الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:.....

رقم التسجيل:.....



قسم الكتاب والسنة

تخصص التفسير وعلوم القرءان

أثر التفسير المعاصر في البناء المعرفي الإنساني

-دراسة تأصيلية-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراة ل م د

تخصص التفسير وعلوم القرءان

إعداد الطالب

عبد المؤمن بلباز

إشراف الأستاذ

د/رضوان لخشين

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ د/ عادل مقراني	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ د/ رضوان لخشين	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د/ محمد الصالح ستي	دكتور	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ د/نورة بن حسن	أستاذ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة 01
أ د / عمر حيدوسي	أستاذ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة 01
أ د/ عبد الكريم رقيق	أستاذ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة 01

السنة الجامعية 2025/2024

CamScanner



شكر وعرفان

أبدأ بحمد الله وشكره على توفيقه وتيسيره إكمال هذا البحث فكل حول وكل قوة وُجِدَتْ في هذا البحث فمنه وحده سبحانه لا شريك له في ذلك فله الحمد أولا وآخرا، ثم الشكر موصول للأستاذ المشرف على الرسالة الدكتور رضوان لخشين على ما قدَّمه فجزاه الله خيرا، والشكر موصول إلى كل الأساتذة في كل المراحل التعليمية بدءا من أساتذة التعليم الابتدائي فالمتوسط فالثانوي وكذا أساتذة التعليم الجامعي سواءا أساتذة كلية الحاج لخضر بجامعة باتنة أو أساتذة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة وأسأل الله لي ولهم ولسائر الأمة المسلمة الهداية للخير والمزيد من العلم والسداد في القول والاعتقاد والعمل إنه ولي ذلك والقادر عليه.

CamScanner

مقدمة

الأطروحة

CamScanner

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الرسول الكريم وعلى الآل والأصحاب أجمعين أما بعد:

فمن المعلوم أنَّ الوحي الإلهي المنزل على النبي الأمي صلى الله عليه وسلم هو منبع قوة المسلمين أيام عزهم ومصدر ازدهار بلدانهم ومَعِينُ ثراءِ علومهم ، وهذا الوحي ما ابتدأ نزوله حتى توجهت إليه سهام التشكيك والطعن من قِبَلِ المعاندين للنبي صلى الله عليه وسلم من المشركين و أهل الكتاب فمن قائلٍ أنَّ هذا الرسول يتكلم بالكهانة ومن قائلٍ أنه يتكلم بالشعر ومن قائلٍ أنه ساحر إلى غير ذلك من التُهَمِ ، وقد كان الرَدُّ من قِبَلِ الله تعالى عليهم بتحدي شعرائهم وكُهَّانِهم وبُلَغَائِهم أن يأتوا بسورة من مثله وكانت آيةُ التحدي الفريدة قاطعةً لألسنتهم وأهوائهم ، وأعجزهم أن يأتوا بكلام مثله إنْ في ألفاظه ومبانيه أو في نظمه ومعانيه.

وبعد أن أَكْمَلَ الله دينَه وأَحْكَمَ آياته ترك رسولُ الإسلام صلى الله عليه وسلم وصيةً عظيمة لأمته لِيُواجِهُوا بها داءا قادما وتصف لهم دواءا ناجعا ، فأخبرهم أنَّ الذين يأتون بعده سيصيبهم اختلاف كثير وتفرق كبير ، وهذا الداء منذ بدأ لم يزل قائما إلى يوم الناس هذا ، ولكن نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم وصف لهم الدواء في الاعتصام بما كان عليه هو وأصحابه عليهم الرضوان ، فكان هذا المنهج الشافي ضامنا وعاصما لهم من التفرق والاختلاف ، فأخذ بعض من أمته بوصيته فحافظوا على العلم الإلهي كما نَزَلَ ، وَرَغِبَ البعض الآخر عن الدواء فتفرَّقتْ بهم السُبُلُ وتَشَعَّبَتْ بهم المناهج. ومن أجل أن تُعْطِيَ تلك الفرق العقديةُ الشرعيةَ لمعتقداتها وأفكارها جَعَلَتِ القرءانَ وتفسيرَه غطاءا ظاهرا لها كما جعلت التأويل دثارا باطنا على عقائدها التي تبتعد قليلا أو كثيرا عن منهج المسلمين الأوائل.

ثم بعد انقضاء عهود الصحابة والتابعين نشأتْ مدارسُ تفسيرية مختلفة فاعتنى بعض المفسرين بجوانب البيان والبلاغة وبرز فيه أكثر من غيره ، و قَصَدَ آخرون إلى الاهتمام بالإشارات والإيحاءات القرءانية ، وغَلَبَ على بعضهم التفسيرُ بالمأثور أو التفسير بالرأي ، ومع ظهور تقعيد العلوم وظهور التخصصات العلمية زادت تبعا لذلك كثرة التفاسير ، وصار علم التفسير وسيلةً لإظهار الميولات العقدية المختلفة و ميدانا تَبْرُزُ فيه التخصصات العلمية المتشعبة.

إنَّ كل تلك القرون حملت جدليات كثيرة مثل جدلية النقل والعقل وجدلية الاجتهاد والتقليد وجدلية الأثر والرأي دون أن ننسى الجدلية الكبرى جدلية الأصالة والمعاصرة بين ما هو موروث وبين ما

CamScanner

هو معاصر ، كما لم تخل تلك القرون من ظاهرة التجديد للدين خاصة في أصله العقدي كونه هو الأصل و الأساس لكل الجدليات بعده ، فمن يعرف صحيح الاعتقاد سيعرف حتما صحيح التفاسير وصحيح الفقه وصحيح السلوك لأنّ العقيدة الصحيحة قائمة أساسا على الاستدلال ثم الاعتقاد فالعلم الإلهي حاكم على الاعتقاد البشري وليس العكس.

بالعودة إلى جدلية الأصالة والمعاصرة نجد أنها لم تخبوا في كل قرن ولكن في القرون الأخيرة لمجتمعنا المعاصر الذي أصابه بلاء الاستعمار الذي تحكّم في بلاد المسلمين سياسيا وعلميا واقتصاديا ولم يكد يخرج حتى خلّف وراءه الأمة الواحدة أمّما متفرقة تأثّرت هويتها وصارت محل جدل، فاختلف المنتسبون إلى البلد الواحد في كيفية النهوض والتقدم ، فالمتأثرون بالهوية الاستعمارية رأوا أنفسهم مغلوبين وصدقت عليهم نظرية اتباع المغلوب للغالب ، والمتأثرون بهوية ما قبل الاستعمار رأوا أن الرجوع إلى الأصل والبناء عليه هو الطريق الصحيح ، ولكن وجدوا أنفسهم بين عوائق فرقٍ متعددة تَدّعي الأصالة وعوائق مناهج حداثية تَدّعي المعاصرة.

ومن هنا اتجهت الدراسات المعاصرة إلى قلب الهوية المسلمة وهو الوحي عموما والقرءان الكريم خصوصا فنشأت مدارس في شرق العالم الإسلامي ووسطه وغربه تُنادي بالإصلاح وبالمُوَاءَمَةِ بين الأصالة والمعاصرة ، كما نشأت تيارات من خارج الدائرة الإسلامية تُنادي بِجَعْلِ الدين خادما للعولمة وغيرَ مُعِيقٍ لها ، فوجد المسلمون أنفسَهم مرة أخرى بين اتجاه إصلاحي من داخل الدائرة الإسلامية واتجاه حداثي من خارجها وتَزَاحَمَتْ مناهجهما في ميدان التفسير.

و لأنَّ كُلاً من التيَّارَيْنِ اختلفا في طريقة تفسير القرءان الكريم فقد تباينت آثارهما على المطَّلِع على نِتَاجِهِمَا ، ولأنَّ التفسيرَ كَعِلْمٍ له أثر كبير في القديم والحديث في تشكيل معارف الإنسان المسلم فقد كانت آثار التيار الإصلاحي والحداثي أكثر أثرا وحضورا ، ومن أجل الكشف عن تلك الآثار يأتي هذا البحث كمحاولة علمية لدراستها تحت عنوان:

-أثر التفسير المعاصر في البناء المعرفي الإنساني دراسة تأصيلية".

إشكالية البحث

أُحَاوِلَ من خلال هذا البحث الإجابةَ عن عديد الإشكالات ذات الصلة بقضية " التفسير المعاصر " وكذا حضوره في معارف الإنسان المسلم وتَأثُّرِه به ، وقد صُغْتُ مضامينَ تلك الإشكالات في الأسئلة التالية:

1- هل يُعَدُّ مصطلح "التفسير المعاصر" مصطلحا جديدا أم أنَّ له حضورا نسبيا في كل عصر؟ وماذا يعني إِضَافَةُ وصف المعاصرة لعلم التفسير؟.

2- إلى أيِّ مدىً يُسَاهِمُ " التفسير المعاصر" في عملية تجديد الدرس القرءاني ؟ وكيف يمكن لضوابط الاجتهاد أن تصون القرءان من مزالق إخضاعه للنظريات الإنسانية الحديثة؟.

3- كيف استطاع الاتجاه الإصلاحي في التفسير التوفيقَ بين الاتصاف بالمعاصرة في تَنَاوُلِهِ لِلدَّرْسِ القرءاني وبين الأصالة المستمدة من قواعد التفسير الموروثة جيلا بعد جيل ؟ و ما هي أبرز المخرجات والآثار المعرفية الناتجة عن تَوَجُّهِهِم ؟.

4- ما هي المنطلقات المعرفية التي جعلت التيَّار الحداثي في التفسير ورُوَّادَه يَتَأَثَّرُون بكلمة "المعاصرة" إلى درجة استبدالهم مصطلح " التفسير" بمصطلح "القراءة" ، واستبدالهم قواعد التفسير المعروفة بمنجزات العلوم الاجتماعية والإنسانية؟ وما هي المخرجات والآثار التي برزت نتيجةً لتطبيقاتهم الجديدة على القرءان الكريم وتفسيره؟.

أهداف البحث:

تستعين البحوث العلمية عموما بعديد المناهج البحثية وسعة المعطيات والتراكمات القَبْلِيَة من أجل تحقيق غايات يمكن لِلْمُطَّلِعِ عليها تقييم البحث سلبا أو إيجابا ، وكذا تحديد ثغرات أو فجوات تكون سببا لبعث أطروحات جديدة ، ومن خلال ما توفر لي من مصادر وما جمعته من معطيات حول موضوع "أثر التفسير المعاصر" يمكن القول أنَّ هذا البحث يَتَّجِه لتحقيق الأهداف الآتية :

1- إدراك مدى تأثير مصطلح " المعاصرة" على التفسير وعلومه ، ومعرفة حدود استعماله بما لا يُخِّلُ بقواعد التفسير ومقاصده ، وكذا تحري الاحتياط في إطلاق مصطلح " الأصالة" على التراث التفسيري وذلك بمحاكمته إلى معيار العقل الصريح والنقل الصحيح.

CamScanner

2- الوقوف على نماذج كاشفة لتأثير الشخصية الإصلاحية والحداثية على الدرس القرءاني وتقييم مخرجاتهما المعرفية التي هي نتاج تفاعل بين " الاتجاه" المتعدد وبين " العلم القرءاني"كموضوع للتطبيق والبحث .

3- إثراء حقل الدراسات الشرعية عموما والتفسيرية خصوصا ببحوث معاصرة وذي صلة بالواقع.

أهمية الموضوع:

تعتبر المواضيع التي لها علاقة بالواقع من أكثر المواضيع تأثيرا في البحث العلمي لكثرة المتكلمين فيها من المتخصصين وغيرهم ، فالحداثة والأصالة والمعاصرة كلها كلمات مفتاحية بخاصة إذا ما تَعَلَّقَ الأمر بالدين ودراساته ، وفي زماننا هذا يعتبر موضوع التحديد مطروحا بقوة سواءا في الأوساط الأكاديمية أو الإعلامية وحتى في الأوساط السياسية ، ومن هذا المنطلق تتجلى أهمية هذه الدراسة العلمية فيما يلي :

1- هذا الموضوع في التفسير المعاصر وأثره له علاقة بالقرءان الكريم فكثيرا ما تثار نقاشات وجدليات أين يتم ربطها به استدلالا وتبريرا وحينئذ تقوم قراءات مختلفة في تفسير الآيات القرءانية بين تيار الحداثة و بين الإصلاحيين أو حتى بين التراثيين.

2- اهتمام الحداثيين وغيرهم بالتفسير يدل دلالة واضحة على أن القرءان الكريم يعتبر المصدر والمنبع الذي يُحَرِّك المجتمع المسلم ولهذا دائما ما يُسْتَهْدَفُ بعديد الوسائل كوسيلة التأويل ووسيلة المصلحة ووسيلة المقاصد ووسيلة "تغير الأحكام لتغير الأزمان" إلى غير ذلك.

3- تكمن أهمية الموضوع في كونه حقلا علميا مفتوحا تتحدد فيه البحوث التي تُلْقِي الضوء على مفاهيم الإصلاح والمعاصرة وتروم الطريق الصحيح للتحديد وتمييزه عن الطريق الخطأ الذي يتغطى باسم "الجديد" .

4- يُعَدُّ التفسير المعاصر من المواضيع التي تناقش "جدلية الاجتهاد والتقليد" وضوابطهما وما يتفرع عن تلك الجدلية من إساءة استعمال مصطلح "التقليد" كأداة لإعاقة الإصلاح والتحديد وتنقية الموروثات التي أحدثتها الفرق الضالة في الدين ، ومن جهة أخرى إساءة استعمال مصطلح "الاجتهاد" كأداة لتجاوز الأحكام الشرعية والانسلاخ منها بدعوى المصلحة والمقصد والواقع .

CamScanner

5- هذا النوع من الدراسات يُبيِّنُ بعض المواقف والأفكار الخاطئة سواءا عند الاتجاه الإصلاحي أو الاتجاه الحداثي الذي قد يصلُ بنا حدُّ الانحراف والبعد عن الدين في كثير من الأحيان.

أسباب اختيار الموضوع:

هذا الموضوع قُرِّرَ عَلَيَّ من طرف إدارة الجامعة إلا أنَّ كل موضوع مهما كان تتحاذبه أسباب علمية وأسباب ذاتية تَفْرِضُهُ ، وتفصيلها كالتي:

أ- **الأسباب العلمية**: وتظهر من خلال ما يلي :

✓ موضوع الحداثة له شهرة من حيث إثارته للخلاف وسط المجتمع الإسلامي مما جعله محط اهتمام من طرف الباحثين وكذا من طرف مراكز ومخابر البحث العلمي.

✓ حساسية المواضيع الدينية عموما والقرءانية خصوصا إذ أن أي تناول لها من منطلق غير علمي يؤدي إلى ظهور حركة عنيفة مبنية على الحمية والحماس والعاطفة ، ومن ثمَّ ظهور أفكار التطرف وكذا أحكام التكفير غير المنضبط وهذا كله يجعل من الدراسات العلمية الجادة مطلوبة أشد الطلب من جهة حمايتها للمبادئ والقيم الدينية الصحيحة ومن جهة تقييم هذه الأفكار الحداثية وعدم ترك الفراغ لغير المتأهلين أن يَرُدُّوا على الحداثيين.

ب- **الأسباب الذاتية**: وتتجلى في الآتي:

✓ الرغبة في التعلم والإطلاع على كل من المدارس الإصلاحية والاتجاهات الحداثية وزيادة الوعي في التفريق بين المفاهيم الصحيحة والخاطئة.

✓ نيل الأجر والثواب من خلال بذل الوسع في إثراء حقل التفسير وعلومه بدراسات جديدة وجادة ونافعة سواءا للمتخصصين أو غيرهم ممن لهم اهتمام بعلوم الشريعة.

الدراسات السابقة:

يتَّسِمُ العلم بالتراكمية فتجد اللاحق يبني على جهود السابقين ويستفيد منهم ، ثم قد يزيد عليهم في تحقيق بعض الموضوعات ، وربما قد يتعقبهم فيما لم يُوفَّقُوا فيه فكما يقال "لكل جواد كبوة"

CamScanner

وهذا شأن كل الدراسات العلمية ، ومع أن بحثي هذا جديد ومعاصر إلا أنه موجود ومنثور في ثنايا الدراسات الأكاديمية والكتب المتخصصة مثل :

1- أطروحة دكتوراة بعنوان " نظرية المعرفة بين القرءان والفلسفة" للدكتور راجح عبد الحميد الكردي ، وقد تَنَاوَلَ فيها طبيعة "المعرفة" من خلال القرءان الكريم ومفهومها من خلال الفلسفة ، كما دَرَسَ أَصْلَها وطُرُقَها وأنواعها ، جدير بالذكر أنني اعتمدت على دراسته من أجل تشكيل تصور عام حول مفهوم " البناء المعرفي" الوارد في عنوان بحثي ، كما يجدر التنبيه إلى أنَّ الدكتور قد استعمل المنهج المقارن في طبيعة "المعرفة" من منظور القرءان ومقارنتها بمنظور الفلسفة ، وتختلف أطروحتي عن دراسته في التعرف على أثر الدرس التفسيري في "المعرفة" الإنسانية .

2- أطروحة دكتوراة لفهد الرومي بعنوان "اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر" وقد اسْتَفَدْتُ منها في صياغة مراحل التفسير ، وقمت بإدخال ثنائية "التفسير الموروث" و"التفسير المعاصر" إليها ، كما اسْتَعَنْتُ ببحثه المذكور في صياغة الآثار المتعلقة بتفسير محمد عبده حيث ذكر الدكتور عديد مخرجات المدرسة العقلية الحديثة منها قضية الحرية وقضية التقريب بين العلم والدين ، جدير بالذكر أن للباحث فهد الرومي بحثٌ خاصٌ بعنوان: " منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير " حيث خصَّص فيه بابا حول " أثر المدرسة العقلية في الفكر الإسلامي" وهذا العنوان يشبه نوعا ما عنوان أطروحتي في " أثر التفسير المعاصر في البناء المعرفي" ، وقد ذَكَرَ من الآثار " التفسير العلمي" والذي بدأه الأفغاني ثم حذا حذوه الإمام محمد عبده ثم اتسع على يد الشيخ طنطاوي جوهري .

3- من الدراسات الجزائرية أطروحة دكتوراة بعنوان " النص القرءاني وآليات الفهم المعاصر" للدكتور حمادي هواري من جامعة وهران ، وقد تَنَاوَلَتْ عِدَّةَ جوانب فيما يَخُصُّ القراءةَ المعاصرة ومفهومَها ، وكذا نماذج من هذه القراءات كقراءة أركون وحامد أبو زيد والتي شَكَّلَتْ تقاطعا مع بحثي من حيث أنَّ كلاهما تَأَثَّرا بفكر الحداثة و حاولا تطبيقه على الدرس القرءاني ، إلا أنَّ دراستي تنفرد بذكر "الآثار المعرفية" الناتجة عن تلك التطبيقات الحداثية.

4- كتاب "التفسير والمفسرون" لمحمد حسين الذهبي ، وكذا "اتجاهات التفسير في العصر الراهن" لعبد المجيد عبد السلام المحتسب ، وَكُلًّا من المصدرين اعْتَبَرْتُهُما كدواعم للاتجاه المعاصر في التفسير .

5- حاولت الاعتماد في دراستي للنماذج المختارة في الاتجاه الإصلاحي والاتجاه الحداثي على المصادر من الدرجة الأولى وهي تلك التي كتبها المؤلف بنفسه أو أقرب تلاميذه ، فمن ذلك اخترت كلاً من تفسير المنار وخاصة الأجزاء الأولى لدراسة الفهم المعاصر لمحمد عبده وكذا " تفسير سورة الفاتحة" له ، وأما عبد الرحمان السعدي وعبد الحميد بن باديس فاخترت كلًا من " تفسير الكريم الرحمان في تيسير كلام المنان" و " مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير" .

6- وعلى نفس النسق اخترت المصادر الأولى لأصحاب الاتجاه الحداثي وهذا مثل كتاب " العلمنة والدين " و " الأنسنة والإسلام" و كتاب " من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" هذه الكتب الثلاث كلها لمحمد أركون ، وأما نصر حامد أبو زيد فقد اعتمدت أساسا على كتابه " الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" و " مفهوم النص دراسة في علوم القرءان" ، وأما محمد شحرور فرجعت إلى كتابه " دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم" و " الكتاب والقرءان".

والغرض من كل هذا العرض للدراسات السابقة أن أبيّن أنّ المادة العلمية موجودة ومشوّقة في بطون الكتب ولم أقم إلا بدور الجامع بأمانة والمحلّل لها قدر الجهد والاستطاعة.

حدود البحث:

إن كلمة "المعاصر" الواردة في عنوان البحث تعتبر مُبْهَمَةً نوعا ما من حيث تحديد وقت تنطلق منه ، من هذا المنطلق اخترت في بحثي هذا أن تكون مقيدة من أجل التحكُّم في المادة العلمية فجعلت "المائة سنة الماضية" كمعيار نسبي للمعاصرة ، وعلى هذا فابتداءها ستكون من أوائل القرن العشرين إلى وقتنا هذا ، ثم إن التفاسير المعاصرة وكذا القراءات الحداثية في هذه المدة المذكورة كثيرة جدا فاخترتُ هي الأخرى تقييدها بنماذج معينة فاخترتُ في الاتجاه الإصلاحي ثلاثة نماذج وهي كالآتي : من وسط العالم الإسلامي اخترت محمد عبده ومن المشرق الإسلامي اخترت عبد الرحمان السعدي ومن المغرب الكبير اخترت عبد الحميد بن باديس ، وأما في الإتجاه الحداثي فاخترتُ من وسط العالم الإسلامي نصر حامد أبو زيد ، ومن المشرق الإسلامي محمد شحرور ومن المغرب الكبير محمد أركون ، ومع كل شخصية اخترت لها أثرين فجاء المجموع كله اثنا عشر أثرا معرفيا للتفسير المعاصر على البناء المعرفي الإنساني .

المنهج المتبع في هذا البحث:

بما أن الدراسة قائمة على عرض وتحليل الآثار التي خلّفها أصحاب التفاسير و القراءات المعاصرة فإنَّ أكثر منهج من حيث الحضور هو المنهج النقدي التحليلي ، فكثيرا في دراستي للآثار التي ترتبت كمخرجات لنتاج كل مفسر وقارئ منهم أسوق كلامهم ثم أُعَقِّبُهُ بالتحليل اللازم وأُعْرِضُهُ -بحسب الطاقة- على الأدلة العلمية والقواعد العقلية و أُحَاكِمُهُ إلى أصول الشريعة.

منهجية كتابة البحث:

1- اِلْتَزَمْتُ في ذِكْرِ الآيات القرءانية نَقْلَهَا كما كُتِبَتْ في المصحف بالرسم العثماني مع ذِكْرِ اسم السورة ورقم الآية.

2- اِكْتَفَيْتُ في تخريج الأحاديث إن كانت صحيحة إلى صحيح البخاري أو صحيح مسلم فإن لم أجده عندهما أَكْتَفِي بِالْعَزْوِ إلى مصدر واحد مع ذِكْرِ درجة الحديث من حيث الصحة والضعف معتمدا في ذلك على كتب الإمام الألباني رحمه الله.

3- أُوَثِّقُ كلَّ النصوص والآراء والاقتباسات إلى أصحابها من دراساتهم الأصلية واجتنبت الإحالة إلى الوسائط إلا في حالة تعذر العثور على المصدر أو المرجع الأصلي.

4- حاولت في كثير من الأحيان أن أتجنَّب ما يُسَمَّى " القَصَّ واللَصْقَ" في الاقتباسات بل عَمَدْتُ إلى التصرف فيها إما بقطع بعض الجمل والعبارات التي قد لا تخدم البحث أو بنقل الاقتباس بالمعنى وقد نَبَّهْتُ على كل ذلك في الحاشية بذكر كلمة " بتصرف".

5- في توثيق الأقوال إذا نقلت كلام المؤلف بألفاظه فإني أضع إشارة الإشالة [" "] في بداية الاقتباس وآخره ، وأما إذا قمت بصياغة كلامه بألفاظي الخاصة فأكتفي بالتهميش بلا وضع الإشالات.

6- تَرْجَمْتُ للأعلام والباحثين الواردين في البحث وعَزَوْتُ الترجمة إلى الكتب الأصيلة بخاصة منهم رُوَّادُ الاتجاه الإصلاحي ، أما رُوَّادُ الاتجاه الحداثي فَقَلَّمَا وَجَدْتُ من تَرْجَمَ لهم فَاسْتَعَنْتُ بحديثهم عن حياتهم الخاصة في ثنايا كتبهم ، وقد ألجأ أحيانا قليلة إلى بعض من المصادر غير المعتمدة كموسوعة الويكيبيديا.

CamScanner

7- الْتَزَمْتُ في الإحالة على المصادر والمراجع بذكر الكتاب ثم المؤلف ثم المحقق إن وُجِدَ ثمّ دار النشر و المكان ثم سنة الطبع ثم ذِكْرِ الجزء والصفحة ، ثم أَكْتَفِي حال تَكَرُّرِ الرجوع إليه بذكر الكتاب ومؤلفه مع ذكر الجزء والصفحة.

8- وَضَعْتُ جملة من الفهارس تكون بمثابة الدليل على مضمون البحث وهي كالآتي فهرس الآيات القرءانية ، فهرس الأحاديث النبوية والآثار ، فهرس للمصادر والمراجع حسب الترتيب الألفبائي ثم أخيرا فهرس الموضوعات.

خطة البحث:

تُبْنَى الخطط البحثية للأطروحات الجامعية على تحديد صلب البحث أولا لأنه الأساس الذي تبنى عليه المواضيع العلمية وهو المعني بالأصالة بإشكالية البحث ، و من خلال عنوان هذه الرسالة نلحظ أنَّ صلب البحث سيكون في " الآثار المعرفية" للتفسير المعاصر سواءا منه الإصلاحي أو الحداثي ، ثم بعد تحديد صلب البحث تأتي المواضيع الفرعية الخادمة له وهي على درجات من حيث اقترابها من الموضوع الرئيسي ، و من ذلك "التعريف بالتفسير المعاصر" وكذا محاولة تلمس "المسيرة التاريخية للتفسير من القديم إلى عهودنا هذه" ، وكذا "التعريف برواد كل من الاتجاهين الإصلاحي والحداثي" المعنيين بالدراسة فجاءت الخطة البحثية كالآتي:

الفصل الأول : في المقدمات التمهيدية وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث تناولت في الأول منها "**التعريف بالتفسير المعاصر**" بدءا من مفهوم التفسير وعلاقته بالتأويل وصولا إلى تحديد نسبية كل من مفهوم التفسير الموروث والتفسير المعاصر وكذا ذَكَرْتُ مفهوم القراءة المعاصرة عند الحداثيين ، ثم في المبحث الثاني خصصته لدراسة كلمة "**البناء المعرفي**" والفرق بين العلم والمعرفة ثم حاولت دراسة أثر القرءان في المعرفة بمقارنة حال العرب الذين نزل فيهم القرءان قبل الوحي وبعده ، وكيف غيَّر القرءان منابع المعرفة الجاهلية من أول منبع وهو الشرك إلى أحسن وأصدق منبع للمعرفة الصحيحة وهو التوحيد ثم في المبحث الثالث : درست "**السياق التاريخي للتجديد في التفسير**" إذ أنه بعد أن غيَّر النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي حال العرب وتركهم على البيضاء جاء الدور في معرفة ما وَرَّثه النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة من علم وكان التفسير في طليعة ذاك العلم ، وقد حاولت إدراج كل من التفسير الموروث والتفسير المعاصر في تاريخ علم التفسير من العهود الأولى وصولا إلى عهود المتأخرين والحاجة إلى تجديده.

CamScanner

ثم **الفصل الثاني** والذي جاء في دراسة كل من "**الآثار المعرفية لرواد الاتجاه الإصلاحي في التفسير**" وقد قسمته إلى أربعة مباحث ، وقد افتتحته "**بمقدمة عن الإصلاح في العهد الحديث**" ووصف لحاضر العالم الإسلامي ، وقد أتى المبحث الأول على ثلاثة مطالب الاول منها في " **ترجمة محمد عبده**" بدءا من الواقع السياسي والعلمي لمصر وصولا لمنهجه ونظرته التجديدية للتفسير، ثم عقدت مطلبين تحت كل مطلب أذكر أثرا معرفيا لتفسيره ، وقد أتى الأول منهما في "**التفسير العلمي**" و الثاني في " **إدخال المضامين الحضارية والمدنية في التفسيرمن أجل إثبات البعد العالمي للإسلام** " ، وأما المبحث الثاني فهو خاص بعبد الرحمان السعدي فعقدت "**ترجمة**" له ولنظرته للتفسير ثم جعلت له أثرين معرفيين لتحديده التفسيري الأثر الأول بعنوان " **نقد وتصفية التفسير الموروث وبَعْثُ التفسير المصفى القائم على ثنائية التصفية والتربية** " والثاني في " **أثر التفسير في البناء الأخلاقي والسلوكي للمسلم** ، وأما المبحث الثالث في هذا الباب فهو خاص بعبد الحميد بن باديس "**فترجمت له**" وجعلت له أثرين معرفيين لتفسيره الأول "**في القياس النهضوي**"" والثاني في **الهوية الجزائرية وتصحيحها**" ، وقد ختمت الفصل "**بموازنة علمية للشخصيات الثلاث**" وهو المبحث الأخير.

وأما **الفصل الثالث** فهو في "**الآثار المعرفية للقراءات الحداثية للقرءان الكريم**" وقد قسمته إلى أربعة مباحث الأول منها خاص بمحمد أركون ، وفيه ثلاث مطالب الأول في "**ترجمته**" والمطلبين بعده في الأثر المعرفي الأول والمتمثل في "**ماهية الوحي من المنظور الحداثي**" والأثر الثاني في "**مناقشة الوحي المنطوق والوحي المكتوب**" ، والمبحث الثاني خاص بنصر حامد أبو زيد حيث جاء المطلب الأول فيه في "**ترجمته**" ثم الأثرين المعرفين لاتجاه الحداثة عنده في مطلبين الأول منهما "**في ثنائية المُنْتَج والمُنْتِج في مفهوم النص**" والثاني في "**نقد منظور نصر حامد أبو زيد لرسالة الشافعي**" وأما المبحث الثالث فهو خاص بمحمد شحرور وقد بدأت "**بترجمته**" في المطلب الأول ثم المطلب الثاني في مناقشة "**منهجه التفكيكي للمفردات القرءانية**" وقد نقدت فهمه للمفردات القرءانية في ضوء منهج الراغب الأصفهاني في كتابه "مفردات القرءان" ، وأما المطلب الثالث فقد جاء في مناقشة "**التحرر من التشريع بفصل السنة عن القرءان عند شحرور**" بناءا على فهمه الحداثي للبيان النبوي ، ثم ختمت هذا الفصل بمبحث رابع في "**الموازنة العلمية بين الشخصيات الثلاث**" تماما كما فعلت في الفصل الثاني الخاص بالاتجاه الإصلاحي ، ثم ذيلت الأطروحة بخاتمة فيها أهم النتائج التي توصلت إليها ثم التوصيات المقترحة وصولا إلى ذكر الفهارس وملخص الأطروحة باللغات الثلاث.

CamScanner

صعوبات البحث:

تعتبر المواضيع المعاصرة في البحث العلمي صعبة الدراسة ليس من ناحية المادة العلمية وأصالتها وحسب بل من ناحية أنَّ رسالة الدكتوراة تتطلب تَلَمُّسَ الجديد وإثراءَ ميدان التخصص وانعكاساته على الروابط الموجودة بينه وبين الميدان العام ، فمثلا في بحثنا هذا تتجه هذه الرسالة إلى تحقيق الجديد في حقل التفسير المعاصر كتخصص وكذا إدراك الروابط العامة بينه وبين ميدان العلوم الإنسانية والإجتماعية فعمل باحث الدكتوراة ليس جمع المادة العلمية وقَصِّهَا ولَصْقِهَا بل يحتاج الباحث إلى تحليل لها وتنقيتها وإدراك العناصر الضعيفة من القوية ، ولأنَّ بحثي له علاقة بالحداثة فإن أصعب شيء واجهني هو محاولة تَفَهُّم الجانب الفلسفي للحداثيين من أجل فهم لغتهم ورموزهم وهذا كله يأخذ وقتا طويلا ، ثم الأمر الآخر الذي صَعَّبَ البحث هو اعتماد الحداثيين على بعض موروثات الفرق الضالة كالصوفية والمعتزلة وأكثر من ذلك أنهم دائما ما يمزجون بعض الصواب بكثير من الخطأ كاستغلال بعض الألفاظ الشرعية كالمصلحة والمقصد وغيرها وهنا يحاول الباحث أنْ يُمَيِّزَ بين الخطأ والصواب ثم نَقْدِ الخطأ وكذا نَقْدِ استغلال ما هو صواب كَشِعَارٍ ضَمَّنَهُ الحداثيون معان فاسدة.

❖ وفي الأخير ليس لي إلا أن أقول أنه ما من بحث إلا ويعتريه النقص مهما حاول صاحبه إتمامه ، وإن دلَّ هذا على شيء فإنه يدل على استحقاق المخلوق للنقص والعجز والجهل واستحقاق الخالق وحده سبحانه وتعالى للكمال والقدرة والعلم ، ولكن حسبنا قول نبينا صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بالنيات) ثم سعينا في اتباع منهج علمي صحيح في مناقشة المسائل والموضوعات ، وتَقَيُّدِنا بأدبيات البحث العلمي وفي مقدمة تلك الأدبيات أننا نناقش المسائل لا أصحابها فإذا خَطَّأْنَا قولا أو موقفا لأحد الشخصيات المذكورة في البحث فإنَّ مَبْلَغَنَا القولُ والموقفُ دون قائله وصاحبه فلعل له عذرا أو لعلنا أسأنا فهمه ، زِدْ على ذلك أنَّ الحكم على الأعيان لا يكون إلا للراسخين ، ولهذا حاولت التزام قاعدة " الرَدُّ على الخطأ لا على المخطئ" و"مناقشةُ البحث لا الباحث"، ما استطعت إلى ذلك سبيلا والله تعالى أعلم وسبيله أهدى وأقوم والصلاة والسلام على النبي الكريم وأصحابه الأخيار وتابعيهم ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

CamScanner

الفصل الأول

في المقدمات التمهيدية

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: مفهوم التفسير المعاصر

المبحث الثاني: المعرفة الإنسانية قبل نزول القرءان وبعده

المبحث الثالث: السياق التاريخي للتجديد في التفسير

CamScanner

المبحث الأول: مفهوم التفسير المعاصر

تُعَدُّ المفاهيم الجديدة في العلوم من مميزات العصر الحديث في حقل الدراسات الإنسانية بشكل عام والدراسات الإسلامية بشكل خاص ، وهي ظاهرة جديدة قد تَسْتَحِقُّ بحثا مستقلا بذاته مُحاطا بالظروف الواقعية التي أَنْتَجَتْهَا وبخاصة بعد أن قامت شروح مختلفة لكل مفهوم حيث تكون متقاربة أحيانا وتصل إلى حد التضارب والتناقض أحيانا أخرى ، ومن بين تلك المفاهيم ما يُسمَّى في حقل الدراسات القرءانية ب " التفسير المعاصر" الذي هو موضوعنا المُسْتَهْدَفُ بالأصالة في هذا البحث وحتى لا أتسرَّع في وضع تعريف له رأيت لزاما أن أقوم بعملية تشريح له من أجل أن أصِل إلى مفهومه وما المراد منه بدءا من تحليل المفردات المكوّنة لهذا المركب الإضافي وصولا إلى تصور شامل له في آخر هذا المقدمة فأقول وبالله التوفيق:

المطلب الأول: تعريف التفسير لغة واصطلاحا والفرق بينه وبين التأويل

الفرع الأول: الجانب اللغوي: وردت كلمة التفسير في القرءان مرة واحدة فقط في قول الله تعالى : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾ الفرقان [33].

هذه الآية جاءت في سياق الردِّ على المشركين الذين ما فَتِئُوا يُوردون الشُبَهَ والأقاويل في التشكيك في الوحي ونبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، يقول الطبري(310هـ) مُفَسِّرًا إياها بقوله: " ولا يأتيك يا محمد هؤلاء المشركين بمَثَل يضربونه إلا جئناك من الحق بما نُبطِل به ما جاءوا به ، وأحسَنَ منه تفسيرا"[1] وقد فسَّر ابن عباس التفسيرَ هنا ب " التفصيل" كما فسَّر تلميذه مجاهد الكلمة ب" البيان"[2] .

ويقول الرازي(604هـ) مُفَسِّرًا الآية بقوله: " (ولا يأتونك بمثل) من الجنس الذي تقدم ذِكْرُه من الشبهات إلا جئناك بالحق الذي يَدفَع قولهم .. وبَيَّن- سبحانه- أنَّ الذي يأتي به أحسنُ تفسيرا لأجل ما فيه من المزيَّة في البيان والظهور"[3].

من خلال ما تقدم ذِكْرُهُ يَتَبَيَّنُ لنا أن كلمة التفسير في القرءان جاءت وصفا للوحي – كتابا أو سنة- الذي يُوَضِّحُ الحق ويَرُدُّ على الباطل ، أي أنَّ الآيات التي نزلت لتَكشِف عن الشبه التي يقولها

---

[1]- جامع البيان عن تأويل آي القرءان ، محمد بن جرير الطبري ، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، دار هجر –القاهرة- ط1(2001) ، ج17،ص447.

[2]- المصدر نفسه ، ج17ص448 بتصرف.

[3]- مفاتيح الغيب ، الرازي ، دار الفكر ، ط1(1981)، ج24، ص79-80 بتصرف.

المشركون في القرءان تُسمَّى " تفسيرا"، ومن جهة أخرى نرى أن القرءان بقي محافظا على مدلولها اللغوي الذي حذا حذو المعنى القرءاني ، فقد جاء في كتاب العين ما نصُّه : " الفَسْرُ هو بيان وتفصيل الكتاب وفَسَرَهُ يَفْسِرُه فَسْرا ، وفَسَّره تفسيرا ..وكل شيء يُعرَفُ به تفسير الشيء فهو التَفْسِرَة"[1] ، كما نَقَلَ هذا المعنى ابن منظور(711هـ) بقوله :" الفَسْر : البيان ، يقال فَسَرَ الشيءَ وفسَّره أي أبانه ، والفَسْرُ كشفُ المغطّى "[2].

يقول محمد حسين الذهبي(1977هـ)[3]:" ومن هنا يتبيَّن لنا أن التفسير يُستَعْمَلُ لغة في الكشف الحسي وفي الكشف عن المعاني المعقولة ، واستعماله في الثاني أكثر من استعماله في الأول "[4].

أيضا من الكلمات التي يقترب معناها من معنى التفسير كلمة "البيان" وبخاصة وقد أضافها الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم كوظيفة من وظائفه قال تعالى ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ النحل [44]، و من اللاّفت للنظر أن هذه الكلمة جاءت لتدُلَّ على العلاقة الوطيدة بين القرءان والحديث فكل ما كشفه النبيّ من غموض أو غرابة أو إشكال[5] ورد في القرءان يُسمَّى "بيانا" ، وهذا الكشف النبوي قد يكون قولا أو فعلا أو تقريرا ، وهذا البيان لا شك في أنَّه موصوف بالصفتين المذكورتين في آية الفرقان وهما : أنَّه حق ، وأنَّه أكثر حُسْنًا من أي تفسير آخر.

ولأنَّه بالمثال يَتَّضِحُ المقال فلو أخذنا كلمة " الصلاة" الواردة في القرءان فإننا نقول أن الأقوال والأفعال النبوية المتعلقة بقضايا الصلاة قد دخلت كلها تحت مسمى " البيان" الوارد في الآية الآنفة الذكر.

---

[1] ـ العين ، المنسوب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي ، ت: عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1(2003) ج3ص321.

[2] ـ لسان العرب ، ابن منظور ،دار صادر – بيروت- ط1(1883)،ج5ص55.

[3] ـ محمد حسين الذهبي (1915-1977) : من علماء الأزهر ، تخرّج في جامع الأزهر وعمل مدرسا في عديد البلدان الإسلامية كالسعودية والكويت وبغداد ، عُيِّن عميدا لكلية الشريعة بجامع الأزهر ، ثم وزيرا للأوقاف ، من مؤلفاته كتابه الجليل " التفسير والمفسرون" [ذيل الأعلام ، أحمد العلاونة ، دار المنارة - جدة – ط1(1998) ، ص174 بتصرف.].

[4] ـ التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ، مكتبة وهبة – القاهرة- ج1ص12.

[5] ـ لا أقصد هنا الغموض أو الإشكال أو الغرابة من الناحية اللغوية وإنما من الناحية الشرعية ، فكلمة الصلاة مثلا ليست بعربية على اللغويين الذين نزل فيهم القرءان ، ولكن غموضها إنما هو من الناحية الشرعية التي لاتُدرَك معناها إلا بنقل شرعي صحيح ، وهذا -والله أعلم- يمكن القول أن الإشكال الذي يرد في هذه الآية التي تدل على أن في القرءان أشياء غامضة أو غريبة أو مشكلة ثم يوردون الآيات التي تدل على أن القرءان مبين ومفصل كل هذا لا يتعارض إطلاقا ، فوصف البيان في قوله مثلا (بلسان عربي مبين) يُقصَدُ به الناحية اللغوية لا الشرعية ، على خلاف الآية المذكورة في بيان النبي صلى الله عليه وسلم فهي مقصودة من الناحية الشرعية .

ولو أخذنا كلمة " التفسرة" التي وردت في كلام الخليل بن أحمد(170هـ)[1] والتي وضعتها العرب علَمًا على كل ما يتوقَّف بسببه الكشف والإيضاح ، فَيَسُوغُ لنا أن نقول أن الآية التي لا يُعرف غامضها إلا بالرجوع إلى كتب اللغة أو كتب الحديث أو كتب الأصول وغيرها أنَّ كل هذه الوسائل تسمى " تَفسِرة" للقرءان لا هي التفسير عَيْنُهُ ، وانظر إلى صاحب البرهان إذ يقول :" أصل (التفسير) في اللغة من التفسرة ، وهي القليل من الماء الذي يَنظُر فيه الأطباء فكما أنَّ الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصتها ومعناها والسبب الذي أُنزِلَتْ فيه"[2] .

إذن مما لا يَسُوغ أن نُعَرِّف التفسير بوسائله ، أو أن نُدْخِل فيه ما ليس منه على الأقل لأن التحليل اللغوي لايُسعِفُنا لفعل ذلك ، و لأنَّ كلمة التفسير قد أخذت حظا من الاهتمام لُغَةً فلا غرابة في أن تأْخُذَ حظا وافرا من الاهتمام اصطلاحا وهذا ما سَيُنَاقَشُ في ما يأتي.

الفرع الثاني: التفسير من الجانب الاصطلاحي:

تنوَّعت عبارات العلماء في وضع حدٍّ لمفهوم التفسير ، فَمِن قائل أنَّ وَضْعَ تعريف له يُعدُّ تكلُّفا وأنَّ التفسير ببساطة هو بيان كلام الله[3] ، ولو أَرَدْتُ أن أَسْتَدِلَّ لهذا القول – في حدود اجتهادي- فلا أكثر من أن نقول أنَّ العلماء من الصحابة والتابعين وتابعيهم اشتغلوا بمعاني القرءان وعقدوا الحلقات في تفسيره قبل أن يسمع أحد منهم بتعريفٍ اصطلاحي له ، فما احتاجوا أن يُعَرِّفُوهُ قبل أن يتكلموا في معانيه.

وهذا يأخذنا إلى أن نقول أنَّ التفسير اصطلاحا وليدُ حاجة ما دفعت العلماء أن يُعَامِلُوهُ معاملة العلوم العقلية في وضع الحدود المنطقية الجامعة المانعة كما يقال ، يقول صاحب أبجد العلوم :" لما انتشر الإسلام واتَّسعت الأمصار وتفرَّقت الصحابة في الأقطار وحدثت الفتن واختلفت الأراء وكَثُرت الفتاوى

---

[1] - الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي أبو عبد الرحمان(100-170هـ) ، إمام النحو ومستنبط علم العروض وله نسبة إلى فراهيد أحد بطون الأزد ، من أجل تلاميذه إمام النحو سيبويه ، مما اشتهر عن الخليل نسبة كتاب العين له وسواءا أتمَّه أم لم يُتمَّه فقد اتفق من ترجم له أن منهج الكتاب من وضع الخليل [وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ابن خلكان ،ت: إحسان عباس ، دار صادر-بيروت-،ط(1969)،ج2،ص244-248بتصرف]

[2] - البرهان في علوم القرءان ، الزركشي ، ت: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث – القاهرة- ط(2006)، ص415

[3] - التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ، مصدر سابق ، ج1ص12. بتصرف.

والرجوعُ إلى الكبراء أخذوا في تدوين الحديث والفقه وعلوم القرءان واشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول ..وتعيين الأوضاع والاصطلاحات "[1] .

من أحسن التعاريف للتفسير تعريف الزركشي(ت794هـ) حيث يقول:" هو علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه_ صلى الله عليه وسلم_ ، وبيان معانيه ، واستخراج أحكامه وحكمه"[2]اهـ ، ولا يخفى أثر المعنى اللغوي في هذا التعريف.

وإذا أخذنا تعريف الجرجاني(ت816) له نجد أنه قد أضاف إضافة مهمة لمفهوم التفسير قَلَّ أن تُذْكَر فيقول رحمه الله:" هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي أنزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة"[3] ، وهو بهذا يريد التنبيه على أثر الظروف والأسباب لنزول الآية في فهمها ، ولعله- والله أعلم- خَصَّ هذا النوع من علوم القرءان بِذِكْرِهِ في التفسير لما فيه من تعليم المسلمين كيف تتنزل الآيات على الوقائع المشهودة ، لِيَتَمَكَّنُوا من تحصيل مَلَكَةٍ تُمَكِّنُهُم حال انقطاع الوحي من رَدِّ الفروع الحادثة إلى أصولها.

ويضيف الجرجاني أمرا آخر في تعريف كلمة " المُفَسَّر" – وهو كلام المفَسِّر- فيقول:" ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص إن كان عاما، والتأويل إن كان خاصا"[4] وعلى هذا فأكثرُ الكتب التفسيرية قُرْبًا من مفهوم التفسير أكثرُها وضوحا من حيث ألفاظها وعباراتها وهذا ينبهنا مرة أخرى إلى تجذر المعنى اللغوي للتفسير في تحديد معنى العملية التفسيرية .

ومن التعاريف المعتمدة أيضا تعريف صديق حسن خان (ت1307) حيث سنجد مفهوم التفسير عنده في اللغة هو نفسه في الاصطلاح فعلم التفسير هو مجرد بيان للألفاظ كما يقول ، وأما استخراج الأحكام والحكم – الذي ذُكِر في تعريف الزركشي- فهو من مفهوم علم أصول الفقه لأنه آلة الإستنباط والإستخراج[5] ، وعلى هذا فما ذكره الزركشي في تعريفه يُعَدُّ دمجا بين مفهوم التفسير لغة ومفهوم أصول الفقه ، ومن آثار هذا الدمج الحسن تَكَوَّن هذا المفهوم وعُدَّ تعريفه من أحسن التعاريف والله أعلم.

---

[1]- أبجد العلوم ،صديق بن حسن القنوجي ،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشق- ج1 ص 187 بتصرف.

[2]- البرهان في علوم القرءان ، بدر الدين الزركشي ، ت: أبي الفضل الدمياطي ، دار الحديث _ القاهرة_ ط(2006) ، ص22.

[3]- معجم التعريفات ، علي الجرجاني، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة _ القاهرة_ ص57.

[4]- المرجع نفسه، ص 188.

[5]- أبجد العلوم ، صديق حسن خان ، مصدر سابق،ج1ص227 بتصرف.

وقبل أن أختم الكلام عن التفسير ومفهومه من المهمّ أن أذكر باختصارٍ الفرق بين التفسير والتأويل فأقول:

التأويل لغة: مشتقٌّ من الأوْل وهو الرجوع إلى الأصل ، ويُذكر في القرءان على معنيين هما: العلم أو التفسير كقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ آل عمران [7]. والمعنى الثاني: الوقوع والتحقق وهذا كقوله تعالى ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾ الأعراف [53] وكقول يوسف ﴿ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ ﴾ يوسف [100][1].

وقد قيل في التفريق بين التفسير والتأويل أنّ الأول حمل الكلام على الحقيقة ، أما "التأويل فهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله اللفظ ــإذا كان المحتمَل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنةــ ، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ يونس [31] ، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر ، أو العالم من الجاهل كان تأويلا"[2] ، وتوجد أقوال أخرى في التفريق إلا أن من خير من فرّق بينهما محمد حسين الذهبي(ت1977) رحمه الله فبعد أن ذكر المذاهب المختلفة في التفريق بينهما ، خَلُصَ إلى أنّ التفسير ما كان راجعا إلى الرواية لأنّ التفسير بمعنى الكشف والبيان الذي لا نقطع به إلا إذا ورد من طريق الرواية ، وأما التأويل ما كان راجعا إلى الدراية وهذ ملحوظ فيه اجتهاد المفسر في الترجيح والاستنباط[3].

ولو رجعنا إلى الأثر المشهور عن ابن عباس –رضي الله عنه- في تفسير سورة النصر[4] لوجدنا أنّ المعنى الثاني للتأويل ظاهر تماما وهو الوقوع والتحقق ، إذ أنّ ابن عباس –رضي الله عنه- عَرِفَ أنّ السورة تقع وتتحقق بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم وهو تفسيرها أيضا ، فمثلا في قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ آل عمران [7] نجد أنّ خير من يَنطبِق عليهم العلمُ بالتأويل هنا هو ابن عباس –رضي الله عنه- الذي كان يعرف سلفا كيف ستقع هذه السورة- أقصد

---

[1] – مفردات القرءان ، الراغب الأصفهاني ، ت: صفوان داودي ، دار القلم ، ط4(2009) ، ص99بتصرف. وكذا ذكر الخليل كلمة التأويل تحت مادة (الأول) للمزيد ينظر كتاب العين ، ت: إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال ، ج8 ص329.

[2] – معجم التعريفات ،علي الجرجاني، مرجع سابق ، ص46.

[3] – التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة ــ القاهرةــ ، ج1ص 18 بتصرف.

[4] – رواه البخاري في صحيحه ، كتاب تفسير القرءان ، باب قوله (فسبح بحمد ربك واستغفره) ، برقم4686، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال عن سورة النصر " هو أجلُ رسول اللهِ -صلى الله عليه وسلم- أعْلَمَهُ لَهُ".

سورة النصر- ووقوعُها ما هو إلا تَحَقُّقٌ للتفسير هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أنَّ لذكرِ " أهل العلم" في سياق ذكر "التأويل" إشارة إلى أنَّ التأويل يدخله الرأي والاستنباط والتفكر والتدبر ، وهو أحد الأوجه التي جعلت الباحثين في علوم القرءان يضعون التفسير موضع النقل والتأويل موضع العقل والاستنباط كما أشار إليه محمد حسين الذهبي – رحمه الله-[1] .

وقد بنى على كلامه هذا صلاح عبد الفتاح الخالدي ، وأظهره في ثوب تأصيلي حسن وجعل العملية التفسيرية على مرحلتين فقال " المرحلة الأولى يقوم المفسِّر بتفسير ألفاظِ وجملِ القرءان ، ويعتمد على الروايات والأقوال المأثورة ، وهو في عمله هذا يفسر ظاهر الآية ويورد المعنى القريب المتبادرِ منها ــ فالتفسير على هذا هو المعنى الظاهري من الآية ــ ، أمَّا التأويلُ وهو المرحلة الثانية فإنَّ فيه إعمالَ العقل والتدبر والتعمق[2] ومحاولة الإلتفات إلى الإشارات واللطائف والإيحاءات وملاحظةُ المعنى البعيد غير المتبادر إلى الذهن ــ وعمله هنا عمل ذاتي ــ "[3].

بعد كل هذا نخلص إلى نتيجتين مهمتين وهما:

أ- أن ما ذُكِرَ من معنى التأويل في أنه صرف اللفظ عن ظاهره إلى غير المراد ، لا يُمثِّلُ مفهوم التأويل كُلِّهِ بل نوعا أو جزءا من التأويل الذي هو أعم ، فكل رأي في التفسير يُعَدُّ تأويلا ، وكل تأويل فيه الصواب والخطأ ، والحق والباطل بحسب قُرْبِهِ من أصول الإحتجاج وبُعْدِهِ عنها.

ب- بناءا على كلام الخالدي وقبله محمد حسين الذهبي، نستطيع أن نقول أن العلماء يتفاوتون في التأويل لا في التفسير ، ومن خير ما يشهد لذلك ما ذكر حول تفاوت ابن عباس ــرضي الله عنهماــ على بعض الصحابة[4] ، حيث ذكر معنىً لسورة النصر غير متبادر في الذهن ، بينما اكتفى البقية بذكر ظاهر المعنى فقط ، ولا شك أن ابن عباس ــ الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم أن يُعلِّم التأويل ــ قد استفاد من ظروف نزول السورة ، وقد ذكرت فيما سبق تنبيه الجرجاني على أهمية

---

[1] - انظر ذلك في : التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ، مصدر سابق ، ج1ص18بتصرف.

[2] - لو قال التفكر بدلًا من التعمق لكان أحسنَ وأصوبَ وأليقَ والله أعلم.

[3] - تعريفُ الدارسين بمناهج المفسرين ، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم ــ دمشق ــ ط3(2008) ، ص30 بتصرف ، ومما يحسن الإشارة إليه أنَّ السيوطي رحمه الله قد عقد في كتابه الإتقان مبحثا مستقلا في الفرق بين التفسير والتأويل وجمع فيه معظم الأقوال في هذا الباب ، (انظر كتاب الإتقان ، في علوم القرءان ، السيوطي ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط(1974) ، ج4ص192.

[4] - رواه البخاري في كتاب تفسير القرءان ، برقم 4686.، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

معرفة سبب النزول، وقد استفاد ابن حجر(ت852) من هذا الأثر جواز **تأويل** القرءان بما يفهم من الإشارات لمن رسخت قدمه في العلم[1].

الفرع الثالث : مفهوم القراءة بين السياق اللغوي والسياق الحداثي.

يعتبر مصطلح القراءة من المصطلحات التي احتلت جزءا هاما في الدراسات الحداثية للقرءان الكريم وعلومه ، وترجع أهميته إلى اعتباره الأساس الذي يشكل النتاج المعرفي والتصورات لفكر الحداثة وقبل الوصول إلى كشف معناه جدير بالذكر أن ندرس جذره اللغوي في السياق المعجمي العربي ثم نتبع ذلك بوروده في السياق الحداثي:

أولا – القراءة في السياق اللغوي:

تشير المعاجم العربية إلى مفاهيم متنوعة لكلمة " القراءة " المأخوذة من مادة : " قرأ" ومن بين تلك المفاهيم ما يلي :

1/ ضم الحروف بعضها إلى بعض في النطق: يَرِدُ هذا المعنى فيما يتلوه القارئ من كلمات إما عن محفوظ في صدره أو مسطور في الكتب[2].

2/ تطلق القراءة كصفة مدح للرجل : يُقَالُ رجل قارئ أي عابد ناسك وفِعْلُهُ التقوى والقراءة ويقال أيضا:تقرَّأتُ تَفَهَّمْتُ ، وقارئته أي دارسته[3].

3/الإتقان والضبط : فَيُقَالُ فلان أَقْرَأُ القوم كما قيل في الحديث (أقرؤكم أُبَيٌّ)[4] وقد فسرَّ ابن الأثير المعنى على وجهين أحدهما : أنه أكثرهم قراءة ، والثاني أنه أتقن للقرءان وأحفظ[5].

---

[1]- فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ابن حجر العسقلاني، ت: محب الدين الخطيب ، دار المعرفة ـ بيروت ـ ط(1379) ج8ص736.

وقد نبَّه على هذه الفائدة من أثر ابن عباس رضي الله عنهما صلاح الخالدي في كتابه تعريف الدارسين ص 33.

[2]- العين ، الخليل بن أحمد ، مصدر سابق ، ج3ص369-370 ، وكذا مفردات ألفاظ القرءان ، الأصفهاني ، ت: صفوان داودي دار القلم ، ط2009ص668.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- الحديث رواه الترمذي في السنن ، أَبْوَابُ الْمَنَاقِبِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابُ مَنَاقِبِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَأُبَيٍّ، وَأَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ رضي الله عنهم ، عن أنس بن مالك رضي الله عنه برقم 3790.

[5]- نقلا من لسان العرب ،ابن منظور الإفريقي ، دار صادر ، بيروت ، ط1 1300هـ ج1ص129.

من خلال هذه المعاني نستطيع القول أنّ القراءة تُطلَق أحيانا على اللفظ وأحيانا على مدلوله كالتفهّم والمدارسة ، وهذا المعنى الثاني هو الذي تتركّز عليه سياقات الحداثة كما سيأتي.

ثانيا- مفهوم القراءة في السياق الحداثي:

يلاحظ الناظر في كتب الحداثة أن مفهوم " القراءة" يتركز حول كيفية فهم القرءان الكريم واشتغالهم بالكيفية فرع عن اشتغالهم بنقد التراث -كما يزعمون- ومحاولتهم تأسيس فهم معاصر على أنقاض فهم قديم ، وسيأتي في دراسة آثارهم نوعٌ من النقد الموجّه لهم.

يقول محمد شحرور في بيان الأسس التي قامت عليها قرائته المعاصرة ما يلي: " قرائتنا المعاصرة التي تمكّنا من الوصول إليها بالاعتماد على اللسانيات الحديثة والأرضية المعرفية المعاصرة" يقول : " انطلاقا من ذلك ارتأينا أن نُقدّم في هذا الدليل النقاط الرئيسية للنظام المعرفي المتّبع في قرائتنا المعاصرة وهي عبارة عن نقاط تتألّفُ من **المنهج اللغوي والمنهج الفكري المتبع في التعامل مع التنزيل الحكيم**"[1].

في هذا الكلام يبدو أن مفهوم القراءة عنده يأتي بمعنى " التعامل مع التنزيل الحكيم" ذاك التعامل هو القراءة المعاصرة ، ثم الأسس التي ينبني عليها ذاك التعامل هي "أسس القراءة" ، وقد ذكر محمد شحرور الأساس اللغوي الذي يُبنى على اللسانيات المعاصرة ، وكذا الأساس الفكري .

ويميل بعض الباحثين إلى اعتبار القراءة المعاصرة مرادفة لكلمتي "التأويل" و "التحليل" ، فيمكن أن نقول من هذه الزاوية أنها تطوير لكلمة التفسير ، لكن يكمن الاختلاف بينهما في أن القراءة سُمّيَت بمناهج لسانية غربية على خلاف التفسير ، وفي هذا الصدد يقول الريسوني عن مرحلة ظهور القراءة المعاصرة: " تميزت هذه المرحلة بشيوع مصطلح "القراءة" بوصفها موقفا من النص يرادف التأويل والتحليل والاستنطاق ، بيد أن القراءة شُحِنَت في مجال الدرس القرءاني بدلالة خاصة تحيل على استثمار مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة ولذلك لم يتردد الباحثون المعاصرون في نعتها بالحداثية وهو نعت صادق يعبر عن افتتان هذا المنحى التأويلي بالنموذج الغربي وجرّه بمُحَرِه وتُجَرِه إلى ساحة التفسير"[2].

---

[1] - دليل القراءة المعاصرة ، محمد شحرور ، دار الساقي، بيروت ، ط 1 ، 2016 ص15.

[2] - النص القرءاني من قداسة القراءة إلى أفق التدبر، الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ،المغرب، ط2010، ص207.

أيضا تأتي القراءة في السياق الديني الغربي تحت "مسمى الهرمينيوطيقا أي أصول التفسير،وتُعَدُّ بدايات هذا المفهوم من تاريخ الإصلاح للكتاب المقدس ، ويُحيلُ البعض في جذورها إلى الفيلسوف أرسطو ، وهذه الهرمونيطيقا يُرَادُ بها الإجابة عن تساؤل كيف نفهم الكتاب المقدس ؟"[1].

من خلال هذا التعريف للهرمونيطيقا يمكن استخلاص بدايات إعادة الفهم للكتاب المقدس عندهم وكذا النتائج التي يمكن الوصول إليها ، لكن الأسباب التي دعتهم إلى هذا الإصلاح هو أنهم مروا بمرحلة حول صحة ما هو مكتوب في التوراة والإنجيل- وهذا الأمر ذكره القرءان الكريم حول إثبات التحريف الذي طال كتب الله المنزلة عليهم - فلعلهم استعانوا بالمناهج الألسنية الجديدة ليصلوا إلى تجنب الأخطاء البشرية التي تم إدخالها في النص ثم تأويل النصوص تأويلا يتماشى مع النهضة العلمية عندهم.

يقول بعض الباحثين : " بدأت العناية بالنصوص المقدسة تأخذ منحى جديد يقوم أساسا على منهج النقد وعدم التسليم بالأفكار الواردة في الكتاب المقدس لمجرد ورودها فيه ، بل لابد من تطبيق نقد علمي لتمحيصها ورؤية إذا ما كانت لا تخالف الواقع الجديد المبني على العلم"[2].

جدير بالذكر أنَّ حركة الإصلاح عندهم تَأَسَّسَت على ما يجدون من مخالفة النقل عندهم للعقل الذي هو أساس النهضة العلمية التي شَهِدَتْهَا أوروبا ، لكن على خلاف القرءان الذي بُني أسلوبه على الإقناع والمحاججة وكذا ورود عديد الآيات الآمرة بإعمال العقل والتفكر والتدبر في آياته ، " فكان كتابا مفتوحا منفتحا على كل الفئات الفكرية وأولها الفئة الكافرة به ، لأنَّ هدفه دعوة هؤلاء الكافرين إلى الإيمان به عن طريق الحوار والإقناع ، ولو وجد هؤلاء ما يناقض العقول أو يخالف الطبائع والحقائق لكان ذلك سببا كافيا لرفضه والكفر به ، ولكن كفرهم به لم يكن لهذا السبب وإنما لأسباب شخصية تمثلت أساسا في أن الإيمان به يقتضي تفويت مجموعة من المصالح والمناصب الاجتماعية والاقتصادية عليهم ، لا مجال إذن إلى تسوية النصين القرءان والكتاب المقدس على الإطلاق على هذا المستوى"[3].

إذن فالقراءة المعاصرة يلتقي مضمونها العام مع مصطلح " المدلول" وتفترق في الاستثمار بالمناهج اللسانية الغربية في فهم مدلولات الألفاظ والتراكيب والله أعلم.

---

[1] -dictionary of philosophy of religion , Charles Taliaferro and Elsa J.Marty,continuum publishing, London,(2010),p109

[2]- القراءات الحداثية للقرءان الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس ، يوسف الكلام ، مركز البحث والدراسات البيان ، الرياض ط1 1434هـ.ص19.

[3]- القراءات الحداثية للقرءان الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس ، يوسف الكلام ، مصدر سابق ، ص19-20.

المطلب الثاني: مفهوم مصطلح المعاصر لغة واصطلاحا

الفرع الاول : الجانب اللغوي:

أولا :جاءت مشتقّة من " العَصْرِ" وله إطلاقات كثيرة منها : الدهر والجمع أَعْصَار وعُصُور ، ويُطلَق أيضا على اليوم والليلة والعَشِّي والغداة[1] ، وهذه الكلمات كلها تدل على الزمن والوقت ، ولأنَّ كلمة "العصر" تُجْمَع على أَعْصَار وعُصُور فإنَّها تدلُّ على التعدد والاختلاف فحينما نقول أنَّ عَصْرَ كذا ليس كعَصْرِ كذا فإنَّنا أثبتنا التعدُّدَ وأثبتنا الاختلاف أيضا .

ومن معانيها أيضا : البلوغُ فيُقَال : أَعْصَرَتِ الفتاةُ إذا بلغت شبابها وأدركت ، وأَعْصَر الرجلُ أي دخل في وقت العصر ، وعاصَرَ فلانًا أي عاش معه في عصر واحد ، ويُقَسَّم العصر عند علماء التاريخ إلى عصر قديم وعصر متوسط وعصر حديث[2] ، وهم يقصدون هاهنا تاريخ البشرية بشكل عام.

والخلاصة أنَّ العَصْرَ يدل على الزمن القليل والكثير ، والمقيد والمطلق ، فاليوم والليلة من العصر وكذا السنوات والأعوام منه ، ويصح نسبته إلى رجل أو إطلاقه بشكل عام كل ذلك وارد.

مما يَجدُر التنبيه إليه أنَّ هذه الكلمة ليس لها -في حدود علمي- تعريف اصطلاحي خاص بحيث يتجاوز معناه المعنى اللغوي ، حتى إطلاقها في بعض العلوم كعلم الحديث فيقولون " المعاصرة" فإنما يريدون معناها اللغوي فقط -وقد سبق بيانه- هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن كلمة " المعاصر" كثيرا ما تُستَعْمَلُ مضافة فيقال : التاريخ المعاصر ، والتفسير المعاصر ، حتى في المعاجم الأجنبية لا تطلق إلاَّ على المدة الزمنية ، إلا أنَّ الفرقَ يَكمُن في تحديد بدايةِ زمنِ ما يُطلَق عليه بأنه معاصر وهذا ماسيأتي تاليا:

ثانيا:وردت هذه الكلمة في معجم لالاند تحت اسم " moderne " وقد ترجمت إلى " الحديث[1] والعصري" ، وهو كلفظ استُعْمِلَ بكثرة منذ القرن العاشر الميلادي في الفلسفة على وجه التحديد ، لكن لم يظهر مفهوم الفلسفة الحديثة إلا في القرن السادس عشر وامتدَّ إلى غاية اليوم[2] .

---

[1]- القاموس المحيط ، الفيروزأبادي ،ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة-بيروت- ، ط8(2005) ، ص441 ،وقد ذكر معان أخرى لها كالرهط والعشيرة والمطر والعطية والحبس والمنع وغيرها.

[2]- المعجم الوسيط ، إبراهيم أنيس وعبد الحليم منتصر وآخرون ، مكتبة الشروق الدولية ، ط4(2004) ، ص604 بتصرف، كما ذكر أيضا أن العصر قد يضاف إلى شخصية معينة فيقال عصر هارون الرشيد ، وعصر المأمون وهكذا..الخ.

إذن فكلمة "المعاصر" في الغالب تستعمل كوصف زمني ليس إلا ، وهي في هذا تشترك مع كلمة "الحديث" ، ثم تحوّلت الكلمة إلى الدلالة على الجديد في كل علم وفلسفة وحَدَث .

وقبل أن أختم هذه المقدمة أحتاج إلى جمع كلمة " التفسير" وكلمة " المعاصر" جنبا إلى جنب للخروج بمفهوم تقتضيه الحدود المعرفية لكلٍّ منهما كما يقتضيه بَحثُنا هذا أيضا.

الفرع الثاني:ـ التفسير المعاصر

بعد أن عرفنا أنَّ التفسير هو بيانٌ لكلام الله فإنَّ إضافة المعاصرة إلى التفسير يفيدنا بأن هذا البيان لابد وأن يكون متزامنا مع الواقع المعاصر للمفسّر ، فمهمة المفسّر هاهنا ليس بيان المفردات وحسب بقدر ماهو خطاب بين المفسّر وأهل عصره بُغيَة التحديد .

وهذا التوضيح لا يَخْرُجُ عن إطار اللغة لكل من الكلمتين ، إلا أنَّ الإشكال يَكبُر حينما نعرف أنَّ هذا المفهوم قد سار في طرق مختلفة ، فنشأ عنه التفسير العلمي ، وكذا التفسير الاجتماعي ، وأخيرا النظرة الحداثية للقرءان وتفسيره[3].

والحقيقة أنَّ كلمة التفسير المعاصر لا تحتاج إلى وضع تعريف كالتعريفات المنطقية ، وعلى هذا وجدت من سبقني في هذا البحث يرتكز على المفهوم المتبادر إلى الذهن والذي سبق بيانه.

لكن الجديد الذي أريد أن أبينه حول " التفسير المعاصر" ثلاث أمور:

الأول :هو وجوده في كل عصر ، فالتفسير في عهد الصحابة هو تفسير معاصر لزمنهم إذا ما قارناه بالتفسير في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، والتفسير في عهد التابعين معاصر لزمنهم إذا ما قارناه بالعصر الذي قبله ، وهكذا ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أن التفسير النبوي موجود ضمنيا داخل "التفسير المعاصر في عهد الصحابة أو التابعين" ، بحيث يكون قد أخذ موضعه المناسب

---

[1] – لم أجد حسب علمي من يفرق بين كلمة " الحديث" وكلمة " المعاصر" من حيث الدلالة الزمنية فهما مترادفان ومعنى واحد ، إلا أن الاستعمال القرءاني جاء بلفظ " الحديث" كقوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝ ﴾ الأنبياء [2] ، وقوله : ﴿ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝ ﴾ الطلاق [1] ، وهي لا تنفك عن الدلالة الزمنية فهي تعني الجديد. ولها إطلاقات أخرى كالحديث المراد به الخبر تارة مضافا إلى النبي أو غيره.

[2] – موسوعة لالاند الفلسفية ، أندريه لالاند ، ترجمه إلى العربية: خليل أحمد خليل وآخرون. منشورات عويدات – باريس– ط2(2001) ، ص822بتصرف.

[3] – وغلب عند الحداثيين استعمال ما يُسمّى باسم القراءة المعاصرة والتي قد تمتد لتتجاوز النظرة الحداثية إلى النظرة الاستشراقية.

الذي يستحقه كركيزة أساسية ومُنطلَق لتنزيل القرءان على الواقعة أو الوقائع المراد بيانها والتي تُستَجَّد في عصر الصحابة وكذا عصر التابعين والعصور اللاحقة وصولا إلى الواقع المعاش اليوم.

ثانيا : من خلال التحليل الأول نجد أن التفسير الموروث هو أيضا موجود في كل عصر لكن يُستعمَل كوسيلة ، فمثلا الصحابة استعملوا التفسير النبوي كوسيلة اعتمدوا عليها في فقه التنزيل – أقصد تنزيل الآيات على الوقائع– ، والتابعون صار عندهم وسيلتان في تفسيرهم المعاصر لزمنهم وهما التفسير النبوي وتفسير الصحابة ، وتابعوهم صار لهم ثلاث وسائل إذ أضافوا تفسير التابعين ، ثم بعد نشاط المذاهب النحوية والفقهية والأصولية صارت وسائل للتفسير المعاصر آنذاك ، ثم اشتداد حُمَّى العلوم العقلية منها والشرعية ، واشتداد حُمَّى التفرق العقدي ، زاد من دخول الوسائل في التفسير وكان كل هذا معاصرا للواقع الموجود إذ ذاك .

ثالثا : لا يلزم من قولنا أنَّ التفسير المعاصر موجود في كل عصر ابتداءا من عصر الصحابة إلى العصر الراهن الحكم عليه بحكم واحد من جهة صحته وقبوله ، بل هو على درجات من حيث معانيه ومنتجاته المعرفية .

تنبيه: نلاحظ في ثنائية التفسير الموروث والتفسير المعاصر أنهما يتعاقبان ويقترنان ولا ينفصلان وهذا على خلاف إطلاق " المعاصرة" عند الحداثيين حيث عدَّها الريسوني نوعا مفصولا عن الموروث وقد فرّق بين المعاصرة الموصولة بالإرث التفسيري والمعاصرة المفصولة عنه ثم قال عن القراءات الحداثية التي اعتمدت معنى المعاصرة المفصولة ما نصه: " وإنَّ الوسم البائن الذي ينتظم هذه القراءات جميعها هو إرساء قواعد (القطيعة الكبرى) مع مناهج التأويل التراثي ، وفهوم السلف في التفسير ، تمهيدا لنزع القداسة عن القرءان الكريم ، وإفراغه من ربانيته ، مما شَكَّلَ استفزازا صارخا لمنظومة العقل المسلم ومعهود خطابه ، ووقفتنا النقدية في هذا الفصل تتلبث عند القراءة المعاصرة المفصولة أي: التي تَبَنَّتْ النموذج التأويلي الغربي على عِلَّاتِه ، ومجافاته لطبيعة النص القرءاني ، وقطعت كل سبب ممدود إلى الإرث التفسيري..."[1].

[1]- النص القرءاني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، الريسوني، مرجع سابق ، ص208.

المبحث الثاني: المعرفة الإنسانية قبل القرءان وبعده

يتحدّث هذا الفصل عن الحالة المعرفية عند العرب تحديدا كونُ ابتداء نزول الوحي عليهم وبلسانهم ، ولهذا فمن الأهمية بمكان أن نستوضح أثَرَ القرءان فيهم ، وأثَرَ التفسير النبوي أيضا كونه من مُسمّى الوحي قبل الخوض في تطور التفسير كعِلْم ، ما قد يساعدنا في تقييم المناهج المعاصرة في التفسير جدير بالذكر أنّ هذا المبحث مُقسّم إلى قسمين وهما : المعرفة قبل القرءان ، والمعرفة بعد القرءان ، ثم بعد ذلك سنرى صيرورة التفسير في المرحلة الثانية من عهد الصحابة إلى الواقع المعاصر اليوم فأقول وبالله التوفيق:

المطلب الأول: مفهوم البناء المعرفي والفرق بين العلم والمعرفة

أولا: مفهوم البناء المعرفي: هذه الكلمةُ المركبة شأنُها في استيضاح معناها كشأن كلّ كلمة مركّبة تُحلّل ويُعرّف كلٌّ من لَفْظَيْهَا ، فإذا رجعنا مثلا بكلمة " البناء" إلى المعجم الوسيط نجد ما يلي: " بنى الشيءَ بَنْيًا وبِنَاءً وبُنْيَانًا إذا أقام جِدَارَه ... واستُعمِل مجازا في معانٍ كثيرة تدور حول التأسيس والتنمية ، فيُقال بَنَى مَجْدَه و بَنَى الرجال "[1] ولا نحتاج هاهنا إلى الإفراط في تعريف هذه الكلمة لأنها ليست من الغرائب .

أمّا كلمة " المعرفة" فهي : " إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثَرِه ، وهو أخصُّ من العلم ، ويُضادُّه الإنكار ، فيقال فلان عرَف الله ولا يقال فلان يعلَم الله ، ولما كانت المعرفةُ تُستعمَل في العلم القاصر المتوصّل إليه بتفكر فإنّنا نقول الله يعلم كذا ولا نقول الله يَعرِف كذا"[2] .

إذا فالمعرفة جهد بشري مُؤسّسٌ على اتباع ما يكون طريقا لاستمدادها وهي أَلْصَقُ بالعلم المكتسب أو العلم النظري منها إلى العلم الضروري.

ثانيا:الفرق بين العلم والمعرفة: لو تقصّينا الفرقَ بين العلم والمعرفة من خلال ورودهما في القرءان فإننا نجد أنّ لفظ "العلم" الذي ورد في أكثر من ثمانمئةٍ وخمسين موضعا دلّ فيم يقرب من

1- المعجم الوسيط ، مجموعة من المؤلفين ، مرجع سابق ، ص 72 بتصرف.

2- مفردات ألفاظ القرءان ، للراغب الأصفهاني ، مصدر سابق ، ص 560-561 بتصرف.

أربعمئة موضع منها على العلم الإنساني وفي باقيها على علم الله عز وجل ، بينما اقتصر ورود لفظ " المعرفة" في القرءان الكريم على العلم الإنساني فحسب ، ولم ترد إطلاقا لتدُلَّ على علم الله عز وجل"[1].

من خلال مفهوم الكلمتين نجد أنَّ " البناء المعرفي " يراد به كلُّ تلك المعلومات التي أخذت حيّزا من العقل الإنساني ، والتي نَتجت عن اتباع الإنسان لطرق استمداد المعرفة بُغيَة تكوينها وبنائها في ذهنه.

إن الترابط الموجود بين "البناء المعرفي" وبين موضوع بحثنا في "التفسير المعاصر" يَكْمُنُ في أنَّ علم التفسير في تراكماته عبر التاريخ كان مصدرا مُؤثِّرا في "المعرفة وكيفية بنائها" ، وهذا شأن كل علوم الشريعة من حديث وفقه ، لكن في العصور الأخيرة لمجتمعنا الذي يحاول الخروج من النكبات التي أصيب بها والتي يحتاج فيها إلى "بناء معرفي" مُحْكَم ، نجد ظهور المعرفة الحداثية والتي لها طرقها واستمدادها حيث تختلف اختلافا كبيرا عن المعرفة الإصلاحية ، وكل منهما انطلق من "فهم أو قراءة" للقرءان مختلفة ما نتج عنه "بناء معرفي" مختلف أُحَاوِلُ تَلَمُّسَ أثره في هذه الدراسة .

ولأنَّ المعرفة التفسيرية لها طريقان ، طريق عقلي وطريق نقلي ، فيجدر بنا هاهنا أن نعرف كيف كانت حياة الإنسان العربي قبل ورود الطريق النقلي – أقصد هاهنا القرءان والحديث– ثم بعد ذلك كيف تغيَّرت المعارف لديه بعد نزول الوحي عليه.

المطلب الثاني: المعرفة عند العرب قبل ورود الوحي

الفرع الأول: مميزات الحياة العربية في الجاهلية.

أولا: أوّل ما يَستهوِي القارئَ لتاريخ العرب ميزتان اثنتان أخذت في الحقيقة عقلي كلَّه وأنا بصدد إعداد هذا البحث وهما:

الأولى : رغبةُ النفسية العربية في البقاء بعيدة عن التغير ، **والثانية** : شَغَفُهُ وتَعَلُّقُه بالأرض وخَوْفُه من المجهول ، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال الاقتباسات الموالية:

الاقتباس الأول: " ...لا يمكن أن نفصل دراسة النفسية العربية عن الطبيعة التي نشأت فيها وتأثرت بها فإن الجغرافيا برغم اهتمامها قبل كلّ شيء بالتضاريس الأرضية ، لم تتمكن قطُّ من إهمال

[1] ـ نظرية المعرفة بين القرءان والفلسفة (في أصلها رسالة دكتوراه) ، ت: راجح عبد الحميد الكردي ، مكتبة المؤيد – السعودية- ط1 (1992) ص455.

السكان الذين يعيشون في هذه البيئة الطبيعية أو تلك ، وبما يُبدِيه هؤلاء السكانُ من طبائع نفسية ... وانطلاقا من البيئة نفهم قساوة نفسِ العربي ورغبتها في البقاء بعيدة عن التغير و في كل ما يستمر على وتيرة واحدة ومردُّ ذلك إلى العُلُوق بالأرض وخوفِه من المجهول ، لأنَّ الموت يترصَّده في كل مكان وفي كل لحظة فيُفسِدُ حياتَه وما من خلاص يمكن أن يُبعِد عنه هذا الكابوس ، يقول طرفة بن العبد (569م)[1] : أرى العيشَ كنزا ناقصا كلَّ ليلة ... وما تَنقُّصِ الأيامُ والدهرُ ينفدِ. فالجاهلي بعامة عَلُوق بالأرض مُرتَهَن لها وهو مُرتبِط بعبثِيَّة المصير الذي يعانيه"[2].

الاقتباس الثاني :"...هكذا تقوم النفسية العربية الجاهلية على نقيضين : الذاتُ الخاضعةُ للمكان والذاتُ الرافضة ضمنيا والتي تبحث عن تأكيد وجودها في الخارج ، وتحويلُ النرجسية إلى فعلِ كينونة يقضي بطريقة غير مباشرة على الصيرورة ، إنه يحاول أن يَقبِض على الزمن السيَّال الهارب ، وفي هذا الفعل تتجسَّد مأساة البطولة الجاهلية لأنها بطولة الذات الأرضية الشبيهة بالوجودية ، إنها مصارعة مع القدر والعدم في أعنف مراحله"[3].

الاقتباس الثالث : "... إذا راجعنا سيرة عمروا بن كلثوم تَبَيَّنَّا هذا الأمر إنَّه الإنسان الطفل الذي يُصوِّر طفولة الحياة العربية ، ويَأخذ بالعظيم من الأشياء ، فالطفل يهتم بالحجم بالكم لا بالمحتوى وكذلك الجاهلي ولعل ظاهرة البطولة تفسير لهذا الواقع فالطفل تُبهِرُه القوة ويُؤخَذُ بها تماما كالجاهلي وإذا استعرضنا مُعَلَّقَةَ عمرو بن كلثوم(584م)[4] تبيَّنَّا هذا فهي صراخ شبيه بصراخ الأطفال وفي أحسن الأحوال المراهقين عندما يغضبون ، يقول مثلا :

كأنَّ جماجمَ الأبطال فيها ... وُسُوقٌ بالأماعزِ يرتَمِينَا

1- طرفة بن العبد البكري (543-569) هو أحد الشعراء الذين حلَّدتهم معلَّقته وكانت من بين المعلَّقات السبع التي تعتبر من دواوين العربية ، كان شاعرا جريئا على الشعر ، وهو من أحدث الشعراء سنا وأقلِّهم عُمرا ، قُتِل وهو ابن عشرين سنة (انظر للمزيد عنه في كتاب المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة ، عبد الله الزوزني ، ت: محمد خير أبو الوفاء ، مكتبة البشرى – باكستان- ط1(2011) ، ص43 بتصرف ، وانظر الشاهد الشعري في الصفحة 62).

2- العرب في العصر الجاهلي ، ديزيرة سقال ، دار الصداقة العربية –بيروت- ط1(1995) ، ج2 ص71.72 بتصرف.

3- المرجع نفسه ، ج2ص 74 بتصرف.

4- عمرو بن كلثوم التغلبيُّ (ت584م) : هو من بين شعراء المعلَّقات السبع ومعلَّقته هي الخامسة ، كان من أعزِّ الناس نفسا وأكثرهم ترفعا ، ساد قومه وهو في الخامسة عشر من سنه ، وتعتبر معلَّقته ذات قيمة تاريخية عن حياة العرب في عاداتهم الوثنية وفي طبيعتهم المجتمعية والعادات والصناعات ، وتعتبر قبيلته "تغلب" طرفا ضد قبيلة "بكر" حيث دامت حربهما المسماة بحرب البسوس أربعين سنة (كتاب المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة ، عبد الله الزوزني، مرجع سابق ، ص115بتصرف ، وانظر الشواهد الشعرية ص122-123)

نَشقُّ بها رؤوسَ القوم شقًّا ونَختلِبُ الرِّقاب فتَختلينا

وإن الضِّغْنَ بعد الضِّغْنِ يبدُو عليك ويُخرِجُ الداءَ الدفينا

ورثنا المجد قد عَلِمَتْ مَعَدٌّ نُطاعِن دُونه حتى يبينا"[1]

وهكذا كلُّ شعر العرب في الجاهلية لا تجد إلا وصفا للبطولات ، محاولا ذاك العربيُّ تأكيدَ الأنا وسُمُوَّهُ على الدهر والخوف منه ، وكل ما يتبع تلك البطولة أخذ حظَّه أيضا من وصف للنساء ووصف للخمر ووصف للحصان ووصف للصحراء.

ثانيا: هذه الاقتباسات الثلاثة تُوَضِّحُ حال النفسية العربية من الداخل ، من ناحية أخرى نجد أنَّ العربي يأخذ معارفه عن النشأة التي نشأها أو أُنْشِأَ عليها ، بل حال كل إنسان يَتَأَثَّرُ بمحيطه الأقرب وهم يُحَدِّدُون كينونته وهويته من الميلاد ، حتى يَتَضَلَّعَ بِأَخْذِ موقعه فيما بعد في الحياة ، والنشأة العربية ارتبطت ارتباطا كبيرا بِالطبيعة القَبَلِيَة، و القبيلة في أصل نشأتها تُولَد من "الحاجة إلى البقاء" التي توجب اجتماعها وتعاونها ، وكذلك العرب فرضت عليهم الظروف أن يكونوا قبائل ، ثم أخذوا موقعهم في جزيرة العرب وانتشروا هناك كلٌّ بَطْنٍ ومَوْقِعُهُ ، إلا أنَّ ما يهمُّنا هنا هو كلمة "القبيلة" التي لها عظمائها الذين يُرجَع إليهم فهم أول "مصدر للمعرفة" عند العربي آنذاك.

ومما تَنَاقَلَتْهُ كتبُ السِّيَرِ أنَّ "العرب كانوا يدينون بدين إبراهيم منذ أن نشأت ذريته في مكة وانتشرت في جزيرة العرب ، فكانوا يعبدون الله ويوحدونه ويلتزمون بشعائر دينه الحنيف حتى طال عليهم الأمد ونسوا حظا مما ذكروا به ، إلا أنهم بقي فيهم التوحيد وعِدَّة شعائر من هذا الدين حتى جاء عمرو بن لحي الخزاعي وكان قد نشأ على أمر عظيم من المعروف والصدقة والحرص على أمور الدين فأحبه الناس ودانوا له ظنا منهم أنه من أكابر العلماء وأفاضل الأولياء ، ثم بعد أن سافر إلى الشام وجدهم يعبدون الأوثان فأتى بها وجعلها في مكة في الحرم ودعا الناس إليها فأجابوه"[2].

---

[1] - العرب في العصر الجاهلي ، المرجع السابق ، ج2ص76.77 بتصرف.

الوُسُوق : جمع وسق وهو حمل بعير ، الأماعز جمع أمعز وهو المكان الذي تكثر فيه الحجارة ، الاختلاب : من القطع يقال قطع الشيئ بالمخلب ، تختلينا : أي يقطعن ، الضغن يخرج الداء الدفين أي هو الانتقام ، في هذه الأبيات شبَّه جماجم الأبطال بأحمال الإبل التي تسقط في الأماكن الكثيرة الحجارة ، وافتخر بقوة أبطال قبليته حيث يقطعن رؤوس أعاديهم ، وما تلك القوة إلا مظهر من مظاهر الانتقام الذي سببه تراكم الضغن فوق بعضه البعض ((كتاب المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة ، عبد الله الزوزني، مرجع سابق ص122-123 في الحاشية ، بتصرف).

[2] - الرحيق المختوم ، صفي الرحمان المباركفوري ، دار الوفاء- مصر - ط21(2010) ،ص39 بتصرف.

وبين عهد إبراهيم وعهد النبي عليهما الصلاة والسلام قرون كثيرة ، ولا شك أنَّ للزمن تأثيرا في اندراس العلم ونسيانه ، كما أنَّ لأصحاب الزعامة الدينية وأصحاب الزعامة السياسية تأثيرا أيضا والحاصل الذي لا مرية فيه أن العهد المراد دراسته لم يبق فيه شيء من دين إبراهيم إلا بعض الشعائر التي شُوِّهت بالجاهلية.

فالعربي الذي ينشأ في وضع كهذا لا طريق له في المعرفة يبنيها إلا ما يراه واقعا أمامه ، وأول طريق في المعرفة عنده " الآباء والاجداد" وهم في الغالب المسؤول الأول عن إدخاله في "سلك التقاليد والعادات الشركية"، ثم بعد ذلك يأتي دور زعماء القبائل فهو تحت خضوعهم فأمْرُهم نافذ ولا يعرف من الأمر إلا ما عرفوه هم ، وهكذا يأتي دور الكهان والعرّافين الذين تمر عليهم حياته الاجتماعية من زواج وعقود وغيرها طلبا للفأل ، وهكذا الأصنام أيضا لها حظها من التبرك والاستسقاء والنصر والغوث واللجوء وغير ذلك[1].

وما يَنتُج من هذه المعرفة هو أنَّ العربي لا يرى مكانا في هذا الوجود بين مخلوقات الله الأكبر منه من سماء وأرض وجبال وبحار ودواب ، وإنْ كان يعلم أنها مخلوقة لله إلا أنه يبقى في حيرة من أخذ حيِّزه من هذا الوجود والحكمة من ذلك كله ، هذه الحيرة والاضطراب الذي يُسَكِّنُ ويُكْبَتُ تحت العادات الوثنية التي تطمس نور الفطرة ، وتحت العادات الحياتية المليئة بالشهوات والحروب والانشغال بالملذات والخمر التي تطمس بدورها أيضا نور العقل فأنى يعلم هذا الإنسان أنه في حقيقته وأصله خليفة الله في أرضه ، والفجوة كبيرة والبون شاسع بين ما هو فيه وبين ما يجب أن يكون عليه ، ولا يَسُدُّ هذه الفجوة إلا العلم الذي يقتضي مبعث الرسول المرْسَل بالعلم حتى يعود بالإنسان إلى الحكمة من خلقه ذلك العلم الذي يَعْمَلُ عَمَلَهُ في الفطرة والعقل ، فيُنيرُ الفطرة لتقوم بمهمَّة البصيرة ، وينير العقل ليقوم بمهمَّة التفكر والتدبر كل ذلك للوصول إلى الخالق عز وجل.

---

[1]- ذكر الماركفوري المظاهر العامة للعرب قبل نزول الوحي في حالتهم الاجتماعية والاقتصادية في كتابه الرحيق المختوم ، ص34-37 كما ذكر ابن خلدون في بداية دراسته الفريدة لطبقات العرب أنهم إذا تقهقروا رجعوا إلى بادئتهم أي إلى صفاتهم الجاهلية و قد ذُكر كثير منها في القرءان المكي ، انظر للمزيد تاريخ ابن خلدون ، ابن خلدون ، ت: خليل شحادة ، دار الفكر بيروت ، ط1(1981) ج2 ص273.

المطلب الثالث:المعرفة بعد نزول الوحي:

الفرع الاول: أثر نزول الوحي في هدم المصادر المعرفية الجاهلية

أولا: لا شك ولا ريب في أنَّ أول ما بُدِئ به العرب آنذاك هو القرءان الكريم ، ولا شك ولا ريب أيضا في وجود مقاصدَ من نزوله ، ولست هنا بصدد تعداد المقاصد ولكن من المؤكد أن المقاصد كلها تشترك في مقصد واحد وهو إرجاع هذا الإنسان إلى الحكمة التي خُلِق من أجلها ، وهذا المقصد أَصَّلَهُ رب العالمين في غالب السور المكية حيث تَمَّ التشديد على قضية مهمة وهي مربط الفرس كما يقال وهي : توحيد الله وأنه وحده مصدر الهداية[1].

ولقد ضَلَّتْ الاتجاهات الفلسفية في هذا كثيرا وهي تبحث عن أصل المعرفة ونتج عنها فريقان فريق يقدس الحس ويعبده ، وفريق يقدس العقل ويتبعه ، وأما المسلم فقد دان لله في معرفته كما دان له في أصل خلقته[2].

ومن أجل إسقاط البناء المعرفي الجاهلي كان لزاما إسقاط اعتبار مصادره وطرق استمداده فبدأ القرءان يضرب "المصادر المعرفية الجاهلية" : مصدر الآباء والأجداد حيث يقول الله تعالى ناسفا إياها ومحررا الإنسانَ من ربقتهم : ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ٢٣ * قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ٢٤ ﴾ الزخرف [23، 24].

---

[1]- يذكر ابن القيم رحمه الله في كلامه عن القرءان أن القرءان كله له مقصد واحد وهو التوحيد ، فيقول : "وغالبُ سور القرآن، بل كلُّ سورةٍ في القرآن، فهي متضمِّنةٌ لنوعَي التَّوحيد. بل نقول قولًا كليًّا: إنَّ كلَّ آيةٍ في القرآن فهي متضمِّنةٌ للتَّوحيد، شاهدةٌ به، داعيةٌ إليه؛ فإنَّ القرآنَ إمَّا خبرٌ عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التَّوحيدُ العلميُّ الخبريُّ. وإمَّا دعوةٌ إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلعِ كلِّ ما يُعبَد من دونه، فهو التَّوحيدُ الإراديُّ الطَّلبيُّ. وإمَّا أمرٌ ونهيٌ وإلزامٌ بطاعته وأمره ونهيه، فهي حقوق التَّوحيد ومكمِّلاته. وإمَّا خبرٌ عن إكرامه لأهل توحيده وطاعته، وما فعَل بهم في الدُّنيا، وما يُكرمهم به في الآخرة؛ فهو جزاء توحيده. وإمَّا خبرٌ عن أهل الشِّرك، وما فعَل بهم في الدُّنيا من النَّكال، وما يُحِلُّ بهم في العقبى من العذاب؛ فهو جزاءُ مَن خرج عن حكم التَّوحيد.فالقرآن كلُّه في التَّوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشِّرك وأهله وجزائهم" انظر : مدارج السالكين ، ابن القيم ،ت: مجموعة من الباحثين ، دار ابن حزم بيروت ، ط2 (2019) ، ج4 ص449-450.

[2]- نظرية المعرفة بين القرءان والفلسفة ، راجح عبد الحميد الكردي ،مرجع سابق ، ص520 بتصرف.

ولا ينبغي أن نَعْقِل أو نُقلِّل من شأن الطريق الحسيِّ أو من شأن الطريق العقليِّ فكلاهما له مكانه وموقعه في القرءان الكريم.

ثم يضرب مصدر الكهان والشعراء محررا الإنسان من غواياتهم فيقول : ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ النمل [65] ويقول أيضا ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۖ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۖ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿١٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ الحاقة [40-43] .

ويضرب الزعماء الذين اتخذهم أتباعهم قدوة مطلقة محررا الناس من أحكامهم الظالمة فيقول : ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ ﴾ البقرة [166].

ويمضي القرءان من إسقاط العبودية للأصنام إلى إسقاط عبادة الأنبياء والملائكة والأولياء أنفسهم والذين هم أيضا لا يملكون ذرة من الربوبية أو الألوهية ، فانظر كيف يُحَرِّرُ الإنسان من التعبد لهم فيقول: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾ ﴾ الإسراء [57] ، ويقول عن أولائك العظماء في العبادة والقرب من الله والعظماء في خِلْقَتِهِم وهم الملائكة: ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾ ﴾ النبأ [38]، ويحرر القرءان الإنسان من التعبد حتى للنبي صلى الله عليه وسلم لأن العبادة حق لله وحده فيقول: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ الأعراف [188].

وهكذا اشرأبت الأعناق كلُّها إلى خالقها ، وصار العربي ينظر إلى موقعه من المخلوقات العلوية والمخلوقات السفلية على أنه هو خليفة الله في الأرض ، وأنَّ حياته هذه ما هي إلا ابتلاء وامتحان ومرحلة ستعقبها مراحل وصولا إلى الدار الآخرة.

وكانت وقفة العربي مع القرءان آنذاك وقفة تعجب من فصاحة اللغة القرءانية والتي لم تبلغ إلى مسامعه فصاحة مثلها من قبل ،فَدَعَتْهُ تلك الفصاحة إلى التعلق العميق الداعي إلى التدبر في آيات تَذْكُرُ عظمة المخلوقات وعِظَمِ خالقها ، وآيات يُقْسِمُ فيها الله بالوقت أو الدهر الذي كان يقلق ذاك

العربي ويَحُوزُ على اهتمامه ولا يَدَعُهُ يتمتع بما هو فيه من نعيم لما عَرَفَ أنه زائل ، فجاء القرءان لِيُخَلِّصَهُ من تلك العُقْدَةِ فيُقِيمُ له حياة باقية تبقى فيها الملذات إذا أحسن الاعتقاد و القول والعمل ، وبدأ يزكيه بذلك القرءان تزكية عقدية وقولية وعملية ، حتى إذا صفا قلبه صفا بعد ذلك نظره للأمور من حوله فتمَّت تسير معه السنن الكونية كلها وتتناسق مع ما عنده من علم صحيح فيورثه رب العالمين أرضه ويُمَكِّنُ له ليعمل صالحا ويحكم بالعدل ويكون رحمة على عباد الله أجمعين.[1]

ثانيا: ونحن نتحدث عن هذا القرءان جدير بالذكر أنَّه في العهد النبوي لم يُحْتَجْ إلى شرح غريب أو بيان إعراب أو بلاغة ، بل نزل بلغة يفهمها الجميع الصغير والكبير والذكر والأنثى ، فهو ليس من الغريب أو الغامض الذي يحتاج إلى تفسير ، وإلا لما صحَّ تسميته فرقانا وبيانا وهدى ولا يكون الغامض من الكلام فرقانا وبيانا وهدى ، ولم يثبت طعن أحد من المشركين من جهة بلاغة القرءان ووضوح ألفاظه وهم الذين قام فيهم التحدي وعجزوا عنه[2].

والحاصل هاهنا أن التفسير – بالمعنى المقصود اليوم من بيان وتحليل وغير ذلك- كان قليلا جدا في العهد النبوي ، فالقرءان أنذاك نزل باللغة الصريحة على الواقع الصريح والمباشر مجادلا ومحاورا ومُبَيِّنا وشافيا ومصدرا للمعرفة لمن قرأه بتدبر وتفكر.

قد يقول قائل وأين العقل من القرءان ؟ فيقال إنَّ من عرف دور العقل يَسهُل عليه أن يعرف موقعه ، فالعقل مهمته التفكر والتدبر ، يقول الله تعالى مقررا دور العقل :﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾ ﴾ البقرة [269]، ويقول أيضا :﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ ﴿١٢٨﴾ ﴾ طه [128] ويقول : ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ ﴾ البقرة [219].

---

[1] – ذكر محمد رشيد رضا عديد الآثار التي أحدثها القرءان في نفوس كل من المشركين والمؤمنين بل ووازن بين ذلك وبين تأثير التوراة في بني إسرائيل ، ينظر لهذا كتابه الوحي المحمدي ، محمد رشيد رضا ، دار الكتب العلمية –بيروت-،ط1(2005)، ص104-115.

[2] – وقد ذكرت من قبل أنَّ المقصود بالبيان إن كان معنيا به الناحية اللغوية فالقرءان كله لا يحتوي على الغريب الذي يجهله العرب جهلا مطلقا ، أما إن كان البيان معنيا به الناحية الشرعية ففي القرءان كثير من الايات التي لا يعرف معناها إلا ببيان من خارج القرءان وهو حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

فمثل هذه الآيات كافية في القضاء على كثير من الشبه فيم يُخصُّ جدلية العقل والنقل ، فالعقل في جميع هذه الآيات جعله رب العالمين وسيلة للتحقق ، فيُنزل رب العالمين المعرفة من عنده ويأمر العقل بالتفكر فيها والتدبر ليصل فعلا إلى صحتها وتثبُّتها على بقيّة المعارف[1].

إذن فمصدر المعرفة الأوحد بعد البعثة هو الوحي الذي أحيا العقل وأوصله إلى معارف لم يكن يَعْرِفُ بها من قبل ، هذا من جهة ومن جهة أخرى كان التفكر والتدبر بطريق مباشر بين العقل والوحي.

ومضى العهد النبوي على ذلك ولم يكن التفسير وغيره من العلوم مكتوبا للنهي الوارد في ذلك وحتى الحديث النبوي أيضا ، كل ذلك للانشغال التام والمباشر بالقرءان الكريم ، وأركّز هنا على كلمة "المباشر" ، فبعيدا عن مسألة تعليل النهي الوارد نجد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطي القرءان الحظ الأكبر من حيث الاهتمام والحرص أكثر من أي كلام آخر حتى لو كان ذاك الكلام كلامه صلى الله عليه وسلم الذي له القداسة المعنوية نفسها .

ولا أحد ما أُلخّص به هذا الفصل في المعرفة قبل القرءان وبعده أكثر من أن نستمع إلى تلخيص صحابي جليل ممن عاش فترة ما قبل القرءان وما بعده أي قبل نزول الوحي وبعده ، فلنستمع إليه إذ يقول مخاطبا ملك الحبشة : " أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه، وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نحن نعبد وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف

---

[1] – ونحضرني في هذا المقام قصة الوليد بن المغيرة الذي هو مثال للعربي الذي سمع القرءان استماع من له عقل وقاده ذاك العقل إلى التحقق أن القرءان لا يشبه كلام الخلق وقامت عليه الحجة بذلك ، فقد روى الحاكم، وغيره، عن ابن عباس– رضي الله عنهما– " :أن الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رقّ له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه، فقال: يا عم، إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالاً! قال: لم؟ قال: ليعطوكه، فإنك أتيت محمدًا لتعرض لما قبله، قال: قد علمت قريش أني من أكثرها مالاً، قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له، أو أنك كاره له، قال: وماذا أقول؟! فو الله، ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني ولا أعلم برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن مني، والله، ما يشبه الذي يقول شيئًا من هذا، والله، إن لقوله الذي يقول حلاوة وإنّ عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى، وإنه ليحطم ما تحته، قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه! قال: فدعني حتى أفكّر، فلما فكّر، قال: (هذا سحر يؤثر) يأثرُهُ عن غيره، فنزلت: ذرني ومن خلقت وحيدًا"رواه الحاكم في المستدرك ، كتاب التفسير ، تفسير سورة المدثر ، عن ابن عباس رضي الله عنهما برقم 3872، قال الحاكم :هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري، ولم يخرجاه، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان ، باب في الإيمان برسول الله ، عن ابن عباس برقم133.

المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام - قالت: فعدد عليه أمور الإسلام - فصدقناه، وآمنا به واتبعناه على ما جاء به، فعبدنا الله وحده، فلم نشرك به شيئاً، وحرمنا ما حرم علينا وأحللنا ما أحل لنا، فعدا علينا قومنا، فعذبونا وفتنونا عن ديننا، ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلمونا، وشقوا علينا، وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلدك، واخترناك على من سواك، ورغبنا في جوارك، ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك."[1].

إن هذا الكلام ليجمع لنا المعرفة قبل الوحي القرءاني خصوصا وأثرها ، والمعرفة بعده وأثرها كلُّ ذلك في فصيح من الخطاب وقصرٍ من الكلام وخاتمة هذا المبحث مناسبة لنبدأ حديثنا عن خروج التفسير إلى نور الأقلام والصحف مكتوبا في العهد الذي يلي هذا العهد ونُلْحَظ تطوُّرهُ من عهد الصحابة إلى الزمن المعاصر ، جدير بالذكر أنّه كغيره من العلوم تأثّر قوة وضعفا بحال المجتمع المسلم فيمكن للناظر أن يرى أنه انتقل من علم كاشف لكلام الله وحافظ لمعانيه زمن القرون الثلاثة المفضلة إلى وسيلة علمية يراد بها شرعنة المعتقدات والفرق الضالة واستعماله كميدان لرد بعضهم على بعض هذا كله في عصور تصاعد الاختلاف وتداخل العلوم الشرعية بغيرها من العلوم اليونانية الفلسفية.

[1] - حوار الصحابي الجليل جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه مع نجاشي الحبشة ، رواه أحمد في مسنده عن أم سلمة رضي الله عنها برقم 1740 وقد حسّن إسناده الشيخ شعيب الأرناؤوط.

المبحث الثالث:السياق التاريخي للتجديد في التفسير

هذه الدراسةُ في السياق التاريخي تُعْتَبَرُ مهمة جدا باعتبار ما بعدها ، لأنَّ الاتجاهات المعاصرة في التفسير ما هي إلاَّ نتيجة تراكمات قَبْلِيَة ينبغي أن نعرفها أولا ، فننطلقُ من تاريخ التفسير من عهد الصحابة والمراحل التي جاءت بعده، وصولا إلى المرحلة التي ظهرت فيها الاتجاهات الإصلاحية أو الحداثية مُحَاوِلَةً إعطاءَ الجديد في التفسير وعلومه ، والحديث عن المراحل التي مرَّ بها التفسير مدروسة ومبثوثة في الكتب ولا يخلوا كتاب في علوم القرءان من ذِكْرٍ لهذه المراحل ، وسأعيد ذكر تلك المراحل لكن بمضمون يختلف نوعا ما عن المضامين الموجودة وذلك بإدخال ما يُسمَّى " التفسير الموروث" و " التفسير المعاصر" فأقول:

المطلب الاول: التفسير في القرون الثلاث المفضلة

الفرع الأول: عهد الصحابة رضي الله عنهم

أولا: أخذ الصحابة عن نبيهم القرءانَ غضًّا طريا علما وعملا ، وكانوا إذا احتاجوا إلى شيء لبيانه رجعوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولقلة ما رجعوا فيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم مقارنة بمدة نزول القرءان –تلك المدة الطويلة التي تزيد عن العشرين سنة بقليل – نجد من دون شك أن القرءان ما احتاج إلى تفسير إلا أقل القليل ، وكان مصدرهم الأول في تفسير الغريب هو اللغة العربية ، وأما مصدرهم الأول في البيان فهو النبي صلى الله عليه وسلم ، ويشهد لذلك أن ابن عباس رضي الله عنهما رجع إلى لغة العرب لإدراك كلمة فاطر [1] ، كما أنهم أخذوا عن النبي صلى الله عليه وسلم من البيان ما أدركوا به الحقيقة الشرعية لبعض الألفاظ القرءانية والتي عرفوا تفسيرها اللفظي و لكن أُعْطِيَتْ ثوبا شرعيا جديدا كلفظ " الظلم" معنيا به الشرك ولفظ "الزكاة" للصدقة المخصوصة ولفظ "الصلاة" للعبادة المخصوصة وغير ذلك من الألفاظ.

---

[1] – ولم يرجع فيها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، والأثر رواه أبو عبيد عن ابن عباس رضي الله عنهما في فضائل القرءان، بَابُ لُغَاتِ الْقُرْآنِ وَأَيُّ الْعَرَبِ نَزَلَ الْقُرْآنُ بِلُغَتِهِ، ص345، وقد ذكره السيوطي في الإتقان (الاتقان في علوم القرءان ، السيوطي ، ت: مركز الدراسات القرءانية طبع مجمع الملك فهد –السعودية–ص 731)

ولأنهم كانوا على احتكاك باليهود والنصارى الذين كان لهم ميراث في القصص والأخبار فقد كان يَطْرُقُ سَمْعَهُمْ شيء من كلامهم عن الأنبياء وقصصهم ، ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم نهيا مطلقا عن تلك المرويات أو التحديث بها بل وضع لهم الضابط المعروف[1].

ثانيا: فنجد أن التفسير الموروث عن عهد الصحابة هو من خمسة مصادر :

الأول : القرءان نفسه ، الثاني : البيان النبوي ، الثالث : اللغة العربية ، الرابع : أسباب النزول الخامس: الإسرائيليات بضوابطها – مع أنَّ اعتبار هذا المصدر لا يخلو من نقد-

و هنا عند من يُفَرِّقُ بين التفسير والتأويل على أنَّ الأول من قبيل المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن التأويل من قبيل الرأي والاجتهاد ، فإنَّه بموت النبي صلى الله عليه وسلم قد انتهى باب التفسير ليبدأ باب التأويل بعده ، انطلاقا من عهد الصحابة إلى يوم الناس هذا.

وأما التفسير الذي كان معاصرا في عهد الصحابة بالنسبة لما قبله فإنَّه في الغالب التفسير الفقهي هذا على أساس أنَّ اختلافهم في الأحكام الفقهية أكثر من اختلافهم في التفسير[2].

وطرأ هاهنا في عهدهم استعمال للآيات في ردِّ شُبَهِ الفرق الناشئة والفَتِيَّةِ أيضا كالخوارج والقدرية والروافض ، و من هذا الاستعمال الذي ينشأ عنه رد الواقع – بعد فقهه وفهمه- إلى القرءان من أجل إقامة الحجة ودحض الشبه ونفي الجهل فهم هاهنا أولى بحديث النبي صلى الله عليه وسلم " يَرِث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين"[3] وهذا

---

[1] – أقصد حديث النبي صلى الله عليه وسلم إذ يقول (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا ﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ البقرة [136]) ، وسبب ورود هذا الحديث(أنَّ أهل الكتاب كانوا يقرؤون التوراة بالعبرية ويفسرونها لأهل الاسلام) رواه البخاري برقم7542 عن أبي هريرة رضي الله عنه ، وقال عليه الصلاة والسلام أيضا : (بَلِّغُوا عَنِّي ولو آيَةً وَحَدِّثُوا عن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَن كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ) رواه عنه عبد الله بن عمرو رضي الله عنه كما في صحيح البخاري برقم 3461 ، و هذا الحديث فيه وعيد شديد في نقل الأحاديث غير المنسوبة إلى النبي ولو كان معناها صحيحا فكيف إذا كان المعنى مخالفا للشريعة ومقاصدها ، فكيف إذا كان ذاك المعنى المخالف مما يفتريه أهل الكتاب في مروياتهم.

[2] – قال ذلك ابن تيمية رحمه الله ، انظر مقدمة في أصول التفسير ، ابن تيمية ، عدنان زرزور ، ط2 (1972) ص38 .

[3] – رواه البيهقي في السنن الكبرى عن إبراهيم بن عبد الرحمان العذري ، برقم 20952، وصححه الألباني في هداية الرواة تخريج أحاديث المشكاة ، برقم 239.

الاستعمال للتفسير والبيان النبوي من أجل حفظ الدين مما يُنْسَبُ إليه يتحدد بظهور الجهالات والشُبَه في كل عصر كما يتحدد حملة العلم ووراثه.

إذا فالتفسير المعاصر عند الصحابة هو ذاك التفسير المستعمَل كحجة في الأحكام الفقهية الفرعية أو كحجة في الأحكام العقدية الأصلية .

الفرع الثاني: عهد التابعين

إنَّ ممَّا يميِّز العهد الذي يلي الصحابة ظهورُ المدارس وبلوغُها أوجَّها في العلم ونشاطِ التلاميذ الذين أخذوا التفسير عن الصحابة ، فنجد في مكة كلٌّ من تلاميذ ابن عباس رضي الله عنهما كمجاهد بن جبر و سعيد بن جبير و عكرمة مولى ابن عباس و طاووس بن كيسان و عطاء بن أبي رباح وغيرهم ، وكذا مدرسة المدينة المنورة حيث برز فيها كل من أبي العالية وزيد بن أسلم وكعب بن محمد القرضي وغيرهم ، وقامت مدرسة العراق آخذة ميراث ابن مسعود رضي الله عنه فبرز فيهم علقمة بن قيس و مسروق و الأسود بن يزيد و قتادة بن دعامة السدوسي و الحسن البصري و عامر بن شراحبيل الشعبي وغيرهم[1].

وليس المقامُ مقامَ كلامٍ عن حُجِّيَة اقوالهم في التفسير لكن نرى أنَّ التفسير الموروث عندهم قد أخذ مكانا عظيما ، فقد ورثوا المرويات النبوية بما فيها من تفسير وبيان وفقه مما يرويه لهم الصحابة رضي الله عنهم كما ورثوا أيضا علومهم واجتهاداتهم في التفسير وغيره، فكل من تلاميذ مكة والمدينة والعراق صاروا يروون أقوال ابن عباس وأبيّ وابن مسعود –رضي الله عنهم- في التفسير ،وعلى هذا الأساس صار النقل والرواية ليس خاصا بالحديث النبوي بل قد دخل فيها أقوال الصحابة أنفسهم وكل هذا "تفسير موروث" حيث تجد فيه آراء الصحابة واجتهاداتهم كما تجد فيه الأحاديث النبوية أو ما يروونه من الاسرائيليات فالرأي هنا قد أخذ حظا في التفسير وهو من التفسير الموروث ، وقد تكلمنا أن الرأي عند الصحابة إمَّا فقهي أو عقدي وهو معاصر بالنسبة لما قبله ، لكن صار هذا التفسير المعاصر موروثا عند التابعين بنوا عليه لتشكيل تفسير معاصر آخر في زمنهم ، فازداد بينهم التفسير الفقهي بكثرة نتيجة للخلاف بين مدرسة الأثر ومدرسة الرأي ، كما تجد أن الرأي العقدي قد ازداد توسعا نتيجة لبروز أساسات المعتزلة في العراق زمن الحسن البصري ممَّا سَيُمَهِّدُ لقيام تفسير مُوَجَّه لخدمة العقائد

1- انظر تفاصيل كل من هذه المدارس مع ترجمة أصحابها في كتاب التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ،مصدر سابق ج1ص87،86،77.

والنِحَل دون أن ننسى كثرة الروايات الإسرائيلية التي ازدادت بكثرة في هذا العهد مع كثرة الفتوحات ودخول كثير من النصارى إلى الإسلام ، كما نرى ظهور التيار اللغوي في التفسير والذي سَيُحْدِثُ نقاشات واسعة بين القراء والنحاة مما يَنتُجُ عنه تفسير لغوي بالقواعد النحوية بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة [1].

لكن المشترك بين عهد الصحابة وعهد التابعين أنَّ التفسير لا يزال يحتفظ بطابع المشافهة والتلقي حاله حال العلوم كلها على خلاف المرحلة الثالثة والتي خطا فيها التفسير خطوته العملاقة حيث بدأ طابع المشافهة يختفي رويدا رويدا مع ازدياد الكَتَبَة وفشُوِّ القلم ، فصار العلم إلى السُّطور بعد أن كان في الصدور .

الفرع الثالث: عهد تابعي التابعين وظهور التدوين

حين نتحدث عن تدوين التفسير فإننا نقصد بذلك العِلْمَ المستقِلَ والمقصودَ بذاته ، وإلا فإن التدوين أو الكتابة كظاهرة بدأت مع بداية تدوين الحديث وسنجد أنَّ التفسير باب من أبواب الحديث وعلمٌ شفهيٌ لا علمٌ مكتوبٌ قائمٌ بذاته.

في عهد تابعي التابعين بدأ تدوين التفسير كعلم مستقل ، وقد قيل أنَّ أول من صنف في التفسير عبد الملك ابن جريج (149هـ)[2] ، لكن في هذه المرحلة غَلَبَ على التفسير الطابعُ الحديثي ، وممن سار على ذلك كل من شعبة بن الحجاج(160هـ) ، ويزيد بن هارون السلمي(117هـ) ، وعبد بن حميد(249هـ) ووكيع بن الجراح(197هـ) ، فهؤلاء كان مقصودهم الأول الجمع فقط من أجل حفظ العلم وعدم اندثاره ولم يكن إذ ذاك اشتغال بالتبويب والتقسيم بل الشغل الشاغل تدوين كل ما قاله النبي أو قاله صحابته أو التابعون ، وجدير بالذكر أنَّ المرويات التفسيرية قليلة إذا ما قورنت بالمرويات النبوية[3].

وفي هذا العهد نجد أنَّ التفسير الموروث الذي صار مُدوَّنا في بطون الكتب الحديثية هو ذاك التفسير النبوي وهو قليل جدا ، وأقوال الصحابة التي هي أكثر عددا من التفسير النبوي والسبب في

1- ذكر فهد الرومي كثيرا من تعدد المشارب والمناهج التي أثرت في مسار التفسير ، للمزيد في هذا الباب يمكن الرجوع إلى اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ، فهد الرومي ، مؤسسة الرسالة – السعودية – ط3 (1997) ، ص26-30.

2- أبو الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (80-149) : قرشي بالولاء ، كان أحد العلماء المشهورين ويقال إنه أول من صنّف الكتب في الإسلام كما نصّ على ذلك ابن خلكان ، انظر وفيات الاعيان ، ابن خلكان ، مصدر سابق ، ج3ص163.

3- انظر التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ، مصدر سابق ، ص104.

ذلك دخول الرأي الفقهي والعقدي ، ثم يأتي ثالثا تفسير التابعين والذي صار فيه الرأي ذا حظ ومكان عظيمين ، أمَّا التفسير المعاصر في هذا العهد فقد اشتد مع اشتداد الجدل الفقهي والعقدي والذي سَيَسْتَمِرُ حتى في العهود اللاحقة .

المطلب الثاني: مرحلة التدوين ومابعده

الفرع الأول: ظهور إمام المفسرين محمد بن جرير الطبري رحمه الله

لم يكد ينتهي قرنُ تابعي التابعين حتى وُلِد إمام المفسرين رحمه الله الطبري(310هـ)[1] والذي سيُدشِّن هذه المرحلةَ بكتابه العظيم في التفسير منهجا وأسلوبا ، حيث وضع النقل موضعه والرأي موضعه .

صحيح أنَّ جدلية الأثر والرأي قد استطالت في عهد تابعي التابعين حتى جاء الشافعي فَفَصَلَ فيها ، ولكن نَجِدُ الطبري قد نهج منهج الشافعي في الجمع بين الآثار وتمحيصها والآراء وفحصها والاحتهادات و ضَبْطِ مَوَازِينِهَا ، فصار التفسير المعاصر في هذا العهد هو ذاك التفسير الذي يَرجع إليه أهلُ الأثر وأهلُ الرأي على السواء ، ولم يَبرُز في هذا إلا ابن جرير -رحمه الله- أعجوبة وقته.

ولو أردنا تلخيص هذا التفسير فإننا نقول أنَّ الطبري استعمل التفسير الموروث من أحاديثَ وآراءَ للصحابة والتابعين وجمعَ بينها كلُّها بالرأي ، فتجده يورد الأقوال الموروثة في الآية الكريمة ثم يحاول أن يصل إلى دلالة مشتركة بينها يعبر عنها بتعبيره الخاص ، وإذا كانت تلك الأقوال لا يمكن الوصول إلى معنى مشترك بينها كأن يكون هناك اختلاف تضاد مثلا فإنه يستعمل الرأي مجددا في ترجيح المعنى الصحيح ويستدل لترجيحه بموروث نبوي أو لغوي أو حتى يستدل بعادة القرءان ومعانيه على ذلك[2].

إضافة إلى هذا فقد تجلىَّ التفسير المعاصر في كتابه ، حيث أمضى الرأي العقدي والفقهي كما مضى من قبل ، وليس من الغريب أن نجد كتاب الطبري بهذا الشكل إذ أنه انعكاس للواقع العلمي الذي عاشه حيث كان الأثر والرأي جدلية أساسية في العقيدة والفقه واللغة .

---

[1] - محمد بن جرير الطبري (224-310) : هو من أهل آمل بطبرستان كان طوافا في الأقاليم جامعا وعيا للعلم حافظا لكتاب الله وعارفا بالقراءات بصيرا بالمعاني فقيها في أحكام القرءان عارفا بأيام الناس وأخبارهم ، من كتبه كتابه في التفسير وكتاب في تاريخ الأمم والملوك وغيرها (طبقات الشافعية الكبرى ، ابن السبكي، ت: محمود محمد الطناحي ، دار إحياء الكتب العربية ، ج3ص124 بتصرف).

[2] - كثير من المصنفين في علوم القرءان يذكرون مزايا كتاب الطبري من حيث عنايته بالأثر والرأي و قد اختصر مناع القطان منهج الطبري باختصار في كتابه المانع مباحث في علوم القرءان ، مكتبة المعارف ، ط3 (2000) ، ص374-375.

الفرع الثاني: ما بعد الطبري:

بعد ازدياد الخطب المذهبي والعقدي وبخاصة حينما تَسَلْطَنَ الاعتزالُ وصار الواقع الإسلامي العلمي متضاربا بين الأثر والرأي وادِّعاء التعارض بينهما ، برز التفسير المَوَجَّه لخدمة العقائد مثل تفسير الجُبَّائي[1] وتَلَتْهَا تفاسيرُ كثيرةٌ عند المعتزلة[2] ، وبالمقابل ظهر الرد عليهم من خصومهم من الأشاعرة حيث برزوا في الجانب اللغوي في القرءان إذ أنَّ المعتزلة الناصرين للمجاز في القرءان والقولِ بالصرفة قد حفَّزو مخالفيهم من العلماء على بحث موضوع لغة القرءان وإعجازه فبرز كتاب الباقلاني[3] وغيره كحاجز أمام المد الاعتزالي .

فنرى أن التفسير هنا قد أخذ أبعادا تجاوزت كلَّ ما قبله ، فإذا كان هَمُّ المفسِّرين الأوائلِ البحثَ عن المعنى من خلال الاستعانة بالأثر أو الرأي صار الخطب أكبر ، إذ صار الهَمُّ كلَّ الهَمِّ التكلمَ في اللفظ القرءاني قبل التكلم عن الدلالة المحبوءة خلف هذا اللفظ ، فدخل في هذه المرحلة الجانبُ اللغوي في التفسير بكثرة ، فصارت المصنفات تحمل الجدل النحوي من جهة وتحمل جدل الدلالات من حقيقة ومجاز ، واستعمالُ كلُّ ذلك من أجل خدمة العقائد وهو منعطف خطير وإن كان يعكس حقا الواقع المعاصر آنذاك .

يقول محمد حسين الذهبي رحمه الله : " فصنَّف في التفسير خلق كثير اختصروا الأسانيد ونقلوا الأقوال المأثورة عن المفسرين من أسلافهم دون أن ينسبوها لقائليها فدخل الوضع في التفسير والتبس الصحيح بالعليل وأصبح الناظر في هذه الكتب يظن أنَّ كلَّ ما فيها صحيح فنقله كثير من المتأخرين في تفاسيرهم ونقلوا ما جاء في هذه الكتب من إسرائيليات على أنها حقائق ثابتة وكان ذلك هو مبدأ

---

[1] - محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي البصري شيخ المعتزلة، كان رأسا في الفلسفة والكلام أخذ عن يعقوب الشحام البصري، وله مقالات مشهورة وتصانيف وتفسير. أخذ عنه ابنه أبو هاشم، والشيخ أبو الحسن الأشعري، ثم أعرض الأشعري عن طريق الاعتزال وتاب منه.مات الجبائي في سنة ثلاث وثلاثمائة عن ثماني وستين سنة. (طبقات المفسرين ، السيوطي ، ت: علي محمد عمر مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1 (1396هـ) ، ص103).

[2] - ذكر السيوطي منهم محمد بن عبد الله المعروف بابن صبر أبو بكر الحنفي (380هـ) وكان خبيرا بالتفسير ، وكذا محمد بن علي بن مهرزد أبو مسلم الأصفهاني (450هـ) وله تفسير في عشرين مجلد ، انظر ترجمتهما في طبقات المفسرين ، السيوطي ، ص 102 وص98. كمابرز بعدهما كل من أبي يوسف القزويني (483هـ) وقد جمع تفسيرا في ثلاثمئة مجلد ، و جار الله الزمخشري حيث ألّف كتاب الكشاف (538هـ) ، ينظر لهذا طبقات المفسرين ،شمس الدين الداودي ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ج1 ص 308 ، و ج2 ص314.

[3] - انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي ، ت: بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ، ط3 (1985) ، ج17 ص190.

ظهور خطر الوضع والإسرائيليات في التفسير.. ولقد وُجِد من بين هؤلاء المفسّرين من عُنِيَ بجمع شتات الأقوال فصار كلما سنح له قول أورده وكلما خطر بباله شيء اعتمده فيأتي مَن بَعدَه وينقلُ ذلك عنه من دون أن يتحرى الصواب فيما ينقل ومن دون التفات منه إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح ومَن يُرجَع إليهم في التفسير ظنا منه أن كل ما ذُكِر له أصل ثابت"[1].

هذا الكلام من الأستاذ حقا مخيف ، كيف أن كتب التفسير انْزَلَقَتْ هذا الانزلاق العظيم ولكني حينما أقرأ ذلك أجد أنَّ القدَر الإلهي الذي سبق بحدوث هذا الشرخ العظيم في الدين بشكل عام وتفرقِ المسلمين كل هذا التفرق حيث صار التفسير سلاحا ضد بعضهم البعض مع انتسابهم إلى الدين الواحد فلا عجب من ذلك ، من جهة أخرى نجد أنَّ هذا القدر الإلهي عبَّر عنه النبي صلى الله عليه وسلم في قرنه الأول حيث جاءت الأحاديث طافحة بذكر داءين اثنين سينتشران في المسلمين وهما داءُ التفرق والاختلاف في الكتاب والدَّاءُ الثاني وهو ضياع الهوية الإسلامية بسبب التشبه الحاصل باليهود والنصارى كُلاً من هذين الداءين اللذين خُلِطَا في وعاء الدنيا والركون إلى ملذاتها .

و ليس من العجيب أن تقوم في ظل ذلك الواقع دعوات التحديد والنهضة مرتكزة على مفاهيم مختلفة فارتكز بعضها على الاقتداء بتراث المسلمين الذين ورَّثوه لِخَلَفِهِم ، وارتكز البعض الآخر على الاقتداء بفلسفات أجنبية محاولين إحلالها في بلاد المسلمين لمِا رأوا من إيجابيات لها في مهد نشأتها.

وبين هؤلاء وأولئك وقع القرءانُ والتفسيرُ وعلومُه محطَّ نظر وجدال في كيفيةِ القراءة وكيفيةِ التنزيل وأصولِ الفهم وكيفيةِ استمداده ، وكانت تلك القراءةُ الجديدة ذا أثر في معارفِ مَن خالطوا أصحابَها واقتدَوا بهم وارتَضَوا منهجهم وهذا ما سنُفصِّلُه فيما يأتي.

[1] - التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ،مصدر سابق، ج1ص107.

الفصل الثاني: الآثار المعرفية للتفسير المعاصر من منظور رواد الإتجاه الإصلاحي.

(محمد عبده –عبد الرحمان السعدي- عبد الحميد بن باديس)

مقدمة الفصل : الإصلاح في العهد الحديث.

المبحث الأول: الآثار المعرفية لجهود محمد عبده التفسيرية

المبحث الثاني: الآثار المعرفية لجهود عبد الرحمان السعدي التفسيرية

المبحث الثالث: الآثار المعرفية لجهود عبد الحميد بن باديس التفسيرية .

المبحث الرابع: موازنة علمية بين رواد الإتجاه الإصلاحي

CamScanner

مقدمة الفصل: الإصلاح في العهد الحديث:

تُعدُّ كلمةُ الإصلاح ومشتقاتها كلمةً شرعية بامتياز ، فلها وجودها الخاص في القرءان حيث اختارها الله سبحانه وتعالى حتى يصف بها نهضةَ الأنبياء والرسل ، سواءًا من حيث ماهيةُ تلك النهضات أو من حيث طرقها ومقاصدها ، و لا تكاد تُذكَر قصة نبيٍّ ونهضته في القرءان إلا وترى للكلمة ذِكْرا أو ترى ما يشبهها من الكلمات واردةً فيها ، وقد وَجَدَتْ هذه الكلمة طريقًا في عصرنا الحديث ، فتَشَكَّلت نهضةٌ دينية في غرب العالم الإسلامي ووسطه وشرقه آخذةً زمام التحديد ومُحاوِلَةً بثَّ روح الإصلاح في مجتمعٍ أفْسَدَهُ الفقر والجوع في بدنه ، وخَبَطَه غَزْوُ الأجانب في عقله وفكره حتى أضاعوا مُبْتَدَأَهُم ومَصِيرَهُم ، وصاروا بذواتهم وعقولهم ممتلكات في أيدي الغربيين يُجَرِّبُون فيهم ما شاءوا فشوَّهُوهُم أيَّما تشويه ، وحتى لا أستبق الأحداث سألقي الضوء في هذه المقدمة على حاضر العالم الإسلامي من الناحيتين السياسية والعلمية فأقول وبالله التوفيق:

أولا: حاضر العالم الإسلامي من الناحية السياسية

الحديثُ عن حاضر العالم الإسلامي ينطلق من أواخر عهود الدولة العثمانية التي تُعَدُّ عند كثير من الدارسين آخر خلافة إسلامية حيث إتَّسَعَتْ رُقعَتها شرقا وغربا ، ونَجَمَ عنه بعدها تفَكُّكُه إلى دويلات إسلامية صغيرة بعد أن كانت تلك الخلافة تُوحِّدُها أرضا وتَحفَظُ أمنها ممَّا سَهَّل لها سُبُل العيش والسفر وأسبابَ العلم أيضا .

وقد كانت الدولة الصفوية التي تَحْكُمُ إيران وأفغانستان ،تتقاسم العالم الإسلامي مع العثمانيين وإن كان الحديث يتركز على الدولة العثمانية من حيث الاتساع كما أسْلَفْتُ[1].

ومما يُؤسَف له في تلك الفترة تهافت البلدان الإسلامية إلى اللَّحاق بركب النهضة الأوروبية فمثلا أخذ السلطان التركي سليم الثالث[2] في إنشاء مدارسَ حربيةٍ على النُظُم الأوروبية ، وهكذا فعلت

---

[1]-موجز التاريخ الإسلامي ، احمد معمور العسيري ، بدون ناشر ، فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية -الرياض- ، ط1 (1996) ص 405 ، وكذا أثر العلمانية في التربية والتعليم (رسالة ماجستير) ،محمد بن عبد العزيز السديس ، جامعة أم القرى ، عام 1401 ص157 بتصرف.

[2]- سليم الثالث بن مصطفى من خلفاء الدولة العثمانية حكم في الفترة من 1203 هـ إلى 1222 هـ حيث خلفه مصطفى الرابع بن عبد الحميد ، وقد تميزت فترته بالانحطاط والضعف (موجز التاريخ الإسلامي ، احمد معمور العسيري ، مصدر سابق ، ص 323).

مصر على يد محمد علي باشا[1] ، لتلحق تونس بركبهما ، إلا أنَّ عدم الحيطة والحذر قد يُكلّف غاليا كما يقال ، فصحيح أنَّ الاتصال الموجودَ كان اتصالا في الجانب المادي الحربي فقط بين العالمين الإسلامي والغربي ، إلاَّ أنَّ هذا لا يمنع إذ ذاك من دخول عناصر فكرية جديدة على أمم ضعيفة في فكرها كما سيأتي ، زد على ذلك أنَّ بعض خلفاء الدولة العثمانية كان محبا للنظم الأوروبية ، فالسلطان محمود الثاني[2] كان يترسَّم خُطى أوروبا حتى في لباسها بل وجعله زيًّا رسميا مفروضا على المدنيين والعسكريين على السواء ، أضف إلى ذلك ما قام به المبتَعثُون إلى فرنسا –خاصة– من إدخال كتب فلاسفة الحداثة إلى بلاد المسلمين وبخاصة مصر فقد تَسَرَّبَتْ كتب فولتير وروسو إليها[3] .

ويمكن أن نَتَصَوَّرَ كيف تزيد هذه الكتب الطينَ بِلَّةً ، ليس من حيث ما فيها من صواب أو خطأ بل بقدر جهل المسلمين كيف يتعاملون معها إذ ذاك وهم العاجزون عن التعامل بعلمية مع كتابهم وسنة نبيهم ومنهج سلفهم الصالح واستبدالها بحواش وكتب حامدة وتقليد غير منضبط وانسياقهم مع المتصوفة وقصص كراماتهم أو خرافاتهم.

ثم بعد بَليَّة سقوطِ الدولة العثمانية جاءت بَليَّة أخرى وهي الغزو الأجنبي للبلاد الإسلامية حيث سنحت للغربيين سانحةُ التحكم في مقاليد السياسة والإدارة العامة لتلك البلدان فنهبوا الخيرات وجَوَّعوا شعوبها وساموهم ألوانا من العذاب ، وتحكَّموا في برامج ثقافتهم وشوَّهوا هويَّاتهم فابتعدوا عن الإسلام بقدر بُعدِهم عن لغته وتاريخه وسيرة أنبيائه فصار الحال مُحزنا ومُؤسفا لدرجة لا توصف[4] .

---

[1] – محمد علي 1218 - 1265 هـ/1803 - 1848 م،كان قائد الفرقة الألبانية في الجيش العثماني ، استقل بحكم مصر ، اهتم محمد علي اهتمامًا كبيرًا بأن يجعل من مصر دولة حديثة تلحق بركب التقدم الأوروبي، فقامت نهضة كبيرة في عهده، فأدخل بعض الصناعات الحربية، وأنشأ المدارس العليا والمطابع، وقام بإصلاحات زراعية وصناعية وتجارية، وله منشآت عمرانية كثيرة (موجز التاريخ الإسلامي ، احمد معمور العسيري ، مصدر سابق ، ص 388-389).

[2] – محمود الثاني بن عبد الحميد ، من خلفاء الدولة العثمانية حكم في الفترة من 1223 هـ إلى 1255 هـ حيث خلفه عبد المجيد الاول بن محمود ، وقد تميزت فترته بالانحطاط والضعف (موجز التاريخ الإسلامي ، احمد معمور العسيري ، مصدر سابق ، ص323).

[3] – اتجاهات التفسير في العصر الراهن ، عبد المجيد عبد السلام المحتسب ،مكتبة النهضة الإسلامية – الأردن- ط3 (1982) ص7-10 بتصرف.

ومما أوَدّ ذكره هاهنا كتوصيف أن كثير من أفكار جمال الدين الأفغاني لها شبَهٌ بتعاليم هذين الرجلين فولتير وروسو الذين مهدا للثورة الفرنسية الكبرى ، إذ كان جمال الدين يرى أنَّ شعوب الشرق تعيش مسلوبة الإرادة تُحكَم على رغمها وتُسَخَّر لحساب الحاكمين ولا مخرج لها إلا أن تعيش حرَّة ، ولن يكون لها هذا إلا بالشورى ونبذ الاستبداد وأن يمحو نور العلم ماتراكم من ظلمات الجهل، انظر : فصل في تاريخ الثورة العرابية ، محمود الخفيف ، مؤسسة الهنداوي- مصر – ص15 بتصرف.

[4] – انظر أفعال الاستعمار الصليبي الحاقد بعد سقوط الخلافة العثمانية في موجز التاريخ الإسلامي ، احمد معمور العسيري ، مصدر سابق ، ص430-431.

ثانيا: حاضر العالم الإسلامي من الناحية العلمية

إنَّ العلم الصافي ليُعَدُّ بمثابة القلب النابض للأمة الإسلامية المكرَّمة بالنقل المحفوظ جيلا بعد جيل ، وإنَّ اهتزاز هذا المنبع لهو مصيبة لا تَقِلُّ ثِقلا و ضَرَرا من دخول أوروبا إلى البلدان الإسلامية وهذا ما أدركه الصليبيين من محاولاتهم اليائسة من قديم لزعزعة استقرار الإسلام في أرضه ، فتوسَّلوا بدلا من سلاح القوة إلى سلاح القلم فحيَّشوا مستشرقيهم لدراسة الإسلام ومنابعه ، وقد حَظِيَت عندهم ثلاث موضوعات باهتمام بالغ وهي القرءان والسنة النبوية وسير الدعوة الإسلامية ، وليس غريبا القول بأن من أولى أعمالهم ترجمة القرءان الكريم إلى اللاتينية[1] .

وهذا العرض كلُّه إنَّما يتحدث عن الهجوم العلمي من الخارج ، ولكن ماذا عن الحصانة العلمية للداخل الإسلامي، هل كانت الشعوب الإسلامية قريبةً أو بعيدةً عن العلم الصافي ؟ وما هو مقدار ما عندها من العلم النقي ؟ .

وفي تلك المرحلة قد لا تجد وصفا لحال العلم إلا وصفا واحدا أَحْرَجَ طلاب العلم آنذاك من العلم بل أَحْرَجَ العلم من أن يكون علما شرعيا وهو وَصْفُ " التقليد والجمود" حيث كانا داء أمة الإسلام ولم يُخطِئهُما عالم أو مؤرخ يَكتُب علميا عن هذه الحقبة إلا وذكرهما.

يقول محمد رشيد رضا بعد أن ساق آيات تَذُمُّ تقليد الآباء والأجداد: " فذمَّهم من ناحيتين إحداهما الجمود على ما كان عليه آبائهم والاكتفاءُ به عن الترقي في العلم والعمل ، وليس هذا من شأن الإنسان الحي العاقل فإنَّ الحياة تقتضي النمو والتوليد ، والعقل يطلب المزيد والتجديد،والثانية أنهم باتباعهم لآبائهم قد فقدوا مزية البشر في التمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحسن والقبيح بطريق العقل والعلم وطريق الاهتداء في العمل"[2].

وهذا الكلام من الشيخ رحمه الله نفيس وعزيز وهو مقبول في العموم وإن كان يعكس رحمه الله تَأَثُّرَهُ بمدرسة معينة .

ثم يمضي محمد رشيد رضا متحدثا عن زمانه وكيف وجد العلم آنذاك : " ثم نكس المسلمون على رؤوسهم إلا قليلا منهم واتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب وغيرهم في التقليد لآبائهم ومشايخهم

---

[1]- انظر نبوة النبي في الفكر الاستشراقي المعاصر ، لخضر شايب ، مكتبة العبيكان ، ص 11 بتصرف ، وكذا حاضر العالم الإسلامي جميل عبد الله المصري ،ط1(1986)، ج1ص127بتصرف.

[2]- الوحي المحمدي ، محمد رشيد رضا ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر -بيروت-، ط3 (1406هـ) ،ص 270-271 .

المنسوبين إلى بعض أئمة علمائهم الذين نهوهم عن التقليد ولم يأمروهم به ، فأبطلوا بذلك حجة الله تعالى على الأمم التي وكل الله دعوتها إليهم، وصاروا حجة على دينهم فكيف يَدعُون له وحجته القرءان وهم يَحرِمون الاهتداء به ، حتى أن أدعياء العلم الرسمي فيهم ينكرون أشد الإنكار على من يدعونهم إلى اتباع كتاب الله وهدي رسوله وسيرة السلف الصالح من أهله ونحن معهم في بلاء وعناء نقاسي منهم الجهل والجمود من استهزاء وطعن وبذاء وتهكم بلقب " المجتهد" الذي احتكره الجهل لبعض المتقدمين من العلماء"[1].

والشيخ قد أوصله عقله المتحرر إلى أن يقول هذا الكلام ، وهو خريج مدرسة محمد عبده ، كما أوصلت العقيدة الصحيحة عالما آخر سبق محمد رشيد رضا في هذا الكلام وهو الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي جعل الاجتهاد أصلا من أصولِ ستة فقال ما يلي :" الأصل السادس: ردُّ الشبهة التي وضعها الشيطان في ترك القرءان والسنة واتباع الآراء والأهواء المتفرقة المختلفة وهي أنَّ القرءان والسنة لا يعرفهما إلا المجتهد المطلق والمجتهد هو الموصوف بكذا وكذا أوصافا لعلها لا توجد تامة في أبي بكر وعمر، فإن لم يكن الإنسان كذلك فليُعرِض عنهما فرضا حتما لا شك ولا إشكال فيه ومن طلب الهدى منهما فهو إمَّا زنديق وإمَّا مجنون لأجل صعوبة فهمهما فسبحان الله وبحمده كم بَيَّنَ الله سبحانه شرعا وقدرا خلقا وأمرا في رد هذه الشبهة الملعونة من وجوه شتى بلغت إلى حد الضروريات العامة"[2].

إذن فالكل ناقم عن التقليد والجمود ، كما نقِم عليه زعيم نهضة أخرى في المغرب الكبير وهو الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي أدلى بدلوه أيضا في المسألة فيقول :" وإذا رجعت إلى موطأ مالك سيد أتباع التابعين ، فإنك تجده في بيان الدين قد بنى أمره على الآيات القرءانية ، وما صحَّ عنده من قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله ، وما كان من عمل أصحابه الذي يأخذ منه ما استقرَّ عليه الحال آخر حياته ، لأنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمره ، وكذلك إذا رجعت إلى كتاب الأم لتلميذ مالك الإمام الشافعي فإنك تجده قد بنى فقهه على الكتاب وما ثبت عنده من السنة ، وهكذا

1- المصدر السابق ، ص 271-272.

2- للمزيد حول هذا الأصل وشرحه يُنظَر في شرح الأصول الستة ، صالح الفوزان ، دار عمر بن الخطاب -مصر- ط1(2008) ص40-43.

كان التعلم والتعليم في القرون الفضلى مبناهما على التفقه في القرءان والسنة ، هذا هو التعليم السني السلفي فأين منه تعليمنا نحن اليوم وقبل اليوم منذ قرون وقرون ؟"[1].

وهم يتكلمون عن التجديد والتقليد ، فإن التفسير وهو موضوعنا مسَّه التقليد ، وقد مضت كلمة للأستاذ محمد حسين الذهبي عن مصير التفسير بعد تعاظم الخطب المذهبي ، ولا يخلوا كتابُ مجدِّدٍ من ذكرٍ لعلم التفسير القائم آنذاك ، وأنه صار ساحة لكل متخصص لإظهار عضلاته في تخصصه فالنحوي يظهر سعة علمه بنحو القرءان ولغته وليس له حظ منه إلا ذاك ، والإخباري مهووس بسرد القصص والتواريخ ، والعقلانيون ليس لهم هم إلا التعريض بمن يتحدث في الصفات الإلاهية والرد عليهم بالقياس والمنطق وأنواع من الجهالات ، وهكذا صارت حالة كتب التفسير[2] .

فهذه المدارس الثلاث مدرسة محمد بن عبد الوهاب ومدرسة محمد عبده ومدرسة ابن باديس على تفاوت قليل بينها في الزمن ، إلا أنَّها كانت تيارا إصلاحيا كبيرا ساد العالم الإسلامي في نهضته أو محاولته النهوض ، وأعادت هذه المدارس الثلاث بناء المعارف للإنسان حتى يتبيَّن له شروط النهضة ومكوناتها فيسلُكَها.

وهذا أوان الشروع في بحثنا هذا المتعلق في شِقِّه الأول ببيان المعارف التي نتجت عن النهضات الثلاث في علم التفسير خاصة و أنَّه اكتسى حُلَّة عصرية بظهور تلك المدارس ، حيث كان القرءان ركيزة عندها وبدأت منه إصلاحها بإصلاح التفسير وعلومِه ، مما ظهر للناس إذ ذاك مفاهيم ومقاربات جديدة لابد منها للخروج من أزمة التخلف والضياع السائد في العلم والعمل ، وقد اخْتَرْتُ من كل مدرسة رجلا ثمَّ أرى الأثر الذي خلفه تفسيره على العالم الإسلامي آنذاك فأبدأ بزعيم المدرسة الإصلاحية كما يقال محمد عبده ثم الشيخ النجدي عبد الرحمان السعدي وأخيرا بالإمام القسنطيني عبد الحميد بن باديس والله المستعان وعليه التكلان.[3]

---

[1] - كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي :سيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس ، محمد علي الصلابي ،دار المعرفة –بيروت – ط1(2017) ، ص319.

[2] - انظر للمزيد عن هذا المعنى مقدمة تفسير ابن باديس ، عبد الحميد بن باديس ، ت: توفيق شاهين وآخرون ، دار الكتب العلمية – لبنان- ط2(2003)ص18-19. وكذا بحوث في أصول التفسير ومناهجه ، فهد الرومي ، مكتبة التوبة ، ط4(1419)، ص38.

[3] - يرى بعض الدارسين أن العصر الحديث يبدأ من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وبعضهم يرى أنه يبدأ من الثلث الأخير للقرن الثامن عشر إلى الآن وآخرون يرون ابتدائه من سقوط الدولة العثمانية أي مع بداية القرن التاسع عشر وهو الأقرب كرأي لأن تفكك الدول الإسلامية واستعمارها بعد ذلك جعلها تشعر بالضعف مما دفع ذاك الشعور بعض الغيورين على الإسلام بالقيام

المبحث الأول

الآثار المعرفية لجهود محمد عبده التفسيرية

المطلب الأول: شخصية محمد عبده.

المطلب الثاني: إحياء الاتجاه العلمي في تفسير الآيات القرءانية

المطلب الثالث: إدخال المضامين الحضارية والمدنية في التفسير من أجل إثبات البعد العالمي للإسلام.

بنهضتهم وشكلوا ملامح عصر أرادوا أن يصلوا إليه ومعظم هؤلاء مات قبل أن يرى العصر الذي كان يأمله ، ولم يعلم البعض الآخر ما إذا كانت دعوته ونهضته تحققت أو لا .

انظر لتأريخ العصر الحديث كل من : اتجاهات التفسير في العصر الراهن ، مرجع سابق ، ص6 ، وكذا حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة ، مرجع سابق ، ص77. وكذا كتاب تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، صلاح الدين الخالدي ،مرجع سابق ص561.

المطلب الأول :شخصية محمد عبده

تَدْرُسُ كثيرٌ من الأطروحات حياةُ وسِيَرُ العلماء والدعاة والمصلحين ، بُغية معرفةِ العناصرِ الفاعلةِ في تكوين شخصيتهم العلمية ، وبُغيةَ تَرَسُّم منهجهم في الدعوة أو التحديد ، إضافة إلى معرفة الأخطاء المعرفية والتي لا يَسلَم منها أحد ، والتي يَفرِضُ علينا البحثُ تقويمَها وتصويبها ، ولا يَشُذُّ عن ذاك أحد بغضِّ النظر عن الرتبة العلمية والمكانة العليَّة التي حَظِيَ بها ، ومُفَسِّرنا محمد عبده كغيره من المفسرين الذي نالوا شهرة إسلامية ، وقُتِلَت بحثا سيرتُه الذاتية كما دُرِسَ معها طريقته التفسيرية ، وعليه فلن آتي بشيء جديد هاهنا إلا أنِّي في دراستي له سأتوخَّى ربط كل عنصر من عناصر شخصيته بكلمة التجديد والإصلاح ، وكيف أثَّر مجموع تلك العناصر في تكوين ملكته التفسيرية فأستعين بالله قائلا:

الفرع الأول: الحالة السياسية العامة في مصر زمن نشأة الإمام

قلنا فيم سبق أنَّ مصر اجتاحها العالم الرأسمالي اجتياحا كبيرا ، إلى درجة أن حاكمهم آنذاك أمر بمشابهة الغربيين حتى في لباسهم ، ودخلت العلوم العصرية مع دخول المبتَعَثين إلى فرنسا خاصة وأوروبا بشكل عام [1]، والحقيقة أنَّه بعد سقوط الدولة العثمانية نجد أنَّ مصر من أكثر البلدان تأثُّرا بسقوطها ، وأنا أقرأ لتاريخ مصر في تلك الحقبة تَبَيَّنَ لي والله أعلم أنَّ البلدان الإسلامية بعد سقوط هويتها العثمانية ، مرَّت بمرحلة مخاض لتكوين هويَّةٍ تعيش بها حاضرها وتُعَالِجُ بها مشاكلها وتتطلع إلى مستقبلها بها ، وهكذا مصر فقد شَهِدَتْ حركات داخلية وصراعات أهلية كلُّ ذلك بعد انهيار المنَعَة العثمانية.

فظهرت الثورة العُرَابية التي قادها أحمد عرابي[2] ضد حاكم مصر توفيق الخديوي[3] ، وكانت الحركة العُرابية من أهم الحركات في تاريخ مصرَ الحديث ، والتي كان برنامجها العملي يهدف إلى إصلاح الحُكْم

---

[1]-موجز التاريخ الإسلامي ، احمد معمور العسيري ، مصدر سابق ، ص323.

[2]- وُلِد أحمد عرابي سنة 1841م بمصر واقترن اسمه بأكبر الحركات الإصلاحية في تاريخ مصر الحديث ، حيث كان أول مصري فلاح يواجه حاكم مصر المطلق ، وكانت حركته الثورية قائمة على جوهر الجنسية وقد جعلها أوضح في معنى القومية ، وقد قُدِّر لها الذُيوع والشهرة لأنَّه كان يجعل للفلاح المصري مكانة محترمة (انظر : فصل في تاريخ الثورة العرابية ، محمود الخفيف ، مؤسسة هنداوي – مصر – ص7-9 بتصرف).

[3]- توفيق الخديوي هو أكبر أبناء إسماعيل الخديوي حاكم مصر وقد خلَف أباه على العرش وزادت الأمور سوءا في عهده فقيل عنه أنَّه كان حاكما ضعيف الإرادة محدود الأفق قليل الذكاء والتجربة ولذلك سرعان ما أصبح ألعوبة في أيدي الأجانب (انظر :فصل في تاريخ الثورة العرابية ، محمود الخفيف ، مرجع سابق ، ص19 بتصرف).

وإسناد المناصب السياسية للوطنيين من أبناء مصر ، كما كان هدفها أيضا التعويل على النهوض بالأمة على أساس التربية والتعليم والانفلات من الحكم السلطاني إلى الحكم النيابي[1] .

إضافة إلى الحركات الداخلية فقد كان للحركات الخارجية أثر على مصر ، فقد دَخَلَها إضافة إلى التبشير والاستشراق الحركةُ السرّية المعروفةُ بالماسونية ، والتي يقال أنَّ محمد عبده انضم إليها بعد نفيه إلى انجلترا ومُقامِه فيها إلى أن اكتشف خطرها فانْفَلَت منها[2] .

ولا يمكن أن نختم هذه الوقفة من دون أن نذكر جامع الأزهر الذي هو محور من محاور مصر في السياسة والعلم ، فكل خُطَّة سياسية إلا وتجد للأزهر فيها ذِكْرًا ، وما من برنامج علمي إلا وللأزاهرة يد فيه ، هذا الجامع العظيم بتاريخه قد أخذ حَظَّه من العُزْلَةِ التي كانت تجري في مصر ، فقد وصف العَقَّادُ التعليمَ في الأزهر آنذاك على أنَّه فوضى مهملة لا رقابة لأحد فيها ، وكانت تقتصر على قشور من علوم اللغة والفقه يتلقَّاها الطالبُ من أستاذه ويُعوّل في تحصيلها على حفظ الذاكرة ، وقلَّما يُطالبُه أحدٌ من أساتذته أو يُطالب هو نفسه بِوَعْيِهَا والتصرُّفِ في لفظها ومعناها[3].

فهذه النزعات العربية الإسلامية والغربية والحركاتِ التحررية التي خيَّمت على مصر أخذت حظا من شخصية محمد عبده الذي دخلته تلك العناصر كلُّها ، العنصرُ العربيُّ الأصيل والعنصرُ الغربيُّ الدخيل وعنصرُ السياسةِ والحكم ، فتجد أنَّ له خطابا وكلاما يتحدث فيه عن منهج السلف الصالح والرجوع إليه وتحكيمه في العلم والعمل من زاوية عنصره الإسلامي العربي ، وتجد له أيضا كلاما في التشبه بالغرب في عقليتهم ومناهجهم في العلم والعمل والتسابق للُّحوق بهم من زاوية عنصره الغربي التحرري ، وتجد له كلاما في السياسة وشئون الحكم والتحرر وقضايا المرأة ما الله به عليم.

الفرع الثاني: الترجمة . المشايخ . والتلاميذ

وُلِد الشيخ محمد عبده حَسَن خيرُ الله في قرية "محلة نصر" التابعة لمحافظة " البحيرة" في سنة 1894م (1266هـ) ، في أسرة تعتزُّ بكثرة رجالها ومقاومتهم لظلم الحكَّام وتحمُّلهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات هجرة وسجنا وتشريدا وموتا وضياعَ ثروةٍ ، وقد علَّمته هذه النشأةُ الاعتزازَ بالمجد والأصالة والصبر وتحمُّل الشدائد ، وقد بدأ تعليمه من الجامع الأحمدي بطنطا حيث تلقى دروس

---

[1] - انظر كتاب عبقري الإصلاح والتعليم محمد عبده ، عباس العقاد ،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – مصر - ، ص96 بتصرف.

[2] - رائد الفكر المصري محمد عبده ، عثمان أمين ،المجلس الأعلى للثقافة – مصر - ص31بتصرف.

[3] - عبقري الإصلاح والتعليم محمد عبده ، عباس العقاد ، مرجع سابق ، ص36.

التجويد واللغة ، ويُذكر أنّه سئم من أساليب التدريس فتوقّف عن التعليم راجعا إلى قريته ،ثم قرّر الرجوع بادئا مسيرته العلمية تحت كنف شيخه درويش خضر – خال والده- الذي علّمه التصوف ، وهاهنا بدأ فكرُه يتطلّع إلى أبعد من ذلك قاصدا الجامع الأزهري لطلب العلم ، وكان له ذلك حيث التمى إلى المتصوفة الذين كانوا فيه ، فدرس على كل من الشيخ حسن رضوان وحسن الطويل ومحمد البسيوني كما سمع من الشيخ الرفاعي والجيزاوي والطرابلسي و غيرهم[1] ، وتكلّلت حياة الإثني عشر عاما في الأزهر وهو ينهل من العلوم النقلية والعقلية على الأساليب الموجودة آنذاك بنيله لشهادة العالمية في العام 1294هـ[2].

غير أنّ هذه السيرةَ العلمية الحافلة التي انطلقت انطلاقةً صوفيةً دشّنها شيخُه الدرويش، قد انتهت على يد شيخه الثاني جمال الدين الأفغاني[3] الذي أثّرَ فيه كثيرا بعد سَلفِه المذكور ، فانتهت تلك الشخصية الصوفية إلى شخصية عقلانية متفتحة فيها من روح الفلسفة ما فيها .

صاحب محمدُ عبده جمالَ الدين الأفغاني ابتداءا من العام 1283هـ وأخذ يتلقى عنه العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية وكان يدعو الناس إلى تلقي تلك العلوم عنه ، ممّا فتح باب النقد عليه من طلبة الأزهر الذين أخذوا ينقمون مسيرته ، ولم يعبأ بهم محمد عبده بل بلغ به الأمر أن ترك حلقات الدروس الأزهرية للحاق بجمال الدين الأفغاني.

أيقظ جمال الدين في محمد عبده الوعيَ القومي أو فكرة القومية كما تسمّى ، فما لبث أن عُيّن مدرسا في جامع الأزهر حتى بدأ يقرأ لطلبته " مقدمة ابن خلدون" ، مستهدفا إيقاظ الأفكار السياسية والاجتماعية لطلبته ، ولم ينته فصل من حياته الأزهرية حتى بدأ فصل آخر[4].

نجد أنّ الدارسين للحركة العُرَابية المذكورة سلفا يُجسُّون أنّ لجمال الدين الأفغاني يدٌ فيها ، كيف لا وهو الداعي إلى القومية العالمية في بلاد الإسلام[1] ، وقد وجدت هذه الحركة طريقا إلى قلب مفسرنا

---

[1] – محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ، محمد عمارة ، دار الشروق –القاهرة- ط2(1988) ، ص24-27 بتصرف.

[2] – نقلا من منهج تفسير المنار في التفسير (رسالة دكتوراة) ، هاجر محمد أحمد شبو ، جامعة الخرطوم ، يوليو 2004م ، ص20.

[3] – هو محمد بن صفدر الحسيني قيل عنه أنّه فيلسوف الإسلام في عصره ، وأحدُ الرجال الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة ، وهو أفغاني من بلاد الأفغان ، ولد سنة 1254هـ(1838م) ، انتقل إلى كابل ونشأ على العلوم العربية والتاريخية ، وكان مقصده العام مقصدا سياسيا يتحرى فيه إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام بشئونها ، من مؤلفاته " تاريخ الافغان" و " رسالة الرد على الدهريين" ترجمها إلى العربية صاحبه محمد عبده ، توفي سنة1897م (انظر الأعلام،الزركلي ، دار العلم للملايين ط15 (2002)، ج6ص168).

[4] – منهج تفسير المنار في التفسير ، هاجر محمد أحمد شبو،مرجع سابق، ص22.

والذي اشترك فيها بحماس بالغ وهمة عالية ، وفي هذه الفترة بدأ يتسلل إلى عقله بناءُ الحياة الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي الجديد ، وكأنَّه ظن أنَّ الثورة العرابية ستنجح فَاسْتَبَق الأمورَ في فكره ووجدانه ، وأخذ يهتم بالعلاقات بين الشرق والغرب ، ويقرأ للكتب الأوروبية المترجمة للعربية في فنون شتى[2] ، وهذا ما جعله في تفسيره يَمُدُّ مَدًّا عظيما في إقامة الروابط الثقافية بين القرءان والعلم الحديث والمدنية.

ولكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن ، فقد فَقَدَتْ الحركة العُرَابية بَرِيقها وضَلَّتْ طريقها وانتهى بها المطاف تحت مطرقةِ حاكم مصر -الذي ثارت ضده- وسِنْدَانِ بُعدِها عن التنظيم والرشاد ، وقد كانت فرصة لمحمد عبده أن ينظر مجددا في علاقته مع جمال الدين الأفغاني ، وفي هذه الفترة نُفِي وصار تارة في بيروت وتارة في تونس وتارة في بلاد الغرب في فرنسا وانجلترا إلى أن كتب الله له العودةَ إلى دياره[3].

ومن أثَرِ هذه الأحداثِ كلِّها أنَّه بدأ في التفسير في بيروت مُدَرِّسًا إياه بمنهج عقلي يستهدف تحرير العقول على طريقة الأفغاني ، وكذا بمنهج حركي يستهدف إطلاق الأيدي في العمل الجاد من أجل بناءِ معارفَ جديدة[4] .

بدأت علاقة الرجلين محمد عبده والأفغاني بالذُّبُول شيئا فشيئا مع رجوع مفسِّرنا إلى مصر ومُهَادَنَةِ حاكِمِها النَاقِمِ على العُرابيين ، ولكن مع وفاة الحاكم وتَسَلُّم الخديوي عباس حلمي الثاني[5] السلطة في مصر ، أَقْنَعَ محمد عبده الخديوي عباس بإصلاح المؤسسات الشرعية الثلاث : الأزهر

---

[1]- رائد الفكر المصري ، عثمان أمين ،مرجع سابق، ص29.

[2]- المرجع نفسه ، ص31.

[3]- محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ، محمد عمارة ،مرجع سابق ، ص35 بتصرف.

[4]- المنهج الإصلاحي لمحمد عبده ، محمد عمارة ،مكتبة الإسكندرية –مصر- ط(2005) ص26 بتصرف.

[5]- عباس حلمي بن توفيق بن إسماعيل، حفيد محمد علي، ويعرف بالخديوي عباس حلمي الثاني ، أحد من حكموا مصر، من أسرة محمد علي. ولد بالقاهرة، وتعلم بمدرسة عابدين، ثم في (فينة) وولي (الخديوية) بعد وفاة أبيه (سنة 1309 هـ 1892 م) بإرادة سلطانية من الآستانة. وفي أيامه نبغ مصطفى كامل ومحمد عبده وشوقي الشاعر والناهجون مناهجهم، وظهر عشرات من المؤرخين والكتاب والأدباء،واستمر إلى أن قصد أوربة، فالآستانة مصطافا. سنة 1914 م، ونشبت الحرب العامة (الأولى) وهو في الآستانة، فتأخرت عودته، فاتخذت الحكومة البريطانية تأخره وسيلة لخلعه ، توفي سنة 1944م (الأعلام،الزركلي ،مصدر سابق، ج 3 ص260)

والأوقاف والمحاكم الشرعية ، وبقي مناضلا على الإصلاح التعليمي إلى أن عُيّن في منصب مفتي الديار المصرية[1].

انطلق بعد هذا الاستقرار الكبير له في مصر في رحلات إلى تونس والجزائر والسودان وغيرها ناشرا فكره ودروسه وآلامه وآماله ، فتأثّر به في تلك البلاد طائفةٌ كبيرة أخرجت فيم بعد ثمارها من مشايخ وزعماء في الإصلاح.

وقبل ستّ سنوات من وفاته بَدأ يُلقي دروسَه في مصر في التفسير بحصيلة هائلة من العلوم والروح الحديثة ، وبلغ سورةَ النساء وأخذت مجلة المنار على لسان مديرها محمد رشيد رضا[2] بنشر تفسيره ليُكمِلَهُ بعد ذلك تلميذُه الألصقُ به المذكورُ آنفا.

توفي الإمام محمد عبده رحمه الله في العام 1905 م الموافق لسنة 1323هـ تاركا وراءه تجاربه التي عاشها في الإصلاح علميا وسياسيا وفكريا[3] .

التلاميذ:

يرى كلُّ من يطلّع على فكر محمد عبده أنّه قد وصل إلى أبعد حدٍّ ، وبخاصة في المغرب العربي بعد مصر –مسقط رأسه– ، والحقيقة التي لا غبار عليها أنَّ المستفيدين منه على درجات ومراتب ، فمنهم من استفاد من عنصره الغربي الدخيل وراح يُوسّع هُوّته في المجتمعات الإسلامية ، كما أنَّ منهم من كان حَسَن الاستفادةِ منه غير مقلد له في شيء وقد تأثر هؤلاء أكثر من عنصره العربي الإسلامي فهاهنا تيّاران:

1ـ فمن تلاميذه من التيار الأول : أحمد أمين الذي يعتبر من أصدقائه ومريديه والذي نصر قضية المرأة متأثرا بفلسفة محمد عبده فيها ، وقد بالغ في ذلك حتى خُلِقَت مدرسةٌ يُنسَب إليه ريادتُها وهي المدرسة الاجتماعية[4].

---

[1] – المنهج الإصلاحي لمحمد عبده ، محمد عمارة ،مرجع سابق،ص30-31بتصرف.

[2] – محمد رشيد بن علي رضا البغدادي الأصل ، ولد سنة 1865م بالقلمون في لبنان ، وهو صاحب مجلة المنار وأحد رجال الإصلاح الإسلامي ، صاحب محمد عبده وتتلمذ عليه ولازمه ، توفي سنة 1935م ، من مؤلفاته : الوحي المحمدي ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (انظر: الأعلام ، الزركلي ،مصدر سابق، ج6ص126).

[3] – المنهج الإصلاحي لمحمد عبده ، محمد عمارة ،مرجع سابق، ص34 بتصرف.

[4] – رائد الفكر المصري ، عثمان أمين ،مرجع سابق، ص215بتصرف.

ويُلحَق به من أبناء هذا التيار تلميذُه سعد الزغلول والذي كان اشتغاله بالسياسة أكثر وليس غريبا أن نجد خرّيجا لمحمد عبده يكون سياسيا ، لا سيما وأنَّ فكرة القومية والوطنية قد بثَّ روحها إلى طلابه ، بعد أن تعرَّض الإمامُ نفسُه من بثّ الأفغانيِّ لها فيه[1].

وهكذا قُلْ عن تلميذه مصطفى عبد الرزاق الذي درَس في فرنسا ، والذي كان له اهتمام بالفلسفة إلى حد ما ، ما جعله هو أيضا يجمع بين ما هو إسلامي وغير إسلامي ، والقديم والحديث والشرقيّ والغربيّ[2].

والحقيقةُ أنَّ المتأثِّرين به من زاوية عنصره الغربي كثيرون وهم على درجات في هذا التأثر فمنهم الغارق فيه ومنهم من أصاب شيئا منه ، ولستُ بصدد التقييم هاهنا ، ولكن سيكون لهذا التيار فيم بعد في مآلاته عواقب في الحداثة ما سنأتي لذكره .

2ـ وأمّا أبناء التيار الثاني الذين تأثَّروا به من ناحية العنصر العربي الإسلامي الأصيل فهم أيضا كثرة ولعلَّ من أبرزهم :

تلميذُه محمد رشيد رضا والذي كان يَنشُر تفسيرَه في مجلة المنار ، إلا أنَّ ما يعجبني في شخصية محمد رشيد رضا أنَّه مَرَّ بمراحل من حيث الاجتهاد ، فقد بدأ متحمّسا بشكل غير منضبط في باب الاجتهاد مما جعله يقع في شِرَاكِ إنكار بعض الأحاديث ، ولكن تلك المسيرةُ الاجتهادية الحماسية سرعان ما بدأت تهدأ وتعود بصاحبها إلى جادة الصواب والانضباط في أواخر حياته ، كما عادت بشيخه عن أفكار الأفغاني قُبَيْلَ موته[3].

وكذا من تلاميذه مصطفى المراغي وكان له أثر في نهضة الأزهر العلمية إصلاحا وتدريسا وقد تأثَّرَ بمنهج عبده من حيث تنقية العقائد من ترف المتكلمين وغيرهم.

ومنهم أيضا الأحمدي الظواهري والذي كان رائد المدرسة الدينية بعد محمد عبده ، ويُعتَبَر أحد ثلاثةٍ من تلاميذه الكبار بعد كلٍّ من محمد مصطفى المراغي ومصطفى عبد الرزاق ، وقد أخذ الظواهري

---

[1]ـ المرجع نفسه ، ص 217بتصرف.

[2]ـ رائد الفكر المصري ، عثمان أمين ، مرجع سابق، ص 223.

[3]ـ للمزيد عن ما انتقد على أصحاب المدرسة الاجتماعية في التفسير يرجى الرجوع إلى كتاب منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير لصاحبه فهد الرومي.

عن محمد عبده نَفَسَ إصلاحِ المؤسسات الدينية والبرامج الإسلامية على منهجه القائم على التوفيق بين المصدر الإسلامي والمصدر الغربي أي علوم المسلمين وعلوم الغربيين[1].

وأبناء هذا التيَّار أيضا على درجات في القرب من العنصر العربي الإسلامي وبُعدِهم عنه أو تَنْقِيَتِهِمْ له ، وكما انتهى الحال ببعض أبناء التيار الأول إلى إذكاء باب الحداثة ، فقد انتهى المآل بالتيار الثاني إلى ظهور آثار حميدة على بعض المشتغلين بالعلم حيث تَمَيَّزُوا بصفة مشتركة وهي أنهم من خارج مصر مثل محمد رشيد رضا أو شكيب أرسلان أو عبد الحميد بن باديس ممن تأثَّر بمدرسة محمد عبده وتأثَّر بغيرها من المدارس -كالحركة الإصلاحية الحجازية على يد محمد بن عبد الوهاب-.

الفرع الثالث:الأعمال العلمية :

خَلَّف محمد عبده رسالات كثيرة وكتبا منها ما أَلَّفَهَا في أَوَّلِ حياته على منهجه الصوفي وامتدَّ جهدُ التأليف عبر مراحل حياته العلمية التي تغيَّرت بمرور الوقت مُبْتَعِدَةً عمَّا كانت عليه زمن النشأة، فمن مؤلفاته :

رسالة الواردات وهي رسالة في التوحيد على منهج الصوفية وهي من أوائل ما أَلَّف ، وكذا رسالة في وحدة الوجود ولم تطبع ، وكذا الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، و حاشية عقائد الجلال الدواني وهي في علم الكلام ، كما شَرَحَ كُلاًّ من البصائر النُصَيرية و مقامات بديع الزمان الهمذاني ، و شَرَح نهج البلاغة ، وله مُؤَلَّفٌ في نظام التربية في مصر ، و تفسير جزء عم و تفسير سورة العصر ألقاه في الجزائر و ومُؤَلَّفٌ في تقرير المحاكم الشرعية ، ويُلحَق به مقالاته في الجرائد لاسيما " العروة الوثقى" والتي كان محرّرها والكاتبَ فيها[2] .

وقد ذكرتُ فيم سبق شيئا من أعماله في التدريس داخل مصر في الأزهر وفي دار العلوم وفي المساجد ، وخارج مصر في سوريا وتونس والجزائر وقد كانت معظم جهوده في التدريس في التفسير خاصة والعلوم الشرعية عامة.

---

[1]- رائد الفكر المصري ، عثمان أمين ،المرجع السابق، ص 220 بتصرف.

[2]- انظر كل من الأعلام للزركلي ، مصدر سابق ، ج6ص252 ، ومنهج تفسير المنار في التفسير ، مرجع سابق ص30-31 ومنهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ، فهد الرومي ، مؤسسة الرسالة ،ط2(1983) ج1ص145.

الفرع الرابع: منهجه العام في التفسير:

هذه المحطة من محطات حياته أُلِّفت فيها المؤلفات من الأقربين إليه والأبعدين ، وليس لي هاهنا إلا أن أَختَصِرَ ما قيل بما يخدم بحثي الذي أنا بصدده وهو الأثر المعرفي المترتب على تفسيره وما هي المعارف التي أحياها تفسيرُه في المجتمعات الإسلامية؟ .

يرى محمد عبده أنَّ المقصد من التفسير هو " فهم الكتاب من حيث هو دينٌ يُرشِد الناس إلى ما فيه سعادتُهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة"[1] ، نجد أنَّ الشيخ -رحمه الله- هنا سيبدأ بِبَثِّ الروح المقاصدية في تفسيره مُتَمَثِّلَةً في "الإرشاد" ، والحقيقة أنَّ التفسير بطريقة مقاصدية تُلْزِمُ المفسِّر بتجاوز كل ما يقف أمام المقاصد من تَرَفِ المتكلمين ، ومبالغات النحويين ، وإغراقات المتصوفين ، وجدل الفقهاء المتعصبين ، وقصص الإسرائيليات أو قصص الواعظين ، فهذا المصطلح "التفسير المقاصدي" إذا أقام مُفَسِّرٌ ما كمحمد عبده منهجَه عليها فستؤدي حتما إلى التنقية المذكورة آنفا.

ويشير أيضا مصطلح التفسير المقاصدي إلى " أخذِ القرءان جملة لا تجزئة"[2] وهذا تدل عليه حقا هذه الكلمة ، وقد أدرك المدلولين المذكورين مفسرُنا محمد عبده وطبَّقهما في كتابه أيمَّا تطبيق .

إلا أنَّ التفسير المقاصدي له مدلول ثالث وقد يكون خفيا عند البعض وهو نبذ التقليد و الدعوة إلى الاجتهاد ، وذلك لأنَّ المفسِّر الذي تغمره شجاعةٌ في الإصلاح كمحمد عبده وحماسٌ له وهو يستعمل القرءان مقاصديا في إصلاح مجتمعه يجد عوائق من أبناء جلدته من المشايخ ، أو من المشايخ القدماء الذي فسَّروا القرءان ، فهاهنا ستقوده روحه المقاصدية إلى تجاوز كل تلك الصعاب بوسيلة النقد والاجتهاد ، وهذا ما حصل فاستمِع إليه كيف ينظر إلى كلام المفسرين بصرامة عَقَدِيَةٍ قائلا:" إن الله تعالى لا يسألنا عن أقوال الناس وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أَنْزَلَهُ لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه الذي بَيَّن ما أُنْزِلَ إلينا ، يسألنا هل بلَّغتم الرسالة ، هل تدبرتم ما بُلِّغتُم ، هل عقلتم ما عنه نُهِيتُم وما به أُمِرتم"[3].

وهكذا تَذْهَبُ الروح المقاصدية مذهبا ثلاثيا في مدلولها ، وقد غلبت هذه الروح على كلٍّ من محمد رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس وعبد الرحمان السعدي رحمة الله على الجميع.

---

[1] - تفسير الفاتحة ، محمد عبده ، مطبعة الموسوعات -مصر- ص 6.

[2] - تاريخ الأستاذ الإمام ،محمد رشيد رضا، مطبعة المنار-مصر، ج2ص643 بتصرف.

[3] - تفسير الفاتحة ، محمد عبده ، مصدر سابق ، ص17.

وقبل أن أسرِد بشكل عام منهجَه في القرءان أذكرُ له هنا قولَين مفيدين في التفسير وهما كالآتي:

الأول : جعلُ القرءانِ فوقَ كلِّ خلاف فكان -رحمه الله- لا يتعرض في بيان القرءان إلى المسائل الخلافية التي لا تدل عليها عباراته إذ "يجب أن يبقى دائما فوق كل خلاف"[1] ، وهذه الكلمة من آثار التفسير المقاصدي عنده إذ أنه لو حشا التفسير بالخلاف لانْشَغَل القارئُ عن قراءة الجدل الفقهي بتخاريجه أو الجدل الكلامي بألغازه عن هداية القرءان وإرشاداته.

الكلمة الثانية والتي أحسِبُها مهمة يقول فيها :" إذا وزنا ما في أدمغتنا من الاعتقاد بكتاب الله تعالى من غير أن نُدخِلَها أولا فيه يَظهَرُ لنا كونُنَا مهتدين أو ضالين ، وأمَّا إذا أدخلنا ما في أدمغتنا في القرءان وحشرناها فيه أولا ، فلا يمكننا أن نعرف الهداية من الضلال لاختلاط الموزون بالميزان فلا يُدرَى ما هو المَوْزُونُ من المَوْزُونِ به ، أُرِيدُ أن يكون القرءان أصلا تُحمَل عليه المذاهبُ والآراءُ لا أن تكون المذاهب أصلا والقرءان الذي يُحمَل عليها ويُرجَعُ بالتأويل أو التحريف إليها كما جرى عليه المخذولون وتاه فيه الضالون"[2].

هذا الكلام يعتبر سلفيا بامتياز إذ أن أعظم أصل علمي عند السلفيين --بحق- قاعدة "الاستدلال ثم الاعتقاد" ، وعليها قامت علوم المصلحين وعلى أساسها يُعرَف المصْلِحُ من مدَّعي الإصلاح ومُنتَحِله .

وعَوْدًا على بدءٍ فإنَّ منهجَ محمد عبده في تفسيره يتلخص في نقاط ذكرها فهد الرومي وشَرَحَها[3] في معرض ذكره للمدرسة العقلية في التفسير بما يشمل محمد عبده ورشيد رضا وغيرهما ، إلا أني أكتفي بذكرها إجمالا لأذهب إلى ما أنا بصدده ، وهي كالآتي:

1- الوحدة الموضوعية للسورة القرءانية.

2- الوحدة الموضوعية للقرءان الكريم

3- القرءان هو المصدر الأول للتشريع.

4- الشمول في القرءان الكريم

1- تفسير المنار، محمد رشيد رضا ،مطبعة المنار -مصر- 99/2 ، وانظر أيضا تاريخ الأستاذ الإمام له ج2ص643.

2- تفسير الفاتحة ، محمد عبده، مصدر سابق، ص61-62.

3- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ،فهد الرومي ، مرجع سابق ، ص213 بتصرف.

5- ترك الإطناب والتقليل من ذكر الخلاف.

6- التفسير العلمي الحديث.

7- المنهج العقلي في التفسير.

8- التقليل من شأن التفسير بالمأثور.

9- التحذير من الاسرائيليات.

10- إنكار التقليد وذمه التحذير منه .

11- الاصلاح الاجتماعي.

وغالب ما ذكره فهد الرومي صحيح في توصيفه للمدرسة العقلية لكن قد يناقش في بعض العمومات فمثلا في قوله " التقليل من شأن التفسير بالمأثور" فلا أعتقد صوابها هكذا إجمالا من دون تفصيل وأحسبه ذكر تفصيلا لها في مبحثها الخاص ، لكن الأليق والله أعلم أن نقول " قلة ذكر التفسير بالمأثور" لا التقليل من شأنه وقيمته ، أي غلبة التفسير العقلي والروح المقاصدية على ذكر الأحاديث والاهتمام بأسانيدها لأن الشيخ محمد عبده لم يكن يريد في تفسيره أي إكْثَارٍ مُخِلٍّ بهدفه في التفسير فقد كان يرى أنَّ الغرض الأول من قراءة التفسير هو الاهتداء بالقرءان[1] .

وكذلك قال فهد الرومي أنَّ من منهج المدرسة العقلية وعلى رأسها محمد عبده " إنكار التقليد وذمه التحذير منه" فلا أعتقد أيضا صوابها بهذا العموم فهو لم يُنْكِرِ التقليد أي يَجْحَدْهُ جملة وتفصيلا ولكن كمنهج يفضي إلى التسليم الأعمى فنعم فكان يعيب على "الفهم المأخوذ بالتسليم الأعمى من الكتب أخذا جافا"[2].

ومَكْمَنُ الخلاف هو الاختلاف بين التنظير والتطبيق اختلاف كبيرا مما يجعل بعض الباحثين لا يَقْطَعُونَ بقول واحد فمحمد عبده من ناحية التنظير تجد له كلاما سلفيا وإن كان يبتعد عنه تطبيقيا كما أنك تجد له تعظيما للمأثور وعمل الصحابة وإن كان لا يُكْثِرُ من ذكره في التفسير .

1- تفسير سورة الفاتحة ،محمد عبده ، مصدر سابق ، ص15.

2- المصدر نفسه ، ص19.

المطلب الثاني: إحياء الاتجاه العلمي في تفسير الآيات القرءانية

خلّف محمد عبده ثروة تفسيرية لها وزنها في العالم الإسلامي عامة ومصر خاصة ، تلك الثروة أَحْدَثَتْ ثورة في الفكر فأعادت تشكيله بمنطلقات جديدة بحيث دَخَلَتْ حقل التفسير وعلوم القرءان فأصبح الدارس للقرءان لايهتم فقط بالجانب اللفظي وحسب ، بل صار بعد مجيء محمد عبده يهتم بجوانب معنوية كملاحظة التفسير العلمي للآيات القرءانية وهو ما سندرسه في هذا المطلب.

الفرع الأول: موقف محمد عبده من التفسير العلمي

إن المتصفّح لتفسير محمد عبده ليُلاحظ بجلاء هذه الخصيصة التي أظهرها مفسّر مصر في القرن الماضي ، والتي لفتت انتباه الدارسين بعده بل وتعاظمت إلى أن صارت تيارا ومنهجا يُعرَف به بعض المفسرين [1]، كما أنها أصبحت مكانا خصبا لظهور وصعود بعض الدعاة إلى العلن متسابقين في الإتيان بجديد لعامة الناس الذين بدورهم شدَّهم هذا النوع من التفسير ، وقبل مناقشة هذا الأثر من ناحية التأصيل ، أبدأ بذكر موقف محمد عبده من التفسير العلمي [2] وكذا بعض النماذج مُتْبِعًا كُلَّ نموذج بالتحليل الموضوعي له:

أولا:- من السّهل علينا معرفةُ موقف أيّ مفسر من مثل هذا النوع في التفسير بالذهاب إلى موقفه من الإعجاز ، فإذا كان يُثبِت الإعجاز العلمي ففي الغالب تجده يُثبِت التفسير العلمي الذي يقود إلى الإعجاز المذكور آنفا ، فنجد محمد عبده يقول في آية الإعجاز وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ البقرة [23] ، فبعد أن ذكر الأقوال في الإعجاز اللغوي والتشريعي والغيبي وأثْبَتَها ذَهب إلى الإعجاز العلمي وأثبته أيضا فيقول:" وقد ثبت هذا للقرءان وحده فهو كتاب مشتمل على كثير من أمور العالم الكونية والاجتماعية ، مرّت العصور وتقلبت أحوال البشر في العلوم والأعمال

1- يقول فهد الرومي عن طنطاوي جوهري " ولقد أخذ من بعدهم الشيخ طنطاوي جوهري وهو من متأثرين كثيرا بمحمد عبده ومن تلاميذه أخذ بهذا المنهج في التفسير وتوسع فيه وأطال وذهب يملأ تفسيره بكل ما توصل إليه العلم من مكتشفات حتى قال عنه بعضهم ما قيل في تفسير الرازي [فيه كل شيء إلا التفسير] وقال الشيخ محمد حسين الذهبي [بل هو أحق من تفسير الفخر بهذا الوصف وأولى منه] وأنت إذا نظرت إلى تفسيره وجدته يحمل الآيات مالا تحتمله ويدخل في تفسيرها من المكتشفات العلمية ما لم تشر إليه ويبرر هذا بأعذار واهية لا تقوم له بها حجة" اه ، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ، فهد الرومي ، ص733-734.

2- للمزيد حول مسألة التفسير العلمي عند محمد عبده وغيره يُرجى مراجعة كتاب التفسير العلمي للقرءان الكريم بين النظريات والتطبيق ، هند شلبي ، مطبعة تونس قرطاج ، ط(1985) ، ص53.

ولم يظهر فيه خطأ قطعي في شيء منها ، لهذا صح أن تُجعَل سلامته من هذا الخطأ ضربا من ضروب إعجازه للبشر وإن لم يكن هذا مما تحدَّى به الرسول صلى الله عليه وسلم مِنْ عَجْزِ البشر عن مثله لأنَّه لم يكن لِيَظهَر إلا مِن بَعْدِهِ فَادُّخِر ليكون حجَّة على أهله"[1].

ويقول أيضا عمَّن يتكلَّم في القرءان بهذا النوع من التفسير : " وأمَّا من يتكلم في بعض مسائل الموجودات لبيان العبرة فيها أو الحثِّ على الاستفادة منها ، لا لبيان حقيقتها في نفسها أو صفاتها الفنية عند أهل فنها فهو لا يُكَلَّفُ أن يُبيِّن تلك الحقيقة أو تلك الصفات التي لاتتعلق بغرضه من الكلام بالاصطلاحات العلمية والفنية ، وقد يُنتَقَد منه هذا إذا كان ممَّا يصرف السامع عن مراده منه"[2].

ويقول رادا على من عارض بين بعض النظريات العلمية وبعض آيات القرءان :" إننا قد اطلعنا على أقوالهم في ذلك فألفينا أنَّ بعضها جاء من سوء فهمهم أو فهم بعض المفسرين ومن جمود الفقهاء المقلدين ، وبعضها من التحريف والتضليل ، وقد رددنا نحن وغيرُنا ما وقفنا عليه منها ، وإنما العبرةُ بالنقض الذي لايمكن لأحد أن يماري فيه مراءا ظاهرا مقبولا ولو وُجِد شيء من هذا في القرءان لاضطرب العالَم له اضطرابا عظيما "[3].

و يقول أيضا :" فهذا النوع من المعارف التي جاءت في سياق بيان آيات الله وحِكَمه كانت مجهولة للعرب أو لجميع البشر في الغالب ، حتى إنَّ المسلمين أنفسَهم كانوا يتأولونها ويخرجونها عن ظواهرها لتوافق المعروف عندهم في كل عصر من ظواهر وتقاليد أو من نظريات العلوم والفنون الباطلة فإظهار ترقِّي العلم لحقيقتها المبيَّنة فيه ممَّا يدل على أنها موحى بها من الله تعالى"[4].

ثانيا: إنَّ مما يَلفِت محمد عبده الأنظارَ إليه في قضية الإعجاز العلمي ما يلي :

❖ جواز أن يتكلم المفسِّر عن هذا النوع في القرءان ، ولكن بشرط عدم استعمال لغة التخصص العلمي في التفسير ، لأنَّ هذا ممَّا يصرف السامع عن الوصول إلى مراد الله من القرءان باشتغاله عنه بالبحث عن معاني تلك الاصطلاحات العلمية.

---

[1]-[2]- تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، مطبعة المنار- مصر-،ج1ص208.

[3]- المصدر نفسه ، ج1ص208-209.

[4]- المصدر نفسه ، ج1ص 212.

❖ يُقرِّر أنَّ هذا النوع لم يكن موجودا في عصر التنزيل وأنَّه أُدِّخر لأهله الذين سيكون من جملة علومهم العلوم الفلكية والطبية وغيرها.

❖ إذا وُجِد تعارض بين العلم الحديث وبعض آيات القرءان الكريم فمرجع ذلك إلى أسباب منها : سوء فهم أولئك الطاعنين في القرءان ، أو سوء فهم بعض المسلمين المقلدين ، أو أنَّه مجرد تضليل وتحريف لا حقيقة له في الواقع.

❖ يرى محمد عبده أنَّ النقض الذي يَحِق تسميته نقضا هو ذلك النقض الذي لا يمكن لأحد أن يجادل فيه جدالا مقبولا ، وهذا النوع من النقض غير موجود إطلاقا بين العلم الحديث وآيات القرءان الكريم.

❖ يقول أنَّ معظم المسلمين أو البشر يجهلون معاني هذه الظواهر العلمية حتى أخرجوها عن ظاهرها لتوافق ما عندهم من العلوم والفنون والنظريات.

ثالثا:نقد وتقويم: ممَّا أعجبني في قضية الإعجاز العلمي أنَّ محمد عبده قد أجاد في لفت نظر المفسِّر إلى البعد عن استعمال اللغة العلمية في تفسيره للآيات الكونية ، كما أنَّه أجاد أيضا في دفع توهم التعارض الذي يمكن أن يَحدُث بين العلم العصري والقرءان عند من لا يفقه كيفية التعامل مع الخلاف.

ولكن مما ينبغي التريث فيه قولُه بأنَّ هذا الإعجاز لم يكن موجودا في عصر التنزيل ، والثاني أنَّ المسلمين قد تَأَوَّلُوا الآيات الكونية إلى معان خارجة عن ظاهرها.

فأمَّا الأول : فإنَّ بحث الإعجاز ابتدأ بابتداء نزول القرءان ، فمثلا ظهرت إشارات تدل على تطلع النفوس لمعرفة الظواهر الكونية ، فمِن ذلك ما يقوله الطبري تحت قوله تعالى: ﴿ * يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴿١٨٩﴾ ﴾ البقرة [189] ، فالصحابة هاهنا استفهموا عن ظاهرة تَكوُّن الهلال وشَكلِه ، يقول الطبري:" يسألونك يا محمد عن الأهلة ومُحَاقِها[1] وسِرارها[2] وتمامها واستوائها وتغير أحوالها بزيادة ونقصان ومُحاق واسْتِسْرار ، وما المعنى الذي خالف بينه وبين الشمس التي هي دائمة أبدا على حال واحدة لا تتغير بزيادة ولا نقصان ، فقُل يا محمد خالف بين ذلك ربُّكم لتصييره الأهلة –التي سألتم عن أمرها ومخالفة ما بينها وبين غيرها فيما خالف بينها وبينه- مواقيت لكُم

1 ـ المحاق –بضم الميم- هو آخر الشهر إذا امحق الهلالُ فلم يُرَ (انظر العين ، للخليل ، مصدر سابق ، ج4ص122).

2 ـ السِّرار يوم يستتِرُّ فيه الهلال آخر يوم من الشهر أو قبله ، وربما استَسَرَّ ليلتين إذا تمَّ الشهر (انظر العين، الخليل، ج2ص236).

ولغيركم من بني آدم في معايشهم ، تَرقُبُون بزيادتها ونقصانها ومُحاقها واسْتِسْرَارها وإهلالكم إياها أوقاتَ حلِّ ديونكم وانقضاءِ مدة إجازة من استأجرتموه ، وتَصرُّم عدَّة نسائكم ووقت صومكم وإفطاركم فجعلها مواقيت للناس"[1].

ثانيا: ما يقوله محمد عبده من أنَّ المسلمين لما جهلوا الآيات الكونية تأوّلوها على غير ظاهرها إلى معان لتوافق نظريات باطلة ، فمَن يقصِد بكلمة " المسلمين" ؟ هل هم أولئك النفر الذين كانوا إذا جهلوا شيئا من القرءان توقَّفوا ونسبوا العلم إلى الله تعالى حتى أنَّ الواحد منهم يقول :" أيُّ سماء تظلُّني وأي أرض تقلُّني إن قلت في كتاب الله ما لا أعلم"[2] ، أم يقصد محمد عبده قوما من بعدهم ممن يسميهم هو بالمقلدين الجامدين فلهم شأن آخر.

الفرع الثاني: نماذج من النزعة العلمية في تفسير محمد عبده:

أولا: يقول مثلا في تفسير قوله تعالى ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١ ﴾ الانشقاق [1] انشقاق السماء مثل انفطارها الذي مرَّ تفسيره في سورة (إذا السماء انفطرت) وهو فساد تركيبها واختلال نظامها عندما يريد الله خراب هذا العالم الذي نحن فيه ، وهو يكون بحادثة من الحوادث التي قد ينجر إليها سير العالم كأن يمر كوكب في سيره بالقرب من آخر ، فيتجاذبا فيتصادما فيضطرب نظام الشمس بأسره ويحدث من ذلك غمام وأي غمام يظهر في مواضع متفرقة من الجو والفضاء الواسع فتكون السماء قد تشققت بالغمام واختل نظامها حال ظهوره)[3].

ثانيا: ومن النماذج أيضا قوله في تفسير قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ۝١٥٤ ﴾ البقرة [154]يقول: " وإذا كان من خواص الأثير النفوذ في الأجسام اللطيفة والكثيفة كما يقولون حتى إنَّه هو الذي ينقل النور من الشمس إلى طبقة الهواء فلا مانع من أن تتعلق به الروح المطلقة في الآخرة ثم هو يَحُلُّ بها جسما آخر تَنعُم به وتُرزَق سواء كان جسم

---

[1] ـ جامع البيان ، الطبري، مصدر سابق ، ج3ص282.

[2] ـ ذكر هذا الأثر الحافظُ بن حجر في فتح الباري و قال أنّه يتقوّى بغيره ،انظر فتح الباري ، ابن حجر،ت: عبد العزيز بن باز وآخرون المطبعة السلفية-مصر-ج 13ص271.

[3] ـ تفسير جزء عم ، محمد عبده ، الجمعية الخيرية الإسلامية-مصر-ط3(1341هـ)،ص49.

طير أو غيره وقد قال الله تعالى ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ آل عمران [169] وهذا القول يقرّبُ معنى الآية من العلم"[1].

ثالثا: كذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾﴾ التكوير [6] يقول:" أما تسجير البحار فهو أن يُفجّر الزلازل ما بينها حتى تختلط وتعود بحرا واحدا وهو بمعنى الملء فإن كلّ واحد منها يمتلئ حتى يفيض ويختلط بالآخر ، وتسجير البحار على هذا المعنى لازم لما سبقه من تقطّع أوصال الأرض وانفصال الجبال ، ويدل على رجحان هذا التأويل ظاهر قوله تعالى في سورة الانفطار ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾﴾ الإنفطار [3] ، وقد يكون تسجيرها إضرامُها نارا ، فإن ما في بطن الأرض من النار إذ ذاك بتشققها وتمزق طبقاتها العليا ، أمّا الماء فيذهب عند ذلك بخارا ولا يبقى في البحار إلا النار ، أمّا كون باطن الأرض يحتوي على نار فقد ورد به بعض الأخبار ، ورد أنّ البحر غطاء جهنم وإن لم يُعرف في صحيحها ، ولكن البحث العلمي أثبت ذلك ويشهد غليان البراكين وهي جبال النار كما تشهد عليه الزلازل الشديدة التي تشق الأرض والجبال في بعض الأطراف كما وقع في " جاوا" من عدة سنوات فمن آثار النار في بطن الأرض قد ظهرت فيها ظهورا لا شبهة تطرأ على الذهن بعده"[2].

ما يُظهره محمد عبده من نزعته العلمية إنما يريد به أن يُبيّن أنّ القرءان والعلم لايتنافيان ، ويريد أن يقرّب معنى القرءان من العلم ، لكن المحاذير كثيرة في هذا النوع وهاهنا نستطيع أن نلمح شيئا من الاختلاف بين تنظير محمد عبده وتطبيقه ، فكما رأينا فيم سبق في قوله في البعد عن استعمال الألفاظ العلمية في التفسير تجده يستعملها ، وكذا ما يخشاه من استعمال الألفاظ العلمية في الحيلولة بينها وبين التفسير الهدائي الذي يرمي إلى تبسيط الخطاب والبعد عن التعقيد[3].

الفرع الثالث: سريان النزعة العلمية من محمد عبده إلى تلاميذه:

يُعدُّ التفسير العلمي ميزة من ميزات مدرسة المنار التي رأسُها محمد عبده والتي ما فتئت تقوم بمحاولات لاستيعاب الفارق بين المسلمين والغربيين بإدخال العلوم في التفسير ، وقد تأثّر فعلا

1- تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ،مصدر سابق، ج2ص 39.

2- تفسير جزء عم ، محمد عبده ،مصدر سابق، ص26.

3- كتبت هذا الكلام قبل أن أطّلع على كتاب " الجهات التفسير في العصر الراهن" لصاحبه عبد المجيد المحتسب ، وبعد أن اطلعت عليه وجدته يشير إلى نفس الإشكال في الفرق بين التنظير والتطبيق عند الشيخ محمد عبده ، انظر كتابه المذكور ، ص266.

تلاميذه بذلك ، وصار فكر محمد عبده مرجعا فكريا مؤثرا فيهم ، وأضرب هاهنا مثلا بكل من محمد رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي.

أولا: فأما محمد رشيد رضا : فما يُؤثَر عنه ظاهرا رفضُ إدخال الألفاظ العلمية في القرءان كمذهب شيخه محمد عبده تنظيرا ، فيقول وهو يعيب على الرازي ذلك :" وقد زاد الفخر الرازي صارفا آخر عن القرءان هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده ، كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها وقلّده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة ، فهو يَذكُر فيما يسمّيه تفسير الآية فصولا طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسماء والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان تَصُدُّ قارئَها عما أنزَلَ اللهُ لأجله القرءانَ"[1] .

هذا الكلام من محمد رشيد رضا لا يُستَغرَب إطلاقا لأنَّه يتفِق مع شيخه في أنَّ النهضة الإصلاحية لابد لها من تفسير مقاصدي هدائي بعيد عن التعقيد والحشو ، ولكن الغريب أن يقع هو وشيخه في هذا المحذور – ولكل جواد كَبْوَة وإن كانت كَبْوَاتُهُما في هذا قليلة- فبَعد أن عاب رشيد رضا المقلدة المعاصرين للرازي نجده يَنْحُو منحاهم ، فتحده يوظّف علم الاجتماع في القرءان ومن العجيب أنَّه قد عقد فصولا وأبوابا خارجة عن نطاق مدلول الآيات ، مثال ذلك ما أورده عن الطبائع والغرائز البشرية[2].

ثانيا: وأما تلميذه أحمد مصطفى المراغي فوقع في الأمر نفسه وانظر ما يقوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ﴾ لقمان [10] يقول: " والسماوات بمجموع ما نراه في الفضاء فوقنا من سيارات ونجوم وسدائم وهي مرتبة بعضها فوق بعض ،تطوف دائرةً في الفضاء كل شيء منها في مكانه المقدر له بالناموس الإلهي وهو نظام الجاذبية ، ولا يمكن أن يكون لها عمد والله ممسكها ومجريها إلى الأجل المقدر لها فإذا قيل إن نظام الجاذبية –وهو الناموس الإلهي- قائم مقام العمد ويطلق عليه اسم العمد جاز أن نقول أن لها عمدا غير منظورة ، وإذا لاحظنا أنه لا يوجد شيء مادي

[1]- تفسير المنار، محمد رشيد رضا ،مصدر سابق، ج1ص7.

[2]- المصدر نفسه ، في الجزء 12ص237.

تعتمد عليه وجب أن نقول أنه لا عمد لها ، وأقدارُ الأجرام السماوية وأوزانُها أقدارٌ وأوزانٌ لا عهد لأهل الأرض بها والأرض نفسها إذا قيست بهذه الأجرام ليست إلا هباءة دقيقة في الفضاء"[1].

ومن المفيد هنا أن نفرّق بين كراهة إدخال التفسير العلمي في التفسير وبين الحكم على ذاك التفسير بالخطأ أو الصواب فهذا شأن آخر ، فليس كل كلام صحيح يعدُّ باللازم تفسيرا لكتاب الله[2].

ومن خلال كل ما سبق نجد أنَّ مشكلة التفسير العلمي أو الإعجاز العلمي في العصر الحديث دخلت من فكرة محمد عبده القائمة على التوفيق بين علوم أهل الإسلام والحضارة الغربية فحاول أن يجعل من المضمون التفسيري للقرءان مضمونا حضاريا فيه من نَفَسِ الحضارة الأوروبية التي تأثَّر بها في تكوينه العلمي ومسيرته الحافلة في دول الغرب ، لهذا أجد نفسي مضطرا لقول خلاصة انطباعي الأوَّلي عن تفسير محمد عبده ، أقول: أنَّ كتابه ظاهِرُهُ التجديد حقا من حيثُ اختلافُ تفسيره عمن سبقه من المفسرين ، وهذا واضح جدا من حيثُ البعدُ عن سلوك طريقة التفسير التحليلي ومَيْلِه إلى التعبير بحرية عن المعاني التي تتبادر إلى ذهنه هذا من حيث الظاهر ، ولكن مضمون هذا التجديد فيه من التأثُّرِ قليلا – وربما عند غيري يكون تأثُّرًا كبيرا-بركب الغربيِّين وهذا ما سيظهر أكثر في الأثر الموالي من الآثار المعرفية.

---

[1]- تفسير سورة لقمان ، محمد مصطفى المراغي، ص13 نقلا عن كتاب منهج المدرسة العقلية الحديثة ، فهد الرومي ، مرجع سابق ص277.

[2]- ذكر ابن تيمية علاقات علمية بين ثنائية الدليل والمدلول وفائدة هذه الثنائية هو الدليل أنه ليس كل مدلول صحيح فباللازم أن يكون تفسيرا للدليل ، للمزيد انظر كتاب مقدمة في أصول التفسير ، ابن تيمية ، دار مكتبة الحياة -بيروت- ، ط (1980) ، ص 33-39.

المطلب الثالث: إدخال المضامين الحضارية والمدنية في التفسير من أجل إثبات البعد العالمي للإسلام.

بعد أن رأينا الأثر الأول الذي خلَّفه تراثُ محمد عبده وانعكس على اتجاه المنار ، وقلنا إنَّ محمد عبده حاول بذاك الاتجاهِ العلمي التقريبَ بين الشرع والعلم الغربي ، فإنَّ هذه الحجةَ نَفْسَها التي خَيَّمَتْ على الروح التفسيرية المبثوثة في تفسيره للقرءان قد أدَّت إلى نزعة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها وهي نزعةُ إثراءِ وإثبات عالمية الإسلام بالاستعانة بالتفسير ، وحتى يصل محمد عبده إلى هذا الهدف كان عليه تخطي بعض المشكلات العلمية التي تُعَدُّ عائقا في وجه انتشار الإسلام أو تُشَوِّه من صورته نوعا ما وقبل البدء في تقرير هذا الأمر أستَهِلُّ بذكر شيء من هذه النزعة عند هذا المفسِّر.

الفرع الأول: تقرير نزعة عالمية الإسلام عند محمد عبده من منظور الدارسين.

أولا: سبقني إلى تقرير هذا الأمر بعض من الدارسين رأوا أنَّ محمد عبده قد توسَّل بالتفسير من أجل هذا الهدف فلو نظرنا مثلا إلى ما يقوله محمد رشيد رضا وما وضعه كشعار لتفسير المنار ، وقد وضع هذا الشعار في الورقات الأولى في كل مجلد من هذا التفسير ، ونصُّه كالآتي :

" هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول الذي يُبَيِّنُ حكم التشريع وسنن الله في الإنسان ، وكون القرءان هداية للبشر في كل زمان ومكان ، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرضوا عنها ، وما كان عليه سلفهم المعتصمون بحبلها مُرَاعِي فيه السهولة في التعبير مجتنبا مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رضي الله عنه"[1].

ويقول في شعار المجلد الثاني ما نصه : " تفسير سلفي أثري مدني عصري ارشادي اجتماعي سياسي ، هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول ، وتحقيق الفروع والأصول وحلّ المشكلات ودحض الشبهات ، وإقامة حجج الإسلام ، وبيان سياسته في إصلاح الأنام مع حِكَم التشريع وسنن الله في الاجتماع ، وكونُ القرءان هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان ، وحجة الله وآيته المعجزة للإنس والجان ، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر من الضعف والعجز وقد أعرض أكثرهم عنها وما كان عليه سلفهم من السيادة والعزة إذ كانوا معتصمين بحبلها بما يثبت أنها

---

[1] – المجلد الأول من تفسير المنار ،محمد رشيد رضا ، مصدر سابق ، ص1.

هي السبيل لسعادة الدنيا والدين مراعي فيه السهولة في التعبير..."[1] إلى آخر ما انتهى إليه الكلام السابق.

ثانيا: في الحقيقة هذا التوصيف من كلام محمد رشيد رضا يُعدُّ في كل جملة منه أثرا معرفيا من آثار محمد عبده ، وما أريد التنبيه عليه هنا هو تلك النزعة العالمية للإسلام التي عبَّر عنها بتعبيرات مختلفة كصلاحية القرءان لكل زمان ومكان ، ووصف تفسيره بأنه "مدني" يُرَاعِي التمدن ويَتَّجِهُ إليه ، أيضا كلمة "إصلاح الأنام" أي البشر جميعا ، ولهذا نرى في تفسيره فعلا ما ذكره محمد رشيد رضا بما لا مزيد عليه هنا وستأتي بعض التوضيحات فيما بعد.

من الدارسين الغربيين من لاحظ هذه النزعة وقررَّها في منظوره وفهمه لمنهج محمد عبده في التفسير ، فمثلا يقول جولد تسيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي" أنَّ مدرسة محمد عبده صَدَرَتْ عن ذلك المبدأ الأساسي وهو أن الإسلام دين عالمي صالح لجميع الشعوب والأزمان وملابسات الحضارة.[2].

ولكن حتى يصل محمد عبده إلى هذا التفتح العالمي كان عليه أن يتجاوز خطوط التقليد وبعضا من محاور التراث تعديلا لها وتجديدا وَوَضْعِها في مكانها اللائق الذي لا تتجاوزه إلى غيره ، وإليك بعضا من تلك الخطوط التي سيطرة على تَصَوُّرِ المسلمين كما يرى محمد عبده.

الفرع الثاني: محمد عبده وقضية الحرية:

قضية الحرية عند محمد عبده تنوعت صُوَرُهَا وآثارها داخل كتابه في التفسير وخارجه وامتدت حتى إلى أعماله وسلوكاته وأفكاره ، ومبدأ الحرية دائما مايفهمه بعض من الباحثين في جانب ضيق وسلبي وهو جانب التحرر من الأحكام الشرعية ، وهذا الجانب طغى في الاستعمال فصار شائعا في الفهم إذا أُطْلِقَتْ كلمة الحرية ، ولكن لها جوانب أخرى مثل التحرر من الجمود المذهبي والتحرر من العادات التي شَوَّهَتْ المجتمع الإسلامي كالخرافات والشعوذة وغيرها ، وهذه المفاهيم الايجابية هي التي ينتصر لها محمد عبده ولكن انتصارا قاده فيم بعد إلى تجاوز بعض المأثورات الصحيحة في الدين كما سيأتي:

أولا- التحرر من الجمود المذهبي :

---

[1]- واجهة المجلد الثاني من تفسير المنار ، محمد رشيد رضا مصدر سابق ، ص1.

[2]- مذاهب التفسير الإسلامي ، جولد تسيهر ،ت: عبد الحليم نجار ، مكتبة الخانجي بمصر (1955م) ، ص364.

يقول محمد عبده في تفسيره وهو يذكر القواعد المبثوثة في سورة البقرة : " القاعدة الثانية عشر : بطلان التقليد للآباء والأجداد والمشايخ والعلماء والرؤساء لأنه جهل وعصبية وحماقة ... ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴾ البقرة [170] وإنّ في تحريم التقليد وتصريح الكتاب العزيز بأن الله تعالى لا يقبله ولا يعذر صاحبه به في الآخرة لتأكيد شديد لإيجاب العلم الاستدلالي في الدين ، وهو لا يقتضي الاجتهاد المطلق في جميع مسائل التشريع ، أعني الاستنباط العام بوضع الأحكام لكل ما يحتاج إليه الأفراد والحكّام ، وإنّ في إطلاق مقلدة المصنفين من حلف القرون الوسطى القول بإيجاب تقليد المجتهدين في أمور الدين وتحريم الأخذ بالدليل لاشتراطهم فيه استعداد كل مستدل مستقل للتشريع ، لأقيانا على دين الله ونسخا لكتاب الله وشرعا لم يأذن به الله خلاصته تحريم العلم وإيجاب الجهل وهذا منتهى الإفساد للفطرة والعقل وهو أقطع المدى لأوصال الإسلام ، وأفعل المعاول في هدم قواعد الإيمان ، وعلّة العلل لانتشار البدع التي ذهبت بهداية الدين واستبدلت بها الخرافات ودجل الدجالين"[1].

هذا الكلام هو ما يُميّز الفهم الديني لمحمد عبده والذي انعكس في أقواله وأعماله وآثاره ، فحيثما من الكلام في نبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد صحيح لا مرية فيه ولكن يقع الدعاة إلى الله في أحد فخّين إما الغلو وإما الجفاء ، وانظر إلى آخر كلامه حيث يبالغ في النقد بأوصاف عظيمة قد لا نجدها ربما حتى عند المتحرّرين أنفسهم[2].

---

[1] – تفسير المنار، محمد رشيد رضا ، مصدر سابق ، ج1،ص 114.

[2] – وأنا بصدد إعداد هذه الورقة في مبحث الحرية قبل نفسي للقول مباشرة أن حركة محمد عبده الإصلاحية هي حركة رد فعل في بدايتها ، لأني وجدت له الكثير من القضايا اختلف فيها أقواله بين النظير والتطبيق تارة ، و تارات في النظير نفسه مما يدل دلالة واضحة أنه لم يجد الوقت – ربما – لتحريرها ودراستها وضبطها لانشغاله الكبير وهويته بقضايا القومية والتقريب بين المذاهب الإسلامية والعربية ، والمعطيات التاريخية تدل على ذلك ، فكما رأينا في مبحث نرجئه بعد ذلك الاضطرابات في تاريخ مصر من حركات داخلية وخارجية واستشراق وتبشير وأهوال ، فلم يكد مفكرنا يضبط التصوف على شيخه الدرديش حتى حوّلَ الأفغاني إلى فيلسوف ، ولم يكد يضبط الفلسفة حتى دخل في السياسة داخلا وخارجا منها ، ولم يكد يضبط السياسة حتى هدأت نفسه في أواخر حياته فلم يجد الوقت ليتخلص من الأفكار التي تشربها في تلك المرحلة المخالفة ، فنسيت في تفسيره ، فلم يملك في مسيرته كلها إلا الهجوم والنقمة على الأوضاع الإسلامية بمواطنها فتياحة ، ولم يكن تأثره في زعماء الإصلاح إلا بقدر ثلك الهمة العالية والرغبة الصادقة في النهوض بالمسلمين وإن كان هؤلاء الزعماء قد عالجوه مضمونا إلى حد ما وإن وافقوه شكلا والله أعلم.

ويقول في قوله تعالى ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾ آل عمران [64] قال:" فما جرى عليه المقلدون من المسلمين من الأخذ بأراء بعض الفقهاء في العبادات والحلال والحرام هو عين ما أنكره كتاب الله تعالى على أهل الكتاب وجَعَلَهُ مُنَافِيًا للإسلام بل جَعَلَ مُخَالَفَتَهُم فيه هي عين الإسلام فليعتبر المعتبرون"[1].

أمثال هذا الكلام تجده كثيرا وأنت تقرأ المجلدات الثلاث لتفسير محمد عبده ، إلا أن هذا التحرر من تقليد الآباء والأجداد والمعلمين وغيرهم من المجتهدين والذي يُوَافَقُ عليه على العموم ، قد يَلْفِتُ نظرنا إلى الطرف الآخر وهو الاجتهاد ، فإن كان يعيب التقليد فلاشك في أنه يدعوا للاجتهاد ولكن كيف؟ وعلى أيِّ أساس ينطلق منه المجتهد؟ .

من خلال تفسيره يمكن معرفة بعض من أصول الاجتهاد ومنطلقاته حسب منظوره فمثلا في قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾ ﴾ **الشورى [17]** يقول:" وقد فسَّروا الميزان بالعدل فالله تعالى قرَن بالكتاب أمرين: أحدهما الفرقان وهو ما نَعرِف به الحقَّ في العقائد فنفرِّقه من الباطل ، وثانيهما الميزان وهو ما نَعرِف به الحقوق في الأحكام فنعدل بين الناس فيها ، وكلٌّ من العقل والعدل من الأمور الثابتة في نفسها فكل ما قام عليه البرهان العقلي في العقائد وغيرها فهو حق منزل من الله وكل ما قام به العدل فهو حكم منزل من الله وإن لم يُنَصَّ عليه في الكتاب ، فإنه تعالى هو المنزِّل أي المعطي للعقل والعدل أو الفرقان والميزان كما أنه سبحانه هو المنزِّل أي المعطي للكتاب ولسنا نستغني بشيء من مواهبه المنزَّلة عن آخَرَ وما زال علماء الكلام وأهل التوحيد يَعُدُّون البراهين العقلية هي الأصل في معرفة العقائد الدينية "[2].

هذه الانطلاقة تُعَدُّ حَجَرَ أساس في عقيدة محمد عبده وأعتقد أنه قد ناقشها من منظور فلسفي ليس إلا إذ أنَّ مذهب الاعتزال كما له علاقة وطيدة بعلم الكلام فإن هذا الأخير على علاقة وطيدة

---

[1]- تفسير المنار ،محمد رشيد رضا ، مصدر سابق، ج3ص327.

[2]- تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، مصدر سابق، ج3ص160 ، أرجوا من القارئ الانتباه من قوله الأخير أنَّ "أهل التوحيد يرون أنَّ البراهين العقلية هي الأصل في معرفة العقائد الدينية" ، فهذا الكلام اختصار لقول المعتزلة والأشاعرة أن العقل أساس للنقل والصواب أن نقول أن البراهين النقلية الصحيحة هي وحدها الأساس للوصول إلى البراهين العقلية الصريحة وتخليصها من زيف علم الكلام ، وكل من النقل الصحيح والعقل الصريح مصدر المعرفة الصحيحة للعقائد الدينية ، وأحسن من ناقش مسألة القانون الكلي الذي وضعه الرازي وغيره في مسألة تعارض العقل والنقل ابن تيمية رحمه الله ، (للمزيد درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ، ت: محمد راشد سالم ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، السعودية ، ط2 (1991) ، ج1ص78).

بالفلسفة اليونانية التي انطلقت من عهد المأمون مؤثّرة في البناء المعرفي لدول المسلمين قاطبة ، ومؤثرة في البناء المعرفي لبعض زعماء الإصلاح وبخاصة في العقائد.

ولكن الغريب في كلام الإمام المتأثّر بالاعتزال والمؤصّل له هو ثناءه على منهج السلف الصالح فيقول :" يجب تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كَسْبِ معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لِتَرُدَّ من شططه ، وتُقلّل من خلطه وخبطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإسلامي وأنه على هذا الوجه يُعدُّ صديقا للعلم باعثا على البحث في أسرار الكون داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل ..كل هذا أَعُدُّه أمرا واحد ، وقد تَخالَفَتْ في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم "[1].

هذا الكلام ما أحسنه لو طبقه في تفسيره لكان تفسيرا أصيلا من جهة ومعاصرا من جهة أخرى ولما كان علينا القول بالتخالف بين التنظير والتطبيق ، ولكن العكس حصل تماما فقد مضى على طريق الكلاميين والفلاسفة في إثبات الوجود الإلاهي في رسالته في التوحيد[2].

ولكن مسلكه في الصفات يختلف عن مسلكه في إثبات الوجود فتجد أنّه تكلم فيها بما يقرّبه من منهج السلف فيقول :" فيكفينا من العلم بها – أي الصفات- أن نعلم أنّه متصف بها ، أما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، ولهذا لم يأت الكتابُ العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لِيَنْفُذَ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية أمّا كيفية الاتصاف بها فليس من شأننا أن نبحث فيه"[3].

الشاهد أن محمد عبده قد خالف بهذا علماء الأزهر الذين ما كانوا إطلاقا ليقولوا هذا الكلام في التراث ، وفي الدعوة إلى الاحتهاد كما قرره وصدع به هذا المفسّر ، وعليه فمن باب الذهاب بعيدا نحو عالمية الإسلام سلك محمد عبده هذا الطريق.

ثانيا- إدخال بعض أقوال الأوروبيين في التفسير

1- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ،ت: محمد عمارة ، دار الشروق – مصر- ط1(1993)، ج2ص310.

2- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ،ت: محمد عمارة ، ج3ص369.

3- المصدر نفسه ج3ص380.

يُعَدُّ إدحال أقوال الغربيين في التفسير من مميزات تفسير محمد عبده والتي قلّما نجدها في تفسير غيره ، وقد أثارت في الحقيقة اهتمام بعض الباحثين حتى الغربيين منهم حيث اعتبر جولد تسيهر هذه الخطة ووصفها في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي حيث يقول عن تفسير الإمام ما نصه : " ولا يخلوا من طرافة خاصة أن ينقل المفتي في محاضراته في تفسير القرءان نصوصا عن هربرت سبنسر بمناسبة الآية 14 من سورة النساء الذي كان له معه حديث شخصي وأن يسوق كلاما عن تولستوي بمناسبة شرح تحريم الربا في سورة البقرة"[1].

ولعل السبب في وقوع هذا من الأستاذ محمد عبده هو أنه كان يُشَافِهُ طَلَبَتَهُ بالتفسير ، والتفسير الشفوي يَسْتَرْسِلُ دائما صاحبه ويستطرد في الكلام ، فتجده يسوق بعضا من القصص المتعلقة بالحياة العملية للشعب الذي هو فيه ، وتجده أيضا يأتي بأقوال الحكماء والفلاسفة والمفكرين عربا وعجما فأعتقد أن هذا هو السبب الرئيس في مثل هذه الأمور والله أعلم.

وفي مطالعتي لبعض من تفسيراته وجدت له بعض النماذج في سوقه لكلام الفلاسفة والمفكرين طبعا بغض النظر عن مدى صحتها أو ضعفها فإن المقام هاهنا هو إثبات هذه الميزة في تفسيره وهي تُعَدُّ تَفَتُّحًا بالنسبة إليه وِفْقًا لاعتقاده.

يقول مثلا في قوله تعالى : ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ ﴾ البقرة [19]: " الصاعقة هي ما كان يعرفه العرب ويعرفه كل واحد وهو ما ينزل في أثناء المطر والبرق والرعد فيصعق ما ينزل به بأن يهلك أو يلحقه ضرر ، وما تفسيرنا للبرق والرعد والصاعقة مع كونها معروفة لكل الناس إلا لأن المفسرين صرفوا أفهامهم عن المعروف إلى غيره ، كما حُكِيَ عن أرسطوا حكيم قدماء اليونان أن تلاميذه سألوه عن تعريف الحركة فقام ومشى وما أنطقهم بالسؤال عنها على بداهتها إلا أنهم اعتادوا أن يسمعوا من الفلاسفة أقوالا في الأمور الجلية تجعلها غامضة خفية"[2].

فهنا يعيب على بعض المفسرين الذين عقّدوا الأمور الجلية كتفسير كل من البرق والرعد والصاعقة ويَقْصِدُ بالمفسرين هنا من سَبَقَهُ بخاصة منهم المقلدة الجامدين الذين قد يقعون في سرد العجائب والخوارق في التفسير ، فإذا كان هذا هو حالهم في الأمور الجلية فمابالك بالأمور المشتبهة.

---

[1]- مذاهب التفسير الإسلامي ، جولد تسيهر ، مرجع سابق ، ص381.

[2]- تفسير المنار ،محمد رشيد رضا ، مصدر سابق، ج1ص176.

والشاهد أن محمد عبده في استرساله في التفسير الشفوي ضَرَبَ المثل بأرسطو وهو من الفلاسفة المعروفين ، وضَرْبُ المثل به دليل على أن الشيخ له في ذهنه الكثير من الاطلاع على الإنتاج الغربي فيُظهره أحيانا في محاضراته.

أيضا من الشواهد ما جاء في تفسيره آية الإعجاز من سورة البقرة وهي قوله تعالى :﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ البقرة [23] فبعد أن ذكر كثيرا من وجوه الإعجاز ومما سَبَقَ به القرءانُ الحضارةَ المادية ، قال : " كل فضائل الإنسان من الصبر على المكاره والجهاد في سبيل الزوجة والولد والأمة والوطن و إسداء المعروف وسائر أعمال البر لا يبعث النفس عليها إلا الإيمان بالله وبالجزاء على الأعمال في حياةٍ خير من الحياة الدنيا ، كما قرره البرنس بسمارك عظيم أوروبة في عصره في بيان الباعث للجندي على بذل نفسه في الحرب ، وأنه وجدان الدين ، وفي قوله عن نفسه أنه لولا الإيمان لما خدم الأمة الألمانية في ظل عاهلها وهو يكره الملوك لأنه جمهوري بالطبع ، ولئن انتصرت الأفكار المادية على الهداية الدينية انتصارا تاما كاملا ليتحولنَّ جميع ما اهتدى إليه البشر من أسرار الكون والفنون والصناعات إلى ذرائع الفتك والتدمير وبئس المثوى والمصير ، وهو ما جزم به هربرت سبنسر شيخ فلاسفة أوروبة الاجتماعيين بأن سيكون عاقبة انتشار الأفكار المادية في أوروبة ، صرَّح به لشيخنا عند التقائه به في انجلترا"[1].

الشاهد مما سَبَقَ هو أنَّ محمد عبده استهدف تعزيز عالمية الإسلام بِجَعْلِ هذه الأقوال الأوروبية تَحْتَلُّ مكانا ما مُعَيَّنًا من تفسيراته حتى يتبيَّن لطلبته ومتابعيه أن يفخروا من جهة بدينهم وتتعزز لهم قيمة إظهاره بلا حرج مع المفكرين الغربيين فتقوى لهم الإرادة والإيمان بهذا البعد العالمي.

لكن من جهة أخرى لا يخلو مفسِّر من كبوة أو كبوات ، فالعالِم يجب عليه في فتح باب ما أن يراعي مآلات فتحه والنتائج المترتبة عليه ، ولهذا ليس من الغريب أن نجد عند كل من الداعي إلى التقليد أو الداعي إلى الاجتهاد من مزالق يقعون فيها إما باسم التقليد أو باسم الاجتهاد ، وقد قال أحد المحدثين المعاصرين الجادين في العلم: " التقليد المنضبط خير من الاجتهاد الأهوج"[2] .

---

[1] – تفسير المنار ،محمد رشيد رضا ، مصدر سابق ،ج1ص224.

[2] – سلسلة الهدى والنور ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، محادثة شفوية مسجلة بشريط برقم 852، وقد ذكر الألباني في رسالة بعنوان " الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام" الفرق بين التقليد والإتباع والاجتهاد وأورد كلام جمع كثير من أهل العلم في بيان

أدّى فتح باب الاجتهاد على مفهوم محمد عبده المعتمد على العقل كما سبق والثائر في وجه الخرافات إلى إدخال أحاديث صحيحة ضمن الخرافات ، فمثلا ينقل عنه محمد رشيد رضا قوله في المسيح الدجال ما نصه : " فزمان عيسى على هذا التأويل هو الزمان الذي يأخذ الناس به بروح الدين والشريعة الإسلامية لإصلاح السرائر من غير تقييد بالرسوم والظواهر ، هذا ما قاله الأستاذ الإمام في الدرس مع بسط وإيضاح ولكن ظواهر الأحاديث الواردة تأباه ، ولأهل هذا التأويل أن يقولوا إن هذه الأحاديث قد نقلت بالمعنى كأكثر الأحاديث والناقل للمعنى ينقل ما فهمه ، وسُئِل عن المسيح الدجال وقَتْلِ عيسى له فقال : إن الدجال رمز للخرافات والدجل والقبائح التي تزول بتغير الشريعة على وجهها والأخذ بأسرارها وحكمها ، وإن القرءان أعظم هادٍ إلى هذه الحِكَمِ والأسرار وسنة الرسول مُبَيِّنَةٌ لذلك فلا حاجة للبشر إلى إصلاح وراء الرجوع إلى ذلك"[1].

و الحامل على هذا الإنكار هو أن الشيخ الذي غَرَسَ في نفسه الذهاب بعيدا بالإسلام في العالم عقد العزم على نفسه أن يبتعد عن الخرافات من شرك وغيره بما لايتلائم مع المدنية العالمية ، فوقع هذا العزم في غير محله حين أنكر المسيح الدجال ظانا منه أنه ملحمة من الملاحم الأسطورية التي تتنافى مع عالمية الإسلام ومع المدنية العالمية مع الأسف.

ولم يتوقف محمد عبده عند هذا الحد بل ذهب أكثر من ذلك حيث وقع في فكرة التقريب بين الأديان أو ما يسمى بالأديان الثلاث ، فتجده يقول مثلا كاتبا رسالة إلى القس إسحاق طيلر يقول فيها "كتابي إلى الملهم بالحق الناطق بالصدق حضرة القس المحترم إسحاق طيلر أيَّده الله في مقصده ووفَّاه المذخور من موعده" "إلى أن قال ".. ونستبشر بقرب الوقت الذي يسطع فيه نور العرفان الكامل فتهزم له ظلمات الغفلة فتصبح الملتان العظمتان المسيحية والإسلام وقد تعرفت كل منهما إلى الأخرى وتصافحتا مصافحة الوداد وتعانقتا معانقة الألفة، فتغمد عند ذلك سيوف الحرب التي طالما انزعجت لها أرواح الملتين"[2].

بطلان التقليد ، (الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام ، محمد ناصر الدين الألباني ،مكتبة المعارف ، ط(2005)، ص 71-85).

[1]- تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ،ج3ص317-318.

[2]- الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ت: محمد عمارة ، مصدر سابق ،ج2/355-356.

ويضيف قائلا : " وإنا نرى التوراة والإنجيل والقرآن ستصبح كتباً متوافقة، وصحفا متصادقة يدرسها أبناء الملتين ويوقرها أرباب الدينين فيتم نور الله في أرضه ويظهر دينه الحق على الدين كله "[1].

عجيب هذا الكلام فهل هو كبوة أم هو مزلق خطير؟ ، ولكن بغض النظر عن ذلك فإني في هذا المقام أوردت كثيرا من الحواجز التراثية التي أراد محمد عبده أن يتحاوزها واقترب في بعضها إلى الصواب اقترابا كبيرا كالنعي على التقليد وفتح باب الاحتهاد لكن في بعضها ابتعد ابتعادا كبيرا أيضا كمثل تأسيس العقل وجعله حاكما على النقل ، وفي التساهل في الجمع بين النقيضين توحيد المسلمين وشرك النصارى المعاصرين له.

[1]- الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ت: محمد عمارة ، مصدر سابق ، ج2/355-356.

المبحث الثاني :

الآثار المعرفية لجهود عبد الرحمان السعدي التفسيرية.

المطلب الأول: شخصية عبد الرحمان السعدي.

المطلب الثاني: التفسير الموروث النقي

المطلب الثالث: الاتجاه الَاخلاقي في التفسير.

CamScanner

المطلب الأول: شخصية الشيخ عبد الرحمان السعدي

إنَّ المتصفّح لتاريخ الحركات الإصلاحية لَيلْمَس تأثيرَ البيئة العلمية على روّادها ، فإذا كانت البيئةُ المصريةُ عُرضةَ تجاذبات بين عنصر إسلامي أصيل و غربي دخيل ، فإنَّ نجداً قد سَلِمَتْ كثيرا من دخول الفكر الغربي وبخاصة بعد تأصيل الإمام المجدد لهوية قاطنيها وتصفيتها من الشوائب ، ومفسرنا المقصود بالترجمة ما هو إلا تمثّلٌ لذلك الصفاء والنقاء ومثالٌ عملي له ، وكتابه في التفسير كتأليف يعتبر من الأوائل في العصر الحديث فمحمد عبده أو عبد الحميد بن باديس لم يُؤلِّفا في التفسير وإنْ عَنيا به تدريسا،وإن سَلَّمْتُ وجود مؤلفات لغيرهما فإني لا أُسَلِّم شهرةَ تلك المؤلفات مقارنة بشهرة كتاب السعدي.

الفرع الاول:الواقع السياسي و العلمي في عهد عبد الرحمان السعدي:

لو أردنا أن نرجع بالتاريخ إلى بداياته فإننا نجد شبه الجزيرة العربية قد بدأ تمزقها بعد سقوط العباسيين ، حيث استولى عليها القرامطة الذين عاثوا فسادا فيها وفي بيت الله المحرم ، ثم بعدهم قامت إمارات متفرقة فاستقل كل أمير ببلدة ، وكل زعيم وعشيرته ، فالطابع القبلي سادها ولازالت القبائل تحفظ أنسابها إلى اليوم ، فكانت إمارة العيينة لآل معمر وإمارة الدرعية لآل سعود وإمارة الرياض لآل دواس ، والكل يعلم أنَّ الطابع القبلي تدخله الفتن ، وتتنافس فيه القبائل ، ويثأرون لبعضهم بعضا فيتحالفون تارة ويتخاصمون تارات ، وأما الدولة العثمانية فقد اكتفت بالحرمين الشريفين والأحساء وأطراف الجزيرة العربية ، ولم تكن لهم حاجة في نجد فتركت أمرَها لأهلها[1].

وكان العرب في نجد قبل ظهور محمد بن عبد الوهاب منغمسين في عقائد وعبادات جاءتهم من النجف ومن الأهواز ومن بلاد فارس ، وكان لا يزال للقرامطة أثر في الأحساء ، وكانت للقبور شفاعة لا شفاعة فوقها فأحلها الناس المحل الأعلى في العبادة والتوسل ، والحق يقال أنَّ هذه البدع أو هذه الخرافات القديمة أبعدت العرب بدوها وحضرها عن حقيقة الدين الكبرى وجوهره الروحي[2].

ويَذكُر كثرةٌ من المؤرخين أنَّ محمد بن عبد الوهاب نشأ مُبْغِضًا لما عليه نجد وأهلها ، كما يذكرون أنه تَعَلَّمَ التوحيد على شيخ من قرى البصرة يقال له محمد المجموعي[3] ، وبعد عودته شرع في الدعوة

---

[1] - حركة التجديد والاصلاح في نجد في العصر الحديث ، عبد الله العجلان ، ط(1979) . ص17-18بتصرف.

[2] - تاريخ نجد الحديث ، أمين الريحاني ، دار الجيل – بيروت- ط6(1988)ص35.

[3] - حركة التجديد والاصلاح في نجد في العصر الحديث ،عبد الله العجلان ، مرجع سابق ، ص32.

الإصلاحية وتبع به أميرُ الدرعية من آل سعود فَنَصَرَهُ وتَوَحَّدَتِ البلاد كلها بعد ذلك كما هي عليه اليوم.

نشأ عبد الرحمان السعدي في جو مشحون بالصراعات في بلاد نجد بين القبائل والإمارات الموجودة هناك هذا من الناحية السياسية ، وأما من الناحية الدينية فقد كانت مسيرة الإصلاح التي بدأها محمد بن عبد الوهاب ومن بعده من أتباعه قائمة ونشيطة ، ومن المعلوم أن هذا التجديد كان قائما على تصفية الدين من تراث الصوفية وإعادة الإسلام الصحيح إلى الواجهة بإعادة إحياء التوحيد الصافي والتربية عليه[1] ولهذا غلب على علماء المملكة السعودية الاهتمام بالتصفية والتربية وهذا هو ما ظهر جليا في شخصية عبد الرحمان السعدي.

الفرع الثاني:الترجمة المشايخ والتلاميذ:

هو المفسّر عبد الرحمان بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي وأمه من آل عثيمين ، سكنوا عنيزة حيث ولد فيها في العام 1307هـ ، وعاش يتيم الأبوين واعتنى به أخوه الأكبر أقبل على العلم بهمة ونشاط رغم الصراعات الداخلية في صغره فحفظ القرءان قبل أن يتجاوز الثانية عشرة من عمره وكان يستفيد من العلماء الذي يَرِدُون إلى عنيزة حتى قبل أن زملائه تتلمذوا عليه بعد أن فاقهم في الجد وهو لا يزال في سن البلوغ .

خرج عن مألوف فقه بلده من الاهتمام بالفقه الحنبلي إلى الاطلاع على كتب في علوم شتى كالتفسير والحديث والتوحيد ولازم كتب ابن القيم وابن تيمية حتى تفتق ذهنه وصار يجتهد ويرجح ويُطَبِّقُ النصوص على الوقائع.

من مشايخه الشيخ محمد بن عبد الكريم الشبل والشيخ العابد المقرئ عبد الله بن عائض وعبد الله أبابطين كما تلقّى العلم على مشايخ الشام والعراق وفلسطين ومصر ، وقد أخذ عنه كثر لا يحصون منهم أفواج من أهل بلدته عنيزة ومنهم طوائف من غيرها من أبرزهم الشيخ سليمان بن إبراهيم البسام ، ومحمد بن عبد العزيز المطوع ، ومحمد بن صالح العثيمين ، وعبد الرحمان آل عقيل وغيرهم كثير

---

[1] ـ للمزيد حول الأوضاع الدينية للعالم الإسلامي عامة وبلاد نجد خاصة قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب انظر كتاب حركة التجديد والإصلاح في نجد ، عبد الله المحلان ، مرجع سابق ، ص21 -26.

وتلاميذه الكثُر منهم من صار قاضيا ومنهم من صار إماما مدرسا وفيهم الفقيه والمحدث والمؤرخ والنحوي[1] .

إنَّ مما لفت انتباهي وأنا بصدد تحضير هذه الترجمة أن مفسّرنا السعدي قد استطاع أن يستوعب علوما كثيرة ليُخرِج منها زبدة ما فيها فهو ممن عني بذلك حقا ، فما من علم تَعَلَّمَهُ إلا واستطاع أن يختصره بطريقة ذكية يفهمها القاصي والداني والعالم والعامي ، وهذا أسلوب في الإصلاح عزيز وهو أنك تجد الخطاب الدعوي مناسبا لكل الأعمار والفئات وهذا ما جعل كتابه في التفسير مثلا ينتشر في بيوتات العالم الإسلامي .

الفرع الثالث:وفاته ـ الأعمال العلمية والمؤلفات:

أولا:الوفاة: توفي الشيخ رحمه الله في العام 1376هـ عن عمر ناهز التسعة والتسعين سنة مخلفا وراءه عظيم الأثر في الحجاز وخارجها ، ومخلفا وراءه إرثا من المؤلفات فيها من النقاء والصفاء ما فيها[2].

ثانيا: المؤلفات

لا يخلو علم من العلوم إلا وتجد للسعدي فيه كتابا،يقول بعض الباحثين :" اهتم السعدي بالتأليف اهتماماً موازياً لاهتمامه بنشر العلم عن طريق التعليم والتدريس، فجمع بين الطريقتين، والمتأمل لمؤلفات السعدي يجد أن فيها إبداعاً وتجديداً فليست مجرد كتب جامعة فقط، وإنما فيها إضافة ظهرت فيها شخصية السعدي العلمية، فالتفسير كتبه مهتماً فيه ببيان المعنى، مع الإشارة إلى مهمات الاستنباط من الآيات بل أحياناً إشارة إلى عويصات المسائل بطريقة سهلة مختصرة، حتى إنك لتعجب من تفسيره فهو مهوى أفئدة صغار طلاب العلم وكباره لما فيه من فوائد تلبي حاجة الطرفين، والفقه كتبه بطريقة جديدة ليست على طريقة المتون العويصة التي تحتاج إلى شروح وحل ألفاظ، وإنما كتبه بطريقة يستفيد منها القارئ دون حاجته إلى شروح أخرى، وكذا كتابته في الفقه على طريقة السؤال والجواب والحوار، وهي طريقة ممتعة ودقيقة كذلك"[3] فمن مؤلفاته:

---

[1]- انظر كتاب علماء نجد خلال ثمانية قرون ، عبد الله بن عبد الرحمان البسام ، دار العاصمة –السعودية- ط2(1419هـ) ج3ص219-223بتصرف، وانظر أيضا سيرته الموسعة في كتاب تراجم لتسعة من الأعلام ، محمد الحمد ، دار ابن حزمة ط1(2007)،ص225.

[2]- انظر كتاب تراجم لتسعة من العلماء ، محمد الحمد ، ص231.

[3]- استنباطات الشيخ عبد الرحمن السعدي من القرآن الكريم عرض ودراسة ، سيف الخارثي ، دار فضائل العلم ، دار ابن حزم ط1(2016)، ص 35.

1- تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن

2- القواعد الحسان لتفسير القرآن

3- تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان

4- القواعد الفقهية

5- الدين الصحيح يحل جميع المشاكل

6- منهج السالكين وتوضيح الفقه في الدين

7- الوسائل المفيدة للحياة السعيدة

8- التعليق وكشف النقاب على نظم قواعد الإعراب وغيرها كثير[1].

الفرع الرابع: منهجه في التفسير:

واجه السعدي في اشتغاله بالتفسير ما واجه محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وأخيه يُواجِهُ كُلَّ من نظر في التفاسير الموجودة الموروثة من طول في العبارة، وبُعدٍ عن السياق و الإغراق في المباحث اللفظية، مما جَعَلَهُ يحذو حَذْوَ مَنْ راموا إصلاح التفسير، وذلك بسلوك اتجاه التفسير المقاصدي، وانظر إليه كيف يُقيِّم حصيلة التفاسير الموروثة بقوله:

" كثرت تفاسير الأئمة لكتاب الله فمن مُطَوِّلٍ حارٍ عن المقصود، ومن مقتصر على حلّ بعض الألفاظ اللغوية بقطع النظر عن المراد، وكان الذي ينبغي في ذلك أن يُجْعَل المعنى هو المقصود واللفظة وسيلة إليه، فيُنْظَر في سياق الكلام وما سبق لأجله، ويقابل بينه وبين نظيره في موضع آخر " التفسير بالمأثور" ، ويُعرِف أنه سيق لهداية الخلق كلهم عالمهم وجاهلهم حضريهم وبدويهم، فالنظر في سياق الآيات مع العلم بأحوال الرسول وسيرته مع أصحابه وأعدائه وقت نزوله من أعظم ما يُعينُ على معرفته وفهم المراد منه، خصوصا إذا انضمّ إلى ذلك معرفة علوم العربية على اختلاف أنواعها، فمن وُفِّق لذلك لم يبق عليه إلا الإقبال على تدبره وتفهمه، وكثرة التفكير في ألفاظه ومعانيه ولوازمه وما تتضمنه وما تدل عليه منطوقا ومفهوما، فإن بَذَل وُسْعَه في ذلك فالربُّ أكرم من عبده فلا بد أن يفتح عليه من علومه أمورا لا تدخل تحت كسبه"[2].

2- علماء الجد خلال ستة قرون، السام، مصدر سابق، ج3ص226-227.

3- تيسير الكريم الرحمان، عبد الرحمان السعدي، ت: عبد الرحمان اللويحق، دار السلام-السعودية- ط2(2002)، ص19.

وسيأتي ذكر الأمور المشتركة بين الحركات الإصلاحية الثلاث من حيث موقفها من التفسير الموروث وتَطلُّعُها إلى التفسير المقاصدي ، والدارسون لمنهج السعدي في تفسيره كُثُر ، وهو كغيره قد أُلِّفَتْ فيه المؤلفات لكن لا أجد هنا ما يصف منهجه في التفسير إلا كلمتين من عالمين كَتَبَا مقدمة مختصرة على تفسيره وهما : الشيخ عبد الله بن عقيل والشيخ محمد صالح العثيمين رحمة الله على الجميع.

أ- يقول عبد الله بن عقيل رحمه الله واصفا منهج السعدي ما نصه :

" جاء هذا التفسير سهل العبارة واضح الإشارة ، وصاغه على نمط بديع بعبارات قريبة لا خفاء فيها ولا غموض ، فهو يعتني بإيضاح المعنى المقصود من الآية بكلام مختصر مفيد ، مستوعبا لجميع ما تضمنته الآية من معنى أو حكم سواءا من منطوقها أو مفهومها دون إطالة أو استطراد أو ذكر قصص أو اسرائيليات أو حكاية أقوال تخرج عن المقصود أو ذكر أنواع الإعراب إلا في النادر الذي يتوقف عليه المعنى ، بل يُركِّزُ على المعنى المقصود من الآية بعبارة واضحة يفهمها كل من يقرؤها مَهْمَا كان مستواه العلمي ، فهو في الحقيقة سهل ممتنع يُفهِم معناه من مجرد تلاوة لفظه ، وقد اهتمَّ بترسيخ العقيدة السلفية والتوجه إلى الله واستنباط الأحكام الشرعية والقواعد الأصولية والفوائد الفقهية إلى غير ذلك من الفوائد الأخرى التي لا توجد في غير تفسيره مع اهتمامه بتفسير آيات الصفات بمقتضى عقيدة السلف خلافا لما يؤوّلها بعض المفسرين "[1].

ب- أشار الشيخ محمد بن صالح العثيمين إلى كثير من المعاني التي وردت أعلاه في وصف منهج السعدي حيث يقول أنّه:" من أحسن التفاسير حيث كان له ميزات كثيرة:منها سهولة العبارة ووضوحها حيث يفهمها الراسخ في العلم ومن دونه،ومنها تجنب الحشو والتطويل الذي لا فائدة منه إلا إضاعة وقت القارئ وتبليل فكره،ومنها تجنب ذكر الخلاف إلا أن يكون الخلاف قويا تدعو الحاجة إلى ذكره وهذه ميزة مهمة بالنسبة للقارئ حتى يثبت فهمه على شيء واحد،ومنها السير على منهج السلف في آيات الصفات فلا تحريف ولا تأويل يخالف مراد الله بكلامه فهو عمدة في تقرير العقيدة،ومنها دقة الاستنباط فيما تدل عليه الآيات من الفوائد والأحكام والحكم وهذا يظهر جليا في بعض الآيات كآية الوضوء في سورة المائدة حيث استنبط منها خمسين حكما وكما في قصة داود وسليمان في سورة

[1]- المصدر نفسه ، ص7.

ص،ومنها أنه كتاب تفسير وتربية على الأخلاق الفاضلة أنه كتاب تفسير وتربية على الأخلاق الفاضلة [1].

هذا التوصيف من الشيخين يَصْلُحُ في كل عبارة منه أن نُقِيم أثرا معرفيا مستقلا ، ولكن حسبي أن أنبّه على أهمّ الصفات المنهجية التي احتواها تفسير السعدي في النقاط التالية :

1- تقريب معاني كلام الله إلى العام والخاص بعبارات واضحة لكليهما.

2- الاقتصار على الأحكام والحِكَم المستوحاة من طريق المنطوق أو المفهوم دون الإشارات البعيدة.

3- تجنب الاستطراد والخلاف والاسرائيليات.

4- استخراج الفوائد المتنوعة من مختلف الفنون الفقهية والأصولية والعقدية.

5- الاهتمام بنصر العقيدة السلفية.

6- الاهتمام بالتربية الأخلاقية.

هذه هي أهم صفات التفسير المقاصدي للشيخ السعدي وهي التي يذكرها له كلُّ من اطلع على كتابه وقد رأيت أن أُرَكِّزَ في بحثي هذا على أثرين معرفيين لتفسيره وهما :

1- نقد وتصفية التفسير الموروث وبَعْثُ التفسير المصفى القائم على ثنائية التصفية والتربية

2-أثر التفسير في البناء الاخلاقي والسلوكي للمسلم

[1]- مقدمة تفسير السعدي ، مصدر سابق ،ص8.

المطلب الثاني: نقد وتصفية التفسير الموروث وبعث التفسير المصفى القائم على ثنائية التصفية والتربية

أعادت الحركة الإصلاحية الوهابية تشكيل معارف النجديين في عقائدهم التي كانوا عليها ، وبرز التجديد في العقيدة وإحياء المؤلفات فيها ، وليس من الغريب أن ينجح محمد بن عبد الوهاب في إقامة البينات العلمية على مسعاه الإصلاحي لأنه مستمد أساسا من معين السيرة النبوية ، ثم تواصل التجديد بعده وصولا إلى عبد الرحمان السعدي حيث استطاع أن يذهب بالتصفية بعيدا علميا وعمليا ، فقد استطاع بكفاءة أن يستوعب تفاسير من قبله ويُعمل فيها صفاء ذهنه ليُخرج تفسيرا صافيا عقديا وفقهيا وخُلُقيا.

الفرع الأول: تعامل السعدي مع التراث التفسيري المتوارث:

ما يلفت الانتباه ونحن نقرأ كتاب السعدي في التفسير قدرتُه على مزج الأثر بالرأي في قالب أدبي راق ، كما تلحظ بقاء النَّفَس التفسيري رتيبا من أول الكتاب إلى آخره ، لأنَّ العادة في الكتابة بشكل عام تبدأ بنَفَس قوي في البداية لدى المؤلف ، ويبدأ يتضائل شيئا فشيئا مع اقترابه لنهاية الكتاب ، مما تلحظ أن التحقيق والتدقيق قد يقل في آخر الكتاب مقارنة ببدايته ، ولكن كتاب السعدي بقي محافظا على ذلك النَّفَس بشكل عجيب – توفيقا من الله-[1].

ولكن السؤال الذي تبادر إلى ذهني وأنا أتصفح الكتاب وأُقَلِّبُهُ وأرى كثرة الرسائل التي أُلِّفَتْ فيه هو كيف استطاع أن يستوعب تفسيره التفاسير قبله؟ و ما هو الطريق الذي ساعده في تنقية التفاسير الموروثة؟ فلاح لي جواب واحد حَلَّلْتُهُ إلى عنصرين و الجواب هو : استعمال القواعد الشرعية الصحيحة كميزان للآراء التفسيرية ، وينتج عن هذا الجواب عنصران – بناءا على أن الآراء في التفسير تنقسم إلى قسمين : آراء في العقيدة ، وآراء في غيرها- فأما العنصر الأول فهو : منهج السلف يضبط الآراء العقدية في التفسير ، والعنصر الثاني : القواعد التفسيرية تضبط الآراء المختلفة في التفسير وسأُفَصِّلُ القول فيهما كالآتي:

أولا: الموقف من الآراء العقدية في التفسير.

[1]- تقدم في بيان منهجه التفسيري كلام تلميذه عبد الله بن عقيل رحمه الله ،مقدمة تيسير الكريم الرحمان ، السعدي، ص 19.

كثيرا ما أسمع حينما كنت على مقاعد الدراسة في مرحلة الماستر عن أساتذتنا أن التفسير أصبح ساحة تصفية حسابات عقدية ، فاستعمل المعتزلة القرءان وسيلة لينصروا اعتقادهم ، واستعمل الرافضة القرءان في الانتصار لمذهبهم وكذا الصوفية في تعمقهم في التفسير الإشاري، وأما أهل العقيدة الصحيحة فمنبوذين جانبا يعانون من عادة الألقاب المتوارثة جيلا بعد جيل فهم حشوية ومجسمة وظاهرية وهكذا الألقاب[1].

استطاع عبد الرحمان السعدي من خلال كتابه أن يتعامل مع ما شاب التفسير من أباطيلِ العقيدةِ بإقامة الكتاب والسنة ومنهج الصحابة ميزانا استوعب الصحيح من الأقوال كلها ، كونُ هذا المنهج جمع الحسنات التي تَفَرَّقَتْ في غيره من الفرق ، فتجد فيه النفي والإثبات في الصفات والوعد والوعيد في أحكام الإيمان و الأثر والرأي في التفسير ، فرجوع السعدي إلى هذا المنهج الجامع هو ما جعل تفسيره صافيا من ضلالات الفرق وإليك بعض هذه النماذج:

ثانيا : من النماذج التفسيرية ما يقوله في سورة غافر في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿٢٠﴾ ﴾ غافر [20] يقول :" لأنَّ قوله حق ، وحكمه الشرعي حق ، وحكمه الجزائي حق ، وهو المحيط علما وكتابة وحفظا بجميع الأشياء وهو المنزَّه عن الظلم والنقص وسائر العيوب ، وهو الذي يقضي قضاءه القدري ، الذي إذا شاء شيئا كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو الذي يقضي بين عباده المؤمنين بفتح ينصر به أوليائه وأحبابه"[2].

فهذا الكلام مثلا يقرأه العامي فيفهم لغتَه ، ويستفيد منه إجمالا على حسب مستواه ، كما يفهمه طالب العلم تفصيلا ويستفيد منه تأصيلا جانب العقيدة ، فانظر بتمعن كيف يجمع بين القضاء

---

[1] - ذكر البشير الإبراهيمي كثيرا من العلل التي أصابت التفسير حتى ضاع بسببها الاهتداء بالقرءان فذكر مثلا صنيع كلا من المتكلمين ومقلدة المذاهب والإخباريين والقصاصين وغيرهم في جعل التفسير ساحةً للجدليات ، يقول رحمه الله: " هكذا فعل القدماء والمحدثون بالقرآن، حكَّموا فيه نحلهم ومذاهبهم وصناعتهم العالية عليهم، فأضاعوا هديه وبلاغه وأبعدوا الأمة عنه، وصرفوها عن حكمه وأسراره" (آثار الإمام البشير الإبراهيمي ، البشير الإبراهيمي ، ت: أحمد طالب الإبراهيمي ، دار الغرب الإسلامي ، ط1 (1997) ، ج2 ص251.)

[2] - تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان ، عبد الرحمان السعدي ، مصدر سابق، ص 865.

الشرعي والقضاء القدري[1] من دون تناقض أو اضطراب ، وانظر كيف يجمع بين مراتب القدر علما وخلقا وكتابة ومشيئة مع تنزيه الله عن النقص والظلم وسائر العيوب[2] .

وإذا ذهبنا إلى نموذج آخر نرى فيه كيفية ضبطه العقائد ، ففي تفسير قوله تعالى ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾ ﴾ البقرة [81] ، يقول –رحمه الله–" (من كسب سيئة) نكرة في سياق الشرط فيعم الشرك فما دونه والمراد هنا الشرك بدليل قوله (وأحاطت به خطيئاته) أي أحاطت بعاملها فلم تدع له منفذا وهذا لا يكون إلا الشرك فإنَّ من معه الإيمان لا تحيط به خطيئته ، (فأولائك أصحاب النار هم فيها خالدون) وقد احتجَّ بها الخوارج على كفر صاحب المعصية ، وهي حجة عليهم كما ترى فإنها ظاهرة في الشرك وهكذا كلُّ مبطل يحتج بآية أو حديث صحيح على قوله الباطل فلا بد أن يكون فيما احتج به حجة عليه"[3].

و من نافلة القول أن أقول أنني حينما أقرأ الآية التي هي عمدة الخوارج على مذهبهم السيئ في الحكم على الناس ، أتذكَّرُ نظيرة هذه الآية في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ الأنعام [82] ، هذه الآية فسَّر النبي كلمة الظلم فيها بالشرك[4] ، وهو لفت لانتباه المسلمين قاطبة أن هذه الكلمات كلمة الظلم أو كلمة السيئة أو غيرها من الكلمات إذا جاءت في سياق العموم فينبغي التريث والحذر من التعميم في الحكم حتى لا نصل إلى ما

---

[1] – القضاء الشرعي والقدري أمثلتهما عديدة في القرءان ، فمثال الأول: قوله تعالى:﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ الإسراء [23] ومثال الكوني قوله : ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ فصلت [12] ، وهكذا كلمة "الأمر" منه ما هو كوني ومنه ما هو شرعي ، و "المشيئة" منها ماهي كونية ومنها ما هي شرعية، وفائدة التفريق بين الكونيات والشرعيات في القضاء والأمر والمشيئة هو دفع شُبَهِ القدرية الذين ربطوا بين المشيئة والمحبة وفتحوا باب التنزيه فنفوا أن تكون القبائح والمعاصي من قضاء الله وأما أهل السنة فبعْد تفصيلهم للقضاء إلى كوني وشرعي فإنهم يُضيفُون القبائح إلى القضاء الكوني من جهة خَلْقِها وإيجادها إلى الله تعالى حكمة منه يخلق ما يشاء ، وينزهونه سبحانه وتعالى في أن يكون قد أمر بها شرعا أو قضاها في قرءانه ، فكونه يخلقها قضاءا كونيا لا يستلزم أن يأمر بها شرعا وديننا والله أعلم (انظر تفصيل المسألة : شرح العقيدة الطحاوية : ابن أبي العز الحنفي ،المكتب الإسلامي ط8 (1984) ص113-117).

[2] – انظر الكلام عن مراتب القدر في شرح العقيدة الطحاوية ،ابن أبي العز الحنفي ، مرجع سابق ، ص273-274.

[3] – تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص48-49.

[4] – الحديث رواه البخاري ومسلم في صحيحهما عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، عند البخاري في كتاب الأنبياء ، باب قوله تعالى (واتخذ الله إبراهيم خليلا) ، برقم3181 عن ، وعند مسلم في كتاب الإيمان ، باب صدق الإيمان وإخلاصه ، برقم 197.

وصل إليه الخوارج في تَمَسُّكِهِم بالآية الأولى بإخراج أهل الكبائر من عُصَاةِ المسلمين من الملة الإسلامية فصار التفسير النبوي للآية الثانية من المحكمات في شبيهاتها ونظيراتها من الآيات والله أعلم.

ولنأخذ مثالا آخر في تصفية العقائد الموروثة التي دخلت كتاب الله ، يقول مفسرا قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ البقرة [143]: " وفي هذه الآية دليل لمذهب أهل السنة والجماعة أن الإيمان تدخل فيه أعمال الجوارح"[1].

يقول أيضا في إثبات رؤية المؤمنين لربهم عند قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ الأنعام [103] ، يقول :" لا تحيط به الأبصار، وإن كانت تراه وتفرح بالنظر إلى وجهه الكريم، فنفي الإدراك لا ينفي الرؤية، بل يثبتها بالمفهوم ، فإنه إذا نفى الإدراك الذي هو أخص أوصاف الرؤية، دل على أنَّ الرؤية ثابتة ، فإنه لو أراد نفي الرؤية، لقال "لا تراه الأبصار" ونحو ذلك، فعلم أنه ليس في الآية حجة لمذهب المعطلة، الذين ينفون رؤية ربهم في الآخرة بل فيها ما يدل على نقيض قولهم"[2].

فتصفية العقائد من المهمَّات التي قام به السعدي في كتابه ، فكثيرا ما كان يَنُصُّ على بعض الفرق كالقدرية والخوارج والرافضة بأسلوب يَسَعُ فهمُه لدى المتخصص وغيره .

الفرع الثاني- استعمال القواعد التفسيرية في التعامل مع الآراء المختلفة :

أولا: أهمية القواعد التفسيرية:

يعتبر السعدي من المفسرين المدركين حقا لاهمية القواعد التفسيرية والمحاكمة إليها وهذه الوسيلة مَكَّنَتِ السعدي من الوصول إلى صياغة تفسيرية نقية من الحشو والتعقيد والتطويل ، فكثيرا ما كان يجمع بين الأقوال المختلفة أو يُرجِّح الصحيح منها ، وهذا العمل من المفسر يُفِيدُنا في أنَّ إعادة أَبْنِيَتِنَا المعرفية يحتاج إلى قواعد وأصول من أجل تحديد علومنا ومعرفة المقبول منها من المردود ، ولهذا نجد أهل العلم لا يُفْتَأُونَ يَذْكُرُونَ أهمية القواعد .

1- تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ،ص66.

2- المصدر نفسه ، ص299.

يقول ابن تيمية متحدثا عن أهميتها : " لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية تُرَدُّ إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل ، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت ، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات ، وجهل وظلم في الكليات ، فيتولد فساد عظيم"[1].

و السعدي نفسه ينصُّ على أهمية علم القواعد إذ يقول :" من محاسن الشريعة وكمالها وجمالها وجلالها أن أحكامها الأصولية والفروعية ، والعبادات والمعاملات ، وأمورها كلها لها أصول وقواعد تضبط أحكامها وتجمع متفرقاتها ، وتنشر فروعها ، وتردها إلى أصولها ، فهي مبنية على الحكمة والصلاح ، والهدى والرحمة ، والخير والعدل ، ونفي أضداد ذلك"[2].

إذن فإدراك القواعد يساهم في تنقية الموروثات كلها ليس في التفسير وحسب ، بل حتى في العقائد والفقه والسلوك وغيرها ، ولنبدأ بذكر بعض النماذج في هذا الباب من كلام عبد الرحمان السعدي –رحمه الله–

ثانيا: نماذج مختارة

1- يقول السعدي عن الحروف المقطعة التي كانت ولا تزال تثير الخلاف بين المفسرين ما نصه : " وأما الحروف المقطعة في أوائل السور ، فالأسلم فيها السكوت عن التعرض لمعناها من غير مستند شرعي مع الجزم بأن الله تعالى لم ينزلها عبثا بل لحكمة لا نعلمها"[3].

وهو هنا يشير إلى أن الالتزام بالنقل في المسائل التي استأثر الله بعلمها مطلوب ، وهذه القاعدة كلُّ مفسرٍ وكيفيةُ تعبيرِهِ عنها ، وقد وَجَدْتُها تَدْخُلُ تحت قواعد كلية تَنَاوَلَتْهَا كتب قواعد التفسير من ذالكم القواعد قاعدة" **لا يبحث عن مبهم أخبر الله باستئثاره بعلمه**" وكذا قاعدة :" **علم المبهمات موقوف على النقل المحض ولا مجال للرأي فيه**" .

يقول عبد الله السبت ذاكِرًا و شارحا للقاعدة الأولى ما نصُّه :" يُعدُّ تَطَلُّبُ المبهمات في كثير من المواضع- أعني التي لا يُبْنَى على معرفتها عمل - من التكلف المذموم وإضاعة الأعمار بلا طائل والاشتغال بما لا ينفع ، ويتأكد هذا الأمر حينما يكون المبهم مما أخبر الله تعالى باختصاصه بعلمه

1- مجموع الفتاوى ،ابن تيمية ، جمع عبد الرحمان بن قاسم ، مجمع الملك فهد- السعودية- ط(2004)، ج19ص203.

2- الرياض الناضرة و الحدائق النيرة الزاهرة ، عبد الرحمان السعدي ، دار المنهاج – القاهرة- ط1(2005)، ص 201.

3- تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص29.

ونفي ذلك على الخلق ، فإن البحث عن مثل هذا سعي في متاهة وسير في عماية والذم الذي يلحق صاحبه آكد من الذم الذي يقع على الأول"[1].

ولهذا نجد أنَّ استعمال السعدي لهذه القاعدة أعفاه من أن يأتي بكلام المفسرين في الحروف المقطعة ، كما أعفاه وأراح تفسيره من الخوض في تلكم المبهمات ، وتفريغ الوسع والجهد في الكلام عن إدراك القيم العلمية والعملية للقرءان الكريم ، وهذا الصنيع من صفات التفسير المقاصدي.

2- إذا أخذنا أصلا آخر نقَّى السعديُّ التفسيرَ على أساسه ، وهو الروايات الإسرائيلية والتي تُثير خلافا بين المفسِّرين في قبولها أو ردِّها أو إعمال الضوابط في التعامل معها ، يقول مثلا في الروايات الإسرائيلية في قصة الهدهد مع سليمان بعد أن ناقش بعضها بالأدلة : " وهذه التفاسير التي توجد وتُشتهر بها أقوال لا يُعرَف غيرها ، تُنْقَلُ هذه الأقوال عن بني إسرائيل مجردة ويَغفَل الناقل عن مناقضتها للمعاني الصحيحة وتطبيقها على الأقوال ، ثمَّ لا تزال تتناقل ويَتقبَّلُها المتأخر مُسَلِّما للمتقدم حتى يظن أنها الحق فيقع من الأقوال الرديَّة في التفاسير ما يقع ، واللبيب الفطن يَعرِف أنَّ هذا القرءان الكريم العربي المبين الذي خاطب الله به الخلق كلهم ، عالمهم جاهلهم ، وأمرهم بالتفكر في معانيه وتطبيقها على ألفاظه العربية المعروفة المعاني ، التي لا تجهلها العرب العرباء ، وإذا وجد أقوالا منقولة من غير رسول الله ردَّها إلى هذا الأصل ، فإن وافقته قبلها لكون اللفظ دالا عليها ، وإن خالفته لفظا ومعنى أو لفظا أو معنى ردَّها وجزم ببطلانها ، لأن عنده أصلا معلوما مناقضا لها وهو ما يعرفه من معنى الكلام ودلالته"[2].

فانظر كيف يتكلم السعدي عن التسليم للمتقدم تسليما بعيدا عن التحقيق والدراسة العلمية الجادة ، ما ينتج عنه من أقوال رديَّةٍ في تفسير الكتاب الكريم ، و تَجْعَلُ تلك الأقوالُ الضعيفةُ علمَ التفسير أو القرءانَ نفسه عرضةً للنقد من طرف المستشرقين من جهة ، ومن طرف المقلِّدين لهم من الحداثيين من جهة أخرى ، فيختلط نقدُ التفسير بنقدِ القرءان .

ومما يقوله أيضا في مبحث الإسرائيليات ما جاء في سورة الأعراف حيث ردَّ على من قال أنَّ ناقة صالح خرجت من صخرة صماء ، وأنَّ وجوه القوم تَغيَّرَتْ في اليوم الأول والثاني والثالث قال :" وكل هذا من الإسرائيليات التي لا ينبغي نقلها في تفسير كتاب الله ، وليس في القرءان ما يدُلُّ على شيء

[1]- قواعد التفسير ، عبد الله السدحان ، دار ابن عفان ، ص718 ، ص721.

[2]- تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص707.

منها بوجه من الوجوه ، بل لو كانت صحيحة لذكرها الله تعالى لأنَّ فيها من العجائب والعبر والآيات ما لا يُهمِله تعالى ويَدَع ذكرَه ، حتى يأتي مِن طريق مَن لا يوثَق بنقله ، بل القرءان يُكذِّب بعض هذه المذكورات فإنَّ صالحا قال لهم :﴿ تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ ﴾ هود [65] ، أي تَنعَّمُوا وتَلَذَّذُوا بها الوقت القصير ، فإنَّه ليس لكم من المتاع واللذة سوى هذا ، وأيُّ لذة وتمتع لمن وعدهم نبيهم وقوع العذاب وذكر لهم وقوع مقدماته ، فوقعت يوما فيوما على وجه يَعمُّهم ويشملهم احمرار وجوههم واصفرارها واسوادادها من العذاب ، هل هذا إلا مناقض للقرءان ومضاد له ، فالقرءان فيه الكفاية والهداية عن ما سواه ...وقد تقدم أنه لا يجوز تفسير كتاب الله بالأخبار الإسرائيلية ، ولو على تجويز الرواية عنهم بالأمور التي لا يجزم بكذبها فإن معاني كتاب الله يقينية وتلك أمور لا تصدق ولا تكذب فلا يمكن اتفاقهما"[1].

ومن الأصول والقواعد التي عمَّلها السعدي في القصص القرءاني هي الاحتراز من النقل عن بني إسرائيل إلا بعد التأكد من عدم مناقضتها للمعاني الصحيحة المأثورة من جهة ، والتأكد من احتمال اللفظ القرءاني لها ، وبهذه القاعدة أعاد السعدي تحديد المعرفة القرءانية في مجال القصص ، وإليك بعض القواعد المستعملة في القصص القرءاني والتي تطابق ما يتكلم عنه هذا المجتهد .

من تلكم القواعد قاعدة : " **تحمل نصوص الكتاب على معهود الاميين في الخطاب**" ، قاعدة : " **كل معنى مستنبط من القرءان غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرءان في شيء**"[2].

ومن المفيد أن نشير أنَّ السعدي لم يقتصر على تطبيق القواعد على الآيات القرءانية بل حاول استنباطها أيضا من الآيات ، وهذا جانب مهم جدا لأن الأصل هو الآية القرءانية وهي التي يُستَنبَط منها القواعد والضوابط ، فمثلا يقول مفسِّرا قول الله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ ﴾ الكهف [80، 81] يقول-رحمه الله- " و منها القاعدة الكبيرة الجليلة وهو أنَّه " يُدْفَعُ الشر الكبير بارتكاب الشر الصغير" ويُرَاعَى أكبر المصلحتين بتفويت أدناهما ، فإنَّ قتلَ الغلام شرٌّ ولكنَّ بقاءه حتى يفتن أبويه عن دينهما أعظم شرا منه ، وبقاء الغلام من دون قتل وعصمَتُه وإن كان يُظَنُّ أنَّه خير فالخير

---

[1] - تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص333بتصرف.

[2] - قواعد التفسير ، عبد الله السبت ، مصدر سابق ، ص217،224.

ببقاء دين أبويه وإيمانهما خير من ذلك ، فلذلك قتله الخضر وتحت هذه القاعدة من الفروع والفوائد ما لا يدخل تحت الحصر فتزاحم المصالح والمفاسد كلها داخل في هذا"[1].

يقول أيضا في نفس السورة مستنبطًا من إنكار موسى على الخضر خرق السفينة وقتل الولد يقول:" ومنها أن الأمور تجري أحكامها على ظاهرها ، وتُعلَّق بها الأحكام الدنيوية في الأموال والدماء وغيرها ، فإنَّ موسى عليه السلام أنكر على الخضر خرقه السفينة وقتل الغلام ، وأنَّ هذه الأمور ظاهرها أنها من المنكر ، وموسى عليه السلام لايسعه السكوت عنها في غير هذه الحال التي صحب عليها الخضر فاستعجل -عليه السلام- وبادر إلى الحكم في حالتها العامة ولم يلتفت إلى هذا العارض الذي يوجب عليه الصبر وعدم المبادرة إلى الإنكار"[2].

ومن القواعد التي أعجبتني جدا في استنباطه لها ما جاء في قول الله تعالى : ﴿ أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ۝٦ ﴾ ص [5، 6] يقول -رحمه الله- " أي استمروا عليها ولايردَّكم عنها راد ولا يَصُدَّنكم عن عبادتها صاد ، "إن هذا " الذي جاء به محمد من النهي عن عبادتها "لشيء يراد" أي: يُقصَد ، أي له قصد ونية غير صالحة في ذلك ، وهذه شبهة لاتروج إلا على السفهاء ، فإنَّ من دعا إلى قول حق أو غير حق ، لايُردُّ قولُه بالقدح في نيته ، فنيَّته وعملُه له ، وإنَّما يُردُّ بمقابلته بما يبطله ويفسده من الحجج والبراهين ، وهم قصدُهم أنَّ محمدا ما دعاكم إلى ما دعاكم إلا ليرأس فيكم ويكون معظما عندكم متبوعا"[3].

فهذه القواعد التي طبقها السعدي تارة واستنبطها تارات هي التي جعلت تفسيره تفسيرا نقيا فهو يعق زبدة التفاسير التي سبقته وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء.

1- تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ،مصدر سابق ، ص563-564.

2- تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص563.

3- المصدر نفسه ، ص834-835.

المطلب الثالث: أثر التفسير في البناء الاخلاقي والسلوكي للمسلم

يعتبر السلوك من المحاور التي نالت اهتماما بالغا في الشريعة الإسلامية ، وكان له من الحظوة في الأحاديث النبوية بخاصة منها العملية التي مافتئ فيها الصحابة ينقلون الأخلاق والشمائل المحمدية إلى من بعدهم ولأن النبي صلى الله عليه وسلم كان خلقه القرءان فليس غريبا أن ترتبط التفاسير ببيانها والإشارة إليها ولا أدلَّ على ذلك من تفسير السعدي الذي أفاض في ذكر هذا الباب حتى يُخَيَّل للقارئ أنَّ اتجاها أخلاقيا مستقلا في التفسير وُلِد على يديه .

وفي هذا الأثر المعرفي سأذكر ثلاث أساسات للتفكير الأخلاقي في التفسير عند عبد الرحمان السعدي:

الفرع الاول: القياس الأخلاقي:

تُعَدُّ كلمة القياس أصيلة في باب الفقه أو أصوله من حيث شروطها في العلة والدلالة واللفظ ولكن من حيث معناها نجدها تتجاوز ميدانها الفقهي والأصولي إلى ميادين أخرى ، فمثلا في باب الأخلاق وَجَدْتُ أنَّ السعدي يطبِّقها تطبيقا حرفيا وإليك بعض النماذج:

أولا- يقول الله تعالى : ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ ﴾ **المطففين [1، 2]** ، يقول السعدي رحمه الله:" ودلَّت الآية الكريمة على أنَّ الإنسان كما يَأخُذ من الناس الذي له يجب عليه أن يعطيهم كل ما لهم من الأموال والمعاملات ، بل يدخل في عموم هذا الحجج والمقالات فإنه كما أن المتناظرين قد جرت العادة أنَّ كل واحد منهما يحرص على ما له من الحجج فيجب عليه أيضا أن يُبَيِّن ما لخصمه من الحجج التي لا يعلمها وأن ينظر في أدلة خصمه كما ينظر في أدلته هو ، وفي هذا الموضع يُعْرَفُ إنصاف الإنسان من تعصبه ، وتواضعه من كبره ، وعقله من سفهه نسأل الله التوفيق لكل خير"[1].

هذه الآية لها صلة بالمعاملات التجارية من حيث ظاهرها ، فَبَيْنَ المتعامِلَين تجارة تُدَار بالوفاء والصدق ، والأهمُّ من ذلك العدل الذي يكون من الطرفين ، فالبائع يُوَفِّ حقَّ الزبون في السلعة التي يريدها ، بالصفة والكيل الذي يشاؤه الزبون،وهذا الأخير يُوَفِّ حقَّ البائع في الثمن الذي يطلبه ولايبخس أحدُ الطرفين حقَّ الآخر،و لو نظرنا إلى تفسير السعدي سنجد أنَّه حاول أن يبني المعرفة

[1]- تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص1079.

الإسلامية بالذهاب بالآية من ميدانها التجاري إلى ميدان آخر حتى يَبُثَّ فيها نَفَسًا جديدا من حيث الاستعمال ، وذلك التحويل والنقل كان عن طريق ما أَسْمَيْنَهُ "القياس الأخلاقي" تَجَوُّزًا .

إذن فالعلة الموجودة في الآية الكريمة وهي البعد عن التطفيف والبخس تُسْحَبُ على كل معاملة فيها طرفين ، فكما تُسْتَعْمَلُ في باب التجارة فهي تُسْتَعْمَلُ أيضا في باب المناظرة في سلوك المناظرين .

فانظر كيف انتقل من باب المعاملات والأموال إلى باب الحجج والمقالات ، وكيف استطاع أن يوظِّف معنى الآية في الباب الثاني ، فمن التطفيف أن تَذْكُر في الخلاف العقدي أو الفقهي الحجج بإسهاب وجِدٍّ ، وإذا ذَكَرْتَ القولَ المخالف والذي لا تُرَجِّحُه تَذهب إلى اختصار القول فيه اختصارا وربما قد تُنقِص من فحوى القول المخالِف إن لم تجد وسيلةً لانتقاص المخالِف نفسه من حيث عِرْضُه وشخصيته كل ذلك من دون دليل وحجة وعذر.

ثانيا: لو ذهبنا إلى مثال آخر نجده يسير على نفس النسق فمثلا يقول في قول الله تعالى ﴿ * وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ۚ فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١﴾ ﴾ يونس [11] ، هذه الآية عامة و العمومات دائما ما تكون في طيِّها فروعٌ تُكْشَفُ بالاستنباط فيقول السعدي هنا :" وهذا من لطفه وإحسانه بعباده أنَّه لو عَجَّل لهم الشر إذا أتوا بأسبابه وبادرهم بالعقوبة على ذلك كما يُعَجِّلُ لهم الخير إذا أتوا بأسبابه (لقضي إليهم أجلهم) أي لحقتهم العقوبة ، ولكنَّه تعالى يُمْهِلُهم ولا يُهْمِلُهم ، ويعفو عن كثير من حقوقه ، فلو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة"[1] .

وهذا هو المعنى الظاهر من الآية والذي يفهمه الناس جميعا ، لكن بمزيد من التمعن والتدبر والغوص في تفاريع الآية قد نصل إلى التنبيه على ظاهرة من الظواهر التي تكثُر اجتماعيا عند بعض المسلمين الذين تَضْعُفُ علومهم وإيمانهم فينتج عن ذلك فسادٌ في السلوك ، نبَّه السعدي هاهنا على ظاهرة اجتماعية وهي دعاء الرجل على زوجته أو ابنه بالهلاك فيقول :" ويدخل في هذا أنَّ العبد إذا غضب على أولاده أو أهله أو ماله ربما دعا عليهم دعوة لو قُبِلَتْ منه لهلكوا ولأضره ذلك غاية الضرر ولكنه تعالى حكيم عليم"[2].

1- تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص412.

2- المصدر نفسه.

فانظر كيف استنبط من استعجال الناس الضر والشر باستعجال الرجل أن يصيب ولده أو ماله أو زوجته الضرُّ والشرُّ في لحظة غضب ، وهذا الصنيع ما هو إلا ربط للآية بالواقع ، وكذا إصلاح لأخلاق المسلمين وسلوكهم في بيوتاتهم ، وهذا كله جزء من الاستنباط الاخلاقي الموجود بكثرة عند هذا المفسّر.

الفرع الثاني: الآداب الإسلامية من القصص الكريم :

أولا: من صميم التفسير المقاصدي الذي قام عليه منهج السعدي العناية بالأخلاق والآداب السلوكية للمسلم كما أَسْلَفْنَا القول في ذلك ، وبعد أن ذَكَرْتُ جانبا من الإستنباط الأخلاقي من الآيات العامة ذهب السعدي إلى ملاحظة تلك الأخلاق في آيات خاصة وهي آيات القصص ، وهذا من شدة شغفه بباب التزكية.

يقول في القواعد الحسان عن فائدة القصص ما نصُّه : "ومن علوم القرآن: صفات الرسل وأحوالهم، وما جرى لهم وعليهم مع من وافقهم ومن خالفهم ، وما هم عليه من الأوصاف الراقية فإذا مرَّت عليه هذه الآيات عرَف بها أوصافهم وازدادت معرفته ومحبته لهم، وعَرَف ما هم عليه من الأخلاق والأعمال خصوصاً إمامهم وسيدهم محمد- صلى الله عليه وسلم-فيقتدي بأخلاقهم وأعمالهم بحسب ما يقدر عليه، ويفهم أنَّ الإيمان بهم تمامه وكماله بمعرفته التامة بأحوالهم ومحبتهم واتّباعِهم . وفي القرآن من نعوتهم الشيء الكثير الذي يحصل به تمام الكفاية ، ويستفيد أيضاً الاقتداء بتعليماتهم العالية وإرشاداتهم للخلق وحسنِ خطابهم ولطفَ جوابهم وتمام صبرهم ، فليس القصد من قصصهم أن تكون سَمَراً وإنما القصد أن تكون عِبَراً "[1].

ثانيا: مثلا قال في قصة شعيب من سورة هود ما نصه :" ومنها – أي من الفوائد في قصته- أنَّ على العبد أن يقنع بما آتاه الله ، ويقنع بالحلال عن الحرام ، وبالمكاسب المباحة عن المكاسب المحرمة وأنَّ ذلك خير له لقوله : ﴿ بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ هود [86] ، ففي ذلك من البركة وزيادة الرزق ما ليس في التكالب على الأسباب المحرمة من المحق وضد البركة"[2].

يقول في مثال آخر مستنبطا من قصة موسى مع الرجل الذي نصحه بالخروج ومفارقة قومه يقول :" ومنها-أي من الفوائد المستنبطة من قصة موسى -:أن إخبار الرجل غيره بما قيل فيه، على وجه

---

[1] – القواعد الحسان لتفسير القرءان ، عبد الرحمان السعدي ، مكتبة الرشد- الرياض- ، ط1(1999)، ص86-87.

[2] – تيسير الكريم الرحمان ، السعدي ،مصدر سابق ،ص448.

التحذير له من شر يقع فيه، لا يكون ذلك نميمة -بل قد يكون واجباً- كما أخبر ذلك الرجل لموسى ناصحاً له ومحذراً"[1]

وأسهب في قصة موسى مع الخضر من ذكر الفوائد في السلوك والأخلاق الكثير ، فمن ذلك ما ذكره -رحمه الله- حيث يقول :" الأمر بالتأني والتثبت وعدم المبادرة إلى الحكم على الشيء حتى يعرف ما يراد منه وما هو المقصود" ويقول أيضا :" أن موافقة الصاحب لصاحبه في غير الأمور المحذورة مدعاة وسبب لبقاء الصحبة كما أن عدم الموافقة سبب لقطع المرافقة"[2].

وأمثال هذا النوع من الاستنباط الأخلاقي من القصص كثيرٌ في كتابه، والشاهد من كل هذه النقول أنه اعتنى بالآداب الإسلامية مستخرجا إياها من سِيَرِ السابقين وقصص الأنبياء والصالحين.

الفرع الثالث: القواعد الأخلاقية جزء من قواعد وأصول التفسير.

أولا: هذه من الميزات التي قلَّما نجدها عند غير هذا الشيخ ، وهو أنه لِشَغَفِهِ بالاتجاه الأخلاقي في التفسير ، والعناية بالتزكية والتهذيب الخُلُقي كل هذا حَمَلَهُ على إدراج بعض القواعد التي هي في الأصل تنتمي إلى حقل التزكية والفضائل أدْرَجَها هو ضمن قواعد التفسير في كتابه القواعد الحسان في تفسير القرءان.

وقبل التدليل على ذلك وذكْرِ النماذج التفسيرية أسوق للقارئ ما قاله في مقدمته عن القواعد التي جمعها كتابه الآنف الذكر يقول : " فهذه أصول وقواعد في تفسير القرآن الكريم، جليلةُ المقدار عظيمةُ النفع،تُعين قارئها ومتأمّلها على فهم كلام الله، والاهتداء به، ومَخْبَرُهَا أَحلَى من وَصْفِهَا . فإنها تفتح للعبد من طرق التفسير، ومنهاج الفهم عن الله ما يُغْنِي عن كثير من التفاسير الخالية من هذه البحوث النافعة"[3].

ففي هذا الكلام يتضح أنه أراد بقواعد التفسير وأصوله هي تلك الوسائل التي ينبغي لكل من تصدَّى للتفسير أن يَعْرِفَها ، وبمقدار معرفته للوسائل وإتقانه لها يصل إلى مبتغاه من الفهم عن الله.

1- المصدر نفسه ، ص726.

2- المصدر نفسه ، ص563-564.

3- القواعد الحسان في تفسير القرءان ، السعدي ، مصدر سابق، ص7.

ثانيا: من النماذج ما قاله في القاعدة الثامنة والعشرين : " **ذكر الأوصاف الجامعة التي وصف الله بها المؤمن**" فهذه العبارة جعلها الشيخ السعدي قاعدة من قواعد التفسير وله حجة على إدخالها ضمنها.

حجة السعدي هي كالآتي يقول : " لما كان الإيمان أصل كل الخير كله والفلاح، وبفقده يفقد كل خير ديني ودنيوي وأخروي، أكثر الله من ذكره في القرآن جداً أمراً به ونهياً عن ضده، وترغيباً فيه وبياناً لأوصاف أهله، وما لهم من الجزاء الدنيوي والأخروي ، فأما إذا كان المقام مقامَ خطاب للمؤمنين بالأمر والنهي، أو مقامَ إثبات الأحكام الدنيويه بوصف الإيمان فإنها تتناول كل مؤمن، سواء كان متمما لواجبات الإيمان وأحكامه، أو ناقصاً في شيء منها وأما إذا كان المقام مقام مدح وثناء وبيان الجزاء الكامل للمؤمن فإنما المراد بذلك المؤمن حقاً الجامع لمعاني الإيمان"[1].

فعند الشيخ رحمه الله بما أنَّ الإيمان أصل لكل خير وفلاح فلابد من جعل أوصاف أهله أصلا من أصول وقواعد التفسير ، والحجة الثانية كثرةُ ذكر القرءان للمؤمن وكثرةُ الأوصاف والنعوت ، وسلوك القرءان طرقا مختلفة في بيانه تارة بطريق الأمر وتارة بالنهي عن الضد وتارة بالترغيب وهكذا فهذا كله حَمَلَ الشيخ على عدِّ أوصاف المؤمن قاعدة من قواعد التفسير.

أما عن كيفية استعمال هذه القاعدة فإنَّه قرر أنَّ كلمة المؤمن ينتسب إليها صنفين ، صنف معه أصل الإيمان مع نقص في إتمام الواجبات والأحكام ، وصنف معه أصل الإيمان وجمع معه كمال الإيمان وهذا التفريق مفيد من وجهين :

الأول : الرد على بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام التي ترى أن لفظ المؤمن إذا ورد في القرءان فإنه ينسحب على الصنف الثاني دون الأول لأنهم يُكَفِّرُونَهُ بسبب إتيانه للكبائر.

الثاني : هو تقرير مذهب السلف في أن الصنفين على انتسابهما إلى الإسلام والإيمان فَهُمَا على درجة مختلفة في الرفعة والمنزلة ، وهذا في الحقيقة ما حمل الشيخ على التفريق بينهما حتى في السياق اللغوي البلاغي ، فَجَعَلَ كلمة "المؤمن" في سياق الأمر والنهي يتناول الصنفين معا ، وجعل الأحق والأولى بسياق المدح والثناء الصنف الثاني الجامع لمعاني الإيمان دون الصنف الأول.

لو ذهبنا إلى مثال ثان فإننا نجد الأمر نفسه لكن بصورة أخرى وهو أنه ذَكَرَ خُلُقا مُعَيَّنًا وجَعَلَهُ قاعدة ، فمثلا يقول في القاعدة الثالثة والأربعين " **يأمر الله بالتثبت وعدم العجلة في الأمور التي يُخْشَى من عواقبها ويأمر ويَحُثُّ على المبادرة على أمور الخير التي يُخْشَى فواتها**" ويذكر الآيات

---

[1] – القواعد الحسان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص83.

التي تجعل من هذا الوصف قاعدة منها : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ ﴾ الحجرات [6]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ ﴾ النساء [94] ويقول : " وقد عاب الله المتسرعين إلى إذاعة الأخبار التي يُخْشَى من إذاعتها فقال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٞ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ النساء [83]"[1].

عدَّ الشيخ الأمر بالتثبت قاعدة من قواعد التفسير ولم يذكر كيفية استعمالها إلا أنه قال أنَّ الأخبار يجب فيها التثبت وعدم التسرع في إذاعتها ، وللناظر في هذه الحجة أن يُدْلِي بِدَلْوِهِ فيما إذا كان يُوافِقُهُ في هذا الطرح ليس من ناحية مضمون الكلام -لأنه صواب من دون شك- ولكن من ناحية إدخاله ضمن القواعد والأصول.

لكن لو أردْنا أن نَجْعَل له مكانا في التفسير فَيُمْكِنُنَا القول أنَّ الذي يتصدى للتفسير عليه أن يكون حذرا مُتأنِّيا في استيضاح المعاني والتأكد من صحتها قبل إدخالها في التفسير أو نِسْبَتِها إلى الله عز وجل ، وخاصة في الآيات التي هي مَحَطُّ خلاف علمي كالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه أو مَحَطُّ خلاف عملي بين أهل الغلو والجفاء ، وكثيرا ما يقع من أفاضل المفسرين أقوال ينسبونها إلى القرءان وهي بعيدة عن مضمون القرءان ، بل إنها قد تناقض القرءان كالإتيان بالإسرائيليات التي لا يوافق بعضها الشرع ، أو الوقوع في فخ الأقوال البعيدة عن منهج السلف في العقائد ، وهذا كله يأتي من قلة التثبت وإن كان الأمر صعبا نوعا ما لأنَّ الغفلة تنال من الطبيعة البشرية مهما علا كعب المفسر في العلم والفضل والله أعلم.

أيضا من الأمثلة التي تنتمي إلى حقل التزكية والأخلاق أكثر من انتمائِها إلى قواعد التفسير القاعدة الثانية والستون حيث صاغها كالآتي : **"الصبر أكبر عون على جميع الأمور ، والإحاطة بالشيء علما وخبرا هو الذي يُعِينُ على الصبر"**.

يقول " وهذه القاعدة عظيمة النفع قد دل القرآن عليها صريحا وظاهرا في أماكن كثيرة:

قال تعالى: ﴿ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ ﴾ البقرة [45] أيْ: استعينوا على جميع المطالب وفي جميع شئونكم بالصبر،فالصبر يَسْهُلُ على العبد القيام بالطاعات، وأداء حقوق الله وحقوق عباده،وبالصبر

[1] - القواعد الحسان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص116.

يَسْهُلُ عليه ترك ما تَهْوَاهُ نفسه من المحرمات،فينهاها عن هواها حذرَ شقاها،وطلباً لِرِضَى مولاها وبالصبر تخف عليه الكريهات ، ولكن لهذا الصبر وسيلته وآلته التي ينبني عليها ، ولا يتم وجوده إلا بها وهي معرفة الشيء المصبور عليه،ومعرفة ما فيه من الفضائل وما يترتب عليه من الثمرات"[1].

لا شك في أنَّ الصبر من الفضائل والأخلاق الراقية التي ينبغي للمؤمن أن يتصف بها لكن إدخالها ضمن قواعد التفسير بعيدٌ – بحسب حدود علمي- ولم أَهْتَدِ وأنا بصدد كتابة هذا الكلام إلى وَجْهِ إدخالها فيها ، إلا أني قد ذكرت الحامل على إدراج مثل هذه الأخلاق في قواعد التفسير وهو أنَّ الشيخ قد أُعجِب بالتزكية القرءانية أيَّما إعجاب ما جعله يُحِيطُ علم التفسير بذكر الأخلاق تصفية وتربية وهذا كُلُّهُ يَصُبُّ في الأثر الأخلاقي في البناء المعرفي للإنسان والله أعلم.

[1] - القواعد الحسان ، السعدي ، مصدر سابق ، ص152.

المبحث الثالث :

الآثار المعرفية لجهود عبد الحميد بن باديس التفسيرية.

المطلب الأول: شخصية عبد الحميد بن باديس.

المطلب الثاني: القياس النهضوي

المطلب الثالث: الهوية الجزائرية في التفسير الباديسي

CamScanner

المطلب الأول: شخصية عبد الحميد بن باديس

يمتد نشاط العناية بالتفسير في العصر الحديث امتدادا طويلا طول المساحة الجغرافية للبلاد الإسلامية ، ففي الشرق الإسلامي نَجِدُ عبد الرحمان السعدي وجمال الدين القاسمي ، وفي الوسط نَجِدُ مدرسة المنار مُمَثَلَةً في محمد عبده ومحمد رشيد رضا ، وفي المغرب الكبير نجد كل من الطاهر بن عاشور وعبد الحميد بن باديس إلى غير ذلك من المدارس الإصلاحية ، ولكل مدرسة تقييمها من حيث معطياتها ومخرجاتها التي وصلت إليها ، وفي هذا الفصل سنتناول نموذجا لمدرسة تفسيرية مغاربية على يد رائدها عبد الحميد بن باديس.

الفرع الأول:ـالحالة السياسية والعلمية لبلاد الجزائر في عهد عبد الحميد بن باديس

عرف التاريخ الإسلامي ولأول مرة منذ ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية حدثا خطيرا وهو الغزو الاستعماري السياسي للبلدان الإسلامية الممزقة والمتفرقة بعد سقوط خلافتها ، فدخل كل من اسبانيا وانجلترا وألمانيا وفرنسا وحلفاء هؤلاء الأربعة من أوروبا إلى بلدان المسلمين تحت إشراف القوتين الكبيرتين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية[1] ، وجدير بالذكر أن هؤلاء الأربعة كانوا يتفاوتون في الخطورة والضرر، وكانت رأس الشر -ولا تزال إلى اليوم- فرنسا الاستعمارية حيث لم يبلغ أحد من البلدان الغربية مستواها في تغيير الفِطَرِ وتشويه الهُوِيَات ، والتخطيط لإبادة الأجناس والسلالات ما بلغت هي[2] ، وهذا أول ما اتسمت به الحياة الجزائرية في ظل الاستعمار ، وإذا كانت مرحلة الاستقلال إلى اليوم نجد الصراع بين "الأقلية الفرانكفونية الساحقة وبين الأغلبية من التيار العربي المسحوق"[3]، فما الظن بالحال قبل الاستقلال في خمسينيات القرن التاسع عشر إلى خمسينيات القرن العشرين .

---

[1] ـ انظر حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة ، مصدر سابق ، ص81-83 بتصرف.

[2] ـ انظر مثلا كيف فصلت بين القضاء والإمامة والتدريس حيث كانت موصولة بعضها البعض قبل دخولها إلى الجزائر ، راجع في هذا الشأن كتاب تاريخ الجزائر الثقافي ، أبو القاسم سعد الله ، ج6 ،دار الغرب الإسلامي-بيروت- ، ط1(1998) ، ص345-347 بتصرف.

[3] ـ أحدث هذه العبارة من كلمة لوزير التربية الجزائري الأسبق علي بن محمد في إحدى حواراته .

ففرنسا أخذت أرفع أوسمة الباطل في تخطيطها المنهجي للقضاء على الهويات ، وحول هذا ينقل عمار طالبي المشهد السياسي و التعليمي بقوله : " والواقع أن السياسة الاستعمارية الفرنسية فيما يتعلق بالناحية التربوية التعليمية كانت ترمي إلى تكوين جماعات منفصلة عن مقومات الشخصية الإسلامية العربية ، وإلى تحويل الشعب الجزائري كله وإدماجه في الحضارة الأوروبية والثقافة الفرنسية عن طريق نشر اللغة الفرنسية ومقاومة الشريعة الإسلامية التي ترى أنها هي العقبة الوحيدة التي تحول دون الاندماج ، ولذلك فإنها تشترط فيمن يتمتع بالحقوق الفرنسية أن يتجنس ويتضمن التجنيس عدم الارتباط بالقانون الإسلامي ، بل أكثر من ذلك فإن كثيرا من الحقوق لا ينالها إلا النصراني فأصبح التنصر بذلك طريقا إلى التمتع ببعض الحقوق...

ورسمت السياسة الفرنسية وسيلة أخرى تعتقد أنها ستربح بها اللعبة وهي بث الخلاف بين عناصر المجتمع الجزائري بين العرب والبربر وحاولوا أن يقنعوا البربر بأنهم من سلالة أوروبية وأن لهم لغة خاصة لا ينبغي التفريط فيها وأن يمنعوا تعليم العربية للبربر "[1].

إذن فالقضاء على اللغة العربية هو من أعظم الوسائل التي تُبعِد الإنسان عن الفكر بصفة عامة وإحياءُ العنصرية هو من أعظم الوسائل التي تُبعِد الإنسان عن بني جنسه ، والواقع المعاش اليوم يَدُلُّ على أنَّ المخطط الاستعماري نجح أيما نجاح فأصبحت الهُجنَة في اللغة والثقافة والهوية محل جدل في كل حوار تُذكَر فيه الجزائر.

وقد يَظُنُّ ظان ما أنَّ الحياة الثقافية قبل النشاط الباديسي معدومة ، ولكن العكس هو الصحيح فلا تنفك مرحلة من المراحل سواءا في الضعف أو القوة من ثقافة وحياة ثقافية ، بل قد سبق الشيخ كل

قلت: ولكن لا يمكن لنا إلا أن نقطع بأنّ السنة الكونية لا تحابي في بعض حوانبها عنصرا معينا الإسلام أو الكفر أو العروبة أو الفرنسية ، فإنّ من يعمل بحد وتخطيط وهمة فلابد أن يكلل عمله بالنجاح ولو كان كافرا أعجميا ، كما أن من ترك الأسباب ومشى بلا برنامج ولا هدف وصار الإسلام أو العروبة عنده مجرد شعارات وأناشيد وتقاليد واحتفالات وأفلام ومسلسلات يَهزُّ بها عاطفته وكيانه ظنا منه أنّ الهوية تنتصر هكذا ، فلا تزيده تلك الأمور إلا إبعادا في الغفلة وزيادة في الوهم وطولا في الحلم فأنى يستفيق ، وفي هذا المعنى يقول ابن باديس " وقد أفادت الآية- حسبما تقدم- أن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما مبذولة للحلق على السواء، وأن من تمسك بسبب بلغ- بإذن الله- إلى مسببه، سواء أكان برا أو فاجرا مؤمنا أو كافرا. وهذا الذي أفادته الآية الكريمة مشاهد في تاريخ المسلمين قديماً وحديثاً، فقد تقدموا حتى سادوا العالم ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع، لما أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم. وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب فخسروا دنياهم وحالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليه اليوم من الذل والانحطاط" (مجالس التذكير ، ص59).

[1]- كتاب آثار ابن باديس للدكتور عمار طالبي ، الشركة الجزائرية لصاحبها عبد القادر بودواو ، ط3(1997) ، م1ص49 بتصرف يسير.

من صالح بن مهنا وعبد القادر المجاوي وغيرهم ، و من عجيب القدر أنه في اليوم الذي توفي فيه عبد القادر المجاوي ابتدأ مفسّرنا نشاطه التعليمي في قسنطينة[1].

يقول عمار طالبي مُقيّما الفرق بين المحاولات الثقافية قبل ابن باديس وبين النشاط الباديسي ما نصه :" إنَّ المحاولات التي سبقت الشيخ ابن باديس كلها جزئية فردية غير شاملة للوطن كله كما أشرنا من قبل ، وتاريخ الثورات في الجزائر كان على هذا النحو حتى جاءت ثورة نوفمبر 1954 فعمّت والثورة الفكرية إنما حاولت أن تكتسب الصبغة العامة في عهد ابن باديس ، ففترته فترة ذهبية خصبة من فترات الصراع الفكري والعمل على تغيير المجتمع في تاريخ الجزائر المعاصر ، فابن باديس هو الذي أدخل الجزائر في حركة النهضة الإسلامية العامة"[2].

الفرع الثاني:الترجمة المشايخ والتلاميذ

تُعَدُّ عائلة الشيخ عبد الحميد ين باديس مميزة من حيث العلم والسياسة ، فَسُلالَتُهُ فيها العلماء والسياسيون ، فأبوه محمد مصطفى بن مكي المعروف بدفاعه عن القضايا الوطنية ، وأحد أعضاء المجلس الجزائري الأعلى ، ومن العائلة الباديسية نجد المعز بن باديس الذي كان بمثابة مفخرة لعبد الحميد حيث كان محاربا للبدع والتَشَيُّعِ في شمال إفريقيا ، وكذا من النوابغ في هذه العائلة القاضي مكي بن باديس واحميدة أبو العباس بن باديس ، وأمُّ الشيخ معروفة في قسنطينة فهي من العائلات العريقة بما تدعى " زهيرة"[3].

وُلِدَ الشيخُ عبد الحميد بن باديس سنة 1308هـ الموافق ل1889 من شهر ديسمبر ، وقد كان مُولَعًا بالعلم والقرءان حيث أَتَمَّ حِفْظَهُ له وهو ابن الثالثة عشر من عمره ، فكان له أن يَؤُمَّ الناس في صلاة التراويح في الجامع الكبير ثلاث سنوات متتابعة .

بعد أن عرف الوالد فطنته وحبه للعلم اختار له من المشايخ الشيخ حمدان لونيسي الذي كان منتميا إلى الطريقة التيجانية ، وقد علّمه مبادئ العربية والمعارف الإسلامية ، ومن حبّه لشيخه أنه أراد أن يهاجر خلفه إلى المدينة واللحاق به لولا أنَّ والده منعه من ذلك[4].

---

[1] - آثار ابن باديس ، عمار طالبي ، مصدر سابق، ، م1ص19 ، 24 بتصرف.

[2] - المصدر نفسه، م1ص71.

[3] - آثار ابن باديس ، عمار طالبي ، م1ص72-73 بتصرف.

[4] - آثار ابن باديس ، عمار طالبي ،مصدر سابق، م1ص74 بتصرف

ولكن شغف الرحلة جاء بعد مدة ولكن إلى الزيتونة وهنا بدأت تتفتّق قريحته وصار منتسبا إلى جامع له نشاط في التيار النهضوي العام في بلاد المسلمين ، وهذا ما جعل فكرة يتوسّع ويتفتّح على قضايا حاضر العالم الإسلامي في ذاك الزمن ، وبدأ الشيخ نشاطه فصنّف سهاما إلى الصوفية في مؤلف قرّظه له شيخه في تونس محمد النخلي القيرواني (1924م)[1] ، وكما تأثر بهذا الأخير فقد تأثر عظيم الأثر بالمفسر الطاهر بن عاشور ، ولكن لا نخلوا بيئة ثقافية من جدال ونظر وتيارات وإذا كان كل من النخلي وبن عاشور من تيار محمد عبده والأفغاني ، فقد كان عَدُوّ هذه الحركة التيّار الجامدُ كما يسمّيه ابن باديس فقد أخبر أنّ المشايخ الجامدين كانوا يُنفّرونه من الحضور إلى الشيخين[2] .

وهنا يدخل ابن باديس إلى حياة أخرى يُدرِكُ فيها أنّ النهضة الإسلامية لا يمكن أن تقوم على عِلْمٍ جامِدٍ وفِكْرٍ خامل ، وهذا ما سَيَجْعَلُهُ يُرَكّزُ على الداء الداخلي للأُمّة الجزائرية والتي يَعُوقُ مَسيرَتَها في تكوين شخصيتها العلمية ثم السياسية بعد ذلك.

ثم إنّ الذي يصل إلى المستوى العالي في جامع الزيتونة يجد أن التيارات الفكرية المتضاربة والمختلفة سواءا في داخل الأمة الإسلامية الواحدة وكذا التيارات الفكرية العالمية تُورِثُ الطلبة من القلق والضيق ما الله به عليم .

هذا القلق اعترى مُفَسّرنا عبد الحميد بن باديس، لكن كان مجرد عقبة بين تيار الجمود وتيار النهضة ، وإذا استطاع أن يَخْرُج من هذه العقبة فَسَيَكُونُ قد قَطَعَ مرحلةً ودخل في مرحلة الشخصية العلمية الحقّةِ التي لها أُفُقٌ كبير ، شخصيةٌ تَستَطِيعُ التخطيطَ ووضعَ البرامج والأهداف لتحقيق النهضة العلمية التي يصبوا إليها .

والحق أن الواقع شاهد أنّه قد خرج من ذاك القلق وصار حاذقا في كيفية التعامل مع أيّ خلاف أو افتراق ، يقول في هذا الشأن شاكيا إلى شيخه حمدان لونيسي ما يَجِدُه من الضيق والقلق من

---

[1] – أبو عبد الله الشيخ محمّد النخلي القيرواني: العلامة الذي ليس له في عصره ثاني كان نقاداً خبيراً أستاذاً كبيراً متألاً لتحقيق المباحث ، دخل جامع الزيتونة سنة 1304 هـ فأسهر جفونه واقتطف من أزاهر العلم أصوله وفنونه فبرز على الأقران وحمد الإصدار والإيراد في الرهان، أخذ عن شيوخ جلة منهم عمر ابن الشيخ وسالم بو حاجب ومحمود بن محمود وأحمد بن مراد والطيب النيفر ومصطفى رضوان ومحمد النحار. تصدّر للتدريس وتخرّج عليه الكثير من الفحول منهم من زان المناصب الشرعية والمحاكم العلمائية والحلط التدريسية ، توفي بتونس في رجب سنة 1342 هـ (شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، محمد مخلوف ، ت: عبد المجيد خيالي ، دار الكتب العلمية -لبنان- ، ط1 (2003) ، ج1ص605 بتصرف) وانظر أيضا ، آثار ابن باديس ، عمار طالبي م1ص75.

[2] – آثار ابن باديس ، عمار طالبي، مصدر سابق ، م1ص75-76 بتصرف.

الاختلاف فقال له الشيخ مجيبا :" اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح" يقول ابن باديس فوالله لقد فُتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقا واسعة لا عهد له بها[1].

بهذا الفكر الواسع أخذ يرحل ويجوب البلاد الإسلامية وبالتحديد بلاد الشام والمدينة النبوية ورأى من أوضاع المسلمين ومناهجهم التربوية ومدى تأثير فكر محمد عبده من جهة في الشام ومصر ومدى تأثير دعوة محمد عبد الوهاب في بلاد نجد ، واستفاد من العلماء هناك.

بعد أن رجع إلى الجزائر وشرع في العمل الجاد المبني على العلم الجاد ، ابتدأ حربه لا أقول على الاستعمار لأنه يعرف أن الداء الداخلي أعظم خطبا من الداء الخارجي ، ابتدأ حربا ضروسا على أرباب الطرقية فأسّس جريدة " المنتقد" وفي اسمها رد على الصوفية الذين حملوا شعار " اعتقد ولا تنتقد"[2].

انضم إلى الحركة العلمية كل من العربي التبسي ومبارك الميلي والبشير الإبراهيمي وغيرهم كثير وتَكَوَّنَتْ قضية الاهتمام بتعليم اللغة العربية والقرءان الكريم ومكافحة الخرافات والأمراض الاجتماعية بينهم وهذا كان الهدف الآني ، أما الهدف البعيد المدى فهو الاهتمام بالقضايا الوطنية والسياسية[3].

ازداد النشاط حدة وظهرت بعد "المنتقد" "الشهاب" وزاد عدد المنتسبين إلى النهضة وتأسست جمعية العلماء المسلمين فتحقق الاجتماع وهو خير وسيلة تأتي بعد العلم الصحيح ، ودخلت الجمعية القضايا الوطنية بعلمائها في التفسير والفقه والحديث ، وبأدبائها البارعين في اللغة العربية والشعر وبمؤرخيها فصارت محط اهتمام فتغيَّرت إذ ذاك الذهنيات والنفوس ، وبدأ فحر التغيير يظهر على الساحة السياسية[4] .

ظهر سياسيون يَحْمِلُونَ الهوية الصحيحة وهي التي كانت تَنْقُصُ من أجل النتيجة المرْجُوّة بعد أن كانت عالقة في فخ الإدماج وجدلياته وشَرَكِ التجنيس بالجنسية الفرنسية ، وتحقق أول احتراق في هذه الجدليات بعد أن امتلكوا في أنفسهم الهوية الصحيحة ، والحق أن هذا مثالٌ للآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ الرعد [11] ، بدأ التغيير في الشخصيات من أول يوم دخل

---

[1]- آثار ابن باديس ، عمار طالبي، مصدر سابق م1ص78.

[2]- المصدر نفسه ، م1ص82.

[3]- الحركة الوطنية الجزائرية ، أبو القاسم سعد الله ،دار الغرب الإسلامي ، بيروت –لبنان-ط4 (1992)، ج2ص391 بتصرف

[4]- المصدر نفسه ، ج2ص397-401 بتصرف.

فيه ابن باديس إلى قسنطينة ثم تَعَمَّم على الجزائر كلها ، وبعد تَكَوُّنِ الشخصية ذات المبادئ الصحيحة تَكَوَّنَتْ بعد ذلك الشخصيةُ السياسيةُ المناضلةُ من أجل تلك المبادئ وتحققت القاعدة التي تقول : "العلم قبل القول والعمل"[1] ، فصار العلمُ يَمُدُّ حياةَ الجزائريين الفرديةِ والجماعيةِ بالمفاهيم الصحيحة وتُتَرْجَمُ فرديا وجماعيا إلى أعمالٍ وسلوكياتٍ وبرامجَ مما ساهم في إنجاح المشروع السياسي المتمثل في الاستقلال الحسي بعد أن تحقق الاستقلال الهوياتي.

الفرع الثالث:الأعمال العلمية والمؤلفات-وفاته

أولا::إنَّ المطَّلِعَ على الكتابات التي كُتِبَت عن حياة ابن باديس يكاد يجد شبه اتفاق على أن الأعمال العلمية الأولى كانت تتجه نحو الصحافة والكتابة في الجرائد ، وهذا يُعَدُّ ذكاءً من الشيخ – رحمه الله– إذ أنَّ الصحافة لها علاقة مباشرة مع واقع الشعب الجزائري آنذاك ، فكان أول جريدة أنشأها : **المنتقد** سنة 1925م ، ولما أُوْقَفَتْهَا فرنسا أَنْشَأَ جريدةً أخرى سمَّاها " **الشهاب**" ، وكان في أعماله في كل من الجريدتين يُحَقِّقُ هدفَه الأسمى وهو الاهتمام بمصالح الشعب الجزائري بلغة عربية هادئة وباستعمال الروح الإسلامية من خلال سرده للآيات القرءانية والأحاديث النبوية[2].

ثم أتى الدور لتأسيس جمعية تكون لسانا عمليا ومَلْجَئًا رسميا يكون فيه الملتقى ومنه المنطلق فأسَّس "**جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**" سنة 1931م ، و أتبعها بمجلات متتابعة هي " **السنة**" و" **الصراط**" و " **الشريعة**" و"**البصائر**"[3].

وكان في كل ذلك مُقِيما على الدروس والخطب والتذكير ، فقد كان طول المدة الماضية مقيما على تفسير القرءان إلى أن ختمه تدريسا ، يقول البشير الإبراهيمي :" أتم الله نعمته على القطر الجزائري بختم الأستاذ عبد الحميد بن باديس لتفسير الكتاب الكريم درسا على الطريقة السلفية وكان إكماله إياه على هذه الطريقة في خمس وعشرين سنة مفخرة لهذا القطر"[4].

---

[1]- يقول مالك بن نبي رحمه الله عن منهج ابن باديس " لم يكن القيام بأي عملٍ في النظام السياسي أو الاجتماعي ممكناً قبل تحرير الضمائر وكل مذهب الإصلاح الجزائري الذي تجده في ابن باديس كان لا بدَّ أن يصدر عن هذه الضرورة أو عن هذه المقتضيات الخاصة والمبدأ الأساسي القائل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾" انظر آثار ابن باديس لعمار طالبي ج1 ص 11.

[2]- ابن باديس وعروبة الجزائر ، محمد الميلي ، وزارة الثقافة – الجزائر- ص12-15 بتصرف.

[3]- ابن باديس حياته وآثاره ، عمار طالبي ،مصدر سابق ، م1ص87 بتصرف.

[4]- آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ،محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق ،ج1ص318.

والناظر في الحياة الباديسية يجد اهتمامه بالتدريس أكثر من التأليف وله في ذلك حجة في ذاك الوقت فتجده يقول :"إن الشعب ليس اليوم في حاجة إلى تأليف الكتب بقدر ما هو في حاجة إلى تأليف الرجال ، هب أنني انصرفت إلى التأليف وانقطعت عما أنا اليوم بصدده من نشر العلم وإعداد نَشْء الأمة من أمثالكم لمواصلة عملي ، فمن يقرأ كُتُبي وتآليفي ما دام الشعب يتخبّط في ظلمات الجهل والأمية ، إن إعداد معلم واحد كفء يتصدى لمحاربة الجهل الفاشي في ربوعنا لخير لمجتمعنا من ألف كتاب"[1] .

ومع ذلك فقد ألّف كُتيّبا مختصرا في العقيدة على منهج أهل السنة أسماه :" العقائد الأسلامية من الآيات القرءانية والأحاديث النبوية" ويكفي هذا العنوان في الاستشهاد على كونه حاول تحقيق العقيدة السلفية بتحقيق المصْدَر وسلامة المأخَذ من القرءان والسنة.

وأيضا له تحقيق كتاب ابن العربي : " العواصم من القواصم" ، وألف في الحديث كتابه " مجالس التذكير من حديث البشير النذير" ، وأما الكتاب المشتهر في التفسير فهو ليس من تأليفه ولكن ما فيه مقطوع بنسبته إلى الشيخ ،وقد طُبع الكتابُ بعنوان " مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"[2].

ثانيا:وفاته :

خاض الشيخ رحمه الله جهادا علميا مريرا مع نوعين من الاستعمار ، الاستعمار العقلي والعقدي الذي طَرَقَ قلوبَ الجزائريين من طَرَفِ الصوفية ، والاستعمار الثاني هو الاستعمار السياسي الفرنسي ، إلى أن توفاه الله عز وجل في المدينة التي وُلِدَ فيها صبيا واحْتَضَنَتْهُ شابا واكْتَنَفَتْهُ مُصْلِحًا ومُرْشِدًا و افْتَرَشَتْ جَسَدَهُ بين طَيَّاتِهَا مَيِّتًا ، ولا أريد الخوض في كيفية مماته إذ تُروى رواياتٌ في موته بالمرض أو السم وأيًا كان الحال ففي سنة1359هـ الثامن من ربيع الأول الموافق لسنة 1940 [3] انتقلت روحه إلى باريها ودُفِنَ في قسنطينة ، ليبدأ بعده مرحلة حاسمة في التحضير لنشاط ثوري كُلّل بخروج فرنسا من الجزائر.

الفرع الرابع:منهجه في التفسير:

---

[1] – من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين ،باعزيز بن عمر ،منشورات الحبر ،الجزائر ،2006، ص62.

[2] – مقدمة تفسير ابن باديس ،ت: محمد صالح رمضان ، توفيق شاهين ، دار الكتب العلمية –لبنان- ، ط2(2003)، ص21.

[3] – معجم أعلام الجزائر ، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية –بيروت- ط2(1980) ، ص28 ، بتصرف.

بَدَأَتْ عناية ابن باديس بالقرءان من صِغَرِه حيثُ حَفِظَهُ وِفْقَ المناهجِ التقليدية آنذاك، وقد عَرَفْنَا أنَّه أمَّ الناس وهو صغير في السن ، لكنه لم يكن بعدُ قد اشتغل بالتفسير ، ولكن حَدَثَ أن سَمِعَ كلمةً غيَّرت مفهومه ونظرته للقرءان وصارت بمثابة الانطلاقة التفسيرية له ، فقد قال له أستاذه محمد النخلي أن القرءان كتاب حياة ونهضة ، يقول ابن باديس في هذا الصدد :" من يوم عرفت من الأستاذ أن القرءان صفاته تلك الصفات أَخَذْتُ أَقْرَؤُهُ وأَدْرُسُهُ باعتباره كتابا لتلك الصفات ، وأَطْلُبُ ما فيه من مقتضيات هذه الصفات وصارت كلمةُ "طالب قرءان" لها معنى غير الذي كان لها"[1].

إذن تحوَّل ابن باديس من الألفاظ القرءانية إلى ما تَحمِلُه من دلالات معينة عن النهضة والحضارة والعلم فتفتَّقت عن ذلك الشخصية التفسيرية.

وقد رأينا فيم سبق قلقه واضطرابه من مناهج التدريس الجامدة ، وتَأَثُّره بالفكر الإصلاحي لمحمد عبده والطاهر بن عاشور ممَّا سيؤثر حتما على نظرته للتفسير ، فحاول ابن باديس أن يُخْرِجَ التفسير من الأساليب والطرق التي اعتاد الطلبة عليها ، يقول البشير الإبراهيمي مُقيِّما طرائق المفسرين قبل ابن باديس بما نَصُّهُ :

" وأما الطرائق فإنها تختلف باختلاف الاختصاص ، فالمحدِّثون يلتزمون التفسير بالمأثور فإن اختلفت الرواية فمنهم من يروي المتناقضات ويدعك في حيرة ، ومنهم من يُدخِل نَظَره وفِكرَه في التعديل والترجيح كما يفعل أبو جعفر الطبري ، ومقلدة المذاهب يفسِّرون القرءان بقواعد مذاهبهم ويحكمونها فيه ، فإذا خالف نصُّه قاعدة من قواعدهم ردُّوه بالتأويل إليها وهذا شرُّ ما أصيب به العلم والمتكلمون في معاني القرءان معظمهم من اللغويين والنحاة فهم يتكلمون غالبا على الألفاظ المفردة وأوجه الإعراب ، والإخباريون مفتونون بالقصص فلا يقعون إلا على الآيات المتعلقة به ويأليتهم يحققون الحكمة من القصص فيُجلون العبر منها ، ولكنَّهم يسترسلون مع الرواية وتستهويهم غرابة الأخبار فينتهي بهم ذلك إلى الإسرائيليات الخاطئة الكاذبة ، وقد أدخلوا بصنيعهم هذا على المسلمين ضررا عظيما ، وأصحاب المذاهب العقلية إذا تعاطوا التفسير لا يتوسعون إلا في الاستدلالات العقلية على إثبات الصفات أو نفيها وعلى الغيبيات والنبوات وما يتعلق بها ، هكذا فَعَل القدماء والمحدَثُون بالقرءان

[1] – آثار الإمام عبد الحميد بن باديس جمع عبد الرحمان شيبان.دار البعث .قسنطينة .الجزائر .ط1، (1985)، ج4ص46.

حكَّموا فيه نحلهم ومذاهبهم وصناعاتهم الغالبة عليهم فأضاعوا هديه وبلاغه وأبعدوا الأمة عنه وصرفوها عن حكمه وأسراره" [1].

ويتركز منهجه في التفسير في ثلاث محطات :

- ❖ : العناية بالهديات والعبر واستخلاصها من الآيات : فلا يكاد المطلع على تفسيره إلا ويجد الفوائد المستخلصة من القرءان حاضرة بقوة ، يقول رحمه الله :" القرءان هدى ودلالة على كل حال ما يوصل إلى سعادة الدنيا والأخرى فليقصد التالي له الاهتداء بهدايته"[2].
- ❖ : العناية بالجانب التطبيقي للآيات : وهذا لا نحتاج إلى الاستدلال عليه لأنه ما من سورة طَرَقَهَا إلا ويُبَيِّنُ تطبيقاتِ آياتِها على الواقع.
- ❖ : العناية بالتربية وهي أخصُّ من سابقتها : وهي جانب من تزكية النفس من أدوائها وأمراضها وذنوبها فيقول رحمه الله :" وليحذر القارئ للقرءان من الاستمرار على ما عنده من مخالفة لأوامر ونواهي الكتاب ومن عدم الخوف والوجل عند المرور بآيات الوعيد والتقريع على ذلك الذنب إذا لم يوفق للتوبة في بعضها فليستحضر الخشية والخضوع عند الآيات المتعلقة بذلك الذنب وليكررها وليتفهمها وليقف عندها وقفة العاجز الذليل الفقير المتضرع لربه المتعرض لرحمته بتلاوة كلامه فإن هذا هذا من أعظم الوسائل لتيسير التوبة"[3].

فهذه ثلاث ملامح في تفسيره أما بقية الصفات المنهجية فيشترك فيها مع غيره كالبعد عن الإسرائيليات ، والعناية بتحقيق العقيدة ، والبعد عن الحشو في التراكيب النحوية والجدالات الفقهية والكلامية وهي من مميزات التفسير المقاصدي عند كل من محمد عبده والشيخ عبد الرحمان السعدي على الجميع الرحمة والمغفرة والرضوان.

---

[1] - انظر كلامه في مقدمة تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ابن باديس ،ت: أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية -لبنان-ط2(2003)، ص18-19بتصرف.

[2] - مجالس التذكير ،عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق ، ص35بتصرف.

[3] - مجالس التذكير ،عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق ، ص39.

المطلب الثاني :القياس النهضوي من خلال التفسير الباديسي

إنَّ مما يستهوي المطّالع لكتاب مجالس التذكير شَغَفُ مُفَسِّره بالنهضة والحضارة في كل فرصة تلوح له تجده يُنَبِّهُ على ذلك ، ولعلَّ السبب في هذا ما كانت الجزائر تعيشه من انحطاط في ظل العهد الاستعماري فظهرت نزعة عجيبة وفريدة من نوعها لم نشهدها حتى عند محمد عبده ،حيث استعمل عبد الحميد بن باديس كلماتٍ قوية في استثارة الأمة الجزائرية وضَمَّنَهَا داخل التفسير وفي هذا المبحث أو المطلب سنذكر كيف جَعَلَ القرءان مصدرا للنهضة ونُتْبِعُ ذلك بنماذج تفسيرية .

الفرع الأول: القرءان مصدر النهضة:

ما أعنيه بقياس النهضة هو استلهامها من القرءان الكريم من حيث شروطها ومكوناتها ومحاولة بثّ الحياة في تلك العناصر والمكونات بعد السعي في إحلالها في مجتمع ما ، على هذا الأساس قام ابن باديس بنهضته المستمدة من القرءان الكريم محاولا تطبيقها على الأمة المستضعفة تحت حكم فرنسا.

أولا: يقول رحمه الله عن القرءان : " جاء أيضا مُبَيِّنا للأخلاق الفاسدة وذاكرا سوء أثرها وقبح مغبتها، مُبَيِّنًا كذلك الأخلاق الصحيحة وعظيم نفعها، وحسن عاقبتها. فهذا شفاؤه للنفوس والعقول، وهو راجع إلى تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، وبهما سلامة الأرواح وكمالها، وعليهما قوام الهيئة الاجتماعية وانتظامها. على أن القرآن هو شفاء للاجتماع البشري كما هو شفاء لأفراده؛ فقد شرع من أصول العدل، وقواعد العمران، ونظم التعامل، وسياسة الناس، ما فيه العلاج الكافي والدواء الشافي لأمراض المجتمع الإنساني من جميع أمراضه وعلله، فهذه الأمم الغربية بسجونها، ومشانقها، ومحاكمها، وقوانها، قد امتلأت بالجنايات والفظائع المنكرة التي تقشعر منها الأبدان. وهذه الممالك الإسلامية التي تقيم الحدود القرآنية: كالمملكة الحجازية، والمملكة اليمانية، قد ضرب الأمن رواقه عليهما،واستقرت السكينة فيهما دون سجون ولا مشانق مثل أولئك ،وما ذلك إلا لأنهم داووا الملك بدواء القرآن فكان الشفاء التام "[1].

إنَّ استنهاض ابن باديس للأمة الجزائرية لِيُسْتَمَدُّ أساسا من القرءان الكريم ، فقد جعله المعيارَ والأساسَ والمعينَ لتأسيس النهضة الجزائرية بعيدا عن سمات الحضارة الغربية ، ولإنشاء أمة جزائرية تختلف في هويتها عن الأمّة الغربية ، إذن فالقرءان من حيث تشريعاته كاف عند الشيخ في إنهاض أمة ، كما أنَّ تَرْكَهُ كاف أيضا في إسقاطها ، ومقارنته الحضارةَ الغربية مع الممالك التي تُطَبِّقُ الإسلام خيرَ دليل

---

[1] - مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ، مصدر سابق ، ص143-144 بتصرف.

على أن القرءان يُشكّل فارقا بينها ، وهذا الفارق بقدر اعتنائنا به بقدر ما يعطينا من الصلاح الفردي والجماعي ما الله به عليم.

ثانيا: وكما نجد الشيخ في هذا الموضع يقارنُ بين ما يُحدثه القرءان من أمن واستقرار ، نجده في موضع آخر يعيب على المسلمين إعجابهم بالغرب وحضارتهم ، وكون ما وصلوا إليه مأخوذ من القرءان فيقول ما نصُّه في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ﴿٢٠﴾ ﴾ الفرقان [20] يقول:

" كما يُقال الفرد بالفرد كذلك نُقال الأمّة بالأمّة ، من ذلك أننا معشر الأمة الإسلامية قد فُتنّا بغيرنا من أمم الغرب وفُتنوا هم أيضا بنا ، فنحن ندين بالإسلام وهو دين السعادة الدنيوية والأخروية ولكن حيثما كنا إلا قليلا لسنا سعداء لا في مظاهر تديننا ولا في أحوال دنيانا ، ففي الأول نأتي بما يبرأ منه الإسلام ونصرّح بأنّه من صميمه ، وفي الثاني ترانا في حالة من الجهل والفقر والذل والاستعباد يَرْثي لها الجماد ، فلمّا يرانا الغربيون على هذه الحالة ينفرون من الإسلام ويسخرون منه ...وهم من ناحيتهم تراهم في عز وسيادة وتقدم علمي وعمراني فننظر إلى تلك الناحية منهم فنندفع في تقليدهم في كل شيء حتى معائبهم ومفاسدهم ونزدري كل شيء عندنا حتى أعز عزيز ، إلا من نظر بعين العلم فعرف أنّ كل ما عندهم من خير هو عندنا في ديننا وتاريخنا وأن ذلك هو الذي تقدموا وسادوا به ، وأن ما عندهم من شر هو شر على حقيقته وأن ضرره فيهم هو ضرره ، وأنه لا يجوز أن يتابعوا عليه فكانوا فتنة لنا حتى يَنظُر بعين الحق للحقائق ممّن تُبهره الظواهر فتَسلبُه إدراكه فيغدو لا يُفرّق بين اللُّبّ والقشور "[1].

وهذا الكلام من الشيخ واقع لاينكره أحد ، وهو نتيجة لما سبق مِنْ تَرْكِ القرءان والإسلام جانبا وإهماله وعدم التفكر في آياته الآمرة بالعلم وأخذه والاستفادة منه حيث ما وُجد ، والسعي في الأعمال النافعة ومسابقة الأفراد والجماعات بل والأمم إلى اقتناصها ، فتكون البلاد الإسلامية كما كانت من قبل مكانا تجتمع فيه العلوم النافعة والأعمال السديدة ، وما لذلك من فوائد من أمن بأنواعه واستقرار بشتى أشكاله ، ومُستَراحا للعالمين.

انطلاقا من هذه المبادئ استلهم ابن باديس نظرته لمشروع حضاري لهذا المجتمع المتخلّف الذي يراه ، وقد انطلق أساسا على قاعدة القرءان أو الدين كمصدر تنبع منه أعمال الجماعات وإليك بعض النماذج من تفسيره على هذا الشغف بالحضارة.

---

[1] - مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ، مصدر سابق ، ص167- 168.

الفرع الثاني: نماذج الاستنهاض من تفسير ابن باديس:

أولا:-لنأخذ مثلا قوله تعالى ﴿ وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴿٥٨﴾ ﴾ الإسراء [58] ، هذه الآية التي قد يفهمها الكثير منا فهما بسيطا وهي عقاب الله للأمم الظالمة ، وأنَّ الله موصوف بالقدرة على ذلك وأنه لا يعجزه شيء سبحانه وتعالى ، لكن هذا الفهم يعتبر فهما نظريا أو علميا ، أما ابن باديس فيذهب في هذه الآية مذهبا عمليا بإسقاطه الآية كسنَّة كونية ، وهي أنَّ الأمم كالأفراد لها ابتداء واشتداد وتقهقر ، ويضع هذه الآية الكريمة في المرحلة الثالثة وهي مرحلة التقهقر والاضمحلال من حيز الوجود[1].

فمثلا قوله تعالى : ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ ﴿١١﴾ ﴾ الأنبياء [11]، فكلمة " أنشأنا" تمثل بالنسبة إليه طور الإنشاء والابتداء وهو الطور الأول للأمم بل إنَّ الآية تُمثّل أيضا الخروج من طور التقهقر والاضمحلال إلى طور آخر وهي سُنَّة التعاقب وهي سنة كونية أيضا ، ويَفهَم ابن باديس الطور الثاني وهو طور الاشتداد وبلوغ القوة من قوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ ﴾ النحل [112]

وأما الطور الأخير فهي الآية التي استهللنا بها آية الإسراء ، ويضع إلى جانبها قوله تعالى :﴿ وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴿٥٩﴾ ﴾ الكهف [59] وإهلاكهم يكون بعد إسباغ النعمة وإقامة الحجة عليهم وتمكُّن الفساد فيهم وتكاثر الظلم منهم فإهلاكهم هو نهاية الطور الثالث من أطوار الأمم الثلاث[2].

ولو رجعنا إلى آية الإسراء فسنجد أنَّ الأمم في الطور الأخير قد تذهب بالكلية أو قد تذهب قوتها ويبقى وجودها ، والشيخ انطلاقا من هذا يُطبِّق الأمر عَينُه على واقعه الجزائري فيقول :" القرى التي قَضَى- أي رب العالمين- عليها بالهلاك والاستئصال هذه قد انتهى أمرها بالموت ، وفاتت عن العلاج مثل عاد وثمود من الأمم البائدة ، وأما القرى التي قَضَى عليها بالعذاب الشديد فهذه لا تزال بقيد الحياة فتداركُها ممكن وعلاجها متيسر مثل الأمم الإسلامية الحاضرة ، فممَّا لا شك إنَّ فينا لظلما وعتوا وفسادا وكفرا بأنعم الله وإننا من جراء ذلك لفي عذاب شديد ، ولا نعني بهذا أن الأمم الإسلامية

---

[1]- مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ، مصدر سابق ، ص122 بتصرف.

[2]- المصدر نفسه، ص123 بتصرف.

مخصوصة بهذا بل ومثلها وأقوى منها في أسباب العذاب والإهلاك غيرُها من أمم الأرض ، وإنَّ لهم لَقِسْطَهم من العذاب الشديد ، وإذا لم يأت المقدار المماثل من الهلاك أو العذاب لما عندهم من أسبابهما فلأنَّه لكلّ أمّة أجل ولما يأت ذلك الأجلُ بعدُ فإذا جاء لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"[1].

وهذا النموذج يوضّح في بعض جوانبه مدى أهمية أن يكون للمفسّر زاد في علم الاجتماع ، وهذا مما يميّز في الحقيقة المتأثرين بالمدرسة الإصلاحية ، وقد يُعتبَر محمد عبده أوّل من حفّز طلاب العلوم الشرعية للنهل من هذا العلم وقد مرّ فيم سبق تأثره بكتاب ابن خلدون الرائد في هذا العلم.

يقول البشير الإبراهيمي واصفا خصائص التفسير الباديسي ما يلي : " كان للأخ الصديق عبد الحميد بن باديس ذوقا خاصا في فهم القرءان كأنه حاسّة زائدة خُصّ بها يَرفُدُه – بعد الذكاء المشرق والقريحة الوقادة والبصيرة النافذة- بيان ناصع واطلاع واسع وذرع فسيح في العلوم النفسية والكونية وباع مديد في علم الاجتماع ورأي سديد في عوارضه وأمراضه"[2].

وقد وَجَدْنَاهُ أيضا يعتمد على علم الاجتماع في توجيه الدعاة الذين يريدون الإصلاح وتكوين أمّة ونهضة ، فانظر كيف يتكلم الكلام البسيط المتضمن للبلاغة :" وعندما يقوم كل واحد منا بإرشاد أهله وأقرب الناس إليه ، لا نلبث أن نرى الخير قد انتشر في الجميع فَمِنَ الأُسَرِ تَتَرَكَّبُ الأمة فعندما يُعْنَى كل واحد بأسرته ترتقي الأمة كلها بارتقاء أسرها ، كارتقاء أي كلٍّ بارتقاء أجزائه فيكون المعْتَنِي بِأُسْرَتِهِ في الوقت نفسه مُعْتَنِيًا بِأُمَّتِهِ ، وعندما يقصد بخدمة أسرته خدمة أمته يثاب ثواب خادم الجميع ، أسرته بالفعل ، وأمته بالقصد ، أو أسرته مباشرة وأمته بواسطة ، وكل هذا مما يثاب المرء شرعا عليه"[3].

ثانيا-من النماذج التي لاقت شهرة واسعة لدى طلبة العلم والعلماء ما جاء في سورة النور وبراعة تفسيره لها ، ولنبدأ بذكر الآية ثم نتبعها بقول الشيخ -رحمه الله- يقول الله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمُ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٢﴾ ﴾ النور [62]

---

[1]- مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق، ص125.

[2]- من مقدمة مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس، ص19-20.

[3]- المصدر نفسه ، ص297.

هذه الآية تُبيِّن وصف المجلس الذي يكون مع ولي الأمر حينما يَدْرُسُ قضيةً تنزل بالمسلمين وهي المراد بقوله : " أمر جامع" ولا شك أن هذا المجلس يحضره أولي الرأي والعلم والدراية من أجل الخروج برأي صائب ، وأكثر ما ينتبه له القارئ الكريم هو تعليق الإيمان بالله ورسوله بالمحافظة على الاجتماع مع ولي الأمر وعدم الذهاب إلا لعذر بعد الاستئذان.

إذن ففي الآية الكريمة ثلاث عناصر إذا ما فككناها وهي : العنصر الذي يمثل الحكام ، والعنصر الذي يمثل أولي الرأي والدراية ، والعنصر الثالث هو الاجتماع على قضية ما ، وعند ابن باديس هذا هو مربط الفرس.

نجد مفسرنا يؤكد على العنصر الثالث ويستلهم الواقع الذي تكون فيه هذه الآية رغم أنها لا تتحقق في زمنه إذ أنه تحت ظل الاستعمار ولكن مع هذا تجده يقول : " إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله إذا كانت لهم قوة ، وإنما تكون لهم قوة إذا كان لهم جماعة منظمة تفكر وتتشاور وتتآزر وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة متساندة في العمل عن فكر وعزيمة ، ولهذا قرن الله في هذه الآية بين الإيمان بالله ورسوله والحديث عن الجماعة وما يتعلق بالاجتماع ، فيرشدنا هذا إلى خطر أمر الاجتماع ونظامه ولزوم الحرص والمحافظة عليه كأصل لازم للقيام بمقتضيات الإيمان وحفظ عمود الاسلام .

ما أصيب المسلمون في أعظم ما أصيبوا به إلا بإهمالهم لأمر الاجتماع ونظامه إما باستبداد أئمتهم وقادتهم ، وإما بانتشار جماعتهم بضعف روح الدين فيهم وجهلهم بما يفرضه عليهم ، وما ذلك إلا من سكوت علمائهم وقعودهم عن القيام بواجبهم في مقاومة المستبدين وتعليم الجاهلين وبثّ روح الإسلام الإنساني السامي في المسلمين ، فعلى أهل العلم وهم المسؤولون عن المسلمين بما لهم من إرث النبوة فيهم أن يقوموا بما أرشدت إليه هذه الآية الكريمة فينفخوا في المسلمين روح الاجتماع والشورى في كل ما يهمهم من أمر دينهم ودنياهم ، حتى لا يَستبِدّ بهم مُستبِدّ ، ولا يتخلّف منهم مُتوان ، وحتى يظهر الخاذل لهم ممن ينتسب إليهم فيُنبذ ويُطرح ويُستغنى عنه بالله وبالمؤمنين"[1].

والأمر بالاجتماع والنهي عن الفرقة من الأصول التي بُعِث بها الإسلام ، وضاعت بين الفرق الإسلامية، وثبتت عند الطائفة الموعودة بالنصر في علمها ومنهجها ، أولئك الذين يترسمون منهج النبي وهدي القرون الثلاث المفضلة.

---

[1] – مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق، ص335-336.

ومما يعجبني في الشيخ أنه ردَّ قضية الاستبداد السياسي والفرقة المجتمعية إلى ضعف وتخاذل التعليم الذي هو مسؤولية العلماء في المجتمع ، ولعله يمكننا القول أنَّ كلا من الاستبداد الذي يأتي من طبقة الحكام أو الفوضى التي تأتي من طبقة الشعوب ماهما إلا دائين يتحكمان حينما يغيب الدواء أو يَضْعُف في جسد الأمة الواحدة ، فمن جهة لا يقوم للجسد حالة واحدة من الصحة دائما بل يصاب أحيانا ويقوى أحيانا ، حتى تبقى سنة الله متواصلة مستمرة في مدافعة الناس بعضهم ببعض ابتلاءا منه يظهر فيهم من يطمئن بالعقيدة الصحيحة ماشيا عليها ثابتا بها لا تضره فتنة بل لا تزيده إلا إيمانا ويظهر الضعيف في عقيدته المتردد الذي يسعى بالتأويل كغطاء يُقوّي به هوى نفسه ولله في خلقه شئون.

ثالثا: وقد وَجَدْتُ لابن باديس نموذجا فريدا يصلح أن يُذْكَرَ هنا في باب الكلام عن النهضة والحضارة وهو في الأصل ردٌّ على بعض الجهال الذين ينزلون الآية على غير وجهها ، وهي الآية التي في سورة الأنبياء إذ يقول الله عز وجل ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ الأنبياء [105].

يَرُدُّ ابن باديس هنا على من يزعم أن معنى كلمة (الصالحون) أي : الصالحون لعمارة الأرض يقول رحمه الله :" رأى بعض الناس المدنية الغربية المسيطرة اليوم على الأرض – وهي مدنية مادية في نهجها وغايتها ونتائجها ، فالقوة عندهم فوق الحق والعدل والرحمة والإحسان- فقالوا: إن رجال هذه المدنية هم الصالحون الذي وعدهم الله بإرث الأرض...فيالله للقرءان وللإنسان من هذا التحريف السخيف كأنَّ عمارة الأرض هي كل شيء ولو ضَلَّتِ العقائد وفَسَدَتِ الأخلاق وَاعْوَجَّتِ الأعمال وساءت الأحوال وعُذِّبَت الإنسانية بالأزمات الخانقة ورُوِّعت بالفتن والحروب المخَرِّبَةِ الجارفة وهُدِّدَتْ بأعظم حرب تأتي على الإنسان من أصلها والمدنية من أساسها ، هذه هي بلايا الإنسانية التي يشكو منها أبناء هذه المدنية المادية التي عَمّرت الأرض وأفْسَدَتِ الإنسان ثم يريد هذا المحَرِّف أن يُطَبِّقَ عليها آية القرءان كتاب الحق والعدل والرحمة والإحسان وإصلاح الإنسان ليصلح العمران"[1].

وهذا كله من باب الشُبَهِ التي تَسْتَحْكِم كما أسلفنا عند من يبتعد عن العلم النافع ويَسْتَرْسِلُ إعجابُه بالمدنية الغربية بإطلاق ومن دون قيود أو حدود ، وعلى هذا لا يمكن لنا أن نجعل الواقع أصلا ونطبق الآية على أساسه بل الأساس هو الشرع الجامع بين النقل الصحيح والعقل الصريح ونحاول أن نُخْرِجَهُ إلى الواقع ليُزاحِمَ الواقع الفاسد فيدمغه فإذا هو زاهق ، وهي من السنن الكونية سنة التدافع.

---

[1] – مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق، ص349-350بتصرف.

فالصالحون الذين يستحقون الترويجُ لهم والإعلان بهم والتنبيه عليهم ودلالة الناس على الاقتداء بهم هم من يُعَرِّفُهُم ابن باديس بقوله:" الصالح في لسان الشرع قرءانا وسنة لم يخرج عن هذا المعنى حيثما جاء فالصالح هو من استنار قلبه بالإيمان والعقائد الحقة وزكت نفسه بالفضيلة والأخلاق الحميدة واستقامت أعماله وطابت أقواله فكان مصدر خير ونفع لنفسه وللناس ، استقام نظامه في عَقْدِهِ وخُلُقِهِ وقوله وعمله فَعَظَمَتِ وَزَكَتْ منفعته وهذا هو معنى الصالحين حيثما جاء"[1].

وهذا هو الأصل عند العلماء الربانيين اتخذوا مبدأ التصفية والتربية شعارا[2] ، فَصَفَّى ابن باديس معنى الكلمة ونبَّه على خطورة أن نجعل الواقع أصلا والشرع تبعا في التفسير ، و رَبَّى الناس على المعاني الصحيحة والصدع بها من دون أن يصده صاد ، وهذا من أوليات المفسر بل من صميم رسوخ شخصيته في الفهم السديد لكتاب الله والله أعلم.

---

[1]- مجالس التذكير ،عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق ، ص346.

[2]- من أحسن من طبّق عمليا هذا المبدأ الباحث الحديثي محمد ناصر الدين الألباني ففي كل كتبه كان يغلب عليه تصفية الدين من كل شائبة ولو كانت صغيرة والتربية على المفاهيم الصحيحة للدين ، يقول رحمه الله " مفتاح عودة مجد الإسلام: تطبيق العلم النافع والقيام بالعمل الصالح وهو أمر جليل لا يمكن للمسلمين أن يصلوا إليه إلا بإعمال منهج التصفية والتربية وهما واجبان مهمان عظيمان وأردت بالأول منهما أمورا:الأول: تصفية العقيدة الإسلامية مما هو غريب عنها كالشرك وجحد الصفات الإلهية وتأويلها ورد الأحاديث الصحيحة لتعلقها بالعقيدة ونحوها الثاني: تصفية الفقه الإسلامي من الاجتهادات الخاطئة المخالفة للكتاب والسنة وتحرير العقول من آصار التقليد وظلمات التعصب الثالث: تصفية كتب التفسير والفقه والرقائق وغيرها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والمنكرات وأما الواجب الآخر: فأريد به تربية الجيل الناشئ على هذا الإسلام المصفى من كل ما ذكرنا تربية إسلامية صحيحة منذ نعومة أظفاره دون أي تأثر بالتربية الغربية الكافرة ومما لا ريب فيه أن تحقيق هذين الواجبين يتطلب جهودا جبارة مخلصة بين المسلمين كافة: جماعات وأفرادا من الذين يهمهم حقا إقامة المجتمع الإسلامي المنشود كل في مجاله واختصاصه" انظر سؤال وجواب حول فقه الواقع ، محمد ناصر الدين الألباني ،ط: علي حسن بن عبد الحميد، المكتبة الإسلامية ، عمان –الأردن- ،ط2(1422)، ص40-42.

المطلب الثالث:الاهتمام بإصلاح الهوية الجزائرية من خلال التفسير الباديسي

تُعْتَبَرُ الهوية الجزائرية ذا حساسية بالغة لما تتجاذبه من تيارات فكرية ترى نفسها الأحق بالكلام عنها وتحقيق مضمونها ، فمن حيث اللغة أو اللهجة نجد أنَّ التيارات الأمازيغية والعربية والفرانكفونية حاضرة بكثرة ، والجدال بينها سرعان ما ينتهي بالتراشق بالتهم أو الافتراءات، أمّا دينيا فالجزائر تحت ظل الاستعمار كان بارزا فيها معالم الإسلام بالأسلوب الطرقي ، وكذا معالم المسيحية الخاصة بأبناء المستَعْمِر ، وفي هذا المطلب سنرى كيف تَوَسَّلَ ابن باديس بالتفسير لإصلاح هوية الجزائريين.

الفرع الأول:تصحيح مفهوم الانتساب لما يُسَمَّى بالقومية العربية

أولا:إن القومية العربية تقتضي بالضرورة الاجتماع على عنصر " العروبة" ، وهو مَدْعَاةٌ لجعل كل أمر في سياق خدمة العرق العربي ، فَيُجْعَلَ حتى الإسلام خادما لها،وهذا يقود أيضا إلى التحريف والتأويل والاستعمال الخاطئ الذي لا يُحَقِّقُ لا العروبة ولا الإسلام ولا النهضة[1].

أما عند ابن باديس فقد وَجَدْتُهُ يدعو للعكس تماما ، وفكرته قائمة على جعل "الإسلام" كعنصر هو الأصل ، وأما العروبة فهي خادمة له من جهة كون القرءان نزل بلغة العرب ، ولأن بعض الآيات قد لاتُفْهَم إلا بِفَهْمِ عادات العرب .

يقول رحمه الله: " على كل من يدين بالإسلام ويهتدي بهدي القرءان أن يعتني بتاريخ العرب ومدنيتهم وماكان من دولهم وخصائصهم قبل الإسلام وذلك لارتباط تاريخهم بتاريخ الإسلام ولعناية القرءان بهم ولاختيار الله لهم لتبليغ دين الإسلام وما فيه من آداب وحكم وفضائل إلى أمم الأرض فأما أنهم قد ارتبط تاريخهم بالإسلام فلأن العرب هُيِّئُوا تاريخيا لأجل أن ينهضوا بأعباء هذه الرسالة الإسلامية العالمية "[2].

وهذا الكلام واضح في أن المقصود أصالة هو الاعتناء بالإسلام والقرءان ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فمن هذا صار الاعتناء بتاريخ العرب من مكملات ومتممات فهم الرسالة.

والناظر في مسألة القومية العربية يجد أنها من المحال أن تتحقق لأن العرب في أصلهم قبائل وبطون لم تكن لهم وحدة قبل الإسلام ، وكان التعصب الموجود عندهم قد لا تجده عند غيرهم من الفرس أو

---

[1]- أشار بالمعنى إلى هذا المفهوم الشيخ عبد العزيز بن باز في : نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع ، عبد العزيز بن باز الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة ، ط6 (1411هـ) ، ص9-10.

[2]- مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس،مصدر سابق ص389.

القبط أو الروم ، حسبك أن الأوس والخزرج كان لهم تاريخ في سفك الدماء ، ويكفيك قول الشاعر الذي لا يرى لنفسه وجود إلا تحت بطن صغير من بطون العرب يقول عنه:

وهل أنا إلا من غُزَيَّةَ إن غَوَتْ غَوَيْتُ وإن تَرْشُدْ غُزَيَّةُ أَرْشُدُ[1].

ثانيا: بعد أن جاء الإسلام صَهَر تلك البطون كلها تحت دين واحد من دون إقصاء لمسألة النسب أو مسألة العرق ، وإنما أقصى اعتقاد أنَّ الرفعة والذلة تكون على أساس النسب والعرق ، فجَعَل المقياس الصحيح لها وهو العمل الصحيح القائم على مبادئ صحيحة[2] ، وأنَّ الولاء يكون للمبادئ لا للأعراق ولهذا من غير المبرر أن نقول أنَّ الإسلام أقصى الأعراق ، فهذا خطأ شنيع بل من أصل الخلقة الربانية وهي من ربوبية رب العالمين أن نعتقد أنَّ الله خلقنا أمما وشعوبا وقبائل حتى نتعارف ونبني معارفنا بشكل أفضل في ظل التنوع الحاصل من دون أن ننسى أن المقياس في الرفعة والذلة هو التقوى كما نصَّت الآية الكريمة المعروفة.

ولم يكن ابن باديس في طرحه بعيدا عن الآية القرءانية ، إذ أنَّ الشعوب التي تعتريها هذه التيارات الفكرية لا يمكن لها الاجتماع على عنصر واحد هذا من جهة ، ولايمكن لها المحافظة على عنصرها الخاص بها في ظل التفرق والتحاذب والتنافس المحموم حول الإقصاء الممَارَس من كل تيار على التيار الآخر ، فالحل الوحيد والصالح هو القضاء على التفرق مع الحفاظ على العناصر الموجودة واستعمالها فيم يخدم التيارات كلها تحت مبدأ الحكمة والنفع والمصلحة ولا يتم هذا إلا تحت كلمة " الإسلام " ، "فهو دين جامع لكل ما يحتاج إليه البشر أفرادا وجماعات لصلاح حالهم ومآلهم فهو دين لتنوير العقول وتزكية النفوس وتصحيح العقائد وتقويم الأعمال"[3].

وهذه الركيزة الأولى في الهوية الجزائرية وهي الدين ستجعل كل من العرب والأمازيغ والعجم أيضا على مسافة واحدة منه فالأقرب إلى الدين منهم هو الذي له الوجاهة عند رب العالمين بالتقوى ، وهو الأحق بالعز والتمكين في الأرض ، فكما قد يرفع القرءان أعجميا آمن به ، قد يخفض نفس القرءان

---

[1]- هو من شعر دُرَيْدُ بن الصِّمَّة ، للمزيد حول ترجمته وشيئ من أشعاره يُنظَر كتاب الشعر والشعراء ، ابن قتيبة الدينوري ، دار الحديث – القاهرة – ، ط(1423هـ) ، ج2 ص738.

[2]- يقول النبي صلى الله عليه وسلم : " من بطَّأ به عمله لم يُسْرِعْ به نَسَبُه " وهو جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الذِّكْرِ، والدُّعاءِ، والتَّوْبَةِ، والاسْتِغْفارِ، باب فَضْلِ الاجْتِماعِ عَلَى تِلاوَةِ القُرْآنِ وعَلَى الذِّكْرِ ، عن أبي هريرة رضي الله عنه ، برقم 2699.

[3]- آثار عبد الحميد بن باديس ، عمار طالبي، ج3 ص 242 بتصرف.

عربيا في سليقته ويجعله أسفل سافلين ، كما قد يُعِزُّ الإسلام عبدا أَسْوَدًا إلى درجة الأولياء الأتقياء ، قد يُذِلُّ أيضا حُرًّا إلى دركة المنبوذين المُبْعَدِين.

والاعتناء بهذه الركيزة وهي ركيزة الدين في الهوية الجزائرية حاضرة بقوة في الفكر الباديسي.

الفرع الثاني: الاعتناء باللغة العربية خدمة للقرءان لا خدمة للعرق:

وهذا أيضا مما وَجَدْتُهُ في تفسير ابن باديس وقد غيَّر به المفاهيم أيضا ، فمن النماذج التي تدل على ذلك ما قاله عن ظاهرة القراءات القرءانية ما نَصُّهُ : " توسعة الله في قراءة القرءان على سبعة أحرف وهي اللهجات التي تجتمع على صميم العربية وتختلف في غير ذلك وَسَّعَ عليهم في ذلك لتشعر كل قبيلة أن هذا القرءان قرءانها لأنَّ اللسان الذي نزل به لسانها وهذا هو مايقصده القرءان ومن هذا الباب أيضا إشعارهم بأنَّ صاحب الرسالة منهم ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾ التوبة [128] "[1] .

وهذا النقل يشير إلى ما أَسْلَفْنَا فيم سبق أن اللغة العربية لم تكن كفيلة بجمع العرب ولكن لما كانت هذه اللغة خادمة للرسالة المحمدية الداعية إلى النهضة الصحيحة اجتمع العرب أنذاك على ذلك وانظر إليه وهو يقول :" إن الله كما اختار العرب للنهوض بالعالم كذلك اختار لسانهم ليكون لسان هذه الرسالة وترجمان هذه النهضة ولا عجب في هذا فاللسان الذي اتسع للوحي الإلهي لا يضيق أبدا بهذه النهضة العالمية مهما اتسعت آفاقها وزخرت علومها"[2].

إذن فالعناية باللغة العربية لم تكن عند ابن باديس إلا عنايةً بالنهضةِ أو عنايةَ تَفَهُّمٍ للقرءان وآياته واستعمالها في استخراج حِكَمِهِ وأَحْكَامِهِ.

الفرع الثالث:- إصلاح الهوية بإصلاح العقيدة وإرجاعها إلى ما كان عليه السلف الصالح:

بعد أن ذكرنا جانبا من تصحيح القومية العربية إلى قومية مُسْلِمَةٍ تَجْمَعُ التيارات واللغات فيم يُحَقِّقُ جانِبَ الدين الصحيح ، نجد أن ابن باديس قد أَوْلَى اهتماما بالغا بمسألة العقيدة فَنَجِدُهُ يُنَبِّهُ على مسألة المصدر الصحيح وهو من أَجَلِّ مَنْ أَسَّس المنهج القائم على إتباع السلف ، وكذا الجدال مع

المخالفين لهذه العقيدة من الطُرُقيّين وغيرهم الذين استعمروا الهوية الجزائرية فنافح هو بالعقيدة السلفية من أجل استرجاع صفائها.

أولا- يقول مؤكدا أهمية الرجوع إلى المصدر الصحيح :" أدلة العقائد مبسوطة في القرءان العظيم بغاية البيان ونهاية التيسير ، وأدلة الأحكام مذكورة كلها فيه ، وبيانها وتفاصيلها في سنة النبي صلى الله عليه وسلم الذي أُرسِل ليُبيّن للناس ما نُزّل إليهم ، فَحُقَّ على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدها الدينية وأدلة تلك العقائد من القرءان العظيم ، إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من عقائده الدينية على علم ، ولن يجد العامي الأدلة لعقائد سهلة قريبة إلا في كتاب الله فهو الذي يجب على أهل العلم أن يرجعوا في تعليم العقائد للمسلمين إليه ، أمّا الإعراض عن أدلة القرءان والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية فإنه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم إلى عباده وهو في أشد الحاجة إليه ، لقد كان من نتيجة هذا ما نراه اليوم في عامة المسلمين من الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه"[1].

وليس لي أن أُسْهِبَ في تحليل هذا النص إذ أنَّ عباراته قاطعة في الكشف عن المقصود وتحقيق المطلوب فمن اخترع علما مُريدا به تسهيل الشرع إلى الناس ما زاده ذاك العلم إلا بُعْدًا عن الشرع ومُشَرِّعِه ، وأَبْعَدَ الناسَ معه عن مَعْبُودِهم العالِم بأحْسَنِ ما يُصْلِحُ العبادَ في الحاضر والآجل .

يقول أيضا مؤكدا على أهمية المصدر الصحيح : " بَسَطَ القرءان الكريم عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها وقلنا تلك أدلة سمعية لا تُحَصِّلُ اليقين ، وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة واصطلاحاتنا المحدَثَة مِمَّا يَصْعُبُ أَمْرُهُ على الطلبة فضلا عن العامة...فهجرنا ذلك كله ووضعنا أوضاعا من عند أنفسنا واصطلاحات من اختراعاتنا خرجنا في أكثرها عن الحنيفية السمحة إلى الغلو والتنطع وعن السنة البيضاء إلى الأحداث والبدع ، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي والتخيل الفلسفي ما أبعدها غاية البعد عن روح الإسلام ، وألقى بين أهلها بذور الشقاق والخصام وآل الحال بهم إلى الخروج من أثقال أغلالها والاقتصار على بقية رسومها للانتفاع منها ومعارضة هداية القرءان بها"[2].

---

[1]- مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ، ص105.

[2]- المصدر نفسه ، ص173.

وهذا الكلام كسابقه في التدليل على أهمية الرجوع إلى المصدر الصحيح ، ونحمد الله فإنّ البحث العلمي المعاصر في مبادئه وأساليبه أولى أهمية بالغة للمصادر وصحتها ، فأيُّ بحث إذا أُريد نقده فإن أول ما يتوجه إليه ذلك النقدُ نقدُ مصادره فإذا كان المصدر ضعيفا وغير أصيل وما هو إلا مرجع فقط وليس بمصدر ، أو كان المصدر صحيحا ولكن إعماله كان خطئا كل ذلك مما يضعف البحث العلمي ويرمي به في رواق الردّ وعدم القبول.

ثانيا- نرى ابن باديس في تفسيره يَمْزِجُ بين التأصيل والتطبيق فمع تأصيله للقواعد السلفية في العقيدة نراه يُطَبِّقُها فانظر إليه كيف يرد على الصوفية ونبّهْ الجزائريين على خطرها : " فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريين وغير الجزائريين تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقا في هذا الضلال ، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجهم من دفع الضر وجلب النفع وتيسير الرزق وإعطاء النسل وإنزال الغيث وغير ذلك مما يسألون ، ويذهبونَ إلى الأضرحة التي شُيِّدَت عليها القباب أو ظلمت بها المساجد فيدعون من فيها ويدفُّون قبورهم ويندرون لهم ويستشيرون حيتهم بأنّهم خدامهم وأتباعهم فكيف يتركونهم ، وقد يهددونهم بقطع الزيارة وحبس النذور وتراهم هنالك في ذل وخشوع وتوجه قد لا يكون في صلاة من يصلي منهم ، فأعمالهم هذه من دعائهم وتوجههم كلها عبادة لأولئك المدعوين وإن لم يعتقدوها عبادة إذ العبرة باعتبار الشرع لا باعتبارهم"[1].

والحقيقة أنّ كتاب ابن باديس في التفسير طافح في الرد على العقائد الفاسدة ، وإني لأعتبر أي تقييم للعمل الباديسي من خلال جمعيته قبل الاستقلال لقائم على ثلاث محاور ، محور الرد على الصوفية ، محور إحياء اللغة العربية ، ومحور بناء الشخصية الجزائرية لتكون مستقلة غير قابلة للاستعمار مهما كانت صوره وأشكاله .

الفرع الرابع: التصفية والتربية الأخلاقية :

أولا : من الأسباب التي جعلتني أهتم بهذه المسألة هو أن لها علاقة بالهوية من جهة ولأن ابن باديس استثمر في الآيات المتعلقة بالأخلاق بما يخدم بناء الشخصية الجزائرية التي نالت منها برامج التكوين الفرنسي ، فمثلا يقول عند قوله تعالى : ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾ ﴾ الإسراء [20]

---

[1]- مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق ، ص119.

يقول : " وقد أفادت الآية الكريمة حسبما تقدم أن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما مبذولة للخلق على السواء ، وأنَّ من تمسك بسبب بلغ بإذن الله إلى مسببه ، سواءا أكان برًّا أو فاجرا مؤمنا أو كافرا وهذا الذي أفادته الآية الكريمة مُشاهد في تاريخ المسلمين قديما وحديثا ، فقد تقدموا حتى سادوا العالم ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع لما أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم ، وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليهم اليوم من الذل والانحطاط ، ولن يعود إليهم ما كان لهم إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب ، فهذه الآية من أنجع الدواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم ، لما فيها من بيان أن ذلك المسلم ما تأخر بسبب إسلامه ، وأن غيره تقدم بعدم إسلامه لأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك أو الترك للأسباب ، ولو أن المسلم تمسك بها كما يأمره الإسلام لكان مثل سالف أيامه سيد الأنام"[1].

هذا الكلام عن الأسباب وجيه أن يَطْرُقَهُ ابن باديس بخاصة وقد تَعَرَّضَ الجزائريُ لشبهة عظيمة من الصوفية الذين كان لهم موقف مع قضية الاستقلال أقنعوا بها الشذَّجَ من أتباعهم ، وهي أن الاستعمار قدر ويذهب بقدر ، وهذه الشبهة فيها ما فيها من ترك الأسباب لأن الكلمة الصحيحة التي ينبغي أن نغرسها في أذهان المسلمين أن الاستعمار جاء بقدر له أسبابه ، ويذهب بقدر له أسبابه والشعوب التي لها قابلية للاستعمار سُلِّط عليها الاستعمار قدرا وبسبب قبولها له وهو ذنب من الذنوب ، وإذا أرادت يوما الاستقلال وقَدَّمَتْ له سبب التوبة من الذنب السابق تحقق لها استقلالها قدرًا وشرعا ، وهذا ما كان ابن باديس يصبوا إليه من خلال كلامه السابق فهل من معتبر؟.

ثانيا:من النماذج أيضا في هذا الباب ما جاء في قوله تعالى ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾ ﴾ النمل [16]

يقول :" يذكر الله تعالى لنا في شأن هذا النبي الكريم ما أعطاه من علم وما مكَّنه منه من عظيم الأشياء ترغيبا لنا في طلب العلم والسعي في تحصيل كل ما بنا حاجة إليه من أمور الدنيا وتشويقا لنا إلى ما في هذا الكون من عوالم الجماد وعوالم الأحياء وبعثا لهممنا على التحلي بأسباب العظمة من العلم والقوة وحثا لنا على تشييد الملك العظيم الفخم على سنن ملك النبوة ، فقد كان سليمان عليه السلام

[1] ـ مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق، ص59.

نبيا وما كان ملكه ذلك إلا بإذن الله ورضاه فهو فيما ذكره الله من أمره قدوة مثل سائر الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام أجمعين"[1].

وهذا الكلام وجيه من أوجه منها : أن الآية في تحليلها فيها عناصر وهي عنصر العلم وعنصر سعة الملك وعنصر وسيط هو التحلي بالأسباب المشروعة ، ربط ابن باديس بين العناصر الثلاث ليَخْرُجَ بكلامه السابق في بَعْثِ الهِمَمِ لِشَعْبٍ يَسْمَعُ تفسيرَه الشفهي حتى تَتُوقَ نفسُه للاستقلال وبناء العالَم الخاص به بالمعايير التي يختارها مستمدا إياها من القرءان لا بالمعايير التي اختاره لها مَن اسْتَعْمَرَهُ وسَلَبَ هُوِيَّتَهُ.

وقد وجدت أن من بناء الشخصية التي استثمر فيها ابن باديس "شخصية العالِم" فكثيرا ما أقرأ له يخصِّص توجيهاته التربوية لبناء "شخصية عالِم" فيقول مثلا في قوله تعالى : قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ الإسراء [36].

يقول: " فحُقَّ على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدها الدينية وأدلة تلك العقائد من القرءان العظيم إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من عقائده الدينية على علم ولن يجد العامي أدلةً لعقائد سهلة قريبة إلا في كتاب الله فهو الذي يجب على أهل العلم أن يرجعوا في تعليم العقائد للمسلمين إليه...ومما ينبغي لأهل العلم أيضا إذا أفتوا وأرشدوا أن يذكروا أدلة القرءان والسنة لفتاويهم ومواعظهم ليقربوا المسلمين إلى أصل دينهم ويذيقوهم حلاوته ويعرفوهم منزلته ويجعلوه منهم دائما على ذكر وينيلوهم العلم والحكمة من قريب ويكون لفتواهم ومواعظهم رسوخ في القلوب وأثر في النفوس فإلى القرءان والسنة أيها العلماء إن كنتم للخير تريدون"[2].

فعناية ابن باديس بالعلماء أو بطلبة العلم في توجيهاته وتفسيراته لكتاب الله لا تقل أهمية عن عنايته بالعامة ، إذ أنَّ المعتني ببحث الهوية لا شك أن يكون فطنا في تكوين شخصية الشعوب من جهة ومن جهة أخرى يكون له اهتمام بتكوين شخصية المثقفين وطلبة العلم ليكونوا عونا له ولهم في تحقيق ما يصبوا إليه من بناء الهوية الصحيحة ، فهو يعلم علم اليقين أنه كعالم ينبغي أن يُعِدَّ من يَخْلُفُ ويقوم بأعباء العلم من بعده ، فكان نظره في هذا ثاقبا والله أعلم.

---

[1] - مجالس التذكير ، عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق ، ص259.

[2] - المصدر نفسه ، ص 105بتصرف.

المبحث الرابع :

موازنة علمية بين رواد الاتجاه الإصلاحي

المطلب الأول: أوجه التشابه

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف.

CamScanner

موازنة علمية بين الشخصيات الثلاث

يأتي هذا المبحث في محاولة إدراك الفوارق والسمات المشتركة بين كل من محمد عبده وعبد الرحمان السعدي وعبد الحميد بن باديس ، وصحيح أنهم ينتمون إلى الإصلاحيين في التفسير إلا أن لهم ميزات في جهدهم في التفسير وعلومه ، فضلا عن ما مدى انتشار تفاسيرهم أو نيلهم الصيت بين المجتمع الإسلامي ، وكذا المدى الذي حظي به كل واحد منهم من حيث انتشار مؤلفاتهم ، إلا أن هذه الفوارق تتحكم فيها ظروف أخرى لسنا بصدد بحثها هنا ، وإنما البحث مُتَرَكِّزٌ على المضامين العلمية لِكُتُبِهم من حيث التشابه والاختلاف ، وسأبدأ بذكر أهم العناصر التي تشابهوا فيها باختصار وتهذيب.

المطلب الأول: : أوجه التشابه

بعد دراستي المتواضعة لكل من المفسرين الثلاث ظهر لي أن العمل التفسيري الإصلاحي لهم اشترك في مقومات ثلاث وهي : الاتجاه بالتفسير نحو مقاصده ، الاجتهاد ونبذ الجمود ، الاتفاق على مشروعية الرأي ، وفيما يلي شرح وبيان لهذه المقومات الثلاث.

أولا: الاتجاه بالتفسير نحو المقاصد.

اتفق كل من المشايخ الثلاث على أهمية العناية بمقاصد القرءان ، وكل منهم عبَّر عن ذلك بصِيَغٍ مختلفة ولكن بمضمون واحد ، وإليك بعضا من الصيغ التي استعملوها في هذا الغرض.

يقول محمد عبده في محاولته الإصلاحية عن مغزى القرآن ما يلي: " " فهم الكتاب من حيث هو دينٌ يُرشِد الناس إلى ما فيه سعادتُهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة"[1].

فهنا يتكلم عن الاتجاه العام الذي سَيَسْلُكُهُ في التفسير ، والصيغة التي استعملها هي لفظ " الإرشاد" ، ففهم الكتاب كما يقوله يجب أن يكون مُتَوَجِّهًا نحو إرشاد الناس إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

وأما الشيخ عبد الرحمان السعدي فَنَجِدُهُ يقول عن ما ينبغي في التفسير ما نَصُّهُ : " وكان الذي ينبغي في ذلك أن يجعل المعنى هو المقصود واللفظة وسيلة إليه ، فيُنْظَر في سياق الكلام وما سِيقَ لأَجْلِهِ

[1] - تفسير الفاتحة ، محمد عبده ، مطبعة الموسوعات -مصر- ص 6.

ويُقابِلَ بينه وبين نظيره في موضع آخر "التفسير بالمأثور" ، ويَعرِف أنه سيق لهداية الخلق كلهم عالمهم وجاهلهم حضريهم وبدويهم"[1].

فانظر إلى الكلام الأخير تجده متشابه نوعا ما مع كلام محمد عبده مع اختلاف في الصيغة فقط فَبَدَلَ "الإرشاد" استعمل السعدي كلمة " الهداية" وهذا إشارة إلى التفسير المقاصدي.

يقول عبد الحميد بن باديس أيضا في هذا الصدد ما يلي : " :" القرءان هدى ودلالة على كل حال ما يوصل إلى سعادة الدنيا والأخرى فليقصد التالي له الاهتداء بهدايته"[2].

وهنا نجد نفس الصيغة التي استعملها السعدي من قبل ، ومن الملاحظ في الاقتباسات الثلاث السابقة أنهم جعلوا التفسير تابع للمقصد الذي نزل من أجله القرءان ، لأنه قد يعترض معترض ما فيقول أنَّ الاقتباسات السابقة تُشِيرُ إلى المقصد من القرءان وليس المقصد من التفسير ، فالجواب أن التفسير إذا سلك طريقا يبتعد بقارئه عن مقصد القرءان فلن يكون تفسيرا إصلاحيا ، فالتفسير النحوي مثلا مقصده هو بيان الإعراب ، لكن هذا البيان للإعراب قد يُشْغِلُ القارئ عن مقصد القرءان الذي هو الهداية والإرشاد.

يقول بعض الدارسين عن معنى التفسير المقاصدي ما نصه : " هو التفسير الذي يروم الظفر بمقاصد الآيات القرءانية سواء مقاصدها من خطابها أو مقاصدها من أحكامها "[3].

وهذه الميزة الأولى المشتركة بين التفاسير الإصلاحية التي جعلت كل همّها بيانُ المعاني والهدايات التي يدور حولها القرءان وكيفية إسقاطها على واقع المجتمعات الإسلامية.

ثانيا: الإجتهاد ونبذ الجمود.

اتفق كل من الإصلاحيين الثلاث على فتح باب الإجتهاد وقد ذَكَرْتُ في مقدمة هذا الباب ما تَمَيَّزَتْ به المدرسة المصرية على يد محمد عبده ، والمدرسة الحجازية على يد محمد بن عبد الوهاب وكذا المدرسة الجزائرية على يد عبد الحميد بن باديس من النهوض بالتفسير من الجمود ، كما ذَكَرْتُ في سِيَرِهم ما لاقاه بعضهم من الأذى من طرف الجامدين .

1- تيسير الكريم الرحمان ، عبد الرحمان السعدي ، مصدر سابق ، ص19.

2- مجالس التذكير ،عبد الحميد بن باديس ،مصدر سابق ، ص35بتصرف.

3- التفسير المقاصدي وعلم مقاصد الكتاب المجيد ، إسماعيل الحسني ، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (86) ، طبع الرابطة المحمدية للعلماء –المغرب–ص17.

ويتضح فتحهم لباب الإجتهاد من خلال التقييم الذي قاموا به لحصيلة التفاسير السابقة، ووجه الدلالة من هذا هو أنهم قبل شروعهم في التفسير قد أحاطوا علما بالتفاسير السابقة ومناهجها من أجل أن لايقعوا في ما وقع فيه الأولون ، وهذا دليل على أنهم توخّوا تجديد المعاني من خلال منهج مقاصدي تجديدي.

يقول محمد عبده عن حصيلة الأقوال والفهوم قبله ما يلي:" إن الله تعالى لا يسألنا عن أقوال الناس وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه الذي بَيَّن ما أنزل إلينا ، يسألنا هل بلّغتم الرسالة ، هل تدبرتم ما بُلّغتُم ، هل عقلتم ما عنه نُهيتُم وما به أُمِرْتُم"[1].

فمن أجل أن يصل بالناس إلى الهداية القرءانية كان عليه أن يقول هذا الكلام بشجاعة بالغة حتى يُخَلِّصَ العقول من قيود مُفْتَرَضَةٍ أو مُخْتَلَقَةٍ تكون واسطة بين العباد وبين رب العباد.

انظر مثلا ما يقوله عبد الحميد بن باديس : " هكذا فَعَل القدماء والمحدَثُون بالقرءان حكّموا فيه نِحَلِهِمْ ومذاهبهم وصناعاتهم الغالبة عليهم فأضاعوا هديه وبلاغه وأبْعَدُوا الأمة عنه وصرفوها عن حِكَمِهِ وأسراره" [2].

إذن فهو يعتقد أن كثيرا من الذين اشتغلوا بالقرءان أَبْعَدُوا الأمة عنه وصرفوها عن حِكَمِهِ وأسراره بسبب صناعاتهم الغالبة عليهم ومذاهبهم ونِحَلِهِمْ ، ففي كِلَا الموقفين تشابه في النظر إلى الخلف كحصيلة كائنة والنظر إلى الأمام لما ينبغي أن يكون .

يقول السعدي موضحا أكثر ما نصه : " كثرت تفاسير الأئمة لكتاب الله فمن مطول خارج عن المقصود ، ومن مقتصر على حلّ بعض الألفاظ اللغوية بقطع النظر عن المراد ، وكان الذي ينبغي في ذلك أن يجعل المعنى هو المقصود واللفظة وسيلة إليه"[3].

إذن فكلهم نظر للماضي وفهم الحاضر وفهم المسؤولية الملقاة على عاتقه في الذهاب بالتفسير نحو تجديد واجتهاد يمنع الوقوع في الحصيلة السابقة ويوصل إلى المقصود.

1- تفسير الفاتحة ، محمد عبده ،مصدر سابق ، ص17.

2- انظر كلامه في مقدمة تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ابن باديس ، ، ص18-19 بتصرف.

3- تيسير الكريم الرحمان ، عبد الرحمان السعدي ،مصدر سابق ، ص19.

ثالثا: مشروعية الرأي

هذا العنصر في الحقيقة يكاد يكون أشهر من نار على علم كما يقال ، فالقارئ للكتب الثلاث في تفاسير الإصلاحيين الذين مرّ ذكرهم يتيقّنُ أن لهم آراءا اجتهادية وهذا يدل على أن لهم أساس بنوا عليه وهو القول بجواز إبداء الرأي الاجتهادي في التفسير ، وإن كانوا قد اختلفوا في المجال الذي ظهرت به آراؤهم ، بعضهم غلب عليه الرأي في مجال الحضارة والآخر في مجال الفقه والعقيدة وهكذا ولكن الاشتراك هنا واقع في إبداء الرأي ، ولست بصدد تقييم مدى جودة الآراء بقدْر ما أُبيّنُ أن التفسير بالرأي المحمود له حظ في إصلاح التفسير.

يقول صلاح الدين الخالدي في التفسير بالرأي ما يلي : " التفسير بالرأي إذن يقوم على اجتهاد المفسّر وإعمال عقله وعمق نظره وإحالة رأيه وتقديم خلاصة هذا في تفسير القرءان وبيان معانيه واستخراج دلالاته وأحكامه"[1].

الواضح أن التفسير بالرأي يدخل ضمن كلمة " الاستخراج " ولها ألفاظ مماثلة أشهرها " الاستنباط" ، وقد مرّ في دراستي للشخصيات الثلاث أنواع من الاستنباط كالتفسير العلمي الذي عند محمد عبده ، والتفسير الأخلاقي عند السعدي ، واستعمال التفسير ضمن مشروع إعادة الهوية عند ابن باديس ، كل هذه آراء اجتهد أصحابها في إبدالها وإعمالها والله أعلم.

[1]- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، صلاح الدين الخالدي ،مرجع سابق، ص414.

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف

بعد ذِكْرِنا للأوجه المشتركة بين المدارس الثلاث مدرسة الحجاز ومصر والجزائر والتي تنتمي إلى اتجاه واحد من حيث إخراج التفسير من حمأة التمذهب بالمذاهب اللغوية والفقهية والعقدية ، والاتجاه به نحو المقاصد والغايات ، نَذْكُرُ هنا نقاط الاختلاف بينهم والمراد بالاختلاف هو الأوجه التي برز فيها بعضهم على بعض ، أو إكْثَارِ بعضهم من الكلام في مجال قلَّ فيه كلام الآخر ، فهي أقرب إلى أوجه للتَمَيُّزِ أكثر من كونها اختلافا ، وقد بدا لي أن أرَكِّزَ على ثلاث نقاط وهي : التصفية والتربية العقدية الاعتناء بواقع المجتمعات الإسلامية ، استعمال الأثر في التفسير ، ولنبدأ بالنقطة الأولى :

أولا-التصفية والتربية العقدية:

نَبَّهْتُ فيما سبق على مسألة جَعْلِ التفسير تابعا لمذاهبِ مَنْ تَصَدَّر له ، وإخضاع التفسير لإيديولوجية المفسِّر بحيث يَبْتَعِدُ القارئ عن الهدي الأصيل إلى فروع وعلوم ثانوية تُعَدُّ وسائلَ وليست لُبًّا في القرءان ، وقد نَضْرِبُ صفحا –مؤقتا فقط– عن الذين أخضعوا التفسير لإيديولوجية لغوية نحوية فهؤلاء أقل ضررا لأنَّ الاختلاف النحوي لايلزم منه أحكام باتباع الهوى والباطل ، ثم قد نَضْرِبُ صفحا – مؤقتا فقط ولكن على مَضَضٍ– عن الذين أَخْضَعُوا التفسير لإيديولوجية فقهية فبعضهم قد يُفَسِّرُ آيات الأحكام على ما يقتضيه مذهب فقهي مُعَيَّن حيث تبدأ دخول أحكام التعصب المذهبي في علم التفسير ، وإذا ذهبنا إلى مستوى ثالث وجدنا إخضاع التفسير لإيديولوجية عقدية للمفسر وهنا لا يمكن أن نَضْرِبَ صفحا لأنه من باب الجمع بين النقيضين في باب الغيبيات كمسائل الصفات وأحكام الإيمان بين أهل السنة والمعتزلة والخوارج ، وكذا جمعا بين النقيضين في مناهج أولائك الفرق.

ولهذا أجد في الشخصيات الثلاث التي دَرَسْتُهَا أنَّ لهم درجات في التصفية والتربية العقدية من حيث بيان المذاهب التي ضَلَّتْ طريقها في الاعتقاد ، وقد كان المميَّزَ بينهم في هذا هو الشيخ السعدي رحمه الله ثم يليه عبد الحميد بن باديس ثم يليه محمد عبده .

أول عامل من العوامل التي ساعدت السعدي على إخراج نفسه كمفسر من الخضوع لإيديولوجية الأشاعرة أو المعتزلة هو العامل الجغرافي لأن البيئة النجدية قلَّ فيها اختلاط غير العرب بالعرب مما جعلها بعيدة نوعا ما عن التيارات التي انتهجت المنهج الفلسفي الكلامي في تقرير العقيدة[1].

---

[1]- وهذا من قديم حتى في زمن الدولة العثمانية قل اختلاط غير العرب بها ، انظر لذلك كتاب تاريخ المملكة العربية السعودية ، عبد الله العثيمين ، مصدر سابق،ص41.

زدْ على ذلك أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب قد قام بجهد في التصفية العقدية مما جعل الكثيرين من الأحيال بعده ينشأون على اعتقاد صحيح وليس على اعتقاد وراثي[1].

ثم العامل الثاني وهو استعمال المنهج الصحيح القائم على منهج الصحابة في تقرير العقيدة من الكتاب والسنة وقد مرّ هذا الأمر في بحثنا له.

أما عبد الحميد بن باديس فإنه يأتي في المرتبة الثانية لأنه قد ركّز كثيرا في التفسير على الرد على فرقة واحدة وهي الصوفية[2] بشكل كبير ، على خلاف السعدي الذي ما كانت تمر به آية إلا ويَذْكُرُ الخلاف العقدي ويُسَمّي الفِرَقَ بأسمائها.

أما محمد عبده فصحيح أنه حاول إصلاح العقائد من خلال التفسير لكنه وقع في جعل الدليل العقلي أصلا والنقل تابعا ، إلى غير ذلك مما مَرّ بيانه في موضعه.

ثانيا- الاعتناء بواقع المجتمعات الإسلامية.

ساهم التفسير الإصلاحي في ربط قضايا العالم الإسلامي بالقرءان ، ولعل العامل الرئيسي في هذا هو أن أصحاب التفاسير الإصلاحية قد عايشوا في مجتمعاتهم مظاهر التخلف والضياع ولهذا أرادوا بوجه ما أن يكون عملهم الإصلاحي على علاقة وثيقة بالواقع .

يأتي في مقدمة الذين اعتنوا بواقع المجتمعات الإسلامية في التفسير محمد عبده وقد تناولنا فيم سبق جزءا من محاولته الذهاب بهذه المجتمعات نحو العالمية وكيف عالج بعض الخطوط التي تُعَدُّ حواجز بين المجتمع الإسلامي وبين أن يكون مُؤثّرًا في العالم .

ثم بعد محمد عبده يأتي ابن باديس إلا أن هذا الأخير قد ركّز كثيرا على الواقع الجزائري أكثر من الواقع الإسلامي العام ، ثم يأتي أخيرا الشيخ السعدي إذ قلّ كلامه كثيرا في هذا الباب اللهم بعض السلوكيات الخُلُقية المنتشرة هنا وهناك في المجتمع الإسلامي.

1- وقد لا نعجب من تأثر السعدي بمحمد بن عبد الوهاب وهو ابن بلده بعد أن نعلم أن ابن باديس نفسه الذي هو ابن المغرب الإسلامي قد تأثر بدعوة محمد بن عبد الوهاب وكان يناصر دعوته ، وقد كان البشير الابراهيمي يشير إلى دعوة جمعية العلماء المسلمين ونيل أعضائها لها بالوهابية(انظر آثار البشير الابراهيمي ، مصدر سابق ، ج1ص123-124)

2- انظر مثلا تفسير ابن باديس ، عبد الحميد بن باديس ، ص119،155،156 .

وهذه النقطة هي مُحَصِّلَة الاهتمام بفقه الواقع في الدرس التفسيري من حيث الرجوع بالقضايا الإسلامية إلى الكتاب والسنة النبوية وسلوك منهاج الصحابة.

ثالثا- استعمال الأثر في التفسير

هذه النقطة لن نقف عندها طويلا إذ أنَّ من الواضح جدا أنَّ الأثر قد كان له حظ في التفسير الإصلاحي لكن بين هؤلاء الإصلاحيين شيء من التفاوت في ذِكْرِه والاعتماد عليه ، لكن سيأتي في طليعة هؤلاء السعدي الذي ذكر أن التفسير بالمأثور هو أول ما يجب على المفسر الاعتماد عليه وبخاصة تفسير القرءان بالقرءان أو التفسير بالسنة[1] ، ثم يأتي بعده ابن باديس ثم بعد ذلك يأتي محمد عبده هذا الأخير الذي كان له موقف من التفسير بالسنة على الخصوص[2] .

هذا كله أهم ما جاء في بحث أوجه التشابه والاختلاف وقد ذَكَرْتُ أنَّ تميز بعضهم في مجال ما مُعَيَّنٍ لا يعني إطلاقا أن الآخر لا يُعِيرُهُ اهتماما ، بل قد يكون اهتمَّ به خارج التفسير في كتب أخرى ، ولهذا فهي أقرب إلى أوجه للتميز منها للاختلاف والله أعلم.

1- انظر مثلا تفسيره لسورة البقرة الآية 8-10 ،74. وكذا المائدة الآية 3 ، الأنعام الآية 148 .

2- انظر ما يذكره عنه عبد الرحمان محمد بدوي ،كتاب الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ص12.

الفصل الثالث:

الآثار المعرفية للقراءات الحداثية للقرءان الكريم

(محمد أركون – نصر حامد أبو زيد – محمد شحرور)

مقدمة عن تاريخ الحداثة

المبحث الأول : الآثار المعرفية لنتاج محمد أركون

المبحث الثاني: الآثار المعرفية لنتاج نصر حامد أبو زيد

المبحث الثالث: الآثار المعرفية لنتاج محمد شحرور

المبحث الرابع : موازنة علمية بين رواد الاتجاه الحداثي.

CamScanner

مقدمة عن تاريخ الحداثة

إنَّ الناظر في تاريخ أوروبا في العصر الحديث يرى بجلاء كيف تولّدت الحضارة الصناعية التي تحرَّرت من سلطة الكنيسة من جهة ومن سلطة المماليك من جهة أخرى لتخرُج من عبوديتهما فاستبداد الكنيسة بتملُّك العقول والأجساد وحتى المصائر من جنة ونار ، واستبداد المماليك بالتسيير والإدارة والسلب والنهب والقهر والقتل ، كلُّ ذلك وَلَّدَ حاجة لبعض المفكرين الذين أرادوا أن يَرْسُمُوا طريقا مُخرجا لشعوبهم من الاستعباد والاستبداد ، وهنا بدأت مسيرة "العقل"[1] في تاريخ أوروبا .

أولا- المرحلة الأولى : من النظام الإقطاعي إلى النظام البرجوازي.

يرى بعض المؤرخين أن تاريخ أوروبا الحديث يبدأ من ظهور المدن وكذا تحول الإنسان الأوروبي من حقل الزراعة إلى حقل التجارة ، مما جعل البلدان الأوروبية تتحول من عصر الإقطاع إلى عصر البرجوازية والتي لاتختلف في مضمونها عن أساليب الإقطاعيين ، يكمن الخلاف فقط في ملكية وسائل الإنتاج فقد تَحَوَّلَتْ من يد الإقطاعيين إلى يد البرجوازيين وهم المشتغلون بالتجارة بدلا من الزراعة[2].

لكن التخلص من النظام الإقطاعي لم يكن بتلك السهولة فقد استمر تأثيره حتى القرن السادس عشر ولم تتخلص أوروبا من آثاره إلا بعد الثورة الفرنسية وعهد التقدم الصناعي أي في القرن التاسع عشر ، ولأننا نتكلم عن الدائرة الدينية فجدير بالذكر أن رجال الدين والذين كانوا يُمثّلُون طبقة إقطاعية كانوا ينشرون بين عامة الناس قيم الزهد والانصراف عن الحياة الدنيا إلى الأخرى ، والحقيقة أنهم استهدفوا عامة الشعب دون خواصهم بهذه القيم ، ولم يكن إصرارهم على هذا الاستهداف إلا كغطاء لأفعالهم في احتكار الأموال والوسائل بِيَدِهِمْ وَبِيَدِ غيرهم من الحكَّام المسْتَبِدِّين[3].

1- في دينا الحنيف لا يمكننا إيجاد العقل الصريح إلا في دائرة النقل الصحيح ، فلا يكون عقلا صريحا إلا إذا وافق نقلا صحيحا والله أعلم.

2- تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث ، عبد العظيم رمضان ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج1 ص15- 16 بتصرف.

3- آفاق الفلسفة ، محمد فؤاد زكريا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط1(1988) ص26بتصرف.=
=في الحقيقة هذا العمل ليس غريبا على المنتمين للدائرة الدينية لأن تأثير التصوف أو الرهبنة عابر للشرائع ، وقد ذكر في القرءان الكريم شيء من رهبانية النصارى التي ابتدعوها كما يعلم الجميع ، لكن ينبغي التنبيه على فائدة أشار إليها الأستاذ إحسان إلاهي ظهير الذي يقول أنّ الصوفيه يقولون بترك الدنيا من أجل الآخرة ، وأما أهل السنة فيقولون بالعمل في الدنيا من أجل الآخرة وشتان بين الأمرين (انظر دراسات في التصوف ، إحسان إلاهي ظهير ،دار الإمام المجدد -القاهرة- ط(2005)، ص76بتصرف.)

إذن فَأُسُّ المشاكل التي كانت رأس الخيط في وصول أوروبا والعالم الغربي إلى ما وصلت إليه هو الاستبداد والاستعباد ، وهما يشتركان في وصف واحد وهو الملكية المحصورة كحق لبعض الفئات دون آخرين ، وهو ما دفع ببعض الأوروبيين للانتقال من الزراعة إلى التجارة ثم الصناعة أو ما يسمى بالانقلاب الصناعي انطلاقا من القرن الثامن عشر[1].

وكنتيجة لِتَمَلُّكِ بعض التجار لأدوات الإنتاج وبداية مزاحمة الإقطاعيين من حكام وبابوات ، بدأ تأثير البرجوازيين يَتَسَلَّلُ للتحكم في أدوات السياسة والإدارة والقوة ، فنشأت النُظُمُ القومية التي تريد التمكين للشعوب من التَمَلُّكِ والحُكْمِ في مواجهة النظام الإقطاعي وشَهِدَتْ أوروبا حركات سياسية ونزاعات وحروب انطلاقا من الثورة الفرنسية ، وكان من الطبيعي في خضم الحرب على السياسة أن تُحارَبَ الأساليب الباهتة التي كان يستعملها البابوات في حكم الشعوب فَهُدِمَ حق ملكية القراءة للإنجيل ودخلت ما يسمى بالقراءة الحرة و من هنا تنطلق الحداثة[2].

ومما يلفت الانتباه في عصور الإقطاع والنزاع بينها وبين البرجوازية ما ذكره بعض الباحثين في الفلسفة أن السِمَةَ التي تكاد تكون مُسَيْطِرَةً على العقلية الإقطاعية هي تقديس الماضي على حساب الحاضر والمستقبل لأنَّ الحاكم من حيث ثروته واسمه ومنصبه إنما جاء عن طريق الوراثة هي التي أعطته كل ذلك فيدين لها بالتقديس ويرى المساس بها مساسا بالمملكة كلها ، فلايرى قيمة للحاضر إلا إذا كان مستمدا من الماضي وينظر للمستقبل بعين الارتياب لأنه يحمل التغيير فهكذا تنطبع على المجتمع كله هذه الطريقة في التفكير وينشأ مفهوم أن القديم أفضل دائما من الجديد[3].

إذن فالحداثة في جوهرها ما هي إلا ثورة على ما يسمى حق الملكية في الحكم أو التفكير الذي يَدَّعِيهِ بعض الناس ويَنْزِعُونَه عن غيرهم ، والهدف الذي تسعى إليه الحداثة هو الحرية السياسية والفكرية على حد سواء ، وهاهنا أريد التنبيه أن كل هذا الكلام مجرد توصيف للواقع فلا نتسرع لقبوله مطلقا ولا لرفضه مطلقا إلا في ضوء قيم ديننا الحنيف الوسط.

والجميع يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم في تعامله مع القديم والجديد واضح وحلي ومعتدل أيضا بين الغلو والجفاء أو الإفراط والتفريط ، فمثلا بعض من العادات التي كانت موجودة من قديم

---

[1] ـ انظر كتاب تاريخ أوروبا الحديثة وآثار حضارتها ، عمر الاسكندري و سليم حسن ، مطبعة المعارف –مصر- ص203-206 بتصرف.

[2] ـ تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث ، عبد العظيم رمضان ، مصدر سابق ، ج2ص7-8 بتصرف.

[3] ـ آفاق الفلسفة ، محمد فؤاد زكرياء ، مرجع سابق ، ص28-29 بتصرف.

أقرّها لأنه لم ير فيها مخالفة للتوحيد والهدي الرباني[1] ، وما كان من حديد فكان يتريث في الحكم عليه حتى ينزل الوحي ، كل ذلك تنبيها على قيمة العلم والاهتمام به والانطلاق منه قبل كل قول أو عمل[2].

ثانيا- من البرجوازية إلى العصر الحديث

بعد أن تحوّلت وسائل الإنتاج من الزراعة إلى التجارة وظهور ما يُسَمَّى بالطبقة البرجوازية نتج عن ذلك فكرتين أساسيتين في العالم الأوروبي وهما الرأسمالية والاشتراكية ، تميزت الأولى بالنزعة الفردية في احتكار السوق في يد أناس معينين يملكون رؤوس الأموال لا يهتمون بالعمال الذين تحتهم ولا ينظرون إليهم إلا على أنهم قوة مسخرة لجني الأموال وسير المصانع ، ولم تكن العلاقة بين المالك والأجير علاقة إنسانية مطلقا[3] .

بعد الهيمنة الرأسمالية التي أصبحت تُشْبِهُ إلى حد ما النظام الإقطاعي حيث أصبح المال في يد فئة برجوازية محددة هي التي تلعب بقوت الأجراء كما تشاء- إن صح التعبير- ظهرت حركة أخرى كرد فعل على ذاك الاحتكار اسمها الاشتراكية ، وقد دعت إلى جعل وسائل الإنتاج بيد الإنسان بحيث يمكنه السيطرة عليها بعد أن كانت تحت يد النظام الرأسمالي[4].

في الحقيقة هذا التَغَيُّرُ في موازين القوى الاقتصادية من الزراعة إلى التجارة ثم إلى ظهور الرأسمالية والاشتراكية بعدها وصولا إلى الفلسفة الحديثة كان وراءه خلفية دينية دسيسة تُحَرِّكُ كلَّ هذه التقلبات فقد يقول قائل كيف انتقل بعض الأوروبيين البسطاء من حياة الزراعة إلى حياة التجارة ؟ وقد يبدو الجواب في الظاهر أنّه بُغْيَةَ تحسين أوضاعه المعيشية ، لكن في الخفاء كان على هذا المغامِرِ أن يَتَخَلَّصَ من قيود ويستبدلها بأخرى ، كان عليه أن يرفض ضمنيا فكرة تَمَلُّكِ الكنيسة له و تَمَلُّكِ الملوك له أيضا فاستحوذت فكرة عليه تقوم على أساس أنّه حر في نفسه من جهة ومن جهة أخرى أنه يمكنه تسيير وإدارة شؤونه بالعقل الذي وهبه الله له ، هكذا بدأت ملامح تأسيس الخلفية الدينية الجديدة القائمة على الحداثة وقد ذكرتُ كل هذا فيم سبق.

---

[1]- انظر مثلا بعض العادات الاجتماعية والاقتصادية والخُلقية ،في كتاب الرحيق المختوم، صفي الرحمان المباركفوري، مصدر سابق ص48-50.

[2]- وقد بوب البخاري بابا سماه "باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يُسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري" انظر صحيحه ج6 ص2666.

[3]- آفاق الفلسفة ، محمد فؤاد زكريا ، مرجع سابق ، ص53 بتصرف.

[4]- آفاق الفلسفة ، محمد فؤاد زكريا ، ص69 بتصرف.

لكن إذا ما أردنا أن نرجع إلى البدايات فإننا يجب علينا أن نقف قليلا عند نظرية داروين وأثرها العجيب في فكر الإنسان الأوروبي ، يقول بعض الباحثين :" لم يجرؤ أحد على التصريح بأنه لا توجد قيم ثابتة أو أخلاق ثابتة حتى جاءت فرضية داروين القائلة بتطور خلق الإنسان من مخلوقات أدنى وأدّى ذلك إلى القول بتطور الأخلاق والقيم إذ الأخلاق يتخلق بها الإنسان والقيم والعقائد يعتقدها الإنسان ، فإذا كان الإنسان قد تطور في خَلْقِهِ فإن الأخلاق والقيم متطورة تبعا لذلك ، ومن ثم خرج فرويد ودوركايم وغيرهما بنظريات عن تطور الدين بعد أن خرج داروين بفرضيته في تطور الإنسان والكائنات الأخرى في خلقها"[1].

من خلال هذا النص نستطيع أن نقول أن بداية ظهور مصطلح الثابت والمتغير يَبْتَدِأُ في هذه الفترة ثم تزايد ليؤثر أكثر على مفهومُ الدين -حيث ظهر في صورة حركات مناهضة للكنيسة وضرورة إصلاحها ، فظهرت البروتستانتية التي حاولت زحزحت الكاثوليكية المسيطرة على أوروبا ، وظهرت أقوال أن الرأسمالية ورائها هذه الحركة الجديدة[2] -كما ظهر تَغَيُّرٌ أيضا في مفهوم الدنيا من حيث المسارعة إلى التملك من حيث النزعتين الرأسمالية والاشتراكية.

وقبل أن أختم هذه المقدمة علينا أن نستنتج كما استنتج الباحثون قبلنا في أنَّ الإلحاد الذي وصل إليه الغربيون اليوم الذي هو انعكاس لظاهرة الغلو والتطرف في الحرية الدينية والدنيوية كان العامل الأول فيه هو الكنيسة ، قد يبدو هذا الكلام لأول وهلة غير منطقي لكن علينا التريث وقراءة النص الآتي : " أعظم خطأ يرتكبه المدافعون عن مبدأ معين أو عن ضرب من ضروب النشاط الروحي للإنسان هو أن يعتقد أن العلم مصدر خطر عليهم ويضعوا مبدأهم أو نشاطهم الروحي في خصومه مع العلم ، فعلت هذا الكنيسة الأوروبية في مطلع عصر النهضة فقام رجالها يحاربون العلم الوليد ويضطهدون رواده ولم يكن ذلك منهم إلا عن جهل بطبيعة العلم او طبيعة الدين أو كليهما معا وربما كان في بعض الأحيان خوفا على نفوذ او دفاعا عن مصالح يعتقدون أن أسلوب المعرفة الجديدة كفيل بتهديدها فماذا كانت النتيجة آخر الأمر ؟ ظل العلم يسير في طريقه بهدوء وثقة ويحرز الانتصار تلو الانتصار وتعاقب ظهور العلماء الأفذاذ الذين كان معظمهم أشخاصا مخلصين في عقائدهم الدينية ولم يكن أحد منهم يتصور أن الجهد الذي يبذله من أجل بسط سيطرة العقل على الطبيعة وتحقيق النفع لإخوته في الإنسانية يمكن أن يغضب أحدا لاسيما إذا كان من رجال الدين ، واضطرت الكنيسة الأوروبية آخر الأمر إلى التراجع

1- أثر العلمانية في التربية والتعليم (رسالة ماجستير)، محمد بن عبد العزيز السديس ،مرجع سابق، ص109.

2- آفاق الفلسفة ، محمد فؤاد زكريا ، مرجع سابق ، ص43 بتصرف.

أمام قوة الحقيقة التي لا يستطيع أن ينكرها عقل سليم ، ولكن تراجعها ربما كان قد أتى بعد فوات الأوان إذ أنَّ الكثيرين يعزون موجات الإلحاد التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الثامن عشر بوجه خاص إلى تلك الخصومة التي لم يكن لها داع والتي افتعلتها الكنيسة ضد العلم"[1].

إذن تضائل ما يسمى بالتراث عند العالم الأوروبي لتظهر حركة جديدة تخصصت في إعادة مفهوم الدين ليتلائم مع المعطيات الحضارية عندهم وهذه الحركة هي الحداثة ، ولأنَّ القوى الأوروبية كانت تتحكم في مستعمراتها من البلدان الإسلامية والتي كانت تتبع من غير قصد نظرية تبعية المغلوب للغالب فإن التأثر الاقتصادي والاجتماعي والمؤسساتي والسياسي أيضا لم يكن عظيما عظمة التأثر الديني فنشأ بعض من المنتسبين إلى البلدان الإسلامية والذين تأثروا بالحركة المناهضة للكنيسة ، كما تأثر إخوانهم بالحركة الرأسمالية والاشتراكية في المجال الاقتصادي ، وكما تأثر أضرابهم أيضا بالديمقراطية والقومية في الميدان السياسي ، ولكن الخطر كل الخطر في المتأثرون في المجال الديني ، فقد حاولوا وبكل جهد أن يلتمسوا نشر الأفكار – كما يزعمون- في إصلاح الفكر الإسلامي والذي لم يكن بمنأى عن محاولة إصلاحه عن طريق الإصلاحيين الذين درسناهم في الباب الثاني وكانوا يحاولون أن يُصْلِحُوا فهمَ المسلمين للإسلام ، لكن جاءت محاولات أخرى تَدَّعِي الإصلاح زَاحَمَتْ وتَدَخَّلَتْ بأساليب تبدوا في الظاهر علمية ولكن هدفها الرئيسي هو هدف الحداثة الغربية من حيث فَصْلِ الإنسان العربي عن القيم الإسلامية.

وفي هذا الباب سأحاول دراسة ثلاثة من المتأثرين بالحداثة والداعين إليها متلمسا الآثار المعرفية لكتبهم ودراساتهم وهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور.

تنبيه: يعتبر كثير من الباحثين أنَّ القراءات الحداثية لا تُعَدُّ داخلةً في علم التفسير وهذا صحيح تماما وذلك بسبب عدم إيمان هذه القراءات بالتراث أولا وعدم اعتمادها على وسائل وطرق التفسير ثانيا وتأتي دراستها في هذه الأطروحة على ثلاثة اعتبارات : الأول: كون هذه القراءات الحداثية جعلت "القرءان الكريم " موضوعا للدراسة ، الثاني: كونها جعلت " التفسير الموروث" موضوعا للنقد ، الثالث: كونها جعلت " استمداد التفسير من حديث ولغة وأصول فقه " موضوعا للدراسة والنقد .

---

[1]- التفكير العلمي ، محمد فؤاد زكرياء ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت- ص10.

المبحث الأول:

الآثار المعرفية لنتاج محمد أركون

المطلب الأول: شخصية محمد أركون.

المطلب الثاني: ماهية الوحي من المنظور الحداثي.

المطلب الثالث : من الوحي المنطوق إلى الوحي المكتوب.

CamScanner

المطلب الأول: ترجمة محمد أركون

تُعتبَر الترجمةُ للمعاصرين صعبةً إذا ما قُورنت بالترجمة للمتقدمين على الرغم من التطور الحاصل اليوم من حيث كثرة الرحلات والدخول على البلدان ، وكثرة الوسائل العصرية التي حفظت لنا سيرة شخصياتٍ معاصرة نراهم عيانًا ، ثم إن علم الترجمة قد تعرَّضَ لما تعرضت له كل العلوم الإنسانية من سقوط وانحدار ، فصار قلة الاهتمام بالعلم ككل من أبرز ملامح عالمنا الإسلامي اليوم،وفيم يلي سأحاول وضع ترجمة لمحمد أركون واقفا على أبرز المحطات التي شكَّلت شخصيته الفكرية .

الفرع الأول: الواقع السياسي والعلمي في فترة محمد أركون (1928-2010)

تُعدُّ بداية القرن العشرين مرحلة الذروة فيم يتعلق باستعمار البلدان الإسلامية أو بلدان العالم الثالث إجمالا ، كما يُعدُّ منتصف تلك الحقبة مرحلة فطنة نوعية لتلك البلدان من جهة توْقها للاستقلال والحرية ، وأمَّا أواخر القرن العشرين فتُعَدُّ مرحلة بناء وتشييد لمعالم الدولة عند الذين نالوا استقلالهم بعد أن حقَّقُوه بدفع ثمن باهض ماديا وبشريا وماليا.

وتعتبر الدول الأوروبية فيم يتعلق بالمرحلة الزمنية الأولى الأكثر احتياجا للأراضي الإسلامية فبريطانيا دخلت على ماليزيا وشبه جزيرة الهند وسواحل الخليج العربي ومصر والسودان ونيجيريا وغانا وغيرها ، وأما الاستعمار الفرنسي فضرب في قلب المغرب الكبير الجزائر تونس والمغرب وموريتانيا وغيرها ولانسى إيطاليا واستهدافها لليبيا وجزء من الصومال و إريتريا ، فهذه الدول الثلاث هي التي لعبتْ دورا حاسما في تغيير هويات مستعمراتها[1] .

وفي منتصف القرن العشرين كما أسْلفْنا بلغت ذروة الحركات التحررية أوْجها ، فتحرَّر المغرب الكبير من الاستعمار الفرنسي ، وخرجت إيطاليا من ليبيا ، وتركت بريطانيا مستعمراتها ، وكان من نتائج تلك الحقبة الضعف المادي والبشري والعلمي الذي ألجأ بعض الدول المستعمَرة إلى الاستعانة بمن استعمروها لإصلاح ما يمكن إصلاحه ، ولمْ تعرف الدول الإسلامية بالتحديد وجْهتها بعد خروج الاستعمار لأنَّهم بعد المسخ في الهوية لم تكن لهم نظرة عن الحياة المدنية إلا ما تعلَّموه من الغرب وحضارته ، هذا العلم الموروث من طرف الغرب هو الذي أثَّر على بناء الدول بعد الاستعمار.

1- حاضر العالم الإسلامي ،جميل عبد الله المصري، مرجع سابق ، ص81-82بتصرف.

وحينما أكتب هذا أكاد أجزم نوعا ما بتحقق ما كان يقوله عبد الرحمان الكواكبي الذي كان مُعْجَبًا بالحياة الغربية إلى حدٍّ ما ، بل ومبرِّر للتبعية لها بشكل غريب فيقول :

" وتقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين والميدان الذي قلَّ في البشر من لا يجول فيه على فيل من الفكر أو على جمل من الجهل أو على فرس من الفراسة أو على حمار من الحمق ، حتى جاء الزمن الأخير فحال فيه إنسان الغرب جولة المغوار المتمطي في التدقيق مراكب البخار ، فقرر قواعد أساسية في هذا الباب تظافر عليها العقل والتجريب وحصحص فيها الحق اليقين فصارت تُعَدُّ من المقررات الإجماعية عند الأمم المترقية"[1].

وإذا أُضيف إلى ذلك ما كان يقوله ابن خلدون من الناحية النفسية في اتباع المغلوب للغالب صار ذاك الإتباع لا مفر منه عند شعوبٍ لا أقول فَقَدَتْ بوصلتها العلمية بل تَشَوَّهَتْ واتخذت بوصلةً تَظُنُّها علمية ، يقول ابن خلدون رحمه الله :" النفس تعتقد الكمال في من غَلَبها وانقادت إليه إمَّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تُغَالِط به من أنَّ انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب ، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب ، وتشبهت به وذلك هو الاقتداء ، أو لما تراه من أنَّ غَلَب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه ...بل وفي سائر أحواله"[2].

وهذا الذي حدث أثَّر على الواقع العلمي أيضا لأنَّ التيار العربي الضعيف آنذاك لا يزال لم يخرج من فكرة القومية التي أهلكت العرب ولم تنهض بهم ، وكان لا يزال معظم أهله مولعين بهذه الفكرة فسلاحهم الضعيف لم يكن أبدا ليقاوم هوية الغرب المؤسسة على التخطيط والدراسة إضافة إلى خاصيتها في التحديد والنقد اليومي مما يجعلها تكتشف الأخطاء وتسارع في تصويبها .

فكان أول اصطدام بعد استقلال تلك الشعوب اصطداما لغويا بين اللغة العربية ولغة المستعمر الفرنسية أو الانجليزية ، ولكن لأن حاملي اللغة العربية لم يكونوا في المستوى المطلوب ، فقد حيَّم على

---

[1] - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، عبد الرحمان الكواكبي ، تقديم ، مجدي سعيد ، ط(2010) ،مكتبة الاسكندرية –مصر- ص170.

[2] - مقدمة ابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 283بتصرف يسير.

ذاك الاصطدام نبرة العداء ، فمعاداة لغة باسم لغة أخرى ضعف في الدين لأن اختلاف اللغات من دلائل التوحيد [1] .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل دخل تيارنا العربي في قضية هي أصعب من الأولى وأشد وأمرّ وهي الاصطدام بين الحكم الإسلامي والحكم الغربي ، ولم يكن له أن يخوض في هذه القضية الكبيرة لأنَّ كبار مفكريه كعبد الرحمان الكواكبي ومحمد عبده[2] لم يضبطوا الفكرة بعد ولم تنضج مع الأسف في أذهانهم حتى ، ويَحضُر العداء مرة أخرى ولكن بشكل قوي وبنتائج دموية أكثر ، فاستنزفت الدماء بيد المسلمين بعضهم في بعض ، وسُلِبَت الخيرات بيدهم وخرّبوا بيوتهم بأيديهم ولم ينجحوا في إقامة ما أرادوا بل ابتعدوا ابتعادا كبيرا عن العلم وراحت أجيال بعدهم في حمأة التخلف والحرمان.

تحت هذا الوضع السياسي والعلمي نشأ منه وتَولَّدَ عنه طائفة رأت الواقع العربي والواقع الغربي فحاولت أن تجد مخرجا علميا وتفسيرا منطقيا للقضايا الإسلامية وبالأخص عناصر الهوية الإسلامية فإلى أين وصلت في مسعاها ؟

الفرع الثاني: محمد أركون النشأة والسيرة الثقافية

ولد محمد أركون في العام 1928م في بلدة تاويرت ميمون آيت يني بمنطقة القبائل وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بعين تموشنت حيث درس في مدرستها الابتدائية ، وأكمل دراسته الثانوية في مدينة وهران ، ثم ابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة بجامعة الجزائر وأتمها بعد ذلك في جامعة السوربون في باريس ، وبدأ من بعدها على الفور التدريس في فرنسا ، وهو مزدوج الثقافة متعدد اللغات يجيد الفرنسية والعربية والانجليزية والأمازيغية ويحاضر بها جميعا[3].

من خلال هذه الجُمَل القصيرة نستطيع نوعا ما أن نقدم تحليلا لشخصية محمد أركون ، فالحقبة الزمنية التي ولد فيها هي حقبة الاستعمار وكانت الجزائر في أوجّ ضُعفها آنذاك إنْ من جهة الهوية أو من جهة السياسة ، هذا الضعف ينال من شخصية الجزائريين أيضا الذين ربما قد يتسلل لديهم فكرة مقارنة أنفسهم بالفرنسيين وهذا ما تسلّل لفكر الطفل آنذاك محمد أركون حيث يقول : " عندما أقول إن

---

[1] - ينظر في هذا تفسير ابن كثير لقوله تعالى (ومِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّمواتِ والأَرْضِ واخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ) ، تفسير القرءان العظيم ، ابن كثير ،ت: سامي بن محمد ، دار طيبة ، ط2 (1999)، ج6 ص309.

[2] - قد ذكرت فيم سبق في الفصل الخاص بمحمد عبده شيئا من بداياته في كيفية الإصلاح.

[3] - نقلا من رسالة النص القرءاني وآليات الفهم المعاصر ، حمادي هواري ، رسالة دكتوراة ، جامعة وهران ، السنة الجامعية:2012-2013، ص141.

أصولي الاجتماعية متواضعة فأنا لا أفي تماما بالحقيقة أذكر رعيّي اليومي في مواجهة سخرية أصدقائي الجارحة وهم يتسللون بالإشارة إلى عنقي الأحمر من لسع البق والبراغيث فقد كنت أنام على حصير من الحلف تعشش فيه هذه الحشرات الصغيرة وللحد من تكاثر القمل كان على أن أحلق رأسي كل أسبوع وكم كانت الغيرة تملؤني عندما أرى رفاقي الفرنسيين وشعرهم الأشقر"[1].

إنَّ الشعور بالنقص تجاه الآخر والنشأة الاجتماعية المزرية لم تكن أبدا حالة خاصة بأركون بل غالب الجزائريون فيها سواء ، بل لا تزال إلى يومنا هذا طابعا عاما لدى شعبنا في عز الاستقلال فماذا لنا أن نقول عن طفل صغير يكبر بلا منطلق وبلا بلد ولا يعي من مفهوم الحياة إلا مايراه من أبناء فرنسا في عز الاستعمار.

كثيرا ماتؤثر العوامل النفسية في شخصية الرجال وتَزُجُّ بهم في تيارات قد لا يفهمون مآلاتها فضلا عن أن يخرجوا منها وهذا الأمر ينطبق تمام على المترجَم له هاهنا ، بدأت رغبة المنافسة لحياة الفرنسيين منذ الصغر تلك المنافسة التي تقتضي أن يكون في مقاعد الدراسة حيث هم يتلقى برامجهم ويتكلم لغتهم وينافسهم فيها .

وهذه أول نتيجة صار إليها أركون في سيرته الأولى إذ أنَّ المناهج الأوروبية كانت قائمة على رفض المسلمات من جهة وعلى رفض التفسير الكهنوتي وفصله عن الحياة المدنية ، وهي نتيجة ما آلت إليه أوروبا في صراعها مع الكنيسة ، ثم بعد ذلك أُنشِئَت شعوب أوروبا ومستعمراتها على هذا الفكر[2].

بعد أن صار أستاذا تملكته آفاق الاتساع والنظر في حال البلدان الإسلامية عموما وصار له فكر تاريخي في حركة العقل الإسلامي من عصره المزدهر في القرن الرابع ، وما وصل إليه من انحطاط في القرن الذي هو فيه ، وكان خير معبر عن هذه الفكرة كتابه المسمى :"نزعة الأنسنة في الفكر العربي"[3] وهو يعني بالأنسنة كما سيأتي دراسة القرءان الكريم في ضوء العلوم الإنسانية .

وإضافة إلى حصوله على درجة الدكتوراة من جامعة السوربون بباريس في العام 1968م،عمل باحثا مرافقا في برلين عام 1978-1986 ، ومنذ عام 1993 شَغِل منصب عضو مجلس إدارة

---

[1]- المرجع نفسه ، ص141.

[2]- انظر مثلا ما يقوله عن العلمنة التي وصف بها نفسه أيام كان أستاذا في الجامعة في كتاب العلمنة والدين ، محمد أركون ، دار الساقي –بيروت- ط3(1996)،ص9.

[3]- طبع الكتاب تحت اسم ""الفكر العربي" ، ترجمة عادل العوّا ،ط3(1985)، منشورات عويدات – باريس-.

معاهد الدراسات الإسلامية في لندن وبعد خروجه إلى التقاعد قام بعدة نشاطات في مختلف جامعات أوروبا وأمريكا وآسيا يكتب ويحاور ويراقب تطورات الفكر والعقل الإسلاميين منذ القرن الرابع الهجري ولم تكن دراسته مختصة بالفكر الإسلامي وحسب بل تعدّاه إلى الفكر الغربي والفلسفي عموما[1].

والحق يقال أنّ أستاذا مثله في فرنسا خاصة وعُضويته في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن أثّر عليه –سلبا– في رسم صورة عن الإسلام وبخاصة أنّ الغربيين لديهم نظرة سلبية عن الإسلام في كتاباتهم وتحليلاتهم وهذا ما يجعل القرارات السياسية بعد ذلك تعتمد على مُخرَجات تلك الدراسات والتحليلات ، بينما يبقى التيار العربي مع الأسف داخل البلدان الإسلامية معزولا لغويا وفكريا عن مزاحمة تلك الدراسات والردّ عليها وليس له من عذر إلا أنه منشغل بعضه ببعض داخليا وهو مزلق يصعب الخروج منه[2].

الفرع الثالث:الأعمال العلمية والمؤلفات ـ وفاته

أولا::قد سبق أن طَرحْتُ في ثنايا سيرته الذاتية بعضا من أعماله وأستاذيته في بعض الجامعات وكذا عضويته في بعض المعاهد الأوروبية إضافة إلى محاضراته في البلدان المختلفة أوروبيا وإفريقيا وصَلَت أبحاثه إلى أمريكا وآسيا ، وتُعدُّ بداياته مع مؤلفه المشهور وهي أطروحة دكتوراة " نزعة الأنسنة في الفكر العربي الاسلامي في القرون الرابع الهجري التوحيدي وابن مسكويه انموذجا" وبعد ذلك تلتها عدة من المؤلفات من أبرزها:

1 – الفكر الإسلامي: قراءة علمية.

2– الإسلام: الأخلاق والسياسة.

3– الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد.

---

[1] – مأخوذة من ترجمة محمد عرب في مقدمته لكتاب الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، محمد أركون ، ترجمة محمد عرب ط(2010) ، دار الطليعة –بيروت– ص7–8بتصرف.

[2] – وهذا الأمر ينبغي مواجهته وليس تفاديه ، إذ أن الخلاف الداخلي بين أبناء الأمة الواحدة أو البلد الواحد لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يُتجاهل كما يدعو إلى ذلك مشايخ الطرقية ، ولا يمكن من جهة أخرى أن يُجمع بين تلك الخلافات كما يدعو إليه مشايخ الإسلام السياسي ، بل الحل هو الرجوع إلى معيار علمي نفي لا يختلف في تلاوته أو حجيته اثنان وهو المنطلق لتفسير وإيضاح كثير من المسائل إنْ في جانب الاعتقاد أو في جانب التشريع الفقهي أو في جانب الحكم السياسي ، ولن نجد معيارا أحسن من العودة إلى اتباع المنهج والطريق الذي جعل جزائي مدرسة النبوة وهم الصحابة لا يختلفون ، فمقتفي آثارهم.

4- العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب.

5- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

6- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر.

7- الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

8- قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم.

9- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي.

10- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر.

11- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.[1]

ثانيا: وفاته

توفي محمد أركون في العام 2010 مخلفا وراءه تراثا أكاديميا حاول فيه تشخيص الأوضاع الإسلامية والعربية الراهنة وجدير بالذكر أن هذا التراث قد لاقى قبولا عند التيار الغربي أكثر من قبوله لدى التيار العربي ، إذ أن التيار الأول غلب على نظره في الكتب بشكل عام جانب الاستفادة الفكرية الممزوجة برفض المسلمات مطلقا ، وأما التيار الثاني فقد غلب على نظره في الكتب بشكل عام جانب المحاكمة العقدية الممزوجة بالتقديس للتراث بشكل مطلق ، وبين هذا وذاك سحال ينبغي النظر فيه وهو ضبط مفهوم المسلمات من جهة ومن جهة أخرى ضبط الشخصية العلمية عن الانسياق وراء الأحكام بلا رزانة وتؤدة مما قد يُدْني من قيمة أي بحث علمي ويُعلي من شأن مقولة : "الحُكْمُ على الكتاب من ظاهره".

الفرع الرابع: نظرة عامة لفكر محمد أركون

من خلال قراءاتي المتواضعة لبعض من كُتُبِ محمد أركون أجدُ أنَّ أكْبَرَ ما يُمَيِّز فكره هو نقد النُظُم الفكرية المنتشرة لدى عامة الشعوب الإسلامية ، هذه النُظُم التي تريد أن تحافظ على نفسها

[1] - عناوين هذه المؤلفات أخذتها من موقع الويكيبيديا على شبكة الأنترنت.

بإضفاء جانب القداسة على نفسها من جهة وبالتالي النجاة من المسائلة الفكرية التي يفرضها تطور العلوم الإنسانية اليوم .

وفي تقييمه للكتب التي تبحث الإسلام المنشورة عند العرب وعند الغرب ، يرى أن الكتب التي تنال شهرة في الأوساط الإسلامية هي تلك التي تمتاز بالهجوم على الغرب والتبرير والتبجيل لتراثها بينما ينتشر لدى الغربيين الكتب التي تصوّر الإسلام بصورة العنف وأنّ فيه هلوسات وغيرها يقول في هذا الصدد مايلي:

" لماذا تَحظى الكتب التي تستخدم كل أساليب التبرير والتبجيل الدفاعي والهجومي بنجاح ساحق في أوساط المسلمين ، ولماذا تحظى الكتب التي تعزُو للإسلام كل أنواع الخلط والأغلاط والهلوسات والعنف العائد إلى فئات اجتماعية محددة دون غيرها بنجاح إعلامي مماثل في الغرب ، هكذا نرى كيف أن كلا النجاحين يتضامنان ويتواطئان في ممارسة عملية التلاعب الإيديولوجي ، ثم ينبغي أن أَطرح السؤال المعاكس التالي : لماذا تمر الدراسات العلمية والنقدية النادرة عن الإسلام دون أن يَشعُر بها أحد أو دون أن تحظى بأي صدى لدى كلا الجمهورين الأوروبي والعربي الإسلامي"[1] .

والحقيقة أنّ السؤال الثالث هو الذي دارت عليه جُلُّ مؤلفات محمد أركون ، فهو ليس ممَّن يدرس الإسلام بطريقة التبجيل والتبرير لما يفعله المسلمون تحت لوائه ، وفي الوقت نفسه ليس ممن يدرسه بطريقة الاتهام ونسب العنف إليه –طبعا هذا بحسب دعواه– بل أراد أن يدرسه موضوعيا في إطار تاريخي يستهدف أثر ما يحمله العقل من علم إنساني على سلوكيات صاحبه ، ففي كتبه كان يستهدف العقل كونه مستودع للعلوم الإنسانية ، وهذا المعنى موجود فيم أسماه ب" الاسلاميات التطبيقية" .

يقول عن كتاباته في الإسلام ما نصُّه :" إن كتاباتي عن الإسلام قد تراوحت باستمرار بين التحري التقني والمناقشات المنهجية والنظرية من جهة ، وبين الحرص على التوصل إلى الجمهور العريض الواسع للمسلمين وغير المسلمين من جهة أخرى ، وكلُّ ذلك بهدف المساعدة على فهم دين وفكر وثقافة هذه المجتمعات الحاضرة جدا وغالبا في واجهة الأحداث الراهنة منذ ثلاثين عاما ، ولكني لم أستطع أبدا على الرغم من كل ذلك أن أستخدم لغة شفافة تماما أو واضحة كليا أو مفهومة مباشرة من قبل كل القراء من دون أن تُواجَه بالرفض من قبل البحاثة الاختصاصيين بصفتها تبسيطية جدا أو سطحية وهنا يكمن رهان ما دعوته بالإسلاميات التطبيقية ومخاطرها فهذا العلم الذي دشنته قبل بضع

[1]- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ،المؤسسة الوطني للكتاب لاقوميك،-الجزائر - ص33-34.

سنوات يهدف على قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية "[1].

فمن خلال كلامه الأخير يتضح نوعا ما أنه يريد أن يَدْرُس الإسلام من حيث ما يَظْهَر على المسلمين من خطاباتهم أو سلوكاتهم ، ولكن لم ينتبه أركون أنَّ تلك المظاهر التي هي خاطئة تعود بالأساس إلى فهمهم الخاطئ للإسلام وليس إلى الإسلام كدين ، وإذا أراد باحث ما أن ينقد تلك الخطابات لزاما عليه أن يعود بالنقد على مصدرها وهو "طريقة فهم الإسلام" والبحث عن "أحسن طرق الفهم" وهذا ما لم يفعله أركون وهو أيضا من أكبر المزالق التي يقع فيها الباحثون الغربيون.

وَيُعَدُّ ما أَنْشَئَهُ مما أسماه " الدراسات التطبيقية" وسيلة عملية لنظرية " الأنسنة " في الفكر العربي والإسلامي وإن كان مصطلح الأنسنة قد طُرِح قبل أركون ولكن على يد باحثين غربيين ، ومفهوم الأنسنة المقصود به هو تلك المعارف التي تَوَصَّل إليها الإنسان سواءا في الدين أو غيره ومحاولة نقدها وتمحيصها يقول في هذا الصدد :" ففي بغداد وأصفهان وشيراز ودمشق والقاهرة والقيروان والمهدية وفاس وقرطبة كان كل المثقفين والكتاب ورجال العلم يستخدمون اللغة العربية لنشر فكر ومعرفة يتجاوزان بشكل واسع حدود ما أطلق عليه اسم " العلوم الدينية" التي ينظر إليها في مقابل العلوم الدنيوية المسماة عقلانية أو بالتعبير الإسلامي التقليدي " العلوم النقلية الدينية" في مقابل " العلوم العقلية" التي يسميها المعارضون " العلوم الدخيلة" "[2].

يقول أيضا :" فالجميع إيرانيون وأتراك وبربر وأكراد وأقباط وأندلسيون وهنود ومسيحيون وزرادشتيون ومانويون كلهم يكتبون باللغة العربية لكي يندرجوا في جماعة العلماء وكذلك نجد لاهوتا يهوديا ومسيحيا مكتوبا باللغة ويدلّل على ذلك مثال ابن ميمون الشهير تماما كما هي الحال بالنسبة إلى اللاهوت الإسلامي ، وفي مجالي الفلسفة والعلوم تبدو الوحدة أكثر شمولا أو بمعنى أصح تبدو كتابات اللاهوت الثلاث أقل اختلافا ولا يقتصر ذلك على استعمال العربية بل يمتد إلى أدوات التفكير ونظام المفاهيم وآفاق المعنى كذلك وهكذا كان مفهوم الأنسنة العربية يفرض نفسه داخل هذا المنظور اللغوي والمفاهيمي "[3].

---

[1]- الفكر الإسلامي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص31-32.

[2]- الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص36.

[3]- الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 32.

أحببْتُ هنا أنْ أُوضّحَ مفهوم الأنسنة حتى يتضح معناه قبل الخوض في آثار هذا المفهوم على نظرة أركون للقرءان وما صَاحَبَهَا من نتائج معرفية.

إذن فمن خلال ماسبق نجد أنَّ فكر أركون محكوم بثلاث أفكار تدور حولها معظم جهوده وهي:

1- التفكير النقدي للتراث العربي والإسلامي.

2- الإسلاميات التطبيقية التي تُحَلِّل الإسلام من منظور الخطابات الإسلامية الموجودة اليوم.

3- الأنسنة التي تُعْنَى باستعمال العلوم الإنسانية من علم اجتماع وأنتروبولوجيا وغيرها من أجل فهم سياق الخطاب الإسلامي.

وسيأتي في المطلبين المواليين مزيد تفصيل للآثار المعرفية التي نَتَجَتْ عن التشبع بهذه الأفكار وأثرها على القرءان الكريم وتفسيره ، وينبغي أيضا التنبيه أن أركون قد خاض خوضا عميقا في العلمنة حيث وصل إلى مفهوم علمي لها يتركز على فصل الوحي عن مضمون الدراسات الشرعية وإبداله بمضامين الدراسات التاريخية والاجتماعية وهو مفهوم خطير جدا والله أعلم.

CamScanner

المطلب الثاني: ماهية الوحي من منظور حداثي

يُعَدُّ مبحث الوحي من مباحث علوم القرءان حيث نجد فيها أبوابا خاصة بدءا من علم النزول وعلم كيفيته وأسبابه،ثم الكلامُ عن جمعه وحفظه،وصولا إلى وجوه مخاطباته وأساليبه،والأقسام الأولى لها صلة بالعقيدة حيث يجب أن نحترز من آراء المعتزلة والأشاعرة ،والقسم الخاص بجمع القرءان ينبغي أن نكون فيه على دراية بتاريخ كتابته،وأمّا أبواب المخاطبات والأساليب فلها صلة بعلم اللغة العام وهنا نجد نظرية الإعجاز القرءاني ونظرية المجاز والحقيقة، وكل هذه المباحث مهمة لفهم ماهية الوحي،وفي هذا المطلب سنرى منظوره عند محمد أركون وهو المتشبع بالعلوم الغربية كحلفية مؤثّرة في بحوثه الأكاديمية.

الفرع الاول: قول المعتزلة مدخل أركون في فهمه للوحي القرءاني:

أولا: تعتبر مسألة خلق القرءان[1] من المسائل التي نالت رواجا جدليا في وقت ما من التاريخ الإسلامي ، وشهدت ساحتها بروز فوارق علمية ومن ثمّ إيديولوجية بين أهل السنة والمعتزلة ، لكن الذي يثير التساؤل هنا لماذا نجد الحداثيين المعاصرين يشحنون كتبهم بذكر مقالة المعتزلة ؟ وللجواب عن هذا أسرد للقارئ كلام أركون بنصه ونستهدفه بالتحليل الموضوعي لمعرفة النتائج المعرفية المتوصل إليها من خلال مقالة المعتزلة:

يقول أركون: " قد خاض المسلمون في ما بينهم مناقشات حامية حوله – أي الوحي- عندما حاول مذهب المعتزلة أن يفرض رسميا تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرءان هو كلام الله المخلوق وكان أول مذهب يبتدئ القول بذلك وينظر له ....لكن ينبغي الاعتراف لأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة"[2].

يقول في موضع آخر يُبيّن فيه ما الذي يكمُن في نظرية المعتزلة : " أما التمييز بين القرءان الكريم والظاهرة القرءانية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرءانية

1- انظر قول أهل السنة وقول المعتزلة وتحرير الخلاف بينهما في شرح العقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز الحنفي ، مصدر سابق ص168-188.

2- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ترجمة:هاشم صالح ،ط2(2005) ، دار الطليعة بيروت- لبنان- ص11 بتصرف.

كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية ، ومن المعلوم أنّ القائلين بخلق القرءان من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تُفرض المقدّمات العقدية على البحث العلمي "[1].

من خلال هذا العرض البسيط يلوح لنا نوعا ما الجواب عن السؤال المطروح آنفا ، فمسألة خلق القرءان تُمكّن رُوّاد الحداثة من الفكاك من جانب التقديس من جهة ، ومن جهة أخرى تمكنهم من دراسة القرءان الدراسة اللغوية لأنّ طبيعته اللغوية تقتضي من الباحث أن يُطبّق عليه مناهج اللسانيات المعاصرة.

وهنا يلوح لنا أيضا أنّ الحداثة التي تَبنّتْ منهج النقد وحرية التفكير في الموضوعات العلمية يساعدها قول المعتزلة كثيرا في هذا الباب ، ويُوصلُها إلى دراسة القرءان كما يَدرُسُون المخلوقات الأخرى في نشأتها وطبيعتها وتفاعلها مع غيرها .

ثانيا: من هذا المنطلق الاعتزالي وصل محمد أركون إلى نتيجة خطيرة فتراه يقول : " ينبغي أن أوضّح للقارئ ما الذي سأفعله الآن بالضبط أنا أخرج الآن أو أتخلّص من نظام فكري قديم من غير أن أبالي بانعكاسات ذلك على ديني وتضامناتي التاريخية والثقافية مع طائفتي الإسلامية ، ولكني أعرف أنّ جميع الطوائف الدينية الأخرى من يهودية ومسيحية معنية تماما وبالدرجة نفسها بالمسائل النظرية التي أثيرُها الآن في ما يخص مفهوم الوحي ، فهذه المسائل تُشكّل تحديا أو ربما استفزازا للجميع ، أقول ذلك ونحن نعلم أن مفهوم الوحي قد بُسّط وضُيّق وحُطّ من قدره ثمّ أخيرا هُجر من قبل العقل المستنير وتُرك ل "مسيري أمور التقديس" أي لرجال الدين في كل طائفة أو ملة ، ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية الثنوية الحرفية الجوهرانية أو الفيلولوجية التاريخوية الوضعية العلموية ، إلى إطار آخر مختلف تماما وأوسع بكثير ، إنني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقّد جدا والذي لم يُفكّك بعد أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إخبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي"[2].

من خلال هذا الكلام يبدو لنا أنّ أركون سيقوم بطرح إشكاليات على الوحي لأنّ مفهوم أشكلة الوحي تعني : جعْلُ الشيء مُشْكلاً ، وسنرى أين يدخل الإشكال في مفهوم الوحي عند أركون من

1- الفكر العربي ، محمد أركون ، ت: عادل العوا ، مصدر سابق)،ص19.

2- القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص27-28.

جهة ومن جهة أخرى نحاول أن نُقدّم تقييما لما سماه أركون بالمشكِل أي : هل الإشكالات التي يطرحها تُعَدُّ فعلا إشكالات أو لا ؟ ثم إذا كانت إشكالات فكيف نجيب عنها ؟ فأقول :

الفرع الثاني : نقد إشكالات محمد أركون

أولا: يقول محمد أركون :" إن علم الأديان السائد اليوم يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتيولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم ، ويحاول أن يفهم وظائفها الإيديولوجية والنفسية ثم محدوديتها أو عدم مطابقتها وصحتها من الناحيتين المعنوية والأنتروبولوجية ، ولا نملك المكان الكافي هنا للقيام بكل هذه التحليلات المطولة وتلك الإيضاحات سوف أكتفي إذن بالتأكيد على الخطوط العريضة للبحث الجديد المطلوب ، وهذا البحث فيما يحاول تَجنُّب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة يجعل ممكنا فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية"[1].

يَعْتَبِرُ أركون من خلال هذا الكلام والذي سبق أنَّ الذين حَدَّدُوا مفهوم الوحي والذين عَرَّفُوه غَلَّفُوهُ بجانبٍ تقديسي من جهة ، وجانب دوغمائي أي لا يقبل النقاش ، كل هذا عائق عند أركون حتى يُدْرَسَ القرءان الدراسة اللغوية والثقافية في المناخ الذي وُجِد فيه القرءان .

والسؤال المطروح: هل تقديسنا للوحي يمنعنا من دراسته من حيث صفته اللغوية أو لا ؟

حتى أجيب عن هذا السؤال أسوق للقارئ نصًّا تعريفيا للقرءان مما اشتُهر عند الدارسين وهو أن " القرءان كلام الله عز وجل الموحى به إلى محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ العربي المتعبد بتلاوته المنقول إلينا بالتواتر المعجز بلفظه ومعناه"[2].

من خلال هذا التعريف البسيط يتضح لنا أنَّ الجانب التقديسي في التعريف لا ينفي ولا يتنافى مع الجانب اللغوي للقرءان الكريم ، فإثبات لغوية القرءان الكريم وأنه منزل بلسان عربي ويُفهَم باللسان العربي أيضا لا يُعدُّ إشكالا في التعريف أو التحديد كما يقول أركون.

انظر كيف يفهم الطبري لغوية القرءان ومكانته المقدسة معا : " وإذا كان لسان محمد صلى الله عليه وسلم عربيا فبيِّنٌ أنَّ القرءان عربي وبذلك أيضا نطق محكم تنزيل ربنا فقال جل ذكره ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢ ﴾ يوسف [2] وقال : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ

---

[1]- الفكر الإسلامي ، محمد أركون ، مصدر سابق ،ص74.

[2]- بحوث منهجية في علوم القرءان ، موسى إبراهيم الإبراهيم ، ط2(1996) ،دار عمار-عمان- ص14.

﴿ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ الشعراء [192-195]

وإذا كانت واضحة صحَّةُ ما قلنا بما عليه استشهدنا من الشواهد ودلَّلنا عليه من الدلائل فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لمعاني كلام العرب موافقة ، وظاهرُه لظاهر كلامها ملائما وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فَضَلَ بها سائرَ الكلام والبيانِ بما قد تقدم وصفناه"[1].

فانظر كيف لايَضِيقُ صدرُه بين الإقرار بعربية القرءان من جهة وبالإقرار بدرجة البيان التي فاقت بيان العرب واستحقَّت تلك الدرجة صفة الإعجاز والتقديس ، فالواجب أن نعي أن معاملة القرءان من جهة لغته كقاعدة عامة أو كمبدأ لا ينفي تقديسنا له وإن ضاقت صدور أهل الحداثة بذلك.

لكن ينبغي أن نقول أن علماء القرءان وإن أقرُّوا بلغوية القرءان وطبقوا في فهمه بعض القواعد اللغوية وجعلوا تفسيره باللغة يحظى بثالث المراتب عندهم[2] -بعد تفسيره بالقرءان والآثار – لم يتجاوزوا حدودَهم مُغَالِين ومتجاوزين اللغة العربية على خلاف محمد أركون الذي أدَّت به المبالغة في معاملة القرءان لغويا في إطلاق بعض الأوصاف التي يطلقها علماء اللسانيات على النصوص الأدبية ، فلسنا ممن ينفي لغوية القرءان بشكل ساذج ولسنا ممن يجعله في نفس مستوى لغة العرب من جهة البيان ويُعَدُّ كلام الطبري المعتدل آنفا خيرَ مثال يُحتذَى به ويُقتدَى في هذا الشأن.

ثانيا: تُعدُّ البنية النحوية المطرِّدة باستمرار في القرءان الكريم من الظواهر التي أثارت فكر محمد أركون ، والتراكيب النحوية خاض فيه هذا المفكِّر إلى درجة يصعب نوعا ما اكتشاف ما يعنيه وإليك نماذج من أقواله :

يقول : " إن سورة العلق نفسها توحي لنا بالموضوعات الكبرى للوحي ولكيفية التركيبة اللغوية والتمفصل اللغوي لخطابه ، فالله يبتدئ وكأنَّه الذات الفاعلة الأساسية فهو الذي يُنظِّم نحويا وبلاغيا ومعنويا الخطاب كله ، ولكن يوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان في الساحة الأول : هو النبي الذي وُجِّه إليه الأمر ، والثاني هو الإنسان الذي يمثِّل الهدف النهائي والمخاطَب الأخير الذي وُجِّهت إليه

---

[1]- مقدمة تفسير الطبري ، ابن جرير الطبري ،ت: بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة –بيروت-،ط1(1994)،ج1 ص31-32.

[2]- ذكر الزركشي أنَّ مآخذ التفسير كثيرة وامهاتها أربعة وهي : النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الأخذ بقول الصحابي الاخذ بمطلق اللغة ، التَّفْسِيرُ بِالْمُقْتَضَى مِنْ مَعْنَى الْكَلَامِ وَالْمُقْتَضَبِ مِنْ قُوَّةِ الشَّرْعِ (البرهان ، الزركشي ، مرجع سابق ، ص156 بتصرف)

المبادرات أو الأوامر والوصايا المعبر عنها في القرءان بواسطة العديد من الأفعال ، إنَّ البنية النحوية أو القواعدية للسورة تدل على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية أي بين "نحن" لك أو خاصتك (محمد) "أنت" (أي المؤمنين) "هم" (أي الناس) أو "هو" (أي الإنسان) ، إنَّ شبكة الضمائر هذه والعلاقات الكائنة بينها تؤسّس الفضاء الأساسي المتواصل والمنتظم للتواصل والمعنى في كل الخطاب القرءاني من أوله إلى آخره"[1].

قد أسلفت فيم سبق أن الغلو في وصف القرءان بالظاهرة اللغوية تجعلنا أمام بعض الكلمات التي لا تُطلَق على القرءان ولا تفيد البحث العلمي شيئا في إطلاقها كمثل قوله : لاعبان اثنان ، ولكن هذا الوصف ليس عبثا عند أركون بل أراد أن يستعمله في مستويين وهما المستوى المجازي والمستوى السيميائي وسيأتي الكلام على كل من منهما.

الفرع الثالث : مناقشة المستويين المجازي والسيميائي

أولا:المستوى المجازي:

1- يقول محمد أركون :"أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله ، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرءان على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي ، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يُفسّر القرءان ، ومن المعلوم أن الناقد نورثوب فراي[2] كان قد درسها بالنسبة للتوراة والأناجيل باعتبارها تمثل الرمز الكبير (أو القانون الكبير أو الشيفرة الرمزية الكبرى) ...فكيف يمكن أن نقرر ما هي الجمل أو الكلمات المجازية في هذه الآيات وما هي تلك التي ينبغي أن نأخذها بحرفيتها ....ويمكن القول بهذا الصدد إنَّ الأعمال الهائلة لابن عربي تمثّل مدونة مستقلة بذاتها مع الإلاهي وهي تُبيّن لنا مدى إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرءاني كما كان قد تلقاه خيال خلاق كخيال ابن عربي"[3].

---

[1]- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص31.

[2]- نورثروب فراي باحث كندي في الأدب ولد سنة 1912 درس الأدب واللاهوت والفلسفة واللغة وأعطي ميدالية "لورن بيرس" من الجمعية الملكية الكندية ، من مؤلفاته " تشريح النقد" و" الشيفرة الكبرى" توفي عام 1991) (الخيال الأدبي ، نورثروب فراي ، ترجمة: حنا عبود ، منشورات وزارة الثقافة –سوريا- ص 5 بتصرف)

[3]- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص32-33 بتصرف.

هذا الكلام ورد في كلامه عن سورة العلق حيث ذُكِرت فيها بعض الكلمات كالقلم والناصية وماهية تفسيرهما وقد أشاد بالطريقة الصوفيه في الفهم الواسع والذي يُعَدُّ نتيجة لخيالهم الواسع ، وإلا فالأصل أن القرءان لا يجوز تطبيق أو إسقاط التخيلات والكُشُوفُ الصوفية عليه.

من جملة الملاحظات التي أَبدَأُ بها هو ما يسمِّيه أركون بالتفسير الأورثوذكسي وهو يعني به ذاك التفسير القائم على أساس معرفة الحق من الباطل ، لأن الأورثودكس في المسيحية اشتقت من الرأي المستقيم[1] ، وهذا الإطلاق هنا يدل على مدى التعمق السلبي لأركون في النقد بحيث استعمل هذه الكلمة الدخيلة على التراث الإسلامي وكان بإمكانه أن يقول التفسير المورروث أو غيرها من الكلمات ولكن إذا عُرِف السبب بَطُل العجب فتأثُّره بالفلاسفة جعله يتطرق إلى مسألة الرمز والمجاز هنا وكذا في كتابه الفكر الإسلامي[2].

من المعلوم في هذه القضية أنَّ الجميع سواءا من الحداثيين أو من التراثيين -إن صح التعبير- يتفق على وجود كلمة الحقيقة في مقابل كلمة المجاز ، هذا قبل التوظيف في التفسير ، وبحث هذا الإشكال لا يكون علميا إلا أذا أخذنا كلا المصطلحين في الاعتبار وأقمناهما مقام التساؤل على مسافة واحدة وهذا الشيء لم يتحقق في كلام أركون الذي بصفته النقدية ونظرته المسبقة للتراث وخلفيته العلمية عن التفسير وحُبِّه لنقد المقدس والتفكير فيم لم يفكر فيه ، هذا كله جَعَلَهُ يتكلم عن "المجاز" و يُغْفِل كلمة "الحقيقة" .

وحتى أوضِّح ذلك دعونا نسأل السؤال الآتي : هل يُعَدُّ حمل الكلام على حقيقته عائق في اكتشاف المعنى أو لا ؟عند الفلاسفة يكون الجواب نعم ، لسبب بسيط من جهة وساذج من جهة أخرى وهو أنَّ الحقيقة أو حمل الكلام على ظاهره لايتميز به عالم عن جاهل ، ومن هذا المنطلق والأساس تَشَكَّلَتِ الفلسفة في أنَّها ذاك العلم المتعمق والمتجرد والمعتمِد على الفكر الخيالي الخلاَّق من أجل الوصول إلى المعاني الكامنة التي تحتاج إلى هذا الجهد.

---

[1]- المعجم الكبير ، مجموعة مؤلفين ، مجمع اللغة العربية – القاهرة - ، ج1 ص181.

[2]- الفكر الإسلامي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص76 ، إذ يقول فيه : " فنحن لا نمتلك حتى الآن نظرية متكاملة عن المجاز والرمز تتيح لنا أن نفهم المنشأ اللغوي البحت للمعنى وللمكانة الفلسفية للمعنى المتولد بهذه الطريقة والجانب التعسفي الاعتباطي للتحديدات التيولوجية التقليدية يكمن في أن نفترض مسبقا وجود حل لمشكلة المجاز والرمز في الخطاب الديني فهي تعتقد أن عمل المجاز يتمثل فقط في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني الذي يحيل مباشرة إلى الأشياء".

2- و"الحقيقة" عند الفلاسفة "لا تُدرَك إلا بعملية يُطلق عليها أفلاطون عملية الديالكتيك الصاعد. فبعد أن أصّل نظرية وجود عالم آخر غير العالم الذي نعيش فيه وهو عالم مفارق للمعقولات وهو عالم المُثل ، وهو العالم الذي كانت تسبح فيه النفوس كلها قبل أن تأخذ كل نفس جسدها ذاك الجسد الذي جعلها تنسى عالمها وتنجذب لعالم الحس واللاحقيقة ، وإذا أرادت النفوس الحقيقة والمعرفة فعليها أن تروّض نفسها على عدم التعلق بالمحسوسات وعلى الصعود إلى العالم العقلي بالفكر ، وليس هذا وحسب بل و بعد رقيّها الفكري وسَبْحِها في ذاك العالم تعود من جديد إلى عالم المحسوسات فيم يسميه أفلاطون بحركة الديالكتيك النازل ، وحينئذ سترى هذه المحسوسات في ضوء جديد بعد أن تكون قد أشرقت عليها أنوار المعرفة العقلية ، وإلى هذا أشار ابن سينا في الأبيات الشعرية الآتية:

هبطت إليك من المحل الأرفع و ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

إلى أن يقول :

فلأي شيء أهبطت من شامخ سام إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أرسلها الإله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع"[1].

قد يبدوا جليا نوعا ما العلاقة بين الفلسفة والتصوف في هذا النص الآنف الذكر ، وهو ما نلمسه لدى أركون حينما حاول أن يفهم العلاقة بين الرمز والمجاز في البنية اللغوية وبين إثراء ابن عربي لقضية الرمز في القرءان من خلال تفسيره ، ولكن لا ينتهي الأمر هنا إذ أن من المستشرقين من استطاع أن يربط بين تفسير ابن عربي والفكر الأفلاطوني وهو المستشرق جولدتسيهر وإليك نصًّا من أقواله وهو يعلّق على تفسير ابن عربي للشخصيات الواردة في سورة يوسف ، يقول جولدتسيهر " على هذه الأشخاص يبني التمثيل ، ويُعطَى كلُّ شخص يظهر فيها على التتابع دوره في التحليل النفسي كذلك زليخا ، صاحبا السجن ، حامل الخبز ، عاصر الخمر إلخ ، وتبعية التصوف للفلسفة الأفلاطونية الحديثة تجعل من اليسير فهم أنَّ ابن عربي -كما أمكن أن نرى ذلك- يعمل كثيرا بأفكار الفلسفة الإغريقية وأنظارها ويُدخل هذه الأفكار والأنظار في مضمون آيات القرءان ، وهذا يُذكّر بالطابع الخاص الذي

[1]- انظر كتاب مقدمة في الفلسفة العامة ، يحي هويدي ، دار الثقافة – القاهرة- ط9(1989) ، ص44-45بتصرف.

وسَم به فرفريوس تفسير اوريجن للكتاب المقدس عن طريق التأويل من أنه يُحمّل الكتب اليهودية بالأفكار الإغريقية"[1].

فانظر إلى التوافق الموجود بين النصوص الثلاث نص أركون الذي يعتمد على قراءة فلسفية لمفهوم الوحي ويدعم هذا بالنظرة الصوفية ، وانظر نفس التوافق في كلام أفلاطون وابن سينا ، وأخيرا تعليق جولد تسيهر على التوافق الموجود بين فكر ابن عربي والفلسفة الإغريقية.

جدير بالذكر أنَّ الفلسفة مرَّت بمرحلة قديمة تعتقد أن تَميُّز العالم عن الجاهل إنما يكون بابتعاد الأول عن عالم الحس وسَبْحِه في عالم المجردات والرموز حتى تتجلى له الحقائق ، وعلى هذا يَرفُض الفكر الفلسفي مبدأ الأخذ بالظاهر وهو نفس المبدأ الذي أخذ به أركون في كلامه السابق فحتى يَتَمَيَّزَ عن علماء التراث الذين أسماهم بخلفيته الفكرية بِمُسَيِّري أمور التقديس أو الجامدين أو غيرها من الألقاب أراد أن يَخْرُجَ عن طريقتهم إلى هذه الطريقة الرمزية.

لكن اعتماده على مرحلة فلسفية قديمة تجعله أمام المسائلة التاريخية التي نقد فيها علماء الإسلام الاوائل وبعض من فلاسفة الغرب على حد سواء المضمون الرمزي الذي خاض فيه قدماء الفلاسفة .

ولهذا عاب فرانسيس بيكون الفيلسوف المشهور على اليونانيين القدماء المشتغلون بالمعرفة النظرية الخالصة ، واستبدالهم العالم الطبيعي الحقيقي بعالم الألفاظ ، واحتقروا المعرفة التجريبية وقد أُطْلَق عليهم اسم السوفسطائيين ، وشَبَّهَهُمْ أيضا بالأطفال لأنهم يميلون إلى الكلام ويعجزون عن الإنتاج المثمر و وجَّه وصفا عاما لفلسفة أفلاطون بالعبارة المشهورة :" حديث عجائز عاطلين إلى شبان جاهلين[2].

3- ونفس الحجة التي عند الفلاسفة في البعد عن طريقة العوام في التفكير وسلوك طريق مغاير لهم في الفكر ، نجد الفكرة تماما عند المتصوفة الذين يلجأون إلى الرمز والإشارة مباينين لطريقة

---

[1] - مذاهب التفسير الإسلامي ، جولد تسيهر ،مصدر سابق،ص255. وانظر مزيد بحث عن هذه المشابهة ص204 و210.
وقد وصل الباحث إحسان إلاهي ظهير إلى نفس النتيجة السابقة في كتابه التصوف المنشأ والمصادر ، إدارة ترجمان السنة –باكستان- ط(1986)،ص121.
قلت:والعجيب أن هذه الفعلة الشنيعة تَسَرَّبَتْ من أهل الكتاب إلى الفرق الضالة التي حَمَّلَتْ تفسير القرءان وشحنته بآراءها العقدية الفاسدة.

[2] - الاورجانون الجديد ، فرانسيس بيكون ، ترجمة : عادل مصطفى ، مطبعة رؤية-القاهرة- ، ط1(2013) ،ص61-62 بتصرف.

المفسّرين الذي يطلقون عليهم "أهل الرسوم"[1] لأنهم لم يدركوا إلا مرسوم المعنى المخطوط في القرءان من دون تعمق.

فانظر أيُّها القارئ كيف يتشابه مفكروا الفلسفة والتصوف والحداثة في مسألة مصدر المعرفة وموقفهم من غيرهم من الآخذين بالحقائق.

أعود قليلا إلى البنية النحوية التي بدأ بها أركون و نرى كيف ساعدته في ما أسمّيه " بالتصوف الحداثي" أي أنّه بعد أن فكّك القرءان إلى ضمائر ثلاث لفظية أراد العبور من عالم الألفاظ إلى عالم الرموز ومن ثم استعمال الخيال الذي هو مَلَكَتُهُ في تفسير تلك الرموز أو في إعادة بنائها من جديد ليصل إلى معرفة جديدة ، وهذا عَيْنُ ما دعا إليه أفلاطون وهو عَيْنُ ما دعت إليه المتصوفة وهو عَيْنُ ما وقع لدى أهل الحداثة ، فَتَجَاوُزُ الحقائق القرءانية وتحويلها إلى رموز وإشارات ثم استعمال الخيال في فهمها والتعرف إليها كل هذا يمكن أن أُطْلِقَ عليه "بالدياليكتيك الحداثي الصاعد" ، ثم العودة مجددا من عالم الخيال إلى عالم الألفاظ لتقديم معرفة جديدة بألفاظ عصرية جديدة ما هو إلا "دياليكتيك حداثي نازل" فنفس عملية أفلاطون وقع فيها الحداثيون من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

وعودةً إلى كلام فرانسيس بيكون الثائر القوي في وجه أساليب أفلاطون وأرسطوا والقائل بعبثية طريقتهما التي تنطلق من الخيال كأصل وتجعل الواقع والحس فرع ، فانظر كيف يقول : " الفهم البشري يميل بطبيعته الخاصة إلى التجريد ويفترض جوهرا ثابتا وواقعا فيما هو عابر ومتغير غير أنه أفضل لنا أن نشرح الطبيعة إلى أجزاء من أن نجردها وهذا ما فعلته مدرسة ديمقريطس التي حققت تقدما أكبر من غيرها في اختراق الطبيعة ، إنّ المادة وليست الصور هي ما ينبغي الالتفات إليه ، المادة وبنيتها وتغيُّرات هذه البنية والفعل المحض وقانون هذا الفعل ، أما الصور فما هي إلا وهم العقل البشري إلا إذا أطلقنا اسم الصور على قوانين الفعل"[2].

يقول أيضا :" يقع الناس في غرامات قطاعات معينة من المعرفة والأفكار إمّا لأنهم يظنون أنفسهم مؤلفيها ومبتكريها ، وإمّا لأنهم أنفقوا فيها جهدا كبيرا وصاروا على إلف كبير بها ، إذا عمد هؤلاء

---

[1] - يقول ابن عربي " ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الألاهي الذين منحهم أسراره في خلقه وفهم معاني كتابه وإشارات خطابيه فهم لهذه الطائفة مثل القراءة للرسل عليهم السلام" (الفتوحات المكية ، ابن عربي ، الباب الرابع والخمسون ، نقلا من كتاب التصوف المنشأ والمصادر ، إحسان إلاهي ظهير ، مرجع سابق ، ص 259).

[2] - الاورجانون الجديد ، فرانسيس بيكون ، مصدر سابق ، ص37-38.

الناس إلى الفلسفة والتأملات ذات الصبغة الكلية فإنهم يلوون بها ويُفسدونها لكي تلائم خيالاتهم المسبقة ، ولدينا من أرسطو نموذج واضح لهؤلاء، لقد أخضع فلسفة الطبيعة تماما لمنطقه فجعل منها شيئا خلابا ولا خير فيه "[1].

قبل أن أذهب إلى الجانب السيميائي أعرّج على مسألة حقل أركون للقرءان والتوراة والإنجيل على مسافة واحدة في التطبيق الألسني ، وهذا خطأ واضح لأن التطبيق الألسني كأداة نزيهة من الإيديولوجية يُفيد في كشف الأخطاء اللغوية للمُهْدَئِن القديم والجديد ، لثلاث أسباب وهي :

الأول : أن التوراة والإنجيل ليسا معجزين في ألفاظهما ولم يقع بهما التحدي وإن كان المضمون من تعاليمهما مما يقع به الإعجاز ثمّ إنّ البحث الألسني له علاقة بالإعجاز اللفظي لا المعنوي[2].

ثانيا : التوراة والإنجيل محددان بسياق زمني ومكاني لأنّ موسى بُعث خاصة لقومه وكذا عيسى عليه السلام ، ونُسخ منهاجهما بمبعث النبي صلى الله عليه وسلم ، أمّا القرءان فليس محددا بزمن ولا بمكان.

ثالثا : أن التطبيق الألسني الذي قام به نورثروب فراي قد لا نعجب من إتيان ثماره في الكشف عن ما دخل التوراة والإنجيل من الأباطيل من جهة اللغة ، ولكن لا ينبغي أن نتغافل أن مثل هذه الدراسات النقدية للعهدين قد وُجدت عند الباحثين المسلمين مثل الأستاذ رحمة الله الهندي الذي أقام فصلا في بيان الأغلاط الواقعة فيهما وكثير من تلك الاغلاط له علاقة بالجانب اللفظي اللغوي[3].

ثانيا: المستوى السيميائي

يقول أركون : " باللغة السيميائية يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرءاني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة وهذه الأحداث هي :

---

[1] - المصدر نفسه ، ص39.

[2] - انظر كتاب إعجاز القرءان ، أبو بكر الباقلاني ،ت: السيد أحمد صقر ،دار المعارف -مصر-، ص31.

[3] - ينظر رحمة الله الهندي بالرد في إثبات التحريف اللفظي بالتبديل والزيادة والنقصان اعتمد فيها على نسخ متعددة وقارن بينها (إظهار الحق ، رحمة الله الهندي ،ت: محمد أحمد خليل ميكاوي ،طبعة الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد ، جزء ص25 الخ).

1- الله يطلق حكما أو يبلغ رسالة ، 2- بعض الذين توجّه إليهم الخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته ، والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها ، والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية ، فقط بعض الاشخاص الملهمين حيدا يقبلون بالرسالة تماما وهؤلاء هم المؤمنون إنهم حزب الله ، 3- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة وعندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة ويعاقب العصاة ويُبتذون من قبل الله ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير." ثم يقول :" من الناحية التاريخية نلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلاهي أو شريعة مشتقان كلاهما من الخطاب القرءاني وليسا جزءا منه ، إنهما مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التي اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء ثم أسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعي على النصوص القرءانية المتوسل إليها لكي تتماشى مع هذه التفسيرات كان المؤرخون المحترفون قد كشفوا كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الإيديولوجية لكل جيل والمتراكمة فوق بعضها .....يمكن أن نسمي كل هذه العمليات بالتلاعبات السيميائية أو الدلالية أو الرمزية أو اللغوية فهي سيميائية لأنها تصوغ أطرا سردية دراماتيكية متركزة كلها على النزع من السياق وإعادة تركيب السياق من جديد"[1].

في هذين النصين خَلُصَ محمد أركون إلى: أولا-السياق الأصلي الذي انبنى عليه القرءان الكريم وهو السياق المحصور بين ثلاثة فاعلين كما أسلفنا فيم سبق ، والغرض من هذا التحليل السيميائي هو أولا: بيان كيف اسْتُغِلَّتْ هذه الأطراف الثلاث في صياغة الخطاب اللاهوتي (أي خطاب كل فرقة عقدية) لأن كل فرقة تدعي أنها هي الناجية وأن لها القراءة الصحيحة للقرءان الكريم.

ثانيا- صياغة القوانين كما يقول مع ما يتماشى مع الأحداث التاريخية والثقافية في طبقة كل جيل.

وحتى أوضّح أكثر فإن كل فرقة ضالة انتزعت من السياق الأصلي المركب من ثلاث فاعلين وأسقطته بشكل ارتجاعي على نفسها هي حتى تعطي مصداقية لعقيدتها من جهة ولقوانينها من جهة أخرى، رغم أنَّ تشكل تلك العقائد لم يكن وليد الخطاب الإلاهي بقدر ما كان وليدا لأحداث تاريخية تَشَكَّلَتْ فيها الفرق وخطاباتها.

هذا كلُّ ما أراد أركون أن يبيِّنه في النصين المذكورين آنفا .

---

[1] - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص35،36-37 .

نقد وتقييم :

إن الخطابات المختلفة للفرق الإسلامية تجعل الباحث يقف موقفا نقديا من جهة ، وتاريخيا من جهة أخرى ، فالموقف النقدي يتطلب معرفة التأويل الذي هو سلاح كل فرقة ضالة لتبرير خطاياها وجعله شرعيا ومستمدا من النص الأصلي ، والخلاف بين الفرق الإسلامية هو خلاف في القراءة للخطاب القرءاني ، هل يقرأ بشكل حرفي أو رمزي أو عقلي ، وحتى نحقّق المسألة تحقيقا علميا يجب أن نجيب عن مغزى ما يحمله السؤال التاريخي الآتي وهو : لماذا لم يختلف الجيل الأول في حياة النبي صلى الله عليه وسلم حول منهجية قراءة القرءان الكريم ؟ ولم تظهر عنده ما ظهرت لبعده من الأحيال من القراءات الثلاث السابقة الذكر ؟.

كلام أركون السابق ينطبق نوعا ما على الفرق التي ظهرت في الجيل الثاني والثالث وما بعدهما فما هي العلة الحقيقية التي جعلت الجيل الأول يسلم من كل هذا ؟ هل له خصوصية معينة ؟ هل هو معصوم من الخلاف ؟

وحتى نستطيع الجواب عن كل هذا يجب أن نتكلم عن متغيرين اثنين وهما : "مشاهدة التنزيل"،و "الحاضنة اللغوية الأولى".

1- فأما مشاهدة التنزيل فهي صفة خاصة بالصحابة دون غيرهم من الأجيال التي أتت بعدهم والمراد بالتنزيل هنا القرءان والسنة ، فمشاهدتهم لنزول القرءان طيلة العشرين سنة جعلت منهم يعرفون كيف نزل ومتى وعلى أيّ الوقائع نزل ، وهذا الأمر يقودهم فيم بعد إلى تكوُّن ملكة عندهم في ربط الآيات بالوقائع أو ما يسمى اليوم " بفقه الواقع" ويجعل لهم استعداد في المستقبل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في رد الفروع الحادثة إلى أصولها.

وأما مشاهدتهم للنبي صلى الله عليه وسلم فيفيدهم كيف يتمثل الوحي أمامهم عمليا بعد أن تمثَّل في الأول علميا ، ومصاحبتهم له تفيدهم زيادة على ما سبق كيف يحوّلون الآيات من علمية إلى عملية ومن نظرية إلى تطبيقية ، وتجعلهم يعرفون مستقبلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم التطبيق والسلوك والهدي الصحيح من بين التطبيق والسلوك والهدي المحدث المخترع من قبل ضعفاء العقول والإيمان[1].

---

[1] - هذا كله هو مضمون حديث نبوي شريف يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم : (لا تزالون بخير ما دام فيكم من رآني وصاحبني والله لا تزالون بخير ما دام فيكم من رأى من رآني وصاحب من صاحبني ، والله لا تزالون بخير ما دام فيكم من رأى من رأى من رآني

وأما طريقة تعلمهم للقرءان من أنهم كانوا يجمعون بين العلم والعمل والإيمان فهي التي ضمنا كثيرا في هذا الباب فكون القارئ للقرءان مطالب بإعمال عقله ، فإن منهج الصحابة في قراءتهم للقرءان كان منهجا قائما على تلمس الأثر والرأي معا[1] .

2- وأما ما أسميته "بالحاضنة اللغوية الأولى" وإن كان لها علاقة بما سبق فإنها تتلخص في نظرة الصحابة على وجه التحديد للغة القرءان ، فمن المعلوم أنهم كانوا يفهمون القرءان من غير تأويل عن ظاهره إلا ما ندر ، وهذا الكلام يمكن استخلاصه من تجربة الطبري في التفسير وممارسة الأقوال التي تَرِدُ عن الصحابة والتابعين ، فتشكَّلتْ عنده كثير من القواعد من خلال تلك الأقوال ، فتارة يقول : " توجيه معاني كتاب الله عز وجل إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال"[2] ، ويقول أيضا " التأويل في القرءان على الأغلب الظاهر من معروف كلام العرب المستعمل فيهم"[3] ، ويكفي شاهد على هذه القواعد عمل ابن عباس وهو حبر الأمة في التفسير فقد رجع إلى كلام العرب في تفسير كلمة فاطر.

وأما التشريع وبلورته من القرءان والخلاف فيه فسيأتي مزيد بيان عليه حينما نتكلم عن نصر حامد أبو زيد وعلاقة الرسالة للشافعي بذلك.

وهذا الإشكال في الحقيقة لم يَسبق إليه أركون وإن كان يعبِّر عنه بلغته الفكرية الغربية الغريبة نوعا ما ، فقد نجد نقد التأويل والتحكم الإيديولوجي للقرءان من قبل الفرق نجد كل هذا في كلام الذين حاولوا تجديد التفسير من التيار الإصلاحي.

وصاحب من صاحب من صاحبي) وهاهنا اعتبار الرؤية يفيدنا علميا لتأصيل فوائدها مما ذكرته في أعلى الصفحة.(الحديث صححه الوادعي في الصحيح المسند، دار الآثار –صنعاء- برقم 1196 عن واثلة بن الأسقع رضي الله عنه.

[1]- لهذا شاهد من الأثر المعروف الذي رواه عبد الرحمان السلمي يقول : حدثنا الذي كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات، لم يجاوزوها، حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا :فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا (أخرجه الطبري من طريق ابن حميد عن جرير عن عطاء بن أبي عبد الرحمان ، وقد وثق رجاله المحقق شعيب الأرناؤوط كما في تخريج سير أعلام النبلاء ،الذهبي ، ت: شعيب الأرناؤوط ، دار الرسالة –بيروت- ط2(1982) ،ج4ص271.

[2]- جامع البيان ، ابن جرير الطبري ، مصدر سابق ج6ص309.

[3]- المصدر نفسه ، ج6ص317.

وإلى هنا أصل إلى ختام هذا المطلب الذي نَخْلُصَ فيه أن أركون حاول بمنهجه الرمزي الفلسفي أن يضفي معنى رمزيا للوحي حتى يستطيع أن ينقل ذاك الرمز إلى الخيال على الطريقة الصوفية ويكون للفكر البشري بعد ذلك حظه في التفسير والتأويل.

المطلب الثالث: من الوحي المنطوق إلى الوحي المكتوب

رأينا فيما سبق كيف أنّ أركون حوّل معنى الوحي إلى النطاق الرمزي ليقلّل من شأن القداسي وليستطيع أن يجعله في حيّز المفكّر فيه كما يزعم ، وساعده على ذلك نظرية المجاز وحيلات التضمين وفي هذا المطلب أريد أن أوضّح ما يكثر الكلام عليه حول جمع المصحف وكيفية تشكّله لأنّ المسألة حاضرة بقوة في كتابات أركون ، وسأبدأ بذكر جملة من أقواله ثم نستهدفها بالتشريح والتحليل لنفهم هل عملية الجمع تعتبرها إشكالات علمية أو لا فأقول :

الفرع الأول: جمع القرآن وإثارة الشبهات حوله

أولا:- يقول أركون : " إنّ جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام 632م بل ويبدو أنهم قد دوّنوا في حياته بعض الآيات ، وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كاغية أو قرطية كالرق والعظام المسطحة...الخ ، وذلك لأنّ العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد (ولم يكتشفوه إلا في نهاية القرن الثامن الميلادي) ، وكان اختفاء صحابة النبي الواحد بعد الآخر والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلّية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف ، ثمّ تمّ الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهاء وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا ، كما وراحوا يُتلفون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذّي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور ، وهذا ما يُسوّغ بلورة مصطلحنا المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة "[1].

ويقول : " فإنّ القيم الخاصة بأمّ الكتاب وميزاته الأزلية التي لا تُخترل ، وكذلك قيم الخطاب القرآني الشفهي وميزاته ، وقيم المدونة النصية الرسمية المغلقة ثم بمجموعات التفسير الكلاسيكي ، كل هذه القيم راحوا يُسقطونها على المصحف ويزعمون احتوائه عليها ، وهكذا أصبح المصحف مادة للتلاعب اللامحدود أصبح في متناول أيدي كل المؤمنين وعندئذ راحت التركيبات والصياغات الإيديولوجية تنتشر وتشيع وتقوم بدور اللاهوت والحقائق الأرثوذكسية"[2].

يقول أيضا : " عندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفّظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي لم تُنقل كلّها بحذافيرها وبأمانة (أسباب النزول) ، ثم نطلق من

---

[1]- الفكر الإسلامي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص82.

[2]- المصدر نفسه ، ص84.

المدونة النصية الرسمية المغلقة أي المصحف إلى المدونة النصية التفسيرية أي التفاسير العديدة جدا التي تَعَرَّض لها المصحف ، والتي كتبها المفسرون الأكثر تنوعا واختلافا من أجل إيضاح حقائق الوحي التي تُنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضي في هذا العالم"[1].

يقول أيضا :" لقد نجم عن جمع عثمان عددا من القراءات المؤسفة : القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سُجِّلت عليها ، التعسف في حصر القراءات في خمس ، حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدا وهو صحابي جليل وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس ، أضف إلى ذلك أنَّ النقص التقني في الخطِّ العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القرّاء المختصين أي إلى شهادة شفهية ، إلى أيّ مدى نشأت عن قرار حاكم العراق (الحجاج) القاضي بتثبيت الكتابة الإملائية لمصحف (عثمان) اختيارات جديدة صرفية ونحوية كان من شأنها بالضرورة أن تنال من المعنى ؟ هل كانت المجموعات الشيعية التي تشكَّلت في تلك الفترة الأساس العقائدي لمعارضة السلطة الرسمية هل كانت هي المقصودة بهذه الاختيارات ؟

في مستهل القرن 10/4 أدانت لجنة من الفقهاء السنيين شخصين ناصرا اللجوء الحر إلى جمع القراءات التقليدية وهما (ابن مقسم 965) و (ابن شانابوذ 939)."[2]

ثانيا: مناقشة لما سبق :في هذه النصوص السابقة من كلام أركون يتضح لنا أن القراءة المعاصرة عند الحداثيين لم تكتف بنقد عمل المفسرين –والذي لم يسلم من الخطأ لكون التفسير يخضع للاجتهاد من جهة وللنقل من جهة أخرى فكما أن التأويل قد يتطرق للقسم الأول فقد يتطرق للقسم الثاني العلل المعروفة عند أهل الحديث– بل تعدَّوا ذلك إلى نقد النص الأصلي من ناحية الجمع والتوثيق ، ولأننا نجد في تاريخنا ما يتعلق بهذه القضية فلنا أن نبحث فيم تُوَفِّرُهُ لنا الكتب التاريخية من معطيات ننطلق منها ، وهنا أقول إنَّ موضوع الحداثيين الأساس ليس هو نقد التفسير الموروث بقدر ما هو تشكيك في القرءان نفسه من حيث عملية الجمع وهو ما تميَّزت به قراءاتهم ، و لنُبيِّن ذلك سَنَسْرُد أهمَّ الأفكار المتوخاة من كلام أركون السابق حول تَشَكُّلِ المصحف النهائي :

- ❖ يزعم أركون أنَّ عثمان قد جمع كلية الوحي في مصحف واحد ، وهنا من حق الباحث العلمي أن يسأل حول مشروعية القول ب " كلية الوحي"[1] ومساءلة أركون فيه؟.

---

[1]- الفكر الإسلامي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص85-86.

[2]- الفكر العربي أو نزعة الانسنة في الفكر العربي ، محمد أركون ،مصدر سابق ، ص30-31.

❖ ويزعم أيضا أنَّ النقص التقني من حيث الوسائل والنقص الحاصل في الخط العربي يُؤثِّرُ في عملية الجمع ، ومن حقنا أن نسأل مرة أخرى عن مدى تأثير ذلك هل تنال تلك النقائص من القرءان أو لا ؟

❖ هل لتثبيت الرسم والضبط القرءاني علاقة بإقصاء قراءة لفرقة معينة كالشيعة مثلا ؟[2].

سأحاول الإجابة عن كل هذا بما هو متوفر من معطيات يتفق فيها الحداثيون والتراثيون على حد سواء لتكون أرضية مشتركة ننطلق منها ونرى إلى أي مدى يوصلنا البحث العلمي في هذه المسألة .

الفرع الثاني: قراءة علمية في اللغة التي نزل بها القرءان

أولا: معنى الحرف القرءاني وتعدده.

1- روى الإمام مسلم والبخاري في صحيحه ما نصه : (أقرأني جبريل على حرف فراجعته ثم لم أزل أستزيده فيزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف)[3].

يقول الخليل بن أحمد : " كل كلمة تقرأ على وجوه من القرءان تسمى "حرفا" ، يقال يُقرَأ هذا الحرف في حرف ابن مسعود أي في قرآنه"[4].

---

[3]- لم يتفق أركون الفرق بين الحرف وبين القرءان وبين القراءة فوقع في القول أن عثمان رضي الله عنه جمع كلية الوحي في مصحف واحد وهذا قول شنيع والأصل ان نقول أن الوحي قد اجتمع كله وكمل كله على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمت عليه الصلاة والسلام حتى اكتمل نزول الوحي كله واكتمل إبلاغه كله سواءا من ذلك القرءان والسنة ، وكل هذا منصوص عليه في القرءان في قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) حيث يقول الطبري رحمه الله: " اليوم أكملت لكم، أيها المؤمنون، فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إياكم ونهيي، وحلالي وحرامي، وتنزيلي من ذلك ما أنزلت منه في كتابي، وتبياني ما بيّنت لكم منه بوحيي على لسان رسولي، والأدلة التي نصبتُها لكم على جميع ما بكم الحاجة إليه من أمر دينكم، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم" (تفسير الطبري ، ج9ص518) ، وأما ماقام به أبو بكر رضي الله عنه فهو جمع الصحف بأحرفها السبعة ، وما قام به عثمان رضي الله عنه فهو جمع الأمة على حرف واحد وسيأتي بيان ذلك ، إذن فالقرءان كوحي واحد لا يتعدد ، اما الأحرف فهي متعددة فهي التي قام صحابة كجمع أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما.

[2]- كل هذه المزاعم التي تبدو لأول وهلة علمية ولكنها ليست كذلك وإنما هي خلق الفراغ العلمي والاستثمار فيه وسيأتي مزيد بيان عن هذا الأمر عند بقية الحداثيين.

[3]- أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، عند البخاري باب ذكر الملائكة ، كتاب بدء الخلق ، برقم3048 ، وعند مسلم باب بيان أنّ القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، برقم 272

[4]- العين للخليل ، مصدر سابق ، ص305.

وثبت في سنن الترمذي ما نصه :(إنَّ اللَّهَ اصطفى مِن ولدِ إبراهيمَ ، إسماعيلَ ، واصطفى من ولدِ إسماعيلَ بَني كنانةَ واصطَفى من بَني كنانةَ قُرَيْشًا ، واصطفى من قُرَيْشٍ بَني هاشمٍ ، واصطَفاني من بَني هاشمٍ)[1].

هذه الأحاديث فيهما من العلم الكثير من ناحية توثيق المصحف ، فإن ابتداء النزول كان أصيلا في حرف قريش فقط هذا من جهة ، وعلى هذا سنعتبر بقية الأحرف من باب التسهيل المؤقت[2] ليس إلا ، من جهة أخرى فإن مبدأ اصطفاء حرف قريش على غيره قد بدأ من اللحظة الأولى التي اختار فيها رب العالمين من يقوم بتبليغ الرسالة الخاتمة ، واختياره كان على أساس متسلسل في النسب فلم يكن عبثا وكذا اختيار الحرف الذي ينتمي إليه لم يكن عبثا هو الآخر ، لعلم الله المسبق بخلق تلك الأحرف ووجودها قبل النزول القرءاني[3].

يقول عدنان زرزور متحدثا عن الحرف القرشي ما يلي :" إنها كانت أفصح اللغات وأعذبها لأنها صُقِلَت بحياة الحضر وبكثرة الاختلاط بالقبائل العربية نظرا لمكانة قريش الدينية والتجارية في جزيرة العرب ، وقد كانت هذه اللغة يومئذ أوسع اللغات انتشارا في الجزيرة وكان الناس يُقبِلون عليها ويستريحون إليها أكثر من غيرها ، ويوجز الشيخ العلامة محمد الخضر حسين أسباب تفضيل لغة قريش على سائر لغات العرب وعدّها أفصح هذه اللغات بوجهين :

---

[1]- سنن الترمذي ، بَابٌ فِي فَضْلِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم ، أبواب المناقب ، عن واثلة بن الأسقع ، برقم 3605.

[2]- أول حرف نزل به القرءان هو الحرف القرشي فهو الحرف الأصلي وأما بقية الاحرف جاءت طلبا من النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل التسهيل للأمة فقط والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب رضي الله عنه " يا أُبيُّ، أُرْسِلَ إِلَيَّ أَنْ اقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي، فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّانِيَةَ: اقْرَأْهُ عَلَى حَرْفَيْنِ. فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي، فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّالِثَةَ: اقْرَأْهُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ" (رواه مسلم في صحيحه ،كتاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا ،بَابُ بَيَانِ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَبَيَانِ مَعْنَاهُ ، عن أبي بن كعب رضي الله عنه، برقم 273.) وقد قال النووي شارحا معنى استزادة النبي صلى الله عليه وسلم للأحرف " مَعْنَاهُ لَمْ أَزَلْ أَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَطْلُبَ مِنَ اللَّهِ الزِّيَادَةَ فِي الْحُرُفِ لِلتَّوْسِعَةِ وَالتَّخْفِيفِ وَيَسْأَلَ جِبْرِيلَ رَبَّهُ سبحانه وتعالى فَيَزِيدُهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَى السَّبْعَةِ" (شرح النووي على مسلم ، ج6 ص101) ، إذن فما قام به عثمان رضي الله عنه هو جمع المسلمين على الحرف الأول الذي نزل به وهو الحرف الأصلي ، وقد علل الزركشي ذلك بقوله : " أَنَّ ضَرُورَةَ اخْتِلَافِ لُغَاتِ الْعَرَبِ وَمَشَقَّةَ نُطْقِهِمْ بِغَيْرِ لُغَتِهِمْ اقْتَضَتِ التَّوْسِعَةَ عَلَيْهِمْ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ فَأُذِنَ لِكُلِّ مِنْهُمْ أَنْ يَقْرَأَ عَلَى حَرْفِهِ أَيْ عَلَى طَرِيقَتِهِ فِي اللُّغَةِ إِلَى أَنِ انْضَبَطَ الْأَمْرُ فِي آخِرِ الْعَهْدِ وَتَدَرَّبَتِ الْأَلْسُنُ وَتَمَكَّنَ النَّاسُ مِنَ الِاقْتِصَارِ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْوَاحِدَةِ" (البرهان في علوم القرءان ، الزركشي ، ج1 ص213).

[3]- أشار إلى مسألة اصطفاء الحرف القرشي على غيره أبي عمرو الداني حيث يقول: "وجعل معه [أي مع زيد بن ثابت رضي الله عنه] النفر القرشيين ليكون القرآن مجموعا على لغتهم ويكون ما فيه لغات ووجوه من ذلك على مذهبهم دون مالا يصح من اللغات ولا يثبت من القراءات".المقنع في رسم المصاحف ، أبو عمرو الداني ، ت: محمد الصادق قمحاوي ،مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ص125.

أحدهما : بعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم ولهذا لم يحتج أهل الصناعة العربية إلا بلسانهم أو ما كان قريبا منه ، ولم يعتمدوا لغات القبائل التي تُجاوِر غيرها من الأمم كلغة لخم وجذام وقضاعة وغسان ولم يخالفهم في شرطهم هذا إلا أبو عبد الله بن مالك فنقل في كتبه لغة لخم وقضاعة وغيرهم ممن يسكن أطراف الحجاز.

ثانيهما : أن العرب كانوا يَفِدُون عليهم في موسم الحج ويقيمون عندهم قريبا من خمسين يوما فَيَتَخَيَّرُونَ من لغات أولائك الوفود ما تعادلت حروفه وخَفَّ وَقْعُهُ على الأسماع ويرفضون كل ما يثقل على الذوق ولا يجد في السمع مساغا"[1].

في الحقيقة تؤيد اللسانيات المعاصرة العلاقة بين لغة القوم ومكانتهم من جهة وبين لغة القوم وموقعهم الجغرافي ، وثالثا العلاقة بين لغة القوم و طبيعة الحياة حضرية أو بدوية ، وهذه العلاقات مذكورة في الاقتباس أعلاه.

2- بقي لي أن أتكلم انطلاقا من الحديث المستهل ذكره عن معنى تعدد الحرف من دون إطالة وأحب أن أضع بعض المحترزات -لأنها الطريقة التي أُفَضِّلُها في التفكير فأُقصِي ما لا يليق لأصِل إلى اللائق- وهي:

1- من المحال أن يكون الحرف مرادفا للقرءان نفسه لأن القرءان واحد لا يتعدد .

2- من المحال أن يكون الحرف مغايرا لغيره من الأحرف من حيث المعنى بحيث يكون حرف ما يُبيح شيء والأخر يحرّمه ، أو حرف ما يُثبِت شيء والأخر ينفيه ، فاختلاف التضاد هنا غير وارد لأن أول من يلاحظ ذلك وينتقده هم النقاد اللغويون الفصيحون من المشركين زمن النبي صلى الله عليه وسلم فضلا عن المسلمين[2].

من هذين المقدمتين نصل إلى معنى كلام الخليل السابق أنَّ الحرف يقتضي التعدد الصوتي واللهجي للقرءان من جهة وإلا فلا معنى لإضافته إلى قبيلة أو إلى شخص ، وأن هذا التعدد لا يؤدي

---

[1]- علوم القرءان وإعجازه وتاريخ توثيقه ، عدنان زرزور ، دار الأعلام -الأردن- ،ط1(2005م) ،ص40-41.

[2]- يُؤيِّدُ نفي تضاد الأحرف ما جاء في صحيح مسلم أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: « أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عليه السلام عَلَى حَرْفٍ، فَرَاجَعْتُهُ. فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ فَيَزِيدُنِي، حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ». قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: بَلَغَنِي أَنَّ تِلْكَ السَّبْعَةَ الْأَحْرُفَ إِنَّمَا هِيَ فِي الْأَمْرِ الَّذِي يَكُونُ وَاحِدًا لَا يَخْتَلِفُ فِي حَلَالٍ وَلَا حَرَامٍ" رواه مسلم في صحيحه ،كتاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا ، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَبَيَانِ مَعْنَاهُ برقم 272.

إلى اختلاف المعنى بالتضاد كما سبق ، ومن جهة أخرى يقودنا إلى إمكانية تفضيل حرف على حرف كما سبق ذكره في الحرف القرشي.

فتعدد الأحرف يقودنا إلى التعدد من حيث الصورة الشكلية العامة للقرءان ، وأما التعدد المعنوي فمنفي من حيث التضاد[1] .

هذا الكلام كله يقودنا إلى الرد على أركون الذي غلب على ذهنه النوع الثاني من التعدد وهو التعدد المعنوي ، لكن علماء المسلمين حين يثبتون التعدد لا يقصدون به إطلاقا التعدد الذي يغيّر المعنى.

إذن فأول ما يوقع الباحث في الخطأ في باب جمع القرءان عدم اعتبار أصالة الحرف الذي نزل به القرءان ابتداءا ، وأنّ الأحرف المتبقية إنما هي من باب التسهيل على القبائل وحسب ، فاعتقاد تساوي الأحرف من حيث النزول والأصالة قد يوقع الباحث في الاضطراب كما الحال الذي وقع فيه أركون.

فهل يحق لأي باحث بعد هذه المعطيات أن يقول إنّ عثمان جمع كلّ الوحي في مصحف واحد أو أنّ الصواب أن نقول أنّ عثمان ردّ الحروف القرءانية إلى الحرف الأول الأصيل الذي نزلت به ؟ لا شك في أنّ الجواب الذي يتفق مع التاريخ الصحيح هو الثاني ، فالحرف القرءاني ليس مرادفا للوحي لأنّ الوحي أنزله الله بعديد اللغات على ألسنة عديد الأقوام ، ثم تأتي اللغة في المرتبة الثانية في الخصوصية وهنا الكلام عن اللغة العربية ، ثم يأتي الحرف وهو ذاك التعدد الصوتي للكلمات المتفق عليها بين الأحرف من جهة ، وتعدد ألقاب المسميات في الكلمات المختلف فيها بين الأحرف ، ففي حرف ما قد يسمون الشيء باسم يخالف الحرف الآخر لكن من دون خروج عن اللغة العامة التي تجمع كلا الحرفين وهي اللغة العربية .

الفرع الثالث: تقنيات الكتابة والجمع من منظور علمي

أولا: يقول أركون أنّ التقنيات التي استُعملت في الكتابة كانت تعاني من نقص تقني وكذا أنّ النقص الحاصل في الخط العربي قد يؤثّر على عملية الجمع ، وهذا الكلام مبني على مقدمتين اثنتين وهما : إدعاء النقص وتأثير ذلك النقص.

---

[1] - انظر قول الشافعي في مسألة تعدد الأحرف من غير إحالة المعنى في كتابه الرسالة ، تح: أحمد شاكر ، ط مصطفى بابي الحلبي ، رقم 752. (تنبيه : اعتمدت في تحميش مسائل الرسالة على أرقامها دون الصفحات فرقم المسألة 752، وأما الصفحة ف373)

لننطلق من الآية القرءانية التي تقول : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾ القيامة [16-19] ، فهنا توجد ثلاث كلمات مفتاحية وهي متغايرة من حيث المعنى : الجمع و القراءة[1] والبيان ، وكل من هذه الثلاث مضافة إلى ضمير الغائب – من الناحية النحوية- .

وهذه في الحقيقة أولى مراحل الجمع وقد تكفّل بها رب العالمين نفسه من حيث تثبيت القرءان كله في صدر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم تأتي القراءة على سبعة أحرف كما مرَّ سابقا في الحديث المذكور عن طريق التلقين الشفهي من جبريل عليه السلام ثم بعد ذلك نَقْلُهُ من فم النبي إلى الصحابة وهذه المرحلة الأخيرة هي التي عليها الحديث هنا:

❖ إن تركيز أركون في المرحلة الأخيرة على القرءان المكتوب هو الذي حذا به أن يَنْقُدَ وسائل الجمع المادية ، لكن ماذا عن القرءان المسموع ولماذا هذا الإهمال ؟ ، إن القرّاء لَيُفرّقون بين وسيلتين في الجمع وهي الوسيلة الصوتية التي تدل عليها كلمة " قرءان" والوسيلة الخطية التي تدل عليها كلمة "الكتاب" وانظر ماذا يقول محمد دراز مثبتا ذلك :

" روعي في تسميته قرآنا كونه متلوا بالألسن كما روعي في تسميته كتابا مدونا بالأقلام فكلتا التسميتين من تسمية الشيء بالمعنى الواقع عليه ، وفي تسميته بهذين الاسمين إشارة إلى أن من حقه العناية بحفظه في موضعين لا في موضع واحد ، أعني أنه يجب حفظه في الصدور والسطور جميعا ،أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، فلا ثقة لنا بحفظ حافظ حتى يوافق الرسم المجمع عليه من الأصحاب المنقول إلينا جيلا بعد جيل على هيئته التي وضع عليها أول مرة ، ولا ثقة لنا بكتابة كاتب حتى يوافق ما هو عند الحفاظ بالإسناد الصحيح المتواتر وبهذ العناية المزدوجة التي بعثها الله في نفوس الأمة المحمدية اقتداءً بنبيها بقي القرآن محفوظًا في حرز حريز"[2].

إذن فالقرءان كان مَعْنِيًا منذ البداية بِجَمْعِهِ بالوسيلتين المذكورتين ، وهنا خُلِق في الدائرة الاسلامية آنذاك ثلاث أصناف : القرّاء والكتاب و مَنْ جمع القراءة والكتابة –هذا التقسيم من حيث ما تُحيل عليه القسمة العقلية- ولأنه نزل على سبعة أحرف فقد أخذت حظَّها هي الأخرى فالقراء يقرأونه على

---

[1] - قلت القراءة ولم أقل القرءان كما هو نص الآية لأن كلمة قرءان ترد على معاني منها الكتاب ومنها القراءة ، يقول الطبري مفسرا هذه الكلمة :" إن علينا جمع هذا القرءان في صدرك يامحمد حتى تثبته فيه (وقرآنه) يقول: وقرآنه حتى تقرأه بعد أن جمعناه في صدرك" (تفسير الطبري ، مصدر سابق ، ج7ص413).

[2] - النبأ العظيم ، محمد دراز ، ت: أحمد مصطفى فضلية ،دار القلم للنشر والتوزيع ، ط(2005)، ص41-42.

السبعة والكتاب يكتبونه على السبعة أيضا ، لكن ينبغي علينا جميعا أن نركز على الوسيلة الصوتية لأنها قد أخذت مكانا عاليا من الاهتمام وتَوَجَّهَتْ إليها أجور عظيمة من أجل تعليق المسلمين بها أيما تعليق فَمِنْ أَوَّلِ ما بدأهم النبي به قوله صلى الله عليه وسلم :" من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول ألم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف"[1].

فهذا أول ما يستدعي حفظه الصوتي حرفا حرفا فلا يضيع منه شئ ، ثم قسَّم النبي مجتمع القراء آنذاك إلى قسمين على حسب مهارتهم في القراءة فيقول: " الماهر بالقرءان مع السفرة الكرام البررة والذي يقرأ القرءان ويتتعتع فيه وهو عليه شاق له أجران"[2].

ثانيا: والواقع التاريخي يشهد بأن العرب لهم خاصية على غيرهم من الأمم فيم يتعلق "بالحفظ" وما يطلق عليه حامد أبو زيد "بحضارة النص" سيكون صوابا لو قلنا "أمة الحفظ" ، وإهمال أركون لهذه الخصوصية أمر غير مقبول علميا ، والدليل على اهمية هذه الخصوصية أن النصوص الموجودة قبل القرءان -والتي هي أقل شأنا من حيث المعنى والتقديس ، وأصعب لفظا من لفظ القرءان الكريم ، والأقل ممارسة من القرءان الكريم من حيث القراءة- قد حُفِظت كما هي من دون زيادة أو نقصان أعني بالنصوص نصوص المعلقات السبع والتي لم يُدْرِكْ أصحابُها النبي إلا لبيد بن ربيعة فقط[3].

فخصوصية العرب في حفظ نصوصهم تعتمد ابتداءا على الحفظ في الصدور بالأساس على خلاف غيرهم ، ولا يؤثر النقص التقني في الكتابة شيئا من محفوظاتهم آنذاك ، وقد روعي هذا الجانب من الخصوصية وحظي باهتمام في القرءان والسُنَّةِ ، ففي القرءان يصف رب العالمين العرب بالأميين يقول ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢ ﴾ الجمعة [2] ، وفي السُنَّةِ نجد نفس الكلمة حاضرة في

---

[1] -سنن الترمذي ، بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنَ الْقُرْآنِ مَالَهُ مِنَ الأَجْرِ ، أَبْوَابُ فَضَائِلِ الْقُرْآنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، 2910.

[2] - رواه مسلم في صحيحه ، باب فضل الماهر بالقرءان والذي يتعتع فيه ، كتاب صلاة المسافر وقصرها، عن عائشة رضي الله عنها برقم 798.

[3] - لمزيد من المعلومات حول المعلقات ينظر كتاب العرب في العصر الجاهلي، ديزيرة سقال ، مرجع سابق ، ص140.

قوله صلى الله عليه وسلم (إنَّا أمَّة أمِّيَّة لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين "[1].

إنَّ إهمال هذه الخصوصية جعلت أركون يظن بوجه ما أن اعتماده على نقد الوسيلة الكتابية سيوفر له مساحة في إدخال التشكيك في التوثيق ، ولكن وقع في شئ عجيب يعود على دراساته في هذا الباب بالنقد ، وبيان ذلك أن أمة أهل الكتاب التي سبقت النبي صلى الله عليه وسلم بقرون تزيد عن الخمسة عشر قرنا إذا اعتبرنا ميلاد موسى كان في 1463ق.م ، فالسَّبْقُ زمنيٌ من جهة ، وكذا من حيث أنه أُنزِلَ عليها التوراة مكتوبة من دون الحاجة إلى الجمع ، ومع ذلك تَعَرَّضَتْ لأيدي النُسَّاخ قديما فنالت منها ، وهو ما أثبته أركون من خلال تطبيق الغربيين لعلم اللسانيات على الكتابين فوجدوا فيهما من التحريف الكثير.

فهل الكتابة هنا مأمونة من حيث الحفظ ، الجواب :لا ، و حين أدرك المسلمون هذا النقص في التقنيات جعلت عثمان يهتدي إلى طريقة فذة في الجمع لأنه واجه مشكلة اختلاف المسلمين في القراءة على أساس تعدد الأحرف – ولم يشتك أحد من الصحابة في زمن النبي أو بعده من تعدد المعاني إطلاقا رغم التعدد الحاصل في الأحرف- فاقتضت منه أن يختار شخصية معينة على أساس معين .

ثالثا- شخصية زيد ابن ثابت الجامع للقرءان الكريم

في مطالعتي لترجمة زيد ابن ثابت[2] -رضي الله عنه- اسْتَهْوَتْنِي ثلاثُ صفاتٍ فاق بها وتقدَّم بها غيره من الصحابة **الأولى** :كتابته للوحي للنبي صلى الله عليه وسلم – والحقيقة أنَّ الكتاب كثيرون لكن من حيث الملازمة والكثرة فهو أكثرهم- ، **الثانية** : جمعه القرءان في عهد أبي بكر[3] – وهي تُعَدُّ بمثابة ما نسميه اليوم بالخبرات السابقة- **والثالثة** وهي لا تقل أهمية عن الأوليين معرفته بالخط السرياني

1- رواه البخاري ومسلم في صحيحهما كلاهما عن ابن عمر رضي الله عنهما ، عند البخاري باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا نكتب ولا نحسب) ، كتاب الصوم ،برقم 1814 ، وعند مسلم باب وُجُوبِ صَوْمِ رَمَضَانَ لِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ ، كتاب الصيام برقم1080.

2- انظر ترجمته في الإصابة في تمييز الصحابة ، ابن حجر العسقلاني ، ت: عادل أحمد عبد الموجود ، وعلي محمد معوض ، دار الكتب العلمية ط1(1995) ، ج2ص490-491 بتصرف.

3- وقد تتبع زيد ابن ثابت -رضي الله عنه- في جمعه آثارك على الوسيلتين الصوتية والخطية فقد قال رضي الله عنه : " فجعلت أتتبع القرءان من صدور الرجال ومن الرقاع ومن الأضلاع ومن العسب" انظر في ذلك كتاب المقنع في رسم مصاحف الأمصار ، أبو عمرو الداني ، اعتناء: أوتو برتزل ، مطبعة الدولة – استانبول،ص4.

وكذا كتاب فضائل القرءان ، أبو عبيد القاسم ابن سلام ، ت: احمد الخياطي ، مطبعة فضالة – المغرب- ج2ص93.

وهو الخط الذي يكتب به اليهود – فهو عالم بالخطوط واللغة- فمن جهة يُترجِمُ من الحرف السرياني إلى الحرف العربي ، ومن جهة أخرى يُترجِمُ من الحرف العربي إلى الحرف السرياني خطا ونطقا[1].

هذا أول ما جعل عثمان -رضي الله عنه- يختار هذا الصحابي لهذا العمل ، ولكن هذا ليس كافيا في النظرة العثمانية – أقصد نظرة عثمان بن عفان رضي الله عنه- فمن باب الاحتياط وتحري الإتقان فقد عَزَّزَ زيدَ ابن ثابت بثلاثة من القراء من الصحابة من قريش على سبيل ما يُسَمَّى بالمعارضة وإليك ما جاء في هذا الجمع العثماني :

" قال حذيفة لعثمان يا أمير المؤمنين أني قد سمعت الناس اختلفوا في القرءان اختلاف اليهود والنصارى حتى أن الرجل ليقوم فيقول هذه قراءة فلان قال فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف قال فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وإلى عبد الله بن عمرو بن العاص وإلى عبد الله بن الزبير وإلى ابن عباس وإلى عبد الرحمان بن الحارث بن هشام فقال انسخوا هذه الصحف في مصحف واحد وقال للنفر القريشيين إن اختلفتم أنتم وزيد ابن ثابت فاكتبوه على لسان قريش فإنما نزل بلسان قريش قال زيد فجعلنا نختلف في الشيء ثم نجمع أمرنا على رأي واحد فاختلفوا في التابوت فقال زيد " التابوه" وقال النفر القرشيون " التابوت" قال فأبين أن أرجع إليهم وأبوا أن يرجعوا إلي حتى رفعنا ذلك إلى عثمان فقال عثمان اكتبوه " التابوت" فإنما نزل القرءان على لسان قريش"[2].

هذه الرواية تُحِيلُنا إلى أنَّ الاختلاف الحاصل بين القُرَّاءِ هو في القراءة من حيث الصوتيات لا في المعنى إطلاقا ، من جهة ومن جهة أخرى الكتابة على لسان قريش إنما هو حاصل في هيئة الكلمة لا في النطق بها أو لفظها وهو ما يُحِيلُهُ الاختلافُ في كلمة التابوت فهو اختلاف في هيئة الرسم ، فطريقة المعارضة هذه غَطَّتْ كلَّ نَقْصٍ قد يتطرق في كتابة القرءان الكريم ، ولم يُراع أركون في دراساته هذه الطريقة فوقع فيما وقع فيه.

---

[1]- روى البخاري في صحيحه أن زيدا تعلم كتاب اليهود وشرح ابن حجر كلمة الكتاب أنها الخط ، انظر صحيح البخاري ، باب: تَرْجَمَةِ الْحُكَّامِ، وَهَلْ يَجُوزُ تَرْجُمَانٌ وَاحِدٌ ، كتاب الأحكام ، وانظر شرح الأثر في فتح الباري ، ابن حجر ، مصدر سابق ، ج13 ص186.

[2]- المقنع في رسم مصاحف الامصار ، ابو عمروا الداني ، مصدر سابق ، ص5. وكذا فضائل القرءان ، أبي عبيد ، مصدر سابق ، ج2ص94-95.

رابعا:ـ الرسم والضبط :

بعد أن تم إثبات ألفاظ القرءان الكريم من حيث هيئة الكلمات ، جاء الدور بعد على ما يسمى بالرسم والضبط ، وقد شكَّ أركون أن الاختيارات الصرفية والنحوية قد نالت من المعنى ، وقد رددنا عليه في مسألة أن تعدد الأحرف لا يعني تعدد المعنى من جهة التضاد بتاتا.

لكن يشك أركون أنَّ سبب تلك الاختيارات كان له قصد سياسي وهو وضع حدٍّ للشيعة ، وهذا خطأ بيِّن فإنَّ القرءان كان قد جُمِعَ بين اللوحين قبل ظهور الشيعة الذين اشتهروا في خلافة علي ، كان المصحف مجموعا في خلافة أبي بكر وقبل وفاته ، ولم يَدَّعِي أحدٌ من المسلمين أن أبا بكر قد أدخل في القرءان ما ليس منه ولا أخرج شيئا منه ، بل كان جمعا وقع عليه الإجماع هذا أولا.

ثم الجمع الثاني فلم يحضره الشيعة أيضا ولم يكن قد ظهروا بعد وذلك الجمع كان في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ، لكن بين الجمعين فروق من حيث السبب ، فسبب جمع أبي بكر للقرءان هو خوف ضياعه بموت القراء ، وأما سبب جمع عثمان له هو اختلاف القراء في القراءة الموافقة لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم[1] .

وهنا يجب أن نقف وقفة مهمة وهي أنَّ الجمع الذي قام به عثمان كان أشدَّ إلحاحا وأكثر قيمة من الجمع الأول ، وذلك لسبب وجيه وهو أن الاختلاف بين المسلمين فيه مِنَ الخطورة عليهم وعلى دين الله وعلى مستقبل الإسلام ماالله به عليم ، ولهذا كان الاحتياط أوجب وأولى وبخاصة حينما يأتي اقتراح الجمع من صحابي جليل وهو حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه- ، وقد لفت نظري أن هذا الصحابي خبير في مجال حساس وهو معرفته بالمنافقين وأعمالهم وتربصاتهم بأمة الإسلام[2] إذن فالرأي هو رأي حذيفة بن اليمان والقرار قرار عثمان لأنه ولي الأمر ، كما أنَّ الرأي في الجمع الأول رأي عمر والقرار قرار أبي بكر لأنه ولي الأمر – رضي الله عن الجميع- ،وعلى هذا جُمِع القرءان وقُطِع الطريق على المنافقين وفاتهم الغدر بالإسلام وأهله ولم يبق لهم إلا التشكيك وإقامة الشبه حول الجمع .

إلى هنا لا نجد ذكرا لما يقوله أركون عن مصحف خاص بالشيعة أو قراءة خاصة لهم لأنهم لم يكونوا بعد في الساحة الإسلامية آنذاك .

---

[1] ـ انظر الرواية كاملة عن الجمعين كما يرويها أبو عمرو الداني في كتابه المقنع في رسم مصاحف الأنصار ، أبو عمرو الداني ،ت: اوتو برتزل ، مطبعة الدولة – استانبول- ص.5

[2] ـ وقد سمي بصاحب سر الرسول لأنه أطلعه على أحوال المنافقين كما قاله ابن حجر في الفتح ج 13 ص37.

بعد أن قام أبو بكر بحفظ الأحرف السبعة ، وقام عثمان بحفظ أوسع حرف من السبعة وهو الحرف القرشي ، قام عثمان بنسخ أربع نسخ وأرسلها إلى الأمصار وقيل سبع وقد رجح أبو عمرو الداني القول الأول [1] ، جاء الدور على مسألة تعليم القرءان للمسلمين وبخاصة الأولاد في الكتاتيب و الداخلون الجدد في الإسلام ، ومردُّ الإشكال هو ما يذكره أبو عمرو الداني في كتابه المقنع وهو يوجّه قول عثمان إذ قال إنَّ العرب ستقيم اللحن الموجود في القرءان ، يقول أبو عمرو الداني : " وجهه أن يكون عثمان رضي الله عنه أراد باللحن المذكور فيه التلاوة دون الرسم إذ كان كثير منه لو تلي على حال رسمه لانقلب بذلك التلاوة وتغيّرت ألفاظها ألا ترى قوله " أولاذبحنه" و "لاوضعوا" و"من نباءُ المرسلين" و" سأوريكم" و" الربوا" وشبهه مما زيدت فيه الألف والياء في رسمه لو تلاه تال لا معرفة له بحقيقة الرسم على حال صورته في الخط لصيَّر الإيجاب نفيا ولزاد في اللفظ ماليس فيه ولا من أصله فأتى من اللحن بما لاخفاء به على من سمعه مع كون رسم ذلك كذلك جائزا مستعملا"[2].

والعجيب الذي لم ينقله أركون في مسألة الضبط والنقط أن الذي قام بنقطه وضبطه هو أبو الأسود الدؤلي الذي كان يقول ابن سعد عنه في طبقاته أنه كان متشيعا لأنَّه قَاتَلَ مع علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– ومات في ولاية عبيد الله بن زياد[3] ، فكيف تكون لأركون حجة بعد هذا ليقول إن الضبط له علاقة بإقصاء فرقة الشيعة ، وبأنَّ الأمر كان في ولاية الحجاج بن يوسف.

إذن بعد هذا العرض يتبين لنا أن ما ساقه أركون حول الجمع لم يكن موافقا للتاريخ من جهة وما كان موافقا للأدلة الشرعية من كتاب وسنة ولا موافقا لما عليه العلماء في هذا الشأن والله أعلم.

---

[1] – انظر المقنع ، أبو عمرو الداني ، مصدر سابق ، ص19.

[2] – المصدر نفسه ، ص120.

[3] – انظر ترجمته في كتاب تهذيب التهذيب ، ابن حجر ،دار الكتاب الإسلامي –القاهرة– ج12ص10-11.

المبحث الثاني:

الآثار المعرفية لنتاج نصر حامد أبي زيد

المطلب الأول: شخصية نصر حامد أبو زيد.

المطلب الثاني: علاقة النص بالواقع أساس لثنائية المنتج والمنتج في فكر أبي زيد

المطلب الثالث:رسالة الشافعي من منظور حداثي وعلاقتها بالتفسير النبوي

CamScanner

المطلب الأول: شخصية نصر حامد أبو زيد

يُعدُّ التاريخ الحديثُ لمصرَ من الناحية العلمية شائكا نوعا ما وحساسا لدرجة كبيرة ، مما يجعل الباحث حريصا على الإتّزان أكثر وهو يدرس الفكر المصري لما له من وزن في العالم الإسلامي ،فقد لعبت المؤسسات الدينية في مصر في العصر الحديث دورا داخليا وخارجيا اتّسم بالإيجابية من جهة ولم يُفارقْهُ النقد من جهة أخرى ، ولأن البلدان لها تأثيراتها على أهلها وعلى طبيعة شخصياتهم فإن المناخ المصري المتسم بكثرة الاختلاف والتيارات قد أثّر على حامد أبي زيد أيما تأثير ، وقد رأيتُ أن أُقدّم بمقدمة كعادتي في دراسة الشخصيات السابقة حول الواقع العلمي والسياسي الذي نشأ فيه .

الفرع الأول:الواقع السياسي والعلمي لمصر (1943هـ2010م).

يعود واقع الخلاف السياسي في مصر إلى عهود احتلال انجلترا لمصر ، وذلك بعد ضعف الخلافة الإسلامية ، واجتياح جيوش أوروبا العالم الإسلامي عامة ، وكان مصر من نصيب الانجليز الذين استطاعوا أن يُدخِلُوا كثيرا من مسؤوليهم إلى أروقة الحُكْم على هيئة مستشارين ووكلاء ومديري مصالح أو موظفين عاديين ، وهنا بدأ الصراع بين الوطنيين من جهة وبين هؤلاء من جهة أخرى[1].

وكان على رأس الوطنيين مصطفى كامل باشا الذي كان نزّاعا إلى الوطنية ، وقد وهب نفسه من أجل القضية الكبرى وهي الوطن ، فكثيرا ما كان يُلهِب المشاعرَ مشاعرَ المصريين ضد الاحتلال[2].

والحقيقة أنَّ النقد يبدأ من وقت ظهور كلمة " الوطنية" التي لم تتضح بعد في أذهان الشعوب المستَعْمَرة آنذاك ، ومن جهة أخرى لم تَنَلْ الفحص العلمي الجاد تحت منظار الشريعة الإسلامية ، بل العكس طُوِّعَت كلُّ مكونات الأمّة من دين وتاريخ ولغة وهوية من أجل أن تكون خادمة "للوطنية".

وهذا الخلاف امتد إلى الجانب الإصلاحي للمؤسسات الدينية على وجه الخصوص فانسحب التياران السابقان على إعطاء منهج في الإصلاح ، فمنهم من يرى إدخال الأساليب المعاصرة ومنهم من يكتفي بأساليب التدريس القديمة.

يقول بعض الباحثين " وسار الشيخ محمد عبده في هذا المجال شوطا عن حسن نية وربما عن شعور بالنقص وربما كان هذا من أهم أسباب التقدير والتمجيد اللذين حظي بهما الشيخ من

1- تاريخ مصر الحديث ، محمد عبد الرحيم مصطفى بك ، مطبعة الامرية - القاهرة- ص293 بتصرف.

2- المصدر نفسه ، ص293 بتصرف.

المستشرقين والمبشرين ومن كرومر عميد الاحتلال في مصر ، وجاء الدكتور طه حسين ولطفي السيد وأضرابهما وطالبوا أن تُزَال هذه الصخرة العنيفة التي تعترض الجسر الثقافي العريض ، وقد خَلُصَا إلى أنَّ هوية مصر غربية مئة بالمئة وتركَّزت الجهود على التطوير والتخلص من الصياغة القديمة للتكوين الأزهري"[1].

ولا ننسى في هذا الوقت المحموم نشاط جماعة الإخوان المسلمين ، الذين تزعموا ما يسمى بالصحوة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية في مصر ، وقد بدأت بالإرشاد والتربية لتنتقل بعدها إلى العمل الحركي المتَّسم بنوع من التعصب ، يقول حسن البنا رحمه الله مخاطبا أتباعه: " أقول لكم فاسمعوا : فلننتقل من حيِّز دعوة العامة فقط إلى حيِّز دعوة الخاصة أيضا ، ومن دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال ، سنتوجَّه إلى المسؤولين ومن قادة البلد وزعمائه ووزرائه وحكَّامه وشيوخه ونوابه وهيئاته وأحزابه ، وسندعوهم إلى مناهجنا ونضع بين أيديهم برنامجنا ، وسنطالبهم بأن يسيروا بهذا البلد المسلم بل زعيم الأقطار الإسلامية في طريق الإسلام في جرأة لا تردد معها وفي وضوح لا لبس فيه ومن غير مواراة أو مداراة ، فإنَّ الوقت لا يتسع للمداورات ، فإن أجابوا الدعوة وسلكوا السبيل إلى الغاية آزرناهم ، وإن لجأوا إلى المواربة والروغان وتستَّروا بالأعذار الواهية والحجج المردودة فنحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام ولا تسير في الطريق إلى استعادة حكم الإسلام ومجد الإسلام ، وسنعلنها خصومة لا سِلْمَ فيها ولا هوادة معها حتى يفتح الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الفاتحين"[2].

وكتعليق على هذا الكلام يمكن أن نقول أن جماعة الإخوان سارت عليه إلى يوم الناس هذا وخلق صفاتٍ شخصيةٍ غريبة في أبناء هته الجماعة ، وبخاصة داخل الجامعة التي كانت ملتقى لأبناء مصر جميعا ، فَسَادَ جَوٌّ من التفرق الفكري وصار الإسلام وكأنه ملكية خاصة لبعض الفرق ، فالوطنيون من الوفديين وغيرهم يرون أنفسهم أربابا على الوطنية وأنها ملك لهم دون غيرهم ، وبين هذا وذاك فرق ترى نفسها متملكة للثقافة وأسيادا عليها ، إلا أن الأخطر من هذا أن يقع الرجل في فخ وهم ما يحيله هو وجماعته لتملك الإسلام الواسع والممتد من آدم إلى قيام الساعة.

---

[1]- حاضر العالم الاسلامي وقضاياه المعاصرة ،جميل عبد الله محمد المصري ، مصدر سابق،ص138 بتصرف.

[2]- مجلة النذير ،حسن البنا ، العدد1 ،. ربيع الاول سنة 1357هـ ، ص4

وقبل ختام كل هذا لا ننسى أيضا ما يوجد في مصر من حملات التبشير والتهويد على يد النصارى واليهود والتي خفتت أحيانا الحرب معها تحت غطاء التقارب بين الأديان ، والتي تأججت أحايين أخر تحت غطاء السياسة وحب النفوذ والسيطرة واستغلال الفرص للنيل من الآخر.

تحت كل هذا الجو المشحون بالتفرق والعنف والتكفير والأخذ والرد نشأ نصر حامد أبو زيد.

الفرع الثاني:نصر حامد أبو زيد : السيرة الذاتية

ولد نصر حامد أبو زيد بطنطا في مصر في العاشر من يوليو 1943م ، واختار أبوه له اسم " نصر " تَيمُنًا بإحدى الانتصارين – انتصار الحلفاء على المحور أو العكس- وقد كانت قرية طنطا دائمة التفاعل مع الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي كثورة يوليو وصدامها مع الإخوان ، ترعرع أبو زيد في كنف أزمات أسرية مما جعله يتحمل المسؤولية في سن 14 كونه أكبر إخوته الذكور وقد تعلم كأطفال مصر القراءة والكتابة وحفظ القرءان في الثامنة من عمره[1] .

ويبدو أنه قد مرَّ بتجربة دينية في الطفولة أسهمت في تحفيزه لدراسة التصوف فتجده يقول : " لم يكن الحافز على دراستي للتصوف ولفكر ابن عربي بصفة خاصة هو فقط ذلك الشوق النابع من تجارب الطفولة الدينية في قريتي تلك التجارب التي ساهمت تجربة "عم حسن"[2] في تعميقها بل كان الحافز بالإضافة إلى ذلك هو رغبتي في استكمال معرفتي بقطبي التراث الإسلامي الأساسين : العقلانية والروحانية"[3].

فمن خلال كلامه عن سيرته في دراسة التصوف سنجد نوعا ما ارتباطه بالتفسير الإشاري والرمزي وهذا ما سيجعله يخذو حذو أركون في الاعتماد على الرمز والمجاز في نقد التراث أو التفسير الموروث ، ثم إن التصوف مليء بالخيالات والعواطف وعديد العبارات التي يجب الاحتياط في قراءتها أو تفسيرها لما تحمله من معان قد تصل بصاحبها إلى حد الاتهام بالزندقة والكفر.

---

[1] – النص القرءاني وآليات الفهم المعاصر ، حادي هواري ، مرجع سابق ، ص 202. بتصرف.

[2] – عم حسن هو صديق والد نصر حامد أبو زيد وقد كان شاعرا وقارئا لشعر التصوف بصفة خاصة كان كثير الرحال لزيارة الاضرحة والتبرك بمجاورة (أهل البيت) بالقاهرة لفترات تطول أو تقصر ، وقد كان يكاشف نصر حامد أبو زيد بكثير من أسرار التصوف إذ كان محل ثقته ، (هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص10 بتصرف).

[3] – هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ص11.

التحق أبو زيد بمدرسة العبيدية الابتدائية بطنطا وتحصل على شهادتها في العام 1957م وعلى دبلوم المدارس الثانوية الصناعية ، قسم اللاسلكي سنة1960م ، وتخرج من قسم اللغة العربية سنة 1972م بتقدير ممتاز ، والذي ترتب عنه تعيينه معيدا بالجامعة وانتقاله إلى السلك الأكاديمي ، وهنا من دون شك يكون قد بدأ مرحلة جديدة كانت منحة ومحنة في الوقت نفسه غنية بالمواقف الجريئة والمؤلفات المتنوعة تَصُبُّ في معظمها في دراسة التراث ومسائل التأويل ومواجهة ونقد الخطابات الأصولية والرجعية والتكفيرية والدعوة إلى تجديد الخطاب الديني وقد ظل على هذه المواقف إلى وفاته[1].

قلنا أنَّ دخول نصر حامد أبو زيد إلى ساحة التأويل انطلق من دراسة التصوف وكُتُبِ ابن عربي وكل هذا انطلاقا من تأثُّره بصديق والده " عم حسن" يقول أبو زيد في هذا الصدد " لم أفهم كثيرا من الجوانب العاطفية والروحية لرؤيا عم حسن إلا بعد أن بدأت في دراسة (فلسفة التأويل) عند ابن عربي بعد ذلك بأعوام فهمت معنى (السر) ودلالة (الكتمان) وأهميته ف ي التجربة الروحية ، وكيف يكون (البوح) ومتى ولمن ، فهمت أكثر المعنى الروحي العميق للحج وأهميته للتجربة الروحية ، هذا بالإضافة بالطبع إلى أهميته الشعائرية الرمزية بالنسبة لكل مسلم ، وبدراستي للتصوف أدركت معنى (الذِكْرُ) وأهميته ، وفهمت لماذا يكون الذِكْرُ في شكل (دائرة) وما معنى تكرار الاسم (الله) ولماذا يتم اختصار الاسم في دلالة حرفيه الأول والأخير ، أهم من ذلك صرت قادرا على شرح معنى (الجذب) و(الفناء) و((الشطح) ..الخ"[2].

ويبدو أنه تعمَّق كثيرا في دراسة ابن عربي وفكره إلى درجة أنَّ أحد مسؤولي دور النشر في ألمانيا ألحَّ عليه أن يكتب كتابا يُعَرِّفُ به القارئ الأوروبي على أعلام الروحانيات في الشرق والغرب ، ووافق على ذلك وساعدته في ذلك أحد الباحثات الألمانيات في الفكر الصوفي تدعى : آن ماري شميل ، والتي أعانته على ترجمة ما يَكْتُبُ إلى اللغة الألمانية[3].

والحقيقة أنَّ مكوثه في ألمانيا من جهة ودخوله عالم الروحانيات من جهة أخرى أثَّر عليه في فهمه للأديان – إن صح التعبير– فيقول مثلا : " هذا الاستعداد من جانب الأستاذة الجليلة لترجمة الكتاب هو في ذاته شرف عظيم تُطوِّق به عُنُقي ، أمَّا المعنى الأعظم لهذا الاستعداد من جانبها فيكمُن في إيمان الأستاذة الجليلة بوحدة الحضارة الإنسانية إذا نظرنا إليها من منظور " التجارب الصوفية" بصرف النظر

---

[1] – النص القرءاني وآليات الفهم المعاصر ، حمادي هواري ، مرجع سابق ، ص202.

[2] – هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص11.

[3] – المصدر نفسه ، ص15 بتصرف.

عن اختلاف الأديان واللغات والثقافات في التاريخ الإنساني ، وهو إيمان عميق يتجلى في كتاباتها كلها خاصة تلك التي أتيح لي قراءة ما نُشِر منها باللغة الانجليزية ، أيُّ شرف أن تقبل الأستاذة آن ماري شميل أن نتشارك وأنا في مقام التلميذ منها في كتاب واحد ، لنؤكّد معا من خلال ابن عربي وحدة الحضارة ووحدة التراث الروحي للإنسانية"[1].

والحقُّ يقال أنَّ الاختلاف بين الشريعة المحمدية المصونة والشرائع الأخرى التي طالتها يد التحريف لا يمكن أن يُختزَل أو يُنسَى أو يُغَضَّ الطرف عنه تحت شعار الحضارة الإنسانية أو الوحدة الإنسانية .

الفرع الثالث: المؤلفات [2] ـالوفاة

أولا:مؤلفاته: تركّزت مؤلفات نصر حامد أبو زيد على ما يدور في فلك الصوفية والمجاز الذي هو شعارهم ونَقدِ الخطاب الديني في ضوء ذلك وإليك بعضا من عناوين كتبه:

1- الاتجاه العقلي في التفسير :دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.

2- فلسفة التأويل :دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي وكانت رسالته للدكتوراة.

3- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.

4- إشكاليات القراءة وآليات التأويل :مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة.

5- نقد الخطاب الديني.

6- النص السلطة الحقيقة :مجموعة دراسات ومقالات نشرت خلال السنوات السابقة.

7- التفكير في زمن التكفير.

8- هكذا تكلم ابن عربي :يعيد فيها الباحث مراجعة دراسته عن ابن عربي.

9- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. وغيرها من الكتب والمقالات.

---

[1]- هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص16.

[2]- انظر المزيد عن مؤلفاته وشخصيته في موقع الويكيبيديا.

CamScanner

ثانيا: وفاته :

توفي أبو زيد في العام 2010 مخلفا وراءه جدلا من خلال الكتابات التي أثارها وجدلا من حيث اختلاف الناس فيه ، ولست هنا بصدد بيان ذلك إذ أنَّ البحث الأكاديمي يَدْرُسُ الإنتاج العلمي ويُقَيِّمُهُ وفْق المبادئ الأكاديمية الداعية إلى الدقة والأمانة ونقد المصادر والله أعلم.

الفرع الرابع: نظرته للتفسير وعلوم القرءان

يبدأ فكر أبي زيد كغيره من الحداثيين في طريقة التفسير ، فيستثمر في ما يسمَّى بالتفسير بالأثر والتفسير بالرأي وهذا حتى يتسنى له دخول المعترك الثاني ، يقول عن هذا الخلاف ما نصه:

" هناك في تراثنا القديم وعلى مستوى تفسير النص الديني " القرءان" تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه (التفسير بالمأثور) وما أطلق عليه (التفسير بالرأي) أو (التأويل) ، وذلك على أساس أنَّ النوع الأول من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما (موضوعيا) ، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة ، أمّا التفسير بالرأي أو (التأويل) فقد نُظِر إليه على أساس أنّه تفسير (غير موضوعي) لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرءان (النص) سندا لهذا الموقف ، وقد أُطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السنة والسلف الصالح ، وينظر إلى هذا الاتجاه غالبا نظرة إجلال واحترام وتقدير بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني – وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة- نظرة حذر وتوجس وصلت في أحيان كثيرة إلى التكفير وحرق الكتب"[1].

ولأنَّ أصحاب الاتجاه الثاني أصحاب اتجاه عقلي ، فسيجدون بين عقولهم والقرءان ما يُوهِمُ التعارض فيلجأون إلى التأويل عن طريق المجاز فنجده يقول : " كنت قد انتهيت من دراستي للماجستير عن قضية المجاز في القرءان عند المعتزلة نُشرت فيما بعد بعنوان الاتجاه العقلي في التفسير وهم اللاهوتيون المسلمون الذين حاولوا تقديم تأويل عقلاني للعقيدة الإسلامية ، كان من نتيجته أن طوّروا مفهوما لغويا بلاغيا هو مفهوم المجاز كأداة لإزالة أي تعارض محتمل بين الوحي والعقل"[2].

1- إشكاليات القراءة والتأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي- ط1(2014)،ص14-15.

2- هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ،مصدر سابق، ص11-12.

إذن فمن الاستثمار في الخلاف الموجود بين الأثر والرأي إلى الاستثمار فيم يسمى بالمجاز من أجل تبرير أي قول يتعارض مع النقل من جهة ، ومن جهة أخرى اتخاذ المجاز وسيلة أو غطاء للسلامة من المحاكمة العقدية ، وهذا دأب الفرق الضالة دائما ما تجعل المجاز والتأويل غطاءها.

ويَخلُص أبو زيد إلى ما ينبغي القيام به أمام التراث الديني بشكل عام فيقول : " المعركة في حقيقتها إذن معركة قديمة في فكرنا الحديث وهي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية ، وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة أحيانا على أرضها ، ولأن النزال غالبا ما يتم بآليات السجال الإيديولوجي دون البدء في تحقيق وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية وبطرائق قراءتها وتأويلها تظل الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الديني على الخطاب العقلاني وقد آن الأوان للخروج من هذا المأزق والتخلص من عقدة التأويل والتأويل المضاد للنصوص بتحديد طبيعة النص الديني وآلياته في إنتاج الدلالة "[1].

ما يذكره هنا ما هو إلا توصيف للواقع المصري المذكور في مستهل هذه الترجمة فمعايشته للأحداث جعلته يمشي مع تيار الثقافة الغربية والذي بدأ من محمد عبده ثم اتسع الخرق على يد طه حسين وغيره ليصل إلى كثير من الأساتذة في جامعات مصر المتأثرون بالفكر الغربي من جهة والمتأثرون من عقدة الانحطاط الذي يعيشه الفكر العربي وبلدانهم الإسلامية.

وقد ذكرت فيما سبق في دراستي لأركون أنَّ الحداثيين أرادوا من خلال ما أسمِّيه "طريقة إيجاد الفراغ أو خلقه ثم السعي في ملئه من جديد" أن يصلوا إلى أهداف معينة ، ينسحب الأمر على أبي زيد أيضا، فقد حاول أن يُوجِدَ الفراغ بإثبات النزاع بين العقل والنقل عن طريق إثبات النزاع بين أهل السنة و بين المعتزلة ، وهذا خطأ فأهل السنة يقولون بتوافق العقل الصريح والنقل الصحيح ، أما النزاع الحقيقي بين أهل السنة والمعتزلة هو في قضية التأويل الذي ينطلق من فرضية أن يأتي النقل بما يخالف العقل وهي فرضية ميتة في مهدها ، ثم بعد أن قام أبو زيد بإثبات النزاع المذكور أظهر الفرقة الأولى وهم المتمسكون بالأثر بمظهر معاد للعقل أو بعيدون عنه ، وأنهم يُرَوِّجُونَ للأسطورة والخرافة كل هذا حتى يتسنى له ولقارئه أن يُحَدِّد سلفا من الأحقُّ بالقراءة الصحيحة للخطاب الديني.

---

[1] – نقد الخطاب الديني ،نصر حامد أبو زيد ،سينا للنشر – مصر – ط2(1994) ، ص63.

المطلب الثاني: علاقة النص بالواقع أساس لثنائية المنتج والمنتج في فكر أبي زيد

تعتبر علوم القرءان من العلوم التي نالت حظّها من النظرة الحداثية المعاصرة ، من حيث العمل على تطويرها أو تجديدها على حسب زعمهم ، وسبب اهتمامهم بها كونها مدد ومصدر يستعين به المفسرون على فهم كلام الله وكونها من العلوم الموروثة و القاعدة عندهم تميل إلى نقد كل ما هو موروث والتشكيك المطلق فيه ، و في هذا المطلب سندرس كيف أعاد أبو زيد صياغة علوم القرءان في ضوء ما يسمّيه هو بالنص المنتِج والنص المنتَج والتي تُعْتَبَرُ من الآثار المعرفية لنتاجه الفكري في التفسير وعلومه.

الفرع الأول: المقدمات التي انطلق منها أبو زيد:

تعتبر معرفة المقدمات التي ينطلق منها الباحثون في الدراسات الدينية أو غيرها من أهم الوسائل التي تُسَهّلُ كيفية فهمهم وكيفية الرد عليهم أيضا ، وسأنطلق مما انطلق منه أبو زيد في نظرته للوحي فأقول:

يقول أبو زيد : " إن النص في حقيقته وجوهره منتَج ثقافي[1] والمقصود بذلك أنَّه تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما ، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهية ومتفقا عليها فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ، ويُعكِّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص ، إنَّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثمَّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها ولنقل بعبارة أخرى إنَّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول صلى الله عليه وسلم بالقرءان اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول ، وليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ وإن كان هذا ما يؤكده الخطاب الديني المعاصر ، ذلك أنَّ اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه وعلى ذلك لا يمكن أن

---

[1] - يُطلق أبو زيد هذا الوصف على القرءان وقد شرحه هو نفسه في العبارة التي تليها بأنَّه تَشَكَّلَ في الواقع والثقافة المحيطة لنزوله فمثلا لأنَّ القوم كانوا عربا نزل القرءان عربيا ، ومن أجل أنهم كانوا مشركين نزل القرءان طافحا بذكر آلهتهم ، ومن أجل أنهم غَيَّرُوا شعائر إبراهيم فقد أعاد القرءان الشعائر وذكر عادات العرب في تغيير الشعائر والاحتيال على الأشهر الحرم إلى غير ذلك من الأمور الواقعة عندهم، لكن يبدو -والله أعلم- أنَّ أبا زيد أراد من إطلاق هذا الوصف أن يجعل للقرءان فهما ملازما للبيئة التي نزلت فيه ومن ثمَّ التأصيل لفهم جديد للبيئة الجديدة اليوم ، وهذا ما كنت ذكرته سابقا في مسألة خلق الفراغ والاستثمار فيه ، وسأدرس في الصفحات الآتية مزيد بيان حول ذلك.

نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع أيضا طالما أنّه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة إنّ ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[1].

هذا الكلام من أبي زيد صحيح نوعا ما فيرتبط القرءان هنا بأمرين الأول : هو ارتباط القرءان بالواقع الذي نزل فيه[2] ، والثاني : ارتباط القرءان باللغة التي نزل بها ، والحقيقة أنّ اللغة هي المدخل لفهم واقع الجماعة التي نزل فيها القرءان ، ومن ثمّ يقوم أبو زيد بتحليل علوم القرءان ويعيد صياغتها في ضوء هذين المقدمتين ، وليس لي هاهنا أن أعترض –بسرعة وحماس– على هاتين المقدمتين ولكن سيكون محل نقاشنا هو : ما هي المخرجات التي يخرج بها أبو زيد في صياغته لعلوم القرءان ؟ فثمّت يكون النقاش.

وانطلاقا من علاقة الثقافة أو الواقع مع النص تشكُّلا وتشكيلا فإنّه يصنّف تحتها كل من : مفهوم الوحي والمتلقي الأول للنص ، المكي والمدني ، أسباب النزول ، الناسخ والمنسوخ ، وأما العلوم التي تندرج ضمن آليات إنتاج الدلالة وعلاقة النص بغيره من النصوص الأخرى في الثقافة فهي : المناسبة بين الآيات والسور ، الغموض والوضوح ، العام والخاص ، التفسير والتأويل[3].

وسأنطلق من مخرجاته في نقطتين الأولى : تشكُّل النص ، والثاني : تشكيل النص للثقافة.

الفرع الثاني: علاقة الإنسان بالدين أساس للفهم الصحيح لعلاقة الوحي بالواقع.

أولا: إنّ علاقة النص بالواقع والتي خاض فيها أبو زيد كثيرا وبنى عليها تصنيفه لعلوم القرءان قد لا تَخْلُ من بعض الصحة –فيما أحسب– وكذا لا تخلوا من مطبّات كثيرة قد يجعل من الصعب الإتيان عليها كلها وتتبُّعها واحدة واحدة .

1– مفهوم النص دراسة في علوم القرءان ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ص24.

2– نقد : يجب أن نفرق بين عبارتين الأولى " حصر القرءان بالواقع " وبين " ارتباط القرءان بالواقع"، حصر القرءان بالواقع الذي نزل فيه هذا جهل فاضح وقد يصل بصاحبه إلى الكفر ، وأما ارتباط القرءان بالواقع الذي نزل فيه من حيث معالجة الأفكار الجاهلية الموجودة في ذاك الواقع فهذا شيء آخر فتحديد الآيات بتحدد أسبابها ، ثم إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الوقائع كما هو معروف عند العلماء وعبارة أبي زيد في ذلك موهمة وأيضا عبارته الأخيرة أنّ "القرءان ينتمي إلى ثقافة البشر تفيد التخصيص" وهذا باطل قطعا.

3– مفهوم النص دراسة في علوم القرءان ، نصر حامد أبو زيد ، ص28 بتصرف.

هذه العلاقة لا ينكرها أحد فإن نزوله بلغة العرب يجعل منه واقعيا إلى درجة كبيرة ولكن هناك علاقة أخرى أعم من العلاقة التي يذكرها أبو زيد والتي ربما قد تجعلنا نُدْرِكُ كثيرا مِنَ المقدمات التي نُواجِهُ بها أيَّ فِكْرٍ منحرف مهما كان وتُعْطِينَا القدرة على تصحيحه ، هذه العلاقة هي علاقة الإنسان بالدين والتي هي سؤال الوجود وهذا خاص بالعقائد ، وسؤال التشريع وهذا خاص بالأحكام الفقهية والحداثيون لديهم خلط كبير في هذين السؤالين ، ولكن باختصار نتطرق إليهما:

جاء في معجم لاروس للقرن العشرين : " إن الغريزة الدينية مشتركة بين كلّ الأجناس البشرية حتى أشدُّها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية ، وإنَّ الاهتمام بالمعنى الإلاهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات الخالدة للإنسان"[1].

ويقول سانت هيلير : " هذا اللغز العظيم الذي يستحِثُّ عقولنا ، ما العالم ؟ ما الإنسان ؟ من أين جاءا ؟ من صنعهما ؟ من يدبرهما ؟ وما هدفهما ؟ كيف بدءا ؟ كيف ينتهيان ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا ؟ أيُّ مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة ؟ وما علاقتنا بهذا الخلود ؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وضع لها حلولا حيدة أو رديئة مقبولة أو سخيفة ثابتة أو متحولة"[2].

في هذين النصين السابقين توصيف لما حدث حقيقة داخل كيان الإنسان المفكّر بما ركّب الله فيه من عقل يسأل ويكتشف ويُدْرِكُ العلاقات والروابط والعلل ، وهذا السؤال سؤال الوجود لا ينفك عنه أحد مهما كان ، بل وتجد كل أجناس البشر تضع التفسيرات له بغض النظر عن صحتها حتى تُخْمِدَ ما يثور في نفسها من تلك الأسئلة .

وجدير بالذكر أنَّ هذا السؤال فرض سؤالا آخر وهو سؤال التشريع ، أي لا بد من شرع يحكم العلاقات الإنسانية ، وكما خاض الناس في السؤال الأول انجَرَّ خوضهم أيضا إلى السؤال الثاني وتنوعت الإجابات كما تنوعت في الأول ، وجدير بالذكر أنَّ هته الأسئلة لا بد لها من إجابات حاسمة توافق العقل الصريح ولا تتناقض معه ، وحتى يُثبِت الله جل وعلا أحقية شريعته ابتدأت ظاهرة النبوات والرسالات أو لنقل ابتدأت ظاهرة الوحي التي تُخفي من ورائها اتصالا بين عالمين عالم الغيب وعالم الشهادة .

---

[1] - وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه ، محمد الرحيلي ، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ط(1991)،ص32.

[2] - المصدر نفسه ، ص35.

وهذا الوحي جاء ليجيب عن الأسئلة العقدية وليجيب أيضا عن الأسئلة التشريعية وكيفية الحكم على الأمور ، وقد جاء في القرءان أمرين مهمين أسّست لعلاقة الوحي بالواقع في الفترة التي شهدت تعاقب النبوات والرسالات .

الأمر الأول : اتفاق النبوات والرسالات جميعا في ما يوجد في عالم الغيب أو عالم ما وراء المادة بدءا من وصف ذاك العالم ، وبخاصة وصف الذات الإلاهية المقدسة بأوصاف و ما تستحقه تلك الذات الإلاهية من الخضوع لها والتحرر من كل ماسواها[1].

الأمر الثاني : تنوع شرائع تلك النبوات والرسالات من حيث خصوصيتها الزمنية واللغوية وكذا خصوصيتها لقوم دون آخرين[2] ، مع اتفاق تلك الشرائع على مبدأ عظيم عبّر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : (لا ضرر ولا ضرار)[3] و اتفاقها أيضا على مراعاة المقاصد الخمس المعروفة.

ثانيا: بعد هذا العرض يمكننا الانطلاق في تحليل العلاقات التي يذكرها أبو زيد بين النص والواقع في بعض علوم القرءان ففي علم الوحي مثلا نجده يقول عن وجود القرءان في اللوح المحفوظ ما نصه : " والذي يهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأي يتصور وجودا خطيا سابقا في اللوح المحفوظ وفي هذا التصور ما فيه من اهدار لجدلية العلاقة بين النص و الواقع الثقافي "[4].

فهاهنا الكلام عن اللوح المحفوظ وهو من المغيبات يكون الإيمان به من خلال الإيمان بما جمعهُ من الحوادث كلها فكل من النص والوقائع مكتوبة فيه ، ونحن لا نعتقد بوجود القرءان وحسب بل وبوجود الوقائع التي نزل في شأنها القرءان وبوجود ذاك الواقع كله الذي ارتبط بنزول الوحي واختيار الرسول فكل

1- انظر تفسير قوله تعالى : قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ۝٢٥ ﴾ الأنبياء [25]، انظر لتفسيرها قول الطبري في جامع البيان ،مصدر سابق ، ج5ص247.

2- أما فيما يتعلق بالشريعة الخاتمة والتي حوت الشرائع قبلها من جهة والتي حوت المخاطبين من جهة أخرى فقد هُيّئت في بنائها اللغوي القائم على وضع الأصول العامة بالنص وتفريع الفروع المتجددة بالقياس ، هُيّئت لأن تكون صالحة لكل زمان ومكان.(انظر في هذا كتاب شريعة الاسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ، يوسف القرضاوي ،ط2(1993)، دار الصحوة-القاهرة- ص18،15،11.) وذكر فيه أربع شهادات على صلاحيتها شهادة الوحي ، شهادة التاريخ ، شهادة الواقع ، شهادة علماء القانون الوضعي.

3- رواه ابن ماجة في سننه ، باب من بنى في حقه ما يضرُّ بجاره ، كتاب الأحكام ، برقم 2340 ، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

4- مفهوم النص دراسة في علوم القرءان ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص42.

هذا موجود في اللوح المحفوظ ، وهو ينتمي إلى الأمر الأول الذي هو مشترك بين النبوات جميعا ، وخطأ أبو زيد هاهنا هو إخراج "الواقع" من الوجود الأزلي في اللوح المحفوظ وإثبات "الوجود الأزلي للقرءان"بمعزل عن الواقع وهذا التفريق من غير دليل اضطراب كبير[1].

يقول عن النبي وهو المتلقي الأول للنص : " كان البحث عن دين إبراهيم إذن بحثا عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى وكان الإسلام هو الدين الذي جاء ليحقق هذه الأهداف وليس من قبيل التأول الإيديولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة ومن حيث هو دين يرد نفسه للحنيفية ملة إبراهيم كان تجاوبا مع حاجة الواقع وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمدا منهم ولكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له استحاب له من خلال المتلقي الأول وليس الحديث إذن عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثا عن متلق سلبي بل حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها إنسان لا يمثل ذاتا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل"[2].

والكلام هنا عن ما صَاحَبَ ظهور النبي والوحي وهو وصف للواقع الفاسد المقتضي للإصلاح لكن قول أبو زيد إن العرب كانوا يبحثون عن دين إبراهيم مجرد دعوى عريضة ، ألا ترى أنَّ من كانوا يصفونه بالصادق الأمين الذي لبث فيهم أربعين سنة صار بين ليلة وضحاها ساحرا كذابا بمجرد الإفصاح عن دين إبراهيم هذا من جهة ، من جهة أخرى لا تساعد المعطيات التاريخية أبا زيد على هذه الدعوى بل على العكس من ذلك فقد اجتمع العرب على دين الأوثان الذي جاء به عمرو بن لحي الخزاعي واجتمعوا قبل ذلك على سيادته وتقديمه ولم يكن أبدا في وقته باحثا عن دين إبراهيم بل اجتمعوا معه على تغيير دين إبراهيم[3] ، وعلى هذا ظهور الوحي في ذاك الواقع ليس لشوق الجماعة إليه أو تحقيقا لأحلام المستقبل كما يقوله أبو زيد بل كان من أجل إصلاح اعتقاداتهم وأفعالهم وسلوكياتهم .

ثالثا: يقول في معيار تصنيف المكي والمدني بعد أن ذكر المعيار المكاني والمعيار الزماني : " وكل هذه التقسيمات التفصيلية تستند إلى معيار المكان أساسا للتقسيم وذلك دون اعتبار لأثر ذلك في النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل "[4]. ويقترح معيارا في التصنيف بناءا على العلاقة

---

[1] – انظر في مسألة الإيمان باللوح المحفوظ شرح العقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز ، مرجع سابق، ص263.

[2] – مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ،مصدر سابق ، ص65.

[3] – انظر الرحيق المختوم ، صفي الرحمان المباركفوري ، مصدر سابق ، ص39.

[4] – مفهوم النص دراسة في علوم القرءان ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص65.

المذكورة بين النص والواقع فيقول : " إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى النص من جهة أخرى ، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص"[1].

ما يقوله أبو زيد ليس غريبا عن علماء القرءان كما يظن ولكن كان عليه أن يُدْرِكَ أنَّ كُلَّ معيار قدَّمه أولئك العلماء كان مبنيا على الواقع وعلى النص وليس مفصولا إطلاقا .

يقول مساعد الطيار ما نصه : " وإذا تأملت ما حكاه العلماء من المكي والمدني وجدت ما يأتي:

1- قسم وقع الاتفاق عليه بأنه مكي أو مدني.

2- قسم وقع الخلاف فيه بين العلماء من الصحابة أو ممن هو دونهم من التابعين وأتباعهم.

3- أن هذا الاختلاف كان في الآيات أكثر منه في السور وبهذا كان لابد من الاجتهاد في هذا المختلف فيه وكان لا بد من وجود ضوابط للترجيح في هذا الاختلاف فصار الأمر في معرفة المكي والمدني على طريقين الطريق النقلي والطريق القياسي الاجتهادي"[2].

معيار التصنيف الذي يتكلم عنه أبو زيد يحيلنا إلى الطريق القياسي الاجتهادي بحيث ينطلق هذا الاجتهاد من أصل صحيح منقول ، وعليه يحاول عالم القرءان أن يدرك مميزات الطريق النقلي حتى يقيس عليه ما لا نقل فيه.

فلو أخذنا الضابط الزمني مثلا وجدناه على علاقة مع الواقع فما نزل قبل الهجرة لا شك في أنه يحتوي في مضمونه وقائع ما قبل الهجرة وهكذا قُلْ في ما نزل بعد الهجرة ، والمعيار المكاني أيضا في ما نزل بمكة أو بالمدينة فهو ينطلق من الواقع إلى النص ، والمعيار الأسلوبي معيار يجمع خصوصية الخطاب في واقع ما في زمن ما وكيف تَغَيَّرَ الأسلوب والخطاب من مكان إلى مكان أو زمن إلى زمن ، والحقيقة أن تلك المعايير كلها لم يكن البحث عنها عبثا أو من أجل الترف الفكري بل لما تعود عليه من فوائد

1- مفهوم النص دراسة في علوم القرءان ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص66.

2- المحرر في علوم القرءان ، مساعد الطيار ،مركز الدراسات والمعلومات القرءانية بمعهد الإمام الشاطبي –جدة- ط2(2008)، ص112. وانظر أيضا البرهان في علوم القرءان ، الزركشي ، مصدر سابق ، ص133.

فقهية كتمييز الناسخ من المنسوخ أو فوائد عملية في التدرج في الدعوة وفهم التشريع وكيف ينبغي الخطاب التشريعي المدني على الخطاب العقدي المكي وهذا هو المراد من هذا المعيار[1].

رابعا: وفي علاقة النص بالواقع في مبحث أسباب النزول يذهب أبو زيد إلى استخراج السبب من النص ويعيب على علماء القرءان أنهم لم يلتفتوا إلى ذلك فيقول : " هذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص ، سواءا في بنيته الخاصة ، أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام ، ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى " أسباب النزول" إلا بالاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات ، ولم ينتبهوا إلى أنّ في النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص ومن ثمّ اكتشاف أسباب النزول من داخل النص "[2].

هذا الكلام مبني على قلة تدقيق في معنى سبب النزول ، والصواب أن سبب النزول ما هو إلا واقعة تقتضي حُكْمًا أو توجيها قرآنيا ، فليست كل الوقائع تقتضي ذاك النزول ، ولا كل نزول لابد له من واقعة ، يجب أن نفرّق بين كلمة " الواقع الخارجي" وبين كلمة " الواقعة التي ينزل بشأنها القرءان" وأحسب أنّ هذه المسألة هي التي أثارت أبو زيد إلى هذا الحد والتفصيل فيها مهم جدا:

القرءان كلُّه من أوله إلى آخره له علاقة وطيدة بالواقع العام الذي نزل فيه ، فآيات القرءان لا شك أنّ لها علاقة بالواقع من حيث معالجته وتصحيح ما فيه عقيدة وشريعة وسلوكا ، وهذا القسم له علاقة بالمقاصد أو ما يسمى بمقاصد القرءان ويمكن أن نسمي المقاصد باسم آخر وهو " الأسباب العامة لنزول القرءان " فعلاقة القرءان بالواقع الخارجي يدرس ضمن أسباب النزول العامة أو مقاصد القرءان[3].

أمّا أسباب النزول الخاصة فهي تشير إلى آيات معينة وتربطها بوقائع معينة ، وعلى هذا فحين نتكلم عن أسباب النزول العامة فإننا نشير إلى جميع الآيات القرءانية ونشير أيضا إلى الواقع كله من غير

1- انظر فوائد الفرقة بين المكي والمدني في كتاب الحر في علوم القرءان ، مساعد الطيار ، مرجع سابق ، ص 115-118.

2- مفهوم النص دراسة في علوم القرءان ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق، ص111.

3- لمعرفة المقاصد بشكل عام على أنها الحكم والمصالح التي بنيت عليها الشريعة وأسست كما يقوله ابن القيم انظر كتابه إعلام الموقعين ، ابن القيم الجوزية ، دار الكتب العلمية، لبنان، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، الطبعة الأولى، 1411هـ – 1991م ج3،ص11.

تخصيص لواقعة معينة ، إذن فنستطيع أن نصوغ هذا المعنى تحت عبارة هي " **عموم آي القرءان يدل على عموم الوقائع** " وتحت هذه القاعدة تأتي أسباب النزول الخاصة التي تشير إلى بعض الآيات التي تنتمي إلى ذاك العموم وتربطها ببعض الوقائع التي تنتمي هي أيضا إلى العموم الثاني المذكور في العبارة السابقة .

إذن فالخلط الذي وقع فيه أبو زيد هو عدم التفريق بين أسباب النزول ومقاصد القرءان، فجعل بنية النص العامة دليلا على سبب النزول ، لكن أي سبب يقصد ؟، هل يقصد السبب العام فيقودنا هذا إلى الكلام على مقاصد القرءان ، أم يقصد السبب الخاص الذي نربط فيه بين واقعة معينة وبين آية معينة فهذا ليس على إطلاقه .

وفي مسألة النسخ تعود العلاقة لتظهر مجددا يقول : " لا شك ان إبدال نص بنص بما يترتب عليه من ابطال حكم بحكم آخر يمكن أن يُدْرَسَ من زوايا عديدة أهمها التدرج في التشريع خطوة خطوة مراعاة لقانون التدرج في عملية التغيير وإذا كان النص في مفهومه الاساسي من حيث كونه وحيا انطلق من حدود مفاهيم الواقع فلا شك انه في تطوره كان لا بد أن يراعي الواقع"[1] ويقول أيضا : " إن تغاير أفعال الله في العالم لا يعني تغيرا في ذات الله او في علمه وكذلك ابدال آية مكان آية وتغيير الحكم لا يعني البداء أو أنَّ الله يُقَرِّرُ أمرا ثم يبدو له فيه رأي آخر ، إن النظر دائما إلى الله في مناقشة قضايا الوحي والنص إغفال للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين إن الاحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع ولا يصح اخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور "[2].

هذا الكلام في ربط النسخ بالواقع صحيح ولكنه مُجْمَلٌ وأحسن من قَدَّمَ تفصيلا في باب النسخ الزركشي في البرهان فإنه يقسم النسخ إلى ثلاثة أضرب وهي : نسخ المأمور به قبل امتثاله وهذا الضرب هو النسخ على الحقيقة كأمر الخليل بذبح ولده ، الثاني : ويسمى نسخا تجوزا وهو ما أوجبه الله على من قبلنا كحتم القصاص ولذلك قال عقب تشريع الدية (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) ، الثالث : ما أمر به لسبب ثم يزول السبب كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسء كما قال تعالى : (أو ننسها) فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى ، وبهذا التحقيق تبين ضعف

---

[1] - [2] : مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق ، ص120-121.

ما لمح به كثير من المفسرين في الايات الامرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف وليست كذلك بل هي من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله فيوقت ما لعلة توجب ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر وليس بنسخ إنما النسخ الازالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله أبدا"[1].

فكلام أبو زيد السابق لا يمكن أن ينطبق إلا على القسم الثالث الذي يتكلم عنه الزركشي وهذا القسم لا يمكننا أن نسميه نسخا وإنما يُسَمَّى نَسْئًا ، ثم إن هذا النَسْءَ له علاقة بوجود العلة في الواقع فإذا وُجِدَتْ وُجِدَ معها الحُكْمُ وإذا انتفت في الواقع نُسِيَ الحُكْمُ.

الفرع الثالث:النص وتشكيل الثقافة:

أولا: بعد أن أنهينا الكلام عن ما يسميه أبو زيد بتأثر النص بالواقع الذي نزل فيه ، سنرى في هذه الجزئية مسألة اخرى وهي بعد أن اكتمل النص كيف أصبحت آليات إنتاج الخطاب ؟، وهو يُدْخِلُ في هذه النقطة علوما آخرى من علوم القرءان وهي : الاعجاز ، المناسبة بين الآيات والسور الغموض والوضوح التفسير والتأويل .

انطلق مثلا من الاعجاز القرءاني حيث يقول: " لكن محاولة علماء القرءان فصل النص عن غيره من النصوص داخل الثقافة كانت نابعة من معطيات النص ذاته بعد ان أُعِيد تفسيرها تفسيرا جديدا في سياق تطور حركة الواقع ذاته والحقيقة أنَّ العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب التغاير والمخالفة بين النص والنصوص التي لديهم ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص الجديد إلى أفق النصوص المعتادة فقالوا عن النبي شاعرا وقالوا عنه كاهنا ولا شك ان هذه الأوصاف قامت عندهم على أساس من إدراك المماثلة بين نص القرءان ونصوص الشعراء والكهان"[2].

هذا ربط لتصور الاعجاز في ضوء الواقع الذي انتشر فيه الشعر والكهانة ، وقد جاء في القرءان الكثير في مسألة وصف النبي بهما ودفاع القرءان عنه .

لكن كلام أبو زيد هنا عن موقف الكفار من الوحي أنهم لم يكونو يستوعبون الفرق بين القرءان والشعر أو الكهانة هو من الخطأ بمكان ، بل استطاعوا ان يدركوا الفرق منذ لحظة إنزال القرءان أدركوا

---

[1] - البرهان ، الزركشي ، مصدر سابق ، ص355 بتصرف. ، والعجيب أن أبا زيد أورد كلام الزركشي السابق من دون الشطر الأخير وهو نقد الزركشي لعمل كثير من المفسرين في تعاملهم في باب النسخ وتسمية ما ليس نسخا نسخا ، وكان عليه ان يورده ليُظهر أنه ليس الوحيد الذي ينقد التراث ، ولكنه وقع فيما وقع فيه ذاك الكثير الذي انتقده الزركشي رحمه الله.

[2] - مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص138.

الفرق شكلا ومضمونا ، فمن حيث الشكل فالعربي البسيط عندهم يعرف أنَّ الشعر يقوم على أساس القصيدة والقافية والبيت وهذا ما لا يوجد في القرءان ، وأما المضمون فلم يوجد في شعر شعرائهم الوثنيين إلا مدح للقبيلة وانتصار لها والولاء والبراء عليها بينما كان القرءان يدعوا إلى التوحيد والولاء والبراء عليه.

والشاهد على الكلام السابق المعطيات التايخية ، فإن الوليد بن المغيرة وهو من هو عند العرب وهو الذي وصف الكتاب "بالسحر" و أنه "قول البشر" وكلاهما مذكوران في آية المدثر وهي مكية بإجماع وذَكَرَ رب العالمين أنَّ وصف القرءان بهما كان ناشئا عن التكبر وهو مبني على إدراك الفرق بين القرءان والشعر والكهانة ، إذ كيف يكون متكبرا من لا يدرك الفرق بينهما كما يقول أبو زيد ، وقد اشتهر عند المفسرين عن الوليد بن المغيرة قوله : " والله ما منكم رجل أعلم بالاشعار مني ولا أعلم برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقول شيئا من ذلك زالله إن لقوله الذي يقول لحلاوة وإنه ليحطم ماتحته وغنه ليعلوا وما يعلى "[1].

ثانيا: في باب الغموض والوضوح أو المحكم والمتشابه يقع أبو زيد في مغالطات في محاولة منه لإقامة العلاقة بين النص والواقع فيقول مثلا : " والقول بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها وهذا من شأنه أن يجعل انتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص /القارئ ، أن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق قارئ وعقله ، وتحديد المحذوف المضمر في دلالة المفهوم كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة ومن ثم التأويل لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الاطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص "[2].

ويقول أيضا : " إن اختلاف الناس حول النص يرتد في جانب منه إلى اختلاف النص ذاته وهو اختلاف أوهم التناقض من هنا يحرص العلماء على إزالة هذا الوهم ومن هنا ينبع الاتفاق بين الفرق المختلفة على نفي التناقض عن القرءان وليس تأويل المتشابه برده إلى المحكم في حقيقته إلا محاولة لإزالة وهم التناقض عن النصوص المختلفة ومعنى ذلك ان كل الفرق تسلم بطريقة أو بأخرى بوجود نوع من

---

[1] - انظر لروايات هذه الواقعة في تفسير القرءان العظيم ، ابن كثير ، دار الغد الجديد ، ط1(2008)، ج4ص409-410.

[2] - مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص182.

الاختلاف بين أجزاء النص لكنه اختلاف لا يؤدي إلى التناقض انه اختلاف قد يرتد في جزء منه إلى طبيعة اللغة فهو اختلاف طبيعي مردود إلى الطبيعة اللغوية للنص"[1].

ويقول أيضا : " إن النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محورا في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء"[2].

هذا الكلام من أبي زيد والذي يتناول فيه نوعا ما حرية التفسير مادامت النصوص الصريحة كما يقول نادرة ، ويقرر بعد ذلك أن الاختلاف بين الفِرَقِ مَرَدُّهُ إلى اختلافٍ في طبيعة النص ، والحق أنه لم يفرق بين اختلاف الأقوال واختلاف الأدلة وبينهما فَرْقٌ كبير ، الاختلاف الاول ليس باللازم ان يكون سببه اختلاف الأدلة وقد علمنا جميعا أن القرءان لا تَخْتَلِفُ أَدِلَّتُه إطلاقا بعضه في بعض يقول الله تعالى ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ النساء [82].[3]

فهذا التفريق كان على أبي زيد أن يلتفت إليه ، ثم إن العقل لا يمكن أن يفهم القرءان خارج طريق الوضع كما يقول الشاطبي مبينا معنى قولنا القرءان عربي : " بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب فيتقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرءان بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع"[4]

ثم ما هو محل السنة وعمل الصحابة بين هذه الاختلافات ولو صح الأخذ بالقرءان وظواهره من دون الرجوع إلى السنة المبيِّنَةِ لصار لكل عمل فاسد دليل شرعي وهذا ما يشرحه الشاطبي بقوله : " فإن ظواهر الادلة إذا عتبرت من غير اعتماد على الاولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى ، ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأنَّ الشريعة لا اختلاف فيها ، ولذلك لا تجد فرقة

---

[1] - مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص186.

[2] - المصدر نفسه ، ص187-188.

[3] - وقد أورد الطبري رواية عن قتادة أشار فيها إلى الفرق بين اختلاف الأقوال واختلاف الأدلة في تفسيره للآية ، انظر جامع البيان الطبري ط دار هجر ، ج7ص251.

[4] - الموافقات ، أبو إسحاق الشاطبي ،الشاطبي ،ت: مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان، ج1ص39.

من الفرق الضالة ولا أحد من المختلفين في الاحكام لا الفروعية ولا الاصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة وقد مرّ من ذلك أمثلة بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة وفي كتب التاريخ والاخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتيات على الشريعةبل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الان بالقرءان"[1].

ثالثا: إذا انتقلنا إلى علم التفسير والتأويل فقد أراد أبو زيد أن يعطي مشروعية التأويل العقدي على مستوى مماثل مشروعية التأويل الفقهي فيقول : " وإذا كان الاختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافا من قبيل الرحمة والتخفيف عن هذه الامة فإن اختلاف التاويل في أقسام النص الأخرى يجب النظر إليه من نفس المنظور خاصة إذا اعتمد المؤول على كل ادوات تحليل النص ولم يكن استناده إلى مجرد الهوى أو بالرأي الشخصي"[2].

إنّ الذين شاهدوا التنزيل من الصحابة وكانوا أعلم بلغتهم وأكثر تمرسا بأدواتها وبلاغاتها وأعلم بتاويل كتاب الله لم يختلفوا في العقائد الستة التي هي أركان الايمان ولم يختلفوا في أصول التشريع من الرجوع إلى الكتاب والسنة في مورد الخلاف وقد اتفقوا جميعا على قاعدة الاستدلال ثم الاعتقاد وهي الأكثر ملاصقة للخلاف العقدي ، وأما في الخلاف الفقهي فكانوا يأخذون الحكم من الكتاب او السنة على مأخذ الافتقار كما يسميه الشاطبي ، يقول الشاطبي رحمه الله : " فاعلم أن أخذ الادلة على الاحكام يقع في الوجود على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه وأمّا بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع وهذا الوجه هو شان اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

الثاني : أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة أن يظهر في بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

---

[1] - المصدر نفسه، ج3 ص288-289بتصرف

[2] - مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص238-239.

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ آل عمران [7] فليس مقصودهم الاقتباس منها وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم إذ هو السابق المعتبر وأخذ الادلة فيه بالتبع لتكون لهم حجة في زيغهم ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾ ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة فلذلك ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ ويقولون﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ (آل عمران :8) فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم وهو أصل الشريعة لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه حتى يكون عبدا لله وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة حتى تكون الادلة في أخذهم لها تبعا"[1].

فتبين من هذا ضعف ما يقوله أبو زيد في باب التاويل الفقهي وفي باب التاويل العقدي فليس كل تأويل في الفقه قَبِلَه العلماء ولا كل تاويل في العقائد رَجَّحُوا به ، بل عمَّلوا المعيار السابق الذي يقضي بتقديم النظر في الدليل ومعرفة مدلوله الصحيح.

[1] - الموافقات ، الشاطبي ، مصدر سابق ، ج3ص290-291.

المطلب الثالث: رسالة الشافعي من منظور حداثي وعلاقتها بالتفسير النبوي

تُعدُّ رسالة الشافعي من الكتب التي تنازعها كل من علماء الحديث وعلماء أصول الفقه فينسب كلٌّ من الفريقين الرسالة إلى ساحته ، كأوّل كتاب دشّن علم الحديث أو علم الأصول ، والحقُّ يقال أنّ في الرسالة مَضَامينَ جَمَعَتْ العِلْمَيْنِ معا، وعلاقة رسالته بميدان التفسير كونها أصّلت لمفهوم الوحي الشامل للقرءان والسنة معا وكذا اعتبار السنة تفسيرا وبيانا مُلْزِمًا، ثُمَّ علاقتها بتقعيد ثنائية الأثر والرأي ، فكيف يا ترى نظر حامد أبو زيد إلى الرسالة وما هي المغالطات التي وقع فيها هذا المفكر ؟.

الفرع الأول: المغالطة الأولى ـ ماهية الرسالة.

أولا: يقول أبو زيد : " إن أطروحات الشافعي لا تُفهَم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكري الذي كان محتدما بين " أهل الرأي" و " أهل الحديث" في مجال الفقه والشريعة ، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يُفهَم حق الفهم إلا في سياق الصراع الفكري على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة ، وهذا الصراع المركّب يُحيل من داخله إلى صراع آخر مركب أيضا يدور على مستويين : مستوى ظاهر هو مستوى الصراع الشعوبي بين العرب والفرس خاصة ، وهو صراع كانت له أبعاده الثقافية والفكرية الواضحة فضلا عن تجلياته الضمنية في أشكال الصراع الفكري المشار إليها ، والمستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعي – الاقتصادي السياسي- الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني ويتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية"[1].

ينطلق أبو زيد من هذا الكلام والذي يبدوا أكاديميا للوهلة الأولى أين يَضَعُ السياقَ التاريخي والعلمي كظَرْفٍ نشأت عنه أطروحات الشافعي ، وليس لنا أن ننفي إطلاقا أن الظروف التاريخية مثلا أو السياسية تُؤثّر على النّتاج العلمي ، لكن الحيادية تفرض علينا قبل القبول والرفض أن نضع تأصيلا للعلاقة بين النتاج العلمي وبين الإيديولوجيات الفكرية سواءا أكانت سياسية أو دينية ،وهذا التأصيل للعلاقة هو كالآتي:

1 – نتاج علمي خادم لإيديولجية معينة سواءا أكانت سياسية أو عقدية أو علمية بشكل عام فنجد هنا أنّ المؤلف بشكل عام خاضع لفكر معين ينطلق منه ويحاول جاهدا تأويل كل ما لا يخدم فكره السياسي أو العلمي وشعار هؤلاء المؤلفين في الغالب " اعتقد ثم استدل".

---

[1] – الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، مكتبة مدبولي – القاهرة- ط2(1996)، ص54.

2- نتاج علمي ينطلق من إرادة الكشف عن الحقيقة أو البحث عن الصواب في الخلاف الواقع الذي تتشابك فيه الأطراف ، وتجد المؤلف بشكل عام لا يخضع إلا لما تؤدي إليه الأدلة مستعملا خاصية التفكر والتمعن فيها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وشعار هؤلاء المؤلفين في الغالب :" استدل ثم اعتقد".

ويُعَدُّ النِّتاج الثاني سمة الباحثين العلميين الجادين وإليك نموذجين ممن أصَّل هذه القاعدة :

يقول ابن تيمية رحمه الله :" والمقصود أنَّ مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرءان عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة وذلك من جهتين تارة من العلم بفساد قولهم وتارة من العلم بفساد ما فسَّروا به القرءان إمَّا دليلا على قولهم أو جوابا على المعارض لهم"[1].

ويقول الشاطبي رحمه الله : " الدخول تحت تكاليف الشريعة صعب على النفس لأنه أمر مخالف للهوى ، وصاد عن سبيل الشهوات ، فيَثقُل عليها جدا لأنَّ الحق ثقيل والنفس إنما تنشط بما يوافق هواها لا بما يخالفه ، وكلُّ بدعة فللهوى فيها مدخل لأنها راجعة إلى نظر مخترعها لا إلى نظر الشارع فمن أدخل فيها نظر الشارع فعلى حكم التبع لا بحكم الأصل ، مع ضميمة أخرى وهي أنَّ المبتدع لا بدَّ له من تعلُّقٍ بشبهةِ دليلٍ يَنسِبُها إلى الشارع ، ويدَّعي أنَّ ما ذكره هو مقصود الشارع فصار هواه مقصودا بدليل شرعي في زعمه ، فكيف يمكنه الخروج عن ذلك وداعي الهوى مستمسك بجنس ما يستمسك به وهو الدليل الشرعي في الجملة"[2].

وقد سُقتُ هذا الكلام تمهيدا للأرضية المشتركة التي يجب أن ننطلق منها وهي عدم التسرع في إطلاق حكم ما إلا بعد حشد الأدلة عليه والتمعن الدقيق فيها ، وهذا ما لم يفعله أبو زيد في نقده للشافعي ، إنَّ ربط رسالة الشافعي بكل تلك الصراعات الجدلية لهو أمر سهل كدعوى وهو أمر من الصعوبة بمكان إثباته كحقيقة علمية ، وبين الدعوى والحقيقة العلمية بون واسع وبين أصحابهما بون أوسع.

---

[1]- مجموع الفتاوى ، ابن تيمية ،مصدر سابق ، ج13ص358.

[2]- الاعتصام ، أبو إسحاق الشاطبي ،تعليق : مشهور بن حسن آل سلمان ، مكتبة التوحيد، ج1ص215-216.

ثانيا: يقول أبو زيد : " والحقيقة أنَّ التردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقي وهو الفكر الذي يحاول التوفيق بين نهجين على أساس إيديولوجي لا على أساس عقلي يتلمس جوانب الأصالة والابداع في كل من الاتجاهين المتعارضين ، ويصل بينهما في مركب جديد لا ينتمي لأي منهما في نهاية الأمر ، ولقد انتهى الشافعي إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس ، ذلك أنَّه كبَّل القياس كما سنرى فيما بعد بمجموعة من القيود أدَّت به في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص "[1] .

ويقول أيضا :" تنتشر في أدبيات البحث في تاريخ الفكر الإسلامي العربي وفي مجال الفقه والتشريع خاصة مقولة أنَّ الشافعي قد حَسَم الخلاف الذي كان قائما بين أهل الرأي وأهل الحديث عن طريق اتخاذ موقف وسطي توفيقي يعتمد على الأحاديث كما يعتمد القياس ، وقد تبيَّن لنا مما سبق أن الشافعي كان في الواقع يخوض مع أهل الحديث معركتهم ضد أهل الرأي"[2].

كلام أبو زيد هنا قائم على مقدمة انطلق منها وهي " ادعاء التعارض بين النقل والعقل" فبدا له انطلاقا منها أنَّ موقف الشافعي من هذا التعارض هو التوفيق بينهما ، وهذا لا يُسَلَّم له ، وإنما هو فهم يَلزَمُه ولا يَلزَمُ غيره ، فهل ذكر الشافعي حقا في كتابه الرسالة أنَّ النقل والعقل يتعارضان ثمَّ بعد ذلك حاول التوفيق بينهما ؟ الجواب: لا ، بل لم يدَّعِ الشافعي ولا غيره من المحققين أنَّ النقل يعارض العقل بل غاية ماسعى إليه الشافعي هو إخراج مادخل في النقل وليس منه بوضع ضوابط قبول المنقول وإخراج ما دخل في الرأي وليس منه بوضع ضوابط قبول الاحتهاد ، ولهذا حين يقول أبو زيد بأنَّ الشافعي قد قيَّد القياس ، فنحن نزيد عليه أكثر من ذلك ونقول أنه قيَّد النقل أيضا ، ويبدو والله أعلم أنَّه احتاط في قبول النقل كثيرا على خلاف ما يقوله أبو زيد تماما والدليل على ذلك أنَّ القيود التي وضعها للنقل في مواضع متفرقة في كتابه تجعل من كل عالم أو محقق يتريث في التثبت فيه وفي استعماله أيضا .

فإذا وجدت العلل الآتية في أيِّ مروي فإنه خارج عن مسمَّى النقل أو الأثر أو يُضعِف من حجيته والإلزام به لا محالة وهي كالآتي :

---

[1]- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص93.

[2]- المصدر نفسه ، ص97.

علة النسخ في القرءان أو في الحديث ، علة الإسناد في الحديث أو في المتن ، علة ادعاء الاجماع ، علة الاختلاف الواقع بين الصحابة ، ويتفرع عن هته العلل مسائل تفصيلية كثيرة ، كتعليل أقوال التابعين وطلب الشروط في قبولها وتعليل عمل أهل المدينة ونفي الاجماع عنه ، فهذه العلل كلها تقيّد المفتي أو الفقيه إذا ما استدل بنقل ما من القرءان أو السنة أو الآثار أو الإجماع[1].

و الاحتياط في ما يسمى " بالنقل" هو الأساس في عملية القياس والذي هو الاستنباط فمن المحال أن يَسلَم لك القياس على نقل فيه علة.

الفرع الثاني: المغالطة الثانية السنة ومكانتها بين الشافعي وأبي زيد

تأتي علاقة السنة بالقرءان من ثلاث وجوه : سنة تنطق بمثل ما نطق به القرءان فمثلا نجد آيات تأمر بالمحافظة على الصلاة ، ونجد أحاديث أيضا تأمر بنفس الأمر ، والوجه الثاني : سنة تُبيّن وتفسر ما جاء مجملا في الآيات القرءانية كعدد الصلوات وكيفياتها ومقادير الزكاة وأصنافها وغير ذلك ، والوجه الثالث : سنة تأتي بحكم ما ، وذاك الحكم لم يأت به نص في الكتاب فهي أصيلة في التشريع على خلاف الوجهين الأولين حيث تأتي تبعا للكتاب[2].

وقد نقل أبو زيد نص الشافعي في هذه الأوجه كما أثبتها في الرسالة ، ويبدوا أنَّه قد سلَّم للشافعي الوجهين الأوليين ولم يُسلِّم له الوجه الثالث وهي استقلال السنة بالتشريع.

يقول أبو زيد : " وإذا كان الوجهان الأولان ليسا محلا خلاف فإن الوجه الثالث محل خلاف وهو استقلال السنة بالتشريع يكشف عن طبيعة الموقف الذي أُهِيل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني ، وطبقا لهذا الموقف ليست السنة مصدرا للتشريع وليست وحيا بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب ، وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنَّها لا تستقل بالتشريع ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئا لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة ، ولا شك أنَّ ذلك الموقف يختلف إلى حد كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يسود ، وهو اعتبار السنة وحيا من نمط مغاير عن وحي الكتاب ، إنَّ

---

[1]- انظر مثلا لتعليل الإجماع برقم1242، و1556 ، ، وكذا تعليل أقوال التابعين رقم 1254 ، وانظر لشروط الحديث الصحيح رقم 630 وانظر لقول الصحابة برقم 1805 ، وكذا انظر لعلة النسخ برقم 311-345 من كتاب الرسالة للشافعي .

[2]- ينظر الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي ،ت: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى باب الحلبي – مصر- ط1، ص91-92 بتصرف.

وحي السنة هو الإلقاء في الروع أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام وليس بالمعنى الاصطلاحي أي عن طريق وساطة الملك جبريل"[1].

السؤال المطروح هنا على أيّ أساس يَقبَل أبو زيد بالوجهين الأولين ويرفض الوجه الثالث ؟.

الجواب عنده هو اشتراطٌ في مَضْمُونِ الحديث،فإذا كان شارحا أو مُفَسِّرًا فيقبل ، وإذا كان مضمونه زائدٌ على ما في القرءان فهو مرفوض وهذا عين الاضطراب عند أبي زيد.

قبول الأحاديث وردها يخضع لنقد الروايات لا لعلاقة القرءان بالسنة ، فمثلا لو وجدنا حديثا يمجّد التوحيد والعقيدة فهو هاهنا يوافق القرءان كما هو في الوجه الأول ، لكن أهل الحديث قد يُضَعِّفُونَهُ بل وأكثر من ذلك قد يَصِفُونَهُ بالموضوع المختلق عن النبي صلى الله عليه وسلم بسبب وَضَّاعٍ ما وُجِدَ في إسناده ورواياته.

وقد يكون حديث ما مما يوافق الوجه الثاني في شرح مجمل أو غريب في الآية القرءانية ويُحكَم عليه بالرد والتضعيف بسبب علة قادحة فيه هذا من جهة ، من جهة أخرى إطلاق لفظ التشريع على السنة تساهل وقع فيه أبو زيد ، وتفاداه الشافعي لأن التشريع لفظا ومعنى من خصائص الربوبية التي لا يتشارك فيها مع الخالق ملك مقرب ولا نبي مرسل ، وقد جاء في القرءان أمر من الله لنبيه أن يقول : ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ الأعراف [203] ، وقد قال الطبري شارحا لها ما نصُّه: " يقول تعالى ذكره لنبه محمد صلى الله عليه وسلم قل يامحمد للقائلين لك إذا لم تأتهم بآية هلا أحدثتها من قبل نفسك إنَّ ذلك ليس لي ولا يجوز لي فعله لأن الله إنما أمرني باتباع ما يوحى إلي من عنده فإنما أتبع ما يوحى إليَّ من ربي لأني عبده وإلى أمره أنتهي وإياه أطيع "[2]

إذن فالصواب أنَّ كل الأوجه الثلاثة للسنة ما هي إلا وحي مثل القرءان ومهمة النبي فيها هي نفس مهمته في القرءان وهي مجرد النقل ، فَيَنْقُلُ القرءانَ للناس ويَنقُلُ بيانه وتفسيره وكذا يَنقُلُ الأحكام الشرعية الفقهية للناس ، فهي كلها داخلة في الوحي حتى الوجهين الأولين اللذان سَلَّمَا بهما أبو زيد .

---

[1]- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص83.

[2]- جامع البيان ، الطبري ، مصدر سابق ،ط الرسالة، ج3ص545.

الفرع الثالث: المغالطة الثالثة شمولية القرءان بين الشافعي وأبي زيد

يقول أبو زيد : " يبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أنّ الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء ، وتكمن خطورة هذا المبدأ في أنّه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله ، وهو المبدأ الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"[1].

مسألة حرية العقل أو أصالته في إنتاج الأحكام مبني على مسألة الفصل بين النقل والعقل والحقيقة القائمة بينهما ، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي ما نصه :"

اعلم أن العلم على قسمين: أحدهما شرعي، والآخر عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها، قال تعالى﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ۝ ﴾ النور [40]فالعلوم الشرعية أكثرها عقلي؛ لأنه لابد فيها من استعمال طلاقة العقل، وكذلك أكثر العلوم العقلية شرعية عند التحقيق؛ لأنه لابد من مراعاة قيد الشرع، والجمود والتقليد لا يكونان فقط بالكف عن استعمال العقل، وإنما يكونان أيضًا بالفصل بين ما هو شرعي وما هو عقلي والاستغناء بأحدهما عن الآخر؛ فعدم استعمال العقل في الشرعي جمود وتحجر، وكذلك عدم الاهتداء بالشرع في العلوم العقلية جمود وتحجر؛ لأن الحق الواصل عن طريق الوحي لا يتعارض مع الحق الواصل عن طريق العقل الصحيح بالبحث والنظر"[2]

فأصالة العقل في إنتاج المعرفة عند أبي زيد وغيره من الحداثيين هي المسألة التي جعلتهم يتخبطون في متاهة من الخيالات ، والجواب عنها يكمن في التسرع في وضع حُكْم مُسْبَق ولهذا نحتاج إلى طرح السؤال قبل ذلك ووضعه قيد الاختبار والسؤال هو : هل العقل وسيلة للمعرفة أو أنه مُشَرَّع لها بذاته ؟ وهنا سنجعل المعرفة إما قابعة داخل العقل وهو يقوم بإخراجها ، وإما أن نجعل المعرفة خارجة عن العقل

---

[1] - الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص66.

[2] - نقلا من مقدمة كتاب عيون المجالس في اختصار كتاب عيون الأدلة ،ابن القصار المالكي، ت:حامد الخلاوي،دار الكتب العلمية ، ج1 ص4-5.

منفصلة عنه موجودة في الخارج ويقوم العقل بدور الوسيلة التي تعتمد على أدلة ثابتة للوصول إليها واستحلابها[1].

يبدوا من خلال مرافعات أبي زيد وغيره أن الجواب هو أن العقل ليس تابعا بل هو مستقل في إدراك المعرفة وهذا هو الخطأ عينه ، وبيان ذلك أنَّ وظائف العقل كلها من تفكر وتدبر وتمعن وتحليل وتفكيك وغيرها كلها تفتقر وتحتاج إلى محل يقبل تلك الأعمال كلها فالتفكر يكون في شيء ما خارج العقل وكذا التدبر وكذا التحليل وكل تلك الأفعال والوظائف متعدية إلى مفاعيل كما ينص عليه علم اللغة.

ولهذا فالحداثيون أنفسهم لا يمكنهم إثبات العكس وسيقعون في التناقض مرات وكرات إذا فعلوا ذلك،لأنهم زعموا أن العقل أصيل في المعرفة ثم راحوا يستخدمونه كوسيلة في تحليل وتفكيك الفلسفات التي أقاموها مقام الخارج عن العقل بل وأكثر من ذلك جعلوها مصدرا بعد ما تركوا المصدر الشرعي بالتشكيك فيه بأنواع من الشكوك ، فغاية ما فعلوه هو استبدال مصدر بمصدر وأوهموا أنفسهم بأن التحرر من المصدر الأول سيجعل العقل أصيلا ومتحررا ولكن العقل أحالهم بخلقته وَوَظَائِفِهِ المُرَكَّبَةِ فيه على أنها غير قابلة للعمل إلا إذا وُجِدَ مصدرٌ ينطلق منه.

و أكتفي بالاستشهاد على ما ذَكَرْتُ من كلام ابن القيم حول فِعْلِ التفكر ، وقِسْ عليه بقية الأفعال يقول رحمه الله :" التفكر في القرءان نوعان: تفكر فيه ليقع على مراد الرب تعالى منه ، وتفكر في معاني ما دعا عباده إلى التفكر فيه ، فالأول تفكر في الدليل القرءاني والثاني تفكر في الدليل العياني. الأول : تفكر في آياته المسموعة ، والثاني : تفكر في آياته المشهودة"[2].

والأصل الذي ينبغي أن ننطلق منه جميعا في مسألة المعرفة وكونها خارجة عن العقل لا داخلة فيه قوله سبحانه وتعالى ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ النحل [78][3].

---

[1]- يقول الشاطبي رحمه الله : " كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة التي يتحكم عليها العقل و عليه يُعْتَمَدُ في استخلاصها، حتى تصير من جملة مُوْدَعَاته " (ينظر الموافقات ، الشاطبي ، ت: سليمان مشهور ، دار ابن عفان ، ط1 (1997) ، ج1 ص90)

[2]- مفتاح دار السعادة ، ابن القيم الجوزية ، ت: محمد الاسكندراني ،دار الكتاب العربي –بيروت- ط(2005)، ص223.

[3]- وقد جاء في تفسير القرطبي أنه ذكر ثلاث أقوال في نفي العلم المذكور في الآية في قوله (لا تعلمون) وملخص نفي العلم هنا للعموم أي لا يعلمون شيئا في دينهم ولا شيئا في دنياهم ثم جعل لهم الأفئدة والسمع والأبصار وسائل للوصول إلى المعرفة ، انظر (الجامع لأحكام القرءان ،القرطبي ،ت: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط2 (1964)، ج10ص 389 بتصرف)

إذن فَهَمُ أبي زيد وغيره هو الاعتماد على ما يسمى بأصالة العقل في المعرفة وإظهار بحوثه العلمية على أنه مستقل عقلا أو يكاد .

الفرع الرابع: المغالطة الرابعة: بين الشافعي وأبي حنيفة

يقول أبو زيد :" وإذا كان الشافعي قد تناقض مع نفسه حين أسّسَ السنة وحيا وفصل بينها وبين القرءان على مستوى الناسخ والمنسوخ فإن تناقضه في الحقيقة تناقض ظاهري إن تأسيس السنة وحيا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الايديولوجي الذي أسهمنا في شرحه وتحليله موقف العصبية العربية القرشية التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلاهية تجعل منه مشرعا أما الأحناف فقد انطلق إمامهم من موقف مغاير الأمر الذي مَكَّنَهُم من وضع السنة موضعها الصحيح بوصفها نصا شارحا مُبَيِّنًا للنص الأصلي لذلك وضعوا النسخ في إطار البيان لا في إطار التشريع"[1].

فها هو هنا يعتمد على أبي حنيفة ومصادره والحقيقة أنني تتبعت المواضع التي يقول فيها بأنه يستقل عقلا أو يعتمد على العقل أو يطرح المصدر الشرعي فوجدته لا ينفك عن الخروج من مصدر ليعتمد على مصدر آخر لا أكثر ولا أقل ثم لم يُسَلَّمْ له الاعتماد على مصادره كما هو هنا ، فاتَّهامُ الشافعي بسيطرة الإيديولوجية عليه لأنه جعل السنة تشريعا من النبي صلى الله عيه وسلم – وقد رددنا هذا عليه في ما سبق- على خلاف أبي حنيفة كما يزعم ، يجعل الطرف الأخر المدَافِعَ عن الشافعي يستعمل الحجة نفسها في طرح كلام أبي حنيفة واتهامه بسيطرة الإيديولوجية الكوفية أو لنقل على منوال تعبير أبي زيد بالعصَبِيَة الكوفية فنجعل كلا الرجلين متعصبا في أطروحاته ، ولكن هذا لا يستقيم لأبي زيد ولا لنا لأننا نجعل الاستدلال قبل الاعتقاد.

وإليك نصًا من كلام البزدوي في أصول فقه الحنفية إذ يقول واصفا أصحاب أبي حنيفة في تمسكهم بالسنة :" وأصحابنا هم السابقون في هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهو الربانيون في علم الكتاب والسنة وهو أصحاب الحديث والمعاني ، أما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي ، والرأي اسم للفقه الذي ذكرنا ، وهم أولى بالحديث أيضا ألا ترى أنهم جوّزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم ، وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث ورأو العمل به مع الإرسال أولى من الرأي ، ومن ردَّ المراسيل فقد ردَّ كثيرا من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الأصل ، وقدموا رواية المجهول على القياس ، وقدموا قول الصحابي على القياس وقال محمد رحمه

---

[1]- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ، ص97.

الله في كتاب أدب القاضي : لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى"[1].

فهنا على مَنْ نَرُدُّ على حدِّ زعم أبي زيد ؟ هل نَرُدُّ على الشافعي الذي لم يَدَّعِ أن رسالته أو فقهه بذاك القداسة ، ولم يَدَّعِ أن الحديث يُقْبَلُ من مجهول ، أو نَرُدُّ على البزدوي الضليع بفقه الأحناف وأصولهم الذي أدّى به تمسكه بالسُنَّةِ أن يَقْبَل من مجهولٍ حديث رسول الله ويقدمه على الرأي الذي هو نتاج العقل ؟ فهل من إجابة وافية عند أبي زيد؟.

---

[1]- أصول البزدوي " كنز الوصول إلى معرفة الاصول" ، علي بن محمد البزدوي الحنفي ، طبعة مير محمد كتب خانة مركز علم وأدب آرام باغ كراچي ،ص4-5.

المبحث الثالث:

الآثار المعرفية لنتاج محمد شحرور

المطلب الأول: شخصية محمد شحرور.

المطلب الثاني: المفردات القرءانية بين دراسات علماء الإسلام وبين القراءات المعاصرة

المطلب الثالث: فصل السنة النبوية عن القرءان الكريم باب حداثي للتحرر من التشريع الإلاهي

CamScanner

المطلب الأول: ترجمة محمد شحرور

يُعْتَبَرُ العصر الحديث مشهودا في حَيْثِيَاتِهِ الثقافية ومَحْمُومًا بحُمَّى التحديد والتطوير ومواكبة العولمة والمسابقة إليها ، وشَهِدَ ظهورَ باحثين تَلَقَّوْا تكوينا في الدراسات الإسلامية باللغة العربية أو باللغة الأجنبية ، وكانت القاعدة المشتركة هي أهمية الخروج من الأزمات التي تمر بها البلدان الإسلامية، كما تميز بظهور باحثين من خارج دائرة الدراسات الإسلامية يُزَاحِمُونَ أولائك الباحثين المذكورين آنفا في البحث عن التغيير،ومن هؤلاء محمد شحرور الذي له مخرجاته الخاصة تبعا لتكوينه الخاص وهو ما سنلحظه في المطالب القادمة .

الفرع الأول: الواقع السياسي والعلمي لسوريا.(1938_2019)

يبدأ التاريخ السياسي لسوريا من لحظة إلغاء الانتداب الفرنسي سنة 1936م بعد نضال طويل ، لِتَدْخُل بعدها في دوامة المفاوضات والتنازلات والأخذ والرد مع فرنسا لإنهاء التَحَكُّمِ الاقتصادي الذي أرادت فرنسا أن تمتلكه بعد الانتداب ، ولكن بعد العام 1941 كانت فرنسا مضطرة لإعلان استقلال سوريا ولكن استقلالا مشروطا ، وقد كان من نتائج ذاك الاستقلال المشروط إجراء انتخابات برلمانية فاز بها الاتحاد القومي الوطني لتتحول زمام الأمور للسوريين في العام1943، وفي العام 1945 حققت سوريا بمعية عدد من البلدان العربية نجاحا في إنشاء بلدان عربية موحدة تحت ما يسمى بجامعة الدول العربية[1] .

وقد لَعِبَتْ الأحزابُ السياسية دورا مهما في هذا الاستقلال الذي نالته سوريا وأخص بالذكر حزب البعث والحزب الشيوعي ، وهنا يظهر جليا تَأَثُّر الأحزاب بفكرة القومية العربية والفكرة الشيوعية ومدى التأثر بروسيا أم الشيوعيين،ويظهر حزب البعث كحزب له خصوصية على بقية الأحزاب إذ أنَّه أراد أن يكون له وجود عربي في البلدان العربية الأخرى على عكس البقية التي لم يكن لها إلا الوجود المحلي ، وقد كان اشتراكيا من حيث برنامجه الاقتصادي وكان ينادي بجمع البلدان العربية كلها تحت معاداة الامبريالية ، وكان من المنافسين له الحزب القومي الاجتماعي السوري[2]

بعد ذلك دخلت سوريا في دوامة الانقلابات على الحكم في خمسينيات القرن العشرين وكان كل هذا يُخْفي وراءه صراعا داخل الجيش السوري بين الأوساط الرجعية العميلة للامبريالية والضباط الوطنيين

---

[1]- الصراع في سوريا لتدعيم الاستقلال الوطني ، ماجد علاء الدين ، ط1(1987) ، دار المعرفة – دمشق-، ص7- 9بتصرف

[2]- المرجع نفسه، ص19-20 بتصرف.

المطالبين بانتهاج سياسة محايدة وعدم الاشتراك في أحلاف واتحادات الامبريالية ، هذا وقد اعتمدت أوساط الجيش الرجعية على دَعْم الحزب القومي السوري أما الضباط الوطنيين فَدَعَمَهُمْ حزبُ البعث[1].

وفي نهاية الخمسينات دخلت سوريا مرحلة شبه نسبية من الاستقرار بوحدتها مع مصر وقيام الجمهورية العربية المتحدة ، وكل من مصر وسوريا تشتركان في نبذ الامبريالية وأحلافها والتي لا تخدم القومية العربية الباحثة عن التحرر من الأجنبي[2].

ولكن ما إن أطلّ فجرُ الستينيات حتى راحت الانقلابات العسكرية تعود للواجهة مضحية بتلك الوحدة والتي لم تدم سوى عامين على الأكثر[3] ، لتُساق سوريا إلى مرمى حزب البعث الذي اعتلى القيادة السياسية والذي كان محكوما بشعاره " وحدة ، حرية ، اشتراكية"[4].

وأما الواقع العلمي فقد شَهِدَتْ سوريا نُبوغَ علماءَ كمحب الدين الخطيب وجمال الدين القاسمي وخير الدين الزركلي[5] ، وكذا ظهر من أتباع الإخوان المسلمين مصطفى السباعي وعبد الفتاح أبو غدة وغيرهم ، ولا يفوتنا أن ننسى الشيخ حسن حبنكة الميداني[6] والذي له تأثير على عديد الشخصيات الإسلامية والذي حاول من خلال كُتُبِهِ تجديدَ كثيرٍ من المسائل الدينية ، ويُعَدُّ من تلاميذه محمد سعيد رمضان البوطي ومحمد مصطفى الخن وغيرهم.

ولقد كان لمحمد شحرور رأي في التاريخ السياسي الحافل لسوريا فمثلا كان يفخر باتحاد سوريا ومصر ولكن بعد التفكك بينهما شعر بأن العرب لا يملكون نظريات عن الدولة والحرية والمجتمع ، وقد لاحظ هذا وهو في روسيا حيث كان متأثرا بالفلسفة الماركسية[7].

وله أيضا موقف من القومية العربية حيث يرى أنه يمكن للبلدان العربية المشتركة في لغة واحدة أن تُكَوِّنَ حركة سياسية موحدة ولكن كان يحذر من الرومانسية في التعاطي مع مسألة القومية العربية[1] ، ولم

---

[1]- العراء في سوريا لتدعيم الاستقلال الوطني ص97بتصرف.

[2]- المرجع نفسه ، ص134بتصرف.

[3]- المرجع نفسه ، ص165.

[4]- المرجع نفسه ، ص201-202.

[5]- راجع كتاب تراجم علماء الشام ، إعداد القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنية ، ص3-4.

[6]- أئمة الإعلام للزركلي ، محمد خير رمضان يوسف ، دار ابن حزم – بيروت- ، ط2(2002) ، ص138.

[7] The Qur'an Morality and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009– Netherlands-p505.

يكن من مناصري حزب البعث لأنه كان يرى أنه لم يُقدِّمْ نظرية عن العروبة والوحدة بل قدَّم مجرد مبادئ ثورية[2].

وكان لحرب الستة أيام مع اليهود أثر في انطلاقه الفكري من أجل صياغة نظرية حول الدولة المجتمع وأن سبب الفشل في هزيمة إسرائيل ينبع من داخل الفكر الإسلامي،وانطلق من مصادر استمداد التفكير وعلى رأسها القرءان الكريم[3].

الفرع الثاني: السيرة الذاتية:

ولد محمد شحرور في العام 1938 بسوريا من أسرة محافظة وكان متأثرا بوالده كثيرا إذ أنشأه من الصغر على عدم إهمال دور العقل في الحياة ، فمثلا كان يقول له بعد هزيمة العرب مع إسرائيل سنة 1967 أن سبب الهزيمة هو فكر ابن عربي الصوفي الذي أبْعَدَ الناسَ عن العالم المادي إلى عالم آخر وأنه قد سَلَبَنَا القدرة على التفكير.

ومن الأمثلة التي كان أبوه يضربها له ولإخوته مثال الموقد فكان يقول لهم إذا أردتم أن تُدفئوا أنفسكم لا تقرأوا القرءان بل أشْعِلُوا الموقد ، وهو في هذا يحثهم على تفهم ما يسمى بالقوانين الموضوعية للطبيعة[4] ، ولعل تأثُّر سوريا بالشيوعية جعل بعضا من أفكار العالم المادي تدخل إلى المجتمع السوري بغض النظر عن مدى صحتها أو خطئها فلسنا هاهنا في مقام التقييم بل في مقام التوصيف فقط.

في بدايات حياة شحرور لم يكن له اهتمام بإكمال دراسته بل كان يحب التجارة وقد كانت له نية التوقف عن متابعة الدراسة لولا إصرار والدته ، وقد أكمل دراسته فعلا واختار بعد تخرجه التخصص العلمي وهو الذي كان له أثر في جميع مؤلفاته ، وبخاصة علم الفيزياء والرياضيات[5].

---

[1] The Qur'an Morahty and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009–Netherlands,p507.

[2] - Same source, p508-509.

[3] - Same source, p510.

[4] - Same source-p502..

[5] - Same source, p503.

واختياره لهذا التخصص لا شك أن داخل في التأثر منذ الصغر ، ولكنه في الحقيقة دفع به إلى تأسيس تفكيره عليهما – أي علم الفيزياء والرياضيات – وكان قد سُئِلَ عن العلاقة بين العلمين وبين مسائل الإلحاد والدين فكان يقول إنَّ الفيزياء مثلا هي علم الباحث عن الطبيعة ، والرياضيات هي العلم الباحث عن المنطق ، وكل من العلمين ساعداه كما يقول على تكوين عقل منطقي في داخله[1].

والحقيقة أن هذا الكلام ليس جديدا بل هو موجود من قديم وهو أن المشتغل بالحساب والرياضيات يكتسب منهما المنطق فيُحْكَى عن الشافعي مثلا قوله : " أن من تعلّم القرآن جلّ في عيون الناس ، ومن تعلّم الحديث قويتْ حُجته ، ومن تعلّم النحو هيب ، ومن تعلّم العربية رقّ طبعه ومن تعلّم الحساب جزُل رأيه ، ومن تعلّم الفقه نبل قدره ، ومن لم يصن نفسه لم ينفعه علمه ،وملاك ذلك كله التقوى"[2] .

ومعلوم أن العقل الذي وظيفته التفكر ينمو ويزيد بالعلوم التي تتطلب التمعن والتحليل ومن بينها علم الرياضيات والفيزياء والحساب ، وهذا الجانب من العقل ليس هو العقل الغريزي بل هو ما يسمى بالعقل المكتسب[3] ، ولكن هل فعلا نَفَعَتْهُ الرياضيات والفيزياء في تكوين شخصية صحيحة في الدراسات الإسلامية ؟ لأن العقل وحده لا يكفي إلا إذا كان للباحث حظ كبير من النقل الصحيح.

ثم إن هذا التفكير المنطقي كما يدَّعيه محمد شحرور هو الذي أنتج كل بحوثه التي تقوم إلى تحليل الكلمات أو الوحدات النصية كما هو عند اللسانيات ثم الانطلاق من جذور الكلمة من المستوى البسيط إلى المركب ، و هذه الطريقة مرّة أخرى ليس خاصة بشحرور بل موجودة عند علماء الإسلام من قديم ولكن تختلف المخرجات بينهم وبين تفكير شحرور وسيأتي شيء من ذلك.

في نهاية الستينات سافر إلى روسيا لإكمال دراسته ولم يمض كثير حتى تعلم الروسية ودرس مقررات البرامج هناك ولا سيما الماركسية منها ، وهو يُقرُّ بأنه قد تأثَّر بها كنظرية وليس كإيديولوجيا ولقد كان ضعيفا أمام حجج الشيوعيين هناك في مسألة وجود الرب حيث لم يكن يستطيع إقناعهم بذلك وهو الذي لم يتلق تكوينا علميا إسلاميا في كيفية المناظرة الصحيحة[4].

---

[1] – The same source ,p525-526.

[2] – صفة الصفوة ، ابن الجوزي، ت: خالد طرطوسي ، دار الكتاب العربي –بيروت- ص393.

[3] – انظر الكلام عن هذا الجانب المكتسب من العقل في كتاب أدب الدنيا والدين ، محمد بن حبيب الماوردي ، ت: مصطفى عبد القادر عطا ، دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت- ص11-12.

[4] – The Qur'an Morality and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009-Netherlands-p504, 505,531.

وقد ذكرتُ فيم سبق أنه كان يعتقد وهو في روسيا أثناء حواراته مع العرب هناك أن البلدان العربية ليس لها نظرية عن الدولة والمجتمع والحرية ، وقد نَشِطَ لإنشاء تلك النظريات والأفكار بالتحديد بعد هزيمة العرب أمام إسرائيل في العام 1967 ، حيث اشمئز من الخطاب التقليدي ففي حضوره لخطبة جمعة بعد تلك الهزيمة يقول أنه سَمِعَ الإمام يربط بين تبرج النساء وبين هزيمة العرب في حربهم مع إسرائيل ويُلْقِي باللائمة على النساء فتعجب من هذا الربط وهذا عنده ربط غير منطقي وهو المتخصص العلمي في الرياضيات والفيزياء[1].

وهاهنا بدأ بالتفكير في أن سبب الهزيمة داخلي وبالتحديد من داخل الفكر العربي وبالتحديد من داخل ما شكَّل هذا الفكر العربي وهو القرءان والإسلام وانطلق في إعادة قراءته من جديد[2].

تعليق وتنبيه :قد يصل كثير من المفكرين سواءا أكانوا محمودين في فكرهم أو مذمومين وسواءا أكان لهم تكوين ديني أو لا إلى تلك النتيجة السابقة من جهة أن المسلمين جميعا يعلمون بأن الضعف الداخلي سبب للهزائم ، ولكنهم يختلفون في علاج الفكر الداخلي، فالحداثيون يذهبون إلى استبدال هوية بهوية غربية ، والإسلاميون يذهبون إلى المناداة باستبدال نظام سياسي بآخر ، بينما يذهب الباحثون الجادون أن تخليص الهوية المسلمة من التصورات والعقائد الفاسدة وما ينبني عليها من أفكار متطرفة ومنحرفة تكبل العقل وتغلق باب الاجتهاد وتمنع ثنائية التصفية والتربية ومن ثمت تتسلل تلك السلبيات جميعها وتطغى على الفكر المجتمعي ليكون بدوره مصدرا للفساد في كل القطاعات والمجالات وعليه فالهزائم الخارجية سببها الهزيمة الداخلية وهي بدورها نتيجة لضعف الهوية التي تسرب إليها كثير من المخالفات ومصدر تلك المخالفات كلها عقائد فاسدة زاحمت العقيدة الصحيحة[3].

ومع بداية الثمانينيات انطلق شحرور في تحليل الكلمات المفتاحية للقرءان والتي تدور في فلكه وبدأ يُفَكِّكُ كل كلمة يراها مفتاحية وتُساعِدُ على فهم القرءان والوحي ، فبدأ مثلا في إدراك الفرق بين الكتاب والقرءان وبين الإنزال والتنزيل واللوح المحفوظ والإمام المبين وغيرها من الكلمات وهذا هو

---

[1] - The Qur'an Morality and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009-Netherlands,p510-511.

[2] - The same source , p509.

[3] - مثل هذا المنطلق عند الحميد بن باديس في إصلاحه في الجزائر ، انظر قوله في البدء بإصلاح النفوس في " آثار الإمام عبد الحميد بن باديس ، عمار طالبي مصدر سابق ، ج1 ص232.

منهجه في التفكير[1] ، وهاهنا أُذَكِّرُ القارئ أنني بصدد التوصيف فقط ولست بصدد التقييم فلا نتسرع في القبول أو الرد.

الفرع الثالث:المؤلفات ـ وفاته

أولا: المؤلفات:أثارت مؤلفات محمد شحرور العديد من الانتقادات كما رحَّب بها في الوقت نفسه بعض المفكرين مِثْلُهَا مِثْلُ كتابات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ، ومن الطبيعي أن يَحْدُثَ ذلك لأن كتاباتهم جاءت لِتَمُسَّ جوانب مقدسة عند الشعوب الإسلامية ممَّ خلق جوًّا مشحونا بالعداء تجاه تلك الكتابات ، كما حرَّضت كتاباتهم بعض المفكرين على تبرير الانحلال والانسلاخ من بعض الأحكام الشرعية ليكونوا على مقدرة من استيراد نظام الحياة الغربية إلى ديار المسلمين وهذا أخطر ما ينتج عن دراساتهم ، ومن أهم تلك المؤلفات التي أثارت الجدل ما يلي :

1. الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة-.
2. الدولة والمجتمع) .
3. الإسلام والإيمان – منظومة القيم-
4. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي – فقه المرأة " الوصية – الإرث – القوامة – التعددية – اللباس"- .
1. تجفيف منابع الإرهاب.
2. القصص القرآني – المجلد الأول: مدخل إلى القصص وقصة آدم.
3. الكتاب والقرآن – رؤية جديدة-
4. القصص القرآني – المجلد الثاني: من نوح إلى يوسف-
5. السنة الرسولية والسنة النبوية – رؤية جديدة.
6. الدين والسلطة – قراءة معاصرة للحاكمية-.
7.) فقه المرأة – نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي-.
8. أمُّ الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية – تهافت الفقهاء والمعصومين-
9. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم – المنهج والمصطلحات- .
10. الإسلام والإنسان – من نتائج القراءة المعاصرة-.

---

[1] - The Qur'an Morality and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009–Netherlands p513-514.

وله غيرها من الكتابات والدراسات وكذا له لقاءات إعلامية كثيرة مقارنة بمحمد أركون ونصر حامد أبو زيد ولعل هذا هو سبب شهرته في الأوساط العلمية رغم بعده عن التخصص في الدراسات الإسلامية.

وقبل المرور إلى نظرته للقرءان والوحي جدير أن نذكر أنه قد مارس العديد من الوظائف بدءا من تعيينه معيدا في كلية الهندسة المدنية من عام 1965 إلى عام 1968 ، وكذا مستشارا في الدراسات الهندسية منذ عام 1973 ، كما دعي إلى عديد البلدان الغربية والإسلامية للاستماع إلى فكره وقراءته الجديدة – كما يسميها- ونشرت العديد من تلك الأقوال في بلدان تلك الجامعات[1].

ثانيا:وفاته :

توفي في أبو ظبي في العام 2019 م من شهر ديسمبر ونقل جثمانه إلى دمشق ليدفن في مقبرة العائلة كما هي وصيته.

الفرع الرابع:نظرته للوحي عموما وللقرءان خصوصا

أولا: رأينا فيما سبق كيف كانت بدايات محمد شحرور مع الفكر بشكل عام وموقفه من الواقع العلمي للبلدان الإسلامية ، ولم يختلف عن مخرجات غيره من الحداثيين ، فمثلا في نظرته للوحي عموما ينطلق من فهم عجيب وغريب في الوقت نفسه فتجده يقول : " إن القصص القرءاني يعكس برنامج التطور ، وتلك القصص تأتي من أجل التعليم ، الناس الذي عاشوا في فترة نوح عاشوا في مجتمع يختلف عن مجتمعنا عاشوا في عصر آخر وأعطوا وحيا يتصل بظروفهم الخاصة ، الوحي الاسلامي بدأ من وقت نوح وتطور خلال زمن محمد و أنا أشرح من خلال كتاباتي لماذا حصل هذا التطور ، في العصر الحالي البشرية لم تعد بحاجة إلى الوحي ، لنضرب مثلا لديك طفل في المدرسة عندما تكون في سن الخامسة أو السادسة ماذا تعلمها ، تعلمها فقط أ ب ج د ، لاحقا تذهب إلى المدرسة وتتحصل على الديبلوم ، درجة البكالوريس ، ستكون أكبر سنا ، إنها تقضي خمسة عشر أو ستة عشر سنا في التعلم ، بعد ذلك ستجري البحث بالاعتماد على نفسها ، أنا أعتبر أن زمن نوح

[1] - للاطلاع على مزيد معلومات حول محمد شحرور راجع موقعه الخاص على الانترنيت.

يمثل المستوى أ ب ج د في المجتمع الإنساني ، وزمن محمد جاء للإنسانية في مستوى درجة البكالوريا البشرية اليوم تذهب وحدها ، تكتشف الكون بالاعتماد على أنفسنا ، تستطيع ذلك لأننا تحررنا"[1].

وبناءا على ذلك يقرر : " تمّ الانتهاء من النبوة والوحي ، يمكن للناس فعل ذلك بالاعتماد على أنفسهم ، والمبدأ من القانون الأخلاقي مغلق الآن ، القصص القرآني يثبت ذلك " شرّع لنفسك اكتشف العالم بنفسك وستكون لك سلطة التشريع ، ولكن لا تنسى حدود الله ، هذا كل شيء لذلك أقول إن التشريع الإسلامي هو التشريع المدني الذي شرّع ضمن الحدود التي وضعها الرب"[2].

فهذا هو موقف محمد شحرور من الوحي فهو يقر بوجوده ووجود الوحي النازل على النبي صلى الله عليه وسلم ولكن هذا الإقرار ليس من جهة مانفهمه نحن ، بل إنه يزعم أن الهدف من الوحي هو إيصال الناس إلى مرتبة من النضج ، ثم يأتي النبي التالي للأول ليقوم بإيصالهم إلى المرتبة الثانية وصولا إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم والذي هو بدوره أراد إيصال الناس إلى مرتبة من النضج وهي المرتبة الأخيرة لأنه خاتم الأنبياء ، ثم بعد نضوجهم لهم أن يتحرروا ليشرّعوا لأنفسهم ضمن الحدود كما يقول.

ثانيا: لا تساعد المعطيات التاريخية محمد شحرور على هذا الكلام ولا يصح له مثاله الذي ضربه بمراحل التعليم ولنبدأ منه ، فلو اعتبرنا أن زمن نوح هو مثل السنوات التي يتعلم فيها الطفل الأبجدية فهل يعلم شحرور أن نوح قد قضى ألف سنة إلا خمسين عاما يدعوهم إلى المبدأ الذي قد يغيب عن كثير من الذكائرة اليوم وهو مبدأ التوحيد ، وهذا المبدأ قد يغيب عن كبار الفلكيين والفيزيائيين المعاصرين الذي قضوا خمسين سنة أو أكثر وهم يتمعنون في خلق الله في الفضاء ليصلوا في آخر حياتهم إلى مجرد الاقتناع بوجود الرب وفقط بينما تجاوز نوح مسألة الوجود وهي فطرية في الإنسان إلى مسألة الربوبية والألوهية والأسماء والصفات.

ولا تساعد المعطيات الشرعية شحرور على القول بذلك أيضا ففي أي شيء خالف النبي محمد صلى الله عليه وسلم نوحا وبينهما آلاف القرون ، وقد كان النبي يقول أن تعاليمه التي ينقلها لم تكن لتخالف تعاليم نوح الذي نقلها هو أيضا من معين واحد ، ولم تكن حتى التشريعات لتختلف في

[1] - The Qur'an Morality and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009- Netherlands p518-519.

[2] - The same source , p519.

مقاصدها كما يقول الشاطبي في الموافقات وقد مرّ ذلك [1]، فأمّا تفصيل الشرائع في الأقوال والأفعال فهذا لا علاقة له بالنضج أو المستوى العقلي بل كانت لِحِكَمٍ معقولةِ المعنى تارة ومَحْجُوبَةً في المعنى ابتلاءا تارة أخرى.

ولا تساعد معطيات علم الآثار شحرور في قوله ذلك فإنَّ الأمم قبلنا تركت من الآثار المادية العجيبة في صنعها والتي لا يزال بعضها مُلْغِزًا إلى حد الساعة كالأهرامات وهي التي بُنِيَتْ زمن يوسف أو قبل ذلك بقليل مما يدل على مستوى القوم الذي لم نبلغه ربما نحن في بعض جوانبه ، وماذا يقول شحرور عن سفينة نوح ، كيف لأولائك القوم الذين هم بمستوى أبجدي عند شحرور أن يبنوا سفينة كتلك ، وماذا يقول عن صنعة عاد وثمود و تطور فن النحت عندهم ، ماذا يقول عن الحضارات التي كانت موجودة قبل مبعث النبي كحضارة سبأ والفرس والروم وهي المذكورة في القرءان.

وأما نظرته للقرءان فيميل إلى تطبيق المناهج المعاصرة في قراءته فيقول: " عدت إلى أصول الإسلام نفسها واستخدمت نهجا حديثا في دراستها ، قلت لنفسي إذا كان القرءان من عند الله فمن الممكن أن يُحلَّل بأحدث الطرق المتاحة ، وإذا لم يكن ذلك ممكنا فهو ليس من عند الله هذه هي حجتي ، ولي كل الحق في ذلك لأن القرءان نص سماوي يسمح لنا بربط الفجوة التاريخية بين ذالك الحين والآن ، ولا يلزم من قبولي للإله أن تكون أفكاري وطريقة فهمي مقدسة"[2].

قد مرّ في بحثنا لفكر أبي زيد التأكيد على مراعاة خطاب الوضع كما يقوله الشاطبي رحمه الله بحيث أن لكل نص لغته التي يفهم من خلالها ، والتي ينبغي مراعاة قواعدها ، فالقرءان يُعَامَلُ وِفْقًا للغته التي نزل بها ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يُقَامُ بتلك اللغة التحدي ، ومفهوم التحدي أن الله قد فسح لكبار اللغويين الذين نشأوا بلغة سليقة -فطرية لا تكلف في فهمها أو معاناة في دراستها كما هي حالنا اليوم – مجتمعين ومتفرقين على أن يجدوا خللا لغويا أو دلاليا يخالف لغة العرب أو دلالاتهم أو أساليبهم في التعبير هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فسح لهم المجال أن يأتوا بخير منه أسلوبا ودلالة على المعاني ، والتحدي قائم إلى الآن ، فتطبيق المناهج اللغوية المعاصرة يجب أن يكون مراعيا للغة العرب ، فلا يمكن لِمُنْجَزٍ لغوي قام على لغة أجنبية أن يُطَبَّقَ على نظيرتها الأجنبية فضلا

---

[1] - الموافقات ، الشاطبي ، ج2ص20، وانظر أيضا الحديث الذي يقول ((أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء أخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد) رواه البخاري في صحيحه ، باب {واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها} ، كتاب الأنبياء ، برقم 3259 ، عن أبي در العفاري رضي الله عنه.

[2] – The Qur'an Morality and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009– Netherlands p531.

عن أن يطبق على اللغة العربية ، فالمناهج اللغوية المعاصرة تقوم على أساس التفريق بين أصول اللغات وليس على الخلط بينها.

المطلب الثاني: المفردات القرءانية بين دراسات علماء الإسلام وبين القراءات المعاصرة

اهتم علماء الإسلام بالمفردة القرءانية أيما اهتمام فمنهم من يحصي كلمات القرءان ومعانيها ومنهم من يؤلف في غريبها ومشكلها،ومنهم من يحصي وجوه تلك المفردات ونظائرها ،كما أنّ القراءات المعاصرة للقرءان لم يغب عنها دراستها بطريقة تفكيكية كما عند محمد شحرور،ولكن فرق كبير بين دراسات علماء الإسلام كالأصفهاني مثلا الذي تناول المفردة القرءانية بمنهج علمي قائم على تلمس الحقائق اللغوية والحقائق الشرعية والسياقات القرءانية ، فكيف يمكننا الاستفادة من دراسات الأصفهاني في الرد على تفكيكية محمد شحرور للخطاب القرءاني؟.

الفرع الأول: مبحث الترادف وعلاقته بدراسة المفردة القرءانية.

أولا: تعتبر تفكيكية محمد شحرور للمفردة القرءانية قائمة على إنكار الترادف وهذا مدخل عنده استثمر فيه بطريقة غريبة ليعطي معان لمدلولات الألفاظ تختلف اختلافا كبيرا عن الحقائق اللغوية والشرعية. وما نريد بحثه هنا هو الفرق بين الفهم الصحيح لإنكار الترادف وبين الاستثمار في هذا الإنكار بطريقة خاطئة ، وكذا التأكيد على مراعاة خطاب الوضع.

يُحصر الخلاف بين اللغويين في مسألة الترادف إلى قولين : الأول : القول بوجود الترادف والثاني : القول بإنكار الترادف ، ويعرّف على أنه : " الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد ، فمثلا كلمة السيف والصارم ليسا بمترادفين بل متباينين لأن السيف اسم والصارم صفة من الصرم ، فالسيف باعتبار الذات ، والصارم باعتبار الصفة وكلا الاعتبارين مختلفين"[1].

وما يهمنا هنا هو القول الثاني وهو إنكار الترادف فيجب أن نفهم ما معنى الإنكار عند أصحابه فمثلا حينما احتجوا عليهم المثبتون بقولهم : لو افترضنا اختلاف المعاني لما صحّ أن يعبر عن الشيء بالشيء فمثلا لا يصح لنا على مذهب إنكار الترادف أن نقول : أن " لا ريب فيه " بمعنى " لا شك فيه" ، وقد أجاب ابن فارس وهو من المنكرين للترادف أننا نعبر عن الشيء بالشيء على طريق المشاكلة ولسنا نقول أن اللفظتين مختلفتين ، وإنما نقول إنّ في كل منها معنى ليس في الأخرى[2].

وهذا دليل واضح على أن إنكار الترادف لا يعني إنكار الاشتراك مطلقا ، "فمن نظر إلى دلالة الألفاظ على ذات واحدة جعلها مترادفة ، ومن نظر إلى دلالة صفاتها واختصاص بعضها بمزيد معنى

1- المزهر في علوم اللغة ، السيوطي ،ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية –بيروت-ط(1986) ج1ص402بتصرف.

2- المصدر نفسه ، ج1ص404-405بتصرف.

جعلها متباينة ، فمثلا أسماء الله الحسنى مترادفة في دلالتها على الذات ، متباينة في دلالتها على الصفات"[1].

وكلامنا هاهنا على الأسماء المشتقة وليست الجامدة لأنها لها شأن آخر وليس هذا محل النقاش هاهنا.

ثانيا: مراعاة خطاب الوضع

1-قد مرّ فيم سبق ما نقلْتُهُ عن الشاطبي في مراعاة خطاب الوضع بالنسبة لهته المفردات وكيف استعملتها العرب في المعاني الموضوعة لها ، وهو ما يسمى بالمعنى اللغوي ، لكن لهته المفردات وضع آخر وَضَعَهُ رب العالمين في كتابه المنزل وهو "وَضْعُ الشارِع" ، وليس هاهنا الكلام عن الخلاف بين الوضعين وإنما يجب أن نراعيهما معا ابتداءا من أصل المفردة في اللغة وملاحظة الزيادة أو الأوصاف والشرائط التي دخلت عليها من الوَضْعِ الشرعي .

يقول ابن فارس : " كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونُسِخَت ديانات وأُبطِلت أمور ونُقِلَت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت وشرائع شُرِعت وشرائط شُرِطت فعفى الآخر الأول .....فكان مما جاء في الإسلام ذِكْرُ المؤمن والمسلم والكافر والمنافق وأن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافا بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمنا وكذلك الإسلام والمسلم"[2].

ويضيف بناءا على المقدمة السابقة: " فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول : في الصلاة اسمان لغوي وشرعي ويذكر ما كانت العرب تعرفه ثم جاء الإسلام به وهو قياس ما تركنا ذكره من سائر العلوم كالنحو والعروض والشعر كل ذلك له اسمان لغوي وصناعي"[3].

الشاهد من هذا الكلام أن مفردات القرءان التي نقلها الشارع من وضع إلى وضع يجب مراعاة أمرين فيها الأول المعنى اللغوي المنقول منه ، والثاني المعنى الشرعي المنقول إليه ، ثم يجب أن نراعي ما بين الوضعين أصل المعنى المشترك.

1- المزهر في علوم اللغة ، السيوطي ، ج1ص404-405بتصرف.

2- الصاحبي في فقه اللغة ، ابن فارس ،ت: أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية-بيروت- ، ط1(1997)ص 44-45بتصرف.

3- المصدر نفسه ، ص46.

2- بناءا على ما تقدم من بحث الترادف والذي يَنُصُّ على أن المفردات التي تستهدف ذاتا واحدة يقع فيها التباين في فروع المعنى لا في أصله ، فكلمة المسلم والمؤمن مثلا متباينتين في الصفة متحدتان من حيث الدلالة على الذات التي فارقت ملة الكفر ، ومن جهة أخرى تتحدان في أنهما مناقضتين لأضدادهما من الكفر والشرك الأكبر .

وبناءا على مراعاة خطاب الوضع السابق تبين لنا أن نقل الشرع الذي يزيد عن الوضع اللغوي في المعنى تتضح منه الفروق الموجودة بين كلمة المسلم والمؤمن من حيث الاستعمال لا من حيث دلالتهما على الذات كما تقدم ، فقد يستعمل كلمة المسلم في سياق لا تستعمل فيه كلمة المؤمن والعكس ، من دون إثبات نقيض أحدهما للآخر .

فمثلا لو أخذنا كلمة التفسير والتأويل وجدنا أنهما يتفقان في بيان محل واحد وهو القرءان ولكن يختلفان في الاستعمال ، يقول الراغب: " التفسير أعم من التأويل وأكثر استعماله في الألفاظ وأكثر استعمال التأويل في المعاني كتأويل الرؤيا وأكثره يستعمل في الكتب الإلاهية والتفسير يستعمل في غيرها والتفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ"[1]

وإني لأحسب أن قول ابن فارس في التفريق بين الوجه اللغوي والوجه الشرعي للمفردات القرءانية قد طبقه أحسن تطبيق الراغب الأصفهاني وإليك منهجه باختصار.

ثالثا:: منهج الراغب في المفردات القرءانية

قد يقول قائل لماذا الاهتمام بالراغب الأصفهاني ؟ فالجواب أنه ممن كانت له عناية خاصة بمفردات القرءان ، هذا من جهة ومن جهة أخرى استعمل طريقة تفكيكية في كتابه " مفردات القرءان" حيث درس الألفاظ القرءانية دراسة لغوية وشرعية وسياقية وعلى هذا نبَّه الزركشي في وصفه إياه فيقول " واعلم أن القرءان قسمان أحدهما ورد تفسيره بالنقل عمن يعتبر تفسيره ، وقسم لم يرد ، والأول إما أن يرد النقل عن النبي أو عن الصحابة أو عن التابعين ، والثاني : ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين وهو قليل وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق وهذا يعتني به الراغب كثيرا في كتاب المفردات فيذكر قيدا زائدا على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ لأنه اقتنصه من السياق"[2].

---

[1]- مفردات القرءان ، الراغب الاصفهاني ،مصدر سابق ، ص636 بتصرف.

[2]- البرهان في علوم القرءان ، الزركشي ، مصدر سابق ، ص430-431بتصرف.

فمن خلال هذا الكلام للزركشي نلحظ أنّ أهم مميزات منهج الأصفهاني ما يلي :

1- الاعتناء بالمفردات لا بالجمل.

2- ذكر المدلول اللغوي للمفردة القرءانية.

3- ذكر المدلول الشرعي والعلاقة بينه وبين المدلول اللغوي.

4- ذكر المدلول المستفاد من سياق المفردة القرءانية وقد اختص الراغب دون غيره بذلك.

بعد هذا العرض الموجز لمسألة الترادف ومنهج الراغب في تفكيك المفردات القرءانية والاعتناء مدلولاتها ، سنلقي الضوء على منهج شحرور من خلال تطبيقاته.

الفرع الثاني: المفردات القرءانية في مفهوم محمد شحرور

❖ في هذا الفرع سنرى الاستعمال غير الناضج – في حدود فهمي- لمنهج تفكيك الكلمات أو المفردات القرءانية وإعادة صياغتها انطلاقا من الوضع اللغوي ومبدأ إنكار الترادف كما مشى عليه محمد شحرور و هو الذي لم يتلق -حسب علمي- تكوينا وافيا في لغة العرب وأساليبها وخاصة أن الله قد نصّ على وسيلة فهمه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢ ﴾ يوسف [2]،وقوله : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥ ﴾ الشعراء [195] وقوله : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٤ ﴾ ابراهيم [4] ،فوصفه إياه بذلك وتأكيده على هذا مرارا وتكرارا يدل على أن الوسيلة اللغوية من التفسير بمكان وعلى هذا يَتَنَزَّلُ قول الشاطبي في مسألة خطاب الوضع ومراعاته على ما عهده العرب، و لنأخذ مثالا مفردتي " الكتاب" و " القرءان" كنموذج ونرى فهم محمد شحرور ونقارنه بفهم الراغب الأصفهاني .

أولا: مفهوم الكتاب بين الأصفهاني وبين شحرور:

1-ينطلق محمد شحرور انطلاقة صحيحة في التعريف اللغوي لكلمة الكتاب فيقول : " الكتاب من كتب والكتاب في اللسان العربي تعني جمع أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل "[1].

لكن بدأ يختل قانون العربية عنده حين لم يُفَرِّقْ بين المصدر والاسم وهو أول ما نبهنا عليه في هذا الفصل في مسألة السياق ، والذي يتأمل تعريفه يجد أنه لم يمش على الطريقة اللغوية في بيان أن الكتاب في الأصل مصدر ولهذا في تفسيره مثلا لقوله تعالى :﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ﴾ آل عمران [145] قال ما نصه : " فإنه – أي الله- عنى كتاب الموت أي مجموعة العناصر التي تؤدي إلى الموت في حال توفرها واجتماعها –الشروط الموضوعية للموت-"[2].

وهذا الكلام صحيح لكن ليس كل كلام صحيح يصلح أن يكون تفسيرا باللازم ، وهذا يحيلنا إلى علاقة المدلول بالدال في التفسير وقد جعل ابن تيمية لهته العلاقة أربعة أوجه وذكر أن بعض المفسرين قد يذكرون معان صحيحة في نفسها لكن القرءان لا يدل عليها [3].

فكلام شحرور هنا نصنفه ضمن الإصابة في المدلول والخطأ في الدليل ، لماذا لأن كلمة الكتاب هنا ليست اسما لكتاب الموت بل هو مصدر لفعل وهو " كتب" وبسبب هذا الفعل انتصبت كلمة " كتابا"[4] ، فليس مراد رب العالمين الإخبار عن وجود اسم لآجال الموت تحت اسم كتاب الموت،فلم يراع شحرور السياق اللغوي وذهب يفهم الآية فهما مرتجلا.

والعجيب في الارتجال في الفهم ما يذكره في قوله تعالى :﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ ﴾ البقرة 2-3]قال محمد شحرور " فمجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد هي مجموعة الكتب التي سميت "الكتاب" ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة الكتاب ، هذا الكتاب هو مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم من الله في النص والمحتوى والتي تؤلف في مجموعها كل آيات المصحف من أول

---

[1]- الكتاب والقرءان ، محمد شحرور ،طبعة الأهالي – دمشق- ص51.

[2]- المصدر نفسه ، ص53.

[3]- انظر الأوجه الأربع للعلاقة بين الدال والمدلول في التفسير ، مقدمة في أصول التفسير ، ابن تيمية ، ت: عدنان عرعور ، دار القرءان الكريم ، ط2(1972) ، ص81،82،92بتصرف.

[4]- إعراب القرءان وبيانه ، محي الدين درويش ، دار الإرشاد للشؤون الجامعية –حمص- ، ط4 (1415هـ) ، ج2ص65.

سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس ، ها الكتاب يحتوى على مواضيع رئيسية هي : (الذين يؤمنون بالغيب) كتاب الغيب ، (ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) كتاب العبادات والسلوك"[1] .

هنا تفادى الخطأ السابق في جعل المصدر اسما ، وكلمة الكتاب في هذا الموضع هي اسم كما قال والكلام صحيح في الجملة ، ولكن ارتجاله في الفهم أدّى به إلى جعل الآية الثانية نعتا للكتاب وهي ليست كذلك بل هي نعت للمتقين في إيمانهم بالغيب وإقامتهم للصلاة والزكاة وليست اسما لكتاب الغيب أو كتاب السلوك .

2- ينطلق الراغب في التحليل اللغوي لمفردات القرءان من الفعل "كتب" وليس من الاسم "الكتاب" وهي أولى الفروقات بينه وبين غيره ممن استعمل الطريقة التفكيكية ، ثم انطلاقا من الفعل " كتب " يذهب إلى الصيغ المشتقة منه كالكتاب والمكتوب وكاتبون ، ثم يفرّق بين كلمة " كتاب" كمصدر وكإسم وهذا ما لم يفعله شحرور ، فيقول أن الكتاب يدل على المضموم أو المجموع بالخط كما يدل على المجموع أو المضموم باللفظ ، ويدل على مجموع الصحيفة والمكتوب فيها معا ويستدل بقوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ النساء [153].

ويُشدّد على أن الكتاب مصدر لغوي ثم نُقِلَ من المصدرية إلى الاسمية في كل مكتوب فيسمى كتابا سواءا أكان من عند الله كالقرءان أو التوراة أو الانجيل أو كان من عند البشر يسمون كتاباتهم بالكتاب ، ثم هذا المصدر قد يكون بمعنى الاسم كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ البقرة [53]، فهو هنا اسم للكتاب المنزل ، وقد يكون حكما وليس اسما كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ﴾ آل عمران [145] وهي الآية السابقة التي استدل بها شحرور على اسمية الكتاب وليست كذلك لأنها هنا مصدر بمعنى حكم حكما ، ويقول الراغب أنها بمعنى الحكم[2].

لنعد إلى شحرور يقول في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ

1- الكتاب والقرءان ، محمد شحرور ، مصدر سابق ، ص54.

2- مفردات ألفاظ القرءان ، الراغب الأصفهاني ،ص 699،701 بتصرف.

ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾ آل عمران [7].

يقول شحرور : " الكتاب المحكم أي مجموع الآيات المحكمات وقد أعطاها تعريفا خاصا بها هو أم الكتاب ، وبما أن أم الكتاب هو مصطلح فقد عُرِّف بمجموعة الآيات المحكمات " ثم يقول إن المصطلح جديد على العرب وهم لا يعرفون إلا كلمة "أم الرأس" فيقال "ضربه على أم رأسه" ، ليضيف بعد ذلك :" والآيات المحكمات هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني الحلال والحرام أي العبادات والمعاملات والأخلاق والتي تشكل رسالته"[1].

يقول : " وإذا فرزنا مجموعة الآيات المحكمات على حدة فما تبقى من آيات الكتاب بعد ذلك هو كتابان وهما الكتاب المتشابه ، وكتاب آخر لا محكم ولا متشابه ، وهذا الكتاب الأخر يُستنتَج من قوله تعالى : (وأخر متشابهات) حيث لم يقل " والأخر متشابهات" فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابه وقد أُعطِي لهذه الآيات مصطلحا خاصا بها في سورة يونس وهو تفصيل الكتاب وذلك في قوله ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾ ﴾ يونس [37]"[2] ثم يجعل "تفصيل الكتاب " قسيما للمحكم والمتشابه وما أسماه " اللامحكم واللامتشابه".

وكنقد لما قاله فإننا لو ألجأناه إلى ما ذكره من أن الكتاب إذا ورد مُعَرَّفا فهو بمعنى مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى النبي من سورة الفاتحة إلى سورة الناس وهو قوله المتقدم ، لَعُلِمَ التناقض في الكلام وعُلِمَ معه خطأ الارتجال في الفهم ، فإذا قرر أنَّ الكتاب هو كل الآيات فيلزمه هاهنا أن يقول إن تفصيل الكتاب هو تفصيل مجموعة المواضيع الموحاة إلى النبي من سورة الفاتحة إلى سورة الناس وهذا ما لم يقله ولو قاله لاقترب من اعتدال الفهم لكلمة المحكم والمتشابه.

---

[2]- الكتاب والقرءان ،محمد شحرور ، مصدر سابق ، ص55.

ولكن الراغب الأصفهاني كما مر سابقا لا يرى بذلك الإطلاق الذي يراه محمد شحرور فعند الراغب حتى لو وردت كلمة الكتاب معرفة فإنها لا تعني بالضرورة القرءان بل قد تعني التوراة أو الإنجيل أو هما معا .

أمّا ما يذكره شحرور في المحكم والمتشابه فكان عليه قبل التقسيم الثلاثي الذي ذكرهُ أن يَعْرِف على الأقل لغة معنى كل منهما ، وأن يَعرِف أيضا السياق القرءاني الذي وردت فيه كلا الكلمتين .

فالمحكم يأتي بمعنى المنع من الفساد فكل شيء منعته من الفساد فقد حَكَمْتَهُ وحَكَّمْتَهُ وأَحْكَمْتَهُ[1] وقريب منه قول الراغب في كتابه "المفردات"[2] ، فالمحكم من الآيات ما لا يتطرق إليه الإشكال ، وأما المتشابه فقد جاء في المفردات للراغب أنه ما يصعب تمييزه ولهذا صعب على قوم عيسى تمييز عيسى عليه السلام فقال عنهم رب العالمين (ولكن شُبِّه لهم)[3] ، ومنه كلمة الشُبْهَة ، وعلى هذا فالمتشابه من الآيات هو ما يتطرق إليه شبهة أو إشكال فيصعب تمييزه ، هذا التعريف في حدود ما تفيدنا به اللغة.

وعلى هذا التعريف لا نستطيع إلا أن نجعل الآيات على قسمين فقط ، قسم يسهل تفسيره لأنه لا إشكال فيه من حيث اللفظ أو المعنى ، وقسم يصعب تفسيره ولا يتميز إلا باجتهاد راسخ ، ولا وجود لقسم ثالث على ما يذكره شحرور.

يقول السيوطي ناقلا عن ابن الحصار قوله : " قسم الله آيات القرءان إلى محكم ومتشابه وأخبر عن المحكمات أنها أم الكتاب لأن إليها ترد المتشابهات وهي التي تُعتَمد في فهم مراد الله من خلقه في كل ما تعبدهم به من معرفته وتصديق رسله وامتثال أوامره واجتناب نواهيه وبهذا الاعتبار كانت أمهات ثم أخبر عن الذين في قلوبهم زيغ أنهم هم الذين يتبعون ما تشابه منه ومعنى ذلك أن من لم يكن على يقين من المحكمات وفي قلبه شك واسترابة كانت راحته في تتبع المشكلات المتشابهات ومراد الشارع منا التقدم إلى فهم المحكمات وتقديم الأمهات حتى إذا حصل اليقين ورسخ العلم لم تبال بما أشكل عليك ومراد هذا الذي في قلبه زيغ التقدم إلى المشكلات وفهم المتشابه قبل فهم الامهات وهو عكس المعقول والمعتاد والمشروع "[4].

---

[1] ـ العين، الخليل بن احمد الفراهيدي ، مصدر سابق ، ج1ص343.

[2] ـ مفردات ألفاظ القرءان ، الراغب ، مصدر سابق ، ص248.

[3] ـ المصدر نفسه ، ص443،445 بتصرف.

[4] ـ الإتقان في علوم القرءان ، السيوطي ، ت: مركز الدراسات القرءانية ، ص1349.

وقد كان شحرور قاب قوسين من معرفة معنى "المحكم" حينما نبه على وصف الله له "أم الكتاب" وهو يعلم أن الكتاب هنا أتى مُعرّفًا أي مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى النبي من الفاتحة إلى الناس،فعلى هذا المحكم هو أم تلك المواضيع كلها ، وذكر شحرور مثالا بلغة العرب بقولهم : " ضربته على أم رأسه" فإن فيها من معنى تعظيم "أم الرأس" بحيث أنه هو الموضع الذي يتحكم في الجسد كله فإذا ضربته أشكلت معه الجسد فكذلك المحكم هو رأس القرءان كله ، ولكن هذا كله غفل عنه شحرور.

ثانيا: مفهوم القرءان بين الأصفهاني وشحرور:

1- انطلق محمد شحرور في إنكار الترادف على قاعدة العطف حيث يقول بعد أن ساق آية سورة الحجر ﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ ۝١ ﴾ الحجر[1] يقول " هنا نلاحظ كيف عطف القرءان على الكتاب وفي اللسان العربي لا تعطف إلا المتغايرات أو الخاص على العام فهنا لدينا احتمالان : 1- أن القرءان شيء والكتاب شيء آخر وعطفهما للتغاير كأن تقول جاء أحمد وسعيد حيث أن سعيدا شخص وأحمد شخص آخر ، وعطفهما للتغاير ، فإذا كان القرءان شيئا والكتاب شيئا آخر فتجانسهما أنهما من عند الله ولكن لماذا عطف القرءان على الكتاب في أول سورة الحجر ، السبب في ذلك هو الاية 87 في هذه السورة حيث ذكر فيها السبع المثاني في قوله (ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرءان العظيم) فهاهنا واضح تماما أن القرءان شيء والسبع من المثاني شيء آخر وهي ليست من القرءان ولكنها من الكتاب، 2- أن يكون القرءان جزءا من الكتاب وعطفهما من باب عطف الخاص على العام وفي هذه الحالة يكفي عطف الخاص على العام للتأكيد وللفت انتباه السامع إلى أهمية الخاص فأي الاحتمالين هو المقصود ، ونلاحظ أنه عندما ذكر الكتاب قال (هدى للمتقين) لأن في الكتاب أحكام العبادات والمعاملات والأخلاق أي فيه التقوى بالإضافة إلى القرءان،وعندما ذكر القرءان قال :(هدى للناس) ولفظة الناس تشمل المتقين وغير المتقين فالمتقون من الناس ولكن كل الناس من المتقين وهذا وحده يوجب أن نميز بين الكتاب والقرءان"[1].

ولكنه خلص فيما بعد إلى تعريف غريب وعجيب في الوقت نفسه – وهكذا هو الفهم المرتجل الذي لا يجري من دون قانون لغوي أو شرعي- يقول أن القرءان إذا أتى معرّفا فهو بمعنى الكتاب ولكن إذا أتى مُنكّرًا فهو جزء من الكتاب[2] ، ليخلص إلى أن محتويات القرءان هي : " أ-القانون العام (

---

[1]- الكتاب والقرءان ، مصدر سابق ، ص58.

[2]- المصدر نفسه ، ص73 بتصرف.

قرءان مجيد في لوح محفوظ) وهو كلمات الله القديمة لا تبديل لها وسمي مجيدا لأن السيطرة الكاملة له ولا يمكن الخروج عنه وهو مطلق، ب- القانون الخاص الجزئي في أحداث الطبيعة الجزئية وظواهرها وأفعال الانسان بعد وقوعها وسماه إماما مبينا وهو مناط التصرف والدعاء والمعرفة ولكنه لا يعني القانون العام بل يعمل ضمنه وهو كلام الله المحدث وينطبق قوله (وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون) وفيه إرادة الله الظرفية حيث أن هذين الجزأين يحملان طابع الوجود الموضوعي وسمي قرءانا لأنه قرن القانون العام للوجود مع القانون الخاص ومع خط تطور سير التاريخ الإنساني ، هكذا نفهم أن القرءان هو الجانب الموضوعي في الكتاب "الحق""[1].

2- هذه النقولات يظهر من خلالها أن محمد شحرور تارة يثبت الترادف وتارة ينفيه بأرجل فقد قرر أنه يجب علينا أن نميز بين القرءان والكتاب – كما ينص عليه النص الأول- ثم بعد ذلك نجده يقول أن القرءان إذا أتى معرفًا فهو بمعنى الكتاب وهذا لا يستقيم مع قاعدة إنكار الترادف لأن المنكرين للترادف لا يعبأون بمسألة التنكير أو التعريف وإنما يهتمون بدلالة المفردات على المسمى الواحد وحسب.

هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد انه لا يعبأ بالمعنى اللغوي الذي وضع له لفظ " القرءان" فذهب يفهم أن القرءان أتى من لفظ " قرن"، وهذا خطأ وإنما أتى من لفظ "قرأ" ، فمصدر الأول قرن يقرن قرنا ، ومصدر الثاني قرأ يقرأ قراءة وقرآنا وهذا ما ذكره الراغب في المفردات[2].

وعلى هذا فالتفريق اللغوي بين الكتاب والقرءان ، أننا إذا وجدنا صحيفة عليها خط مكتوب فإننا نسميها كتابا وإن لم نقرأ ، فإذا قرأناها صار فعلنا يسمى قراءة وقرءانا ، وقد ذكر الراغب في التدليل على أن القرءان من فعل "قرأ" قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ﴾ القيامة [17، 18] – وقد أحلت على كتاب المفردات فيما سبق-.

فالقراءة فعل صوتي يضاف إلى الله كما في الآية السابقة ، ويضاف إلى النبي كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ ﴾ الإسراء [45] ويضاف إلى المؤمنين في قوله تعالى :﴿ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ﴾ المزمل [20]، وقد فهم الكفار

---

[1]- الكتاب والقرءان ، مصدر سابق ، ص77.

[2]- مفردات ألفاظ القرءان ، الراغب الاصفهاني ، ص668، 669.

بلغتهم أن القرءان فعل صوتي فقالوا : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ فصلت [26][1].

وأما ما يذكره شحرور من أن القرءان هو ذاك القانون العام أو الخاص لأحداث الطبيعة أو ماشابه فلا يتلائم مع التفسير اللغوي ولا تسعفة اللغة إطلاقا.

فائدة : عطف القرءان على الكتاب في سورة الحجر وسورة النمل.

هذه المسألة تصلح كمثال يتضح من خلاله كيف لم يراع محمد شحرور خطاب الوضع في منهجه في دراسة الألفاظ القرءانية ، وحاصل المسألة عند محمد شحرور هو أن العطف يقتضي المغايرة بين القرءان والكتاب ، ففي سورة الحجر يقول الله تعالى :﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ ﴿١﴾ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ ﴾ الحجر [1-2] ، وفي سورة النمل يقول : ﴿ طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٖ ﴿١﴾ هُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٢﴾ ﴾ النمل [1، 2]فلو أنّ محمد شحرور انتبه إلى سياق كل من الآيتين لعلم أن بينهما بون شاسع ، فالأولى في سياق الرد على الكفار والثانية في سياق مدح المؤمنين ، وهذا السياق هو الذي اقتضى التفريق بين المفردتين ، واختلاف موضعهما في مستهل كل من السورتين.

وفي هذا يقول الطاهر بن عاشور موضحا: " وابتدئ بالمعرّف باللام لما في التعريف من إيذان بالشهرة والوضوح ومافيه من الدلالة على معنى الكمال ، ولأن المعرّف هو أصل الإخبار والأوصاف ثم جيء بالمنكّر لأنه أريد وصفه بالمبين ، والمنكرّ أنسب بإجراء الأوصاف عليه ، ولأن التنكير يدل على التفخيم والتعظيم ، فوزعت الدلالتان على نكتة التعريف ونكتة التنكير ، فأما تقديم الكتاب على القرءان في الذكر فلأن سياق الكلام توبيخ الكافرين وتهديدهم بأنهم سيحيء وقت يتمنون فيه أن لو كانوا مؤمنين ،فلما كان الكلام موجها إلى المنكرين ناسب أن يستحضر المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم بعنوانه الأعم وهو كونه كتابا لانهم حين جادلوا ما جادلوا إلا في كتاب فقالوا (لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم) ولأنهم يعرفون ما عند الأمم الآخرين بعنوان (كتاب) ويعرفونهم بعنوان أهل

[1] - القرءان من القراءة وهي ضم الحروف والكلمات في الترتيل ، انظر لذلك المفردات للراغب ، مصدر سابق ، ص668.

الكتاب ، فأما عنوان القرءان فهو مناسب لكون الكتاب مقروءا مدروسا وإنما يقرأه ويدرسه المؤمنون به ولذلك قدم عنوان القرءان في سورة النمل"[1].

إذن فواضح معنى العطف هاهنا ومعنى التقديم والتأخير بحسب السياق وهو الذي ينبغي أن يراعى في تفسير المفردة بحسب السياق.

1- التحرير والتنوير ،الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر ،ج14، ص9-10.

المطلب الثالث: فصل السنة النبوية عن القرءان الكريم باب حداثي للتحرر من التشريع الإلاهي

يزعم محمد شحرور أنَّ الإنسان صار مؤهلا لكي يشرِّع لنفسه بناءا على أنَّ الأنبياء أرادوا أن يُنضِجُوا أقوامهم فإذا نَضَجُوا تحرَّروا ،ولهته الفكرة شبيهات لكن من نوع آخر فبعض من الصوفية من يعتقد أنَّ الإنسان يبدأ بالتزام الظاهر ثم ينتقل إلى الانغماس في خلواته وخيالاته وخزعبلاته فيصل إلى مرتبة في علم الباطن تُغْرِيهِ لترك التشريع واعتقاد أنه خير ممن يلتزم به،ويعتبر التشكيك في السنة أثرا من آثار نظرة محمد شحرور للتفسير لأن فصلها عن القرءان باب للتحرر من التشريع ثم هو ضرب للتفسير بالمأثور والذي يدخل فيه ضمنا تفسير القرءان بالسنة النبوية.

الفرع الأول- السنة النبوية والسنة الرسولية

أولا: يقول محمد شحرور : " إن محمدا صلى الله عليه وسلم قد جاء نبيا غير معصوم في مقام النبوة ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾ التوبة [117] ، وجاء رسولا مبلغا ومعصوما في مقام الرسالة ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ المائدة [67] وبناءا على ذلك فهناك نوعان من السنة سنة رسولية وسنة نبوية ،بحيث يوجد المحرمات الإلاهية الأربعة عشر في السنة الرسولية لأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم فيها تمثلت في تبليغ ما أوحي إليه من ربه فقط ، أما السنة الثانية فكانت مناط اجتهاده من مقام النبوة كقائد أعلى للمجتمع ، وبالتالي ليس فيها محرمات إطلاقا وإنما جاءت على شكل أوامر ونواه ظرفية لزمانه وعلى هذا الأساس فإن طاعته في حالتيه كرسول مبلغ وكنبي مجتهد جاءت لمقام الرسالة لأنَّ الطاعة تكون للقانون لا للقوة ، فأما طاعته في السنة الرسولية فطاعة متصلة أي لمن عاصره من أفراد مجتمعه ولمن بعدهم بطاعته في ما أوحي إليه من ربه من نصوص تشريعية ، وأما طاعته في السنة النبوية فطاعة منفصلة أي كانت لازمة لمن عاصره من أفراد مجتمعة فقط وليست واجبة على من بعدهم بطاعته في تشريعاته التي سنَّها كقائد أعلى للمجتمع"[1].

يجب علينا أمام هذا النص أن نناقشه مناقشة هادئة وبحذر حتى نعرف ما الخطأ وما الصواب فيه ؟

---

[1]- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم ، محمد شحرور ، دار الساقي – بيروت- ، ط1(2016)،ص22-23. ، وقد أعاد نفس الفكرة في الصفحة43.

❖ تفريقه بين النبوة التي تقتضي الاجتهاد والرأي والطاعة الظرفية ، وبين الرسالة التي تقتضي النقل والتبليغ والطاعة المتصلة ، كل ذلك تفريق لا ينسجم مع ما يذكره هو نفسه في موضع آخر حيث يقول : " وبما أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو رسول الله وهو نبي فهذا الكتاب يحتوي على رسالته ونبوته ، فالرسالة هي مجموعة التعليمات التي يجب على الإنسان التقيد بها عبادات ومعاملات وأخلاق (الحلال والحرام) وهي مناط التكليف،والنبوة من نبأ هي مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية (الحق والباطل)"[1].

فعلى زعمه من أنَّ النبوة هي ما يخص الكون والتاريخ وتتعلق ببيان الحق والباطل فهي لا تدل على الطاعة الظرفية ولا تدل على ما يذكره أو يزعمه من مسألة الحكم والقيادة.

ولكن لأن شحرور غالبا ما ينطلق من فهمه اللغوي للمفردات يجعل من السهل على القارئ أن يكتشف خطأه ومن ثمت كيف يَرُدُّ عليه وذلك بالرجوع إلى الفهم الصحيح للمفردة القرءانية من خلال الفهم العربي الخالص لها فمثلا حينما نَرُدُّ كلمة "نبأ" إلى الراغب الأصفهاني نجده يقول ما نصه : " نبأ : خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر في الأصل نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة وحق الخبر الذي يقال فيه نبأ أن يتعرى عن الكذب كالتواتر وخبر الله تعالى وخبر النبي صلى الله عليه وسلم " ثم ساق آيات تدل على ما ذكر كقوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ نَبَؤٌا عَظِيمٌ ﴿٦٧﴾ أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾ ص [67، 68] وهذا في القرءان الذي هو خبر الله ، وقوله تعالى : ﴿ * نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ ﴾ الحجر [49]، وأما التواتر ففي قوله تعالى :﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ فَذَاقُواْ وَبَالَ أَمْرِهِمْ ﴾ التغابن [5][2] .

ثمَّ إن الراغب جعل كلمة النبي أو النبوة في باب الفعل " نبى" من النَّبْوَة أي الرِّفعة [3] ، وإن كان ذُكِرَهُ في الفعل "نبأ" أيضا ، فلا تحتمل اللغة العربية أو فهم العربي لكلمة "نبأ" شيئا مما يذكره محمد شحرور من المعلومات الكونية أو الاجتهادات.

1- الكتاب والقرءان ، محمد شحرور ، مصدر سابق ، ص54.

2- مفردات ألفاظ القرءان ، الاصفهاني ، مرجع سابق، ص789بتصرف.

3- المصدر نفسه ، ص790.

وأما الرسالة فعند الراغب هي من كلمة " رسل " والتي تعني الانبعاث على تؤدة ومنه اشتق اسم " الرسول " وهذه الكلمة تُطْلَقُ تارة على القول المتحَمّل وتارة لمتحَمّل القول والرسالة "[1].

فالفرق الذي ألحظه – والله أعلم – استنادا إلى كلام الراغب أن النبوة يلاحظ فيها تعظيم الخبر -والتي تقتضي رفعة المخبر- ، وأما الرسالة فيلاحظ فيها تعظيم المرسل ، وهذا المفهوم بالغلبة فقط.

ثانيا: مسألة العصمة: هذه المسألة مطروحة في الدراسات الإسلامية قديما وحديثا وليس من الجديد أن يطرحها محمد شحرور هاهنا ، فلنقارن بين كلام العلماء السابقين ولنأخذ مثالا قول ابن تيمية رحمه الله ونرى كيف ينظر إليها .

1 : الخلاف وارد في هته المسألة ولكن وروده يأتي على النسق المتعارف عليه في باب الاعتقاد أي نسق الإفراط والتفريط فكما وُجِدا في باب الأسماء والصفات وباب أفعال العباد وباب أحكام الإيمان والتكفير وباب الولاية وباب الإمارة فقد وُجِدا أيضا في باب عصمة الأنبياء ، يقول ابن تيمية – رحمه الله- " واعلم أن المنحرفين في مسألة العصمة على طرفي نقيض كلاهما مخالف لكتاب الله من بعض الوجوه : قوم أفرطوا في دعوى امتناع الذنوب حتى حرفوا نصوص القرءان المخبرة بما وقع منهم من التوبة من الذنوب ومغفرة الله لهم ورفع درجاتهم بذلك ، وقوم أفرطوا في أن ذكروا عنهم ما دلّ القرءان على براءتهم منه وأضافوا إليهم ذنوبا وعيوبا نزههم الله عنها وهؤلاء مخالفون للقرءان و من اتبع القرءان على ما هو عليه من غير تحريف كان من الامة الوسط مهتديا إلى الصراط المستقيم"[2].

وقد رجّح كثير من العلماء من مختلف الطوائف وأكثر علماء الكلام أيضا على عصمتهم من الكبائر دون الصغائر[3].

ثم إنهم ما من ذنب أخبر الله بوقوعه منهم إلا وردت توبتهم منه هذا من جهة ومن جهة أخرى التأسي والإتباع وارد في الأفعال التي أقروا عليها دون غيرها ، وقد ضرب ابن تيمية مثالا بذلك على النسخ فتجويز النسخ ليس مانعا من وجوب الطاعة لأن الطاعة تجب فيم لم ينسخ فعدم النسخ يقرّر الحكم وعدم الإنكار يقرّر الفعل والأصل عدم كل منهما[4] .

---

[1]- مفردات ألفاظ القرءان ، الاصفهاني ، ص252-253بتصرف.

[2]- مجموع الفتاوى ، ابن تيمية ، جمع عبد الرحمان بن قاسم، مجمع الملك فهد-السعودية-ط(2004) ج15ص150.

[3]- المصدر نفسه ، ج4ص319.

[4]- المصدر نفسه ، ج15ص174-148 بتصرف.

الفرع الثاني: دراسة موضوع تغير الأحكام بتغير الزمان والفرق بين ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم من الرأي.

أولا: دراسة موضوع تغير الأحكام بتغير الزمان

1ـ ما يذكره شحرور من دخول الرأي في مسمى السنة فيه نظر من وجهين :

❖ السنة تطلق على الدليل الشرعي دون غيره فلا مدخل للرأي فيها ، يقول الآمدي رحمه الله : " في الشرع تطلق السنة على ماكان من العبادات نافلة منقولة عن النبي ، وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا هو معجز ولا داخل في المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبيان ههنا ويدخل في ذلك أقوال النبي عليه السلام وأفعاله وتقاريره"[1].

وعلى هذا قرر علماء الأصول أن ما يدخل في مسمى السنة هو ما يكون القصد فيه القربة فكل فعل صدر عن النبي قصد فيه القربة أو قامت قرائن تدل على ذلك فهو داخل في مسمى السنة إما إيجابا أو استحبابا ، وأما أفعاله صلى الله عليه وسلم التي لا علاقة لها بالقربة أو لم تقم قرينة على ذلك فهي تنسب إلى الجبلة أو العادة ولا تنسب إلى السنة[2].

❖ ما يذكره شحرور من تغير الأحكام وقد قرر هذا في غير ما موضع وأبى إلا أن يسمي ما يصدر من النبي من رأي سنة ، وهذا خطأ واضح وإليك البيان:

يقول شحرور :" ضرورة فهم اجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم في عصره على أنها اجتهادات إنسانية وليست وحيا وهي تدور في حقل تقييد الحلال وإطلاقه فقط لان الأساس في الحياة هو الإباحة لأن كل حرام مرفوض لكن ليس كل حلال مقبولا لأنه يخضع للعرف والقانون فالتشريع الإنساني عبارة عن تنظيم الحلال وتقييده حسب الأعراف والتقاليد وقد مارس صلى الله عليه وسلم كل اجتهاداته الشخصية كولي آمر أي مشرّع لمجتمعه لبناء مجتمع مدني (المدينة المنورة) ودولة ضمن ظرف تاريخي معين يخضع لمتغيرات الزمان والمكان (تاريخيا وجغرافيا وفكريا) هذا الفهم لاجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم هو تطبيق صحيح لما سماه علماء الأصول مبدأ الأحكام تتغير بتغير الأزمان وهو مبدأ ينطبق على كل الاجتهادات الإنسانية بما فيها اجتهاداته صلة الله عليه وسلم في مهمة تنظيمه لمجتمعه في المدينة"[3].

---

[1] - الإحكام في أصول الأحكام ، الآمدي ،تعليق عبد الرزاق عفيفي ، دار الصميعي – الرياض – ، ط1(2003) ج1ص227.

[2] - المصدر نفسه ، ج1ص232-234 بتصرف.

[3] - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل ، محمد شحرور ، مصدر سابق ، ص42.

تعليقا على هذا الكلام أقول : قبل أن أن نفهم معنى العبارة المشهورة " الأحكام تتغير بتغير الزمان" يجب أن نعي جيدا أن مقاصد الأحكام لاتتغير بتغير الزمان أو المكان ، وتلك المقاصد مما اتفقت عليها الشرائع جميعا من جهة واتفقت عليها عقول الحكماء وهي : الحفاظ على العقل والنفس والنسل والمال ولا يتم ذلك إلا بالحفاظ على الدين ، يقول الشاطبي رحمه الله : " مصالح الدين مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم ، فإذا اعتبر قيام الوجود الدنيوي مبنيا عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك ، فلو عُدِمَ الدين عُدِمَ ترتب الجزاء المرتجى ولو عُدِمَ المكلَّف لَعُدِمَ من يتدين ولو عُدِمَ العقل لارتفع الدين ولو عُدِمَ النسل لم يكن في العادة بقاء ولو عُدِمَ المال لم يبق عيش وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدي إليها من جميع المتمولات فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة"[1].

فكل التشريعات سواءا أكانت دينية أو وضعية – إن صح التقسيم والتعبير- لابد وأن تراعي هته الأمور الخمس ولكن خير من حققها واعتنى بسد الذرائع المخالفة لها هو الإسلام.

وعلى هذا لا نتصور وجود حكم صادر من أي مُفْتٍ في الإسلام دون مراعاة هته المقاصد الخمس بغض النظر عن الزمن أو المكان ، فالزمن واختلافه والمكان وتغيره من المحال أن يُبِيحَ لأحد أن يعتدي على مال أحد أو عرضه أو نفسه أو عقله أو دينه وهذا الأمر لم يلتفت إليه محمد شحرور وذهب يعتمد على فروع الأحكام غاضا الطرف عن ما يحكمها من المقاصد.

2_ هذه العبارة" الأحكام تتغير بتغير الزمان" غير دقيقة إطلاقا وإنما الأصح منها " الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان" ، ولكن على الصيغة الأولى التي أطلقها محمد شحرور على كل الأحكام خطأ واضح ، فمثلا أحكام العبادات التي الأصل فيها التوقيف كما هو مشهور عند الأصوليين- أي ليس للعقل فيها مجال- فهي لاتتغير بتغير الزمان أو المكان .

أما أحكام المعاملات فَيُنْظَرُ فيها إلى العلل المنصوص عليها فلا تَغَيُّرَ في أحكامها من هذا الوجه إلا أنها تابعة لعللها وجودا وعدما ، ويوجد قسم في المعاملات وهو المبني على العرف والعادة ففي هذا القسم يمكن أن نقول : " الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان" ، يقول : عبد الكريم زيدان ما نصه : "

[1]- الموافقات ، الشاطبي ، مصدر سابق ، ج2ص32.

الفتوى قد تتغير بتغير المكان والزمان وهذا إذا كان الحكم الشرعي مبنياً على عرف بلد وتغير هذا العرف ولم يكن العرف الجديد مخالفاً للنص الشرعي، أو كان الحكم الشرعي مبنياً على معنى معين وتغير ذلك المعنى، كما في صدقة الفطر، فقد جاء الحديث الشريف بإخراج صاع من تمر، أو شعير، أو زبيب، أو أقط، وقد قال العلماء: يجوز إخراج صدقة الفطر من الذرة، أو الأرز، أو غيرهما إذا كانت هذه الأصناف غالب أقوات البلد، وعلّل العلماء ذلك بأن الأصناف الواردة في الحديث الشريف إنما جاءت، لأنها كانت هي غالب أقوات أهل المدينة ولم تأت على سبيل الحصر والتخصيص، وكذلك إذا كان الحكم الشرعي وارداً بالنسبة لمكان معين وزمان معين فيجب الإفتاء فيه في ذلك المكان والزمان دون الإفتاء بالحكم العام، كالسرقة الحد فيها هو قطع اليد وهذا هو حكمها العام، ولكن السرقة في الغزو في أرض العدو حكمها عدم القطع هناك ولزوم تأجيل إقامة الحد، لورود الحديث الشريف: لا تقطع الأيدي في الغزو . وكذلك إذا كان الحكم ملحوظاً فيه تحقيق غرض معين ورأى الفقيه المفتي أن هذا الغرض لا يتحقق في موضوع الاستفتاء فلا ينبغي أن يفتي به، مثل أن يستفتيه أحد في إزالة منكر معين باليد ورأى الفقيه أن إزالته يترتب عليه شر ومنكر أكبر من المنكر القائم فينبغي له أن لا يفتيه بالحكم العام وهو إزالة المنكر باليد ما دام المفتي يرى ترتب منكر أكبر من المنكر المزال، وهذا باب واسع يعتمد على فطنة المفتي وملاحظته الأحوال والأمكنة والأزمنة والظروف وحالة المستفتي"[1].

ثانيا: مسألة الرأي وصدوره من عند النبي صلى الله عليه وسلم :

أحببت أن أدرس تحت هذا العنوان مسألة الرأي وصدوره من عند النبي صلى الله عليه وسلم لأن هذا الموضوع قد يتطرق إليه الخلل في الفهم فيقود إلى الغلو في جعل أوامر النبي آراء كما فعل محمد شحرور ، أو قد يتطرق إليه الخلل من ناحية الجفاء فَيُدْخِلُ بعضُ الناس أعمالَ للنبي صلى الله عليه وسلم هي من قبيل العادات أو من قبيل الرأي يُدْخِلَهَا في العبادات أو في مُسَمَّى التعبد.

وأَوْضَحُ حديث في هذه المسألة ما جاء في صحيح مسلم من قول الرسول صلى الله عليه وسلم حينما رأى الصحابة يؤبّرون النخل أي يلقحونه فقال النبي صلى الله عليه وسلم "ما أظن يغني ذلك شيئا" فأُخبِروا بذلك فتركوه فأُخبِر رسول الله بذلك فقال "إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله

[1] - أصول الدعوة ، عبد الكريم زيدان ، مؤسسة الرسالة – بيروت- ط9(2002)،ص169-170.

عزوجل"، وفي رواية قال "إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر" ، وفي رواية" أنتم أعلم بأمور دنياكم "[1].

وقد بوب النووي تحت هذه الأحاديث بقوله : بال وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي" وقال شارحا للأحاديث ما نصه : " قال العلماء قوله صلى الله عليه وسلم من رأيي أي في أمر الدنيا ومعايشها لا على التشريع فأما ما قاله باجتهاده صلى الله عليه وسلم ورآه شرعا يجب العمل به وليس أبار النخل من هذا النوع بل من النوع المذكور قبله " ويضيف " ورأيه صلى الله عليه وسلم في أمور المعايش وظنه كغيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا ولا نقص في ذلك "[2].

فهاهنا ينبه النووي على أن الرأي قد يصدر من عند النبي صلى الله عليه وسلم لكن ليس في أمور العبادات إطلاقا ، وإنما في أمور المعايش وأمور الدنيا ، ثمَّ إن هذا الباب لا بد وأن تأتي قرينة تدل على أن النبي أراد إبداء رأي دون أمر تعبدي ، ولهذا جاء في ألفاظ الحديث السابق قرينة " ما أظن يغني ذلك شيئا" فصرح بالظنية.

ثمَّ إن هذا الرأي غير داخل في مسمى السنة التي قد فصلنا تعريفها فيم سبق بل يُنْسَبُ إلى العادات أو الجبلة أو غير ذلك ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق " إنما أنا بشر".

قال بعض أهل العلم في هذا الحديث ما نصه : " تَمَسَّكَ بعضُ العلمانيين والإباحيين على أن أحكام السنة النبوية في المعاملات ليست من الدين ولا يجب اتباعها والعياذ بالله وهذا جهل وإلحاد صريح فإن ما قاله صلى الله عليه وسلم في تأبير النخل لم يكن حكما منه ولا قضاءا ولا فتوى وإنما كان ظنا في الأمور المباحة التي تتعلق بالتجربة والمشاهدة بدا له من غير رَوِيَةٍ[3] فأبْداه ولذلك لم ينه المؤبِّرين عن التأبير ولا أمر أحدا بمنعهم من ذلك ولو كان يقصد نهيهم عنه شرعا لخاطبهم بالنهي أو أرسل إليهم بما يدل على النهي فلما لم يفعل من ذلك شيئا تبيَّن أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر التأبير

---

[1]- أخرجه مسلم في صحيحه برقم 2361 و2362 و2363 عن طلحة وعن رافع بن خديج و عن عائشة وأنس وزيد بن ثابت رضي الله عن الجميع.

[2]- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، النووي ،المطبعة المصرية –الأزهر- ط1(1930)، ج15 ص116 .

[3]- هذه الكلمة لا تناسب مقام النبي صلى الله عليه وسلم – في حدود رأيي- والصواب ما جاء عن القرطبي في أنَّ قول النبي صلى الله عليه وسلم المذكور يستند إلى قاعدة كلية وهي "ليس في الوجود ولا في الإمكان فاعل ولا خالق ولا مؤثر إلا الله فإذا ليست شيء إلى غيره بنسبة التأثير فتلك النسبة مجازية عرفية لا حقيقية" انظر البحر المحيط الضحاج ، مصدر سابق، ج38ص54.

أمرا مباحا فائدته مشكوكة في ظنه بل قد صرح الراوي في حديث الباب أن النبي لما علم بانتهائهم عن هذه العملية أَفْصَحَ عن مراده بقوله " إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن"[1]

المبحث الرابع:

موازنة علمية بين الشخصيات الحداثية

المطلب الأول: أوجه التشابه.

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف.

CamScanner

موازنة علمية بين الحداثيين

يأتي هذا المبحث الأخير ليُسَلِّطَ الضوء على أبرز الفوارق والتشابه بين الشخصيات الثلاث مع أنهم أثاروا الجدل في الدراسات الدينية من حيث فهمهم للمسائل الشرعية،ومن حيث أيضا إبرازهم لكثير من المصطلحات الأجنبية،ولكنهم في الوقت نفسه لاحظوا ضعفا علميا داخليا في الدراسات الإسلامية فصار بابا للحداثة،وأراد بعض مُنَاوِئِيهِم تغطيته وتَرْكُهُ من دون علاج مُقْنِعٍ من منظورهم التراثي فَتَوَلَّدَ الجدل وكثر اللغط،وفيم يلي أهم أوجه التشابه والاختلاف الموجود بينهم.

المطلب الأول: أوجه التشابه

بعد دراستي المحدودة لكل من الشخصيات الثلاث اتضح لي أنهم يلتقون في ثلاثة عناصر متشابهة وهي فصل الحديث النبوي عن القرءان من حيث الفهم ، الاستغلال العلمي لبعض الفرق الضالة تأسيس أصول فقه جديدة ، وسأختصر كلا من هذه العناصر.

أولا: فصل الحديث النبوي عن القرءان من حيث الفهم

هذه أول سمة مشتركة لكل من هؤلاء الثلاث وتكاد تكون هي نقطة الضعف الكبرى في دراساتهم العلمية ، لأن زحزحة الحديث عن الفهم القرءاني له مخاطر كبيرة جدا من بينها خلقُ فجوةٍ تُمكِّنُ هؤلاء الحداثيين من ملئها بالاحتمالات والافتراضات وإدخال الآراء البعيدة عن الشرع.

فمن المعلوم لدى كل مسلم أنَّ " خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد"[1]، هذه الكلمة تعدُّ حجر أساس لكل دعوة فخير تطبيق عملي للقرءان هو الحديث النبوي ، أما الحداثيون فقد توسلوا بحجج معينة من أجل إحداث فراغ في التطبيق حتى يتسنى لهم ملء ذاك الفراغ باحتمالات وشكوك كثيرة.

يقول محمد أركون مثلا : " إن جوهر الوظيفة النبوية بحسب القرءان وحياة محمد تحْتُم في توازن متين بين التجربة الدينية والعمل التاريخي"[2] .

في الحقيقة بعد اطلاعي على كتابيه "نزعة الأنسنة" وكتاب "من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" وجدت أنه لا يذكر الوحي إلا في معرض حديثه عن القرءان فقط ، أما الحديث النبوي

---

[1] ـ الحديث أخرجه مسلم في صحيحه ، باب تخفيف الصلاة والخطبة ، كتاب الجمعة ، برقم867 عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

[2] ـ الفكر العربي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص40.

فهو بمنأى عن الوحي عنده فيجعله في مرتبة بين التجربة الدينية وبين العمل التاريخي ، أما كمدخل لفهم القرءان فهو لايرى ذلك إطلاقا.

والحقيقة أن هذه النقطة هي من الفجوات التي غطاها التراثيون ولم يعالجوها العلاج العلمي والعملي الجاد حتى أصبحت مصدر استغلال عند الحداثيين ، فكثير من المدافعين عن التراث لا يحملون هَمَّ تَفَهُّمِ الآية التي تقول : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ النجم [3، 4]فيفتحون باب ظنية خبر الآحاد وباب تأويل السنن بما يتناسب مع المصلحة والواقع[1] حتى صارت السنة اعتقادا رمزيا وابتعدوا عن إحيائها في حياتهم الخاصة والعامة ، حتى أنهم يصفون من يحيي السنن النبوية ويحرص عليها بالمتشدد والمتزمت، وقد دخل محمد أركون هذا المدخل فتجده يقول محاولا ادعاء التوسط بين الموقف الوضعي والورع فيقول : " ولا مناص لنا من احتناب عقبتين إذا أردنا إدراك هذا البعد من حيث وظيفته المحركة والموجهة للفكر العربي الاسلامي : الموقف الوضعي النزعة الذي يجنح إلى الحط من شأن التجربة الدينية ، والموقف الورع الذي يهمل كل رجوع إلى التاريخ ويكتفي بتقوى عبادة (شكل) رمزي مقدس"[2].

ولهذا وصل إلى إدخال التاريخية والتجربة معا في إدراكه للوظيفة النبوية ، ولكن كل هذا ما هو الغرض منه ؟ هو إخراج السنة من مسمى الوحي.

أما بالنسبة لنصر حامد أبو زيد فقد رأينا صراحة كيف عاب على الشافعي إدخاله السنة ضمن الوحي وحينئذ لن يكون ملزما باتباع السنة بدعوى أنها ليست من الوحي وعليه يقوم بملء الفراغ بآرائه.

وأما محمد شحرور فانظر كيف يصف السنة في بعض كتبه بقوله : " :" انطلقنا في كتابنا المشار إليه من منطلق أنّ التراث البشري يبقى تراثا خاضعا لما يخضع له التراث من عاديات التلف والضياع واحتمال الغلط والسهو والنقص والتأثر بالأهواء السياسية والاجتماعية والثقافية ، ومن منطلق أن التنزيل الحكيم ليس تراثا ولا يخضع لما يخضع له التراث فهو باق ثابت على مدار العصور يحمل في داخله ما يجعله صالحا لكل زمان ومكان"[3].

فهذه في الحقيقة حجج للتخلي عن السنة لأن الرواة فيهم ما فيهم من الخلل والأهواء كما يقوله الحداثيون ، ولكن أهل الحديث باعتدالهم وعدم تطرفهم أدركوا هذه الاختلالات كلها وجعلوها من

---

[1] - رد الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الشبهتين وغيرها في كتاب شبهات حول السنة ، عبد الرزاق عفيفي ، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف ، السعودية ، ط1 (1425هـ) ، ص27،29،37.

[2] - الفكر العربي ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص40.

[3] - الإسلام والإيمان ، محمد شحرور ، مصدر سابق، ص50- 51.

العلل التي يُعَلُّ بها الحديث فإذا وردت علة من العلل التي ذكرها محمد شحرور من التلف والضياع للرواة الذين يروون من كتاب ، أو سها الراوي أو غلط أو روى حديثا ليَخْدُمَ به بدعته الدينية أو هواه السياسي كل ذلك جعلوا هذه الروايات من المردودات التي لا ينبغي نسبتها إلى النبي فضلا عن العمل بها كدين وشرع.

إذن فهذه أول سمة مشتركة بين هؤلاء الثلاث.

ثانيا: الاستغلال العلمي لبعض الفرق الضالة.

هذه السمة تعد أهم السمات على الإطلاق ، فمن المعلوم أن الجماعات الإسلامية التي ذهبت بالإسلام مذاهب شتى قد خَلَقَتْ فرصة لمن هم خارج الدائرة كالمستشرقين ومن تأثر بهم في منهجهم كالحداثيين ، وصار كل من يطعن منهم في الإسلام ينحو من حكم التكفير بلجوئه إلى هذه الفرق الضالة وجعلها كغطاء وحماية له[1].

فأركون مثلا استند في كلامه عن ماهية الوحي وخوضه فيه على المعتزلة كمدخل ، واستند إلى خوضه في دلالات هذا الوحي على التفسير الإشاري لدى الصوفية كما رأينا فيم سبق ثناؤه اللامحدود لابن عربي

أما نصر حامد أبو زيد فقد كان له كتابين حول ابن عربي حيث استغل أفكاره كمدخل ليصل به إلى غاياته، فأما الكتاب الأول فهو تحت عنوان " فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرءان عند محي الدين ابن عربي" وكذا كتاب " هكذا تكلم ابن عربي" يقول مثلا في كتابه الأول ما يلي : " إن العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل " ليقول بعدها " انطلاقا من هذا التصور لم نجد مفرا في دراسة التأويل عند ابن عربي من مواجهة فلسفة ابن عربي كلها في جوانبها الوجودية والمعرفية إلى جانب مفاهيمه الخاصة بماهية النص الديني ودوره الوجودي والمعرفي ومفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة باعتبارها الوسيط الذي يتجلى من خلاله النص ، الوجود في نظر ابن عربي خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها وهو الوجود الإنساني تخضع جميعا لهذا التصور من هذا المنطلق يفرق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي

---

[1]- يقول بعض الباحثين في وصف من وراء حملة التشكيك على السنة ما نصه: " وفي الحقيقة فإن الدافع الذي يكمن وراء هذه الحملات في القديم والحديث واحد، وهو الكيد للإسلام وهدمه وذلك بهدم الركن الثاني من أركانه، فإن الذي كان وراء المعتزلة الذين تولوا أكبر معارضة السنة وأهل الحديث هو الفلسفة اليونانية الحاقدة على الإسلام، وكذلك فإن حركة الاستشراق اليهودية والنصرانية معا هي التي تكمن وراء إثارة هذه الشبهات حول حجية السنة في هذا العصر" (حجية السنة ودحض الشبهات التي تثار حولها ، محمود الطحان ، الجامعة الإسلامية ، ط4 (1972) ، ص49.)

المتعين إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان لأنه الكون الجامع الذي احتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في نفس الوقت"[1].

في الحقيقة هذا الاهتمام بالصوفية ليس وليد المصادفة عند الحداثيين بل لأنهم وجدوا شيئا مشتركا بين المادية الأوروبية وبين التصوف ، انظر مثلا ما يقوله بعض الدارسين " [إنّ] مصطلح الواحدية الذي يعني أن ثمة جوهرا واحدا في الكون على الرغم من كل التنوع الظاهري مما ينفي وجود الحيز الإنساني المستقل عن الحيز الطبيعي المادي كما ينفي الثنائية الناجمة عن وجوده ومن ثم فإن القوانين التي تسري على الطبيعة (المادة) تسري على الإنسان"[2].

إلى حد الساعة هذا تعريف للمادية التي غزت أوروبا ، انظر بعد ذلك كيف يقارن بينها وبين ما يسميه الصوفية بالحلول فيقول : " ونحن نذهب إلى أن الحلولية الكمونية الواحدية هي مذهب الحلول pantheism أو الكمون immanence القائل بأن كل ما في الكون الإله والإنسان والطبيعة مكون من جوهر واحد لأن الخالق حلّ في مخلوقاته وأصبح كامنا فيها وامتزج بها وانصهر فيها وتوحد معها"[3].

إذن فالأمر نفسه بين المادية الغربية التي نادى بها الغربيون من برجوازيين وصولا إلى مفكري العصر الحديث ، وبين الصوفية التي جعلت من هذا الهدف محورا من محاور عقائدها ، و كذلك الهدف نفسه عبر عنه الحداثيون بألفاظهم الفلسفية وعبر عنه الصوفيون بألفاظ إسلامية ، لكن ما هي النتيجة التي وصل إليها كل من الفريقين ؟ النتيجة هي التحرر من التشريع وهي نفس النتيجة التي وصل إليها محمد شحرور حيث جعل البشرية في نموها على مراحل تصل في مرحلتها الأخيرة إلى النضج فتتحرر وتشرع لنفسها والسؤال المطروح ألا يجد القارئ أن في هذا الكلام أيضا لمسة صوفية حيث أن هؤلاء يثبتون ما يسمى بالعلم اللدني الذي يصل به العبد إلى مرتبة اليقين فيتحرد من العبادة ويُحلّ لنفسه ما يشاء[4]؟.

---

[1]- فلسفة التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير- لبنان- ط1(1983)، ص6.

[2]- دراسات معرفية عن الحداثة الغربية ، عبد الوهاب المسيري ،مكتبة الشروق – القاهرة- ط1(2006) ، ص15.

[3]- دراسات معرفية عن الحداثة الغربية ، عبد الوهاب المسيري ، ص16.

[4]- انظر في هذا فصلا في نسخ الشريعة ورفع التكاليف من كتاب التصوف المنشأ والمصدر ، إحسان إلاهي ظهير ، مصدر سابق، ص260.

إذن فكل من الصوفية و المعتزلة هي سلاح الحداثيين ضد الإسلام كدين وشريعة ، لكن لا يمكن للتراثيين أن يكون لهم موقف قوي في هذا وهم ينادون بأقوالهم وأفعالهم إلى البُعْدِ عن نقد التراث أقصد النقد العلمي الجاد القائم على التصفية والتربية من أجل الوصول إلى الإسلام المصفى كما يقال[1].

ثالثا: تأسيس أصول فقه جديدة

من الأمور المشتركة بين كل من الشخصيات الثلاث نقدهم لرسالة الشافعي التي اهتمت بوضع الأصول التي تمنع من تجاوز الدلالات الشرعية بإقامة الضوابط والقواعد التي من خلالها نصل إلى الفهم الجيد والتعامل المنضبط مع نصوص الشرع ، غير أن الحداثيين يرون عكس ذلك تماما.

فمحمد أركون مثلا يقول من منظاره وموقعه الذي هو فيه ، بعد أن ذكر رسالة الشافعي وعمل الأصوليين بعده : " لم يكن مقصودي الأساسي من ذلك وصف أعمالهم أو تتبع خلافاتهم والإشارة إلى من وفق ومن فشل في تأصيل أصول الدين وأصول الفقه ، وإنما أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل أو بالأحرى الادعاء بإمكان التأصيل لحقيقة ما دينية أم عملية أم فلسفية أم أخلاقية أم سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية من تصرفات الأصوليين والأصوليين القدماء والمعاصرين فهؤلاء لا يستطيعون أو لايريدون أن يحترموا القاعدة المعرفية التالية التي تلزم العقل إلزاما مطلقا في جميع إنتاجاته الفكرية والعلمية وهي قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والمدني والاجتماعي الذي ينشأ فيه الإنسان ويتقيَّد به العقل في جميع نشاطاته وممارساته"[2].

إذن فالشافعي على قول محمد أركون مرتبط بحالة لغوية ومدنية واجتماعية نشأ فيها تجعل من إنتاجه مقيدا ومحدودا في ذاك الزمن ، وعلى هذا فلا يوجد تأصيل مطلق عند أركون لهذا سمى كتابه ب" استحالة التأصيل" ، وإنما يوجد تأصيل نسبي يختلف من عصر إلى عصر ، هذا هو مغزى كلامه ، لكن النتيجة التي يريد أن يصل إليها هو خلق حالة الفراغ التشريعي لتأسيس أصول جديدة في الفهم موافقة لمتطلبات المرحلة التي تعيشها البلدان الإسلامية ، إذن فعمل الحداثيين مُنْصَبٌّ على هذا ، أولاً خلق حالة فراغ عقدي أو تشريعي عن طريق استغلال بعض الفرق أو بعض القواعد الضعيفة عند التراثيين —

---

[1] - يعتبر العمل المالع والجهد المضني والبحوث العلمية الجادة التي التسمت بها موضوعية ابن تيمية قديما و المحدث ناصر الدين الألباني حديثا نموذجا فريدا يضاف إلى البحوث العلمية التي اعتنت بتصفية التراث ،وقد نقلت كلام الالباني حول ثلاثية التصفية والتربية في الفصل الخامس بعبد الحميد بن باديس ، انظر زيادة على ذلك محادثتين شفويتين له حولهما بشريطين برقم 788،372من سلسلة الهدى النور.

[2] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، محمد أركون ، ترجمة :هاشم صالح ، دار الساقي – لبنان- ط1(1999)ص9.

كقاعدة غلق باب الاجتهاد[1] - ، والثاني هو ملء ذاك الفراغ بعد إثبات وجوده تحت غطاء الموافقة والملائمة لمتطلبات العصر والتقدم.

ليس محمد أركون وحده في هذا فنصر حامد أبو زيد هو أيضا أدلى بدلوه في مسألة أصول الفقه فيقول : " سيادة اجتهاد الشافعي وهيمنته في حيز علم أصول الفقه ظاهرة تاريخية أي ظاهرة يمكن تتبع أسبابها وعللها في التاريخ الاجتماعي للمسلمين ذلك أن هذا الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية منطق اليقين المطلق ، والحقيقة التي لايمكن أن يناالها النقد"[2].

الفرق هاهنا بين أركون وبين أبي زيد أن الأول لم يتطرق إلى التقييم كما سبق ، على خلاف أبي زيد فقد حكم حكما تقييما على جهد الشافعي كما سبق وقد ذكرنا كلامه في بابه ، وقد اشترك مع أركون في الوضع الاجتماعي الذي كتب الشافعي رسالته فيه.

أما شحرور فهو الآخر أدلى بدلوه في مسألة التأصيل فيقول : " فمع عدم وجود النص يستطيع المشرع أن يشرع ما شاء وبهذا فقط تصبح لدينا فلسفة إسلامية جديدة وفقه إسلامي جديد ونضمن الاستمرارية التاريخية وعدم الانقطاع بيننا وبين الأجيال السابقة غير شعار لا إله إلا الله محمد رسول الله والمثل العليا والشعائر الثابتة كما وردت عن النبي العربي (ص) أما ماعدا ذلك من معاملات وتشريع فلا حاجة لأن يكون هناك بالضرورة تطابق بين ما نحتاجه اليوم وما كان سائدا في العصور السالفة لأن صحة الاجتهاد تحدده المصداقية بين الاجتهاد والواقع فالاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي وبعبارة أخرى بمقدار فهم قارئ النص المجتهد للواقع الموضوعي في لحظة القراءة التاريخية"[3] .

إذن فنفس الأهداف التي تطرّق إليها أركون وأبو زيد صرّح بها شحرور وهو الملائمة والموافقة للعصر والتجاوب مع الواقع ، لكن كل هذا يَصُبُّ في هدف واحد كما قررناه سابقا وهو خلق حالة الفراغ في التأصيل الفقهي الموجود اليوم عن طريق رميه بالجمود والقدم وأنه محدود بالتاريخ الذي نشأ فيه ثم الثاني هو ملء الفراغ بتشريعات جديدة تلائم روح العصر كما يزعم الحداثيون.

---

[1] - أجاب عن شبهة غلق باب الأجتهاد محمد بن إسماعيل الصنعاني ، في كتاب بعنوان : إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد ، ت: صلاح الدين مقبول احمد ، الدار السلفية - *الكويت- ط1 (1405هـ) ، ص11،28.

[2] - الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية المتوسطة ، نصر حامد أبو زيد ، مصدر سابق ،ص32.

[3] - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ، محمد شحرور ، دار الأهالي – دمشق- ط1(2000) ،ص56.

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف.

صحيح أن الحداثيين تكاد تكون لهم نفس المشارب ونفس الأهداف ، إلا أن لهم عميقا أنواعا من الاختلاف والتباين سواءا في إنتاجاتهم ودراساتهم ، أو أساليبهم وطرقهم البحثية ، وكذا في ما مدى التزام كل واحد منهم بالموضوعية ، وقد بدا لي ثلاث نقاط أَحْسِبُها تُشَكِّلُ فارقا بينهم وهي : الاختلاف في التكوين العلمي ، الاختلاف في اللغة العلمية ، القرب والبعد عن التراث ، وإليك تفصيلها واحدة بواحدة.

أولا- الاختلاف في التكوين العلمي

يَبْتَدِأُ الفرق بين كل من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور من البرنامج التكويني الذي خَضَعَ له كُلٌّ منهم ، ففي نظري يعتبر أبو زيد من حيث تكوينه العلمي الأقرب إلى العلوم الشرعية فقد رأينا فيم سبق في ترجمته فقد كان له اهتمام بدراسة الصوفية وأعلامها بخاصة ابن عربي ، والصوفية من الفرق التي لها نسبة للتراث قديما وحديثا[1] ، وعلى هذا الأساس فانطلاقة أبي زيد تراثية على يد العقائد الصوفية وكذا المعتزلية ، وإني لأرى من منطلق اطلاعي – وفق حدوده- أنه أراد أن يُحَدِّثَ فكر الصوفية والمعتزلة ليس إلا ، فلم تكن انطلاقته من الحداثة الأوروبية وفلسفتها بل كثيرا ما كان يَسْتَغِلُ من داخل الموروث عباراتٍ ويسعى لإعطائها بُعْدًا معاصر لها[2].

ثم بعد نصر حامد أبو زيد يأتي أركون فهو يُعَدُّ ممن ينتمي إلى مجال العلوم الإنسانية وقد تَكَلَّمْنَا عن الأنسنة وما يسميه هو بالإسلاميات التطبيقية[3] ، وقد أراد أركون من خلال بحوثه أن يطرح مفهوم العلمانية في دراسة الدين – حسب حدود فهمي- فإذا كانت العلمانية هي فصل الدين عن الدولة فإن العلمانية التي طرحها أركون تستهدف فصل الوحي عن الموروثات من علوم وكتب السلف وكل ما هو في حيز العلوم الشرعية ، ولهذا في تحليله لبعض السور لا ينطلق انطلاقة علماء الشرع ببيان الغريب والبلاغة والأحكام المستهدفة ، وإنما ينطلق من أمور تاريخية واجتماعية حتى يتسنى له تحويل بعض الأحكام الشرعية بحجة التاريخانية[4].

ثم يأتي ثالثا محمد شحرور فهو غريب عن العلوم الشرعية في تكوينه فهو متخصص في الهندسة وفي الحقيقة ليس هو أول من يتكلم عن الإسلام وهو غريب في تكوينه عليه ، بل يوجد العديد ممن ينتشر هنا وهناك في البلدان الإسلامية ويتكلم في غير تخصصه ، ولكن كما قلت آنفا في ترجمته أنَّ

---

[1]- راجع ترجمة أبي زيد ص 177.

[2]- انظر مثلا كيف استعمل ما يسمى بالنقل والتفسير بالرأي من هذه الرسالة في الباب الخاص ص179-180.

[3]- انظر هذا الكلام في ترجمته ص145.

[4]- انظر مثلا تحليله لسورة الكهف وسورة الفاتحة من كتابه القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص111،145.

الإعلام سبب شهرته ، ولا أظن الله غافلا عما ناله ذاك الإعلام الفاسد من أموال محرمة جراء استغلالهم للغرائب التي تثير حفيظة المستمعين وتثير انتباههم ومتابعتهم من أجل تحقيق نسب مشاهدة.

ثانيا:الاختلاف في اللغة العلمية

هذه النقطة في الحقيقة تابعة لما قبلها بل هي ثمرة لها ، ونفس الترتيب الذي انتهجته في التكوين العلمي ينسحب هاهنا أيضا على ثمرة ذاك التكوين من حيث اللغة المستعملة ، فالأقرب منهم لاستعمال الأسلوب الشرعي واللغة الشرعية هو نصر حامد أبو زيد ، فلغته بسيطة ومفرداتها لها علاقة باللغة العربية من جهة وبالدراسات الإسلامية من جهة أخرى ، وأيضا نقولاته لها علاقة بالعلوم الشرعية فكان مثلا ينقل كثيرا من أقوال ابن خلدون وشعر العرب وغير ذلك كما في باب النص في الثقافة " التشكل والتشكيل "[1].

ثم يليه محمد أركون فقد استعمل بعض المصطلحات الشرعية لكن لغته العلمية أقرب إلى لغة الفلاسفة والحداثيين منها إلى اللغة العربية وهذا لا نحتاج في التدليل عليه فقد مرَّت نقولات عنه في بابها.

ثم يأتي آخرا محمد شحرور فقد كانت لغته وأسلوبه مثل الأساليب الرياضية والهندسية.[2]

ثالثا: القرب والبعد عن التراث

أيضا هذا من النقاط التي يعود تأثيرها إلى تأثير التكوين العلمي ، وينسحب الترتيب السابق على هذه النقطة أيضا فيبدوا أن نصر حامد أبو زيد هو أَقَلُّ المتأثرين بالحداثة ، من حيث المنشأ والتكوين والكتب ، فاعتقاداته مثل اعتقادات المعتزلة في أن الكلام مخلوق وهو يُعَبِّرُ عن ذلك "بالتشكُّل والتشكِيل" ، وكذا في فهمه للقرءان يذهب إلى التفسير الإشاري ويعطي للقرءان أبعاد صوفية بطريقة معاصرة وقد سبق الإشارة إلى هذا.

أما محمد أركون فيأتي في المرتبة الثانية من حيث بُعْدُهُ عن التراث بحيث تجده أقرب إلى تراث الفلاسفة والمفكرين الغربيين منه إلى تراث العلوم الشرعية ، فهو يُثْبِتُ الوحي لكن بطريقة فلسفية وقد استعان على ذلك بتراث المتصوفة.

وإذا ما أتينا إلى محمد شحرور فهو أَبْعَدُ هؤلاء عن التراث ، بل هو أبعدهم عن مفهوم الدين لأنه أراد التأسيس لمسألة حرية التشريع ، وكذا تَغْيِيرُهُ لما هو معلوم من الدين بالضرورة من أركان الإسلام والإيمان[3]، وقد مرَّ أيضا كلامه عن المعاملات وتحويلها لتكون موافقة لروح العصر كما يزعم.

---

[1]- ينظر في هذا الباب الذي عَقَدَهُ في مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق ، ص 34،36.

[2]- انظر مثلا في كلامه على بعض المفردات اللغوية :نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ، محمد شحرور ، مصادر سابق،ص31،29،27-33،43.

[3]- انظر مفهومه حولهما في كتابه الإسلام و الإيمان ، محمد شحرور ، دار الأهالي –ليبيا- ط8(1996)،ص38-39 ، وص54.

❖ الخاتمة

❖ التوصيات

CamScanner

خاتمة الدراسة

أَحْمَدُ الله سبحانه وتعالى على توفيقه لإتمام هذه الدراسة حيث قضيت معها وقتا طويلا أتمل وأستفيد ، وأحسب نفسي مقصرا جدا ولكن حسبي أن تكون لي رغبة صادقة في إثراء البحث العلمي والسعي الجاد في اكتساب المعرفة الأكاديمية ، ومحاولة الدخول إلى باب الدراسات السابقة لغيري من الباحثين ، الذين حتما سيكون لهم استفادة من الرسالة وتقويم عوجها في الوقت نفسه ، فكل يؤخذ من قوله ويرد ، وإليك أيها القارئ ما توصلت إليه هذه الدراسة:

1- إضافة وصف " المعاصرة" للتفسير يعني بالأساس معالجة الواقع في ضوء الدرس القرءاني كما يفهم منه تفعيل أداة " الاجتهاد" والبعد عن التقليد ، لكن يجدر الانتباه إلى السياق الذي يستعمل فيه لفظ " المعاصرة" فالإصلاحيون لا يخضعون التفسير للواقع وحينئذ يكون التفسير اداة تغيير وتأثير وليس العكس ، وأما عند الحداثيين فينظرون إلى التفسير كأداة تتغير بتغير الزمن والوقائع ، وهذا الاختلاف ناشئ أساسا من ثنائية الثابت والمتغير .

2- ثنائية "التفسير الموروث والتفسير المعاصر" تجعل من التفسير ذاته مفهوما خاضعا لثنائية "التقليد والاجتهاد" فكما أنه ليس كل " تقليد" يكون صحيحا ولا كل "اجتهاد" يكون خطئا فكذلك ليس كل تفسير موروث صحيح ولا كل تفسير معاصر خطأ ، فالحكم على الأقوال التفسيرية بالصحة والفساد لا دخل فيه لأوصاف الوراثة والمعاصرة ، بل القواعد العلمية وحدها هي الحَكَمُ على الصحة والفساد.

3- علم التفسير كغيره من العلوم التي يدخلها ثنائيات الأصالة والمعاصرة والاجتهاد والتقليد والعقل والنقل ، والخطأ الواقع في علم التفسير وغيره مصدره الأساس هو " الجمود" تحت غطاء " التقليد" أو التحرر تحت غطاء " الاجتهاد".

4- التفريق بين الأصالة والمعاصرة وبين التراث والحداثة فليس كل ما في التراث يعتبر أصيلا ومشروعا ومقدسا وعليه ينبغي الحذر من استعمال كلمة " الأصالة" كغطاء للعقائد الفاسدة التي لا علاقة لها بالأصالة الدينية أي ليس لها أصل شرعي ، و على نفس الشاكلة ليس كل ما في الحداثة يعتبر معاصرة ومصلحة ومنفعة وعليه ينبغي الحذر من استعمال كلمة "المعاصرة" كغطاء للتحرر والانحلال والتفلت من القيم الإسلامية.

CamScanner

5- علم التفسير بشكل أخص والعلوم الشرعية بشكل خاص والعلوم الإنسانية بشكل أعم هو الميدان الذي اشترك في نقده كل من رواد الاتجاه الإصلاحي ورواد الاتجاه الحداثي بغية النهوض بحاضر العالم الإسلامي ، لكن كان الخلاف بينهما في الوسائل والمخرجات.

6- الاهتمام بالمقاصد والهدي العام للقرءان الكريم سمة مشتركة بين رواد المدرسة الإصلاحية وذلك من أجل تجنب التكلف والتعمق والترف الكلامي ، فقد أعاد كل من محمد عبده وعبد الرحمان السعدي وعبد الحميد بن باديس التفسير ليكون خادما للمقاصد والهدايات بدلا من أن يكون ساحة سجال وجدال وخلاف.

7- من الآثار المعرفية لتفسير محمد عبده اهتمامه بالتفسير العلمي حيث أدخل كثيرا من الكلمات العلمية في التفسير وكان مقصده الأساس بيان موافقة القرءان للعلم وإخراج التفسير من الأسلوب التقليدي الجاف إلى الأسلوب العلمي الحي ، وهذا النوع من التفسير لا يخلوا من مزالق و انتقاد.

8- من الآثار المعرفية لتفسير محمد عبده محاولته جعل العلوم الدينية جزءا من منظومة التمدن وقد ظهر هذا من خلال علم التفسير كنموذج لتلك العلوم حيث أدخل فيه قضايا معاصرة كقضية الحرية وقضايا التقريب بين الدين والعلم الحديث وذلك بإدخال أقوال الأوروبيين والفلاسفة وكل هذا من أجل إظهار البعد العالمي للإسلام من خلال التفسير.

9- يعتبر تفسير العلامة عبد الرحمان السعدي نموذجا فريدا في التأكيد على نفي التلازم بين وصف التفسير ب" الموروث" ووصفه ب" الأصالة" ، ولهذا قام رحمه الله بتنقية التفسير الموروث للوصول إلى التفسير الأصيل ، ومن هذا المنطلق يمكن القول أن كلمة " التراث" تجمع بين الأصيل وغيره وبين الخطأ والصواب وبين الحق والباطل.

10- يمكن القول أن تفسير السعدي أساس للاتجاه الأخلاقي حيث قام بجعل بعض من أصول الأخلاق كقواعد في التفسير وعملها في تفسيره للقرءان بغية تحقيق نوع من التصفية والتربية الخلقية ، و يهدف أيضا إلى تحقيق الأثر القائل أن " النبي صلى الله عليه وسلم كان خلقه القرءان".

11- استعمال التفسير في تصحيح الهوية الجزائرية فرع عن أصل أثر التفسير في المعرفة الإنسانية ، فالهوية الجزائرية كمنظومة معرفية كانت ضعيفة ومختلة بسبب الاستعمار وتوسل عبد الحميد بن باديس لإصلاحها عن طريق الاستثمار في تدبر الآيات الواردة في أسباب نهوض الأمم وعلل انحطاطها وتنزيلها على واقع الجزائريين أنتج كل ذلك تفسيرا معاصرا خادما للسياق الإصلاحي العام في الجزائر.

12- تختلف التفاسير الإصلاحية المعاصرة عن غيرها من حيث اهتمامها بقضايا النهضة وإصلاح العقائد والبعد عن التقليد وإحياء الاستنباط والاجتهاد وقد اتفقت على مشروعية الرأي في التفسير.

13- غلب على الاتجاه الحداثي في التفسير أسلوب النقد بكثرة وذلك باعتماده على العقل بدرجة كبيرة وجعل النقل تابعا له ، وقد نجد الحداثيون المعاصرون أساسا دينيا ينطلقون منه باستغلال بعض من الفرق الضالة كالمعتزلة والصوفية.

14- القراءة الحداثية في النموذج الأركوني أثرت في المعرفة الإنسانية كونها ذو طبيعة علمانية عند الحداثيين ولهذا ليس من الغريب عند أركون أن يطوع التفسير كمصطلح للعلمانية فينتج مصطلح جديد " كالقراءة" و" تحليل النص الديني" ، وأخطر من ذلك إخضاع الوسائل والمناهج التفسيرية للطبيعة العلمانية للمعرفة حيث نتج عن ذلك إخضاع القرءان لمنجزات العلوم الإجتماعية والإنسانية وكل ذلك من أجل " علمنة" الوحي وحينئذ يتم إلحاقه بخانة " المتغير" وجعله مفتوحا للقراءات البشرية الحرة ، وقد كان منطلقه في علمنة الوحي مذهب المعتزلة في أن القرءان مخلوق.

15- من الآثار المعرفية التي نتجت عن دراسات محمد أركون هو ما يعرف بالقراءة السيميائية للقرءان الكريم وهي قراءة بمضمون الرموز وليس من الغريب أن يستغل أركون مذهب الصوفية المتأثرين بالقراءة الفلسفية حيث تصوروا القرءان كرموز وإشارات تتجاوز الرسوم واصطلحوا على مخالفيهم وصف سلبا ب"علماء الرسوم" ، كل ذلك كان مدخلا لأركون ويمكن القول أن القراءة السيميائية للقرءان الكريم عبارة عن قراءة صوفية معاصرة ليس إلا ولهذا اعتبر أركون أن منظومة ابن عربي تعتبر بابا محتملا للتعدد في القراءات البشرية للقرءان ولهذا استعار أركون وصف " الشيفرة الرمزية الكبرى" من أحد نقاد الكتاب المقدس وجعلها على القرءان وجعل تراث الصوفية المجازي مدخلا لفكها.

16- يهدف الدرس الحداثي في النموذج الأركوني إلى استغلال أقوال الفرق الضالة من أجل سحب كلمة " المقدس" إلى خانة " النقاش والتغير" ومن ذلك تشكيكه في موثوقية جمع القرءان في عهد عثمان رضي الله عنه حيث استعمل في هذه القضية كلام الرافضة كمدخل للوصول إلى التشكيك في مصداقية ذاك الجمع.

17- خاض نصر حامد أبو زيد في مسألة الوحي وقد التقى مع أركون في استغلال مذهب الاعتزال كمدخل للفكاك من قدسية الوحي واستثمر في كلام أهل الاعتزال بخلق القرءان ليحوله إلى مصطلح التشكُّل والتشكيل أو المُنتَج والمُنتِج ، ومن ثمت حصره بالواقع الذي أنتجه.

18- يعد اهتمام الحداثيين برسالة الشافعي جزءا لا يتجزأ من محاولتهم الفكاك من القواعد الأصولية عموما والقواعد التفسيرية خصوصا حتى يتسنى لهم تجاوز الثوابت أو المسلمات ، فمثلا أثار نصر حامد أبو زيد مسألة ربط رسالة الشافعي بالظروف السياسية وهذا من أجل إسقاط قيمتها العلمية كما أثار مسألة " خبر الآحاد" ومسألة دخول بعض من أنواع الحديث في مسمى " الوحي" وهذا كله يؤثر على التفسير من جانب إسقاط تفسير القرءان بالسنة.

19- في نظرة محمد شحرور للقرءان اعتمد على إعادة قراءته من زاوية تفكيكه والتركيز على المفردات القرءانية ، وقد اعتمد على فهم لغوي قاصر في بيانها ، ولا يعد محمد شحرور أول من يهتم بالمفردة القرءانية فقد سبقه من القديم علماء الإسلام كالراغب الأصفهاني الذي ألف كتابا تناول فيه المفردات القرءانية جمع في تفسير كل مفردة الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية والمعنى السياقي لها.

20- التقى محمد شحرور مع الحداثيين في إسقاط السنة النبوية مما يؤثر حتما في التفسير إذ أنّ أصح تفسير للقرءان هو بيان النبي صلى الله عليه وسلم له وقد فرّق بين السنة النبوية والسنة الرسولية وكذا مسألة عصمة الأنبياء كل ذلك من أجل التشكيك في صحة الأحاديث المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم.

21- التقى محمد شحرور مع غيره من الحداثيين في استغلال بعض القواعد الشرعية كقاعدة " الأحكام تتغير بتغير الزمن والمكان" من أجل إيجاد مكان لمفهوم " المتغير" للتفلت من الأحكام الشرعية.

22- إن من أعظم الطرق التي يستعملها الحداثيون في إدخال أفكارهم للداخل الإسلامي هو إيجاد "فراغ علمي" من داخل العلوم الشرعية ثم محاولة "التأسيس عليه والاستثمار فيه" للوصول إلى "التخلص من الثوابت والمسلمات" ، فمثلا يستغلون كلمة " المجاز" للتخلص من مفهوم " الحقيقة" ، ويستغلون مفهوم " خلق القرءان" ليتخلصوا من قدسيته ، ويستغلون كلمة " المصالح والمقاصد" للتحرر من الأحكام الشرعية ، ويستغلون " طعن الرافضة في المصحف" لإسقاط الجمع العثماني واتهامه بالنقص والقصور ، ويستغلون مفهوم " ظنية خبر الآحاد" لإسقاط كثير من الأحاديث ومن ثمت التحرر من التفسير النبوي للقرءان الكريم ، وقد ذكرت هذا الأسلوب الحداثي تحت عبارة " خلق الفراغ أو إيجاده ثم إعادة ملئه بمضمون فاسد".

23- إن كلمة " نقد التفسير" ليست مقبولة مطلقا كما يعتقد الحداثيون وليست مردودة مطلقا كما يعتقده التراثيون وبيان ذلك أن التفسير كعلم منه ما هو منقول عن النبي صلى الله عليه

وسلم وعن صحابته رضي الله عنهم ، ومنه ما مصدره الاستدلال والاستنباط ، فنقد المنقول يكون بتمييز الآثار الصحيحة من الآثار الضعيفة ، ونقد الاستدلال والاستنباط يكون بمراعاة ثنائية الدليل والمدلول التي ذكرها الباحث نقلا عن ابن تيمية رحمه الله ، إذ أنَّ هذا الجانب في التفسير طالته يد الفرق العقدية حيث جعلت الدليل تابعا بدلا من أن يكون متبوعا ، وعليه فأحسن التفاسير للقرءان الكريم ما تضمن قاعدتين : الأولى : التفاسير التي تراعي الأسانيد الصحيحة في المنقولات ، الثانية: التفاسير التي تراعي قاعدة الاستدلال ثم الاعتقاد ، فنقد التفاسير من منظور القاعدتين المذكورتين ليس داخلا في الحداثة بل هو داخل في ثنائية التصفية والتربية التي نادى بها الإصلاحيون في كل زمان ومكان ، وقد ذكر الباحث في بحثه نموذجا لهذا الإصلاح متمثلا في جهود عبد الحميد بن باديس وجهود عبد الرحمان السعدي .

توصيات الباحث

بعد هذا العرض لمسألة الآثار المعرفية التي خلّفها التفسير المعاصر بشقيه الإصلاحي والحداثي حيث يعتبر الوحي بخاصة القرءاني منه محور الاهتمام الأبرز ، يُنوّهُ الباحث بحملة من التوصيات ذات الصلة بالموقف العلمي مع الحداثة بشكل خاص ومع التراث التفسيري بشكل عام .

أولا: إعداد مواد تكوينية لفائدة الطلبة والباحثين ذي صلة بقواعد النقد التي استعملها علماء الإسلام بشكل عام وعلماء التفسير بشكل خاص في علم التفسير ، وهذه القواعد مبثوثة في الكتب التفسيرية منها ما تعلق بقواعد الترجيح لاستخلاص الأقوال الأكثر قربا من معنى الآية والأكثر تجانسا مع مقاصد الشريعة ، ومن القواعد النقدية ما تعلق برد شبه الفرق الضالة في باب التأويل وتحريف المضامين الشرعية ، ومن القواعد النقدية ما تعلق بضبط العلاقات الموجودة بين النقل والعقل وبين الآيات وتنزيلها على الوقائع ، فمجموع هذه القواعد تسمى ملكة النقد وتكشف عن مواطن الخطأ وأسبابه وتساعد على التعامل بعلمية مع أي تفسير أو قراءة جديدة للقرءان الكريم .

ثانيا: لفت انتباه الباحثين في مجال الدراسات القرءانية إلى ضبط المصطلحات العلمية وضبط مضامينها وهذا مثل مصطلح " الأصالة " و مصطلح " المعاصرة" فقد يُستَغَلُّ أحيانا مصطلح "الأصالة" لتبرير عقائد فاسدة بحجة توارثها في بعض الكتب التفسيرية ، كما قد يُستَغَلُّ مصطلح " المعاصرة" لإدخال مضامين من شأنها التسبب بالانفلات من القيم الإسلامية أو الأحكام الشرعية ، وكذلك الأمر نفسه لمصطلحي "التقليد" و "الاجتهاد" وغير ذلك من المصطلحات.

ثالثا: إعداد فرق بحثية متخصصة لتتبع ودراسة المصطلحات والمفاهيم الشرعية التي استعملها الحداثيون أو أساءوا استعمالها والتي توصلوا من خلالها إلى إدخال نسبية الشريعة والتأصيل لمفهوم " الثابت" و" المتغير" وهذا مثل " المقاصد" و" المصالح" و" تغير الأحكام بتغير الزمن" وغير ذلك ، وهذا من شأنه تحصين علم التفسير وغيره من العلوم الشرعية من أي مضامين فاسدة.

رابعا: التوصية بإعداد مزيد البحوث العلمية حول علاقة المناهج الجديدة الحداثية بمناهج الفرق الضالة إذ أنّ هذا البحث أشار في الفصول الخاصة بالنماذج الحداثية إلى وجه ارتباطها بموروثات العقائد الفاسدة كالصوفية والمعتزلة والشيعة ، علما أن تلك الموروثات تُعَدُّ بابا داخليا للحداثة من أجل تمرير عديد المفاهيم الفاسدة حول القرءان الكريم والسنة النبوية وعلوم الشريعة بشكل عام ،

فتحصين العلم الشرعي من الداخل يُعَدُّ بمثابة قطع الطريق على المناهج الأجنبية عن الشريعة وعلومها.

وفي الختام أسأل الله سبحانه وتعالى أن يختم لي ولوالدي ومشايخي وأساتذتي بحسن الختام وأن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي وأن يغفر لي زلاتي فيه هو وحده سبحانه العليم بمقصدي و مسعاي وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

❖ الفهارس

- ✓ فهرس الآيات القرءانية
- ✓ فهرس الاحاديث النبوية
- ✓ فهرس الآثار
- ✓ فهرس المصادر والمراجع
- ✓ فهرس الموضوعات

CamScanner

الآية	رقم الآية	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ ﴾	3-2	217
﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ	19	72
﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ	23	73
﴿ وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ ﴾	45	96
﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝٥٣ ﴾	53	218
﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ	81	85
﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ	136	37
﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ	143	86
﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ	154	63
﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ	166	32
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ	170	69
﴿ * يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ	189	62
﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ	219	33
	269	33
سورة آل عمران		
﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ	8-7	192-18 219
﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ		

فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٨﴾ ﴾		
﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ	64	70
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ۗ وَمَن يُرِدْ	145	218-217
﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ	169	64
سورة النساء		
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ	82	190
﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ	83	96
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا	94	96
﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟	153	218
سورة المائدة		
﴿ * يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا	67	225
سورة الأنعام		
﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم	82	85
﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ	103	86
سورة الأعراف		
﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ	53	18
﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ	188	32

﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ	203	197
سورة التوبة		
﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي	117	225
﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ	128	117
سورة يونس		
﴿* وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ	11	92
﴿وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ	31	18
﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِي بَيْنَ	37	219
سورة هود		
﴿فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ۖ	65	89
﴿بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم	86	93
سورة يوسف		
﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	2	216-148
﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ	100	18
سورة الرعد		
﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ۗ	11	103
سورة إبراهيم		
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ	4	216
سورة الحجر		
﴿الٓرٰ ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ۝٢ ﴾	2-1	223-221

﴿ ۞ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ	49		220
سورة النحل			
﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	44		15
﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ	78		199
﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا	112		110
سورة الإسراء			
﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ	20		119
﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا	23		85
﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ	36		121
﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا	45		222
﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ	57		32
﴿ وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا	58		110
سورة الكهف			
﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴿٥٩﴾	59		110
﴿ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا	81-80		89
﴿ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ ﴾			
سورة طه			
﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ	128		33
سورة الأنبياء			
﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ	2		24
﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ	11		110
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ	25		183

﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ	105	113
سورة النور		
﴿ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ	40	198
﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ	62	111
سورة الفرقان		
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ	20	109
﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا	33	14
سورة الشعراء		
﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ	195-192	216-149
لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾		
سورة النمل		
﴿ طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾ هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ	2-1	223
﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ	65	32
أَيَّانَ	16	120
﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ		
سورة لقمان		
﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ	10	65
سورة فصلت		
﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا	12	85
﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ	26	223
سورة ص		
﴿ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ	6-5	90
ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ﴿٦﴾ ﴾		

﴿ قُلْ هُوَ نَبَؤٌا عَظِيمٌ ﴿٦٧﴾ أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾	68-67	226
سورة غافر		
﴿ وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ ۗ	20	84
سورة الشورى		
﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ	17	70
سورة الزخرف		
﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ * قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾	24-23	31
سورة الحجرات		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ	6	96
سورة النجم		
﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾	4-3	235
سورة الجمعة		
﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ	2	167
سورة التغابن		
﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ فَذَاقُوا۟ وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٥﴾	5	226
سورة الطلاق		
﴿ لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾ ﴾	1	24
سورة الحاقة		
﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا	43-40	32

﴿ بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤١﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾		
سورة المزمل		
﴿ * إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ	20	222
سورة القيامة		
﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ ﴾	19-16	222-166
سورة النبأ		
﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ	38	32
سورة التكوير		
﴿ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾ ﴾	6	64
سورة الانفطار		
﴿ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾ ﴾	3	64
سورة المطففين		
﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ ﴾	2-1	91
سورة الانشقاق		
﴿ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ﴿١﴾ ﴾	1	63

فهرس الأحاديث

الرقم	طرف الحديث	الصفحة
1	لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم	37
2	بلّغُوا عَنِّي ولو آيَةً وَحَدِّثُوا عن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ	37
3	من بطّأ به عمله لم يُسْرِعْ به نَسَبُه	116
4	لا تزالون بخير ما دام فيكم من رآني وصاحبني	157
5	أقرأني جبريل على حرف	162
6	يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله	37
7	إنَّ اللَّهَ اصطفى مِن ولدِ إبراهيمَ ، إسماعيلَ	163
8	إنَّا أمَّة أمِّيَّة لا نكتب ولا نحسب	168
9	من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة	167
10	الماهر بالقرءان مع السفرة الكرام	167
11	لا ضرر ولا ضرار	183
12	إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء	231
13	ما أظن يغني ذلك شيئا	230
14	أنتم أعلم بأمور دنياكم	231
15	خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد	234

فهرس الآثار

طرف الأثر		الصفحة
1	هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله له...	19
2	أن الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رقَّ له...	34
3	أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية...	34
4	قال حذيفة لعثمان يا أمير المؤمنين أني قد سمعت الناس اختلفوا في القرءان اختلاف اليهود والنصارى	169
5	كُنْتُ لَا أَدْرِي مَا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ	36
6	أي سماء تضلني وأي أرض تقلني	63

فهرس المصادر والمراجع

1-أبجد العلوم ،صديق بن حسن القنوجي ،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشق-.

2-اتجاهات التفسير في العصر الراهن ، عبد المجيد عبد السلام المحتسب ،مكتبة النهضة الإسلامية – الأردن- ط3 (1982).

3-الإتقان في علوم القرءان ، السيوطي ، ت: مركز الدراسات القرءانية ، طبع مجمع الملك فهد -السعودية-.

4-آثار ابن باديس للدكتور عمار طالبي ، الشركة الجزائرية لصاحبها عبد القادر بوداود ط3(1997).

5-آثار الإمام البشير الإبراهيمي ، البشير الإبراهيمي ، ت: أحمد طالب الإبراهيمي ، دار الغرب الإسلامي ، ط1 (1997).

6-أثر العلمانية في التربية والتعليم (رسالة ماجستير) ،محمد بن عبد العزيز السديس ، جامعة أم القرى عام 1401 .

7-الإحكام في أصول الأحكام ، الآمدي ،تعليق عبد الرزاق عفيفي ، دار الصميعي – الرياض - ط1(2003).

8-أدب الدنيا والدين ، محمد بن حبيب الماوردي ، ت: مصطفى عبد القادر عطا ، دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت-.

9-الإسلام و الإيمان ، محمد شحرور ، دار الأهالي -لبنان- ط8(1996).

10- إشكاليات القراءة والتأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ط1(2014).

11- الإصابة في تمييز الصحابة ، ابن حجر العسقلاني ، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض دار الكتب العلمية ط1(1995).

12- أصول البزدوي " كنز الوصول إلى معرفة الاصول" ، علي بن محمد البزدوي الحنفي طبعة مير محمد كتب خانة مركز علم وأدب آرام باغ كراحي.

13- أصول الدعوة ، عبد الكريم زيدان ، مؤسسة الرسالة – بيروت- ط9(2002).

14- إظهار الحق ، رحمة الله الهندي ،ت: محمد أحمد خليل ملكاوي ،طبعة الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد.
15- الاعتصام ، أبو إسحاق الشاطبي ،تعليق : مشهور بن حسن آل سلمان ، مكتبة التوحيد.
16- إعجاز القرءان ، أبو بكر الباقلاني ،ت: السيد أحمد صقر ،دار المعارف –مصر-
17- الأعلام،الزركلي ، دار العلم للملايين ، ط15 (2002).
18- إعلام الموقعين ، ابن القيم الجوزية ، دار الكتب العلمية، لبنان، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم الطبعة الأولى، 1411هـ – 1991م.
19- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ،ت: محمد عمارة ، دار الشروق – مصر- ط1(1993).
20- آفاق الفلسفة ، محمد فؤاد زكرياء ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط1(1988).
21- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، مكتبة مدبولي – القاهرة- ط2(1996).
22- الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية ،عبد الرحمان محمد بدوي ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.
23- الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، محمد أركون ، ترجمة محمد عرب ، دار الطليعة –بيروت- ط(2010).
24- الاورجانون الجديد ، فرانسيس بيكون ، ترجمة : عادل مصطفى ، مطبعة رؤية- القاهرة- ط1(2013).
25- البحر المحيط الثجاج شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج ، علي بن آدم الإثيوبي ، دار ابن الجوزي – السعودية-ط1(1435).
26- البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسي ،ت: عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، دار الكتب العلمية –لبنان-ط1(1993).
27- بحوث في أصول التفسير ومناهجه ، فهد الرومي ، مكتبة التوبة ، ط4(1419).
28- بحوث منهجية في علوم القرءان ، موسى إبراهيم الإبراهيم ،دار عمار-عمان- ط2(1996).

29- البرهان في علوم القرءان ، الزركشي ، ت: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث – القاهرة- ط(2006).
30- ابن باديس وعروبة الجزائر ، محمد الميلي ، وزارة الثقافة – الجزائر-.
31- تتمة الأعلام للزركلي ، محمد خير رمضان يوسف ، دار ابن حزم – بيروت- ، ط2(2002).
32- التحرير والتنوير ،الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر.
33- تراجم لتسعة من الأعلام ، محمد الحمد ، دار ابن خزيمة ، ط1(2007).
34- تاريخ الأستاذ الإمام ،محمد رشيد رضا، مطبعة المنار-مصر-.
35- تاريخ أوروبا الحديثة وآثار حضارتها ، عمر الاسكندري و سليم حسن ، مطبعة المعارف –مصر-.
36- تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث ، عبد العظيم رمضان ،الهيئة المصرية العامة للكتاب.
37- تاريخ ابن خلدون ، ابن خلدون ، ت: خليل شحادة ، دار الفكر بيروت ط1(1981).
38- تاريخ الثورة العرابية ، محمود الخفيف ، مؤسسة الهنداوي- مصر-
39- تاريخ الجزائر الثقافي ، أبو القاسم سعد الله ، ج6 ،دار الغرب الإسلامي-بيروت- ط1(1998).
40- تاريخ مصر الحديث ، محمد عبد الرحيم مصطفى بك ، مطبعة الاميرية - القاهرة-.
41- تاريخ المملكة العربية السعودية ، عبد الله الصالح العثيمين ، مكتبة العبيكان – الرياض- ط13(2005).
42- تاريخ نجد الحديث ، أمين الريحاني ، دار الجيل – بيروت- ط6(1988).
43- التصوف المنشأ والمصادر ،إحسان إلاهي ظهير، إدارة ترجمان السنة –باكستان- ط(1986).
44- تعريفُ الدارسين بمناهج المفسرين ، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم – دمشق- ط3(2008).
45- تفسير جزء عم ، محمد عبده ، الجمعية الخيرية الإسلامية-مصر-ط3(1341ه).
46- تفسير الفاتحة ، محمد عبده ، مطبعة الموسوعات –مصر-

47- تفسير القرءان العظيم ، ابن كثير ، دار الغد الجديد ، ط1(2008).
48- التفسير العلمي للقرءان الكريم بين النظريات والتطبيق ، هند شلبي ، مطبعة تونس قرطاج ط(1985).
49- تفسير المنار، محمد رشيد رضا ،مطبعة المنار –مصر-.
50- التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ، مكتبة وهبة – القاهرة-.
51- التفكير العلمي ، محمد فؤاد زكرياء ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت-.
52- تيسير الكريم الرحمان ، عبد الرحمان السعدي ، ت: عبد الرحمان اللويحق، دار السلام –السعودية- ط2(2002).
53- جامع البيان عن تأويل آي القرءان ، محمد بن جرير الطبري ، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي دار هجر –القاهرة- ط1(2001).
54- الجامع لأحكام القرءان ،القرطبي ،ت: عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة –بيروت- ط1(2006).
55- الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام ، محمد ناصر الدين الألباني ،مكتبة المعارف ط(2005).
56- حركة التجديد والاصلاح في نجد في العصر الحديث ، عبد الله العجلان، ط(1979).
57- حاضر العالم الإسلامي ،جميل عبد الله المصري ، ضع المملكة العربية السعودية،ط1(1986).
58- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، ابن حجر العسقلاني ،دائرة المعارف العثمانية – حيدرأباد-.
59- دراسات في التصوف ، إحسان إلاهي ظهير ،دار الإمام أحمد –القاهرة- ط(2005).
60- دراسات معرفية عن الحداثة الغربية ، عبد الوهاب المسيري ،مكتبة الشروق – القاهرة- ط1(2006).
61- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم ، محمد شحرور ، دار الساقي – بيروت- ط1(2016).

62- ذيل الأعلام ، أحمد العلاونة ، دار المنارة - جدة - ط1(1998).
63- رائد الفكر المصري محمد عبده ، عثمان أمين ،المجلس الأعلى للثقافة - مصر-.
64- الرحيق المختوم ، صفي الرحمان المباركفوري ، دار الوفاء- مصر- ط21(2010).
65- الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي ،ت: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى باب الحلبي - مصر- ط1.
66- الرياض الناضرة و الحدائق النيرة الزاهرة ، عبد الرحمان السعدي ، دار المنهاج - القاهرة- ط1(2005).
67- سؤال وجواب حول فقه الواقع ، محمد ناصر الدين الألباني ،ط: علي حسن بن عبد الحميد، المكتبة الإسلامية ، عمان -الأردن- ،ط2(1422).
68- سلسلة الهدى والنور ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، [محادثات شفوية مسجلة].
69- سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي ، ت: بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ط3 (1985).
70- شرح الأصول الستة ، صالح الفوزان ، دار عمر بن الخطاب -مصر- ط1(2008).
71- شرح العقيدة الطحاوية : ابن أبي العز الحنفي ،المكتب الإسلامي ، ط8 (1984).
72- شريعة الاسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ، يوسف القرضاوي ط2(1993)، دار الصحوة-القاهرة-.
73- الشعر والشعراء ، ابن قتيبة الدينوري ، دار الحديث - القاهرة - ، ط(1423ه).
74- شعب الإيمان ، البيهقي ، ت: عبد العلي عبد الحميد حامد ، مكتبة الرشد - الرياض- ط1(2003).
75- الصاحبي في فقه اللغة ، ابن فارس ،ت: أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1(1997).
76- صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري ، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير -دمشق- ط5(1993).
77- صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج النيسابوري ، ت: أحمد بن رفعت وآخرون ، دار الطباعة العامرة -تركيا- ط(1334ه).

78- الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين ، مقبل بن هادي الوادعي ، دار الآثار – صنعاء- ط4(2007).

79- الصراع في سوريا لتدعيم الاستقلال الوطني ، ماجد علاء الدين ، دار المعرفة – دمشق- ط1(1987).

80- صفة الصفوة ، ابن الجوزي، ت: خالد طرطوسي ، دار الكتاب العربي –بيروت-

81- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، عبد الرحمان الكواكبي ، تقديم ، مجدي سعيد مكتبة الاسكندرية –مصر- ط(2010).

82- طبقات الشافعية الكبرى ، ابن السبكي، ت: محمود محمد الطناحي ، دار إحياء الكتب العربية.

83- طبقات المفسرين ، السيوطي ، ت: علي محمد عمر ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1 (1396ه).

84- طبقات المفسرين ،شمس الدين الداودي ، دار الكتب العلمية ، بيروت.

85- عبقري الإصلاح والتعليم محمد عبده ، عباس العقاد ،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – مصر- .

86- العرب في العصر الجاهلي ، ديزيرة سقال ، دار الصداقة العربية –بيروت- ط1(1995).

87- علم التفسير ، محمد حسين الذهبي ، دار المعارف-القاهرة-.

88- علماء نجد خلال ثمانية قرون ، عبد الله بن عبد الرحمان البسام ، دار العاصمة – السعودية- ط2(1419ه).

89- العلمنة والدين ، محمد أركون ، دار الساقي –بيروت- ط3(1996).

90- علوم القرءان وإعجازه وتاريخ توثيقه ، عدنان زرزور ، دار الأعلام –الأردن- ط1(2005م).

91- عيون المجالس في اختصار كتاب عيون الأدلة ،ابن القصار المالكي، ت:حامد الخلاوي،دار الكتب العلمية .

92- العين ، المنسوب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي ، ت: عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1(2003).

93- فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ابن حجر،ت: عبد العزيز بن باز وآخرون المطبعة السلفية-مصر-.

94- فضائل القرءان ، أبو عبيد القاسم ابن سلام ، ت: احمد الخياطي ، مطبعة فضالة – المغرب-.

95- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ،المؤسسة الوطني للكتاب لافوميك،-الجزائر-.

96- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، محمد أركون ، ترجمة :هاشم صالح ، دار الساقي – لبنان- ط1(1999).

97- "الفكر العربي" ، ترجمة عادل العوّا ، منشورات عويدات – باريس-،ط3(1985).

98- فلسفة التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير- لبنان- ط1(1983).

99- القاموس المحيط ، الفيروزأبادي ،ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط8(2005).

100- القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ترجمة:هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت- لبنان-،ط2(2005).

101- قواعد التفسير ، عبد الله السبت ، دار ابن عفان.

102- القواعد الحسان لتفسير القرءان ، عبد الرحمان السعدي ، مكتبة الرشد- الرياض- ط1(1999).

103- الكتاب والقرءان ، محمد شحرور ،طبعة الأهالي – دمشق-

104- كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي :سيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس محمد علي الصلابي ،دار المعرفة –بيروت – ط1(2017).

105- لسان العرب ، ابن منظور ،دار صادر – بيروت- ط1(1883).

106- مباحث في علوم القرءان ،مناع القطان ، مكتبة المعارف ، ط3 (2000).

107- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، ابن باديس ،ت: أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية –لبنان-ط2(2003).

108- مجموع الفتاوى ،ابن تيمية ، جمع عبد الرحمان بن قاسم ، مجمع الملك فهد- السعودية- ط(2004).

109- المحرر في علوم القرءان ، مساعد الطيار ،مركز الدراسات والمعلومات القرءانية بمعهد الإمام الشاطبي –جدة- ط2(2008).

110- محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ، محمد عمارة ، دار الشروق –القاهرة- ط2(1988).

111- مدارج السالكين ، ابن القيم ،ت: مجموعة من الباحثين ، دار ابن حزم بيروت ، ط2 (2019).

112- مذاهب التفسير الإسلامي ، جولد تسيهر ،ت: عبد الحليم نجار ، مكتبة الخانجي بمصر (1955م).

113- المزهر في علوم اللغة ، السيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون ، المكتبة العصرية ، ط(1986).

114- المستدرك ، الحاكم ،ت: مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية –بيروت- ط1(1990).

115- مسند الإمام أحمد ، احمد بن حنبل،ت: احمد شاكر ، دار الحديث القاهرة ط1(1995).

116- معجم أعلام الجزائر ، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية –بيروت- ط2(1980).

117- المعجم الوسيط ، إبراهيم أنيس وعبد الحليم منتصر وآخرون ، مكتبة الشروق الدولية ط4(2004).

118- المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة ، عبد الله الزوزني ، ت: محمد خير أبو الوفاء مكتبة البشرى – باكستان- ط1(2011).

119- مفتاح دار السعادة ، ابن القيم الجوزية ، ت: محمد الاسكندراني ،دار الكتاب العربي –بيروت- ط(2005).

120- مفاتيح الغيب ، الرازي ، دار الفكر ، ط1(1981).

121- مفردات القرءان ، الراغب الأصفهاني ، ت: صفوان داودي ، دار القلم ط4(2009).

122- مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، ط1(2014).

123- مقدمة في أصول التفسير ،ابن تيمية ، عدنان زرزور ،ط2(1972).

124- مقدمة في الفلسفة العامة ، يحيى هويدي ، دار الثقافة – القاهرة- ط2(1981).

125- المقنع في رسم مصاحف الأمصار ، أبو عمرو الداني ، اعتناء: أوتو بزل ، مطبعة الدولة – استانبول.

126- من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين ،باعزة بن عمر ،منشورات الجمل ،ألمانيا، 2006.

127- المنهج الإصلاحي لمحمد عبده ، محمد عمارة ،مكتبة الإسكندرية – مصر ط(2005).

128- منهج تفسير المنار في التفسير (رسالة دكتوراة) ، ماجد محمد أحمد نور ، جامعة الخرطوم ، يوليو 2004م.

129- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ، فهد الرومي ، مؤسسة الرسالة ،ط2(1983).

130- موجز التاريخ الإسلامي ، احمد معمور العسيري ، بدون ناشر (فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية –الرياض-) ، ط1 (1996).

131- موسوعة لالاند الفلسفية ، أندريه لالاند ، ترجمه إلى العربية: خليل أحمد خليل وآخرون، منشورات عويدات – باريس- ط2(2001).

132- الموافقات للشاطبي ،ت: مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان ، ط1(1997).

133- نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر ، خضر شاب ، مكتبة العبيكان.

134- نحو أصول حديثة لفقه إسلامي ، محمد شحرور ، دار الأهالي – دمشق، ط1(2000).

135- نقد الخطاب الديني ،نصر حامد أبو زيد ،سينا للنشر – مصر- ط2(1994).

136- النص القرآني وآليات فهمه المعاصر ، حماش هواري ، رسالة دكتوراة ، جامعة وهران السنة الجامعية:2012.

137- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة (في ضوئها رسالة دكتوراة) ، عبد الرحيم محمد أحمد الكردي مكتبة الرشد – السعودية- ط1 (1992).

138- هداية الروة ، ابن حجر العسقلاني ، ت: علي حسن بن ناصر الحلبي ، دار ابن عفان ط1(2001).

139- هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط(2002).

140- الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر -بيروت ط3 (1406ه).

141- وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه ، محمد الوحيلي ،جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ط(1991).

142- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ابن خلكان ،ت: إحسان عباس ، دار صادر - بيروت -ط(1969).

143- dictionary of philosophy of religion . Charles Taliaferro and Elsa J.Marty,continuum publishing London,(2010).

144- The Qur'an Morality and Critical Reason, Dale F. Eickelman,Brill Press, 2009– Netherlands.

فهرس الموضوعات

مقدمة .....ص1-11.

الفصل الأول: في المقدمات التمهيدية وفيه ثلاث مباحث

المبحث الأول: مفهوم التفسير المعاصر

المطلب الأول:تعريف التفسير لغة واصطلاحا والفرق بينه وبين التأويل.....14

الفرع الأول: الجانب اللغوي.....14

الفرع الثاني: التفسير من الجانب الاصطلاحي 16

الفرع الثالث : مفهوم القراءة بين السياق اللغوي والسياق الحداثي.....20

المطلب الثاني: مفهوم مصطلح "المعاصر"لغة واصطلاحا.....23

الفرع الأول : الجانب اللغوي.....23

الفرع الثاني:-التفسير المعاصر.....24

المبحث الثاني: المعرفة الإنسانية قبل القرءان وبعده

المطلب الأول: مفهوم البناء المعرفي والفرق بين العلم والمعرفة.....26

أولا: مفهوم البناء المعرفي.....26

ثانيا:الفرق بين العلم والمعرفة.....26

المطلب الثاني: المعرفة عند العرب قبل ورود الوحي.....27

الفرع الأول: مميزات الحياة العربية في الجاهلية.....27

المطلب الثالث:المعرفة بعد نزول الوحي.....31

الفرع الأول: أثر نزول الوحي في هدم المصادر المعرفية الجاهلية.....31

المبحث الثالث:السياق التاريخي للتحديد في التفسير

المطلب الأول: التفسير في القرون الثلاث المفضلة.....36

الفرع الأول: عهد الصحابة رضي الله عنهم.....36

الفرع الثاني: عهد التابعين.....38

الفرع الثالث:عهد تابعي التابعين وظهور التدوين.....39

المطلب الثاني:مرحلة التدوين ومابعده.....40

الفرع الأول: ظهور إمام المفسرين محمد بن جرير الطبري رحمه الله.....40

الفرع الثاني:: ما بعد الطبري.....41

الفصل الثاني: الآثار المعرفية للتفسير المعاصر من منظور رواد الإتجاه الإصلاحي

-محمد عبده -عبد الرحمان السعدي- عبد الحميد بن باديس-

مقدمة حول الإصلاح في العهد الحديث.....44

أولا: حاضر العالم الإسلامي من الناحية السياسية.....44

ثانيا: حاضر العالم الإسلامي من الناحية العلمية.....46

المبحث الأول: الآثار المعرفية لجهود محمد عبده التفسيرية

المطلب الأول: شخصية محمد عبده.....50

الفرع الأول: الحالة السياسية العامة في مصر زمن نشأة الإمام.....50
الفرع الثاني: الترجمة . المشايخ . والتلاميذ.....51
الفرع الثالث:الأعمال العلمية 56
الفرع الرابع:منهجه العام في التفسير.....57
المطلب الثاني: إحياء الاتجاه العلمي في تفسير الآيات القرءانية.....60
الفرع الأول: موقف محمد عبده من التفسير العلمي.....60
الفرع الثاني:نماذج من النزعة العلمية في تفسير محمد عبده.....63
الفرع الثالث:سريان النزعة العلمية من محمد عبده إلى تلاميذه.....64
المطلب الثالث:إدخال المضامين الحضارية والمدنية في التفسيرمن أجل إثبات البعد العالمي للإسلام.67
الفرع الأول: تقرير نزعة عالمية الإسلام عند محمد عبده من منظور الدارسين.....67
الفرع الثاني:محمد عبده وقضية الحرية.....68

المبحث الثاني: الآثار المعرفية لجهود عبد الرحمان السعدي التفسيرية

المطلب الأول: شخصية عبد الرحمان السعدي.....77
الفرع الأول:الواقع السياسي و العلمي في عهد عبد الرحمان السعدي.....77
الفرع الثاني:الترجمة المشايخ والتلاميذ.....78
الفرع الثالث:وفاته – الأعمال العلمية والمؤلفات.....79
الفرع الرابع:منهجه في التفسير.....80

المطلب الثاني:نقد وتصفية التفسير الموروث وبَعْثُ التفسير المصفى القائم على ثنائية الصحة والترجيح

الفرع الأول-:تعامل السعدي مع التراث التفسيري المتوارث.....83

الفرع الثاني- استعمال القواعد التفسيرية في التعامل مع الآراء المختلفة 86

المطلب الثالث:أثر التفسير في البناء الأخلاقي والسلوكي للمسلم 91

الفرع الأول: القياس الأخلاقي.....91

الفرع الثاني: الآداب الإسلامية من القصص الكريم 93

الفرع الثالث:القواعد الأخلاقية جزء من قواعد وأصول التفسير.....94

المبحث الثالث :الآثار المعرفية لجهود عبد الحميد بن باديس التفسيرية.

المطلب الأول: شخصية عبد الحميد بن باديس.....99

الفرع الأول:-الحالة السياسية والعلمية لبلاد الجزائر في عهد عبد الحميد بن باديس....99

الفرع الثاني:الترجمة المشايخ والتلاميذ.....101

الفرع الثالث:الأعمال العلمية والمؤلفات –وفاته.....104

الفرع الرابع:منهجه في التفسير.....105

المطلب الثاني :القياس النهضوي من خلال التفسير الباديسي.....108

الفرع الأول: القرءان مصدر النهضة.....108

الفرع الثاني:نماذج الاستنهاض من تفسير ابن باديس.....110

المطلب الثالث:الاهتمام بإصلاح الهوية الجزائرية من خلال التفسير الباديسي.....115
الفرع الأول:تصحيح مفهوم الانتساب لما يُسَمَّى" بالقومية العربية".....115
الفرع الثاني: الاعتناء باللغة العربية خدمة للقرءان لا خدمة للعرق.....117
الفرع الثالث:إصلاح الهوية بإصلاح العقيدة وإرجاعها إلى ما كان عليه السلف الصالح...117
الفرع الرابع: التصفية والتربية الأخلاقية 119

المبحث الرابع موازنة علمية بين رواد الاتجاه الإصلاحي

المطلب الأول: أوجه التشابه.....123
المطلب الثاني: أوجه الاختلاف.....127

الفصل الثالث: الآثار المعرفية للقراءات الحداثية للقرءان الكريم-محمد أركون – نصر حامد أبو زيد – محمد شحرور-

مقدمة عن تاريخ الحداثة.....131

المبحث الأول : الآثار المعرفية لنتاج محمد أركون

المطلب الأول: شخصية محمد أركون.....137
الفرع الأول:الواقع السياسي والعلمي في فترة محمد أركون (1928-2010).....137
الفرع الثاني:محمد أركون النشأة والسيرة الثقافية.....139

الفرع الثالث:الأعمال العلمية والمؤلفات – وفاته.....141
الفرع الرابع:نظرة عامة لفكر محمد أركون.....142

المطلب الثاني: ماهية الوحي من المنظور الحداثي.....146
الفرع الأول: قول المعتزلة مدخل أركون في فهمه للوحي القرءاني.....146
الفرع الثاني : نقد إشكالات محمد أركون.....148
الفرع الثالث : مناقشة المستويين المجازي والسيميائي 150

المطلب الثالث : من الوحي المنطوق إلى الوحي المكتوب.....160
الفرع الأول: جمع القرءان وإثارة الشبهات حوله.....160
الفرع الثاني:قراءة علمية في اللغة التي نزل بها القرءان.....162
الفرع الثالث: تقنيات الكتابة والجمع من منظور علمي.....165

المبحث الثاني: الآثار المعرفية لنتاج نصر حامد أبو زيد

المطلب الأول: شخصية نصر حامد أبو زيد.....173
الفرع الأول:الواقع السياسي والعلمي لمصر (1943م-2010م).....173
الفرع الثاني:نصر حامد أبو زيد : السيرة الذاتية.....175
الفرع الثالث: المؤلفات-الوفاة.....177
الفرع الرابع:نظرته للتفسير وعلوم القرءان.....178
المطلب الثاني:علاقة النص بالواقع أساس لثنائية المنتَج والمنتِج في فكر أبي زيد.....180

الفرع الأول:المقدمات التي انطلق منها أبو زيد.....180
الفرع الثاني: علاقة الإنسان بالدين أساس للفهم الصحيح لعلاقة الوحي بالواقع..... 181
الفرع الثالث:النص وتشكيل الثقافة.....188

المطلب الثالث:رسالة الشافعي من منظور حداثي وعلاقتها بالتفسير النبوي.....193
الفرع الأول:المغالطة الأولى – ماهية الرسالة-.....193
الفرع الثاني:المغالطة الثانية- السنة ومكانتها بين الشافعي وأبي زيد-.....196
الفرع الثالث:المغالطة الثالثة- شمولية القرءان بين الشافعي وأبي زيد.....198
الفرع الرابع:المغالطة الرابعة: بين الشافعي وأبي حنيفة.....200

المبحث الثالث: الآثار المعرفية لنتاج محمد شحرور

المطلب الأول:ترجمة محمد شحرور.....203
الفرع الأول: الواقع السياسي والعلمي لسوريا.....203
الفرع الثاني: السيرة الذاتية.....205
الفرع الثالث:المؤلفات – وفاته.....208
الفرع الرابع:نظرته للوحي عموما وللقرءان خصوصا.....209

المطلب الثاني:المفردات القرءانية بين دراسات علماء الإسلام وبين القراءات المعاصرة.....213
الفرع الأول:مبحث الترادف وعلاقته بدراسة المفردة القرءانية.....213
الفرع الثاني: المفردات القرءانية في مفهوم محمد شحرور.....216
المطلب الثالث: فصل السنة النبوية عن القرءان الكريم باب حداثي للتحرر من التشريع الإلاهي

الفرع الأول – السنة النبوية والسنة الرسولية.....225
الفرع الثاني: دراسة موضوع تغير الأحكام بتغير الزمان والفرق بين ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم من الرأي. 228

المبحث الرابع : موازنة علمية بين رواد الاتجاه الحداثي

المطلب الأول: أوجه التشابه.....234
المطلب الثاني:أوجه الاختلاف.....240

الخاتمة.....243
التوصيات.....248
الفهارس.....250



ملخص البحث باللغة العربية:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى صحابته أجمعين أما بعد:

فهذه الأطروحة الموسومة ب " أثر التفسير المعاصر في البناء المعرفي الإنساني دراسة تأصيلية" تناول صاحبها بحث أهم الشخصيات المؤثرة في ميدان التفسير المعاصر وكيف انعكست نظرتهم التفسيرية على المعرفة الإسلامية ، وقد تناول البحث ثلاث أبواب:

جاء الباب الأول في محاولة تلمس حقيقة ما يسمى " بالتفسير المعاصر" وكذا " التفسير الموروث" وخلص البحث إلى نسبية هذه المفاهيم وكذا وجودها في كل عصر من العصور و لم تخل مرحلة من المراحل التي مر بها علم التفسير من وجودهما.

وجاء الباب الثاني في دراسة ثلاث شخصيات رئيسية في التفسير المعاصر في شقه الإصلاحي وهم محمد عبده وعبد الرحمان السعدي وعبد الحميد بن باديس ، وقد انعكست شخصية كل مفسر على تفسيره ونظرته للقرءان الكريم ، فشخصية محمد عبده الإصلاحية كانت ميالة في سيرتها العلمية إلى تلمس جوانب التمدن والتحضر ومنافسة الغربيين مما جعله يقيم الروابط من خلال التفسير بين القرءان والعلم الحديث تحت مسمى " التفسير العلمي" وكذا الاهتمام بالبعد العالمي للإسلام ، وأما شخصية عبد الرحمان السعدي عكست الطبيعة النجدية التي لم تتعرض للغزو الأجنبي وعليه كان تفسيره خالصا ونقيا سواءا في جانب الاعتقاد أو في جانب الأخلاق حيث سلم من كثير من الشوائب التي لم يسلم منها مفسروا البلاد الإسلامية ، وأما عبد الحميد بن باديس فقد عايش تضليل الاستعمار وتجهيل الطرقية للشعب الجزائري فحاول من خلال التفسير التوسل بعديد الآيات لتصحيح هوية الجزائريين والنهوض بهم نحو الإسلام الذاتي وتخليصهم من أغلال الإسلام الوراثي.

وأما الباب الأخير فقد درس رواد الاتجاه الحداثي في التفسير وهم محمد أركون ومحمد شحرور ونصر حامد أبو زيد ، فمحمد أركون حاول من منطلق " الأنسنة" أن يفسر القرءان بإخضاعه لمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية وقد اعتمد على عديد الأقوال الكلامية لبعض من الفرق الضالة كأساس للفكاك من قدسية الوحي ، وأما نصر حامد أبو زيد فقد أسَّس لمفهوم تَشَكُّلِ الوحي عن طريق مفهوم المعتزلة لخلق القرءان ، وحاول الفكاك من القواعد الأصولية بإضعاف القيمة العلمية لرسالة الشافعي ، وأما محمد شحرور فقد تناول المفردات القرءانية على طريقة ارتجالية في الفهم لا تستند إلى الوضع اللغوي ولا الوضع الشرعي ، كما حاول هو الآخر التشكيك في السنة النبوية من زاوية مسألة " عصمة الأنبياء" ومسألة تغير الأحكام بتغير الأزمان.

الكلمات المفتاحية: التفسير المعاصر ، البناء المعرفي ، القراءات المعاصرة ، الحداثة.

Translation of the Abstract into English:

Praise be to Allah, the Lord of the Worlds; and peace and blessings be upon His noble Messenger and all his companions. Now then:

This thesis, titled "The Impact of Contemporary Tafsir on Human Epistemological Development: A Foundational Study," examines the contributions of major figures in the field of contemporary tafsir (exegesis) and explores how their interpretative approaches have influenced Islamic knowledge. The research is structured into three chapters:

The first chapter delves into the essence of what is termed "contemporary tafsir" as well as "traditional tafsir." The study concludes that these concepts are relative and have existed in every era, with no period in the history of tafsir being devoid of their presence.

The second chapter focuses on three prominent figures in contemporary tafsir within its reformist dimension: Muhammad Abduh, Abdul-Rahman Al-Sa'di, and Abdelhamid Ben Badis. Each scholar's unique personality shaped their interpretative approaches and their understanding of the Quran. Muhammad Abduh's reformist outlook inclined him towards addressing aspects of modernity and civilization, seeking to compete with Western advancements. His tafsir established connections between the Quran and modern science under what he termed "scientific exegesis," emphasizing Islam's universal dimension. Abdul-Rahman Al-Sa'di, on the other hand, reflected the Najdi context, which remained untainted by foreign colonization. His tafsir was therefore characterized by purity and clarity in both belief and morality, free from many of the distortions that affected other Islamic regions. Abdelhamid Ben Badis, living under colonial manipulation and the misleading practices of mystic orders in Algeria, sought through tafsir to correct Algerians' identity, elevate them towards authentic Islam, and free them from the constraints of inherited Islam.

The final chapter examines the pioneers of the modernist school of tafsir: Mohammed Arkoun, Mohammed Shahrour, and Nasr Hamid Abu Zayd. Mohammed Arkoun, grounded in the principle of "humanization," interpreted the Quran by subjecting it to the methodologies of the social and human sciences. He often relied on theological positions from deviant sects as a basis for dismantling the sacredness of revelation. Nasr Hamid Abu Zayd, influenced by the Mu'tazilite concept of the created nature of the Quran, sought to undermine the foundational principles of Islamic jurisprudence by diminishing the scientific weight of Al-Shafi'i's seminal work. Mohammed Shahrour, employing a spontaneous and unstructured approach, disregarded linguistic and legal contexts in his interpretation of Quranic vocabulary. He also attempted to cast doubt on the Prophetic Sunnah by challenging the concepts of prophetic infallibility and the adaptability of rulings with changing times.

Keywords: Contemporary interpretation, cognitive construction, contemporary readings, modernity.

CamScanner

Traduction du résumé en français :

Louange à Allah, Seigneur de l'univers, et que la paix et les bénédictions soient sur Son noble Messager ainsi que sur tous ses compagnons.

Cette thèse, intitulée « L'impact de l'exégèse contemporaine sur le développement épistémologique humain : une étude fondatrice », explore les contributions des grandes figures de l'exégèse contemporaine (tafsir) et analyse comment leurs approches interprétatives ont influencé le savoir islamique. La recherche est structurée en trois chapitres :

Le premier chapitre tente de discerner ce que l'on appelle le « tafsir contemporain » et le « tafsir traditionnel ». L'étude conclut que ces concepts sont relatifs et ont existé durant toutes les époques, aucune période de l'histoire du tafsir n'étant exempte de leur présence.

Le deuxième chapitre concerne trois figures majeures du tafsir contemporain dans sa dimension réformiste : Mohammad Abduh, Abd ar-Rahman As-Sa'di et Abdelhamid Ben Badis. La personnalité de chaque exégète a influencé sa méthode d'interprétation et sa compréhension du Coran. La vision réformiste de Mohammad Abduh l'a amené à s'intéresser aux aspects de la modernité et de la civilisation, cherchant à rivaliser avec les avancées occidentales. Son tafsir a établi des liens entre le Coran et les sciences modernes sous le concept de « l'exégèse scientifique », en insistant sur la dimension universelle de l'islam. Abdul Rahman Al-Sa'di, pour sa part, reflétait le contexte Najdi, préservé de la colonisation étrangère. Son tafsir se distingue par sa pureté et sa clarté, tant au niveau des croyances que de la morale, échappant à de nombreuses distorsions qui ont affecté d'autres régions islamiques. Abdelhamid Ben Badis, confronté à la manipulation coloniale et aux pratiques trompeuses des ordres mystiques en Algérie, a utilisé le tafsir pour rectifier l'identité algérienne, élever son peuple vers l'islam authentique et le libérer des contraintes de l'islam hérité.

Le dernier chapitre étudie les pionniers de l'école moderniste de l'exégèse : Mohammed Arkoun, Mohammed Shahrour et Nasr Hamid Abou Zayd. Mohammed Arkoun, en s'appuyant sur le principe de « l'humanisation », a interprété le Coran en le soumettant aux méthodologies des sciences humaines et sociales. Il s'est souvent appuyé sur des positions théologiques de sectes perverties pour remettre en cause le caractère sacré de la révélation. Nasr Hamid Abou Zayd, influencé par le concept mu'tazilite de la création du Coran, a cherché à affaiblir les fondements de la jurisprudence islamique en réduisant la valeur scientifique de l'œuvre fondamentale d'Al-Shafi'i. Mohammed Shahrour, quant à lui, a adopté une approche spontanée et non structurée, ignorant les contextes linguistiques et juridiques dans son interprétation des termes coraniques. Il a également tenté de remettre en question la Sunnah prophétique en s'attaquant aux concepts d'infaillibilité prophétique et d'adaptabilité des jugements en fonction des époques.

Mots-clés : Interprétation contemporaine, construction cognitive, lectures contemporaines, modernité.