



@Tafsircenter

بيتر كوبينز  
Pieter Coppens

## "تمهيد خطير في قواعد التفسير" للقاسمي

هل ثمَّ اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير؟

ترجمة: يحيى بن قديم

[www.tafsir.net](http://www.tafsir.net)

مركز تفسير القرآن الكريم  
Tafsir Center For Qur'anic Studies



مركز تفسير للدراسات القرآنية  
Tafsir Center For Qur'anic Studies



المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر  
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

## نبذة تعريفية بيتر كوبينز PIETER COPPENS؛

أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية في جامعة فريبي الهولندية، تتركز اهتماماته في تاريخ التصوّف وتاريخ التفسير، خصوصاً تاريخ نشأة التفسير المعاصر وأصوله.

له كتاب حديث في هذا السياق:

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

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

## مقدمة<sup>(١)</sup>:

تهتم كثير من الدراسات الغربية المعاصرة بتاريخ التفسير الإسلامي، في محاولة لتجاوز الطرق التي سادت في دراسته في الاستشراق الكلاسيكي وفي الدراسات العربية المعاصرة، وهذا سواءً على مستوى تصنيف هذه الدراسات للمنجز التراثي التفسيري، أو على مستوى نظرها لطبيعة الاشتغال التراثي ضمن هذا الحقل، بحيث تهدف هذه الدراسات المعاصرة لاستكشاف أكثر دقة لهذا العلم ومراحل تشكُّل تاريخه كحقل، وعلاقته بالعلوم الإسلامية الأخرى، وطبيعة نظره لقضايا المعنى ولمنهجيات التفسير.

ليتر كوينز اهتمامٌ كبيرٌ بهذه المساحة، خصوصاً ما يتعلق بالتفسير قبل الحديث، والنظرات المتشكّلة حوله ضمن الكتابات الغربية والإسلامية، وهذا عبر الاهتمام بدراسة المنجز التفسيري في أواخر الحقبة قبل الحديثة وبدايات الحقبة الحديثة، وفي هذه الدراسة التي بين أيدينا يحاول كوينز قراءة مقدّمة التفسير للقاسمي ضمن سياقٍ واسعٍ من كتب أصول التفسير لبحث أثر هذه الكتابات في تشكيل رؤية معيّنة لتاريخ التفسير ستظلّ سائدة في الكتابات الحديثة حول التفسير، وكذلك ضمن سياقٍ أوسعٍ وهو سياقُ نشأة التيارات الإصلاحية.

(١) قام بكتابة المقدّمة، وكذا التعليقات والتعريفات بالأعلام الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي كوينز بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

في هذا السياق يقدّم كوينز إطلالةً على طبيعة تدريس التفسير في الدولة العثمانية، وطبيعة الكتب المعتمّدة للدراسة، وطبيعة التشكيل العلمي للمفسّر في هذه الفترة المتأخّرة، ليرز كيف يشكّل تفسير القاسمي وعددٌ من الكتب في نفس سياقه رواج اشتغالٍ جديدٍ يحاول القطع مع هذا التقليد التفسيري القائم في تلك الفترة نحو اعتماد أكبر على الحديث والآثار، وكيف يبرز هذا التطوّر ضمن الاشتغال المنهجي داخل تفسير القاسمي وفي المصادر والمرجعيات التي يستند إليه فيها في تفسيره.

وبغضّ النظر عن نتائج هذه الورقة وصحّة مسلكها في التأريخ للتفسير مما علّقنا عليه، فإنّ أهميتها تنبع من كونها تضع بين أيدينا محاولة لاشتغال غربي معاصر في دراسة تاريخ التفسير وفهم ملامحه وانعطافاته وتحولاته... إلخ، هذا المشغل الذي يلقّى رواجًا في الدرس الغربي المعاصر بشكلٍ عام، مما يجعل من المهم الاطلاع عليها من قبل الباحثين العرب لفهم هذا الاشتغال والمسالك التي يعتمد عليها في النظر والاستنتاج... إلخ، مما يُعين لاحقًا على إحداث ثقافات منهجية مع هذا الطرح الغربي، وهو الغرض المركزي للقسم من وراء نشر هذه الترجمات.

الدراسة (١)(٢)

تمهيد (٣)؛

لطالما سادت في الأوساط العلميّة الغربيّة الفكرةُ العامّةُ القائلةُ بأنّ الفكرَ الإسلاميَّ شهد فترة انحطاطٍ ورُكودٍ منذ القرون الوسطى. وفي السّنوات الأخيرة، أصبحت هذه الرّؤيةُ شيئًا فشيئًا مثارَ جدلٍ لأسبابٍ معقولةٍ (٤). ومن

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو:

**Breaking with the Traditional Ottoman *Tafsīr* Curriculum? Al-Qa-simī's *Tamhīd Khat. ır fi Qawa -'id al-Tafsīr* in the Context of Late-Ottoman Arabism**

المنشورة ضمن: Osmanlı'da İlm-i Tefsir Isar, 2019

ونبه إلى أن الترجمة الحرفية للعنوان هي: (نحو القطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير؟ "تمهيد خطير في قواعد التفسير" للقاسمي، في سياق المدّ العروبيّ الأخير في الدّولة العثمانيّة)، إلا أننا عدلنا العنوان إلى: ("تمهيد خطير في قواعد التفسير" للقاسمي؛ هل تمَّ اتجاه للقطع مع المنهج الدراسي العثماني التقليدي في علم التفسير؟)؛ كي تكون أكثر اقترابًا في الدلالة على اشتغال المقالة. (قسم الترجمات).

(٢) قام بترجمة هذه الدراسة: يحيى بن قديم، باحث ومترجم تونسي، له عدد من الترجمات المنشورة.

(٣) تمثّل هذه المقالة إطلالة أولى على هذه المسائل التي سأفصّل القول فيها بعمقٍ أكبر ضمن مشروع بحث - فيني (Veni) الذي يمتدّ على ثلاث سنواتٍ وهو بعنوان: (جذور التأويل السلفي للقرآن: تفسير جمال الدّين القاسمي)، وهو مشروع بحثٍ تموّله المؤسسة الهولندية للأبحاث العلميّة (NWO) من سنة ٢٠١٩ إلى سنة ٢٠٢١.

(٤) انظر على سبيل المثال خالد الرويهب:

=

الجدير أن نذكر أن هذه الفكرة المتعلقة بانحطاط التاريخ الفكري الإسلامي وركوده لم تنبثق عن الدرس الأكاديمي الغربي نفسه أو بلا واسطة. بل إن هذه الصورة قد تشكلت ملامحها في خضم تأثير متبادل للأفكار الانطباعية (الذاتية) والأيدولوجية عن التاريخ الفكري الإسلامي كما يعرضه مفكرون إصلاحيون عرب ومسلمون انسجمت رؤاهم مع رؤى المستشرقين. فهؤلاء الإصلاحيون يُمعنون في وصم التراث السابق بالرجعية والركود، وعادة ما يجدون أصواتاً استشراقيةً صديقةً تساندُهم<sup>(١)</sup>.

Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge: Cambridge University press, 2015)

ويمكنُ الظفرُ بمعالجةٍ جيّدةٍ للنقاش الذي دار حول المراجعات التي ردت على فكرة الانحطاط لدى

كريستيان لانج (Christian Lange):

“Was There an Arab Intellectual Revival (Nahḍa) in the 17th and 18th Centuries? A Review Essay,”

وفي كتاب:

Oman, Ibadism and Modernity, eds. Abdulrahman Alsalmi and Reinhard Eisener (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2018), 15-24.

(١) كان للمستشرقين أيضاً تأثيرٌ بارز على الإصلاحيين العرب والمسلمين، وهو ما يمكنُ رصده في إعادة

اكتشاف ابن رشد في العالم العربي في القرن التاسع عشر الذي شهد تأثراً كبيراً بالمستشرقين وخاصة

منهم أرنست رينان (Ernest Renan).

انظر: شتيفان فيلد (Stefan Wild):

« Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes » Die Welt des Islams 36/3 (1996): 379-90.

## فقد أشارَ جوزيف فان إس (Josef van Ess)<sup>(١)</sup> على سبيلِ المثالِ إلى تأثيرِ إيجنس جولدتسيهر<sup>(٢)</sup> (Ignaz Goldziher) برُفقاءهِ المسلمين من العلماءِ

(١) جوزيف فان إس Josef van Ess، (١٩٤٣ - ...): مستشرق ألماني، اهتماماته الرئيسة تتركز في الفقه وتاريخ الفكر الإسلامي، حاصل على الدكتوراه من جامعة بون وكانت رسالته عن التصوف الإسلامي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة توبنغن منذ ١٩٦٨ وإلى تقاعده عام ١٩٩٩، وكانت رسالته لنيل الأستاذية حول نظرية المعرفة الإسلامية، عمل كأستاذ زائر في بعض الجامعات، مثل جامعة كاليفورنيا، والجامعة الأمريكية ببيروت.

أهم كتبه هو كتابه عن تاريخ الفكر الإسلامي الواقع في خمسة أجزاء، وقد ترجم إلى العربية الجزء الأول والثاني منه «Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra»، علم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة» ترجمة: سالمة صالح، وصدر عن دار الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٨. وقد كتب في عام ٢٠٠٦ كتابًا بعنوان: "The Flowering of Muslim Theology"، ازدهار علم الكلام الإسلامي، كتلخيص للأجزاء الخمسة. (قسم الترجمات).

(٢) جولدتسيهر، Ignác Goldziher، (١٨٥٠ - ١٩٢١): مستشرق مجري يهودي، تلقى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شراح التوراة في العصور الوسطى، وعين أستاذًا مساعدًا في عام ١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجرية في فيينا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عين أستاذًا للغات السامية بجامعة بودابست.

له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها "Vorlesungen über den Islam"، (العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، و Schools of Koranic Commentators، (مذاهب التفسير الإسلامي)، والكتابات مترجمان للعربية؛ فالأول ترجمه وعلق عليه: محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، وقد طبع أكثر من طبعة، آخرها طبعة صادرة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، بتقديم: محمد عوني عبد الرؤوف، والثاني كذلك مترجم،

=



- كان من بينهم طاهر الجزائري الذي كان صديقاً لجمال الدين القاسمي - طوال مسيرته المبكرة في دمشق، وأشار أيضاً إلى أن نقد جولدتسيهر للحديث لم يكن بمنأى عن أفكار الإصلاحيين التي برزت في ذاك العصر<sup>(1)</sup>. إن الشيء نفسه ينطبق على لويس ماسينيون (Louis Massignon) الذي حظي بصداقاتٍ طويلة الأمد مع زوّاد الإصلاح العقلي من العلماء المسلمين وقد اضطلعت هذه الصداقات بدورٍ، كما بين هنري لوزيير (Henri Lauzière) مؤخراً، حتى

ترجمه: عبد الحليم النجار، وصدر في طبعة جديدة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، بتقديم: محمد عوني عبد الرؤوف، وله كتاب مهم عن الفقه بعنوان: (The Zāhirīs: Their Doctrine and Their History : a Contribution to the History of Islamic Theology) وهو أول بحوثه المهمة حول الإسلام حيث صدر في ١٨٨٤، تُرجم للعربية بعنوان: (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم، ترجمة: محمد أنيس مورو، وصدر عن دار نماء، ط١، بيروت، القاهرة، ٢٠١٢)، كذلك فقد تُرجمت يومياته مؤخراً، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظن 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) Josef van Ess, "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform," in *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018), 497-511.

وللاطلاع على تفاصيل الصداقة التي كانت تجمع بين طاهر الجزائري وجيرتريد (Gertrude) وجولدتسيهر (Goldziher) انظر:

Joseph. H. Escovitz, "“He was the Muḥammad ‘Abduh of Syria”: A Study of Tāhir al-Jazā’irī and his Influence,” *International Journal of Middle East Studies* 18/3 (1986): 293-310.

في وضع مُصطلح (سلفيّة) على يد ماسينيون<sup>(١)</sup>. وأيضًا، ناقشت ليندا سيجبراند (Linda Sijbrand) كيف اعتمدَ دارسو التّصوّف الغربيّون على مجازات الإصلاحيّين المسلمين المتعلقة بإسقاط التكاليف الدنيّة وبالبدع الملحوظة لدى الصّوفيّة، وقد انتهوا بذلك إلى اعتبار التّصوّف اتّجاهًا روحانيًّا لا ينتمي إلى المنحى الإسلاميّ العامّ الذي كان التّصوّف في الحقيقة جزءًا منه على مدى قرونٍ<sup>(٢)</sup>.

يُمكنُ أن نقيم الدّعوة نفسها على تاريخ التفسير وإن بطريقتي أكثر «تحفظًا». إن كثيرًا من الطّرق التي تمثّلنا بها تاريخ التراث التفسيري قد حُرّفت عن طريق ما أطلق عليه وليد صالح<sup>(٣)</sup> صعود «النموذج التفسيري لابن تيمية» الذي هيمن

- (1) Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), 22-3, 37-44 ; Henri Lauzière, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 378-81.
- (2) Linda Sijbrand, "Orientalism and Sufism: an overview," in *Orientalism Revisited: Art, Land and Voyage*, ed. Ian R. Netton (London: Routledge, 2013), 98-114. Cf. Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam* (Boston: Shambhala Publications, 1997), 16.

(٣) 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 بيل الألمانية، وجامعة هامبورغ الألمانية. تتركز 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 للتعلبي)، والمشاركة في بعض الكتب المهمّة.

=

على الصحافة الدينية المطبوعة بدايةً من سنة ١٩٣٠م أكثر من المعجم الاصطلاحي للعهد قبل الحديث<sup>(١)</sup>. إنَّ جانبًا كبيرًا من التراث التفسيري الذي ينتمي إلى التاريخ ما قبل الحديث حُجِبَ بتأثير النُظْم الأيديولوجية التي سادت في القرن العشرين والتي قللت من شأنِ المُعْجَم الاصطلاحي التقليدي وهو ما أثّر بشكل عميقٍ لا فقط على تأريخ المسلمين لتراثهم التفسيري وإنما أيضًا على التأريخ الأكاديمي الغربي لهذا العلم<sup>(٢)</sup>. إنَّ قِصَّةَ ظُهورِ هذا «النموذج السلفي»

تُرجم 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).
- عرض كتاب (فكرة الوثنية ونشأة الإسلام، من الجدل إلى التاريخ، جيرالد هوتنج)، ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

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

(2) إنَّ العرَضَ الذي قدَّمهُ صامويل ج. روس في المنتدى العثماني للتفسير بيّنَ بوضوحٍ أنَّ التقليدَ العثمانيَّ بأكمله كان غائبًا في الدِّراسة الغربية للتفسير.

Samuel J. Ross, "The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective," paper delivered at the İSAM International Symposium "Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems" (İSAM Istanbul, 14-15 December 2018), <https://youtu.be/WhnLjwcqt9g> (accessed 26 March 2019).

بالإضافة إلى الصّحافة المطبوعة والطريقة التي حُجِّبَتْ بها الممارسة ما قبل الحديثة المتمثلة في تفسير القرآن باعتماد الحواشي، كل ذلك يجب أن نتناوله بطريقة أكثر إقناعاً<sup>(١)</sup>. ولوضع اللبنة الأولى في هذا المسعى، تطرّقنا في هذا المقال إلى المعالجة التي أجراها جمال الدين القاسمي (١٨٦٦م - ١٩١٤م) لأصول علم التفسير - في مقدّمة تفسيره الشهير محاسن التأويل - بالإضافة إلى المنحى العامّ لمنهج التفسير كما كان سائداً في مقامه الأخير بدمشق وأواخر الدولة العثمانية. وأقترح اعتبار تفسيره جزءاً من المشروع السلفي الذي هدف إلى بناء هويّة دينية عروبيّة تمثل بديلاً عن الهويّة الدينيّة التي كانت ترعاها السّلطة العثمانية وتروّج لها والتي يعتبرها القاسمي مُعيقةً ومتخلّفةً. ولعلّ هذا الضّرب من الخطاب الذي يركّز على التّخلف الفكريّ وعلى ضرورة الإحياء هو ما أثار وإن بشكل جزئيّ على المُستشرقين وساعد على تشكيل فكرة

(١) للكاتب دراسة أخرى في نفس السياق، سياق إعادة الاعتبار لطريقة دراسة التفسير وتدرسه قبل الحدائثة بعيداً عن الأحكام المسبقة تجاه هذه الفترة، انطلق فيها من آراء توماس باور وشهاب أحمد حول التقليد الإسلامي وتنوّعه وحاول استكشاف هذا التنوّع والثراء عبر دراسة تفسير آيات سورة النجم المتعلقة برؤية النبي ﷺ لله تعالى، ومقارنتها بالتفسيرات الحديثة، والدراسة مترجمة للعربية بعنوان: (هل أهملت الحدائثة تعدد المعنى؟)، ترجمة: د/ حسام صبري، يمكن مطالعتها ضمن ملف (التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية) على قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

الانحطاط في التاريخ الفكري الإسلامي وبلورة موقفٍ يحُطُّ من قيمة تقليد الحواشي ويعتبرها العامل الرئيس لقلّة جهود تجديد الفكر الإسلامي.

فمن خلال تكوين مقارنة تفسيرية تتأسس على فكر علماء من أمثال ابن تيمية والشاطبي وعن طريق التأكيد على أهميّة الأحاديث والأخبار على حساب علم الكلام والتحليل اللغوي، يقطع جمال الدين القاسمي مع المنحى الدرّاسي العثماني التقليدي الذي مثّل فيه وضع الحواشي على تفسير كل من الزمخشري والبيضاوي الأساس وشكّل سنناً كتابياً جديداً لهذا الجنس من الكتابة (genre) يقوم على فصل جديد بين التفسيرات القرآنية (الصّحيحة) و(المغلوطة) اعتماداً على المعايير السلفية. إنّ ذلك يعزّز ظهور تفسير أقلّ نخبويّة وأكثر انتشاراً بين الأوساط غير العلميّة، وهي تفسيرٍ دعمت رواجها الصحافة المطبوعة في العالم العربيّ فضلاً عن تزايد نسب الأُميّة وتراجع التكوين الدينيّ التقليدي. وهو ما ساعد القاسمي على إنشاء مقارنة سلفية جديدة في التفسير أصبحت خلال القرن العشرين ذات أثر كبير. وبشكلٍ يُشبه دعوته إلى عدم تقليد المدارس الفقهيّة تقليداً أعمى - شكّل القاسمي بديلاً دينياً عروبياً عن المؤسسة العثمانيّة الدينيّة السياسيّة. إنّ الاحتمال الذي أضعه يتمثل في أنّ منهجه المُقترح قد أثر بشكلٍ كبيرٍ على مفسري القرن العشرين وعلى تمثّلنا المعاصر لتاريخ علم التفسير. إذ يمكن أن يكون تفسير جمال الدين القاسمي قد بلور آليات اشتغال النموذج السلفي التأويلي للقرآن في القرن

العشرين، ويمكن أن نعتبره أحد التفاسير الأكثر تمثيلاً للتحوّل من المقاربة ما قبل الحديثة إلى المقاربة الحديثة للتفاسير القرآنية من خلال تنصيبه على مبادئ التفسيرات القرآنية السلفية اللاحقة خلال القرن العشرين.

إنّ إحدى الخطوات الأولى قصيرة المدى التي يجب أن نعالجها لنكشف عن حقيقة هذا الاحتمال على المدى البعيد، هي أن نتبيّن رسوخ تفسير (محاسن التأويل) ومصادره المعتمدة في الثقافة العثمانية زمن القاسمي، وإلى أي حدّ يمثل هذا التفسير تحوّلاً إستيمولوجياً في مجال الهرمينوطيقا القرآنية من التعليقات الكلامية واللغوية كما نجدها في الحواشي التي هيمنت على التقليد العثماني في التفسير، إلى فهم يتركز بشكل أكبر على التراث ظهر بشكل بارز في القرن العشرين على حساب الفهم الأوّل.

وبذلك ينقسم هذا المقال إلى جزأين: جزء أوّل يتعلّق باكتشاف عملية الاشتغال بعلم التفسير في دمشق على امتداد حياة القاسمي ويكشف عن التفاسير التي كانت رائجة آنذاك، وكيف كانت تُدرّس المناهج ضمن المنحى الدراسي العام، والدور الذي اضطلع به ذلك الوضع في التكوين الديني للقاسمي. ويتعلّق الجزء الثاني بالقراءة الأولى التي يوفّرها هذا المقال لمقدمة القاسمي الموسومة بـ(التمهيد الخطير) والمصادر التي استند إليها والمقاربة التفسيرية التي يقترحها، وكيف كانت علاقة ذلك بالتقليد العثماني السائد آنذاك.

## علماء دمشق في القرن التاسع عشر وعلاقتهم بالدولة العثمانية:

لم يُوثق التاريخ الاجتماعي والفكري للعلماء المسلمين في دمشق في القرن التاسع عشر إلا بشكلٍ نسبيٍّ، وقد كان موضوعاً مهماً للبحث العلمي<sup>(١)</sup>. سنقدّم في هذا المقال لمحةً موجزةً عن هذا الموضوع. كانت دمشق في الأصل مدينةً يُسيطر عليها المذهبُ الشافعيُّ. وفي فترة الحكم العثمانيّ تزايدَ انتماءُ كثيرٍ من العلماءِ إلى المذهبِ الحنفيّ لرفعِ فرصِ العملِ في دواوينِ الدولةِ العثمانية (Ottoman bureaucracy)<sup>(٢)</sup>. ومن خلالِ تمكينِ الدولةِ العثمانيةِ علماءَها المحليينَ من فرصةِ الانضمامِ إلى مناصبها، أصبحوا محلّ ثقةِ الدولةِ بما في ذلكَ الطبقةِ العلميةِ بدمشق. إنّ هذا الأمرَ بالإضافةِ إلى الطرقِ الصوفيّةِ مثلِ النقشبنديةِ الخالديّةِ<sup>(٣)</sup>، قد عزّزا بشكلٍ أكبرَ قاعدةَ الدولةِ العثمانيةِ. وقد تميّزَ النصفُ الثاني من القرنِ التاسع عشر بعلمنةِ الدواوينِ الحكوميّةِ للدولةِ العثمانيةِ عبرَ إصلاحاتِ التنظيماتِ وسنِّ القوانينِ العلمانيّةِ وظهورِ المدارسِ العموميةِ غيرِ الدينيةِ. إنّ هذه التطوّراتِ جعلتِ الموقفَ التقليديّ للعلماءِ المسلمين

(١) إنّ أفضلَ تفصيلٍ للتطوّراتِ الحاصلةِ آنذاك يمكنُ الظّفرُ به في كتاب:

David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (Oxford: Oxford University Press, 1990); David Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 405-25; Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 2001).

(2) Commins, *Islamic Reform*, 8.

(3) Weismann, *Taste of Modernity*, 50-5; Commins, *Islamic Reform*, 107.

مُهدِّداً على يدِ المؤسَّسة البيروقراطية العثمانية وداخلِ النسيج الاجتماعي  
بدمشق<sup>(١)</sup>.

انبعث من هذه التطوّرات تيارٌ إصلاحيّ سلفيّ ظهرَ من بينِ مجموعةٍ من  
علماءِ الطبقةِ الوسطى الذين يبحثون عن طرق جديدة ليحفظوا موقعهم  
اجتماعياً وسياسياً داخلِ نظامٍ اجتماعيّ وسياسيّ خاضعٍ للنموذجِ العلمانيّ.  
سعى علماءُ الطبقةِ الوسطى إلى المُوازنة بينِ إصلاحِ الفكرِ الإسلاميّ وبينَ تبني  
العلوم الحديثة وبناءِ شبكةٍ قويّةٍ من العلاقاتِ بينَ النخبةِ العلمانية المثقفة  
الصّاعدة<sup>(٢)</sup>. يُمكن لهذا التيارِ الإصلاحي أن يُعوّل على المعارضةِ الشّرسةِ  
للنخبةِ العلمية الإسلامية التقليدية في دمشق التي سبقَ وخاضَ معها جدالاتٍ  
مريرةً والتي طالما ناشدتِ السّلطات العثمانية للتدخلِ بسببِ تهمّةِ (الوهابيّة)  
المزعومة التي التصقتْ بالمُصلحين السلفيّين وبالثورةِ على الإمبراطورية  
العثمانية<sup>(٣)</sup>. اشتدّ وطيسُ هذا الصّراعِ خلالِ حكمِ السّلطان عبد الحميد الثاني،  
وأصبحَ تأثيرُ النظامِ القديمِ قويّاً من جديدٍ، ودعمَ السلفيّون -بمعاونةِ الشبابِ  
العروبيّ الصّاعدِ علمانيّ التكوينِ- الحركةَ الدستورية<sup>(٤)</sup>. يقول إيتزشاك  
وايزمان (Itzchack Weismann) في هذا الصّدّد:

(1) Commins, Islamic Reform, 3.

(2) Ibid., 47-8.

(3) Ibid., 22-4, 49-64.

(4) Ibid., 55, 135-6, 138-40.



«هكذا إذن اعتبرت القناعات الباكرة أن إحياء الموروث (القومي) العربي هو الردّ الإسلاميّ الأنسب والوحيدُ على المركزية الشعبويّة العثمانية وعلى الاضطهادِ الشّدِيدِ الذي تُمارِسُهُ الدّولةُ سعيًا إلى منع تحوّل هويّتها إلى هويّة عربيّة بديلةٍ ينجُرُّ عنها الدمج النهائي للتيار السّلفي في دمشق»<sup>(1)</sup>.

وهكذا تكوّن جمال الدين القاسمي ضمنَ هذا الإطار التقليدي، ولكنّه على مرّ السنين أصبحَ لاذعَ النّقدِ لهذه الطبقة التقليدية من العلماء ولِشيوخ الصّوفيّة الذين كانوا جزءًا من المؤسّسة العثمانية لزمِنٍ طويلٍ ثمّ رأوا إثر ذلك أنّ إصلاح التّنظيمات يُهدّدُ مناصِبَهُم. كانَ ينعَتُهُم في كُتبه بـ«الجامدين» أو «أولئك الذين يحشّون أعمالهم بما لا حاصلَ من ورائه» (الحشويّة) أو حتى «القبوريين»<sup>(2)</sup>. وقد كان القاسميّ مُتعاطفًا جدًّا مع الجيل الصّاعدِ من المثقفين العرب الذين تخرّجوا من النّظام المدرسيّ العلماني الحديثِ والذين -بعد دعمهم للدستوريين أوّلًا- أعربوا عن توقّهم إلى الاستقلال الإداريّ [اللامركزيّة الإداريّة] للولاياتِ العربيّة آخرًا. كانت أهميّة دور القاسمي ضمنَ هذا التيار تكمنُ في كونه عالمًا مُسلمًا قدّمَ شرعيّة دينيّة لهذه الدّعوى السياسيّة

(1) Weismann, Taste of Modernity, 291.

(2) Ibid., 296-7; Commins, Islamic Reform, 76-7. Weismann chooses to translate ḥashwiyya as “populists,” Commins interprets it either as “those who insert things where they don’t belong,” or as a derivative of “nonsense.”

ووفّر لهذا التيارِ خطابًا دينيًا مهّد من خلاله السبيلَ ليقطَعَ مع النُّخبة العلميّة  
القديمة ويبحثَ عن تجديدٍ للفكرِ الإسلاميِّ بما يتناسب مع تحديات العصر<sup>(1)</sup>.

---

(1) Commins, Islamic Reform, 124-6, 138-9.

## مكانة التفسير في المنهج الدراسي العثماني العام:

من أجل أن نضع التوجه الجديد الذي اتخذته القاسمي في تفسيره في سياقه، سنلقي أولاً نظرة على علم التفسير الذي تلقاه القاسمي منذ سنين الأولى حين كان طالباً للعلم، وسنتعرف على النموذج المعتمد على مدى قرون في الإمبراطورية العثمانية وفي دمشق على حد سواء. كان علم التفسير يُعدُّ، بالإضافة إلى علم الحديث وعلم الفقه، من العلوم العليا التي تُدرّس في مراحل مُتقدّمة في المدارس العثمانية مسبوقةً بتعليم مُبسّطٍ يبدأ منذ المراحل التعليمية الأولى. إنَّ الحقيقة الأكثر تجسّداً بخصوص المكانة البارزة للتفسير في المنهج الدراسي للدولة العثمانية نظفُرُ بها في «الفرمان» (القانون) الذي أصدره الملك سليمان القانوني في القرن السادس عشر ميلادياً، وقد خضع هذا الفرمان للتحليل على يد شهاب أحمد ونيناد فيليبوفيك (Nenad Filipovic)<sup>(١)</sup>. يبيّن هذا الفرمان أنّ تفسير كلِّ من الزمخشري والبيضاوي وعدداً من الحواشي التي وُضعت على هذين التفسيرين = كانت مركزيةً في المنهج الدراسي. من بين التفاسير الأحد عشر التي سبق ذكرها، خمسةٌ منها كانت ثمرةً تفسير «الكشاف» للزمخشري وحواشيه، وأحدُها كان تفسير «أنوار التنزيل» للبيضاوي - وهو

(١) للنقاش حول هذا المرسوم انظر:

Shahab Ahmed and Nenad Filipovic, “The Sultan’s Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleyman, Dated 973 (1565),” *Studia Islamica* 98/99 (2004): 183-218.

نسخة مكثفة ومعدلة من تفسير الكشاف للزمخشري<sup>(١)</sup> - وحاشية عليه<sup>(٢)</sup>. في حين تعلقت بقيّة عناصر قائمة الفرمان بتفسير (الدّر المنثور في التفسير بالمأثور) للسيوطي (ت: ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، و(الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي (ت: ٦٧١هـ / ١٢٧٣م)، و(التيسير في التفسير) للنسفي (ت: ٥٣٧هـ / ١١٤٢م)، و(تفسير عبد الرزاق القاشاني) (ت: ٧٤٩هـ / ١٣٤٩م)، وهو تفسير صوفي يتقبل نهج مدرسة محيي الدين بن عربي، والتفسير الموسوم بـ(أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية)<sup>(\*)</sup> لأبي الشاء الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ / ١٣٤٩). وثمة تفسير آخر لم يذكر في الفرمان ولكنه أصبح بعد مدة وجيزة ذا قيمة بارزة في التقليد العثماني وهو (تفسير أبي السعود) (ت: ٩٨٢هـ / ١٥٧٤م) الموسوم بـ(إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)<sup>(٣)</sup>. فمنذ ظهور هذا

(1) EI2, s.v. Al-Bayḍāwī (J.A. Robson).

(2) Ahmed and Filipovic, "Sultan's Syllabus," 196-9.

يؤكد وليد صالح على مركزية حواشي تفسيري الزمخشري والبيضاوي في المنهج الدراسي العثماني، ويشير إلى أنها لم تحظ بالمكانة الرئيسة التي تستحقها في مجال التأريخ الحديث لعلم التفسير بسبب ما شاع من عدم الاهتمام بتقليد الحواشي.

EI3, s.v. al-Bayḍāwī (W. Saleh); Walid Saleh, "The Gloss as Intellectual History: the Hāshiyahs on al-Kashshāf," Oriens 41 (2013): 217-59.

(\*) العنوان الذي وجدته لهذا التفسير هو (أنوار الحقائق الربانية في تفسير اللطائف القرآنية). (المترجم).

(٣) للاطلاع على إسهام علمي جاد حول هذا التفسير وتلقيه انظر:

Shuruq Naguib, "Guiding the Sound Mind: Ebū's-su'ūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period," Journal of Ottoman Studies XLII (2013): 1-52.

التفسير، عوّلت عليه الدولة العثمانية ضمنَ التكوينِ الديني على نطاقٍ واسعٍ، فضلاً عن الحواشي التي كُتبت عليه، وهو ما جعله يحظى بقبولٍ كبيرٍ في المُصنّفاتِ التفسيرية الأخرى التي أصبحت تحيلُ على أبي السَّعودِ بوصفه «سُلطان المُفسِّرين»<sup>(١)</sup>.

في حالةٍ عدمِ اعتراضنا على استخدامِ التّصنيفِ الإسلاميِّ المعياريِّ الذي يمثُلُ إشكاليّةً من الناحية الأكاديميّة - وهو ما يوافقُ عليه القاسميّ - يمكنُ إدراجُ أكثرِ تفاسيرِ المنهجِ الدراسيِّ المعتمدِ ضمنَ التفسيرِ بالرأيِ ما عدا تفسيرِ القرطبيِّ وتفسيرِ (الدّر المثور) للسيوطي اللذين يمثّلان استثناءً<sup>(٢)</sup>. إنَّ أغلبَ هذه التفاسير - ما عدا بالطبعِ تفسيرِ الكشّاف المتأثر بالمذهب المُعتزلي<sup>(٣)</sup> - تحمِلُ هويّةً أشعريّةً أو ماتريديّةً صريحةً، وينتمي أغلبُ هؤلاء المُفسِّرين إلى المدرسة الحنفيّة في الفقه تليها المدرسة الشافعيّة. فحسب القائمة المذكورة، ينفردُ تفسيرُ السيوطيِّ والقرطبيِّ بمنحِ الأولويّةِ للتفاسير التي تعتمدُ على

(1) Ibid., 3-7.

(٢) لمزيد الاطلاع على الإشكالات الفكرية المتعلقة بهذين المصطلحين تاريخياً انظر: "Historiography of tafsir," 21-31, إذ يُبيّن وليد صالح أنّ شيوع هذين المصطلحين في القرن العشرين - على الرّغم من أنّ وضعَهُما كان في زمنٍ مُبكرٍ على يد علماء آخرين فضلاً عن السيوطي، الذي كان جزءاً من المشروع السلفي - صارَ شيوعاً كاشفاً عن قبول هذين المصطلحين على نطاقٍ واسعٍ.

(٣) للاطلاع على مدى تأثير الفكر المُعتزلي على تفسير الكشّاف، انظر:

Kifayat Ullah, Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'ān (Berlin: De Gruyter, 2017).

الأحاديثِ والرّواياتِ التي تعرّض مجرياتِ عصرِ النبيّ فضلاً عن قضايا الأحكامِ الشرعيّة. أمّا التفاسيرُ الأخرى فتركزُ اهتمامها على التحليل اللّغويّ والبلاغيّ لإثباتِ إعجازِ لُغةِ القرآنِ والاستدلالِ على التعليلاتِ العقديّة والنقاشاتِ الجدليّة. وهو ما يُعتبرُ بالنسبةِ لغيرِ العربِ الأصليين من الطلّبة والأكاديميين أمراً ذا قيمةٍ إضافيّة. أمّا بالنسبةِ لدارسيِ الفقه الإسلاميّ الذين يعملون على كتب التفسيرِ فلا تُعتبرُ هذه التفاسيرُ المذكورة ذاتَ صلةٍ وثيقةٍ بمجالِ بحثهم: ذلك أنّ هذا المجالَ (الفقه الإسلامي) نجدُ لهُ صدَى قوياً في مراجعَ تفسيريّةٍ أخرى من قبيل تفسير القرطبي الذي من المحتمل أنّه يمثّل مرجعاً أكاديمياً لدراسةِ الفقه المقارنِ أكثرَ منهُ كتاباً إجرائياً. وأمّا فيما يتعلّق بدراسةِ الاتّجاهِ الصّوفيّ في تفسيرِ القرآنِ فقد مثّل عملُ القاشاني المُدرج ضمن الفرمانِ رافداً له<sup>(1)</sup>.

(1) Naguib, "Guiding the Sound Mind," 15-16; Ahmed and Filipovic, "Sultan's Syllabus," 207-12.

## التفسير في دمشق خلال القرن التاسع عشر:

كيف تجسدت الأولوية التي منحتها الدولة العثمانية لهذه التفاسير على أرض الواقع في دمشق خلال عهد القاسمي؟ في بداية القرن العشرين، كانت المكتبة الظاهرية بدمشق تحوي ٢٢١ سفرًا تفسيريًا طُبِعَ من بينها ٥٥ وظلت ١٦٦ مخطوطات<sup>(١)</sup>. ولسوء الحظ، لا يوجد فهرسٌ مُتاحٌ يتضمّنُ أسماءَ هذه التفاسير بشكلٍ مُحدّدٍ، ولكنَّ هذا العدد الهائل لهذه الأعمال التفسيرية يمثّلُ بحدِّ ذاته شهادةً على المكانة البارزة التي حظيت بها كتب التفسير في هذه المكتبة<sup>(٢)</sup>. وفي المقابل، بإمكاننا أن نعرفَ بالتأكيد أنَّ التفسيرات القرآنية التي دُرست ضمن المنهج الدراسي العثماني قد قُدِّمت للطباعة منذُ أواخر القرن التاسع عشر، وهو ما مثَّلَ على الأرجح جزءًا من عملية تأييث المكتبة وإتاحة الكتب بشكلٍ يسيرٍ في دمشق. إنَّ أوَّل طبعة لتفسير البيضاوي ظهرت في القاهرة سنة ١٢٧١هـ / ٥ - ١٨٥٤م، في حين طُبِعَ تفسيرُ الكشاف للزمخشري لأوَّل مرّة في كلكوتة سنة ٩ - ١٨٥٦م وفي القاهرة سنة ١٢٨١هـ / ٥ - ١٨٦٤م، أمّا إرشادُ أبي السعود فقد طُبِعَ بشكلٍ مستقلٍّ سنة ١٢٧٥هـ / ٩ - ١٨٥٨م في القاهرة، وقد

(1) Ḥabīb al-Ziyāt, Khazā'in al-kutub fī Dimashq wa-ḍawāḥihā (Cairo: Maṭba'at al-ma'ārif, 1902).

ولكن مع الأسف لا يحتوي كتاب حبيب الزيات على قائمة كاملة بأسماء كتب التفسير.

(2) لم تُفَقِّه عددًا سوى كتب الحديث (٥٢٣)، وكتب الفقه الحنفي (٣٠٧)، وكتب الفقه الشافعي

Ziyāt, Khazā'in, 17-19. (٤٤١)

ظهرَ أيضًا سنة ١٢٩٤هـ / ٨ - ١٨٧٧م في هوامشِ طبعةِ إسطنبول لتفسيرِ مفاتيح الغيب للرازي.

يبدو إذن أن التفاسيرَ المبرمجةَ ضمنَ المنهجِ الدراسيِّ العثمانيِّ كانَ لها السُّبُقُ في الطِّبَاعَةِ مقارنةً بأعمالٍ أخرى مثل جامع البيان للطُّبري (١٣٢١هـ/ ٤ - ١٩٠٣م)، وتفسير ابن كثير وتفسيرٍ أخرى متعلِّقةٍ بالمشروعِ السُّلفيِّ الذي يعملُ على إعادةِ توجيهِ علمِ التفسيرِ إلى الروايةِ، وهو ما يُظهرُ كيفَ كانت تلك التفاسيرُ خاضعةً لنموذجٍ فكريٍّ واحدٍ (paradigmatic) إلى حدودِ النصفِ الثاني من القرنِ العشرين، ومدى الحيرةِ التي يثيرها ضعفُ الدورِ الذي اضطلعت به تلك التفاسير في عمليةِ التَّاريخِ الحديثِ لعلمِ التفسيرِ<sup>(١)</sup>.

إذا ما نظرنا في القوائمِ الأكثرِ توثيقًا المتعلقةِ بالكتبِ المطبوعةِ والمخطوطاتِ الموجودةِ في دمشق في القرنِ التاسعِ عشر، نجدُ أن مسألةَ إنتاجِ تفاسيرٍ محلِّيَّةٍ جديدةٍ لم تكن أولويَّةً بالنسبةِ للعلماءِ الدمشقيِّين في ذلك الزَّمن؛ إذ لم يتمَّ توثيقُ سوى تفسيريْن جديديْن كُتِبَا في دمشق في القرنِ التاسعِ عشرٍ سبقًا

(1) Halil Simsek, The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/Abū al-Su‘ūd al-‘Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm (PhD Dissertation, University of Toronto, 2018), 178- 80.

إنَّ أطروحةَ سيمسيك هذه تقدِّمُ بعضَ الملاحظاتِ المهمَّةِ بخصوصِ تاريخِ طباعةِ التفاسيرِ وما يتعلَّقُ بمسألةِ الغيابِ النَّسيبيِّ للتفاسيرِ العثمانيَّةِ ضمنَ المحاولاتِ التَّاريخيَّةِ الحديثةِ أيضًا، وهو ما يدعِّمُ بعضَ الأفكارِ المركزيَّةِ في هذا المقالِ.



محاسن التأويل للقاسمي؛ أحدهما لا يزال مخطوطاً والآخر طُبِعَ. فمن بين المخطوطات التي لم تُنشر لظاهر الجزائري (١٨٥٢م / ١٩٢٠) - وهو موظف بالمكتبة الظاهرية وصديق مقرب من القاسمي وأحد الأطراف التي أسهمت في ظهور التيار السلفي - حاشية مكتوبة بخط اليد على نسخة مطبوعة لتفسير البيضاوي مُسجَّلة بعنوان: «التفسير الكبير»<sup>(١)</sup>. إن ذلك يُظهر -بالإضافة إلى كون النسخة المطبوعة من تفسير البيضاوي كانت متاحة بالفعل خلال القرن التاسع عشر بدمشق - أنه حتى بالنسبة لظاهر الجزائري الخبير بأسرار المكتبة الظاهرية الذي لم ينسب نفسه إلى تيار فكري إسلامي معين، قد مثل تفسير البيضاوي بالنسبة إليه المنظار الذي أبصر من خلاله علم التفسير<sup>(٢)</sup>.

(1) Hāzīm Zakariyā Muḥyi al-Dīn, Al-Shaykh Ṭāhir al-Jazā'irī rā'id al-tajdīd al-dīnī fi bilād al-Shām fi al-'aṣr al-ḥadīth (Damascus: Dār al-qalam, 2001), 70; Iskandar Lūqā, Al-Ḥaraka al-adabiyya fi Dimashq, 1800-1918 (Damascus: Manshūrāt ittiḥād al-kitāb al-'arab, 2008), 290.

شرح العالم البغدادي شهاب الدين الألوسي في تصنيف موسوعته في التفسير (روح المعاني) حين كان في الرابعة والثلاثين من عمره بعد أن أحكم الاطلاع على تفسير البيضاوي بإشراف شيخه الذي كان يطلب العلم على يده منذ سن الثالثة عشرة. إن هذا يمثل أمانة أخرى على أهمية تفسير البيضاوي في النظام التعليمي للولايات العربية زمن الإمبراطورية العثمانية.

Alev Masarwa, Bildung – Macht – Kultur: Das Feld des Gelehrten Abū t-Tanā' al-Ālūsī (1802-1854) im spätosmanischen Bagdad (Würzburg: Ergon Verlag, 2011), 40

(٢) للاطلاع على تاريخ طباعة تفسير البيضاوي وبعض النماذج التفسيرية التي تبنت المنهج الدراسي

العثماني في القرن التاسع عشر، انظر: Simsek, "Missing Link," 178-80

إن تفسيراً محلياً واحداً قد طُبِعَ ونُشِرَ من سنة ١٨٥٦م إلى سنة ١٩١٨م وهو تفسير الشيخ محمود حمزة الحسيني الحمزاوي (ت: ١٣٠٥هـ/ ١٨٨٧م): (تفسيرُ الكلامِ المُبجَّلِ، المُسمَّى: دُرُّ الأسرارِ في تفسير القرآن بالحروفِ المُهملة) (١٨٩١م)<sup>(١)</sup>. يحوي هذا السِّفْرُ التفسيريُّ المطبوع في مجلدين على تفسيرٍ من سورة الفاتحة إلى سورة الناس كتبه المفتي الحنفي الرسمي لدمشق محمود أفندي، وقد اقتصرَ في تفسيره على استخدام الحروف المهملة. إذ يبدو أنه كتبه ليُظهِرَ ترفاً فكرياً -لُعبة إنتاج نصِّ بحروفٍ خالية من النقطِ- أكثر من كونه نصّاً جاداً يهدف إلى تكوينٍ دينيٍّ، أو كشفاً بحثياً جديداً في مجال التفسير كما نجده عند القاسمي. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هذا التفسير (دُرُّ الأسرار) هو من إنتاج أحد أطراف المؤسسة الدينية العثمانية، يمكننا أن نقول أنه يبدو غيرَ وَظيفيٍّ ويندرجُ ضمنَ الصَّنْفِ الفكريِّ النَّخبويِّ الذي تناوله القاسمي بالنقدِ ضمنَ نقده للحشوية والجامدين في عصره<sup>(٢)</sup>.

يبدو إذن أن مسألة إنتاج أعمالٍ تفسيريةٍ جديدةٍ كانت محدودةً في ذلك العهد إذا ما استثنينا نُخبويةً مشروعَ الشيخ حمزة الحسيني وحاشية الشيخ طاهر الجزائري على تفسير البيضاوي. يمكننا أن نقول أنه في خضمّ الخطاب الديني

(1) Lūqā, Al-Ḥaraka al-adabiyya fī Dimashq, 282.

(٢) ذكره جمال الدين القاسمي ضمنَ شيوخه الذين أخذَ عنهم إجازةً عامةً.

Zāfir al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa-‘aṣruhu (Damascus: Al-Maṭba‘a al-Hāshimiyya, 1965), 29.

الرسمي لذلك العهد لم تَقم حاجةٌ ماسَّةٌ إلى إنتاجِ أعمالٍ تفسيريةٍ أخرى، إنَّ كلَّ ما نشعرُ به هو أنَّ كلَّ ما يمكنُ أن يُقالَ موجودٌ سلفًا في الأعمالِ التفسيريةِ الرئيسةِ التي تبنَّاها المنهاجُ الدراسيُّ العامُّ وفي الحواشي التي عليها. وإنَّه لَمِنَ المؤسفِ أنَّ التفاصيلَ الدَّقيقةَ لـ(٢٢١) تفسيرًا التي كانت بالمكتبةِ الظَّاهريةِ غيرَ مُوثَّقةٍ إلى اليومِ. إنَّ هذه التَّفصيلَ كان بإمكانها أن تمنحنا منظورًا أشملَ عن تشابكِ المنهجِ الدراسيِّ العثمانيِّ الرسميِّ وعن التفسيرِ التي كانت روافدَ للقاسميِّ حينَ شرَعَ في كتابةِ مشروعِهِ في تفسير القرآن.

## جمال الدين القاسمي وتخصص التفسير:

تلقى القاسمي تكويناً علمياً تقليدياً منذ طفولته المبكرة، وهو أمرٌ دأب عليه كلُّ من ينتمي إلى عائلةٍ علميةٍ. وحسب ما وردَ في أجزاءٍ من سيرته الذاتية؛ بدأ أولاً بحفظ القرآن ثم تعلّم الكتابة ثم واصلَ دراسةَ المُتونِ العلميّةِ بمناهجٍ مُتعدّدةٍ على يدِ كوكبةٍ من علماء دمشق الذين تنوّعت مشاربهم العلميّةُ فضلاً عن التكوين الذي تلقاهُ على يدِ أبيه في داره أو في مجالسه العلميّةِ المفتوحةِ.

وقد ذكرَ القاسمي من ضمنِ أساتذته العديدَ من الشيوخ الأتراك ولا توجدُ إشارةٌ صريحةٌ إلى نفورٍ عامٍّ تجاهَ المؤسساتِ التعليميّةِ العثمانيّةِ أو تجاهَ العلماءِ الذين يحظونَ بعلاقةٍ طيبةٍ مع الدولةِ خلالَ المرحلةِ المبكرةِ من تكوينه الدينيِّ. فشيخه الذي علّمهُ الكتابةَ على سبيل المثال وهو محمود أفندي بن محمد بن مصطفى القارصي، ذكرَ أنه «من صلحاء الأتراك وكرامهم»<sup>(1)</sup>. وذكرَ أنه كان يتردّدُ على دروسِ شيخٍ تركيٍّ في المدرسةِ الظاهريّةِ وقد كان أيضاً لا يتخلّفُ عن حضورِ الدروسِ العلميّةِ في جامع التكيّةِ السليمانيةِ. ورغم أنه لم يدرُسْ سوى

(1) Z. Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 24.

أخطأ ظافر القاسمي في تلقيه بالقارصي، وهو ما تُدوِّكُ في الطّبعةِ الأخيرةِ من سيرةِ جمال الدين القاسمي.

Muhammad Nāṣir al-‘Ajmī (ed.), Walīd al-qurūn almushriqa Imām al-Shām fī ‘aṣrihi Jamāl al-Dīn al-Qāsimī: sīratuhu al-dhātīyya bi-qalamīhi wa-yalīhi: shuyūkhuhu wa-ijāzātuhum lahu – talāmīdhuhu wa-ijāzātuhu (Beirut: Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, 2009), 41.

## ترجمات

عددٍ قليل من المتونِ العلميَّةِ على يدِ رجالِ إفتاءِ مدينةِ دمشق؛ إذ لم يكونوا أبرَزَ أساتذته كما هو واضحٌ، فإنَّه قد تلقَّى على أيديهم إجازةً عامَّةً - كان من ضمنهم محمود أفندي الذي ذكرناه آنفًا<sup>(١)</sup>. وقد كان القاسميَّ يعتبرُ نفسه أحدَ أتباعِ الطَّريقةِ النَّقشبنديةِ الخالديَّةِ لحينٍ من الدَّهرِ في أيامِ شبابه، ففي سنة ١٨٨٨ م وفي حدودِ الثانيةِ والعشرينَ من عُمره، ختمَ القاسمي بحثًا علميًّا في مسألةِ المولدِ النبويِّ بتوقيعٍ فيه: «محمد جمال الدِّين أبي الفرج القاسمي الأشعري الدَّمشقي النَّقشبندي الخالدي الشافعي». وفي بحوثه التي كتبها بعد سنة ١٨٨٩ لم يُعد يذكرُ وصفَ «الأشعري النَّقشبندي الخالدي الشافعي»، بل يكفي بذكرِ أنَّه محمد جمال الدِّين القاسمي الدَّمشقي، وهو ما يومئُ بتحوُّلٍ حدًا بهويته الدينيَّةِ إلى نزعةٍ أكثرَ ميلًا إلى الموقفِ السِّلفيِّ<sup>(٢)</sup>.

إنَّ قسمًا من دراسته لعلمِ التفسيرِ كان يركُزُ على تفسيرِ البضاوي والحواشي التي كانت مكتوبةً عليه. وقد درسَ هذا التفسيرَ في مجلسِ الشيخِ سليم بن ياسين بن حميد بن أحمد العطار، وكان هو العملُ الوحيدَ الذي صرَّحَ القاسميُّ بذكره في معرض حديثه عن تعليمه الرسميِّ رغمَ أنَّه من البديهيِّ أن تكونَ بقيةُ التفاسيرِ جزءًا من تكوينه العلميِّ أيضًا<sup>(٣)</sup>.

(1) Z. al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 23-31.

(2) Commins, Islamic Reform, 46.

(3) Z. al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 25-6.

تلقى القاسمي سنة ١٨٨٠ إجازةً في التفاسيرِ القرآنيّةِ على يدِ شيخه أحمد الجزائريّ، أخي الأمير المشهور عبد القادر الجزائريّ (ت: ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٣م)، الذي نالها هو نفسه على يدِ الشيخِ قاسم الحلاق جدّ جمال الدّين القاسمي<sup>(١)</sup>. وسنة ٤ - ١٩٠٣، انتقلَ القاسميّ إلى مصر رفقةً عبد الرزاق البيطار (ت: ١٣٣٥هـ / ١٩١٦م) حيث التقوا بالإمام محمّد عبده مِرارًا وحضروا عددًا من دروسه في تفسير القرآن. وقد بدأ القاسميّ مُعجَبًا بعبده ولكنه انتقدَ مُقارِبَتَهُ للتفاسيرِ القرآنيّةِ<sup>(٢)</sup>. وحين زارَ محمّد رشيد رضا القاسميّ في دمشق، وقد كان ذا حظوةٍ كبيرةٍ عنده، قضيا أمسيةً بطولها في مكتبةِ القاسميّ الخاصّةِ حيث تفحصا مخطوطاتِ علم التفسيرِ معًا<sup>(٣)</sup>. إنّ هذا لا يكشفُ فقط نُسَخَ التفاسيرِ الخاصّةِ والكافيةِ التي يملكها القاسميّ في مكتبته والتي يعرضُها على ضيوفه، بل يُظهِرُ أيضًا التبادلَ الفكريّ العميقَ بخصوصِ قضايا التفسيرِ الذي كان بينه وبين أكثر من يمثلُ الموجةَ الطهرانيّةِ ضمنَ الاتجاهِ السلفيِّ في مصر.

(1) Commins, Islamic Reform, 45.

(2) *ibid.*, 61.

(3) *Ibid.*, 130.

وبالإضافة إلى عمله الضخم (محاسن التأويل) كتب القاسمي مجموعة أبحاث غير منشورة عن موضوع التفسير<sup>(١)</sup>. من بين هذه الأبحاث: رسالة من ثمانٍ وثلاثين صفحة لم تُنشر بعد، عنوانها: (الطالع المسعود على تفسير أبي السعود)، ويعود تاريخ هذا البحث إلى سنة ١٣١٥هـ / ١٨٩٧م، أي أنه سابق لشروعه في تأليف (محاسن التأويل) بسنتين. وقد كان بحثاً في تفسير أبي السعود أفندي الذي - كما ذكرنا سابقاً - اضطلع بدور بارز في الخطاب الديني العثماني إلى جانب أعمال الزمخشري والبيضاوي. وقد أبدى في بحثه المذكور إعجاباً بتفسير أبي السعود ووصفه بأنه «أنقى التفاسير أسلوباً، وأوضحها لفظاً، وأكثرها بسطاً لمعاني الوحي»، ثم واصل ثناءه على هذا التفسير بالقول: «إنك ترى نمطاً تعبيره جوهراً خالصاً ونظماً موحداً ودقيقاً»<sup>(٢)</sup>. فقد رمى القاسمي إلى تخريج أسانيد الروايات التي تضمنها والنظر في صحتها وضعفها، وهو ما يحيل على توجهاته الحديثية ويكشف عن طريقة لجعل هذا العمل محورياً وشائعاً بين الدوائر العلمية التقليدية المقبولة لدى التيار السلفي الذي يعطي قيمة كبيرة للنصوص الشفوية الصحيحة/ الموثوقة في بناء رؤيته الدينية.

(1) Hidāyat al-albāb fī tafsīr āyat wa-ta'ām alladhīna utū al-kitāb (1314/1896-7); Ifādāt man ṣaḥā fī tafsīr sūrat wa'l-ḍuhā (1314/1897); Qawā'id tafsīriyya (n.d.). Z. Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 643, 645.

(2) Z. Qāsimī, Jamāl al-Dīn, 646-7.

## تمهيد خطير في قواعد التفسير:

«تمهيدٌ خطير في قواعد التفسير» هي المُقدِّمة التي قدَّم بها القاسمي لتفسيره (محاسن التأويل) المُكوَّن من اثني عشر مُجلِّدًا، والذي مكث في تأليفه من سنة ١٣١٧هـ / ١٨٩٩م إلى ١٣٢٩هـ / ١٩١١م<sup>(١)</sup>. ويُمكنُ اعتبارُ المُجلِّدِ الأوَّل عملاً منفصلاً عن بقية المُجلِّدات، خاصَّةً وأنَّه قد منحهُ عنوانًا خاصًّا فضلًا عن كونه عملاً ضخماً (يقعُ في ٢٤٠ صفحة حسب طبعة دار الحديث التي اعتمدناها في هذا المقال). وقد شرعَ في كتابة مُقدِّمته منذ سنة ١٣١٧هـ / ١٨٩٩م باعتبارها جزءًا من مشروعٍ تفسيريٍّ أكبر، وحسب ما ورد في دراسة ظافر القاسمي فقد أجرى عليها جمال الدين بعض التعديلات والمراجعات في مراحل لاحقة<sup>(٢)</sup>. فإذا ما اعتبرنا تضمينه لمصادر لم يكتشفها سوى سنة ١٩٠٩م -كما سنرى أدناه-، يمكنُ أن نرجحُ أن ما أجرأه على مُقدِّمته يتجاوزُ مُجرَّدَ التعديلاتِ الطفيفةِ أو أنه حتَّى ربَّما قد كتبَ مُقدِّمةَ تفسيره بعد الفراغ من التفسيرِ نفسه.

إذا ما ألقينا نظرةً على التمهيد الخطير تبينَ لنا غيابُ كلِّ المفسرين الذين ذكرهم الفرمان الذي تحدَّثنا عنه سابقًا. ففي وصفه لأصول منهج التفسير لا يُعوَّلُ القاسمي عليهم البتَّة. ولا يُعتبرُ غيابهم مُفاجئًا، بل لا يمكنُ اعتمادُه دليلًا

(1) bid., 684.

(2) bid., 633.



على رفض القاسمي لتفاسيرهم؛ نظرًا إلى أن أعمالهم التفسيرية لا تحتوي طرحًا نظريًا شاملًا لأصول مناهجهم التفسيرية، وهو ما يعني قلة جدوى الاستفادة منهم في مُقدّمته. وقد غابت كذلك في المقدمة كتب أصول التفسير للعلماء العثمانيين المتأخرين وهي كُتُبُ بدأ ظهورها منذ نهاية القرن التاسع عشر<sup>(١)</sup>. وهو ما يعني أن القاسمي قد اختار مسارًا مُختلفًا كليًا؛ فقد ولى وجهه شطر مصادر أخرى استقاها من تقاليد علمية بديلة عن التقاليد العثمانية، وهي أدبيات محلية قديمة تعود إلى الأندلس وسوريا في العهد المملوكي واليمن وشبه القارة الهندية. بدأت هذه الأدبيات في الانتشار على نطاق واسع في العالم الإسلامي خاصة بسبب ملاءمتها لأهداف الدوائر العلمية الإصلاحية وما ترتب عن ذلك من شيوع هذه الأعمال في النسخ المطبوعة، وهو ما جعلها متوفرة بشكل أكبر في دمشق ضمن المخطوطات التي كشفت عنها جهود الطاهر الجزائري في إعادة ترتيب المكتبة وتنظيمها.

(١) على سبيل المثال: كَتَبَ إسماعيل حقي المانسترلي مُصنّفًا بعنوان: (فصول التيسير في أصول التفسير) حوالي سنة ١٩٠٠م. إن هذا يُبرز تنامي الشعور بالحاجة إلى تعريف أصول منهج الدوائر العلمية العثمانية في نفس الفترة التي كان فيها القاسمي يعمل على تفسيره. ويحتاج البحث في أسباب ظهور هذه المُصنّفات ووظيفتها ومحتوياتها جُهدًا علميًا أعمق. انظر:

Üyesi Ercan Şen, "Osmanlı'da Tefsir Usulü Çalışmaları: Manastırlı İsmail Hakkı'nın "Fusûlu't-teysir fi usûli't-tefsir"i Çerçevesinde Bir İnceleme," paper delivered at the İSAR International Symposium "Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems" (İSAM Istanbul, 14-15 December 2018), <https://youtu.be/3Wstkp-c2aM> (accessed 27 March 2019).

إن أكثر الكتب هيمنةً على مقدّمة القاسمي «التمهيد الخطير» موافقات الشّاطبي، ومقدّمة في أصول التفسير لابن تيمية، وكتاب الفوز الكبير في أصول التفسير لشاه وليّ الله الدّهلوي (ت: ١١٨٦هـ / ١٧٦٢م). وهذه الكتب لم يكن لها أيّ دورٍ ضمن الخطاب الديني العثماني، بل إنّ إعادة اكتشافها وبثّها في الآفاق لم يكن ليحدث لولا ظهور التيار السلفي في البلاد العربيّة وبروز مدرسة أهل الحديث في شبه القارة الهنديّة. أصبح القاسمي أكثر درايةً بكتاب الموافقات للشّاطبي خلال زيارته لبيروت سنة ١٩٠٤م حيث ناقش هذا الكتاب مع محمّد أبو طالب الجزائريّ ونسخ منه بعض الأجزاء<sup>(١)</sup>. ذلك أنّ المكانة البارزة لكتاب الموافقات في (التمهيد الخطير)، والذي بدأ في كتابته قبل سنتين من زيارته لبيروت، تشير إلى أنّه قد تطلّب الأمر سنواتٍ ليتمّ مقدّمة تفسيره أو ربّما راجعها على نحو أكثر أهميّة ممّا قدره ظافر القاسمي. ويمكن تقديم تفسير أقلّ احتمالاً، وهو أنّ مخطوطاً أو نسخة مطبوعة كانت بين يديه في دمشق، ولكنّ نسخته لأجزاءٍ مهمّة من كتاب الموافقات في بيروت يقلل من نسبة هذا الاحتمال. فكتاب الموافقات طبّعت لأول مرّة في التاريخ المطبوعة الرسميّة في تونس في زمن متأخّر سنة ١٨٨٤م، وبفضل ذلك أصبح معروفاً وأكثر تداولاً لدى العلماء الإصلاحيين. وللتأكّد من توفر نسخة مطبوعة من كتاب الموافقات

(1) Commins, Islamic Reform, 62.

في دمشق يجب أن نُحقّق أكثر في المسألة، ولكن ذلك مستبعدٌ بعض الشيء نظراً لرفض السلطات العثمانيّة التجديد الدينيّ، وفرضها قيوداً صارمةً على حرية التفكير في هذا الصدد. ولم تُعد طباعة الجزء الأوّل من النسخة التونسية إلا في مدينة قازان، المدينة التتريّة في الإمبراطوريّة الروسيّة، بتوطئة باللّغة التركيّة كتبها المُجدّد الإسلاميّ المثير للجدل موسى جار الله. ونظراً لتأخّر صدور هذه الطبعة فضلاً عن بُعد مكان طباعتها عن القاسميّ، من المُستبعد أن تكون هذه النسخة مصدر القاسميّ في مقدّمته. وثمة طبعةٌ ثالثةٌ نشرتها المطبعة السلفيّة في القاهرة سنة ١٩٢٣م، أي بعد تسع سنواتٍ من وفاة القاسميّ، والتي يديرها الناشط الإسلاميّ الدمشقيّ الراحل محبّ الدين الخطيب (ت: ١٩٦٩م). كان محبّ الدين الخطيب تلميذاً لظاهر الجزائريّ، وعملاً بنصيحته درس شاباً على يد جمال الدين القاسميّ وبعض علماء السلفيّة هناك<sup>(١)</sup>. إن هذا يدلّ على ازدياد شيوع كتاب الشاطبيّ في الدوائر الإصلاحية السلفيّة، ممّا يشير إلى أن اهتمام تفسير القاسميّ ودروسه بهذا الكتاب قد أسهمت بشكلٍ بارزٍ في التعريف به.

(١) للظفر بمعلوماتٍ حول المطبعة السلفيّة ومنتج الكتب التابع لها الذي أسسه محبّ الدين الخطيب، انظر:

Lauzière, Making of Salafism, 124, 180; Lauzière, "Construction of Salafiyya," 376-78.

ولتوسيع النّظر حول النسخ المطبوعة من كتاب الموافقات وترجماته، انظر:

Muhammad Khalid Masud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1997)

إنَّ مُصنِّفاتِ ابن تيمية قد صارت في طَيِّ النَّسيانِ خلالِ قرونٍ ولم تُكْتَشَفِ من جديدٍ سوى مع القاسميِّ. فقد اضطلعَ صديقه طاهر الجزائريُّ بدورٍ بارزٍ في إعادةِ اكتشافها بفضلِ عمله في المكتبة الظَّاهريَّة رفقةَ محمود شكري الألوסי الذي كانت تجمعه به صُحبةٌ وثيقةٌ<sup>(١)</sup>. ذلكَ أنَّه من المُرجَّحِ جدًّا أن يكونَ الجزائريُّ قد مكَّنَه من كتاب ابن تيمية مقدِّمة في أصول التفسير الذي شرح فيه ابن تيمية رؤيتهَ لهرمينوطيقا النَّصِّ القرآنيِّ. وبحلولِ عام ١٩٠٠م، قارن القاسميُّ صُحبةً زُمرةً من العلماء الحنابلة البارزين في دمشق بينَ مخطوطين من كتاب ابن تيمية المذكور ووجدوا عُيوبًا لافتةً<sup>(٢)</sup>. وظهرتُ أولى طبعات هذا العمل سنة ١٩٣٦م في دمشق ممَّا يُرجَّحُ إمكانيَّةَ اطلاعِ القاسميِّ على هذه المخطوطاتِ<sup>(٣)</sup>. ومن المُحتملِ جدًّا أن يكونَ تبني القاسميِّ لأفكارِ كتابِ ابن تيمية المذكور قد أسهمَ بشكلٍ كبيرٍ في انتشارها طباعةً، واللَّفتُ أنَّ طبعةَ سنة

(1) Commins, Islamic Reform, 21, 25-6, 32-3, 42, 59.

(2) Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr, 2nd ed., ed. ‘Adnān Zarzū Kuwait: Dār al-qur’ān al-karīm, 1972), 23.

لنقاشِ هذه الفكرة، انظرُ:

Walid Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur’ānic Exegesis," in Ibn Taymiyya and his Times, eds. Yosef Rapoport and Shahab Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2010), 123-62.

(٣) يرى وليد صالح أن مقدِّمة ابن تيمية في التفسير لم تَصِر ذاتَ صلةٍ بموضوع البحثِ إلَّا مع هذه الطَّبعة؛

إذ يبدو أنَّه لم يأخذ بعين الاعتبارِ اطلاعَ القاسميِّ المسبقَ على هذا الكتابِ.

Saleh, "Historiography of tafsīr," 10.

١٩٣٦م قدّم لها محمد جميل الشطي (١٨٨٢م - ١٩٥٩م) شيخُ الحنابلة في دمشق الذي كان أحدَ تلاميذِ القاسمي وكان على اطلاعٍ بالمخطوطاتِ بفضل طاهر الجزائري<sup>(١)</sup>. وقد نشرت المكتبة السلفية أيضًا سنة ١٩٥١م مقدّمة ابن تيمية في أصول التفسير في طبعةٍ اعتنى بها محبُّ الدين الخطيب المذكور آنفًا والذي أصبحَ مع مرور الزمن ذا دورٍ بارزٍ في صعودِ حسن البناء وحركة الإخوان المسلمين في الدوائر العامّة بمصر<sup>(٢)</sup>. إنَّ هذا يمثّل دليلًا آخرَ على التأثير المُحتَمَلِ لاختياراتِ جمال الدين القاسمي العلميّة على منشورات السلفيين لاحقًا وعلى فكرِ الحركات الإسلامية الشّعبيّة الذي تأثّر بالحلقات العلميّة لطلبيته<sup>(٣)</sup>.

مثّلت أعمال شاه وليّ الله جزءًا من الأفق الفكريّ لصديق حسن خان الذي كانت تجمعه بخير الدين الألوسي مودّةً حميمةً ممّا يقوّي احتمالَ التحاقهم بالحلقات العلميّة للإصلاحيين السلفيين في الولايات العربية التابعة للإمبراطورية العثمانية<sup>(٤)</sup>. وكان الشيخُ خالد -صاحبُ الطريقة النقشبندية التي انتمى إليها الشيخُ خاني أحدُ المُدرّسين الأكثرِ تأثيرًا في القاسمي في طفولته -

(1) Ibn Taymiyya, Muqaddima, 23.

(2) See Mehdi Sajid, “A Reappraisal of the Role of Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and the YMMA in the Rise of the Muslim Brotherhood,” Islam and Christian-Muslim Relations 29/2 (2018): 193-213.

(3) Saleh, “Radical Hermeneutics,” 165n.

(4) Commins, Islamic Reform, 24.

مُتَأَثِّرًا بنجلِ شاهِ وليِّ الله، ممَّا أفرَزَ اهتمامًا دينيًّا جديدًا ألقى بظلاله على منهجهِ التعليميِّ<sup>(١)</sup>.

إنَّ المُقارَبةَ التفسيريةَ التي يقترحها القاسميُّ يُمكنُ نعتها بأنَّها مُقارَبةٌ مناقضة للموقفِ الكلاميِّ، بل تستبدلُه بالمقارَبةِ الحرفيةِ التي تكتفي بالتركيز على الأحاديثِ والآثارِ التي تعودُ إمَّا إلى النبيِّ أو إلى صحابتهِ أو إلى الأجيالِ الإسلاميَّةِ الأولى، مشفوعةً بالتحليلِ اللغويِّ وقتَ الحاجةِ. إنَّ هذا يمكنُ أن يفسرَ لنا الغيابَ النسبيِّ للتفسيرِ التي تبنتها التقاليدُ العثمانيةُ في تفسيرِ محاسنِ التأويلِ باعتبارها تفاسيرَ تركَّز على الجانبِ الكلاميِّ، ولا يحيلُ القاسميُّ عليها إلا من جهةِ التحليلاتِ اللغويَّةِ التي تشتملُ عليها<sup>(٢)</sup>. خصَّص القاسميُّ في

(1) Ibid., 35.

(٢) جديرٌ بالنظر أن القاسمي في تفسيره يعمد لاختيار المعنى الراجح عنده مباشرة ثم يتوسَّع في ذكر هدايات وفوائد وأحكام... إلخ مما هو فوق المعنى (يراجع: محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ): طبعاته - مصادره - ملامحه - تصنيفه - الدراسات حوله. تقرير منشور على مرصد تفسير تحت الرابط الآتي: [https://tafsiroqs.com/article?article\\_id=4091](https://tafsiroqs.com/article?article_id=4091)), أي أنَّ تفسير القاسمي لا يظهر فيه تطبيقاً الانتصارُ للمقارَبةِ الحرفيةِ - كما يذكر المؤلف - التي تكتفي بالتركيز على الأحاديثِ والآثارِ التي تعودُ إمَّا إلى النبيِّ أو إلى صحابتهِ أو إلى الأجيالِ الإسلاميَّةِ الأولى، كما أنَّ علَّةَ ابتعاده عن الإفادة المتوسَّعة من التفاسير التي يذكرها المؤلف ترجع لطبيعة الاشتغال التفسيري عند القاسمي، والذي لا يقوم بمعالجة القول في المعنى فحسب ولكنه يتوسَّع فيما وراء ذلك ما يقلُّ بطبيعة الحال من رجوعه للتفسير التي تعتنى بالكلام على المعاني فحسب، ومثل هذا النظر الذي ذكرنا يشعَّب على طريقة التأريخ التي ببنائها المؤلف وبيِّن أنها لا ترتبط بتشكَّلات التفسير نفسه بقدر ما تحكَّم فيه اعتباراتٍ أخرى ليس لها كبير تأثير على هذه التشكَّلات، ولمراجعة تحقيقٍ وتأريخٍ آخر للتفسير ومنعطفاته، يراجع: كتاب (التفسير والمفسرون) لمحمد حسين الذهبي، تحقيق التفسير؛ قراءة في

تمهيد الخطير فصلاً خاصاً بمسألة تأويلِ أسماءِ الله وصفاته في القرآن، حيثُ أيدَ المقاربة الحنبليَّة النمطيَّة القديمة والرؤية السلفيَّة المتأخِّرة التي ترى أن تُحمَل هذه الأسماءُ والصفاتُ على ظواهرها دون تأويلٍ<sup>(١)</sup>.

وفي أحد فصول الكتابِ الأولى الموسومِ بـ«قاعدة في معرفة صحيح التفسير وأصحِّ التفاسير عند الاختلاف»، يناقشُ فيه بشكلٍ صريحٍ ما يَرشِّحُه ليكونَ المنهجَ الصحيحَ في تفسير القرآن. وقد استهلَّ فصله المذكورَ بقولٍ للعالمِ اليمانيِّ المُحدِّثِ محمَّد بن المرتضى اليمانيِّ (ت: ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م) في كتابه: (إيثارُ الحقِّ على الخلقِ)، الذي أشادَ به الإمامُ الشوكاني وصارَ أكثرَ انتشاراً في الدوائرِ السلفيَّة بعد ذلك<sup>(٢)</sup>. إنَّ هذا الكتابَ قد سلبَ انتباهَ القاسميِّ

التحقيب المعاصر مع طرح تحقيب معياري للتفسير، خليل محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير تحت الرابط التالي: <https://tafsir.net/research/60>. (قسم الترجمات).

(١) اعتبرَ ناشرو دار الحديث هذا الأمرَ دافعاً لهم إلى نشرِ تفسير القاسميِّ؛ فقد كان القاسميِّ بالنسبة إليهم على النهج الصحيح في المسائلِ العقديَّة باعتبارِه يُجري الأسماء والصفات على ظواهرها دون إغراق في التأويل: «تفسيرٌ خالٍ من المذهب المُعتزليِّ ومن آراءِ الأشاعرة والفِرَق الأخرى».

Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, Tafsīr al-Qāsimī al-musammā Maḥāsīn al-ta'wīl, eds. Aḥmad b. 'Alī and Ḥamdī Ṣubḥ (Cairo: Dār al-ḥadīth, 2003), 1:5.

(٢) اشتَهَرَ هذا الإمامُ بلقبِ ابن الوزير. ومن المرجَّح أن يكونَ القاسميِّ قد اطَّلَعَ على أعمالِه من خلال مُصنِّفاتِ المفسِّر محمد بن عليِّ الشوكاني (ت: ١٨٣٤م) الذي كانت مقاربتُه في التفسيرِ مشابهةً بشكلٍ كبيرٍ لمقاربة القاسميِّ.

للاطلاع على تأثير ابن الوزير على الشوكاني، انظُر:

حين زارَ مكتبةَ شيخ الإسلام عارف حكمت بك في المدينة المنورة سنة ١٩٠٩، وهو ما يمثل دليلاً آخر على أن ما أنجزه في مُقدِّمة تفسيره طوال مُدة تأليف التفسير يتجاوزُ مُجرَّد المراجعاتِ الصَّغيرة<sup>(١)</sup>. بدأت قوله محمد بن المرتضى اليماني بانتقاد ما آل إليه منهج تفسير القرآن من تأثيراتٍ شيطانيةٍ جعلت الناس يُؤوِّلون القرآن بحسب ما يوافق أهواءهم وأبطلت الفرق بين الحق والباطل. وهو نقدٌ ضمنِّيٌّ للاتجاه الذي يُؤوِّل القرآن دون الرجوع إلى الأحاديث النبوية وآراء السلف. ثمَّ يعدد ابن الوزير اليماني مراتب التفسير الصحيحة؛ إذ يبدأ بذكر تفسير الصحابة (وفي مطلعهم تفسير ابن عباس باعتباره أصح التفسير) ويليهم تفسير التابعين. ويتحدَّث القاسمي بعد ذلك طويلاً عن الخلاف المُعتبر وغير المُعتبر في التفسير مُكثراً الإحالة على مقدِّمة ابن تيمية في أصول التفسير.

Ahmad S. Dallal, Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 161, 168, 184, 188, 330n51.

وللنظر فيما يتعلَّق بتفسير الشوكاني، انظر:

Johanna Pink, "Where does Modernity begin? Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Tafsīr,"

وقد ترجم هذه الدراسة إسلام احمد، بعنوان: (من أين تبدأ الحداثة، محمد بن علي الشوكاني وتراث التفسير)، منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير ضمن ترجمات ملف (التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية). (المترجم).

وأما فيما يخص التفسير في علاقته بتاريخ الفكر الإسلامي فيُنظر في:

Exploring the Boundaries of a Genre, eds. Andreas Görke and Johanna Pink (Oxford: Oxford University Press, 2014), 323-60.

(1) Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, Riḥlatī ilā al-Madīna al-munawwara, ed. Muḥammad b. Nāṣir al-‘Ajmī (Beirut: Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, 2011), 46.



ونجدُ في هذا الفصلِ إحالةً صريحةً على أشهرِ نصٍّ يمثلُ التقليدَ العثمانيَّ في علم التفسير وهو تفسيرُ الكشافِ للزمخشريِّ الذي اقتبسَ منه القاسميُّ نقلًا عن مقدِّمة ابن تيمية<sup>(١)</sup>. وفي هذا المقطعِ ينتقدُ ابنُ تيمية تفسيرَ القرآنِ التي تبنت عقيدةَ المعتزلةِ الذين -حسبَ ابن تيمية- حملوا دلالِ أَلْفَاظِ القرآنِ على ما يُوافقُ مذاهِبَهُم مِّمَّا يَنبُو بِالآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ عَنْ مَعَانِيهَا الْمُرَادَةِ، وَيَذْهَبُ بِهَا خِلَافَ تَفْسِيرِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ. وَقَدْ كَانَتْ فَصَاحَةً لُغَةَ الْكَشَافِ -وَالَّتِي كَانَتْ أَهَمَّ عَوَامِلِ تَفْوُّقِهِ- الْوَاجِهَةَ الَّتِي تَخَفَّتْ وَرَاءَهَا هَذِهِ الْانْحِرَافَاتُ وَأَصْبَحَتْ بِذَلِكَ هَذِهِ الْعُقَائِدُ الزَّائِفَةُ أَوْسَعَ انْتِشَارًا فِي الْمَجَالِ السَّنِيِّ نَفْسِهِ: «فَالَّذِينَ أَخْطَؤُوا فِيهِمَا، مِثْلَ طَوَائِفٍ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ، اعْتَقَدُوا مَذَاهِبَ بَاطِلَةٍ، وَعَمَدُوا إِلَى الْقُرْآنِ فَتَأَوَّلُوهُ عَلَى رَأْيِهِمْ، وَلَيْسَ لَهُمْ سَلْفٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، لَا فِي رَأْيِهِمْ وَلَا فِي تَفْسِيرِهِمْ. وَقَدْ صَنَّفُوا تَفَاسِيرَ عَلَى أَصُولِ مَذْهَبِهِمْ؛ مِثْلَ تَفْسِيرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَيْسَانَ الْأَصَمِّ وَالجُبَّائِيِّ وَعَبْدِ الْجَبَّارِ وَالرُّمَّانِيِّ وَالزَّمْخَشَرِيِّ وَأَمْثَالِهِمْ. وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يَكُونُ حَسَنَ الْعِبَارَةِ يَدُسُّ الْبِدْعَ فِي كَلَامِهِ، وَأَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ كصاحبِ الْكَشَافِ وَنَحْوِهِ. حَتَّى إِنَّهُ يُرْجِعُ عَلَى خَلْقٍ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ تَفَاسِيرَهُمُ الْبَاطِلَةَ»<sup>(٢)</sup>.

(1) Qāsimī, Maḥāsīn al-ta'wīl, 1: 26-8.

(2) Ibid., 1: 31-2.

إنَّ المَقْطَعِ المَقْتَضِ مِنَ النِّصِّ الْأَصْلِيِّ أَكْثَرُ تَوْسَعًا وَفِيهِ اعْتِرَاضَاتٌ أَشْمَلُ عَلَى التَّفَاسِيرِ الْمُعْتَزَلِيَّةِ، فَقَدْ اقْتَطَعَ الْقَاسِمِيُّ هَذَا الْجِزءَ وَلَخَّصَهُ.

=

فبالنسبة لمُتخصِّصٍ في التفاسير القرآنية في القرن العشرين ليسَ منَ المُفاجئِ البتَّة أن يكونَ تصنيفُ التفاسيرِ والحُكْمُ عليها (بالصَّحَّة) بحسَبِ درجةِ قُرْبها من فهم الجيل الإسلاميِّ الأوَّل؛ نظرًا إلى هذا النوعِ من الخطابِ في عصرنا وإلى النَّصرِ المُبينِ الذي يحقِّقه «النموذجُ الهرمِنوطيقيُّ السِّلفي» في أكثرِ أنحاءِ العالمِ سواءً بقصدٍ أو بغيرِ قصدٍ.

وقد درجتِ الدِّراسة الأكاديميَّة لعلمِ التفسيرِ اليومَ على مُقاربةِ هذا المجالِ العلميِّ على نحوٍ نمطيٍّ إلى حدِّ ما من خلالِ تصنيفِ التفسيرِ إلى التفسيرِ بالمأثورِ والتفسيرِ بالرأي<sup>(١)(٢)</sup>. في حين أنَّ عصرَ القاسميِّ قد غابَ فيه هذا الضربُ من إعمالِ ملكةِ التفسيرِ وصارَ مَهْمَسًا. ولم يَصِرِ الخطابُ السِّلفيُّ أكثرَ اكتساحًا للسَّاحةِ العلميَّة إلاَّ مع حلولِ القرنِ العشرينِ وخاصَّةً بفضلِ

Ibn Taymiyya, Muqaddima, 82-6.

(١) يُعتبرُ مشروعُ وليد صالحِ الفكريِّ مشروعًا رائدًا في كشفِ القراءةِ الأيديولوجيَّةِ المُضمَّنة لتاريخِ التفسيرِ التي أنجزها المسلمون، سواءً من العلماءِ أو من الباحثين الأكاديميين.

Salah, "Historiography of tafsīr."

(٢) تصنيفِ التفاسيرِ لمأثورٍ ورأيٍ هو تصنيفٌ فني يميز التآليف بحسَبِ الغالبِ على طبيعة اللونِ المضموني العام لها ولا يفيد مثل هذه الاعتبارات التي تُفهم من إشارة المؤلف. يراجع: تصنيفِ 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>. (قسم الترجمات).

الكتاب أصحاب التيارات الفكرية من قبيل القاسمي ومن تحاور معهم، وأيضا بفضل كتب بعض العلماء مثل كتب الإمام ابن الوزير اليماني التي أخرجت من صمت النسيان إلى ضجة الحياة. ولا ننسى أيضا أن طريقة فهمنا لعلم التفسير قد حجبنا عن المنهج الذي كان يشتغل وفقه هذا العلم في التاريخ ما قبل الحديث.

وبخصوص تفسير محاسن التأويل نفسه، نجد فيه إحالات إلى أسماء وتفسيرات كل من الزمخشري والبيضاوي وأبي السعود والسيوطي، أما القاشاني والقرطبي فقد اكتفى القاسمي بذكر أسمائهم. ونجد في الحواشي التي كتبت على تفسيري الزمخشري والبيضاوي، اللذين كانا قُطب الرّحى في التقليد المدرسي العثماني = أسماء مثل الجاربردي<sup>(١)</sup>، والطبي<sup>(٢)</sup>، والنسفي،

(١) جاء في كتاب (الأعلام) للزركلي ما يأتي:

الجَارِبُرْدِي (٠٠٠-٧٤٦هـ = ٠٠٠-١٣٤٦م): أحمد بن الحسن بن يوسف، فخر الدين الجاربردي؛ فقيه شافعي. اشتهر وتوفي في تبريز. له (شرح منهاج البيضاوي) في أصول الفقه، و(شرح الحاوي الصغير) لم يكمل، و(شرح شافية ابن الحاجب - خ) في الأزهرية والدار وجامعة الرياض (٢٢٢) وشسترتي (٤٨١٢)، و(حاشية على الكشاف - خ).

- كتاب الأعلام للزركلي - الجاربردي - ص ١١١، المكتبة الشاملة الحديثة. (المترجم).

(٢) الطّيبِي (٠٠٠-٧٤٣هـ = ٠٠٠-١٣٤٢م): من أهل توريز، من عراق العجم. كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة، فأنفقها في وجوه الخير، حتى افتقر في آخر عمره. وكان شديد الردّ على المبتدعة،

=

والتفتازاني، كما يظهر في الفهرس. وإذا ما نظرنا في العناوين لا نجد سوى إحالة عامة على حواشي البيضاوي<sup>(١)</sup>. وهو ما يبيّن بشكلٍ قاطعٍ أنّ القاسمي كان مُطلَعًا على كلّ هذه النصوص كما هو مُتوقَّع؛ نظرًا لتكوينه العلمي وكونه لا يدعُ الاستشهاد بتفاسيرهم إذا كانت مُلائمةً لسياق القول. ولكن هذه النصوص المهمة لم تُعد محورِيّةً في مقاربتِه التفسيرية: بل أصبحت هامشيّةً ولا تُذكرُ إلاّ ضمنَ عددٍ هائلٍ من المصادر الأخرى، سواءً بمُراعاةِ ضوابطِ علم التفسير أو بدونها. إنّ تفسيره يُظهرُ نزعةً انتقائيّةً غيرَ مسبوقَةٍ في علم التفسير في عصر القاسمي. إنّ نسبة المصادر التي استوعبها هذا التفسير لم تكن لتُخَطِرُ على بالٍ أحدٍ من المفسرين الذين كان ديدنهم وضع الحواشي.

ملازمًا لتعليم الطلبة والإنفاق على ذوي الحاجة منهم، آيةً في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، متواضعًا، ضعيفَ البصر. من كتبه: (البيان في المعاني والبيان- خ) في شسترتبي (٤٦٠٦) وعارف حكمت (١٠ بلاغة)، و(الخلاصة في معرفة الحديث- خ)، و(شرح الكشاف- خ) أربعة مجلدات ضخمة في التفسير، سمّاه (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب- خ) في الخزانة الأزهرية، ومنه مجلد في الرباط (١٧٥ كتابي) كتب في حياة المؤلّف، و(شرح مشكاة المصابيح) في الحديث (٢).

- كتاب الأعلام للزركلي، ص ٢٥٦ - الطيبي - المكتبة الشاملة الحديثة. (المُترجم)

(1) Qāsimī, Maḥāsīn al-ta'wīl, 9: 524-34.

## استنتاج:

لم يمضِ كثيرٌ على إفادة أحمد دلال بأن القرن الثامن عشر قد تشدّدت فيه وطأة مناهج علمي أصول الحديث وأصول الفقه. فبحسب دلال:

«لم تقتصر الأصول على أن تكون وسيلة للتوزيع المؤسّساتي للسلطة المعرفية، أو وسيلة لوضع قوانين وإجراءات من شأنها أن تُنظّم مجالات المعرفة، بل تمثل مناهج هدامة يتمّ بفضلها التشكيك في سلطة النمط المعياري الصّارم وتقويضه بشكلٍ جذريٍّ»<sup>(1)</sup>.

بناءً على ما سبق، أعتقد أنه من المنصف أن نعتبر أن هذه النقطة تنطبق كذلك على منهج أصول التفسير في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين. لم يعتبر القاسمي وُصف أصول هذا المنهج بطريقةٍ شاملةٍ مسعىً فكرياً صرفاً، بل اعتبره أيضاً إعلان استقلالٍ عن قوّة النظام المرتبط بثقافة الحاشية العثمانية وعلمائها المتشبهين بتقاليدها. فمن خلال تشكيل ثقافةٍ علميةٍ تمكّن العلماء من النظر بشكلٍ مباشرٍ ومستقلٍّ في المعاني المرادة للقرآن استناداً إلى الأصول عوضاً عن العملية الأشدُّ بظناً المتمثلة في اجترار تحقيق حاشية من الحواشي التي تكون مخطوطةً بالاستعانة بشيخٍ، أسهم القاسمي بشكلٍ واضحٍ في بروز النموذج السلفي في التفسير خلال القرن العشرين.

(1) Dallal, Islam without Europe, 280.

إذا ما ألقينا نظرةً عن قرب على المنهج الدراسي العثماني العام وعلى الدور الذي اضطلع به في التكوين الديني للقاسمي وفي خوضه اللاحق في مهمة التفسير سندرك أنه، رغم إحاطة القاسمي بأبرز الكتب والحواشي التقليدية العثمانية ودراستها بإشراف شيوخه منذ حداثة سنه، فإنه لم يكد يُوظفها في مشروعه الكبير في التفسير. فقد بدأ القاسمي مهتمًا أكثر بإحياء مفهوم التفسير بالمأثور على نحو جذريٍّ مشكلاً بذلك أصول علم التفسير بطريقة لا تُفسح أيَّ مجالٍ للتأويل دون الاعتماد على دلائل نصية تعود إلى الأجيال الإسلامية الأولى. إن ذلك جعل وضع الحواشي على الكتب المدرسية المعتمدة أمرًا جيدًا ولكنه مع ذلك غير ضروريٍّ، وهو أيضًا ما جعل تفاسير الزمخشري والبيضاوي وأبي السعود، التي كان القاسمي على اطلاعٍ عليها كما هو واضح من خلال خلفيته العلمية وإنتاجه الفكريِّ، تنزاح من المركز إلى الهامش. وعضًا عن ذلك، أعاد القاسمي علماء من أمثال الشاطبي وابن تيمية وشاه ولي الله وابن الوزير من موقع الهامش إلى موقع المركز، وهم العلماء الذين سيصبحون الأكثر تأثيرًا في القرن العشرين بفضل تصاعد شعبية الحركات السلفية.

ونحتاج إلى أبحاثٍ أكثر حتى نفهم كيف كان القاسمي قادرًا على تقبيل نهج هذه المقاربة المختلفة عن القناعات السائدة في عصره. تقوم إحدى الاحتمالات التي أضعتها لتفسير هذه المسألة على اعتبار تزامن مقاربتيه مع

ظهور آلة الطباعة في العالم العربي وهو ما أحدث ثورة طفيفة في ثقافة الكتب الدينية بتلك المنطقة<sup>(١)</sup>. وبفضل هذا، أتوقع أن القاسمي كان يحظى بقدر أكبر من الكتب وبأطراف أكثر تنوعاً من المصنّفات الإسلامية المتاحة مقارنةً بأسلافه. ومن المحتمل أن تكون مكتبته الخاصة فضلاً عن المكتبة الظاهرية التي أُعيدَ تنظيمها وتوسيعها، قد وفّرت له فرصة لاكتشاف مجموعة من الكتب التي لم تكن متاحة إلا بيد القليل قبل ظهور آلة الطباعة والمقارنة بينها. بالإضافة إلى ذلك، فقد مكنته توجهاته السلفية، البيئية من خلال منهجيته، من أن يتحرّر من كلٍّ ولأى رسمي لأي مدرسة كلامية أو أي خلف معرفي. وهو ما منحَهُ حُرّيّة في ذكر الآراء التي يتفق معها واقتباسها بعيداً عن الحدود التي تفرضها عليه ثقافة الحواشي.

(١) لمزيد الاطلاع على دراساتٍ أقدم فيما يتعلّق بالصّحافة المطبوعة في البلدان الإسلامية ضمن سياق منهج تاريخ للكتب، انظر:

Kathryn A. Schwartz, "Book history, print, and the Middle East," *History Compass* 15/12 (2017): e12434.

وانظر أيضاً:

Ahmed El Shamsy, "How Printing Remade the Islamic Tradition," *University of Chicago Humanities Day*, <https://youtube/ZZ0DrqqF94U>, accessed 8 October 2018; Saleh, "Historiography of tafsīr."

## ترجمات

وتوجد احتماليةٌ أخرى تتطلَّبُ بحثًا أعمقَ وهي ما إذا كان ظهورُ مدارسَ علمانيةٍ فضلًا عن ارتفاع مُعدّل القراءة والكتابة<sup>(١)</sup> في العالم العربي قد كانا السَّببَ وراءَ سعيِ المؤلِّفِ إلى أن يُخاطِبَ بتفسيره جمهورًا آخرَ مختلفًا تمامًا عن الجمهور الواحدِ الذي كانت تُخاطبُهُ ثقافةُ الحواشي في عصرِ القاسميِّ. وبينما كان علماء الحشويَّة، الذين طالما سَخِرَ منهم القاسمي، يكتفونَ في دروسهم وكتبهم بالتوجُّه إلى شريحةٍ مُحدَّدةٍ من العلماءِ (الطموحين)، كانت غايةُ القاسمي وزملائه السلفيِّين استهدافَ شريحةٍ أكبرَ من المتعلِّمين الناطقينَ باللسان العربيِّ داخلَ المُجتمع. وتوجدُ نقطةٌ ثالثةٌ تستوجبُ تحقيقًا علميًّا أعمقَ وهي علاقاتُ القاسميِّ الممتدَّةُ على نطاقٍ عالميٍّ ومدى تأثيرها في مقاربتة في التفسير. إذ من خلالِ سيرته الذاتية نعلمُ أنَّه كانت تجمعهُ صلةٌ وثيقةٌ بمحمَّد عبده ومحمَّد رشيد رضا في مصر، وبنُعمان ومحمود شكري الألويسي في بغداد، والذين من خلالهم أُتيحتَ له فرصةُ التعرُّفِ على مدرسة صديق حسن خان في الهند. إنَّ طبيعة هذه العلاقات العلمية ومدى تأثيرها على المُقاربة التفسيرية للقاسميِّ تتطلَّبُ بحثًا أبعَدَ غورًا. وأرجو أن أتمكَّنَ من

(١) يوجدُ خطأ في الرّقن في النّصّ الأصليّ، فما هو مكتوب هو «Literary race» في حين أن المقصود بحسبِ سوابق الكلام ولواحقه «literacy race» أي: معدّل القراءة والكتابة. (المترجم).



كشِفَ حقيقة هذه الاحتمالاتِ الثلاثةِ ضمنَ مشروعِ بحثي القادمِ حول تفسير  
القاسمي للقرآنِ والدور الذي اضطلعَ به في تاريخِ علم التفسيرِ طُرًّا.



## قائمة المصادر والمراجع:

Ahmed, Shahab and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleyman, Dated 973 (1565)," *Studia Islamica* 98/99 (2004): 183-218.

‘Ajmī, Muḥammad Nāṣir al-, ed. Walīd al-qurūn almushriqa Imām al-Shām fī ‘aṣrihi Jamāl al-Din al-Qāsimī: sīratuhu al-dhātīyya bi-qalamihi wa-yalīhi: shuyūkhuhu wa-ijāzātuhum lahu – talāmīdhuhu wa-ijāzātuhu. Beirut: Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, 2009.

Commins, David. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

----- "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914." *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 405-25.

Dallal, Ahmad S. *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.

El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠١٥.

El Shamsy, Ahmed. "How Printing Remade the Islamic Tradition." University of Chicago Humanities Day, <https://youtu.be/ZZ0DrqqF94U> (accessed 8 October 2018).

Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambhala Publications, 1997.

Escovitz, Joseph. H. ““He was the Muḥammad ‘Abduh of Syria””: A Study of Tāhir alJazā’irī and his Influence.” International Journal of Middle East Studies 18/3 (1986): 293-310.

Ess, Josef van. “Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform.” In Kleine Schriften by Josef van Ess, edited by Hinrich Biesterfeldt, 497-511. Leiden: Brill, 2018.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad. Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr. 2nd ed. Edited by. ‘Adnān Zarzūr. Kuwait: Dār al-qur’ān al-karīm, 1972.

Kifayat Ullah. Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī’s Mu‘tazilite Exegesis of the Qur’ān. Berlin: De Gruyter, 2017.

Lange, Christian. “Was There an Arab Intellectual Revival (Nahḍa) in the 17th and 18th Centuries? A Review Essay.” In Oman, Ibadism and Modernity, edited by Abdulrahman Alsalimi and Reinhard Eisener, 15-24. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2018.

Lauzière, Henri. “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History.” International Journal of Middle East Studies 42 (2010): 369-89.

----- The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. New York: Columbia University Press, 2016.

Lūqā, Iskandar. Al-Ḥaraka al-adabiyya fī Dimashq, 1800-1918. Damascus: Manshūrāt ittiḥād al-kitāb al-‘arab, 2008.

Masarwa, Alev. Bildung – Macht – Kultur: Das Feld des Gelehrten Abū t-Tanā’ al-Ālūsī (1802- 1854) im spätosmanischen Bagdad. Würzburg: Ergon Verlag, 2011.

Masud, Muhammad Khalid. Shatibi’s Philosophy of Islamic Law. Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1997.

Muḥyi al-Dīn, Ḥāzim Zakariyā. Al-Shaykh Ṭāhir al-Jazā'iri rā'id al-tajdīd al-dīnī fi bilād alShām fi al-'aṣr al-ḥadīth. Damascus: Dār al-qalam, 2001.

Naguib, Shuruq. "Guiding the Sound Mind: Ebū's-su'ūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period." Journal of Ottoman Studies XLII (2013): 1-52.

Pink, Johanna. "Where does Modernity begin? Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Tafsīr." In Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre, edited by Andreas Görke and Johanna Pink, 323-60. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-. Riḥlatī ilā al-Madīna al-munawwara. Edited by Muḥammad b. Nāṣir al-'Ajmī. Beirut: Dār al-bashā'ir al-islāmiyya, 2011.

----- Tafsīr al-Qāsimī al-musammā Maḥāsin al-ta'wīl. Edited by Aḥmad b. 'Alī and Ḥamdī Ṣubḥ. 9 vols. Cairo: Dār al-ḥadīth, 2003.

Qāsimī, Zāfir al-. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa-'aṣruhu. Damascus: Al-Maṭba'a al-Hāshimiyya, 1965.

Ross, Samuel J. "The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective." Paper delivered at the ĪSAR International Symposium "Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems." ĪSAM Istanbul, 14-15 December 2018. <https://youtu.be/WhnLjwcqt9g> (accessed 26 March 2019)

Sajid, Mehdi. "A Reappraisal of the Role of Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and the YMMA in the Rise of the Muslim Brotherhood." Islam and Christian-Muslim Relations 29/2 (2018): 193-213.

Saleh, Walid. "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis." In Ibn Taymiyya and his

Times, edited by Yosef Rapoport and Shahab Ahmed, 123-62.  
Oxford: Oxford University Press, 2010.

----- “Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach.” *Journal of Qur’anic Studies* 12 (2010): 6-40.

----- “The Gloss as Intellectual History: the Ḥāshiyahs on al-Kashshāf.” *Oriens* 41 (2013): 217-59.

Schwartz, Kathryn A. “Book history, print, and the Middle East.” *History Compass* 15/12 (2017): e12434.

Sijbrand, Linda. “Orientalism and Sufism: an overview.” In *Orientalism Revisited: Art, Land and Voyage*, edited by Ian R. Netton, 98-114. London: Routledge, 2013.

Simsek, Halil. *The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/Abū al-Su‘ūd al-‘Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm*. PhD Dissertation, University of Toronto, 2018.

Şen, Ercan. “Osmanlı’da Tefsir Usulü Çalışmaları: Manastırlı İsmail Hakkı’nın “Fusūlu’t-teysir fī usūli’t-tefsir”i Çerçevesinde Bir İnceleme.” Paper delivered at the İSAR International Symposium “Ottoman Tafsir: Scholars, Works, Problems.” İSAM Istanbul, 14-15 December 2018. <https://youtu.be/3Wstkp-c2aM> (accessed 27 March 2019).

Weismann, Itzhak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2001.

Wild, Stefan. “Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes.” *Die Welt des Islams* 36/3 (1996): 379-90.

Ziyāt, Ḥabīb. *Khazā’in al-kutub fī Dimashq wa-ḍawāḥihā*. Cairo: Maṭba‘at al-ma‘ārif, 1902.

