@Tafsircenter

بيتر كوبينز
Pieter Coppens

هل أنهت الحداثة تعدّد المعنى؟

ملاحظات على تقبل تعددية المعنى في التفسير السنّي

ترجمة: د/ حسام صبري

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 ببيتر كوبينز Pieter Coppens:

أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية في جامعة فريي الهولندية تتركّز اهتماماته في تاريخ التصوّف وتاريخ التفسير، خصوصًا تاريخ وأصول نشأة التفسير المعاصر.

له كتاب حديث في هذا السياق:

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

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

مقدمة[1]:

يحاول الكثير من الدارِسين في تناولهم للتراث الإسلامي الطويل، إبراز هذا التنوّع الذي ينطوي عليه من حيث المعارف والمنهجيات والرؤى، في محاولة للخروج من التنميط المعاصر لهذا التراث، في هذا السياق تبرز مثل كتابات توماس باور وشهاب أحمد، والتي تحاول إرجاع الأحادية في التصوّرات والمناهج والرؤى لسياقات حديثة تتعلّق بنشأة ما يسميه باور العقلية الديكارتية.

في هذه الورقة يحاول كوبينز أن ينطلق من هذه الرؤى ويستعين بها في فهم موقف التراث التفسيري من تعدّد المعنى، والميل المعاصر للتقليل من هذا التعدّد، والاتجاه نحو القول بمعنى واحد للنصّ القرآني، في هذا السياق يدرس حالة التعامل التفسيري التراثي والمعاصر مع آيات سورة النجم المتعلّقة برؤية النبي ﷺ لله، فيحاول تتبّع مسألة قبول التعدّد ونفيه في تفاسير ما قبل الحداثة والتفاسير التي صدرتْ في السياق الحديث.

---

(١) قام بكتابة المقدّمة، وكذا التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير. وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلِّف والمترجِم بأنْ نَصَصْنَا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وجدير بالذِّكْر أن حواشي المؤلِّف كانت في نهاية الدراسة، لكنّنا آثرنا تضمينها داخل الدّراسة ليسهل على القارئ متابعة مُرَاد المؤلِّف.

وللوقوف على أسباب هذه الظاهرة، أي الانتقال من قبول تعدّد المعنى إلى تحديد معنى واحد والاكتفاء به، لا يتوقف كوبينز عند الأسباب التي أوردها باور وأحمد وغيرهما، بل يحاول الوقوف على الأسباب الأقرب للعملية التفسيرية ذاتها ولطبيعة تدريس التفسير وصِلته بالمذاهب الكلامية وظهور المطبعة وتراجع الاهتمام بالحواشي -التي مثّلتْ مرحلةً من الإبداع كما يؤكّد- وكذلك المركزية الكبيرة التي اتخذها التفسير الموضوعي.

إنّ أهمية هذه الورقة تكمن في إثارة قضية مهمّة هي الجدل بين قبول تعدّد المعنى وانحساره، وتتبّع واقعه في التراث وفي السياق المعاصر، مع محاولة تسليط الضوء على الأسباب التي تؤدّي لقبول تعدّد المعنى أو انحساره بدرجات مختلفة في التراث أو في العصر الحديث، ما بين ما يتعلّق بالأُطر الكلامية والمنهجية وما يتعلّق كذلك بسياقات حضور النصّ التفسيري ونمطه ودوره، ومن ثم فإنّ اطلاع القارئ العربي على أمثال هذه المقاربات الغربية لمثل تلكم القضايا التفسيرية ونتائجها يبدو مهمًّا في سياق التعرّف على الطّرح الاستشراقي ومعالجاته للتفسير وقضاياه.

الدراسة[١][٢][٣]

ثمة تصوّر شائع في الوقت الحالي أنّ الثقافات الإسلامية كانت جدّ منفتحة في السابق[٤] تَتَّسم بتعدّد المعاني وتقبل احتمالاتها المختلفة، بيد أنها تحوّلت في

(١) العنوان الأصلي الذي استخدمه المؤلّف هو:

Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni tafsīr.

واستخدم كلمة (Ambiguity)، والتي تعني الغموض والالتباس، وتعدّ مسألة غموض المعنى من الجدليات المعاصرة في التعامل مع تفسير النصوص، إلا أنّ معالجة الكاتب في هذه الدراسة لم تتعرّض لهذه المعضلة بالأساس، بل دارتْ حول فكرة تعدّد المعنى، لهذا آثرنا ترجمة العنوان الفرعي بهذا الشّكل (ملاحظات على تقبّل تعددية المعنى في التفسير السُّنِّي) ليكون أكثر تناسبًا مع موضوع المادة. (قسم الترجمات).

(٢) هذه الترجمة هي لمقالة:

Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni tafsīr.

المنشورة في Journal of Qur'anic Studies، عام ٢٠٢١م.

(٣) مترجم هذه المادة: دكتور/ حسام صبري، مدرّس بقسم اللغة الإنجليزية، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، له عدد من الترجمات المنشورة.

(٤) هذا العمل جزء من برنامج بحثي حول أصول التفسير السلفي للقرآن وتطوّره وانتشاره: دور القاسمي في التحوّل من أنماط التفسير القديمة إلى الأنماط الحديثة، والمشروع برقم: 016.Veni.195.105 وبتمويل من مجلس الأبحاث الهولندي. وأودّ أن أُعرب عن امتناني لزملائي السابقِين في مشروع (الدنيا والآخرة في التراث الإسلامي) بجامعة أوتريخت، حيث تبلورت الفكرة الأولى لهذا البحث.

وقت من الأوقات إلى صيغة أُحادية تتصلّب في ادّعائها حيازة الحقيقة[١]. وبحسب شهاب أحمد في كتاب له حظي بنقاشات مطوّلة وجاء بعنوان: (ما الإسلام؟)، فإنّ هذا الأمر جاء نتيجة نوع من «المساواتية الاجتماعية للحقيقة البسيطة» في عصر الحداثة، في مقابل سجلات معرفية أكثر تنوعًا نابعة من تسلسلات هرمية اجتماعية سابقة على عصر الحداثة[٢]. ويرى شهاب أحمد أن ظهور السلفية وما تتبنّاه من أن (الإسلام الصحيح) هو ما كان عليه سَلَف الأمة دون غيرهم هو تجسيد لهذا الانحسار في تعدّد الأفهام للإسلام في زمن الحداثة[٣][٤]. ويتبنّى توماس باور رأيًا

(١) من أشهر النماذج في هذا الصدد وأكثرها إشادة: ثقافة الالتباس لتوماس باور، وما الإسلام؟ لشهاب أحمد. وفي مجال الفقه الإسلامي تبنّى وائل حلاق رأيًا قريبًا من هذا يربط بين ظهور القول الفقهي الواحد ومسألة التقنين الفقهي الذي اقتضته طبيعة الدولة الحديثة منذ الحِقْبة الاستعمارية (انظر: Hallaq, An Introduction, pp. 163–17).

(٢) Ahmed, What is Islam, p. 521.

(٣) Ahmed, What is Islam, pp. 81–82, 171–173, 219–220.

(٤) عمل شهاب أحمد المُشَار إليه هنا، هو كتابه (ما الإسلام؟)، وأطروحة الكتاب الأساسية تتمحور حول سؤال، كيف يمكن إيجاد تعريف للإسلام يتجاوز ثنائيات الوحدة والتعدّد، بحيث يكون التعريف قادرًا على كشف الديناميكية داخل وحدة التقليد الإسلامي ذاته؛ لذا فهو كتاب ينطوي على جهدٍ نظريّ كبيرٍ في جَرْد معظم التصوّرات النظرية حول الإسلام وتعريفه، ومعظم المنطلَقات النظرية لتعريف الإسلام ما بين الأنثروبولوجي وعلم الاجتماع والحضارة والتاريخ، وقد ترجم الكتاب للعربية بعنوان: «ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتميًا للإسلام»، ترجمة: بدر الدين مصطفى أحمد، ومحمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠٢٠م. (قسم الترجمات).

مماثلًا في كتابه: (ثقافة الالتباس)[١]، الذي حقّق أعلى المبيعات وحصد بعض الجوائز، إِذْ يقرّر فيه أنّ ظهور الحداثة في العالم الإسلامي كانت له آثاره السلبية على فكرة تعدّدية الرأي وتقبّل الالتباس والتسامح معه في العالم الإسلامي. فبعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبحت الحقيقة المطلقة التي لا مجال لغيرها هي الفكرة المهيمنة إِثْر ظهور العقلية الديكارتية. وقد أَوْرَدَ باور عددًا من دراسات الحالة التي يسوقها في كتابه للبرهنة على سلامة رأيه حول الثقافة الإسلامية، وكان من بينها ما كُتِب في علم التفسير، إِذْ يقول: «على الرغم من احتفاء علماء الإسلام السابقين بتعدّد الاحتمالات والمعاني في تفسير القرآن، فإنّ مفسِّري القرآن في وقتنا الحاضر، سواء في الغرب أو الشرق، من الأصوليّين أو الإصلاحيّين، يزعمون إحاطتَهم بالمعنى الحقيقي الوحيد للآية القرآنية»[٢].

(١) كتاب باور مترجم للعربية، بعنوان: «ثقافة الالتباس»، ترجمة: رضا قطب، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط١، ٢٠١٧م. (قسم الترجمات).

(٢) انظر: Bauer, Die Kultur der Ambiguität, pp. 15–16. وللاطلاع على محاولة للوصول إلى المعنى (الأصلي) للقرآن في الكتابات الاستشراقية، انظر: Fudge, 'Qurʾānic Exegesis'. وقد لاحظتْ يوهانا بينك انحسار ظاهرة تعدّد المعنى في التفسير الحديث وتعزُوه إلى انتشار المعرفة، وزيادة عدد تراجم القرآن، والتعاطي المتواصل مع الخطابات الغربية عن الإسلام بمنهج دفاعي، والآثار البروتستانتية المحتملة. (Pink, Muslim Qurʾānic Interpretation Today, p. 25). انظر أيضًا: Pink, Sunnitischer Tafsir, pp. 301–306.

وفي سياق الحديث عن عِلْم التفسير، نجد فكرة تعدّد المعنى أكثر جلاءً ووضوحًا على لسان نورمان كالدر[١] بوصْفِها واحدة من سمات العلوم والمؤلّفات قبل العصر الحديث، ويتجلّى هذا في بحث له أصيل بعنوان: «التفسير من الطبري إلى ابن كثير»[٢]. ويرى كالدر في تعدّد المعنى سمة بنيوية للتفسير من مقوّمات هذا الفنّ[٣]. ورغم أنّ مؤلَّفات التفسير التي اقتصرتْ على معنى واحد وُضِعَتْ في الأساس لغرض تعليمي، إلّا أن هذا العِلْم اتسم بالتنوّع واتخذ منه وسيلة لتحقيق غايات عِدّة[٤]. ويربط كالدر بين هذا الانحسار في تعدّد المعنى وبين التفسير بالحديث والآثار عند ابن كثير (ت: ٧٧٣/ ١٣٧١). ولا يجزم كالدر باختفاء العناية بتعدّد المعنى في التصنيف في هذا الفنّ بعد ابن كثير، فقد استمرّت هذه الميزة على مَرِّ الزمان رغم الاتجاه الذي جسّده ابن تيمية وابن كثير. لكنه يزعم وجود نوع من الذّيوع والانتشار الميسور لهذا

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

(٢) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr'.

(٣) نفس المرجع، ص١٠٣.

(٤) نفسه، ص١٠٤.

العمل، مما يجسّد في تصوّره خروجًا ملحوظًا عن أعراف هذا الفنّ، وربما نقطة تحوّل كبيرة في مسيرة تطوّره[١].

رغم أنّ هاتَيْن الدراستَيْن من الدراسات الأصيلة المبتكرة، إلّا أنّ دراسة كالدر على وجهِ الخصوص كانت من الأهمية البالغة بمكان لضمان استمرار الحيوية في حقل دراسات التفسير، وقد توصّل كالدر وباور إلى استنتاجات بعيدة الأثر حيال هذا الفنّ ككلّ تعتمد على مجموعة متواضعة نسبيًّا من النماذج. فلم يكن أمامهما إلّا أن يركِّزَا على موضوع واحد؛ (إِذْ يركّز كالدر على التحليل السردي لقصة إبراهيم في القرآن)، أو على مجموعة صغيرة من الآيات القرآنية؛ (حيث اختار باور تناول الاختلافات المعجمية في الآية الأولى من سورة القَدْر)، علاوة على تركيز الدراستَيْن على قَدْر صغير نسبيًّا من التفاسير. والسبب وراء ذلك في حالة كالدر قِلّة الأعمال المنشورة في عصره بصورة نسبية. في حين جاء اختيار باور للمصادر أقلّ رغم وجود عدد هائل من كتب التفسير مطبوعة بين أيدينا في الوقت الحالي. ويقارن باور بين الماوردي (ت: ٤٥٠/ ١٠٥٨) الذي يمثّل حقبةَ ما قبل العصر الحديث، ومحمد بن صالح العثيمين (١٩٢٩- ٢٠٠١) الذي يمثّل عصر الحداثة، دون أن يوضح بجلاء السبب تحديدًا في اختيارهما نموذجَيْن لعلم التفسير في العصر الحديث وما قبله.

(١) نفسه، ص١٠١، ١٣٣- ١٣٤.

ويمكن القول أنّ التركيز على ابن عثيمين (وهو شخصية غير محورية في هذا العِلْم الحيوي حتى عند أصحاب الاتجاه السلفي في التفسير) فيه نوع من إيراد صورة كاريكاتورية مشوّهة للحداثة الإسلامية لأغراض تتسق مع فكرة الكتاب الرئيسة[(١)].

واعتمد كالدر في اختياره لمصادر التفسير بشكلٍ أساسي على تفسير الطبري (ت: ٣١٠/ ٩٢٣) المسمى: (جامع البيان)، وتفسير القرطبي (ت: ٦٧١/ ١٢٧٣): (الجامع لأحكام القرآن)، و(تفسير القرآن العظيم) لابن كثير،

(١) يُقْدِم باور على أمرٍ مماثل في الفصل السابق الذي تناول فيه القراءات القرآنية، حيث يقارن بين ما ورد في كتاب (النشر في القراءات العشر) لمحمد بن الجزري (ت: ٨٣٣/ ١٤٢٩) والذي يحظى بشهرةٍ واسعةٍ وانتشارٍ كبيرٍ إلى يومنا هذا، وبين رأي ابن عثيمين حول جمع القرآن في عهد عثمان. ويزعم أنّ فكرة وجود أكثر من قراءة صحيحة للقرآن لم تَعُد مقبولة لدى ابن عثيمين كردّ فعل (لا شعوري) على النقد الغربي. ولا شك أنّ في هذا مغالطةً وتحريفًا، فهناك دليل واضح على أن ابن عثيمين (بصوته المسجَّل) يقرّ القراءات القرآنية المعتمدة، كما أنّ باور مخطئ فيما ذهب إليه من أن تأكيد ابن عثيمين على مصحف واحد معتمد ينفي إمكانية قبول القراءات الأخرى استنادًا إلى هذا المصحف. كذلك فإنّ توماس باور يتجاهل وجود تقليد متّبع بكثافة إلى يومنا هذا في حفظ وتلاوة القرآن بالقراءات السبع بل وأحيانًا العشر أو الخمس عشرة، ومن بينها القراءات الشاذة. ولا يزال كتاب ابن الجزري يُدرس في العديد من معاهد العلم والحلقات الدراسية حول العالم. ولا توجد إشكالات عقدية تَحُول دون انخراط السلفيين في هذا الأمر. انظر: Bauer, Kultur der Ambiguität, pp. 61-86؛ وانظر أيضًا: البريدي، جهود الشيخ ابن عثيمين، ص٢٠٧- ٢١٩؛ وابن عثيمين: ما هي أفضل القراءات؟

كما استعان بـ(مفاتيح الغيب) للرازي (ت: ٦٠٦/ ١٢٠٩) وإن لم يكن بشكل أساسي؛ وكان لتفسير البغوي (ت: ٥١٦/ ١١٢٢)، والزمخشري (ت: ٥٣٨/ ١١٤٤)، وابن الجوزي (ت: ٥٩٧/ ١٢٠١) دورٌ محدود في هذا الصّدد. وتجدر الإشارة إلى أن تفسير ابن كثير (وكذلك الطبري بصورة أقلّ) يمكن أن يمثّلَا معيارًا للمؤلَّفات العظيمة في هذا الفنّ التي اكتسبتْ شُهرة وذيوعًا في القرن العشرين في التأريخ الإسلامي والغربي على حَدٍّ سواء. ويجسّد هذا الأمر إشكالية في الدراسات الحديثة باعتباره بنية أيديولوجية لا تمثّل النطاق الكامل لتاريخ بالغ التعقيد لهذا الفنّ. ويُقال إنّ هذا الأمر أسفر عن تجاهل للتطوّرات المهمّة في حقل التفسير في أواخر حِقْبة ما قبل الحداثة علاوة على غَضّ الطّرْف عن الأجندة الأيديولوجية للطبري الذي لم يكن مجرّد جامع موسوعي محايد، بل كان ناقدًا للمؤلفات التفسيرية في زمانه[١]. وأظهرت الدراسات الحديثة أنّ (نقطة التحوّل الكبيرة) التي زعم كالدر أنّ تفسير ابن كثير يمثّلها لم تكن حقيقية من الناحية التاريخية. فلم يكن لهذا تأثير يُذْكَر على علم التفسير في أواخر العصور الوسطى. وبعد قرون من النسيان النسبي، لم ينلْ تفسير ابن كثير حظّه

(١) انظر:

Saleh, 'Preliminary Remarks'; Saleh, 'Rereading al- Ṭabarī through al-Māturīdī', pp. 186–187; Naguib, 'Guiding the Sound Mind', p. 2; Ross, 'The Importance of Ottoman Tafsir'.

من الذّيوع والانتشار في نسخته المطبوعة إلّا في القرن العشرين، أي في الحقبة الزمنية التي يعزو إليها أحمد وباور انحسار ظاهرة تعدّد المعنى[١].

يمكن القول أنّ مثل هذا النهج المحدود لا مَفَرّ منه إلى حَدّ ما في ضوء اتساع فنّ التفسير والمؤلَّفات التفسيرية نفسها. فكلّ مَنْ يرجو التعلّق بدعاوى دياكرونية (تعاقبية) كبيرة حول الاستمرارية والتغيير في هذا الفنّ لا يجد أمامه سوى الاقتصار على عددٍ محدّد من الأعمال والآيات. وهو بلا شكّ نهج شائع في حقل دراسات التفسير نتيجة الكمّ الهائل من المواد النصّية[٢]. ومع ذلك، ربما يكون اختيار المرء للمؤلّفات والموضوعات هو ما يحدّد سلفًا النتائج التي يتوصّل إليها. ولا بد من وضع هذا النهج موضع الاختبار لنرى إذا كان اختيار مجموعة أخرى من الآيات ومجموعة أوسع عقائديًّا وأعم من التفاسير القرآنية ستقودنا إلى نتائج مختلفة؛ ولذا كان وليد صالح منطقيًّا حين شدّد على الحاجة إلى نهج شمولي في مقاربة التفسير، إِذْ إنّ السبيل لتحديد ما كان عليه التفسير السُّنِّي لا يكون إلّا من خلال المقارنة بين عددٍ كبيرٍ من المؤلِّفين[٣].

---

(١) انظر:

Saleh, 'Preliminary Remarks', pp. 33–34; Pink, Muslim Qurʾānic Interpretation Today, pp. 48–61.

(٢) للاطلاع على قائمة الدراسات التي تبنّت هذا المنهج، انظر:

Coppens, 'Sufi Qurʾān Commentaries', p. 105 n. 10

(٣) Saleh, 'Rereading al- Ṭabarī', p. 197.

لذا يهدف البحثُ الذي بين أيدينا إلى تقديم نموذج أوسع من التفاسير السُّنِّية المكتوبة باللغة العربية مقارنة بما جرى الاعتماد عليه في دراستَيْ كالدر وباور، للوقوف على إمكانية الخروج بصورة مختلفة عمّا قدّمَاه حيال انحسار ظاهرة تعدّد المعنى، ولمعرفة مدى اعتماد النتائج التي توصّلَا إليها على اختياراتهما للمادة محلّ الدراسة. ولهذا تتبنّى الدراسة منظور المدى التاريخي الطويل في تناول موضوع عقدي جليّ يتداخل بشكلٍ وثيقٍ مع فقه اللغة المقارن، يبحث في مسألة محدّدة هي رؤية النبيّ لربِّه في هذا العالم الدنيوي. واستكمالًا لما نوّهْتُ إليه في بحث آخر، أسعى إلى إبراز مدى رجحان فكرة رؤية محمدٍ لربّه، وهل كانت مرجُوحة في مرحلة معيّنة من تاريخ التفسير في مقابل الفكرة الراجحة في أنه رأى صورة جبريل[١]. فإنْ كان الحال كذلك، فسوف أتناول بالتحليل موقع انحسار ظاهرة تعدّد المعنى من ظهور (الحداثة الإسلامية) المزعومة بداية من القرن التاسع عشر في سياق التفسير على وجهِ الخصوص[٢].

---

(١) لمزيد حول هذه الملاحظة، انظر: Coppens, Seeing God, p. 251 n. 9.

(٢) أستخدمُ مصطلح (الحداثة الإسلامية) رغم إدراكي صعوبة تحديد ماهيته أو محلّه ضمن حدود مرسومة بوضوح. وفي إطار تناول المشكلات المتعلّقة بهذا المفهوم في سياق التفسير أشارتْ يوهانا بينك إلى أنّ التمييز بين الحِقْبة الحديثة وما قبل الحديثة ما هو إلا وسيلة مساعدة لا ينبغي المبالغة في أهميتها التحليلية. انظر:

=

من الناحية الموضوعية، اختار كالدر في دراسته بحث البنية الأيديولوجية للمرويات النبوية والعلاقة بين الأحاديث وعلم الكلام في اختيار مادة الرواية وقبولها. أمّا باور فيختار علم النحو (تركيب الجمل) ليكون بنية أداتية محدّدة يُقاس بها النصّ القرآني. وأختارُ في هذا البحث موضوعًا عقديًّا هو رؤية الله مصداقًا لما جاء في الآية الحادية عشرة من سورة النجم، لبيان إمكانية توظيف العقيدة وعلم الكلام كبنية أيديولوجية قسرية يُقاس بها النصّ القرآني في الوصول إلى نهج مختلف تمامًا في مقاربة مسألة تعدّد المعنى مما هو عليه الحال عند توظيف اللغة أو الأحاديث النبوية.

رغم أني أرى في تركيز كالدر وباور على دراسة حالة واحدة نموذجًا غير كافٍ للخروج باستنتاجات عامّة بعيدة الأثر حول هذا الفنّ ككلّ، إلا أنه يظلّ من غير الممكن في الدراسة التي بين أيدينا اختيار نموذج أكبر من البنى الأيديولوجية والأداتية التي استخدمها كالدر في قياس النصّ القرآني[١]. فعمل كهذا يحتاج قَطْعًا إلى دراسة أكثر شمولًا، لكنّي أرجو تقديم نظرة أدقّ في هذه المسألة من خلال التركيز على نموذج أكبر من التفاسير على الأقلّ، وآمل أن

=

Pink, Muslim Qurʾānic Interpretation Today, p. 14; Pink, 'Where does Modernity Begin?

(١) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', pp. 105–106.

يحذو الآخرون حذوي في تبنّي منظور المدى التاريخي الطويل الذي سِرْتُ عليه في هذا البحث مع دراسات حالة أخرى استكمالًا للفكرة الرئيسة التي أُبْرِزُها هنا. وبالطبع لا ينبغي تعميم النتائج الواردة في هذا البحث فهي خاصّة بدراسة الحالة التي بين أيدينا ولا تنسحب على الفن ككلّ.

هل رأى النبيُّ ربَّه أم رأى جبريل؟

تُعَدُّ مسألة رؤية محمد لربِّه من دراسات الحالة ذات الأهمية الخاصّة؛ نظرًا لما لُوحظ في الكتابات العِلْمية من وجود إجماع تدريجي على عدم وقوعها. ويُقال إنّ أول رواية في هذا الشأن شابَهَا غموضٌ كبيرٌ، مع وجود خلاف في كونها موقوفة على الصحابة. وإذا سِرْنَا على ما جاء في المصادر الثانوية الحالية في هذه المسألة، نجد أنفسنا أمام حالة من انحسار تعدّد المعنى في تفسير ما وقع في مرحلة مبكِّرة سابقة على عصر الحداثة(١). ويجدر بنا أنْ نبحث في مدى صِحّة هذه الدعاوى عند إنعام النَّظَر في كَمٍّ أكبر من مؤلّفات التفسير من منظور المدى التاريخي الطويل. ولقد كانت مسألة رؤية الله في هذه الدنيا وفي الدار الآخرة مَثَار جدلٍ كبيرٍ في علم الكلام الإسلامي، وتُمَثِّل واحدة من محدّدات الهُويّة لمذهب أهل السُّنَّة ومذهب المعتزلة(٢). وحازت القضية

(١) التفسير المتعارَف عليه عند المسلمين أنّ المقصود بهذه الرؤية هو جبريل، لكن هناك بعض الأُسس التي تدعو للاعتقاد بأنّ محمدًا فسّر هذه الآيات بأنه رأى ربه، انظر: Watt, Muhammad at Mecca, p. 42، نقلًا عن: Melchert, 'The Early Controversy', p. 460 n. 1.
انظر أيضًا: van Ess, 'Vision and Ascension', and Coppens, Seeing God, p. 251 n. 10

(٢) انظر على سبيل المثال الفصل الذي تناول رؤية الله في كتاب لابن القيم بعنوان: (حادي الأرواح)، وهو أبرز فصول الكتاب وأحبّها لأهل السنّة والجماعة، وأشدّ فَصْل على أهل البدع والضلال. (ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح، ص١٩٥، نقلًا عن: Coppens, Seeing God, p. 194 n. 16.

على اهتمام كبير في الدراسات الحديثة والمعاصرة[١]. ويمكن القول بوجه عام أنّ المذاهب السُّنِّية الكلامية متّفقة على جواز رؤية الله في الدارَيْن، ومُجْمِعَة على وقوعها في الدار الآخرة، لكنها اختلفتْ في حقيقة وقوعها في الحياة الدنيا، وكان الخلاف في رؤية محمد لربّه هو محلّ النزاع الأبرز في هذه القضية، وتُنْكِر المعتزلة والإباضية إمكان رؤية الله[٢].

وفي سياق عِلْم التفسير يدور الخلاف في إمكان رؤية الله ووقوعها في هذه الحياة الدنيا حول عدد من الآيات من أبرزها الآيات الثماني عشرة الأولى من سورة النجم، وبخاصّة الآية الحادية عشرة: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾، والآية الثالثة عشرة: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾[٣]. وهناك لقاءات عدّة وردَت في سورة النجم فسّرها علماءُ التفسير منذ البداية بأنها لقاء بين محمد وجبريل. من ذلك الحديث عن الوحي في الآية الخامسة وبيان أنّ الذي علَّمه ﴿شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾، فهناك إجماع منذ

(١) انظر:

Tuft, 'The Origins and Development of the Controversy'; Gilliot, 'La Vision de Dieu dans l'au- delà'; Chaumont, Autour Du Regard; Gardet, Dieu et la destinée; Vajda, 'Le problème de la vision de Dieu'; Josef van Ess, The Youthful God; van Ess, 'Schönheit und Macht'; Hoffman, 'Refuting the Vision of God'; Coppens, Seeing God.

(٢) Coppens, Seeing God, pp. 176–178.

(٣) هناك آيات أخرى من الأهمية بمكان مثل الآية رقم ١٤٣ من سورة الأعراف، والآية ١٠٣ من سورة الأنعام، والآية ٢٣ من سورة القيامة.

البداية في التفاسير السُّنِّيّة على أنّ ﴿شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ هنا يُراد به جبريل، وأنّ الضمير في علَّمه يعود إلى محمد. ولم يزعم أحدٌ أنّ المقصود هو الله، وليس هناك تفسير آخر على الإطلاق[١]. وثمة موضع آخر ورد في الآيتَيْن الثامنة والتاسعة في قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾، وقد ذكر أهلُ التأويل أنّ هذا اللقاء بين محمد وربّه أو محمد وجبريل، والذي ترجّح عند المفسِّرين الأوائل وقام الإجماع عليه أنّ جبريل هو مَنْ دَنا من محمد[٢].

إنّ فكرة الظهور الملائكي بدلًا من التجلّي الإلهي كانت حاضرة بقوّة في التفاسير المختلفة للآية الثالثة عشرة، مع إجماع متزايد يرجّح أنّ المشار إليه هنا هو جبريل، وذلك منذ مرحلة مبكرة نسبيًّا. وقد وجد المفسِّرون بوجهٍ عام إشكالية في أنْ يكون المقصود بمَنْ دَنا فتدَلّى في الآية هو الله؛ ذلك لأنّ الله جَلّ عن الجهة والتحيّز. ودائمًا ما يتم الربط في التفسير بين هذه الفقرة والظهور الملائكي الوارد في الآية الثالثة والعشرين من سورة التكوير: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾، والتي تتحدّث عن مَرّتَيْن يرى محمد فيهما جبريل كما تذكر كتب

(١) الآيات من الرابعة إلى السابعة من سورة النجم: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾. انظر: Coppens, Seeing God, p. 230.

(٢) Coppens, Seeing God, pp. 230–232.

الحديث[١]. لذا فإنّ تاريخ تفسير الآية الحادية عشرة من سورة النجم: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ يشتمل على وضع استثنائي ضِمْن إطار أعمّ للسورة، إِذْ ظلّ القول بأنّ المقصود في الآية هو الله خيارًا مطروحًا بقوّة لفترة ممتدة من الزمن عبر تاريخ تفسير هذه الآية كما سنرى لاحقًا[٢]. ولذا سنصرف تركيزنا في البحث الذي بين أيدينا إلى هذه الآية على وجه التحديد.

لقد تجلّى الخلاف في قضية رؤية الله في مراحله الأولى في كتب الحديث، وهو الأمر الذي حاز على بعض الاهتمام الأكاديمي، وبخاصّة ما يتعلّق بإمكان رؤية النبي لربّه في هذه الحياة الدنيا، وبرزت آيات سورة النجم في هذا الخلاف[٣]. وهناك اتجاهان في الكتابات الحديثية المبكّرة حول ما رآه النبيّ بحسب ما جاء في الآيات (١١ – ١٤) من سورة النجم، هل رأى جبريلَ أم رأى اللهَ[٤]؟ ويُنْسَب إلى عائشة والكوفيين القول بأنّ النبيّ رأى جبريلَ. في حين يرى

(١) نفس المرجع، ص٢٣٣ – ٢٣٤.

(٢) نفسه، ص٢٣٢ – ٢٣٣.

(٣) انظر:

Melchert, 'Early Controversy'; Williams, 'Tajallī wa- Ruʾya'; van Ess, 'Vision and Ascension'.

(٤) هناك آراء أخرى ندر مَنْ قال بها، من ذلك على سبيل المثال: أنّ النبي رأى من أمرِ ربّه، أو رأى نورًا، أو رأى ملكوت السماء والأرض. انظر: (Melchert, 'Early Controversy').

الحسن، وقتادة، وابن عباس، والبصريّون أنه رأى الله[١]. ويرى ميلشرت أنّ الزَّعْم بأنّ محمدًا رأى ربّه هو قول مخالِف لما جاء في التراث الحديثي، ويبدو في سياق التفسير من قَبِيل المبالغة والمغالاة كما سيتضح في هذا البحث[٢]. أمّا عن كيفية رؤية محمد لربّه فقد تعدّدت الأقوال، فهناك مَنْ قال بأنّ محمدًا رأى ربّه بالعين (حتى ذهب بعضهم إلى أنه رآه في صورة شاب)، أو رآه بفؤادِه، وفي هذا مَخْرَج على ما يبدو من القول بالتجسيم[٣]. وثمة قول آخر يرى أنّ محمدًا رأى اللهَ مرّتين؛ مرّة بالعين والأخرى بالفؤاد، أمّا الأولى فمصداقًا للآية الحادية عشرة من سورة النجم، والثانية فمصداقًا للآية الثالثة عشرة من نفس السورة. ولا يمكن عَزْو أيٍّ من هذه الأقوال إلى النبيّ مباشرة، وغالبيتها موقوف على الصحابة، وقد جرى العمل في علم التفسير على قبول الموقوف بخلاف ما هو معمول به في علوم أخرى[٤]. ويرى ميلشرت أنّ الميدان المبكّر لهذا الخلاف

---

(١) تشكِّل كتب الحديث التي تناولَتْ مسألة الرؤية فنًّا علميًّا في حَدّ ذاتها، وهي جديرة بدراسة منفصلة. وللاطلاع على المصنفات الحديثية في القرن الرابع/ العاشر حول مسألة رؤية الله، انظر:
Coppens, Seeing God, pp. 192–193 n. 9.

(٢) Melchert, 'Early Controversy', p. 460.

(٣) نفس المرجع، ص٤٦٤- ٤٦٧، ٤٧٦. وللاطلاع على دراسة حول حديث الملأ الأعلى وعقيدة التجسيم في صدر الإسلام، انظر:
van Ess, The Youthful God, pp. 9–13; Gramlich, Der eine Gott, pp. 136–137; van Ess, 'Schönheit und Macht'; Ritter, 'Philologica II', pp. 256–257.

(٤) للاطلاع على دراسة لهذه المسألة، انظر: Fudge, 'Qurʾānic Exegesis', pp. 119–126.

كان علم الحديث، ولا توجد له آثار ملموسة في التفاسير القرآنية الأولى[١]. ومع ذلك فإنّ المادة المقتبسة تدلّ بوضوح على تاريخ من التلقي لهذه الآراء في حقل التفسير بداية من زمن الطبري، وسوف نرى الأقوال الأساسية في مسألة رؤية الله، بالعين أو القلب، أو رؤية جبريل، تعاود الظهور مرّة بعد الأخرى في المؤلفات التفسيرية اللاحقة.

والآن لنُلْقِ نظرة خاطفة طويلة المدى على هذه الأقوال الثلاثة الرئيسة لنحدّد مدى وجود نموذج معين يمكن تمييزه في ضوء الأقوال التي اختارها المفسِّرون. ويبيّن الجدول الآتي عيّنة دياكرونية (تعاقبية) من التفاسير المشهورة والمتاحة بسهولة نسبية في يومنا هذا باللغة العربية للآية الحادية عشرة من سورة النجم. وفي ضوء صعوبة إعادة بناء المصادر المبكّرة المعتمدة تاريخيًّا وانقطاع الصِّلة نسبيًّا عن موضوعنا الأساسي في هذا البحث، سوف نتخطّى الفترة التي

(١) انظر: Melchert, 'Early Controversy', p. 476. حين نلقي نظرة على ما لدينا من مادة تفسيرية مشهورة لكنها لا تخلو من إشكالات تاريخية، فقد يكون هذا صوابًا بالفعل؛ فعلاوة على الأقوال المنسوبة لابن عباس، لم يتبقَّ إلا بعض أقوال لمجاهد وهي في أصلها الآراء المنسوبة لابن عباس وعائشة. ولذا لا يزال الغموض يكتنف المسألة عند مجاهد، فهل رأى محمد ربّه أم جبريل؟ أما القول بوقوع الرؤية بالعين المجرّدة فليس خيارًا واردًا عنده. أمّا مقاتل فيختار قولًا آخر إذ ذهب إلى أن محمدًا رأى «من أمر ربه». انظر: الفيروزآبادي، تنوير المقباس، ص٦٢٠- ٦٢٢؛ ابن جبر، تفسير مجاهد، ص٦٢٥- ٦٢٦؛ ابن سليمان، تفسير مقاتل؛ وانظر أيضًا: Coppens, Seeing God, 229–234.

شهدت بداية التدوين في علوم التفسير ونبدأ من زمن الطبري والماتريدي[١].

وقد صُنّفت المؤلّفات التي تعود للعصر ما قبل الحديث وفق تاريخ الوفاة، في حين صُنّفت المؤلّفات الحديثة وفق تاريخ النشر أو بحسب حياة المؤلِّف.

(١) للوقوف على مدى توافر مصادر معتمدة تاريخية تعود لفترة البناء والتكوين، انظر:

Gilliot,'Kontiniuität und Wandel', pp. 7–24.

سورة النجم، الآية ١١		رأى محمد ربه			رأى محمد جبريل	الاختيار الشخصي
		بالعين		بالقلب		
الطبري (ت: ٣١٠/ ٩٢٣)[١]				+	+	الله/ بالقلب
الماتريدي (ت: ٣٣٣/ ٩٤٤)[٢]		+		+	+	آيات الله/ بالقلب
السمرقندي (ت: ٣٧٣/ ٩٨٣)[٣]		+		+	+	جبريل
الثعلبي (ت: ٤٢٧/ ١٠٣٥)[٤]		+		+	+	
الماوردي (ت: ٤٥٠/ ١٠٥٨)[٥]		+		+	+	
الواحدي (ت: ٤٦٨/ ١٠٧٦)	الوجيز[٦]			+		الله/ بالقلب
	الوسيط[٧]	+		+	+	
	البسيط[٨]	+		+	+	الله/ بالقلب
البغوي (ت: ٥١٦/ ١١٢٢)[٩]		+		+	+	

(١) الطبري، جامع البيان، ج٢٥، ص٢١- ٢٣، ٣١- ٣٢.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، ج١٤، ص١٩٤- ١٩٦.

(٣) السمرقندي، بحر العلوم، ج٣، ص٢٨٩.

(٤) الثعلبي، الكشف والبيان، ج٩، ص١٣٩- ١٤١.

(٥) أبو الحسن البصري، النكت والعيون، ج٥، ص٣٩٣- ٣٩٥.

(٦) النيسابوري، الوجيز، ص١٠٣٩.

(٧) النيسابوري، الوسيط، ج٤، ص١٩٥- ١٩٦.

(٨) النيسابوري، التفسير، ج٢١، ص٢١- ٢٦، ٢٩.

(٩) البغوي، معالم التنزيل، ج٧، ص٤٠٣- ٤٠٥.

الزمخشري (ت: ٥٣٨/ ١١٤٤)[١]				+	جبريل
ابن عطية (ت: ٥٤١/ ١١٤٧)[٢]	+	+	+	+	
ابن الجوزي (ت: ٥٩٧/ ١٢٠١)[٣]				+	
الرازي (ت: ٦٠٦/ ١٢٠٩)[٤]	+		+	+	
القرطبي (ت: ٦٧١/ ١٢٧٣)[٥]	+		+		الله/ بالقلب
البيضاوي (ت: ٦٨٥/ ١٢٨٦)[٦]	+		+	+	
النسفي (ت: ٧١٠/ ١٣١٠)[٧]	+		+	+	جبريل
نظام الدّين النيسابوري (ت: ٧٣٠/ ١٣٢٩)[٨]	+		+	+	جبريل

(١) الزمخشري، تفسير الكشاف، ص١٠٥٩- ١٠٦٠.

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص١٩٨.

(٣) ابن الجوزي، زاد المسير، ص١٣٦٢.

(٤) الرازي، تفسير الرازي، ج٢٨، ص٢٨٩.

(٥) القرطبي، الجامع، ج٢٠، ص٢١- ٢٣.

(٦) البغوي، أنوار التنزيل، ج٥، ص١٥٨.

(٧) النسفي، مدارك التنزيل، ج٣، ص٣٩٠- ٣٩١.

(٨) النيسابوري، تفسير غريب القرآن، ج٦، ص٢٠١- ٢٠٢.

ابن جزي (ت: ٧٤١/ ١٣٤٠)[١]		+		+
الخازن (ت: ٧٤١/ ١٣٤١)[٢]	+		+	+
الطيبي (ت: ٧٤٣/ ١٣٤٢)[٣] حاشية على تفسير الزمخشري	+		+	+
أبو حيان (ت: ٧٥٤/ ١٣٥٣)[٤]	+		+	+
ابن كثير (ت: ٧٧٤/ ١٣٧٣)[٥]	+		+	+
ابن التمجيد (ت: ٨٨٠/ ١٤٧٥)[٦] حاشية على تفسير البيضاوي	+		+	+
الكوراني (ت: ٨٩٣/ ١٤٨٨)[٧]			+	+

(١) الكلبي، التحصيل، ج٤، ص١٤٤٨.

(٢) الخازن، اللباب، ج٤، ص٢٠٣- ٢٠٦.

(٣) الطيبي، فتوح الغيب، ج٥، ص٨٢- ٨٣.

(٤) أبو حيان، البحر المحيط، ج١٠، ص١١- ١٢.

(٥) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج٧، ص٥٩- ٦٦.

(٦) القونوي، حاشية القونوي، ج١٨، ص٢٧٦- ٢٧٩.

(٧) الكوراني، غاية الأماني، ج٧، ص٢٠- ٢٢.

السيوطي (٩١١/ ٥٠٥)	الجلالين[١]				جبريل
	الدر المنثور[٢]	+		+	
الكازوراني (ت: حوالي سنة ٩٤٠/ ١٥٣٣) حاشية على البيضاوي[٣]					آيات وعجائب
شيخ زاده (ت: ٩٥١/ ١٥٤٤) حاشية على البيضاوي[٤]		+	+	+	
أبو السعود (ت: ٩٨٢/ ١٥٧٤)[٥]				+	جبريل
شهاب (ت: ١٠٦٩/ ١٦٥٩) حاشية على البيضاوي[٦]		+	+	+	
القونوي (ت: ١١٩٥/ ١٧٨١) حاشية على البيضاوي[٧]		+	+	+	

(١) المحلي والسيوطي، تفسير الإمامين، ص٦٢٦- ٥٢٧.

(٢) السيوطي، الدر المنثور، ج١٤، ص١٨- ٢٥.

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: وبهامشه...، ج٥، ص١٠١- ١٠٢.

(٤) الحنفي، حاشية محيي الدين شيخ زاده، ج٨، ص٩- ١٢.

(٥) العمادي، إرشاد العقل السليم، ج٨، ص١٥٥- ١٥٦.

(٦) الحنفي، عناية القاضي، ج٨، ص١١١- ١١٢.

(٧) القونوي، حاشية القونوي، ج١٨، ص٢٧٦- ٢٧٩.

سليمان جمال (ت: ١٢٠٤/ ١٧٩٠) حاشية على الجلالين[١]	+		+	الله/ بالقلب
الصاوي (ت: ١٢٤١/ ١٨٢٥) حاشية على الجلالين[٢]	+		+	الله/ بالعين
الشوكاني (ت: ١٢٥٠/ ١٨٣٤)[٣]	+		+	الله
الآلوسي (ت: ١٢٧٠/ ١٨٥٤)[٤]	+		+	جبريل
الحمزاوي (ت: ١٣٠٥/ ١٨٨٧)[٥]			+	جبريل
صديق حسن خان (ت: ١٣٠٧/ ١٨٩٠)[٦]	+		+	الله/ بالعين
القاسمي (١٨٦٦- ١٩١٤)[٧]	+		+	جبريل

(١) الجمل، الفتوحات الإلهية، ج٤، ص٢٣٤.

(٢) تفسير هذه الآيات مأخوذ من نسخة إلكترونية متاحة على موقع www.quranicthought.com (بتاريخ ١٠ يوليو ٢٠١٩). ولم يتيسّر لي الحصول على طبعة ١٩٦٢م سوى ثلاثة أجزاء ليس فيها تفسير سورة النجم. انظر: الصاوي، حاشية الصاوي.

(٣) الشوكاني، فتح القدير، ص١٤١٨- ١٤٢١.

(٤) الآلوسي، روح المعاني، ج٢٦، ص١١٥- ١١٦، ١٢١- ١٢٩.

(٥) الحمزاوي، در الأسرار، ج٢، ص٤٤٢.

(٦) خان، فتح البيان، ج١٣، ص٢٤٩- ٢٥٠.

(٧) القاسمي، محاسن التأويل، ج١٥، ص٣٦٤- ٣٦٩.

الهندي (ت: ١٩١٥) حاشية على النسفي[١]	+		+	+	الله
طنطاوي جوهري (ت: ١٨٦٢ - ١٩٤٠)[٢]				+	جبريل
السعدي (١٨٨٩ - ١٩٥٦)[٣]		+		+	جبريل
قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)[٤]				+	جبريل
ابن عاشور (١٨٧٩ - ١٩٧٣)[٥]				+	جبريل
سعيد حوّى (١٩٣٥ - ١٩٨٩)[٦]	+		+	+	جبريل
الشعراوي (١٩١١ – ١٩٩٨)[٧]			+		الله / بالقلب
لجنة من علماء الأزهر (تاريخ النشر ١٩٧٢ - ١٩٨٤)[٨]				+	جبريل

(١) الهندي، الإكليل، ج٧، ص٦٢ - ٦٤.

(٢) جوهري، الجواهر، ج٢٣، ص٢٢٨ - ٢٢٩.

(٣) السعدي، تيسير، ص٧٨٣ - ٧٨٤.

(٤) قطب، في ظلال القرآن، ج٦، ص٣٤٠٦ - ٣٤٠٧.

(٥) ابن عاشور، تفسير ابن عاشور، ج٢٧، ص٩٨ - ١٠٠.

(٦) سعيد حوّى، الأساس، ج١٠، ص٥٥٦٩ - ٥٥٧١، ٥٥٨٥ - ٥٥٨٦.

(٧) الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج٢٣، ص١٤٦٧٩ - ١٤٦٨٠.

(٨) لجنة من العلماء، التفسير الوسيط، ج٨، ص١١٤٦.

العثيمين (١٩٢٩- ١٩٨٤)[١]					+	جبريل
الصابوني (تاريخ النشر ١٩٨٦)[٢]					+	جبريل
قاضي خان (تاريخ النشر ١٩٩٧) حاشية على الجلالين[٣]					+	جبريل
الزحيلي (١٩٣٢- ٢٠١٥)	الوجيز[٤]				+	جبريل
	الوسيط[٥]				+	جبريل
	المنير[٦]				+	جبريل

عند النظر إلى هذا الجدول فإنّ أوّل ما يبدو جليًّا هو وقوع أمر مميز منذ القرن التاسع عشر، الأمر الذي يدعم فكرة باور وشهاب أحمد ومَن نحا نحوهم[٧]. وتُظهر القرون السابقة حضورًا قويًّا لظاهرة تعدّد المعنى. وباستثناء المختصرات، والتفسير ذي المنحى اللغوي/ الكلامي عند الزمخشري وأبي

(١) ابن العثيمين، تفسير ابن العثيمين، ص٢٠٨- ٢١٠.

(٢) الصابوني، صفوة التفاسير، ج٣، ص٢٧٣.

(٣) كنعان، قرة العينين، ص٧٠١.

(٤) الزحيلي، التفسير الوجيز، ص٥٢٧.

(٥) الزحيلي، التفسير الوسيط، ص٢٥٢٤- ٢٥٢٧.

(٦) الزحيلي، التفسير المنير، ج١٤، ص١٠٤، ١٠٩- ١١٠.

(٧) يعني حضور توجّه تفسيري محدّد وشيوعه في النظر للآية كما سيبيّن بعد قليل. (قسم الترجمات).

السعود، فإنّ جميع المؤلّفات التفسيرية تقريبًا تورِد أكثرَ من قول في تفسير هذا المعنى. وفي معظم الحالات، لا يرجّح المؤلِّف قولًا منها على سواه، فإن اختار المؤلِّف قولًا، فتارة نجد بعضهم يختار القول بأنّ محمدًا رأى الله (بقلبه في غالب الأقوال)، وتارة نجد من يختار القول بأنه رأى جبريل. لكن تغيّر الحال بداية من الآلوسي (ت: ١٢٧٠/ ١٨٥٤)، وصار الرأي الراجح في القرن التاسع عشر أنّ محمدًا رأى جبريل، وإنْ أبقت التفاسير على تعدّد المعنى المُحتمل. وبداية من القرن العشرين، شاع القول الواحد واقتصر المعنى المراد على جبريل.

وسوف نُلْقِي نظرة عن كثب فيما يأتي على بعض هذه التفاسير لنرى أَثَرَ ذلك في فهم التحوّلات التي شهدها التفسير. ونستعرض أولًا منهج الطبري والماتريدي لبيان طبيعة هذيْن المنهجيْن المختلفَيْن وما لهما من أثر فيما صنّفه العلماء بعد ذلك. ثم نواصل المسِير لنستعرض طريقة مدرسة نيسابور التي اتّسمتْ بتعدّد المعنى وصولًا إلى ظهور المدارس ومنهجها الدراسي وأبرز مؤلَّفاتها وحواشيها، التي لها الفضل في الحفاظ على تعدّدية المعنى، ثم نركّز على بعض الآراء التي تفسّر التحوّلات التي شهدها القرن التاسع عشر.

ظاهرة تعدّد المعاني من الطبري حتى نيسابور وتفاسير الحِقْبَة الوسطى:

كانت الصفة الغالبة على تفاسير ما قبل العصر الحديث، وبخاصّة المطوّلات الموسوعية هي ذلك الانفصال النسبي للآية الحادية عشرة عن بقية سورة النجم. فلا تُوظّف الآيات المحيطة بها كدليل يرجّح هذا الرأي أو ذاك. ورغم بيان المفسِّرين أنّ الآيات الأخرى تُشير إلى جبريل، لم يكن لهذا أيّ أثر على الأقوال التي اختاروها في بيان المراد بالآية الحادية عشرة؛ فتقيّدوا باستعراض المادة التفسيرية الموجودة لهذه الآية. وإذا اختار المفسِّر قولًا ونَصَّ عليه (وكان الاختيار الغالب في هذه الفترة أنّ محمدًا رأى ربَّه)، فإنّ هذا الاختيار جاء معتمدًا في الأساس على مراعاة سَنَد الروايات المنسوبة إلى ابن عباس في هذه المسألة بدلًا من اللجوء إلى قراءة سياقية ظرفية للآية كجزء من سرديّة أكبر اشتملتْ عليها السورة[١].

ولعلّ من أبرز إسهامات وليد صالح[٢] في حقل دراسات التفسير إثارة التساؤلات حول الرواية الرسمية لتاريخ التفسير، خاصّة الدور النموذجي

---

(١) الاستثناء الوحيد هو الماوردي الذي يرى أنّ الرؤية الثانية المذكورة في الآية الثالثة عشرة من سورة النجم تلي الرؤية الأولى المشار إليها في الآية الحادية عشرة مما يقتضي وحدة المرئي في الآيتين (الماوردي، النكت، ج٥، ص٣٩٥).

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

=

المنسوب للطبري (ت: ٣١٠/ ٩٢٣) على حساب مؤلِّفِين آخرِين لا يقلّون تأثيرًا عنه، وفي مقدّمتهم الماتريدي (ت: ٣٣٣/ ٩٤٤) الذي كان معاصرًا له، إلى جانب إعادة تقييمه لأهمية مدرسة نيسابور في التفسير ودور الثعلبي (ت: ٤٢٧/ ١٠٣٥) الذي جاء بعد قرن من الزمان[١]. فهل يمكن لدراسة الحالة المعنيّة برؤية محمد ربّه أن تُثِير مزيدًا من الإشكال حول مركزية الطبري في فهمنا لتاريخ علم التفسير؟ بناء على المادة التفسيرية المختارة لهذه الآية يمكن القول بأنّ الطبري عمد إلى اختيار عَقَدي لهذه المادة، وبدَا أقلّ موسوعية وشمولًا مما يُقَال؛ إِذْ يبدو الطبري للوهلة الأولى مجرّد ناقل مستوعِب في نَقْلِه، لكن عند إنعام النَّظَر نجده يتخيّر بوضوح من بين الآراء. فيذكر الطبري القولَيْن بأنّ محمدًا رأى ربَّه أو رأى جبريل، ويعزوهما إلى مصادر متعدّدة. ومع ذلك ليس في الأقوال التي يختارها الطبري ما يؤيّد فكرة رؤية الله بالعين المجرّدة. ويذكر الطبري قول عكرمة، وأبي صالح،

=

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

وقد ترجمنا دراسة له ضمن ملف التفسير بعنوان: «تاريخ التفاسير»، بالإضافة لعرض لكتابه: (تشكّل التقليد التفسيري)، كتبه عمر عليّ أونزاغا، وغيرهما من أعمال، يمكن مطالعتها ضمن الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) انظر: Saleh, 'Rereading al- Ṭabarī', pp. 186–187. ولمزيد من المعلومات حول الثعلبي ومدرسة نيسابور، انظر: Saleh, The Formation; Saleh, 'The Last of the Nishapuri School'.

والربيع، وابن عباس في أنّ محمدًا رأى ربَّه بفؤاده، ويُورِد حديثَ اختصام الملأ الأعلى المرويّ عن ابن عباس في هذا السياق، والذي يدلّ على أنّ محمدًا رأى ربَّه بفؤاده، وجاء فيه: (فجعل نور بصري في فؤادي فنظرتُ إليه بفؤادي)[١]. ثم ساق الرأي الآخر في أنّ محمدًا رأى جبريل، وذكر مَنْ قال ذلك، وهم: عبد الله وعائشة وابن مسعود ومُرّة وقتادة من بين الصحابة، ومجاهد من التابعين والمفسِّرين الأوائل[٢]. وفي هذا السياق يسوق الاختلاف في قراءة {كَذبَ} على قراءتين، وهو أمر يتكرّر في معظم التفاسير، حتى في العصر الحديث؛ فتارة تُقرأ بتشديد الذّال وتارة بغيره، فيكون المعنى على قراءة التخفيف أن الفؤاد لم يكذّب الذي رأى، أو على قراءة التشديد أنّ الفؤاد لم يكذّب ما رأت العين. ويبيّن الطبري أنّ أَوْلى القراءتين عنده بالصواب قراءة مَن قرأه بالتخفيف والأخرى غير مدفوعة صحتها لصحّة معناها[٣]. وعلى ما يبدو أنّ سبب رفضه للرؤية بالعين هو إعراض منه عن الخوض في التجسيم أو الجوهر[٤][١].

(١) الطبري، جامع البيان، ج٢٥، ص٢١- ٢٣، ٣١- ٣٢. وانظر أيضًا الهامش رقم (٣)، ص٢٠ من هذا البحث.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج٢٥، ص٢٣- ٣١.

(٣) الطبري، جامع البيان، ج٢٥، ص٢٥.

(٤) كذلك فإنّ كلود جيليو المتخصّص في حياة الطبري يرى أنّ اختيارات الطبري تنطلق من أُسس كلامية وليست مجرّد نقل للمادة التفسيرية الموجودة، خاصّة في مسألة رؤية الله. انظر: Gilliot, Exégèse, Langue et Theologie, pp. 245–249. وله أيضًا: ‘Kontiniuität und Wandel’, pp. 37–38, 116.

ظهرتْ مدرسة نيسابور في التفسير في حِقْبَة زمنية شهدتْ فيها البلاد خصومة (عنيفة في بعض الأحيان) بين المعتزلة الأحناف والأشاعرة الشافعية وبين الكرّامية، انحازت فيها الأطراف السياسية إلى جماعات دينية مختلفة[٢]. وكان لمسألة الرؤية حضور بارز في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، ومن المهم في هذا الصّدد بيان مدى تأثير هذا الخلاف في التفاسير التي تعود لهذه الحِقْبة التي اتّسمتْ بتوتر سياسي وديني شديد بين الفريقين. ويُعَدّ تفسير ابن حبيب (ت: ٤٠٦/ ١٠١٥) من أوائل تفاسير مدرسة نيسابور، وهو شافعي الْتَحَق في مطلع حياته العملية بالكرّامية، ولكن هذا التفسير غير مطبوع، ولهذا لن تشمله الدراسة التحليلية[٣]. لذا ننتقل إلى الثعلبي ليكون نقطة انطلاق لنا في

=

(١) في تحرير المؤلِّف لموقف الطبري إشكالٌ؛ فالطبري -كما هو بيّن لمن ينظر صنيعه التفسيري في هذا الموطن- قد استعرض القولَيْن في الآية (أن يكون النبيّ قد رأى ربّه، أو أن يكون قد رأى جبريل) ولم يرجّح رأيًا منهما، كما أنه عنون للقول الأول بالرؤية بالفؤاد لا العين، وأَوْرَد الآثار الداخلة تحته والتي تفيد العنونة التي ذَكَر، ولم يذكر الطبري بالأساس القول بالرؤية بالعين حتى نتبيّن موقفه العلمي منه، وذلك خلافًا لبعض المفسّرين ممن أَوْرَدُوا القول بالرؤية بالعين ونقدوه كما سنشير لاحقًا. (قسم الترجمات).

(٢) Madelung, Religious Trends, pp. 27–30.

(٣) الكرامية معروفون بقولهم بعقيدة التجسيم، وتأكيدهم على رؤية الله في الآخرة ونفي رؤية الله في هذه الدنيا. ولعلّه من الجدير بالدراسة النظر في مدى استمرار هذا الرأي في تفسير ابن حبيب في مرحلة متأخرة (انظر: Coppens, Seeing God, p. 198). ويزعم صالح أن تفسير الثعلبي متأثر بآراء الكرامية (انظر: Saleh, The Formation, p. 6).

مقصدنا هذا، ويقدّم الثعلبي رؤية شاملة في تفسير الآية، فيسوق الأقوال الثلاثة الرئيسة بكلّ حيادية ويعزوها إلى أصحابها الأوائل، ولا ينصّ صراحة على القول المختار وإن ابتدأ بالأقوال التي تذكر أنّ محمدًا رأى ربَّه بعينه ثم بقلبه، ويختم بقول عائشة: (مَن حدّثك أنّ محمدًا رأى ربه فقد كذب)، ثم يسوق ما أورده عبد الرزاق (ت: ٢١١/ ٨٢٧)، وهو من علماء الحديث: ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس[١]. ويتناول الآية الثالثة عشرة من سورة النجم بشكلٍ مختلف: فالثعلبي هنا مِثْل كثير من علماء التفسير يرجّح القول بأنّ الرؤية الثانية المقصود بها جبريل. ولهذا أسباب تتعلّق بعلم الكلام لأنه قرَن الرؤية بالمكان، وهو مخلوق، ولأنه قال: ﴿نَزْلَةً﴾؛ ووصفُ الله بالمكان والنزول الذي هو الانتقال مُحَال كما عند الأشاعرة، فالحاصل أنّ الآية تشير إلى جبريل[٢]. ولذا

(١) «فذكرت هذا الحديث لعمر فقال: ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس». يُحتمل أن يكون اسم عمر هنا خطأً بسيطًا من المحقّق، والمشار إليه هنا هو معمر بن راشد (الثعلبي، الكشف والبيان، ج٩، ص١٣٩- ١٤١). وكذلك يذكر الماوردي (ت: ٤٥٠/ ١٠٥٨) الأقوال الثلاثة دون ترجيح أحدها (الماوردي، النكت والعيون، ج٥، ص٣٩٣- ٣٩٥). وهذا العالم البغدادي لا ينتمي بالطبع لمدرسة نيسابور، ولكنه أخذ العِلْم هناك وتصدّى للتدريس لفترة من الوقت وتأثر بعلومهم، فمن المنطقي أن يُصنّف بهذا الشكل. ولمعرفة الميول المعتزلية الضمنية في تفسيره للآية الأخرى المتعلقة بمسألة رؤية الله في سورة الأنعام (الآية ١٤٣)، يمكن الرجوع إلى:
Coppens, Seeing God, pp. 206–207 n. 224.

(٢) الثعلبي، الكشف والبيان، ج٩، ص١٤٢- ١٤٣.

فإنّ الثعلبي يقرأ الآيتَيْن بمعزل عن بعضهما بعضًا وعن الآيات السابقة، فينظر إلى الآية الحادية عشرة على أنها وحدة مستقلّة بذاتها، لا يتأثّر تفسيرها بالمعاني المنسوبة إلى الآيات المحيطة بها التي يُراد بها جبريل.

صنّف الواحديُّ (ت: ٤٦٨/ ١٠٦٧) ثلاثةَ مؤلَّفات في التفسير، تفسير موجَز هو (الوجيز)، وآخر متوسّط أسماه (الوسيط)، وتفسير مطوّل هو (البسيط). ويقتصر في (الوجيز) على الرأي الذي يقول بأنّ الله جعل بصر محمد في فؤاده فرآه. وكما عند الثعلبي يذكر الواحدي أنّ المشار إليه في الآية الثالثة عشرة هو جبريل[١]. أمّا في (الوسيط) فيسرد الأقوال الثلاثة دون أن يرجّح أحدها؛ وكذلك نجده عند الكلام على الآية الثالثة عشرة لا يقتصر على القول بأنه جبريل، بل يذكر هذه المرّة الرأي الذي يقول أنّ محمدًا رأى ربَّه[٢]. ويتكرّر هذا الأمر في تفسير (البسيط) عند الحديث عن الآيتَيْن الحادية عشرة والثالثة عشرة، فيذكر في تفسير الآية الثالثة عشرة أنّ أكثر العلماء على أنه رأى جبريل[٣]. ويرى أنّ ظاهر الآية الحادية عشرة مع ابن عباس، ثم ينقل قول معمر بن راشد

(١) الواحدي، الوجيز، ص١٠٣٩.

(٢) الواحدي، الوسيط، ج٤، ص١٩٥- ١٩٦.

(٣) الواحدي، البسيط، ج٢١، ص٢١- ٢٦، ٢٩.

كما فعل الثعلبي في أنّ عائشة ليستْ أعلم من ابن عباس[١]. وربما تأثّر الواحدي بالصِّراع المحموم بين المعتزلة والأشاعرة فيشدّد على أنّ إنكار بعضهم أنّ محمدًا رأى ربَّه في هذه الحياة الدنيا لا ينهض دليلًا على عدم إمكان الرؤية في الآخرة، بل هو دليل على الجواز، فيقول في البسيط[٢]: ثم هذا الاختلاف مِنْ أدلّ دليل على أن البارئ جائز الرؤية؛ لأن ما لا تجوز رؤيته لا يُختلف في رؤيته، وعائشة أنكرت الرؤية في الدنيا وقبل الموت واحتجّت بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وكما سبق أنْ ذكرنا فإنّ هذه التفاسير تميل عادة إلى تقديم قراءة منفصلة للآية الحادية عشرة. وقد تجلّى هذا كذلك في تفسير البغوي (ت: ٥١٦/ ١١٢٢ تقريبًا) المسمى: (معالم التنزيل)، والذي صُنّف بعدها بقرن، ويُقال إنه مختصَر من تفسير الثعلبي[٣]. ولم يجزم البغوي برأي في تفسير الآية الحادية عشرة في حين بدَا واضحًا له أنّ المشار إليه في الآية الثالثة عشرة هو جبريل[٤].

---

(١) ذكر الثعلبي في تفسيره: قال عبد الرزاق: فذكرت هذا الحديث لعمر، فقال: ما عائشة عندنا أعلم من ابن عباس. أمّا الواحدي فينسب هذا الكلام لعبد الرزاق. (المترجم).

(٢) الواحدي، البسيط، ج٢١، ص٢٦.

(٣) انظر:

Gilliot, 'Kontinuität und Wandel', p. 49; Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 118.

(٤) البغوي، معالم التنزيل، ج٧، ص٤٠٣- ٤٠٥.

وتعدّد المعاني بهذا المستوى علاوة على المقاربة التجزيئية المنفصلة في تناول الآيات تبرز من جديد في التفاسير الأكبر حجمًا في القرون التالية، مثل: (مفاتيح الغيب) للرازي (ت: ٦٠٦/ ١٢٠٩)، و(جامع أحكام القرآن) للقرطبي (ت: ٦٧١/ ١٢٧٣). ويُعَدُّ الرازي أوّل الذين لم يقتصروا على سرد أقوال الصحابة في ترجيح رأي من الآراء، بل يمعن النظر في مسألة الرؤية ويتناولها من منظور كلامي كما هو مُتوقّع من مثله. ويصرف جُلّ اهتمامه إلى الرأي الذي قال أصحابه بأنّ محمدًا رأى ربَّه، ويردّ على مَنْ أنكر إمكان الرؤية، فينتصر للأشاعرة في وجه المعتزلة. ويرى الرازي أنّ الآية الثالثة عشرة تتحدّث عن جبريل ولا تعلّق لها بالآية الحادية عشرة[١]. أمّا القرطبي فيذكر القول بأنّ محمدًا رأى ربَّه في تناوله للآية الحادية عشرة، ولا يأتي على ذِكْر جبريل إلا عند تناول الآية الثالثة عشرة التي لا يربطها صراحة بالآية السابقة[٢]. ويمكن القول أنّ هذا الانفصال النسبي للآية الحادية عشرة هو السِّمة الغالبة في هذه الفترة، وأنّ ترجيح الماتريدي المبنيّ على أُسس كلامية قد اختفى تقريبًا من الصورة

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢٨، ص٢٨٩. يمكن الاطلاع على منهج الرازي في التفسير ودوره في مواجهة الفكر المعتزلي من خلال: Jaffer, Rāzī, pp. 56–60.

(٢) القرطبي، الجامع، ج٢٠، ص٢١- ٢٣.

ليفسح المجال أمام أقوال الصحابة، لكن هذا الترجيح اتسم بشمول أكبر مما لدى الطبري الذي اختار أيضًا القول برؤية الله بالعين[١].

الموجة الأولى لترجيح رؤية جبريل؛ ظهور مختصرات المدارس:

شهدتْ حقبة تراث المدارس فيما قبل العصر الحديث ظهور ثلاثة تفاسير قرآنية شكّلت المناهج الدراسية في هذا العلم مصحوبة بحواشٍ عليها. وتضم هذه التفاسير: تفسير (الكشاف) للزمخشري، وقيل إنه الكتاب الرئيس الذي استُخدم في تدريس علم التفسير في نظام المدارس، ومن أكثر الأعمال التي وُضعت الحواشي عليه[٢]؛ وتفسير البيضاوي المسمى (أنوار التنزيل)، و(إرشاد العقل السليم) لأبي السعود[٣]. وهناك تفسير آخر حظي بأهمية محورية هو

(١) بيّنّا قبل أنّ الطبري استعرض القولَيْن في الآية ولم يرجّح، كما أنه لم يذكر القول بالرؤية بالعين، ولم يُورِد الآثار الخاصة به بالأساس. (قسم الترجمات).

(٢) انظر: Saleh, 'The Gloss as Intellectual History', p. 218. يحكي سيد قطب في كتابه: (طفل من القرية، ص٢٩) عن درس عالم أزهري قَدِم إلى القرية ليعلّم القرويين الأميين من تفسير (الكشاف) للزمخشري في الفترة من سنة ١٩١٢ حتى ١٩١٨.

(٣) انظر:

Ahmed and Filipovic, 'The Sultan's Syllabus', pp. 196–199; Saleh, 'al-Bayḍāwī'; Saleh, 'Ḥāshiyas on al- Kashshāf', p. 218; Naguib, 'Guiding the Sound Mind'; Simsek, 'The Missing Link'.

والحواشي التي وُضعت عليه ولا يزال له أثر كبير في القرن العشرين، ألا وهو (تفسير الجلالين) للمحلي والسيوطي[١].

ورغم أنّ العُرْف جرى على عدم ترجيح قول على سواه، فإنّ نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر شهدتْ هيمنة بسيطة للرأي الذي يقول بأنّ محمدًا رأى جبريل، فبرز إلى الواجهة لأول مرة. ويتجلّى هذا في تفسير الزمخشري وهو معتزلي يُنْكِر جواز رؤية الله، ولذا من الطبيعي أنْ يفسّر الآية بأنّ محمدًا رأى جبريل، ويقتصر على هذا القول دون غيره، مشدّدًا على أنّ محمدًا رأى جبريل بعينه وعَرَفه بقلبه[٢]، ولا يلتفت إلى الحديث وأقوال الصحابة في تفسير هذه الآية، وإنما يُعْنَى بالنواحي البلاغية والكلامية في هذا التفسير. وأمّا تفسير البيضاوي الذي يُقال إنه نسخة مختصرة ومنقّحة من تفسير (الكشاف) للزمخشري[٣]، فيورِد القولين بأنّ محمدًا رأى جبريل بعينه أو بقلبه دون أن يرجّح أحدهما[٤]. أمّا تفسير أبي السعود والجلالين فيقتصران على القول بأنّ محمدًا رأى جبريل دون أن يأتيَا

(١) للوقوف على أهمية تفسير الجلالين التي لا تزال قائمة إلى الآن في نظام المدرسة المتبع في مدينة كانو، انظر: Brigaglia, 'Learning, Gnosis and Exegesis'.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ص١٠٥٩ – ١٠٦٠. انظر أيضًا:
Ullah, al- Kashshāf, pp. 122–130.

(٣) انظر: Robson, 'al- Bayḍāwī'، كذلك نقلًا عن:
Ahmed and Filipovic, 'Sultan's Syllabus', pp. 197–198.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٥، ص١٥٨.

على ذِكْر الأقوال الأخرى[١]. فإذا نظرنا إلى تفسير أبي السعود، فقد يكون في هذا دلالة على مدى تأثّره بتفسير (الكشاف) للزمخشري؛ إِذْ عكف على تدريسه لسنوات قبل أن يصنّف كتابه[٢]. أمّا اختيار السيوطي في (الجلالين) القولَ بأنّ محمدًا رأى جبريل فهو جدير بالاهتمام؛ لأن تفسيره الآخر الذي اعتمد فيه على المأثور من الأحاديث يسوق كلّ الأقوال في هذه المسألة (بصورة أكثر استيعابًا مما عند الطبري نفسه)، حتى وإن لم يقل بها إلا قليل، ومنها القول بأن محمدًا رأى نورًا[٣]. وإذا أردنا توضيح ذلك بصورة مبدئية فيمكن القول أنه عند تفسير السورة في حاشية غاية في الإيجاز تقتصر على معنى واحد، والهدف منها تعليم الطلاب مثل تفسير (الجلالين)، يميل المفسِّر إلى الاختصار وضمّ معاني الآيات المنفصلة؛ فإذا وقع الاختيار على قول واضح يرى أنّ المشار إليه هو جبريل في كلّ الآيات المحيطة التي ترد في الصفحة ذاتها من التفسير، فلا شكّ أنه من المربِك للمؤلِّف والقارئ وللشيخ والطالب أن يختار المفسِّر قولًا آخر لهذه الآية تحديدًا، فيقول: إنّ محمدًا رأى ربَّه. والنهج الذي سار عليه السيوطي في عمله الموسوعي الموسوم بـ(الدر المنثور)، يقتضي قراءة تجزيئية منفصلة لهذه الآية في ضوء التباعد (حتى بالمفهوم المادي) بين الآيات نتيجة حجم التفسير وتنوّع محتواه بشكلٍ

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٨، ص١٥٥ – ١٥٦.

(٢) Naguib, ‘Guiding the Sound Mind’, pp. 10–11.

(٣) السيوطي، الدر المنثور، ج١٤، ص١٨ – ٢٥.

كبيرٍ. وكلّما كان التفسير موجزًا يقتصر على معنى واحد، كان الميل إلى تفسير الآيات جملة واحدة ضمن مقاطع السرد الموضوعي داخل السورة بدلًا من تفسيرها آيةً آيةً[١].

ويرجّح النسفي (ت: ٧١٠/ ١٣١٠) القولَ بأنّ المشار إليه جبريل خاصّة، وأنه يبدأ تفسيره لهذه الآية به ثم يشير لاحقًا في عجالة إلى القول الآخر بأنّ محمدًا رأى ربّه[٢]، ولا يَسُوق أيّ شرح لهذه الآراء ولا ينقل أقوال الأوّلين. وفي (التسهيل لعلوم التنزيل)، الذي هو مختصر صنّفه ابن جزي الكلبي الأندلسي (ت: ٧٤١/ ١٣٤٠) لغرض تعليمي، نجده يرجّح (جبريل) على الأقوال الأخرى. وساق بلفظه القول الآخر في إيجاز مفنِّدًا إياه استنادًا لما رُوي عن عائشة دون أن يسوق أيّ أسماء. وقد استند في اختياره (جبريل) إلى ضمّ معنى هذه الآية إلى الآيات السابقة التي تحدّثتْ عن الرؤية، فخلص منها إلى أن المراد جبريل[٣]. وهناك مفسّر آخر أندلسي معاصر لابن جزي هو أبو حيّان النحوي (ت: ٦٥٤/ ١٣٥٣) الذي وافق عائشة فيما ذهبتْ إليه وعدّه القول

(١) السيوطي في (الدر المنثور) هو ناقل للتفسير وليس ممارسًا له كما يصوِّر المؤلِّف؛ فـ(الدر المنثور) كتاب جامع لمرويات التفسير المأثور كما هو معلوم، ولذا فمن الطبيعي جدًّا أن يُورِد السيوطي أقوالًا مختلفة، لا سيما في ضوء اختلاف التفسير المأثور في هذا الموضع. (قسم الترجمات).

(٢) النسفي، مدارك التنزيل، ج٣، ص٣٩٠- ٣٩١.

(٣) ابن جزي، التحصيل لعلوم التنزيل، ج٤، ص١٤٤٨.

القاطع لكلّ تأويل[١]. وبعد مائة عام، صنّف العالم العثماني الكوراني (ت: ٨٩٣/ ١٤٨٨) شيخ السلطان محمد الفاتح تفسيرًا مختصرًا ذهب فيه إلى القول بأنّ محمدًا رأى جبريل، وردّ خبرَ ابن عباس؛ فليس تأويلًا للآية وإن صح الخبر[٢].

وبهذا فإنّ أول بادرة لحدوث تراجع بسيط في ظاهرة تعدّد المعنى (ليس بالضرورة في طرح معنى واحد، وإنما في ترجيح رأي من بين عدّة آراء) تسبق تفسير ابن كثير الذي يربطه (كالدر) بهذه الظاهرة، ويتّخذ من الإيجاز منهجًا له لغرض التعليم بدلًا من الخوض في مسائل كلامية. لكن يبقى السؤال: لماذا يبرز موقف عائشة دومًا إلى الواجهة ليكون الرأي الراجح في هذه المختصرات؟ وهذا على خلاف ما كان عليه الحال في المؤلّفات السابقة (إن وُجد اختيار من الأساس)؛ إِذْ كان القول المختار أنّ محمدًا رأى ربه. وأول ما يتبادر إلى ذهني أنّ السبب في ذلك يرجع لشهرة تفسير الزمخشري في ذاك الوقت[٣]. ومع ذلك لا نجد من المفسِّرين من يعزو إليه صراحة، وميوله الاعتزالية في هذه الآيات قد غطّت عليها مكانة تفسير البيضاوي في الأوساط السُّنِّيّة، مما يلقي بظلال الشك على الفرضية التي تعزو غَلَبة القول بأنّ محمدًا لم يَرَ ربه إلى تأثير الزمخشري. والتعليل الأنسب

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ج١٠، ص١١- ١٢.

(٢) الكوراني، غاية الأماني، ج٧، ص٢٠- ٢٢.

(٣) Coppens, Seeing God, p. 251 n. 9.

نجده في التوضيح المبدئي الذي مضى معنا في أنه كلّما كان التفسير موجزًا، كان ذلك أدعى إلى قراءة آيات السورة جملة واحدة والتركيز على الإطار العام ككلّ في سياق الوحدة الموضوعية. ويأتي تفسير الآيات المحيطة فيضم الآية الحادية عشرة إليها في أنّ المقصود هو جبريل. وما ورد عند ابن جُزي وغيره يؤكّد أنه عند قراءة الآية الحادية عشرة مع الثانية عشرة، يكون التفسير الأقرب أن محمدًا رأى جبريل.

اطّراد أثر منهج الحواشي في أواخر الحِقْبة ما قبل الحديثة:

يُعَدُّ تفسير الزمخشري واحدًا من أبرز التفاسير المعتمدة في نظام المدارس العثمانية، وحظي بتاريخ حافل من الحواشي التي وُضِعَتْ عليه[١]. وفي إطار الحواشي التي وضعها علماءُ الأشاعرة على تفسير (الكشاف)، يمكننا أن نلحظ تعدّدية أكبر في المعنى مقارنة بالقراءة الأحادية للآية عند الزمخشري؛ ولذا فإنّ شهرة الزمخشري في نظام المدارس وفي أوساط التفسير لم تسفر عن اختفاء مبكّر لظاهرة الغموض واحتمال تعدّد المعنى في هذه الآية، فنجد الطيبي (ت: ٧٤٣/ ١٣٤٢) على سبيل المثال، الذي لاقت حاشيته إشادة بالغة من السيوطي وظلّت الحاشية الأبرز على تفسير (الكشاف) لقرون، يورِد جميع الأقوال في تفسيره[٢]. كما أنّ تلقّي تفسير (الكشاف) عبر حاشيته في الأوساط السُّنِّية قد أضفى ثراءً وتفصيلًا على موقف الزمخشري الكلامي الذي اقتصر

---

(١) يذكر أحمد وفيليبوفيك حاشية قطب الدين الشيرازي (ت: ٧١٠/ ١٣١١) على الزمخشري، وحاشية الجاربردي، وحاشية الطيبي، وحاشية سعد الدين التفتازاني (غير تامّة) على حاشية الطيبي ضمن المناهج الدراسية للمدرسة العثمانية. ولا يوجد حاليًّا سوى حاشية الطيبي مطبوعة وقد تناولتها هذه الدراسة. انظر:

Ahmed and Filipovic, 'The Sultan's Syllabus', pp. 196–199; Ross, 'The Importance of Ottoman Tafsir', pp. 521–538).

(٢) انظر: Saleh, 'Ḥāshiyas on al- Kashshāf', p. 236، وانظر أيضًا: الطيبي، فتوح الغيب، ج١٥، ص٨٢- ٨٣.

على معنى واحد، ويعتمد الطيبي على مجموعة كبيرة من المصادر غير التفسيرية لتوضيح الخلاف في المسألة. وفي هذه الحالة، فإنّ الحديث على وجه الخصوص هو ما يحمي تعدّد المعنى في التفسير؛ إِذْ يسوق الطيبي رأي عائشة وأحمد بن حنبل والترمذي والبخاري والنووي في شرحه لصحيح مسلم، والقاضي عياض؛ ليبيّن الأقوال المختلفة في هذه المسألة[١].

ولأنّ تفسير البيضاوي كان المرجع المعتمَد والمؤلَّف الرئيس في تعليم التفسير منذ القرن الخامس عشر، فقد وُضعت عليه حواشٍ كثيرة وانتشرت عشرات الحواشي غير المنقّحة في شكل مخطوطات على مستوى العالم[٢]. ونركّز هنا على بعض الحواشي المطبوعة. ومن هذه الحواشي حاشية شيخ زاده (ت: ٩٥١/ ١٥٤٤) على البيضاوي، وقد ذكر ثلاثة أقوال، ونوّه إلى الخلاف بين الصحابة، ويعتبره خلافًا مشروعًا[٣]. ويحيل ابن التمجيد (ت: ٨٨٠/ ١٤٧٥) في حاشيته على البيضاوي على كمّ هائل من الأحاديث ليبرز اختلاف الآراء في هذه المسألة بين الصحابة، كما يستشهد بمصادر أخرى غير التفسير[٤].

(١) الطيبي، فتوح الغيب، ج١٥، ص٨٢- ٨٣.

(٢) الحبشي، جامع الشروح والحواشي، ج١، ص٣١٠- ٣٤٣؛ وانظر: Saleh, 'al- Bayḍāwī'.

(٣) القواجي، حاشية محيي الدين شيخ زاده، ج٨، ص٩- ١٢.

(٤) القونوي، حاشية القونوي، ج١٨، ص٢٧٦- ٢٧٩.

كما نجد في حاشية القونوي (ت: ١١٩٥/ ١٧٨١) على البيضاوي جميع الأقوال، وكذلك في حاشية شهاب الدين الخفاجي (ت: ١٠٦٩/ ١٦٥٩)[١].

ومع نهاية القرن التاسع عشر يرجّح الصاوي (ت: ١٢٤١/ ١٨٢٥) في حاشيته على الجلالين القولَ بأنّ محمدًا رأى ربه، مخالفًا بذلك القول الذي اختاره السيوطي في أنه رأى جبريل. بل إن الصاوي يميل إلى قول نادر في أنّ محمدًا رأى ربّه بعينه حقيقة، وهو قول منسوب إلى ابن عباس، وأنس بن مالك، والحسن البصري، ويردّ على عائشة في نفيها الرؤية محتجًّا بأنّ المثبِت مقدَّم على النافي، أو أنّ عائشة لم يبلغها حديث الرؤية؛ لكونها كانت حديثة السِّنّ[٢]. وفي حاشية الهندي على النسفي في بداية القرن العشرين نجد الأقوال جميعها، لكنه يختار قول ابن عباس ويردّ قول عائشة[٣]. وفي المقابل فإنّ القاضي كنعان في حاشيته على (الجلالين) في القرن العشرين يقتصر على ذكر (جبريل) فقط؛ مما يبين أن انحسار المعنى بدأ في حِقْبة الحداثة[٤].

(١) القونوي، حاشية القونوي، ج١٨، ص٢٧٦- ٢٧٩؛ الخفاجي، عناية القاضي، ج٨، ص١١١- ١١٢.

(٢) انظر الهامش رقم (٣)، ص٢٧؛ انظر أيضًا: Coppens, Seeing God, p. 238

(٣) الهندي، الإكليل، ج٧، ص٦٢- ٦٤.

(٤) كنعان، قرة العينين، ص٧٠١.

لا ريب أنّ لهذه الحواشي أثرًا بالغًا في استمرار تعدّد المعنى وإنْ تراجَع بعض الشيء في المؤلّفات الأساسية التي استُخدمت في نظام المدارس. واتسمت هذه الحواشي كما اتّضح من الدراسات الحديثة بالإبداع لا الاقتصار على التّكرار[١]. فحاشية القونوي على سبيل المثال تشتمل على نقاش ثري لنظريات الإدراك البصري والمقتضيات المعرفية للرؤية بنفس العمق والتعقيد الموجود في تفسير الرازي. وتخلو هذه الحواشي من مجرّد التكرار والتناص مع الكتابات المبكّرة، بل هي نتاج فِكْر المؤلِّفين أنفسهم. وفي ظلّ الأثر الهائل لـ(كشاف) الزمخشري في علم التفسير والمناهج المدرسية بعد ذيوعه وانتشاره، ربما كان من الطبيعي أن نتوقّع تحولًا أكبر في تفسير المرئي على أنه جبريل بدلًا من القول بأنّ محمدًا رأى ربّه. لكن الحال على خلاف ذلك، فقد ترجّح القول بأنّ محمدًا رأى جبريل، في القرن التاسع عشر فما بعده في حقبة شهدت تضاؤلَ أثر (الكشاف) ونظام المدارس التقليدية. والاستثناء الوحيد في هذا الصّدد يجسّده تفسير أبي السعود والنسفي، إِذْ يمكن القول أنّ اختيارهما لجبريل قام على أساس الصِّلة العميقة بتفسير (الكشاف). وعليه يجدر بنا البحث عن سبب

(١) أشهر مثال لهذا الاتجاه البحثي هو ما كتبه خالد الرويحب حول الحواشي المنطقية في الفترة من سنة ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠ (El- Rouayheb, Islamic Intellectual History).

آخر غير أثر (الكشاف) وحواشيه يفسّر اختفاء القول بأنّ المرئي في هذه الآيات هو الله.

ما موقع تفسير ابن كثير (ت: ٧٧٤/ ١٣٧٣) من هذا كلّه؟ إذا نظرنا إلى ما تقوله كتب الحواشي عن هذه الآية تحديدًا، نجد أن ابن كثير لم يترك بصمة واضحة في الأعمال التالية، ولم يكن مرجعًا مشتركًا على الإطلاق، بل ظلّ خارج دائرة الضوء بشكلٍ نسبيّ. ولا شكّ أن ابن كثير أكثر المفسِّرين شمولًا وإحاطة بالمعاني؛ لذا نجده في سرده لأقوال السَّلَف في هذه المسألة أكثر استيعابًا لها من الطبري، فيسوق كلّ الأحاديث وأقوال الصحابة في بيان ما رآه محمد، ويذكر أسانيدها كاملة، بل لا يكتفي بذِكْر الآراء الثلاثة الرئيسة، بل يسوق غيرها من الآراء[١]. ورغم هذه الإحاطة والاستيعاب، إلا أنّ ابن كثير مثل سَلَفِه الطبري يرجّح القول بأنّ الرؤية بالفؤاد لا بالعين[٢]. وبينما لم يذكر الطبري الأقوال التي ذكرت الرؤية بالعين، يورِدُها ابن كثير ويعلّق عليها بأنّ «فيها نظر».

(١) تفسير ابن كثير، ج٧، ص٥٩- ٦٦.

(٢) يلاحَظ هاهنا أمران: **أولًا**: استعرض ابن كثير الأقوال في الآية ولم يرجّح بينها كما الحال مع الطبري. **ثانيًا**: ذَكَر ابنُ كثير الأقوال التي تذكر الرؤية، وانتقد منها تخصيص الرؤية بالبصر، وبَيّن وجاهة الحمل على الرؤية القلبية في الآثار الواردة عن ابن عباس والمطلقة للرؤية بدون تحديد لها، وعليه يمكن أن ننسب له موقفًا إزاء القول بالرؤية بالعين، وذلك بخلاف الطبري الذي لم يعرض بالأساس للرؤية بالعين ولم يورِد فيها آثارًا كما ذكرنا قبل. (قسم الترجمات).

وفي تعليقه على رواية لابن مسعود أطلق فيها الرؤية يذكر ابن كثير أنها محمولة على المقيدة بالفؤاد[1]، ويقول: ومن روَى عنه بالبصر فقد أغرب، فإنه لا يصح في ذلك شيء عن الصحابة رضي الله عنهم، وقول البغوي في تفسيره: وذهب جماعة إلى أنه رآه بعينه، وهو قول أنس والحسن وعكرمة؛ فيه نظر، والله أعلم.

والشمول الذي يتناول به ابن كثير معنى هذه الآية لا يتجلّى في التفاسير السابقة. صحيح أنّ ابن كثير يوظّف بنية أيديولوجية واحدة هي علم الحديث في بيان معنى هذه الآية، وهو شكل من أشكال أحادية المعنى على المستوى المعرفي، مما قد يفسّر هذا الانتشار غير المسبوق في القرن العشرين. ومع ذلك فإنّ المعاني المحتملة لا تزال كثيرة تفوق ما عند الطبري. وربما يكون غياب المدوّنات المعرفية الأخرى بخلاف فقه اللغة المقارن المستند للتراث العلمي هو ما أتاح لابن كثير اختيار هذا الكمّ الهائل من المادة التفسيرية؛ فلم يكن مكبّلًا بالاعتبارات النظرية المعقّدة المتأصّلة في النظريات المعرفية للعقل أو علم الكلام الصوفي، فانطلق يحشد الآراء المختلفة بين الصحابة بهذا النحو التفصيلي.

(١) تفسير ابن كثير، ج٧، ص٦٠.

تغير الأنماط بحسب ظهور المؤلّفين؛ القرن التاسع عشر:

شهد القرن العشرين تغيرًا واضحًا في نمط تحديد موقف المؤلِّف. وكما رأينا فإنّ بعض المفسِّرين اتخذوا موقفًا واضحًا تجاه الأقوال التفسيرية المختلفة، لكن لم تكن هذه هي القاعدة المطّردة في الكتابات السابقة. أمّا في القرن التاسع عشر فجميع المؤلِّفين الذين رجعتُ إليهم اتخذوا موقفًا صريحًا، وإن جرت العادة بذِكْر الأقوال المختلفة التي ساقها أسلافهم.

ويعدُّ الآلوسي -بلا ريب- أكثر المفسِّرين استيعابًا في تناول هذه القضية في القرن التاسع عشر، ويبدأ تفسيره للآية الحادية عشرة ببيان الكلام في أن النبيّ رأى جبريل. ويتّضح من هذا فهمه للآية، فهذا هو المعنى الوحيد الذي يتّسق مع الآيات السابقة[١]. ثم في جزء لاحق من تفسيره بعد أن ينتهي من تناول الآيات من الثانية عشرة إلى الثامنة عشرة في إطار أنّ المرئي جبريل، يبيّن اختلاف الآراء في المسألة. وهو مقطع مطوّل يناقش فيه جميع الآيات وأقوال الصحابة فيها مناقشة وافية، ويستشهد بالثعلبي والطيبي وغيرهما من المفسِّرين السابقين[٢]. ولا يرد هذا في سياق قراءة تجزيئية منفصلة للآية الحادية عشرة، وإنما يوظّف قراءة متكاملة للآيات الثماني عشرة الأولى من السورة، ويرى أنه

(١) الآلوسي، روح المعاني، ج٢٦، ص١١٥- ١١٦.

(٢) الآلوسي، روح المعاني، ج٢٦، ص١٢٢- ١٢٩.

من الضروري قراءة الآيات كوحدة مترابطة: إِذْ تتحدث عن لقاءات بين الشخصيات ذاتها، وتؤثّر طريقة تفسير الآية في سائر الآيات الأخرى ولها تبعات هائلة عليها. ولذا نجده متحمسًا لبيان أنّ المقصود بالرؤية في هذه الآيات هو جبريل، وأنّ هذا هو التفسير الأنسب. ويسوق الآراء المتعارضة لابن عباس وعائشة في هذه المسألة، لكنه يتبنّى رأي عائشة فيقول: والإنصاف أنّ الأخبار ظاهرة في أنها تنفي الرؤية مطلقًا، وتستدلّ عليه بالآيتيْن السابقتَيْن[١]. كما يناقش إمكانية الجمع بين الروايات المنسوبة لعائشة وابن عباس بأن قول ابن عباس محمول على ثبوت رؤيته تعالى في نوره، وأنّ هذا مثار اللَّبْس في حدوث رؤية حقيقية من عدمه. وهذا الجمع بين الروايات غير مذكور في أيٍّ من التفاسير الأخرى[٢]. ويسوق الآلوسي موقف الصوفية من هذه الآية ويذكر أنّ معظمهم يقول برؤية الله. ويذكّر القارئ بأنهم يقولون بدنوّ الله -عز وجل- من النبيّ -صلى الله تعالى عليه وسلم- ودنوّه منه -سبحانه- على الوجه اللائق[٣].

(١) الآلوسي، روح المعاني، ج٢٦، ص١٢٤. (الآيتان السابقتان هما الآية ١٠٣ من سورة الأنعام، والآية ٥١ من سورة الشورى)، وقد استخدمهما في الفقرة السابقة ليردّ رأي ابن عباس.

(٢) الآلوسي، روح المعاني، ج٢٦، ص١٢٥.

(٣) الآلوسي، ج٢٦، ص١٢٨. لمعرفة موقف التفاسير الصوفية من هذه الآية، انظر:
Coppens, Seeing God, pp. 232–234.

ومثل الآلوسي في تفسيره، يقسّم القاسمي (١٨٦٦- ١٩١٤) تناوله لهذه السورة إلى مقدّمة يذكر فيها الرأي الذي يراه صوابًا ثم يفصّل القول في تنبيهات منفصلة. ويقتصر في المقدمة الموجَزة على القول بأنّ جبريل هو المقصود بالرؤية، في نموذج آخر للقراءة المتكاملة للآيات بجملتها نتيجة الإيجاز الذي سار عليه في هذا المقطع من التفسير[١]. وفي التنبيهات يذكر الأقوال المختلفة لكن بأسلوب يختلف تمامًا عمّا جرتْ عليه التفاسير السابقة. ويعدّ أول من يدمج تفسير ابن كثير في منهجه في تناول هذه الآية والسورة ككلّ علاوة على ذِكْره رأي ابن تيمية. ولعلّ هذه أول علامة واضحة على ما أسماه وليد صالح ظهور النموذج التأويلي لابن تيمية الذي هيمن منذ فترة الثلاثينيات على المؤلّفات الدينية أكثر من كتب الحواشي التي سادتْ في الحقبة ما قبل الحديثة[٢]. وهو النموذج الذي عدّه توماس باور أوضح مثال على غياب ظاهرة تقبُّل الالتباس وتعدُّد المعنى. ومع ذلك، قد لا يكون غياب ظاهرة تقبل الالتباس وتعدّد المعنى بالضرورة صحيحًا في هذا السياق تحديدًا. والحلّ الذي يعرضه القاسمي من خلال الاستشهاد بابن تيمية وابن كثير يؤدِّي بالفعل إلى قراءة أحادية للآية، فينقل معنى واحدًا صوابًا لها لكنه يُبْقِي على تضارب

(١) القاسمي، محاسن التأويل، ج١٥، ص٣٦٤.

(٢) Saleh, ‘Preliminary Remarks’, pp. 6–40.

الأقوال بين الصحابة. ويستحضر كلام ابن تيمية للجَمْع بين الروايات التي تؤكِّد رؤية محمد لربّه من خلال قراءته الآية على أنّ المرئي جبريل: وليس قول ابن عباس أنه رآه مناقضًا لهذا، ولا قوله رآه بفؤاده. لكن لم يكن هذا في الإسراء الذي هو سياق سورة النجم؛ ولهذا ينبغي فصل هذه الروايات عن تفسير هذه الآية. وبهذا يرتفع التناقض بين الروايات المنسوبة لابن عباس وعائشة، بما لا يمسّ مصداقيتهما: ولا يتبقَّى إلا معنى واحد لهذه الآية، في حين يفسح التراث التفسيري المجال أمام قبول فكرة أن النبي قد رأى ربه[1].

(١) القاسمي، محاسن التأويل، ج١٥، ص٣٦٧- ٣٦٩.

نهاية ظاهرة تقبّل الالتباس وتعدّد المعنى؛ القرن العشرون:

حَدَثَ أمرٌ جدير بالانتباه في القرن العشرين كما نلحظ في الجدول (١): فجميع المفسِّرين، عدَا استثناءات بسيطة، لا يكتفون بالقول بأنّ المرئي جبريل، بل لا يأتون على ذكر التفاسير الأخرى. واختفى القول بأنّ محمدًا رأى ربَّه، ونادرًا ما ترِد الإشارة إلى الخلاف في المسألة من الأساس. وللوهلة الأولى يبدو أنّ توماس باور مصيبٌ فيما ذهب إليه من أن مجيء الحداثة أدّى إلى انحسار في ظاهرة تقبّل الالتباس واحتمالات المعنى المتعدّدة حتى وإن اكتفى بأمثلة محدودة. من الواضح أنّ شيئًا ما حدث في بداية القرن العشرين، لكن ما هو تحديدًا؟ هل هو ظهور العقلية الديكارتية كما يزعم توماس باور، أو مجرّد فهم مساواتي لنظرية المعرفة كما يدّعي شهاب أحمد؟ أم ينبغي البحث عن سبب آخر؟ أحاول فيما يأتي بيان السبب وراء غياب ظاهرة تعدّد المعنى، وأناقش مجموعة من التفاسير متبعًا منهج يوهانا بينك في تصنيف التفاسير إلى تفاسير وعظيّة وأخرى عِلْمية وثالثة مزيج من النوعَيْن[(١)(٢)].

---

(١) Pink, Sunnitischer Tafsir, pp. vii–viii.

(٢) مشغل تصنيف التفاسير من المشاغل البحثية شديدة الأهمية في ضبط النّظر للنتاج التفسيري، يراجع في مناقشة التصنيفات المعاصرة للتفاسير: تصنيف التفاسير؛ قراءة في التصنيفات المعاصرة للتفاسير، مع طرح معيار منهجي لتصنيف التفاسير، خليل محمود اليماني، بحث منشور على موقع تفسير تحت الرابط التالي: https://tafsir.net/research/53/ . (قسم الترجمات).

لننظر أولًا إلى مجموعة التفاسير التي صنفتها يوهانا بينك ضمن التفاسير الوعظيّة[١]. ويمكن عَدّ هذه الفئة مثالًا للمساواتية المعرفية للحداثة التي تحدّث عنها شهاب أحمد، فإذا نظرنا إلى العالم السعودي السَّلَفِي والمفتي الرسمي[٢] محمد بن صالح العثيمين (١٩٢٩ - ٢٠٠١)، لا نجده يوغل في مسألة رؤية الله على الإطلاق في تفسيره للآية الحادية عشرة من سورة النجم، وربما مرجع ذلك إلى طبيعة الجمهور الذي يخاطبه ابن عثيمين بتفسيره، فهذا التفسير قد كتبه أحدُ تلامذته في تفريغ لأشرطة احتوتْ على دروسه، فليس مكتوبًا لجمهور متخصّص، وإنما لعموم الناس، وقد رأى ابن عثيمين أنّ مثل هذه المسائل قد تكون بالِغة التعقيد بالنسبة لهم، وبالتالي اختار القول الأنسب لهم. ويربط بوضوح معنى الآية برحلة المعراج، ويتخذ منها دليلًا على أنّ محمدًا رأى كلّ هذه الأحداث ليلتها رأي العين، وينفي دعوى مَنْ قال أنّ رحلة الإسراء والمعراج كانت بالرُّوح فقط. وفي تفسير الآية الحادية عشرة يقتصر على ذِكْر هذه الأحداث، لكن يتّضح من تفسيره للآيات السابقة أنّ المقصود بالآية عنده جبريل. كذلك فيما يخصّ الآية الثالثة عشرة يتحدّث عن رؤية جبريل فقط[٣]. ونفس الأمر نجده في تفسير شيخه عبد الرحمن بن ناصر السعدي (١٨٨٩ -

(١) Pink, Sunnitischer Tafsir, pp. 95–97.

(٢) جدير بالذِّكر أنّ الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يتقلّد منصب الفتوى. (قسم الترجمات).

(٣) ابن عثيمين، التفسير، ص٢٠٨ - ٢١٠.

١٩٥٦) المسمَّى: (تيسير الكريم الرحمن)؛ إِذْ يرجّح القول بأنّ المرئي جبريل وليس الله (ويشير في عُجالة إلى خطأ هذا القول) في ضوء الآيات السابقة (كما يدلّ عليه السياق)، وبخاصّة في تفسير الآية السابعة: ﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾، التي تشير إلى أول مرّة يرى فيها جبريل، والآية الثالثة عشرة: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، هي الرؤية الثانية. ويذكر أنها في سياق الحديث عن رحلة الإسراء إلى المسجد الأقصى[١]. ويقابل هذا نموذج ابن تيمية الذي مضى معنا في تفسير القاسمي، وينصّ بوضوح على أنّ الرؤية في هذه الآية مخصوصة برحلة الإسراء والمعراج، وأن رؤية محمد لربّه كانت في موضع آخر[٢].

ينتمي التفسير المفرّغ من الحلقات التلفزيونية للواعظ المصري الشعراوي (١٩١١ - ١٩٩٨) إلى فئة التفاسير الوعظية، ويقتصر الشعراوي على قول واحد يراه صوابًا، ولا يأتي على ذِكْر الخلاف في المسألة، بل يرى أنّ محمدًا رأى ربّه بفؤاده[٣]. ويُعَدّ الشعراوي المفسِّر الوحيد في المجموعة التي اخترناها الذي يتبنّى هذا الرأي في القرن العشرين، وعلى أساس هذه المجموعة المختارة فإنّ رأيه هذا يمثّل رأي الأقلية. ومع ذلك يرى أنّ غالبية الآيات الأخرى بما فيها

(١) السعدي، تيسير، ص٧٨٣- ٧٨٤.

(٢) للاطلاع على قول ابن تيمية، انظر: القاسمي، محاسن التأويل، ج١٥، ص٣٦٧- ٣٦٨.

(٣) الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج٢٣، ص١٤٦٧٩- ١٤٦٨٠.

الآية الحادية عشرة تشير إلى جبريل، عدَا الآيتين الثامنة والتاسعة: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾، فالمراد بذلك أنّ محمدًا دَنا من الله، ويذكر أنّ القول بأنه دَنا من جبريل قول ضعيف[١]. واختيار الشعراوي هذا القول مخالفًا بذلك رأي جمهور المعاصرين قد يكون منبثقًا من الميول الصوفية المتضمّنة في تفسيره الشهير. ففي التفاسير الصوفية كانت هذه الأقوال هي الأرجح؛ لما لها من أثر في تبرير تجربة الدنو والقرب من الله بالمفهوم الصوفي ورؤية الله[٢].

ويمكن القول أنّ تبسيط التفسير الذي انتهجه هؤلاء العلماء الوعّاظ موجّه في الأساس إلى جمهور من العوام وربما كانوا من غير المتعلمين. ومع ذلك لا يفسِّر هذا الأمر الظاهرة بصورة كلية؛ إذْ يمكننا أن نجد غياب الاحتمالات المتعدّدة للمعنى في التفسيرات العلمية التي تخاطب النظراء من العلماء أو على الأقلّ جمهورًا على درجة عالية من الثقافة الدينية. فتفسير الوسيط الذي جاء في عشرة مجلدات وأعدّته لجنة من علماء الأزهر في قرابة ستة آلاف صفحة يقتصر على ذِكْر جبريل دون أن يتطرّق لأيّ خلاف في المسألة أو للسوابق التفسيرية لهذه الآية على الإطلاق[٣]. وهذا أمر مفاجئ لأنّ المتوقّع إلمام مؤلِّفين كهؤلاء

(١) الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج٢٣، ص١٤٦٦٩- ١٤٦٨٠.

(٢) Coppens, Seeing God, pp. 232–234.

(٣) لجنة من العلماء، التفسير الوسيط، ج٨، ص١١٤٦.

بالكتابات السابقة واتصالهم بها، خاصّة أن كتب الحواشي لا تزال تُدَرّس في الأوساط الأزهرية، كما أن كبر حجم هذا العمل يتيح مساحة كافية لنقاش علمي متعمّق للخلاف في هذه المسألة.

حذا العالِم السوري والأستاذ الجامعي وهبة الزحيلي (١٩٣٢ - ٢٠١٥) حذو سلفه الشهير الواحدي فصنّف ثلاثة تفاسير ما بين موجز ومتوسط ومطوّل. وإذا كان الواحدي قد نوّع في درجة احتمالات المعنى في تفاسيره فإنّ الزحيلي قد اقتصر على قراءة واحدة في جميع التفاسير. ففي تفسيره (الوجيز) الذي يُتوقع أن تتجلى فيه أحادية المعنى في أبرز صورها وقع اختياره على جبريل[١]. وكان من المتوقّع أن نجد في التفسير (الوسيط) استعراضًا للأقوال الأخرى في إيجاز لكن الزحيلي اقتصر مرة أخرى على جبريل؛ ولهذا يتناول الآيات الثماني عشرة الأولى جملة واحدة[٢]. وهذا هو الاتجاه الحديث في تفسير القرآن أن تُقرأ السورة باعتبارها وحدة واحدة بدلًا من القراءة التجزيئية التي تركّز على الآيات الفردية (أو أجزاء منها)[٣]. وكان المتوقّع أن يكون وهبة

(١) الزحيلي، التفسير الوجيز، ص٥٢٧.

(٢) الزحيلي، التفسير الوسيط، ص٢٥٢٤ - ٢٥٢٧.

(٣) انظر:

Mir, 'The Sūra as a Unity'; Pink, Muslim Qurʾānic Interpretation Today, pp. 185–187.

الزحيلي أكثر تفصيلًا في (التفسير المنير) الذي جاء في ثمانية عشر جزءًا، إلا أنه يقتصر مرة أخرى على القول بأنّ محمدًا رأى جبريل، ولا يتطرّق إلى المادة التفسيرية الثرية التي ترى أنّ محمدًا رأى ربَّه[١].

ويُعَدُّ تفسير سعيد حوّى (١٩٣٥- ١٩٨٩) العمل الوحيد في هذه المجموعة الذي يتعرّض لاختلاف الآراء في مسألة رؤية الله، عند تناوله للآية الثالثة عشرة من سورة النجم وليس الآية الحادية عشرة. ويرجّح أنّ المرئي جبريل، ويعتمد في ذلك على ما ذهب إليه ابن كثير (كما أسلفنا، وشيخه ابن تيمية دون أن يذكر اسمه صراحة) على النحو الذي جاء في تفسير القاسمي. وعلى هذا فموضوع الرؤية ينبغي أن يُبحث على أنه موضوع مستقلّ عن هذه الآيات، ويقرّر أنّ محمدًا رأى جبريل في رحلة الإسراء والمعراج، أمّا رؤية الله فكانت في وقت آخر بعيدًا عن سياق هذه الآيات[٢]. ولعلّ هذه أنسب محاولة في الجمع بين آراء الصحابة المتعارضة، ولنا أن نتساءل لِمَ لَمْ يكن لهذه الإستراتيجية التفسيرية أيّ دور في علم التفسير؟

رغم أنّ سعيد حوّى يرجّح القول أنّ المرئي هو جبريل، إلا أنّ استعراضه للأقوال الأخرى تجعل من تفسيره استثناءً من القاعدة المتّبعة في عصره على

(١) الزحيلي، التفسير المنير، ج١٤، ص١٠٤، ١٠٩- ١١٠.

(٢) حوّى، الأساس في التفسير، ج١٠، ص٥٥٨٥- ٥٥٨٦.

الأقلّ فيما يتعلّق بموضوع هذه الدراسة الاستقصائية. ولا ريب أنّ تفسيره يصنّف ضمن التفسير الموضوعي في منهجه، وينطلق من نفس الفرضية في تعامله مع السّور كوحدة مترابطة، وهو الأمر الذي أصبح سمة من سمات التفسير في هذا العصر. ولذا من المتوقّع أن نجد هذا الإيجاز النسبي في عرض آراء المفسِّرين الذين يستشهد بهم، وأنه ما ذكر القول برؤية الله إلا لتفنيده وردّه، وربما كان السبب في هذا هي خلفية سعيد حوّى الصوفية النقشبندية. وكما مَرّ معنا في الحديث عن تفسير الشعراوي فإنّ القول بأنّ المرئي هو الله، الذي ارتبط برحلة الإسراء والمعراج، قد شاع بوجه خاصّ في الأوساط الصوفية كوسيلة لتبرير الأحوال والمقامات الصوفية. ونظرًا لأنّ المنهج الموضوعي في تناول السورة اضطرّه إلى ترجيح القول بأنّ المقصود هو جبريل، فلربما شعر حوّى بضرورة التأكيد على خطأ القول بأنّ المرئي في هذه السورة تحديدًا هو الله، دون أن ينفي ثبوت رؤية محمد لربّه من الأساس، وهنا يمنحه قول ابن كثير وابن تيمية الفرصة في التأكيد على أنّ رؤية النبيّ لربّه لا علاقة لها بهذه السورة تحديدًا ولا برحلة الإسراء والمعراج بوجه عام، ومن خلال اعتماد قول ابن تيمية وابن كثير في هذه المسألة، على نحو ما أبرزه القاسمي السوري، يمكنه أن يحافظ على الوحدة الموضوعية للسورة؛ وبذلك يظلّ على تمسّكه بأنّ القرآن كتاب متّسق مترابط، مع عدم المساس بمبدأ جواز رؤية الله، الذي يقول به الصوفية، لكن في سياق بعيد عن هذه السورة تحديدًا. ولذا يمكن القول أنّ تفسير حوّى

مختلط مزجَ فيه بين النواحي العلمية واهتماماته الصوفية والحركية كواحد من أبناء الحركة الإسلامية بخلفية صوفية.

ربما يحلو لبعضهم أن ينسب هذا التحوّل المذكور من ظاهرة تعدّد المعنى في الحِقْبَة ما قبل الحديثة إلى القراءة الأحادية في العصر الحديث إلى ظهور نموذج ابن تيمية التأويلي الذي بيّنه القاسمي؛ فإنّ استشهاده برأي ابن تيمية في هذه المسألة يرجّح القول بأن المرئي جبريل، وذلك من خلال فصل مرويات ابن عباس عن تفسير سورة النجم، ودائمًا ما عدّها العلماء القدامى أقوى من رأي عائشة. وبذلك رجح القول بأنّ جبريل هو المشار إليه لدى الكثيرين، وبات هو القول المعتمد في الكتابات الحديثة. ورغم ما لهذا الرأي من وجاهة، إلا أني لا أعدّه مبررًا كافيًا. فإنّ تفسير القاسمي قد حُقّق وطُبع لأول مرّة في الخمسينيات بعد أن قضى عدّة عقود طيّ النسيان موضوعًا على الرفّ في مكتبة أسرة القاسمي في نسخة مخطوطة[١]. ولا شكّ في أنه حظي بأهمية بالغة بعد طباعته؛ مما يفسّر هذه الظاهرة بشكل جزئي بداية من الستينيات[٢]. ومع ذلك، فإنّ التفاسير الأخرى، باستثناء تفسير نظيره السوري سعيد حوّى، لا تبدو متأثّرة به ولا بأيٍّ من الأقوال التي استشهد بها في تأييد ما ذهب إليه. وينطلق السعدي

(١) القاسمي، جمال الدين القاسمي، ص٦٧٩- ٦٨٥

(٢) Pink, Sunnitischer Tafsir, p. 43

إلى حَدّ ما من نفس النموذج التأويلي إلا أنه صنّف كتابه قبل تداول تفسير القاسمي في صورته المطبوعة، وسلك مسلكًا مختلفًا في تناول رأي ابن تيمية في هذه المسألة. ومن المرجح أن ابن عثيمين تأثّر بالسعدي لا القاسمي. وهنا يكون من المنطقي القول بأن غياب ظاهرة تعدّد المعاني هو نتيجة قراءة متكاملة أكثر دمجًا لآيات السورة تتناول الآيات جملة واحدة، وهي الظاهرة التي شاعت في المختصرات التفسيرية قبل العصر الحديث.

الخاتمة:

تناولتُ في هذا البحث من خلال مجموعة متنوّعة من النماذج ما أثاره شهاب أحمد، وتوماس باور تحديدًا، حول تراجع ظاهرة تعدّد المعنى وتقبّل الالتباس والاحتمالات المتعدّدة في حقبة الحداثة الإسلامية. وأميل إلى الاختلاف معهما في أسباب هذا الانحسار. ويمكن القول أنّ أحادية المعنى التي اتّسمَت بها الحداثة في مسألة رؤية محمد لربِّه ترتبط بشكلٍ وثيقٍ بطبيعة علم الكلام (وإن كان ذلك بصورة ضمنية أحيانًا) أكثر من ارتباطها بهيمنة السجلات المعرفية التي تنطلق من مذهب المساواتية أو بالتحوّل إلى مركز الحراك العلمي الذي يولي أهمية بالغة لعلم الحديث والنموذج التأويلي السَّلَفِي. فعلى مدار التاريخ التفسيري لهذه الآية كانت القاعدة المعمول بها التفسير استنادًا إلى التراث المأثور، مما كان له أثر بارز في تعدّد المعنى بشكلٍ ملحوظ، أمّا الاستثناءات التي تعود للحقبة ما قبل الحديثة وفي مقدمتها الزمخشري والنسفي وأبو السعود فكان الباعث على القراءة الأحادية اعتبارات كلامية لا اختيار الأرجح من بين الأقوال المأثورة. وإشارة نورمان كالدر إلى دور ابن كثير المحوري في انحسار ظاهرة تعدّد المعنى لا يجد ما يبرره في هذه الحالة تحديدًا؛ فقد حافظ ابن كثير على تعدّد المعنى، بل ذَكَر مادة تفسيرية أكثر تنوعًا مما ذكره الطبري في هذه المسألة، ولم يكن له تأثير يُذكر في الخطاب السائد في عصره أو فيما تلاه. وينبغي النظر إلى ابن كثير على أنه حالة استثنائية في التاريخ ما قبل

الحديث لعلم التفسير كما يرى كالدر، والسبب في هذا أنه أكثر استيعابًا وشمولًا في جمع المصادر المتاحة، وعرض المادة التفسيرية بمنهج يعتمد على نقد المصادر. ورغم أنّ كالدر قد يكون مصيبًا في بعض الحالات حين يربط بين انحسار تعدّد المعنى وبين ابن كثير والحركة العلمية المعنية بعلم الحديث، لكن لا مجال للتعميم؛ فإذا كانت الحركة العلمية الحديثية قد أسفرتْ عن نظرية معرفية أكثر ميلًا إلى القول الواحد، لتحدّ بذلك من دور العقل والتصوّف أو تستبعدهما من مصادر المعرفة الدينية، فلا يلزم من هذا أن تكون نتائج هذه النظرية المعرفية الضيقة أقلّ تقبُّلًا لتعدّد المعنى. فإنّ التراث الحديثي نفسه غني بالأقوال المتعدّدة في تفسير معاني القرآن وكذلك الحال بالنسبة لأقوال الصحابة والسَّلف. وكثيرًا ما يرد الاستشهاد بروايات متعارضة منسوبة إلى النبيّ، ويأتي المفسِّر ليرجّح الرواية الأصح من بينها في بعض الأحيان دون أن تكون هذه قاعدة مضطردة، ويصدق الأمر ذاته على اختلاف الآراء بين الصحابة والسَّلَف. كما أنّ مصنفات التفسير بالمأثور استطاعت تصوير الاحتمالات المتعدّدة للمعنى والإبقاء عليها أكثر من تفاسير أخرى مثل الزمخشري، الذي وجد نفسه مضطرًا أمام الأصول الكلامية التي يتبنّاها أن يقتصر على قراءة واحدة للآية. ولم تغب ظاهرة تعدّد المعنى عن مصنَّفات التفسير بعد عصر ابن كثير، والسبب في ذلك بشكل أساسي هو الإسهامات المبتكرة التي قدّمتها الحواشي؛ فقد ثبت

من خلال الحواشي على الزمخشري والبيضاوي وجود قَدْر من تباين المعنى في سياق نظام المدارس رغم الاتجاه الاعتزالي الصريح الذي تبنّاه الزمخشري.

ربما كان الميل إلى تفسير الآيات القرآنية جملة واحدة ضمن مقاطع أكبر بدلًا من تناولها منفردة هو الباعث الأكبر على ترجيح القول بأنّ المرئي هو جبريل، فقد أدّى هذا إلى دمج الآية الحادية عشرة من سورة النجم مع الآية الثالثة عشرة عند بيان معنى الآية، بل وعند شرح الآيات السابقة التي فُسّرت بأنها إشارة إلى جبريل. ورأينا في التفاسير التي تناولت الآية الثالثة عشرة إجماعًا متزايدًا منذ وقت مبكّر على أنّ المراد بها جبريل، وبخاصّة في ضوء عبارة: ﴿نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، فقد رأى الجمهور أنها لا يمكن أن تشير إلى (الله)؛ لتنزُّهه عن المكان والزمان. ورغم أنّ علم الكلام السنّي لا يرى إشكالًا في جواز رؤية الله، فإنّ علم الكلام في العصر الحديث قد شهد إجماعًا على أنّ الآيات السابقة والتالية تشتمل على بعض المفاهيم التي تدفع المفسِّرين إلى استبعاد أن يكون المرئي هو الله في هذه الحالات.

كذلك يمكن القول أنّ ظهور القراءة الواحدة التي ترى أنّ جبريل هو المرئي بداية من القرن التاسع عشر ربما كان مرتبطًا بظهور الطباعة في العالم الإسلامي، مما كان له بالغ الأثر في تلقي النصوص وطريقة قراءتها. فهناك فارق كبير بين قراءة التفسير في حلقة دراسية من حاشية (عادة ما تُمْلَى على

الحاضرين)، والاستخدام الفردي لنصّ مطبوع يختلف تمامًا في شكل الطباعة عن مخطوطة الحاشية. ومن المتصوّر أن تظهر السورة وحدة مترابطة بصورة أكبر في إستراتيجيات القراءة المرتبطة بالنصّ المطبوع؛ ولذا يمكن القول أنّ إستراتيجيات التفسير المختلفة التي جرى الاعتماد عليها بداية من أواخر القرن التاسع عشر مرجعها إلى تلك النّقْلة النوعية في ثقافة الكتاب في هذا العصر.

كذلك فإنّ نماذج التفاسير المختارة في هذه الدراسة تثير إشكالية حول التصوّر الشائع في أن تفسير الطبري هو الأكثر إحاطةً وشمولًا في تاريخ التفسير، فهو موسوعة تضم خلاصة الكتابات السابقة في هذا الفنّ، ونموذجٌ سار عليه المؤلِّفون من بعده؛ ولذا تتجلى أهمية العمل الذي قدّمه وليد صالح في هذه المسألة. وكما رأينا فإنّ الطبري لا يذكر قول مَنْ قال أنّ محمدًا رأى ربّه بعينه، في الوقت الذي يبرز فيه هذا المفهوم من جديد بصورة متكرّرة بعد عصر الطبري. ويتجلّى هذا في مؤلَّفات التفسير في نيسابور، مما يعزز دعوى وليد صالح في أنها كانت نموذجًا يُحتذى في المصنَّفات التي وُضعت فيما بعد أكثر من تفسير الطبري[١]. بل إنّ حواشي المدارس التي ارتبطت بحالة التدهور الفكري هي أكثر ثراء في تناولها المسألة من الطبري، وتتسم بالجدة في الأفكار وتوظيف مجموعة هائلة من الأساليب والبنى الأيديولوجية التي يُدرس النصّ

(١) Saleh, ‘The Last of the Nishapuri School’.

القرآني في ضوئها. وكانت الحواشي وسيلة لاستمرار الأقوال الثلاثة في مسألة الرؤية خلال القرون الأخيرة من الحقبة ما قبل الحديثة علاوة على الآراء الأخرى النادرة حتى في الحواشي التي وضعت على (الكشاف) و(الجلالين)، رغم إصرار الزمخشري والسيوطي على القراءة أحادية المعنى في هذه المسألة.

يتضح من النموذج الذي بين أيدينا أنه جدير بنا في حقل التفسير أن نبادر إلى هذا الاتجاه الجديد في إعادة تقييم أهمية التفاسير والحواشي التي تعود للحقبة ما قبل الحديثة؛ لما اتسمت به من فكر مبتكَر في حقبة ارتبطت دومًا بالتدهور والتراجع، وربما يجد المرء أن هذه الحواشي اشتملتْ على نقاشات محورية غابت عن المصنفات الحديثة في علم التفسير، مما يدلّ على أن نهاية القرن التاسع عشر شهدت تحولًا معرفيًّا من نوع ما في مجال التفسير، وربما كان لتراجع أهمية الحواشي من خلال ظهور الطباعة والنظام التعليمي الحديث أثر كبير في انحسار ظاهرة تعدّد المعنى. وقد اعتمدتُ في هذه الدراسة على مجموعة من الحواشي المطبوعة المعروفة بين الناس، لكنْ هناك كمّ هائل من الحواشي الأقل شهرة لا تزال في صورة مخطوطات تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة[١].

(١) علاوة على الإسهامات المهمة التي قدمها وليد صالح، فإنّ الأكاديميين الأتراك يبذلون جهودًا جادة في دراسة تراث الحواشي الهائل. ولضمان حيوية دراسات التفسير من الضروري التعاطي بشكل أفضل مع الدراسات الموجودة بلغات غير أوروبية. انظر:

Boyalık and Abacı, Osmanlı'da İlm- i Tefsir; Saleh, 'The Gloss as Intellectual History'; Saleh, 'The Ḥāshiya of Ibn al- Munayyir', pp. 86–90.

ثبت المراجع:

المراجع العربية:

= أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، تحقيق: حسن أحمد مرعي، ومحمد صادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت).

= أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي، البحر المحيط في التفسير (١١ مجلدًا، بيروت: دار الفكر، ٢٠١٠).

= ابن جبر، مجاهد، تفسير مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل (القاهرة: دار الفكر الإسلامي الحديثة، ١٩٨٩).

= ابن جزي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: محمد بن سيدي محمد مولاي (٤ مجلدات، الكويت: دار الضياء، ٢٠١٣).

= ابن سليمان، مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨).

= ابن عاشور، محمد، تفسير التحرير والتنوير (٢٩ مجلدًا، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤).

= ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (٦ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١).

= ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح (القاهرة: مكتبة المتنبي، د. ت).

= ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم (٧ مجلدات، القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠١٣).

= ابن الجوزي، عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢).

= الآلوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: عمار بكور، وزهير القاسم (٣٠ مجلدًا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٠).

= البريدي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، جهود الشيخ ابن عثيمين وآراؤه في التفسير وعلوم القرآن (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٥).

= البغوي، أبو محمد الحسين مسعود، معالم التنزيل (٨ مجلدات، الرياض: دار طيبة، ١٩٩١).

= البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (٥ مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨).

=، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: وبهامشه حاشية العلّامة الفاضل أبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني (٤ مجلدات: القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، د، ت).

= الثعلبي، أبو إسحاق أحمد، الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢).

= الحبشي، عبد الله محمد، جامع الشروح والحواشي: معجم شامل لأسماء الكتب المشهورة في التراث الإسلامي وبيان شروحها (٣ مجلدات، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٤).

= الحمزاوي، محمود بن محمد نسيب، درّ الأسرار في تفسير القرآن بالحروف المهملة، تحقيق: أسامة عبد العظيم (مجلدان، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١).

= الجمل، سليمان، الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية (٤ مجلدات، القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، ١٨٨٥).

= الخازن، علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين (٤ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤).

= الخفاجي، شهاب الدين، حاشية الشهاب المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (٨ مجلدات، بيروت: دار صادر، د. ت).

= الرازي، فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب (٣٢ مجلدًا، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١).

= الزحيلي، وهبة، التفسير الوسيط (دمشق: دار الفكر، ٢٠١١).

=، التفسير الوجيز (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨).

=، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (١٧ مجلدًا، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩).

= الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩).

= السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣).

= السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد، بحر العلوم (٣ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).

= السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (١٧ مجلدًا، القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٣).

= الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي (٢٦ مجلدًا، القاهرة: أخبار اليوم، ١٩٩١).

= الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: يوسف الغوش (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٧).

= الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير (٣ مجلدات، إسطنبول، مطبعة دار سعادت، د. ت).

= الصاوي، أحمد، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين (٣ مجلدات، القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٢٦).

= الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: حسن عبد الحفيظ أبو خير، وعبد الله بن فضل الله (القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩).

= الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (١٧ مجلدًا، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣).

= العثيمين، محمد بن صالح، تفسير القرآن الكريم: الحجرات – الحديد (الرياض: دار الثريا، ٢٠٠٤).

=، ما هي أفضل القراءات وحكم قراءة القرآن من غير تجويده (http://binothaimeen.net/content/8340، بتاريخ ١ يونيو ٢٠١٩).

= الفيروزآبادي، محمد، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ترجمة: مقران جوزو (عمان: مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧).

= القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (١٨ مجلدًا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١).

= القاسمي، ظافر، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٦٥).

= القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنّة وآي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (٢٤ مجلدًا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦).

= القواجي، محمد بن مصلح الدين الحنفي، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين (٨ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).

= القونوي، عصام الدين إسماعيل الحنفي، حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي: ومعه حاشية ابن التمجيد، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر (٨ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١).

= الكوراني، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل، غاية المعاني في تفسير الكلام الرباني، تحقيق: الجوهرة بنت محمد (٧ مجلدات، الرياض: دار الحضارة، ٢٠١٨).

= الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد السمرقندي، تأويلات القرآن، تحقيق: محمد معصوم، وانلي أوغلو (١٩ مجلدًا، إسطنبول: دار الميزان، ٢٠٠٥).

= الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (٦ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠).

= المحلي، جلال الدين، جلال الدين السيوطي، تفسير الإمامين الجلالين (دمشق: مطبعة الشوربجي، ٢٠٠٣).

= النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل لحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي (٣ مجلدات، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨).

= النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد القمي، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان (٦ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦).

= الهندي، محمد عبد الحق بن شاه الحنفي، الإكليل على مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: محيي الدين أسامة البيرقدار (٧ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢).

= الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد (٤ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤).

=، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داودي (دمشق: دار القلم، ١٩٩٥).

=، التفسير البسيط، تحقيق: فاضل بن صالح بن عبد الله الشهري (٢٥ مجلدًا، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٩).

= جوهري، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم (٢٥ مجلدًا، القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٩٣٢).

= حوّى، سعيد، الأساس في التفسير (١١ مجلدًا، القاهرة: دار السلام، ١٩٨٥).

= خان، صديق حسن، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري (١٥ مجلدًا، صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٩٢).

= قطب، السيد، في ظلال القرآن (٦ مجلدات، القاهرة: دار الشروق، د.ت).

= كنعان، القاضي محمد أحمد، قرة العينين على تفسير الجلالين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٧).

= لجنة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (١٠ مجلدات، القاهرة: مطبعة المصحف الشريف، ١٩٧٢- ١٩٨٤).

المراجع الأجنبية:

= 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), pp. 183–218.

=, What is Islam? The Importance of being Islamic (Princeton: Princeton University Press, 2016).

= Bauer, Thomas, Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011).

= Bell, Richard, 'Muhammad's Visions', The Muslim World 24:2 (1934), pp. 145–154.

= Boyalık, M. Taha, and Harun Abacı (eds), Osmanlı'da İlm-i Tefsir (Istanbul: İSAR Yayınları, 2019).

= Brigaglia, Andrea, 'Learning, Gnosis and Exegesis: Public tafsīr and Sufi Revival in the City of Kano (Northern Nigeria), 1950–1970', Die Welt des Islams 49:3–4 (2009), pp. 334–366.

= Frederick S. Colby, Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn ʿAbbās Ascension Discourse (Albany NY: State University of New York Press, 2009).

= Coppens, Pieter, Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).
=, 'Sufi Qurʾān Commentaries, Genealogy and Originality: Universal Mercy as a Case Study', Journal of Sufi Studies 7:1 (2018), pp. 102–124.
= Calder, Norman, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham', in G.R. Hawting and Abdul- Kader A. Shareef (eds), Approaches to the Qur'ān (London: Routledge, 1993), pp. 101–140.
= Chaumont, Éric (ed.), Autour Du Regard: Mélanges Gimaret (Leuven: Peeters, 2002).
= van Ess, Joseph, The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam (Tempe: Arizona State University, 1988).
=, 'Vision and Ascension: Sūrat al- Najm and its Relationship with Muḥammad's miʿrāj', Journal of Qur'anic Studies 1:1 (1999), pp. 47–62.
=, 'Schönheit und Macht. Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes', in Erik Hornung and Andreas Schweizer (eds), Schönheit und Mass: Beiträge der Eranos-Tagungen 2005 und 2006 (Basel: Schwabe Verlag, 2007), pp. 15–24.
= Fudge, Bruce, 'Qurʾānic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism', Die Welt des Islams 46:2 (2006), pp. 115–147.
= Gardet, Louis, Dieu et la destinée de l'homme (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1967).
= Gilliot, Claude, Exégèse, Langue et Theologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabari (m. 311/ 923) (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990).
=, 'La Vision de Dieu dans l'au delà. Exégèse, tradition et théologie en Islam', in Mohammad Ali Amir- Moezzi, J.- D. Dubois, C. Jullien, and F. Jullien (eds), Pensée grecque et

sagesse d'Orient. Hommage á Michel Tardieu (Turnhout: Brepols, 2009), pp. 237–269.
=, 'Kontiniuität und Wandel in der "klassischen" islamischen Koranauslegung (II./ VII.- XII./ XIX. Jh.)', Der Islam 85:1 (2009), pp. 1–155.
= Gramlich, Richard, Der eine Gott: Grundzüge der Mystik der islamischen Monotheismus (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998).
= Hallaq, Wael, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
= Hoffman, Valier, 'Refuting the Vision of God in Ibāḍī Theology', in Ersilia Francesca (ed.), Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015), pp. 245–253.
= Jaffer, Tariq, Rāzī: Master of Qurʾānic Interpretation and Theological Reasoning (Oxford: Oxford University Press, 2015).
Madelung, Wilferd, Religious Trends in Early Islamic Iran (Albany: Bibliotheca Persica, 1988).
= Melchert, Christopher, 'The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God', Arabica 62:4 (2015), pp. 459–476.
= Mir, Mustansir, 'The Sūra as a Unity: A Twentieth-Century Development in Qurʾānic Exegesis', in Abdul- Kader Shareef and G.R. Hawting (eds), Approaches to the Qurʾān (London–New York: Routledge, 1993), pp. 211–224.
= Naguib, Shuruq, 'Guiding the Sound Mind: Ebū's- Suʿūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period', Journal of Ottoman Studies 42 (2013), pp. 1–52.
= Pink, Johanna, Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen (Leiden: Brill, 2010).

=, 'Where does Modernity Begin? Muḥammad al- Shawkānī and the Tradition of Tafsīr', in Andreas Görke and Johanna Pink (eds), Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 323–360.
=, Muslim Qurʾānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities (Bristol: Equinox, 2019).
= Qutb, Sayyid, A Child from the Village, tr. John Calvert and William Shepard (Syracuse: Syracuse University Press, 2004).
= Ritter, Helmut, 'Philologica II', Der Islam 17:1 (1928), pp. 249–257.
= Robson, J.A., art. 'al- Bayḍāwī', Encyclopedia of Islam, 2nd edn. Ross, Samuel J., 'The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective', in M. Taha Boyalık and Harun Abacı (eds), Osmanlı'da İlm- i Tefsir (Istanbul: İSAR Yayınları, 2019), pp. 521–538.
= El- Rouayheb, Khaled, Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
= Saleh, Walid, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'an Commentary of al- Thaʿlabī (d. 427/ 1035) (Leiden: Brill, 2004).
=, 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: al- Wāḥidī (d. 468/ 1076) and his Significance in the History of Qurʾanic Exegesis', Journal of the American Oriental Society 126:2 (2006), pp. 223–243.
=, 'Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach', Journal of Qur'anic Studies 12 (2010), pp. 1–40.
=, 'The Gloss as Intellectual History: The Ḥāshiyas on al-Kashshāf', Oriens 41:3–4 (2013), pp. 217–259.

=, 'The Ḥāshiya 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: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday (Leiden: Brill, 2015), pp. 86–90.
=, 'Rereading al- Ṭabarī through al- Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī', Journal of Qur'anic Studies 18:2 (2016), pp. 180–209.
=, art. al- Bayḍāwī, Encyclopaedia of Islam THREE.
= Simsek, Halil, 'The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/ Abū al- Suʿūd al- ʿImādī (d. 1574 CE) Irshād al- ʿaql al- salīm ilā mazāyā al- Kitāb al- Karīm' (Unpublished PhD Dissertation: University of Toronto, 2018).
= Sinai, Nicolai, 'An Interpretation of Sūrat al- Najm (Q. 53)', Journal of Qurʾānic Studies 13:2 (2011), pp. 1–28.
= Tuft, Anthony K., 'The Origins and Development of the Controversy over "Ruʾya" in Medieval Islam and its Relation to Contemporary Visual Theory' (Unpublished PhD Dissertation: UCLA, 1979).
= Ullah, Kifayat, al- Kashshāf: Al- Zamakhsharī's Muʿtazilite Exegesis of the Qurʾān (Berlin: De Gruyter, 2017).
= Vajda, Georges, 'Le problème de la vision de Dieu (ruʾya) d'après quelques auteurs šīʿites duodécimains', in Daniel Gimaret, M. Hayoun, and J. Jolivet (eds), Etudes de théologie et de philosophie arabo- islamiques à l'époque classique (London: Variorum Reprints, 1986), pp. 31–54.
= Watt, William Montgomery, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953).
= Williams,WesleyW., 'Tajallī wa- Ruʾya: A Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qurʾān and Early Sunnī Islam' (Unpublished PhD Dissertation: University of Michigan, 2008).