

احميدة النيفر

الإنسان والقُرآن وجهاً لوجه

(التفاسير القرآنية المعاصرة)

قراءة في المنهج

دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

احميدة بن المأمون النيفر

*متخصص في الدراسات الإسلامية

- من مواليد تونس ١٩٤٢

- دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية

- أستاذ التعليم العالي بالمعهد الأعلى

لأصول الدين بجامعة الزيتونة

*من آثاره بالعربية:

- التفاسير القرآنية الحديثة: قراءة في المنهج

- بين القصر والجامع: إضاءة على

المؤسسة الدينية الأندلسية

وله غير ذلك من الأبحاث القيمة

المنشورة في عدد من المجلات

المتخصصة كتب بالفرنسية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنسان والقرآن وجهها لوجه

(التفاسير القرآنية المعاصرة)

قراءة في المنهج

الإنسان والقرآن وجهاً لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في
المنهج / احميدة النيفر. - دمشق: دار الفكر، [٢٠٠٠]. -
١٦٠؛ ١٧ سم. - (سلسلة نقد العقل المعاصر).

١-٢١٢، ١٥ ني ف إ ٢-٢١٢، ٩ ني ف إ
٣- العنوان ٤- النيفر ٥- السلسلة

مكتبة الأسد

ع-١٦١٦/٩/٢٠٠٠

سلسلة
نقد العقل المعاصر

الدكتور احميدة النيفر

الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة)

قراءة في المنهج

دار الفکر
دمشق - سورية



دار الفکر والمفاسر
دمشق - لبنان

الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٨

الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٣، ١٣٩٧

الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-470-0

الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-817-x

الرقم الموضوعي: ٢٢٠

الموضوع: القرآن وعلومه

العنوان: الإنسان والقرآن وجهاً لوجه

التأليف: د. احميدة النيفر

الصف التصويري: دار الفكر - دمشق

التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية - دمشق

عدد الصفحات: ١٦٠ ص

قياس الصفحة: ١٢ × ١٧ سم

عدد النسخ: ٢٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع

والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي

والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن

خطي من

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية

فاكس ٢٢٣٩٧١٦

هاتف ٢٢١١١٦٦، ٢٢٣٩٧١٧

<http://www.fikr.com/>

E-mail: info @fikr.com



الطبعة الأولى

جمادى الآخرة ١٤٢١ هـ

أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠ م

المحتوى

مقدمة

٧

النص والأسئلة

١١

١٩

١- شهاب الدين محمود الألوسي

٢٠

٢- أبو الطيب محمد بن صديق خان القنوجي

٢٠

٣- سلطان أحمد بن حيدر الخراساني البرختي

٢١

٤- محمد بن يوسف عيسى أطفيش

٣١

المدرسة التراثية: التصور السلفي

٣٦

٥- عبد الرحمن آل سعدي الناصري

٣٦

٦- محمد أمين بن المختار الشنقيطي

٣٧

٧- محمد علي الصابوني

٣٨

٨- مناع خليل القطان

٤٥

٩- ابن محمد الطاهر بن عاشور

٤٨

١٠- محمد حسين الطباطبائي

٥٣

المنار أو السلفية الإصلاحية

٥٤

١- جمال الدين الأفغاني

٥٧

٢- محمد عبده

٦٢

٣- محمد رشيد رضا

٦٥

٤- محمد جمال الدين القاسمي

٦٦

٥- محمد مصطفى المراغي

٦٦

٦- عبد الحميد بن باديس

- ٦٧ - محمد عزة دروزة
 ٦٩ - أحمد مصطفى المراغى
 ٧٠ - محمود شلتوت
 ٧٠ - عبد الكريم الخطيب
 ٧٣ - عبد العزيز الجاويش
 ٧٤ - عبد العزيز الثعالبي

التيار الإيديولوجي

- ٨٣ - طنطاوي جوهري
 ٩٠ - سيد قطب
 ٩٧ - عبد الرحمن الكواكبي
 ٩٨ - حركة مجاهدي خلق
 ١٠١ - محمد شحرور
 ١٠١ - حسن حنفي
 ١٠١ - محمد أبو القاسم حاج محمد

المدرسة الحديثة: سؤال التجديد

- ١١٨ - أمين الخولي
 ١٢٤ - عائشة عبد الرحمن
 ١٢٧ - محمد أحمد خليف الله

القراءة التأويلية: فتوحات المعرفة

- ١٣٢ - محمد أركون
 ١٣٧ - نصر حامد أبو زيد
 ١٤٣ - فضل الرحمن
 ١٥١

نحو اكتمال النص

١٥٤

مقدمة

مما يمتاز به الفكر العربي الحديث في محالي التأليف والنشر وفرة الإنتاج التفسيري للنص القرآني أو المعتمد عليه لمعالجة بعض القضايا النظرية أو المسائل الاجتماعية. ففي ظرف قرن ونصف ظهر في البلاد العربية ما يزيد عن مئة مؤلف فضلاً عن المقالات التحليلية والدراسات الموضوعية.

إلى جانب هذه الوفرة العددية نلاحظ أنّ العناية بالتفسير وإن لم تفتّر طيلة العصر الحديث فإنّ وتيرة صدورها يظلّ أمراً لافتاً للنظر. السمة الأساسية لهذه الوتيرة هي أنّها مع استقرار نسبيّ تعرف فترات تسارع كبير وغزارة غير معهودة. فترات الذروة هذه تبدو متزامنة أو تالية لأزمات مجتمعية ومؤسسية بالغة الحدة. إثر ذلك

تعود الوتيرة إلى وضع الاستقرار في انتظار طور تصاعد جديد. هذه الخصوصية تجعل اشتداد الاهتمام بالقرآن تفسيراً ودراسةً مرتبطاً بما يعتري المجتمعات العربية من اهتزازات وتساؤلات كبرى.

ثالثة الملاحظات المتعلقة بالتفسير القرآنية تتصل بالمؤلفين الذين يقومون على إنتاج هذه الأعمال. وما يشدّ الانتباه أن نسبة عالية من هؤلاء ليسوا من خريجي المعاهد الشرعية، أو كليات أصول الدين، وليسوا من أصحاب الخطط الرسمية الدينية. لقد ظلّ هؤلاء ينتجون، لكن التفسير لم يعد حكراً عليهم. إلى جانب شيوخ الأزهر ورجال الإفتاء والمعتزّفين بمكانتهم العلمية الشرعية ظهر مختصّون في الطبّ والهندسة وعلوم التربية واللسانيات، ممن لا يتردد في تأليف التفاسير أو الدراسات القرآنية. أشهر أمثلة هذا النوع نذكر (تفسير الجواهر) لطنطاوي جوهرى، و(في ظلال القرآن) للسيد قطب، و(مفهوم النص) لنصر حامد أبو زيد.

هذه الملاحظات الثلاث تؤكد في جملتها أن النص القرآني احتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة. أكثر من ذلك، فانضمام نوع جديد من الدارسين إلى (أهل الذكر) قصد تقديم قراءة مختلفة للنص المقدس يؤكد أن مرجعية القرآن تدعمت من جراء اهتمامات معرفية حديثة. بذلك ازدادت أهمية الدراسات القرآنية وازداد الإقبال عليها على الرغم من اختلاف مناهج البحث وغاياته. أبرز مثال على ما نقول دراسة محمد شحرور عن القرآن التي تحولت إلى ظاهرة ثقافية تحمل أكثر من دلالة.

من جهة أخرى فإن تحليل حركة الإنتاج التفسيري وما تعرفه من فترات أوج وأخرى للتراجع يطرح تساؤلات عن مدى تطور الفكر العربي في هذا المجال، ومدى حسمه في القضايا الموصولة بعلاقة المسلم بالنص المؤسس لحضارته وفكره.

ما نحاول الإجابة عنه في العمل الموالي يأخذ بعين الاعتبار الملاحظات السابقة، فيستعرض أهم ما ينبغي أن نعرفه عن المفسرين في العصر الحديث، عن إنتاجهم وخصوصياته المعرفية والمنهجية. لكن الأهم في كل هذا هو سعينا إلى معرفة مدى تغير مكانة الإنسان وطبيعة الوعي الذي يراد منه. ذلك أن هذه التفاسير والدراسات القرآنية تُجَلِّي، في مستواها المنهجي، نظرتها للإنسان، الذي يستبطنه هذا الوعي حين يتعامل مع النص القرآني، وطبيعة القيم والمبادئ التي يريد أن يظهر بها العالم. عنايتنا بهذه التفاسير في كلمة ترجع إلى الحرص على أن نعرف ماذا فعلت الحداثة بالوعي العربي في علاقته بالمقدس والنص المؤسّس؟

النص والأسئلة

ظلّ القرآن الكريم يتنزّل على الرسول محمّد، عليه الصلاة والسلام، على مدى ثلاثة وعشرين سنة يُضبط نصّه نهائياً في فترة حكم الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (ت ٣٥هـ/٦٥٥م) فيما عُرف بعد ذلك بالمصحف العثماني. والأرجح أنّ النصّ الموحد لم يتوفّر له تفسير كامل من قِبَل الرسول^(١)، إلّا أنّ هذا لم يمنع جيل الصحابة من إدراك عمّ لظاهر معانيه وأحكامه دون أن يؤدّي هذا الإدراك إلى الفهم الكامل التفصيلي والمعرفة المحيطة بدقائق

(١) خلافاً لما ذهب إليه ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ - ١٣٢٨م) فإنّ الرسول لم يفسّر كلّ القرآن للصحابة، إذ لو كان كذلك لكان من المفروض ألاّ نجد اختلافاً بينهم في تفسير بعض الآيات. انظر على سبيل المثال الاختلاف الوارد في تفسير الآيات: ٤٦ و ٢٩ من سورة الأعراف [٣٧/٧]، من سورة التوبة [١٠٥/٩]، من سورة هود [٨٥/١١]، من سورة القصص [٣٠/٢٨]، من سورة الروم [١١/٣٠]، من سورة غافر [٤٠]، انظر الزركشي (محمد)، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢م، ١٥/١ وما يليها.

النص^(١). ثم كان لتعاقب الأجيال وتغيّر الأحوال الاجتماعية والفكرية والدينية ما حمل على ظهور تآليف

(١) هناك إشارات عديدة تؤكد أن معرفة اللغة العربية التي كانت متداولة بمكة لا تكفي لفهم ما ورد في الآيات. من ثم كان اللجوء أحياناً إلى النص القرآني لتفسير ما بدا عاماً في سياق آخر. انظر مثلاً تفسير آية ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: ١/٥] والتي جاءت الآية ٣ من السورة نفسها لتفسرها. في بعض الحالات الأخرى كان الرسول هو الذي يرفع الغموض، انظر تفسيره للآية ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧/٢] انظر البخاري، باب التفسير ١٢٨/٨. أمّا بعض الصحابة فكانوا ينتبهون إلى ما لا ينتبه إليه غيرهم عند تفسير إحدى الآيات، انظر ما أثارته الآية ١ من سورة النصر ١١٠، رواية البخاري عن طريق سعيد بن جبير، البخاري، باب التفسير ٥١٩/١. أمّا السيوطي فيذكر في (الإتقان في علوم القرآن) ١١٣/٢، ط. البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٠هـ - ١٩٥٢م، أنّ ابن عباس مثلاً لم يكن يعرف معنى كلمة (فاطر) الواردة في أكثر من مرة في تركيب ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ حتى أتاه أعرابيان يختصمان في بشر فقال أحدهما: أنا فطرته أي ابتدأتها: تفسير الطبري ٢٨٣/١١. في بعض الحالات يقع الرجوع إلى بعض من أسلم من اليهود والنصارى لفهم ما أشكل فهمه على المسلمين فيما يتعلق بأخبار الأمم الغابرة وقصص بعض الأنبياء (انظر تفسير الحازن المهتم بالقصص). وينبغي أن نضيف أنّ النص القرآني الموحد قد واجهته العادات الصوتية لكل قبيلة مما أنشأ اختلافات في القراءة تتطلب شرحاً. نجد لذلك أثراً فيما بعد في تفسير الطبري (انظر سيزكين (فؤاد)، تاريخ التراث العربي، الجزء الأول، قسم التفسير، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة ١٩٧٠م، وابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث واللغة، مطبعة السعادة - القاهرة، ١٣٤٩هـ).

ترمي إلى إحاطة أشمل بمعاني القرآن. فبعد أن كان التفسير باباً من أبواب علم الحديث بدأت الكتب تظهر منذ القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، لمعالجة بعض معاني القرآن أو مشكله أو غريبه^(١). هذه المعالجة كانت نتيجة انفتاح المسلمين على حواضر الثقافات والديانات المختلفة ومراكز الفكر اليوناني وانتقال الفكر العربي الإسلامي من مرحلة المشافهة إلى طور التدوين والتدبر والتأويل^(٢). ومع ذلك فإننا لن نجد تفسيراً للقرآن بكامله سورة سورة وآية آية قبل المئة الثالثة للهجرة/القرن التاسع ميلادي. والملاحظ أنّ هذا العلم قطع أشواطاً هامة في مجال تحديد تعريفه ومنهجيته وأهدافه، تحقّق ذلك في الفترة الفاصلة بين ظهور محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٣م) (جامع البيان في تفسير القرآن) ووضع قاضي القضاة محمد أبو السعود العمادي (ت ٩٥١هـ/١٥٤٤م) (إرشاد العقل السليم في مزايا القرآن الكريم). كان يقال في القرون الثلاثة الأولى:

(١) ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية - مصر، د.ت. ص ٥٧ - ٦٣.

(٢) انظر الشحات (زغلول)، الاتجاهات الفكرية في التفسير، الإسكندرية، الهيئة

إنّ التفسير علم من العلوم التي ((لا نضجت ولا احترقت)) تعبيراً عن قلة وضوح الغاية من التأليف فيه وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجية والعُدّة المعرفيّة. أكّد ذلك أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) حين ذكر أنّ التفسير واحد من علوم ثلاثة ليس لها أصل^(١).

لكنّ كلّ هذا لم يحل دون نموّ هذا العلم واستقلاله وتحديد تعريفه وأهدافه. فهذا الزركشيّ (ت ٧٩١هـ/ ١٣٩١م) يتفق مع عدد من^(٢) على أنّ التفسير هو ((علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمِهِ

(١) يذهب أحمد بن حنبل إلى أن ثلاثة علوم ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي. ولعلّ المقصود من ذلك أنها لا تعتمد أسانيد صحيحة ومتّصلة، انظر السيوطي، الإتيان، ١١٨/٢. يعتمد مفسّر معاصر هو ابن عاشور (محمد الطاهر) الرأى نفسه إذ يقول: ((ما كنت أرى التفسير علماً ولكن لما كان التفسير معدوداً في مقدمة العلوم أحببت أن أتابعهم في عدّه علماً))، انظر: أليس (الصباح بقريب)، الشركة التونسية للتوزيع — تونس ١٩٦٧م، ص ١٧٨.

(٢) و انظر التهانوي (محمد بن عليّ)، كشاف اصطلاحات الفنون، المؤسسة المصريّة العامّة، ١٩٦٣م، ٢٤/١. ارجع إلى الزركشي، البرهان، ١٤٨/٢ - ١٧٠.

واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ^(١).

غير أنّ الذي لا تصرّح به المراجع المختلفة هو المنهج الذي ينبغي أن يلتزم به المفسّر للوصول إلى ((إبانة كلام الله والكشف عن مراميه)). المؤكّد أنّه ما كان للمدونة التفسيرية أن تنمو منذ القرن الثالث إلى القرن العاشر دون أن تعتمد منهجية محدّدة قد لا يقع التصريح بها لكنّها تطلّ قائمة بشكل واع في أذهان المفسّرين القدامى. فسواء تعلّق الأمر بالتفاسير المعتمدة على الاجتهاد العقلي والمعروفة بتفاسير الرأي أم التي تقابلها بكثرة رجوعها خاصة إلى الأحاديث النبوية والمعروفة بتفاسير الأثر، وسواء أكانت التفاسير مهتمة باستخراج الأحكام الفقهية أم نقلت عن المتصوفة ممّا سُمّي بالتفاسير التأويلية الإشاريّة، في كلّ هذه الحالات كان التفسير وهو يسعى للوصول إلى مدلولات القرآن يركّز دائماً على نظام فكري ونسق ثقافي. تلك

(١) مرجع سابق ٢٩/١.

الشبكة من الأفكار والقيم والتصورات والرموز تمثل المرجع الأساسي لهذا العلم أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الداخلي. إنها المفاتيح الأساسية المعتمدة بين الباحث والمتلقي في بناء التفسير واستيعابه.

بعبارة أخرى كانت تلك التفسير توظف خلفية معرفية وشعورية من أجل الإقناع بالعقائد الدينية المصاغة في أسلوب دفاعي تواجه به ما يُشار من أسئلة عن دلالات النصوص القرآنية.

من جهة أخرى كان هذا القاع الفكري التصوري قد سكنته رؤية مثالية تجعل المعاني والقيم مطلقة فلا تدركها إلا خارج سياق التاريخ بانفصال عن ملابسات الواقع.

جماع هذه العناصر المعرفية والمفاهيمية والأسلوبية هو مانقصده عندما نركّز اهتمامنا على منهج التفسير القرآنية.

لا غرابة بعد ذلك إن تحولت هذه التفسير على تنوعها المذهبي إلى ضرب من التزديد داخل إطار معرفي قارٍ لتقدم المدلولات القرآنية في محاورها الكبرى على البناء نفسه

والرؤية نفسها وكأنه وقع التوصل بهما إلى معنى كلام الله في صيغة مثلى.

هذه المنهجية ظلت فاعلة حتى الفترة المعاصرة منتجة تفاسير كثيرة تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه بالمدرسة التراثية التي يكون المفسر فيها متحركاً ضمن الموروث اللغوي والفقهية والعقائدي، وخاضعاً لمنهج يجعل اللغة والتراث (يفكران) من خلاله وليس العكس. إنه المنهج الذي يعيد إنتاج المعرفة نفسها والفهم للنص نفسه وكأن الوحي الإلهي قد ضبطت دلالاته نهائياً.

لذلك فأهم خصوصيات هذا المنهج تتجاوز اعتباره مجرد آلة يحللها المفسر جسم النص إلى كونه يمثل جملة المفاهيم الأساسية التي توظف النص من حيث طبيعته وحركته ووظيفته. من ثم يتمكن المنهج من إحاطة النص القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النص إلا باستيعاب تلك المفاهيم أي بتمثل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أبدع لفهم النص المؤسس سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نص ثان.

وإذا كان الجهد التفسيري منذ قرن ونصف هاماً من الناحية الكمية، فإننا في هذه الدراسة نسعى، إضافة إلى الجانب التعريفي، إلى تحديد أهمية التجديد في المستوى المنهجي والنظر في الخصوصيات الفكرية والثقافية لهذا الجهد.

أول ما قادتنا إليه دراستنا للمناهج التفسيرية المعاصرة هو أن ما لا يقل عن عشرين تفسيراً قد صدرت بالعربية في فترة قرن ونصف إضافة إلى أكثر من ثلاثين دراسة قرآنية متميزة فضلاً عن بحوث ومقالات لا تدخل تحت حصر. هذه العناية الضخمة تجعلنا نقول: إن النص القرآني مازال يمتلكاً لقيمة مرجعية بارزة في البلاد العربية. إنه ما يزال قبلة العالم الفقيه والمتكلم واللغوي فضلاً عن الأديب والسياسي، بل إننا نجد من الأطباء والمهندسين من ساهم في إنتاج تفسيري معاصر^(١). غير أن هذا الإنتاج الغزير

(١) من أحدث ما صدر من التفسير والدراسات القرآنية نذكر تفسير الشيخ الخليلي (أحمد بن حمد) المقي الحالي لسلطنة عُمان - وهو بعنوان: (جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل) ظهر الجزء الأول منه سنة ١٩٨٤م، ويتواصل نشر بقية الأجزاء. من جهة ثانية تجدر الإشارة إلى بعض الأعمال الأخرى من أهمها عمل المهندس السوري شحور (محمد) وهو بعنوان: الكتاب والقرآن وقد خصصناه بالدرس، وعمل الطبيب محمود (مصطفى)، القرآن: محاولة لفهم عصري، دار المعارف - مصر، ١٩٧٦م.

بحاجة إلى تقويم لمعرفة مدى حداثة مناهج هذه التفسيرات والدراسات، وإلى أي حد وقع التجديد في وظيفة المفسر، وعلاقته بالنص المؤسس.

النماذج الأربعة الموالية التي اخترناها من جهات مختلفة من العالم الإسلامي تعطينا صورة أولية عن هذا الإنتاج المتواصل للجهد التفسيري مع إلماعات عن طبيعة الاهتمامات التي ميّزت هذه الأعمال.

١- الألوسي (شهاب الدين محمود) المتوفى

سنة ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م ببغداد وصاحب تفسير: (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) في تسعة مجلدات، طبع عدّة طبعات منها طبعة دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م وقد حذا حذو تفسير الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م) مع اعتناء خاص باللغة والاشتقاق والأدب وبحث لمسائل فلسفية وطبيعية مع إيراد طائفة من الإشارات المعتمدة عند أهل التصوف^(١).

(١) انظر ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦م، ١٤٩ وما يليها.

٢- القنوجي (أبو الطيّب محمد صديق خان) المتوفى

سنة ١٣٠٧هـ/١٨٨٩م صاحب تفسير: (فتح البيان في مقاصد القرآن) المطبوع طبعة أولى في عشرة أجزاء سنة ١٣٠٠هـجري. تعلّم المؤلّف بالهند وعاش في بهوبال (عاصمة مقاطعة مدهيا بشمال الهند) وترك إضافة إلى تفسيره الذي اعتنى فيه بالجانب الفقهيّ التشريعيّ مؤلفات أخرى منها (الإذاعة لما كان ويكون بين يدي الساعة) و(الدين الخالص)^(١).

٣- البيرختي (سلطان أحمد بن حيدر

الخرّساني) المتوفى سنة ١٣١١هـ/١٨٩٤م وصاحب تفسير: (بيان السعادة ومقامات العبادة)، المطبوع في مجلدين سنة ١٣١٤م بطهران. هذا التفسير وُضع على مذهب الإماميّة مع نزعة إلى التصوف^(٢).

(١) انظر القنوجي (صديق بن حسن)، أنجد العلوم: الوشي المرقوم في بيا.

أحوال العلوم، دار الكتب العلميّة دمشق ١٩٧٨م، ٢٧١/٣

(٢) الذهبي (محمّد حسين)، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، ط ٢.

١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، ١٩٩/٢

٤- أَطْفِيش (إِمْحَمَّد بن يوسف بن عيسى) المتوفى

سنة ١٣٣٢هـ/١٩١٤م بوادي مزاب بالجزائر والذي ترك تفسيرين: الأول هو (هميان الزاد إلى دار المعاد) الذي طبع مرة أولى في ثلاثة عشر مجلداً بالمطبعة السلطانية بزنجبار سنة ١٣٠٥هـ/١٨٨٨م، وطبع ثانية بمطبعة سجل العرب، القاهرة، مصر ووزارة التراث العمانيّة سنة ١٤٠١هـ/١٩٨٠م. أما التفسير الثاني فهو في سبعة مجلدات بعنوان: (تيسير التفسير). طبع طبعة حجرية بالجزائر سنة ١٣٢٥هـ/١٩٥٢م وأعيد طبعه حديثاً بمطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة نشر وزارة التراث العمانيّة، ١٩٨١م. هذان التفسيران وُضعا على المذهب الإباضيّ واعتمدا الجانب اللغويّ أساساً مع تأثر في بعض المسائل بالفكر التنزيهيّ الاعتزالي عند معالجة آيات التشبيه^(١).

لو اقتصرنا على هذه النماذج الأربعة لجاز لنا اعتبار أنّ علم التفسير يبدو اليوم وكأنه علم قد (احترق)، أي أنّ

(١) انظر بوتردين (يحيى)، الشيخ محمد بن يوسف إطفيش، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة عين شمس، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م (مرقونة).

الجهود التفسيرية العصرية المكثفة لم تتمكن من تجاوز السمة المنهجية التي طبع بها كبار المفسرين القدامى هذا العلم. في كلّ تفسير من التفاسير السابقة نجد أثراً من آثار (المعاصرة) في بعض ما يقع تناوله من مسائل. لكن هذه (المعاصرة) تبقى هامشية إذ هي لا تخصّ العدة المعرفيّة القديمة والتصنيفات المذهبيّة المعروفة والقضايا الكبرى التي سبق أن (قُلت) بحثاً. ثمّ وهذا هو الأهمّ لأنرى من خلال هذا المناخ العلمي والمذهبي أي تساؤلات تجديدية بالمفسر وطبيعة الآلة التي ينبغي أن يؤسّس عليها علاقتها مع النصّ القرآني.

حين نقرأ بعض الملاحظات النقدية التي يعتمد عليها محمد الفاضل بن عاشور (ت ١٩٧٠م) في خصوص تفسير الألوسي مثلاً ندرك أنّ الأصول المعرفيّة التي أسّست للجدل بين أصحاب المدارس والمذاهب مازالت هي التي تحكم المنهج التفسيري المفضي إلى الفكر والفهم نفسيهما^(١).

(١) يقول ابن عاشور (محمد الفاضل) عن تفسير الألوسي: ((قد فتح خرقاً جديداً يقتضي أنّ هناك طريقاً لاستفادة المراد من غير مقتضى الألفاظ وهو خروج عن قواعد أهل السنّة في أنّ الإلهام ليس من أسباب المعرفة.. وذلك هو ما أثار على الألوسي الطامة الكبرى من العلماء المتمسكين بالمبادئ الأصلية... التفسير ورجاله ١٥٦ .

يمكن إذن إبداء ملاحظة أولية مفادها أنه يعسر العثور على الجديد في المستوى المعرفي للتفسير (المعاصرة) مادام لم يحصل جديد في البناء المنهجي الذي يُحكّم العلاقة بين المفسّر والنص. هذه الملاحظة لا يتردّد باحث أزهرى (معاصر)، مختصّ في علوم القرآن، من التصريح بها في سياق معالجته للتفسير (الحديثة) إذ يقول: ((لم يترك الأوائل للأواخر كبير جهد في تفسير كتاب الله والكشف عن معانيه ومرامييه... إذ إنهم نظروا إلى القرآن باعتباره دستورهم الذي جمع بين سعادة الدنيا والآخرة... والذي يقرأ كتب التفسير على اختلاف ألوانها لا يدخله شك في أنّ ما يتعلق بالتفسير من الدراسات المختلفة قد وفّاه هؤلاء المفسّرون الأقدمون حقّه من البحث والتحقيق، فالناحية اللغوية والناحية البلاغية والناحية الأدبية والناحية النحوية والناحية الفقهية والناحية المذهبية والناحية الكونية الفلسفية، كلّ هذه النواحي وغيرها تناولها المفسّرون الأوّل بتوسّع ظاهر ملموس لم يترك لمن جاء بعدهم إلى ما قبل عصرنا بقليل من عمل جديد أو أثر مبتكر يقومون به في تفاسيرهم التي ألفوها، اللهم إلا عملاً ضئيلاً لا يعدو أن يكون جمعاً لأقوال

المتقدمين، أو شرحاً لغامضها، أو نقداً وتفنيداً لما يعتوره الضعف منها، أو ترجيحاً لرأي على رأي، مما جعل التفسير يقف وقفة طويلة مليئة بالركود خالية من التجديد والابتكار^(١).

ما الحرص على نقل هذه الفقرة بكاملها إلا لتصريحها بظاهرة الثبات المنهجي التي كنا ألمعنا إليها منذ قليل تعليقاً على بعض التفاسير (الجديدة) المنشورة مشرقاً ومغرباً.

لكننا نسارع إلى القول: إن هذا الثبات الذي يبدو مدعاة لاعتزاز عدد من الباحثين رغم أنه يصدق على جل الأعمال التفسيرية التي نشرت منذ منتصف القرن الماضي إلا أنه لم يحل دون ظهور محاولات تجديدية في مستوى المنهج، وهو ما نراه حرياً بالدرس والتحليل. لذلك فإننا نرى أنه من الممكن عملياً القول: إن نوعاً من التحول ظهر في مجال التجديد المنهجي لتفسير القرآن الكريم. حصل

(١) الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، ٤٩٥/٢. والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه في علوم القرآن نوقشت بكلية الشريعة، جامعة الأزهر سنة ١٩٤٦

هذا على الرغم من هيمنة المنهجية التراثية على أعمال المفسرين المعاصرين، وعلى مناهج الدراسات القرآنية في الجامعات الإسلامية بالبلاد العربية.

هذه المحاولات الحديثة وإن لم تنجز عملاً تفسيراً كاملاً فإنها أدركت ضرورة تأسيس منهجية تجديدية لقراءة النص القرآني. الأهم في هذه المحاولات أنها استمدت جانباً من وعيها هذا من التراث التفسيري نفسه.

يقول باحث حديث في الدراسات الإسلامية: ((استفاد الرازي من كل علوم عصره في تأليف تفسيره الجليل فاعتمد على علم الهيئة والطب والطبيعة واللغة وسائر العلوم المتاحة له في عصره ليؤلف لنا مدونة لا يجرؤ أحد على ردها))^(١). يواصل باحث آخر على النسق نفسه مؤكداً ضرورة اعتماد عدة معرفية حديثة لتأسيس منهجية أخرى وقراءة جديدة للنص القرآني لأن ((ذلك وحده كفيل بتجسيم مقولة: إن الإسلام صالح لكل زمان

(1) Arkoun Mohammed, Revue de Presse dans la Revue AL-watanm Alger le 18/11/1994.

ومكان))^(١). ما يتساءل عنه هذان الباحثان هو كيف يسمح العقل المسلم لنفسه وهو يطالع التفاسير القديمة فيجد فيها آثاراً لمرجعيات معرفية غير عربية أن يرفض معالجة النص نفسه بأدوات ومفاهيم تقوم على نظريات لغوية أو اجتماعية أو نفسية حديثة؟.

تؤكد مشروعية هذا التساؤل عندما نراجع خطاب المفسرين القدامى الذين لم يدع أحد منهم أنه تمكن في عمله التفسيري من التوصل إلى المقصود الإلهي في النص وأنه قدم أكمل فهم له. أكثر المفسرين القدامى كان يرى أن ما صاغه في تفسيره استعاد فيه الفهم الذي بلغه كبار الصحابة والعارفون باللغة زمن نزول القرآن.

كانوا، وهم يعتمدون معارف عصورهم المختلفة، يقدرّون أن استعادة ذلك الفهم يمثل حد الموضوعية الذي يمكنهم من مواجهة مختلف التأويلات المتعسفة بالنص القرآني. تلك التأويلات التي تنطلق من اعتقاد غير مبرر بأن فهم السلف قاصر، وهو ما يسوغ للمتأولين إهمال

(1) Charfi Abdelmajid, Melang 1993.

القواعد الموضوعية فيما يريدونه من (حرية) في تفسير النص القرآني.

إن القول بأن ((الأوائل لم يتركوا كبير الجهد في تفسير كتاب الله)) يبدو صحيحاً إن قصرنا نظرنا على أغلب ما أنتج في الفترة الأخيرة من الأعمال التفسيرية. لكنه قول بحاجة إلى تعديل إذا أعدنا النظر من جهة أولى في بعض الجهود التي ظهرت في البلاد العربية منذ الأربعينات من هذا القرن العشرين، ومن جهة أخرى إذا أبرزنا ما للتفسير (القديمة) من مشروعية تاريخية في سياقها الخاص. وهي ذات المشروعية التي تبيح لمشروعية حديثة أن تبرز اليوم إن تمكنت من معرفة تجديدية تقترح قراءة أخرى للنص القرآني.

آخر ما يمكن أن نلاحظه في هذه المقدمة هو أن الخطوة التي تم قطعها في سبيل تحديد المنهج التفسيري كانت بالتساؤل عن جدوى القراءة المغلقة للنص القرآني. فإلى أي حد يمكن لأحادية القراءة والاعتصام داخل علوم النص حسب المنهج التراثي أن يحقق للمسلمين تفوقاً ما بالنص الذي هو مناط جميع أمرهم؟

بهذا التساؤل بدا أنه لا شيء يبرر إسناد السمة الإطلاقية على المنهج التفسيري (التراثي)... ومن ثم توالى أسئلة أخرى.

أول الأسئلة التي تعدّ جزءاً من أجزاء الإشكالية التي تطرح على الباحث عند دراسة المنهج التفسيري المعاصر يتصل بطبيعة العلاقة مع التراث التفسيري القديم. فما لم يحدد المفسر موقفاً واضحاً من هذا التراث، فإنه من المستبعد توقع تحديد منهجي من قبله.

ينجر عن هذا السؤال، سؤال ثانٍ موصول بالإشكالية التي نحاول بسطها وهو المهتم بالعدة المعرفية التي يحتاجها المفسر اليوم لإرساء منهجية حديثة لتفسير القرآن.

أما ثالث الأسئلة فهو الذي يعتني بتحديد وظيفة المفسر وطبيعة العلاقة بالنص القرآني.

هذه الأسئلة ستصاحبنا طيلة هذه الدراسة التي نحاول من خلالها التعرف على أبرز الجهود التفسيرية المعاصرة بالاعتماد على الخصوصية المنهجية لهذه الجهود. وهي عين الأسئلة التي تصنع، في تضافرها، إشكالية هذا البحث

وإشكالية جميع المفسرين المعاصرين، وهي كيف يكون التفسير معاناة للحكمة الإلهية بمشاغل الواقع؟ أو كيف يصبح التفسير هو جدل الوحي مع التاريخ؟

ما سنحاول تسجيله فيما يلي من التيارات والمدارس المعاصرة ليس عملاً استقصائياً كاملاً، لكنه يبقى معالجة تركز على وضع أكبر عدد من الدراسات القرآنية والتفسيرية ضمن تركيب إشكالي غايته إبراز مجالات التجديد في المستويين المنهجي والمعرفي^(١).

(١) اعتمدنا في تجميع مادة هذه الدراسة، إضافة إلى التفاسير المعاصرة التي أمكن الرجوع إليها، على المراجع التالية:

- جولدنزيهر (أحتس)، مذاهب التفسير الإسلامي، بيروت دار أقرأ، ط ٢ - ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- الرومي (فهد)، منهج المدرسة العقلية في التفسير، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، طبع بإذن إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- الويس (عبد الله)، ابن عاشور ومنهجه في التفسير، أطروحة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٠٨هـ (مرفوعة).

- السامرائي (حبيب)، رشيد رضا المفسر، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٧م. =

-
-
-
- = - شحاتة (عبد الله محمود)، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم في مصر- دار التراث، القاهرة، ط ١، ١٩٨٢م.
- الشرقاوي (محمد عفت)، الفكر الديني في مواجهة العصر، ط ٢، دار العودة، بيروت ١٩٧٩م.
- شريف (محمد إبراهيم)، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث، القاهرة، ط ١، ١٩٨٢م.
- عباس (فضل حسن)، اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسورية، دكتوراه بجامعة الأزهر، ١٩٧٢م. (مرفوعة).
- عطية (محمي الدين)، ببليوغرافيا عن التفسير والمفسرين، مجلة عالم الكتب، مجلد ٥ عدد ٣، ص ٥٣٤ - ٥٤١
- الختسب (عبد المجيد)، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م.
- Baljon-J.M.S., Modern Muslim Koran Interpretation (1880 - 1960), Leiden, 1961.

المدرسة التراثية: التصور السلفي

تتميز المدونة التفسيرية المعاصرة من الناحية الشكلية بأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين: قسم يتمثل في أعمال يتم فيها تناول النص القرآني بكامله، وهو ما يمكن أن نسميه التفاسير المنجزة، وقسم يقتصر على تقديم منهج دون أن يتم تطبيقه على النص برمته أو على جزء مهم منه. هذا النوع الأخير وإن لم يرق إلى مستوى التفاسير المعروفة قديماً وحديثاً من جهة المصداقية والانتشار، فإن أهميته من الناحية المنهجية لا تقل عما سميناه تفسيراً منجزاً. إنه ضرب جديد من التأليف يمكن أن نسميه القراءات المقترحة.

هذا الاختلاف (الشكلي) بين نوعين من الجهود التفسيرية المعاصرة يصلنا بمسألة هي من صميم بحثنا عن عوامل الاتباع أو التجديد فيما يتعلق بالمفاهيم الأساسية المؤطرة للنص القرآني في طبيعته ووظيفته وفعله.

ففي حين يتواصل إنتاج التفاسير المنجزة على اختلاف بين المشارب والاتجاهات نجد أن القراءات المقترحة قليلة مقارنة بالأولى لكنها مثيرة لرود فعل عنيفة رافضة.

لتقديم شرح أولي لهذه المسألة نقول: إن بين التفسير المنجزة والقراءات اختلافاً نوعياً في تصور كل منهما لوظيفة النص القرآني وحركته. كلاهما يعتبر أن للنص القرآني قيمة مرجعية، إلا أن أصحاب التفسير التراثي يرون أن الاعتصام داخل المفاهيم المتوارثة المتصلة بالنص هو الضامن لوحدة المسلمين الفكرية والثقافية. هذا الفهم الأحادي يرتبط في الآن نفسه بأدوات معرفية لها مسوغات تاريخية، وبذهنية دفاعية عن هوية المسلم التي تبدو مهددة بالضياع والتشتت. ومما يزيد في أهمية هذا النوع من القراءة المغلقة للنص وللهوية في آن واحد هو أنها تتزامن مع تمزقات يتخبط فيها الفكر والواقع في العالم الإسلامي. مثل هذا السياق الحضاري يكسب الفهم الأحادي والانغلاق المعرفي قوة بديل تعويضي عن حالة الجزر التي يعاني من آثارها العديد من مسلمي اليوم. وهو ما يفضي بهؤلاء إلى اعتقاد تملك تفوق ووعي أصيلين.

على هذه الشاكلة يفهم المفسرون التراثيون العصريون معنى قدسية النص القرآني. إنها تعني قدسية المصدر،

وقدسية فهمه، والأدوات المستعملة لذلك الفهم، ومن ثم قدسية المعرفة والهوية والتاريخ. ساعد على صلابة هذا التصور واستمرار فعله عاملان ثقافيان:

أ - امتزاج وحدة الكتابة بوحدة القراءة: ولد توحيد النص القرآني الذي وقع ضبطه وتدوينه بالمصحف العثماني في أقل من نصف قرن شرعية القول بوحدة منهجية التفسير القائمة على المجال المغلق للقراءة، واعتبار أن ما نشأ من اختلاف تنوع ضمن الوحدة الواحدة التي لا تصل بحال من الأحوال إلى القول باختلاف التضاد.

ب - الخصوصية التجميعية للمعرفة: كان الطابع البارز للتراث التفسيري والدراسات القرآنية فيما بين القرن الثامن والعاشر الهجريين/الرابع عشر والسادس عشر الميلاديين وخاصة كما صاغها رجال من أمثال الزركشي (٧٩٤هـ/١٣٩١م) والسيوطي (٩١١هـ/١٥٠٥م)، هذا الطابع كان متمثلاً في الحرص على الجهد التجميعي الهادف إلى استيعاب الزاد المعرفي دون أي عمل تقويمي أو نقدي. وإذا كان للظروف التاريخية لتلك القرون ما يفسر الحرص

على تحصيلين الذاكرة الجمعية، فإن هذا الوضع الخاص تحول ليصبح من المميزات الثابتة للفكر التراثي.

بتضافر هذين العاملين أمكن للتصور التراثي لمفهوم قدسية النص القرآني أن تتركز في الفكر العربي الإسلامي متيحة المجال لإنتاج تفسيري غزير في الفترة المعاصرة. وهي غزارة استمدت قوتها من مخزون تراثي ممتد ومتنوع وبناء على نضج (أو احتراق) منهجية تجاوزت كل مراحل التجربة والتثبت. كان هؤلاء المفسرون كما قيل كمن يغرف من بحر— في حين كان مخالفوهم كمن ينحت في صخر. فإزاء مفهوم النص المقدس رفع أصحاب القراءات المقترحة مفهوماً جديداً هو مفهوم النص المؤسس: هو مؤسس بمعنى أنه يتم استحضاره دوماً علامة إجماع ومركز نشاط فكري متجدد، فهو في نبرته الأولى غني خصب بقدر من المعاني والاحتمالات التي لاتنضب، والتي تجعل المقبل عليه أياً كانت مشاغله واحداً فيه ضالته. مقولة النص المؤسس تقوم على أن التجديد لا يكون إلا انطلاقاً من النص القرآني والمحافظة عليه. وهي محافظة لا تتم إلا

بإغناؤه عبر اغتناء الجماعة بالوعي العلمي والفكر التاريخي. بهذا التمشي يصبح النظر في النص المقدس على أنه (رأس مال رمزي) لا يستمد قدسيته من مصدره ومن إغناؤه التجربة الإنسانية والثقافية للشعوب المسلمة في الأيام الخوالي فحسب، بل من قدرة الأمة في تطويرها، أن تبدعه حاضراً ومستقبلاً جديدين. وهذا ما يحفظ للنص راهنيته أو بالتعبير المعروف صلاحيته لكل زمان ومكان^(١).

وإذا كان التوسع في دلالة (قدسية النص) مما يحتاج إلى وقت وجهد حتى يستقر ويحظى بالقبول، فكذلك شأن القول بأن راهنية النص القرآني لا يتأتى إلا باغتناء في مستويي الفكر والوعي أي بفك الحجر المعرفي على النص القرآني هذا وذاك سؤالان آخران يثير طرحهما ردوداً رافضة باعتبارهما ينتهيان إلى إعادة النظر في النظرية السائدة والمتعلقة بطبيعة الوحي وشخصية الرسول نفسه.

هكذا يتبين أن وراء الاختلاف الشكلي والكمي بين إنتاجي المدرسة التراثية، مختلف مشاربها والقراءات

(1) Bourdieu P., Le sens pratique, Ed. minuit, Paris 1980,p206

الحديثة على تنوعها، تبايناً في التصور، وفي تحديد بعض المفاهيم، وهو ما يكسب القراءة في المنهج أولوية عند دراسة المدونة التفسيرية المعاصرة.

إذا واصلنا في التعرف على إنتاج المدرسة التراثية اليوم إضافة إلى النماذج الأربعة السالفة فإننا نذكر أربعة آخرين هي:

٥- آل سعدي الناصري (عبد الرحمان) أصيل منطقة القصيم (المملكة العربية السعودية) والمتوفى سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م ومؤلف (تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان) في سبعة مجلدات اعتنى فيه خاصة بالمسائل الفقهية^(١).

٦- الشنقيطي الجكني (محمد الأمين بن المختار) من علماء موريتانيا. توفي سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م وهو صاحب تفسير (أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن).

(١) ركّز فهد الرومي على أعمال مجموعة من المفسّرين أطلق عليهم اسم تفاسير (أهل السنة والجماعة)، انظر الرومي، اتجاهات التفسير الجزء الأول

وهو في سبعة مجلدات إلا أنه غير كامل. اعتنى فيه إضافة إلى المسائل اللغوية بقضايا العقيدة مثل إثبات الرؤية لله يوم القيامة، والتأكيد على أن القرآن غير مخلوق، ومسألة الاستواء على العرش، وعصمة الأنبياء^(١).

٧- الصابوني (محمد علي) ولد سنة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م بسورية، درس بالأزهر وتخصص في القضاء الشرعي. ألف تفسيرين الأول (روائع البيان في تفسير آيات الأحكام في القرآن) في مجلدين، اهتم فيه بالمسائل الفقهية مثل نكاح المتعة والحجاب وقطع يد السارق وخمس الغنائم والجهاد^(٢). أما الثاني فهو (صفوة التفاسير). نشر في ثلاثة أجزاء وطبع للمرة الرابعة سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، وهو عبارة عن خلاصة مجموعة من التفاسير القديمة (الطبري والزحشري والقرطبي وابن كثير) وبعض التفاسير المعاصرة (الآلوسي وقطب).

(١) الشقيطي (محمد الأمين)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الأصفهاني حدة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

(٢) الصابوني (محمد علي)، روائع البيان، مكتبة الغزالي، دمشق ط ٢، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٤م.

٨- القطن (مناع خليل) مصري معاصر اهتم بآيات الأحكام تاركاً لنا (تفسير آيات الأحكام) في مجلدين، طبع بالمكتب الإسلامي في بيروت^(١).

هذه النماذج الثمانية تمثل أحد تيارات ثلاثة ضمن المدرسة التراثية، هو التيار الذي يمكن أن نطلق عليه اسم التيار التراثي السلفي الذي يرى أن قاعدة فهم النص ينبغي أن تظل مقيدة بمعانيه، كما فهمت زمن نزوله، لذلك فالتفسير التراثي السلفي يعتمد ما ورد عن الرسول والصحابة الذين شهدوا نزول الوحي وكانوا من ثم أقدر على فهم دلالاته.

لتحقيق هذا الأساس في التعامل مع النص اعتمد هذا التيار القواعد السبعة التالية:

١- تفسير القرآن بالقرآن.

٢- تفسير القرآن بالسنة.

٣- اعتماد أقوال الصحابة مع اعتماد أقوال التابعين.

(١) القطن (مناع)، تفسير آيات الأحكام، المكتب الإسلامي، ط١ دمشق -

بيروت ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٤- العبرة في الآيات بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب.

٥- الرجوع إلى عموم لغة العرب.

٦- ترك الإطناب فيما ورد مبهماً في النص القرآني.

٧- التقليل من شأن الإسرائيليات.

هذه القواعد في ترابطها ستفضي إلى نوعين أساسيين من الاهتمامات؛ المسائل العقائدية، والمسائل الفقهية التشريعية. لكنها رغم تنوعها تتفق في اعتبار أن النص الأول، المقدس أو المؤسس، لا يمكن أن يفهم إلا بالنصوص الثانية. لاغرابة عندئذ إن كان الطابع المميز لهذا التيار هو مواصلة للخطوة المعروفة في شرح معاني القرآن بشكل متسلسل. يلخص المفسر بعض المحاولات القديمة مختاراً بعضها مستطرداً أحياناً ليثير قضية تبدو في ظاهرها أنها جديدة دون أن يغير شيئاً من القاعدة المنهجية للمدرسة التراتية القديمة. إنه إعادة إنتاج الشروح نفسها، ورفض لتجديد القاعدة الثقافية الفكرية التي أقيمت عليها التفاسير القديمة أو ما سميناه نصوصاً ثانية.

ما قام به الصابوني في (صفوة التفاسير) يعد في نظرنا أحسن دليل على أن منهج التفسير التراثي القديم عبر أعمال مفسري التيار السلفي المعاصرين، لذلك تراه يمزج بين الطبري والزمخشري وابن كثير والآلوسي. يفعل ذلك لأنه لا يرى من الناحية المنهجية أي اختلاف بين هؤلاء جميعاً، ولأنه لا يعتبر أن القاعدة الثقافية الفكرية للعمل التفسيري بحاجة إلى أن تتسع يوماً، وأنها بذلك ينبغي أن تعترف بالفواصل المنهجية بين عصر وآخر. هذا (الفهم اللاتاريخي) هو حجر الزاوية في المنهج التراثي وخاصة في التيار السلفي. هو فهم يلح على استعمال القاعدة الرابعة من القواعد السبع السالفة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). تلك القاعدة تتيح استبعاد الظروف التاريخية المتمثلة في سبب نزول الآيات مولية اهتمامها بالغرض المجرد أو عموم اللفظ. بذلك أصبح تركيز المفسر التراثي السلفي خارج تضاريس الحوادث والنوازل التي زامت نزول الآيات ودفعت إليها. هذا في حين أنها اعتبارات مرجعية لمن أراد فهماً أكثر دقة للنص وأكثر وعياً بأبعاده. هذه السمة اللاتاريخية تنطلق من أمرين أساسيين في علم الكلام:

أ - مفهوم الوحي: يعدّ النص الموحى إلى الرسول هو كلام الله ذاته بحرفه ومعناه. من هذا الجانب هناك اختلاف جوهري بين الوحي في العقيدة الإسلامية (Revelation) والإلهام (Inspiration) كما هو معتمد في الفكر المسيحي بالنسبة إلى الأنبياء والكتب المقدسة. فإذا كان في نظرية الوحي انتفاء لتدخل شخصية الرسول وتجربته وثقافته عصره، فإن مقولة الإلهام اعتباراً لما ينطق به الرسول (شهادة تأويلية) تجعل النص المقدس نصاً يتضمن الهداية الإلهية المتولدة عن إلهام لا يستبعد تجربة النبي وخصوصيات العصر.

ما استقر عند المسلمين بعد صراعات فلسفية وكلامية^(١) هو أن الوحي يتمثل في النص القرآني المجسد لكلام الله الذي ليس فيه للرسول أية إرادة أو اختيار في

(١) الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، البغدادى (أبو المنصور عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، ١٩٤٨ م. الشهرستاني، الملل والنحل ط. مكتبة الحسين، القاهرة. وانظر أعمال فان إيس (يوسف) عن علم الكلام في Peters, J.speach, Studia Isiamica, xxxI, 1910 Leiden, 1976.

التحصيل. من ثم يصبح المضمون القرآني هو العلم اليقيني ويصبح التفسير شرحاً هدفه التوصل إلى ذلك اليقين. ثم بما أنه ليس للرسول أي دخل في الوحي إذ تقتصر وظيفته على التبليغ، فإنه ليس للمفسر أي جهد تأويلي. القاسم المشترك بين جميع المفسرين التراثيين قديماً وحديثاً هو قياسهم الضمني لوظيفة المفسر على وظيفة الرسول، ومن ثم رفضهم لاعتبار أن للتاريخ أي دخل في الوحي ومن باب أولى في إثراء فهمه على يد المفسر أو المؤول.

ب - نظرية (قدم) القرآن: غني عن القول أن السمة اللاتاريخية في المنهج التراثي عامة وفي تياره السلفي خاصة تجد أهم سند لها في نظرية أهل الحديث عن الكلام الإلهي^(١). فبعد أن خفتت محنة خلق القرآن (٢١٨-٢٣٤هـ/٨٣٣-٨٤٨م) استقرت تدريجياً النظرية القائلة بأن كلام الله قديم غير مخلوق باعتبار أن أسماء الله

(١) انظر جدعان (فهمي)، المحنة، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن ط١، ١٩٨٩م، وهي الدراسة الوحيدة بالعربية - فيما نعلم - التي تناولت الموضوع بأسلوب علمي حديث. هذا إضافة إلى دراسة جدعان الجامعية: -E.I., Garadet, L. Art.Ed. 1971, T III pp. 1170 Paris, 1968 1179.

وصفاته ومنها الكلام لا يمكن أن تكون مغايرة لله أي مخلوقة.

ما نشب من صراع قبل استقرار هذه النظرية كان في جانبه العقائدي حول ما يمكن تسميته: علاقة الوحي بالتاريخ. ففي حين كان القائلون بقدم القرآن من أهل الحديث يرون أن لا صلة لكلام الله بالمجال الزمني، كان موقف خصومهم من المعتزلة قائماً على أن القرآن مخلوق، وهو قول يفضي إلى اعتبار أن الوحي لا يمكن أن يتمثل إلا من خلال الواقع والتاريخ^(١).

ما يعيننا في هذا الموضوع هو أن المتكلمين القائلين بخلق القرآن، وإن انهزموا سياسياً وإيديولوجياً فإن ذلك لم يتح للنظرية المنافسة أن تجتث كل ما أرسوه في البيئة الثقافية والفكرية العربية، وخاصة فيما يتصل بالتعامل مع النص القرآني.

(١) كان انطلاق هذه المسألة على يد كلٍّ من الجعد بن درهم (ت نحو ١١٨هـ/٧٣٦م) وغيلان الدمشقي (ت. بعد ١٠٦هـ/٧٢٤م.) وجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ/٧٤٥م.) في تساؤلهم عن الصفات الإلهية السبع: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام، انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين ٥٨٢/٢

كان انتصار أهل الحديث على خصومهم المتكلمين في درجة أولى سياسياً، ثم في درجة أقل عقائدياً. لذلك فإنه أصبح مبدأ خلق القرآن مرفوضاً في مستوى الخطاب الرسمي، فإن ما ولده هذا المبدأ على المستويين المعرفي والمنهجي ظل قائماً. وهذه إحدى المفارقات الأساسية للفكر السلفي قديماً وحديثاً فانطلاقاً من مقولة خلق القرآن اعتبر النص القرآني محلاً للدراسة وموضعاً للعلم بل لعدة علوم. بذلك أصبح النص أثراً لغوياً وتاريخياً قابلاً للدرس والبحث دون أن يمس ذلك بقدسية مصدره. أكثر من ذلك تحقق على يد المتكلمين، إنهم ركزوا منهجاً حجاجياً عقائدياً لا يقتصر على الأدلة العقلية الترددية بل يعتمد مرجعية عقلية تعمل على إثبات العقائد الإسلامية والإجابة عما يبدو بين بعض الآيات من اختلاف ظاهري.

هكذا تشكل الفكر السلفي أسيراً للمفارقة التي جعلته صاحب الكلمة العليا رسمياً وسياسياً لكنه فكر ومنهج معطلين في نموها وقدرتهما على التجاوز والإبداع.

نكتشف هذه الهجنة في بناء الفكر السلفي القديم ضمن أعمال تفسيرية معاصرة. هذه الأعمال التي تحاول أن تبذل

جهوداً واضحة لتجاوز العوائق القديمة إلا أنها تظل عاجزة عن ذلك.

فيما يلي نعرض إلى نموذجين معبرين أحدهما سني مغربي، والآخر شيعي مشرقي:

٩- ابن عاشور (محمد الطاهر) المولود سنة ١٢٩٨هـ/١٨٧٩م والمتوفى ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م. صاحب التفسير المعروف (بالتحرير والتنوير) أو تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في الكتاب المجيد ط. بالدار التونسية للنشر سنة ١٩٦٩م في ثلاثين مجلداً^(١). هذا التفسير يعد أهم إنتاج مغاربي سني في الفترة المعاصرة. وضع مؤلفه مقدمات عشراً تناول في كل واحدة منها قضية من القضايا الكبرى التي طرحها التراث التفسيري للنقاش. فابتدأ بتاريخ التفسير والفرق بينه وبين التأويل في المقدمة الأولى. ثم طرح مسألة

(١) في خصوص حياة محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) انظر:

Zmerli Sadok, Figures Tunisiennes, T2, MTE, 1976

وانظر أعمال ملتقى محمد الطاهر ابن عاشور، الكلية الزيتونية للدراسة

وأصول الدين، ديسمبر ١٩٨٥. ابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة

الأدبية والفكرية بتونس، الدار التونسية للنشر ١٩٧٢م.

التفسير وعلاقته بعلوم اللغة والفقه والكلام في المقدمة الثانية، لينتهي في المقدمة العاشرة إلى موضوع إعجاز القرآن وبلاغته ومبتكراته ونظمه.

والم تأمل في جملة هذه المقدمات يكتشف من جهة المعرفة الموسوعية للمفسر، ومعها يكتشف خصوصية التكوين الزيتوني في أفضل صوره. ثم وراء هذا وذاك يتبين الدارس هيمنة المنهج التراثي السلفي على عمل ابن عاشور مقدمات وتفسيراً. إنه حاذق للمعارف اللغوية والأدبية محيط بمسائل الاشتقاق والنحت والتركيب، مولع بالقضايا البلاغية والحقيقة والمجاز، متمثل لعلوم المنطق والأصول، مدقق في الأحكام الفقهية والكتليات التشريعية، معتمد على علوم القرآن المختلفة لتوضيح معنى الآيات. إضافة إلى كل هذا فهو يصنف أعمال المفسرين القدامى مظهراً خصوصية ما سماه مدرسة الآثار (الطبري)، ومدرسة النظر (الزجاج)، ومدرسة القصص والإسرائيليات. ولا يتردد ابن عاشور في أن يقف حكماً بين بعض المفسرين القدامى متخذاً من بعضهم موقف الناقد المتحرر (خاصة من الزمخشري).

لكنه رغم هذه المعرفة التراثية ورغم عقل ثاقب لا يتخرج من الانحياز المرتكز على التمييز والنقد فإن صاحب (التحرير والتنوير) ظل مقيداً بالمنهج السلفي لا يستطيع عنه انفكاً رغم ومضات تحريرية لا يمكن أن يتجاهلها الباحث المدقق، لكنها ومضات سرعان ما تنطمس تحت وطأة منهج صارم ومعارف تراثية آسرة.

يذكر ابن عاشور مثلاً في مقدمته التاسعة أن معاني جمل القرآن مقصودة بحسب ما يحتمله اللفظ لكن هذا لا يمنع من تعدد المعاني. يلوح مفهوم النسبية في فهم دلالات الآيات القرآنية محتشماً في المقدمة التاسعة رغم أنه يؤكد في سياق آخر حين يقول ((ما كنت أرى التفسير علماً))... لكنه سرعان ما يتراجع فيقدم تعريفاً للتفسير على أنه ((علم يشرح به مراد الله من القرآن إلى أن يصل ذوقه إلى فهم دقائق العربية.)) ثم يزيد في إحكام التراجع عن مفهوم التعددية في الدلالة فيقول ((و لم يقع تدوينه (التفسير) إلا عند ضعف العربية))^(١).

(١) (أليس الصبح بقريب) المذكور.

هكذا يجبو ما كان قد لاح أولاً من رفض لأحادية الفهم والقراءة، ليعود المنهج التراثي فيستحوذ على كل طاقات المفسر وملكاته المتحررة، فيوجهه للرد على الإسماعيلية والمعتزلة، وبذلك تنغلق دائرة القراءة على الماضي.

١٠- الطباطبائي (محمد حسين) المولود في مدينة تبريز
سنة ١٣٢١هـ/١٩٠٣م، والمتوفى سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
تعلم في النجف بالعراق ثم أقام بمدينة (قم) أكبر مركز علمي لدى الشيعة بإيران. كان علاوة على اهتمامه بالتكوين المذهبي والشرعي واللغوي منكباً على الفلسفة والمنطق والكلام. ترك الطباطبائي؛ تفسير الميزان بالعربية في عشرين مجلداً، ثم ترجم إلى الفارسية^(١). أراد لعلمه أن يكون ((تقويماً للمفسرين السابقين ومجالاً لجدل المخالفين ومناظرة المناوئين)).

(١) الطباطبائي (محمد حسين)، تفسيره: (الميزان) بدأه في شكل دروس جمعت لتنتشر تباعاً من سنة ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م، حتى وقع الانتهاء من تفسير كامل القرآن سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م. انظر الأوسي (علي)، الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان، ط١، طهران ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

رغم أن هذا التفسير ينطلق من تراث مختلف في بعض جوانبه عن التراث الذي اعتمده المفسر المغربي السالف الذكر لكن هذا الاختلاف المذهبي على أهميته لا يمس الجانب المنهجي الذي يظل مهيمناً وواحداً في (الميزان) كما كان في (التحرير والتنوير).

فكما أن هيمنة المنهج التراثي عند ابن عاشور لم تمنع من بعض الالتفاتات التحررية الجزئية نلاحظ أن الطباطبائي اعتنى ببعض القضايا التي تعد تجديدية، على الرغم من أنها لا تقطع جوهرياً مع قاعدة التوازن الداخلي لعلم التفسير كما وقع إرساؤها في المنظومة الإسلامية السلفية. من ذلك تأكيد على ما سماه (التفسير الموضوعي) الذي يتم فيه تجميع كل الآيات المتعلقة بموضوع واحد (الجهاد مثلاً) فيفسرها ضمن رؤية ترابطية ليستخرج من وراء ذلك جملة من النتائج ما كان يمكن التوصل إليها لولا هذا التمشي^(١).

(١) واصل عالم شيعي آخر هذا المنحى، انظر باقر الصدر (محمد)، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠م. كما اهتم به مفسر سني من فلسطين هو دروزة (محمد عزة) في (التفسير الحديث) الذي تتعرض إليه فيما بعد.

يزيد الطباطبائي مسألة التفسير الموضوعي توسيعاً فيتبنى مبدأ (السياق) في تفسير الآيات، معتبراً أن هذا المبدأ هو أهم القرائن الدالة على مراد المتكلم مؤكداً أنه لا يمكن اقتطاع الآية لتفسيرها بمعزل عما قبلها وما يليها، وعن ظروفها الزمانية والمكانية^(١).

هذه الفتحات كان يمكن أن تكون تجديدية لو سيقّت في إطار مراجعة المنهج التفسيري الزائي المتحكم في ربة جهود الطباطبائي إلا أن علم الرجل وعمق فكره لم يتمكننا من اختراق الجدار المضروب على جهوده التفسيرية. ليس في قولنا هذا ما ينبغي أن يرد عقيدة المفسر الإمامية وقوله بعصمة الأئمة أو إلى موقفه الخاص من مرويات الأحاديث في العمل التفسيري أو قوله بالرجعة أو اختلافه الجزئي مع الأشاعرة أو المعتزلة. كل هذه الاعتبارات المذهبية لا تعني

(١) في خصوص قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفّات: ٩٦/٣٧] يقول صاحب الميزان: لو فسرناها بمعزل عن سياقها لأعطت أن الله خلق الناس وخلق أفعالهم، لكن بملاحظة السياق نجد أنها واقعة حكاية قول إبراهيم لقومه وتنديده إياهم لعبادة الأصنام، انظر الطباطبائي (محمد حسين)، الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٢،

الباحث المهتم بالتجديد المنهجي. ولعل هذا ما دفعنا في هذا الفصل إلى أن نجمع بين مفسرين معاصرين يبدو أن المشرب العقدي أو الفقهي قد فرق بينهما.

ما أردنا إبرازه بالجمع بين ابن عاشور والطباطبائي، وهما اللذان حاولا مراجعة علم التفسير دون كبير فائدة، هو أنهما لم يطرحا للنقاش موضوع منهج التفسير القديم. لم يتجاوزا الأجهزة المفهومية التي اعتمدها القدامى في فهم النص القرآني، لأن في ذلك إسناداً للسمة التاريخية على تلك القراءات.

إن أبرز نقطة يلتقي فيها الرجلان ويظل من خلالها المنهج التراثي السلفي فاضلاً سلطته على فكرهما ورؤيتهما، هي تجاهلهما أن كل المفسرين السابقين للقرآن إنما فسروه على منهج مرتبط بالنظام المعرفي السائد في عصرهم، وبالتوجه الثقافي العام الخاص بذلك الزمان. فحين يضع المفسر التراثي القديم، أياً كان مذهبه، تعاريفه وأغراضه ومصطلحاته وبراهينه وقواعد عمله، فإنه لا يفعل ذلك إلا بعناصر هي جزء من تاريخية عصر كامل. ومادام

المفسر المعاصر قد تجاهل هذه المسألة المركزية فإنه سينتج الفكر المقطوع نفسه عن مقتضيات عصره ومشاغله المعرفية. يحصل هذا لو تخلص المفسر من بعض المآخذ التي تميزت بها التفاسير القديمة كالاستطرادات والاستغراقات والمماحكات اللغوية والمذهبية ولو تمكن من تقديم بعض (الاجتهادات) الطريفة.

المنار أو السلفية الإصلاحية

يمثل اتجاه (المنار) تياراً متميزاً ضمن المدرسة التراثية ويعود تميزه إلى الاجتهادات النقدية التي واجه بها التراث التفسيري، وإلى التصور الجديد الذي حاول أن يرسيه لمهمة المفسر. في ما عدا هذين المجالين نلاحظ أن تيار المنار لم يراجع المنهجية التراثية السلفية، فيما يتعلق بطبيعة النص القرآني والخصوصيات المعرفية والثقافية التي ينبغي أن تتركز عليها القراءة الحديثة. لذلك عددنا مفسري تيار المنار جزءاً من المدرسة الأم: (المدرسة السلفية). إن الجهود الإصلاحية التي بذلت لم تسجل تطوراً نوعياً في الجيل الأول من الرواد ولا فيما جاء بعده من أجيال، رغم انطلاقة لم تحل من جرأة.

انطلق هذا التيار مع كتابات اعتبرت أن القرآن هو المرجع المركزي والوحيد لأي إصلاح يرتجى، وأن ما وضع له وحوله من تراث تفسيري قد تحول، في مجمله، إلى عقبة

كأداء لتعذر التوصل إلى النص القرآني دون المرور عليها والخضوع إلى مقولاتها.

لم يكن صاحب إشارة انطلاق هذا التيار مفسراً بالمعنى المتداول، ولكنه وضع المعلم الأول لحركة مراجعة أولى. ثم تركز هذا التيار وظل منتجاً إلى اليوم ضمن زاوية نظر إصلاحية لم تلبث أن تمثلتها المنهجية التراثية.

١- الأفغاني (جمال الدين): [١٢٥٤-١٣١٤هـ/١٨٩٧-١٨٣٨م]

حدد موقفاً واضحاً من التراث التفسيري فقال: ((القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية، أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم فينبغي ألاّ نعول عليه)). ((القرآن، القرآن! وإنني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون عن الفقر المدقع... وكيف لا أقول وأأسفاه! وإذا نهض أحد لتفسير القرآن، فلا أراه إلا يهيم بباء البسملة ويغوص ولا يخرج من مخرج حرف الصاد في الصراط حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة

عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية^(١).

ثم تعرض إلى بعض الآيات فقدم لها تفسيراً لا يخلو من الجدة مثل حديثه عن بعض المسائل الغيبية، وذلك كالآية [٤٧] من سورة الكهف التي تنص على أن تصبح الأرض بارزة، فيرى أن هذا البروز إنما يعني الخروج عن النظام الشمسي^(٢). تناول أيضاً مسألة خلافة الإنسان في الآية [٣٠] من سورة البقرة ملحاً على قيمة الإرادة البشرية وتعرض لبعض مسائل الاقتصاد كالربا في مجال تفسير الآية ١٣٠ من سورة آل عمران، فاعتبر أن الربا المعقول الذي لا ينقل كاهل المقرض جائز طالما لم يتحول إلى أضعاف

(١) المخزومي (محمد)، خاطرات جمال الدين الأفغاني، سلسلة نوابغ الفكر، ط. بيروت ١٩٣١م، ص ٩٩. وعن الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) انظر رضا (محمد رشيد)، تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، مطبعة المنار، ١٩٣١م، ومجلة العروة الوثقى، تحقيق محمد جمال، ط. المكتبة الأهلية، القاهرة، ١٩٢٧م. وأمين (أحمد)، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٤٩م، والأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة لتأليف والنشر، ١٩٦٨م.

(٢) المخزومي، المذكور ١٠٤

مضاعفة^(١). أشار أيضاً إلى إمكانية التحديد في تعدد الزوجات اعتماداً على الآية ٣ من سورة النساء: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^(٢).

الملاحظ في هذه النماذج وغيرها أنها لا يمكن أن تشكل نواة مشروع قراءة تفسيرية جديدة، إذ أبرز عامل فيها هو الهدف الإصلاحي، وما يتطلبه من تغييرات اجتماعية وسياسية. هذا الهدف استقطب اهتمام الأفغاني وتلاميذه تصدياً للنموذج الأوربي المتوسع في عالم إسلامي فاقد للوعي التاريخي. وهذا لا يلغي ما كان يعبر عنه رواد هذا التيار السلفي الإصلاحي من ضيق بما يفرضه التراث التفسيري من قيود آسرة للفكر وحاجزة عن الإبداع. مثل هذا الضيق كان إحدى الميزات الواضحة لهذا التيار مشرقاً ومغرباً. لكنه لم يتمكن من فتح الباب لتساؤلات ذات صبغة منهجية ومعرفية. كان محمد النخلي^(٣) أحد شيوخ

(١) أبو رية (محمود)، جمال الدين الأفغاني، سلسلة نوابغ الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦١م، ٩٨.

(٢) المخزومي، المرجع المذكور.

(٣) انظر دراستنا عن (محمد النخلي) العالم الشاهد، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد ١١٣، ١٩٩٣م.

الزيتونة بتونس المعروفين بالتححرر من ربقة التقليد والإعجاب بالجهود الإصلاحية لتيار المنار يستمع إلى أحد أبرز تلاميذه عبد الحميد بن باديس يشكو إليه من أساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله. فكان النخلي يجيب تلميذه المتحرج من ضيقه بآراء الرجال: ((اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح))^(١). مثل هذا الموقف النقدي، على أهميته، انحصر في مجال الاهتمامات الإصلاحية الملحة دون أن يفتح آفاقاً علمية بتحديدية لمجال التفسير.

٢- عبده (محمد): [٢٦٥-١٣٢٣هـ/٨٤٩-١٩٠٥م]

بدأ بإلقاء دروس في التفسير بالأزهر في غرة المحرم ١٣١٧هـ/١٨٩٩م ليتوقف عند الآية ١٢٥ من سورة النساء سنة وفاته تاركاً إضافة إلى التفسير جزء عم وسورة

(١) آثار ابن باديس تصنيف الطالبي (عمّار)، دار البقعة العربية، بيروت ١٩٦٨،

العصر، خمسة مجلدات من تفسير المنار الذي سيتواصل نشره من بعده ليتوقف عند سورة يوسف.

واصل محمد عبده في اختيار أستاذه الأفغاني الهادف إلى تنقية العمل التفسيري مما علق به من الخرافات والاستطرادات النحوية، والأحاديث الموضوعة، وجدل المتكلمين، واستنباطات الفقهاء المقلدين. كان صاحب المنار يتوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون القدامى معتمداً على عبارة تفسير الجلالين: ((كان يقرأ عبارته فينقدها أو يقرأها ويتكلم بما فتح الله عليه))^(١) اعتنى أيضاً ببعض الآيات التي حولها ((شبهات)) كآية ٥٢ إلى ٥٤ من سورة الحج أو الآية ٣٧ من سورة الأحزاب. وكانت عنايته بمثل هذه الآيات مندرجة فيما سماه تلميذه رشيد رضا (تقصير المفسرين)^(٢) الذي يحيل من جهة إلى ضرورة تقويم التراث التفسيري ومواجهة الحضور الأوربي في المجالين الفكري والثقافي من جهة ثانية. هذا ما جعل بعض

(١) (٣٧) تاريخ الأستاذ الإمام ١/٧٦٨

(٢) مرجع سابق.

الباحثين يعتبرون أن تيار المنار كان مسكوناً بالهاجس الأوربي المتقدم إلى الفكر الإسلامي بأسئلة مختلفة ومخرجة لم يكن هناك بد من الإجابة عنها. إلا أن الجواب كان خطاباً دفاعياً تمجيدياً وتوفيقياً.

أنكر محمد عبده السحر واضطره إنكاره هذا إلى رفض بعض الأحاديث المروية في هذا الموضوع في صحيح البخاري^(١). كما تردد في القول ببعض المعجزات التي يؤكدها ظاهر النص القرآني. يعلق على قصة أبرهة في سورة الفيل وما أثبتته لفظ الآية من هلاك جيشه بوقوع حجارة عليه تحملها الطيور فيقول ((يجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس...^(٢)). يضاف إلى هذا إباحته لأنواع من الربا لم يرد فيها نص قرآني وإقراره بتحرر اجتماعي للمرأة ودعوته إلى نبذ التقليد.

(١) مرجع سابق.

(٢) عبده (محمد)، تفسير جزء عم ١٥٨.

ما ينبغي اعتماده لتحديد خصوصية خطاب محمد عبده في التفسير هو أنه خطاب ثنائي الهدف:

فهو من جهة يريد أن يتحرر من عبء ما كان يسميه: ((الأدوات التي استخدمها المفسرون والتي أخرجت الكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي وذهبت بهم في مذاهب تنسيه معناه الحقيقي. هذه الأدوات جعلت التفسير (جافاً ومبعداً) عن الله وكتابه، إذ انقلب التفسير عند الكثير إلى حل ألفاظ وإعراب جمل وتمرين في فنون نحوية وبلاغية^(١).

انطلاقاً من هذا الموقف أمكن لمحمد عبده أن يضع علاقة (شبه تأسيسية) مع النص الأول أي النص القرآني. هذه العلاقة تحدد للتفسير هدفاً إيجابياً هو: (ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على وجه يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام)^(٢). الغرض الحقيقي للتفسير في

(١) تفسير المنار، ١/١٨ و٢٤.

(٢) مرجع سابق.

تيار المنار هو التوصل إلى الاهتداء بالقرآن، ومن ثم تتحدد وظيفة النص القرآني فتكون إصلاح المجتمع.

واضح أن هذا الخطاب وإن حرص من الناحية الشكلية على تعامل شبه مباشر مع النص المؤسس فإنه لم يقتحم التجديد المنهجي بأدوات جديدة أو مفاهيم مختلفة عن النص القرآني أو عن المفسر بل اقتصر عمله على ضرورة إرشاد المسلم لما في القرآن من عوامل السعي والتغيير ضمن إطار الواقع من أجل بناء تمدن إسلامي يباري الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات^(١).

وهنا نقف عند العقلية (النفعية) لتيار المنار، وهي العقلية التي لم تجعله قادراً على التحرر من المذهبية السلفية. ما نعينه بالنفعية هي تشخيص لانحطاط المسلمين بأنه تخلف عن السلف من جهة وعن علوم العصر وفكره من جهة

(١) يقول محمد عبده: ((كان همي محصوراً في تصحيح عقائد المسلمين ونهيمهم عن المحرمات وحثهم على الطاعات وتزهيدهم في الدنيا فتعلقت نفسي بعد ذلك بوجوب إرشاد المسلمين عامة إلى المدينة والمحافظة على ملكهم ومباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحياة))، تاريخ الأستاذ الإمام، ١/٨٣-٨٤.

ثانية، وأن الخروج من هذا (المأزق) يتطلب حركة تكيف مع قيم العصر ومعطياته أو المصالحة بين فهم النص وقيم المنظومة الأوروبية.

ومن الواضح أن هذا التكيف سيتهم بالنتائج القريبة (الاجتماعية والسياسية) ولن يتجاوز بها الأمور الظاهرية السطحية، لأن الخصوصية الذاتية للثقافة الخاصة لم تتمكن من الانعتاق من القيود المعرفية المنهجية، وهو ما يحرم النص - محور الثقافة - راهنيته وإبداعيته^(١).

٣. رضا (محمد رشيد) [٢٧٢-١٣٥٤هـ/١٨٦٥-١٩٣٥م]

هو أشد تلاميذ محمد عبده حماساً له وقرباً منه. واصل بعد وفاة شيخه تفسير القرآن الحكيم المعروف بالمنار فوصل إلى الآية ١٠١ من سورة يوسف وطبع الجزء الثاني عشر والأخير. ثم أكمله من بعده بهجت البيطار من علماء سورية ونشر سورة يوسف كاملة باسم رشيد رضا. وأهم ما ينبغي أن نذكره بخصوص عمل رشيد رضا التفسيري أنه

(١) غليون (برهان)، فلسفة التجدد الإسلامي، مجلة الاجتهاد، العددان ١١ -

١٢، السنة الثانية ١٩٩١م.

لم يتمكن من أي تجديد يذكر في مجال المنهج بل لعل العكس هو الصحيح. نجد في أول تفسير المنار رشيد رضا مصرحاً: ((هذا وإنني لما استقلت بالعمل بعد وفاته (محمد عبده) خالفت منهجه بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، أو في تحقيق بعض المفردات، أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي أكثر من شواهد الآيات من السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها^(١). يصرح بهذا رغم أن شيخه كان شديد الحيلة من الاستطرادات والاستشهادات وتحكيم المذاهب النحوية والعقدية في القرآن إذ كان يعتبر كل هذا جراءة كبيرة على الله تعالى^(٢). بل بلغ الأمر بمحمد عبده أنه أثر التقليل من المأثور معللاً ذلك بأن الذي يجب اعتقاده هو ((أن القرآن مقطوع به، وأنه كتاب الله بالتواتر عن المعصوم، فهو الذي يجب الاعتقاد بما يثبت

(١) تفسير المنار ١/١٦.

(٢) مرجع سابق ١٨.

وعدم الاعتقاد بما ينفيه^(١). قبل محمد عبده كان الأفغاني أكثر وضوحاً في ضرورة إقامة علاقة مباشرة بين المفسر والنص. استعمل عبارات حاسمة وقادرة على فتح آفاق جديدة إذ قال عن القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م): ((يا سبحان الله إن القاضي عياضاً قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناول فهمه وناسب زمانه أفلا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة؟ وهل يجب الجمود عند قول أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من سبقهم^(٢)).

بين أقوال الأفغاني وعبده ورضا نلاحظ تدريجاً تراجعاً لا مرء فيه، ولا يكفي معه تحميل المسؤولية على شخص رشيد رضا، رغم أهمية العامل الشخصي في الإسراع بسد أفق التجديد. الأمر في نظرنا يرجع إلى بنية معرفية سلفية تعتمد منهجية لا تاريخية ودفاعية، وتتمكن باستمرار من استئناف الفعل وإنتاج الفكر نفسه ما دامت لم تعر آلياتها بمنهجية مغايرة ووعي تاريخي.

(١) تفسير جزء عم ١٨٠.

(٢) المخزومي، المرجع المذكور.

معضلة تيار المنار هي أنه بشر ببعض الآفاق التجديدية لكنه ظل خطاباً محاصراً متلجلجاً لا يقوى على التحرر الفعلي من خصوصيات التراث السلفي.

٤- القاسمي (محمد جمال الدين) [١٢٨٣-١٣٣٣هـ/١٨٦٦-١٩١٤م]

من أسرة دمشقية معروفة بالعلم الشرعي، يظهر تأثره بمحمد عبده في تفسيره (محاسن التأويل) المنشور في سبعة عشر مجلداً بدار إحياء الكتب بالقاهرة، لكنه لم يتابع محمد عبده في كل مادعا إليه بخصوص التراث التفسيري، وكثرة ولعه بالحديث، واللغة والمسائل العلمية والفلكية الواردة إشارات لها في القرآن، لذلك جاء تفسير القاسمي في جانب منه رداً على المفسرين القدامى بتضعيف لما ذهبوا إليه في بعض المسائل مثل قصة البقرة في سورة البقرة، وقصة صلب المسيح وما ثار حولها من اختلافات، لكننا نجد في جانب آخر استشهادات مطولة بأقوال كبار المفسرين مثل الرازي والزمخشري والقرطبي^(١).

(١) القاسمي (محمد جمال)، محاسن التأويل، صححه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٣٧٦هـ، وانظر المحتسب المذكور

٥- المراغي (محمد مصطفى) [١٢٩٨-١٣٦٤هـ/١٨٨١-١٩٤٥م]

لم يترك تفسيراً كاملاً أو شبه كامل بل اقتصر عمله التفسيري على دروس كان يلقيها بالأزهر أو أمام ملك مصر بخصوص بعض السور والآيات التي تتجلى فيها قدرة الله ودلائل عظيمته وما تحمل هذه المقاطع القرآنية من مسائل الهداية ومواضع العبرة، ومن تأكيد على أن القرآن لا يقف في سبيل العلم ولا يصادم نظرياته وقواعده^(١). وضع أيضاً تقريراً عن الأحوال الشخصية لم يتقيد فيه بالمذاهب الأربعة كما صدرت له فتوى في جواز ترجمة القرآن مع اعتبار أن هناك آيات لا يمكن أن تترجم حرفياً.

٦- ابن باديس (عبد الحميد) [١٣٠٨-١٣٥٩هـ/١٨٨٩-١٩٤٠م]

جمعت دروسه وافتتاحياته في مجلة الشهاب الجزائرية المتعلقة بالتفسير في تفسير غير كامل معروف (بمجالس

(١) فسر سورة (الحجرات) و(العصر) و(الملك) و(الحديد) و(لقمان) وآيات من (الأعراف) و(فصلت) و(الأنعام) و(الأنفال)، انظر الدروس الدينية للسنوات ١٣٥٦-١٣٥٧-١٣٦١هـ/١٩٣٨-١٩٣٩-١٩٤٣م، مطبعة الأزهر.

التذكير في كلام الحكيم الخبير) وقد اهتم فيه بأسباب تدهور الأمة المسلمة، معتبراً أن النظام الاستبدادي أساس البلاء. كما اعتنى فيه بما سماه معجزة القرآن العلمية^(١). وقد نقل في عدة مناسبات عن الرازي وعبدہ في تفسيريهما.

والمؤكد أن ابن باديس قد حسم علاقته بالتراث التفسيري الذي كان يبدو في نظره مثبطاً فأقام صلته بالنص القرآني مباشرة بالإجابة عما اعتبره سؤالاً محورياً وهو المواءمة بين إيمان المسلم وصلاحي حال أمتہ. وكان يأخذ من التراث القديم بالقدر الذي يساعده على هذه المواءمة.

٧- دروزة (محمد عزة) [١٣٠٥-١٤٠٤هـ/١٨٨٨-١٩٨٤م]

تميز تأليفه: (التفسير الحديث) الذي وضعه في اثني عشر جزءاً بتيسير معنى الآيات حتى يصبح مدلولها في متناول القارئ العادي، مع إحالات متواصلة إلى كبار المفسرين

(١) تفسير ابن باديس، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ١٩٨٢م ٥٨-٦١، وانظر أيضاً موقفه الجريء من نظام الخلافة الذي يرى أنه أصبح غير ذي جدوى، أرجع إلى ابن باديس حياته وآثاره، إعداد وتصنيف عمّار الطالبي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٦٨م/

القدامى مثل ابن عباس والطبري والرازي والنيسبوري والبيضاوي والطبرسي. لكن ذلك لم يمنعه من انتقاد بعضهم حين يخوضون في موضوعات لاتحملها الآيات القرآنية مثل عمر الدنيا وأشراف الساعة، ولم يكن يتردد في النقل عن الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين من أسفار التوراة وعن العهد القديم فيما يتصل بسيرة داود. كان له موقف من مسألة نسخ آيات قرآنية أخرى، وكان يظهر اطمئنانه لأقوال محمد عبده عندما يتمكن صاحب المنار من تقديم فهم وجيه لبعض الإشكالات التي خاض فيها المفسرون قديماً سواء ماتعلق بمسألة النسخ أو ماعداها.

ولعل أبرز ما انفرد به دروزة في تفسيره الحديث وفي مقدمته المطولة^(١) ترتيبه للتفسير، وفق نزول السور تاريخياً، مراعيّاً أطوار التنزيل ومراحلها، هدفه في ذلك أن ((يندمج القارئ في جو نزول القرآن وجو ظروفه ومناسبته

(١) وضع دروزة كتاباً (مقدمة) لتفسيره اعتنى فيه بتحديد أهم القضايا التي ركز عليها منهجياً ومعرفياً في عمله، انظر مقدمة التفسير الحديث، نشر دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٣٨١هـ، وارجع إلى المختص

ومفهوماته وتتجلى له حكمة التنزيل^(١). زاد دروزة على هذا اعتناؤه بجمع الآيات المتصلة بموضوع واحد وتناولها في وحدتها الموضوعية، حتى يتحقق تكامل في فهمها عبر النص القرآني. مثل هذا الإجراء كان يتحقق أحياناً في التفاسير القديمة باعتبار أن ((القرآن يفسر بعضه بعضاً)) لكنه في تفسير دروزة يظل لافتاً للنظر خاصة إذا ربط بعنايته الخاصة بنزول السور وما تحمله من دلالة تاريخية.

مثل هذا الاختيار له دلالة منهجية لأنها تحاول أن تراجع ما اتفق عليه المفسرون القدامى من ضرورة متابعة ترتيب المصحف عند التفسير والاقتصار على ذكر بعض أسباب النزول دون الارتكاز عليها في التعامل مع النص وقضايا ومفاهيمه.

٨- المراغي (أحمد مصطفى) [١٣٠٠-١٣٧٢هـ/١٨٩٣-١٩٦٤م]

وضع تفسيراً كاملاً للقرآن في عشرة مجلدات باسم (تفسير المراغي)^(٢). سار فيه على الطريقة التقليدية التي

(١) التفسير الحديث ٨.

(٢) المراغي (أحمد مصطفى)، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت

١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.

تراعي تفسير المصحف مستفيداً من اتجاه المنار بشكل ملحوظ خاصة في الجزء الذي أنجز في حياة محمد عبده. فلم يكن يبالغ في المناقشات اللغوية والنحوية كما لم يكن يقبل كل الروايات المأثورة والمتداولة في التراث التفسيري القديم والتي تتصادم مع ما كان يسميه (أمزجة أهل العصر).

٩- شلتوت (محمود) [١٣١١-١٣٨٣هـ/١٨٩٣-١٩٦٣م]

من أعلام الأزهر وشيوخه الداعين لإصلاحه أنشأ (مجلة الإسلام) ونشر فيها تفسيره للقرآن الذي لم يتمكن من إنجازه إذ توفي قبل أن يتجاوز الأجزاء العشرة الأولى. لكن اعتناؤه بالمسائل الاجتماعية والمعاصرة يبدو جلياً في تفسيره الذي ركز فيه على ماسماه مقاصد السور^(١).

١٠- الخطيب (عبد الكريم) [معاصر]

وضع تفسيراً في ستة مجلدات بعنوان (التفسير القرآني للقرآن) اعتمد فيه حسب عباراته على (عقله الحر) لذلك

(١) شلتوت (محمود)، تفسير القرآن الكريم، دار الشروق مصر، ط٦،

١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

جاء عمله مغايراً للمعنى المعروف للتفسير. كان يكفي بما توحى له به الكلمات والآيات بشكل مباشر دون اعتماد كبير على ما أثر في التراث التفسيري. يقول الخطيب في هذا الصدد: ((لو ذهبنا نأخذ شريعتنا من مصدرها الأول: الكتاب والسنة لوجدنا أن كثيراً من القضايا الهامة في حياتنا التي جاءت إلينا باسم الدين، إنما وقعت من تأويلات تحكم فيها يومئذ واقع الحياة وتحيف فيها المتأولون)). ويواصل في هذا الاتجاه النازع إلى التحرر من عبء: (النصوص الثانية) فينكر ماتعارف عليه بعض المفسرين وتابعهم عليه بعض المعاصرين من القول بالتفسير العلمي للقرآن، أي بتوفير إشارات صريحة في القرآن لكشوفات علمية^(١) وقع التوصل إليها في العصر الحديث.

ولعل أغرب ماورد في هذا العمل التفسيري ماذكره الخطيب عن العلاقة الحميمة بين روح الديانة المسيحية وماينص عليه القرآن في سورة الفاتحة. يقول نقلاً عن إنجيل

(١) التفسير القرآني ٨٢/١، وانظر بحثنا عن التفسير العلمي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، دُبي، السنة الثانية، العدد ٦، ١٩٩٤م.

(متى): الإصحاح السادس دعاء عن المسيح عليه السلام ((أبانا الذي في السماوات... ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك في الأرض.. خبزنا كفافنا، أعطنا اليوم واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن للمذنبين إلينا...)) ثم يعلق الخطيب: ((وأنت ترى ما بين هذه الصلاة التي كان يصلي بها السيد المسيح ويعلمها أتباعه وبين فاتحة الكتاب التي هي قرآن المسلمين في صلاتهم. أنت ترى ما بين هذه وتلك من تشابه كبير في الروح التي تستولي على الإنسان وهو يتلوها خاشعاً متعبداً... أليس ذلك دليلاً على أنهما من معدن واحد))^(١).

ولا يمكننا أن نختتم الحديث عن تيار المنار قبل التعرض إلى بعض الدراسات القرآنية التي تأثرت بهذا التيار إذ طرحت تساؤلات نقدية عن جدوى الخطاب التفسيري

(١) التفسير القرآني ٢١/١، يجدر أن نذكر هنا بنماذج أخرى يمكن الرجوع إليها مثل وجدي (محمد فريد) (ت ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م) في المصحف الميسر، والمغربي (عبد القادر) (ت ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م) في تفسيره جزء تبارك، وزحيلي (وهبي) (معاصر) في التفسير المنير في العقيدة والشرعية والمنهج، دار الفكر دمشق، ط ١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

التراثي لكنها لم تتجاوز ذلك، ونحن نعرض لعملين متكاملين يمثلان نموذجين لهذا النوع من الدراسات الوفيرة التي اعتمدت على الخطاب الإصلاحي الذي شرع فيه الأفغاني وعبد.

١١- الجاويش (عبد العزيز) [ت ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م]

كان مؤلف (أسرار القرآن) مهتماً بدروس محمد عبده ومؤلفاته، ورغم أنه لم يكن أزهرياً فإنه كان معنياً بإصلاح الأزهر. وضع تفسيره ليبين ما في القرآن من كنوز ودفائن حجبتها عن أبصار المسلمين وغيرهم عدة قرون، تلك الحجب الكثيفة التي أقامتها دونه مجلدات التفاسير وخرافات القصاصين وضلالات المبتدعين^(١).

دفع الجاويش إلى هذا الموقف من التراث التفسيري اعتناؤه بما اعتبره الهدف الرئيسي للتفسير أي تحرر المجتمع المصري خاصة والإسلامي عامة من الخرافة والجهل

(١) الجاويش (عبد العزيز)، تفسير أسرار القرآن، مطبعة الهداية، الأستانة،

والبدع، ولاغرابة في موقفه هذا إذ كان للجأوش نشاط سياسي وصحفي تحريري.

١٢- الثعالبي (عبد العزيز) [ت ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٤م]

صاحب (روح التحرر في القرآن) ألفه سنة (١٩٠٥م) إثر خروجه من السجن بتهمة الزندقة وحمل فيه على المفسرين القدامى والطرقين والذين حملهم مسؤولية تعطيل الحضارة الإسلامية، يقول متحدثاً عن التفاسير القديمة مبرزاً آثارها السيئة: ((فكم كان ومازال من الضروري أن يتسم به المسلم من جرأة وعزم وتفكير عميق ومثابرة على الدرس وروح الملاحظة المستمرة ليثور على كل ماتعلمه من قبل ويقاوم سلطة المفسرين))^(١). يستوي عند الثعالبي في ذلك أعمال المفسرين من مثل الخازن وابن العربي والسيوطي والآلوسي.

واضح من جملة هذه الدراسة القرآنية أن التفاسير الموروثة ليست إلا تعبيراً عن أوضاع ذهنية واجتماعية

(١) انظر روح التحرر في القرآن، ترجمة حمادي الساحلي ومراجعة المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٣٩٠.

محددة، وأنه ينبغي بناء على ذلك إعادة تفسير القرآن على ضوء معطيات العصر فغداً ذلك أمراً أكيداً وضرورياً إذ إن الدين لا يقدم ذاته بذاته، بل يتمثل عبر درجة وعي معتنقة ومستوى نموهم، هذا الشاب الزيتوني الذي اعتنى بالإصلاح السياسي أكثر من تعميق الإصلاح المفاهيمي، كان يرى خلافاً لعموم شيوخه أن إعادة النظر في القرآن من مواقع عصره وحاجياته أمر ضروري تصبح من غيره مقولة القرآن ((صالح لكل العصور والأحقاب)) شعاراً أجوف، وتتحول أعمال العلماء والمفسرين إلى (مصابة على الإسلام)^(١).

يمكننا، الآن، في خاتمة هذا الاستعراض لأعمال رموز تيار المنار أن نؤكد أن توجهات الأفغاني وعبد، في مضمار منهجية التفسير، ظلت هي الرائدة دون منازع،

(١) مرجع سابق، ص ١١٧، انظر سيرة الثعالبي الذاتية، المركز القومي للتوثيق، تونس. وابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية بتونس، وكذلك رسالتنا عن الخطاب الديني بتونس، أطروحة دكتوراه دولة جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م (مرفون).

ولسنا نقصد بهذا تمجيد أعمال الرجلين بقدر ما نريد التأكيد على محدودية هذا التيار في النمو والتطور. ما كتب بعد الرائدین في التفسير أو عنه كان تأكيداً وتطبيقاً لما وقع إثباته في البدء على يد الرجلين، فمفسرو هذا التيار لم يتمكنوا من أية إضافة نوعية تتعلق بالمنهج، ذلك ما جعل اجتهادات بعضهم وتساؤلات بعضهم الآخر، رغم أنها كانت واعدة، سريعة الاندثار مسدودة الآفاق.

أكد رائدا المنار على أمرين جوهريين: ألحاً من جهة أولى على ضرورة تمحيص التراث التفسيري ونقده وإمكان تجاوزه، وعلا موقفهما بأن عموم التفاسير القديمة اعتنت بالوسائل دون المقاصد^(١).

مثل هذا القول كان عبارة عن شرخ في صلب البناء المفاهيمي الذي تحولت معه أعمال المفسرين القدامى إلى نصوص ثانية شبه مقدسة، ورغم أن المفسرين القدامى لم يلقوا نقداً مثل الذي لقوه من رجال المنار، مع ذلك فإن الشرخ لم يفض إلى تجديد منهجي ضمن هذا التيار إذ ظل النص الأول محاطاً بالنصوص الثانية وأسيراً لمنهجها.

(١) تفسير المراغي ١١/١.

من جهة ثانية أكد تيار المنار على وظيفة المفسر المعاصر، فإذا كان التفسير هو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى مافيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة^(١)، فلا يمكن أن يتغافل المفسر عن مهمته الاجتماعية والسياسية. مثل هذه الوظيفة تقتضي تحديداً لمعاني القرآن، وترجيحاً لأوجه الدلالة فيه، وهو ما يجعل المفسر محرراً لسواكن المجتمع يواجه بالنص العوائق الداخلية في المجتمع والتحديات الخارجية الضاغطة.

ليس في هذا التقويم تناقض إذ إن (التوظيف القرآني) لاختيارات اجتماعية وسياسية وما يتطلبه ذلك من نقد صارم للإرث التفسيري لا يعني بالضرورة تجاوزاً نوعياً للمنهج السلفي. وما تحقق كان على العكس، إذ إن دواعي التحرر الوطني ومواجهة الاستعمار الأوربي ومهاجمة التقليد والخرافة لم تتح الفرصة لأي مراجعة للبناء المنهجي لعلم التفسير، وهذا يعني أنه لم يحصل أي تغيير في مركز الثقل الذي يقوم عليه، ولم تمس القاعدة الثقافية الفكرية

(١) تفسير المنار ١/١٧.

الموروثة طيلة تلك الفترة؛ لأن مسها كان يعتبر ضرباً من التواطؤ مع المستعمر وتفكيكاً لمكونات الهوية الوطنية، ثم إن هذه المراجعة كانت تتطلب عدة معرفية ما كان من الميسور أو الممكن الحصول عليها آنئذ رغم أن رجال المنار كانوا على اتفاق فيما تعلق بتجاوز الوسائل التفسيرية التقليدية بحثاً عن مقاصد النص.

التيار الإيديولوجي

استفاد هذا التيار من مقولات رجال المنار الاجتماعية السياسية ومما اعتبروه أساسياً في وظيفة المفسر المعاصر. لذلك ظهرت تفاسير كاملة أو جزئية عديدة منذ الأربعينيات من القرن العشرين وصاحبته دراسات قرآنية تنظر بشكل صارم أو نسيبي إلى مسألة طبيعة المفسر الإيديولوجية.

وقبل أن نتناول نماذج من هذا التيار وخصائصاته المنهجية ينبغي أن نلاحظ أن المقصود بالإيديولوجي هو العمل التفسيري الذي يوضع للإجابة عن أسئلة مطروحة مسبقاً، لها عند المفسر أو الدارس إجابة جاهزة، ويكون عمل المفسر تأكيداً لها عبر بناء عقلائي يعرض نفسه بصفة نقدية. من ثم فإن الخطاب الإيديولوجي يرفض أن يكون النص القرآني (حمال أوجه) أو كما قال محمد الطاهر ابن عاشور: ((إن معاناة كلها مرادة ومقصودة مع تعددها))^(١).

(١) انظر المقدمة التاسعة للتحرير والتنوير، ج ١ الكتاب الأول، ٩٣-١٠٠.

إنه يعتبر عمل المفسر المعاصر نسقاً من الأسئلة والإجابات المغلقة التي تمكن من فتح مجالات جديدة في الفهم والتركيب.

نقطة الارتكاز الداخلي في التفسير الإيديولوجي هو اعتبار المعنى أمراً ثابتاً مطلقاً، وهو اختيار منهجي يصنف هذا النوع من الأعمال ضمن المدرسة السلفية رغم بعض الاختلافات الظاهرية. إنه الإعلاء الكامل لشأن التفسير وتهميش للجهد التأويلي بالنظر إلى أن معنى النص ثابت ونهائي كما يتبدى للمفسر باعتبار مقتضيات زمانه ومكانه.

ما يبدو لنا جلياً هو أن تيار المنار قد مهد لبروز الخطاب الإيديولوجي عندما شرع يستلهم ما في النص القرآني من دلالات تستفاد لمقاومة الاستعمار ومواجهة حكام البلاد الإسلامية وما ران على المجتمعات من مظاهر الجهل والابتداع. لكن التيار الإيديولوجي دفع (بواقعية) رجال المنار واهتماماتهم الاجتماعية والاقتصادية والعلمية إلى الأقصى، فاتحاً الباب على مصراعيه حتى يكون تفسير

النص في خدمة سلطة ما تكون حكماً على غيرها. السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف أمكن معرفياً لرجال تفسير هذا التيار أن يحققوا التوسع الأقصى لمفهوم الإصلاح الاجتماعي وتحويله إلى خطاب إيديولوجي؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نذكر بتنظير قديم يعود إلى القرن الخامس هجري/الثاني عشر ميلادي عبر عنه أبو حامد الغزالي بخصوص طبيعة النص المقدس وضمنه في كتابيه (الإحياء) و(جوهر القرآن)، وهو التنظير الذي مكن هذا التيار من أن يسمح لنفسه بهذا التعامل مع النص. يقول الغزالي: ((أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين)). يؤكد ذلك في الإحياء حين يقول: ((القرآن يحتوي سبعة وسبعين ألف علم ومئتي علم^(١) إذ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد وطالع)).^(٢)

(١) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، مطبعة نشر الثقافة الإسلامية

١٣٥٦هـ، ٣٠/١٣٥٦.

(٢) مرجع سابق.

يقوم تصور الغزالي للنص وأهدافه ضمن بنية الفكر الديني على أساسين أحدهما أشعري كلامي وثانيهما صوفي غنوصي.

اعتمد الغزالي الأشعرية في تصورهم لكلام الله عندما عده صفة من صفات الذات الإلهية، أما التصوف فقد اعتمد في حصر غاية الوجود الإنساني في الحياة بتحقيق الفوز في الآخرة. بتركيب هذين البعدين كشف الغزالي في (الإحياء) و(الجواهر) افتراضاً مؤداه أن حل معضلات الحاضر لا تكون إلا بالعودة إلى الماضي. ضمن هذا الجانب الأول يكون الحاضر نموذجاً للفساد والانحراف عن المعايير الأصلية للدين في حين يكون الماضي نموذجاً للطهارة وتحقيق الوجود الفعلي للوحي. من جهة ثانية فكل العلوم وكل الحقائق ومن ثم المعرفة كلها أزلية مكنونة في النص لاصلة لها بالفعل الإنساني: ((العلوم كلها داخلية في أفعال الله، عز وجل، وصفاته وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته))^(١).

(١) مرجع سابق ٢٩٦/١.

فإذا كان القرآن نبع العلوم أو كما نسب إلى ابن مسعود: ((من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن)) كان على المفسر الإيديولوجي المعاصر أن يحدد بالأساس موقفاً صريحاً من علاقة النص القرآني بالواقع والتاريخ وحركة الثقافة. هذا مافعله رمزان من رموز هذا التيار هما: سيد قطب في تفسيره (في ظلال القرآن)، وطنطاوي جوهري في (تفسير الجواهر)، هذان الرمزان يمثلان توجهين متباينين ضمن تيار واحد، يمثل الأول توجهاً نضالياً، ويمثل الثاني توجهاً علمياً. لكنهما يظلان إيديولوجيين إذ إن كليهما يعبر عن امتداد المنظومة الثقافية نفسها التي اعتبرت النص القرآني نصاً مقدساً لاصلة له بنفس الإنسان وأفقه وثقافته. فكأن قدسيته لا تتحقق إلا بغياب طاقات الإنسان ونفي فاعلية واقعه الفكري والاجتماعي عند الكشف عن المعنى.

١- جوهري (طنطاوي) [١٢٨٧-١٣٥٨هـ/١٨٥٩-١٩٤٠م]

هذا الشيخ الأزهري الذي درس بدار العلوم، ثم نشر مجموعة من الرسائل تبحث في العجائب الكونية، وليتولى

لفترة قصيرة رئاسة تحرير مجلة (الإخوان المسلمين) هو صاحب أهم تفسير مما يطلق عليه اسم (التفسير العلمي). اختار لتفسيره عنوان (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) ووضعه في خمسة وعشرين جزءاً مع ملحق. أقام عمله على فهم يجعل القرآن مصدراً للعلوم المختلفة، واستعمل لذلك جملة من الاصطلاحات الحادثة بعد نزوله بأزمة طويلة، يعد (جوهرى) مثل هذا التوسع في فهم ألفاظ القرآن بتحميلها دلالات لم تكن معروفة لها من قبل، ولم تستعمل فيها صورة من صور التأكيد على الإعجاز القرآني الذي ظل لعصور متوالية مختصاً بالجانب البلاغي. وإذا كان هناك اتفاق بين المفسرين جميعاً على وجود آيات كونية في القرآن تدعو إلى تأمل عالم المخلوقات، فإن تفسير الجواهر يتجاوز هذا الأمر ليقدم خطاباً جديداً تفهم على ضوئه الآيات وتحدد الدلالات، يقول الجوهرى في مقدمة تفسيره: ((وليكون هذا الكتاب داعياً حثيثاً إلى درس العوالم العلوية والسفلية، وليقوم من هذه الأمة من يفوق الفرنجة في الزراعة والطب والمعادن والحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم والصناعات، كيف لا، وفي القرآن من

آيات العلوم مايربو على سبع مئة وخمسين آية، فأما علم الفقه فلا تزيد آياته الصريحة عن مئة وخمسين آية. وقد وضعت في هذا التفسير ما يحتاجه المسلم من أحكام وأخلاق وعجائب الكون، وأثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق مما يشوق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البينات في الحيوان والنبات والأرض والسموات. ولتعلمن أيها الفطن أن هذا التفسير نفحة ربانية، وإشارة قدسية، وبشارة رمزية، أمرت به بطريق الإلهام، وأيقنت أن له شأنًا سيعرفه الخلق، وسيكون من أهم أسباب رقي المستضعفين في الأرض^(١).

يتبين من هذه الفقرة أن تفسير الجواهر يبدو أكثر التفاسير المعاصرة حرصاً على الالتصاق بمقتضيات التحولات العلمية والاكتشافات الكونية التي عرفها العقل البشري في هذا القرن. ومن ثم فهو الأبعد ظاهرياً عن الحقول المعرفية التي اعتنى بها المفسرون القدماء والمتصلة

(١) جوهري (طنطاوي)، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ط. بابي الحلبي،

ط٢، سنة ١٣٥٠هـ، ٣/١.

بالبلاغة والفقه والتصوف. اعتنى صاحب الجواهر بما عرف بالتفسير العلمي أو العصري لأنه رأى ((أن شباب الأمة المسلمة وبعض أجلة العلماء عن العلوم الكونية معرضون))^(١). لذلك وضع تفسيره عسى أن يكون سبيلاً ترتفع به مدينة المسلمين إلى العلا فتفوق مدينة الغرب.

الواضح أن هذا التأليف يندرج ضمن مشروع أوسع صيغ في سؤال أضحى شهيراً في الفكر الإسلامي الحديث وهو: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

لا مرأى أن صاحب الجواهر وهو يؤكد صراحة على ألا تناقض بين العلم الحديث والنص القرآني، وعلى ألا سبيل للمسلمين للرقى دون الأخذ بناصية الاكتشافات الحديثة كان يريد أن يقطع في الوقت نفسه مع المنظور التقليدي الذي ركز على أن الإعجاز القرآني هو بالأساس بلاغي تشريعي. لذلك فهو يقول: ((يأمة الإسلام: آيات معدودات في الفرائض اجتذبت فرعاً من علم الرياضيات فما بالكم بسبع مئة آية فيها عجائب الدنيا كلها.. هذا

(١) مرجع سابق.

زمان العلوم وهذا زمان ظهور نور الإسلام... ليت شعري لماذا لانعمل في آيات العلوم الكونية ما فعله آباؤنا في آيات الميراث؟ ولكني أقول الحمد لله أنك تقرأ في هذا التفسير خلاصات من العلوم دراساتها أفضل من دراسة علم الفرائض...^(١).

يتجاوز الشيخ جوهرى في تفسيره ما كان أقره المفسرون من وجود آيات قرآنية تحث على التأمل في الكون وبدائعه إلى اعتبار أن آيات يتجاوز عددها السبعمة تتطلب منا منهجاً جديداً لفهمها وتحديد الدلالات التي سبقت من أجلها. يقول الشيخ جوهرى: ((علوم البلاغة هي ليست نهاية علوم القرآن بل هي علوم لفظه، وما نكتبه اليوم علوم معناه، وانطباقها على العلوم التي أظهرها الله في الأرض.. إن هذه العلوم التي أدخلها في تفسير القرآن هي التي أغفلها الجاهلاء المغرورون من صغراء الفقهاء في الإسلام. فهذا زمان الانقلاب وظهور الحقائق))^(٢).

(١) مرجع سابق ١٩/٣.

(٢) مرجع سابق.

والملاحظ أن لهذا التوجه (العلمي) في التعامل مع النص أنصاراً عديدين^(١)، لكنه واجه معارضة ضمن المدرسة السلفية المعاصرة، فهذا رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي وعزة دروزة ومحمود شلتوت، كل هؤلاء متفقون على مخالفة توجه الجوهري.

لكن الأهم من مجرد معارضة اتجاه طنطاوي جوهري هو تحديد موضوعي للنقاط التي تجعل هذا الضرب من التفسير في جوهره غير مختلف عن التفسير السلفي.

مانراه أساسياً في نقد الجواهر هو خطابه الإيديولوجي وما يركز عليه هذا الخطاب من فهم لطبيعة النص القرآني.

أما ما يبيده الشيخ جوهري في تفسيره من حرص على تجاوز معضلة العالم الإسلامي في عصره لا ينبغي أن يخفي عنا أن خطابه (رد فعلي) وأن صفة (العلمي) تستعمل

(١) من أهم من ينبغي أن نذكر في هذا الشأن: عبد الرزاق (نوفل) الله والعلم الحديث والإعجاز العددي للقرآن الكريم، فكري (علي) ينبوع العلوم والعرفان، محمود (مصطفى) محاولة لفهم عصري، صدقي (محمد توفيق) في سنن الكائنات، الغمراوي (محمد أحمد) الإسلام في عصر العلم.

ضمن تصور يتجاوز مجرد تحكيم اصطلاحات علمية في العبارات القرآنية، بما يتيح للنص توسعة لم تعرف من قبل. ذلك أن العلم الحديث في منظور الشيخ جوهرى هو جملة معارف يمكن تبنيها بسهولة ويسر ضمن أي فضاء معرفي. إنها (حقائق) يمكن استنباتها في النسيج الثقافي والتوفيق بينها وبين مدلولات النص القرآني. هذا منظور لا يعتبر أن ردم الهوة السحيقة الفاصلة بين العالم الإسلامي والمقتضيات العلمية لعصره يتطلب في المستوى النظري تحليلاً منهجياً يدرك عوامل تعطل المنظومة الثقافية العربية الإسلامية ليؤسس رؤية تتيح منهجية تجديدية في التعامل مع النص القرآني موظفة جملة من المعارف الحديثة لإضاءة أبعاده.

ب - مايلفت نظر الباحث عند مطالعة تفسير (الجواهر)، هو دوران عبارات من مثل (الأسرار الكيمائية في الحروف الهجائية) أو (حقائق المعاني) أو (اللطائف) أو (الجواهر) أو (الرمز) أو (عجائب القرآن وغرائب). هذه العبارات مع غيرها تحدد جانباً أساسياً من تصور المفسر لطبيعة النص القرآني ووظيفته. فلا ينبغي أن يقتصر البحث

عند الوقوف على ظاهر عبارات من نوع (الجواهر المكنونة والأسرار المخزونة) واعتبارها مجرد أشكال تعبيرية خالية من أية دلالة ثقافية. إنها تشي برؤية للنص القرآني ضمن آلية خاصة للتفكير تعتبره حاوياً لكل الحقائق والعلوم. فالمعرفة الأزلية مكنونة في النص لاصلة لها بالفعل الإنساني. هنا نعود إلى الغزالي حين يرى أن العلوم كلها داخلية في أفعال الله وصفاته، وأن في القرآن شرح ذاته وأفعاله.

٢- قطب (سيد) [١٣٢١-١٣٨٦هـ/١٩٠٦-١٩٦٦م]

يقدم لنا صاحب (في ظلال القرآن) نموذجاً مختلفاً في الشكل عما قدمه صاحب (الجواهر)، لكنه يتفق معه في الخطاب ومنهج التفكير. من جهة أخرى فإن المتابع لتكوين قطب الجامعي، لا يتمكن من توقع هذا التحول غير المتروك في تفكير هذا المفسر ومنهجه. درس قطب في دار العلوم قبل أن يتخرج منها سنة ١٩٣٠م مجازاً في الآداب مع دبلوم في التربية، ويعمل في وزارة التربية مهتماً بالمسائل الأدبية واللغوية. سافر إلى الولايات المتحدة سنة ١٩٤٨م حيث قضى سنة كانت حاسمة في توجيه اهتماماته إلى المجال السياسي وفي انضمامه إلى حركة الإخوان المسلمين

عند عودته إلى مصر. بدأ ينشر في مجلة (المسلمون) الشهرية حلقات قليلة من تفسير القرآن، ثم أصدر ستة عشر جزءاً من التفسير فيما بين سنة ١٩٥٢م وواصل إصدار الأجزاء المتبقية في السجن منقحاً ما كان أصدره من قبل حتى أفرج عنه سنة ١٩٦٤م.

وأول ما يشد اهتمام قارئ (الظلال) هو هذا المنزع الأدبي الذي يعتمده المؤلف حين يتعامل مع النص، وكأنه نص أدبي يتذوقه ليكشف فيه التعبير. إلا أن المفسر يصرح أن الأمر يتجاوز التعامل مع جانب أدبي خالص، ذلك أنه يعتبر أن: ((في هذا القرآن سرّاً خاصاً يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداءً))^(١). هناك إذن سر في كل نص قرآني. وظيفة المفسر الأولى هي الكشف عن هذه الطاقة الكامنة، وهي وظيفة لا تنأى نتيجة لمعارف لغوية وتراثية بالأساس بل تتطلب مواصفات (نضالية) يكتسبها قارئ النص من معاناته الشخصية. يقول قطب: ((إن هذا القرآن لا يكشف عن أسرارهِ إلا للذين يخوضون به المعركة،

(١) قطب (سيّد) في ظلال القرآن، دار الشروق، ط ١٠، القاهرة، ١٤٢٠هـ،

ويجاهدون به جهاداً كثيراً... إن هؤلاء وحدهم هم الذين يعيشون في مثل الجو الذي تنزل فيه القرآن ومن ثم يتذوقونه ويدركونه، لأنهم يجدون أنفسهم مخاطبين خطاباً مباشراً به، كما خطبت به الجماعة المسلمة الأولى فتذوقته وأدركته وتحركت به^(١).

من هذه المسألة يمكن أن نحدد خصوصية هذا النموذج الآخر من نماذج التيار الإيديولوجي في التفسير المعاصر، إنها زاوية (فهم) النص على أنه لا يمكن أن يتاح إلا لمن خاض تجارب تغيير الواقع، شأنه في ذلك شأن الجماعة الأولى التي تنزل عليها القرآن.

ما ينبغي أن نلاحظه في تحليل خطاب صاحب (الظلال) هو أنه يستمد من تيار الإصلاح خصوصية (الواقعية) التي أولاها رائدا المنار المكانة الأولى في تقويمها عمل المفسر، لكن قطب يذهب بهذه الخصوصية إلى الأقصى، فيجعلها واقعية مفضية إلى الثورة. من جهة أخرى ندرك أن خطاب قطب في (الظلال) سلفي في طبيعته بمعنى يختلف عن المعنى المتداول داخل التيارات السلفية الأخرى التي اعتنت

(١) مرجع سابق ١٨٩٤/٤.

بالتفسير. (فقه) النص عند قطب يتطلب تجاوز (النصوص الثانية) المحيطة بالنص الأول المقدس كما فعل السلفيون، لكنه لا يحيل على فهم الجيل الأول من المسلمين الذي تنزل النص الأول عليهم بقدر ما يحيل على نضالهم وحرصهم على تغيير الواقع. مرجعية السلف، عند قطب، ليست مرجعية ثقافية فكرية بل هي مرجعية نضالية حركية. بها يفتح الباب واسعاً لبناء خطاب إيديولوجي يغير الواقع باسم فهم للنص لا يدانيه أي فهم آخر سوى فهم (الجيل القرآني الفريد الأول). فهو فهم وقع فيه تمثل المشاغل الآنية للمفسر المعاصر وفق ما يعانية من ضغوط وتحديات بعضها اجتماعي سياسي وبعضها الآخر شخصي. والذي لامرأ فيه أن ظروف سجن قطب لها تأثير في تكييف فهمه لتجربة الجيل القرآني الأول، ومن ثم صياغتها حسب مكوناته الوجدانية والفكرية. يقول قطب في عبارة لا تحتاج إلى تعليق: ((إن هؤلاء يتحركون بهذا الدين في مواجهة الجاهلية ويواجهون به ما كانت تواجهه الجماعة المسلمة الأولى.. هم وحدهم الذين يرون تلك الرؤية.. وهم وحدهم الذين يفقهون هذا القرآن، ويدركون الأبعاد الحقيقية للدولات نصوصه.. وهم وحدهم الذين يملكون

استنباط فقه الحركة الذي لا يغني عنه فقه الأوراق في مواجهة الحياة المتحركة التي لا تكف عن الحركة!))^(١).

هذه (الواقعية الحركية) أدت بالبعض إلى القول بأن ظلال القرآن (هي ظلال السيوف) وأنها من ثم تحمل خطاباً إيديولوجياً مثالياً. لا يتردد قطب عن التصريح به حين يقول: ((إن الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره وفي التصور الإسلامي وتكوينه أن ينفذ الإنسان من ذهنه كل تصور سابق، وأن يواجه القرآن بغير مقررات تصويرية أو عقلية أو شعورية سابقة، وأن يبني مقرراته كلها حسب ما يصور القرآن والحديث حقائق هذا الوجود، من ثم لا يحاكم القرآن والحديث بغير القرآني، ولا ينفي شيئاً يثبت به القرآن ولا يؤوله!))^(٢).

لكن قطب يعترف بعد ذلك بأن هذه الموضوعية المطلقة متعذرة وأن (جاذبية) التراث التفسيري القديم والمفاهيم المصاحبة له شديدة لم يتمكن هو نفسه من الانعتاق منها^(٣).

(١) مرجع سابق ٢١٢٢/٤.

(٢) مرجع سابق ٣٧٣١/٦.

(٣) مرجع سابق.

هكذا حاول قطب أن يرسى تفسيره في مستوى الخطاب على قاعدة مركبة من (الواقعية النضالية) ومن تجاوز النصوص الثانية باسم سلفية الجيل القرآني الفريد.

فعل ذلك ليدين كل الروابط الفكرية والثقافية أياً كان مصدرها مؤسساً لمقولة: القرآن المصدر الوحيد لفكر المفسر (المناضل). هذه الإدانة وإن أتاحت لقطب بناء إيديولوجية ثورية لكنها لم تخرجه من صفوف المدرسة السلفية التي ترى أن كل إحياء للأمة لا يمكن أن يتحقق إلا من داخل (المنظومة الثقافية الخاصة) التي تقدّم على أنها نسيج وحدها، وكلُّ متكامل لاصلة له بأية مؤثرات اجتماعية ثقافية أخرى. إنها مقولة (الهوية المثالية) بدلالاتها اللاتاريخية. لاغربة بعد ذلك إن أكد قطب على مقولة (الجاهلية) التي فسر على ضوءها كل أوضاع العالم الإسلامي ومشكلاته.

ما يتضح من هذا الخطاب أنه يستبطن منهجاً (لاتاريخياً) يضع فهم النص القرآني خارج الاعتبار الزمانية والمكانية، ويكسب المفاهيم التي يعتمد عليها المفسر سمة

الإطلاق المنفذ الوحيد لتحقيق نضالته الثورية. ولا يذهبن الظن بالباحث أن تفسير الظلال في إعراضه عن كل نوع من الثقافة خاصة مع الإنتاج الغربي يختلف مع تفسير الجواهر المقبل على العلوم التجريبية العصرية والنظريات الكونية. لكن هذا الاختلاف شكلي ولا يعني من الناحية المنهجية شيئاً. ذلك أن رفض قطب للتجربة الأوربية في الفكر والثقافة باعتبارها جاهلية وإحالة جوهرى العلوم الحديثة على معرفة مكنونة في القرآن، كلا الموقفين مؤسس على رؤية واحدة للقرآن والإنسان. هي النظرة نفسها التي حددها بعض القدامى حين قالوا عن القرآن ((مثل هذا الكتاب لو احتاج إلى بيان مقاصده إلى شيء آخر لم تتم الحجة به)). إنه النص الذي لا يمكن مراعاة قدسيته في العمل التفسيري إلا بغياب البعد التاريخي للإنسان وتطور فكره وفاعلية واقعه الاجتماعي والثقافي.

هذا الخطاب الإيديولوجي المقام على منهجية لاتاريخية كلامية (دفاعية رد فعلية) عبر عن نفسه في الفترة المعاصرة بتعبيرات مختلفة عبر دراسات قرآنية اخترنا من بينها أربعاً.

٣- الكواكبي (عبد الرحمن) [ت ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م]

نشر مجموعة مقالات في بعض الصحف المصرية سنة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م ثم جمعت في كتاب أبهم اسم مؤلفه ورمز له بالرحالة (ك).

عبر الكواكبي في كتابه عن انحياز واضح لما سمي بالتفسير العلمي فوصف القرآن بأنه ((شمس العلوم وكنز الحكم))^(١). كما اعتبر أن سر إحجام العلماء عن تفسير قسمي الآلاء والأخلاق من القرآن وبيان مايشتمل عليه من علوم مختلفة هو ((أنهم كانوا يخافون رأي بعض السلف القاصرين فيكفرون ويقتلون)). ثم يقول: ((ومسألة إعجاز القرآن وهي أهم مسألة في الدين لم يقدروا أن يوفوها حقها من البحث واقتصروا على ما قاله بعض السلف.. إنه لو أطلق للعلماء عنان التدقيق وحرية الرأي والتأليف كما أطلق لأهل التأويل والخرافات لرأوا في ألوف الآيات من

(١) الكواكبي (عبد الرحمن)، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م، ٣٥٢.

الإعجاز... ولرأوا فيه كل يوم آية تتجدد مع الزمان والحدثان تبرهن على إعجازه^(١).

ثم يلخص الكواكبي رأيه في طبيعة النص القرآني ملمحاً لوظيفة المفسر قائلاً: ((إن العلم كشف في هذه القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تعزى لكاشفيها ومخترعيها من علماء أوروبا وأمريكا، والمدقق في القرآن يجد أكثرها ورد التصريح به أو التلميح إليه في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً^(٢)).

٤- مجاهدي خلق [حركة سياسية إيرانية معاصرة].

أصدرت هذه الحركة كتاباً بعنوان (إرشادات حول مطالعة القرآن) أكدت فيه على ضرورة تبني خطاب إيديولوجي يتجسد في تفسير للقرآن غايته بناء مذهب للنضالات الاجتماعية^(٣).

(١) مرجع سابق.

(٢) مرجع سابق ٣٥٢.

(٣) مرجع سابق مرقونة د.ت. فصل كيف نتعلم القرآن ٢٣.

ويقوم هذا الخطاب على منطق يرفض مبدأ التراكم المعرفي بإقصاء كل التفاسير الأخرى مدعياً القدرة على التوصل إلى فهم للنص القرآني يكون هو الأمثل. يقول (مجاهدي خلق): ((إن الكثيرين قرؤوا القرآن وقرؤونه ويقومون بما يسمى بتفسيره، ويزعمون بأن تفهوماتهم واستنتاجاتهم تنطبق على روح القرآن تماماً، وأن كثيراً منهم يعرض معتقداته باسم القرآن. هذه المعتقدات التي يمكننا ملاحظة اختلافات وحتى تناقضات بينة من خلالها. ناهيك عن الاستدلالات والتفاسير الانحرافية اللامباجة التي تمس آيات القرآن ومعانيه ومضامينه))^(١). ولا يتردد منظرو هذه الحركة في التأكيد على أن وظيفة المفسر هي التوصل إلى التفهم الخالص للنص تفهماً يحول المضامين القرآنية إلى مرشد للحياة والحركة^(٢).

والملاحظ أن هذه الحركة تستفيد من تقسيمات (قطب) للمواضيع التي ورد فيها النص القرآني فتزعم أنه تناول أربع مجموعات من المسائل:

(١) مرجع سابق ١١ و ١٢.

(٢) مرجع سابق ١٨.

أ- المسائل الفلسفية العامة: تتعرض آيات كثيرة إلى مبدأ الوجود والخلق وغاية العالم، ومن ثم فهذه المسائل تحدد نظاماً للكون وهدفه^(١).

ب - المسائل الوجودية: تهتم آيات أخرى (بالإنسان) باعتباره الطرف الأساسي في الخطاب القرآني مبينة أنها لاتجاهل فردانيته بأي شكل من الأشكال^(٢).

ج - المسائل العلمية: إذا كان النص القرآني قد اعتنى بالمسائل الفلسفية بكثير من الصرامة، فإن ماورد من الآيات متصلاً بالطبيعة والظواهر الكونية لايمكن أن يكون إلا مرشداً للعلماء وذوي الخبرة حتى يستنتجوا الآراء العلمية في الصُّعد المختلفة^(٣).

د - المسائل الاجتماعية: يعتني هذا القسم الأخير بالحراك الاجتماعي والسياسي والتشريعي، وهو اهتمام

(١) مرجع سابق ٢٨.

(٢) مرجع سابق ٢٧.

(٣) مرجع سابق ٢٩.

يوجه المفسر لاستنباط وجهات نظر قرآنية في العلاقات الاقتصادية والمالية والسياسية^(١).

من هذه المعطيات مجتمعة تعتبر حركة (مجاهدي خلق) أن المفسر هو القادر على إعادة مكانة القرآن إلى وضعها ضمن مشاغل أمة تبحث عن أسلوب حياتها وعن نظامها الاجتماعي. على هذا الاعتبار يمكن عد القرآن كتاباً مذهبياً لجماعة من المؤمنين به، يعيد المفسر ربط علاقاتها به على ضوء تساؤلاتها النابعة من التحديات والمصاعب المعاصرة.

٥- شحرور (محمد) [معاصر].

٦- حنفي (حسن) [معاصر].

٧- حاج حمد (محمد أبو القاسم) [معاصر].

قدم هؤلاء الثلاثة، مع آخرين، دراسات قرآنية تتسم بدرجة من المراجعة لما هو متفق عليه في التراث التفسيري من نظرة إلى النص القرآني، أو من تحديد لوظيفة المفسر في

(١) مرجع سابق ٢٨.

الفترة المعاصرة، لكنها تتفق رغم هذا على تبني خطاب إيديولوجي يسقط على النص بنحو من الأنحاء مفاهيم لا تحتملها بنيته وتقحم عليه من المعاني ما لا يقتضيه سياقه.

تأرجحت هذه الدراسات بين بداية المراجعة لمكونات المنهج التراثي وبين الاستنباط من القرآن على نحو بعدي وبصورة ارتباطية ما أقرّه العلم الحديث في المجالات العلميّة أو السياسيّة أو الاجتماعيّة. هذا التأرجح جعلنا نصنّف هذا النوع من الأدبيّات القرآنيّة المعاصرة في التيار الإيديولوجي الخاضع إلى حدّ كبير للمفاهيم التراثية في تفسير النصّ القرآني، رغم حرصه الجليّ على نقد وجهته التفسيرية.

أ- الكتاب والقرآن: ألفه محمد شحرور المهندس السوري بمعيّة صديق له متخصص في علوم اللغة. نشر هذا الكتاب سنة ١٩٩٠م، بدار الأهالي بدمشق، ليثير به ضجّة كبرى ساهمت إلى حدّ كبير في الترويج له فطبع خمس طبعات في ظرف ثلاث سنوات متجاوزاً حدود البلاد العربيّة إلى إيران.

قدّم المؤلّف جملة من التعاريف الجديدة لبعض المصطلحات المتداولة في الدراسات القرآنية مثل (القرآن) الذي عدّه جزءاً من المصحف خاصيته أنّه متشابه التركيب. أمّا (الكتاب) فهو الدّال على اسم جنس يتصل بموضوع أو مجموعة موضوعات أوحيت إلى الرسول. أما (الذكر) فهو عند شحور تحول القرآن إلى صيغة لغويّة إنسانيّة منطوقة بلسان عربي في حين يعتبر أن (الفرقان) هي الوصايا العشر الواردة في [سورة الأنعام: ١٥١-١٥٣].

وضمن مايسميّه المؤلّف (تحقيق مراجعة شاملة للتراث) يقدّم في الأبواب الأربعة والفصول الاثني عشر مجموعة من الآراء والمواقف جعلت من هذه الدراسة نموذجاً للخطاب الإيديولوجي المتأرجح بين المنهج اللاتاريخي التراثي وبين بدايات القراءة العصريّة التي تفسّر النصّ عبر وضعيته التاريخية.

وفيما يلي نوجز أهمّ هذه الآراء:

١- لا يوجد تفسير واحد للقرآن، وإنما هناك تفاسير تخضع في مجملها للمذهبيّة والطائفيّة، لذلك فالتفاسير هي كالتراث نتاج ماديّ وفكري.

٢- لاتناقض بين المعرفة النظرية المكتسبة على ضوء المنجزات العلمية وخاصة الفلسفية وبين ما جاء به القرآن الذي يبدو كأنه كتاب المستقبل، وربما كتاب لمرحلة لم تأت بعد إذ هو بحاجة إلى مزيد من التقدم العلمي القادر على إنجاز أكمل لتفسيره.

٣- التفسير العصري للقرآن هو قضية نهضة شاملة، أي إنه لابد أن يحقق جملة من الأهداف، أهمها المراجعة الشاملة للتراث المفضية لبناء مستقبل للأمة قائم على فكر معاصر متقيد. منهج البحث العلمي الموضوعي.

٤- رغم اعتبار العالم الماديّ القائم على أساس قانون الجدل المؤدي إلى تغيير كلّ شيء بشكل مستمرّ مصدراً للمعرفة الإنسانية، رغم هذا، فإنه يرفض نتائج هذه المقولة في المستوى السياسي، وذلك برفض العلمانية. يرفض أيضاً اعتمادها في المقولات المتوارثة والخاصة بالكتب السماوية والتصورات الكونية والتاريخية (الكون، انفجاراته، آدم، اللغة، الروح).

٥- في المجال التشريعي تعد الخوصصة الأساسية للدين الإسلامي هي صلاحه لكلّ زمان ومكان ممّا يكسب الفقه الإسلامي صفة التغيّر، وهي الصفة التي أهملها المفسّرون، إنهم اعتبروا القرآن على غرار التوراة فجعلوا الشريعة الإسلامية شريعة عينية مثل شريعة موسى، وأهملوا صفة الحدودية التي تجعل التشريع نشاطاً مدنياً إنسانياً ضمن حدود الله يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطوّرهم.

هذه النماذج يمكن أن تعطي صورة عن بعض توجّهات المؤلّف ذات الصلة بالمنهج، وهي التوجّهات التي أثارت حفيظة كلّ المهتمين بالدراسات القرآنية سواء المحافظين منهم أو التحديثيين^(١). لكنّها لم تتمكّن من حسم العلاقة مع المنهج التراثي الإيديولوجي الذي يستنطق النصوص الدينية بما يكتشفه (الآخر) فلا يتمكّن من الإبداع

(١) انظر على سبيل المثال نماذج من الردود على شحورر: الجاويجاتي (مأمون)، الأسس الخاسرة للقراءة المعاصرة، مجلة البصائر عدد ١٨، ١٩٩٢م، نوح (علي)، الكتاب والقرآن قراءة علمية، مجلة الفكر العربي، عدد ٧٨، ١٩٩٤م، المنجد (ماهر)، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢١، عدد ٤، ١٩٩٣م.

والمساهمة في صناعة التقدّم، والذي لا يُعيد فهم الوحي من خلال الصيرورة التاريخية للإنسان ووعيه وتقدّم مجتمعه.

ب - مناهج التفسير: اهتمّ حسن حنفي بموضوع الوحي وعلم التفسير فعالجهما في أطروحته (مناهج التفسير) وفي كتب أخرى له مثل (التراث والتجديد) و(في فكرنا المعاصر)^(١). المؤكّد أنّ حنفي يقطع مع النظرية السلفية في تحديد (الوحي) فهو لا يراه وحياً عن الله بل عن الإنسان الباحث عن الحقيقة الإلهية عبر تجربته وصراعه. فالوحي ليس نازلاً من الله إلى الإنسان بل هو صاعد من الإنسان إلى الله لتلبية نداء الواقع وللتعبير عن مصطلح الأمة أو الجماهير. لكنّه في مجال تحديد وظيفة المفسّر يتبنّى خطاباً إيديولوجياً صرفاً إذ لا يتردد في القول بضرورة تحويل الدين إلى إيديولوجيا. المفسّر المعاصر، عند حنفي، ينبغي أن يكون كالمفسّر التقليدي في منهجه الدفاعي مع اختلاف واحد هو أنّ علماء التفسير والكلام القدامى كانوا يجعلون

(١) انظر أطروحته، Caire, 1385/1965, 564p.

وانظر أيضاً التراث والتجديد، ط تونس د. ت، وفي فكرنا المعاصر، ط ١،

دار التنوير بيروت ١٩٨١م، ١٧٥، ١٨٣.

الله طرفاً في كلّ مشكلة بناء على فهمهم للوحي في حين أنّه على المفسرين المعاصرين أن يدافعوا عن الإنسان المعذب والمقهور من قبل الحضارات الغازية والمهيمنة على الأرض والثروات والشعوب. فكما أنّ الصورة التي يحملها الإنسان عن الله هي إنتاج بشريّ يعكس فيها قيمته ومطامحه مُضيفاً عليها صفة الإطلاق، كذلك فالمفسّر من الناحية المنهجية يؤوّل النصّ القرآني ومفاهيمه حسب حاجات الأمّة المعاصرة^(١).

ج - العالمية الإسلامية الثانية: يطرح المؤلف السوداني المعاصر الحاج حمد موضوع طبيعة القرآن وغايته وفهمه ويعرض لمقولة السلفيين المؤكّدة على أنّ الفهم العربيّ السلفي للقرآن ومحتوياته هو الفهم الأمثل والصحيح، وأنّ ما طرأ بعدُ من فهم ينبغي أن يردّ إلى شبيهه بالقياس^(٢). ثمّ يبيّن أنّ فهم طبيعة القرآن تحوّل دون الحجر على دلالات

(١) انظر تقويم هذه الأطروحة: Allard M. Un essai d'anthropologie Musulmane, dans Travaux et jours, 32, 1969, pp83-97.
Caspar v.xx 1979, pp.122-125.

(٢) الإسلامية العالمية الثانية، دار المسيرة، ١٩٧٨م، ١٦٧.

النص بالفهم الواحد. طبيعة القرآن عند الحاج حمد تتجاوز
اعتباره مجرد كتاب يحتوي سوراً تتضمن عبادات
ومعاملات على أنه مصدر الحقيقة المفتوح على التجربة
الوجودية الكونية. إنه مصدر الحكمة الشاملة التي تنبعث
عبر التزكية الإلهية للإنسان.

حصل هذا التحوّل عند نزول القرآن في عهد الرسول
ليغيّر شخصية الإنسان العربيّ من الداخل فيتحوّل من
الذاتية الفردية القبليّة إلى الكونية الشاملة بامتدادها البشري
وتعلّقها بالله. كانت تلك مرحلة تحويليّة بالقرآن عبر بها
العرب إلى وعي جديد، يمكنهم اليوم أن يعبروا به إلى عالميّة
جديدة إن هم أدركوا طبيعة القرآن المتزكية بالإنسان وغاية
الوحي التي ترمي إلى انبعاث تجارب إيمانية وتطبيقات
واقعيّة للخطاب القرآني. لذلك فإنّ الحاج حمد رغم
تأكيدّه على تجربة ووعي جديدين منبثقين من تعامل المؤمن
مع القرآن، فإنّه يرفض القول بوجود فهم جديد للقرآن
كان غائباً فيما مضى، يُطرح اليوم، يُفهم على ضوء
مستجدّات معرفيّة واجتماعية مغايرة لما كان سائداً في

الفترة النبوية. ما يراه الحاج حمد صحيحاً هو أنّ المنهج الإلهي موجود بحقيقته وتفصيله في النصّ القرآنيّ، إنّما هناك أشكال تبدو للناس جديدة في ظاهر فهمهم في حين أنّها إعادة اكتشاف القديم المتجدّد.

ثم يُنهي صاحب العالمية الثانية تحديد رؤيته لموضوع التفسير بإجابته عن سؤال: لماذا لم نرث من السلف منهج فهمهم للقرآن وهم الذين فهموه بكتليته؟

يرى أنّه لم يكن من طبيعة تلك الفترة الرائعة منهجة الأمور كما هي طبيعة عصرنا، كانت علاقة السلف الأوّل بالحكمة التي تلقوها إن يمارسوها لا أن يمنهجوها، وجاء من بعدهم خلف جعل همّه أن يتسقط أخبارهم دون أن يضع اللبّات في حائطها^(١). يتبنّى الحاج حمد رؤية المدرسة السلفية التي ترى أنّ الفهم الأمثل للنصّ القرآني قد أُتيح للجيل الأوّل من المسلمين، وأنّ الصيرورة التاريخية لن تزيد شيئاً على الفهم الأوّل للنصّ. ثمّ ينخرط في خطاب إيديولوجي مغلق النسق يرفض بموجبه اعتماد منهجية

(١) مرجع سابق.

تاريخية في دراسة التراث التفسيري الذي يراه قد حرّف الفهم الأمثل لجيل الصحابة داعياً إلى إعادة اكتشاف الحقيقة الكاملة المتضمنة لكل تفاصيلها في النصّ القرآنيّ.

هذا الجهد التفسيري لقي في العقود الأخيرة رواجاً كبيراً وشهد تطوراً ملحوظاً، فمنذ انطلاسته مع تفسير طنطاوي جوهرى إلى بداية التسعينيات مع دراسة (الكتاب والقرآن) لمحمد شحرور تنوّع الخطاب الإيديولوجي التفسيري في أكثر من مستوى، إلّا أنه لم يبلغ درجة التطوّر النوعيّ. ففي خصوص موقع المفسّر السياسي والاجتماعي حصل تغيير تدريجي بالنسبة إلى ما كان عبّر عنه رموز المدرسة الإصلاحية. فبعد الالتزام المعلن بقضايا الأمة ومقاومة التقليد والخرافة، جاءت الأعمال الأخيرة أقرب إلى الدراسات العلميّة الحريصة على الموضوعيّة، وتجنّب الأحكام المسبقة، لكنها ظلّت رغم ذلك حاملة (لرسالة تنويريّة) لاتكاد تخفى على الدارس. ألم يؤكد حسن حنفي مثلاً ويعلن في أكثر من مناسبة أنّه ((لابدّ من تحويل الدين إلى إيديولوجيا.. دفاعاً عن الحضارة ورداً على الحضارات الغازية))؟

في مستوى ثان تطورت العدة المعرفية المعتمدة من قبل رجال هذا التيار. فبعد الاستنجد بالاكشافات العلمية في الطب والفلك والكيمياء والطبيعة تعدلت الاستفادة باتساع دائرتها لتشمل الألسنية وعلم الاجتماع وعلم النفس. مع ذلك فقد ظل تمجيد المعرفة المكتسبة في ضوء المنجزات العلمية موقفاً لا مواربة فيه. فإعلان شحرور مثلاً العمل على استخراج (نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية مصاغة صياغة حديثة ومستنبطة من القرآن))، واهتمامه بخصائص اللسان العربي لم يمنعه من الوقوع في النزعة التوفيقية بين آيات قرآنية وبين ما أكدته العلوم الحديثة. ندرك ذلك من قوله: بأن لا وجود لآيات غير قابلة للفهم، أو اعتباره أن القضاء والقدر هو القوانين الطبيعية التي سنّها الله، أو عده الماء هو أولى الانفجارات الكونية الكبرى. تتضافر هذه الأمثلة لتبين حرص شحرور على نفي التعارض بين بعض المضامين القرآنية والمعطيات العلمية الحديثة. مثل هذا الموقف يعد من صميم خصوصيات مدرسة المنار، وهو الموقف ذاته الذي حصر التمشي التوفيقي في سياق سجالي ورد فعلي لا يمكن أن يساهم في صنع التقدم.

في مستوى ثالث وأخير، نتبين أن التيار الإيديولوجي رغم اختلاف تعبيراته وتفاوت البعد فيه عن المدونة التفسيرية السلفية فيما طرحه من أسئلة وعالجه من قضايا لم يختلف جوهرياً عن تلك المدونة في المجال المنهجي. نقطة ارتكاز هذا المجال تتحدد في إمكانية تحقق الفهم الأكمل للنص القرآني. لقد عجزت النماذج الإيديولوجية السبعة التي قدمناها عن القطع مع هذا الفهم، وإن لامس البعض مسائل كان يمكن أن تؤدي إلى معالجة تجديدية لمنهج فهم النص. لقد ظل منهج تلك التفاسير واثقاً في توفر (معنى ثابت ونهائي) على المفسر أن يتوصل إليه. هذه الوثوقية جعلت (المعنى) معطى موضوعياً متضمناً في النص فقط. هذا في حين أن القراءة التجديدية تنطلق من أن (معنى النص) يعتمد مجموعة من العلاقات المتفاعلة والمعدلة من فهم النص بصفة دائمة بحسب أفق المفسر وموقعه المعرفي والتصورى. فيصل التفرقة بين المنهجين يكمن في إيلاء القارئ وتجاربه ووعيه مكانة في إبراز المعنى إلى جانب قدرة النص ذاته على توليد الدلالات بصفة مستمرة. ماسعينا أن نلفت إليه النظر هو أن الأعمال الإيديولوجية

كلها قصرت همها على (المعنى الجاهز) مهمة علاقة
الجدل بين النص والقارئ والآفاق التي يفتحها لانطلاق
جهود تفسيرية محددة.

المدرسة الحديثة: سؤال التجديد

حين أكد رواد (تيار المنار) التفسيري على أنه لا تعارض بين القرآن والعلم، وأن التراث التفسيري القديم بحاجة إلى نقد يتجاوز ما حُف به من قداسة، حين فعلوا ذلك أتاحوا المجال لطرح أسئلة عديدة تقدم أصحاب التوجه الإيديولوجي على تنوعهم للإجابة عنها. لكن ذلك لم يحل دون ظهور دراسات قرآنية تقطع منهجياً مع رجال المنار رغم استفادتها الجزئية من مساءلاتها ومواقفها وحرصها على تطبيع العلاقة مع الحداثة الأوروبية. استفاد هذا القطع المنهجي من العدة المعرفية التي أصبحت متوفرة للباحث عن طريق الكشوفات العلمية لقراءة النص. كما استفاد في الآن نفسه مما كان يلحظه في التراث من قابلية لظهور تجديد في المنهج وهو ما عبر عنه رموز من أمثال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ / ١٣٣٠م) وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م). ثم حرصت هذه الدراسات أيضاً على أن تقطع مع الخطاب الإيديولوجي وفكره الوثوقي

المسكون بالهاجس الغربي والرافض لأية مراجعة جذرية وعلمية لمسألة الوحي وطبيعة النص القرآني.

منذ الأربعينيات من هذا القرن ظهرت بواكير تيار جديد ضمن مدرسة حديثة للدراسات القرآنية والتفسيرية ما تزال ملامحها تتحدد إلى اليوم. هذه البواكير استفادت من مواقف علمية مغايرة للتي اعتمدها السلفيون بخصوص طبيعة النص القرآني. كان السيوطي (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م) يؤكد في (الإتقان)^(١) أن الله لو أغفل شيئاً في القرآن لأغفل الذرة والخردلة والبعوضة، ويذهب عند تفسيره لآية: ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْساً إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا﴾ [النافقون: ١١/٦٣] إلى أن بها إشارة إلى السن التي يموت فيها الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، وهي ثلاثة وستون عاماً. يقول عن السورة التي وردت بها هذه الآية: هن رأس ثلاث وستين سورة وعقبها بالتغابن (السورة الموالية) ليظهر التغابن في فقده^(٢). أكد السيوطي هذا لكن الشاطبي

(١) السيوطي، الإتقان ١٢٦/٢.

(٢) السيوطي، الإتقان ١٢٦/٢.

قبله كان يعتمد منهجاً آخر في الفهم والتحليل. كان يرى أن الوحي تنزل على مقتضى حال المنزل عليهم (العرب في القرن السابع الميلادي) وأنه ليس من الحكمة أن يخاطب القوم بما لا يفهمون وأن يكلفوا ما لا يعقلون^(١). لذلك لم يكن يتردد في القول بأن الشريعة الإسلامية شريعة أمية، لأن أهلها كذلك، وكان لا يرى بناء على ذلك ما ذهب إليه العديد من المفسرين من التوفيق بين القرآن وما يسمى علوماً حكمية، لأنه لا مجال للمقارنة بينهما^(٢). في هذا الاتجاه نفسه كان ابن خلدون، قبل الشاطبي، لا يتحرج من إنكار احتواء النص القرآني كل العلوم والدلالات، فيؤكد أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه^(٣).

بناء على كل هذا بدأ أحد رواد المدرسة الحديثية يثير أسئلة ما كانت لتطرح من قبل من نوع معنى كلمة

(١) الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، ط. المكتبة التجارية، القاهرة د. ت.

(٢) مرجع سابق.

(٣) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الشعب القاهرة، د. ت.

﴿أُنْزِلَ﴾ الواردة في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥/٢]. فما هو الإنزال الذي تم للقرآن في شهر رمضان؟ يجيب (أمين الخولي) رائد من رواد تجديد التفسير ضمن المدرسة الحديثة بعد استعراض جملة من الأقوال فيقول: ((هكذا لا تجد من هذه الأقوال التي دار حولها المفسرون جميعاً في فهم الآية رأياً ترتاح إليه.. لقد قصرُوا النزول على المعنى المادي في الانتقال والهبوط وليس هذا كل معنى الكلمة، وليس هذا كل ما استعمل فيه القرآن هذه الكلمة.. لقد استعملها في حسيات ليس فيها انتقال ولا هبوط إذ يقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥/٥٧]. ثم يتساءل كيف أنزل القرآن في شهر رمضان، مع أنه إنما نزل مفرقاً في عشرين سنة أو أكثر عند المناسبات وليس في شهر رمضان فقط^(١). بعد أن يستعرض الخولي أقوال المفسرين المختلفة المتصلة بنزول

(١) الخولي (أمين)، من هدي القرآن، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٨م،

١٢٦-١٢٧، ودائرة المعارف الإسلامية، فصل: التفسير، مجلد

القرآن في رمضان يقترح تفسيراً مغايراً لهذه العبارة يراعي فيها الصلة مع سياق عبادة الصوم^(١).

ما أردنا التنبيه إليه من خلال هذا المثال هو أن المدرسة الحديثة للتفسير وهي تؤكد على مشروعية تفسير جديد اعتبرت أنه لا تجديد ولا ابتكار في المناهج ما لم تطرح أسئلة مراجعة المفاهيم الأساسية.

١- الخولي (أمين) [ت ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م]

تخرّج من مدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩٢٠م بالقاهرة ثم درّس بها اللغة العربية والآداب وعيّن سنة ١٩٢٣م إماماً للبعثة الدراسية المصرية بروما، ثم ببرلين، فتعلّم اللغتين الإيطالية والألمانية، وتمكّن من تعرّف دراسات بعض المستشرقين المهتمّين بالدارسات الإسلامية. بعد عودته إلى مصر سنة ١٩٢٧م درّس بكلية الآداب، ثم

(١) يرى الخولي أن القرآن نعمة وهداية تعطى للناس. وتقرّب إليهم وتيسر إليهم ظروفًا ومناسبات مع رياضة خاصة، فإنزال القرآن في رمضان يكون تقريبه إلى الناس وأنسهم به في شهر رمضان عندما يرتاضون بالصوم.. على هذا الوجه يفهم أن نزول القرآن هو تقريبه والإناس به، المرجع السابق.

ترأس قسم اللغة العربية واللغات الشرقية. أنشأ في الأربعينيات مع عدد من طلبته نادياً أدبياً يحمل اسم (الأمناء) هدفه الارتقاء بالأدب والفن نظرياً وعملياً. أصدر النادي عدّة كتب في مقدّماتها (مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير) سنة ١٩٦١م و(من هدي القرآن) وهما من تأليف أمين الخولي الذي نشر أيضاً بدائرة المعارف الإسلامية فصلاً عن تفسير القرآن^(١). ظلّ الخولي صاحب نشاط فكري وأدبي متنوّع حتّى بعد استبعاده من التدريس الجامعيّ وبعد التقاعد.

أرسى بناءه المنهجيّ التجديدي على مأسماه (التفسير البياني للقرآن). كان محور هذا الضرب من التفسير هو إظهار الإعجاز البلاغيّ للقرآن^(٢). لكنّ الخولي يرى أن ما أُلّف في هذا الغرض من التفاسير السابقة ينطلق في معالجته للنص من منطلق دَعَوِيٍّ وتراثيٍّ، لذلك كانت الجهود مسخرة لغايات دفاعية عن الإسلام ولم تكن العناية

(١) ٤٢٩/٩-٤٣٩.

(٢) انظر حفي (محمد شرف)، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩٠هـ.

بالجانب البياني اللغويّ غاية في حدّ ذاتها، يواصل الخولي نقد التراث التفسيري من الزاوية نفسها التي اعتمدها لدراسة التفاسير البينانية القديمة، فيرى أن تيار المنار نفسه بحاجة إلى التقويم والتجاوز، ذلك أنّ المقصد الحقيقي عند (محمد عبده) هو الاهتداء بالقرآن وهو مقصد جليل ولاشكّ يحتاج المسلمون إلى تحقيقه. لكنّه ليس الغرض الأوّل من التفسير بل إنّ قبل ذلك كلّ مقصداً أسبق وغرضاً أبعد^(١).

يتّضح من الملاحظتين السابقتين أنّ مدخل التجديد عند الخولي والمدرسة الحديثة كلّها يتحدّد في وظيفة المفسّر أولاً وفي مكانة النصّ المفسّر ثانياً، فليس مقبولاً عند الخولي أن يظلّ التفسير المعاصر مجرد أداة لاختيارات مذهبيّة وتوظيفات دعويّة مهما كانت أهميّتها، على المفسّر المحدّد أن يتجنّب النظر إلى النصّ وكأنّه جثمان ميّت ينتزع منه ما يلائم حاجياته الآنيّة أو يسلّط عليه معارفه ورؤاه ليولّد من الأفكار ماهو أقرب للتعبير عن ميوله وأفقه الفكريّ

(١) الخولي (أمين)، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة

والعاطفيّ. يرى الخولي أنّه على المفسّر المحدّد أن يكفّ عن (استنطاق النص) لأنّ هذا يُخرج القرآن عن وضعه ويناقض الحكمة الإلهية والغرض من وصله بحياة الدين والدنيا^(١).

ولكي يكون المفسّر (قارئاً) متفهّماً والنصّ حيّاً حاملاً لمعنى، فإنّ الخولي يحدّد أخصّ خصوصيات القرآن: إنّهُ كتاب العربيّة الأكبر وأثرها الأدبيّ الأعظم، فهو الكتاب الذي أخذ العربيّة وحمى كيانها وخلد معها فصار فخرها وزينة تراثها. تلك صفة للقرآن يعرفها العربيّ مهما اختلف به الدين أو افترق به الهوى مادام شاعراً بعربيّته، مدركاً أنّ العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس، وسواء كان العربيّ بعد ذلك مسيحياً أو وثنيّاً، أم كان طبيعياً دهرياً لادينيّاً، أم كان المسلم المتحنف، فإنّه سيعرف بعروبه منزلة هذا الكتاب في العربيّة ومكانته في اللغة دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب أو تصديق خاص بعقيدة فيه^(٢)، بعد هذا يحدّد خصائص منهجه التجديدي في ثلاثة محاور:

(١) مرجع سابق.

(٢) مرجع سابق ٣٠٣.

أ- الخاصية الموضوعية: وهي التي تعتمد جمع الآيات المتصلة بموضوع من المواضيع جمعاً إحصائياً وذلك باعتبار أن القرآن لم يرتب حسب موضوعات. ثم تُدرس مفرداتها بالاستفادة من السياق الذي وردت فيه وعلاقة الواقع بالمعنى، ومدى تطوّر هذا الأخير حتى يكون المفسّر أقرب للمعنى كما ينطق به النصّ.

ب - الخاصية المعرفية: تهتمّ بما حول النصّ القرآنيّ من المعارف المعينة على فهمه، وذلك مثل تاريخ نزوله وترتيبه وناسخه ومنسوخه، أو ما اصطلاح عليه باسم علوم القرآن.

ج - الخاصية التاريخية اللغوية: تهتمّ بما يتصل بالبيئة التي نزل فيها القرآن سواء كانت بيئة مادية (تضاريس، مناخ) أو معنوية (تاريخ، عادات، أعراف). ذلك أنّ روح القرآن عربيّة، ومزاجه عربيّ، وأسلوبه عربيّ، والنفاز إلى مقاصده إنّما يقوم على التمثّل الكامل، والاستشفاف التام لهذه الروح العربيّة.. ومن هنا لزمّت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربيّة الماديّة فأرضها وجبالها وصحاريها وقيعانها.. وكلّ ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية

لفهم هذا القرآن. ومع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكلّ ما تتسع له هذه الكلمة من ماضٍ سحيقٍ وتاريخٍ معروفٍ ونظام أسرةٍ وقبيلةٍ وحكومةٍ، وفي أيّ درجة كانت أو عقيدة وبأيّ لون تلوّنت، فكلّ ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة وسائلٌ ضرورية^(١).

هذه الخاصية تتجاوز البيئة لتصل إلى اللغة نفسها فتدرس القرآن نفسه، مفرداتٍ وتراكيب، مهتمة بتدرّج دلالات الألفاظ وتمييز المعاني اللغوية عن المعاني الاصطلاحية، أمّا التراكيب فيستعين فيها بالنحو والبلاغة ليس لتأكيد هذه الجوانب العملية بل لبيان المعنى وتحديدته والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآية الواحدة والاستعمالات المتماثلة في القرآن كلّه.

ويختتم الخولي منهجيته بضرورة الاستفادة من علمي النفس والاجتماع، يضئ الأول حركات النفس البشرية ومن خلالها يعلّل نسيج الآية وصياغتها وعالمها، وبذلك يرفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفق مفتوح. أمّا علم

(١) مرجع سابق ٣٠٩-٣١٠.

الاجتماع فيساعد على مزيد النظر في أحوال البشر وأطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم، وهو نظر لاستغناء عنه لفهم النص والاستفادة منه^(١).

وإذا لم يُنجز الخولي تفسيراً قائماً على هذا المنهج بل أعلن في أكثر من مناسبة أنَّ الأمر في غاية الدقة والتعقيد، لذلك اقتصر على بعض النماذج^(٢) تلتها أعمال بعض تلاميذه بعد ذلك متمثلة في محاولات أخرى.

٢- عبد الرحمن (عائشة) [معاصرة]

رغم تكوّن مؤلفة التفسير البياني للقرآن على طرق التعليم الأزهري فإنّ تتلمذها على أمين الخولي جعلها أحرص على تطبيق منهجه. لذلك كانت تأليفها العديدة في الدراسات القرآنية مثل (القرآن وقضايا الإنسان، والشخصية الإسلامية والإعجاز البياني للقرآن) مواصلةً للمنهج المقترح

(١) مرجع سابق ٣١٥-٣١٧.

(٢) انظر إلى نموذج من نماذج تفسيره يمكن أن تعطي صورة عن تعديده في خصوص الصوم وموقفه من (فلسفة الجوع)، من هدي القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨ م.

من قبل الخولي. أمّا (تفسيرها البياني للقرآن)، المنشور في مجلدين والمطبوع خمس طبعات على الأقلّ، فقد تعاملت فيه مع النصّ القرآنيّ على اعتباره نصّاً لغوياً متكاملًا يفسّر بعضه بعضاً. وقد حملت عائشة عبد الرحمن في تفسيرها على المفسّرين القدامى الذين لم يراعوا العلاقة بين خصوصيّة المفردات والتراكيب اللغوية والجوّ الداخليّ للنصّ، وهي في ذلك تتابع الخولي فيما يمكن تسميته بتاريخيّة الألفاظ القرآنية ومناسبة التراكيب لها. ذلك أنّ أهمّ جانب في التفسير البيانيّ هو العمل على تجاوز ما تفتقر إليه المعاجم اللغوية من تثبيت لتطور معنى المفردات في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة.

يتّضح من التناول الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد في النصّ أنّه ليس هناك وحدة مطّردة لمعاني المفردات في الاستعمال القرآنيّ، وهو ما لم تعن به كتب التفسير التي تابعت النصّ سورة سورة، من ثمّ جاء إهمال هذه الخاصية اللغويّة التي تقتطع اللفظ والآية عن سياقهما ((مّا لاسبيل معه إلى الاهتمام إلى الدلالة القرآنية للفظ أو استجلاء

ظواهره الأسلوبية وخصائصه البائية^(١). على هذا الأساس اللغوي الأدبي تُرسي عائشة عبد الرحمن المدخل المنهجي لكل مفسر، أمّا المفسّرون الذين يولون عنايتهم بنواح أخرى مهملين الجانب البياني فإنّهم ((لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً.. فالاهتداء إلى الخصوصيات البائية للنصّ القرآني هو الذي يمكن من بلوغ الدلالات القرآنية)). وسواء كان الدارس يريد أن يستخرج من القرآن أحكامه الفقهية أو يستبين موقفه من القضايا الاجتماعية أو اللغوية أو البلاغية، أم كان يريد أن يفسر آيات الذكر الحكيم تفسيراً عاماً على النحو الذي ألفناه في كتب التفسير فهو مطالب بأن يتهيأ أولاً لما يريد ويعدّ لمقصده عدّته من فهم مفردات القرآن وأساليبه، فهماً يقوم على الدرس المنهجي الاستقرائي ولمح أسرارهِ في التعبير^(٢).

(١) عبد الرحمن (عائشة)، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف مصر،

١٩٦١م.

(٢) مرجع سابق ١٥٠.

٣. خلف الله (محمد أحمد) [معاصر].

درس بالأزهر وبكلية الآداب بالقاهرة التي تخرج منها مجازاً سنة ١٩٣٩م، من أساتذته طه حسين ومصطفى عبد الرزاق وأحمد أمين، غير أنّ أستاذ التفسير بجامعة القاهرة أمين الخولي كان أكثر أساتذته تأثيراً عليه، ممّا دعاه إلى أن يسجّل معه رسالة دكتوراه عن (الفن القصصي في القرآن الكريم) التي نوقشت سنة ١٩٤٧م. تكوّنت إثر ذلك لجنة خاصة أعادت النظر في الرسالة ورفضتها مطالبة خلف الله بأن يتقدّم بأطروحة جديدة، لكنّ هذا لم يمنع صاحب (الفن القصصي) من طبع كتابه سنة ١٩٥٣م ثم توالى طبعاته بعد ذلك مرات.

اعتمد خلف الله في دراسته القرآنية على ما كان يؤكّده أستاذ الخولي من ضرورة الاهتمام بالجانب اللغوي البيانيّ مع ضرورة الاستفادة من علمي الاجتماع والنفس، وهو ما حدا به إلى التوصل إلى جملة من المقولات:

أ- اعتبار القصة في النصّ القرآني ذات بعد تربويّ،
وأنها أبعد ما يكون عن المعطيات التاريخية فضلاً عن أن

الوحدة فيها نسبيّة، تؤكد هذه المقولة الأولى على العلاقة النفسية بين القاص والمستمع، وأن هذه العلاقة مضبوطة بقواعد شأنها شأن القوانين الاجتماعية. الأخذ بهذه القواعد يجعلنا نربط بين القصص الواردة في القرآن وبين نفسيّة الرسول وأحوال العرب مسلمين ومشرّكين، هذه الصلة هي التي تمكّن من تفسير شكل القصص القرآني ومضامينها باعتبار مراعاة أحوال النبيّ وما يحتاجه من تثبيت وتسرية.

ب - بالاعتماد على علم الاجتماع فإنّ خلف الله ينتهي إلى القول بوجود قصة أسطورية في القرآن، فهو يرى أنّ النصّ لا بدّ أن يحيل إلى البيئة الثقافية التي نزل فيها، لذلك فهو يتخيّر في قصصه ما كان يجري على ألسنة العرب. كلّ ذلك توصلاً إلى شرح عقائد الدعوة الجديدة وتأييد مبادئها، لكن إذا كانت القصص ذات منطلق ثقافي عربيّ فإنّ اختيارها كان لغاية تجاوز ثقافة ذلك المجتمع والانفتاح على آفاق ثقافة جديدة. لذلك نجد إهمالاً مقصوداً لتفاصيل تلك القصص، لأنّ الغاية من إيرادها هو اعتمادها وسائط لمقاصد أهمّ، وهو ماسمح بحذف عدّة أحداث.

جـ - كانت كل جهود المفسرين للقصص القرآني متّجهة إلى اعتبارها وثائق تاريخية ينبغي أن تُرتَّب وتُفهم بما يرفع بعض الغموض والإشكال فيها. هذا مع حرص أكيد على إثبات ملامح شخصيات القصص باعتبار أساس وحدتها. لكنّ المفسرين حسب خلف الله ضيّعوا المقاصد الحقيقيّة للقصص القرآني باعتبارها أدباً حقيقياً وراقياً، الشخصية الرئيسيّة فيها هي شخصية الرسول. إنّ الأساس الأوّل للاختيار والتعبير والتصوير. وغير خاف على أحد أنّ مثل هذه المقولات ما كانت لتقابل بالرضى. فقد قال عبد الوهاب النجار من قبل أقلّ من هذا عن القصص القرآني ومع ذلك لم يُحتمل منه^(١). يعتمد المعارضون على أطروحة خلف الله على كونها تضيف صفة النسبيّة على النصّ القرآنيّ، وتُلغي الوثوقية التي كانت دوماً الأساس لفهم القصص القرآني. يقول خلف الله في عبارة تشير خصومه لأنّها غير معتادة وعسيرة الاحتمال: ((إنّ الأخبار الواردة في القرآن هي مواعظ وحكم وأمثال تُضرب

(١) النجار (عبد الوهاب)، قصص الأنبياء، مؤسسة الحلبي القاهرة، ط ٢،

للناس، ومن هنا يصبح من حقّ العقل البشريّ أن يُهمل صفتها الإخباريّة أو يجهلها أو يخالفها أو ينكرها^(١). ذلك أنّ الحكم، عند خلف الله، هو المقصد من القصص فهو الذي يُملّي الأسلوب الذي يراه أنسب.

وما من شك أن مثل هذا الاستنتاج يعدّ في نظر خصوم خلف الله تقويضاً لقداسة النصّ القرآنيّ ونزعاً للصبغة الإلهية، إذ هو يجعل القصص الوارد في القرآن محكوماً بتجارب تاريخية وثقافية ونفسية بينما يصرّ خلف الله، بالنظر إلى اعتبار النصّ القرآني نصّاً لغوياً، على التمييز منهجياً بين تعدّد مستويات النصّ وتفاعلها، هذه المستويات هي:

- مستوى الهداية والتربية وهو المستوى الأصليّ والمنفتح.

- المستوى النفسيّ للرسول والمستمع وهو الذي يراعيه المستوى السابق ليتفاعل معه.

(١) خلف الله (محمد أحمد)، الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصريّة القاهرة، ط٢، ١٩٥٧م، ٤٥، وماتلاها.

- المستوى الثقافي المجتمعي السائد زمن الرسول والموظف من أجل التوصل إلى أفق مغاير وجديد.

هذا التفاعل اللغويّ مع النص القرآني يريد استبعاد التوظيف الإيديولوجي الذي يتجاهل بصفة شبه كاملة ما للنص نفسه من مضامين وخصوصيات لغوية أدبية وتاريخية ينبغي أن يُنصت إليها المفسّر بدل أن يستنطقها حسب توجهاته وآرائه.

مثل هذا التيار المولي للنص الأوليّة في العمل التفسيري، عرف بعد خلف الله تراجعاً، ثم عاد للانطلاق من جديد مع القراءات الحديثة للقرآن المواصلة على المنهج نفسه بعدّة معرفية أكثر تطوراً.

القراءة التأويلية: فتوحات المعرفة

رغم أنّ الوعي بتاريخية كلّ قراءة للنصّ المقدّس ليس اكتشافاً حديثاً، فإنّ ما ميّز العقدين الأخيرين من هذا القرن هو ظهور دراسات قرآنيّة تنطلق من مبدأ قدسيّة النصّ القرآني التي لا يحدها فهم بشري، وهي قدسيّة تتجلى أكثر فأكثر بتطوّر الفكر الإنساني واتساع دائرة معارفه، هذا التيار الحديث استفاد من جهود الخولي وتلاميذه ومن سبقهم من رموز الجهود الاجتهاديّة والتأويليّة في العصور السابقة مع اغتناء واضح من مكاسب الفكر الغربيّ.

يقول نصر حامد أبو زيد أحد رموز القراءة التأويليّة: ((إن أهل السنّة ينظرون إلى حركة التاريخ وتطوّر الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات، ولذلك ربط معنى النصّ ودلالته بالعصر الذهبي عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي... ولذلك يرتّبون أمّهات مآخذ التفسير في أربعة تبدأ بالأخذ عن الرسول ثمّ الأخذ بقول

الصّحابي، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين، ثم يأتي التفسير اللغوي^(١).

يواصل محمد أركون في السياق نفسه معمقاً مسألة أوليّة الخصوصية اللغوية فيقول: ((النصّ القرآني ينصّ على التأويل ولا يمكن اكتناؤه إلاّ بالتأويل فهو نصّ التأويل بامتياز))^(٢).

كيف تمّ الربط بين الخصوصية اللغوية للنصّ وبين مسألة التأويل؟

إذا كان معنى التأويل في القديم هو إدراك المعاني المتشابهة باعتماد الجهد العقليّ المُخضع للنصّ باعتبار مفاهيم القارئ وأفكاره، فإنّ التأويل في التيار الحديث لا يعتمد هذا الفهم للتأويل. إنّهُ يواصل على النسق نفسه الذي تبناه للقدسيّة معطياً التأويل دلالة تفاعلية بين النصّ وقارئه، بتعبير آخر تتحقّق القراءة التأويليّة بسرعتين:

(١) أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ٢٢٣.

(2) Arkoun M., Lectures du Coran; Maisonneuve-Larose 1982. pp4-6.

أ- تحاول العودة إلى زمن النصّ لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تُسقط عليها معاني زمن آخر، بذلك تتحقّق مَوْضَعَةُ النصّ في ظروفه التاريخية الزمانية والمكانية.

ب - يتعذّر على القارئ المؤول للنصّ أيّاً كان جهده أن يموضعه بصفة كاملة في زمنه الأوّل؛ لأنّ للقارئ زاوية نظر وتمثلاً خاصاً عند القراءة. من ثمّ أمكن القول: إن لغة النصّ لا تتوقف عن توليد المعنى. على أساس هاتين سرعتين تتحول اللغة بالتأويل إلى معين للمعنى لا ينضب ويتأكد في الوقت نفسه تعذّر التوصل إلى المعنى النهائي للنصّ.

هذا ما حدا بالتيار التأويلي الحديث إلى التأكيد على أنّ ما يؤسّس له ليس تفسيراً جديداً للقرآن إنّما هي قراءات تعالج النصّ القرآني دون رغبة في توظيفه أيّاً كانت دواعي هذا التوظيف، إنّها قراءات ترى النصّ ظاهرة ثقافية تُقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على (فتوحات العلم الحديث) وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي

جاء النصّ القرآني ليؤسسه. هذا (التعدّد التأويلي) هو الذي يجعل النصّ محوراً للحضارة إذ بذلك يحقق للثقافة قدرة على الإبداع وإنتاجاً للمعرفة.

من جهة ثانية فإذا كانت مشاريع القراءة هذه مشاريع تاريخيّة تتناول النصّ الأول باعتباره ظاهرة لغويّة وثقافية فإنّها حين تقرأ النصّ بحسب الأدوات العلمية الحديثة تتوصّل إلى فهم ما لم يفهم من قبل؛ لأنّه ما كان للمفسر قديماً أن يتوصل إليه بالنظر إلى اختلاف الأدوات الإجرائية. مثل هذا القول لا يطعن في التفاسير القديمة أو النصوص الثانية بقدر ما يجعلها قراءات تاريخية خضعت لسياق زمنها وولدت من معنى النصّ الأول ما يسمح به أفقها المعرفي واتجاهاتها الفكرية.

من جهة ثالثة تُواجه القراءات التأويلية بأنّها بهذه المنهجية التاريخية تُفقد الصفة المتعالية للنصّ القرآني وتنزع قدسيته، لأنها تنتهي إلى نوع من دنيوية المقدس.

تجيب رموز هذا التيار التأويلي الحديث بأن المفسرين القدامى تعاملوا مع النصّ إلى حدّ كبير على هذا الأساس

نفسه، ومع ذلك لم يعدّوا مستهينين بالصفة المتعالية للنص، فقد اعتبروه خطاباً عربياً قاسوه على كلام العرب، فاحتجوا بالأشعار لبيان معانيه وفهم ما لم يفهم منه. كانت منهجيتهم تاريخية معتمدة على معياري النحو والبلاغة أساساً باعتبارهما نمط المعرفة السائدين عندئذ.

ما كان لأحد أن يؤاخذهم على ذلك لأنّ الوحي إنّما تجلّى باللغة العربية على مقتضى لسان العرب وحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وطريقتهم في إنتاج المعنى. وهذا يعني أنّ الوحي في جانب أساسيّ منه تعبير عن إنسانية العرب وزميتهم.

هذا التحليل يُحيل إلى القول بأنّ المتعالي لا يتجلّى إلّا في التاريخ، وأنّ المقدّس لا يظهر إلّا عبر الدنيوي، وأنّ الوحي لا يُقرأ إلّا بلغة مخصوصة، كلّ هذا لامراء فيه؛ لأنه أمر واقع ولم يرده أحد في الماضي. فكيف يتحرّج البعض اليوم ممّا لم يؤاخذ عليه أحد بالأمس؟

يضيف التأوليّون أنّ أغرب ما في اعتراضات المعترضين هو دعوتهم للتوقف عند القراءة المتمثلة في النصوص الثانية، وحظر أيّ قراءة جديدة دون أن يجدوا في ذلك تجنّياً على

الوحي ومحاصرةً لدلالاته وقمعها ضمن مفاهيم محدّدة لاتتناسب وقدسيّة المتكلّم وتعالى خطابه.

١- أركون (محمد) [١٩٢٨م....].

أستاذ الفلسفة والحضارة، درس بالجزائر وفرنسا ثم استقرّ بهذه الأخيرة ليتولّى التدريس بها منذ سنة ١٩٥٦م في معاهد وجامعات مختلفة. حاضر في جامعات عربيّة وإسلاميّة وأوربيّة وأمريكيّة^(١).

ألّف في المجال الذي يعيننا:

- قراءات القرآن ١٩٨٢م.

- الإسلام: الأمس والغد ١٩٨٣م.

- الفكر الإسلامي: قراءة علمية ١٩٨٧م.

ينطلق أركون من ملاحظة منهجية بخصوص التعامل السائد مع النصّ القرآني، فهو يرى أنّ المسلمين يستهلكون القرآن في حياتهم اليوميّة، ولا يخضعونه للدراسة والتفحّص

(١) انظر: (Claeys 1983 (Dactyl).

العلمي الحديث. يؤكد هذا أنّ تفسيراً ضخماً كـ(تفسير الطبري) لم يُدرس الدراسة العلميّة اللائقة به، وكأنّ في هذا ضرباً من تقديس هذا التراث التفسيري. هذا يعني من الناحية المنهجية تجنّب كلّ معالجة تاريخية للتراث التفسيري خاصة والتراث الإسلاميّ عامة، وهو ما يتيح للبيئة الكلاميّة الفقهيّة أن تظلّ سيّدة الموقف ومحتكرة للتعاليم القرآنية. ما قدّمته هذه البنية من أفهام يصبح بذلك الأصحّ، لأنّه متعال عن الزمن. هذا في حين أنّ أوّل خطوة لتحديث الفكر الإسلاميّ هو اعتبار النصّ القرآني غنيّاً ومنفتحاً على عدّة احتمالات، أي إنّهُ معروض للفكر الإنسانيّ أن يتأمّله ويفكر فيه دون انقطاع^(١).

يحدّد أركون إثر هذا المدخل الوظيفة الأساسيّة للوحي تحديداً لم يكن مطروحاً من قبل في الثقافة العربية المعاصرة، وما كان يمكن التوصل إليه إلّا عبر الخصوصية الرئيسية

(١) أركون (محمد)، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر. هاشم صالح، دار الساقي،

ط١، لندن ١٩٩٠م، ٩٣.

للنصّ القرآنيّ: وهي الخصوصية اللغوية - الثقافية^(١). بناء على هذا يرى أركون أنّ وظيفة الوحي هي الإبانة بلا إبانة أو كشف الحجب عن الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول أو الغيب أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكشوف.

ويواصل أركون في تعميق مسألة وظيفة الوحي التي يعدها أمراً وقع تناسيه كثيراً، فيرى أنّ الوحي بما هو علاقة بين الإنسان والله فلا يمكن أن يكون من نمط علاقة سؤال - جواب، إنّما ينبغي أن يكون من نوع الاستقبال والاحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة، ومعنى الأشياء، وحقيقة الكلام والكيونة.

بعد هذا يصل أركون إلى صلب قراءته التأويلية، إنه يدعو إلى (الإسلاميات التطبيقية) وهي دراسة النصّ القرآني أولاً، والنصوص الثانية بعد ذلك على أساس منهج تفكيكي أو حفري (أيركيولوجي). لذلك يرى أركون

(١) البدوي (فوزي)، الفاتحة من خلال المفسّرين القدامى والمحدثين، دراسة لنيل الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، T٣٧٤٩ (مرقون).

خلفاً للاستشراق الكلاسيكي أنّ الدراسات القرآنية والتراثية لا يمكن أن تظلّ قابعة داخل أنظمة قروسطية، فلا بدّ من استعمال الألسنيّات الحديثة ومات طرح على النصّ من أسئلة تختلف جذريّاً عمّا كانت تطرحه اللغويّات التقليدية التي استخدمها كبار المفسّرين في العصور السابقة^(١). ثمّ، لمعالجة الخصوصيّات الثقافية والمجتمعيّة، لامناص من اعتماد الأنثربولوجيا وما تتيحه من تحليل للمنظومات التفسيرية للعالم مثل الأسطورة، وهي نظام يفسّر المرئيّ باللامرئيّ، ويربط المشاهد بالمتخيّل، مثل هذه التحليلات تمكّن القارئ الحديث من فهم جديد للنصّ يمكنه من بناء وعي تاريخي.

لاتتوقّف منهجيّة أركون على هذين المجالين من مجالات المعرفة، بل يفترض الاستفادة من علوم أخرى في الإسلاميات التطبيقية مؤكّداً أنّه ليس في هذا الموقف من المعرفة أيّ شذوذ إذ إنّ مفسّراً قديماً مثل الرازي (القرن ١٢ والقرن ١٣) كان قد قام بقراءة تاريخية للنصّ القرآني

(١) أركون، نقد واجتهاد ٢٣٩.

مستعملاً في ذلك كلّ أدوات عصره كالهئية والطب والعلوم الطبيعيّة وفقه اللغة والتاريخ، كما كانت مطروحة في ذلك الوقت. وكان نتاج ذلك تفسيراً لا يمكن إنكار قيمته.

من جهة ثانية فإنّ المنهج التفكيكيّ يتناول النصّ (الثاني والأوّل) أفقيّاً وعمودياً في آن واحد، قصد التوصل إلى الأهم وهو النظام المعرفي الذي يقوم عليه. فإذا تناولنا النصّ أفقيّاً فإنّ ذلك يستدعي الاهتمام بالنصّ في لحظته التاريخية أي التوصل إلى تصوّرات والمفاهيم اللغوية السائدة عندئذ. أفقيّاً يبدو لنا كتاب في علم الكلام حصيلة روابط بين المفاهيم الكلاميّة والنظرة المعتمدة للغة والتاريخ، بمعنى أدق يكون التحليل أفقيّاً إذا اهتم بجميع العلوم والمعارف التي كانت تتحكم في فترة إنتاج ذلك النصّ وضبط العلاقات القائمة بينها. أمّا أن تكون المنهجية عموديّة فذلك يفرض على الباحث الحديث اعتبار أنّ إنتاج النصّ يدخل ضمن خطّ متواصل زمنياً يتموضع النصّ داخله ويكون حلقة من سلسلة تدرجه الزمني^(١).

(١) مرجع سابق ٣٤٠.

اعتماداً على هذا التمشّي الثنائي يصبح النص في دائرة البحث العلمي المعاصر الذي يهدف إلى تجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مُضمراته والكشف عن آليات عمله مما يتيح قراءة ما لم يُقرأ في النص عبر الوعي بالنظام المعرفي.

لو حاولنا أن نقدّم بعض النماذج المطبقة لمنهج أركون التفكيكيّ لاخترنا مثالين:

الأوّل: من تفسير سورة الكهف حيث ينتهي إلى القول بأنّ قصة الفتية الذين أروا إلى الكهف هي من قبيل القصص الأسطورية أي القصص التي تعني بعبقريّة التشكيل والتزيين والإبداع والمقدرة على الإحياء وتقديم العبرة للناس أكثر من اهتمامها بمطابقة الواقع والتاريخ، هذا التعامل مع القصّة القرآنية يواجه ما يعتبره المفسّرون القدامى والمحدثون وعدد من المؤمنين حقائق نهائية هي فوق التاريخ والزمان والمكان، يواجهه بالمنهج الأنثروبولوجيّ الذي يرى أنّ الأسطورة هي غير الخرافة، وأنّها أكثر تاريخيّة وأوثق صلة معرفية بالبيئة والعصر الذي ظهر فيهما النص^(١).

(١) انظر 87-108, 10-13 Lectures, Arkoun.

الثاني: من تفسير الآيتين [٢٩ ٣٠] من سورة التوبة اللتين استعملتا للتشريع في مسألة أهل الذمة أي المكانة القانونية لليهود والمسيحيين. هذا في حين أنّ الآيتين تستحقان تفسيراً تاريخياً وكلامياً يقتضي الأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية السائدة عندئذ والصراعات العقائدية والمجادلات القروسطية القائمة على الإيمان بامتلاك مطلق للحقيقة. هذا المناخ (التبولوجي) إذا ما راعيناه في قراءة الاثنين، أدركنا نسبة الدلالات التي استخرجها المفسرون والفقهاء في شأن أهل الذمة، وأدركنا المعنى الذي ألح عليه أركون في التمييز بين المنظومة المعرفية القروسطية وبين ما يسميه الظاهرة القرآنية (Le fait Coranique) أي السمة المتعالية القابلة لأكثر من احتمال وأكثر من دلالة^(١).

٢- أبو زيد (نصر حامد) [١٩٤٣م.....]

ينشغل أبو زيد بإشكالية التراث الإسلامي بكامله في دراساته القرآنية الأربع:

(١) أركون، نقد واجتهاد، ١١٦-١١٨.

١- الاتجاه العقلي في التفسير: قضية الجحاز في الإسلام عند المعتزلة (١٩٨٢م).

٢- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي (١٩٨٣م).

٣- مفهوم النصّ (١٩٩٠م).

٤- إشكاليات القراءة وآليات التأويل (١٩٩٢م).

الهدف الأول لإشكالية القراءة عند أبي زيد هو التوصل إلى اكتشاف العلاقات العضوية المبنوثة في مختلف مجالات الفكر التراثي العربي الإسلامي. ذلك أنّ التعدّد في مجالات المعرفة التراثية (علم الكلام، فقه، نحو، تصوف) لاينفي عند أبي زيد توفر وحدة تنظيم الإطار النظري العام للتراث، من ثمّ يكون الهدف الرئيسي للقراءة التأويلية هو الوعي بمنهج التراث والآليات الفكرية لبنيته، فرجل مثل سيبويه (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م) حين وضع البناء النظري للغة وقوانينها لم يكن يفعل ذلك بمعزل عمّا أنجزه الفقهاء والمحدّثون والمتكلمون والمفسرون، على ذلك تكون قراءة التراث

الإسلامي غير تجزيّة فلا تكتفي بالتوصّل إلى اكتشاف دلالات مجال معرفي محدّد بل تسعى إلى التوصّل إلى المنظومة الفكرية الواحدة المتجلية في أنماط جزئية خاصّة بكلّ مجال معرفي. ثم لإتمام هذه القراءة الحديثة المتجاوزة للمجال المغلق والعاجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية للمنجزات المعرفية، يتجه أبو زيد إلى النصّ القرآني باعتباره مركز إبداع التراث كلّ معتمداً على ثقافة حديثة تتمحور حول نظرية تأويل النصوص أو (الهرمنوطيقا) وهي نظرية تهتمّ بعملية الفهم وآليات شرح النصّ الديني وتأويله^(١).

يبدأ أبو زيد قراءته التحديثية بالاعتماد على توفر كلمتين متصلان بفهم النصّ القرآني هما: التفسير والتأويل، أمّا الكلمة الأولى فقد استعملت في القرآن مرة واحدة [الفرقان: ٣٣/٢٥] في حين أنّ عبارة التأويل وردت سبع عشرة مرة، أوّل ما يلاحظه أبو زيد أنّ مفهوم التأويل كان متداولاً في لغة العرب قبل الإسلام، وأنّ الاستعمال القرآني

(١) أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي

العربي بيروت، ط ٢، ١٩٩٢م، ٢٢-٣٠.

له رغم تنوّعه أكسبه دلالة واضحة تجعل التأويل هو الحركة الذهنية لإدراك الظواهر. هذا في حين أنّ مصطلح التفسير إذا اعتمدنا في فهمه على الاشتقاق اللغوي فإنّه يدلّ على مجرد التفاصيل التطبيقية والوسائط الجزئية المفضية إلى إدراك الظواهر. على هذا يقترح أبو زيد اعتبار التفسير جزءاً من التأويل إذ يعتني بالجوانب الخارجية للنص (نزول الآية، ترتيبها، أهى من الناسخ أم من المنسوخ، أهى مطلقة أم مقيدة.. إلخ) وهو ما اصطلاح عليه باسم علوم القرآن^(١). هذه العلوم على أهميتها تشكّل المرحلة التمهيديّة للمرحلة الأهم: مرحلة التأويل التي تصبح مرحلة استنتاج. وخلافاً لما اعتبر في فترة من الفترات فإن التأويل ليس ضرباً من التخمين أو الإخضاع المتعسف للنص القرآني حتى يساير مفاهيم المفسّر وأفكاره أو الاعتناء بالمتشابه من الآيات. إنّه صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني الموافقة لما قبلها وما بعدها. هو عمل استنباطي تساهم فيه علوم القرآن وتعضّده المفاهيم الأساسية للقرآن، هذا جانب رئيسي أول.

(١) أبو زيد، مفهوم النص، ٢٢٤-٢٣٣.

لكنّ هذا لا ينبغي أن ينسبنا أن القرآن هو نص لغوي ثقافي، فيما له من تراكيب وبنى ودلالات مرتبطة بنصوص أخرى ولما له من صلات مع ثقافة العرب وواقعهم المجتمعي وبما له من هذا وذاك فإنّه لا يمكن أن يُفهم إلا بالتأويل، إنّ ألوهية المصدر القرآني لا تنفي بأي حال من الأحوال مدى الارتباط بين النص والواقع التاريخي، وهو ما تفسره مسألة (تنجيم القرآن). ذلك هو الاعتراف بأهمية قوانين الزمان والمكان في الفعل الإلهي الذي لا يمكن أن يعدّ تهويناً من القدرة الإلهية المطلقة، العكس هو الصحيح، إذ إن علاقة النصّ القرآني تجعل الفعل الإلهي يتمّ في الزمان والمكان أي من خلال قوانين العالم ذاته، بينما يؤدّي التهوين من شأن العلاقة الجدليّة بين النصّ، وبين الزمان والمكان، والقول باحتوائه على الحقائق بصفة مطلقة واعتباره مصدراً للمعرفة التامة، يؤدّي هذا إلى إلغاء كامل للمتلقي ثمّ المفسّر والمؤوّل، فعلاقة المفسّر أو القارئ بالنصّ لا يمكن أن تكون علاقة إخضاع الأوّل للثاني لأنها تصبح قراءة ذاتية. كما لا يمكن أن تكون بتهميش المفسّر وتجاوز إطار واقعه

التاريخي والاختصار على تبني فهم الجيل الأول من المسلمين.

مايقرح أبو زيد في قراءته التأويلية هو اعتبار أن انقطاع الوحي بموت الرسول لا يغيّر من طبيعة العلاقة بين النص والواقع، إنها تواصل جدلية يتسع فيها فهمنا لمعنى النص ويتغيّر بمعطيات الواقع، وهو ما يسميه أبو زيد (التعدّد التأويلي).

في كلمة، يرى أبو زيد أن النص له كينونة وأنّ القارئ له أفق، فالنص من خلال بنيته وما يحيط به من علوم وتراث تفسيري وتأويلي له علاقة بفكر القارئ، أمّا القارئ فله فاعلية جذب النصّ إلى أفقه، وهي فاعلية لا تتحقق إلاّ بالمعرفة وفهم الواقع، وإدراك حركيته، بذلك يصل أبو زيد إلى نقطة توازن أعماله المذكورة كلّها والتي يمكن أن نلخصها في أنّ التأويل هو الوجه الآخر للنصّ، وهو يمثل آلية من آليات إنتاج المعرفة، ولذا أمكن عدّ القراءة التأويلية هي القراءة التي تجعل النصّ محوراً لحضارة ما. ولا يمكن اعتبار النصّ صالحاً لكلّ زمان ومكان إلاّ إذا أصبح مُنتجاً ثقافياً

أي أن ترجع إليه النصوص الأخرى فتحدّد به مشروعيّتها. فبه وبها يتغيّر الوعي ويتوقف التوظيف الإيديولوجي للتراث عموماً وللقرآن خصوصاً.

وإذا أردنا تقديم مثالين للقراءة التأويلية عند أبي زيد كان الأول عن الكتب السماوية المذكورة في النصّ القرآني. فالقرآن يشير إلى وجود كتب سابقة نزلت على الأنبياء. كيف نفهم هذا؟ لا يمكن أن نفهمه بتجاهل شرط من شروط الموضوعية الخاصّة بالواقع الثقافي العربي آنئذ وهو شرط (الشفاهيّة) الذي يجعل أنّ الأنبياء السابقين كانوا قارئين وكاتبين، وهذا تصوّر ثقافي وليس حقيقة تاريخية، إنّه فهم حرفيّ ينبغي للتأويل أن يوضّحه ويكشفه^(١).

أما ثاني المثالين فهو متصل بالآيات المتشابهات، نجد في القرآن قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا

(١) مرجع سابق ٩٩٠.

بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبَّنَا ﴿[آل عمران: ٧/٣] يرى أبو زيد أن هذه الآية التي أثارت خلافاً بين القدمى تعرضت لأمرين متباينين قد يحصل بينهما تداخل في بعض الحالات: اتباع المتشابه من جهة والتأويل من جهة ثانية. أمّا اتباع المتشابه فيكون حرصاً ممن في قلوبهم زيغ على إثارة الفتنة باعتماد التأويل، وأمّا هذا الأخير فيكون معناه العام الوصول إلى العلم والوقوف على الغاية من الشيء. بهذا لا يتطابق كل تأويل مع ابتغاء الفتنة، وإن وقع اللجوء إليه من قبل أهل الزيغ عند تتبعهم للآيات المتشابهة. لذلك فمن الأنسب أن يكون الوقف في قراءة الآية عند قوله ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ أي إن الله وحده يعلم غاية المتشابه وتأويله. أمّا جملة ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فتكون جملة استثنائية يربطها بما قبلها عطف تناظر بين حالة الراسخين في العلم الذين لا يشغلهم تأويل المتشابه، وبين حالة الذين في قلوبهم زيغ، وهم الحريصون على تأويله لما يحذونه في ذلك من إثارة الفتنة.

إنَّ اختلاف القدامى في إثبات الوقف أو نفيه بعد عبارة ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ يرجع إلى اعتبارين: اعتبار أننا إزاء قانون عام للآيات المتشابهة فيه دعوة إلى الإمساك عن تأويلها، ومن ثمّ اعتبار أنّها حدّدت معنى التأويل وأرادت صرف المؤمنين عنه. هذا في حين أنّ الآية أدانت سلوك فريق من الناس في حرصهم على تتبّع المتشابه لتأييد ماسبق إضمّاره في نفوسهم. على ذلك يكون التأويل المنهيّ عنه هو التأويل الذي يستهدف الفتنة. أمّا التأويل الذي لا يعلمه إلاّ الله فهو الغاية والعاقبة المجهولة للبشر^(١).

يعسر قبل الخلاص من الحديث عن هذا التيار التأويلي إهمال الإشارة إلى جهود رمز ثالث من رموز القراءة التاريخية الذي لم تتمكّن المكتبة العربيّة أن تنكّب على مؤلفاته إلاّ مؤخراً.

٣- فضل الرحمن [١٩١٩-١٩٨٨م]

هو باحث باكستانيّ ومدير سابق لمركز الدراسات الإسلامية بإسلام آباد ومدرّس الفكر الإسلامي في قسم

(١) أبو زيد، مفهوم النص، ٢٣١.

لغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية. له عدة مؤلفات منها: (الإسلام) و(النبوّة في الإسلام: الفلسفة والسلفية) وهي من منشورات جامعة شيكاغو. تُرجم له مؤخراً كتاب (الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية)^(١).

تميّز فضل الرحمن من بين ما تميّز به بنظريته في الوحي إذ يصرّح: ((أَنَّ القرآن هو بأكمله كلام الله لكنّه في الوقت نفسه كلام الرسول محمد، لأنّ هذا الأخير حين ينطق باسم الله بمثل هذا الوضوح ومثل هذا التجلّي المتميّز فإنّ ما ينطق به هو أيضاً كلامه المعبر عن ذاته، ومثل هذا القول لا يغيّر في شيء من الاعتقاد بأنّ القرآن هو كلام الله تعالى))^(٢).

لتجسيد هذا الفهم للوحي يرى فضل الرحمن أن المنهج التفسيري القادر على إحداث تغيير في البناء الثقافي الإسلامي لا يمكن أن يكون إلّا تاريخيّاً، ذلك أنّ النصّ القرآني وتكوّن الأمة الإسلامية قد تما على خلفية الوضع

(١) ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي لندن، ط ١، ١٩٩٣ م.

(٢) مرجع سابق ١٥.

التاريخي الاجتماعي، فما ((القرآن سوى الرد على هذه
الوضعية وهو في الجزء الأكبر منه يتألف من تعاليم أخلاقية
دينية اجتماعية تجيب على معضلات معينة تمت مجابتهها في
وضيعات تاريخية ملموسة))^(١).

مثل هذا التصور يقتضي تفسيراً يقوم على المزاجية بين
حركتين:

أ- فهم النصّ في الزمان القرآني الذي شهد نزوله، وهذا
الفهم يتطلب دراسة وضيعات المجتمع القديم ومعتقداته
وأعرافه ومؤسساته أي دراسة ((للحياة كلّها كما كانت
عليه في الجزيرة العربيّة عشية ظهور الإسلام ولاسيّما في
مكة وماجاورها))^(٢).

ب - إضافة إلى هذا السياق التاريخي والإجابات المحددة
التي قدّمها النصّ له هناك حركة أخرى ينبغي أن يهتمّ بها
المفسر وهي (كليات القرآن) المكوّنة للوحدة الأساسيّة له
والتي تجعل له موقفاً محدّداً من الحياة ونظرة للعالم.

(١) مرجع سابق ١٦.

(٢) مرجع سابق ١٠.

يتَّجه التفسير إلى الزمان القرآني ليفهم إجاباته عن
المعضلات التي كانت تُرهق المجتمع آنذاك (الشرك، استغلال
المفقراء، فساد التجارة..). وهي إجابات مترابطة بعضها مع
بعض، ثمَّ عليه أن يفهم المنطق العقلي والقوانين العامّة التي
تتخلّل كل ذلك والتي تمثّل الخلفية الكبرى للنصّ القرآني.
بعد ذلك ينبغي على المفسّر أن يعود للزمن الراهن مزوداً بما
يتيح له صياغة تعاليم القرآن ومنطقه بشكل حيّ وفعال^(١).

نحو اكتمال النص

١- في مطلع كتابه (الإسلام وضرورة التحديث)، يؤكد
فضل الرحمن أنّه تبين له وهو يبيّن دراسته عن التغيّر
الاجتماعي وعلاقته بالنزعة العقليّة الإسلامية أنّ الأمر موصول
(بأسلوب تفسير القرآن)) وأنّ تعثّرات الحاضر وعدم نجاعة
الأدوات الفكرية المعتمدة إنّما يرجع إلى ((الافتقار إلى المنهج
الصالح لفهم القرآن نفسه))^(٢).

(1) Fazlur- Rahman, Islam: legacy and contemporary
challenge, in Islamic Studies, Lewis, 4 vol. xiv 1980.

(٢) مرجع سابق ١١.

٢- يقول (جولدزيهر) معرّفاً النص المقدس: ((هو ما يجد فيه كلّ امرئ على وجه الخصوص ما يطلبه...))^(١).

٣- أما (بورديو) فيعرف النص المقدس بأنه: ((الذي يتمّ اغتناؤه جنباً إلى جنب مع اغتناء الجماعة وتطوّرها))^(٢).

٤- يحدّد نصر حامد أبو زيد معنى مقولة: ((إنّ النصّ القرآني محوري في الحضارة العربية الإسلامية بدرجة يمكن معها القول: تشمل النصّ الأول والثقافة المرجعية للنصوص الثانية، مقابل هذا تكون مرجعية النصّ عن التيار الحديث إنّها حضارة النصّ، معتبراً أنّ هذا لا يعني أنّ النصّ وحده هو الذي أنشأ حضارة وعلوماً وفنوناً، بل الذي أنشأها هو جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النصّ من جهة أخرى))^(٣).

• هذه الاستشهادات الأربعة تتكامل مبرزة إشكالية منهج فهم النصّ القرآني وطرق قراءته وعلاقة المنهج بالواقع العقلي والاجتماعي، إنّ اتفاق الدارسين المعاصرين

(١) جولدزيهر (اجتس)، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم، دار اقرأ، ط ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(٢) بورديو المذكور سابقاً.

(٣) أبو زيد، مفهوم النص، ٩.

على قدسيّة النصّ القرآني أمر لاجدال حوله، لكنّ ماتعنيه هذه القدسيّة المرجعيّة عند بعض الدارسين لاتعنيه عند بعضهم الآخر. من هنا تنبع اختلافات المنهج.

من جهة أولى يرى التزائيون عموماً أنّ مرجعيّة النصّ تعني فهمه حسب المعاني التي ضُبِطت زمن نزوله، وما تلا ذلك بقرنين، وهذا يعني تقيّد الفهم بالمستوى الذهنيّ والمعرفيّ الذي كان عليه المسلمون في تلك الفترة. مؤدّي هذا الفهم هو توسع دلالة القدسيّة بحيث تشمل النصّ الأول والثقافة المرجعيّة للنصوص الثانيّة. مقابل هذا تكون مرجعيّة النصّ عند التيار الحديث مدخلاً لاكتشاف جديد للنصّ من خلال الجدل معه. هو الجدل الذي سمّاه بعضهم: (استمرارية الوحي) أي الارتقاء في فهم الدين باعتماد المعرفة بمجالاتها الجديدة وما يطرحه الواقع من معضلات، بهذا الجدل يكتسب النصّ صفة التأسيس أو القداسة أو المرجعية وذلك عندما يراد توليد حداثة جديدة.

• وراء هذا الاختلاف في دلالة المرجعية بالنسبة إلى النصّ القرآني اختلاف أعمق، ففي حين تؤكد القراءات التأويليّة الحديثة على تاريخية المنهج الذي تعتمده تؤكد القراءات التفسيرية التزائية على (الموضوعية المطلقة لفهم

(النص). الفیصل بین المنهجین هو تحدید مفهوم الإنسان وهویته فالذي یُمیز القراءة التأویلیة هو اعتبارها الإنسان کائناً تاریخیاً، بمعنى أنه يفهم نفسه لیس من خلال التأمل العقلي بل من خلال التجارب المتجددة والموضوعیة للحیاة. بناء على هذا لا یمکن عدّ هویة الإنسان وإرادته ووعیه أشياء محددة سلفاً بل الأدق القول: إنّ الإنسان وهویته فی حالة تخلّق، وبأنه لا يفهم نفسه إلا بطریق غیر مباشر.

ينتج عن هذه الرؤیة التي تجعل التاريخ مُعطى متغیراً أننا فی کل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً، فهم القارئ للنص المقدس إذن یمکن بالضرورة مختلفاً عما تحقّق فی الماضي، ولكنّه أكثر تحديداً إن هو تحقّق عبر تجربة معرفية وحياتية جديدة، هذه القراءة یمکن أن تعدّل بدورها من فهم القارئ لنفسه فتكون اكتشافاً مستمراً لهویته، فی عبارة أخيرة یظلّ للنصّ المؤسس القديم وجود مستمرّ فی حاضرٍ یزداد وعیه بالماضي من خلال تجربته الحديثة.

• لا یدو غریباً بعد هذا إن تبین لنا أن المنهجية الجديدة هي منهجية لا تقول بالمعنى الثابت، وأن هذا التمشّي بحاجة إلى جهود معرفية وثقافية مساندة تتمکّن بها من النموّ

ضمن المنظومة العربيّة الإسلامية. ليس غريباً إن أثارت المدرسة اللغوية التاريخية (الخولي... خلف الله) ثم بعدها التاريخية التأويلية (أركون، وأبو زيد، وفضل الرحمن) ضجّات استمدّت جانباً هاماً من قوتها من الأزمة الاجتماعية السياسيّة التي تُذهل البلاد الإسلامية وتعصف بطاقتها. لكن أهمّ مافيها هو أنّها أزمة معنى فيإذا كان أصحاب المنهج (التراثي الموضوعي) أميل إلى اعتبار أنّ التاريخية هي تفكيك للهوية وضياع للمعنى، فإنّ القراءات الحديثة للنصّ القرآني ترجّح أن الدائرة التأويلية وإن جعلت المعنى غير ثابت بصفة كاملة باعتباره يقوم على علاقات تجربة ذاتية في لحظة معيّنة من التاريخ فإنّها تقترح المعنى الذي يمكن أن نفهمه في كل (لحظة). لكنّ نسبيّة معارفنا ونمؤّ تجاربنا هو الذي يُكسب فهمنا طاقة تحدّد لانتضب نتيجة راهنيّة النصّ الموصولة. من ثمّ لا يكون المعنى شيئاً موضوعياً تماماً ولا ذاتياً. إنّّه في حالة تغير مستمر. هذا هو الذي تضيفه مقولة التأويليين المحدثين الداعية إلى اعتبار التفسير علماً مفتوحاً.

• ختاماً، إنّ الحديث عن منهجية للتفسير، لا يقتصر في رأينا على الجانب المعرفي الفكري بل هو وثيق الصلة بمسألة الإيمان والتدين في العالم الإسلامي. ذلك أنّ منهجية إخضاع النص القرآني لغاية استخراج التقنيات الفقهيّة والعقدية يُفضي إلى انحسار علاقة المؤمن مع النص في حدود المجال التوظيفي فحسب. عند ذلك لا تتجاوز العلاقة بالقرآن إطار تحقيق استجابة ظاهر النصّ للاحتياجات الفقهيّة والعقدية المراد التوصل إليها. أخطر ما في هذه العلاقة توليدها لذهنيّة توظيفية للنص تجعل إيمان المسلم (قصير المدى) لا يرى في تعامله مع القرآن إلّا الجانب النفعي الخارجي. خصوصيّة الإيمان المتولّد في رحم هذه الذهنيّة تقوم على الاطمئنان والترديد، وتجاهل حيرة المؤمن وتساؤلاته، وتوقه إلى الارتقاء الروحي. بذلك يتوقف النشاط الإيمانى عند عتبة عالم الحاجيات الظاهريّة، أمّا ما يليه فهو ليس إلّا من الوسوس التي ينبغي أن تُقمع. عندئذ يتركز إيمان الوثوق واطمئنان التردد الذي لا يُفضي مع الصدمات الكبرى إلّا إلى أحد أمرين: اللامبالاة أو العنف، اللامبالاة ممّن أعجزه بارد يقينه عن أيّ جهد، أمّا العنف

فممنّ اعتقد أنّ صميم التدّين في التشبّث للدفاع عن ظاهر المقولات ورسوم العلاقات أيّاً كان شكل تلك الحماية.

المنهجية الأخرى بما أنّها نقدية تاريخية فيمكن أن تعيد للوحي حيوية لغته ورموزه وطاقته الروحية والفكرية، ومن المحتمل أن تُفسح المجال لنوع آخر من الإيمان معتمد على يقين متسائل ومعتز برحابة رسالة القرآن وواع بأن هذه الرحابة لا تزيد المؤمن إلّا تواضعاً وسعيّاً إلى الآخر مهما كانت المرجعيّات التي يعتمدها.

هذه المنهجية التي بدأت تظهر في العصر الحديث بفضل تحولات بطيئة في الفكر الإسلامي وتأثير العلوم الإنسانية والاجتماعية وما تطرحه من أسئلة وماتدفع إليه من تغييرات تحمل أكثر من مؤشر على قدرتها الإبداعية، وقد تكون هي المنهجية التي ألع إليها أحد المتصوفين المعاصرين حين قال في عبارة موجزة: ((قد اكتمل تنجيم القرآن نصّاً ولن يكتمل تنجيّمه معنى)).

د. أمّيدة النيفر



• **أسست عام ١٩٥٧م**

• **رسالتها**

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.
- احترام حقوق الملكية الفكرية، تشجيعاً للإبداع.

• **منهجها**

- تنطلق من التراث جذوراً تؤسس عليها، وتبني فوقها دون أن تقف عندها، وتطوف حولها.
- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة، والمستقبل، وتتبدد التقليد والتكرار وسافاته وأوانه.
- تعتنى بثقافة الكبار، كما تعتنى بثقافة أطفالهم.
- تخضع جميع أعمالها لتفتيح علمي وتربوي ولعوي وفق دليل ومنهج خاص بها.
- تعدّ خططها وبرامجها للنشر، وتعلن عنها: شهرياً وفصلياً، وسنوياً، ولأمد أطول.
- تستعين بنخبة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحضير، والأبحاث، والترجمة.

• **خدماتها**

- بنك القارئ النهم، ونادي لقراء الفكر.
- جائزة سنوية للإبداع الأدبي والدراسات النقدية.
- ريادة في مجال النشر الإلكتروني.
- أول موقع متجدد بالعربية ناشر عربي على الإنترنت للتعريف بإصداراتها ونشاطاتها.

www.fikr.com

- إسهام فعال في موقع (فرات) لخدمات الكتاب وتسويقه على الإنترنت.

www.furat.com

- خدمة المستفتي بإشرافها على موقع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

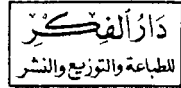
www.bouti.com

• **منشوراتها تجاوزت ١٣٠٠ عنواناً، تغطي سائر فروع المعرفة.**

دمشق - سورية - ص.ب: ٩٦٢

هاتف: ٢٢١١١٦٦ - فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

e-mail: fikr@fikr.com - http://www.fikr.com



منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

THE HUMAN & THE QUR'AN
FACE to FACE
(The Contemporary Qur'anic Interpretations)
Reading in the Approach
Al-Insān Wa-al-Qur'ān Wajhan li- Wajh
(Al-Tafāsīr al-Qur'ānīyah al-Mu'āshirah)
Qirā'ah fī al-Manhaj
Ḥmīdah al-Nayfar



www.furat.com

دار فوارت للنشر والاعمال
بيروت - دمشق - القاهرة - الرياض - جدة

يتناول هذا الكتاب أهم ما ينبغي أن نعرفه عن المفسرين في العصر الحديث، نتاجهم وخصوصياته المعرفية والمنهجية.

لكن الأهم من كل هذا هو سعي المؤلف إلى معرفة مدى تغير مكانة الإنسان وطبيعة الوعي الذي يراد منه ذلك أن هذه التفاسير والدراسات القرآنية تحلّي في مستواها المنهجي نظرتها للإنسان الذي يستبطنه هذا الوعي حين يتعامل مع النص القرآني وطبيعة القيم والمبادئ التي يريد أن يظهر بها العالم.

إنّ المؤلف يريد أن يعرف ماذا فعلت الحداثة بالوعي العربي في علاقته بالمقدس والنص المؤسس.

DAR AL-FIKR

3520 Forbes Ave., #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A

Tel: (412) 441-5226

Fax: (775) 417-0836

e-mail: fikr@fikr.com

http://www.fikr.com/

ISBN 1-57547-817-X



9 781575 478173

SROUR ALWANI 2000