@Tafsircenter

كـلـود جيليـو
Claude Gilliot

بدايات تفسير القرآن

ترجمة : د/ زياد فروح

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 بكلود جيليو Claude Gilliot:

كلود جيليو (١٩٤١-...)، مستشرق فرنسي وأحد الآباء الدومنيكان، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكس أون بروفانس- مارسيليا بفرنسا منذ عام ١٩٨٩م وحتى تقاعده في عام ٢٠٠٦م.

حصل على دكتوراه الدولة في سبتمبر عام (١٩٨٢م) من جامعة السوربون Paris-111، وكانت أطروحته بعنوان: «أوجه 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 ومحرّرًا لعددٍ من المجلّات البحثية المتخصّصة كمجلة أرابيكا (Arabica)، وله إنتاجٌ غزيرٌ وعددٌ كبيرٌ من الكتابات حول تاريخ القرآن والتفسير، وأشرف على العديد من الرسائل الأكاديمية والأعمال العلمية.

من أهم كتبه:

"Exégèse ،langue et théologie en islam: L'exégèse coranique de Tabari" ,1990.

التفسير واللغة واللاهوت في الإسلام، تفسير القرآن للطبري.

مقدّمة[1]:

من المساحات المهمّة التي انشغل بها الدرس الاستشراقي منذ بدايته؛ دراسة تاريخ التفسير، وخصوصًا التفسير المبكِّر، وفي ظلِّ وجود تشكيك في تاريخ المدونات الإسلامية التقليدية منذ شاخت وجولدتسيهر، وإلى وانسبرو وريبين، فقد خضعتْ هذه المرحلة المبكّرة للتشكيك أكثر من خضوعها للدراسة المتعمّقة.

ويُعَدّ كلود جيليو واحدًا من أكثر المستشرقين المعاصرين اهتمامًا بالتفسير، وخصوصًا بهذه المرحلة المبكّرة، وقد اعتبر -كما يظهر في هذه المقالة- أنّ الاكتشافات المعاصرة تتطلب إعادة نظر في تاريخ التفسير المبكّر، حيث وفّرت الكثيرُ من المخطوطات التي تم اكتشافها سندًا علميًّا لدراسة هذه المرحلة.

في هذه المقالة يقدّم كلود جيليو بعض الأُطُر النظرية والمفاهيمية في محاولة تأطير وفهم هذه المرحلة المبكِّرة من التفسير، حيث يحاول التفريق بين مرحلة التفسير غير المدوَّن، ومرحلة التفسير المدوَّن، كما يحاول بحث المرحلة التي دخل فيها علم النحو وعلم التاريخ إلى التفسير، حيث يمثّل هذا

(١) قام بكتابة المقدّمة، وكذلك التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

-وفقًا له- إصقالًا نظريًّا ومنهجيًّا وعلميًّا للتفسير ساعد في تبلوره كحقلٍ علميّ، بالإضافة لكونه يتساءل حول صلة التفسير بالمناشط العِلْمية الأخرى، أو بمعنى أدقّ دور التفسير في البناء الثقافي العامّ للمجتمع المسلم وعلاقته بأبعاد بناء المجتمع الإسلامي لهويته وامتداده في التاريخ، في تقاطع مع أبحاث وانسبرو في كتابه: (الدراسات القرآنية).

كذلك يقوم جيليو في هذه المقالة بنقاش بعض الرؤى الاستشراقية حول التفسير المبكّر ومدى معارضة المسلمين الأوائل له وهي القضية التي أثارها جولدتسيهر وبيركلاند، وهي مسألة تتعلّق بطبيعة التفسير المبكِّر وصِلَته بالعلوم الأخرى.

تطرح هذه المقالةُ بعضَ المفاهيم والأُطر النظرية وتستعرض بعضَ النقاشات الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة حول التفسير؛ مما يجعل الاطلاع عليها من قِبل الدَّارِس العربي مهمًّا.

المقالة[١][٢][٣]

تمهيد: ما الذي نعنيه بـ(البدايات)؟

١. يُعَدُّ الحَدّ الأقصى الموضوع لهذه الدراسة هو دخول علم النحو في تفسير القرآن أو في التفسير المبكّر للقرآن، وهذا يأخذنا إلى منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي[٤] مع كتاب (معاني القرآن) للكسائي (عليّ بن حمزة، ت ١٨٩هـ/ ٨٠٥م)[٥]. وقد مثّل إقحام النحو في التفسير تحوّلًا مهمًّا. في الواقع، فإنّ تكامل معرفة إيجابية، حتى ولو كانت تحت تأثير القرآن بشكلٍ

(١) العنوان الأصلي للمادة: Les débuts de l'exégèse coranique

وقد نُشرت في:

Revue du monde musulman et de la Méditerranée, n°58, 1990. Les premières écritures islamiques. pp. 82- 100;

(٢) ترجم هذه المادة: زياد فروح، حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية والعربية (تخصّص الفقه الإسلامي) من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE)، باريس، يعمل مدرسًا للفقه (باللغة الفرنسية) بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، شعبة الدراسات الإسلامية باللغة الفرنسية.

(٣) ننبه على أمرين؛ **أولًا**: قام الكاتب في النصّ الأصلي بوضع الحواشي في نهاية المادة، ولكن تسهيلًا على القارئ فقد قمنا بإدخالها في صفحات المادة الداخلية. **ثانيًا**: قُمْنَا في بعض الأحيان بإضافات توضيحية، وفي هذه الحال نضع ما قمنا به داخل معقوفتين بهذا الشكل: [...]. (المترجم).

(٤) تاريخ القرآن، ج٢، ص١٦٩ [GdQ, II, p. 169]: يبدو أن الاهتمامات المعجمية قد بدأت في وقت سابق.

(5) Gas, VIII, p. 117; Neuwirth (Angelika), «Koran», in Gâtje (Helmuth, hrsg. von), Grundriss der arabischen Philologie, II, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, p. 125- 26, pour l'ensemble de l'histoire de l'exégèse, p. 119- 28.

كبيرٍ، سوف يعطي للتفسير كلّ مظاهر المعرفة المؤكّدة -كما هو الحال- مع صَقْل وتدوين التأريخ الذي أسهم في تأريخ الأساطير، التي تم الكشف عنها أيضًا. وقد أسهم هذان التخصّصان، بدرجة كبيرة، في تعزيز التثبّت من أنّ التفسير أصبح «عِلْمًا منضبطًا» يستند على معرفة عربية تم تلقّيها «علوم اللغة»، وعلى أحداث تاريخية «مؤكّدة»، على الرغم من أن هذا العلم يتميّز بالنصوص التي تحكي قصص الأولياء أو القدّيسِين «هاجيوغرافيا»، ويحمل كلّ علامات «تاريخ الخلاص» وفقًا للتصوّرات الإسلامية[١]. وقد تم وضع الكلّ تحت سيطرة «النقل المستفيض»[٢] في مرحلة التدوين، أي في النصف الثاني للقرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع

(١) كلام جيليو هاهنا فيه إشكالات؛ ذلك أن توظيف النحو في التفسير هو أمر لازم لكلّ ممارسة تفسيرية، فلا يمكن تقرير المعاني -وهو المشغل التفسيري الذي هيمن على بدايات التفسير كما رصدته بعض البحوث- بدون العلم بالعربية وقواعدها في إجراء الكلام، وهذا يعني حضوره في الممارسات التفسيرية الأولى بلا شك فيما قبل الكسائي والكَتَبَة في معاني القرآن بشكلٍ عام، وكذلك الحال بالنسبة لتوظيف المرويات التاريخية والتي منها الإسرائيليات، فهي مسوقة لتبيين المعاني بالأساس كما أثبتته بعضُ الدراسات التي عنيت بدراسة هذا التوظيف في تفسير السَّلَف، وعليه فإنّ القول بأنّ اللجوء لمثل هذا التوظيف للنحو والمرويات التاريخية كان لخلع عِلْمِيّة على ممارسة التفسير؛ فيه نظر ظاهر. (قسم الترجمات).

(٢) للمزيد عن القراءات القرآنية: القراءات المستفيضة أو لاحقًا القراءات المتواترة، انظر: كلود جيليو (التفسير، اللغة والعقيدة في الإسلام. تفسير القرآن للطبري)، باريس، فرين («دراسات إسلامية»، ٣٢)، ١٩٩٠، الفصل الرابع، ص٦٤-١٣٥.

الميلادي. وقد تم إنشاء هذا المفهوم لإعلان «صحّة» أو «عدم صحّة» الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ؛ وفي التفسير، تم وضعه في خدمة «الكفاح من أجل العقيدة» الوليدة.

٢. وفيما يتعلق ببدايات تفسير القرآن، هناك مفهومان يبدوان متعارضين؛ فلدينا مفهوم التراث الإسلامي الذي جاء فيه أن فترة «التفسير النبوي» أعقبها تفسير الصحابة ثم التابعين. وقد جمعت الأجيال اللاحقة من مفسِّري القرآن (منذ النصف الثاني للقرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) تفسيراتهم كما تؤكّدها سلسلة الأسانيد التي قدمتها. ومن شأن ذلك أن يتعارض مع التمثيل الاستشراقي النقدي الذي يعتبر الكثير من هذه الأسانيد موضعَ شكّ.

٣. في الحقيقة، الأمر أقلّ بساطة مما يبدو عليه، وهناك بعض الحيلة في معارضة رؤية موحّدة للتراث الإسلامي لمفهوم استشراقي غير نقدي بالمرّة. سوف يستلزم الأمر عدّة سنوات أخرى، بل ربما عدة عقود قبل أن نتمكّن من استئناف وتحديث مشروع تيودور نولدكه وإجناس جولدتسيهر حول تاريخ التفسير الإسلامي ولا سيما نشأة هذا التفسير. ويرجع ذلك إلى عدّة أسباب؛ فيُلزمنا أولًا العمل على أنثروبولوجيا التراث على التصحيح الجزئي للتمثيل الوضعي والتاريخي المفرط لهذه الحِقْبة. من ناحية أخرى، فقد تم تحرير بعض التفسيرات أو العثور على مخطوطات لها تسمح لنا بعقد مقارنات بين الأحاديث التفسيرية المنسوبة إلى «مؤلِّفي» هذه «التفاسير» وتلك المنسوبة

إليهم في أعمال لاحقة. وقد أدّى ذلك إلى ظهور العديد من الأعمال الموثوقة التي يجب أن تؤخَذ في الاعتبار، ولكن ما يزال هناك الكثير مما يتعيّن القيام به. ولا يمكن للصفحات الآتية إلا أنْ تقدّم أفكارًا جزئية ومؤقّتة حول الموضوع. وسوف نبدأ أولًا بتقييم التصوّرات الإسلامية لبدايات تفسير القرآن.

أ. التصوّرات الإسلامية لبدايات التفسير:

١. مشكلة المفردات؛ أوائل الكتب المحررة باللغة العربية:

٤. يجب أولًا التوصّل لفهم مشترك حول مصطلح (تفسير) المطبّق على حالات التفسير الإسلامي القديمة. وبما أنّ هذا المصطلح يُعَدُّ مصدرًا، فإنّ له مكافئًا فعليًّا ومكافئًا اسميًّا. في حالة المكافئ الاسميّ، يمكن أن يكون معناه أنّ شخصًا ما قد كَتَبَ كتابًا في التفسير ولكن كذلك أعطى تفسيرات لبعض آيات القرآن. وفي حالة المكافئ الفعليّ، أنه كرَّس نفسه للتفسير أحيانًا، غير أنّنا لا يمكننا الادعاء بأنّ هذا النشاط قد نتج عنه نصّ مكتوب. ولهذا تحدّث التراث عن (تفسير النبي)، والذي عُني به أنّ النبيّ قد أعطى في كثير من الأحيان بعض التفسيرات حول القرآن، سواء كان ذلك بمناسبة طرح سؤال يتعلّق بشكلٍ مباشرٍ بلفظٍ أو بآيةٍ، أو لحلّ إشكالية عملية، مما يؤدّي به إلى الاستناد إلى آيةٍ ما؛ وبالتالي نستنتج منه أنّ معنى هذه الآية كان كذا أو كذا، وفقًا لسياق التفسير. وقد حَبّذْنا أن نستخدم في الصفحات الآتية لفظ (تفسير) العربي، مخصِّصين بذلك اللفظ الفرنسي "commentaire" [والذي يترجم بـ«كتاب تفسير»] للمؤلّفين الذين وَصَلَنَا عنهم عملٌ كاملٌ في مجال التفسير. وعلى هذا سنقول (تفسير) مجاهد أو ابن عيينة، ولكن سنقول (كتاب تفسير) الطبري. وبقولنا هذا نتميّز عن (فؤاد سزكين) الذي لم يتردّد في الحديث عن (كتب تفسير) ابن عباس،

وعكرمة، ومجاهد، وعطاء بن أبي رباح، إلخ[١]. وسوف نرى لاحقًا، أنّنا بالكاد نستطيع تطبيق هذا اللفظ على ابن عباس ومجاهد.

٥. وبحسب أبي طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ/ ٩٨٦م)، لم تظهر (*مجموعات*) الكتب وأعمال التفسير الكاملة إلّا بعد العام ١٢٠هـ/ ٧٣٧م أو بعده بسنوات[٢]. وفقًا له، فقد ظهرتْ بعض الكتابات بعد وفاة سعيد بن المسيب (ت: ٩٤هـ/ ٧١٣م)[٣] وبعد وفاة أكابر التابعين. وهذا في الواقع يأخذنا إلى حوالي عام ١٤٠هـ/ ٧٥٧م. ومن بين[٤] كبار أواخر التابعين يمكننا الحديث عن عمرو ابن دينار[٥] (ت: ١٢٦هـ/ ٧٤٣م)، وأبي حازم الأعرج[٦]

---

(١) V. g. Gas, I, p. 91, et passim. [تاريخ التراث العربي، لفؤاد سزكين].

(٢) قوت القلوب، القاهرة، المطبعة الميمنية، (١٣١٠/ ١٨٩٢)؛ أعيد طبعه في بيروت، دار صادر، بدون تاريخ، ص١٥٩، ١. ٢٠- ٢٢؛ أخذه بصيغة مختلفة قليلًا الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، كتاب العلم، الفصل السادس، ج١، ص٧٧، ١. ٥- ٧، الزبيدي، اتحاف السادة المتقين، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ج١، ص٧١٥- ٧١٦.

(٣) قوت القلوب، ص١٥٩، ١. ٢٨- ٢٩؛ إحياء علوم الدين، ج١، ص٧٩، ١. ٧، يضيف الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/ ٧٢٨م)؛ اتحاف، ج١، ص٧١٦.

(٤) الزبيدي، اتحاف السادة، المصدر السابق.

(٥) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج٨، ص٢٨- ٣٠: المكي الجمحي، يجب عدم الخلط بينه وبين عامر ابن دينار البصري الأعور.

(٦) مصدر سابق، ج٤، ص١٤٣- ١٤٤: تواريخ أخرى ت: ١٣٣هـ/ ٧٥٠م، ١٤٩٠هـ/ ٧٥٧م، ١٤٤هـ/ ٧٦١م، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، طبعة شعيب الأرناؤوط وعلي، بيروت، الرسالة، ١٩٨١- ٨٨ [أو بدون تاريخ]، ج٦، ص٩٦.

(سلمة بن دينار، ت: ١٣٥هـ/ ٧٥٢م). بالتأكيد، يجب أن تُوضع ملاحظات لأبي طالب المكي والتي أخذها عنه الغزالي (أبو حامد، ت: ٥٠٥هـ/ ١١١١م) وفصلها الزبيدي (السيد محمد مرتضى، ت: ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م) في سياق النهي عن ممارسة التفسير وتدوين الحديث؛ ولا يبقى منها إلا كونها تتوافق مع حَدَث يبدو مؤكّدًا تاريخيًّا. في الحقيقة، نذكر من بين أوائل الكتب الكاملة التي كُتبت في الإسلام: **كتاب في الآثار وحروف التفاسير** لابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز، ت: ١٥٠هـ/ ٧٦٩م)[١] عن مجاهد، عن عطاء (بن أبي رباح، ت: ١١٤هـ/ ٧٣٢م) وأصحاب ابن عباس، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني (ت: ١٥٤هـ/ ٧٧٠م)[٢] ويتناول السنّة النبوية (الأحاديث)[٣]، وكذا موطأ مالك بن أنس (ت: ١٧٩/ ١٨٠هـ)[٤]. وسوف نلاحظ التعبير الدقيق «حروف التفاسير»،

(١) للمزيد عنه انظر: Gas, I, p. 91. [تاريخ التراث العربي، ج١، ص٩١].

(٢) يتعلّق الأمر بكتاب الجامع، Gas, I, p. 290- 91، الذي نقله ونقّحه وزاده تلميذه عبد الرزاق بن همام (ت: ٢٢١هـ/ ٨٢٧م) في مصنّفه المعروف المحقّق (المنشور) وفي تفسيره الذي ما زال مخطوطًا. انظر: Gas, I, p. 99.

(٣) انظر: Gas, I, p. 290- 91.

(٤) مصدر سابق، إحياء علوم الدين، ج١، ص١٥- ١٨، للإشارة إلى هذه الأعمال الثلاثة عن قوت القلوب، مصدر سابق، ج١، ص٢٣- ٢٥. وللمزيد عن كتاب مالك، انظر: العسكري (أحمد هلال)، الأوائل، طبعة محمد المصري ووليد قصار، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (إحياء التراث العربي)، (٤١- ٤٢)، ١٩٧٥- ١٩٧٦م، ج٢، ص١٣٣: أول من صنف في الفقه.

التفاسير»، وهو ليس سهلًا في تفسيره[١]، ولكن جملة الكلام في الجمع، وبالتالي من البعيد أن يعني «عملًا» منتهيًا، ولكنه يعكس بالأَحْرَى بعض عناصر التفسير. وبحسب نُقول أخرى فإنّ أول مَنْ أَلَّفَ عملًا حول غريب القرآن هو أبو عبيدة (معمر بن المُثَنَّى، ت: ٢٠٧/ ٨٢٢م أو ٢١٣/ ٢٢٨م). وهو كتابه المعنون بـ(مجاز القرآن) أو (المجاز في غريب القرآن)[٢]. وبِغَضّ النظر عن التخصّص الذي ننظر إليه، سنجد تاريخًا متأخّرًا على الأقلّ عن العام ١٢٠ بل ١٣٠ للهجرة أو حتى بعد ذلك. ففي مجال علم النحو على سبيل المثال، من المحتمل أن يكون سيبويه قد مات في عام ١٨٠هـ/ ٧٩٦م، وهو الأمر الذي لا يجعله أوّل نحوي، ولكنه مع ذلك يعطي تسلسلًا يتوافق مع تسلسل أوائل الأعمال الكاملة المكتوبة في فروع المعرفة الأخرى[٣].

(١) للمزيد حول تطور مصطلح (حرف)، انظر المقال الشيق:

W. Fischer, «Zur Herkunft des grammatischen Terminus harf», jsai, 12 (1989), p. 135- 45.

(٢) الأوائل، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٦ – ١٤٩؛ Gas, VIII, p. 71 et IX, p. 66; v. infra § 31.

(٣) هناك تواريخ أخرى لوفاة سيبويه، انظر: Gas, IX, p. 52. وللمزيد حول بدايات النحو العربي، انظر:

Talmon (Rafael), «Who was the first Arab grammarian? A new approach to an old problem», Zal, 15 (1985), p. 128- 45; Id., «An eight- century grammatical school in Medina; the collection an evaluation ofthe available material», Bsoas, XLVIII (1985), p. 224- 36; Id‹.
«Schacht's theory in the light of recent discoveries concerning and (sicl) the origins of Arabic grammar», Stud. IsL, LXV (1987), p. 31- 50; cf. notre c. r. de Gas.

٢. النهي عن تفسير القرآن؟

٦. لن نتناول هنا مسألة المعارضة القديمة لممارسة تفسير القرآن بشكلٍ كلي، فقد تم ذلك في عدّة مناسبات سابقة[١]، وسوف نكتفي بتلخيص المسألة. فقد استنتج إجناتس جولدتسيهر[٢][٣] من الحكايات القديمة حول معارضة

(1) Leemhuis (Fred), «Origins and Early Development ofthe tafsîr Tradition», in Rippin (Andrew) (éd.), Approaches to the History of the Qur'ân Interpretation, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 13- 30, pour l'opposition, p. 16- 19.

(2) Goldziher (Ignaz), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leyde, Brill, 1920; réimpr. 1952, p. 58 sqq.

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

له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها: "Vorlesungen über den Islam"، (العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطوّر العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، و"Schools of Koranic Commentators"، (مذاهب التفسير الإسلامي)، والكتابان مترجمان للعربية؛ فالأول ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، وقد طُبع أكثر من طبعة، آخرها طبعة صادرة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف. والثاني كذلك مترجَم، ترجمه: عبد الحليم النجار، وصدر في طبعة جديدة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، وله كتاب مهم عن الفقه بعنوان: " The Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History : a Contribution to the History of Islamic Theology" (الظاهرية: مذهبهم =

ممارسة التفسير ليبيّن أنّ التصوّر الإسلامي حول بدايات تفسير القرآن كان أسطوريًّا بشكلٍ أو بآخر. أمّا هاريس بيركلاند[١][٢]، فيبدو أنه بَيّن أنّ مِثْل هذه المعارضة لم تكن موجودة في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، ولكنها ظهرتْ فقط في نهاية القرن الأول في بعض الأوساط الدينية لتختفي بعد ذلك في حوالي العام ٢٠٠هـ/ ٨١٥م[٣]، وهي الحِقْبَة التي وضعت في قواعد الرواية.

=

وتاريخهم) وهو أول بحوثه المهمّة حول الإسلام، حيث صدر في ١٨٨٤، كذلك فقد تُرجمت يومياته مؤخّرًا، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف، وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظنّ أن في هذه اليوميات فائدة كبيرة لفهم الكثير من أبعاد فكر جولدتسيهر ورؤيته للإسلام ودافِع دراسته له ولمساحات الاشتغال التي اختارها في العمل عليه. (قسم الترجمات).

(1) Birkeland (Harris), Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran, Oslo, 1955, 43 p., surtout, p. 9- 16.

(٢) هاريس بيركلاند، (١٩٠٤- ١٩٦١): مستشرق نرويجي، كان أستاذ اللغات السامية في جامعة أوسلو منذ عام ١٩٨٤، تتوزّع اهتماماته بين اللاهوت والتفسير، تفسير الكتاب المقدّس وتفسير القرآن، له في هذا عددٌ كبيرٌ من الكتابات، تفسير مسلم بن الحجاج، ١٩٥٨، آرميا النبي والشاعر، ١٩٥٠، مختارات من القرآن الكريم، صدر عام ١٩٨٩، وبحثه حول معارضة المسلمين الأوائل للتفسير، مترجم للعربية، ترجمه: قنيني عبد القادر، بعنوان: (معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن)، وصدر عن دار الورّاق، لندن، بيروت، ط١، ٢٠١٩. (قسم الترجمات).

(٣) يرى بيركلاند أنّ التفسير نشأ بداية كنشاط طبيعي بين الصحابة والتابعين، إلا أنه في نهاية القرن الأول والقرن الثاني بدأتْ معارضته نتيجة عدم خضوعه للقواعد الحديثية التي بدأ يشدّد عليها المحدِّثون، إلا أنه مع انتصار ما يعتبره (الفكر الأرثوذكسي) ويقصد رؤى المحدّثين، وخضوع التفسير لقواعده، بدأ تقبُّل التفسير مرة أخرى منذ نهاية القرن الثاني. (قسم الترجمات).

واستنادًا إلى قصة صبيغ بن عسل، فقد أكّدت نبيهة عبود[١] من جديد، خلافًا لبيركلاند، على قِدَم هذه المعارضة، ولكنّها أكّدَتْ أنه لم يكن رفضًا للتفسير بالرأي بقدر ما كان رفضًا للمقاطع والتعبيرات الغامضة (المتشابهات). وتبقى الحقيقة أنّنا لا نعرف على وجه الدّقة ما يمكن أن تعنيه (المتشابهات) في هذه الحِقْبة القديمة[٢].

٧. وهناك عدّة روايات مختلفة حول قصة اللقاء العاصف بين صبيغ[٣] وعمر بن الخطاب إلى الحَدّ الذي يمكن معه اعتبارها صورة وموضوعًا مكرورًا. نقدّم من هذه الروايات تلك الرواية التي رواها الدارمي:

«أنّ رجُلًا من بني تميمٍ يُقالُ لهُ صبيغُ بنُ عسلٍ، قَدِمَ المدينة، وكانت عندهُ كُتُب، فجعل يسألُ عن مُتشابه القُرآن، فبلغ ذلك عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فبعث إليه وقد أعدّ لهُ عراجين النّخل، فلمّا دخل عليه جلس، فقال لهُ عُمرُ: مَنْ أنت؟ فقال: أنا عبدُ اللّه صبيغ، فقال عُمرُ: وأنا عبدُ اللّه عُمَرُ، ثُمّ أهوى إليه فجعل يضربُهُ بتلك

(1) Abbott (Nabia), Studies in Arabic literary papyri, II, Chicago, 1967, p. 106- 113.

(٢) كما أشار إلى ذلك جون وانسبرو: Quranic Studies, Oxford University Press, 1977, p. 157- 58.

(٣) صبيغ بن عِسل (وأحيانًا عسيل): وهو صابغ بن شريك بن المنذر بن قطان بن قيس بن عِسل التميمي، ربما كان أخا ربيعة الذي قاتل جنبًا إلى جنب مع عائشة في معركة الجمل. انظر: تاج العروس، طبعة الكويت، ج٢٢، ص٥٢٠؛ ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ص١٩٨- ١٩٩، رقم ٤١٢٣؛ ابن مقلة، الإكمال، ج٦، ص٣٠٦- ٢٠٧ مع إشارة للواقعة.

العراجين، فما زال يضربُهُ حتّى شجّهُ، فجعل الدّمُ يسيلُ على وجهه، فقال: حسبُك يا أمير المُؤمنين، فقد واللّهِ ذهب الّذي كُنْتُ أجدُ في رأسي»[١].

وفي روايات أخرى، رجلٌ مجهول يسأل عمرَ حول معاني بدايات سورة الذاريات (٥١)، فضربه عمر ووضعه على (قتب) ليردّه إلى بلدته[٢]. وفي بعض الروايات، كان صبيغ نفسه يطرح الأسئلة حول بدايات سورة الذَّاريات ويتلقى العقاب من الخليفة الذي بعث لأهل البصرة يُعلمهم بألا يجالسوه، وهو ما يفترض أنه كنيته العراقي[٣]. وبناء على ما قاله فريد ليمهاوس، يمكننا أن نتساءل ما إذا كان كونه تميميًّا (من تميم) مثل مسيلمة [الكذّاب] هو من قبيل المصادفة. ألم يقرأ هذا الأخير: «*والذاريات قمحًا*»[٤]؟ وهذا يشير إلى أن هذه المسألة ليس لها علاقة كبيرة مع أيّ شكل من أشكال تحريم تفسير القرآن،

(١) سنن الدارمي، طبعة بتحقيق: أحمد دهمان، دمشق، ١٩٣٠، أعيد طبعه في بيروت، ج١، ص٥٤؛ انظر: السيوطي، الإتقان، طبعة محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ٢، ص٨- ٩، عن الدارمي.

(٢) تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد عبد العليم البردويني، القاهرة، ١٩٥٢، أعيد طبعه في بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥م، ج ١٧، ص٢٩، بقراءة (مُشكِل) بدلًا من (متشابه).

(٣) ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢، فصل ٤٢، ص١٢٤- ١٢٦/ Id., sub tit. alt. المؤلّف نفسه، تاريخ عمر بن الخطاب، بيروت، دار الرائد العربي، ص١١٧- ١١٨، بستّ روايات مختلفة.

(4) Leemhuis, art. cit., p. 18.

ولكن بالأحرى مع معارضة سياسية مع الخليفة، في فترة الثورة التي قامت بها بعض القبائل التي لم تتحمّل قيود الإسلام.

٨. يعزز نصٌّ آخر هذه الفرضية، وربما يجعلنا نخمّن طبيعة الأسئلة التي طرحها صبيغ أو أيّ شخص آخر يرتبط بالصورة المكرورة لهذه القصة[١]. وقد رَوى هذا النصّ مالك [بن أنس] في (الموطأ) عن الزهري (ابن شهاب محمد ابن مسلم، ت: ١٢٤هـ/ ٧٤٢م)، عن القاسم بن محمد (بن أبي بكر الصديق، ت: ١٠٧هـ/ ٧٢٥م): «سمعتُ رجلًا سألَ ابنَ عباس عن الأنفال، فقال ابن عباس: الفرس من النّفل، والسّلب من النّفل، ثم عاد لمسألة. فقال ابن عباس: ذلك أيضًا، ثم قال الرجل: الأنفال التي قال الله في كتابه ما هي؟ قال ابن القاسم:

(١) لا سيما ابن الكواء (علي بن عمرو اليشكري)، لكن هذه المرة مع عليّ [بن أبي طالب]، انظر: تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٩، فلامَه عليّ وقال: «ويلك، سلْ تفقّهًا ولا تسأل تعنّتًا»، وابن الكواء مرتبط كذلك في مكان آخر بهذا الموضوع ولكن هذه المرة يسأل عليًّا عن القدر. انظر: التوحيدي (أبو حيان)، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، بيروت، دار الصادر، ١٩٨٤م، ج٢، ص٩. تكمن المشكلة كذلك في أننا لا نستطيع الحلف بغير الله، ومن هنا جاءت كذلك ملاحظة عمر: «ولولا أني سمعتُ رسول الله يقوله ما قلتُه»، انظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٦، ص١١١، ج١. ٢٩- ٣٠. وللمزيد حول القَسَم في القرآن، انظر: السيوطي، الإتقان، الفصل ٦٧، ج٤، ص٥٣؛ ابن الجوزي، التبيان في أقسام القرآن، القاهرة، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ، ص٢٩٥.

فلم يزل يسأله حتى كاد يحرجه، فقال ابن عباس: أتدرون ما مثل هذا؟ مثل صبيغ الذي ضربه ابن الخطاب رضي الله عنه»[1].

٩. ويترتب على ذلك أنه ليس هناك سبب يجعلنا نعتقد أنّ الأجيال الأولى من المسلمين عارضتْ، بطريقة عامة، تقديمَ تفسيرات للقرآن، وأنّ -حتى ثبوت العكس- طَرْحَ هذه المسألة عن طريق هاريس بيركلاند -التي نقّحت مؤخرًا عن طريق فرضيات فريد ليمهاوس- يبدو أكثر إرضاءً. وهل يترتب على ذلك أنّنا يجب أن نؤيّد الطريقة التي يرى بها فؤاد سزكين، الذي يرى أنّ كثيرًا من سلاسل الرواة المتضمَّنة في التفاسير المتأخِّرة مثل تفسير الطبري سمحتْ بإعادة صياغة كثير من التفاسير القديمة، التي من بينها تفسير ابن عباس (الأسطوري)؟ وقبل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال، يجب أن نعرض الرؤية الإسلامية التراثية لبدايات التفسير. في الواقع، رغم أن هذا التراث يقدّم لنا كثيرًا من أسماء كبار الصحابة والتابعين على أنهم عارضوا التفسير، إلا أنه يحيل بدايات هذا العلم إلى بدايات الإسلام.

---

(١) نحن مدينون بهذه الفرضية لـ(ليمهاوس)، مقال مذكور عنده، ص١٧، عن الطبري، التفسير، تحقيق: شاكر، ج١٣، ص٣٤٦، رقم ١٥٦٤٦- ٤٧، سورة الأنفال آية ١؛ وقد اكتفينا بإضافة بعض المواد المكمّلة. وقد ترجمت الآية هنا في الموطأ، ٢١ جهاد، الفصل ١٠، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مراجعة: يحيى بن يحيى المصمعي) القاهرة، ١٩٥١، أعيد طبعه في بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥، ج٢، ص٤٥٥، رقم ١٩.

٣. نشأة التفسير بحسب التراث الإسلامي:

١٠. إنّ نشأة التفسير وفقًا لما جاء في التصوّر الإسلامي التراثي معروفة منذ زمن طويل؛ لذا لن نتطرّق إليه، وسوف نضع أولًا عشرة من الصحابة من بينهم الخلفاء الأربعة الأُوَل، وبصفة خاصّة عليّ [بن أبي طالب]. أمّا الثلاثة خلفاء الآخرون، فندرك أنهم لم يفسِّروا القرآن كثيرًا، مبرِّرين ذلك بموتهم المبكّر. والصحابة الآخرون الذين يمثّلون جزءًا من هذه القائمة، هم: ابن مسعود (ت: ٣٢هـ/ ٦٥٢م)، وابن عباس (ت: ٦٨هـ، ٦٨٧م)، وأُبيّ بن كعب (ت: ٣٠هـ/ ٦٥٠م)[(١)]، وزيد بن ثابت (ت: ٤٥هـ/ ٦٦٦م)، وأبو موسى الأشعري (عبد الله بن قيس، ت: ٤٢هـ/ ٦٦٢م)[(٢)]، وعبد الله بن الزبير (بن العوام، ت: ٧٣هـ/ ٦٩٢م)[(٣)]. يجب أن ندرك أنه، بخلاف عليّ، وابن مسعود، وابن عباس، وأُبيّ، فإنّ هذا الاختيار ليس هو الأفضل، فعائشة، وأبو هريرة (ت: ٥٧هـ/ ٦٧٦م)، وعبد الله بن عمر (ت: ٧٣هـ/ ٦٩٣م)، وأنس بن مالك،

(١) بحسب عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة، تحقيق: محمد فايد وعلي، القاهرة، ١٩٦٣، ١، ٦٣، الذي ذكر كذلك (٢٢/ ٦٤٢)، ولكن فضل التاريخ الأول.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج٦، ص٣٠٧، تواريخ أخرى: ٤٤، ٥٠، ٥٢.

(٣) مرجع سابق، ج٣، ص٢٤١- ٢٤٥. وللمزيد حول هذه القائمة التراثية التي أعدّها أحد المؤلِّفين المتأخّرين، انظر: السيوطي، الإتقان، مرجع سابق، الفصل ٨٠، ج٤، ص٢٣٣؛ الزبيدي، الإتحاف، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٩؛ كشف الظنون، ١/ ٤٢٨- ٤٣٠، الذي أضاف إلى القائمة السابقة أنس ابن مالك، وأبا هريرة، وجابر بن علي، وعمرو بن العاص.

وجابر بن عبد الله (ت: ٧٨هـ/ ٦٩٧م)[١] يَظهرون بشكلٍ أكثر في الأسانيد التفسيرية أكثر من الصحابة الثلاثة الذين يَظهرون في نهاية القائمة، لا سيما الخلفاء الثلاثة الذين نقابلهم نادرًا على أنهم رواة في التفسير[٢].

١١. ومن جهته، لا يذكر ابن النديم، الذي لا يهتم إلا بالمنتوج المكتوب، في هذه المرحلة -أي جيل الصحابة- إلا «كتاب ابن عباس (عبد الله، ت: ٦٨هـ/ ٦٨٧م) الذي رواه مجاهد (بن جبر، ت: ١٠٤هـ/ ٧٢٢م)»، وهو ما سنعود إليه لاحقًا[٣].

١٢. وفي جيل التابعين الذين «اشتهروا في مجال علم التفسير»، يمكن الإشارة إلى أصحاب ابن عباس الذين رووا عنه نُقوله في التفسير، وذلك وفقًا للقائمة التي أعدّها المؤلِّف المجهول لـ«كتاب المباني (الذي بدأ في ٤٢٥هـ/ ١٠٣٣م)»[٤]:

---

(١) عندما تحدّث فؤاد سيزكين في (Gas, I, P. 85) [تاريخ التراث العربي، ج١، ص٨٥] عن «رخصة الرواية» للرواة الأوائل لِما يسمى (صحيفة جابر) فإنّ الأمر يتعلّق بمفارقة تاريخية بحتة؛ حيث إن قواعد الرواية لم تضبط إلا بعد ذلك بوقت طويل.

(٢) انظر، للمزيد حول هذا الموضوع: تاريخ القرآن، ج٢، ص١٦٣، رقم ٢ (GdQ, II, p. 163, n. 2).

(٣) الفهرست، تحقيق: فلوجل، ص٣٣، ١. ٢١/ تحقيق: تجدد، ص٣٦/ ترجمة: دودج، ج١، ص٧٥.

(4) In Jeffery (Arthur), Two Muqaddimas to the Coranic sciences, Le Caire, al- Hângï, 1954, p. 196 ،.

=

١) سعيد بن جبير (ت: ٩٥هـ/ ٧١٤م).

٢) عكرمة، مولى ابن عباس (ت: ١٠٥هـ/ ٧٢٣م).

٣) أبو صالح باذام، مولى أم هانئ (بنت أبي طالب)[١].

٤) مجاهد بن جبر (ت: ١٠٤هـ/ ٧٢٢م).

٥) أبو العالية الرياحي (رفيع بن مهران، ت: ٩٣هـ/ ٧١١م).

٦) الضحاك بن مزاحم (الهلالي البلخي الخراساني، ت: ١٠٥هـ/ ٧٢٣م).

٧) عليّ بن طلحة (الهاشمي، ت: ١٢٠هـ/ ٧٣٧م)[٢].

=

وفي الكتاب نفسه انظر: مقدمة تفسير ابن عطية (عبد الحق بن غالب، ت: ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م)، ص٢٦٣- ٢٦٤، الذي استعار محتواه وزاده القرطبي، مرجع سابق، ج١، ص٣٦- ٣٧، وهي لمحة أكثر تطورًا من تلك التي تعود لكتاب المنبت، ولكن بأسماء أقل. وقد حقّق تفسير ابن عطية (المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) في الرباط ١٩٧٥م، وما بعدها.

(١) أسد الغابة، مرجع سابق، ج٦، ص١٧٠.

(٢) بحسب كتاب تهذيب التهذيب، ج٧، ص٣٤١. يرى حاجي خليفة، كشف الظنون، ج١، col 429، أن التاريخ هو ١٤٣هـ/ ٧٦٠م، والذي يبدو أنه أخذه من الذهبي، (ميزان الاعتدال)، تحقيق: محمد البجاوي، ج٣، ص١٣٤. في المقابل، قرأت نبيهة عبود، ج٢، مرجع سابق، ص١٠٠، رقم ٤٩، ١٢٣ في طبعة الميزان، القاهرة، ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٥م.

٨) أبو مجلز لاحق بن حميد (السدوسي البصري، ت: ١٠٦هـ/ ٧٢٤م)[١].

٩) الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/ ٧٢٨م).

١٠) قتادة بن دعامة السدوسي (ت: ١١٨هـ/ ٧٣٦م).

١٣. وقد أعلن المؤلّف، الذي وضعهم جميعًا في سلسلة ابن عباس، أن قتادة لم يكن من تلاميذ أيّ صحابي إلّا أنس بن مالك. وكذلك الأمر بالنسبة للحسن البصري، فربما كان تلميذًا لفترة قصيرة جدًّا لجد العباسيين (وفقًا لمعايير الرواية التي وضعت فيما بعد)؛ في المقابل، ربما يكون قد سمع خُطَبَه في البصرة. أمّا الضحاك، فلم يلقَ ابن عباس أبدًا، ولكنه تابع دروس سعيد بن جبير في الرّيّ. تقودنا هذه القائمة إلى ملاحظتَيْن لا تخلوان من أهميةٍ ما عندما نعتاد

(١) بحسب الذهبي، العِبَر، تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص٩٩. ونصحح تحقيق نصّ كتاب (المباني) لأبي مخلد؛ انظر: ابن دريد، كتاب (الاستحقاق)، تحقيق: هارون، ص٣٥٢. وقد توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز بعد وفاة الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/ ٧٢٨م)، بحسب ابن سعد، الطبقات، تحقيق: إدوارد ساشو، ج٧، ص١٥٧/ تحقيق: إحسان عباس، ج٧، ص٢١٦. ولم نجد أيّ ذِكْر له ذي علاقة بالتفسير؛ في غير كتاب المباني. وهو أحد فقهاء البصرة. وقد ظهر على الأقل مرة واحدة في تفسير الطبري، تحقيق: شاكر، ج٣، ص٣٨٧، رقم ٢٦٣٤- ٣٥، لكن يتعلّق الأمر بتصريح فقهي هو مَنْ ألّفه. فربما يظهر في هذه القائمة لأنه بصفته بصْريًّا، فقد عرف عددًا من كبار الصحابة؛ مثل ابن عباس وأبي موسى الأشعري.

الأداء الرمزي لخبرٍ ما؛ إنّ عدد الأشخاص الموضوعين في فلك ابن عباس عشرة، تمامًا كما كان هناك عشرة صحابة في قائمة أوائل «المفسِّرين» وعشرة من بينهم بشّرهم الرسول بالجنة. من جهة أخرى، غالبية هؤلاء كانوا مكيّين أو ماتوا في مكة، إلا الضحاك والحسن البصري وهو الذي أُنكرت صحبته (مقابلته أو تتلمذه على يد) ابن عباس. أمّا أبو مجلز، الذي كان واليًا للبصرة، فمن المحتمل أنه قد مات في هذه المدينة. إنّ العدد والأصل المكي هما هنا رمز للكمال وهما أكثر أهمية من «الحقيقة التاريخية» لهذا التقرير.

١٤. وقد قدّم حاجي خليفة[١] قائمةً من خمسة من التابعين، مشيرًا إلى أنهم جميعًا مكّيون أو ماتوا في هذه المدينة «التي شرفها الله»، وهم بحسب ترتيبه: ٤، ١، ٢ [من القائمة السابقة] مضيفًا إليهم:

١١) طاووس بن كيسان (ت: ١٠٦هـ/ ٧٢٤م).

١٢) عطاء بن أبي رباح (١١٤هـ/ ٧٣٢م).

(١) كشف الظنون، ج١، col 430؛ يراجع: تاريخ القرآن، ج٢، ص١٦٧- ١٦٨، (GdQ, II, p. 167-68)، لا سيما الإحالات إلى الفهرست لابن النديم، تحقيق فلوجل، الذي لا نأخذه هنا.

٤. ابن عباس: السلف «الأسطوري» للتفسير الإسلامي[١]:

١٥. وقد اعتبر ألويس شبرنجر[٢]، الذي تدِين له بالكثير الأبحاثُ حول بدايات التفسير، في حوالي العام ١٨٥٠م أنّ ابنَ عباس شخصٌ كذّاب[٣]. في

(١) يُعَدّ ابن عباس -كما سنشير- من أبرز الشخصيات التفسيرية في حِقْبَة السَّلَف، وقد رُوي عنه عددٌ كبيرٌ جدًّا من المرويات التفسيرية التي تناقلتها العديد من المؤلّفات التفسيرية المهمّة في مدوّنة التفسير كالطبري وغيره، ومن هاهنا فوصف ابن عباس بالسَّلَف الأسطوري للتفسير هو وصف غير صحيح. (قسم الترجمات).

(٢) ألويس شبرنجر Aloys Sprenger، (١٨١٣ - ١٨٩٣): مستشرق نمساوي، درس الطب واللغات الشرقية في جامعة فيينّا، وفي عام ١٩٣٨ تحصّل على الجنسية الإنجليزية، حصل على الدكتوراه في اللاهوت من الجامعة الهولندية عام ١٨٤١ عن رسالة بعنوان: «أوليات الطب العربي في عصر الخلافة»، بعدها انتقل إلى الهند حيث عمل في شركة الهند الشرقية، ثم في سنة ١٨٤٤ صار عميدًا للكلية الإسلامية بدلهي، وقد ترجم وحقّق عددًا من الكتب العربية التراثية، منها: «مروج الذّهب للمسعودي، ١٨٤٢»، و«اصطلاحات الصوفية، لعبد الرازق الكاشاني، ١٨٤٤»، من أعماله أيضًا: «مختارات من المؤلفين العرب، كلكتا، ١٨٤٥»، و«تاريخ محمود الغزنوي، كلكتا، ١٨٤٧»، و«الجغرافيا القديمة للجزيرة العربية، برن، ١٨٧٥»، أشهر وأهم أعماله هو «محمد وتعاليم الإسلام». وقد رحل إلى مصر والشام للاطلاع على المخطوطات حول حياة النبي من أجل كتابة هذا الكتاب الذي صدر قسمه الأول في أباد عام ١٨٥١، ومنذ عام ١٨٦١ وإلى عام ١٨٦٥ صدر الكتاب في برلين في ثلاثة أجزاء تحت عنوان: "Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen"، «حياة محمد وتعاليمه، وفقًا لمصادر معظمها لم يستخدم حتى الآن». (قسم الترجمات).

(٣) اتهام ابن عباس بالكذب هو اتهام ظاهر الغلط والفجاجة من شبرنجر، وتعدّد الروايات عن ابن عباس واختلافها أحيانًا في الموطن الواحد ليس مبرّرًا أبدًا لرَمْي ابن عباس بهذا الاتهام، وإنما هو أمر له عِلَل كثيرة تفسّره كتغيّر الاجتهاد التفسيري لابن عباس وتطوّره، وغير ذلك من المسوّغات، لا سيما وأن ابن عباس من أكثر رجال =

الواقع، لا حاجة لمطالعة التفاسير القرآنية التقليدية كثيرًا لإدراك أنّ التفسيرات التي نُقلت عنه متناقضة في الغالب[١]. ومع ذلك، فإنّ هذا الوصف يتّسم بالعقلية الوضعية والتاريخية لحِقْبة كان الاهتمام فيها منصبًّا على البحث عن الكلمات الأصيلة لـ«المؤلِّفين» أو الرواة[٢]، متجاهِلِين أن المؤلِّفين هم كذلك أصحاب سُلطة في أداء هذا الخبر والذين تُنْسَب إليهم الأجيال اللاحقة دون غضاضة، بعض فرضيات وتفسيرات هي تلك الخاصّة بالمجموعة ذاتها. إنّ ظاهرة الإسقاط على الماضي ليستْ بأيّ حال حِكْرًا على التراث الإسلامي، لكننا نلاحظها في كلّ الثقافات. ونطبّق هذا بشكلٍ خاصّ على صياغة «اللحظة الإمبراطورية» لحضارةٍ ما، أيْ في الوقت الذي نشرع فيه في استحداث قوانين

=

السَّلَف تصديًا للتفسير وأكثرهم إنتاجًا للمعاني التفسيرية. يراجع في التعرّف على ابن عباس وتفسيره وسبب مركزيته في التفسير:

١- تفسير عبد الله بن عباس؛ إحصاؤه، أبرز ملامحه، رواته، الدراسات والجهود حوله، تقرير منشور على مرصد تفسير تحت الرابط الآتي: https://tafsiroqs.com/article?article_id=4013

٢- عبد الله بن عباس؛ حياته، رتبته التفسيرية، الجهود حوله، تقرير منشور على مرصد تفسير تحت الرابط الآتي: https://tafsiroqs.com/article?article_id=4011 . (قسم الترجمات).

(١) انظر: Gilliot (Claude), «Portrait mythique d'Ibn 'Abbâs », Arabica, XXXII (1985), p. 62- 67.

(٢) وبعد عدّة عقود لا يتشارك نولدكه وجهة النظر هذه، مشيرًا إلى أنّ الأجيال الإسلامية الأُولى لم تكن تتردّد في نسبة أقوالهم أو فرضياتهم إلى النبيّ أو أصحابه، انظر: تاريخ القرآن، ج٢، ص١٦٧ (GdQ, II, p. 167)، مع إحالة إلى ص١٢٥ و١٤٦.

المعرفة المختلفة، وتشريعات الذّوق الجمالي، وتلك الخاصّة بالتمييز بين «الصواب» و«الخطأ»، بين «ما يمكن تصوّره» و «ما لا يمكن تصوّره»، وبين ما هو ملائم وما هو «غير ملائم». لذا فإنّ السلفَ الصالح مدعوون إلى الإنقاذ من أجلِ إرساء أُسس المعرفة التي يقوم عليها أيّ نظام إمبراطوري[١]. وهذا يعتبر صحيحًا لدرجة أنّ ابن عباس ما زال حتى يومنا هذا يتمتّع بحجيّة (بمرجعية) لا جدال فيها في التفسير عند غالبية المسلمين، حتى إننا نسعى جاهدِين إلى اليوم إلى استعادة «تفسيره» و«مذهبه الفقهي»[٢].

١٦. إنّ عملية الإسناد تلك لم تَغِبْ عن الشافعي (ت: ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، حتى ولو كان يجب وضع ملاحظته في مشروعه المتكامل لتدوين قنوات

(١) نحيل القارئ إلى ما كتبنا عن ابن عباس، ولا يمكننا إلا أنْ نضيف عليه بعض المواد الإضافية التي جمعناها منذ مدة: «الصورة الأسطورية لابن عباس» (Portrait mythique d'Ibn 'Abbâs) مقال سبق ذكره، ص١٢٧ – ١٨٣. وقد وصفناه بالـ«المفسِّر النموذجي» للقرآن.

(٢) وعليه مؤخّرًا: الحميدي (عبد العزيز بن عليّ)، تفسير ابن عباس ومروياته من كتب السنن، ج١ – ٢، مكة جامعة أم القرى، «من التراث الإسلامي»، ٥٣. بدون تاريخ، (١٩٨٧)، ١٠٧٠ صفحة. يعدّ هذا النصّ جامعًا للآثار التفسيرية المنسوبة لابن عباس والمأخوذة من الكتب الستة، موطأ مالك، مسند ابن حنبل، مسند الطيالسي، مسند الشافعي، مسند الحميدي، مصنف عبد الرزاق، سنن الدارمي، سنن الدارقطني، منتقى ابن الجارود. وكذلك موسوعة فقه عبد الله بن عباس لمحمد رواس قلعجي، ج١ – ٢، مكة، جامعة أم القرى، («من التراث الإسلامي»، بدون رقم) بدون تاريخ، (١٩٨٧) ٥١٨+٤٨٣ صفحة.

المعرفة: «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث»[(١)]. يُشير اللفظ المستخدم إلى أنه كان يقصد الأحاديث الواردة عن محمد. ولكن إذا ما افترضنا أنّ هذا كان مقصده، أو القول المنسوب إليه، فإنّ هذا التصريح يخفّف -على أقلّ تقدير- من تصوّر أحد تأويلات القرآن التي تخوّل للنبي أن يكون هو مفسِّر القرآن.

١٧. ولم يقتصر الأمر على جعل ابن عباس أبا تفسير القرآن وعلى نسبة عدد لا حصر له من الأحاديث التي تتناول تفسير القرآن وغيرها من الأحاديث، ولكن تم كذلك تداول تفسير كامل منسوب إليه: **تفسير ابن عباس**، وهو مشهور جدًّا حتى يومنا هذا. واحد من هذه التفاسير التي تحمل عنوان: (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس) يُنسب خطأً إلى الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، ت: ٨١٧هـ/ ١٤١٤م)، وهو مؤلّف القاموس الشهير المعروف بـ(القاموس). ولو بدَا مؤكّدًا أن الفيروزآبادي قد ألّف تفسيرًا يحمل هذا العنوان، فمن المؤكَّد أن التفسير المتداول بهذا العنوان لا يعود إليه، كما بيّن ذلك مؤخرًا

(١) ذكره النووي، تهذيب الأسماع واللغات، القاهرة، المنيرية، ١٩٢٩م، أعيد طبعه في بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ج١، ص٢٧٠، عن البيهقي، مناقب الشافعي. يراجع: السيوطي، الإتقان، مرجع سابق، الفصل ٨٠، ج٤، ص٢٣٩، عن مصادر أخرى.

أندرو ريبين[١][٢]. أمّا فيما يتعلق بكتاب: (الواضح في تفسير القرآن للدينوري) (أبو محمد عبد الله ابن مبارك)[٣]، الذي يرى جوزيف فان إس أنه شهادة على التراث الشرقي لتفسير الكلبي (محمد بن السائب الكوفي، ت: ١٤٦هـ/ ٧٦٣م)، وابن عباس[٤]، وهو يطرح كذلك سلسلة من الإشكالات التي تتعلّق

---

(١) "Tafstr Ibn Abbàs and criteria for dating early tafstr texts"، سوف يظهر في (Jsai)، ١٣ أو ١٤ (١٩٩١ أو ١٩٩٢). ونشكر أندرو ريبين الذي أرسل لنا نسخة ورقية من مخطوطته.

(٢) 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 المبكّر، ودراسة تفسير القرآن في العصور الكلاسيكية، له عدد من المؤلّفات 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.

«مقاربات في تاريخ تفسير القرآن».

وهو كذلك محرّر الدليل المهم:

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

(٣) انظر: Rippin, art. cit.

(4) Van Ess (Josef), Ungenûtzte Texte zur Karràmiyya, Heidelberg, 1980, p. 50- 53 .

لم يَرَ ريبين أنّ فان إيس قد ركّز على هذه الإشكالية. للمزيد عن (الواضح) وسلسلة الرواة، انظر: مقدمة تفسير الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م)، تحقيق:

=

بنسبته، لما كانت فقط مخطوطة لايدن تتضمّن تلك النسبة. وبحسب أندرو ريبين فإنّ الرواية المتعدّدة للنصّ توحِي بأنّ المواد التي يحتوي عليها لها أصلها في محيط القُصّاص من الجيل السابق على الدينوري، سواء في حِقْبة عمار بن عبد المجيد الهواري(١)، أو مأمون ابن أحمد السلمي الهواري(٢)، أي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، أو بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. أخيرًا، وقد أشار أندرو ريبين كذلك فيما يتعلّق بما يسمى (تفسير الكلبي)، إلى أنه ليس هناك من سبب للسَّيْر على خُطى فؤاد

=

I. Goldfeld, Qur'ànic Commentary in the Eastern Islamic tradition of the first four centuries of the Hijra : an annotated edition of the preface of al- Tha'labi's «Kitāb al-kashf wa k- bayān 'an tafsīr al- Qur'ān», Acre, 1984, p. 52.

(١) لم نجد معلومات عن هذا الشخص، ولكن بالنظر إلى أنّنا نستطيع الاستناد إلى جزء من سلسلة الرواة لـ(تنوير المقباس) يظهر فيها على أنه روى عن أبي الحسن عليّ بن إسحاق الحنظلي السمرقندي، ت: ٢٣٧هـ/ ٨٥٢م، انظر: تهذيب التهذيب، ج٨، ص٢٨٣، و(van Ess,op.cit.,p.48) بالنسبة لعلي، وص٥٢ بالنسبة لعمار.

(٢) الذي جاء دمشق أو الشام في عام ٢٥٠هـ/ ٨٤٦م، انظر: ميزان الاعتدال، ج٣، ص٤٢٩، رقم ٧٠٣٦، والذي أضاف أنه وبحسب ابن حبان نطلق عليه كذلك مأمون بن عليّ ومأمون أبو عليّ؛ ابن حبان، كتاب المجروحين، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، حلب، ١٩٧٦، ج٣، ص٤٥- ٤٦، حيث تم تصنيفه على أنه كرّامي واتهمه بوضع الحديث؛ يراجع: (van Ess, op. cit., p. 49- 50) وفقًا له، فقد لعب دورًا محوريًّا في نسبة (تفسير الكلبي).

سزكين[١] وجون وانسبرو[٢][٣]، وأن نرى في النصوص التي وصلتنا باسمه عملًا لمحمد بن السائب الكلبي.

١٨. نستنتج من دراسة أندرو ريبين أنّ النصوص الثلاثة المتداولة تحت عنوان: (تفسير ابن عباس) و(تفسير الدينوري) و (تفسير الكلبي) والتي من المفترض أن تكون رواية لتفسير ابن عباس من طريق الكلبي أو من طريق آخر، لا يمكن أن تكون شاهدًا على الحالة البدائية للتفسير الإسلامي[٤]. ومهما كان الأمر،

---

(١) انظر: (Gas, I, p. 34- 35) مع قائمة من خمسين مخطوطًا.

(٢) Quranic Studies. مرجع سابق، وقد درس وانسبرو مخطوطات آيا صوفيا ١١٨، والحميدية ٤٠.

(٣) جون وانسبرو John Wansbrough، (١٩٢٨م – ٢٠٠٢م): مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجّه التنقيحي، وتعتبر كتاباته منعطفًا رئيسًا في تاريخ الاستشراق؛ حيث بدأت في تشكيك جذري في المدونات العربية الإسلامية وفي قدرتها على رسم صورة أمينة لتاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، ودعا لاستخدام مصادر بديلة عن المصادر العربية من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام بصورة موثوقة، ومن أهم كتاباته:

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation**, Oxford University Press, 1977.**

«الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدّسة» (١٩٧٧م)، وقد نشرنا عرضًا له كتبه كارول كيرستن، ترجمة: هند مسعد، يمكن مطالعته ضمن ترجمات (الاتجاه التنقيحي) على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, 1978.

الوسط الطائفي: محتوى وتشكل (تاريخ الخلاص) الإسلامي. (قسم الترجمات).

(٤) لم نلاحظ أنّ حاجي خليفة قد علّق تحت المدخل: تفسير ابن عباس، بقوله: «مختصر ممزوج»، وبالتالي يرى العنوان الفرعي: «مختصر مركّب».

فإنّ وجود هذه التفسيرات يؤكّد الاشتغال الأسطوري الكبير لابن عباس في نشأة وتطوّر التفسير الإسلامي. ومع ذلك لا يجب الخَلْط بين هذه الروايات من التفسير (الشعبي) وبين طرق هذا التفسير نفسها والتي نجدها في كتب التفسير الكلاسيكية الكبرى مثل تفسير الطبري ومع سلاسل الرواة الأكثر شُهْرَة ولا سيما الأكثر احترامًا، وهو ما لا يعني مع ذلك أنها تسمح باستنساخ تفسير ابن عباس المزعوم[١]. ومع هذا، يجب أن نكون حَذِرين، في هذا الصّدد، عندما نميّز بين التراث الشعبي والتراث العلمي. في الواقع، حتى الآن، لم يتم تحقيق سوى مقدّمة تفسير الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمد، ت: ٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م)[٢]. ولا يقتصر الأمر على عدم تحقيق بقية التفسير حتى الآن، ولكن لا نملك كذلك دراسة حول هذا النصّ. ومع ذلك، تذكر المقدّمة الببليوغرافية لهذا التفسير (أو بالأحرى، سلسلة الرواة لكتب التفسير التي كشف عنها) كذلك بعض الأعمال التي سميناها (شعبية) والتي من بينها تفسير الدينوري. إلى أيّ مدى يستشهد بهذه (النصوص) في تفسيره؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل هي نفس النصوص التي وصلتنا في المخطوطات؟ يوحي ذلك كلّه إلى أنّ هذه القائمة مصطنعة في حالات كثيرة، وتعكس بشكلٍ كبيرٍ تصوّرات حِقبة ما على الحالة (الببليوغرافية) للتفسير أكثر من المعرفة الفعلية التي كان يملكها المؤلِّف بكلّ هذه (النصوص).

---

(١) انظر: أعلاه، قائمة أصحاب ابن عباس الذين من الممكن أن يكونوا رووا تفسيره.

(٢) Éd. I. Goldfeld .

ثانيًا: بعض أوائل تفسيرات التابعين أو الجيل اللاحق[١]:

١٩. يمكن أن نميّز بين تفسير للمفردات وتفسير بالروايات والأخبار، وهو التقسيم الذي سنعود إليه لاحقًا. يكفي في الوقت الحالي القول بأنه كان هناك اتجاهان في الوقت ذاته؛ الأول يتمثّل في إعطاء شروح موجزة، ترادفية في الغالب، لبعض ألفاظ أو آيات القرآن. أمّا الثاني فيتمثّل في بيان النصّ الذي يتم تفسيره عن طريق بعض القصص المأخوذ من التراث الديني الموجود من قبل لا سيما اليهودي والمسيحي، وفي «حياة النبي» (*la Vitae Prophetae*)[٢] الوليد وكذلك في التراث العربي ما قبل الإسلام.

---

(١) موسوعة الإسلام، انظر على التوالي: (at- tābi'ūn, tābi'ū at- tābi'īn). نشير إلى أن الأمر لن يتعلق هنا بـ«بعض التفاسير»، وأن القارئ لن يفاجأ عندما لا يرى أسماء كبيرة مثل الضحاك بن مزاحم، السدي، إلخ. ونحيل القارئ بهذا الصّدد في الوقت الراهن إلى أعمال هيربرت هورست، وإلى (Gilliot, La sourate al- Baqara, op. cit) [كلود جيليو، سورة البقرة، مرجع سابق]، للمزيد عن سلاسل الرواة التي تظهر في تفسير الطبري، انظر جولدفيلد للمزيد حول مقدمة تفسير الطبري. وسوف يكون هذا موضوع مقال آخر.

(٢) يشير هذا التعبير اللاتيني الذي نسخ عن التعبير (Vitae sanctorum) [حياة القدّيسين] إلى الطابع القدّيسي لـ«سيرة النبي».

١. التفسير الترادفي لبعض المفردات:

أ) تفسير مجاهد بن جبر (المكي، ت: ١٠٤هـ/ ٧٢٢م):

٢٠. نصطدم هنا أيضًا بإشكاليات الرواية والتحرير. فما نُشِر تحت عنوان: (تفسير مجاهد)[١]، بالاستناد إلى مخطوطة دار الكتب ١٠٧٥، هو بالأحرى كتاب التفسير عن ورقاء بن عمر (ت: ١٦٠هـ/ ٧٧٦م) عن ابن أبي نجيح (عبد الله، ت: ١٣١هـ/ ٧٤٩م أو ١٣٢هـ) عن مجاهد الذي رواه آدم بن إياس (ت: ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م)، وهي نسخة ليست متطابقة مع أحد مصادر كتاب تفسير مجاهد عند الطبري (ت: ٣٣١هـ/ ٩٢٣م)[٢]، كما أشار إلى ذلك كلّ من جيرالد ستوث[٣] وفريدريك ليمهاوس[٤]. وقد خلص الكاتِبَان من ذلك إلى أن

(١) الأول- الثاني، تحقيق: السوراتي (محمد الطاهر بن عاشور)، إسلام أباد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٦، ٧٩٨+٥ صفحة، أعيد طبعه في بيروت، المنشورات العلمية، بدون تاريخ.

(٢) للمزيد حول مراجعات تفسير مجاهد عند الطبري، انظر:

Horst (Heribert]), Die Gewâhrsmânner im Korankommentar des Taban. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Über- lieferung im Islam, Inaugural- Dissertation, Philosophische Fakultât, Bonn, 1951, p. 12, 15- 16, 21, 24, et passim; Id., «Zur Überlieferung im Korankommentar at- Ṭabarīs », Zdmg, 103 (1959), p. 295- 98; Gilliot (Claude), La sourate al- Baqara, op. cit., p. 252- 61; v. Stauth, n. suivante.

(3) Stauth (Georg), Die Überlieferung des Korankommentars Mugâhid b. Gabrs. Beitrâge zur Rekons- truktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten friihislamischen Quellenwerke, Inaugural- Dissertation, Giessen, Philosophische Fakultât, 1969, IX + 238 p

(4) Leemhuis (Fred), «Ms 1075 Tafsīr of the Cairene Dâr al- Kutub and Mugâhi's Tafsīr, IXe Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants, Amsterdam, 1978, Leyde Brill, 1981, p. 169- 80, et plus récemment, Id., «Origins», art. cit., p. 19- 29.

الكتب التي نقلت (التفسير عن ابن أبي ناجح عن ورقاء) يجب أن تكون قد رأت النور في أواسط القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. وقد كتب ليمهاوس: «مهما كان الدّور الذي لعبته الكتابة في نقل التفسير قبل هذه الحقبة، فإنّ مثل هذه الأعمال التي تم تصوّرها على أنها أعمال أدبية نهائية وكاملة ربما لم تكن موجودة على الإطلاق. فقد سبقها تراث حيّ»[١]. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الملاحظة التي أبداها ليمهاوس حول تدوين النصّ تتوافق مع تصوير جزء من التراث الإسلامي في التاريخ التقريبي لأوائل الأعمال الكاملة[٢]. علاوة على ذلك، لا يعدّ هذا مثالًا منعزلًا؛ حيث ينطبق ذلك على سبيل المثال على (كتاب) في مثل (شُهْرة) سيرة ابن إسحاق (ت: ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) الذي لم يكن هناك نصّ موحد منه يمكن أن يكون قد اعتمد عليه الرواة والمؤلّفون[٣].

ب) تفسير سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ/ ٧٧٨م):

٢١. بالرغم من كونه أكثر تأخّرًا، إلا أننا نضعه في أعقاب تفسير مجاهد؛ لأنه يبدو لنا أنه ينتمي إلى نفس النوع، ولا سيما أنه ينتهي غالبًا إلى مجاهد.

---

(1) «Origins», art. cit., p. 22.

(٢) انظر أعلاه.

(3) Al- Samuk (Sadun Mahmud), Die historischen Ûberlieferungen nach ibn Ishâq. Eine synoptis- che Untersuchung, Dissertation, Francfort/ Main, 1978, p. 162, d'après Sellheim (Rudolf), «Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis», jfsai, 10 (1987), p. 11.

ليس هناك من سبب يدعو للشكّ في أن سفيان قد قدّم تفسيرات للقرآن؛ فقد كان فقيهًا -وكذلك- مؤلّفًا روحانيًّا. فالنصّ الذي تم تحقيقه استنادًا على مخطوط (وحيد) من مكتبة رامبور [الهند] يطرح عدة إشكاليات. فهو مبتور أولًا في بدايته؛ مما يمنع من معرفة سلسلة الرواة أو شهادات الاستماع التي صاحبته. وقد سبق اسمه في خمسة أو ستة مواضع مسبوقًا بـ(أبي حذيفة) والذي يسبق بدوره أحيانًا بـ(محمد أو أبي جعفر). ولم يتمكن محقّق النصّ[١] من تحديد هذه الشخصية الأخيرة. يتعلّق الأمر في الواقع بأبي جعفر محمد بن غالب بن حرب الضبي البصري التمار التمتام (ت: ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)[٢]. أمّا أبو حذيفة

(١) تفسير سفيان الثوري، تحقيق: امتياز عليّ عرشي، ١٩٦٥، ٤٠+٤٨٥ صفحة؛ أعيد طبعه في بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣، ٤٨٢ صفحة، لم تذكر طبعة بيروت فقط بالخطأ (الطبعة الأولى) ولكن حذف منها كذلك الفهرس القيم. وقد رجعنا إلى طبعة رامبور لإيجاد المقاطع التي نستشهد بها، يكفي أن نضيف أربعين صفحة إلى ترقيم رامبور.

(٢) انظر: San, XIII، ص٣٩٠- ٣٩٣، حيث ذكر لنا أنه روى عن أبي حذيفة. كما أنّ أبا بكر الشافعي بن محمد بن علي بن إبراهيم البغدادي البزار الصفار، (ت: ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) روى عنه، انظر: Sab, XVI، ص٣٩- ٤٤؛ Gas, I، ص١٩١. في حين يظهر أبو بكر الشافعي في سلسلة رواة تفسير سفيان عن الثعلبي، تحقيق: جولدفيلد، مرجع سابق، ص٤٢: أبو بكر الشافعي/ إسحاق بن الحسن بن ميمون الحربي (ت: ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)؛ نصحح ما ذكره جولدفيلد الذي قال: ابن الحسين، كذلك في صفحة ٣٥، حيث كان من الضروري تفضيل المخطوطة الأخرى، انظر: San, XIII، ص٤١٠- ٤١١؛ انظر كذلك سلسلة تفسير الثوري عند الرضواني (محمد بن سليمان، ت: ١٠٩٤هـ/ ١٦٨٢م)، صلة الخلف =

موسى بن مسعود النهدي البصري (ت: ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م) سيكون هو نفسه مؤلّف أحد التفاسير بحسب قول الثعلبي[١]. ولم تتم دراسة النصّ المطبوع بعد[٢]. ومثل هذه الدراسة لا بدّ أن تتم عن طريق عقد مقارنة بشكلٍ منهجي مع تفسير الطبري، ليس فقط عندما يستشهد هذا الأخير بسفيان الثوري، ولكن عندما تظهر السلسلة الآتية، وهي إحدى طرق رواية تفسير مجاهد: المثنى بن إبراهيم (الآملي)[٣]/ أبو حذيفة/ شبل بن عبَّاد[٤] (المكي القاري، ت: ١٤٨هـ/

=

بموصول السلف، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص١٧٢، الذي لاحظ أن هذا النصّ (هل هو نفس النصّ؟) يحتوي على آثار ليس مصدَرَها أبو حذيفة.

(١) انظر: تحقيق جولدفيلد، مرجع سابق، ص٤٧، عنوان فرعي: تفسير النهدي، ص٤٢: تفسير الثوري في مراجعة أبي حذيفة.

(٢) تركز دراسة: (Raddatz (Hans- Peter) , Die Stellung und Bedeutung des Sufyàn at- Taurï. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frûhen Islam, Inaugural- Dissertation, Philosophische Fakultât, Bonn, 1967, 216 p) في الأساس على الأفكار الفقهية والأخلاق الدينية لسفيان. يتعلّق الأمر فقط في تفسيره بالصفحات: ٢٤- ٢٧ مع ملاحظة وصفية بحتة للنصّ المحقّق، ص٢٤.

(٣) أحد شيوخ الطبري الذين لم يتم التعرّف عليهم حتى اليوم، انظر:
Gilliot, Exégèse, langue et théologie, op. cit., p. 22.

(٤) وفقًا لـ: Gas, I، ص٣٥: ابن عباد. لم يحدّد كيفية نطق اسمه كلّ من ابن مقلة، الإكمال، ج٦، ص٥٩-٦١، الذهبي، المشتبه، الدارقطني، المؤتلف. والأمر ذاته بالنسبة لشاكر في تفسير الطبري، ج١، ص٢٤٠، رقم٣.

٧٦٥) / عبد الله بن أبي ناجح/ مجاهد[١]. وهنا نجد مرة أخرى هذه الشخصية المحورية في بدايات التفسير الإسلامي وهي مجاهد.

ج. تفسير سفيان بن عيينة (ت: ١٩٦هـ/ ٨١١م)[٢]:

٢٢. يطمح (محقّق) هذا النصّ بعمله هذا إلى تفنيد أقوال المستشرقين الذين يزعمون (أنّ التدوين) بدأ في الإسلام في نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي[٣]؛ وإذْ لم يجد مخطوطًا، فقد حدّد لنفسه هدفًا باستعادة هذا (التفسير) من خلال الاعتماد على أعمال الطبري، وأبي نعيم الأصفهاني، وابن أبي حاتم، والبغوي، وابن كثير، وابن حجر، والسيوطي، والشوكاني، وآخرين، بالإضافة إلى الرجوع إلى جوامع السُّنّة المعروفة. على أنّ الثمرة كانت

(١) انظر: Satauth، مرجع سابق، ص١٠٩- ١١٠. قارن بين ص٢، رقم ٥ (سفيان مجاهد) مع الطبري، ج١، ص٣٦٨، رقم ٤٨١، وص٣٧١، رقم ٤٩٠ (أبو حذيفة مجاهد)؛ ص٢، رقم ٧، مع الطبري، ج١، ص٣٩٠، رقم ٥٢٦؛ ص٣، رقم ٨، مع الطبري، ج١، ص٣٩٥، رقم ٥٤٠- ٥٤١؛ ص٤، رقم ١٢، غائب عن الطبري؛ الطبري، ج١، ص٥٣٦، رقم ٧٥٧، ص٥٤٠، رقم ٧٧٢ (أبو حذيفة مجاهد، بدون سفيان) غائبين عن تفسير سفيان، إلخ.

(٢) انظر: Gas, I، ص٩٦؛ تفسير سفيان بن عيينة، تحقيق: صالح محايري، بيروت/ الرياض، المكتب الإسلامي/ مكتبة أسامة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ٤٣٨ صفحة.

(٣) المقدمة، ص١٠٣- ١٠٥.

محدودة[١]، وأقلّ إقناعًا. حقيقة الأمر، أنّ المسالة أقلّ سهولة مما يتصوّره (المحقّق) في تصويره الدفاعي. بالتأكيد، هناك سلسلة رواة تشهد على وجود (تفسير لابن عيينة) وتظهر بصفة خاصّة في مقدّمة الثعلبي[٢] في تفسيره، وفي المعجم المفهرس لابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)[٣] الذي حصل من فاطمة بنت محمد بن المنجي على الإجازة بالرواية لهذا التفسير[٤]. وتنتهي هاتان السلسلتان بأبي جعفر محمد بن إبراهيم بن عبد الله الديبلي المكي (ت: ٣٢٢هـ/ ٩٣٣م)[٥]/ عبيد الله سعيد بن عبد الرحمن بن حسن المخزومي المكي (ت: ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م)[٦]. ومرّة أخرى، يخلط المرء بين دفاتر الملاحظات والمجلدات المتفرّقة التي ربما كانت موجودة قبل نهاية

(١) في الحقيقة، يشغل «نصّ ابن عيينة» الصفحات: ٢٠١- ٣٥٠، هوامش طويلة تقلّل النص في الغالب إلى بضعة أسطر.

(٢) تحقيق جولدفيلد، ص٤٢- ٤٣.

(٣) يعني: تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة، مخطوط. دار الكتب ٨٢ (مصطلح) بحسب محقّق (تفسير سفيان)، ص١٩٦- ١٩٧. انظر كذلك: سلسة الرديني، مرجع سابق، ص١٧٥.

(٤) Leg. المنجي وليس المنحي، بالمخالفة للنصّ المحقق.

(5) San, XV, p. 9- 10.

(٦) ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، أعيد طبعه في بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٥ ، ج١، ص٣٠٠، رقم ٢٠٨. لم يقم محقّق التفسير بأيّ بحث عن أشخاص سلسلة [الرواة].

القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وبين الأعمال [الكتب] الكاملة والنهائية التي سبقها تراث حيّ كان يمكن للرواة أن يضيفوا عليه أو يحذفوا منه.

٢. التفسير بالرواية:

أ. تفسير مقاتل بن سليمان:

٢٣. نحن مع تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ/ ٧٦٥م) على أرض صلبة حتى ولو كان النصّ المحقق يطرح عِدّة إشكالات. وقد درسنا إشكالات روايته مطولًا في غير هذا الموضع ولن نعود لذلك هنا[١]. في الواقع، ليس لدينا سوى التنقيح البغدادي له، في حين أنّ الثعلبي يعرف كذلك التنقيح الإيراني (أو الخراساني). بالإضافة إلى ذلك، يتضمّن النصّ المحقّق إضافات يمكن للقارئ أن يكتشفها فورًا بالقراءة، لا سيما تلك التي لها طابع نحوي، مع استشهادات ثعلب (ت: ٢٩١هـ/ ٩٠٤م) والفرّاء (ت: ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م) اللذَيْن لم يعرفهما مقاتل. وقد أجمع العلماء المسلمون على أنه (المفسّر الكبير)، ولكن في الوقت نفسه أمطروه بالاتهامات: متمذهب، مدلّس، كذّاب، غير ثقة، إلخ. وقد اكتشفنا في دراستنا على هذا التفسير بعض العناصر التي تفسح المجال لبعض الاتهامات العقائدية. تكمن المشكلة في أنّ هذا الكتاب قد تم تأليفه قبل الهجمات

(1) Gilliot (Claude), «Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit», à paraître dans Ja, 1991.

المعتزلية ضدّ العقيدة (البدائية) التي لم يكن للتمذهب كبير معنى عندما يتعلّق الأمر، ليس بالحديث عن (صفات الله) بقدر ما نقدّم قصصًا واقعية مأخوذة من التراث الشرقي العربي وغير العربي السابق على الإسلام والتي تم تكييفها مع الدِّين الجديد. أضف إلى ذلك أنّ مقاتلًا كان يكتب أو يعقد دروسه حول القرآن في فترة زمنية لم تكن القواعد المتعلّقة بسلاسل الرواية والمعرفة (الإسناد) قد وضعت خلالها. فقد بلغ به الأمر بالتأكيد بذكر ابن عباس والضحّاك بن مزاحم ولكن بطريقة عشوائية؛ وهو ما تسبب لاحقًا في إلقاء اللوم عليه لاستعارته قصصًا من اليهود، بينما تنسب روايات تتضمّن محتوًى قريبًا جدًّا إلى ابن عباس أو بعض المتقدِّمين إلا أنه قد دمجت في تفاسير كبرى مثل تفسير الطبري (ت: ٣١١هـ/ ٩٢٣م). أمّا فيما يتعلّق بالتمذهب، فربما وصفت بعض الأحاديث التي رواها ابن مزاحم (أبو بكر محمد بن إسحاق، ت: ٣١١هـ/ ٩٢٣م) بالاستيعابية[١]، ولكنها، والاختلاف مهم بالنسبة لبعض التيارات الأصولية، سُبقت بسلسلة من الرواة المعتبرين وتمثّل دفاعًا في مواجهة المعتزلة.

(١) «Gilliot, Muqātil»، مقال سابق، مع الإحالة إلى فخر الدين الرازي الذي يعلن أن كتاب (التوحيد) لابن خزيمة هو في الواقع كتاب الشرك وأن كاتبه «جاهل بائس».

٢٤. غير أنّ الجزء الأكبر من تفسير مقاتل يتألّف من روايات يمكن تطويرها، وتعدّ بمثابة قصص إطارية لآيات القرآن التي غالبًا ما تكون إشارية. وقد اعتبرت هذه الروايات في الجيل الذي تلا الشافعي على أنها «لا أصل لها»[١]. ومع ذلك استمر استخدامها حتى يومنا هذا، لكن فقط سبقها سلسلة من الرواة يؤدي بعضها في النهاية إلى ابن عباس الذي أصبح راوي النسخة ذات الطابع (الإسلامي) منها. ومن المحتمل أن يكون هذا النوع من القصص قد تم تداوله في محيط القُصّاص. تشير العديد من المؤشّرات إلى أنّ هذه الروايات قد رويت شفهيًّا في بادئ الأمر وأن كتابتها لم تكن واقعًا إلا بعد عملية نقل شفهية طويلة نسبيًّا. وعلى كلّ حال، فإنّ كتابة نصّ [تفسير] مقاتل، على الأقلّ على الحالة التي وصلنا عليها، لا تعود إلى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي[٢].

ب. التفسير الروائي واللحظة الإمبريالية للإسلام:

٢٥. لا يزال التفسير الإسلامي غالبًا منعزلًا في الدراسات عن الحركة العامة للتاريخ الإسلامي. بيدَ أن الأمر لا يتعلّق فقط بفهم (كتاب الله)، ولكن يتعلق كذلك بإعداد التصوّر الذي تمتلكه مجموعة ما عن نفسها، وعن أصلها، وعن مستقبلها، ليس فقط فيما يتعلّق بذاتها، ولكن في نظر الآخرين الذين دخل

(1) Leemhuis, «Origins», art. cit., p. 29.

(2) Wansbrough, Quranic Studies, op. cit., p. 145 sqq.

معهم الإسلام/ الحضارة الإسلامية في منافسة (الوثنية العربية، اليهود، النصارى، الفرس، والروم، إلخ). ونتيجة لذلك، كان من الواجب وضع عملية محاكاة، والتي يعدّ التفسير كذلك إحدى أدواتها. هذا هو السبب في أن التفسير الناشئ أو المتطور ليس مستقلًّا عن التأريخ، سواء كان ذلك متعلّقًا بحياة النبي (la Vita prophetae) أو قصص الأنبياء (Vitae prophetarum) و(regum et nationum)[1]. كانت اللحظة الفارقة في هذا التأريخ هي فترة حُكْم المأمون الذي كَلَّف ابن إسحاق (محمد، ت: ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) بجَمْع المواد المروية المتفرّقة على أن يؤلِّف منها تاريخًا للعالم من لدن آدم وحتى الدولة العباسية:

(١) مرة أخرى، تشير التعبيرات اللاتينية المستخدَمة هنا إلى الطبيعة الخيالية لهذه التصوّرات. يشير الخيال هنا إلى حقيقة أن أيّ مجموعة بشرية ترى نفسها من خلال مجموعة من التصوّرات التي تجعل المجموعة على ما ترى نفسها. هذا ليس خاصًّا بالإسلام (الدين) / الإسلام (الحضارة)، ولا يقتصر على ما يسمى بالجماعات الدينية. سيوضح المثال الفرنسي هذا بشكلٍ جيّد. فلرؤية فرنسا الموحّدة التي نقلت لعدّة قرون على سبيل المثال عن طريق جي برونو (G. Bruno) في كتابه: رحلة طفلين حول فرنسا (Le Tourde France par deux enfants). كتاب: واجب ووطن (Devoir et Patrie)، وهو كتاب مطالعة في المرحلة المتوسطة، باريس (E. Belin) (لدينا اليوم بين أيدينا الطبعة رقم ٤١١)، كُتِبَ هذا الكتاب بعد هزيمة ١٨٧٠م، حيث قامت بعض الجماعات السياسية الأيديولوجية بمحاولة استبدال خيال بخيال آخر مبني على شعارات «الحقّ في الاختلاف» أو «فرنسا مجتمع متعدّد الثقافات» أو «أرض اللجوء» «فرنسا الحريات»، بعد أن قيل: «فرنسا متعدّدة الأعراق» مستهزئًا بالتخيّل السابق للوصف «اليعاقبي»، وحتى «العنصري».

«من المؤكّد أنّ أحاديث النبيّ كانت متداولة في كلّ مكان، لا سيما في المدينة ومكة انطلاقًا من مجموعة واسعة من المرجعيات، ولكن كان ينقصها الصانع الذي يشكّل هذه المواد الغَنِيّة لكي يعطيها شيئًا من الوحدة. كان يجب عليه الاستناد إلى القرآن، وتضمينها في تراث ما قبل الإسلام والتراث الإسلامي، والتوافق في الوقت نفسه على عدم إهمال التراث اليهودي والمسيحي وغيره. وبعبارة أخرى، كان من الضروري وجود قصة تحمل الدليل على وجود خطّ مباشر من لدن آدم حتى محمد مرورًا بموسى وعيسى، ولكن يدمج في الوقت نفسه ماضي العرب الوثني في فلك التاريخ العالمي»[١].

وقد أوضح جون وانسبرو الذي تستند أعماله على البحوث في التفسير التوراتي بما يتماشى مع «تاريخ الأشكال» و«تاريخ التدوين» (Formgeschichte und Redaktionsgeschichté)[٢]. وقد فعلنا ذلك بأنفسنا في سورة البقرة (٢: ٢٥٨- ٦٠) بخصوص تفسير متأخّر، ولكن يستعير موادّ من ابن إسحاق ومن محدثين أقدم، وهو تفسير الطبري. فقد ميزنا تحت

(١) Sellheim (Rudolf), «Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed- Biographie des Ibn Ishâq», Oriens, 18- 19 (1965- 66), p. 38;
جملة هذا المقال ص٣٣- ٩١، تظل أفضل ما كتبناه عن أعمال ابن إسحاق.

(٢) انظر:
Wansbrough, Quranic Studies, op. cit.; Id., The Sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history, Oxford University Press («Los», 34), 1978, XXII + 157 p.

موضوع: الله ربّ الحياة والموت، بين نمطَيْن: نموذج المؤمن والحاكم الكافر، ونموذج القرية الهالكة والنائم المعجز[١][٢].

(1) Gilliot (Claude), Aspects de l'imaginaire islamique commun, op. cit., chap. X.

الفصل الذي سينشر لاحقًا في شكل معاد الصياغة.

(٢) اللجوء لتوظيف المرويات التاريخية في التفسير له غايات ترتبط بممارسة التفسير وتبيين المعاني وليس كما يشير جيليو، يراجع كتابات الباحث/ خليل محمود اليماني حول الإسرائيليات وتوظيفها في التفسير ضمن ملف (المرويات الإسرائيلية في كتب التفسير) والمنشور على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

ثالثًا: نظرة عامة على التفسير القرآني في بداياته[1]:

٢٦. من المحتمل أن تكون بدايات تفسير مصطلحات أو آيات القرآن متجذّرة في تلاوة النصّ، في فترة لم يكن فيها هذا النصّ قد تحدّد بشكل كلّي. وقد وَجَدت بعض هذه التفسيرات [الحواشي] مكانًا في الأدبيات اللاحقة لقراءات [القرآن]، أو تم رفضها أحيانًا في هذا المخزون من المعاني التي ستشكّل الأعمال المتخصّصة في «القراءات الشاذّة»؛ وهو ما يوحي به تصريح أبي عبيد (القاسم بن سلام، ت: ٢٢٤هـ/ ٨٣٩م): «إنّ الغرض من القراءات الشاذّة هو تفسير القراءة المشهورة وإظهار المعاني منها بوضوح»[2].

٢٧. يمكننا إذًا أن نتخيل المرحلة الأولى من التفسير على أنها تفسيرية ترادفية، مرتبطة كما كانت بتلاوة القرآن، حيث يقف القارئ على بعض المصطلحات أو التعبيرات التي تسبب إشكالًا دونما اهتمام كبير بـ«التفسير النصّي»، أي الذي يسترشد بآيات أخرى من القرآن أو تحليله الروائي. فقد كان

(١) فيما يأتي، نحن مدينون إلى حدّ كبيرٍ إلى ليمهاوس «Origin» مقال سابق، ص٢٦- ٣٠.

(٢) السيوطي، الإتقان، فصل: ٤٢- ٤٧، تنبيه ١، ج١، ص٢٧٩، مستشهدًا بـ(فضائل القرآن) لأبي عبيد.

ولمزيد من الأمثلة على هذا النمط يراجع:

Gilliot, Exégèse, langue et théologie, op. cit., chap. VI.; G. Bergstrâsser, Nichtkanonische Koranlesearten im Muḥtasab des ibn Ginnī (sic!), Munich, SBBayer. Ak., 1933, 90 p

والطبعة غير المكتملة لنفس (المحتسب) لعلي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار، ج١، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ٣٩٢ صفحة.

الأمر يقتصر على إعطاء مرادفات أو على إدخال كلمات دالّة في القراءة توضّح الروابط الداخلية في النصّ المقروء، على سبيل المثال: يعني، قال، يقول، قالوا، إلخ. وفي مرحلة لاحقة، ولكنها قديمة مع ذلك، قد وضحتها السيرة فيما يبدو بوجود تقنيتَيْن روائيّتَيْن قام جون وانسبرو بتحليلهما: الأسلوب التفسيري من جهة، وفيه تقدّم بعضُ الاستشهادات من الكتاب المقدّس الإطارَ لرواية أكثر تطورًا؛ من ناحية أخرى، النّمط المكافئ الذي تصبح فيه الرواية نفسها هي الإطار لتلميحات متكرّرة، بل ومستمرّة في الكتاب المقدّس[1]. وقد أضاف وانسبرو إلى هاتَيْن العمليتَيْن تقنية «ديناميكية» تم بيانها في مقتطفات *السيرة* «التي تحتوي على مقتطفات قرآنية تم إدخالها عن طريق نُسَخ أُعيد صياغتها من الكتاب المقدّس في صورة نوادر»[2]، يتم تشغيل العملية برمّتها عن طريق الكلمات المفتاحية. وتتمثّل إحدى هذه الأمثلة الواضحة على هذه التقنية في قصة النضر بن الحارث الذي سمع محمدًا يقرأ القرآن متحدّثًا عن الأمم الخالية فقال إنّ الأمثلة المحمدية إنْ هي إلا أساطير الأولين «اكتتبها». وهنا في هذه اللحظة أنزلت الآيات: سورة الفرقان ٢٥: ٥- ٦؛ سورة الملك ٦٧: ١٥؛ سورة

(١) انظر: Wansbrough, Quranic studies، مرجع سابق، ص١٢٢- ١٣١، للنوع التفسيري، ص٣٨- ٤٣ للنوع المكافئ.

(2) Wansbrough (John), The Sectarian Milieu, op. cit., p. 2- 3.

المطففين ٨٣: ١٣ وسورة الجاثية ٤٥: ٧[١]. وكما نرى فإنّ هذه التقنية «الديناميكية» قد ولّدت عملية تأريخ[٢]. وربما أُدخلت الإسرائيليات وأساطير العرب بنفس هذه الطريقة بشكلٍ تدريجي في السيرة والتفسير، مع التبادلات ونقاط المرور من نمط كتابة إلى نمط آخر. وفي حالات أخرى، يبدو الشَّكْل الروائي مشتقًّا من الشكل الكتابي (المتعلّق بالكتاب المقدّس) دون الحاجة لاستدعاء الأسلوب الديناميكي: وعليه، ففي تفسير مقاتل لسورة الكهف آية ١:

النصّ القرآني: ﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا﴾.

أ) التفسير:

- تفسير كلمة (جعل) بـ(أنزل).
- تحديد مفعول فِعْل (يجعل) بـ(كتاب).

---

(١) يحيل الكاتب في هذه الاستشهادات القرآنية إلى الآيات التي تتحدث عن ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾، إلا أننا لاحَظْنا أنّ الآيات (سورة الملك ٦٧: ١٥، وسورة الجاثية ٤٥: ٧) ليس بها ذِكْر لهذه الأساطير. (المترجم).

(٢) تترتّب تحليلات وانسبرو هاهنا على رؤية لا تشاطر المسلمين نظرتهم بالأساس للنصّ القرآني، وإنما تفترض أنّ هذا النصّ تشكّل من خلال تطوّر عضوي لنصوص سالفة، وهي رؤية مشكلة بطبيعة الحال ومنتقدة في ساحة الدرس الغربي ذاته. يراجع مثلًا دراسة هارالد موتسكي، جمع القرآن؛ إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، ترجمة: مصطفى هندي، وهي منشورة على موقع تفسير تحت الرابط الآتي: https://tafsir.net/translation/98. (قسم الترجمات).

- تفسير (عوجًا) بـ(مختلفًا).

ب) طرح مُشْكِل: «لا ينزل عليه الكتاب مختلفًا».

ج) تأريخ: «قال اليهود: يزعم محمد أنّ الكتاب لم ينزل عليه مختلفًا»[١].

٢٨. وبالنظر لعمل التراث الشفهي، فإنّ عدد الكلمات والآيات المشروحة قد زاد في الأجيال التي تَلَتْ جيل الصحابة والتابعين. بالإضافة إلى ذلك، وبالتوازي فقد تم تداول قصص أسطورية وشُبَه تاريخية ذات خلفية عربية أو متعلّقة بالمجال اليهودي- المسيحي أو الفارسي. وقد رُويت عن طريق الرّواة والقصّاصين اليهود والمسيحيين أو غيرهم، أو عن طريق معتنقي [الإسلام]. وقد اختلطتْ شيئًا فشيئًا بالتفسير الترادفي لبعض المفردات. وشيئًا فشيئًا، نُسبت هذه المواد المنقولة شفاهةً أو عن طريق الكتابة إلى شخصيات مَثَّلَتْ تيارات معروفة أكثر من الأشخاص التي نُسبت إليها هذه القصص: ابن عباس، عليّ، عائشة، أبو هريرة، قتادة، عكرمة، مجاهد، الزهري (محمد بن مسلم، ت: ١٢٤هـ/ ٧٤٢م)، إلخ. وربما كان هذا سببًا في كون كثير من الأسانيد الأُولى معيبة في نظر علم الحديث المتبلور لاحقًا[٢].

---

(١) مقاتل، تفسير، تحقيق: محمود شحاتة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩ - ٨٨، ج٢، ص٥٧٢. وقد استعرنا هذا التصوير من عمل أحد تلاميذنا:

Leites (Adrien), Approches de l'exégèse de la première moitié du ii/ viii ème siècle, mémoire de maîtrise, Université de Provence, octobre 1990, p. 14.

(2) Leemhuis, «Origins», art. cit., p. 28- 29.

٢٩. لا يمكننا التأكيد على الدور الذي لعبه القُصّاص في تطوير التفسير في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي وفي القرون التالية. وهكذا حضر عمر ابن الخطاب وابن عباس خُطَب تميم الداري، القَصّاص من أصول مسيحية[١]، وهو الذي ربما أخذ عنه محمد قصة الحيوان الأسطورية (الجسّاسة) والتي أُدْرِجَتْ في الأخرويات الإسلامية[٢]. وقد استقرّ ابن عباس في البصرة، وهي الحاضرة التي كان فيها عددٌ كبيرٌ من القُصّاص. وقد ألقى خُطبًا، ويُقال إنّ بعض مَنْ نقلوا عنه الأحاديث التفسيرية أنهم لم يتواصلوا معه كثيرًا ولكنهم نقلوا «خُطَبَه» التي ألقاها في البصرة والتي رُويت عنه[٣]. وقد حفظ لنا الجاحظ[٤] إشارات قيّمة حول الروابط التي يمكن أن تكون قد وُجِدَتْ بين التفسير والقُصّاص في البصرة في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. فعلى سبيل المثال، كان موسى بن سيار الأسواري[٥] الذي نقل أحاديث قتادة (ت: ١١٨هـ/ ٧٣٦م) ذا فصاحة كبيرة، فقد

(١) ابن الجوزي، كتاب القُصّاص والمذكّرين، تحقيق: مارلين سوارتز، بيروت، دار المشرق، ١٩٧١، ص٣٢- ٣٣، رقم ٥٤.

(٢) للمراجع، انظر: Gilliot, Exégèse langue et théologie، مرجع سابق، ص١٠٩، رقم ١.

(٣) كتاب المباني، مرجع سابق، ص١٩٦، بخصوص الحسن البصري.

(٤) البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ج١، ص٣٦٨- ٣٦٩؛ يراجع:
Pellat (Ch.), Le milieu basrien et la formation d'al- Gâhiz, Paris, 1953, p. 110- 111.

(٥) يصنفه ابن حجر، لسان الميزان، ج٦، ص١٣٦- ١٣٧ تحت موسى بن يسار، لكنه يصرّح أنّ اسمه ابن سيار؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٤، ص٢٠٦، رقم ٨٨٧٤؛ ص٢٢٧، رقم ٨٩٤٣. وقد اتهم بالقدرية.

كان يفسّر القرآن بالعربية والفارسية في نفس الخطبة. ولا تقلّ عن ذلك حالة أبي عليّ فائد الأسواري الذي خلفه. فقد مارس نشاطه لمدّة ثلاثين عامًا في المسجد الذي كان يعظ فيه من سبقه ولكنه لم يستطع الانتهاء من تفسيره للقرآن، بقدر ما ضَمَّنه الكثير من السِّيَر والأحاديث. وقد قيل إنه لم يكن يخصّص للقرآن إلا جزءًا يسيرًا من كلامه[١]. وقد استند بعضُ مفسِّري القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، بل ومفسِّري القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، إلى هذه الوَفْرة من الحكايات المأخوذة عن ثقافات محلية أو متاخمة، والتي تم تكييفها مع الدِّين الجديد مزوّدة بسلاسل من الرواة وتم دمجها في الأساس التفسيري.

٣٠. ينبغي أيضًا أن تؤخذ في الاعتبار تفسيرات قصيرة تتعلّق بالمواد الفقهية. فربما كانت موجودة بشكلٍ بدائي منذ نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، لحلّ بعض الإشكالات الفقهية عن طريق نظرية النَّسْخ الناشئة. وعليه فقد نُسب كتاب (الناسخ والمنسوخ في القرآن) للزُّهْري. وقد حقّق أندرو ريبين بعناية شديدة ودرس مخطوطة (ms Princeton Yahuda 282/ 2) وخلص إلى: «يبدو من الصعوبة بمكان تجنّب الاستنتاج القائل بأنّ هذا النصّ يحتوي على الأقلّ على بقايا من مواد قديمة؛ فالعملية التي وصل بها إلى شَكْلِهِ النهائي بعيدة كلّ البُعْد عن الوضوح، ولا تَرْقى إلى مستوى أيّ إعادة بناء تاريخية»[٢].

---

(١) انظر: Pellat، مرجع سابق، ص١١١، عن الجاحظ، المرجع سابق الذِّكْر.

(٢) انظر:

=

ولكي نعضد ما عرضه، يمكننا القول: إنّ الطبري قد استشهد قليلًا بالزّهري فيما يخصّ النّسخ وأنه، إن فعل، فسوف يكون هناك تناقض بين النصّيْن في الغالب[١]. وقد أوضحنا نحن أنفسنا أن كتاب (الناسخ والمنسوخ) المنسوب لقتادة (بن دعامة السدوسي، ت: ١١٨هـ/ ٧٣٦م) والمنشور في بيروت[٢] لا يمكن أن يكون من تأليفه، حتى ولو احتوى على مواد ترجع إلى هذا المُحَدِّث.

=

Rippin (Andrew), «al- Zuhrï, Nâskh al- Qur'ân and the problem of early Tafsir texts», Bsoas, XLVII (1984), p. 43,

جملة المقال. وندين كذلك لأندرو ريبين، ص٤٥، و(Wans- brough, Quranic studies, p. 199)

أنهما صحّحا الكثير من الأخطاء أو البيانات المغلوطة بخصوص مخطوطة (Beyazit 445) التي تعدّ في الواقع نسخة من البغدادي (عبد القاهر)، الناسخ والمنسوخ، تصحيح (Gas, I, p. 283, n° 4).

(١) انظر: (Gilliot, L'imaginaire islamique commun)، مرجع سابق، الفصل التاسع، ص٤٢٤- ٤٢٥ ورقم ١٣. للمزيد حول مشكلة النسخة، انظر: (Burton (John), The Collection of the Qur'ân, Cambridge University Press, 1977, 273 p)، ومقدمة تحقيقه لأبي عبيد، كتاب الناسخ والمنسوخ، كامبريدج GMS، ١٩٨٧، ١٩٢+ ١١٦ صفحة.

(٢) تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، الرسالة، («سلسلة كتب الناسخ والمنسوخ»، ١)، ١٩٨٤م؛ وقد حقّق هذا النصّ مسبقًا عن طريق نفس المحقق في المورد، ٩/ ٤ (١٩٨١م)، ص٤٧٩- ٥٠٦. انظر:

Gilliot, L'imaginaire islamique commun, op. cit., chap. IX, p. 421- 23.

٣١. وكما حدّدنا منذ بداية هذه الدراسة، فإنّ بحثنا يتوقّف عند بداية إدخال «علوم اللغة» في التفسير القرآني. تبدو لنا العلاقة بين فترة التأسيس والمنعَطَف اللّغوي متجسّدة في كتاب أبي عبيدة (ت: ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)[١]. ويعتبر تفسيره ضِمْن التفسير الترادفي لبعض المفردات، ولكنه ليس شرحًا ساذجًا سطحيًّا. وبالرجوع إلى الجائز في اللغة العربية لتفسير الألفاظ القرآنية التي جاءت في (الغريب) فإن لديه نظرية مزدوجة تأتي من التأمّل في اللغة وفي النصّ المُنَزّل: تبرير اللجوء للتفسير ولكن كذلك لتكريم ما يزعمه القرآن على نفسه، وهو أنه نزل بـ«لسانٍ عربيّ مبين» (النحل ١٦: ١٠٣؛ الشعراء ٢٦: ١٩٥). حيث نرى فيه بالفعل العقيدة المستقبلة المتمثّلة في إعجاز القرآن تبدو كعلامة مائية. ومن جهة أخرى تُختتم قائمة خصائص النصّ القرآني التي ضمّنها في مقدّمة تفسيره بالعبارة الآتية: «كلّ هذه الصِّيَغ جائزة، استخدمها العرب». لذلك يجب أن نفهم أنّ القرآن لا يجب أن يتضمّن مصطلحات أجنبية. وبهذا هو يحترم حرفَ القرآن الذي يؤكّد عروبته من جهة، لكن من جهة أخرى، يبرّر

(١) مجاز القرآن، ج١- ٢، تحقيق: فؤاد سزكين، القاهرة، ١٩٥٤م، أعيد طبعه في بيروت، الرسالة، ١٩٨١م. وللمزيد حول دراسات هذا النصّ، انظر:

Wansbrough (J.), «Majâz al- Qur'ân : periphrastic exegesis», Bsoas, 33 (1970), p. 247-68; Id., Quranic studies, op. cit., passim; Almagor (V. E.), «The early meaning of Majâz and the nature of Abu 'Ubayda's exegesis», Mêl. D. H. Baneth, Jérusalem, 1979, p. 307-26; Heînrichs (W.), «On the genesis of haqlqa- majâz dichotomy», Stud. hi, LIX (1984), p. 79- 140.

كذلك الرجوع المستمر إلى استخدام «الجائز» أو المشهود له في الشِّعْر من الألفاظ والتعبيرات القرآنية[١]. وهناك نقطة تحوّل، حيث يمكن للتفسير الاعتماد من الآن فصاعدًا على عِلْم وضعي، وهو اللغة، لكي يبرّر الخيارات التفسيرية. وسيبقى لنا أن نقرّر مَنْ الذي سيسود: اللغة؛ أي علماء اللغة، أم النقل المستفيض لأهل التأويل، وهم -في هذه الحالة- الصحابة والتابعون والسَّلَف الصالح. نحن نعلم ما سيحدث[٢]! ففي هذا المعنى سيصبح فقه اللغة «خادم العقيدة المقدّسة»، وسوف يتم تسخيره على اعتبار أنه معرفة وضعية لتأسيس عقيدة.

(١) انظر: (Gilliot, Exégèse, langue et théologie en islam)، مرجع سابق، ص٩٦- ٩٧. وقد تحدّثنا فيه عن التفسير التعريضي، ونفضل قول «التفسير الترادفي لبعض المفردات».

(٢) انظر: Gilliot، مرجع سابق، ص١٨٤- ١٨٦، ٢٠٢- ٢٠٣.