



كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإسلامية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل م د في العلوم الإسلامية

تخصص التفسير والدراسات القرآنية. موسومة بـ:

التَّجْدِيدُ فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ بَيْنَ الْمُفَسِّرِينَ الْمُعَاصِرِينَ وَالْحَدَائِثِ - سَيِّدُ قُطْبٍ وَمَحَمَّدُ شَحْرُورٍ أَنْوْجًا -

إشراف الدكتور:

عثمان بلخير

إعداد الطالب:

عبد الحليم دديبي.

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. خليفي الشيخ	أستاذ التعليم العالي	تلمسان	رئيسا
د. عثمان بلخير	أستاذ محاضر "أ"	تلمسان	مشرفا ومقررا
د. عبد الحميد دايم	أستاذ محاضر "أ"	تلمسان	عضوا مناقشا
د. محمد بلعياض	أستاذ محاضر "أ"	تلمسان	عضوا مناقشا
د. مختارية بوسيف	أستاذة محاضرة "أ"	سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
د. كريمة بولخراس	أستاذة محاضرة "أ"	وهران 1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1441/1442 هـ - 2019/2020 م



كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإسلامية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل م د في العلوم الإسلامية

تخصص التفسير والدراسات القرآنية. موسومة بـ:

التَّجْدِيدُ فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ بَيْنَ الْمُفَسِّرِينَ الْمُعَاصِرِينَ وَالْحَدَائِثِينَ -سَيِّدُ قُطْبٍ وَمَحَمَّدُ شَحْرُورٍ أَنْوْجًا-

إشراف الدكتور:

عثمان بلخير

إعداد الطالب:

عبد الحليم دديبي.

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. خليفي الشيخ	أستاذ التعليم العالي	تلمسان	رئيسا
د. عثمان بلخير	أستاذ محاضر "أ"	تلمسان	مشرفا ومقررا
د. عبد الحميد دايم	أستاذ محاضر "أ"	تلمسان	عضوا مناقشا
د. محمد بلعياض	أستاذ محاضر "أ"	تلمسان	عضوا مناقشا
د. مختارية بوسيف	أستاذة محاضرة "أ"	سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
د. كريمة بولخراس	أستاذة محاضرة "أ"	وهران 1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1441/1442 هـ - 2019/2020 م

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

إهداء

إلى من جعل الله برّه سببا في دخول الجنة من أوسط أبوابها والذي أحمل
اسمه بكل فخر أبي.

إلى من وصّى بها النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا والتي برضاها تنال
الجنان أمّي.

إلى زوجتي التي شاطرتني مشوار هذه الدراسة وكانت عوناً لي في
مسيرتي.

إلى أولادي رياحين حياتي ومنبع مسرّاتي: صفاء ومروى وعبد الرحيم.
إلى إخوتي وأخواتي وجميع أفراد عائلتي.
إلى رفقاء دربي وأقاربي وأصدقائي.

إلى أساتذتي الكرام الذين أكنّ لهم كل فضل واحترام وتقدير.
إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل، الذي أسأل الله تعالى أن يتقبله خالصا.

شكر وتقدير

أشكر الله تعالى أولاً وقبل كل شيء، فهو صاحب المنّ والعطاء، وهو أهل الشُّكر والثناء، وهو الموفق لكل خير وبرّ.

واعترافاً لأهل الفضل على فضلهم وإحسانهم، يطيب لي أن أتوجّه بأسمى آيات الشكر إلى والديّ الكريمين اللذين أضاءا لي طريق العلم والمعرفة.

كما أرفع عظيم الشُّكر وجزيل التّقدير، لأستاذي المشرف الدكتور عثمان بلخير الذي تكرم بالإشراف على الرسالة، وغممني بنصائحه وتوجيهاته المتتالية، ولم يأل جهداً في إرشادي وتسيدي إلى كل ما فيه الرّفعة من شأن هذه الرسالة وإخراجها على الوجه الأكمل.

كما أتوجّه بالشكر البالغ والامتنان الحار إلى أساتذتي الموقرين أعضاء لجنة المناقشة لفضلهم عليّ بقبول مناقشة هذه الرسالة، وتصويب أخطاءها وسدّ خللها وتقويم معوجّها والإبانة عن مواطن القصور فيها، سائلاً الله الكريم أن يثيبهم عني خيراً.

كما أشكر كل من أسدى إليّ عوناً، أو صنع إليّ معروفاً، أو بذل معي جهداً في سبيل إخراج هذه الرسالة، وأخصّ بالذكر أخي الفاضل هشام تفرورت الذي بذل معي جهداً كبيراً في تنظيم وطبع الرسالة.

المقالة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى الأمين، وعلى آله وصحابه ومُتَّبِعِي هديه إلى يوم الدين، وبعد:

تشغل مسألة تجديد التفسير وإعادة قراءة النصّ القرآني حيزًا هامًا في ساحة الدراسات القرآنية والفكرية المعاصرة، وهي من أبرز القضايا الشائعة اليوم، حيث أمست من أولويات المنشغلين على علم التفسير، ومن أكثر المسائل التي تثار في ساحة الفكر الإسلامي، وقد شغلت إشكالية التّجديد الفضاء العلمي والفكري بصورة غير مسبوقة، فلم يحظ موضوع في الدراسات القرآنية بالاهتمام البالغ بمثل ما حظي به موضوع تجديد التفسير، حيث تبوّأ هذا الموضوع موقع الصدارة في العصر الراهن.

فقد أثّرت نقاشات وسجلات كثيرة وبذلت جهود ومحاولات متنوعة في تجديد علم التفسير، وتعالّت أصوات عديدة ومختلفة من قبل المفسرين المعاصرين والمفكرين الحداثيين إلى إلزاميّة التّجديد وضرورة تطوير وإصلاح المناهج والآليات التفسيرية، وإعادة قراءة النصّ القرآني قراءة جديدة ومعاصرة، وإجباريّة الإفادة من العلوم والمعارف والنظريات الحديثة وتوظيفها في الدرس التفسيري.

وهذه الدعاوى العريضة والصيحات العالية من المفسرين والحداثيين إلى ضرورة التّجديد والإصلاح، تدل على الأهمية البالغة والدور الحيوي للتّجديد، فهو مطلب شرعي وضرورة إنسانية، ولهذا التفت إليه الكثير من دعاة الإصلاح وعلماء التفسير ورؤاد الفكر، وتسابقت همهم نحو دراسته والدعوة إليه وممارسته وسبّروا أغواره وبيان غاياته ودواعيه.

هذا ومع بداية العصر الحديث، الذي يبدأ من القرن الرابع عشر الهجري -العشرين الميلادي-، عرف التّجديد اهتماما واسعا وعناية فائقة والتفاته منقطعة النظر، فقد شهد علم التّفسير ثورة فكرية تجديدية هائلة، حيث قدّمت العديد من الأطروحات الإصلاحية الداعية إلى التعامل مع النصّ القرآني تعاملًا سليما وصحيحا، والداعية إلى توظيف الاتجاهات والمناهج التفسيرية وأدوات تحليل الخطاب المختلفة لأجل قراءة النصّ القرآني قراءة جدية وفعالة، والداعية على تصحيح مسار علم التفسير ووضعه في موقعه الصحيح، حتى يواكب تفسير القرآن الواقع المعاش ويتناغم مع مشكلات الأمة وقضاياها.

فمنذ قرون زمنية عديدة وإلى الآن يعيش العالم الإسلامي مرحلة صعبة وحرجة من تاريخه، وهي مرحلة الجمود والركود والتوقف الفكري والعطاء الحضاري، وما ميزها من انتقال علم التفسير من الإبداع والتأصيل المنهجي إلى الضعف والراثثة والغثاثة، فمنذ قرون يعيش التفسير في ضعف وجمود ورداءة، وما ميّز ذلك من بقاء مناهجه متوقفة على بيان ظواهر الألفاظ والتراكيب ونكات البلاغة وقواعد النحو وتخريجات الأصوليين وجدل المتكلمين، مع البعد عن مصاحبة القرآن الكريم والتعريف بأغراضه الأساسية، وتقديم حلول لمشاكل الإنسان، وتحقيق المجتمع الإسلامي المتوازن.

ثم دخل عالمنا الإسلامي مرحلة زمنية أصعب من الأولى، وهي مرحلة إلتقاء العالمين الإسلامي والغربي، وما ميّزها من تفوّق هذا الأخير في مختلف الميادين، بعد أن أصبح بمقدوره فرض فكره ورؤيته وتصورات، وتصدير فلسفاته ومناهجه داخل العالم الإسلامي، بقوة الاحتلال العسكري والنفوذ السياسي.

وقد عرفت هذه المرحلة انكباب جمهرة من المثقفين المسلمين على دراسة الثقافات والمناهج الغربية المعاصرة الواردة إلينا دراسة المعجب، وسقطوا أمام الحضارة الغربية صرعى مبهورين، معتبرين أنّ ذلك هو الخلاص للواقع المعاش، فنادوا بضرورة التجديد والإصلاح في كل الميادين باقتفاء آثار الآخر والنهج على منواله وتوظيف آليات عمل العقل الغربي في البيئة الإسلامية، وهو ما نادى به المفكرون الحداثيون، ومن أبرز الميادين العلمية التي شملتها هذه الدعوة التجديدية علم التفسير وقراءة النص القرآني.

في حين نادى المفسرون ومعهم كثير من العلماء والمفكرين المسلمين من الجهة الأخرى، إلى ضرورة التجديد والإصلاح لكن على خلاف رؤية الحداثيين، معتبرين أنّ الخلاص والتجديد والإصلاح يكون بالانطلاق من الذات، من داخل البيئة الإسلامية ببعث الوعي واستنطاق عوامل النهضة وإحياء العقل الإسلامي، بتفسير القرآن وتأويله وتجديد الفهم يكون باستخدام وتوظيف مناهجنا الأصلية السليمة، مع تجنّب الانسياق وراء الحضارة الغربية ومنتجاتها الفكرية ومناهجها القرائية.

وهكذا وكاستجابة للواقع المعيش المتسم بالضعف والجمود والتخلف، وكذا الصدام مع العالم الغربي والاحتكاك به، ظهرت مشروعات فكرية مختلفة تدعو إلى تجديد علم التفسير وإعادة قراءة النص القرآني، وقد جاءت هذه المشاريع متباينة في مفاهيمها وتصوراتها ومناهجها، ومختلفة في أسسها ومرتكزاتها، وهذا

التباين ناتج بطبيعة الحال عن اختلاف المرجعيات، إلا أنّ الجامع المشترك بينها هو تقارب الأهداف - إلى حدٍّ ما - وهو ضرورة التجديد وإعادة القراءة وإلزامية الإصلاح.

وبالإمكان تقسيم المنشغلين على النص القرآني وتفسيره في العصر الحديث إلى قسمين، القسم الأول ويمثله دعاة التقليد في التفسير، وقد دعا أنصار هذا الاتجاه إلى الجمود على الموروث وعدم تجاوزه والاعتكاف فيما شاده الأقدمون، والتزام المناهج القديمة والتفاسير التراثية وعدم الخروج عنها، واجترار أقوال من سلف في التفسير، متخذين من مقولة: «ليس في الإمكان أفضل ممّا كان» شعاراً وأساساً، ومردّدين عبارة: «لم يترك الأولون للآخرين شيئاً» ومستسلمين لها، وبهذا أغلقوا باب التفسير في وجه كل جديد، حتى ولو كان من داخل المنظومة الإسلامية.

ولم يلتفت أصحاب هذا الرأي إلى قضايا المسلم المعاصر واهتماماته، ولم يتجاوبوا مع المعطيات المدنية والنّهضة العلميّة الحديثة، كما واجهوا الفكر الغربي بكل نظرياته ومناهجه وفلسفاته وثقافته بالمعارضة والمقاومة، وبهذا سجّل على دعاة التقليد جموحهم وتكلفهم الشديد في التفسير، وإخفاقهم في التعامل مع التراث، حيث قدّسوا القديم كله، دون انتقاء لجوانبه القيّمة المضيئة والتزامها، كما أخفقوا في التعامل من الاجتهادات الحديثة والإسهامات المعاصرة التي يمكن الاستفادة منها.

وأما القسم الثاني فيمثله دعاة التجديد في التفسير، وداخل هذا الاتجاه الداعي للتّجديد نجد رؤيتين مختلفتين ومتباينتين تماماً في النظر لطبيعة التّجديد التّفسيري المنشود ومفاهيمه، ودواعيه وضوابطه ومجالاته ومناهجه، على الرّغم من تطابق المشروعين واتّفاقهما، في الدعوة إلى التحديث والاجتهاد وإصلاح علم التفسير.

أمّا الرّؤية الأولى فيتبنّاها المفسّرون المعاصرون، الذين أكّدوا على ضرورة التّجديد التّفسيري، وإصلاح مناهج فهم الوحي، من أجل الوصول إلى مفاهيم قرآنية تناسب مسلمي العصر الرّاهن، وإحداث التغيير والنّهضة بالأمّة. وقد تعاملوا مع جهود التّفسير السّابقة دون مبالغة في الإجلال ولا غلو في الإخلال، حيث أفادوا منها وهذبوها، واستحدثوا مناهج وأطر فنية جديدة، وفتحوا باب التّفسير لكل نافع مفيد، لا يعصف

بالأمة ولا يهدّد ثوابتها، ولم يقفوا تجاه الفكر المعاصر موقف الرفض بل انفتحوا على الكثير منه بضوابط وشروط، وذلك من معالم منهجهم التجديدي.

وفي مقابل تلك الرؤية التجديدية التي سعى إليها المفسرون، برز في الأمة مشروع آخر واتجاه مغاير، ويمثله دعاة التجديد المطلق في التفسير، ولقد اصطُح على تسمية أصحاب هذه الرؤية بالاتجاه الحداثي، حيث تعالت نداءات الحداثيين إلى ضرورة اللحاق بالحضارة المعاصرة والمدنية الحديثة، عن طريق التحديث والتجديد في مختلف المجالات والأطر والعلوم، ومن ذلك علم التفسير، للخروج بتفسيرات وآراء جديدة وأكثر تطوراً من تلك التفسير التي عرفها المسلمون على مرّ العصور المتطاولة، والتي فقدت صلاحيتها ولم تصبح ذات فعالية اليوم.

وتصرّ الرؤية الحداثيّة على أنّ تجديد التفسير ليس حكراً على المفسّرين ولا وقفاً عليهم فقط، بل هو حقّ مشاع للجميع، داعين إلى فتح باب التفسير وفهم النص لكل إنسان بغض النظر عن كونه مسلماً أم لا، وبغضّ النظر عن تخصّصه في التفسير وأصوله أم لا، فالتفسير عندهم مستباح لكل راغب في ممارسته، وللجميع الحرية في التحديث والتجديد، مع سعيهم إلى إلغاء المناهج السائدة وإحداث قطعة معرفية مع الماضي، واستمداد كل مناهج التجديد من الفكر الغربي المعاصر.

وبناء عليه تأتي هذه الدراسة لتضع اليد على حقيقة التجديد التفسيري ومفاهيمه وأبعاده عند كلّ من المفسّرين المُحدّثين والمفكّرين الحداثيين، دون أن تتعرّض دراستنا للموقف الأول الداعي إلى التقليد في التفسير والذي غلق باب التجديد والإفادة من العصر، فهو ليس مجال اهتمامنا هنا.

نحاول من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على مفهوم التجديد وحقيقة الدعوة إليه وجوهرها عند كلّ اتّجاه، والاطّلاع على أوجه الاختلاف والتنازع بينهما، وهذا وفق مقارنة تحليلية لنصوص وكتابات المفسرين والحداثيين، لكي يظهر لنا أخيراً التجديد الإيجابي الحمود، من التجديد السلبي المذموم.

ولقد احتوت دراستنا على أمّودجين للتجديد المعاصر جعلتهما للدراسة والتحليل، وهما سيد قطب كنموذج عن المفسرين المعاصرين، وهذا من خلال تفسيره «في ظلال القرآن» وبعض مؤلفاته، وهو تفسير يندرج ضمن دائرة التجديد والاجتهاد المعاصر وقد احتوى على عديد ملامح التجديد والاجتهاد.

وأما النموذج الذي اخترته عن المفكرين الحدائين فهو محمد شحرور، وهذا من خلال كتابه الشهير «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» وبعض مؤلفاته الأخرى، وهو كتاب سطر فيه محمد شحرور معظم أسس قراءته وتجليده، وقد وصفه بأنه قراءة معاصرة للقرآن الكريم.

وقد جاءت هذه الرسالة بعنوان: «التجديد في علم التفسير بين المُفسرين المعاصرين والحدائين -سيد قطب ومحمد شحرور أنموذجا-».

أولاً: إشكالية الموضوع

بناء على ما سبق يمكننا صياغة الإشكالية الرئيسة التي نسعى للإجابة عنها في الآتي: ما حقيقة تجديد علم التفسير؟ وما مفهومه عند كل من المفسرين المعاصرين والمفكرين الحدائين؟ وما أبعاد التجديد التفسيري عند كل طرف؟ وما هي دواعيه ومرتكزاته؟

كما أنّ هناك تساؤلات عديدة أثارها هذه الدراسة، نطرحها لكونها تساعدنا على دراسة الموضوع وهي: هل النص القرآني بحاجة إلى تجديد في تفسيره؟ وهل يمكن الانتفاع بمناهج معاصرة لأجل تأويل القرآن وقراءته قراءة جادة وسليمة؟

كيف تعامل المجددون مع تراث التفسير وما طبيعة رؤيتهم إليه؟ وما مدى احتفاظ التراث بمرجعيتيه في الإنتاج التفسيري المعاصر؟ ما هي المرجعيات الفكرية والمصادر المعرفية التي اعتمد عليها المجددون؟

وهل تصلح القراءات الحدائية لقراءة القرآن وتجديد التفسير؟ وهل هناك تفسير حدائي للنص القرآني؟ ما معالم الجدة عند كل من سيد قطب ومحمد شحرور؟ وما مدى التزامهما بالشروط والضوابط المسطرة والمقررة سلفاً في علم التفسير؟

وأخيراً: أيُّ الفريقين أحقُّ وأولى بممارسة التجديد التفسيري؟

تلك مجموعة من التساؤلات المهمة في هذه الموضوع، تحتاج إلى بيان وإيضاح، نحاول الإجابة عنها في هذه الرسالة، سعياً لإعطاء مقاربة منهجية معرفية لهذا الموضوع، معتمدين على نصوص ومؤلفات كل من المفسرين والحدائين، وعلى ما كتبه الباحثون حولهما من دراسات.

ثانياً: بواعث اختيار الموضوع

إنَّ الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع عديدة ومتنوعة، ومن أهمِّها:

- 1- كون موضوع البحث متعلِّقاً بكتاب الله تعالى، وشرف البحث بشرف موضوعه، ومن دون شك أنَّ شرف كتاب الله تعالى عظيم وجليل، كما أنه متعلِّق بعلم التفسير وهو رأس العلوم الإسلامية.
- 2- حاجة موضوع التَّجديد التفسيري إلى دراسة جامعة تبرز مفهومه ومبرراته وأتجاهاته وآراء الباحثين فيه، وتهتم بقضاياها وإشكالاته وأساسه ومرتكزاته، وتُعنى بتأصيل قواعده وأصوله كما هي عند دعائه، وكذا التعرف على التفاسير والمؤلفات التي حملت همَّه واشتغلت به.
- 3- افتقار الدراسات القرآنية في حدود علمي إلى دراسة تجمع وتُقابل بين دعاوى المفسرين ودعاوى الحدائين في التَّجديد، وتتناول أقوالهم ونصوصهم بالدراسة التحليلية، فتكون بياناً للتَّجديد السليم المنضبط، وتعريفًا بالتَّجديد السقيم المنفلت، وتسهيلاً على الباحثين المنشغلين بقضية التَّجديد التفسيري.
- 4- الانتصار للقرآن الكريم وعلم التفسير، ببيان أخطاء المجددين وانزلاقاتهم، وبالخصوص ما يبثُّه التيار الحدائني من أطروحات في دعوته التَّجديدية.
- 5- الاطِّلاع على مناهج التَّجديد واتجاهاته عند كلِّ من المفسرين والحدائين، وتحليلها للتعرف على طبيعتها، وبيان الأصيل منها من غيره، والقابلة للتطبيق على القرآن الكريم من عدمه، وكثيرة ومتنوعة هي المناهج والاتجاهات الحديثة الموظَّفة في التفسير.
- 6- التأثير السلبي للخطاب الحدائني الداعي للتَّجديد على عامَّة الناس، وبالخصوص المختصين بالدراسات الشرعية والفلسفية وغيرها، بعد ترويجه لتفسيراته وقراءاته الجديدة للنص القرآني، ونشره لتأويلاته ومناهجه المنحرفة، واغترار كثير من المثقفين بهذه القراءات المعاصرة.
- 7- وأما عن سبب اختيارنا لسيد قطب ومحمد شحرور كنموذجين للدراسة، فلما اُحتص به الأول من منهجية جديدة في فهم القرآن وتفسيره، وعرضه لقضاياها عرضاً جديداً، ولكون الثاني أحد أبرز أعلام القراءة الحدائنية ومن أكبر الداعين للتَّجديد، ولما تضمنته دراساته من أسس قراءة عديدة وجريئة.

ثالثا: أهداف الموضوع

نقصد من خلال التعرض لهذا الموضوع تحقيق مجموعة من الأهداف، منها:

- 1- التعرف على حقيقة ومفهوم التّجديد التّفسيّري، وجوانبه ومبررات التّجديد ودواعيه عند كل من المفسرين والحدّاثيين.
- 2- تقييم تجديد علم التّفسير عند كلّ من المفسرين والحدّاثيين، بُغية إيضاح الموقف الأمثل والأصلح للتعامل مع النص القرآني، والذي يكون منطلقا لصياغة منهج مُحكم للفهم والاستنباط.
- 3- التعرف على جهود المفسّرين المعاصرين في التّجديد، وبيان ما فيها من عوامل الأصالة والمعاصرة، وما كان لأصحابها من جهد في تفسير القرآن تفسيرا عصريا سليما، مازجا بين الضوابط والقواعد الموروثة، والأدوات والمناهج الحديثة.
- 4- التعرف على القراءات الحدّاثية للقرآن الكريم ودعائها، والاطّلاع على خلفياتها الفكرية وخصائصها المنهجية، واستخلاص أهدافها وبيان مدار أطروحاتها، ورصد أسسها ومناهجها ونقدها.
- 5- إبراز معالم التّجديد التّفسيّري عند سيّد قطب، والاطّلاع على منهجه في التّفسير، كما نهدف إلى إجلاء عوامل الأصالة والمعاصرة عنده، والاطّلاع على المكانة العلمية لتفسير الظّلال بين كتب التّفسير.
- 6- كما نستهدف إلى إمطة اللثام عن أحد وجوه التيار الحدّاثي -محمد شحرور-، وتبيّن حقيقة دعوته للقراءة المعاصرة، والوقوف على الأسس والخلفيات التي يصدر عنها، والمناهج الموظفة عنده في الفهم.
- 7- الرغبة في الاطّلاع على أعمال المفسرين والحدّاثيين كاملة، وفهم طرقهم في تطبيق المناهج الحديثة في التّجديد وإعادة القراءة، ومن ثمّ معرفة النتائج المتوصّل إليها.

رابعا: أهميّة الموضوع

في اعتقادي أن البحث في موضوع تجديد علم التّفسير، موضوعٌ في غاية الأهمية، فهو من الموضوعات التي تحتاج إلى دراسات أكاديمية عديدة ومتنوعة، كونه يتّصل اتّصالا مباشرا بالقرآن الكريم وبعلم التّفسير، فدعوة المفسرين والحدّاثيين إلى التّجديد دعوة تستدعي التأمل والبحث في طبيعتها، حيث ينتج عنها تقديم مفاهيم قرآنية وأحكام جديدة، سواء قربت من غايات القرآن ومقاصده أو بعدت، كما يتّصل موضوع

التجديد اتّصالا وثيقا بالتراث التفسيري للأمة، من حيث طبيعة التعامل معه والحكم عليه، إمّا بخدمته بناء وإضافة واستفادة أو بهدمه وإلغاءه وتجاوزه.

واعتقد أنّ أهمية موضوعنا تكمن كذلك في أنه يبحث في قضية التجديد الذي اختلفت فيها الدعوات وتنوعت المفاهيم وتنازعت الآراء بين المفسرين والحدّاثيين، فالخلاف والتضارب بينهما عميق وكبير. ويزداد الموضوع أهميّة في كون التجديد من أكثر ما يشغل الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، فقد أخذ حيّزا كبيرا في فكر المصلحين والمفكرين، وتبوّأ منزلة أثيرة ضمن قضايا التفسير. كما أنّ أهميّة موضوعنا ناتجة عن تشعّب مصطلح التجديد وعمّقه وخطورته وسعة قضاياها، وهذا ما يجعل دراسته ضرورية وملحّة.

وغير مقبول أن يبقى دارس التفسير أو المختص في الدراسات الإسلامية، غريبا عن هذا الموضوع، لا يعرف شيئا عن التجديد التفسيري - مفاهيمه ومناهجه واتجاهاته وحدوده ودعائه...-. ومن أهميّة هذا الموضوع أنه يطلعنا عن تاريخ التجديد التفسيري ونشأته، ويحدّثنا عن ضوابطه وأساسه، وهذا ممّا نأمل أن تفيدينا فيه هذه الدراسة.

ويكتسي الموضوع أهميته كذلك في كونه يتعلق بالتجديد في التفسير عند أحد أشهر المفسرين المعاصرين سيّد قُطب، وعند أحد أبرز رموز القراءة الحدّاثية محمد شحرور، فقد أثار هذين الرجلين الكثير من الآراء والمقولات والأفكار حول القرآن ومكانته ودوره وتفسيره، كما ثار حولهما الكثير من النقاش والجدل.

خامسا: صعوبات البحث

واجهتني أثناء البحث صعوبات كثيرة ما يجعل الخوض فيه بمثابة مغامرة، خصوصا إذا سجّلنا:

- 1- كان البحث في هذه القضية -التجديد التفسيري- صعبا للغاية، نظرا لصعوبة الموضوع وتشعّبه واختلاف الرؤى والمفاهيم حوله، وصعوبة الوقوف على رأي محدد في كل مسألة من مسائله.
- 2- تناثر جزئيات المادة العلمية وتفرّقها في ثنايا الكثير من الكتب، مما يصعب جمعها والاطلاع عليها، وهو مما أرهقنا كثيرا.

- 3- صعوبة التعامل مع الكتابات الحداثية، خاصة وأنّ الكتاب الحداثيين يتعمّدون توظيف لغةٍ يمكننا وصفها بالتعقيد والرمزية والغموض الدلالي، وهي لغةٌ محشّوةٌ بمصطلحات العلوم الإنسانية المعاصرة، وكثيرا ما نجد لكلّ كاتبٍ حداثيٍ مصطلحاته الخاصّة، وهي ظاهرة بارزة وملموسة في الخطاب الحداثي.
- 4- توسّع الكتابات الحداثية وتناثرها مما يجعل الوصول إلى فكرة واحدة وتحديدتها بدقّة عالية أو التعريف بالمناهج الحداثية أمرا صعبا المنال.
- 5- من الصعب أن يظفر الباحث أو القارئ بفكرة واضحة للكتاب الحداثيين، أو بجواب نهائيٍ للمشكلة المطروحة عند كاتب واحد، خاصّة إذا تصوّرنا أنّ الخطاب الحداثي يتّسم غالبا باللامنهج.
- 6- وتظهر صعوبة البحث في كونه لا يقتصر على الدراسات الشرعية أو علوم القرآن بالخصوص، بل يتعدّاه إلى العديد من مجالات الفكر الإنساني المختلفة كالفلسفة واللسانيات والتاريخ، والتي تتطلّب الرجوع إليها لتحديد الكثير من المصطلحات والمفاهيم والنظريات.
- 7- كما صعب عليّ الموازنة بين فصول الرسالة، نظرا لطبيعة الموضوع وتوزّعه بين التجديد من منظور المفسرين ومن منظور الحداثيين.

سادسا: الدراسات السابقة والإضافة المعرفية

بعد البحث والتنقيب لم أقف حسب اطلاعي على دراسة مستقلة ومستوفية لكل جوانب هذا الموضوع وفق المنهجية التي اتّبعتها، ولم أجد من الباحثين من أفرد هذا الموضوع بشكل مباشر، وإنما هناك دراسات وأبحاث تطرقت لبعض جوانب موضوعنا، ومنها:

1- اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، لمحمد إبراهيم شريف.

وهي رسالة دكتوراه سنة 1979م بقسم الشريعة بكلية دار العلوم بالقاهرة، اهتمت ببيان حقيقة التجديد التفسيري وبيان أسسه ومسوغات مشروعيته، كما تعرضت لبعض اتجاهاته ومناهجه وعرّفت بالكثير من التفاسير المندرجة تحت تلك الاتجاهات.

إلا أن هذه الدراسة اقتصرَت على التجديد التفسيري في مصر دون غيرها من البلاد الإسلامية، واقتصرَت على التجديد التفسيري من منظور المفسرين دون أن تتطرق لدعوة الحداثيين وممارستهم للتجديد، وبهذا تختلف هذه الدراسة على ما نحن بصدد البحث فيه.

2- مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد.

وهو من الدراسات التي اهتمت بالتجديد الديني ككل، وليست خاصّة بالتجديد التفسيري فقط، وقد جاء الكتاب في ثلاثة أبواب، اشتملت في مجملها على التعريف بالتجديد الصحيح وضوابطه والتعريف بأعلامه، مع رصد أفكار وآراء الذين حملوا لواءه.

ومما تطرقت إليه الدراسة أنها قدّمت نقداً وتقويماً لآراء المجددين وبيّنت مواضع الصواب والخطأ فيها، ثم شرعت في التعريف بالتجديد التغريبي المستند إلى تقليد الغرب، وبيان الأسس التي ارتكز عليها هذا النوع من التجديد، والذي يدعوا إليه العصرانيون في العالم الإسلامي، مع نقد هذا المفهوم ونقد مبادئه، والتي اعتبرت انحرافات خطيرة في فهم معنى التجديد.

لم تهتمّ الدراسة ببيان مفهوم تجديد علم التفسير ولا عرّفت باتجاهاته لا عند المفسرين ولا عند الحداثيين، وهو بهذا من نقاط الخلاف بينها وبين دراستنا.

3- التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، عثمان أحمد عبد الرحيم.

وهو كتاب متوسّط الحجم، حاول الكاتب من خلال أربعة مباحث بيان مفهوم وحقيقة التجديد التفسيري ورصد مسيرته التاريخية، وإظهار مقتضيات ومسوّغات تجديد التفسير في العصر الحاضر، والتنبيه إلى الضوابط والشروط التي لا بدّ من توفّرها للمتصدّرين للتجديد، ثم شرع في إبراز معالمه الرئيسة ورصد اتجاهاته المعاصرة، حيث صنّفها في ثلاثة اتجاهات رئيسة، وهي: الاتجاه العلمي، والبياني، والاجتماعي.

4- التجديد في التفسير في العصر الحديث مفهومه وضوابطه واتجاهاته، دلال بنت كويران السلمي.

وهي رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى سنة 2014، وهي دراسة وثيقة الصلة برسالتنا، حيث اشتركت الدراستين في عديد القضايا، وقد احتوت الرسالة على ثلاثة أبواب، الباب الأول كان هدفه بيان وتعريف مفهوم التجديد التفسيري وتحديد أسبابه ودواعيه.

والباب الثاني كان عن ضوابط التجديد وضوابط المجدد، وضوابط في المناهج التجديدية المتعلقة بالتفسير، والباب الثالث كان للحدِيث عن الاتجاهات التجديدية التي ظهرت في العصر الحديث، وقد جعلتها في اتجاهين وهما: الاتجاه المنحرف في التفسير، مع إظهار محل الخلل، والاتجاه الصحيح المقبول.

5- التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن الكريم (عرض ونقد)، مني محمد بهي الدين الشافعي.

وأصل هذا الكتاب هو رسالة ماجستير بجامعة الأزهر، وقد صدر الكتاب سنة 1428هـ بمصر، وللرسالة صلة وثيقة بجانب من جوانب رسالتنا، حيث تناولت من خلال أربعة أبواب مفهوم التجديد الحدائني للتفسير وعرفت بالحدائنين، وتطرقت إلى مواقف الحدائنين من علم التفسير وأصوله ومناهجه، ومجالات تجديد علم التفسير عندهم.

وتطرقت إلى شبهات الحدائنين حول القرآن الكريم وعلم التفسير، وختمت بأسباب تهاقت المشروع الحدائني في التفسير.

إلا أنها لم يأتي على ذكر المناهج التي وظفها الحدائنيون في التجديد، ولم تتعرض لذكر مبرراته ومسوغاته، ولم يأتي الكتاب على ذكر أبرز مواقف الحدائنين من القرآن والتفسير، كما لم يكن موضوعها التجديد التفسيري بصفة عامة، لذا لم تذكر التجديد ومفاهيمه عند المفسرين.

لقد كان لهذه الدراسات والبحوث أثرٌ إيجابي في توضيح حقيقة التجديد التفسيري، وتبيان أسسه ومسوغاته، والتعريف باتجاهاته ومناهجه، وبالخصوص عند المفسرين.

وأما مكنى الجدة في هذه الدراسة فيتمثل في:

عرض مفهوم وحقيقة التجديد التفسيري وأبعاده، من منظور المفسرين والحدائنين، فقد أفردت مساحة واسعة من هذه الدراسة للتأسيس والتأصيل لحقيقة التجديد عندهم.

بيان المناهج والأصول والمرتكزات والمواقف المختلفة للكثير من القضايا المتعلقة بعلم التفسير، كما يؤصل لها ويوظفها المفسرون والحدائنيون، وهذا في دراسة واحدة عن طريق المقابلة، وهو ما لم أجد من تطرق إليه في الدراسات التي وقفت عليها.

الجمع بين مشروعين مختلفين يدعوا كلٌّ منهما إلى التجديد، مع اختلاف مفاهيم ودواعي التجديد المنشود، وهو العمل الذي لم تهدي إليه الدراسات السابقة.

تخصيص فصل كامل للتعريف بملامح التجديد وأساسياته من خلال اختيار نموذجين بارزين في التجديد المعاصر وهما سيّد قطب ومحمد شحرور، وتتبع المنهجية المتبعة عندهما، وهذا من مواطن الاختلاف بين دراستنا الدراسات الأخرى.

سابعاً: منهجية البحث

استعنت في دراسة هذا الموضوع بعدة مناهج بحثية والمزج بينها، وهي:

- 1- المنهج الاستقرائي: بتتبع المواطن والمواضع التي تناول فيها المفسرون والحداثيون التجديد وإعادة القراءة وتطبيق المناهج وغير ذلك.
 - 2- المنهج التحليلي: وذلك بعرض أفكار ونصوص دعاة التجديد وتحليلها، ومحاولة إيضاح المراد منها، وبيان مقاصد أصحابها قدر المستطاع، لتحليل مفهوم التجديد وتحليل المناهج والمصطلحات محلّ الدراسة.
 - 3- المنهج النقدي: حيث أقوم بمناقشة ونقد الآراء والنصوص نقداً موضوعياً، بعرضها على أصول وقواعد علم التفسير، للوصول إلى مدى صحّتها أو خطئها، ومدى ملائمتها للتطبيق على النص القرآني من عدمه، وكذا نقد ما جاء فيها أخطاءً منهجية ومزالق فكرية.
 - 4- المنهج المقارن: وذلك بمقارنة المواقف المختلفة، وقد جاء مقارنتنا لبعض الآراء في طيات الرسالة، دون أن أفرد فصلاً خاصاً لذلك، حيث سيتسنى للقارئ المقارنة بين الرؤيتين بعد الاطلاع على الرسالة. عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها في الكتاب المبين، وتخريج الأحاديث النبوية والحكم عليها.
- عدم التعريف بالأعلام لكونها معروفة في ساحة التفسير والفكر الإسلامي عموماً، ولأنّ العديد من الدراسات الأخرى تولّت التعريف بها، ولأنّ العديد منهم باحثون أكاديميون معاصرون جداً يصعب الوقوف على سيرهم العلمية.

ثامنا: محتويات الدراسة

وقد فرضت طبيعة الموضوع أن تجيء دراسته في خطة تضمنت بعد المقدمة فصلا تمهيدا تلتته ثلاثة فصول وخاتمة، وبعد الفصل التمهيدي منها بمباحثة وقضاياها تمهيدا بين يدي هذه الدراسة، ومن ثم كانت تسميته: «تحديد المصطلحات والمفاهيم»، وقد جاء مشتتلا على ثلاثة مباحث:

أولها: عن حقيقة التفسير في اللغة والاصطلاح، وكان هدف المبحث التعرف على الدلالة اللغوية والاصطلاحية للتفسير، ومن هدفه كذلك بيان كون التفسير علما قائما ومستقلا بذاته، والتعريف بالحاجة الملحة إلى علم التفسير.

وثانيها: عن ماهية التجديد ومفهومه، حيث تم تحديد مدلول التجديد في اللغة والاصطلاح، كما تم التطرق إلى أهمية ومكانة التجديد، والتعرف على ما في التجديد من مجالات علمية مختلفة.

وأخيرا: تحديد المدلول اللغوي والاصطلاحي للحداثة، حيث حددنا مدلولها الحقيقي من خلال تتبع بعض ما وقفنا عليه من كتابات رواد الحداثة ونقادها، وكان من هدف المبحث التعرف على نشأة الحداثة وميلادها في العالمين الغربي والإسلامي.

ثم رأت الدراسة التعرض للنشاط التجديدي في علم التفسير عند المفسرين المعاصرين، فكان الفصل الأول «المفسرون وتجدد علم التفسير»، بأربعة مباحث:

المبحث الأول: وقد تعرض إلى مفهوم التجديد التفسيري، وحرص على محاولة الوصول إلى حقيقته كما يراها المفسر المعاصر، وضمنه تمت الإشارة إلى محاور تجديد علم التفسير، كما خصص لتناول مبررات تجديد علم التفسير ودواعيه، وهي بمثابة أوجه مشروعية التجديد ومسوغاته.

أما المبحث الثاني: فكان خاصا بالأسس التي ارتكز عليها المفسرون لأجل إصلاح علم التفسير وتجديده، ليشير إلى ما قام عليه المشروع التجديدي للمفسرين من مقومات مثلت المبادئ الكبرى والمظاهر البارزة في التفسير المعاصر، وقد تعرض المبحث إلى أربعة أسس مشتركة بين معظم المفسرين.

ثم كان المبحث الثالث: والذي اشتغل بالمبحث في اتجاهات ومناهج التجديد، حيث حاول تحديد أبرز ما عرفه التجديد من مناهج واتجاهات عند المفسرين، والتعرف على حقيقتها وجوانبها، وقد اكتفى المبحث

برصد أبرزها على الإطلاق، وهي التي احتلت مكانة في خريطة كبيرة التفسير وكان اشتغال المفسرين عليها واضحا، وهي الاتجاه الهدائي والأدبي والعلمي ومنهج التفسير الموضوعي.

وفي المبحث الرابع: كان الحديث عن الموروث التفسيري من منظور المفسرين المنشغلين بالتجديد، حيث تمّ التعرف على مواقفهم من تراث التفسير وما احتواه من مناهج وقواعد وأصول تفسيرية، وكل ما عرفه تاريخ علم التفسير، حيث حافظ تراث المتقدمين على مكانته المرجعية في الإنتاج التفسيري المعاصر.

أما الفصل الثاني فقد حُصِّص لدراسة التّجديد التّفسيري عند الحدّاثين، وكان بعنوان: «المشروع الحدّاثي وعلم التفسير»، وقد جاء هذا الفصل في أربعة مباحث، تعرّضت لبعض قضايا التجديد عند الاتجاه الحدّاثي، ليشمل مبحثه الأوّل الحديث عن حقيقة ومفهوم تجديد علم التفسير في المشروع الحدّاثي، وكشف دلالاته ومعانيه، ثمّ استطرّد المبحث ليعدّد ويكشف عن مبررات ودواعي التجديد المنشود في المشروع الحدّاثي.

ويأتي المبحث الثاني ليشمل من خلال أربعة مطالب مرتكزات القراءة الحدّاثية وأسسها، وهي الأصول المعرفية التي يستند إليها الفكر الحدّاثي، حيث تمّ اختيار أبرز ما قام عليه المشروع الحدّاثي من ركائز وأسس، والتي تمثّلت أساسا في منطلقات الفكر الحدّاثي الغربي، وهي نفسها رؤى ومبادئ الحدّاثين الغربيين.

أما المبحث الثالث من هذا الفصل فقد تعرّض لمناهج ونظريات وأدوات المقاربة الحدّاثية لتجديد علم التفسير، حيث تمّ التعريف بأبرز ما استثمره دعاة التجديد الحدّاثي من نظريات ومناهج نقدية، في إعادة القراءة والتجديد مع بيان طبيعتها ومنشئها. والتي اختلفت وتنوعت من أدبية إلى فلسفية إلى تاريخية... إلخ، ويبقى مصدر استقاء تلك المناهج هو الحدّاثة الغربية.

ودار الحديث في المبحث الرابع حول نظرة الحدّاثين ومواقفهم من النص القرآني وتراث التفسير، وقد أفصح هذا المبحث عن المقولات الحدّاثية المتعلقة بالقرآن، والتي تميّزت بتجاوز النظرة السائدة وإحداث مفاهيم جديدة فيما يخصّ بعض متعلّقات القرآن كطبيعة ومفهومه ومصدره وإعجازه، كما تمّ التعرف على مواقف الحدّاثين من التراث والتي تلخّصت في الدعوة إلى قطع الصلة به وتجاوزه.

وقد ختمت هذه الدراسة بفصلها الثالث والأخير، والذي جاء يحمل عنوان: «أسس التجديد التفسيري ومعالمه عند سيّد قطب ومحمد شحرور»، حيث رأت الدراسة أن تُمثّل للتجديد في علم التفسير بنموذج لكل اتجاه، وهذا من خلال مبحثين.

المبحث الأول: اختصّ بالتعرّف على ملامح التجديد التفسيري ومعالمه وأساسياته عند سيّد قطب من خلال بعض كتاباته، وأبرزها تفسيره: «في ظلال القرآن»، واقتضت طبيعة المبحث أن يقسّم إلى ستّة مطالب، تمّ التركيز فيها على أبرز ما ميّز التجديد عند سيّد قطب، ككشف مزايا القرآن الأدبية، وتجنّب دخول عالم التفسير بالمقررات والتصورات السابقة، وإبراز الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم.

أما المبحث الثاني: فقد تناول قضية التجديد التفسيري وأبعادها كما يتصوّرها وينشئها محمد شحرور، وهذا من خلال تتبّع بعض دراساته، وأهمّها كتابه الشهير: «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة»، وبغية التعرّف والإحاطة بالقراءة المعاصرة للنص القرآني وعلاقتها بالمرور التفسيري، فقد تفرّع المبحث إلى خمسة مطالب اشتملت على أساسيات قراءته وتجديده، كإحداث تقسيم جديد للآيات والسور، وإبطال مرجعية السنّة في التفسير، واعتماد أرضية علمية معاصرة بعد هدر التراث واختراق الأصول.

خاتمة وفيها سجّلنا أهمّ ما توصّلنا إليه من نتائج، وأبرز ما نراه من توصيات واقتراحات.

ولا يفوتني في ختام هذه المقدمة، أن أتوجّه بأسمى آيات الشكر والعرفان وأرفع عظيم التقدير والامتنان، لقسم العلوم الإسلامية بجامعة تلمسان، الذي أتاح لنا فرصة كتابة هذه الرسالة.

والله أسأل أن يجازي القائمين على جامعة تلمسان «أبو بكر بلقايد» خير الجزاء على ما يبذلونه من

جهد في سبيل تطويرها وترقيتها.

الفصل التمهيدي: تحديدُ المُصطلحاتِ والمفاهيم

وفيه:

المبحث الأول: التفسير مفهومه وعلميته والحاجة إليه.

المبحث الثاني: مفهوم التجديد وأهميته ومجالاته.

المبحث الثالث: الحداثة المفهوم والنشأة.

المبحث الأول: التفسير مفهوماً وعلمياً والحاجة إليه

وفيه:

المطلب الأول: مفهوم التفسير لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: علمية علم التفسير.

المطلب الثالث: الحاجة إلى علم التفسير.

المبحث الأول: التفسير مفهومه وعلميته والحاجة إليه

بذل المفسرون جهدا كبيرا في تفسير القرآن الكريم وتفهمه ومحاولة إدراك مقاصده والوصول إلى معانيه، وقد أخذ الاهتمام بالتفسير كعلمٍ حيِّزا واسعا ومكانة هامة بين العلوم الإسلامية، ولم تكن العناية بالتفسير وليدة السَّاعة الراهنة، بل هو اهتمام قديم نشأ مع بداية الإسلام، فمرورا بعصر النبي صلى الله عليه وسلم، الذي بيّن للصحابة ما خفي عليهم من معاني القرآن ودلالاته، ثمَّ عصر الصحابة الذين اهتموا هم كذلك بالتفسير، ثمَّ عصر التابعين وتابعيهم، وهكذا إلى أن جاء عصرنا الحاضر، ولا يزال المسلمون يهتمون بالتفسير وينشغلون به، ولا يزال المفسرون يكتبون في التفسير ويؤلفون فيه، وسيبقى التفسير مستمرا مع استمرار القرآن، إذ موضوع التفسير هو كتاب الله تعالى. وبالتفسير يحسُنُ الفهم ويحصلُ التدبر ويُعرف المعنى، وعليه يتوقف العمل، وهو طريقٌ ووسيلةٌ للوقوف على معاني النصوص القرآنية ومقاصدها، وبيان مراد الله تعالى واستخلاص الأحكام، ولذا فهو أحق ما بذلت لأجله عناية المفسرين.

وتهدف من خلال هذا المبحث إلى بيان مفهوم التفسير في اللغة والاصطلاح، كما نتطرَّق إلى

الحديث عن علمية التفسير، ثمَّ نختُمُ مبحثنا هذا بالحديث عن الحاجة الماسّة إلى علم التفسير.

المطلب الأول: مفهوم التفسير لغة واصطلاحاً

أولاً: الدلالة اللغوية للتفسير

التفسيرُ على وزن (تفعيل)، والكلمة في أصل اشتقاقها مأخوذة من (الفسر)، و(الفسرُ: الإبانة وكشفُ المغطى)¹، فيكون التفسير بمعنى: البيان، وقد جاء في لسان العرب: (الفسرُ: البيانُ. فسَرَ الشيءَ يفسِرُهُ، بالكسر، ويفسِرُهُ، بالضم، فسراً وفسرَهُ: أبانَهُ، والتفسيرُ مثله)².

ويأتي التفسيرُ بمعنى: "الكشف"، ففي لسان العرب كذلك: (الفسرُ: كشفُ المغطى، والتفسيرُ: كشفُ المراد من اللفظ المشكل)³.

ويأتي التفسير كذلك بمعنى: "الإظهار"، جاء في التعريفات للجرجاني: (التفسير في الأصل هو: الكشف والإظهار)⁴.

ويعني التفسير كما نصت عليه المعاجم اللغوية: إزالة اللبس والخفاء، قال الكفوي في الكليات: (وقال أهل البيان: التفسيرُ: بأن يكون في الكلام لبسٌ وخفاء، فيؤتى بما يزيله ويفسره)⁵.

نخلص من خلال هذه المعاجم اللغوية إلى أنّ معنى التفسير في اللغة، يرادُ به: البيان، والكشف، والإظهار، وإزالة ما في الكلام من لبس وخفاء، وهي مصطلحاتٌ متقاربة تدلُّ على المعنى نفسه.

وقد ورد لفظ التفسير في القرآن الكريم بهذه المعاني في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁶ أي: وأحسن بياناً وتوضيحاً.

¹ القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط8/2005، ص 456، مادة (فسر).

² لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، (د ط) (د ت)، ج5/55، مادة (فسر).
³ المصدر نفسه، ج5/55.

⁴ التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تح: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة مصر، (د ط)، 1992، ص65.

⁵ الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الكفوي، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط2/1998، ص260.

⁶ سورة الفرقان، الآية: 33.

ثانياً: الدلالة الاصطلاحية للتفسير

لفظ التفسير ليس خاصاً بالقرآن الكريم، بل يشمل تفسير كل النصوص على اختلافها، لكن شاع أنه إذا أُطلق فلا ينصرف إلا إلى نصوص القرآن، وينصرف إلى غيره بالنص على ذلك. وقد عرّف العلماء التفسيرَ - باعتبار إضافته إلى القرآن - بتعريفات عديدة وبعبارات مختلفة، تباينت بين التوسّع والاختصار، وقد اخترنا بعضاً مما رأينا أنها عبّرت عن معنى التفسير، وضبطت حدّه، ومن ذلك:

قول ابن جُزَيّ الذي يرى أنّ (التفسير: شرح القرآن، وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه نصّه أو إشارته أو نجواه)¹.

وتعريف الزركشي حيث نصّ على أنّ (التفسير: علمٌ يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه)².
ومن أوجز التعاريف وأكثرها تحديداً، تعريف الكافيحي، الذي يقول: (وأما التفسيرُ في العرفِ، فهو كشفُ معاني القرآن، وبيانُ المراد)³.

وعرّفه الطاهر بن عاشور، بأنّه: (اسمٌ للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها، باختصارٍ أو توسع)⁴.

ووصفه التواتي بن التواتي قائلاً: (التفسير علم يفهم به كتاب الله تعالى، المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه)⁵.

¹ التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جُزَيّ الكلبي، تح: محمد عبد المنعم اليوسي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة حسان، القاهرة مصر، ج 6/1.

² البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح: أبو الفضل الدمياطي، نشر دار الحديث، القاهرة مصر، ط 2006/1، ص 22.

³ التيسير في قواعد علم التفسير، محمد بن سليمان الكافيحي، تح: ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم، دمشق سوريا، دار الرفاعي، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 1990/1، ص 124.

⁴ التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 1984/1، ج 11/1.

⁵ الدر الثمين في تفسير الكتاب المبين، التواتي بن التواتي، دار الحكمة للنشر والتوزيع والترجمة، الجزائر، ط 2016/1، ص 13.

أجمعت هذه التعاريف -على اختلافها- على أن مفهوم التفسير هو "بيان معاني القرآن"، حيث اشتركت كل التعاريف في عبارة: "بيان"، أي: كشف، وإظهار، وشرح، وإيضاح، وهذا هو المعنى المتعين للتفسير اصطلاحاً، لأنه مرتبطٌ بالمعنى اللغوي وغير مستقل عنه، فبين المعنيين اللغوي والاصطلاحِي التقاءٌ وصلّة، ومن هنا يمكن أن نعرّف علم التفسير بأنه: العلمُ المبيّن لمعاني القرآن والكاشف عن مدلولاته.

ذلك أنّ موضوع التفسير يتعلّق "بمعاني كلام الله ودلالاته"؛ كَشَفَها وتبيّأَها وإيضاحُها، وقد قرّر مساعد الطيار هذا فقال: (عملية التفسير إنّما هي بيانٌ وشرحُ القرآن، فما كان خارج نطاق البيان، فإنه غيرٌ داخلٍ في مصطلح التفسير)¹، ثم اختصر تعريف التفسير على البيان فقط، فقال: (يمكن القول بأنّ التفسير: بيانُ القرآن الكريم)².

تعريفُ المفسّر

لا نكاد نجدُ في المؤلفات التي اهتمت بتعريف التفسير ككتب علوم القرآن أو أصول التفسير وغيرها، من تطرّق لتعريف عبارة "المفسر"، أو "المفسرين"، إلا ما ذكره حسين الحربي حيث عرّف المفسّر بقوله: (من له أهليّة تامة يعرف بها مراد الله تعالى بكلامه المتعبد بتلاوته، قدر الطاقة البشرية، وراج نفسه على مناهج المفسرين، مع معرفته جملاً كثيرة من تفسير كتاب الله، ومارس التفسير عملياً بتعليم أو تأليف)³.

وعرّفه بعضهم بقوله: (من كانت له مشاركة في علم التفسير أو كتب فيه)⁴.

¹ التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، (د ط) (د ت)، ص 27-28.

² المصدر نفسه، ص 32.

³ قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/1996، ج33/1.

⁴ التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، عثمان أحمد عبد الرحيم، المطبعة العصرية، الكويت، (د ط) (د ت)، ص 29.

المطلب الثاني: علمية علم التفسير

الملاحظ على معظم التعاريف السابقة للتفسير، أنها أوردت عبارة "علم"، كقول التّوّاتي (التفسير علم...)، وفي هذا إشارة إلى قضية "علمية علم التفسير"، أي كونه علماً قائماً ومستقلاً بذاته، وأنه منظومة معرفية متكاملة، بكل ما تعنيه عبارة "علم". وليس التفسير مجرد جهود فكرية فردية غير مؤسّسة على قواعد وأسس وأصول، وهي قضية في غاية الأهمية لوجود من يرى بعدم كون التفسير علماً، أو أنه لم يرقى بعد إلى مستوى العلم، حيث وُصِف من قبل البعض على أنه مجرد مجهودات ونشاطات فكرية خاصة، يقول أحد الباحثين: (هناك اتجاهان دأبت مصنفات التفسير والعلوم القرآنية على ذكرهما، الاتجاه الأول: يقول بأن التفسير علم قائم بذاته "منظومة معرفية"، والاتجاه الثاني: ينظر إليه على أنه جهدٌ فكري)¹. وقد عبّر أحدهم عن هذا الإشكال قائلاً: (ومن الغريب فعلاً أن يوجد من يقول: إن التفسير في حدّ ذاته ليس علماً)². ومن أشار إلى هذه القضية الذهبي الذي يقول: (يرى بعض العلماء أن التفسير ليس من قبيل العلوم التي يتكلف لها الحدّ، لأنّه ليس قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كغيره من العلوم التي أمكن أن تشبه العلوم العقلية)³.

ودكر بن عاشور أنه كان يرى بعدم اعتبار التفسير علماً، ثمّ عدل عن رأيه هذا لما رأى أهمية البالغة، يقول: (وما كنتُ أرى التفسير يُعدُّ علماً، إلا لو كان شرح الشّعر يُعدُّ علماً، ولكني لما رأيت التفسير معدوداً في مقدمة العلوم لأنه منبع العلوم الشرعية، ورأيت لأسباب تأخره أثراً قويا في تأخر كثير من العلوم الإسلامية كالفقه والنحو واللغة، أحببت أن أتابعهم في عدّه علماً)⁴.

¹ بحوث في منهج تفسير القرآن، محمود رجي، ترجمة: حسين صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط2007/1، ص 16.

² علم أصول التفسير محاولة في البناء، مولاي عمر بن حمّاد، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس المغرب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط2010/1، ص15.

³ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط2000/7، ج1/12.

⁴ أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط2006/1، ص 160.

ومن الأسباب الداعية إلى عدّ التفسير علماً عند الطاهر بن عاشور كونه أول ما اشتغل به العلماء، يقول في ذلك: (التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم... فمن أجل ذلك سُمّي علماً)¹. وهو يرى أن اعتبار التفسير وجعله علماً منفرداً من باب التجوُّز والتسامح، يقول: (هذا وفي عدّ التفسيرِ علماً تسامحاً)².

إنّ التفسيرَ علمٌ له أصوله وقواعده وأُسسه ومناهجه، وله قوانينه التي تحكمه، والتي توجه عمل المفسّر وتحكم على عمله التفسيري، ف(علم التفسير يعتبر -بحق- أرفع العلوم الإسلامية قدراً، وأعلاها شأنًا، دُونَهُ كلِّ علمٍ من العلوم الإسلامية، على اختلاف أنواعها وتنوع مقاصدها، وتلك حقيقة برهانها قائم... وكل العلوم في شرف خدمته، وما من علم منها إلاّ وهو وسيلة من وسائل توضيح معانيه، وتحلية مقاصده ومراميهِ)³.

بل هو علمٌ أساسي وموسوعيٌّ ومحوريٌّ تلتقي فيه كل العلوم والفنون على اختلافها وتنوعها، وإنّ (مما تميّز به علم التفسير أنه ظلّ علماً محورياً ومركزياً، حيث أصبح ميدان التقاء وتقاطع لمجموعة من العلوم والمعارف، بحيث تداخلت في تطوره مجموعة من الأنساق المعرفية والتقت فيه مجموعة من العلوم والمعارف وهو ما أهّلَهُ؛ لأن يكون علماً موسوعياً من حيث حمله لهذه العلوم. فلا يكاد الباحث يجد علماً من العلوم الإسلامية إلاّ وكان له حضور في كتب تفسير القرآن الكريم)⁴.

إلاّ أنّ إشكال علم التفسير مقارنةً له بغيره من العلوم، هو أنّ قواعده وأصوله لم تجمع في مؤلفات خاصّة ولم تنل الاهتمام البالغ، بل بقية مبنوثةً في بطون التفاسير وكتب اللغة ومصنفات الأصول وعلوم القرآن. وهو ما جعل الحاجة ماسّةً إلى جمع أصول هذا العلم وبناءه والتأسيس له، لتكون بمثابة

¹ التحرير والتنوير، ج1/13.

² المصدر نفسه، ج1/12.

³ علم التفسير، محمد حسين الذهبي، دار المعارف، القاهرة مصر، (د ت) (د ط)، ص9.

⁴ التجديد المنهجي في تفسير القرآن الكريم، محمد بنعمر، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية: 2013، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ص 16.

منظومة علمية واضحة المعالم، وهو ما يمكن أن يصطلح على تسميته بقانون علم التفسير، أو أصول التفسير وقواعده، وهو الجانب النظري للتفسير، لتبقى التفاسير هي الجانب والميدان التطبيقي. وقد ألمح إلى ضرورة هذا العمل الكثير من العلماء قديما وحديثا، ولعلَّ أبرزهم سليمان الطُّوفي في مؤلِّفه "الإكسير في علم التفسير"، والذي حاول فيه بناء هذا العلم والتأسيس له، وجمع مباحثه في مؤلِّفٍ خاصّ. ويعتبر الطُّوفي من أوائل المهتمين بهذه المسألة والداعين إلى مُ شتات هذا العلم، فقد كتب قائلا: (إنّه لم يزل يتلجلج في صدري إشكالُ علمِ التفسير، وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ولم أجد أحدا منهم كشفه في ما أَلَّفه ولا نجاه في ما نجاه، فتَقاضتني النفس الطالبة للتحقيق الناكبة عن جمر الطريق لوضع قانون يعول عليه ويصار في هذا الفن إليه)¹. لكنّه لم يكتب في هذا الموضوع إلاّ صفحات معدودة في مُقدمة كتابه الشهير: "الإكسير في علم التفسير".

ومن المعاصرين الذين ألحوا إلى ضرورة التأسيس لهذا العلم بضبط مصطلحاته وتحديد أسسه ومعالمه، وبيان أصوله وقواعده، محسن عبد الحميد الذي يقول: (موضوعات هذا العلم الجليل مبعثرة هنا وهناك في كتب التفسير وأصوله ومناهجه وعلوم القرآن والأصول، وإننا في كلياتنا الإسلامية وأوساطنا المثقفة المهتمة بمثل هذه الدراسات، نحتاج إلى كتاب يلُمُّ بمسائل هذا العلم، ويعرضها بأسلوب واضح)².

ويؤكّد خالد بن عبد الرحمان العك هو الآخر على ضرورة الاهتمام بالتفسير كعلم والاعتناء به كفنٍّ قائم ومستقلّ بذاته، فالتفسير من منظوره أوّل علم ينبغي التنويه بشأنه والإشادة بموقعه، ومما هو مشاهد -حسب ما يذكر الكاتب- في الدراسات الإسلامية عامّة توجُّه طلبة العلم الشرعي إلى غيره من العلوم وإهمال علم التفسير. يقول خالد عبد الرحمن العك بهذا الصّدّد: (علم التفسير -وخاصّة أصوله- في هذا الزمان مهجور بين طلاب العلوم الشرعية، وأنّ من نظر منهم في كتاب من كتب

¹ الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تح: عبد القادر حسين، نشر مكتبة الآداب، القاهرة مصر، ط1977/1، ص 27.

² دراسات في أصول التفسير، محسن عبد الحميد، نشر دار الثقافة، الرباط المغرب، ط1984/2، ص 5.

التفسير فنظرةً من دون قصد، أو بقصد لا يَصْحَبُهُ شيء من الاعتناء والاهتمام، وأنّ عنايتهم بغيره فوق اعتنائهم بعلم التفسير أضعافاً مضاعفة، وإني أقول ولا أظن ما أقول إلاّ حقاً، إنّ علم التفسير يجب أن يكون أول علم معتنى به على وجه الصحّة والدقّة العلمية¹.

هذا وقد ادّعى المنتسبون إلى النزعة الفكرية العلمانية أنّ التفسير ليس علماً قائماً بذاته، وليست له قواعد ولا أصول، ولا ضوابط تحكمه وتوجّهه، وإنّما هو عبارة عن نظر ذاتي وجهد فكري، فقد زعم (العلمانيون أن علم التفسير من العلوم الذاتية، بمعنى أنه لا يحتوي على قواعد ولا ضوابط تعصّم المفسّر من الخطأ، أو تلزمه بأخذ اتجاه معين في التفكير)².

كما زعموا بأنّه عبارة عن (خواطر نفسية، وأهواء شخصية، ونظرات خاصّة للمفسرين تُلوّن بالصبغة الدينية لأجل المصالح)³، وعلى حسبهم فإنّ كلّ (ما شحنت به كتب التفسير على مرّ العصور من علوم ومعارف تتعلّق بكتاب الله، فقد ادّعوا أنّها لا تدلّ على مُراد الله، وإنّما تدل على معاني وضعها هؤلاء المفسرون من عند أنفسهم، ثم ادّعوا أنّها تفسير)⁴.

أما علمية علم التفسير من منظور سيّد قطب ومحمد شحرور، فالأول يرى أن التفسير علم قائم بذاته له أصوله الراسخة وقواعده الصحيحة ومناهجه الثابتة وغير ذلك مما يقوم عليه هذا العلم. وقد تفاعل المفسّر مع كلّ آليات التفسير ومرتكزاته وأساسه، والتي تعتبر ضرورية للمفسّر والمتعامل مع النصّ القرآني، وحكّم التفاسير القديمة والتي مثّلت علم التفسير واستعان بها في بيان المعنى. ومن القواعد والمناهج التي يبني عليها علم التفسير -التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي والتفسير اللغوي- وما احتواه كل نوع من ضوابط وشروط وقواعد، وهو ما نجد له حضوراً واضحاً في تفسير

¹ أصول التفسير وقواعده، خالد بن عبد الرحمن العك، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2/1986، ص 29.

² التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، مني يحي الدين الشافعي، دار اليسر، القاهرة مصر، ط1/1429، ص293-294.

³ المصدر نفسه، ص 255.

⁴ المصدر نفسه، ص 255.

الظلال، ولقد كانت غاية المفسر الاشتغال بالتفسير، وبيان المعاني وهو الغرض من التفسير. وهو ما سنتحدث عنه في الفصل التطبيقي - الفصل الثالث -.

أما محمد شحرور فهو لا ينتصر لعلمية علم التفسير، حيث لا يراه علما له مكانته ومرجعيته، ولا يعترف بكونه علما قائما بذاته، فقد تجاوز محمد شحرور مصطلح التفسير ومصطلح التأويل واستعمل بدلا عن ذلك مصطلحا القراءة، داعيا إلى تجاوز مناهج التفسير التراثية الأصيلة، وتهميش تفاسير المتقدمين، وهو ما سنتعرف عليه تفصيلا بالفصل الأخير.

المطلب الثالث: الحاجة إلى علم التفسير

لا شك أنّ حاجة المسلمين للتفسير ماسّة وشديدة، بل لا غنى لهم عن التفسير، وهي حاجة كلّ المسلمين وفي كلّ العصور، إذ من المعلوم أنّ التفسير وسيلة وطريق لفهم وبيان مراد الله تعالى من كتابه الكريم، ولما كانت الحاجة إليه كبيرة لم يخلُ زمان ولا مكان من المفسرين، الذين يجتهدون في تفسير القرآن وفهمه وتدبره، ففي كلّ عصر ومصر برزت أعداد هائلة من المصنفات التفسيرية.

وقد نصّ على الحاجة الماسّة والأهمية البالغة للتفسير ابن تيمية في مقدمته، فقال: (وحاجة الأمة ماسّة إلى فهم القرآن الذي هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم)¹.

وعند النظر في المؤلفات التي اعتنت بالتفسير والمفسرين، ندرك أنّ حاجة المسلمين إلى التفسير لم تكن متساوية عبر العصور، وإنما كانت متفاوتة، وذلك راجع للأوضاع والظروف التي ميّزت كلّ عصر، فكلما ابتعدنا عن عصر النزول زادت الحاجة للتفسير، وهكذا يكون بعد العهد عن عصر النزول وتقدم الزمن سببا في ازدياد الحاجة إلى التفسير، ف(من المسلم به أنّ تقادّم الزمن هو من جملة الأسباب التي تلحّ على حاجتنا للتفسير)².

¹ مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تح: عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1/1971، ص 22.

² بحوث في منهج تفسير القرآن، ص 35.

فالصَّحابة الذين جلسوا بصحبة الرسول صلى الله عليه وسلم، وعاصروا التنزيل وعرفوا أسبابه، وأدركوا مواقع الخطاب، وتميّزوا بصفاء السليقة وسلامة اللغة، لم تكن حاجتهم له كحاجة مَنْ بعدهم مِنَ التَّابعين، الذين كانت حاجتهم للتفسير أوسع من الصحابة، واحتياج التابعين للتفسير أقل من حاجة مَنْ بعدهم، وذلك لتلمذهم على يد الصحابة ولعارفهم اللغوية وإطلاعهم على أسباب النزول ومعرفتهم بعادات العرب، وهي أوضاع لم تتوقّر لأتباع التابعين.

وهكذا أصبحت الحاجة للتفسير تزداد عصراً بعد عصر وصولاً إلى عصرنا الحاضر، وكلّما اقتربنا من زمن نزول الوحي قلّت الحاجة إلى ذلك، وعن هذا يقول أحد الكاتبين: (كانت الحاجة ماسّة إلى تفسير القرآن منذ نزوله، إلا أنّ من الواجب أن نقرّر هنا أنّ هذه الحاجة لم تكن في جميع العصور سواء، بل كانت تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة، فحاجة التابعين للتفسير كانت أشدّ من حاجة الصَّحابة، وكذلك الناس فيما بعد كانوا أشدّ حاجة ممن قبلهم)¹.

وقال بعضهم: (الحاجة إلى تفسير القرآن قد اتّسع نطاقها بعد عصر الصحابة بسبب عدم إحاطة من جاء بعدهم -على وجه العموم- باللغة وملابسات أو ظروف التنزيل)².

فتقدّم الزّمان، وضعف اللّسان، ودخول العجم للإسلام، وتوسّع نطاق الحياة في مختلف المجالات، وكثرة الفتوحات، كلّها عوامل وأسباب زادت في الحاجة إلى التفسير ووسّعت من دائرته، فمن المعلوم أنه (لما فسد الزمان وكثرت العجم ودخل في دين الله أنواع الأمم المختلفة الألسنة والنّاقصو الإدراك، احتاج المتأخرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله تعالى من غرائب التركيب وانتزاع المعاني وإبراز النكت البيانية حتى يدرك ذلك من تكن في طبعه)³.

¹ التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1/2016، ج1/117.

² علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، عدنان محمد زرزور، دار الأعلام، عمان الأردن، ط1/2005، ص 337.

³ البحر المحيط، محمد بن يوسف بن حيان الغرناطي، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت لبنان، ط2/1983،

فالحاجة إلى التفسير تزداد يوماً بعد يوم، كلما اتسع نطاق الحياة الاجتماعية والثقافية، واتسعت الفتوح وكثر اختلاط العرب بسائر الشعوب.¹

ومن الأسباب الداعية للتفسير والتي تجعل الحاجة إليه كبيرة، الجهل بظروف وملابسات وأسباب نزول الآيات، وهو ما يزيد من هالة الغموض والإبهام في الآيات، فتزداد ضرورة التفسير، ويصبح اللجوء إليه حاجة ملحة.²

كما تزداد الحاجة للتفسير كلما اعترضت حياة الناس النوازل والمشكلات والقضايا في مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهو ما يحتم على المختصين بالعلم الشرعي وخاصة هؤلاء المنشغلين بالتفسير أن يرجعوا إلى القرآن الكريم يفسرونه ويتدبرونه ويستنتقونه آياته ويأخذون بإرشاداته وهداياته، وهذا إيماناً منهم بصلاحية القرآن لكل زمان ومكان وأنه احتوى على علاج وحل كل ما يعترض حياة الإنسان من مستجدات.

وتظهر الحاجة إلى التفسير من جهات عديدة، منها ما يتعلق بمفردات القرآن وأخرى خاصة بتراكيبه وثالثة بمعانيه، فمن جهة المفردات فإن احتواء النص القرآني على المبهم والمجمل والغريب، والتي يصعب على كثير من الأفراد فهمها، تُوسّع الحاجة للتفسير، أما التراكيب القرآنية فقد جاءت متميزة في أساليبها، بديعة في بلاغتها متنوعة بين دلالاتها، جامعة بين الحقيقة والمجاز، والإطناب والإيجاز، وغير مُتيسّر العلم بدقائق تلك التراكيب دون الرجوع إلى التفسير.

أمّا من جهة المعاني فالنصوص القرآنية جمعت المعاني العديدة والمتوافرة، وبديهي ألا يعرف المكلف كل معانيها ويحيط بها، بمجرد قراءة القرآن دون التفسير، وهكذا تظهر ضرورة التفسير لأجل الإطلاع على ما اختزنه القرآن من معاني ودلالات، وغير ممكن لمفسر واحد أن يحيط بكل المعاني القرآنية، بل هناك من المعاني القرآنية التي لا تظهر إلا للمتأخرين.

¹ ينظر: علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، ص 345.

² ينظر: بحوث في منهج تفسير القرآن، ص 33.

وعن الحاجة إلى التفسير يقول إياس بن معاوية: (مثل الذين يقرءون القرآن وهم لا يعلمون تفسيره، كمثل قوم جاءهم كتاب من مَلِكِهِمْ ليلا وليس عندهم مصباح، فتداخلتهم روعة ولا يدرون ما في الكتاب، ومثل الذي يعرف التفسير كمثل رجل جاءهم بمصباح فقرءوا ما في الكتاب)¹.

ويقول حسنين محمد مخلوف: (فقارئ القرآن وسامعه ينبغي له أن يعرف تفسير ما يحتاج إلى التفسير من آياته؛ إذ كانت هي الصراط المستقيم، وهي النور والهدى، وهي الحجّة والبرهان... وأن يلتبس حقائق مفرداته ومعانيها المستعملة فيها، التي يتوقف على معرفتها فهم آياته)².

¹ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1/2006، ج47/1.

² صفوة البيان لمعاني القرآن، حسنين محمد مخلوف، المطبعة العصرية، الإمارات العربية المتحدة، ط4/1986، ج7/1.

المبحث الثاني: مفهوم التّجديد وأهمّيّته ومجالاته

وفيه:

المطلب الأول: تعريفُ التّجديد لغةً واصطلاحاً

المطلب الثاني: أهميّة التّجديد

المطلب الثالث: مجالات التّجديد العلمية.

المبحث الثاني: مفهوم التجديد وأهميته ومجالاته

التجديدُ مصطلحٌ من المصطلحات الإسلامية، حيث وردت بعض اشتقاقاته في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية. ولا نكونُ مبالغين إذا ما قلنا أنّ مصطلحَ التّجديد من أشدِّ المصطلحات خطورةً وحساسيةً وإثارةً وبالخصوص في الفترة الراهنة، حيث استعمل مصطلحُ التّجديد في كثيرٍ من الأوساط العلمية والفكرية، وتجاذبته أطرافٌ عديدة سعت إلى تقديم آراءها حوله أو التّدثر به لتحقيق أهدافها. فقد حمل معظم المصلحين شعار التّجديد وتبنّوه، كما حذا نحوه الكثير من المفكرين، وأصبح النظر فيه من أولى الأولويات، وعلى أساسه انطلقت العديد من الحركات، وأصبح الاشتغال في التّجديد ومفاهيمه ودلالاته ومضامينه ومجالاته قضيةً محورية في مختلف الدراسات الحديثة والمعاصرة، والتي قلّما تخلوا واحدة منها من هذا الموضوع، فالتّجديد له أهمية كبيرة وألوية قصوى ودورٌ مهمٌ في حياة الناس اليوم، هذا وقد تناول علماء اللّغة والشريعة والفكر هذا المصطلح بالشرح والبيان والتحليل، محاولين تحديد معناه وبيان مفهومه وإظهار مجالاته. ونحاول في هذا المبحث أن نكشف عن مفهوم التّجديد في اللّغة والاصطلاح، مع التعرّض لأهميته والتّطرّق لمجالاته العلمية.

المطلب الأول: تعريفُ التّجديد لغَةً واصطلاحاً

من الصّعب تحديد دلالة مصطلح التّجديد ومفهومه، لأنّ المتقدمين لم يهتموا كثيراً بتعريف وبيان ماهية التّجديد، بل انصبَّ جلّ اهتمامهم إلى تعداد المجددين والتعريف بهم، وكل ما وصلنا عنهم لا يمكن عدّه تعريفاً بالمعنى الاصطلاحى لكلمة تعريف¹. ولأنّ مصطلح التّجديد صار مستهدفاً من قبل أيديولوجيات مختلفة ومتناقضة، بعضها يعمل لصالح الإسلام، وبعضها يعمل لأجل نقض وهدم ما استقر من أصوله وقواعده².

¹ ينظر: مفهوم تجديد الدين، محمد سعيد بسطامي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة المملكة العربية السعودية، ط3/2015، ص 19-20.

² ينظر: تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، محمد حسانين، كلية المعلمين مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط1/2008، ص 17.

أولاً: الدلالة اللغوية للتجديد أوردت المعاجم اللغوية القديمة والحديثة جذور هذا المصطلح واشتقاقاته وبيّنت معناه، ومما جاء فيها ما يلي: قال الجوهري في "الصّحاح": (جَدَّ الشيءُ يَجِدُّ - بالكسر - جِدَّةً: صَارَ جَدِيداً، وهو نَقِيضُ الخَلْقِ)¹، و(يَجِدُّ الشيءُ صَارَ جَدِيداً، وأَجَدَّهُ واستَجَدَّهُ، وِجَدَّدَهُ: أي صَيَّرَهُ جَدِيداً)².

وقال ابن منظور في "لسان العرب": (والجِدَّةُ: نَقِيضُ البَلِي... وقال أبو علي وغيره: جَدَّ الثوبُ والشَّيْءُ يَجِدُّ، بالكسر، صار جديداً)³، وقال: (والجديداً: ما لا عهد لك به)⁴.

وذكر الفيومي في "المصباح المنير" ما يلي: (جَدَّ الشيءُ يَجِدُّ - بالكسر - فهو جديد، وهو خلافُ القديم، وِجَدَّدَ فلانُ الأمرُ وأَجَدَّهُ واستَجَدَّهُ إذا أحدثه فتَجَدَّدَ)⁵. وفي "المعجم الوسيط": (جَدَّدَ الشيءَ: صَيَّرَهُ جَدِيداً... استَجَدَّ الشيءَ: صار جديداً. والشَّيْءُ: استحدثه وصَيَّرَهُ جَدِيداً)⁶.

نخلص من خلال هذه التّقول إلى أنّ الدلالة اللغويّة لمصطلح التّجديد تعني: إعادة الشَّيْء - بعد أن بَلِيَ وأصابه القِدْمُ - جديداً، برَدِّه إلى ما كان عليه أولّ مرّة.

أي: جعل القديم البالي بعد أن تقادم به العهدُ، جديداً على حالته الأولى. فإذا كان الشيءُ موجوداً ومعهوداً، ثم دخل عليه طارئٌ غيَّره عن طبيعته، ثم جاء ما يعيده إلى أصله وسابقِ عهده، سُمِّيَ هذا تجديداً. فيتصوّر إذا وجودُ ثلاثة معانٍ متصلة لا فصل بينها: أولها: أن الشيء قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً بذاته.

وثانيها: أن هذا الشيء الذي كان موجوداً، أصابه البلى وأصبح قديماً. وثالثها: أن هذا الشيء الذي كان موجوداً ثم صار قديماً، قد أعيد إلى حالته الأولى التي كان عليها⁷. ولم يرد في القرآن الكريم مصطلح التجديد، وإنما جاءت بعض مشتقاته، كعبارة جَدِيد، جَدِيداً، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَعَجِبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾⁸.

¹ الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار الكتاب العربي، القاهرة مصر، (د ط) 1956، ج2/454، مادة (جدد).

² المصدر نفسه، ج2/454.

³ لسان العرب، ج3/111. مادة (جدد)

⁴ المصدر نفسه، ج3/111-112.

⁵ المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت لبنان، ط1/1987، ص 36. مادة (جدد).

⁶ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط4/2004، ج1/109. مادة (جدد)

⁷ ينظر: مفهوم تجديد الدين، ص 14.

⁸ سورة الرعد، الآية: 5.

والمعنى كما قال الطبري: وإن تعجب يا محمد من هؤلاء المشركين فعجب قولهم: أتذا كنا ترابا وبلينا وعدمنا، أئنا لمجددٌ إنشاؤنا وإعادتنا خلقا جديدا، كما كنا قبل وفاتنا¹.
وقد وُجد ما يدلُّ على هذا المعنى "تجديد الشيء ورؤده إلى أصله بعد ما أصابه القدم"، عند ابن الرومي الذي يقول: هل من سبيل إلى تجديد وُدِّكم وهل يُجددُ شيءٌ بعد إخلاق².
ثانيا: الدلالة الاصطلاحية للتجديد مفهوم التجديد في الاصطلاح مرتبط بمفهومه في اللغة، وغير مستقلٍ عنه استقلالاً تاماً، إذ بينهما صلة والتقاء، وقد انطلق العلماء في تعاريفهم الاصطلاحية للتجديد، من المعنى اللغوي -والذي هو إعادة الشيء إلى سابق عهده- واعتمدوا عليه.
هذا وقد تعددت تعريفات العلماء وتنوعت عباراتهم في بيان مفهوم التجديد، وقد حصر معظم العلماء تعاريفهم للتجديد على التجديد الديني، ومُنَّ عرّفه من المتقدمين: العظيم آبادي الذي كتب قائلا: (التجديد: إحياء ما اندرسَ من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات)³. وعرّفه الشيوطي فقال: (المراد بتجديد الدين، تجديد هدايته، وبيان حقيقته وأحقيقته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع والغلو فيه، أو الفتور في إقامته، ومراعاة مصالح الخلق، وسنن الاجتماع والعمران في شريعته)⁴.
ومن تعاريف المعاصرين: تعريف المودودي الذي يرى أنّ (التجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصا محضاً)⁵.

¹ ينظر: جامع البيان في تفسير القرآن، لمحمد بن جرير الطبري، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، القاهرة مصر، ط1/2000، ج346/16.

² ديوان ابن الرومي، علي بن العباس بن جريح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتب المصرية، القاهرة مصر، ج4/1647.
³ عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/1992، ج260/11.

⁴ نقلا عن: التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1/1424، ص 17-18.

⁵ موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث، لبنان بيروت، ط2/1967، ص 44.

وعرّفه محمد عمارة بقوله: (التجديد يعني إزالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات الأساسية ممّا يتعارض مع روحها ومقاصدها)¹.

وكتب يوسف القرضاوي قائلاً: (التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى)². وبعبارة أخرى يقول: (التجديد: لا يعني أبداً التخلص من القديم، وإنما الاحتفاظ به، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسينات عليه، وهو يقتضي جملة أمور منها: إدخال تحسينات عليه، لا تُغيّر من صِفته، ولا تُبدّل من طبيعته)³.

مما أشارت إليه هذه التعريفات أنّ التجديد إحياء ما اندرس من معالم الدين، وإزالة ما ظهر من المفساد والبدع، ويَنظَّم إلى هذين المعنيين (معنى آخر أدركه علماؤنا في التجديد، وهو معنى الإضافة)⁴، فمما يدلّ عليه التجديد من المعاني، معنى: الإضافة.

والإضافة هي التي تكون مستندة إلى أصول ثابتة وأسس قائمة، لا تخالف أصول الشريعة وقواطعها، (ولا شكّ أن ما أضيف وكان له أصل فليس ببدعة، ويكفي لكل جديد أن يكون أصله الشرعي درءُ المفساد وتحصيل المصالح)⁵.

كما يَنظَّم إلى تلك الدلالات معنى آخر، ألا وهو معنى: التطوير، إذ قد يُطلَقُ مصطلح التطوير عند بعض الدارسين ويراد به التجديد.

وينبغي التنبيه على أنّ المقصود بالتطوير هو: التجديد والتحسين في وسائل الدعوة وآلياتها، والتطوير يكون متّجهاً للأشكال لا للمضامين، ويكون بمعنى الزيادة والنمو والامتداد الذي تتسع له رحاب الشريعة، وبما لا خرج عن قواعد الدين ومبادئه¹.

¹ محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1/2009، ص 10.

² من أجل صحة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1/2001، ص 30.

³ الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط2/1424، ص 29-30. بتصرف.

⁴ تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، ص 27.

⁵ المصدر نفسه، ص 29. بتصرف.

وبعبارة أخرى يقصد بالتطوير: (إحداث تطوير في وسائل الإصلاح الديني وآلياته)². وهكذا يمكن كما يرى البعض قبول مفهوم التجديد والذي يكون بمعنى التطوير وتبنيه وتوجيهه، بشرط أن يتجه إلى تطوير الشكل لا المضمون، فيكون التطوير حينئذ متجها نحو: تطوير الوسائل، وتقديم الآليات الجديدة، التي تقدم مضمون الدين بلا تحريف أو تبديل أو تأويل فاسد³. لا أن يتجه التجديد بمفهومه التطويري إلى تغيير وتبديل مضمون الدين وأحكامه ومعانيه، فهذا ليس من التجديد. وهذين المعنيين: الإضافة والتطوير، هما من التحسينات التي أشار إليها يوسف القرضاوي في تعريفه السابق، بقوله: (إدخال تحسينات عليه، لا تُغيّر من صفته، ولا تُبدّل من طبيعته). بعدما أوردنا تلك التعاريف والمفاهيم التي قصد بها أصحابها بيان مفهوم التجديد، يمكن أن نصف التجديد بأنه: العودة بالدين لسابق عهده، بإحياء معالمه ومفاهيمه وبيان حقيقته، وإزالة ما علق به من البدع والمحدثات والتأويلات الفاسدة، وإضافة ما ينبغي من الأحكام والمعاني التي تكون جواباً للنوازل والمستجدات، وتطوير وسائل بيانه وآليات عرضه والدعوة إليه.

المطلب الثاني: أهمية التجديد

تكمن أهمية التجديد في كونه سبيلا لمسايرة تغيرات الزمن وتطورات العصر، ووسيلة للنظر في ما يعترض حياة الفرد والمجتمع من نوازل ومستجدات، وطريقا لمعالجة قضايا الواقع ومشكلاته، ولأجل ذلك أقرّه الإسلام وأولاه أهمية بالغة واعتبره ضرورة من ضروراته الحتمية، وجعله مطلبا من مطالبه الشرعية، وسنة من سنن الحياة الكونية. فالتجديد يساعد على النظر في الأحداث المستجدة والقضايا المستحدثة والتحديات المعاصرة، التي تستدعي النظر والاجتهاد، لأجل تقديم إجابات للوقائع الجديدة والنوازل الحادثة التي لم يعرف فيها نصّ ولم يرد فيها إجماع، ولم يسبق للمتقدمين فيها اجتهاد ولا رأي، وهنا تبرز بوضوح الأهمية البالغة للتجديد الديني. والتجديد شرط لتحقيق استمرارية الإسلام وديمومته،

¹ ينظر: يسألونك في الدين والحياة، أحمد الشرباصي، دار الجيل، بيروت لبنان، ط3/1980، ج4/270.

² تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، ص 30.

³ ينظر: تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، ص 30.

وكما قيل (التجديد في الإسلام ضرورة حتمية، وحاجة ملحة لبقاء الإسلام واستمراره)¹، والإسلام بدعوته إلى التجديد قد أشبع ولبى حاجات الناس المتجددة في كلّ العصور.

كما أنّ (أهمية التجديد تكمن في تخلص الدين مما علق به وتراكم عليه مع مضي الأيام، وتوالي الأعوام، حتى يُتبعث الدين كما كان في الصدر الأول: واضحاً في عقيدته، مستقيماً في عباداته، مهيمناً بأخلاقه، حاكماً بشريعته)²، بمعنى تطهير الإسلام مما تراكم عليه من غبار القرون المتطاولة، وتقديمه في صورة واضحة نقية، بعيداً عما أصابه من انحراف في الفهم أو فساد في التنزيل.

ومن دون (التجديد المستمر تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية التي هي وضع إلهي ثابت وبين مقتضيات ومتطلبات الواقع المتغير والمتطور دائماً وأبداً)³. وتظهر أهمية التجديد كذلك في البرهنة على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، (فكأن هذه الشريعة الإسلامية هي خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، مرهونان بالتجديد الدائم في الفكر والفقهاء والخطاب الإسلامي لمواكبة مقتضيات ومتطلبات ومستجدات الواقع)⁴.

وتزداد الحاجة إلى التجديد في المرحلة الراهنة لأجل (تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقى المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني)⁵. فبالتجديد يعود للأمة مجدها وترجع مكانتها بين الأمم، ذلك (أنّ التجديد في مآثر الأمم ومفاخرها العلمية والحضارية سبيل

¹ التجديد في الفكر الإسلامي، ص 26.

² تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، ص 5.

³ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، فاطمة محمد عبد المطلب، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان الأردن،

ط2017/1، ص 209.

⁴ الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، محمد عمارة، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط2011/1، ص 5-6.

⁵ مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، محمد مراح، مجلة القافلة، مطابع التريكي، السعودية، العدد3/1999، ص 1.

نهضتها، وباعت الحيوية في وجودها، ومجدد الدماء في شرايين حياتها، وهو في فكرنا وتراثنا الإسلامي أوكد وأهم¹.

ويكتسي التجديد أهميته وشرعيته من الحديث النبوي الشريف: ((إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا))²، وهذا الحديث عمدة أحاديث التجديد، ولو لم يكن للتجديد أهمية بالغة في حياة الأمة لما كان لهذا الحديث فائدة.

وتجديد التفسير والوصول إلى مفاهيم جديدة وحديثة تناسب الإنسان المعاصر أمر في غاية الأهمية عند كل من سيد قطب ومحمد شحرور، فقد أراد كل منهما إحداث نهضة فكرية وإحداث نقلة نوعية في التفسير، فقد أكد كل منهما على أهمية التجديد، وهو ما نتلمسه من خلال كتاباتهما. فقد عرض سيد قطب الكثير من القضايا القرآنية بأساليب ومناهج جديدة، وقدم العديد من المعاني القرآنية بمنظار جديد. كما اهتم بقضايا الإصلاح الاجتماعي من خلال حسن تنزيل الآيات في الواقع، وركز على بعض الجوانب التي تعتبر من صميم التجديد كإبراز الوحدة الموضوعية، وتجاوز ما في التفسير الموروث من شوائب وإسرائيليات، ودخول عالم التفسير بدون مقررات فكرية سابقة. ومما يدل على أهمية التجديد عند صاحب الظلال عدم امتناعه عن تفسير الآيات القرآنية بما صح من حقائق علمية معاصرة، والتي تزيد من مدلولات النص القرآني، فمن الضروري حسبه أن (نظلاً تندبر كل ما يكشفه العلم في الآفاق وفي الأنفس من آيات الله، وأن نوسّع بما يكشفه العلم مدى المدلولات القرآنية في تصوّراتنا)³.

أما محمد شحرور فهو الآخر اهتم وأكد على ضرورة التجديد، وهو ما يعبر عنه بمصطلح العصرنة أو المعاصرة، حيث دعا مرارا إلى ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم قراءة جديدة، قراءة معاصرة

¹ تجديد الفكر الإسلامي، الحسن العلمي، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة مصر، ط1/2003، ص 183. بتصرف.

² حديث صحيح: أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم الحديث 4291، ص 537، والحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم، رقم الحديث 8592، ج4/567-568.

³ في ظلال القرآن، ج2/183.

مختلفة عن القراءات التراثية السابقة والتقليدية، وتأسيس أرضية علمية وفكرية جديدة يقوم عليها علم التفسير. يكتب محمد شحرور قائلاً: (نحن نريد إصلاح الخطأ المعرفي الفادح من خلال إصلاح قاطرة تاريخنا الفكري التي تعطلت وتوقفت في محطة القرن الثالث الهجري، بحيث فقد التنزيل الحكيم بسبب ذلك صفة القراءة المعاصرة، وظلّ قطارنا المعرفي قابعا في تلك الحقبة دون حراك. علما أنّ إعادة إصلاح قاطرته يحتاج إلى إعادة تطبيق القراءة المعاصرة على نصوص التنزيل الحكيم وإعادة بعث روحها الضائعة منها، باستخلاص مفاهيم متطورة منها تتمكن من حلّ مشكلاتنا)¹.

المطلب الثالث: مجالات التجديد العلمية

لم يُخصَّ الحديث النبوي الشريف (إنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا دِينَهَا)²، التجديد في مجال علمي بعينه. ولذا فقد تعددت مجالات التجديد الديني لتشمل كثيرا من المجالات العلمية والمباحث، (فمجالات التَّجْدِيدِ لا تنحصر في علم واحد، ولا تختصُّ بأمر محدود)³. بل (كلّ العلوم الإسلامية قابلة للتجديد: الفقه وأصوله، والتفسير، وعلم الكلام، والتصوف، بل الواجب على الأمة متضامنة أن تعمل على تجديد هذه العلوم كلّها)⁴، بمعنى أن التجديد قد اكتسح العديد من العلوم الشرعية، وامتدَّ إلى الكثير من المعارف الإسلامية.

وقد بيّن كثير من العلماء والباحثين المجالات والميادين العلمية التي امتدَّ إليها التجديد، فمنهم من جعلها في سبعة مجالات، وهي: التجديد في علم العقيدة، والتجديد في علم أصول الفقه، والتجديد

¹ أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 20. بتصرف

² سبق تخريجه.

³ التجديد في التفسير في العصر الحديث مفهومه وضوابطه واتجاهاته، دلال بنت كويران السلمي، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، مكة المملكة العربية السعودية، سنة 2014، غير منشورة، ص 21.

⁴ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، ص 172.

في علم الفقه، والتجديد في علم السُّنة، والتجديد في علم التفسير، والتجديد في علم التزكية والسلوك، والتجديد في علم السيرة النبوية والتاريخ¹.

وجعلها بعضهم في خمسة مجالات وهي: التجديد في التفسير، والتجديد في الدراسات الحديثية، والتجديد في الفقه، والتجديد في علم العقيدة، والتجديد في علم السيرة².

ولا فرق بين التقسيمين، إذ بينهما تفصيل وإجمال، وهذه هي مجالات التجديد الديني التي اشتغل فيها المجددون عبر العصور، والذي يهمنا في رسالتنا هذه هو: التجديد في علم التفسير، في العصر الحديث.

هذا ويعتبر علم التفسير أهم وأشهر الميادين العلمية والشرعية التي طالها التجديد، وهو أولى العلوم الإسلامية بموضوع التجديد لتعلقه المباشر بالقرآن الكريم، ولكونه رأس العلوم، وقد أكد محمد عبد الله دراز هذا فقال: (فإذا اتسعت جوانب التجديد لتشمل كلّ هذه المجالات والعلوم الشرعية، فإنه بلا شكّ سيَتَسِعُ حتى يحتضِنَ مجال التفسير من باب أولى، وذلك أنّ القرآن هو قطب رحي الحياة الإسلامية، فكل العلوم الشرعية راجعة إلى القرآن)³.

ما محل التجديد؟ وهل يشمل التجديد الظنيات والقطعيات؟

محلّ التجديد في هذه العلوم على اختلافها هو الظنّيات والمتغيرات، أما القطعيات والثوابت كالعقائد والعبادات، وأصول العلوم وقواعدها وأصول الفضائل فلا يدخلها التجديد ولا تقبل الاجتهاد، ومن المعلوم أنّ كلّ أحكام الإسلام ومعاني الشريعة تدور بين هذين الدالّتين؛ القطع والظنّ، أو الثابت والمتغيّر، (أمّا القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحقّ في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقةً، والخارج عنه مخطئ

¹ ينظر: التجديد في الفكر الإسلامي، ص 117-254.

² ينظر: تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، ص 297-447.

³ نقلاً عن: التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 17.

قطعاً، وأما غير القطعي فلا يكون كذلك¹، ففيه مجال للنظر والتجديد والاجتهاد، لأنّ دلالة ظنيّة احتمالية.

كما أنّ محلّ التّجديد في العلوم الإسلامية يدخل في: (المجالات التي لم يُنصّ عليها أو يجمع عليها، وفي الوسائل الخادمة للثوابت والقواطع؛ كاستفادة من علوم العصر ومستجدات الحضارة لتقوية الاعتقاد في النفوس)².

وعليه فمحلّ التّجديد يكون في المجالات الظنية الاحتمالية التي لم تثبت بدليل قطعي، وفي المجالات التي لا نصّ فيها ولا إجماع، وفي الوسائل التي تُخدم القطعيات، أمّا ما كان فيه نصّ صريح الدلالة، أو كان مجمعا عليه فليس مجالاً للتّجديد ولا محلاً للاجتهاد.

والتّجديد لا ينحصر في مجالات العلوم الشرعية فقط، وإنما يدخل التّجديد غير ذلك من مجالات الحياة التي تخصّ الأمة، (لا يكفي لتجديد الدين في زمن من الأزمان إحياء العلوم الدينية، وبعث الولوع باتباع الشريعة فحسب، بل يلزم إنشاء حركة شاملة تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية)³.

¹ الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1/1997، ج5/115.

² ينظر: الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، سلسلة كتاب الأمة، قطر، ط1/1998، ج43/1-44.

³ موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ص78.

المبحث الثالث: الحدائثة المفهوم والنشأة

وفيه:

المطلب الأول: مفهوم الحدائثة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الحدائثة الميلاد والنشأة.

المبحث الثالث: الحداثة المفهوم والنشأة

تعتبر الحداثة من أهم المسائل التي طرأت على العالم العربي الإسلامي، ومن أهم القضايا التي طرحت نفسها بقوة في مختلف النقاشات الاجتماعية والفكرية لدى النخبة العربية والإسلامية، كما عرف مصطلح الحداثة في الآونة الأخيرة حضوراً قوياً وشغل حيزاً مهماً في مختلف ميادين الحياة المعاصرة، الدينية منها والأدبية والثقافية والسياسية وغيرها.

وقد أخذت الحداثة أبعاداً ومعانٍ ومواصفات ومضامين عديدة ومتنوعة، كما اختلفت حيالها الآراء وتعارضت الأفكار وتنوعت وجهات النظر. وسوف نتطرق من خلال هذا المبحث إلى بيان مفهوم الحداثة ومعناها في اللغة والاصطلاح، كما نتعرض لنشأتها وميلادها في العالم الإسلامي، وإلى علاقة الحداثة العربية بالعرب - حداثاً واستشراقاً -.

المطلب الأول: مفهوم الحداثة لغة واصطلاحاً

أولاً: الدلالة اللغوية للحداثة

الحداثة مصطلح مشتق من مادة (ح د ث)، وهو مصدر للفعل حَدَثَ يَحْدُثُ حَدُوثاً وَحَدَاثَةً، وقد أوردت المعاجم اللغوية جذور هذا المصطلح واشتقاقاته: ففي معجم "العين" للخليل ما يلي: (الحَدَثُ من أحداث الدَّهر شبه النازلة، والأُحدوثُ الحديث نفسه، الحديث: الجديد من الأشياء)¹. وجاء في "لسان العرب" ما نصّه: (الحديث: نقيض القديم. والحُدُوث: نقيض القُدَمَة. حَدَثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حَدُوثاً وَحَدَاثَةً، وَأَحْدَثَهُ هُوَ: فَهُوَ مُحْدَثٌ وَحَدِيثٌ... وَالْحُدُوثُ كَوْنُ الشَّيْءِ لَمْ يَكُنْ... وَمُحَدَّثَاتُ الْأُمُورِ: مَا ابْتَدَعَهُ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي كَانَ السَّلْفُ عَلَى غَيْرِهَا... وَاسْتَحْدَثْتُ خَبيراً: أَي وَجَدْتُ خَبيراً جَدِيداً... وَالْحَدِيثُ: الْجَدِيدُ مِنَ الْأَشْيَاءِ)². ومما ورد في "القاموس المحيط"، عن مادة حدث ما يلي: (حَدَثَ حَدُوثاً وَحَدَاثَةً: نَقِيضُ قَدَمٍ، وَتَضَمُّ دَالِهِ إِذَا ذَكَرَ مَعَ قَدَمٍ، وَحَدَثَانُ الْأَمْرِ، بِالْكَسْرِ: أَوَّلُهُ وَابْتِدَائُهُ، كَحَدَاثَتِهِ)³.

¹ العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، العراق، ط1/1980، ج3/177، مادة (حدث).

² لسان العرب، ج2/131-133. مادة (حدث)

³ القاموس المحيط، ص167. مادة (حدث)

كما تناولت المعاجم المعاصرة هذا المصطلح، مُبَيِّنَةً جذوره ومعانيه، جاء في "المعجم الوسيط" ما يلي: (حَدَّثَ الشَّيْءُ حُدُوْتًا وَحَدَاثَةً: نَقِيضُ قَدَمٍ... الحَادِثُ: مَا يَجِدُّ وَيَجْدُثُ، وَضْدُ الْقَدِيمِ... المُحَدَّثُ: مَا لَمْ يَكُنْ مَعْرُوفًا فِي كِتَابٍ وَلَا سَنَةٍ وَلَا إِجْمَاعٍ. المُحَدِّثُ: المُجَدِّدُ فِي الْعِلْمِ وَالْفَنِّ)¹. من خلال ما جاء في المعاجم اللغوية عن مادة حَدَّثَ، يمكن إيجاز دلالات عبارة "الحدائثة" أنها تأتي في مقابلة القديم، فالحدائثة ضدَّ القديم المؤلف، والحديث هو الخروج عن القديم المعهود، أي أنها تُستخدَمُ للدلالة على الجديد، الذي لم يكن موجودا ولا معهودا.

ثانيا: الدلالة الاصطلاحية للحدائثة من الصَّعب استيعاب مفهوم مصطلح الحدائثة، لكونه مصطلحا يتَّسَمُ بالغموض الدلالي، ويتميَّزُ ب(عدم الانضباط وعدم الوضوح وعدم الاستقرار على حال ثابت)²، ولكونه كما وصفه بعضهم (ينطوي على قدرٍ كبيرٍ من "اللاَّ وحدة"، والتناقض، والنَّسبية)³. ووصفه بعض الدارسين بأنَّه مصطلحٌ يتمتَّعُ بالمراوغة، والتي أقلُّ ما يمكن توصفَ به أنها صادمة، ولذا فهو مصطلحٌ عسيرٌ على التَّحديد، يصعب القبض على مفهوم محدَّد له⁴. والحدائثة على حدِّ وصف أحد الكُتَّاب مصطلحٌ يتحدى التعريف بمعنى أنه لا يقبل التَّحديد ولا ينصاع للاختزال⁵.

ومصطلح الحدائثة هو تعريبٌ للفظ الأجنبيِّ (Modernism) أو (Modernity)⁶، وقد تعددت تعريفات المفكرين والنقاد لها، وكانت تعريفاتهم في أغلبها مقاربات وتوصيفات لجانب أو جوانب منها، وسوف نختارُ جملةً منها على أن تكون متنوعة بين المؤيدين لها والناقدين، ومن العالمين

¹ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ج1، ط4/2004، ص 159-160. مادة (حدث).

² إشكالية تأصيل الحدائثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، عبد الغني بارة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، 2005، ص 15.

³ ينظر: كتاب المنزلات منزلة الحدائثة، طراد الكبيسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ط1/1992، ص 11.

⁴ ينظر: نقد خطاب الحدائثة في مرجعيات التنظير العربي، لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة مصر، 2011، ص 44.

⁵ هايدغر وسؤال الحدائثة، محمد الشيكرك، دار النشر إفريقيا الشرق، المغرب، ط1/2006، ص 11.

⁶ ينظر: الحدائثة الغربية مفهومها وحقيقتها، وليد إبراهيم قصاب، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي الإمارات العربية المتحدة، العدد 6/1993، ص 193.

الغربي والعربي. ومُنَّ عَرَفَهَا من الغربيين، الناقد: جان بودريار، الذي يقول: (ليست الحداثة مفهوماً سوسولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتّمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النّمط التّقليدي، أي مع كلّ الثقافات السّابقة عليه أو التّقليديّة)¹.

ومن تعريفات الحداثيين العرب، تعريف سعيد أدونيس الذي وصفها بقوله: (تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة، ومؤسسات وأنظمة جديدة، تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع، وقيام بُنى جديدة)²، وعَرَفَهَا قائلاً: (الحداثة سميّة للأقوال والأشياء غير المعروفة من قبل، وبهذا المعنى لكل عصر حدائته)³.

كما تعني الحداثة عنده: (الرّفص والتمرد، من حيث أنّها تتخلّى عن التقليد، ومفهومات الأصول والأسس والجذور والمعايير الثّابتة)⁴، ويعرفها بعبارة أخرى فيقول: (الحداثة هي قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية)⁵.

وتعرّفها الكاتبة الحداثيّة خالدة سعيد، بقولها: (الحداثة وضعية فكرية لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزعات التاريخيّة التّطورية، وتقدّم المناهج التحليلية التجريبية. وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد جديد لعلاقته بالكون. إنّها إعادة نظر شاملة في منظومة المفاهيم والنظام المعرفي، أو ما يكوّن صورة العالم في وعي الإنسان. ومن ثمة يمكن أن يقال إنّها: إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير)⁶.

وأما المفكر الحداثي كمال أبو ديب فيرى أنّ (الحداثة انقطاع معرفي: ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث؛ في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود. الحداثة انقطاع؛ لأنّ مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز

¹ الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، محمد سيّلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار بوبقال، الدار البيضاء المغرب، ط1/2006، ص 7.

² فاتحة لنهايات القرن من أجل ثقافة عربية جديدة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار العودة، بيروت، ط1/1980، ص 321.

³ النص القرآني وآفاق الكتابة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الآداب، بيروت لبنان، ط1/1993، ص 95-96.

⁴ النص القرآني وآفاق الكتابة، ص 115.

⁵ الثابت والمتحول، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقية، لبنان، ط7/1994، ج1/19.

⁶ الملامح الفكرية للحداثة، خالدة سعيد، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ع 3/1984، ص 26.

الوجود)¹. وبعبارة أخرى يقول: (هي انقطاع معرفي عن الماضي من أجل الحاضر، وهي من جهة أخرى، اندفاع متسارع ينأى عن الحاضر في اتجاه المستقبل)².

وتمنّ عرفها من النقاد العرب محمد رشيد ريان الذي يرى أنّها: (محاولة الإنسان المعاصر رفض النّمط الحضاري القائم، والنّظام المعرفي الموروث، واستبدال نمط -جديد مُعلّمَن- تصوغه حصيلة (خليط) من المذاهب والفلسفات الأوروبية المادية الحديثة به على كافّة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية)³.

ويقول أنس سليمان أنّها: (منهجٌ فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ)⁴. وعرفها المعجم الفلسفي الذي صدر عن مجمع اللغة العربية بمصر، بأنّها: (نزعةٌ تأخذ بأساليب جديدة في نواحي الحياة الفكرية والعملية)⁵.

من خلال النظر في هذه التعاريف مجتمعة، نجد أنّها توحدت في توصيف الحداثة، ويمكننا أن نخلص إلى أنّ الحداثة تتمثل أساساً في أنّها: حركة فكرية غربية نشأة، تقوم على رفض التراث وإحداث قطعاً معرفية مع الماضي، وتجاوز التقاليد القديمة والأفكار المألوفة، وإعادة صياغة العلوم والمناهج والعلاقات والقيم وفق مصادر معرفية حديثة والمتمثلة أساساً في مبادئ العلمانية والفلسفات والمناهج المعاصرة، بغية الخروج برؤية جديدة عن حقيقة الإنسان والكون والطبيعة والحياة، تختلف عن الرؤية التراثية والمعهودة.

والحداثة ذات أبعاد عديدة فقد قامت لأجل تغيير كلّ ما هو قائم وفي كلّ المجالات، فلا يخصّ (مفهوم الحداثة حقلاً معرفياً بعينه)⁶، بل هي (حركة فكرية شاملة)¹، شملت كل مجالات الحياة كاللغة والشعر والأدب والفكر والفن والشريعة والسياسة والاجتماع.

¹ الحداثة، السّلطة، النص، كمال أبو ديب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ع 1984/3، ص 37-38.

² المصدر نفسه، ص 37-38.

³ الحداثة والنص القرآني، محمد رشيد ريان، رسالة جامعية (ماجستير) غير منشورة، جامعة الأردن، 1997، ص 15.

⁴ المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، أنس سليمان المصري، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 1/2015، ص 81.

⁵ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر، ط 1/1983، ص 38. مادة تجديد.

⁶ هايدغر وسؤال الحداثة، ص 11.

وتأتي الحداثة في فكر الكاتب الحدائى محمد شحرور بمعنى العصرنة والمعاصرة، والتي تقتضي القطيعة مع التراث وتجاوز الأعراف والمنظومات السابقة، يقول الكاتب: (وما قمنا به في كتابنا هذا وغيره من كتبنا هو ما ينطبق عليه تسمية "القراءة المعاصرة"، لأننا وضعنا كل التراث جانبا وباشرنا العمل من الصفر انطلاقا من قناعتنا بأن نصوص التنزيل الحكيم بحاجة إلى قراءة واعية ومتبصرة)². فكل من الحداثة والقراءة المعاصرة اسم لمسمى واحد وهو ذلك الفكر الداعي إلى التجديد وتحديث الفهم من خلال القطيعة مع الماضي ووضع التراث جانبا، وتأسيس أصول قراءة وقواعد فهم جديدة، تختلف كليًا عن ما هو معهود من آليات التفسير وقواعد التأويل المتداولة في علم التفسير والفكر الإسلامي.

ومما تعنيه الحداثة عنده أن (يتعاطى كلّ جيل من الأجيال مع نصوصه تعاطيا مباشرا دون وساطة الموروث الديني فتلك تسمى قراءة معاصرة لها)³.

إنّما تعني تهميش وتحييد القواعد الموروثة والأصول الثابتة ومباشرة العمل من جديد دون أي وساطة، لا وساطة السلف ولا وساطة المفسرين المتقدمين، يقول محمد شحرور: (معنى ومحتوى القراءة المعاصرة أن يتمّ اختراق كثير مما يسمى بالثوابت، وخاصة ما يسمى أصول الفقه، التي تمّ وضعها من قبل الناس في القرون الأولى، وهي برأينا لا تحمل أيّ قدسية، وبدون اختراق هذه الأصول لا يمكن أيّ تجديد)⁴.

فالحداثة لا يمكن تأسيسها دون اختراق الأصول والقطيعة مع القراءة التراثية، وهذا هو النموذج المثالي والطريق الأصحّ والمنهج الأسلم للكشف عمّا يحتويه النص من المفاهيم المتطورة والمعارف الجديدة.

مفهوم الحدائين

إذا كان مفهوم الحداثة يتمثل في كونها نزعة فكرية ونظام حياة وصياغة عصرية للواقع الديني واللغوي والثقافي والأخلاقي والاجتماعي، بالتحزُّر من كلّ قديم، وقطع الصلة بالماضي، وإحداث

¹ الملامح الفكرية للحداثة، ص 27.

² أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 20.

³ أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 20.

⁴ تجفيف منابع الإرهاب، محمد شحرور، ص 25. بتصرف.

أنماط وأساليب جديدة في كلِّ مناحي الحياة، على النهج الغربي، فإنَّ (الحداثيَّ) هو المفكرُ الذي يعملُ على تطبيق مفهوم الحداثة في فكره ومناهجه ودراساته التاريخية والمعاصرة)¹.

وإنَّ الحداثيين الذين نقصد دراستهم في هذه الرسالة هم المفكرون أو المثقفون العرب، وقد وصفهم أحد الكتاب بقوله: (الحداثيون هم طائفة من الكتاب، درسوا أفكار بعض الفلاسفة الغربيين الذين لم يكونوا على وفاق مع الإسلام، وتعلمذوا على يد بعض الفلاسفة العرب والمستشرقين من الذين حاولوا تصحيح بعض الأفكار المتعلقة بمبادئ الإسلام)².

وعرّفهم باحث آخر فقال (مصطلحُ الحداثيينَ بمعناه العام هم المستلهمون لأفق الحداثة الغربية في رؤية العالم)³.

وبهذا يتضح لنا أن الحداثيين العرب، الذين نستهدفُ دراسة مشاريعهم التجديدية في علم التفسير، هم أولئك المفكرين العرب المنتمين للإسلام والمرتبطين بالغرب، حيث درسوا وتكوّنوا وفق النمط الفكري الغربي المعاصر، وساروا حذوَّ الحداثة الغربية، وحاولوا تطبيقها في الواقع العربي، مستلهمين أفكارهم ومُستمددين آلياتهم ومناهج عملهم منها، داعين إلى قطع الصلة بماضيهم وموروثهم العربي الإسلامي.

المطلب الثاني: الحداثة الميلاد والنشأة

تجمع الدراسات الناقدة للخطاب الحداثي، وكذا الكتابات المؤيِّدة للفكر الحداثي، أنَّ الحداثة العربية وليدة الحضارة الغربية -حداثة واستشراقا-، ويدركُ ذلك كلُّ من يطالع كتابات الحداثيين العرب، أو يتتبع خطاباتهم ومناهجهم. فلقد كان (الواقع أعظم شاهد على أنَّ الحداثة العربية ابن غير

¹ الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى عبد الله، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2013، ص 34.

² الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن ظاهرة الوحي أمودجا، إيمان أحمد الغزاوي، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 43 العدد1/2016، ص2.

³ التأويل الحداثي للتراث التقنيّات والإستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/2014، ص 14.

شرعي للمفكرين الغربيين، منذ بودلير، وإدجار آلان بو، حتى يومنا هذا، ويكفيك للتأكد من ذلك أن تتصفح أي منشور حدائني، شعر أو رواية أو مسرحية أو قصة أو دراسة نقدية)¹.

فالحدائنة العربية بنت الحدائنة الغربية واقعا وموقعا، وهي امتداد فكري وثقافي لما حدث ووقع في الغرب، فقد نمت وترعرعت في العالم الغربي، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي صورة طبق الأصل، فهي (في أصلها ونشأتها، مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين، وكل ما يقوله الحدائنيون في المجتمع العربي ليس إلا تكررًا ونقلا لما قاله حدائنيو أوروبا وأمريكا، وهم مجرد نقلة لفكر أعمدة الحدائنة في الغرب مثل: إليوت، وباوند، وريلكه، وماركيز وغيرهم، وهكذا نمت الحدائنة العربية في البيئة الغربية، ثم نقلت إلى بلاد العرب صورة طبق الأصل لما حدث في الغرب)².

والذي قام به الحدائنيون العرب أنهم خضعوا (خضوعا غير مبرر لفكر الحدائنة الغربية على نحو يكاد يكون مطلقاً، يتحدّد في الموقف من النبوة والوحي في الإسلام. ولقد استعادوا المقولات الإستشراقية كلّها، انطلاقاً من التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وصولاً إلى إقرار المنظومات الفكرية والمنهجية والتشريعية الغربية كلّها، على حساب كلّ ما له علاقة بالإسلام)³. وعليه فالحدائنة في العالم الإسلامي مجرد نسخة عربية عن الحدائنة الغربية والاستشراق، ولا يجد الحدائنيون العرب غضاضةً ولا حرجاً في الإقرار بالانتماء الفكري والانتساب الثقافي للحضارة الغربية، فهم في الغالب يعترفون أن مناهج بحثهم وأدوات تحليلهم في مختلف جوانب الحدائنة سواء أكانت متعلقة بالدراسات الإسلامية أم اللغوية أم الفلسفية أم الاجتماعية مستوحاة من الغرب.

على غرار محمد أركون الذي يؤكّد هذا النسب قائلاً: (لقد ربّئنا الحدائنة الأوربية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائياً من الإكراهات القسرية للتحجّر الدوغمائي، لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها. وقالت لنا بأن ذلك ممكن في كلّ مكان يحصل فيه

¹ الحدائنة في ميزان الإسلام، عوض بن محمد القرني، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، المملكة العربية السعودية، ط1/1988، ص 18.

² المصدر نفسه، ص 17. بتصرف.

³ فتنة الحدائنة، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، الرباط المغرب، بيروت لبنان، ط1/2013، ص 93. بتصرف.

الفصل بين الجذري بين الدين والدولة، أو بين الكنيسة والدولة الحيادية)¹. ويؤدي أركون إعجابه بالمستشرقين الذين تتلمذ على أيديهم، فيصرّح أنّه (لا يمكن إنكار أن الإستشراق قد اهتمّ بشكلٍ واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي الإسلامي)².

ويحدّثنا خالد علال كبير عن هذا التأثير والإعجاب الكبيرين لأركون بالمستشرقين، فيقول: (لا يحتاج الباحث إلى كبير عناء ليدرك أن أركون متأثر بالمستشرقين تأثيراً كبيراً، لأن كتبه مملوءة بذلك... فهو تلميذٌ وفيّ لهم، وشديد الحب لهم، والثناء عليهم، وكثير التنويه بأعمالهم)³.

على غرار المفكر الحدائني أدونيس الذي أكّد على عدم الفصل بين الحدائنين -العربية والغربية- إذ الأولى فرع عن الثانية ومقلّدة لها، فيقول: (ولابد لنا هنا من التشديد على أننا لا نستطيع أن نفصل الحدائنة العربية في العصر الحديث عن حدائنة العالم الغربي)⁴، ويعترف هو الآخر بأخذه عن الغرب واستلهامه لمبادئ الفكر الغربي: (أحب هنا أن أعترف بأنني كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب)⁵.

ولا ينكر أدونيس اقتدائه بالفكر الغربي وتأثره الشديد بأعلامه ومناهجه، فيصرّح قائلاً: (تأثرت بالتجارب الشعرية في الغرب، بوعي أو بلا وعي، غير أنني تأثرت أكثر بالحركات الفكرية: نيتشه وهيراقليطس)⁶. ولذا فكلُّ (آراء أدونيس في "الحدائنة" والثورة والتجاوز والهدم، تصدر عن فكر ماركسي، فالثورة التي يدعو إليها الفكر الماركسي، تعني تماماً كل هذه الأفكار السابقة، فهي تتناقض بكل تأكيد مع قيم الماضي بكل أشكالها دينية كانت أو ثقافية أو فنية أو اجتماعية)⁷.

¹ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، لبنان بيروت، ط1/1999، ص 17.

² تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي مع المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2/1996، ص 54.

³ الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، خالد علال كبير، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1/2009، ص 430، بتصرّف.

⁴ صدمة الحدائنة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقى، بيروت لبنان، ط2/1995، ص 250.

⁵ الشعرية العربية، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الآداب، بيروت لبنان، ط1/1985، ص 86.

⁶ حوار مع أدونيس، صقر أبو فخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1/2000، ص 57.

⁷ الحدائنة وبعض العناصر الحديثة في القصيدة العربية المعاصرة، عبد الله أحمد المهنا، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 3/1988، ص 27.

ويُقرُّ محمد برادة أحدُ منظري الحداثة العربية (بأنَّ الحداثة مفهومٌ مرتبطٌ أساساً بالحضارة الغربية، وبسياقاتها التاريخية، وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة)¹. ويرى أنَّ (الحديث عن حداثةٍ عربيَّةٍ مشروطٌ تاريخياً بوجودٍ سابقٍ للحداثة الغربية)².

ويُصوِّرُ المفكِّر الحداثي غالي شكري انصياح الحداثيين العرب للغرب واتخاذهم له كإطار مرجعي، فيقول: (إنَّ الخطاب الكهنوتي للحداثة العربية يتخذُ من الغرب إطاراً مرجعياً)³.

كما تحدَّث بعض المستشرقين عن حقيقة تبعية الفكر الحداثي العربي للغرب، ومن ذلك ما صرَّح به المستشرق "ف. كانترايو"، بقوله: (إنَّ النهضة الحديثة التي يمكن ملاحظتها اليوم في الثقافة العربية، وبالتالي في وعيها الأدبي هي أقلُّ منها استمراراً لتراث عظيم، وأكثر منها نتاجاً للحضارة الغربية)⁴.

وأما ارتحال الحداثة من بيئتها وسياقاتها الأولى، وانتقالها إلى بيئات وسياقات جديدة، فقد كان نتيجة أسباب عديدة منها: الاستعمار والبعثات العلمية وعمليَّة المثاقفة، وأشكال التواصل المختلفة⁵.

هكذا وفدت الحداثة الغربية إلى العالم الإسلامي، نتيجة البعثات التي عادت من أوروبا، أو الذين انطلقوا من أنفسهم يطلبون العلم أو الرزق هناك، أو الرجال الزاحفين زحفاً عسكرياً أو تنصيرياً، أو عن طريق المؤسَّسات التي عملت على نقل الفكر الحداثي للعالم الإسلامي⁶.

وإذا كانت الحداثة العربية حداثةً مُقلِّدةً، قلَّدت الحداثة الغربية وكانت فرعاً لها، فكيف بدأت الحداثة الغربية وما أسباب نشأتها؟ - إنَّ الحداثة الغربية قد قامت كما هو معلوم على أساس مواجهة المؤسَّسات الكنسيَّة التي مارست وصايتها على الدِّين والرُّوح والثَّقافة والسياسة والعلم، والتي تسبَّبت

¹ اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، محمد برادة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ع 1984/3، ص 11.

² المصدر نفسه، ص 11.

³ الحداثة بلا كهنوت، غالي شكري، مجلة: الناقد، لندن المملكة المتحدة، العدد 1989/13، ص 53.

⁴ نظرة في قضية المؤثرات الأجنبية في النقد العربي الحديث، عبد النبي أصطيف، مجلة الموقف الأدبي، إتحاد الكتاب العرب، دمشق سورية، ع 1983/141، دمشق سوريا، ص 111.

⁵ ينظر: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، ص 16.

⁶ ينظر: الحداثة من منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية،

ط 1989/3، ص 90.

في حروب دينية طويلة مزقت المجتمع الغربي شراً ممزقاً، وهو ما نتج عنه الدعوة إلى تحرير الإنسان الغربي وتحرير عقله وتوجيه تاريخه والعمل على تجاوز الموروث الكنسي كله والانفصال عنه¹. وكان هذا منذ القرن الخامس عشر الميلادي، فحينها (انفصلت المجتمعات الأوروبية على الكنيسة، وثارَت على سلطتها الروحية التي كانت بالفعل كابوساً مقيتاً محارباً لكل دعوة للعلم الصحيح، والاحترام لعقل الإنسان)².

يضاف إلى هذا السبب أسباب أخرى كظهور الاكتشافات الكبيرة في العلوم الطبيعية، التي في ضوئها تغيرت نظرة الغرب للكون وعلاقته به، والثورة الصناعية التي حولت النظرية إلى تطبيق وتقنية سرّعت من إيقاع الحياة، وأنتجت ظروفاً وبيئاتٍ إنسانية جديدة، وألغت أو دمّرت أخرى قديمة³.

¹ ينظر: الخطاب القرآني ومناهج التأويل - نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة - عبد الرحمن بودرع، مركز الدراسات القرآنية، المغرب، ط1/2014، ص 74.

² الحدائثة في ميزان الإسلام، ص 20.

³ ينظر: تقويم نظرية الحدائثة، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/1993، ص 90.

الفصل الأول: المفسرون وتجديد علم التفسير

وفيه:

- المبحث الأول: التجديد مفهومه ومبرراته في النشاط التفسيري المعاصر.
- المبحث الثاني: أسس ومرتكزات إصلاح علم التفسير وتجديده.
- المبحث الثالث: اتجاهات ومناهج التجديد في التفسير المعاصر.
- المبحث الرابع: الموروث التفسيري من منظور المفسرين المجددين.

المبحث الأول: التجديد مفهومه ومبرراته في النشاط التفسيري المعاصر

وفيه:

المطلب الأول: مفهوم التجديد التفسيري.

المطلب الثاني: التجديد التفسيري ومساءلة الضرورة.

المبحث الأول: التجديد مفهومه ومبرراته في النشاط التفسيري المعاصر

نتعرّض في هذا المبحث إلى الحديث عن مفهوم التجديد التفسيري وحقيقته من منظور المفسرين المعاصرين، وذلك بتتبّع نصوصهم التي أشارت إلى هذا الأمر، ومن خلال ما ذكره الباحثون المهتمون بالدراسات القرآنية، فقد قدّم بعض الباحثين تعاريف وضحوا من خلالها مفهوم التجديد التفسيري، وقد استخلصوها من خلال تتبّع مسالك المفسرين المجددين وتطبيقاتهم والنظر في تفاسيرهم، كما تنطرق إلى محاور التجديد التفسيري والتي نستلهمها من خلال التعاريف التي نقدّمها.

ثمّ يأتي حديثنا بعد ذلك عن مبررات التجديد في علم التفسير ودواعيه، وهي بمثابة أوجه مشروعية التجديد ومسوّغاته، وهي الدوافع التي ألجأت المفسّر المعاصر إلى التأكيد على ضرورة تجديد فهم الخطاب الديني وإعادة النظر في الموروث التفسيري، وجعلت من ذلك حاجة ماسة وملحّة.

المطلب الأول: مفهوم التجديد التفسيري

تحدّثنا سابقاً عن مفهوم التجديد الديني والذي يقصد به العودة بالدين لسابق عهده، بإحياء معالمة ومفاهيمه، وإزالة ما علّق به من المحدثات والتأويلات الفاسدة، وإضافة ما ينبغي من الأحكام والمعاني التي تكون جواباً للنوازل والمستجدات، وتطوير للوسائل والآليات. تلك هي المحاور الرئيسة في العملية التّجديدية للدين، وهي متمثلة أساساً في محور الإحياء، ومحور النفي، ومحور الإضافة، ومحور التطوير. والتجديد في التفسير عند المفسرين المعاصرين يشمل كلّ هذه المحاور، وذلك لاعتبار أنّ تجديد علم التفسير مجال من مجالات التجديد الديني وأحد محاوره.

هذا ومن النصوص التي وقفنا عليها والتي يشير أصحابها إلى التجديد في التفسير وإعادة فهم الخطاب القرآني ما قاله محمد إبراهيم شريف، والذي يعتبر من أبرز الدارسين الذين تطرّقوا إلى تعريف التجديد التفسيري، فقد عرّفه قائلاً: (على ضوء ما سلكه المفسرون على اختلاف اتجاهاتهم ومناهجهم نستطيع أن نقرّر حقيقة التجديد التفسيري بأنه؛ استلهام آيات القرآن الكريم التوجيه والهداية في كلّ ما يعترض حياتنا ممّا يمسّ العقيدة أو الأخلاق، أو يدخل في بناء اجتماعنا وسياستنا واقتصادنا... على أن يكون رائدنا في استلهام النصّ ألاّ نفرض عليه ثقافتنا وعلومنا، أو نخلع عليه

من فلسفاتنا وآرائنا، بل أن نأخذ من النص ما يعطيه لنا من قيم، أو يدلّ عليه من آراء ومعتقدات، أو يوحي به من أفكار علمية أو اجتماعية حتى ولو لم تتفق مع ما نعلمه من ذلك، وذلك واجب دارسي القرآن، الملح الذي يبين موقف القرآن من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة، ويعطي كلمته الفاصلة في آثاره الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة¹. ويضيفُ معرّفًا التجديد التفسيري: (التجديد التفسيري... يعدُّ في حقيقته تجديدًا في نظرنا نحنُ إلى القرآن، وليس معناه أن نصوص القرآن تغيرت مدلولاتها، أو أن حقائقه تغيرت أو تطورت في ذاتها، إنما الذي تغير هو عقل الإنسان الذي يتسع إذا استنار، وفكره الذي ينضج إذا استقام مع كثرة البحث والتجريب، فيبدوا له القرآن على حقيقته الأصيلة الخالدة)².

التجديد حسبه هو بحثُ المفسر عن التوجيه والهداية القرآنية ومعالجة قضايا العصر من خلالها، دون أن يفرض أو يحتمل المفسر قناعاته على القرآن كما فعل كثير من المفسرين، وبيان موقف القرآن من الأفكار والمذاهب المعاصرة، وإظهار القرآن في صورته الأصلية والتعريف بمعانيه ودلالاته الصافية. وممن تطرّقوا إلى تعريف تجديد علم التفسير صلاح عبد الفتاح الخالدي، فقد عرّفه قائلاً: (ونعني بالتجديد في التفسير: التجديد الصحيح السليم، المنضبط بالضوابط العلمية الملتزم بالأسس المنهجية، التجديد القائم على الإبداع والتحسين والجدّة، والاستفادة من العلوم والمعارف والثقافات المعاصرة، وتوسيع أبعاد معاني الآيات القرآنية، وإحسان تنزيلها على الواقع الذي تعيشه الأمة، والعمل على حلّ مشكلات الأمة على هدي حقائق القرآن)³.

التجديد في التفسير حسب صلاح الخالدي يكون بالتزام المفسر المجدد أصول هذا العلم وضوابطه وقوانينه المسطرة فيه، مع استفادته من علوم العصر الحديث ومعارفه ومناهجه وأفكاره

¹ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، محمد إبراهيم شريف، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2008، ص 148.

² المصدر نفسه، ص 148-149.

³ تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق سوريا، ط3/2008، ص 45.

وتوظيفها في عملية التفسير، وتوسيع المفسر لدلالات ومعاني الآيات، وإصلاحه للواقع الإسلامي المتردي وحل مشكلاته انطلاقاً من حسن عرض وفهم وتنزيل آيات القرآن الكريم.

وعرّف بعضهم التجديد قائلاً: (التجديد في التفسير يقوم على تقديم فهم القرآن للناس في ضوء أحوالهم وظروفهم، وبما يتناسب مع معطياتهم الواقعية، ليكون التفسير قادراً على إسعاف البشرية بما تحتاج إليه وما يصلح حالها وما تطلبه لتحسين ظروفها)¹. وهذا يعني أنّ التجديد يتمثل في البحث عن معاني ومفاهيم قرآنية تناسب أحوال العصر وتكون موائمة لمعطيات المسلم المعاصر، وتساعده على تحسين ظروفه. وهو ما يثبت قدرة التفسير على إسعاف البشرية وإصلاحها.

ومن الباحثين من عرّف التجديد بقوله: (يعني تجديد الفهم لكتاب الله تعالى على ضوء واقع المسلمين المعاصر، بعد التقيّد بضوابط التفسير وقواعده، والعمل على تنقية التفسير من الفهم البشرية الخاطئة لكونها اجتهادات قابلة للنقد، أملاً في العودة إلى المنبع الصافي)². فالتجديد يتمثل في إعادة فهم القرآن وتقديم تفاسير جديدة تناسب الواقع المعاش، دون الخروج عن أصول علم التفسير، مع ضرورة التخفف والابتعاد عن ما هو موجود في التفاسير التراثية من مفاهيم واجتهادات خاطئة.

ومن أحسن ما قيل في تعريف التجديد التفسيري أنه: (إعادة رونق التفسير وصفائه بعد تنقيته، وإحياء ما اندرس منه، ونشره بين الناس بلغة العصر)³، وبعبارة أخرى: (هو التوجه إلى التفسير وتنقيته من الشوائب والبدع، وإحياء ما اندرس منه، وإبراز هدايات القرآن، وتنزيلها على واقع الناس ومستجدات حياتهم، مع مخاطبتهم بلغة عصرهم)⁴.

¹ التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 15.

² التجديد في التفسير، يحي شطناوي، مجلة: ثقافتها للدراسات والبحوث، مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، طهران إيران، ع 2010/23، ص 11.

³ التجديد في الدراسات التفسيرية مقترحات وتجارب، عبد الله موسى أبو المجد، بحث مقدم للمؤتمر الدولي للدراسات القرآنية: 2013، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ص 12.

⁴ المصدر نفسه 14.

ومجمل ما ورد في التعاريف السابقة التي حاول أصحابها تعريف التجديد التفسيري وتوضيح مفهومه، هي أن التجديد التفسيري يتمثل في: فهم القرآن الكريم فهما جديدا وقراءته قراءة معاصرة على ضوء معطيات الواقع المعاش، مع التقيّد بما هو مسطرّ في هذا العلم من قواعد وأسس وضوابط، وتشمل عملية الفهم الجديدة للقرآن إضافة معاني واستحداث مفاهيم قرآنية تحقّق للمسلم المعاصر ما يحتاجه في شؤون حياته وبما يتناسب مع معطياته، وهذا معنى قولهم: "التجديد في التفسير يقوم على تقديم فهوم القرآن للناس في ضوء أحوالهم وظروفهم، وبما يتناسب مع معطياتهم الواقعية".

ويشمل مفهوم التجديد التفسيري إحياء ما اندرس من معاني القرآن الأصلية الصحيحة الماثورة في بطون التفاسير التراثية، وبعثها في النفوس من جديد، وإعادة لها إلى سابق عهدها، يقول الخطيب الشربيني في مقدمة تفسيره: (لابد لكل زمان من تجديد ما طال به العهد وقصر للطالبيين فيه الجد والجهد تنبيها للمتوقفين وتحريضا للمثبطين)¹.

ومما يدخل في تجديد علم التفسير نفي ما في التفاسير الموروثة من الشوائب والتأويلات الباطلة، وتنقيتها من الفهوم والاجتهادات البشرية الخاطئة، وهذا ما أشار إليه أحد التعاريف السابقة: "العمل على تنقية التفسير من الفهوم البشرية الخاطئة لكونها اجتهادات قابلة للنقد".

ويشمل تجديد التفسير تطوير الوسائل والآليات التفسيرية، بمعنى سلوك المناهج والاتجاهات الجديدة والسليمة، وتوظيف الأفكار والمعارف المعاصرة لحسن فهم القرآن الكريم، وهو ما عبّر عنه الخالدي بقوله: "الاستفادة من العلوم والمعارف والثقافات المعاصرة". فالنص القرآني ينبغي أن يبقى (مفتوحا أمام المناهج الأدبية واللسانية والنقدية الحديثة التي يمكن أن تكشف عن مراميهِ الدّقيقة وأهدافه السّامية، ومفتوحا أمام ما جدّ من نظرياتٍ علميّةٍ صحيحةٍ وطرائقٍ نقديةٍ يمكن أن تأسس لتفسيرٍ حضاريٍّ يكشفُ الرّوابطَ بين معاني الآيات وروح العصر وسنن الاجتماع ونُظم العمران)².

وفي مقابل ذلك نبّه الدارسون عن بعض المفاهيم التي لا يقصد بها تجديد التفسير، ولا تدخل في مفهومه ولا تصحّ أن تكون تعريفا للتجديد التفسيري، ومن ذلك أنّ مفهوم التجديد في التفسير لا

¹ السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، محمد بن أحمد الشربيني، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة مصر، ط1/1258هـ، ص 3.

² الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، عبد الرحمان بودرع، نشر: مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط المغرب، ط1/2014، ص 21-22.

يعني (إخضاع الآيات القرآنية لما طرأ من تطوُّر في الأفكار والآراء والمذاهب الجديدة، ومحاولة تلقي النصوص القرآنية على أساس الفلسفة، تحت دعوى التنوير وتطوير المفاهيم القرآنية وليّ أعناق النصوص القرآنية للتوافق مع هذه الفلسفات البشرية، أو أن يجعل القرآن لقمة سائغة لكل ذي جاه وسلطان، متخذين من التأويل وسيلة للاستجابة لكلِّ هوى، إنّ ذلك هو التطاول على القرآن والانحراف به، ممن أصابتهم لوثة الظهور بمظهر المجددين أو المتحررين)¹.

كما نبّهوا إلى أنّ التجديد التفسيري لا يقصد به الخروج عن القواعد والضوابط التفسيرية والأسس العلمية، والانفلات والفوضى الفكرية، والقول في القرآن بدون علم وتحريف المعاني القرآنية². ولا يأتي التجديد التفسيري بمعنى التطاول على الموروث التفسيري وإغفال الجهود التفسيرية السابقة التي خلفها علمائنا، والقدح فيها ورميها بالتخلف والرجعية وعدم مواكبتها لظروف العصر، والانقضاء على علم التفسير بأصوله وقواعده وثوابته³.

مفهوم ودلالات التجديد التفسيري عند سيّد قطب:

يُعتبر تفسير سيّد قطب من التفاسير القرآنية المعاصرة التي اهتم أصحابها بالتجديد التفسيري، والتي حاولت إحداث نقلة نوعية في التفسير، هذا ولم يقدم سيّد قطب تعريفاً مباشراً يدلّ على المقصود بالتجديد في علم التفسير من منظوره، لكن يمكن تلمّس مفهوم التجديد ودلالاته واستنتاجه من خلال كتاباته، ومن ذلك ما قاله في كتابه "مشاهد القيامة في القرآن": (والقرآن: هذا الكتاب المعجز الجميل، هو أنفس ما تحويه المكتبة العربية على الإطلاق، فلا أقلّ من أن يعاد عرضه، وأن ترد إليه جدته. وأن يستنقذ من زكام التفسيرات اللغوية والنحوية والفقهية والتاريخية والأسطورية أيضاً. وأن تبرز فيه الناحية الفنية، وتستخلص خصائصه الأدبية، وتنبه المشاعر إلى مكامن الجمال فيه. وذلك هو عملي الأساسي في "مكتبة القرآن". وقد تناولت هذه المشاهد كما يصورها ظاهر اللفظ الواضح

¹ نحن والقرآن، محمد عبد الله السمان، طبع مكتبة وهبة، القاهرة مصر، 1976، ص 66. بتصرف.

² ينظر: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ص 45.

³ ينظر: التجديد في الدراسات التفسيرية مقترحات وتجارب، ص 14.

المشرق البسيط، لم أحاول أن أعقدها بالتأويلات البعيدة، ولا أن أدخل عليها مباحث لغوية ودينية لا يقتضيها العرض الفني الجميل. وفي اعتقادي أنّ العرب الأولين قد تلقوا الجمال الفني في القرآن هذا التلقي، فتمعق في إحساسهم وهزّ نفوسهم قبل أن يعقده المفسرون والمؤولون)¹.

يظهر من هذا النص دعوة سيّد قطب إلى ضرورة التجديد وإلزامية إعادة عرض وفهم القرآن من جديد، وردّ جدته إليه وهذا بدراسته دراسةً جديدةً وتفسيره تفسيراً معاصراً، وتخليص نصوصه من التفاسير والفهوم التراثية اللغوية والتاريخية، وكذا تنقيته مما شابه من الأساطير والخرافات التي حجبت إحياءاته وغطّت أسرارها. وهذا من دلالات التجديد عند سيّد قطب.

ومّا يعنيه تجديد التفسير عنده إبعاد علم التفسير عن التأويلات البعيدة والمعقدة، والتخفيف من المباحث والقضايا التي ملأ بها المفسرون السابقون تفاسيرهم دون حاجة ماسة إليها. وهو ما أشار إليه بقوله: (لم أحاول أن أعقدها بالتأويلات البعيدة، ولا أن أدخل عليها مباحث لغوية ودينية لا يقتضيها العرض... وفي اعتقادي أنّ العرب الأولين قد تلقوا الجمال الفني في القرآن هذا التلقي، فتمعق في إحساسهم وهزّ نفوسهم قبل أن يعقده المفسرون والمؤولون)².

والتجديد التفسيري الذي يصبوا إليه سيّد قطب من خلال هذا النص تحديداً يغلب عليه الجانب الفني الأدبي كما هو ظاهر، وهو من أبرز ما يتّجه إليه مفهومّ التجديد في التفسير المعاصر. ويعني التجديد عند سيّد قطب: التخفّف من البحوث غير الضرورية، وتجنّب التفسير تلك التفصيلات الإسرائيلية التي لا تدعو إليها ضرورة، والاكتفاء بدلالات النص وإشاراته فيما يخصّ الأحداث والقصص التي احتواها النص القرآني، ومما يدلّ على هذا الدلالة قوله: (وقد وردت في القرآن الكريم إشاراتٌ مجملةٌ لبعض الأحداث التي كانت معروفة عند المخاطبين بها؛ وكان في ذلك

¹ مشاهد القيامة في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ط 2006/16، ص 9.

² مشاهد القيامة في القرآن، ص 9.

الإجمال كفاية لأداء الغرض، ولم يكن هناك ما يدعو إلى تفصيل أكثر. لأنّ هذا التفصيل ليس هو المقصود. ولا أحبّ أن نجري نحن في ظلال القرآن خلف الأساطير الكثيرة¹.

ومّا يعنيه التجديد التفسيري عند سيّد قطب، وكان ميزة غالبية في تفسير الظلال: دخول عالم التفسير بدون أي أفكار أو مقررات أو تصورات سابقة أو إيديولوجيات معيّنة، والتعامل المباشر مع النصّ وتلقي حقائقه كما هي، بمعنى الالتحام المباشر بالقرآن واعتماده وحده، وهو يُعتبر أنّ هذا المسلك التفسيري هو المنهج الصحيح والمنحى الأسلم في التفسير، يقول سيّد قطب: (هذا -وحده- هو المنهج الصحيح في مواجهة القرآن)².

إنّ استلهاً هدايات القرآن دون المقرر الفكري السابق مما نَبّه عليه سيّد قطب الذي عرض لنا بعضاً من معالمه التجديدية في التفسير، يقول: (ومنهجنا في استلهاً القرآن الكريم، ألاّ نواجهه بمقررات سابقة إطلاقاً. لا مقررات عقلية ولا مقررات شعورية -من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته- نحاكم إليها نصوصه، أو نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة)³. وسنعود في الفصل الأخير للتعرف أكثر على مفهوم وأبعاد ودلالات تجديد علم التفسير عند سيّد قطب.

المطلب الثاني: التجديد التفسيري ومساءلة الضرورة

لماذا التجديد؟ وهل هو هناك ما يوجبه أم إنه مجرد اختيار؟

يرى المفسرون المحدثون أن التجديد التفسيري ضرورة حتمية وفريضة شرعية، يفرضها الدين ويحتمها الواقع، وليس موضع اختيار ولا نافلة من القول. وقد تعالت صيحات ودعاوى المفسرين إلى ضرورة التجديد وإصلاح مناهج فهم القرآن الكريم، حتى يواكب هذا العلم ما يعيشه العالم عامة

¹ في ظلال القرآن، ج 97/1.

² خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 16.

³ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيّد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ص 15.

والعالم الإسلامي خاصة من مستجدات عصرية ومتغيرات عميقة. وهناك ضرورات ومسوغات جعلت تجديد الفكر الإسلامي وتفسير القرآن بالخصوص واجبا ملحًا على مفسري العصر الحديث، ولعلّ من أبرز تلك المبررات والبواعث التي ألجأت المفسرين إلى القول بضرورة التجديد وحتميته:

المبرر الأول: التجديد شرطٌ لتجاوز النكبة القاصمة والانتكاسة الحضارية

لا يخفى على أحد ما تعيشه الأمة الإسلامية من انتكاسة حضارية شملت كل ميادين الحياة، انتكاسة ضيّقت من الشهود الحضاري للأمة، وجعلها تعيش حالة رهيبية من التخلف الفكري والثقافي ورستخت فيها القابلية للغزو والاستلاب والدّوبان في الآخر، وليس هذا خافيا على المفسرين المعاصرين الذي تعرّضوا لهذه القضية مبينين أسباب القصور والتقهقر، ومساهمين من خلال نشاطهم التفسيري في العمل من أجل عودة الأمة إلى ريادتها ومجدها، فكانت دعوتهم صريحة إلى ضرورة تجديد فهم الخطاب الديني.

وهكذا يكونُ (الدّافع الأول للتجديد ومنبع ضرورته هو إعادة التموضع الحضاري للأمة الإسلامية، هذا السبب هو أكبر الأسباب الملزمة بالتجديد في واقع الأمة)¹. الحاجة إلى تجديد فهم القرآن والنظر في التراث التفسيري ماسة وضرورية كما يقرّر ذلك المفسرون، بما يستجيب للواقع الإسلامي الذي عرف التردّي والانكفاء والتراجع والهزيمة، وبما يضمن التطور وتجاوز هذه المرحلة الحساسة والصعبة. لقد كان الواقع الذي تعيشه الأمة والانتكاسة الحضارية التي تمرّ بها من بين دواعي التجديد التفسيري، ف(واقع العصر الباذخ تطورًا ماديًا ورفقيا حضاريًا، وحال الأمة الهزيل علمًا، المتأخر حضارة، المنهزم عزمًا ونفسًا، من مبررات ومنطلقات التجديد عند المفسرين)².

¹ مشروعية تجديد الفكر الديني، هواجس ومسوغات، حيدر حب الله، بحث منشور بمجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 6، العدد 22، 2010، ص 47.

² دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث: المصطلح والمفهوم والمنطلقات، بريك بن سعيد القرني، مجلة العلوم الشرعية، جامعة محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، ط4/2016، ص 2، بتصرف.

ومن المنطقي أن يصدر السؤال من المفسر المعاصر حول سبب تراجع الأمة وتدهور العالم الإسلامي وخسارته موقع الريادة الحضارية، مقابل تقدم غيرها كالأوربيين، وهو ما صار يستدعي تجديدا في الفكر الديني وتحديدًا في فهم القرآن ونقدا للواقع الإسلامي¹.

وكثيرا ما يتعرّض المفسرون في تفاسيرهم لتلك الانتكاسة التي أصابت الأمة، بعد أن أنشأ لها القرآن (تصورا جديدا عن الوجود والحياة والقيم والنظم، وحقّق لها واقعا اجتماعيا فريدا، كان يعزّ على خيالها تصوره مجرّد تصور، قبل أن ينشئه لها القرآن إنشاء.. نعم لقد كان هذا الواقع من النظافة والجمال، والعظمة والارتفاع، والبساطة واليسر، والواقعية والإيجابية، والتوازن والتناسق)²، ثم تغيّر الواقع، واقع الأمة وطراً عليها من التغيّر ما طراً، حيث (وقعت تلك النكبة القاصمة، ونحي الإسلام عن القيادة. نحي عنها لتتولاها الجاهلية مرّة أخرى، في صورة من صورها الكثيرة)³، وقد أولى دعاة التجديد هذه القضية اهتماما بالغا وجعلوا منها محورا مهما في تفاسيرهم، ذلك أنه على أساس حسن فهم الأمة للقرآن تصلح واقعها وتعيد إنشاء نفسها وموقعها من جديد.

تفاقت خلال عصور الانحطاط مأساة المسلمين وصارت العقول تتصف بالفراغ، وأصبح للمسلمين القابلية للغزو الفكري والاستلاب الحضاري، وهذا ما جعل المفسرين المعاصرين كالأفغاني ومحمد عبده و رشيد رضا وابن باديس يتساءلون عن أسباب تخلف الأمة وانحطاطها، ومن ثمّ تبيّن لهم أن أهم أسباب القصور والانحسار الحضاري هجر القرآن، فأخذوا يُحْتُون على الرجوع إليه قراءة وفهما وتدبرا وتفسيرا، إيمانا منهم بأنه لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وهو التمسك بالكتاب وفهمه فهما سليما، ولا سبيل إلى النهوض بالأمة إلا بتجديد فهم القرآن⁴.

¹ ينظر: مشروعية تجديد الفكر الديني، هواجس ومسوغات، ص 47-48.

² في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، بيروت لبنان، ط2003/32، ج1/16.

³ المصدر نفسه، ج1/16.

⁴ الدراسة المصطلحية وموقعها من مناهج التجديد في تفسير القرآن الكريم، محمد البوزي، بحث منشور بملتقى أهل التفسير، على

الموقع: <https://vb.tafsir.net>.

نزل بالعالم الإسلامي هول مفزع تمثل في الجهالة الأليمة والتأخر والانحلال، والشعور بالغبية عن الحاضر والوطن والدين، والتنافر بين المثل العليا والواقع المحسوس، وانتشار الفوضى العقلية وسيادتها، وأمام هذا الواقع الغريب وتلك الحيرة والجهالة الأليمة، انطلق المفسر الحديث بعزم جديد يتناول ما هو أمامه بجأشٍ رابطٍ وفكرٍ ثاقبٍ متطلِّعاً إلى إخراج الحقائق الدينية نقية من وراء أسوار البدع والعوائد، وطامحاً أن يجد المنفذ للخلاص، فاهتدى إلى ضرورة الإصلاح الديني وتجديد فهم القرآن¹.

فأمام الواقع المتردّي والمتسم بالجهل والحيرة والبعد عن فهم الدين والغبية عن مبادئه، وجدت طائفة من المفسرين نفسها مُنساقية إلى خيار وحيد وحتمي، إنه خيار تجديد تفسير القرآن وإعادة النظر فيه، فقد (وَضَحَ للعلماء أنّ تجديد الفكر الإسلامي -وتفسير القرآن الكريم بخاصة- يفرض نفسه كضرورة ملحة لشغل الفجوة الواسعة بين مثل الإسلام ومبادئه السامية وواقع المسلمين الغريب)².

إنّ توجه المفسر المعاصر إلى القرآن لعلاج ما يتّسم به الواقع راجع إلى إيمانه العميق بما للقرآن الكريم من القيم والإيحاءات والمعاني والمقومات والتعاليم، وهو ما يمكنه من علاج الواقع الإسلامي وبعثه من جديد، والتخلّص من الخمول والتقهقر والانحطاط، وكما يقول جمال الدين الأفغاني: (من مزايا القرآن أنّ العرب قبل إنزال القرآن عليهم كانوا في حالة همجية لا توصف. فلم يمحض عليهم قرناً ونصف حتى ملكوا عالم زمانهم. وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلماء وفلسفةً وصناعةً وتجارةً. وكل هذا لعمرى لم ينتج إلاّ عن هدى القرآن وإرشاد القرآن: فالقرآن وحده الذي كان كافياً في اجتذاب الأمم القديمة وهدايتها جدير أن يكون كافياً اليوم اجتذاب الأمم الحديثة وهدايتها)³.

¹ ينظر: التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، القاهرة مصر، (د ط)، 1970، ص 147-151.

² اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 49.

³ جمال الدين الأفغاني أحاديث وذكريات، عبد القادر المغربي، عبد القادر المغربي، دار المعارف القاهرة، (د ط) (د ت)، ص 60.

ويتفق المفسرون المجددون على وجود خلل بين النصّ القرآني والواقع الإسلامي، وهذا الخلل يتمثل أساسا في عدم إحسان فهم القرآن وإسقاطه على الواقع الجديد، ففي (الحقيقة أن خلا ما وقع في علاقة النص بالواقع، ذلك أن أثر النص الذي صنع عزة المسلمين الأوائل ضعفت قوته ولم تعد فعاليته كما كانت، وأصبح سؤال المحدثين يدور حول الدواعي التي باعدت بين المسلمين ومقررات الوحي، وهذا السؤال الواسع انتهى ب بروز الدعوة إلى التجديد في قراءة النص القرآني)¹.

وقد عبّر سيد قطب عن هذا الخلل بالفجوة العميقة والحاجز السّميك، وهو ما يستدعي إنزال القرآن للواقع المعاش لا أن يبقى القرآن للقراءة فقط، يقول: (ستظل هنالك فجوة عميقة بيننا وبين القرآن، ما لم نتمثل في حسنا ونستحضر في تصورنا أن القرآن حُوطبت به أمةٌ حيّة ذات وجود حقيقي، ووُجّهت به أحداث واقعية، وسيظلُّ هناك حاجز سميك بين قلوبنا وبين القرآن، طالما نحن نتلوه أو نسمعه كأنه مجرد تراويل تعبدية، لا علاقة لها بواقعيات الحياة البشرية اليومية)².

وإزالة الخلل بين الواقع السيئ والقرآن الكريم، إنّما يكونُ بحسّن فهم النص وإحساناً تنزيله وتجديد طرق التعامل معه، يقول عبد الحميد ابن باديس: (القرآن الذي كوّن رجال السلف لا يكثر عليه أن يكون رجالا في الخلف، لو أحسن فهمه وتدبّره، وحملت الأنفس على منهاجه)³.

المبرر الثاني: القرآن كتاب الزمن كلّه والإنسانية كلّها، والمفسر ابن عصره

من دواعي تجديد التفسير ودوافعه عند المفسرين المعاصرين، ما تقرّر من أنّ القرآن الكريم كتاب الله تعالى المهيم على الحياة كلّها، وهو الكتاب الصالح لكل زمان ومكان، فاقضى ذلك أن يبقى تفسيره والنظر فيه ممتدا في الحياة كلّها، فقد اختصّ الله سبحانه هذا النصّ المجيد ب(أنه كتاب الزمن

¹ التجديد في التفسير في العصر الحديث منطلقاته وأهم اتجاهاته، مونية الطراز، مقال بمجلة الإحياء، الرباط المغرب، ع28/2007، ص 159. بتصرف.

² في ظلال القرآن، 2121/4.

³ آثار ابن باديس، عمار الطالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، باب عزون الجزائر، ط3/1997، ج3/142.

كله والمكان كله والبشرية كلها؛ فهو ليس بنص عصر أو جيل أو مصر ثم ينتهي بانتهائه، وهو غير قابل للتأقيت لأنه يتضمّن كلمات الله الباقية وهدايته المستمرة¹.

فالقرآن خطاب الله تعالى للبشرية كلها من أوّل الزمن إلى منتهاه، وقد جاء هذا الكتاب محتويا على حقائق فكر القرون المتطاولة حتى آخر الزمان²، هذه طبيعة القرآن وتلك هي حقيقته. ومن هذه الخاصية المميزة للنص القرآني انطلق المفسرون نحوه يقرؤونه ويجددون فهمه ويقبلون أوجه النظر فيه، كما قرأه الأوّلون وفهموه. ومن تلك الحقيقة المطلقة (انبعثت جهود المسلمين ودراساتهم في القرآن وتفسيره محاولين الكشف عن أسراره وعلومه)³.

وتتأكد ضرورة فهم القرآن فهما جديدا في (أنّ خطاب الله تعالى لمن كانوا في زمن التنزيل، لم يكن خطابا لهم لخصوصية في أشخاصهم، بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني الذي خوطب بهذا القرآن وأنزل لأجله، فهل يعقل أن نفهم القرآن من خلال فهم الذين خوطبوا به أوّل مرة، ونكتفي بالنظر في قول ناظرٍ نظر فيه قبلنا، ممن لم يأتنا من الله وحي بوجوب اتباعه لا جملة ولا تفصيلا؟ كلا إنه يجب على كل واحد أن يفهم الكتاب بقدر طاقته بعد تحصيل وسائل الفهم والتفسير)⁴.

وهكذا يبقى أثر القرآن ممتدا إلى كل عصر وإلى كلّ بيئة، دون أن تكون أفهام السابقين حاجزا أو قيда على المفسرين المعاصرين، (ولما كان هذا مقرا في اعتقاد كلّ مسلم فإنه لزم عن ذلك أن يجدد المفسرون والمشتغلون بالقرآن نظرهم إلى القرآن)⁵.

¹ الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 24.

² ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 162.

³ المصدر نفسه، ص 162.

⁴ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة مصر، ط2/1947، ج1/20. بتصرف

⁵ التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 21.

وإذا كان القرآن صالحا لكلّ زمان ومكان، وكان كتاب البشرية كلّها، فينبغي البحث فيه وتحديد النظر في دلالاته وإيجاءاته، وتأسيس تفاسير معاصرة تناسب العصر الحديث والبشرية اليوم، وعدم التوقف على التفسير الموروث، فلكلّ مكان ولكل زمان مفسّروه وتفاسيره.

وهذا ما نبّه إليه أحمد المراغي في مقدّمة تفسيره، فقال: (ولما كان لكل عصر طابع خاصّ يمتاز به عن غيره من آداب أهله وأخلاقهم وعاداتهم وطرائق تفكيرهم، وجب على الباحثين في هذا العصر مجاراة أهله في كلّ ما تقدّم، فكان لزاما علينا أن نلتمس لونا من التفسير لكتاب الله بأسلوب عصرنا، موافقا لأمزجة أهله، فأساس التخاطب أن لكلّ مقام مقالا، وأنّ الناس يخاطبون على قدر عقولهم)¹.

فالمفسّر ابن عصره وابن بيئته وابن زمانه، ينظر في القرآن بمنظور معطيات واقعه وعلوم زمانه وقضاياه المستجدة، ويجدد الفهم بما يلاءم روح العصر، ولا يلزمه تفسير القرآن بما فسّره به السابقون، ولا يمكن لمفسّري العصر الراهن مسايرة مجريات العالم بتكرار أقوال المتقدمين واستحضار التجارب السابقة والإصغاء ضرورة إلى المؤلف والاكتفاء بالتفسير الموروث. وهكذا يكون أثر اختلاف العصور مبررا ومسوغا في دفع المفسرين لتجديد الفهم وإعادة النظر والتأسيس لتفاسير جديدة.

وكم من الآراء والمفاهيم القرآنية التي توصل إليها المفسرون المعاصرون لم تكن معروفة في الأزمنة الماضية، ولم يكن للمفسرين المتقدمين إمكان الوصول إليها ولا تصورها في أذهانهم، ذلك أن مفسّري اليوم عايشوا أمورا جديدة وشاهدوا اكتشافات حديثة غابت عن العصور السابقة.

وهو ما عبّر عنه أحدهم في معرض حديثه عن منهج سيد قطب قائلا: (وهو يرى أن القرآن قابلٌ لفهم أشياء جديدة منه بمرور الزمن واتّساع آفاق المعرفة والتجارب الإنسانية. وأن الكلمة الأخيرة فيه لم تُقل بعد)².

المبرر الثالث: انصراف الأمة عن التفسير الموروث لعجزه عن إسعافها وعدم مواكبته لتطلعاتها

¹ تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة مصر، ط1/1946، ج16/1-17.

² من الطبري إلى سيد قطب دراسات في مناهج المفسرين ومذاهبه، إبراهيم عوض، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، (د ط) 2010، ص 256.

من الدوافع التي ألجأت المفسرين إلى القول بضرورة تجديد الخطاب الديني، وسوّغت مشروعيته وجعلت الحاجة إليه شديدة وأكيدة، ما (غدت عليه تفاسيرُ القرآن الكريم التي أصبحت عاجزة عن إسعاف المسلم الحديث بما ينبغي أن يبني عليه مستقبل أمته في الحياة الجديدة المتشككة في الإيمان والدين، والفواردة بكلّ جديد من العلم والمعرفة، كما غدا المسلم الحديث هو الآخر عاجزا عن اكتشاف الهداية القرآنية المبددة والمغمورة بين ركام الروايات والأسانيد في التفاسير الأثرية، أو التائهة بين مذاهب وتفرّيعات التفاسير الاجتهادية)¹.

فلم يعد بمقدور التفسير الموروث استمرار تحكّمه في واقع الحياة الفكرية المعاصرة، ولا عاد بإمكانه معالجة المستجدات، ولا الصمود أمام المتغيرات الجديدة، ولا أصبح بقدرته تقديم حلول واقعية للإشكالات العديدة التي يعيشها المسلم اليوم وهذا راجع لطبيعة العصر الحديث وظروفة وملايساته المختلفة عن العصور السابقة، ولا يعني هذا الانصراف عن الفهوم السابقة والتفاسير الموروثة أو الدعوة إلى التحرر منها.

هذا وقد عدّد أحمد المراغي بعضا من الأسباب التي جعلت التفاسير التراثية تقف عاجزة عن إسعاف المسلم المعاصر، ومن ثمّ انصرافه عن قراءتها والاستفادة من هداياتها وتوجيهاتها، رُغم ما تزخر به تلك التفاسير من قوة فكرية وعلمية هائلة، فقال: (من العوائق التي حالت بين جمهرة الناس وقراءة كتب التفسير، ما أدخله المفسرون في تفاسيرهم من مصطلحات العلوم من نحو وصرف وبلاغة وما شابه ذلك، وهي بمثابة طلسمات وألغاز يصعب عليهم فهمها والسير قُدّما في استيعاب قراءة التفسير، لأنها من ألوان الصناعات التي يخصّ بها قوم من الناس)².

يرى المراغي أن لغة التفاسير القديمة وما ميّزها من كونها لغة اصطلاحية لأهل الفن والتخصّص، كانت كافية لأن تحوّل بين القراء والتفاسير، وفي هذا يضيف قائلا: (انصراف القارئ عن قراءة كتب

¹ ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 147.

² تفسير المراغي، ج1/16. بتصرف

التفسير التي بين أيدينا بدعوى أنها صعبة المدخل مفعمة بكثير من المصطلحات، لا يعلمها إلا من أتقن هذه الفنون من العلماء¹.

لذا نصّ جلّ المفسرين المعاصرين على لزوم التجديد في التفسير وإنتاج تفاسير تناسب المسلم الحديث وتتفق مع خصوصياته، وتعالج قضايا وإشكالات العصر الراهن، وتزيل ثغرات التفسير الموروث.

ومن هنا كان حسب المراغي وغيره من المفسّرين وضع وصياغة تفاسير قرآنية جديدة تضع ذلك في حسابها، يقول المراغي: (رأينا مسيس الحاجة إلى وضع تفسير للكتاب العزيز يشاكل حاجة الناس في عصرنا في أسلوبه وطريقه رصفه ووضعه)².

ومن الأسباب التي جعلت التفاسير القرآنية تعجز عن إسعاف الأمة ومعالجة قضاياها وعدم تمكنها من معايشة واقع الناس الجديد، ما اتّسمت به تفاسير المرحلة السابقة حيث كانت عبارة عن تلخيص للجهود السابقة أو شروح أو تعليقات عليها أو نقل له، وهو أمر يكفينا للتعرف على حقيقته إلقاء نظرة سريعة على ما ألف من تفاسير في مرحلة الضعف والركود³.

ومن أبرز ما لوحظ على تلك التفاسير (بقاء المفسرين على طريقتهم التقليدية في التعامل مع القرآن والمتمثلة في تثقيف المسلم بأنواع المعارف والفنون والعلوم. والاستطراد الطويل التابع لثقافة المفسر. وملاءم التفاسير بالخلافات المذهبية والفكرية والعقدية. وعدم الاستجابة لتحديات الواقع، بحيث يفسّر القرآن بعيدا عن حياة الناس كأنما هو قوالب جامدة لا علاقة لها بواقع الناس وحياتهم)⁴.

¹ المصدر نفسه، ج1/17

² المصدر نفسه، ج1/4.

³ ينظر: التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 18.

⁴ المصدر نفسه، ص 19-20. بتصرف.

وبهذا يكون التجديد ضرورة فرضها واقع التفاسير القديمة التي لم يكن لها القدرة على التماشي مع الوقت الراهن وما ظهر فيه من مستجدات، ولم تستجب لتحديات الواقع الجديد، وضرورة فرضها واقع المسلم الذي لم يستطع اكتشاف أنواع الهدايات المودعة في التفاسير التراثية.

المبرر الرابع: الجمود الذي غطى حياة التفسير والخلل الذي أصابه

مما أملى على المفسرين القول بضرورة تجديد التفسير وإصلاحه، ما عرفه هذا العلم من الخلل والضعف وسيادة التقليد وغياب الإبداع والتجديد، والذي انعكس على حيوية النص القرآني وكدر صفوة التفسير، فتعطلّ الفهم وتلاشى الاجتهاد، وهذا إلى بداية القرن العشرين الميلادي. فقد عُرف عن كثير من المفسرين اهتمامهم باختصار التفاسير وتكرارها ونقل الآراء صحيحها وضعيفها، فتوقف بذلك التفسير عن النمو والاستمرار والازدهار.

فعند النظر في التفاسير التي اشتهرت في تلك المرحلة نجد أنها قامت على النقل والاختصار، فتفسير البغوي اختصره من تفسير من الثعلبي، وتفسير الجواهر الحسان هو عبارة عن اختصار لتفسير المحرر الوجيز، والدّر المنثور عبارة عن جمع ما نقل عن السلف بصحيحه وسقيمه، بلا إضافة أو حتى تعليق، وتفسير البيضاوي تفسيرٌ مختصر للكشاف، وتفسير مفاتيح الغيب وتفسير الراغب الأصفهاني، ومدارك التنزيل للنسفي، كل ذلك تلخيصٌ للبيضاوي والكشاف¹.

ثم إنّ (أكثر ما كتب في التفسير في مرحلة الركود والجمود يشغلُ القارئ عن مقاصد القرآن وأهدافه وهداياته ومعانيه، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات)².

¹ ينظر: التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 19.

² المنار، ج 7/1، بتصرف.

إن الجمود والركود الذي غطى طويلا على الفكر الإسلامي وبالخصوص على التفسير، قد أصاب فهم القرآن بكثير من التجاوزات والأخطاء الفادحة والانحرافات المدمرة، حتى أصبح القرآن موزونا بما عقول المسلمين آنذاك من اعتقادات باطلة ومذاهب فاسدة، وأصبح واقع المسلمين أبعد ما يكون عن حقيقة الإسلام، وقد كان هذا من أهم الأسباب التي دفعت بالمفسرين إلى التجديد¹.

فكثير من المفسرين في العصور الأخيرة جعلوا القرآن مجالا لتطبيقات قواعد البلاغة والإعراب، وانطلقوا في فهمه من خلال مقرراتهم الفكرية، واكتفوا بالتقليد معطلين بذلك طاقات العقل ومدارك الفهم، ففقد التفسير روحه وبريقه وحجب عن القرآن نوره وإجاءاته. فدخل التفسير مرحلة الجمود والركود وتوقف عن التميّز والإبداع، وبهذا أضحي التجديد ضرورة ملحة عند المفسرين المعاصرين، الذين اندفعوا إلى القيام بثورة تجديدية تحرروا من خلالها من قيود المرحلة السابقة وما تميّزت به.

وقد وصف رشيد رضا ما أصبح عليه القرآن في قرون الجمود قائلا (هو عندهم مدرّوس بجديليات النحو والكلام، ومقروء بالتجويد والأنغام... يكتبونه لشفاء الأبدان من الأسقام، لا لشفاء ما في الصدور من الأوهام والآثام)².

كما تحدّث ابن عاشور عن ضعف التفسير وانحطاطه ودخوله في مرحلة بالغة من الركود والتوقف، وهو ما ضيق من مفاهيم القرآن وحدّ من معانيه، يقول: (ثم أصبح تفسير القرآن تسجيلا يقيّد به فهم القرآن، ويضيّق به معناه الذي كان السلف يقولون فيه "إنه لا تنقضي عجائبه ولا تنفذ معانيه"، بأسباب جرّت إلى هذا التضييق)³.

وقد حصر ابن عاشور أسباب ضعف التفسير في أربعة أسباب:

أولها: ولع المفسرين بالتوقيف والنقل، تفاديا عن الوقوع في الخطأ، حتى توهموا أنّ مخالفة المنقول بمثابة إخراج للقرآن عن معناه، فاختراروا النقل ولو كان ضعيفا واتّقوا الرأي ولو كان صحيحا.

¹ ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 147.

² المنار، ج 1/173.

³ أليس الصحيح بقريب، ص 160.

ثانيا: الضعف في اللغة والبلاغة، ما جعل أقوال المفسرين تأتي غاية في الرثاثة والغثاثة، يضافُ إليه ضلال الباطنية وأتباعهم الذي زعموا أنّ للقرآن إشارات فسّروا القرآن وفقها.

ثالثا: الضعف في علوم ضنّوا أنّها بعيدة عن القرآن وهي ضرورية لفهمه، كالتاريخ وفلسفة العمران والأديان والسياسة.

رابعا: خروج بعض المفسرين عن ذكر العلوم التي لها تعلق بفهم الآية إلى مسائل من علوم ضعيفة المناسبة بموضوعها. وهو ما يستدعي ضرورة إصلاح علم التفسير¹.

المبرر الخامس: ثراء النص القرآني وسعته دلالة ومعنى

من بواعث التجديد في فهم القرآن ومسوغات إعادة القراءة والتفسير عند المفسرين المعاصرين، احتمالية المعنى القرآني وتعددده، فنصوص القرآن الكريم تتميز بثراء المعاني وكثرة المحامل ووفرة الدلالات، فهو يجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة، ويجمع في عديد نصوصه بين المعاني الظاهرة والباطنة، ما يجعل تفسيره تفسيراً واحداً نهائياً صعباً بل محالاً.

ومن هنا دعا أعلام التفسير المعاصر إلى ضرورة التجديد وإعادة القراءة والتدبر، لتلمس المعاني من الآيات والدلالات من العبارات. ف(القرآن الكريم يَسْتَمِرُّ دائماً برفقٍ أقلّ ما يُمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني. أجل؛ تلك ظاهرة بارزة فيه كله)². وكأنّ المفسر اليوم يتساءل: ما دامت معاني القرآن كثيرة ووفيرة وتقبل التعدّد، فما الضير في إعادة النظر والدعوة إلى التدبر وتجدد الفهم في العصر الحديث لمن استجمع شروط التفسير؟

يتساءل أحد أبرز أعلام التجديد قائلًا: (وهل اتّسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلّا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله. وهل يتحقّق قول علمائنا "إنّ القرآن لا تنقضي عجائبه" إلّا بازدياد المعاني باتّساع التفسير؟)³.

¹ المصدر نفسه، ص 160-165.

² النبا العظيم نظرات جديدة في القرآن، عبد الله دراز، نشر دار الثقافة، الدوحة قطر، ط1/1985، ص 127.

³ التحرير والتنوير، ج1/28.

يقول سيد قطب مقرراً هذه الخاصية - ثراء النص وقابليته تعدد المعنى - التي تتميز بها نصوص القرآن الكريم: (إنّ الأداء القرآني يمتاز بالتعبير عن قضايا ومدلولات ضخمة في حين يستحيل على البشر أن يعبروا فيه عن مثل هذه الأغراض، وذلك بأوسع مدلول، وأرقّ تعبير... النص الواحد يحوي مدلولات متنوعة متناسقة في النص، وكل مدلول منها يستوفي حظّه من البيان والوضوح دون اضطراب في الأداء أو اختلاط بين المدلولات. وكل قضية وكل حقيقة تنال الحيز الذي يناسبها. بحيث يستشهد بالنص الواحد في مجالات شتى)¹.

إنّ في القرآن من المعاني الكثيرة والمحاميل الوفرة التي تجعل تفسيره بوجه واحد مرفوضاً، فلا تتصادم الآراء الكثيرة التي يخرجها عبر العصور المختلفة، فهو يفسر في كلّ عصرٍ بنقص من المعنى وزيادة فيه، وقد فهمه عرب الجاهلة، ومن بعدهم من الفلاسفة وأهل العلوم ومفسرو الفرق، وأثبت العلم كثيراً من معانيه وحقائقه². فالمعاني القرآنية لا يقتصر إدراكها على جيل أو جماعة من الناس، (قد لا يظهر التأويل الحقّ إلا بعد أزمنة متطاولة، ينضج فيها العقل الإنساني وتستجمع آثاره وأدواته)³. وقد نظر المفسرون إلى القرآن من هذا المنظور، حيث كانوا مستحضرين هذه الخاصية المميزة للقرآن والمتمثلة في سعته وغناه بالمعاني والدلالات، فمن طبيعة القرآن هذه انطلقوا يجددون النظر فيه لاكتشاف المزيد من الحقائق والإيحاءات، يقول سيد قطب: (إنّ الآية الواحدة تؤدّي من المعاني وتقرر من الحقائق، ما يجعل الاستدلال بها على فنون شتى من أوجه التقرير والتوجيه شيئاً متفرداً لا نظير له في كلام البشر)⁴.

¹ في ظلال القرآن، ج3/1787.

² ينظر: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط9/1973، ص 206-207.

³ المصدر نفسه، ص266.

⁴ في ظلال القرآن، ج2/1147.

يرفض المفسرون حصر وتقييد تفسير القرآن بالتفسير بالمأثور، حتى لا تحصر وتقيّد معاني القرآن الواسعة والكثيرة، ذلك أنّ التوقف عند المأثور يقيّد كثرة معاني النص ويجعل دلالاته متناهية، وهو ما تّبّه إليه ابن عاشور عندما عَنَوَنَ المقدمة الثالثة من تفسيره بقوله: "في صحّة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه"، وذكر فيها العديد من الأدلّة على جواز البحث في معاني القرآن، بل ضرورته. وقد ردّ ابن عاشور على حجج الجامدين على تفسير بالمأثور مبيناً خطأهم، وكيف قيّدوا بصنيعهم هذا من ثراء النص القرآني وسعته واحتمالية معانيه، فقال: (فإذا التزموا هذا الظنّ بهم فقد ضيّقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دوّنوه من التفاسير... وقد سأل عمر بن الخطاب أهل العلم عن معاني آيات كثيرة ولم يشترط عليهم أن يزوّوا له ما بلغهم في تفسيرها عن النّبّي صلى الله عليه وسلّم)¹.

وليس كلّ ما قد يتبادر من معنى يمكن تحميل الآية عليه وقبوله واعتباره قولاً صحيحاً، فالمفسّر المجدد يلتزم في ذلك بما هو مدوّن في هذا العلم من قواعد وأصول وضوابط تفسيرية، فعند النظر في التفاسير التي دعا أصحابها إلى التجديد نجدهم يشترطون لأجل تحميل الآيات على عديد المحامل والمعاني ألاّ (يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية)². وألاّ (تفضّ إلى خلاف المقصود من السياق)³، وألاّ تكون (المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ خارجة عن مهيع الكلام العربي البليغ)⁴، لقد كانت هذه التوجيهات بمثابة شروط لقبول احتمالية تعددية المعاني والدلالات القرآنية.

المبرّر السادس: الاستجابة لدواعي العلم الحديث والاستفادة من تجارب الإنسانية الجديدة

¹ التحرير والتنوير، ج1/32.

² المصدر نفسه، ج1/94.

³ المصدر نفسه، ج1/97.

⁴ المصدر نفسه، ج1/100. بتصرف.

لقد كان من أقوى المبررات التي انطلق منها المجددون في التفسير ضرورة الاستجابة لما ظهر في العصر الحديث من حقائق علمية ومناهج فكرية وتوظيفها للتفسير، توفيقاً بينها وبين حقائق القرآن وتوجيهاته، وكشفاً للتطابق بين صحيح العلم وصريح القرآن، أو كما عبّر عنه أحدهم (إثبات التوافق بين نصوص القرآن وما يثبت من الحقائق العلمية التي لا يقبل ثبوتها أي شك)¹.

فاعتماد العلوم الحديثة والاستفادة من تجارب الإنسانية المعاصرة كانت من أقوى دوافع التجديد ومسوغاته، فهي بمثابة روافد واستمدادات، وُظِّفت في التفسير وفهم القرآن، فالعلم الحديث قد يكون ضرورياً لفهم بعض المعاني القرآنية، وليس هناك ما يمنع من أن يكون فهم بعض الآيات فهماً دقيقاً متوقفاً على تقدّم بعض العلوم، فتكون الحقيقة العلمية من قواعد الترجيح في التفسير إذا كان للآية أكثر من معنى، فيتعين أن يؤخذ بالمعنى الذي تؤيده الحقائق العلمية)².

فلا مانع عند صاحب الظلال من الاستفادة من المكتشفات والحقائق العلمية المعاصرة في فهم القرآن الكريم، توسيعاً لمدلولات الآيات وبعث معاني جديدة، يقول: (... ولكن هذا لا يعني ألاّ ننتفع بما يكشفه العلم من نظريات، ومن حقائق، عن الكون والحياة والإنسان في فهم القرآن. كلا، علينا أن نطلّ نتدبّر كلّ ما يكشف العلم في الآفاق وفي الأنفس من آيات الله. وأن نوسّع بما يكشفه مدى المدلولات القرآنية في تصورنا)³.

وقد تحدّث أبو الأعلى المودودي في تفسيره "تفهم القرآن"، على أنه يستهدف تأسيس تفسير عصري، بانتهاج أسلوب جديد في بيان وشرح مباحث الرؤية الكونية للآيات القرآنية، معتبراً أنّ ما بذله المفسرون من جهود قيّمة وكبيرة لم تعد تفي، فهي غير كافية لإرواء غليل وتلبية متطلبات العصر، ومن هنا نصّ المودودي على وجوب إنتاج تفسير عصريّ يعالج القضايا العلمية ويستجيب لمباحث

¹ التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 22.

² دراسات في علوم القرآن الكريم، فهد الرومي، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 2005/14، ص 319.

³ في ظلال القرآن، ج 2/183. بتصرف.

العلوم، ويناسب تطلعات الطبقة المثقفة المتطلعة للعلم الحديث، وقد قام من خلال تفسيره بشرح الكثير من الآيات في ضوء ما استجدّ من العلوم والمكتشفات¹.

فمن أكد الضرورات حسب دعاة التجديد في التفسير (أن ينظر المفسر في نصوص القرآن بروح جديدة، وأن تتمّ معايشة القرآن واستنطاق آياته من قبل أهل الاختصاص لكشف الأسرار وإماطة اللثام عن إشارات القرآن وتلميحاته المخبوءة في مخلوقات الله)².

وقد دعا المفسرون المعاصرون إلى ضرورة الاستجابة للعلم التجريبي الحديث واستثماره في التفسير لما له من الفوائد والمحامد الكثيرة، منها: (إدراك وجوه جديدة للإعجاز القرآني من ناحية إثبات التوافق بين حقائقه النهائية القاطعة وبين ما يثبت من حقائق العلم التي لا تقبل الشكّ. ودفع مزاعم القائلين بأنّ هناك عداوة بين الدين والعلم. واستمالة غير المسلمين إلى الإسلام ببيان إعجازه العلمي لهم. والحث على الانتفاع بقوى الكون ومواهبه. وامتلاء النفس إيماناً بعظمة الله حينما يقف الإنسان في التفسير على خواصّ الأشياء ودقائق المخلوقات حسب ما تصوره العلوم، وحينما يرى الحقائق القرآنية ثابتة وصامدة تتكسّر تحت أقدامها النظريات العلمية وتعانقها بسلام الحقائق العلمية)³.

ومن الملاحظ أنّ حرص طنطاوي جوهرى صاحب "الجواهر في تفسير القرآن" على هذا المبرر كان كبيراً، فقد فتح باب التفسير واسعاً أمام الاستفادة من حقائق ومكتشفات العلم الحديث والاستفادة من مناهج وتجارب الإنسانية، وبطريقة لم يسبق لها في العصر الحديث، متّخذاً من مستحدثات العلوم والدراسات الحديثة طريقاً لبيان حقائق القرآن، محاولاً أن يثبت في تفسيره (غرائب العلوم وعجائب الخلق، ممّا يشوّق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البيّنات في الحيوان والنبات والأرض والسموات)⁴.

¹ ينظر: تفهيم القرآن، أبو الأعلى المودودي، ط13/1976، ج5/1-6.

² التجديد في التفسير، ص19. بتصرف.

³ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط3/1997، ج2/602. بتصرف.

⁴ الجواهر في تفسير القرآن الكريم، طنطاوي جوهرى، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة مصر، ط2/1350هـ، ج1/1.

ويقرّر طنطاوي أنه لا (يجوز في عقل أو شرع أن يبرع المسلمون في علم آياته قليلة، ويجهلون علما آياته كثيرة جدا، إنّ آبائنا برعوا في الفقه، فلنبرع نحن الآن في علم الكائنات، لنقم به لترقى الأمة)¹. وهكذا فالمفسر المعاصر يدعوا إلى النظر وإعمال العقل وقدراته لإدراك العلاقة وأوجه الربط بين طرفي المعادلة: الآية القرآنية والمقولة العلمية، مستفيدا من جهة أخرى من الاتجاهات الحديثة التي نضجت في مجال التفسير القرآني².

ولا يتوقّف الأمر على ضرورة الاستجابة لدواعي العلوم الحديثة، بل يشمل هذا المبرر البحث عن رؤية قرآنية تسير المدنية الجديدة وتعالج قضاياها، وهذا لا يتأتى إلاّ بتجديد النظر في القرآن، فكلّ (ما أفرزته المدنية الحديثة بتعقيدها المختلفة من مظاهر ومشكلات عديدة في كافة المجالات سياسية واقتصادية واجتماعية وتربوية، قد دفعت الباحثين في الدراسات القرآنية للسعي إلى معالجتها وإبداء الرأي فيها على هدي من القرآن الكريم، ويعد هذا الدافع من أقوى دوافع التجديد التفسيري، حيث كان تأثير المدنية الحديثة بنشاطها الفكري والتقني قويا على البلاد الإسلامية)³.

ومما يؤكّد ضرورة النظر في العلوم الحديثة وما تولّد عن المدنية المعاصرة من المنظور القرآني، دعوة القرآن الكريم نفسه إلى التدبر والنظر في الكون والتأمل في المخلوقات، و(تأسيس الأحكام على الدليل العقلي الذي لا يقبل النقض، وهذه كلها من أخصّ خصائص المنهج التجريبي في دراسة الكون وما فيه)⁴.

¹ المصدر نفسه، ج55/25-56.

² ينظر: مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1/1983، ص 120-121. بتصرف.

³ ينظر: التجديد في الدراسات التفسيرية مقترحات وتجارب، ص 23. بتصرف

⁴ تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم، زغلول النجار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط1/2008، ج3/44.

المبحث الثاني: أسس ومرتكزات إصلاح علم التفسير وتجديده

وفيه:

المطلب الأول: التخلص من الاستطرادات التي حفلت بها التفاسير.

المطلب الثاني: تقديم المادة التفسيرية يسيرة العبارة سهلة الأسلوب.

المطلب الثالث: تنمية البعد المقاصدي للقرآن الكريم.

المطلب الرابع: تعميق النظر العقلي والتوفيق بينه وبين الدليل النقلي.

المبحث الثاني: أسس ومرتكزات إصلاح علم التفسير وتجديده

شكّلت الأسس والمرتكزات التي سنتحدّث عنها في هذا المبحث، ركائز ومعالم المشروع التجديدي لعلم التفسير في العصر الحديث، فللمفسّرين المجددين مجموعة مقومات وركائز مثّلت المبادئ الكبرى والمظاهر البارزة في مشروعهم التجديدي الإصلاحي، حيث أولوها عناية خاصّة في مصنفاتهم التفسيرية، مستندين عليها لأجل إحداث نقلة نوعية تجديدية في هذا العلم، وسنحاول أن نتعرّف على أهمّها.

ومما تجدر الإشارة إليه والتنبيه عليه أنّ تلك الأسس والمرتكزات ليس بالضرورة أن تكون مستحدثة لا عهد للسابقين بها، ولا تمثّل حتماً منهجاً جديداً، فمنها ما معروف في هذا العلم، غير أنّ الانحراف الذي وقع بعد مرحلة البناء والتأسيس والكسر الذي أصاب علم التفسير، والذي كان من انعكاساته تغير مواقع أصول هذا العلم وتقلّص الاجتهاد وتوسّع التقليد وتضييق.

ثمّ المستجدات التي ظهرت واحتاجت إلى البيان، كلّ ذلك ولّد حاجة ماسّة إلى تلك الأسس والمرتكزات، وجعل توجّه المفسر المعاصر لها واشتغاله بها كبيراً، حيث أخذت حيناً مهماً في فكر المشتغلين بالتفسير اليوم، وهذا في حدّ ذاته يعتبر من دلالات تجديد هذا العلم، فهي بمثابة أسس لإصلاح علم التفسير، وعلاج الكسر الذي أصابه في العصور الماضية، والإجابة عن الإشكالات الحاضرة.

المطلب الأول: التخلص من الاستطرادات التي حفلت بها التفاسير

كان من أهداف المفسر المعاصر إصلاح التفسير وهذا بالتخلّص من الاستطرادات والزيادات ومصطلحات البيان ونكت المعاني ومظاهر الحشو والحجاج والجدل، وغير ذلك ممّا ملئت بها التفاسير وليست من صميمه، والتي تعتبر في غالب الأحيان انحرافاً بالتنزيل وأخطاءً فادحةً وتجاوزات مدمرة أصابت فهم القرآن وعلم التفسير، وتحميلاً للقرآن ما لا يحتمل، وهي شواغل وحجب عن معاني القرآن وغاياته، ومن هنا رأى دعاة الإصلاح والتجديد التفسيري ضرورة تنقية التفسير من ذلك.

أدرك المفسر المعاصر ما أصاب التفسير من التأخر والضعف، وهو راجع لأسباب عديدة كان من أبرزها من (خروج بعض التفاسير عن ذكر العلوم التي لها تعلق بفهم الآية، إلى مسائل من علوم متنوعة ضعيفة المناسبة بموضوع تفسير تلك الآية، كما فعل الفخر الرازي في التفسير الكبير؛ فجاء كتابا بعيدا عن غرض المفسر)¹، فكانت الدعوة ملحة إلى وجوب تجاوز هذا التأخر وإصلاح علم التفسير، وذلك (أن يتجنب المفسر الاستطراد والاندفاع في أغراض ليست من مفادات تراكيب القرآن، فيجعل الآيات منافذ يخرج منها إلى أغراض دعائية أو مذهبية أو حزبية)².

والمرحلة التاريخية التي ظهر فيها التوسع والاستطراد في التفسير وذكر المباحث والقضايا التي لا يربطها رابط مباشر وقوي بالتفسير، تعرفت بمرحلة التفرع والتنوع، وهي تبتدئ من القرن الرابع إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري، وفيها بدأ المفسرون يتوسعون في بيان معاني الآيات ويفسرونها حسب المنهج الغالب.

وقد رصد حسين الذهبي تلك الظاهرة التي امتدت قرونا فقال: (وإنّا نلاحظ في وضوح وجللاء: أنّ كلّ من برع في فنّ من فنون العلم، يكاد يقتصر تفسيره على الفنّ الذي برع فيه، فالنحوي تراه لا همّ له إلاّ الإعراب، ودكّر ما يُحتمل في ذلك من أوجه، وتراه ينقل فروع النحو وخلافياته... وصاحب العلوم العقلية، تراه يعنى في تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة، كما تراه يعنى بدكّر شبههم والردّ عليها... وصاحب الفقه تراه قد عنى بتقرير الأدلة للفروع الفقهية، والردّ على من يخالف مذهبه... وصاحب التاريخ، ليس له شغل إلاّ القصص، ودكّر أخبار من سلف ما صحّ منها وما لا يصحّ... وصاحب البدع: ليس له قصد إلاّ أن يُؤوّل كلام الله، وينزله على مذهبه الفاسد)³.

كما شخص ابن عاشور هو الآخر بعضا من مظاهر الاستطراد والتوسع الذي عرفه التفسير والذي يعتبر من أسباب ضعف التفسير، فقال: (ثم توسّعوا فاعتبروا كلّ ما يستنبطونه من القرآن

¹ أليس الصبح بقريب، ص 165.

² المصدر نفسه، ص 165.

³ التفسير والمفسرون، 109/1.

تفسيرا له: فذهب جماعة من الجهة الشرعية في كتب أحكام القرآن، وآخرون من الجهة اللغوية، مثل "مفردات القرآن" للراغب الأصفهاني، ومنهم من نحا منحى العربية مثل تفسير أبي إسحاق الزجاج. وتوسّع بعض المفسرين في جلب مسائل النحو، مثل صنيع أبي حيان في "البحر المحيط" فخرجوا عن الغرض، وأوسعهم خروج الفخر بن الخطيب صاحب التفسير الكبير¹.

وفي هذا السياق ينتقد رشيد رضا المفسرين الذين يفسرون القرآن بما يخرجهم عن الأغراض المرجوة منه، ويحجب القراء عن غاياته ويدلّس عليهم، فيقول: (من سوء حظّ المسلمين أنّ أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه مقاصده العالية وهدايته السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخرجات الأصوليين واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين وتعصّب الفرق والمذاهب، وبعضها يلفته عنها بكثرة الروايات وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات)².

حصر رشيد رضا في هذا النص معظم ما اشتمل عليه التفسير في فترة الركود والجمود من استطرادات وزيادات وإضافات أتت على رونق علم التفسير، فأضرت به وصرفت القارئ عن جوهر القرآن وأهدافه وغاياته. فالمسلم اليوم يحتاج إلى تفسير لا ينشئ بينه وبين القرآن حاجزا من العلوم والتخصّصات، وحُجبا من الفنون والتفريعات، حسب ما يقرّر ذلك المفسرون المجددون.

وهكذا إلى أن جاء العصر الحديث، الذي عمل فيه المفسرون على وضع حدّ لهذا الغلوّ والإسراف والحشو والاستطراد والخروج بالنص القرآني عن مقصده وبالتفسير عن حقيقته، وفصل علم التفسير وأبحاثه عن غيرها من العلوم والفنون التي مزجت به، فمن مميزات التفسير في العصر الحديث (توجّه أنظار المفسرين إلى التحرر والتخلّص من الاستطرادات العلمية، التي حشرت في التفسير حشرا،

¹ أليس الصبح بقريب، ص 161.

² المنار، ج 7/1. بتصرف

ومزجت به على غير ضرورة لازمة، والعمل على تنقية التفسير من القصص الإسرائيلي الذي كاد يذهب بجمال القرآن وجلاله، وتمحيص ما جاء فيه من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية¹.

فقد انطلق المفسر المجدد إلى علم التفسير محاولاً التخلص من الاستطرادات والزيادات وتنقية أبحاث هذا العلم عن غيرها من الفنون والعلوم. كما يشمل هذا المرتكز التجديدي العمل على تنقية التفاسير من الفهوم البشرية الخاطئة².

فمن المعلوم أنّ هناك أقولاً تفسيرية وآراء اجتهادية كثيرة أحاطت بالنص القرآني وهي في حقيقتها أفكار وآراء وتفريعات اجتهادية تقبل النقد والأخذ والرد، وفيها ما هو شاذ في غاية الوهي والضعف، وكثيراً ما يتيه جمهور القراء ويتبدد إدراكهم بسبب تلك الآراء والتفريعات والأقوال البشرية المتراكمة حول النص، والتي تخرجهم أحياناً عن موضوع الآية وتشغلهم عن معناها.

فاقتضت الضرورة أن يلجأ المفسر المعاصر إلى تجنّب كل مظاهر الاستطرادات والتفريعات والحشو، ينبّه إلى هذا جمال الدين الأفغاني، فيقول: (القرآن وحده سبب الهداية، والعمدة في الدعاية. وما تراكم عليه، وتجمع حواليه من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم، فينبغي ألاّ نعول عليه كوحى، وإنما نستأنس به كراي، ولا نحملها على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه، وإرشاد الأمم إلى تعاليمه لصعوبة ذلك وتعسره وإضاعة الوقت في عرضه)³.

يقرّر الأفغاني قاعدة من قواعد الإصلاح الديني، وهي قاعدة: "القرآن وحده"، ولا يقصد من خلالها إلغاء مصادر التشريع والاكتفاء بالقرآن، بل هي معتبرة عنده كما يبين ذلك تلميذه عبد القادر المغربي الذي كتب قائلاً: (ونحن نعلم من شيخنا الأفغاني أنّ ما آخى القرآن هو من القرآن. فالحديث المتواتر هو من درجة القرآن في إثبات الحكم، وكذلك إجماع المسلمين في الصدر الأول على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن هو مما يتمشى مع القرآن. ولا سيما أعمال النبي صلى

¹ التفسير والمفسرون، حسين الذهبي، ج2/363. بتصرف

² التجديد في التفسير، ص 11.

³ جمال الدين الأفغاني أحاديث وذكريات، ص 62-63.

الله عليه وسلم في حياته هو تفسير للقرآن وعمل بالقرآن فهو إذن من القرآن. فالتواتر والإجماع وأعمال النبي المتوارثة إلى اليوم هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن وحده¹.

وإنما يقصد الزيادات والاستطرادات والتفريعات المفسدة لجلال القرآن وعظمته وتعاليمه الصافية، والمدلّسة على جمهور القراء، وما وقع من مزج الكثير من الفنون والعلوم بأبحاث علم التفسير، والاشتغال عن مقاصد القرآن بالمماحكات والمناقشات، يقول الأفغاني: (انصرفنا عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانيه ومضامينه إلى الاشتغال بألفاظه وإعرابه، والوقوف عند بابه دون التخطي إلى محرابه)²، ويضيف قائلاً: (وإنما نحن اليوم حملنا مع القرآن أبحاثاً لفظية ومناقشات حول أحكامه فرضية. واستنتاجات ليست من مصلحة البشر. ولا هي من وسائل هدايتهم إلى الإيمان به. وأضفنا إليه من الشرح والتفسير ما لا محصل له سوى الإغراب وإرضاء العامة)³.

كما شدّد محمد عبده هو الآخر من خطر الإسرائيليات والأساطير وتفصيلات بعض القصص القرآني التي شابت كثيراً من التفاسير التراثية، والتي لا تدعوا إليها ضرورة لازمة، ولا تظهر مصلحة ملحّة لبقائها في طيات التفاسير، أو لأن يشغل بها المفسّر المعاصر جمهور القراء، بل هي من الزيادات المفسدات لجو القرآن، يقول محمد عبده: (وقد قلت لكم غير مرّة، إنه يجب الاحتراس من قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء، وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المفسرين والمؤرخين... فنحن نعذر المفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها لحسن قصدهم، ولكننا لا نعول على ذلك، بل ننهي عنه، ونقف عند نصوص القرآن لا نتعدها)⁴.

وقد أعلن محمد الغزالي وهو أحد رواد ودعاة التجديد التفسيري والمساهمين في التفسير الحديث، تبرّمه وضيقة الشديد ممّا أصاب التفسير من حشو وزيادات، ومن تحويله هذا العلم إلى ميدان لعرض

¹ المصدر نفسه، ص 62.

² المصدر نفسه، ص 61.

³ المصدر نفسه، ص 61.

⁴ المنار، ج 1/347.

العلوم وتفصيلها والفنون ودقائقها، وتحويله إلى مجال عرض الاتجاهات ونصرة المذاهب، ننقل هنا طرفاً مما قاله بهذا الخصوص: (دروس التفسير التي تلقيناها في الأزهر لستين سنة خلت، كانت تطبيقاً لقواعد اللغة والبلاغة، فما يعيها ويرع فيها إلاّ متمكن من النحو والصرف والمعاني والبيان والبدع... فإذا جئنا إلى التفسير الفقهي أخذنا وجهة فنية أخرى... وهكذا يتحول التفسير إلى درسٍ في الفقه المقارن ويستخلص كلّ منا المعنى الذي يرجحه)¹.

ويتساءل محمد الغزالي في حيرةٍ شديدة كيف احتوت التفاسير على أقوال غاية في الشذوذ، وعلى أساطير بلغت شأواً في السخافة، فيقول: (كان يجب على مفسري القرآن بالأثر أن يجنبوا تفاسيرهم كل ما فيه ريبة، وأن يلتزموا بما وضعه الأولون من شروط الصحة والقبول، فإنّ هذه الشروط جديدة بالاحترام. ولماذا يكثر في التفسير الشاذ والمتزوّك والمنكر؟ بل كيف تروى حكايات هي السّخف بعينه، يطبق المسلمون على إنكارها واستبعادها، ومع ذلك تبقى مكتوبة يقرؤها ضعاف العقول فيضطربون لها؟)².

وهكذا لم يسر مفسرو العصر الحديث الذي عنوا بالتجديد، بنفس المنهج الذي سلكه مفسرو المرحلة السابقة الذين أغرقوا في الاستطراد والتفصيل والتأويل والحشو والجدل، وعنوا بالمذاهب والفنون وتوسّلوا بالبدع والإسرائيليات جاعلين منها شروحا لكثير من آيات وقصص ومبهمات القرآن الكريم. فميزة المفسرين المعاصرين أنهم جرّدوا تفاسيرهم من التعرض للمبهمات وتجنبوا المماحكات والزيادات وتركوا البدع والإسرائيليات.

وبهذا يكون من مظاهر وأسس تجديد التفسير تهذيب وغرلة وتصفية الموروث، وعدم قبوله بكل ما احتواه، وعدم النسج على منواله في كل تفاصيله، بل جاء التجديد ليقدم معاني القرآن واضحة صحيحة، وكما يقول الأفغاني: (لابدّ إذن من بعث القرآن وبثّ تعاليمه الصحيحة بين الجمهور،

¹ تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط5/2003، ص 123-124.

² تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، ص 126. بتصرف

وشرحها لهم على وجهها الثابت... ولا بدّ أيضا من تهذيب علومنا، وتنقيح مكتبتنا، ووضع مصنفات فيها قريية المأخذ سهلة الفهم. فنستعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول إلى الرقي والنجاح. ومن الخطأ أن نجعل هذه العلوم مقصودة لذاتها: كعلم النحو والبلاغة مثلا¹.

هذا هو رأي الأفغاني ومن معه من المفسرين المجددين؛ العودة إلى القرآن وحده، وتلمس هداياته والتعرف إلى تعاليمه، بعيدا عن التأويلات المتشعبة والأبحاث اللفظية والمناقشات الفرضية، (الرجوع إلى القرآن وإلى تعاليمه الصافية، بعد أن آلت شروحه السابقة إلى مذاهب، وآل أمر هذه المذاهب إلى تفريق الأمة إلى طوائف، وآل أمر الطوائف إلى العصبية والتناوب في الخصومة، وصار ذلك كله بالأمة إلى الضعف ثم إلى الانهيار)².

ولقد كان من أسس ومرتكزات التجديد عند سيد قطب ضرورة تنقية التفسير من الاستطراد والحشو الذي لا فائدة ترجى منه ولا داعي لوجوده بالتفسير، فالاستطرادات التي حفلت بها التفاسير ليست من صميم هذا العلم، ومن هنا حاول المفسر إبعاد القرآن الكريم عن هذا المسلك.

وقد تحدّث المفسر مرارا على هذا الإشكال الذي لاوم الكثير من المفسرين المتقدمين، ومن ذلك قوله: (ولكن بدلا من أن يبحث عن الجمال الفني في القرآن أخذ يغرق في مباحث فقهية وجدلية، ونحوية وصرفية، وخلقية وفلسفية، وتاريخية وأسطورية. وبذلك ضاعت الفرصة التي كانت مهية للمفسرين لرسم صورة واضحة للجمال الفني في القرآن)³

ولم يتعرّض لبيان المبهمات الواردة في القرآن، والتي انساق بعضهم فخاضوا فيها وحرصوا على تحديدها، في حين أنّ جهلها لا يؤثر في الفهم، ومحاولة تعيينها تكلف شديد في غير محلّه، كتب سيد قطب منبها على ضرورة تجنب الخوض فيها لكونها من الغيب: (ليس للعقل البشري أن يخوض فيه؛ لأنه لا يملك الوسيلة للوصول إلى شيء من أمره، وكلّ جهد يبذل في هذه المحاولة هو جهد ضائع،

¹ جمال الدين الأفغاني أحاديث وذكريات، ص 102.

² الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط4/1964، ص 86.

³ التصوير الفني في القرآن، ص 27.

ذاهبٌ سدىً بلا ثمرة أو جدوى... فلندع هذا الغيب إذا لصاحبه وحسبنا ما يقص لنا عنه بالقدر الذي يصلح لنا في حياتنا ويصلح سرائرنا ومعاشنا)¹.

المطلب الثاني: تقديم المادة التفسيرية يسيرة العبارة سهلة الأسلوب

من مظاهر ومرتكزات التجديد في التفسير المعاصر؛ تجديد لغة العرض، بمعنى تقديم المادة التفسيرية يسيرة سهلة بسيطة، وهذا حتى يفهم الناس القرآن الكريم بلغة عصرهم. فقد نبّه كثير من المفسرين وقصدوا إلى بيان وعرض معاني القرآن بلغة سهلة وعبارات مختصرة لا تحتاج إلى من يفكّ عباراتها، فيفهم القارئ المبتدئ التفسير دون حاجة إلى شرح وإيضاح.

لقد كان من أبرز أسس ومرتكزات المفسرين المعاصرين في تجديد وإصلاح التفسير تقريب معاني ودلالات القرآن لجمهور القراء دون صعوبة العبارات التي تصرفهم عن قراءة التفسير وفهم القرآن، فالمسلم المعاصر يحتاج إلى تفسير قرآني يتحدّث إليه بأسلوب يفهمه، تفسير لا يكون هو الآخر بحاجة إلى تفسير، فالناظر في التفسير التراثية المتداولة الآن يجدها تحدّث أهل عصرنا بلغة عصر مضى وانقضى، وتفهمهم القرآن الكريم في ضوء مصطلحات ذلك العصر.

ولأجل هذا اتجه المفسر المعاصر واجتهد في صياغة تفاسير تناسب أهل العصر وتلاءم لغتهم وتوافق معارفهم، ف(حاجة الناس في هذا العصر ما تزال قائمة إلى تفسير مختصر يجمع بين الميزات التالية: وضوح العبارة وسهولتها، الاختصار على تفسير الآيات وبيان معانيها دون دخول في مسائل القراءات والإعراب والفقهاء ونحوها...)².

وبهذا يشمل تجديد علم التفسير تقديم المادة التفسيرية للقارئ المعاصر يسيرة في عباراتها سهلة في أساليبها، لا تقعر في ألفاظها ولا جفاء في معانيها، وهو ما يطلق عليه: تجديد لغة الخطاب، فيشمل

¹ في ظلال القرآن، ج1/59. بتصرف.

² المختصر في تفسير القرآن الكريم، جماعة من علماء التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، ط3/1436، ص 6.

التجديد تجديد لغة الخطاب التفسيري وأسلوبه، حيث تكون لغة التفسير لغة بسيطةً وبلغة تلائم المسلم المعاصر وتناسب قدراته وملكاته اللغوية، وهو ما عبّر عنه أحدهم عند تعريفه للتجديد بقوله: "مخاطبتهم بلغة عصرهم".

تحدّث أحمد مصطفى المراغي في مقدّمة تفسيره عن هذا المرتكز التجديدي، منبّها إلى ضرورة استحضار ذلك عند المشتغل بالتفسير، وهو ما دأب عليه وانتهججه في تفسيره، حيث أَلّف المراغي تفسيره بأسلوب راعى فيه العصر وحال المسلم المعاصر، فجاء تفسيره سهل المأخذ قليل الكلفة، يقول المراغي: (ميزة عصرنا أن الكلام وسيلة فهم الغرض حين التخاطب، فلا حاجة إلى النقاش وصنوف التأويل لفهم المعنى، ومن ثمّ كان أهمّ ما عملت أن أقرأ في الموضوع الواحد ما كتبه المفسرون على اختلاف نزعاتهم وأزمنتهم حتى إذا اطمأننت إلى فهمه، كتبتّه بأسلوب العصر الحاضر، وما حملني على ركوب هذا المركب إلا انصراف القارئ عن قراءة كتب التفسير التي بين أيدينا بدعوى أنها صعبة المدخل مفعمة بكثير من المصطلحات، لا يعلمها إلا من أتقن هذه الفنون، واستبدلت بأساليب المؤلفين أسلوباً سهلاً المأخذ قليل الكلفة في الفهم، حتى يستطيع القارئ أن يلمّ بأسرار كتاب الله دون كدٍّ ولا نصب)¹.

والذي جعل المفسرين المعاصرين يؤكّدون على هذا المرتكز والمتمثل في مخاطبة المسلمين اليوم بلغة العصر، هو ميزة العصر الحاضر والوقت الراهن، والذي تميّز بالجهل بلغة العرب الفصيحة وبأساليبها البليغة، فقد ساد الجهل باللغة في أوساط المسلمين اليوم، ينضمُّ إليه ضعف الهمم وتشتت الأذهان وقصر الأوقات، وصعوبة التفاسير القديمة في لغتها وأساليبها، مما استوجب على المفسرين عرض التفسير باللغة والألفاظ القريبة من أفهام الناس، ووضع تفاسير تكون في متناول العامّة، تسهّل عليهم الاطلاع والفهم لكتاب الله تعالى.

¹ تفسير المراغي، ج1/17. بتصرف

وقد عاب جمال الدين الأفغاني على المفسرين الذين أغرقوا تفاسيرهم بالمباحث اللفظية والمصطلحات الغريبة، حتى أصبح قارئ تلك التفاسير محتاجا إلى جهدٍ لفك مغاليقها وحل رموزها، حيث (انصرفنا عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانيه ومضامينه، إلى الاشتغال بألفاظه وإعراجه والوقوف عند بابه دون التخطي إلى محرابه)¹.

فاللغة التي كتبت بها كثير من المدونات التفسيرية القديمة صعبة الفهم على المسلمين اليوم، مما جعلهم يزهّدون عن مطالعتها، وهذه الصعوبة تشمل العبارات والتراكيب والأساليب، فالمسلم المعاصر غدا عاجزا عن فهم كثير مما احتوته التفاسير التراثية، مما استدعى القول بضرورة تجديد التفسير، وهذا بتقريب لغته من عقول الناس ومراعاة أفهام المعاصرين.

ومن هنا يمكننا القول أنه (كان للمفسرين المعاصرين أعظم الأثر في تقريب فهم القرآن من القلوب، وتنقيته من كثير من المصطلحات العلمية التي يدق فهمها على كثير من الناس، وإلباسه ثوبا جديدا يتناسب في أسلوبه وموضوعيته مع مدركات الناس في هذا العصر)².

وعن هذا المرتكز يتحدّث رشيد رضا، فيقول: (فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتجه العناية فيه إلى مقتضى حال هذا العصر، من سهولة التعبير ومراعاة إفهام صنوف القارئین)³.

إنّ الضعف الذي مسّ واقع المسلمين اليوم في نظر رشيد رضا هو نتيجة حتمية لعدم إدراكهم معاني القرآن الكريم، ومن ثمّ عدم الاهتمام به، وسبب عدم إدراكهم لمعاني القرآن هو ضعف ملكتهم اللغوية، فيتوجّب فهمه وفقهه لمن لم يؤت ملكة اللغة ولم يدرك أساليبها وروح بلاغتها⁴.

وعند تصفح تفسير المنار نلاحظ لأوّل وهلة أنّ رشيد رضا يكتب بعارة يسيرة وأسلوب سهل، إيمانا منه بضرورة إفهام القراء، ومخاطبة عقولهم.

¹ جمال الدين الأفغاني أحاديث وذكريات، ص 61.

² التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج 1/672-673، بتصرف

³ المنار، ج 1/10.

⁴ المصدر نفسه، ج 1/6-7.

فالحاجة ماسّة اليوم لكتابة تفاسير سهلة العبارة واضحة المعنى، يفهمها الخاصة والعامة، وهذا ما يتحدث عنه محمد علي الصابوني في تفسيره "التفسير الواضح الميسر"، والذي جاء فيه: (قد وضعت هذا التفسير الواضح الميسر، وهو تفسير يجمع بين المأثور والمعقول، بأسلوب سهل ميسر يفهمه الخاصة والعامة)¹.

ونبه إلى ضرورة اعتماد هذا الأساس في التفسير صاحب "أيسر التفاسير"، حيث كتب في مقدمة تفسيره قائلاً: (فقد تعيّن وضع تفسير سهل ميسر يجمع بين المعنى المراد من كلام الله، وبين اللفظ القريب من فهم المسلم اليوم. تُبيّن فيه العقيدة المنجية، والأحكام الفقهية الضرورية، مع تربية ملكة التقوى في النفوس، بتحبيب الفضائل وتبغيض الرذائل، والحث على أداء الفرائض واتقاء المحارم. وقد هممتُ بالقيام بهذا المتعَيّن عدة مراتٍ في ظرف سنوات، وكثيراً ما يطلب مني مستمعو دروسي في التفسير في المسجد النبوي أن لو وضعت تفسيراً للمسلمين سهل العبارة قريب الإشارة يساعد على فهم كتاب الله تعالى)².

ولأجل تقريب مدلولات القرآن إلى الأذهان وتكوين فكرة واضحة عنه وتوعية جماهير القراء كتب كثير من المفسرين تفاسيرهم بلغة ميسرة، كما فعل ذلك أبوا الأعلى المودودي صاحب تفسير "تفهم القرآن"، فقد (دَوّنَ كتاب تفهم القرآن بلغة بسيطة وواضحة بهدف توعية وهداية عموم الناس، ولم تكن الغاية من كتابة هذا التفسير تأمين آراء أهل الفنّ والتخصص لكي يتعرّض فيه إلى الجوانب الفنية والأدبية، وإنما كان غايته تعريف القارئ برسالة القرآن. ومن خصائص هذا التفسير أنه تفسير عصري والمراد بالعصري أنه انتهج أسلوباً جديداً بما يتناسب لغة وتفكير العصر)³.

¹ التفسير الواضح الميسر، محمد علي الصابوني، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط8/2007، ص 6.

² أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر أبو بكر الجزائري، راسم للدعاية والإعلان، جدة المملكة العربية السعودية، ط3/1990، ج1/5. بتصرف

³ المفسرون حياتهم ومنهجهم، محمد علي إيازي، مؤسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران إيران، ط1/1386، ج2/655. بتصرف

فحتى تعمّ فائدة علم التفسير اهتدى المفسرون المعاصرون في نشاطهم التجديدي إلى ضرورة مسايرة العصر بتيسير المعاني القرآنية ليسهل فهمها على المسلم المعاصر، فالتزموا بالعبارة الميسرة والأسلوب المبسّط والإيضاح الجيّد مع العناية بالجوانب البيانية والفقهية والعقدية والأخلاقية وغيرها. وهكذا كان ميل المفسر المجدد إلى انتهاج أسلوب جديد في التفسير يقوم على تقريب المعنى بأيسر عبارة، دون حاجة إلى كثير من الاصطلاحات التي اهتمّ بها القدماء، ودون إغراب لغوي، وهذا ما يدلُّ على اهتمام المفسر الحديث على الارتباط بواقع الأمة، والاهتمام بقضايا المسلم المعاصر، ويظهر هذا جليا من خلال تقديم المادّة التفسيرية للقارئ بعيدة عن التقعّر في الألفاظ والجفاء في المعاني، ولهذا كان مما يحكم حركة التجديد التفسيري اليوم؛ مراعاة مقتضى حال العصر، بتقديم خطاب تفسيري يسير العبارة سهل الأسلوب، يحقق الفهم لصنوف القارئين.

المطلب الثالث: تنمية البعد المقاصدي للقرآن الكريم

يُعتبر البحث في مقاصد القرآن الكريم وتفعيل هذا الجانب في التفسير من أهمّ مرتكزات التجديد عند المفسر المعاصر، إذ ينصبُّ العمل التفسيري لكثير من المفسرين نحو التعريف بالمقاصد والغايات القرآنية وتحديدها.

ويظهر للناظر في التفاسير المعاصرة تغليبها للاتجاه المقاصدي في العملية التفسيرية، كما يظهر وبوضوح تصريح المفسرين المعاصرين بأنّ من أسس عملهم التفسيري ومرتكزاته تطوير وتنمية مقاصد القرآن والبحث عنها، فقد حاول جلّ المفسرين الإحاطة بمقاصد القرآن والإمام بها، كلّ حسب ما بلغ إليه استقرائه، ويعدّ ابن عاشور ومحمد عبده ورشيد رضا وسيد قطب من جملة أعلام التفسير الذين حاولوا جاهدين تلّمس مقاصد القرآن الكريم وتطوير هذا الجانب في التفسير المعاصر.

قام المفسرون المعاصرون بالتأصيل للتفسير المقاصدي وإثبات مشروعيتّه كاتجاه جديد من اتجاهات التفسير، اتجه له مفهومه وركائزه وآلياته وخصائصه وأهميته، وعلاقته بغيره من أنواع التفسير. ولم يكتفوا بالدعوة إلى الالتفاف إليه، وإنما تعرّضوا لكشفه وتحليلته، كلّ حسب استقرائه واجتهاده.

ولا يعني هذا أن موضوع مقاصد القرآن كان غائبا في فكر السابقين بل كان متصوّرا في أذهانهم، لكثرة ما تحدّث القرآن نفسه عن مقاصده. وإنما اشتهاره في العقود الأخيرة فلتوجّه وغلبة الدراسات التي تتناول المقاصد القرآنية، ولما له من أهمية بالغة في ترشيد حياة المسلم المعاصر وإعادة فاعلية القرآن في حياته، وإظهار حيوية النص القرآني، ودوره في بناء الحضارة والعمران، وبيان إحاطته بكل الجوانب التي تهتمّ الإنسان، فهو يعالج قضايا الحكم والحرية والعدل والحقوق والمرأة.

ومن هنا أكّد كثير من المفسرين بالرغم من اختلاف طرائقهم على ضرورة الاهتمام به، و(تعالت دعواتهم إلى التجديد في التفسير. ومن هذه الدعوات بناء اتجاه مقاصدي في التفسير، يقوم على الكشف عمّا نزل به القرآن الكريم من مقاصد عامّة وخاصّة، كلية وجزئية، عالية وقريبة، ومحاولة ترتيبها هرميا؛ لبناء المنظومة الحضارية القرآنية؛ بغية تحقيق الإصلاح الفردي والجماعي والعمراني، وبيان المصالح التي جاء بها القرآن الكريم، ومنهجه في معالجة القضايا الإنسانية، وهدايته إلى ما فيه الخير والفضيلة والسعادة)¹.

ينبّه الطاهر ابن عاشور على ما ينبغي أن يكون عليه التفسير؛ وهو بيان أصول التشريع وكلياته، وينكر على المفسرين الذي لم ينشغلوا ببيان تلك الكليات، فيقول: (حقّ التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته، فكان بذلك حقيقا بأن يسمى علما، ولكن المفسرين ابتدعوا بتقصي معاني القرآن فطفحت عليهم، وحسرت دون كثرتها قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلّا في مواضع قليلة)².

¹ التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، علي محمد أسعد، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ع 2017/89، ص 42.

² التحرير والتنوير، ج 1/13.

والتفاتة وتأكيد على التعريف بكليات التشريع (يصبُّ عملياً في التأسيس للمقاصد القرآنية؛ لأنه لا يتم انتزاع الكليات من دون اعتماد المقاصد)¹.

ثم يتحدّث عن دور ووظيفة المفسّر، وهو الكشف على مقاصد القرآن والتعريف بها، فلا ينبغي حسبه لأيّ مفسّر أن يهمل الإشارة إلى المقاصد القرآنية، وهي ما يقصده الله عز وجل في كتابه، والتي من أجلها أنزله، فيقول: (غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً... فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله)².

وكان من منهج ابن عاشور بيان مقاصد كل سورة يفسرها، دون أن يكتفي ببيان معاني المفردات، وقد ذكر ذلك في تمهيد تفسيره، حيث قال: (ولم أغادر سورة إلاّ بيّنت ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جملة كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله)³.

مفهوم مقاصد القرآن:

مما ورد في تعريف مقاصد القرآن ما قاله عبد الكريم حامدي: (مقاصد القرآن هي الغايات التي أنزل الله القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد، فالغايات المراد بها المعاني والحكم المقصودة من إنزال القرآن، وهذه الغايات تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل)⁴.
وعرّفها علي التّجاني بأنّها: (إدراك مراد الله تعالى من إنزال القرآن الكريم)¹.

¹ أسس إصلاح التفسير في التحرير والتنوير، علي محمد أسعد، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ع 2016/86، ص 69.

² التحرير والتنوير، 41/1.

³ المصدر نفسه، 8/1.

⁴ مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، عبد الكريم حامدي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 2008/1، ص 29.

ويطلق على التفسير الذي يهتم ببيان مقاصد القرآن وغاياته؛ التفسير المقاصدي، وهو مصطلح معاصر يمثل لونا جديدا من ألوان التفسير، يضاف إلى ما هو معروف في مكتبة التفسير من أنواع وطرق واتجاهات، حيث (يعدّ التفسير المقاصدي تفسيراً تجديدياً، بالرغم من أن تاريخ المقاصد قديمٌ قَدَم التشريع، واستعمال لفظ المقاصد ومعانيه مشهور منذ القَدَم، إلا أنّ إدخال المقاصد في التفسير ظهر في القرون المتأخرة، ابتداءً من عصر محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، ثم ابن عاشور، وانتهاءً بسيد قطب، وسعيد حوى، وغيرهم ممن كتب في التفسير المعاصر)².

ومن أحسن ما قيل في تعريف التفسير المقاصدي، بأنه: (لون من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات المتنوعة التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً، مع بيان كيفية الإفادة منها في كيفية تحقيق مصلحة العباد)³.

وعُرف بأنه: (الكشف عن مراد الله عزّ وجل فيما أنزله في القرآن الكريم من مضامين، وأسس، وكليات، وعلل، وحكم، وعبر، ومعان غائية؛ سواء أكان منصوصاً عليها، أم مستنبطاً من تراكيبه، أو آياته، أو سوره، أو موضوعاته، وبيان بنائها التكاملية)⁴.

ولم تتباين آراء المفسرين في حصر مقاصد القرآن الكريم عموماً، وإنما اختلفوا في التعبير عنها وتصنيفها وتعدادها، والخلاف في استقراءها وتصنيفها راجع إلى اجتهاد المفسرين والخلفيات الموجهة لعمل كلّ مفسّر. ويبقى رشيد رضا وابن عاشور أكثر المفسرين حديثاً عن المقاصد القرآنية وبإسهاب كبير، حيث تحدّث رشيد رضا عن المقاصد القرآنية في كتابه "الوحي المحمدي" والذي جعل معظمه

¹ مقاصد القرآن الكريم وصلتها بالتدبر، علي التجاني، بحوث المؤتمر العالمي الأول لتدبر القرآن الكريم، الدوحة قطر، 2013، ص 5.

² السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور، نشوان عبده ورضوان الأطرش، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ع 2013/73، ص 25.

³ نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم رؤية تأسيسية، وصفي عاشور أبو زيد، مجلة وحدة الأمة، الجامعة الإسلامية الهند، ع 2017/9، ص 43.

⁴ التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، ص 572.

بيانا لذلك، ثم تحدّث عنها مجدّدا في المنار عند تفسيره لسورة يونس حيث استغرق بيانه لها سبع وثمانين صفحة.

وقد حصرها في عشرة أنواع، عنون لها بعنوان: مقاصد القرآن في ترقية نوع الإنسان، ونكتفي هنا بذكر ما تدور حوله تلك المقاصد: مقصد الإصلاح الديني، مقصد النبوة، مقصد الإسلام دين الفطرة والعقل، مقصد الإصلاح الاجتماعي الإنساني، مقصد تقرير مزايا الإسلام العامة، مقصد حكم الإسلام السياسي الدولي، مقصد الإصلاح المالي، مقصد إصلاح نظام الحرب، مقصد إحقاق حقوق النساء، مقصد تحرير الرقيق¹.

ومن أبرز المدونات التفسيرية التي اهتمت بالاتجاه المقاصدي في التفسير المعاصر، تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، حيث استغرق الحديث عن المقاصد القرآنية مساحة مهمة من هذا التفسير، وقد أبرز ابن عاشور المقصد الأعلى للقرآن الكريم والمتمثل في صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرائية².

ثم شرع في بيان المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لبيانها، وهي: مقصد إصلاح الاعتقاد، مقصد تهذيب الأخلاق، مقصد التشريع، مقصد سياسة الأمة، مقصد القصص، مقصد التعليم، مقصد المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، مقصد الاعجاز³.

ومما يدلّ على اهتمام هذا التفسير بالاتجاه المقاصدي ما قاله المفسّر في معرض تفسيره لسورة الفاتحة من (أنها تشتمل محتوياتها على أنواع مقاصد القرآن، وهي ثلاثة أنواع: الشناء على الله ثناء جامعا لوصفه بجميع الحماد، وتنزيهه عن جميع النقائص، وإثبات تفرّده بالإلهية، وإثبات البعث

¹ ينظر: المنار، ج 11/206-293.

² التحرير والتنوير، 1/38.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج 1/39-41.

والجزاء... والأوامر والنواهي من قوله إياك نعبد، والوعد والوعيد من قوله صراط الذين إلى آخرها، فهذه هي أنواع مقاصد القرآن كلّها¹.

فتنمية وتطوير البعد المقصدي للقرآن الكريم أساس مهمّ وركيزة بارزة من مظاهر التجديد التفسيري ومرتكزاته في العصر الحديث، ويعتبر تجلية المقصد القرآني من مظاهر إصلاح علم التفسير.

التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم عند سيد قطب:

يُوصف تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب بأنه تفسيري مقاصدي بامتياز، فقد اهتمّ المفسّر بموضوع مقاصد القرآن وأهدافه وسعى جاهدا لإظهارها والتعريف بها، وهو كما يصفه وصفي عاشور أبو زيد: (يحتل الفهم المقاصدي والتفسير المقاصدي والاهتمام بالفكر المقاصدي مساحة واسعة ومكانة كبيرة عند المفسر الشهيد الأستاذ سيد قطب رحمه الله تعالى، وحسبنا أن رسالة فسيد قطب في ظلاله يتحدث عن أنواع المقاصد القرآنية جميعا، فهو يتحدث عن مقاصد القرآن وغاياته التي يريد أن يبثها في المؤمنين، ويرسخها في المسلمين، ويبين آدابه وتصوراته وكلياته وقيمه وموازينه التي يريد القرآن أن يبثها في الحياة والأحياء)².

ولقد كان من أسسه المنهجية التجديدية أنه يحدد الأهداف العامة والمقاصد الرئيسية ليربطها مع بعضها مبينا المقصد العام للسورة، ومنه إلى بين المقصد العام لسور القرآن الكريم مجتمعة، يقول: (إن لكل سورة من سوره شخصية مميزة! شخصية لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسّمات والأنفاس، ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص... وهذا طابع عام في سور القرآن جميعا، ولا يشذ عن هذه القاعدة طوال السور)³.

¹ المصدر نفسه، ج1/133.

² التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم في ظلال القرآن أنموذجا، وصفي عاشور أبو زيد، ص 33.

³ في ظلال القرآن، 28/1.

المطلب الرابع: تعميق النظر العقلي والتوفيق بينه وبين الدليل النقلى

يظهر للنّاظر في المدوّنات التفسيرية المعاصرة أن قيمة العقل وتأثيره في فهم النص القرآنى كانت من المعالم الأساسية في تجديد هذا العلم، فقد آمن عدد من المفسرين المجددين بضرورة التوسّل بألية العقل وفهم القرآن على أساسه. داعين إلى إعادة إحياءه والاهتمام به والموازنة بينه وبين المنقول، وهذا لما له من دور كبير في فهم الوحي، فكان اللجوء إلى العقل والتوفيق بين المعقول والمنقول من أسس ومرتكزات التجديد في التفسير عند المعاصرين.

إنّ الجنوح إلى العقل والاهتمام به كآلية من آليات الفهم له ما يبرره في حركة التفسير المعاصر، منها بعثُ الاجتهاد في فهم القرآن والحدّ من الجمود، ومجابهة التخلّف الذي سببه التقليد، فكما يقول محمد البشير الإبراهيمي: (كان جمودٌ وكان ركودٌ، وضرب التقليد بجدرانته ففضى على ذكاء الأذكياء، وفهم الفهماء، إلى أن أذن الله للعقل الإسلامى أن ينفلت من عقال التقليد ويستقلّ في الفهم، للنّهضة العلمية الإسلامية أن يتبلج فجرها، ويعمّ نورها. فكانت إرهاصات التجديد لهذا العلم)¹. ينضمّ إلى ذلك مواجهة ثقافة الغرب ونظريّاته والحدّ من تحكّمه الفكرى والعلمى في العالم، وبيان تعاضد العقل والنقل وأن الإسلام دين العلم والبرهان، وبثّ روح اليقظة في أوساط الجماهير، وتحرير سلطة العقل من القيود التي فرضت عليه.

وقد تحدّث سيّد قطب عن الدوافع التي ألبأت مدرسة المنار لأن تسلك المسلك العقليّ في التفسير، فقال (إننا ندرك ونقدّر دوافع المدرسة العقلية التي كان الأستاذ الإمام رحمه الله على رأسها في تلك الحقبة... فقد كانت هذه المدرسة تواجه النزعة الخرافية الشائعة التي تسيطر على العقلية العامة في تلك الفترة، كما تواجه سيل الأساطير والإسرائيليات التي حشيت بها كتب التفسير والرواية في الوقت الذي وصلت فيه الفتنة بالعلم الحديث إلى ذروتها، وموجة الشكّ في مقولات الدين إلى

¹ مقدمة محمد البشير الإبراهيمي: لتفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/2003، ص 19.

قمتها. فقامت هذه المدرسة تحاول أن تردّ الدين إلى اعتباره على أساس أن كلّ ما جاء به موافق للعقل... كما تحاول أن تنشئ عقلية دينية تفقه السنن الكونية)¹.

والتفسير العقلي هو تفسير القرآن الكريم بالرأي، ويسمى أيضا بالتفسير النظري، وذلك بأن يتوسّل المفسّر بالعقل لأجل استخراج والوصول إلى المعاني القرآنية، وهو يركّز (على إعمال العقل وعلى التحليلات العقلية النظرية، وعلى تقديم الرأي المحمود. ومن أشهر التفاسير التي برز فيها هذا الاتجاه: تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، وتفسير المراغي لأحمد مصطفى المراغي، والتفسير الواضح لمحمد محمود حجازي، والتفسير القرآني للقرآن لعبد الكريم الخطيب)².

إن المبالغة في رفض التفسير بالرأي الذي ساد في فترة ماضية، وسوء فهم أدلّة النهي عنه، أدّى إلى التقليد والجمود الذي غطى حياة التفسير، ونتج عنه محاصرة العقل وانعدام الإبداع في فهم النص وإدراك مراميه، فجاءت النزعة العقلية كره حتمي على ذلك، يقول محمد الغزالي: (هناك مشكلة قديمة جديدة وهي مشكلة النهي عن التفسير بالرأي. وهذا النهي أورث لونا من التخوف، وأوجد حاجزا نفسيا يحول دون النظر في القرآن، ومحاوله ارتياد آفاق حضارية تؤكّد معنى الخلود للقرآن الكريم من خلال استمرار القراءة القرآنية لقضايا العصر. وحرص بعضهم في ضوء ذلك على التوقف عند حدود التفسير بالمأثور، وعدم إتاحة الفرصة للعقل في التدبر والنظر. كما أدى هذا إلى لون من التجمّد عند حدود الرؤية في عصر التنزيل. وهذا إن صحّ في العبادات التوقيفية التي لا تتطوّر، فلا يمكن أن يقبل في شؤون الحياة الأخرى المتطورة والتي لا بدّ لها من الانطلاق والامتداد على هدى القرآن الكريم)³.

لقد حتمت طبيعة العصر والمرحلة التي يعيشها المسلمون من جهة، وطبيعة علم التفسير من جهة أخرى، أن تصطبغ التّفسير بالطابع العقلي، وأن تتمّ الموازنة بين الدليلين العقلي والنقلي، ذلك أنّ

¹ في ظلال القرآن، ج6/3978.

² تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 566.

³ كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، شركة نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط7/2007، ص 197.

المنهج الأمثل للتفسير هو (ما مزج بين الرواية والدراية، وجمع بين صحيح المنقول وصريح المعقول... وهذا هو السبيل المستقيم الذي ينبغي للمفسر المعاصر أن يسلكه)¹.

إنّ الاهتمام بالعقل عند المفسر المعاصر كان في إطار الثوابت والضوابط المنصوص عليها في هذا العلم، ولم يكن توسّلاً به لوحده، حيث نلاحظ أنّ كلّ مفسر يستصحب في تفسيره المأثور ويلتزم بمعهد العرب في الخطاب ويشترط العلم باللغة، وقد كانت كلمة المفسرين المجددين متّفقة على ذلك، ولم يشمل الاجتهاد العقلي كلّ نصوص القرآن، وإنما اقتصر على النصوص الظنية الدّالة التي تحتاج إلى اجتهاد وإعمال عقل وإجالة نظرٍ.

وقد تمّ التوسّل بالعقل لأجل إعادة تأويل بعض الغيبات كصنيع محمد عبده وبعض تلامذته، وهو ما لاقى رفضاً من كثير من المفسرين. ومما شمله الاجتهاد العقليّ النظر في التراث التفسيري حيث وضع هذا الأخير في ميزان العقل، للحكم على ما فيه من أقوال تفسيرية شاذة وإسرائيليات وأساطير تتعارض مع أبسط قواعد التفكير العقلي، وردّها بالحجة والبرهان العقلين. وفي طليعة المفسرين المهتمين بالعقل في النشاط التفسيري؛ محمد عبده، حيث اعتمد في تفسيره ونشاطه الإصلاحية ككلّ على العقل، جاعلاً منه أوّل وسائل النظر والفهم، يقول: (الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان. فأوّل أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح)².

فقد كان تحكيم العقل في التفسير كبيراً ومبالغاً فيه عند محمد عبده، وصولاً إلى أنّه كان يقدم العقل على التّقل عند التّعارض، يقول: (إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في

¹ كيف نتعامل مع القرآن العظيم، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط3/2000، ص 217-219.

² الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، محمد عبده، دار الحدّاءة، بيروت لبنان، ط3/1988، ص 69.

علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل¹. ويترك بعض المأثور في كثير من المواضع².

وانطلاقاً من هذا المنهج العقلي المبالغ فيه، قام محمد عبده بتقديم دلالات ومعاني تأويلية جديدة وغير معهودة لبعض الآيات القرآنية الغيبية.

عرّف محمد عمارة بالمنهج العقلاني لمحمد عبده في التفسير فقال: (ولقد كان إعلاء الإمام لشأن العقل في تفسيره القرآن تطبيقاً أميناً لموقفه العام الذي يعلى من شأن العقل في مختلف ميادين البحث والنظر والتفكير.. وهو في هذا الأمر قريب من موقف الفلاسفة الإلهيين ومنهم المعتزلة بين مدارس المتكلمين، فهو يعتبر كلّ النتائج التي يصل إليها العقل الإنساني سبلاً توصل إلى ذات الله)³.

ولقد أصبح لمحمد عبده مدرسة تفسيرية تنسب إليه، وهي ما يعرف بالمدرسة العقلية في التفسير، وهي تلك المدرسة التي استرسلت في تحكيم العقل وتمجيده، ويُعرف أتباعه بالاتجاه العقلي أو الاتجاه التوفيقي في التفسير، وهو (التفسير الذي يرمي إلى التوفيق بين الإسلام وبين الحضارة الغربية)⁴.

وفي هذا السياق قامت المدرسة العقلية في التفسير بالتقريب بين حقائق العلم الحديث والدين، وبيّنت أنّ الدين لا ينافي العلم الصحيح ولا العقل الصريح، وأن الإسلام دين العقل والفكر، وأن ليس في الدين ما لا يقوّه عقل، وعلى هذا النهج انطلقت هذه المدرسة تفسّر القرآن الكريم⁵.

وأما عن التفاسير القرآنية التي تنتمي إلى المدرسة العقلية وكان لها جهد كبير في التوفيق بين العقل والنقل، واستثمار العقل في النشاط التفسيري، فإضافة إلى تفسير المنار، نجد تفسير عبد القادر المغربي، وتفسير محمد مصطفى المراغي، وتفسير أحمد مصطفى المراغي، وتفسير محمود شلتوت،

¹ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 70.

² ينظر: التفسير والمفسرون، فضل عباس، ج 2/60.

³ الإمام محمد عبده مجدّد الدنيا بتجديد الدين، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة مصر، ط 2/1988، ص 77.

⁴ اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عبد المجيد المحتسب، منشورات مكتبة النهضة الإسلامية، عمان الأردن، ط 3/1983 ص

109.

⁵ ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج 2/717.

وتفسير عبد الجليل عيسى¹. دون أن يغفل الأفغاني أستاذ محمد عبده، فكما يقول فهد الرومي: (كان من رجال هذه المدرسة المؤسسين لها جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده وتلاميذه محمد مصطفى المراغي ومحمد رشيد رضا وغير هؤلاء كثير)².

ومما ينبغي التنبيه عليه أنّ المفسرين المجددين ليسوا سواء في التوسّل بالعقل وإعماله في التفسير، فكثير منهم لم يوافقوا على النزعة العقلية لمدرسة المنار، والتي بلغت كثيرا في الاعتماد على التحليلات النظرية العقلية، بل نجد منهم من يعيب على تلك المدرسة إعلائها لآلية العقل وطريقة توظيفها له.

ومن جملة المفسرين المجددين من خارج مدرسة المنار، المهتمين بآلية العقل نجد عبد الحميد بن باديس، الذي نبّه إلى ضرورة الموازنة والتوفيق بين المنقول والمعقول، قال في مقدمة تفسيره: (دروس التفسير نقتطف أزهارها، ونجني من ثمارها، ييسر من الله تعالى وتيسير على عادتنا في تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، وربط الآيات بوجوه المناسبات، معتمدين في ذلك على صحيح المنقول، وسديد المعقول)³.

ولم يغفل ابن عاشور هو الآخر آلية العقل في التفسير، حيث عنون المقدمة الثالثة في تفسيره بقوله: "في صحة التفسير بغير المأثور، ومعنى التفسير بالرأي ونحوه". مجيزا التفسير بالرأي "العقلي"، المبني على الاجتهاد والاستنباط وإعمال الفكر، فالتفسير العقلي كما يُدكّر ابن عاشور هو الذي أغنى التفاسير القرآنية بالمعاني والحكم، وقد ساق عديد الأدلة التي أثبت بها هذا النوع من التفسير⁴.

وقد بيّن ابن عاشور في مؤلفه "أليس الصبح بقريب"، أن من أسباب ضعف التفسير وتأخّره: الولع بالتوقيف والنقل، اتّقاء للغلط الذي عظموا أمره، حتى شاعت مقولة: "خطأه كفر"، وهي مقولة

¹ ينظر: التفسير والمفسرون، فضل عباس، ج11/2.

² اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج717/2.

³ تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 41.

⁴ ينظر: التحرير والتنوير، 26/1-27.

سادت وعمّت حتى اعتقدها الخاصة أصلاً¹، وهو ما يمثل غلقاً لباب الاجتهاد اتكاءً على التقليد، ومنعاً وزجراً لمن يحاول إعمال العقل اكتفاءً بالنقل، وهكذا (أصبح الناس يغتفرون في النقل ولو كان ضعيفاً أو كاذباً، ويتقون الرأي ولو كان صواباً حقيقياً؛ لأنهم توهموا أنّ ما خالف النقل عن السابقين إخراج للقرآن عمّا أراد الله منه)².

ويؤلي سيّد قطب هو الآخر للعقل قيمته وموقعه في التفسير، ليكون القرآن الكريم موائماً لما استجدّ في حياة الناس، فقد ذكر بعد أن حدّر من المبالغة في التوسّل به: (وليس في شيء من هذا الذي نقره انتقاص من قيمة العقل ودوره في الحياة البشرية، فإنّ المدى أمامه واسعٌ في تطبيق النصوص على الحالات المتجددة - بعد أن ينضبط هو بمنهج النظر وموازينه المستقاة من دين الله)³.

فهو لا يناهض العقل ولا يفترّ منه بل يقول به، بشرط أن ينضبط بمنهج النظر ووفق حدود لا يتعداها، وهكذا يتّسم موقع العقل في التفسير عند سيّد قطب بالتوازن والاعتدال، فلم يناهض العقل ويمنع الاجتهاد كما هو عند المقلّدة، ولم يُعلي من موقعه ويغالي فيه كحال مدرسة المنار، فلم يجنح المفسّر صوب الإفراط ولا ناحية التفريط.

إنّ إيغال مدرسة المنار في تحكيم العقل وتمجيده لم تسلم من الإنكار، حيث أخذ عليها خوضها في الغيب الخارج عن قدرات العقل، فبسبب توسع نظرهم العقلي (وقعوا في إنكار بعض الأخبار والنصوص الصريحة، أو عمدوا إلى تأويلها تأويلاً يبعدها عن ظاهر النص فوصفوا بعض القضايا الغيبية برموز وأوصاف هي إلى الإنكار أقرب منها إلى الإثبات، أمثال الشيخ محمد عبده، والشيخ شلتوت)⁴.

¹ أليس الصبح بقريب، ص 161.

² المصدر نفسه، ص 161.

³ في ظلال القرآن، ج 2/808.

⁴ الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العُقل، دار الفضيلة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 2001/1، ص

127. بتصرف

فقد أول محمد عبده بعض الآيات الغيبية على غير ظاهرها، مقدّمًا بذلك تفسيرات جديدة لم يسبق إليها، حيث (أول قصة آدم، وسجود الملائكة له، وما حدث له مع الشيطان. وأول قصة خلق عيسى. وأول الملائكة والجنّ والشياطين)¹.

وهذا ما جعل الكثير من الدارسين يرفضون نزعته العقلية، ويتهمون به بتبني مذهب المعتزلة، يقول عبد الحليم محمود: (كل من نهج المنهج العقلي في الدين في العصر الحاضر، إنما هو تابع من أتباع المعتزلة، ولا مناص من الإقرار بأن مدرسة الشيخ محمد عبده، إنما هي مدرسة اعتزالية في مبادئها وأصولها، وهي مدرسة اعتزالية في غاياتها وأهدافها، ذلك أنها تضع قضايا الدين في ميزان عقلها، فتنفي وتثبت حسبما تقتضيه الأهواء والنزعات)².

هذا على الرغم من اختلاف مدرسة محمد عبده عن مذهب المعتزلة في النظر إلى العقل وطريقة توظيفه، وردّه عليهم مرارًا، كما أنه يعتمد على أسس السلف وأصول التفسير، وهو ما لا يوجد عند المعتزلة.

نّهت في هذا المبحث على الأسس والمرتكزات التي رأيت أنها أبرز ما أكد عليه المفسرون المجددون، واشتركوا في الدعوة إليه، وإلى إصلاح علم التفسير من خلاله، ولا يعني هذا أنه لا توجد مرتكزات أخرى، فبالإمكان إدراج غير ذلك من أسس تجديد التفسير وإصلاحه.

ويبقى مرتكز آخر نعتقد أنه من أهم أسس ومرتكزات التجديد والإصلاح التفسيري، وهو: الثبات على الثابت من الأصول والقواعد التفسيرية، بمعنى: عدم تجاوز المرحلة التأسيسية الأولى لعلم التفسير. وهو ما سنتحدث عنه في طيات المبحث الموالي، لعلاقته القوية والمباشرة به.

¹ المصدر نفسه، ص 173.

² الإسلام والعقل، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة مصر، ط4 (د ت)، ص 40.

المبحث الثالث: اتجاهات ومناهج التجديد في التفسير المعاصر

وفيه:

المطلب الأول: الاتجاه الهدائي.

المطلب الثاني: الاتجاه الأدبي.

المطلب الثالث: الاتجاه العلمي.

المطلب الرابع: منهج التفسير الموضوعي.

المبحث الثالث: اتجاهات ومناهج التجديد في التفسير المعاصر

تنوّعت اتجاهات التفسير عند المفسرين المعاصرين بتنوع اهتماماتهم وتفاوت نظراتهم، ومن الضروري ابتداء التفريق بين مصطلحي الاتجاه والمنهج، ذلك أن بعض الدارسين يخلطون بينهما، فلا بد من نفي هذا الخلط وإزالة هذا اللبس، إنّ (الاتجاه التفسيري يدلّ أساساً على مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظريّ، وتهدف إلى غاية بعينها، أما المنهج التفسيري فهو يدلّ أساساً على الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيري، والوعاء الذي يحتوي أفكار هذا الاتجاه التفسيري أو ذلك)¹.

فالالاتجاه التفسيري أعمّ من المنهج، وما المنهج إلاّ وسيلة لتحقيق الاتجاه، ومعنى آخر: المنهج هو ما يسلكه المفسر من طرق وما يستعمله من وسائل لتحقيق أغراض الاتجاه، وهو قواعد يختصّ به كل مفسر لوحده، أما الاتجاه فهو مبادئ عامة أو نظرات وأفكار يشترك فيها مجموعة مفسرين.

هذا وقد عرف التفسير المعاصر ظهور عدّة اتجاهات تفسيرية، حاول المتخصصون في الميدان القرآني استعراضها والتعريف بها، ومن هؤلاء حسين الذهبي حيث جعلها في ثلاثة اتجاهات وهي: الاتجاه العلمي والاتجاه المذهبي والاتجاه الأدبي الاجتماعي²، ويرى إبراهيم شريف أن اتجاهات التجديد التفسيري هي: الاتجاه الهدائي والاتجاه الأدبي والاتجاه العلمي³، ورصد صلاح الخالدي ستّة اتجاهات وهي: الأثري والعقلي والعلمي والاجتماعي والبياني والحركي⁴، وجعلها محمد دراجي ثلاثة اتجاهات وهي: الاتجاه العلمي والهدائي والحركي⁵.

¹ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 63. بتصرف.

² ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج2/363-447.

³ ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 227-508.

⁴ ينظر: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 565-568.

⁵ ينظر: محاضرات في علم التفسير ومناهج المفسرين، محمد دراجي، دار غبريني للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1/2005، ص 165-208.

أما المناهج التفسيرية فقد حصرها إبراهيم شريف في ثلاثة مناهج تجديدية، وكان حصره لها ناتج عن تتبّعه الواسع والدقيق لمجريات التفسير المعاصر وهي: المنهج التقليدي الموضوعي، والمنهج الموضوعي، ومنهج المقال التفسيري¹، وهناك منهج رابع أسّسه الشاهد البوشيخي وهو منهج الدراسة المصطلحية للمفاهيم القرآنية².

وبعد ما اتّضح لنا الفرق بين الاتجاه والمنهج نأتي الآن لنعرّف بأبرز اتجاهات ومناهج التجديد في التفسير في العصر الحديث.

لقد كان للتجديد عند سيّد قطب حضوراً في مختلف الاتجاهات والمناهج التفسيرية التي سنتعرّض لها في ما يلي، وسنتعرّف على موقف المفسر وجهوده التجديدية عند الحديث عن كل اتجاه، أما محمد شحرور فلا يعرف له اهتمام بالاتجاهات والمناهج التفسيرية، كالاتجاه الأدبي والاتجاه العلمي والاتجاه الهدائي، فهذا مما اهتمّ به المفسرون لا الحداثيون، فمناهج الحداثيين تختلف كلياً عن مناهج المفسرين، وهو ما سنتعرف عليه في الفصل الموالي المخصّص لمناهج الحداثيين ومقارباتهم.

المطلب الأول: الاتجاه الهدائي

يطلق على هذا اللون من التفسير الاتجاه الهدائي، أو الاتجاه الإصلاحية، أو الاتجاه الاجتماعي، (وهو أحد الاتجاهات الواضحة والمبكرة في حركة التفسير في العصر الحديث)³، ظهر هذا الاتجاه كردّة فعل عمّا طرأ على الأمة الإسلامية داخلياً من ضعف وانحطاط وتأخر حضاري، وخارجياً وهو ما تعرّضت له الأمة من استعمار غربي اجتاح معظم البلاد الإسلامية.

¹ ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 63.

² نظرات في المصطلح والمنهج، سلسلة دراسات مصطلحية رقم 2، الشاهد البوشيخي، مطبعة أنفو برانت، فاس المغرب، ط 2002/1، ص 22.

³ التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج 39/1.

ومن هنا اتجه كثير من المفسرين المعاصرين إلى القرآن الكريم متلمّسين أوجه هدايته وطرائق إصلاحه، بغية إرشاد الناس إلى ما فيه مصالحهم وسعادتهم، والتّهوض بهم من التخلف والضعف والوهم والتقليد إلى التقدّم والريادة والعلم والتجديد، فنظروا (إلى القرآن من زاوية الإصلاح الاجتماعي، وكيف أن القرآن يصلح ويزكي المجتمعات ويطهرها من دنس المعاصي والانحرافات، فأخذوا يتوسّعون في تفسير القرآن، طالبين علاج مشكلات مجتمعاتهم، فينظر المفسّر إلى مجتمعه نظرة الطبيب الفاحص يطلب الدواء والعلاج، فإذا وجده توسّع في شرحه وبيانه، وحثّ قومه على التزامه، فنشأ بهذا لون من ألوان التفسير وهو تفسير الإصلاح الاجتماعي)¹.

مفهوم التفسير الهدائي: عرّف بعضهم الاتجاه الهدائي أو الاجتماعي بأنه ذلك الاتجاه الذي (يُعنى بإصلاح المجتمع، وتشخيص عيوبه ومشاكله، وعلاجها على ضوء القرآن الكريم، كما يهتمّ ببيان سنن الله في الخلق، ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقّي الأمم وتدليلها وقوتها وضعفها)². وقال آخر: (التفسير الهدائي تفسير إرشادي يجعل هدفه الأعلى بيان ما أنزل الله، بتجلية هدايات القرآن وتعاليمه، وحكم الله فيما شرع للناس في القرآن، على وجه يجتذب الأرواح ويفتح القلوب، ويدفع النفوس إلى الاهتداء بهدى الله. وفي هذا المنهج من التفسير لا يهتمّ المفسّر بالإكثار من بيان الألفاظ والإعراب والقراءات، وبيان ما يتربّب عليها من نكات بلاغية وإشارات فنية وتطبيقات أدبية، بل كان هدفه ذكر معارف القرآن والاهتداء بهداياته)³.

نخلص إلى أنّ الاتجاه الهدائي هو ذلك اللون من التفسير الذي يركز فيه المفسّر على إصلاح أوضاع المجتمع وتقوم اعوجاجه وتشخيص إشكالاته ومعالجتها وتقديم الحلول الكفيلة بالرقى والتقدّم والشهود الحضاري على أساس القرآن، وهو يعنى بتقريب معاني القرآن وتجليته إرشاداته وتوجيهاته

¹ التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 84.

² التجديد في التفسير في العصر الحديث، 283.

³ المفسرون حياتهم ومنهجهم، ص 66.

وبيان حكمه ومقاصده، ويهدف إلى بعث وعي اجتماعي وفكري جديد، وإظهار مزايا الإسلام لغير المسلمين.

ويأتي في طليعة الداعين إلى هذا الاتجاه الجديد جمال الدين الأفغاني، الذي يعتبر (مؤسس الاتجاه الهدائي في التفسير في العصر الحديث)¹ فهو وإن لم يترك تفسيراً للقرآن الكريم، إلا أنه شرح الكثير من الآيات القرآنية على شكل مقالات تفسيرية نشرها في صحيفة العروة الوثقى، (من بين المقالات التي كتبها في مجلة العروة الوثقى سبع عشر مقالة... هي شروح للآيات القرآنية)²، فقد حاول من خلال تلك المقالات تجلية هداية القرآن، وإيقاظ المسلمين مما هم فيه، كما أنه بثّ فكرة الهدائية في نفوس تلامذته وأبرزهم محمد عبده.

ومن مقولات جمال الدين الأفغاني التي تدلّ بوضوح كبير على تصوره لفكرة الهدائية في التفسير ودعوته إليها، وأن القرآن الكريم هو سبب هداية البشر وصلاحهم وراحتهم، قوله: (القرآن وحده الذي كان كافياً في اجتذاب الأمم القديمة وهدايتها، جدير أن يكون كافياً اليوم أيضاً في اجتذاب الأمم الحديثة وهدايتها)³، ويقول: (القرآن وحده سبب الهداية، والعمدة في الدعاية أما ما تراكم عليه وتجمع حواليه من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم فينبغي ألا نعول عليه كوشي وإنما نستأنس به كراي)⁴.

كما أنه عاب على المفسرين انشغالهم عن تجلية هداية القرآن وتعاليمه واستخلاص توجيهاته، بالغرق في المباحث اللغوية والمباحكات الكلامية وغيرها مما يعتبر صوارفاً وحوافزاً عن جواهر القرآن وهداياته، يقول: (انصرفنا عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانيه ومضامينه إلى الاشتغال بألفاظه وإعرابه والوقوف عند بابه دون التخطي إلى محرابه... وإنما نحن اليوم حملنا مع القرآن أبحاثاً لفظية،

¹ محاضرات في علم التفسير ومناهج المفسرين، ص 188.

² الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط 1961/3، ص 79.

³ جمال الدين الأفغاني أحاديث وذكريات، ص 60.

⁴ المصدر نفسه، ص 62.

ومناقشات حول أحكامه فرضية، واستنتاجات ليست من مصلحة البشر ولا هي من وسائل هدايتهم إلى الإيمان به، وأضفنا إليه من الشرح والتفسير ما لا محصل له سوى الإغراب وإرضاء العامة¹. وأكد أن السبيل الوحيد لنجاة المسلمين ونهوض الأمة يتمثل في (بعث القرآن، وبعث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور، وشرحها لهم على وجهها الثابت من حيث تأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى)².

وكان محمد عبده تلميذ الأفغاني وأكبر المنتسبين إليه سباقاً إلى تبني هذا الاتجاه والدعوة إليه، وهو أكثر المفسرين قولاً واشتهاراً به، فقد حاول محمد عبده إتمام ما بدأه الأفغاني من الإصلاح والتجديد والعمل على (إيجاد حركة إسلامية جامعة تعمل على إيقاظ أفكار المسلمين إلى إعادة الحكم الإسلامي، والهداية الدينية، إلى ما كان عليه في العصر الأول من الطهر والعدل والكمال، مع ملاحظة العلل التي أدت بهم إلى ما هم فيه، وبيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف)³.

إن التفسير الذي يهدف إليه محمد عبده ويريد من المفسرين التوجه إليه، هو ذلك التفسير الذي يعمل فيه المفسر على إبراز الهداية القرآنية ويجعلها هدفه الأهم، وليس التفسير الذي يعتمد على بيان نكت البلاغة وأوجه الإعراب، وتطبيق قواعد النحو وذكر قضايا وخلافات الفقه والعقيدة. ومما قاله في هذا الشأن: (التفسير الذي قلنا إنه يجب على الناس على أنه فرض كفاية: هو ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام، على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام ليتحقق فيه معنى قوله: ﴿هُدًى

¹ المصدر نفسه، ص 61.

² جمال الدين الأفغاني أحاديث وذكريات، ص 102.

³ التفسير ورجاله، ص 160.

وَرَحْمَةً¹، فالمقصد الحقيقي: هو الاهتداء بالقرآن. وهذا هو الغرض الأول الذي أرمي إليه من قراءة التفسير)².

وأكد على ضرورة التوقف عن تقليد أقوال المفسرين السابقين ممن غفل عن مقاصد القرآن الأساسية، ونبه على ضرورة تدبر القرآن وتفسيره تفسيراً جديداً يبرز الغرض الأهم لنزول القرآن ألا وهو مقصد الهداية، يقول: (إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا، وعن سنة نبينا الذي بين لنا ما نزل إلينا. يسألنا هل بلغتم الرسالة؟ هل تدبرتم ما بُلِّغتم؟ هل عملتم بإرشاد القرآن؟ واهتديتم بهدي النبي واتبعتم سنته؟ عجباً لنا ننتظر هذا السؤال ونحن في هذا الإعراض عن القرآن وهديه، فيا للغفلة والغرور)³.

وقد تبني الاتجاه الهدائي من بعده تلميذه محمد رشيد رضا، الذي يندرج تفسيره ضمن هذا الاتجاه التفسيري الجديد، بل ويعتبر من أبرز التفاسير المعاصرة التي غلّبت الغرض الهدائي في التفسير، فقد جعل فكرة الهدائية محورا لتفسيره، وهو يرى أن التفاسير الموروثة فيها الكثير مما يمكن اعتباره حجاباً يخفي عن المسلمين حقيقة القرآن ومقاصده وأسراره، ويجول بينهم وبين نوره وهداياته، وهو ما أدى بالمسلمين إلى الضعف والوهم والانحطاط وانحسار الشهود الحضاري.

ومن هنا اتجه رشيد رضا إلى التفسير محاولاً إبراز هداية القرآن، والإسهام في تأسيس تفسير جديد يستخلص الهداية والعبرة والعظمة من آياته، يقول: (وغرضنا من هذا كله أن أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغلٌ عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات، التي لا قيمة لها سندا ولا موضوعاً، كما أن المفضلين لسائر التفاسير لهم صوارف أخرى عنه... فكانت الحاجة شديدة إلى

¹ سورة الأعراف، الآية: 52.

² المنار، ج 25/1. بتصرف.

³ المنار، ج 27/1. بتصرف.

تفسير تتجّه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح¹.

ومن التفاسير الممثلة لهذا الاتجاه تفسير مجالس التذكير لعبد الحميد بن باديس، فقد اهتمّ المفسّر بإصلاح أوضاع المجتمع وحلّ مشاكله العديدة والتي سببها الاحتلال، ومنطلق الإصلاح عنده هو القرآن الكريم، وهذا ببيان هدايته وتهذيب الأخلاق وتقوم الاعوجاج وإصلاح الفساد وفق توجيهاته. فلقد حتمت طبيعة الحياة التي يحيها ويعيشها المجتمع الجزائري آنذاك، أن تتسم جهوده الإصلاحية والفكرية ومنها تفسيره للقرآن الكريم بالطابع الهدائي الإصلاحية، وأن يكون اتجاه التفسير الهدائي أسرع الاتجاهات الهدائية في حركته الإصلاحية، وأكثرها ظهوراً في تفسيره، كان ابن باديس (حريصاً على التركيز في تفسيره "مجالس التذكير" على مبدأ الهدائية، وكان الواقع الجزائري المستنكر مُلهمه في إبراز الحمولة الهدائية التي تثقل معاني الآيات، وكذلك الطاقات المعطلة والجهل الغالب على المجتمع في ظل المستعمر الفرنسي)².

النص القرآني من منظور عبد الحميد بن باديس احتوى على (أصول الهداية الإسلامية كلها، وأحاط بأسباب السعادة في الدارين من جميع وجوهها)³، وهو يرى أنّ (الآية من كتاب الله، والأثر من حديث رسول الله، تجد فيه من أصول الهداية، ودقيق العلم، ولطيف الإشارة في لفظ بين وكلام بين ما فيه الكفاية وفوق الكفاية لمن أوتي العلم ومنح التوفيق)⁴.

¹ المصدر نفسه، ج1/10.

² التجديد في التفسير في العصر الحديث منطلقاته وأهم اتجاهاته، ص 162.

³ مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 61. بتصرف

⁴ المصدر نفسه، ص 61.

ونوّه المفسّر بدور القرآن الكريم وعنايته الفائقة في إصلاح الفرد والمجتمع، فقال (فصلاح النفس هو صلاح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع، والعناية الشرعية متوجهة كلها إلى إصلاح النفوس: إما مباشرة وإما بواسطة)¹.

كما يظهر تغليب الغرض الهدائي واستجلائه لعنصر الهداية في نشاطه التفسيري، ومحاولته بعث القرآن حيا في نفوس المسلمين من جديد، من خلال تصريحه بأن القرآن كتاب يقرأ للفهم لا للحفظ فقط، ودعوته إلى النظر في القرآن باعتباره كتاب نُهضة ومدنيّة وهداية وعُمران، يقول: (وإنما أنا رجل "طالب قرآن" حفظته في أول بلوغي وأنا لا أفهمه، لأنني ما سمعت يوما من أحدٍ أن القرآن يقرأ للفهم، ولا أكتمكم أنني أخذت شهادتي من جامع الزيتونة في العشرين من عمري وأنا لا أعرف للقرآن أنه كتاب حياة وكتاب نُهضة وكتاب مدنية وعمران، وكتاب هداية للسعادتين لأنني ما سمعت ذلك من شيوخهم الرحمة ولهم الكرامة، وإنما بدأت أسمع هذا يوم جلست على العلامة الأستاذ محمد النخلي)².

ويُصنّف تفسير سيد قطب ضمن التفسير الهدائي أو كما يوصف بالتفسير الاجتماعي أو الاصلاحية، فمن أهمّ ممثلي هذا المنحى التفسيري الجديد سيّد قطب، فقد صرّح مراراً بأنّ القرآن الكريم كتاب هداية وتوجيه وتقويم للإنسان والمجتمع، وتهذيب للأنفس وراحة وسعادة للبشرية، وهذه هي طبيعته التي ينبغي إدراكها، ف(لا بد من إدراك طبيعة المنهج القرآني. فهو منهج هداية. هداية للضمير البشري والعقل البشري... ثم منهج هداية لنظام الحياة البشرية)³.

¹ المصدر نفسه، ص 74.

² آثار بن باديس، ج4/46.

³ مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ط5/1997، ص 327-328.

هذا ويستوي تفسير سيد قطب مع تفاسير الاتجاه الاجتماعي الإصلاحية في جوانبه الهدائية، ويفارقها في أدبيته، فقد استوى فيه الاتجاهان الاصلاحى الهدائى والأدبى، فقد (جاء - في نظرنا - مزدوج الاتجاه جامعا للهدائية والأدبية في آن واحد)¹، كما سنعرف ذلك لاحقا.

أما أهم القضايا التي عالجها المفسرون الهدائيون فهي تنحصر في إصلاح المجتمع وتوجيهه في كل شؤونه التربوية والأخلاقية والثقافية والسياسية والاقتصادية، كما تعرض الهدائيون لعديد القضايا والمسائل المعاصرة كقضايا المرأة والحرية والتمدن والتحرر من ريقه الجهل والاحتلال، وتناولوا إشكاليات الحكم والخلافة والوطن والجنسية.

ومما تميّز به الاتجاه الهدائي ويعتبر من صميم التجديد المنشود أنّ المفسرين الهدائيين - محمد عبده، عبد الحميد بن باديس، سيد قطب... - تحفّفوا من مباحث تفسيرية عديدة، فلم يتعرّضوا غالبا لمسائل اللغة والبلاغة والقراءات وقضايا العقيدة وأحكام الفقه وما في ذلك من خلافات، ولم يولوها أكثر من حقّها كما فعل بعض المفسرين من قبل، لأن هدفهم الأساس ذكر معارف القرآن وأسراره والتطلّع إلى هداياته وتوجيهاته.

ومن هنا (لم يتأثروا بمذهب من المذاهب، إلى الدرجة التي تجعل القرآن تابعا لمذهبهم. ووقفوا من الإسرائيليات والروايات المكذوبة موقف الناقد البصير، فلم يشوّهوا بها تفاسيرهم، ولم يغتروا بما اغترّ به كثير من المفسرين من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية، ولم يخوضوا في المبهمات والغيبات التي لا تعرف إلاّ بالنصوص الصحيحة، كما أنهم أبعدوا التفسير عن اصطلاحات العلوم والفنون، التي زجّ بها في التفسير دون حاجة إليها)².

¹ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، محمد إبراهيم شريف، ص 405.

² التفسير والمفسرون، حسين الذهبي، ج 2/401-402، بتصرف

وأوضحوا معاني القرآن وأظهروا ما فيه من سنن الكون ونظم الاجتماع، وعالجوا مشاكل الأمة خاصة ومشاكل الأمم عامة، بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم، بأسلوب شيق جذاب يستهوي القارئ ويستولي على قلبه، ويحبب إليه النظر في القرآن ويرغبه في الوقوف على أسراره¹.

المطلب الثاني: الاتجاه الأدبي

مما تميّز به التفسير المعاصر تلونه باللون الأدبي، فقد كان لهذا الاتجاه بصمة واضحة في التفسير المعاصر حيث دعا مجموعة من المفسرين والكاتبين في الدراسات القرآنية إلى دراسة القرآن الكريم وتفسيره تفسيراً بيانياً، لأجل الوصول إلى كنوزه اللغوية وتبيين جدته التي لا تبلى وإظهار جمالية أسلوبه التعبيري، وتقديم معانيه بأساليب بيانية راقية وجعلها ماثلة أمام القارئ بصورة شيقة بعيداً عن التعقيد والجفاء اللغوي.

حاول بعض المختصين في الدراسات القرآنية تبين مفهوم الاتجاه الأدبي في التفسير، ومن ذلك ما قاله حسين الذهبي معرّفًا بالتفسير الأدبي: (هو معالجة النصوص القرآنية معالجة تقوم أولاً وقبل كلّ شيء على إظهار مواضع الدقة في التعبير القرآني، ثم بعد ذلك تصاغ المعاني التي يهدف القرآن إليها في أسلوب شيق أخاذ، ثم يطبق النص القرآني على ما في الكون من سنن الاجتماع ونظم العمران)². وعرفه بعضهم قائلاً: (هو الاتجاه الذي يتناول القرآن من وجود إعجازه البياني من حيث البلاغة والفصاحة وحسن الأداء وجمال المنطق وسلامة التعبير، من خلال قيام الدارس على دراسة النص وتحليله على نحو ما يفعل في سائر النصوص الأدبية العالية من منظوم ومنثور، وإن كان لا سبيل إلى

¹ ينظر: المصدر نفسه، ج 402/2.

² التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج 401/2.

مقارنتها بالقرآن الكريم في إعجازه البياني، وليس في هذا ما يخرجنا من نطاق التفسير إلى نطاق الأدب من كل وجه، لأنّ التحليل الأدبي للقرآن لا يستغني عن بعض قواعد التفسير¹.

وقال عبد القادر صالح: (التفسير الأدبي يعتمد إلى اكتشاف روعة البيان القرآني، ودقته التعبيرية في كيفية معالجة قضايا النفس الإنسانية المتشعبة، وبيّن رقة اللفظ القرآني ورشاقته الفنية في التصوير، والتشخيص، وكيف يجعل المعنوي حسياً ماثلاً أمام القارئ)².

ويرى البعض أنّ الاتجاه الأدبي هو (الذي يعتمد فيه المفسّر إلى إظهار جمالية الأسلوب القرآني مع الاعتماد على الأنماط اللغوية المتميزة والأشكال الأسلوبية والتعبيرية الخاصة والمتنوعة التي يحفل بها النصّ القرآني، وبها تنكشف جمالية البيان القرآني في الجانب التعبيري والأدائي والتبليغي)³.

من خلال هذه التعاريف نخلص إلى أنّ الاتجاه الأدبي، هو ذلك الاتجاه الذي ينظر إلى القرآن الكريم نظرة أدبية، فيعكف على دراسته وتفسيره من هذه الناحية، وهذا بأن يركّز المفسّر على إظهار جوانب النصّ القرآني الجمالية ويكشف خصائصه الأسلوبية وجواهره البلاغية وبيّن دقته التعبيرية وفنّيته التصويرية، ومن ثمّ يعرض معانيه ودلالاته في شكلٍ فني جمالي أحاذ.

ويعتبرُ الاتجاه الأدبي من الاتجاهات الجديدة في التفسير، هذا بالرغم من أنّه ظهر في بعض المؤلفات القديمة، (لكن تلك المؤلفات القديمة لم تأصّل له ولم تحدّد معالمه، وإنّما تناول كل منها جانباً أو جوانب معدودة منه، أما المعاصرون فقد أطلّوا النّظر والتّفكر فيه، ووضعوا معالمه وأسسها)⁴.

¹ التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 79.

² التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبد القادر محمد صالح، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط 2003/1، ص 301.

³ التجديد المنهجي في تفسير القرآن الكريم الأشكال والأنواع والمعايير، ص 19.

⁴ بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد بن عبد الرحمن الرومي، مكتبة التوبة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 1419/4، ص 107. بتصرف.

وتعود النواة التأسيسية الأولى لهذا الاتجاه في العصر الحديث إلى محمد عبده، فهو أول من دعا إليه وخطّ أهمّ قواعده، إلاّ أنه لم يكمله ولم يترك منهجا أدبيا واضحا يمكن نسبته إليه، كما لم يلتزمه لغلبة الطابع الاصلاحى الهدائي على تفسيره¹.

فالغرض الأعلى للتفسير عنده هو هداية الناس، وما التفسير البيانيّ إلاّ أداة لتحقيقها، بمعنى أنّه وسيلة لا غاية، يقول: (التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة فإنّ هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلةً لتحقيقه)².

ومما يدلّ على اهتمام محمد عبده بالمنحى البياني في التفسير وكونه أول من دعا إليه ونوّه به؛ جوابه عن سؤال لتلميذه محمد رشيد رضا حينما سأله: (أي التفسير أنفع لطلبة العلم؟). قال: الكشّاف. قلت: ولكن فيه كثيرا من نزعات الاعتزال. قال: تلك مسائل معروفة لا يخفى على طالب التفسير الواقف على أقوال الفرق ومذاهب السنّة فيها. وإنما فضله لدقته في تحديد المعاني ونكت البلاغة بالعبارة الدقيقة المختصرة)³.

لقد كان لمحمد عبده وتلامذة مدرسته التفسيرية جهد كبير في الاتجاه الأدبي والنهضة البلاغية، فمن الأهداف الأولى التي رسمها محمد عبده ضرورة الإصلاحي اللغويّ، كما يتجلّى أثر اهتمامهم بهذا الاتجاه؛ دعوة تلميذه رشيد رضا إلى تجاوز المنهج القديم في الدراسات البلاغية الذي اتّسم بالتعقيد والمماحكات والاعتراضات، والرجوع بالبلاغة إلى منبعها الأول⁴.

¹ ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ص 878.

² المنار، ج1/17.

³ تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة مصر، ط2/2006،

ج1/390.

⁴ ينظر: التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، 1/462.

ومن أوائل المفسرين والمهتمين بالميدان القرآني الذين التفتوا إلى هذا الاتجاه وتوسّعوا فيه كثيرا أمين الخولي، حتى أصبح كثير من الدارسين ينسبون هذا الاتجاه إلى أمين الخولي، وهذا لتحمّسه الشديد له، ودفاعه المستميت عنه، ولما له من دور مهمّ في تجديد التفسير ونقله من الطريقة التقليدية إلى الأدبية المعاصرة، (فدراسة التفسير في مصر لم تخرج عن الطريقة المألوفة إلى أن تولى أمين الخولي درس البلاغة العربية والتفسير والأدب فسلك بهذه الدراسات مسلكا جديدا، ودعا إلى تجديد حياة التفسير القرآني، وربط الدرس القرآني بالدرس البلاغي)¹.

يرى أمين الخولي أنّ العناية بإعجاز القرآن وإظهار أدبيّته هي المقصد الأعلى للتفسير، وقد حكم الخولي على المناهج التفسيرية التي لم تقصد إلى بيان الإعجاز البياني للقرآن الكريم بالانحراف²، (ومن هنا أوجب العناية "بالتفسير الأدبي" للقرآن على أنه المقصد الأساسي، يتبعه ما شاء المفسر من مقاصد وأغراض)³.

فإذا كان الاتجاه الهدائي الاجتماعي يرى أنّ المقصد الأساسي للقرآن هو مقصد الهداية وتحقيق سعادة الأمة في الدارين، فإن الاتجاه الأدبي وعلى رأسه أمين الخولي لم يرضى بذلك، فهو يرى أن الغرض الأهمّ هو تجلية أدبيّة القرآن وبلاغته، وهو الأساس الأول الذي ينبغي أن يسير إليها مفسّرو القرآن قبل كل شيء.

ولقد رفع أمين الخولي شعار "القرآن كتاب العربية الأكبر"، و"القرآن فنّ العربية الأقدس"، ومن هنا فالواجب برأيه أن يُتناول القرآن الكريم ويفسّر من ناحيته الأدبيّة أولا وقبل كل شيء. رافضا أن تكون الهداية هي المقصد الأول للتفسير كما يرى ذلك الهدائيون، يقول: (القرآن كتاب العربية الأكبر: في الذي مضى من القول عن ألوان التفسير بيانٌ للأغراض التي كان يقصد إليها المفسرون، ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها، وقد سمعنا الأستاذ الإمام رحمه الله، ينتقدهم فيما آثروا من أغراض؛

¹ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 355. بتصرف.

² ينظر: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، دار المعرفة، القاهرة مصر، ط1/1961، ص 10.

³ المصدر نفسه، ص 10.

ويرى أنّ الغرض الأول في التفسير تحقيق هداية القرآن، فالمقصد الحقيقي عنده: هو الاهتداء بالقرآن وهو مقصد جليل ولا شك. لكننا نقول إنه ليس الغرض الأول من التفسير وليس أول ما يعنى به بل إنّ هناك مقصداً أسبق وغرضاً أبعد تنشعب عنه الأغراض المختلفة والمقاصد المتعددة، وهو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أدخل العربية وحمى كيانها وخلد معها¹.

ويؤكد على وجوب درس القرآن وتفسيره تفسيراً أدبياً والنظر فيه من المنظور الأدبي أولاً، ودون اعتبارٍ لأبيّ بعدٍ ديني، يقول: (وتلك الدراسة الأدبية لأثرٍ عظيمٍ كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل. بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردد المسلمون الذين يعدّونه كتابهم المقدس. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس)².

ويضيف: (فجملة القول أن التفسير اليوم -فيما أفهمه- هو الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج الكاملة المناحي المتسقة التوزيع. والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محضٌ صرفٌ، غير متأثر بأبيّ اعتبار وراء ذلك... هذه نظرنا إلى التفسير اليوم، وهذا غرضنا منه)³.

وقد وضع أمين الخولي عدّة خطوات يسير وفقها المفسّر الأدبي للقرآن الكريم وهي تتمثل في: جمع الآيات ذات الموضوع الواحد وترتيبها ترتيباً زمنياً حسب النزول، ودراسة ما هو موجود حول القرآن كتاريخ وأسباب النزول والقراءات، ثم دراسة المفسّر للبيئة التي نزل فيها القرآن؛ أعرافها وعاداتها ونظمها، ثم يدرس المفسّر مفردات القرآن من حيث استعمالاتها اللغوية ومدلولاتها، وبعدها تتّم دراسة

¹ مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص 302-303. بتصرف

² المصدر نفسه، ص 303-304.

³ المصدر نفسه، ص 304.

القرآن في معانيه المركبة وهذا بطريق العلوم الأدبية من نحو وبلاغة. إلا أن خطوات الخولي هذه بقيت مجرد اقتراح لم يكلل بالنجاح، فلم تخرج أي دراسة تطبيقية لهذه المنهجية¹.

ومن إنتاجات الاتجاه الأدبي في التفسير: "التفسير البياني للقرآن الكريم"، لعائشة عبد الرحمن تلميذة وزوجة أمين الخولي، حيث تُعتبر عائشة عبد الرحمن - بنت الشاطي - من أبرز من روج للاتجاه الأدبي في التفسير، فقد قدّمت جهوداً معتبرة فيه من خلال ما خلفته من كتابات قرآنية عديدة أهمها إضافة إلى تفسيرها البياني؛ القرآن والتفسير العصري، الإعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل نافع بن الأزرق، تراثنا بين ماضٍ وحاضر، وكتابنا الأكبر، وفي كل كتابها هذه تدعوا إلى التفسير البياني للقرآن وتنتصر له، ويعتبر تفسيرها من أهم التفاسير الممثلة لهذا المنحى الجديد.

حاولت بنت الشاطي تأسيساً بأمين الخولي تفسير القرآن الكريم تفسيراً أدبياً، لكونه كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم، وليس هذا فحسب ولكنها ترى أن كل من قصد بيان نواح القرآن المختلفة كالأبعاد الهدائية أو الأحكام الفقهية مثلاً لن يصل إليها دون أن يعمد إلى النظر في أدبيته وتلمس فنيته واكتشاف دقته التعبيرية والإحاطة بروعته البيانية.

ومما قالته في هذا الشأن: (إنّ الدراسة الأدبية للقرآن يجب أن تتقدّم كلّ دراسةٍ أخرى فيه، لا لأنه كتاب العربية الأكبر فحسب، ولكن لأنّ الذي يعنون بدراسة نواحٍ أخرى فيه، والتماسٍ مقاصد بعينها منه؛ لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يفقهوا أسلوبه الفريد ويهتدوا إلى أسراره البيانية التي تعين على إدراك دلالاته، فسواء أراد المفسّر أن يستخرج منه أحكام الفقه أو يستبين موقفه من قضايا المجتمع فهو مطالب بأن يفهم أساليبه وأسره البيانية)².

وقد رأت المفسرة ضرورة نقل القرآن الكريم إلى الدراسة الأدبية الجامعية، وعدم قصر دراسته وتفسيره على الأزهر والمعاهد الشرعية، وهذا للخروج به عن الطريقة التقليدية في الفهم إلى أفق أوسع،

¹ ينظر: بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص 108-109.

² التفسير البياني للقرآن الكريم، عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة مصر، ط7 (د ت)، ج15/1. بتصرف.

وقد عابت على أساتذة الأدب العربي في الجامعات اقتصارهم على تحليل النصوص الشعرية والنثرية وإغفالهم لدراسة النص القرآني أدبيًا.

تقول في تقرير موقفها هذا: (ونحن في الجامعة نترك هذا الكنز الغالي لدرس التفسير، وقلّ فينا من حاول أن ينقله إلى مجال دراسات العربية التي قصرناها على دواوين الشعر ونثر مشهوري الكتاب. وكان المنهج المتبع في درس التفسير تقليديا لا يتجاوز فهم القرآن، حتى جاء شيخنا الإمام الأستاذ أمين الخولي فخرج به عن ذلك النمط التقليدي، وتناوله نصًا لغويًا بيانيًا على منهج أصله. ولكنّ التفسير الأدبي للقرآن ظلّ حتى اليوم محصورا في مادة التفسير دون أن ينتقل إلى الدرس البياني. وقلّ منا نحن أساتذة العربية في الجامعات من حاول أن يجعل من القرآن موضوعا لدراسة منهجية، على غرار ما نفعل بنصوص أخرى لا سبيل إلى مقارنتها بالقرآن الكريم في إعجازه البياني)¹.

كما كان للاتجاه البياني حضور قوي عند الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره "التحرير والتنوير"، حيث شغلت قضايا الأدب ومسائل البيان مجالا كبيرا في هذا التفسير، جاء في مقدمة تفسيره: (ولكنّ فنا من فنون البلاغة لا تخلوا عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فنّ دقائق البلاغة هو الذي لم يخصّه أحدٌ من المفسرين بكتاب كما خصّوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمْتُ أن لا أغفل التنبيه على ما يلوخ لي من هذا الفن العظيم... وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز نكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال)².

ومما حاول ابن عاشور الوصول إليه من اهتمامه بمسائل البيان إثبات إعجاز القرآن الكريم، يقول: (إن القرآن قد اشتتت ألفاظه ومعانيه على ما لو تدبّره العقل السليم لجزم بكونه من عند الله تعالى، فإنه جاء على فصاحةٍ وبلاغةٍ ما عهدوا مثلهما في فحول بلغائهم، وهم فيهم متوافرون متكاثرون حتى لقد سجد بعضهم لبلاغته، واعترف بعضهم بأنه ليس بكلام بشرٍ، وقد اشتمل من

¹ التفسير البياني للقرآن الكريم، ص 13-14. بتصرف

² التحرير والتنوير، ج 8/1.

المعاني على ما لم يطرقه شعرائهم وخطبائهم وحكمائهم، بل وعلى ما لم يبلغ إلى بعضه علماء الأمم، ولم يزل العلم في طول الزمان يظهر خبايا القرآن¹.

ويبقى سيّد قطب من أبرز ممثلي الاتجاه الأدبي في التفسير المعاصر وهذا في تفسيره "في ظلال القرآن"، وبعض كتاباته الأخرى ك: "التصوير الفني في القرآن الكريم"، فهو التفسير الوحيد في العصر الحديث الذي تميّز بالصبغة الأدبية الفنية، والتي نجح فيها نجاحا باهرا ساعده على ذلك كونه ناقدا أدبيا بارعا، فقد (بدأ مسارا جديدا في تفسير القرآن الكريم، وهو مسار يعتمد اللغة والأدب في الدرجة الأولى)².

والتفسير الأدبي عند سيّد قطب يختلف كثيرا في مفاهيمه وطبيعته عن معظم رواد هذا الاتجاه وبالخصوص نظرة أمين الخولي وبنّت الشاطي، فقد تناول نصوص القرآن تناولا أدبيا بديعا أظهر دقة التعبير القرآني وأساره ورشاقته، ودرس إيقاع الألفاظ والعبارات وركّز على تصوير المشاهد ورسم الشخصيات، فارتقى بالذوق الأدبي وصاغ به معاني الآيات صياغة أدبية رفيعة شيقّة. فقد ابتكر نظرية التصوير الفني في القرآن الكريم، والتي وظّفها في التفسير توظيفا بارعا، واستطاع من خلالها إدراج الجمال الأدبي في القرآن الكريم، إنّ التصوير الفني كما يرى المفسر هو القاعدة التعبيرية الأساسية والعامّة للقرآن الكريم، يقو المفسر: (لقد بدأت البحث ومرجعي الأول فيه هو المصحف، لأجمع الصور الفنية في القرآن وأستعرضها... دون التعرّض للمباحث اللغوية أو الكلامية أو الفقهية أو سواها من مباحث القرآن المطروقة. ولكن ماذا أرى؟ إن حقيقة جديدة تبرز لي. إن الصور في القرآن ليست جزءا منه يختلف عن سائره. إن التصوير هو قاعدة التعبير في هذا الكتاب الجميل. القاعدة الأساسية المتبعة في جميع الأغراض -فيما عدا غرض التشريع بطبيعة الحال- فليس

¹ المصدر نفسه، ج1/336.

² التجديد في منهجية التفسير بين الزنجشيري وسيّد قطب، محمد رفعت زنجير، مجلة الشريعة الدراسات الإسلامية، الكويت، ع2001/45، ص 51-52.

البحث إذن عن صور تُجمع وتُرتب، ولكن عن قاعدة تُكشَف وتُبْرَز، ذلك توفيق، لم أكن أتطلّع إليه، حتى التقيت به¹.

ثم إنّ التفسير الأدبي عنده ملازم للتفسير الهدائي ومعادله، فلم يتوقف عند أدبية القرآن كما فعل الأدبيون، بل حاول تهذيب النفوس وهدايتها وإصلاح المجتمع بتوظيف أسلوبه الأدبي الشيق، نترك الحديث عن سمات منهج سيد قطب وخصائص تفسيره وما في من معالم إلى الفصل الأخير من هذه الرسالة.

لاقي أمين الخولي وتلامذة مدرسته والمتحمسين لفكرته خصوصا عائشة عبد الرحمن والتي تعتبر التطبيق العملي لآراء الخولي، بسبب حصرهم للمقصد الأعلى للقرآن في الأدب والبيان، وتأكيدهم على أنّه أول ما يجب أن يهتم به المفسر، نقدا من بعض الدارسين معتبرين أنه لو كان ما قالوه صحيحا لما لاقى القرآن الكريم إنكارا ورفضاً من العرب أهل الفصاحة والبيان والأدب، فقد اعترفوا ببيانه وتذوّقوا أدبيته لكنهم ردّوه لما فيه من أوجه الهداية المختلفة.

ما يدلّ على أنّ الاهتمام بالجانب الهدائي أهم مقاصد القرآن وأولى ما ينبغي أن توجه إليه الأنظار، يقرر ذلك أحد الكاتبين قائلاً: (ويقيني أن ما ذهب إليه الأستاذ الإمام هو الحقّ: القرآن كتاب هداية قبل كل شيء، ولولا ما فيه من تلك الهداية المخالفة لما عليه العرب، ما رفضوه وحاربوا من تلاه عليهم لأول مرّة، عليه وآله الصلاة والسلام، وليس معنى هذا أن نهمّل الناحية البيانية في دراسة القرآن)².

كما يأخذ على بنت الشاطي اعتدادها الكبير بالاتجاه الأدبي الذي جعلته ضرورة تقدّم كل الاتجاهات والدراسات والنواحي الأخرى، مدّعية أنّ السير في هذا الاتجاه الذي رسمه الخولي شرطاً للوصول إلى مقاصد القرآن ونواحيه كالأحكام الفقهية والآراء العقديّة وما فيه من أوجه الهداية.

¹ التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ط 2004/17، ص 9.

² التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج 483/1.

المطلب الثالث: الاتجاه العلمي

التفسير العلمي للقرآن الكريم أحد أبرز الاتجاهات المعاصرة في التجديد، حيث ظهر في الدراسات القرآنية بقوة، وأخذ مساحة واسعة في حياة التفسير اليوم، ولقي تأييدا من عديد مفسري القرآن الذين عملوا على ترويجه ونصرته واستحضار كل ما جدّ في العالم من علوم ومعارف وفنون إلى ميدان القرآن، كما اهتم به الباحثون في حقل العلوم الشرعية، وكذا المختصون في العلوم الكونية، وكثرت التفاسير القرآنية والدراسات البحثية التي تناولته وعالجت قضاياها. وبتفسير القرآن على أساس العلم والمعرفة يكون المفسرون قد فتحوا فتحا جديدا في عالم التفسير.

إنّ نواة هذا الاتجاه قديمة فقد ظهرت بوادره في مؤلفات بعض المتقدمين الذين حاولوا بيان حقائق القرآن من خلال العلوم والمعارف، كفخر الدين الرازي في تفسيره: "مفاتيح الغيب"، فهو صاحب الريادة في التطبيق العملي للتفسير العلمي من السابقين. إلا أنّ هذا الاتجاه لم يكن موجودا ولا معروفا بما هو عليه اليوم، بل راج في العصر الحديث واشتهر وأصبح له أصول ومحاور وقواعد. مفهوم التفسير العلمي: هناك توصيفات عديدة تناولت هذا الاتجاه بالتعريف والبيان، ومن ذلك قول أحدهم: (تفسير الآيات الكونية الواردة في القرآن، على ضوء معطيات العلم الحديث، بغض النظر عن صوابه وخطئه)¹.

وعرّفه يوسف القرضاوي: (التفسير العلمي للقرآن الكريم، يقصد به التفسير الذي تستخدم فيه العلوم الكونية الحديثة: حقائقها ونظرياتها، لبيان مراميه، وتوضيح معانيه)². وقال فهد الرومي: (هو اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية، ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدل على مصدره وصلاحيته لكل زمان ومكان)¹.

¹ التفسير العلمي للقرآن الكريم لعبد الله الأهدل، دار الطابع العربي، الخرطوم السودان، ط1/2001. ص 15.

² كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 369.

وعرّفه صلاح الخالدي بأنه: (تفسير الآيات تفسيراً علمياً، وفق قواعد العلم الحديث، وبيان المضامين العلمية للآيات، وفق مقررات وتحليلات العلم الحديث)².

من مجموع هذه التعاريف نخلصُ إلى أن الاتجاه العلمي في التفسير هو ذلك الاتجاه الذي يَبتهد في كشف التطابق والصلة بين تحليلات العلم الحديث وما جاء في القرآن من إشارات علمية. وبمعنى آخر: هو استخدام ما جدّد من العلوم في توضيح معاني الآيات وتوسيع مدلولاتها، أو نقول هو الاتجاه الذي يستهدفُ كشف معاني القرآن في ضوء حقائق العلم.

وأول محاولة عصرية كاملة في الاتجاه العلمي للتفسير كان الفضل فيها لطنطاوي جوهري صاحب تفسير: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات»، فقد (كان أول محاولة كاملة في الاتجاه العلمي في التفسير حديثاً)³، وهو (أول تفسير علمي شاملٍ لآيات القرآن الكريم في العصر الحديث، وإضافة إلى أنه من أوائل التفاسير عامّة في هذا القرن، وفوق هذا وذاك هو أشهر وأوفى كتب التفسير العلمي)⁴.

إنّ طنطاوي جوهري أشهر مفسّري العصر الحديث تأييداً للتفسير العلمي وقولاً به، فلا يوجد مفسّر في العصر الحديث يُؤيّد ويُطبّق النزعة العلميّة في التفسير مثله، ما جعله ممثلاً لهذا الاتجاه بلا منازع، ف(تفسير "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" لطنطاوي جوهري، أهم وأشمل التفاسير التي تناولت قضية الإعجاز العلمي في كامل القرآن الكريم)⁵.

هذا ولقد كان من دوافع طنطاوي للخوض في هذا الاتجاه إثبات اهتمام القرآن بالعلم واحتوائه عليه، والتنبيه على الإشارات الكونية المتضمنة فيه، هذه الإشارات التي فسّرت قديماً في إطار اللغة أو

¹ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ص 549.

² تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص 566.

³ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 500.

⁴ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج 2/678.

⁵ منهج الشيخ طنطاوي جوهري في تفسيره "الجواهر في تفسير القرآن الكريم"، لإسماعيل عبد الله/سيوطي عبد المناس، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ع 2/2011، ص 33.

التأويل لوحدهما، ومن هنا كان لابد من إضافة البعد العلمي التجريبي حتى تفهم دلالاتها كاملة، ومما قاله المفسر بخصوص هذا الشأن: (توجّهت إلى الله أن يوفّقني أن أفسّر القرآن، وأجعل هذه العلوم في خلاه، وأتفياً بساتين الوحي وظلاله، فاستجاب الله الدعاء... وأثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق، ممّا يشوّق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البيّنات في الحيوان والنبات والأرض والسّموات)¹.

كما أراد من خلال هذا الاتجاه تشجيع المسلمين على ولوج باب العلم الحديث، خصوصا وأن دعوة القرآن للعلم مفتوحة، وأن فيه الكثير من الإشارات الكونية، يقول: (وليكُونَنَّ هذا الكتاب داعيا حثيثا إلى دَرَسِ العوالم العلوية والسفلية، وليقومَنَّ في هذه الأمة من يفوقون الفرنجة، في الزراعة والطب والمعادن والحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم والصناعات، كيف لا؟ وفي القرآن من آيات العلوم ما يربوا على سبعمائة وخمسين آية)².

ويهب طنطاوي بالعلماء أن يهتموا بالعلوم التجريبية في مجال التفسير، ويلومهم على انشغالهم بالفقه رغم قلّة آياته وإهمالهم آيات العلوم على كثرتها، (لماذا كثر التأليف في علم الفقه وقلّ جداً في علوم الكائنات التي لا تخلوا منها سورة، بل هي تبلغ 750 آية صريحة... فهل يجوز في عقل أو شرع أن يبرع المسلمون في علم آياته قليلة ويجهلون علما آياته كثيرة جدا، إنّ آباءنا برعوا في الفقه، فلنبرع نحن الآن في علم الكائنات، لنقم به لترقى الأمة)³.

ومما دفع طنطاوي إلى كتابة الجواهر محاولة معالجة واقع الأمة، وكما يقول شارحا هدفه من توجّهه: (لا أريد بكتابي هذا إلاّ رقيّ النوع الإنساني، وأن يكون المسلمون أرشد العالمين، وأصلح بني الإنسان، وأن يكونوا قادة وسادة ورحمة لهم لا يظلمون ولا يظلمون)⁴.

¹ الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1/1.

² المصدر نفسه، ج2/1.

³ المصدر نفسه، ج55/25-56.

⁴ المصدر نفسه، ج87/5.

تعمّق المفسّر كثيرا في هذا الاتجاه، مستدعيا كلّ النظريات والحقائق والفرضيات ما صحّ منها وما لم يصحّ، ما جعل كثيرا من الدارسين يعيرون عليه صنيعه، حتى قال أحدهم (نُسمي كتابه هذا جواهر العلوم لا جواهر التفسير، فهو في وادٍ والتفسير في وادٍ آخر)¹، وقيل: (فيه كلّ شيء إلا التفسير)²، ووصفته بنت الشاطئ بأنه مخدّر للأمة وملهاة لها عن التقدّم الحقيقي³.

في حين أنصفه آخرون وبيّنوا ما فيه من الجوانب الإيجابية التجديدية، فد(على الرغم مما تعرّض له تفسير طنطاوي من هزات وما أثير حوله من جدلٍ، فإنه كان ولا يزال مدرسة جديدة ومفيدة، وبخاصّة للشباب المسلم في هذا العصر)⁴.

ففي الجواهر من الإيجابيات الكثير، فهو بمثابة تفسير إصلاحي بالدرجة الأولى وما التفسير العلمي إلا وسيلة لذلك، إنّ (الغاية الإصلاحية هي الغاية التي هيمنت على تفسير الجواهر، ومن هنا يحقّ لنا أن نستغرب كيف تمّ إغفال دراسته ضمن تفاسير المدرسة الإصلاحية؟. وكيف تمّ تصنيفه في مدرسة التفسير العلمي فقط؟. مع أن التفسير العلمي بالنسبة له لا يزيدُ على أن يكون وسيلة للتجديد والإصلاح)⁵.

ويعتبره إبراهيم شريف أنّه (التفسير الفريد الذي يفتح عيون المسلمين على كنوز كتابهم، ويكشف كثيرا من عورات الغرب وزيف مدنيته الحديثة، ويستنهض همم أهل الشرق والمسلمين للاطلاع بدورهم الطبيعي في قيادة الأمم وريادتها)⁶.

¹ اتجاه التفسير في العصر الحديث، محمد الحديدي الطير، طبع مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة مصر، 1975، ص 73.

² تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص 567.

³ القرآن والتفسير العصري، عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر القاهرة، (د ط) 1969، ص 39.

⁴ التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج 2/356.

⁵ قراءة نقدية في منهج طنطاوي جوهرى في تفسيره، حازم محي الدين، مقال منشور بموقع: www.biblioislam.net، ص 2. بتصرف.

⁶ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 503.

فليس صحيحا أن يقال أنه مخدّر للأمة وملهاة لها عن التقدّم، وأن فيه كلّ شيء إلا التفسير، نعم فيه من التجاوزات الخطيرة والأخطاء الكبيرة، لكن له في المقابل من القواعد المنهجية والتحليلات العلمية والتي تعتبر من صميم التّجديد التّفسيّري.

ومن المفسرين الذي اهتموا بهذا الاتجاه ونّبها عليه عبد الحميد بن باديس، فقد استثمر الحقائق العلميّة في توضيح معاني القرآن وتبيين إعجازه، فالعلوم تزيد القرآن حجّة وبرهانا، ومن ثمّ لا يمكن للمخالف في الدين إلا الاعتراف به والإذعان له، قال بعد حديثه عن الإعجاز البياني: (وهناك ناحية أخرى هي أعظم وأعمّ: وهي ناحيته العلمية التي يدعن لها كل ذي فهم من جميع الأمم، وفي كل قطر وفي كل زمن... وما ذكر من حقائق كونية كانت لذلك العهد عند جميع البشر مجهولة؛ كالزوجية في كلّ شيء، وسبح الكواكب في الفضاء، وسير الشمس إلى مستقرّ مجهول معيّن عند الله لها. وغير ذلك من أسرار العمران والاجتماع، وما تصلح عليه حياة الإنسان، مما تتوالى على تصديقه تجارب العلماء إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم)¹.

وقد ساق ابن باديس بعضا من مكتشفات العلم في تفسيره، كقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾²، بما أثبتته الفلكيون من أنّ القمر كان منذ ملايين السنين مضيئا وشديد الحرارة ثم زال ضوءه وبرد: (اتفق علماء الفلك في العصر الحديث بعد الاكتشافات والبحوث العلمية أن جرم القمر كالأرض كان منذ أحقاب طويلة وملايين السنين شديد الحمى والحرارة ثم برد، فكانت إضاءته في أزمان حموه وزالت لما برد. لنقف خاشعين أمام معجزة القرآن العلمية: ذلك الكتاب الذي جعله الله حجّة لنبيه صلى الله عليه وسلم، وبرهانا لدينه على البشر مهما ترقوا في العلم، وتقدّموا في العرفان... الذي تلا هذه الآية وأعلن هذه الحقائق العلمية منذ أربعة عشر قرنا نبي أمي من أمة أمية، كانت في ذلك العهد أبعد الأمم عن العلم)³.

¹ تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 160.

² سورة: الإسراء، الآية: 12.

³ تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 46-47.

ومن أوائل مفسري العصر الذين تبوّأوا النزعة العلمية في التفسير، جمال الدين القاسمي، فقد جعل من مقاصد تفسيره «محاسن التأويل»، الرّبط بين مكتشفات العلم وآيات القرآن. ذكر في مقدمة تفسيره فصلاً بعنوان: "في بيان دقائق المسائل العلمية الفلكية الواردة في القرآن الكريم"، واستهله بالنقل عن أحد الفلكيين فقال: (قال بعض علماء الفلك ما مثاله: القرآن الكريم قد أتى في هذا الباب بمسائل علمية دقيقة لم تكن معروفة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه المسائل تعتبر من معجزات القرآن العلمية الخالدة)¹، ويضيف قائلاً: (ومن عجيب أمر هذا القرآن أن يذكر أمثال هذه الدقائق العلمية التي كانت جميع الأمم تجهلها... فالناس قديماً فهموا هذه الآية بما يوافق علومهم، حتى إذا كشف العلم الصحيح عن حقائق الأشياء علمنا أنهم كانوا واهمين، وفهمنا معناها الصحيح، فكأنّ هذه الآيات جعلت في القرآن معجزات للمتأخرين، وتظهر لهم كلما تقدّمت علومهم)².

ومن المعاصرين الذين أيّدوا هذا الاتجاه، أحمد المراغي الذي تدرج جهوده ضمن التفسير العلمي، فعند الرجوع إلى تفسيره نجده يهتمّ بالمسائل العلمية، ويوفّق بين الآيات القرآنية والمكتشفات، وينقل عن علماء الطب والفلك والأرض آراءهم ونظرياتهم ولو كانت بعيدة الاحتمال، يقول (رأينا ميسس الحاجة إلى وضع تفسير للكتاب العزيز، يشاكل حاجة الناس في عصرنا، في أسلوبه وطريقته وصفه ووضعه... يحوي ما تطمئن إليه النفس من تحقيق علمي تدعمه الحجة والبرهان وتؤيده التجربة والاختبار، ويضمّ إلى آراء مؤلّفه آراء أهل الفكر من الباحثين، في مختلف الفنون التي ألمع إليها القرآن، على نحو ما أثبتته العلم في عصرنا)³.

ويقول: (وقد سلطنا في الوصول إلى فهم الآيات التي أشارت إلى بعض نظريات في مختلف الفنون استطلاع آراء العارفين بها، فاستطلعنا آراء الطبيب النطاسي والفلكي العارف والمؤرخ الثبت والحكيم

¹ محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/2003، ج1/210.

² المصدر نفسه، ج1/213.

³ تفسير المراغي، ج1/4.

البصير ليدلي كل برأيه فيما تمهّر فيه، لنعلم ما أثبتته العلم وأنتجه الفكر، فيكون كلامنا معتزًا بكرامة المعرفة التي تشرف بتفهم كتاب الله)¹.

وقد وفيّ بما وعد به من سؤال العلماء المختصين في العلوم الحديثة واستطلاع آرائهم، ومن ذلك قوله: (وقد طلبت إلى الأستاذ عبد الحميد سماحة وكيل المرصد الفلكي المصري بحلول أن يدلي إليّ بما أثبتته علماء الفلك حديثًا في النظريات التي تضمنتها الآيات، فكتب إليّ ما يلي...)²، وقوله: (وقد استفتيت في نظرية الحمل وكيفية تكوين الجنين، النطاسي البارع عبد الحميد العراقي بك، وكيل مستشفى الملك سابقًا، فأجابني حفظه الله بما يأتي...)³.

من المآخذ على هذا الاتجاه المبالغة في التفسير العلمي والتوسّل بالمكتشفات ولو كانت بعيدة الاحتمال والتكلّف في التأويل، فقد حوّل بعض المفسرين القرآن إلى ميدان خصب لاستعراض معارف العصر، غثها وسمينها، ما صحّ منها وما لم يصحّ، واستوت عندهم الحقائق العلمية بالفروض والنظريات، وفي هذا الإطار تمّ تفسير الطير الأبايل بأنها بعوض أو ذباب يحمل الميكروبات الجراثيم، كما ذهب إلى ذلك محمد عبده والمراغي وغيرهما.

يقول المراغي: (وقد يكون هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض... فإذا اتّصل بجسم دخل في مسامه، فأثار فيه قروحا تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه. ولا شك أنّ الذباب يحمل كثيرا من جراثيم الأمراض، فوقع ذبابة واحدة ملوثة بالمكروب على الإنسان كافية في إصابته بالمرض الذي يحمله)⁴.

وبالرغم من الانتشار الواسع لهذا الاتجاه التفسيري، إلا أنه لقي معارضة شديدة وإنكارا لاذعا من قبل بعض المفسرين المعاصرين، وعلى رأس هؤلاء نجد محمود شلتوت الذي يعدّ من أبرز المنكرين لهذا

¹ تفسير المراغي، ج1/17.

² المصدر نفسه، ج23/11.

³ المصدر نفسه، ج30/112.

⁴ المصدر نفسه، ج23/243.

الاتجاه، حيث طالب بتنزيه القرآن الكريم عن تلك النظريات التي تلقفها المفسرون وشرحوا نصوص القرآن بمقتضاها، ونهى عن إخضاع الوحي الشريف لها، لأن الوحي لم ينزل ليحدثنا عن العلوم والمعارف، فنتفسيره بهذه النظريات خطأ من دون شك، لأنه يُفضي إلى صورٍ من التفكير لا يريدتها القرآن ولا تتفق مع أغراضه، ثم إنها غير ثابتة فقد تكون صحيحة اليوم وتصبح خرافة غدا¹.

في حين توسّط كثيرون فقالوا بإمكان الاستفادة من حقائق العلم في فهم وتدبر الآيات وتوسيع مدلولاتها، لكون القرآن الكريم كتاب الإنسانية كلها والزمن كله، يفسره تطوّر العلوم وازدهار المعارف، بشرط أن يتمّ توظيف الحقائق العلميّة دون النظريات، وألاّ تعلق معاني الآيات القرآنيّة بتلك الحقائق بشكلٍ نهائيٍّ مهما كانت معقوليتها وعلميتها، وأن تتوافر لهذا الاتجاه مجموعة من الضوابط والقواعد والمعايير يتقيّد بها المفسر، كالانسجام مع اللغة والسياق، وصحيح المأثور.

اتجاه التفسير العلمي وتوظيفه في الدرس القرآني من منظور سيد قطب:

يصنّف كثير من الدارسين تفسير "في ظلال القرآن" من جملة التفاسير التي عارضت التفسير العلمي ودعت إلى مقاطعته، وهو خطأ جسيم ناتج عن عدم النظر في كل التفسير والاعتماد على موقف واحد لسيد قطب، بينما عند تتبع المواضيع الكثيرة التي تحدّث فيها المفسر أو مارس التفسير العلمي يتبين الموقف الصحيح له من التفسير العلمي، فعند استعراض موقفه نجده معتدلاً جداً في نظره لقضايا العلم الحديث ونظرياته وحقائقه .

فهو كما يقول فضل حسن عباس لا يأبي ولا يمتنع أن يتمّ توظيف الحقائق العلمية والتوسّع في تفسير الآيات لتشمل ما قرره العلم من حقائق ثابتة، ما دام ذلك ليس فيه تكلف ولا تعارض². وسنعود للحديث عن حقيقة موقف سيد قطب من الاتجاه العلمي وتوظيفه في التفسير في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

¹ ينظر: تفسير القرآن الكريم الأجزاء العشرة الأولى، محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة مصر، ط2004/12، ص 11-13.

² ينظر: التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج2/370-371.

المطلب الرابع: منهج التفسير الموضوعي

اهتداء المفسرين لهذا النهج الجديد؛ التفسير الموضوعي، كان لما تميّز به القرآن الكريم من تكرار الموضوعات بشكل ملفت، فالقرآن يفرّق الموضوع الواحد في عدّة مواضع، فيعرض جوانبه ويورد حقائقه في سور مختلفة، ومن هنا اتّجه المفسرون لجمع جوانب الموضوع الواحد المختلفة والمتناثرة والمفرقة وفسّرت في إطار واحد فنشأ بهذا التفسير الموضوعي، أو الوحدة الموضوعية، (ومن الحق أن نقول هنا: إنّ جهد المفسر الحديث في ذلك المجال كان جهدا مشرفا وغزيرا)¹.

والتفسير الموضوعي كمصطلح ومنهج، هو منهج جديد قائم بذاته لم يظهر إلا في العصر الراهن، حيث تنبّه إليه المفسرون المعاصرون وتناولوه تأصيلا وتطبيقا، فوضعوا قواعده وأسسها وقدموا فيه تفاسير ودراسات عديدة، وكان هذا بداية من سبعينيات القرن العشرين، ولم يوجد هذا المنهج من فراغ وإنما كانت له نواة وجذور تاريخية قديمة.

فقد كان متصورا في ذهن بعض المتقدمين، دون أن يؤصّلوا له أو يؤلّفوا فيه، (إذا كان هذا المنهج يبدو ظاهرا أنه من مواليد هذا العصر، فإننا إذا أنعمنا النظر نجد في العصور السابقة أساسا له، إن التفسير الموضوعي قديم قدم نزول القرآن)².

مفهوم التفسير الموضوعي: هناك عدّة تعريفات لهذا المنهج الجديد، منها ما ذكره عبد السلام اللوح: (هو جمع الآيات التي تتناول موضوعاً واحداً أو مصطلحاً واحداً أو الاقتصار على الآيات في السورة الواحدة، ويفسّر ذلك تفسيراً موضوعياً مبرزاً وحدة الموضوع، ومحققاً لمقاصد القرآن وأهدافه)³. وعرفه أحمد الكومي وهو من أوائل المهتمين بالمنهج الموضوعي في التفسير، قائلا: (أن يعمد الناظر في القرآن إلى الآيات التي تتصل بموضوع واحد فيجمعها، ثم يقلّب الطّرف في أنحاءها ويجيل

¹ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 329.

² التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج 1/648.

³ وفتات مع نظرية التفسير الموضوعي، عبد السلام حمدان اللوح، مجلة الجامعة الإسلامية: سلسلة الدراسات الإنسانية، غزة فلسطين، ع 1/2004، ص 52.

الفكر في جوانبها، ويكون منها الموضوع الذي تتصل به، ثم يجعل هذا الموضوع في إطار متناسب وهيكلي متناسق، مبرزاً مقاصده ومراميهِ¹.

ووصف عبد الحي الفرماوي منهج التفسير الموضوعي بأنه (جمع الآيات القرآنية ذات الهدف الواحد، والتي اشتركت في موضوع واحدٍ وترتيبها حسب نزولها، ما أمكن مع الوقوف على أسباب نزولها وتناولها بالشرح والبيان والتعليق والاستنباط وإفراده بالدرس المنهجي الموضوعي)².

هذه التعاريف قريبٌ بعضها من بعض، وهي تحيل إلى أنّ المنهج الموضوعي يقوم على جمع الآيات المتحددة الموضوع وتفسيرها مع بعض، وهو مختلفٌ عن التفسير الموروث الذي يراعي ترتيب المصحف ويفسّر القرآن آية آية من أوله إلى منتهاه.

كما أشارت التعاريف السابقة أن لهذا المنهج ثلاثة ألوان أو أنواع، وهي:

أولاً: التفسير الموضوعي للموضوع القرآني: وذلك بأخذ موضوع ورد في القرآن، وجمع الآيات التي تتعلّق به لفظاً أو معناً.

ثانياً: التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني: بأخذ مادّة قرآنية (جذر) وجمع كل اشتقاقاتها، وتفسيرها في سياق واحد.

وثالثاً: التفسير الموضوعي للسورة القرآنية: بالاهتمام بمحور السورة والربط بين موضوعاتها الجزئية التي تصبّ في الموضوع الكلي، وهو ما يعرف بالوحدة الموضوعية.

وباعتماد التفسير الموضوعي كمنهج للتفسير يكون المفسرون قد فتحوا مرحلة جديدة ومهمة في ميدان الدراسات القرآنية، وخالفوا ما استقرّ عليه أمر التفسير لقرون متطاولة على النهج التقليدي.

¹ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، أحمد السيد الكومي ومحمد يوسف القاسم، (د دار النشر)، ط1/1982، ص 13.

² البداية في التفسير الموضوعي، عبد الحي الفرماوي، مطبعة الحضارة العربية، القاهرة مصر، ط2/1977، ص 13.

وقد شغل هذا المنهج الجديد عقول كثير من المفسرين المعاصرين، واستحوذ على اهتمامهم بشكل لا مثيل له ولا نظير، حتى وصفه البعض قائلًا: (التفسير الموضوعي هو تفسير هذا العصر، وهو تفسير المستقبل أيضا)¹.

ويرى محمد الغزالي أن هذا المنهج (جديرٌ بعناية الأمة، فإنَّ المستقبل له، ولعله في عصرنا أقدر على خدمة الإسلام وإبراز أهدافه)².

إن الحاجة إلى التفسير الموضوعي ماسة وظاهرة، ولا شك أن هذا المسلك يؤدي بالناس إلى أن يفهموا القرآن ويتبينوا اتصاله بواقع حياتهم، وبالأبحاث الموضوعية يستشف الإنسان هدي القرآن ما يجعله يصحح علاقته بربه³.

لهذا المنهج أهمية بالغة على عديد المستويات، حيث يساعد على التعريف بمواقف القرآن وعرض موضوعاته وأحكامه في شكل نظريات وقوانين قرآنية في كلِّ قضايا الحياة، فهو (يتفق مع روح العصر الحديث الذي يطالبنا أن نخرج للناس أحكاما عامة.. مصدرها القرآن الكريم، في صورة مواد وقوانين مدروسة يسهل تناولها والانتفاع بها)⁴.

ومما يبرز اهتمام المفسرين المعاصرين بمنهج التفسير الموضوعي قدرته على المحاججة والدفاع عن الإسلام والعقيدة، ووقوفه أمام تغوُّل الفلسفات الغربية وخصوصا الماركسية⁵، فجمع الآيات في الموضوع الواحد يتمُّ عرض آراء القرآن وتفنيد أفكار المشكِّكين.

¹ التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، ط3/2016، ص 56.

² تراثنا الفكري بين الشرع والعقل، ص 129.

³ ينظر: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص 17-18.

⁴ البداية في التفسير الموضوعي، ص 70.

⁵ المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، عبد الرحمن الحاج إبراهيم، مجلة رسالة المسجد، دمشق سوريا، ع 1/2003، ص 2.

يضاف إلى ذلك أن التفسير الموضوعي وسيلة هامة لتقديم القرآن للإنسان المعاصر تقديمًا علميًا منهجيًا، وهذا بحسن عرض مبادئه وموضوعاته وإبراز عظمته، وأنه كفيلاً بتحقيق متطلبات العصر وحل مشكلات المسلمين اليوم، فعندما يبحث المفسرون في التفسير الموضوعي، فإنهم يقدمون الحلول القرآنية لمختلف المشكلات، كما أنه يفتح آفاقًا جديدة لموضوعات القرآن مما يزيد إقبال المسلمين عليه، وبه تظهر الحيوية الواقعية وتتحقق المهمة العلمية للقرآن، حيث تعرض موضوعاته في صورة جديدة لا على أنها قديمة¹.

التفسير الموضوعي كمنهج جديد يندرج ضمن عدّة اتجاهات تفسيرية ويسعى إلى تحقيق غاياتها، ومن ذلك على سبيل المثال: "التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن الكريم" لأحمد حنفي، فهي دراسة تندرج ضمن المنهج الموضوعي، لأنها تفسر الآيات العلمية ذات الموضوع الواحد، وفي الوقت نفسه تندرج الدراسة ضمن الاتجاه العلمي في التفسير.

ومن التفاسير التي ركزت على المنهج الموضوعي، تفسير "الأساس في التفسير" لسعيد حوى، فقد كان حريصًا على توضيح الوحدة الموضوعية أو العضوية للسورة، بربط آياتها وموضوعاتها مع بعض، وبيان الصلة بين سور القرآن من جهة ثانية ليكون القرآن وحدة واحدة، وهو ما يسمى بالوحدة الموضوعية الكبرى للقرآن الكريم.

وقد تحدّث سعيد حوى عن ذلك كثيرًا في مقدّمة تفسيره قائلاً: (إن الخاصية الأولى لهذا التفسير وقد تكون ميزته الرئيسية أنه قدّم لأول مرة - فيما أعلم - نظرية جديدة في موضوع الوحدة القرآنية، وهو موضوع حاوله كثيرون وألفوا فيه، ولكن أكثر ما شغلهم فيه هو الحديث عن مناسبة الآية في السورة الواحدة أو مناسبة آخر السورة السابقة لبداية السورة اللاحقة)².

وحاول المفسر من خلال تفسيره إبراز الوحدة الموضوعية والإحاطة بأسرارها، والتي يرى ألاّ أحد من المفسرين تناولها بشكل كامل، يكتب عن ذلك قائلاً: (لئن عرّج بعض المفسرين على هذا الموضوع، فإنّ أحدا منهم لم يستوعب القرآن كلّه بذكر الربط والمناسبة بين الآيات في السورة الواحدة،

¹ ينظر: التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ص 56-57.

² الأساس في التفسير، سعيد حوى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/1985، ج1/21.

وبين سور القرآن بعضها مع بعضٍ على ضوء نظرية شاملة... ولقد حاولت في هذا التفسير أن أسدّ هذه الثغرة لاعتقادي أنّ أسرار الوحدة القرآنية لا يحاطُ بها¹.

ونصّ على أنّ الوحدة الموضوعية للسور والقرآن من مطالب العصر الحديث، حيث تعرّفنا بدقائق أسرار القرآن، كما أنّها مظهر من مظاهر إعجازه².

ومن المفسرين الذي اهتموا بهذا المنهج ورأوا ضرورة استثماره في التفسير المعاصر محمود شلتوت، الذي يرى أن أحسن طريقة لتفسير القرآن أن يعمد الناظر فيه أولاً إلى جميع الآيات التي وردت في موضوع واحد، يجمعها ويضعها أمامه كموايدٍ يجلّها فيعي معانيها ويعرف دلالاتها، ويفقه النسبة بين بعضها وبعض، وهنا يتجلى له الحكمُ ويتبين له المقصد الذي تقصده وتستهدفه إليه الآيات، وهذه الطريقة هي الطريقة المثلى والأفضل، إذا أراد المفسّر نشر وإذاعة تفسيره على الناس لأجل إرشادهم إلى ما تضمنه القرآن من أنواع الهداية³.

كما قدّم محمد الغزالي جهداً كبيراً في منهج التفسير الموضوعي، من خلال ما كتبه حوله من دراسات عديدة، وانتهاء بتفسيره القيم "نحو تفسير موضوعيّ لسور القرآن الكريم"، والذي اعتبره بمثابة دراسة جديدة للقرآن، يقول في مقدمته: (والهدف الذي سعيت إليه أن أقدم تفسيراً موضوعياً لكلّ سورةٍ من الكتاب العزيز، والتفسير الموضوعي يتناول السورة كلها ويحاول رسم "صورة شمسية" لها، لقد عنيت عناية فائقةً بوحدة الموضوع في السورة)⁴.

ومن التفاسير الكاملة في هذا المنهج الجديد، موسوعة: "التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم"، وهو يندرج ضمن التفسير الموضوعي للسور القرآنية، أعدّه نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن بإشراف مصطفى مسلم، وقد جاء هذا التفسير في عشرة أجزاء. ومما كتبه مصطفى مسلم في مقدمة هذا التفسير الموسوعي: (إن التفسير الموضوعي نوع من أنواع التفسير الذي بدأت أصوله تترسّخ،

¹ المصدر نفسه، ج 24/1.

² ينظر: المصدر نفسه، ج 25/1.

³ ينظر: من هدي القرآن، محمود شلتوت، نقلاً عن: التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج 651/1.

⁴ نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط 2000/4، ص 5. بتصرف.

ومناهجه تتضح منذ نصف قرنٍ من الزمن، وأقرّ تدرّسه في الجامعات، فهو إلى جانب التفسير التحليلي والإجمالي والمقارن أصبح يشغل حيّزا في الدراسات القرآنية المعاصرة)¹.

وكنموذج للاتجاه الأدبي نجد كتاب "التصوير الفني في القرآن" لسيد قطب، فالكتاب منهجه موضوعي حيث جمع صاحبه الآيات المتضمنة للصور الفنية، وأظهر تناسقها الرائع وجمالها البياني الخلاب، معرّفاً بالنظرية المتكاملة للقرآن في تصويره الفني، وهذا تحت الاتجاه الأدبي في التفسير.

وكنموذج عن الكتابات المدرجة ضمن الاتجاه الهادي والتي أخذت صفة المنهج الموضوعي، كتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام" لسيد قطب، فهو يستهدف بيان ملامح العدالة المنشودة وهذا لإصلاح المجتمع وتوجيهه والنهوض به، فانتخب سيد قطب لذلك المنهج الموضوعي، بجمع الآيات القرآنية التي تشترك في الموضوع مبرزاً مراميها ومبينا تكاملها.

ولا يخفى على متصفح تفسير "في ظلال القرآن" أن يرى (نجاحه في إبراز الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم، وتطبيقها على سور القرآن وآياته، وبيان التناسب الموضوعي في موضوعات السورة)².
يذكر كثير من الباحثين أنّ هناك إشكالا يعترض التفسير الموضوعي، ألا وهو قيام التفسير الموضوعي على ما يمكن تسميته بالقراءة الداخلية للقرآن والاكتفاء بها، وعدم استحضار غيره من مصادر التفسير كالسنة النبوية وأقوال المفسرين من الصحابة والتابعين، (وهو ما يوقعه في إشكالية غاية في الخطورة... ذلك أن هناك مصدراً آخر هو السنة النبوية الشريفة غير مأخوذة بالحسبان)³، وعلى هذا يلزم عرض ما تمخّض عن التفسير الموضوعي من آراء وأحكام على السنة النبوية وغيرها من المصادر التي هي حجة في التفسير.

¹ التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، مصطفى مسلم وآخرون، نشر كلية الدراسات العليا والبحث العلمي جامعة الشارقة،

الإمارات العربية المتحدة، ط1/2016، ص: أ.

² تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص 616.

³ المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، ص 5.

المبحث الرابع: الموروث التفسيري من منظور المفسرين المجددين

وفيه:

المطلب الأول: المجددون وموقفهم من تفاسير المتقدمين.

المطلب الثاني: المجددون وآليات التفسير الموروثة.

المبحث الرابع: الموروث التفسيري من منظور المفسرين المجددين

نعالج في هذا المبحث قضية محورية في تجديد المفسرين ودعوتهم الإصلاحية لعلم التفسير، وهي مواقف المفسرين المجددين وطبيعة رأيهم لتراث علم التفسير، فالموروث التفسيري ضخم وكبير ومتنوع ومتشعب، وهو يتمثل أولاً في المناهج والاتجاهات التفسيرية، وثانياً في قواعد وأصول علم التفسير وأسس وضوابطه، وأخيراً في التفاسير التي تم تأسيسها، وما احتوت عليه من آراء وأقوال.

محاولين أن نجيب بهذا الخصوص عن سؤال محوري وهو: كيف ينظر المجددون لهذا التراث الكبير الذي خلفه المتقدمون؟ وما موقفهم منه؟ وهل كان تعاملهم معه هدمًا وإلغاءً أم نقداً وبناءً؟ ثم: ما مدى احتفاظ التراث التفسيري بمكانته المرجعية في الإنتاج التفسيري الحديث؟.

وقبل الإجابة والخوض في تفاصيل هذا المبحث نشير إلى موقف محمد شحرور من التراث والموروث التفسيري والذي يتسم بالدعوة إلى إحداث قطيعة معرفية معه، ويمتنع بشدة عن استحضار تفاسير المتقدمين أو اعتمادها في العصر الراهن، بل هو يرى أن التمسك بها من أسباب تأخر المسلمين وضعف العالم الإسلامي، وسوف نعود إلى موقفه تفصيلاً في الفصلين التاليين.

المطلب الأول: المجددون وموقفهم من تفاسير المتقدمين

نتناول في هذا المطلب موقف المفسر المجدد من تراث المفسرين المتقدمين، والحقيقة التي توصلنا إليها والتي نؤكد فيها هذا المطلب، هي أنّ "التراث جزء لا يتجزأ من عوامل التجديد والإصلاح".

فالموروث التفسيري كان له اعتبار كبير في فكر المفسرين المجددين، فكلّ دعاة التجديد التفسيري من المفسرين جعلوا منه مادة مهمة وثروة فكرية لا يستغنى عنها في التجديد المعاصر، وأعطوه مساحة واسعة في تفاسيرهم، فهم يرون ضرورة استحضار صحيح الموروث التفسيري والإضافة إليه والبناء عليه، فما من مفسر إلا ونراه ينقل عن المفسرين السابقين آرائهم.

يرفض المفسرون المعاصرون الدعوة إلى لفظ تفاسير المتقدمين جملة واحدة وزحزحتها بشكل كامل، ويجذرون في الوقت نفسه من خطورة الجمود عليها، أو أن يُنظر إليها نظرة تقديسية أو أن تجعل هي القرآن الكريم في المرتبة ذاتها، ونبهوا إلى ضرورة التحقّف مما احتوته من شوائب واجتهادات خاطئة وزيادات لا تدعو إليها الحاجة، فقد (تأسست نداءات التجديد أساساً على إعادة النظر في

مادة التفسير وإعادة الاعتبار إليه، بتنقيته من الشوائب وتخليصه من الزوائد من جهة، ورضّ قواعده من جهة أخرى، مع التركيز على الانضباط لمقتضيات الألفاظ وتحري مقاصد الشريعة والتركيز على الهدائية وغير ذلك مما يؤكد عليه دعاة التجديد في التفسير)¹.

فلم يستغن أيّ مفسّر مجدّد عن تفاسير المتقدمين، ذلك أنّ الحاجة إلى تلك المصنّفات التفسيرية كبيرة، لغناها بالمعارف التي لا سبيل إلى تحصيلها غير الرجوع إليها، كعلوم اللغة المتمثلة في الغريب والاشتقاق والبيان والأساليب وغيرها، ولكون تلك المصنّفات أحاطت بكلّ الروايات والأدلة والحجج والبراهين، ولأنّها جمعت أقوال السلف وآرائهم في التفسير، فلا غنى لأيّ مفسّر عنها، وهذا ما كان متصوراً في ذهن المفسرين المجددين وهو ما تنطق به تفاسيرهم.

ويظهر هذا جلياً في كل التفاسير المعاصرة التي جاءت تحمل أبعاداً تجديدية، حيث اشتغل أصحابها وتأثروا بالمدونات التفسيرية القديمة بمكوناتها وأساليبها وطرائقها، ونقلوا أقوال أصحابها واعتمدوها، كتفسير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير الزمخشري، وتفسير الرازي، وأبي حيان، والقرطبي، وابن العربي وغيرهم. فلم يقطع المفسر المعاصر علاقته بالمفسر القديم، ولم يدع إلى استبعاد الموروث التفسيري وإحداثا قطيعة معرفية معه، بل هناك وثام بين الطرح التجديدي المعاصر وبين التفسير القديم في جوانبه الإيجابية.

إنّ النظام المعرفي التفسيري الموروث على مستوى المادة التفسيرية، يعتبر سلّطة لها وزنها واعتبارها في الفترة الراهنة، هو سلّطة تؤطر وتوجّه التفسير في العصر الحاضر، فالقراءة التجديدية المعاصرة للقرآن الكريم تتبنى أقوال المتقدمين وتنقل آرائهم.

ومما يدلّ على ذلك موقف محمد عبده الذي يصرّح فيه بأن القرآن الكريم لا يحتاج بالضرورة إلى تفسير معاصر، لوجود تفاسير سابقة كثيرة أتقنت العديد من جوانبه، وإنما يكون التفسير ضرورياً في العصر الراهن حسبه لأجل التطرّق إلى تفسير بعض الآيات التي تحتاج إلى تفسير وإعادة قراءة، وقد

¹ التجديد في التفسير في العصر الحديث منطلقاته وأهم اتجاهاته، ص 161.

صدر منه هذا الرأي عند محاولة تلميذه محمد رشيد رضا إقناعه بضرورة كتابة تفسير كامل للقرآن الكريم، فكان موقف محمد عبده متمثلاً في الاعتذار عن ذلك. يقول محمد عبده في معرض رفضه لمقترح محمد رشيد رضا: (إن القرآن لا يحتاج إلى تفسير كامل من كل وجه، فله تفسير كثيرة أتقن بعضها ما لم يتقنها بعض، ولكن الحاجة شديدة إلى تفسير بعض الآيات)¹.

وفي هذا دلالة واضحة على اعتداد محمد عبده بتفسير المتقدمين واعترافه بفضلها، فلم يكن منكراً ولا متبرماً من جهود المفسرين المتقدمين، وإنما دعا إلى تفسير الآيات التي تحتاج إلى تفسير. والتفسير عنده هو أن (يُتوسَّع فيما أغفله أو قصَّر فيه المفسرون، ويُختصر فيما برزوا فيه من مباحث الألفاظ، والإعراب، ونُكت البلاغة، وفي الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآيات)².

ومما يدل على اعتداد محمد عبده بتفاسيره المتقدمين تصريحه أنه كان يرجع أحياناً إلى خمسة وعشرين تفسيراً، يقول عبد الله شحاتة: (ولقد كان الإمام يقرأ ما يقرأ حتى أنه كان يقرأ نحو خمسة وعشرين تفسيراً ما بين مطبوع ومخطوط)³.

وعند الوقوف على تفسير المنار نجد أنّ رشيد رضا اعتمد على عديد المصادر التفسيرية السابقة، ينقل عنها ويستشهد بأقوال أصحابها، وقد اتّسمت بعض تلك النقول التي ضمّنها في تفسيره بالطول، ما يدلّ دلالة واضحة أن التجديد عنده لا يعني قطع الصلة بمجهودات قدماء المفسرين، ولا التبرّم من التراث، ومن أشهر المصادر التي استمدّ منها وأفاد، وترددت كثيراً في طيات تفسيره: الطبري والبعوي وابن كثير والرازي والسيوطي والجلالين والزمخشري والبيضاوي وأبي السّعود والآلوسي، كما هو ملاحظ في طيات تفسيره.

¹ المنار، ج 1/12.

² المصدر نفسه، 1/15.

³ علوم التفسير، عبد الله شحاتة دار الشروق، القاهرة مصر، ط 1/2001، ص 38.

وكان كثيرا ما يصرّح بالمصادر التي ينقل عنها، وأحيانا نراه يكتفي بالنقل عن المفسرين دون بيان المصدر، والشواهد على ذلك كثيرة، وعلى سبيل المثال ما ذكره حين تفسيره قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يَأْتُهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾¹. قال: (روى ابن جرير وغيره من المفسرين أن بعض اليهود قالوا ذلك، وأن هذه الأيام المعدودات هي أربعون يومًا مدة عبادتهم العجل)². ولا يعني في المقابل أن يقلد المفسرين في كل ما ذهبوا إليه، فأحيانا نجده ينقل أقوالهم وينتقدها ويعقب عليها، وأحيانا أخرى يستحسن أقوالهم ويرجحها، فهو (حرّ التفكير لا يتقيّد بأقوال السابقين إلا إذا رأى صحّة ما يقولونه)³. ومن يطالع المنار يتجلى له ذلك.

عبد الحميد بن باديس واستفادته من الموروث، واتصاله بمن قبله من أعلام التفسير. إنّ القارئ لمجالس التذكير يجد أن ابن باديس اشتغل على كثير من التفاسير القديمة ونظر فيها، فلم يضرب المفسر صفحا عن سبقة من المفسرين، بل استعان بأقوالهم في شرح الآيات. يقول في مقدمة تفسيره معرّفا بمصادره التفسيرية: (معتمدين في ذلك على صحيح المنقول، وسديد المعقول، ممّا جلاه أئمة السلف المتقدمون، أو غاص عليه علماء الخلف المتأخرون... وعمدتنا فيما نرجع إليه من كتب الأئمة: 1- تفسير ابن جرير الطبري، الذي يمتاز بالتفاسير النقلية السلفية، وبأسلوبه الترسلّي البليغ في بيان معنى الآيات القرآنية، وبترجيحاته لأولى الأقوال عنده بالصواب. 2- وتفسير الكشاف الذي يمتاز بدوقه البياني في الأسلوب القرآني، وتطبيقه فنون البلاغة على آيات الكتاب، والتنظير لها بكلام العرب، واستعمالها في أفانين الكلام. 3- وتفسير أبي حيان الأندلسي الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية، وتوجيهه للقراءات. 4- وتفسير الرازي الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية، مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلامية، ومقالات الفرق،

¹ سورة: آل عمران، الآية: 24.

² المنار، 266/3.

³ الشيخ رشيد رضا، عبد الرحمن عاصم، نقلا عن: التفسير والمفسرون في العصر الحديث، ص 318.

والمناظرة والحجاج في ذلك. إلى غير ذلك مما لا بد من مراجعته من كتب التفسير والحديث والأحكام وغيرها مما يقتضيه المقام)¹.

فقد اعتبر ابن باديس الرجوع إلى المصادر التفسيرية القديمة أمراً لا بد منه، لما تمتاز به من تحقيقات لغوية، ومعان بلاغية، ولما احتوته من توجيه للقراءات، وذكر للأقوال التفسيرية والترجيح بينها، ولما تزخر به من مقالات الفرق وأدلتها، وحجج المذاهب وآرائها، ولما أشارت إليه من العلوم الكونية.

وليس صحيحاً ما قاله أحميدة النيفر من أنّ (ابن باديس قد حسم علاقته بالتراث التفسيري الذي كان يبدو في نظره مثبّطاً)²، فابن باديس يعترف بفضل التفاسير التراثية ويرى أنها معينة للمفسر المعاصر، وإلاّ لما أكدّ عليها كما هو واضح في النص السابق.

والناظر في تفسير التحرير والتنوير، يجد أنّ المفسر اعتمد على أمهات كتب التفسير وجعلها من مصادره الأساسية، ولم يدعوا ابن عاشور إلى قطع العلاقة بالمفسرين المتقدمين، أو تجاوز تصانيفهم وموروثاتهم، فلم يكن من شأنه هدم ما شيّده السابقون، بل دعا إلى ترميم ضعفه والبناء عليه وتهدئته. جاء في المقدمة الأولى من تفسيره: (ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحدَ رَجُلَيْن: رجل معتكفٌ فيما شادة الأقدمون، وآخر آخذٌ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضُرٌّ كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبُ بها الجناح الكسير، وهي أن نَعْمِدَ إلى ما أشاده الأقدمون فنهْدبُه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، عالماً بأنّ غمض فضلهم كُفران للنعمة، وجَحْدٌ مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأُمَّة)³.

وكثيرةٌ هي التفاسير التي كان يرجع إليها، وبنّيه على ضرورة اعتمادها وعدم إغفالها أو تجاهلها، وأهمّها: (تفسير الكشاف، والمحرر الوجيز، ومفاتيح الغيب، وتفسير البيضاوي الملخص من الكشاف

¹ تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 41.

² الإنسان والقرآن وجهها لوجه، أحميدة النيفر، دار الفكر، دمشق سوريا، بيروت لبنان، ط1/2000، ص 67.

³ التحرير والتنوير، ج7/1.

ومن مفاتيح الغيب بتحقيق بديع، وتفسير الشهاب الألوسي، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتزاني على الكشاف، وما كتبه الحفاجي على تفسير البيضاوي، وتفسير أبي السعود، وتفسير القرطبي والموجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي وتفسير الأحكام، وتفسير الطبري)¹.

يُثبت لنا اهتمام المفسرين المعاصرين بمصنفات المتقدمين وإفادتهم منها، أن تلك المنجزات التراثية ضرورة حتمية لا يمكن تجاوزها في عملية التجديد. فتراث المفسرين السابقين من منظور المعاصرين هو بمثابة مخزون فكري وثروة علمية هائلة، ينبغي الرجوع إليها والاستمداد منها.

وهكذا لا يعني التجديد عند المفسر المعاصر الإجهاز على التراث وعضّ الطرف عنه، وهو لا يمثّل في نظرهم فكراً خاصاً بمراحل تاريخية ينتهي بانتهائها، كما لم يكن التراث حاجزاً نحو إعادة قراءة القرآن والاجتهاد في تفسيره، وإبداء الرأي حول الكثير من الآيات.

لقد كان اهتمام المعاصرين بالتفسير السابقة في حدود الإفادة منها والترجيح بها، وإكمال نقصها، وإعادة النظر في بعض جوانبها لكونها جهداً بشرياً لا نصّاً سماوياً، وفي هذا الإطار نجد أنهم يتخففون وينفرون من التراث التفسيري الخاص بالنحل والفرق التي حاولت أن تأسس وتنصر مذاهبها من خلال التفسير، والتي حملت آيات القرآن على آرائها.

ويمكن حصر ما ميّز النزعة التجديدية عند المفسر المعاصر في ثلاث نقاط:

أولاً- الاستفادة من الموروث التفسيري وردّ الاعتبار له، وربط صلة التفسير المعاصر وتوثيقها بأهمّات المدونات التفسيرية السابقة لمكانتها العلمية، كالطبري، وابن كثير، والرازي، والزمخشري، وابن عطية.

ثانياً- رفض الجمود على المدونات التفسيرية الموروثة، وعدم الاعتكاف عليها أو الوقوف عند حدودها، فقد سمح المفسر المعاصر لنفسه بنقد ورفض بعض الآراء التراثية، وإبداء آراء جديدة.

¹ التحرير والتنوير، ج7/1. بتصرف.

ثالثاً- التركيز على تنقية التفاسير التراثية، بإسقاط ما احتوته من أقوال ضعيفة وآراء واهية وروايات باطلة ومسالك منحرفة، وهو ما يمكن تسميته بتهذيب التراث. يدلنا تعامل المفسرين مع التراث الذي كتبه السابقون وتوظيفهم له في طيات تفاسيرهم وتقديرهم له، على أنه ثروة علمية وفكرية كبيرة وأن الحاجة إليه ماسة، فلا يمكن تجاوزه أو إحداث قطيعة معه. وأما عن موقف سيد قطب من الموروث التفسيري فهو يقيم وزناً علمياً كبيراً لتفاسير المتقدمين، ويحتجّ بها مراراً، ويوظف مقولات وآراء المفسرين السابقين، وأحياناً كان ينقل عنهم أكثر من صفحتين. فقد كان (يرجع إليهم ليستشهد بأقوالهم أو يطّلع على أدلتهم، كما يقف أحياناً ليناقتشهم ويعقب عليهم ويرجّح أقوال بعضهم. وهذا كثير في الظلال، وهو ما بيّنت صلته بالمفسرين السابقين)¹.

المطلب الثاني: المجدّدون وآليات التفسير الموروثة

نتطلّع من خلال هذا المطلب إلى بيان تعامل المفسرين المعاصرين مع آليات التفسير الموروثة والمتمثلة في منهج التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي وما اندرج تحته من قواعد وأصول وضوابط، ومدى اعتداد المجددين به واستثمارهم له في التجديد من عدمه. نستطيع أن نقرّر وبشكل قطعي أنّ كل المفسرين المعاصرين الذي اهتموا بتجديد التفسير، وقالوا بضرورة إعادة قراءة التراث، وتفسير القرآن الكريم تفسيراً معاصراً، قد اعتمدوا على المصادر الأصلية للتفسير ووقفوا عند أصوله الصحيحة الثابتة، وتمسّكوا بالآليات والقواعد الموروثة، حتى وإن تباينت مواقفهم من بعض مصادر التفسير، وكانت لبعضهم مواقف خاصة لها ما يبرّرها.

لقد كان من خصائص النشاط التجديدي لدى المفسر المعاصر، القول بعدم تجاوز المرحلة التأسيسية الأولى لعلم التفسير، بكل ما تبلور فيها من مناهج واتجاهات وقواعد وأصول، مع الدعوة

¹ المنهج الحركي في ظلال القرآن، ص 300-301. بتصرف.

إلى تجنيب التفسير أصول ومناهج الفرق المنحرفة، بمعنى الثبات على الثابت الصحيح من علم التفسير.

فالآليات التفسيرية التي وضعها المتقدمون والمتمثلة في المناهج والاتجاهات والقواعد والضوابط التي تأسست منذ القدم، تعتبر جزءاً أساسياً في التجديد عند المحدثين، ولا يجوز في نظرهم أن يتحولوا عنها أو يتجاوزوها. ويعتبر التفسير بالمأثور من مناهج التفسير الموروثة، وهو تفسير القرآن الكريم (بما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نقل عن التابعين، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله من نصوص كتابه)¹.

ومما يشمله المأثور ويدخل تحت تفسير القرآن بالقرآن: القراءات القرآنية الصحيحة، فبعضها يفسر بعضها، وهي تثرى معاني القرآن، وقد اعتمد عليها المفسرون المتقدمون، (من لوازم تفسير القرآن بالقرآن تفسير القراءات العشر الصحيحة بعضها ببعض، وبيان معنى الآية على كل قراءة، ثم الجمع بين القراءات، والخروج بالمعنى العام للآية بعد ذلك)²، ومما يشمله المأثور: الرجوع إلى روايات أسباب النزول، وقد تمّ توظيفها في التفسير المعاصر وبشكل كبير.

أجمع المجددون على ضرورة التزام التفسير بالمأثور بكلّ مراحلته وخطواته، وبكل ما اندرج تحته من قواعد وأصول، وأكدوا أنّ الحاجة ماسّة إليه لحسن فهم القرآن الكريم، وأنه المصدر الأول في التفسير، فما من مفسر إلاّ ونراه يتجاوب مع منهج التفسير بالمأثور، ويهتمّ بتفسير الآيات القرآنية بالصحيح المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين.

اعتمد محمد عبده على منهج التفسير بالمأثور ولم يقلل من شأنه ولا دعا إلى إزاحته من عملية التفسير، وقد كان يوجب على من أراد تفسير القرآن تفسيراً جديداً أن يتزود بما ينبغي من الأسلحة

¹ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج1/163.

² تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 169.

والأدوات اللغوية، وأسباب النزول، والسيرة النبوية¹. وأسباب النزول والسيرة النبوية من مصادر التفسير بالمأثور، وهناك عدّة مواضع في تفسير المنار يستعين فيها محمد عبده بمنهج التفسير بالمأثور، فيفسّر الآيات بعضها ببعض، وبالسنّة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين.

إلا أنّ رجوع محمد عبده إلى المأثور وتوظيفه في تفسيره لم يكن كبيراً، يدلّ على ذلك قول تلميذه محمد رشيد رضا: (هذا وإني لما استقللت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه رحمه الله تعالى، بالتوسّع فيما يتعلق بالآية من السنّة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد تشتدّ حاجة المسلمين إلى تحقيقها)².

أما رشيد رضا فقد كان استشاده بالمأثور أكثر من شيخه، فقد تحدّث في مقدّمة المنار عن التفسير بالمأثور ونبه إلى أهميته، وما ينبغي على المفسّر أن يراعيه حال الاستشهاد به، ومن ذلك قوله: (وأما الروايات المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وعلماء التابعين في التفسير فمنها ما هو ضروري أيضاً، لأنّ ما صحّ من المرفوع لا يقدّم عليه شيء، ويليه ما صحّ عن علماء الصحابة مما يتعلّق بالمعاني اللغوية أو عمل عصرهم، والصحيح من هذا وذاك قليل، وأكثر التفسير بالمأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب... وكذا ما نقل عن بعض التابعين)³. وأضاف قائلاً: (فالحق أن كل ما لا يعلم إلا بالنقل عن المعصوم من أخبار الغيب الماضي أو المستقبل وأمثاله، لا يقبل في إثباته إلا الحديث الصحيح المرفوع إلى النبي وهذه قاعدة الإمام ابن جرير التي يصرح بها كثيراً)⁴.

¹ ينظر: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص 68.

² المنار، ج 1/16.

³ المصدر نفسه، ج 7/1-8.

⁴ المصدر نفسه، ج 10/1.

ومما وقفت عليه من كلامه وهو يؤكد على ضرورة توظيف المأثور وعدم إهماله، قوله (فالأيات يفسر بعضها بعضاً، إذا نحن أخذنا القرآن بجملته كما أمرنا)¹، ومما قاله عن المأثور وهو يقوم بتفسير إحدى الآيات: (كتبنا ما تقدّم في تفسير الآية مستعينين على فهمها ببيان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جرى عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين في الصدر الأول، وذلك شأننا في فهم كتاب الله عز وجلّ نستعين عليه بما ذكر، وبأساليب لغة العرب، وسنن الله في خلقه)².

فتوظيف الروايات المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ضرورية في التفسير من منظور محمد رشيد رضا، شريطة التزام الصحيح منها ومما لا خلاف في قبوله، مع تنبيهه إلى ما عرفه المأثور من كثرة الوضع ودخول الإسرائيليات، وهو ما يستدعي غربلة الروايات المأثورة واعتماد الصحيح منها فقط.

ومما يأخذ على محمد عبده وتلميذه حين التفسير بالمأثور، شكُّهما الكبير في كثير من الأحاديث الصحيحة وإنكارها، ولعلّ هذا راجع إلى غلبة النزعة العقلية عندهما، وقد تحدّث كثير من الدارسين هذه القضية، ومن هؤلاء فهد الرومي الذي يرى أنّ مفسّري مدرسة المنار: (يُعلنون قبولهم هذا المنهج ولكن بغير الحماس الذي يظهرونه لقبول المنهج العقلي. لهذا فهم حين يشكّل عليهم حديثٌ لا يتردّدون في تأويله، فإن قبل التأويل وإلاّ أبطلوه وكذبوه وطعنوا في رواته ولو كان في الصحيحين)³.

محاسن التأويل والتفسير بالمأثور. من خصائص تفسير جمال الدين القاسمي التركيز على التفسير بالمأثور واعتباره من أمهات مصادره، وأولويات الناظر في كتاب الله، فقد نبّه القاسمي في مقدّمة تفسيره على ضرورة استصحاب التفسير بالمأثور وعدم إهماله، سواء ما تعلّق بتفسير الآيات من السنة النبوية، أو ما أثر عن الصحابة والتابعين مما هو بيان وشرح للقرآن.

¹ المصدر نفسه، ج2/259.

² المصدر نفسه، ج6/196.

³ منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط2/1983،

ج1/336.

يقول تحت عنوان: "تمهيد خطير في قواعد التفسير": (قاعدة في أمهات مآخذه: للناظر في القرآن لطلب التفسير، مآخذ كثيرة: الأول- النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الطراز المعلم، لكن يجب الحذر من الضعيف منه والموضوع. الثاني- الأخذ بقول الصحابي: فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم، وهو من باب الرواية لا الرأي. والرجوع إلى قول التابعي: لأنّ المفسرين حكّموا أقوالهم في كتبهم، لأنّ عامتها تلقوها عن الصحابة)¹.

كما اهتمّ القاسمي بأسباب النزول ونوّه بشأنها، ويبيّن كيف أنّها تعين على فهم الآية القرآنية، فتحت عنوان: "قاعدة في معرفة سبب النزول"، نجده ينقل كلام ابن تيمية في معرفة سبب النزول، يقول القاسمي: (قال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب)².

ولقد كان تفسير أحمد الكومي وأحمد سيد طنطاوي المسمى بـ: "التفسير الوسيط للقرآن الكريم"، هو الآخر من التفاسير المعاصرة التي اهتمّت بـ(إبراز العنصر الأثري في التفسير، فالتفسير الوسيط برز فيه هذا العنصر واضحاً. والحقّ أنّنا لم نرى تفسيراً من غير التفاسير بالمأثور، جمع من الأحاديث مثل ما جمع هذا التفسير، فكأنه تفسير بالدراية والرواية، ولقد امتاز هذا النقل باختيار ما ثبت من الأحاديث)³.

الجانب الأثري في تفسير ابن عاشور: من خصائص التحرير والتنوير الاعتناء بالجانب الأثري، حيث اعتمد ابن عاشور على هذا المنهج اهتماماً بالغاً وأولاه حقّه من العناية، فقد فسّر القرآن بالقرآن، وفسّره بالأحاديث النبوية ورجع إلى أسباب النزول وأقوال الصحابة والتابعين. ولم يغفل ابن

¹ محاسن التأويل، ج 7/1-8. بتصرف.

² محاسن التأويل، ج 22/1.

³ التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، ج 525/2. بتصرف.

عاشور القراءات القرآنية والتي تعتبر من التفسير بالمأثور، فاختلاف القراءات يثري المعاني ويكثرها، وقد جعل المقدمة السادسة من تفسيره خاصة بالقراءات¹.

ولما كان ابن عاشور من جملة المفسرين الذين يرون أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر من القرآن إلا القليل، فإنه وعلى الرغم من اعتماده للأحاديث النبوية لم يكثر من توظيفها، ولا يعني ذلك تقليده من شأنها أو تجاوزها، فتأكيده على ضرورتها في التفسير ورجوعه إليها واضح في طيات تفسيره، وهو ما أكدّه أحد الدارسين بقوله: (إن ابن عاشور لم يستشهد بنسبة كبيرة من الأحاديث الشريفة لاعتقاده أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفسر إلا القليل...، أما استشهاده بالمأثور من التفسير فهذا مبثوث بكتابه، نراه ناقلا عن الصحابة ناقدا الروايات، مميّزا سمينها من غثها)².

ولقد اهتم ابن عاشور بروايات أسباب النزول، فخصّها بالمقدمة الخامسة من مقدمات تفسيره، داعيا فيها إلى وجوب تمحيصها وغربلتها³. وأكدّ على القاعدة المشهورة في أسباب النزول وهي أنّ: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، يقول: (إن سبب النزول لا يخصّص، إلا طائفة شدّت ادّعت التخصيص بها، ولو أنّ أسباب النزول كانت كلّها متعلّقة بآيات عامّة لما دخل من ذلك ضرر على عمومها إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب")⁴.

نخلص أخيرا أنّ من معالم التجديد التفسيري عدم إهمال ولا تجاوز منهج التفسير بالمأثور، بل اعتبر هذا المنهج جزء لا يتجزأ من عملية التجديد، فقد حافظ على مرجعيته في الإنتاج التفسيري في عصرنا، واعتبر سلطة تأطر حركة التفسير وتوجيهه، حيث تمّ توظيف القراءات القرآنية والسنة النبوية وأسباب النزول وأقوال الصحابة والتابعين، وغير ذلك من آليات وقواعد وأصول.

¹ ينظر: التحرير والتنوير، ج 51/1.

² التفسير والمفسرون في العصر الحديث، ص 149.

³ التحرير والتنوير، ج 46/1.

⁴ المصدر نفسه، ج 46/1.

الفصل الثاني: المشروع الحدائي وعلم التفسير

وفيه:

المبحث الأول: التجديد الحدائي للتفسير: المفهوم والمبررات.

المبحث الثاني: مرتكزات القراءة الحدائية للقرآن الكريم.

المبحث الثالث: الحدائون والقرآن: المقاربات والنظريات.

المبحث الرابع: القرآن، والتفسير والموقف الحدائي.

المبحث الأول: التجديد الحدائي للتفسير: المفهوم والمبررات

وفيه:

المطلب الأول: التجديد الحدائي: سؤال الماهية!؟

المطلب الثاني: التفسير الحدائي: موجبات الوجود ومبررات التطبيق.

المبحث الأول: التجديد الحداثي للتفسير: المفهوم والمبررات

خصّص هذا المبحثُ لدراسة مفهوم التجديد في علم التفسير وحقيقته عند دعاة التجديد الحداثي، كما يشمل حديثنا في هذا المبحث مبررات ودواعي التجديد التي طرحها المفكرون الحداثيون واستندوا عليها في الدّعوة إلى إعادة القراءة والتأسيس للتّجديد المنشود، فالتجديد في نظر المجدد الحداثي له مفهومه وأبعاده وله أسبابه ومبرراته ودوافعه، والتي سنرى أنّها تختلف كلياً عن نظرة المفسر المجدّد، والتي تعرّفنا عليها في الفصل السابق.

لقد كان للقراءة الحداثيّة التي تعاملت مع النص القرآني مفهوماً خاصّاً للتجديد في علم التفسير، كما كان لها مجموعة من الدوافع والمسوّغات والتي رأت أنّها أسباب وجيهة أوجبت عملية التجديد وجعلت الحاجة إليه ماسّة وضرورية.

المطلب الأول: التجديد الحداثي: سؤال الماهية؟!

لم يصرّح الحداثيون ولم يُقدّموا تعريفاً مباشراً وواضحاً لمعنى التجديد التفسيري الذي يتشوّفون إليه، والذي نادوا به ومارسه بعضهم في بعض الدراسات، وإنما جاء مفهومه متضمّناً في طيّات كتاباتهم الكثيرة، وللوصول إلى حقيقة التجديد عندهم قمنا بتتبّع نصوصهم التي تتحدّث عن التحديث والمعاصرة وتجديد الفهم وإعادة القراءة، ومن ذلك:

ما ذكره نصر حامد أبو زيد في مؤلّفه "نقد الخطاب الديني" حيث يقول: (إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة، فتضع مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً. فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدّماً مع ثبات مضمون النص)¹.

¹ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة مصر، ط2/1994، ص 102.

من الضروري حسب نصر حامد أبو زيد أن يتمّ اليوم تقديم مفاهيم ودلالات ومعاني جديدة للنصوص القرآنية تكون أكثر عصرية وملائمة للإنسانية في زمننا، بعد الإجهاز على المفاهيم والدلالات القرآنية القديمة والتاريخية التي لاءمت ثقافة المجتمع وأحواله في الفترات السابقة.

فالتجديد التفسيري يعني إعادة قراءة وفهم النص القرآني وتأويله تأويلاً معاصراً، ونفي واستبعاد كل ما تمّ التوصل إليه سابقاً من مفاهيم والتي أصبحت تاريخية. وهو يستند على مسألة تطور اللغة، فاللغة كما يرى دعاة الحداثة تتغير من عصر إلى عصر، وتتطور حسب تغير وتطور أحوال الناطقين بها وعصورهم ومستوياتهم الفكرية والثقافية، وهو ما ينتج عنه حتماً نشوء وتكوّن مفاهيم جديدة، ولذلك يجب تطوير وتغيير دلالات لغة القرآن بناء على تطورات اللغة من زمن إلى آخر.

ولا يقتصر التجديد عنده في إحلال مفاهيم معاصرة ومعاني جديدة، بل الأهم هو إعادة بناء علم التفسير كلياً، بتغيير بنية هذا العلم، والذي يتمّ بنفي الأسس والقواعد والشروط التي وضعها المتقدمون، وتأسيس هيكلية جديدة له، تكون كفيلة بفهم القرآن وتأويله، يقول: (إن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة... قد أصاب المشروع كلاً في مقتل، وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء)¹.

وهو ما نجده عند حسن حنفي، الذي يرى أنّ التجديد هو (إعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة، والبحث عن الموضوعات ذاتها، وكيف أن أبنيتها تعبّر عن بناء نفسي قديم. ثم إعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من أبنيتها المعاصرة. وذلك يستلزم تفكيك البناء القديم)².

يتمّ التجديد عند حسن حنفي على ثنائية: الهدم والبناء، حيث تُهدم كل العلوم التراثية ومنها علم التفسير، وتغيّر بنيتها وتتجاوز أصولها وقواعدها، ويعاد بنائها من جديد بتأسيس أصول تشريعية معاصرة، وأدوات فهم جديدة. ويدخل في إطار هدم البناء العلمي القائم الاستغناء عن مناهج

¹ نقد الخطاب الديني، ص 169.

² التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان،

ج 1/250، ط 4/1992.

التفسير القديمة، واستحداث منهاج فهم وقراءة جديد تكون أكثر قدرة على استيعاب معاني النصوص وإدراك مدلولاتها، يقول حسن حنفي: (محاولة تجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية، وتراوحها بين مناهج نصية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تصل إلى معاني النص)¹.

ويعني التجديد عنده تجاوز التراث وتغييره، لكونه حاجزا عن التطور والتنمية، يقول: (أنا أريد أن أحرر الذات العربية من حاجز التراث القديم، أجده أغيره. والتراث هو مجموعات من العلوم كعلم الكلام، وأصول الفقه، وعلوم القرآن، وعلم التفسير)².

ويضيف: (تجديد التراث: هو حل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة، وقضاء على معوقات التطور والتنمية، والتمهيد لكل تغير جذري للواقع)³. فلأجل التوصل إلى معاني النص القرآني لا بد من تأسيس نظرية جديدة للتفسير، ونفي المنهج الموروث فهو حاجز وحائل عن الوصول إلى معنى النص. ويعرف محمد عابد الجابري التجديد بقوله: (بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه؛ أي: جعله معاصرا لنا، وأساسا لنهضتنا وانطلاقنا)⁴.

والتجديد حسب: (هو إعادة بناء الاجتهاد في الشريعة على أساس من تأصيل جديد للأصول. إذا فما نحن في حاجة إليه ليس اللاهوت ونقده، بل نحن في حاجة إلى تفكير أصولي تشريعي جديد)⁵. يهدف الجابري إلى تأسيس فهم جديد للدين يجعله مناسبا للعصر الحديث ومواكبا للتطور العلمي والمعرفي، بإعادة فهم النصوص القرآنية، عن طريق وضع واستحداث أسس وأصول تشريعية

¹ التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ص 185. بتصرف.

² الدين وأسئلة الحداثة، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العراق، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان بيروت، ط1/2015، ص 150-151. بتصرف.

³ التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ص 19.

⁴ نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط6/1993، ص 13.

⁵ المسألة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط2/1999، ص 281.

جديدة، وهو ما عبّر عنه: بإعادة بناء الاجتهاد، و: تأصيل جديد للأصول، بمعنى تأسيس قواعد تفسيرية اجتهادية لفهم القرآن، ونفي مفهوم الاجتهاد السائد والمتوارث.

أما التجديد في التفسير عند محمد أركون فيتمثل في إخضاع القرآن الكريم للنقد والتفكيك، وإعادة القراءة والتأويل، والتأسيس للفهم من جديد، وهو يشمل النظر في طبيعة القرآن الكريم ذاته، وكذا نقد التفاسير السابقة ونقضها، عن طريق التوسّل بالمناهج الغربية الحديثة والخضوع لها.

وهو ما يحدّثنا عنه المفكر الحدائثي علي حرب في تعريفه بالمشروع الفكري لمحمد أركون، يقول علي حرب: (إن أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير... بل يتوغّل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول، أي إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني كما يسميه أحياناً، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدماً لذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل، معيدا النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ)¹. التجديد عند محمد أركون يعني تقديم قراءة جديدة للقرآن، من ناحية مفهوم القرآن من جهة وتفسيره من جهة، وهي قراءة ينأى بها من جهة عن سائر المفاهيم السائدة والموروثة والناجئة عن المناهج التراثية الأصلية، من جهة ثانية بتوظيف الآليات والمناهج والنظريات الغربية كبديل في فهم القرآن وتفسيره.

وكثيراً ما يتحدّث محمد أركون عن ضرورة استثمار المناهج الغربية والتوسّل بها في التعرف على ماهية النص القرآني، وإعادة قراءته قراءة جديدة، يقول: (إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية... مضطّرة لأن تأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي ابتداء من نيتشه وانتهاء بفرويد ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس)².

وحتى نصل إلى فهم جديد وتأويل معاصر للقرآن ينبغي حسب محمد أركون أن (نطبق التحليل الألسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي

¹ نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب/بيروت لبنان، ط4/2005، ص 62.

² نقلاً عن كتاب: اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، عبد السلام بسويبي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1/1990، ص 41-42.

والتحليل الأنثروبولوجي والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية¹، هذا في مقابل التخلي عن الأدوات والآليات التفسيرية والمناهج الإسلامية، والتي يقول في شأنها: (إن مناهجنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستون باشلار)².

محمد شحرور وحقيقة التجديد التفسيري: التجديد التفسيري كما يراه الكاتب الحدائثي محمد شحرور هو محاولة (التقرب من المفهوم الصحيح للتأويل كما جاء في الكتاب)³.

ومن دلالات التجديد عنده: (بعث الحياة من جديد في نصوص التنزيل الحكيم، بعد أن حنطها الفقهاء -تقولا على الله-... من خلال تحطيمنا حواجز التواصل بيننا وبينها، بالتحاكي المباشر معها والسماح لها بأن تبهرنا بكشفها لنا ما تحملها من معارف متجددة)⁴.

وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا باختراق الأصول التفسيرية المنصوص عليها وتجاوزها والقطيعة معها، إذ لا يتم تحقق ذلك والوصول وتحقيق تجديد وقراءة عاصرة للتنزيل مع بقاء الأسس والقواعد القديمة: (فأيّ تجديد لا يسمى تجديداً إلا إذا اخترق الأصول)⁵.

يصرّح محمد شحرور بأن من دلالات التجديد والعصرنة عنده إحياء القرآن الكريم وبعثه ثانية، عن طريق النظر فيه دون واسطة، ودون التوسل بمنهجيات وقواعد القراءة التراثية، التي اشترطها العلماء للمتعامل معه، والتي تسببت في تحنيط القرآن الكريم حسب رأيه، وهو يسمي تجديده وقراءته بالقراءة الثانية، والتي تأتي في مقابل القراءة التراثية، يقول: (انطلقت في محاولة فهم التنزيل الحكيم

¹ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2/2005، ص 70.

² تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2/1996، ص 44.

³ أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/2015، ص 154.

⁴ أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 153.

⁵ تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت لبنان، الأهالي للطباعة للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ص 26. بتصرف.

وإعادة تأسيس فقه إسلامي معاصر، كقراءة ثانية للكتاب والسنة، على أن لا ننسى أنها ليست القراءة الأخيرة، وإلا لوقعنا فيما وقع فيه السلف والسلفيون والآباء والآبائون)¹.

وذهب إلى أن التفاسير القرآنية وما احتوته من مفاهيم قدّمها المفسرون السابقون لا تصلح لعصرنا الحاضر لكونها تفاسير تاريخية، تعبّر عن مرحلة زمنية معيّنة تجاوزها الزمن، فينبغي الميل عنها واستحداث قواعد وأسس تأويلية جديدة للوصول إلى تفاسير قرآنية معاصرة، يكتب في ذلك قائلاً: (التفاسير الموجودة بين أيدينا ليست أكثر من تفاسير تاريخية مرحلية للقرآن، أي لها قيمة تاريخية لأنها نتاج أشخاص عاشوا منذ قرون... وبالتالي البحث عن الشروط التي يجب اتباعها لكي يتم التأويل الآن أو في المستقبل)².

والشريعة الإسلامية بما هي عليه اليوم بنظره تُعاني من التّزمت والتّحجر، أوقعها في ذلك توقيف الاجتهاد وإغفال خاصية صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، ما يجعل البحث عن مفاهيم معاصرة ضروريا ولا يتم ذلك إلا بتأسيس أصول تشريعية جديدة، يقول: (إغفال خاصية "صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان" جعل من التشريع الإسلامي تشريعا متزمتا متحجرا، وحجب عنا فهم أسس الشريعة الإسلامية، وهو ما يتيح لنا وضع مفهوم معاصر متجدد دائما للشّرع الإسلامي، ووضع أسس جديدة للتشريع الإسلامي)³.

والتّجديد من وجهة نظره هو الميل عن النصوص الشرعية وإلغاء العمل بها، لكونها لا تتناسب مع الواقع المعاصر، ولوقوفها عائفاً أمام التّقدّم والتّطور: (لا ضرورة للتّقيّد بالنصوص الشرعية التي أوحيت إلى محمد رسول الله في كل ما يتعلّق بالمتاع والشهوات، ففي كل مرة نرى في هذه النصوص تشريعا لا يتناسب مع الواقع، ويعرقل مسيرة النمو والتّقدم والرفاهية، فما علينا إلا أن نميل عنه)⁴.

بالنظر في نصوص الحدائث الدّاعين إلى التّجديد وإعادة القراءة نخلص إلى أن التّجديد التّفسيري في المشروع الحدائثي يتمثّل في: محاولة فهم القرآن الكريم وإعلان ولادة فكر تأويلي جديد له، يسمح

¹ تخفيف منابع الإرهاب، ص 26.

² الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، (د ط) (د ت)، ص 194.

بتصرف.

³ المصدر نفسه، ص 446. بتصرف.

⁴ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 445.

بالوصول إلى مفاهيم قرآنية جديدة، منطلقها أسس تشريعية معاصرة وآليات تحليل متنوعة مما أنتجه الفكر الغربي، بالتزامن مع إحداث قطيعة معرفية مع التراث التفسيري، ونقض مناهجه واختراق أصوله وآلياته لعدم دقتها، فأى تجديد لا يسمى تجديداً مع بقاء المنظومة القديمة.

وبمعنى آخر: تأسس عهد تفسيري جديد، باستبدال هيئة وصورة العلم السائدة والمعهودة، بهيئة وصورة جديدة على مستوى المفاهيم والمناهج والأصول. فرؤاد المشروع الحدائري يتشوّفون إلى تغيير المنظومة الفكرية القديمة لهذا العلم بمنظومة فكرية جديدة، تفتح المجال لتأويل معاصر للقرآن، حيث يزول البناء الحالي لعلم التفسير، ويستعاض عنه بهيكله جديدة تتخطى قواعد التفسير وآلياته.

إن مما يقصده المشروع الحدائري بالتجديد، هو:

أولاً: إخضاع القرآن للنقد والمساءلة وإعادة القراءة، بالنظر أولاً في طبيعة القرآن ومفهومه ومدلوله وطريقة تشكّله - كما يصرحون-، ومحاولة الوصول إلى مفهوم جديد له.

وثانياً: إحداث قطيعة جذرية مع تراث التفسير، بتهميش كل ما نتج عنه من تأويلات ومعاني وما قام عليه من أسس ومباني، وصولاً إلى تقديم معاني حديثة وقيم جديدة لا عهد للسابقين بها. لم يقصد الحدائريون إعادة الجدة لعلم التفسير، بإحيائه وإصلاحه والمحافظة عليه وتوظيفه وبعثه من جديد، وإنما قصدوا إحداث طرح جديد ومغاير لهذا العلم، بالاعتماد على المرجعية الخارجية والمتمثلة في مناهج الفكر الغربي، وأدعاء تاريخية المناهج والتفاسير التراثية وعدم دقتها، ف (المطلع على أقوال الحدائريين يرى بوضوح أنهم يريدون تجديد الدين عن طريق نفي المفاهيم القرآنية التي أطلقوا عليها لقب التاريخية، وإعادة بناء الأصول التشريعية، فما يريدونه ليس تجديداً، بل هو نسفٌ للدين من أصوله وتفريغ للقرآن من محتواه ومدلوله)¹.

وبناءً على ما مضى يمكننا أن نصف هذا النوع من التجديد بالتجديد الإبداعي الهدمي، وليس الإبداعي البنائي، ذلك أنهم (جاءوا بقراءات تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، طامعين في أن يفتحوا عهداً تفسيريًا جديداً؛ ولئن سلّمنا بأنّ هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلم بأنّ هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولاً؛ وهذا إبداع مفصول، إذ

¹ التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم عرض ونقد، منى يحيى الدين الشافعي، دار اليسر، القاهرة مصر، ط1/1429، ص 119. بتصرف.

قطع صلته بتراثه، تقليدا للغير، لا اجتهادا من الذات؛ وكل إبداع يكون هذا وصفه لا يكون إلا بدعة؛ لذا يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات المفصلة... فنوضح أنّ هذه القراءات تمارس تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصّلة إلى نتائج تمحو خصوصية النصّ القرآني¹.

فالحداثيون يرون أنّ التجديد في التفسير يكون باستلهاً كامل للنموذج المعرفي الغربي، ذلك النموذج الذي جدّد مناهجه وغيرها نظرا لخصوصياته وطبيعة أوضاعه، بمعنى استعارة واقتفاء أثر هذا النموذج وإحداث تبعية فكرية مطلقة له باسم التجديد والعصرنة، حيث تُستمدّ مناهجه النقدية ما يصلح منها وما لا يصلح، دون أيّ محاولة لتطوير مناهجنا الإسلامية الخاصة².

وبمقارنة هذا المفهوم الحدائى للتجديد مع دلالات التجديد عند سيّد قطب نجد بينهما اختلافاً كلياً، فسيد قطب وغيره من المفسرين المجددين لم يعرضوا النصّ القرآني للنقد والمسائلة ولم يحاولوا تقديم مفهوم جديد للقرآن الكريم من حيث طبيعته ومصدره وغير ذلك مما تعرّ إليه التجديد الحدائى، ولم يستهدف سيد قطب تأسيس علم تفسير جديد ولا قصد القطيعة مع التفاسير الموروثة، وليس من دلالات التجديد عنده استلهاً النموذج الغربي والتوسّل بآلياته لأجل الوصول إلى مفاهيم قرآنية جديدة، إنّ التّجديد عند سيد قطب تجديد موصول غير مفصول عن الجهود التفسيرية السابقة، بينما التجديد الحدائى تجديد مفصول أحدث قطيعة من القراءات السابقة.

¹ روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافى العربى، الرباط المغرب، بيروت لبنان، ط1/2006، ص 176.

² ينظر: الاجتهاد والتجديد بين التيار التقليدي والتيار الحدائى: علم التفسير نموذجاً، مهجة مشهور، بحث منشور على موقع: www.khotwacenter.com ص1.

المطلب الثاني: التفسير الحدائى: موجبات الوجود ومبررات التطبيق

إن دعوة الحدائىين إلى إعادة قراءة القرآن الكرىم قراءة جديدة، وتأسيس علم تفسير معاصر، بتصور مغاير ورؤية مختلفة عن هيئته وصورته السائدة كما عرفنا سابقا، كانت منطلقة من عدّة أسباب ومبررات استند عليها الحدائىون المجددون، واندفعوا من خلالها في دعوتهم للتجديد، فهم يثرون مجموعة من القضايا والإشكالات على أساس أنّها دواعى ومسوّغات علمية لعملية التجديد، نحاول التعرف على أبرزها فيما يلي:

المبرر الأول: عجز التفسير المعاصر عن التجديد وافتقاره للمنهج

كل ما أنجز من تفاسير في الفترة المعاصرة وعلى اختلاف مناهجها واهتمامات أصحابها، لم تنل إعجاب دعاة الفكر الحدائى، لأنّ الطريقة التي سلكها المفسرون المعاصرون في تفسير النص القرآنى تعتبر في نظرهم امتدادا للقراءات التراثية، والتي يراها الحدائىون قراءات تاريخية وغير دقيقة كما وصفها بذلك محمد أركون (إن مناهجنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها)¹.

استند التفسير المعاصر على المنهج التراثى وقواعده وضوابطه، وحتى في جوانبه التجديدية يبقى وقيًا للمناهج والآليات القديمة، وهي مناهج عفا عنها الزمن فقد خلقت وبلت، ولم تعد قادرة على مسايرة ديمومة النص القرآنى، ولا جدوى منها إذ لم تعد تفي بالغرض المطلوب ولا توائم الواقع. حكم الحدائىون على التفاسير المعاصرة في بقائها على القديم بالعجز عن التجديد والاجتهاد، والتنمية والإبداع، كام أنه يدل على افتقارها للمنهج، إنّ مما يميّز التفاسير المعاصرة هو مواصلة الخطة المعروفة في شرح القرآن بشكل متسلسل، يلخص المفسر بعض المحاولات القديمة مختارا بعضها مستطردا أحيانا، ليثير قضية تبدوا في ظاهرها أنّها جديدة، دون تغيير شيء من القاعدة المنهجية للمدرسة القديمة، إنه إعادة الشروح القديمة ورفض التجديد)².

¹ تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص 44.

² التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، أحميدة النيفر، دار الفكر، دمشق سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1/2000، ص 39. بتصرف

إنّ التفاسير المعاصرة حسب الرؤية الحداثيّة هي أعمال يكرّر بعضها بعضاً دون نقد أو تقويم أو اجتهاد، ولعلّ تفسير الصابوني خير دليل على ذلك، فهو كما يكتب أحدهم عنه: (عبارة عن مجموعة من التفاسير القديمة: الطبري والزمخشري والقرطبي وابن كثير، وبعض التفاسير المعاصرة: الألوسي وقطب)¹.

وقد وُصفت بالتفاسير العاجزة عن التجاوز والإبداع لكونها أسيرة للتراث²، كتفسير ابن عاشور الذي وُصف بالتفسير التراثي السلفي المنغلق، لأنه لم يحدث أي تجديد أو إبداع، أو يظهر أي نقلة تحريرية، إنّ (التحرير والتنوير ظل مقيداً بالمنهج السلفي لا يستطيع عنه انفكاكاً، رغم ومضات تحريرية لا يمكن أن يتجاهلها الباحث المدقق، لكنها ومضات سرعان ما تنطمس تحت وطأة منهج صارم ومعارف تراثية آسرة)³.

وهو في نظر البعض (من أبرز النماذج الممثّلة للاتجاه التقليدي الوفي للنزعة التفسيرية القديمة، مادة ومنهجاً وأسلوباً وروحاً)⁴. ثمّ إنّ غياب المنهج النقدي السليم يجعل الوصول إلى جادّ، وتفسير حديثٍ وعصري مستحيلاً، إذ (لا نأمل تفسيراً حديثاً بحقّ إلّا اليوم الذي يخضع فيه فنّ التفسير للمنهج العلمي النقدي والتاريخي غير التبريري)⁵، وهو ما يتوقّف إلى الآن حسب ما يروون.

فالمفسرون لم يسلكوا سبلاً جديدةً يقفون من خلالها على أغراض القرآن، ولم يخرجوا عن المنظومة التفسيرية القديمة كعلوم القرآن والقراءات وتاريخ المصحف وقواعد اللغة والتي جهلوا صبغتها التاريخية وارتباطها بأوضاع بعيدة عن أوضاع المسلم المعاصر⁶.

¹ التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، ص 37.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 44-45.

³ المصدر نفسه، ص 47.

⁴ التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته، محمد طاع الله، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية القيروان، القيروان تونس، ط1/2008، ص 22. بتصرف.

⁵ التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته، ص 25.

⁶ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط2/2008، ص 171-176.

إن بقاء التفسير أسيراً للتراث وخلوه من المنهج النقدي والتقويمي، كان مبرراً للحدائين إلى المناادة بالتجديد، وشرع الدعوة إلى البحث عن تفاسير معاصرة.

وأمام هذه الذي يراه الحدائون حقيقة، وهو العجز والجمود الذي ميّز التفسير المعاصر وما اتسم به من تكريس القديم وتقديسه، لا يرى الحدائون أيّ موقف آخر غير الوقوف ضد هذه الحالة المرضية وتسفيهاها، والانطلاق نحو القرآن الكريم قراءة وتأويلاً باستثمار آليات البحث المعاصرة وأدوات التحليل المختلفة انسجاماً كما يقولون مع الواقع.

يكتب عبد المجيد الشرفي قائلاً: (وهو ما يشرع في الآن ذاته لتفسير قرآني جديد، يأخذ مكتسبات العلوم الإنسانية بعين الاعتبار، ويياشر على غير الأسس التي التزم بها المتمسكون بهذه المنظومة التي أصبحت اليوم عبئاً ثقيلاً يزرح تحت كللكه الفكر الإسلامي)¹.

ويستوي التفسير المعاصر والتفسير القديم في افتقارهما للمنهج وعدم الدقة وعدم الصلاحية حسب محمد شحرور، فهو يرى أنّ التفاسير القرآنية وما احتوته من مفاهيم قدّمها المفسرون لا تصلح، فينبغي الميل عنها واستحداث قواعد وأسس تأويلية جديدة للوصول إلى تفاسير قرآنية جديدة، يكتب في ذلك قائلاً: (التفاسير الموجودة بين أيدينا ليست أكثر من تفاسير تاريخية مرحلية للقرآن، أي لها قيمة تاريخية لأنها نتاج أشخاص عاشوا منذ قرون... وبالتالي البحث عن الشروط التي يجب اتباعها لكي يتم التأويل الآن أو في المستقبل)².

المبرر الثاني: قبول القرآن تطوّر المعاني تبعاً لتطوّر اللغة

مما تبرّر به القراءة الحدائية دعوتها إلى تجديد الفهم وإعادة القراءة، هو: قابلية نصوص القرآن لتجدد المعاني وتوليد المفاهيم.

فهو نصٌّ لغوي ثريٌّ يقبل المعاني العديدة والدلالات المتنوعة، وينفتح على التأويلات المتباينة على مرّ العصور والأزمان.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص 176.

² الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، ص 194.

إنّ نصوص القرآن نسبية، ولا يوجد فيها ما هو ثابتٌ، لذا لا يمكن القبض على حقيقة نهائية فيه، إنه (يحتملُ لا محالة دلالات عديدة تعكس ما ينتظره منه القارئ في ظرف معين)¹، وكما يقول نصر حامد أبو زيد: (النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم، واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان... وليست ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص)².

ومّا يستند إليه الحداثيون في هذه الادّعاء هو ما يسمّونه بتطوّر اللغة، حيث يرون أنّها تتطور من زمن إلى آخر، فتبدّل وتطوّر وتوالد معاني القرآن راجعُ أساسا إلى تطور اللغة وتغيّر دلالات اصطلاحاتها من عصر إلى عصر، إنّ تطور اللغة ينتج عنه حتما تطور دلالة النص القرآني نظرا لُغويّته، وعليه فما يقدّمه القرآن في زمن ليس بالضرورة ما يقدّمه في زمن آخر.

وبناء عليه فلا تكون هناك حاجة للالتزام بالدلالات السابقة المعهودة عند نزوله، أو التي فهمت في العصور التالية، إنّ (اللغة مثل الكائن الحي تتطور وتتغير وهناك كلمات تموت أي يبطل استعمالها، وأخرى تستجدّ، وثالثة يظلّ رسمها كما هو بيّد أن معانيها تختلف... ورغم أنّ هذه بديهيات فإنها تغيب عن عبدة النصوص؛ ومن ثمّ فإنهم يطالبوننا بتطبيق تلك الألفاظ وما تمنحه من معطيات، ذات المعطيات التي مضى عليها أربعة عشر قرنا. إن غالبية الكلمات والتراكيب والتعبيرات التي وردت في النصوص لها مدلولات مغايرة للمدلولات الحديثة)³.

ومن الخطأ إغفال هذه الخاصية والمطالبة بتطبيق ما منحه القرآن من معطيات أو معاني في زمن ما، أو الوقوف عند دلالة معينة، وإمّا للمسلم المعاصر أن يجتهد ويجدد في التفسير ويعيد قراءة القرآن بحثا عن دلالات جديدة، طبقا لتطوّر لغة القرآن وتغير مدلولاتها، وأن لا يركن إلى ما تمّ إنتاجه من

¹ المصدر نفسه، ص 173.

² نقد الخطاب الديني، ص 118.

³ تجديد الفكر الديني، خليل عبد الكريم، نقلا عن: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، ص 155.

تفاسير، ف (من غير الطبيعي أن يصرّ الخطاب الديني.. على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات)¹.

كما استند الحداثيون لإثبات تغير معاني القرآن على أقوال بعض السلف، كالتى ذكرها نصر حامد في قوله: (اللغة في النصوص ليست بيّنة في ذاتها، إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثمّ في إنتاج دلالاته. ونستدعي هنا قول الإمام عليّ: (القرآن حمّال أوجه)، وقوله: (القرآن خطّ مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال)، ولكنّ الخطاب الديني يُخفي من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية)².

يتّهم نصر حامد أبو زيد الخاطب الديني السائد بإخفاء هذه الحقيقة التي يراها وهي كون القرآن الكريم حمّال أوجه، حيث تتوالد معانيه وتكثر دلالاته، حسب تنوع القراء وأفهم الفكري والثقافي. ويحدّر محمد شحرور من أنّ إغفال خاصية تنوع وتجدد معاني النص حسب تغير الزمان والمكان، لأنه يؤدّي إلى الحجر على الشريعة، فيقول: (إنّ إغفال هذه الخاصية جعل من التشريع الإسلامي تشريعا متزمّتا متحرّجا وحجب عنّا فهم أسس الشريعة الإسلامية)³.

وبناء على قابلية القرآن لتغير معانيه تبعا لتطور لغته، تمّ تقديم تأويلات جديدة مخالفة لما هو معهود، فقد وضع محمد شحرورا مثلا مفاهيم جديدة لكثير من الآيات القرآنية، كآليات التي تخصّ الحدود⁴، والآيات التي تتحدّث عن المرأة⁵، ودعا إلى تأويل جديد لآيات الإرث⁶.

¹ نقد الخطاب الديني، ص 207.

² نقد الخطاب الديني، ص 121، بتصرف.

³ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 446.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص 453.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص 592.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص 602.

إن القول بلا نهائية ولا محدودية المعاني القرآنية لا يقول به سيد قطب فهو يرى بأن القرآن الكريم فيه ما هو قطعي الدلالة لا يحتمل إعادة القراءة وفيه ما يحتاج إلى التأمل وتجديد الفهم، فقد استحضر المعاني السابقة التي قال بها المفسرون المتقدمون.

أم مسألة تطور اللغة وتغير دلالات المصطلحات ليست مما يؤمن به سيد قطب ولا مما دعا إليه في تجديده للتفسير، على خلاف الحدائين الذين استحضروا هذا المبدأ وحاولوا تطبيقه على آيات القرآن الكريم.

المبرر الثالث: نقد القرآن ومساءلته للتعرف على طبيعته

من مبررات ودواعي الحدائين للتجديد وإعادة قراءة القرآن قراءة معاصرة؛ إخضاع القرآن للمسائلة والنقد وهذا المعرفة كيفية انبائه وطريقة تشكله وآلية اشتغاله¹.

فهم يراهنون على وضعه تحت دائرة التحري والاستنطاق بغية تقديم قراءة جديدة بخصوصه من خلال الاطلاع على نشأته وتشكله في الواقع، أي: إعادة كتابة قصة تشكله بعد رفض القصة الرسمية التي رسّخها التراث²، و(تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأويّ وتشكّل المصحف... كما فعل المؤرّخون الغربيون بالنسبة للمسيحية وشخصية يسوع والتشكل التاريخي للأناجيل)³.

فمن مستندات القراءة الحدائية في إخضاع النص القرآني للنقد والنظر، ما يروونه من تساوي الإسلام والمسيحية من جهة، ووجود تساوي بين النصوص جميعاً سواءً أكانت دينية أم أدبية أم فلسفية من جهة أخرى، فهم يعتبرون أنّ (النص القرآني وإن كان نصاً مقدّساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصّاً؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية)⁴.

¹ ينظر: نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط2/1995، ص 11.

² ينظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، (د ط) 2013، ص 260.

³ قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1/1998، ص 293.

⁴ مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1/2014، ص 24.

ويُعتبر محمد أركون من أبرز الحدائين الذين مارسوا وبكثرة كل أنواع النقد والتحليل على القرآن وهذا لأجل التعرف بحدّ زعمه على مكانته وبنيته اللغوية ومنشأه ووظيفته، فهو يقول: (نحن نريد للقرآن المتوسّل إليه من كل جهةٍ والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين المسلمين، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية، والتحرّيات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والتيلوجية والفلسفية، نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نفضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسّر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثمّ من أجل السيطرة عليها)¹.

ويحاول الحدائون من خلال وضع القرآن داخل دائرة النقد والتحري والاستنطاق، تشخيص المفهوم الصحيح للنص القرآني، والتعرف على كيفية تشكله القرآن، وأخطر من ذلك يصرّحون بهدف آخر وهو: كشف ما فيه من مغالطات وحذف وزيادة وهي حقائق غيّبها التراث الإسلامي، وكذبها الرواية الرسمية كما يعتقدون، يقول أركون: (ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس)². نقد القرآن ومساءلته للتعرّف على طبيعته مما لم يتعرّض إليه سيد قطب وغيره من المفسرين، فهم يؤمنون بقدسية النص القرآني الكريم ومصدره الإلهي، وسلامته من التحريف والإضافات التي يدّعيها الحدائون.

المبرر الرابع: الخروج من مأزق التخلف والتأخر الحضاري

من المبررات التي ولدت وضاعفت الحاجة إلى ضرورة تجديد فهم القرآن وتقديم تفسير قرآنية معاصرة، الانحطاط في حياة الأمة الإسلامية، والتخلف والجمود الذي غطى عليها، والتأخر عن ركب الحضارة الحديثة، وعدم مجاراة النهضة العلمية.

¹ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء

المغرب، بيروت لبنان، ط2/1996، ص 246.

² المصدر نفسه، ص 250.

فما يعيشه المسلمون اليوم من تقهقرٍ وجهلٍ فكريٍّ وتأخر حضاريٍ دفع إلى ضرورة (تجديد الفكر الديني، وتحرير العقل العربي، ونقدهما ممّا يعانيانه من تخلفٍ وتحجّرٍ وقصور، من أجل تأسيس عقلانية جديدة، نقدية مركبة منفتحة)¹. أملا في استنهاض الأمة ورفقيها وتفوقها وتحقيق نموها الحضاري، وتحريرها من كلِّ ما تتخبّطُ فيه من تأخرٍ وضعفٍ وركود.

وهو مبرّرٌ يشترك في القول به المفسّرون المعاصرون والحداثيون، فلقد كان ولا يزال هذا المبرّرُ شغلا شاغلا لدعاة النهضة وزعماء الإصلاح ورواد التجديد.

فكلا المشروعين يحمل همّ إصلاح الواقع المعاش، ويحاول البحث عن جوابٍ للسؤال المبرير والشهير الذي طرحه شكيب أرسلان وجعل منه عنوانا لكتابه: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟. إلا أنّهما يختلفان في طبيعة الجواب عنه.

إنّ المسلم المعاصر حسب ما يرى محمد شحرور لا يعيش زمانه ولا يتفاعل معه بسبب التقليد، فقد أهمل الزمان والمكان واغتال التاريخ وأسقط العقل، وهو يعيش في القرن العشرين ويقلد أصحاب القرن السابع، ولا يمكنه أن يفهم القرآن كما فهمه أصحاب ذلك الزمن، وإلاّ حوله إلى نص تاريخي، فالّتقليد هو سبب الفراغ الفكري الذي تعيشه الأمة، وهو سبب الانهزام أمام التحدّيات المعاصرة². ومن هنا فإنّ الدافع الذي قدّم بسببه محمد شحرور قراءته الجديدة للقرآن، هو الألم الذي انتابه مما وصل إليه المسلمون من الذل والمهانة والتخلف، حتى صارت كلمات: "العرب، المسلمون، التخلف" من المترادفات، محاولا إنقاذ المسلمين من سداجة الطروحات الإسلامية المعاصرة، ومن سطحية الفكر العربي المعاصر الذي وصل إلى درجة العقم والجفاف³.

وكما يقول محمد شحرور أنّ (العالم الآن على أبواب استقبال القرن الحادي والعشرين الميلادي، ولا أعتقد أنه يوجد شيء عند العرب والمسلمين ليدخلوا به هذا القرن، فكأنه كتب علينا -حاشا

¹ نقد النص، ص 65.

² الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 34-35.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 730.

لله—أن نعيش عالة على العالم في السلع والأفكار. إن ما نعيشه الآن ليس قدرنا الإلهي ولكنه قضاؤنا الذي اخترناه بأنفسنا نتيجة جهلنا، وعدم وجود نظرية معرفية إنسانية لدينا)¹.
يربط الحداثيون التخلف بالموروث الديني السائد والذي يجب على الأمة أن تضعه عن كواهلها أسوة بالعالم الغربي، حيث أنهم يرون أن (أكبر عائق يقف في وجه التقدم هو الثقافة الدينية)².
وحلّ مشكلات الواقع كالانحطاط والتقهقر الحضاري يكون بالتححرر من سلطة النصوص الدينية،
أما أن ظلّ معتمداً عليها فسيؤدّي ذلك إلى تعقيد الوضع³.

وللقضاء على التخلف واجتثائه وتحقيق النهضة لابد من إعادة النظر في القرآن وإيجاد تفاسير
عصرية ملائمة للواقع ومستجيبة للتحديات التي تواجه إنسان اليوم، بعيدا عن التفاسير التراثية فهي
سبب انحطاط المسلمين، (إنّ من أكبر أسباب انحطاط المسلمين أنهم نبذوا القرآن وراء ظهورهم
ووضعوا نصب أعينهم هذه التفاسير)⁴.

المبرر الخامس: الملكية المشاعية للقرآن الكريم فهماً وتفسيراً

من دواعي التجديد عند الحداثيين الحقّ في النظر والقراءة والتأويل، والمساهمة في فهم القرآن
وتجديد تفسيره، إذ هو حقّ مشاع للجميع، فالقرآن كتابُ النَّاسِ جميعاً وهو ملكية مشاعية، ما يعني
أنّ للجميع الحرية في فهمه وتفسيره. فالملكية المشاعية تلغي الوصاية الاحتكارية على النصّ، والإسلام
ضمن حرية المساهمة في قراءة نصوصه، فيكون للحداثيين الحقّ في بيان القرآن، فهو حقّ مشاع، (لأنّ
في الإسلام حقاً لكل مسلم أن يساهم في قراءة القرآن، وفي تفسير القرآن)⁵.

إنّ المفسرين من المنظور الحداثي انفردوا بأمر النظر في القرآن، واحتكروا علم التفسير واستغلوه
منذ بداياته الأولى، ووضعوا قواعد التفسير ووسائل الاستنباط للتضييق بها على حرية القراء والحجر

¹ المصدر نفسه، ص 730-731.

² الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، الجيلالي مفتاح، دار النهضة، دمشق سوريا، ط1/2006، ص 41.

³ ينظر: النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1/1995، ص 144.

⁴ نحو فقه جديد، جمال البناء، (د دار النشر) (د ت) (د ط)، ص 322.

⁵ الدين وأسئلة الحدائفة، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير، لبنان، ط1/2015، ص 17.

عليهم، ولم يسمحوا لأحد بالإقدام على تفسير القرآن، إلا من خلال الالتزام بجملة من الثوابت والشروط (يشعرُ القارئ بتقاصر قامته أمام هذه الشروط التي لا تتاح إلا لفئة قليلة من الناس، وهم الذين أعطاهم الله بسطةً ورسوخاً في العلم، وأسند لهم وحدهم مفاتيح الفهم لولوج باب النص)¹.

وما كان ينبغي للمفسرين حسب ما يرى الحداثيون غلق باب علم التفسير، وتضييقه وتسييقه بهذه الأسس والشروط، فممارسة التفسير حقٌّ مكفول لكل مسلم وليس حكراً على أحد، ولأنه غصبٌ لحقِّ عامٍّ، فالنظرُ في نصوص الدين وإعمال الفكر فيها لفهمها، وأخذ الأحكام منها، حقٌّ لكل فردٍ من أفراد الأمة، كيفما كان، وكيفما كانت درجته في معرفة العلوم الشرعية، إنهم بذلك غاصبون لحقِّ الأمة بوضعهم لشروط الاجتهاد وضوابطه ومسالكه، مما أدى إلى قطع الصلة بين دراسة النصوص القرآنية وجماهير الأمة، وإلى تفردهم هم بأمر النظر في أمور الشريعة بلا منازع)².

إن تجريد فهم القرآن أمر موكل لجميع البشر -حتى لغير المسلمين-، فلجميع البشر حرية المساهمة في قراءته والتعامل معه، بعد ما كان ذلك مخصوصاً على فئة معينة من الناس.

فلكلِّ إنسان حرية تفسير القرآن والنظر فيه بغض النظر عن انتماءه وعقيدته ودينه، فركيزة المشروع التأويلي الجديد هو انفتاح النصوص الدينية على قطاع متنوعٍ من القراء، ذوي مشارب مختلفة، يختلفون في تكوينهم وانتماءاتهم ورؤاهم وطريقة مقاربتهم للظاهرة الدينية)³.

ف(القرآن هو خطاب المعنى وهو نص مفتوحٌ على جميع البشر)⁴. وبناء عليه تعامل الحداثيون وبشكل كبير وجرأة عالية مع القرآن وقدّموا قراءات عديدة ومختلفة إلى حدِّ التناقض فيما بينها زاعمين أنها (ثمرة التفاعل الحصب بين النص وقراءه على اختلاف نفسياتهم وثقافتهم وظروفهم)⁵.

¹ أفق التأويل في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، دار محمد علي للنشر، تونس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1/2011، ص82. بتصرف.

² تجديد علم أصول الفقه، مولود السريري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/2016، ص63-64. بتصرف.

³ إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/2007، ص45-46.

⁴ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط3/1998، ص145. بتصرف.

⁵ لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط) 1994، ص41.

وهذا على خلاف موقف سيّد قطب وغيره من المفسرين فقد اعتبروا تفسير القرآن الكريم لا يكون إلاّ باستحضار شروط وقواعد التفسير، فلا يجوز لمن لم يحصل ضوابط الفهم وآليات الاجتهاد المعهودة أن يلج عالم القرآن الكريم، وستعرّف على موقف سيّد قطب من هذه القضية في الفصل الأخير من الرسالة.

المُبَرَّر السّادس: تحديثُ فهم الإسلام بإعادة قراءة نُصوصه

من الأسباب التي حملتِ الحداثيين على دخول مضمار تجديد علم التفسير وإعادة قراءة النصوص الدّينية، ضرورة تحديث الإسلام والوصول إلى فهم صحيح ومعاصر له، أو كما يقول أحدهم: (تحديد جديد لمفهوم الإسلام)¹، وهذا عن طريق إعادة قراءة نصوصه.

إنّ تحديث الإسلام وتجديده يكون بإعادة تأويل القرآن تأويلاً معاصراً، وحسب محمد أركون تكونُ قراءة وتفسير النص القرآني من أجل إحداث المعرفة الصحيحة والموثوقة للدين، وإنتاج القانون الديني الذي يتحكم بالعبادات والمعاملات².

كما أنّ اعتبار الإسلام ديناً صالحاً لكل زمان ومكان وأنه الرسالة الخالدة يجعل الحاجة ماسّة لاكتساب فهم جديد له، ويجعلُ (فهم القرآن مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، وقد يكفي التذكير بأنّ اقتناعنا بأن القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان، يفرض علينا اكتساب فهم متجدّد للقرآن بتجدد الأحوال في كل عصر)³.

ويتهّم الحداثيون التيار الديني -المفسرون والفقهاء والمفكرون الإسلاميون...- بأنه (لم يفهم روح الإسلام ولم يفهم معنى التطور الإنساني)⁴، وأنه عاجز عن تقديم الإسلام في صورة حديثة وملائمة للمسلمين المعاصرين وغيرهم، يقول عبد المجيد الشرفي (علماء المسلمين عجزوا عن أن يقدموا لهم

¹ إسلام المجددين، ص 110.

² ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 65.

³ فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب، ط 2008/1، ص 6.

⁴ المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 331.

الإسلام بصفة تنسجم وثقافتهم الحديثة وتطلعاتهم إلى ما تطمئن لهم عقولهم ونفوسهم بلا ضغط أو إكراه¹.

ومن هنا كان لابد من إعادة النظر في الإسلام كلياً بتحديثه وإعادة فهم نصوصه المؤسّسة، فمن الضروري حسب طيب تيزيني: (إعادة قراءة القرآن على نحوٍ يحتفظ فيه بالثقة في أنه رحمة للعالمين، أي للبشر المختلفي التوجهات والمصالح والأفهام، على الأقل من موقع أنه -في وجه من أوجهه- يقدم نفسه أمه للناس كافة)².

¹ الدين وأسئلة الحداثة، 124.

² النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق سوريا، (د ط) 1997، ج 5/270.

المبحث الثاني: مرتكزات القراءة الحدائرية للقرآن الكريم

وفيه:

- المطلب الأول: المنهج وجدل البدائل المستعارة.
- المطلب الثاني: التوسل بالعقل والاستغناء عن النقل.
- المطلب الثالث: لانهاية المعنى وتعددية الدلالة.
- المطلب الرابع: من المعجم الأصيل إلى الحقل البديل.

المبحث الثاني: مرتكزات القراءة الحدائية للقرآن الكريم

لكل رؤية فكرية أو مشروع حضاري ركائز أساسية وأسس نقدية ومباني نظرية ينهض عليها، وليس بدعاً أن يكون للمشروع الحدائني مجموعة أسس وركائز ومسلمات يسعى من خلال التوكؤ عليها إلى فتح عهدٍ تفسيريٍّ جديد، وبعث تأويل صحيح ومعاصر للنص القرآني والتراث الإسلامي، يناسب الفترة الراهنة ويتوافق مع متطلباتها، فقد عمد الحدائيون إلى توظيف عدّة مسالك وقواعد أساسية مارسوا من خلالها التجديد التفسيري، نحاول أن نشير إلى أهمّها في هذا المبحث.

وقبل الخوض في مرتكزات وأسس القراءة أو التجديد الحدائني، نشير إلى أنّ سيّد قطب وغيره من المفسرين لم يعتمدوا هذه الأسس والمرتكزات التي اعتمدها الحدائيون، وهذا من أوده الخلاف في التجديد بين المفسرين والحدائين.

المطلب الأول: المنهج وجدل البدائل المستعارة

قضية المنهج قضية مهمة في كل مشروع علمي وفي كل حقل معرفي، وكغيره من المشاريع اهتم الاتجاه الحدائني بإشكالية المنهج وأولها اعتناء خاصاً، فقد كان واعياً بأهمية المنهج وضرورة التفكير فيه، ولا يمكن تصور وجود هذا المشروع دون أن يكون له مناهج يقوم عليها في قراءته الجديدة للقرآن الكريم والتراث، ونعني بالبدائل المستعارة: ما استلهمه المفكّر الحدائني من مناهج معرفية غربية.

فبدلاً عن المناهج التفسيرية المعهودة اقترح أصحاب القراءات المعاصرة مناهج ونظريات حديثة، داعين إلى (تطبيق هذه المناهج الحديثة على النص القرآني لأجل اكتشافٍ أعمق لمعانيه، ولتقادم المناهج الإسلامية التي لم تعد تفي بالغرض المطلوب)¹.

فما طبيعة هذه المناهج الحديثة التي اقترحها الحدائيون؟ ومن أين استمدت؟ هل هي من ابتكارهم ووليدة أفكارهم؟ وما مدى صلاحيتها كمناهج حديثة لتفسير القرآن؟

¹ القراءات الحدائية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف الكّلام، مركز البحوث والدراسات، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/1434، ص 6. بتصرف.

إنّ المناهج التي اقترحها الحداثيون لم تكن سوى آليات غريبة تم نقلها إلى العالم الإسلامي، فبعد (التطور الحاصل في مناهج وآليات قراءة النصوص في الفلسفات الغربية المعاصرة الناتج عن تطور الأبحاث في فلسفة اللغة وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذي ترتب عنه ميلاد جملة من آليات الفهم المعاصر للنصوص بأشكالها المختلفة، جعل بعض الفلاسفة العرب المعاصرين مهمتهم الكبرى تكمن في نقل تلك الآليات إلى مجال الوحي القرآني، واستخدامها في قراءة نصوصه)¹، فقد توسّلوا بالنظريات الفلسفية المعاصرة كالمادية التاريخية والألسنيات كمناهج لفهم القرآن، مقابل تجاوز أدوات منهج التفسير الإسلامي²، وهذا هو التجديد الحداثي على مستوى المنهج.

فجوهر التجديد الحداثي يمرُّ عن طريق تغيير المناهج الإسلامية، مقابل الاستعانة بعلوم الآخر والتسلّح بأحدث المفاهيم والآليات المنهجية المعتمدة في الفكر الغربي³.

إنّ التجديد المنهجي يعني تغيير مناهج التفسير والتحرر منها وطرح آليات الاجتهاد والفهم التراثية، واستبدالها بمناهج فهم جديدة مستمّدة من الغرب، وإلا لن يكون هناك تجديد ينسجم مع المرحلة الزمنية الراهنة، فهُم (يقترحون مناهج وأدوات نظر وآليات فهم تجدد فهم الدين، وتقرأ النصوص الديني من دون التوكؤ على أصول الفقه وغيره من مناهج الفهم القديمة، ويسعون للإفادة من منظور الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل الجديدة. ويفترضون مسالك أخرى لإعادة بناء التفكير الديني، والرؤية الجديدة للعالم. بتخطي الأدوات والأسس المتداولة في التفكير الديني، وتجديد أدوات النظر وآليات الفهم)⁴.

¹ النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حمادي هواري، رسالة دكتوراه قسم الفلسفة جامعة وهران، الجزائر 2012/2013، غير منشورة، ص 41.

² ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص 7.

³ ينظر: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها، فارح مسرحي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط 2015/1، 112.

⁴ الدين وأسئلة الحدائثة، ص 8. بتصرف.

وهذا باعتراف الحداثيين أنفسهم، فقد دعوا إلى التجديد وإعادة القراءة وفق مناهج غربية، معتبرين ذلك من ضرورات التجديد، يقول عبد المجيد الشرفي: (لقد حققت علوم الإنسان والمجتمع، وعلم الأديان بصفة خاصّة، قفزات عملاقة في القرنين الأخيرين لا يمكننا أن نسمح لأنفسنا بتجاهلها، وإلاّ حكمنا على الأجيال الحاضرة والمستقبلية بالخروج من التاريخ، وبأن تبقى في أفضل الحالات على هامشه، غير مسهمة في صنعه. إنّ الاستفادة من المناهج الحديثة أضحّت في الظرف الراهن ضرورة ملحة)¹.

ويقول محمد أركون: (إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لا بد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، إن هذه القراءة مضطّرة لأن تأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي ابتداء من نيتشه وانتهاء بفرويد ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس)².

وحسب الحداثيين يكون الهدف من تغيير المنظومة التراثية وتوظيف الآليات والمناهج المعاصرة التي عرفتها أوروبا، هو بعث وتحقيق تجديد تفسيري، ذلك أنّ إعادة قراءة القرآن وتأويله وإدراك معانيه يفترض وفق محمد أركون أن (نطبق التحليل الألسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنثروبولوجي والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفتح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية)³.

وهكذا لا يخفي الحداثيون تأثيرهم بمؤسسي المناهج الغربية كنيته ودريدا ودولوز، ولا يجدون غضاضة في الدعوة إلى تطبيق مناهجهم كالبنوية والسيميائية والدراسة الأركيولوجية بحذافيرها في قراءة

¹ الدين وأسئلة الحداثة، ص 123.

² نقلا عن كتاب: اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، عبد السلام بسيوني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1990/1، ص 41-42.

³ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 70.

القرآن والتراث، فمختلف أفكارهم تبيّن أنهم ينهلون وبنهم وشغف ودون تحفظٍ مما أفرزه تقدم العلوم والفلسفات الغربية المعاصرة من آليات ومناهج لقراءة النصوص، مما يجعلهم مقلدين لا مبدعين¹.

فما من منهجية أو نظرية أو فلسفة أبدعها الفكر الغربي إلاّ وتوسّلوا بها في قراءة القرآن الكريم ونقد التراث التفسيري، بدعوى تساوي النصوص وعالمية الفكر والموروث الثقافي المشترك.

وهكذا عرفت كل الأدوات الإجرائية والمفاهيم والتصورات والنظريات الفلسفية والنقدية الغربية، ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضوراً مكثفاً في المشروع الحدائري، بغية بعث فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ككل². هذا ولم يتمّ مراعاة أية خصوصيات دينية وفكرية ولغوية وثقافية عند فرض هذه السياقات والمناهج والاتجاهات الغريبة في البيئة الإسلامية³.

ولقد تنوعت المناهج الحدائية حسب تنوع العلوم الناشئة عنها، فمنها مناهج فلسفية وهناك مناهج أدبية وأخرى تاريخية وبعضها ناشئ عن علم مقارنة الأديان إلخ. كما اختلف الحدائون في الأخذ بتلك المناهج، حيث وظف بعضهم كلّ ما وصل إليه منها، واقتصر آخرون على بعضها، كما نجد من يقتصر على منهج واحد.

هذا وعلى الرغم من تنوع المناهج وتفاوت الأخذ بها، إلاّ أنّ الأسس المرجعية والمنطلقات الفكرية للحدائين كانت واحدة، فعند (تتبع واستقراء مختلف كتابات الحدائين الداعية إلى فهم القرآن في ضوء المناهج الحديثة، لا نكاد نجد قاسماً مشتركاً بين مختلف الكتابات، سوى تلك الرغبة الجارحة لإسقاط أي نظرية على النص القرآني دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له، وما من منهج أو نظرية معرفية ظهرت إلاّ انعكس صداها في الدرس القرآني)⁴.

¹ ينظر: القراءات الحدائية للنص القرآني دراسة تحليلية نقدية، حمادي هواري، مجلة مقاربات فلسفية جامعة ابن باديس مستغانم، الجزائر، ع6/2016، ص 50-51.

² ينظر: الأسنّة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، (د ط) 2013، ص 243.

³ تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2/2013، ص 85.

⁴ القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، عبد الرزاق هرماس، حولىة كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية جامعة قطر، قطر، ع 1422/19 هـ ص 23. بتصرف.

ومما يميّز به التجديد المنهجي في المشروع الحدائري؛ التأكيد على ضرورة الانفتاح على أكبر عدد من المناهج التحليلية الممكن الوصول إليها واستحضرها في العملية التجديدية، وعدم الاقتصار على منهج واحد أو الالتزام بمناهج محددة. فقد أكد أصحاب القراءات المعاصرة على (أهمية تعددية منهج قراءة النص الديني، وعدم التسليم بمنهج بعينه دون الآخر؛ لأن التقيّد بمنهج واحد يضيق من أفق النظر ويؤدّي إلى الجمود)¹.

لذا انفتحوا على (مناهج متنوعة، تتفاوت من حيث القيمة والطرافة والقدرة على مسائلة مميزات النص الدلالية، ولكنها في كلّ الحالات تفارق المنهج التقليدي والإيماني الذي يسم القراءة التقليدية للنص القرآني)². فالفكر الحدائري في عمليته التجديدية يهتمّ بالمناهج المختلفة وينفتح على النظريات والأدوات الجديدة، ويلزم كلّ قارئ أو مؤوّل يشتغل على النص القرآني ب (ضرورة قبول التعدد المنهجي، وتنويع زوايا النظر إلى الظاهرة الواحدة وتمثّل أوفر عدد من النظريات والمناهج والمذاهب التفسيرية والاستفادة من ضروب الفهم التي توفرها)³.

ولم تكن كلّ المناهج التجديدية وليدة العصر الحديث، بل إنّ بعضها موغلّ في القدم، يعود إلى المنطق الأرسطي والرواقي، لكنّ تأسيسها كمناهج قائمة بذاتها لم يظهر إلّا مع القرن الثامن عشر الذي عرف إعادة قراءة النصوص القديمة أو التعليق عليها وفك رموزها، وصولاً إلى القرن العشرين الذي عرف تبلور كل النظريات كالبنوية والتاريخية والسيميائية⁴، كما أنّ غالبها كان موجّهاً للنصوص البشرية الدينية غير الإسلامية، ثم كان لها تأثيرها في فهم النص القرآني⁵. إنّ التوسّل بالمناهج الغربية في قراءة القرآن، يمثّل خلافاً منهجياً ومعرفياً خطيراً، وليس محلّ الخلل هنا كونها مناهج حديثة، فليس كل

¹ موقف الفكر الحدائري العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، مركز البحوث والدراسات، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/1434، ص 214-215.

² إسلام المجددين، ص 63.

³ المصدر نفسه، ص 62.

⁴ ينظر: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، ص 42.

⁵ ينظر: الحدائري والفكر الإسلامي عرض ونقد، باحث إسلامي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت لبنان، ط1/2009، ص 30. بتصرف.

جديد مرفوض، ولا يكمن الخطر في كونها مقولات للمخالفين لنا في الملة، فلا حرج في الاستفادة مما عند الآخر إذا ثبت صحته.

وإنما الخلل فيها ومبعث التحذير منها هو ارتباطها بفلسفة الحدائنة الغربية، وإسقاطها لفلسفتها على القرآن بالرغم من اختلاف طبيعتهما، فمن الممكن منهجيا وجود اجتهادات تفسيرية حديثة تتجاوز الاجتهادات القديمة، بشرط التزامها بما سَطَّر في علم أصول التفسير وقواعده¹، فلا خوف إذا من أي خطرٍ على النص القرآني عند تطبيق آية منهجية عليه ما دامت سليمة وصحيحة وفعالة. وليس الإحجام عن التوسُّل بهذه المناهج الغربية هو الخوف من حدوث مَوْجَة تنكُّرٍ للإسلام بما تقدّمه هذه المناهج من معارف كما يزعم عبد المجيد الشرفي²، إنما سبب الإحجام هو طبيعة الظروف التي نشأت فيها تلك المناهج واستدعت إعمالها في الغرب، والتي تختلف تماما عن ظروف العالم الإسلامي. فطبيعة العالمين وحياتهما الدينية والفكرية مختلفة تماما.

المطلب الثاني: التوسُّل بالعقل والاستغناء عن النقل

يؤكد المشروع الحدائني على لزوم تحكيم العقل في العملية التفسيرية، والتوسُّل به وحده دون سلطان معه أو عليه، (ويطلق على هذه الخطة التي تبني عليها القراءة الحدائية خطة التعقيل، أو خطة العقلنة)³، والتي تتمثل في التعامل مع الآيات بإطلاق سلطة العقل في تفسيرها وتأويلها ونقدها، إذ لا وجود لآية تمنع عن الاجتهاد العقلي، ولا حدود يقف عندها العقل، وهذا بالتوسُّل بكل آليات النظر العقلية التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة⁴.

¹ ينظر: القراءة الحدائية للنص القرآني دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، فاطمة الزهراء الناصري، مقال منشور بمركز تفسير للدراسات القرآنية، 2011. <https://tafsir.net>. ص 13.

² الدين وأسئلة الحدائنة، ص 124.

³ روح الحدائنة، ص 181. بتصرف

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص 181-182.

إنّ تكريس النزعة العقلية المجردة في تجديد التفسير والعزوف عن غيره من الآليات، من أهمّ مقولات الرؤية الحداثيّة. فمن أجل الوصول إلى فكر تأويلي جديد ينبغي نقد ومحكمة النص القرآني والتراث الإسلاميّ بآلية العقل المحض، بإطلاق سلطته وتسليطه على النصوص التأسيسية والنصوص الحافّة بها، والنظر إليها نظرة نقدية وإعادة قراءتها قراءة عقلية خالصة، بإيثار العقل عن كلّ سلطة تفسيرية أو نقدية أخرى.

وهكذا يروّون (ضرورة تسلّط الآلة العقلية على النقل، حتى يكون تعاطي الاجتهاد عقلايا تنويريا)¹. فالحادثة (لا تعتمد على النص بل على العقل الخالص)²، فمن أسس (مهمة التجديد؛ التحرر من السلطة بكل أنواعها سلطة الماضي وسلطة الموروث فلا سلطان إلا للعقل)³. ومن هنا لم يعد النقل مقدّمًا على العقل كما كان قديما، ولم تعد الرواية غالبية للعقل مهما كانت معقوليتها⁴. فمعايير تفسير القرآن كالانطلاق من المأثور ومراعاة دلالات اللغة والسياق تمّ تجاوزها مقابل الاتكاء على العقل وحده، لأنّ (العقل ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يندُّ عن العقل)⁵. ولسائل أن يسأل عن طبيعة العقل الموظّف في المقاربة الحداثيّة، عن أي عقل يتحدّثون؟ وما وظيفته؟ وهل تمّ استخدامه كما ينبغي؟ وما الآثار المترتبة عن تلك المقاربة؟.

إنّ العقل عقل واحد عند كلّ الناس، أمّا التعبيرات المختلفة التي تصفه وتفرّق بينه وتقسّمه إلى عقل ديني وعقل إسلامي وعقل غربي وعقل دوغمائي وعقل تنويري إلخ، فهي راجعة للخلفيات التي ينطلق منها العقل في التفكير والتحليل، والضوابط في التي توجّه عمله، والحدود التي يقف عندها.

¹ النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط المغرب، ط2010/1، ص 282.

² دراسات إسلامية، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1982/1، ص 320.

³ التراث والتجديد، ص 52. بتصرف.

⁴ إسلام المجددين، ص 47.

⁵ من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان/الدار البيضاء المغرب ط1988/1، ج4/848.

إنّ العقل الإسلامي الذي تحدّث عنه الوحي واحتفى به، والذي يعني العقل المطلق، ليس هو العقل الذي حكّمه الحداثيون في التفسير، لأنه في منظورهم عقلٌ قاصر عن الإدراك وأقل من أن يفهم ويستوعب، فهو لا يزال يفكر ويحلّل وفق آليات ومنطلقات غير قادرة على استيعاب المصطلحات والمناهج النقدية الحديثة¹، وقد وُصف بالعقل المنغلق والماضوي والدوغمائي وتمّ النظر إليه كمصدر قلق لا كونه ملكة للفهم والتفكير أو آليةً للاجتهاد والتأويل، لأنه تابع للوحي وغير خارج عن نطاقه. وفي هذا يقول أركون (العقل خادم للوحي ولا يجرأ أبداً على مبادرة السؤال أو التأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء ولا يدرك العقل شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي المبين)²، ولأنه مُرْتَهَنَ لفكر المفسرين المتقدمين ومردّدٌ لمقولاتهم، فهو عقل تاريخي معيّن لعملية التحديث، وهذا ما جعل علم التفسير منغلقاً لا يحفل بالجديد ولا يراعي المتغيرات ولا ينظر في المصالح ولا يستوعب معارف ومستجدات الإنسان العصري.

وهناك العديد من الكتابات الحدائية التي أُلّفت في نقد العقل الإسلامي والتي تبين الموقف الراض له، كقضايا في نقد العقل الديني، نقد العقل الإسلامي لأركون، نقد العقل العربي للجابري. أما العقل الذي يراؤ تحكيمه في الاتجاه الحدائي هو العقل الغربي، بمعنى استحضار أسس التفكير الغربي، ولا يخفي حسن حنفي إعجابه الشديد بالعقل الغربي، حيث يقول: (تم استبدال السيادة الدينية بسيادة عقل الثورة الفرنسية الكبرى، أو سيادة العقل العلمي للمجتمعات الصناعية)³.

ذلك أنّ النقد العقلي بدأ أوّل ما بدأ عند مؤسّسه في الغرب كحركة نقدية للكتاب المقدّس، في إطار الصراع بين العقل الديني الكنسي والعقل العلمي، ثم سرعان ما أثبت هذا الأخير بعد الفحص التاريخي والتجريبي أنّ ما احتواه الكتاب المقدّس من عقائد وقضايا ونبوات محرّف ومخالف لأبسط

¹ ينظر: نقد خطاب الحدائة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 77.

² أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط2/1995، ص 15.

³ دراسات إسلامية، ص 319-320.

قواعد التفكير العقلي السليم، ف (الحداثة الأوربية التي بدأت في القرن السابع عشر قد أهدت العقل كردّ فعل على تحجّر الكنيسة وعرقلتها للتقدّم العلمي)¹.

حدث ذلك في الغرب، فما علاقة الحداثيين العرب بما وقع هناك، وهل هم بحاجة إلى تكرار تلك التجربة؟ إن (المدخل الرئيسي للعقلانية في واقعنا المعاصر هو تكرار للتجربة الغربية عبر بسط الفلسفة الحديثة وممارستها التي لا تؤمن بغير العقل)²، فالحدائثيون حاولوا تكييف التجربة العقلية الغربية في البيئة الإسلامية، بإخضاع القرآن والتراث للنقد العقلي، فالجابري يدعوا إلى الاستفادة من تلك التجربة ونقلها إلى داخل الدائرة الإسلامية، فيقول: (ما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفضح أصول الاستبداد، ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، ننخرط من خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية)³.

العقل ومناهج التفسير: يسعى النقد العقلي الحدائثي إلى التخلّص من المناهج التفسيرية القديمة، (فهو لا يتعايش مع المناهج التراثية التي اشتغل بها القدماء، لأنّ العقلانية حداثة، والحداثة لا مكان فيها ولا معها للماضوية التراثية المحلية، إنما يمكن أن تتعايش مع ماضي التراث الغربي، وتستقي منه رؤيته للكون والوجود)⁴.

وهو الحال نفسه مع المدونات التقليدية؛ التفاسير ومؤلفات علوم القرآن التي وضعها المتقدمون، فقد تمّ تجريدتها من صحتها وبثّ الشبهات حولها وادّعي عدم فائدتها⁵، فبعد تمحيصها نجد أنه قد تنحّى عنها العقل وغاب عنها المنطق⁶، وكلّ ما يتمّ اجتزائه وتكراره حالياً من علم المتقدمين غريب

¹ التفسير بين تنازع المعرفة والإيديولوجيا قراءة في المنهج، محمد بن عبد الجليل، الدار المتوسطة تونس، ط1/2016، ص 131.

² سؤال الهوية وقضايا التراث والمنهج والدولة، عبد الرحيم خطوف، دار المغربية للنشر، الدار البيضاء المغرب، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1/2016، ص 184.

³ التراث والحداثة، ص 17.

⁴ سؤال الهوية وقضايا التراث والمنهج والدولة، ص 184. بتصرف

⁵ ينظر: روح الحداثة، ص 182-183.

⁶ ينظر: من القرآن إلى المصحف، جلال الربيعي، مكتبة علاء الدين، صفاقس تونس، ط1/2016، ص 125.

عن العقل¹، وهكذا فالتجديد في المنظور الحدائني لا يتأتى إلا بتجاوز المنهج التقليدي للتفسير المنبثق عن التصور الإسلامي للعقل.

قصدت القراءة الحدائية من المقاربة العقلانية للقرآن، محاولة تجريده من كل سمات القداسة التي يتمتع بها وجعله مادة للتنقيب والاستكشاف مفتوحة على مختلف المناهج²، كما قصدت رفع عائق الغيبية في التعامل مع القرآن³.

بنفي مصدريته ونفي كل الغيبيات الواردة فيه، وإعادة تأويلها تأويلا جديدا بعيدا عن ظاهرها، يقول أركون (نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع، من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا)⁴.

إنّ تمجيد العقل والسعي نحو العقلنة، ترك الكثير من الآثار الخطيرة، فاعتماده وحده أساسا في التجديد، تفسير بالرأي المذموم، لأنه يقوم على إعمال العقل المحض والاجتهاد المجرد دون اعتماد لشروط التفسير، ولأنه قائم على الهوى والجهل، فالحدائنين لم يحصلوا العلوم اللازمة التي يحتاجها المفسر للتعامل مع القرآن، مع خوضهم وقراءتهم للآيات من خلفيات الغربية.

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 8.

² الخطاب القرآني مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، سليمان عشراقي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، ط1/1998، ص 60.

³ روح الحدائنة ص 181.

⁴ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 58.

فالحداثة مجّدت العقل النسبي الذي يمثّل الأفكار المرحلية التي تخلقها عوامل شتى كاستحسان النفس والهوى والرغبة في الانحراف، والذي لا يقوم على الحجة القطعية الثابتة، وتحكيمه في القرآن ينتج عنه عدم استقرار المفاهيم، فلا سلطان لهذا العقل على القرآن ولا مجال لإعماله في فهمه¹.

ثم إنّ العقل العربي كما يقول عبد العزيز حمودة لم يكن قطّ متخلفاً، فكل ما حدث أن الانبهار بإنجازات العقل الغربي، جعل الحدائين يقللون من حجم إنجازات العقل العربي وينقصون من شأنه²، كما أنّ العقل الغربي قد فشل في تفسير كل ظواهر الوجود، وفشل في تحقيق سعادة الإنسان، وتحوّل إلى أداة للشكّ الكامل، والشامل في كل شيء³.

فمن الخطأ المنهجي أعمال العقل وفق التجربة الغربية داخل البيئة الإسلامية، لعدم تشابه الحثيات والوقائع والأسباب، فإذا (كان التناقض يصدّق على الدين والوحي بمفهومه المسيحي، فإنه لا يصدّق على الدين والوحي بمفهومه الإسلامي)⁴.

المطلب الثالث: لا نهائية المعنى وتعددية الدلالة

من أهم مرتكزات التجديد الحدائني لا محدودية معاني النص القرآني، أي إحالة النص إلى معاني مستمرة لا نهائية، وعدم الاعتراف بأيّ مدلول قطعي أو حقيقة ثابتة، فقد رفع الحدائيون الشعار الذي رفعه الغربيون وهو (كل حقيقة حاضرة)⁵، أي كلّ قراءة ممكنة وجائزة، ولقارئ النص ومفسّره استحضر ما شاء من المعاني والتأويلات دون ضابط أو دليل.

¹ ينظر: معايير القبول والردّ لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق سوريا، ط2/2012، ص 243.

² ينظر: المرايا المقعرة - نحو نظرية نقدية عربية-، عبد العزيز حمودة، مطابع الوطن، الكويت، (د ط) 2001، ص 491.

³ ينظر: المرايا المقعرة، ص 483.

⁴ نقلاً عن: فقه التحيز نظرة معرفية ودعوة للاجتهاد، إبراهيم رضا وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2016، ص 45.

⁵ التفكيكية: دراسة نقدية، بييرف زبما، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1/1996، ص 56.

ويمكننا وصف هذا المرتكز الحدائبي: لا نهائية المعنى، بما قاله الجرجاني قديما: "الإغراب في التأويل وتكثير الوجوه"، حيث قال: (أما الإفراطُ فما يتعاطاه قومٌ يحبون الإغراب في التأويل، ويحرصون على تكثير الوجوه... فهم يستكروهون الألفاظ على ما تقله من المعاني)¹، وهو ما يدعوا إليه حدثيو اليوم فقد أفرطوا في تأويل الآيات وتكثير وجوهها.

يقرّر المشروع الحدائبي أنّ القرآن يتّسع للمعاني والدلالات اللاّ محدودة، فهو نص مفتوح على احتمالات عديدة، وليس احتمالا واحدا أو عدّة احتمالات، ف(ما زال النص القرآني "المصحف"، لاّتساع القول فيه، يجلّب الدارسين إلى آياته بحثا وتنقيا)².

ذلك أنّ ألفاظه وعباراته متعددة الدلالة متجددة العطاء، لا تخلق على كثرة الرد. فليس للقرآن الكريم معنى نهائي محدد فالمعاني التي يمكن الوصول إليها منه لا يحصيها عدّ ولا تقف عند حدّ، بالإمكان أن تنفجر منه آلاف المعاني، فهو (يقول كلّ شيء دون أن يقول شيئا)³.

ويتذرعون لتبرير هذا الموقف الذي يسعون للترويج له وتوسيع قراءاتهم من خلاله: بكثرة وجود المتشابه في القرآن، وهو ما يستدعي تنوع وجهات النظر، فنظرا (لكثرة المتشابه في القرآن ووصف بأنه حمال أوجه، أي أنّ جلّ آياته تحتمل أوجها متعدّدة من التأويل، الشيء الذي يعني أنه ذو نظام معرفي مفتوح على جميع الأصدقاء)⁴، ولما كان القرآن كلّّه متشابها، وفيه دلالات محتملة لا تحصى، فهذا يتيح للكّل أن ينطقوا باسمه⁵.

ويتذرعون بقابلية القرآن للتأويل، فهو يقبل التأويل ويتمتع بانفتاحية مطلقة منذ العهد الأول لنزوله إلى الآن، انفتاح تأويلي سمح لقارئه أن يتعامل معه وفق متطلّباته الروحية والمادية وأن يحاوره بلا

¹ أسرار البلاغة، عبد القادر الجرجاني، تح: محمود شاكر، دار المدني، جدة المملكة العربية السعودية، ط1/1991، ص 393.

² من القرآن إلى المصحف، ص 124.

³ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار البنايع، دمشق سوريا، ط1/1997، ص 243.

⁴ أسباب النزول بين السماء العليا والسماء الدنيا، محمد عابد الجابري، مقال منشور على موقعه.

<http://www.aljabriabed.net>

⁵ ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 242.

خوف¹، فجعل آياته تقبل أوجهها مختلفة من التأويل، بمعنى أنه ذو نظامٍ معرفي مفتوح على جميع الأصعدة²، فاستنباط المعاني والتأويلات نابع منه، لانفتاحه (على كل معنى، بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع)³. فمن خصائصه الأساسية قابليته لأن يعني، لأن يولد المعنى، ولو لم نتخذ هذا الموقف التعددي كمنهجٍ لكنّا طمسنا هذه الخاصية⁴.

كما برّروا لهذا الأساس برمزية اللغة، فلغته لغة رمزية خالصة، (هي لغة تتجاوز ظاهر القول فيها إلى الغايات المبنوثة في رمزية تلك اللغة ومجازاتها واستعاراتها وأمثالها)⁵، فليس المقصود منها ظاهرها وحرفيتها، بل لا بدّ من الغوص في عباراته ومفرداته للوقوف على جوهرها ومعناها بعيدا عن فهمها الظاهري، ومن هنا يجتهد كل قارئ للوصول إلى حقيقتها حسب ما يعتقد.

فتتكاثر بذلك المعاني وتختلف ويتقاطع بعضها ببعض، إنّ (لغة القرآن لغة رمزية بامتياز، ومن يقف عند ظاهره ويكتفي به، ويرى أنّ ذلك هو الإسلام فإنه يقتل هذا النص، ولما وقف العلماء في فترة الإسلام الأولى على ظاهر النص، لم يفهموا شيئا من مقاصده في تلك الرمزيات كالإسراء ومكونات الجنة وحرّاس جهنم وشجرة الزقوم)⁶.

كما تذرّعوا (بالظنية المطلقة لدلالة النص الشرعي)⁷، فهو ظنيّ الدلالة بإطلاق، وآياته لا تحتملُ معنا واحدا، بل هي مفتوحة على احتمالات عديدة. والنصّ المحكم الذي لا يحتملُ إلاّ دلالة واحدة

¹ ينظر: إسلام المجددين، ص 62-67.

² أسباب النزول بين السماء العليا والسماء الدنيا.

³ نقد النص، ص 87.

⁴ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 274.

⁵ من القرآن إلى المصحف، ص 36.

⁶ المصدر نفسه، ص 36-37. بتصرف.

⁷ التفسير بين تنازع المعرفة والإيديولوجيا: قراءة في المنهج، ص 24.

غير موجود¹، إنّ الغرض من تقريرهم لظنية القرآن إبقائه (مفتوحا على احتمالات متعددة، وقابلا لتأويلات غير متناهية لا تفاضل بينها)².

وقد اعتبروا القول ب(أحادية المعنى خداعٌ على المستوى المعرفي)³، وتضييقُ على النص. ومن (السخف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدّد أخيرا المعنى الحقيقي للقرآن)⁴، فلا بد من تكريس لا محدودية المعنى أو على الأقل نسبيته، ورفض فكرة المعنى الواحد أو التأويل الصحيح⁵.

وقد ربطت المدرسة الحدائثية هذا المرتكز بمبدأ حرية القراءة، وهي كما يصفها أركون (إنّ القراءة التي أحلمُ بها هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكّع في كلّ الاتجاهات؛ إنّما قراءة تجدد فيها كل ذات بشرية نفسها)⁶، فلا يشترط لقارئ النص ومفسّره العلم والاجتهاد، (بل كلّ فردٍ له قراءته الخاصّة ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلولٍ بجرّيةٍ مطلقةٍ لا يحتكم فيها إلا إلى ضميره. فالتأويل حرٌّ، ومن حقّ كلّ مسلمٍ أن يتعامل مع النصّ بالطريقة التي يراها، ليس هذا فقط بل من حقّ غير المسلمين أن يفسّروا القرآن بما يوافق ثقافتهم ومعتقداتهم)⁷.

ففهم القرآن وتأويله وتجديد النظر فيه في نظرهم يكون بإطلاق العنان لكلّ إنسان ليقول فيه ما يشتهي من تحليلات ودلالات، حتى لو كانت تخيلية وهمية، فيكون له إذا له من المعاني بقدر قراءه.

¹ ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 261.

² فتنة الحدائث، ص 83. بتصرف.

³ نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1/1993، ص 27.

⁴ الوحي الحقيقة التاريخ: نحو قراءة جديدة للقرآن، محمد أركون، مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، ع 26-27/1983، ص 36.

⁵ دليل الناقد العربي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط3/2002، ص 94.

⁶ الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، 1999، ص 76.

⁷ التفسير بين تنازع المعرفة والإيديولوجيا، ص 24-25، بتصرف.

وما دام التفسير يعتمد على حرية القارئ، فلا معنى لاستحضار مقاصد صاحب النص في تحديد المعنى، ولا التفات لأسس التفسير ودلالات اللغة والسياق، فقد (رفض الحداثيون تقاليد السلف التي رأوا أنها تحجب المعنى وتكبته)¹.

وأعطوا للآيات معاني جديدة لم تعرف في لغة العرب، وصرخوا القرآن عن ظاهره، وفتحوا (الباب على مصراعيه لصراع التأويلات، فأبى تأويل يظنّ صاحبه أنه أشفى به على المراد، فإنه مراجع ومستأنف لا محالة؛ إذ لا مجال لضبط أو حسم أو خطاب فصل)².

إنّ هذا المبدأ الذي بنى عليه الحداثيون قراءتهم، وحاولوا التجديد من خلاله، لا يمكن التسليم بصحته وقبوله بإطلاق، وإلا كيف يمكن لنصّ واحدٍ أن يقبل كلّ التأويلات والمعاني حتى لو كانت متناقضة؟ وما فائدة النصّ إذا كان كلّ فردٍ يفهمه كما يشاء؟ وكيف يحتكم الناس إلى القرآن إذا كانت لهم الحرية المطلقة إلى حدّ التشردّ والتسكّع في تفسيره كما يقول أركون؟

ولسائل أن يسأل عن الفهم الجديد للقرآن الذي يلاءم مستجدات العصر ويستجيب لتطورات العالم، والذي يجب الأخذ به من مجموع التأويلات الجديدة اللاّ محدودة؟ (إنّ هذا المبدأ الذي تقوم عليه هذه المدرسة لو تمّ العمل به في قراءة النصوص لانهدمت الحياة الاجتماعية بأكملها)³.

القرآن الكريم متجدد العطاء متعددة الأفهام، والقرآن نفسه يقبل تجديد النظر والاجتهاد، (إلاّ أن ذلك يجب أن يكون منسجما مع قيمه الخاصّة ومبادئه العامة ومقاصده الإنسانية، وهو ما يعني أنّ تعدد القراءات للنص القرآني لا يجب أن تكون متناقضة بل يجب أن تكون متكاملة)⁴، ثم (إنّ سعة معاني القرآن وتجدها نابعة من ذات القرآن، وليست إضافات يضيفها كلّ ناظرٍ فيه أو قارئ، هذا

¹ المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1/1998، ص 165. بتصرف.

² النص القرآني من تماهت القراءة إلى أفق التدبير، ص 267. بتصرف.

³ التفسير بين تنازع المعرفة والإيديولوجيا: قراءة في المنهج، ص 25.

⁴ تحرير العقل الإسلامي، ص 45.

مع التأكيد على أنّ قابلية النص القرآني لتعدد الأفهام ليست في جميع النصوص، بل هي في بعضها دون البعض، وهذه الأفهام منضبطة بقواعد اللغة وأحكام الدين المستقرّة¹.

وفي الدعوة إلى تجاوز ظاهر القرآن إلى ما سماه الحدائميون رموزاً أو باطنا، تجاوزاً لمجال مهمّ من مجالاته، إذ الأصل في التفسير بلا نزاع هو المعنى الظاهر، أما العدول عنه لصالح تأويل الآيات أو رهن المعنى في الباطن تعسّف وانفلات منهجيّ وتجريد للقرآن عن معانيه الصريحة، وقد نبّه العلماء إلى أنّه (لا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لا بد منه أولاً. إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعي فهم أسرار القرآن ولم يُحكّم التفسير الظاهر كمن ادّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب)²، كما أنّ (القرآن ليس نصوصاً مشفرةً تحتاج لفكّ رموزها)³.

المطلب الرابع: من المعجم الأصيل إلى الحقل البديل

مفتاح كل علم لغته ومصطلحاته، ومفرداته وتراكيبه، فاللغة وما احتوته من مصطلحات لها أهمية كبيرة في الإبداع المعرفي والتواصل الثقافي، ومن هنا كان للحدائمي (أجهزتها الاصطلاحية)⁴، حيث رأى روادها ضرورة تجاوز الأجهزة اللغوية الاصطلاحية والمفهومية الموروثة، واستبدالها باصطلاحات مبتكرة وأخرى مستعارة، فقد تمّ اختراق مصطلحات المعجم التفسيري وإحلال بدائل لغوية جديدة. وهو ما يمكن تسميته بالتجديد الحدائمي المصطلحي.

من أبرز الأسس التي تبناها المشروع الحدائمي، وكانت سمة بارزة عندهم: هجرة المصطلحات الدلالية والمفردات المعرفية المتداولة في علم التفسير، التي وردت بالمعاجم التفسيرية واللغوية، وتداولها المفسرون والأصوليون وغيرهم قديماً وحديثاً، حتى لو كانت مستوحاة من النصوص الشرعية، فقد عمد الحدائميون عند مقاربتهم للنص القرآني والتراث، إلى التحرّر من مصطلحات هذا العلم وتجاوزها والقطع

¹ معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، ص 125.

² الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق سوريا/بيروت لبنان، ط1/2008، ص778-779.

³ الحدائمي والفكر الإسلامي، ص 93.

⁴ المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائمي أصولها وحدودها، ص 234.

معها، مقابل خلق نظام مصطلحي جديد مغاير للذي ألفناه وورثناه، وهو إما مبتكر أو مستعار من الغرب، وقد وصف بعضهم هذه القضية بـ(أزمة المصطلح)¹.

ولا يقتصر الأمر على المصطلح بل يشمل اللغة كذلك، فاللغة التي وظفها الحدائون في كتاباتهم يكتنفها الغموض والإبهام والالتباس والتعقيد، وهي ظاهرة حاضرة بقوة وبشكلٍ بارز وملفت للنظر في التجديد الحدائي، وهي ما اصطلح على تسميته بـ(ظاهرة الغموض أو الاكتناز الدلالي)². ذلك أنّ (الكتابة الحدائية العربية أضافت غموضاً جديداً في اللغة العربية إلى الغموض الأول الذي يرجع إلى طبيعة الحدائنة الغربية وما بعدها)³.

وقد وصل الحدائون في ابتكار واستعارة المصطلحات إلى حدّ الإسراف والتطرف اللغوي والتغيير الكلي، (فبدلاً من أن تستخدم مثلاً كلمات: كافر، مسلم، تستخدم مصطلح الفاعل الاجتماعي. وبدلاً من أن تستخدم كلمة قرآن كريم، تستخدم عبارة المدونة الرسمية المغلقة، أو الظاهرة القرآنية. وبدلاً من أن يقال الإسلام يقال الحدّ الإسلامي. وهكذا يتجنب المعجم اللاهوتي والمعجم الثقافي المتداول بين المسلمين)⁴.

وهكذا اكتسى تجديد الجهاز اللغوي أهمية بالغة في هذا المشروع، حيث تمّ تداول عددٍ هائل من المفردات ونقل واستعارة كمّ كبير من المصطلحات الغربية، ومن تلك الاصطلاحات المستعملة في الدراسات الحدائية إضافة إلى ما سبق: الأنسنة، الإيديولوجيا، النص التأسيسي، اللامفكر فيه، السياج الدوغمائي المغلق، الرأسمال الرمزي، المسكوت عنه، الفاعل (الله)، الفاعل الوسيط (النبي)، الفاعل الثالث (البشر)، مجتمعات الكتاب (أهل الكتاب والمسلمون).

ويُعدّ المشروع الفكري لمحمد أركون أكثر المشاريع الحدائية إثارة للجدل في ما يخصّ توظيف المصطلحات والتراكيب لأجل نشر آرائه وممارسة قراءته، وإذا كان التراث الإسلامي مألوفاً فإنّ اللغة

¹ المرايا المقعرة - نحو نظرية نقدية عربية-، ص 91.

² نقد خطاب الحدائنة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 77.

³ المرايا المقعرة، ص 107، بتصرف.

⁴ الدين وأسئلة الحدائنة، ص 25. بتصرف.

التي عاجله بها غير مألوفة ولا معهودة¹، إنها لغة معقدة ثقيلة بالمصطلحات الجديدة²، حيث يستعمل بشكل كثيف مصطلحات تقنية حديثة لاتّصاله الدائم بالفكر النقدي الغربي³.

يقول عنه علي حرب (يكتب بلغة حديثة ويفكّر بطريقة جديدة مغايرة، تحرق أسوار المنوع وتطرق أبواب الممتنع، منذ قرأت نصّه لأوّل مرّة، شعرتُ أنني إزاء خطاب مختلفٍ عن الخطابات السائدة: جديد كلّ الجدّة إن في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية)⁴.

والهدف من هذا المرتكز المتمثل في عملية الاستبدال اللغوي حسب حسن حنفي (تجديد الإسلام بمصطلحات جديدة)⁵، فهو يدعو إلى تجاوز اللغة القديمة ومصطلحاتها وإحلال مصطلحات جديدة أكثر ارتباطاً بالواقع، تلاءم مستجدات العصر وتوافق تطورات العلم.

وما لم نغيّر -بحسب الحداثيين- الزخم المصطلحي التراثي ونحيّده عن التأثير وننتقل إلى الحقل اللغوي البديل، فلن يكون هناك تجديد للخطاب الشرعي، ولن نصل إلى فكر إسلامي عصري، فلا فكر جديد عن الإسلام من دون مصطلحاتٍ أو مفاهيم جديدة... الإسلام كدين وتراثٍ حضاري بحاجة إلى تطبيق جميع المناهج والمصطلحات الحديثة عليه من أجل التحرير الفكري للعالم العربي الإسلامي)⁶، فالمصطلحات الإسلامية هي مقولات وعبارات جدالية لا تحترّم الواقع الاجتماعي⁷.

¹ ينظر: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها، ص 234.

² تعليق هاشم صالح، على كتاب: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/1998، ص 313.

³ ينظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مختار الفجاري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/2005، ص 14.

⁴ المنوع والممتنع، -نقد الذات المفكرة-، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1/1995، ص 117.

⁵ الدين وأسئلة الحداثة، ص 154.

⁶ الإسلام أصالة وممارسة، محمد أركون، تر: خليل أحمد، (د دار النشر)، بيروت لبنان، ط1/1986، ص 101.

⁷ الدين وأسئلة الحداثة، ص 25-26.

واللغة العربية قاصرة عن التعامل مع المفاهيم الجديدة¹، وهي عائق أمام تحديث المجتمع الإسلامي، لذا وحتى (يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلّصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم)².

ولا يُشكّل حسب الحداثيين الانتقال من المعجم التفسيري الأصيل إلى المعجم اللغوي البديل أيّ خطرٍ أو خطئٍ منهجي ما دام المعنى والتصور باق لا يتغير بتغيّر اللغة.

إنّ تغيير المصطلحات كان نتيجة لاستقدام المناهج الغربية، وتطبيقها خارج بيئتها ونسقتها دون تعديل لمحتواها وطريقة توظيفها، كما كان نتيجة للانبهار بالآخر، وهو نتيجة حتمية لسوء النقل والترجمة، فعند نقل المصطلحات الغربية إلى اللغة العربية حدثت العديد من الترجمات الغربية والخطأ، فضلا على كون (البعض في اتباعه لآخر الصيحات في موضة النقل يتعمد اختيار الترجمة الخاطئة لمجرّد أنّها موضة، أو لأنّها توحى للقارئ بفيض عميم من المعرفة والتبحر في العلوم الحديثة)³، وفضّلها البعض (لغرابتها وطرافتها ضانا أنه بذلك ينمق أسلوبه أو يبنى عن العلم والحجا)⁴.

إنّ تجاوز مصطلحات الحقل التفسيري واللغوي واستبدالها بمصطلحات أجنبية بعيدة عن طبيعته، خلق الكثير من الفوضى واللبس، وخلف العديد من المخاطر والآثار السلبية، ك(إضعاف المفاهيم الإسلامية القوية الأصيلية، المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وتراث سلفنا الصالح. في حين أننا لا نجد أن لاستعمالها مبررا، لا ضرورة عقلية ولا شرعية إلا الضعف والانهزامية)⁵.

¹ المرأيا المقعرة، ص 90.

² العلمنة والدين، محمد أركون، دار الساقى، بيروت لبنان، ط3/1996، ص 10.

³ المرأيا المقعرة، ص 93.

⁴ المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي عربي، محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة مصر، 1996، ص 8.

⁵ الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/2001، ص

والقارئ هو الآخر استعصى عليه أن يمسك بدلالات تلك المصطلحات وصعب عليه فكّ مغاليق تلك اللغة، فقد أحدث هذا الانتقال (شرخا تعبيريا، يعمل على إعاقة مهمة المتلقي في القراءة والفهم)¹.

وكي يُبرّر الحدائون لذلك، ويُغَطُّوا على ظاهرة الغموض التي ميّزت كتاباتهم (أهموا عقل المتلقي العربي بأنه أقل من أن يفهم ويستوعب مصطلحاتهم)²، فالقارئ المسلم (إذا فشل في فهم النصّ، فإن القصور من جهة نظر الحدائين العرب، قصوره هو وليس قصورهم هم)³.

إنّ صعوبة التّعامل مع تلك المصطلحات وفهمها لا يعود لقصور وعجز العقل المسلم واللغة العربية، ولا للمصطلحات الإسلامية التي توصف بأنها جدالية لا تحترم الواقع، وإنما تعمّد الحدائون (الغموض والإبهام والمراوغة المقصودة)⁴، وبشكلٍ لافت للنظر لأجل (إغماض حقيقة الوجود عن المتلقي، والزجّ به في متاهات المجهول في أوسع معانيه؛ مادام الوجود في حدّ ذاته فراغا وعدمًا في نظر رواد الحدائنة)⁵.

كما لجؤوا إلى (الإغراب والتعقيد تعويضا عن الضحالة الفكرية والتضارب المنهجي الغالب على كتاباتهم، وقد يبلغ الغموض درجة الإرهاب المصطلحي عند بعضهم في التعامل مع القرآن، كسحور الذي لا يتردد القارئ بداية باتهام نفسه بقصور الفهم، فيصرف كل جهده لفك رموز "الكتاب والقرآن"، لكنه لا يلبث حتى يكتشف ضحالة المعاني والدلالات. إن غموض التعبير هو حتما نتيجة لغموض التفكير، وكل استعلاء فكري إنما هو تغطية عن قلة الزاد المعرفي)⁶.

¹ الإبهام في شعر الحدائنة العوامل والمظاهر وآليات التأويل، عبد الرحمن محمد القعود، سلسلة: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 2002/279، ص 177.

² نقد خطاب الحدائنة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، بتصرف 77.

³ المرايا المقعرة، ص 107.

⁴ المصدر نفسه، ص 105.

⁵ إشكالية الحدائنة في الفكر العربي الحديث، حسين عمراوي، (د دار النشر)، ط 2015/1، ص 207.

⁶ القراءة الحدائنية للنص القرآني دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسماة والأهداف. ص 16-17.

إنّ ما قام به الحدّاثيون من تجاوز اللغة القديمة واصطلاحاتها وإحلال مصطلحات أخرى بديلة هو تغيير لا تجديد، إذ التجديد لا يكون بنقل المصطلحات الغربية بدلالاتها وبخصائصها الأصلية التي انبثقت عنها إلى داخل الثقافة العربية، والزجّ بها في عالم تفسير القرآن، فإنّ ذلك يؤدي لا محالة إلى الخلط والاضطراب والغموض والتعقيد والتناقض، وإنما يكون التجديد (بالارتفاع عن ثقافة الاستقبال والتلقي والرضوخ، إلى ثقافة التجاوز والإنتاج والإبداع)¹، وهذا بأن يكون التجديد نابعا من قلب وكيان الثقافة الإسلامية ومتوافقا مع خصوصيتها الذاتية².

¹ من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، محمود أمين العالم، دار المستقبل العربي، القاهرة مصر، ط1/2000، ص 13.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 63.

المبحث الثالث: الحدائثيون والقرآن: المقاربات والنظريات

وفيه:

- المطلب الأول: نظرية تاريخية القرآن والتراث.
- المطلب الثاني: المقاربة البنوية للنص القرآني.
- المطلب الثالث: القراءة التفكيكية للقرآن والتراث.
- المطلب الرابع: القراءة الهرمنيوطيقية أو منهج التأويل الفلسفي.

المبحث الثالث: الحداثيون والقرآن: المقاربات والنظريات

كثيرة هي النظريات التي توسّل بها الحداثيون في التجديد، ولا يمكننا الإحاطة الكاملة بالنظريات الحداثية النقدية ومعرفة مفاهيمها بدقّة وخلفياتها وأسسها، دون الدراسة المفصلة والإطلاع الواسع والتخصص العميق في تاريخ الفلسفة الغربية قديماً وحديثاً، وهذا ما نبّه عليه عبد العزيز حمودة بقوله (إن دراسة الحداثة الغربية والبنوية والتفكيك على وجه التحديد لا يمكن أن تتم دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربية منذ: لوك وهيوم ومرورا بكانط وهيغل ونيتشة وانتهاء بهوسيرل وهايدجر وجادامر. إذ إن الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكري الغربي ومعطياته)¹.

نحاول أن نتعرف على أبرز ما استثمره الحداثيون من نظريات، على أن نقتصر على أربعة منها وهي: التاريخية والبنوية والتفكيكية والهرمنيوطيقا لكونها النظريات الأكثر شهرة، والحاضرة بقوة في معظم الأطروحات الحداثية، ولاحتوائها على أهمّ مناهج وآراء ومقولات المشروع الحداثي. وقبل بيان النظريات والمناهج الحداثية الموظّفة في التجديد عند الحداثيين نشير إلى أنّ ما سنتعرّف عليه من مناهج في هذا المبحث مما لم يقل به ولا لجأ إليه سيّد قطب وغيره من المفسرين المجددين، حيث قاطعوا هذه المناهج الحداثية لكونها غير صالحة لتفسير النص القرآني، ومختلفة عن طبيعته تماماً، فلا نجد أي حضور لأي منهج حداثي في كتابات وتفسير سيد قطب.

المطلب الأول: نظرية تاريخية القرآن والتراث

شكّلت "التاريخية" المنهجية الأساسية والمقولة المركزية التي استعملها الفكر الغربي لإقصاء سيطرت الموروث الديني الكنسي وتأسيس بناء معرفي جديد²، وتعد التاريخية أبرز ما توسّل به الحداثيون العرب في التعامل مع القرآن والتفسير. فقد حضرت في معظم كتاباتهم وأصبح لها (رواد وكتاب ومنظرون،

¹ المرايا المحدبة، ص 31.

² ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 85.

كل يجتهد في مجاله ويجد في تخصصه ويعمل على شاكلته، مع التواطؤ على مآل واحد هو ترسيخ "تاريخية النص القرآني"¹.

وكثيرة هي الكتابات الحداثية التي تحمل هذا المصطلح، كتاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون، وتاريخية الدعوة المحمدية لهشام جعيط، ويرى هذا الأخير أنّ (أهمّ شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخه)²، و(القول بتاريخية النص القرآني، وتاريخية فهم هذا النص هما قطب الرّحى في نظرية التجديد)³

مفهوم التاريخية: إنّ مفهوم التاريخية في الفكر الحداثي العربي هو نفسه في الفكر الحداثي الغربي، لذا عرّفها كثير من الحداثيين بالمفهوم الموجود في الغرب، ومن ذلك قول عزيز العظمة: (هي ما يحرر النص من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه)⁴، فهو يرى أنّ القرآن أصله من الواقع: من الظروف الزمكانية للبيئة العربية، والتاريخية ترجع النص إلى واقعه وتحرره من الأسطورة التي جعلت منه مقدّساً ومتعالياً عن واقعه وتاريخه، وليس النصّ بحسب الكاتب مقدساً في ذاته وإنما تقدّس وولد ونشأ في التاريخ⁵.

ويقول هاشم صالح: (نقصد بالأزخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي)⁶. ويعرّفها نصر حامد أبو زيد قائلاً (التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن)⁷، فكلّ شيء حدث في الزمن، بما فيه القرآن، وكلّ الموجودات التي أوجدها الله كانت بعد إيجاد العالم، وكلّ ما تلا إيجاد العالم

¹ النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 209.

² تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1/2007، ص 185.

³ إسلام المجددين، ص 56.

⁴ دنيا الدين في حاضر العرب، عزيز العظمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1/2002، ص 9.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص 9.

⁶ تعليق هاشم صالح على كتاب: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2/2005، ص 14.

⁷ النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1/1995، ص 71.

فهو أفعال وموجودات تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ¹، والقرآن مما وُجدَ بعد إيجاد العالم، ولذا فهو تاريخي.

ويعرفها علي حرب قائلاً: (التاريخية تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينيوية كما تعني خضوع البنى والمؤسّسات والمصطلحات للتطوّر والتغيير، أي: قابليتها للتحويل والصّرف وإعادة التوظيف)².

نخلص أن التاريخية تسعى إلى إثبات أنّ القرآن أصله من الواقع بمعنى أنه نتاج لظروف البيئة العربية الاجتماعية والثقافية والسياسية التي أسهمت في تشكيله وتكوينه، وهو ما يجعلنا نحكم بحصره في بيئته وربطه بأصله الواقعي وسياقه الزمني الذي نزل فيه، ونزع صفة الامتداد الزمني التي حضي بها. وقد دعا الحداثيون إلى (التعامل معه من موقع كونه نصّاً تاريخياً يخضع لما تخضع إليه نصوص أخرى في عملية تبادلٍ مطّردةٍ مع الواقع المشخّص)³.

ويعدُّ أركون أول من تبنى التاريخية ووظفها في مجال الدرس القرآني، يقول: (أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قطُّ بهذا الشكل من قِبَل الفكر الإسلامي: ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة)⁴، ويضيف كذلك: (كل ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تتمتع منذ الآن فصاعداً عن أيّة عملية إسقاطٍ إيديولوجية على هذا النص)⁵. ولكي يفهم النص على حقيقته يتعيّن فرض القراءة التاريخية: (ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموّضّعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وأيديولوجياته)⁶.

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 71.

² نقد النص، ص 65.

³ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 254.

⁴ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 212.

⁵ المصدر نفسه، ص 213.

⁶ قضايا في نقد العقل الديني، ص 285-286.

ولا تقتصر القراءة التاريخية على القرآن فحسب، بل تنسحب على تراث التفسير كلّه، لارتباطه بالنص القرآني، وإثبات تاريخية القرآن تعني ثبوت تاريخية التفسير، لكونها نصوصاً حافّة بالنص الأصلي، كما تنسحب التاريخية على علوم القرآن وأصول التفسير ومناهجه، فلقد بحث عبد المجيد الشرفي (في تاريخ النص القرآني وفي تاريخية علوم القرآن والقواعد المجراة عليه، وتاريخية التفسير القرآني وما أنتجه من مواقف ورؤى)¹، كل ذلك (بجاجة إلى إعادة تحديد من جديد. والسبب هو أنها كانت قد استخدمت من قبل عقل طاغٍ وامبريالي، عقل تاريخي وفللوجي)².

وهكذا تصبح التفسيرات العديدة مرتبطة بظروف تاريخية معينة وبفئات اجتماعية مختلفة وبأنظمة فريدة من نوعها وكلها تبقى خاضعة لحتميات خاصّة بها³، وتصيرُ منتهية الصلاحية، لا تصلح إلاّ لزمناها، فقد أُلّفت (حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية، والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف)⁴.

فما فهمه المفسرون قديماً متعلّق بظروفهم التاريخية وحصيلة نظرهم للنص واستنطاقهم له من خلال بيئتهم الاجتماعية والسياسية ومرجعيتهم الثقافية، ووفق قواعد معرفية تاريخية كذلك، و(يعني في نهاية المطاف أنّ كلّ التأويلات من دون استثناء منخرطة في تاريخ بشري هو تاريخ أصحابها)⁵.

ويهدفُ الحداثيون من خلال القول بتاريخية القرآن إلى إثبات بشريته وإلغاء بعده الإلهي ونزع صفة القداسة عنه، فهو (في حقيقته وجوهه منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاماً)⁶، لذا يجب رهنه بتاريخه، وتوقيفه عند لحظة ميلاده، إذ

¹ إسلام المجددين، ص 69.

² الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 215.

³ ينظر: المصدر نفسه، 232.

⁴ في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2/1990، ص 12.

⁵ إسلام المجددين، ص 62.

⁶ مفهوم النص، ص 24.

(لا يمكن فصل أي نص عن تاريخه)¹، كما تستهدف هدم ما فيه من أحكام، فمن المعلوم حسبهم (استحالة تطبيق الشعائر الإسلامية المؤصلة في القرآن الكريم لأن النص القرآني مرهونٌ بتاريخه)².

كما قصدوا إلى تطوير وتغيير معاني القرآن، فهو (نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إذ يخضع للتاريخية مثله أي شيء على وجه الأرض)³، ومن خلال النظرة التاريخية يتم تحليل ظاهرة الوحي وتغيير مفهومه، فد(الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود)⁴. ليبقى الهدف الكلي للهدف الكلي للتاريخية هو تجاوز القرآن الكريم بشكل نهائي، يتساءل أحد النقاد قائلا: (إلى أي شيء سينتهي القول بدعوى تاريخية النص؟ إنه سينتهي بالفكر الحدائي إلى تجاوز النص ذاته الذي يعتبره العائق الأكبر للحدثة)⁵.

ولترسيخ تاريخية القرآن اتهم الحداثيون القرآن بالبراعة في التغطية على تاريخيته عن طريق التعالي وخلع صفات الاستمرارية والديمومة والأبدية على نفسه، لحجب حقيقته التاريخية والارتفاع إلى مرتبة المقدس، يصرح بذلك هاشم صالح فيقول: (الخطاب القرآني قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كليا أو يعلو عليه)⁶.

وأنهموا الفكر الإسلامي بتحويله من نص لغوي عادي إلى نص مقدس متعالي: (الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية هو الذي يحول النص من نص لغوي إلى شيء له قداسته)⁷، ويتهم عبد الله العروي العلماء المسلمين بنفي الحقيقة التاريخية للقرآن: (إن المثقفين يفكرون حسب منطقتين؛ القسم

¹ القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، محمد محمود كالو، دار اليمامة، دمشق، ط2009/1، ص 88.

² نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي، محمد بن زين العابدين رستم، بحث مقدم إلى مؤتمر القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، جامعة شعيب الدكالي، المغرب، 2011. على الموقع: <http://www.ahlalhdeeth.com>.

³ قضايا في نقل العقل الديني، ص 174.

⁴ النص السلطة الحقيقة، ص 33.

⁵ موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 143.

⁶ تعليق هاشم صالح على كتاب: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21.

⁷ مفهوم النص، ص 56.

الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي، والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي، وإنّ الاتجاهين الاثنين يوصلان إلى حذف العمق التاريخي)¹.

وحاولوا توظيف واستغلال بعض مباحث علوم القرآن كالنسخ وأسباب النزول لدعم موقفهم. إذ يعتبر النسخ من أكثر ما تمّ توظيفه واستغلاله لدعم موقفهم، وهو (أكبر دليل على جدلية العلاقة بين النص والواقع)²، إن وجود آيات ناسخة وأخرى منسوخة إقرار بتاريخيتها، فإذا كان (النسخ قد حدث فعلا، بما فيه من تبديلٍ لآياتٍ وإلغاءٍ لأخرى، فكيف يمكن القول بنصّ "ثابت وأزلي" يعيش فوق الأحداث والوقائع؟)³.

أمّا أسباب النزول فقد وظفت كآلية لكشف تاريخية القرآن، يقول محمد سعيد العشماوي: (كلّ آيات القرآن نزلت على الأسباب؛ أي لأسباب تقتضيها)⁴، وهو ما ينبغي أن تقتصر عليه ولا تتعداه إلى ما شابهه من وقائع، فلا يستغرق عموم الأمة ولا يخترق كل الأزمنة، فتصبح القاعدة: العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، بدل: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وتبطل كذلك عبارة: القرآن صالح لكل زمان ومكان، والتي تعتبر؛ جموداً على تصوّرات الإسلام القديمة⁵.

إنّ توظيف المنهج التاريخي على القرآن الكريم، بهذا الشكل توظيف باطل ومفروض إذ فيه تجاوز لما رسّخه الإسلام من كون القرآن وحي من الله تعالى، وكونه صالحاً لكل زمان ومكان، ومما يأخذ على الحدائين طعنهم في القرآن واتّهامهم له بممارسة التّسامي ليغطي على تاريخيته ويخلع صفة التعالي على أحداث تاريخية وقعت زمن نزوله، حتى يظهر كنصّ مقدّس ومهيمن وحاضر دائماً.

ولا يسلم الحدائون فيما ذهبوا إليه من الاعتماد على النسخ كدليل للتاريخية، ف(النسخ وجد لحكمة بالغة هي مراعاة مصلحة المكلف، فقد يكون الحكم صالحاً لزمن معين، لأنه دائر مع

¹ العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط5/2006، ص 205-206.

² مفهوم النص، ص 117.

³ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 254.

⁴ جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة مصر، ط4/1996، ص 128.

⁵ الإسلام أوروبا الغرب، محمد أركون، دار الساقبي، بيروت لبنان، ط1/1995، ص 13.

مصلحته، فإذا انتفت المصلحة انتقل الحكم إلى مناطٍ آخر، وفي هذا تطوير للتشريع ورفي به إلى درجة الكمال. ثم إن الشرع شدّد في النسخ وضيق منه، فكانت المنسوخات قليلة جداً، فكيف يُجعل منه دليلاً للتاريخية؟¹.

أما القول بأن كل آية نزلت لسبب ينبغي قصرها عليه، وهو ما ينتج عنه تاريخيتها، فهي أسقط من أن تحتاج إلى إسقاط، فمن مجموع 6236 آية ذكر الواحدي 472 سبباً فقط، وذكر السيوطي 888، ولم يصحّ منها إلا القليل وليس كلّ ما ذكر منها يكون صريحاً في سبب النزول.²

وأما قولهم بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، والتي يهدفون من خلالها إلى إبطال العمل بالقرآن وربطه ببيئته، لا مستند لها ولا أساس، والصحيح خلاف ذلك، وهو أنّ (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ فليست أحداث النزول قيوداً تقتيدُ بها الدلالة القرآنية وتضلُّ حبيسة في دائرتها، وإنما هي في انطلاقتها وعمومها تخاطب البشريّة في كل زمان ومكان... واحذر ما يقوله ملاحدة هذا الزمن وعبيد يهود من أنّ ارتباط الآيات بأسباب نزولها يرفع عنّا التكليف بما فيها)³.
ويحسُّ هنا أن نذكر بما نبّه إليه حسن العباقي من أنّ الحدائين وجدوا في مؤلفات علوم القرآن وكتب التراث كثيراً من الروايات والأقوال المتعلقة بأسباب النزول والنسخ وغيرها مما يؤيد كثيراً من دعاويهم، وهي في حقيقتها لا تعدو إلا أن تكون اجتهادات بشرية تحمل الصواب والخطأ، ولذا يلزمنا إعادة النظر فيما أنتجه سلفنا، باعتماد الصواب وتجاوز الزلات⁴.

¹ النص القرآني من تماقت القراءة إلى أفق التدبير، ص 238.

² ينظر: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، ص 403.

³ أسباب النزول تحديد مفاهيم وردّ شبهات، محمد سالم أبو عاصي، دار البصائر، القاهرة مصر، ط 2002/1، ص 130.

⁴ ينظر: القرآن الكريم والقراءة الحدائية، الحسن العباقي، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق سوريا، ط 2009/1، ص

المطلب الثاني: المُقاربة البنيوية للنص القرآني

نعالج في هذا المطلب أحد مناهج النقد الحديث الذي شاع في الغرب، وتوسّل به الحداثيون لإعادة قراءة نصوص الوحي وتجديد علم التفسير، وهو منهج البنيوية (سيّدُ العلم والفلسفة رقم واحد، بلا منازع)¹، والتي تسمّى عند البعض بالمنهج الألسني التداولي، باعتباره يدرس اللغة وهي تتداول بين المتكلمين، ويسمى بالمنهج الوظيفي التواصلي لدراسته اللغة حال أدائها وظيفتها².

يعتبر رومان جاكوبسن مبتكر مصطلح البنيوية، وهذا سنة 1929م، ثم جاء كلود ستروس فقام برعايتها ونشرها وتشبيدها صرحها، وناصره في ذلك لوي ألتوسير، وميشال فوكو، ورولان بارت³، وهي بديل وثورة على المنهج التاريخي وعلى النصوص وضوابطها في المجتمع الغربي، ثم انتقل صداه إلى العالم الإسلامي عن طريق الحداثيين العرب⁴.

إنّ ظهورها بالغرب يعتبر (ردّ على وضع فكري كان يتحدّث عن تشظي المعرفة، وتفرعها إلى تخصصات دقيقة منعزلة، فدعت البنيوية إلى النظام الكلي المتكامل والمتناسق الذي يوحد ويربط العلوم بعضها ببعض، بعيدا عن التجزئة التي أحدثتها الاتجاه إلى التخصصات الدقيقة التي سببت عزلة الإنسان وضياعه)⁵.

درس الغربيون الأدب بهذه النزعة الفلسفية الجديدة، ثم وسّعوا تطبيقها على كل الجوانب الفكرية والثقافية والدينية، فطبقت في كلّ مجال ودخل كلّ ميدان وتردّد اسمها على كل لسان، و(لم تعد مجرد

¹ مشكلة البنيوية، زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، مصر، ط1/1990، ص 7.

² ينظر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1/2008، ص 47.

³ ينظر: مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1/1980، ص 291-293.

⁴ ينظر: البنيوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، محمد بلعفي، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، صنعاء اليمن، ع 2017/15، ص 230.

⁵ علم اللغة الحديث بدايات وتطور، صلاح كزارة، مقال على شبكة فصيح: 2009 <https://www.alfaseeh.com>

مفهوم علميٍّ أو فلسفي يجري على أقدام علماء اللغة وأهل الأنثروبولوجيا وأصحاب التحليل النفسي وفلاسفة الإبستمولوجيا أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب، بل هي قد أصبحت أيضا المفتاح العمومي الذي يهيب به رجل الأعمال، والنقابي، وعالم الاقتصاد، والمرئي، والنحوي...¹.

أما ظهورها في العالم الإسلامي فكان سنة 1966م، باسم "الهيكلية"، ثم برزت بشكل واضح أواخر السبعينات بعد إقدام البعض على كتابة ونشر بعض الدراسات حولها وترجمة الكتب الغربية ذات التوجه البنيوي، كما كان للدراسة في الغرب مساهمة في التبشير بهذه النظرية الحداثية².

مفهومُ البنيوية: ليس هناك مفهوم محدد للبنيوية ولم يقدم أيُّ تعريفٍ واضح وشامل لها، ويرجع ذلك إلى تجليها في أشكال متنوعة لا تسمح بتقديم قاسمٍ مشتركٍ بينها، فإعطائها مفهوما محددًا ليس له وجود في الفكر الغربي فضلا عن وجوده في الفكر العربي، وهي من المصطلحات القلقة في الفكر المعاصر³، فمن الصعب تحديد مفهومها، لكونها تضمُّ أنماطا مختلفة من الدلالات.

وهذا باعتراف منظري البنيوية، يكتب أحدهم: (إنه من الصعب إعطاء مفهوم للبنيوية، ذلك لأنها تجمع اتجاهات ومباحث وطرقا مختلفة، إنها مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل ما يمكن تسميته بالوثيقة؛ أي: مجمل العلامات وآثار الإنسان التي تركها خلفه، والتي ما زال يتركها إلى يومنا هذا)⁴.

ومن التعريفات التي اندرجت تحت هذا المسمى، القول بأنها (محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموما، والظواهر البشرية خصوصا، من وجهة نظر البنية، سواء أكانت البنية هي النموذج أو البناء الصوري، أم كانت مجموع العلاقات الباطنة المكونة لوحدة أيِّ موضوعٍ من موضوعات العلم)⁵.

¹ مشكلة البنية، ص 7.

² ينظر: البنيوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، ص 253-254.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 239.

⁴ ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، بغورة الزواوي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/1996، ص 26.

⁵ مشكلة البنية، ص 22.

وعرّفَتْ بأنها (طريقة وصفية في قراءة النص الأدبي، تستند إلى خطوتين أساسيتين وهما: التفكيك والتركيب، كما أنها لا تهتمُّ بالمضمون المباشر، بل تركز على شكل المضمون وعناصره وبناءه التي تشكل نسقيّة النصّ في اختلافاته وتآلفاته)¹.

وقيل هي (مقاربة داخلية للنصوص تنطلق من الخطاب وتنتهي إليه، بمعنى أنها منهجٌ وصفي لدى العمل الأدبي ونصاً مغلقاً على نفسه له نظامه الداخلي الذي يكسبه وحدته وهو نظام لا يكمن في ترتيب عناصر النص كما هو شائع وإنما يكمن في تلك الشبكة من العلاقات التي تنشأ بين كلماته وتنظم بنيته)².

وعلى حدّ تعبير بعضهم (منهج فكري نقدي مادي، يذهب إلى أن كل ظاهرة إنسانية كانت أم أدبية تشكل بنية، لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلفة منها، ونقطة الارتكاز ومحل الدراسة في هذا المنهج هي البنية، والبنية تكفي بذاتها ولا يتطلب إدراكها اللجوء إلى أي عنصر من العناصر الغريبة عنها)³.

فخلصُ إلى أنّ البنيوية منهجية نقدية حديثة، تقوم بدراسة البنية الذاتية للنصوص بعزلها عن محيطها الخارجي، والنظر إليها من الدّاخل باعتبارها مغلقة على ذاتها، فهي تدرسُ النصّ في ذاته ومن أجل ذاته، بعيداً عما يدور حوله، فلا تحتاج في فهمها إلى التأثيرات الخارجية، وقد نشأت أساساً في مجال اللّغة ثم توسّعت تطبيقاتها لتشمل مجالات عدّة⁴.

¹ اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، إبراهيم عبد العزيز السمري، دار الآفاق العربية، القاهرة مصر، ط1، ص187.

² في الأدب الحديث ونقده، عماد علي سليم الخطيب، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1/2009، ص280.

³ البنيوية وما بعدها بين التأصيل الغربي والتحليل العربي، وردة قنديل، رسالة ماجستير كلية الأدب الجامعة الإسلامية، غزة فلسطين، ص28. بتصرف

⁴ ينظر: البنيوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، ص242.

فهي تركز أساساً على استبعاد كل السياقات الخارجية عن النص، حتى لو كانت مرجعاً في إنتاجه أو أساساً في تفسيره، لذا فهي تتعارض مع فكرة استصحاب صاحب النص (فمنشئ النص لم تعد له سلطة تهيمن على معانيه ودلالاته، وليس هو منبع المعنى ولا صاحب النفوذ فيه)¹.

هكذا ينظر البنيويون إلى النص باعتباره ميداناً مغلقاً على نفسه وبنية لغوية مستقلة عن كل مرجعية ومنقطعة عن كل سلطة خارجية، فالنصّ جسد لغوي يعالجُ بفصله عن كل الأبعاد الخارجية، اكتفاءً ببنية الداخلية، فلا التفات إلى قصد المؤلف في النصّ البشري، ولا إلى قصد الله تعالى في النصّ القرآني.

لذا أعلنوا عن فكرة: موت المؤلف/موت الإله، (إن النص يوضع ويقرأ بحيث يغيب فيه المؤلف على جميع المستويات... ذلك أنّ نسبة النصّ إلى مؤلف معناها إيقاف النصّ وحصره وإعطائه مدلولاً نهائياً)²، لذا فإنّ فهم (ملفوظ النص لا يعتمد على شرائط المؤلف الزمانية والمكانية)³، بل يكون فهمه بالتأكيد على (محورية المفسّر، واستقلالية معنى النص عن مراد المؤلف وقصده)⁴.

تهدف البنيوية للقضاء على المناهج التقليدية وتأسيس مناهج جديدة فقد كان للمؤسس الحقيقي للبنيوية "رومان جاكسون" حلقة تدعو إلى القضاء على المناهج النقدية التقليدية واستثمار علوم اللغة لتأسيس مناهج جديدة⁵. وهكذا أقصت البنيوية المناهج والآليات التي تساعد على فهم النصوص وتفسيرها واستقراء بنيتها الداخلية، (كالمناهج النفسي والمناهج الاجتماعي والمناهج التاريخي التي تساعد على إضاءة النص والتماهي مع أفكار المؤلف)⁶.

¹ نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 127. بتصرف

² درس السيميولوجيا، رولان بارط، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار بوتقال للنشر، المغرب، ط 1993/3، ص 84-86.

³ نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، هيوغ سلفرمان، تر: علي حاكم صالح/حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 2002/1، ص 54-55.

⁴ الحداثة والفكر الإسلامي عرض ونقد، ص 22.

⁵ ينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، وليد قصاب، دار الفكر، دمشق سوريا، ص 123.

⁶ نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 127. بتصرف

تأثر الحداثيون بنظرية البنيوية ووقفوا أمامها حيارى مفتونين، محاولين تحميل القرآن ما لا يحتمل، وإجباره على النطق بما ليس فيه، وبيانه وتوضيحه اعتماداً على بنيته اللغوية بعد فصله عن قائله تعالى ونفي مقاصده، ومحمد أركون من الذين استثمروا البنيوية حيث قدّم دراسة بنيوية ألسنية لبعض السور، وهو يرى أن التحليل البنيوي مهمٌ للغاية لكشف طريقة تشكل بنية القرآن ومعرفة كيفية اشتغاله، يقول: (إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته وكيف يولد آثاراً للمعنى - أي المعاني والدلالات - وكيف يولد تشكيلاً معيناً للوعي)¹.

ويؤكد على ضرورة إخضاع القرآن للنقد البنيوي اللساني، (بحمل النص القرآني المقدّس الأول من مجاله اللاهوتي إلى المجال اللساني التداوليّ، وإخضاعه للدراسة الأدبية التداولية)²، وتتمّ القراءة البنيوية عنده من خلال (التحليل النحوي أو القواعدي حيثُ يهتمّ بدراسة صائغات الخطاب ومشكلاته، كشبكة الضمائر والعلاقات فيما بينها، والأسماء والأفعال والنظم والإيقاع... وهي ضرورية في قراءة النص القرآني لأنها هي التي تفسّر آليات الاشتغال النحوية والمعنوية لذلك النص. يضاف إلى التحليل اللغوي النحوي جوانب أخرى في الخطاب القرآني هي تركيبته المجازية وبنيته السيميائية أو الدلالية)³.

كما استفاد الجابري من هذا المنهج في تحديد فهم القرآن، داعياً إلى قراءة معاصرة من خلال خطوتين رئيسيتين (الأولى: قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت وتغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد... والخطوة الثانية: هي التحليل التاريخي، يربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية في مجاله التاريخي بكلّ أبعاده)⁴.

إن تطبيق المنهج البنيوي على القرآن يعني الانطلاق في فهمه من هيكلته وبناءه الداخلي والتمركز حوله، واعتباره بنية مستقلة بذاتها مستغنية عن كلّ ما يحيط بها، وعزله عن كلّ ما هو خارج عنه، فلا

¹ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 230.

² نقد العقل الإسلامي عند أركون، ص 126. بتصرف

³ قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، محمد الأندلسي وآخرون، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط1/2011، ص 115.

⁴ التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1/1991، ص 32.

تصبح له أية علاقة بقائله تعالى، ولا بما تضمنه من مقاصد، ولا بأسباب نزوله وآليات فهمه ولا بالمناهج التقليدية التي فسّرتّه.

كما يعني رفض الأحكام الخارجية عنه وعدم اللجوء إلى أيّ من التّفسير التي تأسست حوله، فقد استحضر الحداثيون فكرة (موت الإله) لقطع الصلة بين الله سبحانه والقرآن الكريم.

إنّ محاولة قراءة القرآن الكريم بهذا المنهج الغربي المقطوع الصلة عن الثقافة الإسلامية، لم يحالفها النجاح فهي قراءة حافلة بالكثير من الممارسات التجاوزيّة.

فإذا اعتبرت النبوية بديلاً وثورة على الحياة الأدبية والفكرية وعلى المنهج التاريخي وعلى النصوص وضوابطها في الغرب. فإنّ نقلها إلى العالم الإسلامي خلف أثراً سلبياً كبيراً على القرآن وعلى التراث الإسلامي¹، فهي خطرٌ على الوحي؛ فقد هدمت مرجعيته ونقضت مصدريته وألغت دلالاته وهذا بإغلاق النص على ذاته وبتره عن مقاصد الله تعالى، وعزله عن أسباب النزول والسياق الخارجي وغيرها من مفسرات النص الشرعي المبينة لمراميه والموضحة لمعانيه².

ولقد كان فشل المشروع البنيوي في قراءة القرآن نتيجة حتمية لتطبيق هذه النظرية بشكل تعسفي، فالحدّاثيين حينما تبّنوا التحليل البنيوي وحاولوا غرسه في البيئة الإسلامية لم يلتفتوا عن عمدٍ إلى أصوله النظرية والفكرية التي كانت وليدة شبكة من المعارف والفلسفات والحراك الاجتماعي الغربي، المختلف تماماً عن مرجعياتها العقائدية والثقافية³.

النبوية ليست علماً، وإنما شبه علم يستخدم لغة ومفردات معقدة متشابكة، وهي مضيعة للوقت والجهد، وهي منهجية ضارة سلبت الأدب والنقد خصائصهما، كما تجاهلت التاريخ وتعاملت مع

¹ ينظر: النبوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، ص 230.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 259.

³ ينظر: نقد خطاب الحدّاث في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 125-126.

النصوص على أنها مادة معزولة عن سياقاتها، وأهملت المعاني الثابتة لها¹، فهي (تتعامل مع النص على أنه مادة معزولة ذات وحدة عضوية مستقلة، وأنه منفصل ومعزول عن سياقه وقارئه)².

كما أتاحت هذه النظرية المأزومة لكلّ ذي هوى أن يقرأ النصّ كما يريد، ما جعله عرضة للتلاعب الخطير، وقد وصل هذا التلاعب إلى النصوص القرآنية والنبوية. وهذا ما يكشفُ الانهيار القيمي الذي وصلته النبوية³.

إنّ إقصاء المؤلف موت الإله تدميرٌ للبعد الغيبي للنصّ ونفي لمقاصده، فالهدف من الحكم بموت الإله هو الالتفاف على النصّ داخليا وتدمير حمولته الغيبية، وإفساح المجال أمام الإنسان بكلّ مقدّراته العقلية ليقول فيه ما شاء، وما عداه فهو ميت.

ولا يمكن بحالٍ إلغاء دور المؤلف ومسؤوليته في تشكيل النصّ، ولا الحكم بموت الله - تعالى الله عن ذلك - وفصله عن القرآن، ولا إلغاء السياق الثقافي والاجتماعي الذي يدور النصّ في فلكه، والذي يعدّ عاملا مهما في تفسيره⁴.

كما لا يمكن إخضاع القرآن لفكرة موت المؤلف، فهي منزلق خطير وقع كثير من الحداثيين كأدونيس وأركون وأبو زيد وعلي حرب⁵،

ومما يعاب على البنيويين العرب، ولا يعتبر من صميم التجديد وقوف كل محاولاتهم عند حدود الخارج، فالبنيوية العربية استمدّت روافدها من الدراسات الألسنية الغربية، وطبقت المنهج اللساني البنيوي الغربي كما هو، الذي وجدوه (معطى ناضجا متكاملا وجاهزا في الدراسات اللسانية الغربية، وليس لهم إلا تطبيق صيغه وأدواته على القرآن. فخلق هذا الفعل مركزية جديدة منهجية ولسانية غدا

¹ ينظر: دليل الناقد العربي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب/بيروت لبنان، ط3/2002، ص 75.

² اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، ص 240.

³ ينظر: نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 139.

⁴ ينظر: موت المؤلف منهج إجرائي؟ أم إشكالية عقائدية؟ عبد الخالق العف، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة فلسطين، سلسلة الدراسات الإنسانية، العدد 2/2008، ص 52-53.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص 61.

اللسان العربي بمقتضاها يدرس من خلال القوانين اللسانية الغربية، فأدى ذلك إلى إشكاليات إضافية انبثقت عن التحليل بأدوات غريبة على اللسان، فتحوّلت المقاربات اللسانية إلى تطبيقات مأزومة لأنها كشفت عن فجوات كبيرة بين الخطاب وأجهزة التحليل¹.

ولاشكّ أنّ استعارة المنهج النبوي كما هو وإسقاطه على القرآن يمثّل خرقاً للمنهج السليم، ذلك أنّ منهج القراءة من بيئة والنص المقروء من بيئة أخرى.

لا وجود لأي تجديد أو تحديث في تناول النبوي للخطاب القرآني، سوى إثارة اللغط والجدل، فالنبوية من البدائل الحدائرية المأزومة، حيث (أثارت النبوية التي انحدرت من رحم فكر ماديّ كثيرا من اللغط والجدل، ولم تقدّم شيئا ذا بال وكان ضجيجها أكبر من حقيقتها... وهي ككل منهج حدائري غربي لا تصلح للتداول إلاّ بعد غريبةٍ حصيفةٍ في مصفاة فكرنا وعقيدتنا وذوقنا)².

هذا وقد حملت النبوية في طياتها انحرافات مدمرة كثيرة، كانت من أسباب فشلها، فهي ذات نزعة مادية تحاول أن تحلّ محل الأديان، يقول أحد النقاد الغربيين: (النبوية... محاولة أخرى من سلسلة محاولات مشؤومة قامت بها النظرية الأدبية لإحلال شيء آخر أكثر فعالية محل الدين)³.

ووصفها ألبير ليونارد: (الفكر النبوي هو موقف ضار ضدّ الإنسانية، وهو مذهب إرهابي)⁴.

لم تعمّر النبوية كثيرا حتى بدأت بالتراجع والزوال في الغرب أواخر الستينات مما دفع بالنبويين إلى إعادة النظر في مواقفهم ومنهجهم، لتخرج من رحمها مناهج أخرى كالسيميائية والتفكيكية⁵.

¹ التناول الحدائري للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، عزوز بن عمر الشوالي، نشر مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، القيروان تونس، ط1/2017، ص 257. بتصرف

² مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، ص 147. بتصرف.

³ نقلا عن: النبوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، ص 259-260.

⁴ نقلا عن: المصدر نفسه، ص 260.

⁵ ينظر: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحدائرية، محمد عزام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، ط1/2003، ص 9.

المطلب الثالث: القراءة التَّفكيكية للقرآن والتُّراث

تتبع كتابات الحداثيين الداعين إلى تجديد التفسير في ضوء المناهج الحديثة، نجد أنه ما من نظرية أو منهج ظهر حديثاً إلا وظف وانعكس صداه على الدرس القرآني، ومن تلك الآليات ما عرف في الدراسات الغربية بالنظرية التَّفكيكية.

يُعبّر عن هذا المنهج بمصطلحات أخرى كالتقويض والتشريح، فيقال القراءة التَّفكيكية أو التقويضية أو التشريحية، لكن يبقى مصطلح التَّفكيك أكثرها تداولاً¹. حيث نشأ أولاً في الساحة الأوروبية وتمّ تداوله هناك، ويعدُّ نيتشه أول من أخضع الخطاب الفلسفي للتَّفكيك، ثم أتى هيدغر واضع مصطلح التَّفكيك، وجاء بعده ميشال فوكوا صاحب المنهج الحفري في تحليل الخطاب، والحفر أحد أشكال التَّفكيك، ثم تطور هذا المنهج مع الفيلسوف جاك دريدا الذي اشتهر به².

ونشأت التَّفكيكية كتمردٍ وانقلابٍ على البنيوية³، فالتَّفكيك بمثابة ردّ فعل للتوجّه البنيوي⁴، وهو ما عبّر عنه دريدا بقوله: (إن البنيوية تعيش حالة انقسام بين ما تعدُّ به وبين ما أنجزته أو حققته)⁵.

مفهوم التَّفكيك: الولوج إلى مفردة التَّفكيك ومحاولة معرفة حقيقتها ليس بالأمر الهين، إذ هي مفردةٌ عصيةٌ على الضبط والتعريف، إذ (تحمّلُ بين ثناياها حيرة مائعة في محاولة للبحث عن الفهم في اللأفهم والمعنى في اللامعنى، باعتراف من فيلسوف التَّفكيك دريدا الذي يصرّح أنّ التَّفكيك مفردةٌ عصية عن التحديد والتعريف والضبط على اعتبار أن كل تعريف وتحديد في نظره يحتاج إلى تَفكيك)⁶.

¹ ينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، ص 183.

² ينظر: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة - ص 23.

³ ينظر: جاك دريدا والتَّفكيك، أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1/2010، ص 147-184.

⁴ ينظر: نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 105.

⁵ الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، تر: كاظم جهاد، دار بوتقال، الدار البيضاء المغرب، ط2/2000، ص 59.

⁶ القراءة التَّفكيكية للدين: دريدا في مساءلته للحداثة الدينية الكانطية، سماح جبطة، مجلة متون، جامعة سعيدة، الجزائر، ع3/2017، ص 122، بتصرف.

وحسب دريدا مؤسس التفكيك فإنّ هذا المصطلح يقاوم ويرفض أيّ تعريف، يقول (ليست أداة تحليلية، ولا هي أداة نقدية، ولا هي منهج، ولا عملية، ولا هي فعل ينجز على النص بواسطة الذات، بل هي بالأحرى أو على الأصح مصطلح يقاوم أي تعريف وأي ترجمة)¹.

إنّ مفهوم التفكيك حسب دريدا يدلّ على الهدم بما هو تصفية واختزال سلبي، إلاّ أنه استبدل مصطلح الهدم بمصطلح التفكيك²، والذي يدل عليه عنده ثلاثة مفاهيم وهي (1- تفكيك أجزاء كل موحد، تفكيك قطع ماكنة لنقلها إلى مكان آخر. 2- مصطلح نحوي: تفكيك الأبيات وإحالتها شبيهة بالنشر عن طريق إلغاء الوزن. 3- التفكك والتخلع: فقدان الشيء بنيته)³.

عرّف كريستوفر نوريس التفكيك قائلاً (هو تفتيش يقظ عن السقطات أو نقاط العمي أو لحظات التناقض الذاتي، حينما يفضح النص لا إراديا التوتر بين بلاغته ومنطقه ما بين ما يقصد قوله وما يكرهه على أن يعنيه رغما عنه)⁴.

ويقول علي حرب بأنه (شكلٌ من أشكال التفكير، أفاد أصحابه والذين مارسوه من كلّ الإنجازات الفكرية التي تحققت في مجالات اللغة، والسيما والأناسة والتاريخ والابستمولوجيا والتحليل النفسي، وسواها من الفروع التي شهدت طفرات أو ثورات منهجية... ولهذا ليس التفكيك منهجا صارما أو نسقا مقفلا. إنه منحى من التفكير ومشروع نقدي، لا يكتمل ولا يتكامل بل يفترض داوما إعادة التفكير والصيغة أو الكتابة)⁵.

ويقول محمد أركون (يقصد بعملية التفكيك، أن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غريلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة وعلم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا وبالطبع علوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن)⁶.

¹ في الروح - هايدغر والسؤال، جاك دريدا، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1/2013، ص 17.

² ينظر: الكتابة والاختلاف، ص 58.

³ المصدر نفسه، ص 58. بتصرف.

⁴ البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الكتاب، تر: حسام نايل، الطبعة العربية، عمان الأردن، ط1/2007، ص

134.

⁵ المنوع والممتنع، ص 24.

⁶ الإسلام أوروبا الغرب، ص 200-201.

وقيل (التفكيك نظرية نقدية تبغي إعادة قراءة النصوص الفلسفية والمعرفية والثقافية والإبداعية المتنوعة)¹، وتقوم إعادة قراءة النصوص البشرية والدينية بعد رفض التعاريف والقواعد والأصول وزعزعة الأسس والثوابت².

تكشف لنا هذه التعاريف على اختلافها أن التفكيك منهجٌ نقديّ الغرض منه إعادة قراءة النصوص المختلفة أيا كان مصدرها ومستواها دينيةً وبشريةً، بتقويضها وخلخلتها، وعدم الاعتراف بقواعدها وأسسها، وإقصاء معانيها الثابتة والصريحة والبحث عن معاني جديدة لها، وهي المعاني المسكوت عنها، المقصية، المغيبة، المنسية، التي لم تُبيّن من قبل.

ومن مقاصد التفكيك التفتيش عما احتواه النص من سقطات وتناقض بين معانيه الصريحة والمغيبة، فدراسة (النص "مهملًا كان" دراسة تقليديةً أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسةٍ تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معاني تتناقض مع ما يصرّح به. تهدف القراءة التقويضية من هذه القراءة إلى إيجاد شرحٍ بين ما يصرّح به النص وما يخفيه "بين ما يقوله النص صراحةً وبين ما يقوله من غير تصريح")³.

هكذا مارس التفكيكيون الحفر في النصوص بحثاً عن خفاياها وخباياها، وبحثاً عن المعاني المستبعدة والمهمّشة، وبيانا لما فيها من الاختلال والتناقض والتوتر وعدم الانسجام، فالناقد المفكك يتولى (الكشف عن الأساس المحتجب للمعنى، والمحتجب ليس هو الباطن، إنما هو المسكوت عنه أو المنسي أو المهمّش في حقل الرؤية)⁴.

فالنص عبارة عن نسيج مركّب من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة متشابكة، وهو ما يوجب تفكيكه وفحصه وتقويضه للوقوف على أصول تشكله وتبيّن جذوره المتضاربة وزعزعة مركزيته، وكشف نقاط ضعفه ومراكز تناقضاته، وإعادة بنائه وفق صياغة جديدة.

إنّ داخل كلّ نص توثرات وتناقضات داخلية يأتي التفكيك للعثور عليها وقراءة النص من خلالها، كما أنّ في النص نفسه قوى متنافرة يكون هدفها تقويضه ويكون على إستراتيجية التفكيك

¹ التفكيكية عند جاك دريدا، مروان علي حسين أمين، مقال بمجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف العراق، ع 1997/41، ص 460.

² ينظر: التفكيكية عند جاك دريدا، ص 460-459.

³ دليل الناقد العربي، ص 108.

⁴ الممنوع والممتنع، ص 67.

أن تعمل على إبرازها¹، كما تهدف التفكيكية حسب التوظيف الحدائي إلى الكشف عن إستراتيجية النص القرآني في الحجب والخداع والمخاتلة، وكشف ما فيه من تعارض وتوتر وأقوال مركبة².

وقد اعتمد التفكيك على جملة من المبادئ والمركبات أهمها: عدم قصدية المؤلف في المعنى، وهو ما يفتح الباب لتعدد القراءات وترسيخ مقولة لا نهائية الدلالة وفسح المجال أمام التأويل والهدم وإعادة البناء. ونسف الحدود القائمة بين النصوص، أو ما يعرف بالبينصية. والتشكيك في ثوابت النص وقيمه ومركزاته، ورفض التقاليد والقراءات المعتمدة³.

إذ لا يعترف التفكيك بأي حقيقة ثابتة للنص، فكل تفسير ممكن وكل قراءة جائزة، وهذا معنى قول بعضهم (كل حقيقة حاضرة)⁴، فلقارئ النص ومفسره حق استحضر ما شاء من المعاني المغيبة دون اعتبار لمعاني النص المركزية المباشرة، دون أن يتم التوصل لقراءة نهائية، وكل قراءة وكل تأويل هو نص ثان أو مادة جديدة يحتاج إلى تفكيك وإعادة قراءة.

كما يقوم على منهج الشك، إنَّ (الأرضية الفلسفية التي يقف فوقها التفكيك، هي أرضية تقوم على الشك المطلق والشامل في كل شيء)⁵، فالتفكيكية (تشكك في الأفكار الموروثة، واللغة والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، وأشكال الكتابة النقدية)⁶.

تشكك في النص المقروء، وفي كل تفسيراته السابقة واللاحقة، ولا تؤمن بإمكانية تحقيق دلالة يقينية ثابتة للنص، فهي (لا تقنع بما هو واضح ظاهر من معانيه، بل تبادر إلى تقويضها بالبحث عن

¹ ينظر: أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، بنعبد العالي عبد السلام، دار بوتقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2/2000، ص 82.

² ينظر: المنوع والممتنع، ص 67-68.

³ ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث التفكيك الخطاب، جاك دريدا، دار الفارابي، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1/2011، ص 21-22.

⁴ التفكيكية: دراسة نقدية، ص 56.

⁵ المرايا المحدبة، ص 268.

⁶ المصدر نفسه، ص 254. بتصرف

معانٍ أخرى تتناقض مع ما هو ظاهر أو مصرّح به، وذلك أنّ النص ناقص مليء بالفجوات¹، وقد أدى مبدأ الشكّ هذا إلى التمرد على أنظمة وأسس القراءة المألوفة والموثوقة.

هذا ويقوم التفكيك على مبدأ حرية القارئ في قراءة النص، واستخراج ما شاء من المعاني، وحرية مليء الفجوات التي احتواها النص، (إن البديل الذي تقدمه استراتيجية التفكيك هو حرية كل قارئ في تقديم نصّه هو، في إعادة كتابة النص أي تفسيره بالطريقة التي يراها، يمكن القول بأن هذا يعني ثقة جديدة في قدرات الذات)²، أعطى التفكيكيون السّلطة الواسعة للقارئ في تفسير النص، حيث يطلق عقله ويده فيه فيفسّره كما شاء.

لا يقتصر التفكيك على نقد نصوص الموروث الكنسي الغربي، بل شمل كل النصوص على اختلافها فلسفية وأدبية وغيرها، فهو (كاستراتيجية في قراءة النصوص غير مقتصر فحسب كممارسة على الموروث الغربي الميتافيزيقي، بل يتعداه إلى أي نص كان وأي تجربة واقعية أو حدث قد حدث)³. ثم تمّ تعميمه على النص القرآني والموروث التفسيري من قبل الحداثيين العرب، بحجة أنّ (الفكر الإسلامي ككل يحتاج إلى تفكيك لأنظمة الفكر التي سادت فيه، وهذا بدءاً من لحظة القرآن حتى يومنا هذا)⁴.

وهكذا يستوي أمام آلية التفكيك القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والنصوص الفلسفية والأدبية والخطابات المختلفة، والتراث الإسلامي والتراث الغربي، وهي تسوية مشروعة في الفكر الحداثي، فإذا كانت (تقويضية دريدا تدين بمنهجيتها ومسلماً لها لممارسات التفسير التوراتي اليهودي وأساليبه، وكل ما فعله هو نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقها على الخطاب الفلسفي)⁵.

¹ مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، ص 200. بتصرف.

² المرايا المحدبة، ص 268.

³ القراءة التفكيكية للدين: دريدا في مساءلته للحدائث الدينية الكانطية، سماح حبطة، مجلة متون، جامعة سعيدة، الجزائر، ع2017/3، ص 124.

⁴ القراءة الحداثية للقرآن الكريم محمد أركون أنموذجاً، بلميهوب هند، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس، الجزائر، 2014/2015، ص 78.

⁵ دليل الناقد العربي، 111.

فإنّ الحدائين مدينون بدورهم لمنهجية دريدا التفويضية، وكل ما فعلوه هو تمثُّل ونقل القراءة التفكيكية وتطبيقها على النص القرآني والتراث التفسيري برمته، كأركون الذي يلحُّ بشدّة على ضرورة استثمار التفكيك في نقد القرآن والتراث الفكري للأمم، يقول (آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي)¹.

ويفصح عن نقده للقرآن بالتحليل التفكيكي وغيره من المناهج، قائلاً (إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمُّل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسّعاته وتحولاته وانهدامه)²، فمن مقتضيات التجديد عند أركون ضرورة القيام بخطوة نقدية تفكيكية³.

إنّ تطبيق التفكيك كمنهج تجديدي على القرآن معناه التّشكيك في كل شيء يخصه؛ مصدره، نزوله، اكتماله، لغته، جمعه، كتابته، ترابطه، معانيه، آليات قراءته، حيث شكّكوا في تماميّة القرآن وسلّموا بإمكان الحو والسقط والزيادة فيه، فقد (انتشرت عمليات الحو والإثبات على جميع المستويات... ولم ينج القرآن من آثار الحو والإثبات تلك)⁴.

القرآن من المنظور الحدائني يمارسُ الحجب والحداع والمخاتلة ويحتوي على التناقض والتوتر والتعارض بين ما يصرّح به وما يخفيه، وهو مليء بالفجوات والهوامش والأقوال المركبة غير المتناسقة وهو خليط من الخطابات المختلفة، وهذا ما يستدعي إخضاعه للمسائلة والنقد التفكيكي، يصرّح أحدهم قائلاً: (أتصورُ القرآن على هيئة فضاء لغوي تشتغل فيه عدة أنماط من الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب القصصي، والخطاب الوعظي والأمثال والعبر، وإنّ هذه الخطابات تشتغل في القرآن في ذات الوقت وتتقاطع معه أيضاً، وإن التحليل اللغوي والدلالي البحث لهذه

¹ الإسلام أوروبا الغرب، ص 200-201.

² تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 56.

³ ينظر: الاجتهاد وجدل الحدائنة، نورة بوحناش، كلمة للنشر والتوزيع تونس، دار الأمان، الرباط المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 2016/1، ص 90.

⁴ الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 2000/1، ص 136.

الخطابات، يتيح لنا أن نستخرج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التي تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة)¹.

إن استثمار التفكيك في الدراسات القرآنية نتج عنه زحزحة التفسير التراثية، في سبيل البحث عن تفسير جديدة تتضمن المعاني المحجوبة والمهمشة والمسكوت عنها، يقول أحدهم (إن القراءة التي نقدمها هنا تسعى إلى فكفكة بنية النص القرآني واستنطاق المسكوت عنه، وكشف الغطاء الذي مارسه أولئك الذين راحوا يرفعون عن القرآن تاريخيته... وزحزحة المفاهيم التاريخية التي تم تأييدها بفعل نسق ديني وثقافي واجتماعي معين لا يزال مستمرا حتى يوم الناس هذا)².

كما نتج عنه استبعاد قواعد ومناهج التفسير، لقصورها عن إدراك المعنى وتسببها في حجب الحقائق، ف(التفكيك بمعنى ما، يقوم على رفض المذاهب السابقة، ويخطئ كل المشاريع. بل إنه في جوهره يقوم على رفض تقاليد السلف التي يرى أنها تحجب المعنى وتكتمه)³.

وهكذا نرى بوضوح أنه لا يقصد بتفكيك القرآن تفسيره أو تأويله كما هو معروف ومتداول، فهم يلحون (على ضرورة التمييز بين عمليات التأويل والتفسير الكلاسيكي وبين تحليل وتفكيك الخطاب الديني)⁴، يقول أركون (تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة، وإبطال التفسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية واللغوية وآليات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ)⁵.

ويقّر بعضهم بأن الهدف منه تسليط الضوء على جوانب معينة في القرآن، فهو (ليس برنامجا تفسيريا أو تأويليا للقرآن فذلك عمل صعب، وإنما هو برنامج يلمس فقط مساحة نريد أن نضيئها من جوانب أخرى لم تطرق من قبل، أي أن هذا الإجراء الذي سوف نقوم به هو من الأهمية بمكان. سوف نسلط الضوء على التركيبة الشاملة التي أنتجت هذا النص بشكله النهائي، إن الإستراتيجية

¹ تفكيك النص القرآني - تحليل البنية اللغوية والدلالية، تيسير الفارس العفشيات، مقال على موقع الحوار المتمدن، ع

www.ahewar.org، ج1/2، 2017/5524

² تفكيك النص القرآني - تحليل البنية اللغوية والدلالية، ج1/1.

³ المرايا المحدبة، ص 165.

⁴ الأسننة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 294.

⁵ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

التفكيكية ستكشف عن عمق الأشياء التي لم تظهر إلى السطح وتم إخفاءها حتى تحولت إلى أمور يصعب التفكير فيها مع تنالي الزمن وطغيان التاريخ الذي فرض حقيقة مغايرة تماما¹.

التفكيك ليس منهجا سليما ولا صحيحا لقراءة النصوص عامة والنص القرآني خاصة، فهو منهج يقوض المعاني الثابتة للقرآن، ولا يعطي أيّ بديل صحيح عن المعاني التي قوضها، بل يخلق معاني مغايرة يسميها المعاني المغيبة أو المنسية، ثم سرعان ما يقوضها باحثا عن معاني جديدة. فلا يثبت أي معنى أو دلالة، فهو دائما ينقض ويهدم ويفكك، فكلّ قراءة آيلة للزوال وقابلة للسقوط إذ ليست هي النهاية.

إضافة إلى أنّ هذا المنهج لا يهتم بمضامين النص القرآني ومدلولاته، بل بالبحث عما تسميه توترات وتناقضات يحتويها القرآن على حدّ زعمهم. وهي ما يعبر عنه علي حرب بقوله: (أهل التفكيك لا يهتمون بالطروحات والمضامين، بقدر ما يهتمون بتوترات النص وتداعياته، بزلاته وأعراضه، بمستنداته السرية وبناء المترسبة، ببداياته المحتجة ولغواته الصامتة)².

ولا يخفى أنّ التفكيك بتبنيّه لا نهائية المعنى أدّى إلى صراع التأويلات، بانتزاعه مواقف عديدة ومتضادة من القرآن اختلفت باختلاف القراء وتلوّنت بأفكارهم، فما يعنيه النص عند قارئ ليس هو ما يفهمه قارئ آخر وليس هو عينه ما يراه قارئ ثالث وهكذا، فكل قارئ يقرأ حسب وعيه والمعطى الذي يحيط به ووفق رؤيته الخاصّة، وكل ما ينتزع من معنى يتفكك لصالح معنى مغاير، فيكون كلّ تفسير مستبعدا ومعرّضا للخلخلة، وكلّ معنى متعدّد ومحتاج للمسائلة.

فالتفكيكية تقوّض (ما تصل إليه من معان، في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرّح به)³، و(هذا عينُ الاضطراب والتّهارج، ما دامت القراءة لا تؤمنُ

¹ تفكيك النص القرآني - تحليل البنية اللغوية والدلالية، ج1/1.

² نقد النص، 35.

³ دليل الناقد العربي، ص 108.

بقوانين التأويل)¹، فلا يمكن الاعتماد عليه كآلية لقراءة القرآن، فهو لا يؤمن بإمكان تحقيق معنى ثابت، كما أنه قوّض مركزية القرآن ودمّر حقائقه وهدم ثوابته وتجاوز معانيه الأصلية، ولذا فهو (عملٌ تعسفيٌّ)²، ووجهٌ من وجوه الفوضى التي تسود النقد المعاصر³.

لقد أحدث التفكيك بسبب هذا العبث الذي يسميه قراءة، عشرات القراءات التي لا يوثق بها للنصوص جميعاً مقدسة وغير مقدسة، طبقت على نصوص الكتب المقدسة وغيرها، حيث نظر إليها على أنها مجرد نصوص لغوية لا أكثر⁴، فالتفكيك بديل نقدي مشرذمٌ غير متكامل إذ لم يقدم أيّ جديد⁵، وهذا باعتراف دريدا الذي يقول (ليس التفكيك منهجاً)⁶، أي ليس (تطبيقاً لقواعد تُتخذى قصد تحقيق هدف ما، ولا هو طريقة تفترض مبادئ ثابتة تسقطها على موضوعاتها، فلا يمكن تحويله إلى منهج للقراءة، بل هو استراتيجية تقوم على تشغيل آليات النص وتتبع منطقها الداخلي إلى حد جعله يفقد وحدته)⁷.

وكما انتهت البنيوية انتهى التفكيك، إذ لم يسلم هو الآخر حتى داخل البيئة التي نشأ فيها أول مرة، فقد لفظه الغرب ورفضه نتيجة تناقضه كاستراتيجية تشكيكية نائرة ومنافية للقيم والثقافة⁸، ورغم ذلك لا يزال المشروع الحدائني يتوسّل به كمنهج نقدي لإعادة القراءة والتجديد.

¹ النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، 267.

² القول الفلسفي للحدائنة، يورغن هيرماس، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، ط1/1995، ص 293.

³ ينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، ص 183.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص 207-208.

⁵ ينظر: المرايا المحدبة، ص 270.

⁶ الكتابة والاختلاف، ص 61.

⁷ إستراتيجية التفكيك عند جاك دريدا - الهدم والبناء، عمر التاور، مقال بمجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، ع9/2014، ص 40. بتصرف.

⁸ ينظر: ما الآن؟ ماذا عن غد؟، ص 22.

المطلب الرابع: القراءة الهرمنيوطيقية أو منهج التأويل الفلسفي

الهرمنيوطيقا منهجٌ من المناهج الحدائرية التي أعملت في تجديد التفسير، وهي مصطلحٌ غربيٌّ قديمٌ، يقابله في البيئة العربية مصطلح التأويل، (مصطلح الهرمنيوطيقا هو باختصار نظرية التأويل وممارسته)¹، فقد تمّ ترجمة مصطلح الهرمنيوطيقا بمصطلح التأويل، في حين يرفض كثيرٌ من الدارسين استعمال مصطلح الهرمنيوطيقا لكونه مصطلحا غربيا وثقيلًا وبعيدا عن استعمالاتنا العربية.

يقول الناقد عبد المالك مرتاض: (من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربية بكلّ فجاجةٍ فأطلق عليه الهرمنيوطيقا، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا إذا إلا أن نستعمل التأويلية مقابلا للمصطلح الغربي القديم)².

ويستعمل الحدائثيون مصطلح الهرمنيوطيقا كما هو في الغرب، وبعضهم يستعمل التأويل، ويفضل آخرون عبارة التأويل الفلسفي، نسبة للفلسفة الغربية، وتمييزا له عن التأويل الإسلامي.

والهرمنيوطيقا كمنهجية قرائية ونظرية في الفهم (آليةٌ قديمة ومعاصرة في الوقت نفسه، قديمة من حيث ارتباطها بالأساطير القديمة ودراسات اللاهوت، بينما تكون جديدة ومعاصرة من حيث تطور تقنيات البحث فيها وتأسيسها كنظرية في التفسير تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وهي اليوم أهم الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني)³.

وقد تبنت الحدائرية العربية الهرمنيوطيقا/التأويل الفلسفي، فأخضعت القرآن والتراث للمسائلة والنقد، معتبرةً أنّه من الضروريّ لتأسيس قراءات جديدة أن يتمّ استثمار نظرية التأويل، فصارت (فلسفة التأويلية الحدائرية هي الأساس المتين الذي يؤسّس الفكر الحدائري العربي عليه مشروعته في إعادة قراءة التراث)⁴.

مفهوم الهرمنيوطيقا:

¹ دليل الناقد العربي، ص 88.

² التأويلية بين المقدّس والمدنّس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع1/2000، ص 263.

³ النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، ص 53.

⁴ موقف الفكر الحدائري العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 213.

هناك تعريفات وتوصيفات عديدة لهذا المصطلح، من ذلك ما قاله نصر حامد أبو زيد: (مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديمٌ بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم للنص الديني: الكتاب المقدس)¹.

كما تحدّث عن القضية الأساسية التي يتناولها هذا المنهج بالدرس و(هي معضلة تفسير النص بشكل عامّ، سواء كان هذا النص نصا تاريخيا أم نصا دينيا، والأسئلة التي نحاول الإجابة عنها من ثمّ أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص)².

وعرّفت الهرمنيوطيقا بأنّها (نظريّة التأويل، التي تعني تكوين الإجراءات والمبادئ المستخدمة في الوصول إلى معاني النصوص المكتوبة بما في ذلك النصوص القانونية والتعبيرية والأدبية والدينية، وليس هناك حدود توطّر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره. كما أنّها ليست منهجا تأويليا له صفاته وقواعده الخاصّة، أو نظرية منظمة)³.

وعرفها أحدهم فقال: (الهرمنيوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص)⁴. وقيل (إنّها النشاط الفلسفي الأكثر قدرةً على توليد المفاهيم بواسطة نخر العتامة التي تلفّ اللغة الحاملة للوحي ومعانيه)⁵.

وهو منهجٌ قديمٌ أنشأه آباء الكنيسة بغية تأويل وترجمة وشرح الكتاب المقدس⁶، يقوم على عدّة قواعد متبعة لدراسة اللاهوت وفهم النصوص الدينية وتأويلها بطريقة رمزية بعيدة عن المعنى الحرفي

¹ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 2005/7، ص 13.

² المصدر نفسه، ص 13.

³ الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتححي التريكي، دار الفكر، دمشق سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط 2010/3، ص 364-365. بتصرف.

⁴ من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، بول ريكور، تر: محمد براءة وحسان بوقرية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط 2002/1، ص 58.

⁵ اللغة والتأويل مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفارابي، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 2007/1، ص 205.

⁶ فلسفة التأويل، هانس غيورغ غادمير، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، ط 2006/6، ص 64.

المباشر، وتحاول اكتشاف ما وراء النص باعتباره حجاباً يخفي من المعاني غير ما يُفهم من ظاهره¹، بمعنى أنّ الهرمنيوطيقا تُعنى باستخراج المعاني الباطنة والمجازية المتخفية خلف المعاني الظاهرة والحرفية². ويقول حسن حنفي بأنها (العلم الديني بالأصالة والذي يكون لب فلسفة الدين، ويقوم عادةً بمهمتين متميزتين تماماً، هما: البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي. فهّم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية)³.

الهرمنيوطيقا إذاً منهجٌ قديم يقوم على مجموعة قواعد تستخدم في تفسير النصوص واستنطاقها للوصول طبيعتها وحقيقتها ومعرفة صحتها التاريخية، وعلاقتها بالتراث والمؤلف والقارئ، والوصول للمعاني المحجوبة والمسكوت عنها -الباطنة والمجازية- التي يريد النص طمسها خلف بنيته وتراكيبه اللغوية الرمزية، وقد استثمرت في فهم نصوص الكتاب المقدس خاصة، ثمّ تمّ تعميمها على كلّ أنواع النصوص الدينية والبشرية على السواء، ومن ذلك القرآن الكريم.

تعتبرُ الهرمنيوطيقا في الفكر الحدائلي آلية قرائية ضرورية، ينبغي الأخذ بها لتقديم تأويلٍ حدائلي للقرآن، فمن (المهم في سياقنا الراهن أن التأويل أداة معرفية، وهي أداة يمكن استخدامها لاستقراء الدلالات في موضوعات متعددة)⁴، والنص والتأويل متلازمان، فقد ولدا معاً، ولا يمكن تصور وجود نص مقدس ما لم يكن قابلاً للتأويل.

يتحدّث أبو زيد عن أهمية التأويل في الفهم وإنتاج المعرفة وملازمة التأويل للنص وعدم استقلالته عنه وهو الوجه الثاني للنص وهو آلية فهمه والسييل إلى تفسيره، يقول: (إذا كانت الحضارة تتركز حول "نصّ" بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن التأويل -وهو الوجه الآخر للنص- يمثل

¹ ينظر: دليل الناقد العربي، ص 88.

² من رمزية الشر إلى الهرمنيوطيقا، عبد الله برمعي، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العراق، ع 59-60/2014، ص 158.

³ تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهري وتطبيقه على الظاهرة الدينية، حسن حنفي، مكتبة النافذة، ط 1/2006، ج 384/1.

⁴ النص والسلطة والحقيقة، ص 168.

آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. بالتعامل المباشر مع النص لاستخراج دلالاته ومعناه... إنّ النصّ حين يكون محورا لحضارةٍ أو ثقافةٍ لا بدّ أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته¹.

ومن الضروريّ حسب محمد أركون أنّ يفسح المجال لتأويل فلسفي جديد للظاهرة الدينية، والتي يقصد بها النصّ القرآني².

يصرُّ الفكر العربي الحدائني على أنّ هناك حاجة ماسّة وضرورية لتوظيف الهرمنيوطيقا في قراءة النصوص الدينية خاصّة، والتراث الإسلامي عامّة، وهذا من خلال التوسّل بالتقنيات والآليات النقدية وأدوات قراءة النصوص التي أنتجها الفكر الغربي المعاصر، لأجل فضح وتعرية ما يسمونه بالتوظيفات الأيديولوجية للنصّ المقدّس، ونزع هالة القداسة التي تحيط به، والتي كانت صنّعة إنسانية لمن يسميهم الحدائنيون بحراس الحقيقة والثوقية³.

ويأتي توظيف وإعمال الهرمنيوطيقا -تأسيًا بالغرب- كونها (ليست قضية خاصّة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء. أملين أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة)⁴.

فهي تراثٌ فكريٌّ إنساني مشترك، ولا ينبغي النظرُ إليها هي وغيرها من المناهج على أنّها تراث أو منتج غربي، فعالمية الفكر والموروث الثقافي المشترك، ووجود تساوي بين النصوص كلّ ذلك يتيح اللجوء إلى مثل هذه النظريات.

وتقوم الهرمنيوطيقا على عدة أسس ومرتكزات، منها ما نجدُ له حضورا في مناهج أخرى، ومن تلك الأسس:

¹ مفهوم النص، ص 9.

² ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 70.

³ ينظر: موقف الفكر الحدائني العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 213.

⁴ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط

أولاً- انتفاء القصدية "القطيعة مع مقاصد القرآن": القصدية أن يسير القارئ مع مقاصد النص، مثبتاً ما رمى إليه النص من المعاني، فهي (تعني ضرورة تماشي عملية التأويل وأبجائها إلى المعنى الذي قصده المؤلف باعتبار النص كاملاً منجزاً من طرف مؤلفه)¹، وهذا ما ينبغي أن يتجه إليه المؤول، إلا أنّ (الهرمنيوطيقا حكمت بالقطيعة مع المعنى الذي قصده الكاتب، وأحلت الدلالة أي عالم القارئ وكيونته وفهمه الذاتي محل مقاصد الكاتب والمتكلم)².

فالقصد منتفٍ في النصّ، ولا شيء يتحقّق منه إلا حضور القارئ بوصفه منتج الدلالة، أما الكاتب المنشئ فنسخت مقاصده، وهو الشيء نفسه مع القرآن³.

حيث لم يلتفت القارئ الحداثي إلى مقاصده، ف(المقاصد التي يريدتها الحداثيون ليست هي مقاصد الباري عز وجلّ قائل النص ومنزله، وليست مقاصد النص منطوقاً أو مفهوماً، وإنما مقاصدهم هم كقرّاء يسهمون في إنتاج دلالة النص)⁴.

ثانياً- موت المؤلف/موت الإله "إلغاء ارتباط النص بقائله":

ليحقّق الحداثيون تأويلهم الذاتي للنص حكموا بموت المؤلف في النصوص البشرية، وموت الإله في النصوص الدينية. وفكرة موت الإله هي السبيل الأمثل للفكّك من سلطة النص، وهي الحلّ الأنسب للسماح بميلاد فكر تأويلي جديد ومغاير.

إنّ (الهرمنيوطيقا قد بلغت في الغلو إلى الحدّ الذي حكمت فيه بموت الإله -تعالى الله عن ذلك- في تأويل النصوص المقدّسة لدى اليهود والنصارى.. وموت الكاتب والمؤلف في النصوص الأدبية والفنية)¹.

¹ إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1/2012، ص48-49.

² قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2012، ص 5. بتصرف.

³ ينظر: النص القرآني من تماهت القراءة إلى أفق التدبير، ص 265-266.

⁴ العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/2007، ص 700. بتصرف.

والذي يقال عن الكتب المقدس والنص الأدبي يقال عن القرآن، حيث يستحضرون فكرة موت الله تعالى في تأويلهم للقرآن الكريم، ومما يريدون أن يصلوا إليه من الحكم (بموت منشى النص، انتفاء أية قصدية للنص وهذا يعني أنّ المقصود بموت الله عدم وجود أية أهداف أو مقاصد للنص القرآني، وتكون دلالة القرآن الكريم ليس ما يريده الله عز وجل بل ما يريد القراء قوله)².

ثالثاً- انعدام البراءة في القراءة "رفض فكرة التأويل الصحيح":

رفع الحداثيون شعار: لا براءة في القراءة. بمعنى أنّ كلّ تأويل غير نزيه، لتسلط القناعات الأيديولوجية على القارئ فتوجّه عمله وتحدّد معاني النص المؤوّل وفق قناعاته الشخصية واتجاهاته الفكرية³.

ومن هنا لا يمكن الإدّعاء بوجود تأويل صحيح أو الزعمُ بحيادية قراءة معيّنة دون القراءات المتبقية، ولا القول بأفضلية تفسير على بقية التفاسير، فخلف كل تأويلٍ بواعث أيديولوجية، ولكلّ قارئ قناعة ثقافية.

يكتب في ذلك طيب تيزيني مؤكداً خلو الفكر الإسلامي في قراءاته المتنوعة من أية قراءة نزيهة أو تفسير بريء، بحجة أنّ منطلقات القراءات الإسلامية ذات قناعات أيديولوجية: (إن القول بقراءة بريئة أو خطاب بريء على صعيد الفكر الإسلامي يمثلُ خطأً معرفياً لا بدّ أن يتحدّر من موقع إيديولوجي وهمي إيهامي)⁴.

¹ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص 5.

² تحرير العقل الإسلامي، ص 45. بتصرف

³ النص القرآني من تمهات القراءة إلى أفق التدبير، ص 264.

⁴ الإسلام والعصر، سلسلة حوارات القرن الجديد، طيب تيزيني، مناظرة مع محمد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1/1998، ص 129.

ويقول أركون: (لا توجد أيّ كلمة بريئة على عكس ما يتوهم وعينا السّاذج الذي يعتقد أنه فهم معنى الكلمة في حين أنّه فهم عكسها أو شيئاً آخر غيرها)¹.

رابعا- الرمزية الخالصة للنص القرآني "حيثما كانت الرموز يكون التأويل":

الرمزية المطلقة أساسٌ تقوم عليه الهرمنيوطيقا، حيث (يلجّ الخطاب الحدائثي على جعل القرآن مجموعة رموزٍ أو مجازاتٍ لكي يستطيع أن يرمز بها لما يريد، ويضمنها بما يرغب)².
فالنصوص القرآنية عبارة عن كونٍ من الألغاز والعلامات والرموز والإشارات³، إنه نصوص ملعّزة، لذا يبقى النص دائما في حالة هروب من فكرة الحسم النهائي للمعنى⁴، فلغته لغة رمزية وعباراته ونصوصه هي إشارات بليغة ومجازات عالية، وهذا ما يجعله مرناً مطوّعاً لعددٍ هائل من التّأويلات، وقابلا لعدد لا متناهي من القراءات.

فالقول برمزية القرآن جعل الحدائثيين يقدّمون تأويلاتٍ عديدة له، زاعمين أنّه نصٌّ رمزيٌّ ثريٌّ يستعملُ المجاز والصّور والأمثال والإشارة والتلميح⁵.

إنه (مجرد رموز وإشارات ميتة، القارئ وحده من يملك إحيائها وبعثها للوجود من جديد، في حين ترتبط وظيفة المؤلّف بالكتابة وإخراج النص إلى عالم التلقي، وحيث تكون هناك رموز يكون هناك تأويل مضاعف)⁶.

¹ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، دار الساقى بيروت، لندن، ط1/1997، ص 14.

² العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، ص 433.

³ ينظر: نقد النص، ص 87. بتصرف.

⁴ ينظر: الهرمنيوطيقا والإشكالية المنهجية في فهم القرآن الكريم، رمة عسكرياتي، مقال منشور على موقع جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، ص 12. <http://www.univ-emir.dz>

⁵ ينظر: الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، عبد الرحمن بودرع، مركز الدراسات القرآنية، المغرب، ط1/2013، ص 47.

⁶ الهرمنيوطيقا والإشكالية المنهجية في فهم القرآن الكريم، ص 6.

ويُعدّ نصر أبو زيد أكثر الحداثيين قولاً بهذا المنهج وارتباطاً به، حيث يرى أنه أقرب المناهج وأنسبها لقراءة القرآن، يقول (بدأت الهرمنيوطيقاً بالبحث في القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسيرٍ صحيحٍ وانتهت إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية، وفتحت آفاقاً جديدة من النظر، أهمها لفت الانتباه إلى دور المفسّر في تفسير النصوص. وتعدّ الهرمنيوطيقاً الجدلية نقطة بدء أصيلة للنظر في علاقة المفسّر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن)¹.

يتطلّع نصر أبو زيد إلى جعل الهرمنيوطيقاً آلية قرائية تؤسّس لتفسير قرآني جديد، جاعلاً منها نظرية في التفسير، وملحاً على ضرورة نقلها من مجال النص الأدبي إلى النصّ القرآني. وأما عن علاقة الهرمنيوطيقاً بالتفسير التراثية والقواعد التفسيرية فقد وظّف نصر أبو زيد هذه النظرية لأجل (فهم القراءات الكلاسيكية للقرآن، حيث اعتمد عليها كآلية معاصرة في قراءة مختلف القراءات المقدّمة للنص القرآني. محاولاً فهم الأصول الأولى القديمة لفهم النص القرآني وامتداداتها في الفترة الحديثة والمعاصرة)².

يرفض الحداثيون التأويل بالصورة التي طُبّق بها في الساحة الإسلامية، بحجّة أنّ ممارسة علماء الإسلام للتأويل كانت (عملية سياسية أو قل: ممارسة للسياسة بواسطة الدين، إن التأويل للنصوص الدينية كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكرياً وأيديولوجياً)³. مُتّهمين في ذلك المفسرين بمصادرة التأويل وإهماله كآلية للفهم واعتباره توجّهاً مكروهاً غير محمود، لذا قاموا بالخطّ من قيمته مقابل التفسير الذي اهتموا به اهتماماً بالغاً.

¹ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 49. بتصرف.

² النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، ص 224. بتصرف.

³ مقدمة الجابري لكتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت لبنان، ط4/2008، ص 76. بتصرف.

فقد تحوّل حسب ما يقرّر رواد المشروع الحدائري (مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير، وإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة)¹.

وهذا بعد أن كانت السيادة في الدراسات القرآنية للتأويل، فمن الثابت تاريخيا وفق ما يرون أنّ (مصطلح التأويل كان هو السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن، وكان مصطلح التفسير أقل تداولاً، لكن الذي حصل أن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدرج ويفقد دلالاته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين، وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي)².

لا تعتبر الهرمنيوطيقا منهجا سليما لتفسير القرآن وتأويله، ولا يمكن إحداث نقلة تجديدية في علم التفسير من خلال هذا المنهج، ولن يفني هذا المنهج بالعرض المقصود: التجديد.

ولن يفضي إلى النتائج التي حققها الغرب في تأويل كتبه المقدّسة، فالقرآن الكريم مختلف كلياً عن الكتب المقدّسة من حيث طبيعته ومصدره وتوثيقه ولغته، وهذا كله لم يتوفر في الكتب المقدسية، فالتراث الكنسي احتاج فعلاً إلى مثل هذا المنهج لأجل تعرية زيفها وكشف الصحة التاريخية للنصوص المقدس أو النصوص الحافة بها، وفهم المعاني الباطنة المتخفية خلف عباراتها وإدراك حقيقة تلك الموروثات وطبيعتها المتشابكة، وفك رموزها ونحر العتامة التي تلقّتها.

أما لو افترضنا (بعد المقارنة العلمية أن النصّين متشابهين، جاز لنا تطبيق المناهج نفسها على القرآن أيضاً، ولكن إذا تبين أن ثمة خلافاً بينهما فستكون عملية تطبيق هذه المناهج عملية غير علمية وإنما إسقاطية)³.

¹ مفهوم النص، ص 219، بتصرف.

² الخطاب والتأويل، ص 174. بتصرف.

³ القراءات الحدائية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف الكّلام، مركز البحوث والدراسات مجلة البيان، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 1434/1هـ، ص 6.

لقد كان إخضاع القرآن للهرمنيوطيقا عملية إسقاطية خاطئة، ف(الهرمنيوطيقا جاءت كثرة ورد فعل طبيعي لتصحيح انحراف الفكر الكنسي عن مبادئ رسالة الإنجيل السماوية)¹.

ثم إن التأويل وعلى الرغم من وجوده كآلية قرائية لإنتاج المعاني في الفضاء الإسلامي، إلا أن الإشكال يتمثل في توظيف الحدائين له وفق المفهوم السائد في الغرب، لا وفق الأبعاد المعرفية الإسلامية. فعلى الحدائين حين يُعَنون (بالتأويل فيوسعونه إلى قراءة القرآن وفهمه ألا يذهبوا بالأوهام نحو العلماء الغربيين للأخذ منهم وحدهم، بل الأمثل الانطلاق من أصول ثقافتنا وأسس معرفتنا في الإفادة من هذه المسألة في قراءة النص)².

ومما يؤخذ على التأويل الحدائي تركزه على مبادئ غريبة غريبة عن طبيعة القرآن وعن سياق التداول الإسلامي، مبادئ ومقولات يرفضها العقل المسلم وتأبأها اللغة العربية، كموت المؤلف/موت الله، لا نهائية المعنى، نفي القصدية، رمزية نصوص القرآن، فهي مبادئ محفوف بكثير من المحاذير. لقد أثبتت الهرمنيوطيقا عجزها ولم تسعفها مبادئها لتأسيس تأويل جديد للقرآن، إذ (لا تزال مشاريع التأويل المعاصر تعاني من أزمات شديدة، وغالبا ما تعجز عن تقديم الإجابات عن الأسئلة الحقيقية التي تتصدى لها، ولعل أبرز هذه الأسئلة هو مدى صلاحية التأويلية في سبر أغوار القرآن)³. وأخيرا: (إن نقل كل هذا العبث الغربي الذي صنعه الهرمنيوطيقا الغربية مع اليهودية والنصرانية، إلى الميدان الإسلامي هو مجرد تقليد ولا علاقة له بأي إبداع أو تجديد)⁴.

وقد أجمعت تيارات الفكر والفلسفة المعاصرة في حضارتنا على ضرورة رفض هذا التأويل العبثي الذي عرفته الهرمنيوطيقا والذي مثل جناية عظمى وطامة كبرى على النصوص الدينية والنص القرآني

¹ الهرمنيوطيقا المعاصرة وأثرها في تأويل المعطيات القرآنية في الفكر الإسلامي، عبد الرزاق صلال، حولية المنتدى كلية الآداب جامعة البصرة، البصرة العراق، ص 113.

² التأويلية بين المقدس والمدنس، ص 273-274. بتصرف.

³ التأويل والهرمنيوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلفين، نشر مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط 2011/1، ص 160.

⁴ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص 114. بتصرف

خصوصاً¹، كما ترك توظيف الهرميوطيقا الكثير من الفوضى والضياع والتشتت على مستوى النص والتراث².

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 122.

² ينظر: موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 234-235.

المبحث الرابع: القرآن، والتفسير والموقف الحدائي

وفيه:

المطلب الأول: مواقف الحدائين من القرآن الكريم.

المطلب الثاني: القراءة الحدائية للتراث التفسيري.

المبحث الرابع: القرآن، والتفسير والموقف الحدائني

نعالج في هذا المبحث قضية محورية في التجديد والقراءة الحدائية لعلم التفسير، ألا وهي مواقف الحدائين من القرآن الكريم ونظرتهم لتراث للموروث التفسيري، فأهم ما في هذا المشروع الفكري هو الموقف من القرآن الكريم والتفسير، فتعامل الحدائين بالدرجة الأولى كان مع النص القرآني، وما قام حوله من مناهج وتفسير.

محاولين أن نجيب بهذا الخصوص عن سؤال محوري وهو:

كيف ينظر التيار الحدائني للنص القرآني؟ وما موقفه منه؟ وكيف تعامل مع التراث التفسيري الذي خلفه المتقدمون والمتمثل في المدونات التفسيرية، وآليات التفسير وأصوله، ومناهجه واتجاهاته؟ لا يوجد أي موقف من المواقف الحدائية التي سنتحدث عنها فيما يلي في فكر سيد قطب ولا في تراثه العلمي، فهو لا يوافق الحدائين على مواقفهم من النص القرآني الكريم ولا يعتبر موقفهم من التراث موقفاً صحيحاً، وتلمس حقيقة موقفه المخالف للأفكار الحدائية في الفصل الثالث الذي سنتعرض فيه إلى رأيه في التراث وغيره.

المطلب الأول: مواقف الحدائين من القرآن الكريم

لقد كان للنص القرآني الكريم مفهومه الخاص في المشروع الحدائني، حيث تمخضت القراءة الحدائية عن نظرة جديدة ومختلفة تماماً عن النظرة والمعهودة، فأنصار التيار الحدائني سعوا جاهدين لصياغة مفهوم جديد للقرآن الكريم، يختلف وبشكل كلي عن مفهومه السائد والجمع عليه بين المسلمين، والتي تتلخص في أنّ القرآن كلام الله لفظاً ومعنى أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، بواسطة أمين الوحي جبريل، المعجز بألفاظه ومعانيه، والمنقول بالتواتر.

فإذا اتفق المسلمون على أنّ القرآن المتلو الذي في المصاحف بأيدي الناس في شرق الأرض وغربها، هو وحي الله عز وجل الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فإنّ الرؤية الحدائية تبنت حقيقة جديدة حيال القرآن الكريم، محاولة زحزحت مفهومه الذي أجمعت عليه الأمة.

فلم يعد يشفي غليل الحدائين ما توقّر من أجوبة ومفاهيم عن القرآن الكريم، فدعوا إلى (مراجعة مفهوم النص الإسلامي، وعدم التقيّد بالحدود اللاهوتية التي سيّج القدامى النصّ داخلها، وهو ما

يقتضي بحوثا تاريخية مضمّنة لمراجعة كيفيات تشكّل النص في التاريخ، وفهم تبلور المصحف الإمام والقراءات)¹.

ولتحديد ماهية القرآن الكريم والوصول إلى مفهوم جديد له، قدّم دعاة التّجديد الحدائث عديد الآراء والمقولات، والتي حاولوا شرعنتها وإيجاد المستندات لها، مستمدين بعضها من مذاهب قديمة، ف(أطروحات القدماء هذه تتكرر هي ذاتها مع أجيال مختلفة عبر قرون متطاولة إلى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين)²، واستمدّوا أغلبها من دراسات ومذاهب العالم الغربي، ليضيفوا إليها ما تولّد عندهم من أطروحات ومواقف من ابتكارهم، وسنكتفي بذكر أبرز ما ردّده رواد التّجديد الحدائث من مواقف.

أولا: النصّ القرآني من صياغة الواقع

بمعنى أنه منتج ثقافي تشكّل وتكوّن في الواقع، فقد تشكّل تاريخيا ضمن ظروف البيئة العربية كما تشكّلت المنتجات الثقافية الأخرى كالشعر مثلا، ففي الواقع نشأ وفيه يجب أن يفهمه ويفسّر. وقد ساعد على وصياغته ونشوئه ظروف البيئة العربية وما تميّزت به من أوضاع سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية.

يكتب نصر أبو زيد معرّفا بالقرآن الكريم، ومرسّخا للنظرة الجديدة التي يتفق عليها المشروع الحدائثي، فيقول في كتابه "مفهوم النص": (إن النص القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاما. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص)³.

ويقول أيضا: (الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا)⁴.

¹ إسلام المجددين، 50-51.

² الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحدائثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، سعيد شبار، مجلة إسلامية المعرفة، ع2010/59، ص 80.

³ مفهوم النص، ص 24.

⁴ نقد الخطاب الديني، ص 99.

يجزئ نصر أبو زيد أن أصل القرآن الكريم هو الواقع، يعني البيئة العربية وما ميّزها من ظروف وأوضاع، ويرى أنّ الإيمان بالوجود الميتافيزيقي أي الإيمان بالبعد الغيبي كما هو الموقف السائد والمجمع عليه، يلغي حقيقة وماهية القرآن ويعرقل عملية فهمه.

ولا ينبغي حسب اعتبار الوحي "القرآن" ظاهرة فوقية، غيبية، خارجية، إنّ (ظاهرة الوحي ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج)¹، وهو بهذا ينفي كون القرآن وحياً من الله تعالى وأنه خارج عن الواقع الأرضي، فالقرآن ظاهرة كبقية الظواهر حيث نشأ في الواقع العربي قديماً، كما تنشأ أي ظاهرة أخرى.

حاول الحداثيون من خلال قولهم بتشكيل القرآن في الواقع؛ أنسنة الوحي، بنقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، واستبعاد المصدر الإلهي للقرآن واعتباره من إفرازات البيئة الثقافية العربية، وتجريد القرآن عن قدسيته وإثبات بشريته.

حيث يرون أنّ النص القرآني عبارة عن نصّ لغويّ بشري غير مفارق للواقع، وفي هذا الإطار يتحدث هاشم صالح مبيناً أن مفهوم الأنسنة (يتمركز حول اعتبار الوحي حدثاً لغوياً وثقافياً، يشمل الكثير من التأويلات الدلالات)².

وفي هذا السياق نجد نصر أبو زيد يُفسّر تأنسن القرآن بأنه (تحوّل من كونه نصّاً إلهياً، وصار فهماً "نصاً إنسانياً" لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل. إنّ فهم النبي للنص يمثّل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري. لقد تأنسن النص)³،

والقرآن في منظور الخطاب الحداثي كتابٌ بشريٌّ تاريخيٌّ اجتماعيٌّ تراثيٌّ⁴.

ومن مقولات الحداثيين في محاولتهم تجريد القرآن عن قدسيته وزعم بشريته، ما قاله نصر أبو زيد: (وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإنّ هذا الشيء لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها)⁵.

¹ مفهوم النص، ص 44.

² محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 71.

³ نقد الخطاب الديني، ص 126.

⁴ الإسلام والعصر، طيب تيزيني، ص 120.

⁵ نقد الخطاب الديني، 139.

إن التجديد الذي يقصده الحداثيون من اعتماد هذا الرأي، هو إرجاع القرآن إلى أصله وهو كونه من صياغة الواقع، وأثر من آثار البيئة الثقافية لا أكثر، ونفي المفهوم الذي أجمع عليه المسلمون وهو أنه كلام الله تعالى المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم، والذي يرى أنصار التجديد الحداثي أنه مفهوم خاطئ.

ثانيا: غياب الحجم الحقيقي للنص القرآني

النص القرآني المتداول اليوم ما هو إلا ما تبقى من القرآن الذي نزل¹، من الأطروحات التي يسلم بها معظم الحداثيين الشك في حجم القرآن الكريم إذ يعتقدون أن فصولا منه ضاعت، وسورا وآيات منه نزعت، بمعنى أنه غير مكتمل لتعرضه للحذف والتحريف.

لم يسلم دعاة الحداثة بكون القرآن محفوظا من قبل الله تعالى، وكونه سالما من التغيير والتبديل، ولم يقتنعوا بالرواية الرسمية لجمع وتدوين المصحف الشريف، حيث يقولون أن أجزاء كثيرة منه ضاعت، وفقرات عديدة فيه ليست منه، فقد (تعرض - عفوا أو بنية سيئة - إلى تغيير معين، إما بسبب نزاعات سلطوية أخضعت القرآن وظيفيا لاحتياجاتها "مثال عثمان وعبد الله بن مسعود"، وإما لأن الكلام القرآني ليس كلام الله)².

إن متن القرآن تحوّل إلى حلبة صراع تقاطعت فيها التحوّلات السياسية الدينية، والمصالح الاجتماعية والإثنية، حتى بلغ الأمر درجة الحذف منه والزيادة والتبديل³.

وخلاصة موقف الحداثيين من القرآن الكريم أنه (نص في احتمال النقص وعدم الاكتمال، وأن المصحف الرسمي العثماني لا يعكس الحقيقة التاريخية التامة التي نزلت مع الوحي، وأن في النص القرآني ما ليس منه وهو أقوال بعض الصحابة)⁴.

¹ ينظر: من القرآن إلى المصحف، 143.

² النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 412.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 383.

⁴ الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 51.

ويقرّر الجابري بعد حديثه عن بعض الآيات القرآنية، أنّ حصول التحريف أمر وارد وحصوله ممكن، ويرى أن تغيير متن القرآن كان بإرادة الله ورضاه، يقول (لنا رأياً خاصاً في معنى الآية في بعض هذه الآيات، فإنّ جملتها تؤكد حصول التغيير في القرآن، وأنّ ذلك كان بعلم الله ومشئته)¹.

ومن الظروف التي ساعدت وتسببت في ضياع القرآن وتعرضه للزيادة والنقصان، انتقاله من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية، حيث يُفترق الحداثيون بين مرحلتين للقرآن؛ المرحلة الشفوية والمرحلة الكتابية، ويفترضون أنّ انتقاله من المرحلة الأولى إلى الثانية حدث فيه تغيير حتماً، فالانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة، لم يتمّ إلاّ بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشفهي يدوّن، وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق)².

ومن الجائز أن تكون هناك أخطاء ونقص حين جمعه وتدوينه من قبل عثمان، أو قبل الزمن الذي جمعه فيه عثمان، لأن الصحابة الذي تولّوا مهمة جمعه ليسوا معصومين من الخطأ، ثم إن القرآن نفسه ينص على احتمال النقصان والنسيان والتبديل والحذف³.

وهذا أمر وارد ويقيني في نظرهم لأنّ القرآن لم يدوّن إلاّ بعد مدّة طويلة، كانت كافية لأن يعترتها النسيان لما كان محفوظاً في الصدور، والضياع لما كان مكتوباً في السطور، وكل ما تصفحناه من دراسات الكتاب الحدائين نجدهم يؤيدون فيها هذا الطرح.

إنّ مكمن التجديد الحدائني في هذه القضية هو البحث عن النص القرآني الأصلي والصحيح بزعمهم، والحلّ الأمثل للوصول إليه هو (القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط، والحذف والإضافة والمغالطات التي أحدثتها الروايات بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس)⁴.

وتوظيف (كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كلّ حذفٍ تيولوجي لطرفٍ ضدّ طرفٍ آخر. المهمُّ عندئذٍ هو التأكّد من صحة الوثائق المستخدمة)⁵.

¹ مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1/2006، ج1/232.

² قضايا في نقد العقل الديني، ص 188-189.

³ ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ج1/232.

⁴ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 203.

⁵ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 290.

فإخضاع القرآن للمراجعة النقدية الجديدة والبحث في كل الوثائق التاريخية مهما كان مصدرها من المهام الضرورية والمهمّة، ويتمثّل بتحديد النظر والمراجعة في (إعادة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث نقداً جذرياً)¹. وقد اعتمد الحداثيون على روايات عديدة وأحداث كثيرة رأوا أنّها تدعم موقفهم، لعلّ أبرزها قرار عثمان حمل الناس على مصحف واحد وتحريق ما عداه، فنُعت من معارضيه ب: حرّاق المصاحف. وهي شبهة يتداولها كل دعاة التجديد الحداثي.

ثالثاً: مماثلة القرآن لغيره من النصوص الدينية والبشرية

يتعامل الناقد الحداثي مع النص القرآني على أنه نص لغويّ كسائر النصوص والخطابات، وأنه شبيه بغيره من النصوص الدينية والبشرية ومماثل لها، فهو نصّ مثل أيّ نص آخر، ويظهر هذا في تصريحاتهم العديدة، يقول عبد المجيد الشرفي: (النص القرآني مثله كمثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز)².

ويصرّح أركون قائلاً: (إني أقول بأن القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس التعقيد والمعاني الفواردة الغزيرة: كالتوراة والأنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية والهندوسية)³، ويقول: (إن القرآن كالأنجيل ليس إلا مجازات تتكلّم عن الوضع البشري)⁴. ويرى نصر أبو زيد أن الخطابات تتساوى مهما كان مستواها، لا لشيء إلا لأنها خطابات، ويدخل ضمن ذلك؛ الخطاب القرآني، الذي لا يمتلك الحقيقة المطلقة⁵.

ويقول علي حرب: (النصوص سواء: لا يهمّ اختلاف النصوص وتباعدها، ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به... ففي نقد النص تستوي النصوص على اختلافها. فلا يهمّ هنا الفرق بين نصّ وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات،

¹ المصدر نفسه، ص 260.

² لبنات، ص 41. بتصرف

³ الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص 36.

⁴ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 299.

⁵ ينظر: النص السلطة الحقيقة، ص 4.

وإتّما الذي يهّم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكّله وآلية اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي¹.

فالقرآن الكريم من المنظور الحدائري لا ينفرد عن غيره من النصوص، ولا يتعالى عليها كونه وحيا من الله تعالى، ولا يملك أية خصوصية تميّزه عن غيره من الخطابات الدينية والبشرية، ولا تترتب له أية حقوق كالقداسة لكونه كلام الله عز وجل، بل ولا يملك الحقيقة المطلقة كما يحدّثنا نصر أبو زيد. إن محاولة التسوية بين القرآن وغيره من النصوص كان لأجل إخضاعه للنقد والمسائلة أسوة بغيره من النصوص، فيجري عليه ما يجري عليها ويشمله ما يشملها، فالنص القرآني وإن كان نصا مقدسا إلاّ أنه لا يخرج عن كونه نصا؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النص الأدبيّ كغيره من النصوص الأدبية²، وقد جعلت نصوص القرآن ضمن النصوص المقدسة، وانطلاقا من هذه التسوية تمّ إصدار أحكام تعميمية عليه، حيث يشمل ما يشملها من متغيرات وأخطاء ونقد ومراجعة³.

رابعا: النصّ القرآني ليس معجزا

اهتمّت المدرسة الحدائية كثيرا بقضية إعجاز القرآن الكريم، فقد توسّعت ساحات البحث والنظر فيها، وكان حضور هذه القضية في الكتابات الحدائية كثيفا ومتعدّد المداخل، ويعتبر إنكار إعجاز القرآن الكريم من أهمّ المواقف الحدائية، حيث يروّون أنّه لا إعجاز في القرآن، فهو خطاب عاديّ وفي متناول العرب أن يأتوا بمثله، لولا أنّ الله صرفهم عن ذلك.

وهذا الطرح الحدائري ليس جديدا بل هو رأي تراثي قديم أحياه الحدائيون من جديد، وهو يرجع إلى النّظام أحد أعلام المعتزلة، فالإعجاز في نظره كان بالصرفة، أي أن الله صرف العرب وسلب منهم القدرة عن معارضته والجيء بمثله، وكان بمقدورهم ذلك. فالفكر الحدائري يتكئ على ما قاله المعتزلة بخصوص هذه القضية، بحجّة أنّها قضية تفترض نقاشا وتحتاج بيانا من جديد.

يقول نصر أبو زيد مقرّرا موقف النّظام المعتزلي: (إنّ العجز الذي يشير إليه النص في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله، كان عجزا ناجما عن تدخّل القدرة الإلهية لمنع العرب من قبول التحديّ ومن

¹ نقد النص، ص 11.

² مفهوم النص، ص 24.

³ ينظر: الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحدائية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، ص 80.

محاولته... إنه العجز البشري الذي سببته قدرة الله، وليس الإعجاز أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى¹، ويقول أيضا: (المعجز هو القدرة الإلهية الخارقة التي تدخلت لتمنع العرب من الإتيان بمثله فالنص في ذاته -أي من حيث هو نص لغوي- كان مقدورا للبشر الإتيان بمثله لو خَلِّي بينهم وبين قدراته العادية)².

وينفي محمد أركون هو الآخر أن يكون القرآن معجزا، لذا فعوض أن يستعمل أركون مصطلح "الإعجاز" كما هو متداول، يختار للتعبير عنه عبارات أخرى وهي: "العجيب الخلاب في القرآن"، و"العجيب المدهش"، و"الساحر الخلاب"³، وهذا طبعا (لرفضه الإعجاز، لأن الإعجاز دليل على عظمة المنزّل سبحانه، وجلال المنزّل، وشرف المنزل عليه صلى الله عليه وسلم، ومن هنا فهو يرفض كلمة الإعجاز ويستخدم بدلها العجيب المدهش)⁴.

محمد شحرور وإعجاز القرآن الكريم:

إنّ العجيب المدهش حقا هو موقف محمد شحرور من الإعجاز، فقد ابتدع شحرور رأيا عجيبا وغريبا لم يقل به غيره، فهو يرى أنّ الإعجاز جاء في بعض السور دون البعض، فلا إعجاز فيما يسميه آيات الأحكام أو المحكمات أو أم الكتاب.

أما ما يسميه بالآيات المتشابهات أو القرآن والسبع المثاني ففيها يقع الإعجاز، كما يقع في الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات وهي تفصيل الكتاب؟.

يقول شحرور (الإعجاز جاء في القرآن فقط، وليس في أم الكتاب)⁵، وسنعود إلى بيان موقفه بصورة أكثر توضيحا في الفصل الأخير.

خامسا: نفي الصدق التاريخي والواقعي للقصص القرآني

¹ مفهوم النص، ص 146.

² المصدر نفسه، ص 146.

³ ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 187.

⁴ علوم القرآن من المنظور الحدائثي، أحمد بوعود، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1/2015، ص 148. بتصرف.

⁵ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 77.

من أهم مساحات اشتغال الفكر الحدائثي على النص القرآني، مسألة القصص القرآني، فالقراءات الحدائثية تشترك في القول بضرورة إعادة النظر في قصص القرآن، وتحديد الموقف منه وتصحيح منهج التفسير لتعامل أحسن مع هذه القضية.

القصة القرآنية من المنظور الحدائثي قصة أسطورية، ذلك أنّ القرآن يخلق القصص دون أن يكون له أصلٌ حقيقي. فالقول باحتواء القرآن على الأسطورة من أهم أطروحات التيار الحدائثي، حيث يحاولون إثبات وجود الأساطير، ونفي صدق أحداثه. ويرفضون وصف أو اعتبار القصص حقائق معاشة وأخبار مطابقة للواقع.

يرى أركون أنّ القرآن خطاب أسطوري تمّ إضفاء القداسة عليه، فيقول: (إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي "الأسطوري" تمّ إضفاء رداء القداسة عليه في ظروف تاريخية معينة)¹. ويعتبر أنّ التوراة والإنجيل والقرآن (شهادات حية رُسّخت بأحداث ذات أهمية مثالية نموذجية للوجود البشري، وتحولت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمة المؤمنة ليس كوثائق تاريخية تخصّ الأمم والأزمة الغابرة، وإنما ككلام حيّ باستمرار)².

وفي هذا الاتجاه يسير طه حسين منكر الوجود الحقيقي لقصص القرآن، فيزعم أنّ (للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي. وفضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل وإبراهيم إلى مكة... نحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والتوراة والإنجيل من جهة أخرى)³.

ويرى بعض الحدائثيين أنّ توظيف القرآن الكريم للقصص كان لغرض تدوّق الجمال الفني والأدبي للقرآن لا أكثر، (فنظرة أبي زيد وأستاذه الخولي وأركون تعتبر النص القرآني نصّاً لغويّاً لا يمكن الولوج

¹ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210.

² تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 125.

³ في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس، ط3/1998، ص 38.

إليه بتصديق الغيبيات والأساطير والخرافات. ذلك أنّ النص القرآني إنما يوظفها لغرضٍ جماليٍّ في بحث¹، فلا اعتبار لأيّ بعدٍ غيبي أو غرضٍ ديني، ولا التفات لأي حدث حقيقي.

ويُعتبر محمد أحمد خلف الله صاحب كتاب الفن القصصي في القرآن الكريم، أكثر الحداثيين إثارة لهذا الرأي وترويجاً له، وقد نوّه بالكاتب ومؤلفه معظم الحداثيين، حيث يرى الكاتب أن (القرآن الكريم لا ينكر أن فيه أساطير وإنما ينكر أن تكون هي الدليل على أنه من عند محمد عليه السلام، لم يجئه به الوحي ولم ينزل عليه من السماء)².

ويقترّر أن ما قاله المشركون قديماً والمستشرقون حديثاً من احتواء القرآن على الأساطير والتي يقصدون بها القصص القرآني أمر مقبول، ولا بأس على القرآن في تضمّنه لذلك، وينبغي حسب محمد أحمد خلف الله ألاّ ننزعج عندما يثبت عالم أو أديب أنّ بالقرآن أساطير، ويتّهم بعض المفسّرين المتقدّمين بالقول كالرازي بوجود القصص الأسطوري في القرآن³.

معتبراً أنّ توظيف القرآن للقصص الأسطوري من باب التجديد الأدبي الذي وظّفه وآتبه القرآن الكريم حيث بنى القصص الديني على بعض الأساطير لغرض بعث تجديد في الحياة الأدبية العربية، لذا تلقى اعتراضاً من العرب، لكونهم ما ألفوا هذا النوع من الأدب: (إن القصص الأسطوري يعتبر تجديداً في الحياة الأدبية المكية وتجديداً جاء به القرآن الكريم، وتجديداً لم يألّفه القوم ومن هنا أنكروه)⁴.

إنّ أسطورة القصص القرآني موقف قديم جديد، فقد قال به المشركون حين معارضتهم لرسالة الإسلام، ثم تبناه الحداثيون اليوم. وهذا الرأي يعتبر تجديداً في نظرهم لأنه يكشف اللثام عن حقيقة البنية الأسطورية للنص القرآني والتي غابت عن فكر المفسرين واختفت عن أنظارهم.

كان هذا عرضاً لأهمّ مواقف القراءات الحداثيّة من القرآن الكريم والتي كانت خليطاً من الأفكار المتنوعة المرجعيّات، بين مواقف المشركين والشيعّة والمعتزلة والمستشرقين، أضاف إليها الحداثيون آراء جادت بها قرائحهم وتصورتها عقولهم، ولقد كانت هذه المواقف والأفكار بمثابة (كتابات مضلّلة،

¹ التفسير بين تنازع المعرفة والإيديولوجيا، 166. بتصرف.

² الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، سينا للنشر، القاهرة مصر، ط4/1999، ص 209.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 209.

⁴ الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 208.

حاولت أن تمسّ قدسية النص القرآني، وتهدم به إلى مستوى ناسوتي ضحل، يتناقض مع طبيعته الإلهية¹. ولم تكن أبداً تجديدياً أو إبداعاً منهجياً في علم التفسير.

فقد استهدفت هذه الأطروحات الإجهاز على القرآن الكريم، وهدم بنيته وتغيير مفهومه تغييراً جذرياً وبصفة نهائية وطبيعية صفة التشريع القرآني، لذا كثرت تلك المواقف الحدائية وشملت كلّ المباحث والقضايا القرآنية تقريباً.

وقد استثمر الحداثيون كل ما رأوا أنه يختلف وطبيعته أو يحطّ من قيمته أو يسقط مرجعيته أو يشكك في حقيقته ويزعزع الثقة به ويضيّق عليه. وتعاملوا معه وكأنه كتاب عاديّ مماثل لغيره من الكتب وليس وحياً منزلاً له حقوق.

إنّ من يطّلع على أصول هذه الآراء الحدائية ويتبين خلفياتها ومرجعياتها يقتنع تماماً أنّها لا تمثل في الحقيقة أفكاراً جديدة ولا أطروحات مبتكرة، وإنما هي نتفّ من الإشكالات المشوهة الموروثة عن مرجعيات سابقة، وهي قضايا معلومة في تاريخ الصراع الفكري في الإسلام، أعاد الحداثيون صياغتها من جديد أدوات مستعارة من العلوم الغربية²، وقد تولى العلماء قديماً وحديثاً الردّ على هذه المواقف ودحضها وبيان فسادها وتهافتها.

المطلب الثاني: القراءة الحدائية للتراث التفسيري

لم يكن تراث علم التفسير بمنأى عن أنظار الحداثيين في مشروعهم النقدي التجديدي، إذ لم يقتصر تأويلهم على إعادة قراءة النص القرآني والذي يسمونه بالنص المؤسّس، بل شمل نصوص التراث التفسيري كله، وهو ما اصطلحوا على تسميته بالنصوص الحافّة أو النصوص الثواني أو النص الديني الثالث؛ التفاسير والمناهج والاتجاهات والأصول والآليات التفسيرية.

لقد بات ضرورياً القيام بدراسة نقدية عاجلة للتراث -النص الديني الثاني-، يقول الكاتب الحدائي جلال الرّبعي: (إننا في حاجة أكيدة إلى إعادة قراءة نصوصنا المؤسّسة والنصوص الحافّة بها

¹ التفسير بين تنازع المعرفة والإيديولوجيا، ص13. بتصرف

² ينظر: التناول الحدائي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، ص 155-156.

قراءة نقدية)¹. فهم هكذا يدعون إلى إعادة قراءة التراث، بالرغم من (أن رموز القراءة الحداثية للتراث ليس فيهم واحدٌ متخصص في قراءة وتحقيق النصوص التراثية أو الانكباب على دراستها منهجياً)².

أولاً: الموقف من التراث الإسلامي عموماً

على الرغم من اختلاف نظرات الحداثيين إلى التراث وتباين مواقفهم منه، إلا أنهم متفقون على ضرورة تهميشه واختراقه وإلغاءه، ويمكننا وصف التيار الحداثي بأنه بالتيار اللاتراثي، لرفضه فكرة بقاء التراث ومحافظته على مرجعيته، وكما يقول الكاتب الحداثي محمد حمزة: (تقتضي التأويلية الحديثة ضرورة التخلي عن فكرة التراث الناجز... إنها نفي وتجاوز وانفصال)³. فمن شروط وضرورات التحديث والتجديد إهدار التراث والتخلي عنه، ولا يمكن تأسيس حداثية أو تحقيقها مع وجود التقليد وبقاء التراث، فحلّ إشكالية التراث والتجديد أو التراث والحداثة من المنظور الحداثي، يكون بقطع الصلة المعرفية بالأول ونقضه لصالح الثاني.

ذلك أنّ (التحرر من وطأة الماضي وقيوده هو الطريق إلى فكر إسلامي إبداعي يحقق الطموحات المشروعة التي تبتغيها الحضارة الحديثة)⁴، وكما يقول محمد أركون (إنّ التراث العربي كلّ، وجميع ما كُتب وألّف فيه، يدخل في إطار ما يسمى الذهنية الثقافية والفكرية الخاصة بفترة من فترات التاريخ، هي الفترة المتوسطة، فجميع المفاهيم والمناهج والبنىات والمواقف المعتمدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العقل والذهن البشري، أصبح ينتمي إلى فترة من التاريخ ألغتها الحداثة)⁵.

كما يكشف لنا علي أدونيس أنّ التمسك بالتراث ومنجزاته والانطلاق من مسلماته ومبادئه لا يؤدي إلى فكر خلاقي وإلى تجديد حقيقي، إذ كل تجديد في رأيه يجب أن ينطلق من نقد التراث وزلزلة

¹ من القرآن إلى المصحف، ص 10.

² التأويل الحداثي للتراث التقنيات والإستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 2014/1، ص 12.

³ إسلام المجددين، ص 65.

⁴ جدل الأصول والواقع، حمادي ذؤيب، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط 2009/1، ص 8-9، بتصرف.

⁵ الدين وأسئلة الحداثة، ص 27. بتصرف.

مسلماته، وعدم الاستمرار معه وقطع الاتصال به، بحيث نبدأ من الدرجة الصفر إذا أردنا بناء فكر عربي جديد وبناء وعي علمي حديث¹.

إن رجوع بعض الحدائين إلى التراث الإسلامي لم يكن القصد منه استثماره أو تحيينه بجعله صالحاً لنا أو الاستفادة من بعض إنجازاته، بل كان الغرض (غرض ظرفي عابر، وليس استصحابياً) استدراكياً يراد منه النفع والانتفاع²، وقد صرح بهذا محمد عابد الجابري وهو أكثر الحدائين اهتماماً بمسألة التراث قائلاً: (والحق أنّ اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل من أجل حداثة نتطلع إليها)³.

يربط الحدائون ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي بغياب مشروع تجديدي ينطلق من قيم الحاضر ويفصل عن مفاهيم التراث وإنجازاته، فالتراث لم يعد قادراً على مسايرة العصر، وأصبح عاجزاً عن تأدية ما كان يؤديه سابقاً وهو الآن عائق أمام التقدم، وحاجز أمام تطوّر المعرفة الدينية، وأمام نموّ الأفكار والمفاهيم الجديدة.

وهو سبب التخلف الذي تعيشه الحضارة الإسلامية اليوم، وهذا ما جعل الحاجة إلى تغيير قيم الماضي التراثية وخلخلتها ضرورية وملحة لتحقيق التطور والنهضة والإحياء.

فلا سبيل لنا للخروج من إشكالية التخلف الحضاري إلا بالتخلص منه، وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي (التراث القديم لا قيمة له في ذاته، كغاية أو وسيلة ولا يحتوي على أي عنصر من عناصر التقدّم. إنه جزء من تاريخ التخلف وأحد مظاهره، والارتباط به نوع من الاغتراب)⁴، ويضيف

¹ ينظر: الحدائون وانتقاداتهما: نقد الحدائون من منظور عربي إسلامي، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار بوتقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1/2006، ص 89.

² الحدائون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص 69.

³ المسألة الثقافية، ص 250.

⁴ التراث والتجديد، ص 29. بتصرف.

قائلا: (أنا أريد أن أحرر الذات العربية من حاجز التراث القديم، أجدِّدهُ أُعَيِّرهُ، والتراث هو مجموعات من العلوم كعلم الكلام، وأصول الفقه، وعلوم القرآن، والحديث، وعلم التفسير)¹.
 وإضافة إلى كونه عائقا أمام التجديد، فهو عبارة عن معارف تقليدية غير دقيقة حسب ما يرى
 أركون²، وهو أحكام ومسلمات تاريخية انتهت صلاحيتها وهي قابلة للنقض والمسائلة والمراجعة³.

ثانيا: التفسير التراثي في الخطاب الحديث

تكفي هذه العبارة (لا عبرة بكلام مفسري القرآن التقليديين)⁴، للتعرف على موقف الحداثيين من التفسير منذ بداياته الأولى إلى الآن، حيث تمّ النظر إليها أنها فاقدة الصلاحية، فقد ولّت وانتهت ولم تعد تتماشى مع النص القرآني، ولا تتناسب مع روح العصر.
 أقام الحداثيون قطيعة معرفية مع التفاسير التراثية سواء ما كان منها تأسيسيا قديما أو ما كان تجديديا معاصرا، لأنها في نظرهم تفاسير تقوم على الإيمان والاعتقاد، وهو ما لا يوافقون عليه إذ هم يسعون إلى تأسيس تفاسير انتقادية لا اعتقادية⁵.
 ويسعون إلى فتح مرحلة جديدة في التفسير تكون مختلفة تماما وبصفة كلية عن مراحل التفسير السابقة، ومغايرة لما يُسمونه بالتفسير الإسلامي الكلاسيكي الأرثوذكسي، والذي أقصوه وهمشوه بحجة أنه (تفسيرٌ موروثٌ صادرٌ عن تصوّرٍ دينيٍّ مُتجاوزٍ عقلا وعلمًا، وأنه مؤسسٌ على أساطير وأخبار غير صحيحة)⁶.

¹ الدين وأسئلة الحداثة، ص 150-151. بتصرف.

² تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 44.

³ ينظر: إسلام المجددين، ص 55-56.

⁴ نقد النص، ص 15.

⁵ ينظر: روح الحداثة، ص 176.

⁶ الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 55.

إن تخلف المسلمين وضلالهم في القرون السابقة كان نتيجة للتَّمسُّك بالتراث التفسيري والتعامل معه مباشرة، لذا يجب أن نتجنبه ونلقيه من على كواهلنا ونتعامل مباشرة مع النص القرآني دون أية وساطة له، يقول جمال البنا: (المسلمون فهموا القرآن عبر التفاسير فضلوا... لا بد أن نستبعد الالتزام بالتفاسير، إذ لا فائدة فيها، ونقرأ القرآن مباشرة)¹.

إنّ قطب الرحي في التجديد الحدائلي للتفسير يتمثل في إبادة التفسير الموجود وهدم بنائه، وهو ما يتحدث حسن حنفي بقوله: (أما علم التفسير، فإنه أيضا يعاد بنائه، بحيث يتم تجاوز التفسير الطويل سورة سورة وآية آية، وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية)².

أو كما يعبر عنه المفكر فضل الرحمن بـ(تصحيح أسلوب تفسير القرآن)³، قال هذا مستدركا على المفسرين استنباطهم المجرّد لمفاهيم القرآن، ما نتج عنه تفاسير غير مرضية وليست بالمستوى المطلوب، وداعيا إلى إحداث منهج جديد صالح لفهم القرآن، فالمفسرون كما يرى قصّروا على مستوى المنهج والمعنى⁴، ومن غير المنطقي أن تظل تلك التفاسير القديمة مقبولة إلى الأبد، ما دام هناك على الدوام إمكان وضرورة لاستحداث تفاسير جديدة، فالتفسير عمل متواصل لا يكمل ولا ينتهي⁵.

وتعتبر التفاسير في نظر الحدائليين أسبجة وقيودا تكبلنا عن الوصول إلى معاني القرآن الحقيقية، وحواجز تحول بيننا وبين فهمه، حيث (أصبحت التفاسير معبرا ضروريا إلى النص القرآني، وصارت هذه النصوص الثواني حاجزا دون الفهم المباشر والتدبر الشخصي الحر)⁶.

وهو ما يجعل الحاجة أكيدة إلى التحرر والتخلّص منها، ذلك أننا (لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلّا إذا اخترقنا كلّ الطبقات الجيولوجية المتراصة وكل الأدبيات التفسيرية التي

¹ نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة، جمال البنا، مجلة رؤى، مركز الدراسات الحضارية، باريس فرنسا، ع23-2004/24، ص 108.

² التراث والتجديد، ص 151.

³ الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمان، تر: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/1993، ص 9-10.

⁴ الإسلام وضرورة التحديث، ص 10-11.

⁵ إسلام المجددين، ص 59.

⁶ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 173.

تحجبه عن أنظارنا)¹، لقد تضافر على تكوين ووضع تلك النصوص التّوآني المفسرون والأصوليون والفقهاء لحجب القرآن عن الفهم، حتى لا يمكن يتوصّل إليه إلّا من خلالها وفي إطارها².

وتشمل القطيعة الحداثيّة مع الموروث التفسيري، قطع الصلة بالتفسير النبوي، فالحادثة تقتضي ترك كلّ ما مضى ومن ذلك تفاسير النبي صلى الله عليه وسلم، حيث لم يعتمد في العملية التفسيرية، وهم بهذا أهملوا أهم مصدر من مصادر التفسير، لعدم حجّية تفاسير النبي صلى الله عليه وسلم بزعمهم.

فالتيّار الحداثي يرفض أنّ تكون السنة حُجّةً تفسيرية مُلزّمة، لأنّها (أمرٌ مهمل، والتمسك بها خطأ يجب على الأمة أن تقبل نفسها منه، وأن تصحح مسارها بإلقاء السنة على كواهلها.. والنبي محضور عليه أن يُبيّن من عنده كلمة من القرآن أو يفسرها)³.

إضافة إلى ذلك يرون أنه لا يمكنه صلى الله عليه وسلم أن يصل إلى قصد الله تعالى من القرآن، فضروري إذا تجاوز تفسيراته وعدم التوقّف عندها، وفي هذا السياق يقول نصر أبو زيد: (إنّ فهم النبي للنصّ يمثّل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنصّ... وإنّ مثل هذا الزعم يؤدّي إلى نوع من الشرك، حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، والثابت والمتغير، حيث يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول)⁴.

وتفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم بنظر محمد أحمد خلف الله هو قول بشرٍ غير ملزم في شيء، غير ملزم أي يؤخذ منه ويترك، ولا يعقل أن يكون قول بشر له صفة الإلزام⁵.

¹ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 229.

² ينظر: أفق التأويل في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، دار محمد علي للنشر، تونس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1/2011، ص 176.

³ نقلا عن: السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، عماد السيد الشربيني، دار اليقين المنصورة، القاهرة مصر، ط1/2002، ج1/124-127.

⁴ نقد الخطاب الديني، ص 126.

⁵ ينظر: السنة المفتري عليها، سالم علي البهنساوي، دار الوفاء، القاهرة مصر، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ط3/1989، ص 304.

ثم انتهى المطاف بالحداثيين إلى اعتبار السنّة سبب للفرقة والاختلاف، إضافة إلى ما سبق من قطع ارتباطها بالتفسير.

يقول الكاتب الحديثي زكريا أوزون: (الحديث النبوي لعب دورا رئيسا في تقسيم الأمة وتضارب آرائها وأفكارها ومذاهبها.. والأحاديث المنسوبة بما فيها من معطيات على الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي أدّت إلى تخلف الأمة وتواكلها وإيمانها بالخرافة)¹.

كما أهدرت القراءة الحداثية فهم السلف وأعرضت عنه، فلم يولّ الحداثيون أيّ اهتمامٍ لأقوال الصحابة والتابعين، ولم يتمّ اعتبارها مصدرا من مصادر التفسير²، وشكّك الحداثيون في تفسيرهم، وزعموا عدم مناسبتها للعصر.

يقرّر عبد المجيد الشّرفي أنّه لم تعد بنا أيّة حاجة إلى تنظيمات الصحابة والتابعين في التفسير، ولا بد من الإعراض عن تفاصيلهم وأحكامهم، والبحث عن اجتهادٍ جديدٍ مناسب لأوضاعنا الحالية، لأنّ اجتهاداتهم تصلح لظروف زمنهم، ثم هي فُهوم بشرية معرضة للخطأ، وغير ملزمة لأحد³.

وقد بلغ بهم الأمر إلى اتّهام مفسري القرآن من الصحابة بفرض هيمنةٍ على التفسير وجعله أسيرا لمرجعيتهم وأنهم قاموا بتثبيت مقولاتهم التفسيرية على أنّها الصحيح والمعتمد الذي لا يجوز مخالفته، ومن ثمّ بقي المفسرون التقليديون يُعيدون إنتاج تفسيرهم وتحكيم مرجعيتهم باستمرار في العمل التفسيري⁴، (ولعلّ شخصية عبد الله بن عباس تمثّلُ أنموذجا واضحا للسيطرة الكلية التي لا تزال تفرضها مثل هذه الشخصيات على الضمير الديني عموما... والمؤكّد أن صورة ابن عباس في المتخيّل الإسلامي لا تزال شغالةً وحيّة بعناصرها الميثية تغذي التفاسير القرآنية كما مؤلّفات علوم القرآن في العصر الحديث)⁵.

¹ جناية البخاري - إنقاذ الدين من إمام المحدثين -، زكريا أوزون، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت لبنان، ط1/ 2004 ص26-27.

² التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، ص 462.

³ الدين وأسئلة الحداثة، ص 140.

⁴ ينظر: أفق التأويل في الفكر الإسلامي، ص 182-183.

⁵ المصدر نفسه، ص 182-183.

ومقابل تھوين التفسير النبوي وإهدار فهم الصحابة والتابعين وإحداث القطيعة مع كلّ التفسير اللاحقة، نجد الحدائين يُحيون الآراء التفسيرية الشاذّة ويضخّمون الأقوال غير المعتمدة، ويلوّحون بها على أنّها هي الأصل والأساس، فقد (جاؤوا إلى الأخبار التي ذكرها المفسرون على أنّها أفكار شاذة أو زلات عابرة لا يُتعلّق بها، وجعلوا منها حقائق جوهرية حكّموها في الأصول المقررة وبنو عليها الأحكام)¹.

ثالثاً: التيار الحدائني وقواعد التفسير

دعا الحدائون إلى إبادة الضوابط المنهجية والشروط المعرفية، والتفكّلت من القواعد العلمية لعلم التفسير، فليست لنا حاجة للتقيد بأيّ بشيء من تلك المبادئ التي وضعها الأوائل وساروا عليها في، إذ (لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله... بدون توسيط أحد من سلف أو خلف)². وينبغي علينا حسبهم أن لا نبقي مُرتَهَنين لتلك الأصول والقواعد، وأن لا تبقى علاقتنا بها علاقة وصاية وتقديس، فهي نصوص ثوانٍ، سواء في ذلك التفسير القرآنية، أو قواعد الاستنباط التي سنّها المفسرون والأصوليون³.

كما استهدف دعاة التجديد الحدائني إعادة النظر في مفهوم الاجتهاد، ببلورة مفهوم جديد للاجتهاد في فهم القرآن، يكون مختلفاً تماماً عن مفهوم الاجتهاد الكلاسيكي، اجتهاد له أصول وقواعد جديدة ومغايرة، تتمثّل أساساً في العقل المستنير، والتقيد بما قامت عليه التقديس الثورية من أفكار ومبادئ، (ليس من شروط المجتهد عندهم أن يكون له علم بالقرآن والسنة واللغة والأصول... وإنما يشترط أن يكون المرء مستنيراً عقلاً نياً تقديمياً ثورياً)⁴.

¹ روح الحدائنة، ص 192-192. بتصرف.

² النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 281.

³ ينظر: جدل الأصول والواقع، ص 8.

⁴ الخطاب الإسلامي الواقع والتجديد، أكرم علي مسعد المدعوري، رسالة ماجستير جامعة عدن، اليمن، 2014، ص 94.

فمن يتعامل مع القرآن لا يشترط فيه أن يكون عالماً بالقواعد، ومحيطاً بالأصول ومحصلاً على الشروط، لأن ذلك ينفي حق الجميع في الفهم والتفسير، فالتفسير حق مشاع للجميع، إنَّ (الشخص الوحيد الذي يحق له وحده أن يقوم بعملية التفسير والتأويل هو المكلف المؤمن)¹.
وليس لعلم التفسير أصولاً أو قواعد أو ضوابط يتقيد بها قارئ النصّ، وإنما القراءة -التفسير- كما يقرّر نصر حامد أبو زيد (تعدّد بتعدّد أحوال القارئ الواحد وتعدّد ثانياً بتعدّد القراء بسبب خلفياتهم الفكرية والأيدلوجية، وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى)²، ويقول عن القرآن: (نفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي)³.
وحتى يتسنى للحدائثين تجاوز القواعد والضوابط التفسيرية، شنوا حملة نقدية على كتب العلوم الإسلامية على اختلافها والتي احتوت على أصول الفهم والاستنباط وقواعد التفسير، وهذا ما سنعرفه في النقطة الموالية.

رابعاً: المنظور الحدائثي لمصنّفات علوم القرآن

يلجُ الحدائثيون وبشدّة على ضرورة المراجعة النقدية للعلوم الإسلامية التي تأسست حول النصّ القرآني خاصّة علم علوم القرآن وعلم أصول الفقه، فالتجديد وإعادة القراءة لا يقتصر على النصّ القرآني فحسب، بل يمتدُّ للمدونات العلمية التي حقّت به.
وهذا لاحتوائها حسبهم على الكثير من المسلمات والقواعد والمناهج التي وضعها العلماء كحيل وتلاعبات لسجن النصّ القرآني في دائرة ضيقة من الفهم، ولاحتكار علم التفسير على طائفة من

¹ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 269.

² النصّ السلطة الحقيقة، ص 11.

³ نقد الخطاب الديني، ص 193.

الناس، نجد مثلاً (علم الناسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول، فهما من العلوم التي تكشف عن التلاعبات الخطيرة التي قام بها العلماء في الوقت الذي ادّعوا فيه الوفاء المطلق للقرآن)¹.

وكمثال عن القواعد المحتواة في تلك العلوم، قاعدة "حمل الخاص على العام"، يرى أركون أنها حيلة فقهية من صنيع العلماء، يأبى التحليل الدلالي والبنوي واللغوي الحديث أن يقبل مثلها². وعلى سبيل المثال يؤكّد الكاتب الحدائني جلال الربيعي على الحاجة الماسّة لقراءة نقدية لنصوصنا الحافّة بالنصوص المؤسّسة، كنصوص مؤلّفات علوم القرآن، لاحتوائها على الكثير من التناقض والتضارب واعتمادها على النقل والسرود دون تمحيص³، فلقد (تميزت كتب علوم القرآن الكلاسيكية بسمات كثيرة كانت عائقاً أمام تطوّر المعرفة الدينية فيها... كانت هذه الكتب حاملةً للكثير من التناقض، لحرص أصحابها على الاستنساخ والنقل والعرض دون نقدٍ، ولغياب منهجٍ في الكتابة واضح الأركان بعيداً عن التجميع)⁴.

وفي هذا السياق قام محمد أركون بقراءة نقدية لأحد أهمّ كتب علوم القرآن وهو كتاب الإتيقان للسيوطي، بقراءة علمية تجديدية صحيحة غير خاضعة للأهواء -بحسبه-، حاول فيها إثبات خطأ ترتيب أبواب الإتيقان، وتبعثر مادته العلمية، واختلال توازنه، وعدم تقديمه أيّ إبداعٍ أو تجديد، لعدم خروجه عن ذهنية التأليف الكلاسيكي، فالسيوطي لم يقدم شيئاً سوى إعادة إنتاج أساليب العرض القديمة كتصفية الآراء وتكثيف المعطيات، والزج بالمعارف التي شكّلت الممارسة الأرثوذكسية للقرآن، ثم قدّم أركون مقترحاً وهو إعادة تصنيف فصول الإتيقان الثمانين، وحصرها في ثلاثة عشر فصلاً، لكونها مقارنة أفضل من مقارنة السيوطي⁵.

¹ إسلام المجددين، ص 95. بتصرف

² ينظر: الدين وأسئلة الحدائنة، ص 66.

³ ينظر: من القرآن إلى المصحف، ص 10 و124.

⁴ المصدر نفسه، ص 124.

⁵ ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 247-249-250.

وتبقى الرسالة للشافعي أهمّ المصنفات التي تعرّضت للنقد الحدائثي على الإطلاق، لكونها أول المصادر التراثية التي أسّست للأصول النظرية الاستدلالية، وقد أئتم الشافعي بفرض السُنّة النبوية كإجراء منهجي لفهم القرآن الكريم، ولولاه لما كان لها اعتبار في المرجعية الدينية التراثية، وهو بصنيعه هذا أسّس للأيدولوجية الإسلامية.

وقد كتب عنه نصر أبو زيد كتابه الشهير: "الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية"، ومن غير المقبول حسب الشرفي أن نبقى متمسكين بمنهج الشافعي الأصولي في فهم القرآن والسنة، فهو منهج يؤدّي إلى مأزقٍ منهجي، فالمنهجية الأصولية للرسالة لم تعد صالحة لعصرنا¹. وهو منهج استنباطي يفتقر إلى التدقيق والترتيب المنطقي، ويحتوي على العديد من الثغرات كتغليب المنهج الفقهي في قراءة النص القرآني².

إنّ دعوة الحدائثيين إلى التخلص من التراث التفسيري على شفاعته وتنوعه وغناه، وتخطئة المفسرين وأتباعهم بالجهل، هي دعوة باطلة ومواقف خاطئة منحرفة، وهذا باعتراف كثير من الغربيين الذين أشادوا بالمفسرين ونوّهوا بمنهجهم.

فقد كتب المستشرق الفرنسي "روجيه أرنالديز" ردّاً في مداخلة لمحمد أركون في إحدى الملتقيات التي جمعت بينهما، ومما جاء في رده المطوّل الممتع (ولكنني سوف أدافع ولو للحظة عن أولئك الفقهاء والعلماء والمفسرين، الذين طالما درّسّتهم وعاشرت نصوصهم. سوف أدكّر محمد أركون بأنّ هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جدّاً، وأنهم حرّكوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جداً عليك يا سيد أركون أن نجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه)³.

¹ ينظر: لبنات، ص 143.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 139-140.

³ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د ط) (ط ت)، ص 322.

ومما جاء في ردّه على محمد أركون: (أبيّ لكم أنّ المفسرين في العصر الكلاسيكي للإسلام -أي ما يقابل العصور الوسطى عندنا- كانوا قادرين على أن يستخرجوا من الآيات القرآنية كل ما هو مقال أو متضمنٌ فيها تقريبا. ولهذا السبب أقول: إنّ المسلمين المحدثين الذين يستعيرون المناهج الغربية، كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم بالدقة نفسها لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية والتي يتغنى بها محمد أركون)¹.

¹ المصدر نفسه، ص 323.

الفصل الثالث:

أسس التجديد التفسيري ومعالمه عند سيد قطب ومحمد شحرور

وفيه:

المبحث الأول: معالم وأساسيات تجديد علم التفسير عند سيد قطب.

المبحث الثاني: القراءة المعاصرة للنص القرآني وأساسياتها عند محمد شحرور.

المبحث الأول:

معالم تجديد علم التفسير عند سيد قطب وأسايساته

وفيه:

- المطلب الأول: الاحتكام إلى المأثور والاستعانة بالموروث.
- المطلب الثاني: كشف مزايا القرآن الأدبية بابتكار نظرية التصوير الفني.
- المطلب الثالث: دخول عالم تفسير القرآن بلا مقررات سابقة.
- المطلب الرابع: إبراز الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم وسوره.
- المطلب الخامس: عدم التكلّف والمغالاة في التفسير العلمي.
- المطلب السادس: عدم الخوض في الغيبات والمبهمات مع الإقرار بها.

المبحث الأول: معالم وأساسيات تجديد علم التفسير عند سيد قطب

يعتبر تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب من أشهر تفاسير العصر، ومن أبرز التفاسير الحديثة التي أحدثت نقلة نوعية في علم التفسير، والتي حملت في ثناياها الكثير من معالم التجديد وأساسياته، وهذا (لما تميّز به من قواعد منهجية التزمها على طولها، وكانت في جانب منها صورة مشرقة للتجديد التفسيري، وفي جانب آخر تخففاً من بحوث غير ضرورية، ثم لما تمتّع به صاحبه من نظرة ذاتية وفنية قرّبت كثيراً بينه وبين مذاهب الفرق وإن كانت لم تخرجه عن وجهته التوجيهية الهدائية، فجاء - في نظرنا - مزدوج الاتجاه جامعا للهدائية والأدبية في آن واحد)¹.

فتح سيد قطب مساراً جديداً في علم التفسير، حيث كان لتفسيره "في ظلال القرآن" سمات ومميزات جوهرية ميّزته عن غيره من التفاسير، فقد أحاط تفسيره بمعظم مرتكزات التجديد ومعالمه، وكثيرة هي تلك المميزات والملامح التي امتاز بها هذا التفسير، وسنحاول من خلال هذا المبحث الاطلاع على أهم معالم التجديد التفسيري في الظلال والتعرف عليها.

¹ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 405.

المطلب الأول: الاحتكام إلى المأثور والاستعانة بالموروث

من معالم منهج سيد قطب الاهتمام بالتفسير المأثور، وتوظيفه في شرح القرآن وتوضيح معانيه، والاستعانة بأقوال المفسرين السابقين وآرائهم مما يعتبر بيانا للآيات وتفسيرا لها.

أولاً: سيد قطب والتفسير المأثور

التفسير بالمأثور أهم دعائم التفسير على الإطلاق، وهي حقيقة لم تكن غائبة عن تفسير الضلال، فقد اهتم المفسر كثيرا بالتفسير المأثور وجعله من منطلقاته الأساسية وقواعده المنهجية، حيث فسّر القرآن بعضه ببعض، وحكم الأحاديث ووظف أسباب النزول، ورجع إلى أقوال الصحابة والتابعين.

فكل من يقف على تفسير الضلال يلاحظ (اهتمام سيد قطب بالتفسير المأثور، وأن تميّز تفسيره بالطابع الأدبي إلا أنه لم يهمل شأن التفسير المأثور الذي هو من أهم الدعائم في تفسير القرآن)¹. فمن تفسير القرآن بالقرآن ما أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾²، فقد حدّدت آية أخرى بأنّ القوم هم بنو إسرائيل، قال المفسر: (ويرثه قوم آخرون - وفي موضع آخر قال: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾)³.

ومثال رجوعه للسنة النبوية ما ذكره من أحاديث عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾⁵، ذكر ثلاثة أحاديث تفسّر أنّ المراد بالظلم في الآية هو الشرك، نكتفي بذكر واحدة منها، وهو: (روى ابن جرير - بإسناده - عن عبد الله بن إدريس، قال (لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾⁶، شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى

¹ منهج تفسير المنار في التفسير، هاجر محمد أحمد شبو، رسالة دكتوراه، جامعة الخرطوم، السودان، سنة 2004، ص 270.

² سورة الدخان، الآية: 28.

³ سورة الشعراء، الآية: 59.

⁴ في ظلال القرآن، ج 3214/25.

⁵ سورة الأنعام، الآية: 82.

⁶ سورة الأنعام، الآية: 82.

الله عليه وسلم، وقالوا: أينما لم يظلم نفسه؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس كما تظنون، وإنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾¹ (1).²

ومثال رجوعه إلى أقوال الصحابة والتابعين ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَرْتَبَ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾³، قال: (وقد اختلف السلف في تفسير آية الدخان. فقال بعضهم: إنه دخان يوم القيامة، وإن التهديد بارتقابه كالتهديد المتكرر في القرآن... وقال بعضهم: بل هو قد وقع فعلاً، كما توعددهم به... فنذكر هنا ملخص القولين وأسانيدهما)⁴.

ثم شرع في ذكر أقوال الصحابة والتابعين، فذكر قول ابن مسعود ومجاهد وأبو العالية والضحاك، في أن الدخان قد مضى ووقع فعلاً. ثم أورد قول ابن عباس ومن معه كالحسن البصري وعكرمة، في أن الدخان من الآيات المنتظرة التي لم تمضي بعد⁵.

ورجح أخيراً ما رآه صواباً فقال: (ونحن نختار قول ابن عباس -رضي الله عنهما- في تفسير الدخان بأنه عند يوم القيامة)⁶. وهكذا فالمفسر لم يتجاوز المعاني التي فهمها الصحابة والتابعون، فكان ممّا امتاز به (تسجيله لمعاني القرآن التي فهمها الصحابة رضوان الله عليهم، واستلهموها وعاشوا تطبيقها العملي الواقعي)⁷.

أما أسباب النزول فعلى اعتبار أنها من ضرورات التفسير التي لا ينبغي تجاوزها، فقد كان لها حضور كبير في تفسير الظلال. كالذي أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا

¹ سورة لقمان، الآية: 13.

² في ظلال القرآن، ج 7/1143.

³ سورة الدخان، الآية: 10-11.

⁴ في ظلال القرآن، ج 25/3210.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج 25/3210-3211.

⁶ المصدر نفسه، ج 25/3211.

⁷ علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، عدنان زرزور، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان/ دمشق سوريا،

ط 1/1981، ص 425.

وَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا¹، قال: (ورد في سبب نزول هذه الآيات - بإسناده - عن خباب بن الأثر قال: كنت رجلاً قينا "حدادا" وكان لي على العاص بن وائل دينٌ فأتيته أتقاضاه منه، فقال: لا والله لا أقضيك حتى تكفر بمحمد، فقلت: لا والله لا أكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم حتى تموت ثم تبعث، قال: فإني إذا متّ ثم بعثت جئتني ولي ثمّ مال وولد فأعطيتك، فأنزل الله: ﴿أَقْرَبَيتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾²).

ومن القواعد المنهجية الخاصة بأسباب النزول، قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وهي قاعدة يثبت من خلالها عموم القرآن وأنه ليس خاصاً بأشخاص معينين أو بيئة بذاتها، فهو صالح لكل زمان ومكان، وقد التزم المفسر بهذه القاعدة واعتمدها، فلم يجعل الآيات التي نزلت على سبب خاص متوقفة عليه، كما هو معروف عند الحدائين الذين قالوا بتاريخية النصوص، بمعنى ارتباطها بالماضي وأنها وليدة اللحظة التاريخية التي نزلت فيها، فتنتهي بانتهائها.

يقول سيد قطب: (فلو شاء الله أن يوقّت مفعول النصوص لوقّته. فما دام النص مطلقاً فإنه يستوي زمان نزوله وآخر الزمان.. احترازا من المرأة على الله، ورمي علمه بالنقص والقصور)³. وهكذا لم يقصر سيد قطب النصوص القرآنية على زمن نزولها فقط، ولم يجعلها مرتبطة بسبب النزول ومتوقفة عنده، ولا خاصة بأقوام مخصوصين أو زمان ومكان محددين. وإنما اعتبرها تنطبق على كل أفراد الأمة وصالحة لكل زمان ومكان، وبذلك جعل للنصوص حياة وحيوية⁴.

الموقف من الروايات الإسرائيلية:

احتوت بعض التفاسير بالمأثور على عدد هائل من الإسرائيليات، حيث جعلت تفصيلاً لبعض إشارات القرآن المجملّة وبعض قصصه، وهو ما يعتبر من أسباب ضعف التفسير المأثور. فما موقف سيد قطب منها؟.

¹ سورة مريم، الآية: 77-80.

² في ظلال القرآن، ج16/2319.

³ المصدر نفسه، ج6/808.

⁴ ينظر: المنهج الحركي في ظلال القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار عمار، عمان الأردن، ط2/2000، ص 168.

من معالم التجديد عند سيد قطب: تنقية التفسير من الإسرائيليات وعدم توظيفها إطلاقاً، إذ لا قيمة لها في تحديد الدلالات. فقد أغنى تفسيره عن اللجوء إلى روايات أهل الكتاب التي لا يعلم صدقها من كذبها.

يقول في معرض حديثه عن قصة الملكين هاروت وماروت، منبهاً على ضرورة الاكتفاء بما ورد فيها من إشارات، وتجنب التفسير تلك التفاصيل الإسرائيلية التي لا تدعو إليها ضرورة، وليس هناك ما يثبت صحتها: (أما من هما الملكان: هاروت وماروت؟ ومتى كانا ببابل؟ فإن قصتهما كانت متعارفة بين اليهود. بدليل أنهم لم يكذبوا هذه الإشارة ولم يعترضوا عليها. وقد وردت في القرآن الكريم إشارات مجملة لبعض الأحداث التي كانت معروفة عند المخاطبين بها؛ وكان في ذلك الإجمال كفاية لأداء الغرض، ولم يكن هناك ما يدعو إلى تفصيل أكثر. لأن هذا التفصيل ليس هو المقصود. ولا أحب أن نجري نحن في ظلال القرآن خلف الأساطير الكثيرة التي وردت حول قصة الملكين، فليس هناك رواية واحدة محققة يوثق بها)¹.

ليست الإسرائيليات دليلاً صحيحاً يمكن الاستناد إليه، ومن هنا فلا قيمة لها ولا اعتبار، وهو الموقف الذي يتكرر مراراً في تفسير الظلال، ومن ذلك ما جاء فيه من حديث عن الطوفان الذي كان في عهد نوح عليه الصلاة والسلام، يقول: (أكان الطوفان عاماً في الأرض؟ أم إنّه كان في تخوم الأرض التي بعث فيها نوح؟ وأين كانت هذه الأرض؟ وأين تخومها في العالم القديم وفي العالم الحديث؟ أسئلة لا جواب عليها إلاّ الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً؛ وإلاّ الإسرائيليات التي لا تستند إلى دليل صحيح. وليس لها بعد ذلك قيمة في تحقيق أهداف القصص القرآني)².

فلا ينبغي أن يخلط النصّ القرآني الصادق الصريح، والذي أخذ أعلى درجات الموثوقية والصحة، بروايات وأخبار أهل الكتاب المجهولة والتي اتّسمت بغموض المصدر والإسناد³.

¹ في ظلال القرآن، ج1/97.

² المصدر نفسه، ج12/1881.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج12/1881.

ثانيا: الموروث التفسيري من منظور سيد قطب

لم يكن تعاملُ صاحب الظلال مع تراث المفسرين قائما على مبدأ التجاوز والنقض، فلم يدعوا إلى القفز على موروث السابقين واستبعاده في عملية التفسير، بحجة التجديد أو العصرية والحداثة، أو بحجة تقدمه وعدم صلاحيته اليوم، فعند النظر في الظلال نجده لا يُهمل أقوال السابقين واجتهاداتهم، بل يستعين بها ويوظفها في معرض تفسيره وبشكل كبير جدا.

فهو ينقل مقولات المتقدمين ويورد عباراتهم وأدلتهم، وكثيرا ما يتميز ما ينقله عنهم بالطول، والذي يصل أحيانا إلى أكثر من صفحتين. فقد كان (يرجع إليهم ليستشهد بأقوالهم أو يطلع على أدلتهم، كما يقف أحيانا ليناقتشهم ويعقب عليهم ويرجح أقوال بعضهم. وهذا كثير في الظلال، وهو ما يبيّن صلته بالمفسرين السابقين. كان يعود إليهم، وينظر في أقوالهم، ويعتمد رأي بعضهم ويتبناه، وأحيانا يقارن بين أقوالهم ويورد أدلتهم، وأحيانا كان ينتقد مناهج بعضهم ويسجل الأخطاء المنهجية فيها، ويبين أساس خطئهم. وأحيانا كان يسمي بعضهم ويتعقبه ويطل رأيه)¹.

ومن تفاسير المتقدمين التي اعتمدت في تفسير الظلال، نجد تفسير الطبري وابن كثير وهو التفسيران اللذان كان الرجوع إليهما كثيرا والتعويل عليهما كبيرا، مع رجوعه إلى تفاسير أخرى عديدة منها: الكشاف للزمخشري، وأحكام القرآن لابن العربي، والدر المنثور للسيوطي، وتفسير القرطبي، وتفسير الثعلبي، وتفسير البغوي، وأحكام القرآن للجصاص.

نخلص من هذا المطلب إلى أنّ التجديد عند سيد قطب لا يعني إحداث قطيعة معرفية مع التفسير المأثور وكل ما اندرج تحته من قواعد وأسس، فلم تكن له أية دعوة تحريرية من سلطة المنقول سواء أكان سنة نبوية أم سبب نزول أم قول صحابي أم تابعي.

ولم يكن من ملامح وأبعاد التجديد التفسيري قطع الصلة بالتراث التفسيري وإهداره، كما هو عند دعاة التجديد الحداثي الذين قفزوا على التراث وسقّوه.

¹ المنهج الحركي في ظلال القرآن، ص 300-301. بتصرف.

المطلب الثاني: كشفُ مزايا القرآن الأدبيةً بابتكار نظرية التصوير الفني

من معالم التجديد في الظلال وأساسياته، الاهتمام بالمزايا الأدبية للقرآن الكريم وإدراك مواضع الجمال الفني فيه، والتي نجح فيها المفسر نجاحاً باهراً بفضل ابتكاره لأسلوب التصوير الفني. وهو معلّم تجديدي بارز اشتهر به سيّد قطب، حيث كان اعتماده على جانب التصوير الفني ودلالاته البيانية في عرض المعاني القرآنية كثيراً، وهذا لأجل إبراز المزايا الأدبية للنص القرآني، والنبه على مكامن الجمال في القرآن، وإدخال عناصر الإقناع والتشويق في عرضه وتعميق الإحساس بروعته وهز النفوس إليه.

تحدّث سيّد قطب عن التصوير الفني كثيراً مبرزاً أهميته في عرض القرآن الكريم وتحديد تفسيره، وهذا في العديد من مؤلفاته ودراساته ومقالاته، التي تنوّعت بين الدراسات الأدبية والشرعية، يقول في كتابه "مشاهد القيامة في القرآن"، عن نظرية التصوير الفني التي ابتكرها وجعل منها شغله الشاغل في التفسير، وحرص على التعريف بها: (والقرآن: هذا الكتاب المعجز الجميل، هو أنفس ما تحويه المكتبة العربية على الإطلاق، فلا أقلّ من أن يعاد عرضه، وأن تردّ إليه جدته... وأن تبرز فيه الناحية الفنية، وتستخلص خصائصه الأدبية، وتنبه المشاعر إلى مكامن الجمال فيه. وذلك هو عملي الأساسي في "مكتبة القرآن". وقد تناولت هذه المشاهد كما يصورها ظاهر اللفظ الواضح المشرق البسيط... وفي اعتقادي أنّ العرب الأولين قد تلقوا الجمال الفني في القرآن هذا التلقي، فتعمق في إحساسهم وهزّ نفوسهم قبل أن يعقده المفسرون والمؤولون)¹.

يُعرف ما ابتكره سيّد قطب بنظرية التصوير الفني، والتي تسمى عند البعض بنظرية التجسيم أو نظرية التخيل الحسي، لأنه قام من خلالها بتجسيم وتخيل المواقف وتصوير المشاهد وجعلها محسوسة منظورة، ورسم الشخصيات والحوادث والمناظر ومنحها الحركة حتى تصبح كأنها شاخصة حيّة مرئية. مفهوم التصوير الفني: يقول سيّد قطب في تعريف التصوير الفني: (التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن. فهو يعبر بالصورة المحسوسة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية؛ وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة. فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة؛ وإذا الحالة النفسية

¹ مشاهد القيامة في القرآن، ص 9.

لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخصٌ حيّ، وإذا الطبيعة البشرية مجسّمةً مرئيةً، فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيردّها شاخصة حاضرة؛ فيها الحياة وفيها الحركة؛ فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخيل¹.

إنّ التصوير الفني هو القاعدة التعبيرية الأساسية والعامّة للقرآن الكريم كما يقرّر ذلك سيّد قطب: (لقد بدأت البحث ومرجعي الأول فيه هو المصحف، لأجمع الصور الفنية في القرآن وأستعرضها... دون التعرّض للمباحث اللغوية أو الكلامية أو الفقهية أو سواها من مباحث القرآن المطروقة. ولكن ماذا أرى؟ إن حقيقة جديدة تبرز لي. إن الصور في القرآن ليست جزءاً منه يختلف عن سائره. إن التصوير هو قاعدة التعبير في هذا الكتاب الجميل. القاعدة الأساسية المتبعة في جميع الأغراض - فيما عدا غرض التشريع بطبيعة الحال - فليس البحث إذن عن صور تُجمَع وتُرتب، ولكن عن قاعدة تُكشَف وتُبرَز، ذلك توفيق، لم أكن أتطلّع إليه، حتى التقيت به)².

وقد قسّم المفسّر مراحل فهم القرآن منذ تاريخ نزوله إلى الآن إلى ثلاثة مراحل، بينها تحت عنوان: "كيف فهم القرآن"، وهي:

أولاً: مرحلة التذوق الفطري للفنون. وهي خاصّة بالعرب المعاصرين لنزول الوحي، حيث تذوّقوه بفطرتهم وأثر فيهم ورقت له قلوبهم، ووقفوا أمامه مسحورين.

المرحلة الثانية: مرحلة إدراك مواضع الجمال المتفرقة. وتعليل كل موضع منها تعليلاً منفرداً، وهو إدراك بدائي ناقص، وتبدأ من عصر الصحابة إلى اليوم، وبرز في ذلك الجرجاني والزمخشري.

والمرحلة الثالثة: مرحلة إدراك الخصائص العامة للجمال الفني في القرآن. وهي مرحلة لم يصلوا إليها أبداً، لا في الأدب ولا في القرآن، وهي الأساس الذي ينبغي أن يفهم القرآن من خلاله³.

¹ التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ط 2004/17، ص 36.

² المصدر نفسه، ص 9.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 25-35.

يرى سيد قطب أن المفسرين المتقدمين لم ينتبهوا إلى الجمال الفني في القرآن، حيث لا توجد صورة واضحة لذلك عند كل من سبق، ومما قاله في ذلك: (ثم أخذ التفسير ينمو ويتضح ابتداءً من أواخر القرن الثاني، ولكن بدلا من أن يبحث عن الجمال الفني في القرآن أخذ يغرق في مباحث فقهية وجدلية، ونحوية وصرفية، وخلقية وفلسفية، وتاريخية وأسطورية. وبذلك ضاعت الفرصة التي كانت مهيأة للمفسرين لرسم صورة واضحة للجمال الفني في القرآن)¹.

وهكذا لم يستطع المفسرون الوصول إلى جمال التصوير الفني في القرآن، بل حتى البلاغيين الذين كان بإمكانهم أن يصلوا إلى إدراك الجمال الفني المنسّق للقرآن، لم يتمكنوا من ذلك لاشتغالهم ببعض المباحث المتعلقة بالتفسير من الجانب البلاغي فكان ذلك حاجزا عن الوصول إليه².

وقد استثنى المفسر كلاً من الجرجاني والزمخشري، فالأول كاد أن يصل إلى إدراك الجمال الفني في القرآن، حيث كان النبغ منه على ضربة معولٍ لم يضرها، لأنّ بحثه في المعاني والألفاظ صرفه عن ذلك. أما الزمخشري فهو أول من أدرك بعض مواضع الجمال الفني، فقد كان يقع له بين الحين والحين شيء من التوفيق في ذلك، إلا أنّ تشخيصه للجمال الفني ينقصه التبلور والوضوح، كما أنه لم يحكم التعبير عنه، أو عبّر عنه بلغة زمانه³.

لم يهتدي أحد من السابقين إلى إدراك الخصائص العامة للتصوير الفني، وإبراز مزايا القرآن الأدبية، فبقي هذا الجانب الهام من جوانب القرآن مجهولاً وخافياً في الدراسات القرآنية والأدبية قديمها وحديثها، فكانت الحاجة ماسة إلى التعريف بهذا الجانب وإبرازه، يقول سيد قطب: (أما المرحلة الثالثة -مرحلة إدراك الخصائص العامة- فلم يصلوا إليها أبداً، لا في الأدب، ولا في القرآن. وبذلك بقي أهمّ مزايا القرآن الفنيّة مغفلاً خافياً وأصبح من الضروري لدراسة هذا الكتاب المعجز من منهج للدراسة جديد، ومن بحث عن الأصول العامة للجمال الفني فيه، ومن بيان للسمات المطردة التي تميّز هذا

¹ التصوير الفني في القرآن، ص 27.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 29.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 28-33.

الجمال عن سائر ما عرفته اللغة العربية من أدب؛ وتفسر الإعجاز الفني تفسيراً يستمد من تلك السمات المتفردة في القرآن)¹.

إن اهتداء سيد قطب إلى ابتكار التصوير الفني وجعله منهجاً جديداً لدراسة القرآن، يعتبر من معالم التجديد في الدراسات التفسيرية والدراسات الأدبية على السواء، فهذه المرحلة الثالثة التي يصفها بمرحلة إدراك الخصائص الجمالية العامة في القرآن، وإبراز مزايا القرآن الفنية، لم يتم إدراكها، فلم يمثلها إلا سيد قطب، وهذه الدراسة لم يقم بها إلا سيد قطب، وعلى هدي هذا الهدف أرسى بحوثه في "مكتبة القرآن الجديدة"، وقد وُفق إلى كشف الطريقة للتعبير القرآني، والقاعدة الكبيرة فيه، وهي التصوير الفني، ووفق في بيان سمات هذه الطريقة وآفاقها وألوانها. بهذا الإيجاز لمراحل فهم القرآن ودراسته وضع تجربته هذه في مكانها اللائق بها في تاريخ الدراسات القرآنية)².

فالظلال أول التفاسير التي نقلت علم التفسير هذه النقلة النوعية من جانبه الأدبي، حيث يعدُّ التفسير الأول الذي اهتم بإبراز الصور الجمالية في القرآن)³.

وهو نجاح كبير في عالم التفسير أحدثه المفسر، ولم يسبقه إليه أحد من قبل، ف(ما قاله في التحليل الجمالي للتعبير القرآني في هذه النظرية، لم يقله أحد من دارسي القرآن دراسة بيانية من قبل، وبذلك تفرّد في معرفة "المفتاح الجمالي" الذي فتح فيه كنوز القرآن الجمالية - وهو التصوير الفني-)⁴.

يعدّ هذا المنهج الجديد في دراسة القرآن اكتشافاً وابتكاراً لجانب مهمّ من جوانب القرآن وهو جانب التعبير الجمالي الذي تلخّصه نظرية التصوير الفني، وقد وُفق فيه صاحبه توفيقاً باهراً، وبهذا ضمّ المفسر إلى الدراسات التفسيرية نظرية جديدة خادمة للنص القرآني، والتي أصبح المفسرون

¹ التصوير الفني في القرآن، ص 34-35.

² نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار الفاروق، عمان الأردن، ط 2016/1، ص 124.

³ منهج تفسير المنار في التفسير، ص 263.

⁴ تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص 601.

والدارسون والأدباء بعده يبحثون فيها ويحولون أنظارهم إليها، لأجل الكشف عن دُرر القرآن وكنوزه ومكنوناته الفنية والأدبية المختزنة، وإعادة وَقَع الآيات وتعميق الإحساس بها في النفوس.

وكنموذج لهذا المنهج الجديد في دراسة القرآن، ما قاله المفسر: (فانظر إلى تعبير جميل كهذا التعبير ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمَجْرُمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾¹، هذا التعبير الذي يرسم صورة حيّة للخزي في يوم القيامة، ويصوّر هؤلاء المجرمين شخوصاً قائمة يتملأها الخيال، وتكاد تبصرها العين لشدة وضوحها وتسجيل هيئتها: "ناكسو رؤوسهم"، وعند من؟ "عند ربهم"، فيخيّل للسامع أنها حاضرة لا متخيّلة... أخرج في صور الخطاب لما أريد العموم للقصد إلى تفضيع حالهم، وأنها تناهت في الظهور حتى امتنع خفاؤها فلا تختصّ بها رؤية واحدة، بل كل من يتأتى منه الرؤية داخل في هذا الخطاب. وبهذا تطوى تلك الصورة الفنية الحية، وتنتهي إلى أن تكون "تفضيعاً لحالهم التي تناهت في الظهور"².

¹ سورة السجدة، الآية: 12.

² التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 29-30.

المطلب الثالث: دخول عالم تفسير القرآن بلا مقررات سابقة

من القواعد المنهجية التجديدية التي تميّز بها هذا التفسير، والتزمها صاحبه وأكد عليها مرارا: دخوله عالم التفسير بدون أي مقررات أو تصورات سابقة، والتعامل المباشر مع النصّ وتلقي حقائقه كما هي، وصف أحد الكُتاب هذا المنهج الذي اتبعه سيّد قطب، ب(الالتحام المباشر بالقرآن الكريم، والرجوع إليه وحده)¹. و(هذا - وحده - هو المنهج الصحيح في مواجهة القرآن)².

يعتبرُ هذا المنهج من أبرز معالم التجديد التفسيري المعاصر. وقد وصف سيّد قطب هذا المعلم التجديدي ب: "القاعدة المأمونة"، ممّا يدلّ على أهمية استحضاره حين التعامل مع النصّ القرآني، لأجل سلامة المعنى وصحّة المدلول المتوصّل إليه، والذي أصبح من الضروري ألاّ يبقى خافيا في فكر المفسرين: (إن هناك قاعدة مأمونة في مواجهة النصوص القرآنية، لعلّ هنا مكان تقريرها.. إنه لا يجوز لنا أن نواجه النصوص القرآنية بمقررات عقلية سابقة. لا مقررات عامة، ولا مقررات في الموضوع الذي تعالجه النصوص. بل ينبغي أن نواجه هذه النصوص لتلقى منها مقرراتنا. فمنها نتلقى مقرراتنا الإيمانية، ومنها نكوّن قواعد منطقتنا وتصوراتنا جميعا؛ فإذا قررت لنا أمراً فهو المقرّر كما قرّرته)³.

دعا سيّد قطب كلّ مفسّر أن ينفذ من عقله كلّ المقررات وأن يتجنّب كل التصورات السابقة وألاّ يواجه بها نصوص القرآن، وقد نقد بشدّة من جاءوا إلى القرآن وفي أذهانهم مقررات وأفكار سابقة استقوها من خارج القرآن ثم حاولوا تفسيره وفقها، ذلك أنّ من شأنها أن تشوّه علم التفسير وتضع الآيات في غير مواضعها وتحرف معانيها وتحجب حقائقها وتحملها ما لا تحتمل، ف(الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره، وفي التصور الإسلامي وتكوينه أن ينفذ الإنسان من ذهنه كلّ تصوّر سابق، وأن يواجه القرآن بغير مقررات تصورية أو عقديّة أو شعورية سابقة، وأن يبني مقرراته كلّها

¹ في ظلال سيد قطب: لمحات من حياته وأعماله ومنهجه التفسيري، وصفي عاشور أبو زيد، صوت القلم العربي، مصر،

ط1/2009، ص 58.

² خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 16.

³ في ظلال القرآن، ج30/3978.

حسبما يصوّر القرآن والحديث حقائق هذا الوجود. ومن ثمّ لا يحاكم القرآن والحديث لغير القرآن. ولا ينفى شيئاً يثبت القرآن أو يؤوّله. ولا يثبت شيئاً يثبت القرآن أو يبطئه¹.

وقد تحدّث سيّد قطب مرارا عن هذا المنهج الصحيح والأساسي في التفسير، وهذا لما له من أهمية بالغة في الوصول إلى المدلولات الصحيحة، وإنشاء التصورات القرآنية كما يريد الله تعالى، وقد تقيّد المفسّر بما قرره في هذا المنهج، فلم يحمل أيّ ظنون أو تصوّرات بشرية وحاكم القرآن الكريم من خلالها، وأخضع نصوصه إليها.

يقول في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته": (منهجنا في استلهام القرآن الكريم ألا نواجهه بمقررات سابقة إطلاقاً. لا مقررات عقلية ولا مقررات شعورية - من رواسب الثقافات التي لم نستقيها من القرآن ذاته - نحاكم إليها نصوصه أو نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة. لقد جاء النص القرآني... لينشئ المقررات الصحيحة التي يريد الله أن تقوم عليها تصورات البشر وأن تقوم عليها حياتهم. وأقلّ ما يستحقه هذا التفضل من العلي الكبير وهذه الرعاية من الله ذي الجلال... أن يتلقوها وقد فرغوا لها قلوبهم وعقولهم من كل غبش دخيل، ليقوم تصورهم الجديد نظيفاً من كل رواسب الجاهليات - قديمها وحديثها على السواء-)².

وقد ضرب المفسّر مثالا لهذا المنهج الذي ينبغي أن يتبع، عن عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئتَ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعَدًا لِّلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ الْآنَ يَحِدُّ لَهُ شُهَابًا رَّصَدًا﴾³، يقول: (فأما الذين يرون في هذا كله مجرد تمثيل وتصوير لحفظ الله للذكر من الالتباس بأيّ باطل؛ وأنه لا يجوز أن يؤخذ على ظاهره. فسبب هذا عندهم أنهم يجيئون إلى القرآن بتصورات مقررة سابقة في أذهانهم، أخذوها من مصادر أخرى غير القرآن. ثمّ يحاولون أن يفسروا القرآن وفق تلك التصورات السابقة المقررة في أذهانهم من قبل. ومن ثمّ يرون الملائكة تمثيلاً لقوة الخير والطاعة.

¹ في ظلال القرآن، ج 29/3730.

² خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 15-16.

³ سورة الجن، الآية: 8-9.

والشياطين تمثيلاً لقوة الشر والمعصية. والرجوم تمثيلاً للحفظ والصيانة، الخ. لأن في مقرراتهم السابقة قبل أن يواجهوا القرآن أن هذه المسميات: الملائكة والشياطين أو الجن، لا يمكن أن يكون لها وجود مجسم على هذا النحو... من أين جاءوا بهذا؟ من أين جاءوا بهذه المقررات التي يحاكمون إليها نصوص القرآن والحديث؟¹

نستكشف من خلال هذه النصوص أحد أبرز ما تميّز به المنهج التجديدي لسيد قطب في التفسير، وهو ألا يتم إخضاع القرآن وتفسيره ومحاكمته بما قرره الناس وتصوّروه في أذهانهم من نظريات وأفكار تحمل الخطأ والصواب.

كما كان لاعتماد هذا المنهج التجديدي الصحيح نتائج إيجابية منها:

- التسليم المطلق بمدلولات النص القرآني والثقة بمقرراته دون غيره من أهواء الناس وشططهم.
 - صيانة القرآن الكريم عن العبث والإمتهان، وتجنبيه التأويلات الفاسدة والمنحرفة.
 - تصحيح مسار علم التفسير، وتوجيهه الوجهة الصحيحة، وتقرير منهج الفهم الصحيح.
- لم يشأ سيد قطب أن يجعل من أيّ مقرر سابق معتمداً له في التفسير كما فعل كثير من المفسرين المعاصرين أو السابقين، بل كان (مرجعه الأول والأخير هو القرآن الكريم، وتأثيره في نفسه، وكم كان للمفسرين من مراجع وبحوث حجبت عنهم سحر القرآن، وتأثيره في نفوسهم، وهدايته لقلوبهم)².
- ومما يشمله هذا الملمح التجديدي استبعاد التصورات والمقررات والمناهج الغربية المعاصرة، حيث لم يجعل منها منطلقات لتفسير وفهم القرآن الكريم، فلم يستثمر ما أنتجته الحضارة الغربية من مواقف وتصورات حيال التفسير، وهو ما انساق إليه الحداثيون ووقعوا فيه حيث واجهوا القرآن وحاولوا إعادة قراءته وفق ما تلقّوه من تصورات ومقررات ونظريات غربية.

وقد تحدّث سيد قطب عن إشكالية استرداد المقررات والتصورات الغربية وتوظيفها في تجديد الفكر الإسلامي من قبل بعد الحداثيين العرب، ومما جاء عنه في ذلك قوله: (واتّجه الفكر الأوربي إلى ابتداء

¹ في ظلال القرآن، ج3/29/3730.

² اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 408.

مناهج للتفكير، الغرض الأساسي منها هو معارضة منهج الفكر الديني، والتخلّص من سلطان الكنيسة، بالتخلّص من إله الكنيسة... ومن ثمّ لم يعد نتاج الفكر الأوربي، ولا مناهج التفكير الأوربية تصلح لأن تتخذ أساساً للفكر الإسلامي، ولا لتجديد هذا الفكر - كما يعبر بعض المفكرين المسلمين أنفسهم.. وسيرى قارئ هذا البحث - بعد الفراغ منه - أنه لا سبيل لاستعارة مناهج الفكر الغربي، ولا استعارة نتاج هذا الفكر الذي قام على أساس هذه المناهج، للفكر الإسلامي¹.

المطلب الرابع: إبراز الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم وسوره

من المعالم التجديدية الأساسية في تفسير الظلال الاهتمام بإبراز الوحدة الموضوعية للقرآن، فمما ينبغي أن توجّه إليه العناية حسب سيّد قطب كشف هذا الجانب المهم من جوانب القرآن: "الوحدة الموضوعية للقرآن والسور"، لذا جعله أساساً من أسس منهجه وقاعدة من قواعد تفسيره. وتنقسم الوحدة الموضوعية التي اهتمّ بها المفسّر إلى قسمين: الوحدة الموضوعية الكبرى للقرآن الكريم، وهي بيان الهدف الكلي والموضوع الأساسي والمقصد العام للقرآن. والوحدة الموضوعية أو العضوية الخاصة بالسور القرآنية، فلكل سورة موضوعها ومقصدتها الخاص. من مزايا التجديد وأساسياته و(من الخصائص البارزة لحركة التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، التركيز على الموضوع الأساسي المحوري الذي ينتظم القرآن الكريم، والاهتمام بالمحور الخاص الذي تتحرّك عليه كل سورة. وتفسير "في ظلال القرآن" يعدُّ واحداً من ألمع الدراسات وأعمقها على صعيد هاتين الفكرتين)².

¹ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 14-15.

² دراسات في تفسير النص القرآني: أبحاث في مناهج المفسرين، مجموعة من الباحثين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط 2007/1، ج 251/1.

فصاحب الظلال يعتقدُ جازماً أنّ القرآن يعكسُ وحدة واحدة وكيانا واحدا لا يقبل التجزئة، له وحدة كيانية لا تتجزأ، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يعتقد أنّ لكل سورة قرآنية شخصيتها الخاصة بها، التي تميّزها عن باقي السور ولها موضوعها الخاص¹.

ويُقصد بالوحدة الموضوعية (البحث عن القضايا الخاصة التي عرض لها القرآن الكريم في سوره المختلفة ليظهر ما فيها من معانٍ خاصّة تتعلّق بالموضوع العام الذي نبخته لتحقيق الهدف وهو الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم)².

ولا يختلف المنشغلون بالدراسات القرآنية في الحكم بتميّز سيّد قطب بهذا المعلم التجديدي -إبراز الوحدة الموضوعية-، وسبقه إليه، ونجاحه الباهر في تجليله وإبرازه، كما أجمع الدارسون لتفسير الظلال على تميّز سيّد قطب في الوحدة الموضوعية إنّ بالإحداث والإيجاد عند البعض، أو على الأقلّ بالكثرة والإبراز والاطّراد عند غالبهم³.

فالقرآن الكريم من منظور سيّد قطب هو وحدة واحدة تأبى الانفصال عن بعضها البعض، وسوره هي الأخرى وحدة واحدة تأبى التجزئة، لها موضوع واحد رئيسي أو موضوعات مختلفة مشدودة إلى بعضها تحقق الهدف المحوري الرئيسي للسورة. ثم كلّ موضوعات السور تصبّ في تحقيق الموضوع والمقصد الكلي للقرآن، بمعنى تحقق الوحدة الموضوعية الكبرى للقرآن.

وهكذا يسير تفسيرُ الظلال في اتجاهين متوازيين، أخذ كلّ منهما مساحة واسعة واهتماما كبيرا، الأول: تحديد الوحدة الموضوعية للقرآن، والثاني: تحديد الوحدة الموضوعية للسور. فالقرآن على سعة

¹ ينظر: دراسات في تفسير النص القرآني: أبحاث في مناهج المفسرين، ص 245. بتصرف

² الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، محمد محمود حجازي، دار الكتب الحديثة، القاهرة مصر، ط1/1970، ص 33-34.

³ ينظر: المعالم المنهجية الكبرى في تفسير سيّد قطب، فتحي بودفلة، بحث منشور بملتقى أهل التفسير: 2010،

<https://vb.tafsir.net>

موضوعاته وامتدادها مقصدا واحدا يتحرّاه، ومحورا محّدا وهدفا خاصّا يبتغي تحقيقه، ثمّ إنّ لكل سورة أيضا، وبرغم تنوع الموضوعات وتشعبها، محورا متفرّدا وهدفا خاصّا تسعى إليه¹.

أولا: إبراز الوحدة الموضوعية الكلية الشاملة للقرآن الكريم

أكّد سيّد قطب على الوحدة الموضوعية الكبرى للقرآن، وعمل على تجليتها والتعريف بها، حيث تميّز (نظرة سيد قطب إلى القرآن بالشمول، فلم ينظر إليه كأجزاء وتفاريق، بل كوحدة موضوعية شاملة، وكلّ متناسق متناسب، فهو - وإن نزل في فترة زمنية طويلة مقدارها ثلاثة وعشرون عاماً- إلا أنّ منهجه هو هو، وطبيعته هي هي، سواء في الآيات الأولى التي نزلت في مكة، أو في أواخر الآيات نزولا في المدينة)².

ولا يخفى على متصفح الظلال (نجاحه في إبراز الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم، وتطبيقها على سور القرآن وآياته، وبيان التناسب الموضوعي في موضوعات السورة)³

وقد حاول سيّد قطب تحديد الوحدة الموضوعية الكبرى للقرآن وتعيينها، فللقرآن موضوع واحد وغاية واحدة وهدف واحد، وهو المقصد العام والكلّي والمتمثّل في الهداية القرآنية، هداية البشرية وتوجيهها وتقويمها وإصلاح أحوالها وإنشاء تصور جديد لها عن حقيقة الكون والإنسان والحياة، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة التفسير وثناياه، يقول: (لقد أنشأ هذا القرآن للبشرية تصورا جديدا عن الوجود والحياة والقيم والنظم كما حقق لها واقعا اجتماعيا فريدا، كان يعز على خيالها تصوره مجرد تصور، قبل أن ينشئه لها القرآن إنشاء)⁴.

فالقرآن من منظوره هو كتاب هداية: (هو هدى وبشرى للقلوب المؤمنة... وهذه حقيقة ينبغي إبرازها. إن نصوص القرآن لتسكب في قلب المؤمن من الإيناس وتفتح له من أبواب المعرفة، وتفيض فيه من الإيحاءات والمشاعر ما لا يكون بغير الإيمان، ومن ثم يجد فيه الهدى... وكذلك نجد القرآن

¹ دراسات في تفسير النص القرآني، ج1/251.

² المنهج الحركي في الظلال، ص 51. بتصرف.

³ تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 616.

⁴ في ظلال القرآن، ج1/16.

يكرر هذه الحقيقة في مناسبات شتى: ﴿فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾¹، ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾²، ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾³، ﴿شِفَاءً وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾⁴،⁵.

وقد سيد قطب كتب في مؤلفه "مقومات التصور الإسلامي" عن الموضوع الأساسي للقرآن، والذي ينبغي ألا يكون خافيا عن فكر المفسرين، والمتمثل في الطبيعة الهدائية، قائلا: (إنه لا بد من إدراك طبيعة المنهج القرآني. فهو منهج هداية. هداية للضمير البشري وللعقل البشري معا؛ ليستقيما على منهج واضح ثابت مستقر من القواعد الأساسية. ثم هو منهج هداية لنظام الحياة البشرية)⁶.

ثانيا/ تجلية الوحدة الموضوعية للسور القرآنية وإيضاح ارتباط محاورها

إضافة إلى إبراز سيد قطب للوحدة الموضوعية الكبرى للقرآن الكريم، ركز جهده كثيرا لأجل إدراك وكشف الوحدة الموضوعية -الوحدة العضوية- للسور، فالسورة مهما كانت طويلة أو قصيرة، ومهما كثرت قضاياها التي تعالجها ومهما تعددت مواضيعها، إلا أن لها موضوع واحد تنتظم تحته كل موضوعاتها وأجزائها.

من التصورات التي انطلق منها صاحب الظلال تصوّره أنّ لكل سورة شخصيتها المميزة ومحورها الخاصّ بها وموضوعها الواحد، أو موضوعاتها المتنوعة التي تتجمع وتتناسق فيما بينها لتحقيق الموضوع الواحد، وهو تصوّر صاحبه في كل تفسيره، يقول: (يلحظ من يعيش في ظلال القرآن أن لكل سورة من سوره شخصية مميزة! شخصية لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأنفاس! ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص. ولها جو خاص يظلل موضوعاتها كلها؛ ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب

¹ سورة البقرة، الآية: 2.

² سورة الأعراف، الآية: 52.

³ سورة الجاثية، الآية: 20.

⁴ سورة الإسراء، الآية: 82.

⁵ في ظلال القرآن، ج1/93.

⁶ مقومات التصور الإسلامي، ص 327.

معينة، تحقق التناسق بينها... وهذا طابع عام في سور القرآن جميعا. ولا يشذ عن هذه القاعدة طوال (السور)¹.

يقرّر بعض الباحثين أنّ سيّد قطب أول مفسّر على الإطلاق أبرز الوحدة العضوية للشّور وتمكّن من الإحاطة بها بشكل كامل، ومن هؤلاء عدنان زرزور الذي كتب قائلا: (أول مفسّر في تاريخ القرآن الكريم أبرز الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية المفردة طالت أم قصرت. أبرزه بشكل عملي مكتوب، أو طبّقه أروع تطبيق وأعمقه في كتابه العظيم رحمه الله. والذين سبقوا سيّدا من المفسرين، منهم من لم يلاحظها ولو يسلم بوجودها، ومنهم من ذهب إلى القول بها، ولكنه عجز عن ملاحظتها وتقديمها فيما كتبه للناس من تفسير لكتاب الله تعالى. ثم جاء سيّد ليؤكّد على هذه الوحدة المحورية في السورة الواحدة، وليضع أيدينا بعد ذلك برفق وسهولة ولين على وجه الانتقال من موضوع إلى موضوع)².

وبهذه الرؤية سار المفسّر مع كلّ السور، باحثا عن موضوعها الأصلي ومعرفا بوحدة موضوعها، ومشيرا إلى ما احتوته من موضوعات فرعية متناسقة يشدّ بعضها بعضا في اتجاه واحد وهو خدمة المحور الخاص للسورة، حيث كان (يقرأ السورة القرآنية كاملة عدّة مرات، حتى يهتدي إلى موضوعها الرئيسي، ومحورها العام الذي تدور حوله سائر موضوعاتها الفرعية الأخرى)³.

يقول في مقدّمة تفسيره لسورة النساء: (لكل سورة من سور القرآن شخصيتها الخاصة، وملاحظتها المميزة، ومحورها الذي تشدّ إليه موضوعاتها جميعا. ومن مقتضيات الشخصية الخاصة أن تتجمع الموضوعات في كل سورة وتتناسق حول محورها في نظام خاص بها، تبرز فيه ملاحظتها، وتتميز به شخصيتها. كالكائن الحي المميز السمات والملامح، وهو -مع هذا- واحد من جنسه على العموم!

¹ في ظلال القرآن، ج 1/27-28.

² علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 431.

³ المصدر نفسه، ص 432-433. بتصرف

ونحن نرى في هذه السورة -ونكاد نحس- أنها كائن حي، يستهدف غرضا معيناً، ويجهد له، ويتوخى تحقيقه بشتى الوسائل. والفقرات والآيات والكلمات في السورة هي الوسائل التي تبلغ بها ما تريد¹. ومثاله ما كتبه عن الوحدة الموضوعية لسورة البقرة، وبيانه لموضوعاتها الفرعية والجزئية التي تناسقت لتحقيق موضوعها العام، يقول: (هذه السورة تضم عدة موضوعات. ولكن المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يترابط الخطان الرئيسيان فيه ترابطاً شديداً. فهي من ناحية تدور حول موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية في المدينة، واستقبالهم لها، ومواجهتهم لرسولها - صلى الله عليه وسلم - وهي من الناحية الأخرى تدور حول موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها؛ وإعدادها لحمل أمانة الدعوة والخلافة في الأرض... وكل موضوعات السورة تدور حول هذا المحور المزدوج بخطيه الرئيسيين)².

وكثيراً ما تتكرر الموضوعات على مستوى السور، وقد نبّه المفسر إلى ذلك وأوضح الغرض منه، معتبراً أنّ ذلك من أوجه التناسب بين السور، كما هو بين سورتي الصّف والجمعة.

يقول عن سورة الصّف: (هذه السورة تستهدف أمرين أساسيين واضحين في سياقها كل الوضوح... تستهدف أولاً أن تقرر في ضمير المسلم أن دينه هو المنهج الإلهي للبشرية في صورته الأخيرة... هذا الهدف الأول الواضح في السورة يقوم عليه الهدف الثاني. فإن شعور المسلم بهذه الحقيقة، وإدراكه لقصة العقيدة، ولنصيبه هو من أمانتها في الأرض يستتبع شعوره بتكاليف هذه الأمانة شعوراً يدفعه إلى صدق النية في الجهاد لإظهار دينه على الدين كله كما أراد الله... هذان الخطان واضحان في السورة كل الوضوح، يستغرقان كل نصوصها تقريباً)³.

¹ في ظلال القرآن، ج4/555.

² المصدر نفسه، ج1/28.

³ المصدر نفسه، ج28/3550-3551.

ثم بيّن أن الموضوع نفسه يتكرّر في السورة التي تليها، وهي سورة الجمعة، فقد (نزلت هذه السورة بعد سورة الصف السابقة، وهي تعالج الموضوع الذي عالجته سورة الصف، ولكن من جانب آخر، وبأسلوب آخر، وبمؤثرات جديدة)¹.

إن الاهتمام بإبراز الوحدة الموضوعية للقرآن كله، والاهتمام بتجلية الوحدة الموضوعية للسور تعتبر معلما مهمّا من المعالم الجديدة في التفسير، وأحد المقومات المنهجية لتفسير في ظلال القرآن، وقد نجح سيّد قطب نجاحا كبيرا في الكشف عنه وإظهاره.

المطلب الخامس: عدم التكلّف والمغالاة في التفسير العلمي

التفسير العلمي من أبرز اتجاهات التجديد التفسيري المعاصر، كما تعرّفنا على ذلك سابقا، وقد انقسمت موافق المفسرين حياله إلى رأيين متعارضين، موقف المانعين لاعتماد النزعة العلمية في التفسير وموقف المؤيدين الداعمين لها، فأيّ اتجاه سيختار سيّد قطب وهو يفسّر الآيات القرآنية التي تحمل إشارات علمية؟

عند استعراض موقفه نجده معتدلا جدا في نظرتة لقضايا العلم الحديث ونظرياته وحقائقه. فهو لا يأبى أن يتمّ توظيف الحقائق العلمية والتوسّع في تفسير الآيات لتشمل ما قرّره العلم من حقائق ثابتة، ما دام ذلك ليس فيه تكلف ولا تعارض².

يعدّ سيّد قطب من جملة المفسرين القائلين بعدم التكلّف والمغالاة في التوفيق بين النص القرآني والعلم الحديث، معتبرا أنّ الاتجاه نحو العلم الحديث والتوسّل بكلّ ما أفرزه من مكتشفات وفروض علمية وغيرها وتفسير القرآن بها خطأ منهجي، يجب إبعاد القرآن عنه. دون أن يعني ذلك رفضه الاستفادة من بعض مكتشفات العلم في تعميق معاني الآيات وتوسيع مدلولاتها.

¹ في ظلال القرآن، ج3526/28.

² ينظر: التفسير والمفسرون، فضل عباس، ج370/2-371.

ومن الأسس التي تحدّد موقفه: تفريقه بين النظريات والحقائق العلمية، فالنظريات ليست نهائية ولا ثابتة، تخطئ وتصيب، تثبت اليوم وتبطل غداً، أما القرآن فهو حق ثابت يحمل صدقه في ذاته فحقيقته نهائية قطعية، فإذا فُسر بذلك فقد تمّ تعريفه للتّعير والتبديل، وحُمل تبعات أخطاء العلم البشري.

أمّا الحقائق العلميّة فيُجيز الانتفاع بها، والاستشهاد بإجاءتها في فهم الآيات وتوسيع دلالاتها، بشرط ألاّ تعلق الآيات بها تعليقا نهائياً، وألاّ يتمّ الاعتماد عليها كلياً، فلا تجعل مقرراتها هي المعنى الوحيد والمتعين للآية، ليكوّن لها ليست من جنس القرآن في قطعية الدلالة والثبوت، فهي مجرد احتمالاتٍ راجحةٍ في الأخير ذات حقائق نسبية لا قطعية.

وبهذا الصّد، يقول: (لا يجوز أن نعلق هذه الحقائق النهائية التي يذكرها القرآن، بفروض العقل البشري ونظرياته، ولا حتى بما يسميه: حقائق علمية، مما ينتهي إليه بطريق التجربة القاطعة في نظره. إن الحقائق القرآنية حقائق نهائية قاطعة مطلقة. ما يصل إليه البحث الإنساني -أياً كانت الأدوات المتاحة له- فهي حقائق غير نهائية ولا قاطعة؛ وهي مقيدة بحدود تجاربه... فمن الخطأ المنهجي - بحكم المنهج العلمي الإنساني ذاته- أن نعلق الحقائق النهائية القرآنية بحقائق غير نهائية. وهي كل ما يصل إليه العلم البشري! هذا بالقياس إلى "الحقائق العلمية". والأمر أوضح بالقياس إلى النظريات والفروض التي تسمى علمية)¹.

فالنظريات والفروض العلمية قابلة للتغيير والتبديل والانقلاب رأساً على عقب، كلّما اهتدى العلماء إلى فرض جديد، ومن ثمّ لا يجوز حمل القرآن عليها².

ومن الأسس والمحدّدات التي أقام عليها موقفه من التفسير العلمي: طبيعة القرآن ووظيفته ومنهجه، فهو كتاب هداية للبشر وليس كتاب علوم. يقول بهذا الصّد (لابد من إدراك طبيعة المنهج القرآني فهو منهج هداية. هداية للضمير البشري وللعقل البشري... ثم منهج هداية لنظام الحياة البشرية...، ولم ينزل القرآن إذن ليكون كتاب علوم فلكية أو طبيعية أو بيولوجية أو فسيولوجية أو

¹ في ظلال القرآن: 182/2.

² ينظر: المصدر نفسه، ج12/1857-1876.

طبية... فلا ينبغي إخراج القرآن عن طبيعته في هذا الصدد، فإن قيمة هذا المنهج لا تحتاج إلى مزيد من التفصيلات العلمية¹.

وتبّه المفسّر أنّ تعليق وربط القرآن بالعلم الحديث تنطوي على معان ثلاثة لا تليق بالقرآن، وهي: أولاً- الهزيمة الداخلية: حيث يتخيل البعض أن العلم هو المهيمن والقرآن تابع، ومن ثمّ يحاولون الاستدلال له بالعلم.

ثانياً- سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته: فهو حقيقة نهائية مطلقة تعالج بناء الإنسان بما يتفق مع طبيعة الوجود.

ثالثاً- التأويل المستمر مع التكلف في التفسير: حيث يلهث البعض وراء ما ثبت وما لم يثبت من النظريات².

ويُظهر سيّد قطب تعجّبه الشديد من سذاجة المتسرّعين للتفسير العلمي، المتحمّسين للقرآن الكريم، الذين يصفهم بأنهم: يحاولون أن يضيفوا إلى القرآن ما ليس منه. وأن يحملوه على ما لم يقصده وأن يستخرجوا منه معلومات جزئية في الطب والكيمياء والفلك³.

ولكن هذا لا يعني أن موقفه من التفسير العلمي يتمثّل في الرفض التامّ والقطعية المطلقة، وتحييد النصوص القرآنية عن العلم الحديث وخلق حاجز سميك بينهما، إنّما يتمثّل موقفه في عدم المغالاة والتكلف في التفسير العلمي، بدليل أنه كان يستعين بالمكتشفات العلمية ويحتكم إليها في تفسيره، وقد نادى مراراً بالنظر في المكتشفات العلمية وأجاز الانتفاع بها لأجل توسيع مدلول الآيات، شريطة ألا تُعلّق الآية بالمكتشف تعليق تطابق.

وفرق بين هذين المسلكين: (مسلك تفسير القرآن حسب النظريات، ومسلك الاستفادة مما كشفه العلم في فهم القرآن)⁴.

يقول سيّد قطب: (ولكنّ هذا لا يعني ألاّ ننتفع بما يكشفه العلم من نظريات ومن حقائق عن الكون والحياة والإنسان في فهم القرآن كلا، إن هذا ليس هو الذي عيننا بذلك البيان. ولقد قال الله

¹ مقومات التصور الإسلامي: 327-328.

² ينظر: في ظلال القرآن، ج1/182.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج1/181.

⁴ التفسير والمفسرون، فضل عباس، ص 374.

سبحانه: ﴿سَأْرِيَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾¹، ومن مقتضى هذه الإشارة أن نطلّ ندبّر كلّ ما يكشفه العلم في الآفاق وفي الأنفس من آيات الله، وأن نوسّع بما يكشفه العلم مدى المدلولات القرآنية في تصوّراتنا².

ويضيف سيّد قطب معرّفًا بالمنهج الصحيح في بيان العلاقة بين القرآن الكريم والعلم الحديث، وموضّحًا الفرق بين المسلكين: (أردنا إيضاح المنهج الصحيح في الإنتفاع بالكشوف العلمية وهو توسيع مدلول الآيات القرآنية وتعميقها، دون تعليقها بنظرية خاصّة أو بحقيقة علمية خاصّة دون تعليق تطابق وتصديق.. وفرق بين هذا وذاك)³.

وهكذا كان سيّد قطب من المفسرين المعاصرين المهتمين بالتفسير العلمي، فقد تناول كثيراً من الجوانب العلمية الكونية التي جاءت في القرآن، واستثمر نتائج البحث العلمي في التفسير⁴.

ومما يدل على احتكامه للتفسير العلمي واستعانتة بالمكتشفات الحديثة في توسيع معاني الآيات، مع عدم مغالاته في ذلك طبعاً، ما قاله في تفسير قوله تعالى: ﴿يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾⁵: (وهو تعبير عجيب يقسر الناظر فيه قسراً على الالتفات إلى ما كشف حديثاً عن كروية الأرض، ومع أنني في هذه الظلال حريص على ألا أحمل القرآن على النظريات التي يكشفها الإنسان لأنها نظريات تحطى وتصيب وتثبت اليوم وتبطل غداً. والقرآن حق ثابت يحمل آية صدقه في ذاته... مع هذا الحرص فإن هذا التعبير يقسري قسراً على النظر في موضوع كروية الأرض. فهو يصور حقيقة مادية ملحوظة على وجه الأرض. فالأرض الكروية تدور حول نفسها في مواجهة الشمس فالجزء

¹ سورة فصلت، الآية: 53.

² في ظلال القرآن، ج2/183.

³ المصدر نفسه، ج2/184. بتصرف.

⁴ ينظر: التفسير العلمي للآيات الكونية تاريخه - مواقف العلماء منه، بكر زكي عوض، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،

جامعة قطر، ع10/1992، ص 502.

⁵ سورة الزمر، الآية: 5.

الذي يواجه الشمس من سطحها المكور يغمره الضوء ويكون نهارا... كروية الأرض ودورانها يفسران هذا التعبير تفسيراً أدق من أي تفسير آخر لا يستصحب هذه النظرية)¹.

يُعتبر سيد قطب تفسير الآية بهذا الاكتشاف الجديد هو التفسير الأصح والأدق، وهو الموافق للتعبير القرآني في الآية. بالرغم من حرصه الشديد على عدم تحميل القرآن على النظريات العلمية. وكثيرة هي المواضع التي يرجع فيها المفسر للعلم الحديث لينظر فيه ما يراه موافقا للآيات القرآنية. سلك المفسر مسلكاً خاصاً ومميزاً في قضايا التفسير العلمي، راسماً طريقاً وسطاً، وواضعاً منهجاً سليماً مأموناً، وهو التوسط والاعتدال وعدم التكلف في توظيف العلوم الحديثة في التفسير، فلم ينكره كما فعل بعض المفسرين، ولم يغال في التوفيق بين القرآن والعلم، كصنيع بعض المجددين في التفسير، الذين جعلوا القرآن مجالاً لاستعراض المكتشفات العلمية كطنطاوي جوهرى، الذي ضمّ في تفسيره كلّ ما أفرزه العلم في العصر الحديث من اكتشافات وفرضيات ونظريات وحقائق وحتى خرافات.

¹ في ظلال القرآن، 3038/24.

المطلب السادس: عدم الخوض في الغيبات والمبهمات مع الإقرار بها

من معالم المنهج التجديدي الذي سار عليه سيد قطب والتزمه في كل تفسيره، واعتبره المنهج الصحيح والأسلم في التعامل مع القرآن الكريم، عدم الخوض في ما أبهمه القرآن الكريم وغيبه وحجبه عنّا من أسرار وحقائق عن الكون والإنسان والحياة، حيث لم يحاول المفسر وهو يتعرّض للآيات التي تشير إلى أمور الغيب، أن يعيّن المبهمات والغيبات.

فقد التزم عدم الخوض في الغيب والمبهم، إيماناً منه بعدم إمكان تحديدها والوصول إلى تفسير حقائقها، لقصور العقل البشري عن إدراكها، فلا دخل للاجتهاد العقلي في تفسير المبهمات والغيبات، ولعدم الفائدة في معرفتها من جهة أخرى، فالبحث فيما أبهمه وغيبه وحجبه القرآن عنّا فيه تكلف، وقد دعا المفسر إلى الاكتفاء بالإيمان بها وعدم استبعادها أو إنكارها، إذ التنكّر له فيه ضرر وخطر.

فالمنهج الأنفع والأهدى للمفسر حسب سيد قطب عدم التعرّض لأمر الغيب، يقول: (ونحن على -منهجنا في هذه الظلال- لا نتعرّض لهذه الأمور الغيبية بتفصيل لم يرد به نصّ قرآني أو حديث نبوي صحيح متواتر. فهي من أمور الاعتقاد التي لا يلتزم فيها إلا بنصّ هذه درجته. ولكننا في الوقت ذاته لا نقف موقف الإنكار والرفض)¹.

وقد قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيْنَ لَهْمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَآتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقْبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾²: (وفي هذا الحادث نصّ قرآني يثبت منه أن الشيطان زين للمشركين أعمالهم وشجعهم على الخروج بإعلان إجارته ونصرته إياهم؛ وأنه بعد ذلك -لما تراءى الجمعان أي رأى أحدهما الآخر "نكص على عقبيه وقال: إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون"، فخذلهم وتركهم. ولكننا لا نعلم الكيفية التي يزّن لهم بها أعمالهم. والتي نكص بها كذلك وقال ما قاله بعد ذلك. الكيفية فقط هي

¹ في ظلال القرآن، ج9/1531.

² سورة الأنفال، الآية: 48.

التي لا نجزم بها. ذلك أن أمر الشيطان كله غيب؛ ولا سبيل لنا إلى الجزم بشيء في أمره إلا في حدود النصّ المسلّم به. والنص هنا لا يذكر الكيفية إنما يثبت الحادث. إلى هنا ينتهي اجتهادنا¹.

اعتبر المفسّر الخوض في الغيب جهد عقلي ضائع، لا فائدة منه، لأنّه مما استأثره الله تعالى بعلمه، ولا قدرة للإنسان في معرفته، يقول في تفسيره لقصة آدم الواردة في سورة البقرة: (وبعد.. مرة أخرى.. فأين كان هذا الذي كان؟ وما الجنة التي عاش فيه آدم وزوجته حيناً من الزمان؟ ومن هم الملائكة؟ ومن هو إبليس؟ كيف قال الله تعالى لهم؟ وكيف أجابوه؟.. هذا وأمثاله في القرآن الكريم غيب من الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه، وعلم حكمته أن لا جدوى للبشر في معرفة كنهه وطبيعته... ومن ثمّ لم يعد للعقل البشري أن يخوض فيه، لأنه لا يملك الوسيلة للوصول إلى شيء من أمره، وكل جهد يبذله في هذه المحاولة هو جهدٌ ضائعٌ، ذاهب سدى، بلا ثمرة ولا جدوى... فلندع هذا الغيب إذن لصاحبه وحسبنا ما يقصّ لنا عنه، بالقدر الذي يصلح لنا في حياتنا ويصلح سرائرنا ومعاشنا)².

وقد أشار المفسّر مرارا إلى ما وقع فيه بعض المفسّرين المعاصرين، من تأويلهم لبعض قضايا الغيب والخصوص فيها، كمحمد عبده وبعض تلامذته الذي يقول عنهم: (ولا نميل إلى المنهج الذي تتخذه مدرسة الشيخ محمد عبده في التفسير من محاولة تأويل كل أمر غيبي من هذا القبيل تأويلاً معيّناً ينفي الحركة الحسيّة عن هذه العوالم)³.

الغيب بين الإقرار والإنكار: هل من مستلزمات تجديد الفهم إنكار الغيبات المحجوبة عن البشر لمجرد عدم إمكان إدراكها؟.

لم يكن سيّد قطب ممن ينكرون قضايا القرآن الغيبية أو يقولون باستبعادها وتأويلها تأويلاً يخرجها عن ظاهرها، فعند دعوته إلى عدم الخوض في الغيب، بيّن الموقف الأسلم والأوفق من الغيبات وهو: الإيمان بها والإقرار بوجودها وعدم استبعادها، يقول: (إذا كان العقل لم يوهب الوسيلة للاطلاع على

¹ في ظلال القرآن، ج9/1531. بتصرف

² في ظلال القرآن، ج1/59.

³ المصدر نفسه، ج9/1531.

هذا الغيب المحجوب؛ فليس سبيله إذاً أن يتبجح فينكر، فالإنكار حكم يحتاج إلى المعرفة. والمعرفة هنا ليست من طبيعته ولا هي ضرورية له في وظيفته. إن الاستسلام للوهم والخرافة شديد الضرر بالغ الخطورة. ولكن أضر منه وأخطر التَّنكُّر للمجهول كَلِّه وإنكاره واستبعاد الغيب لمجرد عدم القدرة على الإحاطة به¹.

وهكذا لم ينجح صاحب الظلال إلى ما جنح إليه الحداثيون في إنكارهم لمسائل وقضايا الغيب، لمجرد عدم الإحاطة بها ولكونها ليست من المحسوسات المشاهدة. واعتبارهم الإيمان بالغيب الذي جاء به القرآن من أسباب الانتكاسة الحضارية للإنسان المسلم. فالتيار الحداثي يمارس قطيعة مع البعد الغيبي للنص القرآني ويتجاهل غيبياته.

¹ المصدر نفسه، ج 1/59. بتصرف

المبحث الثاني: القراءة المعاصرة للنص القرآني وأساسياتها عند محمد شحرور

وفيه:

المطلب الأول: طبيعة ودلالات القراءة المعاصرة للنص القرآني.

المطلب الثاني: إحدائُ توصيف وتقسيم جديد للمصحف الشريف وآياته.

المطلب الثالث: إبطال مرجعية السنّة النبويّة في قراءة القرآن الكريم.

المطلب الرابع: هدر التُّراث واختراق الأصول واعتماد أرضية علمية معاصرة.

المطلب الخامس: تحديد معاني المصطلحات في ضوء منهج لغوي ألسني جديد.

المبحث الثاني: القراءة المعاصرة للنص القرآني وأساسياتها عند محمد شحرور

نتطرق في هذا المبحث إلى الحديث عن التجديد في علم التفسير، عند أحد أبرز رواد وأعمدة القراءة الحداثية للنص القرآني والتراث، ألا وهو الكاتب محمد شحرور الذي دعا مرارا إلى ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم قراءة جديدة، قراءة معاصرة ومختلفة عن القراءة التراثية السائدة والمعهود، وتأسيس أرضية علمية وفكرية جديدة يقوم عليها علم التفسير.

محاولين أن نتعرف على طبيعة التجديد أو القراءة المعاصرة كما يُسميها الكاتب في كل دراساته، والتي يتشوّف إلى الوصول إليها، مع حرصنا على إبراز أسس ومركزات تلك القراءة المنشودة، والمبادئ الأساسية التي تعتمد عليها في تعاملها مع القرآن الكريم.

المطلب الأول: طبيعة ودلالات القراءة المعاصرة للنص القرآني

يعتبر محمد شحرور من أكبر أعمدة الفكر الحداثي الداعي إلى تجديد علم التفسير، وإعادة قراءة النص القرآني قراءة معاصرة. لم يكن محمد شحرور الكاتب السوري متخصصا في مجال الدراسات القرآنية ولا حتى اللغوية، حيث لم يعرف له تخصص أو دراسة شرعية، فقد تحصّل على الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية. وعلى الرغم من ذلك ونظرا لما يؤمن به الحداثيون من كون فهم القرآن والتعامل معه ملكية مشاعية، لم يجد الكاتب أي حرج ولا أيّ غضاضة في الخوض في عالم التفسير، وإبداء ما شاء من الآراء حول القرآن الكريم.

فخلال دراسة محمد شحرور للهندسة المدنية بأيرلندا، وضع كما يقول أسس ومنطلقات لفهم القرآن إلا أنه لم يفلح في ذلك لارتباط تلك الأسس بالمدارس التقليدية الموروثة، والأصول المنهجية والمسلمات القديمة، التي لا تمثل الإسلام اليوم ولا تساعد على حل إشكاليات القرن العشرين، وهو

ما دفعه إلى قطع الصلة بالقراءة القديمة ومنطقتها، وتأسيس قراءة جديدة للقرآن بقواعد منهجية معاصرة. وبعد تمكنه من ذلك شرع بمراجعة آيات الذكر بشكل جدّي¹.

وتقوم الكثير من الدوائر الإعلامية والعلمية والفكرية اليوم بتقديم محمد شحرور والتعريف به على أنه مفكر ومجدد إسلامي كبير، وأنه شارح من ألمع شراح القرآن الكريم، فقد نجح كما يرى المعجبون بفكره في الوصول من خلال (قراءته المعاصرة إلى نتائج جديدة مغايرة لما هو سائد الآن في التراث)²، وفي هذا السياق يقول بعضهم: (يعتبر اليوم مرجعا أساسيا في العلوم القرآنية، بعدما أوجد نهجا جديدا وعلميا لفهمها)³.

وحتى نتعرف على منهج محمد شحرور ونتبين طبيعة قراءته لا بد من تفحص ما قدم كتابات، أصدر الكاتب سلسلة دراسات بعنوان: دراسات إسلامية معاصرة، وأبرز ما احتوته من كتب:

- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، وهو أهم كتاب له على الإطلاق. - القصص القرآني قراءة معاصرة. - تحفييف منابع الإرهاب. - السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة. - أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية. - فقه المرأة: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي للفقه الإسلامي. - الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية. - الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة.

حرص الكاتب كما نلاحظ على وصف مؤلفاته بعبارة: القراءة المعاصرة، حيث وظّف مصطلح القراءة متجاوزا بذلك مصطلح التفسير، الذي ظلّ ولا يزال متداولاً في الدراسات القرآنية والمدونات التفسيرية، أما هذا المصطلح الذي يحرص محمد شحرور على توظيفه -مصطلح القراءة- فهو مصطلح جديد ظهر مؤخراً بالساحة الإسلامية.

¹ ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 46-47.

² المصدر نفسه، مقدمة: جعفر دك الباب، ص 19.

³ ورد هذا الكلام على ظهر كتاب: أم الكتاب وتفصيلها.

ويقصد بالقراءة المعاصرة القراءة الجديدة المقابلة للقراءة التراثية المعهودة، وهي قراءة تقوم على (توظيف المناهج والأدوات المعرفية الجديدة التي يستخدمها المفسر "المؤول" في التعامل مع النص الكريم، سواء كانت هذه المناهج والأدوات لغوية أو اجتماعية أو اقتصادية أو علمية أو غير ذلك، مع تجاوز الأدوات والمناهج التراثية التي استخدمها المفسرون القدامى)¹.

فمحمد شحرور كغيره من الحدائين يصفون ما يقومون به من نظرات في القرآن وما يقدمونه من مواقف ومفاهيم بالقراءة، القراءة بدل التفسير الذي أصبح بنظر المدرسة الحدائية غير كاف للدلالة على معاني القرآن اللأ متناهية.

فقد تمّ زحزحة مصطلح التفسير لصالح مصطلح القراءة، (ولئن آثرنا تجاوز مصطلح التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة فلأن التعامل مع النصّ التأسيسي... يحتل نظريا بحكم أزليته عداد لا متناهيا من المعاني، فسمّة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات)²

ولم يكن شحرور أول الحدائين الذي أطلقوا هذه الوصف على رؤيتهم التجديدية، فإنّ (مصطفى محمود من أوائل من أصدر هذه التسمية في عمله: "محاولة تفسير عصري للقرآن" 1970م، ثم جاءت في عمل د: محمد شحرور: "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" 1990م، وقد سبقه محمد أبو القاسم حاج حمد في: "العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" 1989م)³.

مفهوم القراءة المعاصرة للذكر الحكيم:

يرى محمد شحرور أنّ القراءة المعاصرة صفة لصيقة بالقرآن ومن أخصّ مميّزاته، إلّا أنّ العلماء قاموا بالتعمية عن تلك الصفة المميّزة له وإخفائها والتغافل عنها، وفرضوا في المقابل موروث القرون

¹ الاتجاه اللغوي المنحرف في التفسير في العصر الحاضر، عبد الله إبراهيم المغلاج، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2010، ص 197.

² في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرقي وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2/1990، ص 94.

³ الاتجاه اللغوي المنحرف في التفسير في العصر الحاضر، ص 197. بتصرف.

الأولى، كقراءة واحدة قطعية ونهائية، فأصبح للقرآن قراءة واحدة ووحيدة هي القراءة الموروثة، والتي يجب التحرر منها تحقيقاً لفهم معاصر للنص¹.

وقد تولي الكاتب تعريف القراء والمتابعين له بماهية القراءة المعاصرة وطبيعتها، حيث يصفها بأنها تلك القراءة الواعية المتبصرة، وأنها تلك القراءة التي تسعى إلى إصلاح الأخطاء المنهجية والمعرفية التي عرفها المسلمون طيلة تاريخهم، بسبب ما اعتنقوه من مسلمات ومفاهيم بعيدة عن طبيعة الإسلام والنص القرآني.

كما يقصد بها البحث عن مفاهيم قرآنية متطورة تعالج إشكالات العصر، وهي تلك القراءة الجديدة التي تقوم على أنقاض القراءة التراثية وتقابلها، وهي قراءة تلغي كل ما سبق من أسس ومفاهيم وتعيد البناء من جديد.

يقول شحرور: (نحن نريد إصلاح الخطأ المعرفي الفادح من خلال إصلاح قاطرة تاريخنا الفكري التي تعطلت وتوقفت في محطة القرن الثالث الهجري، بحيث فقد التنزيل الحكيم بسبب ذلك صفة القراءة المعاصرة، وظلّ قطارنا المعرفي قابعا في تلك الحقة دون حراك. علماً أنّ إعادة إصلاح قاطرته يحتاج إلى إعادة تطبيق القراءة المعاصر على نصوص التنزيل الحكيم وإعادة بعث روحها الضائعة منها، باستخلاص مفاهيم متطورة منها تتمكن من حلّ مشكلاتنا)².

ويضيف (وما قمنا به في كتابنا هذا وغيره من كتبنا هو ما ينطبق عليه تسمية "القراءة المعاصرة"، لأننا وضعنا كل التراث جانبا وباشرنا العمل من الصفر انطلاقاً من قناعتنا بأن نصوص التنزيل الحكيم بحاجة إلى قراءة واعية ومتبصرة)³.

القراءة المعاصرة هي التعامل مع القرآن الكريم والتحاكي معه مباشرة، إنها تمثل التفاعل معه بدون أي سلطة أو واسطة ما عدا سلطة العقل المتحرر من كلّ قيد، ذلك أنّ فهم النصّ حقّ مشاع لكل

¹ ينظر: أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 20.

² أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 20. بتصرف

³ المصدر نفسه، ص 20.

عصر ولكل جيل بعيدا عن إكراهات التراث ومعطياته المنهجية، فلكل عصر قراءته التي تختلف عن بقية العصور.

يكتب محمد شحرور بهذا الصدد قائلاً: (إنه عندما يتعاطى كلّ جيل من الأجيال مع نصوصه تعاطيا مباشرا دون وساطة الموروث الديني فتلك تسمى قراءة معاصرة لها)¹.

وتعني المعاصرة اختراق الثوابت والمسلمات والأدوات التقليدية، فلا دلالات القراءة عدم الإلتفات إلى الثوابت التي وضعها السابقون مهما كانت درجة موثوقيتها ومعقوليتها، وإلا لما كان هناك أيّ تجديد ولما تحققت صفة المعاصرة، يقول شحرور: (وفيها -يقصد كتبه- يرى القارئ ما هو معنى ومحتوى القراءة المعاصرة، حيث تمّ اختراق كثير مما يسمى بالثوابت، وخاصة ما يسمى أصول الفقه، التي تمّ وضعها من قبل الناس في القرون الأولى، وهي برأينا لا تحمل أيّ قدسية، وبدون اختراق هذه الأصول لا يمكن أيّ تجديد)². ف (أيّ تجديد لا يسمى تجديدا إلا إذا اخترق الأصول)³.

ومن دلالات القراءة المعاصرة للنص القرآني وفق ما يقرّر الكاتب: (بعث الحياة من جديد في نصوص التنزيل الحكيم، بعد أن حنّطها الفقهاء -تقولا على الله- بجعلها مومياء مشوهة قابعة في صندوق الفكر التراثي...، من خلال تحطيمنا حواجز التواصل بيننا وبينها، بالتحاكي المباشر معها والسماح لها بأن تبهرنا بكشفها لنا ما تحمله من معارف متجددة)⁴.

يتّهم محمد شحرور الفقهاء والمفسرين بما يسميه تحنيط القرآن الكريم والذي تمّ عن طريق فرض قراءة أحادية -القراءة التراثية- وهي فهوم السلف وتفاسيرهم، ورفض أيّ تجديد في الفهم وإبعاد كل قراءة ثانية واتّهامها.

¹ أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 20.

² تخفيف منابع الإرهاب، ص 25.

³ المصدر نفسه، ص 26. بتصرف.

⁴ أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 153.

ومن هنا ينادي بضرورة إحياء النص القرآني من جديد والتحاكي المباشر معه، وإخضاعه إلى (عملية تشرّحية دقيقة)¹، بغية (التقرب من المفهوم الصحيح للتأويل كما جاء في الكتاب بعيدا عن ترسانة الأحاديث النبوية والروايات التي يحتمي بها هؤلاء الفقهاء - تقوُّلا على الله - للدفاع عن المعنى التراثي له)².

وقد رفع محمد شحرور من شأن قراءته المعاصرة ونوّه بها كثيرا، معتبرا أنها النموذج المثالي والطريق الأصحّ والمنهج الأسلم للكشف عمّا يحتويه النص من المفاهيم المتطورة والمعارف الجديدة. فمما تميّز به لغة النصّ القرآني من منظوره أنها لغة قانونية وعلمية دقيقة، جاءت تحمل معارف جديدة ومفاهيم متجدّدة³، لكنّ ميزة لغة القرآن هذه (لم يكن بالإمكان اكتشافها في التنزيل الحكيم لولا تطبيق منهجنا القراءاتي المعاصر عليه، والذي مكّننا من الوصول إلى حقيقة بيان التنزيل الحكيم وقوة المفاهيم التي جاء بها وكمونه الذي يمدّه بالحيوية المعطاءة دائما، ويجعله قادرا على أن يكون صالحا لكل زمان ومكان، بشرط التفاعل مع حيويته المتجددة بإيجابية، وذلك بالثقة في المعارف التي يحملها من جهة، والثقة في ملكة العقل التي وهبها الله للإنسان كي يتمكن من جعل تفاعله إيجابيا مع الوحي بعدم الاكتفاء بصبغه بهالة القدسية بل بالحرص على الغوص في عمق أعماق نصوصه بعقلانية تحرّر المفاهيم التي تحملها هذه النصوص من سجن الفهم التراثي لها)⁴.

يكرّس محمد شحرور نظرية لا نهائية المعنى، "لا نهائية القراءة"، وهي نظرية ومبدأ يشترك فيه كل الحدائين، والتي تجعل للقرآن معاني ودلالات غير متناهية، فقد انطلق في محاولة فهمه للنص وإعادة

¹ أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، ص 154.

² المصدر نفسه، ص 154.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 153.

⁴ أم الكتاب وتفصيلها، ص 153.

وإعادة قراءته قراءة ثانية، مع التنبيه أنها ليست القراءة الأخيرة، وإلاّ وقع أصحاب هذه القراءة فيما وقع فيه المتقدّمون¹.

فمن الضروري تكريس لا نهائية المعنى تحقيقاً لتلك الصفة المميزة للنص، وهي معاصرته لكل زمان ومكان، فعلى الرغم من ثبات النص إلاّ أنّ معناه متحرّك ومتعدّد حسب تعدّد القراء، ومختلف باختلاف المجتمعات، (فالتنزيل يحمل دائماً صفة القراءة المعاصرة. فأنت حين تقف كقارئ في نقطة معيّنة من التاريخ، منطلقاً من نظام معرفي معيّن، حاملاً إشكاليات اجتماعية ومعرفية معيّنة، ستفهم من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت أمورا وسيفهم غيرك أمورا غيرها مع تغير إحداثياته ومنطقاته)².

فلا توجد هناك قراءة ثابتة أو أخيرة أو نهائية، فكل قراءة تنفي القراءة التي قبلها وتلغيها، وهذا يشمل كلّ النصوص القرآنية، دون أن يفرّق الكاتب بين المدلولات القطعية والظنية، أو أن يستثني تفاسير الرسول صلى الله عليه وسلم والتي تفيد القطع والتوقف والتسليم، (والذي يدّعي فهم كتاب الله ككل من أوله إلى آخره فهما مطلقا ولو كان النبي (ص) نفسه، إنما يدّعي شراكة الله في المعرفة)³. نخلص إلى أنّ تحقيق القراءة المعاصرة في ضوء ما يقرر محمد شحرور تتحقّق بتجنّب الأحاديث النبوية فهي لا تساعد في تحقيق المعاصرة والتجديد. واستبعاد تفاسير المتقدمين كلها ووضعها جانبا، واختراق الثوابت وأصول الفهم والأدوات التقليدية، وبناء علم التفسير من جديد، مع ضرورة التوسّل بملكة العقل ومنحه الحرية الكاملة في التأويل.

أنتجت القراءة المعاصرة التي نادى بها ووظفها الكاتب عديد المفاهيم المتطورة والدلالات الجديدة وأثارت قضايا بالغة الخطورة فيما يخص تفسير القرآن الكريم، وتمخّض عنها تأويلات غير مسبوقة، ولم تشمل هذه القراءة كلّ القرآن بل بعضا منه فقط.

وقد لاقت هذه القراءة رفضا ونقدا من قبل الدارسين والمختصين، فمما يؤخذ عليها:

¹ تخفيف منابع الإرهاب، ص 26.

² المصدر نفسه، ص 35-36.

³ المصدر نفسه، ص 26-27.

- مدخلها الثقافي وأساسها المنهجي، والذي يتمثل في الانفتاح على المناهج والنظريات المعرفية الغربية، حيث (تبنت النموذج التأويلي الغربي على علاقاته، ومجافاته لطبيعة النص القرآني، وقطعت كل سبب ممدود إلى الإرث التفسيري)¹.

فلقد كانت بمثابة امتداد فكري للدراسات الاستشراقية في غاياتها وأهدافها وأبعادها، وإن اختلف أساليبها وأدواتها².

ولقد كان أبرز منطلق لهذه القراءة هو الفلسفة الماركسية، فهي (قراءة تنطلق من منطلقات ماركسية في التأسيس والتنزيل، مع التوسل بمنهج تشطيري تجزيئي في مجال الدرس اللغوي والمعجمي)³، حيث اجتهد شحرور ما وسعه الاجتهاد في صبّ معاني القرآن في قوالب ماركسية جاهزة، ومثّلت قراءته تأويلا ماركسيا صرفا⁴.

ويؤخذ عليها تسفيها للقراءة التراثية وتجاوزها كلية، بما في ذلك تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، والمآثور عن الصحابة والتابعين، وعدم مراعاة قواعد وأصول التفسير.

¹ النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 208.

² ينظر: الاتجاه اللغوي المنحرف في التفسير في العصر الحاضر، ص 202.

³ النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 207.

⁴ المصدر نفسه، ص 302.

المطلب الثاني: إحدائُ توصيف وتقسيم جديد للمصحف الشريف وآياته

ليس هناك فرق بين سور القرآن الكريم وآياته، إلا ما قسمه الله تعالى إلى محكم ومتشابه، وإلا ما هو معروف من تقسيمه إلى قرآن مكّي وقرآن مدني. والشأن نفسه فيما يتعلّق بالإعجاز فكّله معجز، حيث وقع الإعجاز والتحدي بكلّ سوره وآياته، وهذه من المسلمات المجمع عليها، إلا أن صاحب القراءة المعاصرة يرى بمنظور مغاير، حيث يعتبر أنّ النّظر في طبيعة القرآن وحقيقة الإعجاز قضيتان ينبغي أن تشملها عملية القراءة والتجديد.

فليس القرآن كلّهُ سواء، وليست السور والآيات كلّها معجزة، ولقد أصبح من الضروري عنده إعادة النظر في طبيعة القرآن الكريم ومفهومه، وهو موقف غير مسبوق دعا إليه محمد شحرور. فعند التمعّن في عنوان كتابه الأبرز "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة"، نجد أنه اختار العنوان بدقّة فائقة، لبيّث فكرته وبرزها من خلاله، وهي تقسيمه للمصحف الشريف إلى قسمين كبيرين وهما: أولاً: الكتاب، وثانياً: القرآن.

فقد قسم محمد شحرور وجعل (كتاب الله المنزل على رسوله عِضين، أي: فرقا ممزقة... أخذ قطعة منه فزعم أنها هي القرآن، وأخذ قطعة أخرى منه وزعم أنها هي أم الكتاب، فخصص عنوان القرآن بالآيات التي تتحدّث عمّا أسماه حقيقة موضوعية موجودة خارج الوعي الإنساني، وهي الكونيات التي لا تكون أثر أفعال الناس واختياراتهم، وزعم أن نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم تنحصر فيها، وخصّص عنوان أم الكتاب = كتاب الله بالشرائع والأحكام والوصايا وزعم أن رسالة محمد تنحصر فيها)¹.

ذهب الكاتب إلى تقسيم القرآن الكريم إلى أقسام وأجزاء، ثم أطلق على كلّ جزء منه اسماً وجعله يحتوي على مجموعة سور وآيات، وعدد أقسام المصحف الشريف وفق ما يرى محمد شحرور أربعة

¹ التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حنبيكة الميداني، دار القلم، دمشق سورية، ط1/1997، 110.

أقسام، وهي: (القسم الأول: القرآن، وهو ما له حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني وهو كلمات الله، وهو الذي يشتمل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

القسم الثاني: السبع المثاني، وهو بعض الحروف المقطعة في أوائل السور، وهي سبع آيات. وكل من القرآن والسبع المثاني تفهم فهماً نسبياً حسب تطور معارف العصر، وليس لها معنى ثابت.

القسم الثالث: أم الكتاب - كتاب الله-، ويشتمل على رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وفيه الأحكام والشرائع والوصايا والحدود بما فيها العبادات، وهي الآيات المحكمات.

القسم الرابع: تفصيل الكتاب، وهو المشتمل على آيات غير محكمات وغير متشابهات¹. وفيما يخص أسماء المصحف الشريف كالفرقان، والقرآن، والذكر، والكتاب، فيرى الكاتب أنها ليست أسماء للمصحف الشريف، بمعنى أنها ليست أسماء مترادفة تدل على القرآن الكريم، بل هي مصطلحات تدل على معان مختلفة، وهي مسميات لأقسام منه، ومما جاء عنه في ذلك: (تصادفنا في المصحف إلى جانب لفظة الذكر الألفاظ التالية: الكتاب والقرآن والفرقان)².

ثم يشرع في بيان معنى كل لفظ، بعد أن جعل منها ألفاظاً متباينة وغير مترادفة، حيث يشير كل مصطلح منها إلى معنى مغاير للآخر، فلكل مصطلح مفهوم جوهري يميّزه عن بقية المصطلحات الأخرى، يقول: (لقد تبين أن هناك فرقا جوهريا بين الكتاب والقرآن والفرقان والذكر)³.

فالفرقان ليس هو القرآن، وقد استدلل لإثبات ما رآه صوابا بقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾⁴، ووجه استدلال محمد شحرور بالآية، بيّنه

¹ التيارات الفكرية والعقدية في النصف الثاني من القرن العشرين، محمد فاروق الخالدي، دار المعالي، عمان الأردن، ط1/2002، ص 284-285، بتصرف

² الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 51.

³ المصدر نفسه، ص 37.

⁴ سورة البقرة، الآية: 185.

بقوله: (وبما أنّ الفرقان جاء معطوفاً على القرآن، يستنتج أن الفرقان غير القرآن، وهو جزء من أم الكتاب)¹.

وهذا خطأ بيّن وقع فيه الكاتب من دون شك، لأنّ كلمة الفرقان ليست معطوفة على القرآن أصلاً، فهي مجرورة بالكسرة لعطفها على الهدى، وكلمة القرآن مرفوعة بالضممة لنيابتها عن الفاعل. ثم إنّ واو العطف لا تختصّ بعطف المتباينات، وليس وجوباً أن يكون المعطوف شيئاً آخر في طبيعته ومختلفاً عن المعطوف عليه، كما قرّر محمد شحرور².

والذِّكْر ليس هو القرآن برأيه، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾³، يقول: (عرفنا الآن أنّ الذكر ليس هو القرآن نفسه، وإنما هو أحد خواصّه وهو صيغته اللسانية)⁴.

فقد اتّجهت القراءة المعاصرة لمحمد شحرور إلى تحديد مفاهيم المصطلحات القرآنية الأساسية، بعد نفي وتجاوز مفاهيمها الأصلية، حيث قدّم آراء ومواقف غير مسبوقة إطلاقاً، يعتقد أنّها الصواب، مبتدعاً مفاهيم معاصرة لاصطلاحات المصحف الشريف الأساسية، مثل: القرآن، الفرقان، الذكر، الكتاب، وغيرها كثير.

فقد ألغى مفاهيمها المعهودة والصحيحة، وقام بشرحها واستبدالها بمفاهيم جديدة من اجتهاده الخاصّ أو من اجتهاد من كتبوا مؤلفاته العديدة، يقول: (لقد أجرينا مسحاً شاملاً للكتاب، وحدّدنا فيه مفهوم المصطلحات الأساسية وهي: الكتاب وأم الكتاب والقرآن والسبع المثاني والذكر والفرقان وتفصيل الكتاب والحديث وأحسن الحديث والعرش والكرسي والألوهية والربوبية والنبوة والرسالة)⁵.

¹ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 65.

² ينظر: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن دراسة نقدية، ماهر المنجد، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1/1994، ص 567. بتصرف.

³ سورة ص، الآية: 1.

⁴ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 63.

⁵ المصدر نفسه، ص 38.

حاول محمد شحرور من خلال ذلك تقديم مفاهيم عصرية ومتطورة بحسب زعمه للمصطلحات لأجل التلاعب والعبث بالقرآن، وقد بذل جهداً كبيراً لأجل اختراقها وتجاوزها، وتغيير معانيها بصورة متعمدة وعن قصد، ثم إعادة صياغتها صياغة جديدة، وهذا بعد ليّ النصوص وحملها على مراده تعسفاً، وهو ما أوقعه في التناقض الشديد والواضح¹.

وكما قسم المصحف الشريف إلى أربعة أقسام متميزة: وهي القرآن، السبع المثاني، وأم الكتاب، وتفصيل الكتاب، قام بتقسيم الآيات القرآنية إلى ثلاثة أنواع، وقد نصّ أنه تمكّن من الوصول إلى هذا التصنيف بعد تمكنه من تحديد الفرق بين النبوة والرسالة.

فالنبوة في نظره هي ما أوحى للنبي صلى الله عليه وسلم من معلومات وأخبار وبها سُمّي نبياً، أما الرسالة هي ما أوحى للنبي صلى الله عليه وسلم من تشريعات بالإضافة إلى المعلومات فأصبح بها رسولا، فالنبوة علوم والرسالة أحكام².

إن تحديد الفرق بين النبوة والرسالة كما يرى محمد شحرور سبب في تحديد التقسيمات الثلاث الآيات: الآيات المحكمات، والآيات المتشابهات، والآيات غير المحكمات وغير المتشابهات، يقول: (نظرية الوجود الكوني والإنساني وتفسير التاريخ هي من النبوة، وهي من الآيات المتشابهات. أمّا التشريع من إرث وعبادات، ومعها الفرقان العام "الأخلاق" والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات فهي من الرسالة أي الآيات المحكمات. وهناك نوع ثالث من الآيات وهو الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة، ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات)³.

وقد لخصّ كل ذلك مبيناً أقسام آيات الكتاب والتي يرى أنها ثلاثة أقسام، ومعرّفاً بكلّ قسم على حدة، يقول: (إنّ الكتاب من حيث الآيات ينقسم إلى ثلاثة أقسام: 1- الآيات المحكمات:

¹ ينظر: دلالة المصطلح الإسلامي وتغييرها في الفكر الإسلامي المعاصر، فاتح محمد سليمان، مجلة الحوار، جامعة التنمية البشرية، كردستان العراق، ع3/2017، ص 287. بتصرف.

² ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 37.

³ المصدر نفسه، ص 37.

وهي التي تمثل رسالة النبي صلى الله عليه وسلم وقد أطلق الكتاب عليها مصطلح أم الكتاب، وهي قابلة للاجتهد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية ما عدا العبادات والأخلاق والحدود.

2- الآيات المتشابهات وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح: القرآن والسبع المثاني، وهي القابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية وهي آيات العقيدة.

3- آيات لا محكمات ولا متشابهات وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح: تفصيل الكتاب¹.

ما قام به محمد شحرور من إطلاق هذه الأسماء والتوصيفات لآيات الكتاب العزيز، وما أحدثه من تقسيمات عجيبة ابتدعها، أقل ما يقال عنها أنها سوء تعامل مع الكتاب العزيز وتقليل من شأنه، وقد وصف طارق زيادة هذا التقسيم العجيب لآيات القرآن الكريم عند شحرور بأنه (طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل)².

إن هذا التقسيم الذي ابتدعه وأحدثه الكاتب تقسيم باطل من دون شك، وهو من ضلالاته العجيبة وأفهامه المغلوطة، وهو يحاول من خلاله التلاعب بآيات القرآن الكريم، والتشكيك في طبيعته وهي من أخطر النتائج التي خرج بها محمد شحرور. وإلا فإن الله تعالى قسم الآيات القرآنية إلى محكم ومتشابه، ولا وجود لقسم ثالث، قال جلّ ذكره: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾³.

لا يمكن لأي دارس منصف بعد الاطلاع على صنيع محمد شحرور، إلا أن يصف تقسيمه الذي يزعم أنه مستند إلى أصول علمية صحيحة، بالتقسيم الشاذ المنحرف والذي لا يقصد به إلا التطاول على كتاب الله تعالى والتجرؤ عليه والتهوين من شأنه، وفتح الباب واسعا على القرآن ليصبح مادة للتساؤلات النقدية، إنه تقسيم لا يقوم على أي دليل، ولا يستند على أية مرجعية مقبولة، والأغرب أنه لا تدعوا إليه ضرورة أو حاجة.

¹ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 37.

² طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل، طارق زيادة، مجلة الناقد، بيروت لبنان، ع 1992/45، ص 57.

³ سورة آل عمران، الآية: 7.

وقد أحسن عبد الرحمن حنبكة الميداني عندما تحدّث واصفاً عمل محمد شحرور، فقال: (لقد اخترع هو -أو مؤلفو كتابه من أعداء الإسلام- هذا التقسيم العجيب الغريب لكتاب الله من عند نفسه، ليمرر مفترياته على كتاب الله المنزل على رسوله كما يهوي أساتذته الملاحدة الماركسيون، والقرامطة الباطنيون الإباحيون، وليس لتقسيماته هذه أسانيد عقلية ولا تطبيقية صحيحة، وحيلته كما شهدنا حركات بهلوانية إدعائية، وألاعيب لغوية، واستنباطات تحريفية خرافية، وقد تظهر في بعضها لوثات فكرية، نظير اللوثات الفكرية التي تظهر في عبارات نزلاء مستشفيات الأمراض العقلية)¹.

نفي الإعجاز عن بعض القرآن الكريم:

بعد ابتداء محمد شحرور لذلك التقسيم الطريف والغريب والشاذ لآيات القرآن الكريم، وبعد ما ابتدعه من مفاهيم لمصطلحات القرآن الأساسية، والتي يدّعي أنها مفاهيم متطورة، ذهب إلى أسوأ من ذلك وهو نفي إعجاز بعض من القرآن الكريم، وهو ما يُسمّيه بالآيات المحكمات، والتي أطلق عليها تسمية أو مصطلح: أمّ الكتاب، يقول: (ونحن نرى أنّ التّحدي للناس جميعاً بالإعجاز إنما وقع في الآيات المتشابهات: القرآن والسبع المثاني، وفي الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات: تفصيل الكتاب، حيث أنّ هذين البنديين يشكّلان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم)².

أما ما يسميه بالآيات المحكمات أو آيات الأحكام -أم الكتاب-، فلا إعجاز فيها لأنها ذاتية كما يقول، وقد جاءت بصيغ الأمر والنهي والوصية والفريضة، يكتب شحرور قائلاً: (نرى أنّ الإعجاز جاء في القرآن فقط، وليس في أم الكتاب إذ أنّ أم الكتاب ذاتية، وهكذا لا يمكن أن نرى في أيّ آية من آيات الأحكام مصطلح (قال الله)، هذا مستحيل. إنّما نرى أنّ آيات الأحكام جاءت

¹ التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق سوريا، ط1/1997، ص 58-59.

² الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 37.

ضمن الصيغ التالية: صيغة أمر: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾¹. صيغة نهي: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾². صيغة فريضة، وكتاب، صيغة وصايا...³.

إن موقف شحرور من الإعجاز القرآني موقف عجيب وغريب ومدهش لم يقل به غيره، فهو يدّعي أنّ الإعجاز جاء في بعض السور دون البعض، وفي بعض الآيات دون البعض الآخر، وهذا تبديد وانحراف لا إبداع وتجديد، وهو من ضلالات أفكاره.

وحتى تنظلي فكرته على قراءه وتجدر رواجاً مقبولاً عندهم، ذهب إلى القول بأنّ الآيات المتشابهات جاءت موزّعة في كلّ المصحف، لأجل أن تحفظ الآيات المحكمات من التزوير والتقليد والإضافة والنقصان؟.

وهي من أخطر ما ورد عن محمد شحرور من موافق حيال القرآن الكريم: حيث يرى أن قسماً من القرآن الكريم يقبل التزوير والتقليد والإضافة والنقصان⁴، ومن ذلك سورة التوبة التي حكم باحتمالية أن يطرأ التزوير والحذف والزيادة والنقصان فيها، لأنه (جعل كل آياتها محكمة، ولم يداخل فيها آيات متشابهات لتحفظها وتصدّقها - مما يعني جواز الطعن في سورة التوبة كاملة لخلوّها من الحافظ الرقيب-)⁵.

يدّعي صاحب القراءة المعاصرة من خلال قراءته الجديدة هذه، ومن خلال نظريته الخاصة: أنه يصحّح المفاهيم، ويقرر الحقائق التي تخصّ النصّ القرآني، والتي أغفلها القراءة التراثية ولم تخصّ فيها، فبقيت خافية على الفكر الإسلامي المعاصر.

¹ سورة الإسراء، الآية: 90.

² سورة الإسراء، الآية: 32.

³ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 77.

⁴ الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ص 573.

⁵ الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ص 583.

إلا أنّ حقيقة ما يريدّه هو (الطعن في القرآن ومصداقيته، لأنه يُشيع فكرة قابلية آيات المحكم للتزوير، ولا يغرنا أنه غطى هذه الفكرة بزعمه أن آيات المتشابهة قد توزعت بين آيات المحكم لتكون حافظا ورقبيا عليها من التزوير، فهذه خدعة بارعة، لأنها إن كانت قابلة للتزوير فلن يحميها من ذلك تداخل المتشابهة فيما بينها ولا ترتيبها ولا موقعها)¹.

المطلب الثالث: إبطال مرجعية السنّة النبوية في قراءة القرآن الكريم

معلوم أن السنّة النبوية عاملٌ مهم في بيان معاني القرآن، وهي من أبرز أصول التفسير ومصادره، يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾²، هذه الآية صريحة في أنّ من مهمّة الرسول صلى الله عليه وسلم بيان وتوضيح القرآن للناس، فهي تأتي مفسّرة وشارحة للقرآن، مقيدة لمطلقه ومخصصة لعامة وموضحة لمشكله، وقد قال العلماء بوجوب رجوع المفسر لها وعدم جواز تركها.

إلا أنّ محمد شحرور رأي آخر يتمثل في الدعوة إلى تجاوز السنّة النبوية في العملية التجديدية، فمن معالم وأساسيات ومدلولات القراءة المعاصرة للقرآن من منظور محمد شحرور وغيره من الحدّاثيين: إبطال مرجعية ودور النبي صلى الله عليه وسلم في التفسير. فلا موضع لأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ولا اعتبار لتفسيراته.

وقد شغلت مسألة توظيف السنّة النبوية في تفسير القرآن الكريم، فكر محمد شحرور كثيرا وأخذت مساحة واسعة في مختلف دراساته، حيث جعل من أسس المنهج الذي اختاره في تعامله مع التنزيل الحكيم إلغاء ونفي أي حضور للحديث النبوي في بيان القرآن، وأكد على ذلك مرارا، حتى ينزع فكرة وجوب توظيف الأحاديث النبوية في العملية التفسيرية من عقل القراء.

¹ الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ص 584.

² سورة النحل، الآية: 44.

وما يقال على الأحاديث النبوية يقال عن أسباب النزول، ويقال من باب أولى على أقوال الصحابة والتابعين، وبهذا يكون من المعالم الرئيسية للتجديد والقراءة المعاصرة عنده نفس التفسير المأثور كلياً.

ومعنى الآية السابقة في القراءة المعاصرة، ليس هو المعنى الظاهر من الآية والوارد في القراءة التراثية، فليس بيان القرآن وشرحه كما فهمها المفسرون، بل المقصود الإعلام والتبليغ وعدم الإخفاء، ومن هنا فلا حجة للتفسير النبوي للنص القرآني.

يقرّر صاحب القراءة المعاصرة ذلك قائلاً: (والبيان هنا ليس التفصيل كما فهمه البعض واسترسل البعض الآخر حتى وصل إلى القول بأن البيان النبوي، إضافة إلى كونه تفصيلاً لمجمل، فهو تخصيص لعامّ وتقييد لمطلق. ثم تابع بعدهم من وصل إلى القول بحاكمية الخبر النبوي على النص القرآني ونسخه له، انتهاءً بأخطر نتيجة يصل إليها عقل مؤمن، هي أن القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن، سبحانه وتعالى عما يصفون. إننا نرى أن البيان هو الإعلام وعدم الإخفاء... ودور النبي كرسول في بيان التنزيل الحكيم هو بإظهاره وعدم كتمانها وفي إعلانه وإذاعته على الناس)¹.

الرسول صلى الله عليه وسلم ناقل للوحي وليس مفسراً، هذه قاعدة من قواعد القراءة المعاصرة لشحرور. فالنبي صلى الله عليه وسلم من منظوره محذور عليه أن يُبَيِّنَ أيّ كلمة من القرآن أو يفسرها، كما أنه لم يكن عالماً وفاهماً له على الإطلاق، يقول: (النبي لم يكن أكثر من مبلغ عن الغيب من دون أن يكون عالماً به إطلاقاً، لهذا لم يتصدّ لشرح التنزيل الحكيم، لأن مفاتيح فهمه كامنة في داخله... وليست نابعة من الرسول، أما مهمة التفكير والتدبر في معانيه فقد أوكلت إلى الناس المنزل إليهم لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾² (3).

¹ تخفيف منابع الإرهاب، ص 42.

² سورة محمد، الآية: 24.

³ السنّة الرسوليّة والسنّة النبويّة: رؤية جديدة، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/2012، 103.

فلا علاقة للنبي صلى الله عليه وسلم بتفسير التنزيل وتأويله إذ ليس مكلفاً به أصلاً، بل هو مكلف بإذاعته وإبلاغه وعدم إخفاء شيء منه وبهذا تنتهي مهمة ووظيفته، (وقد قام محمد (ص) بمهمته كني، ومهمته كرسول على أكمل وأتم وجه. وأن أطروحة أن النبي (ص) شرح القرآن هي أطروحة غير صحيحة)¹.

ومن مسوغات نفي التفسير النبوي في القراءة المعاصرة للقرآن، اكتفاء القرآن ذاتياً بنفسه، فهو مكلف داخلياً بنفسه ولا يحتاج إلى وسائل خارجية عنه لفهمه كالسنة وأقوال الصحابة والتابعين واللغة، ف (مفاتيح فهم التنزيل الحكيم هي بالضرورة داخله، فلنبحث عنها داخل التنزيل الحكيم، وبدون صحاح ومسانيد.. إلخ، وبدون قول صحابي أو تابعي)².

وهو ينكر حُجِّيَّة السنة ويرفض اعتبارها وحياً، ولا يراها مصدراً ثانياً للتشريع، لذا فمن الضروري تركها وإلقاءها على كواهلها، يقول: (السنة النبوية أي ما فعله وقاله وأقره النبي الكريم (ص) ليست وحياً. والاستشهاد بقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾³، هو استشهادٌ ليس على ما ينبغي)⁴.

تاريخية السنة النبوية في القراءة المعاصرة:

كل ما ورد في السنة من أوامر ونواهي وتوجيهات هي اجتهادات بشرية حبيسة للزمان والمكان الذي وردت فيه. فقد ألصق صفة التاريخية بالسنة النبوية، أي أنها ذات طابع ظرفي ولا تحمل البعد الأبدي، وليست هي القراءة الأخيرة والنهائية، ولا تصلح إلا لتاريخ الدعوة المحمدية وليس كل أزمنة البشرية، فيكون استصحابها لبقية العصور خلافاً منهجياً في التعامل مع القرآن الكريم.

¹ تجفيف منابع الإرهاب، ص 41.

² المصدر نفسه، ص 27-28.

³ سورة النجم، الآية: 3-4.

⁴ نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط1/2000، ص 62.

ومما جاء عنه في ذلك، قوله: (السنة النبوية هي الاجتهاد الأوّل والخيار الأوّل لكنه ليس الأخير وليس الوحيد)¹، وقوله: (تطبيق الرسول (ص) للآيات الأحكام على الواقع المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي)²، ويقول: (أقوال النبي (ص) حول المجتمع والسياسة والتنظيم والعادات واللباس والأخلاقيات التي وردت تحت عنوان الحكمة، فهو سنة نبوية ظرفية غير ملزمة ولا تحمل طابع الأبدي... وكل أقوال النبي (ص) يؤخذ بها إذا كانت مقبولة إنسانياً، وغير ذلك فهي محلية)³.

ويذهب صاحب القراءة المعاصرة إلى أكثر من ذلك، متّهما السنّة بأنها سبب وجية في تعطيل التفكير العقلي السليم، لذا يدعوا إلى ضرورة تجاوزها وبناء فهم معاصر للنص على العقل النقدي بعيداً عن الأحاديث، ذلك أنّ (أهمّ البنود في الحفاظ على العقل وبث الروح في العقل النقدي هو الخروج من نفق مظلم اسمه الحديث النبوي. ففيه تمّ اغتيال هذا العقل، ومن خلاله وخلال السيرة النبوية انتقلت الأسطورة ووصلتنا من أوسع أبوابها، فأصبحنا لا نفرّق بين ما هو ديني وما هو تاريخي وما هو ميثولوجي وأسطوري)⁴. و(ضرر ما يسمى كتب الحديث أكبر بكثير من نفعها، هذا إن كان فيها نفع أصلاً)⁵.

روايات أسباب النزول وأقوال الصحابة والتابعين في القراءة المعاصرة:

بالرغم ما لأسباب النزول وأقوال الصحابة والتابعين من أهمية بالغة في البيان إلا أنّ محمد شحرور يقدح فيها ويراهما غير ضرورية للفهم والتفسير، ويصفها بالقراءة السلفية، يقول عن أسباب النزول: (أصبحت لدى العقل السلفي من العلوم الواجب معرفتها لفهم التنزيل الحكيم. فأسباب النزول بحسب الرؤية السلفية هي القادح الذي أدى إلى نزول الآيات، فلا سبيل إلى فهم الآيات من دون

¹ تجفيف منابع الإرهاب، ص 41.

² المصدر نفسه، ص 41.

³ المصدر نفسه، ص 42.

⁴ المصدر نفسه، ص 230-299.

⁵ المصدر نفسه، ص 42.

فهم لأسباب نزولها. ولكن هذا الإيمان بالارتباط الوثيق بين الآيات وأسباب نزولها المظنونة يخلق مشكلة حقيقية لكل من يتصدى لدراسة القصص وأحداث التاريخ. فالقول بأن القصص القرآني أو التنزيل الحكيم كان موجودا في الأزل وهو قديم يجعل أسباب النزول مسرحية مبرجة مسبقا¹. وأقوال الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لا تعتبر من وجهة نظره مصدرا من مصادر التفسير، ويفترض محمد شحرور أنّ سائلا يسأله عن آراء الصحابة رضي الله عنهم وأقوالهم ومدى اعتبارها في التفسير، فيقول: (إذا سألتني سائلا الآن: ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟ فجوابي بكلّ جرأة ويقين هو: كلا لا يسعني ما وسعهم، لأنّ أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم، ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عمّا كانت عندهم، وأعيش في عصرٍ مختلفٍ تمام عن عصرهم.. وأكون متوهما إذا قبلت بأنه يسعني ما وسعهم)².

¹ القصص القرآني قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/2010، ج1/104-105.

² السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 71.

المطلب الرابع: هدر التراث واختراق الأصول واعتماد أرضية علمية معاصرة

إن القراءة المعاصرة التي يسعى إليها محمد شحرور تستدعي تجاوز التراث، والتنكر للفهوم السابقة للقرآن، واستخلاص قراءات معاصرة، يصفها بالمفاهيم المتطورة، والقراءة المتبصرة، والفهم الواعي. فقد أعرض محمد شحرور بشكلٍ كامل عن الموروث التفسيري الذي خلفه المتقدمون، معتبرا أنه عبارة عن قراءة إنسانية خاصة غير ملزمة، وهي نتاج عقل بشري دوغمائي، وهي قراءات تاريخية. وقد عمل على بثّ موقفه هذا في كل مؤلفاته تقريبا، يقول: (وما قمنا به في كتابنا هذا وغيره من كتبنا هو ما ينطبق عليه تسمية "القراءة المعاصرة"، لأننا وضعنا كل التراث جانبا وباشرنا العمل من الصفر انطلاقا من قناعتنا بأن نصوص التنزيل الحكيم بحاجة إلى قراءة واعية ومتبصرة)¹.

فمن مقتضيات القراءة المعاصرة عند محمد شحرور إلغاء القراءة التراثية واختراقها، لأنّ (إتباع أقوال من سلف خطأ فادح، وتضليل للناس)²، فمن الخطأ أن نظل ننظر في المدونات التراثية ونرجع إليها ونستمدّ مما احتوته لعلاج إشكالاتنا المعاصرة، ويتساءل الكاتب مستنكرا: (هل استطعنا تجاوز الطبري وابن كثير؟ بالعكس. فقد تمسكنا بهم أكثر من ذي قبل، وظننا المخرج والحلّ عندهم، وهنا تكمن المشكلة فبدلا من أن يصبح هؤلاء من اهتمام مؤرّخي الفقه وعلم الكلام، والفلسفة وعلم الحديث، أصبحوا بما كتبوه عين الإسلام)³.

وقد أصبح الفكر الإسلامي المعاصر برأيه في حاجة إلى إحداث مراجعة نقدية، وإعادة النظر في الثقافة الموروثة، والثوابت والأصول التي صيغت في القرنين الثاني والثالث الهجريين، كما أننا بحاجة ماسّة وضرورية ملحّة إلى إعادة النظر في علوم القرآن وما احتوته من قواعد وأصول، وتأسيس أرضية علمية وتأسيس أصول جديدة، وصولا إلى إنتاج مفاهيم شرعية عصرية⁴.

¹ أم الكتاب وتفصيلها، ص 20.

² القصص القرآني: قراءة معاصرة، ج 1/242. بتصرف.

³ الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط 1/1995، ص 228.

⁴ تجفيف منابع الإرهاب، ص 304.

إنّ التجديد الذي يؤمن به محمد شحرور ويسعى جاهداً لتحقيقه، هو أن يتمّ اختراق التراث وهدمه بما احتواه من قواعد وأصول ورؤى ومفاهيم، ذلك أنّ (القراءة الجادة للتنزيل الحكيم لا بد أن تخترق المدارس الموروثة، والمفاهيم التي انبى عليها الوعي السلفي للدين)¹.

ومقابل تجاوز الموروث التفسيري والأرضية العلمية السائدة والأصول المعتمدة في علم التفسير، فهو يسعى إلى بلورة وتأسيس قواعد منهجية جديدة للفهم، وإعلان قيام طرق استنباط وأصول مغايرة تماماً للأصول التفسيرية الموروثة، وتشمل الأصول والمعارف والمبادئ التي يدعوا إلى تجاوزها كلا من أصول الفقه، وأصول التفسير، وعلوم القرآن، وقواعد اللغة العربية، وغيرها، يقول: (هل استطعنا نحن أن نتجاوز الشافعي في أصول الفقه، ونضع أصولاً جديدة؟)².

فلم يعد من وجهة نظر صاحب القراءة المعاصرة إمكان الاجتهاد والتأويل، والتعامل مع النصّ، وتأسيس قراءات عصرية تنفذ إلى عمق النصّ وتستجوبه، مع بقاء تلك الأصول والمعارف الموروثة عن السلف، وهو ما يستدعي إلزامية التحرر منها، والتأسيس لأصول معاصرة ومغايرة تماماً، ف (إمكانية الاجتهاد ضمن الأطر التي رسّخت منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين قد استنفذت، ولم يعد الاجتهاد ضمنها ممكناً، إلا إذا تمّ تجاوزها والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للتشريع الإسلامي)³.

فلقد عرف الفكر الإسلامي منذ القدم ما يسميه محمد شحرور بالطُغيان الفكري، والذي بدأ بعصر تدوين العلوم وتأسيسها، واكتمل باستقالة العقل العربي الإسلامي عن الإبداع والتجديد وتعميق النظر في النصوص على يد الغزالي وابن عربي، ففي عصر التدوين وهو القرن الثاني الهجري تمّ تأطير الفهم والاجتهاد في الإسلام ضمن أطر وأسس محصورة زماناً ومكاناً.

¹ القصص القرآني قراءة معاصرة، ج 27/1.

² الدولة والمجتمع، محمد شحرور، ص 228.

³ الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت لبنان، ط 2014/1، ص 258.

وهي للأسف ما زالت مطبقة وحاضرة في إلى يومنا هذا، فقد تمّ خلال ذلك العصر تأسيس أصول الفقه وقواعد اللغة العربية وغيرها، ضمن مقاييس المستوى المعرفي السائد حينها وغير خارجة عنه، ولذا فكل ما تمّ تأسيسه من أطرٍ معرفية احتوتها كتب التراث والتفاسير القديمة، إنما هو نتيجة لتفاعل الناس في القرن الثاني مع القرآن، وهي بذلك منسوبة إلى ذلك العصر وذلك المستوى، ولا يمكن بأي حال تطبيقها على ما بعده من القرون، وفي زمننا اليوم¹.

وينتقد محمد شحرور الدعوات التجديدية التي يطلقها كثير من المفسرين والمهتمين بالإصلاح الديني، لكونها دعوات تجديدية متصلة بالقراءة التراثية والأصول التي قامت عليها وغير منفصلة عنها، وهي تحرص على ربط الاجتهاد والتجديد بمقاييس وأسس المستوى المعرفي السائد قديماً، وتتوسّل بالأطر والثوابت المعرفية التراثية، وهو ما لا يوافق عليه أصحاب القراءات المعاصرة، لكونها في نظرهم دعاوى تجديدية مضللة، وطغيان فكري وتجديد غير واع ولا متبصّر، وخطأ منهجي فادح، فلا تجديد مع بقاء الثوابت والأصول المعرفية القديمة.

فتجديد علم التفسير يكمن في التخلّص من القديم كلّهُ، وإعادة بناء العلم وتأسيس المفاهيم من جديد، وإلاّ فقد جمدنا على القديم وأعدنا صياغته صياغة جديدة لا أكثر، يقول محمد شحرور: (نرى أن الدعوة إلى تجديد فهم الدين مع شرط المحافظة على النظم المعرفية القديمة دعوةً مضلّة لا تعدوا كونها اجتهاداً محكوماً بما ادّعت المنظومة السلفية أنه من ثوابت الدين... وذلك بأنّ دعوى التحايل على المهمة التجديدية بلفت النظر إلى الاجتهاد في ظل الموروث تفرغ في حقيقتها التجديد من مضمونه الحقّ، لتصبح دعوة إلى إعادة تقديم الموروث بلباس جديد)².

¹ ينظر: الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، ص 275.

² القصص القرآني قراءة معاصرة، ج 1/19-20.

فأطروحات التّجديد تلك لا معنى لها، ولا تؤتي ثمارها، ولا فائدة ترجى منها، وإنما هي تكرار وإعادة إحياء للتقديم والمعارف السّلف، وهي خطابات ومقولات لا تحمل أيّ معنى أو فكر مفيد، ومن ثمّ فأى تجديد لا يسمى تجديداً إلاّ باختراق الأصول¹.

فأصول السلف والمتقدمين هي أصول ومنهجيات تحايّلية، أحاطها العقل السلفي بنعرة تقديسية، وهي لا تتوافق مع الأدلة المادية والعلمية الجديدة².

والموقف نفسه بيديه محمد شحرور من قدماء المفسرين، فهو يتهمّ عليهم، ويتهمهم بالجهل والقصور عن إدراك المعنى، ويصفهم بالجمود، وعدم القدرة على التفاعل مع النص القرآني، وفي هذا الإطار يقول: (لا نلوم أصحاب التفاسير التراثية في القرنين السابع والثامن للميلاد على ما لم يفهموه من كتاب ربهم، بسبب قصور أرضيتهم المعرفية)³.

ويرميهم بالتحريف والتزييف والجهل، فيقول مثلاً: (إني لأعجب تمام العجب كيف ظنّ الفقهاء والمفسرون أنّ "الذي بين يديه" هما التوراة والإنجيل، فبذلك قصموا ظهر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم)⁴.

أما القراءة المعاصرة المنشورة والمتوسّلة إليها عند محمد شحرور فهي تقوم على التعامل مع النص القرآني وفق الأرضية الفكرية والعلمية المعاصرة وتفسيره وفق مقولاتها ومناهجها ومعارفها، يقول: (أما قراءتنا فتفترض سلفاً أن فهم التنزيل الحكيم لا يكون إلاّ في ضوء العلوم والمعارف المعاصرة)⁵.

ومن مقتضيات التوسّلة بالعلوم والمعارف المعاصرة وتوظيفها في التفسير من منظوره تجديد فهم وإعادة قراءة القصص القرآني، فقد قدّم قراءات معاصرة لقصص القرآن يرى أنّها قراءات منسجمة

¹ ينظر: تجفيف منابع الإرهاب، ص 25-26.

² القصص القرآني قراءة معاصرة، ج 1/242.

³ المصدر نفسه، ج 1/328.

⁴ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 88.

⁵ القصص القرآني قراءة معاصرة، ج 1/242.

أكثر مع العلم الحديث، يقول: (لقد طرحنا في مقدمة هذا الكتاب فلسفتنا لقراءة القصص القرآني، التي تعتمد على بيّنات العلم في فهم التنزيل الحكيم)¹.

وقد ذهب من خلال هذا المنهج إلى تأويل قصص القرآن وإخراجه عن التصور الذي قرره القرآن نفسه، مقدّما قراءة جديدة للقصص، ومن ذلك قراءته لآيات خلق الإنسان، حيث توسّل في قراءتها وتفسيرها بنظرية داروين، التي أعجب بها وراح يشرحها ويؤسّس لها.

وداروين بنظره أفضل من فسّر الآيات الخاصّة بخلق الإنسان، يقول: (وخيرٌ من أوّل آيات خلق البشر عندي، هو العالم الكبير: داروين. فهل عرف داروين القرآن؟! أقول: ليس من الضروري أن يعرف، فقد كان يبحث عن الحقيقة في أصل الأنواع، والقرآن أورد حقيقة أصل الأنواع، فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حق، وأعتقد أن نظريته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة، لأنها تنطبق على تأويل آيات الخلق)².

وتوظيفه لتلك النظرية جعلته يقرّر أن آدم لا يمثل شخصا بذاته، وإنما هو مرحلة من مراحل تطور الإنسان، وأن هناك جنسا بشريا وجمسا إنسانيا، ف (آدم يرمز إلى هذه المرحلة الوسيطة بين البشر المستوحش والإنسان المستأنس)³، ويقول عن خلق الإنسان: (فإذا كان داروين قد اعتقد أنّ جدّ الإنسان الحالي هو قرد، فقله هذا أقرب إلى الحقيقة العلمية، من القول بأن الإنسان وجد على الأرض بصورته الحالية)⁴.

إنّ البشرية عند صاحب القراءة المعاصرة مرّت بأطوار مختلفة، فقد كانت تعيش ضمن المملكة الحيوانية، ثم تطوّرت إلى أن وصلت إلى ما هي عليه الآن وهي اكتسابها لصفة الإنسانية، يقول: (لقد مرّ البشر بمراحل تطورية من كائن همجي يمشي على أربع، وصولا إلى المرحلة الإنسانية بعد نفخ

¹ القصص القرآني قراءة معاصرة، ج1/242.

² الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 106.

³ القصص القرآني قراءة معاصرة، ج1/252.

⁴ المصدر نفسه، ج1/253.

الروح... إن التنزيل الحكيم يؤكد وبشكل جليّ وواضح على أنّ خلق الإنسان كان تطوريا، وأنّ نفخة الروح هي الحلقة المفقودة في نظرية داروين حول بدأ الارتقاء¹.

فبنفخ الروح في البشر صار إنسانا، أما القرود فلم ينفخ فيها الروح فبقيت على حالها: (قبل آدم كان ثمة صنفٌ من المملكة الحيوانية يدعى البشر، ثم اصطفى الله آدم وزوجته من ذلك الصنف: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ﴾²... لقد نفخ الله الروح في البشر فتحوّل إلى إنسان وتطور وتقدّم، ولم ينفخ الروح في القرود فبقيت كما هي)³.

وبهذه القراءة المعاصرة عن نشأة البشرية، والتي كانت توظيفا لمقررات داروين لا أكثر، يكون محمد شحرور قد خالف وتجاوز ظاهر نصوص القرآن الكريم، وألغى فهوم المفسرين، وتجاوز العلم الحديث الذي لا يوافق على تلك النظرية بتاتا.

فما ذهب إليه الكاتب باطل قطعاً وسخيف حقاً ولا قيمة له ولا اعتبار، وليس هناك دليل علمي وقف عليه ليقرر ما قرره، سوى الرغبة الجامحة في السير نحو الضلال والشذوذ، فهذا الفهم الذي يقرّر أنه قراءة معاصرة للقصص القرآني (لا يمثل براهين علمية ولا أدلة عقلية، ولا علاقة له أصلاً بأيّ منهج علمي. إلا إذا اعتبرنا أن التصورات المتخيلة هي من الحقائق العلمية، أما الآية التي استشهد بها لإثبات أن آدم تمّ اصطفاؤه من المملكة الحيوانية وهي: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ﴾ فقد بترها ولم يكملها، وهي كاملة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁴، وهي واضحة الدلالة. فهل كان نوح أيضاً وآل إبراهيم وآل عمران من المملكة الحيوانية المسماة بالبشر؟ ثم إن هناك آيات صريحة توضح نشأة الإنسان بجلاء ينتهي معه أي شك⁵.

¹ القصص القرآني قراءة معاصرة، ج 1/252.

² سورة آل عمران، الآية: 33.

³ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 109. بتصرف.

⁴ سورة آل عمران، الآية: 33.

⁵ الإشكالية المنهجية في الكتاب والقراءة، ص 571-572. بتصرف.

المطلب الخامس: تحديد معاني المصطلحات في ضوء منهج لغوي أسني جديد

يرى محمد شحرور أن اللغة هي الركيزة الأساسية في قراءة وتأويل القرآن الكريم، وقد نوّه كثيرا باللغة العربية ودورها في التفسير، وتبّه مرارا أنه يقرأ القرآن الكريم ويؤوّله وفق النظريات اللغوية واللسانية الحديثة.

كما ذكر في مقدمة كتابه: "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، أنّ له صديقا أطلعه على أسرار اللسان العربي، وتعرّف بفضلته على آراء الفراء، وأبي عليّ الفارسي، وتلميذه ابن جنّي، والجرجاني، وهو ما مكّنه لاحقا من تأويل القرآن الكريم تأويلا مستحدثا، والوصول إلى قراءة معاصرة له تتسم بالمنهج الصحيح، وتقدّم المفاهيم المتطورة¹.

وهذا الصديق الذي يتكلّم عنه شحرور هو: جعفر دك الباب، الذي كتب المقدمة الأولى لكتاب: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ونوّه بالمنهج اللغوي الذي اعتمده صاحب القراءة المعاصرة، وأشاد بما قدّمه الكاتب من مفاهيم جديدة ومعاصرة، مخالفة للمفاهيم القرآنية الموروثة والسائدة، يقول جعفر ديك الباب: (لقد توصلّ الدكتور شحرور في قراءته المعاصرة إلى نتائج جديدة مغايرة لما هو سائد الآن في التراث العربي الإسلامي. وليبيان كيف توصلّ الباحث إلى هذه النتائج، لا بدّ في البدء من عرض المنهج اللغوي الذي تبناه المؤلّف، ثم الإشارة إلى أهمّ النتائج التي توصلّ إليها بفضل ذلك المنهج)².

إن المنهجية المعلنة لمحمد شحرور تتمثّل أساسا بالمباحث اللغوية، فقد كان لهذه الأخيرة حضورا كثيرا في معظم كتاباته، وقد تولّى الكاتب بيان أسس منهجه اللغوي، فقال: (قمنا بقراءة جديدة للذكر الذي تعهّد الله بحفظه... معتمدين على الأسس التالية:

¹ ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 47.

² المصدر نفسه، ص 19-20.

1- مسح عام لخصائص اللسان العربي معتمدين على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي، والمتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني، ومستندين إلى الشعر الجاهلي.

2- الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديدا بالإضافة إلى المعنى الأول وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي...¹.

ومن بين كل المعاجم اللغوية الكثيرة والمتنوعة، اختار محمد شحرور معجم: "مقاييس اللغة" لابن فارس، معتمدا عليه بشكل أساسي، لكونه الأنسب حسبه في قراءة القرآن الكريم، ولنفيه وجود الترادف في اللغة العربية، وهي الفكرة الأساسية والمبادئ الكبرى التي تقوم عليه القراءة المعاصرة.² فأهم ما في المنهج اللغوي الذي المقترح في القراءة المعاصرة هو: نفي خاصية الترادف في اللغة، وهو الرأي الذي ينسبه لابن فارس، وهو ما أثبتته اللسانيات الحديثة بحسبه، يقول: (التنزيل الحكيم خال من الترادف في الألفاظ والتراكيب)³.

ويرى أن القول بالترادف في اللغة يمثل خطأ فادحا وتضليلا، وهو خدعة صنعها المتقدمون، وأزمة يعيشها المعاصرون، ف(اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف، وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة... هناك أزمة حقيقية في تدريس اللغة العربية في المدارس والجامعات)⁴.

وإضافة إلى نفي خاصية الترادف، نجد عمل محمد شحرور يعملُ جاهدا لأجل بثّ وتأكيده فكرة: تطور اللغة العربية عبر الأزمنة والعصور، وهي قاعدة تشمل لغة القرآن الكريم، فتغير دلالات العبارات والمصطلحات من عصر إلى عصر من مقررات ومبادئ القراءة الحداثية كما هو معروف،

¹ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 44.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 44.

³ تخفيف منابع الإرهاب، ص 31.

⁴ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 47.

معتبراً أنّ (المجتمعات هي التي تشارك في صنع المعاني حسب تطور معارفها، وهي تطوّرات محسوبة في التنزيل، بحيث مهما امتدّت واتّسعت، فسيجد الإنسان أنّها منسجمة مع النص القرآني)¹. ويعتقد الكاتب أن استصحاب قاعدة تطور معاني اللغة في عملية القراءة يساهم وبقوة في الوصول إلى المفاهيم الصحيحة، وهي حقيقة يرى أنّها كانت غائبة في فكر المفسرين، يقول: (نسي علماء الدّين عندنا أنّ علوم اللغات تطورت بشكل هائل. فكيف لم يؤخذ بعين الاعتبار هذا التطور الهائل لعلوم اللسانيات عند دراسة آيات التنزيل الحكيم، لفهمها بشكل أفضل ومعاصر)².
القراءة المعاصرة والمفاهيم الجديدة:

لقد كان لهذا المنهج اللغوي الذي اعتمده الكاتب، والقائم أساساً على نفي الترادف في الألفاظ والتراكيب، والتأكيد على قابلية تطوّر دلالات الكلمة الواحدة تاريخياً حيث تهلك الكلمة أو تحمل معنىً جديداً، التبشير بالكثير من المعاني والمفاهيم الجديدة والمخالفة للسائد والمعهود، ومن ذلك:
أولاً: تحديد مفاهيم جديدة للمصطلحات القرآنية. يقول محمد شحرور: (انطلاقاً من هذا المنهج اللغوي، بدأت بمراجعة آيات الذكر بشكل جدّي، وانتهيتُ إلى المصطلحات الأساسية: الكتاب، القرآن، الذكر، أم الكتاب، اللوح المحفوظ، الإمام المبين، الحديث، أحسن الحديث)³، حيث جعل لتلك المصطلحات وغيرها معاني جديدة تختلف تماماً على معانيها الأصلية.

ثانياً: تأصيل جديد لمعنى الترتيل. وانطلاقاً من اللغة العربية ذاتها توصل صاحب القراءة المعاصرة إلى فهم جديد لمعنى الترتيل: ترتيل القرآن، متجاوزاً بذلك معناه المعروف والصحيح، فالمقصود بقوله

¹ تخفيف منابع الإرهاب، ص 35. بتصرف.

² المصدر نفسه، ص 33. بتصرف.

³ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 47.

تعالى: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾¹، أي نسق ورتب ونظم الموضوعات الواحدة في آيات مختلفة من القرآن، في نسق واحد كي يسهل فهمها، وليس معناها كما هو سائد التأنيق في التلاوة².

يقول بهذا الشأن: (أخذت معنى رتل في اللسان العربي، فتبين لي أنه التنسيق والصف على نسق، فأخذت الآيات التي فيها لفظة القرآن، والآيات التي فيها لفظة الكتاب، ورتلتها "صففتها على نسق" واستنطقتها، فتبين لي الفرق بينهما)³.

ثالثا: وانطلاقا مما يسميه أسرار اللغة العربية، فسّر كلمة البنون من الآية: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾⁴، تفسيرا جديدا. فالبنون في القراءة المعاصرة هي الأبنية وليس الذكور من الأولاد؟. يقول: (البنون جاءت من الأصل "بنن" وتعني اللزوم والإقامة، وعندما يتزوج الذكر فإنه يبني على الأنتى وكان يبني له خيمة منفصلة عند العرب، أما لفظة الإبن فقد جاءت من بنو وهو من التوليد وجمعها أبناء فنقول ابن فلان وابن المدينة... فالمعنى الحقيقي للبنين هو من اللزوم والإقامة وهذه هي صفة الأبنية والبنيان، وقد جاءت في المعنى الحقيقي في قوله تعالى: ﴿أَمْذَكُّ بَأْعَمِ وَبَيْنَ﴾⁵، هنا ربط البناء بتذليل الأنعام، فلولا تذليل الأنعام لما استقر الإنسان وبنى له مسكنا. وقوله: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾⁶، فالبنون هنا هي الأبنية من اللزوم والإقامة وليس الذكور من الأولاد. والمال كل ما يمول به الإنسان من نقد ومواد تحويلية فقوله: والبنون يعني الأبنية التي هي المواد غير المنقولة)⁷.

إنه تفسير معقد كما نلاحظ وغير مستساغ ولا صحيح، وهي قراءة غاية في الشذوذ والتطرف، وحتى يقبل هذا الانحراف في الفهم ويجد مبررا لدى القراء، سارع محمد شحرور إلى تعليل هذا التعقيد

¹ سورة المزمل، الآية: 4.

² ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 25.

³ المصدر نفسه، ص 48.

⁴ سورة الكهف، الآية: 46.

⁵ سورة الشعراء، الآية: 133.

⁶ سورة الكهف، الآية: 46.

⁷ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 644.

وهذه الغرابة بأنه من طبيعة القرآن الكريم؟، يقول: (فإذا سأل سائل: لماذا هذا التعقيد؟ أقول هذه الآيات من القرآن، والقرآن كله متشابه)¹.

لم يتقيد الكاتب بأيّ أساس لغوي، ولم ينسجم مع قواعد اللغة وخصائصها، وهو كما يقول عنه عبد القادر صالح: (صاحب القراءة المعاصرة غير متمسك بنصوص اللغة بل كان يرتجل دونما مبالاة، واضعا لنفسه قناعات مسبقة أو آراء أراد أن ينصرها بكلّ السبل المتاحة)².

ويمكن القول عن هذا الذي يسميه منهجا لغويا: بأنه محاولة جريئة لتحطيم خصائص اللغة العربية وقواعدها، وتزييف حقائقها وتحميلها ما لا تحمل، وهو مخالفة صريحة لمعجم مقاييس اللغة لابن فارس الذي يدعي اعتماده، ويظهر من خلال المفاهيم التي توصل إليها والتي يزعم أنها الأصلح والصواب، عدم قدرة محمد شحرور على قراءة المعاجم وفهمها والتعامل معها، وقد كانت تلك المفاهيم التي بثّها في معظم مؤلفاته باطلة لغويا وعلميا³.

وما تحدّث عنه من اعتماد لمنهج لغوي علمي، ما هو غطاء توصل به للوصول إلى تحقيق أهداف تسترّ عنها وغايات خفية لم يشأ البوح بها، وكما يقول أحدهم: (تحدّث شحرور مرارا عن منهجية يسلكها في كتبه، وأخصّها المباحث اللغوية، لكن الواقع أن كتبه حوت منظومات خفية هي الحاكم الأولي في ترجيح ما يصل إليه من آراء، على ما اعترى تلك المنظومات من تشويه، وعدم وضوح كونه ينقلها عن غير مصادرها الأصلية - إن كان يعرف بحق تلك المصادر - فتجده أحيانا ينقل عن ويكيبيديا الموسوعة الحرة، وأحيانا عن حلقة شاهدها من قناة ناشونال جيوغرافيك)⁴.

¹ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 644.

² التفسير والمفسرون في العصر الحديث، ص 479.

³ شحرور مفسدا لا مفسرا، فوزي قطاني، نشر مركز سلف للبحوث والدراسات، الرياض المملكة العربية السعودية، (د ط) (د ت)، ص 7-8.

⁴ بؤس التلفيق نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، يوسف سميرين، مركز دلائل، الرياض المملكة العربية السعودية، ط2/1439، ص 80.

ويضيف: (وما يعلنه من لسانيات ونحو هذا مجرد عرض؛ لذا فإن الانشغال بالبحث معه في الباب المعلن هو انشغال بالعرض عن الجوهر، وبالهامشي عن الأصلي فيما يحكم سطره، فما هي تلك المنظومات الخفية؟)¹.

تتمثل تلك المنظومات الخفية في تحكيم الداروينية والجهمية وغيرها²، والتبشير القيم الغربية والديمقراطية الليبرالية، للانقراض على عقائد الإسلام، وتفرغه من مضامينه³.

وما قدّمه الكاتب من قراءات معاصرة اعتماداً على ما يسميه بالألسنية الحديثة، و(التي يقول د. شحرور أنه اطلع على آخر ما توصلت إليه، دون أن يشرح لنا ما توصلت إليه، ليس بكاف لتفسير حقائق الوجود الكبرى، ومن هنا فإنّ كتاب الدكتور شحرور يقصر عن تعليل مسائل كبرى تصدى لها من مثل الوحي ولم يأت بها بجديد)⁴.

فما قام به محمد شحرور وما دعا إليه وما نشره من آراء وأفكار، يعتبر في الحقيقة جناية على القرآن الكريم، وجناية في حق علم التفسير، فالناظر في كتاباته يرى بكل وضوح التجاوزات والتحريفات البيّنة والظاهرة، والتي تدلّ أنه لا مكانة علمية لمحمد شحرور في علم التفسير بتاتا، ولا قدرة له على تحقيق ما أراده من إعادة القراءة وتجديد النظر.

وما يزعمه من وصف لمؤلفاته بأنها قراءات معاصرة تتسم بالجدية والحياد والأمانة العلمية واحترام عقل القارئ والمنهجية السليمة، ما هي إلا ادّعاءات فارغة، إنّ (المتتبع لمؤلفات محمد شحرور يجد أنه فاقد لآليات المفسر، وقد تولى الرد عليه كثير من الباحثين)⁵.

وقد أحصى بعضهم في كتاب: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، أكثر من ألف خطأ وانحراف عن المنهج الإسلامي السليم⁶.

¹ بؤس التلفيق، ص 81.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 83.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 117-120.

⁴ طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل، ص 59.

⁵ شحرور مفسدا لا مفسرا، ص 7 بتصرف.

⁶ النزعة المادية في العالم الإسلامي، عادل التل، دار البينة للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط 1/1995، ص 305.

ومّا سُجِّلَ على القراءة المعاصرة من ملاحظات الجرأة اللاّ متناهية على النص القرآني الكريم، والاعتداد الكبير بالنفس، حيث أضفى على نفسه صفة المجدّد والبارع، كما يلاحظ عليه الاستخفاف الشديد بالمفسّرين والعلماء وحتى قرّاء مؤلّفاته، وغياب المنهجية العلمية الصحيحة وقصور ما اتبعه من مناهج والتي كانت خليطاً من الأفكار والتصورات.

إضافة بطبيعة الحال إلى (إضفاء صفة العلمية والحقيقة على افتراضاته وتصوّراته المزاجية. والانطلاق من مبادئ الماركسية، وليّ الآيات للتعبير عن المعطيات الماركسية. وإقحام علم الرياضيات واستخدام ألفاظ التكنولوجيا لغرض الإرهاب العلمي ومصادرة الأفكار. وبناء نظرية فقهية على أسس فاسدة ومقدمات باطلة. ووضع النتائج قبل المقدمات. وعدم مراعاة أبسط قواعد منهجية البحث العلمي الدقيق المتبع في جميع البحوث العلمية التي تسند لنفسها اكتشاف الحقيقة وتقديمها)¹.

¹ شحرور مفسدا لا مفسرا، ص 8. بتصرف

اللَّهُ

الذخيرة

الخاتمة

وتشمل أهم النتائج والتوصيات والاقتراحات

هذه خاتمة الدراسة نرصد فيها أهم ما توصلنا إليه من نتائج، ونُسجّل فيها أبرز ما نراه من توصيات واقتراحات.

نقف أولاً لنشير إلى أبرز النتائج التي وقفنا عليها من خلال الدراسة:

أولاً: بالرغم من اختلاف آراء المفسرين والحداثيين حول مفاهيم ومضامين التجديد، إلا أنهم اشتهروا في بعض المنطلقات: كوجوب التجديد والاجتهاد ونبذ الجمود، والدعوة إلى إصلاح الواقع المتردي للأمم، وتفوقوا على وجود ثغرات ومثالب في التفسير التراثي، وعلى ضرورة استصحاب وإحياء دور العقل، وعلى قابلية النص القرآني لتعدد المعاني، على خلاف بينهم في ذلك.

ثانياً: انتهت الدراسة إلى تلمس حقيقة تجديد التفسير عند المفسرين والذي يعني التوجه إلى تراث التفسير وتنقيته من الشوائب وإعادة رونقه، ونشره بين الناس بلغة العصر. وفهم القرآن فهماً جديداً وقراءته قراءة معاصرة على ضوء معطيات الواقع ومستجدات الحياة، وإبراز هداياته وبيان مقاصده، واستخلاص مفاهيم قرآنية تحقق للمسلم المعاصر ما يحتاجه في شؤون حياته.

ثالثاً: لم يتجاوز المفسر المعاصر التراث الذي خلفه المتقدمون، فتقيد بصحيحه والتزم بما هو مسطر فيه من أسس سليمة، مع وعيه بما شابه من ثغرات، حيث تمّ التحفظ عنها والتنبيه عليها. رابعاً: سلك المفسرون مناهج واتجاهات معاصرة في تجديد فهمهم للقرآن، ووظفوا العلوم والأفكار والمعارف الحديثة واستفادوا منها، ومن أبرز الاتجاهات والمناهج المعاصرة: الاتجاه الهادي، والاتجاه الأدبي، والاتجاه العلمي، والمنهج الموضوعي.

خامساً: لا يعني التجديد من منظور المفسرين إخضاع القرآن لما طرأ من تطوّر في الأفكار والآراء، ولا يعني ليّ أعناق النصوص وتفسيرها وفق الأسس الفكرية الحديثة، بحجة التنوير وتطوير المفاهيم القرآنية، ولا يعني أيضاً الخروج عن القواعد والضوابط التفسيرية.

سادساً: كشفت الدراسة عن بعض موجبات التجديد، والتي جعلته ضرورة ملحة ومنها: كون القرآن كتاب الإنسانية والزمن كلاًه ولثراء معانيه، ولأنّ المفسر ابن عصره، وعجز التراث عن إسعاف

البشرية وعدم مواكبته لتطوراتها، ونظراً للجُمود الذي عرفه علم التفسير، وهو شرط لتجاوز الانتكاسة الحضارية.

سابعاً: استند المفسرون في عملية التجديد على عدّة مرتكزات منها الاحتكام إلى المأثور، وإحياء دور العقل والتوفيق بينه وبين النقل، وتنمية البعد المقاصدي وإبراز الوحدة الموضوعية للقرآن، وتجنّب الاستطراد والتعقيد والإغراب اللغوي، وتقديم المادة التفسيرية يسيرة العبارة سهلة الأسلوب.

ثامناً: تجاوز بعض دعاة التجديد من المفسرين وتساهلوا في بعض الشروط المسطرة في علم التفسير، كتغليب بعض مفسري مدرسة المنار للجانب العقلي في التفسير، ومحاولة تفسير بعض الغيبات وتعيين بعض المبهمات القرآنية، والتكلف والغلو في التفسير العلمي.

تاسعاً: وفي الشق الثاني من الدراسة: التجديد الحدائثي، توصلنا إلى أنّ التجديد في المقاربة الحدائثية يتمثل في إنشاء مفاهيم جديد للقرآن تتجاوز النظرة السائدة والمجمع عليها، بإخضاعه للنقد والتحري وإعادة النظر في كل مل يخصه، ومن تلك المفاهيم الزعم بأنه مُنتج ثقافيّ تشكّل في الواقع والبيئة، وعدم قدسية، ومماثلته لغيره من النصوص البشرية، وأنه غير معجز.

عاشراً: ويعني التجديد الحدائثي فتح عهد تفسيري وتأسيس فكر تأويلي جديد، ببناء أصول تفسيرية جديدة وإنشاء أرضية علمية معاصرة، تسمح بالوصول إلى مفاهيم قرآنية متطورة، بعد نفي وتجاوز المفاهيم السابقة التي وصفت بالتاريخية.

حادي عشر: تجاهل الحدائثيون التراث التفسيري برمته، وأحدثوا قطيعة معرفية معه، لكون التفسير القديم الموجود بين أيدينا الآن ليس أكثر من تفسير تاريخي منتهي الصلاحية، ولأنّ مناهجه غير دقيقة ولا تسمح بقراءة سليمة وفعّالة وحيادية للنص، فلا تجديده مع بقاء المنظومة القديمة.

ثاني عشر: يمكننا وصف القراءة الحدائثية بأنّها إبدالٌ وهدمٌ لا إبداعٌ وبناء، وتقليدٌ للغير لا اجتهادٌ من الذات، ذلك أنّها هدمت ببيان علم التفسير القائم، واستبدلته ببناء مغاير تماماً على مستوى المفاهيم والآليات والمناهج التي تم جلبها من البيئة الغربية. دون أن تقصد إعادة الجدة لعلم التفسير وإحيائه وتنقيته مما شابهه، وإحسان توظيفه والاستفادة منه.

ثالث عشر: توسّل الحدائثيون في قراءاتهم بكل ما جادت به الدراسات الغربية من مناهج وآليات، أدبية وفلسفية واجتماعية وتاريخية إلخ، واستثمروها في إعادة القراءة والتأويل، بالرغم من تناقض تلك

الآليات فيما بينها، واختلافها عن طبيعة القرآن وعدم قدرتها على مساءلته وكشف مضامينه، ومن تلك البدائل المستعارة: التاريخية، والبنوية، والتفكيكية، ومنهج التأويل الفلسفي.

رابع عشر: من أسس التّجديدِ الحداثي تكريس النّزعة العقلية المجرّدة والاستغناء بالعقل عن النّقل واعتماد مبدأ لا نهائية المعنى وتعدّد الدّلالة فأحيل النص إلى معاني مستمرة غير منتهية، والتحول من المعجم الدّلالي الأصيل إلى الحقل البديل، وما اكتنف ذلك من غموض وإبهام والتباس.

خامس عشر: من أوجه مشروعية التّجديد الحداثي: قابلية القرآن لتطوّر المعاني تبعا لتطوّر اللّغة، ولكونه ملكية مشاعية فحقّ قراءته مكفول للجميع دون قيد، وعجز التّفسير المعاصر عن التّجديد وافتقاره للمنهج السليم، وضرورة تحديث فهم الإسلام، والخروج من مآزق التّخلف والرّكود.

سادس عشر: لم تستطع الحداثة تقديم تفسير حداثي للقرآن، ولا الخروج بقراءة واحدة جادة على الأقل، وهي لا تصلح كاتجاه لتجديد الفهم بالرّغم من كثرة تأسيسها لذلك، وسبب فشلها وعدم صلاحيتها يرجع إلى: آفة التّقليد والنّزوع إلى أدوات الغرب والانبهار بها، وعدم إرادة الانفصال عنه، وتأسيس حداثة إسلامية نابعة من الدّات. ولأهمّ قراءة انتقادية لا اعتقادية: لا تعتقد قدسية القرآن وسلامته، بل تسعى إلى إزالة مفهوم الوحي ونقده. العدول عن المصادر الأصليّة للتّفسير والقصور في الشروط اللازمة، وتسفيه التّراث.

نقف الآن لنشير إلى بعض ما خرجت به الدّراسة من توصيات ومقترحات:

أولا: ضرورة التّأكيد على مراعاة شروط التّفسير وقواعده، والتي لا بُدّ من الالتفات إليها وتحصيلها لمن أراد النّظر في القرآن وتجديد فهمه، وإلاّ خرجت القراءة عن كونها تجديدا إلى التحريف والإلحاد والتبديد، وهو ما وقع فيه الحداثيون.

ثانيا: لا بدّ من تأصيل المصطلحات الأساسيّة وبيانها، سواء المصطلحات الإسلاميّة كمصطلح التّجديد، تجديد التّفسير، التأويل، أو المصطلحات التي أصبح لها ارتباط بالنّص القرآني وعلم التّفسير، أو الموظّفة من قبل الحداثيين كمصطلح القراءة، الحداثة، الهرمنيوطيقا، التاريخية.

ثالثا: يستوجب على المختصين كشف الاتجاهات المنحرفة في التفسير المعاصر، فذلك من وسائل الانتصار للقرآن الكريم، بيان انحرافاتها وردّ شبهاتها والتحذير منها، وتوضيح مقاصدها ومنطقاتها وأطروحاتها، كالتعريف بالتيار الحدائثي.

رابعا- المدونات التفسيرية التراثية بعضها مشؤوب بما ليس من صميم التفسير، فقد احتوى على كثير من المقدمات والزوائد والدخيل والأصول والروايات الضعيفة والباطلة، مما يستدعي غربلتها وتنقيتها منه، والتنبية على الأقوال التفسيرية الشاذة والمتهافة.

خامسا- من اللازم على الجامعات والكليات والمعاهد الخاصة بالدراسات الإسلامية، تخصيص مواد تعنى بالمنهج المعاصرة في التفسير، والتجديد الديني ومجالاته، ومنه التجديد التفسيري، والقراءات الحدائثية ومنطقاتها وأصولها.

هذا جهد المقل، فما كان فيه من حقّ وصواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ وزلل فمئني ومن الشيطان. وأستغفر الله من ذلك.

اللهم اجعل هذا العمل خالصا لوجهك الكريم، آمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله وسلّم على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم ووالاهم إلى يوم الدين.

فهارس عامة

- ❖ فهرس الآيات القرآنية.
- ❖ فهرس الأحاديث النبوية.
- ❖ فهرس المصادر والمراجع.
- ❖ فهرس الموضوعات.

الآية	رقمها	الصفحة
البقرة		
﴿ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾	2	253
﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ﴾	185	274
آل عمران		
﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾	7	277
﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن نَّمَسِّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ﴾	24	122 123-
﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾	33	290
الأنعام		
﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴾	82	237
الأعراف		
﴿ هُدًى وَرَحْمَةً ﴾	52	253-92
الأنفال		
﴿ وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ ﴾	48	261

الرعد		
18	5	﴿وَأَن تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَعْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾
النحل		
280	44	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾
279	90	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾
الإسراء		
109	12	﴿وَجَعَلْنَا أَلِيلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾
279	32	﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾
253	82	﴿شِفَاءً وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾
الكهف		
294	46	﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾
مریم		
-238 239	80-77	﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾
الفرقان		
4	33	﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ

تفسيرًا ﴿﴾		
الشعراء		
237	59	﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾
294	133	﴿أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ﴾
لقمان		
238	13	﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾
السجدة		
246	12	﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾
ص		
275	1	﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾
الزمر		
259	5	﴿يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾
فصلت		
259	53	﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾
الدخان		
238	11-10	﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

234	28	﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾
الجاثية		
253	20	﴿وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾
محمد		
281	24	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾
النجم		
282	4-3	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾
الجن		
248	9-8	﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلَيْتًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعِدًا لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَّصَدًا﴾
المزمل		
294	4	﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾

الصفحة	الحديث
23	إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا
238	لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ وَإِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ

القرآن الكرم برواءة حفص عن عاصم.

أ

1. الإبهام في شعر الحدائة العوامل والمظاهر وآليات التأويل، عبد الرحمن محمد القعود، سلسلة: عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 2002/279.
2. اتجاه التفسىر فى العصر الحديث، محمد الحديدي الطير، طبع مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة مصر، ط1/1975.
3. اتجاهات التفسىر فى العصر الراهن، عبد المجيد المحتسب، منشورات مكتبة النهضة الإسلامية، عمان الأردن، ط3/1983.
4. اتجاهات التفسىر فى القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن الرومى، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط3/1997.
5. الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكرم العقل، دار الفضيلة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/2001.
6. اتجاهات النقد الأدبى العربى فى القرن العشرين، إبراهيم عبد العزيز السمري، دار الآفاق العربية، القاهرة مصر، ط1.
7. إتقان البرهان فى علوم القرآن، فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمان الأردن، ط1/1997.
8. الإتقان فى علوم القرآن، جلال الدين السيوطى، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق سورية/بيروت لبنان، ط1/2008.
9. آثار ابن باديس، عمار الطالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، باب عزون الجزائر، ط3/1997.
10. الاجتهاد المقاصدى حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمى، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة قطر، ط1/1998.
11. الاجتهاد وجدل الحدائة، نورة بوحناش، كلمة للنشر والتوزيع تونس، دار الأمان، الرباط المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1/2016.
12. الأخطاء التاريخية والمنهجية فى مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري، خالد علال كبير، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1/2009.

13. الأساس في التفسير، سعيد حوى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/1985.
14. أسباب النزول تحديد مفاهيم وردّ شبهات، محمد سالم أبو عاصي، دار البصائر، القاهرة مصر، ط1/2002.
15. أسرار البلاغة، عبد القادر الجرجاني، تح: محمود شاكر، دار المدني، جدة المملكة العربية السعودية، ط1/1991.
16. أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزه الميتافيزيقا، بنعبد العالي عبد السلام، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2/2000.
17. الإسلام أصالة وممارسة، محمد أركون، تر: خليل أحمد، (د دار النشر) بيروت لبنان، ط1/1986.
18. إسلام المجددين، محمد حمزة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/2007.
19. الإسلام أوروباً الغرب، محمد أركون، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/1995.
20. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفى، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2/2008، بيروت لبنان.
21. الإسلام والعصر، سلسلة حوارات القرن الجديد، طيب تيزيني، مناظرة مع محمد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق سورية، ط1/1998.
22. الإسلام والعقل، عبد الحلیم محمود، دار المعارف، القاهرة مصر، ط4 (د ت).
23. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، محمد عبده، دار الحداثة، ط3/1988.
24. الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمان، تر: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/1993.
25. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط7/2005.
26. إشكالية الحداثة في الفكر العربى الحديث، حسين عمراوى، (د دار النشر)، ط1/2015.
27. الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن دراسة نقدية، ماهر المنجد، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1/1994.

28. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1/2012.
29. إشكالية تأصيل الحدائث في الخطاب النقدي العربي المعاصر، عبد الغني بارة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، 2005.
30. أصول التفسير وقواعده، خالد بن عبد الرحمن العك، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2/1986.
31. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط9/1973.
32. أفق التأويل في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، دار محمد علي للنشر، تونس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1/2011.
33. الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تح: عبد القادر حسين، نشر مكتبة الآداب، القاهرة مصر، ط1/1977.
34. أليس الصبح بقریب، محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2006.
35. أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، محمد شحرور، دار الساقی، بيروت لبنان، ط1/2015.
36. الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجدید الدين، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة مصر، ط2/1988.
37. الإنسان والقرآن وجها لوجه، أمحدة النيفر، دار الفكر، دمشق سوريا، بيروت لبنان، ط1/2000.
38. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كیحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، (د ط) 2013.
39. أيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، راسم للدعاية والإعلان، جدة المملكة العربية السعودية، ط3/1990.
40. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الساقی، بيروت لبنان، ط2/1995.

ب

41. البحر المحيط، محمد بن يوسف بن حيان الغرناطي، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت لبنان، ط2/1983.
42. بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد بن عبد الرحمن الرومي، مكتبة التوبة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط4/1419.
43. بحوث في منهج تفسير القرآن، محمود رجب، تر: حسين صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1/2007.
44. البداية في التفسير الموضوعي، عبد الحي الفرماوي، مطبعة الحضارة العربية، القاهرة مصر، ط2/1977.
45. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح: أبو الفضل الدمياطي، نشر دار الحديث، القاهرة مصر، ط1/2006.
46. البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الكتاب، تر: حسام نايل، الطبعة العربية الأردن، ط1/2007.
47. بؤس التلفيق: نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، يوسف سميرين، مركز دلائل، الرياض المملكة العربية السعودية، ط2/1439.

ت

48. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة مصر، ط2/2006.
49. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/2007.
50. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط3/1998.
51. التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته، محمد طاع الله، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان المغرب، ط1/2008.

52. التأويل الحدائى للتراث التقنيات والإستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/2014.
53. تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتى وتطبيقه على الظاهرة الدينية، حسن حنفي، مكتبة النافذة، ط1/2006.
54. التأويل والهرمنيوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلفين، نشر مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت لبنان، ط1/2011.
55. تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، محمد حسانين حسن حسانين، نشر كلية المعلمين، مكة المكرمة المملكة العربية السعودية، ط1/2008.
56. تجديد الفكر الإسلامى، الحسن العلمى، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة مصر، ط1/2003.
57. التجديد المنهجى في تفسير القرآن الكريم الأشكال والأنواع والمعايير، محمد بنعمر، بحوث المؤتمر الدولى لتطوير الدراسات القرآنية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2013.
58. تجديد علم أصول الفقه، مولود السريرى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/2016.
59. التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، عثمان أحمد عبد الرحيم، المطبعة العصرية، الكويت، ط11 (د ت).
60. التجديد في الدراسات التفسيرية مقترحات وتجارب، عبد الله موسى محمد أبو المجد، بحوث المؤتمر الدولى لتطوير الدراسات القرآنية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2013.
61. التجديد في الفكر الإسلامى، عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزى، المملكة العربية السعودية، (د ط) (د ت).
62. تجفيف منابع الإرهاب، محمد شحرور، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت لبنان، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط1/2008.
63. تحرير العقل الإسلامى، قاسم شعيب، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2/2013.
64. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1/1984.
65. التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حنبكة الميدانى، دار القلم، دمشق سورية، ط1/1997.

66. تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية، محمد عزام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق سورية، ط1/2003.
67. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط4/1992.
68. التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1/1991.
69. تراثنا الفكري بين الشرع والعقل، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط4/1996.
70. التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي، تح: محمد عبد المنعم وإبراهيم عوض، مطبعة حسان، القاهرة مصر.
71. التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ط17/2004.
72. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم دمشق، ط3/2008.
73. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تح: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة مصر، (د ط)، 1992.
74. التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، أميمة النيفر، دار الفكر، دمشق سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1/2000.
75. تفسير ابن باديس مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد ابن باديس، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين/محمد الصالح رمضان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/2003.
76. تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم، زغلول النجار، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط1/2008.
77. التفسير البياني للقرآن الكريم، عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة مصر، ط7 (د ت).
78. التفسير العلمي للآيات الكونية تاريخه - مواقف العلماء منه، بكر زكي عوض، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ع10/1992.
79. التفسير العلمي للقرآن الكريم لعبد الله الأهدل، دار الطابع العربي، الخرطوم السودان، ط1/2001.
80. تفسير القرآن الكريم الأجزاء العشرة الأولى، محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة مصر، ط12/2004.

81. التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، (د ط) (د ت).
82. تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، ط1/1946.
83. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة مصر، ط2/1947.
84. التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط3/2016.
85. التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، مصطفى مسلم وآخرون، نشر كلية الدراسات العليا والبحث العلمي جامعة الشارقة، الشارقة الإمارات العربية المتحدة، ط1/2016.
86. التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، أحمد السيد الكومي ومحمد يوسف القاسم، (د دار النشر)، ط1/1982.
87. التفسير الواضح الميسر، محمد علي الصابوني، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط8/2007.
88. التفسير بين تنازع المعرفة والإيديولوجيا: قراءة في المنهج، محمد بن عبد الجليل، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1/2016.
89. التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبد القادر محمد صالح، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط1/2003.
90. التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1/2016.
91. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط7/2000.
92. التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، القاهرة مصر، (د ط)، 1970.
93. التفكيكية: دراسة نقدية، بييرف زهما، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1/1996.
94. تفهيم القرآن، أبو الأعلى المودودي، ط13/1976.
95. تقويم نظرية الحداثة، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط1/1993.

96. التناول الحدائى للخطاب الشرعى الإسلامى وإشكاليات المنهج، عزوز بن عمر الشوالى، نشر مركز الدراسات الإسلامىة بالقيروان، القيروان تونس، ط1/2017.
97. التيار العلمانى الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكرىم، منى بهى الدين الشافعى، دار اليسر، القاهرة مصر، ط1/1429.
98. التيارات الفكرىة والعقدىة فى النصف الثانى من القرن العشرين، محمد فاروق الخالدى، دار المعالى، عمان الأردن، ط1/2002.
99. التيسير فى قواعد علم التفسير، محمد بن سلیمان الكافىجى، تح: ناصر بن محمد المطرودى، دار القلم، دمشق سوريا، ودار الرفاعى، الرياض السعودىة، ط1/1990.
100. الثابت والمتحول، على أحمد سعيد أدونىس، دار الساقى، بيروت لبنان، ط7/1994.

ج

101. جاك دريدا والتفكىك، أحمد عبد الحلىم عطىة، دار الفارابى، بيروت لبنان، ط1/2010.
102. جامع البىان فى تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبرى، تح: أحمد شاكرا، مؤسسه الرسالة، القاهرة مصر، ط1/2000.
103. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبى، تح: عبد الله التركى، مؤسسه الرسالة للطباعة والنشر والتوزىع، بيروت لبنان، ط1/2006.
104. جدل الأصول والواقع، حمادى ذؤىب، دار المدار الإسلامى، بيروت لبنان، ط1/2009.
105. جمال الدين الأفغانى أحادىث وذكرىات، عبد القادر المغربى، دار المعارف، القاهرة مصر، (د ط) (ت).
106. جنایة البخارى - إنقاذ الدين من إمام المحدثىن-، زكرىا أوزون، رىاض الرىس للكتب والنشر، بيروت لبنان، ط1/2004.
107. الجواهر فى تفسير القرآن الكرىم، طنطاوى جوهرى، مطبعة البابى الحلى وأولاده، القاهرة مصر، ط:2/1350.
108. جواهر الإسلام، محمد سعید العشماوى، مكتبة مدبولى الصغىر، القاهرة مصر، ط4/1996.

ح

109. الحداثة في ميزان الإسلام، عوض بن محمد القرني، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، المملكة العربية السعودية، ط1/1988.
110. الحداثة من منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع الرياض، المملكة العربية السعودية، ط3/1989.
111. الحداثة والفكر الإسلامي عرض ونقد، باحث إسلامي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت لبنان، ط1/2009.
112. الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار بوبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1/2006.
113. الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار بوبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1/2006.
114. الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتح التريكي، دار الفكر، دمشق سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط3/2010.
115. الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى عبد الله، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2013.
116. الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، الجيلالي مفتاح، دار النهضة للطباعة والنشر، دمشق سورية، ط1/2006.
117. حوار مع أدونيس، صقر أبو فخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1/2000.

خ

118. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، بيروت لبنان، (د ط) (د ت).
119. الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، محمد عمارة، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط1/2011.
120. الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، عبد الرحمان بودرع، مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ط1/2014.
121. الخطاب القرآني، سليمان عشراي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1998.

122. الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1/2000.

123. الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1/2000.

د

124. الدر الثمين في تفسير الكتاب المبين، التواتي بن التواتي، دار الحكمة للنشر والتوزيع والترجمة، الجزائر، ط1/2016.

125. دراسات إسلامية، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/1982.

126. دراسات في أصول التفسير، محسن عبد الحميد، نشر دار الثقافة، الرباط المغرب، ط2/1984.

127. دراسات في تفسير النص القرآني،: أبحاث في مناهج المفسرين، مجموعة من الباحثين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1/2007.

128. دراسات في علوم القرآن الكريم، فهد بن عبد الرحمن الرومي، مركز تفسر للدراسات القرآنية، الرياض المملكة العربية السعودية، ط14/2005.

129. درس السيميولوجيا، رولان بارط، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط3/1993.

130. دليل الناقد العربي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط3/2002.

131. دنيا الدين في حاضر العرب، عزيز العظمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/2002.

132. الدولة والمجتمع، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1/1995.

133. الدين وأسئلة الحداثة، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/2015.

134. الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/2014.

135. ديوان ابن الرومي، علي بن العباس، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتب المصرية، القاهرة مصر.

ر

136. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي الرباط المغرب، بيروت لبنان، ط1/2006.

س

137. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة مصر، ط1/1258.

138. السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، محمد شحور، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/2012.

139. السنة المفترى عليها، سالم علي البهناوي، دار الوفاء القاهرة مصر، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع الكويت، ط3/1989.

140. السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، عماد السيد الشربيني، دار اليقين، المنصورة مصر، ط1/2002.

141. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تح: رائد صبري، دار الحضارة للنشر

والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط2/1436.

142. سؤال الهوية وقضايا التراث والمنهج والدولة، عبد الرحيم خطوف، الدار المغربية للنشر والتوزيع المغرب، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1/2016.

ش

143. شحور مفسدا لا مفسرا، فوزي قطاني، نشر مركز سلف للبحوث والدراسات، الرياض المملكة العربية السعودية، (د ط) (د ت).

144. الشعرية العربية، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الآداب، بيروت لبنان، ط1/1985.

ص

145. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار الكتاب العربي، القاهرة مصر، 1956.

146. صدمة الحداثة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقى، بيروت لبنان، ط2/1995.

147. صفوة البيان لمعاني القرآن، حسنين محمد مخلوف، المطبعة العصرية، الإمارات العربية المتحدة، ط4/1986.

ع

148. العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط5/2006.
149. علم أصول التفسير محاولة في البناء، مولاي عمر بن حمّاد، نشر: مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس المغرب، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2010.
150. علم التفسير، محمد حسين الذهبي، دار المعارف، القاهرة مصر، (د ت) (د ط).
151. العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/2007.
152. العلمنة والدين، محمد أركون، دار الساقى، بيروت لبنان، ط3/1996.
153. علوم التفسير، عبد الله شحاتة دار الشروق، القاهرة مصر، ط1/2001.
154. علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، عدنان زرزور، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، دمشق سوريا، ط1/1981.
155. علوم القرآن من المنظور الحدائى، أحمد بوعود، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1/2015.
156. علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، عدنان محمد زرزور، دار الأعلام، عمان الأردن، ط1/2005.
157. عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/1992.
158. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدى، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائى، دار الرشيد للنشر، العراق، ج3/1981.

ف

159. فاتحة لنهايات القرن من أجل ثقافة عربية جديدة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار العودة، بيروت لبنان، ط1/1980.
160. فتنة الحدائة، قاسم شعيب، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1/2013.

161. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط2/1424.
162. فقه التحيز نظرة معرفية ودعوة للاجتهد، إبراهيم رضا وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2016.
163. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط3/1961.
164. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار المغرب، ط2/1996.
165. الفكر الإسلامي نقد واجتهد، محمد أركون، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د ط) (ط ت).
166. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/1999.
167. فلسفة التأويل، هانس غيورغ غادمير، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، ط6/2006.
168. الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، سينا للنشر، القاهرة مصر، ط4/1999.
169. فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب، ط1/2008.
170. في الأدب الحديث ونقده، عماد علي سليم الخطيب، دار المسيرة الأردن، ط1/2009.
171. في الروح هايدغر والسؤال، جاك دريدا، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1/2013.
172. في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس، ط3/1998.
173. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، بيروت لبنان، ط32/2003.
174. في ظلال سيد قطب: لمحات من حياته وأعماله ومنهجه التفسيري، وصفي عاشور، صوت القلم العربي، مصر، ط1/2009.
175. في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2/1990.

ق

176. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط8/2005.
177. القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف الكلام، مركز البحوث والدراسات، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1/1434.
178. القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، محمد محمود كالمو، دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1/2009.
179. قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، محمد الأندلسي وآخرون، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط1/2011.
180. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، ط1/2012.
181. القرآن الكريم والقراءة الحداثية، الحسن العباقي، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق سورية، ط1/2009.
182. القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، عبد الرزاق هرماس، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 19/1422هـ.
183. القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2/2005.
184. القرآن والتفسير العصري، عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة مصر، 1969.
185. القصص القرآني قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1/2010.
186. قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/1998.
187. قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم، الرياض السعودية، ط1/1996.
188. القول الفلسفي للحداثة، يورغن هيرماس، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سورية، ط1/1995.

ك

189. كتاب المنزلات: منزلة الحداثة، طراد الكبيسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ط1/1992.
190. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، (د ط) (د ت).
191. الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، تر: كاظم جهاد، دار بوتقال، الدار البيضاء المغرب، ط2/2000.
192. الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط2/1998.
193. كيف نتعامل مع القرآن العظيم، يوسف القرضاوي، دار الشروق القاهرة، ط3/2000.
194. كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، شركة نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط7/2007.

ل

195. لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط) 1994.
196. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، (د ط) (د ت).
197. اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الفارابي بيروت، ط1/2007.

م

198. ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث التفكيك الخطاب، جاك دريدا، دار الفارابي بيروت لبنان، منشورات الإختلاف الجزائر، ط1/2011.
199. محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1/1957.
200. محاضرات في علم التفسير ومناهج المفسرين، محمد دراجي، دار غبريني للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1/2005.
201. محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/1998.
202. محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1/2009.

203. المختصر في تفسير القرآن الكريم، جماعة من علماء التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، ط3/1436.
204. مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1/2006.
205. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1/2008.
206. مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1/1983.
207. المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1/1998.
208. المرايا المقعرة - نحو نظرية نقدية عربية-، عبد العزيز حمودة، مطابع الوطن، الكويت، (د ط) 2001.
209. المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائي أصولها وحدودها، فارح مسرحي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1/2015.
210. المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1/1994.
211. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2/2002.
212. مشاهد القيامة في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ط16/2006.
213. مشكلة البنية، زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، القاهرة مصر، ط1/1990.
214. المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت لبنان، ط1/1987.
215. المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي عربي، محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة مصر، 1996.
216. معايير القبول والردّ لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق سورية، ط2/2012.
217. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر، (د ط) 1983.

218. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط4/2004.
219. المفسرون حياتهم ومنهجهم، محمد علي إيازي، مؤسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران إيران، ط1/1386.
220. مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2014/1.
221. مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1/1980.
222. مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، نشر مركز الدراسات للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط3/2015.
223. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، فاطمة محمد عبد المطلب، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1/2017.
224. مقاصد القرآن الكريم وصلتها بالتدبر، علي التجاني، بحوث المؤتمر العالمي الأول لتدبر القرآن الكريم، الدوحة قطر، 2013.
225. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، عبد الكريم حامدي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1/2008.
226. مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أحمد بن تيمية، تح: عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1/1971.
227. مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة مصر، ط5/1997.
228. الممنوع والممتنع -نقد الذات المفكرة-، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1/1995.
229. من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1/2001.
230. من الطبري إلى سيد قطب دراسات في مناهج المفسرين ومذاهبه، إبراهيم عوض، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، (د ط)، 2010.

231. من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار الطباعة للطباعة والتنوير، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب ط1988/1.
232. من القرآن إلى المصحف، جلال الربيعي، جلال الربيعي، مكتبة علاء الدين، صفاقس تونس، ط2016/1.
233. من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، بول ريكور، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط2002/1.
234. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، دار الساقبي، بيروت لبنان، ط1997/1.
235. من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، محمود أمين العالم، دار المستقبل العربي، القاهرة مصر، ط2000/1.
236. المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة مصر، ط1947/2.
237. المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، عبد الرحمن الحاج إبراهيم، مجلة رسالة المسجد دمشق سوريا، العدد 2003/1.
238. مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، وليد قصاب، دار الفكر، دمشق، ط2007/1.
239. مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، دار المعرفة، القاهرة مصر، ط1961/1.
240. المنهج الحركي في ظلال القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار عمار، عمان الأردن، ط2000/2.
241. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1983/2.
242. الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1997/1.
243. موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث، بيروت لبنان، ط1967/2.

244. موقف الفكر الحدائى العربى من أصول الاستدلال فى الإسلام، محمد بن حجر القرنبى، مركز البحوث والدراسات، الرىاض المملكة العربىة السعودىة، ط1/1434.
245. مئشيل فوكو فى الفكر العربى المعاصر، بغورة الزواوى، دار الطلئعة للطباعة والنشر، بىروت لبنان، ط1/1996.
- ن
246. النبأ العظىم نظرات جدىة فى القرآن، عبد الله محمد دراز، نشر وتوزىع دار الثقافة، الدوحة قطر، ط1/1985.
247. نحن والتراث قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، محمد عابد الجابرى، المركز الثقافى العربى، بىروت لبنان، الدار البىضاء المغرب، ط6/1993.
248. نحن والقرآن، محمد عبد الله السمان، طبع مكتبة وهبة، القاهرة مصر، 1976.
249. نحو أصول جدىة للفقه الإسلامى، محمد شحرور، الأهالى للطباعة والنشر والتوزىع، دمشق سورىة، ط1/2000.
250. نحو تفسير موضوعى لسور القرآن الكرىم، محمد الغزالى، دار الشروق، القاهرة مصر، ط4/2000.
251. نحو فقه جدى، جمال البنا، د دار النشر، (د ت) (د ط).
252. النزعة المادىة فى العالم الإسلامى، عادل التل، دار البئنة للنشر والتوزىع، دمشق سورىا، ط1/1995.
253. النص السلطة الحقىقة، نصر حامد أبو زىد، المركز الثقافى العربى، الدار البىضاء المغرب، بىروت لبنان، ط1/1995.
254. النص القرآنى أمام إشكالىة البئنة والقراءة، طىب تىزىنى، دار الئناىع، دمشق سورىة، ط1/1997.
255. النص القرآنى من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الرىسونى، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامىة، الرباط المغرب، ط1/2010.
256. النص القرآنى وآفاق الكتابة، على أحمد سعید أدونىس، دار الآداب، بىروت لبنان، ط1/1993.
257. نصىات بئن الهرمنىوطىقا والتفككىة، هىوج سلفرمان، تر: على حاكم صالح/حسن ناظم، المركز الثقافى العربى، الدار البىضاء المغرب، بىروت لبنان، ط1/2002.

258. نظرات في المصطلح والمنهج، سلسلة دراسات مصطلحية، الشاهد البوشيخي، مطبعة آنفو برانت، فاس المغرب، ط1/2002.
259. نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار الفاروق، عمان الأردن، ط1/2016.
260. نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1/1993.
261. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة مصر، ط2/1994.
262. نقد العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/2005.
263. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي: بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط2/1995.
264. نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2011

هـ

265. هايدغر وسؤال الحداثة، محمد الشيكور، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1/2006.
266. الهرمينوطيقا المعاصرة وأثرها في تأويل المعطيات القرآنية في الفكر الإسلامي، عبد الرزاق صلال، حولية المنتدى كلية الآداب، جامعة البصرة، البصرة العراق.

و

267. الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، محمد محمود حجازي، دار الكتب الحديثة، القاهرة مصر، ط1/1970.
268. اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، عبد السلام بسيوني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1/1990.
269. يسألونك في الدين والحياة، أحمد الشرباصي، دار الجيل، بيروت لبنان، ط3/1980.

الرسائل العلمية:

270. الاتجاه اللغوي المنحرف في التفسير في العصر الحاضر، عبد الله إبراهيم المغلاج، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2010.

271. البنيوية وما بعدها بين التأصيل الغربي والتحليل العربي، وردة قنديل، رسالة ماجستير كلية الأدب الجامعة الإسلامية غزة، غزة فلسطين.
272. التجديد في التفسير في العصر الحديث، دلال بنت كويران السلمي، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2014. غير منشورة.
273. الحداثة والنص القرآني، محمد رشيد ريان، رسالة ماجستير، جامعة الأردن، عمان الأردن، 1997. غير منشورة.
274. الخطاب الإسلامي الواقع والتجديد، أكرم علي مسعد المدعوري، رسالة ماجستير، جامعة عدن، عدن اليمن، 2014.
275. القراءة الحداثية للقرآن الكريم محمد أركون أنموذجاً، بلميهوب هند، رسالة دكتوراه، جامعة الجليلي اليابس، سيدي بلعباس الجزائر. 2015/2014. غير منشورة.
276. منهج تفسير المنار في التفسير، هاجر محمد أحمد شبو، رسالة دكتوراه، جامعة الخرطوم، الخرطوم السودان، 2004. غير منشورة.
277. النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حمادي هواري، رسالة دكتوراه قسم الفلسفة جامعة وهران، وهران الجزائر، 2013/2012. غير منشورة.
- المقالات العلمية:
278. الاجتهاد والتجديد بين التيار التقليدي والتيار الحداثي: علم التفسير نموذجاً، مهجة مشهور، منشور بـ: www.khotwacenter.com.
279. أسباب النزول بين السماء العليا والسماء الدنيا، محمد عابد الجابري، مقال منشور بموقع الجابري: www.aljabriabed.net.
280. إستراتيجية التفكيك عند جاك دريدا - الهدم والبناء، عمر التاور، مقال بمجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، ع 2014/9،
281. أسس إصلاح التفسير في التحرير والتنوير، علي محمد أسعد، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ع 2016/86.
282. اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، محمد برادة، مجلة فصول، ع 1984/3.

283. البنيوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، محمد بلعفير، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، ع 2017/15.
284. التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع 2000/1.
285. التجديد في التفسير في العصر الحديث منطلقاته وأهم اتجاهاته، مونية الطراز، بحث منشور بمجلة الإحياء، الرباط المغرب، ع 2007/28.
286. التجديد في التفسير، يحيى شطناوي، مجلة: ثقافتها للدراسات والبحوث، مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، طهران إيران، ع 2010/23.
287. التجديد في منهجية التفسير بين الزمخشري وسيد قطب، محمد رفعت زنجير، مجلة الشريعة للدراسات الإسلامية الكويت، ع 2001/45.
288. التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، علي محمد أسعد، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ع 2017/89.
289. تفكيك النص القرآني - تحليل البنية اللغوية والدلالية، تيسير الفارس العفشيات، مقال على موقع الحوار المتمدن، ع 2017/5524، www.ahewar.org
290. التفكيكية عند جاك دريدا، مروان علي حسين أمين، مقال بمجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف العراق، ع 1997/41.
291. الحداثة السلطنة النص، كمال أبو ديب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، ع 1984/3.
292. الحداثة الغربية مفهوماً وحقيقتها، وليد إبراهيم قصاب، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الإمارات، ع 1993/6.
293. الحداثة بلا كهنوت، غالي شكري، مجلة الناقد، لندن المملكة المتحدة، ع 1989/13.
294. الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، عبد الله أحمد المهنا، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 1988/3.
295. الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن ظاهرة الوحي أمودجا، إيمان أحمد الغزاوي، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، ع 2016/1.

296. الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحدائفة للقرآن الكرفم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، سعفد شبار، مجلة إسلامفة المعرفة المعهد العالمف للفكر الإسلامف، بفرط لبنان، ع 2010/59.
297. الدراسة المصطلحفة وموقعها من مناهج التجفد فف ففسفر القرآن الكرفم، محمد البوزف، بحد منشور بملفق أهل الففسفر، على الموقع: vb.tafsir.net
298. دعاوى تجفد الففسفر فف العصر الحدفث: المصطلح والمفهوم والمنطلقات فففل ونقد، برفك بن سعفد القرنف، مجلة العلوم الشرعفة، جامعة محمد بن سعود، المملكة العربفة السعودفة، ط4/2016.
299. دلالة المصطلح الإسلامف وتغفرها فف الفكر الإسلامف المعاصر، فاتح محمد سلفمان، مجلة جامعة الننفمة البشرفة، ع3/2017.
300. السفاق القرآنف وأثره فف خدمة الففسفر المقاصدف عند ابن عاشور، نشوان عبده ورضوان الأطرش، بحد بمجلة إسلامفة المعرفة، المعهد العالمف للفكر الإسلامف، بفرط لبنان، ع 2013/73.
301. طرافة فف الفقسفم وغبابة فف التأوفل، طارق زفافة، مجلة الناقد، لندن المملكة المتحدة، ع 1992/45.
302. علم اللغة الحدفث بفايات وتطور، صلاح كزارة، بحد منشور على شبكة فصفح 2009: www.alfaseeh.com
303. القراءات الحدائفة للنص القرآنف دراسة ففلففة نقدفة، حمادف هوارف، مجلة مقاربات فلسفة جامعة ابن باففس مسفعانم، الجزائر، ع6/2016
304. القراءة الففكفكفة للدفن: درفدا فف مساءلته للحدائفة الدفنفة الكانطفة، سماح حبطة، مجلة مفعن، جامعة سعفدة، سعفدة الجزائر، ع 2017/3.
305. القراءة الحدائفة للنص القرآنف دراسة نظرفة حول المفهوم والنشأة والسماف والأهفااف، فاطمة الزهراء الناصرف، مقال منشور بملفق أهل الففسفر، 2011.
306. قراءة فف كتاب ظاهرة التأوفل الحدفثة فف الفكر العربف المعاصر، ياسر المطرفف، مركز التأصفل للدراسات والبحوث، شبكة الألوكة: www.alukah.net
307. قراءة نقدفة فف منهج طنطاوفف جواهرف فف ففسفره، حازم محف الدفن، مقال منشور بموقع: www.biblioislam.net

308. مات ريكور عاشت التأويلية، سعيد بنكراد، مقال منشور على: <http://aslimnet.free.fr>
309. مشروعية تحديد الفكر الديني، هواجس ومسوغات، حيدر حب الله، بحث منشور بمجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، ع22/2010.
310. المعالم المنهجية الكبرى في تفسير سيد قطب، فتحي بودفلة، بحث منشور بملتقى أهل التفسير: <https://vb.tafsir.net>
311. مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، محمد مراح، مقال مجلة القافلة، مطابع التريكي المملكة العربية السعودية، ع48/1999.
312. الملامح الفكرية للحدثة، خالدة سعيد، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، ع3/1984.
313. من رمزية الشر إلى الهرمنيوطيقا، عبد الله بريحي، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ع59-60/2014.
314. المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحدائين للطعن في مصادر الدين، أنس سليمان المصري، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، ع1/2015.
315. منهج الشيخ طنطاوي جوهرى في تفسيره "الجواهر في تفسير القرآن الكريم"، إسماعيل عبد الله/سيوطي عبد المناس، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ع2/2011.
316. موت المؤلف منهج إجرائي؟ أم إشكالية عقائدية؟ عبد الخالق العف، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة فلسطين، سلسلة الدراسات الإنسانية، ع2/2008.
317. نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم رؤية تأسيسية، وصفي عاشور أبو زيد، مجلة وحدة الأمة، الجامعة الإسلامية الهند، ع9/2017.
318. نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة، جمال البناء، مجلة رؤى، مركز الدراسات الحضارية، باريس فرنسا، ع23-24/2004.
319. نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي، محمد بن زين العابدين رستم، بحث مقدم إلى مؤتمر القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب، المغرب، 2011 . على الموقع: <http://www.ahlalhdeeth.com>

320. نظرة في قضية المؤثرات الأجنبية في النقد العربي الحديث، عبد النبي أصطيف، مجلة الموقف الأدبي، إتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، ع 1983/141.
321. الهرمنيوطيقا والإشكالية المنهجية في فهم القرآن الكريم، ريمة عسكري، مقال منشور على موقع جامعة الأمير عبد القادر قسنطين: www.univ-emir.dz
322. الوحي الحقيقة التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، محمد أركون، مقال في مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، ع 1983/27-26.
323. وقفات مع نظرية التفسير الموضوعي، عبد السلام حمدان اللوح، مجلة الجامعة الإسلامية: سلسلة الدراسات الإنسانية، غزة فلسطين، ع 2004/1.

الصفحة	الموضوع
	إهداء
	شكر وتقدير
أ	المقدمة
1	الفصل التمهيدي: تحديد المصطلحات والمفاهيم
3	المبحث الأول: التفسير مفهومه وعلميته والحاجة إليه
4	المطلب الأول: مفهوم التفسير لغة واصطلاحاً
7	المطلب الثاني: علمية علم التفسير
11	المطلب الثالث: الحاجة إلى علم التفسير
16	المبحث الثاني: مفهوم التجديد وأهميته ومجالاته
17	المطلب الأول: تعريف التجديد لغةً واصطلاحاً
21	المطلب الثاني: أهمية التجديد
23	المطلب الثالث: مجالات التجديد العلمية
27	المبحث الثالث: الحدائفة المفهوم والنشأة
27	المطلب الأول: مفهوم الحدائفة لغة واصطلاحاً
33	المطلب الثاني: الحدائفة الميلاد والنشأة
37	الفصل الأول: المفسرون وتجديد علم التفسير
39	المبحث الأول: التجديد مفهومه ومبرراته في النشاط التفسيري المعاصر
39	المطلب الأول: مفهوم التجديد التفسيري
45	المطلب الثاني: التجديد التفسيري ومساءلة الضرورة
45	التجديد شرط لتجاوز التكبّة القاصمة والانتكاسة الحضارية
49	القرآن كتاب الزمن كلّّه والانسانية كلّها، والمفسر ابن عصره
51	انصراف الأمة عن الموروث لعجزه عن إسعافها وعدم مواكبته لتطلعاتها
53	الجمود الذي غطى حياة التفسير والخلل الذي أصابه

55	ثراء النص القرآني وسعته دلالة ومعنى
58	الاستجابة لدواعي العلم الحديث والاستفادة من تجارب الانسانية الجديدة
63	المبحث الثاني: أسس ومرتكزات إصلاح علم التفسير وتجديده
64	المطلب الأول: التخلص من الاستطرادات التي حفلت بها التفاسير
70	المطلب الثاني: تقديم المادة التفسيرية يسيرة العبارة سهلة الأسلوب
74	المطلب الثالث: تنمية البعد المقاصدي للقرآن الكريم
80	المطلب الرابع: تعميق النظر العقلي والتوفيق بينه وبين الدليل النقلي
88	المبحث الثالث: اتجاهات ومناهج التجديد في التفسير المعاصر
89	المطلب الأول: الاتجاه الهدائي
96	المطلب الثاني: الاتجاه الأدبي
105	المطلب الثالث: الاتجاه العلمي
113	المطلب الرابع: منهج التفسير الموضوعي
120	المبحث الرابع: الموروث التفسيري من منظور المفسرين المجددين
120	المطلب الأول: المجددون وموقفهم من تفاسير المتقدمين
126	المطلب الثاني: المجددون وآليات التفسير الموروثة
132	الفصل الثاني: المشروع الحدائى وعلم التفسير
134	المبحث الأول: التجديد الحدائى للتفسير: المفهوم والمبررات
134	المطلب الأول: التجديد الحدائى: سؤال الماهية؟!
142	المطلب الثاني: التفسير الحدائى: موجبات الوجود ومبررات التطبيق
142	المبّرّ الأول: عجزُ التفسير المعاصر عن التّجديد وافتقاره للمنهج
144	المبّرّ الثاني: قبول القرآن تطوّر المعاني تبعاً لتطوّر اللّغة
146	المبّرّ الثالث: نقد القرآن ومساءلته للتعرّف على طبيعته
148	المبّرّ الرابع: الخروج من مأزق التخلّف والتأخّر الحضاري
149	المبّرّ الخامس: الملكية المشاعية للقرآن الكريم فهماً وتفسيراً
151	المبّرّ السادس: تحديث فهم الإسلام بإعادة قراءة نصوصه

154	المبحث الثاني: مرتكزات القراءة الحدائفة للقرآن الكرفم
154	المطلب الأول: المنهج وجدل البدائل المستعارة
160	المطلب الثاني: التوسل بالعقل والاستغناء عن النقل
165	المطلب الثالث: لا نهائية المعنى وتعددية الدلالة
170	المطلب الرابع: من المعجم الأصفل إلى الحقل البديل
176	المبحث الثالث: الحدائون والقرآن: المقاربات والنظرفيات
176	المطلب الأول: نظرفية تاريخية القرآن والتراث
183	المطلب الثاني: المقاربة البنوية للنص القرآني
191	المطلب الثالث: القراءة التفكفكية للقرآن والتراث
200	المطلب الرابع: القراءة الهرمنوطفكية أو منهج التأويل الفلسفف
212	المبحث الرابع: القرآن، والتفسفر والموقف الحدائف
212	المطلب الأول: مواقف الحدائفن من القرآن الكرفم
213	أولا: النص القرآني من صفاغة الواقع
215	ثانفا: غفاب الحجم الحقفقي للنص القرآني
217	ثالثا: مماثلة القرآن لغيره من النصوص الدفنية والبشرفة
218	رابعا: النص القرآني لفس معجزا
220	خامسا: نفي الصدف التاريخف والواقف للقصص القرآني
223	المطلب الثاني: القراءة الحدائفة للتراث التفسفر
223	أولا: الموقف من التراث الإسلامف عموما
225	ثانفا: التفسفر التراثف فف الخطاب الحدائف
229	ثالثا: التفر الحدائف وقواعد التفسفر
231	رابعا: المنظور الحدائف لمصنّفات علوم القرآن
234	الفصل الثالث: أسس التجدفد التفسفر ومعالمه عند سفد قطب ومحمد شحرور
236	المبحث الأول: معالم وأساسفات تجدفد علم التفسفر عند سفد قطب
237	المطلب الأول: الاحتكام إلى المآثور والاستعانة بالموروث

242	المطلب الثاني: كشف مزايا القرآن الأدبية بابتكار نظرية التصوير الفني
247	المطلب الثالث: دخول عالم تفسير القرآن بلا مقررات سابقة
250	المطلب الرابع: إبراز الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم وسوره
256	المطلب الخامس: عدم التكلّف والمغالاة في التفسير العلمي
261	المطلب السادس: عدم الخوض في الغيبات والمبهمات مع الإقرار بها
265	المبحث الثاني: القراءة المعاصرة للنص القرآني وأساسياتها عند محمد شحرور
265	المطلب الأول: طبيعة ودلالات القراءة المعاصرة للنص القرآني
273	المطلب الثاني: إحداث توصيف وتقسيم جديد للمصحف الشريف وآياته
280	المطلب الثالث: إبطال مرجعية السنّة النبوية في قراءة القرآن الكريم
285	المطلب الرابع: هدر التراث واختراق الأصول واعتماد أرضية علمية معاصرة
291	المطلب الخامس: تحديد معاني المصطلحات في ضوء منهج لغوي ألسني جديد
299	الخاتمة
303	فهارس عمامة
304	فهرس الآيات القرآنية
308	فهرس الأحاديث
309	فهرس المصادر والمراجع
334	فهرس الموضوعات

ملخص:

تبحث هذه الدراسة في مسألة التجديد في علم التفسير، مُحاولَة الوصول إلى حقيقة التجديد ومفهومه عند المفسرين المعاصرين والحداثيين، وقد تطرقت إلى أهمية التجديد ومفهوم الحداثة ونشأتها، وتناولت عديد القضايا والإشكالات المتعلقة بالتجديد كمبرراته وأسسهِ ومرتكزاته، إضافة إلى الاتجاهات والمناهج والنظريات التفسيرية المعاصرة، والموقف من التراث التفسيري، هذا كله من منظور المفسرين والحداثيين. كما كان من أهداف الدراسة محاولة التعرّف على طبيعة التجديد ومعالمة وأساسيات إعادة قراءة النصّ القرآني عند سيّد قطب ومحمد شحرور.

كلمات مفتاحية: التفسير - التجديد - الحداثة - القراءة - التراث - المعاصرة.

Abstract:

This study deals with thé rénovation in thé interprétation of thé quran. It s aim to identify thé concept of rénovation and it's importance,principals ,basis,approches and theories.

This reseach repreents thé opinion of thé modernistes and thé récent interpreters about thé islamic inherit .it displays thé re reading of thé qur'anic text by Sayd Quotb and Mohamed ShaHror.

KeyWords: Interpretation -Rénovation -Modernism - Reading -Inherit -Contemporary.