جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية.
أطروحة
لـــنيـــل شهادة دكتوراه علوم
المدرسة الدكتورالية الدين والمجتمع.
تخصص فلسفة

تأويل النص القرآني بين الطاهر بن عاشور وسيد قطب.

دراسة مقـارنــة

من إعداد الطالب :
محمد أمين دكار.

إشراف:
أ.د. بوزيد بومدين.

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
بوزيد بومدين	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
موسى عبد الله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سعيدة
حفيان محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سعيدة
العرابي لخضر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2018 / 2017

شكر.

أتقدم بخالص الشكر والامتنان إلى أستاذي المشرف
أ.د. بوزيد بومدين على ما بذله من جهود مباركة
تجاه هذا العمل.

وأتقدم بخالص الشكر ووافر الامتنان إلى كل من:
أ.د. بوعرفة عبد القادر،
أ.د. الزاوي حسين،
أ.د. موسى عبد الله،
أ.د. حفيان محمد،
أ.د العرابي لخضر.

وإلى كل من ساعدنا على إتمام هذا العمل.

مقدمـــة.

إن قدسية النص القرآني تأتي من داخله وليس من خارجه، وإن كانت هذه القدسية تمتاز عند المسلمين الذين يقدسون القرآن الكريم بمكانة خاصة، فهي جزء أساسي من الإيمان. فالقرآن الكريم لا يأتيه الباطل من بين يده ولا من خلفه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ سورة الحجر، الآية **9**

ولكن هذه الميزة لم تسِر دائما بنفس الاتجاه الذي نجده عند العامة من المسلمين. فالخاصة يتوزعون حول هذا بين المفسر لكلام الله المكتفي بظاهره، وبين المتعمق الذي يريد أن يخرج في عمق النص "التفسير والتأويل"، إلا أن هذا الطرح لا يسير دون إشكال. فهناك الكثير من التعقيدات والاختلافات، وحتى التناقضات، وهذا ما يطرحه تقابل العقل مع النقل، إما من أجل التوفيق أو التلفيق، فيبرز هنا الحوار والجدل بكل أشكالهما التي تصير إلى درجة التصادم.

هذا التصادم قد يطرح أفكارا تاريخية أو فلسفية متعددة، وفي كل زمان ومكان.فقد يـُقرأ عند البعض إيجابيا، لأن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان، وهو في حد ذاته تحدٍّ للعقل البشري الذي لا يستطيع أن يأتي بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

والأمر ليس كذلك حين تكون سلطة القارئ نافذة في النص وتعلو عليه، يصبح القارئ حينئذ موجه النص بألفاظه وقواعده، وحين تعلو هذه القدسية تنزاح قدسية النص التي أولاها غالبية المسلمين مكانة خاصة وهامة، فنجد من اهتم واكتفى بالتفسير لأن العقل قاصر، ويخطئ، ولا يمكن الاعتماد عليه في تقرير

العقائد خاصة، وجانبها الغيبي الذي هو جزء أساس في إيمان المسلمين، والآخر ذهب إلى التأويل بضابط أو بدون ضابط، وعليه صاحبت إشكالية البحث مجموعة من التساؤلات :

- كيف فهم الطاهر بن عاشور و سيد قطب النص القرآني ، و على أي أساس؟.

- وهل يمكن القول أن سيد قطب تخطى عتبة التأويل ؟.

- وعلى أي أساس تتم المفاضلة بينهما؟ وما نصيب كل واحد؟.

- هل فكرا سيد قطب والطاهر بن عاشور لا زالا صالحين إلى يومنا هذا، وإذا كان ذلك ممكنا فعلى أي أساس منهجي؟.

ومن الأسباب العلمية والعملية في اختيار موضوع بحثي، رغبتي في التحول من الفكر الغربي إلى الفكر الإسلامي لِما لاحظت من تساؤلات على هذا الفكر، وكثرة الانتقادات، والدعوة إلى تحرر العقل بمبررات وبدونها، كما أن الأستاذ بوعرفة عبد القادر، وأثناء دردشة علمية قصيرة بعد مناقشة الماجيستر الموسومة بـ: "تأويل النص الديني وحوار الحضارات- دراسة مقارنة- أشار إلى الموضوع محل البحث مع بعض التعديلات التي فرضها المنهج، وقد شجعني المشرف الأستاذ الدكتور بومدين بوزيد على المضي قدما في هذا الاتجاه.

لا يمكن أن ينطلق البحث الأكاديمي من فراغ، لهذا عدت الخلفية المعرفية لهذين المفكرين (الطاهر بن عاشور وسيد قطب) إلزامية، خاصة بكتابيهما: "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في الكتاب المجيد" الذي سمي اختصارا "بالتحرير والتنوير" و"في ظلال القرآن".

عدت الدراسات والمراجع حول التفسير والتأويل وحول فكر ومنهج الطاهر بن عاشور وسيد قطب سندا معرفيا هاما في دراستنا ونجمل هذه الدراسات في:

- ✓- كتاب "جدل العقل والنقل" بجزأيه لصاحبه محمد كتاني، الذي يرى أن خطورة القضايا التي يجري طرحها اليوم في كثير من أدبيات الفكر الإسلامي تأتي من كونها تطرح بأسلوب أو منهج غير علمي، وغير شاملة للمرجعية العامة للدين، ويظهر ذلك في الاختلافات الحاصلة بين من ينقلون حرفيا دون تدقيق ولا تحر للإسناد، وبين المبالغين في التجديد.
- ✓- كتاب "المعنى والتفسير في التحرير والتنوير" الجزء الثاني، لمؤلفه محمد بن عبد الجليل، الذي ينطلق من أن التفسير أشرف العلوم وأشملها، وهو معيار نقيس به مستوى العلاقة بين علماء المسلمين والقرآن الكريم. من هذا يعد التحرير والتنوير في إطاره التاريخي نقلة نوعية شكلا ومضمونا وموقفا إيحائيا لعناصر القوة في الفكر الإسلامي، وتظهر النزعة الإيحائية في التنوير والتحرير عند الطاهر ابن عاشور - حسبه- في أن هذا الأخير حرص على ترتيب البيت الإسلامي من الداخل قبل أن يسقط عليه الجانب الخارجي المتمثل في مظاهر البهرج والزينة كما فعل المنبهرون بالغرب...
- ✓- كتاب "من أعلام الفكر المقاصدي" لصاحبه أحمد الريسوني، الذي يهتم بالمقاصد وأعلامها كنقطة تحول في الفكر الإسلامي الحديث، جعلته يقارن بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، لما للرجلين من نقاط تشابه تخدم المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية، دون أن يهمل المنحى المقاصدي في فقه

ابن رشد، هذه النقطة أفدنا منها كثيرا ونحن نتعامل مع التصوير الفني للقرآن عند سيد قطب.

✓- كتاب "المنهج الحركي في ظلال القرآن" لمؤلفه صلاح عبد الفتاح الخالدي، بأجزائه الثلاثة، الذي اعتبر تفسير الظلال من أهم التفاسير لكتاب الله تعالى، كما يمثل نقلة بعيدة ولونا جديدا في التفسير، وأساسا لمدرسة جديدة فريدة متميزة، هي مدرسة التفسير الحركي، لهذا عد سيد قطب في نظره مجددا ورائدا في الفكر الإسلامي المعاصر. إن منزلة الظلال والمنهجية التي سار عليها والأمانة العلمية كانت محل اعتراف وإعجاب من كثير من الكتاب والمتحدثين حسب رأيه.

البحث الذي بين أيدينا محاولة لمناقشة تأويل النص القرآني بين محمد الطاهر بن عاشور وسيد قطب بخمسة فصول ومقدمة.يتناول الفصل الأول مفهوم التأويل والتفسير، وأثره في توجيه سلطة القارئ، ولا بد أن يكون ذلك عبر مراحل تاريخية معروفة في الحضارة الإسلامية منذ بعثته عليه الصلاة والسلام، مرورا بعهد الخلفاء الراشدين وما صاحبتها من فتن، والدولة الأموية التي عرفت بظهور النواة الأولى لعلم الكلام، وما صاحب تلك الفترة من جدل كلامي أثّر بشكل أو بآخر على النص القرآني، بمبررات عقدية تارة، وبمبررات سياسية تارة أخرى، ليستمر الحال إلى يومنا هذا مع الإشكالية الكبرى، العقل وحدوده، والعقل بين الوسيلة والغاية.

وهناك لابد من الإشارة إلى خصوصية المفسر والمحيط الذي عاش فيه، والمدرسة التي كونته. فالطاهر بن عاشور له خصوصيته المتمثلة في الجانب

اللغوي الذي اعتمد عليه في تفسيره للقرآن الكريم، والتي ولّدت بدورها فلسفة مقاصدية، وسيد قطب، ذلك المؤول المفسر، أو المفسر المؤول، كما يحلو للبعض أن يتعامل معه بهذه الصفة، وما خلفت من آثار عقدية وفكرية وسياسية لازالت تلقي بظلالها على المتعامل مع التراث الإسلامي، وعلى القرآن الكريم بخاصة، وهذا ما جاء به الفصل الثاني والفصل الثالث.

إن المقارنة التي فرضتها منهجية البحث في الفصل الرابع تعد أساسية للأسباب التالية :

1- الوقوف على النتائج المعرفية حول القرآن الكريم بعد حصرنا لفكر الرجلين حول القارئ في النص، والنص في القارئ.
2- الخلاف الظاهري والباطني بين الغاية والوسيلة، ومدى استمرارية ذلك في عصر ظهرت فيه فلسفات خاصة، تدعو إلى الحوار تارة، وإلى التقارب تارات.
3- إلى متى يستمر التنافر والتصادم اللذان يظهران هنا وهناك بدواعي الاجتهاد، وفهم النص القرآني من أجل ازدهار الحضارة الإسلامية ؟
4- الحاجة إلى تجديد ونقد العقل الإسلامي.

هذه تساؤلات فرضت نفسها في البحث، وليس الغرض الإجابة عنها، لأن كل محاولة من هذا القبيل تعطيل للسؤال الفلسفي الذي صاحبنا منذ بداية هذا البحث، وإنما الغرض مناقشة الأفكار والانتقادات التي وجهت لهذين المفكرين، وتبرير ما يمكن تبريره منهجيا حول الإعجاب أو الرفض لأفكارهما، هذا استجابة لمجموعة من التساؤلات أدرجناها في الفصل الخامس (النص القرآني وأفق التفسير والتأويل). فالكتابات حول الموضوع لم تنته ولن تنتهي، لأن القرآن الكريم هو

المرجعية المطلقة عند المسلمين وهو بهذه الصفة صالح لكل زمان ومكان، على الرغم من أن الأحداث الاجتماعية والسياسية مستمرة في الحدوث، والنظرة إلى هذه الأحداث تنتقل بين الجدال والحوار واللجوء إلى النص القرآني تفسيرا وتأويلا وقد تفرضه الغاية عند البعض، وقد تفرضه الوسيلة عند البعض الآخر.

إن التصادم بين الغاية والوسيلة بين هؤلاء وأولئك أدى إلى التكفير والتفسيق والزندقة للبعض، كما أدى إلى الإقصاء الفكري عند البعض الآخر. المحصلة من كل هذا هو أين يسير مستقبل النص القرآني؟ وهذا ما حاولنا ملامسته في بعض الكتابات الحديثة.

إن الساحة الثقافية العربية اليوم تؤيد القارئ فيما يذهب إليه، إلا ما يخص القرآن الكريم، فالقارئ حر في أن يذهب بتأويله أينما يصبو، وبالاتجاه الذي يريد فلسفيا أو اجتماعيا أو سياسيا، وإن كان بعيدا عن مرمى النص، ولكن عليه أن لا ينحرف عن ما يعتقده الناس دينيا، وكل محاولة من هذا القبيل ستعرض صاحبها للتكفير أو الزندقة.

إن غياب الدراسات النقدية الفلسفية حول فكر (الطاهر بن عاشور وسيد قطب)- حسب علمنا- عدت عائقا حقيقيا في تقدم البحث، الشيء الذي فرض علينا المراجعة المستمرة والبحث عن كل جديد، كما أن التعامل مع مفسرين ومؤولين في بيئة إسلامية لها ثقافتها تجعل الباحث يعيش قلقا وهاجسا معرفيا، والحيطة والحذر واجبان في هذه الدراسة، الشيء الذي يجعل التحرك بطيئا. ولا بد من الابتعاد عن الأحكام، خاصة ونحن لازلنا في طريق البحث.

المنهج المقارن فرضته طبيعة البحث، فكنا في أغلب مراحل البحث نستنتج ونستقرئ، حتى تظهر لنا المقارنة التي كنا نبحث عنها في أفكارهما. فالظاهرة الدينية تتطلب التحليل المبني على الجذور التاريخية والمنابع الاجتماعية والأبعاد الميتافيزيقية. فْهمها يولد أراء من أجل ولادة فكرة وأفكار جديدة، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف اللذين قد يحصلان. فالمنهج المقارن الذي سلكناه في دراستنا يختلف بشكل متميز عن الموضوع نفسه في الدراسات الأدبية والاجتماعية، لأن بحثنا سلكنا فيه التأمل الفلسفي بحكم التخصص من جهة، وطبيعة الموضوع من جهة ثانية.

جاءت الخاتمة توضيحا لما دار في ثنايا البحث عبر فصوله الخمسة. ركزنا فيها على أهمية فهم النص القرآني من فهم أفكار مفكرِين لهما بصماتهما في الثقافة الإسلامية من غير اللجوء إلى الانبهار والتهجم الذي قد لاحظناه في بحوث ودراسات، وهذا إيمانا منا بالتقيد بالروح العلمية والأخلاقية للبحث العلمي.

لا أدعي إنني استوفيت البحث كل حقوقه، فبحث بحجم الرجلين يتطلب صبرا ومواصلة ومحاولة تجديد كلما طرأ طارئ.

فالشكر كل الشكر موصول إلى من ساهم في انجاز هذا البحث.

الفصل الأول.

وَكُوُلُوجِيا التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ.

المبحث الأول:

الفَرقُ بَيْنَ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ.

التأثيل اللغوي .

يقدم لنا التأثيل اللغوي محاولة الكشف عن موطن الدلالة الأصلي للفعل من حيث مادته الخام، وهو يقوم أساسا على تتبع علاقات الفعل بسائر الصور الذهنية والعقلية التي ارتبطت به نتيجة للتفاعل الحاصل داخل اللغة، من حيث كونها أداة للتواصل، ولا يمكن تحصيل فهم ناضج دون العودة إلى الدلالة الأصلية للكلمة، وفهم مصطلح التأويل لا بد أن ينصرف إلى دلالته الأولى بغية رسم صورة واضحة عن مقصده.

- أُول: « الرجوع. آل الشيء يؤول أولاً، ومآلاً، رجع وأّول إليه الشيء رجعه[1]».

إن أهم ما تحيل إليه كلمة (أّول) من المادة (أول) هو الرجوع، وتفيد أيضا: الارتداد.

(وآلت عن الشيء: ارتدت. وفي الحديث النبوي الشريف يقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: " **منْ صاَم الّدهر فلا صَام ولا آل.**" أي لا رجع إلى خير.)[2]

ونجد: (وأّول الكلام وتأوله: دّبره وقّدره، وأّوله: فسّره.)[1]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994، ص03

[2] نفسه ، ص 32

ويضيف ابن منظور في علاقة مادة (أ.و.ل) بالكلام، فيقول :

إذ أوّل الكلام بمعنى دبّره وقدّره تقديرا عن الفهم والتفسير، ويستدل بالآية الكريمة:

﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾[2]

ويعلق قائلاً: "أي لم يكن معهم علم تأويله."

والملاحظ على هذا القول إرداف كلمة تأويل بكلمة علم، حيث أن التأويل هنا علّم، ويوضح لنا قائلا:

«وقيل معناه لم يأتهم ما يؤول إليه أبرهم في التكذيب من عقوبة»[3]. ودليل هذا قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4].

ويُضيف قائلاً: « وأما التأويل فهو تفعيل، من أوّل يُؤوّلُ تأويلاً، وثلاثية آل يؤول.

سئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد»[5]. وقال: «قال أبو منصور: يُقال أُلت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معان ألفاظ أشكلت بلفظ واحد، لا إشكال فيه.»

وقال الأعراب: أوّل الله عليك أمرك أي جمعه، وإذا دعوا عليك قالوا: لا أول عليك شملك.

إذن فالتأويل معناه الجمع أيضاً.

ويورد ابن منظور معنًى لغويا آخر يتعلق بالتحرّي والطلب، ويضيف قائلاً : «وأُلت الشيءَ أُولاً وأيَّالاً: أصلحته وأسسته، وإنه لآيل مآل وأيل مآل أي حسن

---

[1] المرجع السابق، ص 33
[2] سورة يونس الآية 39.
[3] لسان العرب ، ص 33
[4] سورة يونس، الآية 39.
[5] لسان العرب، ص 33

القيام عليه»[1]، أي حسن التدبير فيه. أليس من حسن تأول الكلام هو حسن تدبيره وتدبُّره وتقدير معانيه تقديرا كلياً.

وقال صاحب القاموس المحيط: «وأوله إليه رجّعه،... وأّولَ الكلام تأويلاً، وتأّوله دبره وقده ونشره والتأويل عبارة الرؤيا.»[2]

فأّولُ ما تحيل إليه كلمة التأويل هو"الإرجاع"، والإرجاع تتمن مع العودة إلى الأول أو السابق، وهنا تجدر الإشارة إلى أثر المنهج الأشعري في اعتماد مفهوم التأويل على هذه القاعدة.

فالأصل عندهم هو الفهم الأول، أي فهم الجيل الأول من الصحابة، وهذا أصل الأصل في اصطلاح (التأويل) الذي هو بدلالة المعجم (الرجوع)، وبدلالة اعتماد (المرجع)، أي فهم السلف من الصحابة عن المصدر الأول الذي هو النبّي صلّى الله عليه وسلم انطلاقا من القرآن بالرواية الصحيحة.

وثاني المعاني في القاموس المحيط هو التدّبر، أي تمعنه وتأمُّلُه وإعطاؤه التقدير من حيث الحكم، بناء على ما يصل إليه التأّمل. كما أن التفسير، أيضا هو الفهم الذي يفهمه. وهنا إشارة إلى أن التدّبر منهج يبدأ بالتدّبر ثم التقدير ثم التفسير.

والتأويل عبارة الرؤيا، أي يفسرها، حيث يقول الفيروز آبادي: «عبر الرؤيا عبرا وعبارة وعّبرها فسّرها.»[3]

---

1 المرجع السابق، ص 33.

2 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، المجلد 3، 1983، ص 331

3 المرجع السابق ، ص 83

ثم نجد أن التأويل عنده مقابل للتفسير، فيقول: «التفسير والتأويل واحد، وهو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطبقه الظاهر.»[1] التأويل هنا إعراب عن المعنى من خلال وضع يبعث على الإشكال وعدم الوضوح، بحيث تتعدد احتمالات المعنى إلى أكثر من واحد، فيكشف عن المعنى من خلال ردّ أحد المحتملات إلى ما يطابق الظاهر.وهنا يُرجع التأويل إلى الأصل في التعامل الذهني للغة.

وفي مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، نجده يضيف معنًى جديداً فيقول: والأُولُ: السياسة التي تراعي مآلها يُقال: أُلْنا وإيلَ علينا.[2]

ونجد أن الراغب الأصفهاني قد صنف التأويل إلى أضرب زمانية، فنجده يقول:

فالأول هو الذي يترتب عليه غيره ويستعمل على أوجه:

أحدها: المتقدم بالزمان، كقولك: عبد المالك أولاً ثم المنصور.

والثاني: المتقدم بالرياسة في الشيء، وكون غيره محتذيا به، نحو: الأمير أولاً ثم الوزير.

الثالث: المتقدم بالوضع والنسبة، كقولك للخارج من العراق: القادسية أولاً ثم فيد.

الرابع: المتقدم بالنظام الصناعي، نحوأن يُقال: الأساس أولا ثم البناء.[3]

وإذا قيل في صفة الله هو الأوَّلُ، فمعناه الذي لم يسبقه في الوجود شيءٌ، وإلى هذا يرجع قول من قال: هو الذي لا يحتاج إلى غيره، ومن قال: هو المستغني بنفسه.[4]

---

[1] نفسه، ص 110

[2] الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، تح : صفوان عدنان داوودي، دار الشامية دار القلم، دمشق وبيروت، 1997، ص 93

[3] نفسه، ص 100

[4] المرجع السابق، ص 100

إن أكثر ما يلاحظ على التعريفات اللغوية لكلمة تأويل هو أن معظم المعاجم التي تتناولها تكاد تكرر نفس المعاني، بل نفس الشواهد القرآنية والحديثية والشعرية، مما يدفعنا إلى القول بأنها كانت على اتصال بعضها ببعض، إلاّ أن الأمر الذي تفردت به بعض المعاجم المتأخرة عن المعاجم المتقدّمة إيرادها للمعنى الاصطلاحي،[1] مثل لسان العرب الذي نجده يشير إلى المعاني والدلالات الاصطلاحية لمصطلح التأويل، كما يستعمله علماء القرآن والأصول، وأقصد المشتغلين بالعلوم الإسلامية.

هناك ملاحظة هامة تتعلق بتاريخ التأويل من حيث أنه ممارسة دينية ارتبطت أساسا بالنص الديني منذ نزول الوحي على النّبِيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم: "يتضح أن ظاهرة التأويل كانت قد صاحبت النص الديني في رحلته منذ أن نزلت أولى كلماته على رسول الله صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم، حيت جاء المسلمون وتفهّموا القرآن واستنبطوا أحكامه. يشهد لهذا المعنى قول الراغب الأصفهاني: والتأويل يستعمل أكثر في الكتب الإلهية."[2]

ويمكن التأكيد على ملاحظة تاريخية مفادها أن التأويل في كل من الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية ارتبط دائما بالنصوص، مع الإشارة إلى التوسعات التي حصلت داخل هذا المفهوم ليرتبط بالنصوص الفكرية والأدبية، ومن ثمة بالمناهج المعاصرة.

[1] - عبد الجليل بن عبد الكريم سالم – التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – مصر – ط1 2004، ص 15

[2] نفسه، ص. 14

2- تعريف التفسير.

يقصد بالتفسير: الشرح والتوضيح والبيان والكشف.

ويُقال: فسّر الشّيء أي وضّحه أو بيّن سبب حصوله وكشف مواضع اللبس فيه.

ويُقال: فَسَرْتُ الشيْء وفسَّرتُه ، والفسْر والتَّفْسِرة: نظُر الطبيب إلى الماء وحكمه فيه.[1]

وهو أيضاً: إظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما ينبئ عنه البول: تَفْسِرة، وسُمّي بها قارورة الماء.

والتفسير في المبالغة كالفَسْرِ والتفْسيرِ، قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل. ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها. قال تعالى: ﴿ **وأَحْسَنُ تَفْسِيراً**[2] ﴾[3].

وقال ابن منظور عن الفَسْر: " الفَسْرُ: البيان.يُقال: فَسَرَ الشيء وفسَّرَه أي أبانه."

والفَسْر: كشْفُ المغطّى، والتفسيرة: البَوْلُ الذي يُستَدَلّ به على المرض، حيث ينظر فيه الأطباء، فيستدلون به على علّة المريض، وكل شيء يعرف به تفسير الشيء ومعناه.[4]

وعليه، نلاحظ أن "التفسير" في مادته الأولية مشتق من الفَسْر، ومعناها الأصلي هو البيان والتوضيح والكشف والإظهار، وهذا ما نجده في كلمة "فَسَرَ".[5]

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، مجلد 4، ص 504

[2] سورة الفرقان، الآية 33

[3] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سبق ذكره، ص 636

[4] ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص55

[5] منصور كافي، منهاج المفسرين في العصر الحديث، دار العلوم للنشر، الجزائر 2006، ص16.

فالفسر بمعنى الانتقال من مكان إلى أخر قصد الاكتشاف والبحث عن الحقيقة للوصول إلى المعلوم.

بالانصراف نحو المعاجم الأجنبية، نجد أن كلمة: interprétation تأخذ منحًى موسّعا للمعاني خاصة في معجم .le grand Larousse de la langue française معجم لاروس الكبير للغة الفرنسية في المجلد الرابع ما يمكن ترجمته كالتالي:

فعل تأويلي، هو شرح نص لا يتجلى معناه واضحا.

Action d'interprétation, d'expliquer un texte dont le sens n'apparait pas avec évidence.[1]

وهو ما يعني الشرح والتفسير.

كما أنه هو إعطاء معنى لقاعدة حقوقية (قانونية)

Sens donné à une règle de droit.2

والفعل التأويلي هو فعل تخصيص معنى رمزي أو حضاري أو صوفي.

Action d'attribuer un sens symbolique, allégorique ou mystique à quelque chose.[3]

إن هذه المعاني تُحيل كلها إلى البحث عن خفايا النص غير الواضحة، أو خفايا النصوص الرمزية أو الصوفية التي تعني كلها الشرح والتفسير.

وهذه المعاني اللغوية بالنسبة للغة الفرنسية تقترب من المعاني الاصطلاحية التي تَنازعَ حول مدلولاتها علماُء العرب في علوم تفسير القرآن الكريم وأصول الفقه وغيرها، غير أنها ستكون قاعدة التحليل والمستند اللغوي الأساس في فهم مصطلح "الهيرمنيوطيقا" و"التفسير" في التراث الغربي الذي ستلقى فيه قضايا وموضوعات "التأويل" عن نصر حامد أبو زيد الذي تجتمع في كتبه مفاهيم التراث العربي والتراث الغربي، وتتصهر عنده في نظرية للفهم والتحليل تمثل منهجا نقديا تكاملت

---

[1] Le grand Larousse de la langue française, Tome 4 , ymdny , librairie Larousse ,Canada ,1975 – P 2765

[2] ibid.، P 2765

[3] ibid.، P 2765

عناصره وأسسه ومقّوماته نظريا وتطبيقيا، كما اتضحت مصطلحاته في استعمالاته لها وفق منظور انتقائي يتبنى العلمية والدقة في الاستعمال والأجزاء.

تناول التعريف المعجمي ل"الهيرمنيوطيقا" (فنّ التأويل)، أو(التأويلية) في بعض المعاجم الغربية (الفرنسية خاصة).

يعتبر مصطلح «Herméneutique» الهيرمنيوطيقا المصطلح المقابل "التأويلية" التي اشتُقّت من "التأويل".

ويورد صاحب المعجم التقني والنقدي لفلسفة أندريه لالاند « Andrée Lalande » في معجمه شارحا مصطلح «Herméneutique» قائلاً:

« l'interprétation des textes philosophiques ou religieux, et spécialement la Bible (Hermétique sacrée)

Ce mot s'applique surtout à l'interprétation de ce qui est symbolique[1]

الهيرمنيوطيقا هي تفسير النصوص الفلسفية أو الدينية، وخاصة منها الإنجيل (الهيرمنيوطيقا المقدّسة)، هذه الكلمة تستعمل خاصة في تفسير كل ما هو رمزي.

إذن ترتبط الهيرمنيوطيقا أو التأويلية عند الغرب بالنصوص المقدّسة القديمة، وخاصة منها تفسير نص الإنجيل، كما ترتبط بكل ما هو ذي طبيعة رمزية من أنواع النصوص المختلفة.

وما يلاحظ على معنى (الهيرمنيوطيقا) أنه تفسير l'interprétation، وكأني بكلمة l'interprétation تقابل لفظة التأويل العربية، أو قد تتداخل في نفس المعنى والأداء الدلالي مع كلمات أخرى مثل: exégèse, expliquer, commenter.

قال المستشرق «دانيال ريغ»، صاحب معجم "السبيل"،الذي ترجم كلمة (أوّل) التي صاغ منها كلمة "تأويل" ((أوّلَ – تأْويل))

---

[1] André Lalande, Vocabulaire technique de la philosophie, Presses universitaires de France, Paris ، 2° édition, 1976 – P 412

l'exégèse de commenter, expliquer, faire bonne ou mauvaise part, tourner en bien.

تأويل: Exégèse, explication, interprétation allégorique

لا يمكن تأويله: commentaire inexplicable.

تأويلي: exégétique interprétatif

مُؤَوِّل[1] commentateur exégète.

إذن فترجمة كلمة (تأويل عند دانيال ريغ تمت إلى خمس مصطلحات هي:

exégèse ,allégorique, interprétation , explication, commentaire.

برزت مشكلة التأويل بحكم أنها آلية من أدوات فهم النص مع الاختلاف في فهم نصوص القرآن الكريم ابتداء بعصر النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم بين الصحابة ثم انتقل بعد ذلك بين الجماعات الإسلامية والفرق المذهبية. وتجلى هذا المشهد واضحا أثناء وبعد الفتنة الكبرى. وهنا ظهرت وأُثيرت الكثير من القضايا البلاغية ذات البعد العقائدي والسياسي، وإن اتخذت مظاهر لغوية، حتى أن المتتبع لهذه القضايا والمشكلات اللغوية لا يستطيع أن يفهمها إلاّ إذا تعرّف على حيثياتها وسياقاتها الكلامية والفلسفية والمذهبية من مثل موضوع (المجاز والحقيقة) وقضايا (الاستعارة والتشبيه) والقياس النحوي.[2]

ونتيجة لهذا الوضع ولهذه الملابسات الفكرية والتاريخية والسياسية التي أوجدت تفاوتا في فهم بعض النصوص القرآنية والحديث انتقل الأمر إلى النصوص الأدبية، حيث "نشأت الحاجة إلى تأويل النصوص الدينية، ومما يجب ملاحظته أن التأويل الذي نشأ بين الصحابة لم يتعدَّ إلى الرسول، صلّى الله عَلَيْهِ

[1] دانيال ريغ، لاروس السبيل، معجم عربي فرنسي، فرنسا، مكتبة لاروس، 1983م، ص 243

[2] لمزيد من التوسع ينظر: محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي بجزئيه، نقد العقل العربي، بنية العقل العربي)

وسَلّم، فيما يُشكِل عليهم، فيتبّين لهم ما خفي عن إدراكهم، فلم يتنازعوا في مسالة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال."[1]

وبنظرة متفحصة إلى تاريخ الفكر الإسلامي نجد أن اللغة العربية سارت المرجع الأول لكل الاتجاهات بغية تأسيس وضبط قواعد الفهم للنص الديني وتأويله، ومن ثمة صارت اللغة مرتبطة أشد الارتباط بمختلف الميادين المعرفية، والتي سيطرت على الواقع الثقافي والعلمي للحضارة الإسلامية منذ ما قبل عصر التدوين إلى أواخر العصر العباسي.[2]

وهنا نلاحظ أن معظم الدراسات التأويلية والتفسيرية والنقدية كانت تدور حول كلمات وعِبارات تحوّلت على مدار التطور الفكري والثقافي والمذهبي إلى "مصطلحات"، أصبحت فيما بعد عناوين كبرى بارزة لتلك المجالات العلمية والفكرية والمذهبية، لا يمكن أن تعرف إلاّ على ضوئها أو تمارس نشاطها المعرفي أو تستمدّ حيويتها الثقافية إلا من تلك المصطلحات، بحيث "أن هؤلاء القدماء قد حدد كل منهم نفسه بميدان خاص من هذه الميادين، وإن كان بعضهم قد ادعى أنه يؤرخ لهذه الحضارة عن طريق تلك المصطلحات فله عذره ! لأنه اعتمد على بعض ما جرى على ألسنة أولئك الذين جمعوا هذه الحضارة، دون أن يلتفت إلى الخيط الذي يصل بينه وبين الفكر الإسلامي نفسه، فيتحدد بذلك موضع كل مصطلح في مجرى الزمان الذي سارت فيه تلك الحضارة. وظاهرة التأويل من تلك المصطلحات التي نشأت وشاع استعمالها، إمّا بلفظها وإمّا بدلالتها في مختلف

[1] أحمد عبد المهيمن، إشكاليات التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2001، ص 89

[2] محمد بن علي يوسفي، أثر اللغة العربية في الحضارة الإسلامية، ، دار النشر والطباعة والتوزيع، عمان, الأردن، ط1، 2003، ص 84

المجالات الفكرية."[1] وعليه يمكن أن نتتبع مفهوم التأويل عند علماء القرآن والتفسير وعند علماء الأصول والنحو.

إن الراصد لأهم التحوّلات التي تناولت موضوع التأويل بالشرح الاصطلاحي أو المناقشة والتحليل والتنظير يجدها تتناوله تناولا دينيا، أي أنه مرتبط بالنص القرآني.[2]

ولا بدّ أن نشير في هذا المقام إلى أن ارتباط التأويل بالموضوع الديني كان قبل الإسلام حيث كان العرب على علم بذلك. وقد أشار إلى هذا الراغب الأصفهاني إذ يقول: "والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الدينية"[3]

وانطلاقا من هذه الإشارة الأخيرة يمكن أن نصدر حكما، وإن لم يكن قاطعا فإن له نصيب من الصحة، مفاده أن العرب قد اطلعوا على الهيرمينوطيقا المرتبطة بالنصوص المقدسة القديمة في التراث المسيحي واليهودي خاصة.

لقد أحصى علماء التفسير مواضع ورود لفظ "تأويل" في القرآن الكريم بكل صيغه في سبع عشرة موضعا[4]، نذكر منها ما جاء في قوله تعالى:

﴿ **وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (52)هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...** ﴾[5]

---

1 السيد عبد الغفار، التفسير ومناهجه، ، النص وتفسيره، دار المعرفة الجامعية، مصر، د.ط. 2000، ص 22

2 المرجع السابق، ص 23

3 نقلا عن جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، د.ط، ، د.ت، ج2، ص 381

4 محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص97 مادة أوّل.

5 سورة الأعراف، الآية 52 و53

وفي قوله تعالى:

﴿ **هُو الَّذي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ(7)** ﴾[1]

نلاحظ اختلاف المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: " **تأويله**" وما المراد بها، حيث خاضوا فيها مختلفين اختلافا واضحا في تحديد المراد منها.

يقول: «اختلف أهل التأويل في معنى "التأويل" الذي عني الله جلّ ثناؤه بقوله: "**وابتغاء تأويله**"» فقال بعضهم معنى ذلك: الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد صلّى الله عليه وسلّم، وأمر أمته من قبل الحروف المقطّعة عن حساب الجمل مثل: **[ألَم** و**ألَمص** و**ألر** و**ألمر]** وما أشبه ذلك في الآجال... عن ابن عباس: أما قوله:﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**﴾ يعني تأويل يوم القيامة لا يعلمه إلاّ الله.»[2].

وفي موضع آخر ذكر الله سبحانه كلمة التأويل بمعنى أحسنِ الجزاء، أو أحسن ثَواباً وعاقبة وقف عندها عدد من المفسرين، ومنهم مجاهد، على ما يذكر الطبري وهو بصدد تفسيرها[3] في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**﴾[4]. قال مجاهد في تفسير معناها[5] أنها "عبارة الرؤيا"، أي تفسير الأحلام. وفي نفس

---

[1] سورة آل عمران، الآية 7
[2] الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 121.
[3] الطبري، تفسير الطبري، ج 8 ، ص 145
[4] سورة يوسف، الآية 6
[5] الطبري، ج 12، ص 92 وما يليها.

السورة ترد كلمة تأويل في موضع غير الذي سبق في قوله تعالى: ﴿**نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ**﴾. وهنا يذكر الإمام الطبري عن تفسير مجاهد لها بأن كلمة تأويله تعني الشيء ذاته، أي نبئنا به حيث أن قولنا: تأويل الشيء وهو الشيء[1].

أما في ما يتعلق باصطلاحات المفسرين للكلمة في ميدان علوم القرآن والتفسير، فإنهم اختلفوا في معناها اختلافات كثيرة نشير فيما يلي إلى أبرزها:

* ذكر الإمام الزركشي في معنى كلمة "تأويل" قيل: التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال والصحيح تغايرها."[2] وهناك دلالة على أن المعنى واحد في بعض الاستعمالات، ولا فرق بينهما. ربما يشرح معنى التأويل معنى التفسير، كما يشرح معنى التفسير معنى التأويل.

* كما أورد أحد العلماء قولا لابن تيمية عن (مجموع الفتاوى) نفس الموقف من التأويل والتفسير قائلاً: يُ"راد بلفظ التأويل : التفسير، وهو اصطلاح من المفسرين. وبهذا قال مجاهد، إمام أهل التفسير، (**والرّاسِخون فِي العِلم**) يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا ا يعلمه الراسخون."[3]

فالمستفاد من ذلك أن بعض من وقفوا على تفسير القرآن بعامة، وعلى آيات التأويل، خاصة في سورة أل عمران، قد اتفقوا على أن التأويل يعني التفسير.

* بينما بعض المفسرين الآخرين وعلماء القرآن يرون خلاف ذلك، ويقدّرون أن هناك فوارق بين المصطلحين. لخص ذلك صاحب البرهان الإمام الزركشي قائلاً: " قال الراغب: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعمالا في الألفاظ، والأكثر

---

1 نفسه ، ج 12، ص128

2، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ط. 1988، ج2، ص 149

3 الشريف الكتاني الأثري، التأويل عند أهل العلم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 30

استعمالا في المعاني تأويل الرؤيا، وأكثره يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل في غيرها. والتفسير أكثر ما يستعمل في مفردات الألفاظ".[1]

ويبدو من خلال هذا الشرح، أن التأويل مرتبط بالمعاني، وأكثر ارتباطا بالكتب المقدسة وبكل ما هو من عالم الغيبيات، بينما التفسير مرتبط بالألفاظ والمفردات. وهذا التمييز نراه قائما على الثنائيةَ المركبة للنص والمتن، وهي ثنائية اللفظ والمعنى، ونجدها حاضرة بقوة في هذا البيان. ثم أضاف الإمام الزركشي قائلاً: "التأويل كشف ما انغلق من المعنى. ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية، وهما راجعان إلى التلاوة والنظم المعجز الّدال على الكلام القديم بذات الربّ تعالى."[2] وهذا انتقال دلالي مهم في تطّور مفهوم التأويل، لارتباطه بإعمال العقل والاجتهاد في استنباط المعاني والأحكام من النصوص، في مقابل التفسير الذي يتعلق بالرواية التي تقابل الدراية.وهذا يُذكّرنا بصراع أهل الدراية وأهل الرواية، أو فيما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بـ(أهل النقل وأهل العقل).

وبعد هذا الفرق المؤّسس على الدراية، يضيف قائلاً: "ما وقع مبّينا في كتاب الله ومُعّينا في كتاب السنة سُّمي تفسيراً، لأن معناه ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعدّاه. والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم."[3]

---

1 بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، مرجع سابق ، ص 149
2 المرجع السابق، ، ص 150
3 محمود محمد ربيع، أسرار التأويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط.، 1993، ص 211

ويمكن تلخيص الفرق بين التفسير والتأويل على أنه:

التفسير: بيان لفظ لا يحتمل إلاّ وجها واحدا.

أوالقطع ُ بأنّ المرادَ باللفظ هذا.

أو بيان وضع اللفظ، إما حقيقةً أو مجازاً.

فالتفسير بهذا يكون في الألفاظ ومفرداتها.

أّما التأويل: فهو توجيه أو صرف لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.

أو هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله [بأن مراده هذا].

أو هو الاستنباط. فالاستنباط يتعلق بالتأويل، والتأويل هو ما استنبطه العلماء...[1]

فالتفسير متعلق بالإتباع من جهة مصدر فهم المعاني والأحكام، ولكنه من جهة النص فهو المتعلق بالوضوح، أي وضوح معناه وظهوره. فالوضوح والظهور هما ظاهر النص. ولقد عُرف الظاهر لدى الأصوليين بأنه «لفظه يعني تفسيره.»[2]

ثم يضيف الشوكاني قائلا عن الإمام الغزالي: «هو المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر.»[3] فالظاهر الذي تعلق به التفسير هو ما اكتفى بما دلّ عليه لفظه، هذا من جهة اللفظ في التعريف الأول، بينما عند الغزالي فالظاهر هو أن صيغة التفضيل (الأظهر) من وجهين يبعثان على التردّد في قبول أحدهما فيرجَّح الأظهر، أي الأقَولُ والأقرب والأرجح. ولهذا نجد أن الشوكاني يقول عن التأويل

---

[1] المرجع السابق، ، ص 382

[2] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تح : الحق من علم الأصول، دار السلام، الإسكندرية، مصر، د.ط. 1998، ج2، ص 510

[3] المرجع السابق، ص 510

في اصطلاح الأصوليين: « واصطلاحا صرف الكلام عن ظاهره على معنًى يحتمله، وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح.»[1]

ولقد ساق هذا التعريفُ الأصوليين إلى التنّبه بأنه يمكن أن ينطبق على تأويلات لا يقبلها الشّرع فتعتبر من مفاسد التأويل، فزادوا استدراكاً على ذلك «تحديد أنواع التأويل فقالوا: تأويل صحيح، وتأويل فاسد.»[2] ورغم أن الأصوليين لا يختلفون عن المفسرين في تحديد مفهوم التأويل، إلاّ أنهم يختلفون في تحديد الموضوع. « فهو عند المفسرين والمتكلمين يتناول النصوص المتشابهة كآيات الصفات، وعند الأصوليين يتناول نصوص الأحكام التكليفية.»[3]

كما أنّ هناك اختلافات حاصلة بين العلماء عند تحديد مفهوم التأويل من جهة ظاهر الألفاظ وباطنها. وكذلك نّبهوا إلى أنّ الظاهر حوله خلافات ذكرها الشوكاني على أنها ثلاثةٌ تعد تحديدا فيما يدخله التأويل وما لا يدخله، فقال: «فيما يدخله التأويل، وهو قسمان: أحدهما أغلب الفروع ولا خلاف في ذلك، والثاني الأصول كالعقائد والديانات وصفات الباري عز وجل.»[4]

ثّم بّين أن تأويل الأصول على ثلاثة اتجاهات هي:

الأول: أنه لا دخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها ولا يـُؤوَّل شيءٌ منها، وهذا قول المشّبهة.

الثاني: أنّ لها تأويلاً ولكننا نـُمسك عنه مع التنزيه ابتعادا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ .**﴾ قال ابن برهان: « وهذا قول السلف،

---

[1] نفسه ، ص 512

[2] نفسه ، ص 512

[3] حسين حامد صالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2005، ص20

[4] المرجع السابق ، ص 299

قلت: وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التأويل بما لا يعلم تأويله إلاّ الله، وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء وأسوة لمن أحب التأسّي على تقدير عدم ورود الدليل القاضي بالمنع من ذلك، فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة.

والمذهب الثالث: أنها مؤوّلة.»[1]

إنّ مبدأ التحفظ في التأويل في القرآن الكريم قائم على أمرين: «لقد تحفّظ المسلمون بعض الوقت من تفسير القرآن الكريم بالاعتقاد على الرأي واكتفوا فيه بما نقلوه عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وبما ثبت لديهم عن الصحابة، أو ربما فهموه من اللغة ومقتضيات أساليبها وتعابيرها، وكان توقفهم عن تأويل الآيات لأمرين:

الأول: المنبع الوارد في القرآن الكريم، ﴿ **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ(7)** ﴾[2]

الثاني: أنّ التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والأُولُ في صفات الباري بالظن غير جائز، فربّما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزّيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: كل من عند ربنا.»[3]

ولقد كان لابن رشد إسهام كبير في موضوع التأويل وأهدافه ومنهجه، ولخّص رؤيته للموضوع في كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال"، حيث جاء في آخر ما عنونه "قانون التأويل"، وهذه الصيغة تكشف

---

[1] نفسه ، ص 299

[2] سورة آل عمران، الآية 7

[3] سعيد شنوفة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنّة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د.ط.، ص 30، 31

عن هموم ابن رشد في هذه المسالة. وكأنه أراد أن يجمع مناهج العقول في الفهم على ضوابط منطقية يسلّم بها كل منطق لدى علماء الكلام، وحتى غيرهم. وهنا في قانون التأويل « يعقد لابن رشد خاتمة بعنوان "قانون التأويل" أي المنهج الذي وراء علم الكلام الذي يسبب كثيرا من أخطاء المتكلمين، وهو قانون، أي منهج دقيق ومحكم.

فالتفسير هو الوسيلة للانتقال من الفهم إلى التعبير، وهو يعادل نظرية المعرفة في الحضارة النصية، كيفية التعامل مع النص، العلاقة بين النص والشعور من ناحية والنص والعالم الخارجي من ناحية أخرى....»[1]

لقد وضع ابن رشد، من خلال "قانون التأويل"، المعالم الكبرى للعملية التأويلية بغية تحقيق مشروع الإصلاح الفكري والمنهجي الذي شرحه في كتبه المتأخرة، وهنا بدأ معركته أوّلا بتصحيح المفاهيم المضلّلة التي ألحقت بتصورات المُؤوّلين حول التأويل. « والحقيقة أن التأويل ليس في الشريعة، بل في بعض الصور الفنية التي توحي، في حالة أخذها على ظاهرها، بالتجسّم والتشبيه، أو بالحوار، أو بالجور والظلم. لذلك من الأفضل استعمال لفظ الوحي أو الدين بدلا من الشريعة، لأن الشريعة لاَ تأويل فيها كما يفعل الشيعة في تأويل الشريعة. وهو يعني التأويل– ليس كشفا إلهياً أقرب إلى العلم الديني، بل منهج عقلي واستدلال منطقي وتحليلي للتجارب الحية من صنع الفقيه أو المُؤوّل أو المفسّر أو الحكيم بناء على منطق التأويل.»[2]

[1] حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد 3 الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 2001، ص 175
[2] المرجع السابق، ص 177 و178

وما يمكن قوله أن ابن رشد جاء بطريقة جديدة، لم تكن مستعملة من قبل عند علماء الكلام على الأقلّ والمعتزلة والسُّنة والشّيعة، وهي طريقة التأويل البرهاني بدلاً من التأويل الجدلي، ومع ذلك لم يسلم من الاّدعاءات والاتهامات وسمي بالحتمّي.

الفرق بين التفسير والتأويل.

إن طبيعة التأويل والتفسير في بعديهما التاريخي والمعرفي أدّت إلى تعدد التعريفات، بل المفاهيم التي خلّفت من ورائها نظريات واتجاهات، فقيل: " التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية،[1] على الرغم من النسبة التباينية بينهما. لهذا نجد من يركز على تبيين ما جاء في كتاب الله تعالى مستعينا بالسنة النبوية الصحيحة، فسّماه تفسيرا.[2] ولا مجال أن يعترض عليه أحد بالاجتهاد مثلاً. وهكذا ورد التأويل باستنباط العلماء لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم[3].

وعند تأمّلُنا في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّااللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**﴾[4]، نجد أن الاختلافات الواردة أثناء المقارنة أو المقاربة عديدةٌ، ومردّ البعض منها إلى أصول التفسير، وقد تتعدّاه إلى الخطاب الديني ذاتِه. لهذا نجد التأويل يستعمل على أوجه مختلفة، مرة بصيغة الجمع الذي يفيد العموم، ومرة بصيغة المفرد الذي يفيد الخصوص. «فكلمة كُفر تستعمل في الجحود المطلق، وتارة في جحود الله خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة.»[5]

ومفهوم التفسير في الاصطلاح علم يُعرَف به فهُم كتاب الله المنزّل على النّبِيِّ محمد صلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلّم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه بالاستناد على علم اللغة ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.[6] لهذا نجد علم

---

[1] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص 169
[2] نفسه، نفس الصفحة.
[3] نفسه، نفس الصفحة.
[4] سورة آل عمران، الآية 7
[5] بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 149
[6] بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 13

التفسير يتقاطع مع علوم إسلامية، وعلى رأسها علم أصول التفسير وعلم أصول الفقه.

فإذا انطلق الباحث من معطى أّولي حول التفسير الذي يقول به كثير من المشتغلين به، والذي َينص على أن التفسير بيان وضع اللفظ إّما حقيقة وإما مجازا، والتأويل تفسير باطن اللفظ، يكون التأويل إخباراً عن حقيقة المراد والتفسير إخباراً عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل.[1]

إنّ إشكالية البحث تتطلب مناقشة الفرضيات الواردة في ثنايا البحث، ولا بدّ من الوقوف عليها من أوجهها:

-الاختلاف بين التفسير والتأويل سطحي.

- التفسير يختلف عن التأويل.

- لا فرق بين التفسير والتأويل.

المنهجية تتطلب مناقشة الفرضيات المحتمل ظهورها في الدراسة، وهي:

أ- الاتفاق: يعتقد بعض العلماء أن التفسير هو التأويل بعينه، ولا يمكن التفريق بينهما إلاّ على مستوى بنية اللغة، وذلك ما يـُقِرُّ به الدارس اللغوي، مستشهدين بتسمية القرآن نفسه الذي سُّمي بالوحي تارة، وبالذِّكْرِ تارة، وبالفرقان وبالتنزيل تارة أخرى. فالأسماء تعددت بأوجه لغوية والمقصود واحد، وهنا نلاحظ أن التأويل والتفسير أصبحا مترادفين.[2]

إن هذا الطرح، عند القائلين به، ينطلق من:

1- وحدة الغاية: إن كلاً من المفسر والُمؤوِّلِ يسعى إلى فهم معنى النص. فالقَصْدّية تفرض عدم الفصل بين الذات والموضوع. فالذات والموضوع لا يمكن

---

[1] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، مرجع سابق، ص13

[2] أبو البقاء، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص 261.

فصلهما، وعندها يتحتّم قراءة النص قراءة فينومينولوجية. وعند "غادمار"، التأويل ما هو إلاّ القدرة على التلاعب بالنصّ لغويا.[1]

2- وحدة اللغة: لقد نزل القرآن الكريم باللغة العربية، ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[2]. فنزول القرآن الكريم باللغة العربية لا يكون فهمه إلاّ داخل ما تحمله هذه اللغة نفسها. فالمُفسِّر والمُؤوِّل مطالبان بالبحث والاجتهاد في المبنى والمعنى للّغة قبل النص.

3- وحدة الموضوع: يُعد النص موضوعا مشتركا بين التفسير والتأويل، فهم النص ينطلق من مبادئ واحدة وإن اختلفت النتائج المتوصل إليها.

4- وحدة الوقائع التاريخية: ارتباط النص القرآني بوقائع تاريخية يحتم على المفسّر والمؤوّل عدم إهمالها والتركيز عليها، وتسمى عند علماء التفسير "بأسباب النزول"، والقرآن الكريم يشير إلى لفظ التفسير، وأشار إلى لفظ التأويل، وربطها بذاته المقدّسة ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾[3] ومنه يصبح التفسير مرادفا للتأويل. جاء على لسان "الإمام الشافعي" إن الأمّة تشرح القرآن بالسّنة، لأن "جميع ما تقوله الأمة شرح للّسنة، وجميع ما تقوله السنّة شرح للقرآن"[4]

---

[1] عبد القادر بوعرفة وآخرون، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتاويل" دراسة حول الاختلاف والاتفاق" من كتاب جماعي : التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان 2009، ص 218

[2] سورة يوسف، الآية 2

[3] سورة يوسف، الآية 76

[4] عبد القادر بوعرفة وآخرون، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص 219

المبحث الثاني:

تاَرِيخِيَّةُ تـَفْسِيرِ النَّصِّ فِي الفِكْرِ الإِسْلَاْمي.

قبل الخوض في المستوى التاريخي للتفسير لابدّ من الإشارة إلى مفهوم التاريخية. فهذا المصطلح قد تشكّل مع الحركة الفكرية التي تطّورت مع مشروع الحداثة وما بعد الحداثة، واشتقت من مصطلح التاريخ الذي يحيل الماضي والقبلي، سواء تعلق الموضوع بالأحداث والوقائع، أو بالأفكار والتصورات، أو بالإنسان والمجتمعات. «وهذا يحدث في التصورات والمفاهيم التقليدية التي قامت على أساس التطّور الخطّي للأحداث والوقائع والأفكار في الزمن.»[1] ونجد أن دَلْتايْ أعطى دفعة حقيقية للاهتمام الحديث بهذا المصطلح، ذلك أن «بالتاريخية تجد الهيرمنيوطيقا الحديثة أسسها التاريخية.»[2]

وقبل الحديث عن تاريخية تفسير النص في الفكر الإسلامي نتطرق إلى حاجة القرآن الكريم إلى التفسير، ويمكن حصر هذه الحاجة في سببين:

السبب الأول هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، وإنما كان نزوله وتبليغه في ظرف زمن واسع، في مدة ثلاث وعشرين سنة. فالقرآن وضعه مختلف تماما، فهو من جهة لم يكتبه الشخص الذي أوحي إليه به، وهو سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، بل كان يتلقاه قراءة ويبلّغه قراءة. «ومع أنه قد اتخذَ كُتّابا يكتبون ما يقرأه

---

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 2003، ص 134

[2] نفسه، ص 101.

عليهم من القرآن، فإن المرجع في مسألة حفظه من الضياع كان في الدرجة الأولى هم قراؤه، أي الذين يحفظونه عن ظهر قلب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمع أنه نزل مُنجّما، أي مُقسّما، فإن هذه المدة هي جزء فقط من عمر جيل واحد»[1]، حيث كان القرآن الكريم ينزل منجما على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء. «وكان نزوله في تقدّم بعض أجزائه وتأخر البعض الآخر، على ترتيب معروف يختلف عن ترتيبه التعبدي»[2]، لأن ترتيب تاريخ النزول كان منظورا فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع، مناسبة ترجع إلى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وترتيب التلاوة أو الترتيب التعبدي كان منظورا فيه إلى تسلسل المعاني وتناسب أجزاء الكلام بعضها مع بعض، وذلك يرجع إلى ركن آخر من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال. «وكلا الترتيبين راجع إلى الوحي، وكلاهما وقع به التحدّي الإعجازي، إلاّ أنّ أولهما مؤقت زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة»[3]، والترتيب الآخر (ترتيب التلاوة) التعبدي باق لأنه في ذات الكلام، يدركه كل واقف عليه وتالٍ له من الأجيال المتعاقبة، بينما الترتيب التاريخي لا يدركه إلا شاهد العيان لتلك الملابسات من الجيل الذي كان معاصرا لنزول القرآن الكريم، ممن كانت لهم تلك الملابسات دلائل وقرائن على ما أُريدَ من المعاني التي استفادوها من التراكيب القرآنية. ومن هنا نجد "محمد عابد الجابري" يخص "الظاهرة القرآنية"[4] بثلاثة أبعاد: بعد **لا زمني** يتمثل في علاقتها بالرسالات

---

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، دار النشر المغربية، المغرب، 1992، ص15

[2] محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب 1992، ص 500

[3] نفسه، ص 500

[4] يقصد الجابري بالظاهرة القرآنية كلام الله ومجموع الموضوعات العامة التي تهتم لأمر المسلمين. فهو يقول ونحن نقصد بالظاهرة القرآنية ليس فقط القرآن كما يتحدث عن نفسه في الآيات التي ذكرنا من قبل، بل فيها أيضا مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات "العالمة" التي شيّدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده [الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص16]

السماوية، وبعد **روحي** يتمثل في معاناة النبّي لتجربة تلقّي الوحي، ثم بعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبّي بتبليغ الرسالة وما ترتب عن ذلك من ردود الفعل.[1]

والبحث في هذه الأبعاد والكلام قديم قَدم البحث في علوم القرآن. وقد خصّ القدماء جزءاً كبيرا من هذا النوع من البحث والكلام باصطلاح خاص عبروا عنه "بدلائل النبّوة"، وقد أُلّفت كتب كثيرة تحت هذا العنوان، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر: د"لائل الن ُبّوة" للبيهقي، و"دلائل النبّوة" لأبي نعيم الأصبهاني. وهذا الاصطلاح يتقاطع مضمونه مع كثير من المسائل التي تندرج فيما ندعوه هنا "بالظاهرة القرآنية"، ومع ذلك فمفهوم هذا المصطلح أوسع، وهو أيضا "معاصرٌ لنا" بقدر ما كان المصطلح الآخر معاصرا للقدماء وهو أوسع، ومعاصر لنا لأن مفهوم "الظاهرة" في اصطلاحنا يغطّي عدة مجالات، ويوظف كمفهوم إجرائي. نحن نتحدّث عن الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية والظاهرة الثقافية وغيرها... فإن أردنا أن نستحضر في أذهاننا علاقة القرآن الكريم بهذه الظواهر مثلا فإن مفهوم "الظاهرة القرآنية" يفي بالغرض، غرضِنا المعاصر، أكثر مما يفي به مفهوم "دلائل النبّوة."[2]

ومن هنا كانت المطالبة بالرجوع إلى المعارف المنقولة عن تواريخ نزول الآيات القرآنية ومجالها والمناسبات التي جاءت فيها للاستعانة بذلك على استيضاح المعاني المقصودة من التركيب استعانة فقط، لأن للتراكيب دلالاتها الذاتية التي لا تحددها، ولا تتحكم في تكييفها تلك المناسبات، وإن كانت معِينة على استجلائها، وذلك ما يرجع إلى الأخبار المتعلقة بكل جزء من أجزاء القرآن

[1] المرجع السابق، ص 17
[2] نفسه، ص 17

الكريم، وهذا عن طريق تعيين تاريخه ومحله، وتصوير الحادثة التي اتصلت به، وهي المعارف التي تُسّمى "أسباب النزول"، وما هي إلاّ مناسبات لا أسباب حقيقية، وإن سُّميت أسبابا على طريق التسامح.[1]

إن الكلام القرآن والذي يؤخذ به على ما فيه من شمول واتساع، فإن العلماء متفقون على ما يدلّ عليه من خلال دلالته، مع مراعاة الملابسات الظرفية التي اتصلت بتاريخ نزوله، وهو معنى قول علماء أصول الفقه "أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب."

لا بد من الإشارة إلى ما قام به ابن خلدون في تقسيمه للعلوم، من علوم عقلية ونقلية وعلوم آلية مساعدة لكليهما.فهناك من العلوم الآلية المساعدة لِما هو نقلي كعلم الرواية وعلم الحديث وعلم السيرة... وهي ضرورية لفهم القرآن الكريم. ومن هنا نفهم الحاجة الملحّة لضرورة هذه العلوم، فهي تفيدنا في ضبط التواريخ، خاصة تواريخ النزول وعلاقات تلك التواريخ بحياة الّرسول صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، ومواقعها من نسبة بعضها لبعض بالتقدم والتأخر، ومواقعها من تفاصيل الأحوال العامة والخاصة التي اتصلت بها. فكان ذلك عنصرا أثريا نقليا يرتبط بأخبار السّنة والسيرة، وهو أحد عنصري التفسير الذي نشأت الحاجة إليه من السبب الأول من السببين.

أما السبب الثاني فهو أن دلالات القرآن الأصلية التي هي واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب تتبعها معانٍ تكون دلالة التركيب عليها محل إجماع أو محل إبهام، إذ يكون التركيب صالحا على الترديد لمعانٍ متباينة يتصوّر

[1] المرجع السابق ، ص 501.

فيها معناه الأصلي ولا يتبين المراد منه. يقول الزركشي: «التفسير علم يُفهم به كتاب الله المنزّل على نبيّه محمد صلّى الله عليه وسلّم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.»[1]

ووجب أن النظر إلى القرآن من منظور الفقيه أو منظور الأصولي والذي ينظر أوّلهما إلى استنباط الأحكام والثاني إلى المنهج العام مما يحيلنا إلى مستويين من التعبير على حسب المضامين الموجهة إلى المخاطَبين:

* المستوى **الأول**: وهو ما سماه القرآن الكريم مُحْكَماً، وذلك لإصداره الأحكام التشريعية والتوجيهات الأخلاقية التي تحمل ألفاظُها على معاني الشرع أو معاني العرف أو معاني اللغة بغير خلاف. وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿**هُو الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[2].

* المستوى **الثاني**: وهو ما سمّاه القرآن الكريم متشابها، وهو المتعلق بحقائق الكون الغيبية والإخبار عن الغيوب والصفات الإلهية مما يفوق طبيعة العقل التي تُحَمِّل الألفاظ في سياقها على معاني المجاز والتمثيل والرمز مما يقع الاختلاف في فهمه وتحديده، ويصفه الله في القرآن الكريم بقوله: ﴿**اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً**﴾[3] ويقول أيضاً: ﴿ **هُو الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ**

[1] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح : مصطفى ديب البغا، ج2، دار الكتاب العربي، 2003، ص 119

[2] سورة آل عمران الآية 7

[3] سورة الزمر، الآية 23

مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ(7) ﴾[1]

* السبب **الثالث** للتفسير هو الخروج من المعنى الفقهي والأصولي إلى المعنى الكلامي المعرفي.[2]

* السبب **الرابع** يتعلق بالقراءة التاريخية للتفسير، وهي على علاقة بالناحية الوجودية للإنسان، ولا يمكن فصلها عنه. ذلك أنه لا يمكن لنص متضمن للإعجاز متصل بحياة الإنسان العقلية والنفسية والاجتماعية إلاّ أن يقرأه كل جيل وفي كل عصر بقدر وسعه من الفهم (صالحية النص القرآني لكل مكان وزمان)، وذلك بقدر سعة منظوره إلى الكون والحياة الإنسانية والغاية من الحياة وما يتم كشفه عن طريق العلوم والمناهج من حقائق ومعارف.

ووجب التنويه إلى أن قراءة محمد أركون تهدف إلى ربط النص القرآني بظرفه الزمكاني، حتى يسهل التعرف على دلالاته المكتنزة في ثنايا خطابه بطريقة تزامنية بعيدا عن منهج "التقوّل التعسفي"، وإنها رأت أن الخطاب القرآني يسعى دائما، من خلال مجموعة من الآليات، إلى طمس معالم تاريخية ليظهر وكأنه متعال (فوق تاريخي)[3].

إن أصدق دليل على قيام هذه الحاجات كلها إلى التفسير هو المكتبة التفسيرية للقرآن، هذه المكتبة الضخمة التي، برغم ما يطبعها من تكرار المضامين والمعارف، هي دليل على القراءات القرآنية المتعددة. وإذا جاز هنا أن نستنتج من

---

[1] سورة آل عمران، الآية 7

[2] محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 503

[3] محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، أفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص 149

هذه الظاهرة التاريخية حقيقة ما، فهي أن القراءات القرآنية اللغوية المتواترة والمشهورة في النص القرآني ليست سوى ظاهرة للباطن، وهذا الباطن هو القراءات المعنوية للنص القرآني التي وجدت فيه آفاقا رحبة لكل معرفة ينشدها الإنسان بقلبه أو عقله أو تجاربه.[1]

الإسلام هو الدِّين الذي يعبدُ به الناسُ اللهَ منذ أن خلق آدم وهبوطه إلى الأرض. وقد تتابع الأنبياء والرّسل لإقامة حياة الناس على هذا الدين، وختم الله رسالاته إلى الناس برسالة سيدنا محمد صلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلّم، والتي جاءت تالية لرسالاتٍ وكتب إلهية سابقة جاء بها رسلٌ إلى أقوامهم طالبين أخذَها والحفاظَ عليها، إلاّ أن الملاحظة التاريخية تحيطنا بما لحِق هذه الرسالات من تغيير وتبديل وحذف لأشياء منها وزيادة أخرى لم يؤذن بها. يقول تعالى: ﴿ **وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُو مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُو مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[2]

ومن هنا وجب الانتباه إلى أن مفهوم الوحي بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي، الشيء الذي لا بد أن يكون قد سهّل على خصوم الدّعوة المحمدية الدّعاية ضدها لصرف الناس عنها، ذلك أننا إذا تصفحنا المعاجم اللغوية العربية نجد أن لفظ "الوحي" فيها يدل على عدّة معانٍ تشمل الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك. أمّا المعنى الديني لهذه الكلمة فلا تشير إليه معاجمنا إلاّ بالعلاقة مع القرآن.[3] كما أن الصفة

---

[1] محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 504
[2] سورة آل عمران، الآية 78
[3] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مرجع سابق، ص 99

الغالبة بين نصوص القرآن والسنة هي صفة الوحي، وهنا نُفرّق بين الوحي النظري والوحي العملي: فالأول هو النص القرآني، أما الثاني فهو السُّنة، وهنا تنشأ العلاقة العضوية بينهما.

من أسماء القرآن "التنزيل" من الفعل "نزل"، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1] والوصفية في هذا الاسم أقوى من الاسمية، كما هو الشأن في جميع أسماء القرآن الأخرى التي ذكرها الزركشي، وقال: إن القاضي أبا عزيز بن عبد الملك صاحب كتاب"مشكلات القرآن" قد أوصلها إلى خمسة وخمسين اسما.[2]

إن اسم التنزيل الذي يطلق على القرآن في هذا السياق يحيلنا إلى طبيعته التاريخية بإزاء التأويل الذي هو ذي طبيعة تاريخية. وهنا ننّوه إلى أن العلاقة الجديدة بين المطلق والنسبي تتمثل في أوسع دلالاتها داخل الثقافة الإسلامية في القرآن وفي تفاسيره المختلفة.

ينطلق محمد أركون في دراسته التاريخية للنص القرآني من ضرورة هدم المسلّمة التي ينطلق منها التفسير الموروث ومفادها أنّ «ما تّم جمعه في المصحف صحيح صحّة مطلقة»[3]، هذا أّدى إلى غلق الحديث بصفة نهائية عن مرحلة هامّة من مراحل تكوين المصحف نتيجة إنشاء سياج دغمائي مغلق كان لا بدّ من إعادة البحث فيها انطلاقا من مسلّمة أخرى والقائمة على أن القراءة التي

---

[1] سورة الشعراء، الآية 192

[2] بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 273

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص 155

نبلورها لا تُسلّم بصحّة شيء ما، سواء انتمى إلى دائرة الماديات أو دائرة المعنويات، إلاّ إذا أخضعْته إلى محك النقد والبحث والتحّري التاريخي.

إذن هي قراءة قائمة على مبدأ النقد والشك في كلّ شيء[1] حتى لو كان الأمر مسلّما به عند الجميع منذ زمن، كما هو الأمر عند معشر المسلمين الذي تشكل وعيهم ومعتقداتهم في ضوء ما بلورته الأمة المفسرة، فإنها تدعو إلى إعادة النظر النقدي في كيفية تشكل وتثبيت النص القرآني وفي كيفية انتقاله من مرحلة كونه خطابا شفهيا إلى مرحلة كونه نصّا مكتوبا قصد الوصول إلى جملة نتائج، أفضى إليها البحث الموضوعي، تسهم في تصحيح نظرتنا إلى القرآن.[2]

ويطالعنا الجابري بالقول: «الشيء الوحيد الذي يمكن تقريره بيقين تام هو أن الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم هو نفسه الترتيب الذي أقّرته اللجة التي كلفها عثمان بن عفان بجمع القرآن. أما ما هي المعايير التي اعتمدتها تلك اللجنة في ترتيب السّور فذلك شيء لا نملك عنه سوى بعض المؤشرات، وأهمها ما يمكن استخلاصه من دراسة هذا الترتيب نفسِه، وهو أن سُور القرآن في المصحف مرتبة في الغالب الأعم حسب تدرجها من الطوال إلى القصار، وهذا الترتيب من الأطول إلى الأقصر هو المنحى العام.»[3]

تجمع المصادر والروايات التاريخية أن الرسول صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم كان كلما نزلت عليه آية يعمل على قراءتها مرات عديدة حتى يحفظها عن ظهر قلب،

---

[1] محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، 2006، ط3، ص 60.
[2] محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 106
[3] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مرجع سابق، ص 215

ثم بعد ذلك يجَمع صحابته ويقرؤها عليهم فيحفظونها هم أيضا عن ظهر قلب، وهذا يشهد له قوله تعالى: ﴿ **لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ(19)** ﴾[1]

فعل القراءة والحفظ بهذه الطريقة يجعل من الصعوبة بمكان أن يدخل في المتن القرآني الزيادة أو النقصان لدرجة أنه سمّي قرآنا. كما أن النظر النقدي الذي ينهجه أركون والمتعلق بتحديد زمن الانتقال من الشفاهة إلى الكتابة يمكن أن نجمعه في أربع أزمنه:

-التحديد **الأول**: أن عملية الانتقال تمت زمن النزول، وهو نفسه زمن النبّوة، والمتلقي واحد. هذا يؤكد انعدام الفارق الزمني وبالتالي هناك حيلولة دون الوقوع في تزييفات أو تلاعبات في المتن الأصلي.

-التحديد **الثاني**: أن عملية الانتقال تمت مباشرة بعد وفاة النّبِيِّ[2] صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، وهذا التحديد لا يخرج في إطاره الزمني والمكاني عن التحديد الأول.

-التحديد **الثالث**: أن عملية الانتقال تمت في زمن خلافة عثمان بن عفان، وهذا التحديد بعيد عن الأول والثاني.[3]

-التحديد **الرابع**: أن عملية الانتقال تّمت في القرن الرابع الهجري، وهذا فارق زمني طويل، يوحي بحصول تلاعبات بمادته.[4]

ومن المعلوم أن لحظة كتابة النص القرآني هي غير قائمة ولا موجودة في المصادر التاريخية، حيث أن النبّي لم يكتب إطلاقا على الرغم من درايته بالكتابة،

---

[1] سورة القيامة، الآيات 16 إلى 19

[2] محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر –ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2010، ص 145

[3] المرجع السابق ، ص 136

[4] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 113

وهذا ما توصل إليه الجابري بقوله: « وإذا كنا لا ندري بالضبط متى بدأت كتابة القرآن، فإنه لم يكن من المـ ُفكّرِ فيه داخل الفكر الإسلامي-طوال تاريخه المديد- أن النبّي كان يتولى بنفسه كتابته، مع أنه كان يعرف القراءة والكتابة... والحق أن معرفة الإنسان للقراءة والكتابة يلزم عنها أن يقرأ الكتب ويؤلفها، وقد أكّد القرآن ذلك بالنسبة للنبّي عليه السلام فقال: ﴿**وَما كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ** ﴾[1]. وعندما طلب منه خصومه من قريش أن يأتي بآية مادية ملموسة خارقة للعادة كدليل على صدق نبّوته أجابهم القرآن:

﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ۖ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (50) أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ(51)** ﴾[2] وظاهر الآية أن القرآن نزل ليتلى على الناس، كما أنزل وحياً، الشيء الذي يستبعد توسط الكتابة بين تلقيه وحيا وتبليغه للناس. ويمكن للمرء أن يزكي هذا بكون خصوم الدعوة المحمدية قد اتهموه بافترائه، وأنه كان يـُملى عليه من طرف بعض أهل الكتاب، ولكنهم لم يتحدثوا عن كونه كان يكتبه».[3]

إن الأمر الثابت تاريخيا هو قصدية الرسول صلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلّم في الحرص على حفظه المتن القرآني من خلال الكتابة، وهذا بعد أن كان يحفظ في الصدور، وهذا الحرص يأتي من كونه أن يجعل من جميع المسلمين لديهم القدرة على قراءته من خلال اتخاذ كُتّابٍ خاصّين يـُقرؤهم ما ينزل عليه فيكتبونه تحت

[1] سورة العنكبوت، الآية 48
[2] سورة العنكبوت، الآية 50 و51
[3] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مرجع سابق، ص 195

إشرافه ومراقبته، وعلى المواد والأدوات التي كانت تستعمل للكتابة في ذلك العصر (رقاع، عسب، لحاف، قطع الأديم، عظام الأكتاف والأضلاع،... والأوراق أيضا).[1]

من جهة أخرى هناك سبب يتعلق بظرفية نزول الوحي على النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم، ذلك أنه لم يكن هناك وقت محدد لنزوله، حيث كان ينزل في مختلف أوقات الليل أو النهار، وأيضا كان ينزل بالحضر والسفر. وهنا من الطبيعي غياب كُتّاب الوحي حين ينزل، بعضهم أوكلهم، وفي هذه الحالة يأخذ الغائبون عن الحاضرين ما استجد من الوحي، وقد حصل هذا بالفعل[2]، وبالتالي سنجد أنفسنا أمام تعدد الكتابة بتعدد الكُتّاب، وسنحصل على مجموعة من الصحف، وهذا سيؤثر على حجم وترتيب كل واحدة عن الأخرى، سواء اختلافا كبيرا أو صغيرا. وفي هذا السياق يؤكد محمد أركون على ضرورة التمييز بين أمرين عند تناول النص القرآني بالدراسة:

***أولاً**: الصحة الإلهية والصحة التاريخية.[3] فالصحة الإلهية هي الشرعية الربانية، لكون القرآن من عند الله تعالى وحيا، وهذه الصحة تتعلق أساسا بمرحلته الشفهية، حين كان النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم يتلقى الوحي فيقرأه، ثم يحفظه، ومثله كان يفعل الصحابة رضوان الله عليهم.

---

[1] المرجع السابق، ص 196

[2] المرجع السابق ، ص196

[3] محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أو نقد العقل الإسلامي، تر : هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1998، ط3، ص156

أما الصحة التاريخية فتتعلق بالمرحلة الكتابية، عندما كان متداولا بين المسلمين كنص مكتوب، سواء في زمن النزول أو زمن التأويل، وتفريقه ذلك يوحي بعدم التطابق التام بين الخطاب القرآني والنص القرآني.[1] وهنا نشير إلى المنهج النقدي الأركوني الذي يجمع ما هو نقدي بما هو تاريخي من حيث ينبغي إرجاع القرآن الكريم كنص من مرحلته الكتابية كنص إلى مرحلته الشفهية كخطاب، وهذا في نظره ما سيشكل لنا مادة القرآن من دون تحريف أو تزييف أو إضافة أو نقصان، وهنا تحصل القطيعة بين الصحة التاريخية والصحة الإلهية.

***ثانيا:** أن القرآن مرّ بمرحلتين، شفهية وكتابية، وأهم المرحلتين هي المرحلة الشفهية. فالوصول إليها ما زال في إطار البحث والتقصي والتحرّي التاريخي، لذلك يفضل أركون استعمال الخطاب القرآني بدل النص القرآني عندما يتحدث أو يصف المرحلة الأولى للتلفظ به من فم الرسول عليه الصلاة والسلام،[2] وهو بهذا الخصوص يقول: «أُفضل الحديث عن خطاب قرآني وليس عن نص قرآني، خصوصا في مرحلة النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، لأنه لم يكتب حرفا، بل تلفظ به أو قاله شفهيا.»[3] ويقصد بالخطاب القرآني: «مجموعة من العبارات الشفهية التي كان يتلفظ بها الرسول صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، زمن النزول، في ضوء حيثيات لفّت خطابه ولم تنقل إلينا بحذافيرها.»[4]

بعد الحديث عن هذه النقط مجتمعة ومتفرقة، والتي كان لابدّ من الإشارة إليها ولو سريعا، لما لها من أثر تعريفي توضيحي بتلمس بعض الإشكالات العامة

---

[1] محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 110

[2] محمد أركون تاريخية الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان 2007، ط2، ص 111.

[3] محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 36.

[4] محمد أركون تاريخية الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص89

التي صاحبت مفهوم التفسير، نستدرك ونقول أنه إذا رجعنا إلى كتب الحديث من صحاح ومساند، وجدنا فيها أبوابا للتفسير،بعضه مما رُوي عن النبي صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، وبعضه-وهو الأكثر- مما رُوي عن الصحابة أو عن بعض التابعين.
ويمكن أن نقسّم نشأة التفسير وتكوينه وتطوره تاريخيا إلى مراحل أربعة:

المرحلة الأولى: إرهاصات التفسير.

المرحلة الثانية: التفسير في عهد الصحابة.

المرحلة الثالثة: التفسير في عهد التابعين.

المرحلة الرابعة: التفسير في أفق الاختلاف والتعدد.

ويمكن القول إن المرحلة الثانية كانت استجابة للمرحلة الأولى من حيث كون المفسر الأول هو النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، وتمتد المرحلتان الأولى والثانية طيلة القرن الأول من عمر الرسالة، حيث أن النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، المفسر لكتاب الله بسنّته القولية والفعلية والتقريرية، كما قال تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** (44)﴾[1]. وجدير بالذكر أنه وبالعودة إلى كتب السنة نجدها أفردت للتفسير باباً خاصا، حيث ذكرت فيه الكثير من التفسير المأثور عن الرسول صلّى الله عَلَيْه وسَلّم.

لقد نشأ التفسير على يدي الرسول صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، وفي عهده مع أصحابه، وذلك من خلال الشرح والتوضيح والتفسير. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم بيانه ونزوله كان بلسان عربي مبين، إلاّ أنه كان محوجا إلى أن يكشف النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، في كثير من الأحيان، عن معانيه التي يريدها من

[1] سورة النحل ، الآية 44.

لفظ مبهم أو معنى غامض، وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾.

وقد قال عبد الرحمن السلمي: «حدّثنا الذين كانوا يقرئوننا كعثمان بنِ عفان وعبد الله بنِ مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا، ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة. وقال آنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جلّ في أعيننا، وأقام ابن عمر على حفظ البقرة عدة سنين.»[1]

وظل التفسير المأثور عن النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم، وما أضيف عليه من تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم يتناقل شفهيا حتى ابتدأ علم تدوين الحديث، وإن رواية التفسير كانت جزءا من رواية الحديث، حيث كان التفسير بابا من الأبواب التي اشتمل عليها الحديث، ولم يفرد له آنذاك تأليف خاص يفسر القرآن سورة سورة، وآية آية من بدايته إلى نهايته، بل وجد العلماء من شتى الأمصار المختلفة ليجمع الحديث، فجمع بجوار ذلك ما روي فيها من تفسير منسوب إلى النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم، وإلى الصحابة أو التابعين.

إن كتب الحديث وفي مقدمتها صحيح البخاري ومسند الإمام أحمد يحتل فيهما التفسير مكانا بارزا، وهذا ما جعل كارادفو (المستشرق الفرنسي) يُعّد التفسير فرعا من علوم الحديث، لذلك نال التفسير ما نال الحديث من اتساع في الرواية

[1] محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 505

ومزيد من الإخبار. واشتهر بالتفسير طائفة لم يرتضهم المحدّثون الذين وضعوا أصول التحديث وشروط التعديل والتجريح.[1]

ولم يكد ينصرم القرن الأول حتى برز في التفسير طائفة من التابعين وتابعيهم صاروا فيما بعد مصدرا لكل الروايات المتعلقة بالتفسير النقلي وفي مختلف الأمصار الإسلامية: مكة والمدينة المنورة والكوفة وغيرها. يقول محمد الفاضل بن عاشور: «فلما استهل القرن الثاني ودخلت العلوم الإسلامية في دور التدوين انبرى أحد الأئمة الثقاة من رجال الحديث، وهو عبد الملك بن جريج المتوفى سنة (150هـ)، إلى جمع تلك الأخبار في كتاب، فكان أول من ألّف في التفسير... فدخل بذلك علم التفسير إلى حيّز التدوين الكتابي.»[2]

ونذكر هنا ما قدمه الصحابي الجليل عبد الله بن عباس، الذي لُقب بحبر الأمة، وذلك لكثرة علمه وقوة اجتهاده وسطوع ذكائهوقد دعا له الرسول صلّى الله عَلَيْه وسَلّم:اللّهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل". ومن تلاميذه سعيد بن جبير الذي كان أعلم تلامذة ابن عباس وأكثرهم رواية له، وقد كان ملازما له فأخذ عنه الكثير من العلم والكتابة. وكذلك نجد مجاهد بن جبر المكي المقري المُفسّر، حيث كان من أوثق الرواة عن ابن عباس. وهذا ما دفع بالإمام البخاري إلى اعتماده في تخريج أحاديثه. وكذلك فعل الإمام الشافعي في النقل عنه، حيث يعتبر أول من فتح باب النظر الاجتهادي في فهم القرآن. ونذكر من أعلام هذه المدرسة عكرمة البربري المدني، وكان من العلماء الثقات الذين خرّج عنهم البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل، وكانت ملازمته لشيخه وخدمته له من أسباب الاتساع في الرواية عنه.

---

[1] المرجع السابق ، ص 506

[2] محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، الدار التونسية للنشر، تونس، ص 21

ومن أعلام التابعين الذين اشتهروا في مكة بالتفسير طاووس بن كيسان اليمني، والذي روى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير.[1] وبالإضافة إلى هؤلاء نجد عطاء بن أبي رباح المكي القرشي مولاهم، أدرك مائتين من الصحابة وسمع منهم. ونذكر أيضا الإمام الصحابي الجليل أُبي بن كعب أحد الأربعة المعتَمدين في حفظ القرآن الكريم والنقل عن الرّسول صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم. فقد روى البخاري عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم يقول: «خذوا القرآن عن أربعة، عن عبد الله بن مسعود وسالم ومعاذ وأَبي بن كعب»، أي تعلموا منهم.[2] وقال آنس: «قال الّنبِيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم لأَبي بن كعب: إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، وفي لفظ: أمرني أن أُقرئك القرآن. قال: آلله سمّاني لك؟ قال: نعم. قال: ونُكرتُ عند ربِّ العالمين؟ قال: نعم. فذرفت عيناه.»[3] لقد كان أُبي بن كعب من المعروفين بالتفسير إلى جانب الحفظ والقراءة، وكان له رواة معروفون من التابعين أشهرهم أبو العالية رفيع بن مهران الرياحي.

لقد حدث في القرن الثاني الهجري أن تأثر التفسير القائم على المرويات المأثورة عن التابعين بالمادّة المأثورة في قصص الكتابيين والتأويلات التي أقحمها المتكلمون في القضاء والقدر وفي الصفات، والخائضون في معارك السياسة والصراع المذهبي. كلٌ كان يحتج بالقرآن ويبحث فيه عن سند لمذهبه وموقفه وأنصاره، وهذا الاتجاه كان يقوى بإزاء الاتجاه الذي ُوجد بشكل طبيعي حول النص

[1] المرجع السابق ، ص 507
[2] نقلا عن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص 154
[3] محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 2001، ص 391

القرآني، وهو التفسير بالمأثور[1]. وهكذا وُجد تياران كبيران متوازيان لا سبيل إلى التقائهما، وهما تيار التفسير بالمأثور، وتيار التفسير بالرأي.

لقد دعم المحدثون تيار التفسير بالمأثور، فقد كانوا يعتقدون أنه لا سبيل إلى القول في القرآن الكريم بالرأي، وإنما يتعيّن أخذ بيان القرآن من كلام الرسول صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم، والصحابة الذين نقلوا بيانه عنه.

يقول ابن تيمية: «مما ينبغي أن يُعلم من القرآن والحديث إذا عرف تفسيرهما من جهة النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم لم يُحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللغة، فإنه عُرف تفسيره وما أريد بذلك من جهة النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم، ولهذا قال الفقهاء: الأسماء ثلاثة أنواع- نوع يُعرف حدّه بالشّرع كالصلاة والزكاة -ونوع يعرف حده باللغة كالشمس والقمر – ونوع يحرف حده بالعرف كلفظ القبض ولفظ المعروف في قوله تعالى: ﴿**وعاشِروهُنَّ بِالْمعروفِ**﴾»[2] في مقابل هذا نجد أن التفسير بالرأي هو تحكيم العقل والقياس في النص القرآني، وهذا ما قام به المتكلمون، وتحكيم الذوق والوجد والمكاشفة كما فعلت ذلك طوائف الصوفية.

---

[1] للتفسير بالمأثور قسمان التفسير بالمأثور، والتفسير النقلي.
ويذكر التفسير بالمأثور مقابل التفسير بالرأي، ويذكر النقلي في مقابل التفسير الفعلي. والمأثور اسم مفعول بمعنى المنقول.
فالمأثور يقوم على الرواية والنقل، ويطلق على ما ورثه الخلف عن السلف من علم وحديث وروايات وغير ذلكن وغالب أطلاقه على الحديث والروايات.
التفسير بالمأثور يقول عنه الدكتور محمد حسين الذهبي رحمه الله" يشمل التفسير بالمأثور ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلّم، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نقل عن التابعين، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله من نصوص كتابه.
إن التفسير بالمأثور هو ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلّم، والصحابة أو التابعين، من روايات نقلية مروية في تفسير القرآن الكريم.
التفسير النقلي وهو الذي يقوم على نقل الأقوال والروايات عن السلف في تفسير القرآن، [نقلا عن منصور كافي – مناهج المسرين، مرجع سابق، ص 95]

[2] محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 511

فالتفسير بالرأي قائم على النظر والاجتهاد، والتحليل والتأويل دون ذكر للمأثور. وفي هذا نورد ما قاله السيوطي: «قال الزركشي: الحق أن علم التفسير منه ما يتوقف على النقل كسبب النزول والنسخ وتعيين المبهم وتبيين المجمل، ومنه ما لا يتوقف، ويكفي في تحصيله الثقة على الوجه المعتبر.

واعلم أن القرآن قسمان: قسم ورد تفسيره بالنقل، وقسم لم يرد.

والأول إما أن يرد عن النّبِيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم أو عن الصحابة أو عن رؤوس التابعين. فالأول يُ بحث فيه عن صحة السند.

والثاني ينظر في تفسير الصحابي: فإن فسّره من حيث اللغة فهم أهل اللسان، ولا شك في اعتمادهم أو بما شاهده من الأسباب والقرائن فلا شك فيه، وإن تعارضت أقوال جماعة من الصحابة فإن أمكن الجمع فذاك، وإن تعذر قُدم ابن عباس.»[1]

يقسم أبو حامد الغزالي الفرق حسب مواقفها من النص القرآني إلى خمس فرق:

*الفرقة **الأولى**: وهي التي جردت نفسها للنظر في المنقول دون سواه، وقد اعتمدت في تفسيرها للقرآن بالدرجة الأولى على ظواهر المعاني ومن خلالها يتشكل الفهم، وهذا دون الحاجة إلى الاستدلال أو التأمل أو التأويل.

*الفرقة **الثانية**: هذه الفرقة جردت نفسها للنظر في المعقول، وهي على عكس ما ذهبت إليه الفرقة الأولى، حيث اعتمدت في تفسيرها للقرآن بالدرجة الأولى على بواطن المعاني في فهم القرآن، ويكون منهجها انطلاقا من القاعدة التي تقول: إذا

[1] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص 124 وما بعدها.

عارض نص أو آية المذهب وجب حمله على التأويل بما يتوافق ويتطابق النص مع المذهب. ومن الآليات التي استعملوها في صناعة التأويل: التخيلُ والتمثيل.

*الفرقة **الثالثة**: وهي التي جمعت بين ما ذهبت إليه الفرقة الأولى والفرقة الثانية، حيث جمعت بين النقل والعقل، إلاّ أن الملاحظ هنا هو أنها جعلت من النص مصدرا أصلاً وفي مقابل ذلك جعلت من العقل فرعا تابعا للأصل، ونتيجة لهذا الإتّباع وإيثار النقل على العقل لم يكن أي داع للتأويل، ولم تكن هناك ضرورة للّجوء إلى التأويل.

*الفرقة **الرابعة**: هذه الفرقة على النقيض من الفرقة الثالثة، إلاّ أنها جعلت من العقل أصلا ومن النقل فرعا، وهي تنطلق من القاعدة التي تقول: إنه لا شيء من المنقول يعارض المعقول.

*الفرقة **الخامسة**: وهذه الفرقة حاولت أن تجمع بين النقل والعقل دون تغليب أحدهما على الآخر، حيث جعلت منهما أصلا مستقلا لا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر باعتبار أن العقل هو المخاطب بالشرع وهو المصدّق له، وهو مصدر المعرفة، فلا يمكن تكذيبه فيما يعقله منه، إذ لولا صدق العقل ما عرف النبّي من المتنبي، وما ثبت الشرع إلّا بالعقل. ويعتقد الغزالي أن هذه الفرقة هي التي أصابت الحق فيما ذهبت إليه.[1]

وإجمالا نقول إنه يمكننا أن نقسّم ما قاله الغزالي إلى نزعتين اثنتين: **الأولى**: النزعة السلفية القائمة على التفسير بالاعتماد على النقل، والتي يمثلها المفسرون، وهي التي اعتمدت أساساً الأدلة النقلية. ويمثل هذا الاتجاه شيخان

[1] محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية – مصر، 1973، ص 252

بارزان لهما تأثيرهما في تشكيل ما يمكن أن نصطلح عليه باسم "العقل التفسيري النقلي"، وهما ابن تيمية والإمام احمد.

لقد رفض ابن تيمية رفضا قاطعا التأويل الكلامي والفلسفي والباطني كما مارسه ونظّر له المتكلمون من المعتزلة والفلاسفة والباطنية.[1] ويمكن أن نجمع مجمل موقفه من التأويل للأسباب التالية:

يرى ابن تيمية أن التأويل مغاير لما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين. فهو يرى في قضية الحقيقة والمجاز أمرا محدثا، ويقول فيه: «إنه اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أحد من أئمة اللغة.»[2]

لقد كان ابن تيمية يعتقد أنه لو فتح باب التأويل على مصراعيه فإنه سيتعداه إلى التأويلات الباطنية، أو أن يؤدي إلى طرف منها في نهاية المطاف، لأن إقرار مبدأ التأويل مع بقاء درجاته مفتوحة على قدر الإمعان في النظر العقلي قد يكون مدخلا إلى تأويلات الفلاسفة والباطنية ومَن على شاكلتهم من أهل البدع والأهواء.[3]

يعتبر ابن تيمية أن لفظ التأويل مشترك بين ثلاث معان رئيسية:

التأويل بمعنى بيان الكلام مطلقا، وهذا هو التفسير، سواء وافق ظاهر الكلام أو خالفه.

---

[1] محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 578

[2] ابن تيمية، كتاب الإيمان، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريان 1961 ، ص 72

[3] عدنان محمد زرزور، التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي، مجلة مركز بحوث السّنة والسيرة، العدد السابع، 1993، ص 142

التأويل بمعنى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح بدليل قرينة يستند إليها المؤوّل كما يفعل ذلك الأصوليون في مسائل الخلاف، فيقول أحدهم: هذا النص مؤوّل، والتأويل حينئذ لابدّ له من دليل، والمتأوِّل بهذا المعنى عليه أمران: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه المؤول وبيان الموجب لصرف اللفظ عن معناه الظاهر أو الراجح إلى معناه الخفيّ أو المرجوح، وهذا هو التأويل كما أخذ به المتكلمون واصطلحوا عليه، ولاسيما في آيات الصفات والعقائد، وفي نشأته وقع الخلاف بين قبوله وإنكاره وتجويزه ومنعه.

التأويل بمعنى إظهار المراد الحقيقي من الكلام الإلهي في حالي الإنشاء والإخبار.[1]

ويتبين لنا أن التأويل في المعنى الأول وفي المعنى الثاني يتخذ شكل الشرح والتبيان، أما في المعنى الثالث فهو مطابقة المعنى للواقع.

يقول ابن تيمية: «وهذا الوضع أو العرف لمعنى التأويل هو لغة القرآن التي نزل بها، وذكر عدة أمثلة له من الآيات القرآنية، منها قول يوسف لّما دخل عليه أهله بمصر من قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾[3].

ومما يرجح هذا المعنى في نظر ابن تيمية أن اللغة تدل عليه، لأن تأويل الكلام إرجاعه إلى حقيقته التي هي عين المقصود به، ودليله قوله تعالى: ﴿**بَلْ كَذَّبُوا**

[1] محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، مرجع سابق، ص 579
[2] سورة يوسف، الآية 100
[3] سورة النساء، الآية 59

بِما لَمْ يُحيطُوا بِعِلْمِه وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾[1] وقوله تعالي: ﴿ **هَلْ يَنظُرونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ**﴾[2]». ونفهم من ذلك أن الله تعالى في الآية الأولى فرّق بين الإحاطة بالعلم والتأويل، فنفهم أن الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله.

يذهب ابن تيمية في القول باتّباع السلفية، ذلك أن آيات الصفات يمكن بيانها وتفسيرها من غير تحريف لها عن مواضعها بإجرائها على ما جاءت عليه. فمذهبهم ليس التوقف عن إدراك معنى الآيات، وإنما ردّ التأويلات المحرفة. والمعيار الكفيل بتجاوز التحريف في الفهم هو العودة إلى فهم السلف، وبالتالي يعتبر ابن تيمية أن المرجع في تأويل القرآن هو فهم السلف. ويمكن أن نورد مصادر التفسير عند ابن تيمية إلى:

تفسير القرآن بالقرآن.

تفسير القرآن بالسّنة.

تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

تفسير القرآن باللغة.

تفسير القرآن بالفهم والاجتهاد.

الأخذ بقول التابعي الذي أخذ عن التابعي.

تفسير التابعي الذي ينطلق من معرفته بالوقائع والعادات والأحوال التي كان عليها الناس وقت النزول.[3]

---

[1] سورة يونس، الآية 39

[2] سورة الأعراف، الآية 53

[3] منصور كافي، مناهج المفسرين، مرجع سابق، ص 100

يقول ابن تيمية: «القسم الذي يمكن معرفة الصحيح منه موجود فيما يُحتاج إليه، ولله الحمد، فكثيرا ما يوجد في التفسير والحديث والمغازي أمور منقولة عن نبّينا وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام... فالمقصود أن المنقولات التي يحتاج إليها في الدين قد نصب الله الأدلة على بيان ما فيها من صحيح وغيره...»[1] إلاّ أنه لابد من الإشارة إلى اختلاف العلماء في الأخذ بتفسير التابعين. فمنهم من قال بأنه من التفسير بالمأثور، ومنهم من قال أنه من التفسير بالرأي. ونجد أن ابن تيمية يقول: «أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير، يعني: أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح.أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يُرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون قولُ بعضهم حجة على بعض، ولا من بعدهم.ويُرجع في ذلك إلى لغة القرآن، أو السّنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك.»[2]

لقد ذهب الإمام احمد إلى القول في مسألة هذا الاختلاف إلى روايتين: رواية بالقبول، ورواية بعدم القبول. وقد ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يؤخذ بتفسير التابعي، واستدل أصحاب هذا الرأي على ما ذهبوا إليه بأن التابعين ليس لهم سماع من الرسول صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم، وبأنهم لم يشاهدوا القرائن والأحوال التي نزل عليها القرآن.[3]

من جهة أخرى ذهب أكثر المفسرين إلى أنه يُؤخذ بقول التابعي في التفسير، لأن التابعين تلقوا غالب تفاسيرهم عن الصحابة، إلا أنه لابد من الإشارة

---

[1] المرجع السابق، 101

[2] ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، لبنان، 1980، ص 42.

[3] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص96

في هذا المبحث إلى أن التفسير في هذه المرحلة قد دخلت فيه الكثير من الإسرائيليات وذلك «لكثرة من دخل من أهل الكتاب في الإسلام، وكان لا يزال عالقا بأذهانهم من الأخبار ما لا يتصل بالأحكام الشرعية، كأخبار بدء الخليقة، وأسرار الوجود، وبدء الكائنات، وكثير من القصص. وكانت النفوس ميالة لسماع التفاصيل عما يشير إليه القرآن من أحداث يهودية أو نصرانية، فتساهل التابعون فزجّوا في التفسير بكثير من الإسرائيليات والنصرانيات بدون تحر ونقد... ولا شك أن الرجوع إلى هذه الإسرائيليات في التفسير أمر مأخوذ على التابعين كما هو مأخوذ على من جاء بعدهم.»[1]

تجدر الإشارة هنا إلى مسألة هامة، وهي اختلاط الفهم العقلي بالتفسير النقلي، وقد بدأ هذا على شكل محاولات فهم شخصي، وترجيح لبعض الأقوال على بعض، وكان أمرا مقبولا ما دام الجانب العقلي منه يرجع إلى حدود اللغة ودلالة الكلمات القرآنية. ثم ظلت محاولات هذا الفهم الشخصي تزداد وتتضخم متأثرة بالمعارف المختلفة والعلوم المتنوعة. ويمكن تصنيفها إلى:

*العلوم الأدبية: لقد أحتيج إلى مزج هذه العلوم بالتفسير لفهم ألفاظ القرآن، والوقوف على بلاغته التي تعتبر أهم نواحي إعجازه.

*العلوم الكونية: وهي العلوم التي قام المسلمون بترجمتها من الثقافات الأخرى، خاصة اليونانية والفارسية، وفي أغلبها هي كتب الفلاسفة.

[1] المرجع السابق، ص 97

*العلوم الكلامية: ظهور الفرق الإسلامية واستدلال كل طائفة منها ببعض آيات القرآن على ما تذهب إليه، فاضطر العلماء إلى الكلام على ذلك في التفسير ليميزوا المقبول من المردود، وما يدل عليه القرآن مما لا يدل عليه.

*العلوم الفقهية: تطور الفقه وأصوله مما أدى بالمفسرين إلى ضرورة الأخذ بها في تفاسيرهم لتكون متممة للناحية التشريعية، وشارحة لأصل الدين وهو القرآن.[1]

لقد تطورت التفاسير، واتجهت كتب المفسرين اتجاهات متنوعة ومختلفة، وتحكمت الاصطلاحات العلمية والعقائد المذهبية في عبارات القرآن الكريم، فظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية في تفسير القرآن. كما ظهرت آثار التصوف واضحة فيه، وظهرت آثار النِحل والأهواء، وهنا بدأ التفسير يأخذ بعدا خاصا متمثلا في أن «كل من برع في فن من فنون العلم يكاد يقتصر تفسيره على الفن الذي برع فيه. فالنحوي تراه لا هّم له إلا الإعراب وذكر ما يحتمل في ذلك من أوجه، وتراه ينقل مسائل النحو وفروعه وخلفياته، وذلك كالزجاج... وصاحب العلوم العقلية تراه يعنى في تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة، كما تراه يعنى بذكر شُبِههم والرد عليها وذلك كفخر الرازي في كتابه: مفاتيح الغيب، وصاحب الفقه تراه قد عني بتقدير الأدلة للفروع الفقهية والرد على من يخالف مذهبه كالجصاص والقرطبي،... وأصحاب التصوف قصدوا إلى ناحية الترغيب والترهيب واستخراج المعاني الإشارية من الآيات القرآنية بما يتفق مع مشاربهم ويتناسب مع رياضتهم ومواجيدهم، ومن هؤلاء ابن عربي...» [2]

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مرجع سابق، ص 108
[2] المرجع السابق ، ج1، ص 109

الفصل الثاني.

الطَّاهر بن عاشور والنَّصُّ القرآني.

المبحث الأول:

فَلْسَفَةُ التَّعَامُلِ مَعَالنّصِّ القُرْآنِي.(المقاصد.)

التعريف ب الطاهر بن عاشور.

"يتهّيب الباحث والدارس لشخصية مرموقة نادرة كشخصية شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور"

محمد الحبيب بن الخوجة.

شيخ الإسلام الإمـام الأكبر

محمد الطاهر بن عاشور. ج1، ص: 17

هو محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور، ويرجع أصل أسرة الشيخ إلى بلاد الأندلس، ومنها انتقلت إلى "سلا" بالمغرب ومن بعد ذلك نزحت إلى تونس"[1]

كان مولده بقصر جدّه لأمه بالمرسى في ضواحي مدينة تونس العاصمة في شهر جمادى الأولى سنة 296 هـ /سبتمبر 1879م. تلقى معارفه الابتدائية بالمنزل الكائن بنهج الباشا بمدينة تونس، وبكتّاب سيدي بو حديد الواقع بجوار منزله، وبه حفظ القرآن الكريم حفظا دقيقا، وأتقنه طوال عمره قراءة وتدبراً، كما حفظ أيضا بعض المتون العلمية.

[1] محمد الطاهر بن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، ضبط وتعليق طه علي بوسريح التونسي، دار سحنون، دار السلام، تونس ط4، 2011.

التحق بعدها بجامع الزيتونة حيث تعلم المواد اللغوية والشرعية، إلى أن حصل على شهادة التطويع التي تخوّل صاحبها في ذلك الوقت حق التدريس في الدرجات الأولى من التعليم بالمعهد[1]، كما تحصل على إجازة في الحديث.

ارتقى إلى الرتبة الثانية من التدريس سنة 1903م ، وعُيّن سنة 1907م عضوا ضمن هيئة النظارة العلمية، ثم عضوا في لجان تنقيح برامج التعليم الزيتوني وإصلاحه سنة 1913م، وكانت له مشاركة فعالة في تأسيس الجمعية الخلدونية ونشاطاتها.[2]

مارس الشيخ إلى جانب التدريس أعمالا إداريةً، ووظائف شرعية عالية. عُيّن في النظارة العلمية، ثم قاضيا وكبير أهل الشورى في المجلس الشرعي.

باشر مشيخة الجامع الأعظم سنة 1932م، ثم أسندت إليه مرة ثانية سنة 1945م.

عيّن عميدا للجامعة الزيتونية من سنة 1956م إلى سنة 1960م. أهّلته مكانته العلمية وتبحّره في علوم اللغة العربية وآدابها، وتّم انتخابه عضوا بمجمع اللغة العربية سنة 1950م، ثم سنة 1955م عضوا بالمجمع العلمي العربي بدمشق.[3]

تولى عضوية لجنة فهرست الكتب بالجامع الأعظم، وعُهدت إليه رئاستُها، ووقف على أكثر المخطوطات به مطالعة، وتوقيفا، وتحشية وتعليقا.

قام برحلات إلى المشرق وأوروبا واستانبول حيث شارك في مؤتمر المستشرقين سنة 1951م.

ترأس لجنة قضية التجنيس، ولجنة تقييم كتاب الطاهر الحداد، أحدث فروعا للتعليم الزيتوني في كامل البلاد التونسية وفي الجزائر وليبيا.[4]

---

[1] محمد الحبيب بن خوجة، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 2004، ص 27

[2] الطاهر بن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص08

[3] نفسه، ص 09

[4] الطاهر بن عاشور، الاجتهادات الشرعية واللطائف الأدبية، تح محمد بوزغيبة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2015، ص 09

قال فيه الشيخ البشير الإبراهيمي، رحمه الله: هو«علم من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذّرع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع على المنقول منها، أَقرأَ وأفاد، وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي.»[1]

ومما يمكن أن نفسر به حياة العلم والجد التي لازمها طوال حياته، ننقل عن الإمام الأكبر قوله عن نفسه: «إن مزية العلم وشرف الانتساب إليه أمر بلغ من اليقين والضرورة مبلغا يقصر عنه البيان وينقص قدره محاولة إقامة البرهان، بعد أن توجه الله تعالى به إلى نبيه الكريم، وهو الذي علّمه ما لم يكن يعلم، وزكاه بأنه على خلق عظيم، وعلى صراط مستقيم، فقال: ﴿ **وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾، قولا جعل طلب العلم والحرص عليه والاستزادة منه، أعظم مطلوب لأشرف موجود، وبذلك كان العلم تاج نبَّوتهِ، وشعار ملته، وإني أحمد الله على أن أودع في محبة العلم، والتوق إلى تحصيله وتحريره.»[2]

مؤلفاتــه:

لا يسع المرء عند استقراء هذه المؤلفات من جهة قيمتها العلمية ومن جهة تنوع مجالاتها، إلاّ الإقرار بأن الرجل قد تميز بحق عن سائر نظرائه. إن تراثه العلمي شامل للقرآن الكريم، وللحديث النبوي ولأصول الفقه وللفقه وللغة وللنحو وللأدب وللنقد وللاجتماع وللتاريخ وللتراجم وللحكمة.[3]

---

[1] نقلا عن الطاهر بن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص 10

[2] الحبيب بن خوجة، شيخ الإسلام، مرجع سابق، ص 172

[3] إسماعيل الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، المعهد العالي للفكر الإسلامي ، فيرجينيا، و.م.أ. 1995 ، ص 89

لقد تنوعت مصنفات الشيخ الطاهر بن عاشور، وأسهمت في إثراء حقل العلوم والمعارف الدينية، وأهم إنتاجاته الدينية: [1]

- تحرير المعنى السَّديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد. وهو ما يعرف اختصارا "بتفسير التنوير" أو بالعنوان المختصر المشهور من قبل الشيخ نفسِه "التحرير والتنوير" من التفسير، ويقع هذا المُؤلف في ثلاثين جزءاً.
- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية.
- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.
- أليس الصبح بقريب.
- تحقيقات وأنظار في القرآن والسّنة.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.
- نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق.
- الوقف وأثره في الإسلام.
- حاشية على تنقيح الفصول للقرافي في أصول الفقه.
- قصة المولد النبوي الشريف.
- شرح ديوان النابغة الذبياني.
- شرح ديوان بشار بن برد.
- شرح قصيدة الأعشى في مدح المحلق.
- شرح المقدمة الأدبية للإمام المرزوقي على ديوان الحماسة.
- تحقيق الواضح من مشكلات شعر المتنبي للأصفهاني.
- تحقيق سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن السراج.

[1] الطاهر بن عاشور –كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق – ص 11

- تحقيق قلائد العقيان في محاسن الأعيان للفتح بن خاقان.
- التوضيح والتصحيح في أصول الفقه.
- أصول الإنشاء والخطابة.
- موجز في البلاغة.

إضافة إلى مجموع فتاوى ودراسات مبثوثة بالصحف والمجلاّت المحلية والدولية، وخاصة بالمجلة الزيتونية ومجلة الهداية المصرية.

ليس النظر في المقاصد والبحث فيها عند الطاهر بن عاشور من باب الترف العقلي، ولا هو مجرد طلب للمتعة الذهنية المجرّدة، وإنما هو ذو غايات عملية تهم المسلمين في حياتهم الفكرية والاجتماعية الراهنة، إذ القصد منه إغاثتهم «ببلابة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصْل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظراتها تلكم المقانب.»[1]

إن العناية الخاصة والملحاحة للطاهر بن عاشور بمقاصد القرآن تدل على وعي خاص بأهمية القرآن في تقرير مقاصد الشريعة وترسيخها، ذلك أن القرآن الكريم هو أصل الأصول بالنسبة إلى الإسلام وشريعته، وهو ما ذهب إليه "علال الفاسي" في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" بقوله: «والقصد العام من نزول القرآن هو هداية الخلق وإصلاح البشرية وعمارة الأرض، وطريقته إلى ذلك

[1] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح محمد الطاهر ميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2001، ص 165.

هي التربية بالحكمة والتعليم بالإرشاد لمصادر المعرفة. فهو يدعو قبل كل شيء إلى توحيد الله سبحانه والاعتقاد في إلوهيته.»[1]

لقد كان الشيخ الطاهر بن عاشور حريصاً طوال حياته على تدوين ملاحظاته في مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلى الجمع المُتقن بين ذلك وبين علمي الفروع والأصول في الفقه، مما أهله أن يكون مرجعا في العلوم التشريعية وعلى وجه الخصوص المقاصد.

من هنا جاء تأليفه لكتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية" سنة 1946م، وقد كان هذا المنتج المعرفي في المقاصد استجابة للدعوة التي أطلقها الشيخ "جعيط"، وتحقيقا للأمنية التي أعرب عنها، حيث كان الأخير زميلا له في تحمل أعباء فتاوى المذهب المالكي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، وقد كان قبل عشر سنوات من إصدار الطاهر بن عاشور لمؤلّفه "مقاصد الشريعة الإسلامية" قد كتب في مجلة الزيتونة، بعد أن وصف تجربته مع كتب التراث ومدوناته بحثا عن مسالك توصله إلى اليقين في أمر المقاصد، يقول: «ذلك أنني لم أعثر في هذه الثروة العلمية، مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها، على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يجمع في مطاويه شَمْلى المقاصد الشرعية ويُفصح عن أسرار التشريع، وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب علم الخلاف صبابات مع العلل وشذرات من الأدلة لا تُشفي للواقف عند حدّها علة، إذ

[1] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ، المغرب، د.ط، د.ت، ص 84

لا تبته تلك العلل مقصدا تآزر إليه أفراد أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تسفر عما في أغوار تلك العلل من الفوائد.»[1]

يقول القرافي: «إن كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يسترع» ومعناه أن أي قول أو فعل لا ينبني عليه ما يصلح حال التصرف، أوحال غيره لا يعتبر تصرفا في الشرع. فلم يخلق الله وضعا إلاّ ليرتب عليه أحكاما مبنية على مقاصد تحقق مصالح العباد في المعاش، والمعاد، على أساس من العدل وما يحققه من القيم والمبادئ، فلا باطل، ولا عبث، ولا ظلم.[2]

ولهذا كان واجبا على النظر المقاصدي بأن يقوم على الموازنة بين ظاهر النص ومقصوده، بين مبناه ومعناه، وذلك وفق أصول الشريعة، ومعيار الاجتهاد الصحيح وضوابطه، لأن مقاصد الشريعة سلاح ذو حدين، يمكن استخدامها في الخير والمعروف والعكس قائم كذلك، لهذا كان النظر المقاصدي يمثل مبدأ الوسطية، ومن هنا احتل المكانة الضرورية بين علوم الدين. لقد عرفها الشيخ الطاهر بن عاشور إنها: «المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظاتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.»[3]

ويقسّم الطاهر بن عاشور المقاصد إلى نوعين:

---

[1] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 87

[2] عبد السلام الرافعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، إفريقيا الشرق، 2004، ص 251.

[3] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 251

*معان حقيقية.

* معان عرفية عامة.

ويعرف المعاني الحقيقية بقوله: «هي التي لها تَحَقُّق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها – أي تكون جالية جالبة نفعا عاماً أو ضرراً عاماً- إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصلاح المجتمع.»[1]

ويعرف المعاني العرفية بقوله: «هي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحساس معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضدّ ذلك يؤثر ضد أثريهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهير.»[2]

وقد وضع أربعة شروط لتَحَقُّق هذه المقاصد، هي:

الثبوت.

الظهور.

الانضباط.

الاطراد.

الثبوت: ويقصد بهذا الشرط أن تكون المعاني مجزوما بتحقيقها أو مظنونا ظنّا قريبا بالجزم.[3]

[1] المصدر السابق، ص 251
[2] نفسه، ص 252
[3] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 252

الظهور: ويقصد بهذا الشرط وضوح المعنى «مما يبعد الاختلاف بين الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، فهو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة أو بالإلاطة، وهي إلصاق المرأة البغّي الحمل الذي تُلْقَطُه برجل معين ممن ضاجعوها»[1]

الانضباط: وهو أن يكون للمعنى حدّ معتبر «لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصدا شرعيا قدرا غير مشكّك، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات [غير] العقلاء، الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.»[2]

الاطراد: وهو أن لا يكون «المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأمصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة، المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء، بخلاف التماثل في الإثراء أوفي القبيلة.»[3]

يؤكد الطاهر بن عاشور، ومن خلال تفسيره للقرآن، أن الفطرة السليمة هي أساس المقاصد، ويقرر هذا ابتداء من تفسيره للآية الكريمة: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30)** ﴾[4] حيث قال: «الفطرة: الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فطر عليه، أي ما خلق عليها الإنسان ظاهرا وباطنا، أي جسدا وعقلا. فمشْي الإنسان برجليه فطرة

[1] نفسه ، ص 252
[2] نفسه.
[3] نفسه، ص 253
[4] سورة الروم، الآية 30.

جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية. فاستنتاج الشيء من غير سببه-المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع- خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأن ما نشاهده في الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية وإنكار السفسطائية ذلك خلاف الفطرة العقلية. فوصفُ الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه نظرة عقلية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على ما يدركه العقل ويشهد به[1].» ويضيف شارحا لمفهوم الفطرة بوصفها مصدر العقائد والأعمال فيقول: «وقد استبان لك أن الفطرة النفسية للإنسان هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالما من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، فهي المراد من قوله تعالى: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[2] وهي صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قولُه تعالى: ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ(6)** ﴾[3] فلا شك أن المراد بالتقويم في الآية تقويم العقل الذي هو مصدر العقائد الحقة والأعمال الصالحة»[4].

وبالرجوع إلى تفسيره "التحرير والتنوير" نجد أن الطاهر بن عاشور ربط قبول هذا الدين في القلب والأفهام بمبدأ الفطرة، وأن أساس التوحيد هو الفطرة «ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين وجعل تعاليمه مناسبة لخلقتهم غير مجافية لهم، غير نائين عنها ولا منكرين له، مثل إثبات الوحدانية لله لأن التوحيد هو الذي يساوق العقل والنظر الصحيح

[1] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 264
[2] سورة الروم، الآية 30.
[3] سورة التين، الآيات 4 و5 و6
[4] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 264.

حتى لو ترك الإنسان وتفكيره ولم يلقن اعتقادا ضالاّ لاهتدى إلى التوحيد بفطرته. قال ابن عطية: " والذي يعتمد عليه تفسير هذه اللفظة، أي الفطرة، أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي مُعدّة ومهيّأة لأن يميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه.»[1]

ويوازن الطاهر بن عاشور بين مصطلحين على أساس من التساوي، فيضع الإسلام في مقابل الفطرة، فنجده يعبر عن هذا شارحا بقوله: «وكون الإسلام هو الفطرة وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة، صفة اختص بها الإسلام من بين سائر الأديان في تفاريعه، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية.»[2] ويؤكد وصف الإسلام بالفطرة بتفسيره للآية 30 من سورة الروم، حينما ذكر الخطاب القرآني قوله: ﴿**الّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلْيَها**﴾ بيان لمعنى الإضافة في قوله: فِطْرةَ اللهِ. و"تصريح بأن الله خلق الناس سالمة عقولهم مما ينافي الفطرة من الأديان الباطلة والعادات الذميمة، وأن ما يدخل عليها من الضلالات ما هو إلاّ من جراء التلقي والتعّود. قال النّبِيِّ صلّى الله عَلْيه وسَلّم: «يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذن يـُهوِّدانه أويـُنصّرانه أويـُمجّسانه* كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء.»[3]

ومعنى وصف الإسلام بأنه فطرة الله «أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الزائدة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرّض عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر

---

[1] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م8، ص 90
[2] نفسه ، ص 92.
[3] المصدر السابق ، ص 92
*عن أبي هريرة قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ (رواه الشيخان وأحمد ومالك في الموطأ)

والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تُركت الفطرة ونشأتها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها.»[1]

ويجمل الطاهر بن عاشور معظم تحليله لمقتضيات الشريعة، والذي ينطلق فيه من كون الإسلام ضامنا لسد الحاجات التي يتوقف عليها الإنسان لتكوين مدنيته كإنسان، وهذا ما يجعل من الشريعة الإسلامية تكليفا اعتقاديا وعمليا لا يتنافى مع العقل، فيقول: « ويفرع لنا من هذا أن الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم فطرتهم والحفاظ على أعمالها وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها. فالزواج والإرضاع من الفطرة، وشواهده ظاهرة في الخلقة، والتعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنهما اقتضاهما على البقاء، وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة، والحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة. وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نتجت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولد عن الخلقة.»[2]

ثم يضيف: « ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثه، نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من حرقها واختراقها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد في الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعد واجبا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح.»[3]

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور – مقاصد الشريعة الإسلامية – مصدر سابق – ص 264.
[2] المصدر السابق، ص.266
[3] نفسه.

ويعتبر الطاهر ابن عاشور أن ما أخذ به الفقهاء من مراعاة العرف وجعله مصدرا من مصادر التشريع والقضاء، وعملهم بقاعدة (العادة محكمة) ليس إلاّ فرعا بمقتضى الفطرة التي هي أساس التشريع في الإسلام. ومن هنا وبحكم أن الشريعة الإسلامية هي شريعة فطرة، وأن مقاصدها مقاصد فطرة، وضامنة حاجات الفطرة من تحقيق المساواة والحرية والكرامة للبشر، فإن كل هذه الأسس والقيم التشريعية هي مرتبطة بالفطرة. ومن هذه الأسس والقيم المساواة والحرية.

يقول الطاهر بن عاشور: «ومن أوّل الأشياء التي تنشأ عن عموم الشريعة ويتوقف النظر فيها على تحقيق معرفة عمومها ومواقع ذلك، كيفية المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادها وتحقيق مقدار اعتبار تلك المساواة ومقدار إلغائها. ذلك أن المسلمين سُتَوون في الانتساب إلى الجماعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿ **إِنَّما الْمُؤْمِنونَ إِخْوَةٌ**﴾[1] فمعنى الأخوة يشمل التساوي على الإجمال بجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة.»[2]

ويضيف قائلا: «وبناء على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلام دين الفطرة، فكلُّ ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم، وكلّ ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه.»[3]

ينظر الطاهر بن عاشور إلى أن مبدأ المساواة مكفول من كون أن الأصل في الخلق واحد، وبالتالي فهم متساوون في الخلقة. «فالمساواة للتشريع في الأمة

---

[1] سورة الحجرات الآية 10.
[2] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 229.
[3] نفسه.

ناظرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايز فيه أثرا في صلاح العالم. فالناس سواء في البشرية: " كُلُّكُم مِنْ آدَم"، وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكرت تساويهم في أصول التشريع مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال، ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض التي اكتسبوها أو نشأوا فيها مثل مواطن القبائل، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة، وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض.»[1]

والمساواة في نظر الطاهر بن عاشور لا تحصل إلاّ إذا توافرت شروط وغابت موانع. «فالمساواة تعتمد توفر شروط وانتفاء موانع. فالشريعة التي تبني المساواة على اعتبار الشروط والقيود شريعة مساواتها ضعيفة، والشريعة التي تبني مساواتها على انتفاء الموانع شريعة مساواتها واسعة صالحة، ويظهر أن الدعوة الإسلامية بَنت قاعدة المساواة على انتفاء الموانع. «وشتان بين قوة تأثير الشرط وتأثير المانع. والشريعة التي لا تقيد المساواة بشيء شريعة مضللة.»[2]

وإذا عدنا إلى الإسلام وجدنا الشريعة الإسلامية في نظر الطاهر بن عاشور تتعلق بثلاثة أشياء: الإنصاف، وتنفيذ الشريعة، والأهلية.

الأولى: المساواة في الإنصاف بين الناس وفي المعاملات، وهي المعبر عنها بالعدل، وهو خصلة جليلة جاءت به جميع الشرائع، وبّينت تفاصيله بما يناسب أحوال أتباعها. وشريعة الإسلام أوسع الشرائع في اعتبار هذه المساواة. ففي خطبة

---

[1] المصدر السابق، ص 330

[2] الطاهر بن عاشور، الهداية الإسلامية، ج9 وج 10 نقلا عن الانترنت من الموقع الالكتروني. https dorar.net/artide. يوم 2017/9/02، الساعة 18.00

الوداعقال النّبِيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم: «وإن رِبا الجاهلية موضوع، وإن أول رِبا ابدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب، وإن دماء الجاهلية موضوعة، وإن أّول دم أبدأ به دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب.»[1]

الثانية: المساواة في تنفيذ الشريعة وإقامتها بين أفراد الأمة بحيث تجري أحكامها على وتيرة واحدة ولو فيما ليس فيه حق للغير، مثل إقامة الحدود. سرقت امرأة من بني مخزوم من قريش حلياً، فأمر رسول الله صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم، بإقامة الحد عليها، وعظم ذلك على قريش فقالوا: من يشفع لها عند رسول الله غير أسامة بن زيد؟ فكلّموه، فكلّم رسول الله صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم في شأنها، فغضب رسول الله صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم وقال: «أتشفع في حد من حدود الله؟ إنما أَهلَك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها.»

الثالثة: الأهلية، أي في الصلوحية للأعمال والمزايا وتناول المنافع بحسب الأهلية لذلك، وهذه قد تكون بين جميع من هم داخلون تحت سلطة الإسلام، وتكون بين المسلمين خاصة، وتكون بين أصناف المسلمين من الرجال ومن الأحرار من النساء. والأصل في هذه الأهلية في الإسلام هو المساواة بين الداخلين تحت حكم الإسلام كلهم، لقوله صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم في أهل الذّمة: «لَهـ ُم مَا لَنَا وَعَلْيهِم مَا عَلْينا». ثم المساواة بين المسلمين خاصّة، في أحكام كثيرة بحكم قوله تعالى: ﴿**إِنَّما الْمُؤْمِنونَ إِخْوَةٌ.**﴾[2]

---

[1] من خطبة الوداع التي ألقاها الرسول "صلى الله عليه وسلم" في حجة الوداع يوم عرفة من جبل الرحمة بمشعر عرفة، قرب مكة المكرمة.

[2] سورة الحجرات الآية 10

إن مبدأ المساواة عند الطاهر بن عاشور يستلزم مبدأً آخر وهو الحرية، والتي ثبت بالاستقراء أنها مقصد أساسي من مقاصد الشريعة. وهي نابعة أيضا من كون الشريعة الإسلامية شريعة الفطرة. «لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية.»[1]

ويورد الطاهر بن عاشور معنيين للحرية: الأول أن ما يقابل الحرية هو العبودية، والثاني هو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه، «وكلا هذين المعنيين جاءا مرادا للشريعة، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة، ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" أي فكونهم أحرارا أمر فطري.»[2]

وهذه الحرية تدخل تحتها حرية الرقبة وحرية الفكر والقول، وحرية العمل «وأما المعنى الثاني فله مظاهر كثيرة من مقاصد الإسلام، وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم، ويجمعها في أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحداً.»[3] ويضيف قائلاً: «ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها.»[4] ويؤكد على الحفاظ

[1] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 330
[2] المصدر السابق ، ص 391.
[3] نفسه ، ص 396
[4] نفسه.

على هذا المبدأ وعدم المساس به لأي سبب كان «واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أكبر الظلم.»[1]

وفي كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يعرض الطاهر بن عاشور وبإسهاب مبدأ الحرية والمكانة التي تحتلها في الشريعة الإسلامية بقوله: «الحرية حلية الإنسان وزينته المدنية، فيها تُنمَّى القوة، تنطلق المواهب، وبصورتها تنبت فضائل الصدق والشجاعة، والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار وتورق أفنان العلوم. إن الحرية أثقل عبءٍ على الظالمين والجبابرة والمخادعين، فلذلك ما فتئ هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحريات وتضييقها أو خنقها.»[2]

إن الإنسان مدني بطبعه، وهو دائما بحاجة إلى تواصل مستمر بينه وبين الآخر، ومرد هذه الحاجة إلى القصور والضعف الموجود فيه، ولا يمكنه أن يعوض ذلك إلاّ بالتعاون. «والحرية المطلقة تنافي مدنيته، فتعّين أن الحرية المحمودة التي يدعو إليها الإسلام والحكماء هي حرية مقيدة لا محالة. فلننظر إلى القيود التي دخلت على الحرية في تاريخ الحضارة، فإن كانت تحصل منها فائدة للمقّيد بها في خاصته أو في حالته الاجتماعية العامة فهي المعبَّر عنها بالشرائع والقوانين، ودخولها على الحرية مقصود منها تعديلها لتكون نافعة غير ضارة.»[3]

[1] المصدر السابق، ص 399
[2] الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1985، ص 170
[3] الطاهر بن عاشور، الهداية الإسلامية، مصدر سابق. (منشور على الأنترنت، سبق ذكره)

والحرية وصف فطري في البشر، والإسلام دين فطرة كما وصفه الله تعالى في قوله: ﴿ **فِطْرَتَ اللَّـهِ الَّ تِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[1]، فكل ما هو أصل الفطرة فهو من الإسلام.

تتعلق الحرية عند الطاهر بن عاشور بثلاثة مظاهر هي: "الاعتقاد، القول، العمل."

*حرية الاعتقاد: « فقد أسس الإسلام حرية العقيدة بإبطال العقائد الضالة المخالفة لما هي في نفس الأمر...ولم يسمح الإسلام بتجاوز حرية الاعتقاد حد المحافظة على دائرة الإيمان والإسلام»[2]، حيث اختلف الصحابة، وحدث الخلاف بينهم سواء في عهدهم أو بعد ذلك، وفي مسائل كثيرة، كالإمامة والقدر، والتكفير بالذنب... »

* حرية القول: ويعرفها الطاهر بن عاشور بأنها أن يجهر«المفكر برأيه، ويصرّح بما يراه صوابا مما يأنس من نفسه أنه يحسن الإصابة فيه. قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قُلْتُم فَاعْدِلُوا وَلَو كَانَ ذَا قُرْبَى.**﴾[3]»[4]. ويربط الطاهر بن عاشور حرية القول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من باب أن قول العدل تكرهه النفوس التي يقمعها الحق.

ويقسم حرية القول إلى: حرية العلم والتعليم، ومظهرها في الإسلام حالتان:

الحالة الأولى: الأمر ببث العلم بقدر الاستطاعة... ووراء هذا مرتبة أخرى في العلم والتعليم وهي مرتبة الاستنباط ومرتبة الاجتهاد في الحديث، «من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد. »

[1] سورة الروم، الآية 30
[2] الطاهر بن عاشور، الهداية الإسلامية، مصدر سابق.
[3] سورة الأنعام، الآية 152
[4] الطاهر بن عاشور، الهداية الإسلامية، مصدر سابق

الحالة الثانية: تخويل أهل العلم نشر آرائهم وتعليمها مع اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كل فريق رأيه ومذهبه، وحرصهم على دوام ذلك تطلبا للحق، لأن الحق مشاع.»[1]

أما حرية العمل، فيُعرّفها الطاهر بن عاشور بأنها«تتعلق بعمل المرء في خويصته، وبعمله المرتبط بعمل غيره. فحرية العمل في الخويصة مثل تناول المباح والاحتراف بما شاء، ولا يجبر على أن يعمل لغيره إلاّ إذا تعيّن عليه عمل من المصالح العامة.»[2]

فالطاهر بن عاشور، ومن خلال مؤلّفه"مقاصد الشريعة الإسلامية" يرى العلوم الشرعية والإسلامية كثيرة ومتداخلة لانشغالها جميعا بالقاسم المشترك بينها، وهو تفسير الدين وفهمه أحسن فهم بغية خدمته أحسن خدمة. والطاهر بن عاشور يعبّر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية تخص المجتمع الإسلامي ومستقبله. وضمن هذه الرؤيا وبوحي منها فإنه يبدو غير مطمئن إلى جدوى تلك المحاولات الإصلاحية للتعليم الإسلامي، إذ إنه غلب عليها الاهتمام بالجوانب الشكلية والخارجية.[3]

إن أولى هذه العلوم التي بدأ بها الطاهر بن عاشور هو علم الفقه وأصوله. لقد أراد الفقهاء من بيان الأحكام الشرعية ومن الشريعة والشرع كل طريقة موضوعة بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء.

---

[1] المصدر السابق،
[2] نفسه
[3] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص48

وإذا كان واقع الاستدلال الفقهي يتميز في معظم أصوله بالظن، ولا تتقارب فيه المدارك بسبب تبعية أصوله لمقتضيات المذهب الفقهي، فإن من المهام المستقبلية لمنظري هذا الاستدلال البحثُ في جملة من الأصول المقاصدية التشريعية، التي من شأن اعتمادها التقريب بين مدارك الفقهاء، والتوحيد في منطلقاتهم النظرية. ويعدّ إنجاز هذا المطلب العلمي مقصد ابن عاشور الأولي من البحث في المقاصد الشرعية، ذلك المطلب المتجسد في دعوته إلى إنشاء علم المقاصد الشرعية.[1]

إن التطور الحقيقي في علم أصول الفقه قد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه، يمكن القول أن الكتابة في علم الأصول صارت على هدي طريقتين أساسيتين:

الأولى: طريقة المتكلمين، وهي التي كان يهتم أصحابها بتحرير المسائل، وتقرير القواعد، وإقامة الأدلة عليها. وكانوا يميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، مجرِّدين للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهية، غير ملتفتين إليها لأنها هي التي يجب أن تخضع للقواعد الأصولية، ولا تخرج عنها إلاّ بدليل منفصل، شأنهم في ذلك شان علماء الكلام.وعلى الجملة، فالأصول عندهم فن مستقل يُبنى عليه الفقه. وقد سعى أصحاب هذه الطريقة إلى تأصيل قواعد علم الأصول انطلاقا من النظر في الأدلة اللفظية للشريعة. ويرى الطاهر بن عاشور، وبحسب اهتمامه حول محور الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو انتزاع أوصاف تُؤذِن بها تلك الألفاظ. ويمكن أن نجعل تلك

[1] إسماعيل الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 98.

الأوصاف باعثا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلّة.»[1]

الثانية: طريقة الفقهاء، وهي تدخل تحت علم الفقه. وقد اهتم رواة هذه الطريقة بالتأصيل للقواعد الأصولية انطلاقا من النظر الاستقرائي للكيفية التي سلكها أصحاب المذاهب الفقهية، الأئمة المجتهدون في استدلالهم الفقهي على أحكام الشريعة. إن الملاحظات التي يستشفها كُتاب الأصول في ضوء هذه الطريقة تُعدّ في نظرهم قواعد ينبغي التقيُد بها في الاستدلال، تبدو من الوجهة الأخيرة هذه الطريقة الأكثر مذهبية من الأولى لشدة مراعاتها وتقيدها بالأصول يغلب على الظن أنها معتمدة في نظر الأئمة المجتهدين.[2]

إن كُلاً من الطريقتين لم تحققا الغرض الأساسي الذي أوجدا لأجله، ولذلك يقول الطاهر بن عاشور: «دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها، يذعن إليها المـُكابر، ويهتدي بها المشبَّه عليه.»[3]

إن منشأ الاختلاف في الاستدلال الفقهي هو الاختلاف في القواعد الأصولية لأنها ظنية غير قطعية، لا تصلح لأن يحتكم إليها عند الاختلاف. ويحدد الطاهر بن عاشور ثلاثة مظاهر لظنيتها، هي:

---

[1] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 167

[2] إسماعيل الحسيني – نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص 100.

[3] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 167

1- تبعيتها لأصول مسالك الاجتهاد عند الأئمة السابقين«تمكّن تلك القواعد، المتضلّع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلّدي المذاهب.»[1]

2- انعدام صلتها بخدمة المقاصد الشرعية «ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أوفي مغمور أبوابها المهجورة -عند المدارسة- أو المملولة، ترسب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون...»[2]

3- عدم تمييزها بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية، «وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعيا أو قريبا من القطعي، وقد يكون ظنا.»[3]

4- إن الشيخ الطاهر بن عاشور يقف موقف الوسط بالنسبة لقضية القطع والظن، ذلك «أن المرجع في القطع والظن في علوم الأصول هو الاحتكام إلى القيمة العلمية لما استقرئ من مقررات الشريعة وتصاريفها. فعلى قدر المستقرئ يتغير ما يحصل للمستدل من أصول تتفاوت في القطع والظن.»[4]

لا سبيل في نظر الطاهر بن عاشور إلى تجديد علم الأصول إلاّ بتمثيل تام واستيعاب كامل للأصول المقاصدية التشريعية، التي يقتَدر بها على التمييز الواضح بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية، ولعل هذا النظر التجديدي المؤسس على تلك الأصول هو الذي أدى بابن عاشور إلى التبشير بعلم المقاصد ولم يترك لعلم الأصول إلاّ وظيفة محددة في بيان مبادئ هذا العلم الجديد. «فنحن

---

[1] المصدر السابق ص، 167
[2] نفسه.
[3] نفسه، ص 232
[4] المصدر السابق ، ص 105

إذا أردنا أن ندّون أصولا قطعية للتفقه في الدين حقَّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذَوْبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلشت (اختلطت بها)، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تُستمد منه طرق تركيب الأدلّة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه... فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة.»[1]

ومن المقاصد التي اشتغل عليها الطاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" وتفسير "التحرير والتنوير"، مفهوم المصلحة والذي يأخذ في دراسته بعدين اثنين: البعد الديني والبعد الأخروي، وهذا بحسب تأكيد الأصوليين في تحديد هذا المفهوم. وتكمن خصوصية الدراسة التي أجراها الطاهر بن عاشور انطلاقا من فهمه وتفسيره للنص القرآني في أن الصلاح الوارد في الشريعة تقتصر نتائجه على المستوى الدنيوي المدني، حيث أن الأبحاث السابقة أخذت طابع العمومية وسلمت بواقعية إشكال اختلاط المصالح بالمفاسد. ويعرف المصلحة «بأنها وصف لفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور وللآحاد، إشارة إلى أنها قسمان.»[2]

لقد اتجه الطاهر بن عاشور إلى وضع ضوابط علمية عملية لحد الوصف الذي نعتبر به الفعل صلاحا أو فسادا في باب المعاملات وحتى يتحقق مقصد حفظ نظام العالم وضبط نظام التصرفات فيه، ولن يحصل هذا إلاّ من خلال مستويين:

---

[1] نفسه، ص105 .
[2] المصدر السابق ، ص 278

أولا: مستوى جلب المصلحة ودرء المفسدة من خلال مظهرين، هما ضبط الحقوق في المعاملات ورفع التعارض بين المصالح.

ثانيا: مستوى تحقيق القول في المصلحة المقصودة شرعا، حيث انبنت اعتبارات تقسيمها على تصور نظري، يعتبر أن الشريعة جاءت لإقامة المصالح في المجتمع ولا علاقة لمآلات تلك الإقامة بالآخرة، مما جعل الاعتبارات موجهة بصورة أكبر إلى المجتمع والأمة.[1]

لقد قسم الشيخ بن عاشور المصلحة قسمين: مصلحة عامة ومصلحة خاصة.
مصلحة **عامة** : «وهي ما فيه صلاح عموم الأمة والجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلاّ من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة... وهذا معظم ما جاء فيه التشريع القرآني، ومنه معظم الكفايات، كطلب العلم الديني والجهاد وطلب العلم الذي يكون سببا في حصول قوة الأمة.»[2]
مصلحة **خاصة**: وهي «ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من التشريع، وهذا مثل حفظ المال...»[3]

[1] إسماعيل الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص 304
[2] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 279
[3] المصدر السابق، ص 280

المبحث الثاني.

مَنهَجُ الطَّاهر بن عاشُور في التَّفْسيرِ.

ساعد المنشأ العلمي للشيخ الطاهر بن عاشور وتكوينه الموسوعي الذي تلقاه، والذي تبين جليا من خلال عرض سيرته العلمية وتقلده عدة وظائف في هيئات دينية،[1] ساعده ذلك على نيل أعلى الرتب العلمية، وأنه بلغ أعلى المنازل العلمية وتقلد أرقى الوظائف، سواء داخل تونس أوفي الوطن العربي. فهو شخصية مُركّبة،فقد كان فقيهاً ولغوياً ومفتياً وقاضياً ومنطقياً وأديباً، إلى جانب كونه مفسِّراً. هذا كله ساعده على التعامل مع النص القرآني.

إن كل هذه الطاقات ستُلّون بما اختار من التوجه المذهبي الأصولي، باعتبار أن كل عمل فقهي هو استنتاج، وذلك أن أصول الفقه أو مدارك الأحكام، كما يسميها الغزالي في المستصفى، إنما هي نصوص قولية مأخوذة من كلام

[1] يراجع في هذا تعريف الطاهر بن عاشور في الفصل الثاني.

الوحي المؤدَّى بطريق القرآن أو بطريقة السنةّ وهو ما يدعونا إلى استجلاء السمات المميزة للمذهب المالكي.[1]

وهنا لا بد من العودة إلى أثر المذهب في تشكيل شخصية الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ذلك لما له من اثر أيضا في تشكيل التصورات الفكرية.

لقد نشأ الشيخ في بيئة فقهية يتعايش فيها المذهب المالكي مع المذهب الحنفي، مع الإشارة إلى أن الغالب من الشعب التونسي هو مالكي المذهب، وينحصر المذهب الحنفي في العائلات ذات الجذور التركية من أهل السلطة (البايات).

يرى الشيخ الطاهر بن عاشور أن الضعف الذي اعتلى وأصاب علم التفسير أثّر وبشكل واضح على تقدم كثير من العلوم الإسلامية. وهنا يؤكد على الصلة المباشرة التي تربط التفسير بالعلوم الإسلامية،« ورأيت لأسباب تأخره أثرا قويا في تأخر كثير من العلوم الإسلامية، خصوصا الفقه والنحو واللغة.» ويربط الطاهر بن عاشور تأخر التفسير بأربعة أسباب:

السبب الأول: ولع القدامى بالتوقيف والنقل، «فأصبح الناس يغترفون فيه النقل ولو كان ضعيفا، ويتقون الرأي ولو كان صوابا حقيقيا، لأنهم توهموا أن ما خالف النقل عن السابقين إخراج للقرآن عما أراد الله منه على أنه أكثر ما صح منه جار مجرى التمثيل بجزئية.» ويضيف قائلا في نفس الاتجاه: «ومن ولع المفسرين بالتوقيف في التفسير ما ادعوه من أسباب النزول، وأصلها أن آيات نزلت على مناسبات فتوسّعوا فيها توسعا ضيَّقَ معاني القرآن العليا، مع أن وزان الآية العامة

[1] محمد بن عبد الجليل ، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، ج1 –الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2005 ، ص 28

النازلة على سبب خاص وزان تذييلات القرآن المناسبة لما سبقها من الأحكام.»[1]
ويقول أيضاً: «ومن هنا توهّم بعض أهل التفسير أنه لا يجوز للعلم أن يفسر بما لا يُؤذَر عن السلف أو يخالف الشرع وإن احتمله اللفظ أو تعيّن له.»[2]

السبب الثاني: ويرده الطاهر بن عاشور إلى الضعف في اللغة والبلاغة.[3]

السبب الثالث: ويرجع في اعتقاد الطاهر بن عاشور إلى قلة الاطلاع على العلوم الحاصلة في وقتهم أو قبلهم، وهذا الضعف «في علوم يظنونها بعيدة عن القرآن، وهي ضرورية لمعرفة عظمته العمرانية، مثل: التاريخ، وفلسفة العمران، والأديان، والسياسة.»[4]

السبب الرابع: وهو«خروج بعض التفاسير عن ذكر العلوم التي لها تعلّقٌ بفهم الآية، كما فعل الفخر الرازي في التفسير الكبير، فجاء كتابا بعيدا عن غرض المفسِّر.»[5]

من هنا نتبّين أن التفسير باعتباره نشاطا ذهنيا في إنتاج المعرفة الدينية من خلال فهم معيّن يتبناه صاحبه في التعامل مع النص الديني، لا بد أن يكون موجها بجملة من العوامل تمثل ممارسته عناصر الاستمداد.

لقد استمد الطاهر بن عاشور أصول وقواعد تفسير التحرير والتنوير من المذهب المالكي، وكان له بالغ الأثر عليه. وهو بذاته في مقدمة كتابه "كشف المغطى من الألفاظ والمعاني الواقعة في الموطأ" يقول: «فكانت تعْوض لي عند

---

[1] المرجع السابق، ج1، ص 162
[2] نفسه، ص 163
[3] نفسه، ص 164
[4] نفسه ، ص 165
[5] نفسه ، ص 165

مؤالة موطأ مالك بن آنس، رواية ودراية ومطالعة، ذ ُكت، وتحقيقات، وفتح لملفات، ليست مما تهون إضاعته، ولا مما تبخس بضاعتهفكنت حين أقرأُ ت ُه ُ في جامع الزيتونة بتونس، عقدت العزم على وضع شرح عليه يفي بهذا الغرض.»[1]

إن ما نلمسه من أثر المالكية في تفسير التحرير والتنوير لا يقتصر على ما اشتهر به الإمام مالك من تفقه في الدين أصولا وفروعاً، بل يمتد أيضا إلى ما عرف به من رواية الحديث وتحقيق في الاستدلال به. فنجد الطاهر بن عاشور معجبا بالإمام مالك كثير الثناء عليه.[2] يقول عنه «وإن التوفيق الذي بعث مالكا رحمه الله على تدوين الموطأ للُطفٌ ربانّي جعله الله مثالاً لحملة سنة رسول الله صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم.»[3]

إن هذا الموقف من المالكية، والذي اتخذه ابن عاشور، يكاد يكون مطابقا ابن خلدون والذي يعتبر «طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى ممن سواهم وأمتن في الصحة لاستبدادهم في شروط النقل من العدالة والضبط وتجافيهم عن قبول مجهول الحال في ذلك.»[4] وما يلفت النظر استخدامُ مقولة التجديد في أكثر من موقع، وذلك حين يستدل بالإمام مالك في جميع الأحاديث ونقلها، وهو ما يظهر جليا في التعامل مع التحرير والتنوير. ولعل الذي قاد الطاهر بن عاشور إلى هذا الموقف في اعتبار علم الحديث أتقن العلوم الإسلامية إحكاما، وكتبه الصحاح أسلم الكتب من الإخلال، هو حرصه على تحصين

[1] المرجع السابق ، ص17

[2] نفسه.، ص 30

[3] الطاهر بن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص18

[4] عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000، ص 350.

نصوص الحديث النبوي التي شكلت رصيدا يعتبر رأس المال الرمزي في الفكر الإسلامي بعد القرآن.[1]

وما نلحظه عندما نتعامل مع الطاهر بن عاشور في تفسيره أنه كان يعمد إلى ربط الآيات المشتركة في الموضوع، فيحيل بعضها على البعض الآخر بحيث يفسر القرآن بالقرآن على اعتبار أن أفضل تفسير للقولَ قولُ قائله، ويعمد للرجوع إلى الموطأ والصحاح للإحالة على حديث النّبيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم في تفسير كلام الله. وهنا نوضح أسبقية النقل على العقل عند ابن عاشور، خاصة في استمداد المعنى التفسيري، ولكن على قاعدة النظر والتدبر فيما ينقل، لا على أساس الإسقاط والتعسف، وكل ذلك بناء على صحيح المنقول وصريح المعقول. ولهذا نجده يرجع السبب الذي وضع له التفسير«وهو التعلق بما روي عن النبي وإفهامه العامة بمراد الله تعالى من كتابه، وكان اشتغال العلماء بتفسير القرآن من أهم اشغالهم، وكان من أكثر الناس اشتغالا لذلك القصاصون، فكان مسلم بن جندب الهذلي يقص قصص القرآن في المسجد النبوي بالمدينة في إمارة عمر بن عبد العزيز عليها، وقص عمرو بن فائد في تفسير القرآن من سورة البقرة، وبقَي يفسر ستا وثلاثين سنة، ومات ولم يختم القران، لأنه كان حافظا للسير ولأقوال العلماء في تأويلات معاني القرآن.»[2] إن هذا القول يظهر لنا الحرص على تحصين رأس المال الرمزي متمثلا في سنّة النّبِيِّ، صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم، بعد القرآن.

[1] محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، مرجع سابق ، ص31

[2] الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 2006، ص 160

إن الشيخ الطاهر بن عاشور، إذ تناول تاريخية التفسير، سجل ما وصل إليه هذا التفسير حيث «أصبح تفسير القرآن، تسجيلا يقيد به فهم القرآن، ويضيق به معناه الذي كان السلف يقولون فيه: "إنه لا تنقضي عجائبه ولا تنفد معانيه"[1]، وذلك لعدة أسباب.»[2]

إن إعجاب الطاهر بن عاشور بالإمام مالك وبالخصوص مؤلفه الموطأ، إنما هو إعجاب بمنهج التدقيق الصارم في الجمع والتدوين.
لقد كان الإمام مالك من المجتهدين الأوائل، وأجمع أهل المدينة على قبول اجتهاده واعتبروه حجة بينهم وبين الله، مستعصمين به لدينهم فجلس للإفتاء حينما ارتضاه علماؤهم وشيوخهم لهذه المنزلة.[3]

يعد مذهب الإمام مالك أكثر المذاهب أصولا، وإن هو لم ينص بالتفصيل على أصوله التي اعتمد عليها، وجعلها مصادر تؤخذ الأحكام الشرعية منها، إلاّ أنه أشار إليها على سبيل الإجمال في ما نقله عنه ابن وهب حيث قال: « الحكم الذي يحكم به بين الناس حكمان: ما في كتاب الله، أو أحكمته السّنة، فذلك الحكم الواجب، وذلك صواب. والحكم الذي يجتهد فيه العالم برأيه فلعلّه يوفق.[4]

وهذا النص من الإمام مالك يدل على أن أصول الاستنباط عنده لا تخلو من أحد نوعين: أصول نصية نقلية، أو أصول عقلية اجتهادية، وهذا ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور من خلال استقرائه للموطأ في المسائل والفتاوى التي نُقلت

---

[1] المصدر السابق، ص 161

[2] تناول في بداية هذا المبحث الأسباب حالت دون تطور التفسير، وقد جمعها الشيخ في أربعة أسباب.

[3] محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، ص 33

[4] نقلا عن وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء –المذاهب الفقهية الأربعة ، مراجعة أحمد الحجي الكردي وآخرون وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2015، ص 73

عنه، وهي ترجع إلى خمسة عشر أصلا، نذكر منها فيما يلي أحد عشر أصلا(حسب المراجع المتاحة):

1- القرآن.

2- السنة النبوية: متواترها، مشهورها، آحادها.

3- الإجماع، وهو يعتبر إجماع المجتهدين على حكم شرعي حجة.

4- القياس، إلحاق الفروع بالأصول في الحكم.

5- عمل أهل المدينة، وهذا الأصل اختص الإمام مالك باعتماده دون غيره من أئمة المذاهب، وقد احتج به في مسائل كثيرة.

6- قول الصحابي، وإذا اشتهر هذا القول ولم يُعلم له فيه مخالف فهو إجماع وحجة.

7- شرع من قبلنا، الحكم الثابت في شريعة أحد الرسل، ولا خلاف عند الإمام مالك للاحتجاج به.

8- المصالح المرسلة، وهي المصالح المطلقة من الاعتبار والإلغاء، والحكم بالأصلح فيما لا نص فيه.

9- الاستحسان، وهو قول بأقوى الدليلين في حادثة مترددة بين أصلين.

10- سد الذرائع.

11- الاستصحاب، وهو نوعان:

الأول: استصحاب العدم الأصلي، ويسمى (البراءة الأصلية)، وهو البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه، لأن الأصل براءة الذمة من لزوم الأحكام.

الثاني: استصحاب الحكم الشرعي، وهو استصحاب ما دل على ثبوته لوجود سببه.[1]

لقد نهج الإمام مالك طريقة تعتمد على مبدأين اثنين أحدهما ربط صحة الأثر بعدالة الراوي وعلمه، وثانيهما اعتبار استمرار العمل تفسيرا صحيحا لمدلول الأثر، كي لا يعتمد على فهمه الخاص، وإنما على فهم جمع من العلماء تواتروا على رأي واحد وعمل واحد.[2]

نستشف مما سبق حرص الطاهر بن عاشور على الأخذ بمنهج الإمام مالك، بل وتطبيقه في التحرير والتنوير، إلا أن هذا لم يمنع الشيخ من الاستفادة من سائر المذاهب.

إن ما يقدمه الطاهر بن عاشور من نظرة نقدية فاحصة لكتب الحديث يتفق مع ما ذهب إليه كثير من العلماء في أن السنة النبوية تعتمد أصلا ثانيا من أصول التشريع، وأن النظر في الأحكام والاعتقاد يتطلب فهم النص القرآني ثم إحالة النظر في سنة النّبِيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم، «واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحِكَم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد.»[3]

إن الحديث عن ملامح الفكر الإسلامي مع الشيخ الطاهر بن عاشور متعدد الأوجه والأبعاد، إلاّ أن الذي يهمنا التعامل معه في هذه الدراسة هو الجانب

---

[1] نقلا عن وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء –المذاهب الفقهية الأربعة، مراجعة أحمد الحجي الكردي وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2015، ص 82

[2] محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 33

[3] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، مصدر سابق، ص 180

المتعلق بالمنهج، ذلك أن جهود الطاهر بن عاشور في كسر الجمود داخل هذا الفكر تعود بالأساس إلى ذلك القصور الذي يعتلي المنهج متمثلا في محدودية العقل الفقهي والتي مارسها الفقهاء،[1] على الرغم من أن المسلمين قد اطلعوا بالقياس مبكرا، والذي كان سببا مباشرا في اكتشاف المنهج التجريبي، إلا أن هذا لم يحقق نقلة معرفية فاعلة، وذلك يعود بالأساس إلى سيطرة القراءة المنفردة للوحي وهيمنة النظر الكلامي المحدد والنظر الفقهي الجزئي، واعتبار قصارى ما هو مطلوب أن تكتشف الأدوات اللفظية أو السياق اللغوي المفيد للتعليل.

لقد تفطن الطاهر بن عاشور إلى هذا القصور والجمود في الفكر الإسلامي، لذلك كانت كتبه ومؤلفاته تسير في هذا الاتجاه الإصلاحي، فكتب في مقاصد الشريعة الإسلامية، وكتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. وإذا عدت هذه المؤلفات تنظيرا فإن مدونته التفسيرية المتمثلة في تفسيره الضخم "التحرير والتنوير" جاءت تطبيقا لهذا التنظير، ونشير هنا إلى ذلك التماثل بين منهجه ومنهج الشاطبي، ذلك أن هذا الأخير حاول إبراز مقاصد الشريعة، ومن ثمة تطبيقها على الأبواب الجزئية عن طريق إيجاد جوامع كلية ومنهجية للأحكام على حسب ما تتلاقى فيه المذاهب بالنسبة إلى كل باب من الأبواب، إلا أن هذا التماثل لم يكن تماثلا تاما، إذ أن الطاهر بن عاشور ينقد الشاطبي من مرة، وفي كثير من المرات لا يلتزم أصوله ولا مناهجه، والسبب في هذا يعود إلى أن الطاهر بن عاشور كان يرى أن الشاطبي لم يتمم الاستقراء الجزئي الذي يرجع إلى تفصيل القواعد على أبوابها.

[1] محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 41

من هذه النظرة جاء منهج الطاهر بن عاشور في تفسيره" التحرير والتنوير" حريصا على استمداد المعاني في إطار فهم مقاصدي للنص القرآني. ومن الأمثلة التي نستقيها في إطار هذا التفسير المقاصدي ما يلي:

تفسيره لقوله تعالى: ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (45)**﴾.[1] «وعلل الأمر بإقامة الصلاة بالإشارة إلى ما فيها من الصلاح النفساني فقال: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ... ولا شك أن هذا التحليل موجه للأمة، لأن النّبِيِّ صلّى الله عليه وسلّم معصوم من الفحشاء والمنكر فاقتصر بتعليل الأمر بإقامة الصلاة دون تعليل الأمر بتلاوة القرآن لما في هذا الصلاح الذي جعله الله في الصلاة...»[2] فالمقصود هنا هو الصلاح النفساني، «وهو تشبيه ما تشتمل عليه الصلاة بالنهي، وتشبيه الصلاة باشتمالها عليه بالناهي، ووجه الشبه أن الصلاة تشتبه على مذكرات بالله من أقوال وأفعال من شأنها أن تكون للمصلي كالواعظ المذكر بالله.»[3]

وكذلك في تفسيره للآية: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ ۚ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ (114)**﴾[4] «والأمر بالإقامة يؤذن بأنه عمل واجب لأن الإقامة إيقاع العمل على ما يستحقه، فتقضي بالمراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة... والمقصود أن تكون الصلاة أول أعمال المسلم

---

[1] سورة العنكبوت، الآية 45

[2] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ، مصدر سابق ، ص 258

[3] نفسه، ص 259

[4] سورة هود ، الآية 114

إذا أصبح وهي صلاة الصبح وآخر أعماله إذا أمسى وهي صلاة العشاء لتكون السيئات الحاصلة فيما بين ذلك ممحُوة بالحسنات الحاقة بها.»[1]

إن المقصد عند الطاهر بن عاشور من تفسير هذه الآية ينطلق من استثمار التحليل والتركيب في الآية حينما يعتبر أن «الحسنات يذهبن السيئات» في مقام التعليل للأمر بإقامة الصلوات، ويفيد حرف (إنّ) معنى التعليل والتفريغ. «وهذا التعليل مؤذن بأن الله جعل الحسنات يذهبن السيئات، والتعليل مشعر بعموم أصحاب الحسنات لأن الشأن أن تكون العلة أعم من المعلول.»[2]

وتفسيره لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (9) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**[3]﴾[4] يرى الطاهر بن عاشور هذه الآيات هي المقصودة من السورة، وما قبلها من مقدمات وتوطيئات من جهة ما تقدم ما حكاه الكشاف من أن اليهود افتخروا على المسلمين بالسبت، فشرع الله للمسلمين الجمعة... فمشروعية صلاة الجمعة والتجميع إجابة من الله تعالى رغبة المسلمين مثل إجابته النبي استقبال الكعبة المذكورة في قوله تعالى: ﴿**قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.**﴾[5] إن تفسير هذه الآية عند الطاهر بن عاشور تأتي من تعليله للصلاة في المسجد، ذلك أن « البيوت التي أقيمت لمناقضة أهل الشرك، وللدلالة على توحيد الله وتمجيده، كان من استحضار

---

[1] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج12 ، مصدر سابق ، ص 179

[2] نفسه ، ص 180

[3] سورة الجمعة ، الآيتان 9 و10

[4] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج28 ، مصدر سابق ، ص219 و220

[5] سورة البقرة، الآية 144

الخالق بما هو أشدّ إضافة إليه، بيد أن هذه البيوت على كثرتها لا تفاضل إلاّ بإخلاص النية.»[1]

وفي مقام آخر من تفسيره "التحرير والتنوير" يعلل الطاهر بن عاشور الصلاة في المسجد بقوله: «لما كان القصد من الصلاة هو إبراز مظهر من مظاهر الخضوع لله، فإن أولى الوسائل التي تعين على تحقيق ذلك هي المخلوقات التي كان وجودها لأجل الدلالة على التوحيد والتنزيل، وتلك هي المساجد. إن استقبال المؤمن لبيت من البيوت التي أقيمت لمناهضة الشرك وإقامة الشعائر من شانه أن يساعد على استحضار الخالق بما هو أشد إضافة إليه»[2]

وفي حديثه عن قيام الكعبة في الآية: ﴿ **جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ**﴾[3]، نجده يقول: «وإنما كانت الكعبة قياما للناس لأن الله لّما أمر إبراهيم بأن ينزل في مكة مع زوجه وابنه إسماعيل، وأراد أن تكون نشأة العرب المستعربة وهم ذرية إسماعيل في ذلك المكان لينشئوا أمة أصلية الآراء عزيزة النفوس ثابتة القلوب.»[4]

ويؤكد الشيخ على مقصد آخر وهو الانتفاع لأهل الكعبة بقوله: «صار وجود الكعبة عائدا على سكان بلدها بفوائد التآنس بالوافدين، والانتفاع بما يجلبونه من الأرزاق، وبما ينتفع التجار في أوقات وفود الناس إليه، فأصبح ساكنوه لا يلحقهم

[1] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ج2 ، مصدر سابق، ص 30
[2] نفسه ، ج28 ، ص 31
[3] سورة المائدة ، الآية 97.
[4] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج2 ، مصدر سابق ، ص56

جوع ولا عراء.»[1]. كما أن القصد في هذه الآية يجمله الشيخ بجملة من الأمور، منها:

- صلاح السيرة.
- الكعبة رمز للتوحيد.
- وضع الشارع في نفوس أهلها تعظيما وحرمة.
- تسخير الله إجابة الناس لدعوتها.[2]

فهو يقول في نفس تفسير الآية: «جعل الله الكعبة قياما للناس لتعلموا أنه يعلم، فجعل الكعبة قياما مقصودا منه علم الناس بأنه تعالى عليم، وقد تكون فيه حِكم أخرى لأن "لام العلة" لا تدل على انحصار تعليل الحكم الخبري في مدخولها لإمكان تعدد العلل للفعل الواحد... فحصول هذا العلم غاية من الغايات التي جعل الله الكعبة قياما لأجلها.»

وفي معرض حديثه عن العبادات فإنه يذكر عن أحكام الحج والعمرة في الآية: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾[3] يذكر بأنها «تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعي بين الصفا والمروة بمفاد قوله تعالى: " **مِن شَعَائِرِ اللَّهِ**"، والمقصد من هذا التذليل الإتيان بحكم كلي في أفعال الخيرات كلها من فرائض ونوافل، أو نوافل فقط. فليس المقصود من " **خَيْرًا** "خصوص السعي، لأن خيراً نكرة في سياق الشرط، فهي عامة، ولهذا عُطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلاّ يكون الخير قاصرا على الطواف بين الصفا والمروة،

[1] المصدر السابق ، ص 57

[2] محمد بن عبد الجليل ، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، ص 44.

[3] سورة البقرة ، الآية 158.

بخلاف قوله تعالى في آية الصيام في قوله: ﴿ **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.**﴾[1] «لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرغبة في الفطر أفضل من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصار عليه.»[2]

[1] سورة البقرة الآيتان 183، و184

[2] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج2 ، مصدر سابق ، ص 64

منهج التفسير عند الطاهر بن عاشور.

لقد نحى الإمام بن عاشور منحى كثير من المفسرين، ذلك أنه وضع مقدمة لتفسيره على غرار ابن جرير الطبري، المشهور بتفسير الطبري، والقرطبي في تفسيره المسمى "الجامع لأحكام القرآن، والمبّين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان، وأبي حيان في تفسيره "البحر المحيط"، وابن جزي الكلبي الغرناطي في تفسيره "التسهيل لعلوم التنزيل، والألوسي في تفسيره "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، ومحمد جمال الدين القاسمي في تفسيره "محاسن التأويل".

لقد وضع الطاهر بن عاشور عشر مقدمات فصّل فيه منهجه المرتبط بعلوم القرآن، وجاءت على النحو التالي:

المقدمة الأولى، وسماها في التفسير والتأويل، وكْون التفسير علما، حيث وضع تعريفا لغويا واصطلاحيا للتفسير والتأويل، وعدّ التفسير علما مستقلا حين قال: «هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع.[1]»

وقسّم التفسير إلى تفسير ألفاظ وتفسير استنباط، ووضع له ستة موضوعات ضمّنها مجموعة من القواعد.

المقدمة الثانية: وسماها في استمداد علم التفسير، حيث بّين العلوم التي تكون مددا لعلم التفسير ومصادر له، وسمى هذا المدد "بالاستمداد"، «احتاج العلم لتلك المعلومات بطلب المدد والعون والغواث.»[2] وهذه العلوم هي علوم اللغة العربية من

[1] المصدر السابق، ص11

[2] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج2 ، مصدر سابق ، ص 18

نحو وصرف وبلاغة، بالإضافة إلى علم القراءات، وعلم أصول الفقه وعلم الكلام والآثار. ويعني بالآثار «ما نقل عن النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْه وسَلّم من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجماع.»[1]

المقدّمة الثالثة: وسماها "في صحة التفسير بغير المأثور"، ومعنى التفسير بالرأي ونحوه، حيث وضح فيها ماهية التفسير بالرأي، وتحدث عن المقبول منه والمذموم، وعرَض بالتحليل للتفسير الإشاري، وذكر أن التفسير دون مستند من نقل صحيح عن المفسرين أمر خطير. «هذا وإن واجب النصح في الدين والتنبيه إلى ما يغفل عنه المسلمون مما يحسبونه هينا وهو عند الله عظيم، قضَي علي أن أنبه إلى خطر أمر تفسير الكتاب والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين أو إبداء تفسير أوتأويل من قائله إذا كان القائل توفرت فيه شروط الضلاعة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية.»[2]

المقدمة الرابعة: وسماها "فيما يحق أن يكون غرض المفسر"، وهذه المقدمة جاءت لتعرض أغراض القرآن الكريم، وهي في حقيقة الأمر مقاصد «نزل القرآن لبيانها حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم.»[3] ويمكن إجمالها في صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية. وهذا الصلاح لن يتأتى، في نظر الطاهر بن عاشور، إلاّ من خلال ثمانية أمور، وهي إصلاح الاعتقاد، تهذيب الأخلاق، التشريع، إصلاح سياسة الأمة، القصص وأخبار الأمم السالفة وذلك للتأسي بصالح أحوالهم، التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، ويدخل

[1] نفسه ، ص 23

[2] نفسه ، ص 37

[3] نفسه ، ص 38

هذا ضمن باب الترغيب والترهيب، وأخيرا الإعجاز بالقرآن ليكون دالة على صدق الرسول، إذ التصديق يتوقف على دالة المعجزة بعد التحدي.

المقدمة الخامسة: وسماها "في أسباب النزول"، وذكر أن كثيرا من المفسرين مولعون«بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث تروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أولحكايتها[3]، أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغرب في ذلك وأكثر حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب.»[1] كما تناول في هذه المقدمة أهمية أسباب النزول لما لها من أثر توضيحي للتفسير، كما عرض أيضا أقسام أسباب النزول وقسمها إلى خمسة، بالإضافة إلى فوائدها.

المقدمة السادسة: وسماها "في القراءات" وذكر علاقة هذه الأخيرة بالتفسير، وذكر أن «للقراءة حالتين، إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة.» [2] وذكر شروط القراءة الصحيحة حيث أجملها في ثلاثة شروط، وقال عنها: هي «شروط في قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النّبِيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم بأن كانت صحيحة السند إلى النبّي ولكنها لم تبلغ حد التواتر، فهي بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط لأن تواترها يجعلها حجة في العربية.»[3] كما تناول حديث "أن القرآن نزل على سبعة أحرف" وتطرق في الاختلاف إلى معناه، كما تناول مراتب القراءات الصحيحة والترجيح بينها، وخص بالذكر قراءة نافع، فهي التي استعملها في تفسيره "التحرير والتنوير" بقوله: «وأبني أول التفسير على قراءة نافع برواية عيسى بن مينا المدني الملقب بقالون، لأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس.»[4]

---

[1] المصدر السابق ، ج2 ، ص 46

[2] نفسه ، ص 51.

[3] نفسه ، ص 53

[4] المصدر السابق ، ج2 ، ص 63

المقدمة السابعة: وسماها "قصص القرآن"، بيّن فيها معنى القصة فقال عنها: «والقصة: الخبر عن حادثة غائبة عن المخَبر بها، فليس ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصا مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم، وجمع القصةِ قصص بكسر القاف، اسم للخبر المقصوص، وهو مصدر سُمي به المفعول. يقال: قص على فلان إذا أخبره بخبر.»[1] كما تناول في هذه المقدمة ميزات القصة وجَمع فوائدها في عشر فوائد، وذكر فوائد التكرار في القصص القرآني حيث جمعها في خمس فوائد.

المقدمة الثامنة: وسماها "في اسم القرآن وآياته وصوره وترتيبها وأسمائها". يقول الطاهر بن عاشور بخصوص اسم القرآن أنه «الاسم الذي جعل علما على الوحي المنزّل على محمد صلّى الله عَلَيْه وسَلّم، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله، وهو أشهر أسمائه وأكثرها ورودا في آياته وأشهرها دورانا على ألسنة السلف.»[2] أما الفرقان فهو في الأصل اسم لما يفرق به بين الحق والباطل، وهو مصدر، وقد وُصف يوم بدر بيوم الفرقان، وأُطلق على القرآن في قوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾[3]. وأمّا الكتاب «فأصله اسم جنس مطلق ومعهود، وباعتباره عهده أُطلق على القرآن كثيراً، قال تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾[4]،وقال: ﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا** ۜ﴾[5]، وإنما سُمي كتابا لأن الله جعله جامعا

[1] نفسه ، ص64.
[2] نفسه.، ص 71
[3] سورة الفرقان، الآية1
[4] سورة البقرة، الآية 1
[5] سورة الكهف ، الآية 1

للشريعة.»[1] وأما «الذكْرُ فقال الله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[2]، أي لتبينه للناس، وذلك أنه تذكير بما يجب على الناس اعتقاده والعمل به»[3] وبخصوص «الوحي فقال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أُنْذِرُكُم بِالْوَحْيِ**﴾ ووجه هذه التسمية أنه ألقى إلى النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم بواسطة المَلَك، وذلك الإلقاء يسمى وحيا.»[4]

وذكر في هذه المقدمة تعريفا للآية ومقدارها، وعرض للفواصل القرآنية، وذكر أن ترتيب الآيات توفيقي، حيث قال: «وأما ترتيب الآي بعضها عقب بعض فهو بتوفيق من النبي حسب نزول الوحي.»[5] كما تناول أيضا الخلاف في عدد الآيات، وتناول السورة القرآنية، وعرفها بأنها "قطعة من القرآن معينة بمبدأ ونهاية لا يتغيران، مسماة باسم مخصوص، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر، في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السور، ناشئ عن أسباب النزول أو عن مقتضيات تشتمل عليه من المعاني المتناسبة،[6] كما تناول أيضا الخلاف الحاصل الحاصل في أسماء السوَر وترتيبها.

المقدمة التاسعة: وسماها "في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها"، حيث عرض مختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكبه، وإعرابه، ودلالاته، من اشتراك وحقيقة ومجاز وتمثيل وكناية، وبديع ووصل ووقف،

---

[1] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج2 ، مصدر سابق ، ص 73

[2] سورة النحل ، الآية 44

[3] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج1 ،مصدر سابق ، ج1، ص 73

[4] نفسه ، ص 73

[5] نفسه ، ص 79.

[6] نفسه، ص 84

وقال إنها إن لم تُفضِ إلى خلاف المقصود من السياق يجب حمل الكلام على جميعها، كما تطرق إلى جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله.

المقدمة العاشرة: وسماها "في إعجاز القرآن" وأراد في هذه المقدمة والتي سماها لمحة تُرى منهاكيْف كان القرآن معجِزاً وتُتَبصّر منها نواحي إعجازه."[1]

وذكر أن جهات الإعجاز ثلاث:

الأولى: بلوغ الغاية القصوى من مراتب الكلام البليغ.

الثانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في الكلام.

الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكيمة والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة.

وتطرق أيضا في هذه المقدمة إلى بلاغة القرآن الكريم ولطائف تعبيره.

إن المتصفح لمؤلَّف الإمام بن عاشور الضخم "التحرير والتنوير"يجد أنه يتناول تفسير القرآن سورة سورة، وهذا بحسب ترتيبها في المصحف، ويمهد لكل سورة بوضع مقدمة تعريفية يتناول فيها التسمية وسبب نزولها وترتيبها، ويذكر إن كانت مكية أم مدنية، وعدد آياتها. وللتمثيل لهذا السرد، نأخذ سورة الفاتحة نموذجا لإبراز هذه الطريقة، حيث نجد الشيخ يقول فيها: «فأما تسميتها فاتحة الكتاب فقد ثبتت في السنة في أحاديث كثيرة، منها قول النّبِيِّ صلّى الله عَلَيْه وسَلّم: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.»[2] ويسهب في سبب تسميتها ويذكر عدة أسماء لها مثل تسميتها بأم القرآن، وأم الكتاب، والسبع المثاني، ويرى أن وظيفتها مرتبطة بوصفها في أول المصحف «لأنها تنزل منزل ديباجة الخطبة أو الكتاب مع ما

[1] المصدر السابق، ص 101

[2] المصدر السابق ، ص 131

تضمنته من أصول مقاصد القرآن.»[1] ويذكر بأنها مكية،[2] ليصل إلى ذكر أن آياتها سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين.[3] ويذكر أن ترتيبها بين السور هو الخامس،[4] وبعد فراغ الطاهر بن عاشور في تقديم كل سورة بالشكل الذي رأيناه، يبدأ بتفسير السورة انطلاقا من تفسير كل آية، أو أكثر من آية ليس بطريقة تجزيئية فحسب، وإنما يربط بين المناسبات، ويذكر التعليلات لكل آية ما يناسبها.

ومقومات التفسير عند الطاهر بن عاشور هي: [5]

1- تفسير القرآن بالقرآن.
2- التفسير بالحديث.
3- التفسير بأقوال الصحابة.
4- التفسير بأقوال لتابعين.
5- التفسير بأسباب النزول.
6- التفسير بالقصص.
7- التفسير بالناسخ والمنسوخ
8- التفسير بالقراءات.
9- التفسير بأقوال التوراة والإنجيل.

[1] نفسه ، ص 135
[2]، نفسه.
[3]، نفسه ص 136
[4] نفسه ، ص 135
[5] نبيل أحمد صقر ، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير ، الدار المصرية للنشر والتوزيع، مصر، 2001 ، ص 53

1- تفسير .القرآن بالقرآن:

يقول الإمام بخصوص تفسير القرآن بالقرآن: «ولا يعد أيضا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بعضا آخر منها، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض، كتخصيص العموم، وتقييد المطلق، وبيان المجمل وتأويل الظاهر، ودلالة الاقتضاء، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم المخالفة.

وذكر ابن هشام في المغني اللبيب في حرف "لا" عن أبي علي الفارسي أن القرآن كله السورة الواحدة، ولهذا يُذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى، نحو: **"وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ"** في سورة الحجر، الآية 6، وجوابه ﴿ **مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ**﴾[1]، وهذا كلام لا يحسن إطلاقه، لأن القرآن قد يحمل بعض آياته، وقد يستقل بعضها عن بعض، إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصودا في جميع نظائرها، بل له ما يقارب غرضها.»[2]

وقد سار ابن عاشور في تفسيره القرآن بالقرآن وفق هذا المفهوم الذي بيّنه وحدده في الفقرة السابقة. ومثال هذا ما جاء في تفسيره للآية في قوله تعالى: ﴿**كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[3] والقلوب: العقول ومجال الإدراك، وهذا كقوله تعالى: ﴿ **خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ** ﴾، وأيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ**

[1] سورة القلم، الآية 2

[2] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج1 ، مصدر سابق ، ص 27.

[3] سورة المطففين، الآية 14

﴾[1] والإهلاك: إعدام ذات الموجود، وإماتة الحي. قال تعالى: ﴿ **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾[2]، فإهلاك القرى إبادة أهلها وتخريبها، وإحياؤها إعادة عمرانها بالسكان والبناء. قال تعالى: أنّى يحيي هذه- أي القرية-اللهُ بعد موتها، وإهلاك القرى هنا شامل لإبادة سكانها، لان الإهلاك تعلق بذات القرى، فلا حاجة إلى التمجز في إطلاق القرى على أهل القرى كما في«واسأل القرية» لصحة الحقيقة هنا، ولأنه يمنع قوله «وأهلها غافلون».

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾[3]،

فجعل إهلاكها تدميرها. وإلى قوله تعالى: [4]﴿ **وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ ۚ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا ۚ بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا** ﴾ [5]

وفي مثال آخر نأخذ الآية ﴿ **وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ (117) وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (118) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ (119) سَلَامٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ (120) إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (121) إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ(122)**﴾[6]،

والكتاب المستبين هو التوراة، والمستبين: القوي الوضوح. فالسين والتاء للمبالغة، يُقال: استبان الشيء إذا ظهر ظهورا شديدا وتعدية فعل الاتياء إلى ضمير موسى وهارون مع أن الذي أوتي التوراة هو موسى، كما قال تعالى: " ولقد آتينا موسى الكتاب" من حيث أن هارون كان معاضدا لموسى في رسالته، فكان له حظ في

---

[1] سورة الأنام، الآية 131

[2] سورة.الأنفال ، الية 42

[3] سورة.الإسراء – الآية 16

[4] سورة الفرقان – الآية 40

[5] المصدر السابق، ج8 ، ص82

[6] سورة الصافات ، الآيات من 117 إلى 122

إيتاء التوراة كما قال الله تعالى في آية أخرى: " **وَلَقَدْ آتَيْنَا موسَى وَهَارونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً**"، وهذا من استعمال الإيتاء في معنييه الحقيقي والمجازي[1]. ويضيف الشيخ ابن عاشور في تفسيره القرآن بالقرآن في نفس هذه الآيات، فيقول: «ويجوز أن يراد بالصراط المستقيم أصول الديانة التي لا تختلف فيها الشرائع، وهي التوحيد، وكليات الشرائع التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿ **شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[2] »[3].

وفي تفسيره لقوله تعالى: " ﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[4] يذكر الطاهر بن عاشور: «استئناف ابتدائي للانتقال من إبطال تحريم ما ادعوا تحريمه من لحوم الأنعام إلى دعوتهم لمعرفة المحرمات التي علمها حق، وهو أحق بأن يعلموه مما اختلفوا في افترائهم وموهوا بجلدهم... وعُقّب بفعل"تعالوا" اهتماما بالغرض المنتقل إليه أجدى عليهم من تلك السفاسف التي اهتموا بها على أسلوب قوله تعالى: ﴿ **لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...**الآية﴾[5]، وليعلموا البون بين ما يدعون إليه قومهم وبين ما يدعوه إليه الإسلام..»[6] ويذهب الإمام بن عاشور في تفسيره للآية 151 من سورة الأنعام باعتماده على منهج تفسيره القرآن بالقرآن فيستعرض لنا قائلاً: «ومن المفسرين من فسر الفواحش بالزنا، وجعل ما ظهر منها ما يفعله سفهاؤهم في

---

[1] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ، مصدر سابق ، ج8، ص 82

[2] سورة الشورى ، الآية 13

[3] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج23، مصدر سابق ، ص 164

[4] سورة الأنعام ، الآية 151

[5] سورة البقرة ، الآية 177

[6] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج8، مصدر سابق ، ص 156

الحوانيت وديار البغايا، وبما من اتخاذ الأخدان سرا... فحرم الله الزنا في السر والعلانية، وعندي أن صيغة الجمع في الفواحش ترجح التفسير الأول كقوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ** ﴾[1] ولعل الذي حمل هؤلاء على تفسير الفواحش بالزنا قوله في سورة الإسراء في آيات عدّدت منهيات كثيرة تشابه آيات هذه السورة وهي قوله: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا**﴾[2]، وليس يلزم بأن يكون المراد بالآيات المتماثلة واحدا. وتقدّم القول في "**ما ظهر وما بطن**" عند قوله تعالى: ﴿ **وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ** ﴾ في هذه السورة.»[3]

إن المناسبة بين الآيات والسور تقوم على أساس أن النص وحده بنائية مترابطة الأجزاء، ومهمة المفسر هي في أحد وجوهها محاولة اكتشاف هذه العلاقات في التناسب الرابطة بين الآية والآية من جهة، وبين السورة والسورة من جهة أخرى. وبديهي أن اكتشاف هذه العلاقات يعتمد على قدرة المفسر وعلى نفاذ بصيرته في اقتحام آفاق النص.[4] وهنا نجد الشيخ بن عاشور، وهو ينهج هذه الطريقة يقول عن العلاقة بين الآيات والسور «ليست علاقات مستقرة ثابتة في النص، بل هي قائمة بين عقل المفسر وبين النص...

من هنا قد يعتمد مفسر على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات.»[5]

---

[1] سورة النجم ، الآية 32

[2] سورة الإسراء ، الآية 32

[3] المصدر السابق، ج8 ، ص 160

[4] محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، ص 130

[5] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج1 ، مصدر سابق ، ص 161

فعلى سبيل المثال يمكن أن نتبّين من خلال ترتيب السور داخل المصحف أنه قائم على أساس البدء بالكليات التي تصوغها أولاً سورة الفاتحة، ثم تتكفل سورة البقرة بالكشف عن الأحكام، وعلى حين تمثل سورة آل عمران الجواب على شبهات الخصوم الخاصة بهذه الأحكام، تكون سورتا النساء والمائدة بمثابة تفصيل تشريعي للحدود في مجال العلاقات، ثم تتكفل السورتان التاليتان ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها من هذه الأحكام التفصيلية.[1]

إن هذه العلاقات المضمونية لا تنفي وجود علاقات لغوية وأسلوبية أخرى يتم اكتشافها بنوع من التأويل، من ذلك العلاقات بين آخر سورة المائدة وأول سورة الأنعام.

المثال التوضيحي:

تنتهي سورة المائدة بقوله تعالى: ﴿ **قَالَ اللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (119) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (120)**﴾[2] وتبدأ سورة الأنعام بقوله تعالى: **"الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون"** الآية الأولى. إن الآيات الخمس الأخيرة من المائدة يفصل فيها الله بين عيسى بن مريم وبين قومه يوم القيامة في شأن ادعائهم إلوهيته، وفي بداية سورة الأنعام يتم الحمد لله، وهو موقف يتخذ شكل القانون العام الذي يفسر علاقات بعض السور.[3]

---

[1] محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، ص 131

[2] سورة المائدة، الآيتان 119 و120

[3] محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، ص 131

تفسير القرآن بالقرآن عند الشيخ الطاهر بن عاشور هو طريقة ناجمة عن الاستقراء الذي نجده عنده في تعرضه لتفسير القرآن، وهذا راجع إلى التناسب في ما بين الآيات من علاقات، ومن ذلك يذكر الشيخ في تفسيره للآيات الأخيرة من سورة المائدة من إحالات على سور أخرى قبلها وبعدها، وذلك في قوله: «وقد تقدم ذلك في قوله تعالى: "**إني متوفيك**" في سورة آل عمران، والمعنى أنك لّما توفيتني قد صارت الوفاة حائلا بيني وبينهم، فلم يكن لي أن أنكر عليهم ضلالهم، ولذلك قال: "كنت أنت الرقيب عليهم"، فجاء بضمير الفصل الدال على القصر، أي كنت أنت الرقيب لا أنا، إذ لم يبق بيني وبين الدنيا اتصال، والمعنى أنك تعلم أمرهم وترسل إليهم من يهديهم متى شئت.»[1] وجاء أيضا جواب عيسى عليه السلام بقوله: "**سبحانك**" تنزيه لله تعالى عن مضمون تلك المقالة: "**آأنت قلت للناس اتخذوني وأّمي إلهين من دون الله.**"

وكانت المبادرة بتنزيه الله تعالى أهم من تبرئته نفسه، على أنها مقدمة للتبرؤ، لأنه إذا كان ينزه الله عن ذلك فلا جرم أنه لا يأمر به أحد. وتقدم الكلام على "**سبحانك**" في قوله تعالى: "**قالوا سبحانك لا علم لنا**" في سورة البقرة.[2]

هذه أمثلة سقتها لتوضيح منهج الطاهر بن عاشور في تفسيره القرآن بالقرآن من خلال التناسب، والذي من خلاله نتبّين «أثر المثاقفة كما مارسها الشيخ ابن عاشور في تفسيره من خلال طريقته في التعامل مع علم أسباب النزول، وهي طريقة متوازنة على قدر الطاقة كمبدأ ينتهجه الشيخ في هذا المجال، يقوم على مبدأ لا إفراط ولا تفريط، معياره في ذلك النظر العقلي في الأخبار وتمحيص

[1] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج1 ، مصدر سابق ، ص 117

[2] **المصدر السابق** ، ص 114

مضامينها بما يناسب بلوغ القصد في الكشف عن مراد الله (التفسير) والغاية من كلامه العزيز (التأويل)، وصولا إلى إبراز مدى التناسب والانسجام في نسيج النص القرآني برمته.»[1]

من جهة أخرى، شغل الحديث النبوي مكانة كبيرة في تفسير الطاهر بن عاشور، بحيث أخذ أشكالا عديدة سواء على مستوى المتن أو مستوى الإسناد، كما تعددت مصادره. وما نلاحظه من خلال تصفحنا للتحرير والتنوير هو شيوع استخدامه لصحيحي البخاري ومسلم وموطأ الإمام مالك. ومثال هذا تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّما كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.**﴾[2]، يورد لنا الإمام الطاهر بن عاشور لتفسير هذه الآية ما جاء في «موطأ الإمام مالك من حديث زيد بن خالد الجهني: "أن رجلين اختصما إلى رسول الله، فقال أحدهما يا رسول الله أقض بيننا بكتاب الله"، يعني وهو يريد أن رسول الله يقضي له كما وقع التصريح في رواية الليث بن سعد في البخاري أن رجلا من الأعراب أتى رسول الله فقال: أنشدك بالله إلا قضيت لي بكتاب الله، وقال الآخر وهو أفقههما: أجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أتكلم، يريد لا تقض له عليّ، فأذن لي أن أبّين، فقال رسول الله: "تكلم"..،.. وليس المراد بقول : سمعنا وأطعنا خصوص هذين اللفظين، بل المراد لفظهما أو مراد فهما للتسامح...»[3]

[1] محمد بن عبد الجليل– المعنى والتفسير في التحرير والتنوير ، مرجع سابق ، ص 134

[2] سورة النور، الآية 51

[3] الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج18 ، مصدر سابق ، ص 214

الفصل الثالث.

سـ َيِـدُ قُـطْـبُ مُـحَـمَّـدٍ.

المبحث الأول:

سَيِّد قُطْب مُفَكِّراً

في سنة 1928م أنشأ الشيخ حسن البّنا جماعة الإخوان المسلمين، حيث كان يعمل مُدّرساً في مدينة الإسماعيلية أين كان يلقي الدروس والتي يدعو فيها إلى الالتزام بالإسلام. وراح يربّي الشباب وينظمهم في الجماعة. وقد ظهر ثقل الجماعة الواضح على الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية في مصر والعالم العربي في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات.[1] (من القرن 20م). اعتمد هذا التيار الديني الجديد في خطابه على استنهاض ما في نفوس العامة وتحفيز الحماس لديهم لتحقيق مهمة لها من الجلال ما يرقى بها إلى مستوى التقديس، حيث يتم الإيعاز لهم بأنهم القلة المؤمنة الطاهرة، المحتشدة بعزم لمواجهة الباطل والفساد المهين، وبأنهم حزب الله في مواجهة الجاهلية الجديدة والصليبية المستحدثة.[2]

فقد اعتمد أسلوب جماعة الإخوان على استنفار وإثارة الوجدان الديني إثارة ترتبط بذكر المفاسد والشرور الاجتماعية، مع التنقيب عن أوجه ارتباط المشاكل الشخصية على المستوى الفردي والمشاكل الاقتصادية على المستوى الاجتماعي، بهذا الأسلوب والتحرك في المسافة التي تفصل بين مبادئ الإسلام كما تجلت في الفترة المحمدية وبين الواقع الراهن. وقد خطا الإخوان بهذا الأسلوب خطوات

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي ، سيد قطب الشهيد الحي ، مكتبة الأقصى، الأردن، 1981 ، ص 22
[2] محمد حافظ دياب ، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، مصر، 2010 ، ص 68

واسعة، ويظهر هذا جليا من خلال التوفيق بين الشؤون الاقتصادية والشؤون الاجتماعية، حيث سعوا لربط النجاح المادي بالحياة الورعة بواسطة الاكتفاء الذاتي، أو عن طريق المعونة الذاتية القائمة على تشييد مدافئ للفقراء وإطعامهم، وتوزيع زكاة رمضان، ومصالحة المتخاصمين، وحماية الأطفال من التشرد بتشغيلهم، وإنشاء المساجد والمستوصفات.[1]

وهنا كانت للإخوان المسلمين السيطرة الفعلية على الشارع المصري، حيث ضمّت الجماعة القطاعات الشعبية المختلفة وأثبتت وجودها بفعالية في أيّة قضية وطنية، سواء في فلسطين ضد اليهود، أو على ضفاف قناة السويس ضد الاحتلال البريطاني أو غير ذلك، وبهذا أصبحت قاب قوسين أو أدنى من تحقيق أهدافها النهائية وقيام المجتمع الإسلامي في البلاد.[2]

لقد تأثر سيد قطب بفكر الجماعة. ولكن قبل الإخوان لا بدّ أن نرصد بعض اللحظات الهامة التي سطرت شخصية سيد قطب، وأولى هذه اللحظات اتصاله بعباس محمود العقاد الذي كان أشهر حامل لراية التجديد الأدبي في مصر، حيث بقي متتلمذا على يديه فترة غير يسيرة من الزمن، يتبنى آراءه ويدافع عنها، ويدخل في صراعات أدبية من أجلها. والمطالع للمجلات الأدبية في النصف الثاني من الثلاثينيات وما بعدها من القرن العشرين، يرى نماذج كثيرة. وعلى الرغم من استفادة سيد قطب من العقاد، إلا أنه كان يتمتع بنوع من الاستقلالية بحيث أنه كان أقرب إلى الإبداعية،[3] خاصة في مجال الأدب. ويعود هذا إلى بيئته التي نشأ

---

[1] المصدر السابق، ص 69

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي ، سيد قطب الشهيد الحي ، مرجع سابق، ص 25

[3] محمد توفيق بركات ، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه ، مكتبة المنارة ، مكة المكرّمة ، ص 10

فيها، ذلك أن البيئة الريفية تطبع على صاحبها نفسية خاصة فضلا على أنه ذو طبيعة مُحبةٍ للحرية كارهةٍ للقيود.

لقد كان سيد قطب على اتصال بالثقافة الأجنبية، وخاصة الإنجليزية منها، ويعود الفضل في هذا الاتصال إلى تأثير العقاد عليه. ويمكن القول إن هذه الثقافة كانت في العموم أدبية، إلا أن تلك الثقافة الأدبية الغربية كانت تعكس آراء فلسفية. فالثقافة الأدبية الأوروبية في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين تميزت بالسير نحو الفردية وتنمية الاستقلال الفكري والنفسي وإيجاد قيم خاصة، والخروج على القيم السائدة. والملاحظ أن سيد قطب قد تشرب من هذه الثقافة فظهرت عليه أعراضها بنسب متفاوتة، حيث بدت آثارها عليه جلية في تلك الفترة.[1]

لقد بدا سيد قطب رجلا بائسا حزينا قلقا، يعتبر الحياة تافهة، فليس فيها خير وليس لها هدف، ويعتبر الفناء غاية الحياة بكل ما فيها من قيم وفكر وموازين ومشاعر. ومما ساعد على تثبيت هذه المعاني في نفسية سيد قطب فكر العقاد وتأثره به وبفلسفته الأدبية من جهة، ومن جهة أخرى الحالة المادية التي عانى منها، والتي توصف بأنها معاناة شديدة، وربما هذا جعله يتأثر بعمر الخيام، ويؤكد لنا على ضرورة عدم فصل الأدب عن الواقع. فهو يقول: «الأدب، كسائر الفنون، تعبير مرح عن قيم حية ينفعل بها ضمير الفنان. هذه القيم قد تختلف من نفس إلى نفس، ومن بيئة إلى بيئة، ومن عصر إلى عصر، ولكنها في كل حال تنبثق من تصور معيّن للحياة.»[2] ويؤكد على علاقة التعبير والإحساس وتأثيرها

[1] محمد توفيق بركات ، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه ، مرجع سابق ، ص 12
[2] سيد قطب ، في التاريخ فكرة ومنهاج ، دار الشروق، مصر، د.ط، د.ت، ص 11

في الحس الإنساني: «ومن العبث أن نحاول تجريد الأدب والفنون عامة من القيم التي يحاول التعبير عنها مباشرة، أو التعبير عن وقعها في الحس الإنساني. فإننا لو أفلحنا- وهذا متعذر- في تجريدها من هذه القيم لن نجد بين أيدينا سوى عِبارات خاوية، أو خطوط جوفاء، أو أصوات غفل، أو كتل صماء.»[1] ويضيف مؤكدا ومدافعا عن الاتجاه فيقول: «كذلك من العبث محاولة فصل القيم عن التصور الكلي للحياة والارتباطات فيها بين الإنسان والكون، وبين كون الإنسان يشعر بأن له تصورا خاصا للحياة أو لا يشعر، لأن هذا قائم في نفسه على كل حال، وهو الذي يحدد قيم الحياة في نظره ويلون تأثراته بهذه القيم.»[2]

إن الإسقاط على الحالة النفسية المتعبة التي كان يعيشها سيد قطب على حالة عمر الخيام تأتي من تأثير هذا الأخير عليه، فهو نفسه يقول: « عمر الخيام مثلا كان له تصور معيّن للحياة والارتباطات فيها بين الإنسان والكون، ومن هذا التصور انبعثت كل إيقاعاته، وتكونت قيم الحياة في نفسه. لقد تصور الكونَ كتابا مغلقا لا ينفذ العلم البشري إلى سطر واحد من سطوره...

لبست ثوب العمر لم أستشر *** وحرت فيه بين شق الفكر.
وسوف أنضوه برغمي ولم *** أدرك لماذا جئت أين المفر.
أفنيت عمري في اكتناه القضاء *** وكشف ايحجبه في الخفاء.
فلم أجد أسراره وانقضى *** عمري وأحست دبيب الفناء.

[1] المصدر السابق، ص 12
[2] نفسه.

من هذا التصور الخاص للعلاقة بين الإنسان والكون استمدّ الخيام كل تصوراته لقيم الحياة التي تأثر بها.»[1]

إن هاجس الحياة بالنسبة لسيد قطب هو هاجس مسيطر على فكره ووعيه في بداياته الأولى، لذلك نجده يقول: « فهذه الحياة المجهولة المصدر والمصير، في هذا العماء الذي يعيش فيه الإنسان لا تستحق أن يحفلها ويعني نفسه بها، وإذن فلا ضرورة للوعي الذي لا يؤدي إلى شيء.»[2] على أن حالته هذه وعلى ما فيها من تيهٍ وضياع لم تدفعه إلى الإلحاد رغم أنه لم يكن بينه وبين الإلحاد بون بعيد.[3]

ولابد هنا أن نذكر دور العقّاد الذي حال بين اعتقاد قطب للإلحاد أو للاشتراكية الماركسية وذلك لمناقضة هذه الأخيرة للحرية بشتى أنواعها، ويمكن أن نسمي هذه المرحلة من حياة سيد قطب بمرحلة "ما قبل التوجه الإسلامي." ويذهب الكثير ممن عاشروا أو درسوا حياة سيد قطب إلى تقسيم الحياة الفكرية لسيد قطب إلى ثلاثة أطوار: [4]

- طور ما قبل الاتجاه الإسلامي في التفكير: وهو الذي تحدث فيه عن تأثر سيد قطب بالعقاد وبالثقافة الأوروبية وبعمر الخيام، وأيضا تأثير البيئة التي عاش فيها.

[1] المصدر السابق، ص 13
[2] نفسه.
[3] محمد توفيق بركات ، سيد قطب، مرجع سابق ، ص 13.
[4] المرجع السابق، ص 11

- طور الاتجاه الإسلامي: وهذان الطوران متداخلان إلى حد ما، فقد كانت المرحلة الثانية تحمل بذورا من المرحلة الأولى. والمرحلة الأولى لم تكن مرحلة انقطاع كامل عن الإسلام.
- طور الاتجاه الإسلامي المجدد.

وما يمكن أن نجمله عن الطورين الأول والثاني هو أن المرحلة الأولى لم تكن على وتيرة واحدة، فقد كانت فيها فترات حادة وفترات هادئة متزنة. ومن أهم إنتاجياته المعرفية في هذه الفترات كتاب "مشاهد القيامة في القرآن".

والمرحلة الثانية تمثل العودة إلى الإرهاصات الأولى لتدين سيد قطب، حيث أن هذه الإرهاصات موجودة معه أصلا، لأنه نشأ في أسرة متدينة وفي بيئة يشكل الدين القاسم الأعظم لحياة أهلها. فالشعب المصري متدّين بطبعه، وشعوره الإسلامي شعور عميق، حتى أن نابليون بونابرت عندما احتل مصر، وأراد أن يثبت سلطته تقرب إلى الشعب بطريقة غريبة، فاحتفل بالموالد والأعياد الإسلامية العديدة، وأمر حكام المدن الفرنسيين بالاحتفال بها، بل لقد فكّر في لبس عمامة وإمساك سبحة لدغدغة عواطف الشعب.

لقد تأثر سيد قطب في اتجاهه الإسلامي بمدرسة الشيخ عبدو والشيخ محمد رشيد رضا. وهذا التأثير دفعه للخروج إلى الساحة للدفاع عن الإسلام وإلى تحكيمه في شؤون الحياة، حيث ألّف في هذه المرحلة كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" وقدّم فيه محاولة لحل التناقض بين الشريعة الإسلامية والنظام القائم، فبرر لهذا النظام حين ذكر فيه أن السلطات الممنوحة لولي الأمر تعطيه «حق التشريع مهتديا بالمصلحة المرسلة وسد الذرائع، عند تطبيقهما في محيط أوسع

يمنحان الإمام الذي ينفذ شريعة الله سلطة واسعة لتدارك كل المضار الاجتماعية بما في ذلك "التوظيف" في الأموال رعاية للصالح العام للأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية الكاملة. فمبدأ حق الملكية الفردية في الإسلام لا يمنع تبعا لهذا أن تأخذ الدولة نسبة من الربح أو نسبة من رأس المال ذاته... »[1] ويمثل هذا المؤلف قمة هذه المرحلة فكريا.

ومما يميز هاتين المرحلتين دفاعه المستميت عن الفلاح المصري ضد الظلم واستغلال الباشاوات له. والمثال المتبادر في المرحلة الأولى كتاب "طفل من القرية"، ومثال المرحلة الثانية كتاب "معركة الإسلام والرأسمالية"، وهنا كان دفاعه عن الفلاح ناتجا عن معرفته بحقيقة أوضاع الفلاحين الذين قضى طفولته بينهم وهو يرقب فقرهم وبؤسهم، وكان أسلوبه في الدفاع عنهم هو الهجوم الحاد على ظالميهم، وهو أسلوبه الذي لم يتغير طيلة حياته.[2]

أما الطور الثالث، وهو أهم مراحل حياته، والذي يشهد أهم المعارك الفكرية والسياسية التي خاضها سيد قطب وإلى غاية إعدامه. ويبدأ هذا التطور منذ انتسابه إلى جماعة الإخوان المسلمين. وقد بدأت العلاقة بينهما حينما نشر في جريدة الأهرام وفي مجلة دار العلوم نقده لكتاب "مستقبل الثقافة" في مصر لطه حسين حينها ثبتت جريدة الإخوان المسلمين هذا النقد، وهو نفسه يقول «لم أكن أعط الحركة الإسلامية ولا مرشدها من اهتمامي ما يجعلها على مستوى التنظيمات السياسية أو الدعوات الاجتماعية الأخرى، ولم أكن أتصور أنها تشكل

[1] سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام – دار الشروق، القاهرة، مصر، 1995 ، ص 123
[2] محمد توفيق بركان ، سيد قطب، خلاصة حياته، مرجع سابق ، ص 15

في بؤرة الشعور الغربي شيئا يذكر حتى صدمني الواقع من حولي في أمريكا، وهزني هزّا، وفتحت عينّي فتحا على ما لم أفن إليه من قبل.»[1]

وهناك أمران اثنان أثرا بشكل كبير على سيد قطب وثبتا علاقته بالحركة الإسلامية، وهما:

الأول: يتمثل في اغتيال حسن البنا، المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين في فبراير 1949م، حيث كان وقتها سيد قطب بأمريكا، وقد كان يتواجد في تلك الأثناء في المستشفى بإحدى المدن الأمريكية فشاهد مظاهر الفرح والابتهاج، بل والشماتة في شيء من حوله. وأوردت مجلة المجتمع هذا الوضع الذي أحاط به فشاهد «مظاهر الفرح والابتهاج في الصحافة وفي المجتمع وفي جميع أجهزة الإعلام وفي كافة المنتديات، كلها تهلل وتهنئ بعضها بعضا بالتخلص من أخطر رجل في الشرق.»[2]

الثاني: ما وقع له مع رجل المخابرات البريطانية جون هيوورث دن[3]، حيث دعاه أكثر من مرة إلى بيته وراح يحدثه عن أحداث مصر السياسية والاجتماعية والمخاطر التي تنتظرها بالمستقبل. وقد أخذت جماعة الإخوان المسلمين قسطا وافرا من أحاديثه، حيث راح يعرض عليه تفاصيل دقيقة عنها وعن تحركات حسن البّنا وخطبه ونشاطاته، وذلك منذ تأسست الجماعة في مدينة الإسماعيلية سنة

---

[1] نقلا عن صلاح عبد الفتاح الخالدي –سيد قطب الشهيد الحي ، مرجع سابق، ص 135

[2] جريدة المجتمع ، العدد 115، أوت 1973، ، ص 10

[3] هذا الرجل قد أشار إليه سيد قطب في معرض حديثه عن رجال المخابرات الأمريكية والبريطانية كانوا يتنافسون كل في كسبه إلى جانبه، فهو يقولط والكثير من الحاكمين في الدولة الأمريكية تخرجوا من المعاهد التبشيرية، وهي حقيقة أفضى بها إليّ أحد الأساتذة الإنجليز الذين التقيتهم في أمريكا، وعدّ لي عشرات من الأسماء البارزة في وزارة الخارجية الأمريكية وفي السلك السياسي، ولم يكن يفضي إليّ بهذه الحقيقة بريئا لوجه الله..." سيد قطب معركة –معركة الإسلام والرأسمالية (مرجع سابق) ص 97 و98. وهذا الرجل الذي أشار إليه في هذا القول واسمه جون هيوورث دن، وقد *ادعى الإسلام وسمى نفسه باسم جمال الدين دن، وتزوج مصرية اسمها فاطمة. وقد عرض على سيد قطب، إغراء له، أن يترجم كتابه الجديد"العدالة الاجتماعية في الإسلام" غلى الإنجليزية مقابل عشرة آلاف دولار، ولكن سيد قطب رفض. نقلاً عن صلاح عبد الفتاح الخالدي ، سيد قطب الشهيد الحي ، مرجع سابق، ص130

1928م، إلى أن تم اغتيال حسين البنا سنة 1949م، وهنا عقّب رجل المخابرات على أحاديثه بتصوير الخطر اللاحق الذي يحل بالبلاد لو نجحت هذه الجماعة في استلام مقاليد الحكم، وتوقع أن تتأخر مصر، وأن علاقاتها بالحاضرة الغربية ستتأثر، وهنا تساءل سيد قطب في حوار داخلي نفسي: «الآن حصحص الحق، وأيقنت أن هذه الجماعة على الحق المبين، ولم يبق لي عذر عند الله إن لم أتّبعها. فهذه أمريكا ترقص على جمجمة حسن البّنا، وهذه بريطانيا تُسخّر أجهزتها وأقلام مخابراتها –حتى داخل أمريكا- بمحاربة الإخوان، فصممت في قرارة نفسي أن انضم إلى الإخوان المسلمين، وأنا لم أخرج بعد من منزل رجل المخابرات البريطاني.»[1]

لقد انضم سيد قطب رسميا إلى جماعة الإخوان المسلمين مطلع عام 1953م، فهو يقول: «وفي الوقت نفسه كانت علاقاتي بجماعة الإخوان تتوثق باعتبارها في نظري حقلا صالحا للعمل للإسلام على نطاق واسع في المنطقة كلها بحركة إحياء وبعث شاملة، وهي الحركة التي ليس لها في نظري بديل يكافئها... وكانت نتيجة هذه الظروف مجتمعة انضمامي بالفعل سنة 1953م إلى جماعة الإخوان المسلمين، ومع ترحيبهم –على وجه الإجمال- بانضمامي إلى جماعتهم إلاّ أن مجال العمل بالنسبة لي في نظرهم كان في الأمور الثقافية.»[2]

[1] نقلا عن صلاح عبد الفتاح الخالدي ، سيد قطب الشهيد الحي ، مرجع سابق، ص136

[2] سيد قطب ، لماذا أعدموني؟ الموقع الالكتروني.www.books.islamway.net يوم الدخول 2017/09/16 سا9و25د

وهو يذكر أيضا في بداية الجزء المسمى: "سرد تاريخي لنشاطي في حركة الإخوان المسلمين وبيان للحوادث في كتاب "لماذا أعدموني؟" فيقول: «سأختصر في بيان هذا النشاط من وقت التحاقي بالجماعة سنة 1953م إلى سنة 1962م.»[1]

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن سيد قطب لدى عودته من الولايات المتحدة الأمريكية تركزت رغبته في تحقيق شيء أكبر حول البحث عن منهج إسلامي رآه وحده الكفيل بتغيير الأوضاع وبعث الحياة في الأمة الإسلامية، وذلك عبر منطلقين رئيسيين: **منحى** عقائدي، يسير في اتجاه إبراز القوة المطلقة للإسلام وتكامل منظومته، **وبُعْدٍ** تاريخي يسمح بإبراز تصوره لقضايا المجتمع والسياسة والتاريخ كوسيلة لإصلاح البشرية.[2]

ولم يكن لهذا المشروع أن يتحقق ويرى النور إلاّ من خلال ذلك الزواج الذي حصل بينه وبين الجماعة. وهنا يمكن تقسيم حياته الفكرية مع الإخوان إلى مرحلتين:

المرحلة **الأولى**: تبدأ من وقت انتسابه للجماعة سنة 1953م، وقد استمرت حوالي السنة، وذلك حتى دخوله السجن سنة 1954م. أشرف في هذه المرحلة على قسم "نشر الدعوة" التابع لمكتب الإرشاد، ثم بعد ذلك رأس مجلة الإخوان في المعركة وهي سرية.[3] ليعتقل بعد ذلك سنة 1954مع من اُعتُقلوا في يناير وأفرج عنهم في مارس. يقول سيد قطب: « ثم اعتقلت بعد حادثة المنسية في 26 أكتوبر 1954م

[1] المرجع السابق ، ص 07
[2] محمد حافظ دياب ، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 145
[3] المرجع السابق، ص 148

كذلك، واتهمت بأني في الجهاز السري ورئيس لقسم المنشورات به، ولم يكن شيء من هذا كلّه صحيحا.»[1]

ونشير أيضا إلى وضعية سيد قطب داخل الحركة، حيث بدأت ترتفع بعض الأصوات ضده: «وكأنها ترفض الريادة والقيادة الحركية لسيد قطب، لأنه لم يعش في التنظيم مدة طويلة ولم يمض سنوات كثيرة مع الجماعة، ولم يتشرب منهاج وتصور وخطة الجماعة،... ويعتبرون سيد، لهذه المدة القصيرة، غير مؤهل ليقود التنظيم الإخواني.»[2] وكل هذا كان نتيجة حل الجماعة وأزمة 1954م، وما استتبع ذلك من انقسامات بين قدامى المؤسسين الذين عملوا مع حسن البّنا منذ إنشاء الجماعة، وبين القيادات الجديدة التي جاءت مع الهضيبي (المرشد العام الجديد) من ناحية، وبين تنظيم الجماعة العلني ونظامها العسكري وكذلك بين عدد من قادة الجماعة من أزهريين وجامعيين.[3]

لقد كان إعجاب سيد قطب بحسن البنا إعجابا شديدا، ظهر في ناحيتين:

أولا: إيجاد النِسب المتكافئة بين العلم والروح والحركة من جهة، وبين المدارس الإسلامية المتخصصة كالصوفية والسلفية والمذهبية من جهة ثانية، هذا ما ساعد على بناء نفسي متوازن لأعضاء الحركة – وهو ما سنلحظ غيابه في المرحلة الثانية من علاقته مع الإخوان.

ثانيا: في البناء التنظيمي للجماعة، وقد كان هذا البناء هو الأول من نوعه في العالم بالنسبة للعمل الجماعي.

---

[1] سيد قطب، لماذا أعدموني؟ مرجع سابق، ص 08

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي ، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد ، مرجع سابق، ص338

[3] محمد حافظ دياب ، سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 149

لقد استفاد سيد قطب من فكر الإخوان المسلمين الذي غذّاه البنّا ونمّاه «وقرأت جميع رسائل الإمام الشهيد، ووقفت على سيرته النقية وأهدافه الحقّة، وعلمت لماذا يحارَب ولماذا قتُل، وعاهدت الله على أن أحمل الأمانة من بعده وأواصل السير على نفس الطريق الذي لقي الله عليه.»[1]

إن الحالة السياسية في مصر ألقت بظلالها سواء على حركة الإخوان المسلمين بصفة عامة، أو على سيد قطب بصفة خاصة. وما هي إلاّ أيام تمضي من سنة 1954م ليعاود مرة أخرى زجه في السجن والحكم عليه هذه المرة بخمسة عشر عاما مع الأشغال الشاقة، قضى أغلبها في مستشفى السجن. ورغم وضعيته الصحية المتردية فأنه لم يترك ممارسة الكتابة على الرغم من منعه أول الأمر، إلا أن دار إحياء الكتب العربية رفعت دعوى ضد الحكومة المصرية التي منعته من الكتابة، وهو ما يخل بالعقد الذي كان قائما بين الدار وبين سيد قطب قبل سجنه، وأدى ذلك إلى السماح له بالكتابة داخل السجن،[2] وكان في قرارة نفسه يعرف جيدا بأن اعتقاله هذه المرة واعتقال أعضاء الجماعة أمر مدبّر، « منذ أن وقع هذا الحادث وأنا أشك في تدبيره»[3]، ويضيف «كل الظروف المحيطة كانت تجعلني أشك في أنه ليس طبيعيا، كأن شيء ما يلح على تفكيري بأنه مدبّر لتكملة الخطة التي تنتهي بالتصادم الضخم بين الثورة والإخوان تحقيقا لأهداف أجنبية...»[4] وكان سيد قطب يشير في اتهامه إلى أصابع أجنبية سماها بنفسه حينما قال: «غير أن هذا كله كان يزيد نفسي شعورا من ناحية أخرى بأن السياسة المخططة

[1] مجلة المجتمع – العدد 115، أوت 1972 ، ص 11
[2] محمد حافظ دياب ، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 151
[3] سيد قطب لماذا أعدموني؟ مرجع سابق ، ص 10
[4] نفسه.

من جانب الصهاينة والصليبية الاستعمارية لتدمير حركة الإخوان المسلمين في المنطقة تحديدا»[1] وكان هذا كله، بحسب رأيه، من أجل تدمير المنطقة والهيمنة عليها: « إن المسالة أكبر بكثير مما يَبّطها الذين ينظرون لما حدث أنه مجرد تطور، إنها تتعلق بالمخططات الصهيونية والصليبية الاستعمارية في تدمير المقومات الأساسية للعناصر البشرية في المنطقة، بحيث تصبح هذه الملايين حطاما منهارا لا يملك المقاومة حتى لو وضعت في يده أقوى الأسلحة...»[2]

نقف هنا لحظة لمعرفة الحالة النفسية في مثل هذه الحالات واللحظات من تاريخ هذه الشخصية، والتي نجد أنفسنا في حالة عاطفية أمامها، وخاصة عندما نحاول أن نكّون صورة ذهنية مدجّجة بمجموعة من المشاهد لرسم تلك اللحظات التي مرّ بها، خاصة بعد صدور حكم الإعدام والذي تقّبله مستبشرا «الحمد لله لقد عملت خمسة عشر عاما من أجل الحصول على الشهادة.»[3] وما يؤكد هذا الكلام هو رسالتان بعث بهما سيد قطب إلى صديقه الأديب السعودي "أحمد عبد الغفور عطار"، فنجده في الأولى يقول بأسلوب وثوقي قوي ولغة قوية «أما أنا فأجدني خيرا من أي وقت مضى في عقيدتي وإيماني، وفي وضوح هذه العقيدة وهذا الإيمان في نفسي، وفي وضوح إدراكي وتصوري لهذا الأمر ومقتضياته... ووضوح الهدف والوسيلة والطريق والغاية...»[4]

---

[1] المصدر السابق، ص 11
[2] نفسه
[3] نقلا عن صلاح عبد الفتاح الخالدي – سيد قطب الشهيد الحي – مرجع سابق، ص 135
[4] المرجع السابق ، ص 465

أما الثانية فيقول فيها: «لقد وجدت الله كما لم أجده من قبل قط... لقد عرفت منهجه وطريقه كما لم أعرفه من قبل قط... ولقد اطمأننت إلى رعايته، ووثقت بوعده للمؤمنين كما لم أطمئن من قبل قط...»[1]

لقد كان للسجن بالغ الأثر في تحول فكره، بل وتصلبه، حيث أضحت الجدران إطارا وحيدا للتفكير بينها، وكفضاء للانفصال عن الواقع، واختزال الحياة إلى أبسط تعابيرها، وفضاء للدخول إلى الذات والأسئلة. وهو ما قد يفسر تحول سيد قطب من الاهتمام بواقع حال مجتمع محدد من واقع فهمه للخبرة الإسلامية إلى ضيقة كل المجتمعات الإنسانية القائمة لأنها لا تسترشد بالإسلام. وقد عبّر محمد خلف الله أثر فترة اعتقال سيد قطب بقوله: «إن المحنة السجنية لسيد قطب كانت العامل المباشر في تحوّل فكره وتصلبه، وانضمامه إلى الفكر الإسلامي الناشئ في الهند وباكستان، وممثلا في "أبو العلاء المودودي" "وأبو الحسن النووي"»[2]

إن سيد قطب يمثل ظاهرة نفسية عجيبة. فبعد أن دخل السجن وحكم عليه بخمس عشرة سنة، ثم بعد ذلك الحكم عليه بالإعدام، يخرج على العالم بإصدار أهم كتبه على الإطلاق، موسوعته التفسيرية: " في ظلال القرآن".

وقبل الخوض في كتابه " في ظلال القرآن" نتطرق إلى الرؤية الفكرية عند سيد قطب التي سبقت ومهدت لتأليف هذا الكتاب، أن كتابه: "التصوير الفني في القرآن" الصادر سنة 1945م، والذي بين فيه طريقة القرآن الكريم في التعبير، وهو

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها .
[2] محمد حافظ دياب ، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص151

في الأصل بحث نشره في مجلة "المقتطف" «... ونشرت بحثا في مجلة المقتطف عام 1939م تحت عنوان: "التصوير الفني في القرآن" تناولت فيه عدة صور فاثبتُّها، وكشفت عما فيها من جمال فني، وبينتُ القدرة القادرة التي تصوّر بالألفاظ المجردة ما تعجز عن تصويره الريشة الملونة، والعدسة المشخصة، وقلت: إن هذا البحث يصلح لأن يكون موضوعا لرسالة جامعية.»[1]

إن السحر القرآني-بتوصيف سيد قطب- والذي أثر في العرب منذ اللحظة الأولى، يعتبره سيد قطب العامل الحاسم في الإيمان. ويورد لنا نموذجين عن هذا القول إذ قال: «وقصة إيمان عمر بن الخطاب، وقصة تولي الوليد بن المغيرة نموذجان من قصص كثيرة للإيمان والتولي، وكلتاهما تكشفان عن هذا السحر القرآني الذي أخذ العرب منذ اللحظة الأولى وتبينان-في اتجاهين مختلفين- عن مدى هذا السحر القاهر، الذي يستوي في الإقرار به المؤمنون والكافرون»[2] ويسهب سيد قطب في تناول هذا السحر وأثره «ولا يقل عن هاتين القصتين في الدلالة على هذا السحر ما حكاه العرب عن قول بعض الكفار: "لا تسمعوا لهذا القرآن والْغوا فيه لعلكم تلعبون "فإن هذا يدل على الذعر الذي كان يضطرب في نفوسهم من تأثير هذا القرآن فيهم وفي أتباعهم، وهم يرون هؤلاء الأتباع يسحرون بين عشية وضحاها من تأثير الآية والآيتين، والسورة والسورتين، يتلوها محمد أو أحد أتباعه السابقين فتنقاد إليهم النفوس، وتهوي إليهم الأفئدة، ويهرع إليهم المتقون.»[3]

---

[1] سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، مصر، ط7، 2004 ، ص 9
[2] المصدر السابق ، ص 11
[3] نفسه ، ص 14

والقرآن نفسه يؤكد على الأغراض الفنية، فيصور التأثير الوجداني لسماع القرآن[1]، إذ يقول عن بعض النصارى: ﴿..**ولَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ(82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ(83)** ﴾ [2]

اعتبر المحققون من العلماء والباحثين هذا الكتاب كشفا لا تأليفاً، كما اعتبروه مفتاحا ادّخره الله لسيد قطب، فتح به كنوز القرآن الجمالية المذخورة فيه، هذا المفتاح الجمالي القرآني يقوم على تقرير القاعدة العامة المطردة للتعبير القرآني، وهي قاعدة التصوير الفني، حيث أن هذا الكتاب يقوم على تفصيل وبيان هذه الحقيقة.[3]

إن الطريقة التصويرية لدى سيد قطب تعتبر أداة فعالة لترجمة الخطاب القرآني في شتى أغراضه الدينية والاجتماعية وتشخيص معانيه وتجسيمها بأساليب مختلفة، تجعل المتلقي يستحضرها بمخيلته ويتصورها وكأنها واقع يقع اللحظة أمامه.[4] ويعيب سيد قطب الأسلوب الذي انتهجه المفسرون وغياب الرؤية الجمالية الفنية، «ثم أخذ التفسير ينمو ويتضخم ابتداء من أواخر القرن الثاني الهجري، ولكن بدلا من أن يبحث عن الجمال الفني في القرآن أخذ يغرق في مباحث فقهية وجدلية، ونحوية وصرفية، وخلقية وفلسفية، وتاريخية وأسطورية، وبذلك ضاعت

---

[1] العرابي لخضر ، الدراسة الفنية المعاصرة للقصة القرآنية ، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005 ، ص 33
[2] سورة المائدة ، الآيتان 82 و83
[3] صلاح عبد الفتاح الخالدي ، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد ، مرجع سابق ، ص 527
[4] العرابي لخضر ، الدراسة الفنية المعاصرة للقصة القرآنية ، مرجع سابق ، ص 105

الفرصة التي كانت مهيّأة للمفسرين لرسم صورة واضحة للجمال الفني في القرآن.»[1] ويشيد سيد قطب بتحديد الاسم إلى الزمخشري، والذي بحسب رأيه، وفق، «فهذا النوع من التوفيق في تصوير التناسق النفسي بين الأحاسيس المتتابعة المنبعثة من تتابع الآيات هو لون من ألوان التناسق الأولية في القرآن.»[2] ويستدرك سيد قطب بالتذكير بشخصية عبد القاهر الجرجاني، والذي في نظره «بلغ غاية التوفيق المقدر لباحث في عصره ، فلقد أوشك أن يصل إلى شيء كبير في كتابه "دلائل الإعجاز"، لولا أن قصة المعاني والألفاظ ظلت تخايل له من أول الكتاب إلى آخره... ولكنه على الرغم من ذلك كله كان أنفذ حسّا من كل من كتبوا في هذا الباب على وجه العموم، حتى في العصر الحديث.»[3]

لقد ربط سيد قطب إعجاز القرآن بالمنحى الفني الذي حصره في الطريقة التصويرية التي يسلكها القرآن في توصيل دعوته وتمرير خطابه إلى المتلقين[4]، «ولكن القرآن لا يستخدم في التصوير هذه اللمسات العريضة الدقيقة وحدها، إنما يستخدم كذلك اللمسات العريضة ونحن نعبّر بلغة التصوير، لأننا في الواقع أمام تصوير قبل تعبير.»[5] ويبيّن سيد قطب ويوضح هنا من مشهد إلى مشهد، ومن أفق إلى أفق، التناسق في التصوير الفني. «فالتصوير القرآني حين ينتهي من تناسق الألوان والأجزاء في الصورة أو المشهد، وحين يطلق حولها الموسيقى المكملة للجو، لا ينتهي عند هذه الآفاق في تناسق الإخراج. إن هناك خطوة وراء هذا كله، ضرورية للتناسق وضرورية لتأثير المشهد، وللكمال الفني فيه، تلك هي

---

[1] سيد قطب ، التصوير الفني في القرآن ، مصدر سابق ، ص 27
[2] [2] نفسه، ص281
[3] المصدر السابق، ص 31
[4] العرابي لخضر ، الدراسة الفنية المعاصرة للقصة القرآنية ، مرجع سابق ، ص 104
[5] سيد قطب ، التصوير الفني في القرآن ، مصدر سابق ، ص122

المادة المقررة لبقاء المشهد معروضا على الأنظار في الخيال، والتناسق القرآني يلحظ هذا ويؤديه أرفع الأداء.»[1] فالإعجاز القرآني لا يتحقق إلاّ إذا حصل الإبداع. «وهكذا تكشف للناظر في القرآن آفاق وراء أفاق من التناسق والاتساق. فمن نظم فصيح، إلى سرد عذب، إلى لفظ معبّر، إلى تعبير مصوّر، إلى تصوير مشخّص، إلى تحييل مجسم، إلى موسيقى منغمة، إلى اتساق في الأجزاء، إلى تناسق في الإطار، إلى توافق في الموسيقى، إلى افتنان في الإخراج... وبهذا كله يتم الإبداع ويتحقق الإعجاز.»[2]

لقد وضع سيد قطب، من خلال ماهية التصوير الفني ماهية الخطاب القرآني القائم على التعبير، وأن «التعبير القرآني يؤلف بين الغرض الديني والغرض الفني فيما يعرضه من الصور والمشاهد. بل لاحظنا أنه يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية، والفن والدين صنوان في أعماق النفس وقرارة الحس. وإدراك الجمال الفني دليل استعداد لتلقي التأثير الديني حين يرتفع الفن إلى هذا المستوى الرفيع، وحين تصفو النفس لتلقي رسالة الجمال.»[3]

ولما كانت القصة أحد أهم أغراض التعبير القرآني خصص لها سيد قطب فصلا كاملا، يتناولها بالشرح والتفسير محاولا استخراج الأثر الفني داخلها وتأثيرها على المتلقي. ويحدد أهم أغراضها في:

- إثبات الوحي والرسالة.

---

[1] المصدر السابق ، ص 128
[2] نفسه ، ص142
[3] نفسه ، ص 144

- بيان أن الدين كله من عند الله، وأن المؤمنين كلهم أمة واحدة.
- بيان أن الدين كله موحد الأساس (جانب عقدي).
- بيان أن وسائل الأنبياء في الدعوة موحدة.
- بيان الأصل المشترك بين دين محمد ودين إبراهيم وبين الأديان السماوية المختلفة.
- بيان أن الله ينصر أنبياءه في النهاية ويهلك المكذبين.
- بيان تصدير التبشير والتحذير.
- بيان أن فضل الله ونعمته سواء على الرسل والأنبياء أو الأصفياء.
- تنبيه أبناء أدم إلى غواية الشيطان وإبراز العداوة بينه وبينهم منذ أبيهم آدم.

ويذكر فيها أغراضا مختلفة للقصة منها بيان قدرة الله على الخوارق، وبيان عاقبة الطيبة والصلاح، وعاقبة الشر والإفساد»[1]

إن القاعدة التي اكتشفها سيد قطب هي في اعتقاده أداة عرض بها القرآن مختلف موضوعاته. «التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن، فهو يعبر بالصور المحسّة 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 لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية. فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة، وفيها الحركة، فإذا

[1] المصدر السابق، ص من 144 إلى 155

أضاف إليها الحوار فقد استوفت لها كل عناصر التخيل، فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة...»[1]

لقد جعل سيد قطب كتاب التصوير الفني أساس دراساته القرآنية التي وعد بإخراجها فيما بعد، وجعل نظريته عن التصوير الفني قاعدة مكتبة القرآن الجديدة التي كان ينوي تأليفها.[2] إلاّ أن هذا المشروع لم يكتمل لأسباب ذاتية وموضوعية، حيث أنه لم يُصدر إلاّ كتابين هما: "التصوير الفني في القرآن" و"مشاهد القيامة في القرآن" الصادر عام 1947م، واستعرض فيه مائة وخمسين مشهدا من مشاهد يوم القيامة المذكورة في القرآن، وقد حصرها ووزعها على ثمانين سورة.[3]

إن المشاهد التي استعرضها هي التي تتفق مع استعراضه للمشهد، فهو يعرّفه بالقول: «وهو الذي تتوافر فيه الصورة والحركة والإيقاع، أما المواضع التي ورد فيها ذكر اليوم الآخر مجردا، أو ذكر الجنة تجري من تحتها الأنهار، أو ذكر العذاب الأليم والمهين أو العظيم، وهي كثيرة جدا، فلا تكاد صورة واحدة من سور القرآن الكريم تخلو من إشارة أو تلميح، وكذلك أغلفت القليل من المشاهد القصيرة.»[4] وقد اعتمد سيد قطب في تصويره الفني لمشاهد القيامة على آليتين:
أولا: ترتيب المشاهد حسب ترتيب السور في المصحف، فهو يقول: «سرت إذن على طريقة ترتيب هذه المشاهد حسب ترتيب الصور التي وردت فيه.»[5]

---

[1] المصدر السابق ، ص 36
[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي ، المنهج الحركي في "في ظلال القرآن"، ج2 ،دار الشهاب، الجزائر، 1988 ، ص 15
[3] المرجع السابق، ص 232
[4] سيد قطب مشاهد القيامة في القرآن – دار الشروق، مصر ط16، 2006 ، ص 10
[5] المصدر السابق ، ص 11

ثانيا: اعتبار السياق الذي وردت فيه المشاهد، «وأعلم أن هذه المشاهد لا تبدو في جمالها الكامل إلاّ إذا استعرضت مع السياق الذي وردت فيه.»[1]

وقد حدد الهدف من تأليفه لهذا الكتاب «ذلك الهدف البعيد، هو إعادة عرض القرآن واستيحاء الجمال الفني الخالص فيه، واستنقاذه من ركام التأويل والتعقيد، وفرزه من سائر الأغراض الأخرى التي جاء بها القرآن، بما فيها الغرض الديني أيضا. فهدفي هنا هدف فني خالص محض، لا أثأر فيه إلاّ بحاسّة الناقد الفني المستقل، فإذا التقت في النهاية قداسة الفن بقداسة الدين فتلك نتيجة لم اقصد إليها ولم أتأثر بها، وإنما خاصة، كامنة في طبيعة هذا القرآن، تلتقي عندها دروب البحث في النهاية ولو لم يحسب السالك حسابها في الطريق...»[2]

ونجده في موضع آخر من هذا الكتاب يقول: «تعنى هذه المشاهد بتصوير الهول في يوم القيامة، ذلك الهول الذي يشمل الطبيعة كلها، ويغشى النفس الإنسانية ويهزها، ولا يكاد يخلو مشهد واحد من اشتراك الأحياء فيه، وقلما تنفرد الطبيعة بالهول إلى أن يدب فيها نوع من الحياة. ولكن مرة تكون الشخوص البارزة في المشهد هي أفراد الطبيعة جميعا، ومرة تكون هي النفوس الآدمية الواعية أو المخلوقات الحيوانية المتنوعة، ومرة يكون المسرح مشتركا بين هؤلاء وهؤلاء.»[3]

وفي هذا المقام نذكر كتابا لا يقل أهمية عن الكتابين السابقين، وذلك حتى يتسنى لنا أن نرسم صورة واضحة المعالم عن مشروعه الفكري، هذا الكتاب خصصه للحديث عن العقيدة الإسلامية وخصائصها، وقد أعلن عنه أوّلاً باسم

[1] نفسه . ص 11
[2] نفسه ، ص 12
[3] المصدر السابق ، ص 48

"فكرة الإسلام عن الكون والحياة"، ولكنه عدل عن هذا الاسم وأطلق عليه اسم "خصائص التصور الإسلامي"، وقد جعل هذه الدراسة في قسمين: القسم الأول عن خصائص التصور الإسلامي والقسم الثاني عن مقومات التصور الإسلامي. ولم يظهر من هذه الدراسة إلاّ القسم الأول فقط.[1]

لقد جمع سيد قطب مجموعة من الآراء انطلاقا من الآيات القرآنية التي تخاطب الإنسان في شؤون العقيدة وتكّون له التصور الشامل عن الإلوهية والربوبية وعن الحاكمية وعن عبودية الإنسان لله.

لقد اعتبر سيد قطب مسألة تحديد التصور الإسلامي أو صياغته مسالة غاية في الأهمية، وذلك لعدة أسباب تتلخص في نظر سيد قطب فيما يلي:

- أن تحديد خصائص التصور الإسلامي ضرورة للمسلم، لأنها تقدم له تفسيرا شاملا للوجود وتقرب إليه طبيعة الحقائق الكبرى التي سيتعامل معها في نطاق التصور الإسلامي.
- أنه لا بد للمسلم من أن يعرف مركز الإنسان في هذا الكون، ومن هذه المعرفة يتحدد الهدف من وجوده وتتحدد العلاقة بينه وبين خالقه.
- أنه بمعرفة خصائص التصور الإسلامي تتحد منهجية العمل ونوع النظام الذي يحكم الحياة الإنسانية، فمن هذه المعرفة يتبين دور الإنسان في الكون وحدود اختصاصاته كذلك، وحدود علاقته بخالقه، خالق هذا الكون.

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي – سيد قطب الشهيد الحي – مرجع سابق – ص 247

- أنه بناء على ذلك التفسير الشامل، وعلى معرفة حقيقة مركز الإنسان في الوجود الكوني، وغاية وجوده الإنساني، يتحدد منهج حياته، ونوع النظام الذي يحقق هذا النهج.
- أن هذا الدين جاء لينشئ أمة ذات طابع خاص متميز متفرد، وهي في الوقت ذاته أمة جاءت لقيادة البشر، وتحقيق منهج الله في الأرض، وإنقاذ البشرية مما كانت تعانيه.[1]

يوجه سيد قطب نقدا على شكل عتاب للمسلمين في هذا الكتاب، فهو يرى: «الناس بعدوا عن القرآن وعن الحياة في ظلاله.»[2]

ويقدم سيد قطب ما يشبه أن يكون تصورا لماهية تفسير القرآن، في أهم كتبه-في ظلال القرآن- من حيث أن المسالة في رأيه ليست في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيحاءاته. «إن المسألة في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيحاءاته ليست هي فهم ألفاظه وعباراته... وإنما هي استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم المعترك...»[3]

إن من يدرك خصائص التصور الإسلامي لا بدّ أن يعيش جو الكفاح المترنح بين الكيد والنفاق. «والذين يعانون اليوم وغدا مثل هذه الملابسات هم الذين يدركون معاني القرآن وإيحاءاته، وهم الذين يتذوقون حقائق التصور الإسلامي كما جاء بها القرآن»[4]، لهذا يقر سيد قطب أن مصدر هذا التصور هو

[1] سيد قطب – خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، دار الشروق، مصر، 1988، ص 5 و6
[2] نفسه، ص 7
[3] نفسه، ص 7.
[4] سيد قطب – خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، مصدر سابق ، ص 9

القرآن الكريم الذي خاطب في الإنسان كلا من الحس والقلب والبديهة والفكر وسائر قواه الأخرى.

لقد كان منهج سيد قطب في الخطاب لا يقتصر على خلق تصورات، ولكن على تفريغ شحنات من الشعور المضيء، والاستدلال المفحم، والتمثيل الحي في قلب المخاطبين ليتحركوا، لا ليتأملوا.[1]

إن حديث سيد قطب عن العقيدة كان بأسلوب سلس واضح وجذاب، وقد استفاد كثيرا من أسلوب القرآن في عرض العقيدة، وهنا سيكون منهجه منهجا مخالفا لعلماء الكلام، وقبله يقدم نقدا لاذعا للفلسفة الإسلامية متهما إياها بالتقليد، «واشتغل الناس في الرقعة الإسلامية، وقد خلت حياتهم من هموم الجهاد، واستسلموا لموجات الرخاء... اشتغل الناس بالفلسفة الإغريقية وبالمباحث اللاهوتية... ونشأ عن هذا الاشتغال الذي لا يخلو من طابع الترف العقلي في عهد العباسيين وفي الأندلس أيضا انحرافات غريبة على التصور الإسلامي الأصيل.»[2]

ويضيف قائلا: «...وكما يفتن منا اليوم ناس بأزياء التفكير الغربية، فكذلك كانت فتنتهم بتلك الأزياء وقتها، فحاولوا إنشاء فلسفة إسلامية كالفلسفة الإغريقية، وحاولوا إنشاء علم الكلام على نسق المباحث اللاهوتية مبنية على منطق أرسطو.»[3]

[1] محمد الكتاني ، جدل العقل والنقل ، مرجع سابق، ص 302
[2] سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، مصدر سابق، ص 10
[3] المصدر السابق ، ص11

لقد رأى سيد قطب في علم الكلام أنه كان موجها إلى أقوام مشككين أو شاكين في العقيدة، وإلى مجتمعات مترفة، وربما إلى طوائف من المسلمين كانت قد استسلمت بعد الفتوحات إلى مغانم الفتح، ورخاء الحياة، فشغلوا أنفسهم بالمذهبيات والمباحث اللاهوتية، التي كان قد طرحها الفكر المسيحي والفكر اليهودي والفكر اليوناني من قبل. رأى علماء الإسلام الأوائل أن مواجهة تحديات التشكيك والإلحاد في تلك التيارات واجب ديني، لكن بدلا من صياغة التصور الإسلامي في قالب ذاتي مستقل ووفق طبيعته الكلية التي تخاطب الكينونة البشرية جملة ولا تقتصر على العقل وحده، عمدوا إلى مخاطبته خطابا باردا مصبوبا في قالب منطقي ذهني، ثم إنهم استعاروا القالب الفلسفي ليصبوا فيه التصور الإسلامي، كما استعاروا بعض التصورات الفلسفية نفسها. أما المصطلحات فقد كانت كلها مستعارة.[1]

يرى سيد قطب أن هناك فجوة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، ذلك أن خطاب الفلسفة لم يحمل التصور الإسلامي، بّين انه تقليد للفلسفة الإغريقية: «ولما كانت هناك فجوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تضمنتها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية، فقد بدت الفلسفة الإسلامية –كما سميت- نشازا كاملا في لحن العقيدة المتناسق، ونشأ من هذه المحاولات تخليط كبير، شاب صفاء التصور الإسلامي، وصغّر مساحته وأصابه بالسطحية.»[2]

[1] نقلا عن محمد الكتاني ، جدل العقل والنقل ، مرجع سابق ، ص 302
[2] سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، مصدر سابق، ص 12

ويجمل لنا سيد قطب موقفه من الفلسفة الإسلامية ومن علم الكلام من خلال ثلاث نقط:

أولا: أن أول ما وصل إلى العالم الإسلامي من مخلفات الفلسفة الإغريقية واللاهوت المسيحي، وكان له أثر في توجيه الجدل بين الفرق المختلفة وتكوينه، لم يكن سوى شروح متأخرة للفلسفة الإغريقية منقولة نقلا مشّوها مضطربا، في لغة سقيمة، مما ينشأ عنه اضطراب كثير في نقل هذه الشروح.

ثانيا: أن عملية التوفيق بين شروح الفلسفة الإغريقية والتصور الإسلامي كانت تنم عن سذاجة كبيرة، وجهل بطبيعة الفلسفة الإغريقية وعناصرها الوثنية العميقة، وعدم استقامتها على نظام فكري واحد وأساس منهجي واحد، مما يخالف النظرة الإسلامية ومنابعها الأصلية...

ثالثا: أن المشكلات الواقعة في العالم الإسلامي، تلك التي أثارت ذلك الجدل منذ مقتل عثمان رضي الله عنه، قد انحرفت بتأويلات النصوص القرآنية وبالأفهام والمفهومات انحرافا شديدا.[1]

ويستنتج سيد قطب أن المجتمعات الإنسانية لم يحركها شيء كالعقيدة، ذلك أن الفلسفة المتعلقة بالذهن والتنظير العقلي، لم يكن لها مجال في تحريك التاريخ البشري، ولا بد أن تعرض العقيدة بأسلوب العقيدة لا بأسلوب الفلسفة، لأنه أسلوب يقتلها ويطفئ إشعاعها، ولذلك لا حاجة لدى المجتمع الإسلامي إلى فلسفة إسلامية، ولا حاجة للفكر الإسلامي إلى القوالب الفلسفية وإخلاء الفكر الإسلامي، إلاّ أن هذا الطرح ليس له ما يبرره لا من الناحية العقلية ولا من الناحية

[1] المصدر السابق، ص 13

الحضارية، ذلك أن تاريخ الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام على وجه الخصوص قدما فكرا ناضجا قد ضاهى في إنتاجه المعرفي ما أنتجته الحضارة العقلية الغربية.

المبحث الثاني.

سَيِّد قُطْب وَتَعَامُلُه مَعَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ.

تفسير الظلال.

لقد كان منهج سيد قطب في تفسير القرآن الكريم وتذوقه يختلف تبعا لمجموعة من الدواعي، حيث كانت دواعي هذا الإقبال وأغراض الدراسة خاضعة لاهتماماته خاصة، وأهدافه الشخصية[1] ويمكن تقسيم هذه الدواعي إلى:

أولا: الدواعي والاهتمامات الأدبية التي استغرقت فترة طويلة من حياته، وانتهت فيما بعد منتصف الأربعينيات من القرن العشرين، بعدما ألّف كتابه (مشاهد القيامة في القرآن).

ثانيا: الدواعي والاهتمامات الفكرية، بعدما ترك الاهتمامات الأدبية، حيث صار مشغولا بالأمور الفكرية والإصلاحية والإسلامية، واستمرت هذه الاهتمامات إلى أن دخل السجن سنة 1954م.

ثالثا: الدواعي والاهتمامات الحركية والدعوية والجهادية، وهي التي لازمته طيلة حياته في السجن، وبعدما أفرج عنه.[2]

ويمكن اختصارا أن نقول أن منهجه في دراسة القرآن وتفسيره مر بالتدرج عبر مراحل ثلاثة:

*المرحلة الأولى: المنهج الجمالي، واستعمل فيه المفتاح الجمالي الذي فتح به كنوز القرآن الفنية والجمالية.

*المرحلة الثانية: المنهج الفكري، حيث تناول فيه القرآن الكريم من زاوية عقلية فكرية.

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي المنهج الحركي في ظلال القرآن، ج2 ، مرجع سابق ، ص13
[2] نفسه ، ص13

*المرحلة الثالثة: المنهج الحركي، واستعمل فيه المفتاح الحركي الذي فتح به كنوز القرآن الحركية المذخورة فيه.[1]

إن الحديث عن المنهج الجمالي في دراسة القرآن وتفسيره عند سيد قطب ظهر نتيجة المحاولة الأدبية التي قام بها انطلاقا من دواع أدبية وفنية. ويمكن أن نرجع هذا الاهتمام إلى سنة 1939م، عندما نشر مقالا بعنوان" التصوير الفني في القرآن الكريم"بمجلة المقتطف.[2]

ويعتقد الكثير أن المنهج الحركي عند سيد قطب هو مجموعة من الأبحاث، والتي نجدها في كتابه الظلال، حيث وجد الإشارة إلى أن هذه الموضوعات المنتقاة من الظلال ليست أكثر من موضوعات للدراسة تحوي إشارات في المنهج. وقد كان من ثمرة هذا الخطأ في هذا الاعتقاد الذي قلنا عنه سابقا أن بهتت صورة المنهج عند الكثيرين، حتى وإن لم يعبروا عن ذلك صراحة.[3]

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي المنهج الحركي في ظلال القرآن، ج2 ، مرجع سابق ، ص14.
[2] لمزيد من التوسع ينظر إلى المقتطف حيث جمعت أعدا هذ المجلة في مجلدات تسعة، ج2, ج3 –أعداد فبراير ومارس 1939م
[3] محمد توفيق بركات –سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه ، مرجع سابق، ص91

منهج الحركة الإسلامية عند السيد قطب.

يقول سيد قطب: " يجب أن يعرف أصحاب هذا الدين جيدا أنه كما أن هذا الدين رباني، فإن منهجه في العمل منهج رباني كذلك، متوافق مع طبيعته، وأنه لا يمكن فصل حقيقة هذا الدين عن منهجه في العمل."[1]

إن الحديث عن المنهج الحركي عند سيد قطب يقودنا إلى الحديث عن الطريقة التي يعتمدها مفكرو وعلماء الإسلام بغية تحقيق أهدافهم، ومن ضمنها الهدف المعلن، وهو انتصار الإسلام على باقي القوى الدينية أو الوضعية المنافسة له والمناهضة له، بالإضافة إلى تفعيل دور الإسلام في الواقع المعيش.
وهنا طرح سيد قطب على نفسه جملة من الأسئلة تستدعي الإجابة عنها بعدين اثنين: نظري وعملي. ومن جملة الأسئلة التي طرحها سيد قطب:

- ✓ما هي أفضل الطرق الواجب على الدعاة اتّباعها؟
- ✓هل هناك منهج رباني واضح المعالم وجب اتّباعه؟
- ✓ وإن كان هناك منهج رباني فإنه سيأخذ صفة الإلزام في اتّباعه وتنفيذه، فكيف ذلك؟
- ✓هل هذا المنهج متروك للاجتهاد في صياغته أم أنه جاء واضحاً بيِّن المعالم؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها عند سيد قطب هي التي تحدد لنا مدار العمل الإسلامي. يمكن القول أن كتابيه "-معالم في الطريق، و-في ظلال

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج6 –دار الشروق، بيروت لبنان، ط 11، 1985، ص3253

القرآن"، هما المؤلفان اللذان صاغ فيهما الإجابة عن مجموعة كبيرة من الأسئلة والتي سبق لنا أن طرحناها، بالإضافة إلى كتابه "هذا الدين" [1]

إن رؤية سيد قطب القائمة على المقولات، والتي مصدرها الأساس هو الخطاب القرآني مع الفهم الصحيح لهذا الخطاب، لأنه يحذّر من أن " المسألة في إدراك القرآن وإيمائاته ليست هي فهم ألفاظه وعباراته، ليست هي تفسير القرآن الكريم –كما اعتدنا أن نقول!-... إنما هي استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب تشابه المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم المعترك... في هذا الجو الذي تنزلت فيه آيات القرآن حيّة نابضة... كان للكلمات والعبارات دلالاتها وإيحاءاتها. وفي مثل هذا الجو الذي يصاحب محاولة استئناف الحياة الإسلامية من جديد يفتح القرآن كنوزه للقلوب، ويمنح أسراره، ويُشيع عطره، ويكون فيه هدى ونور."[2]

[1] ظهر هذا الكتاب أول مرة سنة 1961م على شكل مقالات في "مجلة الحضارة الإسلامية" حيث لم يصرح سيد قطب باسمه واكتفى بكتابة حرف (ن) ثم تتالت طبعاته دون الإشارة إلى مكان النشر أو دار النشر.

[2] سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القسم الأول خصائص التصور الإسلامي –دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه – شتوتجارد، ألمانيا، 1998م ص 16

***التصورات العامة للمنهج الحركي عند سيد قطب.**

إن المحور الوحيد هو الصراع العقَدي بين حكم الإسلام المنشود وحكم الجاهلية الموجود. "فالمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام، وهذا ينبغي أن يكون واضحا."[1] وهنا يريد سيد قطب أن يوضح أن هناك تعارضا كاملا بين فكرتين وتصورين ومجتمعين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر، الله والطاغوت... ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما، ومن ثم لا بقاء لأي منهما إلاّ بالقضاء على الآخر. ومن هنا لا يهم من أُمر العالَم المعاصر مجمل الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية الذي يتخذ أشكال صراع الشرق والغرب، أو الشمال والجنوب، أو المركزِ والأطراف، أو علاقات السيطرة والتبعية.[2]

يختلف المنهج الإسلامي في شكله ومضمونه عن كافة الأنظمة البشرية الوضعية على اختلاف مبادئها وأهدافها وآلياتها (الشمولية، الشيوعية، الليبرالية، الرأسمالية) لأن "فيه وحده يتحرر الناس من عبادة بعضهم لبعض بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع له وحده، ورفض الإقرار بالحاكمية لأحد من دون الله، ورفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة، وهذا هو الجديد كل الجِدة الذي نملكه ولا تعرفه البشرية."[3]

إن الأنظمة السياسية اليوم تحكم بغير ما أنزل الله وتتنكر لمبدأين أساسين، حيث جاءت الدعوة الإسلامية لكي تقيمهما:

---

[1] سيد قطب ، معالم في الطريق ، مصدر سابق، ص158

[2] محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق، ص111

[3] سيد قطب، معالم في الطريق ، مصدر سابق، ص 158

أولا: إلوهية الله في مواجهة إلوهية البشر.

ثانيا: حاكمية الله ضد حاكمية البشر الذين يعبدون بعضهم البعض.

ويؤكد سيد قطب أن معظم الأنظمة السياسية في أقطار العالم الإسلامي لا تعتبر أنظمة إسلامية، فهي تنص في دساتيرها نظريا على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي والمصدر الرئيس في التشريع، ومعظم حكامها يعملون في الواقع على نفي واستبعاد المبدأين.[1]

إن الهدف من وراء هذا المنهج عند سيد قطب هو إعلان خلاصه وتحريره على وجه الأرض بحكم أنه خليفة الله في أرضه، ويذكرنا أن "قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال... لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا، أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية، ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح له بالقيادة، ولا بد من قيادة تملك بقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدّة كاملة – بالقياس إلى ما عرفته البشرية- وبمنح أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته، والإسلام وحده هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج."[2]

المنهج الإسلامي ليس إعلانا نظريا فلسفيا سلبيا، بل حركي واقعي إيجابي، يراد له التحقق في صورة نظام يحكم البشر بشريعة الله، ويخرجهم بالفعل من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده، ومن ثم لا بد من أن يتخذ شكل الحركة

[1] محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 111

[2] سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص4

(إلى جانب شكل البيان) ليواجه شكل الواقع البشري بكل ما يحمله من تصورات اعتقادية منحرفة وباطلة وعقبات مادية وسياسية واجتماعية.[1]

إن المعركة الحقيقة في نظر سيد قطب هي معركة دينية تاريخية بالأساس، فهي معركة صليبية في مضمونها وليست معركة اقتصادية أو سياسية، ويضيف قائلا: "فهدف الإسلام لم يكن في يوم من الأيام هو تحقيق القومية العربية، ولا العدالة الاجتماعية، ولا سيادة الأخلاق، ولو كان الأمر كذلك لحققه الله في طرفة عين، ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقا حرفيا. وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر أو جماعة من البشر، وإن كان حاكم إنسان بل أي مسؤول إنسان إنما ينازع الله سلطته، بل إن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه، لأن الله هو الذي خلق الشعوب وهو الذي يحكمها بنفسه."[2]

تنحصر مهمة المنهج الإسلامي أساسا في تغيير واقع المجتمع الإسلامي، "... مهمتنا تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع يصطدم اصطداما أساسيا بالمجتمع الإسلامي وبالتصور الإسلامي."[3]

[1] محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 112
[2] سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق ، ص56
[3] نفسه ، ص19

***ماهية المنهج عند سيد قطب.**

يُعرف سيد قطب منهجه على أنه "ليس نظرية تتعامل مع الفروض، إنه منهج يتعامل مع الواقع."[1] والمتأمل للخطاب القطبي يجده يموضع المناهج داخل منهجين:

*منهج الله: وهو يبنى التصور الاعتقادي ويعتمد على الإيمان.

*منهج الإنسان: وهو يصوغ مصادرات وفرضيات وقضايا وقوانين ويعتمد على البرهان."[2]

من جهة أخرى نجد أن سيد قطب يساوي أو يعادل الخطاب بين المنهج والدين، فنجده يقول: " فكل دين هو منهج للحياة بما أنه تصور اعتقادي... كذلك عكس هذه العبارة صحيح. عن كل منهج للحياة هو دين."[3] لهذا نجده يطلق عليه أنه منهج إلهي، ومنهج قرآني، منهج رباني قويم، منهج مبارك، منهج الله للحياة البشرية، منهج التفكير والحركة في بناء الإسلام، المنهج العلمي الحركي الجاد.

ويربط سيد قطب تعريف المنهج بالإسلام: "فالإسلام منهج، منهج حياة، حياة بشرية واقعية بكل مقوماته، منهج يشمل التصور الاعتقادي الذي يفسر طبيعة الوجود، ويحدد مكان الإنسان في هذا الوجود، كما يحدد غاية وجوده الإنساني... ويشمل النظم والتنظيمات الواقعية التي تنبثق من ذلك التصور الاعتقادي وتستند إليه، وتجعل له صورة واقعية متمثلة في حياة البشر كالنظام الأخلاقي والينبوع الذي ينبثق منه، والأسس التي قوم عليها والسلطة التي يُستمد

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص 33

[2] محمد حافظ دياب ، سيد قطب /الخطاب والايديولوجيا ، مرجع سابق ، ص121

[3] سيد قطب ، المستقبل لهذا الدين ، مصدر سابق ، ص14

منها، والنظام السياسي وشكله وخصائصه، والنظام الاجتماعي وأسسه ومقوماته، والنظام الاقتصادي وفلسفته وتشكيلاته، والنظام الدولي وعلاقاته وارتباطاته."[1]

من جهة أخرى يفرق سيد قطب بين المنهج الإسلامي الحركي وسائر المناهج الأخرى، ذلك أن هذا المنهج يتصف بأنه من إبداع الله، حيث ضمّنه مفهومات القوامة والتصورات والقيم بالإضافة إلى كونه جاء حاملا لمجموعة كبيرة من التشريعات والقوانين، ونجده يقول: "إن مفرق الطريق بين هذا الدين وسائر المناهج من غيره إن الناس في نظام الحياة الإسلامي يعبدون إلهـ َ اً واحدا، يفردونه سبحانه، بالإلوهية والربوبية والقوامة –بكل مفهوم القوامة- فيتلقون منه وحده التصورات والقيم والموازين والأنظمة والشرائع والقوانين والتوجيهات والأخلاق والآداب... بينما هم في سائر النظم يعبدون آلهة وأربابا متفرقة، يجعلون لها القوامة عليهم من دون الله، حين يتلقون التصورات والقيم والموازين والأنظمة والشرائع والقوانين، والتوجيهات والآداب والأخلاق من بشر مثلهم، فيجعلونهم بهذا التلقي أرباباً، ويمنحونهم حقوق الإلوهية والربوبية والقوامة عليهم... وهم مثلهم بشر... عبيد كما أنهم عبيد."[2]

يرصد سيد قطب أربع سمات حركية للمنهج من حيث أنه "منهج يتميز بالطابع الأنطلوجي الذي يجاوز حدود الزمان والمكان."[3] وهذه السمات هي:

- ✓ الواقعية الجديدة.
- ✓ الواقعة الحركية.

---

[1] المصدر السابق، ص3

[2] نفسه ، ص8 و9

[3] محمد حافظ دياب ، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص122

- ✓ عدم الخروج على قواعده المحددة.
- ✓ الضبط التشريعي للعلاقات بين المجتمع المسلم وسائر المجتمعات الأخرى.

لقد كان سيد قطب حريصا على بيان منهجه من حيث الاعتماد على المصدر اليقيني متمثلا في النص القرآني والنص النبوي، ونجده في كتابه: "خصائص التصور الإسلامي" جعل تمهيدا للكتاب بعنوان: "كلمة في المنهج"، وأوضح منهجه في ذلك بجلاء."[1]

ونجد سيد قطب، فيما يخص اعتماده على المصدر اليقيني يقول: "... ومنهجنا في استلهام القرآن الكريم ألاّ نواجه بمقررات سابقة إطلاقا، 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. إن إقبال سيد قطب على دراسة القرآن يخضع لمجموعة من الدواعي، يمكن أن نجملها في ما يلي:

- ✓ الدواعي والاهتمامات الأدبية والتي استغرقت فترة طويلة من حياته، وانتهت في ما بعد منتصف الأربعينيات (القرن 20م)، بعد تأليف كتابه "مشاهد القيامة في القرآن".
- ✓ الدواعي والاهتمامات الفكرية: تبدأ بعدما ترك الاهتمامات الأدبية، حيث صار مشغولا بالأمور الفكرية والإصلاحية والإسلامية، واستمرت هذه الاهتمامات إلى أن دخل السجن سنة 1954م.

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي ، في ظلال القرآن في الميزان، مرجع سابق ، ص43

✓ الدواعي والاهتمامات الحركية والدعوية والجهادية، وهي التي لازمته طيلة حياته في السجن، وبعدما أفرج عنه، ثم عودته إليه، إلى غاية إعدامه.[1]

يقول سيد قطب: «عشت أتملى في ظلال القرآن، ذلك التصور الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود... لغاية الوجود كله، وغاية الوجود الإنساني... وأقيس إليه تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية.»[2]

إن المنهج الجمالي عند سيد قطب يتمثل في ذلك التناسق بين حركة الإنسان وحركة الكون «وعشت في ظلال القرآن أحس التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدها الله، وحركة الكون الذي أبدعه الله.»[3]

إن أهم الأهداف التي يمكن أن نلحظها في تفسير سيد قطب من خلال الظلال هي:

- إزالة الفجوة بين المسلمين وبين القرآن.
- تعريف المسلمين على المَهمة العملية الحركية للقرآن.
- تزويد المسلم بدليل عملي مكتوب إلى سمات الشخصية الإسلامية
- تربية المسلم تربية قرآنية إسلامية.
- بيان ملامح وسمات المجتمع الإسلامي.
- بيان معالم الطريق إلى الله.
- بيان الوحدة الموضوعية للقرآن.

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي –المنهج الحركي في "في ظلال القرآن"، مرجع سابق ، ص 13
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1 ، مصدر سابق ، ص 11
[3] المصدر السابق، ص 11

- الوقوف في وجه المادية الجاهلية.
- ربط الآيات القرآنية بالواقع المعاصر
- ربط أحكام القرآن وتشريعاته بالعقيدة.
- التركيز على معالجة المسائل والقضايا الأساسية في العقيدة والدعوة والحركة والمواجهة.[1]

إن طريقة سيد قطب في تفسيره للظلال كانت تمر بمرحلتين:

أولاً: قراءة السورة القرآنية كاملة عدة مرات، وفي كثير من الأحيان إعادة قراءتها والنظر فيها يوما بعد يوم حتى يهتدي إلى موضوعها الرئيس، ومحورها العام الذي تدور حوله آياتها، وسائر موضوعاتها الفرعية الأخرى، حتى يهتدى إلى ذلك.

ثانياً: بعد أن يفرغ من تفسير السور أو الآيات ينظر في كتب التفسير، يستدرك بها سببا من أسباب النزول، أو يوضح من خلالها مسألة من مسائل الفقه، أو يستشهد منها بحديث أو رواية صحيحة وردت في تفسير بعض الآيات، وربما مال إلى ترجيح رواية على أُخرى مساوية أو مقاربة لها في درجة الصحة، من خلال آفاق النص أو لارتباطه الأوثق ببعض مواقف السيرة.[2] وفي هذا إشارة إلى تعمد سيد قطب عدم الاطلاع مسبقا على أي لون من ألوان التفسير حتى لا يتأثر أثناء تفسيره بخلفية معينة كان قد أخذها أو لمحها في كتب التفسير. ويمتاز تفسير الظلال عن باقي التفاسير العلمية بثلاثة نقاط رئيسة، وهي:

أولا: يمتاز من خلال عرضه القرآني بأنه مبرّأ من الانقطاع والتمزيق والتأملات الفلسفية والومضات الفنية، وهو في كل هذا يحاول أن يجاري عرض القرآن، هذا

[1] منصور كافي ، مناهج المفسرين ، مرجع سابق ، ص177

[2] نفسه، ص179.

العرض الذي «لا يفرد كل جانب من جوانب الكل الجميل المتناسق بحديث مستقل، كما أساليب الأداء البشرية، وإنما هو يعرض هذه الجوانب في سياق موصول، يرتبط فيه عالَم الشهادة بعالَمِ الغيب، وتتصل فيه حقائق الكون والحياة والإنسان بحقيقة الإلوهية، وتتصل فيه الدنيا بالآخرة، وحياة الناس في الأرض بحياة الملأ الأعلى في أسلوب تتعذر مجاراته أو تقليده.»[1]

ثانيا: لقد حاول سيد قطب أن يحافظ على إعطاء كل جانب من جوانب الملامح القرآنية مساحة تساوي وزن ذلك الكل المتناسق انطلاقا من حقيقة الإلوهية. فالله هو الميزان، والقضية هي قضية إلوهية وعبودية. فهو يقول: «وعشت في الظلال أرى الإنسان الأكرم بكثير من تقدير عرفته البشرية من قبل للإنسان ومن بعد...إنه إنسان بنفخة من روح الله.»[2] إن حقيقة الإنسان، وحقيقة الكون، وحقيقة الحياة أنصبة متناسقة تناسب هذه الحقائق في عالم الواقع، وهكذا لا تدعم حقيقة من الحقائق ولا تهمل، ولا تضيع معالمها في المشهد الكلّي، ويؤكد سيد قطب على مدى العلاقة بين المضمون والأسلوب في صور القرآن الأدبية. وهذا هو التناسق بين المضامين وبين الأسلوب.

ثالثا: يتطرق سيد قطب إلى الإعجاز في عرضه-في الظلال- إلاّ أننا أمام ظاهرة فريدة امتزج فيها المضمون بالأسلوب عل نحو معجِز... حيث إن الإعجاز هنا لم يكن من جهة النظم والبيان فحسب، ولا من جهة المضمون من حث هو مضمون، ولكن من جهة المجال الذي يعرض فيه هذا المضمون والذي يرتاده الفكر البشري كوسيلة من وسائل التعبير.[3]

---

[1] عدنان محمد زرزور، علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، لبنان، سوريا، 1981 ، ص 301

[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1 ، مصدر سابق ، ص12

[3] عدنان محمد زرزور، علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه ، مرجع سابق، ص 303

سيد قطب، وفي بيان عرضه لأهمية الربوبية ينطلق من نظرة إلى الواقع فيربط هذا بالجانب السياسي، وهو يرى أن مبدأ السلطة المدنية ممثلة في سلطان الإنسان قد اغتصبت سلطات الله وربوبيته. «والله الواحد القهار خيّر أن يدين العباد لربوبيته من أن يدينوا للأرباب المتفرقة الأهواء، الجاهلة القاصرة العمياء عن رؤية ما وراء المنظور القريب، كالشأن في كل الأرباب إلاّ الله، وما شقيت البشرية قط شقاءها بتعدد الأرباب وتفرقهم، وتوزع العباد بين أهوائهم وتنازعهم. فهذه الأرباب الأرضية التي تغتصب سلطان الله وربوبيته... هذه الأرباب لا تملك لحظة أن تتخلص من أهوائها.»[1]

ومن هذا المنطلق يربط سيد قطب مبدأ الربوبية بمبدأ النبّوة، «إن الواقع أنه لو كانت حقيقة العبادة هي مجرد الشعائر التعبدية ما استحقت كل هذا الموكب الكريم من الرسل والرسالات، وما استحقت كل هذه الجهود المضنية التي ببذلها الرسل، صلوات الله وسلامه عليهم، وما استحقت كل هذه العذابات والآلام التي تعرض لها الدعاة والمؤمنون على مدار الزمان... إن توحيد الإلوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد القوامة، وتوحيد الحاكمية، وتوحيد مصدر الشريعة، وتوحيد منهج الحياة، وتوحيد الجهة التي يدين لها الناس الدنيوية الشاملة... إن هذا التوحيد هو الذي يستحق أن يرسل من أجله كل هؤلاء الرسل... »[2]

يؤكد سيد قطب على حقيقة تاريخية مفادها أن التفسير الإسلامي للتاريخ يُردّ جل المحكومين للطواغيت، وسيطرة الطواغيت عليهم إلى عامل أساسي هو

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، مرجع سابق ، ص 1989
[2] المصدر السابق ، ص 1938

فسوق المحكومين عن دين الله الذي يفرد الله سبحانه بالإلوهية ومن ثم يفرده بالربوبية والسلطان والقوامة والحاكمية.

قال الله تعالى:﴿ **فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (54) فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ(55)**﴾[1] فما يستخف الحاكم الطاغي قومه وهم مؤمنون بالله وموحدون له، لا يدينون لسواه بربوبية تزاول القوامة والحاكمية.

ولقد حدث أن الذين فسقوا عن الدينونة لله وحده قد وقعوا في النهاية في شقوة العبادة لغير الله [2]. ويعطينا سيد قطب مثالا يرى فيه بأنه مثال حي عن الهروب من ربوبية الله: «لقد هربت أوروبا من الله في أثناء هروبها من الكنيسة الطاغية الباغية باسم الدين الزائف، وثارت على الله في أثناء ثورتها على الكنيسة التي أهدرت كل القيم الإنسانية في عنفوان سطوتها الغاشمة، ثم ظن الناس أنهم يجدون إنسانيتهم وحريتهم وكرامتهم... كانت العاقبة هي طغيان الرأسمالية ذلك الطغيان الذي أحال كل تلك الضمانات وكل تلك التشكيلات...»[3]

مفهوم الحاكمية عند سيد قطب يمثل نقطة ارتكاز هامة في خطابه، وهو في هذا ينطلق من أن «لا إله إلاّ الله كما يدركها العربي العارف بمدلولات لغته، لا حاكمية إلا لله ولا شريعة إلاّ من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله.»[4]

---

[1] سورة الزخرف ، الآية 54 و55
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، مصدر سابق، – ص 1754
[3] نفسه ، ص 1754
[4] سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص 24

إن سيد قطب قد تأثر في إيراده لهذا الحكم بصْيحة الخوارج الأولى عشية تأسيس الدولة الأموية "لا حاكمية إلاّ لله" والتي خلطوا فيها بين حكم الله بمعنى القضاء الديني والذي لأجله كان الله هو الشارع الوحيد، وبين الحكومة بمعنى الإمارة السياسية، فجعلوا الدولة والإمارة والسياسة دينا خالصا، ومن ثم رفضوا أن يكون للبشر دخل في السياسة والحكومة[1].

في مقال الجهل والتجهيل والجاهلية يرفع سيد قطب شعار الحاكمية التي تقوم على حكم الله ورسوله في هذه الحياة، وانه لن تقوم هذه القاعدة الدينية حتى تحدث المفاصلة مع هذه الجاهلية في التصور الاعتقادي، وفي التشريعات، وفي الشعائر التعبدية. وهذه القاعدة الدينية هي التي تحدد هوية المسلم بالولاء والانتماء لعقيدة الله وتشريعه، ومعرفة منهج تعامل الأفراد فيما بينهم في هذه الحياة، مع العلم أن هذا المجتمع لا ينشأ في تصوره حتى يبلغ درجة من القوة يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي، وهذه القوة هي قوة الاعتقاد وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم والبناء الاجتماعي. وهو في هذا يرى أن التجمع الإسلامي لا يبلغ صفة التجمع العضوي أو البناء المتراص المتين إلا بتحقيق الشروط التالية:

قوة الاعتقاد والتصور والوضوح الكامل فيها.
وضوح الهدف ووضوح الوسيلة إليه.
الفصل الدقيق بين المؤمنين والكافرين.

يقول في هذا: «وإذن، فإنه قبل التفكير في إقامة نظام اجتماعي إسلامي، وإقامة مجتمع مسلم على أساس هذا النظام، ينبغي أن يتجه الاهتمام أولاً إلى تخليص

[1] محمد حافظ دياب ، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا، مرجع سابق ص 184

ضمائر الأفراد من العبودية لغير الله، في أي صورة من صورها التي أسلفنا، وأن يجتمع الأفراد الذين تتخلص ضمائرهم من العبودية لغير الله في جماعة مسلمة.»[1]

يقوم تفسير "في الظلال" لسيد قطب على مراحل متناسقة ومتتابعة، نجملها في أربع مراحل:

المرحلة **الأولى**: تتمثل في استعداده الخاص للتفسير والتلقي عن القرآن، مقرراته وحقائقه وإيحاءاته، وهو استعداد مادي، ومعنوي، وبدني، وروحي، حيث كان قبل الشروع يتوضأ للصلاة، ثم يقرأ في صلاته الآيات التي ينوي تفسيرها.[2]

المرحلة **الثانية**: هي قراءته السورة التي ينوي تفسيرها عدة مرات حتى يهتدي إلى موضوعها الرئيس.

المرحلة **الثالثة**: العكوف على تفسير السورة أو المقطع بأقل قدر ممكن من الجلسات.

المرحلة **الرابعة**: النظر في المصادر من كتب التفسير وغيرها للاستدراك أو التوضيح أو الاستشهاد أو الترجيح أو التوفيق أو غير ذلك.

وربما تكون المرحلة الثالثة هي أهم المراحل الأربعة، وهي الخاصة بالصياغة، والتي تلت مرحلة الفهم والتلقي والانفعال والتوهج، وهي مهمة القيم الشعورية لتأتي مهمة القيم التعبيرية لتعرض على الناس ما استوعبه في المرحلة السابقة وما تلقاه وفهمه، في صورة موحية مؤثرة، حتى لا يبقى ما أحسه خاصا به، وحتى يقدم للقراء أفكاره وأراءه وخواطره. ومما ينقل عنه في هذه المرحلة انه كان «حتى إذا اهتدى إلى ذلك (موضوع الصورة الرئيس ومحورها العام) وفتح الله عليه به، عكف على تفسيرها بأقل قدر ممكن من الجلسات، ولو أمكنه أن يفعل ذلك في مقام

---

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص 86

[2] نقلا عن: صلاح عبد الفتاح الخالدي –المنهج الحركي في "في ظلال القرآن"، مرجع سابق ، ص 199

واحد لفعل... ويتبع في تفسيره، -بطبيعة الحال- ما تهديه عليه ثقافته وفهمه وشفافية روحه وحسه اللطيف المرهف... إلى آخر العناصر الأخرى. »[1]

لتْبَع هذه المرحلة، المرحلةُ الرابعة، ولها من الأهمية ما كان، حيث كان يعمد إلى «النظر في كتب التفسير، ليستدرك بها سببا من أسباب النزول أو يوضح من خلالها مسألة من مسائل الفقه، أو يستشهد منها بحديث أو رواية صحيحة وردت في تفسير بعض الآيات، وربما مال إلى ترجيح رواية على أخرى مساوية أو مقاربة لها في درجة الصحة من خلال آفاق النص ونظمه، أو لارتباطه الأوثق ببعض مواقف السيرة وحياة النّبِيِّ صلّى الله ُ عَلْيه وسَلّم، وكأن هذه النقطة أو المرحلة تكفي للدلالة على حرص سيد رحمه الله على عدم التأثر المسبق بأي لون من ألوان التفسير والتأويل.»[2]

ويمكن أن نطلع جليا على هذا المنهج الذي اعتمده سيد قطب ولنأخذ تفسيره لأول سورة في القرآن بترتيب المصحف، حيث نجد أنه ولما انفض من تفسيرها يذكر ما ورد في صحيح مسلم من حديث العلاء بن عبد الرحمن مولى الحرفة عن أبيه...[3] وما يمكن ملاحظته هنا أنه لم يورد الحديث في معرض تفسيره كدليل على ما قال، وإنما جاء به في آخر التفسير، وهذا ما أشرت إليه سابقا، وقلت: أنه وحتى لا يتأثر، وربما هذا يدل على عدم أخذه بأي لون من ألوان التفسير. فإنه يفسر السورة أولاً ثم يستدرك بعدها بالعودة إلى التفاسير، وربما هذا يدل على حرصه على بيان الوحدة الموضوعية للسورة.

---

[1] عدنان محمد زرزور، علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه ، مرجع سابق، ص 433

[2] المرجع السابق ، ص433

[3] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1 ، مصدر سابق ، ص 26.

إن هذه الوحدة الموضوعية تعتبر عند سيد قطب قاعدة أساسية من قواعد التفسير التي طبقها في تفسير مؤلَّفه "في ظلال القرآن". قسّم حديثه عنها خمسة أقسام:

التناسب بين سور القرآن الكريم.

التناسب بين دروس السورة.

التناسب بين مقاطع الدرس الواحد.

التناسب بين آيات المقطع الأول.

التناسب بين كلمات الآية الواحدة.

لقد أوجد سيد قطب هذه الوحدة من خلال تفسيره، إذ يعتبر أول مفسر للقرآن «بل لعله كذلك أول مفسر في تاريخ القرآن الكريم أبرز الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية المفردة طالت أم قصرت. أبرزه بشكل عملي مكتوب، أو طبقه أروع تطبيق وأعمقه في كتابه العظيم، رحمه الله. والذين سبقوا سيد قطب من المفسرين منهم من لم يُلاحظْها ولم يُسلِّم بوجودها، ومنهم من ذهب إلى القول بها ولكنه عجز عن ملاحظتها وتقديمها فيما كتبه للناس من تفسير لكتاب الله تعالى، ثم جاء سيد قطب ليؤكد على هذه الوحدة المحورية في السورة الواحدة، وليضع أيدينا بعد ذلك برفق وسهولة ولين على وجه الانتقال من موضوع إلى موضوع... »[1].

ويمكن أن نقدم نموذجا عن هذا العرض في الآية الكريمة ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** ﴾[2] حيث يقول سيد قطب: «... والتناسق المطلق الشامل الكامل هو الظاهرة التي لا يخطئها من

[1] عدنان محمد زرزور، علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه ، مرجع سابق، ص 431

[2] سورة النساء، الآية 82

يتدبر هذا القرآن أبداً... مستوياتها ومجالاتها مما تختلف العقول والأجيال في إدراك مداها.»[1] ويضيف قائلاً: « تتجلى هذه الظاهرة، ظاهرة عدم الاختلاف، أو ظاهرة التناسق، ابتداء في التعبير القرآني من ناحية الأداء وطرائقه الفنية.»[2] ويستمر في تفسير الآية في إطار هذه الوحدة الموضوعية فيقول: «وتتجلى ظاهرة عدم الاختلاف، والتناسق المطلق الشامل الكامل بعد ذلك في ذات المنهج الذي تحمله العبارات ويؤديه الأداء.»[3].

لقد كان سيد قطب يقسم السورة إلى عدة دروس متكاملة، متعاونة لتحقيق غرض السورة العام ومرتبطة مع موضوعها الأساسي، ثم يقسم الدرس إلى مقاطع جزئية، كل مقطع كأنه وحدة بذاته، ولكنه مترابط مع المقاطع الأخرى التي يضمها الدرس. أما آيات المقطع، فإن الآية هي الوحدة الجزئية للمقطع، ولا بد من التناسب بين جملها وكلماتها من ناحية، وارتباطها بغيرها من الآيات من ناحية أخرى، لتؤدي الغرض المراد من المقطع.[4] إلاّ أن هناك تغييراً طرأ على منهج سيد قطب في التفسير والذي كان يعتمد على ترتيب السور بحسب نزولها الزمني، حيث أراد أن يفسر السور القرآنية بحسب ترتيبها في المصحف، فنجده يقول في بداية تفسيره لسورة الأنفال، وهي سورة مدنية في الجزء الثالث من "الظلال": «... ذلك أن الترتيب الزمني للنزول لا يمكن القطع فيه الآن بشيء... فأما الترتيب الزمني المقطوع به من ناحية نزول كل آية أو كل مجموعة من الآيات أو كل سورة فيكاد يكون متعذرا، ولا يكاد يجد الإنسان فيه اليوم شيئاً مستيقنا»[5] ويضيف

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، مرجع سابق ، ص 721
[2] نفسه، ص721
[3] نفسه، ص 722
[4] صلاح عبد الفتاح الخالدي ، المنهج الحركي في "في ظلال القرآن"، مرجع سابق ، ص 204
[5] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3 ، مصدر سابق ، ص 722

واصفا صعوبة استخدام هذه الطريقة، «وعلى كل ما في محاولة تتبع آيات القرآن وسوره وفق الترتيب الزمني للنزول من قيمة، ومن مساعدة على تصور منهج الحركة ومراحلها وخطواتها، فإن قلة اليقين في هذا الترتيب تجعل الأمر شاقا كما أن النتائج التي يتوصل إليها تقريبية، وليست نهائية يقينية.»[1] ويشير في حاشية الصفحة 1429 في الجزء الثالث من "الظلال" إذ يقول: وقد حاولت كتابة مشاهد القيامة في القرآن وأن أعرض وفق ترتيب النزول للسور، ولكني آثرت في "ظلال القرآن إتباع المنهج الآخر. ولهذا يقول: «كذلك آثرت في هذه الظلال أن أعرض القرآن بترتيب سوره في المصحف العثماني.»[2]

لقد عاش سيد قطب في ظلال القرآن تجربة روحية خاصة وذلك عن طريق معايشة السورة قبل تفسيرها، وساعدته هذه المعايشة والمصاحبة والألفة والصداقة مع كل سورة على التعرف عليها، لذا نجده في مقدمة تفسيره لسورة الأعراف يقول «إن كل سورة من سور القرآن ذات شخصية متفردة، وذات ملامح متميزة، وذات منهج خاص...»[3] ويضيف قائلاً في نفس المقدمة: «هكذا عدت أتصور سور القرآن، وهكذا عدت أحسها، وهكذا عدت أتعامل معها، بعد طول صحبة وطول الألفة، وطول التعامل مع كل منها وفق طباعه واتجاهاته، وملامحه وسماته...إنها أصدقاء... كلها صديق... كلها تصديق... وكلها أليف... وكلها حبيب... وكلها ممتع»[4] ويؤكد على هذه العلاقة بينه وبين النص القرآني من خلال تعامله في كتابه "في ظلال القرآن" مع مبدأ «أن لكل سورة من سوره شخصية مميزة،

[1] المصدر السابق ، ص 1429
[2] نفسه ، ص 1429.
[3] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3 ، مصدر سابق ، ص 1243.
[4] نفسه .

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 معيّنة، تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو.»[1]

لقد اتبع سيد قطب في تفسيره "الظلال" طريقة من مجموعة خطوات، لكل خطوة أولوية على التي تليها بحسب درجة قداستها ومكانها في العقيدة، ويمكن إجمالها في:

أن يفسر القرآن بالقرآن.

ويمكن أن نلحظ هذا جليا من خلال تصفحنا لأجزاء "الظلال" المختلفة، وأن أول مثال نقدمه هو تفسير "الفاتحة" في استهلال تفسيره "الظلال"، حيث يقول: «تبدأ السورة "بسم الله الرحمن الرحيم": ومع الخلاف حول البسملة أهي آية من كل سورة، أم هي القرآن تفتتح بها عند القراءة كل سورة. والأرجح أنها آية من سورة الفاتحة، وبها تحتسب آياتها سبعا. وهناك قول بأن المقصود بقوله تعالى: "ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم" هو سورة الفاتحة بوصفها سبع آيات، والبدء باسم الله هو الأدب الذي أوحى الله لنبيه صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم في أول ما نزل من القرآن باتفاق، وهو قوله تعالى: "**اقرأ باسم ربك...**»[2]

أن يفسر القرآن بالسنة.

وهذا أيضا نلحظه على طول عرضه لتفسير الظلال، وبالنسبة لتفسير سورة الفاتحة فأنه يدرج الحديث النبوي في تفسيره لآيات السورة، حيث يورد حديثين،

[1] المصدر السابق ص 28
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3 ، مصدر سابق ، ص 21

الأول: "هذا جبل يحبنا ونحبّه"، والثاني من حديث العلاء بن عبد الرحمن مولى الحرقة عن أبيه عن أبي هريرة.[1]

أن يفسر القرآن بالرجوع إلى أقوال الصحابة.

ومثال هذا، تفسير سيد قطب لسورة البقرة في الجزء الأول حين يورد قول عمر بن الخطاب عندما سال أبْي بن كعب عن التقوى.[2]

أن يفسر القرآن من خلال التدبر في معانيها والاستنباط منها.

ويمكن القول أن سيد قطب يمتاز بطريقة خاصة في الاستدلال والاستنباط، حيث استطاع بها أن يستنبط من نصوص القرآن دلالتها ومغازيها، وأن يسجل إيحاءاتها وظلالها، والأفكار والآراء التي استوحاها من نصوص القرآن، وهي كثيرة جدا في الظلال.[3]

أهم قواعد المنهج في تفسير سيد قطب مكن إجمالها في ما يلي:

- النظرة الكلية الشاملة للقرآن الكريم.
- التأكيد على المقاصد الأساسية للقرآن.
- بيان المهمة العملية الحركية للقرآن.
- استبعاد المطولات التي تحجب نور القرآن.
- المحافظة على جو النص القرآني.
- تسجيل إيحاءات النص وظلاله ولطائفه.
- دخول عالم القرآن بدون مقررات سابقة.

---

[1] المصدر السابق، ص 26

[2] نفسه ، ص 39

[3] صلاح عبد الفتاح الخالدي –المنهج الحركي في "في ظلال القرآن"، مرجع سابق – ص 283

- الثقة المطلقة بالنص القرآني.
- النص القرآني غني بالنصوص والمعاني.
- بيان أهمية العقيدة وأثرها.
- إزالة التعارض الموهوم بين النصوص.
- الوحدة الموضوعية للقرآن.
- البُعد الواقعي للنصوص وعموم دلالاتها.
- بيان حكمة التشريعات وتحليل الأحكام.[1]

[1] المرجع السابق ، ص 51

الفصل الرابع.

مُقَدِّمَةُ نَشْرِ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُورَ وَسِيدِّ قُطْبٍ.

المبحث الأول:

التّكْوِينُ الَمفْرِي َبْيَن سَيِّد قُطْب َوالطّاهِر بنَ َعاشُور.

إن المقاربة بين سيد قطب والطاهر بن عاشور ليست سهلة على الرغم من المواضيع المشتركة بينهما معرفيا ومنهجيا، كما أن الوقوف على المصطلحات العقيدية والفقهية وغيرهما قد تؤدي بالباحث إلى الوقوف على منهج كل واحد. هذه المصطلحات والمفاهيم كثيرة، وقد قطعت حقولا معرفية كثيرة زمانيا ومكانيا، ولا يمكننا بحال حصرها، فكان لزاما علينا اختيار بعض النصوص التي تحمل هذه المصطلحات والمفاهيم.

لقد ألف الطاهر بن عاشور وسيد قطب كتابين ضخمين في التفسير«التحرير والتنوير »، « في ظلالا القرآن»، غير أن فكرهما ليس منحصرا في هذين المؤلفين، بل نجده يتجلى في العديد من مؤلفاتهما، مثل أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ومقاصد الشريعة الإسلامية، وكشف المغطى، وأليس الصبح بقريب للطاهر بن عاشور، وكتب سيد قطب، مثل التصوير الفني في القرآن الكريم، مشاهد القيامة في القرآن، معركة الإسلام والرأسمالية، المستقبل لهذا الدين، معالم في الطريق.

و أما الرجلان: محمد الطاهر بن عاشور وسيد قطب، فهما عالمان بارزان في العالم العربي والعالم الإسلامي، إنهما من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، وهما من أعلام الإصلاح والتجديد.

و رغم ما قد يبدو بين الرجلين من تباين وتمايز، فقد اشتهر ابن عاشور بكونه فقيها أصوليا مفسرا، وأشتهر سيد قطب بنضاله السياسي ومسؤولياته في حركة الإخوان المسلمين.

وتميز ابن عاشور بتوليه مناصب الإفتاء والقضاء بتونس، بينما تميز سيد قطب بعمله في وزارة المعارف وتدرج بها إلى أن أصبح مفتشا بالتعليم الابتدائي، ثم عمل في الإدارة العامة للثقافة[1]، ثم انتقل إلى النضال الحركي.

إنه وبالرغم من التمايزات الموجودة بين الرجلين، والتي لا يستهان بها في حياة الرجلين، فإنهما يلتقيان في عناصر مهمة جدا، جعلتهما يتحركان من منطلقات واحدة، ويتجهان إلى غايات واحدة.

- فابن عاشور تخرج من الزيتونة، وسيد قطب بالرغم من أنه لم يتخرج من الأزهر، إلا أنه تخرج من كلية دار العلوم، والتي حصل منها على شهادة ليسانس في الأدب ودبلوم في التربية[2].

لقد درس كلا الرجلين نفس المعارف والعلوم، فتلقيا علوم العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب ونقد، وعلوم الشريعة من تفسير وفقه، وقبلهما حفظ بن عاشور القرآن وهو صغير وبعض المتون العلمية التي تعد مبادئ لضروب الفنون والعلوم[3]. وسيد قطب تلقى تعليمه بالمدرسة التي كان سائدا بها منهج التعليم

---

[1] محمد حافظ ذياب، سيد قطب، الخطاب والايدولوجيا، مرجع سابق، ص 126.
[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، مرجع سابق، ص89.
[3] الطاهر بن عاشور، كشف المغطى، مصدر سابق، ص07.

الحكومي الذي تشرف عليه وزارة المعارف والمتمثل في المدرسة[1]. وربما هذا أول تمايز نلمسه بين الرجلين، فالطاهر بن عاشور سار تعليمه في الاتجاه الديني، بينما سيد قطب تلقى تعليما حكوميا، بل إن المتتبع لمسار تعليمه يلمس فيه نفوره الشديد من تدريس الكتّاب والشيخ « وعلى أية حال قد امتلأت نفسه اشمئزازا من كل ما حوله، وأحس هناك غربة مريرة ذليلة... وحينما عاد إلى المنزل كان قد صمم على ألا يعود أبد إلى هذا المكان القذر، مهما أصابه من تهديد والتبكيت، واسرّ بهذه الرغبة الملحة إلى أمه... وذهب في اليوم التالي إلى المدرسة مبكرا، وراح يقص على التلاميذ فيما شاهده في الكتاب، أخبر ناظر المدرسة بقصته، ورجاه أن يقنع والده ببقائه فيها.»[2] بل ذهب سيد قطب إلى أبعد من هذا، فقد تزعم جبهة من تلاميذ المدرسة ضد أولاد الكتاتيب جبهة للمفاخرة بكل شيء، يفاخر ببناء المدرسة وفنائها وأشجارها وأواني الشرب فيها، ومقعدها والأدوات الكتابية التي تصرف للتلاميذ فيها، يفاخر أولاد الكتاتيب بهذا كله، ويقارن بينه وبين وضع كتاتيبهم السيئ في هذا المجال. وتميز سيد قطب أيضا بدراسته للأدب والتربية، ليسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في بعثة تدريبية حول التربية وأصول المناهج، بينما انقطع الشيخ بن عاشور إلى العلوم الإسلامية والعربية فبرز فيها تبريزا قل نظيره في هذا العصر[3].

وهنا لا بد أن نجري مقارنة على المستوى الشخصي بين الرجلين. فالطاهر بن عاشور نشأ في قصر جده، حيث تعتبر عائلته من طبقة الأغنياء، وقد ولّي اهتماما خاصا من طرف جده ووالده، أما سيد قطب «فالأسرة التي خرج منها

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، مرجع سابق، ص80.
[2] نفسه، ص83.
[3] أحمد الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي، مرجع سابق، ص68.

ليست عظيمة الثراء ولكنها ظاهرة الامتياز»[1]، والأب من قراء الصحف، مشتركا في صحيفة يومية، وعضوا في لجنة الحزب الوطني بالقرية، والأم سيدة متدينة من أسرة عريقة[2].

لقد كان كل منهما ناهلا متشبعا بأحد رواد الفكر الديني. فالطاهر بن عاشور تأثر تأثرا كبيرا بمالك بن أنس، ويظهر هذا جليا من خلال مؤلفاته، سواء تفسيره الضخم التحرير والتنوير أو كشف المغطى من المعاني والألفاظ في الموطأ والذي اعتنى به الشيخ عناية خاصة، حيث رجع فيه إلى أكثر من رواية وقارن بينهما وأعمل خبرته في الترجيح بينهما وهو يقول في بداية الكتاب: «فقد كانت تعرض لي عند مزاولة موطأ مالك بن انس رضي الله عنه، رواية ودراية ومطالعة، ذ ُكَت وتحقيقات، وفتح المغلقات، ليست مما تهون إضاعته، ولا تبخس بضاعته، فكنت حين أقرأه في جامع الزيتونة بتونس،عقدت العزم على وضع شرح عليه يفي بهذا الغرض»[3]

أما سيد قطب فقد تأثر بعدة شخصيات نحصرها في ثلاث:

الأولى معاصرة له وهو عباس محمود العقاد، وقد شمل هذا التأثر على حياته السياسية الأولى قبل انتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين حيث احتضنه العقاد، وفتح أمامه أبواب الصحف والمجلات التابعة لحزب الوفد، السياسية منها والأدبية، وهي التي كان العقاد يشرف على تحريرها أو يسهم في الكتابة فيها، إلا أن الملاحظ في هذا التأثر أنه ليس بدرجة الفناء فيه، فكان سيد قطب يخشى على

---

[1] نقلا عن محمد حافظ ذياب، سيد قطب، مرجع سابق، 129.
[2] نفسه.
[3] الطاهر بن عاشور، كشف المغطى، مصدر سابق، ص17.

شخصيته أن تذوب في شخصية العقاد. فعندما أصدر هذا الأخير ديوانه (وحي الأربعين)، تحدث سيد قطب عنه في محاضرة ألقاها في رابطة الأدب الحديث جاء فيها « ولست أخشى من هذه الصداقة - على أشدها – أن تؤثر في رأيي لأن لي صداقة أخرى وأقوى من هذه الصداقة، وهي صداقة لضميري، لا بل لصداقتي لشخصيتي وحرصي عليها أن تفنى في أية شخصية أخرى»[1] وأضاف أيضا بقوله: « إنني أنتفع بالعقاد، لكنني لا أقلده، وأن لي طريقا ألمح معالمه، وأستشرف آفاته، وأنني أتذوق بحسي وأنظر بعيني وأسمع بأذني. »[2] وربما أحسن دليل على عدم تأثر سيد قطب بالعقاد هو تأليفه لكتاب التصوير الفني في القرآن، والذي يبتعد في طريقة تأليفه عن منهج العقاد، بل ضمنه آراء عديدة ينتقد فيه مدرسة العقاد في الأدب والفكر والحياة.

أما شخصيه الثانية فهي متقدمة وتتعلق بالزمخشري، من خلال مؤلفه الكشاف، وهذا التأثير نابع من أن الزمخشري هو أول من تناول طريقة التصوير الفني في القرآن من خلال تفسيره.[3]

أما الشخصية الثالثة فكان لها بالغ الأثر في شخصية سيد قطب، وهو حسن البنا ويظهر هذا التأثر من خلال إعجابه بطريقته في تنظيم وتسيير حركة الإخوان المسلمين وهو يجملها في عنصرين:

- البناء النفسي المتوازن لأعضاء الحركة.

---

[1] نقلا عن صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، مرجع سابق، ص101.
[2] نفسه، ص105.
[3] ينظر في هذا الإطار إلى ما كتبناه في المبحث الأول من الفصل الثالث.

- البناء التنظيمي للجماعة.

إنه ومن خلال هذا العرض يتبين لنا أن الطاهر بن عاشور وسيد قطب كلاهما تأثر بالأوضاع السياسية والاجتماعية في بلادهما، وجدير بالذكر أن تونس ومصر في هذه المرحلة كانتا خاضعتين للاستعمار، فمصر كانت تحت الحماية والانتداب البريطاني، وتونس كانت تحت الاستعمار الفرنسي. ويذكر هنا بالنسبة للشخصيتين إتقانهما للغة الأجنبية، فالشيخ بن عاشور تعلم اللغة الفرنسية وهو صغير « وتعلم اللغة الفرنسية ببيته، ووكل أمره في هذا إلى حاذق من حذاق اللسان الفرنسي من المواطنين»[1]. وبالنسبة لسيد قطب فقد كان يتقن اللغة الانجليزية.

من النقاط المشتركة بين الرجلين التي طبعت مسارهما الفكري، هنالك نقطة أساسية تتمثل في الجانب الإصلاحي وجهودهما فيه، فسيد قطب ولدى عودته من الولايات المتحدة الأمريكية في سنة 1950م، وجد الأمور في مصر تزداد سوءا، والحياة الاجتماعية والسياسية تزداد تدهورا، والشعب يزداد معاناة، وهذا كله دفعه إلى ممارسة الخطاب الإصلاحي، وفي عدة وسائل، منها الكتابة في الصحف والمجلات، وعن طريق الاشتراك في الندوات وإلقاء المحاضرات، والذهاب إلى المنتديات، والإعداد الخفي والعلني للتغيير والإصلاح[2].

و يصرح سيد قطب عن خطاباته ونشاطه الإصلاحي بالقول: « واستغرقت أنا عام 1951م في صراع شديد بالقلم والخطابة والاجتماعات ضد الأوضاع الملكية

[1] محمد الحبيب بن خوجة، محمد طاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص27.
[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، من الميلاد إلى الاستشهاد، مرجع سابق، ص276.

القائمة والإقطاع والرأسمالية، وأصدرت كتابين في الموضوع، غير مئات المقالات في صحف الحزب الوطني الجديد، والحزب الاشتراكي، ومجلة الدعوة التي أصدرها الأستاذ صالح عشماوي، ومجلة الرسالة، وكل مجلة قبلت أن تنشر لي»[1] وما يلاحظ على كتابات سيد قطب أنها كانت تتسم بالعنف الحاد تارة، وبالهدوء القوي تارة أخرى، ويظهر هذا جليا في مقالاته التي كانت تصدر وتنشر له في مجلة الاشتراكية لسان حال الحزب الاشتراكي، ومقالات أخرى كانت تنشر له في مجلة الدعوة وكانت تتسم بالهدوء، وبالإضافة إلى مقالات في صحيفة اللواء الجديد.[2]

وفي مكان آخر من كتاباته يصف الحياة الإنسانية « كما هي سائرة اليوم، وكلما هي صائرة وفق جميع التقديرات الظاهرة لا يمكن أن تستمر في طريقها هذا، ولا بد من تغيير أساسي في القاعدة التي تقوم عليها، تغيير يعصمها من تدمير الإنسان ذاته، بتدمير خصائصه الأساسية، فالحياة الإنسانية - بداهة – لا تستطيع أن تبقى إذا ما دمرت خصائص الإنسان. »[3]

أما فيما يخص الشيخ الطاهر بن عاشور ففكرة الإصلاح بدأت معه وهو صغير لما كان لا يزال طالبا وفي نفس الوقت مدرسا بالجامع الأعظم، حيث لاحظ الحاجة الماسة إلى الإصلاح في عدة مجالات مختلفة، « ومنها ما دعاه إلى المعالجة الفعلية لقضايا الإصلاح، وهو نائب الدولة لدى النظارة العلمية، ثم

---

[1] سيد قطب، لماذا أعدموني؟، مصدر سابق.
[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، من الميلاد إلى الاستشهاد، مرجع سابق، ص277.
[3] سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، القاهرة مصر، ط13، 2005، ص05.

وهو قاض، بوصفه عضوا في هيئة تلك النظارة، ثم بوصفه شيخ الإسلام، والشيخ المدير للجامع الأعظم.»[1]

و لا بد من الإشارة هنا إلى أن الطاهر بن عاشور لم يكن بمعزل عن الاتجاهات الفكرية والمناهج الإصلاحية التي كانت تجري في بلاد المشرق والمغرب، فقد كان له ارتباط متفاوت، إما مباشرة برجال الإصلاح في العالم العربي والإسلامي، وإما بما ذاع عن بعض قرنائه في هذا المجال من آراء واجتهادات وأفكار لفتت الأنظار إليهم، واقتضت الاتصال بهم أو التعرف عليهم.[2] ومن المفكرين الذين كانت لهم علاقات بالطاهر بن عاشور، نجد محمد عبدو، محمد كرد علي[3]، محمود شكري الآلوسي[4]، محمد بن الحسن العربي الحجوي[5]، بالإضافة إلى « الشيخين العالمين المصلحين اللذين لا يذكر أحدهما إلا مقترنا بذكر الآخر: ابن باديس والإبراهيمي»[6]

و قد كتب الطاهر بن عاشور في مقدمة كتابه أليس الصبح بقريب: «قد كان حدا بي حادي الآمال، وأملي على ضميري، من عام واحد وعشرين وثلاثمائة،

---

[1] محمد الحبيب بن خوجة، محمد طاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص183.

[2] المرجع سابق ، ص 185 .

[3] هو رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق، و شغل أيضا رئيسا لديوان المعارف ثم وزير للمعارف، وما هو معروف عليه أن خطابه الإصلاحي كان يجمع بين فئتين متعارضتين، الأولى ترى في علوم الدين النقلية هي الأساس العلمي الوحيد، والفئة الثانية متأثرة بشكل كبير بفنون الغرب العسكرية والتقنية، وأيضا بجملة مثله وفلسفته وعاداته فكان هو يتوسط الفئتين وشكل تيار وسطا بينهما.

[4] يعد من كبار علماء العراق، نظرته تقوم على الجمع بين النصوص الشرعية والقضايا العلمية المعاصرة كالتي يقوم عليها علم الفلك، وينطلق من أن القضايا العلمية إن خالفت النصوص صراحة لم يلتفت إليها، وهو بهذا يأخذ بمنهج ابن رشد في فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال.

[5] وهو من علماء المغرب، تولى وزارة العدل ثم وزارة المعارف وله مؤلفات كثيرة منها الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي قال عنه ابن عاشور «... ومن أبهر الكواكب التي أسفر عنها أفقنا الغربي في العصر الحاضر، وقد كان مصداقا لقول المثل " كم ترك الأول للآخر" الأستاذ الجليل، والعلامة النبيل، وصاحب الرأي الأصيل، الشيخ محمد الحجوي... فلقد مد للعلم بيض الأيادي بتأليفه التي سار ذكرها في كل ناد...» نقلا عن الانترنيت من موقع http//www.alquran.ma/article.aspx ?c يوم الدخول 2017/08/13 على الساعة 1335.

[6] محمد الحبيب بن قخوجة، الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص190.

للتفكير في طرق إصلاح تعليمنا العربي الإسلامي الذي أشعرني مدّة مزاولته متعلما ومعلما بوافر حاجته إلى الإصلاح الواسع النطاق، فعقدت عزمي على تحرير كتاب في الدعوة إلى ذلك وبيان أسبابه، و لم أُشَبْ أن أزجيت بقلمي في ابتداء التحرير، فإذا هو يسابقني كأنه من مطايا أبي العلاء القائل:

ولو أن المطى لها عقول و جدّك لم تشُدَّ لها الرحال

وصادفت أيّام عطلة التدريس الصيفية في ذلك العام، فقضيت هواجرها الطويلة وبكرها الجميلة، في هذا العمل، مستغلا به عن محادثة الأحباب»[1]

وقد وضع الطاهر بن عاشور شرطين وجب أن يتوافرا في في المصطلح، وهما:

الأول: أن يكون المصلح مؤهلا للاضطلاع بالعمل الإصلاحي في ميدان التعليم، ومن أهم شروط هذا التأهل أن يكون ممن أنشأه هذا التعليم نفسه، عارفا بحاجات الزمان وغايات العلوم، نظارا إلى الروح لا إلى الجثمان، بعيدا عن متابعة السفاسف، خبيرا بما أصاب مزاج التعليم من العلل وبأنواع أدويتها.[2]

ثانيا: أن يكون المصلح صادقا مخلصا صبورا مثابرا على أداء واجبه، قادرا على إقناع من حوله من الناس بضرورة الإصلاح، فلا يتغافلون أو يتقاعسون، ولا يعرضون أو يمتنعون، بل يشدون على يديه، ويبذلون الوسع في التعاون معه لتحقيق الغاية وبلوغ القصد.[3]

لقد دعا الشيخ الطاهر بن عاشور إلى الإصلاح الكامل حين ذكّر بمحاسن الدين، وبوجوب التمسك بعالميته، حيث دعا إلى ضرورة أن تسود الفضائل

---

[1] الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، مصدر سابق، ص07.

[2] نفسه، ، ص118.

[3] محمد الحبيب بن خوجة، الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص199.

الإسلامية والصفات التشريعية وأكد على أن صلاح الفرد والجماعة لا يتم إلا من خلال هذه الصفات والتشريعات وعن طريق الالتزام بها.

إن الملاحظ في جهود كل من الشيخ الطاهر بن عاشور وسيد قطب هو ذلك التمايز الحاصل في نظرتهما إلى الإصلاح. فسيد قطب دعا إلى الإصلاح من جوانب مختلفة وركز بدرجة كبيرة على نشر الوعي من خلال انتقاده للجوانب السياسية والاجتماعية، أما الطاهر بن عاشور فكانت نظرته تتماشى مع الخطاب الإصلاحي السائد آنذاك، حيث تبنى فكرة الإصلاح من خلال إعادة النظر في التعليم والتربية، وكان هذا الإصلاح دائما ما يسير في اتجاه واحد وهو الجانب الديني، عكس سيد قطب الذي كان مهموما بالواقع السياسي وبخاصة في مرحلة حياته الأولى قبل أن ينظم إلى حركة الإخوان وتبنى المنهج الحركي.

من جهة أخرى نجد نقطة التقاء بين الرجلين اشتركا فيها لكنهما اختلفا في الرؤية، وتتمثل في التزام الرجلين في الانتماء إلى النهج الإسلامي.

فالطاهر بن عاشور كان ضمن الاتجاه الإصلاحي الذي مثله محمد عبدو ورفاعة الطهطاوي وقبلهم جمال الدين الأفغاني، أما سيد قطب فقد انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين وتأثر بهم تأثيرا بالغا، ودافع عن أفكارهم، وكان في كثير من المرات موجههم. وهنا نرى أن محمد الفاضل بن عاشور ابن الشيخ الطاهر بن عاشور قد أثنى على سيد قطب وسماه شهيدا حيث قال فيه: « إن تنفيذ حكم الإعدام على سيد قطب يعتبره الموقنون بحقيقة جهاده الإسلامي تتويجا لحياته، لأن الشهادة في سبيل الله هي أقصى ما يتطلع إليه الماجدة أصحاب النفوس الإسلامية المؤمنة المطمئنة، ولذلك فإن موت سيد قطب أفرحنا وأحزننا:

أفرحنا بما رزقه الله من مقام الشهادة، ونرجو الله أن يجزيه أجر العاملين المستشهدين في سبيله، وأحزننا للفراغ العظيم الذي يتركه في محيط الفكر الإسلامي،... فقد كان رجلا سامي القيمة متعدد نواحي العظمة، فهو زيادة على كونه مجاهدا كاملا في قضيته الإسلام، كان إلى جانب ذلك شاعرا وكاتبا خياليا وقصصيا وناقدا أدبيا وحكيما إسلاميا وباحثا في الثقافة والاجتماع ودارسا قرآنيا.
فهذه هي النواحي السبع التي تتمثل فيها القيمة العظيمة من الناحية الفكرية زيادة على الناحية العلمية لفقيدنا سيد قطب »[1]

ويذهب محمد فاضل بن عاشور، والذي يعتبر خليفة لوالده في نفس الاتجاه الذي تبناه الطاهر بن عاشور إلى القول بأن « سيد قطب بمنهجه الفلسفي الموفق الحقيقي بين منهج التدين ومنهج حركة الفكر لأنه يقاوم الهيوب التي أحدثها الناس في كل من المنهجين، فهو يقاوم الجمود في الدين، ويقاوم الاستهتار والوقاحة والشطط في حرية الفكر، فينتهي بذلك إلى أن غاية الفكر الحر هي تأييد الدين، وأن غاية الدين الحق هي حماية الفكر الحر»[2]

نجد أيضا ومن خلال تصفحنا لأهم الأعمال الفكرية والأدبية للرجلين التقاؤهما في الجانب الأدبي فكلاهما مارس الخطابة، وأيضا كانا شاعرين، فاهتمام سيد قطب بالشعر بدأ مبكرا، ولقد كان يعتبر تعبيرا عن الحياة، بل هو تعبير عن اللحظات الأقوى والأملأ بالطاقة الشعورية في الحياة، وهو: «هتاف حياة ودعوة حياة وتعبير حياة، الشعر طاقة فائضة تريد لها متنفسا وحيوية دافقة تنبغي لها مسيلا. الشعر تعبير أحرار يملكون التعبير، لا جمجمة عبيد أو أسرى خلف

[1] محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكرية، الدار العربية للكتاب، تونس 1982، ص447.
[2] المرجع سابق ، ص449.

القضبان، الشعر انتفاضة قلب، وتحليق روح، لا وسوسة السلاسل، ولا جرجرة الأغلال»[1].

يعرف سيد قطب الشعر بأنه «الغناء المطلق بما في النفس من مشاعر أو أحاسيس وانفعالات حين ترتفع هذه المشاعر والأحاسيس عن الحياة العادية، وحين تصل هذه الانفعالات إلى درجة التوهج والإشراق أو الرفرفة والانسياب على نحو من الانحناء ».

و من القصائد التي كتبها سيد قطب قصيدة السر التي نشرها في سنة 1935، يقول فيها مخاطبا أهل القبور معرفا عن نفسه:

هو الشاعر الملهوف للحق والهدى و للسر لم يكشفه ضوء ناظر
تحير في سر الحياة وما اهتدى إليه ولم يقنع بتلك الظواهر
وساءل عنه الموت والموت سادر و ساءل عنه الشعر في حنق ثائر
وساءل عنه كل شيء فلم يفر بشيء ولم يرجع بصفقة ظافر
أفي هذه الأجداث طلسم سره لعل فمن يدري بسر المقابر[2]

لقد زال اهتمامه بالشعر بعد أن كان شغوفا به بعد أن التحق بحركة الإخوان المسلمين فانصرفت اهتماماته إلى مجالات أخرى.

أما الطاهر بن عاشور فاهتم بالشعر من ناحية مخالفة لما ذهب إليه سيد قطب، فاهتمام الشيخ جاء بعد ملاحظته بأن التراث العربي الإسلامي واسع بديع ما شدّ انتباهه إلى بعض الاستعمالات التي لزمها القدامى وتعودوا عليها، ونذكر هنا أنه كان واسع الحفظ للأشعار، حيث كان دائم الاهتمام بتقيد الشوارد والفرائد،

[1] نقلا عن صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحين المرجع السابق، ص149.
[2] نفسه ، ص 190.

مما يقف عليها في مطالعاته. وفيما يخص إنتاجه الأدبي والشعري يمكن تقسيمه إلى أربع مجموعات:

المجموعة الأولى: ما عني به من القصائد المفردة، وهما قصيدتان: شرحه لمعلقة امرئ القيس، وتحقيقه لقصيدة الأعشى الأكبر في مدح الملحق.

المجموعة الثانية: وتنقسم إلى:

1- جمع وتكميل وشرح لديوان سحيم عبد بني الحسحاس.

2- قطع من ديوان الحماسة.

3- ديوان النابغة.

4- ديوان بشار بن برد.

المجموعة الثالثة: قصرها المؤلف على المتنبي، وهي في خمسة كتب.

المجموعة الرابعة: تتمثل في مؤلفاته الأدبية والنقدية.

و نذكر في هذا المقام الخاص الذي خصّ به الشاعر بشار بن برد، حيث اعتبره الشيخ أولّ المولّدين، وآخر المتقدمين من الإسلاميين في فن الشعر، ولهذا أبدى له عناية خاصة، فجمع ديوانه وشرحه وحققه معتمدا على مواهبه وقدراته واتساع علمه و دقة معارفه، فحظي ديوان بشار بن برد بتحقيق ممّيز، حيث عمد الطاهر بن عاشور إلى تفسير مادته، ونقد أبياته، ومقارنتها بأمثالها ونظرائها من كلام السابقين والمتأخرين[1].

من جهة أخرى، وبالاتجاه نحو الإنتاج المعرفي للرجلين نجد أن كلا من الطاهر بن عاشور وسيد قطب ترك مكتبة ضخمة جاوزت الخمسين مؤلفا، هذا

[1] محمد الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص543.

إضافة إلى بعض الكتب والأبحاث والدراسات التي لم تنشر، وأّول ما تقع عليه عين القارئ من كتب الرجلين هما: كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام للشيخ الطاهر بن عاشور، وكتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام، هذا الأخير ألفه سيد قطب قبل سفره إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

و يعتبر هذا المؤلف أول كتاب لسيد قطب في الفكر الإسلامي وقد سبق مؤلفه هذا مؤلفان آخران وهما التصوير الفني في القرآن الكريم، ومشاهد القيامة في القرآن، إلا أنهما لم يعتبرا توجها أدبيا أكثر منهما توجها فكريا إسلاميا، ذلك أن سيد قطب اهتم فيهما ببيان طريقة القرآن في التعبير من خلال الوقوف على أهم خصائص وأسلوب القرآن.

لقد اختار سيد قطب من خلال هذا الكتاب، التطرق إلى مسألة العدالة الاجتماعية، لما لها من بالغ الأثر في ذهنية المسلمين، وفي هذا المؤلف يساءل سيد قطب التاريخ انطلاقا من بداية تشكل الدولة الإسلامية، وقبل هذا التطرق إلى الحالة الدينية والاجتماعية لمجتمع الكنيسة، وراح يقارن بين المجتمعين، إذ نجده في نظره « الناس تنظر فترى واقعا اجتماعيا لا يسر، وتبصر فترى أوضاعا اجتماعية لا تحقق العدالة، عندئذ تتجه بأبصارها إلى أوروبا وأمريكا وروسيا والصين ويوغسلافيا... وما إليها! تستجلب منها الحلول لمشكلاتها، كما تستورد السلع لمعاشها، وتنظر في قدرتها على الإنتاج، فأما عند استيراد المبادئ والنظم والقوانين فلا تصنع شيئا من هذا كله، ولا تتحرج أن تلقي بكل تراثها الروحي »[1]

[1] سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مصدر سابقن ص07.

لقد كان اختيار سيد قطب لميدان العدالة الاجتماعية انطلاقا من الظروف التي كانت تمر بها البلاد الإسلامية والعربية وخاصة الظروف الاجتماعية الصعبة، وقد لاحظ سيد قطب وانطلاقا من الملاحظة العينية واليومية، حالة المجتمع المصري مع تفشي الفقر في ظل النظام الملكي القائم آنذاك، مع ملاحظة تزايد طبقة الإقطاعيين والباشوات وكبار الملاك والذين استحوذوا على غالبية الثروة، وفي هذه المرحلة وجد الشيوعيون الأرض الخصبة لزرع أفكارهم «فراحوا يمنون الفقراء والعمال والفلاحين المعدمين»[1].

لقد كان موقف سيد قطب صريحا في هذه المرحلة، حيث بدأ في مقاومة المد الشيوعي، من خلال إشهاره لمبدأ العدالة الاجتماعية في القرآن، وانكب على القرآن الكريم، وأظهر مناهجه وقواعده في العدالة الاجتماعية، وبّين « للشعب الفقير المحروم المظلوم أن العدالة الاجتماعية الصحيحة الصادقة ليست عند الشيوعيين ولا عند الغربيين، وإنما هي واضحة في الإسلام، وإن الإسلام وحده هو طريق الخلاص مما يعانون من ظلم اجتماعي وفقر اقتصادي.»[2]

لقد أكد سيد قطب من خلال هذا المؤلف أن الدين لا يحيى بمعزل عن المجتمع، بل إن ميدان عمله هو الحياة البشرية. وربط بين الجانب الروحي والجانب المادي من خلال أن «الإسلام لا يعد العبادة فيه مجرد إقامة شعائر، إنما هي الحياة كلها خاضعة لشريعة الله، متوجها بكل نشاط فيها إلى الله، ومن ثم يعد كل خدمة اجتماعية وكل عمل من أعمال الخير فيه عبادة.»[3]

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، مرجع سابق، ص236.
[2] المرجع السابق ، ص237.
[3] سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مصدر سابق، ص13.

ولا يبتعد الطاهر بن عاشور في مؤلفه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام عن ما طرحه سيد قطب في كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام ويمكن أن نجمل المسائل التي تطرق إليها الشيخ في القضايا التالية:

1- في العقيدة:

-التفاوت في الإتيان بمأمورات الدين وفي اجتناب منهياته.

رؤيا الرسول الكريم للمدينة المنورة.

2- في العبادات:

. الصبر والصوم.

3- الأطعمة:

. المقصود بالحلال والحرام في الأطعمة.

4- في المعاملات:

. موارد بيوت الأموال والاقتراض منها.

5- في الفرائض:

. الأسباب المادية للإرث ولأزواج النبي.

6- في الاجتهادات الأصولية:

. صيغ العموم تشمل النساء.

. المجتهد والعامي ومرتبة الاجتهاد ومرتبة التقليد.

7- في اللطائف الأدبية:

. الإكثار من الصدقات.

8- في القيم والفضائل:

. المواساة، الحرية، الحق، العدل، التسامح.

وكتب الشيخ الطاهر بن عاشور عن الغرض من تأليفه لهذا الكتاب، كتب يقول: « غرضي أن أبحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدين الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشدات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة، وأن أوضح الحكمة التي لأجلها بعث الله بهذا الدين رسوله محمد صلى لله عليه وسلم خاتم الرسل، أو عن الآثار التي ألقاها لنفع البشر، وهذا مرام شامس عن الارتياض لمقتحمه من حيث أن الباحث عن علاقة دين بالمدينة وتأثيره في ارتقاء الأمة لا محيص له من النظر في تاريخ الأمة المتلقية للدين وميزان الحال التي كانت عليها في زمن ظهوره. وأن إلقاء نظرة واسعة لهيئة مجتمع الأمة المتدينة بالإسلام في أزهر عصور إتباعه لتعاليمه لكاف للمتأمل الألمعي في تصوير معظم مبادئ ذلك الدين»[1].

إن عقد المقارنة بين هذين المؤلفين تكشف لنا عن ثلاثة نقاط، نقطتان في التشابه ونقطة في الاختلاف.

أما فيما يخص النقطة الأولى في التشابه فتتمثل في الغرض من التأليف، وهو التأكيد على وجود نظام إسلامي قائم بذاته من خلال التشريعات والأحكام المستنبطة من النص القرآني ومن السنة النبوية قولا وفعلا، والنقطة الثانية في التشابه هو اعتماد الرجلين على النصوص الشرعية وأدلتها وتبريراتها.

وفيما يخص النقطة الثالثة وهي اختلاف منهج الطاهر بن عاشور عن سيد قطب نجده يتعامل انطلاقا من الفقه وأصوله مع التأكيد على العقيدة كعنصر أساس في تناول القضايا، أما سيد قطب فيغلب على منهجه المد الشيوعي، وفي مواجهة

[1] الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص07.

الحكم الملكي أيضا ، حيث انطلق من المظاهر الاجتماعية والاقتصادية ناقدا إياها، ومصورا الحل في الإسلام بوصفه الطريق الوحيد للخلاص.

المبحث الثاني:

المنْهَجُ بَيْنَ الطّاهر بنْ عَاشُور وسَيدّ قُطْب.

أقبل الشيخ الطاهر بن عاشور وسيد قطب على دراسة القرآن وتذوقه، فنجد الطاهر بن عاشور يذكر في مقدمة تفسيره الضخم «التحرير والتنوير» ما يكمن أن نقول عنه الدواعي والأسباب التي دفعته إلى تأليف هذا الكتاب «فقد كان أكبر أمنيتي منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها»[1] وفي نفس الاتجاه سار سيد قطب « لقد منّ علّي بالحياة في ضلال القرآن فترة من الزمان، ذقت فيها من نعمته ما لم أذق قط في حياتي...»[2] وهنا نشير إلى أن منهج سيد قطب مرّ بثلاث مراحل هي:

1- المرحلة الأولى: المنهج الجمالي، واستعمل فيه المفتاح الجمالي والذي من خلال استنبط الجوانب الفنية والجمالية والأدبية في القرآن الكريم ونلمس هذا من خلال كتابيه التصوير الفني في القرآن، ومشاهد القيامة في القرآن، فهو يقول: «التصوير هو قاعدة التعبير في هذا الكتاب الجميل، القاعدة الأساسية المتبعة في جميع الأغراض، فيما عدا غرض التشريع بطبيعة»[3].

---

[1] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ص05.
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، مصدر سابق، ص11.
[3] سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ج1، مصدر سابق، ص09.

ويضيف حول غرض التصوير الفني قائلا: «التصوير هو الأداة المفضلة في القرآن، فهو يعبر بالصورة المحسة 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 لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حينا وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية. فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة، وفيها الحركة[1].»

2- المرحلة الثانية: المنهج الفكري، فيه تناول القرآن من زاوية فكرية عقلية[2].

3- المرحلة الثالثة: المنهج الحركي، وهذا المنهج نابع من انتماء سيد قطب إلى الحركة الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالمنهج عند الطاهر بن عاشور فإنه يختلف من حيث المبدأ عن منهج سيد قطب، ذلك أن الشيخ ابن عاشور أسس منهجه على الاتجاه المقاصدي، فنجد أنه ألّف كتابين قبل التحرير والتنوير، وهما مقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، فهو يقول: « واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحِكم وعلل راجعة للصلاح العام والأفراد».[3]

[1] سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن، مصدر سابقن ص07.
[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، ج2، مرجع سابق، ص 14.
[3] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص180.

لقد بين الشيخ بن عاشور أن القرآن تضمن كليات الشريعة على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، ويستدل بما جاء عن ابن مسعود من أن القرآن هو جامع أصول الأحكام وأنه الحجة على جميع المسلمين إذ بلغ لجميعهم ولا يسعهم جهل ما فيه، وأن بقية الأدلة من سنة وقياس وإجماع إنما نشأت عن القرآن الذي اشتمل أيضا على تعليم طرق الاستدلال الشرعية كقوله: **[لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ]** النساء الآية 83، من هنا نتبين أن قراءة ابن عاشور القرآن الكريم في تفسيره هي قراءة مقاصديه، بل إنه في تفسيره للكثير من الآيات ردّ المعنى إلى الجانب المقاصدي « وأعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح للكون مقصدا شرعيا للتشريع فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقا للدعوة والموعظة، ترغيبا أو ترهيبا، كقوله تعالى: [**أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا**] الحجرات الآية 12 وقوله صل الله عليه وسلم":«**الْعَائِدُ فِي صَدَقَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ** "»[1]

سنورد مثالين وضح من خلالهما التفسير المقاصدي للشيخ الطاهر بن عاشور:
المثال **الأول**: تفسيره لقوله تعالى: [**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**] سورة التوبة الآية 122. يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره هذه الآية : «...كما كان النفر للغزو واجبا لأن تركه إضاعة مصلحة الأمة، كذلك كان تركه من طائفة من المسلمين واجبا لأن تمحص جميع المسلمين للغزو إضاعة مصلحة الأمة أيضا، فأفاد مجموع الكلامين أن النفر للغزو واجب على

[1] المصدر السابق، ص258.

الكفاية، أي على طائفة كافية لتحصيل المقصد الشرعي منه، وأن تركه متعين على طائفة كافية منهم لتحصيل المقصد الشرعي مما أمروا بالاستغلال به...»

المثال **الثاني**: تفسيره للجزاء في قوله تعالى: **[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ]**. سورة المائدة الآية 95.

ينطلق الشيخ بن عاشور في تفسيره للجزاء بالنسبة للمحرم انطلاقا من القتل، فالقتل بالنسبة للمحرم يبطل عبادته، ويفصل الشيخ القول في الجزاء وملابساته ومقصد الشرع فيه واختلاف العلماء فيه «والجزاء: العوض عن العمل. فسمى الله ذلك جزاء لأنه تأديب وعقوبة، وقد دلنا على مقصد التشريع في ذلك وهو العقوبة في قوله « ليذوق وبال أمره »، وإنما سمي جزاء ولم يسّم بكفارة لأنه روعي في المماثلة، وليس القصد منه الغرم، لأن الصيد ليس ملكا لأحد من الناس وإنما هو ملك الله تعالى أباحه في الحل ولم يبحه للناس في حال الإحرام[1]».

قد اختلف سيد قطب مع الطاهر بن عاشور من حيث المبدأ في أساس التفسير إلا أن الرجلين يتفقان في أن الخطاب القرآني خطاب مقاصدي في كثير من آياته وسوره. سيد قطب يرى الإسلام تسلم القيادة «بهذا القرآن، وبالتصور الجديد أي جاء به القرآن، وبالشريعة المستمدة من هذا التصور فكان ذلك مولدا جديدا لإنسان أعظم في حقيقته من المولد الذي كانت به نشأته، لقد أنشأ هذا

[1] المصدر السابق، ج7، ص45.

القرآن للبشرية تصورا جديدا عن الوجود والحياة والقيم والنظم، كما حقق لها واقعا اجتماعيا فريدا، كان يعز على خيالها تصوره مجرد تصور، قبل أن ينشأ القرآن إنشاء... نعم، لقد كان هذا الواقع من النظافة والجمال، والعظمة والارتفاع، والبساطة واليسر، والواقعية والايجابية والتوازن والتناسق... بحيث لا يخطر للبشرية على بال، لولا أن الله أراده لها، وحققه في حياتها، في ظل القرآن، منهج القرآن، وشريعة القرآن.»[1]

لقد كان هدف سيد قطب من تناول مقاصد القرآن، هدفا جماليا بالدرجة الأولى، وهو أن ينشئ للبشرية تصورا جديدا عن الوجود والحياة والقيم والنظم، كما أن مقاصده الكلية أن تحقق للبشرية واقعا اجتماعيا فريدا، كان يعز على خياله تصوره مجرد تصور، قبل أن ينشئه لها القرآن إنشاء، ويحدث الهدى والسكينة والإيناس للمتقين المؤمنين.[2]

من نقاط التشابه والالتقاء بين سيد قطب والطاهر بن عاشور نجد أن كلاهما يحدد الهدف العام والمقصد الرئيسي وموضوعه، فسيد قطب يبرز هذا بما قال في تفسيره سورة البقرة حيث كتب يقول: « ومن ثم 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] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، مصدر سابق، ص16.

[2] وصفي عاشور أبو زيد، التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم، بحث مقدم للمؤتمر الدولي بعنوان " فهم القرآن بين النص والواقع" الجزائر سنة 2013، منشور على الموقع الاليكتروني www.alukah.net يوم الدخول 2016/05/22 ساعة الدخول 1536.

معينة، تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو، ولها إيقاع موسيقي خاص. إذا تغير في ثنايا السياق فإنما يتغير لمناسبة موضوعية خاصة... وهذا طابع عام في سور القرآن جميعا، ولا يشذ عن هذه القاعدة طوال السور.»[1]

لقد استطاع سيد قطب، وبحكم طول المراس والتعامل مع القرآن الكريم أن يقف على مقاصده الأساسية. فالقرآن ليس كتاب تاريخ وليس حديثا عن الماضي الذي انقضى وانتهى، وهو أيضا ليس حديثا عن جاهليات كانت في الزمن الغابر ولن تعود من جديد، إنما هو كتاب الماضي والحاضر والمستقبل[2]. إن سيد قطب وهو يتحدث عن القرآن يصفه بأنه عابر لكل الجاهليات في كل عصر فهو يقول: « وإننا نبخس القرآن قدره إذا نحن قرأناه وفهمناه على أنه حديث عن جاهليات كانت، إنما هو حديث عن شتى الجاهليات في كل أعصار الحياة، ومواجهة الواقع المنحرف دائما ورده إلى صراط الله المستقيم.»[3] ومرد هذا في نظره إلى أن «طبيعة العلاقة الحتمية بين منهج الله ومناهج الجاهلية هي عدم إمكان التعايش، إلا في ظل أوضاع خاصة وشروط خاصة.»[4]

من نقاط الاختلاف بين الطاهر بن عاشور وسيد قطب، أن الشيخ بن عاشور يمتاز عن سيد قطب بسعة المعرفة اللغوية التي أكسبه إياها طول التفتيش في كتب اللغة من المعاجم وأشعار وشروح وغيرها. فالملاحظ لتفسير الطاهر بن عاشور كثرة الوقفات اللغوية، ووفرة الاستشهادات على المعني وطول النفس في معالجة الألفاظ والتراكيب على أسس لغوية ودلالية، فيلحظ المتتبع

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، مصدر سابق، ص27.
[2] محمد بن عبد الجليل، المعنى التفسير في التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 245.
[3] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، مصدر سابق، ص1219.
[4] المصدر السابق ، ج3، ص1620.

تركيز ابن عاشور على الاستعمال العربي للألفاظ والأساليب وتكرار العبارات الصريحة إما بصيغ الإثبات لوجود هذا المعنى في كلام العرب وبصيغ النفي للدلالة على عدم وجوده، وإنما يصنع ذلك عالم متثبت له معرفته الواسعة بكلام العرب وطرائقه[1].

إن القارئ لتفسير التحرير والتنوير يجد أن للطاهر بن عاشور استدراكات على المعاجم اللغوية، وعلى كثير من الشواهد التي لم توضع في موضعها، ويجد أيضا الكثير من التفصيلات اللغوية والبلاغية، هذا ما لا نجده عند سيد قطب، فتفسير الظلال جاء سهلا، في متناول الجميع، لم يورد أيضا التفصيلات اللغوية عكس الطاهر بن عاشور، فمرجعية الشيخ الطاهر بن عاشور اللغوية تستحضر دائما الجرجاني، السكاكني، والقزويني، وهم من أرباب الدرس البلاغي. لقد اعتمد الطاهر بن عاشور على مجموعة كبيرة من المعاجم اللغوية نذكر منها ما صادفناه في قراءة التحرير والتنوير، الجمهرة، تهذيب اللغة، المصباح المنير، القاموس المحيط، لسان العرب، تاج العروس، المخصص، الفائق في غريب الحديث، أساس البلاغة، النهاية في غريب الحديث، المفردات للراغب الأصفهاني. ومن مصادره في النحو والصرف نذكر إيضاح المفصل لابن الحاجب، شرح مفصل لابن يعيش، التباين في إعراب القرآن، شرح الكفاية والشافية للرهني ومفصل الزمخشري، شرح التسهيل للمرادي.

[1] مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، اثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى منشورة على الانترنيت على الموقع .WWW.LIBRARY.TAFSIR.NET

و لابد هنا أن نشير إلى وضعية سيد قطب في تأليفه الظلال، حيث أنه ألفه داخل السجن، الأمر الذي صعب عليه الإطلاع على المعاجم والمصادر البلاغية، عكس الشيخ الطاهر بن عاشور، إلا أن هذا لا يمنع من تسجيل فقرتين بليغتين لسيد قطب يسجل فيهما غنى النصوص بالدلالات والمعاني وإدراك سيد قطب لذلك «إن الأداء القرآني يمتاز بالتعبير عن قضايا ومدلولات ضخمة في حيز يستحيل على البشر أن يعبروا فيه من مثل هذه الأغراض، وذلك بأوسع مدلول، وأرق تعبير، وأجمله وأحياه أيضا! مع التناسق العجيب بين المدلول والعبارة والإيقاع والظلال والجو، مع جمال التعبير دقة الدلالة في آن، بحيث لا يجوز الجمال على الدقة ولا الدقة على الجمال، ويبلغ من ذلك كله مستوى لا يدرك إعجازه أحد، كما يدرك ذلك من يزاولون فن التعبير فعلا، لأن هؤلاء الذين يدركون بوضوح أن هذا المستوى فوق طاقة البشرية قطعا.

و ينشأ عن هذه الظاهرة ظاهرة أخرى في الأداء القرآني...هي أن النص الواحد يحوى مدلولات متنوعة متناسقة في النص، وكل مدلول منها يستوفي حظه 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، ويبدو في كل مرة أصيلا في الموضع الذي استشهد به فيه، وكأنها هو مصوغ ابتداء لهذا المجال ولهذا الموضع! وهي ظاهرة قرآنية لا تحتاج منا إلى أكثر من الإشارة إليها.»[1]

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، مصدر سابقن ص1787.

من النقاط المشتركة بين الرجلين في تفسيرهما، طريقتهما في تفسير السور، حيث يعمد كل منهما إلى تقسيم السور إلى آيات، وإلى أجزاء، ثم يبدأ التفسير انطلاقا من كل آية، فهما لم يفسرا سور القرآن دفعة واحدة. فسيد قطب في تناوله للقرآن، يقسم السورة إلى مقاطع كان يسميها أشواطا، لكل شوط هدف رئيسي، فهو يقدم كل شوط بمقدمة يبين فيها هدفه الخاص، لكن كل هذه الأهداف تضمنتها الأشواط تصب جميعا في الهدف العام، أي المقصد العام الذي تعالجه السورة.

من النقاط الجوهرية في فكر سيد قطب والشيخ الطاهر بن عاشور، والتي لا يمكن دراستها خارج المنهج، أن المنهج عند سيد قطب لا يمكن أخذه إلا من خلال العقيدة، وقد كان حريصا على بيان منهجه في أخذ العقيدة، والاعتماد على المصدر اليقيني في ذلك[1]، ومما يؤكد هذا الكلام ما قاله سيد قطب في خصائص التصور الإسلامي ومقوماته « ومنهجنا في استلهام القرآن الكريم، ألاّ نواجهه بمقررات سابقة إطلاقا، لا مقررات عقلية ولا مقررات شعورية من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته، نحاكم إليها نصوصه، أن نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة[2] ».

و يذهب سيد قطب إلى تقرير عقيدته بالتأكيد على عدم وجود خلفية ثقافية تؤطر هذه العقيدة، «ليست هناك إذن مقررات سابقة نحاكم إليها كتاب الله تعالى، إنما نحن نستمد مقرراتنا من هذا الكتاب ابتداء، ونقيم على هذه المقررات تصوراتنا

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن دراسة وتقويم، ج3، شركة الشهاب، الجزائر، 1986، ص43.
[2] سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مصدر سابق، ص15.

ومقرراتنا، وهذا وحده هو المنهج الصحيح، في مواجهة القرآن الكريم، وفي استلهامه خصائص التصور الإسلامي ومقوماته [1]»

أما الطاهر بن عاشور فعقيدته واضحة جلية للعيان. فهو الأشعري المنافح عنها شأنه شأن جل علماء المغرب العربي، إلا أن أشعريته لم تمنعه من أن يخالفهم الرأي أحيانا، كما أنه يربأ بنفسه عن الخوض في متاهات الفرق الإسلامية التي أفرزتها الفتنة الكبرى حول قضية الإيمان والإسلام قائلا: « وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرة، وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم، وقد مضت عليه الأيام، وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام، يعد نقصا علميا لا ينبغي البقاء عليه ولا أعرفني بعد اليوم ملتفتا إليه»[2]

و من الأمثلة التي خالف فيها الشيخ الطاهر بن عاشور احتجاج «الأشاعرة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بهذه الآية على أن تكون "ما" مصدرية أو تكون موصولة، على أن المراد: ما تعملونه من أعمال، وهو تمسك ضعيف لما في الآية من الاحتمالين، ولأن المقام يرجح الذي ذكرناه إذ هو في مقام المحاجة بأن الأصنام نفسها مخلوقة لله فالأولى المصير إلى أدلة أخرى.»3

والآيات التي يقصدها هنا هي قوله تعال: ﴿ **فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (88) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (89) فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ (90) فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ**

[1] المصدر السابق، ص16.
[2] نقلا عن محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص75.
[3] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، مصدر سابق، ص146.

(91)مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ (92) فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ (93) فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ (94)قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ (95)وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]

من النقاط الأساسية التي يتقارب فيها تفسيرا الطاهر بن عاشور وسيد قطب، الاعتناء والاهتمام بأسباب النزول، وما يلاحظ على الظلال هو الاهتمام الخاص الذي أولاه سيد قطب لها، حيث أكثر من ذكرها بشكل كبير، وحرص على ذكر أكثر من رواية لسبب واحد، كما أن له تخريجا لهذه الروايات -أحيانا- ومناقشة للسابقين في هذه الأسباب. ويظهر جليا هذا الاهتمام بأسباب النزول، ذلك أن سيد قطب يرى أن من صحة شروط التفسير أن يطلع المفسر على أسباب النزول، أن يتعامل مع النصوص القرآنية من خلالها، مع التأكيد على هذه الأسباب ورغم أهميتها، فإنها ليست قطعية الثبوت[2]. والسبب في رأيه أن هذه الآيات لم تنزل دفعة واحدة، ومتوالية، «إنما كان يحدث أن تنزل آيات من سورة لاحقة قبل استكمال سورة سابقة نزلت مقدماتها »[3].

وما يشتهر به سيد قطب هو إيراده الروايات في أسباب النزول حيث كان يذكر أحيانا رواية، وأحيان أكثر من رواية.

أما فيما تعلق بالطاهر بن عاشور، فإنه لا يتكلف المناسبة إن لم يتوصل إليها، فالتناسب لديه مبني على البلاغة ومتكئ على قواعد مردها الإعجاز، ولم يكن ناشئا عن اعتباط أو ناجما عن طول تأمل مسلوب الدليل. لقد كان يعيب

[1] سورة الصافات، الآيات من 88 إلى 96

[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، مصدر سابق، ص27.

[3] نفسه ، ص 27 .

الطاهر بن عاشور على بعض المفسرين مبالغتهم وتكلفهم في القول بالتناسب إذا لم يكن ثمة رابط لغوي سافر، أو انسجام لفظي لّين أو اتساق معنوي لا يمكن تجاهله أو التغاضي عنه[1].

من النقاط التي نجدها في تفسير التنوير والتحرير، وتفسير الظلال، ما يتعلق بالقراءات، حيث نجد أن الطاهر بن عاشور أولى اهتماما خاصا لها، وخصص لها مقدمة خاصة من ضمن مقدمات التفسير في كتابه التنوير والتحرير.[2] عكس سيد قطب، حيث لم يكن من أهدافه بيان القراءات وأصحابها وكيفياتها، ولم يكثر من بيان القراءات في الظلال ولم يقف أمامها إلا قليلا، وبإيراده للقليل منها «كان يجعلها وسيلة إلى تحقيق أهدافه من التفسير، وتوسيع مدلول النص، واستخراج حقائقه ودلالاته، وترجيح معنى من المعاني أو رأي من الآراء أو قول من الأقوال، شأنه في هذه كشأنه في مختلف مباحث علوم القرآن التي طرقها في الظلال »[3]

و فيما يتعلق بالطاهر بن عاشور فقد رأى أن القراءات حالتان: إحداهما لا تلعق لها تفسير بحال، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة [4]

الحالة الأولى: تلك التي لا تعلق لها تفسير وهي من نحو اختلاف اللهجات، وتعدد وجود الإعراب وغيرها، وإنما تكون فائدة هذا النوع من القراءات في أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها من تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف من مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقي

[1] محمد عبد الجليل، المعنى والتفسير، مرجع سابق، ص206.
[2] ينظر فثي هذا الصدد إلى ما كتبه في التنوير والتحرير، ج1، ص51.
[3] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، ص343.
[4] الطاهر بن عاشور، التنوير والتحرير، ج1، مصدر سابق، ص51.

ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة... فهي لذلك مادة كبرى لعلوم اللغة العربية.

الحالة الثانية: فهي اختلاف القرآن في حروف الكلمات مثل «ملك يوم الدين» و«ننشرها» و« ننشزها » فإن مثل هذا الاختلاف فيه توضيح للمعنى في إحدى القراءتين وتكثير للمعاني[1].

وفيما يخص سيد قطب نورد بعض الأمثلة على استعماله بعض القراءات:

المثال الأول: وفي قوله «**وإنه لعلم للساعة**» يعني عيسى عليه السلام – قراءتان.

الأولى: قراءة حفص " وإنه لَعْلم للساعة بتسكين اللام " بمعنى أنه يعلم بقرب مجيئها.

و الثانية: " وإنه لَعَلَم الساعة " بفتح العين واللام: بمعنى أمارة وعلامة. ويعد بيانه معنى كل قراءة لم يرجح أيا منها بل قال:" وكلاهما قريب من قريب"[2].

المثال الثاني: قوله تعالى: **إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[3].

«وجعل كلمة الذين كفروا السفلى» وظلت كلمة الله في مكانها العالي منتصرة قوية نافذة. « وكلمة الله هي العليا ». وقد قرئ «وكلمة الله بالنصب، ولكن القراءة بالرفع أقوى في المعنى، لأنها تعطي معنى التقرير.

---

[1] المصدر السابق، ص55.
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج5، مصدر سابق، ص3198.
[3] سورة التوبة، الآية 40

فكلمة الله هي العليا طبيعة وأصلا، بدون تصيير متعلق بحادثة معينة. «والله عزيز» لا يذل أولياءه «حكيم» يقدر النصر في حينه لمن يستحقه. »[1]

ومن الأمور التي اشترك فيها الطاهر بن عاشور مع سيد قطب، اهتمامهما بنظرية الإعجاز في القرآن الكريم، وكان اهتمام ابن عاشور بأمر الإعجاز أن أفرد له مقدمة خاصة به وهي المقدمة العاشرة من تفسيره التنوير والتحرير، فهو يرى أن مسألة الإعجاز في القرآن إنما ترتبط من كون القرآن هو معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فهو معجز من حيث أن الله أودع فيه من المعاني والدلالات والإشارات ما لا تبلغ إليه عقول البشر في عصر النزول وفي عصور بعده متفاوتة، «إن بيان وجوه إعجاز القرآن إنما ينبعث من مختزن أصل كبير من أصول الإسلام وهو كونه المعجزة الكبرى للنبي صل الله عليه وسلم، وكونه المعجزة الباقية، وهو المعجزة التي تحدى بها الرسول معانديه تحديا صريحا».[2]

ويؤكد الشيخ بن عاشور في أحد أوجه إعجاز القرآن، وهو تحديه ليس فقط للعرب الأوائل وإنما هو تحد باق في كل العصور والأمم « وإن كان يعلم وجه إعجازه من عجز أهل العصر الأول عن الإتيان به بمثله فيعني ذلك عن نظر مجدد، فكذلك عجز أهل كل عصر من العصور التالية عن النظر في حال عجز أهل العصر الأول.»[3]

أما ما يخص سيد قطب، فحديثه عن الإعجاز تجده في عدة مواطن من تفسير الظلال، وقد عدت قبل هذا عن الإعجاز البياني في كتابه، التصوير الفني

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج5، مصدر سابق ، ص1656.
[2] الطاهر بن عاشور، التنوير والتحرير، ج5، مصدر سابق، ص102.
[3] نفسه ، ص 102.

في القرآن ونشير إلى أن سيد قطب في الظلال، تناول عدة أوجه للإعجاز على عكس ما ذكره في الكتاب السابق.

لقد أراد سيد قطب أن يستدل بإعجاز القرآن على مصدره الرباني، وأن يتوصل به إلى أن القرآن كلام الله، فلم يكن حديثه عن الإعجاز من أجل الإعجاز، وإنما من أجل عرض أساليب البيان في القرآن، وفنون البلاغة فيه.[1]

ويتفق الطاهر بن عاشور مع سيد قطب في أن الإعجاز القرآني رباني المصدر، ويختلفان في الرؤية، حيث أن سيد قطب يرى فيه الجانب الفني والإبداعي من تناسق وجمال «فمن ذا الذي يبدع ذلك الاتجاه والانطلاق؟ من ذا الذي يبدع هذا التناسق والجمال؟... إلا الله.»[2]

أما الشيخ الطاهر بن عاشور فيرى فيه الجانب اللغوي، والفقهي العقدي، ونلاحظ إغفال الشيخ بن عاشور في التحرير والتنوير، الجانب الأدبي والنفسي للإعجاز في القرآن، عكس ما ذهب إليه سيد قطب والذي يرى أن الأدباء والناقدين هم أقدر الناس على إدراك الإعجاز وتذوقه. فالذين «يزاولون الشعر ويزاولون التعبير من بني البشر يدركون جيدا حدود التصور البشري، وحدود التعبير البشري أيضا. ويعلمون من تجربتهم البشرية- أن مثل هذا المشهد لا يخطر على القلب البشري، كما أن مثل هذا التعبير لا يأتي له أيضا، والذين يمارون في هذا عليهم أن يراجعوا قول البشر كله ليروا إن كانوا قد اتجهوا مثل هذا الاتجاه أصلا.»[3]

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، ص371.
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، مصدر سابق، ص1113.
[3] المصدر السابق، ص113

إن ولوج باب التفسير دون قاعدة لغوية يجعل من عمل المفسر عملا سطحيا، فلما كانت اللغة التي أنزل بها القرآن العربية كان العلم بقواعد اللغة مطلبا أساسا على كل مفسر، من هنا جاء قول الطاهر بن عاشور «إن لغة العرب أفصح اللغات وأوسعها، لاحتمال المعاني الدقيقة الشريفة مع الاختصار، فإن ما في أساليب نظم كلام العرب من علامات الإعراب، والتقديم والتأخير، وغير ذلك والحقيقة والمجاز والكناية، وما في سعة اللغة من ترادف، وأسماء المعاني المقيدة، وما فيها من المحسنات ما يلج بالمعاني إلى العقول سهلة متمكنة، فقدر الله لهذه اللغة أن تكون هي لغة كتابه الذي خاطب به كافة الناس، فأنزل بادئ ي بدء بين العرب أهل ذلك اللسان ومقاويل البيان، ثم جعل منهم حملته إلى الأمم، تترجم معانيه فصاحتهم وبيانهم، ويلتقي أساليبه الشاذون منهم وولدانهم، حين أصبحوا أمة واحدة يقوم باتحاد الدين واللغة كيانهم.»[1]

أما ما خص سيد قطب فإن حديثه عن النحو والبلاغة، هو حديث محتشم، ذلك أن أهداف سيد قطب في الظلال لم تكن عرض مباحث النحو والبلاغة، ولا تفسير الآيات الكريمة تفسيرا نحويا أو بلاغيا ، ولا ذكر الوجوه المختلفة في إعراب لكلمات الآية أو توجيهها بلاغيا، ولا الحديث عن ألوان البلاغة ومباحثها فيها، ولذلك لا يمكن أن يصنف الظلال ضمن التفاسير النحوية كتفسير البحر المحيط لأبي حيان، ولا تفاسير البلاغية كتفسير الكشاف للزمخشري.[2]

[1] الطاهر بن عاشور، التنوير والتحرير، ج19، مصدر سابق، ص190
[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص417.

الفصل الخامس.

النّصُّ القرآنيَ وأُفُق التَّفْسيرِ والتَّأْويلِ.

المبحث الأول:

الا تّجَاهَاتُ الْجَدِيدَةُ فيِ فَهْمِ النَّصِّ الْقُرْآنيِ.

تعود جذور مشكلة تفسير القرآن الكريم، والمعروفة بمشكل الظاهر والباطن أو العقل والنقل، ومشكلة المحكم والمتشابه، إلى شعور المسلمين بالحاجة المتجددة لفهم القرآن وتفسير آياته. فليس في تاريخ الإنسانية حادث كان له من التأثير في التاريخ والفكر الإنساني مثل ما كان للقرآن من تأثير في جميع مستويات ومناحي الحياة الإنسانية، هذا التأثير يرجعه المفكرون والمؤرخون إلى أسباب متعددة. ومن أوجه هذا التأثير الحاجة الملحة والمستمرة لفهم النص القرآني.وترجع أسباب هذه الحاجة إلى كون النبي صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم، لم يفسر كل آيات القرآن الكريم، وإنما فسّر البعض منها، وذلك حسب ما استدعته ظروف المجتمع الإسلامي الجديد، وتطلبه فضول المسلمين الذين طرحوا على الرسول أسئلة من حين لآخر. وما يزيد من شدة هذه الحاجة صعوبة فهم بعض الكلمات والآيات القرآنية.[1]

[1] رزيقة عدناني ، تعطيل العقل في الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 21

وعندما تحدث محمد الفاضل بن عاشور عن حاجة القرآن إلى التفسير حصر هذا الاحتياج في سببين:

أولاً: أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، بل إن نزوله وتبليغه هما عمليتان استغرقتا مدة من الزمن، هذه المدة يمكن وصفها بالمتسعة، وهذا الاتساع طرح إشكالات تتعلق بترتيب القرآن بين ترتيب تاريخ النزول والترتيب التعبدي، وكلا الترتيبين راجع إلى الوحي، وكلاهما وقع به التحدي الإعجازي، إلاّ أن الترتيب الأول هو ترتيب زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة، بينما الترتيب الثاني غير زائل، وهو ثابت بثبات النص. فهو يتعلق بالكلام ذاته. ويمكن القول بأن الجيل الذي كان معاصرا لنزول القرآن الكريم ممن كانت لهم فرصة الوقوف على ملابسات الوحي، والتي تتمثل في الدلائل والقرائن، وعلى ما أريد من المعاني التي استفادوها من التراكيب القرآنية والتي زال الكثير منها بزوال هذا الجيل مما استدعى ضرورة معرفتها، سواء معرفة نقلية أو عقلية حتى يستطيع المفسر الاهتداء إلى التراكيب القرآنية.[1]

ثانياً: دلالات القرآن الأصلية هي دلالات واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب تتبعها معاني تكون دلالة التركيب عليها محل إجمال أو محل إبهام، إذ يكون التركيب صالحا على الترديد لمعانٍ متباينة يتصور فيها معناه الأصلي، ولا يتبين المراد منها، أو يكنى عن حقيقة بإحدى خواصها، أو

[1] محمد الكتاني ، جدل العقل والنقل ، مرجع سابق، ص 501 (بتصرف)

أحدى لوازمها، على الطرائق البيانية المعهودة في اللغة العربية وغيرها، فينشأ عن ذلك إجمال يتطلب بيانا، أو إبهام يتطلب تعيينا، كما يقع ذلك في الكلام بصفة عامة.[1]

بالإضافة إلى هاتين الحاجتين اللتين ذكرهما الفاضل بن عاشور، هناك حاجتان أخرتان إلى التأويل، والمتمثلتان في الحاجة إلى المعنى الكلامي والمعرفي. زد على هذا هي الحاجة إلى القراءة التاريخية، والدليل على هذه الحاجات كلها إلى التفسير هو المكتبة التفسيرية الضخمة، والتي نلاحظ إن دلت على شيء إنما تدل على تعدد القراءات القرآنية قديمِها وحديثها.

ولما كان النص القرآني نصا حيّاً، فإن فهمه فهم غير مكتمل، بل إنه يعيد نقد الأفهام السابقة عليه، وهو ما يجعله في كل مرة منتجا لنص أو لنصوص هامشية تتحول مع شروط الوعي المرتبط بالتاريخ إلى نصوص مركزية.[2]

لم يختلف المسلمون في مسالة التفسير بقدر اختلافهم في مسألة المنهجية أو الطريقة التي يتم بها هذا التفسير. من هنا نجد تعدد التفاسير وكثرتها وتعدد اتجاهاتها ولاسيما فيما هو حديث ومعاصر. ومن بين هذه الاتجاهات الجديدة نجد التيار الحداثي في التفسير، والذي دخل ساحة المعركة

[1] محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، 1972 ، ص 18.
[2] عمارة ناصر ، اللغة والتأويل، مرجع سابق ، ص 95

الفكرية بقوة، وتصادم بشكل واضح مع التيار الديني، حيث لم ينحصر هذا الصراع في مقارعة أفكاره وتسفيهها، وأوصاف الرجعية والتخلف لم تقتصر على الأحياء الفاعلين في الواقع، بل تعدته إلى التراث والمناهج التي أنتجته بوصفها العامل المكّون والمغذّي لهذه العقلية الاحتجاجية، التي نغّصت على الحداثيين أعمالهم ووقفت حجر عثرة في وجه التقدم الذي ينشدونه.[1]

وبما أن النص الديني عبر مسيرته التاريخية، بقدر ما ارتبط بفعل القراءة، ارتبط بالإنسان بوصفه قارئاً يمتلك آليات السمع والبصر. وهذا الارتباط أخذ صورا وأشكالا عديدة، تحدد في ضوء المرحلة التاريخية وظروفها وأفقها المعرفي. وجاءت هذه القراءة من زوايا مختلفة ما أنتج اختلافا في المضمون المعرفي المقروء، نتيجة أن هذه الزوايا يطرأ عليها التطور والتجديد، سواء على مستوى المنهج أو المضامين المتوصل إليها، خاصة أن مضمون القرآن الكريم يدعونا إلى مواصلة قراءته وتدبره، على اعتبار مكوناته لا تستنفد أبدا حتى لو تعددت القراءات ، وزوايا ومناهج التفسير التي قدمت مضامين مستقرأة، بوصفها مقترحات أولية، نظر إليها التيار الحداثي بأنها، وإن كانت مفيدة من مبدأ تحقيق التراكم، إلاّ أنها غير كافية، ووجب إدخال تعديلات على المناهج وتنقية المضامين.

[1] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان ، ط 3، 1996 ، ص 10

وفي نفس الاتجاه الحداثي رأى البعض إلى هذه المناهج بأنها انتمت إلى مرحلة تاريخية أفقها المعرفي محدود، ووجب القطع معها جملة وتفصيلاً، وتعويضها بالعلوم الغربية المعاصرة، قصد استنطاق النص القرآني من جديد.[1]

لقد فرض المنطق الحداثي نفسه بقوة بعد نكسة 1967م وصار بعد هذا الحدث "كالخبز اليومي للمثقفين العرب."[2]

إن غاية التيار الحداثي المعلنة في صراعه مع التيار الديني هي تحرير التراث من حالة التهميش التي فرضها عليه التيار الديني، ولهذا نجد نصر حامد أبوزيد لم يقف موقف الحياد مما يجري «إذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وهمومه السياسية، ولهذا فهو ينخرط في المعركة الدائرة على الساحة المصرية إلى جانب العلمانيين موظفا جهوده الفكرية لفضح دعاوى الإسلاميين معتبرا من أولى مهام المثقف والباحث الداعي إلى التنوير التوفر على نقد الفكر الديني بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلمية في الدرس والتحليل، لأن إنتاج مثل هذا الوعي يشكل برأي أبي زيد الأداة الفعالة في مناهضة المشروع الأصولي والشرط الأساسي لنجاح مشروع النهضة والتجديد.»[3]

---

[1] محمد كنفودي ، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم ، مرجع سابق ، ص 10

[2] رفعت سلام ، بحث عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1991 ، ص 11

[3] علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993ص 201

لقد كان التراث ميدانا للصراع مع الإسلاميين، وظف من خلاله الحدثيون مقولاتهم التي بنوها عل نقد التراث والمناهج التي أنتجت ذلك، وأن دليلهم قائم على فكرة الصلاحية. فهم يقولون بانتهاء صلاحية المشاريع الإسلامية الأصولية التي لم تستطع أن تواكب تطورات العصر الحاضر، لذا كانت نظرتهم تنطلق من إحداث وسائل وأدوات منهجية حديثة تساعد على إعادة تفسير النص تفسيرا يتماشى وطبيعة العصر الذي نعيشه، أو ما سماه "أركون" بممارسة علمانية للإسلام.[1]

لقد ذهب الحداثيون في فهمهم للنص القرآني إلى ضرورة استبعاد التصور السائد عن القرآن واستبداله بتصور يتماشى والغرض الذي يصبون إليه. فمثلا مفهوم القرآن لم يعد ذاك الذي عرفه الأوائل «كلام الله المنزل على الرسول المكتوب في المصحف المنقول إلينا بالتواتر المتعبد بتلاوته على خاتم أنبيائه محمد صلّى الله عَلَيْه وسَلّم»[2] بل تغيّر على المستوى المعرفي والبنيوي. وكمثال، يقدم الجابري في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" في جزئه الأول ما يشبه إعادة وضع تعريف جديد، فهو ينطلق من سؤال: "هل يحتاج القرآن إلى تعريف؟ سؤال مشروع تماما عندما يتعلق الأمر "بالقرآن" كما هو معروف عند الناس، أي مألوف ومشهور، كما هو الشأن مثلا بالنسبة للألفاظ

[1] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر : هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط 2، 1996 ، ص 294

[2] علي محمد الجرجاني ، التعريفات ، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1938 ، ص 158

المتداولة في حديث الناس يوميا "كالإنسان" و"الأرض" و"الشجر" وإلى غير ذلك.

مما يقال عنه: "أشهر من نار على علم"، أو" هل يحتاج النهار إلى دليل؟". أما عندما يراد من التعريف إعطاء فكرة عن المراد تعريفه بيان صفاته ومميزاته أو تحديد ما هيته... فالأمر يختلف.[1]

فالجابري من خلال هذا التساؤل يبحث في مشروعية تفسير النص انطلاقا من مفهوم القرآن في ذاته، مقترحا أن نأخذ تعريف القرآن ليس من خارج القرآن وإنما من داخله. فهو يقول: «من أجل هذا سنضع جميع التعريفات السابقة ومثيلاتها بين قوسين (لا ننفيها ولا نعارضها ولا ننشغل بها أي انشغال)، واضعين مكانها تعريف القرآن نفسه بنفسه من خلال قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِ الْعالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ(193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ(194) بِلِسَانٍ عَرَبِي مُّبِينٍ(195)وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (196)**﴾[2]، وفي قوله: ﴿**وَقُرْآنا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً**(106)﴾، وفي قوله: ﴿ **نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِ مُصَدِقا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ**(3) **مِن قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ**﴾[3]»[4]

---

[1] محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ج1، مرجع سابق ، ص 11
[2] سورة الشعراء ، الآيات من 192 إلى 196
[3] سورة آل عمران، الآيتان 3 و4.
[4] محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص 13

يسّمي الجابري هذا التفسير بالظاهرة القرآنية، ويعطيها ثلاثة أبعاد:

- بعد لا زمني متمثل في علاقة النص القرآني بالرسالات السماوية.
- بعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي.
- بعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبي في تبليغ الرسالة، وما ترتب عن ذلك من ردود الفعل.

ولكن الجديد الذي يقدمه الجابري هو منهج تفسير جديد، هذا المنهج يعتمد مبدأ "القرآن يفسر بعضه البعض"[1]، ولكنه في نفس الوقت ينفي أن يكون هو مفسراً، "ونحن عندما نطرح هذه المسألة لا نريد أن يفهم القارئ أننا بصدد كتابه تفسير للقرآن"[2]

من جهة أخرى يقدم لنا أركون قراءة جديدة للنص القرآني، والذي يصفه بصفات عديدة منها: "النص المؤسس" و"النص الأول" و"النص المعياري المفتوح". والقرآن عنده هو المنطوق به من فم الرسول صلّى الله عَلَيْه وسَلّم وهذا المنطوق صاحَبته ظروف تاريخية واجتماعية محدّدة. وهنا يقسم المراحل التي مر بها إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: هي مرحلة الخطاب الشفهي.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الخطاب الكتابي.

---

[1] المرجع سابق ، ص 22

[2] نفسه.

والمرحلة الثانية هي التي أسست للنص القرآني، وتأسست في زمن متأخر عن زمن النبوة، والمدة الزمنية الفاصلة طويلة جداً.[1]

ويقدم أركون تعريفه للقرآن بوصفه «مجموعة من العبارات الشفهية والتي تحولت مع الزمن إلى عبارات نصية مكتوبة حاملة للعديد من الدلالات المفتوحة على مختلف السياقات الجديدة أو المتجددة.»[2] وإذا كانت هذه العبارات تشكل خطابا، فإن هذا الخطاب المكتوب شكّل نصا، وهذا النص عبارة عن "مادة مكتوبة من عدة علاقات لغوية وعلاماتية" حاملة في طياتها مجموعة من المعاني، وهي بطبيعتها لا تسكن إلاّ من قبل القراءة"[3]. وهذه القراءة للنص القرآني تتحدد ماهيتها حسب النظام المعرفي السائد، ومن خلاله «ندرس النص القرآني كخطاب لغوي مؤلف من حروف ونقط وعبارات وجمل، تماما كأي نص.»[4]

ولا بد أيضا من مناهج توفر آليات معينة بغية"فك رموز نص ما، لغويا وعلاماتياً"[5]

ومن بين صفات القراءة الأركونية الجديدة ما يلي:

---

[1] محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص 22
[2] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 69
[3] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سابق ، ص 135
[4] محمد أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، مرجع سابق ، ص 115
[5] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سابق ، ص 145

1- قراءة جدية ابتكارية: لم يسبق إليها أحد على مر العصور، لكونها تطرح كل شيء للمساءلة والبحث، خصوصا المسكوت عنه واللامفكر فيه، كماهية النص القرآني وتدوينه وتاريخيته ونحو ذلك.

2- قراءة تشريحية نقدية: تُخضع كل شيء للنقد والأشكلة، ولا تميز بين نص وآخر، ما دام أن الجامع المادة اللغوية الخاضعة لكل أنواع التحاليل اللغوية والسيميائية والتاريخية والنفسية.

3- قراءة مفتوحة على كل المنهجيات الجديدة، كالمنهج الألسني الذي يتيح لنا الوصول إلى أن المعنى طبقات، تتكشف مع توالي الزمن والتطور المنهجي.

4- قراءة تجاوزية تسعى إلى تجاوز كل أنظمة الفكر القروسطية، المستنفذة لأغراضها، وبالتبع تعتمد على القطيعة المعرفية مع ما سبق من مناهج ومعارف.

5- قراءة جدلية دياليكتية (عمودية وأفقية) للفضاء الاجتماعي والتاريخي والفكري، وتأثيرات ذلك على علاقة اللغة بالفكر ما دام أن اللغة هي حامل وألية الفكر.

6- قراءة تزامنية تاريخية: تتعاطى مع النص القرآني، إفرادا وتركيبا، طبقا لمعاني ذلك العصر، وليس في عصر القارئ قصد الوصول إلى المعنى الأّولي والأصلي للكلمة.[1]

[1] محمد كنفودي ، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم ، مرجع سابق ، ص 32 و33

والقراءة التاريخية التزامنية هي صلب القراءة الأركونية، وتهدف إلى الحفر في الأعماق، بغية الوصول إلى المعاني الأصلية والأولية للكلمات في زمنها الأصلي، زمن النزول، «ولكي أصل إلى هذه المعاني من خلال هذه القراءة الجديدة لزم أن أتموقع داخل الفكر الإسلامي، ولا آتيه من الخارج»[1] لقياس مدى تحقيق المواءمة بين الخطاب القرآني، بوصفه نصّا مؤسِّساً من جهة، وما نُسج حوله من نصوص، بوصفها نصوصا ثانية من جهة أخرى، والتي يجب وصفها في إطار البعد الزمكاني التي كان خاضعا لنظام فكري قروسطي.[2]

ومن الاتجاهات الجديدة أيضا في تفسير القرآن، ما ذهب إليه محمد شحرور، حيث انطلق من مسلّمة فلسفية يعتقد أنها إسلامية، تقول بان مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم البادي خارج الذات الإنسانية.[3]

إن المعرفة الحقيقية عنده تساوي صورا ذهنية تقابلها أشياء واقعية، فوجود أشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها، ودليله في ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَاللّه أَخْرَجَكُم من بـُطُونِ أُمَّهَاتِكُم لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُم تَشْكُرُونَ**﴾[4]

---

[1] محمد أركون ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية ، تر : هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط2، 1996 ، ص 128

[2] محمد كنفودي ، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم ، مرجع سابق ، ص 37

[3] محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا ، د.ت ، ص 42

[4] سورة النحل، الآية ، 78

إن العلم في نظر شحرور لا يعترف بوجود شيء غير مادي، ذلك أن الغير مادي يعجز العقل عن إدراكه. فعالم الغيب نفسه هو عالم مادي، والكون نفسه لم ينشأ من العدم، بل نشأ من مادة ذات طبيعة أخرى. ويوضح شحرور في مؤلَّفه "الكتاب والقرآن"، منهجه في الوصول إلى تفسير جديد للقرآن مؤسَّس على:

1- العلاقة بين الوعي والوجود المادي هي المسالة الأساسية في الفلسفة، وانطلق في تحديد هذه العلاقة من أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية، ويعني ذلك أن المعرفة الحقيقة غير الوهمية تقابلها أشياء من الواقع. إن المعرفة الإنسانية ما هي إلا استعادة أفكار موجودة مسبقاً، وقد أكد القرآن الكريم هذا المنطق.[1]

2- إن المعرفة التي تأتي من خارج الذات لا بد لها من تأسيس- في نظر شحرور -فلسفة إسلامية معاصرة تعتمد المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وهذا لتبلغ المعرفة النظرية المجردة في ضوء المنجزات العلمية التي بلغتها الإنسانية في بداية القرن الحادي والعشرين. وفي هذا الإطار يدعو محمد شحرور إلى رفض الاعتراف بالمعرفة الإشرافية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وحدهم أومن يسّمون بأهل الكشف وأهل الله.»[2]

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، مرجع سابق ، ص 42.
[2] المرجع السابق، ص43

3- لا يمكن رسم حدود يتوقف عندها العقل، وبما أن الكون مادي فإن العقل الإنساني قادر على إدراكه ومعرفته.ويُقر شحرور بصفة التواصل في المعرفة الإنسانية، فهي ترتبط بدرجة التطور التي بلغتها العلوم في كل الأزمنة، ويؤكد مرة أخرى على مادية الكون ويقدم لنا تصحيحا مفاهيميا حول «ما ندعوه الآن: (فراغا كونيا)، هو فراغ مادي، أي أن الفراغ شكل من أشكال المادة ولا يعترف العلم بوجود عالم غير مادي يعجز العقل عن إدراكه.»[1]

4- يذهب محمد شحرور في اعتقاده وتصوره إلى تبني النظرية العلمية القائلة بأن ظهور الكون ما هو إلا نتيجة حتمية لانفجار هائل أدى إلى تغيير طبيعة المادة، وفي نفس الاتجاه يسير إلى أن نهاية الكون ستكون بانفجار هائل سيؤدي «حتما إلى هلاك هذا الكون وتغيير طبيعة المادة فيه... وأن هذا الكون سيزول ليحل محله كون أخر من مادة ذات طبيعة مغايرة، وهذا ما ندعوه بالحياة الآخرة.»[2]

5- يرى محمد شحرور أن المعرفة الإنسانية هي معرفة مرتبطة بحاستْي السمع والبصر. من هنا كان عالَم الشهادة يعني في البداية العالم المادي الذي تعرف عليه الإنسان بحواسه ليتوسع ويشمل ما أدركه بالعقل لا بالحواس. وعليه، كان في نظره «عالم الشهادة والغيب ماديان».[3]

---

[1] نفسه ، ص43

[2] نفسه

[3] محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، مرجع سابق ، ص43

6- يذهب محمد شحرور في الاتجاه القائل إنه لا تناقض بين ما جاء في القرآن وبين الفلسفة، بل إنه يذهب بعيدا في طرحه حين يجعل من الفلاسفة تلك الفئة التي سماها "الراسخون في العلم،"[1] والتي خصها بمهمة تأويل القرآن، وهذا طبقا لما أدى إليه البرهان العلمي.

وفي منهجه في ما سماه هو نفسه "بقراءة جديدة للذكر"[2]، يقدم لنا الأسس المنهجية والمعرفية التي قامت عليها هذه القراءة، ونحصرها في ما يلي:

1) اعتماده على المنهج اللغوي للوقوف على خصائص اللسان العربي، فاعتمد مثلا على "أبي علي الفارسي" و"ابن جنّي" و"عبد القادر الجرجاني"،... وأيضا بالعودة إلى الشعر الجاهلي.

2) إطلاعه على آخر النظريات في اللسانيات وعلوم اللغة، حيث وصل إلى نتيجة أن خاصية الترادف هي خاصية أصلية في اللسان العربي، وهذه الخاصية تعني أن «الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديدا بالإضافة إلى المعنى الأول.»[3]

3) - ينطلق محمد شحرور من أن الإسلام صالح لكل مكان وزمان، بل إنه يذهب إلى القول بأن الكتاب تنزّل علينا، وأنه جاء لجيل النصف الثاني من القرن العشرين، ويقول: «وكأن النبي توفي حديثا وبلّغنا هذا الكتاب، فإن القارئ يلاحظ بشكل واضح أننا في فهمنا للكتاب نقف على أرضية القرن

---

[1] المرجع السابق ، ص 43
[2] نفسه ، ص44
[3] نفسه.

العشرين دون إغفال التطور التاريخي لتفاعل الأجيال المتعاقبة مع الكتاب (التفاسير والمذاهب الفقهية...) والتفاسير تعكس الأرضية المعرفية للمرحلة التاريخية التي كتب فيها التفسير...وإن كان هناك تناقض في كتب التفسير فإننا لم نحاول تأويل أقوال المفسر لأنه على صواب دائم، وهذا ما نفهمه من مصطلح القدسية، حيث أن القدسية هي لنص الكتاب فقط.»[1]

4) - أن الغاية من إرسال الأنبياء والرسل هي هداية الناس.

من هذا المنطلق جاء النص القرآني قابلا للفهم بالضرورة، ويفهم على نحو يقتضيه العقل، ومن هنا جاء بصيغة قابلة للفهم الإنساني، وهذه الصيغة جاءت باللسان العربي. ويؤكد محمد شحرور على أنه لا يوجد انفصام بين اللغة والفكر. وعلى هذا الأساس يرفض الطرح القائل بأنه توجد آيات في الكتاب غير قابلة للفهم، فهو يرى أن «هذا الفهم تاريخي نسبي مرحلي.»[2]

5) يؤكد محمد شحرور على ثلاثة منطلقات أساسية منها:

***** لا يوجد تناقض بين الوحي والعقل.

*****لا يوجد تناقض بين الوحي والحقيقة (صدق الخبر ومعقولية التشريع).[3]

6) يقول محمد شحرور عن كتابه (الكتاب والقرآن) أنه كتاب يحترم عقول القارئين انطلاقا من أن الله رفع من مكانة العقل الإنساني.[1]

---

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، مرجع سابق ، ص 44

[2] نفسه ، ص 45

[3] المرجع السابق ، ص 45

من هذه الكتب القيمة نذكر: كتاب الخلق، كتاب الساعة، كتاب الصوم، كتاب الصلاة، كتاب الحج، كتاب المعاملات،... كل هذه المواضيع هي كتب.»[2]

هذا فيما يخص مصطلح "كتاب" (نكرة) بدون "الألف واللام التعريفية"، والذي يحتاج دائما إلى تعريفه بالإضافة، وإلاّ كان معناه ناقصاً ومبهماً. أما مصطلح "الكتاب" (معرفة)، معرفا بالألف واللام، فأصبح «معرّفا عندما قال: **ذَلِكَ الْكِتَابُ**" في ثاني آية من سورة البقرة ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ قالها معرفة ولم يقل: كتاب لا ريب فيه»[3]

إذن فتعريف النص القرآني عند محمد شحرور هو«مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلّى الله عَلَيْهِ وسَلّم من الله في النص والمحتوى، والتي تؤلف في مجموعها كل آيات المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وهذا الكتاب يحتوي على مواضيع رئيسية هي:

1- "الذين يؤمنون بالغيب"، سورة البقرة (3) -* كتاب الغيب*
2- "ويقيمون الصلاة، ومما رزقناهم ينفقون"سورة البقرة(3) - *كتاب العبادات والسلوك*»[4]

---

1 نفسه .
2 نفسه ، ص 52
3 نفسه ، ص 54.
4 المرجع السابق، ص 54

ويميز محمد شحرور بين نوعين من الكتب، فما هو صلاة أو وضوء أو قيام أو ركوع هي كتب تتعلق بسلوك الإنسان، ويرى أن هذه الكتب ليست مفروضة على الإنسان «بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها.»

والنوع الثاني من الكتب يتعلق بالحياة والموت والتطور والساعة والبعث، وهو يرى أن هذه الكتب مفروضة على الإنسان حتما، وليست له القدرة على عدم الخضوع لها. وأُطلق على هذا النوع من الكتب في المصحف مصطلح القدر، ويتوجب على الإنسان أن يكشف هذه القوانين ليتعلمها ويستفيد من معرفته لها. ويفرق محمد شحرور بين الرسالة والنبّوة. فالرسالة عنده هي «عبادات، معاملات، أخلاق، "الحلال والحرام"، وهي مناط التكليف.»[1]

ويعرف النبوة بأنها هي «مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية "الحق والباطل".»

يتبين من هذا أن الكتاب في نظر شحرور هو كتابان رئيسيان:

*الكتاب الأول كتاب النبوة، ويشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي، ويفرق بين الحق والباطل، أي بين الحقيقة والوهم.

*الكتاب الثاني كتاب الرسالة، ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي، ويفرق بين الحلال والحرام.

[1] نفسه ، ص54.

يجمع محمد شحرور هذا التقسيم في الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[1].

يردد محمد شحرور مقولة "إينشتاين" الشهيرة «إنه لمن الحماقة أن تعتقد أنك ستحصل على نتائج جديدة وأنت تكرر الشيء نفسه.» فهو يرى أن كل ما يدخل ضمن دائرة التجديد ما هو إلاّ تكرار لما سلف، وبالتالي تحصيل النتائج بقى مرهونا بتجاوز تكرار ما قدمه السلف والذهاب نحو تفسير جديد للقرآن. فبحسب رأيه، إن الإنسانية الآن لا تحتاج إلى رسالة أو نبّوة، بل هي قادرة على اكتشاف الوجود بنفسها بدون نبوات، وقادرة على التشريع بنفسها بدون رسالات. ومن أجل هذا وجب علينا أن نقرأ التنزيل بعيون وعقل ما بعد الرسالات. فالأولون قرأوه بعيونهم وبمستوى معارفهم، ولا بد علينا أن نقرأه بعيوننا وبمستوى معارفنا، وهذا هو مبدأ الصلاحية الغير منتهية الكامنة في النص القرآني. ولا بد من كسر مسلمات يكون بعضها معكوسا تماماً، إلاّ أننا مقيدون بها.

[1] سورة أل عمران، الآية 7

يقول محمد شحرور: «إن أي إنسان عظيم هو من نتاج عصره لا يخرج عن ذلك أبدا. فإذا كان الكتاب من صنع محمد صلّى الله عَلَيْه وسَلّم فهو بالتالي غير صالح لكل مكان وزمان، وإنما هو وليد الظروف الموضوعية، حقق قفزة نوعية، فصلح للقرن السابع ميلادي في شبه جزيرة العرب ولعدة قرون تلت، ولكنه غير صالح للقرن العشرين، لأن الإنسان مهما بلغ من العبقرية فإنه يحمل طابع نسبية المكان والزمان.»[1]

ويجيب محمد شحرور عن هذا القول بقول آخر حينما يربط الكتاب بالله، أو النص المقدّس الذي لا يُمس ولا يُحرّف، «وإنما يجري تأويله على مرّ العصور والدهور، وفي هذه الحالة فقط لا يعتبر الكتاب تراثا، وإنما التراث هو الفهم النسبي للناس له في عصر من العصور.»[2]

ومن الاتجاهات الجديدة في فهم القرآن، نجد محاولة المفكر السوداني "محمد أبو القاسم حاج حمد" الذي حاول أن يقدم قراءة للواقع انطلاقا من القرآن، خاصة في كتابه "العالمية الإسلامية الثانية" الذي يقول فيه عن مضمون هذا المؤلَّف أنه استند إلى منطق التدافع، «فمفهوم الدورات التاريخية والتدافع الحضاري منذ آدم إلى عصرنا الراهن محكوم بسياق قرآني يستند إلى منظور دفْع الباطل بالحق.»[3]

---

1 محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، مرجع سابق ، ص 35

2 نفسه.

3 محمد أبو القاسم حاج حمد ، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية ، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004 ، ص 9

إن منهج محمد أبو القاسم حاج حمد في فهمه للقرآن ينطلق من علاقة الغيب بحركة الواقع البشري. فهو، كما يصفه، منهج «كُوني يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان، فما نؤكد عليه منهجيا هو ربط الجدلين معا بالإنسان والطبيعة بالبعد الكُوني الثالث (جدل الغيب).»[1]

ويؤكد أن مصدر الفهم الذي هو القرآن يوفر لنا الأجوبة عن هذه الأسئلة وأي أسئلة أخرى ولو كانت مطلقة، ذلك أن النص القرآني هو نص مطلق. ولهذا وجب أن تكون علاقتنا به علاقة منهجيةً معرفية، ولا يجب بأي حال أن نتعامل معه ومع موضوعاته من خلال ذلك العقل التفسيري الثلاثي أو الإحيائي أو اللاهوتي، والسبب يعود في نظره إلى "أن هذه المناهج لم تستطع أن تخرج بنتائج واقعية"، حيث ظلت هذه المناهج تراوح مكانها في القول بأن الكتاب المقدس هو كتاب عبادات ومعاملات، ومن هنا كان لزاما علينا أن نرتفع بالواقع إلى النص، لا أن نـُنزل النصّ على الواقع مثلما فعلته المناهج السابقة...

ويشترط محمد أبو القاسم في كيفية صعود الواقع إلى النص اشتراطات منهجية ومعرفية تـُلزم الباحث على توافر«قدرات الفهم المعرفي والمنهجي لقضايا الواقع نفسه، فلن يجد لديه ما يطرحه على القرآن أصلاً. أما إذا أدرك الباحث ما في

[1] المرجع السابق ، ص10

الواقع من ضرورة وتحولات جدلية ومتغيرات نوعية وضوابط فكر منهجي... وقتها يمكن للباحث أن يكتشف في القرآن منهجا معرفيا مقابلاً.»[1]

إن قراءةً جديدة للقرآن في نظر محمد أبو القاسم حاج حمد فرضتها إشكاليات قديمة جديد ة ضمّنها في كتابه[2] "العالمية الإسلامية الثانية"، نذكرها إجمالا فيما يلي:

أولاً: ما دام النص القرآني نصا مطلقا صالحا لكل مكان وزمان، فلا بد أن تسحب نصوصه على أوضاعنا المعاصرة، وأن يستعاد مجددا في عصر العلم والعالمية بمتغيراته النوعية.

ثانيا: إن عالمية اليوم تتداخل فيها تجارب كل الشعوب، وليس لمعظمها أدنى علاقة بتاريخ العرب والإسلام أو المسلمين، ولا باللغة العربية التي أُنزل بها الإسلام، فكيف يعمم الخاص على الكل، ويصبح محورا له؟

ثالثا: إذا كانت قيمة القرآن ككتاب مطلق ومحيط بقضايا الوجود راجعة إلى تنزله الإلهي، فما بال الكتب الأخرى مثل الإنجيل والتوراة، وكلها وحي منزّل باعتراف القرآن، فلماذا تقتصر المناهج على الأخذ بقراءة القرآن، ولا يمتد إلى الكتب السماوية الأخرى؟

رابعا: إذا كان جدل الطبيعة يستند إلى نظريات علمية في مختلف المجالات التطبيقية، وإذا كان جدل الإنسان يستند هو الآخر إلى علوم نفسية واجتماعية

---

[1] المرجع السابق ، ص11

[2] نفسه ، ص33 و34

تحليلية، فكيف يكون التعامل مع جدلية الغيب والقرآن يقول: ﴿ **عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا**﴾[1] فإذا حاول الإنسان مع ذلك فهم البعد الغيبي أو جدليته، فإن محاولته تكون محاولة علمية تطبيقية، كما هو شأن العلوم المعاصرة المتصلة بالطبيعة والإنسان. والإشكالية هنا تكمن في كيفية الجمع بين القراءتين والتعامل مع جدل الغيب الذي تكتنفه صعوبات التحديد الموضوعي في مقابل موضوعية جدل الإنسان وجدل الطبيعة.

خامسا: هذه الإشكالية تتمثل في تعدد التأويلات للنص الواحد. ففي كثير من الأحيان نجد تأويلات مختلفةً لحالة واحدة، إذن ليست هناك قاعدة موضوعية تتبني عليها التأويلات، وترتبط بتقنين محدد للحالات.

سادسا: بالإضافة إلى مشكلة تعدد التأويلات للنص الواحد، وتضارب قواعد الفهم لحالة واحدة، تضاف إشكالية الناسخ والمنسوخ التي تفرض بقوة، وأكثر من أي وقت مضى، ضرورة إنشاء علم الناسخ والمنسوخ.

سابعاً: هناك إشكالية تاريخية تتعلق بقضية التدوين التي بلغت قمّتها في القرن الثالث الهجري، وشكلت سلطة مرجعية في فهم النص، والتي حالت دون تجديد هذه السلطة، وتطرح إشكالية إعادة إسقاط ما فُهم عليه النص في مجتمعات معاصرة تتسم بالتبعية والعقلية الوضعية المعاصرة، إذن كيف تتقبل هذه العقلية مرحلة التدوين وتثبيت معاني النص في القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

---

[1] سورة الجن ، الآية 26

ثامنا: يطرح محمد أبو القاسم السؤال التالي: "كيف لكتاب لا تزيد كلماته عن سبعة وسبعين ألف كلمة ونيف أن يكون مطلقا ومحيطا ومستوعبا للوجود الكوني وحركته؟ إذ يكفي أن تكون الموسوعة البريطانية بكامل مجلدتاها دون مستوى الإحاطة إلا اختصارا في حدود المواضيع التي طرحتها."[1]

تاسعاً: يوجد في النص القرآني الكثير مما هو رمزي ويتسم بالدلالات الوسطية، في حين يقتضي التحليل المنهجي وضوحا في العبارات والدلالات، ويقّدم لنا أمثلة، منها فواتح الحروف في مطالع السّور، كـ: (ألف لام ميم) في مقدمة سورة البقرة.[2]

يطرح محمد أبو القاسم من خلال كتابه"العالمية الإسلامية الثانية" إشكالية كبرى تجمع الإشكاليات السابقة، ومفادها يكمن في كيفية إمكان حصول فهم جديد للقرآن يتناسب مع الأفق المعرفي المعاصر قصد الخروج من حالة التخلف والركود والجمود التي أصابت المسلمين. ويمكن أن نقسم هذه الإشكالية الكبرى إلى إشكاليتين فرعيتين تضمنت التساؤل عما يلي:

1- مساهمة المسلمين العرب بواقعهم المتردي والمتخلف في هذا العالم التحضر.

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد ، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية ، مرجع سابق ، ص32

[2] المرجع السابق ، ص32.

2- كيفية الخروج بالمسلم العربي من دائرة الفعل السلبي والتأثر والانفعال بالغير إلى دائرة الفعل الإيجابي.

وفي هذا الكتاب الذي يقول عنه صاحبه إنه أسسه على القيمة الكونية للإنسان، يلاحظ أن الحضارة الغربية الوضعية أثرت بشكل سلبي على الإنسان فحصل له الاستلاب، والذي هو على أوجه متعددة، يمكن إجمالها في ما يلي:

1- استلاب يبدو متعارضا مع حرية الإنسان بمنطق العبودية، تفسيرا للآية الكريمة: ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ**﴾[1] فالآية تستدعي -في ظاهرها- مفهوم العبودية المركب على ما كان في الثقافة التاريخية السابقة من حالات الاسترقاق.[2] فهنا يشير الكاتب في تفسيره للآية إلى أن حالة الاستلاب التي يخضع لها الإنسان هي حالة قديمة وتجددت ضمن أشكال أخرى.

2- استلاب النزوع العلمي الإنساني اللامحدود باتجاه الكشف عن رموز الإنسان المغلقة ورموز الطبيعة: ﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** ﴾[3] ومن خلال تفسير هذه الآية، وبحسب

[1] سورة الذاريات، الآيتان 56 و57

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد ، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية ، مرجع سابق ، ص38

[3] سورة الإسراء، الاية 85

المؤلف-حصول نوع جديد من الاستلاب، وهو ما عبر عنه بقوله: «استلاب آخر هو انتقاص القدرة الإنسانية.»[1]

3- استلاب لممارسة الإنسان أدنى مستويات السيادة والتشريع بمنطق ماتُفسر به الحاكمية الإلهية: ﴿ **وَأَنِ احْكُم بَّيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ**﴾[2]. وكذلك في الآيات في سورة المائدة والتي تنتهي﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (44) وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ(45)**﴾[3]. ويردف محمد أبو القاسم بأن هنالك كثير من الآراء تنزع العلاقة القائمة بين الإنسان والتشريعات، وأن لا قيمة للمؤسسات الدستورية التي يمكن أن ينظر إليها

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد ، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية ، مرجع سابق ، ص38

[2] سورة المائدة ، الآية 49

[3] سورة المائدة، الآيتان 44 و45

البعض كمجالس شورى غير ملزمة، وللرأي حدود يقف عندها، فلا اجتهاد مع النص أو السُّنة، أو ما أجمع عليه السلف وما يستحدث فمجاله القياس.[1]

4- من بين أنواع الاستلاب ما يتعلق بالمرأة. فالكثير من الدراسات تنطلق من نصوص شرعية في تحديد رؤية تعتبر المرأة غير متكافئة مع الرجل في الحقوق، وفي نفس الوقت هي متكافئة معه في الواجبات، وهذا كله مبني على المبادئ التشريعية القائلة بان شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وحظ الرجل في الميراث مثل حظ الأنثيين، وحقها في تقرير الطلاق أضعف من حق الرجل. فالنظرة إليها «محاطة بمفاهيم الدنس، فهي (عورة) وكلها (فتنة) فلزم إسدال الحجاب عليها.»[2]

5- استلاب الفعل الحضاري وقوة العمل باعتبارها تحقيقا للذات الإنسانية بما يصرف عن التعلق بالنزعة الأخروية... ﴿ **زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (14) قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ(15)** ﴾[3]

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد ، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية ، مرجع سابق ، ص38

[2] المرجع السابق ، ص40

[3] سورة آل عمران ، الآيتان 14 و15

إن تفسير هذه الآيات وغيرها بالمناهج القديمة قّوضت جهود العلماء المسلمين في تحصيل العلم الدنيوي، وجعلت من تحصيل العلم فرضَ كفاية لا فرض عين.

6- يرى محمد أبو القاسم توظيف الكثير من الفضائل الأخلاقية، وبالخصوص ما يتعلق بالجوانب الغريزية، في اتجاه واحد. هذا الاتجاه يحمل في طياته النهي والزجر والترهيب، ولكن الغريب هنا أن نفس هذه الأحاسيس المتعلقة بالجانب الغريزي تأخذ منحىً آخر يمتاز بالإشباع لهذه الغرائز فيما يتضمنه المنظور الحسي للجنة ﴿ **يسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا**﴾[1]، هذه الآية تخص الجانب الحسي في الدنيا، أما فيما يتعلق بالجانب الحسي في الآخرة فإنفيها ﴿ **أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ**﴾[2]

يقول محمد أبو القاسم حاج حمد: «فالتصوير مشبِع للحواس والغرائز حيث يطلقها بلا حدود ولا تكليف كتعويض عن الحرمان من ذات الشيء في الدنيا، فلا يكتسب هذا الحرمان معنى الفضيلة الأخلاقية في ذاتها ما دام أن أصلها الأخروي يقوم على الإباحة، وهذه مضنة سائدة لدى كثيرين. كما يطغى هذا التصوير الحسي الغرائزي للجّنة على مقومات الإنسان الأخرى،

[1] سورة البقرة ، الآية 219
[2] سورة محمد ، الآية 15

العقلية والجمالية، إذ قلّ أن تكشف إشارات في الأدبيات الإسلامية البشرية لكيفية ممارستها، إذا لم نقل أن بعض التفسيرات تُحرّمها.»[1]

7- نوع آخر من الاستلاب يرى فيه الكاتب أنه أخطر أنواع الاستلاب، وهو«الفهم الاستلابي للإرادة الإلهية في علاقتها مع الإنسان والكون. فالكل مقهور ﴿ **لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.** ﴾[2]، فلا يعود ثمة حاجة لدراسة قوانين تراكم الثروات وتفعيلها اقتصاديا، أما بالنسبة للقوانين الكونية الطبيعية فتتحول إلى مفهوم السنن التي يودعها الله بشكل قرائني بين الظواهر دون علاقات ارتباط لازمة: ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (45) ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا(46** ﴾[3]

يظهر البحث في الخلاص عبر الدين غير متوافق مع العالمية، لأن الدين دائما ما ارتبط في نظر الكثيرين بالصراعات البشرية والحروب، مثل حروب العرب مع الأوروبيين، أو الهندوس مع المسلمين، أو حتى داخل الدين الواحد نفسه مثل الصراع السني الشيعي. وبحكم هذه الانقسامات «لا يشكل الدين، في نظر البعض،مرجعية تتوحد حول قواعده التعميمية المشتركة كافة الحضارات الإنسانية، بل على النقيض من ذلك، يشكل الدين مرجعيات عصبوية متنافرة ومتناحرة، ولا يجدي القول في هذه الحالة حتى بالخصائص

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد – جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية ، مرجع سابق، ص41

[2] سورة الشورى، الآية 12

[3] سورة الفرقان، الآيتان 45 و46

المشتركة للديانات الإبراهيمية الثلاث. فالمفاهيم التي يأخذ بها المسلمون والمسيحيون واليهود فيما يختص بالعلاقة بين الله والإنسان تختلف اختلافا جذرياً.»[1]

يذهب أبو القاسم حاج أحمد إلى التفريق بين المعهود من لغة العرب وبين لغة القرآن الكريم، إذ يرى أن لغة القرآن الكريم تمتاز عن لغة العرب بكونها "مفرداتها ترقى إلى درجة المصطلح. «فالقرآن ممنهج بالاستخدام الإلهي لمفردات اللغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق متنزل على مستوى الحرف.»[2] إن خطاب إسلامية المعرفة عنده لا بد من أن يجمع بين قراءتين: قراءة القرآن المسطور والكون المنشور، هي قراءة قادرة على احتواء ما بلغته الحضارة المعاصرة وتنقيتها وإنقاذها مما يتهددها ويتهدد البشرية. وبحسب منظوره، فإن إسلامية المعرفة قد كشفت «عن وجه جديد من وجوه إعجاز القرآن العظيم غير المكتشفة سابقا، ألا وهو وجه قدرة هذا القرآن العظيم على بناء المنهج العلمي الكوني القادر على إعادة بناء الإنسانية من خلال المنهج والمعرفة والثقافة وإحداث التغيير في العالم.»[3]

يميل الكثير من الباحثين الحدثيين إلى اعتبار المادية التاريخية المنهج الوحيد القادر على قراءة التراث ضمن حركيته التاريخية واستيعاب قيمته

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد ، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية ، مرجع سابق ، ص42

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد ، منهجية القرآن المعرفية ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2003 ، ص 98

[3] نفسه، ص 10

النسبية، وتحديد العلاقة الموضوعية، وهو وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا بوصفه شاهدا على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية من ثقافتنا القومية في الحاضر.[1]

وعلى نفس هذا النهج ذهب الجابري إلى الاعتقاد بضرورة سيطرة هذا المنهج، إذ يقول: «نحن نتحدث هنا عن الماركسية كإيديولوجيات ونتحدث عن مستقبلها حديث الممكن وليس حديث الضروري، وعلى هذا الأساس ندعي أن الماركسية ستهيمن على الساحة الفكرية وستكون محركا للصراع الاجتماعي في الوطن العربي مستقبلا.[2]»

1 حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 5، 1985، ص 6

2 محمد عابد الجابري ، وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1992 ، ص 15

المبحث الثاني:

مُسْتَقْبَلُ النَّصِّ الْقُرآنِي وَتَجْدِيدُ الْخِطَابِ الدِّينِي.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[1] هذه دعوة ربانية صريحة للتدبر والتأمل والتفكر، وهذه الدعوة لا تقتصر على زمان أو مكان معينين، بل إنها مطلقة. القصد منها قراءة متجددة للنص القرآني، يتجدد من خلالها فهمنا له، والفهم المتجدد لا يتحقق إلا بإعادة قراءته.

وإذا كان فهم النص الديني ثابتا لا يتغير، فإن فهم المتلقي للنص عند قراءته قد يتغير من قراءة إلى أخرى، أو متلق إلى آخر. والمقصود بالقراءة هنا هو الجانب الإدراكي منها وليس الآلي.[2]

ويبدو لنا أن قراءة جديدة للنص القرآني اليوم تفرض علينا الذهاب نحو تجديد الخطاب الديني، لما تمثله هذه القضية من أهمية كبرى، وضرورة فكرية ملحة، بل إنه مطلب حياتي اجتماعي، الهدف منه إعادة تشكيل وعي جديد في ظل هذه الديمقراطيات العربية الجديدة وما صاحب هذا الظهور من إرباك

---

[1] سورة النحل ، الآية 44

[2] نور الساعدي ، أثر النص القرآني في التعددية الدينية ، دار الرافدين، بيروت، لبنان، 2007 ، ص 259

في الفقه السياسي الإسلامي الحديث، والذي يرجع بالأساس إلى الافتقار إلى معالجات جدية لنصوص التشريع بالإضافة إلى هيمنة المستند التاريخي في الاجتهاد الفقهي، وفي شكل عام أُهملت الدراسات القرآنية المتعلقة بالجانب السياسي، في ظل اعتقاد سائد بان القرآن لا يتضمن تصورات سياسية إلاّ في حدود ضيقة جداً[1]، وفي ظل الهموم الفكرية والمعرفية التي لا تبرح انشغال المفكرين المسلمين المعاصرين بسؤال الإمكان الحضاري والنهوض الحضاري، هذا السؤال وما يرافقه من قلق فكري واضطراب منهجي وتفكك اجتماعي واقتصادي، تصاحبه دائما الرغبة والغاية في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والرفاهة المعيشية. وبالقول بالمسألة الحضارية، فإن كل الحضارات الإنسانية لا بد لها من أن تمر بين دورتي الميلاد والأفول. فتعاقب الحضارات حتمية تاريخية انطلاقا من سنّة التداول والتدافع التي يقرها القرآن في قوله تعالى: **﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ.﴾**[2].

ولئن كان واقع الحضارة الإسلامية واقعا مكسورا مهزوزا يمثل حالة أفول منذ قرون، ويمثل أيضا غيابا حضاريا، وبالرغم من النكبات التي حلت بالحضارة الإسلامية لخضوع معظم دولها للاستعمار، إلاّ أن للحضارة

[1] عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن في القرآن ، الشبكة العربية للأبحاث والإنتاج والنشر، بيروت لبنان، 2002 ، ص 11

[2] سورة آل عمران ، الآية 140

الإسلامية ما تنافس به ويكون سببا في ارتقائها، وهو ما سماه مالك بن نبي بالفكرة الدينية. « فدورة الحضارة تبدأ حين تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، وتنتهي حين تفقد الروح هيمنتها على الغرائز. ولكن الإنسان قبل بدء دورة من الدورات الحضارية، أو عند بدايتها يكون في حالة سابقة للحضارة، وفي نهاية الدورة يكون قد تفسخ حضاريا، ودخل في عهد ما بعد الحضارة، وأن إنسان ما قبل الحضارة يظل على استعداد في الدخول في دورة الحضارة إذا آمن بفكرة معينة، أما إنسان ما بعد الحضارة، فإنه لن يكون قادرا على إنجاز عمل حضاري جديد إلا إذا تغير جذريا، ويجعل من إعادة البناء الحضاري أمرا ممكن التحقيق.»[1]

وفي نفس الاتجاه يطرح عبد القادر بوعرفة فكرة الخروج من القابلية للاستعمار إلى القابلية للتحضر، ولكنه قبل هذا يصحح مفهوم القابلية للاستعمار إذْ أنه يجمل «مغالطة لغوية واصطلاحية، فالاستعمار مشتق من فعل عمّر، يُعمّر، ومنه التعمير والعمارة والاستعمار، وهو فعل ايجابي لقوله تعالى: ﴿ **وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ**﴾[2] ومن خلال المعنى اللغوي تصبح القابلية للاستعمار

[1] محمد عبد السلام الجفائري ، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي –الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1984 ، ص210

[2] سورة هود ، الآية 61

مفهوما إيجابيا وربانيا لكونه يحقق معنى الاستخلاف في الوقت نفسه.»[1] وبعد هذا التصحيح لهذا المفهوم يتجاوزه الأستاذ بوعرفة، ذلك أنه فقد مصوغات وجوده بعد عمليات التحرر، ويؤكد أن الأوضاع الراهنة داخل المجتمعات العربية « شهدت بعد تسعينات القرن العشرين جملة من التحولات الإيجابية وأصبحت أكثر تحديا لأوضاعها الراهنة، مما يدفعنا إلى تثمين تلك التحولات عبر تصدير مفهوم القابلية للتحضر الذي يتزامن مع تنامي الطاقة الروحية للمسلم وتقبله للإسلام كدين شامل.»[2]

إن استجابة الأمة الإسلامية لمقتضيات الحضارة ومتطلباتها هي استجابة بطيئة ومعقدة، ويتطلب للإسراع فيها تضافر الجهود الفكرية والعلمية من أجل تعزيز وعي المسلمين وترسيخ فهم جديد لمجموعة القيم والمبادئ والمرتكزات المعنوية والمادية.

ومن غير المنكور أنه ثمة ضعفا في وعي السواد الأعظم من أبناء الأمة بتلك القيم والمبادئ الحضارية، كما أن ثمة اضطرابا ووهنا في تمثل عموم الأمة لمقتضيات تلك القيم والمبادئ، الأمر الذي يستوجب إحداث نقلة حضارية في فهم أبناء الأمة لتلك القيم والمبادئ قصد إعادة تشكيل العقل

[1] عبد القادر بوعرفة وآخرون، تأملات في فكر مالك بن نبي، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014 ، ص 38

[2] نفسه، ص39.

المسلم القادر على الإسهام بفعالية في حركة استعادة العافية الحضارية لعموم الأمة في المستقبل المنظور.[1]

إن قيم الإيمان والعدالة والسماحة قيم هامة تكسب الحضارة التعدد والتنوع والثراء الفكري والعلمي، ذلك أنها قيم تشكل حاجزا أمام التطرف والانغلاق والتخاصم والتنافر. ويؤكد الإمام الطاهر بن عاشور على القيمة الحضارية للتسامح، والتي هي من أهم الخصائص التي جاء بها النص القرآني وضمنها تشريعاته في الرسالة المحمدية، «يحق لنا أن نقول إن التسامح من خصائص دين الإسلام، وهو أشهر مميزاته، وإنه من النعم التي أنعم الله على أضداده وأعدائه، وأول حجة على رحمة الرسالة الإسلامية المقربة، لقوله تعالى: ﴿ **وَما أَرسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾[2]»[3]

ويربط الطاهر بن عاشور قيمة السماحة بالجانب النفسي، والذي هو أحد جوانب القلق المنتشر في حضرتنا اليوم بقوله: «إن السماحة أكمل وصف لاطمئنان النفس، وأعَون على قبول الهدى والإرشاد ... فكان الإسلام هو أكمل الأديان مشتملا على ما تشهد به الحكمة الصادقة، ولهذا جاء في الحديث: "ليس منا من لا يرحم صغيرنا ولا يوقر كبيرنا"، أي: ليس من أهل أخلاقنا ولا متخلقا بأخلاق الإسلام»[4]

---

[1] قطب مصطفى سانو ، مشروع الإسلام الحضاري، المفهوم والغايات والمرتكزات، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 14 العدد 55، 2009 ، ص 14

[2] سورة الأنبياء ، الآية 107

[3] الطاهر بن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق ، ص 229

[4] المصدر السابق، ص 27

إن هذا التطور في علاقة الفكر الإسلامي بفكرة التجديد له علاقة بتبلور جيل جديد من المثقفين والمفكرين الإسلاميين، وهو الجيل الذي ارتبط بالحالة الإسلامية ما بين حقبتين من السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، وركز نفسه خلال هذه الفترة، كسباً وعطاء في المجالات الفكرية والثقافية، وبدأ عطاؤه الفكري والثقافي بالتبلور، والنضج، والظهور مع حقبة التسعينات، وأخذ في التواصل والتراكم مع بداية القرن الحادي والعشرين، وما زال يشق طريقه، ويحافظ على حضوره.[1]

إن التجديد الديني هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم، لإعادة اكتشافه وتطويره، وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، ويعي جميع حاجات الإنسان المعاصر، ويهدف في كل زمان إلى صياغة المشروع الإسلامي الحضاري الذي يشتمل على عملية استيعاب جميع متطلبات الحياة.[2]

إن التجديد في ضوء القراءة المعاصرة للقرآن الكريم هو دعوة للعودة للمنابع والأصول. فهو عملية إصلاحية محافظة في أطار الواقع المعاش مع استشراف المستقبل، إلا أن هذه الدعوة اصطدمت بمجموعة من العراقيل الفكرية والمعرفية، نذكر منها:

---

[1] زكي ميلاد الجيل الجديد من المثقفين الإسلاميين وهاجس التجديد الديني، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 13، العدد 52، 2008 ، ص 146

[2] زكي ميلاد ، الجيل الجديد من المثقفين الإسلاميين وهاجس التجديد الديني ، مرجع سابق ، ص 148

1- الاستغراق الكامل في النصوص، والوقوف بصفة خاصة عند الأحكام الفرعية التي تستخلص من هذه النصوص، واعتبار ذلك من علامات الاتباع المحمود الذي يقابل الابتداع المذموم، والتوقف عن البحث الطويل في حكمة التكليف، ومقاصد التشريع، وأولويات المطالب الدينية للأفراد والأمة.

2- إساءة الظن بكل مذهب أو رأي أو اجتهاد يدعو إلى استخدام العقل والتعويل عليه في استنباط الأحكام الفقهية وتقرير الأمور الدينية، واعتبار هذا الاستخدام تهديدا لقدسية الشريعة ومدخلا لتحكيم الهوى.

3- المبالغة في تقديس آراء علماء القرون الأولى من تاريخ الإسلام .

4- المبالغة في رفض كل فكرة وافدة، والحذر الشديد من الأخذ بشيء مما عليه أتباع الحضارات الأخرى، والانحصار بذلك في الإسلام التاريخي والإسلام الجغرافي.[1]

بالإضافة إلى هذه العراقيل نلاحظ غياب مفهوم مركزي هام، يحتل أهمية قصوى بالنسبة للغرب وله قيمة حضارية جعلت منه أساسا للتطور والرقّي، وهو مفهوم النظام والالتزام وما يقتضيه من أدوات معرفية ونفسية ودينية واقتصادية. فبالنظام تسود الأمم، وتخطط لمستقبلها، وبه تتضح الرؤية والرسالة، وبالنظام تكون ثمة منهجية في التفكير والعمل والتنفيذ،

[1] رؤوف أحمد محمد الشمري ، الحطاب الديني بين سلبية الجمود وضروة التجديد (بحث منشور في الإنترنت) الموقع الالكتروني www.fqh.vokvfa.edu.iq يوم الدخول2017/10/03. سا16 و32د.

ويصبح الوقت ذا قيمة ومفصلا هاما في حسن توظيف القدرات والإمكانات.

الملاحظ اليوم في الوطن العربي بأبعاده الإسلامية هو غياب الإحساس الصادق بالنظام والالتزام الصارم الرصين به، وضعف احترامه يعدّ أحد العوامل الكبرى التي أدت إلى أفول الحضارة الإسلامية وانسحابها، كما أن الواقع الهامشي والمتخلف الذي تعيش فيه اليوم العديد من الدول الموسومة بالدول النامية يرجع إلى الفوضى العارمة التي تغشي الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، إذْ أن احترام القوانين والالتزام بالأنظمة واللوائح سلوك غير مألوف، ما جعل للفساد الإداري والمالي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي رواجا وحضورا غير منكورين في سائر الأنحاء.[1]

[1] قطب مصطفى سانو ، مشروع الإسلام الحضاري ، مرجع سابق ، ص 41.

- **أهمية تجديد الخطاب الديني.**

إن التجديد في الفكر الإسلامي حاجة تحتمها طبيعة هذا الدين، وتفرضها الخصائص المكنونة التي يتلازم وجودها وبقاؤها على وجود التجديد واستمراريته، وهي:

1-إن المتفحص لتاريخ الأديان ينتهي إلى ملاحظة موضوعية مفادها أن الشرائع السماوية السابقة على الإسلام ينسخ المتأخر منها المتقدم، وكان الذي ينزل برسالة سماوية، أو النبي بدون رسالة، يجدد ما انطمس من معالم الدين السابق، وكان تصويب تصرفات البشر وتقويم ما اعوج في حياتهم يتم عبر وحي السماء. ولّما كان محمد صلّى الله عليه وسلّم آخر الأنبياء والرسل ويحمل آخر الرسالات، أراد الله أن يختم بشريعته آخر الشرائع. قال تعالى: ﴿ **مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا** ﴾[1] وقال أيضاً: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** ﴾.[2] فشريعة الإسلام هي الشريعة الممتدة الخالدة إلى قيام الساعة. وبحكم أنها الشريعة الأخيرة كان لا بدّ من التجديد، وهذا لأمرين:

---

[1] سورة الأحزاب ، الآية 40

[2] سورة المائدة ، الاية 3.

الأول: لأن نصوص الشريعة محدودة والحوادث التي تقع فيها ممدودة.[1]
إن هذا السبب فيه مطلب وضرورة ملحة لفتح باب الاجتهاد والتجديد، وذلك حتى يستطيع مجتهدو كل عصر أن يتعاطوا مع النصوص من منطلق الواقع، لا من منطلقات واقع قديم بظروف مغايرة تماما. ولهذا نجد الشاطبي، في كتابه "الموافقات"، يقول: «فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك أحتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره. فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضا إتباع للهوى، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق. فإذن لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع لا تختص بزمان دون زمان.»[2]

الثاني:من أسباب تحتم التجديد ولزومه أن تقادم الزمان وبُعد الناس عن مصدر الوحي يؤدي بدوره إلى اندراس كثير من معالم الدين، وكثرة الفساد، واتساع رقعة الانحراف، وتفشي البدع والضلالات، عندها تصبح الحاجة ملحة إلى بعث المجددين مهمتهم التي يطلعون بها إظهارا للإنسان وتقديمه كما أنزله الله، وتُبعد عنه كل العناصر والجزئيات الدخيلة عليه.[3]

---

[1] عدنان محمد أمامة ، التجديد في الفكر الإسلامي ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، 2003 ، ص22.
[2] إبراهيم بن موسى الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة، م 4 ، مرجع سابق ، ص 104
[3] عدنان محمد أمامة ، التجديد في الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 22

2- الشمولية: إن حضارة النص القرآني هي حضارة شمولية من حيث التأثير، إضافة إلى الشمول في الناحية الإلزامية، ومن ناحية ما تضمنته الشريعة الإسلامية وغطته في المسارات والوجهات: حياة، أخلاقا، معاملات، جنايات وحكما، روحا وتهذيبا، وسلما وحربا، هذا جعل الحضارة الإسلامية شاملة من حيث إنها ثقافة لم تتناول جانبا دون جانب، كما أن الشمول الذي تتصف به الشريعة الإسلامية يتناول الزمان والمكان والإنسان، بالإضافة إلى شمولية الشريعة للمكان، ذلك أن الرسالة الإسلامية رسالة عالمية، فهي لا تفرق بين إنسان وآخر، وهي صالحة لأن تكون ثقافة لكل إنسان بغض النظر عن لونه ودمه وموطنه. فهي عامة لجميع البشر، وهي ليست خاصة بقوم، ولا محصورة بمكان، ولا محددة بزمان. ففي حديث النّبيِّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «ليس منا من دعا إلى عصبية.»، وقال أيضاً: «كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة.» وخطاب النص القرآني للنبي صلّى الله عليه وسلّم جاء على وصف النبّي بالمبعوث للجميع. يقول تعالى: ﴿ **وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[1]

وقوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (32) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ**

[1] سورة النحل ، الآية 89

فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ(33) ﴾.[1] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾[2].

هذا الشمول يستلزم الحاجة الماسة إلى وجود المجددين والمجتهدين لإرشاد الناس إلى أحكام الشرع فيما استجد من شؤون المسلمين، بالإضافة إلى توضيح علاقتهم مع الآخرين.

إن مفهوم التجديد يظهر عندما يحدث تراكم للإنتاج العلمي. ويستمد مفهوم التجديد أهميته من حيث أن قضيته هي من القضايا القيمية، وذات طبيعة فكرية وإنسانية عامة، وكذلك يتعلق به كّم هائل من المفاهيم.

لقد سارت الكتابات حول مفهوم التجديد في اتجاهين: الأول اتجاه التجديد الذاتي والتواصل مع الأصول (التأصيل)، والثاني اتجاه التغريب، وهو يتراوح بين تيار الاستبدال الكامل وتيار التوفيق والتلفيق بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية. وما يلاحظ على هذه الكتابات أنها زادت من لبس وغموض المفهوم، وافتقرت إلى الاعتماد على منهجية أصيلة تعالج قضايا الواقع العربي الإسلامي.[3]

لقد بدأت الحركة الفكرية الحديثة برؤية جديدة تتمثل في إعادة بعث الحركة الإسلامية وفك الأغلال الفكرية، وضرورة التجديد في التعامل مع الدين. ومن هؤلاء المفكرين نجد جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبدو، ومحمد

[1] سورة الأنفال ، الآيتان 32 و33
[2] سورة الأعراف ، الآية 158
[3] عبد الناصر زكي العساسي ، ملخصات كتب المعهد الفكرية، ج1، مركز الدراسات المعرفية، مصر، 2011، ص 46.

إقبال،... وكان كفاح كل واحد منهم على حسب درجة اقتناعه وقوة جرأته وقدرته على تحمل الصعوبات.

وما نقوله إجمالاً عن نتائج هذه الحركة أنها جاءت محتشمة، وربما يعود هذا لحداثة فكرة التجديد وقلة نضجها من جهة، وعدم وجود استعداد لدى الرأي العام لتقبلها من جهة أخرى، خاصة مع انتشار الاعتقاد بأن الانعزال كاف لسد الطريق أمام التغيير في السلوك والأفكار والقيم، لأن المشكلة المطروحة في ذلك الوقت هي الانعزال أو التفتح.

إن عملية الإصلاح الديني ترتكز على عنصرين حاضرين في الأدبيات الإسلامية وفي الواقع الإسلامي، يكمن الأول في سيادة مبدأ التقليد الذي يلزم مقررات القرن الثالث الهجري بمدارسه المختلفة، والتضحية بالبحث المستقل المعتمد على مصادر الإسلام التراثية. والمبدأ الثاني يبرز من خلال إغلاق باب الاجتهاد بإحكام منذ قرون، وبالتالي رفض كل اجتهاد جديد.[1] ويظهر جليا في كتابات الفلاسفة والمصلحين المسلمين أن التقليد هو الآفة التي حجرت كثيرا من المفاهيم الإسلامية، بل وأعطتها أبعادا سلبية أثّرت وبقوة على طريقة التفكير والسلوك على السواء عند جموع كثيرة، سواء في القرى أو في المدن، وكان من أكثرها شيوعا البعد الجبري للقضاء والقدر الذي ساد أنماط الفكر الديني في بداية القرن العشرين، والتي أعاقت عقل المسلم عن

[1] إسماعيل عبد الله –تأثير آراء المدرسة الإصلاحية ، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 12، العدد 46، 47، 2007، ص123

الابتكار والإبداع ودفعته إلى التحصن السلبي ضد كل ما هو قادم من الخارج، خاصة إذا كان يمس الجوانب العقدية، أو تأويلات تناقلتها كتب التفسير، أو أدبيات صوفية، صارت أشبه بالمسلّمات. وليس من باب الصدفة أن كل رجالات الإصلاح كتبوا حول مسألة القضاء والقدر على شكل مقالات علمية أو كتب مكتوبة بلغة سهلة ومبسطة، نذكر منها ما كتبه محمد عبدو ومحمد رشيد رضا حيث حاولا بلورة مفهوم جديد حول تنزيل مفهوم القضاء والقدر ومناهج التربية والإصلاح. وقد كانت قضية إصلاح مناهج التربية والتعليم همّا كبيرا بالنسبة للمصلحين، ومن ضمنها إصلاح مناهج التفسير التقليدية حيث حاولوا الإبانة عن معالم المنهج الإسلامي الصحيح، والذي ينبغي تأسيسه على فهم شمولي تكاملي وموضوعي لجوهر الإسلام، ووعيٍ راشد بالمستجدات والتحديات والإشكالات التي تحاصر الأمة لاعتماد مبدأ الوسطية والاعتدال كقانون عام لا يقبل التفاوت، ونبذ كل مظاهر الإفراط والتفريط أو الغلو أو التقصير. ولا بد من أن يقدَّم الإسلام من منظور أنه بنية واحدة ثابتة، وأنه كلٌ مترابط الأجزاء، غير قابل للتجزئة أو الاختزال، وأنه هوية متفردة في خصائصها، يوصف بالاستمرارية والتواصل والحيوية، وأن يأخذ في الاعتبار الانفتاح على كل الموارد الثقافية العالمية، وإقصاء نظريات الصراع بين الأضداد، والإشارة إلى الإشكالات الكبرى التي تواجه النوع

البشري عموما وبيان مجمل حكم الإسلام فيها، واستبدال أساليب الدعوة السلمية بمناهج القدح[1].

ومع حلول القرن الحالي، وفي ظل الثورة الإعلامية، جاءت الحركة الفكرية أكثر تجديدا مما مكّن الكثير من المفكرين من الإفصاح عن موقفهم المؤيد للحرية الفكرية وللعقل والاجتهاد والتجديد، هذه المصطلحات كانت قبل هذا محرمة أو شبه محرمة، وهي مواقف نجدها عند علماء الدين أيضا، لأن التغيير الذي فرض نفسه على منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية كان بالنسبة لهم البرهان على بداهة وضرورة التغيير في التشريع، لأنه من الخطأ أن نعتقد أنه يمكن أن يكون المجتمع في واد والتشريع في واد آخر، كذلك ما صلح لتنظيم حياة مجتمع القرن السابع قد لا يصلح لتنظيم حياة مجتمعات القرن الحادي والعشرين، وأن الإنسان وإن كانت طبيعته واحدة، فإن ثقافته تختلف، وبالتالي تختلف طريقة استجابته للمحيط وأحداثه.[2]

[1] عرفان عبد الحميد فتاح ، المناهج الدراسية الدينية في العالم الإسلامي، التحديات المعاصرة والتوقعات المستقبلية، منشورات المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005 ، ص 190

[2] رزيقة عدناني ، تعطيل العقل في الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 62

بنية الخطاب الديني والسياسي المعاصر.

عدد من الدراسات تناولت جوانب مختلفة من الخطاب السياسي والديني المعاصر، وأهّم ملاحظة يمكن رصدها هو ذلك التداول الواسع لمصطلحات عدّة، ولعلّ جلّ هذه المصطلحات مستورد من الثقافة الغربية دون محاولة لضبطها وتحديد ماهيتها، هذا الأمر سمح بتداولها داخل أنساق الفكر الإسلامي من دون تحقيق قدر من الانسجام، الأمر الذي خلّف ظاهرة اصطلح على تسميتها بظاهرة "الرخاوة الاصطلاحية" [1] .

إنّ انتقال المصطلحات، وخاصة مصطلحات ما بعد الحداثة، داخل الفكر الإسلامي وهي معبأة بحمولة مفاهيمية كبيرة سواء على المستوى الفلسفي أو على المستوى التاريخي أو حتى على المستوى العقائدي متجاهلين الظروف التي ولد فيها هذا المصطلح هو أحد المطبات العقلية في المنهج لا يمكن تجاوزها بسهولة، لأنّ الإشكالية المعرفية الحقة تنبع من البيئة والظروف التي نشأ فيها، من جهة أخرى نرى أنّ إعمال بعض المصطلحات في النصوص بمفهوم ثابت يـُشكل التطور الحاصل في دلالات كثيرة من المصطلحات. فإذا كان الفكر الغربي هو مصدر كثير من المصطلحات فإنه

[1] عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن، السلطة والجماعة ومنظومة القيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 19.

لا يزال يشهد عدم ثبات في كثير من مفاهيمه ومصطلحاته، ودليل هذا ظهور "المابعديات". كـ (ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وما بعد التفكيكية) .

لقد بات الفكر الإسلامي اليوم متضخما بكثرة المصطلحات المستوردة إلى درجة أنّ هذه الأخيرة أضحت تتداخل فيما بينها حتى بات من الصعب الفصل بينها بشكل علمي، لأنّ المصطلح أصبح يستخدم بحسب معانيه اللغوية وليس بحسب معانيه الفلسفية أو النقدية، وهنا أصبح المصطلح يأخذ معنى مثاليا أكثر من كونه يأخذ معنى واقعيا. ومن بين الأمثلة على هذه الفوضى المصطلحية نضع بصيرتنا على مصطلح السلطة داخل الخطاب السياسي والديني المعاصر، وبالتالي وضع مقارنة تخفي مجموعة من الأسئلة أبرزها:

1) كيف تمت قراءة هذا المصطلح عبر صيرورة التاريخ خاصة المعاصر منه؟

2) ما هي الخلفيات الفلسفية التي تؤطره داخل الخطاب السياسي والديني؟

عندما نتحدث عن مفهوم السلطة عبر مختلف الأزمنة نجد أنّ هذا الأخير حُمل بشحنة هائلة من المخلفات اللاهوتية، هذا الأمر جعل من مفهوم السلطة حكرا داخل الفضاء المعرفي للفكر السياسي، إلاّ أنّ حقيقة الأمر تقول بأنّ هذا المفهوم تتجاذبه ساحات معرفية وتيارات فكرية مختلفة لا تبدأ فقط بالسياسة ولا تنتهي عند الدين.

إنّ أوّل إشكالية تعترض من يعمل على تحديد ماهية مفهوم السلطة داخل المقاربة الفلسفية هي الجواب عن السؤال: ما هي السلطة ؟ وهذا راجع إلى تعدّد ميادين استخدام المفهوم من جهة، ومن جهة أخرى تسترعي وتستدعي فهم ثقافة الآخر حتى لا نسقط في هامشية التعريف أو فرض سلطة معينة على هذا المفهوم حيث أنّ "إعطاء مفهوم للسلطة ربما سيكون أكثر سلطوية، لأنّه سيدّ عي لا محالة أنّه القويم والسليم" [1] .

يطالعنا ميشيل فوكو في كتابه إدارة المعرفة – تاريخ الإنسانية، بما يشبه استنطاقا للمفهوم عبر منفذ اللغة، فيقول: "تعني كلمة سلطة الإستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة وصياغة القانون والهيمنات الاجتماعية" [2] .

وهنا وجب التأكيد على أنّ فوكو يضع خطا فاصلا بين السلطة والاستغلال. فنجده يربط مفهوم الاستغلال بمن يملكون وسائل وقوى الإنتاج والتي يسميها قيادة السلطة، أمّا الحكّام التي بيدهم السلطة فهم ليسوا من ملاك قيادة السلطة [3] .

---

[1] عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا للشرق، ط1، 1991، ، ص 11.
[2] ميشيل فوكو، إدارة المعرفة ، تاريخ الجنسانية I، تر جورج صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990 ، ص 110.
[3] عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، ، ص 29.

ومن خلال هذا التمييز الذي يصنعه فوكو نجده مرّة أخرى يؤكد على ضرورة انتزاع براءة اللغة حتى يتسنّى معالجة العلاقة القائمة بين الدلالات والإحالات بغية تبيان الحدود الفاصلة التي يقف عندها كلا الطرفين : "إنّ اللغة ليست مجرد أداة للتعبير والتواصل بل هي أوّلا وقبل كل شيء نظام عام ومستقل يتكلم من خلاله الأفراد ويحدّد تصوراتهم وآرائهم للأشياء والعالم "[1].

إنّ هذا التأكيد على مبدأ عدم الخضوع للغة يتضح أكثر باتجاهنا إلى المقاربة التاريخية حيث نجد أنّ السلطة كظاهرة ارتبطت بمفهوم القمع والقهر والجبر، هذا ما ساد عن السلطة لمدّة غير يسيرة من الزمن في عقول الناس، وهذا ما عمل فوكو على تبديده متأثرا في هذا بفلسفة القيم عند نيتشه من منطلق أنّ "كل قول هو إعادة تركيب، وكل تأويل هو تأويل لتأويل"[2].

من جهة أخرى وبالاتجاه نحو الخطاب الإسلامي، نجد أنّ السلطة كمفهوم وفعل انحصرت ممارستها الزمنية والروحية من لدن الرسول صلى الله عليه وسلم في فترة نزول الوحي أي طيلة 23 سنة، واقتصرت على تبليغ الرسول ما أنزل إليه من ربه "**إن عليك إلاّ البلاغ**"، وما اجتهد فيه من الأحكام فهو بإلهام من ربّه، وما هو ملاحظ أنّ السلطة في الخطاب الديني الإسلامي اتخذت شكلين هما :

[1] موسى حسين، ميشيل فوكو، الفرد والمجتمع، دراسة التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، ، ص118.
[2] محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 48.

1) السلطة الزمنية.

2) السلطة الروحية.

أّما السلطة الزمنية فمجالها تدبير الشؤون الدينية حيث يقوم هذا المجال في ظل التحلل من كل القيود، انطلاقا من مبدأ أنّ الناس يولدون ويعيشون ويموتون أحرارا ومن مبدأ حريات الديمقراطية، ولكن يبقى البشر المتدين منضبطا مع ذلك بأخلاقيات تصون الإنسان من الفوضى. فللحرية حدود وقيود هي التي تتيح له خلق ظروف حسن التعايش والتساكن وقبول الآخر[1].

فالسلطة الزمنية تعَنى بتنظيم الحياة وما يتصل بها من أبدان وممتلكات وعلاقات بشرية دنيوية. أّما السلطة الروحية فتنظم شؤون الروح والضمير والدين اعتقادا وعبادة وسلوكا ومعاملة. ومن أجل ذلك أطلق التنظير الديني على السلطة الزمنية وصف العالمية، أي شؤون العالم فوق الأرض أو الدنيوية، وعلى الثانية نعت الروحية أو الأخروية.

غير أنّ الراصد والمتتبع لحركة هذا المفهوم داخل الخطاب الديني والسياسي المعاصر يجده أخذ أبعادا مختلفة نتيجة تشابك السؤال الديني بالسياسي ومن ثّمة أضحى هذا المفهوم تتجاذبه تيارات متنافرة ومتباعدة، وهنا

[1] محاضرة ألقاها الأستاذ الدكتور عبد الهادي بوطالب تحت عنوان: "بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية" وتشابك السياسي بالديني وتوظيف الديني في خدمة السياسوي، بحث منشور في الانترنت.

لابدّ أن نرصد التغيرات الحاصلة داخل بنية الخطاب الديني والسياسي المعاصر.

يثير الخطاب الديني المعاصر في سائر البلدان العربية والإسلامية إشكالية حقيقية، لما يثيره من تساؤلات متبوعة بالحوار تارة، وبالجدل تارة أخرى مكونا بذلك مساحة معرفية عميقة لا يمكن التنبؤ لمن تكون الغلبة، خاصة أمام المفاهيمية التي تدعو اليوم إلى حوار الحضارات، وحوار الثقافات، وحوار الأديان.

ولعلّ من أبرز النقاط التي تحرك الخطاب الديني المعاصر اليوم، مسألة الإيمان بالعقل بين الغاية والوسيلة، ومن ثّمة التبرير العقدي والإيديولوجي مما يُحتّم الحديث ولو بقليل من التفاؤل عن الخطاب السياسي الذي يحمل مصطلحات قد لا تكون محلّ اتفاق عند من يشتغلون بالسياسة، وشيء طبيعي أمام التيارات الفكرية من جهة، والمذاهب العقدية من جهة أخرى.

فالخطاب الديني المعاصر يسعى إلى الجمع بين العلوم الاجتماعية من جهة والمنطلقات الفلسفية بمعادلة توفيقية أو تلفيقية، وكل ذلك لا يخلو من المهادنة بسبب الارتباطات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وقد يؤدي ذلك إلى التطرف الفكري أو فكر التطرف.

يلاحظ المتأمل للخطاب الديني عبر محطاته التاريخية المحاولات المعلن عنها كالإعلان عن تطلعات الناس، وحقيقة الدين، وغير المعلن عنها كتمرير خطاب ديني لفرقة عقدية على حساب فرقة أخرى، وهنا يأخذ الخطاب بعدا سلطويا.

لهذا تنوعت خلفيات الخطاب الديني منذ نشأته بين الحزم والجزم في قضايا عقدية لدرجة إقصاء الطرف الآخر، فظهرت مصطلحات تركت بصماتها ولا زالت، وستبقى لارتباطها بالغاية التي من أجلها وجدت كفكرة النقد الديني والتأويل، وعلم الكلام الجديد. لهذا نذكر كل قارئ بأنّ العشرات وعلى اختلاف مشاربهم العقدية والإيديولوجية لم يتوقفوا منذ أكثر من عقدين من الزمن عن نقد صور الخطاب الديني السائد، لهذا ظهرت مؤلفات تدعو صراحة، أو ضمنيا إلى مراجعة الكتب الدينية للسلف، كما نادت بتجديد الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي بحكم أنها شكلت ولمدة زمنية طويلة سلطة دينية امتزجت بهالة من التقديس يصعب على العقل اختراقها.

فالخطاب الديني اختلط في كثير من الأحيان بخطاب الدعاة والوعاظ والخطباء والمفتين والباحثين، وكثيرا ما يبحث هؤلاء عن مرتكزات لا زالت عند عامّة الناس مرجعية صحيحة وسليمة لفهم الدين. إنّ الخطاب الديني لهذه المعطيات السابقة له دور أساسي في تكوين العقل المسلم.

فبالرجوع ولو من باب المساءلة التاريخية إلى قانون الأحوال الثلاثة لأوغست كونت لأدركنا أنّ الأحوال الثلاثة دمجت بفعل فاعل في المعادلة القائلة: العلم بالدين والدين بالعلم، ومن هنا تكبر ساحة التأويل لإدراك الإيمان والحقول المعرفية المشبعة به.

إنّ أساس المشكل المتجذر يرتكز على الخلط الذي وقع بين التفسير والتأويل، وهنا نعود إلى الوراء لنلاحظ أنّ السلف لم يكن في فهمه تفريق بين المفهومين، إنّ هذا التطابق بين المعنيين أدّى إلى إقصاء آليات التأويل، وبالتالي فُقدت حلقة أخرى تؤسس لبناء معرفي اهتّم به النص وأهمله التفسير.

وهنا وجد المفسرون أنفسهم أمام الفهم الظاهري للنص القرآني الذي أقصى مجالات معرفية مهمة كانت يمكن أن تساهم في حل معضلات معرفية لا زالت تراوح مكانها.

إنّ الملاحظ أنّ التأويل أضحى سلاحا يحارب به أصحاب المدارس العقلية، والذي صنفوا أنّهم أصحاب تأويلات. يقول نصر حامد أبو زيد: "وليس هذا هو المسلك في الفكر الديني الرسمي. إذا نظرنا بعين المتفحص إلى التراث الإسلامي في مسألة تعاطيه مع النص القرآني نجد أنّ هناك تباينا منهجيا وموضوعيا واضحا يتجلى من خلال الاطلاع على كتب التفسير والتأويل، بحيث نجد من رأى فيه كتابا تاريخيا يتناول قصص الأنبياء والرسل

والأقدمين وتصويرا لحضارة الماضين، ومنهم من رأى فيه مصدرا لغويا فراح يتفّنن في بيان صوره الفنية والبلاغية، ومنهم من رأى فيه كتابا علميا يقّدم لنا معادلات رياضية، وتفاعلات كيميائية وفيزيائية، وبالتالي أضحى كتاب لغز وإشارة، كتاب فقه وأحكام، اجتماع وسياسة وطبيعة. وهنا لابّد من إبداء ملاحظة دقيقة في تاريخ التفسير والتأويل، وهي أنّ النص القرآني خضع للمخزون المعرفي الذي يمتلكه المفسر أو المؤّول "واختلفت أنظار المفسرين وطرقهم ومناهجهم في التفسير تبعا لاختلاف مشاربهم، فمنهم من غلبت عليه النزعة الفكرية العقائدية فتوسع توسعا كبيرا في شرح الآيات المتصلة بهذه المعاني، ومنهم من غلبت عليه النزعة الفقهية الشرعية فتوسع توسعا كبيرا في هذه النواحي، وهكذا من توسع في القصص والأخبار، ومن توسع في الأخلاق والتصوف والمواعظ وآيات الله في الأنفس والآفاق وغير ذلك" [1] .

و جاء هذا في الحقيقة مغايرا لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث والتي وصمت بدورها كل التأويلات المناقشة لتأويلاتهم بأّنها تأويلات فاسدة أو مستكرهة، وأّنها في أحسن الأحوال تفسير بالرأي المذموم والمنهي عنه من الرسول والصحابة، وقد تّم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأّنهم من أهل البدع وذلك في مقابل أهل السّنة والجماعة، وهو تصنيف يستهدف مصادرة

[1] منيع عبد الحليم محمود، مناهج المفسرين، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2000، ص 08.

الفكر النقيض ومحاصرته وحبسه في دائرة الكفر في مقابل الصدق والإيمان الذي يومئ إليه مفهوم أهل السّنة [1] .

إنّ الهدف من طرح هكذا إشكالية هو رسم الحدود الفاصلة بين التفسير والتأويل على فرض أنّ هناك تداخلا وقع في التراث الإسلامي وتراكم إلى غاية أنّه طمس الحدود بينهما، هذا كله أدّى إلى إبعاد التأويل عن ساحة القرآن، وبالتالي أضفى على مفهوم السلطة البعد العقدي والمدني حيث تداخل السؤال السياسي بالديني.

إنّ الفصل بين المفهومين يرجى منه كشف التباين المعرفي في حركة الفكر الإسلامي بين المعاني والمصطلحات التي ورثتها الأمة عن التأويل وبين المحاولات الحديثة لزرع مفاهيم تكون أكثر وعيا للحاضر مما يفتح المستقبل على أفق واسع رحب. فتحليل هذه الإشكالية يعتمد على المقارنة والمقاربة.

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص 220.

خاتمة:

بعد دراستنا لمجموعة من النصوص المتعلقة بالتأويل والتفسير عند كل من الإمام الشيخ الطاهر بن عاشور وسيد قطب، وتحليلنا لأهم الآراء والنظريات، خاصة في فكر الرجلين، تبين لنا أنّ النقد الموضوعي (أعني المعمول به في العلوم الإنسانية) أكد ما يلي:

1. الاهتمام البالغ والكبير بالتأويل على حساب التفسير، وإعطاء التأويل الأهميةَ القصوى وحيزاً واسعا ضمن إطار الثقافة الإسلامية، وهذا يدفعنا للقول بأن التفسير لم يأخذ حظه الوفير من الدراسات خاصة في جانبها الفلسفي.
2. اخترق التأويل أشواطا معرفية بين المعنى والمغزى، وبين الخطاب الديني والخطاب السياسي، على عكس التفسير الذي لازال يراوح مكانه نظرا لاستئثار فرقة دينية بعينها على البعد الدلالي له ومحاولة تقزيم هذا البعد، الأمر الذي أدى إلى غياب رؤية فلسفية واضحة المعالم والدلالات حول التفسير على عكس ما نجده في الفكر الغربي.
3. يقع إجماع على أن التأويل أخذ أبعادا وجودية وانطولوجية، وكل ذلك ليس بمعزل عن الأبعاد الابستيمولوجية، على عكس التفسير.
4. إن مبحث القرآن في الفكر العربي الإسلامي قد نشأ عنه ركام من النصوص التفسيرية ساهمت إلى حد ما في بلورة العقل العربي بتشكلاته التاريخية وهذا راجع إلى :

أ- ثراء المدونة التفسيرية.

ب- خصوصية قراءة النص القرآني كونه لا تنقضي أسراره شكل موضوع بحث ومنطلق دراسات لا تنقطع.

5. إنّ نظرية التأويل والتفسير ساهمت، ولو بشكل نسبي، في إخراج الحداثة من أزمتها المنهجية، وساهمت في نفس الوقت في تطوير الحداثة بأثر ملموس، وليس أدل على ذلك من تركة سيد قطب واشتغاله على مفهوم الذات والوجود من خلال مؤلفاته، خاصة في كتابة "في ظلّال القرآن".
6. التفسير صار نظرية في فهم الإبداع الفني عامة، والإبداع الفني في النص الديني بشكل خاص، وذلك من خلال التفاعل المنهجي بين الموروث العربي والنقد العربي من خلال كونية بعض المبادئ. وليس كتاب سيد قطب حول التصوير الفني في القرآن، إلا شكلا من أشكال هذا التفاعل، على الرغم من الاعتراضات والانتقادات التي يمكن أن توجه له في هذا الجانب.
7. أظهر التأويل في محطات معرفية كثيرة أنّ العلم لا يتعارض مع الدين. فلا مناص إذنً من التفاعل بين العقل العربي والعقل الغربي،-اللهم إلا في ما وقع عليه الإجماع في بديهيته، وهذه نقطة اشترك فيها كل من الطاهر بن عاشور وسيد قطب، لاسيما أن التعامل مع النص القدسي في قراءته أوجب الخضوع أثناء عملية القراءة إلى معطيات العلم، نظرا لما توفره هذه المعطيات من أجوبة، وفي نفس الوقت تحفظ خصوصية التطور والتأقلم بالنسبة للنص القرآني، ذلك انطلاقا من كونه صالحا لكل مكان وزمان.
8. يظهر السجال المستمر والقوي بين الذاتية والموضوعية. فكون قضية شائكة من قضايا ما بعد الحداثة عند الغرب، والاستباقة في النقد العربي الحديث، والذي أبدى تفاعلا كبيرا مع ما كتبه سيد قطب، بل عُد هذا الأخير رائدا من رواد الحركة النقدية العربية الحديثة.
9. لا يمكن أن نفصل تفسير "التحرير والتنوير" عن بقية مؤلفات الشيخ الطاهر بن عاشور الأخرى على غرار: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، و"النظام الاجتماعي

في الإسلام"، و"أليس الصبح بقريب"، ذلك أن كل هذه المؤلفات وغيرها تعكس اهتمام الطاهر بن عاشور بأمور المسلم وحضارته، وتحاول تقديم إجابات عن أسئلة النهوض الحضاري.

10. لعبت البيئة التي نشأ فيها الطاهر بن عاشور دورا كبيرا في صقل شخصيته، وكانت هي الدافع له والباعث على تبنّيه الاتجاه الإصلاحي، وقادتْه إلى البحث في الفكر المقاصدي لأنه أولى خطوات التجديد والإصلاح في نظره. من هنا اتجه في فكره نحو معرفة الأسباب الذاتية للركود والجمود داخل المجتمع الإسلامي، فجاء فهمه للشريعة مستندا على مقاصدها، وركز على أهمية التعليم، حيث كان رافضا لصيغ التعليم السائدة والمرتكزة على الحفظ والتلقين. وقال بضرورة النهوض بالعلم وتوسيع مجالاته، وهذا ما بادر إلى القيام به عندما تولى مسؤولية الإشراف على التعليم الزيتوني.

11. جاء منهج الطاهر بن عاشور شاملا من نواحٍ عديدة، منها التربوية والإصلاحية، مستخدما الدرس البلاغي للوصول إلى مبتغاه، فكان تأويله بين أهل السلف والأشاعرة. كما اعتنى عناية خاصة بمقاصد الشريعة، ولم يهمل أقوال الفلاسفة والحكماء مبينا ما هُم عليه من حق وباطل، كما وظف ثقافته الواسعة ومعارفه، لهذا جاء تفسيره حافلا بالشواهد التاريخية، وبالأساليب البيانية، وبالفوائد العلمية أثناء تأويله وتفسيره.

12. خالف سيد قطب منهج الفلاسفة وعلماء الكلام في تقرير العقيدة، لأنه انطلق من مسلمة مفادها مخالفة هؤلاء وأولئك لمنهج القرآن الكريم. ولهذه الأسباب كان موقفه من العقل، وفطرية المعرفة، راجع عنده بالأساس إلى ما هم عليه أهل السُّنة. والنتيجة الحتمية في إشكالية التفسير والتأويل مبنية على بطلان نظرية تطور العقيدة، وبطلان منهج علماء مقارنة الأديان الغربيين ومن تأثر بهم.

13. يعد سيد قطب من أهم النماذج النقدية التي غامرت في حفر الموروث العربي المتصل بالقرآن الكريم (في الظلال).

14. تزداد الهوة عمقا في صراع المفاهيم المعاصرة الناتجة عن التأويل والتفسير كلما تعلق الأمر بالدين والمجتمع.

15. بواسطة فهم التأويل والتفسير يمكن إقامة علاقة حوار، وهي دعوة إلى الاعتراف بالجانب الروحي، وذلك لا يتحقق إلا بتقوية الجانب السامي من الإنسان. يوجد ارتباط وثيق بين نظرة سيد قطب إلى تعبير القرآن عن الغيبيات عموما، والصفات خصوصا، وبين نظريته عن طريقة القرآن في التعبير عموما، وهي طريق التصوير على أساس التخيل الحسي والتجسيم الفني.

16. إن منهج سيد قطب منهج فني جمالي،حيث نظر إلى القرآن من الزاوية الجمالية بالمنظار الفني، عكس الطاهر بن عاشور فمنهجه فقهي مقاصدي.

17. لقد مر منهج سيد قطب في دراسة القرآن وتفسيره بثلاث مراحل متدرجة:

المرحلة الأولى: المنهج الجمالي، واستعمل فيه المفتاح الجمالي الذي فتح به كنوز القرآن الفنية.

المرحلة الثانية: المنهج الفكري، تناول فيه القرآن من زاوية فكرية عقلية.

المرحلة الثالثة: المنهج الحركي، واستعمل فيه المفتاح الحركي الذي فتح به كنوز القرآن الحركية المذخورة فيه.

18. إن المنهج الإسلامي، كما يصفه سيد قطب، هو منهج رباني في كل خطواته ومراحله وأبعاده، فمصدره هو الخالق، والحاكمية فيه لهذا الخالق، والمراقبة في تطبيقه للخالق أيضا، ومرجع القوى الإدراكية التي تتعارض وتختلف في مداركها ومكاسبها لدى الإنسان إنما هو الخالق وحده ويقول : "إن الإسلام هو منهج للحياة، كامل في حقيقته، متكامل متناسق في تكوينه، فهو يتكامل ويتناسق في

تصوره الاعتقادي مع قيمه الخلقية، ومع شرائعه التنظيمية، إذ تقوم كلها على قاعدة واحدة هي قاعدة إثبات الإلوهية وإثبات المعاد للإنسان بعد الموت.

19. ينطلق سيد قطب من المبادئ الثلاثة التي حددها على النحو التالي :

-استلهام القران وحده، في آياته البينات، واقتفاء أثرها في مخاطبة الإنسان بكل حواسه وملكاته ومداركه.

-عدم اتخاذ أي قبليات أو صيغ منطقية أو مقررات من شأنها أن تؤثر في فهم تلك الآيات أو تحمل العقل على تأويلها.

-تفريغ القلب المخاطب من كل اعتقاد سابق ليستقبل الخطاب القرآني من غير رواسب جاهلية قديمة أو حديثة.

20. ضرورة التنبيه إلى أَخطار الحوار بواسطة التأويل، لأن الحوار لا يعني أبدا التنازل أو الإستقواء أو الهيمنة.

21. إن المصطلحات والمفاهيم التي صاحبت تطور التأويل والتفسير على مدى فترة جاوزت 14 قرنا وحشوها وجعلها تخضع لدلالات سياسية واجتماعية أدت إلى ظهور تأويل فاسد.

22. السؤال الفلسفي المبني على التأويل رُقعته المعرفية المرسَلة إلى المرسَل إليه ضيقة في المجتمع لهذا تكثر ردود الفعل الرافضة.

23. نسبة التأويل تظهر كلما اقتربنا من فهم التاريخ بواسطة العقل العلمي، كما هو الحال في نظرية مراحل العقل التي صاغتها الفلسفة الوضعية أكثر الصياغات صراحة مفسرة بها تاريخ الإنسانية، هذه الصياغة في نظرنا هي تحريف ديني.

وفي الأخير نسأل الله التوفيق والسّداد.

المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم.**

المصـادر.

كتب الطاهر بن عاشور.

1) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام،الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1985
2) أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية: دار سحنون للنشر والتوزيع تونس، 2006
3) مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر ميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع ، الأردن ، ط2، 2001
4) الاجتهادات الشرعية واللطائف الأدبية ، تحقيق: محمد بوزغيبة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2015
5) كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ ، ضبط وتعليق: طه علي بوسريح التونسي، دار سحنون، دار السلام، تونس ط 4.

كتب سيد قطب:

6) التصوير الفني في القرآن ،دار الشروق، مصر، ط7، 2004
7) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، دار الشروق، مصر، 1988
8) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القسم الأول : خصائص التصور الإسلامي ، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه ، شتوتجارد، ألمانيا، 1998
9) في التاريخ فكرة ومنهاج ، دار الشروق، مصر، د.ط، 1987
10) في ظلال القرآن، ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 11، 1985
11) معالم في الطريق ، دار الشروق، مصر، ط 6 ، 1979
12) العدالة الاجتماعية في الإسلام ، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1995
13) مشاهد القيامة في القرآن ، دار الشروق،القاهرة، مصر ط16، 2006

المراجع:

1) إبراهيم أحمد وآخرون ، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم، ناشرون ، منشورات الاختلاف ،لبنان 2009
2) إبراهيم بن موسى ، الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة، م 4
3) ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، 1961
4) ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، دار مكتبة الحياة ، لبنان، 1980
5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون ،دارالفكر ،1979 ، مجلد4
6) ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ،بيروت ،لبنان ، ط3 ،1994
7) أبو البقاء ، الكليات ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، لبنان ، ط2، 1993 –
8) أحمد عبد المهيمن ،إشكاليات التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، مصر، ط1، 2001
9) إسماعيل الحسيني ، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995
10) إسماعيل الحسيني ، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ،المعهد العالي للفكر الإسلامي ،فيرجينيا، و.م.أ. 1995 ، ص، 89
11) أنور الساعدي ، أثر النص القرآني في التعددية الدينية ، دار الرافدين، بيروت، لبنان، 2007
12) بدر الدين الزركشي ،البرهان في علوم القرآن، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الجيل،بيروت، لبنان، د.ط. 1988
13) جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، د.ط، د.ت،ج2
14) جلال الدين السيوطي ،الإتقان في علوم القرآن ، تح: مصطفى ديب البغا ، ج2 ،دار الكتاب العربي، 2003
15) حسن حنفي ، من النقل إلى الإبداع ، المجلد 3: الإبداع ،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، د.ط، 2001
16) حسين حامد صالح ، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية ،دار ابن حزم ، لبنان ،ط1، 2005

17)حسين مروة ،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5، 1985

18)دانيال ريغ ،لاروس السبيل، معجم عربي فرنسي، فرنسا ،مكتبة لاروس، 1983م

19)الراغب الأصفهاني ، مفردات القرآن –تحقيق صفوان عدنان داوودي ، دار الشامية دار القلم، دمشق وبيروت ، 1997

20)رفعت سلام ، بحث عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،1991

21)سعيد شنوفة ، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسّنة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر، د.ط. د.ت

22)السيد عبد الغفار ، التفسير ومناهجه، ،النص وتفسيره ، دار المعرفة الجامعية ، مصر، د.ط. 2000

23)الشريف الكتاني الأثري ، التأويل عند أهل العلم ، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ،ط1، 2004

24)صلاح عبد الفتاح الخالدي ، سيد قطب الشهيد الحي ، مكتبة الأقصى، الأردن، 1981

25)صلاح عبد الفتاح الخالدي ،المنهج الحركي في "في ظلال القرآن"، ج2 ،دار الشهاب، الجزائر، 1988

26)صلاح عبد الفتاح الخالدي ،سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد،

27)صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن دراسة وتقويم، ج3، شركة الشهاب، الجزائر، 1986

28) الطبري ،تفسير الطبري ،ج 3 .

29)عادل مصطفى ، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا ، دار النهضة العربية ،بيروت، لبنان 2003

30)عبد الجليل بن عبد الكريم سالم ، التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا ،مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ،مصر ،ط1 ، 2004

31)عبد الرحمن ابن خلدون ،المقدمة ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000

32)عبد الرحمن الحاج ، الخطاب السياسي في القرآن في القرآن ،الشبكة العربية للأبحاث والإنتاج والنشر، بيروت لبنان، 2002

33)عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن، السلطة والجماعة ومنظومة القيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012

34)عبد السلام الرافعي، ، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي ، افريقيا الشرق، 2004.

35) عبد القادر بوعرفة وآخرون ، تأملات في فكر مالك بن نبي ،دار القدس العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014

36) عبد الناصر زكي العساسي ، ملخصات كتب المعهد الفكرية، ج1، مركز الدراسات المعرفية، مصر، 2011

37) عبد الهادي بوطالب ،محاضرة تحت عنوان "بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية" وتشابك السياسي بالديني وتوظيف الديني في خدمة السياسوي، بحث منشور في الانترنت.

38) عدنان محمد أمامة ،التجديد في الفكر الإسلامي ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، 2003

39) عدنان محمد زرزور ، التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي ، مجلة مركز بحوث السّنة والسيرة ،العدد السابع، 1993

40) عدنان محمد زرزور ، علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ،لبنان، سوريا، 1981

41) العرابي لخضر ، الدراسة الفنية المعاصرة للقصة القرآنية ، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005

42) عرفان عبد الحميد فتاح ، المناهج الدراسية الدينية في العالم الإسلامي، التحديات المعاصرة والتوقعات المستقبلية ، منشورات المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005

43) علال الفاسي ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء، ،المغرب ، د.ط، د.ت

44) علي حرب ، نقد النص ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993

45) علي محمد الجرجاني ، التعريفات ، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1938

46) عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا للشرق، ط1، 1991

47) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان ، المجلد 3 ،1983

48) قطب مصطفى سانو ،مشروع الإسلام الحضاري، المفهوم والغايات والمرتكزات ، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 14، العدد 55، 2009 ،

49) محمد أبو القاسم حاج حمد ، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية ، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004

50)محمد أبو القاسم حاج حمد ،منهجية القرآن المعرفية ،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،2003

51)محمد أركون ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية ،تر: هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط1996،2

52)محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ،دار الطليعة ، بيروت،لبنان ، ط2، 2005

53)محمد أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ،تر: هاشم صالح ،دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2010.

54)محمد أركون ، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ،تر: هاشم صالح ،دار الساقي، بيروت لبنان، 2006 ،ط3 .

55)محمد أركون ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،ط 2، 1996

56)محمد أركون تاريخية الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان 2007 –ط2 ،

57)محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب 1998 ،ط3

58)محمد الحبيب بن خوجة – شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر ،2004

59)محمد الحبيب بن خوجة ، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر ، 2004

60)محمد السيد الجليند ، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ،الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية – مصر، 1973

61)محمد الفاضل بن عاشور ،التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، 1972 ،

62)محمد الكتاني ، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، المغرب 1992

63)محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2006

64)محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ،سير أعلام النبلاء ،مؤسسة الرسالة، 2001

65)محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، ج1 ،الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2005

66)محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار السلام – الإسكندرية، مصر ، د.ط. 1998 ، ج2

67)محمد بن علي يوسفي ،أثر اللغة العربية في الحضارة الإسلامية ،دار النشر والطباعة والتوزيع ،عمان, الأردن ، ط1 ،2003

68)محمد توفيق بركات ، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه ، مكتبة المنارة ، مكة المكّرمة

69)محمد حافظ دياب ،سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا ،رؤية للنشر والتوزيع ،القاهرة، مصر، 2010 .

70)محمد حسين الذهبي ، التفسير والمفسرون، ج1 ،مكتبة وهبة، القاهرة، مصر ، د.ط، د.ت

71)محمد شحرور ، الكتاب والقرآن ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا ،د.ت

72)محمد عابد الجابري – مدخل إلى القرآن الكريم، ج1 – دار النشر المغربية –المغرب، 1992

73)محمد عابد الجابري – مدخل إلى القرآن الكريم، ج1 – دار النشر المغربية –المغرب، 1992 ،

74)محمد عابد الجابري ، وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر ،المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1992 .

75)محمد عبد السلام الجفائري ، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي ،الدار العربية للكتاب، ليبيا،1984 .

76)محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الجيل ، بيروت، لبنان ، د.ط، د.ت .

77)محمد كنفودي ،لقراءات الجديدة للقرآن الكريم ،أفريقيا الشرق، المغرب، 2015

78)محمود محمد ربيع ، أسرار التأويل ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط.، 1993

79)منصور كافي ،منهاج المفسرين في العصر الحديث ،دار العلوم للنشر، الجزائر 2006 .

80)منيع عبد الحليم محمود، مناهج المفسرين، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2000،

81)موسى حسين، ميشيل فوكو، الفرد والمجتمع، دراسة التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009،

82)ميشيل فوكو، إدارة المعرفة ، تاريخ الإنسانية I، تر: جورج صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990

83) نبيل أحمد صقر ،منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير ،الدار المصرية للنشر والتوزيع، مصر، 2001

84) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ،دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان ، ط 3، 1996

85) وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء ،المذاهب الفقهية الأربعة ،مراجعة أحمد الحجي الكردي وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2015 ،

- **مجلات وجرائد ومواقع إلكترونية.**

1) جريدة المجتمع ، العدد 115، أوت 1972

2) جريدة المجتمع ، العدد 115، أوت 1973

3) مجلة إسلامية المعرفة، السنة 12، العدد 46،47، 2007 إسماعيل عبد الله ، تأثير آراء المدرسة الإصلاحية

4) مجلة إسلامية المعرفة، السنة 13، العدد 52، 2008 زكي ميلاد ،الجيل الجديد من المثقفين الإسلاميين وهاجس التجديد الديني.

5) مجلة مركز بحوث السّنة والسيرة ، العدد السابع، 1993، عدنان محمد زرزور ، التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي،

6) رؤوف أحمد محمد الشمري ،الحطاب الديني بين سلبية الجمود وضروة التجديد (بحث منشور في الإنترنت) الموقع الالكتروني: www.fqh.vokvfa.edu.iq يوم الدخول: 2017/10/03. سا: 16 و32د.

7) سيد قطب ، لماذا أعدموني؟ الموقع الالكتروني.www.books.islamway.net : يوم الدخول 2017/09/16 سا: 9و25د

8) الطاهر بن عاشور ، الهداية الإسلامية، ج9 وج 10 نقلا عن الانترنت من الموقع الالكتروني.

.https : dorar.net/artide يوم 2017/9/02، الساعة: 18.00

مراجع باللغة الأجنبية.

1- André Lalande – Vocabulaire technique de la philosophie, Presses universitaires de France, Paris ، 2° édition, 1976

2- Le grand Larousse de la langue française, Tome 4 –ymdny – librairie Larousse –Canada ,1975 –

فهرس الموضوعات:

رقم	المـوضـوع	صفحة:
1	مقدمة.	أ
2	الفصل الأول: كُرونُ ولُوجِيا التَّفْسِيرِ والتَّأْوِيلِ	1
3	المبحث الأول: الفَرْقُ بَيْنَ التَّفْسِيرِ والتَّأْوِيلِ	2
4	التأثيل اللغوي	2
5	تعريف التفسير	7
6	الفرق بين التفسير والتأويل	21
7	المبحث الثاني: تاريخية تفسير النص في الفكر الإسلامي	24
8	الفصل الثاني: الطاهر بن عاشور والنص القرآني.	50
9	المبحث الأول: سَفَةُ التَّعَامُلِ مع النّصِّ القُرْآني. (المقاصد.)	51
10	التعريف بشخصية الإمام	51
11	مؤلفات الطاهر بن عاشور	51
12	المبحث الثاني. مَنْهَجُ الطَّاهر بن عاشُور في التَّفْسِيرِ.	75
13	منهج التفسير عند الطاهر بن عاشور.	89
14	الفصل الثالث: . يِّدُ قُطْب مُؤَوِّلا.	103
15	المبحث الأول: سَيِّد قطْب مُفَكِّراً.	104
16	المبحث الثاني: قُطْب وتَعَامُلُهُ مع النَّصِّ القُرْآنِيِّ.تفسير الظلال.	131
17	التصورات العامة للمنهج الحركي عند سيد قطب	136
18	ماهية المنهج عند سيد قطب	139

رقم	المـوضـوع	صفحة:
19	الفصل الرابع: مُقَارَنَةٌ بَيْنَ الطّاهِر بْن عَاشُورو سَيِّد قُطْب.	156
20	المبحث الأول: التّكْوِينُ المَعْرِفِي بَيْنَ سَيِّد قُطْب والطّاهِر بْن عاشور	157
21	المبحث الثاني: المنْهَجُ بَيْنَ الطّاهِر بْن عَاشُور وسَيِّد قُطْب.	175
22	الفصل الخامس: لّنصُّ الْقُرْآنِي وَأُفُقُ التَّفْسِيرِ والتَّأْوِيل.	191
23	المبحث الأول: لاتّجَاهَاتُ الْجَدِيدَةُ فِي فَهْمِ النَّصِّ الْقُرْآنِي.	192
24	المبحث الثاني: سْتَقْبَلُ النَّصِّ الْقُرْآنِي وتَجْدِيدُ الْخِطَابِ الدِّينِي.	222
25	أهمية تجديد الخطاب الديني	230
26	بنية الخطاب الديني والسياسي المعاصر. قراءة في تصميم مفهوم السلطة.	237
27	الخاتمة.	247
28	المصادر والمراجع.	252
29	الفهرس.	259

ملخص الدراسة :

خالف سيد قطب منهج الفلاسفة وعلماء الكلام في تقرير العقيدة لأنه انطلق من مسلمة مفادها مخالفة هؤلاء وأولئك لمنهج القران الكريم، ولهذه الأسباب كان موقفه من العقل وفطرية المعرفة راجع عنده بالأساس إلى ما عليه أهل السنة، والنتيجة الحتمية في إشكالية التفسير والتأويل مبنية على بطلان نظرية تطور العقيدة وبطلان منهج علماء مقارنة الأديان الغربيين ومن تأثر بهم.

جاء منهج الطاهر بن عاشور شاملا من نواحي عديدة التربوية والإصلاحية، مستخدما الدرس البلاغي للوصول إلى مبتغاة، فكان تأويله بين أهل السلف والأشاعرة، كما اعتنى عناية خاصة بمقاصد الشريعة، ولم يهمل أقوال الفلاسفة والحكماء، مبينا ما هم عليه من حق وباطل، كما وظف ثقافته الواسعة ومعارفه، لهذا جاء تفسيره حافلا بالشواهد التاريخية والأساليب البيانية والفوائد العلمية أثناء تأويله وتفسيره.

الكلمات المفتاحية : التفسير،التأويل،النص،الخطاب،التجديد،الإصلاح، المقارنة،المنهج.

Summary:

Sayyid Qutb was against the philosophers' and speech scientists' approach in defining creed (aqidah) statement, since he based his reasoning on an axiom: the contradiction of the Holy Quran's method by those who had reflected on the question before him. For this reason, his position on the mind and the innate nature of knowledge is mainly based on the Sunni's ethics and principles. Therefore, his work on the problematic of interpretation and exegesis (tawil) was based on the invalidity of the theory of doctrine evolution and the invalidity of the western scholarly approaches in comparative religions.

Al-Tahir Ibn Ashur's method was comprehensive in terms of education and reform, using the rhetorical approach to achieve its ambition. His interpretation took position between the Salaf's and the Ash'arites' interpretations. He also paid special attention to the purposes of Sharia, taking into consideration thoughts and words of philosophers, and indicating where he thought they are right, or wrong. Besides, he employed his vast culture and knowledge to support and enrich his perspectives; so, his work of interpretation and exegesis (tawil) was filled with historical evidence, graphic methods and scientific benefits;

Keywords: Interpretation, exegesis, tawil, text, discourse, renewal, reform, comparison, approach.

Résumé:

Sayyid Qutb a été à l'encontre de l'approche des philosophes et scientifiques du discours en ce qui concerne la déclaration de la croyance (l'aqîda), avec un raisonnement partant de l'axiome : la contradiction de la méthode du Saint Coran par ceux qui avaient réfléchi sur cette question avant lui. Pour cette raison, sa position sur l'esprit et la nature innée de la connaissance est principalement basée sur l'éthique et les principes des Sunnites. Par conséquent, la réponse inévitable à la problématique de l'interprétation et de l'exégèse (tawil) du Saint Coran est fondée sur l'invalidité de la théorie de l'évolution de la doctrine et sur l'invalidité des approches scientifiques occidentales dans le domaine des religions comparées.

La méthode d'Al-Tahir Ibn Ashur est exhaustive, particulièrement en termes d'éducation et de réforme, se servant de l'approche rhétorique pour réaliser son ambition. Son interprétation du Saint Coran se situe entre celles des Salaf et des Acharites. Il a également accordé une attention particulière aux objectifs de la charia, en prenant en considération les pensées et les mots des philosophes, et en indiquant où il pensait qu'ils avaient raison, ou tort. En outre, il a utilisé sa vaste culture et ses connaissances pour soutenir et enrichir ses perspectives; ainsi, son travail d'explication et d'exégèse (tawil) était riche de preuves historiques, de méthodes graphiques et de bénéfices scientifiques.

Mots-clés: Interprétation, exégèse, tawil, texte, discours, renouvellement, réforme, comparaison, approche.