهيم رفيده، النحو وكتب التفسير، مجلد ٢، ص ٨٨٣-٨٩٠.
(٣) النسفي، مدارك التنزيل، مجلد ١، ص ١.

في هذا الوقت أيضًا، لدينا أول حاشية كُتبت لتعقّب (الكشاف) والردّ عليه، بقلم ابن المنير (ت: ٦٨٣ = ١٢٨٤)، والذي لم يمنعه وجوده في مصر من المشاركة في الصراع ضد تفسير (الكشاف) الاعتزالي^(١). كانت التحشية على (الكشاف) أحد طرق التعامل مع مادته الاعتزالية. وفي الواقع، كان عمل ابن المنير بمثابة تميمة معلقة حول عنق (الكشاف)، وأزعم أنها أطالت بقاءه في العالم الإسلامي.

وفي هذا الوقت أيضًا كتب البيضاوي تفسيره؛ ورغم أن مقدمة (الأنوار) لم تذكر شيئًا عن المدارس العقدية التي تتصارع في الخلفية، إلا أن البيضاوي نفسه كتب على طرّة تفسيره أن كتابه هو تفسيرٌ للقرآن «خالٍ من الإضلال»^(٢)، ولا شك عندي في أنه قصد الإشارة إلى (الكشاف) بهذا التصريح، خصوصًا مع استحضر حقيقة أن (الأنوار) مبنيّ بشكل مباشر على (الكشاف)، ولكن بدون مادته الاعتزالية.

في الواقع، من الواضح أن بعض المفسّرين السُنّة كانوا قلقين بشأن تفوّق وسيادة (الكشاف)، ويمكن اعتبار الكثير من مخرجات التفسير في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي محاولاتٍ لتخليص المدارس من هذا التفسير

(١) انظر الحاشية رقم (٢)، ص ٤٦١.

(٢) الإحالة إلى الطبعة المصرية لأنوار التنزيل التي حقّقها محمد محسن وآخرون، ص ٧٥٤.

الاعتزالي، بيد أنها لم تُكَلَّل بالنجاح. نلاحظ أيضًا في تخميم نسخ هذا التفسير أن البيضاوي كتب تفسيره واضعًا في الاعتبار وظيفته المدرسية، وهي إشارة واضحة إلى أنه قصد إلى تأليف تفسيره ليكون منافسًا للكشاف^(١). وهكذا، كان (أنوار التنزيل) في الأصل واحدًا من العديد من التفاسير التي كُتبت ردًا على (الكشاف)، ولم يكن واضحًا في البداية أن مصيره سيختلف عن مصير غيره من المحاولات؛ لأنه على الرغم من هذه الحملة للتخلص من سيادة (الكشاف)، فإن هيمنته استمرت دون منازع، ووصلت بالفعل إلى ذروتها في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي؛ ففي هذا القرن كُتبت معظم الحواشي المهمة على (الكشاف)^(٢).

لنأخذ أحد الأمثلة الدالة على حضور وذيوع استخدام (الكشاف) داخل المؤسسة السُّنِّيَّة. سأعرض في هذا الصدد سيرة عالم لم يكن ذا شهرة واسعة، عاش خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وهو [نور الدين] الأردبيلي (ت: ٧٤٩ = ١٣٤٩) تلميذ المحقق المشهور [فخر الدين] الجاربردي (ت: ٧٤٦ = ١٣٤٧)^(٣)، وقد عاش كلاهما وألَّف في مدينة تبريز،

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ص ٧٥٤، حيث قال: «وأسأل الله تعالى أن يتم نفعه للطلاب».

(٢) انظر الحاشية رقم (٢)، ص ٤٦١.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد ١٠، ص ٣٨٠-٣٨١.

وهي نفس المدينة التي عاش فيها البيضاوي. انتقل الأردبيلي إلى دمشق ودرّس بمدارسها وعاش بها حتى وفاته. وغني عن القول إن أمثاله من العلماء كانوا منتشرين في أرجاء الدولة المملوكية التي اعتمدت بشكل كبير على الأساتذة القادمين من الشرق. سلط الأردبيلي الضوء على مصنف البيضاوي الفقهي المسمى بـ(المنهاج)، بينما أبرز السبكي في ترجمته للبيضاوي اجتهاده كعالم، وتفانيه في العلم من خلال لفت الانتباه إلى تفسيره، بيد أن السبكي أضاف في ترجمة الأردبيلي أنه حدّثه أنه كان يقطع مسافة طويلة إلى تبريز ليقراً (الكشاف) على شيخ من فضلائها (لم يسمّه) كان يسكن في منزل بعيد عن البلد. نرى هنا أنه في مسقط رأس البيضاوي، كان هناك عالم واحد على الأقل يكتب حاشية على أحد أعماله، ورغم أنه كان مهتمًا جدًا بدراسة التفسير، إلا أنه لا يعرف شيئًا عن (أنوار التنزيل).

تكرّر نفس النتائج بصورة أوضح عند إلقاء نظرة على سيرة شيخ الأردبيلي الذي حظي بشهرة أوسع، الجاربردي (ت: ٧٤٦ = ١٣٤٧)^(١). كتب الجاربردي أيضًا حاشية على منهاج البيضاوي، وهو لم يعيش في نفس المدينة التي عاش فيها البيضاوي فحسب، بل هناك ما يفيد أنه التقى به أيضًا^(٢). بيد أنني

(١) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد ٩، ص ٨-٩.

(٢) انظر: Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 236 n. 62.

أشكّ في دقة هذه المعلومة، وأعتقد أنها إسقاطٌ لاحقٌ وُضع بعد شهرة البيضاوي. ولكن تجدر الإشارة إلى أن مجرد اختراع هذا اللقاء بين الجاربردي والبيضاوي ينبئ عن إمكان وقوعه، فقد كان الجاربردي مفسراً مشهوراً ومتبحراً في تفسير القرآن، بجانب أنّ حاشيته هي إحدى الحواشي القليلة على (الكشاف) التي أصبحت معتمدة في تقليد التفسير السنّي⁽¹⁾، وهو ما يبين أنه كان متقناً للكشاف ودّرّسه مراراً دون ذكر (الأنوار)⁽²⁾. وهكذا، يبدو أن لا أحد من المهتمين بالتفسير من دائرة البيضاوي قد سمع بتفسيره.

بجانب تلك النتائج، هناك تطورات أخرى في التفسير السنّي ولّدتها مدارس التأويل القديمة؛ فليس من الممكن تصوّر أن الدوائر السنّية التقوية التقليدية والتي تلتزم تجاه النصّ القرآني بنظرية تفسيرية أكثر تقليدية، والتي يُنظر فيها إلى الموسوعية والتفسير على أنهما وجهان لعملة واحدة؛ أقول: لا يُتصور أن مدرسة بهذا الحجم وقفت مكتوفة الأيدي⁽³⁾. فقد كان هناك مسعى دؤوب من جانبهم للحفاظ على النمط الكلاسيكي للتفسير السنّي حيّاً على مستوى التنظير والتطبيق؛ ليقف أمام الثورة المدرسية التي أحدثها ظهور تخصصات

(1) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 245 n. 3.

(2) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد 9، ص 8: «وله على الكشاف حواشٍ مشهورة، وقد أقرّاه مرات عديدة».

(3) فيما يتعلق بالسمات الرئيسة لهذا النمط من التأويل قبل الزمخشري، انظر بحثي بعنوان: "Hermeneutics"

جديدة، وخاصة التقليد الكلامي الأشعري المتأخر الذي خطَّ الرازي أولى بواده. لقد دافعت هذه الدوائر الأثرية عن الثعلبي (ت: ٤٢٧ = ١٠٣٥) وتفسيره (الكشف والبيان)^(١)، وأُجريت عليه تنقيحاتٌ دورية، وخرجت منه مختصرات عدة للإبقاء على حضوره في الساحة العلمية، وجعله أقصر وأقلَّ إثارة للجدل. وأحد الأمثلة على تلك المختصرات الأولى هو (معالم التنزيل) للبغوي (ت: ٥١٦ = ١١٢٢)، والذي كُتب قبل أن يكتب الزمخشري تفسيره. ومع أن هذا المختصر من أكثر التفاسير رواجًا وشعبية بين السُّنة عبر مختلف العصور، إلا أنه بحلول وقت طباعته كان قد أصبح قديمًا بالفعل، وسبب شعبيته الرئيس يرجع إلى سهولة الوصول إليه؛ ويمكن للمرء أن يقول: إنه كان من أكثر الكتب مبيعًا؛ لأنَّ كثيرين وجدوا أنه سهل القراءة وسعره في المتناول. أمَّا المحاولة الثانية بعد الزمخشري لتنقيح إرث الثعلبي فهي (لباب التأويل) للخازن (ت: ٧٢٥ = ١٣٢٤)، وهو تفسيرٌ مبنيٌّ على المعالم للبغوي. وهكذا نشأت سلسلة متتالية: الكشف، ثم المعالم، ثم اللباب، كلُّ منها مبنيٌّ على سابقه^(٢). كان الخازن معاصرًا لليضاوي، ولا نشكُّ في أنه كان يحاول تقديم

(١) بخصوص هذا العمل انظر كتابي: The Formation.

(٢) هناك عالمان آخران كتبوا مختصرات لكشف الثعلبي، انظر: (Saleh, The Formation, p. 206)، [تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل،

=

بدليل للكشاف، حيث تبين مقدمة تفسيره بوضوح أنه كان على علم بالطلاب الذين يحتاجون إلى أعمال يسهل استعمالها ويمكن الاعتماد عليها^(١). ومع أن هذين المختصرين لتفسير الثعلبي كانا شائعين للغاية، إلا أنهما لم يصبحا أعمالاً مدرسية، ولم تُكتب عليهما حواشٍ. كما أنهما لم يحظيا بشعبية بين متكلمي الأشاعرة المتأخرين، ولنا أن نزعم أن المتكلمين استخدموا (الكشاف) باعتباره نصاً يميز بينهم وبين أهل الحديث ومن شاكلهم.

فيما استطعتُ أن أقف عليه من تفاسير، يمكنني القول: إن أول إشارة لأنوار التنزيل في الأدبيات التفسيرية جاءت في (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب)، وهي حاشية لشرف الدين الطيبي (ت: ٧٤٣ = ١٣٤٢) على (الكشاف)^(٢). وعلى الرغم من أن تلك الحاشية كانت منسية طيلة معظم القرنين الماضيين، ولم تُطبع إلا في السنوات القليلة الماضية؛ إلا أنها كانت مشهورة جداً، حيث مثلت عملاً تفسيرياً ضخماً يقع في مجلدات عدة، وإحدى أهم الحواشي على تفسير (الكشاف) وأكثرها موثوقية، والتي كُتبت بعد فترة

ص ٢٦٠، والعالمان الآخران هما الطيبي (ت: ٧٤٣هـ، ١٣٤٣م) وكتابه (فتوح الغيب)، وابن الأثير (ت: ٦٠٦ هـ، ١٢١٠ م) وكتابه (الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف)، قسم الترجمات].

(١) الخازن، لباب التأويل، مجلد ١، ص ٤.

(٢) فتوح الغيب، الطيبي.

وجيزة من ظهور الكشاف باعتباره أحد أهم الأعمال المرجعية في التفسير في جميع أنحاء العالم الإسلامي. عاش الطيبي في الأجزاء الشرقية من إيران وفي العراق الأدنى، وهناك دلائل واضحة على أنه عاش في تبريز أو زارها، وهو ما يعني أنه كان قريباً من الدوائر المحيطة بالبيضاوي. وهكذا، تعرّف أحد مؤلفي حواشي (الكشاف) على (أنوار التنزيل) مبكراً، بل يمكننا القول: إنَّ (الأنوار) كان مصدرًا رئيسًا لفتوح الغيب. بيدَ أنه لا يبدو أن هذا الحضور المبكر قد تُرجم إلى شعبية فورية لأنوار التنزيل، ولا يعني أنه كان متاحًا لمن كانوا يقرؤون (فتوح الغيب). فمع أننا نلاحظ أن للأنوار حضورًا كبيرًا في (فتوح الغيب)، كما يُظهر مؤلّف (الفتوح) وعياً بأهمية هذا العمل في تنقيح وتقييم تفسير الزمخشري^(١)، إلا أن هذا الحضور المبكر والقويّ لأنوار التنزيل هو استثناء في تاريخ استقبال هذا التفسير، وليس القاعدة؛ إذ لم يتكرر ذلك الاعتراف القوي بأهميته قبل مرور أكثر من قرن. ومن ثم فنحن أمام لغز يمكن تلخيصه كما يأتي: على الرغم من الحضور القوي والمبكر لأنوار التنزيل في (فتوح الغيب) الذي يُعدّ أحد أهم المصنفات التفسيرية، إلا أن الفتوح لم يكن هو البوابة التي ولج منها (أنوار التنزيل) إلى التراث العلمي؛ ولذا يظلّ أمامنا سؤال: كيف اكتسب الأنوار تلك المكانة والشعبية؟

(١) الطيبي، فتوح الغيب، مجلد ١، ص ٢٤٨، والمجلد ١٧، ص ٤٦٩ - ٤٧١ (فهارس).

الترجمة الوحيدة التي لدينا عن الطيبي هي تلك التي كتبها ابن حجر (ت: ٨٥٢ = ١٤٤٩) بعد أكثر من قرن من وفاته، وتلك الحقيقة تعكس ندرة المعلومات حول العلماء الإيرانيين خلال فترة الدولة الإلخانية وتدلل على اضطراب تدفق المعلومات بين أرجاء العالم الإسلامي في ذلك المنعطف التاريخي.

أشاد ابن حجر في ترجمته للطبيبي بحاشيته (فتوح الغيب)، وأشار إلى أنه قرأها، وهو ما يؤكد أنها كانت في متناول العلماء في القاهرة^(١). كما أشار ابن حجر إلى أن الطيبي كان مدافعاً عن السنة، وأنه أجاب المادة الاعتزالية في (الكشاف) أحسن جواب، وانتهى ابن حجر إلى تفضيل فتوح الغيب على الحواشي المصرية التي كتبت لمعالجة المادة الاعتزالية في (الكشاف). ومع ذلك، فإن إيراد كتاب (فتوح الغيب) يناقض مثل هذا التحليل؛ لأنه يُظهر المكانة الكبيرة التي حظي بها (الكشاف) داخل المؤسسة المدرسية السنية^(٢)؛ وذلك أن ثناء الطيبي على (الكشاف) غزير، إذ لم يدخر وسعاً في التأكيد على حياده وتجرده عند توجيه أي نقد للكشاف، مطمئناً القارئ أنه لا يجنح نحو النقد إلا إذا لم يتبق أمامه أي خيار آخر^(٣). يعكس هذا الثناء الإعجاب الذي نجده في مقدمة التفسير الرئيس الآخر

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة، مجلد ٢، ص ١٥٦-١٥٧.

(٢) الطيبي، فتوح الغيب، مجلد ١، ص ٦٠٩-٦١٢.

(٣) الطيبي، فتوح الغيب، مجلد ١، ص ٦١٢: «وتجنبْتُ التعصب في الردِّ إلا فيما لم يساعد عليه النصُّ

القاهر والنظم الباهر».

الذي أَلّفه في الأجزاء الغربية من العالم الإسلامي في القاهرة أبو حيان الغرناطي (ت: ٧٤٥ = ١٣٤٤)^(١). ربما استخدم الطيبي (أنوار التنزيل)، لكن لا شك في أن الزمخشري وكشافه كانا المرجعية الأسمى في مؤلفه. ومن المحتمل أنّ هذا هو السبب في أنّ العلاقة بين الأنوار والفتوح ظلّت خارج نطاق اهتمام واشتغال العلماء في القاهرة طيلة قرن من الزمان، حتى مع كون تلك العلاقة معروفة بوجه ما.

(١) انظر الحاشية رقم (٢)، ص ٤٦٢.

أنوار التنزيل في القاهرة والأجزاء الغربية من العالم الإسلامي خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي؛

اتضح مما ذكرناه آنفاً أنّ الوسط العلمي في القاهرة في منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي رغم معرفته بفتوح الغيب - تلك الحاشية على (الكشاف) التي استعمل مؤلفها (أنوار التنزيل) - إلا أنه لم يكن على دراية بأنوار التنزيل نفسه؛ ويبقى السؤال: متى انتقل (أنوار التنزيل) إلى القاهرة ودمشق؛ لأن الدعم الذي تلقاه من الوسط العلمي في تلك المناطق - كما سأيين - هو الذي بنى سمعته باعتباره منافساً للكشاف.

كان ابن حجر (ت: ٨٥٢ = ١٤٤٩) - الذي ترجم للطبيي - أشهر علماء القاهرة قاطبة، بل يمكن القول: إنه كان أشهر علماء العالم الإسلامي بأسره في منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. في ترجمته التي كتبها تلميذه السخاوي (ت: ٩٠٢ = ١٤٩٢) في كتابه الضخم ذي الثلاثة مجلدات (الجواهر والدرر) وثق السخاوي الفنون العديدة التي كان ابن حجر يتقنها، وسرد عناوين الكتب التي قرأها ودرّسها هذا العَلم الموسوعي^(١)؛ بيد أنه لم يذكر من بينها (أنوار التنزيل)، بل ذكر (الكشاف). (ومما له دلالة أكبر على قوة حضور الكشاف، هو أنّ ابن حجر كتب أحد أهم المصنفات التي اعتنت

(١) الجواهر والدرر، السخاوي.

بتخریج آثار الكشاف [وهو المسمّى بـ(الكافي الشاف في تخریج أحاديث الكشاف)]^(١). وعليه؛ إذا كان عالمٌ متبحّرٌ مثل ابن حجر لا يعرف (أنوار التنزيل) في ذلك الوقت، فمن المستبعد أن يعرفه أيّ شخصٍ آخر. وهكذا؛ حتى منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، كان الدليل الوحيد الموثّق على وجود شخص عرف (أنوار التنزيل) واستعمله يعود إلى قرنٍ من الزمان (الطبي في فتوح الغيب)؛ ولكن وضع (أنوار التنزيل) الهامشي تبدّل فجأة وبشكلٍ مثيرٍ درامي.

(١) الكافي الشاف، ابن حجر.

البقاعي وأنوار التنزيل:

يؤرخ أول دليل واضح على دراية العلماء والمفسرين بأنوار التنزيل واستعمالهم له في القاهرة بوقت وفاة ابن حجر (ت: ٨٥٢ = ١٤٤٩) تقريباً؛ وأول دليل موثق وقف عليه كان في مؤلفات البقاعي (ت: ٨٨٥ = ١٤٨٠)، أحد تلاميذ ابن حجر. من المؤكد أن البقاعي كان الشخصية الأكثر إثارة للجدل في هذا القرن، وقد وثقت تفاصيل حياته المتقلبة والمضطربة، ولكن ما لا يعرفه كثيرون عن البقاعي هو أنه جعل من الهجوم على (الكشاف) محور اشتغاله في جدالاته ضد مناوئيه، متهمًا خصومه بالسنة بالضلال، وفي أسوأ الأحوال وصفهم بالدعاة المتخاذلين الذين صمّوا آذانهم وأخرسوا ألسنتهم عن مواجهة الانتشار الواسع لمثل هذا التفسير البدعي، وفي أحسن الأحوال اعتبر أنهم كانوا يقرؤون تلك الأعمال البدعية عن جهل بمضمونها^(١). وبعد أن اتهمه بعض خصومه بأن تفسيره للقرآن مبتدع، ردّ عليهم البقاعي بأنهم عاكفون على دراسة تفسير مخالف للسنة، وهو (الكشاف)، وأنهم أقلّ من أن يحكموا عليه. ومع ذلك، لم يكتب البقاعي حاشية على (الكشاف) ليدحض محتواه البدعي، بل اتخذ خطوة غيرت مجرى تاريخ التفسير القرآني، وهي أنه أصبح أول عالم يتخذ من (أنوار التنزيل) للبيضاوي أصلاً لاشتغاله التفسيري. في حال لم تظهر أدلة جديدة،

(١) انظر النصّ العربي في بحثي بعنوان: (In Defense of the Bible)، ص ٨١. وانظر أيضًا بحثي:

The Gloss as Intellectual History, pp. 217– 218.

أصبح من الواضح لي الآن أن البقاعي كان أشدّ تأثيرًا في تاريخ التفسير مما هو منسوبٌ إليه؛ فقد تضمّن عمله أول توظيف لأنوار التنزيل وأوّل عمل يقدمه على (الكشاف)، وهذا يعطينا مؤشرًا واضحًا على مدى عمق تأثيره!

أعتقد أيضًا أن السيوطي (ت: ٩١١ = ١٥٠٥) - وهو أصغر معاصر للبقاعي - سار على منوال البقاعي، واضطلع بدور حاسم في صعود (أنوار التنزيل). وفي رأبي أنه تأثر باستخدام البقاعي لأنوار التنزيل، رغم أنه لم يعترف بذلك قط.

ليس من شكّ في أن استخدام البقاعي لأنوار التنزيل أصلًا لكتابته الوعظية والتفسيرية كان على خلاف السائد لدى المؤسسة الدينية آنذاك، حيث كان (الكشاف) في ذروة شعبيته. كما بيّنتُ في مكان آخر؛ كانت مركزية (أنوار التنزيل) في كتابات البقاعي جزءًا من مقاربتة التأويلية المبتكرة، بيد أنني لم أناقش دلالة وأهمية إدراج (أنوار التنزيل) باعتباره أصلًا في ممارسته التفسيرية^(١).

(١) انظر: Saleh, In Defense of the Bible, pp. 7– 20

[ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، منشور تعريف بهذا الكتاب، ص ٦٠٨، قسم الترجمات].

إن استخدام البقاعي للأنوار هو في الواقع جزءٌ من إستراتيجية البقاعي في البحث عن الأسماء المنسية في التقليد التفسيري وإحيائها^(١). ولكن - كما هو الحال في جميع المراحل الانتقالية من المنعطفات الفكرية - لم يتمكن البقاعي من إقامة قطيعة كاملة مع ماضيه؛ فمع أنه انتقد (الكشاف)، إلا أنه لم يستطع تجنب الاعتماد عليه، إذ كان من المستحيل في هذه المرحلة لأي شخص أن يتخلى عن (الكشاف) بصورة كاملة. ومن ثم، صرح البقاعي في ثنايا تاريخه المسمى بـ(إظهار العصر لأسرار أهل العصر) بأن عمده فيما قدّمه من جديد في المنحى التفسيري كانت: الكشاف للزمخشري، أنوار التنزيل للبيضاوي، والنهر المادّ لأبي حيان الغرناطي^(٢)؛ وعلى هذا المنوال شرع البقاعي في تأليف تفسيره المسمى بـ(نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) بداية من عام ٨٦٠ = ١٤٥٦ فصاعداً، مما يشير إلى أنه بحلول ذلك الوقت كان (أنوار التنزيل) متداولاً بالفعل، ويمكن الوصول إليه في القاهرة.

اكتمل (نظم الدرر) عام ٨٧٥ = ١٤٧١ ونُشر عام ٨٨٢ = ١٤٧٧، وتفيدنا مقدّمته أن مؤلفه تخلى عن (الكشاف)، وابتعد عن الاعتماد الشديد عليه^(٣)، كما أشار البقاعي في مقدّمته لهذا التفسير الضخم إلى أن تفسيره يجب أن يُقرأ جنباً

(١) انظر انتصاره للحرالي في بحثي: 17- 18، In Defense of the Bible, pp. 17- 18

(2) Saleh, In Defense of the Bible, p. 22 (and references there).

(٣) للوقوف على تواريخ تأليف واكتمال ونشر نظم الدرر، انظر: 21- 22، In Defense of the Bible, pp. 21- 22.

إلى جنب مع (أنوار التنزيل)؛ لأنه جعله كالرديف له^(١). هذه هي المرة الأولى التي نرى فيها (أنوار التنزيل) يتبوأ مثل هذه الأهمية والمكانة في تقليد التفسير خارج إطار الحواشي؛ يبدو الأمر كما لو أن أحد أساطين المفسرين في القاهرة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي قرّر فجأة ألا يجعل (الكشاف) أصلاً يبني عليه مشروع التفسيري.

يمكن رصد مؤشرات تحوّل البقاعي نحو (أنوار التنزيل) موثقة في كتاباته واشتغالاته البحثية الأخرى؛ ففي ثنايا تاريخ (إظهار العصر) يصف البقاعي كيف استخدم (أنوار التنزيل) أساساً لتأملاته التفسيرية من خلال حمل الكتاب معه دائماً، وقراءته بحثاً عن الإلهام^(٢). لذلك يمكن للمرء أن يفترض أنه ابتعد عن (الكشاف) بحلول ذلك الوقت. وتتضح هذه الخطوة بصورة أكثر في رسالته التي كتبها عام ٨٧٣ = ١٤٦٩ ردّاً على مناوئيه (الأقوال القويمة)^(٣)؛ وفيها

(١) البقاعي، نظم الدرر، مجلد ١، ص ٤.

(٢) انظر: In Defense of the Bible, p22.

(٣) لوليد صالح دراسة حول كتاب الأقوال القويمة بعنوان: (In Defense of the Bible: A Critical

Edition and an Introduction to Al-Biqā'ī's Bible Treatise) كما له دراسة حول البقاعي ألقى فيها الضوء على تفسير البقاعي وتوظيفه للكتب المقدّسة السابقة على القرآن في هذا التفسير وما أثاره هذا من جدلٍ كبيرٍ كان البقاعي طرفه وموضوعه، وألقى عبر هذا الضوء على الجدالات العلمية والعقدية في القاهرة المملوكية بشكل عام، بعنوان: (الاعتراف بالمرورث الديني القديم، أنموذج برهان

=

اقتبس البقاعي من البيضاوي بنفس القدر الذي اقتبس به عن المفسرين الآخرين، إن لم يكن أكثر منهم^(١)، كما أنه في كثير من الأحيان يقرن ذكر البيضاوي بالزمخشري، ولكن من الواضح أنه يفضل الأول على الأخير باعتباره مرجعاً في التفسير. ومن ثم؛ سرعان ما سيدرك القارئ المعاصر لأعمال البقاعي أنه عامل البيضاوي باعتباره مرجعاً موثقاً وذا سلطة راسخة في التفسير دون منازع.

الدين البقاعي)، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد ٩٤، ٢٠١٥، ص ٢٤٧-٢٧٦. (قسم الترجمات).

(١) عدد المرات التي دُكر فيها البيضاوي في مسائل تفسيرية حرجة أكثر من المرات التي دُكر فيها الزمخشري. انظر الفهارس في بحثي: In Defense of the Bible البيضاوي ص ١٩٧، الزمخشري ص ١٩٩، الكشاف ص ٢٠٩.

السيوطي وأنوار التنزيل:

حظي (أنوار التنزيل) بعد البقاعي باهتمام كبير، فجرى تدريسه والإحالة إليه، كما كُتبت عليه الحواشي بانتظام. نجد في أعمال السيوطي (ت: ٩١١ = ١٥٠٥)، وكذلك في كتب التراجم من أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي أدلة قوية على أن (أنوار التنزيل) كان يُدرّس ويستخدم في الأوساط المدرسية، ولم يُعد استعماله مقتصرًا على المفسرين الذين يسيرون عكس التيار. يمكننا أيضًا العثور على النماذج الأولى الموثقة للحواشي المكتوبة على (أنوار التنزيل)، والتي لم تكن مجرد علامة واضحة على مكانته العلمية، بل تشير إلى أنه كان يُدرّس داخل المدارس الدينية.

أول حاشية رئيسة على (الأنوار) هي تلك التي كتبها السيوطي إزاء تدريسه لهذا التفسير على مدى عشرين عامًا، ابتداءً من ٨٨٠ = ١٤٧٦ فصاعدًا^(١). وهنا يمكننا القول: إنه على الرغم من أن (أنوار التنزيل) تبوأ مكانته بعد مدة طويلة، بيد أن ظهوره قد جاء مدويًا. كان السيوطي أحد الأعلام الذين يُشار إليهم بالبنان في أرجاء العالم الإسلامي، وانتصاره لأنوار التنزيل كان بمثابة نقطة

(١) قد يكون هذا تاريخًا مهمًا على مستوى آخر؛ فهذه هي السنة التي غادر فيها البقاعي القاهرة إلى دمشق بعد محنته، وهو ما أفسح المجال للسيوطي ليُدعي كيف شاء. للاطلاع على تاريخ رحيل البقاعي، انظر

بحثي: In Defense of the Bible, p. 46; p. 73.

تحوّل في استقبال هذا العمل؛ فأخيراً تجاوز (أنوار التنزيل) حدود القراءة والتداول في الدوائر الخاصة.

تعدّ مقدمة السيوطي لحاشيته على (الأنوار) المسماة بـ(نواهد الأبيكار) إحدى أروع المقدمات في التاريخ الفكري، بجانب أنها توثق استقبال (الكشاف) باعتباره مقدّمة ضرورية للتعليق على (الأنوار)^(١). نحن هنا أمام دليل واضح على أن (أنوار التنزيل) حتى ذلك الوقت كان لا يزال يُنظر إليه على أنه جزء من استقبال (الكشاف)، حيث اعتبره السيوطي سيّد مختصرات (الكشاف). وبفعله هذا، يتنظم السيوطي في إطار التقليد العلمي الذي يرى في (أنوار التنزيل) مختصراً للكشاف (وهنا يظهر أن البقاعي كان سبّاقاً في تجاوز هذا الإطار عندما تعامل مع الأنوار بشكل مستقلّ عن الكشاف). كما أن السيوطي هو أول عالم يقدّم تحليلاً علمياً للأنوار، وأول من سمّاه باسمه الذي اختاره له مؤلّفه (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)؛ قبل السيوطي، كان يُشار إلى (الأنوار) -حتى لدى البقاعي- إمّا بـ(تفسير البيضاوي) أو أي اسم آخر. يُعامل (أنوار التنزيل) هنا باعتباره تفسيراً مستقلاً، على الرغم من أنه لا يزال مرتبطاً بتقليد حواشي (الكشاف)، ونرى هنا أن تقييم الأنوار الذي كتبه السيوطي في صدر حاشيته يستحق الاقتباس بكامله^(٢):

(١) لمناقشة هذه الوثيقة، انظر بحثي: 'The Gloss as Intellectual History', pp. 229- 238.

(٢) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص ٦٩٢- ٦٩٣.

«وسيد المختصرات منه [الكشاف] كتاب (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاظمي ناصر الدين البيضاوي، لخصه فأجاد، وأتى بكلّ مستجد، وماز منه أماكن الاعتزال، وطرح مواضع الدسائس وأزال، وحرّر مهمّات، واستدرك تتمّات، فبرز كأنه سبيكة نُضار، واشتهر اشتهاه الشمس في وسط النهار، وعكف عليه العاكفون، ولهج بذكر محاسنه الواصفون، وذاق طعم دقائقه العارفون، فأكبّ عليه العلماء والفضلاء تدریسًا ومطالعة، وبادروا إلى تلقيه بالقبول رغبة فيه ومسارعة، ومروا على ذلك طبقة بعد طبقة، ودرجوا عليه من زمن مصنّفه إلى زمن شیوخنا متسقة».

هذا هو أول تقييم علمي لأنوار التنزيل للبيضاوي يكتبه شخص قرأه، وإن هذا الثناء المفرط قد حدّد إيقاع استقبال هذا التفسير طيلة القرون اللاحقة. إن العبارة الأهم في هذا الاقتباس هي الادّعاء بأن أجيالاً من العلماء تابعت على دراسة ومطالعة (أنوار التنزيل) من لحظة تأليفه. وبما أن تلك العبارة لم تؤيّد بالدلائل القوية، فإنني أميل إلى رفض ادعاء السيوطي هذا، وأؤكد عكسه؛ إذ لا يوجد دليل على أن (أنوار التنزيل) عومل بهذا الاهتمام منذ لحظة تأليفه. عادةً ما يكون للأعمال التي حظيت بالشهرة والاعتراف الفوري مثل هذا التاريخ من الاستقبال الحافل، أي أن مؤلفيها قد أقرّوها ودرّسوها أجيالاً من الطلبة الذين درّسوها بدورهم لآخرين... وهكذا، وبالتأكيد لم يكن السيوطي ليتردد في إنتاج مثل هذا التسلسل إذا كان هو آخر حلقة فيه. بدلاً من ذلك، ما أظهرته حتى الآن

هو ذلك التاريخ الغامض والمحيّر لعملٍ اكتسب شعبيته في وقت لاحق بعد تأليفه. يواصل السيوطي تقييمه لأنوار التنزيل محاولاً إثبات أن سلسلة النقل هذه كانت بالفعل جزءاً من تاريخه^(١):

«ولقد كان شيخاي الإمامان الأكملان، والأستاذان الأفضلان، بقية النحارير المدققين، وعمدة المشايخ المحققين تقي الدين الشمني [٨٠١ = ١٣٩٨ - ٨٧٢ = ١٤٦٨]، ومحيي الدين الكافيحي [٧٩٠ = ١٣٨٧ - ٨٧٩ = ١٤٧٤]، سقى اللهُ تراهما شأبيب الغفران، وأمطر على مضجعهما سحائب الرضوان = يقرآن هذا الكتاب فيأتیان في تقريره بالعجب العجاب، ويرشدان من كنوزه ورموزه إلى صوب الصواب، فلما توفاهما الحق إلى رحمته، ونقلهما من هذه الدنيا الدنيّة إلى فسيح جنّته، شغرت الديار المصرية من محقق، وخلت من مدرّس يبدي ضمائر مدقق، فصار الكتاب بما فيه من الكنوز كصندوق مقفل، وأصبح لفقد من فيه أهلية لتدريسه كأنّه مغفل، فألهمني الله - سبحانه وتعالى - أن جردت الهمة لتدريسه، وشددت المئزر لتقرير ما فيه وتأسيسه، فشرعت في إقراءه مفتح سنة ثمانين وثمانمئة، فأقرأت فيه في مدة عشر سنين متوالية من أوّله إلى أثناء سورة هود، وبذلت المجهود في استقراء مواده، والتنقير عن معادنه، ولزمت النظر والشهود والكواكب شهود، وشرعت مع ذلك في تعليق

(١) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص ٦٩٣ - ٦٩٤.

حاشية عليه تحلل خفاياه، وتذلل مطاياه، فسمع بذلك السامعون، وطمع في الوصول إليها الطامعون، وجسر على إقراءه حينئذ كل جسر وهجم، من متعربة ومن عجم، ممن لا يفرق في مقدمة التصريف بين باب ضرب يضرب، وباب نصر ينصر، فضلاً عن أن يحوي عنده شتات تلك العلوم التي هي أصول له...».

يقدم السيوطي هنا سرداً أقرب للتصديق عن دخول (أنوار التنزيل) إلى مصر؛ حيث شرع شيخان في القاهرة بتدريس (أنوار التنزيل)، مع أننا لا نعلم على وجه الدقة متى كان ذلك، ولا لماذا شرعاً في تدريسه. وبعد وفاتهما، قرّر السيوطي أن يحذو حذوهما، وهنا أشار السيوطي إلى أنه ما إن فعل ذلك حتى وجد فجأة فئاماً من الشيوخ شرعوا بتدريس هذا الكتاب. رغم معقولية هذه السردية، إلا أننا نرى قصوراً في أحد جوانبها، وهو أنّ السيوطي هو الذي شق هذا الطريق نحو تدريس (الأنوار)؛ لأنه في الوقت الذي كان السيوطي يدرّس فيه (الأنوار)، كان البقاعي قد سبقه إلى اعتماده بالفعل على نطاق واسع. وبغض النظر عن سرديته التي يظهر منها تضخيمه لدوره، فإنّ الشيخين اللذين تتلمذ عليهما في دراسة (الأنوار) مرتبطان بالفعل بهذا العمل وتدريسه، لكنهما ليسا الوحيدين؛ لأن البقاعي كان قد سبقهما، بينما مضمون كلام السيوطي أنهما كانا الأسبق في تدريس (أنوار التنزيل). يمكن أن تساعدنا نظرة فاحصة على تراجمهم في (الضوء اللامع) للسخاوي (ت: ٩٠٢ = ١٤٩٢) على توضيح هذا الارتباط. قال السخاوي في ترجمة الشمني أنه: «أقرأ [غير ما سبق ذكره] من

مشكلات الكتب كالكشاف والبيضاوي في التفسير»^(١)، ومن المثير للاهتمام أن السخاوي يسجل أنه هو نفسه حضر كثيرًا من دروسه في (الكشاف)^(٢). فمع أن (أنوار التنزيل) للبيضاوي لم يكن المتن الأهم ولا مركز الاشتغال العلمي للشمني، بيد أنه من الواضح أنه قد أصبح في ذلك الوقت أحد المتون التي تُقرأ وتُدرس.

أما الكافيحي (ت: ٨٧٩ = ١٤٧٤)، ثاني الشيخين اللذين ذكرهما السيوطي، فهو اللغوي المعروف في القاهرة، وتلمذ على يديه طبقات كثيرة من العلماء المشهورين. كتب الكافيحي أكثر من مائة مؤلف، أشهرها حواشيه على متون اللغة والنحو؛ وحسب ما يذكر السخاوي، فقد شرع في محاكمات بين المتكلمين على (الكشاف) (وهو ما يعني أنه لم يكمله)، كما كتب حاشية مستقلة على تفسير البيضاوي^(٣). يشير هذا بوضوح إلى أنه بحلول منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي كان (أنوار التنزيل) يُدرّس ويُقرأ ويُستعمل في الأوساط العلمية في القاهرة. ومع ذلك، يجب أن نكون حذرين بشأن الآثار المترتبة على فهم السيوطي لمسيرة أساتذته المهنية؛ فعلى الرغم من أنه يمكننا تأييد ادعائه بأن هذين الشيخين قد درّسا (الأنوار) بالفعل أو «كتبوا حواشيه» عليه، إلا أن

-
- (١) السخاوي، الضوء اللامع، مجلد ٢، ص ١٧٥.
(٢) السخاوي، الضوء اللامع، مجلد ٢، ص ١٧٦.
(٣) السخاوي، الضوء اللامع، مجلد ٧، ص ٢٦٠.

اشتغالهما على الأنوار لم يكن بالشيء الأبرز في تراجمهم. هذا فضلاً عن أن الحاشية التي كتبها أحدهما كانت هامشية جداً، ولم تترك أي أثر، ولم تصلنا. لنعد إلى مناقشة السيوطي لأنوار التنزيل، والتي قطعها باستطراد معهود ومطوّل إلى حدّ ما يقرّع فيه هؤلاء «المبتدئين الهواة وغير المؤهلين» الذين تجرّؤوا على تدريسه. بين السيوطي في الفقرات التالية منهجه في الحاشية، وربطها صراحة بحواشي (الكشاف)^(١):

«أفتاركُ أنا هذا الكتاب البديع المثال المنيع المنال عرضة لهؤلاء، كأنه خبز شعير، وفيه من فرائد الفوائد ما يجلّ عن مقابله من الذهب الناض بحمل بعير، ففرقة تأكله وتدمّه، وتوهّم فيه بحسب فهمها السقيم أدنى خلل فلا ترمه. ومنهم من يريد أن يعرّبه فيعجمه، ويصبح ظمآن وفي البحر فمه، فحبست ما كتبت منه عشرين سنة، ولم أسمح به لأحد، لا في يقظة ولا في سِنّة. ولقد جاءني رائد منهم ناصباً لي الحباله يريد ليوصله إلى من يستعين به على إقرائه، لا أبا له، فألّقت الحجر فاه... [ثم بعد أن حكى قصة شيخ افتأت عليه وعلى كتبه، قال:] فلما كان هذا العام الذي هو ختام القرن [٩٠٠ = ١٤٩٠] رأيت أن أنظر في تبييض هذا الكتاب وتحريره، وتكميل ما بقي منه إلى أخيره، فجمعتُ الموادّ، وسلكت الجوادّ، وحرّته تحبيراً، وبالغت في تهذيبه تقريراً وتحريراً، وسميته: (نواهد الأباكار وشوارد الأفكار).

(١) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص ٦٩٧-٦٩٨.

واعلم أي لخصتُ فيه مهمات مما في حواشي (الكشاف) السابق ذكرها ما له تعلق بعبارة الكتاب، وضممت إلى ذلك نفاثس تستجد وتستطاب، مما لخصته من كتب الأئمة الحافلة [ثم ذكر بعض الكتب ومؤلفيها] غير ناقل حرفاً من كلام أحد إلا معزواً إليه؛ لأن بركة العلم عزوه إلى قائله. وحيث كان المحل من المشكلات التي كثر كلام الناس عليها أشبعت القول فيه بذكر كلام كل من تكلم عليه كثيراً للفائدة. ومن المواضع ما وقع فيه تنازع وتباحث بين الأئمة قديماً وحديثاً بحيث أفردوه بالتأليف فأسوق خلاصة ذلك المؤلف.

نرى هنا إرهاصات التشابك بين حواشي (أنوار التنزيل) و(الكشاف)، وليس من الصعب بيان سبب هذا التشابك؛ فلكونه مختصراً للكشاف، احتفظ (أنوار التنزيل) بالعديد من تقارير وعبارات (الكشاف)، لدرجة أن حواشي (الكشاف) تصلح لشرح كلا النصين بسهولة. يعود الفضل للسيوطي من جوانب عدة في المكانة الرفيعة التي تمتع بها (أنوار التنزيل) داخل التقليد المدرسي، وحاشيته على (الأنوار) مركزية في دراسة هذا الكتاب، حيث أصبحت حاشية معيارية معتمدة، واستخدم حاجي خليفة مقدمته في معرض حديثه الشائق عن (الكشاف). وقد سبق لي أن قدّمت تحليلاً مفصلاً للمقدمة، وانعكاساتها على دراسة تاريخ استقبال (الكشاف)⁽¹⁾؛ ولذا ما أودّ أن أسلط الضوء عليه الآن هو أن السيوطي قد أرسى قواعد التقليد العلمي المتمثل في استخدام حواشي (الكشاف) لشرح

(1) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', pp. 229– 238.

عبارات (أنوار التنزيل). علاوة على ذلك، يظهر من صنيع السيوطي بوضوح أن (الأنوار) كان يُنظر إليه على أنه جزء من تاريخ استقبال (الكشاف)، ومن ثم يمثل حضوره استمراراً لهيمنة كتاب الزمخشري في حقل التفسير. لقد جانب ابن عاشور -مفتي تونس في القرن العشرين- الصواب عندما ذهب إلى أن الزمخشري وكشافه قد حظيًا بتلك المكانة في تاريخ التفسير بسبب نجاح أنوار البيضاوي، بل العكس هو الصحيح. وكما يتضح من تعليق السيوطي الذي صدرنا به هذا البحث، فإن المسائل والمشكلات التي أصلها في (الكشاف) لم تختفِ، بل انتقلت إلى دراسة (أنوار التنزيل) والتعليق عليه. وبالتالي، فإن الارتباط الوثيق بين (الأنوار) و(الكشاف) لا يقتصر فقط على الاشتراك في بعض العبارات والألفاظ، بل أيضًا لأن (الأنوار) عُدَّ حلقة مهمّة في تاريخ استقبال (الكشاف)؛ حتى إن كتاب الحواشي على (الأنوار) شعروا بضرورة مواصلة قراءة حواشي الكشاف؛ لأن هذا هو ما جرى عليه العرف الأكاديمي.

بالإضافة إلى كونه من أوائل العلماء الذين كتبوا حاشية على (أنوار التنزيل)، كان السيوطي أيضًا أول مفسّر سُنِّي رئيس ينحّي (الكشاف)، وهو ما فعله في مقدمة كتابه: (التحبير في علم التفسير)، وأول من ذكر صراحة أن في أنوار البيضاوي غنية عن كشاف الزمخشري. وهذه العبارة -التي اقتبستها في صدر هذا البحث- هي عمدي الرئيسة في دعم أطروحتي في هذا البحث؛ وهي أن استبدال الكشاف بأنوار التنزيل كان عملية بطيئة وطويلة الأمد نتجت عن الشحن المتتالي داخل الوسط السُنِّي ضد الكشاف في نهاية العصر المملوكي بالقاهرة.

لا تترك الحُجج التي قدّمها السيوطي في (التحبير) مجالاً للشك في أن التحفز الديني داخل الوسط السنّي [ضد الكشاف] كان بمثابة القوة الدافعة وراء صعود (الأنوار). في كتابه (التحبير) استبعد السيوطي (الكشاف) معتبراً إياه تفسيراً غير مقبول على الإطلاق^(١)، وصرّح بشكل قاطع أن من التفاسير التي لا تُقبل مطلقاً تفاسير المبتدعة، وخصوصاً الزمخشري في كشافه، وزاد أنه لم يكتفِ بإخراج الآيات عن وجهها إلى معتقده الفاسد، بل ربما انخدع قارئه وأيد هذه التأويلات البدعية من حيث لا يشعر^(٢)، كما استشهد برسالة تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦ = ١٣٥٥) المشهورة (الانكشاف عن إقراء الكشاف) وما ذكره فيها من أن الزمخشري قد أساء الأدب تجاه الجنب المحمدي^(٣)، هذا إلى جانب أن السيوطي استحسّن تحذير الذهبي (ت: ٧٤٨ = ١٣٤٨) من الزمخشري وكشافه في (ميزان الاعتدال)^(٤)، إنَّ استشهد السيوطي بكلام

(١) السيوطي، التحبير، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٢) السيوطي، التحبير، ص ٣٣٠.

(٣) للاطلاع على هذه الاتهامات، انظر بحثي: "The Gloss as Intellectual History"، ص ٢٢٠ - ٢٢٩. عندما نشرت مقالتي عن حواشي (الكشاف)، اقترحت أن السيوطي كان تتويجاً لاتجاه بدأ مع ابن المنير والسبكي، وافترضت أن السيوطي قد قرأ رسالة السبكي الشهيرة ضد (الكشاف)، وقد استند اقتراحي هذا إلى حقيقة أن السيوطي كان يدرك سخط بعض علماء السنّة تجاه (الكشاف). وكما اتضح، استشهد السيوطي بهذه الرسالة في هذا الكتاب، وهو ما لا يدع مجالاً للشك في أنه كان يعمل على تعزيز الاتجاه الذي برز بين علماء السنّة الراديكاليين الذين أرادوا التخلص من الكشاف.

(4) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 330.

للاطلاع على تعليق الذهبي، انظر: ميزان الاعتدال، مجلد ٤، ص ٣٠٣.

الذهبي -الذي لم يكن محسوبًا على متشدّدي أهل الحديث فحسب، بل كان أيضًا تلميذًا لابن تيمية (الذي كان هو نفسه ناقدًا للكشاف)- يُظهِر مرجعية السيوطي الفكرية في نقد وتقييم (الكشاف)^(١)؛ فعلى الرغم من أن السيوطي لم يقتبس مقالة ابن تيمية عن الزمخشري في (التحبير)، إلا أنه كان على دراية كاملة بإدائته للزمخشري، وهو ما يتضح في عمله الرئيس الآخر في علوم القرآن وهو (الإتقان) الذي اقتبس فيه كلام ابن تيمية الذي شجب فيه (الكشاف)^(٢). ثم أنهى السيوطي تقييمه للكشاف باعترافه بأن (الكشاف) آية في بيان أنواع البلاغة والإعجاز، ولكنه شكر الله تعالى على أن في تفسير البيضاوي غنية في هذا الباب^(٣).

أعتقد أنّ رفض البقاعي للكشاف، مع نشر السيوطي حاشية على (أنوار التنزيل)، ثم الحكم الذي أصدره عليه في (الإتقان) (الذي أصبح عمدة دراسات التفسير في العالم الإسلامي)؛ تضافرت جميعًا على تمهيد الطريق لتحوّل ثقافي كبير في تاريخ الفكر الإسلامي. كان هذا التحوّل نتيجة لعملية طويلة من

(١) السيوطي، التحبير، ص ٣٣١. وهو يردّد صدى ما سبق أن قرّره ابن تيمية. للوقوف على نصّ كلام ابن

تيمية انظر مقدمته (١٩٧١)، ص ٨٦.

(٢) السيوطي، الإتقان، مجلد ٦، ص ٢٨٣.

(٣) السيوطي، التحبير، ص ٣٣١: «على أنه آية في بيان أنواع البلاغة والإعجاز، لولا ما شأنه مما ذكرناه،

وفي تفسير البيضاوي بحمد الله غنية في هذا النوع».

المشاعر المعادية للكشاف التي بدأت مع ابن المنير، ثم شاركها وأشاعها ابن تيمية وطلابه، وحتى أعداؤه مثل السبكي. سرعان ما انتشرت تلك المشاعر المعادية للكشاف في مختلف الأقاليم العربية، لا سيما في مصر ودمشق، حتى تباطأت في الدولة العثمانية، التي ورثت كلاً من تقليد كتابة الحواشي على (الكشاف)، بجانب المكانة العالية التي اكتسبها (أنوار التنزيل) مؤخراً باعتباره منافساً للكشاف ليزيحه عن عرش هيمنته. وإن إزاحة الأنوار للكشاف -التي لم يُعترف بها حتى الآن- ضرورة لفهم تطوّر نوع التفسير عبر القرون.

الأنصاري والأنوار:

آخر عالم أودّ مناقشة علاقته بالأنوار من هذا القرن هو زكريا الأنصاري (١٨٢٣ - ٩٢٦ / ١٤٢٠ - ١٥٢٠)، الذي كان أيضًا مقيمًا في القاهرة^(١). أُلّف الأنصاري حاشية مشهورة على (أنوار التنزيل)، بيد أن الأمر الأهم هو أنه لم يذكر (الكشاف) في أيّ من أعماله. امتدت فترة النشاط العلمي للأنصاري لتغطي معظم القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وباعتباره معاصرًا صغير السن للسيوطي والبقاعي، فقد كان يمثل هيمنة القاهرة على المجال الفكري، كما كان أول من كتب حاشية على (الأنوار) دون أدنى إشارة أو اقتباس من (الكشاف)^(٢). لقد كان زكريا الأنصاري من آخر الشخصيات البارزة على الساحة العلمية في القاهرة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ولأنه عمّر طويلاً فقد تتلمذ على يديه جميع علماء القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي تقريبًا. طوّقت شهرة الأنصاري الآفاق، وبالفعل تقاطعت حياته مع حياة جميع العلماء المذكورين من القاهرة؛ فقد كان تلميذًا لابن حجر والكافيجي، وهو ما يجعلنا نجزم بمعرفته بأنوار التنزيل

(١) مزيد عنه، انظر: Ingalls, 'Zakariyyāal- Anṣārī'.

(٢) للاطلاع على ترجمته انظر: الغزي، الكواكب، مجلد ١، ص ١٩٦ - ٢٠٧. وهي بالتأكيد إحدى أوسع الترجمات وأكثرها شمولاً في هذا الكتاب المكوّن من ثلاثة مجلدات.

ودراسته^(١). كما أنه اضطلع بدور مهم في الجدل حول ابن الفارض، وهو ما أدى إلى فقدان البقاعي مكانته بين علماء القاهرة^(٢)؛ إذ إن الأنصاري هو صاحب الفتوى التي حسمت مصير البقاعي. ينبئنا هذا عن لمحة من شهرة الأنصاري ومكانته، لدرجة أن حاشيته على (أنوار التنزيل) لا تزال حتى يومنا هذا حاضرة في معظم مراكز التعليم الإسلامي. لقد عزز الأنصاري الاتجاه الذي نشأ داخل دولة المماليك، وكان أول من كتب على (أنوار التنزيل) كما لو أن (الكشاف) لم يكن موجوداً على الإطلاق.

سمى الأنصاري حاشيته على (أنوار التنزيل) بـ(فتح الجليل ببيان خفيّ أنوار التنزيل)، وقد مثّلت فئة جديدة من الكتابات العلمية في تاريخ التفسير^(٣). ففي حين وضع السيوطي (الأنوار) حلقة في تاريخ جنيالوجيا استقبال (الكشاف) حسب ما يظهر من مقدمته المطوّلة، فإنّ الأنصاري تعامل مع (الأنوار) باعتباره تفسيراً قائماً بذاته؛ أي أنه اعتبره تفسيراً مباشراً للقرآن وليس جزءاً من تقليد أوسع للتفاعل مع تفسير آخر^(٤). ومن هذا المنطلق، خلّت مقدمة حاشية الأنصاري من أيّ أثر للكشاف، كما سُمّي البيضاوي هناك بـ«ناصر الدين

(١) الغزي، الكواكب، مجلد ١، ص ١٩٧، وفيها ذكر لشيخه.

(٢) الغزي، الكواكب، مجلد ١، ص ٢٠٣. انظر أيضاً:

Homerin, From Arab Poet to Muslim Saint, pp. 69– 73, 121

(٣) فتح الجليل، الأنصاري.

(٤) فتح الجليل، الأنصاري، ص ٢.

والملة» في إشارة واضحة إلى ميوله الموالية للسنة. وكما هو متوقع، تدين بنية حاشية الأنصاري لتقليد كتابة الحواشي على (الكشاف)، لكن المرء يشهد هنا إعادة تنظيم لهيكله وتراتبية المتون التفسيرية؛ فهذه ليست حاشية على (الكشاف) استخدم فيها (أنوار التنزيل) - كما هو الحال لدى الطيبي - بل يقف (الأنوار) هنا باعتباره متناً مستقلاً وموثوقاً ومرجعياً، وفوق ذلك؛ يخضع له (الكشاف)، وهو ما يبشر ببزوغ مرحلة جديدة في تاريخ التفسير.

بحلول نهاية القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي وحتى نهاية الحكم المملوكي، شهدت مصر صعود (أنوار التنزيل) إلى مكانة مرموقة داخل الأوساط العلمية ثم المؤسسات التعليمية. وقد كان أحد أهم هذه التطورات في القاهرة خروج حاشية السيوطي على (أنوار التنزيل)، التي عكست الفهم العلمي لأنوار التنزيل باعتباره جزءاً من تاريخ التفاعل مع (الكشاف). وهذا هو السبب في أن السيوطي قد أرخ لحواشي (الكشاف) في مقدمته، كما يفسر أيضاً لماذا رأى السيوطي أنه من المناسب تلخيص مضامين تلك الحواشي وإيرادها في المواضع المناسبة من حاشيته على (الأنوار) عندما تكون متفقة على نفس التأويل. وقد أسس هذا التصرف تقليداً علمياً صار متبعاً في الدولة العثمانية، حيث استمر (الكشاف) في التمتع بهيئته طيلة معظم القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، ولكن مع وجود دلائل واضحة على أن (أنوار التنزيل) كان بصدد تحقيق مكانة وشهرة غير مسبوقة.

أنوار التنزيل في الدولة العثمانية:

قدّمت سوزان جوناستي مؤخرًا تأطيرًا لتاريخ (أنوار التنزيل) في الدولة العثمانية، ويعتمد تحليلي هنا على النتائج التي توصلت إليها^(١). سوزان هي واحدة من الباحثين القلائل الذين قدّموا تصوّرًا لاستيعاب العثمانيين الأوّلي لكشاف الزمخشري باعتباره المتن التفسيري الرئيس، وهو ما عكس هذا التطور في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. كما وثّقت سوزان الإزاحة التدريجية للكشاف التي تسبب فيها صعود أنوار البيضاوي^(٢)، وهي أول من قدّم تفسيرًا لصعود (أنوار التنزيل)، وربطت تلك الطفرة بظهور نظام المدرسة وتوحيده^(٣). بيد أنها ترفض التفسير العقائدي الذي يذهب إلى أن المادة الاعتزالية كانت السبب الرئيس وراء أفول نجم (الكشاف)، وتقدّم أمثلة أخرى على ما تسميه «مرونة نظام المدرسة»^(٤).

تظّل أبحاث سوزان جوناستي علامة فارقة في دراسة تقليد التفسير العثماني، وقد أسلفت في هذا البحث تقديم تاريخ (أنوار التنزيل) في مرحلة ما قبل العهد العثماني، مظهرًا ارتباط التقليد العثماني بالتطوّرات التي كانت جارية في القاهرة، إلى جانب أنني أميل إلى اعتبار أنّ التغييرات العقائدية في إسطنبول

(1) Gunasti, 'Political Patronage'.

(2) Gunasti, 'Political Patronage', P.345.

(3) Gunasti, 'Political Patronage', p.345.

(4) Gunasti, 'Political Patronage', p.347.

كانت انعكاسًا للاتجاه اللاهوتي الذي بدأ في القاهرة^(١)؛ فقد كان التقليد السنّي ينزع يده بالفعل عن (الكشاف)، ومع أنها كانت حركة بطيئة واستغرقت قرنًا أو أكثر، بيد أن صعود (الأنوار) كان قد بدأ بالفعل في القاهرة بحلول القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. إذ بحلول ذلك الوقت، كان عُمر نظام المدرسة قد تجاوز عدّة قرون، والأمر نفسه مع حلول (أنوار التنزيل) محلّ (الكشاف) باعتباره المتن التفسيري المدرسي. وفيما أرى؛ كان كلّ ذلك مدفوعًا بالتحوّلات اللاهوتية، وهنا أجدني أخالف التفسير الذي قدّمته سوزان لصعود (أنوار التنزيل)، حيث لا يبدو أن ظهور نظام المدرسة يمكنه تفسير هذا التحوّل. بيد أن صعود (الأنوار) -كما تلاحظ سوزان- لم يعنِ اختفاء (الكشاف)^(٢)، فما أظهره بحثها هو كيف أصبح (أنوار التنزيل) مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالرعاية السلطانية، وسرعان ما أصبح مرادفًا للقرآن، وذلك من خلال ظهور ما يسمّى بـ "huzur dersleri" -وهي دروس التفسير الخاصّة التي يلقيها أبرز العلماء بحضور السلطان العثماني وجمهوره المدعوين خلال شهر

(١) وهناك مقال آخر ظهر في نفس العام بقلم شروق نجيب، تناولت فيه مكانة أبي السعود باعتباره المفسّر

الرئيس للدولة العثمانية. انظر: Guiding the Sound Mind.

(٢) ومع ذلك، فإن إزاحة البيضاوي للزمخشري تمثّلت فقط على مستوى الإنتاج الكتابي؛ وهو ما تُظهره

أيّ نظرة سريعة على الأعمال التفسيرية العثمانية اللاحقة، فإنّ الزمخشري لم يفقد شعبيته أبدًا

(Gunasti, 'Political Patronage', p.345). التسويد من الأصل.

رمضان- حيث اعتمدت حصراً على (أنوار التنزيل)، وهو ما عزز في النهاية مكانة ومركزية هذا المتن في العالم الإسلامي⁽¹⁾. ثم جرت مأسسة الشكل الكلاسيكي لهذا التقليد السلطاني في عام ١٧٥٩ من خلال النصّ على استخدام (أنوار التنزيل) حصراً في هذه الدروس السلطانية.

إنني أزعّم أنّ استبدال (الكشاف) بأنوار التنزيل في المدرسة العثمانية في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، واستخدام (الأنوار) في الدروس السلطانية بعد عام ١٧٥٧= هو ما مهّد الطريق للسيطرة الكاملة للأنوار في القرن التاسع عشر. ترسخت مكانة (الأنوار) بصورة كاملة في الدولة العثمانية، وفي ذلك الحين جاءت اللحظة التي تفوّق فيها على (الكشاف) تفوقاً كاملاً. ترددت أصداً صعود (أنوار التنزيل) إلى مكانة المتن التفسيري المعتمد والمرجعي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وهو ما أدى إلى اعتماده كتاباً مرجعياً في التفسير في القاهرة العثمانية، والهند المغولية، وحتى إيران الصفوية. والأهم من ذلك هو حقيقة أن الحواشي لم تعد تُكتب على (الكشاف)، بل أصبحت الآن تُكتب حصراً على (أنوار التنزيل)؛ إذ أصبحت حواشي (الأنوار) هي الشكل السائد من الكتابات التفسيرية، وسرعان ما حدّد هذا النمط من التأليف معالم نوع التفسير.

(1) Gunasti, 'Political Patronage', p.349.

حواشي أنوار التنزيل في "كشف الظنون" لحاجي خليفة (ت: ١٠٦٧ = ١٦٥٧):

من اللافت للنظر أنه على الرغم من أن العديد من العلماء العثمانيين قد كتبوا حواشي على كشاف الزمخشري، إلا أن أيًا منها لم يُعدّ جديدًا بأن يدخل ضمن قائمة الأعمال التي حظيت بتداول مدرسي واسع أو كانت مشهورة بين العلماء. ولهذا رأينا مثلًا أن حاجي خليفة عندما سرّد حواشي (الكشاف)، كان عرضه معتمدًا بشكلٍ أساسي على تلخيص ما كتبه السيوطي عن تاريخ حواشي (الكشاف)^(١)، وبالكَاد يذكر أي حاشية عثمانية (لم يُشر إلا إشارة عارضة لعملين صغيرين)، ويبدو أن نهاية فصل هيمنة (الكشاف) كانت قد كُتبت بحلول الوقت الذي ورثه فيه العثمانيون. أعتقد أن العثمانيين أنفسهم رأوا أن عصر الحواشي على (الكشاف) قد انتهى بحلول الوقت الذي سيطروا فيه على التقليد؛ لأنهم ظلوا مخلصين لمجموعة المتون التي ورثوها عن آسيا الوسطى والقاهرة، ورأوا هذا التقليد مستقلًا بنفسه^(٢). لقد كان العثمانيون عازمين تمامًا على إثبات أنهم أتقنوا تقليد (الكشاف)، ويمكنهم مجاراة العلماء العرب في جدالهم حول مزايا وعيوب الكشاف (وقد فعلوا ذلك)، وهو ما سبق وبينته في

(١) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، الصفحات من ١٤٧٥ إلى ١٤٨٤.

(٢) انظر مقالتي: 'The Gloss as Intellectual History' خصوصًا القسم المخصص لقنالي زاده (ت:

٩٧٩ = ١٥٧٢)، ص ٢٣٨ - ٢٤٧. وبالفعل، كان قنالي زاده أكثر تشددًا؛ إذ لم يذكر أي حاشية عثمانية

على (الكشاف)، على الرغم من أنه كتب واحدة بنفسه.

الخلاف الذي وقع بين قنالي زاده (ت: ٩٧٩ = ١٥٧٢)، وبدر الدين الغزي (ت: ٩٨٤ = ١٥٧٧)؛ فقد احتفت المؤسسة العثمانية بأكملها بهذا الخلاف، ورأت أن ممثلهم هو الأقرب للصواب في هذا النقاش^(١). بيد أن الوضع كان مختلفاً تماماً مع كتابة الحواشي على (أنوار التنزيل) والتفاعل معه. في الواقع، أزعَم أن المؤسسة العلمية العثمانية قد فرضت هيمنتها وأثبتت علو كعبها في العالم الإسلامي من خلال الحواشي العثمانية على (أنوار التنزيل)؛ ويمكن ملاحظة ذلك في ترجمة حاجي خليفة لأنوار التنزيل في (كشف الظنون).

افتتح حاجي خليفة كلامه عن (الأنوار) بترجمة للبيضاوي لم يقدم فيها أي جديد، وهو أمر متوقَّع^(٢). ثم أتبع ذلك بتقييم للأنوار أصبح هو المعتمد في الأعمال اللاحقة، وذهب إلى أن البيضاوي لخص في تفسيره من (الكشاف) ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان؛ ومن (التفسير الكبير) للفخر الرازي (ت: ٦٠٤ = ١٢٠٧) ما يتعلق بالفلسفة [الحكمة] والكلام؛ ومن تفسير الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥ = ١٠٣٣) ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات؛ ثم ضمَّ البيضاوي إلى كل ذلك ما وري زناد فكره من الوجوه

(١) انظر: Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', for the documents and the disputation.

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص ١٨٦ - ١٩٤. لا تزال ترجمة البيضاوي هي من بين

أضعف تراجم العلماء المشهورين في الإسلام من العصور الوسطى.

المعقولة والتصرفات المقبولة^(١). لا يمكننا القول إنَّ حاجي خليفة كان مؤرخًا للتفسير، بل إنه استقى معظم معلوماته من المصادر المعتمدة؛ ولهذا السبب أنا على يقين من أن تقييمه لأنوار التنزيل منقولٌ عن مصدر سابق، بيد أنني لم أتمكن من معرفته.

اقتبس حاجي خليفة أيضًا بيتين من الشُّعر لعالم عثماني في مدح (الأنوار)، وهذه خطوة مهمّة من جانبه؛ إذ تشير إلى أن الأنوار كان محلّ تقديرٍ من العلماء العثمانيين. والعالم العثماني الذي اقتبس حاجي خليفة شِعْرهُ هو محمد بن بدر الدين، المعروف باسم المنشي الأبحاصري (ت: ١٠٠١ = ١٥٩٢)^(٢)، وهو من كبار علماء التفسير، وصاحب التفسير الذي أهداه إلى السلطان مراد الثالث (حكم بين ١٥٧٤ - ١٥٨٥)^(٣). بعد ذلك، تعمّق حاجي خليفة في كتابة تقييم مطول لأنوار التنزيل، لكن ليس من الواضح ما إذا كان هذا التقييم استمرارًا للاقتباس عن المنشي، أم أنه من كلام حاجي خليفة، وأجديني أميل إلى اعتباره استمرارًا لكلام المنشي، أو استثناءً لكلام عالم عثماني آخر لم تحدّد هويته بعد. (وأما من يذهب إلى عزو هذا التقييم العميق للأنوار لحاجي خليفة نفسه فعليه أولاً أن يثبت أنه كان مؤرخًا لنوع التفسير، وهو ما أنازع فيه).

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص ١٨٧.

(٢) للاطلاع على ترجمته انظر: المحبي، خلاصة الأثر، مجلد ٣، ص ٤٠٠ - ٤٠١. هناك سطران من الشُّعر في تلك الترجمة، ولكن ليسا بخصوص تقييم (أنوار التنزيل).

(3) Yerinde, 'Müns, i', p.22- 23.

لهذا النصّ الذي يقدّم موجزاً رائعاً عن (الأنوار) هدفان رئيسان؛ الأول: هو الدفاع عنه ضد أولئك الذين ما زالوا يرون بعض الرواسب الاعتزالية فيه، والثاني: هو الدفاع عن وجود أحاديث ضعيفة في (أنوار التنزيل)^(١). فيما يتعلق بالهدف الأول فإنّ أحد الأمثلة على الاتهامات الموجهة ضد سنيّة الأنوار، هو تعليق البيضاوي على الآية السابعة من سورة غافر: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾، حيث ذهب إلى تأويل حمل الملائكة العرش وحفيهم حوله بأنه مجاز عن حفظهم له^(٢). ويظهر من الفقرة التي أوردتها حاجي خليفة اتهامٌ لكلّ من يعترض على هذا الوجه من التفسير بالجهل وقلة الفهم، خاصة أنه من المسلّم به عموماً أنّ البيضاوي كان من أشدّ أنصار الأشعرية السنيّة.

من ناحية أخرى؛ فقد كثرت وشاعت آنذاك الجدالات حول إيراد الأحاديث الضعيفة حول فضائل السور في كتب التفسير -وهي الأحاديث التي ساقها البيضاوي في (أنوار التنزيل)- لا سيما بعد الحملة التي شنّها ابن تيمية

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص ١٨٧-١٨٨. إن الجدال حول هذه الآثار و«ضعفها» المفترض (مما يوحي بأنها مكذوبة) له جذور طويلة؛ فقد قُبلت لأول مرة في تفسير الثعلبي، ثم نقلها الزمخشري في الكشف، ثم البيضاوي. لمناقشة هذه الأحاديث انظر كتابي: The Formation of Afsaruddin, 'The Excellences', ص ١٠٣-١٠٨، انظر أيضاً: Afsaruddin, 'The Excellences', ص ١٠٣-١٠٨.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ص ٦٠٩.

ضد الشعبي بخصوص نفس الموضوع^(١). وهنا، تدافع الفقرة التي ساقها حاجي خليفة عن إيراد البيضاوي لأحاديث ضعيفة في فضائل السور باعتبار أنه تَسَامَح في هذه الأحاديث لصفاء مرآة قلبه حتى جنح نحو التأويل والترغيب، مع علمه بضعفها. أعتقد أنه من المثير للاهتمام أن هاتين المسألتين ستظهران في وقت مبكر من تاريخ التفاعل مع (أنوار التنزيل)، وسنعرِّج على أهمية هاتين النقطتين لاحقاً في الخاتمة.

ثم تابع حاجي خليفة في معرض حديثه عن تاريخ التفاعل مع (أنوار التنزيل) مشيراً إلى أنه لقي استحساناً كبيراً من المجتمع العلمي، واستُخدم في الدرس والتحشية. ثم قسم الحواشي على (أنوار التنزيل) إلى حواشٍ تامة (استغرقت التفسير بأكمله)، وتعليقات (على أجزاء منتقاة منه)^(٢)، وبدأ سرد قائمة بالحواشي الكاملة واطعاً على رأسها حاشية عثمانية، وهي حاشية محيي الدين القوجوي (ت: ٩٥١ = ١٥٤٤)، وهو المعروف بشيخ زاده^(٣)، واصفاً إياها بأنها «أعظم الحواشي فائدة، وأكثرها نفعاً، وأسهلها عبارة»، وأنها «من أعز

(١) كانت الأحاديث الواردة في فضل كلِّ سورة محل نزاع بين علماء المسلمين، وكان وجودها في التفاسير قد أثار حفيظة العديد من علماء الحديث المحافظين. انظر كتابي: The Formation، ص ١٠٣-١٠٨، ٢٠٥-٢٢١، [في الترجمة العربية، ص ١٤٨-١٥٣، ٢٥٥-٢٧٥، قسم الترجمات].
(٢) للاطلاع على قائمة بحواشي (أنوار التنزيل) انظر: الفهرس الشامل، مجلد ٤، ص ١٠٢٥-١١٥١. وانظر أيضاً: الحبشي، كتاب جامع الشروح، مجلد ١، ص ٣١٠-٣٤٣.
(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص ١٨٦-١٩٤.

الحواشي، وأكثرها قيمة واعتباراً^(١). ثم أرشد القارئ إلى أن هناك نسختين من هذه الحاشية، تلاعبت بهما أيدي النساخ حتى كاد أن لا يفرق بينهما. وتقع تلك النسخة الهجينة الضخمة في أربعة مجلدات، وحسب ما يقرره علماء إيران الصفوية، فقد كانت هذه أهم حاشية على (الأنوار) بين العثمانيين. أمّا الحاشية الثانية التي ذكرها حاجي خليفة فهي أيضاً حاشية عثمانية كتبها ابن التمجيد، وهو عالم عثماني لم يكن يُعرف لولا ورود اسم حاشيته في (كشف الظنون)^(٢). وبحسب تصريح حاجي خليفة نفسه، فإن ابن التمجيد لخص هذه الحاشية من حواشي (الكشاف)، وهو ما يعود بنا مرة أخرى إلى تشابك (الأنوار) و(الكشاف) في إطار التفاعل مع (أنوار التنزيل)^(٣). يوضح الفحص الدقيق لهذه الحاشية أنها لم تكن حاشية كاملة، بل تتألف من تعليقات شذريّة على مقاطع معينة من (الأنوار). يشير استخدام هذه الحاشية إلى أن العثمانيين كانوا يعودون بعيداً إلى ماضيهم المدرسي، ويعيدون استعمال الملاحظات العابرة للأساتذة السابقين على (أنوار التنزيل) باعتبارها حواشي كاملة. كما يشير هذا التصرف بالنسبة لي إلى تحرك واضح من جانب العلماء لتأسيس تسلسل فكري بطريقة تضع التقليد المدرسي العثماني في المقدمة.

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص ١٨٨.

(٢) مسألة حاشية ابن التمجيد تظل لغزاً، وتحتاج إلى مزيد من التقصي.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص ١٨٨.

الأمر الجدير بالملاحظة في قائمة الحواشي التي سردها حاجي خليفة هو أن هاتين الحاشيتين العثمانيتين لم تُقدِّمًا فقط على حاشية زكريا الأنصاري، بل قُدِّمًا حتى على حاشية السيوطي. ومن ثم يمكننا القول: إنه بحلول الوقت الذي كتب فيه حاجي خليفة يبدو أن التقليد العثماني قد تخلص من أي إحساس بالدونية. والأهم من ذلك، أن هذا التقليد اعتبر أن الحواشي التي كتبها العلماء العثمانيون على (أنوار التنزيل) أهم بكثير من أي حواشٍ أخرى من أي بقعة في العالم الإسلامي، لا سيما الأقاليم العربية. من ناحية أخرى، لم تتضمن قائمة حاجي خليفة بعض الحواشي التي خرجت في الولايات العربية العثمانية وحظيت بشهرة واسعة؛ ونخص بالذكر هنا حاشية أحمد بن محمد، المعروف بالقاضي الشهاب (ت: ٩٧٧ = ١٠٦٩)، لكن ربما يكون هذا التصرف مفهومًا لأنه كان معاصرًا لحاجي خليفة. تضم القائمة بعض العلماء غير العثمانيين، لكنها ليست شاملة؛ فنظرًا لأن تلك القائمة كُتبت في ذروة نشاط كتابة الحواشي على (أنوار التنزيل)، فإنها تظل غير مكتملة، وبالتالي فهي لا تعكس سوى الفترة المبكرة من نشاط كتابة الحواشي على هذا العمل؛ ولهذا فإن تاريخ نشر حواشي (الأنوار) في القرن التاسع عشر هو ما يمنحنا فهمًا حقيقيًا للتسلسل الهرمي لهذا التقليد في صورته النهائية، وبالشكل الذي أصبحت تفهمه المؤسسة المدرسية.

حواشي القرن التاسع عشر على أنوار التنزيل:

يشكل القرن التاسع عشر الفصل الأخير من حقبة ازدهار (أنوار التنزيل)، وما كُتب عليه من حواشي^(١). إذ بحلول نهاية ذلك القرن، تغيرت الأمور بصورة جذرية لدرجة أن المسلمين أنفسهم - أو على الأقل أغلبهم - شرعوا في إعادة هيكلة التسلسل الهرمي للمتون التفسيرية. ثم بحلول منتصف القرن العشرين، أفل نجم (أنوار التنزيل)، وهو ما أنتج صورة لواقع المتون التفسيرية مختلفة جذرياً عن ذي قبل، لدرجة أن الأمر تطلب تنقيحاً عميقاً في بطون الكتب - مثل الذي يسعى هذا البحث إلى تقديمه - من أجل الوقوف على التقلبات التي وصلت بحقل التفسير إلى هذه الصورة؛ إذ بظهور الطباعة في العالم الإسلامي خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر، أصبح بإمكاننا إعادة بناء التسلسل الهرمي للحواشي على (أنوار التنزيل) من خلال الوقوف على ما طُبِع منها. وإنّ ما أقرره في هذا الصدد هو أن الطباعة أصبحت مقياساً لأهمية أيّ حاشية؛ وعلى هذا النحو، فإنّ اتخاذ قرار بطباعة حاشية من حواشي (أنوار التنزيل) يعكس مرتبة هذه الحاشية، كما كان هذا القرار نفسه استجابة مباشرة لرغبة المؤسسة المدرسية في جعلها متاحة للدارسين. وبهذا المعنى، فإنّ حواشي (أنوار التنزيل)

(١) للاطلاع على عملية مأسسة أنوار التنزيل باعتباره جزءاً من المناهج الدراسية في المدارس الدينية في

جميع أنحاء العالم الإسلامي، انظر: Robinson, 'Ottomans- Safavids- Muhghals'.

مرّت بمرحلة انتقالية في التقليد المدرسي الإسلامي من المخطوط إلى المطبوع. (يحتوي الملحق الموجود بنهاية البحث على قائمة بالحواشي الرئيسة على أنوار التنزيل التي نُشرت في القرن التاسع عشر، وبما أنها لا تزال متاحة إلى الآن، فهي تمثل حلقة الوصل الوحيدة التي لدينا نحو هذا التقليد، بخلاف مخطوطات الأعمال غير المنشورة).

ليس من المستغرب أن يكون أحد أقدم المتون الإسلامية التي طُبعت في الأقاليم العثمانية هي حاشية شيخ زاده السالف ذكرها، حيث طُبعت في أربعة مجلدات ضخمة مرتين؛ مرة في القاهرة وأخرى في إسطنبول. من ناحية أخرى، تشكل مجموعة حواشي (أنوار التنزيل) التي طُبعت في القرن التاسع عشر عمدة الأدبيات التفسيرية التي أرادت المؤسسة التعليمية إتاحتها مطبوعةً للدارسين. وفي هذا الصدد، أجدني أميل إلى الزعم بأن المؤسسة الدينية في القرن التاسع عشر لم تنشر أي عمل في نوع التفسير خارج التقليد المتمحور حول (أنوار التنزيل)، واستمر هذا الوضع حتى عام ١٨٧٧م. ولهذا السبب، تطلب الأمر سعيًا من أحد المستشرقين من أجل طباعة كشاف الزمخشري في الهند^(١)، علاوة على أن صدور (مفاتيح الغيب) للرازي كان نتيجة مجهود فردي يعود بكامله

(١) مولت هذه الطبعة شركة الهند الشرقية، وحققتها وليام ناسو ليس W. Nassau Lees في مجلدين

(كلكتا، بدون اسم مطبعة، ١٨٥٦).

لرفاعة الطهطاوي كجزء من حركة الصحوة العربية^(١)، حتى إن طباعة تفسير أبي السعود منسجمة أيضاً مع هذا النمط؛ لأنه كان ينتمي إلى التقليد الذي يجمع بين الزمخشري والبيضاوي^(٢). وأخيراً؛ عندما قرّر المسلمون طباعة تفاسير أخرى ليست جزءاً من تقليد كتابة الحواشي على (أنوار التنزيل)، كان ذلك بسبب تحوّل ثقافي كبير، وظهور نموذج تأويلي جديد ترك بصمته العميقة على كيفية تأويل القرآن. وهكذا فإنّ قصة (أنوار التنزيل) مركزية في تاريخ التفسير، رغم أنها انغمرت في ظلّ التحوّلات الثقافية التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر^(٣).

(١) نُشرت هذه الطبعة في ستة مجلدات في بولاق عام ١٨٧٢. وللإطلاع على تاريخ نشرها، انظر: Dayeh, 'From Tashhīh to Taḥqīq', p. 252.

(٢) نُشر إرشاد أبي السعود في مجلدين في بولاق عام ١٨٥٨.

(٣) ينظر وليد صالح هنا ومثله عدد من الباحثين الغربيين لعملية النشر والتحقيق في القرن التاسع عشر باعتبارها عملية شكّلت النظرة لتاريخ التفسير بصورة كبيرة، سواء في السياق العربي أو السياق الغربي، ويتم التركيز على الأهداف الإصلاحية التي حرّكت ودفعت هذه العملية، حيث تمثل هذه الأهداف أساس اختيار المدونات وأساس طريقة طباعتها، وهو ما يجعل هذه العملية أقرب لإعادة بناء التراث. يراجع: التفسير باعتباره خطاباً، يوهانا بينك، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة، ترجمة: مصطفى هندي، ويراجع: تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسمي، هل ثم اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير، بيتر كوينز، ترجمة: يحيى بن قديم، والدراسات منشورتان ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة؛ الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير)، ص ١٢٢، ٣١٤. (قسم الترجمات)

الخلاصة:

دشن صدور (فتح البيان في مقاصد القرآن) عام ١٨٧٣م للعلامة الهندي محمد صديق حسن خان (ت: ١٨٩٠م) بداية عصر جديد في نظرية تأويل القرآن في العصر الحديث^(١)؛ إذ دعت مقدمة هذا التفسير -الذي أصبح نسياً منسياً الآن- إلى تفعيل النظرية التأويلية التي رسمها ابن تيمية، مع التوصية برفع مكانة تفسير ابن كثير^(٢)، وهو ما يمكن اعتباره بداية نهاية (أنوار التنزيل) وإيداناً بزوال سيطرة الأشاعرة في التفسير. بدأت حركة الإصلاح في الاهتمام بالتفسير، وسرعان ما سيطرت على الخطاب التأويلي، وبلغت ذروة تلك الهيمنة فيما سمّيته بالتأويلية الراديكالية؛ حيث كان يُنظر إلى الأحاديث المنقولة وتفسيرات الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين على أنها الطريق الشرعي الوحيد إلى تفسير معاني القرآن^(٣).

خرجت الطبعة الأولى من (فتح البيان) في بوبال بالهند في عشرة مجلدات على نفقة مؤلفه الميسور، ثم أعيد طباعته عام ١٢٩٤ = ١٨٧٧ في أربعة مجلدات في مطبعة بولاق في القاهرة، ولكن هذه المرة طُبع على هامش تفسير

(١) انظر بهذا الصدد: 'Preckel, 'Islamische Bildungsnetzwerke'.

(٢) بخصوص هذا العمل انظر بحثي: 'Preliminary Remarks', p. 33. وكذلك هامش ٤٧ بخصوص تاريخ نشره.

[انظر: الترجمة العربية، مداخلات أولية حول الكتابات المؤرخة للتفسير باللغة العربية: مقارنة مبنية على علم تاريخ الكتاب، ترجمة: يوسف مدراري، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد ٦٩، ٢٠٢٠، ص ٤٩٣، هامش ٤٧. (قسم الترجمات)].

(٣) حول هذه الحركة وسابقتها، انظر بحثي: 'Preliminary Remarks' and my 'Ibn Taymiyya'.

ابن كثير، وهي الطبعة الأولى من هذا السفر في العصر الحديث. يشير اقتران هذين العاملين إلى برنامج نشرٍ واعٍ وهادفٍ كان بصدد إعادة هيكلة وتوجيه ما سيقروّه المسلمون وما سيطبعونه من متون التفسير التي تعود إلى الحقبة الوسيطة، وليس من قبيل المصادفة أن تتزامن هذه الهيكلة مع حركة الصحوة العربية، أو ما يُعرف بالنهضة، التي رفعت شعار التنقيب عن الكلاسيكيات في كلّ تخصصٍ علمي بما في ذلك التفسير، وهو المسار الذي استبعد الحواشي جُملة وتفصيلاً من أفضّه الأكاديمي؛ إذ في اللحظة التي رجح فيها القوميون العرب كفة الطبري والقرطبي، توقفت في نفس الوقت تقريباً طباعة حواشي التفسير. ما يهمنّا إذن في هذا الصدد هو الفترة ما بين ١٨٤٧م إلى ١٨٩٠م التي نشر فيها المسلمون حواشي (أنوار التنزيل)، التي كانت تعتبر على رأس هذا النوع.

لقد أتى على الساحة العلمية زمنٌ كانت فيه مكانة (أنوار التنزيل) من قبيل البدهيات التي لا تقبل جدالاً، خاصة في الأوساط الاستشراقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. حتى عندما قررت أوروبا طباعة وتحقيق تفسيرٍ للقرآن، اختارت (أنوار التنزيل)، حيث حققه هاينريش ليبرخت فلايشر في مجلدين ونشره في عام ١٨٤٤. ولكن لنا أن نذهب إلى أن هذه النشرة تحديداً قد دقت المسمار الأخير في نعش هيمنة (أنوار التنزيل)؛ لأنها قدّمت الأنوار مجرداً عن حواشيه، ومن ثم كانت تلك النشرة مختلفة تمام الاختلاف عن الطريقة التي

تعامل بها المسلمون مع (الأنوار) في القرن التاسع عشر؛ إذ كانت نشرات (الأنوار) في العالم الإسلامي مصحوبة دائماً بحاشية من حواشيه، ولكن سرعان ما ستتغير تلك الصورة لتخرج النشرات المجردة عن الحواشي متأثرة بتلك الممارسة الأوروبية.

هناك العديد من النقاط المهمة التي أودّ تسليط الضوء عليها هنا؛ أولها هو أن تاريخ الطباعة في القرن التاسع عشر كان استمراراً لهيمنة المدرسة في مجال الدراسات القرآنية، فقد كانت الكتب المنشورة آنذاك تعكس التسلسل الهرمي للسلطة الذي نشأ في نظام المدرسة، حيث كان أنوار البيضاوي لا يزال يحظى بمكانة بارزة. وهكذا، فإنّ جميع الأعمال المنشورة خلال ذلك القرن كانت إمّا مرتبطة مباشرة بأنوار التنزيل، أو تدور في فلكه. النقطة الثانية هي أنّ جميع دور الطباعة حتى مطلع القرن كانت تابعة للسلطة، سواء مطبعة بولاق في القاهرة أو المطبعة المعمورة السلطانية في إسطنبول، وهو ما يعني أنّ كلّ الأعمال التي طبعتها ونشرتها كِلا المطبعتين كانت معتمدة ومدعومة من البلاط السلطاني. أمّا النقطة الثالثة فهي أننا ما زلنا في تلك المرحلة ندور في فلك التفسير باعتباره حاشية؛ إذ لم تبدأ بعد الثورة التي ستقلب التسلسل الهرمي لمتون التفسير، ولم تكن أعمال المؤلّفين الذين سيحدثون هذه الثورة قد خرجت إلى النور^(١).

(١) حول صعود الممارسات التحريرية وظهور إعادة اكتشاف الماضي العالم العربي، انظر:

El Shamsy, Rediscovering the Islamic Classics.

=

رغم استمرار تدريس (أنوار التنزيل) في المدارس والمعاهد الدينية في الوقت الحاضر، إلا أن هذه الدراسة ليس لها أثر يُذكر أو لا تأثير لها على الإطلاق على النقاشات التأويلية حول القرآن في العالم الإسلامي المعاصر. والسبب في ذلك هو أن هناك الآن انفصلاً بين منهج المدرسة والنمط السائد للخطاب التأويلي؛ فقد استطاع التفسير السلفي أو التفسير القائم على الآثار (أو التفسير بالمنقول) فرض هيمنته على كافة مفاصل الخطاب التأويلي؛ ويبدو الأمر كما لو أن هذه الهيمنة قد كتبت نهاية التاريخ لنوع التفسير، ومن هذا المنطلق فإن قصة (أنوار التنزيل) ليست قصة كتاب، بل هي تاريخ للنوع والحقل المعرفي بأكمله.

للمرء أن يتساءل عمّا إذا كان بالإمكان أن تتخذ الأمور مساراً غير الذي اتخذته، أي أفول نجم (الكشاف) ثم (الأنوار) ثم انتصار التأويلية الراديكالية. يمكن للمرء أن يرى تطوراً مستمراً في الجدل الدائر حول تأويل القرآن، بيد أن هذا التيار أصابه الجمود وتحول إلى رأي أقلية. لم تتوقف التأويلية الراديكالية الهامشية -والتي لطالما كانت صوتاً خافتاً في التقليد الإسلامي- عن توسيع

=

[الكتاب مترجم للعربية بعنوان: إعادة اكتشاف التراث، كيف غيرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟ أحمد الشمس، ترجمة: د/ عبد الغني ميموني، د/ أحمد العدوي، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط ١، بيروت، ٢٠٢٢. (قسم الترجمات)].

دائرة داعميها وحصد المؤيدين، حتى تمكنت أخيراً من إزاحة (الكشاف) وإحلال (أنوار التنزيل) محلّه. بيد أن هذا لم يُرضِ الإصلاحيين الراديكاليين، فاستمروا في الدعوة إلى التخلي عن هذا النمط من التفسير، رافعين شعار أولية السنّة النبوية [في التفسير] باعتبارها الوعاء الحامل لمعاني الخطاب الإلهي.

إنّ المماهة الحاصلة بين (أنوار التنزيل) والتفسير بالرأي في التواريخ الحديثة للتفسير تعني أن هذا التفسير قد هبط إلى تفاسير الدرجة الثانية. ومن ثم أصبح لدينا الآن تسلسل هرمي جديد للمتون في نوع التفسير، حيث يُنظر إلى (الكشاف) و(أنوار التنزيل) معاً على أنهما ينتميان إلى نفس المنحى التأويلي، ومن ثم فهما غير موثوقين.

إنّ هذا البحث -ورديفه عن الكشاف- يميّز اللثام عن القصة غير المروية في التفسير، ويحاولان توثيق الفترة المدرسية في التفسير التي بدأت في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي واستمرت حتى القرن الثاني عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي⁽¹⁾. كانت الحواشي في قلب التفسير خلال تلك الفترة، وما لم تتضمن سرديتنا حول تاريخ التفسير الحواشي، فستظلّ سردية ناقصة. واجب الوقت الآن هو دراسة محتوى وأفكار تلك الحواشي، وكتابة تاريخ فكري للتفسير يعكس تطوره التاريخي الحقيقي.

(1) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History'.

ملحق: النسخ المطبوعة من حواشي القرن التاسع عشر على أنوار التنزيل:

أسردُ في هذا الملحق حواشي أنوار التنزيل المطبوعة في القرن التاسع عشر. وبما أنها لا تزال متاحة إلى الآن، فهي تمثل حلقة الوصل الوحيدة التي لدينا نحو هذا التقليد، بخلاف مخطوطات الأعمال غير المنشورة.

١. حاشية شيخ زاده. كانت تلك هي الحاشية الأبرز في التقليد المدرسي العثماني، وتنعكس هيمنتها وأهميتها في تصدرها قائمة حواشي الأنوار التي سردها حاجي خليفة في (كشف الظنون)، كما تظهر أيضًا من خلال كونها أول عمل تفسيري يُطبع على الإطلاق في الشرق الأوسط. طُبعت الحاشية أول مرة في القاهرة في مطبعة بولاق عام ١٨٤٧ في أربعة مجلدات ضخمة^(١)، وطُبع بهامشها (أنوار التنزيل)، وسرعان ما نُسخت نفس الطبعة ونُشرت في إسطنبول عام ١٢٨٣ = ١٨٦٦، مشيرة بوضوح إلى أنها إعادة طباعة لنشرة بولاق بالقاهرة. افتتح عاملو الطباعة العثمانيون نسخة إسطنبول بثناء وفير على السلطان العثماني عبد العزيز، مع بيان أن هذه الحاشية هي «أجلّ ما كُتب وعُلّق» على (أنوار التنزيل)^(٢). تقع هذه الطبعة في ٢٣٠٣ ورقة؛ بيد أنها ليست أوسع حاشية مطبوعة على (الأنوار). وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن هذه الحاشية ليس لها اسم خاص، بل تُعرف فقط باسم: (حاشية على أنوار التنزيل).

(١) صالحية، المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، مجلد ٣، ص ٤٢٤.

(٢) انظر: زاده، الحاشية، مجلد ٤، ص ٧٢٠.

٢. حاشية القناوي على تفسير البيضاوي، لإسماعيل بن محمد القناوي (ت: ١١٩٥ = ١٧٨١)^(١). طُبعت هذه الحاشية الضخمة المكونة من سبعة مجلدات في إسطنبول عام ١٣٠٤ = ١٨٦٨، وبهامشها حاشية ابن التمجيد. ذكر المؤلف بوضوح في المقدمة أن حاشيته هي خلاصة تدريسه للأنوار في مدرسة السلطان محمد الفاتح في إسطنبول^(٢). أُعيدت طباعة هذه الحاشية مؤخرًا في بيروت في ٢٠ مجلدًا. وليس هناك شك في أنها إحدى أكبر وأوسع حواشي (الأنوار)، وهي بالفعل أحد أضخم أعمال التفسير المطبوعة بإطلاق.

٣. حاشية الشهاب، أو عناية القاضي وكفاية الراضي. كتب هذه الحاشية -التي تقع في ثمانية مجلدات- أحد العلماء البارزين في العالم العربي العثماني، وهو أحمد بن محمد الشهاب الخفاجي (ت: ١٠٦٩ = ١٦٥٩)^(٣). كان الشهاب من أعيان القضاة والعلماء، ومن أكثر علماء القرن تفننًا. أصبحت حاشيته على تفسير البيضاوي من أكثر الكتب مبيعًا في العالم الإسلامي، واعتبرها ابن عاشور أهم حاشية في تقليد أنوار التنزيل^(٤) (إلى جانب حاشية السيالكوتي -رقم ٥

(١) للوقوف على ترجمته، انظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ١، ص ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) القناوي، حاشية القناوي، مجلد ١، ص ٣. أعادت دار الكتب العلمية طبع هذه الحاشية في بيروت في ٢٠ مجلدًا (بيروت، ٢٠٠١).

(٣) الزركلي، الأعلام، مجلد ١، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٤) ابن عاشور، التفسير، ص ١٠٠-١٠١.

أدناه- متجاهلاً تماماً كل الحواشي العثمانية. وليس واضحاً ما هو السبب وراء إغفال ابن عاشور الإسهامات العثمانية في هذا الصدد؛ أهي القومية، أم الانغلاق الإقليمي الجامد، أم هما معاً، وأجدني أميل إلى الأخير). طُبعت هذه الحاشية بمطبعة بولاق الشهيرة في القاهرة عام ١٢٨٣ = ١٨٦٦ في ثمانية مجلدات، بتحقيق وتصحيح: محمد الصباغ^(١)، وهي النشرة التي أُعيد طباعتها مراراً وتكراراً^(٢). العدد الإجمالي لصفحات الحاشية هو ٣١٦٥ صفحة، مما يجعلها في المرتبة الثانية بعد حاشية القناوي من حيث الحجم.

٤. حاشية الكازروني. تقع هذه الحاشية في خمسة مجلدات، وليس لدينا سوى القليل من المعلومات عن مؤلفها غير ما أورده حاجي خليفة سجل خليفة في (كشف الظنون)^(٣)؛ إذ ذكر أن اسم مؤلفها هو أبو الفضل القرشي الصديقي الخطيب، المشهور بالكازروني، وتوفي في حدود سنة ٩٤٥هـ = ١٥٣٩م. نُشرت تلك الحاشية في القاهرة عام ١٣٣٠ = ١٩١١ بتحقيق: محمد الغمراوي^(٤)، وهذا يجعلها آخر حواشي التفسير المطبوعة في القرن العشرين.

(١) الخفاجي، حاشية الشهاب، مجلد ١، ص ٧.

(٢) صالحية، المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، مجلد ٢، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص ١٨٩.

(٤) الكازروني، حاشية الكازروني، مجلد ٥، ص ٢٠٢.

٥. حاشية السيالكوتي. كتب هذه الحاشية العلامة الهندي المغولي عبد الحكيم بن شمس الدين البنجابي السيالكوتي (ت: ١٠٦٧ = ١٦٥٦)^(١)، وهي غير مكتملة. طُبعت في مجلد واحد بإسطنبول عام ١٢٧٠ = ١٨٥٤^(٢)، مما جعلها ثاني حاشية مطبوعة على (أنوار التنزيل)، ولا تزال ذائعة الصيت في العالم الإسلامي. وكما أسلفنا، هذه هي الحاشية الثانية التي نصرها ابن عاشور في تاريخه عن التفسير^(٣).



(١) للوقوف على ترجمته، انظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ٣، ص ٢٨٣.

(٢) السيالكوتي، حاشية السيالكوتي.

(٣) ابن عاشور، التفسير، ص ١٠٠ - ١٠١.

المراجع العربية:

- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (٧ مجلدات. الرياض: مركز الدراسات القرآنية، ٢٠٠٥).
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود (مجلدان القاهرة: بولاق، ١٨٥٨).
- إظهار العصر لأسرار أهل العصر، إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: محمد العوفي (٣ مجلدات، القاهرة، ١٩٩٣).
- الأعلام، الزركلي (٨ مجلدات. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢).
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاضي نصير الدين البيضاوي، تحقيق: محمد محيسن وآخرين. (القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، بدون تاريخ).
- البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم، أبو حيان الغرناطي، تحقيق: عبد الله التركي (٢٧ مجلد. القاهرة: مركز هجر، ٢٠١٥).
- البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: عبد الله التركي (٢١ مجلد. القاهرة: دار حجر، ١٩٩٨).
- التحرير في علم التفسير، السيوطي، تحقيق: فتحي فريد (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٢).

- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الرازي (٦ مجلدات. القاهرة: بولاق، ١٨٧٢).
- التفسير والمفسرون، محمد الذهبي (٣ مجلدات. القاهرة: مكتبات وهبة، ١٩٨٩).
- التفسير ورجاله، ابن عاشور (تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٦٦؛ القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٠).
- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، السخاوي، تحقيق: إبراهيم عبد المجيد (٣ مجلدات. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩).
- حاشية السيالكوتي على أنوار التنزيل، السيالكوتي (إسطنبول: دار الطبء العامرة، ١٢٧٠).
- حاشية الشهاب المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، الشهاب الخفاجي (٨ مجلدات. القاهرة: بولاق، ١٢٨٣).
- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، حافظ إسماعيل القونوي (٧ مجلدات إسطنبول، ١٣٠٤).
- حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، الكازروني (٤ مجلدات. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣٠).
- حاشية على تفسير البيضاوي، شيخ زادة (٤ مجلدات. إسطنبول: المطبعة السلطانية).

- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، فضل الله المحبي (٤ مجلدات. القاهرة: بولاق، ١٨٦٨).
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد الحق (٦ مجلدات. القاهرة: دار الحديث، ١٩٦٦).
- الضوء اللامع، السخاوي (١٢ مجلد. القاهرة: مكتبة القدس، ١٩٣٤).
- طبقات الشافعية، الإسنوي، تحقيق: عبد الله الجبوري (مجلدان. بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٧٠).
- طبقات الشافعية، تاج الدين السبكي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو وآخرين. (١٠ مجلدات القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٤).
- فتح الجليل، زكريا الأنصاري، مكتبة برينستون، المخطوطة العربية رقم ٣١٠٩.١، كتالوج ماخ رقم ٣٥٥.
- فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، الطيبي، تحقيق: محمد سلطان وآخرين. (١٧ مجلد. دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣).
- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، قسم علوم القرآن: مخطوطات التفسير، تحقيق: ناصر الدين الأسد وآخرين، (عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٧).
- القاضي البيضاوي، محمد الزحيلي (دمشق: دار القلم، ١٩٨٨).

- الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، ابن حجر العسقلاني
بيروت: دار إحياء التراث العربي، (١٩٩٧).
- كتاب جامع الشروح الحواشي، عبد الله الحبشي (مجلدان، أبو ظبي:
دار الكتب الوطنية، ٢٠١١).
- الكشاف عن حقائق التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: ناسو
ليز، مولوي خادم حسين، وعبد الحي (مجلدان. كلكتا: ١٨٥٦).
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (مجلدان،
إستانبول: وكالات المعارف، ١٩٤٣).
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، الغزي (٣ مجلدات. بيروت:
مطبعة الجامعة الأمريكية، ١٩٤٥).
- لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين الخازن، (٤ مجلدات.
بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، تحقيق: حمود البطراوي
(مجلدان. القاهرة: بولاق، ١٩٣٦).
- المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، محمد صالحية (٥ مجلدات.
القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٣).

- مقدمة السيوطي لحاشيته على تفسير البيضاوي المسماة: نواهد الأبرار وشوارد الأفكار، تحقيق وتعليق: عبد الله نبهان، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ٦٨: ٤ (١٩٩٣ / ١٤١٤)، ص ٦٩٢-٦٩٣.
- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: عدنان زررور (الكويت: دار القرآن الكريم، ١٩٧١).
- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٥ / ١٩٦٥).
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محمد بركات وعمار الرياحوي (٥ مجلدات. بيروت: دار الرسالة، ٢٠٠٩).
- النحو وكتب التفسير، إبراهيم عبد الله رفيدة (مجلدان، طرابلس: الدار الجماهيرية، ١٩٨٢).
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر البقاعي، (٢٢ مجلد. حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٦).
- الوافي بالوفيات، الصفدي، تحقيق: دوروثيا كراولسكي (بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٢).

المراجع الأجنبية:

- —, 'Hermeneutics: al-Tha'labi', in Andrew Rippin (ed), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 323–337.
- —, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundation of Qur'anic Exegesis', in Shahab Ahmed and Yossef Rapport (eds), *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2010), pp. 123–162.
- —, 'Marginalia and Peripheries: A Tunisian Historian and the History of Qur'anic Exegesis', *Numen* 58 (2011), pp. 284–313.
- —, 'Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach', *Journal of Qur'anic Studies* 12:1–2 (2010), pp. 6–40.
- —, 'The Gloss as Intellectual History: The Ḥāshiyahs on al-Kashshāf', *Oriens* 41:3–4 (2013), pp. 217–259.
- —, 'The Ḥāshiyah of Ibn al-Munayyir (d. 683/ 1284) on al-Kashshāf of al-Zamakhsharī', in Andrew Rippin and Roberto Tottoli (eds), *Books and Written Culture of the Islamic World* (Leiden–Boston: Brill, 2015), pp. 86–90.
- —, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise* (Leiden–Boston: Brill, 2008).
- —, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/ 1035)* (Leiden–Boston: Brill, 2004).
- Afsaruddin, Asma, 'The Excellences of the Qur'an: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society', *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), pp. 1–24.

- Dayeh, Islam, 'From Tashḥīḥ to Tahqīq: Toward a History of the Arabic Critical Edition', *Philological Encounters* 4 (2019), pp. 245–299.
- El Shamsy, Ahmed, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020).
- Gunasti, Susan, 'Political Patronage and the Writing of Qur'ān Commentaries among the Ottoman Turks', *Journal of Islamic Studies* 24:3 (2013), pp. 335–357.
- Homerin, Th. Emil, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse, and His Shrine* (Columbia SC: University of South Carolina Press, 1994).
- Ingalls, Matthew B., 'Zakariyyā al-Anṣārī and the Study of Muslim Commentaries from the Later Islamic Middle Period', *Religion Compass* 10 (2015), pp. 118–130.
- Jaffer, Tariq, *Razi: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2015).
- Johns, Anthony H., 'Exegesis as an Expression of Islamic Humanism: Approaches, Concerns and Insights of al-Bayḍāwī', *Hamdard Islamicus* 22 (1999), pp. 37–58.
- Lane, Andrew, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/ 1144)* (Leiden–Boston: Brill, 2006).
- Naguib, Shuruq, 'Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ūd Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period', *The Journal of Ottoman Studies* 42 (2013), pp. 1–52.
- Preckel, Claudia, 'Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts: Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e Ḥadīth Bewegung in Bhopal'

(Unpublished PhD dissertation: Ruhr-University Bochum, 2005).

- Rahman, Yusuf, 'Hermeneutics of al-Bayḍāwī in his Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl', Islamic Culture 71 (1997), pp. 1–14.
- Robinson, Francis, 'Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems', Journal of Islamic Studies 8 (1997), pp. 151–184.
- Saleh, Walid A., art. 'al-Bayḍāwī' in Encyclopaedia of Islam THREE.
- van Ess, Josef, 'Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie', Die Welt des Orients 9:2 (1978), pp. 255–283.
- Yerinde, Adem, art. 'Müns,ī', in Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Üsküdar, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 2006), vol. 32, pp. 22–23.



عرض كتاب

تشكل التفسير الكلاسيكي؛ تفسير القرآن للثعلبي (ت ٤٢٧ / ١٠٣٥)

لـ(وليد صالح)^{(١)(٢)}

عمر علي دي أونزاغا^(٣)

(١) هذه الترجمة هي لمادة:

The Formation of the Classical *Tafsir* Tradition: The Quran Commentary of al-Thafilabi (d. 427/1035). By Walid Saleh. Texts and Studies on the Quran, 1. Leiden: Brill, 2004

والمنشورة في: Journal of Qur'anic Studies في أبريل ٢٠٠٦ م.

(٢) ترجم هذه المادة: مصطفى هندي؛ كاتب و مترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) عمر علي دي أونزاغا Omar Alí-de-Unzaga، حاصل على الدكتوراه من جامعة كامبريدج حول

استخدام القرآن في رسائل (إخوان الصفا)، وهو منسق وحدة الدراسات القرآنية في معهد الدراسات

الإسماعيلية في لندن، حرر كتاب " Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic

studies in honour of Farhad Daftary (London: IB Tauris, 2011) ، وقد ترجم الكتاب للعربية

بعنوان: (قلاع العقل، دراسات إسماعيلية وإسلامية تكريمًا لفرهاد دفتري)، ترجمة: سيف الدين

القصير، دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ط١، بيروت، ٢٠١٤، ومتوقع أن

يصدر له في نهاية ٢٠٢٣، كتاب بعنوان: " On Ethics and Character Traits, An Arabic Critical

Edition and English Translation of Epistle 9 ، (الأخلاق والسمات الشخصية، طبعة عربية

نقدية وترجمة إنجليزية للرسالة ٩ [من رسائل إخوان الصفا])، عن Oxford University Press.

(قسم الترجمات).

إننا إذ نسأل كيف استطاع المسلمون استخلاص المعاني من القرآن، أو بالأحرى: كيف أفاض عليهم نصُّ القرآن هذا الكمّ من المعاني قرناً بعد قرن = فإننا سنصل إلى استنتاج مفاده أنّ البحث عن المعنى الحقيقي للنصّ القرآني قد أسفر عن طبقات مضاعفة من المعاني. يستشهد وليد صالح بقول محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١/١٢٧٢) عن الآية: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧] التي تبيّن أن كلمات الله لا تنتهي، حيث يرى أنها «تُشير إلى المعاني الفيّاضة والكثيرة لكلمات الله، وأنّ تلك المعاني لا تنفذ ولا نهاية لها» (ص ١، حاشية ٢)^{(١)(٢)}. يمكن أن تلخّص هذه العبارة جهود الأجيال

- (١) تشكّل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، نماء للبحوث والدراسات، ط ١، القاهرة - بيروت، ٢٠٢٢، ص ٣٥. (قسم الترجمات)
- (٢) كلمات الله تعالى التي وردت الإشارة لكثرتها وعدم تنهايتها في الآية، منها القرآن الكريم، ولكنها لا تنحصر في ذلك، بل تشمل القرآن وغيره؛ ككلام الله للملائكة، وبالتالي فربط الكاتب بين كثرة كلمات الله وكثرة معاني القرآن فيه إشكال؛ فضلاً عن أنّ القول بتعددية معاني القرآن وأنها لا تنتهي مشكّل، فهذا خلاف الظاهر في العمل التفسيري، والذي ينتهي في سرد المعاني عند قدر معين، وكذلك ربما يُفضي ذلك للقول بتشتت المعنى وصعوبة الإمساك به في القرآن، وهو خلاف المراد من الوحي كبلاغ لمراد الله تعالى من البشر. كذلك فالقول بتشتت المعاني يعارض ما يطرحه بعض الدارسين المعاصرين مثل هيرش من مدى حسم دور مقصد النصّ في إيقاف تعدّد التأويلات، أو على الأقلّ تحديدها فيما يسمّيه إيكو باقتصاد التأويل. (قسم الترجمات)

المتعاقبة من العلماء الذين انخرطوا في تفسير القرآن من أجل الوقوف على معاني كلمات الله وشرحها لمعاصريهم. من المحتمل أن يشكّل «تعدّد المعاني» أساساً للفهوم المتعددة في التقليد التفسيري، التي لا تخبرنا كثيراً عن القرآن بقدر ما تخبرنا عن المفسّرين أنفسهم ومجتمعاتهم وثقافتهم. يتطرق صالح إلى هذه النقطة تحديداً عندما يقول إننا نجد في تفسير القرآن «ما يعكس اهتمامات كلّ جيل من العلماء المسلمين» (ص ٢)^(١)، رافضاً بذلك وجهة النظر القائلة بأن هذا التخصص كان «مشروعاً منفصلاً ومتجاوزاً للتاريخ ومقطوع الصلة بالوسط الثقافي الذي أنتج فيه» (ص ١١).

ومع ذلك، من المهم أن نلاحظ أنّ ممارسة التعليق على كلمات ورسالة القرآن وتفسيرها وتوسيع الكلام على ما فيها وتطبيقها = لم يكن بالفعل مقصوراً على المفسّرين، كما لم يكن محصوراً داخل النوع الذي نسمّيه (التفسير)؛ فقد

(١) في الترجمة العربية، ص ٣٦.

(٢) يفرّق بعض الباحثين المعاصرين بين التفسير بما هو نوع أو صنف معين من التأليف يتبدّى في المدونات المفردة للتفسير، وبين التفسير بما هو ممارسة تأويلية أوسع للقرآن تظهر في مختلف الحقول والمناشط الإسلامية في تلقي القرآن خارج مدونات التفسير. راجع: التفسير خطاباً، يوهانا بينك، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة. ترجمة: مصطفى هندي، ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب بعنوان: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير)، ص ١٢١. (قسم الترجمات)

أورد العديد من المؤلفين من مختلف التخصصات الكثير من مفاهيم وكلمات وآيات القرآن وأشاروا إليها في أعمالهم؛ وقد يكون كل استخدام من هذه الاستخدامات مصحوبًا أو غير مصحوب بشكل واضح من أشكال التفسير، ولكن مجرد ممارسة إدراج مقاطع نصية من القرآن -ناهيك عن التعليق عليها- يمكن أن يُنظر إليه بالتأكيد على أنه يحمل طابعًا تفسيريًا مهمًا. بعد قولي هذا، فإن الحجم الهائل ومقدار التفاسير القرآنية الرسمية (مجموعة المكتبة البريطانية، على سبيل المثال، تحتوي على ما يقرب من أربعمئة تفسير) تجعل من الواجب أن يحظى هذا التخصص بمزيد من الاهتمام؛ وهنا يؤكد ظهور كتاب وليد صالح على الساحة الأهمية المتزايدة للدراسات المتعلقة بتفسير القرآن كما هو موجود في نوع التفسير الرسمي. بالنسبة لأي شخص مطلع على تاريخ التفسير القرآني، فسيكون هذا الكتاب ممتعًا ومفيدًا؛ حيث إنه يفتح اتجاهات جديدة للتساؤل، ويعيد النظر في بعض الأفكار التي اعتبرت من مُسَلَّمات هذا المجال، مما يفتح آفاقًا جديدة لفهم أفضل للتراث والأدب التفسيري.

على الرغم من أننا ما زلنا بعيدين عن تحقيق فهم شامل لمجمل التعقيدات التي شكّلت علم التفسير، إلا أن الوقت قد حان لأن يتجه عمل الباحثين نحو تاريخ التفسير القرآني، والذي يتطلب بدوره المزيد من الأعمال الفيلولوجية الأساسية (مثل: تحرير المخطوطات وفهرستها)، وإعادة توجيه

الجهود التي تركّز على جميع فترات تفسير القرآن، وإعادة تقييم للنظريات التي قدّمت في المائة عام الماضية (لم نشهد منذ نشر بحث جولدتسيهر «مذاهب التفسير الإسلامي»^(١) في عام ١٩٢٠ محاولات لتقديم دراسة شاملة للتفسير تتناول إحدائياته الزمنية والنمطية والمنهجية والعقدية).

يُعدّ كتاب وليد صالح إسهامًا مفيدًا في تحقيق هذه الغاية؛ إنه مشروع جريء نسبيًا؛ نظرًا لأن تفسير (الكشف والبيان) لم يُحرّر بشكلٍ صحيح أو نقدي، ومع ذلك فقد لجأ المؤلف إلى العديد من المخطوطات على نطاق واسع، وبالتالي استطاع سدّ الفجوة بين العمل الفيلولوجي والمعرفة التحليلية. يغطي كتاب (تشكل التفسير الكلاسيكي) جانبين مهمّين؛ فمن ناحية: يفحص ويحلّل تفسير أبي إسحاق أحمد الثعلبي (الكشف والبيان عن تفسير القرآن)؛ ومن ناحية أخرى، فإنه لا يقدم فقط السياق التاريخي والفكري الذي ظهر فيه عمل الثعلبي، بل يبيّن أيضًا كيفية ارتباطه بما يسميه صالح «السمة الجينالوجية»^(٢) في التفسير القرآني.

(١) صدرت الترجمة العربية للدكتور عبد الحليم النجار، ونشرتها مكتبة الخانجي عام ١٩٥٥. (المترجم)

(٢) الجينالوجيا من الناحية اللغوية تعني البحث عن النشأة والتكوين والأصل؛ وليس المقصود العودة

إلى البدايات، بل الكيفية التي تكوّنت بها الأشياء والعوامل التي تضافرت على إنتاجها. (المترجم)

إنّ المفهوم الأساسي الذي ترسّخ سابقاً -والذي يقدم صالح رؤية مخالفة له- هو النظرة السائدة لتفسير محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠/٩٢٣) على أنه -بطريقة ما- ذروة «التقليد التفسيري»^(١)؛ حيث يُعتبر كتاب صالح -بمعنى ما- تأكيداً لمكانة الثعلبي المؤثرة في تاريخ التفسير، وتجديد النظرة إلى تفسيره على أنه «غيرّ وأعاد تشكيل» التقليد التفسيري، بحيث يصبح عمله «أكثر تأثيراً» من عمل الطبري (ص ٥)؛ ويبدو واضحاً أن هدف صالح هو جعل الثعلبي أقرب إلى مركز دراسات التفسير. كما يرى صالح أن الثعلبي لم يواصل مهمّة الطبري فحسب، بل «أعاد بناءها بطريقة جديدة» (ص ٨)^(٢). من الثابت في الدراسات الإسلامية (والدراسات التاريخية بشكل عام) أن يُحتفى بمؤلّفين معيّنين ويُنظر إليهم كمؤسّسين للتقاليد المعرفية، وآخرين يتعرّضون للتهميش والنبد باعتبارهم استثناءات وخارجين عن القواعد (أو العكس). في هذه الحالة، يجب أن يُستقبل إسهام صالح في التخفيف من تأثير الطبري وإبراز تأثير الثعلبي بشيء من الحذر، وإلا وقعنا في خلط بين التأثير في التقليد التفسيري والتميز الفكري. يشير صالح مرة أخرى إلى نقطة عامة مهمّة: وهي أنّ القرنين الفاصلين بين الطبري ومحمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨/١١٤٤) شهداً

(١) راجع ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، دراسة وليد صالح: (الطبري في عيون الماتريدي، إطلالة على تفاسير القرن الثالث)، ترجمة: مصطفى الفقي، ص ١٢٢. (قسم الترجمات).

(٢) في الترجمة العربية، ص ٣٩، ٤٠. (قسم الترجمات)

«صعود هيمنة» ما يسميه بـ«مدرسة نيسابور في التفسير»؛ والتي تضم تفسير الثعلبي نفسه، وأستاذه الحسن بن محمد بن حبيب (ت ٤٠٦/١٠١٥)، وتلميذه ووريثه الفكري علي بن أحمد الواحدي (ت ٤٨٦/١٠٧٦)^(١). وقد كان لمدرسة نيسابور «تأثير بالغ» في القرون التالية (ص ٤) حتى إنها -كما صرح صالح بشيء من المغامرة- «قد تكون الأفضل في هذا المجال» (ص ٤٩)^(٢). (صرح المؤلف عن نيته في الكتابة عن الواحدي (ص ٢٨، حاشية ١٤)^(٣) والتي ستقدم - بلا شك - إسهامًا قيمًا لمعرفةنا بـ«مدرسة نيسابور»).

إن كتاب (تشكل التفسير الكلاسيكي) مسبوك جيدًا ومنظم بعناية؛ حيث يحتوي على ملخص مفيد للفصول (ص ٥-١٤)، وقد تعززت جودته وقوته بإضافة ثلاثة ملاحق، هي على التوالي: (مخطوطات تفسير الثعلبي، وشيوخه، والمصادر التي اعتمد عليها في تفسيره ولم تصلنا)، لكن كان من الأفضل أيضًا إضافة قائمة بالمصادر التي وصلت إلينا، حتى مع مناقشتها في صلب النص.

قام التحليل الذي أجراه صالح على شقين؛ الأول: (مقاربة تناصية خارجية) على المستوى الماكروي/الكلي (كما يسميه صالح) لمحتويات

(١) راجع ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع: (مفسرو نيسابور، مارتن نجوين)، ترجمة: مصطفى الفقي، ص ١٩٧. (قسم الترجمات).

(٢) في الترجمة العربية، ص ٣٩. (قسم الترجمات)

(٣) في الترجمة العربية، ص ٨٨. (قسم الترجمات)

(٤) في الترجمة العربية، ص ٦٥. (قسم الترجمات)

تفسير الثعلبي في مقارنة مع أعمال المفسرين الآخرين، مثل: الطبري والزمخشري والقرطبي وغيرهم. الشق الثاني: هو (قراءة تناصية داخلية) (على المستوى الميكروي/ الجزئي) لتفسير الثعلبي تركّز على العلاقات الموجودة بين نظرية التأويل التي وضعها في مقدمته وممارسته التفسيرية الفعلية. تشغل الفصول المخصصة لهذا التحليل (الفصلان الخامس والسادس) ٤٠٪ من الكتاب.

يقترح صالح وصفاً للتفسير على أنه «كلي الوجود»، وأنه «تقليد جينيالوجي» يكون «في كلّ لحظة... متاحاً بأصله وفصله وكامل بنيته أمام المفسّر»؛ ومن هذا المنظور يضع كلّ مفسّر «لبنة في صرح مجموعة التفاسير الموروثة» (ص ١٤)؛ ومع ذلك فهو لا يستكشف أو يتبنّى كلّ الآثار المترتبة على تعريف التفسير على أنه (تقليد) من الناحية الأنثروبولوجية. لن نتحدث - كما يفعل صالح - عن التقاليد التي «كان من المستحيل استبعاد أيّ مكون رئيس منها... بعد أن يكون قد دخل فيها وأصبح جزءاً منها» (ص ١٥). بدلاً من ذلك، يجب أن ننظر إلى (التقاليد) على أنها بُنى، مع الأخذ في الاعتبار عوامل مثل فئة التراث الاجتماعي، ومفهوم -وهو الأهم- التقليد المخترع^(١). وهذا يعكس مدى قلّة الباحثين -في حقل في الدراسات الإسلامية- القادرين على استخدام

(1) Pace Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds), The Invention of Tradition (London: Cambridge University Press, 1983); Raymond Williams, Marxism and Literature (Oxford: Oxford University Press, 1977).

الأدوات المفاهيمية والمصطلحات التي تقدمها الإسهامات الفكرية في العلوم الاجتماعية^(١).

أصاب وليد صالح في رفضه ثنائية التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي (التي كانت في الأصل مثيرة للجدل، وكررتها الدراسات الحديثة) باعتبارها «قسمة أيديولوجية» لا أساس لها في النوع نفسه؛ وعلى حدّ تعبيره، فإنّ «معظم التفسير بالمأثور هو في الواقع تفسير بالرأي» (ص ١٦). لكن على الرغم من محاولته - الجديرة بالثناء - حيث خلّق فئات جديدة لوصف أنواع مختلفة من التفسير (مثل «الموسوعي» و«المدرسي»^(٢))، والتي أضاف إليها أيضًا «الحواشي المدرسية»^(٣))، إلا أنه استخدم مصطلح: (المذهب السنيّ) بشكل غامض. ينظر صالح إلى (المذهب السنيّ) على أنه «مظلة كبيرة تتعاش تحتها العديد من

(١) في العقود الأخيرة بدأ الكثير من الدارسين الغربيين محاولة الاستفادة من المفاهيم والنظريات والأدوات في الدراسات الاجتماعية في محاولة للخروج من العزلة المنهجية التي درج عليها الحقل في مراحلها الأولى، إلا أن هذا الاستخدام لا يزال في كثير من الأحيان وكما يصف الكاتب بعيداً عن الدقة والعمق الكافيّين. (قسم الترجمات)

(٢) لنقدٍ منصفٍ لهذا التحليل، انظر:

Andrew J. Lane, A Traditional Mutaazilite Quran Commentary: The Kashshaf of Jar Allah al-Zamakhshari (d. 538/1144), Texts and Studies on the Quran, 2 (Leiden: Brill, 2006), pp. 114-16.

(٣) راجع ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع: تفاسير القرآن، تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، ص ٨١. (قسم الترجمات)

الأفكار والمذاهب» (ص ١٨)، لكنه تركها دون أن يحدّد عمق هذه الأفكار. وعلى الرغم من أن صالحاً قدّم تحذيراً فيما يتعلّق باستخدام مصطلحات (السنة) و(التيار المحافظ/ التقليدي) و(البدعة) (ص ٢٨)، إلا أنه غالباً ما استخدمها في سياقٍ مجهول وغير محدّد: «كلّ المعاني التي أقرّها أهل السنة كانت مقبولة، وقد أقرّها المذهب السني؛ لأن شروط قبوله كانت فضفاضة ومرنة» (ص ٢٠). ويضيف أن «الدولة دَعَمَت ورَعَت الإسلام السني المحافظ» (ص ٢٧)، وهذا يعني أن هناك ما يمكن أن نسميه (الإسلام المحافظ/ التقليدي) وقد دعمته الدولة، في حين أن ما حدث هو العكس: الدعم الذي قدّمته المؤسسة على وجه التحديد هو ما شجّع أصحاب عقيدة ما على التلبّس بثوب (المحافظة والتقليد). أيضاً، عندما يقول أن «الأرثوذكسية [مذهب أهل السنة] كانت تشكل، ولا يُنتمى إليها» (ص ٤٨) في زمن الثعلبي، فإنه يستخدم مصطلح (المذهب القويم) كمرادف لـ(السنة)، في حين أن الواقع أنه كانت هناك أيديولوجيات متنافسة تدّعي حمل لواء الحقيقة؛ بعبارة أخرى: كانت هناك تيارت محافظة (أرثوذكسيات) متنافسة.

يرى صالح أنه بسبب (الطبيعة الموسوعية) لتفسير الثعلبي، وتضمينه موادّ شيعية = رأى ابن تيمية (ت ٧٢٨ / ١٣٢٨) أنه غير موثوق به ولا يُعوّل عليه. إلا أن تصريحات صالح حول «الدور الرئيس الذي لعبه ابن تيمية في ترسيخ نوع جديد من الهرمنيوطيقا التأويلية»، وأنه وجّه «ضربة» لكلّ من الثعلبي والتقاليد

التفسيرية الموسوعية، مما يسمح في النهاية بترسيخ التفاسير التي تعتمد التفسير بالمأثور = يبدو أنها تأكيداتٌ مبالغٌ فيها عن تأثير ابن تيمية على الفكر اللاحق، ويجب إعادة النظر فيها في ضوء أحدث الأبحاث العلمية، مثل عمل خالد الرويهب^(١).

يوضح صالح في الفصل الأول أن المجاميع الببليوغرافية هي مصدر مهم للكثير من المعلومات، وتزودنا بما يقرب أكثر من تصوير كامل لحياة الثعلبي من خلال إعادة بناء شاملة تستند إلى العديد من الأعمال. وقد ضمت مصادره الرئيسة الواحدي وعبد الغافر الفارسي المتأخر (ت ٥٢٩/ ١١٣٥)^(٢). يتضمن الفصل الثاني تفنيدياً للدعاء القائل بأن الثعلبي كان مشاركاً صوفياً في حلقة أبي القاسم الجنيد، وقد ردّد هذا الادعاء - من بين آخرين - تيلمان ناجل Tilman

(1) Khaled El-Rouayheb, 'From Ibn Hajar al-Haytami (d. 1566) to Khayr al-Din al-Alusi (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya amongst non-hanbali Sunni Scholars', paper presented at the conference on 'Ibn Taymiyyah and His Times', Princeton, April 8-10, 2005, forthcoming as an article in the conference proceedings.

(٢) عبد الغافر الفارسي (٤٥١-٥٢٩هـ/ ١٠٥٩-١١٣٥م) من علماء العربية والتاريخ والحديث، من أهل نيسابور، وهو سبط أبي القاسم القشيري صاحب «الرسالة القشيرية». سافر إلى خوارزم وغزنة والهند، وتوفي بنيسابور. من كتبه: «المفهم لشرح غريب مسلم» و«السياق» في تاريخ نيسابور، بلغ به سنة ٥١٨هـ، و«مجمع الغرائب-خ» في غريب الحديث. وأشار المؤلف إليه بالمتأخر تمييزاً له عن عبد الغافر بن محمد بن عبد الغافر بن أحمد بن محمد بن سعيد، أبي الحسين الفارسي ثم النيسابوري المتوفى سنة ٤٤٨هـ، وقد ترجم له الذهبي في السير. (المترجم).

Nagel^(١)، كما يفند صالح الادعاء بأنَّ عمل الثعلبي بعنوان: «قتلى القرآن»، وهو مجموعة من القصص عن أولئك الذين عانوا من النشوة حدَّ الموت عند الاستماع إلى تلاوة القرآن) هو عمل صوفي، وهو ما أشارت إليه بيات فيسمولر .Beate Wiesmüller

يشير صالح بتحليل صحيح إلى أنه من المضلل الافتراض أن «التقوى الدينية المفرطة في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى كانت سمة خاصة بأتباع الصوفية» (ص ٥٩)^(٢)، ويواصل القول إنه من خلال هذا العمل حاول الثعلبي «رفع أهمية فعل قراءة القرآن» ووضع القرآن «في قلب» الحياة والممارسة الدينية للمسلمين (ص ٦٣)^(٣).

(١) تيلمان ناجل Tilman Nagel، (١٩٤٢-)، مستشرق ألماني، حصل على الدكتوراه من جامعة بون، عمل كأستاذ للدراسات اللغوية والأدبية في جامعة توبنغن الألمانية، حتى تقاعده في ٢٠٠٧، مهتم بالسيرة النبوية وتاريخ علم الكلام الإسلامي، من كتاباته في هذا السياق: (The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present)، (تاريخ علم الكلام الإسلامي منذ محمد وحتى العصر الحاضر)، وصدر له بالمشاركة مع عدد من الكُتَّاب: (Muhammad's Mission: Religion, Politics, and Power at the Birth of Islam)، (رسالة محمد؛ الدين والسياسة والسلطة في بدايات الإسلام). (قسم الترجمات)

(٢) في الترجمة العربية، ص ١٠٠. (قسم الترجمات)

(٣) في الترجمة العربية، ص ١٠٥. (قسم الترجمات)

يقدم الفصل الثالث بنية تفسير الثعلبي ومصادره. في الفصول التالية، فعل صالح شيئاً يأمل المرء أن يصبح ممارسة معيارية لدى الباحثين في حقل التفسير القرآني؛ حيث يقدم نظرية الثعلبي التأويلية من جهة، وتفسيره من جهة أخرى. بعبارة أخرى: يقدم إطاره النظري جنباً إلى جنب مع ممارسته التفسيرية الفعلية، ويحلل العلاقة بينهما. إلى حدّ ما، نحن محظوظون لأنّ مقدمة التفسير التي تطرح وجهات نظر الثعلبي بوضوح تام موجودة بين أيدينا. تعتبر دراسة مقدمات الأعمال التفسيرية -دائمًا- تمريناً مثمراً، على الرغم من أن عمل الباحث المعاصر المتمثل في (استخلاص) النظرية التأويلية للمفسّر قد يكون أمراً معقّداً مع بعض المفسّرين، ويتطلب ارتباطاً وثيقاً بالنصّ من النوع الذي يراه المرء في أطروحات الدكتوراه أو الرسائل العلمية المُركّزة التي تشتد الحاجة إليها في مجال دراسات التفسير.

الفصل الرابع، إذن، هو تحليل لفكر الثعلبي والموقع الخاصّ لعمله داخل الأدب التفسيري. يُولي صالح اهتماماً خاصاً بـ(الأنحاء الأربعة عشر) التي استخدمها الثعلبي كمبادئ توجيهية لكتابه. هذه الأنحاء متقنة ومبتكرة تماماً، لكنّ صالحاً اكتشف تشابهاً بين مصطلحات الثعلبي وتراث الكرامية الذي يشير إلى تأثير محتمل للأخيرة على نهج الثعلبي. لا يتعمق المؤلف في هذا الرابط وستحتاج دراسة تأثير الكرامية على المؤلف النيسابوري إلى مزيد من البحث. أفضل تلخيص لهرمينوطيقا الثعلبي هو تعريفه للتفسير والتأويل،

ودعمه لوجهة النظر القائلة بأن العلماء هم الراسخون في العلم (المقصودون في آية آل عمران) وهم مَنْ يعرف تفسير «كُلِّ آيات القرآن، حتى المتشابه منها» (ص ٩٤). من النقاط المهمّة في تاريخ التفسير القرآني التي ذكرها الثعلبي - والتي أكّدها وليد صالح- أنّ جميع المفسرين -بمن فيهم السُّنّة- انغمسوا في التفسير، «رغم إعلانهم عكس ذلك»، لكنّ الثعلبي ذهب إلى أبعد من ذلك؛ فمع الأخذ في الاعتبار كلّ ما قيل عن تفسير القرآن من قِبَل الأجيال السابقة، فقد أدخل في التفسير (النحو والشعر والتاريخ والعقيدة والفقّه وفقه اللغة) بطريقة متكاملة وشاملة، وكما يقول صالح، فقد ساعد ذلك الثعلبي على إنشاء «تقليد جديد من التفاسير الموسوعية» التي تهدف إلى جعل التفسير «مستودعاً رئيساً للتربية الأخلاقية الإسلامية» (ص ٩٦)^(١). وما سمح له بأداء مثل هذه المهمّة هو تعريفه للتأويل على أنه «صرف الآية إلى معنى يتأمله، موافق لما قبلها وما بعدها» (ص ٩٢-٩٧)^(٢). يوضح صالح أنه على الرغم من أن نظرية الثعلبي تتضمن قبول (تعدّد وتكافؤ) المعاني، إلا أن قبوله للتفسيرات كان مقيداً في النهاية بالاعتبارات العقائدية وليس اللغوية، أي: (عقيدته السُّنّيّة) (ص ٩٨)^(٣). في الواقع كان هذا أحد أكبر قيود الفكر الإسلامي الكلاسيكي، فعلى الرغم من

(١) في الترجمة العربية، ص ١٤١. (قسم الترجمات)

(٢) في الترجمة العربية، ص ١٣٧-١٤٢. (قسم الترجمات)

(٣) في الترجمة العربية، ص ١٤٣. (قسم الترجمات)

رغبة العديد من المفكرين في أن يكون عملهم شاملاً وموسوعياً، إلا أن الاختلافات العقائدية أدت إلى استبعاد مجموعات كبيرة من المواد الفكرية. وهكذا يرفض الثعلبي تفاسير المعتزلة ويتجاهلها. وفقط في الأبحاث العلمية المعاصرة يمكننا النظر إلى مجموعة كاملة من التفسيرات وفحصها وتقييمها جنباً إلى جنب بمقاربة غير معيارية.

في الفصل الخامس، أصاب صالح في إشارته إلى أن تطبيق جون وانسبرو للمصطلحات المأخوذة من الكتاب المقدس العبري والتقليد المدراسي في دراسة التفسير «لن يعود قادراً على إثراء فهمنا لهذا التقليد». بدلاً من ذلك، يقترح استخدام مصطلحات بديلة، والوقت وحده هو الذي سيحدد ما إذا كان هذا مقبولاً في دراسات التفسير أم لا. بعض هذه المصطلحات مستعار وبعضها الآخر طوره صالح، مثل: «مدرسة نيسابور» في التفسير (ص ٤، وغيرها)، و«التفسير الخلاصي» للقرآن (ص ١٠٨)^(١)، و«الآيات التي تخاطب النبي محمداً مباشرة» (ص ١١٢)، والطبيعة «الإنشولوجية» للتفسير (ص ١٤٠ -

(١) يقدم صالح مثلاً على هذا التعبير من تفسير الثعلبي لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩]، يقول صالح: إن السائد في تفسير الآية إلى وقت الثعلبي هو تفسير البحرين بالعذب والمالح، لكن الثعلبي يتجاوز هذا التفسير ويقدم تفسيراً آخر هو: البحر الأول هو النجاة، فمن تمسك بالقرآن نجا؛ والبحر الثاني هو الهلاك وهو هذا العالم، من تمسك به وسعى وراءه هلك لا محالة. اهـ من كتاب صالح ص ١٠٨. (الترجم)، [في الترجمة العربية، ص ١٥٤، قسم الترجمات].

(١٥٢)^(١)، «السرديات الخيالية» (ص ١٦١، أي: التفسيرات ذات الطابع «السردى، في حين أن ما تسرده ليس له أساس في الآيات المفسرة»، و«التفسيرات الوظيفية (أو الأخلاقية)» (ص ١٦٧)، «التأويلات الأيديولوجية» (ص ١٧٥)، وثنائية التفاسير الموسوعية و«المدرسية» (ص ١٩٩)، وذلك على سبيل المثال لا الحصر. يلخص الفصل السادس (المبول) الرئيسة التي أدخلها الثعلبي في تفسيره -التصوف، والسرد، والفكر الأخلاقي، والجدل السياسي/العقائدي، والحديث والطابع المدرسي. ومن خلال تطبيقها على تفسير القرآن، فإن هذه التخصصات (التي كانت بدورها بطريقة ما «من إنتاج الثقافة التي وُجد فيها القرآن») أصبحت «مقدّسة». إن صالحًا مُحِقّ في تأكيده على الأهمية الثقافية العالية للتفسير من جهة أنه يهدف لـ«جعل العالم نفسه مفهومًا»، وقد كان ذلك مشروعًا «أعظم بكثير» من مجرد «شرح» آيات القرآن (ص ١٥١)^(٢).

(١) يقول صالح: «تقليد التفسير الإسلامي هو في الأساس أنثولوجي بطبيعته؛ بمعنى أن تفسير القرآن الكلاسيكي يتكون عادة من اقتباسات لأقوال مفسرين سابقين، مع إمكانية أن يضيف المفسر نظريته الخاصة أو يعلّق على القديم، أو يوفّق بينهما. الطبري -الذي بدأ هذا الاتجاه- ابتكره -على ما اعتقد- تحت تأثير سلطة الإجماع التي أصبحت مركزية في النظرة السنية للعالم، وقد أثبت المسار الذي وضعه أنه مستمر حتى يومنا هذا». انتهى من كتابه ص ١٤١. (المترجم) [في الترجمة العربية للكتاب، ص ١٦٨، قسم الترجمات].

(٢) في الترجمة العربية، ص ١٩٧. (قسم الترجمات)

يغطي الفصل السابع بإيجاز تاريخ تلقي كتاب الثعلبي في التقليد التفسيري السُّنِّي؛ ويخلص صالح إلى أنه بعد فترة وجيزة من الثعلبي توقّف المفسرون عن استخدام التفاسير الفردية -السابقة على الطبري- مباشرة، معتمدين بدلاً من ذلك على التفاسير «الموسوعية» (ص ٢٠٦)^(١). وعلى عكس تفسير الطبري الذي تم تجاهله -تاريخياً- إلى حدّ كبير، فإنّ صالحاً تمكّن من تتبّع التأثير الدائم لتفسير الثعلبي، الذي كان مصدرًا رئيسًا حتى لتفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق التنزيل)، والقرطبي (الجامع لأحكام القرآن). أخيرًا، يحلّل صالح دور عمل الثعلبي في الجدل السُّنِّي الشيعي؛ ومن المفارقات أنّ شمولية نهجه، وإدراجه لمجموعة واسعة من المواد (التي قبلها طالما كانت سليمة من الناحية الفيلولوجية) أدّت في نهاية المطاف إلى تقويض مكانة الثعلبي وتفسيره بين المفسرين السُّنة اللاحقين. يحتوي تفسير الثعلبي على قدرٍ لا بأس به من المواد الشيعية، والتي استخدمها «لتشيط الموقف الشيعي» و«تطعيم» السُّنة ضد «الدعاية الشيعية». يكشف صالح عن أدلة على أنه بعد ٢٠٠ عام من وفاة الثعلبي، قام علماء الشيعة -مثل ابن البطريق (ت ١٢٠٣/٦٠٠)، وعليّ بن طاووس (ت ١٢٦٦/٦٦٤)، وشقيقه أحمد (ت ١٢٧٥/٦٧٣)، والعلامة الحليّ (ت ١٢٣٥/٧٢٦)- باستخدام المرويات الموجودة في «الكشف والبيان»، والتي دعمت المزاعم الشيعية بأنّ عليّ بن أبي طالب مشارٌّ إليه في القرآن، واستخدموا

(١) في الترجمة العربية، ص ٢٥٧. (قسم الترجمات)

تلك المرويات في أطروحات الجدل والردّ على السُّنة أو في عَرَض مذاهب الشيعة. من ناحية أخرى، نظرًا لما أطلق عليه صالح «الهرمنيوطيقا الراديكالية» عند ابن تيمية -أي: إن فقه اللغة/ التحليل الفيلولوجي «ليس له دور» في التفسير؛ والقرآن يجب أن يفسّر بالقرآن، وبالسُّنة، وأقوال الصحابة والتابعين (ص ٢١٧)- فقد أُلغى ابن تيمية سُلطة تفسير الثعلبي جزئيًا بسبب استخدامه موادّ شيعية. يؤكد صالح أيضًا على اضمحلال مكانة الثعلبي منذ ذلك الحين بين السُّنة، كما نرى ذلك، على سبيل المثال، في كتاب «الإتقان في علوم القرآن» لعبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١/١٥٠٥).

في الختام، يجب الإشادة بمحرري سلسلة Brill التي تصدر بعنوان: (نصوص ودراسات القرآن)، غيرهارد بويرينغ^(١)، وجين دي مكوليف، والتي يُعدّ «تشكل التفسير الكلاسيكي» المجلد الأول منها، كذلك الأمر بالنسبة لوليد صالح؛ فهو كتاب ممتع يبشّر بمسيرة واعدة لمؤلّفه.

(١) جرهارد بويرينغ Gerhard Böwering (١٩٣٩-)، مستشرق ألماني، أستاذ الدراسات الدينية بجامعة بال، شارك بعدد من المقالات في موسوعة القرآن، حوّل الله وصفاته وأسمائه، وحوّل التسلسل الزمني للقرآن، مهتم بالتراث الصوفي للإسلام، له في هذا كتاب صدر عام ١٩٧٩: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d.283/896), De Gruyter* "الرؤية الصوفية للوجود في الإسلام الكلاسيكي، تفسير القرآن لسهل التستري". كما صدر له تحقيق مشترك مع Bilal Orfali بلال الأرفة لي، لكتاب: (سلوة العارفين وأنس المشتاقين، لأبي خلف الطبري)، دار المشرق، ط ١، بيروت، ٢٠٢١، (قسم الترجمات).

عرض كتاب

قصص الأنبياء للثعلبي: الفتنة والمسؤولية والخسارة

لـ(ماريانا كلار)^(١)^(٢)^(٣)

وليد صالح

- (١) ماريانا كلار Marianna Klar: باحثة بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية جامعة لندن، حاصلة على الدكتوراه في الدراسات الشرقية من كلية بيمبروك بجامعة أكسفورد. مهتمة بالدراسة الأدبية للقرآن والتفاسير التقليدية، شاركت في تحرير عدد من الكتب في هذا السياق، أهم كتبها هو كتابها حول الثعلبي، الذي تعرضه هذه المقالة. (قسم الترجمات).
- (٢) هذه الترجمة هي لعرض كتاب:

Interpreting al- Tha'labī's Tales of the Prophets: Temptation, Responsibility and Loss.
By M.O. Klar.

المنشور في Journal of Qur'anic Studies في عام ٢٠١٠م.

(٣) ترجم هذه المادة: هدى عبد الرحمن النمر؛ مترجمة وكاتبة، لها عدد من الأعمال المطبوعة.

يُعدّ كتاب (قصص الأنبياء) للثعلبي من الإنجازات البارزة في قرون الإسلام الوسطى، فهو تحفة أدبية ودينية و"هاجيو جرافية" عريقة، وأقرب ما يكون إلى أكثر الكتب الإسلامية مبيعاً في القرون الإسلامية الوسطى.

اشتهر ذلك الكتاب منذ يوم تأليفه في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي وحتى الآن، وتنتشر مخطوطاته العديدة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ومنذ صدرت له أولى الطبقات في بواكير تاريخ الطباعة العربية، لا يكاد يمرّ عام دون إصدار طبعة جديدة. وقد تمّت ترجمته إلى جميع اللغات الإسلامية الرئيسية، وهو متاح الآن بالكامل باللغات الفرنسية والألمانية والإنجليزية، وإن تعدّد لغات الترجمة شرفٌ نادر لنصّ من مجال الدراسات الإسلامية، لا تحظى به إلا تحفٌ نفيسة معدودة من مصنّفات الأدب والفلسفة الإسلامية. ويعود الفضل حقيقة في توافر تلك الترجمات الأوروبية الثلاث إلى رواج الكتاب بين المستعربين وعلماء الدراسات الإسلامية في الغرب؛ ولذلك يمكن أن نقول: إنّ دوافع ترجمة مثل هذا العمل الكبير هي من نوع كدح المُحبّ. بالإضافة إلى ذلك، تم استخدام عمل الثعلبي أيضاً في العديد من الدراسات العلميّة؛ مما جعله مرجعاً راسخاً في هذا المجال. وكان يتوقّع في ضوء هذا التاريخ أن يوجد عددٌ كبيرٌ من الدراسات حول هذا العمل، لكنّ الحاصل غير ذلك. ولهذا يظنّ لغز سلطان هذا العمل على نفوس قرّائه -من المؤمنين وغير المؤمنين- على مدى ١٢٠٠ عام قائماً حتى الآن.

إلا أن اللُّغز الحقيقي هو: لماذا لا توجد دراسة لهذا العمل حتى الآن؟ وهو بهذا يقع على النقيض التامّ من موقع سلسلة (حكايات ألف ليلة وليلة) المتداولة في آفاق الغرب، والتي لم تفتقر أبداً للاهتمام الأكاديمي. لا يمكن عزو ذلك لعدم ملاحظة الباحثين أهمية كتاب الثعلبي، غير أن المناقشات التي عُقدت بالفعل حول هذا العمل إمّا أنها كانت عادة تُطوى في ثنايا الأطروحات (تبادر إلى الذهن هنا أطروحة ناجل عام ١٩٦٧ بالألمانية) أو يُشار لها باختصار عابر أثناء استقصاء أعمّ لقضايا أخرى (شيطنة جاكوب لاسنر لملكة سبأ هو مثال على تلك المعالجة). علاوة على ذلك، ولسوء الطالع، فحتى مقدّمات الترجمات الأوروبية للعمل مخيِّبة للآمال إلى حدّ كبير. فقد أصدر روبرتو توتولي مؤخراً عدداً من الدراسات الممتازة حول جوانب مختلفة من قصص الأنبياء باللغة الإيطالية، ومع ذلك فإنّ أحد أكثر الأعمال استخداماً في مجال الدراسات الإسلامية لم يَصِرْ بعد محور دراسة. أمّا الآن، فبالتوازي مع ترجمة قصص الأنبياء للثعلبي، صارت لدينا دراسة تملأ واحدة من أكثر الثغرات المأسوف عليها؛ ومن حُسن حظنا أنها كانت تستحقّ الانتظار.

عمل كلار الجديد عبارة عن دراسة بارعة لعمل مترامي الأطراف، توضح أخيراً سرّ أثر هذا العمل على عدد لا يُحصى من القراء. إنه تحليلٌ منيرٌ ومتبحّرٌ وثاقبٌ لأربع قصص رئيسة مأخوذة من «قصص الأنبياء»: (أيوب)، و(طالوت)، و(داود)، و(نوح). وأولئك الذين يتوقون للاطلاع على دراسة

تناقش هذه القصص بردّ أصولها لأسلافها اليهودية والمسيحية (وهذا هو التوجّه المعتاد لهذا النوع من المواد في الدراسات الإسلامية) سيصابون بخيبة أمل: فاللفتة في هذه الدراسة أنها أدبية ومتعدّدة التخصصات، توجّه دفة الانتباه جهة معنى وبنية تلك الأساطير. تعالج كلار نصّ العصور الوسطى بمنهج تحليلي منعش بجلاء، يقارب القصص بوصفها إنتاجات أدبية كاملة ومستقلّة وذات معنى، وتُصِرُّ أثناء ذلك على (حدائث) النصوص. ومع ذلك، لا تفتقر دراستها إلى النهج المقارن، بل على العكس تضع قصص الثعلبي في مصفوفة التقليد الإسلامي لسرد القصص والتاريخ العالمي العام وحقل (قصص الأنبياء)، وتقابلها باستمرار في تحليلها بروايات أخرى مماثلة من مختلف الحقول.

في **المقدمة**، تُورد كلار تاريخ نشر (قصص الأنبياء) للثعلبي، وقيمة طبعاته المختلفة، والمخطوطات المتوافرة في المكتبات الأوروبية. إلى جانب النسخة المطبوعة (بيروت - ط. ١٩٨٥)، تستخدم كلار مخطوطة شاهدة (مخطوطة المكتبة البريطانية Or 1494، إحدى أقدم النسخ المتاحة ومحلّ ثقة، يُشار لها في ص ١٨ بمخطوطة المكتبة البريطانية ١١١٩، وهو التاريخ الموجود في بيانات النسخ، انظر: ص ٢). وما لم يكن عندنا طبعة نقدية لعمل معيّن، فلا خيار أمام علماء الدراسات الإسلامية سوى اتباع كلار في نهجها؛ تُعتبر المخطوطة الشاهدة على العمل المطبوع ضرورية عند إجراء تحقيق علمي. تأتي المفجأة

الأولى للقارئ بالكلمة الثانية من الجملة الأولى: «عالم الدين الناطق بالفارسية أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي...». تلفت كلار انتباه القارئ إلى تعقيد بيئة نيسابور في القرون الوسطى التي ترعرع فيها الثعلبي: كانت مدينة ناطقة بالفارسية تعجّ بكبار علماء العربية في العالم الإسلامي (درس الثعلبي مع الأزهري، أشهر مؤلّفي المعاجم في تاريخ اللغة العربية). المقدمة بأكملها مليئة بمثل هذه الكتابة الحاسمة غير المتكلفة بل المتعمّقة في محاولتها لتأسيس نهج بحث أكاديمي لهذه الشخصية. وعلى هذا المنوال تمضي كلار في بيان تأثير وأهمية عمل الثعلبي؛ فذكرت أنه تُرجم إلى جميع اللغات الإسلامية الرئيسة: (الفارسية، والتركية، والترتية)، وثلاث لغات أوروبية، وأنّ هذا العمل فريد في هذا النوع حتى غداً النموذج الأصلي الأكثر شهرة في المجال. ثم خصّصت بقية المقدمة لمناقشة الجوانب الخمسة لنهجها في دراسة قصص الثعلبي؛ الأول: هو أنها أدبيّة، وبالتالي فالاعتبارات السردية لا الدينية هي التي تدفعها إلى فهم تلك القصص. ثانياً: أنها متعدّدة الجوانب، وتتبع نهجاً «بعُدَ بنوي» مفتوح النهاية لا يوقف أي إمكانية في قراءة وفهم هذا القصص. ثالثاً: تتخذ الدراسة منطلق الجانب التحليلي النفسي، من حيث إنها تركّز على «المحتوى العاطفي الكامن لمواد الثعلبي، وتُحجّم عن الإيحاء بأنّ أيّاً من هذه التفسيرات قد تم التعبير عنه بوعي من قبل مؤلّفنا/ الجامع». والأساس الرابع لنهجها التحليلي للمادة هو وضع الإسلام في سياق يتجنّب منهج المعالجة المعتاد لهذه المادة التي - كما

ذكرنا سابقاً- تصرّ على فهم هذه القصص بردها إلى نظائرها اليهودية والمسيحية. وختاماً فأخر ما يميّز به نهج كلار هو أنه ليس معنياً بمنهج خطّي تاريخي لتطور السرد بقدر ما يسعى لمحاولة فهم الفنية وراء الروايات المختلفة للقصة وما كانت ترمي إليه باعتبارها تراكيب أدبية.

في **الفصل الثاني** بعنوان: **(المصادر والأرقام)**، تقدّم كلار القصص الأربع أو الأفراد الذين سيكونون مركز دراستها، وتحدّد القصص والمصادر التاريخية الإضافية في العصور الوسطى التي ستعتمد عليها في تحليلها. مؤلفو هذه النصوص الأخرى هم عمارة بن وثيمة (ت: ٢٨٩ / ٩٠٢)، الكسائي (الفترة في القرن السادس / الثاني عشر)، الطبري (ت: ٣١٠ / ٩٢٣)، ابن الأثير (ت: ٦٣٠ / ١٢٣٣)، ابن كثير (ت: ٧٧٤ / ١٣٧٣)، وأخيراً ابن عساكر (ت: ٥٧١ / ١١٧٦). ومن الملاحظ أنّ هذا عدد يفوق المؤلف في مثل هذه الدراسات؛ والحق أنه إذا أُريد للدراسات أن تتجاوز النهج المجتزأ إلى التفاصيل الكامنة في هذه الأساطير النبوية، فإنها ستحتاج إلى إلقاء شبكتها على نطاق واسع وتجاوز الخريطة المرسومة سلفاً للمؤلفين الذين يتم تضمينهم عادةً. وأودّ أن أسلّط الضوء على أحد المؤلفين الستة الذين اختارتهم كلار هنا: ابن عساكر؛ إذ لم تترك لنا الطبعة الكاملة مؤخرًا لـ(تاريخ دمشق) أيّ عذر لعدم اعتماد هذا المرجع الرئيس، أو بالأحرى، العمل الضخم في دراساتنا عن الإسلام في العصور الوسطى. يعكس اختيار كلار هنا النهج الحصيف والدقيق الذي تتبعه في بحثها.

يرسم **الفصل الثالث** بعنوان: **(الأنماط والمنهجية)**، أنماط التحليل الثلاثة المطبقة على كل من القصص الخمس؛ الأول: (الجريمة والعقاب)، الذي يعكس الاعتبارات الأخلاقية الدينية في القصص: الهوس بالخطيئة والاستقامة الأخلاقية. والثاني: (عقدة أوديب) كما يفهمها المحلل النفسي إريك فروم مع الإشارة المستمرة إلى رؤى فرويد^(١). أخيراً، في نمط (النظام والفوضى)، تستوحي كلار رؤى من النظرية الأنثروبولوجية فيما يتعلق بدور القائد الكاريزمي ودوره في الحفاظ على النظام والتوازن في العالم الثقافي لمجتمع معين. ويتأثر نهجها في هذا النمط بشكل كبير برؤى عالم الأنثروبولوجيا رينه جيرار الذي يتحدث عن «الأزمة التضحية» التي يواجهها المجتمع على

(١) تعتبر عقدة أوديب أحد مرتكزات النظرة النفسية لسيجموند فرويد؛ حيث يعتبر أن الإنسان يحمل رغبة أولية في الأم، تكون مكبوتة عبر حضور الأب (القانون)، ويتم النضج عبر تجاوز الرغبة في الأم وإسقاط الرغبة على موضوع آخر، ولا تمثل عقدة أوديب عند فرويد أساساً لتفسير الوقائع النفسية الفردية فحسب، بل تتخطى هذا إلى تفسير تاريخ الحضارة الإنسانية ونشأة الأديان، ويمثل فروم أحد القراء (الإنسانيين) الأكثر شهرة لفرويد، حيث خلص عقدة أوديب من الانحصار في الجانب اللدني/الجنسي، ليرز كونها تتعلق بالصلة بالأم/الأرض/الثابت، أي الروابط الأولية، وبالتالي يصح التحرر من هذه الرغبة هو نضج بالمعنى العميق، حيث يمثل التحرر من الثابت والأولي وخروج من كل النزعات التدميرية والتملكية، نحو نمط الكينونة، الذي يعني الانفتاح والانطلاق نحو الكلي والمتجاوز، وقد فسّر فروم الدين التوحيدي من هذا المنظور، حيث يعتبره مقاومة للتوثين الذي يمثل أحد مظهرات المكوث في الروابط الأولية والتشبث بالميت. للتوسع انظر: الدين والتحليل النفسي، إريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة. (قسم الترجمات)

الدوام، والتي يتم حلّها بالتضحية بكبش فداء أو ضحية بديلة من قِبَل المجتمع^(١).

ومع ذلك، فإنّ الجزء الأكبر من الدراسة عن الأنبياء المختارين في فصل مخصّص لكلّ منهم، يتم تناوله من خلال تطبيق مفصّل للخطة التي وضعتها كلار. فكلّ شخصية يُقدّم لها أولاً في قسم يسمى (الروايات)، حيث يتم إعادة سرد القصة كما رواها الشعبي مع الإشارة باستمرار إلى روايات العلماء الآخرين لنفس القصة، وإبراز أوجه التشابه والاختلاف بين الروايات المختلفة،

(١) يعدّ رينيه جيرار واحداً من أهم الأثروبولوجيين المعاصرين، وقد قدّم دراسات مهمة حول العنف، وصلته بالمقدّس وبالرغبة مثلاً أحد التناجات المعاصرة الأكثر أهمية في نقاش هذه القضايا، يعتبر جيرار أنّ ثمة ما يسميه مثلث الرغبة (الراغب- الشيء المرغوب- النموذج المحاكاتي)، وأن محاكاة الرغبة هي مصدر التنافس والصراع البشري والمجتمعي وسبب ظهور ما يسميه (الأزمة التضحية) التي تُهدّد المجتمع، وعبر تحليل عددٍ كبيرٍ من الأساطير والقصص الديني والمسرحيات والروايات يصل جيرار لكون الأضحية الدينية هي الوسيلة التي وضعها الدّين لتنظيم العنف البشري، عبر إسقاط إيجاد (بديل أضحوي) يمثّل كبش الفداء للصراعات وبداية لإعادة تنظيم المجتمع، طبّق جيرار فكرته على المسيحية وعلى المسيح كأضحية نهائية، وقد حاول بعض الباحثين تطبيقَ نظرية جيرار في تقديم قراءة لقصة الذبيح في الإسلام ولطقوس الذّبح في الحجّ، ونظرية جيرار موضّحة بالأساس في كتابين: «الكذبة الرومانسية والحقيقة الروائية»، و«العنف والمقدّس». والكتابان مترجمان للعربية؛ ترجم الكتاب الأول: رضوان ظاظا، وصدر عن المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، والثاني ترجمته: سميرة رشا، وصدر كذلك عن المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩. (قسم الترجمات)

ومثل هذا العرض لسرد الثعلبي يبرز كلاً من تفرّده والنهج الذي صاغ به مادته. من بين الشخصيات الأربع التي حلّلتها كلار، أودّ أن أتناول تحليلها لشخصين؛ طالوت، ونوح. تناقش كلار (طالوت) في **الفصل الخامس**، فتذكر أنّ الأصل القرآني لقصته مقتضب للغاية: فهو يروي قصة طالوت في ستّ آيات (٢: ٢٤٦-٥١)، ومن ثمّ فمن الواضح أنّ طالوت ليس شخصية مركزية في القرآن (ولم يُستخدم كسيف لداود). تجاهل تقليد القصص الإسلامي اللاحق هذه الرواية القرآنية المقتضبة وقدم لنا سرداً كاملاً لشخصية مأساوية إلى حدّ ما. يوضح تحليل كلار المفصّل لهذه القصة أنّ رواية الثعلبي كانت السرد الأكثر تعقيداً والأدقّ إخراجاً من بين جميع النسخ التي تم الرجوع إليها. يمكن رؤية هذا الجانب بشكلٍ خاصّ في القسم التحليلي الأخير لقصة الملك طالوت، والذي يتعلّق بـ(النظام والفوضى)، في بؤرة تحليلها لتلك الأسطورة. وهنا تتصدّر قضايا الشرعية والحكم واستقرار النظام السياسي. وفقاً للأفكار التي طرحها جيرار، تتجلّى هشاشة النظام الاجتماعي في السهولة التي يمكن أن ينحدر بها المجتمع إلى الفوضى والغضب القاتل. وحده فعل تضحية بدائي يجمع بين كونه مُزعزِعاً بشدّة للاستقرار وقادراً مع ذلك على ضمان استقرار النظام الاجتماعي، يمكن أن يعيد مجتمعاً هالِكاً إلى التوازن.

تقوم كلار بتحليل بارع لانعكاسات قصة طالوت على طبيعة الهياكل السياسية لمجتمعات العصور الوسطى في ضوء هذا النموذج. قصة طالوت كما

عرضها الثعلبي هي -حسب قراءتها هنا- حكاية كاملة الأركان عن المعضلات التي يواجهها المجتمع عند محاولة توطيد شرعية الحكم وهياكل السلطة الجديدة. إنها تعيد توجيه نظرنا إلى القضايا الأساسية في عالم الإسلام في العصور الوسطى، حيث كانت قضايا الحكم نفسها -بما في ذلك معاملة العلماء- من محاور اهتمام المجتمع. في الرواية الإسلامية للقصة، اقترف الملك طالوت مذبحاً للنخبة المثقفة، فاضطهد عين الطبقة التي كانت تحوز مفاتيح أبواب الشرعية والحكم. في بعض الروايات التي تمت دراستها هنا يرتبط مصير طالوت ارتباطاً مباشراً بالمعاملة الظالمة التي أنزلها بالعلماء. ثم تم توسيع ديناميكية أسطورة (طالوت - داود) لتشمل علماء العصر الراهن.

ومع ذلك، فإن تحليل كلار للطبقات الأوديبية لقصة طالوت هو الجزء الأكثر جاذبية في هذا القسم. قصة داود وطالوت هي بالطبع لا شيء إن لم تكن أوديبية، والتوتر (الجنسي والعنيف القاتل على السواء) بين داود وطالوت وبني طالوت، الذين جاؤوا ليلعبوا دوراً رئيساً في الرواية الإسلامية، تم تحليله بدقة. من المثير للاهتمام كذلك حفاظ كلار على تحليل مقارن بين القصص التي تناقشها. وهكذا، فإن قصة أيوب التي تم تناولها في الفصل الرابع تؤثر على بنية سرد قصة طالوت التي تليها مباشرة بعد ذلك. وإنَّ عنف طالوت وغضبه القاتل ليسا مخفيين بل واضحين تماماً (وذلك مثل الجوانب الأوديبية التي يمكن استشفافها في قصة أيوب - كما تحتاج كلار).

الفصل الأخير (السابع) يتناول بالأساس قصة نوح، لكنه في الواقع تحليل مقارن لرواية ثمانية مؤلفين: (الثعلبي، المؤلفون الستة الذين تمت مناقشتهم في الفصل الثاني، ومؤلف كتاب "بحر الفوائد"، وهو عمل فارسي ضمن تصنيف "مرآة الأمراء")، أكثر منه مجرد تحليل لعرض الثعلبي للقصة. تحليل كلار المحبوك بدقة لهذه القصة المعقدة من خلال مناقشة الروايات المختلفة لنفس الأسطورة يجعل هذا الفصل استكشافاً للأعراف السردية الإسلامية، ويصلح كمقدمة لأدب (قصص الأنبياء) برمته في عصور الإسلام الوسطى.

في الختام، حظيت (قصص الأنبياء) للثعلبي أخيراً بالاهتمام الذي تستحقه؛ وهو اهتمام في محله لأن القصص التي تم سردها في هذا الكتاب لعبت -ولا تزال تلعب- دوراً مركزياً في المخيال الديني لقراءها المسلمين. جاء عمل كلار ثاقباً متبحراً جداً. يقدم تحليلها متعدد الأوجه لكل قصة نظرة عن كثب لبنية ووظيفة هذه الأساطير، وينهل عُرفات من معين لا ينضب من قراءات هذه القصص في وسطها الإسلامي. والأساطير التي هي على السواء قصص مغلقة وجزء من تاريخ إسلامي عالمي، قادرة على حمل طيف واسع من الدلالات. المراجع شاملة، وتتضمن المصادر الإيطالية (معظمها مقالات توتولي المهمة) وهو أمر نادر في الدراسات الأكاديمية الأنجلو أمريكية.

ولا يفوتنا أن ننوه إلى أن عمل يشعياهو غولدفيلد Isaiah Goldfeld بالطبع هو الأصل الذي أعاد تركيز اهتمامنا على محورية الثعلبي في الدراسات

الإسلامية. فرض غولدفيلد بمفرده الثعلبي على أجندة البحث من خلال تحقيقه الممتاز لمخطوطة مقدمة تفسير الثعلبي. من شخصية ذات وجهة إلا أنها مهمشة في الدراسات الإسلامية، برز الثعلبي باعتباره شخصية مركزية في التاريخ الفكري الإسلامي. ومع دراسة كلار، صار لدينا الآن ثلاث دراسات عن الأعمال الثلاثة التي صمدت من أعمال الثعلبي (قامت بيتي فايسمولر بتحقيق ودراسة كتاب "قتلى القرآن")، وأنا شخصياً قمتُ بدراسة عن (الكشف والبيان في تفسير القرآن)، وهو تفسير القرآن للثعلبي تم تحريره في بيروت عام ٢٠٠٢^(١)، وهذا المزيج من الدراسات الجديدة يلقي الضوء بشكل ملحوظ على تراث الثعلبي الفكري. وإذا شئنا فهماً أعمق لتاريخ الإسلام الحافل لا بدّ من مثل هذا النوع من الاهتمام بالشخصيات المهملة. وتعتبر دراسة كلار - مستقلة عن هذا السياق - إضافة ممتازة وفي الوقت المناسب إلى مجال الدراسات الإسلامية، والتي ستفتح أيضاً آفاق أدب (قصص الأنبياء) أمام الباحثين من التخصصات الأخرى.

(١) يشير الكاتب هنا إلى كتابه: تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي، وضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، عرض للكتاب كتبه عمر دي أوثاغا، ترجمة: مصطفى هندي، ص ٥٣٢. (قسم الترجمات)

عرض كتاب

القرآن في بلاد فارس: الترجمة وبروز التفسير الفارسي^{(١)(٢)}

لـ(ترافيس زاده)^(٣)

بيتر كوينز

(١) هذه الترجمة هي لعرض كتاب:

The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis. By Travis Zadeh. Qur'anic Studies Series, 7. New York: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012. Pp. 674.

المنشور في مجلة Journal of Qur'anic Studies، في عام ٢٠١٣.

الترجمة الحرفية لعنوان الكتاب هي: (القرآن العامي: ترجمة، وبروز التفسير الفارسي)، وقد عدلنا عنها؛ لما فيها من عدم وضوح للقارئ العربي، وأثبتنا تعريياً تقريباً للعنوان يكون أقدر على إيصال فكرة الكتاب العامة للقارئ. (قسم الترجمات)

(٢) ترجم هذه المادة: هدى عبد الرحمن النمر؛ كاتبة ومترجمة، لها عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) ترافيس زاده Travis Zadeh، أستاذ الدراسات الدينية وبرنامج دراسات العصور الوسطى، القائم بأعمال رئيس مجلس دراسات الشرق الأوسط، مدير برنامج ييل للدراسات الإيرانية، تركز اهتماماته في دراسة تاريخ الفكر العربي والفارسي والأردني. (قسم الترجمات)

سنوات قليلة مضت على بدء الدراسات عن القرآن باللغة العامية في العصور الوسطى. في عام ٢٠١١، وبعد سنوات عديدة من العمل (وتأخيرات النشر)، نشرت كونسويلو لوبيز موريلاس Consuelo López-Morillas طَبَعَتَهَا الاستثنائية ودرستها للنسخة الإسبانية الكاملة الوحيدة من القرآن الكريم، والتي ترجمها المسلمون الأيبيريون^(١). ثم في ٢٠١٢، ظهر الكتاب الطّموح بعد مراجعته: دراسة ترافيس زاده لترجمة وتفسير القرآن بالفارسية. وبالنظر لعدد صفحاته التي بلغت ٦٧٤، فإنه كتاب ضخم بمعايير النشر الأكاديمي الحديثة، ومع أن فيه -حقيقة- أجزاء كان يمكن حذفها، إلا أن الموضوع يستحق مثل ذلك الحجم في رأيي، بل وأرى أن الكاتب لم يهدر وقت القراء الذين يشقون طريقهم عبر صفحاته العديدة. والكتاب مكتوب بعناية، ويعتمد على قدرٍ واسعٍ من المصادر، ولا ينفكّ يقدّم بصائرٍ وي طرح رؤى جديدة، دون أن يقتصر على موضوع ما إذا كانت ترجمة القرآن مُمكنة أو ضرورية، بل الأهم أنه يخوض في الممارسة الفعلية للترجمة -والمتشعبة بشكلٍ لافت- في الأراضي الشرقية للعالم الفارسي. ويصف زاده مشروعَه بأنه يتبع «العملية الاجتماعية-اللغوية للغة العامية من حيث صلّتها بالقرآن خاصّة» (ص xviii). وإذا أعدنا صياغة هذا الوصف بتكلّف مُنمّق، يمكن أن نقول:

(1) Consuelo López-Morillas, El Corán de Toledo: Edición y estudio del Manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha, Biblioteca arabo-romanica et islamica, 5 (Gijón: Ediciones Trea, S. L., 2011)

تحليل اجتماعي - فكري - مؤسسي - (كوديكولوجي) - لغوي للقرآن باللغة العامية. فهذا المزيج هو ما يقدمه زاده لقرائه على الحقيقة.

في مقدمته الواقعة في ثلاث وخمسين صفحة، يقدم زاده لمشروع القرآن العامي ضمن السياق الأكاديمي الأوسع لدراسات الترجمة، وكذلك ضمن السياق التاريخي لممارسات الترجمة في نطاق البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة المتأخرة والوسطى، خاصة ترجمة النصوص المقدسة. وأثناء ذلك، يكشف زاده عن عدد من محاور كتابه الرئيسية، لعل أهمها أن الدراسة الحديثة لترجمة القرآن (بل والترجمة عامة) تعرّضت للعراقيل بسبب الاعتقاد الخاطئ أنّ الترجمة تحلّ بشكلٍ ما محلّ النصّ الأصليّ بالكامل. لكن الترجمات الفارسية لم تكن - كما يُحاجج زاده - «مصمّمة لتكون مستقلة وقائمة بذاتها. لقد نجحت في إيصال معاني القرآن كما حافظت على قداسة الأصل العربي» (ص ٢٠). وإذ يُناقش زاده هنا على وجه التحديد الترجمات الفارسية التي وضعت بين سطور القرآن العربي، يوضح الكتاب بجلاء أنّ مسألة قابلية القرآن للترجمة قد شغلت أذهانًا لامعة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، حتى إذا جاء وقت الممارسة والتطبيق تم تجاوز تلك المسألة تمامًا. وقد قام علماء المسلمين من مختلف المشارب في إيران الشرقية بترجمة القرآن بهمة ووضعوا له تفاسير بالفارسية، ولكن عادةً بمنهج حفظت للأصل العربي مكانته الفريدة.

وقد صُنِّفَتْ ترجمات وتفسير القرآن الفارسية في وقت كانت الأجواء الفكرية غارقة بحق في الاشتغال بمسائل قابلية القرآن للتقليد والطبيعة الأبدية الإعجازية له وإمكانية وملاءمة ترجمته ثم استعمال تلك الترجمات لأغراض شعائرية. ويأتي القسم الأول من كتاب (القرآن العامي) بفصوله الخمسة والمعنونة (خلفية نظرية) لتحلل تلك المناقشات العِلْمِيَّة بتفصيل مفيد. في الفصل الأول «الاعتبارات الفقهية المبكرة»، يُظهر زاده بشكلٍ فعّال أنّ باكورة السجلات عن ترجمة القرآن «تمحورت في الغالب بالكلية حول ما إذا كان يجوز للمسلمين استعمال الترجمة للتلاوة في الصلاة. ويكاد يصعب على المرء أن يجد فقهاء حرّموا ترجمة القرآن بغرض الفهم أو الدعوة للإسلام» (ص ٥٣). ثم إنّه حتى على خلاف العلماء في جواز الاستعمال الشعائري للقرآن بالفارسية، ثمة أدلة معتبرة كما يشير زاده أنّ ذلك كان ممارسة معمولاً بها. في الفصل الثاني (تلاوات، مخطوطات، والسلطة الفقهية) يوضح زاده نفس الشيء في فترات لاحقة. وكان فقهاء الحنفية الأكثر تساهلاً في الاستعمال الشعائري للترجمات الفارسية للقرآن، لكنهم لم يكونوا بدعاً في «قبولهم المحدود للترجمات الليتورجية (الشعائرية) للقرآن» (ص ١٣١ - ١٣٢)، فكان من علماء الشافعية والإمامية والزيدية من يوافقونهم الرؤية. وأولئك الذين حَاجَبُوا بأنّ القرآن معجز لا يُضَاهَى خاصّة في بلاغته العربية، لم يُنكروا بالضرورة القيمة البراجماتية (العملية) للترجمة؛ حتى الزمخشري الذي قرّر إعجاز القرآن في (الكشاف)، أيّد الاستخدام الشعائري للترجمات الفارسية.

في الفصل الثالث: (الجماعات الكتابية والرسل السماويون)، يُحاجج زاده أن موقف الأحناف المتساهل من الاستخدام الشعائري لترجمات القرآن كان بذاته مرتبطاً بتصورٍ أوسع لدى الأحناف عن دور الكتاب المقدس في تأسيس المجتمع المسلم، الذي تطوّر تبعاً لتزايد أعداد معتنقي الإسلام من الفارسيين. فقد كانت تلاوة القرآن عند الأحناف ركناً رئيساً في إنشاء المجتمع المسلم، لذا فإن تواجد أعدادٍ معتبرة من غير الناطقين بالعربية كان ببساطة يتطلب التلاوة بالفارسية ومن ثم الترجمة إليها. ثم كان أن اكتسب هذا المطلب ذو الصبغة الدينية ابتداءً قوّةً إضافية بما تولّت السلالات الفارسية رعاية التعليم الفارسي، وبما أنشأ العلماء الفارسيون نظامَ تعليمٍ إسلامي شديد التعصّب للفرس. ويستعرض الفصلان الأخيران في القسم الأول بعنوان: (الخطاب الإلهي بلغة البشر) و(الترجمة وإعجاز القرآن) العلاقة بين ترجمة القرآن والقضايا الكلامية البحتة؛ كالعلاقة بين كلام الله الخالد ولغة البشر، والطبيعة المعجزة للقرآن. ومسألة كيفية استطاعة الفارسي التعبير ونشر المعنى العربي للقرآن ليست في أصلها إلا امتداداً للقضية الأساسية التي حاجج لها كثيرٌ من مفكّري العصر كالأشعري، وهي: كيف يمكن لكلام الله الخالد الذي ليس مركّباً من حروف ولا أصوات أن يُعبّر عنه باللغة العربية؟ إن هذا يُظهر جبريل نفسه بوصفه مترجماً لذلك الكلام باللغة البشرية العربية. لكن لا هذا النقاش ولا تلك النظريات المختلفة للإعجاز القرآني التي عملت على «عزل اللغة

العربية القرآنية كلغة مقدّسة» يمكن أن يغيّرًا الممارسة السابقة المتمثّلة في استخدام اللغة الفارسية على نطاق واسع في ترجمة القرآن وتفسيره.

هذا، ويمكن للقسم الأول من الكتاب أن يكون دراسة مستقلة بذاتها، فهو بحدّ ذاته إسهام مهمّ في الدراسات القرآنية وتاريخ الترجمة. لكن تتبّعه دراسة أكثر أهمية في تقديري عن ممارسة الترجمة والتفسير الفارسيين في القسم الثاني من الكتاب بعنوان: (نماذج للترجمة). ولعلّ لفظة (نماذج) ليست أفضل اصطلاح في هذا السياق؛ لأنّ ما يناقشه زاده هنا بتفصيل غزير وأحياناً بارع وشديد الدقّة، لا يكاد يُعدّ نماذج مجردة للترجمة والتفسير، وإنما أمثلة ملموسة على السياقات الاجتماعية- الدينية- السياسية المعقّدة، والتي اضطلع فيها علماء فارسيون بهذا العمل، والترجمات والتفاسير التي انبثقت من تلك السياقات، والموارد التي نبعث منها تلك الأعمال لتنتشر خلال مختلف الشبكات التعليمية وطبقة البلاط. وفي الفصل السادس (بواكير/ أولى الترجمات الفارسية للقرآن)، يحتاج زاده بأنّ «الحجم الهائل للترجمات الفارسية [للقرآن] يدلّ على قدرها المعياري على الحدود الشرقية» (ص ٢٦٥). وقد بدأت عملية الترجمة هذه مع أوائل الدعاة مثل موسى بن سيّار الأسواري (عاش ١٢٠ / ٧٣٨) الذي ترجم القرآن بشكل غير رسمي في سياقات وعظيمة. وفي أقدم نُسخ المخطوطات، تظهر الترجمات الفارسية بين السطور بخطّ مختلف وعادة ما يكون أصغر من الخطّ العربي، بحيث يكون

لأخير مكان الصدارة في الصفحة. ومثل تلك المصاحف الفارسية اتخذت أشكالاً معقدة مثيرة للاهتمام، كالترجمة المُقَفَّاة والمتوسَّعة تفسيريًا لأبي حفص النسفي (ت: ٥٣٧ / ١١٤٢) وهو عالم حنفي من سمرقند، ويلاحظ زاده أنه تفسير لا يحلّ محلّ الأصل العربي المُعْجِز، «بل جُلُّ ما يقدّمه هو تغليف عربية القرآن بالإيقاع الرخيم للغة الفارسية» (ص ٢٩٣)، ولتوجيه القراء والمستمعين للمعنى المقبول.

في فصل (ثقافة البلاط وصعود التفسير الفارسي: تفسير الطبري نموذجًا)، يحلّل زاده تفسيرًا فارسيًا ليس ترجمة لتفسير الطبري التأسيسي (جامع البيان) كما يوحي عنوانه، ولكنه يستند على أعمال الطبري التاريخية الواسعة. وبهذا يبرز زاده مركزية السلالات الفارسية ما قبل الإسلام إبان حلول الإسلام. وليس من المستغرب أن يبدو هذا العمل وقد تم إنتاجه في البلاط الساساني، وهو يقوم مثلاً على نهج الحكّام الفارسيين في توفير الظروف التي يمكن أن تبدأ فيها الفارسية في تحدي اللغة العربية كلغة للتعلّم والمكانة. ثم يتناول الفصلان التاليان تفسيرًا فارسيًا آخر بتفصيل أكبر: (تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم) لأبي المظفر الإسفراييني، ويظهر في تعقيد أسلوبه تأثيره بتفسير الثعلبي العربي الشهير. في الفصل الثامن: (الشبكات الحضريّة: نيسابور وتطور التفسير الفارسي) يصف زاده صلة ذلك التفسير بـ«مجتمع واضح المعالم الشافعية-الأشعرية» (ص ٣٥٣)، وتداوله بالأساس في المؤسسات التعليمية،

وتركيزه الواضح على نشر المعتقد السني في العالم الفارسي. في الفصل التاسع: (المنابر والمدارس: الإسفراييني ونموذج للترجمة)، يصف زاده مقارنة الإسفراييني للتفسير، حيث يقوم منهجه على رص مجموعة من الآيات بالعربية أمام القارئ مصحوبة بترجمة فارسية بين السطور، وهو بحد ذاته ما «يعكس غالباً توسعاً في التفسير أو إعادة الصياغة»، ثم متبوعة بالتفسير الذي يتضمن مجموعة متنوعة من مستويات التحليل الأخرى. ولكن كغيره من التفسيرات الفارسية، تجده لا يكاد يُولي اهتماماً للقضايا اللغوية العربية المحضّة مثل الإعراب والقراءات. وبشكلٍ عامّ، يُحاجج زاده أنّ هذا التفسير الفارسي « القائم بالأساس على غرض التعليم الديني » (ص ٤١٨) يثني بجلال العلماء في العالم الفارسي.

ويأتي الفصل العاشر (التعليم، والكلام، والشرعية العامة)؛ ليؤكد على أنّ حركة التفسير الفارسي ازدهرت في ظلّ محيط طائفي متنوّع. فبينما كان الغزالي -وهو الذي نشأ في هذه المنطقة ثنائية اللغة- يرى أنّ التراجم الفارسية خطيرة، كان آخرون -مثل الفقيه الشافعي والصوفي أبي الفضل رشيد الدين المييدي، والعالم الإمامي أبي الفتوح حسين بن علي الرازي- يحتفون بالتراجم الفارسية باعتبارها وسيلة لنشر مبادئهم الخاصّة عن الإسلام. عندما يوضع المفسّرون الفارسيون جنباً إلى جنب مع الإسفراييني الفقيه الشافعي الأشعري، والمفسّر الكرّامي أبي بكر عتيق بن محمد سورآبادي، يمكن أن نرى أنّ استخدامات

اللغة الفارسية في الدراسات القرآنية تجاوزت جميع الانقسامات الدينية المهمة في الإسلام الفارسي.

يتناول الفصلان الأخيران هذا المفسر المذكور آنفاً (سورآبادي)، وهما بعنوان: (الانقسامات الطائفية، السلطة الكتابية: الكرامة والقرآن) و(النقل والتمسك بالنمط: تفسير السورآبادي الفارسي للقرآن). يُحاجج زاده أن تفسير السورآبادي هو محاولة حذرة لدمج تيار الكرامة في التيار السني السائد. وبصوت مُعلّم يخاطب تلميذه، يعرض سورآبادي قراءة كرامة للقرآن مجردة من أيّ ذكرٍ للتجسيم الذي اتهم به الكراميين كبار علماء عصرهم مثل الشهرستاني. وقد تم تصدير هذا الدمج للإسلام الكرامي في التيار العام في تفسيرٍ انتشر خارج دوائر الكرامة، بل وإلى ما وراء بلاد منشئه في العالم الإيراني الشرقي، في مخطوطة منسوخة وموجدة عام ٥٣٥ / ١١٤١ في بغداد، ونسخة من ستة مجلدات موجودة في مجمع ضريح الرومي في قونيا.

ويختم زاده بتلخيص بيانه عن (أعمال الترجمة المستدامة) التي تمت في الأراضي الإيرانية الشرقية «بعيدة كل البعد عن الأصول التاريخية والجغرافية واللغوية للقرآن» (ص ٥٨٤). وفي حين أن آخرين من ذوي الخبرة في الترجمة من العربية إلى الفارسية والتاريخ الفكري الفارسي في العصور الوسطى والممارسة الدينية سيتعين عليهم تقييم معالجة زاده للعديد من الجوانب التفصيلية للمادة التي يغطيها هنا، فلا شكّ عندي في أن نهجه العام في الكتابة عن

ممارسة الترجمة والتأويل هو بالضبط النهج الصحيح. وقد لاحظ أومبرتو إيكو في كتابه الممتاز عن الترجمة أن كل دراسة للترجمة ينبغي أن تقتبس تكراراً أمثلة ملموسة للترجمة بين-اللغوية كما فعل جورج شتاينر George Steiner في كتابه البارز (After Babel: Reflections and Language and Translation) (ما بعد بابل: تأملات ولغة وترجمة) والذي تميّز بثرائه الأسطوري في التفاصيل⁽¹⁾. كان هذا النداء من إيكو للانتباه المثابر إلى تفاصيل الترجمة في مواجهة كمّ كبيرٍ من الدراسات الحديثة التي يبدو أنها تنتقل مباشرة إلى التجريد والنظرية دون معاركة ما يحدث حقاً عندما يترجم مترجم في مكان وزمان معينين هذه أو تلك الكلمة أو العبارة المعيّنة. وبالنسبة لشتاينر بالطبع فالترجمة والتفسير في جوهرهما نفس الفعل، ويلزمهما معاً نفس قدر الاهتمام بالممارسة الفعلية وتفاصيل السياق الثريّة والمعقّدة والفوضوية غالباً لفهمهما على وجهيهما. لذلك فإنّ تكتب عن الترجمة والتأويل يعني بشكلٍ جوهري أن تكتب مطوّلاً بإسهاب؛ إرشادنا -معشر القراء- بعناية من خلال المناقشات التفصيلية حول إمكانية ترجمة القرآن، والأبدية والإعجاز، والتقليد، وتقديم معالجات سياقية ثريّة للمترجمين والمفسّرين الفارسيين، والتحليل المتأني لما يفعله أولئك العلماء عندما يأتون باللغة الفارسية لتطبيقها على الألفاظ القرآنية

(1) Umberto Eco, Mouse or Rat? Translation as Negotiation (London: Phoenix, 2003), p. 1.

ومعانيها، وإرشادنا بنشر مخطوطات هذه الأعمال؛ كلّ هذا من الضرورة بمكان في فهم هذه «الجوانب المستدامة للترجمة». فلنأمل أن تصدر كتب مطوّلة أخرى تقدّم لنا عين هذا المنهج في فهم مهامّ الترجمة والتفسير، كما فعل ترافيس زاده هنا.

عرض كتاب

القرآن بين الإمبراطورية العثمانية والجمهورية التركية: تقليدٌ تفسيري^{(١)(٢)}

لـ(سوزان جوناستي)^(٣)

يوهانا بينك

(١) العنوان الأصلي لهذه المقالة:

The Qur'an between the Ottoman Empire and the Turkish Republic: An Exegetical Tradition. By Susan Gunasti. Abingdon: Routledge, 2019.

نشرت في: Journal of Qur'anic Studies, 2022

(٢) ترجم هذه المقالة: مصطفى هندي؛ باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المطبوعة.

(٣) سوزان جوناستي Susan Gunasti، أستاذة مساعدة في دراسات الدين في جامعة أوهايو ويسليان،

حصلت على الدكتوراه من جامعة برنستون. تتركز اهتماماتها في دراسة التفسير، ودراسة الإسلام في

الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة. (قسم الترجمات)

هذه أول دراسة باللغة الإنجليزية بلغت من الطُول ما جعلها تصلح أن تخرج على هيئة كتاب حول أحد أهم أعمال التفسير في التاريخ الحديث: (دين الحق و لغة القرآن)، لـ"إلماليلى محمد حمدي يازر" (١٨٧٨ - ١٩٤٢). نُشر هذا التفسير الضخم لأول مرة في ثلاثينيات القرن الماضي، بتكليف من برلمان الجمهورية التركية بعد وقت قصير من تأسيسها، ولا يزال يحظى بتقدير كبير في تركيا حتى يومنا هذا. ولكن مثل معظم النصوص الدينية التي لم تُكتب باللغة العربية أو الإنجليزية، لم يحظَ هذا التفسير باهتمام كبير خارج الدوائر التركية؛ وهنا أتت دراسة سوزان جوناستي لتعالج هذا القصور، وحرّيتُ بها أن تضطلع بهذه المهمة؛ لأنّ تفسير يازر ذو أهمية كبيرة لجميع الطلاب والمتخصّصين المهتمين بتفاسير القرآن بشكلٍ عامّ، وليس فقط أولئك الذين ينحصر اهتمامهم بالمجال الديني التركي. قدّمت جوناستي إسهامًا مهمًا في فهمنا لكيفية استمرار التقليد التفسيري في القرن العشرين، وكيف يمكن لمفسّرٍ أن يجسُر الفجوة البادية بين هذا التقليد وظهور مجالات جديدة للتعلم، ومتطلّبات رواد التحديث العلمانيين. سلّطت جوناستي الضوء على فترة لم تحظَ حتى الآن باهتمام كبيرٍ في دراسات التفسير، وبناءً على هذا فإنّ كتابها يجسُر الهوة بين المفسّرين الحداثيين الأوائل - مثل السيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨)، ومحمد عبده (١٨٤٠ - ١٩٠٥) - والأصوليين اللاحقين؛ مثل سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)، وأبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩). كما يؤكّد

عملها أيضًا على أهمية تركيا باعتبارها موقعًا لإنتاج النصوص الإسلامية والبحوث العلمية، وهو ما يُتجاهل غالبًا في مجال دراسات التفسير، التي تنزع أكثر نحو التمرکز حول النصوص العربية ويتزايد تمركزها حول اللغة الإنجليزية.

لقد بلغ كتاب جوناستي أن صار إضافة قيّمة حتى بالنسبة لأولئك القادرين على قراءة الدراسات والبحوث باللغة التركية -والتي كان التركيز على تفسير إلماليلي أحد جوانبها المركزية- وذلك بسبب اتساع المصادر الرئيسة التي اعتمدت عليها، وتحليلها العميق والحصيف للسياق الفكري والسياسي الذي خرج فيه هذا التفسير. ويعتبر كتابها مكتملاً لدراسة بریت ویلسون Brett Wilson⁽¹⁾ المهمة حول النقاشات حول القرآن التي ظهرت في تركيا أواخر الدولة العثمانية وبدايات الجمهورية التركية من خلال التركيز بشكل أكبر على عمل إلماليلي المهم، ووصف العملية التي تمخّض عنها هذا التفسير، ووضعه في سياق المناقشات والتطوّرات التي ميّزت المجتمع العثماني المتأخّر والأبحاث والدراسات الإسلامية فيه.

صدّرت جوناستي -كما هو متوقّع- بحثها بتحديد سياق موضوعها ومقدار التقدّم الذي حدث في دراسته، بالإضافة إلى الأسئلة التي توجّه بحثها.

(1) M. Brett Wilson, Translating the Qur'an in an Age of Nationalism. Print Culture and Modern Islam in Turkey (Oxford: Oxford University Press, 2014).

تستند حُجَّتُها إلى فرضية أن الإمبراطورية العثمانية على الرغم من نهايتها في عام ١٩٢٥م، إلا أن هيمنتها على المجال الديني استمرت حتى الخمسينيات من القرن الماضي. لقد أثبتت بحُجج مقبولة أن تأسيس الجمهورية التركية -من نواحٍ عدّة- لم يؤسّس قطيعةً كاملة [مع الإمبراطورية العثمانية]، وحتى عندما حاولت الحكومة إحداث مثل هذه القطيعة، كان لتلك المحاولات آثار غير متوقعة. فمثلاً، لم يكن ثمة مفرّ من استمرارية الأنماط العثمانية في الدراسات الدينية؛ لأن إضعاف أو إلغاء المؤسّسات الدينية القائمة لم يتبعه إنشاء مؤسّسات أخرى تماثلها في القوة، ومن ثم لم يكن هناك بديل. وفي هذا السياق، كلّف عالمٌ عثماني بارز مثل الماليلي بكتابة تفسير كان من المفترض أن يكون تفسيراً يلائم احتياجات الجمهورية الناشئة^(١)، ويتوافق مع توقّعات القيادة السياسية الجديدة؛ على الرغم من أنّ الماليلي -كما توضح جوناستي- تمكّن من قلب تلك التوقّعات بطرقٍ شتى.

(١) في دراستها: (التقليد والمرجعية والابتكار في التفاسير السنية المعاصرة؛ نحو تصنيف لتفاسير القرآن في العالم العربي وإندونيسيا وتركيا)، تناولت يوهانا بينك مسألة صلة التحديث ونشأة الدولة الحديثة بإنتاج التفسير، وألقت ضوءاً على الإستراتيجيات المختلفة التي تبنتها الدول في محاولة ضبط فضاء المعنى الديني، سواء عبر تبني تفسير بعينه من المؤسّسات الرسمية أو عبر إستراتيجيات أكثر غيومة. راجع: التقليد والمرجعية والابتكار في التفاسير السنية المعاصرة؛ نحو تصنيف لتفاسير القرآن في العالم العربي وإندونيسيا وتركيا، يوهانا بينك، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، وسيعاد نشرها ضمن الجزء الثالث من هذا الكتاب المجمع. (قسم الترجمات)

يقدم الفصل الأول للقراء ترجمة لـ"إلمالي" خلت كثيرًا من الطابع الهاجوي جرافي (التقديسي) الذي يجده المرء بكثرة في الدراسات المكتوبة باللغة التركية؛ إذ اعتمدت تلك الترجمة على مجموعة متنوّعة من المصادر، بما في ذلك المواد الأرشيفية. وكانت المحصلة صورةً ثريةً ومعقولةً لعالمٍ من الحقبة العثمانية المتأخرة، تبين اهتماماته السياسية والفلسفية، ومراحل حياته المهنية، والآثار التي خلفتها نهاية الإمبراطورية العثمانية على حياته وأعماله.

تنتقل جوناستي بعد ذلك - في الفصلين الثاني والثالث - لمناقشة تاريخ التفسير العامي في اللغة التركية العثمانية في القرن التاسع عشر والتحويلات التي مرّ بها مجال التفسير في العقود الأولى من القرن العشرين. وهنا نجد نظرة عامة رائعة على جزء مهم من تاريخ التفسير، قلّمًا طرقته أعلام الباحثين. تهتم جوناستي بالأعمال الفردية والاتجاهات الأوسع نطاقًا، كما شغفت تحليلها للتطوّرات المحلية في التفسير العامي في القرن التاسع عشر في الإمبراطورية العثمانية بنظرة مقارنة على جنوب آسيا. قد يكون تضمين ملامح ونظرات من جنوب شرق آسيا مفيدًا هنا؛ نظرًا لأنّ النوع الذي تسميه جوناستي «التفسير العامي عبر إعادة الصياغة» "vernacular paraphrastic commentary"، موجود بالفعل في آتشي [حاليًا في إندونيسيا] من القرن السابع عشر^(١). وخلصت

(١) انظر:

=

جوناستي إلى أنه -على عكس سياق جنوب آسيا- لم يحظَ أيُّ تفسير عامِّي باللغة التركية العثمانية بمكانة وسلطة رسمية، وهو الأمر الذي ترى أنه ترك المجال مفتوحًا على مصراعيه لمزيد من الأنشطة التفسيرية في أوائل القرن العشرين. بيدَ أن مسألة وجود علاقة سببية بين عدم وجود سلطة في مجال التفسير العامِّي والمحاولات العديدة اللاحقة سواء في التفسير أو في ترجمة القرآن = تبدو مشكوكًا فيها إلى حدِّ ما؛ نظرًا لمدى اتساع النشاط التفسيري الذي كان موجودًا في جنوب آسيا خلال أوائل القرن العشرين، على الرغم من المكانة المرجعية الكبيرة التي حظيت بها ترجمة القرآن لشاه وليّ الله. ومع ذلك، فإنَّ تحليل جوناستي وثيق الصِّلة بالموضوع وينبئ عن اتساع وعمق معرفتها بتاريخ التفسير العثماني.

يزخر الفصل الثاني بالمعلومات، ويثوّر الكثير من الأفكار لدى القراء المهتمين بالتفكير حول الحدود بين الترجمة والتفسير، من حيث وظيفة كلٍّ منهما والجمهور المستهدف وعلاقة ذلك برؤية المفسّر/ المترجم. وكما توضح جوناستي؛ لم يكن للمفاهيم الأوروبية الحديثة عن الترجمة -التي كانت تغنيًا تقديم النصِّ الأصلي حرفيًا بدون أيِّ مدخلات إضافية من المترجم- أيُّ

=

Peter G. Riddell, Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'an in 17th Century Aceh, Texts and Studies on the Qur'an, v. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2017).

تأثير على إنتاج التفسير في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، بيد أن هذا تغير في أوائل القرن العشرين، وهي الفترة التي ظهرت فيها النقاشات القوية حول القرآن، وهو ما تعرّضت له جوناستي بالتحليل الموسّع في الفصل الثالث، وهذا التحليل يمثل التمهيد والأساس لمناقشتها لعملية إنتاج تفسير يازر.

قدّمت سوزان جوناستي وصفاً متيناً وقائماً على أُسس تجريبية - وهو الوصف الذي جاء ليسدّ حاجة علمية ملحّة - للتيارات والموضوعات المهمّة التي كانت حاضرة في النقاشات العثمانية حول القرآن؛ ومنها: الطعن في سُلطة العلماء، وفكرة أن يقوم على كتابة التفسير لجنة أو مجموعة مختارة، وظهور السياسة اللغوية⁽¹⁾ والصعود العام للترجمة، ومركزية القرآن في أفكار الإصلاح الديني، وتسرب مخرجات العلم الطبيعي إلى تفسير القرآن، ومفاهيم التقدّم والتطور التي أوجدت الحاجة إلى أعمالٍ تفسيرية جديدة وأصيلة قائمة بذاتها.

(1) المقصود بالسياسة اللغوية أو سياسة اللغة، هو قيام الدولة بتحديد أطر التعامل مع اللغات المتداولة، واعتماد لغة رسمية وضبط علاقة هذه اللغة بغيرها من اللغات في المؤسسات العامة وفي الإنتاج الثقافي الرسمي، وهو جدل برز بشكل كبير في بدايات الجمهورية التركية الحديثة، وألقى بظلاله على كتابة القرآن وترجمته وتفسيره. للتوسع حول هذا النقاش؛ راجع: القرآن اليوم؛ لماذا نترجم ما لا يقبل الترجمة؟ شتيفان فيلد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، وقد تناولت يوهانا بينك قضية السياسة اللغوية وتأثيراتها المختلفة على التفاسير في عدد من البلدان الإسلامية مثل إندونيسيا وتركيا، وعلى الصلة بالتراث التفسيري في عدد من دراساتها، راجع على سبيل المثال:

The Global Islamic Tradition and the Nation State in the Contemporary Muslim Exegesis of the Qur'ān, JOHANNA PINK

ضمن كتاب: New Trends in Qur'anic Studies Text, Context, and Interpretation, Mun'im

Sirry, p:194-197. (قسم الترجمات)

وهذا الموضوع الأخير خصوصاً - إلى جانب تدهور نظام المدرسة - هو ما أدى إلى اختفاء الحواشي وأشكال التفسير التقليدية الأخرى. يمكننا تحليل جوناستي للصحف والمجلات التركية في العقدين الأول والثاني من القرن الماضي من الوقوف على التحوّل الذي طرأ على الفهم السائد للترجمة من إعادة صياغة المعنى بكلمات المترجم نفسه إلى مفهوم يفترض مسبقاً ضرورة اختفاء المترجم ومنع إدخال أيّ إضافات إلى ترجمة النصّ. وتلاحظ جوناستي أيضاً أنه في تلك الفترة، تعمّقت النظرة إلى القرآن باعتباره أحد كلاسيكيات الأدب العالمي صادف أن كان كتاباً دينياً، وتشير إلى الطابع النخبوي والعلماني للمقاربات الجديدة للقرآن التي تمحورت حول النصّ.

لم تتماش تلك المقاربة العلمانية التي تتخذ من النصّ مركزاً لها مع نظرة إيمالي إلى القرآن. في الفصلين الرابع والخامس، توضح جوناستي إلى أيّ مدى فارق إيمالي النخب السياسيّة الجمهوريّة، والطرق التي حاول بها في تفسيره تقويض أفكارهم حول دور الإسلام في تركيا. يشرح الفصل الرابع آراء إيمالي الفلسفية ويضعها في سياقها بالنسبة للأصوات الأخرى التي خرجت في أواخر الدولة العثمانية، والاتجاهات التي يتفاعل معها، والحجج التي طرحها منتقدوه. وتوضح مدى أهمية الفلسفة في فهم تفسير إيمالي عندما تقدم جوناستي مقتطفات من تفسيره وتحللها، إذ يتبيّن منها أنه قد تعرّض لمسائل مثل الميتافيزيقا، ووحدة الوجود، وطبيعة المعرفة، وأصنافها. كما يتّضح أيضاً

أن فلسفته كانت مدفوعة بالحاجة المتصورة للدفاع عن المعرفة المستمدة من الوحي ضد النظرة المادية للعالم، والتي بدورها كان لها تأثير على مقاربتة لأنواع المعرفة العلمية الجديدة في تفسيره.

أما التفسير نفسه فهو الموضوع الرئيس للفصل الخامس؛ حيث حدّدت جوناستي براءة السمات والاهتمامات الرئيسة لهذا الكتاب الذي يقع في عدّة مجلدات. وعلى عكس الغالبية العظمى من الدراسات والأبحاث حول إيمالي، لم يعتمد تحليل جوناستي على الطبعة الأولى من التفسير فقط - والتي خرجت باللغة التركية مكتوبة بالحروف اللاتينية - بل اعتمدت أيضًا على نسختين خطيتين كُتبتا بالتركية العثمانية، مما مكّنها من معرفة مدى التداخلات التحريرية التي خضع لها التفسير على يد مديرية الشؤون الدينية، خاصة فيما يتعلق بمقدمة إيمالي.

بقراءة المقدمة ومقارنتها مع متن التفسير، حدّدت جوناستي الفجوة بين الأهداف التي صرّح بها في المقدمة، والمنهجية الفعلية التي اعتمدت في صلب المتن. إنّ وجود تلك الفجوة هو سمة مميزة للتفسير القرآنية^(١). وفي هذه الحالة، كان التناقض بشكلٍ أساسي بين الهدف المعلن المتمثل في توفير دليل للقرآن يلائم عوامّ الناس باللغة التركية السهلة، وحقيقة أن التفسير فعليًا كان

(١) حديث الكاتبة عن وجود مثل هذه الفجوة وتعميمها على التفاسير بهذه الصورة يبدو مشكلاً، ومثل هذه الإطلاقات المستغربة تبرز في كثير من الكتابات الاستشراقية. (قسم الترجمات)

كتاباً علمياً يصعب فهمه دون معرفة اللغة العربية والفارسية وتقليد التعليم الديني. كانت هذه إحدى الطرق التي أفسد بها الماليلي رغبة الحكومة في تزويد الجمهور بأداة تتيح لهم الوصول المباشر إلى القرآن، وهو الأمر الذي كان سيقضي على الحاجة إلى العلماء.

تبحث جوناستي نطاقاً واسعاً من المشكلات التفسيرية والمناقشات في هذا الفصل، وهو أمر رائع ومفيد للغاية لأي شخص مهتم بالتاريخ الجينولوجي للتفسير ومقاربات التفسير. قد يستفيد القارئ المتخصص من إيراد الآيات القرآنية المعنية أحياناً، والمناقشة الموسعة للقضايا التفسيرية المطروحة، ومن ذلك مثلاً الكلام على مسألة فريضة الصيام ومن يرخّص لهم ترك تلك الفريضة (البقرة: ١٨٣ - ١٨٤)، إلا أن هذا المستوى من التفاصيل غير مفضل لدى العديد من الناشرين للأسف. ولكن حتى بدون تلك التفاصيل، يقدم الفصل العديد من الرؤى المدهشة؛ إذ إنه لأمر مدهش أن نرى كيف كان الماليلي على استعداد لتحليّ بالمرونة وتكييف تفسيره مع طبيعة المجتمع المعاصر في بعض الحالات، بينما بدا عازفاً تماماً عن اتباع تلك المقاربة التكييفية في حالات أخرى. فعلى سبيل المثال؛ صرّح الماليلي بتأييده لإعادة تعريف حدّ السفر المبيح للفطر في ضوء وسائل النقل الحديثة التي تتسم بالسرعة والراحة. بينما نجده مؤيداً للرؤى الموعلة في التأكيد على التراتبية الهرمية الجندرية (تراتبية الأدوار الاجتماعية للرجل والمرأة)، كما نأى بنفسه عن التحقيق في [مشروعية]

تعدّد الزوجات الذي كان -في كتابة تفسيره- محظورًا بالفعل في تركيا. نرى هنا حالة تلقي بظلالٍ من الشكّ على نموذج «الحداثة مقابل التقليد»^(١)، الذي لا يزال يستخدم بكثرة لتصنيف التفسير في القرن العشرين والحادي والعشرين، ونادرًا ما يكون مفيدًا.

لقد شعر إيماليي -كما توضح جوناستي- بأنه ملزمٌ بالتمسك بالمعنى الحرفي لنصّ القرآن كما فهمه، وأنه ملزمٌ بأحكام المذهب الحنفي. وفي الوقت نفسه، لم يأل جهدًا في اتباع منهج فقهي لتكييف تفسير القرآن مع المتطلبات الحديثة، وهو موضوع متكرّر ربما كان من المفيد تخصيص الكلام عنه في فصل فرعي. لقد دمج إيماليي المعرفة العلمية المعاصرة في تفسيره، بيد أنه كان حريصًا على تجنّب إحداث انطباع لدى القارئ بأن صحة القرآن موقوفة على توافقه مع العلم. كما تُظهر جوناستي كيف استخدم إيماليي التقليد التفسيري للدفاع عن الإسلام ضد التيارات المعادية للدين التي عاصرها، وكيف أن

(١) تهتم يوهانا بيك بسؤال: ما الذي يجعل تفسيرًا ما تفسيرًا حديثًا؟ وترفض بشكلٍ كبيرٍ اعتبار كون الحداثة الزمنية أو حتى غلبة بعض الموضوعات أو الآراء الحديثة على تفسيرٍ ما كافيًا في اعتباره تفسيرًا حديثًا، بل تعتبر أن توصيف تفسيرٍ ما باعتباره تقليديًا أو حديثًا يرتبط بمنهج هذا التفسير والصلة التي يعقدها بالتقليد التفسيري والمرجعيات التفسيرية وغيرها من السمات، وقد درست هذا بشكلٍ موسّع في دراسة حول تفسير الشوكاني (فتح القدير) وموقعه من الحداثة. راجع: من أين تبدأ الحداثة؟ محمد بن عليّ الشوكاني وتراث التفسير، يوهانا بينك، ترجمة: إسلام أحمد، ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع، ص ٢٣٩. (قسم الترجمات)

مقارنته الفلسفية للمعرفة التجريبية والمعرفة المستمدة من الوحي قد قادت إلى الاستخدام الانتقائي -ولكن الواعي- للتقليد؛ من ذلك مثلاً أنه اعتمد على تفسير الألوسي من القرن التاسع عشر في تفسير الآيات التي تتحدث عن الكون في القرآن في ضوء علم الفلك الحديث، بيد أنه رفض التفسيرات العقلانية العلمية التي قدمها محمد عبده، ورأى أن تفسير المعجزات الإلهية الموصوفة في القرآن بالإحالة إلى الاكتشافات الحديثة مثل الميكروبات^(١) سيكون مصادماً لفهم القرآن في زمن نزوله؛ لأنه يحيل على معارف لم تكن متاحة لدى المخاطبين به آنذاك، كما أنه سيحدّ بصورة فجّة من الفاعلية الإلهية وسلطة المعرفة المستمدة من الوحي. وبشكلٍ عام، تقدّم جوناستي وصفاً متماسكاً للغاية ومبنيّ بإحكامٍ لكيف تحكّمت نظرة الماليلي للمعرفة الإنسانية والإلهية في توجيه تفسيره. ومع ذلك فإن اختيارها التركيز على عدد من الموضوعات المركزية في تفسير الماليلي يعني أن ثمة بعض الأسئلة لا تزال دون إجابة؛

(١) لعلها تشير لتفسير محمد عبده للطير الأبايل التي أرسلها الله -سبحانه وتعالى كما في سورة الفيل- على جيش أبرهة؛ إنها جماعات البعوض والذباب التي كانت تحمل جراثيم مرض الحصبة أو مرض الجدري، وأنها ليست طيراً تحمل حجارة من سجيل. يراجع في الحديث في تفسير محمد عبده ومناقشته: الطير الأبايل في واقعة الفيل وما يراه الشيخ محمد عبده في ذلك، مقالة للدكتور/ عبد الرحمن تاج، مجلة «مجمع اللغة العربية بمصر»، العدد (٢٩)، ١ مارس ١٩٧٢، والمقالة أعيد نشرها على موقع تفسير. (قسم الترجمات)

فمثلاً، لا زلنا لا نعرف شيئاً عن آرائه حول التجسيم، أو ما إذا كان مهتماً بعلم الكلام، بيد أن هذا نقصٌ بسيطٌ يجبره تحليلها الفذ والمثير للاهتمام.

إن كتاب: (القرآن بين الإمبراطورية العثمانية والجمهورية التركية: تقليدٌ تفسيري)، لسوزان جوناستي سهل القراءة للغاية، حتى الخطابات الفلسفية التي وصفتها يمكن أن يفهمها بسهولة الطلاب أو القراء الذين ليس لديهم خبرة سابقة في هذا المجال، وهذا بالطبع تطلبٌ مزيداً من التكرار في بعض الأحيان. وبشكلٍ عام، ربما يتحسن سردُ الكتاب بصورة كبيرة من خلال القيام ببعض المعالجة اللغوية والأسلوبية. وهذا بالطبع لا يبلغ أن يكون انتقاصاً من قيمة هذا العمل؛ إذ ليس من السهل أن نفهم تفسيراً يشغل مجلدات عدة ويرتبط بتقليد علمي يمتد لقرون، مع رسم الملامح العامة لسماته واهتماماته المركزية بطريقة متماسكة للقراء داخل وخارج المجال؛ وهي المهمة الشاقة التي أنجزتها جوناستي ببراعة، وهو ما يجعل كتابها حرياً بأن يقرأه أي شخص مهتم بترجمة القرآن والتفسير بالإضافة إلى النقاشات الدينية في أواخر الإمبراطورية العثمانية وبدايات الجمهورية التركية.

تعريف بكتاب

(Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭā'if al-ishārāt)

Martin Nguyen

بيانات الكتاب:

الكتاب:

Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭā'if al-ishārāt

العلم الصوفي ومفسر القرآن، أبو القاسم القشيري
ولطائف التفسير.

الكاتب: Martin Nguyen، مارتن نجوين.

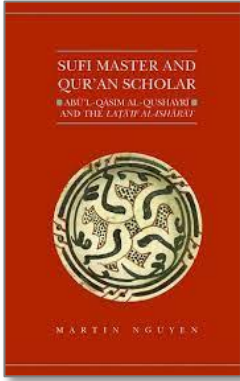
دار النشر: Oxford University Press in association with the

Institute of Ismaili Studies

تاريخ النشر: ٢٠١٢م.

عدد الصفحات: ٢٥٠.

الترجمة: الكتاب غير مترجم للعربية.



محتوى الكتاب:

يأتي الكتاب في تسعة فصول.

الفصل الأول: سيرة القشيري:

في هذا الفصل يستعرض نجوين سيرة أبي القاسم القشيري، فيضعه في سياقه الاجتماعي والديني والعلمي، ويبرز السياق التاريخي الذي نشأ وتكوّن فيه القشيري، والذي كان يشهد وفقاً للكاتب خلافات طائفيةً وتدخلاً من الدولة السلجوقية في رعاية بعض الطوائف والتضييق على أخرى «خصوصاً الشافعية والأشاعرة الذين ينتمي إليهم القشيري»، فيبرز تلك الشبكة الدينية والاجتماعية والعلمية التي كان على القشيري العمل داخلها والتفاوض مع أطرافها.

الفصل الثاني: التربية الصوفية:

في هذا الفصل يستمرّ نجوين في دراسة البيئة الاجتماعية والعلمية التي تشكّل ونشأ فيها القشيري، غير أنّ هذا الفصل يتعلّق بصورة أكثر تدقيقاً وتخصيصاً بمساحة خاصّة وهي الإطار الصوفي الذي تشكّل فيه القشيري، والذي يتمثّل في شبكة من التصوّف البغدادي والمدرسة الجنيديّة والمدارس الكرامية والملامتية التي شاعت في خراسان في القرنين الرابع والخامس الهجريّين.

الفصل الثالث: المفسر:

في هذا الفصل يدرس نجوين التقليد التفسيري الذي ينتمي إليه القشيري، ويستحضر هنا ما اعتبره وليد صالح "مدرسة نيسابورية" خاصة في التفسير، ويمد أطراف هذه المدرسة لتشمل بعض التفسيرات الصوفية والكرامية، فيحاول في هذا السياق بيان حضور ملامح هذه المدرسة داخل تفسير القشيري.

الفصل الرابع: البنية والأسلوب:

في هذا الفصل يتناول نجوين البناء الداخلي لتفسير القشيري مركزاً على مسألة الأساليب والتركيب والمفردات الخاصة بالطرق الصوفية، والتي تجعل تفسير القشيري يمثل تفسيراً خاصاً يحتاج في قراءته لمعرفة هذا المعجم شديد الخصوصية.

الفصل الخامس: الأحاديث النبوية والأقوال التفسيرية:

في هذا الفصل يتناول نجوين بعض الملامح المتعلقة بمنهج القشيري في التفسير، فيتناول مسألة المحكم والمتشابه داخل تفسير القشيري وأهميتها في الصلة بقضية الظاهر والباطن، كما يتناول مسألة حضور الحديث داخل تفسير القشيري، والذي يُعدّ بالأساس محدثاً متمكناً، إلا أنه يُبرز كيف أنّ تفسير القشيري يُظهر تعاملًا خاصاً مع الأحاديث، وكذلك والأهم مع المقولات التفسيرية الصادرة عن «المرجعات» العلميّة السابقة.

كذلك يركّز نجوين على بعض الخصائص الشكلية لتفسير الشقيري؛ مثل طابع الالتفات والتكرار داخل النص، والذي يشير -وفقاً له- لكون التفسير كان -غالبًا- عبارة عن تفسير يُلقى في المجالس بالأساس.

الفصل السادس: اقتفاء أثر التقاليد:

في هذا الفصل يدرس نجوين مسألة تعامل القشيري مع المرجعيات العلميّة التفسيرية السابقة عليه والمقولات التفسيرية السابقة في عدد من القضايا، مثل: المعراج وقصص الأنبياء مثل قصة أيوب، وقضية فواتح السور؛ ليرز كيفية تعامل القشيري معها، والتي تنتمي للتقليد التفسيري الصوفي مع التستريّ والسُلَميّ، والتي تقرأ هذه المساحات بشكل رمزي بالأساس.

الفصل السابع: المسائل الفقهية:

في هذا الفصل يدرس نجوين البُعد الفقهي الشافعي الذي يظهر في تفسير القشيري.

الفصل الثامن: المخاوف الأشعرية:

في هذا الفصل يدرس نجوين الأثر الكلامي الأشعري على تفسير القشيري، خصوصًا في قضية الصفات الإلهية، فيبرز جداله ضد التجسيمية والمشبهة.

الفصل التاسع: الهيراركي (التراتبية) الروحي:

في هذا الفصل يدرس نجوين تناول القشيري لقضايا الولاية ومعجزات الأنبياء والأولياء، وكذا العلاقة بين الشيخ والمريد، وغيرها من قضايا روحية ترتبط بالسياق الصوفي للقشيري.

أهمية الكتاب:

تمثل دراسة التفاسير الإسلامية الكلاسيكية أحد أهم مشاغل الاستشراق سواء الكلاسيكي أو المعاصر؛ وفي السياق المعاصر للدراسات الغربية نجد أن الاهتمام بالتفاسير الكلاسيكية يشهد ازديادًا كبيرًا وملحوظًا، كما تشهد محاولة دراسة المدارس التفسيرية المختلفة والأطر الناظمة الخاصة لبناء متونها التفسيرية اهتمامًا كبيرًا.

ينتزل هذا الكتاب لمارتن نجوين ضمن هذا السياق، حيث يخصّ بالدّرس أحد التفاسير الصوفية في المرحلة الكلاسيكية ضمن ما بات يُعرَف في بعض الدراسات الغربية بمدرسة نيسابور التفسيرية، ويتميّز هذا الكتاب بالدراسة الخارجية والداخلية للتفسير؛ حيث يهتم بدراسة السياق الاجتماعي والعلمي والسياسي لتشكّل هذا التفسير، كما يهتم بدراسة البناء الداخلي والأسلوبي له، وطريقة تعاطيه مع المصادر: (اللغة- الحديث- الشُّعر- القراءات...)، ومع المقولات التفسيرية السابقة عليه، كما يبرز علاقاته بالتفاسير السابقة واللاحقة عليه كذلك، مما يجعله كتابًا جديرًا بالاهتمام حيث يُطَلع القارئ العربي على تطوّرات الاهتمام الغربي بدراسة التفسير.

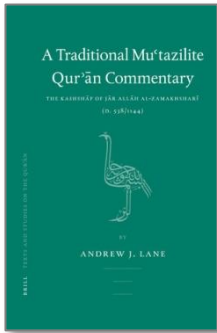
تعريف بكتاب

(A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī).

Andrew J. Lane

بيانات الكتاب:

الكتاب:



A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al- Zamakhsharī.

التقليد المعتزلي في تفسير القرآن: تفسير الكشاف

لجار الله الزمخشري

الكاتب: Andrew J. Lane، أندرو لين.

دار النشر: E.J. Brill: Leiden and Boston

تاريخ النشر: ٢٠٠٦م.

عدد الصفحات: ٤١٨.

الترجمة: الكتاب غير مترجم للعربية.

محتوى الكتاب:

يأتي الكتاب في خمسة فصول تلي مقدمات أولية تتناول موقع ومكانة كتاب تفسير الزمخشري كما يُفهم من المصادر الإسلامية الوسيطة، كما تتناول أهم الاصطلاحات الفنية العربية الخاصة بالتفسير ودراسات القرآن، ويختم بعدد من الملاحق تتناول عددًا من المساحات، منها الدراسات المعاصرة حول الزمخشري، وطبعاته.

الفصل الأول: حياة الزمخشري:

في هذا الفصل يتناول أندرو لين سيرة حياة الزمخشري، فيدرس السياق الاجتماعي والعلمي والديني الذي نشأ فيه، وكذلك السياق العلمي الذي تأثر به في مسألة التفسير بالتحديد، وهو سياق الدراسات اللغوية المعتزلية وفقًا للمؤلف.

الفصل الثاني: مخطوطات الكشاف:

في هذا الفصل يدرس لين سيرة حياة الكتاب ذاته، أي المخطوطات وانتقالاتها بين مكتبات العالم، ويقارن بين النسخ وحالاتها وكيفية المفاضلة والجمع بينها.

الفصل الثالث: البنية والمنهج:

في هذا الفصل يدرس لين تفسير الزمخشري داخلياً، حيث يدرس البناء المنهجي للتفسير، ويختار نموذجين: سورة الدخان، وسورة القمر؛ لإيضاح الملامح المنهجية الخاصة لتفسير الزمخشري خصوصاً تلك المتعلقة بالتعامل مع المصادر: (الشعر، الحديث، المقولات التفسيرية السابقة...)، وكذلك الاستناد إلى اللغة والبلاغة والتأثر بالدراسات المعتزلية العقدية واللغوية.

الفصل الرابع: الأحاديث النبوية:

في هذا الفصل يتناول لين -وفي نفس النموذجين اللذين اختارهما- مسألة الاستناد للأحاديث النبوية ومداه؛ فيهتم بعدد هذه الأحاديث وموقعها ضمن عملية التفسير، وكذلك تعامل الزمخشري مع الأحاديث غير الصحيحة ضمن عملية التفسير.

الفصل الخامس: مصادر الزمخشري:

في هذا الفصل يحاول لين ربط الزمخشري بالتقليد التفسيري الأقدم؛ حيث يحاول البحث عن حضور مصادر، مثل: مجاهد، والحسن البصري، والسدي، والثوري، داخل تفسيره، وكذلك مصادر أكثر تأخرًا، مثل: الطبري، كما يحاول تحديد صلة الزمخشري بهذه المصادر الوسيطة، وهل هي تمثل مصدره للتقليد الأقدم المبكر من التفسير، أم أنه قد تعامل مع التقليد المبكر بشكل مباشر.

أهمية الكتاب:

تمثل دراسة التفاسير الإسلامية الكلاسيكية أحد أهم مشاغل الاستشراق سواء الكلاسيكي أو المعاصر؛ وفي السياق المعاصر للدراسات الغربية نجد أن الاهتمام بالتفاسير الكلاسيكية والوسيطه يشهد ازديادًا كبيرًا وملحوظًا، كما تشهد محاولة دراسة المدارس التفسيرية المختلفة والأطر الناظمة الخاصة لبناء متونها التفسيرية اهتمامًا كبيرًا.

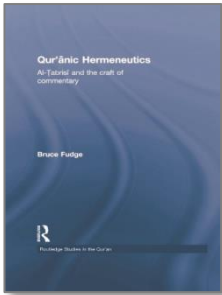
في هذا السياق يتنزل كتاب أندرو لين والذي يقدم دراسة لتفسير الكشاف للزمخشري كنموذج للتفسير المعتزلي، ويتميز هذا الكتاب بالدراسة الخارجية والداخلية للتفسير، حيث يهتم بدراسة السياق الاجتماعي والعلمي والسياسي لتشكّل هذا التفسير، كما يهتم بدراسة البناء الداخلي والأسلوبي له، وطريقة تعاطيه مع المصادر: (اللغة- الشعر- الحديث- القراءات...)، ومع المقولات التفسيرية السابقة عليه، كما يبرز علاقاته بالتفاسير السابقة واللاحقة عليه كذلك، ويبرز الموقع الخاص لتفسير الزمخشري في التقليد الإسلامي الأوسع ويلقي ضوءًا على التلقي السني له، ويختار نماذج خاصة لترجمتها، مما يجعله كتابًا جديرًا بالاهتمام حيث يطلع القارئ العربي على تطورات الاهتمام الغربي بدراسة التفسير من حيث المساحات المدروسة ومن حيث طبيعة التعاطي مع المتون التفسيرية.

تعريف بكتاب

(Qur'ānic Hermeneutics: Al-Ṭabrisī and the Craft of Commentary)

Bruce Fudge

بيانات الكتاب:



الكتاب: Qur'ānic Hermeneutics: Al-Ṭabrisī and the Craft of Commentary

التأويلية القرآنية، الطبرسي وحرفة التفسير.

الكاتب: Bruce Fudge، بروس فودج.

دار النشر: Routledge Studies in the Qur'an.

Abingdon: Routledge

تاريخ النشر: ٢٠١١م.

عدد الصفحات: ١٧٦.

الترجمة: الكتاب غير مترجم للعربية.

محتوى الكتاب:

يأتي الكتاب في خمسة فصول.

الفصل الأول: نوع التفسير الكتابي في الإسلام:

في هذا الفصل يبدأ فودج كتابه بعددٍ من الأسئلة النظرية حول معنى النصّ

المقدّس والتفسير، ويحاول الاستفادة من دراسات الكتاب المقدّس ودراسات

التفسير في الكتاب المقدّس في محاولة إجابة هذه الأسئلة النظرية، وهذا في إطار محاولة أوسع لتحديد الأطر والمسلمات الضمنيّة التي ينطوي عليها عمل التفسير لأيّ كتاب مقدّس، كما يحاول تقديم مَسَح لتطوّر حقل التفسير المبكّر ثم الكلاسيكي والوسيط.

الفصل الثاني: الطبرسي؛ مفسّر خراسان في القرن الثاني عشر:

في هذا الفصل يقدّم فودج تفسير الطبرسي، ويحاول تتبّع علاقاته بكثير من كتب التفسير السابقة سواء السُنِّيّة أو الشيعيّة، كما يحاول مَوْقَعَة الطبرسي في سياق اجتماعي وعلمي أوسع يبرز الكثير من جَنَبَاتِ تفسيره، كما يدرس كيف يحضر النقاش السُنِّي الشيعي لعددٍ من القضايا مثل سلامة النصّ القرآني، داخل هذا التفسير.

الفصل الثالث: اللغة والمعرفة في (مجمع البيان):

في هذا الفصل يدرس فودج البناء المنهجي لتفسير الطبرسي، فيدرس المنطلقات التأويلية له؛ والتي تظهر في كثير من المساحات والنماذج التطبيقية مثل التعامل واللغة والدلالة الجزئية والكلية للكلمات والآيات، كما يبرز في هذا السياق البناء الخاصّ لمتن التفسير واختلافه كحقل معرفي ونمط من التأليف عن غيره من الحقول وأنماط التأليف وتميز بنائه الخاصّ في تعامله مع المصادر، خصوصاً اللغة.

الفصل الرابع: التفسير والقصص القرآني:

في هذا الفصل يتناول فودج تفسير القصص القرآني، خصوصاً تعامل المفسرين مع الزيادات في النصّ القرآني والحذوفات في العلاقة مع قصص الكتاب المقدّس، ويُظهِر هنا قدرة كبيرة على التحليل الأدبي واستخدام النظريات المعاصرة في الشكل الأدبي والتناص وبناء النصوص السردية.

الفصل الخامس: التفسير القرآني والمعتزلة:

في هذا الفصل الصغير يحاول فودج ربط تفسير الطبرسي ببعض التفاسير الاعتزالية مبرزاً التشابهات بين تفسيره وبين هذه التفاسير في عملية التعامل مع اللغة خصوصاً.

أهمية الكتاب:

مثّلت دراسة التفاسير الإسلامية الكلاسيكية أحد أهم المشاغل الاستشراقية منذ نشأة الدراسات القرآنية الغربية كحقل علمي، وتعدّ دراسة المرحلة الكلاسيكية تحديداً في التفسير على خلاف المرحلة المبكرة والوسيلة = مشغلاً أساساً لكثير من الباحثين الغربيين المعاصرين.

هذا الكتاب لفودج يُعدّ دراسة لأحد التفاسير الكلاسيكية وهو تفسير (جامع البيان) للطبرسي، ويتميز كتابه ببُعدٍ نظري قوي في محاولة فهم حقل التفسير والبناء الخاص له وعلاقته بالحقول العلميّة الأخرى، وبإثارة الأسئلة

النظرية الأعمق حول معنى التأويل وتضميناته ومسبقاته، كما يتميز كذلك في بُعدهِ التطبيقي بشموله؛ حيث يهتم بعملية الدراسة الخارجية لكتاب الطبرسي من حيث السياق الاجتماعي والعلمي له وعلاقته بالتفسير السابقة السُّنيّة والشيعية، وكذا بعملية الدراسة الداخلية له والتي تتعلق ببناء النصّ التفسيري ذاته وتوظيف المصادر، ويميّز فودجَ تبخُّره في المناهج الأدبية، والذي ساعد في استكشاف الكثير من مساحات بناء النصّ، خصوصًا في مسألة القصص القرآني.

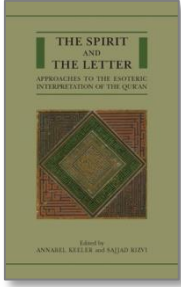
تعريف بكتاب

(The Spirit and the Letter : Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an)

Annabel Keeler, Sajjad Rizvi

بيانات الكتاب:

الكتاب:



The Spirit and the Letter : Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an

الروح والحرف: مقاربات للتفسير الصوفي للقرآن.

الكاتب:

Edited by Annabel Keeler, Sajjad Rizvi، أنابيل كيلر وسجاد

رضوي.

دار النشر: Oxford University Press in association with the

Institute of Ismaili Studies

تاريخ النشر: ٢٠١٦.

عدد الصفحات: ٤٩٥.

الترجمة: الكتاب غير مترجم للعربية.

محتوى الكتاب:

يضمّ الكتاب خمس عشرة دراسة حول التفاسير الباطنية للقرآن، مقسّمة إلى جزأين:

الجزء الأول: تأويلات مقارنة:

يضم هذا الجزء أربع دراسات؛ دراسة أولى لسارة سفيري Sara Sviri تدور حول تعدّد الفهوم للقرآن داخل التفاسير الصوفية، تليها دراسة لجيرهارد بورينج Gerhard Böwering حول شرح معاني الحروف لأبي عبد الرحمن السُّلمي كأحد التفاسير الصوفية المبكرة، ثم دراسة لأنابيل كيلر Annabel Keeler حول نبويّة الحُبّ تدرس فيها صورة النبيّ يعقوب في التفاسير الصوفية لسورة يوسف، ثم في الأخير دراسة لكريستين ساندرز Kristin Zahra Sands حول الترجمات الإنجليزية للتفاسير الصوفية.

الجزء الثاني: المفسّرون والنصوص:

يضم هذا الجزء إحدى عشرة دراسة؛ دراسة أولى لمير بار آشر Meir M. Bar-Asher يوضح فيها الخطوط العريضة للتفسير الصوفي الباطني للقرآن في الخلافة الفاطمية، ثم دراسة لبيتر هيث Peter Heath حول تفسيرات ابن سينا الروحية للقرآن وعلاقتها بالإسماعيلية وفلسفتها ورؤيتها الصوفية، ويقدم مارتن نجوين Martin Nguyen دراسة حول تفسيرات القشيري لما يتعلّق بحدث المعراج وأبعاده الروحية، ثم يدرس توبي ماير Toby Mayer ما يعتبره

ملاحظ لنظام منهجي متماسك للتفسير الباطني، من خلال دراسة «مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار» للشهرستاني، ثم دراسة لريتشارد تود Richard Todd حول «حاشية القونوي على البيضاوي» تبرز الأساليب التأويلية التي اتبعتها فيها، ثم دراسة بيير لوري Pierre Lory حول تأويلات الكاشاني لآيات القيامة والآخرة، ثم دراسة عن هرمنيوطيقا أبي القاسم السمناني عبر دراسة تفسيره (ذخيرة يوم الجزاء)، ثم دراسة لجانيس إيسوتس Janis Esots حول جوانب النظرية التأويلية للملأ صدرا وعلاقة هذه النظرية بتصوره للمعرفة ولدورها، ثم يقدم بكري علاء الدين دراسة حول نظرية وحدة الوجود وأثرها على التفسير الباطني عبر قراءة في أعمال عبد الغني النابلسي، ثم يقدم محمود أي دراسة في تفسير ابن عجيبة «البحر المديد في تفسير القرآن المجيد»، خصوصاً تفسير الآيات المتعلقة بالآخرة لإبراز الطبيعة الخاصة لمنهجيته التأويلية، وفي الأخير دراسة يقدمها سجاد رضوى وأمين احتشامي دراسة في تفسير الميزان للطبائبي تحاول رصد طبيعة هذا التفسير الخاصة في الجمع بين التفسير والتطبيق العملي.

أهمية الكتاب:

تهتم كثير من الدراسات الغربية للقرآن الكريم في الآونة الأخيرة بتوسعة سياق اهتمامها بالتفسير التراثية، حيث تحاول استكشاف مساحات أوسع على المستوى الجغرافي والتاريخي والمعرفي والمذهبي؛ لذلك نجد اهتماماً واسعاً

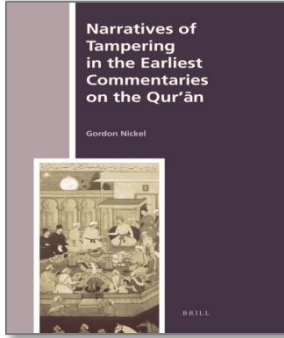
بالتفسير الباطني وطبيعته وعلاقته بالمذاهب الصوفية والباطنية وكذلك علاقته بطبيعة علم التفسير الإسلامي، وهذا الكتاب يمثل محاولة لتقديم دراسة موسّعة في هذا الاتجاه من التفسير داخل التراث الإسلامي.

ويحاول الكتاب التوسّع في المدى الذي يتناوله، حيث يتناول بعض التفاسير المبكرة وكذلك بعض الأعمال المعاصرة، ويتركز بشكل كبير في محاولة تقديم دراسات للجانب المنهجي داخل هذه التأويلات، مبرزاً تنوعها وتشابكها في ذات الوقت، مما يجعل هذا الكتاب مهمّاً وجديراً بالاطلاع.

تعريف بكتاب

(Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries of the Qur'ān).

Gordon Nickel



الكتاب: Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries of the Qur'ān.

روايات التحريف في التفاسير المبكرة للقرآن.

الكاتب: Gordon Nickel، جوردون نيكل.

دار النشر: Brill

تاريخ النشر: ٢٠١١م.

عدد الصفحات: ٢٥٥.

الترجمة: الكتاب غير مترجم للعربية.

محتوى الكتاب:

الفصل الأول: الاتهام الإسلامي بالتحريف من منظور علمي:

في هذا الفصل يتدبّر المؤلف بنقاش نشأة مقولة التحريف وتطورها في

بدايات التقليد الإسلامي.

الفصل الثاني: أطروحة التحريف كموضوعة جدلية:

في هذا الفصل يقدم المؤلف سردًا عامًا لأهم الأعمال الغربية التي تناولت قضية التحريف؛ مثل كتاب جولدتسيهر (جدل المسلمين ضد أهل الكتاب)، وكتاب جيجر (ماذا اقتبس محمد من اليهودية؟) وكذلك كتابات حافا لاتسروس عن التحريف، كما يلقي ضوءًا على التقسيم الكلاسيكي للتحريف كتحريف اللفظ في مقابل تحريف المعنى.

الفصل الثالث: إحالات القرآن للكتب المقدّسة السابقة:

في هذا الفصل يقدم المؤلف تحليلًا لعملية إحالة القرآن للكتب السابقة، فيعتبر أن هذه الإحالة والتي تتسم في المجمل بالاحترام تجاه هذه الكتب، فإنها كي تفهم لا بد من استحضار المجال الدلالي الذي تتحرك فيه المفاهيم الرئيسة الحاكمة لعملية إحالة القرآن لهذه الكتب، ويدرس هنا ثمانية مفاهيم يراها حاكمة لهذه العلاقة، وفقًا لتقنية إيزوتسو في التحليل الدلالي، وهي مفاهيم: «لبس» «كتم» «أسر» «نسي» «بدل» «حرّف» «أخفى» «لوى».

الفصل الرابع: تفسير مقاتل بن سليمان لآيات التحريف:

في هذا الفصل يدرس المؤلف الآيات التي ترتبط بهذه الكلمات الثمان المشكلة للحقل الدلالي لعملية الإحالة القرآنية للكتب المقدّسة، ضمن تفسير مقاتل بن سليمان باعتباره من التفاسير الإسلامية المبكرة بحثًا عن دلالة التحريف في هذا التفسير.

الفصل الخامس: تفسير الطبري لآيات التحريف:

في هذا الفصل يكرّر نيكل ما قام به في عمله على تفسير مقاتل هذه المرة على تفسير الطبري، بحثاً عن دلالة التحريف في هذا التفسير كذلك.

الفصل السادس: المنهج والمعنى في تفسير القرآن:

في هذا الفصل يحلّل المؤلف بنية كتب التفسير انطلاقاً من تفسيري مقاتل والطبري في ضوء أطروحة وانسبرو عن الصّلة بين السيرة والتفسير وتشابه التفسير مع الهاجادة، أي: التفسير القصصي على الكتاب المقدّس.

الفصل السابع: تأثير الإطار السردي على التفسير:

يستمر هنا المؤلف في الانطلاق من منظور وانسبرو لكتب التفسير والسيرة، ويعتبر أن هذه الكتابات كانت تحاول إضفاء سلطة نبويّة على النبي محمد وعلى القرآن في مقابل الكتب اليهودية المسيحية، وأن هذا هو سياق نشأة مقولة التحريف كأحد المقولات الحاكمة للعلاقة بالكتب السابقة.

الفصل الثامن: خاتمة: دعاوى الأديان والاستجابة الإنسانية:

يلجّ المؤلف في هذا الفصل الذي يمثل خاتمة الكتاب على كون تفسير مقاتل والطبري لا يفسران التحريف بما يعني التزييف الفكري أو النصّي بل بمعانٍ أخرى؛ مثل التعدي على حدود الله أو الإضافة غير المبرّرة، وهذا في إطار الفكرة العامة للكتاب وهي أنّ اعتبار التحريف بمعنى التزييف كفكرة مركزية

ضمن علاقة القرآن بالكتب السابقة هي فكرة متأخرة وغير موجودة ضمن القرآن أو التقليد الإسلامي المبكر.

أهمية الكتاب:

تمثل دراسة بدايات الإسلام ودراسة بدايات التقليد التفسيري مساحتين مهمتين في الدراسات الاستشراقية منذ بدايتها وإلى الآن، وهذا الكتاب لجوردون نيكل هو كتاب في المساحتين، حيث يدرس العلاقة بين القرآن والكتب السابقة من خلال تحليل (المجال الدلالي) المكوّن من ثمانية مفاهيم والتي تضبط -وفقاً له- العلاقة القرآنية بالكتب المقدسة السابقة، ويدرس كذلك بدايات التفسير مع مقاتل والطبري عن طريق المجادلة بين التطبيق الجزئي على آيات التحريف تحديداً، وبين النظرة الكلية لبناء نصّ التفسير وعلاقته بالفنون الإسلامية الموازية في هذه الفترة مثل السيرة، وهو في هذا يستفيد من طروحات وانسبرو في طبيعة نصوص التفسير وعلاقتها بالسيرة، كما يستفيد من مستجدات المناهج الألسنية في الدراسة الداخلية للقرآن ومفاهيمه عن التحريف.

إنّ الدرس الاستشراقي المعاصر يشهد تطوراً وتنوعاً كبيراً من حيث المناهج والأطروحات، وما يميز هذا الكتاب لنيكل هو كونه ينطوي على هذا التنوع والتشابك، فنجدّه يُشغّل بعض الأطروحات الاستشراقية التنقيحية من حيث صلتها بنشأة فنّ التفسير لا ببدايات الإسلام، كما يحاول الاستفادة من

مستجدات البحث الألسني في ضبط فهم الصلة القرآنية بالكتب السابقة وفقاً للقرآن ذاته.

وقد خضع كتاب نيكل لعدد من الانتقادات، على رأسها ما يتعلق بالسلامة المنهجية لتحديد نيكل هذه المفاهيم الثمانية كأساس للعلاقة التي يرسمها القرآن بالكتب السابقة، كذلك تجاهله لعدد من الآيات التي تدور حول قضية التحريف لكن لا تستعمل هذه الكلمات الثماني، بالإضافة لاعتبار تفسير مقاتل والطبري بداية للتقليد الإسلامي حول التحريف، وتجاهل كتابات أبعاد مثل كتاب (مناظرة يوحنا والأمير) الذي يعود لحدود القرن السابع.

تعريف بكتاب

(In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise).

Walid Saleh



الكتاب: In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise.

دفاعاً عن الكتاب المقدس: طبعة نقدية، ومقدمة لرسالة البقاعي.

الكاتب: Walid Saleh، وليد صالح.

دار النشر: Brill.

تاريخ النشر: ٢٠٠٨م.

عدد الصفحات: ٢٣٢.

الترجمة: الكتاب غير مترجم للعربية.

محتوى الكتاب:

يأتي هذا الكتاب في ثلاثة فصول تلي مقدمة قصيرة حول أهمية رسالة البقاعي وسياق كتابتها العلمي، يليهم النسخة العربية لرسالة البقاعي «الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة».

الفصل الأول: سيرة هرميوطيقية للبقاعي:

في هذا الفصل يقدم وليد صالح سيرة فكرية للبقاعي، ويحاول صالح سدّ بعض الثغرات غير المعروفة في سيرته، كما يُلمح لأهمية عدد من الكتب التي أرّخت له؛ مثل كتاب السخاوي «الضوء اللامع»، و«فهرست مخطوطات البقاعي» لمحمد أجمل أيوب إصلاحي، كما يحاول تتبّع تأثير الكتابات اللغوية والجدالية السابقة عليه؛ مثل: (أبو الفضل المغربي، وأبو الحسن الحرالي المراكشي)، ويعمد إلى إبراز أثر هذا في تفسيره: «نظم الدرر».

الفصل الثاني: تفسير القرآن؛ جدل الكتاب المقدّس، ورسالة البقاعي:

في هذا الفصل يتناول المؤلف قضية اعتماد البقاعي على الكتاب المقدّس في تفسيره، ويحاول مقارنة تفسيره بتفسيره سابقة عليه؛ مثل: (البيضاوي، وأبو حيّان)؛ ليحاول الوقوف على ما يميز تفسير البقاعي، خصوصاً في هذه القضية - قضية اعتماده على الكتب المقدّسة السابقة على القرآن - ويعرض استخدام البقاعي للأناجيل وللكتاب المقدّس العبري ونظراته حول تاريخهم، كما يلفت النظر لمقروئية رسالة البقاعي وتفسيره بين العلماء والمفسّرين اللاحقين؛ فيذكر

اهتمام الشوكاني برسالة البقاعي، واهتمام الفراهي بتفسير نظم الدرر وتطويره لفكرة البقاعي عن التناسب والتفسير الكُلِّي.

الفصل الثالث: مخطوطات رسالة البقاعي، وخطة التحقيق:

في هذا الفصل يقدم صالح ملاحظات تحريرية حول النسخة؛ المخطوطات التي اعتمدها، تاريخها ووضعيتها، وتاريخ نشرها أو تحقيقها السابق، والطريقة التي سيتبعها في تحقيقه ونشره لرسالة البقاعي.

أهمية الكتاب:

من ضمن الاهتمامات المركزية للكتابات الغربية المعاصرة حول التفسير؛ الاهتمام بالمدونات التفسيرية وبالكتب حول التفسير غير المنشورة أو غير المترجمة للغات الأجنبية؛ حيث يقف غياب هذه الكتابات عائقاً أمام رسم الدرس الغربي صورة كاملة عن تاريخ التفسير ومناهجه وإشكالاته، ويُعدّ هذا الكتاب لوليد صالح إسهاماً -وفقاً له- في إعادة التفكير في قضية استناد المفسرين للكتاب المقدس، ضمن التاريخ التفسيري، حيث تمثل كتابات مثل رسالة البقاعي منطلقاً لإعادة النظر هذه.

وبالنظر للجدالات المعاصرة حول الدراسة الغربية للتفسير الإسلامي، وانتقاد عدد من الباحثين للتراث الاستشراقي الكلاسيكي حول التفسير، سواء في مساحات اهتمامه (حيث لا يهتم للتفسير غير الرسمية، أو للتفسير الشفهية، أو يتجاهل التفسير غير المحققة خصوصاً في الفترة الكلاسيكية)، أو في طرق

تصنيفه لهذا التاريخ، أو تصوّراته عنه وعن علاقته بالفنون الإسلامية الأخرى، والنتائج عن عدم التبحُّر في الدراسة التفصيلية لهذه المدونات، نجد أن مثل هذا الكتاب يكشف عن بعض مساحات هذا الجدل المعاصر بين الباحثين الغربيين، خصوصًا مع كون صالح من المهتمين بإشكالات الدراسة الغربية لحقل التفسير.

كذلك فالكتاب يلقي ضوءًا كبيرًا على قضية تفسيرية تفصيلية هي النقاش بين المفسرين والعلماء في عصر البقاعي في القاهرة المملوكية عن الكتاب المقدس وإمكان الاستناد عليه في تفسير القرآن.

تعريف بكتاب

(L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo)

Massimo Campanini



الكتاب: L'esegesi musulmana del Corano
nel secolo Ventesimo

الكاتب: Massimo Campanini، ماسيمو

كامبانيني.

دار النشر: Brescia, Morcelliana

تاريخ النشر: ٢٠٠٨م.

الترجمة للإنجليزية:

ترجم بعنوان:

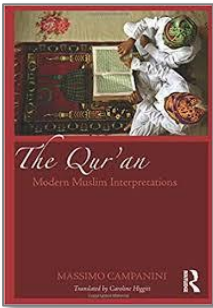
The Qur'an: Modern Muslim Interpretations

دار النشر: Routledge, London & New York

تاريخ النشر: ٢٠١٠م.

عدد الصفحات: ١٦٢.

الترجمة للعربية: الكتاب غير مترجم للعربية.



محتوى الكتاب:

ينقسم الكتاب إلى **أربعة فصول**، تلت مقدمةً صغيرةً في نصف صفحة للمترجمة كارولين هيغيت أوضحت فيها أسلوب تعاملها مع النصوص القرآنية المترجمة في النسخة الإيطالية وكذلك مع الكلمات المنفحة، ومقدمة للكاتب معنونة بـ«القرآن والبراكسيس» يوضح فيها الكاتب كيف أن كلمات مثل "الحدائث" و"العلمنة" و"النهضة" هي كلمات مفتاحية لفهم النتاج المعاصر في التفسير، حيث إن المركزية الكبيرة للقرآن تجعله هو مفتاح النهوض للمجتمعات الإسلامية في الأزمنة المعاصرة كما كان لها في القرن الثامن الهجري مما يجعل كل النقاشات النهضوية المعاصرة بكل إشكالاتها دائرة حوله، وانتهى الكتاب بملحق معنون بـ«مساحات أخرى للتفسير القرآنية».

الفصل الأول: التفسير التقليدي:

وفي هذا الفصل يدرس الكاتب ثلاثة أنواع من التفسير: التفسير السلفي، ويمثل له بتفسير رشيد رضا وابن باديس، والتفسير التقليدي، ويمثل له بتفسير الطببائي وشلتوت، والتفسير العلمي، ويمثل له بتفسير محمد الإسكندراني، كما يدرس موقع الأفكار الحدائثية والعقلانية في هذه التفاسير.

الفصل الثاني: القرآن بوصفه نصًّا، الخطاب والبنية:

ويدرس كامباني في هذا الفصل الاتجاه الأدبي في قراءة القرآن، والذي بدأ مع المصري أمين الخولي ثم مع بنت الشاطي، كما يدرس المقاربات

الهرمنيوطيقية والتاريخية المعاصرة للقرآن، فيدرس نصر أبو زيد ومحمد الطالبي ومحمد أركون ومجتهد شبستري، وكذلك التفسير الموضوعي، باعتبارها مقاربات معاصرة في دراسة النصّ مختلفة عن نمط التفاسير الطويلة، كما يناقش إشكالات البنية والتاريخ والتأويل.

الفصل الثالث: التفسير الأصولي للقرآن، سيد قطب:

ويتناول فيه تفسير سيد قطب باعتباره تفسيراً أصولياً أو راديكالياً.

الفصل الرابع: القرآن والهرمنيوطيقا الليبرالية:

والذي يدرس بها بشكلٍ سريع الاتجاهات النسوية والليبرالية في قراءة النصّ القرآني، مثل كتابات فاطمة المرينسي ومارغوت بدران، كما يلقي الضوء على بعض المقاربات غير العربية للقرآن والتي يمكن إدراجها في سياق القراءة الليبرالية مثل قراءات فريد إسحق وآمنة ودود.

أهمية الكتاب:

الكتابة حول التفاسير الإسلامية سواء التقليدية أو المعاصرة من أهم المساحات التي اهتم بها الاستشراق منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وثمة عدد من الكتابات الكلاسيكية التي تدرس التفاسير بشكل كلي، أشهرها كتاب جولدتسيهر المستشرق المجري «مذاهب التفسير عند الإسلاميين»، وكتابي جوميه عن المنار وعن تفسير طنطاوي جوهرى، وكذلك مؤخراً كتاب يوهانسن جانسن «تفسير القرآن في مصر الحديثة»، وهذه الكتابات

وإلى جوار البحوث والدراسات التي لا تني تظهر باستمرار، تختلف فيما بينها من حيث المنهجية المتبعة في الدراسة، والعينة المدروسة سواء زمانياً أو مكانياً، وكذلك من حيث معايير التصنيف المعتمدة، وهل ينصبّ اهتمامها الأساس على مضامين الكتب أم أساليبها أم مناهجها، ويعدّ كتاب ماسيمو كامبانيني من الكتب المهمة الصادرة في الآونة الأخيرة حول التفاسير المعاصرة، ومما يميز كتابه ربما عن غيره: هو اهتمامه بالتنوع الحادث في التعامل المعاصر مع النصّ القرآني؛ حيث لم يقصر اهتمامه على التفاسير الطويلة فحسب، أو تلك المقاربات الجزئية فحسب، بل اهتم بدراسة النمطين باعتبارهما مجسدين لتنوع التعامل المعاصر مع القرآن، والراجع من جهةٍ لكثيرٍ من العوامل العلمية، ومن جهةٍ أخرى لتلك العوامل الخاصّة بموقع القرآن في الفكر العربي الحديث وإشكالاته، هذا الموقع الذي يعتبره كامبانيني مفتاحياً لفهم التفاسير المعاصرة.

وحاجة الباحث العربي للاطلاع على الكتابات الغربية حول التفاسير المعاصرة كبيرة؛ حيث يكشف هذا عن طبيعة حقل الدراسات القرآنية الغربي نفسه؛ نظرتة للقرآن وموقعه في حياة المسلمين، مدى تطوّر أدوات البحث والتصنيف ومنطلقاته، كما أنها وعلى مستوى المضامين التي تقدّمها فإنها تستطيع تقديم بعض المعايير والطرق في التصنيف ومناهج المقاربة التي قد يستفيد منها الدارس العربي في تصنيفه للنتاج المعاصر حول القرآن، والذي تشهد تصنيفاته السائدة الكثير من عدم الوضوح في منطلقاتها ومحدداتها

ومعاييرها، ويعد هذا الكتاب للمستشرق الإيطالي كامبانيني من أهم الكتب التي قد تساعد بصورة ما البحث العربي في هاتين الجهتين؛ استيعاب الدرس الغربي ومناهجه، إثراء بعض مناحي الدرس العربي في التعامل مع التراث التفسيري وسبل تصنيفه.

فهرس الموضوعات

الصفحة	المادة	م
١٠	تفسير مقاتل بن سليمان وتطور التفسير المبكر نيكولاي سينيائي	.١
٦٦	الأسطورة، قصة الخلاص في تفسير الطبري توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته كلود جيليو	.٢
١٢٣	إعادة قراءة الطبري بعيون الماتريدي إطلالة جديدة على القرن الثالث الهجري وليد صالح	.٣
١٩٨	مفسرو نيسابور؛ استقصاء أولي للمصنفات القرآنية لابن حبيب (ت: ١٠١٦/٤٠٦)، فورك (٤٠٦ / ١٠١٥)، وعبد القاهر البغدادي (ت: ١٠٣٧/٤٢٩) مارتن نجوين	.٤
٢٦٥	هل كان ابن كثير متحدثًا باسم ابن تيمية؟ تفسير قصة يونس أنموذجًا يونس ميرزا	.٥
٣١٤	ابن تيمية مفسرًا؛ قراءة في معالجة ابن تيمية لبيان والد زوج موسى والرسل في سورة يس يونس ميرزا	.٦

الصفحة	المادة	م
٣٨٨	إسماعيل كذبيح إبراهيم: ابن تيمية وابن كثير والذبيح المقصود يونس ميرزا	.٧
٤٥٤	تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)؛ قراءة في تاريخ هيمنته وانتشاره في العمل التفسيري وليد صالح	.٨
٥٣٥	عرض كتاب: تشكّل التفسير الكلاسيكي؛ تفسير القرآن للثعلبي (ت ١٠٣٥/٤٢٧)، لـ(وليد صالح) عمر علي دي أونزاغا	.٩
٥٥٣	عرض كتاب: قصص الأنبياء للثعلبي: الفتنة والمسؤولية والخسارة، لـ(ماريانا كلار) وليد صالح	.١٠
٥٦٥	عرض كتاب: القرآن في بلاد فارس: الترجمة وبروز التفسير الفارسي لـ(ترافيس زاده) بيتر كوينز	.١١
٥٧٦	عرض كتاب: القرآن بين الإمبراطورية العثمانية والجمهورية التركية: تقليدٌ تفسيري، لـ(سوزان جوناستي) يوهانا بينك	.١٢
٥٨٩	تعريف بكتاب (Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭā'if al-ishārāt) Martin Nguyen	.١٣

الصفحة	المادة	م
٥٩٤	تعريف بكتاب (A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī). Andrew J. Lane	.١٤
٥٩٨	تعريف بكتاب (Qur'ānic Hermeneutics: Al-Ṭabrisī and the Craft of Commentary) Bruce Fudge	.١٥
٦٠٢	تعريف بكتاب (The Spirit and the Letter : Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an) Annabel Keeler, Sajjad Rizvi	.١٦
٦٠٦	تعريف بكتاب (Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries of the Qur'ān). Gordon Nickel	.١٧
٦١١	تعريف بكتاب (In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise). Walid Saleh	.١٨
٦١٥	تعريف بكتاب (L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo) Massimo Campanini	.١٩