Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 35, 2013, ss. 53-70.

قضية الإبداع في الكتب الإسلامية بعد المغول في ضوء رسائل محيي الدين الكافيجي في التفسير

Mesut Kaya
Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
mesudkaya@hotmail.com

Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin Tefsire Dair Risaleleri Işığında Moğol İstilasından Sonra İslâmî Eserlerde Orijinalite Sorunu

Oryantalistler, XIX. yüzyıldan itibaren İslam üzerine yaptıkları araştırmalarda, İslamî ilimlerin Moğol istilasından sonra (h. VIII. yüzyıl) çöküş dönemine girdiğini ve katı bir donukluğun içine düştüğünü iddia etmişlerdir. Özellikle Goldziher'in eserlerinde bu iddiayı çokça görmek mümkündür. İslamî ilimler hakkındaki söz konusu iddia, Oryantalistlerin yanı sıra, bazı Müslüman müellifler tarafından da benimsenmiş, geçtiğimiz yüzyıl boyunca neredeyse aynı peşin hüküm sürekli tekrar edilmiştir. Ancak söz konusu dönemin âlimleri ve eserlerine bakıldığında, bu peşin hükmün derinliğine araştırılmadan, acele verilmiş siyasi bir karar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ahmet Davutoğlu çöküş ve gerileme iddialarına karşı, her düşünce sistemi gibi İslam düşüncesinin de seçkin âlim ve kurucu metinlerini çıkardıktan ve mecrasını bulduktan sonra, belli bir seviyede akışını sürdürdüğünü, esas olanın bu akışın, canlılığın ve sürekliliğin sağlanması olduğunu dile getirmiştir. Muhyiddin el-Kafiyeci'nin tefsire dair eserleri incelendiğinde, bir donukluk ve gerilemenin varlığı değil, diğer İslamî ilimler yanında tefsirdeki sürekliliğin sağlandığı hatta yeni metodolojilerin geliştirildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Moğol istilası, İslamî ilimler, gerileme, Kâfiyeci, tefsir usûlü

The Originality Problem of Islamic Books after the Mongol Invasion in the Light of Muhyiddin al-Kafiyaji's Treatises on Tafsir

Orientalists have argued in their research on the Muslim world that, after the Mongol invasion, the Islamic sciences have entered a period of decline and fell into a stagnant state. It is possible to see this claim especially in the works of Goldziher. This claim was also adopted by some Muslim authors besides Orientalists and this bias has been constantly repeated over the past century. However, when we explore and analyze the scholars and the works of this period in depth we see that this approach is because of quick decisions motivated by political factors.

Ahmet Davutoglu responds to the claims of decline and stagnation. He says that Islamic thought -like every thought system- has remained the intellectual flow at a certain level after producing its outstanding scholars and founding texts, and that this flow, continuity and dynamism was the essential part. When we examine the works of tafsir by Muhyiddin al-Kafiyaji we do not find any presence of stagnancy or decline but

we observe that continuity in tafsir is provided and even new methodologies are developed.

Key Words: Mongol invasion, Islamic Sciences, Decline, al-Kafiyaji, Tafseer.

تمهيد: هل انحطت العلوم الإسلامية وخمدت بعد المغول؟

زعم المستشرقون أن العلوم الإسلامية انحطت وتخلفت بعد اكتساح المغول بغداد حيث كانت العلوم الإسلامية قد نمت وترعرعت فيها منذ ظهور الإسلام. ومن هؤلاء المستشرقين اغناص جولدزيهر إذ تناول التراث العربي القديم بعد سقوط بغداد ودمارها تحت عنوان "عهد الانحطاط" حيث يقول: "استيلاء المغول على بغداد وتخريبهم إياها تسبب في ضياع كبير وانحطاط عميق لم يتمكن من التعويض عنه في العالم الإسلامي."[1]

ويحكم جولدزيهر أن التراث العربي تعرض لتغير جذري بعد ذلك الحدث ونتيجة لهذا لم تصادف أية انجازات مبتكرة ومبدعة. وحجته في دعواه أن المؤلفات الإسلامية قد غرقت في الشروح والحواشي بعد هذه الفترة وتبع العلماء أسلافهم في آرائهم وجمعوا كتبهم ولخصوها وصنفوها من جديد ولم يؤلفوا أي كتاب فيه أصالة وإبداع. إلا أنه يعترف بأن العلماء الكبار في ذلك العهد بذلوا جهودا في كل المجالات العلمية وتميزوا في علوم مختلفة وتركوا تراثا قيما. على الرغم من اعترافه هذا فقد أكد جولدزيهر مرة بعد أخرى أن الكتب في هذه الفترة "ليست فيها أصالة وابتكار بها" و"خلت من الجِدَّة والحداثة" اللهم إلا القليل.[2]

وهذا يعني أن العلوم والفكر من ذلك الوقت إلى يومنا هذا تعتبر بمثابة الحلقة المفقودة وتبني هذ الحكم معظم المفكرين والمؤلفين من المستشرقين والمسلمين إلى حد ما في عصرنا الحاضر.[3] فلذلك ينبغي علينا أن نتفقد هذه الأطروحة بروية ومن زاوية نقدية لأنها من المحتمل أن تقوم على حكم مقرر قاس طرحه المستشرقون الذين نشأوا في حجر علماء النصارى ورجال الدين الذين اعتادوا تمويه الإسلام.

[1] انظر:

Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü,* (Azmi Yüksel- Rahmi Er :مترجما الكتاب إلى التركية) Ankara, 1993, 155-156.

أصل الكتاب بلغة المجر تمت ترجمته إلى الإنجليزية مع بعض التصحيحات باسم:

A Short History of Classical Arabic Literatür, ed. trans. Joseph De Somogyi, Berlin, 1966.

[2] المصدر السابق ، ص. 170.

[3] وليس من الغريب إعادة مونتجمري وات هذ الرأي بنفس العبارة تحت عنوان "ركود الفلسفة الإسلامية والكلام"، انظر:

M. Watt, *Islamic Philosopy and Theology*, Edinburg University Press, 1985, 133.

أما المسلمون فاجتذبوا إلى هذا الدعوى دون تمحيص وتنقيح وتفكر في عاقبته. فمثلا نجد نصر حامد أبو زيد يزعم أن المسلمين غير العرب مثل الأتراك عندما تولوا زمام السلطة وإن كانوا مدافعين عن حدود الإسلام ضد المغول والصليبيين تسببوا في انهيار اجتماعي وانحطاط ثقافي لا ريب فيه.[4] كذلك نجد مؤلفا آخر يعيد هذا الرأي بعبارة نفسها حيث يقول: "ثم مر على العالم العربي والإسلامي فترة سيطرت عليه حكومات هي رغم اعتناقها الإسلام واحترامها اللغة العربية وحرصها على الشعائر الإسلامية فإن رجال إدارتها كانوا من غير الناطقين بغير اللغة العربية ، فجمدت الحركة الفكرية، وركد النشاط وندر الإبداع." [5]

بيد أن صاحب هذه الفكرة لا يرضى عن تخلف المسلمين تحديدا عن تخلف العرب فبدأ يتراوح بين هذا الرأي وذاك: "وفي أواخر القرن التاسع عشر بدأت في العالم العربي حركة إحياء جديدة ونشاط شمل معظم جوانب الحياة السياسية والإجتماعية والفكرية. وبدأ البحث عن الذات يقوي ويتسع والشعور القومي ينمو ويتعاظم."[6]

والحقيقة لا هذا ولا ذاك لأن العلوم الإسلامية في هذه الفترة كانت تجري مجراها الطبيعي والأصلي وليس هناك جمود قاس ولا حركة إحياء جديدةكما زعم.

إن العلوم الإسلامية في هذا المسار قد وصلت إلى قمتها من حيث العمق والتنوع فليس بوسع العلماء بعد ذلك العهد إلا أن يتبعوا هذا التراث العميق ويستندوا إليه وأن لا يستغنوا عنه.

مثلا نرى أحمد داود أغلو يرفض دعوى انحطاط المسلمين من حيث العلوم والثقافة بعد الغزالي بلهجة عنيفة بل يصف هذا الفترة ب"عهد الاستقرار والثبات وتأييد النظام العلمي وتقويته"[7] وهو يرى أن العلوم الإسلامية أكملت تطورها ووصلت إلى قمتها ودرجة نضجها وبعد هذه الفترة بدأ العلماء تقوية النظام ودعم استمراره، وكل الأنظمة العلمية والفكرية مرت بهذه المرحلة طبيعيا ولا مفر منها.

[4] نصر حامد أبو زيد ، في تمهيده لمفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي. انظر لمثل هذه الإنتقادات إلى:

Fazlur Rahman, *Islam And Modernity*, The University of Chicago Press, 1982, 36-38.

وتنول محمد عابد الجابري القضية تحت عنوان "عصر التراجع والانحطاط"، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص. 19-33.

[5] صالح أحمد العلي، في مقدمته على علم التاريخ عند المسلمين لفرانز روزنثال ، مؤسسة الرسالة، 1483.

[6] المصدر السابق.

[7] انظر:

Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan,* 1996/1, 24-25.

ويبدو موقف داود أوغلو جديرا بالقبول وأصوب منهجيا وعقلانيا لتحليل العلوم الإسلامية بعد الغزالي أو المغول، وبالإضافة إلى ذلك ويعد موقفه محايدا عكس رأي المستشرقين المتحيزين.

إذا وافقنا على فكرة الركود والجمود وعدم الابتكار والإبداع فماذا عن الكتب الإسلامية القيمة التي نرجع إليها دائما ونفتخر بها حتى الآن في كل المجالات؟ منها كتب شيخ الإسلام ابن تيمية (المتوفى: 728 هـ) الجليلة في مجالات شتي، ومنها تفسير أبي حيان الأندلسي (المتوفى: 745 هـ) الذي يمتاز بالعمق من حيث تحليل الروايات واللغة والبلاغة ، ومنها كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي (المتوفى: 756 هـ) وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني (المتوفى: 792 هـ) وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني (المتوفى :816 هـ)، وتعتبر هذه الثلاثة قمة الفلسفة الإسلامية من حيث إنها احتوت على الفكر الديني والفلسفي معا، ومنها كتب التاريخ مثل كتاب العبر لابن خلدون (المتوفى: 808 هـ) ومقدمته، ومنها كتب ابن حجر العسقلاني (المتوفى: 852 هـ) في علوم الحديث وشروحه وفي الطبقات والتراجم. فكيف يوصف نتاج تلك المرحلة كله ب"الندرة" أو "الشذوذ"!؟

إنه جولدزيهر وقع في تناقض واضح مع نفسه في دعواه "الانحطاط" وفقدان الإبداع في الكتب التي عدها وفي تعليقاته عليها ووصفه العلماء الكبار بالثناء عليهم معترفا بأن كانت لهم مؤلفات قيمة واجتهادات مهمة في مجالاتهم. لأن المشهد العلمي وثراء التصانيف وتنوع المؤلفات يمنع من وصف ذلك العهد بالركود والجمود. وهذا يعني أن الحكم الذي قرره وتبناه هو وأسلافه وأخلافه من المستشرقين لا يتلائم مع الوقائع والحقائق.

وبعد... فإن موقف العلماء في تلك الفترة من العلوم الاسلانية يتركز في ثلاث نقط:

الأولى: نقل العلم والتراث نقلا صحيحا من جيل إلى جيل كما انتقلت إليهم. والمدارس الإسلامية منذ بدايتها قد أنجزت هذه المهمة.

الثانية: محاولات فهم التراث حق فهمه ومن هنا نشأت فكرة الشروح والحواشي وقامت هذه المؤلفات بدور مهم في فهم النصوص الإسلامية والمصادر الأصلية.[8] وآثر العلماء أكثرهم وضع آراءهم تبعا لتلك النصوص تحت عنوان الشرح والحاشية على وضع كتاب مستقل حيث أنهم كانوا يعتبرون هذا الموقف من أدب من سبقوهم من العلماء.

الثالثة: إكمال الخلل في النظام العلمي وسد الثغور فيه وإيجاد الملائمة الداخلية والنسيج الكلي، وهذا يدفع العلماء المتأخرين إلى تاليفات جديدة بجانب الشروح والحواشي. ومن المؤكد أن عدد هذه المؤلفات ليس قليلا قياسا على الشروح والحواشي.

[8] انظر لمكانة الشرح وغرض تاليفه في العلوم الإسلامية، بدر الدين الزركشي، البرهان في علون القرآن، 1/ 14؛ ابن خلدون، مقدمة، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت،1408-1988، 1/ 731، 732؛ كاتب جلبي الحاج خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى – بغداد،1941، 1/ 38.

المبحث الأول: البيئة العلمية في القرن التاسع الهجري ومكانة الكافيجي فيها

هناك حقيقة لا مجال لإنكارها وهي انتقال المراكز العلمية في بلاد الإسلام بعد المغول من بغداد إلى دمشق والقاهرة واسطنبول بعدما تم فتحها على يد المسلمين.

إن القاهرة من تلك الأمصار على وجه الخصوص قد احرزت أهمية كبيرة تحت حكم المماليك بفضل دعمهم للعلم ورعايتهم للعلماء.[9] وبدأ الطلاب والعلماء يشدون الرحال من كل فج عميق ومن أقطار مختلفة من بلاد الإسلام إلى القاهرة ليطلبوا العلم واكتظت بهم. وهذا هو السيد الشريف الجرجاني (المتوفى: 816 هـ) تلميذ قطب الدين الرازي (المتوفى: 766 هـ) من علماء ما وراء النهر توجه إلى مصر بعد ملازمته أستاذه عبر بلاد قرمان ولقي العلماء على طريقه مثل شمس الدين محمد الفناري (المتوفى: 834 هـ) فارتحلا إلى مصر معا.[10]

ظلت هذه الرحلات لطلب العلم وتردد الطلاب والعلماء من بلادهم إلى القاهرة وإلى مراكز أخرى مدى تلك القرون وبفضل هذه الرحلات بقي الوسط العلمي على حيويته وحركته ونشاطه في البلاد الإسلامية. وإن كتب الطبقات والتراجم مليئة بقصص هؤلاء الأعلام والنبلاء. [11]

ومن هؤلاء العلماء محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود البرغمي المشهور بمحيي الدين الكافيجي (المتوفى: 879 هـ) بعدما أخذ العلم عن العلماء الأجلاء مثل الشمس محمد الفناري (المتوفى: 834 هـ) والبرهان أَمِير حيدر الخافي (المتوفى: 830 هـ) أحد تلامذة التفتازاني (المتوفى: 792 هـ)، ارتحل إلى القاهرة كما فعل أسلافه مثل ابن الملك الحنفي (المتوفى: 824 هـ) وأستاذه الفناري وكمال الدين بن الهمام (المتوفى: 861 هـ) فذاع صيته بالكافيجي لكثرة اهتمامه بالكافية في النحو ثم نصب مشيخة الشيخونية بعد ابن الهمام. فأخذ عن الكافيجي كثير من طلاب عصره من أبرزهم جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911 هـ) حيث يقول عنه: "وكان الشيخ إماما كبيرا في المعقولات كلها: الكلام، وأصول اللغَة، والنحو، والتصريف والإعراب، والمعاني والبيان، والجدل والمنطق والفلسفة، والهيئة؛ بحيث لا

[9] انظر: ابن خلدون، مقدمة، 1/ 546-548، 549، 749.

[10] أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي – بيروت بدون التاريخ، 1/ 15.

[11] انظر:

Houari Touati, *Islam Et Voyage Au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2000.

يشق أحد غباره في شيء من هذه العلوم، وله اليد الحسنة في الفقه والتفسير والنظر في علوم الحديث، وألف فيه."[12] وأضاف السيوطي إليه أنه لزمه أربع عشرة سنة وتحدث عنه قائلا: "شيخنا العلامة أستاذ الأستاذين" وما اشبه ذلك.

ونحو اذا تتبعنا تراجم علماء عصره في "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" للسخاوي نجد أن معظمهم أخذ عنه العلوم اللغوية والبلاغية والكلام والفقه والأصول والتفسير والقراءة والمنطق والهيئة. ولذلك ليس بالغريب أن يصفه شمس الدين السخاوي (المتوفى: 902 هـ) من أحد طلابه الفضلاء حيث يقول: "تصدى للتدريس والإفتاء والتأليف وخضعت له الرجال وذلت له الأعناق وصار إلى صيت عظيم وجلالة، وشاع ذكره وانتشرت تلامذته وفتاواه وأخذ الناس عنه طبقة بعد أخرى بل والطبقة الثالثة أيضا وتقدمت طلبته في حياته وصاروا أعيان الوقت وتزاحموا عنده من سائر المذاهب والفنون."[13]

وأما كتب الكافيجي فزادت على المائة كما قال السخاوي، أكثرها من الرسائل الصغيرة (مختصرات)،[14] وقال روزنثال عن رسائل الكافيجي: "وموضوع هذا الرسائل لا يختلف كثيرا، غير أنه يبدو أن الكافيجي عالجها بأصالة كبيرة."[15]

وبجانب تلك الرسائل فله شروح كثيرة على النصوص الأصلية وحواش على كتب التفسير والفقه كما اعتاد علماء أوانه، ومن أحسنها وأنفعها على ما عبر عنه العلماء "شرح القواعد الكبرى لابن هشام".[16]

ولا أبتغي هنا تطويل الحديث عن تفاصيل كتبه لأنه بإمكان القارئ أن يجدها في فهارس الكتب.[17] وأكتفي بالبحث عن كتابه "المختصر في علم التاريخ" وبواسطته ندرس قضية الأصالة والإبداع، والله الموفق.

من المعلوم أن العلماء اهتموا بعلم التاريخ منذ بداية الإسلام ولم يكتفوا بقيد حياة رسول الله وأيامه ودعوته وحوادث ما قبل بعثته فقط بل تتبعوا تاريخ البشرية من خلق السموات والارض وخلق آدم ومن الأقوام المختلفة إلى عصر النبي وإلى عهدهم كذلك. وبعبارة أخرى فإن المؤرخين المسلمين من الطبري إلى ابن خلدون نظروا إلى التاريخ

[12] جلال الدين السيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية – لبنان / صيدا، 1/ 117.

[13] شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت، 7/ 259ـ261.

[14] هناك محاولات حديثة لتحقيق رسائله ونشرها، غير أنه مازال تحقيق معظمها لم يتم بعد.

[15] فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين، المترجم: صالح أحمد العلى، مؤسسة الرسالة، 1483، ص. 319.

[16] السخاوي، الضوء اللامع،7/ 261؛ السيوطي ، بغية الوعاة، 1/ 117؛ كاتب جلبي الحاج خليفة، كشف الظنون، 1/ 81.

[17] انظر:

Brockelmann, *GAL*, Leiden 1944-1949, II/114; *Supplement*, Leiden 1937-1942, II/114.

نظرة كلية شاملة على الأمم والملوك وتبحروا فيه. ومع ابن خلدون استهلت مرحلة جديدة في كتابة التاريخ إذ هو لم ينقل الحوادث والأخبار فحسب بل بحث عن القوانين التي وراء الحوادث والدوافع التي تجعل الامم والملوك ذوي الحكم والسلطة ودوافع الانحطاط والسقوط أيضا. وفي هذه المرحلة بدأ التتبع في كتابة التاريخ.

والآن بين أيدينا كتاب مختصر يبحث عن كتابة التاريخ نظرية. يَعتبر هذا الكتاب محققه فرنز روزنثال "أصيلا" و"بديعا" من حيث طريقته وجودة كتابته وأنا أريد هنا أن أحتكم على آرائه مباشرة، يقول روزنثال: "المختصر في علم التاريخ وبالرغم من حداثة تاريخه نسبيا فإنه أقدم رسالة إسلامية معروفة لدينا عن نظرية علم التاريخ. فإذا وجدت عن الموضوع كتب أخرى أقدم منه فانها لم تظهر للنور بعد. أما "مقدمة" ابن خلدون فهي مقدمة لتأريخ عظيم وكانت تبحث في التأريخ ولا تبحث في كتابة التأريخ إلا بصورة غير مباشرة. أما الكافيجي فقد حاول من جهة ثانية أن يكتب كتابا يهتم بمعالجة نظرية للتأريخ دون غيرها."[18] وغرضه من تأليف الكتاب الإجابة عن المسائل المتعلقة بخصائص علم التأريخ وأغراضه وأهدافه وفوائده.[19]

ليس من المهم هنا نجاح المؤلف في تحقيق هذه الأغراض أو عدم نجاحه بل المهم وجود محاولات جديدة في مجال التاريخ وغيره.[20] ولم تكن هذه المحاولات تطورات جديدة بل جزء من الحراك الطبيعي الذي تستمر عليه العلومُ الإسلاميةُ منذ قرون وهي أيضا جزء من محاولة فكرة الاستمرارية للتراث القديم. لأن ظاهرة الاستمرارية لا تمنع من الإبداع والابتكار.

أما أصالة طريقة الكافيجي في كتابه هذا كما أشار إليها المحقق فإقدامه على وضع القوانين الكلية والمبادئ المعينة في كتابة التاريخ. وبتعبير آخر فإنه كان يهدف فيه إلى أن يجعل علم التاريخ علما مستقلا له موضوعات ومبادئ

[18] فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين، ص. 318.

[19] المصدر السابق، ص. 318. واللافت للنظر أن المؤرخ زكي وليدي طوقان تحدث عن موقف الكافيجي من علم التاريخ وأصوله بالعبارات نفسها في العصر السابق، انظر:

A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, 167, 168.

وانظر ايضا:

Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İsar, İstanbul, 1998, 1.

[20] في رأي زكي وليدي أن الكافيجي جدير بالمدح في فكره في لزوم تأصيل الأصول لعلم التاريخ غير أنه لم ينجح فيه، أما روزنثال ففي رأيه يمكن القول للوهلة الأولى انه لم ينجح الا أن قيمة القسم الأول لكتابه تعوض تماما عن نقائص القسم الثاني الذي تناول فيه المؤلف بعض القصص والأخبار بدون الملائمة مع القسم الأول. انظر: روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين، ص. 318؛

A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte* Usûl, 168.

ومسائل. ومن ثم نجده يسمي أبواب كتابه هكذا: "الباب الأول: في مبادئ علم التأريخ" "الباب الثاني: في أصول علم التاريخ ومسائله" وهو يتطرق في الباب الأول أيضا إلى تعريف علم التاريخ وموضوعه.[21]

واعتبار العلوم على هذا المعيار يمتد إلى الفلسفة الأرسطوطاليسية وإلى فلسفة ابن سينا حيث إنهما اشترطا للعلوم التي تستند إلى العقل والبرهان أن تكون ذات موضوعات ومبادئ ومسائل. وسبق العلماء الأصوليون في تطبيق هذه الأصول في العلوم الإسلامية مثل أصول الفقه والتصوف.[22] من هؤلاء العلماء المولى محمد الفناري صنف كتابه في أصول الفقه "فصول البدائع في أصول الشرائع" على هذا النمط.[23] وعلى ما يظهر إن الكافيجي تلقى هذا المنهج من أسلافه وحاول أن ينجزه في علم التاريخ فسن فيه سنة حسنة وتبعه تلميذه السخاوي في "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التأريخ" وغيره.

المبحث الثاني: الكافيجي وموقفه من علم التفسير

إن الكافيجي من العلماء المكثرين الذين كتبوا في علوم مختلفة ومجالات شتى، من العلوم الإسلامية إلى العلوم العقلية مع أنه مدين بشهرته للعلوم اللغوية والإسلامية وعلم التفسير على وجه التحديد. ومن الممكن تصنيف بحوثه في التفسير إلى ثلاثة أقسام: الحواشي على كتب التفسير القديمة، والكتب المتعلقة بأصول التفسير وقواعده، والرسالات التي اقتصرت على بعض تفسير الآيات القرآنية. بغض النظر عن تفاصيل كتبه في التفسير أريد أن أتحدث هنا عن كتابه الوجيز المختصر في أصول التفسير باسم "كتاب التيسير في قواعد علم التفسير".[24] كما تلاحظ من اسمه إنه قد احتوى على بعض القواعد لفهم كتاب الله والشروط لتفسيره. ونجد السيوطي يتناول الكتاب في مقدمة "الإتقان في علون القرآن" بعد ما ذكر اسم أستاذه بالثناء عليه وفائق الاحترام :" فسمعت شيخنا أستاذ الأستاذين محيي الدين الكافيجي

[21] فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين، ص. 326 .

[22] انظر:

Yusuf Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları", *Felsefe Dünyası,* 55/2012, 1 /243.

[23] انظر: محمد بن حمزة الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، مطبعة شيخ يحيى أفندي، اسطنبول، 1289. ابتدأ صدرالدين القونوي من قبل الفناري يؤسس علم التصوف على هذا المنهج في كتابه مفتاح غيب الجمع والوجود وتبعه الفناري في شرحه هذا الكتاب باسم مصباح الانس. انظر: مفتاح غيب الجمع والوجود و شرحه مصباح الانس بين المعقول و المشهود، التحقيق: عاصم ابراهيم، دار الكتب العلمية، لبنان، 2010، ص. 13-16، 139-148.

[24] حقق الكتاب الدكتور اسماعيل جراح اوغلو وعني بنشره وعلق حواشيه وترجم إلى التركية وطبع الكتاب في منشورات كلية الالهيات بعنقرة، 1974.

يقول:"دونت في علوم التفسير كتابا لم أُسبق إليه" فكتبته عنه فاذا هو صغير الحجم جدا؛ فلم يشف لي ذلك غليلا ولم يهدني إلى المقصود سبيلا."[25] وفي كتاب آخر له يقول السيوطي: "وكان يقول: إنه ابتدع هذا العلم ولم يسبق إليه، وذلك لأَن الشيخ لم يقف على البرهان للزركشي (المتوفى: 794 هـ)، ولا على مواقع العلوم للجلال البلقيني (المتوفى: 805 هـ)."[26]

ومن الملاحظ أن السيوطي استصغر الرسالة وما أعجبه ما احتوت عليه قياسا على كتابي العالمين اللذين سبقاه في علوم القرآن كما قال الحاج الخليفة.[27] غير أن السيوطي على ما يبدو لم يطلع على مراد الكافيجي في تدوين هذا الكتاب. لأنه لم يهدف بهذا الكتاب أن يحصى موضوعات علوم القرآن ويسردها بإسهاب وتفصيل ولا أن يجمع رطبا ولا يابسا فيه بل هدفه وضع المبادئ والقوانين لعلم التفيسر والبحث عن مسائله باعتبار أن التفسير علم مستقل له أصول مختص به. وبعبارة أخرى أراد الكافيجي أن ينجز المنهج الذي طبقه في علم التاريخ بكتابه المذكور في علم التفسير. كما قرأنا هذه المحاولة من ثنايا كتابه: "ثم إن لكل علم من العلوم المخصوصة كالفقه والأصول والنحو والصرف إلى غير ذلك موضوعا يبحث فيه عن أحواله فيكون لعلم التفسير موضوع يبحث فيه عن أحواله."[28]

ومن أجل هذا لم يقتصر الكافيجي على نقل ما ذهب اليه العلماء في علوم القرآن فقط بل تناول موضوع علم التفسير والمبادئ التي تنبغي مراعاتها والمسائل الأساسية أيضا.

وهناك قضية مهمة يجب أن نلفت النظر إليها: هي أن علوم القرآن شيء وعلم التفسير أو علم أصول التفسير شيء آخر من حيث الموضوع والمسائل. إن علوم القرآن تناولت علما من علوم القرآن يبحث عنه من مختلف جوانبه مثل المكي والمدني والمحكم والمتشابه وأول ما نزل وآخر ما نزل واسماء السور وعدد آياتها وما أشبه ذلك. ولكن معرفة هذه العلوم لا توفر الشروط التي تجب لتفسير القرآن ولا توصل إلى التفسير الصحيح المقبول. أما أصول التفسير فهي بحث عن القواعد الكلية والمبادئ الأساسية في فهم صحيح وتفسير مقبول لكتاب الله تعالى ذكره. ولذلك فهي علم آخر ومختلف عن علوم القرآن.

[25] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394، 1/ 16.

[26] السيوطي ، بغية الوعاة، 1/ 117.

[27] انظر: كاتب جلبي، كشف الظنون، 1/ 1. الحاج خليفة نقل قول السيوطي في موضع آخر بصيغة التمريض كأنه لم يعجبه: "قيل: كان يفتخر به ظناً منه أنه لم يسبق إليه، ولعله لم ير كتاب البرهان للزركشي، ولو رآه لاستحيى منه." 1/ 520.

[28] الكافيجي، كتاب التيسير، ص. 14 .

ومثلا نجد الكافيجي يضع حدا للتفسير حيث يقول: "وأما التفسير في العرف فهو كشف معاني القرآن وبيان مراده. والمراد من معاني القرآن أعم؛ سواء كانت معاني لغوية أو شرعية؛ وسواء كانت بالوضع أو بمعونة المقام."[29] وفي موضع آخر يقول: " ثم إن علم التفسير هو علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد من حيث أنه يدل على المراد بحسب الطاقة البشرية."[30]

بحسب ما اطلعت عليه ولم يسبق إليه فيه إلا أبو حيان الأندلسي (المتوفى: 745 هـ) -كأنه وضعه لأول مرة- وبدر الدين الزركشي (المتوفى: 794 هـ) ولكن التعريفات تختلف عباراتها بعضها عن بعض على الإطلاق مع مشاركتها مفهوما.[31] أما حد الكافيجي الثاني على ما يظهر فهو الجامع المانع. ولذا تطرق العلماء سواء أكانوا من المتأخرين بعده أم من المعاصرين إلى هذا التعريف من بين التعريفات -وإن كان أكثرهم لم ينسبوا إليه- مثل الزرقاني (المتوفى: 1367 هـ) والذهبي (المتوفى: 1398 هـ) من المعاصرين.[32]

وبعد... فمن هذه الزاوية أقول إن الكافيجي في دعوى إبداعه في علم التفسير وأنه لم يسبق إليه أحد صادق وصحيح خلافا لقول السيوطي. وهناك قضية أخرى: فهي إن العالمين المعاصرين نجم الدين الطوفي (المتوفى: 716 هـ) وشيخ الإسلام ابن تيمية (المتوفى: 728 هـ) سبقا الكافيجي في الكتابة في أصول التفسير. وأما ابن تيمية قدَّم كتابه حيث يقول: " فقد سألني بعض الإخوان أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية، تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل"[33] وكما لاحظت إنه يراعي الغرض نفسه وهو وضع الأصول لفهم القرآن. ولاشك أنه صنف كتابا مختصرا مفيدا وبديعا من "إملاء الفوائد" فأنا اعتقد أنه شفي صدر الغليل في هذا المجال.[34] ومع هذا كله فإن نمط ابن تيمية في تأليفه مختلف عن نمط الكافيجي في التيسير؛ فمثلا لا يتناول ابن تيمية حد التفسير كما فعله الكافيجي. وأما كتاب الطوفي فقد اشتمل على

[29] المصدر السابق، ص. 2-5.

[30] المصدر السابق، ص. 13.

[31] أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، 1420؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، 1/ 13. انظر تفاصيل التعريفات ومقارنتها مساعد بن سليمان الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، 1427، 65-73.

[32] محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون التاريخ، 2/ 3؛ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون التاريخ، 1/ 13. لا أريد هنا تطويل النقاش حول موقف الكافيجي من علم أصول التفسير سأتفرغ له في بحث آخر في وقت لاحق إن شاء الله.

[33] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1490، ص. 7.

[34] السيوطي أشاد ابن تيمية بكتابه هذا بعد ما اقتبس منه بشكل طويل قائلا: "وهو نفيس جدا". انظر: الاتقان ،4/ 207.

المسائل البلاغية فضلا عن أصول التفسير بل الكتاب يدور في معظمه حول البلاغة وكذلك لاتجد فيه حد التفسير.[35] وأنا لا أرغب هنا في المقارنة بين الكتب ولكني أقول: سبقه هذان العالمان الجليلان في تأليف أصول التفسير غير أنهما لم يسبقاه منهجيا لأن الكافيجي ابتدع بتطبيق الفلسفة الأرسطوطاليسية وفلسفة ابن سينا في علم التفسير وكتابه محاولة لإنشاء علم التفسير بحسب هذا الإطار النظري.

المبحث الثالث: "نزهة الإخوان"[36] وميزاتها من حيث التفسير

من الممكن أن نقسم نشاطات التفسير في عصر الكافيجي إلى أربعة أقسام بغض النظر عن علوم القرآن وعلوم أخرى متعلقة بالقرآن.

الأول: تفسير القرآن كله، مثل تفسير برهان الدين البقاعي (المتوفى: 885 هـ) الشهير باسم "نظم الدرر في تناسب الآي والسور" و"تفسير الجلالين" للمحلي (المتوفى: 864 هـ) والسيوطي (المتوفى: 911 هـ).

الثاني: الحواشي والتعليقات على كتب التفسير الموجودة مثل "حاشية على الكشاف" لأكمل الدين البابرتي (المتوفى: 786 هـ) و"حاشية على تفسير البيضاوي" للكافيجي.

الثالث: تفسير بعض السور مثل "تفسير سورة الفاتحة" لمحمد الفناري (المتوفى: 834 هـ).

الرابع: تفسير بعض الآيات المستقلة من حيث المفردات والإعراب والنكت البلاغية والمعاني الدقيقة. وتقدمت نشاطات الكافيجي في هذ المجال واستمرت بعده وتزايدت وإن كان هناك بعض العلماء قد سبقوه بعدد قليل من تفسير آية من الآيات مثل الشيخ بدر الدين السماوي (المتوفى: 823 هـ) في تفسير "آية الكرسي".

والكافيجي حصر ببعض رسائله في تفسير آية من الآيات القرآنية، منها "نزهة الأصحاب"[37] في تفسير قوله تعالى: "ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا"[38] ومنها "نزهة الإخوان"[39] في تفسير قوله تعالى: "قالوا يا لوط إنا رسل

[35] سليمان بن عبد القوي الطوفي، الإكسير في قواعد علم التفسير، المحقق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ص. 6.

[36] الرسالة مقيدة في قسم أياصوفيا برقم: 413، في مكتبة سليمانية باسطنبول.

[37] انظر: تقديم جراح أوغلو لكتاب التيسير ، ص. 29.

[38] سورة فاطر، 45.

[39] المصدر السابق، ص. 27، 28.

ربك"[40] التي نحن الآن بصدد البحث فيها، ومنها "نيل المرام"[41] في تفسير قوله تعالى: "وما ربك بظلام للعبيد"[42] ومنها "البشارة"[43] في تفسير قوله تعالى: "فأتوا بسورة من مثله"[44]

بادئ ذي بدئ الكافيجي اعتنى بالجانب اللغوي للآيات ولذا برز في رسالته "نزهة الإخوان" تحليل الآية وتفسيرها من هذه الناحية وسنجد في أحشائها دررا كامنة من النكت النحوية.

ومن المتفق عليه أن إعراب الآيات أو علم النحو وتصريف المفردات مهم جدا لفهم الآيات حق فهمها كما أشار إليه العلماء من المتقدمين والمتأخرين. مثلا نجد عبد القاهر الجرجاني (المتوفى: 471 هـ) يقول: " إذا كان قد علم أن الألفاظ معلقة على معانيها حتى يكونَ الإعرابُ هو الذي يَفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرِجَ لها، وأنه المعيارُ الذي لا يتبين نقصانُ كلامٍ ورجحانُه حتى يُعرض عليه، والمقياسُ الذي لا يُعرف صحيحٌ من سقيم حتى يرجع إليه، لا ينكر ذلك إلا من ينكر حِسَّه، وإلا مَن غالط في الحقائق نفسه."[45]

كما وجدنا الراغب (المتوفى: 502 هـ) قد أحصى الآلات التي يحتاج إليها المفسر حيث قال: "فالأول: معرفة الألفاظ: وهو علم اللغة، والثاني: مناسبة بعض الألفاظ إلى بعض وهو الاشتقاق. والثالث: معرفة أحكام ما يعرض للألفاظ من الأبنية والتصاريف والإعراب وهو النحو."[46]

وها هو الكافيجي أشار إلى شأن الصرف والنحو في كتابه "قواعد التيسير" لفهم القرآن. وهاتان الآلتان بمثابة الحجر الأساسي والبنية التحتية لتثبيت المعاني الصحيحة للقرآن. ونتيجة لهذا ظل العلماء يهتمون بعلمي النحو والصرف اهتماما بالغا إلى يومنا هذا.

أما محتوى الرسالة فيتكون من تقديم قصير وأبواب ثلاثة فضلا عن الختام.

[40] سورة هود، 81.

[41] المصدر السابق، ص. 26. وانظر ايضا:

Brockelmann, *GAL,* II /114.

[42] سورة فصلت، 46.

[43] المصدر السابق، ص. 11. وانظر ايضا:

Brockelmann, *GAL,* II /114.

[44] سورة البقرة، 23.

[45] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، المحقق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، 1413، 1/ 3.

[46] الراغب الأصفهانى، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: محمد عبد العزيز بسيوني،كلية الآداب – جامعة طنطا، 1420 هـ، 1/ 38.

أما الباب الأول فيتطرق المؤلف فيه إلى بعض قضايا علم التفسير اختصارا مثل تعريف التفسير والتأويل والرواية في التفسير والرأي وعدد العلوم التي يُحتاج إليها في تفسير القرآن وما أشبه ذلك. ومن الملاحظ أن هذه الموضوعات مشاركة في "كتاب التيسير" الذي صنفه من قبل إلا في بعض اختلاف ألفاظ يسيرة.[47]

أما الباب الثاني فيقوم أساس الرسالة عليه. ويفصل المؤلف هذا الباب بثلاثة مقاصد ويتناول الآية تحت المقصد الأول لفظا بعد لفظ ويحللها من عدة نواح من حيث اللغة والمعنى والصرف والإعراب. وقدكتب المؤلف الرسالة اعتبارا من الباب الثاني على منهجية الحوار أو الأسئلة والأجوبة كما كتب أكثر تصانيفه عليها. من المعلوم أن هذا مفيد جدا لفهم المراد واستيعاب المقصود وإزالة التوهم الذي ظهر في الكلام المقدم.

والمؤلف متمكن في الصرف والإعراب وهذا دفعه إلى مناقشة بعض المسائل الصرفية والنحوية والترجيح بين الأقوال. مثال ذلك ترجيحه بين قول الجمهور وبين قول ابن الحاجب (المتوفى: 646 هـ) في قوله تعالى: "لن يصلوا إليك". ذهب ابن الحاجب إلى أنها مفعول مطلق مبين للنوع خلافا للجمهور الذي ذهب إلى أنها مفعول به. قال المؤلف: "مذهب الجمهور ههنا أظهر، وإن كان مذهب ابن الحاجب ههنا أقوى في التحقيق. وحال مذهب الجمهور ههنا مع مذهب ابن الحاجب كحال القياس مع الاستحسان."

وهو لايكتفي بالإعراب والصرف فقط بل يتبع المنهج الاستقرائي ويصل للمعاني الدقيقة والنكت اللطيفة انطلاقا من الإعراب. مثلا نجد بعد تحليل لفظ "الرب" يسأل: " فإن قلت: فهل في إضافة الرب إلى ما بعده (إنا رسل ربك) تذكير لاستمرار نعمة التربية؟ قلت: نعم، فيها تذكير له، وفيها إيماء إلى استمرار النعمة الواصلة إليه، وتغريب فيه أيضا."

ويستشهد المؤلف لبيان أحوال الإعراب بالآيات القرآنية الأخرى والأحاديث النبوية والأبيات من الشعر العربي القديم والأدلة الأخرى. ومن أمثاله الكثيرة استشهاده في جواز عطف الإنشاء على الخبر مع حرف الفاء اعتبارا بأن قوله تعالى: "فأسر بأهلك" معطوف على "إنا رسل ربك". ومثل هذا في القرآن قوله تعالى: "إنا أعطيناك الكوثر فصلّ لربك وانحر".

وهو يتطرق من حين لآخر إلى القضايا العَقَدية والأصولية مثل قضية الإسراء في قوله تعالى: "سبحان الذي أسرى بعبده" هل إسناد الإسراء إلى الله إسنادا مجازيا أو هل يجب التوقف هنا وتفويض علمه إلى الله؟ قال المؤلف: " إذا كان إسناده إلى فاعله إسنادا مجازيا فيكون فيه نوع من التأويل على ما هو المختار عند الخلف وهو الطريق الأحكم، وأما

[47] انظر: الكافيجي، كتاب التيسير، ص. 10-12.

المختار عند السلف فيه وفي أمثاله هو التوقف، وتفويض علم ذلك إلى الله عز وجل، وذلك هو الطريق الأسلم. فيكون كل واحد من التأويل والتوقف ههنا واقعا بحسب اختلاف الأحوال والأزمان لا بحسب الدّلائل والبرهان."

وكما يشير الكافيجي إلى بعض النكت البلاغية في أحشاء الآية مقتطفاً من الزمخشري، غير أن هذه الإشارات قليلة بالنسبة إلى نكت الإعراب. كأن المصنف يومئ إلى أن مفردات هذه الآية –بدون البلاغة التي تختص بالكلام دون المفردات– تكاد تكون معجزة من هذه الحيثية كالسورة.

وأما المقصد الثاني فالمؤلف تناول فيه اختلاف القُرّاء السبعة في قراءة المستثنى في قوله تعالى: "إلا امرأتك" والقضايا الأخرى خلال قول الله هذا. ومن المتوقع القارئ يعتبر هذالفصل من قبيل الإسهاب الممل لأنه يفصّلها إلى ثلاثة أمور، غير أن المؤلف يُروي الظمآن ماء ويغني الباحث عن المراجع الأخرى.

وتندرج تحت المقصد الثالث قضية القصص والتاريخ نظرا لفحوى الآية المذكورة. وقد قدم المؤلف بعض القضايا المتعلقة بالتاريخ بشكل موجز مشيرا إلى مهمة التاريخ. وترى أنه في غضون ذلك يتناول قضية النقل عن أهل الكتاب. ويرى الكافيجي أن العلماء أجمعوا على جواز نقل القصص والحكايات عنهم لما في التحديث عنهم عبرةٌ وعظةٌ لأولي الألباب.[48] مع أنه لم ينقل هنا أية روايات من أهل الكتاب إلا قليلا في المقصود الأول بحسب سياق الآية.

أما الباب الثالث فيقتصر على قضية إعجاز الآية وبلاغتها. وتقديم الباب ينحصر بتعريف البلاغة وبعض مسائلها طبقا لاعتياد المؤلف في الأبواب السابقة. وهو يرى أن الآية الواحدة معجزة كإعجاز السور. ولذلك توجه إلى آية أخرى من آيات القرآن وهي: "وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأَمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين." واعتبر أن هذه الآية ينبغي أن تكون معجزة ببلوغها أعلى مراتب البلاغة لاشتمالها على معان ملائمة مع حد الإعجاز. كما قال الباقلاني (المتوفى: 403 هـ) عنها: "فهذا أوجز وأفصح من مثل قدره من غيره ولو كان معجزا كله إذا بلغ قدر سورة أو آية في طول السورة."[49] وعند الكافيجي التناسق بين الآيتين من حيث اشتمالها على معان بالغة تشير إلى إعجاز السور. غير أنه لم يقس بين الآيتين ولم يدل على المشابهة بينهما.

أما خاتمة الرسالة تختص ببعض المسائل القلبية وتحتوي على بعض الوصايا للإخوان طبقا لعنوان المختصر. وكأنه يريد هنا أن يشير إلى القول الذي ذكره في الباب الأول: " فالعلم مبدأ والعمل تمام ولن يتم العلم بدون العمل."

[48] انظر لتفصيل آرائه في النقل عن أهل الكتاب إلى تقريضه على كتاب مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور لإبراهيم بن عمر البقاعي، مكتبة المعارف – الرياض، 1408 هـ،1/ 23-30.

[49] القاضي أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح – عَمَّان، دار ابن حزم – بيروت، ى 1422 هـ، 1/ 275.

ومن المؤكد أن رسالة الكافيجي هذه على الرغم من كونها مختصرا، لها أهمية كبيرة من حيث استمرار محاولات التأليف في التفسير ومن حيث إنها من معالم الحيوية في نشاطات العلوم الإسلامية.

خاتمة البحث:

وأخيرا... من الضروري ان نعيد النظر إلى هذه الفترة وعلمائها وحصيلتها العلمية مرة أخرى.

وإذا كان الأمر كذلك فأنا لا أوافق على قول محمد حسين الذهبي (المتوفى: 1398 هـ) رحمه الله عن ذلك العهد: "التفسير وقف وقفة طويلة مليئة بالركود، خالية من التجديد والابتكار. ولقد ظل الأمر على هذا، وبقى التفسير واقفاً عند هذه المرحلة – مرحلة الركود والجمود – لا يتعداها، ولا يحاول التخلص منها."[50]

ولعل موقف المعاصرين من التراث الإسلامي تأثر برأي بعض المستشرقين المتحيزين، ولذا لا يجدر بالاعتماد عليه والأخذ به. وأريد خاتمة بحثي برد شيخ الإسلام مصطفى صبري على موسى جار الله بكيياف والذي ينتقد علمائنا بلهجة عنيفة. اذ يقول مصطفى صبري: "لوعاش علماء أسلافنا من الفقهاء والمفسرين وتحديدا المتكلمين في أوربا التي يثني عليها السيد موسي بسبب ولع مواطنيها بالمعارف والفنون لَشيدوا بأسمائهم المباني والآثار."[51]

والحمد لله رب العالمين الذي وفقنا إلى تجلية هذه الحقائق وإظهارها خدمة للدين وأسلافنا من العلماء وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر:

إبراهيم بن عمر البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، مكتبة المعارف – الرياض، 1408.

أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، المحقق: محمد عصام القضاة، دار الفتح – عَمَّان، دار ابن حزم – بيروت، 1422.

أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، 1420.

أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي – بيروت.

[50] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 363.

[51] مصطفى صبري أفندي، يكي إسلام مجتهدلرنك قيمت علميه سى، دار الخلافة العالية، اسطنبول، 1337، ص. 6،7.

بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية.

تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1400.

جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية – لبنان / صيدا؛ الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394.

الراغب الأصفهانى، تفسير الراغب الأصفهاني، المحقق: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب – جامعة طنطا، 1420.

سليمان بن عبد القوي الطوفي، الإكسير في قواعد علم التفسير، المحقق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة.

شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت.

عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1408-1988.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، المحقق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، 1413.

فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين، المترجم: صالح أحمد العلى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408-1983.

كاتب جلبي الحاج خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى – بغداد، 1941.

محمد بن حمزة الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، مطبعة شيخ يحيى أفندي، اسطنبول، 1289؛ مفتاح غيب الجمع والوجود وشرحه مصباح الانس بين المعقول والمشهود، المحقق: عاصم ابراهيم، دار الكتب العلمية، لبنان، 2010.

محمد بن سليمان الكافيجي، كتاب التيسير في قواعد علم التفسير، المحقق: اسماعيل جراح اوغلو، منشورات كلية الالهيات، عنقرة، 1974.

محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون التاريخ.

محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه.

مساعد بن سليمان الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، الرياض، 1427.

مصطفى صبري أفندى، يكي إسلام مجتهدلرنك قيمت علميه سى، دار الخلافة العالية، اسطنبول، 1337.

KAYNAKÇA

Bâkıllânî, Ebû Bekir, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Isâm el-Kudâh), Dâru'l-Feth, Amman-Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1422.

Bikâî, İbrahim b. Ömer, *Mesâidü'n-Nazar li'l-İşrâfi alâ Makâidi's-Süver,* Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, 1408.

Brockelmann, C., *GAL,* Leiden 1944-1949; *Supplement*, Leiden 1937-1942.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fikru İbn Haldûn ve'l-Asabiyye*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2001.

Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-İ'câz* (thk. M: Muhammed Şâkir), Matbaatü'l-Medenî, Kâhire – Dâru'l-Medenî, Cidde, 1413.

Daşdemir, Yusuf, "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları", *Felsefe Dünyası,* 55/2012, 1.

Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan,* 1996/1.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (thk. Sıtkî Muhammed Cemîl), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.

Fazlur Rahman, *Islam And Modernity*, The University of Chicago Press, 1982.

Fenârî, Mehmed b. Hamza, *Füsûlü'l-Bedâi' fî Usûli'ş-Şerâi',* Matbaatü Şeyh Yahya Efendi, İstanbul, 1289; *Miftâhu Şerhi'l-Ğayb ve'l-Vücûd ve Şerhuhû Misbâhu'l-Üns beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd* (thk. Âsım İbrahim) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2010.

Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü,* (trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er) Ankara, 1993; (*A Short History of Classical Arabic Literatür*, ed. trans. Joseph De Somogyi, Berlin, 1966).

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime* (thk. Halil Şehhâte), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408-1988.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr,* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1400.

İsfehânî, Râğıb, *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfehânî,* Muhammed Abdülaziz Besyûnî, Külliyyetü'l-Âdâb, Tanta, 1420.

Kâfiyeci, Mehmed b. Süleyman, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr* (thk. İsmail Cerrahoğlu), Menşûrâtü Külliyyeti'l-İlâhiyyât, Ankara, 1974.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn,* Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1941.

Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslam Müceddıtlerinin Kıymet-i İlmiyesi,* Dâru'l-Hılâfeti'l-Âliye, İstanbul, 1337.

Rosenthal, Franz, *İlmü't-Târîh İnde'l-Müslimîn* (trc. Ahmed Sâlih el-Ilâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1403-1983.

Sehâvî, Şemseddin, *Ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi',* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts.

Süyûtî, Celâleddin, *Büğyetü'l-Vüât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nühât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, ts.; *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1394.

Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İsar, İstanbul, 1998.

Taşköprîzade, Ahmed b. Muhammed, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman, *Mefhûmü't-Tefsîr ve't-Te'vîl ve'l-İstinbât ve't-Tedebbür ve'l-Müfessir,* Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd, 1427.

Togan, A. Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981.

Touati, Houari,*Islam Et Voyage Au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2000.

Tûfî, Süleyman b. Abdülkâvî, *el-İksîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr* (thk. Abdülkâdir Hüseyin), Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire, ts.

Watt, M. *Islamic Philosopy and Theology*, Edinburg University Press, 1985.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Beyrut, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürakâih, ts.