@Tafsircenter

مارتن نجوين
Martin Nguyen

مفسرو نيسابور

استقصاء أوّلي للمصنفات القرآنية لابن حبيب (ت: ٤٠٦ / ١٠١٦) وابن فورَك (ت: ٤٠٦ / ١٠١٥)، وعبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩ / ١٠٣٧)

ترجمة: مصطفى الفقي

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 بمارتن نجوين، Martin Nguyen:

مارتن نجوين أستاذ مشارك في التقاليد الدينية الإسلامية في جامعة فيرفيلد، ومدير برنامج دراسات العالم الإسلامي بنفس الجامعة، وهو حاصل على الدكتوراه في دراسات وتاريخ الشرق الأوسط من جامعة هارفرد.

تتركز اهتماماته في التفسير والتصوّف واللاهوت الإسلامي، له في هذا عدد من الكتب؛ أهمها:

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

اللاهوت الإسلامي الحديث: الله في العالم، عبر الإيمان والخيال.

Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qasim al-Qushayrī and the Latā'if al-Ishārāt

المعلّم الصوفي وعالم القرآن: أبو القاسم القشيري و(لطائف الإشارات).

مقدمة[1]:

يهتم معظم الباحثين الغربيّين المعاصِرين في دراستهم للتفسير بمحاولة تجاوز التصنيفات الاستشراقية الكلاسيكية لهذا الحقل، ومحاولة بناء صورة أكثر دقّة للتفسير في مختلف مراحله؛ سواء مرحلته المبكّرة أو الكلاسيكية أو الوسيطة، ومحاولة توسعة مساحات الدَّرْس لتشمل الأعمال المخطوطة والمدارس التفسيرية غير المهتم بها، من أجل رسم خريطة أكثر دقّة لتطورات التفسير.

ويُعَدّ من الأُطروحات المهمّة في هذا السياق طَرْح وليد صالح حول المدرسة النيسابورية في التفسير؛ حيث يعتبر صالح أنّ ثمة مدرسة تفسيرية لها ملامح واضحة في نيسابور، تتميّز بالأساس بالتكاملية الهرمنيوطيقية، أي: بالانطلاق من الدّمج بين عدد من المقاربات التفسيرية المتنوّعة (التقليدية، اللغوية الفيلولوجية، الكلامية...)، وأنّ هذه المدرسة لها أهمية كبيرة في التقليد التفسيري وتطوّره، وإن كان هذا لا يظهر -بحسب صالح- في الدراسات المعاصرة بسبب تبنّي آراء شائعة في الفِكْر الإسلامي أو في الدراسات الغربيّة حول تاريخ التفسير ومرجعياته الكبرى ولحظاته الحاسمة.

---

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

هذه الورقة لمارتن نجوين، هي محاولة للسَّيْر في مسار طَرْح وليد صالح، مع رؤى أكثر تفصيلًا؛ حيث يحاول نجوين أن يقدّم صورةً عن تقليد أكثر اتساعًا مما ذَكر صالح، فيحاول توسِعة إطار هذه المدرسة لتشمل بعض التفسيرات الصوفيّة والكرّاميّة، في محاولة لبيان الدّور الأكبر الذي لعبته هذه المدرسة في تفاسير نيسابور وفي التأثير على التفسير لاحقًا، كما أنه يحاول توسعة الاشتغال على بعض الأسماء في هذه المدرسة التي لم تَحْظَ -في تصوره- باهتمام كبير ليبرز أثرها في التفسير وفي علوم القرآن كذلك.

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

إنّ الأهمية الكبيرة لترجمة هذه الورقة، هي كونها تكشف عن اهتمام غربيّ متنامٍ بدراسة المدوّنات التفسيرية غير المدروسة، ومحاولة حثيثة لاستثمار معظم المساحات في إعادة بناء تصوّر عن تاريخ التفسير وبنائه وتطوّراته، وهو اهتمام من المهم أن نتعرّف عليه في السياق العربي وعلى أبرز مشاغله.

الدراسة[١][٢][٣]

المدرسة النيسابورية:

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

---

(١) هذه المادة هي ترجمة لـ:

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

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

(٢) أُجْرِيَ البحثُ في هذه الدراسة بدعم من لجنة أبحاث أعضاء هيئة التدريس بجامعة فيرفيلد، والأكاديمية الأمريكية للدِّين، وزمالة الأبحاث متعدّدة البلدان التابعة لمجلس مراكز البحوث الأمريكية في الخارج. وقد عُرِضَتْ نسخة أوّلية من هذه الورقة في مؤتمر العام ٢٠١١: (القرآن: النصّ، والمجتمع، والثقافة)، الذي عقدته مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في لندن.

(٣) مترجم هذه المادة: مصطفى الفقي، باحث ومترجِم، له عدد من الأعمال المنشورة.

أكّدَت العديد من الدراسات التي تناولَتْ إقليم خراسان و/ أو مدينة نيسابور على أهمية (الإقليم) من أجل تعميق فهمنا التاريخي لحقل التفسير. في عام ٢٠٠٤م، قدّم وليد صالح عملًا جينالوجيًّا أساسيًّا للمدرسة النيسابورية المفترضة، من خلال تتبُّع السلسلة العِلْمية التي تبدأ بأبي القاسم بن حبيب (ت: ٤٠٦/ ١٠١٦)، مرورًا بأبي إسحاق الثعلبي (ت: ٤٢٧/ ١٠٣٥)، انتهاء بأبي الحسن الواحدي (ت: ٤٦٨/ ١٠٧٦)[١].

نتيجة لذلك، خضع كلّ من الثعلبي والواحدي -اللذَيْن خَلّفَا وراءهما مصنّفات تفسيرية مؤثّرة- لدراسات مهمّة. درس كلٌّ من وليد صالح ومحمد عاكف كوج Mehmet Akif Koç تفسيرَ الثعلبي: (الكشف والبيان)، في حين خضع كتاب: (قصص الأنبياء) للثعلبي المسمى بـ(عرائس المجالس) لدراسة ماريانا كلار Marianna Klar، وترجَمَهُ ويليام برينر William Brinner[٢].

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

Saleh, Formation of the Classical Tafsīr Tradition, pp. 4, 28; Saleh, 'The Last of the Nishapuri School', pp. 225- 6; Saleh, art. 'Exegesis VIII. Nishapuri School''.

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

وبطريقة مماثلة، تمّت دراسة تفاسير الواحدي الثلاثة الباقية بواسطة صالح[١]، بالإضافة إلى كتابه الأساسي عن أسباب النزول، والذي درسه أندرو ريبين[٢] Andrew Rippin[٣]. بالمقارنة، لم يحظَ ابن حبيب، وهو الحلقة

(١) باحث لبناني، وُلِد في كولومبيا، 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.

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

وقد ترجمنا دراسة له ضمن ملف التفسير بعنوان: (تفاسير القرآن)، ترجمة: طارق عثمان، بالإضافة لعرضٍ لكتابه: (تشكُّل التقليد التفسيري الكلاسيكي) كتبه عمر عليّ أونثاغا، ترجمة: مصطفى هندي، وغيرها من أعمال، يمكن مطالعتها ضمن الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٢) Saleh, 'The Last of the Nishapuri School', pp. 223- 43; Rippin, 'The Exegetical Genre Asbāb al- nuzūl', pp. 1- 15.

(٣) أندرو ريبين Andrew Rippin، (١٩٥٠ – ٢٠١٦)، هو باحث كندي من أصل بريطاني، وُلِد في لندن، وقد عمل كباحث زميل في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، منذ عام ٢٠١٣م، قبل وفاته في ٢٠١٦م، واهتمامه الرئيس يتعلّق بدراسة الإسلام المبكِّر، ودراسة تفسير القرآن في العصور الكلاسيكية، له عدد من المؤلفات التي قام بتأليفها أو المشاركة في إعدادها، مثل:

Guide to Islam, co- authored with David Ede, Leonard Librande, Donald P. Little,
Richard Timmis, and Jan Weryho, Boston 1983.

دليل إلى الإسلام، مع ديفيد إيدي ليونارد ودونالد ليتل ريتشارد.

كما حرّر كتابًا مهمًّا بعنوان:

Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān (ed.), Oxford 1988
=

الأولى المهمّة في سلسلة المدرسة النيسابورية، إلا باهتمام ضئيل. وسوف أناقش هذه الفَجْوة لاحقًا.

قبل دراسات صالح، قدَّم كلود جيليو Claude Gilliot[1] فهمًا أشمل لـ(المدرسة النيسابورية) المفترضة. في دراستَيْن عن مفسِّري القرآن في آسيا الوسطى وخراسان ظهرتَا عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٠ على التوالي، تحدّث جيليو عن (مدرسة خراسان، خاصّة في مدينة نيسابور)، وقام بسرد علماء تلك

=

«مقاربات في تاريخ تفسير القرآن».

وهو كذلك محرّر الدليل المُهِم:

Blackwell companion to the Qurʾan (ed.), Oxford 2006.

(قسم الترجمات).

(١) كلود جيليو (١٩٤٠- ...)، مستشرق فرنسي وأحد الآباء الدومنيكان، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكس أون بروفانس- مارسيليا بفرنسا منذ عام ١٩٨٩ وحتى تقاعده في عام ٢٠٠٦، وُلد جيليو في السادس من يناير عام ١٩٤٠، وقد حصل على دكتوراه الدولة في سبتمبر عام (١٩٨٢) من جامعة السوربون Paris-111، وكانت أطروحته بعنوان: «جوانب المخيال الإسلامي الجمعي من خلال تفسير الطبري»، والتي أشرف عليه فيها أستاذه: محمد أركون، وقد عمل باحثًا في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومشرفًا ومحررًا لعددٍ من المجلات البحثية المتخصصة؛ كمجلة أرابيكا (Arabica)، وله إنتاج غزير وعدد كبير من الكتابات حول تاريخ القرآن والتفسير، وأشرف على العديد من الرسائل الأكاديمية والأعمال العلمية. (قسم الترجمات).

المدرسة[١]. وفيما يتعلّق بذِكْر علماء تلك الحِقْبة محلّ الدراسة، أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وأوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، يقول جيليو: ابن حبيب، وتلميذه الثعلبي، وأبو عبد الرحمن الحريري النيسابوري (تُوفي بعد ٤٣٠/ ١٠٣٨)، وأبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩/ ١٠٥٧)، والواحدي، وعليّ بن سهل النيسابوري الشافعي (ت: ٤٩١/ ١٠٩٨)[٢]. وتحت عناوين منفصلة أخرى غير مرتبطة بمفهومه عن المدرسة النيسابورية، يذكر جيليو اثنين من مفسِّري الكرّاميّة؛ أبا الحسن الهيثم بن محمد (ت: ٤٦٧/ ١٠٧٥)، والسرآبادي (ت: ٤٩٤/ ١١٠٠)، ثم يسوق مثالَيْن على مفسِّري الصوفية؛ أبا عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢/ ١٠٢١)، وأبا القاسم القشيري (ت: ٤٦٥/ ١٠٧٢)[٣]. وعلى الرغم من أنَّ تناوُل جيليو لكلّ عالمٍ سالف الذِّكر كان مقتضبًا، إلّا أن دراساته تُفيدنا في رَسْم الخرائط العامة للمساهمة النيسابورية في حَقْل التفسير وإثبات أنّ إنتاج مصنّفات عن القرآن كان تقليدًا علميًّا مستدامًا للعديد من علماء المدينة. وبدلًا من أنْ تقتصر على ابن حبيب والثعلبي والواحدي فحسب، يمكن -بل ينبغي لنا- أن نتصوّر المدرسة النيسابورية في تفسير القرآن على نحوٍ أوسع بكثير.

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

(٢) Gilliot, ‘L'exégèse du Coran’, pp. 139- 42; Gilliot, ‘Qur’anic Exegesis’, pp. 104- 5.

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

في الواقع، قدّم عددٌ من الباحثين المزيدَ من الدراسات المعمّقة لبعض هؤلاء المفسِّرين الآخرين في نيسابور. يقدّم ترافس زاده Travis Zadeh دراسةً دقيقة للتفسير الفارسي (تاج التراجم) ومؤلِّفه الشافعي الأشعري أبي المظفر شاهفور الإسفراييني (ت: ٤٧١/ ١٠٧٩). ويشير زاده إلى أن تفسير الإسفراييني مَدِين كثيرًا لتفسير الثعلبي (الكشف والبيان)[١]. أيضًا درس جيرهارد بويرينج Gerhard Böwering حقائقَ التفسير وزيادات حقائق التفسير للسلمي[٢]. كما قمتُ مع أنابيل كيلر Annabel Keeler وكريستين ساندز Kristin Sands بدراسة طبيعة تفسير القشيري (لطائف الإشارات)[٣]. وفي مقدّمة دراسة القطب الصّوفي والعَلم القرآني، أقدّم خريطة موسّعة ومعدّلة لمدرسة التفسير النيسابورية بناء على سياق السيرة الذاتية للقشيري[٤]. بالإضافة إلى ذلك، فقد تعرّفتُ على مخطوطَتَيْ تفسير منسوبتَيْن للقشيري. وكما تجادل الدراسة، فإنّ هذه البقايا المفترضة من كتاب (التفسير الكبير) للقشيري هي، على الأقل، من أصل نيسابوري وترجع إلى القرن الخامس/ الحادي عشر

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

(٢) al- Sulamī, al- Ziyādāt ḥaqāʾiq al- tafsīr; Böwering, 'The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary', pp. 35- 56; Böwering, 'The Qurʾān Commentary of Al-Sulamī', pp. 41- 56.

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

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

تقريبًا[١]. وبذات الطريقة، قام جوزيف فان إس[٢]، وآرون زيسو Aron Zysow، وترافيس زاده[٣] بدراسة المصنّفات القرآنية التي كتبها علماءُ

---

(١) Nguyen, 'Al- Tafsīr al- kabīr', pp. 17- 45; Nguyen and Chiabotti, 'Textual Legacy', pp. 387- 8.
جديرٌ بالذِّكْر أن إحدى هذه المخطوطات خضعت للدراسة من قَبْل باللغة التركية:
Özgel, 'Ebu'l- Kasım el- Kuşeyrî', pp. 273- 292.

(٢) 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 التصوّف 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 تُرجم 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» ترجمه: 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).

(٣) ترافيس زاده Travis Zadeh، أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة هارفرد وجامعة بنسلفانيا، وهو حاصل على دكتوراه في الأدب المقارن من جامعة هارفرد، ومجالات اهتماماته تتعلّق بالإسلام المبكّر، والدراسات القرآنية، وعلم الاسكاتولوجي «الأخرويات»، والشعائر، والجغرافيا المقدّسة، ومن كتاباته:

-The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis. Qur'anic Studies Series, 7. New York: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012

«القرآن العامي، الترجمة وصعود التفسير الفارسي»

=

الكرّاميّة، وهي حركة تقوية شعبية أسّسها أبو عبد الله محمد بن كرّام (ت: ٢٥٥/ ٨٦٩) وكان زاهدًا يُنسب إلى عقيدة الإرجاء المبكّرة[١]. لفت زيسو الانتباه إلى مصنّف تفسيري مُعَنْوَن بـ(كتاب المباني لنَظْم المعاني)، الذي كتبه مصنِّف كَرّاميّ تم تعريفه لاحقًا على أنه أبو محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام (حوالي ٤٢٩/ ١٠٣٨)[٢]. وقد درس جيليو مقدّمة النصّ بعناية[٣]. أمّا

=

وقد ترجمنا عرضًا لهذا الكتاب، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشور على هذا الرابط:
https://tafsir.net/translation/100/

– Mapping Frontiers across Medieval Islam. Geography, Translation and the ‘Abbasid Empire, Londres, I.B. Tauris, 2011،

«رسم الحدود في العصور الوسطى للإسلام، الجغرافيا والترجمة والدولة العباسية». (قسم الترجمات).

(١) van Ess, Ungenützte Texte zur Karrāmīya; Zysow, ‘Two Unrecognized Karrāmī Texts’, pp. 577- 87; Zadeh, Vernacular Qur’an, p.
ولمراجعة الأصول التاريخية للكرّامية، انظر:
Bosworth, ‘The Rise of the Karrāmiyya,’ pp. 5- 14.

(٢) كان الباحث الإيراني حسن أنصاري قمي (حسن الأنصاري) أوّل باحث حديث يعيّن مؤلفَ كتاب المباني، كما لاحظ كلّ من جيليو وزاده.
Zysow, ‘Two Unrecognized Karrāmī Texts’, pp. 577- 9; Anṣārī Qummī, ‘Mulāhezatī chand darbāre- ye mirāth- e bar jāy mānde- ye Karrāmiyya’, p. 80; Gilliot, ‘Une Reconstruction critique du Coran’, p. 49; Zadeh, Vernacular Qur’an, p. 483- 4.

(٣) Gilliot, ‘Les sciences coranique’, pp. 18- 81.

العالم الكراميّ سابق الذِّكر أبو بكر عتيق بن محمد السرآبادي، فقد قدّم زاده دراسة لتفسيره الفارسي للقرآن المسمى: (تفسير التفسير)[١].

بالنظر إلى كثرة هؤلاء المفسِّرين المُرتبطين بمدينة نيسابور، يصبح التعريف العملي لمدرسة نيسابور للتفسير القرآني مواتيًا. يعمل جيليو على تقديم فَهْم أوسع نسبيًّا للمدرسة قائلًا: «كان إقليم خراسان، وخاصّة مدينة نيسابور، منبتًا خصبًا لمفسِّري القرآن...»، وبعد ذلك قام برسم العلاقات الجديرة بالملاحظة بين الشيوخ والتلامذة من مختلف المفسِّرين الذين تناولهم بالدّراسة[٢]. إذن، يعتبر المكان وتلقِّي العلم معيارين أساسيين لدى جيليو. بينما يقدّم صالح تعريفًا أكثر دقّة لمدرسة نيسابور قائلًا:

«من خلال تسميتها (مدرسة)، لا أقصد أن أشير إلى أن هذه المجموعة قد اتّبعت نهجًا واحدًا في تفسير القرآن، بل أقصد بالأحرى وصف الجهود المشتركة التي بذلها هؤلاء العلماء للتعاطي مع إشكالية معاني القرآن على خلفية الصراع بين التفسير التقليدي، والتفسير اللغوي، والتفسير الكلامي... كان تأثير هذه المدرسة منتشرًا إلى درجة أن التقليد التفسيري في العصور

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

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

الوسطى يصبح بلا معنى دون أن نأخذ في عين الاعتبار مساهمة هؤلاء العلماء»[١].

يمكن استنتاج عدّة نقاط مهمّة من تعريف صالح: أولًا: المدرسة النيسابورية لا تلتزم (منهجًا موحّدًا). يمكننا العثور على اختلافات تأويلية مهمّة بين المفسّرين ممن كانوا شيوخًا وطلابًا[٢]. وفي الواقع، يمكن أن تظهر الاختلافات في المنهج داخل أعمال المؤلِّف الواحد الذي تختلف اهتماماته اعتمادًا على الجمهور أو السياق أو مرحلته العمرية التي كان يكتب فيها[٣]. ثانيًا: القاسم المشترك بين هؤلاء المفسِّرين هو أنهم يصطنعون عددًا من المقاربات التفسيرية المختلفة وربما المتنافسة في محاولاتهم الخاصّة لتقديم فهمٍ أفضل للنصّ المقدّس. نذكر منها على وجه التحديد (التفسير التقليدي، والتفسير الفيلولوجي، والتفسير الكلامي)، ولكن يمكن إضافة مقاربات تفسيرية أخرى على نحو صحيح؛ مثل المقاربة الفقهية، والوعظية، والتربوية، وغير ذلك. في الحقيقة، كما يذكر صالح في موضع آخر، فإنّ التفسير بشكلٍ عام «هو أدبيات متكاملة»، مما يعني أنّ تأويلات التفسير القرآني تكون في كثير من

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

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

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

الأحيان عبارة عن مجموعة متنوّعة من المقاربات التفسيرية[١]. ثالثًا: تُعرف مدرسة نيسابور بتأثيرها الواسع على (التقاليد التفسيرية القروسطية) الأوسع نطاقًا. ويمكن قياس هذا التأثير إلى حدٍّ كبيرٍ من خلال مراجعة المصنفات البيبليوغرافية حيث نعثر على علاقات التلمذة، وكذلك من خلال الإشارات الضمنية والصريحة الواردة في التفاسير اللاحقة ونشر المخطوطات.

على نحوٍ لا يمكن إنكاره، يستهدف تعريف صالح تتبُّع ما اعتبره الخط الجينالوجي الأساسي للمدرسة النيسابورية: ابن الحبيب، والثعلبي، والواحدي. ومع ذلك، نظرًا لإمكانية تطبيق معايير صالح بشكلٍ عامّ، واتّباعًا لمقاربة جيليو الأكثر شمولية، فإنّني أجادل بأنّ مفهوم المدرسة النيسابورية يمكن، وينبغي أن يكون، أكثر شمولًا إلى حدٍّ كبير. ولنأخذ على سبيل المثال حالة أبي القاسم القشيري. بينما يصنّف جيليو القشيري كمفسّر صوفي مستقلّ، أي: غير مندرج تحت مفهوم المدرسة النيسابورية، أزعم أنه يجب أن يُفهم على أنه عضو مهم في المدرسة النيسابورية أيضًا. فقد استوفى القشيري العديد من المعايير: ١) تتلمذ على يد ابن حبيب. ٢) حافظ على روابط علمية مع كلّ من

(١) Saleh, 'Preliminary Remarks', p. 20. وفيما يتّصل بأنواع الأدبيات الدينية، قدّم شهاب أحمد في دراسته لقصة الآيات الشيطانية تحليلًا موجزًا ومميزًا للتفسير المبكر كنوع. Ahmed, Before Orthodoxy, pp. 19- 33.

الثعلبي والواحدي. ٣) تدلّ تأويلاته على نزعة هيرمينوطيقية تكاملية. ٤) كثيرًا ما يحيل المفسّرون اللاحقون -من نيسابور وخارجها- على تفسيره. وبعد استقصاء المصنفات التاريخية والنصوص المتاحة لغيره من مفسِّري نيسابور، أقترحُ توسيع حدود المدرسة النيسابورية لتشمل مفسِّري الصوفية والكرّامية آنفي الذِّكْر (سأتناول الأساس المنطقي لإدراج الكرّامية لاحقًا)، بالإضافة إلى عدد معتبر من المفسِّرين الآخرين. على وجه التحديد، أودّ أنْ أُضيف إلى الأعلام المذكورة سابقًا: ابنَ فوْرَك، وعبدَ القاهر البغدادي، وكذلك الإمامَ الشافعي أبا سهل الصعلوكي (ت: ٣٦٩/ ٩٨٠)، والتقليديّ الشافعي أبا بكر البيهقي (ت: ٤٥٨/ ١٠٦٦)، والقاضي الشافعي البارز الماوردي (ت: ٤٥٠/ ١٠٥٨)، الذي عاش في نيسابور شطرًا من حياته، والصوفي الخرجوشي (ت: ٤٠٦/ ١٠١٥ أو ٤٠٧/ ١٠١٦)، والفقيهَ الشافعي أبا محمد الجويني، وهو أيضًا والد إمام الحرمين المشهور أبي المعالي الجويني (ت: ٤٣٨/ ١٠٤٧)، والواعظَ الحنفي أبا الحسن الصندلي (ت: ٤٨٤/ ١٠٩١). عاش هؤلاء العلماء جميعًا في القرنَيْن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، والخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وصنّفوا في/ أو نُسبوا إلى حقل التفسير. وبينما تختلف المناهج التي اصطنعها كلّ عالم من هؤلاء في حقل التفسير، إلا أنهم أسهموا جميعًا بنشاط في البيئة المدرسية المنتعشة بنيسابور التي انبثقت عن علوم القرآن. من خلال الانضمام إلى هذا النوع من الدراسة القرآنية، كان

أولئك العلماء يقدِّمون شهادة اعتمادهم العلمي، ويصنفون أنفسهم بوصفهم علماء نيسابوريين بامتياز، وينضمّون إلى الخطاب الديني الذي حاز مكانة إبستمولوجية مرموقة في المدينة. لم يكن تفسير القرآن مجرّد نشاط فكري، بل كان مسعًى مرتبطًا بأهمية اجتماعية – سياسية لبعض الفئات في مدينة نيسابور.

أبو القاسم بن حبيب (ت: ٤٠٦/ ١٠١٦):

قبل الشروع في معالجة الحلقات (الأحدث) من سلسلة المدرسة النيسابورية؛ ابن فوْرَك، وعبد القاهر البغدادي، يجدر التعرّض للحلقة الجينالوجية الأولى للمدرسة، التي حَظِيَتْ باهتمام أكاديمي محدود، والمتمثّلة في أبي القاسم الحسن بن محمد بن حبيب. في جميع مصنفات التراجم التي تناولَت ابن حبيب، كان اللقب الأبرز الذي ارتبط بسيرته باستمرار هو (المفسِّر)[١]. تكمن شُهرته، إذن، في كونه عالمًا قرآنيًّا في المقام الأول، بالإضافة إلى الثعلبي لكونه أشهر تلامذته في هذا الحقل. ومع ذلك، تذكر كتب التراجم أيضًا أنّ ابن حبيب كان إمامًا في الحقول التكميلية الأخرى؛ كالأدب، والنحو، والسيرة، وقصص الأنبياء، والمغازي. يتميَّز إرث ابن حبيب المكتوب أيضًا بهذا التنوّع. كما يذكر مصنّفو كتب التراجم أعماله في مختلف العلوم: قراءات القرآن، والتفسير، والأدب. في الواقع، كتبَ كلٌّ من الصفدي (ت: ٧٦٤/ ١٣٦٣)، والسيوطي (ت: ٩١١/ ١٥٠٥) بعد عدّة قرون، أنّ تفسير ابن حبيب

(١) al- Sahmī, Tārīkh Jurjān, p. 78; al- Fārisī, ‘Kitāb al- Siyāq’, fol. 2b; al- Fārisī, al- Mukhtaṣar, p. 6; al- Ṣarīfīnī, al- Muntakhab, p. 179; Ibn al- Ṣalāḥ al- Shahrazūrī, Ṭabaqāt al- fuqahāʾ al- Shāfiʿiyya, vol. 1, p. 539, vol. 2 p. 565; al- Dhahabī, Tārīkh al- islām, vol. 28, p. 141; al- Dhahabī, Siyar al- aʿlām al- nubalāʾ, vol. 17, p. 237; al- Ṣafadī, Kitāb al- Wāfī bi’l- wafayāt, vol. 12, pp. 149- 50; al- Suyūṭī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, p. 11; al- Dāwūdī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, vol. 1, p. 146.

قد لقي استحسانًا كبيرًا «كان تفسيرًا مشهورًا»[١]. وللأسف، لا يبدو أن هذا التفسير قد بقي، بصرف النّظر عن ذِكْره في مصنفات الفهارس[٢]. ومع ذلك، بقيت آثاره في اقتباسات المفسِّرين اللاحقين، وخاصّة الثعلبي[٣]. ولِحُسْن الحَظّ، وصل إلينا مصنفان آخران لابن حبيب؛ كتاب: (عقلاء المجانين)، وكتاب: (التنبيه على فضل علوم القرآن). يتعلّق العمل الأول، الذي تم تحقيقه عدّة مرات، بأقوال محكمة منسوبة إلى المجانين[٤]. ويمكن لهذا العمل في حَدّ

(١) al- Ṣafadī, Kitāb al- Wāfī bi'l- wafayāt, vol. 12, p. 150; al- Suyūṭī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, p. 11.

(٢) لاحَظ صالح في البداية أن (الفهرس الشامل) بَدَا وكأنه يشير إلى وجود مخطوطَتَيْن من تفسير ابن حبيب محفوظتَيْن في أرشيفات إسطنبول. للأسف، ثبت منذ حين أن هذا غير صحيح. فقد اكتشف كوج أن المخطوطات المُشَار إليها هي في الواقع من مصنفات نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين النيسابوري، وتم فهرستها بالخطأ على أنها من مصنّفات ابن حبيب. وبينما كنت غير مطلع على جهود كوج، توصّلت إلى نفس النتائج بشكلٍ مستقل أثناء إجراء البحث في إسطنبول.

Koç, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān', pp. 96- 7, fn. 187.

(٣) يمكن العثور على مواد إضافية لابن حبيب في نصوص أخرى. على سبيل المثال، استشهدت مخطوطة رقم MS Laleli 198 بإيجاز بأبي القاسم بن حبيب مرّة واحدة. كما استشهد الثعلبي بالسطور ذاتها في تفسيره. وفي تفسيره، نقل ابن حبيب رأي أبي منصور [محمد بن أحمد] الأزهري. كما يستشهد السيوطي بابن حبيب مرّة واحدة في تأريخه لآية في (التحبير في علوم التفسير).

MS Laleli 198, fol. 311b; al- Thaʿlabī, al- Kashf wa'l- bayān, vol. 4, p. 138; al- Suyūṭī, al- Taḥbīr, p. 98.

(٤) Ibn Ḥabīb, ʿUqalāʾ al- majānīn, ed. Muḥammad Baḥr al- ʿUlūm; Ibn Ḥabīb, ʿUqalāʾ al- majānīn, ed. ʿUmar al- Asʿad; Ibn Ḥabīb, ʿUqalāʾ al- majānīn, ed. ʿAbd al- Amīr Muhanna.

ذاته أن يكون مصدرًا مفيدًا لمعرفة هيرمينوطيقا ابن حبيب إذا دُرِس من زاوية كيفية توظيف ابن حبيب لأكثر من ثمانين آية من القرآن في العمل المُشَار إليه. بينما يدور العمل الآخر على أطروحة في (علوم القرآن)، ويتناول فيه ترتيب السور من حيث زمن الوحي وصيغ الخطاب المختلفة الواردة في القرآن. ويعتبر عاكف كوج هو الباحث الوحيد الذي قام بتحليل هذا العمل حتى الآن، مشيرًا إليه في دراسته عن مقاتل بن سليمان والثعلبي[١]. وأودّ أن أسلّط المزيد من الضوء على هذه الرسالة الموجزة نظرًا لأهميتها في فهمِ إسهامِ ابن حبيب في علوم القرآن.

قبل أن أنتقل إلى تحليل النصّ، ثمّة نقطة مهمّة عن حياة ابن حبيب ما زالتْ تستدعي دراسة دقيقة، وهي التحوُّل المزعوم لابن حبيب من الكرّاميّة إلى المذهب الشافعي. ذُكر هذا الأمر للمرّة الأولى عند السمعاني، يقول: «في البداية كان أبو القاسم بن حبيب أولًا كرّاميّ المذهب، ثم أصبح شافعيًّا»[٢]. وقد سلّم الباحثون في العصر الحديث إلى حدٍّ كبير بصحّة مقالة تحوُّل ابن حبيب إلى الشافعية، مثل عمر الأسعد، محقّق طبعة عام ١٩٨٧ من كتاب (عقلاء المجانين). ونظرًا للطبيعة القرآنية لمصنّفات ابن حبيب وارتباطه بالدوائر

(١) Koç, ‘A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān’, pp. 94- 6.

(٢) al- Samʿānī, al- Ansāb, vol. 3, p. 385 under ‘al- Shāmātī.’ See also al- Ṣafadī, al- Wāfī bi- al- wafayāt, vol. 12, p. 150; al- Suyūṭī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, p. 11.

العِلْمِيّة الدينية في عصره، يعتقد الأسعد أنّ ابن حبيب قد طَوَّرَ «نزعة صوفية في خطابه ومجالسه وشِعْرِه»، ثم يستشهد بأمثلة من شِعْره ليثبت أنّ التحوّل إلى المذهب الشافعي -الذي كان وثيق الصِّلة في ذلك الوقت بالصوفية- أمرًا معقولًا[١].

ومع ذلك، كان وليد صالح أوّل باحث معاصر يشكّك في تحوّل ابن حبيب إلى الشافعية. من خلال قراءة كتب التراجم، يجادل صالح بأنّ التحوّل المزعوم إلى المذهب الشافعي كان «محاولة متأخّرة واضحة لإعادة التأهيل»، وذلك بناء على نقطتين: ١) يذكر الذهبي بشكلٍ مقتضب أنّ المحدِّث الشافعي الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥/ ١٠١٥) «تكلّم في ابن حبيب»[٢]. ٢) لا تقدِّم كتبُ طبقات الشافعية ترجمةً لابن حبيب. وفيما يتعلّق بالنقطة الأولى، يشير صالح إلى أنّ الحاكم المحدِّث قد واجهته مِحَنٌ مع الكرّامية خلال حياته. وبحسب ما ورد، تعرّضت له جماعة من الكرامية إلى حَدٍّ منعه من مغادرة منزله. وبافتراض العداء المتبادل، يتكهّن صالح أنّ «الكلام في ابن حبيب» كان على الأرجح بسبب خلفيّته الكرّامية، وهي نَظْرَة -بحسب الافتراض- ما كانت لِتُوجَد لو أنّ ابن حبيب قد ترك -صدقًا- مذهب الكرّامية وتحوّل إلى مذهب الحاكم الشافعي.

(١) Ibn Ḥabīb, ʿUqalāʾ al- majānīn, ed. ʿUmar al- Asʿad, p. 7.

(٢) Saleh, Formation, p. 47.

ونظرًا لأهمية الكرّامية في المدرسة النيسابورية، فقد حاولتُ أن أتتبع بشكلٍ كاملٍ قَدْرَ الإمكان معنى عبارة: «تكلّم فيه» المنسوبة إلى الحاكم. تقول العبارة الكاملة التي جاءت في (سير أعلام النبلاء) للذهبي: «وقد تكلّم فيه الحاكم في رقعة نقلها عنه مسعود بن عليّ السجزي، فاللهُ أعلم»[١]. وبحسب قراءة صالح، فإنّه يفسّر كلمة (رقعة) المذكورة بأنها (ورقة)، لا بد أن يكون الذهبي قد اطّلع عليها، ولكنه لا يريد إعادة سَرْد افتراءات موجّهة ضد عالم مناظر، فاختار ألّا يذكر طبيعة النقد الذي تكلّم به الحاكم على الإطلاق، وهكذا يختم كلامه بعبارة: «اللهُ أعلم» الدالّة على تردّده. وبينما تمثّل هذه القراءة وجهة نظر معقولة، إلّا أنه من المهم أن نأخذ في الاعتبار هذه الرقعة التي نقلها مسعود ابن عليّ السجزي (ت: ٤٣٨- ٤٣٩/ ١٠٤٦- ١٠٤٨)، وهو عالم نيسابوري شهير في الحديث وتلميذ للحاكم[٢]. في الواقع، تكمن شهرة السجزي بشكلٍ أساسي في العمل الذي كتبه الحاكم للسجزي بعنوان: (سؤالات مسعود بن علي السجزي مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة). وهذا العمل في الأساس عبارة عن مجموعة من إجابات الحاكم على سلسلة من أسئلة السجزي المتعلّقة بأحوال مختلف رواة الحديث، أو بعبارة أخرى هو مصنّف في الجرح والتعديل.

(١) «وقد تكلم فيه الحاكم في رقعة نقلها عنه مسعود بن علي السجزي، فالله أعلم». الذهبي، سير أعلام النبلاء، مجلد: ١٧، ص٢٣٨.

(٢) al- Sarīfīnī, al- Muntakhab, p. 432.

وأعتقدُ أنّ تلك الرّقعة التي ذكرها الذّهبي تشير إلى (ملاحظة) واردة في هذا العمل أو شيء من هذا القَبِيل. وبالبحث في (السؤالات) يظهر اسم حبيب أربع مرات[١]، على الرغم من عدم التطابق الدقيق بين أيٍّ منها واسم أبي القاسم بن حبيب. في إحدى هذه المرّات، تحدَّث الحاكم عن شخص اسمه أبو أحمد الحبيبي بشكلٍ سيّئ للغاية، يقول الحاكم: «كان يكذب مثل السَّكِر»[٢]. في الواقع، تردّد هذه المقولة تحديدًا، والتي تقول: «سمعتُ مسعود بن عليّ يقول: سألت الحاكم أبا عبد الله عن أبي أحمد الحبيبي...»، مقالة الذهبي عن ابن حبيب. وأنا أزعم أنه إمّا أن يكون: ١) الذهبي قد قرأ (السؤالات) وخلَط بين الحبيبي وابن الحبيب. أو ٢) أنّ نسخة (السؤالات) التي قرأها الذهبي كانت تفتقد الكنية المميزة لأبي أحمد. وهذا الاستنتاج ما هو إلا اقتراح بالطبع كاقتراح صالح الأصلي. وفي النهاية، من الأفضل ألّا نُفْرِط في تحليل العبارة حتى نتمكن من العثور على دليل أكثر تحديدًا لشرح إشارة الذهبي إلى الرقعة

(١) هذه المرات الأربع هي: أبو أحمد الحبيبي، حبيب بن أبي ثابت، أبو الحسين محمد بن الحسين بن حبيب الوادعي، وحبيب. كما تم البحث عن اختلافات أخرى في اسم أبي القاسم بن حبيب، ولكنها أيضًا لم ينتج عنها ارتباطات محددة. الحاكم النيسابوري، سؤالات مسعود بن عليّ السجزي مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، ص٧٤، ١٢١، ٢٢٥، ٢٣٦.

(٢) تقول العبارة نصًّا: «سمعتُ مسعود بن علي يقول: سألتُ الحاكم أبا عبد الله عن أبي أحمد الحبيبي، فقال: كان يكذب مثل السَّكِر». الحاكم النيسابوري، سؤالات مسعود بن علي السجزي مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، ص٧٤.

التي نقلها مسعود بن عليّ السجزي عن الحاكم في كلامه عن أبي القاسم بن حبيب.

وهكذا، فإنّ النقطة الوحيدة المتبقية من حِجاج صالح ضدّ تحوُّل ابن حبيب من الكرّامية إلى الشافعية هي أنّ ابن حبيب، وهو أحد العلماء المهمّين في علوم القرآن، يغيب تمامًا عن كتب الطبقات الشافعية. وهذا صحيح، لكنها ليست حُجّة دامغة. لا تذكر مصنّفات التراجم التي تترجم لابن حبيب أيّ إسهامات مصنّفة في الفقه الشافعي أو أصول الفقه. إضافة إلى ذلك، يُشَار إلى تلامذته بوصفهم منتمين إلى حقل التفسير لا الفقه. علاوة على ذلك، من المحتمل أن يكون تحوُّله إلى المذهب الشافعي حدث في فترة متأخّرة من حياته، بعد أن أنجز بالفعل الكثير من مصنّفاته في علوم القرآن ونشر تعاليمه. وحتى لو افترضنا أنه تحوّل إلى الشافعية في وقت مبكّر من حياته، فلا يوجد سبب يجعلنا نتخيّل أنّ مدرسته في التفسير ستحتاج بالضرورة إلى تغيير جذري لاعتمادها لدى غير الكرّامية. وكما يجادل صالح نفسُه، كان الثعلبي مطمئنًّا تمامًا إلى الأخذ عن ابن حبيب الكرّاميّ. ويمكننا أن نتخيّل بسهولة أنّ ابن حبيب الذي تحوَّل إلى المذهب الشافعي كان ينظر إلى مصنّفاته القرآنية في المرحلة الكرّامية باعتبارها مصنّفات صالحة ونفيسة بالنسبة إلى وضعه الجديد كعالم شافعي.

وأخيرًا، فإنّ الحُجّة الأقوى لتحوُّل ابن حبيب إلى المذهب الشافعي هي التفاصيل التي تم التغاضي عنها والتي نجدها في مصدر مبكِّر يؤرِّخ لحياة ابن حبيب. في كتاب (السياق) لعبد الغافر بن إسماعيل الفارسي (ت: ٥٢٩/ ١١٣٤)، سبط أحد تلاميذ ابن حبيب وهو أبو القاسم القشيري، يُذْكَر أن القاضي أبا عمر البسطامي (ت: ٤٠٧- ٤٠٨/ ١٠١٦- ١٠١٧) صَلّى بالناس صلاة الجنازة على ابن حبيب[١]. لم يكن أبو عمر البسطامي شخصية محايدة في المشهد الاجتماعي- السياسي المشحون لنيسابور. فقد كان شيخ الشافعية زمن وفاة ابن حبيب[٢]. ومن المؤسِف أنّ هذه التفاصيل المهمّة لم يتم تداولها في كتب التراجم اللاحقة التي ترجمتْ لابن حبيب. ويمكن تفسير هذه المعلومة بإحدى طريقتين: ١) إمّا أنّ الموقف يعتبر توقيرًا لأحد علماء المذهب الشافعي في نيسابور. ٢) أو أن فكرة «أهل السنّة» في ذلك الوقت كانت لا تزال مفتوحة بما فيه الكفاية، بحيث كان من الممكن اعتبار الكرّامية جزءًا من أهل السنّة، كما يجادل صالح[٣]. في الواقع، كما أشار زاده، كان العديد من العلماء غير

(١) Al- Fārisī, ‘Kitāb al- Siyāq’, fol. 3a.

(٢) كان القاضي أبو عمر البسطامي متزوجًا أيضًا من العائلة الصعلوكية والتي كان أبو سهل الصعلوكي من كبار الشافعية فيها قبل جيلَيْن، وساعد في توطين الأشعرية والصوفية في مدينة نيسابور.
Bulliet, Patricians of Nishapur, pp. 117- 8.

(٣) Saleh, Formation, p. 48.

الكرّاميين، بما فيهم الأشاعرة، على استعداد تامّ للانخراط في دوائر الكرامية، والعكس صحيح[١].

وهكذا، بينما ما زال ممكنًا أن نفكّر في أن رواية تحوُّل ابن حبيب إلى الشافعية كانت رواية مختلَقَة في فترة لاحقة، فإنّ ما أعمل على إبرازه الآن هو أن مصنّفات ابن حبيب القرآنية خلال هذا الوقت بوصفه كراميًّا كانت قابلة للتداول إن لم تكن مقبولة تمامًا لدى غير الكراميّة، كما كان يواصل التدريس والتأثير على غير الكراميين. وهذا أمر مهم في حَدّ ذاته؛ لأن عددًا من الدراسات التي سبق الاستشهاد بها قد أثبتت بالفعل أنّ كراميّة نيسابور كانوا مساهِمين مهمّين في البيئة التفسيرية للمدينة[٢]. وكانوا يصنّفون تعليقات موسّعة على القرآن، بالإضافة إلى رسائل في علوم القرآن. إذن، من المحتمل جدًّا أن ابن حبيب -ولا سيما في بداياته التكوينية- قد تعرّض خلال مسيرته العلمية وتأثّر بجوانب مختلفة من هذا التقليد الكرّامي في المعرفة القرآنية، وهو ما كان سيستمر بطريقة أو بأخرى، بِغَضّ النظر عن تغيير مذهبه، في سنواته الأخيرة ثم بعد ذلك كان يمكن أن يُورثه إلى طلابه الشافعيين أصلًا.

(١) Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 464- 9, 483- 96. For the relationship between Karrāmīs and Sufis see Chabbi, 'Remarques sur le développement historique', pp. 5- 72.

(٢) Gilliot, 'L'exégèse du Coran', pp. 146, 162- 3; Gilliot, 'Qur'anic Exegesis', pp. 107, 115- 6; Saleh, Formation, p. 85; Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 464- 555.

كتاب ابن حبيب: (التنبيه على فضل علوم القرآن):

يختلف كتاب (التنبيه) لابن حبيب عن غيره من الأعمال الأخرى المُشار إليها في تلك الورقة الحالية من حيث كونه أطروحة تدور على (علوم القرآن) وليس على تفسير الآيات آيةً آيةً. صنّف ابن حبيب كتابه في أواخر القرن الرابع/ العاشر، أو أوائل القرن الخامس/ الحادي عشر، وهو مصنّف مبكّر نسبيًّا بالنسبة إلى (علوم القرآن)، خاصّة لدى مقارنته بأشهر عملَيْن مصنّفَيْن في (علوم القرآن)، وهما: كتاب الزركشي (ت: ٧٩٤/ ١٣٩٢) (البرهان في علوم القرآن)، وكتاب السيوطي (ت: ٩١١/ ١٥٠٥) (الإتقان في علوم القرآن)، وقد ظهر كلٌّ منهما بعد أربعة أو خمسة قرون من كتاب ابن حبيب. في الواقع، يأسف السيوطي في مقدّمة (الإتقان) على قِلّة الأعمال السابقة المصنّفة في علوم القرآن، خاصّة عند المقارنة بكثرة المصنفات في (علم الحديث). يذكر السيوطي عددًا قليلًا من النصوص التي كانت متاحة له واطّلع عليها قبل تأليف كتابه: (الإتقان)، فيذكر كتابَيْن لم يسمِّهما لاثنين من كبار معاصريه؛ أبي عبد الله محيي الدين الكافيجيّ (المتوفَّى أوائل القرن التاسع/ الخامس عشر)، وقاضي القضاة جلال الدين البلقيني (ت: ٨٢٤/ ١٤٢١)، ثم ذكر السيوطي كتابًا أقدمَ له، بعنوان: (التحبير في علوم التفسير). ومن حيث شمولية تلك المصنفات، وجد السيوطي أنها جميعًا لا تفي بالغرض. ويعلّق السيوطي بأنّ كتاب الزركشي (البرهان في علوم القرآن) كان وحده ذا قيمة في هذا الباب، ويقرّر أنه اعتمد عليه

في تصنيف (الإتقان)[١]. وهكذا، من وجهة نظر السيوطي، لا تكاد توجد مصنفات في «علوم القرآن» بشكلٍ عامّ خلا الأربعة التي ذكرها. تبدو الصورة التاريخية التي رسمها السيوطي قاتمة جدًّا وكأنها أرض جدباء.

لا يعني هذا بالطبع أنّ علوم القرآن لم تُعالَج على نحو مناسب قبل زمن الزركشي والسيوطي. فكما ذكرنا آنفًا، يبدو أن الكرّاميّين في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي على الأقل قد اضطلعوا بهذه المهمّة. بالإضافة إلى النصّ الذي بين أيدينا لابن حبيب، ثمة مقدّمة أكثر شمولًا في علوم القرآن كتبها أبو محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام، وقد ذكر فيها مختلف أبواب علوم القرآن. أيضًا كانت هناك أعمال مصنّفة في أبواب فرعية بعينها من علوم القرآن؛ مثل غريب القرآن أو أسباب النزول. كما عُولِجَتْ هذه الأبواب في دروس التفسير أو في المصنّفات المتخصّصة في الحقول الأخرى، مثل الملخّصات الفقهية ومدوّنات الحديث. تشهد على هذه الحقول الأخرى التي عُولِجَتْ فيها أبواب علوم القرآن نهاية مقدّمة كتاب (الإتقان) ذاته، إِذْ يقدّم السيوطي قائمة قيّمة وغنية بالمصادر التي اعتمد عليها في تأليف كتابه[٢]. في الواقع، يذكر السيوطي العديد من علماء القرآن النيسابوريّين المشهورين:

(١) al- Suyūṭī, al- Itqān, vol. 1, pp. 4- 13.

(٢) al- Suyuti, al- Itqān, vol. 1, pp. 18- 21.

الواحدي، والقشيري، وإمام الحرمين الجويني، وأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥/ ١١١١). وكما هو متوقّع، تظهر مجموعة متنوّعة من التفاسير القرآنية ومصنّفات علوم القرآن المتخصّصة، ولكن لا تظهر معالجة سابقة شاملة لعلوم القرآن يمكن مقارنتها بـ(البرهان) للزركشي أو (الإتقان) للسيوطي. كما لا يأتي على ذكر ابن حبيب إطلاقًا.

لا ينبغي أن تؤخذ مقدّمة السيوطي التي تقرظ ذاتها على أنها انعكاس صادق للحقائق التاريخية؛ لأنّنا نجد بعد المقدّمة مباشرة بابًا في (معرفة المكي والمدني)، حيث يستشهد فيه السيوطي أوّل ما يستشهد بكتاب ابن حبيب (التنبيه على فضل علوم القرآن). في الفقرة الافتتاحية من الباب، يعيد السيوطي نقلَ فقرة ابن حبيب كاملة والتي تتحدّث عن «أشرف علوم القرآن»[١]. وهذه الفقرة تتطابق تحديدًا مع نصّ كتاب (التنبيه)[٢]. ولكن لماذا إذن يستبعد السيوطي ابن حبيب من قائمة المصادر التي ذكرها في المقدّمة إذا كان ينقل عنه صراحة هنا؟ لا يرجّح أن يكون الماضي الكرّامي لابن حبيب هو السبب. فرغم كلّ شيء، أحال السيوطي إلى العديد من علماء المعتزلة. التعليل الأكثر ترجيحًا هنا هو أن السيوطي لم يقرأ كتاب ابن الحبيب مطلقًا، أو على الأقل لم يطّلع عليه كنصّ

(١) al- Suyuti, al- Itqān, vol. 1, p. 22.

(٢) MS Köprülü/ Ahmed Paşa 15, fol. 2b; Kāẓim al- Rāḍī, ed., ‘Kitāb al- Tanbīh’, p. 307.

منفصل. وبدلًا من ذلك، يبدو أنه قام بالنقل عن استشهاد أطول نقله الزركشي في (البرهان). في الواقع، نعثر في الفصل الثاني من النوع التاسع في كتاب (البرهان) على استشهاد طويل من كتاب ابن حبيب[١]. في طبعة دار الفكر لعام ١٩٨٨ من كتاب (البرهان) للزركشي، يمتد هذا النصّ المقتبس ليغطي خمس عشرة صفحة مطبوعة وهو إلى حَدٍّ كبير نسخة مطابقة لأصل النصّ الموجود في كتاب (التنبيه)[٢]. وعند مقارنة هذا النصّ بأطول نسخة محفوظة لدينا من كتاب (التنبيه)، نجد أن الزركشي قد نقل أكثر من ثلثي النصّ. وهذا يدل على أنّ كتاب ابن حبيب –أو جزء منه على الأقل– قد تم حفظه وتناقلُه إلى زمن الزركشي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي.

وبصرف النظر عن الاستشهاد الوارد في كتاب (البرهان)، هناك مخطوطتان من كتاب (التنبيه). المخطوطة الأولى محفوظة في إسطنبول، MS Köprülü/ Ahmed Paşa 15، وتتكون من ستّ أوراق فقط. وهي لا تحمل عنوان الكتاب: (كتاب التنبيه)، ولكن الناسخ صنّفها بوصفها عملًا من أعمال ترتيب النزول المكي والمدني. وهذه هي المخطوطة الأقصر من بين

(١) al- Zarkashī, al- Burhān, vol. 1, pp. 248- 62.

(٢) الاقتباس شبه كامل من الكتاب باستثناء بعض المواضع التي يحذف فيها الزركشي بضعة أسطر أو يغير صياغة سطور أخرى.

المخطوطتين من حيث عدد الأوراق وحجم النصّ. بينما توجد المخطوطة الأخرى في دمشق، المكتبة الظاهرية رقم ٢٦/ عام/ ٣٧٦٣، وتتكون من اثنتي عشرة ورقة وهي النصّ الأكثر اكتمالًا. بالإضافة إلى ذلك، قام محمد عبد الكريم كاظم الراضي بتحرير مخطوطة دمشق من خلال الرجوع إلى نسخة ضوئية محفوظة في دار الكتب بجامعة الكويت. وقد نُشرت نسخته عام ١٩٨٨ في المجلة الأكاديمية العراقية (المورد)[١]. وعلى الرغم من نشرها، فقد تم تجاهل هذه الطبعة من كتاب (التنبيه) تمامًا في الدراسات الغربية.

لا يعلم الراضي، الذي اشتغل على المخطوطة الدمشقية فحسب، ما إذا كان المؤلِّف ابن الحبيب «لم يُتِمّ كتابه مكتفيًا بهذا القدر»، أم أنّ ما وصل إلينا هو هذا الجزء من الكتاب فقط. ومن غير الواضح ما إذا كان نص المخطوطة يمثل عمل ابن حبيب كاملًا، أم أنه مجرد بداية لمصنَّف أطول بكثير. لسوء الحظ، لا تجدي الإحالة إلى مخطوطة إسطنبول؛ لأنها تحتوي على قَدْر أقل من النصّ مقارنة بمخطوطة دمشق. ويستند وصفي لعمل ابن حبيب على المراوحة بين مخطوطتي إسطنبول ودمشق.

تغطي كلتا النسختين من النصّ المادة ذاتها التي تتناول موضوعَيْن رئيسَيْن من موضوعات علوم القرآن: مسألة ترتيب نزول القرآن، وأوجه الخطاب

(١) Kāẓim al- Rāḍī, ed., ‘Kitāb al- Tanbīh’, pp. 305- 22.

القرآني (المخاطبات). عند وضع مخطوطة إسطنبول جنبًا إلى جنب المخطوطة الظاهرية، يتّضح أنّ الأُولى أكثر اختصارًا. تفتقد مخطوطة إسطنبول العديد من الأبيات الشِّعْرية الواردة في مخطوطة دمشق. إضافة إلى ذلك، تحتوي مخطوطة دمشق على جزء إضافي في آخر النصّ يغيب عن المخطوطة الأخرى. هذا الجزء، الذي يأتي مباشرة بعد تعداد أنواع الخطاب في القرآن، هو عودة إلى موضوع الآيات القرآنية المكيّة والمدنية ومناقشة موجزة لمناسبة نزول إحدى الآيات. وأخيرًا، يُظهر ابن حبيب في هذا الجزء الإضافي ولع الكرّامية بإحصاء وذِكر عدد الآيات والكلمات والحروف لسور معيّنة.

تحتوي المخطوطتان أيضًا على سلسلتَيْ إسناد مختلفتين لنقل النصّ بأكمله. تقدّم مخطوطة دمشق سلسلة الإسناد التاريخي الأطول مما يوفّر لنا فهمًا أوضح لزمان ومكان قراءة النصّ. ومن تلك المعلومات الواردة في نصّ المخطوطة، نعلم أن كتاب (التنبيه) قُرئ في شهر ربيع الآخر سنة ٤٨٠ (يوليو ١٠٨٧)، وفي شهر جمادى الآخرة سنة ٥٢٩ (مارس/ أبريل ١١٣٥)، وأخيرًا في جامع دمشق المعمور في محرم ٦٩٣ (ديسمبر ١٢٩٣). بينما تقدّم لنا مخطوطة إسطنبول اسمًا واحدًا مختلفًا في سلسلة الإسناد عن سلسلة الإسناد الموجودة في مخطوطة دمشق. إِذْ إن آخر شخصية تاريخية نقلَت النصّ في مخطوطة إسطنبول هو الشيخ أبو البركات عبد الملك بن أحمد بن الشهرزوري

المقرئ رضي الله عنه[1]. ثم تُواصِل كلتا المخطوطتين سلسلة الإسناد المشتركة التالية التي تؤدي في النهاية إلى ابن حبيب:

[٥] أخبرنا الشيخ الإمام أبو نصر أحمد بن مسرور بن عبد الوهاب المقرئ (ت: ٤٤٢/ ١٠٥٠- ١٠٥١) رضي الله عنه،

[٤] حدثنا أبو الفضل إسماعيل بن أحمد بن عبد الله الجرجاني (٤٣٧/ ١٠٤٥- ١٠٤٦)،

[٣] حدثنا أبو نصر محمد بن إبراهيم الأدامي الجرجاني،

[٢] حدثنا أبو بكر محمد بن أبي منصور عبد الواحد الحيري النيسابوري الواعظ، قال:

[١] قال الأستاذ الفاضل أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب رضي الله عنه.

من غير المفاجئ أن ينتشر النصّ بين العلماء في مدينة جرجان منذ أن زارها ابن حبيب في عام ٣٨٩ هجريًّا/ ١٩٩٩ ميلاديًّا، وقيل إنه قُوبل بحفاوة في ذلك الوقت من قِبَل علمائها[2].

(١) MS Köprülü/ Ahmed Paşa 15, fol. 2b.

(٢) al- Sahmī, Tārīkh al- Jurjān, p. 78.

تكشف الموضوعات التي عالجها كتاب (التنبيه) عن قدرٍ كبيرٍ من الاهتمامات التي يُبديها ابن حبيب عند دراسته القرآن. بالإضافة إلى الموضوعات المعتادة المتعلّقة بترتيب السور وما نزل في مكة وما نزل في المدينة، يتناول ابن حبيب أيضًا ما يأتي:

- ما نزل بمكة وحُكْمه مدني.
- ما نزل في المدينة وحُكْمه مكي.
- ما يشبه تنزيل المدنية في السور المكية.
- ما يشبه تنزيل مكة في السور المدنية.
- ما نزل في الجحفة.
- ما نزل في بيت المقدس.
- ما نزل في الطائف.
- ما نزل في الحديبية.
- ما نزل ليلًا.
- ما نزل مشيّعًا [بالملائكة].
- الآيات المدنيات في السور المكية.
- الآيات المكيات في السور المدنية.

- ما حُمِل من مكة إلى المدينة.

- ما حُمِل من المدينة إلى مكة.

- ما حُمِل من المدينة إلى أرض الحبشة.

- ما نزل مجملًا.

- ما نزل مفسّرًا.

- ما نزل مرموزًا[١].

- خمسة عشر وجهًا من أوجه الخطاب القرآني.

بالإضافة إلى الأبيات الشِّعرية، يستشهد ابن حبيب أيضًا بعدد من المصادر الكلاسيكية: ابن عباس (ت: ٦٨/ ٦٨٧- ٦٨٨، ثلاث مرات)، والضحاك بن مزاحم (ت: ١٠٥/ ٧٢٣، مرتين)، وعطاء بن أبي رباح (ت: ١١٤/ ٧٣٢، مرتين)، ومجاهد (ت: ١٠٤- ١٠٥/ ٧٢٢- ٧٢٣، مرتين)، ومقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠/ ٧٦٧، مرتين)، وقتادة (ت: ١١٧/ ٧٣٥)، ومحمد بن كعب القرظي (ت: ١٠٨/ ٧٢٦- ٧٢٧). كما يظهر مصدران متأخّران: الشاعر

(١) وهناك مثالان هما: طه (سورة طه: ١)، ويس (سورة يس: ١)، وكلاهما يُصنّف تقليديًّا لدى المفسّرين بوصفهما حروفًا مقطعة.

Cf. Nguyen, 'Exegesis of the Ḥurūf al- Muqaṭṭaʿa', pp. 1- 28.

العباسي أبو العتاهية (ت: ٢١٣/ ٨٢٨)[١]، وأبو بكر محمد بن عمر الورّاق (ت: ٣٩٦/ ١٠٠٥)[٢]. كما نرى أيضًا سلسلة إسناد واحدة فقط في النصّ:

أبو الحسن محمد بن الحسين بن محمد البغوي، قال: أخبرنا أبو النضر محمد بن أحمد الحلواني، قال: حدثنا الماهر بن الحكم بن حسان الكرابيسي عن علي بن الحسين بن واقد عن أبيه.

حتى الآن، قمتُ فقط بإجراء تحليل أوّلي مقارن مع مقدّمة كتاب (المباني) للمصنف الكرّاميّ، والذي بدأ في عام ٤٢٥/ ١٠٣٣. وقد كان من شأن ابن حبيب أن يُعَدّ من كبار العلماء منذ وفاته قبل نحو عقدين من الزمان عام ٤٠٦/ ١٠١٦. ومع ذلك، تكشف مراجعة سريعة للعلماء المذكُورين في كتاب (المباني) غياب اسم ابن حبيب مطلقًا. الرابط الوحيد الذي يمكن تتبّعه بين المصنفَيْن هو الاقتباس الوارد في كتاب (المباني) لأبي الحسن الكارزي، أحد أساتذة ابن حبيب المشهورين[٣]. علاوة على ذلك، عند مقارنة مادة ترتيب النزول في كتاب (التنبيه) بالمادة المقابلة في كتاب (المباني)، تظهر اختلافات

(١) al- Khaṭīb al- Baghdādī, Tārīkh madīnat al- salām, vol. 7, pp. 226- 38.

(٢) al- Khaṭīb al- Baghdādī, Tārīkh madīnat al- salām, vol. 4, p. 57.

(٣) Gilliot, ‘Les sciences coranique’, p. 37. عندما مقارنة استشهادات ابن الحبيب الواردة في التفاسير الأخرى، مثل (الكشف والبيان) للثعلبي ومخطوطة رقم MS Laleli 198، مع كتاب (المباني)؛ يظهر الشيخ المشترك أبو منصور الأزهري كحلقة وصل مشتركة أخرى.

كبيرة ومهمة. أولًا: يقدم العملان ترتيبًا زمنيًّا مختلفًا للسور؛ إِذْ يختلف ترتيب ابن حبيب عن الاحتمالَيْن الواردَيْن في كتاب (المباني)، وأحدهما منسوب لابن عباس والآخر يُنسب إلى عليّ بن أبي طالب. ثانيًا: يقدم كتاب (التنبيه) مادة أكبر وأكثر تنوّعًا من أوجه ترتيب النزول لم تتم معالجتها في العمل الآخر. وأحد التفسيرات المحتملة لذلك، وهو مجرد تخمين، هو أنه إذا كان ابن حبيب قد تحوّل بالفعل إلى المذهب الشافعي قبل وفاته، فربما فقدت مصنفاته حظوتها لدى بعض زملائه من الكرّامية الباقين على قيد الحياة.

من المؤكّد أنّ نسبة ابن حبيب المزعومة إلى المذهب الشافعي، سواء أكان ذلك حقيقيًّا أم لا، كانت ستلعب دورًا في نشر أعماله. وبِغَضّ النظر عن هذه النقطة التاريخية، فقد تم تناقل كتاب (التنبيه) وحفظه لعدّة قرون، حتى وجد طريقه أخيرًا إلى المصنّفات الشاملة اللاحقة في علوم القرآن عند الزركشي والسيوطي. وسيكون من المفيد للغاية دراسة كتاب (التنبيه) لابن حبيب جنبًا إلى جنب الأعمال المتاحة لمعاصريه من علماء الكرامية والنيسابورية الآخرين، بالإضافة إلى التقليد الأكثر شمولًا تاريخيًّا لمصنفات علوم القرآن. وربما يكون كتاب (التنبيه) أيضًا نقطة ارتكاز مهمّة لإجراء مسح شامل للتطور التاريخي لأدبيات علوم القرآن، والذي لا يزال مطلبًا مهمًّا في حدّ ذاته في حقل الدراسات القرآنية.

ابن فورَك (ت: ٤٠٦/ ١٠١٥) وتفسيره:

أبو بكر محمد بن الحسن بن فورَك الأنصاري الأصبهاني، المشهور بابن فورَك، من أئمة الأشاعرة الأوائل. تتلمذ على يد التلامذة المباشرين لأبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤/ ٩٣٥- ٩٣٦) إلى جانب رفاقه من كبار الأشاعرة؛ مثل أبي إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨/ ١٠٢٧)، وأبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣/ ١٠١٣). من جانبه، لعب ابن فورَك دورًا مهمًّا في تمديد المذهب الأشعري شرقًا من بغداد إلى خراسان. وتركّزت مسيرته العلمية بشكل أساسي في علم الكلام وانخرط في مناقشات كلامية حملته من مدينة إلى أخرى. وبسبب الأعمال العدائية التي واجهها في مدينة الري، قَبِل دعوة بعض نُخَب نيسابور للاستقرار في مدينتهم، حيث شرع في التدريس لعدد من العلماء والصوفيين البارزين، وشاركه معظمهم الانتماء إلى المذهب الشافعي. ومع ذلك، أدّى دفاعه المستميت عن العقيدة الأشعرية إلى صراع مع الكرّامية (في مناقضة واضحة لحياة ابن حبيب)، وهو الأمر الذي أجبر ابن فورَك على الدفاع عن نفسه أمام الدولة الغزنوية ممثّلة في السلطان محمود. وأثناء عودته إلى مدينة نيسابور في عام ٤٠٦/ ١٠١٥ تُوفي مسمومًا، وهي جريمة ارتكبها خصومه الكرّامية، إذا كان بإمكاننا تصديق تاريخ الواقعة.

ترك ابن فورَك وراءه عددًا من الأعمال المهمّة، تعيننا على فهم الأشعرية المبكّرة خاصّة. لفت دانييل جيميريه Daniel Gimaret انتباهنا إلى كتاب:

(مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري) لابن فورَك، والذي يعرض فيه بطريقة تبريرية معتقدات أبي الحسن الأشعري بحسب فهم ابن فورَك[١]. بالإضافة إلى هذا الكتاب، هناك: (مقدّمة في نكت أصول الفقه)[٢]، وهو كتاب تمهيدي مختصر لأصول الفقه، وكتاب: (الحدود في الأصول)، وهو معجم كلاميّ وفقهي[٣]، وكتاب: (مشكل الحديث وبيانه)[٤]، حيث يتناول فيه الأحاديث النبويّة المتشابهة. ومع ذلك، فإنّ العمل الذي تم إهماله لابن فورَك هو تفسيره للقرآن. تظهر أقدم إشارة إلى هذا التفسير في مقدّمة تفسير: (الكشف والبيان)، حيث يُدرِج الثعلبيُّ تفسيرَ ابن فورَك كأحد مصادره. لم يكتفِ الثعلبي بسماع التفسير مباشرة من ابن فورَك، بل وصف أيضًا منهجه العام. وبحسب الثعلبي: «أملاه [ابن فورَك] علينا من أوّله إلى آخره. ثم استأنف، ولحق، واقتصر على الأسئلة والأجوبة حتى فرغ منه»[٥]. ويبدو أنّ ابن فورَك بدأ تفسيره

(١) Daniel Gimaret, ‘Un Document majeur’, pp. 185- 215; Ibn Fūrak, Mujarrad.

(٢) Ibn Fūrak, ‘al- Ūlā min uṣūl al- shāfiʿiyya’, pp. 3- 15.

(٣) Abdel Haleem, ‘Early Islamic Theological and Juristic Terminology’, pp. 5- 41; Ibn Fūrak, Kitāb al- Ḥudūd fi’l- uṣūl.

(٤) Ibn Fūrak, Mushkil al- ḥadīth wa- bayānuh; Ibn Fūrak, Kitāb Mushkil al- ḥadīth.

(٥) al- Thaʿlabī, Qur’anic Commentary in the Eastern Islamic Tradition, p. 51; al- Thaʿlabī, Muqaddimat al- kashf wa’l- bayān, p. 101.

بطريقة أكثر نظامية، أو طريقة نقاشية على الأقل، ولكنه توقف في مرحلةٍ ما، ثم استأنف العمل بطريقة أكثر اختصارًا.

بالنظر إلى المخطوطة التي بين أيدينا، يبدو أنّ تفسير ابن فورَك لم يصل إلينا إلّا في مخطوطة واحدة، ومادة هذه المخطوطة غير كاملة. تتكوّن المخطوطة المحفوظة في المكتبة الوطنية في إسطنبول، MS Feyzullah Efendi 50، من ٢٢٩ ورقة. تكشف الورقة الأولى من المخطوطة أن هذا هو المجلد الثالث من تفسير ابن فورَك. وهذا المجلد الثالث هو أيضًا المجلد الأخير من التفسير، ويبدأ بتفسير سورة (المؤمنون) ويستمر حتى آخر القرآن. ولسوء الحظّ، فإن بيانات نَسخ المخطوطة مقتضبة لا تكشف عن اسم الناسخ أو تاريخ النسخ. وتستند نتائج البحث التي أقدّمها هنا إلى عملي على نسخة مرقمنة من المخطوطة. ومع ذلك، فقد تم تحقيق المخطوطة جزئيًّا بين عامي ٢٠٠٨- ٢٠٠٩ من خلال ثلاث رسائل ماجستير منفصلة في جامعة أم القرى[١].

(١) قام علال عبد القادر بندويش بتحقيق جزء من التفسير من أول سورة (المؤمنون) وحتى آخر سورة (السجدة) تحت إشراف الدكتور/ غالب بن محمد الحامضي، وحقّق عاطف بن كامل بن صالح بخاري من أول سورة (الأحزاب) وحتى ختام سورة (غافر) تحت إشراف الدكتور/ عبد الله بن علي الغامدي، وحققتْ سهيمة بنت محمد سعيد محمد أحمد بخاري من سورة (نوح) وحتى سورة =

عند قراءة تفسير ابن فورَك، سرعان ما يتّضح أنه متوافق تمامًا مع الوصف الذي قدّمه الثعلبي. بينما نفتقد بدايات التفسير المفصّلة والمسهبة المفترضة، يعدّ هذا المجلد الثالث بأكمله أكثر اختصارًا بشكلٍ كبيرٍ إِذْ يظهر المحتوى في شكل سؤال وجواب. في بدايات تفسير السور، يقدّم ابن فورَك عنوانًا يسمّيه «مسألة»، حيث يتم سرد سلسلة من الموضوعات التي يجب بحثها في تتابع سريع ثم يقدّم عنوانًا يسمى «الجواب»، حيث يعالج المواضيع المذكورة سابقًا بشكلٍ منهجي وبالترتيب. وهذه هي طريقة «الأسئلة- الأجوبة» التي وصفها الثعلبي آنفًا. إضافة إلى ذلك، فإنّ بنية التفسير، في ثلثه الأخير على الأقلّ، هي في الأساس بنية جدلية تعكس الاشتغال العلمي لابن فورَك كمتكلم.

وفيما يتعلق بمادة التفسير، فإنّ تفسير ابن فورَك -كغيره من معظم التفاسير الأخرى- يعرِض مجموعة متنوّعة من المشاغل التفسيرية. يسرد ابن فورَك جميع المسائل ذات الصلة في السور القصيرة مرّة واحدة، ثم يشرع في الإجابة عليها. أمّا فيما يتعلّق بالسور الأطول، يقسم ابن فورَك تفسير السورة إلى قسمين أو أربعة أقسام من المسائل والأجوبة من أجلِ إدارة حجم المواد قيد التفسير. في قسم المسائل، يركّز ابن فورَك عادة على الكلمات أو العبارات أو المفاهيم

=

(الناس) تحت إشراف الدكتور/ أمين محمد عطية باشا. بندويش، (تفسير القرآن العظيم). بخاري، عاطف، (تفسير القرآن العظيم). بخاري، سهيمة، (تفسير القرآن العظيم).

التي تتطلّب شرحًا أو توضيحًا أو تشير إلى مسائل مرتبطة بكيفية تفسير الآية أو السورة[١]. على سبيل المثال، في سورة الإخلاص، لا تَرِد كلمة (كفر) مطلقًا في السورة، ولكن بسبب مناقشة مسألة توحيد الله، ينتهز ابن فورَك الفرصة لطرح مسألة «ما هو الكفر؟»[٢]، كما أنه سوف يلفت انتباه القُرّاء من حين لآخر إلى المسائل الكلامية الجدلية، ويسأل: (ما هو دليل) هذا القول أو ذاك[٣]. لا يعرِض ابن فورَك مقالاته الخاصّة بالضرورة ولكنه يقدّم مقالات الفِرَق المناوئة. على سبيل المثال، يسمّي في مواضع مختلفة المعتزلة ومذهب المجسّمة بشكل صريح. وفي هذه الحالات، يمكن أن تكون معالجة ابن فورَك للمسائل الكلامية ذات طبيعة جدلية حادة.

بينما يعتبر بحث المسائل الكلامية أمرًا منتظمًا إلى حدٍّ ما في تفسير ابن فورَك، يبدو دائمًا أنه لا يحدث باستمرار. ومع ذلك، فإنّ هذا التحليل يُعزى إلى حدٍّ كبير إلى ضياع الثلثين الأوّلين من التفسير. على سبيل المثال، بالنسبة إلى

---

(١) من الأمثلة على ذلك تفسير كلمة الصمد في سورة الإخلاص، (ما هو الصمد؟)، ومعنى العزيز الحكيم من أسماء الله في مطلع سورة الحديد، وما هو (الخشوع) المذكور في الآية الثانية من سورة (المؤمنون)، والكلمة الواردة نصًّا في الآية هي ﴿خاشعون﴾ وليس (الخشوع).

(٢) MS Feyzullah Efendi 50, fols. 227a- b.

(٣) على سبيل المثال، في تفسير أول آية من سورة الإخلاص، يقول: ما هو الدليل على أنه ﴿أحد﴾ في مقابل التفسيرات الباطلة للمجسّمة؟

الآيات المتعلقة بالعرش، لم يتطرّق ابن فورَك مطلقًا إلى المضامين التجسيمية. وبالنظر إلى منهجية ابن فورَك في تفسيره، وكما هي الحال في معظم التفاسير القرآنية الأخرى، فإنّ أكبر الظنّ أن يكون المؤلّف قد تطرّق إلى الموضوع في وقت سابق في تفسيره عند أول موضع يُذْكر فيه العرش[١]. وما لم نعثر على المزيد من تفسير ابن فورَك، يجب أن يعتمد فهمنا الحالي لتأويلاته الكلامية والقرآنية على نصوصه المتاحة.

ومع ذلك، فإن الجزء المتاح من المخطوطة يوفّر لنا مادة مهمّة لفهم عدد من المسائل بشكل أفضل: أولًا: درَس الثعلبي تفسير ابن فورَك، ومن المحتمل أنه أثّر على غيره من المفسّرين الآخرين في مدينة نيسابور وما حولها. فقد كان القشيري والبيهقي من تلامذة ابن فورَك، وصنّف كلاهما أعمالًا في التفسير. ثمة مخطوطة أخرى من أصل نيسابوري، مخطوطة رقم MS Laleli 198، تُنسب على الأرجح لصاحب (التفسير الكبير) أبي القاسم القشيري، تستشهد صراحة بابن فورَك في تسعة مواضع على الأقلّ. ومن شأن المقارنة بين مادة تفسير ابن

(١) يمكننا رؤية سابقة لهذا الأمر في كيفية تعامل المفسِّرين المسلمين بشكلٍ متطابق مع الحروف المقطّعة. أول ظهور لهذه الحروف في الآية الأولى من سورة البقرة، وسرعان ما يتم استدعاء التفسير ذاته عند ظهور تلك الحروف لاحقًا في مواضع أخرى من القرآن، هذا إذا تم التعرض لها بالتفسير أصلًا فيما بعد.

Nguyen, 'Exegesis of the Ḥurūf al- Muqaṭṭaʿa', pp. 1- 28.

فورَك ومادة هذه التفسيرات أن تسمح لنا بفهم أعمق لتأثيره على التقليد التفسيري بشكلٍ عامّ وكذلك على التقليد التفسيري الناشئ في نيسابور. ثانيًا: تقدّم لنا المخطوطة مثالًا مهمًّا على التفسير الكلامي وتوفّر مقياسًا نادرًا يمكن مقارنته مع التفاسير الكلامية الأخرى، سواء أكانت للمعتزلة أو الكرّامية أو الأشاعرة أو الماتريدية. أخيرًا، تُعتبر المخطوطة نصًّا أساسيًّا لفهم الكلام الأشعري المبكّر، خاصةً أنها توضح مكانة النصّ المقدّس في صياغة العقيدة من منظور تبريري وجدلي.

عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩/ ١٠٣٧) وتفسيره:

هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، ابنٌ لأحد أثرياء التجّار، تردّدَ على الدوائر العِلْمية والاجتماعية ذاتها التي تردّد عليها العالِمان السابقَان. كان البغدادي، مثل ابن فورَك، أشعري العقيدة وإمامًا بارزًا من كبار أئمة الشافعية في نيسابور. ومع ذلك، ارتبط البغدادي ارتباطًا وثيقًا بأبي إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨/ ١٠٢٧) أكثر من ابن فورَك؛ لكون الإسفراييني شيخ البغدادي في العقيدة. وفي وقت لاحق من حياته، عندما اجتاح الأتراك السلاجقة المنطقة، ترك البغدادي نيسابور متجهًا صوب إسفرايين، حيث توفي هناك ودُفن إلى جوار شيخه السابق في العقيدة أبي إسحاق الإسفراييني.

يصف مصنفو التراجم البغدادي بأنه كان عالمًا متبحرًا برع في سبعة عشر علمًا مختلفًا[١]. واعتُبر إمامًا في الفقه والكلام وعلم الحساب والرياضيات. ومن بين الأعمال الباقية المنسوبة إليه عملان رياضيّان: كتاب (التكملة في الحساب)[٢]، وكتاب (الإيضاح عن أصول صناعة المسَّاح)[٣]، بالإضافة إلى

(١) al- Fārisī, al- Mukhtaṣar, p. 255; al- Ṣarīfīnī, al- Muntakhab, p. 360; Ibn ʿAsākir, Tabyīn kadhib al- muftarī, p. 195; al- Dhahabī, Siyar al- aʿlām al- nubalāʾ, vol. 17, p. 572; al- Ṣafadī, Kitāb al- Wāfī bi- l- wafayāt, vol. 19, p. 32; al- Subkī, Ṭabaqāt al- Shāfiʿiyya al- kubrā, vol. 3, p. 143; al- Dāwūdī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, vol. 1, p. 333.

(٢) al- Baghdādī, al- Takmila fī al- ḥisāb.

(٣) al- Baghdādī, Kitāb al- Īḍāḥ.

أطروحته في العقيدة كتاب (أصول الدّين)[١]، واثنين من مصنفاته في الفِرَق الإسلامية: (الفَرْق بين الفِرَق)[٢]، وكتاب (المِلَل والنِّحَل)[٣]. وقد بقي له أيضًا عملان مرتبطان بالنصّ القرآني يستحقان المزيد من البحث، وهما كتاب (الناسخ والمنسوخ)، وهو عبارة عن أطروحة حول نسخ آي القرآن، وكتاب (تفسير أسماء الله الحسنى)، وهو تعليق على أسماء الله الحسنى[٤]. ومع ذلك، يركّز استقصاؤنا الحالي على تفسير القرآن المنسوب إلى البغدادي، والذي يبدو أنه نجا جزئيًّا في مخطوطة واحدة[٥].

فيما يخصّ تفسير البغدادي، ذكَر العديدُ من مصنِّفِي التراجم التفسيرَ الذي كتبه البغدادي، على الرغم من أنّ الإشارة الأقدم له التي نجدها عند الصفدي (ت: ٧٦٤/ ١٣٦٣) تعتبر متأخّرة نسبيًّا[٦]. إضافة إلى ذلك، يبدو أن السيوطي قد اطّلع على التفسير المقصود. في مقدّمة كتابه (الإتقان في علوم القرآن) يذكُر

(١) al- Baghdādī, Uṣūl al- dīn.

(٢) al- Baghdādī, al- Farq bayna al- firaq.

(٣) al- Baghdādī, Kitāb al- Milal wa'l- niḥal.

(٤) al- Baghdādī, al- Nāsikh wa'l- mansūkh; Ms British Library OR 7547; MS Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, Reşid Efendi 497.

(٥) أودّ أن أتوجّه بالشكر إلى دال كورا Dale Correa لتسهيل الوصول إلى المخطوطة.

(٦) al- Ṣafadī, Kitāb al- Wāfī bi- al- wafayāt, vol. 19, p. 33; al- Subkī, Ṭabaqāt al- Shāfiʿiyya al- Kubrā, vol. 3, p. 144; al- Dāwūdī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, vol. 1, pp. 332-6.

السيوطي تفسير أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي (البغدادي) من بين مصنفات أحكام القرآن التي أفاد منها[١]. ومع ذلك، لا نعثر لاحقًا على أيّة إحالة صريحة إلى هذا التفسير في كتاب (الإتقان).

وفيما يتعلق بمخطوطة البغدادي، يشير (الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط) إلى احتمالية وجود نسخة مخطوطة من التفسير محفوظة في أوزبكستان[٢]. ويشير فهرس مكتبة المعهد البيروني للدراسات الشرقية في طشقند إلى المخطوطة رقم ٣١١٦ المعنية بوصفها تفسير عبد القاهر. وتوضح بالتفصيل أن التفسير المتبقي بين أيدينا لا يغطّي سوى النصف الأول من القرآن حتى سورة الأنفال، وقد نسخه محمد بن محمد الغجدواني في سنة (٦٤٧/ ١٢٤٩-١٢٥٠).

ومع ذلك، فإنّ الاطلاع على المخطوطة يدفعنا إلى إجراء تصحيح فوري واحد على الأقلّ في وصفها: تغطي المخطوطة تفسير القرآن من سورة الفاتحة حتى نهاية سورة التوبة وليس سورة الأنفال. تتكون المخطوطة من ٢٥٧ ورقة، وتحمل عددًا من الأختام التي تشير إلى أنها جزء من مجموعة وَقْف محمد

(١) al- Suyūṭī, al- Itqān, vol. 1, p. 19.

(٢) al- Asad, et al., eds., al- Fahras al- Shāmil, p. 165.

بارسا[1]. كما نعثر على ملاحظتَيْن مكتوبتَيْن بخط يد مختلف عن خط يد الناسخ في الأوراق التي تسبق التفسير. يوجد في الورقة رقم b1 سطر فارسي مختصر يقول: «جزء من تفسير السيد عبد القاهر»، وفي الورقة a2 فقرة تصف المخطوطة التي تراوح بين اللغتين الفارسية والعربية وتبدأ بالعنوان: «تفسير السيد عبد القاهر». إضافة إلى ذلك، هناك ملاحظات كثيرة مدوّنة على طول هوامش الأوراق الخمس الأولى للمخطوطة. تملأ تلك الملاحظات الصفحة، وتؤطّر النصّ الأصلي بالكامل. بعد ذلك، يتواصل حضور الهامش في المخطوطة ولكن بشكل متقطع ونادر نسبيًّا. كما أنّ الهوامش المتأخّرة ليست ممتدة النطاق كما هي الحال في الأوراق الأولى من المخطوطة.

يتّبع تفسير البغدادي طريقة منهجية تقدّم تفسيرًا لكلّ آية على حِدَة من نصّ القرآن. وعلى الرغم من تصنيف السيوطي لتفسير البغدادي ضمن كتب (أحكام القرآن)، والتي يُقصد بها ذلك النوع من التفسير الذي يهتم بمعالجة أحكام الفقه الإسلامي، فإنّ نصّ التفسير الذي بين أيدينا ليس عملًا من أعمال أحكام القرآن فحسب. إِذْ نطالع فيه المناهج التفسيرية التقليدية، وهي مستخدمة على نطاق واسع في جميع مادة التفسير. يوضح المؤلّف الكلمات الغامضة،

(١) لم تُرَقَّم أوراق المخطوطة أو تحدّد بواسطة الأرشيف. ويستند ترقيم الأوراق المذكور في هذه المقالة إلى ترقيمي الخاصّ لصفحات المخطوطة.

ويعرّف المصطلحات، ويقدّم تفسيرات مختصرة للآيات ويستشهد بأبيات الشِّعْر متى اعتبرها وثيقة الصلة بالمادة المفسّرة. كما يشير أيضًا إلى أسباب النزول، والسياقات المكيّة والمدنية للآيات، والقراءات المختلفة وحالات الناسخ والمنسوخ في النصّ القرآني. يتعمّق البغدادي أيضًا بشكلٍ دوري في المسائل النحوية مستشهدًا إمّا بأقوال بعض النّحاة المعينين أو بأقوال مدرستي البصرة والكوفة بشكلٍ أعمّ.

يكشف المسح الأوّلي للمصادر المذكورة في مادة مخطوطة طشقند عن المزيد من التفاصيل عن المؤلّف وعصره وطبيعة التفسير. فبخلاف تفاسير القرآن الموسوعية المؤثرة كالطبري (ت: ٣١١/ ٩٢٣) والثعلبي، فإنّ تفسير البغدادي لا يذكر بشكل منهجي سلاسل الرواة الخاصّة بمصادره. ومع ذلك، يذكر لنا العديد من المراجع التفسيرية التي تتراوح بين صحابة النبيّ محمد وشخصيات مبكّرة ومعروفة تنتمي إلى حقول معينة من الأدبيات الدينية تشمل السير والمغازي والتفسير والفقه. كما نعثر على أسماء أكثر من ١٥٠ عالمًا بارزًا في هذا المجلد الأول من التفسير. ومن غير المفاجئ أن يكون اسم ابن عباس (ت: ٦٨/ ٦٨٧- ٦٨٨)، الذي يُذْكر بوصفه أحد أعمدة التقليد التفسيري المبكّر، هو أكثر الأسماء ورودًا في التفسير إِذْ نعثر عليه في حوالي ١٤٠ موضعًا من النصّ. في الواقع، جميع الأسماء التي يتم الاستشهاد بها بشكلٍ متكرّر في التفسير هي مرجعيات معروفة في التقليد التفسيري المبكّر:

- السدي (ت: ١٢٨/ ٧٤٥): حوالي ٥٣ مرة.

- قتادة (ت: ١١٧/ ٧٣٥): حوالي ٤٩ مرة.

- مجاهد (ت: ١٠٤- ١٠٥/ ٧٢٢- ٧٢٣): حوالي ٤٧ مرة.

- الحسن البصري (ت: ١٢١/ ٧٣٨): حوالي ٤٦ مرة.

- ابن مسعود (ت: ٣٢/ ٦٥٢- ٦٥٣): حوالي ٣٠ مرة.

- الضحاك بن مزاحم (ت: ١٠٥/ ٧٢٣): حوالي ٢٤ مرة.

- الكلبي (ت: ١٤٦/ ٧٦٣): حوالي ٢١ مرة.

- سعيد بن جبير (ت: ٩٤- ٩٥/ ٧١١- ٧١٢): حوالي ١٧ مرة.

- عطاء بن أبي رباح (ت: ١١٤/ ٧٣٢): حوالي ١٦ مرة.

- الشعبي (ت: ١٠٣/ ٧٢١- ١١٠/ ٧٢٨): حوالي ١٢ مرة.

- الربيع بن أنس (ت: ١٣٩/ ٧٥٦): حوالي ١٢ مرة.

- عكرمة (ت: ١٠٥/ ٧٢٣- ٤): ما يقرب من عشر مرات.

- مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠/ ٧٦٧): حوالي تسع مرات.

من الواضح أنّ مصنّف مخطوطة طشقند كان على دراية بنفس المراجع التفسيرية التي أحال إليها المصنّفون الأوائل للتفاسير القرآنية الموسوعية. يمكن للمرء أن يستنتج من هذه الأسماء وحدها أنّ المصنّف قد قرأ أو حتى درس على يد الطبري (ت: ٣١١/ ٩٢٣) أو الثعلبي، اللذَيْن اكتسبت

تفسيراتهما تأثيرًا سريعًا بعد تصنيفها. من السهل نسبيًّا إثبات ذلك بالنسبة إلى الأول؛ إِذْ يحيل المصنّف إلى الطبري صراحة في أربعة مواضع بقوله جرير أو ابن جرير أو بذكر الاسم كاملًا: محمد بن جرير الطبري[١]. على النقيض من ذلك، فإنّ صلة المصنف بالثعلبي أقلّ تأكيدًا. فإذا كانت هناك أيّة إحالة إلى الثعلبي في المخطوطة، فسيكون ذلك في صدر التفسير في سورة آل عمران حيث يشير المصنف إلى (أبي إسحاق). ومع ذلك، فمن غير الواضح سواء بالنسبة إلى الأقوال المستشهد بها أو التفسير اللاحق ما إذا كان أبو إسحاق المُشار إليه هو أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي أم أنه شخص آخر يحمل الكنية ذاتها[٢]. ولكن حتى من دون النصّ الصريح على الاستشهاد بتفاسير الطبري أو الثعلبي، فإنّ جميع المراجع التفسيرية المذكورة أعلاه تَرِد بكثرة في تفاسير هذَيْن المفسّرَيْن.

يقدِّم لنا تحليل المراجع الأخرى المستشهَد بها مزيدًا من التركيز على طبيعة المخطوطة ومؤلّفها. فبالإضافة إلى الطبري، ثمة مؤرِّخون آخرون معروفون وأقدمون ذُكِروا عدّة مرات في النصّ، وبالتحديد أولئك الذين يصنفون في حقل السِّيَر والمغازي: محمد بن إسحاق (ت: ١٥٠/ ٧٦٧)،

(١) MS al- Biruni Institute of Oriental Studies 3116, fols.4a, 7a, 12a, 152b.

(٢) MS al- Biruni Institute of Oriental Studies 3116, fol. 95a.

والواقدي (ت: ٢٠٧/ ٨٢٨)، وابن هشام (ت: ٢١٣/ ٨٢٨ أو ٢١٨/ ٨٣٣). كما يحيل إلى وهب بن منبه (ت: ١١٠/ ٧٢٨ أو ١١٤/ ٧٣٢)، المعروف بإسهاماته في حقل قصص الأنبياء، في تسعة مواضع منفصلة على الأقلّ. كما ظهر المصنف الموسوعي ابن قتيبة (ت: ٢٧٦/ ٨٨٩)، صاحب المؤلّفات المهمّة في التفسير والأدب، في أربعة مواضع على الأقل. جديرٌ بالذِّكْر أنه يُدعى (القتيبي) في المخطوطة، وهي تسمية نعثر عليها أيضًا في تفاسير قرآنية أخرى من نيسابور كُتبت في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أو أوائل الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[١].

وعندما يكون التفسير متعلقًا بمسائل فقه اللغة والنحو، يظهر لنا عددٌ من العلماء الراسخين في هذه الحقول. حسب عدد مرّات التكرار، يأتي على ذِكْر الزجّاج (ت: ٣١١/ ٩٢٣) (ثلاث عشرة مرة)، والفرّاء (ت: ٢٠٧/ ٨٢٢) (ستّ مرات)، وأبي عبيدة (ت: ٢٠٩/ ٨٢٤- ٨٢٥) (أربع مرات)، وأبي عبيد القاسم بن سلام الأنصاري (ت: ٢٢٤/ ٨٣٨) (ثلاث مرات)، وسيبويه (ت: ١٦٠- ١٧٥/ ٧٧٦- ٧٩١) (مرتين)، والأخفش الأوسط (ت: ٢١٠- ٢٢١/ ٨٢٥- ٨٣٥) (مرتين)، والمؤرج بن عمرو السدوسي (ت: أواخر القرن الثاني/

(١) هناك مثالان معروفان يُشيران إلى ابن قتيبة باسم القتيبي، وهما الثعلبي والمؤلِّف النيسابوري لمخطوطة رقم MS Laleli 198.

Nguyen, 'Al- Tafsīr al- kabīr', p. 40, fn. 84.

أوائل القرن التاسع) (مرة واحدة)[1]. كما يتعرّض لقراءات مختلفة للقرآن من خلال شخصيات متوقّعة ترتبط تقليديًّا بالقراءات، مثل ابن مسعود (ت: ٣٢/ ٦٥٢- ٦٥٣)، وسعيد بن المسيب (ت: ٩٤/ ٧١٥).

ومع ذلك، فإنّ تصنيف السيوطي لتفسير البغدادي أنه ضِمْن كتب أحكام القرآن لا ينطبق تمامًا على مخطوطة طشقند. إلى جانب المناهج والمصادر التفسيرية المذكورة أعلاه، يستشهد التفسير أيضًا بعدد من العلماء المعروفين في المقام الأول بإسهاماتهم في تطوير الخطاب الفقهي. على سبيل المثال، تم الاستشهاد باثنين من فقهاء الكوفة الأوائل طوال النصّ؛ الشعبي (ت: ١٠٣/ ٧٢١- ١١٠/ ٧٢٨) الذي ذكرناه سابقًا، وتمّت الإحالة عليه اثنتي عشرة مرة على الأقل، وإبراهيم النخعي (ت: ٩٥/ ٧١٣)، الذي يُحال إليه ثماني مرات على الأقلّ. كما يظهر اسم عالم كوفي آخر وهو سفيان الثوري (ت: ١٦١/ ٧٧٨) في موضعَيْن، وقد صنّف الثوري تفسيرًا ما زال موجودًا ولكنه غير

(١) فيما يتعلق بعمل المؤرج، يعلق صالح بقوله: «وحده الثعلبي هو الذي حفظ لنا هذا العمل». على وجه الخصوص، ظهر المؤرج في مخطوطة MS Leiden Or. 811 ومخطوطة طشقند، وهو ما قد يشير إلى أن أقواله التفسيرية كانت أكثر انتشارًا لكونها محفوظة في موضعين بشكل منفصل. وفي مقالة سابقة، أخطأت في وصف المؤرج بأنه إباضي.

Saleh, Formation, p. 249, Nguyen, 'Al- Tafsīr al- kabīr', p. 30; MS al- Biruni Institute of Oriental Studies 3116, fol. 62b.

مكتمل[١]. جدير بالذِّكْر أنّ الثوري يُعتبر مؤسّس المذهب الثوري في الفقه، وهو المذهب الذي شدّد على أهمية صحة الأحاديث التي يعتمد عليها في تخريجاته الفقهية، الأمر الذي سيجلُّه علماء الشافعية اللاحقون. وهذه الإشارة الأخيرة إلى الشافعية مهمّة؛ لأنّ مدينة نيسابور في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وأوائل القرن الخامس/ الحادي عشر كانت منقسمة بفعل التحزُّب الاجتماعي- السياسي الذي شهد خصومة كبيرة بين أتباع المذهب الحنفي وأتباع المذهب الشافعي[٢]. يستشهد مصنّف مخطوطة طشقند أيضًا بكلٍّ من أبي حنيفة (ت: ١٥٠/ ٧٦٧) والشافعي (ت: ٢٠٤/ ٨٢٠)، على الرغم من عدم تكافؤ عدد مرات الاستشهاد بهما. فقد استشهد بأبي حنيفة سبع مرات، بينما يذكر الشافعي ثلاث مرات فحسب. وعلى الرغم من أنّ أبا حنيفة يحظى باهتمام أكبر، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن مصنّف التفسير كان بالمثل حنفيّ المذهب. بدلًا من ذلك، قد يُنظر إلى الخيارات الفقهية لأبي حنيفة وغيره من الحنفية على أنها شاذّة أو غريبة أو غير مألوفة على الأقل لدى التلاميذ المجتمعين عند عالم شافعي يصنّف في التفسير. ومن ثمّ، فإن مقالات الحنفية سوف تسترعي اهتمامًا أكبر وتتطلب شرحًا أكثر تفصيلًا. أيضًا يساعدنا هذا

(١) Versteegh, Arabic Grammar & Qurʾānic Exegesis, p. 111.

(٢) Nguyen, Sufi Master and Qur'an Scholar, pp. 36- 40.

التعليل خاصّة لذكر الفقهاء في تفسير البغدادي في تفسير الموضع الوحيد الذي تُناقَش فيه آراء الفقيه الحنفي الطحاوي (ت: ٣٢١/ ٩٣٣)[١].

وبغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه الأسماء تشير إلى اتّباع المصنِّف لأحد المذهبين؛ الشافعي أو الحنفي أم لا، فإنها تشير إلى الهوية السنّية للمصنِّف. تدعم الإشارات المتكرّرة للمصنف إلى صحابة معيّنين للنبي محمد، مثل أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعائشة، وأبي هريرة، واستخدامه للمسميات التحقيرية للفِرَق مثل الخوارج والروافض لوصف الشُّراة والشيعة على التوالي، أقول: إن هذه الإشارات تدعم هوية المصنِّف السنّية. حتى عند مناقشة نِحْلة محددة، يحرص المصنّف على استخدام المسمى التحقيري الأوسع. على سبيل المثال، يتحدث المصنّف عن الأزارقة بوصفهم: الخوارج، والإسماعيلية بوصفهم: الروافض.

فيما يتعلّق بتحديد تاريخ مخطوطة طشقند، يمكن تحديد تاريخ تقريبي لها بناء على أعمار العديد من العلماء الذين سبق ذكرهم. إنّ ذِكر أسماء مثل ابن قتيبة والطبري والطحاوي يضع المرحلة الأولى لتصنيف التفسير في الربع الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وإذا فُهِمَت الإشارة الوحيدة إلى أبي إسحاق الواردة في التفسير على أنها تشير إلى الثعلبي، وهو أمر ما زال غير

(١) MS al- Biruni Institute of Oriental Studies 3116, fol. 234b.

مؤكّد بعد، فإنها ستنقل تاريخ التفسير إلى قرن لاحق. بالنظر إلى هذه المجموعة من البيانات وتفسيراتي لها المذكورة أعلاه، أعتقد أنّ مسألة تصنيف عبد القاهر البغدادي لهذا التفسير تصبح أكثر من معقولة، إن لم تكن مرجحة. ومع ذلك، فإنّ المعالجة السابقة ليست سوى نظرة أوّلية للتفسير. وبالطبع ستكشف قراءة أكثر تأنيًا للمخطوطة وعقد مقارنات إضافية مع المصنفات ذات الصلة عن المزيد من التفاصيل الملموسة فيما يتعلّق بالمقالات الجوهرية في التفسير والهرمنيوطيقا والتصنيف. على سبيل المثال، قام صهر البغدادي، شاهفور الإسفراييني، بتصنيف تفسير فارسي يسمى (تاج التراجم)[١]. ونظرًا لعلاقتهما الشخصية الوثيقة، فإنّ إجراء قراءة مقارنة بين مخطوطة طشقند وتاج التراجم قد تزيد ترسخ أو تدحض حجّة تصنيف البغدادي للتفسير.

(١) Zadeh, Vernacular Qur'an, pp. 338- 41.

خاتمة:

لم يهدف الاستقصاء السابق للمصنفات القرآنية لابن حبيب، وابن فورَك، وعبد القاهر البغدادي، إلى لفت مزيد من الانتباه إلى نصوص ثلاثة غير مدروسة فحسب. بل استهدف أيضًا رسم خريطة أفضل للمدرسة النيسابورية في التفسير. يقدّم لنا نصّ ابن حبيب مثالًا مبكرًا نسبيًّا لمصنفات علوم القرآن التي رفدت بشكلٍ مباشر المساعي المتواصلة للزركشي والسيوطي بعد عدّة قرون. أيضًا تشير حياة ابن حبيب ونصّه إلى القواسم المشتركة، فيما يتعلق بمسائل (علوم القرآن)، بين التقاليد الكرّامية والشافعية في مدينة نيسابور، على الرغم من أن حجم التأثير والتأثُّر لا يزال غير واضح. أمّا بالنسبة إلى تفسير ابن فورَك، يوفّر لنا ما تبقى من تفسيره نافذة قيّمة للاطلاع على كيفية تأثير الهوية الكلامية لهذا العالِم الأشعري المتقدّم على تأويلاته القرآنية والعكس بالعكس. بالإضافة إلى ذلك، يوسّع هذا التفسير من مُجمل الأعمال التي يجب النظر فيها عند تقييم الأهمية الفكرية والتاريخية لابن فورَك. أخيرًا، يُعتبر التفسير المنسوب إلى عبد القاهر البغدادي مصدرًا مهمًّا لفهمٍ أفضل للتوجّهات الأوسع في التفسير الناشئة منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. يكشف التحليل الجينالوجي للتفسير عن المنهجيات المختلفة المستخدمة والأشخاص والأعمال المعاصرة أثناء عملية تصنيفه.

وفيما يتعلّق بالمدرسة النيسابورية في التفسير، فإنّ كلًّا من هذه النصوص تُعتبر أيضًا شهادة على الأهمية الفكرية والاجتماعية التي ضمّنها الاشتغال القرآني لأولئك المشاركين بشكلٍ وثيق في إنتاج هذا الخطاب الديني تحديدًا. كان الانخراط الجادّ في دراسة القرآن جزءًا لا ينفصل عمّا يعنيه أن يكون المرء مرجعية مقدّرة داخل دوائر عِلْمية معينة في نيسابور، وخاصّة بين علماء الشافعية. ومع ذلك، ما زال هناك المزيد من العمل التحليلي الذي يجب القيام به على هذه النصوص الثلاثة بالإضافة إلى أعمال المفسِّرين الآخرين في نيسابور. ختامًا، سأشير إلى إحدى هذه الأمثلة. تذكر بعض أقدم مصنّفات التراجم التي تترجم لأبي محمد الجويني، والد إمام الحرمين الجويني، أنه صنّف تفسيرًا رئيسًا للقرآن (التفسير الكبير)، يقال إنه يقدّم عشرة أنواع من التفسير لتفسير كلّ آية، على الرغم من عدم ذِكْر هذه الأنواع من التفسير المذكورة في التراجم[١]. وبحسب (الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي

(١) على الرغم من أنّ إرث الابن إمام الحرمين أبي المعالي الجويني قد فاق بكثير إرث والده أبي محمد الجويني، تشهد مصنفات التراجم أنّ أبا محمد الجويني كان عَلَمًا موقرًا في ذاته. علاوة على ذلك، وصل إلينا عددٌ قليل من أعماله. اثنان منهما من المصنفات الفقهية: كتاب التبصرة وكتاب الجمع والفرق.

al- Fārisī, Kitāb al- Siyāq, fol. 31a; al- Fārisī, al- Mukhtaṣar, p. 166; al- Ṣarīfīnī, al- Muntakhab, pp. 276- 7; Ibn ʿAsākir, Tabyīn kadhib al- muftarī, pp. 197- 8; al- Subkī, Ṭabaqāt al- Shāfiʿiyya al- kubrā, vol. 3, pp. 101- 4; al- Suyūṭī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, p. 15, al- Dāwūdī, Ṭabaqāt al- mufassirīn, vol. 1, pp. 258- 60.

المخطوط)، توجد نسخة من هذه المخطوطة محفوظة في جامعة إسطنبول[١].

ومع ذلك، فإنّ تلك المخطوطة، كغيرها من المصنفات الأخرى في الأرشيف التفسيري النيسابوري، ما زالت غير معهودة بالعناية.

(١) al- Fahras al- Shāmil li'l- turāth al- ʿarabī al- Islāmī al- makhṭūṭ, ʿulūm al- Qurʾān, makhṭūṭāt al- tafsīr, vol. 1, p. 171.

Bibliography:

Abdel Haleem, M.A.S., 'Early Islamic Theological and Juristic Terminology: '*Kitāb al- Ḥudūd fi'l- uṣūl* by Ibn Fūrak', *Bulletin for the School of Oriental and African Studies* 54: 1 (1991), pp. 5- 41.

Ahmed, Shahab, *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2017).

Anṣārī Qummī, Ḥasan (Hassan Ansari), 'Mulāhezatī chand darbāre- ye mirāth- e bar jāy mānde- ye Karrāmiyya', *Ketāb- e Māh- e Dīn* 56- 57 (1381/ 2002), pp. 69- 80.

al- Asad, Nāṣir al- Dīn, et al., eds., *al- Fahras al- Shāmil li- al- turāth al- ʿarabī al- Islāmī al- makhṭūṭ, ʿulūm al- Qurʾān, makhṭūṭāt al- tafsīr* (Amman: Muʾassasat Āl al- Bayt, 1987).

al- Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al- Qāhir b. Ṭāhir, *al- Farq bayna al- firaq*, ed. Muḥammad Muḥyī al- Dīn ʿAbd al- Ḥamīd (Beirut: Dār al- Maʿrifa, n.d.).

al- Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al- Qāhir b. Ṭāhir, *Kitāb al- Īḍāḥ ʿan uṣūl ṣināʿat al- massāḥ*, trans. Abū al- Futūḥ Muntajab al- Dīn Asʿad b. Maḥmūd b. Khalaf b. Aḥmad ʿIjlī Iṣfahānī (Tehran: Kitābkhānah, Mūzih va Markaz- i Asnād- i Majlis- i Shūra- yi Islāmī, 1388/ [2009]).

al- Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al- Qāhir b. Ṭāhir, *Kitāb al- Milal wa- al- niḥal*, ed. Albert Naṣrī Nādir (Beirut: Dār el- Machreq, 2006).

al- Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al- Qāhir b. Ṭāhir, *al- Nāsikh wa- al- mansūkh*, ed. Ḥilmī Kāmil Asʿad ʿAbd al- Hādī (Amman, Jordan: Dār al- ʿAdwī, 1987).

al- Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al- Qāhir b. Ṭāhir, *al- Takmila fī al- ḥisāb,* ed. Aḥmad Salīm Saʿīdān (Kuwait: Maʿhad al- Makhṭūṭāt al- ʿArabiyya, 1985).

al- Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al- Qāhir b. Ṭāhir, *Uṣūl al- dīn*, ed. Aḥmad Shams al- Dīn (Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya, 2002).

Bandwīsh, ʿAllāl ʿAbd al- Qādir, '*Tafsīr al- Qurʾān al- ʿaẓīm: li- al- imām Abī Muḥammad b. al- Ḥasan b. Fūrak (t. 406 AH) min awwal sūrat al- muʾminīn ilā sūrat al- aḥzāb*'(Masters Thesis, Umm al- Qura University, 2009).

Bosworth, Clifford Edmund, 'The Rise of the Karrāmiyya', *Moslem World* 50:1 (1960), pp. 4- 15.

Böwering, Gerhard, 'The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary', *Oriens* 35 (1996), pp. 35- 56.

Böwering, Gerhard, 'The Qurʾān Commentary of Al- Sulamī' in Wael Hallaq and Donald Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: Brill, 1991), pp. 41- 56.

Bukhārī, ʿĀṭif b. Kāmil b. Ṣāliḥ, '*Tafsīr al- Qurʾān al- ʿaẓīm: li- al- imām Abī Muḥammad b. al- Ḥasan b. Fūrak (t. 406 AH) min awwal sūrat al- aḥzāb ilā ākhir sūra Ghāfir*' (Masters Thesis, Umm al- Qura University, 1429- 30[2008- 9]).

Bukhārī, Shuhayma bt. Muḥammad Saʿīd Muḥammad Aḥmad, '*Tafsīr al- Qurʾān al- ʿaẓīm: li- al- imām Abī Muḥammad b. al- Ḥasan b. Fūrak (t. 406 AH) min awwal sūra Nūḥ ilā ākhir sūrat al- nās*' (Masters Thesis, Umm al- Qura University, 2009).

Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972).

Chabbi, Jacqueline, ‘Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/ IXe siècle- IVe/ Xesiècle’, *Studia Islamica* 46 (1977), pp. 5- 72.

al- Dāwūdī, Muḥammad b. ʿAlī, *Ṭabaqāt al- mufassirīn* (2 vols. Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya, n.d.)

al- Dhahabī, Muḥammad b. Ahmad, *Tārīkh al- islām wa- wafayāt al- mashāhīr wa- al- aʿlām* (52 vols. Beirut: Dār al- Kitāb al- ʿArabī, 1990- 2000).

al- Dhahabī, Muḥammad b. Ahmad, *Siyar al- aʿlām al- nubalāʾ*, eds. Shuʿayb al- Arnuʾūt and Muḥammad Naʿīm al- ʿArqasūsī, (25 vols. Beirut: Muʾassasat al- Risāla, 1996).

van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya* (Heidelberg: C. Winter, Universitätsverlag, 1980).

al- Fārisī, ʿAbd Ghāfir b. Ismāʿīl, ‘*Kitāb al- Siyāq*’, in Richard N. Frye (ed.), *The Histories of Nishapur* (London: Mouton & Co., 1975).

al- Fārisī, ʿAbd al- Ghāfir b. Ismāʾīl, *al- Mukhtaṣar kitāb al- siyāq li- tārīkh Naysābūr*, ed. Muḥammad Kāẓim al- Maḥmūdī (Tehran: Mīrās- i Maktūb, 2005).

Gilliot, Claude, ‘L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan,’ *Studia Islamica* 89 (1999), pp. 129- 64.

Gilliot, Claude, ‘Les sciences coranique ches les Karrāmites du Khorasan: Le Livres des Fondations’, *Journal Asiatiques* 288 (2000), pp. 18- 81.

Gilliot, Claude, ‘Works on Hadīth and its Codification, on Exegesis and on Theology. Part Two: Qur’anic Exegesis’ in C.E. Bosworth and M.S. Asimov (eds.), *History of Civilizations in Central Asia* (6 vols. Paris: UNESCO, 2000), vol. 4, pp. 97- 116.

Gilliot, Claude, ‘Une Reconstruction critique du Coran’ in Manfred S. Kropp (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qurʾān: The Question of a Historio- critical Text of the Qurʾān* (Würzburg: Ergon Verlag, 2007), pp. 33-137.

Gimaret, Daniel, ‘Un Document majeur pour l’histoire du kalām: Le *Mujarrad maqālāt al’Aš ʿarī* d’Ibn Fūrak’, *Arabica* 32:2 (1985), pp. 185- 215.

al- Ḥākim al- Naysābūrī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh, *Suʾālāt Masʿūd b. ʿAlī al- Sijzī maʿa asʾilat al- Baghdādiyīn ʿan aḥwāl al- rūwāt*, ed. Muwaffaq b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Qādir (Beirut: Dār al- Gharb al- Islāmī, 1988).

Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al- Ḥasan, *Tabyīn kadhib al- muftarī fī- mā nusiba ilā al- imām Abī al- Ḥasan al- Ashʿarī*, edited by Muḥammad Zāhid al- Kawtharī (Cairo: al- Maktaba al-Azhariyya li- al- Turāth, 1999).

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al- Ḥasan, *Kitāb al-Ḥudūd fi’l- uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymānī (Beirut: Dār al-Gharb al- Islāmī, 1999).

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al- Ḥasan, *Mushkil al- ḥadīth wa- bayānuh*, ed. Mūsā Muḥammad ʿAlī (Ṣaydā, Beirut: Manshūrāt al- Maktaba al- ʿArabiyya, n.d.)

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al- Ḥasan, *Kitāb Mushkil al- ḥadīth, aw taʾwīl al- akhbāral- mutashābihah*, ed. Daniel Gimaret (Damascus: al- Maʿhad al- Faransī li’l-Dirāsāt al- ʿArabiyya bi- Dimashq, 2003).

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al- Ḥasan, *Mujarrad maqālāt shaykh Abī al- Ḥasan al- Ashʿarī*, ed. Daniel Gimaret (Beirut: Dār al- Mashriq, 1987).

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al- Ḥasan, ‘*al- Ūlā min uṣūl al- shāfiʿiyya*’ in *Majmūʿ rasāʾil fī uṣūl al- fiqh* (Beirut: al- Maṭbaʿa al- Ahliyya, 1324 [1906]), pp. 3- 15.

Ibn Ḥabīb, Abū al- Qāsim al- Ḥasan b. Muḥammad, *ʿUqalāʾ al- majānīn*, ed. Muḥammad Baḥr al- ʿUlūm (Najaf: al- Maktaba al- Ḥaydariyya, 1968).

Ibn Ḥabīb, Abū al- Qāsim al- Ḥasan b. Muḥammad, *ʿUqalāʾ al- majānīn*, ed. ʿUmar al- Asʿad (Beirut: Dār al- Nafāʾis, 1987).

Ibn Ḥabīb, Abū al- Qāsim al- Ḥasan b. Muḥammad, *ʿUqalāʾ al- majānīn*, ed. ʿAbd al- Amīr Muhanna (Beirut: Dār al- Fikr al- Lubnānī, 1990).

Ibn al- Ṣalāḥ al- Shahrazūrī, ʿUthmān b. ʿAbd al- Raḥmān, *Ṭabaqāt al- fuqahāʾ al- Shāfiʿiyya* (2 vols. Beirut: Dār al- Bashāʾir al- Islāmiyya, 1992).

al- Juwaynī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Yūsuf, *al- Tabṣira*, ed. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al- Ḥasan b. Ismāʿīl (Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya, 1993).

al- Juwaynī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Yūsuf, *al- Jamʿ wa’l- farq*, ed. ʿAbd al- Raḥmān b. Salāma b. ʿAbd Allāh al- Mazīnī (3 vols. Beirut: Dār al- Jīl, 2004).

Kāẓim al- Rāḍī, Muḥammad ʿAbd al- Karīm, ed., ‘*Kitāb al- Tanbīh ʿalā faḍl ʿulūm al- Qurʾān li- Abī al- Qāsim al- Ḥasan b. Muḥammad b. al- Ḥasan b. Ḥabīb al- mutawwafā sanna 406 h*’, *al- Mawrid* 17:4 (Winter 1988), pp. 305- 22.

Keeler, Annabel, ‘Ṣūfī *tafsīr* as a Mirror: al- Qushayrī the *murshid* in his *Laṭāʾif al- ishārāt*’, *Journal of Qur’anic Studies* 8:1 (2006), pp. 1- 21.

al- Khaṭīb al- Baghdādī, Aḥmad b. ʿAlī, *Tārīkh madīnat al- salām*, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf (17 vols. Beirut: Dār al- Gharb al- Islāmī, 2001).

Klar, Marianna O., *Interpreting al- Thaʿlabī's Tales of the Prophets: Temptation, Responsibility and Loss* (London: Routledge, 2009).

Koç, Mehmet Akıf, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān (150/ 767) in the Exegesis of al- Thaʿlabī (427/ 1036) with Muqātil's Own Exegesis', *Journal of Semitic Studies* 53:1 (Spring 2008), pp. 69- 101.

Nguyen, Martin, 'Exegesis of the *Ḥurūf al- Muqaṭṭaʿa*: Polyvalency in Sunnī Traditions of Qur'anic Interpretation', *Journal of Qur'anic Studies* 14: 2 (2012), pp. 1- 28.

Nguyen, Martin, *Sufi Master and Qur'an Scholar: al- Qushayrī and the Laṭāʾif al- ishārāt* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Nguyen, Martin, '*Al- Tafsīr al- kabīr*: An Investigation of al- Qushayrī's Major Qur'an Commentary', *Journal of Sufi Studies* 2:1 (2013), pp. 17- 45.

Nguyen, Martin and Francesco Chiabotti, 'The Textual Legacy of Abū l- Qāsim al- Qusâyrī: A Bibliographic Record', *Arabica* 61 (2014), pp. 339- 95.

Özgel, İshak, 'Ebu'l- Kasım el- Kuşeyrî (ö. 465/ 1072)'nin Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen "et- Tefsiru'l- Kebîr" Adli Tefsirinin Tanıtımı', *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8- 9 (2002), pp. 273- 92.

Rippin, Andrew, 'The Exegetical Genre Asbāb al- nuzūl: A Bibliographical and Terminological Survey', *Bulletin for the School of Oriental and African Studies, University of London* 48:1 (1985), pp. 1- 15.

al- Sahmī, Ḥamza b. Yūsuf, *Tārīkh Jurjān al- musammā ayḍan kitāb maʿrifat ʿulamāʾ ahl Jurjān*, ed. Yaḥyā Murād (Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya, 2004).

Saleh, Walid A., *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al- Tha'labī (d. 427/ 1035)* (Leiden: Brill, 2004).

Saleh, Walid A., 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: Al- Wāhidī (d. 468/ 1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126:2 (2006), pp. 223- 43.

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

Saleh, Walid A., art. 'Exegesis VIII.Nishapuri School of Exegesis' in *Encyclopaedia Iranica*, last updated 18 January 2012, http:/ / www.iranicaonline.org/ articles/ exegesis- viii- nishapuri- school- quranic- exegesis.

al- Ṣafadī, Ṣalāḥ al- Dīn Khalīl b. Aybak, *Kitāb al- Wāfī bi- al- wafayāt* (29 vols. Beirut: Dār Iḥyā al- Turāth al- ʿArabī, 2000).

al- Samʿānī, Abū Saʿd ʿAbd al- Karīm b. Muḥāmmad, *al- Ansāb*, ed. ʿAbd Allāh ʿUmar al- Bārūdī (5 vols. Beirut: Dār al- Jinān, 1988).

al- Ṣarīfīnī, Ibrāhīm b. Muḥammad, *al- Muntakhabmin al- siyāq li- tārīkh al- Naysābūr*, ed. Muḥammad Aḥmad ʿAbd al- ʿAzīz (Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya, 1989).

al- Subkī, ʿAbd al- Wahhāb b. ʿAlī, *Ṭabaqāt al- Shāfiʿiyya al- kubrā*, ed. Muṣtafā ʿAbd al- Qādir Aḥmad ʿAṭā (6 vols. Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya, 1999).

al- Sulamī, Muḥammad b. al- Ḥusayn, *al- Ziyādāt ḥaqāʾiq al- tafsīr*, ed. Gerhard Böwering (Beirut: Dar el- Machreq, 1995).

Al- Suyūṭī, Jalāl al- Dīn ʿAbd al- Raḥmān b. Abī Bakr, *al- Itqān fī ʿulūm al- Qurʾān*, ed. Muḥammad Abū al- Faḍl Ibrāhīm (4 vols. Cairo: Dār al- Turāth, n.d.).

al- Suyūṭī, Jalāl al- Dīn ʿAbd al- Raḥmān b. Abī Bakr, *Ṭabaqāt al- mufassirīn* (Tehran, M.H. Asadi, 1960).

Al- Suyūṭī, Jalāl al- Dīn ʿAbd al- Raḥmān b. Abī Bakr, *al- Taḥbīr fī ʿilm al- tafsīr*, ed. Fatḥī ʿAbd al- Qādir Farīd (Cairo: Dār al- Manār, 1986).

al- Thaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad, *ʿArāʾis al- majālis fī qiṣaṣ al- anbiyāʾ or 'Lives of the Prophets'*, trans. William M. Brinner (Leiden: Brill, 2002).

al- Thaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad, *al- Kashf wa'l- bayān*, ed. Muḥammad b. ʿĀshūr (10 vols. Beirut: Dār Iḥyāʾ al- Turāth al- ʿArabī, 2002).

al- Thaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad, *Muqaddimat al- kashf wa- al- bayān ʿan tafsīr al- Qurʾān*, ed. Khālid b. ʿAwn al- ʿAnazī (Riyadh: Kunūz Ishbīlyā, 1429/ 2008).

al- Thaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad, *Qur'anic Commentary in the Eastern Islamic Tradition of the First Four Centuries of the Hijra: An Annotated Edition of the Preface to al- Tha'labi's 'Kitab al- Kashf wa'l- Bayan an Tafsir al- Qur'an'*, ed. Isaiah Goldfeld (Acre: Srugy Printers and Publishers, 1984).

Versteegh, C.H.M., *Arabic Grammar & Qurʾānic Exegesis in Early Islam* (Leiden: Brill, 1993).

Zadeh, Travis, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

al- Zarkashī, Badr al- Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh, *al- Burhān fī ʿulūm al- Qurʾān*, ed. Muṣṭafā ʿAbd al- Qādi ʿAṭā (4 vols. Beirut: Dār al- Fikr, 1988).

Zysow, Aron, 'Two Unrecognized Karrāmī Texts', *Journal of the American Oriental Society* 108:4 (Oct.- Dec. 1988), pp. 577- 87.