@Tafsircenter

وليد صالح
Walid A. Saleh

تفسير البيضاوي "أنوار التنزيل"

قراءة في تاريخ هيمنته وانتشاره في العمل التفسيري

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 بوليد صالح:

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

حصل على البكالوريوس في اللغة العربية وآدابها من الجامعة الأمريكية ببيروت، وشهادتي الماجستير والدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة يال.

تنصبّ اهتماماته البحثية على القرآن وتاريخ التفسير، وعلى التصانيف الإسلامية المتعلّقة بالآخرة.

له الكثير من الكتب المهمّة في هذا الميدان، منها:

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

وقد تُرجِم للعربية بعنوان: (تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي)، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، نماء للبحوث والدراسات، ط١، القاهرة، بيروت، ٢٠٢٢.

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

دفاعًا عن الكتاب المقدس، طبعة نقدية ومقدمة لرسالة البقاعي (الأقوال القويمة في حكم النقل عن الكتب القديمة).

مقدمة[1]:

تهتم الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير بمحاولة إعادة بناء التصوّرات الغربية حول تاريخ التفسير، وحول طبيعة هذا العِلْم في التراث الإسلامي، وحول طبيعة مدوّناته والموقع الدقيق لكلّ منها ضمن التاريخ الطويل للحقل منذ فترته التكوينية وإلى فترته الوسيطة، في محاولة منها لتحقيق معرفة أكثر دقّة بهذا الحقل تتجاوز التأطيرات الكلاسيكية له والنظرات السائدة عن تاريخ مدوّناته 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 والأيديولوجية المختلفة وأثرها في رسم صورة خاصّة عن تاريخ التفسير كان لها أثرها على الدراسات الغربية والعربية، إلى جانب العودة للتراث التفسيري واستكشاف مدوّناته المركزية وَفق تاريخه

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذلك التعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلِّف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وجدير بالذِّكْر أن حواشي المؤلِّف كانت في نهاية البحث، إلا أننا آثرنا تضمينها داخل صفحات البحث تيسيرًا على القارئ في متابعة آراء المؤلِّف.

الخاصّ، وبحث السياقات التي أدّت 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 أدّت لهذا، وتجتهد في استحضار الجدال العلمي الذي يقع في خلفية نشأة هذه المركزيات، بغية إبراز صورة دقيقة عن العملية التاريخية التي تشكّلت ضمنها.

ويعدّ وليد صالح واحدًا من أهم الدارِسين ضمن سياق الأكاديميا الغربية الذين يهتمون ببناء رؤية حول تاريخ التفسير تجتهد -من وجهة نظرهم- في أن تقترب من طبيعته الخاصّة وديناميكيات تاريخه الخاصّ، في هذه الورقة يدرس صالح تاريخ (أنوار التنزيل) للبيضاوي، حيث يحاول تتبّع العملية التاريخية التي أدّت لحيازة (الأنوار) مركزية ومرجعية ضمن تاريخ التفسير في مرحلة الحواشي، وعلاقة هذه العملية بالجدل حول كشاف الزمخشري، فيستعرض التلقّي العلمي للكشّاف ودور الأنوار في هذا والجدل العلمي المصاحب، والصيرورة 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 وتدريس التفسير، بحيث يتم التبصّر بهذا الاشتغال والوقوف على أبعاده ومعطياته، هذا التبصّر الذي هو أمر ضروري لإحداث حالة تثاقف واشتباك مع أمثال هذه الأطروحات في السياق العربي وبيان ما لها وما عليها، وهو المأمول من وراء فعل التعريب للطرح الاستشراقي.

الدراسة[١][٢]

«وفي تفسير البيضاويّ بحمد الله غنية [عن استعمال الكشاف] في هذا الباب [التفاسير التي عُنيت ببيان أنواع البلاغة]»[٣].

في كتابه التأريخي 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) تتويجًا لتقليد التفسير الإسلامي للقرآن[٤]. كما يشير إلى أن (الأنوار) قد أصبح هو التفسير المعتمد في تدريس علم تفسير القرآن في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وأنّ مَن قاموا بتدريسه من العلماء قد وضعوا عليه مئات الحواشي[٥][٦].وهكذا كان أنوار التنزيل هو

---

(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 بالذِّكْر 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 تعبيرًا عن اشتغال الدراسة. (قسم الترجمات).

(٢) قام بترجمة هذه الدراسة، مصطفى هندي، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المطبوعة.

(٣) السيوطي، التحبير، ص٣٣١.

(٤) ابن عاشور، التفسير، ص٨٩- ١٠١. عزو الاقتباسات إلى طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة.

(٥) للاطلاع على دراسة حول مفهوم ابن عاشور لتاريخ التفسير، انظر بحثي بعنوان:

"Marginalia and Peripheries'".

(٦) عاد المؤلِّف في إحالاته إلى كتب التفسير والكتب العربية إلى مصادرها العربية، وقد أثبت الإحالات في نصّ الترجمة من مصادرها العربية الأصلية. (المترجم).

التفسير الذي فهمَت الحضارةُ الإسلامية القرآنَ من خلاله، وحسَب الرواية التاريخية التي سرَدها ابن عاشور؛ فقد كان هذا التفسير تتويجًا لسبعة قرون من التطوّر والكمال لحقل التفسير، وهو ما أوجد تأثيره الذي استمر عبر القرون التالية.

كان ابن عاشور من القلّة الباقية من التقليد الأشعري السُّنّي المدرسي الذي قضى عليه طوفان السلفية؛ بَيْدَ أنّ هذا لم يدفعه نحو تأييد وتكرار السرديات السَّلَفية 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 غَضّ المرء طرفه عن المدارس الدينية التي لا تزال تستخدم هذا العمل كتابًا مدرسيًّا بسبب مناهجها المحافظة؛ فإنّ المكانة التي كانت لأنوار التنزيل يحتلها الآن تفسير ابن كثير باعتباره التفسير الأكثر شعبية بين المسلمين السُّنّة. لم تُرْوَ قصة صعود وأُفول (الأنوار) مطلقًا، وبالنظر إلى مدى مركزية الجدل حول القرآن بين المسلمين، فقد تأخر تقديمُ سردٍ تاريخي لهذا التفسير الذي كان ذا مرجعية كبيرة في يوم من الأيام.

إنّ الفطنة التاريخية الرائعة لابن عاشور هي ما جعله من المؤرِّخين المسلمين القلائل (إن لم يكن الوحيد) الذين أصروا بحقّ على أنّ (أنوار التنزيل) كان أهم عمل في تاريخ التفسير، بيدَ أنّ صواب الإطار العام لهذه

السردية لم يعصمها من الزّلل في التفاصيل حول كيفية صعود هذا التفسير إلى مرتبته السامية. ذهب ابن عاشور إلى أن شَعبية الأنوار كانت قائمة منذ لحظة تأليفه في أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، بينما واقع الأمر -كما بيّنتُ في هذا البحث بالحُجج- أنّ شَعبية هذا العمل ازدادت تدريجيًّا؛ حيث لم يُعمّم تدريس هذا التفسير في كلّ 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 في المعاهد السنيّة، واستغرق الأمر بضعة قرون قبل أن يحلّ (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؛ وحُجّته في ذلك أنه بما أن (أنوار التنزيل) قد لخّص (الكشاف) وأعاد تشكيله، فلا بد أن أيّ دراسة أكاديمية له قد استلزمت اهتمامًا جادًّا بأصله (الكشاف)، وهو ما يفسّر -في رأيه- التركيز الأكاديمي الواسع الذي أَولاه المسلمون للكشاف[١].

(١) ابن عاشور، التفسير، ص٩٧- ٩٩.

أودّ أن أزعم 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 هيكلة تراتبيّة المتون التفسيرية بشكلٍ جذري بين المسلمين.

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 فحَسْب، بل أيّدوا أيضًا أعمال المؤرِّخين الغربيين عن التفسير، تلك الأعمال التي تقدّم تاريخًا للتفسير يجعل الطبري (ت: ٣١١= ٩٢٣) أهم مفسِّري القرآن.

علاوة على ذلك، فإنّ ظهور التأريخ السَّلَفي 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 أعمالًا هامشية- واعتبارها أعمالًا مرجعية وذات موثوقية عالية[١]. بالمقابل، عُومل (أنوار التنزيل) للبيضاوي على أنه عمل هامشي وغير ذي أهمية في التاريخ المعياري لحقل التفسير الذي كتبه العالم الأزهري محمد الذهبي في عام

(١) للاطلاع على دراسة مفصلة لهذه التطورات، انظر بحثي بعنوان: "Preliminary Remarks".

١٩٤٤م[١]. ونرى تكرار نفس النظرة التقزيمية لدى إبراهيم رفيدة في كتابه الضخم المكون من مجلدين حول تاريخ التفسير، والذي صدر عام ١٩٨٢م[٢][٣].

لقد ذهب متن (أنوار التنزيل) طيّ النسيان، وإذا ما كان له ذِكْر في تلك الكتب، فقد عُومل على أنه ليس سوى تفسير آخر من بين العديد من تفاسير الحقبة الوسيطة[٤]. 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، ص٢٨٢- ٢٨٨.

(٢) رفيدة، النحو وكتب التفسير، المجلد ٢، ص٨٧٤- ٨٨٢.

(٣) للتوسّع حول رؤية وليد صالح للتأريخ العربي لتاريخ التفسير، انظر: مداخلات أولية حول الكتابات المؤرخة للتفسير باللغة العربية: مقاربة مبنية على علم تاريخ الكتاب، وليد صالح، ترجمة: يوسف مدراري، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد ٦٩، ٢٠٢٠، ص٤٤٧- ٥٠٠، والتي تناول فيها كتب: التفسير والمفسّرون لمحمد الذهبي، التفسير معالم حياته منهجه اليوم لأمين الخولي، النحو وكتب التفسير لإبراهيم رفيدة، التفسير ورجاله للفاضل ابن عاشور، الفهرس الشامل للتراث الإسلامي العربي المخطوط، علوم القرآن: مخطوطات التفسير. (قسم الترجمات).

(٤) تسرب هذا الإهمال إلى الأبحاث والدراسات الغربية بعد عام ١٩٢٠، عندما كتب جولدتسيهر تاريخه (مذاهب التفسير الإسلامي). انظر الحاشية رقم (١)، ص١٠.

موت المعتزلة المبالغ فيه:

إذا عُدْتَ بالزمن إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وزرتَ أيّ معهد ديني في العالم الإسلامي آنذاك، فستجد أن تفسير (الكشاف) للزمخشري كان أكثر التفاسير هيمنة ودراسة عند السنّة. كان (الكشاف) تفسيرًا اعتزاليًّا، وقد ذاع صيته في نفس الوقت تقريبًا الذي انقرضت فيه تلك المدرسة الكلامية نفسها. كانت المعتزلة تطارد السُّنّة، وستظلّ تطاردها دائمًا، إن في الكلام، أو -كما سأناقش هنا- في التفسير. ولا تخطئ عينُ الناظر في أسماء العلماء الذين كتبوا حواشِيَ على هذا التفسير =العديدَ من ألمع الأسماء في التقليد المدرسي السنّي الأشعري، من التفتازاني (ت: ٧٩٣= ١٣٩٠)، إلى قنالي زاده (ت: ٩٧٩= ١٥٧٢)[١]. هذا على الرغم من حقيقة أنه لا أحد يشكّ في أن هذا التفسير مكتوب من خلفية اعتزالية، وكلّ المشتغلين به كانوا على علم بتلك الحقيقة.

لقد حاز هذا التفسير على صيت ذائع، وقليلون فقط -إن وُجدوا- كانوا مهتمين برفضه بسبب خلفيته العقائدية. بيدَ 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 التتبّع الدقيق لكلّ 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 تشددًا. لقد كان (الكشاف) تفسيرًا فريدًا للقرآن، ولم تكن المؤسّسة المدرسية السُّنّيّة تخجل من استخدام ما تعتبره تحفة علمية، رغم خروجها من المعسكر المعارض.

تجاوز تأثير (الكشاف) دائرة الأساتذة وعلماء الدين الذين درّسوه، إِذْ 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 ليمكننا 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 Ḥāshiyah of Ibn al-Munayyir"، ص٨٦- ٩٠.

(٣) بخصوص الرازي، انظر: Jaffer, Razi.

كان تأثير الكشاف أكثر وضوحًا في عمل أبي حيان الغرناطي (ت: ٧٤٥= ١٣٤٤) الذي حمل تفسيرُه عنوانًا بعيدًا عن التواضع هو: (البحر المحيط). قدّم الغرناطي تقييمًا شاملًا لقيمة (الكشاف) في مقدمة تفسيره، جاعلًا إياه أصلًا لكتابه، وبذلك أوضح رأيه بأن هذا هو أهم تفسير كُتِب 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 استُخدم العَمَلان معًا. ولكن في النهاية توقف تدريس كتاب الزمخشري في المعاهد الدينية. ومع ذلك، فقد استمر (الكشاف) وحواشيه مراجعَ للعلماء الذين صاروا يقدّمون (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 مَن منح (الكشاف) قُبلة الحياة وأعلَى مِن شأنه؛ كان العكس هو الصحيح[٢].

(١) انظر: مقدمة الغرناطي، البحر المحيط، مجلد ١، ص٣٢- ٣٧.

(٢) تسرب هذا الفهم لتاريخ (الكشاف) و(أنوار التنزيل) إلى بعض الكتابات العربية حول تاريخ التفسير. انظر على سبيل المثال: الزحيلي، القاضي البيضاوي، ص١٣٣.

يمكن توثيق الاستخدام الواسع للكشاف من خلال الردود والمناقشات والحواشي والاستشهادات في التفاسير الأخرى[١]. وقد حظي (الكشاف) بالإعجاب ودُرّس في جميع أنحاء العالم الإسلامي، خاصة بين أساطين الأشاعرة الإيرانيين والتركيين 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 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 ثابتًا 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 المطاف، عمّ هذا

(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 Muʿtazilite Qurʾān Commentary, p. 88).

(٢) ابن تيمية، المقدمة، ص٨٢، ٨٦، ٩٠.

(٣) نشرت هذه الفتوى في نهاية طبعة القاهرة من المقدمة، ص٥٦- ٥٨.

الاتجاه أرجاء العالم الإسلامي بعد أن أيّدته إسطنبول أيضًا، وتأسّس إجماع إسلامي جديد على استخدام (أنوار التنزيل) كتابًا مدرسيًّا في المعاهد الدينية بدلًا من (الكشاف).

التاريخ المبكر لأنوار التنزيل:

على عكس حالة (الكشاف)، فإنّ تاريخ نشر (أنوار التنزيل) ليس واضحًا تمامًا 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 أنّ هناك ندرة في المعلومات عن البيضاوي؛ لأنه كان يعيش في أعقاب الغزو المغولي الكارثي للعالم الإسلامي الذي عطّل تدفّق 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 تحظَ بشهرة واسعة في البداية[٢]؛ إِذْ لم يكن من أشهر العلماء النشطين خلال هذه الفترة، ولكن لا شك في أنه كان كاتبًا لامعًا؛ لأن عددًا 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. بيدَ أن أعماله التي حظيت بالشُّهْرة بعد فترة قصيرة من تأليفها كانت تلك التي ألّفها 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-Bayḍāwī".

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 يُظهِر تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦= ١٣٤٨) -والد تاج الدين، وهو مفسِّر مشهور، كتب رسالة ضد الكشاف- أيّ إشارات في أعماله تدّل 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 مؤلِّفًا مشهورًا، ويُنظر إليه على أنه من الراسخين في العلم -كما يوضح الصفدي- ومع ذلك لا يوجد في تلك الترجمة أيّ ذِكْر لتفسيره. من الجدير بالذِّكْر أن الصفدي كان بحّاثة مدققًا؛ لذا سيكون من الغريب اعتبار عدم ذِكْر تفسير البيضاوي في ترجمته سهوًا منه أو غفلة. بدلًا من ذلك يمكننا أن نستنتج من هذا الغياب لذِكْر تفسير البيضاوي أنّ البيضاوي كان مشهورًا في ذلك الوقت، ولكن ليس باعتباره مفسّرًا للقرآن.

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد ٨، ص١٥٧. 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، ص٣٧٩.

تتأكّد قلّة 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 مفسّرًا. من المعروف أن ابن كثير هو تلميذ ابن تيمية، وكان مفسّرًا له توجّهه الأيديولوجي، وألّف تفسيرًا ضخمًا ستدعمه الحركة السلفية الحديثة باعتباره التفسير السنّي الأكثر موثوقية؛ وبما أنّ ابن كثير مؤرّخ واسع الاطلاع ومفسِّر متبحّر، فلا شك أنه سيكون على دراية بتفسير البيضاوي لو كان متاحًا آنذاك. تتحدّث ترجمة البيضاوي في (البداية والنهاية) عنه باعتباره صاحبَ تصانيف مشهورة، وتخصّ بالذِّكْر 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 يُظْهِر أيّ أثر ينبئ عن وعيه بتفسير البيضاوي. علاوة على ذلك، يبدو أن شيخ ابن كثير -ابن تيمية، أحد أوسع العلماء اطلاعًا وأكثرهم معرفة في التقاليد الإسلامية- لم يكن على دراية بتفسير البيضاوي. وكلاهما كان يمقت الزمخشري، وكانَا سينتهزان أيّ فرصة لنصر أيّ تفسير آخر عليه.

أخيرًا يظهر تفسيرٌ للبيضاوي في ترجمته عند الإسنوي (ت: ٧٧٢= ١٣٧٠) بعنوان: (مختصر الكشاف)، وأضاف أنه يُعرف بين الطلبة باسم تفسير

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد ١٧، ص٦٠٦.

القاضي (والقاضي هو لقب البيضاوي)[1]. ألّف الإسنوي أيضًا حاشية على أحد أعمال البيضاوي في الفقه، وتقدِّم ترجمته أول ترجمة للبيضاوي تذكر تفسيره بقلم عالِم لديه معرفة وثيقة بأعمال البيضاوي. نشط الإسنوي 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 الإسنوي 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 مذكور 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 لُوحظ فيه، ولا دليل على أنه كان يُقرأ أو يُشار إليه بالاسم الذي أطلقه عليه مؤلِّفه، 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) الإسنوي، طبقات الشافعية، مجلد ١، ص٢٨٣- 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 مبكّرة عن مَن 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 العالمَيْن الإيراني والتركي والعجم العراقي:

يظهر أنه كان ثمة حاجة داخل المؤسّسة المدرسية السُّنّية في العراق والعالم الإيراني والتركي إلى نسخة منقّحة من (الكشاف)؛ نسخة تحافظ على إشاراته الحصيفة، وتستبعد الروح الاعتزالية المتغلغلة فيه. يمكن رصد عملَيْن -معاصرين لأنوار التنزيل- حاولَا 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 «مُحلّى بأقاويل أهل السنّة 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 السنّة كان قد اكتمل بحلول هذا الوقت. ومن ثم، فإنه يعكس فقط الوضع الغريب في مجال التفسير، حيث كان التفسير السائد والمعتمد تفسيرًا اعتزاليًّا. بيدَ أنّ كِلا العملَيْن أخفقَا في إزاحة (الكشاف) عن عرشه.

---

(١) أعتمد هنا على الوصف الذي قدمه إبراهيم رفيدة، النحو وكتب التفسير، مجلد ٢، ص٨٦٩- ٨٧٣.

(٢) حققه محمود البصراوي. انظر أيضًا تحليل إبراهيم رفيدة، النحو وكتب التفسير، مجلد ٢، ص٨٨٣-٨٩٠.

(٣) النسفي، مدارك التنزيل، مجلد ١، ص١.

في هذا الوقت أيضًا، لدينا أول حاشية كُتبت لتعقُّب (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 طُرّة تفسيره أن كتابه هو تفسيرٌ للقرآن «خالٍ من الإضلال»[٢]، ولا شك عندي في أنه قصد الإشارة إلى (الكشاف) بهذا التصريح، خصوصًا مع استحضار حقيقة أن (الأنوار) مبنيّ بشكل مباشر على (الكشاف)، ولكن بدون مادته الاعتزالية.

في الواقع، من الواضح أن بعض المفسِّرين السُّنّة 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)، ص١٢.

(٢) الإحالة إلى الطبعة المصرية لأنوار التنزيل التي حقّقها محمد محيسن وآخرون، ص٧٥٤.

الاعتزالي، بيدَ أنها لم تُكلَّل بالنجاح. نلحظ أيضًا في تختيم 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 ردًّا على (الكشاف)، ولم يكن واضحًا في البداية أن مصيره سيختلف عن مصير غيره من المحاولات؛ لأنه على الرغم من هذه الحملة للتخلّص من سيادة (الكشاف)، فإن هيمنته استمرّت دون منازع، ووصلت بالفعل إلى ذروتها في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي؛ ففي هذا القرن كُتبت معظم الحواشي المهمّة على (الكشاف)[٢].

لنأخذ أحد الأمثلة الدالّة على حضور وذيوع استخدام (الكشاف) داخل المؤسسة السُّنّيّة. 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 وألّف في مدينة تبريز،

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ص٧٥٤، حيث قال: «وأسأل الله تعالى أن يتمم نفعه للطلاب».

(٢) انظر الحاشية رقم (٢)، ص١٢.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد ١٠، ص٣٨٠- ٣٨١.

وهي نفس المدينة التي عاش فيها البيضاوي. انتقل الأردبيلي إلى دمشق ودرّس بمدارسها وعاش بها حتى وفاته. وغنيٌّ عن القول إنّ أمثاله من العلماء كانوا منتشرين في أرجاء الدولة المملوكية التي اعتمدت بشكلٍ كبيرٍ على الأساتذة القادمين من الشرق. سلّط الأردبيلي الضوء على مصنّف البيضاوي الفقهي المسمى بـ(المنهاج)، بينما أبرز السبكي في ترجمته للبيضاوي اجتهادَه كعالم، وتفانيه في العلم من خلال لفتِ الانتباه إلى تفسيره، بيدَ أنّ السبكي أضاف في ترجمة الأردبيلي أنه حدّثه أنه كان يقطع مسافة طويلة إلى تبريز ليقرأ (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 الأقلّ يكتب حاشية على أحد أعماله، ورغم أنه كان مهتمًّا جدًّا بدراسة التفسير، إلا أنه لا يعرف شيئًا عن (أنوار التنزيل).

تتكرّر 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 يعش في نفس المدينة التي عاش فيها البيضاوي فحَسْب، بل هناك ما يفيد أنه التقى به أيضًا[٢]. بيدَ أنني

(١) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد ٩، ص٨- 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 مجرّد اختراع هذا اللقاء بين الجاربردي والبيضاوي ينبئ عن إمكان وقوعه، فقد كان الجاربردي مفسّرًا مشهورًا ومتبحرًا في تفسير القرآن، بجانب أنّ حاشيته هي إحدى الحواشي القليلة على (الكشاف) التي أصبحت معتمدة في تقليد التفسير السنّي[١]، وهو ما يبين أنه كان متقِنًا للكشاف ودرّسه مرارًا دون ذِكْر (الأنوار)[٢]. 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 السنيّة 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[٣]. فقد كان هناك مسعى دؤوب من جانبهم للحفاظ على النمط الكلاسيكي للتفسير السنّي حيًّا على مستوى التنظير والتطبيق؛ ليقف أمام الثورة المدرسية التي أحدثها ظهور تخصّصات

(1) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 245 n. 3.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية، مجلد ٩، ص٨: «وله على الكشاف حواشٍ مشهورة، وقد أقرأه مرات عديدة».

(٣) فيما يتعلق بالسمات الرئيسة لهذا النمط من التأويل قبل الزمخشري، انظر بحثي بعنوان: "Hermeneutics".

جديدة، وخاصّة التقليد الكلامي الأشعري المتأخّر الذي خطّ الرازي أُولى بوادره. 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 وأقلّ 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 السُّنّة 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؛ لأنّ كثيرين وجدوا أنه سهل القراءة وسِعره في المتناول. أمّا المحاولة الثانية بعد الزمخشري لتنقيح إرث الثعلبي فهي (لباب التأويل) للخازن (ت: ٧٢٥= ١٣٢٤)، وهو تفسيرٌ مبنيّ على المعالم للبغوي. وهكذا نشأت سلسلة متتالية: الكشف، ثم المعالم، ثم اللباب، كلٌّ منها مبنيّ على سابقه[٢]. كان الخازن معاصرًا للبيضاوي، ولا نشكّ في أنه كان يحاول تقديم بديل للكشاف، حيث تبيّن مقدمة تفسيره بوضوح أنه كان على علم بالطلاب

(١) بخصوص هذا العمل انظر كتابي: The Formation.

(٢) هناك عالمان آخران كتبوا مختصرات لكشف الثعلبي، انظر: (Saleh, The Formation, p. 206).

الذين يحتاجون إلى أعمال يسهل استعمالها ويمكن الاعتماد عليها[١]. ومع أن هذين المختصرين لتفسير الثعلبي كانَا شائعين للغاية، إلا أنهما لم يصبحَا أعمالًا مدرسية، ولم تُكتب عليهما حواشٍ. كما أنهما لم يحظيَا بشعبية بين متكلِّمي الأشاعرة المتأخِّرين، ولنا أن نزعم أنّ المتكلِّمين استخدموا (الكشاف) باعتباره نصًّا يميز بينهم وبين أهل الحديث ومَن شاكلهم.

فيما استطعتُ أن أقف عليه من تفاسير، يمكنني القول: إنّ 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 منسيّة طيلة معظم القرنين الماضيين، ولم تُطبع إلا في السنوات القليلة الماضية؛ إلا أنها كانت مشهورة جدًّا، حيث مثّلَت عملًا تفسيريًّا ضخمًا يقع في مجلدات عدّة، وإحدى أهم الحواشي على تفسير (الكشاف) وأكثرها موثوقية، والتي كُتبت بعد فترة 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

(١) الخازن، لباب التأويل، مجلد ١، ص٤.

(٢) الطيبي، فتوح الغيب.

يعني أنه كان قريبًا من الدوائر المحيطة بالبيضاوي. وهكذا، تعرّف أحد مؤلفي حواشي (الكشاف) على (أنوار التنزيل) مبكرًا، بل يمكننا القول: إنّ (الأنوار) كان مصدرًا رئيسًا لفتوح الغيب. بيدَ أنه لا يبدو أن هذا الحضور المبكّر قد تُرجِم 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 يُظهِر مؤلّف (الفتوح) وعيًا بأهمية هذا العمل في تنقيح وتقييم تفسير الزمخشري[1]، إلا أن هذا الحضور المبكّر والقويّ لأنوار التنزيل هو استثناء في تاريخ استقبال هذا التفسير، وليس القاعدة؛ إِذْ لم يتكرر ذلك الاعتراف القوي بأهميته قبل مرور أكثر من قرن. ومن ثم فنحن أمام لُغز يمكن تلخيصه كما يأتي: على الرغم من الحضور القوي والمبكر لأنوار التنزيل في (فتوح الغيب) الذي يُعَدّ 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 الجارفة؟

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 وتدلّ على

(١) الطيبي، فتوح الغيب، مجلد ١، ص٢٤٨، والمجلد ١٧، ص٤٦٩- ٤٧١ (فهارس).

اضطراب تدفق المعلومات بين أرجاء العالم الإسلامي في ذلك المنعطف التاريخي.

أشاد ابن حجر في ترجمته للطيبي بحاشيته (فتوح الغيب)، وأشار إلى أنه قرأها، وهو ما يؤكّد أنها كانت في متناول العلماء في القاهرة[١]. كما أشار ابن حجر إلى أنّ الطيبي كان مدافعًا عن السُّنّة، وأنه أجاب المادة الاعتزالية في (الكشاف) أحسن جواب، وانتهى ابنُ حجر إلى تفضيل فتوح الغيب على الحواشي المصرية التي كُتبت لمعالجة المادة الاعتزالية في (الكشاف). ومع ذلك، فإنّ إيراد كتاب (فتوح الغيب) يناقض مثل هذا التحليل؛ لأنه يُظْهِر المكانة الكبيرة التي حظي بها (الكشاف) داخل المؤسسة المدرسية السنيّة[٢]؛ وذلك أنّ ثناء الطيبي على (الكشاف) غزيرٌ، إِذْ لم يدخر وسعًا في التأكيد على حياده وتجرّده عند توجيه أيّ نقد للكشاف، مطمئنًا القارئ أنه لا يجنح نحو النقد إلا إذا لم يتبقَّ أمامه أيّ خيار آخر[٣]. يعكس هذا الثناء الإعجاب الذي نجده في مقدمة التفسير الرئيس الآخر الذي ألّفه في الأجزاء الغربية من العالم

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة، مجلد ٢، ص١٥٦- ١٥٧.

(٢) الطيبي، فتوح الغيب، مجلد ١، ص٦٠٩- ٦١٢.

(٣) الطيبي، فتوح الغيب، مجلد ١، ص٦١٢: «وتجنبتُ التعصب في الردّ إلا فيما لم يساعد عليه النصّ القاهر والنظم الباهر».

الإسلامي في القاهرة أبو حيان الغرناطي (ت: ٧٤٥= ١٣٤٤)[١]. ربما استخدم الطيبي (أنوار التنزيل)، لكن لا شك في أن الزمخشري وكشافه كانَا المرجعية الأسمى في مؤلّفه. 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 بوجهٍ ما.

(١) انظر الحاشية رقم (٢)، ص١٣.

أنوار التنزيل في القاهرة والأجزاء الغربية من العالم الإسلامي خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي:

اتضح مما ذكرناه آنفًا أنّ الوسط العلمي في القاهرة في منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي رغم معرفته بفتوح الغيب -تلك الحاشية على (الكشاف) التي استعمل مؤلِّفها (أنوار التنزيل)- إلا أنه لم يكن على دراية بأنوار التنزيل نفسه؛ ويبقى السؤال: متى انتقل (أنوار التنزيل) إلى القاهرة ودمشق؛ لأن الدعم الذي تلقّاه من الوسط العلمي في تلك المناطق -كما سأبيّن- هو الذي بنى سمعته باعتباره منافسًا للكشاف.

كان ابن حجر (ت: ٨٥٢= ١٤٤٩) -الذي ترجم للطيبي- أشهر علماء القاهرة قاطبة، بل يمكن القول: إنه كان أشهر علماء العالم الإسلامي بأَسْرِه 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) وثّق السخاوي الفنون العديدة التي كان ابن حجر يتقنها، وسرَد عناوين الكتب التي قرأها ودرّسها هذا العَلَم الموسوعي[١]؛ بيدَ 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) السخاوي، الجواهر والدرر.

بتخريج آثار الكشاف وهو المسمّى بـ(الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف))[1]. وعليه؛ إذا كان عالمٌ متبحِّر مثل ابن حجر لا يعرف (أنوار التنزيل) في ذلك الوقت، فمِن المستبعد أن يعرفه أيّ شخص 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 (الطيبي في فتوح الغيب)؛ ولكن وضع (أنوار التنزيل) الهامشي تبدّل فجأة وبشكل مثير.

(١) ابن حجر، الكافي الشاف.

البقاعي وأنوار التنزيل:

يؤرّخ أول دليل واضح على دراية العلماء والمفسِّرين بأنوار التنزيل واستعمالهم له في القاهرة بوقت وفاة ابن حجر (ت: ٨٥٢= ١٤٤٩) تقريبًا؛ وأول دليل موثّق وقفتُ عليه كان في مؤلّفات البقاعي (ت: ٨٨٥= ١٤٨٠)، أحد تلاميذ ابن حجر. من المؤكّد أن البقاعي كان الشخصية الأكثر إثارة للجدل في هذا القرن، وقد وُثّقت تفاصيل حياته المتقلّبة والمضطربة، ولكن ما لا يعرفه كثيرون عن البقاعي هو أنه جعل من الهجوم على (الكشاف) محور اشتغاله في جدالاته ضد مناوئيه، متهمًا خصومه السُّنّة 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 للسنّة، وهو (الكشاف)، وأنهم أقلّ من أن يحكموا عليه. ومع ذلك، لم يكتب البقاعي حاشية على (الكشاف) ليدحض محتواه البدعي، بل اتخذ خطوة غيّرت مجرى تاريخ التفسير القرآني، وهي أنه أصبح أول عالم يتّخذ من (أنوار التنزيل) للبيضاوي أصلًا لاشتغاله التفسيري. في حال لم تظهر أدلة جديدة،

(١) انظر النصّ العربي في بحثي بعنوان: (In Defense of the Bible)، ص٨١. 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 يقدّمه على (الكشاف)، وهذا يعطينا مؤشرًا واضحًا على مدى عُمْق تأثير تلك الخطوة.

أعتقد أيضًا أن السيوطي (ت: ٩١١= ١٥٠٥) -وهو أصغر معاصر للبقاعي- سار على منوال البقاعي، واضطلع بدور حاسم في صعود (أنوار التنزيل). وفي رأيي 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 المؤسّسة الدينية آنذاك، حيث كان (الكشاف) في ذروة شَعبيته. كما بيّنتُ في مكان آخر؛ كانت مركزية (أنوار التنزيل) في كتابات البقاعي جزءًا من مقاربته التأويلية المبتكرة، بيدَ 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

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، إِذْ كان من المستحيل في هذه المرحلة لأيّ شخص أن يتخلى عن (الكشاف) بصورة كاملة. ومن ثم، صرّح البقاعي في ثنايا تاريخه المسمى بـ(إظهار العصر لأسرار أهل العصر) بأنّ عمدته 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 فصاعدًا، مما يشير إلى أنه بحلول ذلك الوقت كان (أنوار التنزيل) متداولًا بالفعل، ويمكن الوصول إليه في القاهرة.

اكتمل (نظم الدرر) عام ٨٧٥= ١٤٧١ ونُشر عام ٨٨٢= ١٤٧٧، وتفيدنا مقدّمته أنّ مؤلّفه تخلّى عن (الكشاف)، وابتعد عن الاعتماد الشديد عليه[٣]، كما

(١) انظر انتصاره للحرالي في بحثي: 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: In Defense of the Bible, pp. 21– 22.

أشار البقاعي في مقدّمته لهذا التفسير الضخم إلى أن تفسيره يجب أن يُقرأ جنبًا إلى جنب مع (أنوار التنزيل)؛ لأنه جعله كالرديف له[١]. هذه هي المرة الأولى التي نرى فيها (أنوار التنزيل) يتبوّأ مثل هذه الأهمية والمكانة في تقليد التفسير خارج إطار الحواشي؛ يبدو الأمر كما لو أن أحد أساطين المفسِّرين في القاهرة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي قرّر فجأة ألا يجعل (الكشاف) أصلًا يبني عليه مشروعه التفسيري.

يمكن رصد مؤشّرات تحوّل البقاعي نحو (أنوار التنزيل) موثقة في كتاباته واشتغالاته البحثية الأخرى؛ ففي ثنايا تاريخ (إظهار العصر) يصف البقاعي كيف استخدم (أنوار التنزيل) أساسًا لتأمّلاته التفسيرية من خلال حمل الكتاب معه دائمًا، وقراءته بحثًا 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 ردًّا على مناوئيه (الأقوال القويمة)[٣]؛ وفيها

(١) البقاعي، نظم الدرر، مجلد ١، ص٤.

(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-Biqāʿī'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 الضوءَ على الجدالات العلمية =

اقتبس البقاعي من البيضاوي بنفس القدر الذي اقتبس به عن المفسّرين الآخرين، إن لم يكن أكثر منهم[١]، كما أنه في كثير من الأحيان يقرن ذِكْر البيضاوي بالزمخشري، ولكن من الواضح أنه يفضّل الأول على الأخير باعتباره مرجعًا في التفسير. ومن ثم؛ سرعان ما سيدرك القارئ المعاصر لأعمال البقاعي أنه عامل البيضاوي باعتباره مرجعًا موثوقًا وذا سلطة راسخة في التفسير دون منازع.

=

والعقدية في القاهرة المملوكية بشكل عام، بعنوان: (الاعتراف بالموروث الديني القديم، أنموذج برهان الدين البقاعي)، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد ٩٤، ٢٠١٥، ص٢٤٧- ٢٧٦. (قسم الترجمات).

(١) عدد المرات التي ذُكر فيها البيضاوي في مسائل تفسيرية حرجة أكثر من المرات التي ذُكر فيها الزمخشري. انظر الفهارس في بحثي: In Defense of the Bible البيضاوي ص١٩٧، الزمخشري ص١٩٩، الكشاف ص٢٠٩.

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 يَعُد استعماله مقتصرًا على المفسِّرين الذين يسيرون عكس التيار. يمكننا أيضًا العثور على النماذج الأولى الموثقة للحواشي المكتوبة على (أنوار التنزيل)، والتي لم تكن مجرّد 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) تبوّأ مكانته بعد مدة طويلة، بيدَ أن ظهوره قد جاء مدويًّا حتى غطّى على كلّ منافسيه. كان السيوطي أحد الأعلام الذين يُشار إليهم بالبنان في أرجاء العالم الإسلامي، وانتصاره لأنوار

(١) قد يكون هذا تاريخًا مهمًّا على مستوى آخر؛ فهذه هي السنة التي غادر فيها البقاعي القاهرة إلى دمشق بعد محنته، وهو ما أفسح المجال للسيوطي ليدّعي كيف شاء. للاطلاع على تاريخ رحيل البقاعي، انظر بحثي: In Defense of the Bible, p. 46; p. 73.

التنزيل كان بمثابة نقطة تحوّل في استقبال هذا العمل؛ فأخيرًا تجاوز (أنوار التنزيل) حدود القراءة والتداول في الدوائر الخاصة.

تُعَدّ مقدمة السيوطي لحاشيته على (الأنوار) المسماة بـ(نواهد الأبكار) إحدى أروع المقدمات في التاريخ الفكري، بجانب أنها توثّق 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، ينتظم السيوطي في إطار التقليد العلمي الذي يرى في (أنوار التنزيل) مختصرًا للكشاف (وهنا يظهر أن البقاعي كان سبّاقًا في تجاوز هذا الإطار عندما تعامل مع الأنوار بشكل مستقلّ عن الكشاف). كما أن السيوطي هو أول عالم يقدّم تحليلًا علميًّا للأنوار، وأول مَن سمّاه باسمه الذي اختاره له مؤلِّفه (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)؛ قبل السيوطي، كان يُشار إلى (الأنوار) –حتى لدى البقاعي– إمّا بـ(تفسير البيضاوي) أو أيّ اسم آخر. يُعامل (أنوار التنزيل) هنا باعتباره تفسيرًا مستقلًّا، على الرغم من أنه لا يزال مرتبطًا

(١) لمناقشة هذه الوثيقة، انظر بحثي: 'The Gloss as Intellectual History', pp. 229– 238.

بتقليد حواشي (الكشاف)، ونرى هنا أن تقييم الأنوار الذي كتبه السيوطي في صدر حاشيته يستحق الاقتباس بكامله[1]:

«وسيد المختصرات منه [الكشاف] كتاب (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاضي ناصر الدين البيضاوي، لخّصه فأجاد، وأتى بكلّ مستجاد، وماز منه أماكن الاعتزال، وطرح مواضع الدسائس وأزال، وحرّر مهمّات، واستدرك تتمّات، فبرز كأنه سبيكة نُضَار، واشتهر اشتهار الشمس في وسط النهار، وعكف عليه العاكفون، ولهج بذِكْر محاسنه الواصفون، وذاق طَعْمَ دقائقه العارفون، فأكبّ عليه العلماء والفضلاء تدريسًا ومطالعة، وبادروا إلى تلقيه بالقبول رغبة فيه ومسارعة، ومرّوا على ذلك طبقة بعد طبقة، ودرجوا عليه من زمن مصنّفه إلى زمن شيوخنا متسقة».

هذا هو أول تقييم علمي لأنوار التنزيل للبيضاوي يكتبه شخصٌ قرأه، وإن هذا الثناء المفرط قد حدّد إيقاع استقبال هذا التفسير طيلة القرون اللاحقة. إن العبارة الأهم في هذا الاقتباس هي الادّعاء بأن أجيالًا من العلماء تتابعتْ على دراسة ومطالعة (أنوار التنزيل) من لحظة تأليفه. وبما أن تلك العبارة لم تؤيّد بالدلائل القوية، فإنني أميل إلى رفض ادعاء السيوطي هذا، وأؤكّد عكسه؛ إِذْ لا يوجد دليل على أن (أنوار التنزيل) عُومل بهذا الاهتمام منذ لحظة تأليفه. عادةً

(١) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص٦٩٢- ٦٩٣.

ما يكون للأعمال التي حظيت بالشهرة والاعتراف الفوري مثل هذا التاريخ من الاستقبال الحافل، أي أنّ مؤلفيها قد أقرؤوها ودرّسوها أجيالًا من الطلبة الذين درّسوها بدورهم لآخرين... وهكذا، وبالتأكيد لم يكن السيوطي ليتردد في إنتاج مثل هذا التسلسل إذا كان هو آخر حلقة فيه. بدلًا من ذلك، ما أظهرتُه حتى الآن هو ذلك التاريخ الغامض والمحيّر لعملٍ اكتسب شعبيته في وقت لاحق بعد تأليفه. يواصل السيوطي تقييمه لأنوار التنزيل محاولًا إثبات أن سلسلة النقل هذه كانت بالفعل جزءًا من تاريخه[(١)]:

«ولقد كان شيخاي الإمامان الأكملان، والأستاذان الأفضلان، بقية النحارير المدقّقين، وعمدة المشايخ المحقّقين تقي الدين الشمني [٨٠١= ١٣٩٨– ٨٧٢= ١٤٦٨]، ومحيي الدين الكافيجي [٧٩٠= ١٣٨٧– ٨٧٩= ١٤٧٤]، سقى اللهُ ثراهما شآبيب الغفران، وأمطر على مضجعهما سحائب الرضوان =يقرآن هذا الكتاب فيأتيان في تقريره بالعجب العجاب، ويرشدان من كنوزه ورموزه إلى صوب الصواب، فلما توفّاهما الحقّ إلى رحمته، ونقلهما من هذه الدنيا الدَّنِيَّةِ إلى فسيح جنّته، شغرت الديار المصرية من محقّق، وخلَت من مدرّس يبدي ضمائره مدقّق، فصار الكتاب بما فيه من الكنوز كصندوق مقفل، وأصبح لفقد من فيه أهلية لتدريسه كأنّه مغفَل، فألهمني اللهُ –سبحانه وتعالى–

(١) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص٦٩٣– ٦٩٤.

أن جردت الهمّة لتدريسه، وشددتُ المئزر لتقرير ما فيه وتأسيسه، فشرعتُ في إقرائه مفتتح سنة ثمانين وثمانمائة، فأقرأتُ فيه في مدّة عشر سنين متوالية من أوّله إلى أثناء سورة هود، وبذلتُ المجهود في استقراء مواده، والتنقير عن معادنه، ولزمت النظر والسُّهود والكواكب شُهود، وشرعتُ مع ذلك في تعليق حاشية عليه تحلّل خفاياه، وتذلّل مطاياه، فسمع بذلك السامعون، وطمع في الوصول إليها الطامعون، وجسر على إقرائه حينئذٍ كلّ جسور وهجم، من متعرّبة ومن عجم، ممن لا يفرق في مقدّمة التصريف بين باب ضرب يضرب، وباب نصر ينصر، فضلًا عن أن يحوي عنده شتاتَ تلك العلوم التي هي أصول له...».

يقدّم السيوطي هنا سردًا أقرب للتصديق عن دخول (أنوار التنزيل) إلى مصر؛ حيث شرع شيخان في القاهرة بتدريس (أنوار التنزيل)، مع أننا لا نعلم على وجه الدقّة متى كان ذلك، ولا لماذا شرعَا في تدريسه. وبعد وفاتهما، قرّر السيوطي أن يحذو حذوهما، وهنا أشار السيوطي إلى أنه ما إن فعل ذلك حتى وجد فجأة فئامًا من الشيوخ شرعوا بتدريس هذا الكتاب. رغم معقولية هذه السردية، إلا أننا نرى قصورًا في أحد جوانبها، وهو أنّ السيوطي هو الذي شقّ هذا الطريق نحو تدريس (الأنوار)؛ لأنه في الوقت الذي كان السيوطي يدرّس فيه (الأنوار)، كان البقاعي قد سبقه إلى اعتماده بالفعل على نطاق واسع. وبغضّ النظر عن سرديته التي يظهر منها تضخيمه لدوره، فإنّ الشيخَيْن اللذَيْن تتلمذ عليهما في دراسة (الأنوار) مرتبطان بالفعل بهذا العمل وتدريسه، لكنهما

ليسَا الوحيدَين؛ لأن البقاعي كان قد سبقهما، بينما مضمون كلام السيوطي أنهما كانَا 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 يسجّل أنه هو نفسه حضر كثيرًا من دروسه في (الكشاف)[(٢)]. فمع أن (أنوار التنزيل) للبيضاوي لم يكن المتن الأهم ولا مركز الاشتغال العلمي للشمني، بيدَ أنه من الواضح أنه قد أصبح في ذلك الوقت أحد المتون التي تُقرأ وتُدرّس.

أمّا الكافيجي (ت: ٨٧٩= ١٤٧٤)، ثاني الشيخَين اللذَين ذكرهما السيوطي، فهو اللغوي المعروف في القاهرة، وتتلمذ على يديه طبقات كثيرة من العلماء المشهورين. كتب الكافيجي أكثر من مائة مؤلّف، أشهرها حواشيه على متون اللغة والنحو؛ وحسَب ما يذكر السخاوي، فقد شرع في محاكمات بين المتكلمين على (الكشاف) (وهو ما يعني أنه لم يكمله)، كما كتب حاشية

(١) السخاوي، الضوء اللامع، مجلد ٢، ص١٧٥.

(٢) السخاوي، الضوء اللامع، مجلد ٢، ص١٧٦.

مستقلّة على تفسير البيضاوي[١]. يشير هذا بوضوح إلى أنه بحلول منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي كان (أنوار التنزيل) يُدَرَّس 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 ادّعائه بأنّ هذين الشيخين قد درّسَا (الأنوار) بالفعل أو «كتبوا حواشِيَ عليه»، إلا أن اشتغالهما على الأنوار لم يكن بالشيء الأبرز في تراجمهم. هذا فضلًا عن أن الحاشية التي كتبها أحدهما كانت هامشية جدًّا، ولم تترك أيّ أثر، ولم تصلنا.

لنعد إلى مناقشة السيوطي لأنوار التنزيل، والتي قطعها باستطراد معهود ومطوّل إلى حدّ ما يقرّع فيه هؤلاء «المبتدئين الهواة وغير المؤهّلين» الذين تجرؤوا على تدريسه. بيّن السيوطي في الفقرات التالية منهجه في الحاشية، وربطها صراحة بحواشي (الكشاف)[٢]:

«أفَتاركٌ أنا هذا الكتاب البديع المثال المنيع المنال عرضة لهؤلاء، كأنه خبز شعير، وفيه من فرائد الفوائد ما يجلّ عن مقابلته من الذّهب الناض بحمل بعير، ففرقة تأكله وتذمّه، وتتوهّم فيه بحسب فهمها السقيم أدنى خلل فلا ترمه.

(١) السخاوي، الضوء اللامع، مجلد ٧، ص٢٦٠.

(٢) السيوطي، مقدمة السيوطي، ص٦٩٧- ٦٩٨.

ومنهم من يريد أن يعربه فيعجمه، ويصبح ظمآن وفي البحر فمه، فحبست ما كتبت منه عشرين سنة، ولم أسمح به لأحد، لا في يقظة ولا في سِنَة. ولقد جاءني رائد منهم ناصبًا لي الحبالة يريد ليوصله إلى من يستعين به على إقرائه، لا أبا له، فألقمت 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 الموادَّ، وسلكت الجوادَّ، وحبرته تحبيرًا، وبالغت في تهذيبه تقريرًا وتحريرًا، وسميته: (نواهد الأبكار وشوارد الأفكار).

واعلم أني لخصتُ فيه مهمات مما في حواشي (الكشاف) السابق ذكرها ما له تعلّق بعبارة الكتاب، وضممت إلى ذلك نفائس تستجاد وتستطاب، مما لخصته من كتب الأئمة الحافلة [ثم ذكر بعض الكتب ومؤلِّفيها] غير ناقل حرفًا من كلام أحد إلا معزوًّا إليه؛ لأن بركة العلم عزوه إلى قائله. وحيث كان المحل من المشكلات التي كثر كلام الناس عليها أشبعتُ القول فيه بذِكْر كلام كلّ مَن تكلّم عليه تكثيرًا للفائدة. ومن المواضع ما وقع فيه تنازع وتباحث بين الأئمة قديمًا وحديثًا بحيث أفردوه بالتأليف فأسوق خلاصة ذلك المؤلّف».

نرى هنا إرهاصات التشابك بين حواشي (أنوار التنزيل) و(الكشاف)، وليس من الصعب بيان سبب هذا التشابك؛ فلكونه مختصرًا للكشاف، احتفظ (أنوار التنزيل) بالعديد من تقريرات وعبارات (الكشاف)، لدرجة أن حواشي

(الكشاف) تصلح لشرح كِلا النصّين بسهولة. يعود الفضل للسيوطي من جوانب عدّة في المكانة الرفيعة التي تمتّع 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 تحليلًا مفصلًا للمقدمة، وانعكاساتها على دراسة تاريخ استقبال (الكشاف)[1]؛ ولذا ما أودّ أن أسلّط الضوء عليه الآن هو أن السيوطي قد أرسى قواعد التقليد العلمي المتمثّل في استخدام حواشي (الكشاف) لشرح 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 يمثّل حضوره استمرارًا لهيمنة كتاب الزمخشري في حقل التفسير. لقد جانب ابن عاشور -مفتي تونس في القرن العشرين- الصواب عندما ذهب إلى أن الزمخشري وكشافه قد حظيَا بتلك المكانة في تاريخ التفسير بسبب نجاح أنوار البيضاوي، بل العكس هو الصحيح. وكما يتضح من تعليق السيوطي الذي صدّرنا به هذا البحث، فإنّ المسائل والمشكلات التي أصلها في (الكشاف) لم تختفِ، بل انتقلت إلى دراسة (أنوار التنزيل) والتعليق عليه. وبالتالي، فإنّ الارتباط الوثيق بين (الأنوار) و(الكشاف)

(1) Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', pp. 229– 238.

لا يقتصر فقط على الاشتراك في بعض العبارات والألفاظ، بل أيضًا لأن (الأنوار) عُدّ حلقة مهمّة في تاريخ استقبال (الكشاف)؛ حتى إن كُتّاب 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 سُنّي رئيس ينحّي (الكشاف)، وهو ما فعله في مقدمة كتابه: (التحبير في علم التفسير)، وأول مَن ذكر صراحة أنّ في أنوار البيضاوي غنية عن كشاف الزمخشري. وهذه العبارة -التي اقتبستها في صدر هذا البحث- هي عمدتي الرئيسة في دعم أطروحتي في هذا البحث؛ وهي أنّ استبدال الكشاف بأنوار التنزيل كان عملية بطيئة وطويلة الأمد نتجت عن الشحن المتتالي داخل الوسط السُّنّي ضد الكشاف في نهاية العصر المملوكي بالقاهرة.

لا تترك الحُجج التي قدّمها السيوطي في (التحبير) مجالًا للشك في أنّ التحفز الديني داخل الوسط السنّي [ضد الكشّاف] كان بمثابة القوة الدافعة وراء صعود (الأنوار). في كتابه (التحبير) استبعد السيوطي (الكشاف) معتبرًا إياه تفسيرًا غير مقبول على الإطلاق[1]، وصرّح بشكلٍ قاطع أنّ من التفاسير التي لا

(١) السيوطي، التحبير، ص٣٣٠- ٣٣١.

تُقبل مطلقًا تفاسير المبتدعة، وخصوصًا الزمخشري في كشافه، وزاد أنه لم يكتفِ بإخراج الآيات عن وجهها إلى معتقده الفاسد، بل ربما انخدع قارئه وأيّد هذه التأويلات البدعية من حيث لا يشعر[١]، كما استشهد برسالة تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦= ١٣٥٥) المشهورة (الانكفاف عن إقراء الكشاف) وما ذكره فيها من أن الزمخشري قد أساء الأدب تجاه الجناب المحمدي[٢]، هذا إلى جانب أن السيوطي استحسن تحذير الذهبي (ت: ٧٤٨= ١٣٤٨) من الزمخشري وكشافه في (ميزان الاعتدال)[٣]، إنّ استشهاد السيوطي بكلام الذهبي -الذي لم يكن محسوبًا على متشدّدي أهل الحديث فحسب، بل كان أيضًا تلميذًا لابن تيمية (الذي كان هو نفسه ناقدًا للكشاف)- يُظْهِر مرجعية

(١) السيوطي، التحبير، ص٣٣٠.

(٢) للاطلاع على هذه الاتهامات، انظر بحثي: "The Gloss as Intellectual History"، ص٢٢٠- ٢٢٩. عندما نشرت مقالتي عن حواشي (الكشاف)، اقترحت أن السيوطي كان تتويجًا 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 مجالًا للشّك في أنه كان يعمل على تعزيز الاتجاه الذي برز بين علماء السنّة الراديكاليين الذين أرادوا التخلص من الكشاف.

(3) Saleh,'The Gloss as Intellectual History', p. 330.

للاطلاع على تعليق الذهبي، انظر: ميزان الاعتدال، مجلد ٤، ص٣٠٣.

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 بإدانته 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 المشاعر المعادية للكشاف التي بدأت مع ابن المنير، ثم شاركها وأشاعها ابن تيمية وطلابه، وحتى أعداؤه مثل السبكي. سرعان ما انتشرت تلك المشاعر

(١) السيوطي، التحبير، ص٣٣١. وهو يردّد صدى ما سبق أن قرّره ابن تيمية. للوقوف على نصّ كلام ابن تيمية انظر مقدمته (١٩٧١)، ص٨٦.

(٢) السيوطي، الإتقان، مجلد ٦، ص٢٨٣.

(٣) السيوطي، التحبير، ص٣٣١: «على أنه آية في بيان أنواع البلاغة والإعجاز، لولا ما شأنه مما ذكرناه، وفي تفسير البيضاوي بحمد الله غنية في هذا النوع».

المعادية للكشاف في مختلف الأقاليم العربية، لا سيما في مصر ودمشق، حتى تباطأت في الدولة العثمانية، التي ورثت كلًّا من تقليد كتابة الحواشي على (الكشاف)، بجانب المكانة العالية التي اكتسبها (أنوار التنزيل) مؤخرًا باعتباره منافسًا للكشاف ليزيحه عن عرش هيمنته. وإنّ إزاحة الأنوار للكشاف -التي لم يُعترف بها حتى الآن- ضرورية لفهم تطوّر نوع التفسير عبر القرون.

الأنصاري والأنوار:

آخر عالم أودّ مناقشة علاقته بالأنوار من هذا القرن هو زكريا الأنصاري (٨٢٣- ٩٢٦/ ١٤٢٠- ١٥٢٠)، الذي كان أيضًا مقيمًا في القاهرة[١]. ألّف الأنصاري حاشية مشهورة على (أنوار التنزيل)، بيدَ أنّ 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 يمثّل هيمنة القاهرة على المجال الفكري، كما كان أول مَن 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 عُمِّر طويلًا فقد تتلمذ على يديه جميع علماء القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي تقريبًا. طوّقت شهرة الأنصاري الآفاق، وبالفعل تقاطعَت 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، ص١٩٦- ٢٠٧. وهي بالتأكيد إحدى أوسع الترجمات وأكثرها شمولًا 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]؛ إِذْ 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 عزّز الأنصاري الاتجاه الذي نشأ داخل دولة المماليك، وكان أول مَن كتب على (أنوار التنزيل) كما لو أن (الكشاف) لم يكن موجودًا على الإطلاق.

سمى الأنصاري حاشيته على (أنوار التنزيل) بـ(فتح الجليل ببيان خفيّ أنوار التنزيل)، وقد مثّلَت فئة جديدة من الكتابات العلمية في تاريخ التفسير[٣]. ففي حين وضع السيوطي (الأنوار) حلقة في تاريخ جنيالوجيا استقبال (الكشاف) حسب ما يظهر من مقدّمته المطوّلة، فإنّ الأنصاري تعامل مع (الأنوار) باعتباره تفسيرًا قائمًا بذاته؛ أي أنه اعتبره تفسيرًا مباشرًا للقرآن وليس جزءًا من تقليد أوسع للتفاعل مع تفسير آخر[٤]. ومن هذا المنطلق، خلَت مقدمة حاشية الأنصاري من أيّ أثر للكشاف، كما سُمّي البيضاوي هناك بـ«ناصر الدين

(١) الغزي، الكواكب، مجلد ١، ص١٩٧، وفيها ذِكر لشيوخه.

(٢) الغزي، الكواكب، مجلد ١، ص٢٠٣. انظر أيضًا:

Homerin, From Arab Poet to Muslim Saint, pp. 69– 73, 121

(٣) الأنصاري، فتح الجليل.

(٤) الأنصاري، فتح الجليل، ص٢.

والملة» في إشارة واضحة إلى ميوله الموالية للسنّة. وكما هو متوقّع، تدين بنية حاشية الأنصاري لتقليد كتابة الحواشي على (الكشاف)، لكن المرء يشهد هنا إعادة تنظيم لهيكلة وتراتبيّة المتون التفسيرية؛ فهذه ليست حاشية على (الكشاف) استُخدم فيها (أنوار التنزيل) -كما هو الحال لدى الطيبي- بل يقف (الأنوار) هنا باعتباره متنًا مستقلًّا وموثوقًا، وفوق ذلك؛ يخضع له (الكشاف)، وهو ما يبشّر 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 المؤسّسات التعليمية. وقد كان أحد أهم هذه التطوّرات في القاهرة خروج حاشية السيوطي على (أنوار التنزيل)، التي عكست الفهم العلمي لأنوار التنزيل باعتباره جزءًا من تاريخ التفاعل مع (الكشاف). وهذا هو السبب في أن السيوطي قد أرّخ لحواشي (الكشاف) في مقدمته، كما يفسّر أيضًا 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 أسّس هذا التصرّف تقليدًا علميًّا صار متّبعًا في الدولة العثمانية، حيث استمر (الكشاف) في التمتع بهيمنته طيلة معظم القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ولكن مع وجود دلائل واضحة على أنّ (أنوار التنزيل) كان بصدد تحقيق مكانة وشهرة غير مسبوقة.

أنوار التنزيل في الدولة العثمانية:

قدّمَت سوزان جوناستي مؤخرًا تأطيرًا لتاريخ (أنوار التنزيل) في الدولة العثمانية، ويعتمد تحليلي هنا على النتائج التي توصّلَتْ 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 مَن قدّم تفسيرًا لصعود (أنوار التنزيل)، وربطت تلك الطفرة بظهور نظام المدرسة وتوحيده[٣]. بيدَ 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].

تظلّ أبحاث سوزان جوناستي علامة فارقة في دراسة تقليد التفسير العثماني، وقد أسلفتُ في هذا البحث تقديمَ 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، بيدَ أن صعود (الأنوار) كان قد بدأ بالفعل في القاهرة بحلول القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. إِذْ 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. بيدَ 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 تُظهِره 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 حصرًا على (أنوار التنزيل)، وهو ما عزز في النهاية مكانة ومركزية هذا المتن في العالم الإسلامي[1]. ثم جرت مَأسسة الشّكل الكلاسيكي لهذا التقليد السلطاني في عام ١٧٥٩ من خلال النصّ على استخدام (أنوار التنزيل) حصرًا في هذه الدروس السلطانية.

إنني أزعم 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) تفوقًا كاملًا. ترددت أصداء صعود (أنوار التنزيل) إلى مكانة المتن التفسيري المعتمد في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وهو ما أدى إلى اعتماده كتابًا مرجعيًّا في التفسير في القاهرة العثمانية، والهند المغولية، وحتى إيران الصفوية. والأهم من ذلك هو حقيقة أن الحواشي لم تَعُد تُكتب على (الكشاف)، بل أصبحت الآن تُكتب حصرًا على (أنوار التنزيل)؛ إِذْ 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 حواشِيَ على كشاف الزمخشري، إلا أن أيًّا منها لم يَعُد جديرًا بأن يدخل ضمن قائمة الأعمال التي حظيت بتداول مدرسي واسع أو كانت مشهورة بين العلماء. ولهذا رأينا مثلًا أنّ حاجي خليفة عندما سرَد حواشي (الكشاف)، كان عرضه معتمدًا بشكلٍ أساسي على تلخيص ما كتبه السيوطي عن تاريخ حواشي (الكشاف)[١]، وبالكاد يذكر أيّ حاشية عثمانية (لم يُشِر إلا إشارة عارضة لعملين صغيرين)، ويبدو أن نهاية فصل هيمنة (الكشاف) كانت قد كُتبت بحلول الوقت الذي ورثه فيه العثمانيون. أعتقد أنّ 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 مستقلًّا 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)، ص٢٣٨- ٢٤٧. وبالفعل، كان قنالي زاده أكثر تشددًا؛ إذ لم يذكر أيّ 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 المؤسّسة العثمانية بأكملها بهذا الخلاف، ورأت أن ممثلهم هو الأقرب للصواب في هذا النقاش[١]. بيدَ أن الوضع كان مختلفًا تمامًا مع كتابة الحواشي على (أنوار التنزيل) والتفاعل معه. في الواقع، أزعم أن المؤسّسة 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) بترجمةٍ للبيضاوي لم يقدّم فيها أيّ جديد، وهو أمر متوقّع[٢]. ثم أتبع ذلك بتقييم للأنوار أصبح هو المعتمد في الأعمال اللاحقة، وذهب إلى أن البيضاوي لخّص 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 ضمّ البيضاوي إلى كلّ ذلك ما ورى زناد فِكْره من الوجوه

(١) انظر: Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', for the documents and the disputation.

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص١٨٦- ١٩٤. لا تزال ترجمة البيضاوي هي من بين أضعف تراجم العلماء المشهورين في الإسلام من العصور الوسطى.

المعقولة والتصرّفات المقبولة[١]. لا يمكننا القول إنّ 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، بيدَ أنني لم أتمكن من معرفته.

اقتبس حاجي خليفة أيضًا بيتين من الشِّعْر لعالم عثماني في مدح (الأنوار)، وهذه خطوة مهمّة من جانبه؛ إِذْ تشير إلى أن الأنوار كان محلّ تقديرٍ من العلماء العثمانيين. والعالم العثماني الذي اقتبس حاجي خليفة شِعْره هو محمد بن بدر الدين، المعروف باسم المنشي الأقحصاري (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، وأجدني أميل إلى اعتباره استمرارًا لكلام المنشي، أو استئنافًا لكلام عالم عثماني آخر لم تتحدّد هويته

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص١٨٧.

(٢) للاطلاع على ترجمته انظر: المحبي، خلاصة الأثر، مجلد ٣، ص٤٠٠- ٤٠١. هناك سطران من الشِّعْر في تلك الترجمة، ولكن ليسا بخصوص تقييم (أنوار التنزيل).

(3) Yerinde,‘Müns¸ī’,p.22– 23.

بعد. (وأمّا من يذهب إلى عزو هذا التقييم العميق للأنوار لحاجي خليفة نفسه فعليه أولًا أن يثبت أنه كان مؤرّخًا لنوع التفسير، وهو ما أنازع فيه).

لهذا النصّ الذي يقدّم موجزًا رائعًا 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: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ﴾، حيث ذهب إلى تأويل حمل الملائكة العرش وحفيفهم حوله بأنه مجاز عن حفظهم له[٢]. ويَظْهَر من الفقرة التي أوردها حاجي خليفة اتهامٌ لكلّ مَن يعترض على هذا الوجه من التفسير بالجهل وقلّة الفهم، خاصة أنه من المسلّم به عمومًا أنّ البيضاوي كان من أشدّ أنصار الأشعرية السنيّة.

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص١٨٧- ١٨٨. إن الجدل حول هذه الآثار و«ضعفها» المفترض (مما يوحي بأنها مكذوبة) له جذور طويلة؛ فقد قُبلت لأول مرة في تفسير الثعلبي، ثم نقلها الزمخشري في الكشاف، ثم البيضاوي. لمناقشة هذه الأحاديث انظر كتابي: The Formation، ص١٠٣- ١٠٨، انظر أيضًا: Afsaruddin,'The Excellences'.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ص٦٠٩.

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 الحَمْلة التي شنّها ابن تيمية ضد الثعلبي 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 أنّ هاتين المسألتين ستظهران في وقت مبكّر من تاريخ التفاعل مع (أنوار التنزيل)، وسنعرّج على أهمية هاتين النقطتين لاحقًا في الخاتمة.

ثم تابع حاجي خليفة في معرض حديثه عن تاريخ التفاعل مع (أنوار التنزيل) مشيرًا إلى أنه لقي استحسانًا كبيرًا 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

(١) كانت الأحاديث الواردة في فضل كلّ سورة محل نزاع بين علماء المسلمين، وكان وجودها في التفاسير قد أثار حفيظة العديد من علماء الدين المحافظين. انظر كتابي: The Formation، ص١٠٣- ١٠٨، ٢٠٥- ٢٢١.

(٢) للاطلاع على قائمة بحواشي (أنوار التنزيل) انظر: الفهرس الشامل، مجلد ٤، ص١٠٢٥- ١١٥١. وانظر أيضًا: الحبشي، كتاب جامع الشروح، مجلد ١، ص٣١٠- ٣٤٣.

قائمة بالحواشي الكاملة واضعًا على رأسها حاشية عثمانية، وهي حاشية محيي الدين القوجوي (ت: ٩٥١= ١٥٤٤)، وهو المعروف بشيخ زاده[١]، واصفًا إياها بأنها «أعظم الحواشي فائدة، وأكثرها نفعًا، وأسهلها عبارة»، وأنها «مِن أعز الحواشي، وأكثرها قيمة واعتبارًا»[٢]. ثم أرشد القارئ إلى أن هناك نسختين من هذه الحاشية، تلاعبَت بهما أيدي النسّاخ حتى كاد أن لا يفرق بينهما. وتقع تلك النسخة الهجينة الضخمة في أربعة مجلدات، وحسب ما يقرّره علماء إيران الصفوية، فقد كانت هذه أهم حاشية على (الأنوار) بين العثمانيين. أمّا الحاشية الثانية التي ذكرها حاجي خليفة فهي أيضًا حاشية عثمانية كتبها ابن التمجيد، وهو عالم عثماني لم يكن ليُعرف لولا ورود اسم حاشيته في (كشف الظنون)[٣]. وبحسب تصريح حاجي خليفة نفسه، فإن ابن التمجيد لخّص هذه الحاشية من حواشي (الكشاف)، وهو ما يعود بنا مرة أخرى إلى تشابك (الأنوار) و(الكشاف) في إطار التفاعل مع (أنوار التنزيل)[٤]. 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

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص١٨٦- ١٩٤.

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص١٨٨.

(٣) مسألة حاشية ابن التمجيد تظلّ لغزًا، وتحتاج إلى مزيد من التقصّي.

(٤) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص١٨٨.

بعيدًا إلى ماضيهم المدرسي، ويعيدون استعمال الملاحظات العابرة للأساتذة السابقين على (أنوار التنزيل) باعتبارها حواشِيَ كاملة. كما يشير هذا التصرف بالنسبة لي إلى تحرك واضح من جانب العلماء لتأسيس تسلسل فكري بطريقة تضع التقليد المدرسي العثماني في المقدّمة.

الأمر الجدير بالملاحظة في قائمة الحواشي التي سرَدها حاجي خليفة هو أن هاتين الحاشيتين العثمانيتين لم تُقدَّما فقط على حاشية زكريا الأنصاري، بل قُدِّمتا حتى على حاشية السيوطي. ومن ثم يمكننا القول: إنه بحلول الوقت الذي كتب فيه حاجي خليفة يبدو أن التقليد العثماني قد تخلّص من أيّ إحساس بالدونية. والأهم من ذلك، أنّ هذا التقليد اعتبر أن الحواشي التي كتبها العلماء العثمانيون على (أنوار التنزيل) أهم بكثير من أيّ حواش أخرى من أيّ 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؛ ونخصّ بالذِّكْر هنا حاشية أحمد بن محمد، المعروف بالقاضي الشهاب (ت: ٩٧٧= ١٠٦٩)، لكن ربما يكون هذا التصرّف 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 تظلّ غير مكتملة، وبالتالي فهي لا تعكس سوى الفترة المبكّرة من نشاط كتابة الحواشي على هذا العمل؛ ولهذا فإن تاريخ نشر

حواشي (الأنوار) في القرن التاسع عشر هو ما يمنحنا فهمًا حقيقيًّا للتسلسل الهرمي لهذا التقليد في صورته النهائية، وبالشكل الذي أصبحت تفهمه المؤسسة المدرسية.

حواشي القرن التاسع عشر على أنوار التنزيل:

يشكّل القرن التاسع عشر الفصل الأخير من حقبة ازدهار (أنوار التنزيل)، وما كُتب عليه من حواشٍ[١]. إِذْ بحلول نهاية ذلك القرن، تغيّرت الأمور بصورة جذرية لدرجة أن المسلمين أنفسهم -أو على الأقل أغلبهم- شرعوا في إعادة هيكلة التسلسل الهرمي للمتون التفسيرية. ثم بحلول منتصف القرن العشرين، أفلَ نجم (أنوار التنزيل)، وهو ما أنتج صورة لواقع المتون التفسيرية مختلفة جذريًّا عن ذي قبل، لدرجة أن الأمر تطلّب تنقيبًا عميقًا في بطون الكتب -مثل الذي يسعى هذا البحث إلى تقديمه- من أجل الوقوف على التقلبات التي وصلت بحقل التفسير إلى هذه الصورة؛ إِذْ 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 طُبع منها. وإنّ ما أقرره في هذا الصدد هو أن الطباعة أصبحت مقياسًا 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، فإن حواشي (أنوار التنزيل)

(١) للاطلاع على عملية مَأسسة أنوار التنزيل باعتباره جزءًا 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 تمثّل 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 السَّالف ذكرها، حيث طُبعت في أربعة مجلدات ضخمة مرّتَيْن؛ مرّة في القاهرة وأخرى في إسطنبول. من ناحية أخرى، تشكّل مجموعة حواشي (أنوار التنزيل) التي طُبعت في القرن التاسع عشر عمدة الأدبيات التفسيرية التي أرادت المؤسّسة التعليمية إتاحتها مطبوعةً للدارسين. وفي هذا الصدد، أجدني أميل إلى الزعم بأن المؤسّسة الدينية في القرن التاسع عشر لم تنشر أيّ عمل في نوع التفسير خارج التقليد المتمحور حول (أنوار التنزيل)، واستمر هذا الوضع حتى عام ١٨٧٧م. ولهذا السبب، تطلّب 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) موّلت هذه الطبعة شركة الهند الشرقية، وحققها 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 أيضًا مع هذا النمط؛ لأنه كان ينتمي إلى التقليد الذي يجمع بين الزمخشري والبيضاوي[٢]. وأخيرًا؛ عندما قرّر المسلمون طباعة تفاسير أخرى ليست جزءًا من تقليد كتابة الحواشي على (أنوار التنزيل)، كان ذلك بسبب تحوّل ثقافي كبير، وظهور نموذج تأويلي جديد ترَك بصمته العميقة على كيفية تأويل القرآن. وهكذا فإنّ قصة (أنوار التنزيل) مركزية في تاريخ التفسير، رغم أنها انغمرت في ظلّ التحوّلات الثقافية التي حدثَت في أواخر القرن التاسع عشر[٣].

(١) نُشرت هذه الطبعة في ستة مجلدات في بولاق عام ١٨٧٢. وللاطلاع على تاريخ نشرها، انظر:
Dayeh,'From Taṣḥīḥ 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 خطابًا، يوهانا بينك، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، ص٢٤- ٢٨، ويراجع: تمهيد خطير في قواعد التفسير للقاسمي، هل ثم اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير، بيتر كوبينز، ترجمة: يحيى بن قديم، مركز تفسير. (قسم الترجمات).

الخاتمة:

دشّن صدور (فتح البيان في مقاصد القرآن) عام ١٨٧٣م للعلّامة الهندي محمد صديق حسن خان (ت: ١٨٩٠م) بداية عصر جديد في نظرية تأويل القرآن في العصر الحديث[١]؛ إِذْ دعت مقدمة هذا التفسير -الذي أضحى نسيًا منسيًّا 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) وإيذانًا بزوال سيطرة الأشاعرة في التفسير. بدأت حركة الإصلاح في الاهتمام بالتفسير، وسرعان ما سيطرت على الخطاب التأويلي، وبلغَت 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][٤].

---

(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: مقاربة مبنية على علم تاريخ الكتاب، ترجمة: يوسف مدراري، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد ٦٩، ٢٠٢٠، ص٤٩٣، هامش ٤٧. (قسم الترجمات)].

(٣) حول هذه الحركة وسابقاتها، انظر بحثيّ: 'Preliminary Remarks' and my 'Ibn Taymiyya'.

(٤) يقصد صالح بالراديكالية في التفسير اعتبار أنّ عمل المفسِّر يقتصر على نقل تفسير القرون الثلاثة الأولى والاختيار بينها، وقد بلور صالح هذا المصطلح بالأساس في وصفه للممارسة الهرمنيوطيقية عند ابن تيمية، =

خرجت الطبعة الأولى من (فتح البيان) في بوبال بالهند في عشرة مجلدات على نفقة مؤلّفه الميسور، ثم أُعيد طباعته عام ١٢٩٤= ١٨٧٧ في أربعة مجلدات في مطبعة بولاق في القاهرة، ولكن هذه المرة طُبع على هامش تفسير ابن كثير، وهي الطبعة الأولى من هذا السفر في العصر الحديث. يشير اقتران هذين العملين إلى برنامج نشر واعٍ وهادف كان بصدد إعادة هيكلة وتوجيه ما سيقرؤه 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 تخصّص علمي بما في ذلك التفسير، وهو المسار الذي استبعد الحواشي جُملة وتفصيلًا من أُفُقِه الأكاديمي؛ إِذْ في اللحظة التي رجح فيها القوميون العرب كفّة الطبري والقرطبي، توقّفَت في نفس الوقت تقريبًا طباعة حواشي

=

والتي يعتبر أنها عبارة عن لحظة ثورية ومحورية في تاريخ التفسير، حيث لم يكن التفسير قبل ابن تيمية على هذه الشاكلة وَفق صالح، بل كانت المرويات الحديثية وكذلك مرويات السَّلَف تشكّل جزءًا من هرمنيوطيقا موسّعة تتضمن المبادئ الفيلولوجية والحجاجات العقلانية كذلك، إلا أنّ ابن تيمية قصرَ العمل التفسيري على نقل الحدث والمرويات وبذلك حوّل عمل المفسِّر لعمل شبيه بعمل المحدِّث وقيّد عمله في استكشاف معاني النصّ. للتوسّع 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، ط١، بيروت، ٢٠١٨، من ص١٤٧ إلى ص١٨٧. (قسم الترجمات).

التفسير. ما يهمّنا 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 جدالًا، خاصة في الأوساط الاستشراقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. حتى عندما قررت أوروبا طباعة وتحقيق تفسيرٍ للقرآن، اختارت (أنوار التنزيل)، حيث حقّقه هاينريش ليبرخت فلايشر في مجلدين ونشره في عام ١٨٤٤. ولكن لنا أن نذهب إلى أن هذه النشرة تحديدًا قد دقّت المسمار الأخير في نعش هيمنة (أنوار التنزيل)؛ لأنها قدّمت الأنوار مجردًا عن حواشيه، ومن ثم كانت تلك النشرة مختلفة تمام الاختلاف عن الطريقة التي تعامل بها المسلمون مع (الأنوار) في القرن التاسع عشر؛ إِذْ كانت نشرات (الأنوار) في العالم الإسلامي مصحوبة دائمًا بحاشية من حواشيه، ولكن سرعان ما ستتغير تلك الصورة لتخرج النشرات المجرّدة عن الحواشي متأثرة بتلك الممارسة الأوروبية.

هناك العديد من النقاط المهمّة التي أودّ تسليط الضوء عليها هنا؛ أوّلها هو أن تاريخ الطباعة في القرن التاسع عشر كان استمرارًا 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 فلَكه. النقطة الثانية هي أنّ جميع دُور الطباعة حتى مطلع القرن كانت تابعة للسلطة، سواء مطبعة بولاق في القاهرة أو المطبعة المعمورة السلطانية في إسطنبول، وهو ما يعني أن 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 فلَك التفسير باعتباره حاشية؛ إذ لم تبدأ بعد الثورة التي ستقلب التسلسل الهرمي لمتون التفسير، ولم تكن أعمال المؤلِّفين الذين سيُحدثون هذه الثورة قد خرجت إلى النور[1].

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 انفصالًا بين منهج المدرسة والنمط السائد للخطاب التأويلي؛ فقد استطاع التفسير السلفي أو التفسير القائم على الآثار (أو

(١) حول صعود الممارسات التحريرية وظهور إعادة اكتشاف الماضي العالم العربي، انظر:
El Shamsy,Rediscovering the Islamic Classics.
[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، ط١، بيروت، ٢٠٢٢. (قسم الترجمات)].

التفسير بالمنقول) فرض هيمنته على كافة مفاصل الخطاب التأويلي؛ ويبدو الأمر كما لو أن هذه الهيمنة قد كتَبت 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 مسارًا غير الذي اتخذته، أي أفول نجم (الكشاف) ثم (الأنوار) ثم انتصار التأويلية الراديكالية. يمكن للمرء أن يرى تطورًا مستمرًا في الجدل الدائر حول تأويل القرآن، بيدَ أن هذا التيار أصابه الجمود وتحوّل إلى رأي أقليّة. لم تتوقف التأويلية الراديكالية الهامشية -والتي لطالما كانت صوتًا خافتًا في التقليد الإسلامي- عن توسيع دائرة داعميها وحصد المؤيدين، حتى تمكنت أخيرًا من إزاحة (الكشاف) وإحلال (أنوار التنزيل) محلّه. بيدَ 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 المماهاة 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) معًا على أنهما ينتميان إلى نفس المنحى التأويلي، ومن ثم فهما غير موثوقين.

إنّ هذا البحث -ورديفه عن الكشاف- يميطان 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 تمثّل 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 تصدّرها 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 نُسِخت 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 «أجَلّ ما كُتب وعُلّق» على (أنوار التنزيل)[(٢)]. تقع هذه الطبعة في ٢٣٠٣ ورقة؛ بيدَ أنها ليست أوسع

(١) صالحية، المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، مجلد ٣، ص٤٢٤.

(٢) انظر: زاده، الحاشية، مجلد ٤، ص٧٢٠.

حاشية مطبوعة على (الأنوار). وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن هذه الحاشية ليس لها اسم خاص، بل تُعرف فقط باسم: (حاشية على أنوار التنزيل).

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 المؤلِّف بوضوح في المقدّمة 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 شكّ في أنها إحدى أكبر وأوسع حواشي (الأنوار)، وهي بالفعل أحد أضخم أعمال التفسير المطبوعة بإطلاق.

٣. **حاشية الشهاب، أو عناية القاضي وكفاية الراضي**. كتبَ هذه الحاشية -التي تقع في ثمانية مجلدات- أحدُ 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

(١) للوقوف على ترجمته، انظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ١، ص٣٢٥- ٣٢٦.

(٢) القناوي، حاشية القناوي، مجلد ١، ص٣. أعادت دار الكتب العلمية طبع هذه الحاشية في بيروت في ٢٠ مجلدًا (بيروت، ٢٠٠١).

(٣) الزركلي، الأعلام، مجلد ١، ص٢٣٨- ٢٣٩.

تفسير البيضاوي من أكثر الكتب مبيعًا في العالم الإسلامي، واعتبرها ابن عاشور أهم حاشية في تقليد أنوار التنزيل[١] (إلى جانب حاشية السيالكوتي -رقم ٥ أدناه- متجاهلًا تمامًا كلّ الحواشي العثمانية. وليس واضحًا ما هو السبب وراء إغفال ابن عاشور الإسهامات العثمانية في هذا الصدد؛ أهي القومية، أم الانغلاق الإقليمي الجامد، أم هما معًا، وأجدني أميل إلى الأخير). طُبعت هذه الحاشية بمطبعة بولاق الشهيرة في القاهرة عام ١٢٨٣= ١٨٦٦ في ثمانية مجلدات، بتحقيق وتصحيح: محمد الصباغ[٢]، وهي النشرة التي أُعيد طباعتها مرارًا وتكرارًا[٣]. 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 مؤلّفها غير ما أورده حاجي خليفة سجل خليفة في (كشف الظنون)[٤]؛ إذ ذكر أن اسم مؤلّفها هو أبو الفضل القرشي الصديقي الخطيب، المشهور بالكازروني، وتُوفي في حدود سنة ٩٤٥هـ= ١٥٣٩م. نُشرت

(١) ابن عاشور، التفسير، ص١٠٠- ١٠١.

(٢) الخفاجي، حاشية الشهاب، مجلد ١، ص٧.

(٣) صالحية، المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، مجلد ٢، ص٢٩٠- ٢٩١.

(٤) حاجي خليفة، كشف الظنون، مجلد ١، ص١٨٩.

تلك الحاشية في القاهرة عام ١٣٣٠= ١٩١١ بتحقيق: محمد الغمراوي[١]، وهذا يجعلها آخر حواشي التفسير المطبوعة في القرن العشرين.

٥. **حاشية السيالكوتي**. كتب هذه الحاشية العلّامة الهندي المغولي عبد الحكيم بن شمس الدين البنجابي السيالكوتي (ت: ١٠٦٧= ١٦٥٦)[٢]، وهي غير مكتملة. طُبعت في مجلد واحد بإسطنبول عام ١٢٧٠= ١٨٥٤[٣]، 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[٤].

(١) الكازروني، حاشية الكازروني، مجلد ٥، ص٢٠٢.

(٢) للوقوف على ترجمته، انظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ٣، ص٢٨٣.

(٣) السيّالكوتي، حاشية السيّالكوتي.

(٤) ابن عاشور، التفسير، ص١٠٠- ١٠١.

المراجع:

- Abū al-Suʿūd, Irshād al-ʿaql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm (2 vols. Cairo: Bulāq, 1858).
- 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.
- al-Anṣārī, Zakariyyā, 'Fatḥ al-jalīl', Princeton Library Arabic Manuscript no. 3109, Mach Catalogue No. 355.
- al-Bayḍāwī, al-Qāḍī Nāṣīr al-Dīn, Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl, ed. Muḥammad Muḥaysin et al. (Cairo: Maktabat al-Jumhūriyya al-ʿArabiyya, n.d.).
- al-Biqāʿī, Ibrāhīm b. ʿUmar, Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa'l-suwar (22 vols. Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1976).
- ——, Iẓhār al-ʿaṣr li-asrār ahl al-ʿaṣr, ed. Muḥammad al-ʿAwfī (3 vols. Cairo,1993)
- Dayeh, Islam, 'From Tash ̣īḥ to Tahq īq: Toward a History of the Arabic Critical Edition', Philological Encounters 4 (2019), pp. 245– 299.
- al-Dhahabī, Muḥammad, al-Tafsīr wa'l-mufassirūn (3 vols. Cairo: Maktabat Wahba, 1989).
- ——, Mīzān al-iʿtidāl fī naqd al-rijāl, ed. Muḥammad Barakāt and ʿAmmār Rīḥāwī (5 vols. Beirut: Dār al-Risāla, 2009).

– El Shamsy, Ahmed, Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition (Princeton: Princeton University Press, 2020).

– van Ess, Josef, 'Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie', Die Welt des Orients 9:2 (1978), pp. 255–283.

– al-Fihris al-shāmil li'l-turāth al-ʿArabī al-Islāmī al-makhṭūṭ: ʿulūm al-Qurʾān: makhtūṭ ṭa t al-tafsīr (12 vols. ʿAmmān: Muʾassasat Āl al-Bayt, 1987).

– al-Gharnāṭī , Abū Ḥ ayyān, al-Baḥr al-muḥīṭ fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm, ed. ʿAbd Allāh al-Turkī (27 vols. Cairo: Markaz Ḥajar, 2015).

– al-Ghazzī, al-Kawākib al-sāʾira bi-aʿyān al-miʾa al-ʿāshira (3 vols. Beirut: American University Press, 1945).

– 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.

– al-Ḥabashī, ʿAbd Allāh, Kitāb Jāmiʿ al-shurūḥwa'l-ḥawāshī (2 vols. Abū Dhabī: Dār al-Kutub al-Waṭaniyya, 2011).

– 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).

– Ibn ʿĀshūr, al-Tafsīr wa-rijāluhu (Tūnis: Dār al-Kutub al-Sharqiyya, 1966; Cairo: Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1970).

– Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa al-thāmina, ed. Muḥammad al-Ḥaqq (6 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1966).

– ——, al-Kāfī al-shāf fī takhrīj aḥā dīth al-Kashshāf (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1997).

– Ibn Kathīr, al-Bidāya wa'l-nihāya, ed. ʿAbd Allāh al-Turkī (21 vols. Cairo: Dār Hajar, 1998).

– Ibn Taymiyya, Muqaddima fī usṳ l al-tafsīr, ed Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb (Cairo: al-Maṭbaʿa al-Salafiyya, 1385/ 1965).

– ——, Muqaddima fī usṳ l al-tafsīr, ed. ʿAdnān Zarawur (Kuwait: Dār al-Qurʾān al-Karīm, 1971).

– 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.

– al-Isnawī, Ṭabaqāt al-Shāfiʾīya, ed. ʿAbd Allāh al-Jabbūrī (2 vols. Baghdad: Wizārat al-Awqāf, 1970).

– 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.

– Ḥājjī Khalīfa, Kashf al-ẓunūn ʿan asāmī al-kutub wa'l-funūn (2 vols. Istanbul:Wakālat al-Maʿārif, 1943).

– al-Kāzarūnī, Ḥāshiyat al-Kāzarūnī (4 vols. Cairo: Dār al-Kutub al-ʿArabiyya al-Kubrā, 1330).

– al-Khafājī, al-Shihāb, Ḥāshiyat al-Shihāb al-musamāt ʿInāyat al-Qādī wa-kifāyat al-rāḍī (8 vols. Cairo: Būlāq, 1283).

– al-Khāzin, ʿAlāʾ al-Dīn, Lubāb al-taʾwīl fī maʿānī al-tanzīl (4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995).

– Lane, Andrew, A Traditional Muʿtazilite Qurʾān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/ 1144) (Leiden–Boston: Brill, 2006).

– al-Muḥibbī, Khulāsạ t al-athar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿashar (4 vols. Cairo: Bulaq,1868).

– Naguib, Shuruq, 'Guiding the Sound Mind: Ebu's-suʾūd Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period', The Journal of Ottoman Studies 42 (2013), pp. 1–52.

– al-Nasafī, Madārik al-tanzīl wa-ḥaqāʾiq al-taʾwīl, ed. Maḥmūd al-Baṭrāwī (2 vols.Cairo: Bulāq, 1936).

– 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).

– al-Qunawī, Ḥāfiẓ Ismāʿīl, Ḥāshiyat al-Qunawī ʿalā Tafsīr al-Bayḍāwī (7 vols. Istanbul,n.p., 1304).

– Rafīda, Ibrāhīm ʿAbd Allāh, al-Naḥw wa-kutub al-tafsīr (2 vols. Tripoli: al-Dār al-Jamāhiriyya, 1982).

– Rahman, Yusuf, 'Hermeneutics of al-Bayḍāwī in his Anwār al-tanzīl wa asrār al-taʾwīl', Islamic Culture 71 (1997), pp. 1–14.

– al-Rāzī, al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥal-ghayb) (6 vols. Cairo: Būlāq, 1872).

– Robinson, Francis, 'Ottomans-Safavids-Muhghals: Shared Knowledge and Connective Systems', Journal of Islamic Studies 8 (1997), pp. 151–184.

– al-Ṣafadī, al-Wāfī bi'l-wafayāt, ed. Dorothea Krawulsky (Beirut: Bibliotheca Islamica,1982).

– al-Sakhāwī, al-Ḍawʾ al-lāmiʿ (12 vols. Cairo: Maktabat al-Quds, 1934).

– ——, al-Jawāhir wa'l-durar fī tarjamat shaykh al-Islām Ibn Ḥajar, ed. Ibrāhīm ʿAbd al-Majīd (3 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999).

– Saleh, Walid A., art. 'al-Bayḍāwī' in Encyclopaedia of Islam THREE.

– ——, The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Thaʿlabi (d. 427/ 1035) (Leiden–Boston: Brill, 2004).

– ——, 'Hermeneutics: al-Thaʿlabi', in Andrew Rippin (ed), The Blackwell Companion to the Qur'ān (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 323–337.

– ——, In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqāʿī's Bible Treatise (Leiden–Boston: Brill, 2008).

– ——, ‘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.

– ——, ‘Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundation of Qur’ānic 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.

– ——, ‘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.

– Ṣālḥiyya, Muhammad, al-Muʿjam al-shāmil li’l-turāth al-ʿArabī al-maṭbūʿ (5 vols. Cairo: Maʿhad al-Makhṭūṭā t al-ʿArabiyya, 1993).

– al-Siyālkūtī, Ḥāshiyat al-Siyālkūtī ʿalā Anwār al-tanzīl (Istanbul: Dār al-Ṭibāʿa al-ʿĀmira, 1270).

– al-Subkī, Tāj al-Dīn, Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya, ed ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥilū et al. (10 vols Cairo: Bāb ʿĪsā Ḥalabī, 1964).

– al-Suyūṭī , al-Taḥbīr fī ʿilm al-tafsīr, ed. Fatḥī Farīd (Riyadh: Dār al-ʿUlūm, 1982).

– ——, ‘Muqaddimat al-Suyūṭī li-ḥāshiyatihi ʿalā tafsīr al-Bayḍāwī al-musammā: Nawāhid al-abkār wa-shawārid al-afkār’, ed. & comm. ʿAbd Allāh Nabhān,

– Majallat Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya bi-Dimashq 68:4 (1993/ 1414), pp. 692–693.

– ——, al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān (7 vols. Riyadh: Markaz al-Dirāsāt al-Qurʾāniyya,٢٠٠٥).

– al-Ṭibī, Futūḥ al-ghayb fī al-kashf ʿan qināʿ al-rayb, ed. Muḥammad Sultā n

– al-ʿUlamāʾ et al. (17 vols. Dubai: Jāʾizat Dubayy al-Dawlīya li’l-Qurʾān al-Karīm, 2013).

– 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.

– Zādah, Shaykh, Ḥāshiya ʿalā Tafsīr al-Bayḍāwī (4 vols. Istanbul: al-Maṭbaʿa al-Sulṭāniyya).

– al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, al-Kashshāf ʿan ḥa qāʾiq al-tanzīl, ed. W. Nassau Lees, Mawlawis Khadim Hosain, and ʿAbd al-Hayi (2 vols. Calcutta: n.p., 1856).

– al-Ziriklī, al-Aʿlām (8 vols. Beirut: Dār al-ʿIlm li’l-Malāyīn, 2002).

– al-Zuḥaylī, Muhammad, al-Qāḍī al-Bayḍāwī (Damascus: Dār al-Qalam, 1988).