@Tafsircenter

يوهانا بينك
Johanna Pink

التفسير باعتباره خطاباً

المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة

ترجمة
مصطفى هندي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

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

نبذة تعريفية بيوهانا بينك Johanna Pink:

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

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

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

من كتبها في هذا السياق:

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

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

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

تفاسير المسلمين اليوم، الإعلام والأصول والمجتمعات التفسيرية.

مقدمة[1]:

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

في هذا السياق تحضر مقولة النوع الأدبي GENRE في بعض الكتابات وكما تخبرنا أولريكا مارتنسون في عرضها لكتاب كارين كاور (أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها، القرون: الثاني/ الثامن- التاسع/ الخامس عشر)، في محاولة لفهم البناء الخاصّ لمؤلَّفات التفسير، تلك الملامح الخاصة التي

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة داخل الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسر، وقد ميزنا حواشينا عن حواشي بينك بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات). (قسم الترجمات).

تفرقه عن الحقول المعرفية الأخرى، الطرق التي يبني بها متونه وينظم بها مصادره وأدواته.

ويحضر النوع هنا في هذه الدراسة ليوهانا بينك، في خطوة أبعد قليلًا، حيث تحاول بينك توظيف هذه المفهوم في بيان اشتمال مفهوم التفسير على دلالتين أساسيتين، التفسير كنوع خاصّ في التأليف أو (نوع نصِّي) وهو ما يشير للمدونات التفسيرية، والتفسير بما هو (ممارسة) يمكن ملاحظتها في مساحات كثيرة خارج المدونات التفسيرية، أي الكتابات الفقهية والعقدية وغيرها، ومن خلال هذا التفريق تحاول بينك بيان كون معظم الدراسات المعاصرة سواءٌ الغربية أو العربية للقرآن غالبًا ما تتعلّق بالدلالة الأولى فحَسْب، أي التفسير بما هو نوع نصيّ، مهملة دراسة التفسير كممارسة، وهو ما يهمل في نظرها مساحة واسعة من الإنتاج الإسلامي، فالتفسير بما هو نوع نصِّي يمثّل بالفعل اشتغالًا إسلاميًّا علميًّا راسخًا ومهمًّا، لكنه لا يشكل كلّ الإنتاج الإسلامي في التفسير.

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

في هذا السياق توظِّف بينك بعض المفاهيم مثل السُّلطة والخطاب بالمعنى الفوكوي، لتبرز كيف أن عملية التصنيف المذهبي للتفاسير والتي شاعت في الكتابات العربية والغربية مع الذهبي وجولدتسيهر =قد تكون مشوّشة على فهم التفسير، حيث إن عملية تصنيف تفسير أو اعتباره ممثلًا (للأرثوذكسية) أو التفسير القويم، هي عملية خطابية بالأساس وتقوم على إستراتيجات السلطة، فلا يمكن وجود أرثوذكسية دون أدوات ترسّخها، مما يجعلها بالأساس مسألة تتعلّق بسياق تاريخي محدّد، وهذا يعني عدم إمكان استخدام مقولة الأرثوذكسية نفسها كمقولة علمية تحليلية في حقل دراسات التفسير، بل لا بد أن تخضع هي ذاتها للتحليل، كما لا بد من التنبّه لكون المشتركات في التفسير كنوع نصِّي من حيث مناهجه وأساليبه أوسع من مساحة الخلاف العقدي، كذلك فإن هذا قد أدى -وكما ترى بينك- لاهتمام أوسع بالتفاسير السنيّة على حساب غيرها من تفاسير، مما يعني حدوث تجاهل آخر لمساحة واسعة من مساحة التفسير كنوع نصِّي.

كما تعيد بينك -وَفق هذا المنظور- النظر في تصنيفات مثل (التفسير بالمأثور) و(التفسير بالرأي)، وتثير إشكالات تجاهل دراسة الحواشي ودراسة التراث المدرسي ودراسة الفترة الكلاسيكية في التفسير ودراسة الترجمات الإسلامية التي ربما لا تنتمي للشكلِ المعاصر من (الترجمة)؛ مما يؤدِّي لتجاهلها من قبل المعاصرين بالذات، وترى أنّ هذا من شأنه تطوير النظر

للتفسير سواءٌ داخليًّا (التفسير كنوع خاصّ من التأليف) أو كممارسة نصّية، أو خارجيًّا (أي مجمل مساحات التفسير الإسلامي للقرآن).

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

الدراسة[١][٢]

تدخل دراسة التفسير القرآني -سواء اضطلع بها باحثون مسلمون أو غير مسلمين، داخل أو خارج العالم الإسلاماتي[٣]- تحت مسمّى **التفسير**[٤]. ويشير هذا المصطلح إلى كلٍّ من الاشتغال بتأويل، أو -بشكلٍ أدقّ- «شرح» آيات القرآن عمومًا؛ وإلى نوع معيّن من الكتابات العلمية، هو تفسير القرآن. وإنّ الغموض الذي يكتنف مصطلح التفسير بسبب هذا المعنى المزدوج، يتغلّب

(١) هذه الترجمة هي لفصل بعنوان: "Tafsir as discourse, institutions, norms, and authority" منشور ضمن كتاب: Deconstructing Islamic studies, Majid Daneshgar, ,Harvard university press, 2020، ومتاح على موقع الكاتبة على موقع أكاديميا.

(٢) ترجم هذه الدراسة، مصطفى هندي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) استعملت المؤلِّفة المصطلح الذي صاغه مارشال هودجسون في كتابه مغامرة الإسلام (Islamicate) والترجمة المتداولة له هي إسلاماتي، وللاطلاع على دلالة المصطلح، واختلافه عن «العالم الإسلامي» انظر: مغامرة الإسلام، مارشال هودجسون، ترجمة: أسامة غاوجي، الجزء الأول، ص٤٩ وما بعدها. (المترجم).

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

عليه أكثرية باحثي اليوم من خلال التركيز على المعنى الثاني للمصطلح، أي: تفاسير القرآن؛ على الأقلّ فيما يتعلّق بفترة ما قبل الحداثة[1]، وهي الموضوع الرئيس لهذا الفصل. وبطبيعة الحال، فلهذا القرار الضمني بتفضيل نوع تفسيري معيّن على الطرق الأخرى لتفسير القرآن عيوبه الخاصة؛ إِذْ إنه بحكم تعريفه، يستبعد -وليس دائمًا عن وعي- الأنواع الأخرى من تفسير القرآن. كما أنه يحصر التفسير القرآني في نوع معين لدرجة تحجب السِّمات الكبرى والآليات والوظيفة الاجتماعية لهذا النوع. وإذا لم يؤخذ أيّ نوع آخر من الأدب التفسيري بعين الاعتبار، فليس ثمة إطار مرجعي يمكن على أساسه المقارنة بين التفاسير القرآنية، والتعرّف على معالمها وحدودها.

ومن ثم؛ يكون من المُسَلّم به اعتبار **التفسير** -من حيث كونه عَلَمًا على تفسير القرآن- من منظور داخلي وخارجي، مرادفًا للطريقة المميزة أو حتى الوحيدة التي فسّر بها المسلمون القدامى القرآن، ونوعًا خاصًّا من التأليف genre كانت وظيفته الرئيسة تتيح الوصول إلى «المعنى الحقيقي» للنصّ القرآني. وكما يرى بروس فدج، ربما كان هذا أحد الأسباب التي دفعت العديد من الباحثين الغربيين في دراستهم لتفسير القرآن إلى أنهم «يحصرون اشتغالهم

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

فقط في المصادر المكتوبة في العصور الوسطى، وهو ما أدّى بهم إلى إعادة إنتاج منهجيات وافتراضات وتحيزات مؤلّفي العصور الوسطى دون تمحيص»[١].

بطبيعة الحال؛ إنّ محاولة التمييز بين وجهات النظر الداخلية والخارجية في هذا الحقل -كما في أيّ مجال آخر- تكتنفها صعوبات جمّة؛ إِذْ لا يمكن القول بأنّ الدراسات التي يكتبها المسلمون تخضع بالضرورة لاعتبارات دينية، كما لا يمكن التسليم بأن الأبحاث التي يؤلّفها غير المسلمين ملتزمة حتمًا بالموضوعية والحياد، وخالية من الافتراضات المعيارية؛ كما لا توجد (أكاديمية غربية) متّحدة ومتجانسة وغير مسلمة بالكامل تقف في تناقض حاد مع (الدراسات الإسلامية) ذات الصِّبْغة الدينية. ومع ذلك، من الممكن تحديد خطابات مختلفة في دراسات التفسير شكّلتها مجموعةٌ من السلطات والافتراضات المشتركة التي كانت مؤثّرة في المساحات الأكاديمية الغربية أو الإسلامية لفترة طويلة من الزمن. في القرن الحادي والعشرين، كانت الحدود بين هذه الخطابات -والتي لم تكن جامدة أبدًا- غير واضحة ومتداخلة بشكلٍ كبير، وهو ما يتّضح من وفرة الاتجاهات الواعدة في الدراسات الحالية[٢]. يهدف هذا الفصل إلى وصف التوتر الواقع بين هذه المواقف الخطابية، بجانب النطاقات البحثية المنتجة فيما وراء هذه الاتجاهات. لا تمثل هذه المواقف

(1) Fudge 2006,116.
(2) Fudge 2006,127n25.

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

لا يعود الجزء الأكبر من التوتر الحادث بين هذه الاتجاهات إلى اختلافات إبستمولوجية أو انفراد كلّ منها باختيار مقولاته التأسيسية؛ بل يعود هذا التوتر في الغالب إلى تقييمها المتباين لهذه المقولات. في كثير من الأدبيات الدينية الإسلامية التي أنتجها العلماء، يُعَامَل التقليد التفسيري باعتباره موثوقًا ومقطوعًا به؛ ربما لا ينطبق هذا بالضرورة على كلّ عمل تفسيري مفرد من مرحلة ما قبل الحداثة، ولكنه يصدق على الإجماع المتخيّل على التفسير الشرعي السائد، والذي غالبًا ما يتجسّد في أعمال المفسِّرين الذين يُنظر إليهم باعتبارهم ذروة هذا التقليد. فعلى سبيل المثال؛ غالبًا ما يُعزى هذا الدور اليوم إلى الطبري[١] وابن كثير[٢] في الدوائر السنيّة. ولكن هناك اتجاه مضاد يمثّله علماء ومفكِّرون مسلمون معاصرون، يشكّك بشدة في سُلطة هؤلاء المفسِّرين، ويشيرون مثلًا إلى تحيّزهم ضد النساء أو تغييبهم للسياق التاريخي. وفي كلتا

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

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

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

بالنسبة للدارسين الغربيين للإسلام؛ عندما ظهر لهم التقليد التفسيري، لم يكن السؤال هو ما إذا كان هذا التقليد موثوقًا به وذا سلطة أم لا؛ بل كان سؤالهم الأساسي هو ما إذا كان يؤدّي ما يُفترض أن يؤديه التفسير أم لا. وَفقًا للباحثين الإسلاميين، يُفترض بالتفسير أن يصل بالقارئ إلى معاني القرآن ومقاصده التي خاطب بها جمهوره الأول، من خلال استخدام الأساليب التاريخية النقدية؛ أو بناء نظرة قرآنية متماسكة ومنظّمة للعالم، أو على الأقل يقدّم أفكارًا جديدة ومبتكرة حول رسالة القرآن للمسلمين. ونظرًا لأن أجزاء كبيرة من الأدبيات التفسيرية قد فشلت في تحقيق هذه التوقّعات، فإنّ اهتمام دارسي الإسلام من الغربيين بالتفسير -بشكلٍ عامّ، ومع استثناءات قليلة- كان ضعيفًا حتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. إِذْ يبدو أن ليس هناك فائدة تُذكر من وراء دراسة حقل يتكون أساسًا من الاقتباس العشوائي -على ما يبدو- لتقاليد وآثار مرجعيات سابقة، تبدو مصداقيتها مشكوكًا فيها. ولم يتمكن سوى قلّة من المفسِّرين من التعبير عن أفكار أصيلة، دون التكرار اللانهائي للمادة نفسها. لم يُنظر بعين الاعتبار للأسباب الطبيعية وراء الطابع التكراري للتفاسير القرآنية، تلك الأسباب المتجذّرة في التطوّر التاريخي لنظامٍ علمي، ووظيفته الاجتماعية والتربوية، فضلًا عن اعتبارها موضوعًا صالحًا للبحث. وعند محاولتهم إيجاد

نقطة مرجعية في التقليد التفسيري -وهو تقليد متسع جدًّا بحيث يستعصي على الإدارة والضبط- لجأ العديد من الباحثين إلى التفاسير السنيّة السائدة، على حساب التفاسير التي ارتبط مؤلِّفوها بالشيعة أو الصوفية أو المعتزلة. أثار هذا التبنّي غير النقدي لنظريات المعرفة القائمة على الإيمان مشكلتين على الأقل؛ الأولى أنه طمس الجوانب الجدلية والدفاعية للتفاسير السنيّة السائدة، والثانية أنه تسبّب في تهميش التفاسير المركزية والمؤثرة لمفسِّري المعتزلة أو الصوفية أو الشيعة[١].

وهكذا؛ فإن المعالجة العلمية للتفسير محفوفة بمشاكل التنميط والتأطير. سيحدّد هذا الفصل هذه المشاكل، بالإضافة إلى المحاولات الناجحة لحلّها. أنا أزعم أنه من الضروري التمييز بشكلٍ تحليلي بين *الأنواع النصية*

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

مما صدر في هذا:

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

(قسم الترجمات).

والممارسات النصِّية وتحديد موقعهما في سياقهما الاجتماعي. وسيكون النوع الحديث المتمثّل في ترجمة القرآن مثالًا على ذلك. ولكن يجب أولًا مناقشة الافتراض الأساسي بأنّ **التفاسير** هي المعين الرئيس للتفسير القرآني.

التفسير داخل وخارج التفسير:

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

ومع ذلك -كما تقول جين مكوليف-: ليس بالضرورة أن تتطابق الحدود والمعالم الرئيسة لمقولة **التفسير** باعتباره نوعًا خاصًّا من التأليف مع مقولة التفسير باعتباره ممارسة فكرية للمخيال الديني الإسلامي. صحيحٌ أن لدينا كمية ضخمة من مخطوطات التفسير والمجاميع التفسيرية يمكنها ملء أرفف لا حصر لها، وتنتظر من يخرجها في نشرات محقّقة؛ إلا أن تفسير القرآن في حقبة القرون الوسطى لا يمكن حصره أو استيعابه بالكامل ضمن هذه الحدود[1].

(1) McAuliffe 2003, 454.

إنّ دراسة التفسير القرآني الموجود خارج المتون التفسيرية -وهو ما يمكن أن نسميه التفسير خارج **التفسير**- يقدّم لنا منظورًا أعمق حول كيف اضطلع علماء المسلمين بتفسير القرآن قبل أن تُفرض عليهم القيود التي أنتجها التفسير باعتباره نوعًا خاصًّا من التأليف. تتمثّل إحدى تلك القيود في الإستراتيجية الثابتة لتفسير القرآن آية بآية؛ ففي حين أنّ المفسِّرين يمكن أن يوردوا إحالات من آيات أخرى، وقد فعلوا ذلك في الواقع، إلا أنهم يتمسّكون بالتركيز على المشاكل التي تثيرها آية معينة، ولا يُولون كبير اهتمام إلى وظيفة المصطلح أو المفهوم في القرآن بأكمله. علاوة على ذلك، كان هناك مجموعة واسعة من المصادر التفسيرية والتقاليد والنقاشات التي كان من المتوقّع أن يُظهر المفسرون معرفتهم بها، مع ترك الحرية لهم بشأن كيفية عرضها، ومقدار المساحة التي يجب إعطاؤها لهم، وما إذا كانوا سيقدمون تقييمهم لها أم لا. ونتيجة لذلك، تستشهد التفاسير عادة بـ(أسباب نزول) أو أحاديث معينة متفق عليها، حتى عندما لا يكون لهذه الآثار وظيفة واضحة في تفسير الآية ولا تُبنى عليها أيّ حجة؛ وذلك لأنّ مؤلفي تلك التفاسير احتاجوا إلى الاستشهاد بهذه الآثار لإثبات إتقانهم للتقليد التفسيري[١]. ولكن بمجرّد أن يكتبوا خارج هذا

(1) Bauer 2015,15-18.

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

شددت كارين باور[١] على أهمية النوع [التفسير كنوع خاصّ من التأليف]، والقيود المتأصلة في التفاسير القرآنية من خلال إجراء مقابلات مع علماء حول تفسيرهم للآيات القرآنية المتعلقة بالتسلسل الهرمي بين الجنسين. أسفرت هذه المقابلات عن حجج مختلفة إلى حدّ كبير، وأكثر شمولًا وتماسكًا من تلك الموجودة في الأعمال التفسيرية[٢]. يسمح غياب القيود التي يفرضها النوع بفتح باب المناقشة العميقة والمنهجية للموضوع، وهو أمرٌ مستحيل ضمن بنية التفاسير التي تتتبّع القرآن آية آية. تعتمد كيفية استخدام العلماء للقرآن خارج التفاسير على سياق أقوالهم وشكلها والغرض منها. على سبيل المثال، أظهر كريستيان بيترسن أنه في التقليد الصيني الإسلامي، تميل الكتابات

(١) كارين باور: دكتوراه من جامعة برنستون، هي كبيرة الباحثين في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، تتركز اهتماماتها في التفسير والتاريخ الاجتماعي الإسلامي، لها عدد من الكتب، منها: هيراركي النوع في القرآن، تفسيرات العصور الوسطى والردود الحديثة، ٢٠١٥. كما حرّرت كتاب أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها، القرون: الثاني/ الثامن- التاسع/ الخامس عشر، ٢٠١٣. بالإضافة للمشاركة في عدد من الكتب وكتابة بعض المقالات العلمية، ومنشور ضمن الترجمات المنوعة على قسم الترجمات بموقع تفسير، ترجمة لعرضٍ لكتاب أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها، القرون: الثاني/ الثامن- التاسع/ الخامس عشر ، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر. (قسم الترجمات).

(2) Bauer2015.

عن الشريعة الإسلامية إلى تضمين الترجمات الحرفية للقرآن باعتبارها دليلَ قاعدةٍ فقهية معينة، بينما تفضل الأطروحات المتعلقة بالإيمان في كثير من الأحيان الإشارة بشكلٍ فضفاضٍ إلى المفاهيم والمصطلحات القرآنية[١].

يمكن القول إن الحالات المذكورة أعلاه لا تمثّل (تفسيرًا بالمعنى الدقيق)، وإنما تعكس استخدام القرآن لخدمة غرض خارجي، مثل دعم عقيدة شرعية معينة. ولكن حتى عندما يكون هذا صحيحًا، فإنّ عرض وتأويل الآيات القرآنية في غير الأعمال التفسيرية قد يستند إلى مبادئ تأويلية متماسكة، بل قد تكون أكثر تماسكًا من تلك المطبقة في العديد من التفاسير القرآنية، المشهورة بأنها لم تفِ بما وعدت به مقدّماتُها[٢]. وخير مثال على ذلك هو العالم المملوكي ابن تيمية[٣]؛ فرغم أننا لا نعرف له تفسيرًا بالمعنى الاصطلاحي، إلا أنه اعتمد بشكل كبير على القرآن في بعض أعماله الأخرى، وألّف عددًا من الرسائل التفسيرية. ولم يكتف بإخضاع المادة القرآنية التي اقتبسها هناك لمنهج الحديث الذي طوّره في كتابه (مقدمة في أصول التفسير)[٤][٥]، بل لقد تعمّد

(1) Petersen 2018,123-156.
(2) Forster 2001; Bauer 2013a.
(٣) تقي الدين أحمد بن تيمية (ت: ٧٢٨/ ١٣٢٨).
(4) Saleh 2010a.
(٥) مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير مقدّمة شهيرة وبارزة، وقد عالج فيها عددًا من قضايا التفسير؛ كالبيان النبوي للمعاني، وتفسير السلف والتعامل مع الاختلاف الحاصل فيه، والإسرائيليات، وغير =

تطوير وتطبيق مبادئ تأويلية إضافية وجدها غائبة عن التفاسير المشهورة. من بين هذه المبادئ نوعٌ من النقد التاريخي المتعلّق بقصص الأنبياء المذكورة في القرآن، وكذلك استخدام الكتاب المقدّس -الذي اعتبره ابن تيمية عبارة عن كلام الله بشكل كبير- في تفسير كلام الله في القرآن[١].

حتى لو كان تأويل آيات القرآن خارج **التفسير** خاضعًا أحيانًا لغرض غير تفسيري، يجب أن نفهم أن مؤلِّفي التفاسير لم يقتصروا دائمًا على تقديم التفسير فقط بقصد وغرض التفسير، إِذْ عادةً ما يكون لديهم إسهاماتهم في الخطابات اللاهوتية أو البلاغية أو الفقهية أو الفلسفية أو الصوفية، ويستخدمون التفسير باعتباره ساحة معتبرة لمحاججة خصومهم[٢]، وفي كثير من الأحيان، يصعب

=

ذلك، وكلام المؤلِّفة عن أنه طور بالأصالة في هذه المقدمة منهج الحديث كلام يحتاج في إثباته لدرس. (قسم الترجمات).

(1) Mirza2017; Pink forthcoming.

اعتبار المؤلِّفة هذه المبادئ غائبة عن مدونة التفسير قبل ابن تيمية فيه عدم دقة، فهذا النقد للقصص الذي ذكرت، وكذا لجوء المفسِّرين لمعطيات الكتاب المقدّس في التفسير هو أمر حاصل في كتب التفسير ومنذ بداية تشكّل العمل التفسيري (تفسير السلف)، لا شك أنّ لابن تيمية جهده في الباب ولكن الغرض بيان غلط المؤلِّفة في دعوى انفراد ابن تيمية بذلك عن التقليد التفسيري، فضلًا عن أن موقف ابن تيمية من توظيف الإسرائيليات في التفسير موقف مركّب وهو يوظّفها حال وافقت ما عندنا بالأساس فيعتبرها من قبيل التأنيس لا غير. (قسم الترجمات).

(2) Fudge 2006,146.

تمييز هذه الظاهرة ما لم يكن القارئ على دراية وثيقة بالمناقشات العلمية ذات الصِّلَة -والتي غالبًا ما تكون شديدة التعقيد- التي دارت رحاها في بيئة المفسّر. على سبيل المثال؛ أوضحت شروق نجيب إلى أيّ مدى ضمّن العالِم العثماني من القرن السادس عشر أبو السعود أفندي تفسيرَه -الذي يبدو مفككًا- ألوانًا من المناقشات الجدلية المتخصّصة حول اللغة والبلاغة[١]. من السهل جدًّا التغاضي عن هذا السياق -ومن ثم عدم فهم دوافع المفسِّر- عندما يختزل المرء تأويل القرآن في التفاسير، وعدم إحاطته الكافية بالبيئة الفكرية التي خرجت فيها. ونظرًا لأننا غالبًا ما نفتقر إلى المعلومات التفصيلية حول تلك البيئة، وأن التفاسير لا تبيّن بسهولة ما أثار اهتمام مؤلِّفيها حقًّا؛ فإنّ دراسة التفسير القرآني خارج حدود هذا النوع يمكن أن تكون مفيدة للغاية. غالبًا ما تحتوي الأعمال الموضوعية من جميع العلوم والحقول الأخرى على شكل أو آخر من التصريحات المتعلّقة باهتمامات مؤلِّفيها، وهو ما تفتقر إليه **التفاسير**[٢].

(1) Naguib 2013.

(٢) المشاركة بالكتابة في التفسير هي غرض مركزي في حدّ ذاته للعمل والتأليف التفسيري، وأمّا الغرض الدقيق للمفسِّر من المشاركة فبعض المفسِّرين ينصّ عليه كالطبري مثلًا وابن عطية وغيرهم، ومن لا ينصّ يسهل فهم مقصده من خلال النظر في تفسيره، وصحيح أن التفسير لم ينضبط بمفهوم محدّد عبر التاريخ كما هو معلوم، ما يشوّش الإمساك بمسارات اشتغال المفسِّرين في التفسير خاصّة عند عدم النصّ منهم على ذلك، إلا أن هذا يمكن ضبطه بتأمل التفسير ذاته ومشاغله، وأمّا تجاوز ذلك واعتبار =

إنّ إحدى النتائج المؤسفة للنزوع الاختزالي -لا سيما في الدراسة الغربية للإسلام- الذي يساوي بين تفسير القرآن عمومًا، **والتفسير** من حيث هو نمط محدّد من التأليف =هي عدم الاهتمام بعلوم القرآن؛ ذلك النظام الأكاديمي الأوسع المعني بالقرآن، وأسباب النزول، والتسلسل الزمني، والقراءات المختلفة. قد يكون استكشاف هذا الحقل العلمي طريقة لفهم المناهج التفسيرية السابقة في مرحلة ما قبل الحداثة خارج المقدّمات المثالية للتفاسير[(١)]، أو الأساليب التي تطبّقها على مواد قرآنية معيّنة. ستفتح هذه الدراسة نافذة على الموارد التي كانت تحت تصرف المفسِّرين، وهو العامل الذي غالبًا ما يتعرّض للتجاهل في تحليل ودراسة الأعمال التفسيرية.

إنّ تسليط الضوء على المادة التفسيرية خارج **التفسير** ووضعها في الاعتبار، سيقدّم لنا فهمًا أفضل لتطوّر **التفسير** وحدوده [من حيث هو نوع خاصّ]، بالنسبة إلى التفاسير القرآنية المختلفة، وعلاقتها بالمساحات المعرفية الأخرى. على سبيل المثال؛ أظهر روبرتو توتولي[(٢)] أنّ دواوين الحديث السنيّة

=

أنّ التركيز -كما تذكر المؤلِّفة- على العمل التفسيري خارج مدونات التفسير مفيد فيه فهو أمر مشكل وغير صحيح. (قسم الترجمات).

(1) See Bauer 2013a.

(٢) روبرتو توتولي (١٩٦٤-...): مستشرق إيطالي، حصل على شهادته في اللغات الشرقية من جامعة كا فوسكاري في فينيسيا، ثم حصل على الدكتوراه من الجامعة العبرية وجامعة نابولي، درس الدراسات

=

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

=

الإسلامية في جامعة تورينو ثم في جامعة نابولي، وهو أستاذ الدراسات العليا بجامعة نابولي، تتركز اهتماماته في الأدب الإسلامي وفي التفسير وقصص الأنبياء التوراتيين في القرآن، تولّى تحرير عدد من المجلات العلمية، وله عدد من الكتابات حول هذا، أهمها كتابه: أنبياء الكتاب المقدس في القرآن وفي الأدب الإسلامي، ٢٠٠٤، كما شارك في إعداد فهرس للمخطوطات الإسلامية من مجموعة كاهل بقسم الدراسات الشرقية بجامعة تورينو، ٢٠١١.

(1) Tottoli 2013; 2014.

(٢) جلال الدين السيوطي (٨٤٩/ ١١٤٥- ٩١١/ ١٥٠٥).

(٣) أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية في جامعة فريي الهولندية، تتركّز اهتماماته في تاريخ التصوّف وتاريخ التفسير، خصوصًا تاريخ وأصول نشأة التفسير المعاصر، له كتاب حديث في هذا السياق:

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

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

وقد تُرجِم له دراستان على موقع تفسير:

- هل أنهت الحداثة تعدد المعنى، ملاحظات على تقبّل تعددية المعنى في التفسير السنّي، ترجمة: د/ حسام صبري، منشورة ضمن ملف (التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية المعاصرة).

=

المصاغة خارج التفسير -وإن لم تكن غائبة بالكلية- كان محدودًا حتى ضمن تفاسير الصوفية[١] الأقل التزامًا بالصورة الرسمية للتفسير نسبيًّا. وقد قدّمت ريبيكا سوير عرضًا مشابهًا للانفصال شبه الكامل بين الخطابات الفقهية والتفسير[٢].

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

=

- تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسمي، هل ثم اتجاه للقطع مع المنهج العثماني التقليدي في التفسير، منشورة ضمن الترجمات المنوعة، يمكن مطالعتهما على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(1) Coppens 2018a.
(2) Sauer 2014.

التفسير باعتباره نوعًا ومركزه المستعصي على الضبط:

في مقالته المركزية عام ١٩٩٣، وصف نورمان كالدر **تفسير** القرآن بأنه نوع أدبي literature genre له خصائص محدّدة بوضوح[(١)]. وبينما ركّز مؤرخو التفسير السابقون -ومن أبرزهم المتخصّص في الإسلاميات المجَرِي إجناس جولدتسيهر (١٨٥٠- ١٩٢١)[(٢)]، والباحث المصري محمد الذهبي (١٩١٥-

(1) Calder 1993.

(٢) جولدتسيهر، Ignác Goldziher (١٨٥٠- ١٩٢١): مستشرق مجَري يهودي، تلقّى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليبستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شرّاح التوراة في العصور الوسطى، وعيّن أستاذًا مساعدًا في عام ١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجَرية في فيينّا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عيّن أستاذًا للغات الساميّة بجامعة بودابست.

له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها "*Vorlesungen über den Islam*"، (العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، وSchools of Koranic Commentators، (مذاهب التفسير الإسلامي)، والكتابان مترجمان للعربية؛ فالأول ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف موسى وعليّ حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، وقد طُبع أكثر من طبعة، آخرها طبعة صادرة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، والثاني كذلك مترجم، ترجمه: عبد الحليم النجار، وصدر في طبعة جديدة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، وله كتاب مهم عن الفقه بعنوان: (The Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History : a Contribution to the History of Islamic Theology) وهو أول بحوثه المهمّة حول الإسلام، حيث صدر في ١٨٨٤، ترجم للعربية بعنوان: (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم، ترجمة: محمد أنيس مورو، وصدر عن دار نماء، ط١، بيروت، القاهرة، ٢٠١٢)، كذلك فقد ترجمت يومياته =

١٩٧٧)- في الغالب على الميول اللاهوتية والهوية المذهبية للمفسِّرين[١]، فحص كالدر بنى ومناهج أعمالهم التفسيرية؛ وأثناء فحصه هذا، كان خاضعًا بشكلٍ ملحوظ للتيار -الواضح في العديد من الدراسات الأكاديمية للتفسير- الذي يميل إلى وضع الأعمال التي كانت تعتبر موثوقة وذات سلطة في القرن التاسع عشر أو القرن العشرين في مركز التقليد التفسيري، ومعاملتها على أنها أعمال نموذجية تحدّد خصائص وهرمنيوطيقا **التفسير** السائد؛ بِغَضّ النظر عن مدى أهميتها وموثوقيتها في الفترات السابقة. على سبيل المثال، اعتبر كلٌّ من جولدتسيهر والذهبي[٢] تفسيرَ الطبري السنّي -وهو تفسير عمدته المرويات والآثار- هو المعيار الذي تُقاس عليه التفاسير الأخرى[٣].

=

مؤخرًا، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظنّ أن في هذه اليوميات فائدة كبيرة لفهم الكثير من أبعاد فكر جولدتسيهر ورؤيته للإسلام ودافع دراسته له ولمساحات الاشتغال التي اختارها في العمل عليه. (قسم الترجمات).

(1) Goldziher 1920; al-Dhahabī 1961.

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

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

تشكّل الجزء الأكبر من هذا الانحياز نحو التفسير السنّي القائم على المرويات والآثار من خلال سياسات الطباعة والنشر في العالم الإسلامي[١]. وبالنسبة للمستشرقين في الجامعات الأوروبية، فإنّ تصورهم للأعمال التي كانت تتمتع بالسلطة والأهمية والموثوقية قد ازداد تشوهًا بسبب تركيزهم على مناطق معيّنة من العالم الإسلامي ومنحها الشقّ الأكبر من الاهتمام، لا سيما الإمبراطورية العثمانية ومصر والهند[٢]. كانت الأعمال التي طُبعت ونُشرت في وقت مبكّر في تلك المناطق متاحة بصورة أكبر وأيسر للباحثين في الإسلاميات من تلك التي كان يتوفّر منها عدد قليل فقط من المخطوطات أو التي نُشرت في مناطق حظيت باهتمام أقلّ. وقد استفاد تفسير الطبري من هذه الحقيقة؛ إِذْ نُشر في القاهرة عام ١٩٠٣، وكان مصدرًا مفضَّلًا للمستشرقين. جاء قرار جولدتسيهر اللاحق بوضع الطبري في مركز التقليد التفسيري في الطبعة الأولى

(1) Saleh 2010b.

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

Approaches to the Qur'an in Sub-Saharan Africa
Edited by Zulfikar Hirji,OUP, 2019
Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran
Edited by Alessandro Cancian, OUP, 2019
Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia, Abdullah Saeed, OUP, 2006
(قسم الترجمات).

من دائرة المعارف الإسلامية، والتي تكشف أيضًا عن انحياز واضح للوسط العثماني؛ ويظهر ذلك مثلًا في تمييز المفسِّر العثماني من القرن الثامن عشر إسماعيل حقي البروسوي بوضعه ضمن المفسِّرين القلائل المذكورين بالاسم؛ كما ظهر في التأكيد على أهمية تفسير البيضاوي[١] الذي كان عمدة الدرس التفسيري في المدارس العثمانية[٢]. تُرجم جزء من تفسير البيضاوي إلى اللغة الإنجليزية في عام ١٨٩٤، بناءً على افتراض أنه يمثّل نوع التفسير، وبالتالي فهو مفيد بشكلٍ خاصّ لطلاب الاستشراق.

بالطبع تأثّر مؤرّخو التفسير المسلمون -مثل الذهبي- بظهور رأسمالية الطباعة والنشر، تمامًا مثل المستشرقين، على الرغم من أن الدراسات العثمانية ربما كانت أقلّ جاذبية للعرب منهم =بوضع الطبري في مركز التقليد التفسيري، شكّل الباحثون نموذجًا معياريًّا لتفسير القرآن، ولم يكن ذلك من قَبِيل الصدفة. نظرًا لأن إنتاج النشرات المطبوعة من أعمال التفسير كان مكلفًا ويستهلك وقتًا طويلًا، ونادرًا ما يكون عائده التجاري مربحًا؛ فقد كان الدافع في كثير من الأحيان هو أجندة محدّدة. كان العديد من الأشخاص والمؤسّسات القائمة على تمويل أو إنتاج مثل هذه النشرات مهتمّين بنشر الأعمال السنيّة على وجه التحديد، التي تتبنّى النظرية التأويلية القائمة على المرويات والآثار، والتي يعدُّ

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

(2) CarradeVaux 1934.

تفسير الطبري نموذجًا لها، وبصورة أكبر تفسير ابن كثير. كان تفسير ابن كثير هو أوّل ما نُشِر بتصميم حديث سهل الاستخدام. فعلى عكس مطبوعات المدارس في القرن التاسع عشر الموجّهة لعلماء الدين المتخصِّصين وذوي الهمم العالية، فهذه النشرة يمكن للقرّاء الذين ليسوا من علماء الدين، ولا يحفظون القرآن عن ظهر قلب أن يستعملوها ويستفيدوا منها. إنّ صعود النظرية التأويلية لابن تيمية وتفسير ابن كثير إلى مركز السلطة في المجال السنّي هو نتيجة للتطوّرات السياسية والأيديولوجية في الفكر السنّي الحديث، التي دفعَت السلفيين من ذوي النفوذ والمال في دمشق والقاهرة والهند والمملكة العربية السعودية لطباعة أعمالهم. يعكس تفضيل هذه المقاربات والمناهج القناعة بأن الأحاديث «الصحيحة» هي المصادر المفضَّلة للتفسير؛ بينما الفلسفة، والمرويات «غير الثابتة» من خارج المجال الإسلامي (الإسرائيليات)، والمواد السردية مفرطة الطول، والتبصرات، والاختلافات في الرأي، والتصوف، والفلسفة[١] =هي مصادر مشكوك فيها، على الرغم من حقيقة أنها طبعت جزءًا كبيرًا من التقليد التفسيري فيما قبل الحداثة. وقد أطلق وليد صالح[٢] على هذه المقاربة في

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

(٢) باحث لبناني وُلِد في كولمبيا، أستاذ بقسم الدّين وقسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تورنتو الكندية، درس اللغة والأدب العربي في الجامعة الأمريكية ببيروت ثم حصل على الدكتوراه من جامعة ييل الألمانية، وجامعة هامبورغ الألمانية.

=

التفسير «الهرمنيوطيقا الراديكالية»، وأظهر إلى أيّ مدى أسهمت سياسات الطباعة والنشر في القرن العشرين في صعودها إلى مركز الهيمنة[١].

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

=

تتركّز اهتماماته في القرآن وتاريخ التفسير واللغة العربية، والأدبيات اللاهوتية في الإسلام، له عددٌ من المقالات والأوراق في هذا السياق، بالإضافة لكتابه الأشهر: «تشكيل التقليد التفسيري الكلاسيكي؛ تفسير القرآن للثعلبي»، والمشاركة في بعض الكتب المهمّة.

تُرجِم له إلى العربية عدد من الدراسات:

تفاسير القرآن، ترجمة: طارق عثمان، منشورة ضمن ترجمات ملف (علم التفسير) على قسم الاستشراق بموقع تفسير، عرض كتاب (قصص الأنبياء للثعلبي، الفتنة والمسؤولية والخسارة)، ماريانا كلار، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، ضمن ترجمات ملف (علم التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة)، على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

(1) Saleh 2010a; 2010b.

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

الخروج عن الصورة القويمة (الأرثوذكسية)؛ من شأنه أن يتجاهل العمر الطويل للمرويات السردية التي لا تعدّ ولا تُحصى من أصل يهودي أو مسيحي، والتي لم تُفهم بشكلٍ كافٍ حتى الآن.

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

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

---

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

(2) Saleh 2010b.

(٣) إنّ تفسير ابن كثير منتشر على الإنترنت بطبعات وترجمات مختلفة، ومع ذلك، لا يمكن القول إنّ السلفيين يهيمنون على مجال رقمنة أعمال التفسير حصرًا؛ فهناك موقع التفسير الرائد، altafsir.com، (مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي) على سبيل المثال، تديره مؤسّسة أردنية مرتبطة بالعائلة =

الاقتناع مرتكزًا على قدرة هذا المنهج على تلبية التوقّعات المعاصرة لما يجب أن يكون عليه التفسير أو ما يجب أن يقدّمه. فبدلًا من الانخراط في السرد الأسطوري، أو النقاشات متعدّدة المراكز، أو المناقشات التي قد تبدو غير ذات صلة بالمشكلات التفسيرية التي يطرحها النصّ؛ يتوقع العديد من قرّاء التفسير المعاصرين -بمن فيهم العلماء- أن يهدف التفسير إلى تحديد «المعنى الصحيح» للقرآن.

غنيٌّ عن القول إنّ هذا التوقّع ظاهرة حديثة؛ فقد اقترح التحديثيون المسلمون في أواخر القرن التاسع عشر فكرة التعامل مع القرآن كمصدر مركزي وموحّد لتوجيه المسلمين وتعليم جميع المسلمين معانيه، بدلًا من الاقتصار على تلاوته، وقد أثبتت هذه الفكرة أنها بالغة التأثير، إِذْ قد غيّرت دور التفسير من نظام علمي [له معالمه الخاصّة] إلى دليل أو كتاب إرشادي يحتوي على القيم الأخلاقية التي يرسخها القرآن[1]. وتبعًا لذلك، تغيّرت التسلسلات الهرمية ومواقع السلطة ضمن التقليد التفسيري، فقد هيمنت المقاربتان

=

المالكة في البلاد، والتي تبذل جهدًا كبيرًا للترويج لـ«الإسلام المعتدل». يوفر الموقع إمكانية الوصول إلى عدد هائل من أعمال التفسير، بما في ذلك تفاسير الصوفية والشيعة والإباضية؛ لكن من الواضح أنه لا يشمل التفاسير الإسلامية الموصوفة بالتطرّف.

(1) Pink 2018a, 14-29.

التحديثية والسلفية. وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا بصورة واضحة في الدراسات الأكاديمية للتفسير، سواءٌ من الداخل أو الخارج. والأهم من ذلك، أن المفاهيم المعيارية التي تتضمّنها المقاربة التقليدية (الأرثوذكسية) وما تنطوي عليه من تحيزات مذهبية وأيديولوجية أساسية يجب الكشف عنها وإخضاعها للنقد.

الأعمال والتصنيفات الداخلية للتفسير: تشييد الأرثوذكسية:

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

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

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

---

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

(2) Saleh 2010b.

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

تصنيف التفاسير؛ قراءة في التصنيفات المعاصرة مع طرح معيار منهجي لتصنيف التفاسير، خليل محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير تحت الرابط الآتي: https://tafsir.net/research/53/

(4) Saleh 2004,17.

(5) Poonawala 2000.

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

لقد أثّرت هذه الجدالات التي حدثت داخل مجال التفسير على الباحثين في مجال التفسير القرآني إلى درجة ملحوظة؛ إِذْ رسخت لديهم تحيزًا ضمنيًّا -وعلى الأرجح عن غير وعي- تجاه نوع معيّن من المعيارية السنيّة. كما ذكرنا سابقًا، بالنسبة إلى جولدتسيهر، لم تقتصر المسألة على اعتبار تفسير الطبري القائم على الآثار هو أنموذج الممارسة التفسيرية فحَسْب، بل صنّف أيضًا العديد من الأعمال الأخرى التي تعود إلى ما قبل الحداثة على أنها تفاسير مذهبية خارجة عن النموذج المعياري ومخصّصة للدفاع عن ميول مذهبية معيّنة مثل الصوفية والشيعة والمعتزلة. وعلى نفس المنوال -ولكن برسم حدود

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

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

مختلفة قليلًا- يتألّف الكتاب الكلاسيكي لهيلموت جاتجي Helmut Gätje بعنوان: «القرآن وتفسيره Koran und Koranexegese» (مترجم إلى الإنجليزية) من تسعة فصول تقدّم تسعة موضوعات بها مقتطفات من الأعمال التفسيرية التي لا تتبع المقاربة المجازية -ومنها أعمال المفسِّرين السنّة، وغيرهم مثل الزمخشري المعتزلي[١]- باعتبارها تشكّل التيار الرئيس، تليها فصول عن التفاسير (الصوفية والفلسفية)، والشيعية، والتفسير الحديث[٢][٣].

الانطباع الناتج عن كلّ ما سبق هو أن التفسير السنّي الظاهري هو المعيار غير المرئي؛ بمعنى أنه موقف محايد وسط مجموعة متنوّعة من المواقف «المذهبية». هذه صورة مشوهة إلى حدّ ما. فكما أكّدت الأبحاث الأخيرة، لم يقدّم الطبري في الواقع كلّ المواد التي كانت تحت تصرّفه بصورة محايدة[٤]. ومثل جميع المفسِّرين السُّنّة، كان هو أيضًا ينتمي إلى مذهب، ولديه أجندة لاهوتية. لقد شارك المفسّرون السُّنّة في جميع أنواع الجدل، وقد أنفق بعضهم

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

(2) Gätje 1971.

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

(4) Saleh 2016.

الكثير من الوقت والجهد في الدفاع عن معاييرهم ونظرتهم للتاريخ الإسلامي المبكّر. ومثلما كان بعض المفسِّرين الشيعة -مثل القمي (توفي بعد ٣٠٧/ ٩١٩) والكاشي (ت: ١٥٠٥)- ينزعون إلى قراءة بعض الآيات باعتبارها إشارات مجازية إلى عليّ وفاطمة وذريتهم -آل البيت- فهناك تقاليد تفسيرية سنية ترى في بعض الآيات إشارات مجازية إلى أفضلية أبي بكر، الخليفة الأول، أو إلى (الخلفاء الراشدين) الأربعة، في محاولة واضحة لدعم الرأي السنّي حول الأحق بخلافة النبيّ. على سبيل المثال، في الآية: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾؛ هناك أثر يرويه أبيّ بن كعب (توفي بين ١٩/ ٦٤٠ و٣٥/ ٦٥٦) أنّ النبي محمدًا قال:

«﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ أبو بكر الصديق، ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ عمر بن الخطاب، ﴿وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ﴾ عثمان بن عفان، ﴿وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾ عليّ بن أبي طالب»[1].

إنّ تأويل الصفات الأربع المذكورة في صيغة الجمع في الآية باعتبارها إشارة إلى أربعة أفراد أصبحوا فيما بعد (الخلفاء الراشدين) في الإسلام السنّي

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

هو تفسير مجازي ودفاعي للغاية، ومع ذلك استشهد به عدد من المفسِّرين السنّة[1].

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

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

جولدتسيهر؛ لكنه في الواقع كان أحد المتون المركزية في المناهج المدرسية لعدة قرون[١].

وعليه؛ فإنّ تقسيم مجال التفسير إلى فئات مذهبية جامدة هو أمرٌ مُشكل، ليس فقط لأن هذه الانقسامات غالبًا ما تتجاهل الطبيعة المذهبية للإسلام السنّي، كما أنها تتجاهل القواسم المشتركة بين أعمال التفسير من مختلف المذاهب؛ لكنها أيضًا غالبًا ما تُولي اهتمامًا غير كافٍ للبُنى المشتركة التي تميز هذه الأعمال المختلفة باعتبارها أعمالًا تفسيرية. وهذا لا يعني أن على المرء أن يتجاهل انتماءات المفسِّر وولاءاته وتحيزاته المحتملة[٢].

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

(1) Saleh 2013.
(2) Bauer 2013b; Pink and Görke 2014.

تحليلية في الدراسة الأكاديمية للتفسير، بل قد يكون من المفيد التساؤل عن أنواع التفسير التي كانت تعتبر أرثوذكسية في زمان ومكان محدّدين، ولأيّ سبب، وأيّ سلطة استُخدمت للدفاع عنها[١].

إنّ ربط دراسة تاريخ التفسير بشكلٍ أوثق بالتاريخ السياسي سيكون مفيدًا لفهم الطبيعة الدقيقة للدفاعات والجدالات التي درات في ساحة التفسير، بدلًا من التسليم غير النقدي بالأفكار التي ترسخها. في بعض الأحيان، قد تكون هذه الجدالات مقتصرة إلى حدّ كبير على الحقل العلمي، مثل النقاشات البلاغية التي أثّرت في تفسير أبي السعود[٢][٣]. وفي أوقات أخرى، ارتبطت هذه الجدالات ببنى سياسية عليا (ماكروسياسية)، مثل صعود الخلافة الفاطمية والنشاط السياسي -وأحيانًا الإرهابي- للفِرَق الشيعية الأخرى كالإسماعيلية بين القرنين العاشر والثالث عشر. قد تكون هذه العوامل قد أثّرت في الهجمات الجدلية اللاذعة التي شنّها علماء السنّة ضد ما يسمى بالباطنية، وهو مصطلح ازدرائي استُعمل للإشارة إلى الفِرَق الإسلامية التي يُزْعَم أنها استهدفت الوصول إلى المعنى الباطني للمصادر الدينية، بدلًا من اتباع معناها الحرفي الظاهر. في هذا السياق، كانت الإستراتيجية الدفاعية الواضحة هي تشويه صورة

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

(٢) محمد أبو السعود العمادي أو أبو السعود أفندي (تُوفي ٨٩٢/ ١٥٧٤).

(3) Naguib 2013.

التأويل باعتباره نوعًا من التفسير المجازي الذي لا أساس له، والخارج عن التقليد (المهرطق)، والذي يُزعم أنه يهدف إلى إبطال المعنى الحرفي الظاهر لنصوص القرآن[١]. ولكن على الرغم من كلّ الانتقادات التي أطلقها ابن تيمية ومَن تبعه من العلماء، ظلّت الصوفية وأنماط التفسير المستوحاة منها متأصّلة في التيار الرئيس للتقاليد التفسيرية، ولحسن الحظ، هي حقيقة معترف بها على نطاق واسع في الدراسات الإسلامية[٢].

(1) Hodgson I960.
(2) Keeler et al. 2016; Coppens 2018b.

التفسير باعتباره خطابًا: السلطة والفضاءات الاجتماعية:

تمامًا مثل الحدود بين التفسير الشرعي وغير الشرعي، فإنّ طبيعة التفسير باعتباره نوعًا تستند إلى علاقات اجتماعية وديناميات سلطة ملموسة. يُحدَّد النوع من خلال القواعد، والامتثال لهذه القواعد هو الذي يحدِّد ما إذا كان العمل معترفًا به على أنه ينتمي إلى النوع أم لا[١]. إنه إذن خطاب بالمعنى الفوكوي؛ أي مجموعة من المعايير التي شكلتها هياكل السلطة والأشخاص الذين يمثلونها، أو يختارون أحيانًا تحدّيها وخرقها. في حالة التفسير في مرحلة ما قبل الحداثة، فإنّ الأشخاص المعنيين هم علماء دين ذكور[٢] من أزمنة سالفة، وهم الذين أسّسوا **التفسير** باعتباره نوعًا نصيًّا وحقلًا علميًّا، وليس بالضرورة أن يكون ذلك قد حدث عن وعي أو قصد لخلق هذا المجال، بل بالأحرى من خلال اقتراح نماذج التفسير الحَرِيَّة بالاتّباع، والتي شكّلت فيما بعد التوقعات لما يجب أن يكون عليه تفسير القرآن.

لفترة طويلة، كان المنظور التاريخي لهذه المساحات الاجتماعية التي أُنتج التفسير في ظلّها غائبًا تمامًا عن البحث. هدفت بعض الدراسات الحديثة إلى تغيير هذا الواقع، في محاولة لإلقاء الضوء على الوظيفة الاجتماعية للتفسير

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

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

والقواعد التي تشكّله. كانت محاولة نورمان كالدر[١] لوصف التفسير باعتباره نوعًا نقطة الانطلاق؛ لأنه فحص القواعد التي كانت تسري في مفاصل في التفاسير. ولكن في وقت لاحق فقط قام الباحثون بإجراء تحقيقات حول سياق إنتاج هذه القواعد، وتبيّن أن إنتاج هذه القواعد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بمكانة العلماء. سلطت كارين باور الضوء على الدور الحاسم لقواعد النوع التي يصوغها أفراد طائفة العلماء أصحاب التفاسير؛ إِذْ يُظْهِر التقيدُ بهذه القواعد إتقانَ المفسِّر للتقليد التفسيري، وهو ما يرتقي به إلى مركز مجال معرفي راسخ[٢]. لذلك، فإنّ العالم الذي يحاول خرق هذه القواعد يعرض مكانته وعمله إمّا لخطر الرفض الصريح أو عدم الاعتراف بعمله باعتباره مساهمة في خطاب التفسير، وهو الأقرب. فقط العلماء الذين لم يهتموا بهذا الاعتراف، أو الذين استمدّوا سلطتهم من مصدر مختلف -كما قد يكون الحال في فضاء التفسير الباطني- يمكنهم تجاهل القواعد. في العصر الحديث، عندما تغيرت طبيعة البحث العلمي والمجموعة المستهدفة من الكتابات حول القرآن، سمح

(١) نورمان كالدر (١٩٥٠- ١٩٩٨): مؤرِّخ بريطاني ودارس للإسلاميات، درس اللغة العربية والفارسية في كلية أودهام بجامعة أكسفورد، وحصل على الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن (سواس) تحت إشراف جون وانسبرو (١٩٢٨- ٢٠٠٢)، تركزت دراساته في بدايات الإسلام وخصوصًا بدايات التشريع الإسلامي، له في هذا السياق عدد من الكتب، منها (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر، ١٩٩٣). (قسم الترجمات).

(2) Bauer 2015,15.

الوضع برفضٍ واعٍ لقواعد التفسير، وخلق أشكال جديدة تمامًا من التفسير القرآني. ومع ذلك، استمر هذا النوع من التفسير بسبب قدرته المستمرة على تعزيز مكانة المفسِّر.

اتسم المجال الخطابي الذي أنتج فيه العلماء تفاسيرهم بوجود فضاءات اجتماعية مختلفة، ومجموعات مستهدفة مرتبطة بأنواع فرعية متعدّدة. اقترح وليد صالح التمييز بين التفاسير الموسوعية التي سعت إلى تقديم مناقشة شاملة للآراء التفسيرية المتداولة -أو على الأقلّ تلك التي يعتبرها المفسِّر جديرة بالاهتمام- وبين التفاسير المقتضبة ذات الطابع المدرسي، التي تنتقي من بين مجموعة واسعة من الأقوال التفسيرية تلك التي يعتبرها المفسِّر الأقرب للصواب. تقوم المجموعة الأولى على جمع الأقوال والمناقشات العلمية المتداولة، والتوسّع فيها، وكان الهدف منها إثبات إتقان المفسِّر للتقليد التفسيري أمام العلماء الآخرين؛ أمّا المجموعة الثانية فقد تضمّنت وصفًا موجزًا من المفسِّر لحالة المجال العلمي لجماهير الطلاب. لم يكن هذا بالضرورة شكلًا أدنى من أشكال التفسير، إِذْ يتطلب الأمر درجة معينة من السلطة لتقديم ملخّص محدّد لأهم الأفكار في مجال الدراسة، والموجّه إلى صغار الباحثين.

لقد كان مجال التعليم ذا أهمية كبرى لتأسيس واستمرار **التفسير**، ومع ذلك قلّما جرى استكشافه. ظلّت الأبحاث العلمية في الدراسات الإسلامية في

الأكاديميات الغربية -لفترة طويلة- منشغلة بالنصوص، دون الالتفات لمكانتها في المجتمع، في حين أنّ الدراسات الدينية الإسلامية التقليدية كانت منشغلة بدرجة السلطة التي يمكن أن تُعزى إلى عمل معيّن من أعمال التفسير. بالطبع عند تقييم هذه الدرجة من السلطة، كان العلماء وكتّاب السِّيَر -ولا يزالون- على دراية تامّة بالدور المركزي للتدريس؛ إِذْ إنّ موقع مفسّر معين ضمن سلسلة من العلماء والطلاب هو عنصر مركزي في كثير من الأدب الإسلامي في تاريخ التفسير. ومع ذلك، نادرًا ما يرتبط هذا الاهتمام بسؤال كيف شكّلت هذه الظروف الاجتماعية المعينة إنتاج التفاسير القرآنية والهيكل الخطابي الذي أصبح فيما بعد **التفسير**.

قد يكون من المفيد تأطير هذا السؤال بمصطلحات العلوم الاجتماعية الحديثة فنقول؛ ما الدور الذي لعبته هيئةُ ووَضْعُ العلماء في إنتاج **التفسير**؟ ما أنماط إنتاج المعرفة ونوع علاقات القوة التي شكّلت النوع وبُناه الخطابية؟ كيف تطوّرت قواعد هذا النوع إلى حدّ تمكن العلماء من تمييز التفسير «العادي» عن غيره من التفاسير الخارجة عن المعيار؟ ما فوائد إنتاج عمل تفسيري نموذجي أو استثنائي، أو الانحراف عن القواعد، أو خرقها، أو التلاعب بها؟ ما الأمثلة التي لدينا لهذه الأعمال، وبماذا قد تخبرنا كيفية استقبالها؟ يعتمد العثور على إجابات لهذه الأسئلة إلى حدّ كبير على قراءتنا

للنصوص، وهو ما يحافظ على جعل الخبرة الفيلولوجية مهمّة للغاية. في الوقت نفسه، يمكن أن تفتح العلوم الاجتماعية طرقًا مختلفة للتفكير في هذه النصوص.

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

(1) SchielkeandDebevec2012.

البحث عن الأصول والبحث عن الأصالة:

حتى مطلع الألفية، كانت دراسة التفسير متوافقة مع الاتجاه العام -والآخذ في التراجع لحسن الحظ- في الدراسات الإسلامية، والذي يسعى للتركيز على الأصول؛ وهو ما يعني رؤية «الإسلام الأصيل» ممثلًا بنصوصه التأسيسية والإنتاج الفكري لمرحلة التكوين؛ وإيلاء القليل من الاهتمام بأيّ شيء ظهر بعد «العصر الذهبي» للخلافة العباسية، فضلًا عن الإنتاج الفكري خارج الفضاءات السنيّة[١]. وهكذا، اعتُبر نصّ القرآن أهم من القراءات الإسلامية اللاحقة له، كما يجري تجاهل غالب القراءات التي ظهرت في وقت متأخر عن القرن الثالث عشر الميلادي أو نحو ذلك. إذا اعتُبر التفسير بشكل أساسي أداةً -وإن كانت غير كاملة- لفهم القرآن، فهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى افتراض أن تلك الأعمال الأقرب تاريخيًّا لظهور القرآن هي الأكثر فائدة والأجدر بالاهتمام. وفي هذا الصدد، كان الاتجاه العام في الدراسات الإسلامية الغربية بمثابة صدى لافت للنموذج السلفي. ليس من قبيل المصادفة أن يحظى الطبري بشعبية كبيرة بين علماء المسلمين المعاصرين وكذلك الباحثين الغربيين؛ إِذْ يعطي تفسيره انطباعًا بتوفير الوصول إلى جميع الطبقات الأولى من التفسير الإسلامي للقرآن، على الرغم من أنه قد ثبت أن الطبري كان في

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

الواقع انتقائيًّا، وكانت له تحيزاته الخاصّة فيما يتعلّق بالمواد التي اختار إيرادها في تفسيره[1].

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

إنّ المدخل الذي كتبه أندرو ريبين حول التفسير في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية -المنشورة في عام ٢٠٠٠- يُظهر بالمثل أنه من الممكن التعامل مع التقليد التفسيري بصورته التي ترسخ عليها وجرى تدريسه بها في المدارس بعد القرن العاشر الميلادي على أنه أكثر من مجرد تكرار للمواد

(1) Saleh 2016.

السابقة، أو حتى عدّه حقلًا علميًّا «أصابه الجمود والتصلب»[(١)]. وصف ريبين الفترة التي بدأت في القرن الحادي عشر الميلادي -بعد فترة «كلاسيكية» قصيرة بشكل ملفت للنظر، والتي تتكون أساسًا من الطبري ومعاصريه- بأنها فترة «النضج»، مما يشير إلى أنها كانت مرحلة طبيعية في تطوّر نوع من البحث العلمي بلغ ذروته خلال تلك الفترة، بدلًا من عدها مرحلة تراجع[(٢)(٣)].

وبالفعل؛ من الضروري التفكير في التفسير باعتباره نوعًا من البحث العلمي الذي خضع للتطور، وخلال هذه العملية، أنتج السلطة، وبعد ذلك استند العلماء اللاحقون إلى رؤى العلماء الأوائل، بدلًا من الاستمرار في إعادة البدء من الصفر قرنًا بعد قرن، وهذا النوع من التطوّر لا يقتصر على التفسير ولا ينحصر في الدراسات الدينية الإسلامية؛ إِذْ هل من المنطقي انتقاد عمل معاصر في علم الاجتماع مثلًا لأنه (تكرار) لعشرات النظريات السابقة، ولأنه يسرف في

(1) Fudge 2006,125, esp. n. 19.
(2) Rippin 2000.
(٣) يهتم بعض الدارسين المعاصرين بمرحلة التفسير الكلاسيكي بشكل أساسي باعتبارها مساحة مهملة من الدراسة، ويقع في المركز من هذا الاهتمام طرح وليد صالح حول مدرسة نيسابور ودورها في بلورة التفسير الكلاسيكي، وقد أصبحت مدرسة نيسابور وأعلامها وحدوها وطبيعتها التأويلية مركزًا لاشتغال عدد كبير من الباحثين المعاصرين، مثل مارتن نغوين وماريانا كلار وترافيس زاده وغيرهم.
يراجع في هذا: مفسرو نيسابور؛ اسقصاء أوّلي للمصنفات القرآنية، لابن حبيب، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، ترجمة: مصطفى الفقي، ضمن ملف «التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية»، قسم الترجمات على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

شرح معالم هذا العلم، ويطبق نظرية لم يخترعها مؤلِّفه بنفسه؟ أم هل يجب أن نفترض أن هذا هو شكل الحقل العلمي (الناضج)، الذي أنتج مجموعة راسخة من الأعمال التي قد تتوسّع فيها الأجيال اللاحقة من العلماء، مع توقع أن يُظهر الكُتّاب الجدد في هذا المجال خبرتهم من خلال تبني الأبحاث الحالية؟ قد تكون الأساليب غير التقليدية تمامًا التي تتجاهل قواعد الفنّ منعشة في بعض الأحيان؛ لكنها في كثير من الأحيان تأتي ممن هم خارج الحقل العلمي. وإن التعامل مع هذا النوع على أنه النوع الوحيد المرغوب فيه من الكتابة لن يصل بالدارس إلى صورة منصفة للحقل العلمي.

إنّ التخصصات التي تخضع للتدريس والتعليم –سواءٌ كان علم اجتماع القرن الحادي والعشرين أو تفسير القرن الخامس عشر– هي خطابات لكلٍّ منها أعرافه وسلطاته ومرجعياته الخاصّة. وسيحتاج المشاركون في الخطاب إلى إظهار معرفتهم وقبولهم لهذا الإطار المرجعي حتى يتم قبولهم باعتبارهم أهل هذا الفنّ. قد يجرؤ بعض المشاركين أو ربما يكونون قادرين على أن يكونوا أكثر استقلالية وإبداعًا من غيرهم. لكن بعض الأحيان، قد تكون ضريبة هذه الجرأة ألّا يحظى عملهم بالتقدير. وفي أوقات أخرى، قد تعامل إسهاماتهم باعتبارها ابتكارات ناجحة تسهم في تطوير الحقل العلمي، والتي غالبًا ما تكون ذات طابع تطوري وليس ثوري. هناك أيضًا مشاركون في الخطاب يهتمون بجعل نصوصهم تبدو محايدة، ويحاولون ألّا يظهر صوتهم في نصوصهم؛ لأن

هذه النصوص تهدف إلى أن تكون أعمالًا مرجعية أو متونًا تعليمية، مدّعين أنها تعطي نظرة عامة غير متحيزة عن المجال. إن مثل هذه الأعمال -إذا نجحت- قد تمنح مؤلفيها مكانة عالية، وذلك ليس على الرغم من افتقارها للابتكار والإبداع، بل بسبب ذلك. إنها تقدم صورة عامة عن حالة الحقل العلمي بأكمله في لحظة معينة، من منظور الباحث الفردي.

هذا صحيح بالنسبة للتفاسير القصيرة التي أطلق عليها وليد صالح اسم «التفاسير ذات الطابع المدرسي»[١]. من الواضح أن هذا النوع الفرعي قد جرى إهماله إلى حدٍّ كبير في البحث الأكاديمي، الذي كان يميل إلى التركيز على التفاسير الموسوعية الأكثر شمولًا. تحتوي هذه التفاسير بالتأكيد على المزيد من المواد التي تصلح للتحليل، ولكن ربما كان نوع التفاسير ذات الطابع المدرسي -التي تقدّم ملخصًا موثوقًا للحقل العلمي- هو الذي شكّل وعزز معالم الخطاب التفسيري. في حين أنّ تفسير الزمخشري ذا الطابع المدرسي كانَ موضوع عدد من الدراسات -ويرجع ذلك إلى حدّ كبير إلى ميوله الاعتزالية[٢]- إلا أنه لم تصدر أيّ دراسة متعمّقة لتفسير البيضاوي أو تفسير الجلالين، على الرغم من حقيقة أنهما على ما يبدو كانا أكثر التفاسير استخدامًا

(1) Saleh 2004,16.
(2) Lane 2006; Ullah 2017.

من غرب إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا حتى القرن العشرين على الأقل، وفي حالة تفسير الجلالين ربما هو الأكثر حضورًا حتى اليوم[١].

تظهر نقطة عمياء أخرى لدراسات التفسير عندما يفكّر المرء في حقيقة أن الأعمال التفسيرية لم يكتبها أفراد العلماء فقط لإثبات مكانتهم في مجال تخصصهم، بل إنها تشكّلت في الفضاء الاجتماعي الأوسع للمدرسة. عندما كتب ريبين أنه «يوجد عدد كبير من الأعمال في مرحلة النضج من تاريخ التفسير ولم تتم فهرسة أبعادها بالكامل»[٢]؛ فهذا ينطبق بشكل خاصّ على الحواشي، أي التعليق على التفسير، وهي نوع ذو أهمية كبيرة يتحدى المفاهيم الحديثة حول أنماط التأليف، ولهذا تم تجاهله في معظم التأريخ العربي، وكذلك عمليًّا في جميع المؤلّفات الغربية حول تاريخ التفسير، بما في ذلك مقالة ريبين[٣]. يشهد على مكانة الحواشي في التفسير الإسلامي القديم ذلك العدد الضخم من المخطوطات والمطبوعات المبكّرة؛ ولكن نظرًا لأنها تعتبر عادةً ثانوية وغير أصلية، فإنها بالكاد تحظى بالاهتمام. وبالتالي، نحن بعيدون عن فهم الطرق التي تجسّدت بها الخطابات التفسيرية عن طريق الحواشي. يعكس اتفاقُ الأبحاث العلمية الحديثة في العالم الإسلاماتي والعالم الغربي على تجاهل

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

(2) Rippin 2000.
(3) Saleh 2010b.

الحواشي =وجودَ أوجه تشابه وثيقة بين المفاهيم الدينية حول الأصالة والمفاهيم الأكاديمية الحديثة للتأليف الأصيل، وكلاهما يشوّه وجهة نظرنا عن التقليد التفسيري[١].

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

الترجمة والتفسير: اللغة والنوع:

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

(1) Petersen 2018,3-5.

خارجي، فلا يوجد أيّ مبرر على الإطلاق لتفضيل أيّ تقليد أو لغة إقليمية معيّنة على أخرى، باستثناء ملاحظة المكانة النسبية التي ينسبها المؤمنون إلى هذه اللغات.

ومع ذلك، فنحن لا نعرف سوى القليل جدًّا عن مجال التفسير في الفضاءات غير العربية، بما في ذلك قرون من إنتاج التفسير العثماني. صحيح أنّ هذا قد بدأ يتغير ببطء[1]، لكننا ما زلنا بعيدين عن الفهم السليم لكيفية تطور التقاليد التفسيرية غير العربية وتفاعلها مع التقاليد العربية.

لقد ازداد تفاعل المسلمين مع القرآن بلغات غير العربية بشكلٍ كبيرٍ في القرن العشرين لعدد من الأسباب، منها ظهور الدول القومية واللغات الوطنية المحلية، وظهور محو الأمية الجماعية، وحقيقة أن القدر الأكبر من تعلم القراءة والكتابة يُتَحصّل عليه في المدارس الدينية التي لا تُدرَّس فيها اللغة العربية، وظهور وسائل الإعلام المطبوعة وغيرها، وتأثير حركات الإصلاح التي تدعو إلى العودة إلى المصادر التأسيسية للإسلام. كلّ هذا أدّى إلى ظهور وانتشار نوع جديد من التفسير الذي يميز عادة عن **التفسير**. إنّ ما يطلق عليه في اللغة الإنجليزية «ترجمة»[2]، يسمى في بعض اللغات التي يتحدّث بها المسلمون في الغالب بمصطلحات أخرى لأسباب عقائدية. الفكرة وراء ذلك هي أنه من

(1) See e.g. Zadeh2012; Riddell 2017.
(2) Pink 2018a, 17-28.

المستحيل ترجمة كلمات الله إلى مصطلحات بشرية مهما كانت دقتها، فضلًا عن إنتاج «مكافئ» أمين للنصّ المصدر. ومع ذلك، فإن مثل هذا المكافئ الأمين هو ما اعتبره منظِّرو الترجمة في كثير من الأحيان هدفًا للترجمة. لذلك؛ تسمى ترجمة القرآن في اللغة التركية "meâl" (معنى) وليس geviri أو tercüme (ترجمة). وفي الوقت نفسه، تتميز دلاليًّا عن تفسير القرآن. وهكذا، حتى في اللغات -مثل التركية- التي لا تعترف بوجود ترجمات للقرآن، ينظر الجمهور المسلم وكذلك الباحثون الأكاديميون إلى الترجمة في الواقع على أنها نوع متميز من النصوص التفسيرية، تختلف عن **التفسير**، وهذا النوع يتميز بالإيجاز والتماسك. ويتكون من نصوص يمكن قراءتها بشكلٍ منفصل عن القرآن العربي، كما يمكنها التقاط جوهر معناه، دون الخوض في تفسيرات مستفيضة.

هذا مثال لنوع كامل، مكتمل القواعد والحدود، دخل إلى الخطابات التفسيرية الإسلامية من الخارج، وكان ناجحًا للغاية؛ ومع ذلك، نادرًا ما يجري فحصه كجزء من حقل التفسير القرآني على الرغم من حقيقة أنه ينتمي إليه بوضوح. تتضمّن ترجمات القرآن عددًا لا حصر له من الاختيارات التفسيرية التي يضطلع بها المترجمون، والتي غالبًا ما تستند إلى التقليد التفسيري، مثلما حاول تفسير الجلالين والأعمال المماثلة له تلخيص الاتجاه السائد للتقليد

التفسيري في شكل موجز يسهل الوصول إليه[1]. ومع ذلك، تختلف هذه الأعمال من فترة ما قبل الحداثة عن ترجمات القرآن الحديثة من حيث إنها تضمّن النص العربي بشكل معقد في تفسيرها، مستشهدة بأجزاء قصيرة من آيات القرآن، ثم التحشية عليها. كانت هذه واحدة من العديد من الممارسات التفسيرية الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة، التي قد نسميها «ترجمة». لكننا لا نفعل ذلك عادة، على الأقل ليس بدون مصطلحات مثل: «الترجمة بين السطور» أو «ترجمة إعادة الصياغة»؛ لأنّ لدينا فهمًا معاصرًا لما تبدو عليه الترجمة، وهي ليست مثل الأعمال التي استخدمها العلماء المسلمون في فترة ما قبل الحداثة والتي أُنتجت باللغات العامية، مهما كانت موجزة.

وهذا يعيدنا إلى بداية هذا الفصل؛ لأن ما ينطبق على التفسير ينطبق أيضًا على ترجمة القرآن. فمثلما هو مهم -لأغراض التحليل- التمييز بين **التفسير** باعتباره نوعًا والتفسير باعتباره نشاطًا وممارسة؛ فمن المفيد التمييز بين الترجمة باعتبارها نوعًا من التأليف -بالمعنى الحديث- والترجمة باعتبارها نشاطًا وممارسة. وهذه الأخيرة قد تتخذ أشكالًا عديدة، وما تزال تمارس حتى

(١) على سبيل المثال، ترجمت العديد من الترجمات القرآنية الإندونيسية «عرش الله» بـ(علم الله) أو (قدرة الله)، وهي ترجمة تستند إلى خطاب تفسيري يعتمد على الحجج النظرية حول صفات الله والتجسيم. انظر: Pink 2015, 110.

اليوم بطرق عديدة تختلف عن النماذج الأوروبية للترجمة. وإنّ تفضيل شكل معين تأثّر بهذه النماذج الأوروبية -لا سيما تلك الخاصة بترجمة الكتاب المقدس- أمر منطقي تمامًا لبعض الأغراض، ولكنه مضلّل من نواحٍ أخرى.

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

خاتمة:

في القرن الحادي والعشرين، حققت دراسات التفسير الكثير من الخطوات المتقدمة نحو فهم دقيق تاريخيًّا لما يمكن أن تخبرنا به دراسة التفسير، وما لا يمكنها أن تخبرنا به. ومع ذلك، لا يزال هذا محصورًا إلى حدّ كبير في التفسير باعتباره نوعًا، أي **التفسير**. لا يوجد حتى الآن سوى القليل من الأبحاث حول أنواع التفسير القرآني التي ظهرت خارج التقليد التفسيري، وأُسسها التأويلية، على الرغم من ظهور بعض الأبحاث مؤخرًا في هذا المجال[1]. ليست الأسس التأويلية فقط هي التي قد تختلف؛ بل أيضًا الوظيفة الاجتماعية لهذا النوع من النشاط التفسيري، وما عادت به على العلماء الذين يقودونها.

إنّ دراسة التفسير كنوع -داخل وخارج حدوده- يجب أن تكون مرتبطة بدراسة البيئة التي أُنتج فيها والجماهير التي استهدفتها. تحتاج مثل هذه القراءة الاجتماعية- التاريخية للتفسير إلى مراعاة الأبعاد المعيارية، ليس من أجل دحضها أو رفضها؛ بل لفهم طبيعة وحدود ادعائها بالأرثوذكسية كجزء من البنية الخطابية للنوع. إنّ الأرثوذكسية هي دائمًا ظاهرة علائقية، ومثل أيّ قاعدة تشكِّل خطابًا ما، يجب إعادة ترسيخها والدفاع عنها باستمرار. وإن التفسير

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

-إلى جانب العديد من أنواع المجالات العلمية الأخرى- هو محلٌّ لمثل هذه الممارسات ويجب قراءته على هذا النحو، سواءٌ كان سنيًّا أو شيعيًّا أو صوفيًّا.

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

المراجع:

- *Abdul-Raof, H. 2013. Schools of Qurʾānic Exegesis: Genesis and Development. London.*

- *Ali, K. 2010. Marriage and Slavery in Early Islam. Cambridge, Mass.*

- Bauer, K. 2013a. "Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of *Tafsīr !'* In *Aims, Methods and Contexts of Qurʾānic Exegesis (2nd/8th-9th/l5th c.),* edited by K. Bauer, 39-65. Oxford.

- *2013b. "Introduction." In Aims, Methods and Contexts of Qurʾānic Exegesis*

- *(2nd/8th-9th/l5th c.),* edited by K. Bauer, 1-16. Oxford.

- *2015. Gender Hierarchy in the Qurʾān: Medieval Interpretations, Modern Responses.* New York.

- *Bauer, Th. 2011. Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin.*

- Brigaglia, A. 2014. *"Tafsīr* and the Intellectual History of Islam in West Africa: The Nigerian Case." In Tafsīr *and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre,* edited by A. Görke andj. Pink, 379-415. Oxford.

- van Bruinessen, M. "Kitab kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146:226-269.

- Calder, N. 1993. "Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr. Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham."

- In *Approaches to the Qurʾān,* edited by A. Shareef and G. R. Hawting, 101-140. London.

- Carra de Vaux, B. 1934. "Tafsīr." *Encyclopaedia of Islam.* 1st ed. 1913-1936.

- Coppens, P. 2018a. "Sufi Qurʾān Commentaries, Genealogy and Originality." *Journal of Sufi Studies* 7:102-124.

- *2018b. Seeing God in Sufi Qurʾān Commentaries: Crossings between this World and the Other world. Edinburgh.*

- Al-Dhahabī, M. 1961. *Al-Tafsīr wa-l-mufassirūn.* Cairo.

- *Ess,J. van. 2011. Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresi-ographischen Texten. Berlin.*

- *Forster, R. 2001. Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese am Beispiel von Q 53,1-18. Berlin.*

- Fudge, B. 2006. "Qurʾānic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism." *Welt des Islams* 46:115-147.

- Gätje, H. 1971. *Koran und Koranexegese.* Zurich.

- *Geissinger, A. 2015. Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qurʾān Commentary. Leiden.*

- *Goldziher, 1.1920. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden.*

- *Görke, A., and j. Pink. 2014. Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre. Oxford.*

- Hodgson, M. G. S. I960. "Batiniyya." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 1960-2004.

- Hussin, H. 2016. "The Emergence of Qurʾānic Exegesis in Malaysia." In *The Qurʾān in the Malay-Indonesian World,*

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

- *Keeler, A., and S. Rizvi, eds. 2016. The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qurʾān. Oxford.*

- *Lane, A.J. 2006. A Traditional Muʿtazilite Qurʾān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī. Leiden: Brill.*

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

- Mirza, Y. Y. 2017. "Ibn Taymiyya as Exegete: Moses' Lather-in-law and the Messengers in *Sūrat Yā Sīn joumal of Qurʾānic Studies* 19:39-71.

- Naguib, S. 2013. "Guiding the Sound Mind: Ebu's-suʿūd's *Tafsir* and Rhetorical Interpretation of the Qurʾān in the Post-Classical Period." *Journal of Ottoman Studies* 27:1-52.

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

- Pink, J. Forthcoming. "Ibn Taymiyya, the Bible and the Qurʾān: Prom Polemics to Scriptural Hermeneutics."

- *2018 a. Muslim Qurʿānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities. Sheffield.*

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

– 2015. "'Literal Meaning' or 'Correct *ʿaqīda'?* The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qurʾān Translations." *Journal of Qurʾānic Studies* 17:100-120.

– Pink, J., and A. Görke. 2014. "Introduction." In *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre,* edited by A. Görke and j. Pink, 1-23. Oxford.

– Poonawala, I. 2000. "Taʾwīl." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 1960-2004.

– Al-Qurtubī, Abū ʿAbdallāh Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr. 2006. *Al-Jāmiʿ li-ahkām al-Qurʾān.* Beirut.

– *Riddell, P. G. 2017. Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qurʾān in 17th-centuryAceh. Leiden.*

– Rippin, *A. 2000.* "Tafsīr." *Encyclopedia of Islam.* 2nd ed. 1960-2004.

– *Saleh, W. A. 2004. The Formation ofthe Classical Tafsīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035). Leiden.*

– 2010a. "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An *Analysis of An Introduction to the Foundations of Qurʾānic Exegesis'.' In Ibn Taymiyya and His Times, edited by Y. Rapoport and S. Ahmed, 123-162. Oxford.*

– 2010b. "Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach." Journal *of Qurʾānic Studies* 12:6-40.

– 2013. "The Gloss as Intellectual History: The *hāshiyahs* on *al-Kashshāf*." *Oriens 41:217-259.*

– 2016. “Rereading al-Tabarī through al-Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī.” Journal *of Qurʾānic Studies* 18:180-209.

– Schielke, S., and L. Debevec. 2012. “Introduction.” In *Ordinary Lives and Grand Schemes: an Anthropology of Everyday Religion*, edited by S. Schielke and L. Debevec, 1-16. New York.

– Tottoli, R. 2013. “Methods and Contexts in the Use of Hadiths in Classical *tafsīr* Literature: The Exegesis of Q. 21:85 and Q. 17:1.” In *Aims, Methods and Contexts of Qurʾānic Exegesis (2nd/8th-9th/l5th c.)*, edited by K. Bauer, 199-215. Oxford.

– 2014. “Interrelations and Boundaries between *tafsīr* and Hadith Literature: The Exegesis of Mālik b. Anasʾ *Muwattaʾ* and Classical Qurʾānic Commentaries.” In *tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, edited by A. Görke and J. Pink, 147-186. Oxford.

– *Ullah, K. 2017. Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharīs Mu’tazilite Exegesis of the Qurʾān. Berlin.*

– Wilson, M. B. 2009. “The Failure of Nomenclature: The Concept of 'Ortho- doxy’ in the Study of Islam.” *Comparative Islamic Studies* 3:169-194.

– *Zadeh, T. 2012. The Vernacular Qurʾān: Translation and the Rise of Persian Exegesis. Oxford.*