

The Development of Exegetical Methodology in the Post-Classical Period as Reflected in Tafsir Introductions

تطور منهج التفسير في العصر ما بعد الكلاسيكي من خلال مقدمات المؤلفات التفسيرية

Mohammad Reza Ahsan Tudzoni*
Universitas Islam Internasional Indonesia
Email: mohammad.tudzoni@uiii.ac.id

*Corresponding author

Abstract

Tafsīr works from the post-classical period have received limited attention in modern Islamic studies due to the widespread assumption that the scholarly works of this period were merely a rigid repetition of earlier intellectual achievements. In recent years, however, a number of studies have sought to reexamine this assumption. Within this context, this study traces the development of *tafsīr* methodology in post-classical *tafsīr* works through an analysis of their introductions. The research is based on a close reading of the introductions to thirteen *tafsīr* works, with particular attention to several methodological issues that reflect the most significant developments and intellectual vitality of the period. The study finds that some of these introductions demonstrate methodological developments. These developments include discussions on the disciplines required for a *mufasssīr*, debates over the legitimacy of mystical (*ishārī*) *tafsīr* and the arguments used to justify it, as well as the emergence of new methodological issues that had not been addressed in the introductions of earlier *tafsīr* works. These findings contribute to reconsidering the narrative of decline in the history of *tafsīr* during the post-classical period. They are based on a direct reading of *tafsīr* introductions as primary sources for examining the development of *tafsīr* methodology, an approach that has largely been absent from the evidence used to support the narrative of decline.

Keywords: post-classical period; development of *tafsīr*; *tafsīr* methodology.

المخلص

لم تحظ المؤلفات التفسيرية في العصر ما بعد الكلاسيكي باهتمام كبير في حقل الدراسات الإسلامية الحديثة، بسبب الافتراض السائد بأن الإنتاج العلمي في هذا العصر لم يكن سوى تكرار جامد لما أنتجه المتقدمون. غير أن عددا من الدراسات الحديثة سعى إلى مراجعة هذا الافتراض. وفي هذا الإطار، يهدف هذا البحث إلى تتبع تطور منهج التفسير في التفاسير في هذا العصر من خلال تحليل مقدماتها. واعتمد البحث على قراءة متعمقة لمقدمات ثلاثة عشر تفسيراً، مع التركيز على عدد من القضايا المنهجية



التي شهدت أبرز مظاهر التطور والحيوية. ويخلص البحث إلى أن بعض هذه المقدمات تكشف عن تطور في عدد من القضايا المنهجية التفسيرية تمثل في قضية العلوم التي يحتاج إليها المفسر، والنقاش حول مشروعية التفسير الإشاري ومسالك الاستدلال عليها، وظهور قضايا منهجية لم يسبق تناولها في مقدمات التفاسير السابقة. وتسهم هذه النتائج في إعادة النظر في سرديّة الانحطاط المتعلقة بتاريخ التفسير في العصر ما بعد الكلاسيكي، لأنها تستند إلى قراءة مباشرة لمقدمات التفاسير بوصفها مصدراً أولياً لدراسة تطور منهج التفسير في هذا العصر، وهو ما يغيب في الاستدلال الذي تقوم عليه سرديّة الانحطاط.

الكلمات المفتاحية: عصر ما بعد الكلاسيكي، تطور التفسير، منهج التفسير.

المقدمة

لم تحظ المؤلفات التفسيرية في العصر ما بعد الكلاسيكي باهتمام كبير في حقل الدراسات الإسلامية الحديثة. ويعود ذلك إلى وجود الافتراض السائد بأن الإنتاج العلمي في العلوم الإسلامية في هذا العصر، والذي وُصف عادة بـ"عصر الانحطاط"، لم يكن سوى تكرار جامد لما أنتجه المتقدمون.¹ غير أن عدداً من الدراسات الحديثة سعى إلى مراجعة هذا الافتراض، مبيناً أنه لا يستند إلى قراءة متعمقة لمصادرها الأصلية.² وفي هذا السياق، لا تزال الدراسات التي تناولت التفاسير في هذا العصر من مختلف جوانبها، بما في ذلك تطور منهجها، محدودة، في حين لا يزال ذلك الافتراض يؤثر في فهم التاريخ الفكري الإسلامي في هذه المرحلة. ومن ثم، تبرز أهمية دراسة التفاسير في هذا العصر.

وفي سياق قلة الدراسات حول التفاسير في هذا العصر، ذكرت شروق نجيب أن معظم الدراسات السابقة ركزت على التفاسير في العصر الكلاسيكي من تفسير الطبري (ت 310 هـ) إلى تفسير ابن كثير (ت 774 هـ)، ثم انتقلت مباشرة إلى تفسير محمد عبده (ت 1323 هـ) وما يليه. وبالتالي، فإن التفاسير الموجودة في العصر ما بين هذين العصرين لم تحظ باهتمام كافٍ في الدراسات الحديثة.³ كما أن الدراسات التي تناولت قضايا منهج التفسير من خلال مقدماتها، معظمها ركزت على تفاسير في العصر الكلاسيكي.⁴

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

² Asad Q. Ahmed and Margaret Larkin, "The Hāshiya and Islamic Intellectual History," *Oriens* 41, nos. 3–4 (January 2013): 213–16, <https://doi.org/10.1163/18778372-13413401>; Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), <https://doi.org/10.1017/CBO9781107337657>; Recep Şentürk, *Narratives of Decline Revisited*, October 21, 2020, <https://doi.org/10.3726/b17739>.

³ Naguib, "Guiding the Sound Mind."

⁴ Alif Jabal Kurdi, "Tafsīr Dan Ta'wīl Dalam Karya-Karya Tafsir Abad Pertengahan (Abad Ke-4–10 H): Konsepsi, Implikasi Metodologis, Dan Trajektori" (2024); Karen Bauer, "Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsir," in *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2014); Walid Saleh, "The Introduction of Wāhidīs Al-Basīt: An Edition, Translation, and Commentary," in *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2014); Suleiman A. Mourad, "Towards a Reconstruction of Mu'tazilī Tradition of Quranic Exegesis: Reading the Introduction to Tahdhīb of al-Hākim al-Jishumī," in *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2014); Muḥammad Shaqī

وفي هذا الإطار، يهدف هذا البحث إلى تتبع تطور منهج التفسير في التفاسير في هذا العصر من خلال تحليل مقدماتها، لتقديم تصور أدق لهذا التطور بالاستناد إلى قراءة متعمقة لمصادرها الأصلية. واختيرت المقدمات محورا للتحليل، لأنها من المواضع التي بين فيها المفسر أصول التفسير⁵، كما اعتمد عليها الباحثون كأحد المصادر الرئيسة في تتبع منهج تفسير معين⁶. ويسعى هذا البحث إلى الإجابة عن سؤالين رئيسين، وهما ما أبرز صور تطور منهج التفسير التي تظهر في مقدمات التفاسير في العصر ما بعد الكلاسيكي؟ وكيف تطور منهج التفسير فيها، وما العوامل الفكرية التي أسهمت في هذا التطور؟ ويفترض هذا البحث أن بعض مقدمات التفاسير في هذا العصر لا تقتصر على تكرار ما سبق، بل تكشف عن تطور في بعض قضايا منهجية تفسيرية، وأن هذا التطور نتج عن تفاعل بعض المفسرين مع التراث التفسيري السابق، وتطور العلوم المرتبطة بقضايا منهج التفسير.

ولتحقيق ذلك، يقوم هذا البحث بتتبع تطور منهج التفسير في التفاسير في هذا العصر من خلال تحليل مقدمات ثلاثة عشر تفسيراً. ويقصد بمصطلح منهج التفسير "الأسس والمقدمات العلمية التي تعين على فهم التفسير، وما يقع فيه من الاختلاف، وكيفية التعامل معه"، وهو ما يعرف بـ "أصول التفسير"⁷. ونظراً لاتساع موضوعات أصول التفسير⁸، فسيتنصر التحليل على عدد من القضايا التي التي شهدت أبرز مظاهر التطور والحيوية. ويقصد بمصطلح "العصر ما بعد الكلاسيكي" الفترة التي تبدأ بسقوط بغداد سنة 1258م وسقوط المماليك على الخلافة العثمانية سنة 1516م، وتنتهي بالحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت سنة 1798م، كما عرفه معظم الباحثين⁹. وقد انتقد توماس باور استخدام هذا المصطلح في سياق التراث العربي والإسلامي، لأنه استخدام غير مناسب، لما ينطوي عليه من أوروبي المركزية (eurocentric)¹⁰. ومع الوعي بهذه الإشكالية، يستخدم هذا البحث مصطلح "العصر ما بعد الكلاسيكي"، كما استخدمته شروق نجيب، لارتباطه بالفجوة البحثية المتعلقة بالتفاسير في هذا العصر، ولارتباطه بالنقاش الأوسع حول ذلك الافتراض السائد بشأن تطور العلوم الإسلامية في هذا العصر.

أما التفاسير الثلاثة عشر التي يتناولها هذا البحث فهي الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية، وفتح الرحمن في تفسير القرآن، والسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، وأنوار القرآن وأسرار الفرقان، وروح البيان، والبحر المديد في تفسير القرآن المجيد، وفتح القدير، وروح المعاني، وفتح البيان في مقاصد القرآن، ومراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، ومحاسن التأويل، والبحر المسجور في تفسير القرآن بحض النور. واختيرت هذه التفاسير لأنها تمثل جزءاً كبيراً من التفاسير المطبوعة في هذا العصر، مما يجعلها مناسبة لتتبع تطور منهج التفسير فيه.

Shaykh Ibrāhīm Ḥaqqī, 'Ulūm Al-Qur'ān Min Khilālī Muqaddimāt al-Taḥsīn Min Nasy'atihā Ilā Nihāyat al-Qarn al-Tsāmin al-Hijrī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2004).

⁵ Musā'id al-Ṭayyār, *Fuṣūl Fī Uṣūl Al-Taḥsīn*, 24.

⁶ Bauer, "Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsir."

⁷ Musā'id al-Ṭayyār, *Fuṣūl Fī Uṣūl Al-Taḥsīn* (Kingdom of Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 2002),

21.

⁸ See Musā'id al-Ṭayyār, *Fuṣūl Fī Uṣūl Al-Taḥsīn*, 25-26.

⁹ Naguib, "Guiding the Sound Mind."

¹⁰ Thomas Bauer, "In Search of 'Post-Classical Literature': A Review Article," *Mamlūk Studies Review*, ahead of print, 2007, <https://doi.org/10.6082/M1F47M9C>.

النتائج والمناقشة

تطور منهج التفسير في مقدمات التفاسير في العصر ما بعد الكلاسيكي

كما سبق في المقدمة، يقتصر تحليل منهج التفسير في مقدمات التفاسير في العصر ما بعد الكلاسيكي على قضايا شهدت أبرز مظاهر التطور والحيوية. وأظهرت قراءة جميع المقدمات محل الدراسة أن أبرز القضايا التي شهدت تطورا ملحوظا تتمثل في ثلاث قضايا، وهي العلوم التي يحتاج إليها المفسر في تفسير القرآن الكريم، والنقاش حول مشروعية التفسير الإشاري ومسالك الاستدلال عليها، والقضايا المنهجية التي لم يسبق تناولها في مقدمات التفاسير في العصور السابقة.

أولا: العلوم التي يحتاج إليها المفسر في تفسير القرآن الكريم

تمثل قضية العلوم التي يحتاج إليها المفسر قضية منهجية شهدت تطورا في بعض مقدمات التفاسير في العصر ما بعد الكلاسيكي. ومن المفسرين الذين تناولوها ابن عجيبة (ت 1224 هـ). فقد جاءت مقدمة تفسيره، وهو "البحر المديد"، موجزة، غير أنه أشار في ختامها إلى أنه بسط في مقدمة تفسيره الأخر، وهو "تفسير الفاتحة الكبير"، عشر مقدمات تتعلق "بأصول العلوم وتفاريعها، وعلوم القرآن وأصل منابعها"، وأحال القارئ إليها في مقدمة ذلك التفسير.¹¹ وبناء على ذلك، فإن هذا البحث يعد مقدمة "تفسير الفاتحة الكبير" جزءا مكملًا لمقدمة تفسير "البحر المديد".

وفي المقدمة الخامسة من مقدمات "تفسير الفاتحة الكبير"، عرض العلوم التي يحتاج إليها المفسر، فنقل كلام السيوطي (ت 911 هـ) في الإتيان حول العلوم الخمسة عشر التي ذكرها السيوطي¹²، وهي اللغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، والقراءات، وأصول الدين، وأصول الفقه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والفقه، والحديث، وعلم الموهبة.¹³ وقبل السيوطي، وجدنا أن الإشارة إليها قد وردت في مقدمة تفسير ابن جزي (ت 741 هـ)¹⁴، وتفسير أبي حيان الأندلسي (ت 745 هـ).¹⁵

غير أن ابن عجيبة يرى أن هذه العلوم أكثر مما ذكره السيوطي. وقد ذكر أن هناك علوما أخرى يتوقف عليها المفسر على سبيل الكمال أو الشرط. وانطلاقا من ذلك، أضاف ثلاثة علوم أخرى، وهي علم القصص والأخبار، وعلم المنطق، وعلم التنجيم والهيئة. وعلل الحاجة إلى علم القصص والأخبار بأن القرآن يشتمل على قصص الأولين، فلا بد من مطالعتها لتحرير معاني القرآن. وأما المنطق، فلأن القرآن يتضمن الإشارة إلى الأقيسة الاستثنائية والاقترانية. وأما علم التنجيم والهيئة، فلأن القرآن يشتمل على إشارات كثيرة إلى علم الفلك. وهذه العلوم إنما هي

¹¹ Ibn 'Ajībāh, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), vol. 1, p. 51.

¹² As-Suyuthi, *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974), vol. 4, p. 213-215.

¹³ Ibn 'Ajībāh, *Tafsīr Al-Fātiḥah al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 58-59.

¹⁴ Ibn Juzayy, *Al-Tashīl Li-'Ulūm al-Tanzīl*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Arqam b. Abī al-Arqam, 1995), vol. 1, p. 15-17.

¹⁵ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), vol. 1, p. 14-17.

الغالبية الأكثرية. أما إذا كانت في المستوى المفصل، فذهب ابن عجيبة إلى أن القرآن يشتمل على إشارات إلى جميع العلوم، كالطب، والعلم الطبيعي، والهندسة، وغيرها. بناء على هذا، استنتج أنه ينبغي للمفسر أن يتضلع من هذه العلوم لئلا يفوته تحقيقها.¹⁶

ولم يقتصر ابن عجيبة على إضافة هذه العلوم، بل فسر علم الموهبة بأنه علم التصوف.¹⁷ وتكتسب هذه النقطة أهمية، لاختلاف العلماء في موقفهم من التصوف والتفسير الإشاري. وفي هذا السياق، يبدو أن ابن عجيبة نقل مصطلحا عاما إلى آخر أكثر تحديدا، بما ينسجم مع موقفه من التصوف والتفسير الإشاري. ويؤيد هذا ما ذكره إبراهيم حقي في دراسته، إذ يرى أن التعبير بـ"علم الموهبة" أفضل من التعبير بـ"علم التصوف"، لأن التصوف، حسب رأيه، أصبح علما على طائفة عليها الكثير من المآخذ. كما توصل في دراسته إلى أن استعمال مصطلح علم التصوف في هذا السياق لم يظهر إلا في مقدمة ابن جزي.¹⁸ وفي ضوء ذلك، لعل ابن عجيبة فسر علم الموهبة بعلم التصوف انسجاما مع توجهه الصوفي ومنهجه الإشاري.

ومن المفسرين الذين تناولوا هذه القضية شهاب الدين الآلوسي (ت 1270 هـ). وقد اشتملت مقدمة تفسيره "روح المعاني" على سبع فوائد تتعلق بعلم التفسير. وفي الفائدة الثانية، ذكر أن المفسر يحتاج إلى سبعة علوم.¹⁹ ويختلف الآلوسي عن السيوطي في طريقة عد تلك العلوم، إذ جمع بعض العلوم التي عدّها السيوطي علوما مستقلة، بينما أفرد السيوطي كل علم منها على حدة. وقد وردت هذه الطريقة في العد عند أبي حيان²⁰، ومن المحتمل أن الآلوسي قد سار عليها. ويتبين من المقارنة أن الآلوسي لم يذكر أربعة علوم ذكرها السيوطي، وهي علم الاشتقاق، وعلم التصريف، وعلم الفقه، وعلم الموهبة. واللافت أن الآلوسي نفسه نبه إلى هذا الاختلاف عند مقارنته بما أورده السيوطي في الإتيان.²¹ وهذا يدل على أن الآلوسي، كما في حالة ابن عجيبة، راجع ما ذكره السيوطي وناقشه، ولم يقتصر على نقله وتلقيه.

ويظهر اختلافه الأساسي مع السيوطي في عد علم الموهبة، إذ لم يوافق الآلوسي على عده من تلك العلوم. وعلل ذلك بأن علم الموهبة، "بعد تسليم أنه كسي، إنما يحتاج إليها في الاطلاع على الأسرار، لا في أصل فهم معاني القرآن".²² ومن المقدمات التي تناولت هذه القضية أيضا مقدمة "فتح البيان" لصديق حسن خان (ت 1307 هـ). غير أنه، على خلاف ابن عجيبة والآلوسي، اكتفى بذكر تلك العلوم كما أوردها السيوطي، دون أن يضيف إليها شيئا أو يعلق عليها.²³

¹⁶ Ibn 'Aḡibah, *Tafsīr Al-Fātiḥah al-Kabīr*, 60-62.

¹⁷ Ibn 'Aḡibah, *Tafsīr Al-Fātiḥah al-Kabīr*, 59.

¹⁸ Haqqī, *Ulūm Al-Qur'ān Min Khilāl Muqaddimāt al-Tafsīr Min Nasy'atihā Ilā Nihāyat al-Qarn al-Tsāmin al-Hijrī*, vol. 2, p. 275.

¹⁹ See Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), vol. 1, p. 6-7.

²⁰ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 1, p. 14-17.

²¹ al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, vol. 1, p. 7.

²² al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, vol. 1, p. 7.

²³ Muḥammad Ṣiddīq Khān, *Faṭḥ Al-Bayān Fī Maqāṣid al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, 1992), vol. 1, p. 17.

وتكشف هذه المقدمات الثلاث عن تنوع استجابات بعض المفسرين في العصر ما بعد الكلاسيكي لهذه القضية المطروحة في المؤلفات السابقة. فقد رأى ابن عجيبة أن هناك علوماً أخرى أكثر مما ذكره السيوطي، فأضاف ثلاثة علوم أخرى، كما فسر علم الموهبة بعلم التصوف. أما الألوسي، فقد عد تلك العلوم سبعة، متبعا في ذلك طريقة أبي حيان في العد، مع بيان اختلافه عن السيوطي، ولا سيما في عدم عد علم الموهبة من تلك العلوم. ومن جانب آخر، اكتفى صديق حسن خان بنقل ما ذكره السيوطي، دون إضافة أو تعليق. وتكشف هذه الاستجابات عن تفاعل علمي مع ما طرحه السابقون، من خلال التعليق، والإضافة، وإعادة الصياغة، والتوفيق بين الآراء.

ثانياً: النقاش حول مشروعية التفسير الإشاري

ومن أبرز القضايا التي تكشف عن مظاهر التطور في منهج التفسير قضية مشروعية التفسير الإشاري. ويركز هذا المبحث على كيفية تناول هذه القضية في المقدمات، والأدلة التي استند إليها المؤيدون والمعارضون في إثبات مشروعيتها أو نفيها، وما أضافته إلى ما ورد في مقدمات التفاسير السابقة.

وطُرحت هذه القضية غالباً في مقدمات التفاسير التي يغلب عليها المنهج الإشاري. وفي هذا السياق، جاءت لتأسيس مشروعية التفسير الإشاري الذي يتبناه المفسر، أو لتحديد موقعه ضمن النقاش الأوسع. كما وردت في بعض مقدمات التفاسير غير الإشارية، حيث بين أصحابها موقفهم من مشروعية التفسير الإشاري.

ومن المقدمات التي تناولت هذه القضية مقدمة "الفوائح الإلهية والمفاتيح الغيبية" للنخجواني (ت 920 هـ). فقد صرح بأن ما أورده في تفسيره إنما هو "من جمل الفتوحات التي قد فتحها الحق ووهبها من محض جوده". كما بين أن من سنة الله سبحانه "إظهار ما خفي في علمه، وإبراز ما كمن في غيبه".²⁴

وصرح أيضاً النخجواني أنه يرجو من القارئ ألا ينظر إلى تفسيره "إلا بعين العبرة، لا بنظر الفكرة، وبالذوق والوجدان، لا بالدليل والبرهان، وبالكشف والعيان، لا بالتخمين والحسبان". كما صرح بأنه ليس من "المتصوفة المتصلة من الوارد والمورود، المتفوهة عن الواجد والموجود".²⁵ ومع أنه لم يناقش مشروعية التفسير الإشاري صراحة، فإن هذه العبارات تؤكد سعيه إلى إثباتها وتحديد موقع تفسيره ضمن النقاش الأوسع حولها، من خلال تمييز نفسه عن "المتصوفة المتصلة من الوارد والمورود، المتفوهة عن الواجد والموجود".

ومن المقدمات التي تناولت هذه القضية مقدمة "أنوار القرآن وأسرار الفرقان" للملا علي القاري (ت 1014 هـ). وعلى خلاف النخجواني، تناول الملا علي القاري قضية مشروعية التفسير الإشاري بصورة صريحة، وأقام الأدلة على إثباتها، وجعلها أساساً معرفياً لتفسيره الذي يغلب عليه المنهج الإشاري، بل هي المحور الرئيس لمقدمته.

وفي بناء هذا الأساس المعرفي، استدلل الملا علي القاري بحديث مروي عن عبد الله بن مسعود مرفوعاً، وهو "أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ومطلع"، كما نقل قول الإمام

²⁴ Ni'matullāh bin Maḥmūd an-Nakhjawānī, *Al-Fawātih al-Ilāhiyyah Wa al-Mafātih al-Ghaybiyyah*, 1st ed. (Cairo: Dār Rukābī li an-Nasr – al-Ghūriyyah, 1999), vol. 1, p. 2-3.

²⁵ an-Nakhjawānī, *Al-Fawātih al-Ilāhiyyah Wa al-Mafātih al-Ghaybiyyah*, vol. 1, p. 2-3.

جعفر الصادق لتأييد هذا الاستدلال. ثم أوضح المنهج الذي أراد أن يسير عليه في تفسيره، موضحاً أنه يسعى إلى الجمع بين عبارات العلماء وإشارات العرفاء.²⁶

ويظهر تناول تلك القضية بصورة صريحة أيضاً في مقدمة "البحر المديد" لابن عجيبة. فقد حرص على إقامة الأساس المعرفي لمشروعية التفسير الإشاري قبل الشروع في تفسيره. غير أنه استهل حديثه ببيان مكانة علم التفسير، وأن الذي هو أهل للخوض في تفسير القرآن هو من "رست أقدامه في العلوم الظاهرة"، و"غاص في علوم التصوف ذوقاً وحالاً ومقاماً".²⁷

ثم استند في إثبات مشروعية التفسير الإشاري إلى أقوال عدد من الأعلام الذين تعتبر أقوالهم مرجعاً في التصوف، مثل ابن عطاء الله السكندري (ت 709 هـ)، وسعد الدين التفتازاني (ت 792 هـ)، والشيخ زروق (ت 899 هـ).²⁸ ويلاحظ أن الاعتماد على أقوال الأعلام الذين تعتبر أقوالهم مرجعاً في التصوف يظهر كذلك في مقدمة تفسير "أنوار القرآن"، وإن اختلف الأعلام الذين استشهد بهم كل منهما.

وبعد ذلك، أورد ابن عجيبة رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي "لكل آية ظاهر، وباطن، وحد، ومطلع"، ثم أوضح معنى هذه الرواية فيما يتعلق بمشروعية التفسير الإشاري. وبعد تأسيس هذا الإطار المعرفي، أوضح المنهج الذي أراد أن يسير عليه في تفسيره، وذكر أنه يسعى إلى الجمع بين تفسير أهل الظاهر وإشارة أهل الباطن.²⁹ وتكشف هاتان المقدمتان عن نمط في تناول مشروعية التفسير الإشاري يتمثل في اتخاذ مناقشة مشروعيته أساساً معرفياً للتفسير الذي يقدمه المفسر. ويظهر هذا النمط في مقدمات التفاسير الإشارية، ويختلف عن نمط آخر اقتصر على بيان الموقف من التفسير الإشاري، دون اتخاذ إثبات مشروعيته أساساً للتفسير، كما يتضح في مقدمات أخرى.

وهذه المقدمات تكشف عن بعض أوجه التطور. فمن ذلك ظهور أعلام جدد استشهد بأقوالهم لتأييد مشروعية التفسير الإشاري. ويدل على ذلك ما فعله ابن عجيبة عندما نقل أعلاماً لم يكونوا حاضرين في مقدمات التفاسير الإشارية في العصور السابقة، مثل الشيخ زروق وابن عطاء الله السكندري.³⁰ وهذا لا يعني أن جميع الأعلام الذين استشهد بهم في بعض مقدمات التفاسير في العصر ما بعد الكلاسيكي كانوا أعلاماً جديداً، أو أن الأعلام الذين استشهدت بهم التفاسير الإشارية في العصور السابقة لم يعودوا ينقل عنهم. فمن الأعلام الذين استمر النقل عنهم الإمام جعفر الصادق الذي نقل عنه الملا علي القاري في مقدمة تفسيره. ويبدو أن هذا التطور يعكس ظهور أعلام جدد في التصوف، اكتسبوا مكانة مرجعية، فأصبحت أقوالها ذات أهمية في بناء مشروعية التفسير الإشاري.

²⁶ al-Mullā 'Alī al-Qārī, *Anwār Al-Qur'ān Wa Asrār al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013), vol. 1, p. 23-24.

²⁷ Ibn 'Ajībah, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, vol. 1, p. 49.

²⁸ Ibn 'Ajībah, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, vol. 1, p. 49-50.

²⁹ Ibn 'Ajībah, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, vol. 1, p. 50.

ومن أوجه التطور كذلك التصريح بصورة أوضح بالجمع بين المعنى الظاهر والمعنى الإشاري، والتأكيد على التمييز بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني. فقد ظهر التصريح بالجمع بين المعنى الظاهر والمعنى الإشاري في مقدمة "أنوار القرآن"³¹ وفي مقدمة "البحر المديد"³²، بينما ورد التأكيد على التمييز بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني في مقدمة "الفوائح الإلهية" بصورة غير صريحة، وفي مقدمة "البحر المديد" بصورة صريحة. ويبدو أن هذين الأمرين لم يظهرهما في مقدمات التفاسير الإشارية في العصور السابقة، أو على الأقل لم يردا بهذه الدرجة من الوضوح والصرامة. ولعل هذا يمثل استجابة للنقاشات التي اتسعت حول مشروعية التفسير الإشاري، ولا سيما الاعتراضات التي أثارها منتقدوه. ومع ازدياد نضج هذه النقاشات واتساعها، وإطلاع بعض المفسرين في العصر ما بعد الكلاسيكي على ما دار فيها من نقاشات، أصبح التأكيد على الجمع بين المعنى الظاهر والمعنى الإشاري، والتمييز بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني، أكثر صراحة ووضوحاً.

ومن المقدمات التي تناولت تلك القضية مقدمة "روح المعاني" للآلوسي (ت 1270 هـ)، ومقدمة "فتح البيان" لصديق حسن خان (ت 1307 هـ). غير أن تناولهما يختلف عن المقدمات الثلاث السابقة، إذ لم يجعلا الحديث عن مشروعية التفسير الإشاري أساساً معرفياً لهذين التفسيرين من حيث المنهج، وإنما عبّرا عن موقفهما من مشروعية التفسير الإشاري.³³

يرى الآلوسي في مقدمة تفسيره أن كلام السادة الصوفية في القرآن لا يخرج عن كونه "من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة". ويعد ذلك من كمال الإيمان وصحيح العرفان، لا لأنهم يرون أن الظاهر غير مراد، وأن المقصود هو الباطن وحده، فإن هذا هو اعتقاد الباطنية الملاحدة الذين اتخذوا ذلك وسيلة إلى إبطال الشريعة. أما كلام السادة الصوفية، فإنهم يؤكدون ضرورة معرفة التفسير الظاهر وإتقانه أولاً، لأنه لا سبيل إلى إدراك المعاني الباطنة قبل إحكام المعنى الظاهر. ولذلك، فإن من يدعي الوقوف على أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر، فهو كمن يدعي الوصول إلى صدر البيت قبل أن يتجاوز بابه.³⁴ ويبدو أن كلام الآلوسي يمثل دليلاً آخر على حضور توجه نحو التأكيد على الجمع بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، والتمييز بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني في العصر ما بعد الكلاسيكي، مع استمرار تطور النقاش حول مشروعية التفسير الإشاري. وذلك لأن هذا التوجه كان حاضراً في وعي الآلوسي الذي لا يغلب على تفسيره المنهج الإشاري، مما يدل على اطلاعه على هذه القضية، وهو مما أسهم في إثباته بمشروعية التفسير الإشاري.

ثم أورد الآلوسي عدداً من الروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وآثار الصحابة، وقول العلماء، يؤيد أن للقرآن ظاهراً وباطناً. غير أنه لم يقتصر على الاستناد إلى هذه الروايات، بل أضاف حجة أخرى لتعزيز مشروعية التفسير الإشاري. فيرى أنه إذا كان يقال أن ديوان المتنبي يحتمل تعدد المعاني الكثيرة، فإن القرآن أولى بأن تشتمل

³¹ al-Qārī, *Anwār Al-Qur'ān Wa Asrār al-Furqān*, vol. 1, p. 24.

³² Ibn 'Ajjabah, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd*, vol. 1, p. 50.

³³ al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, vol. 1, p. 8-9; Khān, *Faṭḥ Al-Bayān Fī Maqāṣid al-Qur'ān*, vol. 1, p.

³⁴ al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, vol. 1, p. 8.

على معان تحتجب وراء ألفاظه، وأسرار خفية تفوق ما في كلام البشر. كما تساءل الآلوسي كيف يمكن لمن ينكر أن للقرآن ظاهراً وباطناً أن يفهم قوله تعالى: ﴿وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. وفي ختام حديثه عن مشروعية التفسير الإشاري، تناول الآلوسي الموقف المنصف الذي ينبغي اتخاذه إزاء هذا المنهج التفسيري. فيرى أن الإنصاف كل الإنصاف التسليم بما يورده السادة الصوفية، الذين هم مركز الدائرة المحمدية، مع اتهام المرء فهمه بالتقصير فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه.³⁵

والموقف المخالف قد مثله صديق حسن خان في مقدمة تفسيره "فتح البيان في مقاصد القرآن". فيرى أن "كلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير". ولتأييد هذا الموقف، استشهد ببعض أقوال العلماء، وهم ابن الصلاح (ت 643 هـ)، والنسفي (ت 537 هـ)، وصاحب مفتاح السعادة، وهو طاشكبري زاده (ت 968 هـ)، والزمخشري (ت 538 هـ).³⁶ ويكشف ذلك أن نمط الاشتهاد بأقوال العلماء في النقاش حول مشروعية التفسير الإشاري لم يكن مقصوداً على سياق إثبات مشروعيته، كما يظهر في بعض مقدمات التفاسير التي يغلب عليها المنهج الإشاري، بل يظهر أيضاً في سياق رفض مشروعية هذا المنهج، كما يظهر في مقدمة "فتح البيان".

كما ذكر سابقاً، تكشف هاتان المقدمتان عن نمط آخر في تناول تلك القضية، إذ لم يجعل الحديث عن مشروعية التفسير الإشاري أساساً معرفياً في تأليف تفسير معين بهذا المنهج، وإنما عبر عن موقف تفسير لا يغلب عليه المنهج الإشاري عن مشروعية التفسير الإشاري. وعلاوة على ذلك، لم يقتصر الآلوسي على بيان موقفه من التفسير الإشاري، بل قدم أيضاً موقفاً يراه منصفاً في التعامل معه، وأضاف أيضاً حجة جديدة منه لتأييد مشروعيته.

ويظهر نمط آخر في تناول تلك القضية في مقدمة "البحر المسجور في تفسير القرآن بحض النور" لمصطفى العلاوي (ت 1353 هـ). ففي الفصل الثالث من التمهيد من مقدمة تفسيره، يرى أنه لعل من تجدد على ظواهر القرآن لا يرى من كتاب الله إلا ما بلغ إليه بقدر بضاعته القليلة، وقرينته الكليّة. فينكر ما وراء ذلك، وهو لا يعلم أن ما عرفه من ظاهر الكتاب ليس إلا كمعرفة القشر من اللباب، وأن وراءه ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.³⁷ ومن خلال هذه العبارة، سعى إلى تأكيد وجود المعنى الباطن في القرآن الكريم، وبناء الحجة التي تؤيده.

غير أن طريقته في بناء حجته تختلف عن مقدمات التفاسير الإشارية السابقة. فإذا كانت تلك المقدمات تستند غالباً إلى الروايات التي ثبتت مباشرة وجود المعنى الباطن في القرآن الكريم لإثبات مشروعية التفسير الإشاري، فإنه سلك طريقة مختلفة، إذ ركز على أيراد الروايات التي تؤيد وجود العلوم الخفية التي ليست متعاطية فيما بين العموم.³⁸ ومن خلال إيرادها، لم يكن اهتمام مصطفى العلاوي ابتداءً إلى تأييد مشروعية التفسير الإشاري بروايات تؤيد وجود المعنى الباطني في القرآن على وجه الخصوص، وإنما إلى إثبات أن العلم الباطن أو العلوم الخفية التي ليست

³⁵ al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, vol. 1, p. 8-9.

³⁶ Khān, *Faṭḥ Al-Bayān Fī Maqāṣid al-Qur'ān*, vol. 1, p. 16.

³⁷ Aḥmad Muṣṭafā al-'Alawī, *Al-Baḥr al-Masjūr Fī Tafsīr al-Qur'ān Bi Maḥḍ an-Nūr*, 2nd ed. (Mostaganem: al-Maṭba'ah al-'Alāwiyyah, 1995), 20.

³⁸ Aḥmad Muṣṭafā al-'Alawī, *Al-Baḥr al-Masjūr Fī Tafsīr al-Qur'ān Bi Maḥḍ an-Nūr*, 20-22.

متعاطية فيما بين العموم يمثل نوعا من المعرفة الممكنة والمشروعة في الإسلام. ومن هذا المنطلق، جاءت مشروعية التفسير الإشاري عنده نتيجة لإثبات مشروعية العلم الباطن نفسه، لا من خلال الاستدلال عليها بروايات تؤيد وجود المعنى الباطن في القرآن على وجه الخصوص.

واللافت أن الأدلة التي استعملت في مقدمات التفاسير الإشارية السابقة لإثبات مشروعية التفسير الإشاري اكتسبت في هذه المقدمة وظيفة استدلالية مغايرة. فالروايات مثل "إن القرآن لا تنقضي عجائبه، وأن له وجوها كثيرة"، و"لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة"، وإن للقرآن ظاهرا وباطنا، وحدا ومطلعا" لم تذكر لإثبات مشروعية التفسير الإشاري، وإنما لتأكيد فكرة أن للقرآن وجوها، وأنه لا تنقضي عجائبه حتى يستغني بفهم المتقدمين منه عن فهم المتأخرين. وانطلاقا من ذلك، يؤكد مصطفى العلاوي أن الله تعالى لم يخص جيلا دون جيل بحق تدبر القرآن وتفسيره، بل جعل ذلك حقا لجميع الأجيال. ومن ثم، فإن للمتأخرين أيضا حقا في تفسير القرآن واستنباط معانيه.³⁹

ثالثا: قضايا منهجية لم يسبق تناولها في مقدمات التفاسير السابقة

تكشف بعض مقدمات التفاسير في العصر ما بعد الكلاسيكي عن ظهور قضايا منهجية لم يسبق تناولها في مقدمات التفاسير السابقة، مقارنة بما توصلت إليه دراسة إبراهيم حقي.⁴⁰ وهذه القضايا تتمثل في محاولة الجمع بين منهج التفسير بالرواية والتفسير بالدراية، وإحضار أهمية مراعاة البعد التاريخي في فهم القرآن الكريم، والدفاع عن حق المتأخرين في تدبر القرآن وتفسيره.

وفي القضية الأولى، سعى الشوكاني (ت 1250 هـ) في مقدمة تفسيره "فتح القدير" إلى الجمع بين منهج التفسير بالرواية والتفسير بالدراية، وهما الاتجاهان الرئيسان في التفاسير السابقة. فاستهل حديثه بعرض هذين الاتجاهين، وأشار إلى نوع من التفاسير التي اعتمدت على مجرد الرواية، ونوع آخر من التفاسير التي ركزت على ما تقتضيه اللغة العربية، وما تفيده العلوم الآلية، ولم ترفع إلى الرواية رأسا، وإن جاءت بها لم تصحح لها أساسا. ويرى أن كلا الفريقين قد أصاب فيما ذهب إليه، غير أن كلا منهما اقتصر على جانب من جوانب التفسير دون غيره، فلم يستوعب المنهج التفسيري في صورته المتكاملة. ولذلك ذهب إلى أن المنهج الأمثل يقوم على الجمع بين التفسير بالرواية والتفسير بالدراية. وانطلاقا من ذلك، سعى إلى تقديم تفسير يجمع بين هذين الاتجاهين، وهو المنهج الذي عرضه في مقدمة تفسيره.⁴¹ ولهذا الغرض، وضع تصورا هرميا لمصادر التفسير ومراتبها، وصرح بأن تفسيره يمثل "لب الباب، وعجب

³⁹ al-'Alawī, *Al-Bahr al-Masjūr Fī Tafsīr al-Qur'ān Bi Maḥd an-Nūr*, 17-19.

⁴⁰ Haqqī, 'Ulūm Al-Qur'ān Min Khilālī Muqaddimāt al-Tafsīr Min Nasy'atihā Ilā Nihāyat al-Qarn al-Tsāmin al-Hijrī.

⁴¹ Muḥammad bin 'Alī asy-Syaukānī, *Fath Al-Qadīr* (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1994), vol. 1, p. 14-15.

العجائب" مقارنة بالتفسير السابقة التي اعتمدت على أحد هذين المنهجين.⁴² وقد خلصت يوهانا فينك إلى أن الجانب الإبداعي في تفسير الشوكاني، إن وجد، يتمثل في المنهج التفسيري الذي عرضه في مقدمته.⁴³

وفيما يتعلق بالقضية الثانية، أورد القاسمي (ت 1332 هـ) في مقدمة تفسيره وعيا بأهمية مراعاة البعد التاريخي في فهم القرآن الكريم، مستندا في ذلك إلى كلام الشاطبي (ت 790 هـ) في "الموافقات". ففي القاعدة التاسعة، نقل القاسمي كلام الشاطبي الذي أوضح أن الشريعة أمية، وأنه لا بد في فهمها من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم. وفي هذا الصدد، يرى الشاطبي أن الخليفة للقرآن أو الشريعة هي الأمية، لأنه نزل على مجتمع أمي، وهو المجتمع العرب في الحجاز في القرن السابع الميلادي. والمقصود بالأمية أن فهم القرآن الكريم وتعرف أوامره ونواهيه لا يحتاج إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك.⁴⁴ وانطلاقا من ذلك، استنتج الشاطبي إلى أن جميع الإشارات القرآنية للمصطلحات والبيان عن الظواهر الطبيعية لا يخرج عما كان مألوفا عند العرب في ذلك الوقت. ولذلك، انتقد الشاطبي من تجاوزوا الحد بالقول بأن القرآن يحتوي جميع علوم المتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات، والرياضيات، والمنطق، وغيرها.⁴⁵

وتبرز هذه القاعدة أهمية مراعاة البعد التاريخي في تفسير القرآن وتجنب القراءات التي تقوم على إسقاط مفاهيم لاحقة أو جديدة دون الاستناد إلى دليل. ومن خلال هذا النقل، أدخل القاسمي الوعي بمراعاة البعد التاريخي في التفسير، وهو موضوع لم يسبق تناوله في مقدمات التفسير السابقة، على الأقل بمقارنة ما توصلت إليه دراسة إبراهيم حقي.⁴⁶

أما فيما يتعلق بالقضية الثالثة، فقدم مصطفى العلاوي في مقدمة تفسيره "البحر المسجور" رؤية إصلاحية تقوم على الدفاع عن حق المتأخرين في تدبر القرآن الكريم وتفسيره، مع نقد المقولة الشائعة التي ترى أن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئا. ومن المثير للاهتمام أن هذه الفكرة انطلقت من نظرة صوفية ترى أن للقرآن وجوها متعددة، وأن عجائبه لا تنقضي، ومن ثم، لا يصح قصر فهم القرآن الكريم على ما وصل إليه المتقدمون.

ففي الفصل الأول، استشهد مصطفى العلاوي بما نقله عن ابن عبد البر وغيره من المحققين "لا كلمة أضر بالعلم والعلماء والمتعلمين من قول القائل: ما ترك الأول للآخر شيئا". ويرى أن هذه المقولة لا تستند إلا إلى سوء الظن بالباقيات الصالحات من المؤمنين. ثم أيد هذا الموقف بأحاديث وآثار وأقوال للعلماء، كرواية أبي عمر بن عثمان

⁴² asy-Syaukânī, *Fath Al-Qadīr*, vol. 1, p. 15.

⁴³ Johanna Pink, "Where Does Modernity Begin?: Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Tafsīr," in *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. Andreas Görke and Johanna Pink, Qur'anic Studies Series 12 (London: The Institute of Ismaili Studies, 2014).

⁴⁴ Abū Ishāq asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah* (Cairo: Dār Ibn 'Affān, 1997), vol. 2, p. 127-131.

⁴⁵ Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn At-Ta'wīl*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), vol. 1, p. 56-67.

⁴⁶ Haqqī, *'Ulūm Al-Qur'ān Min Khilālī Muqaddimāt al-Tafāsīr Min Nasy'atihā Ilā Nihāyat al-Qarn al-Tsāmin al-Hijrī*.

الخولاني، وكلام السيوطي، مما يعارض هذه الدعوى. ومع ذلك، لم يقصد بذلك التسوية بين المتقدمين والمتأخرين، فضلاً عن تفضيل المتأخرين على المتقدمين الأولين.⁴⁷

ثم بين الأساس الذي تقوم عليه هذه الفكرة في الفصل الثاني، فأوضح أن للقرآن وجوها متعددة، وأن عجائبه لا تنقضي، ولذلك لا يمكن الاختصار في فهم القرآن الكريم على ما فهمه المتقدمون. وتوصل إلى أن الله سبحانه لم يخص جيلاً دون جيل بحق تدبر القرآن وتفسيره، لأن القول بذلك يقتضي أن معاني القرآن قد استوفيت وانتهت، والواقع بخلاف ذلك.⁴⁸

من خلال القراءة المتعمقة لمقدمات التفاسير في العصر ما بعد الكلاسيكي، يتبين أن بعض هذه المقدمات تكشف عن تطور في عدد من القضايا المنهجية التي تناولها هذا البحث، وإن كان بدرجات متفاوتة. ومن ثم، يمكن أن يسهم ما توصل إليه هذا البحث في هذا الصدد في إعادة النظر في سردية الانحطاط المتعلقة بتاريخ تطور التفسير في هذا العصر، لأنه يقوم على قراءة مباشرة لمقدمات التفاسير بوصفها مصدراً أولياً لدراسة تطور منهج التفسير في هذا العصر.

ومع ذلك، لم تظهر هذه التطورات المنهجية في جميع مقدمات التفاسير التي تناولها هذا البحث. فقد خلت بعض المقدمات من تناول القضايا المنهجية الثلاث التي تمثل أبرز مظاهر التطور والحيوية، كما في مقدمة "فتح الرحمن" لمجير الدين العليمي (ت 927 هـ)⁴⁹، وفي مقدمة "إرشاد العقل السليم" لأبي السعود (ت 982 هـ)⁵⁰، وفي مقدمة "السراج المنير" للخطيب الشربيني (ت 977 هـ)⁵¹ في حين جاءت بعض المقدمات الأخرى موجزة للغاية، فلم تتضمن مناقشة لهذه القضايا الثلاث، كما في مقدمة "روح البيان" لأسماعيل حقي (ت 1127 هـ)⁵²، وفي مقدمة "مراح لبید" لنووي الجاوي (ت 1316 هـ).⁵³

العوامل الفكرية التي أسهمت في تطور منهج التفسير في العصر ما بعد الكلاسيكي

استناداً إلى ما عرض في الفصل السابق، يمكن رصد بعض الأنماط التي تفسر العملية الفكرية الكامنة وراء هذه التطورات. ويركز هذا الفصل على توضيح كيفية تطور بعض القضايا المنهجية والعوامل الفكرية التي أسهمت في هذه التطورات. ويتمثل النمط الأول في مراجعة بعض المفسرين في العصر ما بعد الكلاسيكي لما ورد في التفاسير السابقة والمؤلفات ذات الصلة بها بشأن القضايا المنهجية التي تناولوها في مقدمات تفسيرهم. وقد أفضت هذه المراجعة

⁴⁷ al-'Alawī, *Al-Baḥr al-Masjūr Fī Tafsīr al-Qur'ān Bi Maḥḍ an-Nūr*, 14-16.

⁴⁸ al-'Alawī, *Al-Baḥr al-Masjūr Fī Tafsīr al-Qur'ān Bi Maḥḍ an-Nūr*, 17-19.

⁴⁹ Mujīr ad-Dīn bin Muḥammad al-'Alīmī, *Fatḥ Ar-Raḥmān Fī Tafsīr al-Qur'ān* (Cairo: Dār an-Nawādir, 2009).

⁵⁰ Abū as-Su'ūd, *Irsyād Al-'Aql as-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* (Beirut: Dār Ihya' at-Turāth al-'Arabī, 2010).

⁵¹ al-Khaṭīb asy-Syarbīnī, *As-Sirāj al-Munīr Fī al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'd Ma'ānī Kalām Rabbinā al-Hakīm al-Khabīr* (Cairo: Maṭba'ah Būlāq, 1868).

⁵² Ismā'il Haqqī, *Rūḥ Al-Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2010).

⁵³ Muḥammad bin 'Umar Nawawī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997).

إلى صور متعددة من التفاعل، تمثلت في المخالفة، والإضافة، وتطوير مسالك الاستدلال، وإدخال قضايا منهجية جديدة لم تكن مطروحة في مقدمات التفاسير السابقة. ولم تقتصر على قضايا جزئية، بل شملت قضايا أكثر شمولاً، وأحياناً إعادة النظر في بعض الإشكالات المنهجية من التفاسير السابقة التي عدت جديدة بالمناقشة.

ويظهر هذا النمط الأول في قضية العلوم التي يحتاج إليها المفسر. فمن خلال مراجعة ما كُتب حولها، ولا سيما "الإتقان" للسيوطي، شهدت هذه القضية تطوراً في مقدمة تفسير ابن عجيبة والآلوسي، حيث علق كل من ابن عجيبة والآلوسي السيوطي في بعض الأمور من هذه القضية، من خلال إضافة بعض العلوم في حالة ابن عجيبة⁵⁴، ومن خلال المخالفة في بعض العلوم في حالة الآلوسي⁵⁵. ويدل ذلك على أن معالجة هذه القضية لم تكن تنطلق من فراغ، وإنما جاءت نتيجة لمراجعة ما ذكره العلماء السابقون، ومناقشته، والتعليق عليه. ومن خلال هذه العملية تطورت بعض القضايا التي تتعلق بهذه القضية المنهجية.

ويظهر هذا النمط أيضاً في تأكيد بعض مقدمات التفاسير الإشارية في العصر ما بعد الكلاسيكي على التمييز بين التفسير الإشاري والباطني، وعلى الجمع بين المعنى الظاهر والمعنى الإشاري للقرآن الكريم⁵⁶. فهذا التأكيد، الذي لا يظهر بالوضوح نفسه في مقدمات التفاسير الإشارية السابقة، يدل على وعي أصحابها بالنقاشات حول مشروعية التفسير الإشاري. كما أن معالجة الآلوسي لهذه القضية⁵⁷، تكشف عن أن النقاش حول مشروعية التفسير الإشاري لم يعد مقتصرًا على مقدمات التفاسير الإشارية، بل أصبح حاضراً أيضاً في وعي بعض المفسرين الذين لا يغلب على تفاسيرهم المنهج الإشاري.

أما مراجعة الإشكالات المنهجية، فتتجلى في مقدمة "فتح القدير" ومقدمة "البحر المسجور". فقد ذكر الشوكاني أنه راجع التفاسير السابقة من جهة مناهجها، وتوصل إلى وجود طريقتين رئيسيتين، طريقة اقتضت على مجرد الرواية، وطريقة جردت أنظارها إلى ما تقتضيه اللغة العربية، وما تفيده العلوم الآلية، ولم ترفع إلى الرواية رأساً. وعلى الرغم من أن كلتا الطريقتين قد أصابت فيما ذهبت إليه، يرى أن كلا منهما اقتصر على جانب من جوانب التفسير دون غيره، فلم يستوعب المنهج التفسيري في صورته المتكاملة. وانطلاقاً من هذه المراجعة، يرى ضرورة تقديم منهج يجمع بين هاتين الطريقتين⁵⁸. وأسهمت هذه المراجعة في معالجة العلاقة بين التفسير بالرواية والدراية بمحاولة الجمع بينهما.

ويظهر النمط نفسه في مقدمة "البحر المسجور"، حيث ناقش مصطفى العلاوي، في الفصلين الأول والثاني، المقولة التي ترى أن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئاً. ومن خلال مراجعة ما نقله عن ابن عبد البر وغيره من المحققين، أسهمت هذه المراجعة في معالجته لهذه القضية، من خلال الدفاع عن حق المتأخرين في تدبر القرآن الكريم

⁵⁴ Ibn 'Ajībah, *Tafsīr Al-Fātihah al-Kabīr*, 60.

⁵⁵ al-Alūsī, *Rūh Al-Ma'ānī*, vol. 1, p. 7.

⁵⁶ an-Nakhjawānī, *Al-Fawātih al-Ilāhiyyah Wa al-Mafātih al-Ghaybiyyah*, vol. 1, p. 2; al-Qārī, *Anwār Al-Qur'ān Wa Asrār al-Furqān*, vol. 1, p.24; Ibn 'Ajībah, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, vol. 1, p. 50.

⁵⁷ al-Alūsī, *Rūh Al-Ma'ānī*, vol. 1, p. 8.

⁵⁸ asy-Syaukānī, *Fath Al-Qadīr*, vol. 1, p. 14-15.

وتفسيره بالاستناد إلى النظرة الصوفية⁵⁹، وهي قضية لم يسبق تناولها. وتكشف هذه الحالة أن مراجعة الإشكالات المنهجية قد تفضي إلى تقديم معالجة منهجية جديدة لها.

ومع ذلك، لا يعني ذلك أن كل مراجعة للتفسير السابقة للقضايا المنهجية الواردة فيها تؤدي بالضرورة إلى ظهور تطور منهجي. ويتضح ذلك في مقدمة "فتح البيان"، حيث اكتفى صديق حسن خان، عند حديثه عن العلوم التي يحتاج إليها المفسر، بنقل ما ذكره السيوطي من غير تعليق أو إضافة.⁶⁰ ولذلك، فإن ما توصل إليه هذا البحث ليس أن المراجعة تؤدي دائماً إلى ظهور تطور منهجي، وإنما أن مراجعة ما ورد في التفسير والمؤلفات السابقة تمثل أحد الأنماط الفكرية الرئيسة التي أسهمت في تطور بعض القضايا المتعلقة بمنهج التفسير في العصر ما بعد الكلاسيكي. ويتمثل النمط الثاني في تطور العلوم المرتبطة بقضية من قضايا منهج التفسير، وما صاحب ذلك من ظهور أعلام ومؤلفات اكتسبت مكانة مرجعية جديدة في تلك العلوم. ويظهر هذا النمط في مقدمة "البحر المديد"، حيث استشهد ابن عجيبة بعدد من الأعلام الذين تعتبر أقوالهم مرجعاً في التصوف لتأييد مشروعية التفسير الإشاري،⁶¹ والذين لم يرد الاستشهاد بأقوالهم في مقدمات التفسير الإشارية السابقة. كما يظهر هذا النمط في مقدمة تفسير القاسمي، إذ نقل فيها كلام الشاطبي في "الموافقات" عند حديثه عن أهمية مراعاة البعد التاريخي في فهم القرآن الكريم،⁶² وهو موضوع لم يسبق طرحه في مقدمات التفسير السابقة.

وتشير هاتان الحالتان إلى أن تطور العلوم المرتبطة بقضية منهجية معينة في التفسير، وما صاحب ذلك من ظهور أعلام ومؤلفات اكتسبت مكانة مرجعية جديدة، أتاح لبعض المفسرين في العصر ما بعد الكلاسيكي مادة علمية أكثر، وزودهم بأدلة وحجج أكثر تنوعاً في معالجة تلك القضية. ومن خلال ذلك، شهدت بعض قضايا منهج التفسير تطوراً، سواء على مستوى بناء الحجج والاستدلال، أو على مستوى إدراج بعض القواعد المنهجية في مقدمات التفسير.

الخاتمة

توصل هذا البحث إلى أن بعض مقدمات التفسير في العصر ما بعد الكلاسيكي تكشف عن تطور في عدد من القضايا المنهجية التفسيرية، وإن كان بدرجات متفاوتة. وتمثلت هذه التطورات في قضية العلوم التي يحتاج إليها المفسر في تفسير القرآن الكريم، والنقاش حول مشروعية التفسير الإشاري ومسالك الاستدلال عليها، وظهور قضايا منهجية لم يسبق تناولها في مقدمات التفسير السابقة.

وهذه التطورات لم تنشأ من فراغ، وإنما نتجت عن مراجعة بعض المفسرين في العصر ما بعد الكلاسيكي لما ورد في التفسير السابقة والمؤلفات ذات الصلة بها بشأن القضايا المنهجية في مقدمات تفسيرهم. وقد أفضت هذه المراجعة إلى صور متعددة من التفاعل، تمثلت في المخالفة، والإضافة، وتطوير مسالك الاستدلال، وإدخال قضايا

⁵⁹ al-‘Alawī, *Al-Baḥr al-Masjūr Fī Tafṣīr al-Qur’ān Bi Maḥḍ an-Nūr*, 14-19.

⁶⁰ Khān, *Faṭḥ al-Bayān Fī Maqāṣid al-Qur’ān*, vol. 1, p. 17.

⁶¹ Ibn ‘Ajībāh, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafṣīr al-Qur’ān al-Majīd*, vol. 1, p. 49-50.

⁶² al-Qāsimī, *Maḥāsīn At-Ta’wīl*, vol. 1, p. 56-67.

منهجية جديدة لم تكن مطروحة في مقدمات التفاسير السابقة. كما أسهم في ذلك تطور العلوم المرتبطة ببعض قضايا منهج التفسير، وما صاحبه من ظهور أعلام ومؤلفات اكتسبت مكانة مرجعية جديدة في تلك العلوم، مما أتاح لبعض المفسرين في العصر ما بعد الكلاسيكي مادة علمية أوسع، وزودهم بأدلة وجج أكثر تنوعا في معالجة تلك القضايا. ويمكن أن تسهم نتائج هذا البحث في إعادة النظر في سردية الانحطاط المتعلقة بتاريخ التفسير في العصر ما بعد الكلاسيكي، لأنها تستند إلى قراءة مباشرة لمقدمات التفاسير بوصفها مصدرا أوليا لدراسة تطور منهج التفسير. فبعض المعالجات المنهجية الواردة في هذه المقدمات لا يمكن اختزالها في مجرد تكرار جامد لما أنتجه المتقدمون، بل تكشف عن فاعلية فكرية تمثلت في التفاعل مع التراث التفسيري السابق، بما أسهم في تطور بعض القضايا المنهجية.

المصادر والمراجع

- Abū as-Su‘ūd. *Irsyād Al-‘Aql as-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*. Beirut: Dār Ihya’ at-Turāth al-‘Arabī, 2010.
- Abū Ḥayyān al-Andalusī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Aḥmad Muṣṭafā al-‘Alawī. *Al-Baḥr al-Masjūr Fī Tafsīr al-Qur’ān Bi Maḥd an-Nūr*. 2nd ed. Mostaganem: Al-Maṭba‘ah al-‘Alāwiyyah, 1995.
- Ahmed, Asad Q., and Margaret Larkin. “The Ḥāshiya and Islamic Intellectual History.” *Oriens* 41, nos. 3–4 (January 2013): 213–16. <https://doi.org/10.1163/18778372-13413401>.
- Alif Jabal Kurdi. “Tafsīr Dan Ta’wīl Dalam Karya-Karya Tafsir Abad Pertengahan (Abad Ke-4–10 H): Konsep, Implikasi Metodologis, Dan Trajektori.” 2024.
- ‘Alīmī, Muḥīr ad-Dīn bin Muḥammad al-. *Faṭḥ Ar-Raḥmān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Cairo: Dār an-Nawādir, 2009.
- al-Mullā ‘Alī al-Qārī. *Anwār Al-Qur’ān Wa Asrār al-Furqān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013.
- al-Qāsimī. *Maḥāsīn At-Ta’wīl*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- al-Qushayrī. *Laṭā’if Al-Ishārāt*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- al-Sulamī. *Ḥaqā’iq Al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- al-Tustarī. *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Cairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 2004.
- Alūsī, Maḥmūd al-. *Rūḥ Al-Ma‘ānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- As-Suyuthī. *Al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Cairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1974.
- asy-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī‘ah*. Cairo: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- asy-Syaukānī. *Faṭḥ Al-Qadīr*. Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1994.
- Bauer, Karen. “Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsir.” In *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.
- Bauer, Thomas. “In Search of ‘Post-Classical Literature’: A Review Article.” *Mamlūk Studies Review*, ahead of print, 2007. <https://doi.org/10.6082/M1F47M9C>.
- El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107337657>.

- Ḥaqqī, Ismā‘īl. *Rūḥ Al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Ḥaqqī, Muḥammad Shaqī Shaykh Ibrāhīm. *‘Ulūm Al-Qur’ān Min Khilālī Muqaddimāt al-Taḥsīn Min Nasy’atihā Ilā Nihāyat al-Qarn al-Tsāmin al-Hijrī*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2004.
- Ibn ‘Ajībah. *Al-Baḥr al-Madīd Fī Taḥsīn al-Qur’ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- . *Taḥsīn Al-Fāṭihah al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Ibn Juzayy. *Al-Tashīl Li-‘Ulūm al-Tanzīl*. 1st ed. Beirut: Dār al-Arqam b. Abī al-Arqam, 1995.
- Khān, Muḥammad Ṣiddīq. *Faṭḥ Al-Bayān Fī Maqāṣid al-Qur’ān*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr, 1992.
- Mourad, Suleiman A. “Towards a Reconstruction of Mu’tazilī Tradition of Quranic Exegesis: Reading the Introduction to Tahdhīb of al-Ḥākim al-Jishumī.” In *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.
- Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī. *Taḥsīn Al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*. n.d.
- Musā‘id al-Ṭayyār. *Fuṣūl Fī Uṣūl Al-Taḥsīn*. Kingdom of Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.
- Naguīb, Shuruq. “Guiding the Sound Mind: Ebu’s-Su‘ūd’s Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur’an in the Post-Classical Period.” *The Journal of Ottoman Studies* 42 (2013): 1–52.
- Nawawī, Muḥammad bin ‘Umar. *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma’nā al-Qur’ān al-Majīd*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Ni‘matullāh bin Maḥmūd an-Nakhjawānī. *Al-Fawātih al-Ilāhiyyah Wa al-Maḥāṭih al-Ghaybiyyah*. 1st ed. Cairo: Dār Rukābī li an-Nasyr – al-Ghūriyyah, 1999.
- Pink, Johanna. “Where Does Modernity Begin?: Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Taḥsīn.” In *Taḥsīn and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, edited by Andreas Görke and Johanna Pink. Qur’anic Studies Series 12. London: The Institute of Ismaili Studies, 2014.
- Rūzbihān al-Baqlī. *‘Arā’is Al-Bayān Fī Ḥaqā’iq al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Saleh, Walid. “The Introduction of Wāḥidīs Al-Basīt: An Edition, Translation, and Commentary.” In *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.
- Şentürk, Recep. *Narratives of Decline Revisited*. October 21, 2020. <https://doi.org/10.3726/b17739>.
- Syarbīnī, al-Khaṭīb asy-. *As-Sirāj al-Munīr Fī al-I‘ānah ‘alā Ma‘rifah Ba‘ḍ Ma‘ānī Kalām Rabbinā al-Ḥakīm al-Khabīr*. Cairo: Maṭba‘ah Būlāq, 1868.