

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

المراسلات:

قم: ص.ب. ٣٣٤٧ - ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ - ٢٥١ - ٩٨

بيروت: ص.ب. ٨٥ - ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ - ٣ - ٩٦١

العدد السادس ١٤٢٠ - ١٩٩٩



محتويات العدد

كلمة التحرير

- قضايا اسلامية معاصرة في عامها الثالث ... عبد الجبار الرفاعي ٤

حوارات

- منهج التعامل مع القرآن ... ناصر مكارم شيرازي ٩
- التفسير والتأويل ... عبد الله جوادي آملي ١٥
- منهج التعامل مع القرآن ... محمد علي التسخيري ٣١
- منهج التعامل مع القرآن ... محمود البستاني ٣٧
- الهرمنيوطيقا والتفسير ... حسن حنفي ٥١

وجهان وقضية

- هرمنيوطيقا الكتاب والسنة ... محمد مجتهد شبستري ٩٠
- الهرمنيوطيقا: المقتضيات والنتائج ... احمد بهشتي ١٣٣

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

دراسات

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم..... طه جابر العلواني ١٦٣
- منهجية القرآن المعرفية..... محمد ابو القاسم حاج حمد ١٨٧
- الكلمة في القرآن غالب حسن ٢٢٥
- ملامح التجديد في فكر الأفغاني
- في التعامل مع القرآن الكريم..... زياد الدغامين ٢٦٠

آراء

- مداخلة مع الشيخ جودت سعيد..... عبد السلام زين العابدين ٢٨٨
- جودت سعيد يتحدى العنف باشاعة اللاعننف ... احمد الناعور ٣٠٤

اصداء

٣٠٧

قضايا اسلامية معاصرة في عامها الثالث

عبد الجبار الرفاعي

في هذا العدد تدخل قضايا اسلامية معاصرة سنتها الثالثة، بعد ان طوت سنتين في مسيرتها بجدية وثقة، بينما كان يراهن بعض القراء العارفين بظروف صدور هذه المجلة وامكاناتها انها ستلفظ انفاسها في الخطوات الاولى، ولن تستطيع في افضل الاحوال ان تطفئ شمعها الاولى. لأن إعداد مجلة تطمح ان ترقى بمضمونها ومادتها الى حاجات النخبة الثقافية، وتتطلع الى طموحات فكرية متميزة، غير ممكن من دون ان تستند الى جماعة او مؤسسة، ترفدها بالمال، وترسم لها خط السير، وتؤمن سائر متطلباتها في التحرير والطباعة والتوزيع، مثلما هي تجارب دوريات متعددة في هذا المجال.

لكن قضايا اسلامية معاصرة مضت تطور تجربتها بعزيمة راسخة، بامكانات مادية متواضعة، فاصدرت مجموعة ملفات استهلكتها بالفكر السياسي الاسلامي، سم مراجعات وقراءات في الفكر العربي المعاصر، وأردفته بالاتجاهات الجديدة في تفسير القرآن، وأخيراً عالجت قضايا اسلامية المعرفة، والمنهجية، والتراث، والغرب، والمرأة، في سياق القضايا الاشكالية للفكر الاسلامي المعاصر.

وقد فوجئت هذه التجربة باحتضان القراء والمهتمين بالفكر الاسلامي لها، وتجاوبهم وتفاعلهم مع ملفاتها، بنحو اوضحت فيه اعدادها تنفذ من الاسواق في فترة قياسية، مضافاً الى ما يردها من رسائل ومهاثفات تشيد بالمجلة وتحدث عن مساهمتها في إغناء وترشيد المشهد الثقافي الاسلامي، وتدعو لتعاطيها مع مستجدات الفكر الاسلامي، والانفتاح على الرؤى والمواقف الثقافية المتنوعة في العالم الاسلامي بلا خشية او تردد. كما يبادر بعض الباحثين والمفكرين الاسلاميين لتأمين ما يلزم ملفاتها من حوارات ودراسات، والتعاون مع

سلسلة كتابها، وتقديم مؤلفاتهم للنشر من خلالها، ولولا الدعم التطوعي لهؤلاء الباحثين من اصدقاء المجلة لما قدر لها ان تصدر سبعة عشر كتاباً تغطي ابرز المتطلبات الثقافية للمسلم المعاصر في مدة قصيرة.

وطالما تساءل اصدقاء هذه المجلة حول تحريرها، وآمالها وما ترمي اليه، وما الذي انجزته من أهدافها وماذا ينتظرها، وغير ذلك ؟ بغية التعرف بصورة اشمل عليها والامام بشجونها ومتاعبها.

ان قضايا اسلامية معاصرة تسعى لاختراق السدود المتراكمة بين التيارات الراهنة للفكر الاسلامي في الحوزة العلمية وخارجها، وتعمل باصرار لتجاوز الحواجز الاقليمية والقومية والعنصرية والطائفية بين المفكرين في العالم الاسلامي عبر صفحاتها، فهي بمثابة ندوة حرة مفتوحة تلتقي فيها قناعات ورؤى، قد تبدو متقاطعة، الا ان كل واحدة منها تمثل قراءة للنص والتراث وتوحدها استفسارات تتوالد باستمرار واسئلة حائرة تنبثق من الواقع البالغ التعقيد والتنوع.

وقضايا اسلامية معاصرة لا تنحيز الى اية قراءة، الا بمقدار صوابها واصالتها باستلهاام الكتاب والسنة، واستدعاء ما يلزمها من عناصر التراث، ووعيها للعصر وما يحفل به من تيارات شتى.

لقد تفاقمت عوامل الفرقة والتباعد بين الجماعات الاسلامية، حتى امست كل جماعة تحسب فهمها ورأيها هو الحق فحسب، ولم تجد اية حاجة للتعرف على رأي الجماعات الاخرى، واتخذت كل واحدة مفكراً تنغلق على مفاهيمه، ونمنحها صفة الاطلاق والشمول، وكأن وظيفتها تقتصر على نريد تلك المفاهيم وشرحها واجترارها، بلا مراكمة ايجابية وتطوير. فاستطالت شخصيات مثل هؤلاء المفكرين، ونضخمت مكانة كتاباتهم بالتدريج، فصارت تحتل مرجعية نهائية لحاضر الجماعة ومستقبلها، ولم يجد الاتباع حاجة الى تدبر هذه الكتابات والاهتمام بمراجعتها وتقويمها، فافضى ذلك الى تعطيل العقل والغاء وظيفته في التفكير والتدبر.

الهاجس الاول لقضايا اسلامية معاصرة هو إعمال العقل المسلم واسترداد وظيفته الخلاقة المبدعة، وتحرير الوعي من الانساق المسدودة، من خلال ما تنتجه من حوارات مع العلماء والمفكرين، وما تنشره على صفحاتها من دراسات وآراء متعددة. انها تهتم بالآخر المختلف

وتحرص على محاورته واستكنابه أشد من حرصها على تجميع معطيات من اللون ذاته. فهي تحاور وتستكتب مفكرين وباحثين ينتمون الى بيئات مختلفة، وينحدرون من مدارس متعددة، وينخرطون في مناهج متنوعة، ليس بهدف اشاعة فوضى فكرية، او خلق فضاء للمشاغبات الثقافية، او التمرد على اصول الاسلام ومركزاته، وانما بهدف خلق مناخ ثقافي يضح بالمناقشات وتشيع فيه روح الحوار، كيما نتحرر من الحالة السكونية المحنطة في حياتنا العقلية، ونفتحم العصر بادوات معرفية ملائمة.

ان الآخر لا يندثر ويختفي من الواقع حين نرفض الاعتراف بوجوده. الآخر موجود، له فهمه الخاص، ويمتلك ادواته المنهجية في التعاطي مع التراث، ولا يتوقف عن بيان آرائه، والتبشير بها، والتنقيف عليها. وكلما حاولنا تجاهله ما نلبث ان نعر عليه مرة تلو اخرى في الصحيفة، والدورية، والكتاب، وكل اصدار جديد. في الراديو، والتلفزيون، والانترنت، فلماذا لا نصغي اليه ؟ لماذا لا نحاوره؟

القرآن الكريم يستعرض مختلف المعتقدات والمواقف، ولا يتجاهل حتى معتقدات من سميهم «السفهاء»، بل يستعرضها في سياق محاكمة عقلية مهذبة، ويتحدث عن سلوك الانبياء مع اقوامهم، ويرسم صوراً نموذجية لمحاوراتهم، وكيف يصغي الانبياء بهدوء الى المعتقدات والحجج الفاسدة لهؤلاء الاقوام، ثم يقدمون الادلة الوجدانية على تهافت هذه الحجج، بالحكمة والموعظة الحسنة.

ان قضايا اسلامية معاصرة تحرص ان تقدم اكثر من قراءة للقضايا الاشكالية في الفكر الاسلامي، وهي تسعى لاعتبار ذلك تقليداً في سياستها الاعلامية. من هنا دأبت على محاورة مجموعة علماء تتنوع اجتهاداتهم في معالجة الاستفهامات المطروحة، في كل ملف من ملفاتها الماضية، مضافاً الى نشر عدة رؤى في تلك الملفات، تصل احياناً الى حد التقابل، كما في حقل «وجهان وقضية» الذي افردته لمناظرات علمية مستفيضة على الورق، حول مسألة هامة يتناول فيها احد الباحثين المتخصصين المسألة بالعرض والتحليل، ثم يتولى الباحث الثاني تقويم آرائه ومحاكمتها.

والمجلة عندما تنشر الرؤيتين لا تنحاز لواحدة دون الاخرى، ولا تبدي نظرها في اي منهما، وانما تترك الحكم للقراء في ترجيح ما يرونه اقوى حجة، واقترب للصواب من سواه. وهي تطمح من وراء ذلك ايضاً في اشاعة مناخ جديد تتفاعل فيه الافكار، ويألف فيه المثقف

الاختلاف والتنوع. مما يعني انها تترقب من القراء الاسهام في اضاءة الموقف، وتنمية النقاش ازاء الرؤى المتناظرة، كيما يتواصل المفكر مع القراء ويخرج من العزلة، وتجد الافكار من يتداولها في الحياة الثقافية، ولا تبقى غائبة ومحدودة التداول.

واذا كان اخراج المفكر من عزلته، وفتح قنوات للتواصل بين المفكر وقراءه من جهة، وبين تيارات الفكر الاسلامي المختلفة من جهة اخرى، احد المطامح الالهة لقضايا اسلامية معاصرة، فانها تتطلع ايضاً لتحرير العقل المسلم من التفسير الاحادي المبسط الذي يختزل الواقع وما يحفل به من ظواهر ومشكلات، ويعجز عن ادراك ما يرقد وراء هذا الواقع من نسيج مركب، تتداخل فيه شتى العوامل لانتاج تلك الظواهر والمشكلات، فبحيلها خطأ الى بعض العوامل الهامشية الثانوية، ويسارع في وصف العلاجات الجاهزة، وحين لا تجدي يعود مرة اخرى الى النقطة التي بدأ منها، وهكذا يظل يكرر الاقوال ذاتها، بلا ان يراجع طريقة تفكيره، ويختبر كفاءة ادواته المعرفية.

ان الاسراف في تعاطي هذا النمط من التفسير ينشأ عادة من العلاقة الملتبسة مع الماضي والحاضر، اما التباسها مع الماضي فيتمثل في محاولة استرداده كما هو، والهروب اليه دائماً، وعدم التمييز بين ما ينبغي استلهاه منه، وما ينبغي تجاوزه من افكاره الميتة، فتغدو مشكلات اليوم هي ذاتها مشكلات الامس، وتستنسخ افكار الامس من مجالها التاريخي الخاص وتعمم الى عصرنا، بل تمدد لتنبسط على كل زمان ومكان.

ويتمثل التباس العلاقة مع الحاضر، بعدم ادراك روح العصر، والعجز عن استكشاف مستجداته، وما يكتنف الحياة من متغيرات تتوالد كل يوم بلا انقطاع.

وهذه المجلة بامكاناتها المحدودة لا تزعم انها تجترح المستحيل، فتتجز ما لم ينجزه سواها من مشاريع ومؤسسات وجماعات، تفوق قدراتها وامكاناتها قضايا اسلامية معاصرة اضعافاً مضاعفة، وانما ارادت ان تفصح عن شيء من تطلعاتها ومطامحها لقرائها، وهي تطلعات مشروعة وربما ضرورية، وحسبها انها خطت خطوة في الدرب، فاتقتلت من الاقوال الى الافعال، وما فتئت تواصل خطاها بصبر وعناد، بالرغم مما ينتصب في الطريق من عقبات، وما تكابده من متاعب واوجاع. فاذا ما اعلنت انها استفدت امكانات ديمومتها بعد حين، فانها لن تشعر ابدأ بالاحباط والخيبة، لانها بما اصدرت من ملفات وكتب في سلسلة كتابها الرديفة، تجد فيها مساهمة وان كانت ضئيلة، لكنها ليست عديمة الاثر في اغناء وتطوير الفكر الاسلامي.

هذا العدد

تتمحور الحوارات والدراسات المنشورة في هذا العدد حول الاتجاهات الراهنة في التعاطي مع النص القرآني، وبرزت تلك الاتجاهات «الهرمنيوطيقا Hermeneutic». وهو اتجاه تداولته جماعة من الباحثين في السنوات الاخيرة في البلاد العربية وإيران، وظهرت عدة محاولات لتفسير النص في ضوء معطيات الهرمنيوطيقا، واثارت هذه المحاولات ردود فعل شتى. وما برحت مسألة «الهرمنيوطيقا والتفسير» من اشد المسائل إثارة للجدل ليس لدى الباحثين في حقل الدراسات القرآنية فحسب، بل تغلغلت مسألة الهرمنيوطيقا في مباحث علم الكلام الجديد، ونسبية المعرفة وامكانية القبض على حقيقة نهائية من النص.

ومن اجل اضاءة وعي القراء ازاء ملايسات فهم النص وتوظيف معطيات الهرمنيوطيقا في معرفة مدلولاته، حاورت قضايا اسلامية معاصرة الدكتور حسن حنفي حواراً موسعاً للتعريف بنشأة الاتجاهات الحديثة في تفسير النصوص في الغرب ومسارها التاريخي، وواقع هذه الاتجاهات في عالمنا. واردفته بنشر دراسة مطولة للشيخ محمد مجتهد شبستري تعالج ملايسات فهم النص وقبليات المفسر، ثم دراسة اخرى للدكتور احمد بهشتي تتناول مقتضيات ولوازم ونتائج الهرمنيوطيقا في سياق مناقشة آراء مجتهد شبستري.

اما بقية الحوارات فتوحدها «منهجية التعامل مع القرآن». فقد أجاب الشيخ ناصر مكارم شيرازي والشيخ محمد علي التسخيري والدكتور محمود البستاني عن اسئلة المجلة في هذا الموضوع. بينما تحدث الشيخ عبد الله جوادي آملّي عن التفسير والتأويل.

وهكذا تناولت دراسة الدكتور طه جابر العلواني منهجية التعامل مع القرآن، ودراسة الدكتور زياد الدغامين منهج السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالافغاني في التعامل مع القرآن وأثر هذا المنهج في حركة التفسير في هذا العصر، وتحدث الاستاذ غالب حسن عن المجال الدلالي والوظيفي للكلمة في القرآن الكريم.

ودشنت المجلة في هذا العدد بابين، خصصت الاول للمداخلات والآراء بشأن ما تنشره، وهو يضم مداخلة للسيد عبد السلام زين العابدين، واخرى للاستاذ احمد الناعور مع الشيخ جودت سعيد في دعوته لنبد العنف في العمل الاسلامي المنشورة في العدد الرابع، فيما استوعبت في الباب الثاني ما اثاره صدور ملفات المجلة الماضية من اصداء، فنشرت نماذج من الرسائل الواردة لها، وشيئاً مما كتب من مراجعات في الصحافة بشأنها.

منهج التعامل مع القرآن

حوار مع:

الشيخ ناصر مكارم شيرازي

□ كيف ومتى بدأت صلتكم بكتاب الله ؟ وما هي بواعث اهتمامكم بالتفسير والدراسات القرآنية؟ وما هي أبرز آثاركم في هذا المضمار؟

□ كنت على الدوام محباً للقرآن شغوفاً به حتى من قبل مرحلة البلوغ حيث كنت قد شرعت بدراسة العلوم الدينية منذ ذلك الحين. ثم مرّت بي فيما بعد حادثة زادتني اهتماماً على اهتمامي بتفسير القرآن؛ وذلك حين راجعني لفيف من الشباب الجامعيين طالبين تقديم تفسير حديث للقرآن يتواءم مع لغة العصر. والحقيقة هي ان علماءنا الكبار دوّنوا تفاسير في غاية الجودة، غير ان المؤسف هو أن أياً منها لا يتساقط مع لغة العصر. فشعرت حينها بمسؤولية الاضطلاع بكتابة تفسير يسدّ هذا الفراغ ويعم بفائدته كل الطبقات الاجتماعية بحيث يتضمن كافة متطلبات عصرنا. وشرعت بكتابة تفسير ترتيبي عُنوانه: «الامثل في تفسير كتاب الله المنزل» مستعيناً على انجاز هذا العمل بعشرة من العلماء الافاضل، وانتهى العمل به بعد خمس عشرة سنة. ثم شرعنا بعد ذلك مباشرة بكتابة تفسير موضوعي أنجزت منه حتى الآن دورة تتألف من عشرة مجلدات في باب المعارف والعقائد. ونحن منهمكون حالياً بكتابة دورة اخرى منه موضوعها الاخلاق في القرآن.

□ تشدد الاتجاهات الراهنة في تفسير النصوص على ضرورة اكتشاف علاقة المفسر بالنص، لأن المفسر لا ينطلق دائماً من الحقائق اللغوية والظروف التاريخية، وإنما يحاول استنتاج النص في ضوء قنانياته وآفاقه الذهنية ومسلماته ورؤيته الخاصة للعالم، مما يعني استيعاب النص لتفسيرات تتنوع وتتعدد بتعدد اتجاهات المفسرين

وثقافتهم ومذاهبهم. ما هي الادوات والمعايير المطلوبة لاستجلاء دلالات

النص القرآني؟ وكيف يتسنى للمفسر التحرر من قنانيه في تفسير القرآن؟

□ لا شك في اننا يجب ان نفسر نصوص القرآن كما هي، لا كما توحى به اذهاننا؛ وبعبارة اخرى، يجب ان نجعل من انفسنا تلاميذ لا اساتذة له، والا فسنقع حينذاك في دائرة التفسير بالرأي، وهو من أخطر الآفات التي تعتور فهم القرآن. وانطلاقاً من هذه الرؤية يجب علينا التخلي جهد الامكان عن كل ما لدينا من مسموعات ومرئيات مسبقة، ثم نحاول عند ذاك فهم معنى الآيات من اجل التوصل الى فهم صحيح لها.

□ يسرف أصحاب الاتجاه الاثري في التفسير في تطبيق الآيات القرآنية

الكريمة على ما هو شاذ وضعيف من الاخبار، ويسعى للتماس شتى

السبل بغية تأويل مدلول الآية، تبعاً لما تحكيه الرويات. ما هو أثر هذا

اللون من التعامل مع القرآن في مسار حركة التفسير؟ وما هي حدود

الركون الى الاخبار في إضاءة النص القرآني؟

□ هنالك أصل مسلم به ومقبول لدى جميع علماء الدين، وهو ان الروايات يجب ان

تعرض على القرآن، فما وافقه منها قبلناه، وما خالفه رددناه. من الطبيعي ان الروايات

تساعد على استجلاء حقائق القرآن وجعلنا اكثر معرفة بكنه اسرارهِ. بيد ان هذا لا يعني

التشبه بروايات ضعيفة، وحمل القرآن على خلاف ظاهرهِ. إذ يمكن التحويل فقط على

المعتبر من الاخبار، على ان لا تتضارب في الوقت ذاته مع مفاهيم الآيات.

□ تعامل علماء البيان مع القرآن كمعجزة بلاغية، فاستغرقوا في اقتناص

الوجوه البلاغية في النص، في اطار قواعدهم ومقولاتهم البلاغية، فيما

غابت عنهم الابعاد الاخرى في النص. وهكذا تعامل المتكلمون مع

الآيات الكريمة من منظور كلامي، وغيرهم كل من منظوره الخاص

ونسقه المغلق، فاصطبغت تفاسير القرآن بمعارف المفسرين واهتماماتهم

وأذواقهم. والدوائر المغلقة لتخصصاتهم. ما هي السمات اللازمة في

شخصية المفسر؟ وهل يستطيع المفسر التغلب على تكوينه العلمي

والثقافي الخاص، فيستجلي مفهومات النص، وما تشي به الآيات

الكريمة من معاني؟

□ لقد نظر الكثير من المفسرين الى القرآن - كما اشرتم - كل من نافذة اختصاصه العلمي؛ فعلماء البلاغة نظروا اليه من نافذة البلاغة، ونظر اليه المتكلمون من زاوية كلامية، في حين تعامل معه الفلاسفة بمنظار فلسفي، والادباء نظروا اليه من وجهة نظر ادبية. غير ان للقرآن آفاقاً رحبة، ولا يحق لأحد حصره في واحد منها دون سواها من الآفاق الاخرى. أجل من حق كل مختص ان يعلن انه يرى في القرآن من زاوية اختصاصه مزاي معينة، من غير نفي لما يتسم به القرآن من مزايا أخر. وبعبارة أخرى ان القرآن كلام الله، وكلامه كذاته، لا نهاية له. وكل يغترف من هذا البحر المترامي على قدر سعته، من غير ان يستشرف كل ابعاده.

□ بموازاة الكتاب الكريم هناك كتاب الكون، وان الكتاب الثاني يرسم في الكتاب الكريم. وهذا يعني وجود تناغم واتساق بين نواميس الطبيعة وسنن الاجتماع البشري من جهة ومعطيات القرآن ومدلولاته من جهة اخرى، فالمداليل الخفية في كتاب الوحي ستتجلى بالتدريج تبعاً لما يتجلى من كتاب الكون وما يخر به من ظواهر.

ما هو أثر التقدم العلمي، والتحولات الاجتماعية والفكرية في تفسير القرآن؟ وهل المحاولات التي تبالغ في توظيف نظريات العلم وفرضياته، في تفسير القرآن، تعبر عن منهج سليم في الافادة من معطيات العلم في التفسير؟

□ نحن لدينا كتابان؛ كتاب التكوين وكتاب التكوين، كتاب التكوين هو عالم الخلق الذي لم يسبر التقدم العلمي من اغواره إلا بقعة ضيقة، اما كتاب التكوين فهو كتاب الله الكريم، الذي لم يتوصل المتخصصون في العلوم القرآنية بعد اكثر من ألف سنة إلا الى معرفة قسم قليل من حقائقه. وبما انهما كلاهما من أمر الله، ومن فعله، فهما متساوقان مع بعضهما تمام التساوق. اذ من غير الممكن ان يكون فعل الله في تضاد مع فعله. وانطلاقاً مما سبق ذكره يبدو من الطبيعي تماماً أن نتوصل الى تفاسير جديدة للقرآن الكريم، في ضوء ما يحرزه الانسان من تقدم علمي. إلا انني اؤكد وجوب التفريق بين المسلمات العلمية والفرضيات. فالفرضيات في حالة تغير دائم ولا يمكن تطبيق القرآن عليها اطلاقاً. بينما الحقائق العلمية القطعية ثابتة، ويمكن اتخاذها كمنطلق لتفاسير جديدة. وقد اوردنا نماذج كثيرة لهذا الموضوع في «الامثل في تفسير كتاب الله المنزل»، وكذلك في تفسير «نفحات القرآن».

□ ظل القرآن الكريم مدة طويلة محوراً نهلت منه المعارف الاسلامية بأسرها، وحرص الفلاسفة والمتكلمون والعرفاء والمتصوفة والفقهاء.. وغيرهم على اكتشاف أو خلق وشائج توصل آراءهم بالقرآن. ومحورية القرآن هذه وإن لم تستند على أسس سليمة دائماً في استظهار وتأويل الآيات الكريمة، غير انها حاولت الارتقاء بالكتاب الكريم الى الموقع الذي ينبغي ان يناط به ككتاب رباني.

ما هو دور القرآن في ايقاظ الامة ونهوضها؟ وكيف يتسنى لنا تحرير القرآن من الاقتران بالموت والاموات، بعد ان ألفه الانسان المسلم، لا يوظف إلا في حالات موت الانسان أو دفنه وتلقيه تحت الثرى؟

□ لا ريب في ان القرآن كتاب حياة، كما وصف هو نفسه في الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾. ولا شك في انه يُعنى بالتعاطي مع الأحياء، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ لِّیُنْذِرَ مَنِ كَانَ حَيًّا﴾. وأجلى برهان على هذا المعنى، هو ان القرآن خُلِقَ من مجتمع عصر الجاهلية الميّت مجتمعاً حياً وجديداً ووثاباً. ونحن نحمد الله على ان القرآن الكريم عاد بعد سنوات من الاقصاء عن حياة المسلمين، الى مسرح الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية. وأخذ المسلمون يلتفتون حوله اكثر مما مضى، رغم ان الشوط لازال طويلاً حتى بلوغ الغاية المنشودة.

من المؤكد ان الاحباط الذي منيت به المجتمعات البشرية عموماً والامة الاسلامية على وجه الخصوص من جراء الافكار السياسية والثقافية الغربية والشرقية، واليأس الذي استشعرته منها، كان له تأثير فاعل في زيادة الاقبال على القرآن. خاصة وان العلوم القرآنية والتفسير منها علي وجه الخصوص، حظيت بمكانة ممتازة وخاصة في الحوزات العلمية. ونحن كلما تعمقنا في سبر اغوار القرآن كلما تزايد الاهتمام به.

□ أشار الامام الشهيد محمد باقر الصدر الى ان قروناً متراكمة من الزمن مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والطوسي لم يحقق فيها الفكر الاسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين. وخلص الشهيد الصدر الى ضرورة تبني الاتجاه

الموضوعي في التفسير، كيما يتحرر التفسير من الحالة التكرارية التي اعدته عن النمو والتكامل، ويخلص النص القرآني من الآراء والافكار المختلفة التي راكمها المفسرون حوله ويوصل القرآن من جديد بالواقع ومشكلاته، والحياة وما تحفل به من استفهامات لكن الاجتهادات تباينت في مرتكزات التفسير الموضوعي، فنعت البعض اية عملية تجميع كمي لمجموعة آيات واستظهار مدلولها المشترك بالتفسير الموضوعي، ما هي معالم الاتجاه الموضوعي في التفسير؟ وهل يعني تبني هذا الاتجاه الاستغناء عن التفسير التجزيئي في العصر الراهن؟

□ ان ما ادلى به الشهيد آية الله الصدر بشأن تفاسير القرآن، حقيقة لا غبار عليها، خاصة بالنسبة للتفسير الموضوعي الذي لم يلق فيما مضى إلا القليل من العناية . وقد منّ الباري تعالى علينا حين وفقنا والفريق العامل معنا لانجاز دورة كاملة في التفسير الترتيبي، والبدء بدورة تفسير موضوعي أنهينا منها لحد الآن عشرة مجلدات، وهي تجربة علمتنا الخضوع امام الحقائق القرآنية اكثر من ذي قبل، وواقفنا على اهمية التفسير الموضوعي.

ان الكلام في مجال التفسير الموضوعي طويل، وقد اوردناه على نحو مسهب وواضح في مقدمة هذا الكتاب. اما ما يمكن طرحه هنا بايجاز فهو:

اولاً: لا يلم بالتفسير الموضوعي إلا من لديه احاطة تامة بالتفسير الترتيبي.
ثانياً: لا يتلخص التفسير الموضوعي في جمع عدد من الآيات، عبر الاستعانة بالمعجم او بجهاز الكمبيوتر، ثم تفسيرها على نحو مشرذم. وانما التفسير الموضوعي عبارة عن جمع الآيات المتعلقة بموضوع واحد، سواء جاءت بنفس اللفظ ام بغيره. وهو ما لا يمكن انجازه عن طريق الاستعانة بالمعجم المفهرس، بل يجب ان يجمع استناداً الى الاحاطة التامة للمفسر، ثم ينظم وفق ترتيب منطقي من حيث الاصول والفروع والمنطقات والمعطيات والآثار والتناجج والدوافع والمحفزات. ويتم التفسير وفقاً لهذا الترتيب المنطقي، مع الأخذ بنظر الاعتبار انعكاس كل قسم من هذه الآيات على القسم الآخر. وهذا هو ما يمكن ان يُسمى بالتفسير الموضوعي.

□ ذكر القرآن الكريم عدداً وفيراً من سنن الاجتماع البشري، وأبرز تجربة السنن في سياق ذكر دعوات الانبياء عليهم السلام ومواقف

مجتمعاتهم، وما اكتنف هذه الدعوات من عقبات، بنحو يمكن ان نستخلص فقه التغيير الاجتماعي واسسه في القرآن، لو عملنا على استقراء الآيات التي تحدثت عن السنن وتطبيقاتها.

ما هي آثار تعطيل السنن في انحطاط الامة الاسلامية؟ وكيف يتسنى لنا بناء علم او فقه خاص بسنن تغيير النفس والمجتمع في هدى القرآن الكريم؟ وما هي آليات تفعيل وتسخير تلك السنن؟

□ القرآن كتاب ذو ابعاد مختلفة؛ وأحد الابعاد المهمة فيه هو السنن التي تحكم المجتمعات البشرية، والتي وردت تارة على هيئة الخطاب للرسول وللمسلمين، وتارة اخرى على نحو آيات جاءت في ثوب شرح تاريخ الماضين وعوامل نصرهم وهزيمتهم ومن الطبيعي اننا لن نتبوأ مكائنا المرموقة ما لم نستكشف تلك السنن والعمل بها. وانتصار الامة الاسلامية او هزيمتها منوطة بمدى تمسكها بسنن القرآن او اعراضها عنها.

□ نشأت العلوم الاجتماعية الغربية وترعرعت في بيئة غربية تستبعد الوحي كمصدر للمعرفة، فمئيت بتشوهات مختلفة في دراستها للظواهر الاجتماعية. واستعارت جامعاتنا هذه العلوم عبر ترجمات قد لا تطابق الاصل المنقول عنه احياناً.

ما هي مرتكزات تأصيل علوم اجتماعية اسلامية تستلهم روح القرآن الكريم، وتستعين بالوحي كمنبوع اساسي في بنائها وتوجيهها؟

□ نحن نعلم ان الحضارة الغربية، او بتعبير آخر حضارة عالم اليوم بشرقها وغربها، حضارة ذات طابع مادي، وتدور في محور المصالح المادية وتنظر الى المجتمع من هذه الزاوية، وتعالج حقوق الانسان ضمن هذه الرؤية، وتتعامل مع شؤون الحرب والسلام انطلاقاً من هذا التعريف. ونظراً لان التوقع في النظر الى الانسان من بعد واحد يستوي مع الجهل به، تبقى هذه الحضارة عاجزة عن تلبية المتطلبات السامية للانسان، وتظل تستتبعها على الدوام معارك ودماء ومفاسد اجتماعية واخلاقية لا حصر لها. وتؤدي تلقائياً الى بعثرة كيان الاسرة، واستعداد الشعوب ضد بعضها الآخر، واشاعة المزيد من الرذائل.

يجب على المسلمين اليوم ارساء اسس علوم جديدة تتناسب وشأنهم، ووضع حد لمظاهر الاضطراب التي تسود الحياة الانسانية، وتوجيه المجتمع البشري صوب مسار التكامل الحقيقي من خلال الاستفادة من علوم وتجارب الآخرين، ومن خلال معرفة ابعاد الانسان، والانتهاال من معين الوحي.

التفسير والتأويل

حوار مع:

الشيخ عبد الله جوادي آملي*

□ ما الفرق بين التفسير والتأويل؟ وما معنى التفسير بالرأي؟
□ قبل الدخول في صلب هذا الموضوع لابد مسبقاً من القاء نظرة على منهج معرفة القرآن. أي قبل معرفتنا لتفسير القرآن بالقرآن، يجب علينا ابتداءً معرفته من الخارج؛ لتكون هذه المعرفة عوناً لنا على استكناه حقيقة القرآن من الداخل، ومن الطبيعي أن معرفة كهذه تستلزم عدة مقدمات، هي:

المقدمة الاولى: ان القرآن كلام الله. وكل كلام آية للمتكلم؛ يعكس ذاته بين ثناياه، كما قال امير المؤمنين علي عليه السلام: «فتجلى سبحانه لهم في كتابه من غير ان يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته»^(١). ونستشف من هذا القول أمرين، هما:
الاول: ان القرآن كلام الله، وهو الذي تكلم به، وانه تجلى في كلامه كما يتجلى في كلامه أي متحدث آخر.

الثاني: يبدي امير المؤمنين هنا امتعاضه من عدم رؤية الناس للمتكلم، لا لأنه محجوب عن الابصار لا يرى، ولكن لانهم ينبغي لهم رؤيته، ولكنهم لا يرونه. فهم رأوا الكلام ولم يروا المتكلم. ونهج البلاغة نفسه يبين المعنى المراد من رؤية المتكلم على انه «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان».

وفي ضوء الاساس الاول والمقدمة الاولى يتبين لنا ان القرآن كلام الله، ومعنى التكلم هنا هو تجلي المتكلم بثوب الكلام. ومن ينصت الى هذا الكلام بصدق واخلاص يرى المتكلم ببصيرته، اما من يسمعه ظاهرياً فانما يتناهى اليه كلام المتكلم عن طريق السماع.

المقدمة الثانية: لمعرفة القرآن هي: ان الله اذا كان قد تجلّى في كلامه، والقرآن انعكاس لحقيقة الله؛ فيما ان البارئ تعالى له اسماء ظاهرية و باطنية، فلا بد وان تكون للقرآن أيضاً ظواهر وبواطن؛ وظواهر القرآن تجسيد لاسماء الله الظاهرية، وبواطنه انعكاس لاسمائه الباطنية. وان كان هذا المتكلم قد تمثل في كتابه وكلامه بكل اسمائه الحسنی؛ اي تمثل من خلال «هو الاول والآخر» وتمثل من خلال «هو الظاهر» و«هو الباطن»؛ على اعتبار انه «هو الاول و الآخر» وكذلك «هو الظاهر والباطن». وبما ان البارئ عز وجلّ له اسماء باطنية الى جانب اسمائه الظاهرية، فلهذا تنعكس اسماءه الباطنية في كلامه أيضاً، ولا بد ان يكون لهذا الكلام ظاهر وباطن. وهذا هو الاساس الثاني او المقدمة الثانية.

المقدمة الثالثة: ان كلام الله على قسمين: كلام تكويني وكلام تدويني؛ وكل ما له نصيب من الوجود العيني في العالم الخارجي فهو كلامه التكويني، كالسماء والارض والبحار والصحاري، والانسان وما سواه، والدنيا والآخرة والبرزخ، والجنة والنار. وهذه كلها من كلمات الله. قال جلّ من قائل: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ (٢١).

اما كلامه التدويني فهو ما انزله على قلوب الانبياء والأولياء من صحف، كصحف ابراهيم، وكتاب نوح، وتوراة موسى، وانجيل عيسى، وزبور داود، وخاتمتها القرآن الذي نزل على قلب الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم. هذه هي كلمات الله التدوينية. قال تعالى ﴿نزل به الروح الامين، على قلبك لتكون من المنذرين﴾ (٢٢).

اذن كلام الله على قسمين: تكويني وتدويني. وكل ما جاء على نحو الاحاديث القدسية، أو ما تجلّى في كتب وصحف الانبياء عليهم السلام، أو في القرآن الكريم هو عبارة عن الكلام التدويني لله تعالى. وكل ما له وجود عيني في الواقع الخارجي هو عبارة عن الكلام التكويني له عز وجل.

اما المقدمة الرابعة: فهو ان البارئ تعالى الذي ألقى هذا الكلام، تجلّى فيه باسمائه الظاهرية والباطنية، سواء في كلامه التكويني ام في كلامه التدويني. وهذا يعني عدم وجود أي فرق بين هذه الكلمات من حيث التجلي. ومن الطبيعي ان كل ما في العالم الخارجي له ظاهر يدرك بالحس الظاهري وتكتشف منافعه، وله باطن يمكن استجلاؤه بالمثابرة العلمية والبحث الدؤوب.

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للكلام التدويني؛ أي ان هناك بواطن يتيسر لنا حلّها بأساليب التنقيب العلمي والاستنباط الدقيق. اذكر على سبيل التمثيل بضعة نماذج ليتبين من خلالها ان لكلمات الله التكوينية ظاهراً وباطناً، وهي وان كان ظاهرها وباطنها كلاهما من سنخ المادة والطبيعة، غير ان ظواهر تلك الامور الطبيعية تدرك بالحواس الظاهرية مثلما تُعرف فوائدها عن طريق هذا الحس الظاهري. ولكن بواطن تلك الموجودات تستلزم بحثاً واجتهاداً علمياً دقيقاً لا يتيسر إلا للعالم المحقق المتخصص؛ فبعض الكواكب ظاهرة ومضيئة، ويدرك وجودها بالحس الظاهري، وتكتشف فوائدها بهذا الحس الظاهري أيضاً، بينما توجد كواكب كثيرة لا ترى بالعين المجردة، وانما تتاح رؤيتها في المراصد فقط وبواسطة النواظير الفلكية، ولا يكتشف ظهورها وافولها وصعودها ونزولها إلا عن طريق معادلات رياضية معقدة، وبعد سنوات طويلة من الرصد العلمي من قبل علماء متخصصين في شؤون الفلك، اضم الى ان عدد المجهول منها يفوق عدد المعلوم بكثير.

ولهذا السبب يشير الباري تعالى الى كلا نوعيها قائلاً: ﴿فلا اقسم بما تبصرون، وما لا تبصرون﴾^(٤). ولا يقتصر معنى هذا الابصار على الرؤية البصرية، وانما هو كناية عن الفهم والبصيرة. أي ان هنالك اشياء كثيرة لا تبلغها افهامكم. وانا هنا اقسم بما لا تستوعبه افهامكم وما لا تعلمون ولا تدركه بصائرکم فما بالکم بالابصار.

المثال الآخر الذي اسوقه في هذا المجال هو الموجودات الارضية التي تترأى للعيان فوائدها الظاهرية، ويمكن اكتشافها بالحس الظاهري وبالعين المجردة، وتكمن فيها فوائد كثيرة اخرى. فهناك في باطن الارض معادن لا يتأتى استخراجها إلا لخبير متعمق في المعادن يثابر على التنقيب عنها سنوات متמادية؛ ليقف على حقيقة ما يحويه هذا التراب. والمثال الذي ضربناه للارض يصدق أيضاً على ما في البحر؛ فللبحر فوائد ظاهرية وهي ماؤه والاسماك التي فيه وما شاكل ذلك، وهي منافع يمكن ادراكها بسهولة. غير ان البحر يكتنز أيضاً جواهر ثمينة وعقياًناً كريمة لا ينالها إلا غواص ماهر له معرفة باحوال البحر، وبعد جهد جهيد وبعد ركوب المخاطر. كانت هذه ثلاثة امثلة لما يحيط بالانسان من مجاهيل في كلام التكوين.

اما الاهم من كل ذلك فهو الانسان نفسه الذي يعتبر موجوداً جامعاً لخصائص الكون كله. فهذا الانسان له اعضاء ظاهرية يمكن معرفة خصائصها من خلال البحث والتقصي

وادراك وظائفها وفوائدها، ومن ثم الاطلاع على تركيبها وطريقة عملها. كما ان لهذه الاعضاء اعمال ووظائف داخلية يعنى علم التشريح بعد جهود شاقة بادراك كنهها. هذا فيما يتعلق بالطبيعة والمادة ويخضع للعلوم التجريبية، إلا ان لهذا الانسان روحاً تسمو على آفاق عالم الطبيعة ولا تحيط بها معرفة المشرّح، ولا تخضع لتجارب عالم التجربة. فمسألة النفس وتجرد الروح وما الى ذلك لا يمكن معرفتها إلا بالمثابرة والاجتهاد المتواصل. اذن فالانسان أيضاً شأنه شأن الكائنات البحرية والارضية والسماوية، له ظاهر وله باطن. ظاهره يمكن الوقوف على حقيقته بقليل من البحث والدراسة. اما باطنه فلا بد من جهد حثيث ومتواصل لادراك كنهه.

هذه كلها كلمات الله ومظهر كماله وجماله؛ فيها تجلّت أسماؤه الظاهرية واسماؤه الباطنية. أسماؤه الظاهرية يُدرك مغزاها من غير جهد ولا نصّب، وأسمائه الباطنية تعرف بعد جهود ومواظبة.

واذا ما تجاوزنا كل هذه الامثلة وعطفنا الاهتمام نحو الكتاب التدويني للخالق بما يشمله من صحف الانبياء السالقين والقرآن الكريم، وهو المهيم علىها باجمعها، والمصداق لها كلها، نجد ان القرآن له ظواهر وبواطن، وظواهره يمكن فهمها من خلال تعلم اللغة العربية ومعرفة فنون الادب العربي، وقسم آخر من تلك الظواهر يستلزم فهمه معرفة بقضايا الادب وعلم الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع.

يضم القرآن بين ثناياه كنزاً نفيساً يجب ان ينقب عنه غواصون متبحرون مهرة. ولو كانت كل منافع القرآن مكشوفة للعيان، ولا حاجة لبذل الجهود لاكتشافها، لكانت تلك المنافع في متناول ايدي الجميع، ولما حصل الانسان على اي تكامل على هذا الطريق. إذ على الرغم من وفرة الارزاق في هذا الكون، إلا ان الخالق امر الانسان بالعمل والكد من اجل استحصالها قائلاً: ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾^(٥)، وهذا يعني وجوب استحصال الرزق من اكناف الارض واطرافها، واستخراج ما فيها بالجد وعلو الهمم، والا فستبقى استفادتنا منها محصورة في اطار المنافع الظاهرة للعيان.

وهكذا يجب أيضاً بذل الجهود العلمية الشاقة في سبيل انتزاع ما تستبطنه الآيات القرآنية من معاني عميقة. فالمفسر يجب عليه بعد طي هذه المراحل الاولى ان يكشف عما لا يفهمه جميع الناس وما لا يتبادر الى اذهانهم منذ الوهلة الاولى، ويجب على المفسر ازالة هذا الستار الرقيق الذي يغطي وجه المعارف، ويسفر النقاب عن وجهها ويفسرهما

وبيينها، ويوضح غوامضها ويكشف عن المستتر منها، وعملية الكشف والاسفار هذه ليست في معزل عن التفسير بل تتسق واياء وتتماشى معه، وبالاسفار ينزاح الخيط الاسود عن الافق وتنجلي العتمة، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿والصبح اذا اسفر﴾^(٦). وهكذا الحال بالنسبة لتفسير القرآن.

على أية حال فان عمل المفسر يتمثل في تكريس ما لديه من مقدرة وثروة علمية؛ لرفع ذلك الستار الرقيق الذي ألقى بظلاله على معاني الآيات. والمفسر يستعين عادة بالظاهر ليكشف عما يستتر وراءه. وهذا هو معنى التفسير وكشف الغطاء، وليس فقط بيان معاني الكلمات وتقديم شرح بدائي للآيات. واذا اراد المرء بيان ما لا يستتره حجاب، فعمله شرح وليس تفسيراً.

اذا شرح شخص له معرفة بلغة ما معاني كلماتها لشخص آخر لا معرفة له لها، فهذا العمل لا يقال له تفسير؛ لان الغشاوة هنا ملقاة على بصر الاجنبي عن اللغة وليس على الفاظ تلك اللغة. بينما اذا اراد من يتيقن تلك اللغة استكناه معنى من معانيها يواجه عادة غشاءً رقيقاً تستتر وراءه المعاني، وواجب المفسر في مثل هذه الحالة رفع هذا الغشاء؛ ليتسنى للآخرين رؤية ما هو مكنون في بواطن المعاني.

النقل يختلف في معناه عن التفسير، والترجمة شيء آخر غير التفسير. وبيان معنى الآية التي لا يلفها غشاء من الغموض، لا يعد عملاً تفسيرياً وانما هو شرح لها، وطبيعة عمل الشارح هي رفع غشاء الغفلة عن بصر الغافل وتوعيته، وليس ازالة الغشاء عن أمر غامض. واذا كان هنالك شخص لا يفهم معنى ﴿اقيموا الصلاة واتوا الزكاة﴾ بسبب عجمته، ويأتي العربي ويبين له معناها، فهو هنا يشرح له معناها، ولا يفسرها له؛ لانه يزيل الغشاوة عن سمع وبصر السامع، وليس عن الكلمات وما تستبطنه الآيات.

اما اذا اراد أحد ايضاح مفهوم الاقامة، وما معنى اقامة الصلاة؟ وما هي حقيقة الصلاة؟ وما هو مفهوم الايتاء؟ وهل هو امر تعبدي ام هو أمر توصلي؟ ان كان تعبدياً، فما هي كيفيته وصورته؟ اذا اراد احد بيان معنى هذه المفاهيم والمباحث في ضوء الآية الشريفة، فهو هنا يفسر ويدخل في اطار عملية التفسير؛ لانه في الحقيقة يزيل عنها ستار الغموض الذي يلفها. القضية الاخرى الواجب طرحها في هذا السياق هي ان من يزيل الغشاوة المسدلة على معاني الآيات يجب ان لا يخرقها خرقاً، ويلج الى بواطن المعاني من غير أناة ولا روية؛ لان خرق الستار يختلف عن ازالته. كما ويجب عليه في الوقت ذاته عدم تجاوز

ظواهر النصوص وصيغها الادبية بل لا بد من مراعاة الحفاظ على قانون المحاوره، والدخول الى اعماق المعنى بدون المساس بالجانب الادبي. وهذا الاسلوب كفيل بالمحافظة على الظاهر الى جانب صيانة الباطن.

ينبغي على المفسر ان لا يهمل على الاطلاق الظاهر وشؤون الشريعة، وانما يجب عليه شحذ رؤيته، والولوج الى بواطن الآيات من وراء الحجب الشفافة للشريعة مع الحفاظ طبعاً على الظاهر والحدود، ومراعاة المفاهيم والكلمات وما شابه ذلك. خرق الاستار معناه ان يعتمد المرء تجاهل ظاهر الآيات والتعامل مع سر القرآن وباطنه، إلا ان مثل هذا الشخص لا يحظى بالظاهر ويحرم نفسه من الباطن، اما من يزيل الاستار برفق فإنه ينجح في نيتهما كليهما.

الموضوع الآخر هو مثله انا عرفنا القرآن من الخارج، واتضح لنا أنه تجسيد لجلال الله وجماله، ولظاهر وباطن اسمائه، ينبغي كذلك تلمس السبيل الكفيل بالاهتداء الى داخله. فالباري تعالى وصف القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم^(٧).

كتاب الله أحد وجهيه عربي يتسنى لكم تعقله، وهو طبعاً لا يختص به العرب وحدهم؛ وانما يشمل كل من يجيد العربية سواء كان عربياً أم من قوم غيرهم. وعبارة «لعلكم تعقلون» لا يراد بها العرب وحدهم، وانما المنصود بها كل من يجيد الحوار باللغة العربية ويعرف علوم اللغة العربية وفنونها، سواء كان هذا الشخص عربياً أم اعجمياً. وكل من يعرف اللغة العربية يمكنه ان يتعقل. إلا ان هذا الكتاب الذي تجلّى بلسان عربي مبين ونزل في ثوب اللغة العربية، موصوف لدى الله بأم الكتاب^(٨) وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم. فالقرآن هناك عليّ وحكيم، وفي نشأته عربي ومبين.

إذن فالقرآن - كما جاء وصفه في حديث الثقلين - هو الحبل الاكبر؛ احد طرفيه منزل الينا لتعليمنا بلسان عربي مبين، وطرفه الآخر لدى الله، وهو ام الكتاب وهو عليّ وحكيم. وهذا الحبل مدلى ليتمسك به الناس وبه يعتصمون ابتداءً من العربي المبين الى ان يبلغوا منطقة ام الكتاب، حيث لا ذكر هناك للغة عربية أو عبرية، ولا كلام هناك عن اللفظ والمفهوم، وكل ما هو موجود هناك، هو القرآن فحسب. ليس القرآن كسائر الكتب الاخرى أنزل على شخص وأمر بأخذه لهداية الناس به.

فسر أمير المؤمنين عليه السلام النزول بمعنى التجلي لا بمعنى التجافي. اي في ذات

الوقت الذي نزل فيه القرآن ﴿نزل به الروح الامين، على قلبك لتكون من المنذرين﴾^(٨)، وفي ذات الوقت الذي ﴿بالحق انزلناه وبالحق نزل﴾^(٩)، ومع انه نازل وبلسان عربي مبين، فهو أيضاً في ام الكتاب، وعليّ وحكيم.

اذن فالقرآن، ابتداءً من نشأته بلسان عربي مبين؛ وهي نشأة الطبيعة والاعتبار والى مرحلة العليّ والحكيم، في كل هذه المراحل قرآن. والانسان أيضاً انسان اعتباراً من وصفه بالكون الجامع وخليفة الله في ارضه، وانتهاءً بمرحلة ﴿يأكل الطعام ويمشي في الاسواق﴾^(١٠)، وحتى مرحلة ﴿انك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾^(١١).

ولهذا متى ما طوى الانسان شوطاً على هذا الطريق وجدّ السير على نهج القرآن يمكنه التزود من هذا الكتاب سواء في مرحلة ﴿انا جعلناه قرآناً عربياً﴾، ام في مراحل أعلى، اي مرحلة ام الكتاب.

كان المرحوم العلامة الطباطبائي من المفسرين النادرين، اذ انه استطاع ان يقطع شوطاً من هذا الطريق عبر اتباع نهج القرآن والعتره. فهو وان درس سنوات مديدة في الحوزات العلمية في ايران والنجف وتلقى العلم على يد اساتذة كبار، إلا انه لم يأخذ كل هذه المعرفة عنهم، والآثار العلمية لاساتذته موجودة، ولكن قلما تجد واحداً منها يرقى الى مرتبته الفكرية.

ثمة قضية اخرى وهي أن التفسير يتداخل احياناً مع التأويل، أو قد يمتزج تفسير الظاهر مع تفسير الباطن. وهذه توجد بينها طبيعة الحال فروق شاسعة. وكما قلنا ان التفسير هو عبارة عن ازالة للستار لكشف المكنون، وكلما تقدم المرء على هذا الطريق يجد امامه غشاءً رقيقاً يخفي وراءه معرفة من معارف القرآن. وكلما أمعن السير على هذا الطريق فهو يمارس عملية تفسير، غاية ما في الامر انه متى ما استشف شيئاً ظاهراً كان ذلك تفسيراً للظاهرة، واذا ما استشف ما هو باطني، كان ذلك تفسيراً للباطن.

والمفسر اذا قصد الباطن دون الظاهر، فلن يكون تفسيره مطابقاً لباطن القرآن، لأن القرآن يعتمد ظاهره على باطنه، ومثل هذا العمل لا صلة له بظاهر القرآن ولا بباطنه، ويصدق عليه قوله تعالى: ﴿نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض﴾.

وكما ان الظاهر بلا باطن ليس بظاهر، والباطن بلا ظاهر ليس بباطن، لو اراد احد التمسك بظاهر القرآن واهمال باطنه وانكار معارفه العميقة، يشمله قوله ﴿نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض﴾. ولو اراد أحد - والعياذ بالله - انكار ظاهر القرآن، والافراط في

التمسك بباطنه، يصدق عليه أيضاً. ﴿نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض﴾. ويصبح مثل هذا الشخص وكأنه تمسك بفروع ذلك الحبل واهمل اصله، وسقوطه حتمي لا محالة. لا يمكن للمرء ان يبلغ مرحلة من الحبل ما لم يكن قد اجتاز المرحلة السابقة لها، وهو اذا ترك المرحلة السابقة يسقط من فوره. ومن يبتغي الولوج الى باطن القرآن بدون رعاية ظواهر القرآن والشريعة في محاولة منه لاختصار الطريق بقفزة واحدة ﴿وان يتخذ بين ذلك سبيلاً﴾ لا يكون مصيره إلا السقوط.

يهتم بعض المفسرين بحفظ الظاهر الى جانب التذكير بمعنى الباطن؛ ويشيرون الى ظاهره والى باطنه، ويفرد البعض كتاباً مستقلاً عن الباطن بينما يكرس مفسرون آخرون كتبهم للمعنى الظاهر.

على أية حال يجب القول بأن التفسير غير التأويل. إلا ان البعض يأخذ التأويل بنفس معنى التفسير، ويعتبرون التأويل - كالتفسير - منسجماً ومتداخلاً مع الاطلاق ومفاهيم الالفاظ. بينما يذهب العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان الى ان التأويل وجود خارجي وهو ليس من سنخ التفسير. والتفسير قد يهتم احياناً بالظاهر وقد يهتم بالباطن. في حين ان التأويل ليس من سنخ اللفظ، ولا من نوع المفاهيم، بل من سنخ الوجود الخارجي. ولهذا ورد في القرآن الكريم قول يوسف لأبيه عليهما السلام ولسائر من حضروا ذلك الموقف: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾^(١٢) اي ان ما وقع واصبح له وجود خارجي جاء كتأويل لرؤياي. ثم ان تأويل الرؤيا يختلف في معناه عن تفسير الرؤيا، وتأويل الحديث شيء آخر يختلف عن تفسير الحديث. التأويل مشتق من الاول، بمعنى الرجوع والعودة الى العين والواقع الخارجي وتأويل الحديث بمعنى ارجاع المعاني والمفاهيم الذهنية الى الواقع العيني والخارجي، وقوله ﴿هذا تأويل رؤياي﴾ بمعنى ان الصور الذهنية التي رأيتها في عالم المنام اصبح لها وجود خارجي.

قال تعالى عن معارف القرآن: ﴿يوم يأتي تأويله﴾^(١٣). اذن فما يتحقق يوم القيامة ليس من سنخ التفسير والمفاهيم الذهنية، ولا هو من نوع المفاهيم الظاهرية والباطنية، بل من سنخ الحقائق الخارجية.

يذهب العلامة الطباطبائي الى أن التأويل يقع في مقابل التفسير؛ لأن التأويل وجود خارجي لا يربطه اي رابط بالتفسير وبالمفاهيم التفسيرية. في حين حمل آخرون التأويل على انه ما يستشف من المعاني الباطنية، وأخذوا التأويل بمعنى واحد مع التفسير

الباطنى. اذكر على سبيل المثال ان الملا عبد الرزاق الكاشانى مؤلف شرح الفصوص، وهو من اعلام الشيعة وكان من تلامذة صدر الدين القنوى الذى كان بدوره تلميذاً للعارف الشهير محيى الدين بن عربى. والتفسير الذى يقع فى مجلدين واشتهر باسم ابن عربى، ما هو فى الحقيقة إلا تأويلات الملا عبد الرزاق الكاشانى، وليس تفسير ابن عربى، ولكن لما اوجدوه طافحاً باسمى مراتب العرفان نسبوه الى ابن عربى، وعدّوه من جملة مؤلفاته. قال المرحوم الشيخ البهائى فى المجلد الثالث من كتاب (الكشكول): «قال مولانا عبد الرزاق الكاشانى فى تأويلاته» ثم يقل حوالى صفحة كاملة من تفسير المرحوم الكاشانى حول سورة ياسين.

التفسير المنسوب الى محيى الدين يضم فى الحقيقة تأويلات المرحوم الكاشانى ولا صلة له بابن عربى. وقد اورد فى مقدمته موضوعاً لا يخلو من فائدة لمن يتحدثون عن العارفين، ليدركوا ان هؤلاء الاعلام راعوا الظاهر وصانوا حرمة الباطن، وهم اذا استشفوا فى وقت ما شيئاً أبعد من ظاهر القرآن وباطنه، لم يحسبوه على القرآن، وصانوا حرمة الظاهر مثلما صانوا حرمة الباطن.

كتب المرحوم الملا عبد الرزاق الكاشانى فى المقدمة التى أوردها فى بداية تفسيره على الصفحتين ٤ و ٥ ما يلى: روى عنه عليه السلام انه خرّ مغشياً عليه وهو فى الصلاة فسئل عن ذلك، فقال: مازلت أردد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها. يستشعر قارئ القرآن وكأن المتكلم متجلّ فى كلامه؛ لأن كل كلام يفصح عن المتكلم به. إذن لو تجلّى المتكلم فى كلامه، وكان القارئ أو المستمع ممن يبرر القول وممن يتلو القرآن حق تلاوته يتحسس بقلبه وجود المتكلم بين طيات الكلام، فيغشى عليه. ومن الطبيعى ان هذه الحالة ليست مما يناله الاشخاص العاديين، وحتى اذا نالها شخص عادي قد لا يطيقها لانها ليست مما لا يطاق. ولو انها كانت مما يطاق ويحتمل لتحملها من كانوا أصلب من الجبل، ولما غشي عليهم على أثرها.

هذه الرواية التى نقلها المرحوم ابن فهد فى كتاب «عدة الداعي»، اوردها الملا عبد الرزاق على الصفحة الرابعة: روى عنه عليه السلام انه خر مغشياً عليه وهو فى الصلاة، فسئل عن ذلك فقال: «ما زلت اردد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها» ولم يقل كأننى سمعتها بل قال: «حتى سمعتها».

مقام «كأن» هو مقام الانسان السالك الى الله. فبعد ان يجتاز السالك الى الله عقبات

كؤود من السير والرياضة يصل الى مقام الانسان، ومقام الانسان هو مقام «كأن». في هذا المقام يتلو الانسان القرآن على نحو وكأنه يسمع هذه الكلمات من الله ويراه، وليس يسمعا منه حقيقة أو يعبده وكأنه يراه حقيقة. هذا هو مقام «كأن». وهذا المقام هو الذي تحدث عنه المرحوم الكليني نقلاً عن حارث بن زيد في قوله: «اصبحت وكأني انظر الى عرش الرحمان». «كأن» الواردة هنا - ليست أن - من سنخ ما ورد في خطبة امير المؤمنين عليه السلام المسماة بخطبة همام، في قوله: «هم والجنة كمن قد رآها».

اذا ما تقدم الانسان الى مرحلة أعلى من هذه تتحول «كأن» الى «أن»، وهذا مقام المعصومين عليهم السلام، ومقام أولياء الله، ولهذا لم يقل امير المؤمنين عليه السلام انني اعبد الله وكأني أراه، وانما قال: «ما كنت أعبدُ رباً لم أره». فهو عليه السلام يقترح قاطعاً ان لعبادته مثل هذه الحالة. وما نقله المرحوم ابن فهد والمرحوم عبد الرزاق الكاشاني ليس مقام «كأن». فهو لم يقل كأني اسمعها من قائلها، وانما قال: «لازلت ارددها حتى سمعتها من قائلها». وحالة الغشبية التي كانت تعرض لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كانت تعرض له أيضاً.

روى الشيخ الصدوق في «التوحيد» ان زرارة سأل الامام الصادق عليه السلام: «ما تلك الغشبية التي كانت تصيب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «ذلك اذا تجلى الله له ولم يكن بينه وبين الله أحد». وكلمة التجلي من افضل الكلمات الدينية التي ورثناها عن الأئمة الاطهار عليهم السلام. ثم ان ذلك الولي، والانسان الكامل؛ اعني علي بن ابي طالب الذي هو بمنزلة نفس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بلغ مرحلة يقول فيها: «سمعتها من المتكلم بها».

كلام الله ليس «قضية في واقعة» وليس جزءاً من التاريخ حتى يقال عنه انه مرّ وانتهى، فنقول على سبيل المثال انه كان قبل ألف واربعمئة سنة، وانما كلام الله مجرد عن قيود الزمان والمكان، وهو موجود على الدوام، وكان وسيكون الى الأبد. وكل من يبلغ هذه المرحلة يسمع هذا الكلام. والامام ولي العصر يردد هذا الكلام حالياً تماماً كالامام الصادق عليه السلام الذي قال: «سمعتها من المتكلم بها».

والغرض من سوق هذا الكلام هو ان المرحوم عبد الرزاق الكاشاني نقل في الصفحة الرابعة من مقدمة تفسيره بعد ذكر هذه الرواية قائلاً: إن للقرآن ظاهراً وهو التفسير، وله باطن وهو التأويل، وله حد ينتهي به المفهوم، وله مطلع بما يصعد عليه منه فيطلع.

المطلع بمعنى الشرفة التي في واجهة القصر، حينما يصعد بها الطالع يكون بصره أكثر سعة وإشراقاً. ولقصر القرآن أيضاً مطالع متى ما بلغ الانسان أياً منها يصبح لديه أفق رؤية أوسع، وتصبح لديه قدرة على السمو والتحليق والانتقال الى مطلع آخر.

يأتي الملا عبد الرزاق الكاشاني على ذكر معاني حد القرآن ومطلع القرآن وباطن القرآن، ثم يقول بعد ذلك: «فأريت ان اعلق بعض ما يسنح لي في الاوقات من اسرار حقائق الباطن، وانوار شوارق المطلعات، دون ما يتعلق بالظواهر والحدود فانه قد عين لها حد محدود». فاذا حملناها على ظاهر القرآن كان تعسفاً، ونحن لا نعتبرها تفسيراً لأن لتفسير الظاهر أحكاماً، ولأن للحوار أحكاماً، ولآداب اللغة العربية قواعد مكتوبة، واللفظ له سعة محدودة وقدرة معينة على الاستيعاب.

اذن ظاهر القرآن معتبر واذا شاء أحد التطاول على ظاهر القرآن وقلبه كما يحلو له، يطاله حكم «من فسّر القرآن برأيه...». بل يستطيع المرء التوصل الى ما في باطن القرآن مع الحفاظ على الظاهر والعمل به. واذا حافظ على الظاهر وراعى حدوده وعمل بها، تأتية حالات، جمعناها في هذه التأويلات.

اذن تأويلات الملا عبد الرزاق الكاشاني - كما يقر هو بذلك - ليست تفسيراً. فلا يقولنّ قائل انه كان تلميذاً لصدر الدين القونوي، والقونوي كان بدوره تلميذاً لابن عربي، وهؤلاء كلهم كانوا يسيرون على منهج التأويل من غير رعاية لظاهر القرآن.

ان لشيخ مشايخ هذه الشخصيات، اي ابن عربي، وبغض النظر عن نمط تفكيره الفقهي، بحثاً فقهياً مبسوطاً في كتبه، وخاصة في «الفتوحات المكية»، وفي غيرها أيضاً، يحفظ فيه الظاهر، وهو مثلما يذكر لسرائر الانسان مسائل، يذكر أيضاً لظواهر القرآن اسراراً لا من باب التفسير؛ لأنه وضع فيما سبق حدود التفسير واحكامه.

ليس هنالك عارف يقول - على سبيل المثال - ان الآية الشريفة: «اذهب الى فرعون انه طغى» خطاب للنفس الامارة، ومعناها اذهب الى نفسك الامارة واكبح جماحها فهي قد طغت مثلما فرعون طغى. ليس أحد منهم يقول ذلك، وان كانت تأويلاتهم مليئة بمثل هذه الآراء، لكنهم انفسهم يؤكدون انها ليست تفسيراً. اذن لتفسير القرآن أطراً يعد الخروج عنها مساوقاً للكفر.

المعنى في هذه الآية واضح؛ فمعنى كلمة «اذهب» واضح، ومعنى كلمة فرعون معلوم، والمخاطب هو الكليم موسى عليه السلام. وقد وردت قصة صراعهما مبسوبة في القرآن

الكريم، وهي القصة التي انتهت لصالح موسى ضد آل فرعون ﴿الذين غشيهـم من اليم ما غشيهـم﴾. وهذا هو معنى ﴿اذهب الى فرعون انه طغى﴾. فلا فرعون هنا بمعنى النفس الامارة، ولا الخطاب موجه لأي شخص كان، انما لشخص بعينه، ولا المراد بالطاغي هو النفس الامارة. ولكن حينما ينظر الانسان الى ذاته مستعيناً بهذه الظواهر، بإمكانه ان يعتبر قصة موسى وفرعون ماثلة في اعماق ذاته، وان العقل بمثابة موسى، والنفس بمثابة فرعون، وانه مكلف بلجم هوى نفسه مثلما كانت مهمة موسى محاربة فرعون، غير ان هذا لا يعني طبعاً ان القرآن يذهب الى هذا المعنى.

ولهذا السبب فرق المرحوم عبد الرزاق الكاشاني بين هذين الاطارين تفریقاً تاماً، وصرّح بعدم ارتباط تلك التأويلات بالتفسير، والا «من فسّر برأيه فقد كفر»، «أما التأويل فلا يُبقي ولا يذر» بمعنى ان التأويل ليس له حد محدود.

لابد طبعاً من قياس الظواهر بالظاهر، والبواطن بالباطن، والتأويلات بأمر الكتاب، ولهذا الاسلوب نهج واضح. فكما ان للظاهر متشابهات ومحكمات، والمتشابهات يجب ارجاعها الى المحكمات، كذلك للباطن متشابهات يجب ارجاعها الى المحكمات، والتأويل أيضاً يجب ارجاع متشابهه الى محكمه، والخطوط العامة لهذا النهج يرسمها لنا القرآن نفسه والعتره.

يستخلص مما سبق ان التفسير على نوعين: ظاهر وباطن. والتأويل يقع في مقابل التفسير. اما التأويل الذي قال به اعلام اهل المعرفة، فهو التأويل بالمعنى الذي طرحه العلامة الطباطبائي، وكذلك بمعنى التفسير بالباطن.

الموضوع الثالث: هو ان كل واحدة من هذه المراحل المذكورة التي يطويها الانسان يجب ان يعمد فيها الى ازالة الاستار لا خرقها؛ لأن خرق الاستار لا يؤدي به الى معرفة الظاهر ولا استكشاف الباطن؛ لأنه في مثل هذه الحالة يُعْمى بصره عن رؤية الحقيقة.

اما ما طرحه العارفون وسموه تأويلاً فهو ليس تفسيراً للظواهر. وقد صرّحوا بأن عملهم هذا ليس تفسيراً لظاهر القرآن، وان القرآن لم يذهب الى هذا المعنى في اطار لغته الادبية والعربية. وانما نعكس نحن في هذه المعاني حالاتنا الذاتية.

الموضوع الآخر هو ان العلوم لا تتساق جميعها مع الظواهر؛ اذ يتضح من روايات الطينة ان فهم القرآن لا ينسجم في بعض الحالات مع ما يوحي به ظاهره.

□ هل القرآن هو المصدر الاول للمعرفة أم لا؟

□ لا شك فى ان القرآن هو المصدر الاول لجميع العلوم الانسانية وبعض العلوم التجريبية، فالرؤية الكونية والقضايا الفلسفية، وما يتعلق بالمبدأ والمعاد وما بينهما، وما له صلة بالاحكام، يعود الى القرآن بشكل أو آخر. فكل من يبحث فى فرع من فروع المعرفة لابد له ان يبتدىء بالقرآن أولاً، ثم ينتقل بعده الى المصادر الاخرى.

كان هذا الاسلوب متعارفاً بين المتقدمين، اذ كانوا اول ما يفتتحون بحوثهم ودراساتهم وفتاواهم الفقهية، بالاستدلال بآيات من القرآن، ثم بسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إلا ان هذا المنهج تلاشى - وللأسف - تدريجياً وحل محله التفكير الاصولي، وصارت الكثير من المعارف والاحكام تستند الى الروايات ونادراً ما يُستدل عليها بالقرآن. ومن المؤسف ان رسالة القرآن أضحت مهجورة لا فى بحوث اصول الدين فحسب، وانما قليلاً ما يُعنى فى بحوث فروع الدين أيضاً. فى حين ان القرآن هو المصدر الاول للمعرفة فى جميع العلوم الاسلامية. ولو نظرنا الى كتب الاقدمين من الفقهاء، ومن بعدهم المتقدمين كالشيخ الطوسى ومعاصريه، نجدهم يحاولون جهد المستطاع الاستدلال اولاً بالآيات القرآنية، ومن بعدها بالروايات.

□ ما معنى تفسير القرآن بالقرآن ؟ وما هو المنهج الجديد الذى طرحه

العلامة الطباطبائى فى هذا المجال ؟

□ قد يعنى تفسير القرآن نفس السياق الذى سار عليه مفسرون قدماء كالطبرى مثلاً، الذى مضى على حياته أحد عشر قرناً، أو الامام الرازى الذى عاش قبل سبعة قرون خلت، وغيرهما من المفسرين القدماء أو المعاصرين، وهو ان «القرآن يفسر بعضه بعضاً». إلا ان اياً منهم لم يحقق النجاح الذى احرزته العلامة الطباطبائى. اذ كان معولهم الاساسى فى تفسير القرآن بالقرآن هو كشف الآيات وما شابهه من الاساليب حيث كانوا يقطعون الآية التى يرومون تفسيرها الى كلمات وجمل، ثم يبحثون عن تلك الكلمات والجمل فى سائر انحاء القرآن، ويجمعون كل الآيات التى تتضمن تلك الكلمات، ويحاولون تفسيرها. وقد اصبحت هذه العملية اكثر سهولة فى الوقت الحاضر بسبب توفر المعجم المفهرس لالفاظ القرآن. درج الطبرى فى تفسيره على هذا الاسلوب قبل أحد عشر قرناً، وسار عليه صاحب الكشف أيضاً، ومن بعده الامام الرازى، وبقي هذا المنهج موجوداً الى زمن العلامة الطباطبائى الذى أكد أيضاً ان القرآن يفسر بعضه بعضاً. اما سبب فشلهم فيعزى الى ان آفاق هذا الاسلوب كانت محدودة لديهم، وذلك لاقتران أدوات منهجهم

على ما ظهر حالياً بصورة المعجم المفهرس.

اما لو درسنا منهج تفسير القرآن بالقرآن كما ذهب اليه صاحب تفسير الميزان رضوان الله عليه، لرأينا ان أفق رؤياه أوسع بكثير مما كان سائداً لدى الاقدمين. فهو حينما كان يريد تفسير آية معينة لم يكتف بجمع الآيات التي تحمل كلمات تلك الآية كشواهد، وانما كان يحلل أيضاً مضامينها. اي فضلاً عن التحليل المعجمي كان يستعين كذلك بالتحليل المفهومي، ثم يعرض تلك الآية على سائر الآيات الاخرى المتوافقة والمتعارضة معها نفيّاً أو اثباتاً؛ فان كان نفيّاً يوفق بينها، وان كان اثباتاً يستعضد بها. وهكذا نجح بتفسير القرآن بهذا الاسلوب. وكان قبل الفراغ من الآية يطابقها مع الروايات، ويتخذ من البراهين العقلية كمنظار له في تمحيصها. فكان يفسر القرآن في ضوء هذه الرؤية العقلية وفي ضوء الروايات من غير ان يتخذ الروايات كاساس ويفسر القرآن وفقاً لها. بمعنى انه كان يجعل الروايات كجسر لفهم القرآن وتفسيره. وبين هذين الاسلوبين بون شاسع. اما من أسقط حجية القرآن أو قال بتحريفه فقد جعل الثقل الاصغر اساساً لسنهجه وسقط في هاوية يصعب عليه الخروج منها؛ لأن الروايات ذاتها كتعاليم عامة أدلت على ان أي تعارض بين الروايات يجب عرضه على القرآن، على اعتبار ان الروايات قابلة للوضع، اما القرآن فلا سبيل الى وضعه. ونحن ملزمون بعرض الرواية - حتى وان لم تكن هنالك رواية اخرى تتعارض معها - على الخطوط العامة للقرآن من اجل التأكد من صحتها، فان خالفت القرآن فهي ليست من كلام المعصوم قطعاً.

اضف الى ان القرآن لا يرجع اليه عند التعارض بين الروايات فحسب، وانما يرجع اليه عند وجود روايات متعارضة في النصوص العلاجية، وفي الروايات المفردة أيضاً. الرواية التي لا تخالفها رواية اخرى غيرها، ولا يوجد ثمة اشكال في سندها، فذلك في اعتبارها الذاتي لا في تقييمها النسبي، بعد ان تعرض على العقل البين لا العقل النظري، يجب عرضها على كتاب الله الذي هو الثقل الاكبر.

اذن يجب اولاً وقبل كل شيء فهم خطاب القرآن الكريم لا ان نفهم القرآن في ضوء الروايات. اذ يوجد بين هذين الاتجاهين فرق شاسع. فقد يقول احدهم: إننا يجب ان نتلمس معنى القرآن من خلال الروايات، ونحن بدون الروايات عاجزون عن فهم كل القرآن. ومثل هذا الشخص قد جعل الرواية هي الثقل الاكبر، وجعل القرآن هو الثقل الاصغر من حيث لا يدري. وهو ما يؤول تلقائياً الى جعل القرآن راجعاً والرواية مرجعاً.

ولكننا اذا جعلنا من الرواية منظوراً ننظر من خلالها، نكون حينذاك قد صُنّا حرمة الروايات من جهة ونصون مكانة القرآن كثقل اكبر من جهة اخرى، وبحفظ المعيار الاصيل الذي اتخذ لتقييم الروايات من جهة ثالثة.

لو اراد احد تقييم رواية ما، يجب عليه اولاً فهم الاتجاه العام للقرآن، ثم يعرض تلك الرواية على القرآن، ثم يرحجها مثلاً على رواية اخرى تتعارض معها. ليتمكن عبر هذا الطريق من التمييز بين الحجة واللاحجة. وكل رواية لا معارض لها تتعين قيمتها الذاتية لا النسبية بعد عرضها على القرآن. ولهذا السبب كان المرحوم الطباطبائي في اثناء التفسير، يعطي للآيات معان تتماشى مع سياق الرواية، ويشير احياناً الى ان معناها سيأتي شرحه في البحوث الروائية ويقول عن الخطوط الاساسية للرواية: كما تقدم.

وهذا يعني ان من جملة ابداعاته هو عدم الخلط بين الثقل الاكبر والثقل الاصغر. اي في ذات الوقت الذي فسرفيه القرآن في ضوء الرواية، حافظ على الثقل الاكبر في مكانته وعلى الثقل الاصغر في منزلته.

الموضوع الجدير بالتأمل هنا هو ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سمي في حديث الثقلين، العترة بالثقل الاصغر وليس الرواية. ومن الواضح ان الفرق بينهما فرق شاسع. ومع ذلك ونظراً لأن العترة تتجلى في الرواية، كأى متكلم يتجلى من ثنايا كلامه، فقد عدّ الرواية بعداد الثقل الاصغر. ومن الطبيعي ان الانسان الكامل - من وجهة نظر اخرى - نظير للقرآن، ولا يبقى أى معنى حينذاك للاصغر أو الاكبر.

□ هل رسم القرآن الخطوط الاساسية للفكر الاسلامي ومتطلبات الانسان

في كل عصر؟ وبأى اسلوب ووفق أى اطار؟

□ بما ان للقرآن كتاب لحياة الانسان، فهو قد بين كل هذه الموضوعات على خير وجه. ولكن لو لم يهجر القرآن في الحوزات العلمية، وكانت مفاهيمه مأنوسة ومتداولة لكان الوضع على نحو آخر. يلاحظ ان الرواية الواحدة تستقى منها في ضوء علم الاصول، موضوعات كثيرة. وكل ما هو موجود مصدره رواية واحدة أو بضعة روايات، والحوزات العلمية تتغذى عن طريق هذه الروايات المعدودة. نذكر على سبيل المثال ان الكثير من مسائل البراءة تستند الى حديث الرفع، والكثير من قضايا الاستصحاب تستند الى حديث الاستصحاب. وخلاصة القول هو ان القسم الاعظم من المباحث الاصولية في الحوزات العلمية مبنية على هاتين الروايتين أو ما شابههما.

القاعدة النيرة التي وصلتنا عن الأئمة عليهم السلام وهي: «علينا إلقاء الأصول وعليكم بالتفريع» بيان عام يقبل البسط في كل المجالات. ولو دُرست الآيات التي تتناول علم الاجتماع، والآيات التي تعنى بالاقتصاد، أو الآيات الأخرى التي تستبطن إشارات إلى علم طبقات الأرض مثلاً أو علم الفضاء وصيغت على هيئة هذه القواعد الأصولية، لكانت كفيلة بتلبية الكثير من متطلبات الحياة الإنسانية.

إن المكانة الرفيعة التي أحرزها علم أصول الفقه يعود الفضل فيها إلى هذين الحديتين ليس إلا؛ وذلك لأنهما لم يهجرا وإنما كانا موضع اهتمام وتداول. ولو بحثت الآيات التي تتحدث عن نظام الحكم وكيفية إدارة شؤون المجتمع، وهل يجب أن يقوم النظام في الإسلام على مبدأ الإمام والامة، أم يجب أن يبنى على قاعدة الشورى، لتمخضت لدينا قواعد من قبيل «حديث الرفع» أو روايات «لا تنقض...».

أما أن نقول: إن القرآن لم يقدم لنا الانظمة المطلوبة، ولم يضع بين أيدينا نهجاً لإدارة الشؤون الاقتصادية للمجتمع، فهو قول مجافٍ للصواب. وهنا ينبغي القول: إن المرء يجب عليه إعادة النظر في أسلوب تفكيره لأن يتوجه باللوم للقرآن.

إننا في الحقيقة يجب أن نأسف على هجر ذاتنا، ولا ذنب للقرآن في هذا بل الذنب ذنبنا. فالقرآن كتاب للحياة ولديه القدرة على إدارة وصيانة الحياة البشرية. حيث كانت حكومة الرسول وبعض الأئمة قائمة على أسس هذا القرآن نفسه، فضلاً عن أن لرواياتنا جذوراً تاريخية، إضافة إلى أن الأئمة رسموا لنا الخطوط العامة للروايات وبينوا لنا البعض الآخر منها بسيرتهم العملية.

الهوامش

- | | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| (١) نهج البلاغة، الخطبة ١٤٧. | (٨) سورة الشعراء، الآية ١٩٣ - ١٩٤. |
| (٢) سورة الكهف، الآية ١٠٩. | (٩) سورة الاسراء، الآية ١٠٥. |
| (٣) سورة الشعراء، الآية ١٩٣ - ١٩٤. | (١٠) سورة الفرقان، الآية ٧. |
| (٤) سورة الحاقة، الآية ٣٨. | (١١) سورة النمل، الآية ٦. |
| (٥) سورة الملك، الآية ١٥. | (١٢) سورة يوسف، الآية ١٠٠. |
| (٦) سورة المدثر، الآية ٣٤. | (١٣) سورة الاعراف، الآية ٥٣. |
| (٧) سورة الزخرف، الآية ٣. | |

منهج التعامل مع القرآن

حوار مع:

الشيخ محمد علي التسخيري

□ كيف ومتى بدأت صلتكم بكتاب الله ؟ وما هي بواعث اهتمامكم بالتفسير والدراسات القرآنية؟ وما هي ابرز آثاركم في هذا المضمار؟

□ المسلم تبدأ صلته بكتاب الله حين يولد وقبل ان يعي شيئاً؛ لأنه يعيش مجتمع القرآن وتحيطه آياته الحكيمة، ولكن الصلة التفسيرية بطبيعة الحال بدأت متأخرة وذلك حينما انتشر احد التفاسير الجيبية وافتتن به الكثير من الشباب فأمر الشهيد العظيم آية الله السيد محمد باقر الصدر بكتابة تفسير على غرارهِ وقد وقع الاختيار عليّ وعلى أخي العزيز العلامة الشيخ محمد سعيد النعماني لنكتبه معاً، ملتزمين فيه بخط مدرسة اهل البيت عليهم السلام في التفسير، وبعرض المغزى الاجتماعي والحضاري للآيات الشريفة مع مراعاة الاختصار؛ ليكون تفسيراً جيبيّاً جامعاً.

وقد خططنا معاً له وتفرغنا مدة له، فصدر منه الجزء الأول الذي يفسر عشرة اجزاء، وما زال الباقي ينتظر الفرصة التالية، وهو ما أرجوه واسأل الله تعالى ان يوفقنا له.

□ تشدد الاتجاهات الراهنة في تفسير النصوص على ضرورة اكتشاف علاقة المفسر بالنص. لأن المفسر لا ينطلق دائماً من الحقائق اللغوية والظروف التاريخية، وانما يحاول استنتاج النص في ضوء قنانيه وآفاقه الذهنية ومسلماته ورؤيته الخاصة للعالم. مما يعني استيعاب النص لتفسيرات متنوعة وتعدد بتعدد اتجاهات المفسرين وثقافتهم ومذاهبهم.

ما هي الأدوات والمعايير المطلوبة لاستجلاء دلالات النص القرآني ؟

وكيف يتسنى للمفسر التحرر من قنانيته في تفسير القرآن؟

□ لا ريب في ان المفسر محكوم بمكوناته الذهنية، ولكنه اذا استحضر امامه المعايير الموضوعية، فقد يستطيع القرب من الموضوعية المطلوبة وربما كانت عبارة الامام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة وهو يوصي شيعته بكتاب الله قائلاً: «وكتاب الله فاستنطقوه» تشير الى حقيقة ضخمة في كتاب الله، انها تعني ان المفسر يجب ان يتفاعل مع النص القرآني وي طرح عليه كل تساؤلاته، بعد ان يصقل جوهر نفسه ليصل الى مستوى الاستماع الحسي لعطاء النص القرآني الشريف فينطق القرآن الكريم وتنبع منه الصورة المطلوبة

اما الأدوات المطلوب حضورها لدى المفسر الموضوعي فاهمها:

اولاً: استحضار المسلمات القرآنية، والحديث، بما يشمل احاديث كل المعصومين عليهم السلام ؛ لانهم الحبل والطريق الموصل الى الله تعالى، بشكل قوى؛ كي ينطق القرآن في أجوائها ويتنفس النص في مجاله الطبيعي وهذا ما نستفيده من مضمون الآية الشريفة التي تصف هذه المسلمات بالمحكمات وتعتبرها (ام الكتاب) والتي ترجع اليها المتشابهات التي قد يتردد معناها بين امرين أو أكثر.

ثانياً: قطعيات العقل ووجدانيات الفطرة الانسانية؛ لأنها هي التي تتيح للانسان الخروج من سجن ذاته الى مرحلة الوعي والايمان ولا يمكننا مع ذلك ان نتناسى هذه الامور ونحن نتعامل مع مفردات الايمان.

ثالثاً: اتجاهات الظهور القرآني لأنها هي ارضية الحجية بالمعنى الواسع لها.

هذا ولا ريب في ان ملاحظة اجواء النص، وشأن النزول له اثره الكبير في تنقيح هذا الظهور المطلوب.

□ يسرف أصحاب الاتجاه الاثري في التفسير في تطبيق الآيات

القرآنية على ما هو شاذ وضعيف من الاخبار، ويسعى لالتماس شتى السبل بغية تأويل مدلول الآية تبعاً لما تحكيه الرويات.

ما هو أثر هذا اللون من التعامل مع القرآن في مسار حركة التفسير؟

وما هي حدود الركون الى الاخبار في اضاءة النص القرآني؟

□ الاخبار اذا صحّت وتمت سنداً ودلالةً شكّلت اضاءاً كاشفة على المدلول القرآني بلاريب وخصوصاً اذا بلغت حد القطع فهي بلاريب قرينة قاطعة كاشفة وهذا ما اشرنا اليه من قبل، اما ما عدا ذلك فلا يمتلك اية دلالة ولا يعتد به على اي مستوى كان.

□ تعامل علماء البيان مع القرآن كمعجزة بلاغية فاستغرقوا في اقتناص الوجوه البلاغية في النص، في اطار قواعدهم ومقولاتهم البلاغية، فيما غابت عنهم الابعاد الاخرى في النص. وهكذا تعامل المتكلمون مع الآيات الكريمة من منظور كلامي، وغيرهم كل من منظوره الخاص ونسقه المغلق فاصطبغت تفاسير القرآن بمعارف المفسرين واهتماماتهم واذواقهم، والدوائر المغلقة لتخصصاتهم.

ما هي السمات اللازمة في شخصية المفسر؟ وهل يستطيع المفسر التغلب على تكوينه العلمي والثقافي الخاص، فيستجلي مفهومات النص، وما تشي به الآيات الكريمة من معاني؟

□ لا يمكن ان ننكر ان سعة الابعاد القرآنية وآفاقها تملك على المفسرين ألبايم، فيغفلون احياناً عن الآفاق الاخرى، ولا ننكر ان اهتمامات المفسرين تترك أثرها بلاريب على نوعية استنباطهم من الآيات الشريفة، وانما الذي يجب التنبيه عليه هي ان المفسر الحق عليه ان ينتبه لباقي الجهات، حتى لو ركز على جهة خاصة، وان يدرك ان الترابط في المقصود القرآني هو الجو الصالح الذي يجب ان يفهم من خلاله كل بُعد بُعد. وهذا يتطلب جامعية المفسر وتنبيهه الى مخاطر التكوينية الذاتية له.

□ بموازاة الكتاب الكريم هناك كتاب الكون، وان الكتاب الثاني يرتسم في الكتاب الكريم. وهذا يعني وجود تناغم واتساق بين نوااميس الطبيعة وسنن الاجتماع البشري من جهة ومعطيات القرآن ومدلولاته من جهة اخرى، فالمداليل الخفية في كتاب الوحي ستتجلّى بالتدرّج تبعاً لما يتجلى من كتاب الكون وما يزخر به من ظواهر. ما هو أثر التقدم العلمي، والتحولات الاجتماعية والفكرية في تفسير القرآن؟ وهل المحاولات التي تبالغ في توظيف نظريات العلم وفرضياته، في تفسير القرآن، تعبر عن منهج سليم في الافادة من معطيات العلم في التفسير؟

□ على ضوء مسلمتنا نؤمن بأن خالق الكون هو خالق الفطرة، وهو منزل القرآن المجيد باعتباره كتاب التكامل الانساني في اطار الكون، ولاريب حينئذ في التطابق بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفطرية والحقيقة القرآنية.. هذه هي الحقيقة اجمالاً، وحينئذ اذا جاءت مسلمت علمية فهي تلقي الضوء على التفسير بلاريب وتعمل على تصاعد الفهم للقرآن بلاريب، فنظرية الزوجية العامة ونظرية كروية الارض وحركتها هما من المسلمات العلمية بلاريب، وهما تتصاعدان بالتفسير القرآني الى آفاق ارحب. وحينئذ فنحن لا نتصور اي تناقض بينهما بل قد يكون العلم احد شواهد الآيات أو التفسير الاسمي.

□ ظلّ القرآن الكريم مدة طويلة محوراً نهلت منه المعارف الاسلامية بأسرها، وحرص الفلاسفة والمتكلمون والعرفاء والمتصوفة والفقهاء وغيرهم على اكتشاف أو خلق وشائج توصل آراءهم بالقرآن. ومحورية القرآن هذه وان لم تستند على أسس سليمة دائماً في استظهار وتأويل الآيات الكريمة، غير انها حاولت الارتقاء بالكتاب الكريم الى الموقع الذي ينبغي ان يناط به ككتاب رباني.

ما هو دور القرآن في ايقاظ الامة ونهوضها؟ وكيف يتسنى لنا تحرير القرآن من الاقتران بالموت والاموات، بعد ان ألفه الانسان المسلم، لا يوظف إلا في حالات موت الانسان وتلقينه أو دفنه تحت الثرى؟

□ لاريب في ان القرآن الكريم سرّ حضارة المسلمين، والباعث فيهم كل هذه المعارف المتشعبة، ولاريب في انه كالشمس يطلع عليهم كل يوم بجديد، لا تبلى معالمه، ولا ينضب عطاؤه وحتى لو تُلي على الاموات فان المراد به احياء الاحياء، والبقاء في وجدانهم شمساً مضيئة للمستقبل، ومن هنا فعلى الواعين العمل على تجلية هذه الحقيقة والمنع من ان يلفها غبار النسيان.

□ أشار الامام الشهيد محمد باقر الصدر الى أن قروناً متراكمة من الزمن مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والطوسي لم يحقق فيها الفكر الاسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في

مختلف الميادين. وخلص الشهيد الصدر الى ضرورة تبني الاتجاه الموضوعي في التفسير، كيما يتحرر التفسير من الحالة التكرارية التي اقعدته عن النمو والتكامل، ويخلص النص القرآني من الآراء والافكار المختلفة التي راكمها المفسرون حوله واشكالاته، والحياة وما تحفل به من استفهامات، لكن الاجتهادات تباينت في مرتكزات التفسير الموضوعي، فنعت البعض أية عملية تجميع كمي لمجموعة آيات واستظهار مدلولها المشترك بالتفسير الموضوعي.

ما هي معالم الاتجاه الموضوعي في التفسير؟ وهل يعني تبني هذا الاتجاه الاستغناء عن التفسير التجزيئي في العصر الراهن؟

□ لا ارى التفسير الموضوعي إلا ما قلته من قبل من ان القرآن يجب ان يفسر في جو من مسلماته ومحكماته، باعتباره كلاً لا يتجزأ، حتى مستوى اللفظ، والتفسير الموضوعي ليس بديلاً للتفسير التجزيئي، وانما هو ملاحظة الكل مع التركيز على خصوصيات الجزء، او النظر الى الخاص في اطار العام.

□ ذكر القرآن الكريم عدداً وفيراً من سنن الاجتماع البشري، وأبرز تجربة السنن في سياق ذكر دعوات الانبياء عليهم السلام ومواقف مجتمعاتهم، وما اكتنف هذه الدعوات من عقبات. بنحو يمكن ان نستخلص فقه التغيير الاجتماعي واسسه في القرآن، لو عملنا على استقراء الآيات التي تحدثت عن السنن وتطبيقاتها.

ما هي آثار تعطيل السنن في انحطاط الامة الاسلامية؟ وكيف يتسنى لنا بناء علم أو فقه خاص بسنن تغيير النفس والمجتمع في هدى القرآن الكريم؟ وما هي آليات تفعيل وتسخير تلك السنن؟

□ قلت من قبل ان القرآن الكريم هو كتاب التكامل الحضاري الانساني، وهو الرسم لطريق التغيير البشري، وأكد هنا على ان كل مقطع قرآني (حتى ولو تصورناه محدوداً بقطعة زمنية معينة) له مدلول حضاري ممتد لاريب، واذا شاءت الاقدار الاسلامية ان تطوي طريق تكاملها، فان عليها ان تجسد كل المقولات القرآنية فردية كانت أو اجتماعية.

والذي اعتقده اننا - معشر المسلمين - قصرنا كثيراً في تتبع نظام السنن الحضارية في القرآن أو في تطبيق هذا النظام، وان كل ما اصابنا من تخلف انما هو نتيجة هذين الأمرين. وآليات التفعيل تتلخص فيما يلي:

- ١ - فهم هذه السنن فهماً قرآنياً أصيلاً.
- ٢ - توعية الامة بها توعية عقلية ووجدانية.
- ٣ - تهيئة الاجواء الصالحة التي يتوفر معها امكان التطبيق العملي لهذه القوانين الحضارية.

□ نشأت العلوم الاجتماعية الغربية وترعرعت في بيئة غربية تستبعد الوحي كمصدر للمعرفة، فمنيت بتشوهات مختلفة في دراستها للظواهر الاجتماعية. واستعارت جامعاتنا هذه العلوم عبر ترجمات قد لا تطابق الاصل المنقول عنه احياناً.

ما هي مرتكزات تأصيل علوم اجتماعية اسلامية تستلهم روح القرآن الكريم وتستعين بالوحي كنبوع اساسي في بنائها وتوجيهها؟

□ لست ممن يحذون نبذ نتاجات الآخرين فلعل فيها الحكمة وهي ضالة المؤمن، وانما المهم ان نمتلك الجو القرآني المطلوب وهو جو الوحي الصادق وحبل الله المتين وحينئذ فقط نستطيع ان نصقل اي انتاج ونستعرض اي معطًى غريب. إن سرّ عظمة هذه الامة يكمن في أنها تستمع القول ثم تنتخب الاحسن في اطار قرآني اصيل «تسمع وتبصر وتنطق به».

اللهم وفقنا لما تحب وترضى وعلمنا طريق تطبيق القرآن على كل مجالات الحياة، انك السميع المجيب.

منهج التعامل مع القرآن

حوار مع:

د. محمود البستاني

□ كيف ومتى بدأت صلتكم بكتاب الله ؟ وما هي بواعث اهتمامكم بالتفسير والدراسات القرآنية؟ وما هي أبرز آثاركم في هذا المضمار؟

□ بدأت الصلة بكتاب الله قبل ثلاثين سنة أو أكثر أو أقل في مرحلة الدراسات العليا (قسم البلاغة والنقد والادب المقارن) حيث إن طبيعة هذا النمط من الدراسات تنصب على ملاحظة النصوص الأدبية، من حيث لغتها الجمالية، وفي مقدمة ذلك (البناء العام أو الهندسي للنص) بخاصة أن الدراسات الموروثة كانت تتسم بجزئية الملاحظة دون أن تصيب اهتمامها على النص بصفته (وحدة) ترتبط اجزاؤها: بعضها مع الآخر، وهذا بعكس المقاربات الحديثة من حيث اهتمامها بالبناء العام للنص... ومن الطبيعي، أن معالجة النص من حيث (كليته) لا (جزئيته) ينطوي على معطيات دلالية من الممكن أن لا يلتفت إليها (المتلقي)، وهذا ما حملني - وأنا أتحسس مدى جمالية النص القرآني الكريم - الى ملاحظة (شكله) الأدبي المتميز عن الاشكال الأدبية الأخرى وانتظامه في (سور) وليس في (آيات) متفرقة مما يعني أن (سراً) ما وراء الانتظام المذكور، بخاصة أن الدراسات الحديثة - كما سبقت الإشارة - تكسب النصوص الأدبية أهميتها من خلال (بنائها) العام أو (وحداتها) العضوية التي تعني: ارتباط جزئيات النص بعضها على الآخر، سواء أكان الارتباط المذكور بين موضوعات النص أو بينها وبين العناصر أو الأدوات الجمالية الأخرى من صورة (تشبيه، استعارة...الخ) أو إيقاع (تجانس، فواصل مقفأة، توازن الجمل) أو عنصر قصصي...الخ، أولئك جميعاً حملني على أن اتجه الى دراسة النص القرآني الكريم من خلال البناء العام للسور، وليس من خلال التفسير التجزيئي

للآيات الكريمة، حيث إن المعنيين بشؤون التفسير قد توفروا على دراسة النص القرآني الكريم من خلال الآيات المستقلة، كما توفروا على التفسير (المضموني)، أي: تناول الموضوعات من خلال السور جميعاً واستخلاص النظرة الكلية لهذا الموضوع أو ذاك، سواء أكان ذلك متصلاً بآيات الاحكام، أو بالموضوعات الاقتصادية أو الاخلاقية أو الكونية... الخ، عندها: لاحظت بان التفسير البنائي للسور الكريمة لم يظفر باهتمام المفسرين، وبذلك شكل مسوّغاً لأن أضطلع بهذه المهمة. وبالفعل بدأت بدراسة ذلك وانتهيت من دراسة السور الكريمة جميعاً.

خلال ذلك: توفرت أيضاً على دراسة عناصر النص القرآني الكريم، فتناولت قصص القرآن الكريم من خلال المعايير الفنية للشكل القصصي واسميته (دراسات فنية في قصص القرآن)، كم تناولت صور القرآن الكريم (تشبيه، استعارة، تمثيل، رمز تورية... الخ) واسميته (دراسات فنية في صور القرآن الكريم)، كما تناولت (وهذا لم يستكمل بعد) «دلالات» أو «معاني القرآن الكريم».

بيد ان الاهمية الاشد أثراً في هذا السياق هو (التفسير البنائي) للقرآن الكريم، بصفته ينطوي على معطًى في غاية الاهمية هو: ان قراءة السورة (بما انها تحمل خصوصية متميزة من حيث انعكاساتها على القارئ) سوف تترك أثراً من الممكن ان لا يعيه مباشرة، ولكنه - بنحو غير مباشر - يهبه (يهب القارئ معطًى مهماً وهو انفعاله بمناخ السورة بعامة: نظراً لان السورة (من حيث تشابك وتلاحم وتناغم موضوعاتها وعناصرها) تفرز أثراً خاصاً يختلف - بطبيعة الحال - عن الاثر (جزئياً): مع ملاحظة ان الاثر (جزئياً) ينطوي بدوره على معطياته، إلا ان لكل منحى اسلوبي وفكري معطياته الخاصة به.. فعندما يتاح لنا مثلاً: الوقوف عند آية أو آيات تتحدث عن الانفاق أو تتحدث عن الجهاد أو تتحدث عن الابداع الكوني... الخ، عندها ستظفر بمعطاها دون ادنى شك.. كذلك عندما يتاح لنا ان نقف عند هذه الظواهر جميعاً (الانفاق، الجهاد، الابداع الكوني) من خلال تشابكها في سورة واحدة: عندها ستظفر بمعطاها أيضاً، إلا ان لكل من ذينك الاسلوبين نكهته الخاصة، كما ان للاسلوب الثالث (التفسير الموضوعي) نكهته الخاصة به، وهذا جميعاً يعني ان انماط التفسير تتبادل تأثيراتها: بعضها مع الآخر بالنحو الذي اوضحناه.

□ تشدد الاتجاهات الراهنة في تفسير النصوص على ضرورة

اكتشاف علاقة المفسر بالنص. لأن المفسر لا ينطلق دائماً من الحقائق

اللغوية والظروف التاريخية، وانما يحاول استنطاق النص في ضوء
قبلياته وآفاقه الذهنية ومسلماته ورؤيته الخاصة للعالم. مما يعني
استيعاب النص لتفسيرات تتنوع وتعدد بتعدد اتجاهات المفسرين
وثقافتهم ومذاهبهم.

ما هي الأدوات والمعايير المطلوبة لاستجلاء دلالات النص القرآني ؟
وكيف يتسنى للمفسر التحرر من قبلياته في تفسير القرآن؟

□ من البين، ان التعامل مع النص القرآني الكريم يتميز عن التعامل مع النص البشري،
كما ان نمط النص من حيث كونه نصاً علمياً يتميز عن كونه نصاً أدبياً، بصفة ان النص
العلمي لا يسمح باستنطاقه في ضوء المرجعية الفكرية (اي الرؤية الفلسفية حيال الكون)
للممارس، لبدهة انه يتطلب حياداً أو موضوعية لا علاقة لها بذاتية الممارس وخلفيته
الا في مناطق خاصة تخضع بطبيعتها لتعدد التأويلات... وهذا على العكس تماماً من
النص الادبي مثلاً من حيث كونه (لغة ثانية - جمالية) تشي بطبيعتها بتعدد التفسير وربما
بلا نهائية التفسير أيضاً. اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان النص من الممكن ان يستنطق بعدد
قرائه أو اجيال القراء: بما يحمل من شفراته الموحية، حتى ان الكتاب (روائيين او
مسرحيين... الخ) يعتمدون مثلاً أحداث ثغرات وفجوات وفراغات في النص؛ لكي
يضطلع الممارس بملئها بحسب خلفيته التذوقية. ومع ذلك فثمة نصوص تحمل رؤية
واضحة لا يمكن ان يخترقها القارئ بتأويلاته... واذا اتجهنا الى النص القرآني الكريم،
نجدنا امام نمط خاص من اللغة في تركيباتها وعناصرها وبنائها ودلالاتها، حتى يمكن
القول انه (لغة جمالية داخل لغة علمية) مما يستاق الممارس الى ان يتعامل مع النص وفقاً
لما يتطلبه سياق الممارسة ذاتها، بخاصة اذا اخذنا بنظر الاعتبار بان النص القرآني الكريم
يظل نصاً مفتوحاً تتناوله الاجيال المتعاقبة بحسب مرجعيتها الثقافية، سواء أكان ذلك في
نطاق لغته الجمالية أو الانسانية أو العلمية حيث تنطور مفهومات الجمال والعلوم
الانسانية والحقائق الكونية... ومع اقرارنا بهذه الحقائق، فان استنطاق النص القرآني
الكريم في ضوء الخلفية الثقافية للممارس يظل من جانب مشفوعاً بمسوغاته، ولكن من
جانب آخر لا مجال لتدخل الذات التأويلية للممارس: وهذا في حالة الظهور اللفظي
للنص مثلاً حيث لا يسمح بتعدد القراءة، أو ورود (النص المفسر - السنة الشريفة) حيث لا
اجتهاد مقابل النص، وهذا يعني ان الادوات التي يستخدمها الممارس ينبغي ان تنبثق من

سياقات النص القرآني الكريم ذاته، وبذلك ينحصر الممارس من قبلياته في عملية التفسير.

□ تعامل علماء البيان مع القرآن كمعجزة بلاغية فاستغرقوا في

اقتناص الوجوه البلاغية في النص، في اطار قواعدهم ومقولاتهم

البلاغية، فيما غابت عنهم الابعاد الاخرى في النص. وهكذا تعامل

المتكلمون مع الآيات الكريمة من منظور كلامي، وغيرهم كل من منظوره

الخاص ونسقه المغلق فاصطبغت تفاسير القرآن بمعارف المفسرين

واهتماماتهم واذواقهم، والدوائر المغلقة لخصصاتهم.

ما هي السمات اللازمة في شخصية المفسر؟ وهل يستطيع المفسر

التغلب على تكوينه العلمي والثقافي الخاص، فيستجلي مفهومات النص،

وما تشي به الآيات الكريمة من معاني؟

□ ثمة نمطان من التفسير، احدهما: التفسير الحرفي اي التفسير الدلالي العام للقرآن

الكريم (كما هو طابع تفسير الطبري والطوسي والطبرسي...الخ) حيث يتناول النص من

حيث مدلولاته، وعندئذ فان (الحياد) المعرفي في استنطاق النص بما يطرحه من

الموضوعات، سوف يطبع - بطبيعة الحال - هذا التفسير أو ذاك، ولا دخل له حينئذ بنمط

ذوق المفسر، إلا في حالة جنوحه الى ما وراء النص: كما لو درس لغته، أو بلاغته، الخ، أو

(عقب) على موضوعاته فلسفياً أو عرفانياً أو كلامياً أو نفسياً أو اجتماعياً...الخ (كما هو

ملاحظ في تفسيري: الطباطبائي والسبزواري وسواهما)، فالملاحظ في امثلة هذا التفسير

ان الدلالة الفعلية للنص تحتفظ بمادتها المعرفية (عدا شذرات تتناثر هنا وهناك دون ان

تؤثر على هيكلية المتن)، ويبقى (التمهيد) أو (التعقيب) مادة خارج النص تلقي بانارتها

على البعد الفلسفي أو النفسي أو الاجتماعي...الخ الذي يشرح به النص، وهذا الاخير هو

ما يخلع على الدراسة (تخصيصيتها) البلاغية أو الكلامية او العلمية...الخ، دون دراسته

الحيادية للمتن. طبيعياً، ثمة سياقات تتطلب حيناً (تدخلا) لغوياً لتجلية الدلالة

المستهدفة من النص (وهذا لا علاقة له بالتذوق أو التكوين الثقافي للمفسر بل يفرض

ضرورته على مطلق المفسرين... كما ان ثمة سياقات تتطلب تدخلاً (علمياً) لتجلية النص

(كالظاهرة الفلكية مثلاً) أو الظواهر الفيزيائية المتنوعة التي ترد في هذا النص أو ذاك،

وعندها فان التكوين الثقافي للمفسر لا يفرض اهميته المرتبطة بهذا الجانب (اي:

التخصص الفيزيائي مثلاً) إلا من حيث التعميق ليقينية التفسير، وإلا فان طبيعة المادة

تفرض عليه (حتى خارج تخصصه) ان يتناولها، بصفتها موضوعاً في صميم المتن القرآني الكريم. والامر نفسه بالنسبة الى سائر الظواهر المعرفية (كآيات الاحكام مثلاً، أو الاقتصاد أو النفس أو الاجتماع... الخ، حيث تفرض على مطلق المفسرين ان يتناولوها (خارج تذوقهم أو مرجعيتهم التخصصية)، وان يهبوها من اجل التعميق) نطاقاً أوسع (في حالة تخصصهم في هذه المعرفة أو تلك) أو يهبوها في مرحلة تالية أو سابقة: بمثابة تمهيدات أو ملاحق، مزيداً من البحث المعرفي، حيث يدخل هذا النمط من التوسع المعرفي ضمن مصطلح (ما وراء المتن): كالتفصيلات التي يتحدث عنها المفسر (فقهياً) بالنسبة الى صلاة الخوف مثلاً أو التفصيلات، التي يتحدث عنها المفسر (كلامياً) بالنسبة الى مفهوم (الشفاعة)... الخ.

من هنا، فان السمات اللازمة في شخصية المفسر تتطلب ادوات معرفية (موضوعية) بحيث يتجاوز من خلالها تخومه الثقافية الخاصة ليستجلي الآيات الكريمة وفق دلالاتها التي تنطق بها، وما عدا ذلك، بمقدوره ان يوظف ثقافته التخصصية في نطاقات خاصة: لتعميق المعرفة أو لاستجلاء فلسفة ما وراء المتن من المعطيات المتنوعة.

وهذا كله فيما يرتبط بأحد نمطي التفسير اي: التفسير الدلالي العام للنص القرآني الكريم، أو ما أسميناه بالتفسير الحرفي للنص.

وأما نمطه الآخر فيرتبط بطبيعة التكوين المعرفي للدارس حيث يتناول النص من خلال تخصصه في هذه المعرفة أو تلك: كما لو تناوله من زاويته البلاغية أو العلمية أو الانسانية... الخ، وفي هذا النطاق سيقنصر تناوله على (احادية) التفسير بطبيعة الحال، ولا حرج في ذلك، بل ان امثلة هذه الدراسات المتخصصة في هذا الضرب من المعرفة أو ذاك، سوف يسهم في تعميق معرفتنا دون ادنى شك...، كلما في الامر، ان هذا النمط من التفسير يتطلب - لا اقل - معرفة اجمالية بالمبادئ الشرعية حتى لا يتحدث جزافاً. فكما ان المفسر الحرفي يفتقر الى معرفة اجمالية بالعلوم العامة، كذلك يفتقر المفسر العلمي الى معرفة اجمالية بالعلوم الشرعية، ومن ثم لا تقاطع بين هذين النمطين من التفسير بالنحو الذي اوضحناه.

□ بموازاة الكتاب الكريم هناك كتاب الكون، وان الكتاب الثاني

يرتسم في الكتاب الكريم. وهذا يعني وجود تناغم واتساق بين نوااميس الطبيعة وسنن الاجتماع البشري من جهة ومعطيات القرآن ومدلولاته من جهة اخرى، فالمدليل الخفية في كتاب الوحي ستتجلى بالتدرج تبعاً لما

يتجلى من كتاب الكون وما يزره من ظواهر.
 ما هو أثر التقدم العلمي، والتحول الاجتماعي والفكرية في تفسير
 القرآن؟ وهل المحاولات التي تبالغ في توظيف نظريات العلم وفرضياته،
 في تفسير القرآن، تعبر عن منهج سليم في الاستفادة من معطيات العلم في
 التفسير؟

□ بما ان النص القرآني الكريم يجسد مصدر اشارة للاجيال جميعاً، حينئذ فان نمط
 الثقافة التي تغلف هذا الجيل أو ذاك سوف تسحب اثرها على عملية التفسير للظواهر
 العلمية أو مطلق الظواهر المعرفية، من خلال المكتشفات التي تفرزها الاجيال المتعاقبة،
 بيد ان ثمة (تحفظاً) يفرض ضرورته في هذا السياق اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان
 المكتشفات المعرفية تنشط الى علوم طبيعية وبحثة والى علوم انسانية. واذا كان النمط
 الاول من المعرفة (الطبيعية) يقتزن - غالباً - باليقين العلمي من خلال خضوعه للتجريب،
 فان النمط الآخر من المعرفة (العلوم الانسانية) قد يند عن الضبط العلمي لصعوبة اخضاعه
 للتجريب المعملية وحتى (التجريب الميداني) أيضاً لارتباطه بالعمليات الاجتماعية
 والنفسية المطبوعة غالباً بالتعقيد والغموض، حيث لا تزال المعرفة المعاصرة عاجزة عن
 اكتشاف القوانين المجهولة لتلك العمليات، وهذا بعكس المعرفة الطبيعية التي قطعت
 اشواطاً كبيرة في كسب اليقين العلمي... لكن - حتى في نطاق هذه المعرفة الاخيرة - فان
 ظاهرة (التطور العلمي) التي خبرتها القرون المتتالية والفقرات التي شهدتها القرون
 المتأخرة، تدلل بوضوح الى ان اليقين العلمي لا يزال معرضاً للهزات، مما يجبرنا الى
 (التحفظ) حيال التفسيرات المطلقة لهذه الظاهرة القرآنية أو تلك، وهذا لا يعني - بطبيعة
 الحال - عدم وجود معرفة يقينية بقدر ما يعني ان تحته حقائق قد اكتسبت اليقين، وبعضها
 الآخر مشكوك فيه،... لذلك، فان اخضاع الظاهرة التفسيرية اي (الاحتمال) لا (الظن او
 القطع) بالنسبة الى المشكوك من المعرفة يفرض مسوقاته دون ادنى شك، مما يعني ان
 المنهج السليم في الاستفادة من معطيات المعرفة الحديثة في التفسير، ينبغي ان (يتحفظ)
 المفسر حيالها بالنسبة الى ما هو مشكوك فيها، وان يضعها في ميدان (الاحتمال) عند
 تساؤل نسبة التشكيك، وان يهبها اليقين عندما يتلاشى العنصر التشكيكي: بخاصة اذا
 اقترن ذلك بالتجربة اليومية (اي التجربة العلمية المقترنة بتجارب الناس اليومية)، حيث
 نعرف تماماً ان ظواهر متنوعة من المعرفة قد تجاوزت عتبة الشك سواء أكان ذلك في

حقل العلوم الطبيعية أو الانسانية، وان التوظيف لمعطياتها في تفسيرات القرآن الكريم (او السنة الشريفة) يفرض اهميته القصوى، حيث نخبر تماماً ان كثيراً من الظواهر الفيزيائية او الكيميائية مثلاً (في ميدان العلوم)، أو الظواهر النفسية أو الاجتماعية (في ميدان المعرفة الانسانية) قد استثمرت في تجلية الكثير من الاسرار الكامنة وراء النص القرآني الكريم... نخلص من ذلك الى ان المنهج السليم في الافادة من المعطيات المعرفية الحديثة في عملية التفسير، يقتدر بثلاث خطوات:

- ١- التوقف عن الافادة في حالة عدم يقينية الظاهرة المعرفية.
 - ٢- اخضاعها الى (الاحتمال) فحسب، في حالة التراجع.
 - ٣- اخضاع ذلك الى (يقينية) التوظيف في حالة يقينية المعرفة؛ في المسوغات المشار اليها.
- ظل القرآن الكريم مدة طويلة محوراً نهلت منه المعارف الاسلامية بأسرها، وحرص الفلاسفة والمتكلمون والعرفاء والمتصوفة والفقهاء وغيرهم على اكتشاف أو خلق وشائج توصل آراءهم بالقرآن. ومحورية القرآن هذه وان لم تستند على أسس سليمة دائماً في استظهاره وتأويل آياته الكريمة، غير انها حاولت الارتقاء بالكتاب الكريم الى الموقع الذي ينبغي ان يناط به ككتاب رباني.
- ما هو دور القرآن في ايقاظ الامة ونهوضها؟ وكيف يتسنى لنا تحرير القرآن من الاقتران بالموت والاموات، بعد ان أُلِفَ الانسان المسلم، لا يوظف إلا في حالات موت الانسان وتلقيه او دفنه تحت الثرى؟

□ بالنسبة الى دور القرآن الكريم في ايقاظ الامة ونهوضها، امر لا يحتاج معه الى تعقيب؛ لبداهة انه المصدر التشريعي الاكبر في تنظيم الحياة الخلاقية في الارض: من حيث تضمنه مختلف مجالات المعرفة (العقائد، الاحكام، الاخلاق) وبالنسبة الى تضمنه الخطوط العامة والتفصيلية لمختلف افراعات المعرفة المذكورة من حيث انسحابها على الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية... الخ، بيد ان النقطة التي تستتبع وتتطلب تعقياً، هي: الشطر الآخر من السؤال القائل (كيف يتسنى لنا تحرير القرآن من الاقتران بالموت... الخ)، وفي هذا الصدد نقول: ان القرآن الكريم (يوظف) في مختلف انماط السلوك، فما دامت المبادئ الاسلامية ترسم لنا السلوك الفردي والاجتماعي من جانب، وتتناول ما هو مهم، وما هو عادي وما هو مؤرجح بينهما من

جانب آخر، حينئذ يتعين علينا عدم الزهادة في اية مفردة من السلوك، فالعمل مثلاً من اجل اقامة دولة اسلامية، أو العمل العسكري من خلال الذهاب الى سوح المعركة، والعمل من اجل اعداد القوة التي يُرهب بها عدو الله تعالى، والعمل من اجل توزيع عادل للثروات الاقتصادية... الخ، امثلة هذا العمل المجسد لما هو مهم وخطير لا تتنافى البتة مع اصغر عمل فردي: كاعطاء مبلغ يسير من المال لاحد المحتاجين والتسليم على الآخرين ومصافحتهم ورفع الحجارة من الطريق، وصلاة ركعتين في مسجد نمر عليه في طريقنا، والتهجّد بالليل، وقراءة الادعية، وزيارة المعصومين عليهم السلام أو الصيام ثلاثة ايام في الشهر... الخ، ومنها: قراءة القرآن الكريم على الميت حيث ينتفع بها الميت كما هو لسان النصوص الشرعية... عندها: ما هو الضرر المترتب على ذلك؟ ان قراءة سورة الصافات مثلاً يمكننا ان ننتفع منها في فهم رسالات الانبياء عليهم السلام ومجتمعاتهم، حيث تعرض السورة المباركة لمجتمعات نوح واسحاق وموسى والياس ويونس... الخ، وكيفية امداد السماء لعبادها في معاقبة المنحرفين... هذه السورة التي تنتفع بها في معرفة اوسع نشاط اجتماعي يرتبط بنشر الاسلام واستمداد المعونة من الله تعالى، لا تتعارض البتة في ان ننتفع بالسورة المذكورة في اضيق مجال فردي هو: قراءتها على الميت العادي: حيث ورد نص شرعي بقراءتها على الميت...

اذن: السورة المشار اليها مزدوجة الفائدة: الفائدة الكبرى (الحياة الاجتماعية) والفائدة الصغرى (حياة البرزخ لفرد) وكل منهما مأمور به، سواء أكان الامر على نحوه الوجداني أو الندي، ثمة حالة واحدة من الممكن ان يتزاحم فيها سلوكان احدهما اهم من الآخر: كتزاحم الواجب مع المندوب، أو تزاحم ما هو اجتماعي على ما هو فردي: عندئذٍ مع امكانية عدم الجمع، فان الوظيفة هي تقديم الاهم على المهم: كما هو واضح بالبداية التي نعرفها جميعاً.

اذن: للمرة الجديدة، لا جناح في توظيف القرآن من خلال قراءته على الميت (بل هو المنصوص على نديته) في نفس الوقت الذي نوظفه لتنظيم الحياة الاجتماعية باوسع مداها.

□ أشار الامام الشهيد محمد باقر الصدر الى أن قروناً متراكمة من

الزمن مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والطوسي لم يحقق فيها الفكر الاسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في

مختلف الميادين. وخلص الشهيد الصدر الى ضرورة تبني الاتجاه الموضوعي في التفسير، كما يتحرر التفسير من الحالة التكرارية التي اقعدته عن النمو والتكامل، ويخلص النص القرآني من الآراء والافكار المختلفة التي راكمها المفسرون حوله واشكالاته، والحياة وما تحفل به من استنفهامات، لكن الاجتهادات تباينت في مرتكزات التفسير الموضوعي، فنعت البعض أية عملية تجميع كمي لمجموعة آيات واستظهار مدلولها المشترك بالتفسير الموضوعي.

ما هي معالم الاتجاه الموضوعي في التفسير؟ وهل يعني تبني هذا الاتجاه الاستغناء عن التفسير التجزيئي في العصر الراهن؟

□ لكل منهج تفسيري معطياته دون ادنى شك، فنحن لو أخذنا بنظر الاعتبار ان عملية التلقي تستجيب للظواهر بطرق مختلفة، عندئذ فان الطريقة الواحدة قد لا تعطي ثمارها المطلوبة، كما اننا أو أخذنا بنظر الاعتبار ان نمط حاجتنا المعرفية والسياقات التي تتطلب حيناً تركيزاً في هذه المعرفة أو تلك عندئذ فان الطرق المختلفة لاشباع الحاجات المعرفية المشار اليها سوف تضطلع بتحقيق المهمة المذكورة... ان النص القرآني الكريم مادام ينتظم في نص محدد هو (السورة)، ومادام يتضمن ظواهر متنوعة من جانب آخر، حينئذ فان كلاً من التفسيرين (التجزيئي) و(الموضوعي) يكتسب مشروعيته.

ان تتبع جزئيات السورة الكريمة وفق تسلسلها (حسب المنهج التقليدي الموروث) تتحقق معطياته: انطلاقاً من الاسرار الكامنة وراء الترتيب المذكور للآيات الكريمة، اي ما ينطوي عليه هذا الترتيب من اسرار ترتبط بعملية الاستجابة لهذا الموضوع المطروح في النص أو ذاك. صحيح ان التفسير التجزيئي للآيات يظل معلناً - في احد جوانبه - عن (الانفصال) الملحوظ حيناً بين آيات أو مقاطع من النص، إلا ان الحصيلة الاستجابية للقارئ سوف تقطف ثمارها حتى بنحو اللاواعي، فالآية المشيرة الى الانفاق (في سورة البقرة مثلاً) والاخرى المشيرة الى الربا، والثالثة المشيرة الى انظار المعسر، والرابعة المشيرة الى تسجيل المداينة، ثم ما سبق من الآيات المشيرة الى قصة المار على القرية، وقصة ابراهيم في اشتراكهما في احياء الموتى، ثم ما لحق الآيات الاقتصادية المذكورة من الماح الى الايمان، والتكليف بقدر السعة، وطلب العفو والرحمة... الخ، اولئك جميعاً سوف تحفر أثرها في ذاكرة القارئ - وعائها أو لم يعيها - ومن حيث اثرها الكلي

فيه... صحيح ان التفسير التجزيئي يدرسها منفصلة عن الخيط العضوي الذي يصل بين الظواهر المذكورة، وان (التفسير البنائي) هو الذي يتكفل بهذه المهمة، إلا ان الاثر بعامة (ما دامت عمليات الاستجابة للاشياء تتم بنحوها غير الواعي) يحقق فاعليته المطلوبة، وهذا لا يتنافى البتة مع سياقات خاصة تحقق فاعليتها المطلوبة أيضاً عندما يجنح المفسر الى (التناول أو التفسير الموضوعي) لنصوص القرآن الكريم في تقديمها الرؤية الكلية لهذه الظاهرة أو تلك.

ان النص القرآني الكريم يتميز عن (السنة الشريفة) بكون الاخيرة قد نشرها النص التشريعي خيوطاً متباعدة ومتقاربة، حيث يوفر المعنيون بالشأن الفقهي والعقائدي والاخلاقي... الخ على لمّها وحياتها في نسيج ينتظمها بحسب موضوعاتها (كالتبويب للفقه مثلاً)، اما النص القرآني الكريم (فمع نزوله نجوماً متناثرة) إلا ان لمّها أو انتظامها في (سور) خاصة، يحمل دلالة المحفوفة بأسرار الاستجابة للشيء المدرك، مما يسوغ تماماً معالجتها (تجزئياً)، كما يسوغ معالجتها (بنائياً) لمن يتطلع الى معرفة بعض الاسرار، كما يسوغ تناول السور جميعاً (موضوعياً) لمن يتطلع الى كشف الرؤية القرآنية العامة لهذه الظاهرة أو تلك، واولئك جميعاً، تحملنا الى القول بان المناهج التفسيرية تتآزر فيما بينها لتحقيق المطلوب، بالنحو الذي اوضحناه.

□ ذكر القرآن الكريم عدداً وفيراً من سنن الاجتماع البشري، وأبرز تجربة السنن في سياق ذكر دعوات الانبياء عليهم السلام ومواقف مجتمعاتهم، وما اكتنف هذه الدعوات من عقبات بنحو يمكن ان نستخلص فقه التغيير الاجتماعي واسسه في القرآن، لو عملنا على استقراء الآيات التي تحدثت عن السنن وتطبيقاتها.

ما هي آثار تعطيل السنن في انحطاط الامة الاسلامية؟ وكيف يتسنى لنا بناء علم أو فقه خاص بسنن تغيير النفس والمجتمع في هدى القرآن الكريم؟ وما هي آليات تفعيل وتسخير تلك السنن؟

□ الحديث عن السنن الاجتماعية في القرآن الكريم وانعكاساتها - من خلال ممارسة الطاعة أو المعصية - على عمليتي: (الثواب والعقاب الاجتماعيين - الدنيويين)، من الظواهر التي تناولها المعنيون بالبحث الاجتماعي مما لا ضرورة لاعادة الحديث عنها. بيد ان السؤال المطروح في (قضايا اسلامية معاصرة) عن صلة تعطيل السنن بانحطاط

الامة الاسلامية وهو يعني: انعكاس (التعطيل - المعصية) على عملية العقاب الاجتماعي متمثلة فيما اصطلحت المجلة عليه بـ (الانحطاط)، يظل مثار تساؤل من جملة زوايا، منها:

١ - ان مفهوم الانحطاط أو التأخر مقابل التطور أو التقدم يظل محفوفاً بالضبابية او نسبية المفهوم المشار اليه. فحتى في نطاق علماء الاجتماع العلمانيين لا يجتمع هؤلاء على تحديد المقصود من مصطلح (التطور، والتقدم) وهل يعني: التطور، التقني ام الانساني ام كليهما ام التقدم المعرفي بعامة. واذا كانت البحوث الارضية - العلمانية ذاتها تواجه اشكالياتها في هذا النطاق فان التصور الاسلامي للظاهرة من المتعين ان ينطلق في تحديد دلالتها من المبادئ الاسلامية ذاتها، اي من مفهوم الالتزام بمبادئ (الطاعة) فبقدر التصاعد في ممارسة الطاعة يتحدد مفهوم التقدم أو التطور العبادي، والعكس هو الصحيح بطبيعة الحال. وهذا يستاقنا الى الزاوية الاخرى من الحديث، وهي: ان التجربة البشرية (خلق الانسان) هل يجسد - من خلال تصورنا الاسلامي - عملية (اختبار - امتحان - ابتلاء) ام يجسد (كما هو تصور العلمانيين) مجرد كينونة تفرض على البشرية ان تستثمرها لاشباع حاجاتها البيولوجية والنفسية والعقلية، لتحقيق المجتمع السعيد؟

من الواضح ان التصور الاسلامي ينطلق من الحقيقة الاولى ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملاً...﴾، وهذا يعني ان تجربة الخلق ليست بصدد تحقيق حياة استمرارية تطمح الى تجسيد المجتمع السعيد، بقدر ما يعني: تمرير التجربة الاختبارية للانسان، والاختبار لطبيعته ينطوي على الشدائد نظراً لتطلبه مصارعة الشهوات والمثابرة على الصبر، وممارسة الاعمال الجادة والمجتهدة... الخ، فالتصور الاسلامي للحياة جسر، وسجن، وتوتر وليس طموحاً الى تحقيق المجتمعات السعيدة، حيث ان الآخرة - وليس الدنيا - هي الحيوان لو كانوا يعلمون... وفي ضوء هذه الحقائق، فان الاعداد الدنيوي (التقدم التقني، الاقتصادي، اشباع الحاجات بعامة) يظل نسبياً بقدر ما يتساق مع المبادئ المرسومة حيث ان الالتزام بها (بغض النظر عما اذا كانت مقترنة او منصبة الى اشباع أو الى حرمان) هو الهدف. وهذا ما يفسر لنا وجود سنن اجتماعية في القرآن الكريم تنوكة (الاختبار) مقابل تلك السنن الاجتماعية التي تنوكة على الثواب والعقاب الاجتماعيين مثل: لا يغير الله ما يقوم... أو فتح البركات... الخ، حيث يقابلها سنن (اختبارية) مثل: ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال﴾، فالشدائد هنا (الجوع، الفقر، الموت) هي عمليات (اختبارية) وليست (جزائية) كالسنن السابقة

﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ فالجوع والخوف مثلها في هذه (السنة) جاءت بمثابة (عقاب) بينما الجوع والخوف في الآية السابقة جاءت في سياق (الامتحان - الابتلاء) حيث بشر الله الصابرين على ذلك، تضاف الى ذلك سنن اجتماعية اخرى، مثل: (الاستدراج)، فاذا كان اغداق النعم في سياق الطاعة يجسد قانوناً اجتماعياً قرائياً، فان اغداق النعم في سياق المعصية يجسد قانوناً مضاداً هو املاء الخير ليزدادوا اثماً، فالخيرات في سياقها السابق (جزاء ايجابي) بينما هو في سياق الاستدراج ظاهرة سلبية. نخلص من ذلك جميعاً الى ان الشدائد أو الخيرات لا تشكل معياراً جزائياً وحده، بل يقترن أيضاً بعملية (الاختبار)، حيث تكون الشدائد تصعيداً للدرجة فتكسب صفة الايجاب، وتكون (الخيرات) هبوطاً فتكتسب صفة السلب، ومن هذا المنطلق، فان الدراسة لسنن القرآن (بالنسبة الى تغيير النفس والمجتمع) ينبغي ان نخضعها لمفهوم (الاختبار) بما يترتب عليه من اجتيازه بنجاح بغض النظر عن النتائج المؤلمة أو المسرة للعملية المذكورة في نطاق الحياة الدنيا، لبداهة ان المهم هو (النجاح) في الاختبار المذكور لا ما يواكبها من شدة أو رخاء، وهذا لا يتقاطع مع عمليتي الثواب او العقاب الاجتماعيين المترتبين على الطاعة أو المعصية، حيث تتواكب هاتان السنتان: سنة الاختبار وسنة الجزاء الديني في طريقتين متوازيتين وليس متقاطعتين.

من هنا، فان التوفر على صياغة علمية خاصة (بسنن تغيير النفس والمجتمع في هدى القرآن الكريم - كما ورد في سؤال قضايا اسلامية معاصرة -) ينبغي ان ينطلق من علاقة ذلك بعملية (الاختبار) أولاً ودراستها من بعد في سياق آخر هو: الجزاءات المترتبة دينوياً على تغيير النفس والمجتمع، بالنحو الذي ذكرناه.

□ نشأت العلوم الاجتماعية الغربية وترعرعت في بيئة غربية تستبعد الوحي كمصدر للمعرفة، فمنيت بتشوهات مختلفة في دراستها للظواهر الاجتماعية. استعارت جامعاتنا هذه العلوم عبر ترجمات قد لا تطابق الاصل المنقول عنه احياناً.

ما هي مرتكزات تأصيل علوم اجتماعية اسلامية تستلهم روح القرآن الكريم وتستعين بالوحي كينبوع اساسي في بنائها وتوجيهها؟

□ العلوم الاجتماعية (وسائر العلوم الانسانية) تنظّل افرازاً للعقل البشري، وهو افراز يتسم بعضه بالملاحظة الصائبة والبعض الآخر بالملاحظة المخطئة، سبب ذلك ان الادراك

العقلي يظل محدوداً كما نعرف ذلك جميعاً. ففي ضوء مبدأ (الهامة الخير والشر) من الممكن ان يتهدي العقل الى الخطوط العامة المجملّة لهذه المعرفة أو تلك، إلّا ان القصور العقلي يحتجزها من الوصول الى الحقائق المطلقة أو التفصيلات المرتبطة بها، وهذا ما يتكفل الوحي به. من هنا فان العلوم الاجتماعية من الممكن (كما اسلفنا - ان تهدي الى بعض الحقائق الاجتماعية، إلّا ان عزلتها عن السماء تقف دون رسوّها على شاطئ اليقين. ولا ادل على ذلك من تفاوت وجهات النظر الاجتماعية التي تصل حيناً الى التقاطع، ومن ملاحظة التطور المعرفي للعلوم المذكورة، الامر الذي يقتادنا الى القول بان اية نظرية اجتماعية لا يمكن الركون اليها ما دامت منعزلة عن مبادئ الوحي، ومن ثم فان التأصيل لهذا العلم الاجتماعي او ذلك، يظل بالضرورة بحاجة الى استلهام روح القرآن الكريم، وامتداداته في السنة النبوية واهل البيت عليهم السلام. وبذلك يمكن الركون (من خلال اليقين العلمي المستند الى الوحي) الى صياغة النظريات الاجتماعية اسلامياً.

طبيعياً، ثمة خطوط عامة أو جزئية من جانب، و ثمة خطوط تفصيلية من جانب ثان، و ثمة (مبادئ مفتوحة) من جانب ثالث: عند ما تتلاحم جميعاً فيما بينها، فان التأصيل لهذه الظاهرة أو تلك سوف تكتسب اليقين العلمي لها. فبحسب مبدأ (الهامة المعرفة) بمقدور الشخصية الاسلامية ان تهدي الى التخطيط المنهجي للمعرفة، وان تملأ المبادئ المفتوحة التي تركها الوحي لنسبية البيئة التي نحيها (معرفياً)، وبذلك نستكمل النظرية بناءها المعرفي. لكن مع الأخذ بنظر الاعتبار ان عملية التوفيق بين الادراك النسبي للعقل، والمبادئ المفتوحة، والوحي: تنظّل بدورها خاضعة لنسبية أو محدودية العقل في عملية التأليف المذكورة مما يترتب عليها: محذور جديد هو: التفاوت بين وجهات النظر لدى هذا الباحث الاجتماعي أو ذلك، هذا يحتجز بدوره عن ارساء النظرية على شاطئ اليقين، مع ذلك، من الممكن الذهاب الى ان هذا لا يحدث شخاً كبيراً في التأصيل العلمي للظاهرة الاجتماعية (ومطلق الظواهر بطبيعة الحال) إذا ما واكب ذلك (في حالات التفاوت الحاد بين وجهات النظر) انشاء مؤسسة تشاورية بمقدورها من خلال المداخلات والمناقشات تقليم الخطوط المتفاوتة أو تحجيمها أو ازلتها (في بعض الحالات): مع ترك المجال للتجريب أو الاختبار (الميداني) لملاحظة مدى نجاح النظرية أو اخفائها حتى تحسم لصالح احد الاطراف... ولنضرب مثلاً بالنسبة الى تأصيل نظرية اجتماعية مفصلية ترتبط بالمركز أو الدور الاجتماعي للمرأة (وليكن ذلك في نطاق

تسلمها للسلطة السياسية)، فهنا نواجه تصورين، احدهما: ينطلق من القناعة الشرعية بعدم اهليتها لممارسة ذلك، والآخر على عكس ذلك تماماً. فإذا أخذنا بنظر الاعتبار ان ثمة نصاً شرعياً قطعي السند والدلالة وهو: النص القرآني الكريم عبر قوله تعالى: ﴿أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين﴾ (سورة الزخرف) يذهب الى ان المرأة اساساً تعنى بـ (الحلية) ﴿أو من ينشأ في الحلية﴾ وانها لا تملك مهارة في الاستدلال أو المحاكمات العقلية حيث هي ﴿في الخصام غير مبين﴾ مضافاً الى نصوص حديثة متنوعة تشير بوضوح الى انخفاض في السمات الجسمية والنفسية والعقلية للمرأة (الانفس والقوى والعقول - بنهج البلاغة)، فضلاً عن التجارب العلمية والميدانية، حيث اجريت تجارب على جهاز المخ مثلاً، كما لوحظت التجربة الميدانية للنسوة التي تسلمن مقلدات السلطة. اولئك جميعاً عندما تتظاهر لدى الباحث: عندها سيقنع تماماً بعدم الاهلية. مقابل ذلك ثمة باحثون من الممكن ان تحصل لديهم قناعة مضادة: كالتشكيك مثلاً.. بسند بعض النصوص أو اجمال دلالتها أو الانطلاق من النصوص العامة التي تخاطب كلا الجنسين في سياق واحد مما يردم الفوارق مثلاً. نفي امثلة هذا التقاطع بين وجهتي النظر من المتعذر صياغة نظرية موحدة حيال الاهلية وعدمها، لكن معالجتها في ضوء المؤسسة التشاورية من الممكن ان تفضي الى توحيد وجهتي النظر: كما لو تمت القناعة مثلاً لدى القائل بالاهلية، بترجيح الادلة النافية للاهلية: بخاصة اذا كان غائباً عن النص القرآني الكريم ﴿أو من ينشأ في الحلية﴾ او مشككاً بسند نهج البلاغة... الخ. عندها من خلال وقوفه عند النص القرآني الكريم المشار اليه، ومن خلال التدليل على وثاقة السند (بالنسبة الى نهج البلاغة) - من خلال المداخلات والمناقشات العلمية - سوف يفضي الباحث الى القناعة بالرأي الآخر.. والمهم ان تأصيل أية نظرية اجتماعية (او سواها) ينبغي ان يتم من خلال الحذر الشديد في استخلاص وجهة النظر مماثلاً لاستخلاص وجهة النظر الفقهيّة من حيث المسؤولية الشرعية المترتبة على اصدار الحكم، بصفة ان استخلاص أو صياغة اية نظرية (تنسب الى الاسلام) تفترق عن الممارسات الثقافية الاخرى التي تتدخل فيها (ذاتية الباحث) أو تسرّعه في استقصاء الادلة... الخ، مما ينتزه عنها الباحث الاسلامي بطبيعة الحال، بالنحو الذي تمت الاشارة اليه.

الهرمنيوطيقا والتفسير

حوار مع:

د. حسن حنفي

□ كيف ومتى بدأت صلتكم بكتاب الله ؟ وما هي بواعث اهتمامكم بالتفسير والدراسات القرآنية؟ وما هي أبرز آثاركم في هذا المضمار؟

□ بطبيعة الحال لا اتكلم عن الفترة التي كنتُ فيها صغيراً، فقد كنا نقرأ القرآن، في اسرة متدينة بطبيعتها، تعيش في حي من أحياء القاهرة، هو حي الازهر والحسين، وشارع المعز لدين الله، وباب النصر وباب الفتوح، وهو الحي الذي ولدتُ فيه. لكن القضية هو انني بدأتُ أعي القرآن الكريم من خلال أزمات مررتُ بها، أزمات حرية، واجتماعية، وسياسية، ازمة ١٩٥١ و١٩٥٢ قبل الثورة، وكان عمري في ذلك الوقت ستة عشر او سبعة عشر عاماً، فانا من مواليد ١٩٣٥، كنت ارى صراعاً سياسياً في البلاد بين ثلاثة تيارات سياسية، بين الوفد والشيوعيين والاخوان المسلمين، وكنتُ وطنياً اريد ان اعرف اين الحقيقة، فأقرأ وأرى ممارسات حزب الوفد، وأقرأ وأرى ممارسات الشيوعيين، وأقرأ وأرى ممارسات الاخوان، وهنا بدأتُ بانفتاح أكثر على القرآن الكريم، من خلال ازمة سياسية هي ازمة ١٩٥١ و١٩٥٢، أي كنتُ اريد ان اعرف الطريقة التي تخلص البلاد من الاستعمار، وفلسطين من الصهيونية، فلعل القرآن الكريم قادر على ان يعطيني ما ابحث عنه.

فاذن اكتشفتُ القرآن الكريم عن طريق الازمة الوطنية والسياسية في مصر. الازمة الثانية ازمة ١٩٥٤، الصراع بين الاخوان والثورة، وكنتُ اشعر ان الشرعيتين تتصادمان، وكلاهما صحيح، كلنا نريد الثورة على الاستعمار والاقطاع والصهيونية والرأسمالية، ولكننا كلنا مسلمون نريد ان نأخذ من الاسلام نبزاساً، دفاعاً عن الهوية. وهناك ازمة

١٩٥٦، التي مررتُ بها أيضاً وهي أزمة اضطهاد، فقد كنت من أوائل الدفعة الاولى على مدى اربع سنوات في قسم الفلسفة، وكان رئيس القسم آنذاك يشعر باتجاهي الاسلامي، فاني كنت مرتبطاً بالاخوان المسلمين، وكان هو نصرانياً قبطياً، في لبنان جذوره، فسألني بعد التخرج: الى أين تريد ان تذهب؟ فقلت: أريد أن اصلح حال الامة، قال لي كيف، قلت: استمراً في تراث الافغاني، فضمها في نفسه، ورفض تعييني معيداً بالجامعة، فذهبت الى فرنسا، قارئاً للقرآن الكريم، وأنا أشعر ان هناك فئة من الناس لا تريد خيراً للبلاد، ولا تريد نهضة، ولا تريد إعلاءً لاسم الاسلام.

تم هناك أيضاً أزمة ١٩٥٦ و١٩٥٨، وهي أزمة فردية مررتُ بها، وهو انني ذهبتُ الى فرنسا مغامراً ليس لي منحة، وبعد تأميم قناة السويس، والعلاقات مقطوعة بينها وبين فرنسا، فكنتُ ادعو الله وقرأ القرآن الكريم حتى يفرج الكرب، ويحقق لي الحد الأدنى للضمان المالي، من اجل استمرار الدراسة، وهذا ما تم بعد سنتين من النضال، من اجل الاستقرار المالي.

فانا كلما مررتُ بأزمة، أقرأ القرآن الكريم، فأجدُ فيه حديثاً من القلب الى القلب، أجد فيه وضوحاً، أجد فيه ثورة على الواقع الفاسد وعلى الظلم، والطغيان، والاستبداد، كل ما كنتُ أبحث عنه كانسان يعيش في فترة التحرر من الاستعمار، كنتُ أجده في القرآن الكريم ثم أقرأ التراث القديم باعتباري من المشتغلين بالفلسفة، فأجدُ نظرية العقول العشرة والعقل الاول والعقل الثاني والعقل الثالث والعقل الرابع، والصورة والمادة والمكان والزمان وخلق العالم والقدم والحدوث، فلا أجد شيئاً يخاطبني، لا أجد شيئاً أستطيع به ان اساعد نفسي على التحرر من الاستعمار، فحدثتُ لدي أزمة، ما العلاقة بين الماضي والحاضر؟ ما العلاقة بين القديم والجديد؟ ما أصل هذا التراث الذي لا يخاطبني؟ كنتُ أقرأ المصلحين، الافغاني، ومحمد عبده، ومحمد اقبال، ومالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر، فكانوا هؤلاء يخاطبونني، وكنتُ أقرأ الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، فلا أجد شيئاً يخاطبني، ومن هنا بدأت أزمة التراث، ومن هنا بدأ مشروع الكبر التراث والتجديد.

فاكتشفت القرآن باعتباره مصدراً لي، وأداة للتغيير الاجتماعي، ومن ثم عكفتُ على القرآن الكريم، لحل قضية صلتني بالتراث القديم، وصلتي بالعصر الحاضر، وكتبتُ «مناهج التفسير ومصالح الامة» التي تفضلت مجلة قضايا اسلامية معاصرة بنشرها، وبما

انني كنت مهموماً بقضايا الواقع، درست اسباب النزول، واهمية الواقع في اسباب النزول، وان كل آية وكل حكم له سبب نزول ﴿يسألونك عن الخمر﴾ ﴿يسألونك عن الأهلة﴾ ﴿يسألونك عن الروح﴾، ولا يجيب القرآن عن الروح حتى لا يبعد الناس ﴿قل الروح من امر ربي﴾. وأيضاً الناسخ والمنسوخ، والزمان والتطور، والتشريع، فالمكان والزمان داخل القرآن الكريم، وأيضاً رأيت ضرورة اعادة بناء العلوم النقليية، القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، التي صاغها القدماء على مستوى ثقافتهم، الثقافة تغيرت، ومستوى العلوم تغير، فالآن اعيد بناء علوم القرآن الكريم، اعتماداً على المعطيات الاساسية للعلوم الاجتماعية الحالية. واعتبر ان التجربة البشرية طبقاً لما وصلت اليه، هي اساس فهم القرآن الكريم، فالذي لا تحدث له تجربة فانه لن يستطيع التفسير، كما ذهب حكيم الاشراق السهروردي، ولذلك كانت الجبهة الثالثة في مشروع التراث والتجديد هي جبهة التفسير، جبهة كيف أفهم النص، فيما الجبهة الاولى، هي كيف اعيد بناء التراث القديم، أما الجبهة الثانية فهي ما هو موقف من الغرب، والجبهة الثالثة نظرية التفسير، او تنظير مباشر للواقع، اريد ان أقرأ القرآن الكريم كما نزل، في عصر متغير متجدد، يؤثر فيه القرآن الكريم في جمالياته، فأنا فيلسوف وفنان أيضاً، انا فنان تؤثر في موسيقى القرآن، يؤثر في التصوير الفني، لذلك تأثرت جداً بسيد قطب (التصوير الفني في القرآن الكريم) (مشاهد القيامة في القرآن الكريم)، وفي (النقد الادبي أصوله ومناهجه)، فانا عندما أقرأ القرآن الكريم، وكأنني في حالة وجدانية من جمالياته الفنية، والادبية، والقدرة على التأثير في النفس، من خلال الجرس، والايقاع، والصورة الفنية، لدرجة انه تسلبني أحياناً عقلي، وأوثر الخيال على العقل.

□ هل هناك صلة بين أعمالكم الاولى «تفسير الظاهريات» و«ظاهريات

التفسير» وتفسير القرآن الكريم ؟

□ اعمالى الاولى اسميها ثلاثي الشباب، التي كُتبت وانا في سن الثلاثين، تشمل ثلاثة اجزاء: الجزء الاول: محاولة لاعادة وبناء علم أصول الفقه، اي التراث القديم، آخذاً أحد العلوم كنقطة تطبيع، لانني كنت اريد ان ابني منهاجاً عاماً للناس جميعاً، وأحيي الاسلام في القلوب، باعتباره نمط حياة، الى آخر ما كنا نسمعه من الاخوان المسلمين في ذلك الوقت، ومن الافغاني، واقبال، وسيد قطب، والمصلحين الاجتماعيين، فسألني المستشرقون في ذلك الوقت: هذا كلام كبير تريد منهاجاً عاماً للناس جميعاً، للعقل،

وللحياة، ولل فرد ولل جماعة وللناس ولل تاريخ، وانت لا يزال عمرك عشرين سنة، هذا كلام كبير، لماذا لا تنتظر قليلاً، وتبدأ بمحاولة بناء احد العلوم الاسلامية من جديد، فعلم اصول الفقه حاول نفس الشيء، أراد ان يعطي للناس منهاجاً فكرياً، لغوياً، استنباطياً استقرائياً، فلماذا لا تطور علم اصول الفقه وتبدأ من هنا، ابدأ من سفح الجبل الى قمته، لكن لا تهبط على قمة الجبل، فقال لي ماسينيون: عليك بعلم اصول الفقه. ألم يقل الشيخ مصطفى عبد الرزاق: ان علم اصول الفقه هو العلم الذي ابدع فيه المسلمون، وليس في الفلسفة ولا غيره. وهذا كلام صحيح، فان الشيخ مصطفى عبد الرزاق رأى ان العلم الذي ابدع فيه المسلمون هو علم الاصول بشقيه، اصول الدين أي علم الكلام، واصول الفقه، لذلك قدم تلميذه على سامي النشار رسالته الماجستير عن «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» ونقد المنطق الارسطي.

وبالتالي البداية كانت في البحث عن نظرية في التفسير، أجمع فيها بين القديم والجديد، وجدت ذلك في علم اصول الفقه، وكتبت مناهج التفسير، واظن ان الفيشات الاولى للرسالة كانت مجرد أخذ الآيات القرآنية والاحاديث النبوية، من أجل معرفة كيف تحولت هذه الاشياء الى مناهج في الاستنباط، ومناهج في تفسير اللغة، ومناهج في وضع الاحكام، وضع احكام التكليف، وأثر في الشاطبي كثيراً في الموافقات، في اصول الشريعة، وطبعاً المستصفى للغزالي كان بالنسبة لي، بالرغم من نقد الغزالي كمتكلم وكفيلسوف وصوفي، لكن المستصفى في اصول الفقه أحسن ما كتب الغزالي وربما آخر ما كتبه، وهو الذي شرحه ابن رشد، بالرغم من عدا ابن رشد للغزالي في تهافت التهافت. وأخذت نفس القضية في التراث الغربي، فأنا كنت منفتحاً على التراثين، التراث القديم والتراث الغربي، مثل معظم الحكماء المسلمين القدماء، فأخذت ظاهرة التفسير أيضاً، فكان علم الهرمنيوطيقا في ذلك الوقت علماً شائعاً، والظاهريات والفنمنولوجيا وهوسرل، كان في ذلك الوقت تراث العصر الحديث، فبدأت ادرس ظاهرة التفسير والهرمنيوطيقا في التراث الغربي، درست موضوعاً واحداً، فاقمت الرسالة الثانية عن تفسير الظاهريات، كيف أخذ الظاهريات وعلم الهرمنيوطيقا واعطيتها تأويلاً جديداً، أقرأه قراءة اسلامية، كانت محاولة لاسلمة الهرمنيوطيقا الغربية، بالرغم من تقدي لمحاولة اسلمة العلوم الحالية في الجامعة العالمية الاسلامية في ماليزيا، وانا من أوائل الناس الذين حاولنا مع الدكتور الفاروقي رحمه الله اسلمة العلوم، لكن لم يكن في ذهني اسلمة العلوم

بمعنى أخذ العلوم الغربية وقراءتها قراءة اسلامية، وإلا لكنت كالنبات المتسلق الذي يعتمد على جهد الآخرين.

□ انت تقول: إن العلوم الغربية هي علوم بيئية محلية، نشأت وترعرعت

في سياق الحضارة الأوروبية، واصطبغت بالوضعية الغربية؟

□ نعم، انا لا أريد أن أسلمها، بل أريد أن استفيد منها، وانقدها، واعرف الخلاف بينها وبين علم اصول الفقه باعتباره نموذجاً لعلم الهرمنيوطيقا، ثم تأتي ظاهريات التفسير يعني أخذ علم الظاهريات وتطبيقه على نشأة النص الديني في الغرب، وكنت في حيرة بين التوراة والانجيل، بين العهد القديم والعهد الجديد، فاخذت العهد الجديد، والاناجيل الاربعة، ومعرفة كيف تطورت، وكيف نشأت، وكيف تكونت. وفي عصر التقنين حتى القرن الرابع عندما قررت الكنيسة ان هناك أربعة اناجيل صحيحة وباقي الاناجيل، انجيل المصريين، وانجيل توما، وانجيل العبرانيين، وانجيل الفسقاء، وانجيل الطفولة، وهذه الاناجيل محرفة، ومبيناً ان هناك امكانية لبحث التحريف والتبديل والزيادة والنقصان في الانجيل عن طريق مناهج النقد التاريخي والبحوث الحديثة في نقد النصوص، ومعرفة ما الذي قال السيد المسيح عليه السلام، وما الذي أضافه الحواريون، وما الذي أضافه آباء الكنيسة الأوائل، وما الذي أضافته الكنيسة، وما هو مقياس معرفة الانجيل الصحيح من الانجيل المزيف. فقد كان مقياس الكنيسة هو ان كل انجيل يقول بألوهية السيد المسيح يكون صحيحاً، وكل انجيل يقول ببشرية السيد المسيح يكون مزيفاً، وبالتالي اخذت الاناجيل التي اعتبرتها الكنيسة محرفة ومزيفة، مثل انجيل برنابا، فوجدت صورة المسيح فيها تطابق صورة السيد المسيح في القرآن الكريم، فاذا كان من اهتماماتي الاولى هو علم الهرمنيوطيقا، سواء الاسلامية او الغربية، ومحاولة ايجاد علم هرمنيوطيقا شامل، كما اراد ابن سينا ان يفعل ذلك في الشعر، بعد شرحه لكتاب الشعر العربي، اراد ان يقيم نظرية في الشعر المطلق، تجمع بين الشعر العربي والشعر اليوناني.

□ مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم، ظهر في اللاهوت الكنسي بمعنى

مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسر في فهم الكتاب المقدس.

وقد استعمل الهرمنيوطيقا في الدراسات اللاهوتية للدلالة على هذا

المعنى منذ سنة ١٦٥٤م، ولم يزل مستخدماً بنفس المعنى في اللاهوت

البروتستانتية. غير ان مسفهومه اتسع بالتدريج، فشمل دوائر
اخرى تستوعب بجوار الدراسات اللاهوتية العلوم الانسانية والنقد
الادبي وفلسفة الجمال والفولكلور. وباعتبار الدكتور حسن حنفي
أحد أبرز المهتمين بقضية تفسير النصوص وتأويلها في البلاد
العربية. نرجو أن يضيء لنا مفهوم الهرمنيوطيقا وعلاقتها بعلوم
التفسير والتأويل؟

□ هذا سؤال ضخم موسوعي يحتاج الى مجلدات ومجلدات، لأنه يتعلق بعلم من العلوم
القديمة والحديثة في نفس الوقت، وهو علم التفسير، او علم التأويل، او علم
الهرمنيوطيقا، كما عُرب في الفكر الاسلامي المعاصر، وهذا له اجابات عديدة في كتب
مستوفاة بمعلومات دقيقة وموسوعات يرجع اليها القارئ اذا شاء.

لكن نوجز ذلك فنقول: ان لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يوناني «بيري هرمنياس» وضعه
أرسطو كجزء من اجزاء المنطق، ويعني به وكما ترجمه قدماء المنطقة «العبارة» قضية
العبارة، الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات، اي كيف يمكن تفسير
العبارة؟ والعبارة عند اللغويين هي القضية عند المنطقة، ثم تطور الامر عند اللغويين
واصبح يسمى «ذاتنبر تسيونك» اي قضية التفسير، وفي الحقيقة ان اليونان هم اول من
وضعوا قواعد التفسير، سواء ارسطو، فيما يتعلق بكيف يمكن فهم العبارة، او القضية،
وتركيب الجملة، وانواع القضايا: حملية وشرطية، الى آخر ما يعرفه المنطقة، وأيضاً فيما
قاله افلاطون، عندما جعل الاسطورة لا تقل اهمية عن العبارة، والرمز لا يقل اهمية عن
البداهة العقلية في التفسير، وكذلك أيضاً سقراط، عندما بدأ يحلل معاني الالفاظ؛ ليعرف
الى أي حد يستعملها السوفسطائيون بمعاني دقيقة او بمعاني غير دقيقة، ثم تطورت
الامور في العصر الوسيط عند اوغسطين، وعند تاسيان، وعند اورجين، وفي العصر
المبكر عند آباء الكنيسة، من اجل معرفة كيف يمكن فهم النص الديني، وكتب اوغسطين
كتابه الرائع «المعلم المسيحي او الفقيه المسيحي» يضع قواعد لغوية من اجل تفسير
النص الديني، وفي نفس الوقت تكلم اورجين وتاسيان عن كيفية الفهم، اما بالعودة
الى التجربة الروحية، او بالاعتماد على العقل، لكن الذي استرعى انتباه القدماء،
هو ان النص نفسه حوى تناقضاً في داخله. ووضع تاسيان كتاب يسمى (ادياتاسورون)،
وقد وضع الاناجيل كلها في أعمدة متقابلة، لمعرفة انواع الاختلاف والاتفاق فيما

بينها. واستمر ذلك في العصر الوسيط المتقدم، عند ايبيلار، عندما لاحظ تناقض اقوال الكنيسة.

كل ذلك اجتهادات القدماء، والصوفية حاولوا اعطاء مناهج روحية تقوم على التجارب الذاتية مثل القديس «ورامنطورة»، ومن ثم فكل المشاكل فيما يتعلق بعلوم التفسير، ان صحة النص التاريخي، التناقضات التي يشتمل عليها، المبادئ لغوية، كيفية تفسيره، كل ذلك كان قبل العصور الحديثة.

ثم بعد ذلك جاء العصر الحديث من اجل وضع التجربة الانسانية في قلب مناهج التفسير، ورفض كل ما يتعلق بالسلطة في التفسير، سواء سلطة الكنيسة، او سلطة ارسطو، وبدأ الاجتهاد الانساني العام في مناهج التفسير، من اجل التحول من العصر القديم الى العصر الحديث، تحول من الكنسية الى العقل، واكتشفوا ان هذا النص في التوراة والانجيل، هو نص تاريخي، به كثير من التحريف، وبه كثير من التناقض، فبدأوا بالرجوع الى الملابس التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها عصر التدوين، فاكتشفوا ان كثيراً مما هو موجود في الكتب المقدسة انما هو من صنع البشر، ومن الصراعات السياسية والدينية والاجتماعية، ومن ثم بدأ البعد الانساني في فهم التفسير، واكتشاف ان النص ما هو إلا مجرد تدوين انساني عام، جعل المفسرين، كل منهم يحاول ان يفسر بالاعتماد على نفسه، فظهرت التفسيرات العقلية، والتفسيرات التاريخية، والتفسيرات الاجتماعية والسياسية، لكن لم تعد هنالك ثوابت للنص؛ لذلك انتهى كل شيء الى نوع من الشك والنسبية.

ولما ازدهرت العلوم الاجتماعية، خاصة علوم اللغة، بدأت التفسيرات تأخذ أيضاً نواحي لسانية، وفي العلوم الاجتماعية لم تعد قضية النص هي قضية النص الديني، ومعانيه الالهية، ومعانيه الانسانية، ولكن أيضاً النص الاجتماعي الى اي حد، النص الاجتماعي او السياسي او القانوني، يدون لحظة من لحظات التطور الاجتماعي، خاصة علوم الانثربولوجيا، ومن ثم انتقلت قضية التفسير الى قضية الفهم بوجه عام، وتحول النص من مجرد نص لغوي الى نص طبيعي اشاري، فكل شيء في الطبيعة نص، الظاهرة النفسية نص، الظاهرة الاجتماعية نص، العلامات نصوص، ومن ثم تحولت علوم التفسير الى علوم الدلالات، وعلوم السومنطيقيا، وعلوم السمنولوجيا الحديثة، لذلك ازدهرت هذه العلوم حالياً؛ لان القدماء في بدايات عصر النهضة كانوا يتصورون ان العقل قادر على

فهم الطبيعة مباشرة، والآن أصبح النص عاملاً متوسطاً بين العقل والطبيعة، أنهى وأقول: ان أهم ما أعطته علوم التفسير في الغرب، هو اكتشاف التناقض داخل النصوص في التوراة والانجيل، وبالتالي لا بد من العودة الى التاريخ، وتاريخ التدوين، واكتشاف التعارض بين هذه النصوص بعضها مع بعض، كما قال القدماء عندنا التعارض والتراجع، وقالوا ربما ان هذا التعارض ناتج عن ان هذا النص يعبر عن صراعات قوى سياسية واجتماعية، فكل قوة دونت نفسها من خلال النص.

واخيراً اكتشفوا ان هذا النص ربما في مضمونه كنظريات تتعارض مع النظريات العلمية في النصوص الدينية في التوراة، ان الارض هي المركز والشمس تدور حولها، فاكتشف علم الفلك الحديث بالعكس ان الشمس هي المركز والكواكب تدور حولها، وبالتالي بدأ الاعتزاز بالمعارف الطبيعية، التي على اساسها يقوم تفسير الكتب المقدسة، ومن هنا نشأت التفسيرات العلمية، كما انهم من خلال العلوم الاخلاقية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم القانونية، بدأوا يراجعون الكثير من قوانين الكنسية، واحكام الحلال الحرام، التي دخل فيها نوع من التعارض، وبدأت التفسيرات الاخلاقية والتشريعية القانونية، تعتمد على طبيعة الانسان، وعلى حقوق الانسان.

على أية حال ان تاريخ التفسير في الغرب تاريخ مملوء بالشك وبالنسبية؛ لانهم لم يجدوا في النص الديني أي ثوابت، وبالتالي ردوها جميعاً الى ابداعات الانسان، في قدرته على تدوين النصوص، وإلقاء كل اهواء البشر، وكل الصراعات الاجتماعية والسياسية على النص الديني، فتقولوا على الله تعالى ما لم يقله.

□ ما هي أبرز المؤثرات والملابسات التاريخية، التي اكتنفت انبثاق

وتوجيه مسار علم الهرمنيوطيقا؟

□ ان النص الديني في الغرب لم يدون منذ ساعة الاعلان، على عكس القرآن الذي دون منذ ساعة الاعلان، كان هناك كتبة الوحي، وكان عندما يأتي الرسول الوحي يدونه مباشرة. اما الكتب القديمة، فان التوراة دونت اثناء الأسر البابلي أي من القرن الثامن قبل الميلاد، والنبي موسى عليه السلام عاش في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، اي انها لبثت حوالى خمسمائة سنة تراثاً شفاهياً لم يدون، وتعرف ان التاريخ الشفاهي بطبيعته روائي، وكل جيل يزيد من خياله، ومن مصالحه، ومن أهوائه على النص الديني، فتكون الرواية قصيرة جداً في البداية، وبعد حوالى خمسة قرون، أي حوالى عشرة أجيال، تصبح هذه

الرواية قصة كبيرة متشعبة، وقد درس الباحثون قوانين تطور الرواية الشفاهية وزيادة الخيال عليها، وربما في ادبنا الشعبي شيء من هذا، فلو ألقى طفل على طفل حجراً، بعد عدة أجيال ربما تتحول الى قصة عن حرب عالمية بين قوتين عظيمتين.

ان طبيعة النص الشفاهي في حالة الانجيل أخف، لان الاناجيل دونت، بعض النظريات بعد أربعين سنة بعد السيد المسيح، والبعض يقول بعد ستين، والبعض يقول بعد ثمانين، الى آخره. انجيل يوحنا والانجيل الرابع دون بعد مئة عام، طبعاً فيه فلسفات آسيا الوسطى والفلسفات الاشراقية والغنوصية، التي لم تكن معروفة في عصر السيد المسيح.

اذن هناك الرواية الشفاهية سبقت المدونات، مما نجم عنه تحريف كبير للنص المدون فيما بعد، وهذا هو الذي يقوله القرآن الكريم، في تصويره لقضايا التحريف والتغيير، قال تعالى: ﴿يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأُمِّي إلهين﴾، يعني ان الرواة روى عنه ما لم يقله، كذلك فهموا أقواله (بالمعنى الحرفي وليس بالمعنى المجازي)، فانه عندما يقول السيد المسيح «أنا كلمة الله وانا روح منه» لا يعني ذلك التجسد، فحدث خطأ أيضاً في فهم المعاني الحرفية والمعاني المجازية، فما كان مجازاً تصوره حرفياً، كما حدث تحريف في الشرائع والنصوص، ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم..﴾، وبالتالي نشأت الرهبانية وظهر القديس انطونيوس في مصر في الصحراء الغربية.

فاذن ما يسميه القرآن بقضايا التحريف، هو في الحقيقة قضايا النقد التاريخي للكتب المقدسة، وهذا ما يعترف به الجميع. إن هذه النصوص بها جانب بشري، اجتماعي، سياسي، اكثر مما بها من وحي الله، ولكن الكل يقول على الاقل هنالك البذرة، مثلاً دعوة المسيح الى المحبة، الى التواضع، الى المغفرة، الى المبادئ الاخلاقية العامة، والتي يشير اليها القرآن الكريم أيضاً، كاحترام الوالدين وغيره، لكن الصياغات، والروايات، كل هذه الاشياء اضافات متأخرة.

□ إذن ما يمكن تمييزه من نص الهي موحي به، ولم يتعرض للتشويه والتحريف في التراث التوراتي والتراث الانجيلي، يمكن الاستناد الى القرآن الكريم ككتاب مهمين وكتاب الهي خاتم لاستجلاء النص الذي لم يتعرض للتحريف في الكتب المقدسة الماضية؟

□ ميزة القرآن الكريم عند العلماء انه نص مدون، وليس فيه فترة شفاهية على عكس

الحديث، فإن الحديث فيه فترة شفاهية، ميزة القرآن الكريم عند العلماء انه نص مدون مصون من التحريف، على عكس الحديث الذي ظل شفاهياً لفترة، لذلك ظهرت مشكلة الحديث الصحيح والموضوع الى آخر ما يعرفه علم الحديث، اما في القرآن المدون، فالقرآن وثيقة نستطيع ان نعتمد عليها لمعرفة ماذا أبلغ الوحي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تماماً، وهذا يعترف به الجميع.

طبعاً كثير من المستشرقين يقولون: إن الرسول تعلم ذلك من علاقته بالاحبار ومن أسفاره الى الشمال والجنوب، ومن البيئات النصرانية واليهودية التي كانت موجودة في نجران وفي يثرب القديمة. لكن هذا غير صحيح، لان الكثير من الروايات عن النصرانية الموجودة في المسيحية الشرقية، مثلاً كلام السيد المسيح في المهد، موجودة في القرآن الكريم ولكنها غير موجودة في اناجيل الكنيسة، نعم هي موجودة في اناجيل أخرى تعتبرها الكنيسة اناجيل محرفة، كما ان الكثير من المعجزات الموجودة في الاناجيل الحالية، والتي هي من الاضافات، ليست موجودة في القرآن الكريم، فيمكن اعتبار القرآن الكريم باعتباره كتاباً صحيحاً، مصدراً، ومحكاً، ومعياراً، للتحقق من صدق الروايات في التوراة وفي الانجيل.

□ ما هو واقع الهرمنيوطيقا في الغرب المعاصر ؟

□ في الغرب المعاصر الآن أصبحت الهرمنيوطيقا منذ شلاير ماخر ومنذ سبينوزا، يعني منذ القرن السابع عشر علماً من العلوم الدقيقة، يعني في رأي سبينوزا الذي كتب رسالة في «اللاهوت والسياسية»، يبين فيها التحريف في التوراة وفي الانجيل، ويقول كثيراً مما قاله ابن حزم سابقاً، وهو ان القديس بولس هو الذي انحرف بالمسيحية، وحولها من كلام في القيم والاخلاق الكريمة والدعوة الى تأليه لشخص السيد المسيح، والى اعتبار ان السيد المسيح هو المنقذ والمخلص والكلمة المتجسدة.. الخ.

في رأي ابن حزم ان بولس هو مؤسس المسيحية وليس السيد المسيح، وهذا هو رأي سبينوزا، وفي رأي سبينوزا أيضاً ان كتاب الاناجيل هؤلاء لهم رسل. ان السيد المسيح عليه السلام هو الرسول، اما كتاب الاناجيل فهم مجرد مؤرخين، أرخو سيرة للسيد المسيح استوعبت الكثير من تصوراتهم وأهوائهم، كل مؤرخ يريد ان يصور السيد المسيح كما يشاء.

ابتداء من القرن السابع عشر بدأوا يكتشفون كثيراً من التحريف الذي كان موجوداً،

عند مقارنة أقوال السيد المسيح مع الروايات المدونة التي حاولوا العثور عليها، وكذلك الحال في التوراة، فإن مشكلة التحريف أوضح بكثير. ثم استمر الأمر في القرن الثامن عشر عند لسنج، الذي أثبت أيضاً تحريف الاناجيل، ولكن بلغ النقد الذروة في القرن التاسع عشر، عندما بدأوا يفسرون الاناجيل، ويفسرون التوراة، باللجوء الى التجارب الحية، واللجوء الى الطبيعة البشرية، واللجوء الى القوانين العلمية، وبالاغتماد على المعرفة الانسانية، والطبيعة البشرية، من أجل ضبط النصوص الدينية.

اما في القرن العشرين فقد بدأت علوم التفسير تأخذ اتجاه العلوم الانسانية ومناهجها، كالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع، وعلم اللسانيات خاصة، وبدأوا يطبقون المناهج البنيوية، واللسانية، وعلوم الدلالات والاشارات، على الكتاب المقدس، بحيث لم يعد هناك فرق، بين الكتاب المقدس، وبين النص الديني والنص اللغوي، والنص الأدبي، والنص التاريخي، والنص القانوني، فهذه كلها نصوص تخضع لعلم واحد، هو علم تفسير النصوص.

□ كيف انتقل علم الهرمنيوطيقا الى عالمنا، ومن هم أول النقلة لهذا العلم؟

□ منذ اطلاعنا على الغرب، منذ القرن الماضي خاصة في مصر والشام، بدأت هذه العلوم تدخل عبر الترجمة، وظهر لدينا مفكرون يكررون الدعاوي الغربية، كالشك في النبوة، والشك في الوحي، والشك في النصوص الدينية، والقول بانها نصوص من صنع البشر كما قال الغربيون، ويطبقون عليها أيضاً مناهج التحليل النفسي والاجتماعي والسياسي وغيره أيضاً، فظهرت لدينا في الفكر الاسلامي الحديث منذ القرن الماضي أثر لرينان الذي كان من كبار المفكرين الفرنسيين وقتئذ، وهذا يظهر لدى فرح انطون الذي ترجم الكثير من دراسات رينان عن السيد المسيح، فقد كتب رينان دراسة طويلة من عدة أجزاء عن مصادر المسيحية ومصادر اليهودية، ورينان ابرز شخصية في القرن التاسع عشر تثبت التحريف. ورينان مستشرق كتب عن ابن رشد والرشدية. وكتب رينان في مقدمة كتاب يسوع انه تعلم النقد التاريخي من نقد المسلمين لعلم الحديث، فنحن الذين ساهمنا في تطوير علوم النقد الغربي، ان رينان تعلم نقد الاناجيل من نقد المسلمين لعلم الحديث، بينما يقول الغرب إنه هو الذي أبدع نقد النصوص واننا اخذنا النصوص ولم نقدها؛ لاننا ليس لدينا عقلية علمية تاريخية، وهذا غير صحيح، لان رينان وهو من كبار نقادهم تعلم النقد من علم الحديث، وعلم الرواية، وشروط الرواية، والفرق بين

التواتر والاحاد، وغيره مما يبحث من علوم دراية الحديث...الخ. فهذه الدعوة أتت بلادنا على اكتاف النصارى في الشام، وعلى اكتاف العلمانيين في مصر طبعاً لم يجرؤوا ان يقولوا ذلك بصراحة على القرآن والحديث، لكن حدثت صدمة حضارية بنقل هذه العلوم، وبالتالي حدث رد فعل بالتشبث بالنصوص الدينية الاسلامية باثبات صحتها التاريخية، والعودة للنظر في علم الحديث خاصة، لأنه هو العلم الذي تأسس عند المسلمين لنقد النصوص. لكن على أية حال حدث لدينا اما ترويج لنظريات النقد الغربية الحديثة، أو دفاع عن القديم دون تطويره، والحقيقة ان لكل ثقافة علومها التأويلية التفسيرية، نحن لدينا علم الرومنطيقا، لكن ليس بطريقة الغربيين، وهو الشك في صحة النصوص التاريخية، وبيان تناقضاتها، وبيان ان البشر هم الذين وضعوا هذه النصوص وليس الله.

□ هل يعني ذلك ان مناهج نقد النص عند المؤرخين والمحدثين هي بذور

لعلم الهرمنيوطيقا في الحضارة الاسلامية؟

□ المحدثون وضعوا قواعد وشروطاً للتواتر، وان شرطاً للتواتر الرئيس هو ان يكون مروياً من مجموعة من الرواة وليس من راوٍ واحد، وان يكون الرواة مستقلين عن بعضهم البعض، حتى لا يحصل تواطؤ، وان تكون الرواية متجانسة متشابهة في الزمان، لا تظهر ثم تختفي، وتكون مختفية ثم تظهر، وان تتفق مع مجرى العادات وبداهات الحس والعقول؛ لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يقول إلا ما هو معقول، فطبقت هذا القواعد على علم الحديث كما ظهرت لدينا علوم تأويل، النص الديني خاصة القرآن الكريم كيف يفهم، بعد ان دون منذ ساعة الاعلان، فحدثت مناهج عديدة في التفسير، هل يفهم باعتباره حاملاً للعقائد؟ فظهرت التفسيرات العقائدية، تفسيرات المتكلمين، التي تبرز التوحيد الذاتي، والصفات والافعال، والنبوة، والمعاد، والايمان والعمل، والامامة، الى آخر ما نعرف من علم الكلام.

ثم ظهرت تفسيرات الفلاسفة، فانه في القرن الثاني بدأت الترجمة، وظهرت ثقافة جديدة وافدة من الغرب، خاصة من اليونان، ولدينا ثقافة المتكلمين في الداخل، فجاء الفيلسوف الذي جمع بين الثقافتين، وأعطى تفسيراً في علوم الحكمة، كتفسير ابن سينا لسورة المعوذتين، وتكلم عن واجب الوجود، والعلة الاولى، والمحرك الاول، مستعلاً لغة اليونان، لغة الفلاسفة، ليس من أجل تأسيس التوحيد، ولكن تطوير التوحيد الى تصور

عام وأشمل يشمل الكون والتاريخ، أي ما سُمي علوم الحكمة، فالحكمة هي تنبع من علم الكلام بالإضافة الى علوم اليونان.

ثم نشأ تفسير فقهي اصولي، وظيفته استنباط الأحكام الشرعية القرآنية، فأهم شيء في القرآن هو الأحكام، حتى ان تفسير القرطبي المشهور هو الجامع لأحكام القرآن.

ثم ظهرت تفسيرات تاريخية كالطبري وغيره تجمع بين التاريخ والروايات واللغة في تفسير القرآن الكريم.

لكن جاء المتصوفة فقالوا: ليس المعنى الموجود في النص موجوداً في اللغة، أو في التاريخ، أو في العقيدة، أو في الحكمة، ولكنه موجود في القلب البشري، أي في التجربة البشرية، لذلك سموا علومهم علوم الذوق، وبالتالي لا يستطيع الانسان ان يفسر الكتاب إلا اذا شعر بشيء ما، إلا اذا قذف الله تعالى نوراً في قلبه، إلا اذا بدأ من خارج النص، وبالتالي النص ما هو إلا مرآة تعكس العلوم الدنية، العلوم الروحية، العلوم الذوقية. ومن ثم فالتأويل لدينا ينشأ حول النص بأبعاده المختلفة، اللغوية، والفقهية، والكلامية، والفلسفية، والتاريخية.. الخ، ولكن لا أحد يشك في الصحة التاريخية للنص، واذا كان القرآن نزل على سبعة أحرف، ان له سبعة أعماق، والثقافات مختلفة بين البشر وبين المتعلمين، فيمكن تفسير القرآن الكريم على أعماق مختلفة، وهذا ما قاله المفسرون الشيعة: ان هناك باطناً وان هناك ظاهراً، وفي بعض الروايات ان للقرآن سبع بطون، وان هناك الخاصة وهناك العامة وهناك المتعلم، وبالتالي يأخذ القرآن دلالات متعددة بتعدد الثقافات.

□ ما هو واقع الهرمنيوطيقا في الاكاديميات العلمية والجامعات

والدراسات الانسانية والنقد الادبي في العالم العربي اليوم؟

□ علوم التفسير ما زالت في اطار انقسام اللغة العربية، وما زالت في اطار جامعات الدولة، وفي الأزهر ما زالت في اطار كليات اصول الدين. لكن في اقسام الفلسفة لازالت علوم التفسير يُنظر اليها على أنها علوم فلسفية صرفة، علوم غريبة، تشكك في صحة النصوص، توغل في التأويلات العقلية والباطنية. لكن لا أحد يحاول الجمع بين الثقافتين إلا أقل القليل، أي يتعلم علوم التأويل في الغرب، ويعرف ثقافته وتراثه، ويحاول ان يطور علومه القديمة، بالاستفادة في نفس الوقت من العلوم الحديثة. على اية حال، ان اهمية هذا العلم هو انه يحاول قدر الامكان ان يقلل من احتكار التفسير، نحن نعاني من ان كل

مفسر يعتبر ان ما يقوله هو الحقيقة، وكأن المفسر وضع نفسه موضع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكأنه يعرف ماذا قال، وماذا بلغ الله لجبريل، وجبريل لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، ومحمد للناس، ولا يقول ان هذا رأيي، فعلم التفسير تساعد على تعدد الآراء، وعدم استبعاد بعضها للبعض، وتكامل التفسيرات اللغوية، والتاريخية، والاجتماعية، والسياسية، والنفسية، حتى يمكن ان يجتهد كل انسان مادام يستوفي شروط التفسير، اي المعرفة بقواعد اللغة العربية، والمعرفة باسباب النزول، والمعرفة بالناسخ والمنسوخ، والمعرفة بحاجات المسلمين.. الخ. حتى الآن علم التفسير يظن انه من العلوم المقدسة فما قاله القرطبي، والزمخشري، وما قاله هؤلاء الناس من كبار المفسرين، الذين يعتمد عليهم هو الكلمة الفصل، مع ان اولئك لهم حدودهم الثقافية ولهم ظروفهم التاريخية، ولهم اوضاع العلوم الاجتماعية في عصرهم، اذن يتلخص مما سبق ان أهمية هذه العلوم، هي انها تفتح المجال للاجتهادات ولتعدد الآراء.

□ يقال في الهرمنيوطيقا: ان قراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتأويله، وان هذه القراءة ليست مجرد شرح او تفسير او تأويل للمقروء، بل هي اعادة بناء له، طبقاً لتصوير القارئ فرداً او جماعة. على ضوء هذا التحليل تغدو عملية تفسير النصوص عملية مختلة، لا تنتهي عند معنى الا وتبدأ بمغادرته الى معنى آخر جديد، وسينجم عن ذلك التباس مدلول الحقيقة، وبالتالي عجز النص في الدلالة على معناه. كيف يتسنى لنا ضبط عملية التفسير لكي لا تنزل في تلك المتاهات؟

□ القضية في علوم التفسير هي الآتي: هل المعنى الثابت في النص اللغوي، ومهمة المفسر استنباط المعنى من داخل النص، وكأن النص وعاء وهناك مضمون له، وظيفة المفسر كشف الغطاء او فتح الصندوق، من اجل أخذ المعنى من النص؟ هذا احد التصورات، ومن ثم عن طريق مباحث الالفاظ، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل، المطلق والمقيد، الى آخر ما قاله علماء الاصول نستطيع ان نستنبط المعنى من داخل النص، هذا رأي وهذه مدرسة.

هناك رأي آخر يقول: ان المعنى لا يوجد في النص، المعنى خارج النص، المعنى يشعر به الانسان في قلبه، في نفسه، يلاحظه الانسان في الطبيعة، وفي المجتمع، وان

النص ما هو إلا تدوين لهذه الحقائق، الموجودة في العالم، وفي الطبيعة، وفي النفس ﴿وفي الارض آيات للموقنين﴾ ﴿وفي انفسكم أفلا تبصرون﴾ ان في الارض، في العالم في الطبيعة، في الكون، هناك آيات في النفس، هناك دلالات، وان النص ما هو إلا مصور ومدون لهذا الشيء الموجود في الخارج، وبالتالي الذي يريد ان يفسره، عليه ان يبدأ بالعالم الخارجي، بالتجربة الذاتية، حتى يستطيع ان يفهم النص، لان فاقد الشيء لا يعطيه، اذا كنت لا تشعر بالمعنى فكيف تستنبطه، اذا كنت لا ترى الحقائق في الطبيعة فكيف تستنبطها من اللغة، وبالتالي ربما تقابل المنهجان، المنهج الاستنباطي، ونصطليح ونقول المنهج الاستقرائي، هذا هو المفسر القادر على ان يأخذ النص ويعتبره ارشاداً، توجه نحو الطبيعة، مجرد البداية، مجرد الشعلة، حتى يتوجه الانسان الى مضان المعنى.

اصطلح على تسميته الاصوليون المناط، تحقيق المناط تخريج المناط، تنقيح المناط، المناط خارج النص، ومهمة المفسر هو تخريجه من النص، ثم تنقيحه في العالم، واستخراجه من العالم، حتى ينشأ هذا التقابل، وهذا كلام الصوفية، وكلام اخوان الصفا، والتقابل بين العالم الاصغر والعالم الاكبر، وبالتالي المعنى مدون في النص، لكن لا نستطيع ان نستنبطه من النص، لان اللغة خداعة، اللغة نسيء تفسيرها، نسيء تطبيقها، نسيء تفسير مبادئها نختلف في الحقيقة والمجاز، اما المعنى الذي نأخذه من الطبيعة الخارجية، ومن النفس البشرية، اي الحقيقة، هي التي تستطيع ان تضيء لنا النص، فهناك نوع من الحركة المتبادلة بين النص والواقع، بين النفس والطبيعة، فنأخذ من النص البداية، ولكن البداية ليست كل شيء، ولكن النهاية آخذها من الطبيعة، آخذها من النفس، ومن ثم يكون المفسر في جدل وحركة بين البداية والنهاية، بين المقدمة والتنتائج، بين اللفظ وبين الشيء، وان المعنى يأتي من مصدرين من داخل النص ومن خارج النص.

□ اذن في ضوء هذا البيان تغدو اللغة عاجزة عن التوصليل وتتلأشى قيمة دلالاتها أساساً.

□ هذا ما قاله الصوفيون، قالوا: ان اللغة عاجزة عن التوصليل، وكما قال النفرى: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، لذلك استعمل الصوفية لغة خاصة بهم، لغة الاسرار، ولا يجوز لغيرهم تأويلها، لكن انا في رأيي هذا ربما فيه مغالاة، لاعطاء الأولوية للمعنى خارج اللغة، في النفس البشرية، في آيات الله في الكون، على حساب النص، لان النص

في النهاية نص مدون، وبه منطق للغة، حاول الاصوليون استخراجها، وبالتالي فازاحة النص، واعتباره مجرد اشارة، مجرد رمز، يوقعنا في اختلاف عظيم، يوقعنا في نسبية التجربة البشرية، لم يعد هناك ثابت يضمن تطابق التجارب البشرية بين المفسرين، فالنص هو المصباح الذي يضيء ما هو خارجه، والحقائق في الكون، وفي الطبيعة، وفي البشر، بدون هذا المصباح، قد لا تستطيع ان ترى الاشياء في الكون، وفي الطبيعة، إلا اذا كان لديك نور خاص، ومن ثم فالصوفية يغالون في التفسير الاشاري، الرمزي، الدلالي، الصوفي للنصوص، وربما اللغويون أيضاً يغالون في جعل المعاني خارج النص، وكان المعاني لا تحقق لها في الالعيان؛ لذلك فرق الصوفية بين علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين، علم اليقين هذا في النصوص، لكن حق اليقين هذا في الذهن عند الفيلسوف، ولكن عين اليقين هذا في العالم، ومتحقق في الوجود وبالتالي هو كيف يمكن للمفسر ان يحاول؟ طالما لديه امكانيات للمعرفة، النص امكانيات ومصدر للمعرفة، والعالم الخارجي مصدر للمعرفة والذهن والطبيعة البشرية والنفس الانسانية مصدر للمعرفة، المفسر هو الذي لديه امكانيات المعرفة.

□ يقطع النظر عن العالم الخارجي، هل النص عاجز عن الاشارة الى حقيقة معينة، يعني لو تعاملنا مع النص بقطع النظر عن الواقع وعن العالم الخارجي، يعني هل تشير اللغة الى معاني محددة، باعتبار اللغة هي مجموعة دوال ذات علاقة وظيفية عضوية بمداليل ومفاهيم معينة؟

□ هذا يتوقف على وظيفة المفسر، فهل هو كالفنان، كالموسيقي كالاديب، يصدر لحناً، يقرض شعراً لمتعة الناس، ام ان المفسر هو انسان يحاول ان يعطي تفسيراً جديداً في عصره لاسئلة يتساءلها الناس، وهو يستطيع الاجابة عنها اعتماداً على المصادر الاولى في النصوص الدينية، وبالتالي فالمفسر ليس منعزلاً عن العالم، وليس منقطعاً عنه، بل هو في صلبه، وفي عصره، ويحاول ايجاد اجابات لهذه الاسئلة في عصره، مستوحياً ومقيساً على المصادر والأدلة الاولى، فليس المفسر خارجاً عن العالم، بل هو في داخل العالم، وهو له رسالة يتكلم لبشر ولا يتكلم لنفسه، والاجابة عن اي اسئلة في الواقع الاجتماعي، فالمفسر لذلك احياناً بعض الدعاة، مثل محمد متولي الشعراوي، وميزته انه يأخذ من واقع الناس، من حياتهم، من الحارات من المشاكل الاجتماعية، ويلقي ذلك على القرآن الكريم، ويصور القرآن الكريم هذه الحاجات، فيلهب خيال الناس، ويجد ان

القرآن يتكلم له، وهذا ما يمكن ان نعبر عنه بالتفسير التطبيقي، او اكتشافات المصاديق المتعددة والمتنوعة للنص على امتداد الزمان؟ اما انا لو كنت فيلسوفاً اشراقياً وافسر القرآن الكريم عن طريق الفيض العقلي او العقل ونقول: كما يحدث احياناً في التفسيرات الاشراقية، رؤية صوفية، جمالية، اشراقية، فنية، أدبية، ترضيني كفنّان، لكن قد لا تفي باغراض التفسير، وهي اعطاء رؤية للناس من خلال النص، ومن ثم الذاتية والموضوعية قضية رئيسية في التفسير، عرضها الاوروبيون. التفسير الذاتي هو هذا التفسير الاشراقي الذي يعتمد على رؤية خاصة، اما التفسير الموضوعي والذي يحيل الى العالم الخارجي، يحيل الى الطبيعة فيجد ان العالم متغير، والمجتمع متغير، والمصالح متجددة، الى أي حد يستطيع المفسر اعتماداً على كليات الشريعة، مقاصد الشريعة، ان يعطينا تفسيراً تطبيقياً لكل عصر، فالحقائق هي اجتماع الثوابت والمتغيرات، الثوابت حاول النص تصويرها، والمتغيرات التي يلقيها العالم.

□ بالرغم من تشدد الهرمنيوطيقا على ذاتية النص قراءة، فانها تقول ببعض الضمانات لقراءة موضوعية للنص تتجاوز الذاتية، وربما يقترب ذلك من معنى المحكمات في علوم التفسير، اي المعاني الثابتة، وبتعبير آخر ان الهرمنيوطيقا تعتقد بمعنى عام وشامل وثابت للنص، مطرد في الطبيعة البشرية، يدركه كل انسان، ويوجد في كل حضارة، ويتجاوز ارجاع النص لملاساته التاريخية. وهذا ما يسمى بـ «الجانب الشمولي للهرمنيوطيقا»، أو «القيمة الشاملة» أو «المعيارية في التفسير»، ما هي محددات المعاني الثابتة، وكيف يمكن تشخيصها وتمييزها عن المعاني المتغيرة؟

□ هذه قضية رئيسية في الهرمنيوطيقا، وفي الفلسفة أيضاً قضية هامة، وهي الصلة بين الثوابت والمتغيرات، بين الحقائق الكلية والحقائق الجزئية، بين المبادئ العامة وتطبيقاتها، وهذا يظهر في المناهج، مثلاً المنهج البنيوي يحاول ان يعرض في النص ما هي ثوابته البنيوية الداخلية، التصورات الرئيسية فيه، بصرف النظر عن التغيرات التاريخية، لذلك يظهر البنيويون بين السنكرونيك والدياكرونيك. السنكرونيك هذا الثابت داخل النص الذي لا يتغير، اما الدياكرونيك فهو تجليات هذه الثوابت عبر الزمان والتاريخ، ومن مجتمع الى مجتمع، فهذه قضية رئيسية.

وطبعاً هذه القضية عرفها علماء الاصول في مباحث الالفاظ لهذه الثنائيات في اللغة، الحقيقة هي الثابتة والمجاز هو الذي يتغير طبقاً للامزاج الادبية، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، وعرفها علماء المنطق أيضاً في القضايا الكلية والقضايا الجزئية، فهي قضية رئيسية: قضية الثوابت والمتغيرات، لكن السؤال الآن أين الثوابت، داخل النص ام خارج النص؟ داخل النص الثوابت، نختلف في فهم النص، بين متكلمين وفلاسفة وصوفية وفقهاء، بين أشاعرة ومعتزلة، بين خارجية وزيدية، والكل يتصور ان الثابت هو ما يقوله انه ثابت، مع ان فهمه الخاص وهو أقرب الى المتغير.

هل يمكن ان تكون الثوابت هي ما سميت مقاصد الشريعة؟ مقاصد الشريعة دائمة ثابتة لا تتغير، هي الضروريات، الدين، الحياة، العرض، المال، الحقائق العامة، والعرض ليس بالمعنى الفردي، لكن كرامة الاوطان، وكرامة الامم، والمال ليس بمعنى المال الخاص الذي في الجيب، ولكن ثروات الامم. هذه مقاصد الشريعة الكلية التي سميت في الغرب بطريقة او باخرى حقوق الانسان العامة، المواثيق الدولية، التي تجمع بين الخاص والعام، يعني ما تواطأ عليه البشر منذ آدم عليه السلام حتى هذا العصر، ما يتعلق باحترام الحياة وتجليات الحياة في العقل، والكرامة والرفاهية، الضروريات الخمس طبعاً الفقهاء يفرقون بين الضروريات، والحاجيات، والنحسينيات، لكن هي الضروريات الخمسة الرئيسية، هذه هي الثوابت لو قلنا في العقائد، فالثوابت في العقيدة كما قال علماء الكلام سموها العقليات، يفرقون بين العقلية والسمعية، أحياناً يقولون الالهيات والنبوات، العقليات هي التي فيها خطأ وصواب، ان هناك مبدأ واحداً يتساوى أمامه البشر جميعاً، هناك معيار، هناك قوة، نسميها الله، نسميها واجب الوجود هي التي تحمي البشر من الشك، والنسبية، والعدمية، واللاأدرية، لذلك نجد عند علماء الكلام في اول كل كتاب، نقد الشك، ونقد النسبية، ونقد انكار المعارف السوفسطائية، كل ذلك يحميه التوحيد.

فالتوحيد حقيقة ثابتة، وتجليات هذا التوحيد في الفرد وفي المجتمع، ان الفرد انسان عاقل، وإلا لما كان مسؤولاً، وحرراً في افعاله، وإلا لما كان هناك حساب وعقاب، وان الله موجود، وأن الانسان عاقل، وحر ومسؤول.

هذا هو صلب العقيدة الثابت، وهذا ما اتفق عليه العقلاء كما يقال بتعبير القدماء. وجعلوا اشياء اخرى سمعياً، وعرفناها عن طريق السمع، مثل النبوة، والامامة، والمعاد

والموت، والايان والعمل.

برأي علماء الكلام السنة ان هذه الموضوعات الاربعة السمعيات، يقينها في السمع، المعاد، ما يحدث بعد الموت، هذا قياس الغائب على الشاهد، الايمان والعمل، نحن لم نشق قلوب الناس لكي نعرف المؤمن من الكافر، من المنافق ومن العاصي، والامامة في رأي الشيعة هي قضية مبدأية، قضية أصولية «من لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية»، لكنها عند رأي أهل السنة انها قضية مصلحة تتغير، لكن هناك ثوابت فيها، ولكن في الفقه وليست في العقيدة، فالامامة عقد وبيعة واختيار، هذا في ثوابت الفقه، وليس في ثوابت العقائد.

اذن في العقائد هناك أيضاً ثوابت، أهمها الايمان بالتوحيد، وتجليات التوحيد في الفرد والمجتمع، في الفقه هناك ثوابت، وهي كما أقول مقاصد الشريعة فمثلاً الحدود والكفارات، لا يوجد حد إلا وهو أداة لغاية، حد شارب الخمر من اجل الحفاظ على العقل، وهو مقصد من مقاصد الشريعة، حد الزنا من اجل الحفاظ على الانساب والكرامات والاعراض، وهو مقصد من مقاصد الشريعة، حد السرقة، هو أداة من اجل الحفاظ على الثروات، الى آخره، فالحدود هي ادوات وآليات من اجل تحقيق مقاصد الشريعة، وبالتالي هناك ثوابت ومتغيرات بطبيعة الحال، ومهمة المفسر هي الاعتماد على الثوابت، من أجل قياس المتغيرات عليها في كل عصر، ومقاصد الشريعة هي الثابت، وهي أقرب الى حقوق الانسان، العامة وحقوق الشعوب أيضاً، وهي اشياء موجودة في طبيعة البشر، الله خلق لنا طبيعة وجبلة وصبغة ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾، وفطرة، وهي الثوابت، وان النص ما هو إلا مجرد اضاءة لهذه الثوابت تستطيع ان تميزها من المتغيرات، وهذا هو معنى تدوين النص الالهي، الذي يقول لك اياك ان تظن ان هذه الثوابت هي المتغيرات، ﴿ولكم في القصص حياة﴾ والغرض من القصص هو الحفاظ على الحياة، والحياة هي المقصد الاول من مقاصد الشريعة.

هل يمكن الاستناد الى التجربة والخبرة الانسانية المشتركة للمشتغلين بموضوع النصوص أياً كان نوعها، وتوظيف أدواتها في تفسير النص القرآني؟

وما هي الاسس والمعايير التي نتوكأ عليها لتمحيص وغرلة تلك الادوات

واصطفاء ما ينسجم مع طبيعة النص القرآني منها، باعتباره وحياً مقدساً
مصوناً من التحريف؟

□ يبدو أننا مازلنا نخشى من كلمة الذاتية، ونتصور ان الذاتية هي أقرب الى المتغيرات، التي تغامر وتخاطر وتقامر بالموضوعية التي هي اقرب الى الثابت، في حين ان محمد اقبال شاعرنا وفيلسوفنا، جعل من الذاتية (خودى) جوهر الانسان، وجوهر الحياة، بل ان الله هو (خدا)، والله هو الذات، الذاتية الكبرى، حقيقة الكون والانسان هو ذاتية أيضاً، فالذاتية جوهر الحياة، كما يقول محمد اقبال بها تتخلق المقاصد والآمال، والفيلسوف الالماني فشته وشلج وكل الفلسفة الالمانية، اعجب محمد اقبال بالذاتية لديهم.

الصوفية أيضاً لم يخشوا من الذاتية، ومعرفة القرآن الكريم بالذاتية، بالتجربة، بالنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب، القرآن بدون تجربة، بدون هبة، بدون نور داخلي، يكون نصاً غامضاً لا تستطيع قواميس اللغة ان تضيئه، وهذا ما قاله حكيم الاشراق السهروردي، ماذا تعني حكمة الاشراق؟ يحدث الاشراق اولاً، ثم بعد ذلك تأتي الحكمة، ويأتي الوعي، ويأتي التنظير، لذلك الحكيم المتأله، المتوغل في الحكمة، والمتوغل في التأله، هو القادر على التفسير الى آخر ما قاله شيخ الاشراق.

كذلك الفقهاء ماذا تعني المصلحة والمصالح العامة؟ ماذا تعني عموم البلوى؟ ان هناك بلوى، مجاعة تحدث في كل بيت، وهنا يبدأ المفسر، المصالح العامة، ايجاد لكل انسان حقوقه في بيت المال، في التعليم، في الصحة، في الكسب، وبالتالي فالمصلحة هي تجربة اجتماعية عامة.

وكذلك الفلاسفة والحكماء، فالحكمة هي البحث عنها حقيقة، ومن ثم انا لا اخشى من البحث عن الذات، وانا تعلمت كثيراً من التجارب التي مررت بها، والتجارب التي مرت بها الأمة من هزائم وانتصارات، فالتجربة هي الاساس، وأظن الذي يقرأ القرآن الكريم وتاريخ الانبياء تحصل له تجربة فعيسى عليه السلام له تجربة مع قومه، والرسول عليه الصلاة والسلام له تجربة مع قومه، ونوح عليه السلام له تجربة، وآدم عليه السلام له تجربة، القرآن الكريم هو تصوير، وتنظير، وبيان لمجموعة من التجارب الفردية، والاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والانسانية، من اجل البحث عن دلالاتها.

ليتنا نستطيع ان نرد للذاتية اعتبارها، وان لا نتصور ان الموضوعية هي القواميس

والمعاجم والالفاظ والثوابت، فهذه صورية. يقول ابن عربي: عن قلبي عن ربي انه قال، ويقول للمحدثين: تأخذون علومكم من ميت عن ميت وأنا آخذ علمي من الحي الذي لا يموت، اعتزازاً بأن الرواية واللغة قد تقتل التجربة، في حين اذا مارس الانسان التجربة بطريقة الصوفية يستطيع ان يعرف المعاني التي صورها القرآن في الآيات الكريمة.

□ تنوعت مناهج التفسير في تراثنا، واشتهر منها: التفسير الاثري، والتفسير الفقهي، والتفسير الفلسفي، والتفسير الكلامي، والتفسير الاشاري، ما مدى امكانية استدعاء هذه المناهج، والاستناد الى مركزاتها في تدوين تفسير عصري للقرآن، يجيب عن استفهامات عصرنا، من دون ان نكرر ما قاله القدماء كتعبير عن استفهامات واقعهم؟

□ لما كان التفسير هو فهم النص في اطار ظروفه وعصره، فارتبط التفسير بالعلوم الانسانية والاجتماعية، وهذه العلوم مرتبطة بمستويات عصرها وثقافة الناس.

كان علم التاريخ هو علم التدوين قديماً، كما دَوّن علم الحديث، وكما دَوّن القرآن الكريم، الطبري الذي كان من أوائل المفسرين كان مؤرخاً فاستعمل التاريخ، والتاريخ قديماً لم يكن البحث في الوثائق، بل كان عن طريق الروايات، فدخلت روايات الطبري، وكذلك ابن كثير مؤرخ وفي نفس الوقت مفسر، فكان المؤرخون هم أوائل المفسرين، وكانوا يظنون ان التفسير هو اعطاء اكبر قدر ممكن من المعلومات حول النص، خاصة قصص الانبياء، لذلك دخلت الاسرائيليات، وهذا التفسير هو ما يسمى التفسير بالمأثور عن طريق الرواية.

وانا في رأيي هذا أضعف أنواع التفاسير، لان وظيفة التفسير ليست اعطاء المعلومات، المعلومات آخذها من كتب التاريخ، قصص الانبياء ليس المقصود منها اعطاء معلومات عن الشعوب القديمة، أخذ الدروس والعبر من تاريخ الانبياء، من اجل عصري وزمني وحاضري، فهذا هو التفسير التاريخي.

وهناك بطبيعة الحال التفسير اللغوي، مثل المفردات للراغب الاصفهاني واعراب القرآن للزجاج... وغيره، لأن العرب علماء لغة وأدب وبيان، وهناك الاعجاز القرآني، فأرادوا أن يبينوا أهمية التركيبات اللغوية في القرآن الكريم، لكن هل القرآن هو مجرد لغة، وبيان، واعجاز، وبديع، القرآن فيه اعجاز تشريعي، اعجاز فكري وفلسفي، اعجاز تاريخي، فالاعجاز أوسع بكثير من علوم اللغة، واذا كان القدماء قد برعوا في علوم اللغة،

فالآن ربما مستوانا في اللغة وفي البيان والبديع ليس بمستوى الجاحظ والعلماء القدماء، وبالتالي ربما تغيرت العلوم الآن، وأصبح التحري في العلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية، أي ما يسمى بالآيديولوجيات المعاصرة، والذي يحاول أن يفسر كما فعل محمد باقر الصدر، لا بد أن يعرف آخر ما وصلت إليه العلوم الاجتماعية والطبيعية، حتى يستطيع أن يستعمل ثقافة العصر، وكذلك التفسيرات الفقهية، كانوا يهتمون طبعاً بأحكام التشريع، فكانوا يريدون استنباط أحكام التشريع من القرآن الكريم، وإن أهم شيء في الإسلام هو الشريعة، فظهرت التفسيرات الفقهية وأحكام القرآن، ثم التفسيرات العقائدية، فالإسلام شريعة وعقيدة، وظهرت التفسيرات الكلامية، وظهرت التفسيرات الفلسفية بعد ازدهار الفلسفة، تفسير الرازي، مملوء بواجب الوجود والممكن والواجب والصورة والمادة... الخ، لأن ثقافة العصر كانت ثقافة فلسفية، ثم طبعاً هناك رد الفعل في التفسيرات الصوفية التي جعلت كل هذه التفسيرات خارجية، سطحية، صورية، تاريخية، والحقائق توجد في النفس، وتتجلى في النفس، فأعطونا التفسيرات الإشارية، مثل الكاشاني، وابن عربي.. وغيرهم. وفي النهاية عندما بدأ العلم الحديث يغزونا من الغرب، بدأت التفاسير العلمية الجديدة جواهر القرآن للشيخ طنطاوي جوهري، تفسيرات علمية للقرآن الكريم، تتحدث عن الذرة، وعن الشمس، وعن الكواكب، وعن المغناطيسية، وعن الكهرباء وكيف أن الهدهد انتقل من الشام من سليمان إلى بلقيس في اليمن.

القضية الآن ماذا يحتاجه المسلمون، ما هي ثقافة العصر؟ ثقافة العصر هي العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية، وإن المسلمين الآن لم يعودوا رواداً، لم يعودوا صنّاعاً للتاريخ، لم يعودوا فاتحين، بل المسلمون منكسرون، أراضيهم محتلة، ثرواتهم ضائعة، دولهم مجزأة، المواطنون مقهورون، هناك التغريب، وضياح الهوية، إلى آخر القضايا الرئيسية، هل يمكن استئنافاً للمنار كما لدى الشيخ محمد عبده، واستئنافاً لفي ظلال القرآن الكريم لسيد قطب، واستئنافاً لمحمد باقر الصدر واستئنافاً للتفسيرات الاجتماعية والسياسية، نحن نعيش في عصر الإيديولوجيا، هناك رأسمالية، عولمة كوكبة، السيطرة على العالم كله تحت أيدي قوة واحدة، فاقترادات السوق، والسوق الحرة، وعلينا أن ندخلها، كيف نستطيع أن نفسر الإسلام من جديد اعتماداً على القرآن الكريم، في عصر العولمة والعالم ذي القطب الواحد، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية،

كيف استطيع اعيد التفسير من جديد، من اجل حل قضايا الفقر والغنى في العالم الاسلامي، فأغنى اغنياء العالم فينا وأفقر فقراء العالم منا، كيف استطيع أن افسر القرآن الكريم وقضايا التنمية في ذهني، ليس من المعقول ان سبعين في المئة من الغداء يأتينا من الخارج والأمة التي لا تطعم نفسها تكون ارادتها مرتهنة.. وهكذا. كيف استطيع ان اعيد تفسير لا اله إلا الله بحيث تكون شعاراً للحرية، كما فعل الامام الخميني يعني الله اكبر قاصم الجبارين، واستلهم آيات الاستكبار والاستضعاف في القرآن الكريم، من أجل الوقوف في وجه تحديات الاستعمار والصهيونية. هذا ليس تسييساً للاسلام، بل هذه طبيعة التفسير، ولكن كلنا نخشى من الحاكم، كلنا نخشى من الطبقات الاجتماعية المسيطرة، لكن التفسير القادر هو الحفاظ على هوية الامة، والحفاظ على الشباب من الوقوع في العلمانية الغربية، والايدولوجيات الغربية للتحديث، مثل القومية والاشتراكية والرأسمالية... الخ، هو اعطاء تفسير اجتماعي سياسي اقتصادي للقرآن الكريم، قادر على ملء الفراغ السياسي والفكري، وقادر على حماية مصالح الامة، وهذا ما نسميه تفسيراً يأخذ بنظر الاعتبار، مصالح الامة، ومقاصد الشريعة، والحالة الراهنة التي توجد فيها الامة، فالتفسير هو كالثرموميتر الذي يقيس المرحلة التاريخية التي تمر بها الامة عبر التاريخ.

□ تشدد الاتجاهات الراهنة في تفسير النصوص على ضرورة اكتشاف علاقة المفسر بالنص، لان المفسر لا ينطق دائماً من الحقائق اللغوية والظروف التاريخية، وانما يحاول استنتاج النص في ضوء قنانيته وآفاقه الذهنية ومسلماته ورؤيته الخاصة للعالم، مما يعني استيعاب النص لتفسيرات متنوعة وتعدد بتعدد اتجاهات المفسرين وثقافتهم ومذاهبهم. ما هي الادوات والمعايير المطلوبة لاستجلاء دلالات النص القرآني؟ وكيف يتسنى للمفسر التحرر من قنانيته في تفسير القرآن؟

□ هناك طريقتان لتفسير النص، أسمى الاول الطريق الاستنباطي النازل، طريق يقرأ القرآن الكريم ويستنبط منه المعاني بناءً على قواعد اللغة العربية، وأسباب النزول، وغير ذلك، اعتماداً على قواميس اللغة، فالحقائق موجودة في النص، هذا المنهج الاستنباطي الذي عليه كثير من المفسرين. وهناك المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بالتجربة البشرية، او بآيات الله في الكون ويستقرئها للوصول الى نفس الحقائق التي دون النص، وهو منهج

الصوفية، وهو منهج سماه الشاطبي الاستقراء المعنوي، اذا استقرأنا مصالح الناس العامة سنجدها في نفس المقاصد التي عبر عنها القرآن الكريم بمقاصد الشريعة.

اذن من النص الى العالم هذا المنهج الاول، من العالم الى النص هذا هو المنهج الثاني، لو شئت بتعبير الغربيين، من الموضوع الى الذات هذا هو المنهج الاول، الموضوع هو النص، او من الذات الى الموضوع هو المنهج الثاني الاستقرائي.

خطورة المنهج الاول هو انه يستبعد النص، ويُخرج النص من خارج واقعه الاجتماعي والسياسي، وكأن النص حقيقة مستقلة بذاتها عن العالم، وهذا أيضاً سوء فهم للغة، فالرمز في الحقيقة يتضمن معنى، واللفظ والمعنى يحيلان الى شيء في العالم الخارجي، عندما اقول حائط، فليس حائط مجرد لفظة أبحت عن معناها في القاموس، ولكنه يعني ما يحيط بالشيء وما يحيط بالشيء ليس مجرد تصور ذهني، بل انه يشير الى حائط موجود بالفعل يقوم عليه السقف. هذه هي اللغة، فاللغة لها أبعاد ثلاث: اللفظ، والمعنى، والشيء. الذي يجعل النص حقيقة مغلقة لا صلة له بعالم الاشياء هو قصور، لكن خطورة التجربة الذاتية، انه تكون تجربة نسبية، تكون خاضعة للاهواء وللمصالح وللانفعالات التي نسميها القبليات، ونشاهد ذلك في التفسيرات السياسية والاجتماعية الموجودة حالياً، هناك من يريد ان يجعل الاسلام رأسمالياً، يستند الى اقتصاديات السوق، فيأتي بآيات التجارة في القرآن الكريم، ويسيء تأويل ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾، ويقول بالربح والخسارة وبالكسب والتجارة، ويعطينا تأويلاً رأسمالياً، هذا هو الذي يبدأ بحكم مسبق، وهو ان الرأسمالية هي النظام الامثل، وهناك رد فعل معاكس يرى ان مصلحة الامة في اعادة توزيع الدخل بين الناس، فيقرأ من القرآن الكريم ﴿كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم﴾ و﴿الذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ ويأخذ الحديث النبوي «الناس شركاء في ثلاث...الخ» هذه هي المواقف المسبقة.

عندما اقول التجربة الذاتية هي التجربة الفطرية الطبيعية، التي لا تخضع للاهواء والانفعالات، التي لا تعبر عن مواقف سياسية مسبقة، هي الفطرة، هي الصبغة، هي حقائق الله في الكون، هي سلامة النية، هي سلامة الطوية «يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم» سلامة القلب، اساس الوحي الفطرة، الاسلام دين الفطرة، كما تجسده قصة حي بن يقظان، سواء اسئلته في الفطرة، او اسئلته في الوحي، فكلاهما طريقان يوصلان الى غاية واحدة، هذا هو الذي اسميه منهجي في التفسير، انني ابدأ بما اتفق عليه

العقلاء مع التجربة البشرية.

انا أقرأ القرآن بداية بالتجارب التي أمر بها فردية، واجتماعية، وسياسية، لا أقرأ القرآن الا وفي ذهني فلسطين، واحتلال الارض، وقضايا الفقر والغنى، وقضايا القهر والحرية، والتخلف والتقدم، وقضايا التنمية المستقلة والاعتماد على الآخرين، قضايا الهوية والتغريب، قضايا حشد الامة والملايين، كما حدث في الثورة الاسلامية في ايران، ملايين الناس في الشوارع، الناس تتساءل أين المليار مسلم؟ خمس البشر مسلمون، لكنهم لا يستطيعون ترجمة هذا الكم والكيف، لا يستطيع ان أقرأ القرآن إلا وانا محمل بهذه الهموم التي أسميها هموم الفكر والوطن، فيستجيب لي القرآن، ويعطيني تفسيراً ومواقف إزاء تلك القضايا، ويوضح لي لماذا تنهار المجتمعات؟ «ويثر معطلة وقصر مشيد»، عندما يبني اقطاعي قصراً ويعطل مصالح الناس في الآبار الجافة، وكما في «لايلاف قريش، ايلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف»، هناك حاجة الى اشباع الناس من الجوع، والى توفير الأمن لهم من خوف من السلطان، «أرايت الذي يكذب بالدين» من هو الذي «يدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين» «ويل للمطففين» هذا هو جوهر الدين، لم يقل نظرية الذات والصفات والافعال، لذلك أهمية القرآن الكريم في التوجه المباشر نحو التجارب، ونحو الواقع، ونحو المجتمع.

□ يحاول أصحاب الاتجاه الاثري في التفسير تطبيق الآيات القرآنية الكريمة على ما هو شاذ وضعيف من الاخبار احياناً، ويسعى لالتماس شتى السبل بغية تأويل مدلول الآية، تبعاً لما تحكيه المرويات. ما هو أثر هذا اللون من التعامل مع القرآن في مسار حركة التفسير؟ وما هي حدود الركون الى الاخبار في إضاءة النص القرآني؟

□ القرآن ليس كتاب تاريخ، وليست وظيفته اعطاء الاخبار، فالاخبار عبّر عنها القرآن الكريم في قصص الانبياء، والقصد منها ليس معرفة الماضي، بل اعطاء العبرة للحاضر والمستقبل، فالتفسير بالمأثور وبالروايات التاريخية دخلت فيها الاسرائ依ليات، فمن أين يأتي المؤرخ بمعلومات عن الانبياء، وعن الامم الماضية؟ إلا من المرويات الاسرائيلية او الجاهلية، كما ان هذا التفسير لا يتوجه الى مشاكل العصر، ولا الى مسار الامة نحو المستقبل، ومن ثم يعتمد على ثقافة العرب القديمة، التي تعتمد على الرواية والانساب

وجمع الاخبار، ومن ثم تستطيع ان تجد في كتاب تفسير المؤرخ مثل تفسير الطبري وابن كثير كل شيء، مما يتعلق بالمعلومات التاريخية غير الموثوق بها، التي رفضتها الحفريات الحديثة، تجد في هذه التفاسير كل شيء، إلا الشيء الوحيد المطلوب، وهو دلالة هذه التفسيرات على أحوال المسلمين الراهنة، ومن ثم فان التفسير بالمأثور أضعف أنواع التفسير، التفسير بالمعقول أفضل بكثير، لان المعنى قادر على ان يتجاوز مراحل التاريخ، ولكن التفسير بالواقع، وبمصالح الناس المستغيرة، هو التفسير الاكثر دلالة، الذي يتجاوز التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول الى التفسير بالنافع وبالمقاصد، فالمقاصد أساس التشريع، التفسير بمقاصد الشريعة. واذا كانت علوم التاريخ قد تغيرت من الرواية الى البحوث التاريخية التوثيقية، والبحوث التاريخية ورثتها العلوم الاجتماعية السياسية والاقتصادية والقانونية واللغوية، فالتفسير بالعلوم الاجتماعية أفضل من التفسير بالمأثور.

□ تعامل علماء البيان مع القرآن كمعجزة بلاغية، فاستغرقوا في اقتناص الوجوه البلاغية في النص، في اطار قواعدهم ومقولاتهم البلاغية، فيما غابت عنهم الابعاد الاخرى في النص. وهكذا تعامل المتكلمون مع تفاسير القرآن بمعارف المفسرين واهتماماتهم وأذواقهم، والدوائر المغلقة لتخصصاتهم. ما هي السمات اللازمة في شخصية المفسر؟ وهل يستطيع المفسر التغلب على تكوينه العلمي والثقافي الخاص، فيستجلي مفهومات النص، وما تشي به الآيات الكريمة من معاني؟

□ صحيح كان علماء اللغة من أوائل المفسرين مثل المؤرخين، فالعرب أهل لغة وبيان وفصاحة وكلام، وكثير من العرب دخلوا الاسلام عن طريق الاعجاز، وعن طريق هذا الكلام، الذي لا هو بالشعر، ولا بالسجع، ولا بالكهانة، ولا بكل الاشكال الادبية التي عرفها العرب قبل الاسلام، وقد اهتموا باعجاز القرآن حتى ان الجرجاني في اسرار البلاغة وفي اعجاز القرآن عبر عن ذلك وصاغ نظريته في النظم.

تغيرت الاحوال الآن، وضعفنا في اللغة، ولم نعد بمستوى فصاحة الجاحظ، ولا في ذائقة شعر المتنبي، ومع ذلك نشعر بجرس القرآن الكريم، وبأثره على النفس كما قال سيد قطب في «التصوير الفني في القرآن الكريم» وفي «مشاهد القيامة في القرآن» و«النقد الأدبي: أصوله ومناهجه»، وطبعاً في تفسيره الأدبي النفسي اللغوي الاجتماعي السياسي

«في ظلال القرآن». وربما الآن الذي يؤثر فينا هو التفسير النفسي، الذي يدخل في اعماق النفس البشرية، والتفسير الاجتماعي، الذي يعرض علينا كيف استطاع القرآن أن يحل قضايا الفقر والغنى التي تعاني منها، والتفسير السياسي كيف ناهض القرآن الاستبداد والطاغوت ليحل مشاكل القهر عندنا، والتفسير التشريعي حتى نستطيع ان نصوغ قوانين للناس، بدلاً من عصيانهم للقوانين التي فرضت عليهم، التي تأتي من الغرب. وبالتالي لم يعد الاهتمام الآن بالتفسيرات البلاغية اللغوية، الكلامية، الفلسفية، فالكلام أيضاً مرتبط بطبيعة المشكلات العقائدية التي كانت موجودة، وأيضاً التفسيرات الفلسفية كانت مرتبطة بالفلسفة اليونانية، الآن لم تعد القضية هل الله واحد ام اثنين، الحمد لله التوحيد باق ومحموظ في القلوب، ولكن القضية هي دلالة التوحيد، توحيد الشخصية، كيف ان الموحد هو الذي يقول ما يفعل، ما يشعر به ما يفكر به، حتى ندرأ عن انفسنا مظاهر النفاق، والازدواجية، والثنائية، وتوحيد الامة، حتى ندرأ عن انفسنا التركيب الطبقي لمجتمعاتنا، الغني والفقير، والقاهر والمقهور، والتفسيرات الاقتصادية، حتى نستطيع ان نؤسس اقتصادنا كما قال الشهيد محمد باقر الصدر، ليس على أساس التبعية لاقتصاديات السوق وللشركات المتعددة الجنسيات، ولكن على اساس السوق الاسلامية، والتكامل الاسلامي، والثروات الاسلامية، والسواعد الاسلامية، والعقول الاسلامية.

اقول: اذن ان الذي يؤثر فينا الآن بالاضافة الى احساسنا بجماليات اللغة، والتصوير الفني في القرآن، هو مدى استجابتنا لفهم واقعنا الاجتماعي، السياسي، والاقتصادي، والقانوني، وفي نفس الوقت قراءة ما نحتاجه في القرآن الكريم، والقرآن قادر على تلبية حاجات العصور المتجددة.

□ بموازاة الكتاب الكريم هناك كتاب الكون، وان الكتاب الثاني يرسم في الكتاب الكريم. وهذا يعني وجود تناغم واتساق بين نواميس الطبيعة وسنن الاجتماع البشري من جهة ومعطيات القرآن ومدلولاته من جهة اخرى، فالمدائل الخفية في كتاب الوحي ستتجلى بالتدرج تبعاً لما يتجلى من كتاب الكون وما يزخر به من ظواهر.

ما هو أثر التقدم العلمي، والتحويلات الاجتماعية والفكرية في تفسير القرآن؟ وهل المحاولات التي تبالغ في توظيف نظريات العلم

وفرضياته، في تفسير القرآن، تعبر عن منهج سليم في الافادة من معطيات العلم في التفسير؟

□ الحقيقة ان هذه قضية رئيسية ركز عليها بعض العلماء فيما يتعلق بالصلة بين الكتاب المدون والكتاب الكريم، الكتاب التكويني والكتاب التدويني، بين الحقيقة اللغوية، بين اللغة والاشياء. وحמיד الدين الكرمانى في «راحة العقل» أسس علماً بأكمله وسماه علم الميزان، أوضح فيه كيف يستطيع ان يطابق بين حقائق الشرع وحقائق الكون. اخوان الصفا أيضاً تكلموا عن العالم الأصغر والعالم الاكبر، والتقابل بين هذين العالمين، وان الشريعة الاسلامية شريعة كونية، والاتزان والتعادل في الشريعة يطابق الاتزان والتعادل في الكون، ونقرأ مرة مقالاً عن التفسير التعادلي يقوم على هذه الفكرة، على النظم في القرآن الكريم والوزن في الطبيعة، فهناك عالم واحد يتجلى في النفس وفي الطبيعة وفي الكتاب المدون.

والقضية ان المسلمين تصوروا ان الكتاب هو فقط الكتاب التدويني وتركوا كتاب الكون، والغرب رفض الكتاب التدويني بعد اكتشاف انه محرف، مزيف، مغير، من وضع البشر، والقوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بعد الاستناد الى العلوم التاريخية، علوم النقد التاريخي، واتجه الغرب الى كتاب الكون فقط، هذا نقيص ذاك.

القضية الآن نحن نأخذ العلوم الطبيعية من الغرب ونعتبرها لا شك فيها، ثابتة ودائمة، سواء نظرية الذرة، او نظرية التطور... وغير ذلك، وبما انا لا نعرف علوم الطبيعة، فنأخذ العلوم الطبيعية من الغرب، ونفسر القرآن بما يسمى التفسير العلمي للقرآن الكريم، دون ان نعرف ان هذه العلوم اتت من الغرب، واذا كانت موجودة في القرآن الكريم فلماذا لا نستنبطها منه، وانتظرنا حتى يبدعها العلماء؟ ومن ثم ماذا نفعل لو تغير العلم غداً؟ العلم في تكوينه متغير فما نظنه اليوم علماً لا يكون غداً علماً، ما نظنه اليوم يفسر ظواهر الطبيعة مثل الطبيعة الميكانيكية او التمجوية او الذرة الى آخر ما يقال، قد يتغير ويتبدل غداً، هل سنغير وبالتالي نلحق الثوابت لدينا بالمتغيرات في العلم الغربي، والخطر من ذلك هو ما يقوله بعض الدعاة، والذي يعطينا نوعاً من اليقين الزائف، وهو ان الله سخر الغرب لنا، وهم خدامنا، يؤسسون العلم، ويبدعون المخترعات، ونحن نستفيد منها، ونحن لدينا الايمان، وبالتالي فنحن نجتمع بين العلم والايمان، اما الغرب فلديه علم فقط، وما دام ليس قائماً على الايمان، فانه يظل دائماً هادماً، والقنابل الذرية، تُلقى هنا وهناك،

فالغرب يدمر نفسه بنفسه، لان علمه لا يقوم على الايمان، ونحن نبني انفسنا بالعلم، الذي أخذناه من الغرب، وبالتالي يعطي المسلمين زيفاً، بان الايمان لديهم لا يحتاج الى بحث علمي، في حين ان العلوم الاسلامية أتت من داخل القرآن الكريم، فالتبيعة، والرياضة، والفلك والموسيقى، والحساب، والهندسة، والطب، والنبات، صحيح انهم ترجموا علوم اليونان، وعلوم فارس القديمة، وعلوم الهند، وعلوم الرومان، لكنهم أضافوا عليها، وزادوها، وتقحوها، وتقودها، الشكوك على بطليموس، الشكوك على جالينوس، الشكوك على ارسطو، وبالتالي ما يسمى بالتفسير العلمي للقرآن الكريم يخضع للعلم الغربي، لكننا نستطيع وكما قال محمد اقبال: الذهاب الى ام الكتاب، اي الى كتاب الطبيعة، كتاب الكون المفتوح، لنعتمد عليه لتفسير الكتاب المدون، كلمة آية في القرآن الكريم وفي اللغة العربية، تعني في نفس الوقت الآية الطبيعية والنص المدون، فكلمة آية لا تفرق بين الكتاب المدون والكتاب المكون، الآية هي آية في الطبيعة، وآية نقرأها، وكما قال الغزالي: الحكمة في مخلوقات الله عز وجل، نستطيع ان نستنبط هذه الحكمة من الآيات القرآنية، ونستطيع ان نستقرئها من ظواهر الطبيعة والكون، وكما قال محمد اقبال: نتصور ان علمنا في الكتاب وعلمنا في أم الكتاب، أي في كتاب الطبيعة والكون، فالعالم هو الذي ينظر في الطبيعة، ويستقري حوادثها، ويعرف قوانينها، التي سخرها الله لنا، من أجل ان يفهم دلالات هذه الظواهر.

□ ظل القرآن الكريم مدة طويلة محوراً نهلت منه المعارف الاسلامية بأسرها، وحرص الفلاسفة والمتكلمون والعرفاء والمتصوفة والفقهاء.. وغيرهم على اكتشاف أو خلق وشائج توصل آراءهم بالقرآن. ومحورية القرآن هذه وان لم تستند على أسس سليمة دائماً في استظهار وتأويل الآيات الكريمة، غير انها حاولت الارتقاء بالكتاب الكريم الى الموقع الذي ينبغي ان يناط به ككتاب رباني.

ما هو دور القرآن في ايقاظ الامة ونهوضها؟ وكيف يتسنى لنا تحرير القرآن من الاقتران بالموت والاموات، بعد ان أُلِفَ الانسان المسلم، لا يوظف إلا في حالات موت الانسان أو دفنه وتلقيه تحت الثرى؟

□ نعم في الحقيقة وهذا أيضاً كلام محمد اقبال: ان قوة كان التوحيد في الحياة على الارض فصار التوحيد علم الكلام، يعني ان الاسلام هو دين الحياة، وشريعة الحياة،

وفكر الحياة، لكن القرآن الكريم جعلناه خاصاً بلحاظ الدفن والقراءة على القبور وأبعدناه عن الحياة.

ومن ثم علينا أن نختار، هل الدين نوع من التعويض على مآسي الدنيا، فإذا ما اختل نظام العالم، وإذا فقد المسلمون قدرتهم على السيطرة عليه، فانهم يلجأون الى القرآن الكريم. ويلجأون الى الدين، ويجدون فيه العزاء، ويجدون فيه ما يقيم أودهم، بعد أن سُلِبَت الدنيا منهم. هذا طريق، وهو طريق العجزة، وهو الطريق الذي يرفضه اقبال، وهو الطريق الذي ربما نشأ منه التصوف في بدايته الاولى، والذي ما زال مستمراً في الطرق الصوفية أيام الحكم العثماني.

وهناك طريق آخر هو أن القرآن أتى للحركة الاجتماعية، ولتطوير التاريخ، وللتغيير الاجتماعي والسياسي، فالقرآن هنا حياة، وحركة، وتغيير، وتاريخ، وهذا هو دور الوحي، الذي سيستقر دور الوحي في التاريخ منذ آدم عليه السلام حتى محمد عليه الصلاة والسلام آخر الانبياء، يجد أن كل نبي يأتي برسالة اجتماعية، نوح عليه السلام يعلم الناس، انه لا ينقذهم من الطوفان إلا الايمان بالله والا الدخول معه في السفينة، لانه حتى أعلى جبل غطته المياه، ولذلك اشتبه ابنه في تصويره أن الجهة العالية تنقذه من المياه، وان ابراهيم عليه السلام حارب قومه وعبادة الاصنام التي لا تنطق، وموسى عليه السلام حاول الوقوف بوجه فرعون ومواجهة الطغيان، وعيسى عليه السلام حاول الوقوف في مواجهة القوة والسلطان، والتشدد بالقوانين عند الرومان وعند اليهود، من اجل المستضعفين، والمرضى، والأكمه والابرص، والمهمشين في المجتمع الروماني اليهودي، فالقرآن الكريم هو حركة بالتاريخ، واحساس بالحياة، ونظم الحياة، أحد أسماء الله وصفاته العلم والقدرة والحياة، والحياة تتجلى بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾.

لكن الذي سيطر علينا، هو تصور أن القرآن حقيقة مطلقة ثابتة، لا شأن لها بالحياة والتغيير والتاريخ والتقدم والتخلف، لذلك أصبحنا من الامم المتخلفة، بينما حاول محمد اقبال، ومحمد باقر الصدر، أن يرجع القرآن الى مسار التطور في التاريخ، انظر في القرآن الكريم هناك تصوران لله، وكلاهما صحيح، وعلى الأمة أن تختار أي التصورين له دلالة أكثر على مرحلتها الراهنة ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَانْ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ﴾، هذا صحيح، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ هذا صحيح، لكن هذا له دلالة للغرب، لأن

الغرب يتصور ان الدنيا باقية، وان الغنى باقي، وان السعادة الدنيوية باقية، فانا لو كنْتُ داعياً للاسلام في الغرب لقلتُ له: لا يا أخي كل هذه الدنيا التي انت جعلت نفسك قيماً عليها فانها فانية هالكة باطلة، وكما قال محمد اقبال: حولتم أرض الله دكاناً، كل ذلك فان ﴿ويبقى وجه ربك﴾ يعني ابحث عن شيء يفوق الغنى المادي، لان المشروع الغربي يقوم على أكبر قدر ممكن من الانتاج، لأكبر قدر ممكن من الاستهلاك، لا كبر قدر ممكن من السعادة، فهذا مشروع مادي صرف، وكأن الانسان لا غاية له إلا الانتاج، والاستهلاك، والسعادة، وهذا التوجه الغربي المادي ان كان صحيحاً، فبماذا تفسر هذه النسبة العالية في الاجرام، وفي الانتحار، الموجودة حتى في اعلى بلاد الغنى، وهي البلاد الاسكندنافية الشمالية.

وهناك تصور آخر ﴿كل يوم هو في شأن﴾ ان الله يفكر في العالم المتغير، كل يوم يفكر في شيء، هذا قوله لنا نحن المسلمين، نحن تصورنا ان الله لا شأن له بالعالم، وبالتغيير، وبحركات الناس، ومصائر البشر، ﴿كل يوم هو في شأن﴾ وهو الذي في السماء إله وفي الارض إله، فهذا أقوله للمسلمين، لأن كل حضارة تحتاج الى ما يخلصها.

الغرب أعطى الاولوية للمتغيرات على الثوابت، فاحتاج الثوابت، ونحن أعطينا الاولوية للثوابت على المتغيرات فاحتجنا المتغيرات، هذه هي دلالة القرآن لدينا، ومن ثم كان كل المصلحين اقبال، الافغاني، الامام الخميني، محمد باقر الصدر، يعيدون الى القرآن حياة المسلمين، ويعيدون حياة المسلمين الى القرآن، حتى يصبح المسلمون من جديد جزءاً من حركة التاريخ بروح القرآن.

□ أشار الامام الشهيد محمد باقر الصدر الى ان قروناً متراكمة

من الزمن مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والطوسي لم يحقق فيها الفكر الاسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين. وخلص الشهيد الصدر الى ضرورة تبني الاتجاه الموضوعي في التفسير، كيما يتحرر التفسير من الحالة التكرارية التي اقعدته عن النمو والتكامل، ويخلص النص القرآني من الآراء والافكار المختلفة التي راكمها المفسرون حوله ويوصل

القرآن من جديد بالواقع ومشكلاته، والحياة وما تحفل به من استفسامات لكن الاجتهادات تباينت في مركزات التفسير الموضوعي، فنتعت البعض اية عملية تجميع كمي لمجموعة آيات واستظهار مدلولها المشترك بالتفسير الموضوعي. ما هي معالم الاتجاه الموضوعي في التفسير؟ وهل يعني تبني هذا الاتجاه الاستغناء عن التفسير التجزيئي في العصر الراهن؟

□ العيب فينا باستمرار اننا نعيب على القدماء، مع ان القدماء اجتهدوا في اطار عصرهم، عيينا هو التقليد، تصورنا ان مناهج التفسير عند القدماء مناهج ثابتة دائمة لا تتغير، وحولناها الى كتب مقدسة، بل الآن ان الذي يقرأ تفسير الطبري وتفسير ابن كثير وتفسير الزمخشري، يضعها بجوار الكتاب والسنة، لا يجوز المساس بها، يأخذ منها ويستمد علمه منها، وكأنها اصبحت بديلاً عن القرآن الكريم، فهذا عيينا نحن، وهو تقليد تفسير القدماء، القدماء اجتهدوا في اطار عصرهم، في اطار علوم البلاغة، والبيان، والكلام، والفقه، والفلسفة، والتصوف، والتاريخ، كانوا منتصرين، فليس لهم حاجة، لا بقضايا التقدم والتخلف، ولا بقضايا التحرر من الاستعمار، ولا بقضايا فلسطين والصهيونية، ولا بقضايا التنمية والتبعية، بل كانوا مركز العالم، وكانت اوربا والكل يخطب ودهم، وكانوا يستفيدون من علوم بغداد، والبصرة، والقاهرة، وقبروان، وطليطلة، وغرناطة، وأشبيلية، ومن ثم لم تكن مشاكلنا مطروحة لهم، ومشاكلهم هم ليست مطروحة لنا، ومن هنا أتت أهمية ان المفسر هو ابن عصره، كما يقول الصوفي: ان الصوفي هو ابن وقته. فما هو عصري، عصري الآن في حاجة الى من يملأ الفراغ الفكري، ان المسلمين الآن محاطون بين المطرقة والسندان، ولا يدرون كيفية الفكاك منها اما قديم يتكرر قال ابن حنبل، قال ابو حنيفة، قال مالك، وكأن هؤلاء رجال العصور، ومحاصرون أيضاً بين مائدة الغرب، قال ماركس، قال هيكل، قال شوبنهاور، قال دارون، والمسلم لا يريد ان يقلد القديم، ولا أن ينقل الجديد، لذلك تجد الحركة السلفية محاصرة أقلية، والحركة العلمانية أقلية، لكن جمهور الامة يبحثون عن شيء جديد، هذا الفراغ الفكري يستطيع المفسر أن يملأه، وهو قراءة القرآن الكريم، بحيث يجعل المادة العصرية التي يوجد فيها هي المادة الرئيسية للتفسير، ويدخل في التحديات الرئيسية للعصر، نحن نتحدانا الايديولوجيات الحديثة، قبل انهيار الاتحاد السوفيتي والنظم الاشتراكية، كان

المسلمون بين نظم رأسمالية بكافة انواعها، وبين نظم اشتراكية شيوعية ماركسية بكافة أنواعها، ويقول المسلمون انهم من انصار الطريق الثالث، انهم لا شرقية ولا غربية، لكن لم يستطيعوا تحويل هذه الشعارات الى نظم سياسية واقتصادية، قادرة على ان تصوغ نظم البلاد الاسلامية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية طبقاً لتعاليم القرآن الكريم، نشأت علوم جديدة الآن لم تكن موجودة عند القدماء هي العلوم الاجتماعية، القدماء أقصى ما عرفوه هي العلوم التاريخية أو علوم الحكمة، لكن ليست العلوم الاجتماعية بالمعنى الحديث، العلم الذي يصف الانسان في المجتمع، والذي يرصد الانظمة السياسية والاجتماعية، هذا ما يريده المفكر الجديد، ومن ثم ان المفسر الآن لم يعد فقط هو عالم اللغة الحافظ للقرآن الكريم، هذا لا يكفي، بل هو العالم بالعلوم الاجتماعية، انه يفسر القرآن الكريم لعصر وللمجتمع في لحظة تاريخية محددة في الزمان والمكان، وبالتالي فهو عالم العلوم الاجتماعية، وهو المصلح الاجتماعي، العارف بمصالح الامة، والذي يريد تغيير واقعها الى واقع أفضل، لم يعد المفسر هذا الشخص صاحب اللحية الطويلة القابع ليكتب عشرات المجلدات، وكأن العلم يأتي من ذهنه، من خياله ولا يعرف الاحصائيات، لا يعرف من يملك هذا، لا يعرف مستويات الدخل في الامة، لا يعرف ثروات الامة، كما يعرف علماء الاجتماع، ومن ثم فالمفسر الآن هو عالم الاجتماع والسياسة والاقتصاد، الغيور على مصالح الامة، المناضل في سبيلها، الذي ينطلق من القرآن، يا ليت لدينا تفسيراً ثورياً للقرآن الكريم، كما فعل الامام الخميني، أهمية الثورة الاسلامية في ايران هي انها دافع من أجل خلق علوم اجتماعية جديدة، التفسير الثوري، التفسير الاجتماعي، التفسير السياسي، وضع الاسلام في اطار العلاقات الدولية، حتى في الفقه، قبل الثورة الاسلامية والامام الخميني، كان الفقه منزوياً في حياة الفرد، كان غائباً عن المجتمع، كان غائباً عن الدولة، بينما الامام الخميني أكد على أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، لانه نائر، فاستدعى الفقه الى قلب العصر، وحول شوارع طهران وقم الى افواج من الثوار الذين يناهضون أعداء الامة، اعداء الامة الاستعمار والصهيونية، وبالتالي أيقظتهم الشعلة، فاننا كيف نستطيع ان نحول الشعلة الآن الى ضوء مستمر ينير لنا الطرق، ولهذا لا بد من وضع علوم اجتماعية جديدة تعبر عن مصالح الامة في الزمان والمكان.

اما بالنسبة للتفسير القديمة فانها كلها تبدأ بسورة الفاتحة وتنتهي بسورة الناس،

فتتجزأ الموضوعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويتجزأ التوحيد، وتتجزأ العلاقات الشخصية، وتتجزأ قصص الانبياء، أي مفهومنا للتاريخ، وهنا يجب ان نعطي تفسيراً موضوعياً بدلاً لما ألفه وسار عليه الاتجاه التجزيئي، من أجل تبويب القرآن الكريم فيما يتعلق بالفرد، فيما يتعلق بعلاقة الفرد بالمجتمع، فيما يتعلق بعلاقة الفرد بالطبيعة، فيما يتعلق بعلاقة الفرد بالله، حتى نستطيع ان نتحدث بالاسلام، بالايديولوجيات المعاصرة، نركز النظر بالاقتصاد، بالاجتماع بالأسرة، فنحن مواجهون باستمرار بالايديولوجيات العلمانية للتحديث، التي تستهوي كثيراً من الشباب، في كل العالم الاسلامي، هذا ماركسي، هذا ليبرالي، هذا قومي، هذا اشتراكي، هذا وجودي، هذا وضعي، لماذا ذهبوا الى هذه المذاهب، ظنوا انها تملأ الفراغ النظري لهم؛ لانهم لم يجدوا من المفسرين من يحاول أن يقوم بالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ويحاول أن يستخلص نظرية القرآن في الانسان، في الكون، وفي الطبيعة، وفي المجتمع، وفي الحكم والسلطة، حتى نستطيع ان نجتمع الموضوعات التجزيئية، القرآن كتاب هداية، ولوفرنا طبعاً لهذه الموضوعات لكان كتاب علم، وكتاب اجتماع، كما فعل محمد باقر الصدر.

اما اهمية الترتيب الحالي للقرآن، فانه يخفف على النفس البشرية، وينتقل من قصص الأنبياء الى وصف الحاضر، ووصف النفس والمجتمع، الى العودة الى الله؛ لانه كتاب هداية، ويريد أن يعطي الفرد من كل افق شيئاً، حتى يستطيع الفرد أن يبني تصوره للحياة تدريجياً، كالفنان الذي يرسم صورة، عندما يرسم صورة فانه لا يبدأ من الاسفل، ثم من وسط الصورة، أو من أعلى الصورة موضوعياً، بل كما يقتضي حسابه الفني، قد يبدأ يساراً ثم يعود الى الرجل ثم يعود الى الشجرة، ثم يعود الى الماء، ثم الى الحيوان، حتى تكتمل الصورة.

لكن وظيفة المفسر، والفقيه، والحكيم، والفيلسوف، هو التفسير الموضوعي، اي تجميع هذه الموضوعات في نظرة كلية شاملة، حتى نستطيع ان نقف ونقول نعم نحن لدينا، لا اقول نظرية ثالثة، ولكن لدينا تصور عن الانسان والكون والطبيعة والمجتمع، نستطيع ان نقف به امام الايديولوجيات المعاصرة.

□ هل اطلعتم على تجربة الشهيد الصدر في التفسير الموضوعي؟

□ نعم بطبيعة الحال فانه أثر في كثير، لكن محمد باقر الصدر اعطى النظرية، وعرض

نموذجاً تطبيقياً للسنن التاريخية، وعناصر المجتمع في القرآن، وليت تلاميذه استمروا في تراثه أي يقوم احد تلاميذه بتحقيق منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ليس فقط في سنن التاريخ، ولكن بتركيب نظرية عامة، تضع كل آيات القرآن الكريم وموضوعاته في نسق عام. انا حاولت ذلك باللغة الانجليزية، ولكن هذا في بيتي ان شاء الله عندما آتي للجهة الثالثة في نظرية التفسير، او التنظير المباشر للواقع، ساعد هذا التفسير للقرآن الكريم تفسيراً موضوعياً، حتى استطيع ان اترك للناس ما يستطيعون به ان يقفوا امام التحديات الايدولوجية المعاصرة.

□ ذكر القرآن الكريم عدداً وفيراً من سنن الاجتماع البشري، وأبرز تجربة السنن في سياق ذكر دعوات الانبياء عليهم السلام ومواقف مجتمعاتهم، وما اكتنف هذه الدعوات من عقبات بنحو يمكن ان نستخلص فقه التغيير الاجتماعي واسسه في القرآن، لو عملنا على استقراء الآيات التي تحدثت عن السنن وتطبيقاتها.

ما هي آثار تعطيل السنن في انحطاط الامة الاسلامية؟ وكيف يتسنى لنا بناء علم او فقه خاص بسنن تغيير النفس والمجتمع في هدى القرآن الكريم؟ وما هي آليات تفعيل وتسخير تلك السنن؟

□ في الحقيقة ان الناس تظن خطأ، ان الايمان بالله، وان قراءة القرآن الكريم، باعتباره آخر رسالة من رسالات الانبياء، يقتضي التضحية بالتاريخ وبالكون والمجتمع، مادام الله قادراً على كل شيء، مادام الله يريد لكل شيء، مادام الله هو الاول والآخر الظاهر والباطن، والذي يحيي ويميت، مادام ﴿كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾، اذن فالحاجة لنا بالعالم وبالدين وبالناس إلى كعابر سبيل في هذه الدنيا يأتي ويولد لكي يموت ويعت. هذا التصور الذي ورثناه من عصور التخلف، هو احد أسباب ما نحن فيه من أزمات، انما المفسر هو الذي عليه ان يعرف قوانين التاريخ، في أي مرحلة هو من التاريخ، ان عظمة الاسلام في الاول انه أتى في لحظة كانت قوانين التاريخ فيه تسمح بنشوء نظام عالمي جديد بتعبير المعاصرين، كانت الحرب بين الفرس والروم طاحنة، مرة تغلب الفرس ومرة تغلب الروم، وكلاهما اصبحا قوتين منهكتين، نظامين متهربين، فأتى الاسلام داخل الجزيرة العربية لكي يعطي نظاماً الهياً أشمل وأعم وأكمل، وورث الامبراطوريتين القديمتين، لا يمكن للاسلام أن ينشأ قبل ذلك أو بعده، لان قانون التاريخ

في ذلك الوقت كان يحتم ظهور قوة ثالثة. وكذلك حركات التحرر في العالم الثالث، التي نشأت في الخمسينيات والستينيات، وكونت العالم الثالث، ودول عدم الانحياز، ودول آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، والعالم الإسلامي، بدأ أيضاً تفكير بطريق ثالث، أي أن العالم الإسلامي لا هو رأسمالي غربي ولا هو شيوعي شرقي، وبالتالي فحركات التحرر انما دخلت في اطار قوانين التاريخ .

التحدي بالنسبة لنا الآن هو هل يستطيع مفسر ان يصف لي ويحدد لي في اي مرحلة من التاريخ أنا أعيش، يثار كثيراً هذه الايام اننا في أواخر القرن العشرين، وفي اوائل القرن الواحد والعشرين، بعد عام أو أقل بقليل، أنا لست بالقرن العشرين، وهل تاريخي يبدأ بالسيد المسيح مع اجلالي وتعظيمي له، وهل انا كنت في تاريخ قديم، ثم في تاريخ وسيط، ثم في تاريخ حديث، كما هي مراحل تحقيق التاريخ الغربي، انا في مرحلة تاريخية مختلفة، كانت عندي نهضة اولى في القرون السبعة الاولى قبل ابن خلدون، وكنت مبدعاً وعالمًا ومفكراً ومسيطرًا على العالم، وبلغت الذروة في العصر الذهبي في القرن الرابع والخامس، عصر البيروني والمتنبي والتوحيدى، ثم بعد ذلك، بعد ابن خلدون توقفت الحضارة عن الابداع، واصبحت ادون الموسوعات والملخصات، وأجتز بالذاكرة ما عجز الابداع عنه بالعقل، ثم منذ قرنين من الزمان هناك حركات الاصلاح الديني، منذ الافغاني، واحاول ان انهض من جديد، أكتب مرة وأصحو مرة، فانا الآن في اعتاب فترة ثالثة، بعد العصر الذهبي الاول، وبعد عصر الركود، وأحاول ان أنهض من جديد، فانا في بداية القرن الخامس عشر، وبداية فترة ثالثة، بعد سبعمائة سنة الاولى، وسبعمائة سنة ثانية، انا في بداية السبعمائة سنة الثالثة، انا في بداية عصوري الحديثة، وليس في نهاية عصور الغرب الحديثة، الغرب ينهي وأنا أبدأ، وبالتالي معرفة قوانين التاريخ، وفي أي مرحلة من التاريخ أنا أعيش، تساعد المفسر على ان يقرأ القرآن ويعرف سنن التاريخ، ونواميس المجتمع، وكذلك سنن الكون والطبيعة. لا يستطيع الانسان ان يفسر القرآن دون أن يعرف، القرآن يصف ﴿لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار﴾ يعني هناك قوانين ﴿وكل شيء خلقناه بقدر موزون﴾، فكيف استطيع ان افسر آية النظام في الكون دون ان أعرف نظام الكون، سنن الكون، والله يتكلم عن السنن ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ .

اما تعطيل هذه السنن في الامة، فان الامة التي لا تفقه السنن تخرج خارج التاريخ،

وخارج الطبيعة، وتصبح هامشية، لا قدرة لها على مواجهة الاعداء، ولا تستطيع الابداع والفعل الحضاري، هي امة تندثر وتتناثر، ويرفضها التاريخ؛ لانها غير قادرة على استيعاب حركة الزمن.

اذن نحن بحاجة الى ان نستخلص علم السنن اوفقه السنن من القرآن الكريم، وهذا ما فعله الشهيد محمد باقر الصدر في سنن التاريخ في القرآن والذي يقرأ القرآن الكريم في حقيقة الأمر يجد توجهات، توجه نحو الطبيعة، اشجار وارض وشمس وقمر وماء، ارض تزرع، ارض تهتز وتربو وتنبث من كل زوج بهيج، «ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين»، هو نداء للعقل البشري، ان يتوجه نحو الطبيعة، وفي نفس الوقت توجه نحو التاريخ، ورصد لانهار الحضارات وحركة المجتمع، وقصة آدم وثمود ولوط ونوح وابراهيم وموسى وعيسى والانبياء كلهم عليهم السلام، وفي نفس الوقت التوجه نحو المجتمع، والفقراء والاغنياء، والمسيطر والقاهر، «وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجالاً»، يعني الرفض والثورة الاجتماعية فالقرآن الكريم في الحقيقة هو توجيه للعقل الانساني نحو التاريخ، ونحو الكون، والمجتمع فكيف نقرأ القرآن دون أن نتوجه طبقاً لتوجهاته، القرآن بهذه الحالة، ان لم تأخذه كدوافع يوجه نحو التاريخ والطبيعة والمجتمع، يكون نصاً صورياً فارغاً لا يؤدي دوره، ومن ثم التوجه نحو هذه الابعاد الثلاثة، هو الشرط الحقيقي للمفسر، والا فان ما كتب من مجلدات لا صلة لها بالتاريخ والطبيعة والمجتمع لن تستطيع ان تغير الواقع قيد أنملة.

□ نشأت العلوم الاجتماعية الغربية وترعرعت في بيئة غربية تستبعد الوحي كمصدر للمعرفة، فمנית بتشوهات مختلفة في دراستها للظواهر الاجتماعية. واستعارت جامعاتنا هذه العلوم عبر ترجمات قد لا تطابق الاصل المنقول عنه احياناً.

ما هي مرتكزات تأصيل علوم اجتماعية اسلامية تستلهم روح القرآن الكريم وتستعين بالوحي كينبوع اساسي في بنائها وتوجيهها؟

□ في الحقيقة ان العلوم الاجتماعية الغربية بدأت بمعطيات علمية جزئية محلية، كل الدراسات الغربية عن المجتمع والانسان والنظم الاجتماعية والسياسية والدين والاخلاق، انما نشأت من طبيعة المجتمعات التي تدرسها، سواء المجتمعات الغربية أو بعض المجتمعات، ما سموه المجتمعات البدائية في افريقيا واستراليا ونيوزلندا وامريكا

اللاتينية، ثم صاغوا نظرية، وعمموها لكي تنطبق على مجتمعات أخرى، في بيئات محلية أخرى، وهي غير مطابقة لها لأن أهمية النظرية هي ان تقوم على استقراء كامل وليس على استقراء ناقص، والعلوم الاجتماعية الغربية تقوم على استقراء ناقص، كل ما قالوه عن الدين، لو فتحت اي قاموس للعلوم الاجتماعية الغربية ماذا يعني الدين، هو الغيبيات، السحر، الخرافة، الشعوذة، السلطة، العقوبات، المحرمات، الخوارق، وهذا فهم مشوه للدين لا ينطبق على الاسلام، وانما ينطبق على بعض الاديان المحرفة والوثنية، وهذا ناجم من أن هؤلاء لم يدرسوا الاسلام دراسة موضوعية، باعتباره أحد المعطيات التي يمكن أن تغير من نظريتهم في الدين .

فعيوب النظريات في العلوم الاجتماعية انها خرجت من بيئة جزئية ثم اعطيت التعميم، فلما جئنا نحن لنطبقها على باقي المعطيات الاخرى، مثل المجتمع الاسلامي، وجدنا انها لا تطابق هذا المجتمع، مثلاً أن الغرب: كل من يجعل الدين مرتبطاً بالحياة والمجتمع، يخلط بين الدين والسياسة، لأن الدين في الذهنية الغربية يعني شيئاً والسياسة شيء آخر، ما لقيصر لقيصر وما لله لله، تجربة الغرب هكذا الفصل بين الدين والدولة، بين الكنيسة والحكم، هذه تجربة واحدة، لكن ليست كذلك في الصين، وليست كذلك في الهند، وليست كذلك عند المسلمين، لكن هذه سطوة الغرب المعرفية انهم تصوروا ان نظرياتهم لكل العلوم، لكل الحضارات، لكل مراحل التاريخ، مع انها تجربة تاريخية واحدة محلية، وبالتالي عيينا نحن أيضاً، بالاضافة الى أخذ هذه التجارب الغربية والنظريات على اساس انها احكام عامة ونظريات شاملة، اننا نحاول ان نستقي العلوم الاجتماعية من النصوص، نأخذ من قصص الانبياء مثلاً مبادئ عامة نقيم عليها علوم الاجتماع، هذا لا يكفي، ان النصوص الدينية تعطيك مؤشرات، تعطيك توجهات، مثل آيات القرآن عن علوم الطبيعة، علوم الزراعة، علوم الجغرافيا، علوم الانواء، لا تستطيع ان تستنبط منها نظرية علمية برهانية، لكنها تستطيع ان تعطيك ما يقال في فلسفة العلوم الافتراض، الذي تسير عليه لكي تحققه في التجربة، وتحوله الى نظرية بعد البرهان عليها، نحن نريد ان نؤسس علوماً اسلامية، لا تكتفي بأن تنقد النظام الملكي بأن تقول «ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها» ولكن ينبغي ان نحلل طبيعة النظم الملكية الموجودة في التاريخ، ولماذا انهارت، ونأخذ البراهين والادلة ان النظام الملكي لا يتفق مع الطبيعة البشرية، وهذا مصداق للآية القرآنية «ان الملوك اذا

دخلوا قرية أفسدوها» لماذا النظام الاقطاعي لا يعيش، ولا يتفق مع طبائع البشر، لا يستطيع ان استنبط ذلك فقط من «وئر معطلة وقصر مشيد»، لكن احلل النظم الاقطاعية في التاريخ، وأبين ان هذه النظم الاقطاعية ولدت ثورات الفلاحين وثورات العبيد، وبالتالي فان النظام الاقطاعي لا يتفق مع الطبيعة البشرية مصداقاً للآية القرآنية، مثلاً القرآن يحكم على الكتب المقدسة بالتحريف، لا يكفي ان اقول: إن الكتب المقدسة كالتوراة هي محرفة، بل ان آخذ الكتب المقدسة الموجودة حالياً، وأحللها لغوياً وتاريخياً وفكرياً وتشريعياً وقانونياً، وأبين ان هذه الآية مصدرها هذه القوة السياسية، هذه الآية مصدرها هذا الضغط السياسي، وان هذا الكتاب ليس فيه من الوحي بقدر ما فيه من اضافات البشر، كما يفعل علماء النقد التاريخي، فاذن القرآن الكريم وآياته باعث على العلم، يوجه العقل والعالم نحو هداية يقينية، وعليه هو من خلال أدوات المعرفة المتاحة له، ان يضيف عليها البراهين والادلة الحسية والتجريبية والعقلية، حتى يستطيع ان يؤسس العلوم الاجتماعية الجديدة، ولا يكفي في أسلمة العلوم ان نأخذ الاقتصاد الغربي وأقرأه قراءة اسلامية، نأخذ العلوم الطبيعية الغربية وأقرأها قراءة اسلامية، آخذ العلوم الاجتماعية وفرويد وأقرأها قراءة اسلامية، لان هذا علم تابع للغرب، وغير قادر على رفض الغرب، وغير قادر على تأسيس علوم اجتماعية بأدوات مستقلة، وانتظر حتى يعطيني الآخرون اللقمة فامضغها دون أن انتجها.

اذن نحن بحاجة الى بناء علوم اسلامية اجتماعية تنطلق من القرآن الكريم، بالاضافة الى التحليلات الاجتماعية في التاريخ والمجتمعات، هذا هو التحدي كيف نستطيع ان نأخذ الآيات القرآنية كتوجهات، كمؤشرات، كدلالات، ثم بعد ذلك اضيف اليها البراهين من التحليلات الاجتماعية للواقع التاريخي.

□ في الختام تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة الاستاذ الدكتور

حسن حنفي على اتاحته هذه الفرصة للحوار في علوم التفسير والتأويل .

□ نرجو لمجلة قضايا اسلامية معاصرة كل تقدم وازدهار، ونأمل ان تساهم هذه

المجلة في تطوير البحث حول قضايا النهضة والتنمية والاجتهاد في العالم الاسلامي.

وجهان وقضية

تحت عنوان «وجهان وقضية» استهلّت مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» عدديها الاول والثاني بقسمين لمناظرة علمية (تحريرية) بين فقيهين معروفين، هما الشيخ عبد الله جوادى آملی، والشيخ مهدي حائري، حول المباني النظرية لولاية الفقيه. وضمن نفس الباب «وجهان وقضية» تعاود المجلة في عددها هذا نشر بحثين يمثلان وجهتي نظر مختلفتين، تتناولان قضية الهرمنيوطيقا، وملابسات فهم النص، وقبليات التفسير، التي باتت اليوم من اهم ما يشغل الباحثين في مجال فهم النص .

البحث الاول أهم فصلين من كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» للشيخ محمد مجتهد شبستري، أحد علماء الدين المعروفين في ايران، والبحث الثاني «الهرمنيوطيقا: المقتضيات والنتائج» للدكتور الشيخ احمد بهشتي، وهو أيضاً من علماء الدين، والاساتذة في الحوزة العلمية والجامعة.

ويأتي نشر هاتين الرؤيتين المتقابلتين حول موضوع واحد، بما يشبه «ندوة حرة على الورق» بين استاذين في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران، في سياق إعطاء القارئ فرصة لتمحيص الرأيين وتقييمهما، والخروج بالنتيجة التي يستقيها من القراءة المباشرة لكلا الدراستين.

وقد اضطلع بنقلهما الى العربية الاستاذ حيدر نجف.

هرمنيوطيقا الكتاب والسنة

القسم الاول: ملاسات فهم النص

الشيخ محمد مجتهد شبستري

فهم النص أحد ضروب المعرفة به. وهو مرحلة أكثر تطوراً من قراءة النص أو الاستماع اليه. فمن الجائز ان يقرأ الانسان كتابة معينة، أو يصني لكلام معين من دون ان يفهم معناه.

وعند التعاطي مع أي نص أو كلام شفهي، يمكن تصور اسلوبيين للتعامل معه. الاول: التعامل معه كظاهرة، وتحديد الارضية التي تنهض منها هذه الظاهرة، وتبيين اسباب نشوئها وانبثاقها. اما الاسلوب الثاني، فيتمثل في تفسير ذلك النص وفهمه. فبال تفسير يتضح النص جلياً، ويفصح عن معانيه المختلفة. ومن ناحية فان تفسير النص يقوم على اساس قناعة قبلية مفادها أن مجرد القراءة أو الاستماع لا يكفيان للكشف عما يضمره النص من مكنونات، حتى لو كانت معاني الكلمات والعبارات واضحة وجليّة. فالتفسير وحده هو القادر على الكشف عن خفايا النصوص.

ومن الجدير بالذكر ان دراسة موضوع «الفهم» باعتباره ضرباً من ضروب المعرفة، له نظرياته ومناهجه التي لم تظهر إلا في القرن التاسع عشر. فحتى ذلك القرن لم تكن هنالك سوى خطوط عامة لتفسير النصوص الدينية والفلسفية والفنية والقانونية. وتتلخص تلك الخطوط في ضرورة المعرفة الكاملة بلغة النص وقواعدها، والتدقيق في طريقة استعمال المؤلف للمفردات والتراكيب اللغوية، والتعمق في الاسلوب الكتابي المستخدم في كل واحد من اقسام النص، وضرورة ملاحظة الظروف التي أحاطت بالمؤلف وهو يُنشئ النص. وما عدا ذلك لم تظهر حتى ذلك الحين بحوث تدرس «الفهم» كنوع من المعرفة المستقلة في مقابل المعرفة التوضيحية.

والذي تسبب بشكل رئيسي في ظهور الدراسات الجديدة، هو ما شهدته علم اللغات من تطور افضى الى وضع بحوث جديدة حول ظاهرة اللغة. حيث صار من المعلوم تدريجياً أن اللغة ظاهرة تاريخية، وأن شروط وامكانيات البيان إنما هي ظواهر تاريخية متحولة عبر الزمن. وكذلك عملية الفهم ذات خصوصية تاريخية، تجعل شروطها وادواتها متغيرة على امتداد العصور. فالنص الموضوع ضمن اطار تاريخي معين (يمثل تجارب الناس في عصر معين حول انفسهم والعالم)، يحتاج في اطار تاريخي آخر الى نوع من الترجمة أو التفسير الجديد. وعندها لن تكون بضع قواعد كافية للاحاطة بمسألة فهم النصوص، وسيكون من اللازم دراسة الفهم باعتباره لوناً خاصاً من ألوان المعرفة. وهذه المعرفة تنتمي بالطبع لمعارف الدرجة الاولى، أي أنها تحتاج الى معرفة من الدرجة الثانية لتحديدها.

من ناحية أخرى يمكن القول: إن عدم اهتمام الماضين بقبليات الفهم، وبحقيقة ما يحدث أثناء هذه العملية، ربما كان بسبب أن الظروف والاطر التاريخية لمؤلفي النصوص لم تكن تختلف بفارق كبير عن الاطر التاريخية لمفسريهم؛ ولأن تجاربهم ولغاتهم كانت مشتركة، فلم يكن من الضروري ترجمة شيء من اطار تاريخي معين الى اطار تاريخي آخر. كما يمكن القول: إن التطور والاختلاف في الحقب والاطر التاريخية، كان يحدث ببطء شديد بحيث لم يكن من السهل الشعور بالفارق التاريخي بين مؤلفي النصوص ومفسريها. وفي مثل هذه الحالة فإن المفسر عندما يواجه نصاً من النصوص، لن يشعر بكثير من الغموض، وإنما يستطيع أن يفهم مكونات النص بقليل من التدقيق.

أما في القرون الأخيرة، فقد انفتح أمام الغربيين أفق تاريخي جديد، وبدت النصوص الفلسفية والدينية والفنية الموروثة عن القرون الوسطى صعبة غامضة بالنسبة للمتلقين المنتمين للاطر التاريخي الحديث، واتضح البون الشاسع بين الاطر التاريخية عبر الاحقاب. وقد دفعت هذه الحالة الى اصطناع دراسات وبحوث معمقة حول التفسير وفهم النصوص القديمة. وتميّزت هذه الدراسات بالنظر بشكل مستقل ومستوعب لعملية التفسير وفهم النصوص باعتبارها نوعاً من أنواع المعرفة. فتحول الفهم ذاته الى موضوع للمعرفة، وأنشئ علم خاص به، يدرس نظريات واساليب الفهم. وشيئاً فشيئاً ظهر ما نسميه اليوم بالهرمنيوطيقا.

الرابطة السببية بين تفسير النص وفهمه

معنى النص امر خفيّ يمكن الافصاح عنه بالتفسير. فدلالة النص على المعنى تنهياً عبر عملية التفسير. بل أن النص يتكلم جهاراً عن طريق التفسير، وييدي للعيان ما كان يضره في داخله. ورغم أن دلالة النص على المعنى ذات صلة وثيقة بقواعد الدلالة (Semantik) لكن الوسيلة التي تحفز قواعد الدلالة على العمل، هي التفسير، فقواعد الدلالة شأن من شؤون اللغة والكلام، والتفسير هو العملية التي يضطلع بها من يفهم النص، ويمنح من خلالها للدلالة قدرتها على الفعل المجدي. فلولاً للتفسير لما أفصح أي نص عن نفسه بنفسه. وليس هنالك من يفهم أياً من المعاني بدون التفسير. فنحن من أجل أن نفهم حتى الكلام العادي في حياتنا اليومية نلجأ إلى لون من ألوان التفسير. وسوء الفهم الحاصل فيما بين الناس مرده إلى إساءة تفسير بعضهم كلام البعض الآخر. اننا في عملية فهمنا لكلام الآخرين انما نضع كل جزء من الكلام في محله المناسب من حياتنا، وهكذا نقوم بتفسيره. وعليه يكون فهمنا لكلام الآخرين فهماً لحياتهم، وتفسيرنا لاحاديثهم تفسيراً لحالهم التي هم عليها. وحينما لا يحدث (على سبيل الافتراض) أي اختلاف في فهم معنى النص، فليس ذلك بسبب دلالة الذاتية على معناه، وعدم حاجته إلى التفسير، وانما بسبب أن الجميع فسروه بشكل واحد.

التفسير واصوله النقدية

تقوم عملية التفسير الرامية في فهم النص على اساس ثلاث رؤى نقدية هي:

- ١ - الفهم الصحيح للنص لا يتمخض إلا عن التفسير.
- ٢ - يمكن تفسير النص الواحد بعدة اشكال، ولكل نص وجوه متعددة، ولا يمكن أن يحصل فهم النص بالبداهة.
- ٣ - ينبغي تشخيص المعنى الصحيح للنص واختياره، واستبعاد المعاني والتفسير الخاطئة.
- ٤ - والقول بحاجة النص إلى التفسير يركز من ناحية أخرى على مبدئين تقديين:
الاول: هو أن النص غير معناه، والمعنى لا يمكن أن يكون بذاته ظاهراً جلياً.
والثاني: هو أن المعنى غير منفصل عن النص أو اجنبي عليه، فالنص هو اساس المعنى المقصود.

وهذان المبدآن النقديان يحولان دون النظر الى النص بطريقة سطحية، وكذلك دون التصور الساذج القائل: إن بالامكان فهم المعنى بدون تفسير. والنظر للنص كونه ذا وجوه متعددة، وعدم اعتبار معناه أمراً بديهياً يستفاد للوهلة الاولى، يستند إلى الرؤية النقدية القائلة بأن التعامل السطحي مع النص، قد يؤدي إلى اعتبار تفسير معين هو التفسير الممكن الوحيد، أو التوهم بأن قنليات المفسر هي المعنى الوحيد الذي يمكن استخلاصه من النص. وهذه الرؤية النقدية تعصم المفسر من التقيد بجزئية قنلياته، وتؤدي من ناحية أخرى الى تجاوز الشك والنسبية، ونبذ الایحاء بإمكانية ان يفهم كل انسان النص بحسب ما يشتهي. كما ان اختيار معنى محدد باعتباره المعنى الصحيح، واقامة الادلة على صحته، واستبعاد المعاني الاخرى، يبتني على النظرة النقدية القائلة: إن المفسر من الممكن ان يهتم بالمفاهيم فقط، ويصاب بحالة جزئية في المفاهيم (راسيونالية المفاهيم)، ويذهل عن المعنى الخاص للنص باعتباره ظاهرة خاصة.

كما يمكن ان يغضي المفسر الطرف عن المعنى الحقيقي للنص بذريعة ان النص حمّال ذو أوجه، ويلجأ الى النسبية في التفسير. لكن الملاحظات الهرمنيوطيقية تحول دون الجزئية في المفاهيم أو النسبة في المعاني، وفي المقابل فانها تدعو الى تشخيص وتبني المعنى الحقيقي والدفاع عنه.

مقومات التفسير

بعد الدراسات المعمقة التي قام بها علماء الهرمنيوطيقا لعمليات التفسير وفهم النصوص، لاحظوا وجود خمس قضايا رئيسية تشكل مقدمات ومقومات عملية التفسير المفضية الى فهم النص. والقضايا الخمس هي :

١ - قنليات واوليات المفسر (الدور الهرمنيوطيقي).

٢ - ميول وتطلعات المفسر.

٣ - استنطاقه للتاريخ.

٤ - تشخيص مركز المعنى (البؤرة) وتفسير النص كمجموعة تدور حول هذا المركز.

٥ - ترجمة النص الى الاطار التاريخي للمفسر. (اسقاط النص على الظروف التاريخية للمفسر).

قليات المفسر والدور الهرمنوطيقي

لكل باحث أو محقق، سواء كان مجال عمله خاص بالتفسير أو بشيء آخر، قليات ومعلومات اولية حول الموضوع الذي يريد دراسته، والمعرفة الجديدة المنبثقة عن عمليات التفسير أو عمليات التبيين، تستند دائماً الى قليات معينة تبدأ باستعمال هذه القليات، ولا تكون إلا بها. وهذه نقطة تكتسب اهمية بالغة لمتابعة كيفية فهم النصوص. ليس هنالك باحث أو مفسر أو كاتب بإمكانه نقل افكاره ومعارفه من العدم الى الوجود، فكل من يريد ان يعلم اكثر عن موضوع معين، لديه دون شك معلومات اولية وان كانت بسيطة، حول ذلك الموضوع. ولو لم تكن هناك اية معلومة مسبقة عن موضوع معين، فلن تكون هناك اية رغبة أو اندفاع لفهم ذلك الموضوع، وبالتالي لن يحصل اي فهم أو تبيين؛ لان من البديهي ان لا يستطيع الانسان اقامة اية علاقة بالمجهول المطلق وبالتالي لن تكون هناك اية رغبة أو ارادة لفهم ذلك المجهول أو تبيينه. فالفهم والتبيين يحصل حينما تكون لدينا معلومات معينة حول الموضوع، لكننا ندرى في نفس الوقت اننا لا نعلم كل شيء بخصوصه. ومثل هذه الرؤية هي نقطة انطلاقنا في البحث والدراسة، بل ان حياتنا بمجملها تقوم على مثل هذه المعرفة المزدوجة. وفيما يلي توضيح لهذه الرؤية بعدة امثلة:

لنفترض انساناً يريد ان يسافر من طهران الى شيراز ولا علم له بالايام والساعات التي تقلع فيها الطائرات من طهران الى شيراز، لكنه يعلم اجمالاً بوجود خطوط جوية بين المدينتين. فانه سيستفيد في هذه الحالة من معلوماته الاولية، ويراجع مثلاً استعلامات مطار طهران أو مكاتب الطيران القريبة من محل سكنه في طهران، ويحصل هناك على جدول لايام وساعات الرحلات الجوية بين طهران وشيراز، فيتسنى له بذلك ان يسافر الى شيراز. ولنفترض انساناً آخر يعيش في طهران ويريد السفر الى قرية معينة، لكنه لا يدري بأي الوسائل يمكن السفر الى هناك. إلا انه يعلم بوجود محطات تنطلق منها السيارات بشكل مباشر أو غير مباشر الى القرى. في مثل هذه الحالة سيتصل صاحبنا بمحطة السيارات؛ ليحصل منها على معلومات حول طريقة الوصول الى تلك القرية، وربما اخبروه بعدم وجود واسطة نقل عامة تتحرك الى تلك القرية، اي لا يمكن السفر اليها إلا بواسطة نقل شخصية، أو ان اجزاءً من الطريق اليها وعرة الى درجة لا يتهاى اجتيازها إلا بواسطة الدواب أو مشياً على الاقدام. وهكذا يتوفر الانسان على هذه

المعلومات؛ ليستطيع بعدها ان ينطلق في سفره الى قريته المنظورة.

وبامكاننا الاستعاضة عن هذه الامثلة، بمثال اعمق. فحينما يريد احد الباحثين تأليف كتاب معين، فانه سيبنى المعلومات التفصيلية على اساس المعلومات الاجمالية، وقد تكون الحصيلة ذاتها بمثابة معلومات اجمالية تاسيسية، لمعارف وعلوم اكثر تفصيلاً واوسع نطاقاً، وهكذا تتوالى المعلومات القبلية والبعدية لتتكامل تدريجياً ضمن حركة متسلسلة. وبهذا المثال يتضح جلياً معنى الدور الهرمنيوطيقي.

ان تأليف كتاب معين يستغرق عادة ثالث مراحل، الاولى : توفير المواد الاولية والمصادر العلمية، والثانية : تقييم هذه المواد والمصادر، وبالتالي تأليف الكتاب. وليس بالضرورة ان تتوالى هذه المراحل في طول بعضها، وتأتي احداها تلو الاخرى، وانما تتداخل مع بعضها بعلاقة تسلسلية ورابطة دورية في ذات الوقت.

لنفترض باحثاً يبغي تأليف كتاب حول موضوع محدد. انه قبل كل شيء سيجمع المصادر والمراجع الاولية للدراسة. ولاجل تحقيق هذا يمكنه اتباع احد الاساليب الثلاثة التالية؛ فاما ان يراجع احدى الموسوعات العلمية الجامعة ليستخرج منها المقالات والبحوث ذات الصلة بموضوعه، واما ان يراجع مكتبة ذات فهرس موضوعي لمحتوياتها، يمكنه ان يختار منه الكتب التي تتناول موضوعه. كما يمكنه الاستفادة من مكتبة تنضد كتبها بحسب المواضيع؛ ليحصل هناك على ما ينفعه من الكتب والدوريات في دراسته. وبعد اتمام هذه المرحلة الابتدائية، تبدأ احدى الدورات الهرمنيوطيقية التي يمر بها الكاتب، بمعنى ان الباحث بعد قراءته للكتب والدراسات ذات الصلة بموضوعه، تتضاعف معلوماته حول الموضوع، ويكون بامكانه استخدام هذه المعلومات الجديدة كقليات اساسية ينتقل منها الى معلومات اكثر تفصيلاً، ويتعرف على مصادر اخرى يمكنه السعي للحصول عليها والعثور فيها على اجوبة ومعطيات لم تكن موجودة في مجموعة المصادر الاولية. انه بلا شك سيوفر هذه المصادر الجديدة ويقرأها، ويستمر هذا التسلسل والانتقال من مصادر الى اخرى، ومن قليات الى غيرها، حتى تتوفر للباحث رؤية مناسبة بابعاد وجوانب الموضوع. وقد يلتقي الباحث اثناء دراسته وتحقيقه بعلماء وباحثين آخرين، يضيف بواسطتهم الى معلوماته الشيء الكثير. وواضح ان تراكم المعلومات والتفاصيل المعرفية لدى هذا الباحث يحصل عبر توفره اولاً على معارف اجمالية بسيطة ينتقل منها الى المجموعة الاولى من المصادر والكتب التي تنير له الدرب

اكثر، وتضخم حجم المعلومات لديه، وتتحول بدورها الى قليات تدله على مصادر اخرى، وهكذا تستمر الحالة الى ان يصل الباحث الى معرفة كافية نسبياً بالموضوع. ومن البين جداً ان هذه الحركة تستبطن نوعاً من «الدور» و«المراجعات»، وهو ما نسميه بالدور الهرمنوطيقي.

والمرحلة اللاحقة التي تواجه الباحث، تتمثل في تقييم ودراسة المصادر والاقتباس منها. وهذه المرحلة تنطوي هي الاخرى على نوع من الدور الهرمنوطيقي. فبعد ان يطالع الباحث ما لديه من المصادر، يتكون لديه المام كاف بالموضوع، وسيبادر عادة الى اعادة قراءة بعض الكتب بدقة اكبر، ويختار منها عناوين محددة تتصل عضويّاً بموضوعه، فيركز عليها بحثه ودراسته، ويراجع مصادر اخرى لترميم معلوماته حول هذه العناوين. ومن الممكن ان تتكرر هذه العملية عدة مرات فينتقل الباحث باستمرار من دائرة صغيرة الى اكبر منها، وبالعكس.

اما في المرحلة الثالثة: وهي مرحلة تأليف وتحرير الكتاب، فيمكن ملاحظة الدور الهرمنوطيقي أيضاً. فكتابة الكتاب تجري ضمن عدة مراحل. في المرحلة الاولى يرسم المؤلف الهيكلية العامة للكتاب في ذهنه وفق مجموعة من الملاحظات التي سجلها طوال بحثه في المصادر. وفي المرحلة الثانية يحرر مسودة الكتاب، وهذه بلا شك اصعب واهم مراحل التأليف. وهو لا يكتب الفصل الاول من الكتاب ويفرغ منه تماماً لينتقل الى الفصل الثاني والثالث. وانما يحرر كل فصل من الكتاب ضمن عدة مراحل، وبذلك فانه يؤلف الكتاب بكامله ضمن مراحل متعددة. وعادة ما يكتب المسودة مرة واحدة، ويراجعها مرة واحدة ليضيف اليها أو يحذف منها. وفي المرحلة الثالثة يدقق في التواريخ والنصوص المقتبسة ويضبط الاشارات الى المصادر والمراجع. وفي المرحلة الرابعة، يمنح الكتاب صياغته وتناسقه اللازم. وهكذا تتم كتابة الكتاب خلال عدة مراحل عبر عمليات متعددة من المراجعة.

وبقليل من التأمل والتدقيق يتضح ان سبب هذه المراجعات، هو ان كل فصل من الكتاب لا يكتسب معناه الصحيح المقبول، إلا اذا كان الكتاب بمجموعه كامل المحتوى، بحيث يمكن تقييم كل فصل ضمن هذا المجموع، ورغم ان تحرير الكتاب يبدأ عادة من فصوله الاولى ليتحرك باتجاه الفصول الاخيرة، بيد ان محتوى هذه الفصول الاولى وشكلها النهائي رهين بالمحتوى العام لكل الكتاب. وتتضح هذه الحقيقة بافضل اشكالها

عند كتابة المقدمة، إذ ليس هناك كاتب صاحب منهجية في البحث يحرر مقدمة كتابه قبل الفراغ من نفس الكتاب. فالمقدمة مع انها تقرأ قبل قراءة الكتاب، ويوجد فيها القارئ توضيحات وارشادات تتعلق بمجمل ما في الكتاب، إلا ان كتابتها تتوقف على الانتهاء من الكتاب في شكله الاخير. والسبب في كل هذا الذهاب والاياب عند تأليف الكتاب، هو ان التأليف رغم كونه انتاج عمل كتابي معين، غير انه في الحقيقة عبارة عن فهم تدريجي لفكرة معينة، تتجلى في النهاية بين دفتي الكتاب.

إن الذي يحصل عند تأليف كتاب، يحصل بالضبط في سياق فهم النصوص. فليس ثمة نص يُفهم دفعة واحدة، وبلا مقدمة وبدون السير من مرحلة الى اخرى، وتكميل المرحلة السابقة بفهم المرحلة اللاحقة، والمراجعات المتعددة، والذهاب والاياب بين مراحل العمل المختلفة.

لا بد دائماً من معلومة مسبقة أو فهم قبلي يتكامل ويتضخم طوال مراحل متوالية ومتشابكة من العمل أو يكون المقدمة للمعلومات التالية. والنصوص الصعبة، تحتاج في فهمها الى مزيد من المراجعات والتردد، وعدة دورات من القراءة والدراسة، وفي كل دورة تختلف طبيعة وحجم المعلومات عنها في الدورة السابقة، فالباحث ينتقل دوماً من دائرة معلوماتية معينة الى دائرة معلوماتية غيرها.

الحقيقة الاخرى التي تدل على حتمية وجود «القبليات» في عملية فهم النصوص، هي ان الفهم يبدأ بالسؤال، والسؤال غير ممكن بدون معلومة مسبقة. ان الذي يريد ان يفهم نصاً، انما يبحث عن شيء والذي يبحث عن شيء، انما يطرح سؤالاً. والذي يسأل لا بد ان يعرف عن ماذا يسأل. فلو لم تكن هناك اية معلومة قبلية عن الشيء الذي يسأل عنه، لما كان للسؤال معنى، ولما كان له وجود من الاساس. إذ لا يمكن طرح الاسئلة حول المجهول المطلق. ونقطة البداية في المعرفة البشرية لم تكن في الواقع سؤالاً، بل معلومة مسبقة حول السؤال وموضوعه. مضافاً الى ان السائل لا يستطيع ان يسأل إلا اذا كان قد تبني «نظرية لغوية» معينة. ثم انه يعلم دون شك ان الشخص أو النص المسؤول يمتلك الاجوبة عن سؤاله، وهذه بحد ذاتها معلومة قبلية اخرى.

الاسئلة لا تطرح في الفضاء الخالي. فهي تحمل شكلاً لغوياً يحدده البناء اللغوي للغة المستخدمة في السؤال. والسائل لا يستطيع السؤال إلا بعد تبنيه نظرية لغوية معينة. وهو يحمل قبليات ومعلومات مسبقة حول هذه النظرية. وعلى السائل ان يعتبر سؤاله ذا معنى

محدد، وهذا غير ممكن بدون انتهاج نظرية لغوية.

اذن فالسؤال مسبوق على الاقل بهذه القبليات : معلومة اولية حول السؤال وموضوعه، ومعلومة اولية حول الشخص أو النص المسؤول، ومعلومة اولية حول اللغة المستخدمة في السؤال. وعلاوة الى كل هذا ينبغي على السائل ان يعلم من اي العلوم ينبثق سؤاله، وما هي حدود السؤال في ذلك العلم؟ وماذا بإمكانه ان يسأل، وما الذي لا يستطيع ان يسأل عنه؟ وما هي القضايا التي لا تنتمي لذلك العلم، والتي لا يصح السؤال عنها ضمن اطارته؟ وعندها تبرز توقعات معينة، تتصل بترقب الاجابة ذات العلاقة بالمجال العلمي المعين. وهنا لا بد من الاشارة الى نقطة مهمة في هذا المضمار. فمع ان الفهم غير ممكن بدون قبليات ومعلومات مسبقة، إلا انه يجب الاحتراس من آفة خطيرة قد تنشط في هذا الخضم، وهي ان يعتبر المفسر قبلياته، الاساس الوحيد لفهم النص، بل وقد يعتبرها مركز المعنى في النص «البؤرة». (وهذا ما سيأتي الحديث عنه)، وبهذا يتجه في مسار تفسيري خاطئ، ويظل يراوح في مكانه، أو يعمد الى تحريف المعنى. اما المناعة ضد هذه الآفة فترتبط بمدى الاخلاص والنزاهة في التفسير.

ميول وتطلعات المفسر

ميول وتطلعات ومحفزات المفسر، التي تدفعه لاستنتاج النص واثارة الاستفهامات على النص وفهمه، احدى انواع القبليات والمقدمات في عملية الفهم. والظاهر ان الانسان يتحفز للسؤال من داخله، وتواجهه دائماً سلسلة من الاسئلة. فبالدرجة الاولى تواجه الانسان الاسئلة التي ترتبط بمعيشته وحياته (كالاسئلة الاقتصادية والسياسية وما الى ذلك). وفي الدرجة الثانية تداهم الانسان - اذا اراد الحياة حراً - اسئلة تتصل بمعنى الوجود والمصير وما شاكل من القضايا. وبالامكان تقديم نموذجين من هذه الاسئلة كما يلي:

النموذج الاول: من اين اتيت؟ والى اين انا ذاهب؟ ولماذا اتيت؟

والنموذج الثاني: ماذا يمكنني ان أكون؟ وماذا يجب ان أفعل؟ وبماذا يمكنني ان أعقد الامل؟ وما هو الانسان؟ (الفيلسوف كانط يعتبر هذه الاسئلة الاربعة أهم الاستفهامات بالنسبة للانسان).

الانسان يطرح السؤال بدافع من ميل أو تطلع خاص. ولا شك ان ميوله وتطلعاته

تتسجم مع قنلياته التي تعتبر في الواقع مقومات سؤاله. اذن فالسؤال دائماً مسبوق بميل او تطلع. واذا لم يكن للشخص ميل لنص معين، فلن يسعى لتفسيره؛ لأن تفسير النص كأى عمل ارادي آخر، يصدر عن رغبة، وله هدف محدد. وهذا الهدف لا يمكن ان يكون مجهولاً مطلقاً، بل لا بد ان يكون هنالك حوله تصور اجمالي على الاقل. وغاية الشخص الذي يفسر نصاً فلسفياً تختلف عن غاية من يبادر الى تفسير نص تاريخي. فالاول يحاول الحصول على اجابات عن اسئلة فلسفية تتسم بالطابع الكلى. والثاني يسعى للتوفر على اجابات عن اسئلة جزئية تتعلق بحادثة تاريخية معينة. وهاتان غايتان مختلفتان بالطبع. فمن الخطأ بمكان ان يطلب الانسان اجابات تاريخية من تفسيره نصاً فلسفياً، وكذلك ان يريد التوفر على اجابات فلسفية، من فهمه لنص تاريخي. ان التفسير كسائر الاعمال الارادية للانسان، له هدف يمتلك عنه الانسان تصوراً مسبقاً. والملاحظة المهمة التي يجب تسجيلها هنا هي ان هذا الميل ليس مجرد حالة نفسية، وانما هو من مقدمات ومقومات عملية التفسير والفهم، بمعنى ان المفسر يتلقى من النص الاجابات التي كان يتوقع تلقيها. وهذا التوقع الذي يضمه المفسر يرسم له مسار السؤال، ويجعله لا يطالب النص الفلسفي باجابات تاريخية، ولا يتوقع من النص التاريخي معطيات فلسفية. واذا لم نأخذ بنظر الاعتبار هذه السلسلة المترابطة من القنليات والميول والتطلعات، وضرورة تنقيتها وغربلتها كمقدمة للتفسير وفهم النصوص، فلن يكون من غير المتوقع ان ينتزع احدهم جواباً تاريخياً من نص فلسفي، أو يبحث آخر عن معطيات فلسفية من النصوص التاريخية. فالكثيرون ارادوا استخلاص معلومات تتعلق بالعلوم الطبيعية من النصوص الدينية. وكتبوا تفاسير ضخمة على هذا المنوال. ومن نماذج ذلك تفسير الجواهر للشيخ جوهرى طنطاوي، الذي لم يحظ بقبول واستحسان في العالم الاسلامي. وهكذا فان الخطأ في تفسير النص علامة خطأ في الميول والتطلعات والتوقعات، وبالتالي هو علامة خطأ في طرح الاسئلة.

إنّ تنقيح القنليات والاسئلة والميول والتطلعات للانطلاق في تفسير النصوص الدينية، يكتسب اهمية مضاعفة بالقياس الى التنقيح اللازم لتفسير وشرح النصوص الاخرى. فالنصوص الدينية تتناول معنى الوجود ومصير الانسان. وتنقيح وضبط القنليات والاسئلة والميول والتطلعات استعداداً لتفسير هذه النصوص المكتظة بالاسرار والتعقيد، عملية في منتهى الصعوبة والاجهاد، وتحتاج الى قابليات خاصة. وبهذا فان

يكون الانسان مفسراً للنصوص الدينية، اصعب بكثير من ان يكون فيلسوفاً أو متألهاً. وغالبية مخاطبي النصوص الدينية، لا يستطيعون تلقي معاني هذه النصوص، إلا بوساطة المفسرين (الذين عادة ما يكونون من خيرة العقليات الدينية). هؤلاء المفسرون هم الوسطاء في نقل المعاني الروحية، واصعب واجباتهم تنقيح مقدماتهم وقبلياتهم للمباشرة في عملية التفسير.

ان دور الميول والتطلعات التي يحملها المفسر، مما لا يمكن انكاره. ولكن ثمة اشكالية بطرح في هذا الباب، وهي؛ كيف يمكن الاطمئنان الى ان ميول وتطلعات المفسر تطابق ميول وتطلعات مؤلف النص؟ وكيف يتسنى التثبت من ان الاسئلة التي يطرحها المفسر على النص هي ذات الاسئلة التي اراد المؤلف الاجابة عنها؟ والظاهر ان التطابق الاجمالي بين هذين الجانبين ضروري لحصول الفهم. وتزداد القضية صعوبة حينما يكون النص قد ظهر الى النور في ازمة قديمة جداً. اذ كيف يمكن تشخيص توقعات واهتمامات واستفهامات اناس عاشوا قبل آلاف السنين ووضعوا بعض النصوص؟ ومن ناحية اخرى كيف يستطيع المفسر ذاته ان يكتشف جميع ميوله وتطلعاته الظاهرة والخفية، التي تمنح استفهاماته شكلها ومضمونها؟ ان عليه هنا ان يثبت موهبته التفسيرية القادرة على تذليل هذه الصعوبات.

استنطاق التاريخ

القبليات والميول والتطلعات والاستفهامات، وحتى الاطلاع على تفاسير الآخرين، كلها تقود المفسر الى البحث عما يريد ان يقوله النص. وفي هذه المرحلة يتحتم على المفسر ان يقوم بما نسميه بـ (استنطاق التاريخ) أو (السؤال من التاريخ) أو (الاصغاء للتاريخ). وذلك عبر البحث فيما كان يريد المؤلف تفهيمه للمتلقي، اي البحث والتنقيب التاريخي الدقيق لمعرفة عدة امور منها: ما هي المحفزات والرغبات التي ساقط المؤلف الى خلق النص؟ وما هي الظروف التاريخية التي احاطت به؟ ثم ما هي الظروف التاريخية التي ألتمت بمخاطبيه؟ وما هي ادواته وامكانياته اللغوية التي استخدمها للكتابة او الخطابة؟ ومثل هذه الاسئلة لا يمكن الاجابة عنها إلا بمنهجية تاريخية تحليلية دقيقة محايدة. والتعرف على قواعد واسس اللغة والحوار التي كان القدماء يستعملونها، ويسمونها احياناً «قواعد التفسير»، والاحاطة بكل مباحث الالفاظ في علم الاصول. وقد

ظهرت حداثاً أبحاث في اساليب النقد التاريخي فتحت ابواباً واسعة امام هذا الموضوع، ومهدت الارضية لمزيد من الاسئلة التاريخية. وفيما يلي اشير الى عدة نقاط اساسية حول موضوع «ماذا يقول النص؟» لا بد لأي مفسر التطرق اليها:

- ١- التعرف على المعنى المباشر للمفردات والجمل.
- ٢- دراسة الدور التغييري والتعبوي للنص، اي البحث في تأثير النص على مخاطبيه، ضمن شكله الخاص والظروف الاجتماعية العامة.
- ٣- المعرفة بالقصد الجاد لصاحب النص، فما هو يا ترى هدف الخطيب أو الكاتب من النص؟

٤- التأثير الذي يتركه النص، بغض النظر عن اهداف صاحبه أو غيره من الاشخاص. وسنفصل هنا في توضيح النقطة الثانية من هذه النقاط، باعتبارها ذات صلة اكبر بموضوعنا، وتعد مفتاحاً لفهم النصوص.

إنّ البيانات اللغوية، ومن ضمنها الكتابات، تترك أثراً في المتلقي، وتلعب دوراً خطيباً تعبويّاً في علاقتها معه. وهي بطبيعة الحال تطالب بردة فعل من مخاطبيها، يمكن تقسيمها الى نوعين اساسيين :

- ١- معرفة حقيقة معينة.
 - ٢- المبادرة الى فعل شيء محدد أو ترك العمل بشيء معين.
- وسنسمي النوع الاول بالدعوة المعرفية، والنوع الثاني بالدعوة السلوكية. اهم انواع الدعوة المعرفية، عبارة عن:
- أ: «استفهام تقريرى» يُدعى فيه المتلقي الى الايمان بحقيقة معينة.
 - ب: «استدلال» يهدف الى منح رؤية معينة للمخاطب.
 - ج: «اخبار» يرمي الى الاعلام والانباء.
 - د: «تحذير» الغرض منه تنبيه المخاطب الى امر أو حالة معينة.
 - هـ: «ايضاح» يراد منه تفهيم المتلقي ظاهرة أو قضية معينة.
 - و: «ايجاب» الهدف منه تصديق المخاطب بقضية مطروحة.
- اما الدعوة السلوكية التي ترمي الى دفع المخاطب صوب القيام بعمل معين أو تركه لعمل معين، فيمكن ان تكون «ايجاباً» أو «تحريراً»؛ سواء كان الايجاب والتحرير قانونيين أو وعظيين.

وكل هذه ادوات لفهم المعنى الذي يقصده مؤلف النص، ويمكن استخدام هذه الادوات عبر سلسلة من المواقف والاحكام. والمسألة المهمة هنا هي الملاك الدقيق في مناط ومعيار هذه المواقف ودراسة منابها واصولها. صحيح ان النص يفيد معنى معين، لكن هذه الافادة لا تصبح ممكنة إلا عندما يحدد المفسر مسبقاً ما بإمكان المؤلف ان يقصد ايصاله من المعاني، وما ليس بإمكانه ان ينوي ايصاله من المعاني. وتشخيص هذه الامكانيات يحتاج الى معايير ومناطق. وما تزال الابحاث المتعلقة بهذه المعايير والمناطق غير واضحة وغير مكتملة بالشكل المطلوب. فثمة اسئلة ما تزال تطرح من هذا القبيل: هل بإمكان المفسر ان ينحت مثل هذه المعايير بعيداً عن ظروفه ومؤثراته التاريخية؟ هل يمكن الاستماع للتاريخ، بالشكل الذي ينطق معه النص، بحيث ينقل للمتلقي قصد المؤلف كما هو؟ ثم أليست ميول وتطلعات المفسر ضمن اطاره التاريخي الخاص، بمثابة العقبة في هذا الطريق؟ ورغم كل هذه الاسئلة الاساسية، فعلى المفسر ان يستجمع كل قواه وطاقاته لتنقيح وتهذيب العمليات الاربعة المشار اليها. وفي غير ذلك فانه سيفرض آراءه ووجهات نظره على النص، بدل ان يقوم بتفسيره.

تشخيص بؤرة المعنى

المراد بـ «بؤرة معنى النص» وجهة النظر الرئيسية التي تدور حول محورها جميع معطيات النص. وواضح ان من المهم جداً تشخيص هذا الاساس، وفهم كل النص باعتباره بناءً يقوم على هذا الاساس. ولا يمكن تشخيص بؤرة المعنى بطريقة غير ممنهجة، وبدون معايير واساليب دقيقة. واسلوب التشخيص هو «استنتاج التاريخ» او «الاصغاء للتاريخ» الذي اسلفنا القول فيه.

لا يستطيع تفسير النص إلا الذي يؤمن بوحدة النص، ويعتبره كياناً واحداً يفيد معنى عاماً تاماً، بالاضافة الى المعاني المستقلة للمفردات والعبارات. وبتعبير آخر ليس هناك ما يفهم إلا المعنى التام. وقد يكون معنى النص مهماً أو غير مهم، ومقبولاً أو غير مقبول، من وجهة نظر هذا المفسر أو ذاك، لكن هذه امور لا علاقة له بكون المعنى تاماً أو غير تام. وكل معنى لا يمكن ان يفهم إلا اذا كان «واحداً» و«تاماً». و«وحدة» النص و«تمامه» رهين بنواة وبؤرة المعنى، فهي التي تعطي النص وحدته وتمامه، وبهذا لا يمكن فهم المعنى التام للنص، إلا باكتشاف بؤرة معناه. فبؤرة المعنى هي التي تمنح النص حياته ومعناه وتسري بروحها في جميع اوصاله. فجميع اجزاء النص تفهم ضمن علاقتها ببؤرة

النص. ورغم الاهمية البالغة لتشخيص بؤرة المعنى في اطار التفسير وفهم النصوص، لكن هذا الموضوع ينطوي على سؤال مهم هو: ان المفسر الى أي حد يستطيع تشخيص بؤرة المعنى على حقيقتها باستخدامه اسلوب الاصغاء للتاريخ؟ فهل بإمكان المفسر الانقطاع التام عن تجاربه وخبراته وظروفه الخاصة التي تبعث في نفسه الاسئلة والميول والتطلعات التي يعتبرها مهمة ومصيرية، ام ان هذا غير ممكن، ولا بد ان يتاثر اكتشاف بؤرة المعنى في قليل أو كثير بتجارب المفسر وخبراته الخاصة؟ وفي هذه الحالة قد يأتي مفسر بمعنى مركزي يختلف عما يجيء به مفسر آخر. ولاشك ان هذا الاختلاف سيسري الى فهم كل النص. فماذا يمكن ان نفعل للابتعاد عن هذه التأثيرات، ولكي يفصح النص ذاته عن بؤرة معناه كما هي بدون اي تحريف أو اختلاف؟ وهل مثل هذا الشيء ممكن ام لا؟ هذا اهم واعمق سؤال في عملية فهم النصوص، وما يزال امام علماء الهرمنيوطيقا طريق طويل حتى يصلوا الى اجابة شافية بشأنه. ثم ان اهمية السؤال تتضاعف حينما يكون الامر مرتبطا بتفسير النصوص الدينية، لانها (وكما مر بنا) تتناول مواضيع عميقة، سهلة ممتنعة، مكتظة بالاسرار. ومن الصعب بطبيعة الحال اكتشاف بؤرة المعنى في مثل هذه النصوص؛ لان ذلك يحتاج الى مواهب خاصة وقدرات فائقة في مجال التفسير.

ترجمة النص الى الاطار التاريخي الذي يعيشه المفسر

تتضح ضرورة هذه المهمة التفسيرية حينما ينتمي ظهور النص لعصر معين، وتجري عملية تفسيره في عصر آخر. فحينما يعيش المفسر اطاراً تاريخياً يختلف عن الاطار التاريخي الذي عاشه المؤلف، وتكون تجاربهما عن الحياة والعالم مختلفة، فلا بد عندها من ترجمة النص وتحويله الى الاطار التاريخي الذي يعيشه المفسر، وواضح ان هذه الترجمة ليست من نوع الترجمة من لغة الى اخرى. وانما هي ترجمة التجارب الى اخرى وبعبارة اخرى؛ فهم تجارب الماضين عن طريق الاسئلة المنبثقة من التجارب المعاصرة. وهذا الاختلاف في التجارب مرده الى كون حياة الانسان ذات طابع تاريخي متحول. فثمة تجارب متفاوتة وخبرات متباينة تكتنفها الثقافات والحضارات والاديان والنظريات المختلفة. ومن ذلك ان نظرة الانسان الى نفسه والى العالم تختلف في عصر الرضوخ المطلق للقوى الطبيعية وعدم امكانية التصرف فيها، عن نظرة الانسان في عصر السيطرة النسبية على قوى الطبيعة واستخدامها لصالح الانسان. بل ان رؤى الغربيين والشرقيين اليوم عن انفسهم والعالم تختلف عن بعضها اختلافاً بيئياً. ومفتاح فهم نصوص

العصور الخالية، يتمثل في فهم تجارب البشر في تلك العصور.

وهنا ينبغي الالتفات الى عدة نقاط مهمة.

الاولى: هي ان محاولة فهم تجارب الماضين لا تعني اطلاقاً تبني تلك التجارب والموافقة التامة عليها. فبامكان المفسر ان يتعامل مع تلك التجارب تعاملًا نقدياً.

والثانية: هي ان المفسر حينما يحاول تفسير نصوص العهود الخالية، يكون عرضة لارتكاب نوعين من الانحراف:

الانحراف الاول: هو ان يحافظ على الظاهر البياني العام للنص القديم الذي لم يعد مفهوماً من قبل مخاطبي المفسر، ويعيد تشكيل البيان الاصلي للنص ليعطيه لمخاطبيه.

والانحراف الثاني: ان يعتمد المفسر بذريعة ترجمة النص الى الاطار التاريخي المعاصر، وبدل ان يستنطق النص ذاته يعتمد الى انتزاع شهادات تصديق لقبلياته واستفهاماته من النص، ويطبق النص عليها. وفي كلا الحالين لا يحصل تفسير او فهم صحيح للنص، فالتفسير الصحيح لا يحصل، والفهم الحقيقي لا يتأتى إلا عندما «يندمج» المفسر ومخاطبوه بالنص، ويأخذ المعنى بالافصاح عن نفسه. وفي حالة الابقاء على البيان الاصلي للنص وعدم ترجمته الى الاطار التاريخي المعاصر، أو في حالة تطبيق النص على قبليات وآراء المفسر، لن يحصل الاندماج المطلوب، ولن يتضح المعنى الخفي. وليس معنى هذا الكلام ان بالامكان أو من اللازم تفريغ الذهن من اي قبليات أو استفهامات مسبقة. فقد ذكرنا ان هذا ليس مستحيلاً وحسب، بل ان الاستفهامات والقبليات من مقدمات ومقومات عملية التفسير المهمة. وما نرفضه هنا هو تطبيق النص على مقبولات ومعلومات واستفهامات المفسر، وليس البدء بعملية الفهم من مقدمات توجيهية معينة.

المشتركات الانسانية وسيلة لفهم العصور المختلفة

مجموع ما اوردناه من صعوبات وملابسات التفسير وفهم النصوص، يضعنا امام سؤال مهم هو: كيف يستطيع اناس العصور المختلفة (الاطر التاريخية المتفاوتة) ان يفهموا بعضهم؟ بل كيف يستطيع الغربيون اليوم الذين يعيشون ضمن اطار تاريخي يختلف عما للشرقيين، ان يفهموا الشرقيين، وبالعكس؟

اذا كانت الظروف التاريخية والحياتية والتجارب الانسانية تتغير بشكل كلي طوال الزمن، فلن يمكن لاناس العصور المختلفة ان يفهموا بعضهم على الاطلاق. وستكون

نصوص العهود السالفة غير مفهومة بالمرّة لسكان العصور اللاحقة. ولن يكون من المعلوم ما هو هدف مؤلفي تلك النصوص، وماذا ارادوا ان يقولوا؟ وفي مثل هذه الحالة سيكون اناس عصرنا الحاضر بما لهم من تصورات حول العالم، محبوسين داخل قفص تصوراتهم هذه، ولا سبيل لهم الى معرفة خبرات الماضين وما كانوا يبتونه في نصوصهم القديمة. وعندها لن يكون تفسير تلك النصوص سوى ان يختار المفسر بنفسه معنى من المعاني ويلصقه عنوة بالنص، ومعنى هذا عدم فهم النص، وتطبيقه على التصورات الخاصة.

ومن اجل ان نعتبر النصوص القديمة ذات معنى (وهي كذلك بالطبع)، علينا التسليم بالمشتركات الانسانية بيننا وبين الماضين. وبانه رغم كل التحولات التاريخية الهائلة التي تخلق فروقاً بين تجاربنا وتجارب الاسلاف، فهناك تجارب ثابتة مشتركة بين البشر في كل العصور باعتبارها متصلة باساس الحالة الانسانية. وفي ظل هذه المشتركات، يمكننا ان نقيم علاقة معينة بين اسئلتنا واسئلتهم، ونعتبر الاجوبة التي قدموها ذات صلة باستفهاماتنا في الوقت الحاضر. وبالطبع فانتا عاجزون عن تقديم دليل تجريبي قاطع لاثبات هذه التجارب المشتركة؛ لان ذلك يقتضي القدرة على الرحيل الى العصور السالفة! وانما الخبرات والدراسات النسبية المحدودة هي التي تدلل على ذلك. وبتسليمنا بهذه المشتركات نركن في الواقع الى نوع من «الثقة» والقبول بأن ارتباط البشر في الاعصار المختلفة حالة ممكنة وذات معانٍ صحيحة.

واذا كانت هذه هي حال العلاقة بين البشر، وطبيعة فهم النصوص، لاسيما القديمة منها، امكننا السؤال: ما هو الدليل والعلامة الموثوقة الحاسمة الدالة على ان النص صار مفهوماً حقيقياً؟ ويمكن الاجابة عن هذا السؤال بأن الاندكاك الحقيقي للمفسر ومخاطبيه بالنص هو العلامة على ان النص افصح عن نفسه ضمن اطار التجارب التي خاضها المؤلف، واصبح مفهوماً. لكن هذه العلامة لا تدل دائماً على صحة الفهم، ومن الممكن لمعنى محرف من قبل المفسر، ان يخلق مثل هذا الاندكاك أيضاً.

هنا، ينبغي ان لا تفرغنا الحقيقة القائلة بعدم وجود معيار دقيق مائة في المائة لاثبات حصول فهم النص. فهي حقيقة وعائها حتى السابقون، وقالوا ان الدلالة اللفظية «دلالة ظنية». كما قال ويقول العلماء المسلمون الى اليوم: إن القرآن الكريم قطعي الصدور ظني الدلالة، والسنة ظنية الصدور، ظنية الدلالة.

ومن اللازم هنا الاشارة الى نقطة مهمة، هي ان حجية ظواهر الكتاب والسنة الدالة على الاحكام الشرعية (التي يقول بها الفقهاء)، قضية تنتمي الى ما بعد تفسير وفهم

الكتاب والسنة. وهي قضية لا تنال إطلاقاً من زعمنا القائل بتأثير قبليات المفسرين والفقهاء وميولهم وتطلعاتهم في فهمهم للكتاب والسنة. فالقصد هو ان فهم ظواهر الكتاب والسنة، كأى نص آخر يقوم على اساس تلك المقدمات والمقومات. ونحن بدورنا ندعن لحجية الاحكام المستفادة من الكتاب والسنة في حال التنقيح التام للمقدمات والقبليات.

غربة القبليات الشرط اللازم لفهم النصوص

من كل ما قيل لحد الآن نستخلص نتيجة قيمة جداً، هي ان فهم النصوص يرتبط مائة في المائة بصحة قبليات وميول وتطلعات المفسر. فبالمقدمات والمقومات غير المغربلة والمشوبة بانواع الاكدار الضارة، لا يتسنى القبض على المعنى الصحيح للنص. وعلى كل مفسر ان يبادر اولاً الى تهذيب شامل دقيق لقبلياته وتطلعاته وميوله الخاصة، وعرضها على الآخرين للاستشارة والنقد، وان يتحلى بسعة الصدر وتقبل تصحيحات وتنقيحات الآخرين. كما ان ابداء الآراء حول التفاسير المختلفة لا طائل من ورائه بدون معرفة مقدمات ومقومات المفسر ومناقشتها وطرحها على بساط البحث. ولا بد من التنقيب عن اساس الخلافات بين المفسرين والفقهاء في قبلياتهم، ونقل ادوات الدراسة والبحث الى تلك الدائرة. وعلى الحوزات العلمية الاقبال على علم الهرمنيوطيقا بكل ما له من طاقة وقدرة؛ لانه العلم الذي يبحث في ضرورة تنقيح وتهذيب مقدمات التفسير، ويوضح حقيقة الاجتهاد، ويساعد على طرح الاسلام بصورته العصرية.

ومن المناسب ان نشير الى ان بحوث الالفاظ في علم الاصول، تختص بنظام الدلالة اللغوية وعلم السمانطيقيا (Semantik). اما الذي درسناه في هذا البحث فهو مما ينتمي لعلم التفسير وفهم النصوص (Hermenutik). ولا بد من التنبيه الى ان الاعتماد على البناء اللغوي ودلالته، في موضع البحوث الهرمنيوطيقية، انما هو اغفال سلبي للهرمنيوطيقا. اي انه غفلة عن ان فهم الدلالة اللغوية يتم عن طريق عملية التفسير التي يقوم بها المفسر، ولا يحصل بصورة عفوية ذاتية. فلولا فهم الانسان، لما كان لنظام الدلالات اللغوية ادنى تأثير. اما الحالات التي يصل فيها الجميع (بحسب الظاهر) الى فهم مشتركة للنص الواحد فانها لا تدل على اكتفاء بالسمانطيقيا واستغناء عن الهرمنيوطيقا، وانما السبب في ذلك يعود الى اشتراك الجميع في المقدمات والقبليات والميول والتطلعات أي الى اشتراكهم في الهرمنيوطيقا.

القسم الثاني: قليات المفسر

[تأملات في التجارب التفسيرية لأهل الحديث والاشاعرة والمعتزلة والصوفية وسواهم]

يحتاج النصّ الى التفسير حينما لا يكون واضحاً. أما الكلام الذي يمسّ القضايا اليومية الدارجة، فهو عادة ما يكون من البساطة والوضوح بحيث لا يستلزم أي لون من التفسير. وفي المقابل تبدو النصوص ذات العمق الديني أو الفلسفي أو العرفاني أو الفني، بحاجة الى من يفسرها ويشرح معانيها.

وستتناول في بحثنا هذا انواع التفاسير التي وضعها المسلمون لكتاب الله العزيز؛ لنُدلل على ان كل واحد منهم أقام مشروعه على اساس تصورات القبلية التي كان يحملها.

وحينما نراجع المناهج المختلفة التي تعامل بها المفسرون مع القرآن الكريم والسنة، نكتشف عدة انواع من الفهم، أو عدة قراءات كانت تحركهم باتجاهات متباينة. فهناك قراءة أهل الحديث، التي يشاطرهم فيها الاشاعرة والسلفية. وهناك قراءة المعتزلة. وثمة قراءة ثالثة خاصة بالفلاسفة، والقراءة الرابعة هي قراءة الصوفية. وكل واحدة من هذه القراءات تفتح امام المفسر أفقاً تفسيرياً يختلف عن غيره من الآفاق، في اطار ما يحمل من قليات وتصورات أولية، ومقبولات يعتقد بها ويتبناها منهجاً في النظر للأشياء، وقد يسمى هذا الافق التفسيري، بالفضاء الذي يتنفس فيها المفسر، فيقال مثلاً أن فلاناً يتنفس في فضاء الفلسفة، وفلاناً يتنفس في فضاء التصوف، أو فضاء العلم وما الى ذلك. ولهذا سنستخدم في هذا البحث تعبير الفضاء؛ لتندرس مميزات كل واحد من هذه الاجواء.

فضاء أهل الحديث والاشاعرة هو فضاء الاستماع والتسليم. وفضاء المعتزلة فضاء العقلانية الاعتزالية. وفضاء القراءة الصوفية، فضاء الاغتراب والوجع والكلف، وهموم العودة الى الاصول والغور في باطن الانسان، والاتحاد بعالم الوجود. اما فضاء

القراءة الفلسفية، فهو فضاء العقلانية الفلسفية، التي تختلف عن عقلانية الاعتزال في موادها ومفاهيمها.

قبلات أهل الحديث والاشاعرة

يعيش أهل الحديث في الفضاء الذي كان النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم يعيش فيه بين أظهر المسلمين. وقد كان ذلك العهد، وعهد الخلفاء من بعده يتسم بسيادة أجواء الاستماع والتسليم. فحينما كانت آيات القرآن تتلى على المسلمين آنذاك، او عندما كان الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم يحدثهم عن مبادئ التوحيد والمعاد وباقي القضايا الايمانية، كانوا يصدقون ما يسمعون لاول وهلة، وتنعقد عليه قلوبهم من دون اخضاع المسموع لأي تعمق عقلائي، أي بدون دراسة وتحليل المفاهيم والقضايا المطروحة، ومحاولة البرهنة عليها بالاساليب التي عرفت فيما بعد. والذي هياً هذه الاجواء هو التأثير الخارق لشخصية النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم على النفوس. فمن المعروف ان الشخصيات العظيمة، وعلى رأسهم الانبياء، يمتازون بقدرة فائقة على التأثير في نفوس المتلقين، تضمن لهم ايمان الناس بما يطرحونه من افكار.

وعلى صعيد التعمق في قدرة التأثير هذه يطرح المتخصصون في علم الاديان السؤال التالي: كيف وأين يتحقق الدين؟ وبعبارة اخرى، متى وأين يمكن القول بوجود ظاهرة دينية؟ ومتى يمكن وصف الظاهرة بانها دينية؟

والاجابة المعتمدة غالباً هي: الظاهرة الدينية توجد حيثما توجد حالة التقديس. والمقدس يمكن ان يكون شيئاً، كالاكسام المقدسة، أو مكاناً كالمساجد أو الكنائس. وربما كان زماناً مقدساً، كالاعياد الدينية. وقد يكون انسان مقدساً كالانبياء والاولياء. او يكون كتاباً مثل القرآن الكريم، ...الخ. وقد حاول خبراء الاديان التعمق في تحليل الظواهر المقدسة. ومن هؤلاء العالم الالماني المعروف (رودولف اوتو) الذي أنجز دراسات مركزة في هذا الباب، حظيت باستحسان وقبول الكثير من المتخصصين.

يقول (اوتو) في كتابه المعروف Das Heilige «المقدس» إن الظاهرة المقدسة هي مظهر ما هو قدوس. والقدوس حقيقة ترتبط بالانسان بنوعين من العلاقة؛ فهي من ناحية تجتذب الانسان اليها، فيشعر بالخشوع قبالها. ومن ناحية اخرى تبعث فيه الرهبة، وتوحي له بحدود معينة يخاف ان يتجاوزها. فيجد الانسان بينه وبين ذلك المقدس

حريماً لا يستطيع اخضاعه للاختبار أو فحصه والتأكد منه، أو التشكيك فيه، كما يتعامل مع الظواهر العادية في حياته.

وبهذه الطريقة يخضع الانسان لتأثير الكتب المقدسة والاماكن المقدسة، والافراد المقدسين، وكل الظواهر المقدسة الاخرى. وبناءً على هذه النظرية، فهو لا يشكك فيما يسمعه من الكلام المقدس الصادر عن شخص مقدس. وذلك بسبب من الانجذاب والرغبة التي تربطه بوشائج قوية جداً بذلك المقدس.

ومثل هذه العلاقة، يمكن القول انها كانت متوفرة في زمن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم. إذ كان المؤمنون يستمعون الآيات القرآنية باعتبارها كلاماً مقدساً، وتأخذهم الرغبة والرغبة حينما يجدون انفسهم مخاطبي الباري عزوجل، وأن عليهم التلبية والاستجابة. فلم يكن ايمانهم العميق سوى استجابتهم لنداء الله، والمؤمن لا يفكر في التمحيص العقلي اثناء تعامله مع الخطاب الالهي. وقد صورت بعض الآيات تلك الاجواء الايمانية المحضة بالشكل بالقول: ﴿ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا﴾^(١).

في تلك الحقبة لم يكن تفسير القرآن الكريم اكثر من الاجابة عن الأسئلة حول ظواهر الآيات، أو الاستفسار عن تفاصيل النعيم الالهي في الجنة، والعذاب الاخروي الذي ينال الكافرين في الجحيم. أو تفاصيل قضايا الميراث والنكاح والطلاق والطهارة وما الى ذلك، مما وصلنا عن ابن عباس وباقي مفسري صدر الاسلام. أما التأملات العميقة ذات الابعاد الكلامية والعرفانية والفلسفية الواسعة، فقد جاءت بها العقود والقرون اللاحقة.

ولما كانت الاجواء آنئذ، مفعمة بروح الاستماع والتسليم، فقد كان المسلمون يقتنعون بالمعنى الأولي لكل ما يطرق أسماعهم من نصوص قرآنية ونبوية. وقد استمرت أجواء الاستماع والتسليم هذه بالنسبة لاهل الحديث حتى بعد وفاة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، واستمرت أيضاً بالنسبة للاشاعرة فيما بعد. فالذين كانوا يتنفسون تلك الاجواء، كانت لهم مبادئهم ومقبولاتهم الخاصة، سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا. وفي أزمنة لاحقة خضعت هذه المبادئ والأسس للدراسة والبحث من قبل اهل الحديث والاشاعرة أنفسهم، وإمكاناتنا اليوم اخضاع هذه الاسس والمقبولات للنقد والتحليل أفضل من الذين عاصروها.

ولكن، ما هي هذه المبادئ والمقبولات التي خلقت مثل ذلك الفضاء من الاستماع

والتسليم؟ إذا أردنا الإجابة عن هذا السؤال بعبارة واحدة فقط، قلنا إن المبدأ الأساسي الذي اعتمده، هو أن القرآن ينطق بالغيب، والغيب لا سبيل للعقل إليه فعلى المرء القبول به بمعانيه الأولية.

لذلك اجتنب الكثير من علماء المسلمين في القرون الإسلامية الأولى تفسير القرآن، وكان مبررهم في ذلك أن القرآن كتاب منزل من الغيب. فالتفسير الصحيح له، هو التفسير بالمأثور فحسب، أي تفسير القرآن بالأحاديث الواردة عن النبي أو الصحابة، ولأن الروايات النبوية الصحيحة قليلة، إذن لا تصح أية محاولة لتفسير القرآن. وقد كان هؤلاء يرون أغلبية الأحاديث الواردة في تفسير القرآن موضوعة ومختلقة. وبهذا الصدد يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: ثلاثة أشياء لا أصل لها؛ التفسير والملاحم والمغازي. وبدون معونة الحديث النبوي الصحيح، يغدو كل مشروع تفسيري، حسب رأيهم، تطفلاً غير مشروع على عالم الغيب.

وقد لخص الإمام مالك بن أنس هذه الفكرة في عبارة معروفة تؤثر عنه. فحينما سأله عن تفسير الآية ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ أجاب «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والايان بها واجب، والسؤال عنها بدعة»^(٢)، فأما الاستواء فمعناه واضح ومعلوم، إذ هو الجلوس والاستقرار، وأما كيفية هذا الاستواء فمجهولة ولا سبيل لنا إليها، لكن الايمان بها واجب، والسؤال عن حقيقتها بدعة.

وبعد ان اتضحت لنا بشيء من الاجمال السمات العامة لاجواء الاستماع والتسليم، امكننا تسليط الضوء على اسلوب أبي الحسن الاشعري، اول المتكلمين الذين عرفوا فيما بعد بالاشاعرة، كنموذج للعلماء الذين فسروا الدين ضمن هذه الاجواء.

بعد أن قضى أبو الحسن الأشعري ثلاثين أو أربعين عاماً من عمره معتزلي المذهب، حاد عن مذهب الاعتزال، ليعتكف في بيته أربعين يوماً، يعيد فيها تشكيل أفكاره ومعتقداته، ثم خرج إلى مسجد البصرة ليذيع من هناك آراءه الجديدة التي كانت مقاربة جداً لآراء أهل الحديث والصحابة. وقد بسط معتقداته في كتابي «الابانة عن اصول الديانة» و «اللمع». وعند التدقيق في منهجية الأشعري في تفسير الكتاب والسنة، نجد أنها لا تختلف في كثير من اسلوب أهل الحديث، فالفارق الوحيد بين الأشاعرة وأهل الحديث، ان الأشاعرة حاولوا فيما بعد العثور على مسوغات عقلية لمعتقداتهم. أما في اصل حالة الاستماع والتسليم واستنشاق أجواء بعيدة تماماً عن أي نقاش أو نقد، فلا

فارق بين الاشاعرة واهل الحديث على الاطلاق.

يسرد الاشعري في بداية كتابه «الابانة» الآيات الكريمة: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٣)، ﴿فليحذر الذين يُخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾^(٤)، ﴿ولو ردّوه الى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لعلهم يُستنبطونه منهم﴾^(٥)، ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله﴾^(٦)، ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾^(٧)، ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾^(٨)، «إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا»^(٩).

ثم يفرد الاشعري باباً يسميه «باب في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة»، يشدد فيه على أن الفهم الصحيح للقرآن، هو ذلك الفهم البسيط الأولي الذي كان للمسلمين الأوائل في صدر الاسلام، وكل فهم وقراءة مستحدثة ظهرت بعد ذلك مثلت انحرافاً وزيغاً عن الصراط. ويقرر ضمن عرضه لنظرياته التفسيرية، أن المعتزلة تأولت القرآن وفق آرائها الخاصة، ويقرر أن هذا التأويل باطل، لعدم وجود ما يدعمه ويبرهن عليه في القرآن الكريم، ولا في المأثور عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم أو السلف الصالح. ويستعرض الاشعري التأويلات التي يقول بها أهل الاعتزال. ثم يفصل الاصول التي آمن بها عن طريق الاستماع والتسليم^(١٠). ويمكن تلخيص جوانب من عقيدته بالشكل التالي: «طريقتنا في الايمان والدين اتباع كتاب الله وسنة نبيه، وروايات اصحابه والتابعين لهم باحسان وائمة الحديث. لا نؤمن بغير الله وملائكنه وكتبه وأنبيائه وما جاءوا به، وما رواه الصادقون عن النبي، ولا نرد عليهم شيئاً. فنؤمن بوحدانية الله وكل صفاته، وبأن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم عبده ورسوله والهادي إليه، ونؤمن بدين الحق، وبأن الله سيبعث من في القبور، وأن الله مستوعب عرشه كما قال في كتابه ﴿الرحمن على العرش استوى﴾. وأن لله وجهاً كما قال في كتابه ﴿وبقي وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾ وأن لله يدين ذكرهما في الآية ﴿خلقت بيدي﴾، فنحن نؤمن بكل هذا، لكننا لا نعرف كيفيته».

ولا بد من الإشارة هنا الى ان آراء الأشاعرة لم تكن تسيير على وتيرة واحدة دائماً، فنرى أن مير سيد شريف الجرجاني يقترب في «شرح المواقف» من آراء المعتزلة في تفسيره بعض الآيات القرآنية، خلافاً لما قاله أبو الحسن الاشعري: إن معنى الوجه واليد

الالهية في الآيات القرآنية معنىً مجازي.

ومن أجل أن نفهم منهجية الاشاعرة وأهل الحديث والسلف بصور أفضل، ينبغي التدقيق في أنهم حينما يقولون بامكانية وجود «وجه» و«يد» و«عرش» لله، تختلف عما عند البشر، إنما يعتقدون بامكانية أن يكون الباري موجوداً من هذا القبيل. وهذه العقيدة تمثل ايمانهم القبلي ومنطلقهم الأولي، وهو ما كان ينأى بهم عن حمل الآيات التي تذكر لله يداً ووجهاً، على المعنى المجازي، إذ إنهم لم يكونوا يشعرون بضرورة لمثل تلك التأويلات العقلية.

ولا نكون دقيقين، حيث نقول: إن الاشاعرة كانوا يتبعون النقل بشكل مطلق، ويرجحون المنقول على المعقول دائماً. فرغم أن الاشاعرة وأهل الحديث يرون معطيات القرآن والاحاديث، مساحات غيبية لا سبيل للعقل اليها، إلا أنهم يستندون في قولهم هذا الى مسلمة عقلية قبلية. فحين يقول ابن حنبل: إن كيفية استواء الباري على العرش مجهولة، لكن الايمان بها واجب، كان يرى أن ذلك ممكن عقلاً.

ولابن تيمية المعروف باتباعه مدرسة أهل الحديث والاشاعرة، كتاب اسمه «درء تعارض العقل والنقل»، يتقدم فيه خطوة إضافية الى الامام ليزعم أن متبنيات الاشاعرة وأهل الحديث ليست غير متناقضة مع معطيات العقل وحسب، بل هي متطابقة معها تماماً، والذي يصطدم بالعقل هو مزاعم ومعتقدات المعتزلة. ويرى أنه من الخطأ اتهام الاشاعرة بترجيح النقل على العقل، فوفقاً لنظرة الاشاعرة، ليس ثمة تعارض بين العقل الاشعري والنقل؛ ليقال إن المدرسة الاشعرية تنزع الى النقل.

النقطة الرئيسية المهمة هنا هي أن من المستحيل اقامة جسور للتفاهم والتعاطي بين طرفين معينين عبر المشافهة والكلام، من دون وجود مجموعة من القبلات في ذهن المتلقي، يفهم على اساسها نصوص الطرف المقابل. وبعبارة اخرى ليس هناك استماع محض، وإنما يصاحب الاستماع دائماً نوع من الفهم. وهذا ما يستلزم مقبولات أولية تسمى القبلات. الامر الذي يصدق على جميع انواع التفاهم والتحاور والتفسير.

قَبَلِيَّاتُ الْمُعْتَزِّلَةِ

حاول المعتزلة ان يفهموا كلام الله في ضوء الاسس العقلانية، وهذا ما قادهم الى

انتهاج قليات واسلوب خاص في تفسير القرآن الكريم. والسؤال هو: لماذا اختار المعتزلة هذا المنهج؟ يمكن الاجابة عن هذا السؤال بأشكال عديدة. واحدى الاجابات تركز على ما يمكن تسميته بفقہ اللغة عند المعتزلة.

يصرح الكثير من رموز الاعتزال أن التوحيد والعدل وصفات الذات والافعال عند الله يمكن التوصل اليه بصورة مستقلة عن القرآن؛ لذلك لا يعتبر كتاب الله المصدر الاول والوحيد لهذه المعارف. وانما المنشئ الرئيسي لها هو «العقل»، والدين في معطياته الشرعية عامل تأكيد على العقل. بينما كان الاشاعرة يختلفون أشد الاختلاف مع المعتزلة بخصوص هذه التصورات، ويرون ان الوحي انما ينبئ عن مغيبات تتعلق بالله وصفاته. والمجال الوحيد الذي كان يرى المعتزلة أن الوحي يأتي فيه بما لا سبيل للعقل اليه، هو مجال الاحكام. وحتى أساس هذه الاحكام، أي المبادئ الاخلاقية القائمة على مفاهيم الحسن والقبح العقليين، تنتمي الى ما يمكن استنباطه بالعقل، ولا يتحفنا الشرع الا بالتفاصيل والاحكام الشرعية التي يقررها للمسلمين.

وفي آثار المعتزلة شروح وتفاصيل مختلفة لهذه العقيدة. فالقاضي عبد الجبار، الذي بلغت المدرسة الاعتزالية على يديه أوج تفتحها وازدهارها، يكتب بهذا الشأن: ان كلام الله لا يدل على المعقولات، كالتوحيد والعدل^(١١). ويقرر في عبارة اخرى ان: الدلالة القرآنية الاولى على العقلية مستحيلة^(١٢). والمعتزلة تفسر كل الآيات القرآنية التي تنطرق للتوحيد والصفات الالهية على أساس متبنياتهم العقلية، ويذهبون الى عدم امكانية فهم شيء من تلك الآيات بدون الأسس العقلية، وتعتمد شخصيات الاعتزال لاثبات عقيدتهم هذه، على ركيزة تنتمي لفقہ اللغة. وقد تأنت لهم هذه الركيزة في سياق محاولتهم الاجابة عن السؤال عن ماهية الدلالة اللغوية، حيث يقدم المعتزلة اجابتهم وفق تحليل عقلي خالص.

فمن القضايا الاشكالية التي واجهت الفكر الاسلامي خلال قرونه الاولى، هي صفة «المتكلم» التي تنسب الى الله، وكيف يجب ان تفهم، والحال ان الكلام من الظواهر والصفات الانسانية. ربما كانت هذه أعقد القضايا الكلامية آنذاك. لكن الفلاسفة المسلمين كانوا قد حرروا انفسهم من هذه المشكلة بطريقة معينة، وذهبوا الى أن صفة الكلام بمعناها الدارج لا تنسب لله. اما المعتزلة والاشاعرة، فلانهم كانوا متكلمين، وملزمين بالذب عن ظواهر الكتاب والسنة، فلم يميلوا الى التعاطي مع هذه الاشكالية

بذهنية فلسفية، تؤدي الى خروج الكلام عن معناه الدارج. وقد كان الاشاعرة أكثر تقييداً بالحفاظ على المعنى الدارج للكلام. وهذا ما دعاهم الى اعتبار أصل الكلام من نوع «الكلام النفسي»، اما «الكلام اللفظي» فهو ترجمان النوع الاول من الكلام^(١٣). وبهذه الطريقة استطاعوا نسبة صفة المتكلم بمعناها الدارج لله عزوجل، من دون التدرج بالتأويل.

وخلافاً للاشاعرة، كان المعتزلة مقيدين بمحظوراتهم العقلية، ويحاولون اخراج العقيدة الى النور بالشكل الذي يمكن عقلياً نسبتها الى الله. ولهذا بلغ بهم المطاف الى الاعتقاد بأن المتكلم هو «فاعل الكلام»، وليس الذي يقوم به الكلام. فكلام الله هو الاصوات المخلوقة، ولأن الله هو الذي خلقها، فهو المتكلم إذن^(١٤).

وبعد أن قدم المعتزلة نظريتهم في معنى تكلم الله، بادروا الى ايضاح كيف يمكن ان نفهم كلام الله. وفي سبيل ذلك وضعوا نظريتهم في معنى «الدلالة اللغوية» التي تفيد أنه ما لم يعد المتلقي صفات وحالات وقصد القائل، فان كلام الاخير لن يكون ذا دلالة لغوية. وعلى اساس هذه الرؤية قالوا: إذا اعتبرنا الله متكلماً، واردنا ان نفهم كلامه، لا بد أولاً أن نعرف صفات الله وقصده من الكلام. ووضعوا شرطين أساسيين لحصول دلالة أي كلام على مدلول معين:

الاول الوصول الى مواضع لغوية محددة.

والثاني معرفة صفات وحالات وقصد المتكلم.

ومفاد الشرط الاول: أن اللغة ودلالة المفردات والتراكيب اللغوية على معنى معين، مسألة انسانية تعاقدية اعتبارية، أو هي بتعبير آخر «مواضعة». وعلى ضوء هذا الشرط، شق المعتزلة طريقهم الى مقاصدهم. فبتقريرهم أن اللغة ظاهرة انسانية في انبثاقها و تكاملها، فتحوا لانفسهم الباب امام دراسة الوحي دراسة انسانية. بينما لم يكن الاشاعرة على استعداد لاعتبار اللغة ظاهرة انسانية، والقبول بمؤديات هذا الاعتبار.

فحين نقول: إن اللغة ظاهرة انسانية، وان الانسان، هو الذي يضع العلاقة بين الاسم و المسمى، لا بد من القول: إن الاسماء انما تبتكر للمسميات المتوفرة في حياة الانسان، والتي يعرفها الانسان. فهو يضع الاسماء للاشياء التي له علم ومعرفة بها وبوجودها، ولا شك أن مثل هذه المسميات محدودة ومتغيرة.

وتأسيساً على هذا، اذا سلمنا بأن الله يتكلم بلغة البشر، فلن يكون بد من القول بأن

الوحي يتحدد بالمفاهيم الانسانية ويتحجم بأحجامها. ومعنى هذا أن الوحي ليس سوى المفاهيم الانسانية، وليس له من محتوى إلا ويمكن استخلاصه بالعقل. وهذا ما كان يجتنبه الاشاعرة أشد الاجتناب، لانهم يرون المسألة بشكل آخر. فالوحي عندهم هو «تقرير الله عن نفسه». ولا يمكن لمضمون هذا التقرير ان يكون معلوماً للبشر قبل نزوله إليهم^(١٥). ولم يكن اصرار الاشاعرة على الكلام النفسي الالهي القديم، واعتقادهم بأن التكلم صفة ذاتية لله تعالى، وليست صفة فعلية، إلا من أجل التخلص من القول بانسانية المضامين التي جاء بها الوحي.

وعلى كل حال، فان اول شروط دلالة الكلام عند المعتزلة، هو وجود المواضعة والتعاقد البشري القبلي للربط بين الاسماء والمسميات.

والشرط الثاني: معرفة صفات وحالات ومقاصد المتكلم. وقد كان القاضي عبد الجبار يؤكد في مؤلفاته على حالات المتكلم تارة، ويتطرق لصفاته تارة اخرى، ويسهب في الحديث عن مقاصده تارة ثالثة، واحياناً يجمع كل هذه الخصائص في مكان واحد. ففي مستهل كتاب «متشابه القرآن» نراه يتحدث عن صفات المتكلم^(١٦). وفي المغني يتطرق لصفاته ومقاصده. ويؤكد في هذا الكتاب أن الخبر يدل على المُخبر عنه، في حالة قصد الاخبار، وفي حالة علمنا بصفات المُخبر، وبدون هذين الشرطين، لا يمكن استخلاص دلالة معينة من الخبر^(١٧). فمن الممكن أن يطلق الانسان عبارة خبرية لكنه لا يقصد الاخبار. لذلك ينبغي لحصول الدلالة، إحراز أن المتكلم يقصد الاخبار. ومثل هذا الاحراز يقتضي المعرفة بصفات وحالات المتكلم. وطبقاً لهذه المنهجية، لا تكون لكلام الله دلالة إلا بعد معرفة مقاصده، ومراميه. وهذه لا تتحقق إلا بمعرفة التوحيد والعدل وباقي الصفات الالهية.

يقول القاضي عبد الجبار في شرح نظريته: إن المتكلم من الممكن ان يتحدث بأشكال مختلفة. فقد يلهج بما حفظه كالبيغاء، أو قد يتكلم بدون أي قصد أو نية واعية، كمن يتحدث في منامه. وفي هاتين الحالتين لا تكون للكلام دلالة. فالدلالة تتحقق عندما يتيقن المتلقي من أن المتكلم جاد في حديثه ولا يمزح، وإذا تحدث مخبراً عن شيء فهو يقصد الاخبار حقيقة، وإذا تحدث بصيغة الامر، فهو يريد الامر فعلاً، دون حالات التمني والرجاء. فالقاضي يرى ان حصول الدلالة يرتكز على هذه المقدمات، لذلك ينبغي اجتياز الكلام الى المتكلم^(١٨). وهو يعتقد بضرورة النظر الى الكلام كفعل يصدر عن

الفاعل، فكما ينبغي معرفة صفات وحالات الفاعل حينما نريد معرفة سياق صدور الفعل عنه، كذلك يجب معرفة صفات وحالات القائل لفهم سياق صدور القول عنه^(١٩).

ويستكمل القاضي نظريته بقضية أخرى، هي ان قصد وصفات الانسان المتكلم يتم تشخيصها «بالاضطرار»^(٢٠)، بينما لا سبيل الى تشخيص قصد وصفات الله تعالى بالعقل. ويريد بـ «الاضطرار» هنا أن الوسيلة لمعرفة صفات ومقاصد البشر، هي الحياة الاجتماعية والعلاقات الانسانية ومعرفة الاشخاص ببعضهم؛ فهو يرى ان خبراتنا حول الأفراد، ومعرفتنا بطبيعة الشخص الفلاني وعاداته وثقافته وردود فعله تجاه الاحداث المختلفة، تتوفر لنا بفضل علاقاتنا به وتجاربنا التي نخوضها معه. فالقاضي عبدالجبار، بعد أن يدرس آلية حصول مثل هذه المعارف يفرق بين عالم الانسان وعالم الالهية، ليقول: إن المعرفة بالله وصفاته وغاياته لا يمكن ان تتأتى عبر مثل هذه التجارب، ولا سبيل اليها إلا بواسطة العقل. لذا ينبغي أولاً أن نعرف بواسطة العقل، ما هي صفات الله، وما يصدق عليه وما لا يصدق عليه، فمثلاً هل يمكن ان يمزح في كلامه أم لا؟ وهل من الممكن أن تصدر عنه عبارة خبرية، ولكنه لا يقصد منها الاخبار؟ وهل يعقل أن يتكلم بالمجاز؟ وهل من المحتمل أن يكلف بأكثر من طاقة الانسان؟ وهل من الممكن أن يكذب؟ وما الى ذلك من الاسئلة^(٢١). فمن رأي القاضي عبد الجبار أنه ينبغي أولاً التعرف بمناهج عقلية على صفات الله ومعايير فعله في عالم الوجود، كخطوة أولى ضرورية جداً لفهم الكلام الالهي. فبهذه الطريقة فقط، وبمعرفة أن الله حكيم وعادل، يمكن فهم كلماته في القرآن الكريم، واعتبار ظواهر الآيات قناة سالكة الى معرفة المعاني.

يعتقد المعتزلة أن دلالة كلام الله على مقاصده، هي المرتبة الثالثة من مراتب المعرفة الدينية. فهم يصنفون المعرفة الدينية الى ثلاث مراحل، ويستخلصون كل مرتبة من التي سبقتها. فالمرتبة الاولى من المعرفة هي من سنخ المعرفة الوجوبية. أي بمجرد حصول الدال، تحصل الدلالة على المدلول بشكل حتمي وواجب. والمعرفة بخالق العالم نموذج لهذا اللون من المعرفة. بمعنى ان العالم من فعل الله، والفعل يدل بالضرورة على فاعله. وكذلك دلالة عالم الوجود على الصفات الالهية الثلاث؛ العلم والقدرة والحياة. فمجرد وجود العالم يكفي للدلالة على قدرة الباري عزوجل، وعلمه وحياته. كل هذه بمنزلة المرتبة الاولى من المعرفة الدينية، وهي متقدمة منطقياً على كل معرفة دينية. والمرتبة الثالثة من المعرفة الدينية، هي تلك التي تتأتى من دلالة اللفظ على معناه،

وحصول هذا النمط من المعرفة قائم على حصول المرتبتين السابقتين. وبهذه الطريقة يتوفر التناغم والانسجام بين أسس فقه اللغة لدى المعتزلة، وبين أسسهم في المعرفة، مما يشكل أساس تفاسيرهم العقلانية للوحي.

ومن الواضح جداً أن ضرورة المعرفة العقلية بالله وصفاته لفهم مقاصده وغاياته من الوحي، وكذلك نظرية المعتزلة حول الدلالة، هي بمثابة القبليات التي يتوفر عليها هؤلاء المتكلمون، والتي يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار عند دراسة آرائهم في تفسير القرآن الكريم.

قبليات ابن رشد

لابن رشد قبليات ومفترضات أولية عديدة، تعتبر المقدمة التي يعتمد عليها في تفسير الكتاب والسنة. وقد فصل القول في هذا المجال في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

في زمن ابن رشد، شغلت الساحة الفكرية الإسلامية قضيتان رئيسيتان هما؛ هل يجوز استخدام المنطق والفلسفة لفهم وتفسير الدين أم لا؟ ومن هم الذين يمكن تكفيرهم، ومن هم الذين لا يمكن تكفيرهم؟ وقد حرر ابن رشد كتابه «فصل المقال» ليدلي برأيه حول هاتين المسألتين. وكان يدّعي أن الشريعة والحكمة (الفلسفة) ظاهرتان منفصلتان، تستند أحدهما إلى الوحي، والآخرى إلى العقل والتفلسف. ويقصد ابن رشد بالشريعة «ما يجب الاعتقاد به، وما يجب العمل به». فالشريعة هي مجموعة الدساتير الإلهية، التي تتضمن ما يجب الاعتقاد به إلى جانب ما ينبغي العمل به. فالله عز وجل حدد للإنسان ما يجب أن يعتقدوه ويؤمن به مثلما حدد له السلوك الذي يجب أن ينتهجه. والذي يحاوله ابن رشد هو أن يبرهن على الإواصر والعلاقات بين ظاهرتي الشريعة والحكمة. في البداية يناقش هذا الفيلسوف؛ هل تعاطي الفلسفة والمنطق، ممارسة محرمة، أم مباحة، أم واجبة، أم مندوبة؟ ومن الواضح أنه يطرح هذا السؤال كأنسان متشرع، لا بصفته فيلسوفاً. فالفيلسوف بما هو فيلسوف لا يعنى بقضايا الحرمة والاباحة... الخ، وإنما يهمه تحرّي الحقيقة والوصول إليها.

البعض كان يرى أن تعاطي الفلسفة والمنطق، ممارسة محرمة. وحجّتهم في ذلك أن الفلسفة تقضي إلى نتائج غير منسجمة مع العقائد الشرعية. وعلى المسلم أن يعتقد بما

جاء به الكتاب والسنة. فالفلسفة من وجهة النظر هذه مقدمة للضلال والانحراف، لذلك ينبغي اجتنابها لأنها محرمة، وحرمتها تأتي من كونها مقدمة للحرام. يجب ابن رشد عن هذه الاشكالية، بأن الفلسفة هي أداة ينظر من خلالها الانسان نظرة اعمق واشمل لعالم الوجود، ويكتشف فيه الصانع المتعال، لذلك فان تعاطيها ليس غير محرم وحسب، بل هو واجب أو مستحب. ويشير في هذا المجال الى الآية: ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾ والآية: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء﴾ والآية: ﴿ويتفكرون في خلق السماوات والارض﴾، ليقرر أن كل هذا الترغيب القرآني في التفكير والحكمة، إما أن يكون أمراً بفعل واجب أو مندوب. والنظر والاعتبار والتفكر هو معرفة الانسان بمجهول من خلال معلوماته السابقة. وليس هذا سوى القياس المنطقي. فالقرآن يحث على النظر في الوجود عبر أداة القياس المنطقي او البرهان.

ويضيف ابن رشد أن من يريد معرفة الله، عليه أولاً التمكن من انواع البراهين. ولمعرفة البراهين يجب معرفة انواع القياسات كالجدل والمغالطة و...الخ. ومعرفة كل هذا تستلزم العلم باجزاء ومقدمات الأقيسة، كالمظنونات والمقبولات والمسلمات والمشهورات واليقينيات وما الى ذلك. ومجموع هذا لا يشكل إلا المنطق. اذن فالمنطق مما يدعو اليه القرآن باعتباره مقدمة للنظر والتفكر والاعتبار. ويوضح ابن رشد أن سبيل التوفر على هذه المعارف بالنسبة للمؤمن الذي يريد أن يعمل بقوانين الشرع فيما يخص العقيدة، هو التوفر على أدوات العمل بقوانين الشارع. ويضيف أن ما تعتبره الشريعة سلماً الى سعادة الانسان وفلاحه، هو المعرفة التفصيلية بالله وصفاته، وهذه المعرفة التفصيلية لا تتحقق إلا باستخدام أدواتها.

ولا ينفرد ابن رشد لوحده بمثل هذه العقيدة، بل يشاركه فيها كل من لهم توجهات فلسفية، ومن يعتبرون الايمان لوناً من ألوان المعرفة الفلسفية. يرى هؤلاء أن العمل الصالح أرضية تتفتح فيها الملكات الفاضلة، التي تُهيئ للانسان التوفر على تلك المعارف. والغاية النهائية من الشريعة هي الوصول الى تلك المعارف. وواضح أن هذه العقيدة تقوم في الطرف المناقض تماماً للرأي القائل بأن المنطق والفلسفة طرق تؤدي الى الضلال.

ويسوق ابن رشد مثلاً يقول فيه: أمرت الشريعة باستخدام آلة معينة ذات شروط خاصة لذبح الحيوانات التي يجوز أكلها، ومن هذه الشروط أن تكون الآلة حادة حتى لا

يتعذب الحيوان. ويتساءل هل يجوز للانسان استخدام سكين أو سيف الكافر لهذا الغرض؟ ويجيب؛ نعم يجوز ذلك، إذ لم تشترط الشريعة أن تكون الآلة مما للمسلمين. ويستخلص من هذا المثال أنه على الرغم من أن المنطق والفلسفة ليست مما ابتكره المسلمون، بل وصلتهم من عالم آخر، ولكنها أدوات لمعرفة الله، حث الشارع المقدس على استخدامها. لذلك فمن الجائز دون شك الانتفاع بها وتعاطيها.

وكلام ابن رشد هذا، الذي يفيد أن المنطق والفلسفة أدوات لتحصيل المعرفة التي أمر بها الشارع، يختلف عن قول القائلين بأن القرآن ذاته يعتمد اسلوباً فلسفياً في الطرح، ويتحدث بمنهجية فلسفية. وهو ما ذهب اليه صدر المتألهين واتباعه، والعلامة الطباطبائي وانصاره في عصرنا الحديث.

ويرد ابن رشد على القائلين بأن استخدام القياس لو كان لازماً، لاستخدمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. بأن رسول الله لم يستخدم حتى القياس الفقهي، فلماذا يستخدمه الفقهاء في استنباطاتهم؟ ثم يضيف أن الآخرين (غير المسلمين) لو لم يكونوا قد ابتكروا الادوات المنطقية والفلسفية، لكان لزاماً علينا نحن المسلمين اصطناعها باعتبارها مقدمات للواجب. ثم يجيب عن القول بأن البعض يضلون بسبب تعاطيهم الفلسفة، وينحرفون الى معتقدات غير التي جاء بها الكتاب والسنة، بأن الكثير من الفقهاء يملكهم الغرور والتهالك على الجاه والدنيا، نتيجة سمو شأوهم في علوم الفقه، فهل ينبغي تحريم الفقه؛ لأنه يؤدي الى صفات لا أخلاقية محرمة؟!

ويقسم ابن رشد الناس الى «عوام» و«خواص»، ويرى أن لكل منهم علمه الخاص. فالمفاهيم والاساليب المنطقية والفلسفية من علوم الخواص، ومما لا ينبغي انزاله الى مساحات العوام. وقد كان الفلاسفة في الماضي يراعون هذه المسألة بدقة، فلا يقبلون من التلامذة إلا الخواص؛ لأنهم يرون أن حمل أمانة الفلسفة، ليست مما يستطيعه كل انسان. وابن رشد يذهب الى أن ما يصلح للعوام من الناس، هو الكلام الخطابي والمواعظ وما الى ذلك، فما يؤمن به العوام عن طريق الخطب والمواعظ، هو ذاته ما يتوصل اليه الخواص بالبراهين والقياسات. فحقيقة أن «الله عالم» على سبيل المثال، والتي يؤمن به عامة الناس، ايماناً يستند الى المواعظ والخطب والجدل، هذه الحقيقة يبلغها العالم عن طريق البراهين والادلة الفلسفية. ومع ذلك يرى ابن رشد أن اليقين البرهاني يختلف عن اليقين الدارج لدى عموم الناس، في أن الاول ينطوي على الكشف، بينما الثاني لا ينطوي

على مثل هذا الكشف، إلا أن موضوع كلا اليقينين واحد. وعليه يذهب ابن رشد الى أن العقيدة التي تدعو اليها الشريعة، يمكن أن تحصل للانسان بثلاثة طرق هي: البرهان والخطابة والجدل.

ويزعم أن ما هو من الشريعة لا يتعارض أبداً مع البرهان. ويوضح هذه الفكرة قائلاً: إن موضوع البرهان قضية؛ إما أن الشريعة صامتة بشأنها، أو أن للشريعة رأيها فيها. ومن البين تماماً أن الحالة الاولى لا تتضمن أي تعارض. أما الحالة الثانية فانها تشتمل على فرعين؛ الاول أن يكون ظاهر الشريعة مطابقاً للبرهان، وهذا مما لا تعارض ولا اشكال فيه. والثاني أن يكون ظاهر الشريعة متناقضاً مع البرهان، وعندها يقتضي الامر تأويل الظاهر، ومعنى التأويل العدول عن المعنى الحقيقي للعبارة الى معناها المجازي، في نطاق قواعد واساليب اللغة العربية.

ويضيف: أننا اذا تأملنا في مجمل الشريعة فسنلاحظ فيها توجيهات الى مثل هذا التأويل الضروري. ويكتب في هذا الصدد: أن المسلمين مجمعون على أن حفظ ظواهر الشريعة ليس واجباً. وهذا الاجماع حاصل من خلال مشاهدتنا أن كل فرقة من فرق المسلمين تعدل عن ظواهر الشريعة في حالات خاصة. باختلاف الاشاعرة عن المعتزلة لا يكمن في أن الاشاعرة ترفض التأويل، والمعتزلة لا ترفضه. وانما الاشاعرة تحدد دائرة التأويل في مجال ضيق جداً، بينما المعتزلة تجعله مفتوحاً واسعاً.

بعدها يتطرق ابن رشد الى سبب وجود عبارات وجمل في الشريعة تحتاج الى العدول عن معناها الحقيقي الى معناها المجازي. فلماذا لم تأتِ ظواهر الشريعة في كل الحالات صريحة واضحة بحيث لا تستلزم التأويل؟ وهنا يأتي ابن رشد برأي أخذ به بعد ذلك علماء كبار كالغزالي، والطباطبائي؛ وخلاصة الرأي: أن القرآن لو كان مقتصرأ على الظواهر لما اشتمل على الكثير من المعاني الباطنية العميقة. ولو كانت معانيه مقتصرة على البواطن العميقة، لحرم عامة الناس من التواصل معه والانتهال من معينه. بينما القرآن كتاب ينتزع منه اهل الباطن معانيهم العميقة الصعبة، ويفهم منه اهل الظاهر، معانيه الظاهرية الملموسة. وبهذا يسلك من خلاله الجميع طريقهم الى الحقيقة، كل بقدر مؤهلاته ومواهبه.

ورغم أن ابن رشد يقول بضرورة تأويل ظاهر القرآن ليتطابق مع معطيات البرهان، إلا أنه لا يغفل عن لقطه مهمة، هي أن الظاهر الذي ينبغي تأويله إذا كان مما يجمع عليه

المسلمون عندها سيرتفع مجال التأويل. وهنا يتساءل؛ هل من الممكن أن يكون في الشريعة ما يناقض معطيات البراهين والادلة؟ وبعبارة اخرى هل من الممكن أن تتعارض الشريعة والادلة العقلية؟

يقول ابن رشد: إنه لمعالجة مثل هذه المشكلات، لا بد من إعادة النظر في البرهان، فمثل هذا التعارض، دليل على خلل في اوليات البرهان. فابن رشد يرى أن أصول الشريعة، كالتوحيد والنبوة والمعاد، مما يجمع عليه المسلمون. لكن هذا الاجماع انما يحصل بأن يتوصل اليه بعض المسلمين عن طريق البرهان، وبعضهم عن طريق الخطابة، وفريق ثالث يتوصل اليه عن طريق الجدل. فتكون تلك الاصول ما يجمع على الاعتقاد به كل المسلمين، رغم أن أهل البرهان يؤمنون بها بيقين معرفي، بينما أهل الجدل والخطابة لا يتوفرون على مثل هذه المعرفة. ويرى ابن رشد، أن أصول الشريعة مما يمكن ان يبلغه كل الناس إما عن طريق البرهان أو الجدل أو الخطابة.

البحوث التي قدمها هذا الرجل تدل على انه كان يحمل مقبولات قبلية يستخدمها للتعامل مع الوحي، من أجل فهمه. ومقبولاته كانت ذات طبيعة منطقية وفلسفية، وكانت سابقة لفهمه للوحي، وتمثل قلياته كمفسر يريد شرح معاني الكتاب والسنة.

قليات الغزالي

كانت للغزالي قليات متعددة اثرت في نظراته الى الكتاب والسنة. وسنكتفي هنا بذكر واحدة من أهم قلياته هذه. وهي المسألة التي يثيرها في بحوثه حول قضية «التكفي» في كتابه الموسوم «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة». وهناك يقرر الغزالي أنه ليس بالامكان تكفير أي واحدة من الفرق الاسلامية التي تقر بنبوة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، بسبب وجهات نظرها المتفاوتة حول اسس العقيدة الاسلامية. وهو يقيم رأيه هذا على أساس أن كل واحدة من الفرق الاسلامية تشييد عقيدتها على نوع خاص من «الوجود». ولأن الجميع يتحدثون عن نوع من الوجود، فان أحداً منهم لا ينفي ما يشبهه الآخرون. واختلاف الفرق الاسلامية ناشئ من اختلاف انواع الوجود. فالوجود ليس نوعاً واحداً، وانما يتوزع الى خمسة أقسام؛ فهناك الوجود الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي. لذلك ينبغي معرفة نوع الوجود الذي تقول به كل فرقة في كل واحد من معتقداتها. فمن الجائز أن ترفض فرقة ما، نوعاً من الوجود في اطار أصول

الشريعة، وتتبنى نوعاً آخر من الوجود. اما الرفض المطلق فهو الرفض لكل انواع الوجود. يقول الغزالي: إن الوجود الذاتي هو الخارج عن نطاق الحس والعقل. والوجود الحسي هو المشهود في الحس فقط. أما الوجود الخيالي، فهو صورة المحسوسات عند غيابها عن الحس. والوجود العقلي هو الذي يدرك بالعقل وحسب. والوجود الشبهي هو في الواقع شبه الوجود وليس الوجود. ويعتقد الغزالي أن الوجود المخبر عنه في الشريعة متعدد الانماط. والكافر هو من يرفض كل هذه الانماط. أي أنه يكذب الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم. أما إذا نسبت احدى الفرق أحد أنواع الوجود لعقيدة من العقائد الاسلامية، فهي فرقة مسلمة وليست كافرة. فالغزالي يرى أن من حق المسلم أن يرفض يبراهينه ظاهر القرآن، ويلتزم بنوع من الوجود غير الذي يبدو من الظاهر. والذي لا يجوز هو نبذ كل انواع الوجود، والعدول من الوجود الى العدم. فنظرية الغزالي إذن هي أن بالامكان فهم الكتاب والسنة على أساس خمسة انواع من الوجود. وواضح أن الكتاب والسنة لا يفيدان مباشرة فرضية الوجودات الخمسة. وانما هي نتيجة فلسفية، وقبلية من قبلات الغزالي.

قبلات الطباطبائي

العلامة الطباطبائي أيضاً كان صاحب قبلات ومقبولات متعددة في فهمه للوحي وتفسيره للقرآن الكريم، سنتأتى على ذكر بعضها في هذا المجال. في بداية تفسيره «الميزان»، يرفض الطباطبائي الاساليب التفسيرية التي جاء بها الصوفية وعلماء الكلام والفلاسفة والمحدثون، ثم يشرح منهجيته التفسيرية الخاصة. يرفض الطباطبائي منهج المحدثين؛ لانهم يتوقفون عند ظواهر العبارات في الكتاب والسنة، ويعطلون العقل بجمودهم هذا. ويتساءل: كيف يمكن أن يؤمن الانسان بمعطيات العقل فيما يخص أصول العقيدة كالتوحيد والمعاد والنبوة، ويرفض أن يتجاوز الظاهر في فهمه للآيات القرآنية، ولا يكون على استعداد للغور في المعاني الاعمق عن طريق التعقل؟!

ويأخذ الطباطبائي على المتكلمين والفلاسفة أن منهجيتهم هي منهجية التطبيق وليس التفسير. ويشكل على المتصوفة بأنهم بسبب سيرهم الحثيث في بواطن الخلقة، واهتمامهم المقتصر على آيات الانفس، دون آيات الآفاق والنظر في ظاهر العالم،

يركنون في فهمهم للقرآن الى الباطن، ويهملون المعاني التي يفيدها البناء اللغوي للقرآن. فالمتصوفة يبحثون فقط في المعاني التي لا تقع تحت تناول أيدي الجميع. والنتيجة هي أن العامة من الناس ستبقى محرومة من فهم معاني القرآن، كما سينفتح الباب على مصراعيه أمام التخرصات العجيبة وتحت المعاني الباطنية الغريبة للقرآن، وظهور مزاعم شاذة لا يمكن التحقق من صحتها أو بطلانها بأي معيار من المعايير. لأن المعيار والمرجع الوحيد في هذا المجال، هو البناء اللغوي للقرآن، الذي يفقد قيمته تماماً في اساليب المتصوفة.

ثم يشير المرحوم الطباطبائي الى ظهور جماعة متأخرة من المفسرين لم يحبذوا مناهج المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والمحدثين، واقترحوا منهجية جديدة للتفسير، تتلخص في أن ظواهر الآيات القرآنية متى ما تناقضت مع مسلمات العلم الحديث، ينبغي تأويلها، وفهمها بالشكل الذي ينسجم مع العلوم الحديثة. ويرى الطباطبائي أن هؤلاء أيضاً سلكوا طريقاً خاطئاً؛ لأنهم سلّموا بشكل مطلق لمعطيات العلم، وارادوا تطبيق القرآن عليها. ويضيف أنهم تأثروا بالمدارس التجريبية والعلمية، ووجدوا ان بعض ظواهر النصوص الدينية كالعرش والكرسي واللوح والقلم، والتي لا يقرّها العلم الحديث، يجب أن تأول. كما ينبغي أن تفهم الحقائق التي لا سبيل للعلم اليها كالمعاد مثلاً، بشكل يتجانس والقوانين المادية. والطباطبائي يرفض طريقة هؤلاء، بسبب اتخاذهم العلم أساساً، ومحاولتهم إعادة تصميم المعاني القرآنية على مقاساته. ويقول: إن كل تلك المناهج التفسيرية تشترك في خلل واحد هو محاولة فرض المعطيات العلمية والفلسفية على القرآن. وهذا ما لا يصح أن يسمى تفسيراً، لأنه في الواقع تطبيق، وفيه تعتبر بعض المعاني القرآنية الحقيقية، مجازية، ويصار الى تأويل الكثير من التعابير القرآنية التي يقصدها القرآن فعلاً.

يقول العلامة الطباطبائي في كتابه «القرآن في الاسلام»: إن المفسر أمامه ثلاثة طرق فقط لتفسير القرآن: ١ - تفسير الآية لوحدها بما لديه من مقدمات علمية وغير علمية، ٢ - تفسير الآية بالروايات الواردة عن المعصوم في خصوصها، ٣ - تفسير الآية بالتدبر واستنتاج مجموعة الآيات الاخرى ذات العلاقة بها، بالاضافة الى ما يمكن الاستفادة منه من الروايات والاحاديث.

ويرى أن السبيل الاول مما لا يمكن التعويل عليه، لانه أشبه بالتفسير بالرأي.

والسبيل الثاني سبيل محدود في مقابل حاجة غير محدودة، ويكتب «تستتبع ستة آلاف ونيف من الآيات القرآنية، المئات بل الآلاف من الاسئلة والاشكاليات العلمية والمعرفية. فمن اين ينبغي التوفر على أجوبة كل هذه الاسئلة والاشكالات؟ هل يتأتى ذلك بمراجعة الاحاديث؟ والحال أن ما يمكن تسميته بالاحاديث النبوية المروية عن طرق أهل السنة والجماعة، لا يتجاوز الـ ٢٥٠ حديثاً. والكثير منها احاديث ضعيفة وبعضها احاديث منكرة. أما احاديث اهل البيت عليهم السلام المروية عن طرق الشيعة، فرغم انها تبلغ الآلاف، ومنها أحاديث كثيرة موثوقة، ولكنها على كل حال لا تكفي للإجابة عن الاسئلة اللامتناهية، فضلاً عن أن بعض الآيات القرآنية لم ترد فيها أحاديث، لا عن طرق العامة ولا عن طرق الخاصة»^(٢٢). وهكذا فإن الطريق الاصلح للتفسير هو حسب نظرية الطباطبائي، الطريق الثالث. ويكتب مبرهنًا على صحة هذا الرأي (تفسير القرآن بالقرآن): «القرآن الكريم من ناحية، كتاب شمولي خالده، يخاطب الجميع، ويرشدهم الى مقاصده السامية، ويهديهم الى سبل الرشاد. وهو يتحدى الجميع، ويقرر أنه نور يضيئ كل شيء، ومثل هذا النور ينبغي أن لا يحتاج الى سواء في وضوحه هو». ويقول حول كون القرآن ليس من كلام البشر: «القرآن كلام متجانس، ليس فيه أي اختلاف، وإذا بدت بعض الاختلافات في القرآن، فانها سترتفع بقليل من التدبر في القرآن ذاته، ولو لم يكن كلام الله لما كان كذلك. ولو كان بحاجة الى سواء لاتضاح غاياته ومقاصده، لما كان حجة تامة. فاذا وجد أحد المعارضين في القرآن اختلافًا ظاهريًا، لا يمكن رفعه بدلالة العبارات القرآنية ذاتها، وانما ينبغي استخدام ما هو غير قرآني لذلك، كأن يتحدث النبي بما يرفع هذا الاختلاف من دون أي ارتكاز على عبارات قرآنية، فان ذلك الشخص المعارض لن يقتنع بالجواب، لأنه لا يؤمن بعصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه. وبعبارة اخرى فان رفع الاختلاف من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبدون شاهد لفظي من القرآن، لا ينفع إلا المعتقدين بنبوة وعصمة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، والحال أن الآية الكريمة «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا» تخاطب معارضي الدعوة الاسلامية، وغير المؤمنين بنبوة وعصمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ممن لا يقتنعون بأقواله من دون شاهد قرآني. ومن ناحية اخرى، فان القرآن ذاته هو الذي يمنح التفسير النبوي حجتيه، والرسول هو الذي يمنح تفسير اهل البيت عليهم السلام حجتيه».

والنتيجة هي أن آيات القرآن الكريم تفسرها آيات أخرى، وموقع الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم واهل البيت عليهم السلام من القرآن، موقع المعلمين المعصومين الذين لا يخطئون، فتفسيرهم بلا شك يتطابق مع التفسير الحاصل من تفسير الآيات القرآنية ببعضها».

والآن يجب أن نتساءل عن الطريق الذي سلكه العلامة الطباطبائي بعد أن رفض مناهج الآخرين، وعمل بتفسير القرآن بالقرآن. فهل كانت له مقولاته وقبلياته ومقدماته ومسلماته الاولية، أم أنه لم يستخدم أي قبلات في عملية التفسير؟

في كتاب «القرآن في الاسلام» يتطرق السيد الطباطبائي لاصل النبوة، وهناك يذكر مجموعة أسس ومبادئ، يمكن أن تمثل تصورات حول قضية الوحي، وبالتالي فهي بشكل أو بآخر قبلياته ومقولاته لفهم الكتاب والسنة، وبزعمنا أن جميع بحوثه في تفسير الميزان تركز على هذه القبلات.

وفيما يلي خلاصة مختارة لهذه القبلات من كتاب «القرآن في الاسلام»:

- ١ - حياة البشر، كليات وجزيئات. والقرآن الكريم يتعرض لكليات الحياة البشرية.
- ٢ - ليس للانسان في حياته من هدف سوى السعادة والفلاح (والسعادة غاية يطلبها الانسان ويتعشقها من الصميم، وتندرج في نطاقها مفاهيم كثيرة من قبيل الحرية والرفاه وسعة العيش وغير ذلك).
- ٣ - يتركز نشاط الانسان في الحياة على بلوغ السعادة والفلاح، سواء كان مصيباً في تشخيصه للسعادة الحقيقية أم لا.

٤ - لا يمكن أن تكون نشاطات الانسان في الحياة بدون برامج وخطط. فكل انسان، هو بالنسبة لشؤونه الخاصة، بمثابة بلاد مترامية، تتحدد نشاطات أهاليها بقوانين وتقاليد معينة وكل من يعمل في تلك البلاد، يتحتم عليه أن يطابق أعماله مع القوانين التي ينبغي مراعاتها هناك.

٥ - تناظر النشاطات الاجتماعية، النشاطات الفردية للانسان، ولا بد دائماً من تقاليد وقوانين تقرها الاكثرية ويسري مفعولها وحكمها في المجتمع، وبغير ذلك تنتفسخ أوصال المجتمع وتعم الفوضى خلال فترة وجيزة.

٦ - أفضل وارسخ نظام للحياة، هو الذي تهدي اليه خلقه الانسان، وليس ما تمليه العواطف والمشااعر الآتية للفرد أو المجتمع. واذا دققنا في أي جزء من اجزاء الخلقة،

وجدناه ذا هدف وغاية معينة يتجه نحوها، من اول يوم لخلقته، ويسير صوبها عبر أقرب وافضل طريق ممكن. وهو يتسلح في داخله وخارجه بكل ما يحتاج اليه في طريقه، مما يتناسب والغاية المخلوق لاجلها، ويعينه على نشاطاته المختلفة.

٧- كل انواع المخلوقات التي تشكل عالم المشهودات، محكومة بهذه القاعدة الكلية، وليس ثمة مبرر لأن يكون الانسان شاذاً عنها. بل ان المواهب التي يتمتع بها الانسان خير دليل على أن الانسان كسائر الأنواع المخلوقة، له هدفه الذي يضمن سعادته ويتناسب مع مؤهلاته الذاتية.

٨- بناءً على ما مرّ، تكون خلقة الانسان، وكذلك خلقة العالم الذي يكتنف الانسان، أفضل من يهدي الانسان صوب سعادته الحقيقية، ومنها تنبع أفضل واسمى وأخلد المواضع التي تضمن للانسان السعادة اذا ما عمل بها.

٩- يشتمل القرآن الكريم على الاهداف التامة للانسانية، وهو يطرحها بأكمل وجه لها؛ لان هدف الانسانية المتسم بالواقعية، يتمثل في النظرة الكونية المتناسكة، واتباع الاساليب الاخلاقية المنسجمة مع تلك النظرة الكونية. وهذا ما يقدمه القرآن الكريم بأتم اشكاله.

١٠- إن النص الذي يعد متكاملًا وشاملاً في تبيان لغاية معينة، لا يمكن تحديد زمان معين لصحته وقيّمته، والقرآن الكريم يقدم اطروحته بشكل كامل لا ينقصه شيء، لذلك فهو مناسب لكل زمان ومكان.

١١- المعارف العقيدية في الاسلام حقائق خالصة، والمناهج الاخلاقية والسلوكية، هي في الواقع النتائج الطبيعية لتلك الحقائق، لذلك فهي غير خاضعة لزمان محدد، ولا يبليها تعاقب السنين والقرون^(٢٣).

هذه الاسس والمقبولات التي تمثل تصور العلامة الطباطبائي عن الوحي والنبوة والقرآن، هي في الواقع قبلياته التي يتصل بعضها بعلم الانسان، وبعضها بعلم الاجتماع، وبعضها بالفلسفة، وبعضها بالاخلاق. ومعنى ذلك أن الطباطبائي يتحرك صوب تفسير القرآن برؤى خاصة عن الفلسفة والانسان والمجتمع والتاريخ والاخلاق. وبدون هذه القبليات ما كان اسلوبه في تفسير القرآن بالقرآن ليؤتي ثماره بالشكل المطلوب.

قبليات المتصوفة

القول بوجود ظاهر وباطن للقرآن الكريم، من القبليات المهمة التي توفر عليها

المتصوفة في فهمهم للوحي. فهم يزعمون أن للقرآن ظاهراً وباطناً. ويمكن هنا تشبيه الظاهر بالقشور، والباطن باللباب. وما يبدو من ظاهر الآيات والمفردات القرآنية، يتضح بالتعمق والتأمل، أن له معنى خفياً أعمق. وبمزيد من التعمق يتضح أن هنالك معنى أكثر عمقاً. وتختلف الآراء في مقدار التعمق الممكن والمعاني التي يمكن استخلاصها منه. ففي بعض الاقوال، أن هنالك للقرآن سبعة أبطن أو سبعين بطناً. والبعض قال ان العدد سبعة يفيد الكثرة فقط، ولا يعني التحديد الدقيق لعدد المعاني.

ولكن كيف يمكن ان نفهم هذه المعاني الظاهرة والباطنية للقرآن؟

يسوق المرحوم الطباطبائي في كتاب «القرآن في الاسلام» الذي يضمه منهجه التفسيري، مثلاً من آية قرآنية معينة ليشرح معانيها الظاهرية والباطنية. تقول الآية الكريمة ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً﴾^(٢٤). فظاهر الآية النهي عن عبادة الاوثان، كما قال تعالى ﴿واجتنبوا الرجس من الاوثان﴾^(٢٥). ولكن التأمل والتدقيق يدلنا على ان السبب في النهي عن عبادة الاوثان، هو الخضوع والتذلل لغير الله، مما لا يقصر المسألة على الاوثان. ومن ذلك ان الباري عز وجل يصف اتباع الشيطان بالعبادة في قوله: ﴿ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان﴾^(٢٦). وتحليل آخر للآية يظهر أن لا فرق في الخضوع المرفوض بين ما سوى الانسان، والانسان ذاته. فكما ينبغي ان لا يطاع الغير في معصية الله، يجب أن لا تطاع الميول النفسية في معصيته. وهذا ما اشارت اليه الآية ﴿أفأريت من اتخذ إلهه هواه﴾^(٢٧). وبالغور أكثر في اعماق المعنى، نجد أنه ينبغي أساساً عدم الانشغال بما سوى الله، وعدم الغفلة عنه على نحو مطلق، فالتوجه الخالص اليه هو في الواقع توحيد من كل ألوان الشرك والخضوع والتذلل لغيره، وهذا هو روح الايمان والعبادة. فالقرآن يقول ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس﴾ الى قوله تعالى ﴿أولئك هم الغافلون﴾^(٢٨). وهكذا فمن الآية الكريمة ﴿ولا تشركوا به شيئاً﴾ تستفاد حرمة عبادة الاصنام أولاً. وبنظرة أوسع وأعمق يستفاد أن على الانسان أن لا يخضع لغيره بغير اذن الله. وبنظرة اوسع أيضاً يستفاد أن الانسان يجب أن لا يتبع حتى اهواءه ونزعاته، وبنظرة أكثر عمقاً نستنتج أن المطلوب من الانسان عدم الغفلة مطلقاً عن الله أو الانشغال بغيره. وبهذا نرى للقرآن معنىً صريحاً واضحاً، يتلوه معنىً أعمق وأوسع يمكن الوصول اليه بالتأمل والتدقيق. وثمة معنى ثالث اوسع أيضاً واشمل وأعمق، وهكذا تتوالى المعاني التي تسري في كل اجزاء وآيات القرآن الكريم. وبهذا ينضح مراد

الحديث النبوي المأثور الذي ترويه كتب الحديث والتفسير: «إن للقرآن ظهراً وباطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»^(٢٩). وظواهر وبواطن القرآن كلها مقصودة في الكلام، وتقع بالنسبة لبعضها على شكل طولي، وليس على شكل عرضي فلا المعنى الظاهري ينفي المعنى الباطني، ولا المقصود بالباطن يناهض ما يراد من الظاهر^(٣٠).

وكما يبدو من شروح الطباطبائي فإنه يعتبر التأمل والتحليل، الأسلوب الصحيح للانتقال من المعنى الظاهر إلى المعاني المستبطنة. وابن عربي أيضاً يذكر في المجلد الأول من «الفتوحات المكية» أسلوب انتقال المفسر من المعاني الظاهرية إلى المعاني الباطنية. ويقول حول السؤال عن سبب تسمية المعاني التي يستمدّها الباطنيون من الآيات، بـ «الاشارات» وليس «التفسير»: إن الباطنيين كانوا يسمونها اشارات لخوفهم من أهل الظاهر والسطحيين والفقهاء... فهؤلاء فراعنة أهل الحق، فكما كان لموسى فرعونه الذي هو فرعون مصر، هنالك فراعنة ابتلي بهم الباطنيون.

ثم يستند إلى الآية «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم» ليبين كيفية فهم المعاني الباطنة ويكتب «فكل آية مُنزلة لها وجهان: وجه يروونه في نفوسهم ووجه آخر يروونه فيما خرج عنهم فيسمون ما يروونه في نفوسهم اشارات»^(٣١). يريد ابن عربي أن يقول: إن المفسر إذا فهم من الآية «ولا تشركوا به شيئاً» أنها تأمر بعدم الانشغال بأي شيء ما عدا الله. استنتج من تعبير الحياة في القرآن الحياة الملكوتية، بالرغم من أن ظاهرها يدل على الحياة الدنيوية، أو إذا فهم من «اليد» و«القلم» وامثال ذلك مما ينسب إلى الله عز وجل معانٍ ملكوتية سامية، فإنه لا يخلص إلى كل ذلك عن طريق الكلمات والعبارات والظواهر، وإنما يستمدّه بواسطة الشهود الباطني. فكأنه يشهد أولاً المعاني الباطنية، ثم يفهم هذه المعاني من الآيات والعبارات القرآنية، فتكون بداية الفهم نابعة من الداخل وليست وافدة من الخارج. وبعبارة أخرى فإن باطن هؤلاء المفسرين يلقي باسقاطاته على الكلمات والجمل فتكتسب معانٍ خاصة. وواضح في هذه النظرية، أن البناء اللغوي للقراءة لا يمثل المنطلق إلى المعاني القرآنية. بل هي النظرية التي عالج في ضوئها المتصوفة حتى مسألة «الوحي النبوي». حيث قالوا: إن الوحي ليس سوى التجسيد اللفظي للحقائق التي يجدها الرسول في داخله. وهذا ما يذهب إليه صدر المتألهين في «مفاتيح الغيب».

والواقع أن القول بأن أصل الكلام الإلهي الذي ينتزل على الأنبياء والأولياء، ليس من

سنخ الكلمات والعبارات الدارجة، هو اطروحة حاسمة بالنسبة للاديان السماوية. والذي يهمننا هو ان تفسير الوحي بالاسلوب الذي يفترض وجود معانٍ باطنة للقرآن، يعتمد على قليات خاصة، لاحظنا نموذجاً منها في نظرية ابن عربي، وهي نظرية تسبق عملية التفسير، وتستند الى عناصر عديدة من علم الانسان والعلوم الاخرى، تعد جميعها مقبولات ومفترضات قبلية لابن عربي -المفسر.

الهوامش

في يوم القيامة والعالم الآخر. بينما يرى أهل الحديث أن رؤية الله في يوم القيامة ممكنة بشهادة آيات قرآنية من قبيل ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾. ويضيفون أنه لا يوجد أي دليل ديني على استحالة رؤية الباري بالعين في الآخرة، بل ان ظاهر الآيات يشير الى امكانية رؤية الله رأي العين. وقد قال البعض: إن المراد بالرؤية هي الرؤية القلبية والشهودية، لكن الاشاعة اصرؤا على أن مراد الآية هي الرؤية بالعين. وكانوا يردون على المعتزلة القائلين باستحالة ذلك عقلاً، بأن هذه المسائل لا تخضع لسلطان وقوانين العقل أساساً، ولا سبيل للعقل إليها. وقادت هذه المساجلات الى أن يطرح الاشاعة نظرياتهم حول حقيقة الرؤية، ويبحثوا في آلية رؤية الاشياء وشروطها ومقدماتها. وقد تشير مثل هذه البحوث العلمية الطبيعية استغراب القارئ حين يلاحظها في الكتب الكلامية، وتدعوه الى التساؤل عن سبب وجودها في أسفار

(١) سورة آل عمران، الآية ١٩٣.
(٢) وردت البدعة هنا بمعناها السلبي المذموم، وفي ادوار لاحقة تم تقسيم البدعة الى خمسة انواع مختلفة هي: البدعة المحرمة، والبدعة الواجبة والمستحبة، والمكروهة، والمباحة. وقد شرح الشاطبي في كتابه الاعتصام، والتركماني في كتاب اللمع انواع البدع. وورد في مقدمة كتاب اللمع التي وضعها أحد المستشرقين معجم مفيد بالكتب التي تناولت قضية البدعة.
(٣) سورة الحشر، الآية ٧.
(٤) سورة النور، الآية ٦٣.
(٥) سورة النساء، الآية ٨٣.
(٦) سورة الشورى، الآية ١٠.
(٧) سورة النجم، الآية ٤.
(٨) سورة يونس، الآية ١٥.
(٩) سورة النور، الآية ٥١.
(١٠) من الأمثلة على ذلك، يمكن ذكر إشكالية رؤية الله في يوم القيامة. فالمعتزلة ترفض امكانية رؤية الباري عزوجل حتى

ج ٢ ص ٢٦٠ - ٢٦٩.

(١٥) في اطار هذه العقيدة الاشعرية، يطرح سؤال مهم حول العلاقة بين الكلام النفسي الالهي القديم الذي يقول به الاشاعرة، والعقيدة المسيحية حول «الوحي العيسوي». ففي العقيدة المسيحية ان الوحي العيسوي هو إخبار الباري عن نفسه. وطبقاً لهذا المعتقد، فان الله يكشف بواسطة الوحي عن سر ومضمون خفي لم يكن للانسان علم به من قبل، ولا يعرض مسميات ومفاهيم يستطيع البشر الوصول اليها بعقله. فبعد ان اكتسب اللاهوت المسيحي صبغة الفلسفة الارسطية. ظهرت في المسيحية عقائد قريبة من عقائد الاعتزال، وصار من الممكن فهم الوحي في ضوء العقل والمعطيات الانسانية. (١٦) راجع مقدمة «متشابه القرآن» للقاضي

عبد الجبار.

(١٧) المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق وتصحيح طه حسين وابراهيم مدكور، مصر، سنة ١٩٦٠، ٦: ٣٥٤.

(١٨) يبدو ان آراء القاضي عبد الجبار بخصوص مقدمات واسلوب فهم النصوص وتفسيرها ذات طبيعة تؤهلها للمقارنة بآراء منظرين من قبيل «دلتاي» و«شليرماخر»، الذين وضعوا «الهرمنيوطيقا الجديدة». فما قال به القاضي عبد الجبار من اجتياز الكلام للوصول الى المتكلم، ودراسة الكلام كظاهرة ضمن الظروف التاريخية،

العقيدة. لكنه بقليل من التدقيق سينتبه الى علاقتها بالقضايا العقيدية، فهي مقدمات لازمة لنهوض الانظمة العقائدية بشكل متين مستدل. ومؤلفو تلك الكتب يقدمون فرضيات مختلفة حول حقيقة الرؤية. ففي حين يقول معارضوهم: إن رؤية الله تستحيل على الانسان لأنه ليس جسماً، يتساءل الاشاعرة: وهل شرط كل رؤية أن يكون المرئي جسماً؟ ويخوضون في بحوث مطوّلة يخلصون منها الى ان كون الشيء جسماً ليس شرطاً لامكانية رؤيته. وقد أفضت هذه الاشكاليات الى اشكاليات كلامية اخرى من قبيل قضايا الجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ وما الى ذلك من البحوث الكلامية القائمة على بحوث غير كلامية.

(١١) المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق وتصحيح: طه حسين وابراهيم مدكور، مصر، سنة ١٩٦٠، ٦: ٣٥٤.

(١٢) المصدر نفسه، ٤: ١٧٤ - ١٧٥.

(١٣) قدم الشهرستاني في كتاب «نهاية الاقدام على علم الكلام» بحثاً مسهباً حول معنى الكلام النفسي ومبررات ذهاب الاشاعرة الى القول به.

(١٤) الاشعري، ابو الحسن. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٦٩، منشورات مكتبة النهضة المصرية،

يشبه الى حد كبير ما ذهب اليه هذان المفكران.

(١٩) بعد ذلك نصّج علماء الاصول رأي القاضي عبد الجبار هذا. فطرحوا بحثاً تحت عنوان «الدلالة التصديقية» التي تعني أن مدلول الكلام ليس سوى ما يمكن تسميته بمراد المتكلم، وليس ما ينطبع في ذهن المستمع من المعاني. ويرى الاصوليون أن على المستمع أن يحرز مسبقاً أربعة شروط لتكون للكلام دلالة: الاول هو أن يكون المتكلم في موضع البيان والافادة. والثاني احرار أن يكون المتكلم جاداً وليس هازلاً. فمن الممكن أن يتكلم الانسان ليفيد أو يقرر شيئاً، ولكنه يفعل ذلك من باب الهزل والمزاح. والشرط الثاني أن يطمئن المستمع الى أن المتكلم يقصد كلامه. فحين يقول على سبيل المثال: إن السماء زرقاء، فهو يرمي الى المعنى الظاهري لهذه العبارة. والرابع هو احرار أن المتكلم لم يأت بقرينة تدل على خلاف ما يرمي اليه من كلامه. فالاصوليون يعتقدون أنه ما لم تحرز هذه الامور الاربعة، لا تتحقق الدلالة التصديقية، أي دلالة الكلام على قصد المتكلم. ويقول بعض علماء الاصول، ومنهم محمد رضا

المظفر في «مباحث ألفاظ الاصول»: إن الاهتمام بالدلالة التصديقية وشروطها من ابتكارات نصير الدين الطوسي، ولكن يبدو أن القاضي عبد الجبار كان أول من تناول هذه المسألة بشكل مدون.

(٢٠) المغني في ابواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، ج ١٥: ص ١٦٢ - ١٦٦.

(٢١) قضية ما يصدق على الله فعله وما لا يصدق عليه فعله، من القضايا التي اختلف بشأنها الاشاعرة والمعتزلة اختلافاً عميقاً. وقد تناول المسألة أبو حامد الغزالي بشكل مفصل وممتع في القطب الثالث من كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد».

(٢٢) القرآن في الاسلام، ص ٧٤ - ٨٠.

(٢٣) المصدر السابق، ص ١١، وص ٢٦.

(٢٤) سورة النساء، الآية ٣٦.

(٢٥) سورة الحج، الآية ٣٠.

(٢٦) سورة يس، الآية ٦٠.

(٢٧) سورة الباقية، الآية ٢٣.

(٢٨) سورة الاعراف، الآية ١٧٩.

(٢٩) تفسير الصافي - المقدمة، ص ٨،

وسفينة البحار - مادة بطن.

(٣٠) القرآن في الاسلام، ص ٣٠ - ٣١.

(٣١) الفتوحات المكية.

الهرمنيوطيقا: المقتضيات والنتائج

د. احمد بهشتي

تتوزع المادة في هذه الدراسة الى قسمين رئيسين:
يبحث القسم الاول الآراء المختلفة لعلماء الهرمنيوطيقا، ويستعرض عدة نظريات
هرمنيوطيقية، يستكنه الاختلاف والتضارب فيها على صعوبة الحديث عن شروط
ونائج واضحة للهرمنيوطيقا.

ويختص القسم الثاني بنقد ودراسة احد الكتب التي تناولت موضوع الهرمنيوطيقا،
وهناك سنفصل القول فيما تقتضيه الهرمنيوطيقا من اساليب وتبعات لا يمكن قبولها من
الناحية العلمية. وهذه المقتضيات باختصار:

١- الدور والتسلسل الحقيقي (الباطل)، في مقابل الدور والتسلسل الهرمنيوطيقي.

٢- النسبية، في مقابل اليقين.

٣- التطبيق والتأويل، في مقابل التفسير.

٤- تحميل تطلعات وميول المفسر على النص.

وسيتضح في هذه الدراسة ان ليس كل نص بحاجة الى تفسير، بل ان ملاك الحاجة الى
تفسير وضوح أو عدم وضوح النص. فعن طريق ظواهر النص التي تكون عادة واضحة،
ومفهومة، يتسنى معرفة المعنى المركزي للنص (البؤرة)، ثم يمكن تفسير العبارات غير
الواضحة عن طريق الشواهد والقرائن الخارجية. ولأن التفسير عملية اجتهادية، فقد تبرز
اختلافات بين هذا المفسر وذاك. ورغم ان هذه الاختلافات يسيرة وبسيطة، إلا ان
بالامكان اجتنبها عبر التدقيق في قواعد وضوابط التفسير^(١).

لا شك ان لعلم التفسير علاقة وثيقة بعملية فهم النصوص. ولكن هل يقتصر التفسير
على هذا الفهم، أم أن له دائرته الاوسع؟ وهل كل نص بحاجة الى تفسير؟ واذا كان

التفسير ضرورياً، فما هو مفتاحه والمدخل اليه؟

البعض يقول ان : «علم التفسير، ه ذلك العلم التقليدي الذي يهيمه فهم النصوص»^(٢) ولهذا ترجموا الهرمنيوطيقا الى علم التفسير^(٣).

والبعض اعتبر مفردة الهرمنيوطيقا مشتملة على ثلاث مراحل: ١ - العلامة، ٢ - الرسالة، او النص الذي يحتاج الى تفسير، ٣ - المفسر أو واسطة التفسير. والبعض يرى هذه المفردة (التفسير) تنطوي حتى على التساؤلات العقلية التالية:

١ - ما هي ماهية النص؟

٢ - ما معنى فهم النص؟

٣ - كيف يتحدد الفهم والتفسير عن طريق قبلات ومعتقدات مخاطبي تفسير النص^(٤)؟

يرى (غادامر) في كتابه «الحقيقة والمنهج» ان «الوعي التفسيري يكتسب مساحة واسعة جداً تفوق حتى مساحة الوعي الجمالي»، ويذهب الى القول بأن «علم التفسير يجب ان يُعرّف بالشكل الذي يستوعب الوعي الفني أيضاً. وينبغي ان يعتبر الفهم جزءاً من مسار تحقق المعنى، اذ يتشكل فيه معنى المعطيات الجمالية والعلمية، ويتحرك صوب كماله.. وهو علم يتجاوز بمراحل كبيرة غايته العملية المتمثلة بتسهيل فهم النصوص الادبية. وكذلك الامر بالنسبة لباقي العلوم النقلية والفنية، وكل الابداعات الروحية، وحتى علوم الحقوق والاديان والفلسفة، وكل ما يبتعد عن معناه الاصلي، ويصبح بحاجة الى وسطاء يشرحون معانيه، وهؤلاء يمكن تسميتهم (يونانياً) بالهرمسيين، نسبةً الى هرمس^(٥)، الملاك الذي ينقل رسائل الآلهة ودساتيرها الى الارض»^(٦)، ولا شك ان الهرمنيوطيقا، علم قواعد التفسير، والتفسير أداة للفهم. ولكن هل الجميع متفقون على هذه القواعد؟

يعتقد (غادامر) ان (شلايرماخر) (١٧٦٨ - ١٨٣٤) الذي يعد مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة^(٧)، وهيجل، كانا متطرفين في نظرتهما لعملية التفسير، بالرغم من انهما قالوا بأسلوب اعادة التشكيل، واعتبرا أن مبرر التفسير هو الاغتراب عن النص^(٨).

يحاول (شلايرماخر) ان يعيد تشكيل السمات الرئيسية للنص في ذهنه. ويعتقد بضرورة بعث الحياة للنص في ذهن المتلقي، و«محاولتنا في التفسير تتمثل في العثور المجدد على حلقة الوصل بيننا وبين ذهن المبدع للنص. وعن طريق حلقة الوصل هذه،

يمكن فهم المعنى الكامل للنص»^(٩).

يقول (غادامر) في نقد هذه النظرية الهرمنيوطيقية: «لا شك ان اعادة تشكيل الظروف التي افصح فيها النص المنقول عن مميزاته وخصائصه الاصلية، تساعد كثيراً في فهم النص، ولكن هل يمكن اعتبار الشيء الذي نحصل عليه بهذه الطريقة هو المعنى الصحيح للنص، الذي نحاول الوصول اليه»^(١٠).

الرؤية الهيغلوية

يعتقد (هيغل) ان اعادة تشكيل الماضي غير ممكنة، ومن المستحيل العودة التامة الى الوراثة للعيش الحقيقي في ظروف النص أو النتاج الفني القديم. فهو يقول: «الشجرة التي تقطف منها الثمار، تختلف في ماهيتها عن هذه الثمار، وهكذا، فان روح التقدير التي تفيض علينا بهذه الاعمال الفنية [النصوص] تختلف في ماهيتها عن الحياة الروحية والواقعية لامة من الامم»^(١١).

ويقول (غادامر) في «الحقيقة والمنهج»: «من وجهة نظر (هيغل)، بامكان الفلسفة القائلة بامتداد شرايين تاريخ الروح في كل وجوده، ان تنهض بمهمة التفسير. وهذا الموقف من هيغل يقابل تماماً الوعي التاريخي الذي يريد ان ينسى ذاته. ففي هذه الطريقة، يعطي اسلوب تصور الماضي، وهو اسلوب مقيد بالتاريخ، يعطي مكانه اسلوب التأمل والتفكير في التاريخ. وهكذا فان (هيغل) يقرر حقيقة مهمة مفادها ان الطبيعة التاريخية (المتحولة) للروح، لا تتمثل في اعادة تشكيل الماضي، وانما في الوساطة الفكرية بين الماضي والحاضر»^(١٢).

نظرية غادامر

يرى (غادامر) ان رؤية (هيغل) في فهم احداث ومجريات التاريخ مهمة جداً، فانجازات الشخصيات العظيمة تقع ضمن اتجاه حركة التاريخ، وتعد (الانجازات والشخصيات) علامة ورمزاً لحقيقة وطبيعة العصر الذي تظهر فيه. فما يقوم به الافراد وما يتخذونه من قرارات، تتناسب كلها مع الاتجاه العام للزمن. ويمكن بفهم آراء وافكار وانجازات الشخصيات التاريخية، فهم حقيقة وماهية الحقبة التاريخية التي عاشوا فيها. لاجل توضيح ماهية الهرمنيوطيقا، يبحث (غادامر) في ظروف الادراك الفني وفهم

التجارب التاريخية. فالرومنطيقيون يرون ان فهم العمل الفني يحتاج الى فهم النوايا وقواهم الابداعية، لكن هذا ما لا يستطيعه اي انسان، فمن المبالغة حقاً، الزعم بالمشاركة في افكار عظماء مثل افلاطون وارسطو. وحتى لو كانت مثل هذه المشاركة ممكنة، فما هو الحال بالنسبة للاساطير التي لا نعلم لها مؤلفاً بعينه. والكتب السماوية أيضاً، ليست من نتاج العقل الانساني. فاصحاب الاناجيل، لم يكتبوا آراءهم الشخصية، وحتى لو لم يكن الامر كذلك، فان المشاركة في افكارهم ممتنعة على كل حال.

بالرغم من ان (غادامر) لم يكن هيغلياً، بيد انه يعتبر آراء (هيغل) في فهم الاحداث التاريخية ذات قيمة علمية كبيرة. وهو يرى ان المسألة الحاسمة بالنسبة للمفسر هي معرفته العميقة بلغة النص.. فالفهم هو الفهم اللغوي. واللغة تمثل مركز عملية الفهم في الهرمنيوطيقا. لكن الهرمنيوطيقا ليست علم لغة، وانما هي نوع من التفهم، ولغة التفهم مترمنة. اذن فالهرمنيوطيقا لا تنتمي للفلسفة، ولا هي تفكير خاص بعصر معين^(١٣).

بالاضافة الى ان (غادامر) لا يفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية؛ لذلك نراه يعنون كتابه حول اجتماعيات (اوجست كونت) بـ «الفيزياء الاجتماعية». اما (دوركهايم) فيؤكد في احد فصول كتاب «قواعد علم الاجتماع ومنهجه» ان الاسلوب العلمي الذي ينبغي استخدامه في علم الاجتماع، هو ذات الاسلوب المستخدم في العلوم الطبيعية^(١٤).

شلايرماخر

«كانط الهرمنيوطيقا» هو الاسم الذي يطلقه (دلتي) على (شلايرماخر). والهرمنيوطيقا تحاول حل المشكلات والملازمات في عملية التفسير. فقبل ماخر ظهرت بحوث حول الفرق بين «التفسير القدسي» و«التفسير الدنيوي»، وكان كل واحد من اعلام تفسير العهدين القديم والجديد، يعزف على وتره الخاص. وقد حاول (شلايرماخر) بتأسيسه الهرمنيوطيقا ان يرسم معايير محدودة للمفسرين، تعصمهم من الاختلافات، وتجعلهم ينتهون الى نتائج واحدة في مشاريعهم التفسيرية.

لكنه لا يقترح منهجاً خاصاً دون آخر. وخلافاً للذين يهملون المنهج اللغوي و«قوانين الدلالة»، يري (شلايرماخر) ان هذه المسألة في غاية الاهمية. وقد رأينا ان (غادامر) يهتم بالوحدة اللغوية، وليست الوحدة اللغوية سوى ان يكون للمخاطب وصاحب الخطاب

لغة واحدة، تصل بهم الى نقطة مشتركة في الفهم. انه يثبت ان الكتاب المقدس لا يحتاج الى اي منهج لتفسيره، ويكفي لفهمه معرفة قواعد اللغة والظروف النفسية المحيطة بالنص؛ لذلك نراه يولي اهمية خاصة للغة، باعتبارها الوسيلة الطبيعية لنقل المعاني من شخص الى آخر. يجعل (شلايرماخر) للنظرية الهرمنيوطيقية محورين:

١- الفهم الشامل الدقيق لانواع العبارات، والصور اللغوية، والثقافة التي عاشها مؤلف النص، وساهمت في خلق تفكيره وآرائه.

٢- الوعي الفني أو النفسي بذهنية المؤلف الابداعية.

وهو مدين في هذين المحورين للمفكرين الرومنطيقيين، الذين يرون ان آراء كل شخص، مهما كان مبدعاً واصيلاً، انما تعكس واقعاً ثقافياً أوسع من المؤلف ذاته. اذن فالتفسير الصحيح يحتاج الى فهم الظروف التاريخية والثقافية للمؤلف، وذهنيته الابداعية. وهذا ما يمكن اعتباره ضرباً من التنبؤ أو الشهود يستطيع المفسر من خلاله الاعلان عن مقاصد المؤلف، وربما توصل الى فهم قد يفوق حتى فهم المؤلف.

وقد كانت المذاهب النقدية والادبية في بريطانيا واميركا حتى عام ١٩٢٠ متأثرة بـ (شلايرماخر)، فهي ترى ان الهدف من التفسير الكشف عن نوايا المؤلف. بينما كان اتباع (فرويد وماركس) والبنويون والتفكيكيون، يقيمون الادلة لاثبات ان النص الادبي له مجاله المستقل عن المؤلف، ولا علاقة لفهمه بمعرفة نوايا المؤلف.

دلتي (١٨٣٣ - ١٩١١)

حاول (دلتي) وضع اساس علمي للعلوم الانسانية، يمنحها من القطعية واليقين بمقدار ما تتمتع به العلوم الطبيعية. لكن ظهور بعض الفروع العلمية التخصصية، وتطورها أفضلت مشروعه، واحتلت بعض النظريات في علم المناهج مكان الهرمنيوطيقا الى حدٍ ما^(١٥).

كان الغرض من الهرمنيوطيقا عند (دلتي)، ترتيب نظام دقيق للعلوم الانسانية، يشاكل ما تتوافر عليه العلوم الطبيعية. ورغم انه تأثر بـ (شلايرماخر)، لكنه رفض رؤيته القائلة بأن «النص حصيلة النية التي يضمها المؤلف بشكل ضمني في ذهنه». ويبقى ان مشروع (دلتي) في اخضاع العقل التاريخي للنقد، قد يكون في مجاله، بمستوى

المشروع الذي نهض به كانط لتقيد العقل المحض.

كما شدد (دلتي) على التمييز بين «الفهم» و«التبيين». فتبيين الاحداث الطبيعية يستند الى القوانين الكلية العامة. بينما المؤرخ يحاول ان يفهم سلوكيات صنّاع التاريخ، ويكتشف نواياهم، واهدافهم، وطموحاتهم، وطبيعة شخصياتهم؛ ليفهم بعد ذلك حقيقة افعالهم، وسلوكياتهم. ويمكن القول: إن هذه السلوكيات قابلة للفهم لانها بشرية، وهي خلافاً للحوادث الطبيعية، لها باطن يمكننا ادراك وجوده لان اصحابها بشر مثلنا. اذن الفهم هو «اكتشاف الانا في الآخر»، وهذا ممكن بدليل الماهية البشرية العامة.

وقد واصل (ماكس فيبر) (١٨٦٤ - ١٩٢٠) بعد ذلك طريق (دلتي)، فقد قلل (دلتي) وفيبر) أولاً من دور ميول المفسر في اكتشاف نوايا المؤلف. وثانياً حاول كلاهما وضع منطقتي للفهم باعتباره (الفهم) الفعل الوحيد الخاص بالعلوم الانسانية. بالطبع اهتم (دلتي) باثبات «امكانية الفهم» في بعض النظريات ذات العلاقة بالطبيعة الانسانية، في حين ركز (فيبر) جهوده على انواع الفعل الاجتماعي.

وقد ترك كل من (ماخر ودلتي) تأثيراً يَبْيناً على الالمانى (يواخيم فاخ) الذي هاجر عام ١٩٥٣ الى اميركا. وحاول التأسيس لتفسير الدين باعتباره سلسلة عينية وصفية متحررة من المزامع الكلامية.

وقد اهتم شأنه شأن (دلتي)، بوصف وتحديد الشروط اللازمة للفهم. وتبعاً لماخر اعتبر التجانس الروحي من مستلزمات الفهم. ففهم الدين مثلاً، يحتاج دوماً الى نوع من الحب للدين. وكان فاخ يعتبر الميل للدين ذاتياً واصيلاً في النفس الانسانية.

سيجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩)

في النظريات النفسية لـ (فرويد ويونغ «١٨٧٥ - ١٩٦١»)، التي تفسر السلوك والظواهر البشرية بتفتق القوى النفسية اللاواعية، يتسع العقل اللاواعي ليشمل حتى الاحلام وزلات اللسان، فتعتبر نصوصاً بدورها. ويعتقد هؤلاء أن الفن والدين يضمران معانٍ لا شعورية؛ ولهذا يرفض (فرويد) الايمان بالنوايا والاهداف الشعورية الواعية للمؤلف، وليس هذا وحسب، بل يرى ضرورة تركيز معنى أعمق لقاعدة الهرمنيوطيقية القائلة بأن المفسر يعرف المؤلف أفضل من معرفة المؤلف بنفسه.

ومن رأي (فرويد) أن لدى المفسر مفتاحاً يفتح أقفال المعاني اللاواعية، والغرائز

والمبول المكبوتة، التي تقف وراءها، وتتسبب في صدور الافعال والاقوال عن الانسان. وبذلك فهو (المفسر) الاقدر على فهم النصوص بطريقة علمية^(١٦).

مارتين هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦)

مع أن (مارتين هايدغر) تأثر بـ (دلثاي) في كتابه «الوجود والزمان»، لكنه يرى ان الاخير لم ينتصر على النزعات الذهنية. فـ (هايدغر) يعتقد ان العالم في المجتمع الانساني يُدرك عن طريق البناء المسبق للفهم، اي القبليات والتطلعات والمبول. فهذه هي التي تشكل الفهم، ويسمي هذه الحالة بالحالة الهرمنيوطيقية. ولوجود البشر بحد ذاته حالة هرمنيوطيقية تهئ الارضية للتفسيرات المختلفة.

ويرى (بولتمان) (١٨٨٤ - ١٩٧٦) وهو احد المتكلمين الالمان، ان تحليل (هايدغر) للوجود البشري، بمثابة المدخل العقلي لتفسير العهد الجديد. وبواسطته يمكن الفصل بين المفاهيم الدينية الرئيسية، والاشكال الاسطورية التي اضيفت في القرن الاول الميلادي. وبالتالي فان (غادامر) حاول اعادة فهم الهرمنيوطيقا الهايدغرية، وانتقد (ماخر ودلثاي). اما (شلايرماخر) و(دلثاي) فاعتبرا الفاصل الزمني بين المؤلف والمفسر، من اسباب اساءة الفهم. وذهب (غادامر)، على خطى (هايدغر)، في ان القبليات تؤدي الى الفهم وسوء الفهم في وقت واحد. فهو يرى ان «كل نص أو عمل انما يتم تفسيره من وجهة تستند الى نوع خاص من التقاليد. وهذه التقاليد ترسم اطاراً يمكن عن طريقه فهم الامور. ويتغير هذا الاطار اثر اصطدامه بالمستجدات دائماً؛ لذلك لا يوجد ثمة تفسير نهائي وقاطع للنصوص»^(١٧).

وقد انتقد (اميليوبتي) (غادامر) لانه لم يفرق بين التفسير الذهني والتفسير الشمولي المطلق، بل والغي الارضية اللازمة لمثل هذا التفريق.

هرمنيوطيقا بلا قواعد

لا يبدي البعض اية ميول لتحديد قواعد وضوابط لعملية تفسير النصوص. فـ (ماري هسر) مثلاً من اتباع فلسفة العلم، وممن لا يفرقون بين التبيين والتفسير. والبعض يقول بعدم وجود اي اسلوب صحيح أو غير صحيح للتفسير، وهذه الرؤية يمكن اعتبارها وليدة افكار (ففيثانشتاين ١٨٨٩ - ١٩٥١) الذي بحث في حقيقة الفهم،

وكيف تتفهم مشكلات الآخرين، لكنه لم يعطِ قاعدة محددة لذلك. فهو يرى ان تدوين نظرية شاملة لـ «الفهم» امر مستحيل. وما علينا إلا ان نفهم استعمال المفردات. ويعتقد كهايدغر ان الحالة الانسانية، حالة هرمنيوطيقية بحد ذاتها^(١٨).

الخلاصة

اتضح لنا لحد الآن، ان ثمة نظريتين حول وجود أو عدم وجود ضوابط للهرمنيوطيقا: (فيتانشتاين) من القائلين بعدم وجود ضوابط للهرمنيوطيقا وممن يرون معرفة طريقة استعمال الكلمات تكفي لوضع تفسير صحيح.

ونحن نعتقد طبعاً، ان مجرد المعرفة باستعمال المفردات لا تكفي للغرض المذكور، ولابد من الاطاحة بامور اخرى، من قبيل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والاستعارة والكناية، والناسخ والمنسوخ (فيما لو اشتمل النص على ناسخ ومنسوخ).

اما القائلون بوجود ضوابط للهرمنيوطيقا، فان كلمتهم ليست مجتمعة هي الاخرى. ف (دلثاي) وخالفاً لـ (شلايرماخر)، يرفض اهمية المعرفة النفسية بمؤلف النص، والغور في قابلياته الابداعية ونبوغه الخاص. ويبقى رأي (فيتانشتاين) في فهم الاستعمال الصحيح للمفردات قريباً من احد محوري نظرية (ماخر)، وهو المحور الذي يركز على ضرورة التضلع في قواعد اللغة والصور البيانية في لغة المؤلف وثقافته.

و (ماخر) مدين للمفكرين الرومنطيين، بينما (دلثاي) وفرويد ويونغ وماركس) ليسوا كذلك. وقد تأثر (هايدغر) بـ (دلثاي)، لكنه انتقد فيه تقيده بالنزاعات الذهنية. والنتيجة هي اننا من الصعب ان نصل الى محصلة نهائية نلخص فيها كل وجهات النظر هذه، ويكون بإمكاننا عبرها محاكمة الهرمنيوطيقا وشروطها ونتائجها.

الهرمنيوطيقا في ايران

بتأثير من تيارات الهرمنيوطيقا الغربية، ظهرت في ايران خلال السنوات الاخيرة بعض الترجمات والتأليفات حول هذا الموضوع. وكان من نماذجها كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة»^(١٩).

من ايجابيات الكتاب تنظيمه لقواعد وضوابط للهرمنيوطيقا. اما النقطة السلبية الاهم

فيه، فهي عدم الاشارة الى المراجع والمصادر. وبغض النظر عما تشتمل عليه الرؤى الهرمنيوطيقية عموماً من افراط وتفريط ونزعات صحيحة أو خاطئة، فان الامر الذي يمكن القطع به هو اتفاق كل الهرمنيوطيقيين في الغرب على مسألتين: الاولى : ضرورة التفسير، سواء اوقفنا التفسير على النصوص القديمة، أو عممناه ليشمل كل النصوص العلمية والادبية.

والثانية: هي ان التفسير لابد له من ضوابط وقواعد. فحتى الذين لا يقدمون قاعدة معينة للتفسير، يكتفون في الواقع بقاعدة معينة تشدد على فهم مواضع استعمال المفردات في اللغة التي كُتِبَ بها النص، ووفق هذه الرؤية اذا كانت للانسان احاطة كافية بلغة النص وقواعدها وآدابها سيكون بإمكانه تفسير النصوص المكتوبة بها، بالطبع هناك شرط آخر يفرض نفسه على تفسير النصوص العلمية التخصصية ألا وهو التمكن من المادة العلمية التي يتناولها. فالذي يريد تفسير نص فلسفي على سبيل المثال لابد من ان يكون ذاباع في الفلسفة. والذي يريد تفسير نص في علم الرياضيات، لابد من ان يكون صاحب معرفة كافية بهذا العلم، وكذلك الامر بالنسبة لتفسير النصوص الفيزيائية والكيميائية والفلكية والقانونية، وباقي النصوص العلمية. وبغير ذلك لن تكون المعرفة بلغة وآداب النص كافية للتفسير.

المحاور الرئيسية في الكتاب

تشتمل النظرية التي يطرحها المؤلف في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» على عدة محاور رئيسية، نتطرق فيما يلي لمناقشة ما يمكن ان تتمخض عنه من نتائج. وحسب ما يقرره المؤلف فان عملية تفسير وفهم النصوص ترتكز على المحاور الخمسة التالية:

- ١- قبلات المفسر (الدور الهرمنيوطيقي).
- ٢- الميول والتطلعات التي ترسم الطريق للمفسر.
- ٣- استنطاقه التاريخ.
- ٤- تشخيص بؤرة المعنى في النص، وتفسير النص كوحدة مترابطة تجتمع اطرافها في هذه البؤرة.
- ٥- ترجمة النص الى الاطار الزمني (التاريخي) للمفسر (اسقاط النص على الظروف

التاريخية للمفسر).

طبقاً لهذه المحاور، ما لم تكن لدى المفسر قبليات ومقبولات مسبقة، لن يكون بإمكانه تفسير نص معين. فلا بد له إذن من معلومة أولية حتى ولو كانت مجملة أو بسيطة. إذ لا يمكن انطلاقاً من المجهول المطلق أن نفهم شيئاً من نص من النصوص. فالفهم والتفسير لا يكون ممكناً إلا إذا توفر الإنسان على معلومات معينة حول الموضوع، وكان في ذات الوقت جاهلاً لمعلومات وتفاصيل أخرى عنه. فهو يعلم عن الموضوع شيئاً، لكنه لا يعلم عنه كل شيء. وكلما تحرك الباحث بين معلوماته ومجهولاته وبالعكس، تكاملت معرفته أكثر، وهذا ما يسمى بالدور الهرمنيوطيقي. ولكن، ما هي حقيقة هذا الدور الهرمنيوطيقي، وما هي أهميته؟

نقرأ في إحدى الكتابات: «الذي لا يعلم ما هي الهرمنيوطيقا، لا يعلم عن الفلسفة شيئاً، والذي لا علم له بالفلسفة المعاصرة، لا يمكنه أن يفهم معنى الهرمنيوطيقا. وهذه الحقيقة بدورها إحدى مظاهر الدور الهرمنيوطيقي الذي يعني في صورته الأصلية؛ أننا عندما نريد تفسير نص معين، يجب أن تكون لنا معرفة بذلك النص. لأننا إن لم نكن نعلم عنه شيئاً، فلن نصغي إليه. وفي ذات الوقت ينبغي أن يطرح النص أمامنا سؤال لا نعرف جوابه. بمعنى أننا لم نفهم معنى النص بتمامه»^(٢٠).

يبدأ كل فهم بالسؤال. ولا يقوم إلا بالاعتماد على مجموعة من المعلومات المسبقة. ومن هذه المسبقات؛ الشخص أو النص الذي نسأل منه، ولغة السؤال، والارضية العلمية التي ينتمي إليها سؤالنا، لنعلم ما ينتمي إلى هذه الارضية، وما لا ينتمي إليها، مما لا يصح السؤال عنه ضمن نطاق هذه الارضية. وبعبارة أخرى لابد أن تكون تطلعاتنا وتوقعاتنا في محلها وضمن إطارها الصحيح؛ لتكون الإجابة ممكنة. ومن ناحية أخرى، على المفسر أن لا يفرض قبلياته على بؤرة المعنى في النص؛ لأنه بذلك لن يحصل على النتائج الصحيحة.

وإذا فرغنا من توضيح معنى القبليات، أتينا على الميول والتطلعات التي تدفع المفسر نحو السؤال من النص. فللإنسان تطلعاته في مجال المعيشة والحياة، وميوله صوب الحرية ومعرفة المصير. وعلى أساس هذه الميول والتطلعات تبتني الأسئلة الاقتصادية والحقوقية والدينية والفلسفية. وينبغي للمفسر أن يلتفت إلى أن النص الاقتصادي لا يعطي الإنسان أجوبة حقوقية أو فلسفية، كما أن النص الفلسفي أو الديني، لا يمنحنا

اجابات علمية أو اقتصادية.

وتلو هذا نصل الى مرحلة استنتاج التاريخ. وهنا يتحتم على المفسر ان يعلم ما كان يريد ان يقوله مؤلف النص للمتلقي، وتكون له معرفة بالظروف التي احاطت بالمؤلف اثناء وضعه النص. يريد ان يقول مؤلف النص للمتلقي، وكيف فهم المفسرون السابقون معانيه؟ وفي هذه المرحلة يجب ان يتضح المعنى المباشر للمفردات والعبارات، والدور التعبوي الذي يلعبه النص على الصعيد المعرفي والسلوكي، والهدف الحقيقي للمؤلف، وما يتركه النص من الآثار.

وبعد ذلك يأتي الدور لتشخيص بؤرة المعنى في النص، أو ما يمكن تسميته بالمعنى المركزي للنص أو «نواة المعنى». وتشخيص بؤرة المعنى، لابد ان يحصل بواسطة معيار ومناطق واضح. فالنص واحد، وله معنى واحد. ووحدة المعنى منوطة ببؤرة المعنى.

وهنا تبرز امامنا الاسئلة التالية؛ لماذا يختلف المفسرون؟ وما الذي ينبغي فعله حتى ينطق النص بنفسه، فيستمع المفسر اليه بعيداً عن تأثيراته الذاتية، ثم يقوم بترجمة الحصيصة الى الاطار التاريخي الذي يعيش فيه؟ وكيف يمكن للبشر المنتمين الى أطر (مراحل) تاريخية مختلفة، أو لاولئك المنتمين لثقافات متفاوتة في زمن واحد، كيف يمكنهم ان يفهموا بعضهم؟ والجواب عن السؤال الاخير، هو ان المشتركات الانسانية هي التي تمكن البشر في الحقب التاريخية المختلفة من ان يفهموا بعضهم^(٢١).

١ - ما معنى ترجمة النص الى الاطار التاريخي للمفسر؟

قيل: إن على المفسر ان يصل - بعد مقدمات ومراحل اولية - الى مرحلة ترجمة النص من اطاره التاريخي القديم الى الاطار التاريخي المعاصر. والسؤال هو؛ هل ينبغي «فهم» هذه الترجمة ام لا؟ واذا كان الجواب ايجابياً، وهو كذلك بالطبع، نقول؛ إن كل فهم [وفق الرؤية الهرمنيوطيقية] يحتاج الى تفسير ولا تتضح دلالة النص على المعنى، إلا في ضوء التفسير، بل ان النص يتكلم بواسطة التفسير، ويلقي بمكنوناته الى الخارج عبر عملية التفسير^(٢٢)، اذن لا شك في ان فهم هذه الترجمة يحتاج الى تفسير هو الآخر. فـ«صحيح ان دلالة النص على المعنى يركز على نظام الدلالات [Semantic]، لكن الوسيلة التي تمنح لنظام الدلالات فعله وتأثيره، هي عملية التفسير التي يقوم بها المفسر»^(٢٣). واذا لم يكن هناك نص بغنى عن التفسير، كان التفسير بحاجة الى تفسير أيضاً. واذا

قمنا بتفسير النص الثاني عن طريق النص الاول، فقد وقعنا في «الدور» والدور هنا ليس دوراً هرميوطيقياً، وانما يكون دوراً حقيقياً (باطلاً). واذا كان فهم النص موقوفاً على تفسير آخر، والتفسير الآخر رهين في فهمه لتفسير آخر، تقع عندها في تسلسل حقيقي (باطل)، وليس في تسلسل هرميوطيقي.

والنتيجة هي ان من مقتضيات الهرميوطيقا ونتاجها، الوقوع في الدور والتسلسل الباطلين. وهذا ما يمكن استنتاجه من كتاب «هرميوطيقا الكتاب والسنة»، دون ان يكون بالامكان استخلاصه من نظريات المفكرين الغربيين.

والصحيح هو ان نعتمد في فهم النصوص على بديهيات لا تحتاج الى تفسير. اما اذا كان فهم جميع النصوص بحاجة ماسة الى التفسير، فلن يكون ثمة فهم لنص معين. لذلك لا بد من القول: ان بعض النصوص غنية عن التفسير فهي مفهومة بدون واسطة، وفهمها هو المفتاح لفهم النصوص التي تحتاج الى تفسير. وهكذا نعلم ان الدور الرئيسي في دلالة النص على المعنى، من مهمة نظام الدلالات أو السمانطيقيا [Semantic]. فاذا اتقن الانسان قواعد دلالات الالفاظ على المعاني، وتمرس في قواعد اللغة، وآدابها، ومناهجها، القديمة والحديثة، وما تشتمل عليه من فنون الاستعارة، والكناية، والمجاز و... الخ. يمكنه الايقان بأن مراد المؤلف هو ما يفهمه من قراءة النص، وهو ذات المعنى الذي فهمه السابقون بنفس الطريقة تقريباً. وقد تكون ثمة اختلافات بين المفسرين في فهم معنى النص، لكن هذه الاختلافات ليست بالمستوى الذي يجعلنا نبأس من فهم النص، فمواطن الاتفاق بين المفسرين من الكثرة بحيث تتحجم مقابلها مواطن الاختلاف. ثم ان المشتركات الانسانية لا تعيننا في فهم مقاصد بعضنا وحسب، وانما تساعدنا في الفهم المشترك للنص الواحد. ويبقى مما لا شك فيه ان المتبنيات العقيدية والفكرية تترك تأثيرها على التفسير. واذا اراد مفسر التحرر منها، فليس امامه سوى ان يحترس من فرض هذه المتبنيات على النص. فلا يتكلم بدل النص، وانما يترك له ان يفصح عن محتواه.

وقيل : «متى ما عدنا اختلافاً في فهم نص معين، فليس ذلك بسبب ان النص يدل بذاته على ذاته ولا يحتاج الى التفسير. وانما لان الجميع فسروه بشكل واحد»^(٢٤).

والاشكال على هذا الكلام هو ان القبلات والمتبنيات المسبقة إذا كانت مختلفة، والميول والتطلعات والاسئلة من التاريخ إذا كانت متباينة، واكتشاف المعنى المركزي

للنص إذا كان متغيراً بحسب النزعات والميول وترجمات النص الى ظروف تاريخية اخرى، فكيف يمكن للجميع ان يفسروا النص بشكل واحد؟! وبعبارة اخرى، إذا كانت النصوص ظنية الدلالة، ولا تكفي لفهمها قواعد الدلالة، ولا بد لها من تفسير، فكيف نتصور ان الجميع متماثلون في قبلياتهم ومقدماتهم، بحيث يقدمون تفسيراً واحداً للنص الواحد؟!

من الممكن ان تمس الاختلافات مصاديق النص، وليس معنى الكلمات فيه. فقد يتفق الجميع في اصل وجود الجن أو الملائكة مثلاً، لكنهم يختلفون في نوعية هذا الوجود. وقد يكون المفسرون مجتمعين بشأن وجود الله وصفات العلم والقدرة والحياة والارادة والتكلم والمشية... الخ، لكنهم يختلفون في طبيعة العلاقة بين الذات والصفات الالهية، فتظهر وجهات نظر فلسفية وكلامية مختلفة، بالرغم من ان اجابات هذه الاسئلة موجودة في الآيات والروايات عموماً وتخصيصاً.

وكذلك الامر بالنسبة للجنة والنار، إذ ليس هناك مفسر مسلم يمكنه التناكر للآيات الصريحة الدالة على وجود الجنة والنار، فيقول: إن القرآن خالٍ من دلالة على الجنة والنار. بالطبع يمكن ان يحصل اختلاف في التفاصيل غير المذكورة بصراحة في الآيات.

ومن هذا القبيل أيضاً قضية خلق آدم. فمما لا جدال فيه ان للقرآن كلمته في خلقه الانسان الاول. لكن الجدل يدور حول: هل هذا الانسان وليد تطور الكائنات الاخرى، ام انه خلق مباشرة وبشكل مستقل؟ فبعد ظهور نظرية «داروين»، ذهب البعض الى صحتها، والبعض الآخر الى كونها غير تامة، وانفجر السجال حول انسجامها أو تضاربها مع الآيات القرآنية. فرأى البعض ان القرآن لا يتعارض ونظرية التطور، في حين بقيت الاكثرية على رأيها في ان نظرية التطور ليست نظرية ثابتة يقينية، ولا ضرورة لتفسير القرآن بمقتضاها، حتى لو لم تكن هناك ولو آية واحدة ترفض هذه النظرية بشكل صريح.

وفي بعض الاحيان ينبثق الاختلاف من ان المفسر يفسر الآيات بطريقة انتقائية احادية الاتجاه. فيستنتج من آيات من قبيل ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾^(٢٥) ان الانسان مجبور على افعاله. وفي المقابل هناك من ينتزع من آيات كالآية الكريمة ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾^(٢٦) الفكرة القائلة بان الانسان مختار ومفوض، وهؤلاء يغفلون عن بعض أبعاد القرآن بالتركيز على ابعاد خاصة، ولا يستقون اسرار القرآن من داخله، وانما

يأخذون فقط بالآيات التي تؤيد وجهات نظرهم. والحال انهم لو أعملوا نظرة شمولية مستقصية للقرآن الكريم، لوجدوا ان الانسان فيه مختار مسؤول عن افعاله، في الوقت الذي يحتل فيه البارى دوراً مهماً في تسيير امود البشر، وهنا تنبثق فكرة «الامرين الامرين». ان مرد الكثير من الاختلافات والنزاعات الى هذه النظرات الاحادية الانتقائية للقرآن الكريم. ومن اجل ذلك حذر اهل البيت عليهم السلام دائماً من التعامل الانتقائي الناقص والتفسير بالرأي. وكمثال؛ كان في زمن الامام الصادق عليه السلام رجل اشتهر بنظرياته وآرائه. فقصده الامام الصادق، وهو متنكر، فوجد حوله جماعة كبيرة من الناس. وبعد فترة انفضت الجموع وسار الرجل في طريقه، فتبعه الامام، وشاهد انه سرق رمانتين وقرصين من الخبز ثم تصدق بهما. ولما جاءه الامام وسأله عما فعل، استند الرجل الى القرآن، وتلا الآية: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾^(٢٧)، ليقول انه يستحق اربعين حسنة، في حين لم يرتكب سوى اربعة سيئات، فالحصيلة اذن ٣٦ حسنة. وعندها ذكره الامام عليه السلام بالآية التي تلغي حسناته من الاساس ﴿انما يتقبل الله من المتقين﴾^(٢٨)، وطبقاً لهذه الآية لا تقبل الاعمال ولا تسجل الحسنات إلا إذا جاءت من باب التقوى والحلال^(٢٩).

فالنظرة الاحادية للقرآن تمنع الانسان عن فهم الكثير من حقائق هذا الكتاب العزيز، ومن ذلك ان النظرة القاصرة الى الآيات ﴿بل يدها مبسوطتان﴾^(٣٠) و﴿يد الله فوق ايديهم﴾^(٣١) و﴿الرحمن على العرش استوى﴾^(٣٢) تقود الى الاعتقاد بان لله جسماً له اعضاؤه! كما ان الرؤية الانتقائية لصفات السميع والبصير الواردة في القرآن الكريم كصفات إلهية، تؤدي الى القول بأن لله كما للانسان عيناً وأذناً! وذلك بسبب عدم ملاحظة الآية القائلة ﴿ليس كمثله شيء﴾^(٣٣) والآية ﴿سبحان الله رب العرش عما يصفون﴾^(٣٤) أو الآية ﴿تعالى الله عما يشركون﴾^(٣٥) التي تدل جميعها على ان الاستواء على العرش والسمع والبصر انما هي صفات متسامية على التجسيم، ولا تفيد الاحتباس في المكان والجلوس على شيء مادي محدد. واصحاب النظرة الاحادية في التفسير، يسارعون الى تأويل بعض الآيات والروايات التي لا تنسجم وميولهم، ويصرون على هذا التأويل من دون تقديم حجة أو برهان مقنع. والحال انهم لو اخذوا بنظر الاعتبار سائر الابعاد التي تفرض نفسها في القرآن، لتغيرت وجهة نظرهم، ولاصابوا كبد الحقيقة التفسيرية، ولاكتشفوا معاني القرآن من دون الحاجة الى التأويل القسري.

٢- ما المقصود بالقبليات؟

ما هو المقصود بالقبليات؟ وما معنى ان المفسر لا يستطيع التفسير بدونها؟ وهل يطلب الانسان المجهول المطلق فيما لو لم تكن لديه قبلياته ومقبولاته المسبقة؟ لا شك ان الانسان لا يستطيع ان يطلب المجهول المطلق. ولا بد ان تكون لديه معلومات، ولو كانت بسيطة، حول الشيء الذي يطلبه، ويريد الوصول الى معرفة ادق واعمق بشأنه. فحينما تكون لدينا معلومات ومجهولات حول امر معين، فان لدينا معلوماً مطلقاً ومجهولاً مطلقاً، وهذا ما لا ينفعنا في حركتنا، لان المجهول سيبقى مجهولاً. ولا يحل لنا مشكلتنا ان يكون لدينا شيء معلوم وشيء مجهول حول امر معين. وانما يأتي الحل عندما يستطيع المعلوم ان يجعل المجهول معلوماً هو الآخر فنحن في معرفتنا ننتقل من التصورات البديهية الى التصورات النظرية، ومن التصديقات البديهية الى التصديقات النظرية. فكل معلوم بديهي بمثابة المقدمة لفهم المجهول، ومتى ما اصبح المجهول معلوماً، سيتحول بحد ذاته الى مقدمة للكشف عن مجهول آخر. وليس معنى اننا لا نطلب المجهول المطلق، حتمية ان نعرف عن الموضوع شيئاً ما، لننتقل مما نعلم الى ما لا نعلم. وكمثال، فاننا ما لم نتوفر على تصور عن الله أو واجب الوجود، فاننا لن نفكر في وجود أو عدم وجود الله في العالم الخارجي، وهل هو مادي ام مجرد، قديم ام حادث، مخلوق ام غير مخلوق؟ ألّه صفات كمالية ام لا؟ وان كانت له صفات كمالية، فهل هي عين ذاته ام مضافة الى ذاته؟

لا شك ان الاجابة عن هذه الاسئلة تحتاج الى معلومات اولية، اما ان تكون بديهية نظرية. واذا كانت نظرية، فانها ترجع في اصلها الى معارف بديهية. اذن ليس هناك من ينكر ان كل سؤال يتوقف على تصور موضوع ومحمول، ونسبة بينهما. واذا كان هذا هو المراد بالقبليات، فواضح انه لا يشكل برهاناً على «نسبية المعرفة الدينية».

ولا علاقة للقول بالحاجة لمعلومة تصورية من اجل الكشف عن مجهول تصوري، الحاجة لمعلومة تصديقية في سبيل الوصول الى مجهول تصديقي لا علاقة لهذا القول أو ذاك بالمزاعم الهرمنيوطيقية المطروحة. وانما النقطة المهمة التي ينبغي الانتباه اليها، هي اننا لا نحتاج لسوى تصور الموضوع والمحمول لنستطيع ان نطرح سؤالاً.

فعلى سبيل المثال، يمكننا ان نتصور «النفس» كموجود مجرد مستقل عن جسم الانسان، ثم نسأل هي هل موجودة ام لا؟ وربما لا نتصورها مسبقاً كشيء مجرد، وانما

نكتفي منها بما نطلقه على بعضنا من اشارات الـ «أنا» والـ «أنت» والـ «هو»، ثم نطرح بشأنها الاستفهامات المختلفة، فنسأل هل هي مجردة ام مادية؟ وهل هي قديمة ام حادثة، وهل لها علاقة بجسم الانسان ام لا؟ وهل تفنى بفناء الجسم ام هي خالدة و..الخ؟ فبمجرد ان ينطبع تصور في ذهن الانسان عن الشيء، يحق له البحث في المحمولات المتصورة، ليرى اياها تنطبق على الموضوع واياها لا تنطبق، وهذا ما ينتهي به، انطلاقاً من المقدمات التصديقية البديهية والنظرية، الى سلسلة من المعارف الجديدة، والقضايا الموجبة والسالبة.

اذن فكوننا لا نطلب المجهول المطلق، يعني اننا ما لم نحمل تصوراً معيناً عن الشيء في اذهاننا لن نبحث عن محمولاته. والمحمولات ليست مما تخلو منه اذهاننا، اي انها ليست مجهولاً مطلقاً، وانما هي محمولات تصورهاها في اذهاننا.

فاذا لم يكن لدينا اي تصور عن أي محمول أو موضوع، لا يمكننا ان نطالب بشيء؛ لان طلب المجهول المطلق محال. ولكن بمجرد حصول بعض التصورات، نصل الى بديهيات تصديقية؛ لان حمل بعض التصورات لا يحتاج الى حدود وسطي وبراھين. وفي المرحلة اللاحقة، قد نشك في انطباق بعض المحمولات على الموضوع، وهنا نطرح الأسئلة. اذن لا يبتني طرح الأسئلة على اية قبليات، سوى تصورين أو ثلاثة.

ولاجل الاجابة عن اي سؤال، نحتاج الى مثل هذه المعلومة. ولكن هذا لا يعني اننا لا بد ان نعلم شيئاً عن الموضوع، قبل السؤال عنه. فالمعلومات القبلية تتعلق بالاجابة عن السؤال وليس بالسؤال ذاته. ومادما لم نصل الى تصديق بديهي أو نظري بخصوص السؤال، لا نستطيع الاجابة عنه. وقد تكون التصديقات التي نحتاجها للاجابة عن السؤال موجودة في اذهاننا قبل طرح السؤال، ومن الممكن ان نهتدي اليها بعد طرح السؤال.

واذا لم تكن لدينا اية معلومات حول دلالات الالفاظ والمعاني اللغوية وقواعد اللغة، فاننا بالطبع سنواجه مجهولات معينة إذا اردنا التفسير، بيد انه من الخطأ القول اننا نواجه المجهول المطلق. لان امامنا نص محدد، ونحن نعلم اننا لا نعلم عنه شيئاً. واذا شرعنا بمحاولة فهم هذا النص، فلن نكون من طلاب المجهول المطلق. وانما بدأنا مشروعا بمعلومات تفيد ان امامنا نصاً، وهذا النص لا بد ان ينطوي على رسالة معينة، لان كاتبه اراد بلا شك تفهيم المتلقي مضامين محددة، وكان يتوقع من مخاطبيه المعروفين والمحتملين ان يفهموه، ولاجل ذلك تحدث بلغتهم وعمل وفق قواعد تلك اللغة،

واستعمل الالفاظ في محلها وحسب دلالاتها.

هذه هي القبليات المفترضة لتفسير النص. والذين ارادوا قراءة الخط المسماري، وحل رموز الالواح الاثرية، لم تكن لديهم من القبليات حول تلك النصوص سوى ما ذكرناه. لكنهم تدريجياً اكتشفوا مفاتيح لقراءة الخط المسماري، ثم ترجموا الكلمات، وتوصلوا الى مقاصد النصوص القديمة بهذه الطريقة. فهل كان (غروتفيد) الالماني، باعتباره اول من حل رموز الخط المسماري^(٣٦)، يعلم عن هذا الخط شيئاً قبل ان يطرح اول سؤال بشأنه؟ ام أنه كباقي الذين شاهدوا تلك الالواح، لم يكن ليرى سوى علامات مسمارية تعود لعصور آشورية وبابلية واخمينية وسأل نفسه؛ ماذا تريد ان تقول لنا هذه الالواح ؟ وما هي الرسالة التي اراد كتاب هذه النصوص ابلاغها لمعاصريهم وللاجيال اللاحقة؟ وما هو السبيل الى معرفة لغتهم؟

تلاحظون ان طرح هذه الاسئلة، لا يستوجب اي علم مسبق بشيء حول الالواح المسمارية، بل ان كل من يرى الالواح، يتساءل عن محتواها ومضمونها. والقبليات هنا هي مجرد ان يرى الانسان تلك الالواح، ثم يتساءل عن المضمون الذي اودعه المؤلف في هذه النصوص، على ضوء اليقين القائل بان هذه الخطوط لم تحدث اعتباطاً، وانما خطها انسان عاقل لتفهم امر معين.

وبعد طرح الاسئلة تُستحدث مفاتيح لحل الالفاظ والتراكيب والكشف عن الدلالات؛ لينتهي الشوط بقراءة اللغة القديمة وترجمتها، وتكون الترجمة عادة مفهومة ولا تحتاج الى اي تفسير أو تحويل.

وعليه يكون من الخطأ «إذا لم تتوفر حول الموضوع معلومات قبلية، فلن يكون هناك اي اندفاع أو رغبة ارادية لفهمه أو تبينه، وبالتالي لن يحصل بخصوصه اي فهم أو تبين»^(٣٧). فبمقدار ان يكون لدينا تصور عن الموضوع، سنبادر الى طرح الاسئلة، وطرح الاسئلة يضطرنا للعثور على الاجوبة. والاجابة تأتي على اساس مقدمات بديهية أو نظرية لا علاقة لها بالنص المنظور. لكنها ان لم تكن موجودة، فلن يستنى الاستنتاج والجواب على اي سؤال ويبقى المجهول مجهولاً، وربما يظل الحافز على الاجابة قائماً أو يضعف تدريجياً.

فهل حقاً لو لم يكن لدينا اي معرفة بموضوع معين، لن تكون لدينا اية رغبة أو اندفاع لفهمه وتبينه؟ اذن كيف تجمعت المعلومات لدى الانسان الذي يولد مصحوباً بالجهل

المطلق؟ وما هي معلومات الانسان عن اول موضوع واجهه؟ وكيف انبثقت في نفسه الرغبة للفهم والتبيين؟

ولو نزل القرآن على اناس ليست لهم اية معرفة مسبقة به، فهل سيجدون في انفسهم الاندفاع اللازم لفهمه ام لا؟ لا ريب ان البعض منهم سيبادر لمحاولة فهمه وادراك معانيه. وسيتعلمون لذلك لغة هذا الكتاب السماوي، ويتضلعون في الادب العربي، ويراجعون التفاسير الموجودة، فيوفقون بذلك الى تفسيره وفهم معانيه. وواضح ان قبلات التفسير في هذه الحالة، المعرفة باللغة والاداب العربية، والاطلاع على التفاسير القديمة. فكلما تعمق الانسان في هذه القبلات اكثر، كان اقدر على التفسير.

٣- ميول وتطلعات المفسر:

كيف نفهم ميول وتطلعات المفسر؟ إذا لم يكن لها ضابط معين، ستراكم التفاسير بعدد المفسرين. وان كان لها ضابط معين، فيمكن عندها القول بإمكانية الوصول الى تفسير واحد.

ثم ان الهرمنيوطيقا تواجه مشكلة اخرى، هي ميول وتطلعات المؤلف. فمن اين لنا ان نعلم ما هي ميول وتطلعات المؤلف؟ وحينما لا تكون هنالك أية قواعد أو ضوابط، سيقدر كل انسان بحسب ما تمليه عليه ميوله، ميولاً وتطلعات ينسبها الى مؤلف النص. وهنا تضع دلائل الكلام في خضم الميول والتطلعات التي يسقطها المفسر على مؤلف النص والحال ان الدلالة العرفية للكلام هي مفتاح الكشف عن تطلعات وميول ومقاصد المؤلف. اذا كان من الجائز، ان يرى كل مفسر، النص وصاحب النص في مرآة ميوله وتطلعاته، ويفسر النص حسب ذوقه ونزعاته الخاصة، فلا شك اننا سنكون ازاء تفاسير متكررة، بل وحتى متناقضة، لكنها من زاوية الهرمنيوطيقا، صحيحة جميعاً!! لأن لكل مفسر ميولاً وتطلعات (سواء كانت صحيحة أو خاطئة) لا يتحتم عليه نبذها جانباً أو اصلاحها. وهكذا تكون لدينا تفاسير بعدد المفسرين، وكلها منبثقة من ميول وتطلعات ونزعات اصحابها، وليست أيّاً منها باطلة أو غير صحيحة، ومن الجلي ان هذا يقودنا الى النسبية والشك الدائم.

اما الصحيح فهو سيادة ميول وتطلعات صاحب النص على النص. واذا كان النص بحاجة الى تفسير، فلا بد ان تسري هذه الميول والتطلعات في جميع اجزاء ومفاصل

التفسير أيضاً، والا كان تفسيراً اجنبياً على النص. اما القول بهيمنة الميول والتطلعات الشخصية للمفسر على النص وعلى التفسير، فهذا ما لا نجني منه سوى الضلالة والانحراف عن التفسير الحقيقي، وهو ما لا يصح تسميته تفسيراً أو كشفاً عن معنى العبارة.

والاسلوب الصائب، هو ان ينظر المفسر في النص ويستعين بالبدييات العقلية؛ ليرى ما كان يريد ان يقوله صاحب النص، وما هو نوع المعرفة التي توخى نقلها الى المتلقي، وعادة ما تكون النصوص ذات ظواهر واضحة، تكشف عن مقاصد المؤلف، وتسهل عملية التفسير. فملحمة الشاهنامة لابي القاسم الفردوسي مثلاً، تشتمل على ستين ألف بيت من الشعر، وتتابع هدفاً سامياً هو إحياء اللغة الفارسية، وترسيخ المشاعر الوطنية والقومية، وتمتين الاعتقاد الشيعي في النفوس وتكريس الفضائل الاخلاقية، ولهذا فان الناس تفهم هذه الاشعار وتتفاعل معها.

وفي تفسير القرآن، ينبغي ان لا نتبع الميول والنزعات الشخصية أو الفئوية أو القومية، وبهذا يكون من السهل جداً تشخيص الاوامر التي يحددها الدين الاسلامي الحنيف للبشرية. ولدينا عدد كبير من النصوص القرآنية الواضحة الجلية، يبدو من العجيب حقاً التراث عندها طويلاً لاكتشاف معانيها. وهذه الواضحات هي القبليات القرآنية البديهية التي نستعين بها لتفسير كل القرآن. اما بالنسبة للآيات التي تتسم بشيء من الصعوبة، فننطلق في تفسيرها من هذه القبليات أيضاً، ونراجع تفاسير اخرى، من دون ان نجافي قواعد الدلالة واسباب النزول، وبالتالي نصل الى فهم هذه الآيات، وننتهي الى مشتركات تفسيرية مهمة جداً، لا تبدو مواطن الاختلاف في قبالتها إلا كقطرة في قبال البحر.

والجدير بالذكر ان مفسري القرآن لم يختلفوا ابداً حول تطلعات المرسل، فهم يتفقون جميعاً في القضايا الرئيسية المهمة. وكلهم يرى ان القرآن كتاب له ابعاده العقيدية والاخلاقية والسلوكية. ومركز العقيدة في القرآن الكريم هو البارئ عزوجل واليوم الآخر، ومركز الاخلاق، الفضائل والمكارم الانسانية. ومحور السلوك، تنظيم الحياة الدنيا والآخرة على جادة العبودية. لهذا ينبغي ان يكون تطلعننا في تفسير القرآن منصّباً على تبيان هذه القضايا، والاحتراس من الانحراف عنها.

ولو كان المناط تطلعات الاشخاص لعمّت الفوضى عملية تفسير القرآن وتفسير اي نص الهي أو بشري آخر. اما إذا كان المعيار مراد صاحب النص ومرسل الوحي بالقرآن الكريم، فسيسود عملية التفسير نوع من الوحدة والانسجام الطبيعي.

ولنظرب على ذلك مثالا من النصوص البشرية :

فماذا اراد حافظ الشيرازي يا ترى ان يقول في اشعاره العميقة المفعمة بالالغاز ؟ وما الذي كان يتوقعه من قراء اشعاره ؟ هل ينبغي لقرائه ان يفرضوا آراءهم ورغباتهم على نصوصه، ام ان عليهم الرضوخ لمقاصد حافظ نفسه ؟

اذا اردنا ان نفرض تطلعاتنا ورغباتنا على النص، سيكون بالامكان تفسير حافظ باشكال متناقضة، فأهل اللهو واللعب والخمر والمفاسد سيؤولون أشعاره بما يتناسب ولهوهم وفسادهم، وسيحاولون العثور على مخاطبين ومستمعين من نفس النوع. ولهؤلاء كل الحق في تفسير حافظ بما يرغبون، وهم في ذلك على مستوى واحد مع العرفاء والصوفية، واصحاب السلوك والشهود والتجليات المعنوية!

اما إذا اذعن الجميع بأن المقاصد التي يجب ان تسود، هي مقاصد حافظ ذاته، الرجل الذي كان يحفظ القرآن برواياته الاربعة عشرة، والذي بلغ به الحب والهيام حد الصراخ، فلن نتبع تطلعات هذا وذاك، ولن ننساق وراء الآراء المتضاربة؛ لأن حافظاً كان يقصد شيئاً معيناً من قصائده، اما بخصوص السؤال عن ماهية هذا الشيء؛ هل هو الغور في المفاسد والخمر والانحرافات المتلبسة بثياب الصوفية، ام هو العرفان الحقيقي الخالص؟ فان شخصية حافظ وصراحة غالبية اشعاره، وهي المحكمات التي تهدينا الى حل المتشابهات. وعلى مفسر حافظ ان يقدمه وفق شخصية حافظ نفسه، لا بدافع ميوله ورغباته الشخصية.

اما التشكيك القائل «كيف يمكن الاطمئنان الى ان ميول وتطلعات المفسر تطابق ميول وتطلعات مؤلف النص؟ وكيف يمكن الايقان من ان الاسئلة التي يطرحها المفسر امام النص، هي ذات الاسئلة التي اراد المؤلف الاجابة عنها؟»^(٣٨) فهو تشكيك خاطئ تماماً، لأنه يركز على اعتبار ان ميول وتطلعات المفسر هي التي من حقها ان تسود التفسير. بينما الصحيح هو ان يغض المفسر الطرف عن ميوله وتطلعاته، ويحاول اكتشاف تطلعات ورغبات المؤلف؛ لتفسير ما صدر عنه من نصوص (فيما لو كانت هذه النصوص بحاجة الى تفسير).

وضمن هذا السياق، كانت الآيات الكريمة التي تتحامل على الشرك، تُسَخِّطُ المشركين وتغيظهم، وتفرح المؤمنين وتزرع فيهم الامل. ولو كان من الطبيعي ان يفسر كل انسان تلك الآيات بحسب ما يشتهي؛ لفسرها المشركون بانها لا تتعرض لهم ولا تعنيهم، وعالجوا

المشكلة بهذه الطريقة، وخرجوا في آخر المطاف راضين عن القرآن شأنهم شأن المؤمنين!
ومن خلفاء بني أمية^(٣٩) من تفأل بالقرآن؛ ليعرف سنوات سلطانه ودوامها، فواجهته
الآية الكريمة: ﴿واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد﴾، فما كان منه إلا أن القى القرآن، واخذ
يرشقه بالسهم حتى تمزق، وراح يخاطبه بالآيات المعروفة:

اتوعد كل جبار عنيد فأنا ذاك جبار عنيد
إذا ما جئت ربك يوم حشر فقل يا رب مزقني الوليد^(٤٠)

فهل يمكن أن نفهم ردة الفعل هذه من الوليد، كنتيجة لرغبته وتطلعاته، أم أنها جاءت
نتيجة لفهم مراد القرآن الكريم؟ ولو أنه يريد أن يفرض رغباته وميوله، لفسر القرآن بما
يتناسب وهواه، ولقبله واعاده الى الرف. لكنه وجد الآية خلافاً لتطلعه، ورأى أن كل
الوعود والوعيد الاخروي في القرآن انما يحكي ارادة الباري عزوجل وقراره، ولا
ينسجم بحال من الاحوال مع تطلعاته وميوله. فالآية تهدد الجبابة وتتوعدهم صراحةً،
وهو منهم بلا شك.

وفي السجال الذي دار بين عبيد الله بن زياد والامام السجاد عليه السلام، كان يصر
الطاغية على ان الله هو الذي قتل علياً الأكبر عليه السلام في كربلاء، بينما يرى الامام
عليه السلام ان الخونة هم قتلته، وقرأ الامام الآية ﴿الله يتوفى الانفس حين موتها﴾،
ليدلل بها على صحة رأيه، فانتفض ابن زياد لسماعه الآية التي جاءت تدمغ قوله، وامر
بقتل الامام عليه السلام^(٤١).

وهنا نتساءل؛ هل كان غضبه إلا نتيجةً طبيعيةً لفهمه مفاد الآية التي تعني ان الله لا
يقتل الانفس وانما يتوفاها، وانما القاتل هو الانسان؟

ثم لو كان بالامكان ان يطبق كل انسان كتاب الله على تطعاته وميوله، ويجعله خاضعاً
لها، ومتغيراً بحسب مقتضياتها، لما امكن القرآن ولا اي نص آخر، ان يوجد تغييراً في
المجتمع، لانه اينما سيحل، يتلون بصيغة تلك البلاد وميول اهلها، ولن يفهمه قراؤه، لانهم
يقرأون ويفهمون انفسهم. والحال ان المؤمنين بالقرآن والكافرين به، كانوا يفهمون معناه،
فيفرح اولئك، ويحنق هؤلاء، مما يشير الى الايمان والاعتقاد غير الفهم والادراك.

٤ - استنطاق التاريخ:

ونصل الى مسألة استنطاق التاريخ، أو الاصغاء اليه. وهنا تواجهنا عدة اسئلة؛ ما هي

المبول والمحفزات التي تقود المؤلف الى وضع النص؟ وما هي الظروف والاحوال التاريخية التي احاطت بتأليف النص؟ وما هي ظروف وواقع مخاطبي النص؟ ثم ما هي الامكانيات اللغوية التي اتاحت للمؤلف للكتابة أو الخطابة؟^(٤٢)، وفي الاجابة عن هذه التساؤلات يقال «ان منهجية التحليل التاريخي هي القادرة على الاجابة، ولا بد ان يكون التحليل محايداً علمياً شاملاً»^(٤٣). ويقال أيضاً: «ان قواعد وضوابط اللغة والحوار، التي كان القدماء يسمونها احياناً بقواعد التفسير، تتخذ مكانها في هذه المرحلة. كما ان جميع بحوث الالفاظ في علم الاصول تنتمي الى هذه المرحلة»^(٤٤).

وليس قصد الهرمنيوطيقيين من استنطاق التاريخ الاحاطة بقواعد وضوابط اللغة والحوار في العصور السالفة. وانما القصد هو تحليل وتفسير التاريخ. ولا ندري هل ينبغي ان يكون المفسر مؤرخاً، ام أديباً، ام كلاهما؟ لا شك ان الذي لا يتوفر على المعرفة الكافية بلغة وآداب النص، لا يستطيع تفسيره. ولكن إذا لم يكن المفسر مؤرخاً قادراً على التحليل التاريخي، فهل يعتبر عاجزاً عن عملية التفسير؟! ألا تكفي للتفسير الاحاطة بالنص ولغته؟ وكيف يفضي استنطاق التاريخ الى التحليل التاريخي؟ وكيف ترتبط جميع القابليات الادبية للمفسر، بهذه المعرفة التاريخية؟

من البديهي ان على المفسر المعرفة بالمعنى المباشر لكل كلمة وعبارة، والقدرة على فهم القصد الذي يرمي اليه المؤلف. اما ما هو تأثير النص؟ وهل يجب على المؤلف المعرفة بتأثير كلامه، ام ان ذلك من اختصاص المفسر؟ فالواقع ان فهم معاني المفردات والعبارات والكشف عن قصد المؤلف، يكشف لنا عن تطلعات المؤلف وميوله وتوقعاته. سواء كان هذا الكشف بحاجة الى تفسير اولاً.

والسؤال المهم هو، هل الالفاظ وتراكيب الجمل هي التي تدلنا على معنى النص وفهمه، ام الذي يفعل ذلك هو التاريخ والتحليل التاريخي؟ هل تطلعات وميول المفسر هي التي تمنح الالفاظ دلالاتها، ام ان دلالة الالفاظ ذاتها تدلنا على معاني الكلمات والجمل، وتفهمنا مقاصد المؤلف، دون المفسر؟

طبعاً، نحن لا نعارض ان تقع دلالات الالفاظ في اطار استنطاق التاريخ والتحليل التاريخي، اما تطلعات وميول المؤلف وظروفه التاريخية وظروف مخاطبيه، فلا تلعب دوراً حاسماً في فهم مقاصد النص. وانما النص ذاته يفصح عن ميول وتطلعات المؤلف، ويكشف احياناً عن الظروف التاريخية التي رافقت ظهوره.

فلو كتب احدهم سيرته الذاتية، وقرأناها نحن دون سابق معرفة به وبتطلعاته وميوله، أفلا تكون كافية لفهم تطلعاته وميوله؟

الواقع ان الهرمنيوطيقا تقلل دائماً من دور الدلالة اللفظية، وتركز على دور القبلات والتطلعات والميول التي يحملها المفسر، مضافاً الى استنطاقه التاريخ.. وتتمادى في هذه الفكرة حتى تغدو عملية التفسير وكأنها صنعة قبلات المفسر ونزعاته وتطلعاته وتحليله التاريخي. وهذا ما يجزئ التفسير الى منزلقات النسبية، ويجعلها بعدد المفسرين، وقد تكون متضاربة الى درجة التناقض.

وهكذا يقوم كل تفسير على فهم، وكل فهم على فهم مسبق، وكل فهم مسبق على فهم آخر، وهذا يقوم بدوره على تفسير معين. مما يعني ان هرمنيوطيقا النصوص لا تؤدي الى شيء ذي بال، وانما تتخبط في خضم دور وتسلسل حقيقي (باطل) وليس دوراً وتسلسلاً هرمنيوطيقياً، ولا تنتهي بنتيجة سوى الحيرة والضلال والشك الدائم. والحال ان الهرمنيوطيقيين يغفلون عن ان الالفاظ إذا كانت لها معاني ظاهرة صريحة، فلن يعود ثمة حاجة الى التفسير، وان لم تكن متسمة بالصراحة والظهور، فعلى المفسر كشف النقاب عن معانيها وحسب. وقد اشار كل من مؤلفي القاموس والمفردات ولسان العرب الى ان التفسير هو كشف المغطى واطهار المعنى المعقول. وعليه فالامور الظاهرة الجليلة لا تستلزم التفسير، ويمكن فهمها بمجرد التمكن من اللغة ومدلولاتها وقواعدها وآدابها.

ومع هذا فالاخباريون يستندون الى الروايات الناهية عن «التفسير بالرأي» ليسقطوا الحجية عن ظواهر القرآن الكريم. بينما يقول الشيخ الانصاري: «انها [الاخبار] لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى، بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها، واردة خلاف ظاهرها في الاخبار، اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً، فان احداً من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً او فارسياً او غيرهما، فعل به وامثله، لم يعد هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع»^(٤٥).

يرى الشيخ الانصاري ان معنى التفسير لا يخرج عن حالتين؛ الاولى حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو ترجيح احد المعنيين المتكافئين للفظ، والثانية حمله على المعنى البدوي العرفي اللغوي بدون النظر في الادلة العقلية أو الاستناد الى القرائن النقلية^(٤٦).

ويؤكد هذا العالم الاصولي الكبير، ان الحالة الاولى هي الاصح، مع ان بامكان التماس الشواهد والبراهين على صحة الحالة الثانية. ولهذا جاء في بعض الكتب الاصولية

ان تفسير القرآن مما يختص ببطون الكتاب العزيز ومتشابهاته، ولا علاقة له بظواهره ومحكماته، من قبيل ﴿أوفوا بالعقود﴾ و﴿أحل الله البيع﴾ و﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾.

نعم في حالة تفسير بواطن القرآن ومتشابهاته، لن يكون ثمة دور أو تسلسل. إذ من الصحيح ان كل تفسير موقوف على فهم، ولكن ليس كل فهم موقوفاً على تفسير. بل ان فهم الظاهر لا يتوقف إلا على استنطاق التاريخ ضمن اطار مباحث الالفاظ والسيما نطيقا [Semantic]. واذا توفر الانسان على معرفة كافية بقواعد الدلالة، فستكون معرفته هذه بمثابة القبلية الكافية للكشف عن مقاصد المؤلف، والتعرف على جوانب عديدة من الظروف التاريخية التي عاشها المؤلف ومخاطبوه. وهذا ما يؤهله لتفسير الاجزاء التي تحتاج من النص الى تفسير. «اذا علمنا ان متكلماً أو كاتباً يريد ان يفهم الآخرون كلامه، وعلمنا انه لم يضع عن قصد وتعمد قرينة توجب صرف اللفظ عن معناه الظاهري، فسنقطع عندها ان قصده ما يستفاد من ظاهر لفظه. لاننا في غير ذلك، لابد ان نعتقد انه نقض غرضه متعمداً، وهذا محال»^(٤٧). «ولو شككنا في ان المؤلف يريد تفهيم قصده اولا، فنقول طبقاً لمنهج العقلاء السائد؛ ان الاصل هو انه يريد تفهيم قصده للآخرين. واذا شككنا في وجود القرينة، فنعود (بعد البحث والتمحيص) عن وجود القرينة، الى اصالة عدم وجود القرينة، أو اصالة الحقيقة»^(٤٨).

ووفق هذا المنهج، يتضح ان الهرمنيوطيقا خلطت بين «التفسير» و«التطبيق». إذ ليس من التفسير في شيء، ان يعمد الانسان الى شرح النص بتوجيه من قبلية وتطلعاته واستنطاقه التاريخ، لان هذا هو «التطبيق» بعينه.

فهناك فرق كبير بين ان نسأل «ماذا يقول النص؟» وبين ان نسأل «على اي معنى يجب ان نطبق النص؟».

واذا كان النص بدلالة ظاهرة، واضحاً جلياً، سيكون من المعلوم ماذا يريد ان يقول. وان لم يكن واضحاً فصيحاً ينبغي استنطاقه. اما كيف يحصل هذا، وبأية معايير؟ فالمعيار هو استخدام باقي اجزاء النص لتفسير معنى المقطع الغامض. وبهذه الصورة تحصل عملية التفسير بشكلها الصحيح، وتجنب الوقوع في الدور والتسلسل.

والكثير من الآيات القرآنية لا تحتاج الى تفسير. والتي تقتضي التفسير، يمكن تفسيرها بمعونة الآيات المحكمة وروايات المعصومين عليهم السلام، والتفسير

الآخري، والمنظومة الثقافية الإسلامية الأصلية، والبداهيات العقلية. ولأن مثل هذا المشروع، مهمة اجتهادية واستنباطية، فقد تظهر الى السطح بعض الاختلافات بين المفسرين. لكن مواطن الاختلافات هذه ليست شيئاً يذكر بالمقارنة الى مواطن الاتفاق. كما ان الاختلافات التفسيرية غالباً ما يمكن الوصول بشأنها الى حلول مشتركة. اذن فالقبليات الهرمنيوطيقية، فضلاً عن الاشكالات الآخري، تنزلق بنا الى هاوية «التطبيق»، وتبعدنا عن دائرة التفسير؛ لذلك ينبغي ان نحترس من الوقوع في «التطبيق» ونحن نريد «التفسير».

يقول العلامة الطباطبائي: «ثمة فارق بين ان يسأل الباحث في معاني الآيات القرآنية «ماذا يقول القرآن؟» وبين ان يسأل «على اي المعاني نحمل الآية؟»، فمن آثار السؤال الاول ان ننسى كل الامور النظرية اثناء البحث، ونعتمد الامور غير النظرية. بينما يؤدي التساؤل الثاني الى اعتبار كل القضايا النظرية اموراً مسلمة تكون هي الاساس في البحث. وواضح ان مثل هذا البحث لا يهدف الى اكتشاف معنى الكلام»^(٤٩).

ولاجل التحرر من ورطة «التطبيق»، ليس امامنا سوى استبعاد غالبية المقدمات والقبليات الهرمنيوطيقية، والتخلي عن متبنياتنا النظرية، لنفهم ماذا يريد القرآن ان يقول لنا؟ لا ان نفهم ما هي قبلياتنا وتطلعاتنا وتحليلنا التاريخي؟

٥- بؤرة المعنى:

الركن الآخر من اركان الهرمنيوطيقا، تشخيص المعنى المركزي للنص أو ما يصطلح عليه بـ «بؤرة المعنى» وهو المحور الذي تدور حوله وتنظم في اطاره كل معطيات النص. وتشخيص هذه البؤرة يساعد على فهم كل معاني النص؛ لانها تجتمع عندها وتقوم على اساسها. ومن الصحة بمكان القول: إن فهم النص، يقتضي فهم مواقف وآراء المؤلف الرئيسية فاذا اخذنا بنظر الاعتبار ان القرآن ليس كتاباً تاريخياً أو روائياً أو حقوقياً أو طبياً أو كتاباً في الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك، وانما هو كتاب هداية «هدى للمؤمنين»^(٥٠)، فستعامل معه التعامل المتناسب المعقول، ولا نتوقع منه ان يعالج لنا مشكلاتنا التاريخية والحقوقية والفيزيائية والكيميائية والفلكية، كما لا ننظر اليه كمجرد نص ادبي بليغ. هذا على الرغم من انه لا يتعارض ومعطيات علوم التاريخ والحقوق والطب والفلك والفيزياء والكيمياء، وغيرها من المعارف، بالاضافة الى كون اسلوبه الادبي ارقى وامتن الاساليب فصاحة

وبلاغةً ومحتوى.

وبهذا ينظر الانسان الى القرآن الكريم بصفته كتاب هداية، ونظاماً شاملاً لحياة البشرية. ويبادر الى تفسير الاجزاء التي تحتاج منه الى تفسير، ضمن هذا السياق. وتفسير كتاب مثل القرآن على اساس وحدة هدف المؤلف ووحدة الاسلوب، والمعرفة بلغة القرآن، يركز على معطيات نظام الدلالة، حتى لو لم يكن المفسر الذي يستخدم هذا النظام موقفاً مائة بالمائة، إلا انه سيحرز نسبة عالية جداً من التوفيق.

اما الاختلافات التي تلاحظ بين المفسرين، فمردها الى الطبيعة الاجتهادية لعملية التفسير. ومع ذلك فبالامكان تجنب الاخطاء عند الاجتهاد في تفسير القرآن، عبر التدقيق في فهم موقف النص، والاخذ بنظر الاعتبار وحدة هدفه واسلوبه، والتعمق في روحه وطبيعته، والاستعانة بباقي الآيات، ومراجعة الروايات وكتب التفسير. فنحن بدورنا أيضاً نعتقد ان الفهم الافضل والاصح لمعنى النص، يستلزم الاحاطة بالمعاني الرئيسية التي ارادها المؤلف واودعها في النص. لكن المشكلة تكمن في السؤال؛ من اين نأتي بالمعنى الاصلي (بؤرة المعنى)؟ للاجابة عن هذا السؤال تصف لنا الهرمنيوطيقا استنطاق التاريخ طريقاً صالحاً لمعرفة بؤرة المعنى.

واذا كان المراد بتشخيص بؤرة المعنى، انتزاعه من النص ذاته، فهذا مما لا يبدو فيه اي اشكال. اما ان كان غير ذلك، فسنواجه مشكلة الدور والتسلسل مرة ثانية، ولاشك ان تشخيص بؤرة المعنى مهم جداً، وربما امكن الاكتفاء به، دون القبلات والمقدمات وتطلعات وميول المؤلف والمفسر واستنطاق التاريخ. ولكن افلا يحتاج تشخيص بؤرة المعنى الى التفسير هو الآخر. (طبقاً لمتبنيات الهرمنيوطيقيين)؟ فاذا قلنا: إنه في غنى عن التفسير، كيف نجانس بين هذا القول والمقدمات والمقومات الهرمنيوطيقية، وان كل فهم ينبثق عن التفسير؟ اما إذا كان بحاجة الى تفسير، وتفسيره بحاجة الى تفسير وهكذا الى غير نهاية، فكيف نتخلص من الدور والتسلسل؟

اذن ليس امامنا سوى القول: بان بعض الفهم لا يولد من رحم التفسير، وعليه فان تشخيص المعنى المركزي للنص، ان لم يكن ممكناً عبر قراءة النص ذاته، فهو غير ممكن بأية وسيلة اخرى.

ولماذا يعجز صاحب النص الذي يريد تفهيم آرائه للآخرين، عن التصريح بهذه الآراء في نصوصه؟ واذا كانت قبلات المفسر وتطلعاته وميوله واستنطاقه التاريخ، هي التي

ترسم الطريق الى فهم آراء المؤلف، فكيف نتجنب تعدد وتناقض التفاسير؟ وكيف نتحرر من شرك النسبية؟ وماذا يبقى من معنى لكلمتي الفهم والتفهم؟

لا بد من القول: إن أسس الهرمنيوطيقا تحيل كل التفاسير الى قبليات وتطلعات وميول المفسرين، وتلقي على عاتق رغباتهم ونزعاتهم مهمة اكتشاف المعنى المركزي للنص. ولهذا فليس من الضروري أن يصل المفسرون الى نقاط مشتركة، ولا يمكن الحكم بخطأ أحد التفاسير؛ لأن تفسيره مصيب من حيث انطباقه على تطلعات المفسر وميوله وقبلياته. اللهم إلا إذا كان المفسر خاطئاً حتى في التطبيق والتفسير بالرأي، بمعنى أن تفسيره لا ينطبق حتى على متبنياته!!

٦- ترجمة النص:

أما آخر أركان العملية الهرمنيوطيقية، فهي ترجمة النص الى الاطار التاريخي للمفسر؛ «لأن المفسر يعيش اطاراً وظروفاً تاريخية تختلف عن ظروف المؤلف، وتجاربهما عن الذات والعالم متباينة، فلا بد من ترجمة معنى النص الى الاطار التاريخي للمفسر. وواضح أن هذه الترجمة ليست ترجمة من لغة الى لغة أخرى. وإنما هي ترجمة التجارب الى أخرى. وبعبارة أخرى، هي فهم تجارب الماضين، بالأسئلة التي تفرضها التجارب المعاصرة»^(٥١).

وقد سبق لصاحب هذا الرأي أن قال أن كل فهم لا بد أن ينبثق عن تفسير. والآن استطاع المفسر بعد تفسيره القائم على قبلياته ومقدماته أن يبلغ المرحلة التي يترجم فيها النص الى اطاره التاريخي. والترجمة هنا لا تعني النقل من لغة الى أخرى، وإنما تفيد مد الجسور بين التجارب القديمة والحديثة.

ونلاحظ أنه فضلاً عن مشكلة «الدور والتسلسل»، فضلاً عن أن المفسر يمارس «التطبيق» بدل «التفسير»، فإن مشكلة أخرى تواجهنا هنا، وهي أن المفسر يفهم تجارب الماضين من خلال تجاربه المعاصرة. فإذا كان القصد أن تجارب الماضين والمعاصرين مشتركة في فهم معاني الالفاظ، وأن المعنى الذي كان يتبادر الى ذهن السابقين، ذاته الذي يسارع الى اذهان اللاحقين، وبعبارة أخرى، إذا كان المراد أن كلا الفريقين يشتركان في نظام الدلالة، ففي هذه الحالة لن يكون المعاصرون بحاجة الى التفسير، لفهم مقاصد الماضين، لأنهم يفهمون لغة بعضهم. وبالرغم من أن قلوبهم وآراءهم قد لا تكون متطابقة

تماماً، غير أن لغتهم واحدة، ووحدة اللغة تكفي لفهم المقاصد، وبالطبع لا ننسى أن وحدة القلوب والآراء مرحلة متقدمة على وحدة اللغة ومرجحة عليها، لكن الأولى انفع للمعاشرة والاستئناس ببعض بينما الثانية أهم والزم لفهم الآراء وفهمها.

أما إذا كان القصد من تجارب المعاصرين شيئاً آخر، كأن تكون قبليات ومقدمات المفسر، فيغض النظر عن الاشكالات العديدة التي ذكرناها بخصوص هذه القبليات، سيكون المفسر بحاجة دائماً إلى تفسير آخر لتفسيره، أو لترجمة النص القديم إلى إطاره التاريخي، الأمر الذي يدخله جزماً في نفق الدور والتسلسل الحقيقي، وليس الدور والتسلسل الهرمنيوطيقي المزعوم. ولا يخرجنا من هذا النفق إلا التسليم بأن التفسير ليس ضرورياً دائماً لفهم النصوص. وبهذا تنفرط النظم الهرمنيوطيقية وتترزل دعائمها وتنهار صروحها. وبناء على ذلك، لن يكون من المجدي القول «أن من الممكن انحراف المفسر بشكليين؛ الأول إعادة تشكيل النص بصورة ظاهرية، وتحويل أشياء غير مفهومة للمخاطبين، والثاني انتزاع شهادات تأييد لاسئلته وقبلياته من النص، وتطبيق النص عليها»^(٥٢) إذ من الممكن أن يكون المفسر حاذقاً ودقيقاً بحيث يشرح النص ويفسره؛ ليجعله مفهوماً للمخاطبين، ويحرر نفسه من الانحراف الأول، لكنه بتبنيه الهرمنيوطيقا في التفسير، لا مفر أمامه من الانحدار إلى «التطبيق» بدل «التفسير». فمن ناحية يقال أن على المفسر الاحتراس من الانحراف، واجتناب أن ينتزع لقبلياته تأييداً من النص، لأنه بذلك يطبق النص على آرائه، ومن ناحية أخرى يقال: إن قبليات المفسر وتطلعاته وميوله واستنطاقه للتاريخ، وتشخيصه لبؤرة المعنى (عبر استنطاق التاريخ طبعا)، وترجمته للنص من ظروف تاريخية (زمنية) إلى أخرى، ضرورة كلها للتفسير!! فهل يعقل أن لا ينزلق المفسر إلى «التطبيق» وهو مصر على كل هذه القبليات والمقدمات؟! فحينما تسود ميول وتطلعات المفسر على النص وتفسيره، في كل مراحل ودرجات التفسير، كيف يمكن والحال هذه، التخلص من شراك التطبيق، والتحريف، والتفسير الاناني، والوصول إلى تفسير منطقي صحيح؟! والنتيجة هي أنه إذا لم يكن بإمكانه تفسير النص وفهم معناه، بدلالات الالفاظ، فلن يكون ثمة سبيل لفهمه على الإطلاق، ولا يجدي في ذلك أن يجتاز المفسر بكل كفاءة المراحل الهرمنيوطيقية للتفسير، فيستعمل قبلياته وتطلعاته على خير وجه ممكن، ويكتشف المعنى المركزي للنص بكل دقة، ويترجم النص من ظروف تاليه إلى الظروف المعاصرة، وينجز كل ما تمليه عليه الهرمنيوطيقا في هذا الباب.

فالنص إذا كان غامضاً ومغرقاً في التعمية، لن يمكن فهمه بأي شكل من الاشكال، وكل معنى ينسب اليه انما يعكس تطبيقاً وتاويلاً يلصقه هذا وذاك بالنص. وربما امكن استثناء المؤلف نفسه من هذه القاعدة، أو تلامذته الذين تعرفوا مباشرة على آرائه وافكاره ومقاصد. وبالطبع فان مثل هذا المؤلف يعرض نفسه لأشد النقد واللوم، إلا إذا كانت هناك مصلحة معينة في التعمية والغموض. لان الهدف الاساسي من الكلام والكتابة، التفهيم ونقل المعاني الى المتلقي. واذا لم يفهم المتلقي شيئاً من النص، فان عمل المؤلف سيكون عبثاً في عبث.

والنص الذي يكون جلياً وواضحاً، لا يحتاج الى تفسير، واذا صادف وان اشتمل على متشابهات ولوابس، فيمكن الوصول بشأنها الى نتائج حاسمة عبر دراسة مجمل النص، واستطلاع آراء معاصري المؤلف واتباع مدرسته، ولا ضرورة اطلاقاً للتخبط في دهاليز المقدمات والقبليات الهرمنيوطيقية المفضية يقينا الى الدور والتسلسل.

وبطبيعة الحال، ينبغي الالتفات الى الفرق الواضح بين النصوص التخصصية وغير التخصصية، فالنص التخصصي يخاطب نخبة معينة من الناس. والنص الرياضي يتوجه به مؤلفه الى من لهم معرفة بعلم الرياضيات، والنص النحوي يخاطب النحويين وطلاب النحو. واصحاب التخصص يفهمون عادة هذه النصوص، ولا يجدون صعوبة في التعاطي معها.

اما النصوص غير التخصصية فانها تخاطب عامة الناس، واذا كان فيها متشابهات وغوامض فيمكن تفسيرها وفهمها عبر الاحاطة بمجمل النص والروايات والاثار النافعة في هذا الباب. وقد تظهر الى السطح بعض الاختلافات في عملية التفسير بسبب كونها عملية اجتهادية، لكن هذه الاختلافات تبقى جزئية وبسيطة، ولا اصل لها من الهرمنيوطيقا. وتبقى النقطة المهمة، هي ان لا نفسر اختلاف التفاسير بصورة مغلوطة.

الهوامش

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| (١) رسالة الثقافة (نامه فرهنگ)، السنة | (٤) المصدر نفسه، العدد ١٤ و ١٥، |
| الثالثة، العدد الاول، ص ٧. | ص ١٢١. |
| (٢) المصدر نفسه، ص ٧٠. | Hermes (٥) |
| (٣) المصدر نفسه. | (٦) المصدر السابق. |

- (٧) المصدر نفسه، العدد ١٤ و ١٥، ص ١٢١.
- (٨) المصدر نفسه، العدد ١، ص ٧١.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٧٣.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) المصدر نفسه، العدد ٨١، الدكتور داوري.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١٣١.
- (١٦) المصدر نفسه، العدد ١٤، ص ١٢٧.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) طبع عام ١٣٧٥ (١٩٩٦)، تأليف: الشيخ محمد مجتهد شبستري.
- (٢٠) نامه فرهنگ، مصدر سابق، العدد ١٨، ص ٦١.
- (٢١) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ١٢ - ٣٢ بتلخيص.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) فاطر، الآية ٣٥.
- (٢٦) الطور، الآية ٢١.
- (٢٧) الانعام، الآية ١٦٠.
- (٢٨) المائدة، الآية ٢٧.
- (٢٩) تفسير كنز الحقائق، ج ٣ ص ٦١، نقلاً عن معاني الاخبار، ج ٤ ص ٣٣.
- (٣٠) المائدة، الآية ٦٤.
- (٣١) الفتح، الآية ١٠.
- (٣٢) طه، الآية ٥.
- (٣٣) الشورى، الآية ١١.
- (٣٤) الانبياء، الآية ٢٢.
- (٣٥) الاعراف، الآية ١٩٠.
- (٣٦) قاموس معين فارسي - فارسي (فرهنگ معين)، الاعلام، ج ٦ ص ٢٠٦٧.
- (٣٧) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ١٧.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.
- (٣٩) الوليد بن يزيد بن عبد الملك.
- (٤٠) تنمة المنتهى في وقائع ايام الخلفاء، خص ٩١ (انتشارات مركزي ١٣٣٣ - ١٩٥٤).
- (٤١) منتهى الآمال، طباعة: علمية اسلامية، ٣٣١ ش / ١٩٥٢ م، ج ١ ص ٣٠٠.
- (٤٢) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ٢٤-٢٥.
- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.
- (٤٥) الفرائد، ص ٤٥، طبع مصطفىوي، ١٣٧٤ هـ.
- (٤٦) الاصول، ج ٢ ص ٣٣٣.
- (٤٧) درر الفوائد، للعلامة الحائري، ج ١ ص ٣٦٠، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٨ هـ.
- (٤٨) المصدر نفسه.
- (٤٩) الميزان، ج ١ ص ٤، مقدمة الكتاب.
- (٥٠) البقرة، الآية ٢.
- (٥١) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ٢٨.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ و ٢٩، بتلخيص.

منهجية التعامل مع القرآن الكريم

د. طه جابر العلواني

الظاهرة الاجتماعية وكيفية التعامل مع القرآن

نحاول أن نقارب منهجية التعامل مع القرآن كمصدر للمعرفة الانسانية والاجتماعية، فأسلافنا قد قدموا لنا في أصول الفقه منهجية^(١) للتعامل مع القرآن والسنة، باعتبارهما مصدرين للمعرفة الفقهية والأحكام الشرعية، وما يعرف عند الأصوليين بالأحكام المشتركة بين الكتاب والسنة عبارة عن منهجية التعامل مع الكتاب والسنة، ومن المعلوم ان القضية الفقهية تختلف عن الظاهرة الاجتماعية، فللظاهرة الاجتماعية خصائصها، وللقضية الفقهية صفاتها وخصائصها، كذلك القضية الفقهية تتطلب حكماً بأن يقال هذا حلال وهذا حرام الى غير ذلك من أحكام تكليفية^(٢).

أما بالنسبة للظاهرة الاجتماعية فإنها تحتاج الى محاولة لادراك الظاهرة وعناصرها، وما وراءها، وما قد ينتج منها، ثم يأتي بعد ذلك نوع من النسبة والتصور، وهو ما يسمى بالحكم المنطقي؛ وهو ادراك الشبه بين الشيء والآخر؛ لاعطاء تصور بأن هذا الشيء ضار أو نافع أو مردود، فالظواهر الاجتماعية يغلب أن تكون مقاربتها بهذه الطريقة. فبالتالي إذ كنا نتفق على أن الباري جل شأنه لم يفرط في الكتاب من شيء^(٣) وأن القرآن العظيم وبيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سنته كافيان لتقديم سائر عناصر الهداية لنا، فذلك يعنى أننا نستطيع أن نجد في الكتاب والسنة مصدرين لهديتنا، وإعطائنا الوجهة المطلوبة لتصوراتنا، أو انمائها بحيث تكون قادرة على تحديد الحسن من القبيح من الظاهرة الاجتماعية.

* رئيس جامعة العلوم الاسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة.

بين منهج العلوم الاجتماعية والمنهج الاصولي

إذا كان الأمر كذلك فهل نستطيع أن نستعمل نفس منهج الاصوليين في إطار الظواهر الاجتماعية، أم يجب ادخال كثير من التعديلات والاضافات على هذا المنهج، أو تطويره بشكل أو آخر؛ لنبني عليه منهجاً للتعامل مع الكتاب والسنة كمصدرين أيضاً للظواهر الاجتماعية؟

الذي نستطيع أن نقوله بداية: هو أنه لا بد من وجود منهج آخر^(٤) لمقاربة الظواهر الاجتماعية والانسانية، ولكن هذا المنهج لا بد أن يستفيد من منهج أصول الفقه على الأقل في منهج مباحث الألفاظ^(٥) ذلك أننا أمام خطاب قرآني وخطاب نبوي. وهذا الخطاب قد صيغ في الفاظ عربية، وأصول الفقه قد اشتملت في مباحثها المشتركة على كثير من المباحث المتعلقة بقضايا الألفاظ والتعامل معها في هذا المجال فيمكن أن نأخذ من أصول الفقه كما أخذ من غيره من العلوم الى أن اصبح علما قائما بذاته^(٦).

منهج مغاير للمنهج القائم

فلو استمر الحال هكذا الآن، مع استهلاك الأمة الاسلامية للعلوم الاجتماعية كما أنتجها الغرب، (فهذه العلوم قد أنتجت من خلال بعد واحد لا يعتد بالوحي مصدراً للمعرفة بحال). فذلك يعنى أن معاناة المسلمين وانقسامهم الى: علماني^(٧) واسلامي وديني وغير ديني أمر سيبقى الى ما شاء الله، لأن هذه العلوم الاجتماعية والانسانية تعتبر هي المكون للعقل الانساني المعاصر. وإذا كان هذا العقل متجاهلاً للوحي متتكراً له فان الأمة ستظل منقسمة. فبدلاً من أن نحمل الاسلام الى سوانا سنظل نتقاتل فيما بيننا، ويدوم الصراع. فلا بد من الخروج من هذا المأزق، ولذلك كانت فكرة أسلمة أو تأصيل العلوم، لمحاولة إعطاء منهج ومنطق مغاير للمنهج القائم، يعتبر الوحي مصدراً أساسياً للمعرفة، وما دنا ننادي بذلك فلا بد من تقديم مناهج للتعامل مع هذا المصدر حتى تصح الدعوى، ويتمكن الباحثون من الوصول الى هذا الهدف.

النموذج المعرفي والجمع بين القراءتين

ان الجمع بين القراءتين أهم محدد منهجي لبناء معرفتنا سواء كانت معرفة كونية أو اجتماعية أو انسانية، لماذا؟ لأن الجمع بين القراءتين - قراءة الوحي وقراءة الوجود - هو

المخرج لا للمسلمين وحدهم، بل للعالم كله من أزمت المعرفة المعاصرة، وما أدت إليه. أن كل المحاولات السابقة في تراثنا لم تكن إلا على نماذج معرفية، هناك مقالات الاسلاميين أحصى الشهرستاني فيها ما يزيد عن سبعمائة فرقة، انقسم المسلمون اليها بحسب مقولاتهم، ومقالات هذه الفرق لم تكن إلا النماذج المعرفية الصغرى التي انطلقت كل فرقة منها لبناء مقولتها.

وكتب الأشعري^(٨) كتابه المعروف (مقالات الاسلاميين). وكتب الاسفرايينى (التبصير في الدين)، وكتب الزبيدي (الحوار العين)، وكتاب الرازي (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) الى غير ذلك، كل هذا كان يدور حول المقالات التي لم تكن إلا نماذج معرفية خاصة لهذه الفرق. وحينما نحاول نقد أي مقولة من مقولات هذه الفرق نجد هذه المقولة: إما متعلقة بالذات الالهية، أو بالصفات الآيات الكريمة التي عدت عند البعض متشابهات^(٩)، وعند البعض الاخر محكمات^(١٠).

وحينما نقوم بعملية الفحص الدقيق لمقولتهم نجد أن هناك غفلة عن احدى القراءتين، والآن حينما ننظر الى أفكار الشرق أو الغرب، ونحاول ان نحلل أي مقولة فلسفية منها نفتقد أول ما نفتقد الجمع بين القراءتين. عين عوراء^(١١)!. يستعمل الإنسان فيها عينا ويغضض الأخرى، فهي قراءة تؤدي به الى نوع من هذه المقولات، فالله قد أرشدنا الى الهداية ودعانا الى الجمع بين القراءتين منذ اللحظة الأولى. (قراءة باسم ربك) في الحركة الكونية تتابع الإنسان من العلق الى الإنسان المسؤول عن إعمار الأرض: قراءة تنظر في الحياة والموت والكون المنشور بين يدي الإنسان. وقراءة أخرى بمعية الله جل شأنه في الوحي الهابط من السماء الذي يكون معيارا للقراءة الأخرى.

كما أن القراءة الأخرى تكون معياراً لحسن الفهم في القراءة الأولى، فبالتالي فإن أي علم من العلوم أو أي نوع من المعرفة يفترض أن نجد فيه أثر القراءتين، فإن أهملت احدهما وبرزت الأخرى، فإنه سيحدث الطغيان، لكن الرابط بين القراءتين ينبغي أن يكون رابطاً منهجياً، وليس بأن أضع شيئاً من القرآن وشيئاً من الكون وأحاول التلفيق^(١٢) بينهما، بل أن عملية الجمع هذه من أعقد العمليات فهي عملية تعتمد على منهج علمي، والقارئ في كلتا الحالتين هو الإنسان المتعامل مع هذا المنهج المنفعل بكل القراءتين.

هيمنة المنهجية الوضعية العالمية

لكي نصل الى هذا المنهج المقترح فقد تحدثنا كيف وصلت البشرية الى المنهج التجريبي، ولكن ما علاقة هذا بالإسلام؟ إن هذه المنهجية قربت بين البشر، وجعلت وحدة البشر مسألة ممكنة اليوم، ونحن نسمع، أن العالم صار قرية صغيرة، وهذا الأمر لم يكن من قبل، فهناك عالمية انتماء تتبلور، وهناك تراجع للأفكار المغلقة، وهناك مؤتمر عقد من أربع وستين دولة كلف فيه الباحثون بالبحث عن السمات المشتركة بين الشعوب للوصول الى الإنسان العالمي. وهناك ما سمي بوحدة الانسانية، ووحدة البشرية. والإنسان العالمي، على اعتبار القرن الواحد والعشرين هو قرن العالمية. إذاً فهناك ما يسمى بعالمية انتماء، وعالمية تفاعل بين البشر، وعالمية القواعد المشتركة في التفكير، تجاوزت حتى العقل العلمي لتفرض عليه المنهج. لقد أصبح لزاماً على أي خطاب يوجه في عصرنا هذا أن يشتمل على عنصرين:

الأول: ان يبرز فيه الاتجاه العالمي، فلا بد أن يتجاوز خطابك خصوصيتك الى عموميات الآخرين.

الثاني: أن يكون الخطاب مصوغاً وفق منهجية التفكير السائدة التي لها قواعد مشتركة لفهم بين البشر تقوم على منهج تجريبي مفيد للعقل وللعلم كذلك. فالمنهج هو السيد، ألا ترى أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقوم بعملية التحلية بعد التخلية كما يقول الصوفية وهي عملية تغيير مفاهيم، كأن يقول من المفلس؟ فيقول أصحابه المفلس من لا يملك درهما ولا ديناراً؟ فيقول المفلس هو الذي أخذ مال هذا وضرب هذا وشتم هذا، عملية تغيير للمفاهيم الموجودة بعد انتهاء فاعليتها وشنها بمحتويات جديدة. الغرب فعل نفس الشيء، فقيم العدل عندك غير العدل عنده، وكذلك مفهوم الحق، ومفهوم الإنسان، ومفهوم المرأة، كلها مفاهيم غير ما تعرف أنت.

فإذا لم تجد وسيلة لتصوغ خطابك اليه على مستوى منهج التفكير والقواعد المشتركة بين البشر، وهي قواعد قائمة على المنهج العلمي التجريبي الذي يقيد العلم والعقل، إذ لم تجد الوسيلة فانس أن تصوغ خطابك.

كيفية عرض القرآن عالمياً

أنا الآن عندي مسلمات وبديهيات، وهي أن القرآن معجز ومتحدي وخطاب لكل

زمان ومكان، فإذا جئنا الى الناس به اليوم، وقلنا لهم هذا كتاب الله يكفل لكم الهداية، ويخرجكم من أزماتكم كلها، وهذا صحيح، ونحن نؤمن به.

سيقولون لنا: حسناً، فمنهج القواعد المشتركة هل يؤيد دعواك هذه؟ تقول لهم: نعم، يقولون: أعرضوه علينا، فكيف نعرضه؟ هل أقرأ عليهم القرآن، وأقرأ ما قاله المفسرون في التراث؟ أننا إذا لن نتفق، وهذا القرآن جاء لمخاطبة البشر في أي مستوى يكونون، ولأجل ذلك لا بد أن يكون فيه منهج متفوق ومعجز.

فالله إذا كان قد أودع في الكون سنناً وقوانين بنى المنهج التجريبي على أساس منها. والقرآن بحكم كونه معادلاً للكون وحركته، لا بد أن يكون مشتملاً على منهجية مستوعبة ومتجاوزة لهذه المنهجية وغيرها من مناهج البشر.

إن العقل الغربي مغلق تجاه أي كتاب ديني، لأنه فرغ من اتخاذ موقفه من الدين، فالدين عنده شيء أشبه ما يكون بالخرافة، والقرآن كتاب ديني فكيف نتغلب على هذه المشكلة؟ أن القرآن المجيد مشتمل على مجموعة من المحددات المنهجية، هذه المحددات يمكن أن تتغير. فما نعتبره متقدماً الآن قد تعتبره الاجيال المستقبلية متخلفاً جداً وما هي معالم على الطريق ولا ندعي الاحاطة بهذه المحددات في القرآن ولكن نقول قدر استطاعتنا. فالعلم الحالي تجاوز قضية الثابت والمتغير، ودخل دائرة النسبية، ودائرة الاحتمالية، النسبية^(١٣) التي كانت هي الاساس لقد تجاوزها هي أيضاً، فالآن الغربي في ظل المنهج الحالي إذا قلت له إن الله موجود، لا يقول لك لا، وإنما يقول محتمل، هل كان موسى أو المسيح نبياً يقول لك: محتمل.

فكل شيء دخل دائرة النسبية، ولم يعد هناك ثابت وكل ما عنده متغير، فأنا عندما أتى له بالقرآن أقول له: أنا أحل لك مشاكلك وأزماتك، وأن سبب أزماتك هو القراءة الواحدة. وقراءتك معظمها كان صحيحاً، ولكن حين قرأت الكون وحده فقدت عدة أشياء، أستطيع أن أعطيك إياها بعد أن فقدت الوسيلة للحصول عليها، وأنا أحب أن أقول لك: إن منهجيتك القائمة على قراءة الكون وحده أدت بك الى العبثية والعدمية ونهاية التاريخ^(١٤) لأنك فهمت الصيرورة باطلاق، فعندما يصير عندك خلل في المنهج تضطرب وترجع الى النسبية والاحتمالية. هي ليست حلاً.

ولكن عندي حل وهو أن القرآن حين تقرأه وتفهمه وتنزله على القواعد المشتركة سوف تجد أن هذا الوجود قائم على ثلاثية هي:

١- الله.

٢- الخلق.

٣- الإنسان.

فأنت أغفلت الله والغيب، والصيرورة أدت بك الى العدمية، والعبثية، فالحياة عندك عبث، وليس عندك غاية، فإنك وصلت فيها للقمر، ونهلت من الملذات ما شئت بلا هدف. ولذلك كثر عندكم الانتحار.

معالم منهج التعامل مع القرآن

ولكن لكي تتضح معالم منهج التعامل مع القرآن، فهناك محددات منهجية، يمكن من خلال هذه المحددات أن نخرج بمنهج متكامل، ومن هذه المحددات:

المحور الأول - إدراك طبيعة لغة القرآن:

لغة القرآن عربية ولا شك، لكن عربية القرآن ليست كأبي عربية أخرى^(١٥)، وإلا أوقع ذلك في كثير من اللبس والخطأ، فقد تحكم في بعض الأحيان تصور بانه ما دامت لغته عربية فيجب أن نأخذ به مفاهيم العرب، يقول الأصمعي: (ما كنت أفهم معنى الدهاق حتى ذهبت الى قبيلة من قبائل العرب فسمعت جارية تقول لأُمها: يا أُمَاه أسقني دهاقا^(١٦)، فعرفت أنها تريده كأساً مملوءة).

والإمام الشافعي^(١٧) له كلام جيد في هذا المجال، حاول أن يشير فيه الى أن القرآن وإن كان عربياً فإن لغته متميزة بكل معاني التميز، ونفى ما وقع فيه كثير من العلماء من أن القرآن فيه كثير من الألفاظ غير عربية^(١٨).

يقول: ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلم من يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب شيء منه على عامته؛ بحيث لا يكون موجوداً من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، ولم نر رجلاً جمع السنة فلم يذهب منها بشيء، وعلم أكثر اللسان^(١٩) في أكثر العرب أعم من علم أكثر السنن في العلماء) ثم يقول: (إن قال قائل: ما الحجة في أن كتاب الله محص في لسان العرب لا يخلطه فيه غيره)، قلنا: إن الحجة فيه كتاب الله يقول تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾^(٢٠). وقال تعالى: ﴿وأنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على

قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين»^(٢١). وقال: «حم والكتاب المبين إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»^(٢٢). وقال: «قرآناً عربياً غير ذي عوج»^(٢٣) فأقام حجته بأن كتابه عربي ونفى عنه كل لسان غير لسان العرب.

فقال: «قد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين»^(٢٤). وقال: «ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته»^(٢٥). ويستمر الشافعي فيقول: (على كل واحد أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أنه لا إله إلا الله ويتلو به كتابه). وهذا محدد منهجي هام لفهم كتاب الله.

المرجع في فهم لغة القرآن

لكن الذي لا بد من فهمه هو هل المرجع في ذلك لغة البداوة؟ يروى ابن جني^(٢٦) في خصائصه عن عمر بن الخطاب: (عليكم بالشعر ديوان الجاهلية فان فيه معاني كتاب الله)، أو نحو هذا. فكل من له أدنى إلمام باللغة يعرف أن اللغة تعبير عن أفكار. والبدوي ليس له كل أفكار القرآن، فالقرآن يقول: «ما كنت تعلمها أنت ولا قومك».. ففكرة اللغة ينبغي أن لا تحمل على عواهنها، فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم أرشدنا إلى أن القرآن يفسر بعضه بعضاً^(٢٧)، وكلمة الصلاة^(٢٨) لا تعني غير الدعاء كقول الأعشى^(٢٩): صلى على دنها وارتسم^(٣٠) ولكن في القرآن لها معنى خاص: أقوال وأفعال ودعاء؛ مفتوحة بتكبير، مختتمة بتسليم، ولذلك اضطر الأصوليون أن يقولوا: الصلاة حقيقة في الدعاء مجاز^(٣١) في اقوال مفتوحة بتكبير مختتمة بتسليم، فأدخلوا المجاز كوسيط، وبعضهم قال: لا، الصلاة حقيقة شرعية. نقلها الشارع من اللغة إلى الشريعة لتصبح حقيقة شرعية.

وكذلك الايمان^(٣٢) فهو التصديق في اللغة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الزكاة^(٣٣) فهل هذا هو الحل؟ قد يساعد، لكن لا بد أن نلاحظ أن للقرآن لغته، فالقرآن لغة خاصة، وأهم مصدر لفهم القرآن هو القرآن ذاته.

فمن هنا إذا أدركنا هذه المؤشرات أدركنا أن هذا الخطاب القرآني هو خطاب خاص، له لغته ونظمه^(٣٤) وأسلوبه وإعجازه، ونزل بلسان العرب تيسيراً «فإنما يسرناه بلسانك»^(٣٥).

فالله قد اختار هذه اللغة لينزل بها خطابه لذلك أعطاها سمات خاصة، ولكن الخطاب ليس عادياً فهو قد منح هذه اللغة ما تستطيع أن تحتمله، ولذلك تبقى الهيمنة له لا لها^(٣٦)،

فلغة القرآن معجزة، واللغة العربية غير معجزة، وهي متحدى بها، واللغة العربية ليست كذلك، فلغته عربية، ولكن عربية متميزة خاصة.

المحور الثاني - وحدة القرآن البنائية:

فالقرآن جسم واحد، وعضو واحد، والله سبحانه قد نفى أن يكون القرآن مفزاً مجزأً، وقد سخر من أولئك الذين جعلوه أجزاء متفرقة كما قال: ﴿كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين﴾^(٣٧). وعضين: أي أجزاء متفرقة يقول ابن كثير: ﴿هؤلاء الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض﴾.

ولكن المعنى لا يقتصر على ذلك. وهذه الوحدة؛ يقول بعض العلماء: إنها على مستوى السورة، فالسورة تشكل بناءً، وللسورة عمود حين تكتشفه تستطيع أن تكتشف المحاور الكبرى للسورة، فهي وحدة بنائية على مستوى الآية والسورة ومستوى القرآن كله. والوحدة البنائية تعني أن هناك علاقة رابطة بين أحرفه، وبين الكلمة والأخرى، وبين الآية والآية، وبين السورة والسورة داخل ما بين الدفتين. وفي تراثنا لا نجد لهذه الوحدة أثراً كثيراً، وإنما قد نجد إشارة لها عند ابن هشام^(٣٨). أو عند أبو علي الفارسي^(٣٩) أو عند المحاسبي^(٤٠) في معرض كلامه عن معادلة القرآن للكون، ونجدها كذلك عند الأصوليين في دائرة الأحكام، وكلها إشارات للوحدة الموضوعية وليس العضوية. إن عالم الاجتماعيات إذا أدرك أن القرآن قائم على هذه الوحدة أدرك كيف يتعامل معه، فهو جزء من منهجيته، فالقرآن الكريم معطاء لكل من يقصده، ولكن ليس بالضرورة أن يعطيه كل ما يريد.

المحور الثالث - الجمع بين القراءتين:

مفهوم الاصطلاح

نعني (بالجمع بين القراءتين)، الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، والجمع بين القراءتين فكرة تقوم على أن الكون كتاب الله المخلوق المادي المجسم، وأن القرآن كتاب الله المنزل، وأن الكتابين في كل منهما مؤشرات تهدي إلى الآخر، فإذا كان القرآن الكريم قد اشتمل على كثر من المؤشرات التي تدعونا إلى النظر في الكون والتدبر في قضاياها وبذل الجهد في استنباط قوانينه والقواعد الأساسية التي يقوم عليها، فإن

في الكون دعوة مماثلة للوصول الى القرآن الكريم.

التعادل بين القرآن والكون

كذلك هنا فرضية أخرى تنطلق منها هذه القضية (قضية الجمع بين القراءتين) وهي أن هناك تعادلاً بين القرآن والكون^(٤١). نعني بهذا التعادل أن القرآن يستطيع أن يستوعب الكون وحركته، بمعنى أن في القرآن قواعد هداية قادرة على استيعاب حركة الكون، وأن الله جل شأنه جعل أمره بين كتابين: الكتاب المنزل والكتاب المخلوق.

وجعل للإنسان عينين يقرأ كلا الكتابين وأن سورة العلق وأن آياتها الخمس الأولى هي أول ما كان من القرآن نزولاً باجماع العلماء خلافاً لجابر بن عبد الله^(٤٢). إذ كان يرى أن أول ما نزل (المدرثر)^(٤٣) وأول سورة العلق هي: ﴿اقرأ بأسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾^(٤٤) يتكرر الأمر بالقراءة مرتين، وأجمع العلماء ليس في القرآن تكرار وكل حرف له موقعه ووظيفته وأداؤه.

العناصر المعرفية الثلاثة

كل هذا يشير الى أننا بين ثلاثة عناصر هي: ١ - القرآن^(٤٥)، ٢ - الكون^(٤٦)، ٣ - الإنسان^(٤٧) الإنسان يقرأ في الكون ليهتدي الى القرآن، ويقرأ في القرآن ليهتدي الى الكون، وأن القرآن يحمل القدرة على هداية الإنسان الى التجديد. والكون عندما يرتبط بعناية العالم كما في قوله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾^(٤٨) فإن هذا الكون فيه ما يفسر القرآن ويوضحه بشكل لا مثيل له، لهذا جاءت فكرة (الجمع بين القراءتين)...

الجمع بين القراءتين في التراث الاسلامي

نجد الفكرة عند الحارث المحاسبي^(٤٩) في (كتابه العقل وفهم القرآن)... فقد وردت فيه اشارات لمعادلة القرآن للكون. وفي الوقت نفسه نجد الفكرة نفسها عند محي الدين بن عربي^(٥٠) في (فصوص الحكم) إذا نجده يشير الى هذه المعادلة. أما الفخر الرازي فقد تميز عن كلا العالمين بأن حاول أن يفسر عملياً في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) ويقول في مقدمته (استغرب بعض الناس حينما قلت: انني أستطيع

أن أكتب من تفسير سورة الفاتحة وقر بعير، وإنني لازلت أقول هذا القول ولأبرهن على ذلك؛ فان بين يدي القارئ مجلداً كاملاً في تفسير سورة الفاتحة فقط) ونحن لا ندعي أن الفخر الرازي أو ابن عربي أو المحاسبي استطاعوا تفسير القرآن بالكون أو العكس، وإنما قدموا مؤشرات.

ومن معارضي هذا الاتجاه: كمثال الذهبي^(٥١) فقد قال: إن تفسير الرازي (فيه كل شيء إلا التفسير)... ورد عليه ابن السبكي^(٥٢) قائلاً: (عفا الله عن الشيخ الذهبي لقد كان تفسير الرازي فيه كل شيء مع التفسير). ويقول الرازي: (يقولون لقد أكثر في تفسير القرآن من ذكر علم الفلك والهيئة وغيرها. والجواب انني ما أكثر، ولكن القرآن يشير الى ذلك). وقد قال الرازي في موسوعته التي حوت مائة علم: (لو شئت أن آتي بأصولها من القرآن لفعلت).

عاقبة التفريق بين القراءتين

ولا شك أننا إذا لم نستطع الجمع بين القراءتين، لم نكن مؤهلين لحمل أمانة الاستخلاف. فالربط بين أسس أركان الدين، وقيم الدين، وبين قوانين الوجود، لا يخفى على متأمل. وفي القرآن إشارات أكثر من أن تحصى.

اثر التفريق بين القراءتين في الفكر الغربي

ولكن القوانين الطبيعية قد اكتشفها الأوروبيون أصحاب البعد الواحد^(٥٣) وقد كانوا خارجين من معركة مع الكنيسة، وأبعدوا كل فكر ديني على أن يكون له علاقة بهذا الشأن، واختلقوا لقوانين الطبيعة قوانين ونهايات، واحالات مختلفة من أنفسهم بحسب أهوائهم. فهناك - عندهم - البعد الوضعي^(٥٤) المسيطر على العلوم الطبيعية... وهناك البعد اللاهوتي^(٥٥) الذي سيطر على مقومات النظر الى أسس القيم الدينية... وكأن الإنسانية - نتيجة النظر بالبعد الواحد - قد أصيبت أصابتين.

الأولى: استبداد التأويل الوضعي المادي بأسس العلوم الطبيعية. الآن مصابة بحالة توقف منافع لطبيعتها، فلذلك تخلت من الاجابة عن السؤال بلماذا؟ الى جواب السؤال بكيف؟

الثانية: تكريس الوحي اللاهوتي في النظر الى الوجود وحركته في إطار جبرية غيبية

تتجاوز مدارك الإنسان وتتركه يستبد بالوعي الديني كله. فكانت البشرية أن وقعت بين منهجين، أحلاهما مرّ.

منهج مادي في تصويره للكون والحياة والإنسان وأكبر ممارسة علمية يمكن اكتشافها هي الوحدة بين المتضادات.. والمنهج اللاهوتي قصارى ما وصل اليه هو المقارنة بين العلم والدين. فلا بد أن نخرج من المنهجين الى منهج يعيد الى الإنسان توازنه، وهو منهج الجمع بين القراءتين، ولذلك تصبح هذه القراءة أساساً لا يمكن تجاوزه. غير أن الجهد البشري ذا البعد الواحد الذي حاوله البشر في دراسة القرآن معتمدين على المعجم اللغوي فقط أو بقراءة القرآن آية آية للخروج بالحكم الفقهي فقط لا يغني هذه القراءة^(٥٦).

مشكلة القراءة الواحدة

نأتي الى الآية السادسة من سورة العلق ﴿كَلَّا أَفْلا يَنصَرُونَ﴾، إن رآه استغنى، إن الى ربك الرجعى^(٥٧) بين الله تعالى أن الإنسان يمكن أن يطغى ويتجاوز كل الحدود، ويمكن القول: هنا إن الإنسان إذا مال الى القراءة الواحدة فإنه سيتجاوز الحد. والطغيان يكون بالتعالي أو الهبوط عن الموقع الذي يكون الإنسان فيه^(٥٨).

آثار القراءة الواحدة في تاريخ البشرية

وحين نستعرض تاريخ البشرية كلها نجد أن الإنسان حينما اكتفى بقراءة واحدة، أدى ذلك الى فوارق لا حصر لها. فالحضارة الفرعونية قرأت في الكون وتطورت في الزراعة والصناعة، ولكن دون هداية الوحي... وكذلك الهكسوس... والفرس... والحضارة الهيلينية...

كذلك فإن البشر قد يبتلون بعدم القراءة الموضوعية للكون، فيبتلون بتحقيق الدنيا.. ويعدون كل شيء سوى العمل الروحي شيئاً لا قيمة له. ولا توجد حضارة متوازنة إلا التي جمعت بين القراءتين: عين تنظر الى الكون فتعمل على إصلاحه، وعين تنظر الى الوحي. أما إذا تجاوزت القراءتين الى قراءة واحدة فهناك الطغيان ﴿كَلَّا أَفْلا يَنصَرُونَ﴾، إن رآه استغنى.

فحضارتنا الاسلامية لم تتدهور إلا عندما اختل عندها الجمع بين القراءتين... والحضارة الغربية اليوم أيضاً تنظر الى الكون فقط، فاختلف عندها الجمع بين القراءتين،

فكل مظاهر الفساد في هذه الحضارة ناجمة عن أحادية النظر دون الجمع بين القراءتين.

مفهوم العبودية عند الجمع بين القراءتين

قال تعالى: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾^(٥٩). ﴿وضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً﴾^(٦٠). ﴿وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه﴾^(٦١). يقولون: (الفكر هو تقليب الذهن في الشيء). وقبول الفكرة يتوقف في كونها معقولة بمعنى أنها لا تنبو على العقل الفطري. والإنسان يولد بمسلمات قبلية، ولكن المنهجية الوضعية الناقصة تحاول نقض جميع المسلمات، حتى تلك التي ولد بها.

المنهجية الوضعية وإدعاء العالمية

فالعقل المنهجي^(٦٢) قد أحال المنهج العلمي^(٦٣) على المعاش، وحاول إخضاع كل شيء إدعاءً منه لتحقيق عالمية المنهج، ولكننا نرى أن العالمية قد تحققت من قبل دون عقل المنهجية الوضعية، هذا لقد تحققت على أسس دين عند الهيلينيين على يد الأسكندر الأكبر^(٦٤)، وعالمية الرومان والعالمية الإسلامية، كلها تحققت دون أن يكون المنهج الوضعي المعاصر قائماً، فالمنهج الوضعي يدعى أنه يريد أن يقيم عالمية، ويضع العلم على عرشها، فالعالم يكون ذا محتوى علمي والقيادة العسكرية ذات محتوى منهجي فالمنهج الوضعي يحاول إلغاء الفوارق الفكرية الجوهرية في توحيد صارم وخطوط عامة لا يمكن تجاوزها.

احتواء الوضعية للعلوم الاجتماعية

وقد حاول هذا المنهج ادخال العلوم الاجتماعية الى حدوده الصارمة... وقد عد البعض ذلك انجازاً كبيراً، فلم تعد هناك فوارق أو خصوصيات، ولم يعد العلم ممزقاً^(٦٥). هناك مشكلة النظام العالمي الجديد الذي يحاول إلغاء خصوصيات الشعوب وتوحيدها في إطار واحد، فالتاريخ والحضارة والايولوجيا^(٦٦) الأخرى في هذا النظام لا تشكل غير ثقافات يتسلى بها وهكذا. فالذين يفصلون بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. سيواجهون مأزقاً. إذ أن العلوم الاجتماعية والإنسانية في المنهج الوضعي تصب في العلوم الطبيعية.. أي لا فصل بين الإنسان والطبيعة...

ضرورة قيام معركة لمواجهة المنهج

في أسلمة المعرفة الآن نواجه هذا المأزق، فلا بد إذاً من مواجهة المنهج وقيام معركة معه... فالمنهج العلمي قد أنفقت فيه البشرية الكثير، ووصل الى انجازات هائلة، وهذه الانجازات لا نستطيع أن نتنكر لها، ولكن نستطيع أن نقوم بشيء آخر، وإن ندرس هذا المنهج العلمي دراسة واعية وطرائق تعامله مع العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتحديد الموقف الذي ينبغي أن نقفه منه.

القرآن الكريم ومعالجته للمشكلة

القرآن الكريم في عالم اليوم المؤسس على الضوابط العلمية المنهجية، المقيد بالعلم الذي تتجاوز به الأزمات، يقوم بعمل خاص، وهو أنه يأتي الى المنهج العلمي التجريبي، ويعقد معه اتفاق يقوم على نقض احالاته الفلسفية، فيقول له:

- اين إحالاتك الفلسفية ؟

- لقد قطعت صلتني بكل ما لا يخضع للمختبر...

- فكيف تعالج أزمته؟ ألا ترى أنك في أزمة؟.

- ألا ترى أن العلوم الطبيعية قد توقفت عن امتداداتها وهي الآن تجتر ما بنته سابقاً في اطار المدد الذي أعطيته لها؟.

ثم يصل الحوار في نهايته الى أن القرآن يحافظ على الانجاز العلمي، ويربط بين الدنيا والآخرة، ويعطي المنهج العلمي الامتداد ويطلبه أن يتخلى عن وضعيته، ويؤكد أن هناك تواصلاً بين قوانين الطبيعة، التي كشف المنهج العلمي عنها وبين قوانين الوجود التي على أساس منها ركبت القيم التي جاء بها. فالقرآن يقدم للمنهج العلمي الإحالات الفلسفية بدلاً عن الوضعية، فيخرجه من أزمته، ويخرج انجازاته من أزمته. والقرآن لا يفصل بين العلوم الطبيعية والإنسانية - كما تفعل اليهودية والنصرانية... وإنما يؤكد هذه الصلة كما في قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾^(٦٧). ويتفق القرآن مع المنهج العلمي في ربط الكلي بالجزئي، وربط الأجزاء الى الكلّيات، وربط الكثرة الى القلة العلمية. فالقرآن لا يعارض المنهج العلمي التجريبي ولكن يوجهه ويرشده.

مشكلة التراث الغربي

والتراث الغربي حذر جداً من فكرة الدين، والقرآن كتاب سماوي ديني، وهنا سيعترض المنهج الوضعي للقرآن، فيقول له: انا لا أتحالف معك، لأنك سترجعني الى العقل الفطري ونحوه، وأخشى أن تشدني الى ما عانيت طويلاً في التخلص منه في الماضي.

مشكلة التراث الاسلامي

وعند عقد القرآن الكريم للاتفاقات مع المنهج العلمي التجريبي، سيعترض التراث الاسلامي المحمل بالكم الهائل من علوم الوسائل والمقاصد، التي شكلت خلفياتنا الفكرية والثقافية والعلمية. ويقول: إن ذلك سيؤدي الى نبذ الكثير من مقوماته وبتراث أشياء كثيرة جداً منه. فكيف تحل هذه المشكلة رغماً عن التراث الغربي وتراثنا؟

المحور الرابع - القراءة المفاهيمية:

انظر الى مفردات القرآن فالراغب الأصفهاني^(٦٨) تجده في (مفردات القرآن) يستنبط منها مصطلحاً ربما كان كافياً في عصره. فالقرآن يقدم شبكة من المفاهيم فإذا قدم (العدل) مثلاً قدم له مفهوماً كاملاً، ويحوّله من مجرد كلمة الى مفهوم واسع، فاللفظة قد يكون لها معنى ثابت^(٦٩)، فيقوم بتفريغها وشحنها من جديد؛ لأنه يريد أن يستوعب كل حياة البشر بكل ثقافاتهم وأنساقهم الحضارية، فلو أنه صيغ لعصر معين لانتهى وأصبح تراثاً. فلا بد أن ندرك أن لغته مفاهيمية، وعندما نريد مفهوم كلمة بعينها نأخذ كل اشتقاقاتها، وكيف استعملها هنا، وكيف استعملها هناك، التعامل مع القرآن في عصر النزول كان ينزل من الكلي الى الجزئي، تحدث قضايا والقرآن ينزل ليحلها. تحدث قصة زينب فينزل القرآن فيحلها^(٧٠) تحدث حادثة الإفك فينزل القرآن ليحلها^(٧١) الآن القرآن بين أيدينا، فإن واجبنا أن نخرج بالجزئي الى الكلي، نأخذ مشاكلنا ثم نأتي القرآن فنقول له عندنا المشكلة الفلانية، وهناك في عصر الرسالة كان الأمر بالعكس، فأتى الآن عليك أن تكيف مشاكلك وتفهمها فهما جيداً فانك بلا شك ستجد الحل في القرآن.

فإذا أخذنا بخصائص التحليل الدقيقة فإن علينا أن نأخذ مشاكل هذا المجتمع بعد التحليل والتفكيك والتركيب وفق أحسن المناهج، ثم نذهب الى القرآن لنطلب منه الحل، فالحل موجود حتماً، ولكن كيفية الوصول اليه تحتاج الى منهج، فعندما تستنطق آية

واحدة من القرآن حلاً لمشكلتك، فهذا تعامل غير منهجي مع القرآن، وإنما تستنتق القرآن كقرآن؛ لأنك تذهب بجزئيتك الى كلي القرآن.

مشكلة أسباب النزول

لم يكن للعلماء الاقدمين عناية كبيرة بهذا الجانب، وإنما هي قضية تساعد فقط التفسير، وتجد عند الأصوليين في ذلك: (أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) (٧٢). فجيريل عندما أعاد مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم القرآن لم يعد معه اسباب النزول، وأنا أعتقد أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهم أن القرآن خطاب عالمي، ولكي ننفي أي شبهة في ذلك نقطع الصلة بين أسباب النزول، وذلك ملاحظ في ترتيب القرآن الذي تم بصورة توقيفية، فالآيات التي نزلت في أول الأمر، تجدها في موضع آخر كجزء من سورة بعد أن تم ترتيب القرآن.

علوم القرآن الموروثة

كان هناك مؤثران في بيئة عصر التدوين ففي سنة ١٤٣ هـ كما يقول الذهبي بدأ التدوين الرسمي للعلوم الاسلامية كالتفسير والحديث وغيرها حتى يتكامل في القرن الثالث (ومما دون من العلوم تلك العلوم التي سميت بعلوم القرآن كالتفسير والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وأسباب النزول، وغيرها، وهي تكونت في مؤشرين: ١- اللغة وقد تقدم الحديث عنها. ٢- الرواية والمأثور.

الرواية

إذا سألت أيهما أهم: المتواتر أم الآحاد؟ الجواب هو التواتر؛ لأنه ما رواه جمع غفير يستحيل تواطؤهم على الكذب، أما الآحاد فهو ما رواه العدل الضابط، والمعلومة الواردة في اطار الحديث ما تأثير أن يرويها واحد أو أكثر؟ فالمعلومة لا تتأثر بطريق النقل فالنقل شيء والمعلومة شيء آخر.

ولا شك أن القرآن بحمد الله تناقلته الكافة عن الكافة وليس فيه شيء، ولكن تلك العلوم بنيت بالشكل، نجد مثلاً في مسند أحمد حوالى خمسة أحاديث تتحدث عن المعوذتين هل هي من القرآن؟ وأضاف احدهم الفاتحة، وآخر أضاف الاخلاص، وأضاف الميمونية (٧٣) سورة يوسف. وللقاضي الباقلاني (٧٤) (الانتصار في تواتر نقل

القرآن) قال: إن ما حصل أنهم وجدوا مصحف ابن مسعود^(٧٥) ليس فيه المعوذتان. وجاء هذا المنهج كذلك لأنه منهج رواية. ورغم كل شيء فإن هذه العلوم قد خدمت القرآن وعلومه خدمة عظيمة. لكن هل يغني عني أن أقول هذا رواه واحد أو جمع وغير ذلك، فهذا كان لمواجهة تحديات كانت قائمة؟

إن قضية التفسير المأثور^(٧٦) كتفسير الطبري^(٧٧) وابن كثير^(٧٨) وغيرهما، والتفسير العقلي^(٧٩) كتفسير الرازي، والاشاري^(٨٠) كتفسير محيي الدين بن عربي والبلاغي كتفسير الزمخشري^(٨١)، يأخذ عالم الاجتماعيات منها جميعا، ويجعلها مرجعه الأخير، لأن هناك عنصرين أساسيين هما:

- ١ - التفسير التحليلي الذي يعتمد على قراءة القرآن كله؛ وجمع كل ما له علاقة بالموضوع، ثم الجمع والتحليل بعد ذلك.
- ٢ - التفسير الموضوعي وهو مع التحليلي لا يمكن الاستغناء عنهما في العلوم الاجتماعية.

النقطة الأخيرة

يستلزم عندما تكون هناك مشكلة وتريد من القرآن أن يجد لها حلاً، وأنت عالم التنظير، فعليك أولاً أن تعرف كيف تصوغ السؤال.

الهوامش

- (١) أصول الفقه هو مجموع طرق الفقه على الاجماع وكيفية الاستدلال لها وكيفية حال الاستدلال بها.
- (٢) الحكم التكليفي خمسة أنواع هي: الإيجاب والندب والتحریم والكراهة والتخيير وأثرهما في الأفعال: الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة (أنظر أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، ص ٣٠).
- (٣) هذه إشارة الى قوله تعالى: ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾.
- (٤) ينبغي أن يكون للدراسات الاجتماعية منهج آخر غير منهج أصول الفقه الذي يرتبط باخضاع الأحكام الشرعية لادلتها التفصيلية أما إذا تجاوز هذا المنهج دائرة التشريع ليمتد الى مجالات المجتمع والفكر والثقافة التي يحملها الانسان عن الكون والحياة، فهذا هو المراد حيث يقصد به صياغة الأفكار والثقافة وفق الأصول الشرعية الكلية حتى تأخذ الصفة الدينية التي تستمد شريعتها من عقيدة التوحيد وهو الميزان الذي توزن به كل المنطلقات

خاضع للقوانين الآلية الكامنة في المادة، وهي رؤية أحادية للواقع، فالعالم مادة لا قداسة له ولا أسرار ولا حرمة، (انظر المعرفة بين الاسلامية والعلمانية د. محمد الحسن بريمه، ص ٤ - ٥).

(٨) أبو الحسن الأشعري علي بن اسماعيل صاحب كتاب مقالات الاسلاميين الشهير، صحب المعتزلة أربعين سنة ثم تخلى عن فكرهم واليه تنسب عقيدة الأشاعرة توفي سنة ٣٢٤هـ).

(٩) المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه احتمل أوجها كثيرة أو هو ما لا يستقل بنفسه واحتاج الى بيان يردده الى غيره ومثال المتشابه المنسوخ وكيفيات الأسماء والصفات الالهية نحو ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ و ﴿وكل شي هالك إلا وجهه﴾ و ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ ونحوهن. انظر: مباحث في علوم القرآن ٢٢١.

(١٠) المحكم هو ما عرف المراد منه هو ما لا يحتمل إلا وجها واحدا أو ما استقل بنفسه ولم يحتج الى بيان ومثال المحكم: الناسخ والحلال والحرام والحدود والفرائض والوعد والوعيد ونحوه (انظر: مباحث في علوم القرآن. مناع القطان، ص ٢٢١).

(١١) العين العوراء هنا كناية عن النظرة الأحادية ذات البعد الواحد التي تنظر الى الكون مجردا وتعمض عينها الأخرى عن الوحي، أو هي العين التي تنظر الى الوحي ولا تنظر الى الكون والواقع الذي سبق أنه كتاب الله المنظور المخلوق المجسم.

(١٢) التلفيق هو عدم النظرة المنهجية التي لا

والتصورات، وتضبط به كل الآراء والفلسفات والمعتقدات مهما تعددت منابعها ومفاهيمها. وللدكتور محمد أمزيان آراء جيدة جدا حول هذا المضمار في كتابه (منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية).

(٥) مباحث الألفاظ في أصول الفقه هي طرق معرفة اللغة والأسامي الشرعية وتقسيمات اللفظ ودلالة اللفظ وعبرة النص وإشارة النص واقتضاء النص ودلالة المنطوق ودلالة المفهوم والترادف والاشتراك والعموم والخصوص بكافة تقسيماتها وغير ذلك.

(٦) علم أصول الفقه علم قائم بذاته مستقل عن غيره، ولكن له مقدمات لا يستطيع الاستغناء عنها، وقد استمدت هذه المقدمات من علوم أخرى كعلم المنطق الأرسطي الذي اعتاد الكاتبون في الاصول من المتكلمين أن يقدموا لكتاباتهم عنها كمباحث الدلالات اللفظية وأقسامها وانقسام اللفظ الى تصور وتصديق كما استقى بعض مقدماته من علم الكلام والمباحث اللغوية.

(٧) العلمانية أو اللادينية (secularism) هي حركة كونية شاملة غطت كل جوانب الحياة ووصلت الى كل أطراف العالم، وهي ثورة بدأت في الغرب وامتدت الى كل العالم، وهي رؤية مادية محضة بالدرجة الأولى، تفترض أن الخالق غير موجود أو موجود ولكنه مستبعد من النموذج المعرفي، وهو مسؤول عن البدايات وربما النهايات فحسب أما ما بينهما فلا، إذ هذا عندهم

(١٦) كأسا دهاقا أي: مملؤه، يقال أدهقت
الكأس أي ملأته قال الشاعر: (انظر صفوة
التفاسير: ٥٠٧ / ٣)
آتانا عامر يبني قرانا

فأثرعنا له كأسا دهاقا
(١٧) الامام الشافعي محمد بن ادريس بن
العباس بن عثمان بن نافع من بني المطلب
من قريش وأحد أئمة المذاهب الأربعة، جمع
علم الفقه والقراءات والأصول والحديث
واللغة والشعر، ولد عام ١٥٠ هـ كان ذكيا نشر
مذهبه بالحجاز والعراق ثم انتقل الى مصر
ونشر فيها مذهبه أيضاً سنة ١٩٩ هـ وبها توفي
سنة ٢٠٤.

(١٨) اختلف العلماء في وقوع اللفظ غير
العربي في القرآن، فالأكثر ومنهم الامام
الشافعي وابن جرير وابو عبيدة وابن فارس
على عدم وقوعه وقد شدد الشافعي النكير
على القائل بذلك وقال ابن جرير: ان تلك
الألفاظ فيها توارد لغات فتكلمت بها الفرس
والعرب والحبش وقيل: إن العرب
لمخالطتهم لسائر الألسنة في أسفارهم علقت
الألفاظ في لغتهم حتى جرت مجرى العربي
الفصيح ووقع بها البيان وقال آخرون هي
الفاظ عربية صرفة، ولكن لغة العرب متسعة
جدا ولا يبعد أن تخفى على أكابر العلماء
وقيل: إن العرب سبق لهم التحدث بها. ثم
انتقلت الى غيرهم، وهذه الألفاظ المختلف
فيها مثل (الأرائك) قالوا هي السرر بلغة
الحبش (وأباريق) هي طريق الماء بالفارسية
و (أسفار) هي الكتب بالسريانية.

(١٩) اللسان هو اللغة، عن طريق المجاز

ترى الأمور رؤية كلية شاملة وإنما تأخذ
الآيات والأحاديث الشريفة والتراث
الاسلامي وتنتقي منها انتقاءً عشوائياً
وتحاول تطبيقه على الواقع والحياة.

(١٣) سارت الوضعية في توجيه منهجي جاء
كرد فعل قوي على الكنيسة وقد حددت
الوضعية موقفها من قضية القيم والمعتقدات،
وهذا الموقف الذي تميز بالتأكيد على نسبية
القيم ونفي فكرة الثبات عنها وإحلال فكرة
التغيير والتطور المطلق مكانه، ولم تعد القيم
تعبر عن حقائق في حد ذاتها.

(١٤) إن الاتجاه الذي تسير عليه الوضعية
بصيغتها العلمانية تهدف الى حصر الحياة في
الحياة الدنيا ثم ينتهي العالم ويفنى وهو ما
عرف بنهاية التاريخ، وهي نظرة مادية
محضة تحدث عنها القرآن في عدة مواضع
نحو قوله تعالى (وقالوا: إن هي إلا حياتنا
الدنيا وما نحن بمبعوثين) الأنعام، وقوله (إن
هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن
بمبعوثين) المؤمنون.

(١٥) عربية القرآن ليست كأى عربية أخرى؛
وذلك لأن النظم يختلف عن نظم غيره
فالمفردات هي نعم مفردات العربية، ولكن
الذي يميز كلاما عن كلام - ناهيك عن
القرآن - هو طريقة نظمه وسبكه، فالمفردات
هي مادة خام لم يصنعها المتكلم وإنما يقيم
بينها علاقات نظمية خاصة لتدل على فكر
ومعنى وإذا كان وجه التفاضل هو ذلك
وغيره فهو في القرآن بصورة أكثر ظهوراً
حيث انها معجزة لا يستطيع الإنس والجن
الالتيان بمثلها وإن تعاونوا وكانوا يدا واحدا.

المرسل الذي علاقته الآلية.
(٢٠) سورة ابراهيم الآية ٤.
(٢١) سورة الشعراء الآيات ١٩٢ - ١٩٥.
(٢٢) سورة الزخرف الآيات ١ - ٣.
(٢٣) سورة الزمر الآية ٢٨.
(٢٤) سورة النحل الآية ٢٠٣.
(٢٥) سورة فصلت الآية ٤٤.
(٢٦) ابن جنى هو عثمان بن جنى كان أبوه روميا يونانيا، ولد في الموصل ٣٣٠ هـ من كبار علماء اللغة من أشهر مؤلفاته الخصائص.
(٢٧) القرآن يفسر بعضه بعضاً، ويحمل مطلقه على مقيده، ومنسوخه على ناسخه، وعامه على خاصه وهو بصورة عامة يؤخذ بعضه على بعض من حيث تبين بعض آيات لآيات أخرى.
(٢٨) الصلاة معناها في اللغة الدعاء والاستغفار والصلاة من الله تعالى الرحمة وقال عدي بن رفاع:
صلى الإله على أمرئ ودعته
وأتم نعمته عليه وزادها
وقد وردت بمعنى الدعاء أيضاً في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (إذا دعى أحدكم الى طعام فليجب فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائماً فليصل) يعني فليدعو لأرباب الطعام بالبركة والخير.
قال تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته فيصلي بمعنى يرحم وملائكته يدعون للمسلمين والمسلمات (لسان العرب لابن منظور: ١٤، ٤٦٤ - ٤٦٥).
(٢٩) الأعشى شاعر جاهلي أحد الشعراء الأربعة المقدمين في الجاهلية. كان يسمى صناجة العرب لجودة شعره، أدرك الاسلام فأسلم ومدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقصيدة دالية، ثم أغرته قريش ببعض الابل على أن يؤجل اسلامه عاماً فقبل ومات على كفره قبل تمام العام.
(٣٠) وهي عجز بيت في قصيدة للأعشى في وصف الخمر. (انظر لسان العرب: ١٤، ٤٦٤).
(٣١) المجاز هو اطلاق لفظ وارادة معنى آخر له علاقة بمعنى اللفظ المطلق.
(٣٢) الايمان معناه في اللغة التصديق قال تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ قال ابن منظور: هذا موضع يحتاج الناس الى تفهمه وأين ينفصل المؤمن من المسلم وأين يستويان (انظر: لسان العرب: ١٣، ٢٢ - ٢٣).
(٣٣) الزكاة من قولهم زكا أي نما وزاد وصلاح، والزكاة هي الصلاح (لسان العرب: ١٤، ٣٥٨). فأخذت هذه اللفظة في صيغة معاني شرعية.
(٣٤) النظم هو إقامة العلاقة بين مفردات اللغة وربطها بوشائج التركيب النحوية حيث تشكل كلاماً يدل على معاني وأفكار الناظم، وأول من قر هذه النظرية بعد تمهيدات بعض العلماء هو عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الاعجاز.
(٣٥) سورة مريم الآية ٩٧.
(٣٦) قواعد اللغة هي القواعد المستنبطة من كلام العرب ومن أشعارهم، وهذه القواعد يجب أن يكون الأصل فيها هو التعبير القرآني بحيث يكون هو المرجع في ذلك

المرسل الذي علاقته الآلية.
(٢٠) سورة ابراهيم الآية ٤.
(٢١) سورة الشعراء الآيات ١٩٢ - ١٩٥.
(٢٢) سورة الزخرف الآيات ١ - ٣.
(٢٣) سورة الزمر الآية ٢٨.
(٢٤) سورة النحل الآية ٢٠٣.
(٢٥) سورة فصلت الآية ٤٤.
(٢٦) ابن جنى هو عثمان بن جنى كان أبوه روميا يونانيا، ولد في الموصل ٣٣٠ هـ من كبار علماء اللغة من أشهر مؤلفاته الخصائص.
(٢٧) القرآن يفسر بعضه بعضاً، ويحمل مطلقه على مقيده، ومنسوخه على ناسخه، وعامه على خاصه وهو بصورة عامة يؤخذ بعضه على بعض من حيث تبين بعض آيات لآيات أخرى.
(٢٨) الصلاة معناها في اللغة الدعاء والاستغفار والصلاة من الله تعالى الرحمة وقال عدي بن رفاع:
صلى الإله على أمرئ ودعته
وأتم نعمته عليه وزادها
وقد وردت بمعنى الدعاء أيضاً في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (إذا دعى أحدكم الى طعام فليجب فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائماً فليصل) يعني فليدعو لأرباب الطعام بالبركة والخير.
قال تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته فيصلي بمعنى يرحم وملائكته يدعون للمسلمين والمسلمات (لسان العرب لابن منظور: ١٤، ٤٦٤ - ٤٦٥).
(٢٩) الأعشى شاعر جاهلي أحد الشعراء

فيها الليالي ذوات العدد ويتزود لذلك، ويرجع الى خديجة رضى الله عنها فتزود لمثلها حتى فاجأه الحق وهو في غار حراء... الى آخر الحديث).

وقيل إن أول ما نزل هو قوله تعالى: ﴿يا أيها المدثر﴾ لما رواه الشيخان عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: سألت جابر بن عبد الله أي القرآن أنزل قبل؟ قال: ﴿يا أيها المدثر﴾ وأجيب عن حديث جابر بأن السؤال كان عن نزول سورة كاملة فبين جابر أن سورة المدثر نزلت بكاملها قبل نزول تمام سورة (اقرأ) فإن أول ما نزل منها صدرها ولم تنزل كاملة. (انظر مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ٦٥ - ٦٦).

(٤٤) سورة العلق الآيات ١ - ٥.

(٤٥) يقصد بالعناصر الثلاثة العناصر التي تدور حولها العلوم وتكون مصادر للمعرفة فالقرآن تدور حوله العلوم الشرعية كالتفسير وأصول الفقه وعلوم القرآن وغيرها، والكون تدور حوله العلوم الطبيعية التطبيقية والإنسان تدور حوله العلوم الإنسانية والاجتماعية، أما القرآن فهو كلام الله أنزله وهو علم قطعي الثبوت وهو مصدر لا مثيل له للكليات والمسلمات العلمية اللازمة لنشأة العلوم بشقيها الطبيعي والإنساني ذلك أن أحد أهم مشاكل العلوم الحديثة هو عدم يقينها من المسلمات الكلية التي تقوم عليها وعدم وجود منهجية قادرة على توفير هذا اليقين (المعرفة بين الإسلامية والعلمانية، ص ١١).

(٤٦) الكون، بكل عناصره مصدر أساسي من

ويكون القياس عليه لا العكس.

(٣٧) سورة الحجر الآيتان ٩٠ - ٩١.

(٣٨) ابن هشام هو جمال الدين عبد الله بن يوسف المصري ولد في القاهرة وتوفي فيها، كان من كبار علماء اللغة والنحو، له عدة مؤلفات مثل: أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك.

(٣٩) أبو علي الفارسي هو الحسن بن أحمد ابن عبد الغفار من كبار علماء اللغة.

(٤٠) المحاسبي تقدم ذكره.

(٤١) في اطار التعادل بين القرآن والكون يقول الله تعالى: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم وأنه لقسم لو تعلمون عظيم أنه لقرآن كريم﴾ حيث يقسم بعظمة الكون المادي، ذلك الكتاب المنظور على عظمة الكتاب المسطور وهو القرآن، والقرآن عند النظر اليه بشمولية يشبه الكون الكبير، بل نجد أن القرآن كون معنوي يضارع الكون المادي الذي خلقه الله سبحانه وتعالى (انظر: كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، ص ١٠١).

(٤٢) جابر بن عبد الله، صحابي مشهور من الانصار روى كثيراً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤٣) أصح الأقوال أن أول ما نزل من القرآن هو قوله تعالى ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق...﴾ ويدل عليه ما رواه الشيخان وغيرهما، عن عائشة قالت: (أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حجب اليه الخلاء، فكان يأتي حراء فيتحنث

بالطريقة الاشارية في التفسير وهي نوع من التفسير الباطني.

(٥١) الذهبي هو محمد بن أحمد بن عثمان ابن قايمار أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، تركماني الأصل، من أهل دمشق، شافعي، حافظ، مؤرخ، كان محدث عصره سمع عن كثيرين بدمشق وبعلمك ونايلس برع في الحديث وعلومه وكان يرحل اليه من سائر البلاد وكان فيه ميل الى آراء الحنابلة من تصانيفه (الكبائر) و(تاريخ الاسلام) في واحد وعشرين مجلداً و(تجريد الأصول في أحاديث الرسول) ولد عام ٦٧٣ هـ وتوفي ٧٤٨ هـ

(٥٢) ابن السبكي هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكي ولد بمصر سنة ٧٢٧ هـ من مصنفاته (الأشباه والنظائر) في الفروع الفقهية و (ترشيح التوشيح) في أصول الفقه و (الابهاج في شرح المنهاج) للبيضاوي و (الدلالة على عموم الرسالة) وغيرها.

(٥٣) البعد الواحد: كمصدر للمعرفة المقصود به بصورة عامة النظر الى الكون وحده بغض النظر عن المصدر الأساسي وهو الوحي أو النظر الى الوحي والدين وقطع العلاقة مع الكون والواقع.

(٥٤) عندما دخل القرن الثامن عشر كان الفكر الغربي قد قطع أعظم الأشواط في التحرر من الفكر الديني حتى أطلق على العصر (عصر التنوير) ولم يكن يقصد من التنوير سوى إبعاد الوحي من التنجيه، وأهم مميزات ذلك العصر هو الإيمان بقدرة العقل

مصادر المعرفة الاسلامية والدليل تجده في كثير من آيات القرآن، التي تحت الناس على التأمل والتدبر والتفكير في خلق السموات والأرض وما بث فيها من دابة ومن آية دالة على عظمة خالقها، وهذا الأمر أوضح من أن يخفي.

(٤٧) الإنسان: فرداً أو مجتمعاً هو عنصر هام من العناصر التي قامت العلوم عليه، فانفرد بشق كبير من العلم وهو الدراسات الاجتماعية والانسانية بصورة عامة كعلم النفس والاجتماع وغيرها.

(٤٨) سورة فاطر الآية ٢٨ والمعنى: أن العلماء هم الذين يخشون الله ولا يخشون أحداً سواه ومعنى القصر في الآية قد أفاده تقديم ما حقه التأخير وهو المفعول به (اسم الجلالة).

(٤٩) الحارث المحاسبي: هو الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله من أكابر الصوفية كان عالماً بالأصول والمعاملات، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم. ولد ونشأ بالبصرة ومات ببغداد عام ٢٤٣ هـ وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره من كتبه (أدب النقد وشرح المعرفة) و(المسائل في أعمال القلوب والجوارح) - (المسائل في الزهد) و (البعث والنشور) و(ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه).

(٥٠) محيي الدين بن عربي: أحد غلاة التصوف ويسمى بفيلسوف الخاصة والكبريت الأحمر له من المصنفات (فصوص الحكم) و (الفتوحات المكية) وله ديوان شعر مطبوع وتفسير للقرآن امتاز

اللغوي في فهم النص على وسائل وعناصر التفسير الأخرى، وظل دور القاموس يتضخم حتى طغى لدى البعض على سائر الوسائل الأخرى وأصبح الوسيلة الوحيدة للفهم والتفسير.

(٥٧) سورة العلق الآيات ٦ - ٨ وتفسيرها: حقاً أن الإنسان ليتجاوز الحد في الطغيان وباع هوى النفس ويستكبر (انظر الصفوة: ٣، ٥٨٢).

(٥٨) معنى الطغيان في اللغة هو مجاوزة الحد ومنه قوله تعالى ﴿إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية﴾ أي لما زاد الماء حده وكان سيلاً جباراً وطوفاناً مغرقاً.

(٥٩) سورة النحل الآية ٧٤. تفسيرها أي لا تمثلوا لله الامثال، وتشبهوا له الاشياء فإنه تعالى لا مثيل له ولا نظير ولا شبيه وانتم لا تعلمون قدر عظمة الخالق (صفوة التفاسير ١٢٤/٢).

(٦٠) سورة النحل الآية ٧٥. تفسيرها: هذا مثل ضربه الله تعالى لنفسه وللانعام التي اشركوها مع الله جل وعلاي مثل هؤلاء في اشراكهم مثل من سوى بين عبد مملوك عاجز عن التصرف وبين حر مالك يتصرف في امره كيف يشاء مع انهما سيان في البشرية والمخلوقية لله سبحانه وتعالى فما الظن برب العالمين حين يشركون به اعجز المخلوقات (انظر: الصفوة ١٢٦/٢).

(٦١) سورة النحل الآية ٧٦ تفسيرها: هذا هو المثل الثاني الذي ضربه الله للتفريق بين الاله الحق والأصنام الباطلة قال مجاهد: هذا مثل مضروب للوثن والحق تعالى (انظر

على فهم الكون، وهذا الاتجاه الذي يعلى من شأن العقل ويحط من شأن الدين، كانت أهم مميزات:

أ - شعور العقل بمقدرته على أن يأخذ مستقبل الإنسانية بعد إزالة كل عبودية الكنيسة.

ب - إخضاع كل حدث تاريخي لامتحان العقل.

ج - الايمان بالتعاون الانساني على أساس الثقافة العالمية لا الدينية (انظر منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية د. محمد أمزيان ص ٣٩).

(٥٥) البعد اللاهوتي: هو طريقة الكنيسة في التفكير وكان هذا التفكير، ينتجه اتجاهها معاكساً تماماً للحقيقة والواقع وظل موغلاً في ميتافيزيقيا عقيمة، احتكرت به الكنيسة مجال التفكير وحرمت تفكيراً يخالف تقاليد البابوية وزاد من حدة هذا الجمود سيطرة التفكير الأرسطي الصوري، وظل التفكير العلمي خامداً طوال الفترة التي امتد فيها نفوذ الكنيسة التي تدخلت تدخلاً قسرياً مباشراً في كل مجالات الحياة واضطهدت كل اسلوب علمي في التفكير (انظر منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص ٣٤).

(٥٦) البعد الواحد في النظر الى القرآن والنظر الجزئي والاقتصار على المعجم اللغوي من العوامل التي أعاققت حركة الأمة وحصرت الاسلام في الصور الجزئية الشكلية والقوالب اللغوية واللفظية، فحينما بعد عهد الناس بالرسالة تجسد دور القاموس

أصبحت منتشرة ولها ممثلون في مختلف المدارس وقد أصطلح على تسميتها بـ (التجريبية العلمية) وتدرج تحتها جماعات وأشخاص تنتمي إلى مذاهب كثيرة أهمها الوضعية المحدث والنقدية والتجريبية والوضعية التجريبية المنطقية والاجرائية، ولا تختلف هذه المدارس إلا في التوكيد على جانب دون جانب والهدف هو تحقيق العلمية وعدم حاجة العلوم الاجتماعية - حسب رأيهم - إلى مواقف فلسفية.

(٦٦) قد شاع بين الكتاب الاجتماعيين أن الأيدولوجية تعني نظاماً من الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التي تؤمن بها جماعة معينة وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية وتبريرها في نفس الوقت. وتقوم الأيدولوجيا بمهمة التبريرات المنطقية والفلسفية لنماذج السلوك والاتجاهات والأهداف وأوضاع الحياة العامة السائدة (انظر قاموس علم الاجتماع، د. محمد عاطف غيث، ص ٣٠٤). ويتسم دائماً هذا المسلك بالنزعة الذاتية.

(٦٧) سورة غافر الآية ٥٧.

(٦٨) الراغب الأصفهاني له كتاب مشهور في تفسير مفردات القرآن الكريم توفي عام ٥٠٢ هـ.

(٦٩) للمفردات اللغوية دلالات مركزية ولكن حين تنظم هذه المفردات وتتلاحم الوشائج بينها وتقوم العلاقات المختلفة نجد أن المفردات قد أخذت ظلالاً وكونت معان

مفتاح الغيب للرازي: ٢، ٩٢) فالوثن أبكم لا يتكلم ولا ينطق بخير ولا يقدر على شيء؛ لأنه إما حجر أو شجر (انظر الصفوة، ج ٢، ص ١٢٦).

(٦٢) العقل المنهجي: يقصد بالعقل المنهجي هنا ذلك الاتجاه الذي حدد إطاره العام ووضع أسسه الكلية وفق قواعد محددة التزم بها وسار عليها، وهذا العقل المنهجي مقصود به كما هو واضح في السياق عقل المنهجية الوضعية الذي استند على عدة مسلمات مثل (أن الدين والعلم ضدان لا يجتمعان وعدوان لا يتصالحان) وكل منهما يسعى لتدمير الآخر واعتبار الحس وحده مصدراً للمعرفة الاجتماعية واعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم الانسانية واخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب واختزال الحقيقة الاجتماعية في جوانبها المادية واحلال النسبة محل المطلق في دراسة الظواهر الأخلاقية وتبرير مشروعية النزعة الاحادية وغير ذلك.

(٦٣) يقصد بالعقل العلمي تلك النزعة التي تسعى إلى تكوين الأفكار والآراء التي تطابق الحقيقة والواقع.

(٦٤) الاسكندر: هو الاسكندر المقدوني يقال - على خلاف - أنه هو ذو القرنين الذي ورد اسمه في القرآن.

(٦٥) دخول العلوم الاجتماعية في المنهج التجريبي هو من مستلزمات النموذج الطبيعي، وكان ذلك من أهم نتائج المنهجية الوضعية على العلوم الانسانية واحدى الخصائص الاساسية فيها، وهذه النزعة

ولا فائدة في معرفته ما لم يرد فيه نقل صحيح (انظر: مباحث في علوم القرآن، ص ٣٥٨).

(٧٧) الطبري هو محمد بن جرير بن يزيد من أهل طبرستان من أكابر العلماء ولد سنة ٢٢٤ وتوفي سنة ٣١٠ وهو صاحب جامع البيان الشهير في التفسير.

(٧٨) ابن كثير هو اسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء الدمشقي الشافعي مفسر ومحدث حافظ كان قدوة العلماء والحفاظ ولد عام ٧٠١ وتوفي ٧٧٤.

(٧٩) يقع تفسير الرازي في ثمانية مجلدات كبار، واهتم فيه الرازي بالعلوم الرياضية والطبيعية والفلكية والفلسفية ومباحث الالهيات على نمط الاستدلالات الفلسفية العقلية.

(٨٠) التفسير الاشاري هو تفسير صوفي يذهب الى أن الآية لها ظاهر وباطن ويعتد بالباطن أكثر، ويقوم على أن وراء المعاني وخلف الكلام كلاماً آخر، وهذا التفسير إذا أوغل في الاشارات الخفية صار ضرباً من التجهيل، ولكنه إذا كان استنباطاً حسناً يوافق مقتضى ظاهر العربية فانه يكون مقبولاً.

(٨١) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد أبو القاسم الخوارزمي الزمخشري من كبار المعتزلة مفسر محدث متكلم نحوي مشارك في عدد من العلوم. ولد في زمخشر عام ٤٦٧ هـ وتوفي عام ٥٣٨ هـ من تصنيفاته (الكشاف) في التفسير و (المفصل) في النحو و (اساس البلاغة) في اللغة.

هامشية أخرى وشكلت مفهوماً كاملاً.

(٧٠) قصة زينب بنت جحش إحدى زوجات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكان قد تزوجها زيد بن حارثة، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد رباه حتى سمي يزيد بن محمد، فلما طلقها زيد أمر الله رسوله أن يتزوجها حتى يؤكد انتفاء نظام التبني السالف في منع زواج زوجة المتبنى.

(٧١) حادثة الإفك حادثة مشهورة نزلت آيات فيها بسورة النور.

(٧٢) (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) قاعدة أصولية تعني أن عموم لفظ الآية أو الحديث يندرج تحته كل عمل مشابه للعمل المذكور المعين في الآية أو الحديث ولا يقتصر الأمر على من قيل فيه الحديث أو نزلت فيه الآية.

(٧٣) الميمونية فرقة من فرق الخوارج.

(٧٤) الباقلاني هو القاضي أبو بكر بن الطيب ابن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني نشأ بالبصرة وأخذ من علمائها، وكان أحد تلاميذ مجاهد، وعنه أخذ علم الكلام توفي يوم السبت لست بقين من ذي القعدة، سنة ٤٠٣ هـ.

(٧٥) عبد الله بن مسعود صحابي جليل من رواة الحديث وصاحب قراءة متواترة مشهورة توفي سنة ٣٣ هـ.

(٧٦) التفسير بالمأثور هو التفسير الذي يعتمد على صحيح المنقول، وهذا المسلك يتوخى الآثار الواردة في معنى الآية، فيذكرها ولا يجتهد في بيان معنى من غير أصل ويتوقف عما لا طائل تحته

مدخل الى

منهجية القرآن المعرفية

ما هي الضرورة الفكرية والتاريخية لاسلمة المعرفة؟

وماذا نعني بمفهوم الاسلمة معرفياً ومنهجياً؟

محمد ابو القاسم حاج حمد*

أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والاحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، واعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني - غير وضعي. فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي لمفهوم مختلف، فأسلمة المعرفة تعني أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضاً وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على اساسها القيم الدينية نفسها. وبذلك تتم أسلمة الاحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الالهية في الوجود والحركة. وهذا تأطير معرفي ومنهجي لا تتطلبه ضرورات الايمان لدى المسلم فقط ولكن لكل المؤمنين بالله في العالم، فليس الامر مجرد خلاف حول مباحث علمية معينة بوجه مقولات علم الاجتماع أو الاناسة أو التطورية المادية مثلاً، فالاسلمة تخوض معركتها في عمق المضمون الحضاري الذي تأول هذه الأسس العلمية تأويلاً وضعانياً ومادياً فأضفي عليها قصوراً مناقضاً لاصولها التكوينية، فلا بد من اعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية نفسها.

ان الاسلمة ليست مجرد (اضافة) عبارات دينية الى مباحث علم النفس والاجتماع

* باحث ومثقف اسلامي من السودان، تزخر كتاباته بمعالجات نظرية مبدعة لقضايا الاجتماع الاسلامي والمنهجية المعرفية من منظور قرآني.

والاناسة وغيره، بأن نستمد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، وحتى الذين فهموا الاسلامة بهذا المعنى انما جعلوا انفسهم هدفاً لسخرية الآخرين فحق عليهم القول بأنهم يحاولون احتواء الحضارة العالمية الزاحفة احتواءً سلبياً من موقع الدفاع العاجز من بعد فشل فكر المقارنات والمقاربات. فالاسلمية ليست اضافة وانما «اعادة صياغة منهجية ومعرفية» للعلوم وقوانينها، فأى محاولة لأسلمة هذه العلوم لا تستند الى ضابط منهجي كلي ومعرفي بذات الوقت لن تؤدي إلا الى تشويه الهدف من الاسلامة.

وقد يبدو للبعض ان القول بأسلمة المعرفة هو من قبيل سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات بغض النظر عن عموميتها العالمية وذلك لشرعنة الانجاز الحضاري البشري - أياً كانت مصادره - واستلابه دينياً، أي بمنطق الاحتواء اللاهوتي الشكلي واللفظي.

ويستمد هذا التصور دلالاته في اتهام (أسلمة المعرفة) من النهايات المأساوية لفكر (المقاربات) الديني الذي ساد بداية مرحلة عصر النهضة تحت ضغط الحضارة الاوروبية، حيث تمت مقارنة الاشتراكية بالعدالة الاجتماعية في الاسلام، ومقاربة الشورى بالدستورية النيابية ومقاربة مفهوم التقدم بالتمدن^(١). وكذلك النهاية المأساوية لفكر (المقارنات) حين عقد المقارنة بين المرأة في الاسلام مثلاً والمرأة في الغرب^(٢).

ف فشل فكر (المقاربات) الذي أراد ان يردم الهوة بين المسلمين والحضارة الغربية، وكذلك فشل فكر (المقارنات) الذي أراد توسيع الهوة، ومع تزايد تأثير الغرب في الواقع الاسلامي، كل ذلك اوجد حالة من القلق الفكري لدى بعض القيادات الاسلامية مما دفعها للقفز فوق منطق المقاربات والمقارنات لتتبني (أسلمة) هذا الزاحف الغربى، فتحتويه بدل ان يحتويها وقد عجزت امامه. ولا يكون الاحتواء في مثل هذه الحالة إلا شكلياً لانه يتم ضمن حالة (دفاعية) قائمة على منطق العجز الحضاري من ناحية وحالة (سلبية) مصدرها خوف الاحتواء من ناحية ثانية^(٣).

ان مثل هذا التصور، وان جاء مستنداً الى بعض نماذج كتابات أسلمة المعرفة التي توحى بالاحتواء السلبي^(٤)، أو عبر تحليل ازمات فكر النهضة^(٥) إلا انه يغفل حقيقة اساسية وجوهية في آن واحد، وهي انه لا اول مرة في تاريخنا المعاصر يقذف الفكر الاسلامي بنفسه في عمق الازمة الحضارية، فمن قبل طرح مفهوم (أسلمة المعرفة) كان

فكرنا الديني يدافع عن نفسه امام الحضارة العالمية اما بالمقاربات أو المقارنات آخذاً بالتعامل السلبي أو الايجابي مع الظواهر الجزئية المنعكسة عن الحضارة العالمية فيما يتعلق بالاشكال الدستورية لانظمة الحكم أو المؤسسات الاقتصادية أو مظاهر السلوك الاجتماعي والاخلاقي، ولم يكن فكرنا الديني يتعامل مباشرة مع الناظم الفلسفي الذي يحكم هذه الظواهر المنتجة، أو الناتجة عنه، إذ كان نقدنا الديني للناظم الفلسفي للحضارة الأوروبية ينصرف فقط الى الحديث عن ماديتها واباحيتها وتحللها وحتى عنصريتها وصلبيتها ولعنها بشتى الوسائل، ولا يخلو الامر هنا من الاستدعاء الروحي للسجائب المضئفة فقط في تراثنا.

اما أسلمة المعرفة فتختلف عن كل ذلك، انها مواجهة جذرية تنقل الفكر الاسلامي الى عمق المأزق الحضاري العالمي لانها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (لِلناظم المعرفي المنهجي) الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة تركيبها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقائية، وبما انتج نماذج المؤسسات والافكار وانماط السلوك التي كان الفكر الديني في السابق يقاربها بالايجاب أو يقارنها بالسلب أو حتى يستحسن بعضها ويستقبح بعضاً^(٦).

الأسلمة والضابط المنهجي

ان الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية النازمة بتحديد واضح للافكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر الى تأملات وخطرات انتقائية قد تكون عبقرية ومشرقة جداً وذات جدوى في كثير من الاحيان وتصلح للمواعظ والمجادلة الحسنة ولكنها لا تكون منهجية. فمنهجية الافكار أو تقنيها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة، فاذا لم تستند أسلمة المعرفة الى منهج، الى ضابط قانوني للفكر تتحول فعلاً الى خطرات تأملية انتقائية. فلكل فكر في حاضرتنا العالمي المعاصر منهجة الضابط والمنظم، فاذا كان هذا المنهج مادياً في تصوره للكون، ينتج افكاراً لا تكون إلا مادية تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب عبر وحدة المتضادات بشكل جدلي مادي، وفي كل الاتجاهات العلمية من الطبيعة والى الانسان، واذا كان هذا المنهج لاهوتياً - ولا اقول دينياً - يتصور الوجود وحركته

في اطار الجبرية الغيبية المطلقة، ولا يحق له - ضمن منهجه هذا ولو اراد - ان يتفوه بكلمة عن الحرية او الاختيار والا فارق المنهج المحدد والناظم للافكار واصبح انتقائياً وتوفيقياً وليس من سمات المنهج ان يتقبل اي توفيقية أو انتقائية تماماً كالقانون في الظاهرات الطبيعية، فلا يمكن ان نقول ان الحرارة تمدد الاجسام ثم نقول بذات الوقت ان الاجسام تتمدد بذاتها، وهذه هي ازمة الفكر الانتقائي في كل اشكاله بما يشمل اولئك الوضعيين الذين قبلوا الاخذ بفلسفة العلوم الطبيعية ثم رفضوا نتائجها المادية في التاريخ والمجتمع والاخلاق^(٧). وكذلك هي ازمة كثير من مدارس المتكلمين الاسلاميين الذين قالوا بالجبرية واضطربوا في تحديد مسؤولية الانسان عن اعماله ، او الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في تحديد مسؤولية الانسان عن أعماله او الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الالهية، أو الذين قالوا بالاثنين معاً.

ان المنهجية لا تقبل التوفيق ولا التوسط، فهي قانون محدد لانتاج الافكار، وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة فاننا لا نغفل هذا القانون الصارم، ونسد امامنا - منذ البداية وامام الباحثين ايضاً ذلك النمط من (الراحة العقلية) التي تأخذ من الامور اوسطها وتوفق بين ما يبدو متعارضاً بانتقائية واضحة.

ان المنهجية لا تعني (الاحادية) في التفكير، بمعنى ان قانون الافكار لا يستوعب ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً، كمثال الجبر والاختيار، أو المادية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارق كبير بين معالجة ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً في اطار الضابط المنهجي نفسه لقانون الافكار ودون توفيقية، وبين معالجة ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً دون منهج ومن خلال التأمل العقلي فقط .

وهذا هو معنى المنهجية كناظم مقنن لانتاج الافكار ذات النسق الواحد، فكل فكر تتعدد مقولاته وتتضارب إنما هو فكر غير منهجي ولو التزم في انتاجه الذهني باطار مرجعي ارقى منه، فالقرآن الكريم - مثلاً - يحمل ضمن وحدته الكتابية العضوية منهجية كاملة، غير ان الجهد البشري المبذول في التفسير انطلاقاً من النصوص المجزأة وتبعاً للمقاصد الموقوفة على احكام بعينها لا يمنح المفسرين صفة المنهجية، وينطبق نفس القول على اعمال مبادئ عقلية قياساً أو استدلالاً منطقياً في موضوعات مختلفة لتوليد مفاهيم لا تشكل في اختبار كليتها نسقاً واحداً، فالمنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم الى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم

نفسها ويؤطر لانتاجها بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الاخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت الى نظريات تحولت بدورها الى اطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير.

المنهجية والمعرفية توأمان

ان المنهجية بهذا التحديد تمت الى فكرنا العالمي المعاصر الذي كشف عن ادواتها المعرفية، غير ان اكتشاف المنهجية بهذا التحديد العلمي الصارم كناظمة للمفاهيم والنظريات، ومكيفة للقوانين، ومتدخلة حتى في صياغة الفرضيات، انما يتطلب تطوراً في حقل ومضمون النشاط الذهني، بحيث يحقق الانسان (قطيعة معرفية) مع أشكال النشاط الذهني التي ارتبطت في تاريخ تطور العقل البشري بالتصور الاحيائي البدائي، الذي نظر الى ظاهرات الكون في استقلاليتها عن بعضها، وافترض فيها نفوساً قائمة بذاتها، فتعبد الانسان في مغامرة العقل الاولى^(٨) ما قهره من قوى الطبيعة، شمساً أو قمرأً، وجزأ مصادر القوة في الوجود الى عناصر حية متنازدة، ولم يكتشف حتى العلاقة الناظمة بين ظاهرتين، فنمط التفكير الاحيائي لا يعطي وحدة منهجية.

كذلك نمط التفكير الثنائي التقابلي الذي وان اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية اولية إلا ان تلك الثنائية تحول بينه وبين توليد قوانين عامة تستطور الى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي.

قد مرت الحضارات البشرية بهاتين المرحلتين من قبل، اي الاحيائية والثنائية التقابلية، وتفرعت مفاهيم وفلسفات عديدة وفق متاحات العقل الانساني. وبذلك النمط العقلي فسر الفلاسفة الكون وحددوا اشكال المعرفة باقيستهم المنطقية واستدلالاتهم تماماً كما فسر المفسرون القرآن نفسه^(٩).

اما الآن فقد دخلت الانسانية طورها الثالث من التفكير حيث بدأت بالبحث لا في وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل مضت الى الخروج من الحالة الوصفية للقوانين الى تفسيرها كونياً باتجاه التنظير أو استخلاص النظريات التي تشكل في النهاية منهجاً^(١٠) موجهاً لمختلف الافكار والابداعات في مختلف الحقول.

في هذا الطور الثالث تحديداً انتهت الحضارة الاوروبية ومنذ منتصف القرن التاسع

عشر الى صياغة مناهجها الوضعية انطلاقاً من فلسفة العلوم الطبيعية وليس استمداً من العقل الطبيعي المجرد، وتراوحت هذه المناهج ما بين المادية والوضعيات الانتقائية المختلفة التي لم تشأ الركون الى نهايات التصور المادي للكون من ناحية ولم تشأ الركون الى اللاهوت من ناحية اخرى، غير ان الماديين والوضعيين الانتقائيين يشتركون جميعاً في الانطلاق من فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة والتي تمنهج الوجود وحركته في اطار علاقة تفاعلية بين الانسان والطبيعة بمعزل عن البعد الغيبي، ودون ان تكتشف منظومة القيم في قانون الطبيعة نفسه.

هنا اتخذ النشاط الذهني بعداً صارماً، إذ اصبح يتوجب عليه امام كل قضية ان يعالجها معالجة نقدية وتحليلية وتركيبية، منطلقاً بشكل عام من الذهنية العلمية المعاصرة، فبرز النمط (المعرفي) في النقد والتحليل واعادة التركيب وبالذات في حقول الدراسات الاجتماعية والانسانية والثقافية.

ليست (المعرفية) شكلاً من اشكال التفكير المادي، وليست نتاج مذهب وضعي معين ، إنها تعبير يستهدف الاخذ بالآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة وتوظيفها في اعادة اكتشاف وتحليل اشكاليات المجتمع والثقافة الانسانية. فالمعرفية بميلها النقدي العلمي هي خصم لمقولات (الايدولوجيا)^(١١) أو الفكر التاريخي الساكن، فالمعرفية ليست مجرد نقد لظواهر الثقافة والمجتمع وفي شتى المجالات، انها حفر في الجذور بحيث ترد كل انجاز ثقافي الى تاريخيته وتحاول تفكيك النظم والمفاهيم ودلالات اللغة ووسائط الاتصال بين الذهن والعالم، فالمعرفية إما ان تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة وإما ان تعيد توظيفها على نحو معاصر ومن منطلق نقدي وتحليلي، فالمعرفية ترتبط دوماً ببناء مشروع حضاري في اطار ثقافي عالمي معاصر ودون نزعة ايدولوجية. بل ان المعرفية في اقصى حالاتها الوضعية تعتبر خصماً للشمولية الماركسية^(١٢).

المأزق العالمي مع الطور الثالث من تطور العقل الانساني

قد اطلق هذا الطور الثالث من تطور العقلية البشرية، من بعد العقلية الاحيائية وعقلية التقابل الثنائي مارد المنهجية والمعرفية معاً. ودخل العالم في مأزق فكري وحضاري بما في ذلك الحضارة الغربية لا نفسها. فبعد تكريس البعد المنهجي في التفكير واجهت

الحضارة الغربية قبل غيرها مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لحضارتها ومعرفتها. توقفت ولازالت متوقفة بقلق شديد امام نهايات فلسفة العلوم الطبيعية والتي لا تؤدي - ضمن مسافات الفكر الاوروبي - إلا الى نهايات مادية^(١٣) ولو حاول الوضعانيون الانتقائيون التفلت من هذه النهايات، فالمادية الجدلية والتطورية والنسبية والفرويدية وما انبنى على كل ذلك من دراسات متقدمة وحتى ناقدة ولكن في نفس الاطار، لا تنفك عن كونها البناء الفوقي للحضارة الغربية المستمدة من فلسفة العلوم الطبيعية، وليس لدى الحضارة الغربية ما تضبط به هذه النهايات المنهجية^(١٤) إلا المحاولات الوضعية الانتقائية او المواعظ الاخلاقية أو القلق الذي تعبر عنه الوجودية. فالحضارة الغربية تعيش قمة مأزقها إذ ليس لديها التصور المنهجي والمعرفي البديل للكون، وأي تصور لا يكون منهجياً ومعرفياً لا يكون بديلاً لأن العالم يعيش طوره الذهني الثالث.

القرآن العظيم وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني، غير ان حملة القرآن لم يعانون بعد هذا المأزق المنهجي المعرفي، فالواقع الاقتصادي والاجتماعي والفكري، أو مجمل الواقع الحضاري في الوسط من العالم ما بين المحيطين الاطلسي غرباً والهادي شرقاً لا زال يعيش في نسقه الفكري والى حدود كبيرة مرحلة الذهنية التقابلية الثنائية المختلطة بموروثات المرحلة الذهنية الاحيائية، لذلك لا ينتابه قلق نفسي أو فكري ناتج عن الافتقار للمنهجية أو المعرفة، أو الافتقار لاستخدامها في مرجعياته الفكرية، ما عدا قطاعات من المثقفين المتفاعلين مع السقف الفكري للحضارة العالمية المعاصرة.

لذلك يخسر كثير من المثقفين معاركهم الداعية للحدثة والمعاصرة ولو في اطار التجديد الاسلامي نفسه لأن بنية الواقع لم تتطور نوعياً، فمظاهر الحدثة في الوسط من العالم هي أشكال مستوردة كالا افكار تماماً وليست نابعة من ذات التجربة التاريخية والحضارية لهذه البلدان، فالخطاب الفكري والاجتماعي والديني السائد ليس - كما يعرفه البعض - خطاباً تقليدياً أو وفق ذهنية ملائمة ومتلائمة معه، فقط نستطيع القول انه خطاب غير حديث بالقياس الى السقف الفكري للحضارة العالمية الراهنة وبالذات في النصف الشمالي من العالم من اليابان والى امريكا عبر اوروبا. ولكنه خطاب (معاصر) بالقياس الى بنية مجتمعات الوسط من العالم.

ان حداثة مجتمع ما لا تعني قطعاً وجود مظاهر العمران المستوردة. ولا تعني كذلك استيراد الافكار ونمط المؤسسات الاقتصادية والسياسية إذ ان هناك علاقة جدلية بين المنجزة الحضارية وصانعيها، إذ عبر معاناة التوليد من الآلة البخارية والى الثورة الصناعية والى الثورة التكنولوجية تصاغ العقلية الصانعة نفسها صياغات متجددة في سلم التطور العقلي وصولاً الى المنهجية والمعرفية، فبقدر ما نصنع (التقدم) وليس (التمدن) بقدر ما نصنع عقولنا، وبقدر ما نستقبل المزيد من الازمات الفكرية المتوافقة مع تطورنا الصناعي.

لهذا يستغرب البعض طرح عبارات كالمنهجية أو المعرفية، بل ان بعضهم يأخذ بأسلمة المعرفة بمعزل عن مفهوم المنهجية والمعرفة، أو يفهم المعرفية والمنهجية فهماً انشائياً لفظياً، فالمنهجية يمكن ان تتحول لديه الى مجرد (اسلوب - طريقة - تصور)، لهذا قل ان يتم التمييز بين السرعة والمنهاج في حين ان المنهاج هو المهيمن على السرعة.

الازمة المزدوجة، منهجياً وحضارياً

إذن، فالقرآن العظيم المتضمن للمنهجية الكونية البديلة، والقابل للاستكشاف المعرفي والذي بمقدوره وحده اعادة الصياغة الفلسفية للحضارة العالمية الجديدة يحمله من لا يعاني أزمة المأزق الحضاري العالمي.

والذين يعانون هذا المأزق ويحاولون الانفلات من النهايات الوضعية بأشكالها المختلفة لحضارتهم وقيمها لا يعرفونه، أو لم يتعرفوا بعد على (مضمونه) الحقيقي وهم يحتاجون هذا المضمون ولو على مستوى التصور الفلسفي وليس العبادي الآن، بل انهم يسحبون فهمهم على الانجيل والتوراة والموروث الديني اللاهوتي عموماً على القرآن الذي لم يتكشف لهم بعد بمقولاته الكونية المنهجية وقدراته المعرفية المتسامية.

وليس هذا فقط وجه الازدواج في الازمة المعنية، فالوجه الازدواجي الآخر أشد تعقيداً، فالحضارة الغربية لم تنتج فلسفة العلوم الطبيعية بشكل معزول عن نسق القيم الاخلاقية المرتبطة بدورها بنمط التطور الاقتصادي والاجتماعي منذ انشاء مدن الفحم^(١٥)، وممارسة (الآلام النافعة) بحق المسحوقين في اوروبا اولاً ثم في العالم كله بداية من مرحلة الرأسمالية التجارية منذ منتصف القرن التاسع عشر ووصولاً الى الثورة

التكنولوجية المعاصرة.

فالتقدم الحضاري في النصف الشمالي من العالم الصناعي، رأسمالياً كان أو اشتراكياً، انما اعتمد على قوة العمل وفائض قيمة العمل الاجبارية وشبه الاجبارية لصالح الطبقات المهيمنة، الطبقة الحزبية الجديدة^(١٦) في حال المجتمعات الاشتراكية والطبقة الرأسمالية في حال المجتمعات الرأسمالية. فنمط التقدم يقوم على التحكم في علاقات الانتاج ومراكمة فائض القيمة لصالح الطبقات القائمة، وهذه قاعدة انتاجية وانجازية نشأت عليها كافة الحضارات في العالم ماعدا الحضارة الاسلامية.

بناء الاهرامات، ابراج الرافدين، سور الصين العظيم، ايوان كسرى، أعمدة هرقل، سد مأرب، صروح أنينا وروما، كلها نتاج تسخير قوة عمل الآخرين، في شكل مجتمعات العبيد أو اقنان الارض أو المحاربين والمصارعين بالاكراه، ومن فوق قوة العمل الانساني المسخر هذه تربض طبقة الكهنة والاباطرة وقادة الحروب، وكل ما فعلته الحضارة الغربية انها انتقلت بقاعدة أو مبدأ تسخير قوة العمل من صعيد البشر الى صعيد الطاقة البخارية والصناعية والتكنولوجية وابتقت على نمط العلاقة القيمية قائماً بين الطبقات المهيمنة وشعوبها التي تحولت الى ظهير مكمل للتكنولوجية، وشعوب العالم المستهلكة والمسلوبة الارادة والثروة بذات الوقت. فتكاد البشرية برمتها، داخل مجتمعات الشمال الصناعي المتقدم وفي سائر انحاء المعمورة، تنفطر من تحت هذه الوطأة. فالقضية ليست كامنة فقط في نقض النهايات الوضعية لفلسفة العلوم الطبيعية ولكن ايضاً نقض المنظومة القيمية والمعيارية والاخلاقية المرتبطة بها والتي ركبت على اساس النمط التطوري في الحضارة الغربية، إذ لا يكفي ان تستشعر الحضارة الغربية وهي الحضارة المركزية الآن في العالم - بالمخاطر التي انتهت اليها اجتماعياً واخلاقياً نتيجة اخذها بالصياغة الوضعية لحياتها فتعتمد الى طلب البديل الديني أو الاخلاقي، فهذا البديل الاخلاقي أو الديني - أيأ كان - انما يحمل معه نقضاً لكافة قسيم ومعايير السلوك الاقتصادي والاجتماعي القائم على الهيمنة واستلاب الآخرين وتوظيف الطاقة بنفس منطق توظيف طاقة العبيد والاسرى في سفن الحرب الرومانية أو مناجم جزر البحر الابيض المتوسط. إن أدنى تأثير لاتخاذ الحضارة الغربية منهجاً بديلاً في التفكير سيؤدي لتعديل مواقفها تجاه شعوبها وتجاه شعوب العالم المتخلف وهذا ليس من طبيعة النسق التطوري للحضارة الغربية المعاصرة.

يشكل الدين الاسلامي نقيضاً لنسق التطور الحضاري الوضعي القائم على استلاب قوة عمل الآخرين وتركز فائض القيمة لدى الطبقات المهيمنة، فالاسلام لم يجعل الفتح توسعاً في أراضي الغير وانما تحريراً لتلك الشعوب من قبضة اكبر قوتين وقتها، الروم والفرس^(١٧). كما ان الانظمة الاقتصادية الاسلامية المحرمة للمراباة والناصة على الزكاة والانظمة المفتتة للارث، قد اوجدت ضوابط لعلاقات الانتاج حالت دون تركيز الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية فلم تعرف المجتمعات الاسلامية ظاهرة نشوء مدن الفحم وسحق الاطفال وتوظيف الاختراع العلمي من اجل التركيز الرأسمالي. بل ولم تعرف السيادة الاسلامية في عصورها المتتابعة نوعاً من الاحتكار للمناجم أو مراكز انتاج السلع الهامة كالحرير والتوابل^(١٨). فعلاقات الانتاج في الحضارة الاسلامية تختلف في قيمها ومعاييرها النوعية عن الاسس التي تتحكم في علاقات انتاج الحضارة الغربية وتلك الحضارات التاريخية القديمة^(١٩).

هنا نضع ايدينا على ازدواجية الازمة الحضارية فيما يختص بدراسات المنهجية والمعرفية، فالحضارة الغربية إذ تحتاج المنهجية المعرفية البديلة فانها غير مهيأة ضمن نسقها التطوري للقبول بها ولو فرضت عليها ازماتها الاجتماعية والسلوكية ذلك. والمسلمون من جانب آخر لم يعانون بعد مأزق الاختيار، ولكن ثمة فرق كبير بين عدم معاناتهم - راهنا - لمأزق الاختيار وبين اغفال حقيقة حتمية ستفرض عليهم معاناة مأزق الاختيار.

اسلامية المعرفة وآفاق حتمية الاختيار

ثمة حتمية مستقبلية آخذة في الظهور ستفرض على العالم الشمالي الصناعي المتقدم وعلى عالم الوسط الاسلامي بشكل خاص وعلى العالم أجمع بشكل عام ضرورة اكتشاف البديل المنهجي المعرفي بالنسبة للمسلمين سيقصر الامر على البحث عن هذه المنهجية المعرفية في القرآن اما بالنسبة للعالم فسيتلمس الطريق اليها عبر مناحي فلسفية شتى في محاولته الوصول الى المضمون الحضاري البديل. غير ان هذه الضرورة الحتمية ترتبط بواقع تاريخي آخذ في التبلور ويكمن فيما يمكن ان نسميه بقانون (الاستحواذ العضوي الحضاري)، فكل حضارة وعبر التاريخ انما تسعى لجعل العالم على صورتها، ذلك منذ ان انشأت الهيلينية مراكزها في الشرق الاوسط وهذا ما

يمائل في عصرنا الحديث تزامن انتشار الحركات التبشيرية بالمسيحية مع الغزو الاستعماري الاوروبي ثم سرعة انتشار اللغات الاوروبية في العالم الثالث وبالذات الانجليزية والفرنسية.

قد فرضت علينا اوروبا ان نزرع ما تريده، وان نكيف مصير حاصلاتنا الطبيعية والزراعية على ضوء اغراضها الصناعية، وان نكيف حياتنا على استهلاك منتجاتها وان نبني نظمنا الدستورية والسياسية والاقتصادية وفقاً لمصالحها، فالعالم كله يجب ان يتحول الى صور اخرى للمركز المهيمن، وبطريقة ارادية منظمة يضمن بها المركز المهيمن عالمياً سيطرته على الهوامش.

غير ان ما هو ارادي في قانون الاستحواذ العضوي يتحول تدريجياً الى غير ما اريد به وذلك تبعاً لوتيرة التطور في المركز نفسه فالثورة التكنولوجية في المركز العالمي المهيمن اوجدت علاقات تبعية ازاء العالم الثالث تختلف نوعياً عن علاقات التبعية التجارية والصناعية الرأسمالية التقليدية.

ففي مرحلة الاستحواذ التقليدي الاوروبي على الاقتصاد وعلى الثقافة معاً كان العالم الثالث يمارس الرفض واوروبا تمارس الاكراه، تماماً كالعلاقات الطبقية القسرية داخل اوروبا نفسها بين فئاتها الاجتماعية المختلفة.

الثورة التكنولوجية اوجدت علاقات تبعية مختلفة إذ انها ترتبط بمصادر الطاقة، والطاقة البديلة داخل حدود المركز وخارجه فاعادت الثورة التكنولوجية صياغة العلاقات الدولية بحيث اصبح الهامش في منظور الكم المهمل الذي تفتقره المجاعات والابوة، وتنهار لديه حدود التبادل التجاري التقليدي نهائياً، فاصبح العالم الثالث هو الذي يسعى الى المركز الصناعي العالمي المتقدم بما يعاكس ما كان من علاقات قسرية تفرض من قبل المركز، فالثورة التكنولوجية حولت قوة العمل الى داخل المركز الصناعي العالمي المتقدم واوجدت بدائل الحاصلات التقليدية بحيث اصبح الخيار واضحاً امام شعوب العالم الثالث، إما دخول عصر التكنولوجيا أو الاضمحلال اذا لم اقل الموت. فحتى الشعوب ذات الثروات القابلة للانفاق فانها لن تحظى بهذه الميزة لفترة طويلة.

هنا سيتحول الاستحواذ العضوي الحضاري الى منطق التبعية الارادية الكامل، لا من قبل المركز فرضاً وقسراً على الهامش ولكن من قبل الهامش نفسه، فقد انهارت في

العالم الثالث كل انواع (المقاومة الذاتية) في شكل مجموعة عدم الانحياز أو المنظمات الاقليمية المتعددة القارات والمناطق، وانهارت خطط التنمية المركزية الذاتية، الخمسية منها والعشرية، وتضاعف عدد السكان بأكثر من معدلات نمو الدخل القومي، وفي الشرق الاوسط كرسست اسرائيل نفسها كقطب مركزي في ادارة شؤون المنطقة، تزداد كل يوم علواً.

هذا الميل المتعاطف من قبل الهامش باتجاه المركز في عصر الثورة التكنولوجية ونمطها الاتباعي سيفرض نتائج خطيرة على مستوى الفكر والمناهج والسلوكيات، فالمركز العالمي لن يشغل نفسه الآن بحوار الحضارات واستكشاف الشرق، فالحضارات تأتي والشرق يأتي بالرغم من المقاومة الذاتية ولم يتبق منها سوى الجانب الثقافي والديني والحضاري، وقد فقدت هذه المقاومة الذاتية جانبها المؤسساتي الاقليمي والدولي، وبالذات بعد دخول مراكز العالم الصناعي المتقدم مرحلة العلاقات الدولية الجديدة والتي توازن بين سيطرة القطب الواحد وتعدد الاقطاب الصناعيين العالميين.

هنا تأتي مشكلة المحافظة على امة القرآن بالدرجة الاولى، ولا تتأتى هذه المحافظة عليها بالمنطق التراثي الماضي فقط، إذ سيشهد العالم مرحلة اكثر تعقيداً في الاستحواذ العضوي الحضاري مع ما يفرضه ذلك من منطق منهجي ومعرفي، كما ان العالم في مرحلة تداخله العضوي الحضاري سيظل يعيش الازمات التي تتطلب المنهجية المعرفية البديلة. وليس غيرها في القرآن.

عالمية القرآن ومنهجيته المعرفية البديلة

قد أعد الله - سبحانه وتعالى - القرآن ليواجه هذه الازمة في مرحلة دخول البشرية طورها العقلي الثالث، من بعد انحسار العقليتين الاحيائية والثنائية المتقابلة. فالحضارة العالمية في مرحلة الاستحواذ العضوي شبه الكامل على العالم ستفرض منطقها المنهجي المعرفي وستستهدف اول ما تستهدف الدين الاسلامي والقرآن نفسه بحكم موروث التغاير التاريخي بين العرب واوروبا ومن هنا تنبع ضرورة العمل ومنذ الآن في مجال أسلمة المعرفة وفي اطار الطور العقلي الثالث، اي طور المنهجية والمعرفية وبأفق عالمي. الدفاع عن الايمان لم يعد مجدياً ببرهانية وبيانية العقل الفطري ومقولاته الانتقائية ومفاهيمه المجزأة واسترجاع حجج الكلاميين، فالعقائد الدينية قد قاتلت كلها من قبل

وبأشكال مختلفة وضمن بينات دينية مختلفة وضمن أطر تاريخانية مختلفة، وقد كان النسق التاريخي المنتج لافكار المؤمنين والمنكرين واحداً، إذ ينطلق من مقولات العقل الفطري والملاحظة المباشرة للكون، ولذلك وضعت مبادئ المنطق القياسي والاستدلالي بقوة العقل سواء في إطار الفلسفات الاوروبية الايمانية أو فلسفات الشرق، إذ لم نعد نتوقف الآن حول خطرات العقل الفعال والنفس العاقلة والفيض.

ثم ان جهود العقائد الايمانية عبر التطور التاريخي للعقل البشري كانت تتجه الى حالة (الشرك) التي تعني صرف الايمان بالالوهية والربوبية الى غير وجهته الحقيقية، فاصل الايمان كان موجوداً ولكنه صُرف الى الظواهر الطبيعية أو حتى الى البشر، واتخذت بعض الاقوام حتى القرابين البشرية لترضى آلهتها، ونصبت لها الهياكل. فكان لابد من (تعديل وجهة الايمان) وصرفها نحو الاله الواحد الاحد وانطلاقاً من مبادئ العقل الفطري (السليم) والقلب (السليم) الذي يأتي به الحكماء الى ربهم.

الوضع الآن يختلف تماماً، فكل منطق لا يأخذ دلالاته المنهجية المعرفية في تحديد العلاقة مع الغيب كبعد مؤثر في الوجود وحركته لا يؤخذ به. فاذا استثنينا الفلسفة المادية فانه حتى الفلسفات الوضعية الانتقائية بأشكالها المختلفة انما تطلب فهما منهجياً ومعرفياً لعلاقة الغيب بالواقع، إذ لم يعد محور اهتمامها منصباً على ان الله - سبحانه وتعالى - قد خلق الكون وان هناك آخرة يعاقب فيها من لم يلتزم بشريعته. فالخطاب العقلي قد اختلف الآن وتضخم شعور الانسان بحريته الذاتية وقواه الوجودية، واصبح يبحث عن اسرار الطاقة بأكثر مما يبحث في اخراج المولى له لبناً ما بين فرث ودم سائغاً للشاربين، وبأكثر مما يبحث في العسل الذي يخرج من بطون النحل أو الثمرات الجاهزة، وبأكثر مما يبحث في الكون المسخر والذي لو قضى فيه بلايين السنين لما انتج باسرار الطاقة التي يكتشفها إلا على اصل خلق الهي قائم مسخر له في الاصل.

ولكن ليست هذه هي المشكلة في الخطاب العالمي المعاصر، وليست المشكلة ايضاً في وجود ام عدم وجود (العنصر المفقود) في الطبيعة بحيث يحتاج الانسان الى ان يتدخل الله، وليست المشكلة كذلك في ان الله قد خلق الكون واودعه قوة الحركة الذاتية بمنطق الدفعة الاولى ثم تركه ام لم يتركه للانسان.

ليست المشكلة في كل هذه الانواع من المساجلات ذات الطابع الكلامي، ان المشكلة كامنة في تفهم البعد الغيبي تفهماً منهجياً ومعرفياً وبمعزل عن اخلاقيات العلاقة اللاهوتية

مع الله والتي شوهت في تراث الفكر الديني البشري الى درجة لم يعد يتقبلها حتى القلب السليم، وليس القصد فقط تلك التصورات الشائنة لله - سبحانه - والقائمة على التشبيه، وكذلك ليس القصد تلك التصورات الحلولية القائمة على وحدة الوجود، وانما التصورات اللاهوتية التي تستلب الانسان والطبيعة معاً وتمائل العبودية لله بالعبودية البشرية ضاربة الامثال الخاطئة، والتي تفلسف للقربان بمنطق وثني، ولا تميز بين علاقة الله بالانسان وموروث آلهة الالمب.

مشاكل عديدة لا تحل إلا في اطار المنهجية المعرفية القرآني ونحن في مرحلة الاستحواذ العضوي الحضاري العالمي وآفاق الطور العقلي الثالث، فنحن امام معركة عالمية زاحفة ولم تنبصر منها سوى اشكالها الاولى الجينية بحكم مراحل تطورها، فالذين لا يبصرون خطورة ما نحن فيه واهمون في واقعية ما هم عليه، وهي معركة اكتسحت معظم المجتمعات المتدنية. وادوات المحاورات الفكرية لدينا لم تتضح بعد، لذلك يحبط المثقفون الذين يبدون امام الشرعية التقليدية لمجتمعاتهم وكأنهم يعيشون هموم حضارة اخرى، وافدة وغريبة، كذلك لا يفيد التقليديون ارتدادهم الى الخصوصية، خصوصاً وان مناهج المعرفية المعاصرة المتولدة عن علوم الاجتماع تشرع في نقد التراث الثقافي للبشرية كلها، علماً بانها لازالت تخلط بين مطلق الوحي القرآني وتاريخانية الفكر البشري الوضعي، وليس من وسيلة لضبط هذه الدراسات المعرفية إلا بابرار وتوضيح منهجية القرآن ومعرفته المتعالية تاريخياً وعبر امتداد الزمان ومتغيرات المكان على اي حقبة كانت، في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، اي عالمية القرآن ومعرفته المنهجية البديلة. فكيف اعد الله - سبحانه - لهذه الحقبة المعاصرة؟

العالمية من دوائر الخطاب الاصطفائي الى دوائر الخطاب العالمي

كان الخطاب الديني الالهي، ابتداء من آدم وانهاء الى محمد، عليهما افضل الصلاة والسلام خطابا (حصريا) يقوم على (الاصطفاء)، ويتوجه الى دوائر بشرية معينة. ﴿ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم﴾.

فبدأ الخطاب الحصري الالهي الاصطفائي بآدم، ثم قوم نوح، ثم خلائف قوم نوح، ثم ابراهيم والى يعقوب والاسباط، ثم آل عمران من ذرية ابراهيم والى يحيى بن زكريا، ثم

تحول الخطاب الى ذرية اسماعيل من ابراهيم انتهاء بمحمد خاتم النبيين، عليهم جميعاً افضل الصلاة والسلام.

وبالامكان تحديد تسلسل هذا الاصطفاء على النحو التالي من بعد آيتي آل عمران (٣٣ - ٣٤) الشمولية، وذلك بالتسلسل في سورة (الاعراف ج ٨).

اولاً: دوائر الخطاب الاصطفائي الحصري:

﴿لقد ارسلنا نوحاً الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم، قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين، قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين، اببلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون، أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون، فكذبوه فانجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوماً عمين، والى عاد اخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره أفلا تتقون، قال الملأ الذين كفروا من قومه انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين، قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين، اببلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين، أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلناكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بصطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون، قالوا أجبثنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين، قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في اسماء سميتوها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا اني معكم من المنتظرين، فانجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين، والى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم، واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الارض مفسدين، قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون ان صالحاً مرسل من ربه قالوا انا بما أرسل به مؤمنون، قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم به كافرون، فعفروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا

صالح اثنتا بما تعدنا ان كنت من المرسلين، فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين، فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين، ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين، انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون، وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريبتكم انهم اناس يتطهرون، فأنجيناها وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين، وامطرنا عليهم مطراً فانظر كيف كان عاقبة المجرمين، والى مدين اخاهم شعبياً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءكم بينة من ربكم فآفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين، ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجاً واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين، وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين، قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذباً ان عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا ان نعود فيها إلا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين، وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعبياً انكم اذا لخاسرون، فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين، الذين كذبوا شعبياً كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعبياً كانوا هم الخاسرين، فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين».

فالاصطفاء والخطاب الالهي الحصري في هذه الآيات قد بدأ بقوم نوح (الآية ٥٩)، ثم خلائف قوم نوح من عاد (الآية ٦٥)، ثم خلائف قوم عاد من ثمود (الآية ٧٣)، ثم قوم لوط وهم خلائف قوم ثمود (الآية ٨٠)، وكذلك قوم مدين (الآية ٨٥).

وترتبط الآيات في سورة (هود ج ١٢) بداية من الآية (٢٥) والى الآية (١٠٠) هذا التسلسل الاصطفائي الذي ابتدأ بنوح في الآية (٢٥)، ثم عاد في الآية (٥٠)، ثم ثمود في الآية (٦١) ثم ابراهيم في الآية (٦٩)، ثم قوم لوط في الآية (٧٧)، ثم قوم مدين في الآية (٨٤)، ثم موسى في الآية (٩٦)، فتفصل الآيات في سورة هود ما جاء مجملاً في سورة الاعراف وما جاء مختصراً وموجزاً في سورة آل عمران.

فكل الرسل الذين أتى على ذكرهم القرآن من قبل محمد، وكذلك كل الرسالات انما توجهت بخطاب الهي حصري اصطفاي يتسلسل من آدم والى نوح والى خلائف قوم نوح، ما ذكر منهم وما لم يذكر، وتستمر الى ابراهيم وذريته من ظهر اسحاق واسماعيل. وهذا ما يتضح ذكره ايضاً في سورة الانعام (ج ٧ والآيات من ٨٣ الى ٩٠).

﴿وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم، ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين، وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين، واسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلاً فضلنا على العالمين، ومن آباؤهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم، ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون، أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين، أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا اسألكم عليه أجراً ان هو إلا ذكرى للعالمين﴾.

وقد اوضح القرآن الكريم في كثير من سوره وآياته هذا التسلسل الاصطفائي للدين. ففي سورة البقرة (ج ١ والآيات من ١٢٤ الى ١٤١) نجد الاشارة الى المدار الابراهيمي (الاول) الذي يشمل ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ويختم هذا المدار بالآية ﴿تلك امة قد خلت لهما ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ - (الآية ١٣٤). ثم المدار الابراهيمي الثاني حيث الانقسام بين اليهودية والنصرانية ﴿وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ - (الآية ١٣٥). ويختم هذا المدار الابراهيمي الثاني باستعادة الآية ﴿تلك امة قد خلت لهما ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ - (الآية ١٤١).

ثم يتجه الخطاب الالهي بعدها الى امة الوسط المتسعة للناس اجمعين والمنطلقة من الارض (المحرمة) في مكة، حيث قبلة البشرية كلها: ﴿وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾، وتكتمل الآية بنسخ قبلة الارض المقدسة التي شهدت من قبل ذلك الاصطفاء والخطاب الالهي الحصري: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤوف

رحيم» - (الآية ١٤٣).

بمحمد - عليه افضل الصلاة والسلام - ختم الخطاب الالهي الحصري الاصطفائي واطلق الخطاب الالهي العالمي للبشرية جمعاء: ﴿قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السماوات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ - (الاعراف، الآية ١٥٨).

ان ختام النبوة ليس مجرد توقيت زماني فحسب، وان كان لهذا التوقيت تقديراته الالهية، فختامها يرتبط ايضاً بتقدير موضوعي حيث ينتهي لديها الخطاب الحصري الاصطفائي لينطلق الخطاب العالمي، وهو خطاب يرتبط وينطلق من الارض (المحرمة) في مكة وليس الارض المقدسة، ويرتبط بالقرآن المحفوظ الذكر، وهذا ما اجملته هذه الآيات ﴿انما أمرت ان اعبد رب هذه البلدة الذي حرّمها وله كل شيء وامرت ان اكون من المسلمين، وان اتلوا القرآن فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل انما انا من المنذرين، وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ريك بغافل عما تعملون﴾ - (النمل ج ٢٠، الآيات ٩١ الى ٩٣).

ثانياً: دوائر الخطاب العالمي:

خلافاً للخطاب الاصطفائي والممتد رأسياً من آدم والى خاتم النبيين، يتخذ الخطاب العالمي امتداداً أفقياً إذ يبدأ بالتخصيص العربي كنهاية للاصطفاء وافتتاح للعالمية بذات الوقت، فمحمد عليه افضل الصلاة والسلام من نسل اسماعيل وكذلك (قومه) اي ممن تشمله آيات الاصطفاء السابق ذكرها، وبهم تفتتح عالمية الرسالة بذات الوقت، ولهذا توجه القرآن بالمسؤولية عنها الى العرب تحديداً ﴿وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ - (الزخرف ج ٢٥ الآية ٤٤).

ثم يمتد الخطاب العالمي (افقياً) الى الاميين العرب، والاميين من غير العرب: ﴿هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين، وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ - (الجمعة، الآية ٢ - ٣).

الاميون هم غير الكتابيين وليس غير الكاتبين ويرجع في تدقيق هذا المعنى الى

الفقرة الاولى من مدخل دلالات استخدام المصطلحات الملحق بنهاية الكتاب. فالدائرة الامية قد اتسعت للعرب الذين يسألهم الله خاصة عن الذكر ثم اتسعت للشعوب الامية غير الكتابية ما بين المحيطين الاطلسي غرباً والهادي شرقاً وفي الوسط من العالم (راجع المخططين رقم ١ و ٢ في نهاية البحث).

لم تشمل الفترة الامية استيعاب الكتابيين من النصارى واليهود وقد قضى الله ذلك بما اشرنا اليه من آيات، بل ان المسيحية قد انتشرت عالمياً من بعد الاستحواذ الحضاري الاستعماري التقليدي لتستوعب جزءاً من الشعوب الامية التي لم يستوعبها الاسلام في مختلف القارات، وبالذات آسيا وافريقيا والامريكتين. اما اليهودية فقد عادت للتمركز من جديد في الارض المقدسة وهذه اوضاع كشفت عنها سورة الجمعة، كما كشفت سورة الاسراء عن العودة الاسرائيلية والعلو اليهودي الذي يسبق الهزيمة النهائية وكذلك مقدمة سورة الحشر.

ثم اطلق الله العالمية من بعد هذا التدرج بآيات الظهور الكلي للدين الاسلامي على الدين كله وذلك في سورة التوبة والفتح والصف، وقد ربط هذا الاظهار الكلي بخلفيات المحاورة مع اليهود والنصارى من اهل الكتاب ومن بعد رفض الشرك رفضاً نهائياً. ففي سورة (التوبة ج ١٠) يحدد الله صفة المشركين (الآية ٢٨) ثم صفة المرتدين من اهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالله (الآية ٢٩)، ثم يشير الى انحرافات اليهود والنصارى (الآيات ٣٠ و ٣١) ثم يؤكد على ظهور الدين مطلقاً على المشركين والكتابيين:

﴿يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله عليم حكيم، قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواهم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون، اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون، يريدون ان يطفئوا نور الله بافواهم ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون، هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾.

فهنا حتمية ظهور ديني على المشركين وعلى المرتدين عن دينهم من اهل الكتاب، وعلى الكتابيين من اليهود والنصارى، ولم يتم ذلك في النطاق التاريخي للمرحلة الامية التي حددت خصائصها سورة الجمعة، واوقفتها على الاميين العرب الذي بعث الله فيهم الرسول عليه الصلاة والسلام والآخريين من الاميين (غير الكتابيين) الذين لم يكونوا قد لحقوا ﴿ولما يلحقوا﴾ بهم ايذاناً بالتحاقهم وقد لحقوا بعد قرن من عروج الرسول الاخير. وفي سورة (الصف ج ٢٨) تسترجع الآية (٥) خطاب موسى الى بني اسرائيل، كما تسترجع الآية (٦) خطاب عيسى بن مريم الى بني اسرائيل والبشارة باحمد حيث يتم الربط بين مرحلة الخطاب الاصطفائي الحصري والخطاب العالمي ثم اطلاق هذه العالمية في الظهور الكلي للدين:

﴿واذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون اني رسول الله اليكم فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين، واذا قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين، ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى الى الاسلام والله لا يهدي القوم الظالمين، يريدون ليطفؤوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون، وهو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾.

اما في سورة (الفتح ج ٢٦) فقد حصر الله الخطاب في المشركين ثم بشر عالمياً بما هو اكثر من النصر عليهم:

﴿وهو الذي كف ايديهم عنكم وايديكم عنهم ببطن مكة من بعد ان اظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيرا، هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفاً ان يبلغ محله ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليماً، إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وكان الله بكل شيء عليماً، لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً، هو الذي ارسل رسوله بالهدى

ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا».

خصائص العالمية ومنهجية الخطاب

لماذا اتخذ الله - سبحانه وتعالى - هذا الخطاب (المتدرج) من المسؤولية العربية الامة «وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون» والى الاتساع الامي لكل الشعوب غير الكتابية «وآخرين منهم لما يلحقوا بهم» ثم الظهور الكلي للدين على الدين كله في العالم؟

ولماذا كان الخطاب الالهي من قبل عالمية الدين وقفاً حصرياً على «ذرية بعضها من بعض» متسلسلة من آدم وقوم نوح وما تفرع وصولاً الى النهايات لدى يحيى بن زكريا من فرع آل عمران والى محمد - عليهم جميعاً الصلاة والسلام - من فرع اسماعيل؟ ولماذا ارتبطت كافة النبوات السابقة بالارض المقدسة في حين ارتبطت النبوة الخاتمة وحدها بالارض المحرمة؟ فما هي الخصائص الرابطة بين القرآن الخاتم لكل الذكر، والمبين في كل الذكر، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بالارض الحرام، في حين حرفت كل الكتب المنتزلة في الارض المقدسة؟ لماذا جمعت الارض المحرمة دون غيرها ختام النبوة وختام الكتب والخطاب العالمي؟ لماذا شهدت نهايه الاصطفاء الرأسي وبداية العالمية المتسعة افقياً للبشر كافة؟

وما هي خصائص هذا الخطاب العالمي المتسع لكل البشرية على اختلاف ثقافاتهم وحضاراتها وعلى تباين انساقها الفكرية وتجاربها العقلية؟ هل هو ذات الخطاب الحصري الاصطفائي الرأسي السابق ام يحمل خصائص جديدة للبشرية جمعاء؟ هذه الاسئلة لا يمكن الاجابة عنها بوضوح إلا من بعد بسط المنهجية القرآنية الكونية وهذه اجوبة تشكل مفاتيح اساسية لقضايا بالغة الخطورة ادنى ما فيها اعادة فهم اصول الاحكام لا بمجرد القياس والاستدلال والاستقراء والرأي والاستصحاب والتحسين والمصالح ولكن برد الاحكام الى المنهج المؤطر للشرعة. ومن هنا تأتي خطورة المنهجية.

قد جعل الله آياته في الظهور الكلي للدين، سواء في التوبة أو الفتح أو الصف حاملة (المضمون) دون المسمى بالنسبة للاسلام. والدين عند الله الاسلام. وهكذا قال الحق

سبحانه وتعالى: ﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فإلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (آل عمران، الآية ٨٥).

الاتجاه الى (المضمون) يحقق عدة اغراض في آن واحد، وان ظهر منها غرضان:
اولاً: ان المخاطبة بالمضمون فيه تجاوز لعصبيات التدافع الديني الذي يقف عند خصوصية الارث التاريخي الذاتي والانتماء الشكلي بحيث تنعدم لغة الحوار بين معتنقي الاديان المختلفة. فاشارات الله - سبحانه - الى مرحلة الظهور الكلي للدين لم تكن مرتبطة بضرورات العصبية للدين اسماً ولفظاً لما تطلبت المرحلة الامية الجهادية ذلك. فالخطاب موجه الى مرحلة عالمية تاليه نعيش ارهاصاتنا الآن وبعد مضي اربعة عشر قرناً قمرياً من عالمية الاميين. وهي مرحلة تحول فيها الاسلام الى خصوصيات وعصبيات المدافعة كما تحولت سائر الاديان الى هذا المنحى، بل وتفرعت الى طوائف يقاتل بعضها بعضاً باسم الهوية الدينية الطائفية ومن ذات الدين فكيف بعلاقة هذا الدين - من ناحية المسمى - بسائر الديانات الرئيسية الاخرى؟ لذلك لانجد في كل آيات الظهور الكلي للدين اشارة الى المسمى مع علمنا اليقيني ان المسمى هو الاسلام.

ثانياً: ان المخاطبة بالمضمون تتجه دوماً الى المنهج (الهدى ودين الحق) الذي يستخلص من القرآن كمادة لمحاورة العالم. وقد استخدم الله - سبحانه - المضمون في اطار الظهور العالمي للاسلام، وبما اننا نقدر ان هذه المخاطبة بالمضمون تأتي بعد اربعة عشر قرناً من عالمية الاميين وضمن مرحلة انتقال البشريه الى الطور العقلي الثالث الآخذ بالمنهجية والمعرفية فهمنا لماذا اقتصر الله - سبحانه - على المضمون دون المسمى. فالهدى ودين الحق يعينان المنهجية المعرفية القرآنية المقابلة لتطور العقل البشري في مرحلة الظهور العالمي للدين. وهذا هو نوع الخطاب الذي يشير الله - سبحانه - به علينا.

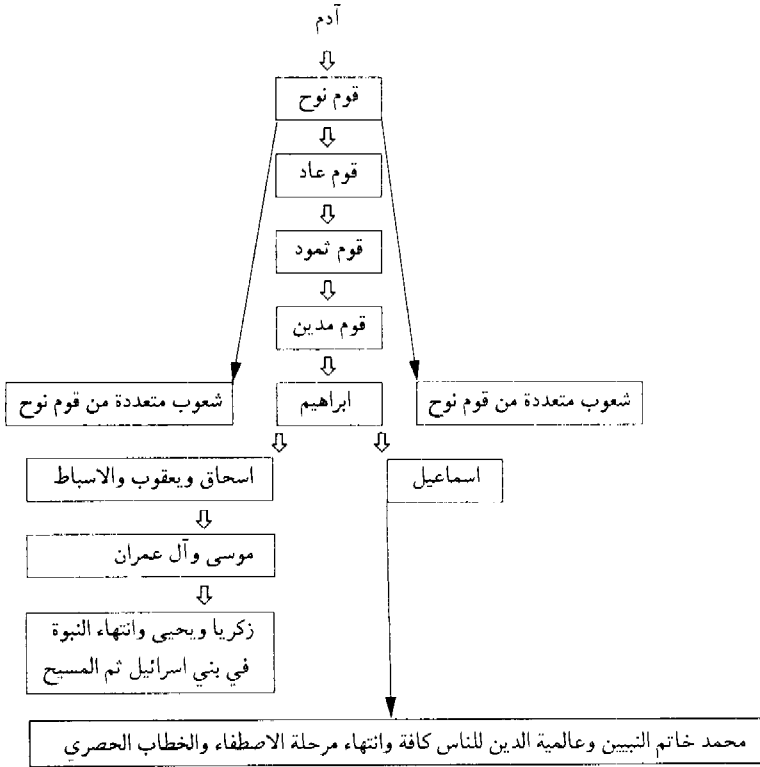
قد يرى بعض الناس ان محاورة الاديان الكتابية الاخرى يمكن ان تبني على قادة (الابراهيمية المشتركة)، فابراهيم فوق كونه (ابو الانبياء) فهو من أمرنا الله باتباع ملته: ﴿قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ - (آل عمران ج ٤، الآية ٩٥). بل جعلنا الله اولى الناس باتباع ابراهيم ﴿ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين، ان اولى الناس بابراهيم

للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين» - (آل عمران، الآية ٦٧-٦٨).

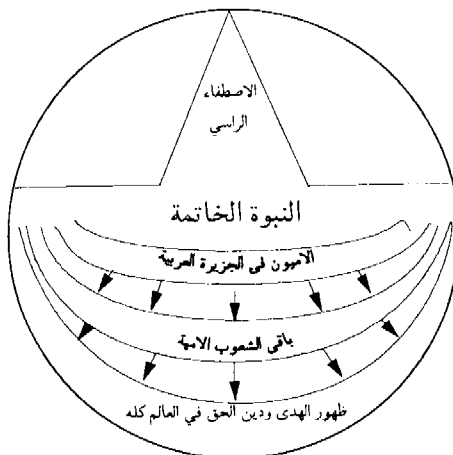
غير ان الابراهيمية وان كانت بشكل ارنأ مشتركاً على المستوى التاريخي والانشائي للديانات السماوية إلا انها لا تشكل ارنأ (توحيداً) مشتركاً، ففي الوقت الذي لم يفترق فيه موسى وعيسى عن هذا الارث الابراهيمي التوحيدي افترق كثير ممن اتبعهما، فلا يمكن ان تكون الابراهيمية اساساً للحوار بمعزل عن الاسترجاع القرآني لهذه الابراهيمية. فالقرآن (المصدق) لكل الكتب وكل الرسل، قد استرجع خصائص هذه النبوات ومفاهيم هذه الكتب استرجاعاً ردها به الى اصولها التوحيدية ولذلك حفظ الله ذكر من قبلنا في القرآن المتنزل في الارض المحرمة وهو حفظ من بعد استرجاع، وليس مطلق حفظ نصي وحرفي للكتب المقدسة المتنزلة في الارض المقدسة والتي تم تحريف اصولها وحرفت فيها العقائد وقصص الانبياء وحتى موضوعات الخلق والتكوين. فالابراهيمية خاضعة في تفهم ابعادها للمرجعية القرآنية وليست اساساً قائماً بذاته، وبنفس الكيفية تتفهم اليهودية والمسيحية من خلال القرآن وليس من خلال التحريف، فتصدق القرآن للكتب والنبوات لا يتم بمعزل عن الكيفية الاسترجاعية التوحيدية التي ضبط بها القرآن المفاهيم والمقولات وليس تصديقاً عفوياً، وكما ستتكشف مخازي النقل العفوي عن الموروثات التوراتية حين نتعامل بمنهجية ومعرفية مع الاسترجاع القرآني لموروث البشرية الروحي.

اذن تنطلق آيات الظهور الكلي للهدى ودين الحق لتكريس المنهج المعرفي في اطار العالمية الشاملة، فاستجابتنا لهذه المنهجية المعرفية هي استجابة قرآنية وما اسلمة المعرفة إلا من اهدافها الاولية التي ترتبط بالغايات، فلكل هدف غاية، خصوصاً ونحن ندخل مرحلة الاستحواذ الحضاري العضوي العالمي تحت ضغط مناهج معرفة مغيرة وفي مرحلة الطور الثالث من تطور العقل البشري. فكيف نبدأ بالتعامل المنهجي المعرفي مع القرآن الكريم ؟

مخطط الاصطفاء، الرأسي ثم الانتقال الى العالمية



مخطط الخطاب العالمي يتدرج من الالمبيير في الجزيرة العربية والى كافة الشعوب الالمبية والى ظهور الهدى ودين الحق على الدين كله



الهوامش

كلا المنظومتين المرجعيتين، انها تكسر الاسلام والغرب معاً.

ان غياب الوعي النقدي اثناء عملية الترجمة والتأويل يسمح لنا بوصف ممارسة خير الدين النظرية بالخيانة، ولا نقصد بالخيانة النص الاصلي، النص السياسي الليبرالي، بل خيانة منطوق ومضمر المفهوم الاسلامي ايضاً.

من الامثلة التي توضح هذه المماثلات التي نغشاها بالمستحيلة، نعر في النص المدروس على النماذج الآتية :

- الشورى مقابل الحكم النيابي (الديمقراطي).

- اهل الحل والعقد مقابل النواب.

- التمدن مقابل التقدم.

لا ينتبه خير الدين الى التحويل والتبديل الذي يطرأ على المفهوم عندما يترجمه بحسب مفاهيم تنتمي الى مجال معرفي مخالف للمجال الذي اتجه ثم تبلور في سياقه، ان رغبته الظرفية في تجاوز الاستبداد تدفعه الى الدفاع عن نظام الحكم النيابي الدستوري، لكن هذا الدفاع يستعيد لغة عتيقة، ومفاهيم لا تملك نفس الدلالة التي تملكها مفاهيم السياسة الليبرالية. انه لم ينتبه منلا الى الفرق بين المسألة الديمقراطية كما

(١) ترخر الكتابات الاسلامية ومنذ بداية ظهور تيارات الاصلاح الديني منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً بالعديد من المقارنات التوفيقية بين النظم الاسلامية. والنظم الغربية (الاشتراكية - العدالة الاجتماعية) (الديمقراطية - الشورى) كما تعدد المقارنات بين نهج الاسلام ونهج الرأسمالية والاشتراكية. غير ان هذه المحاولات قد تعرضت الى نقد بعض التيارات الاسلامية التي رأت فيها (عصرنة مفتعلة للدين) ونقد بعض المفكرين الذين رأوا فيها (مغالطات فكرية). ففي مجال نقده لمقاربات خير الدين التونسي يورد الدكتور كمال عبد اللطيف التالي:

«يدافع خير الدين عن الاصلاح السياسي في صورته الليبرالية، انه يدافع عن ضرورة الاستفادة من الغرب، ضرورة اقتباس ما يشكل اساس قوة الغرب، وعند محاولته اقناعنا بذلك يلجأ الى اظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في اطار الاحكام السلطانية، وتمت صياغتها ضمن ابواب السياسة الشرعية، انه لا ينتبه الى ان المماثلة التي يقيمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي الى تكسير

تبلورت في الخطاب السياسي الغربي، والممارسه السياسية الليبرالية، ومسألة تقييد سلطة الحكم كما مورست في بعض مراحل الحكم الاسلامي. ثم كيف يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن العلمنة أي الدفاع عن مبدأ حرية المواطن العاقل داخل حدود المجتمع المدني؟

لقد لاحظنا ان المماثلة في النص عبارة عن تصالح بين مفاهيم تعذر كل امكانيات انجاز اي وفاق أو توافق فيما بينها، وذلك نظراً للاولويات التي تضم المنظومتين، تقصد بذلك المنظومة النظرية الشرعية (الاسلام) والمنظومة النظرية العقلية، (الفكر السياسي الليبرالي الغربي).

إذن من المعروف اليوم ان مفاهيم السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة، منطلقات تعترف للنص الديني بالقداسة والمطلقية، وينتج عن هذا بالضرورة تصور محدد للكون والمجتمع والفرد، تصور ذو طبيعة لاهوتية، حيث يشكل الكون دائرتين، دائرة الدنيا ودائرة الآخرة، وبشكل المجتمع مثله في ذلك مثل الكون لتظهر ارادة الله، ويتحول الاختبار الفردي الى مجرد كسب، لتنتفي السببية العقلانية وتحل محلها سببية لا تغفل الرعاية الالهية للكون والبشر وتنشأ مفاهيم السياسة الشرعية ضمن

افق هذه الميتافيزيقيا المعترفة بصورة أو باخرى وفي نهاية التحليل بدونية الانسان ودونية العقل والحرية.

اما مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي فقد تأسست اثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسطوية القائمة على مبادئ الحق الالهي، وبلورت مفهوم الفرد والملكية والتعاقد والدولة والحق الطبيعي والقانون والدستور. وقد تم كل ذلك في اطار فلسفي نقدي، واكبته حركة تاريخية اجتماعية دينامية، وتضمن هذا في النهاية تصوراً جديداً للكون والمجتمع والانسان، تصوراً يسلم بنسبية المعرفة، وتولدها التاريخي كما يسلم باولوية التعاقد في نظرية الدولة، ومغامرة الانسان الحر العاقل في التاريخ وفي الوجود.

لا يعبر خير الدين التونسي في النص الذي نحن بصدد قراءته ادنى اهتمام للاسس النظرية للكتابة السياسية، ولهذا فانه يحيل الى القرافي وابن قيم الجوزي والماروردي في الوقت الذي يحيل فيه الى مفاهيم الحرية، الحرية الشخصية والحرية السياسية، ومفاهيم التقدم والازدهار المادي.

انه لا يميز مثلاً عند مماثلته لمفهوم التمدن بالتقدم، ان مفهوم الاول يتضمن فلسفة تاريخية تنتمي الى المنظومة الخلدونية، وهي منظومة تختلف عن فلسفة الانوار التي

هنا موصوم بكل خطيئة إلا تفوقه العلمي المادي، فمنطق المقارنات يتجه الى (القطيعة) وليس بالضرورة ان يكون فهمه لمعاني الاقتصاد اللاربوي والمعنى الاجتماعي للحرية في الاسلام ووضع المرأة وغير ذلك فهما اسلامياً قطعياً، فالمبتغى بالنسبة لفكر المقارنات هو احداث القطيعة نفسها لسد الباب امام الفكر الزاحف.

(٣) نشير بمحاولات الاحتواء الشكلي للزاحف الغربي بمنطق سلبي ودفاعي الى ذلك النوع من الكتابات التي تتبنى مفهوم (أسلمة) المعرفة بايجاد صلة بين القوانين العلمية وآيات قرآنية، فكل ما يكتشفه العلم توجد له آيات تقابله، وهذه اسلمة تعسفية، فيها مغالطة للقرآن بقدر ما فيها من مغالطة للعلم ولو اريد بذلك اثبات الاعجاز العلمي في القرآن. فالقرآن كتاب كوني معادل للوجود وحركته فهو (مهيمن) على العلم وليس كتاباً مدرسياً في الاهلة وتكون الجنين في رحم امه، فهذه علوم تؤتى من ابوابها، كالببوت تماماً لا تؤتى من ظهورها. وكذلك نشير الى الاسلمة المفتعلة التي تتركب مبادئ اخلاقية عامة على سطح العلم كدلالات عناية الله بالخلق دون ان تستمد مقولات هذه العناية بشكل معرفي ومنهجي ضمن قوانين العلم نفسها، فالغاية الالهية من

صاغت مفهوم التقدم. لا شك ان وراء هذا الخلط، ووراء هذه المماثلة المستحيلة عوامل متعددة يمكن ان نحدد منها مسألة التوجه الاصلاحي في الكتابة السياسية كما وضع ذلك ألبرت حوراني عندما قال : «كانت القضية التي شغلت الطهطاوي وخير الدين وان عبر كل منهما بشكل مختلف تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين ان يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون ان يتخلوا عن دينهم؟». راجع : د. كمال عبد اللطيف - الانتلجنسيا في المغرب العربي، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي، ص ٩٣ - ٩٦. وينسحب نقد د. كمال عبد اللطيف لخير الدين التونسي على كثير من كتابات المقاربة الاخرى التي لا تنطلق من فهم مسبق لاختلاف المنظومتين المرجعيتين الاوروبية والاسلامية. (٢) يتجه فكر (المقارنات) الى عكس مؤدي فكر (المقاربات) إذ يعمد للتفاضل بين موروث الحضارة العربية الاسلامية والغرب واعادة التذكير بالعصر النبوي والراشدي ومبادئ الاسلام الاجتماعية والاقتصادية، ولهذا تتعدد الكتابات عن (المرأة في الاسلام والمرأة في الغرب)، والاخلاق الاسلامية غير الاباحية واخلاق الغرب الاباحية، فالغرب

الخلق بالحق لا تفهم - حين اسلمة المعرفة علمياً - عبر مبادئ العقل الخالص فقط ولكنها تفهم من خلال منطق التشيؤ الكوني من صيرورة الحركة نفسها. ولأن منطق الدفاع السلبي لم يستطع تأكيد نفسه حتى دينياً وجد من داخل المسلمين من يهاجم اسلمة المعرفة. وكذلك من خارج الدين.

(٤) في نقده لكتابات (اسلمة المعرفة) يقول دكتور محمد حافظ دياب: «محاولات (ضد) سوسيولوجية استهدفت (اسلمة) علم الاجتماع بواسطة وضع تصور له من منظور قرآني اسلامي، بدلاً من الافادة من اطره النظرية والمنهجية في دراسة الخطاب الاسلامي، فقدمت ترسيمات (نيئة) حول حركة تفاعل الانسان وتكيفه بالوحي وحول سبق القرآن لعلم الاجتماع في الوصول الى مناهج علمية، أو حول تشكل نسق قيمي اجتماعي اسلامي عبر (مفاهيم) مثل السمع والبصر والفؤاد.. وكلها تندرج في مجرى ايقاف النظريات (الوافدة) عند حدها. وتلمحها في كتابات علي وافي، ومصطفى حسن، ورشدي فكار، ولييب السعيد وابراهيم الفيومي ومحمد مبارك وعبد الله المصلح، وزكي اسماعيل وعلي جليبي ونبيل السمالوطي وهاني نصري مضاف اليهم عدد من السوسيولوجيين الباكستانيين، يقف

بشارات علي ALI.B على رأسهم. د.محمد حافظ دياب - المشروع الناصري والخطاب القطبي (سيد قطب - دراسة حالة)، الانتليجنسيا العربية، مصدر سابق، ص ٤٥٧ - ٤٦٠.

(٥) بمعنى عدم قدرة البدايات التجديدية لدى محمد عبده وعلي عبد الرازق على التواصل، وكذلك ضمور المحاولات التجديدية الاولى لدى رفاعة رافع الطهطاوي. وتراجع هنا دراسات البرت حوراني حول (الفكر العربي في عصر النهضة) - (دار النهار للنشر - ١٩٧٧) ودراسات الدكتور علي المحافظة (الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٥) وكذلك الدكتور عبد الله العروي (الايدولوجية العربية المعاصرة - دار الحقيقة - بيروت - ١٩٧٠) والدراسة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي - دكتور فادي اسماعيل (الخطاب العربي المعاصر - قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة - ١٩٧٨ - ١٩٨٧) وكذلك كتابات دكتور طه جابر العلواني - رئيس المعهد العالمي للفكر الاسلامي (الازمة الفكرية المعاصرة، سنة ١٩٨٩) وعرضه النقدي لقضايا العلاقة مع الغرب) وكتابه (اصلاح

العقلانية الليبرالية من خلال ما يترجم. ولكنها عقلانية مقيدة الى التزام ايدولوجي بروح دينية متسامية، وهذا ما حكم موقفه تجاه الفلسفة الاوروبية بشكل عام: «غير ان لهم - الاوروبيون - في العلوم الحكمة حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية وقيمون على ذلك أدلة يعسر على الانسان ردها ان كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع. ويوجه الطهطاوي نقداً عنيفاً لهذه الحشوات الضلالية ولكن من خلال نقده للاشتركية الفرنسية وآراء سان سيمون حيث ربط بين سان سيمون وافكار مزدك والقرامطة: «فكل زمان عرضه لخروج ارباب الضلالات من شياطين الانس على اختلاف الجنس، ولم يتبع سنسمون سان سيمون جمهور كثير من الفرنسيات، ولم ينل في هذه الخرجة السخيفة من مزدك ولا نصيفة.

راجع: الدكتور محمد عمارة (رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، بيروت، دار الوحدة، الصفحات ١٨٣ و ١٨٧ وص ٣٣) وكذلك دكتور محمد عمارة (الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ج ١، ص ١١٤ و ١١٥.

(٧) في منتصف هذا القرن، في عام ١٩٥٤ انعقد في زيورج المؤتمر العالمي الثاني

الفكر الاسلامي بين القدرات والعقبات - (١٩٩١م) وتعدد الدراسات في هذا المجال. (٦) حين دعا رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) الى الاخذ بالعلوم الحديثة في مؤسسة التعليم التقليدي كالا زهر واسماها بالمعارف البشرية المدنية والعلوم الحكمة العلمية كان قد بدأ بالفعل ثورة التجديد. ولكن الطهطاوي وقتها لم يكن ليتبين له حجم المارد الذي سيطلقه في الشرق، فقد نظر الطهطاوي لتلك العلوم في الاطار الاغلب لوظيفتها التقنية المجردة وليس لما تتضمنه من نهج. ولا نعني بهذا القول انتقاصاً من قدر الطهطاوي حين نأخذ من قوله ما يفيد بأن النقل من اوروبا الى العرب هو كما النقل السابق من العرب لاوروبا. وان هذه العلوم الحكمة العلمية التي يظهر الآن انها اجنبية هي علوم اسلامية نقلها الاجانب الى لغاتهم من الكتب العربية ولم تزل كتبها الى الآن في خزائن ملوك الاسلام كالذخيرة.

في وقتها كان للطهطاوي ان ينظر للمعارف العلمية الغربية على ذلك النحو بالرغم من ان الطهطاوي نفسه قد تفاعل الى درجة التقمص الكامل لروح المنهج العقلاني الليبرالي الكامن داخل المعلومة العلمية التي يريد نقلها. فالطهطاوي لم يكن ناقلاً مترجماً بقدر ما كان محركاً للواقع التقليدي باتجاه

لفلسفة العلوم، حيث وقف (ف - غونست) رئيس المؤتمر ليعرض (النظام الفكري) للعالم من وجهة نظر الحضارة الأوروبية التي ازاحت جانباً الدين والتراث الإلهوتي ولكن دون تبني الإلحاد الذي يعني عملياً (النظر إلى حركة المادة وفق قوانينها الذاتية) دون إضافة عامل (غيبى - خارجي). لم تكن مشكلة المؤتمر في البحث في العلوم التطبيقية والمختبرية ولكن علاقة النظام الكوني بالإرادة الإلهية وبكل ما هو خارج نطاق الحركة المادية من زاوية التأثير أو عدم التأثير عليها، ويقول يقارب عقولنا يمكن تلخيص مناقشات المؤتمر بالتساؤل حول الناحية العملية في (إن شاء الله).

في المقابل وقف البروفسور خ. فاتاليف متمطاً بالجدلية المادية مؤكداً على أن مهمة فلسفة العلوم إنما تكمن في تعميم المبادئ العلمية على النظام الكوني وليس فقط استخدام الأساليب التطبيقية للاستقصاء العلمي. ففاتاليف يصر على تعميم المبادئ العلمية لصياغة المنهج العلمي الذي يجعل كل شيء (داخل) الكون.

لذلك المناقشات منعكساتها على علم الاخلاق والقانون والبناء الدستوري والحياة الاجتماعية وكل متعلقات الإنسان، فاما ان يفهم الانسان النظام الكوني فهماً ثنائياً في

حدود العلاقة بينه وبين الطبيعة فقط مستثنياً (الغيب) وإما ان يعود الى الفكرة الحضارية المركزية حول الغيب. وفي هذه الحالة يتوجب على العلماء اثبات (الحضور الغيبي في الحركة المادية) وبشكل تطبيقي ومختبري لا الاكتفاء بالقول ان الله - سبحانه - قد خلق فقط، فمفهوم الألوهية يتخذ منحى جديداً في التعرف عليه وكذلك (مفهوم العلاقة مع الله).

كان موقف العلماء العدميين (غير الماديين وغير الملحدین) محزناً للغاية، فالتفاحة تسقط بجبرية الجاذبية النيوتونية ووفقاً لقانون طبيعي، وبالتالي فإن منطق الحاجة الطبيعية المباشر هو الذي يتحكم في الاخلاق الانسانية كما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة. انه منطق ضيق جداً إذ يختصر الانسان الى مستوى الاشياء الطبيعية ويختصر البناء الكوني من تكوينه الغائي - غير العيني - كبيت للانسان، الى مفهوم تتجه فيه الحركة بلا غاية.

نغرات المنهج المادي للنظام الكوني الذي طالب به فاتاليف كثيرة جداً وكبيرة كذلك ولم تكن مشكلة العلماء الوضعيين من العدميين غير الملحدین هي (اثبات وجود الله) وانما كمنت مشكلتهم في (معرفة العلاقة بالله) ضمن النظام الكوني ووفق معطيات

بما فيها نص ينفي فكرة الحلول والتجسد عن المسيح : (راجع - التاييمز اللندنية تاريخ ١٩٧٥/١٢/٢٠).

(٨) فراس السواح - مغامرة العقل الاولي - دراسة في الاسطورة. سوريا وبلاد الرافدين - دار الكلمة للنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢، الصفحات ١٩٧ - ٣٠٧.

(٩) للسربط بين مراحل التطور العقلي والاسقاطات الفكرية لكل حالة على مفاهيم الدين والطبيعة يرجى قراءة : جون هرمان راندال - تكوين العقل الحديث - الجزء الاول والثاني - ترجمة د. جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥٥.

(١٠) لتوضيح الفارق بين بناء المفاهيم بشكل متناثر عام، وبناء المفاهيم ضمن اطر منهجية نعود الى ما وثقته الدكتور ه منى عبد المنعم ابو الفضل في هذا المجال، حين تحدثت عن (ضرورة الوعي المنهاجي - المنهجية الاسلامية والعلوم السلوكية والتربوية - بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الاسلامي - المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الجزء الاول، المعرفة والمنهج، الاصدار ١٩٩٠، الصفحات ١٨١ - ١٨٥).

«نهج نهجاً أي سلك طريقاً بغية الوصول الى الغاية والمنهاجية يمكن ان نعتبرها علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات.. او الوسائط

المنهج العلمي ولم يكن (الانجيل) المتداول اليوم ليشكل مصدراً لتحديد هذه العلاقة منذ ان تم نقده بشكل كامل على يد (برونوباور) الذي قدم في عام ١٨٤٠ دراسته الجريئة (نقد تاريخ انجيل القديس يوحنا) ثم نقده الآخر (نقد تاريخ الاناجيل الاربعة وانجيل يوحنا) حيث دعم بكافة بحوثه ان الاناجيل لا تتضمن نصوصاً صحيحة صدرت عن نبي الله عيسى بن مريم وان كافة النصوص المنسوبة اليه هي من اختلاق ووضع الكتاب المتأخرين ثم مضى برونوباور فصب مزيداً من الزيت على النار الملتهبة حين اصدر في عام ١٨٥٢ دراسته في برلين تحت عنوان (نقد التفسير اللاهوتي للانجيل) مؤكداً هذه المرة على احدى دواهي القرن التاسع عشر عدم وجود رابط تاريخي بين العهد القديم كما يبرزه اليهود والمهد الجديد كما تتضمنه الاناجيل.

ربما لم يعاصر العلماء الوضعيون الذين جادلوا فاتاليف اعمال برونوباور ولكنهم قطعاً قد عاصروا جهود المؤرخ البريطاني الذي يميل للا أدريّة في التفكير الديني وهو آرنولد تويني حيث اثبت في حوار بينه وبين عالم الديانات المقارنة، اليهودي روزنتال ان نصوص الانجيل أو الاناجيل لا تحمل سوى اربعة مقاطع فقط يمكن نسبتها الى عيسى

والوسائل التي يتحقق بها الوصول الى الغاية، على افضل واكمل ما تقتضيه الاصول والاحوال، والطريق قد يطول وتعتريه الكثير من العوارض وتتعدد فيه المنازل فما بين المنحنيات التي قد تخرج السالك عن سبيله وما بين المعارج التي قد ترتفع به لتفسح الآفاق، تكثر المزالق والمهلكات التي تتعثر ازاءها الخطوات وعندها تكون المنهجية مصدراً لا ابتغاء الرشد وبقدر ما تحيط به من علم الطريق وبيان الوصل وبقدر صحة منطلقاتها وسلامة وجهتها، يكون قيامها مقام المرشد الامين الذي يبين معالم الطريق والدليل الذي يعرف شيئاً عن كيفيات المسار وفن البلوغ من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وادراك مراجع الاتصال بحيث يمكن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدراك، فالمتابعة واللاحاق.

وليست المفاهيم إلا اللبانات التي منها تؤسس المنهجية ومن ثم فما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم، من خلال عمليات بحث وتنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من اجل التحقق منه وتعرفه والقيام بالفرز والتنقيح بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود.

ومن خلال عمليات الكشف والتخريج في غير المتاح وقليل التداول، وان كان ممكناً منطقاً ولفظاً ومساقاً، فيما لو اعملت ملكات النظر والتدبر، بحيث لا يبرح ان يكون هذا الكشف والتخريج في مجال بناء المفاهيم، من دواعي الوجوب التي تقع في مقام الفروض، وذلك اذا ما ترتب على غيبة مفهوم - ثغرة في صرح - وليس من صرح اي حضارة انسانية أو امة من الامم، بأعز واكرم واقصى خطراً وابعداً أثراً بالنسبة لبقاء هذه الامة جمعاء، من ذلك الصرح الذي يشكل المدركات المعرفية لها في كل عصر وفي كل مصر.

واذا كانت المفاهيم تقدم لبنات المنهجية فان الاطر المرجعية او النسق القياسي والنماذج التحليلية ومثلها من التركيبات الكلية التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الانشائي أو في مستويات مختلفة منه انما تدخل في عداد اللحمة والعصب للمنهجية - في غيابها تضع ملامح المنهجية وتغدو في غمار ذلك، المفاهيم جملة مفاتيح اختلطت ابوابها أو فاتت دارها فان الاطار المرجعي من المنهجية موضعه موضع الخريطة الاساسية للملامح العامة للموقع محل الرضى والنظر والحركة، فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها واخراجها

خطوط الترابط الافقية والرأسيّة - من البدء - ليس التعامل إذن - من يتعامل مع مادة البناء فيحللها الى عناصرها - ليتحقق من صلاحية كل منها وتكافئه مع البناء وانما التعامل يكون مع الاعمدة والهيكل واوتاد الهيئة والبناء.

ومن هنا يكمن الفارق في المستوى الآخر من النظر، في الحالة الاولى يقف الباحث موقف الخبير في معمل الفحوص الطبية او الحيوية يمسك بالمجهر كي يفحص العينة.. اللفظ.. الاصطلاح الذي منه يخرج المفهوم بينما يقف نظيره في حقل الاطار المرجعي.. موقف الراصد للقبّة السماوية يمسك بالمنظار متوسماً اكبر مساحة من الرؤية حتى لا يغفل عما عساها ان تكون الشاردة التي تحمل في ورودها على ما قد يشكل بعداً في البينان أو مدخلا الى الهيئة او صلة بين الاعمدة وهو إذ يتدبر المواقع على امتدادها يعمد الى استيعاب ملامح الهيئة الكلية لعله يتحقق من محكماتها دون ان يضيع في متشابهاتها أو يقع على المفصلات دون ان تستغرقه التفاصيل ثم إذا به يرسل النظر باحثاً عن الانماط والتشكيلات التي تتولد عن ارتباط اجزاء الهيئة البديعة المبدعة من موقع هذه المحكمات (امهات المفاهيم) أو عبر تشابك مفصلاتها. وفي كل جولة يزداد البصر مرانا

من قواها المستقلة لتوصيلها فيما بينها وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهجية فكأن الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية، اقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المستويات وترتيب الاولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الاطر والعلاقة وثيقة بين الاطر والمفاهيم - فحيث الاطار يقدم الضابط الناظم للمفاهيم فان دعائم الاطار تقدمها المفاهيم.

والاختلاف الاساسي بينهما يمكن ايجازه في نقطتين : الاولى تتصل بالعمليات الذهنية التي تنطوي عليها عملية بناء المفاهيم، اما الثانية فتخص مستوى أو نطاق النظر الذي يفترض في كل عملية.

ودون الخوض في التفاصيل فان بناء المفاهيم يقتضي الاسهاب التحليلي بمعنى القدرة على فك الوحدة الى عناصرها - والتمحيص في الجزئيات - فالتعامل يكون على قدر الوحدة المعنية - ويتطلب منها مهارات تحليلية بالاساس، على خلاف مقتضيات التعاون في مجال الاطار المرجعي ويكون التعامل منذ البدء على مستوى تصور اعمدة البناء تصوراً موقعياً، والبحث عن

البرامج وهذه الحقيقة تعتبر (عقدة المنهجية) التي يقع على كاهل علمائنا اليوم تجاوزها - ولا يخفى معنى التحدي ونحن على مفترق قرنين، قرن يوحى لنا بالسبق، ويبعث فينا عزيمة الصحو والنهوض بعد استعادة الوعي بالذات وقرن يعيد علينا مرارة واقع اللحاق وضريبة قعودنا في مقاعد الخوالب بعد ما فرطنا من اصول. فان اجتيازنا لهذه الهوة التي تفصل ما بين قرن الريادة وقرن اللحاق انما تتوقف على مدى نساجتنا إزاء هذه العقدة المنهجية التي هي الوجه الآخر للوثبة الحضارية اما العقدة المنهجية فهي تتمثل في قدرتنا على ان نستوعب عملياً ذلك الفارق بين العمليتين او المستويين من التعامل في قضية المنهجية - اي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم ومستوى التعامل في حالة بناء الاطار المرجعي الذي ينتظم تلك المفاهيم - فالاختلاف ليس اختلاف درجة ولكنه اختلاف نوع.

وان لنا في تراثنا الفكري ما هو كفيل - لو اننا احسنا تناوله - بأن يطلق قرائننا في مجال بناء المفاهيم بينما تقل لدينا الآثار فيما يمكن ان نستعين به إذا ما اردنا الانتقال الى موقع بناء الاطر المرجعية، فالعلاقة بين المعمل والمرصد - على الرغم مما رأيناه بينها من توثق الوشائج - إلا انها ليست

واستنارة بفضل ارتياده الآفاق والتقاطه الاشارات الهادية عبر الاضواء النورانية - فيعود ليزيد ملامح اطواره تبياناً مستجلباً الكليات ومفرغاً للجزئيات التي لا تزال عند هذا المستوى التركيبي بين المفاهيم، هي كذلك كليات ادنى - أو قل هي كليات على مستوى جزئيات (مثال : النسق القياسي للدولة الشرعية) أو (الامة القطب) - وتستمد القدرة الاستيعابية للنظر في الكليات من مقدار التوافق والتعاقد بين عمليتي الترويض على ارتياد الآفاق وملامسة مادة الاساس التي منها تبني الهيئة ومن هنا فانه فقط من خلال منازلة مواقع العمل المنهجي عملاً، يتبين لنا طبيعة العلاقة بين عملية بناء المفاهيم وعملية بناء الأطر المرجعية للتحقق من فعالية تلك المفاهيم ولتحقيق غاية المنهجية.

ونقف عند هذا التمييز بين طبيعة كل من العمليتين في صدر البناء المنهجي، لابرار مفاد التمييز وليس ذلك إلا بقصد لفت النظر الى حقيقة هامة في هذا المجال قد يتوقف عليها مصير توجهنا في قضية المنهجية بوصفها من امهات القضايا التي علينا ان نواجهها ونحن بصدد الانتقال باسلامية المعرفة من الغاية والمبتغى الى صعيد المسعى الذي يستوجب الاخذ بالاسباب وتنفيذ

مفارقة التوظيف والاستخدام.

(١٢) نقصد بهذه الاشارة الجهود النقدية المعرفية لمدرسة فرانكفورت التي تتعامل مع المفهوم الماركسي تعاملاً نقدياً لاخرجه من لاهوتيته الدغمائية وحصر وظيفته كأداة نقدية، ويتم جهود المدرسة واهم شخصياتها هوركهايمر وبورغين هابرماس في اطار الماركسية نفسها ولتوضيح بعض من افكارها نورد فقرة من كتابات هابرماس حيث يقدر التعامل مع الماركسية (ليس بوصفها فكراً علمياً مادياً فحسب، يتجسد في تكوين نمط من الرؤية الموضوعية للتاريخ، كما انها ليست قياساً متواصلاً لمنحنيات الانتاج الاجتماعي وانعطافاته داخل ديمومته الجبرية، بل هي اهم من ذلك بسبب طرحها معايير ومقاييس علمية تسعى الى تحديد ومراقبة البنية الفوقية للمجتمع حسب منظورها التصنيعي العام وخاصة فيما يتعلق بالتقليد الثقافي داخل هذه البنية وكذلك ما يترتب عليها من جوانب بنائية اجتماعية اخرى مثل القانون والاخلاق والدين والفن ولذلك فان الماركسية ليست بأيديولوجيا أو بمعتقد سياسي فقط بل هي طاقة متواصلة للنقد. فمع الماركسية نستطيع ان نفكر بصورة مادية ونستطيع ان نفصل او ندمج بشكل كلي بين النظرية والتطبيق. فالماركسية في النهاية

بالضرورة علاقة قائمة مسبقاً - وانما هي علاقة مفترضة، في ضوء تقويمنا لموجبات العملية المنهاجية - وليس هناك ما يضمن الانتقال من مرحلة الى اخرى في تتابع حلقاتها - بل ان الامر ليس امر تزامن أو تتابع فيما بين هذه الحلقات ولنا في ترائنا الاصولي والفقهي ما يبين لنا ذلك.

ومع ذلك فاذا كانت خبرتنا الحضارية على هذا المستوى من ترائنا الفكري موضعاً للنظر في هذا الشأن، فان لمصدر هذه الخبرة الذي يرجع اليه وجودنا كأمة حضارية اصلاً ومرجعاً موضعاً آخر ذلك ان اصولنا الاسلامية التي ترجع الى الوحي والتي تتمثل في القرآن الكريم - وفي السنة النبوية الصحيحة - تبقى لنا نبزاساً به نهتدي إزاء لحظاتنا التاريخية الحرجة - اليوم كما كانت في الماضي - وتقدم لنا المعين الذي نستقي منه ابداً ولا ينضب - وهذا ما نحاول ان نأتي ببعض دلالاته - وأدلته من مجال بحثنا هذا - (في مقومات المنهاجية البديلة التي يستقيم بها صرح المعرفة في علوم الاجتماع والامة. ملاحظة: كذلك يرجى مراجعة دلالة مصطلحنا للمنهاجية القرآنية في الفقرة الخامسة من دلالات المصطلحات.

(١١) انظر تعريف الايديولوجيا في الفقرة الثامنة من دلالات المصطلحات لتحديد

عند هابرماس هي نظرية تدعو الى التفكير والتحليل في اتجاهين الاول نظري يحلل الشروط الموضوعية التي تحاول فهم تركيبية نشوئها الخاص وتكوينها داخل التاريخ، اي في الاتجاه التجريبي الاجتماعي الواقعي، والثاني قدرتها على ان تفتح واقعياً امكانية لتطبيق سياسي يستطيع ان يمنح بعداً هاماً للتكوين النظري المرتبط بالدراسة والتحليل النقديين الكامنين فيما وراء المعطيات السياسية وبحيث يستطيع هذا التكوين النظري ان يواجه الفعالية النقدية نحو جمالاتها الحيوية ويخلق قوة جديدة من الرهان الفلسفي».

وليس (هابرماس) وحده فكثيرون يحاولون في اوربا بناء نظام فكري واخلاقي جديد لا يضحى فيه بالانسان من اجل ايدولوجيا او فكرة ما لأن الانسان هو (غاية كل هذه الافكار فالنهضة ليست ولادة لما هو قديم وانما هي ولادة لانسان جديد ومجتمع يحمل قيماً أخرى. فالانسان الفرد وابداعيته الخلاقة هما الاساس في انبثاق النهضة في مجالات عدة تشكل في اجتماع أجزائها الكل الحضاري). ولذلك تتم (تصفية حسابات) فلسفية لا مع الماركسية فقط ولكن ايضاً مع منظومة الافكار التي شكلت في تطورها خلفيات للحضارة الاوروبية

المعاصرة. غير ان الاسس النقدية لتصفية الحسابات هذه لم تكتشف بعد صياغتها الكونية ولكنها تقدمت خطوات باتجاه (الانسان) في محاولة لاسترجاعه من اللاهوت المادي الضيق وهذه بحد ذاتها خطوة كبيرة يعود الفضل فيها الى روح النقد والتحليل العلمي المعاصر.

ان تقدم الفكر الاوروبي المعاصر باتجاه الانسان هو خطوة على طريق التحرر من اللاهوت المادي وان كانت تعاني هذه الخطوة من تشوهات الافكار الوضعية، ولا تستطيع الفلسفات النقدية الراهنة ان تواصل طريقها الفلسفي الجديد إلا اذا طورت جهودها المعرفية باتجاه (صياغة كونية) لنظرياتها، ولا يبدو الامر متاحاً خارج المرجعية القرآنية الكونية التي بمقدورها وحدها حل اشكاليات مناهج المعرفة كما سيتضح - باذن الله.

علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماس، بيروت، مركز الانماء القومي، ط ١، د.ت، ص ٩٥ وص ٤٢، حول فكر آرنست بلوخ .

(١٣) الاشارة هنا ايضاً الى منازعات مؤتمر زيورخ لفلسفة العلوم الطبيعية، الهامش ٧.

(١٤) حاج حمد، محمد ابو القاسم، العالمية الاسلامية الثانية.. خصائص الحضارة

بلاد النوبة وشمال السودان الذي وجه اليه والى مصر منذ ٦٥٤م حملات ضد قبائل البجا التي كانت تقوم بأعمال السلب والنهب (وهي قبائل البلبيين التي ذكرها المؤلفون الاقدمون) وفي عام ٦٥٤م تم احتلال دنقلة وهي اهم مراكز تجارة الذهب في السودان وعقدت معاهدته مع النوبة تعهد فيها النوبيون بفتح الحدود امام كل المسلمين من التجار او الباحثين عن الذهب وازداد تسرب الباحثين والتجار الذين هرعوا من كافة ارجاء العالم الاسلامي الى بلاد المناجم ووصف اليعقوبي في القرن التاسع هذا النشاط الكبير في حقول الذهب أعالي النيل فقال عن وادي (علاقي) انه اشبه بمدينة كبيرة مزدحمة بالسكان من كل الاجناس من العرب وغيرهم وكلهم من الباحثين عن الذهب وعلى ذلك فان اعادة الذهب المكتنز الى التداول واستغلال كافة مناجم الذهب القديمة المعروفة في الشرق الاسلامي وورود ذهب السودان الى الشرق الاسلامي كلها قد جعلت من المسلمين سادة الذهب».

راجع: دكتور عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، ١٩٦٩.

وموريس لومبار، الاسس النقدية للسيادة الاقتصادية، الذهب الاسلامي منذ القرن

العالمية، الفصل الاول، بيروت، دار المسيرة، ١٩٧٩.

(١٥) تكوين العقل الحديث، مصدر سابق، ص ٣٥٩.

(١٦) ميلوفان جيلاس، الطبعة الجديدة، الشيوعية والثورات القديمة والحديثة، المكتبة الدولية، الحلقة رقم (٥)، الشركة المتحدة، ص ٨٢ - الى ٨٥، القاهرة، ١٩٥٧. (١٧) ينظر كثيرون الى الفتح الاسلامي بوصفه قائماً على (السيف) غير ان معارك الجهاد الاسلامي في الصدر الاول كانت بوجه جيوش الفرس والروم التي كانت تحتل المنطقة وليس بوجه شعوب المنطقة، ومن هنا يتخذ الاسلام طابع الفتح التحريرية وليس بسط السيادة الامبراطورية.

(١٨) «اتجهت السيادة والتجارة الاسلاميتان الى كافة البلاد الكبرى المنتجة للذهب سواء في آسيا أو افريقيا وتمكنتا من امتصاص انتاجها كله تقريباً فهما قد اتجهتا الى القوقاز وارمينيا التي طردت منها التجارة البيزنطية والى آسيا الوسطى في اتجاه مناجم التاي التي نشر فيها الاسلام الويته على الشعوب التركية والى وادي السند وساحل ملبار الذي يصل اليه ذهب التبت والدكن والى الساحل الشرقي لافريقيا الذي تصل اليه السفن العربية لشحن الذهب القادم من الداخل والى

السابع الى القرن الحادي عشر الميلادي - من كتاب بحوث في التاريخ الاقتصادي، ترجمة توفيق اسكندر، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مطابع النصر للجامعات المصرية، ص ٦١ - ٦٥.

(١٩) حاول مكسيم رودنسون تعيين البنية الاقتصادية الاجتماعية في العصر الوسيط بأنها تقوم على التنسيق بين صيغ انتاج مختلفة (غير قابلة للتصنيف كوحدة) بل من خلال هذا الاستطراد الوصفي الذي يعينه يقول : «اذا عدنا الى النظام الاعتقادي الذي كان يستند اليه المجتمع الاسلامي في العصر الوسيط نجد انه اتخذ اشكالاً مغايرة وفقاً للازمنة والامكنة. ومن الممكن القول انه كان يقوم على (التنسيق بين صيغ انتاج مختلفة). ضمن هذه الصيغ يمكن ان نعر على نماذج انتاج الجماعات الهندية التي تحدث عنها ماركس في صيغة الانتاج الآسيوي ولكننا نجد بجانبها تمتع الفلاح الفردي بحق

الملكية أو بحق الانتفاع على قطعة من الارض ويرى رودنسون ان هذا النظام غير قابل للتصنيف الطبقي لا على مستوى الاسلوب الآسيوي للانتاج ولا على مستوى شكل الانتاج القطاعي. ويؤكد رودنسون ان ثمة اراضي كان يعمل فيها الموالي في العراق في القرنين الثامن والتاسع وكذلك عرف نظام العمل الزراعي المأجور ضمن صيغ (تشبه) القطاع الاوروبي غير ان هذه البنى قد وجدت في علاقات ذوي (الحقوق) بعضهم مع بعض أو مع الدولة. ولكن كل هذه في جملتها ظواهر فوقية وحسب. انها جديرة حقاً بالاهتمام ولكنها لا تغير كثيراً في صيغ الانتاج نفسها. وقد تبني. د. سليمان تقي الدين ما يقارب رؤية رودنسون في تحليله القيم (للملامح) الاساسية للاقطاعية الشرقية في الدولة العربية الاسلامية في العصر الوسيط (مجلة الطريق، العدد ٣، سنة ١٩٧٩، ص ١٤٧).

الكلمة في القرآن مقاربات في المجال الدلالي والوظيفي

غالب حسن*

(١)

أعطى القرآن الكريم (الكلمة) مجالاً وظيفياً واسعاً وفاعلاً يتجاوز بمراحل نوعية ذلك الافق الضيق من الاستعمال القاموسي، فالكلمة من خلال رصد استعمالاتها في نطاق الوحي طاقة حسية تتوزع ببراعة وبجدارة في مسارب متعددة ومتنوعة من الاشارة والبيان والاعلان، فكانت عبارة عن حركة بين الصيرورة وتاريخ من التوكيد الوظيفي الفائت على الاشياء والحوادث، إنها امكانية هائلة من الدلالات التي تتفاصل على بُعد نوعي واضح وعميق من المسافات.

في الحقيقة: لاستعراض مثل هذه الدلالات لا بد أن نشير، الى أن مادة (الكلمة) في الكتاب العزيز تحركت في اشواط متسارعة من الاشتقاقات والصيغ، وذلك من آليات الاستعمال ودرجة حركته، بل هي احدى مؤثرات الاهتمام في أي مادة لغوية في أي عمل فكري أو أدبي أو فلسفي [كَلَّمَهُ، كلمة، كَلَّمَهُمْ، أَكَلَمَ، تَكَلَّمَ، تَكَلَّمْنَا، تَكَلَّمْهُمْ، تَكَلِّمُون، تَكَلَّمْ، يَكَلِّمْنَا، يَكَلِّمُهُ، يَكَلِّمُهُمْ، تَتَكَلَّمْ، يَتَكَلَّمْ، يَتَكَلَّمُونَ، كَلَام، كَلَامِي، كلمة، كلمته، كلمتنا، كلمات، كلماته، الكلم، تَكَلِّمًا]، وهذه الحركة السريعة من الصيغ ترتبط بقضايا رئيسية من صلب عقيدة تفسر الكون أو تصور يكشف عن قوانين الحياة والتاريخ أو رؤى في انماط الوجود وتجلياته أو قواعد الخطاب البشري ببعده الجدلي المثير، فهي -اي الكلمة- بحملها الاولي أو بمادتها الانشائية دخلت مسيرة النص الالهي القاصد الفاعل!!

هنا، وعوداً على بدء، نقول: ان كثرة الاستخدام ليس وحده مؤشر العناية في الموضوع الذي نحن في صده، بل أيضاً، وربما مثل ذلك موقع هذا الاستخدام من جوهر النص، الخطاب، ومراجعة دقيقة لاستعمالات الكلمة في القرآن الكريم تطلعنا على موقع متميز؛ لانه في بعض الاحيان يجسّد عينية خلاقة، فضلاً عن كونها في احيان اخرى آلية فعل. وليس من ريب ان الانتقال بمعنى (الكلمة) من ذلك الحيز الذي لا يتعدى (ما ينطق به الانسان مفرداً أو مركباً) الى متون ومضامين ترسم الواقع والوجود، انما هي نقلة نوعية كبرى، ولا يرى ابدأً أن هذه الاستعمالات امتداد لغوي صرف للمعنى القاموسي المعروف، بل هي استعمالات نابعة من تصور أو تقديرات خاصة للكلمة باعتبار انها نشاط متميز بخصائص جديدة بهذا الانتقال، وسوف تتضح لنا هذه الفكرة في سياق حديثنا اللاحق.

(٢)

جاءت الكلمة في القرآن الكريم وهي تعني التحادث البشري المعروف، كما في قوله تعالى: ﴿قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشي والابكار﴾، وسوف نرى ان هذا الاستعمال لم يجمد عند حدود التعريف السطحي لموضوعة التحادث، ولتتقي بمعنى اعمق، عندما يطلق القرآن الكريم هذه المادة على وحيه من توراة وقرآن ﴿...وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾. وتستمر مسيرة الكلمة في استكناه المعاني او الدلالات الضخمة عندما نعرف ان من احدى استعمالاتها «قضاء الله في التاريخ» كما في قوله سبحانه ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم﴾، وتتواصل القابلية الفذة للاستعمال لتشير الى اشياء الله المنبثة في الكون ﴿ولو انما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات ربي...﴾ وانسجماً مع هذه التجليات الرائعة لدلالة الكلمة في الكتاب العزيز، تأتي بمعنى نفس التشريع الرباني العظيم الذي هو ارادة الله في حياة الانسان ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾....

نكتفي بهذا المقدار البسيط لبيان مدى النقلة الجوهرية لدلالات هذه المادة من حدودها المعجمية الى القضايا الرحبة والعميقة التي ابتدعها القرآن الكريم، وللانسان ان يتصور كم هي الفاصلة بين المفردة اللغوية والتي قد تكون عابرة على لسان المتحدث، وبين المفردة الكونية التي هي لبنة اساسية في نظام الوجود المحكم، وذلك مهما تبدت لنا هذه المفردة بسيطة وعادية للوهلة الاولى.

هنا يبرز سؤال مهم: ما هي مسوغات استعمال (الكلمة) في هذه المجالات الجوهرية الكبيرة؟! أي علامة بين مادة الموضوعة (ك، ت، ب) ومفردات الكون وقضاء الله في الحياة والزمن وتشريع السماء في صياغة الوجود الانساني؟

لا اعتقد ان هناك مسوغاً أعمق من القول: بأن كل شيء قابل للقراءة والمعاناة والحركة فهو بالتالي «كلمة» فالمخلوق كلمة كونية، والامضاء الالهي في الامم والشعوب والافراد كلمة تاريخية نافذة، وحكم الله كلمة تشريعية، وكلها جاهزة للقراءة الواعية الدائمة، وكلها قابلة للمعاناة المستزيدة ثراءً وغنىً ومعنىً. وذلك بتقادم الزمن والخبرة... وبالتالي كانت (الكلمة) قدراً، أي قانوناً ينتظر الاكتشاف، وغياب الاكتشاف تغيب للذات وتضييع للعمر وهدر للطاقات. فالكون كتاب، والتاريخ سطور والتشريع حقائق، وجميعها طيعة لآعمال العقل وتحريك الفكر... على ان (الكلمة) تبلغ ذروتها في الجلال والجمال عندما تطلق على وحي الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو وان كان (كلمة) بالاضافة الى الله تعالى، إلا انه في التمثيل الاخير يستقر على ضفاف (الكلمة) استعمالاً من الذات العلية، وفي ذلك شرف لا يدانيه شرف على الاطلاق، واذا كانت المقتربات اللغوية تميز هذا الاستعمال، فان اختيار السماء لهذا الاستعمال يجسد كلمة المادة وحيويتها وطاقاتها المعدة.

(٣)

وقبل الغور في بحور الاستعمال وفلسفته يحسن بنا ان نضع جدولاً لمستوياته المتعددة يعط النظر عن مسوغات المقاييس المعجمية وتأثيراته على صلاحية الاستعمال.

المستوى الاول

التحادث البشري الذي جرت عليه عادة المجتمع الانساني منذ ان ادرك وجوده الحي، أي هذا التخاطب الطبيعي الذي يتصل بالحياة اليومية وحاجاتها المعهودة «ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين»، «اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً».

المستوى الثاني

التخاطب بين الله من جهة والانسان من جهة اخرى، وهذا المستوى يأتي في اكثر من صيغة كما يرد في تضاعيف القرآن الكريم.

١ - خطاب الله تعالى الانبياء «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني انظر

إليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني...»،
 ﴿وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه
 ما يشاء انه علي حكيم﴾.

٢ - نفس الكتاب الالهي كالنوراة والقرآن ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم
 يحرفونه﴾. ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾.

٣ - خطاب الله الكافرين يوم القيامة ﴿...أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ولا
 يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾، ﴿...أولئك لا خلاق لهم في
 الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾.

المستوى الثالث

قضاء الله سبحانه وتعالى في التاريخ، أحكامه في مسيرة الامم والمجتمعات، خاصة
 اذا فهمنا هذا المرتب بابعاده التأسيسية ذات التواصل المتشابك مع مناحي الحياة بكل ما
 تعنيه، وما تحويه من حركة وفعل ونشاط فليست الحياة اياماً وانما هي صيغ ذات تاريخ
 حافل بالتناقضات، والمفارقات، ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه
 يختلفون﴾، ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾، ﴿وما كان الناس
 إلا امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾

المستوى الرابع

المخلوق الذي يخلقه الله تعالى ﴿ولو انما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده
 من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات ربي ان الله عزيز حكيم﴾، ﴿ان الله يبشرك بكلمة
 منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم﴾.

المستوى الخامس

التكاليف الالهية الي سنّها الله تعالى للانسان على الارض بهدف تربيته وتنشئته بما
 ينسجم مع غاية خلقه وايجاده أو بما يهيئه للحياة الاخرى التي هي المنتهى والمآل وفق
 التصور الاسلامي، ﴿فتلقى ادم من ربه كلمات﴾.

المستوى السادس

قضاء ربك جلّ وعلا بوعده ووعيده بلحاظ اولياتهما التأسيسية في فضاء الحياة
 الدنيا وتداخلاتها العجيبة ﴿واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض
 ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك بالحسن على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا

ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون»، «وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين».

المستوى السابع

العقيدة الاسلامية المتجوهرة بركنها المكين، بالقاعدة المبدئية التي تشكل مبدأ الصيرورة على كل الاصعدة العقيدية والشرعية والاخلاقية، اي التوحيد «وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا»، وكلمة الله هي شهادة (ان لا اله الا الله).

المستوى الثامن

الاثم الاكبر الذي يُعدّ في الفكر الاسلامي منبع الشرور والمظالم الفردية والاجتماعية او هو العنصر الفاعل في تخريب العالم والمجتمعات، اي الشرك «وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا».

المستوى التاسع

الصيغة الجامعة للعقيدة الاسلامية بالتوحيد ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، باعتبارها اطار الدين الخاتم ومدخل الانتماء الى دائرته الفكرية والاجتماعية «والزمهم كلمة التقوى»، فقد قيل انها: شهادة لا اله الا الله، محمد رسول الله، وسيأتي الخوض في رجالها العظماء.

وبعد فهذه هي أهم وواضح مجالات الاستعمال القرآني للكلمة التي لا تعني في متنها المعجمي الا القول المنطوق مفرداً أو مركباً، فيما هي هنا استعمالات فذة تمس صميم الكون والفكر والحياة... [التحادث البشري العادي، الخطاب الالهي للانبيا، الخطاب الالهي لاهل العذاب، الوحي المتجسد بالتوراة والقرآن، العقيدة المتمثلة بتوحيد الله ونبوة الانبياء/محمد/ وعد الله ووعيده، الائم الاكبر قضاء الله في صياغة التاريخ، مخلوقات الله التي لا تعد ولا تحصى بالنسبة للطاقة البشرية].

ومرة اخرى نسأل: ما هي مسوغات اعطاء الكلمة هذا الشرف في صلاحيات الاستعمال الفاعل وعلى هذا المستوى من السعة والعمق؟!

في الحقيقة كون كل شيء قابلاً للقرءة يعد مدخلاً حيوياً لفهم هذه الظاهرة الجديرة بالالتفات، وذلك في اطار التأسيس القرآني لنظرية العلم «قل انظروا ماذا في السماوات والارض»، «الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى»، وبلحاظ ان اي معرفة ستكون نسبية مهما بلغ صاحبها من ذكاء وبراعة وفن ولكن ما الذي يمنع من اضافة مسوغ آخر؟

ذلك ان كل ما يتضمنه الوجود من مخلوقات، وكل ما يترك في اخايد التاريخ هو باذن الله تبارك وتعالى ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه﴾. بل ان كل شيء هو تنمة لقوله تعالى ﴿كن﴾ طبقاً لقوله جل وعلا ﴿كن فيكون﴾. وعليه فالاشياء والحوادث والقضاء والابرامات والحركات والسكنات إنما هي كلمة الله في التحليل الاخير، كلمة الله المتجسدة في قوله ﴿كن﴾.

(٤)

جاءت الكلمة في القرآن الكريم في سياق المعنى الذي يتصل بالتواصل البشري الشفاهي في (٨) آيات، هي [مريم ١٠، ٢٦، ٢٩. آل عمران ٤١، ٤٦. المائدة ١١٠]، وكان موضوع عيسى ويحيى مرتكز استعمال الكلمة في هذا المجال. نحاول هنا ان نستوفي قدر الامكان موحيات الاستعمال المذكور على ضوء مجموعة من المقتربات والمؤشرات كاللغة والحادثة والظروف واسباب النزول والعلائق المعنوية من آيات الكتاب العظيم واسراره المدهشة.

قال تعالى ﴿يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً، قال رب أنى يكون لى غلام وكانت امرأتى عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً، قال كذلك قال ربك هو عليّ هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً، قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث لىالٍ سوياً، فخرج على قومه من المحراب فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشياً﴾^(١).

هذه الآيات تعرض لقصة نبي الله زكريا وولده يحيى الذي وهبه له على كبر من امرأة عاقراً تلد، ولكن الله قادر على ان يتجاوز هذا القانون الذي هو من صنعه وايجاده، فاستجاب دعاء هذا النبي الصالح فرزقه يحيى الذي تولى النبوة صغيراً. وكان زكريا قد سأل ربه العلامة التي تعرفه باستجابة الدعاء. فكانت ان لا يكلم الناس ثلاثة ايام، رغم انه سوي وصحيح، ولا نريد ان نخوض بسبب هذا العجز، فقد قيل باعتقال لسانه بصورة من الصور، ولكن أي مناسبة هنا في أن تكون العلامة هذا العجز عن النطق؟!

انها مفارقة عجيبة ان يلد «أخرس» صبياً يتولى امر النبوة ويخوض معركة تغييرية انقلابية داخل المجتمع المغلق، وانها لمفارقة اعجب ان يلد «أخرس» ولو لمدة قصيرة - هذا المتحدث الجريء المقدام، والدمج بين الحالتين - الأخرس والكلام تنبئ عن اهمية الكلام وروعته...، فالحكم في الآية لا ينحصر بهذا المتبادر الى الذهن من النزعة

السياسية، بل ينطوي على الفقه والفهم والرأي، والابانة والفصل، والكلام يحتل مكانة جوهرية من هذه القدرات والمواهب الفذة ذلك سواء كان هذا العجز عن خرس طارئ أو عجز تلقائي لا يُعرف سببه إلا بآرادة الله سبحانه وتعالى، ومن المفارقة الجميلة هنا ان تحصل معجزة باتجاهين غير متساوقين ابدأً، فالعجز عن الانجاب يتبدل الى قدرة فائقة على الانجاب القوي المتين، والقدرة على النطق المتميز يتحول الى عجز لفظي كليل، ورغم المسافة المتضادة بين المعجزتين، الا ان كليهما يتغذى من الآخر باتجاه التوكيد والتحقيق، والنهاية هي المفارقة الواضحة، اي يأتي منطق من لسانٍ اصابه العجز فترة ما!! واعتقد ان مثل هذه الحادثة اذ حصلت في اوساطنا، فاننا سوف نقرن الحالة الجديدة بذلك الطارئ الغريب السابق عليها.

قال تعالى: ﴿وهزي اليك النخلة تُساقط عليك رطبا جنياً﴾، فكلي واشربي وقرى عينا فاما تريّن من البشر أحداً فقولني اني نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انسيا، فأنت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرىا، يا اخت هارون ما كان ابوك امرأ سوءٍ وما كانت امك بغيا، فاشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً، قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً^(٣).

مرة اخرى نلتقي بالمفارقة ولكن ضمن معطيات إضافية، فاذا كان زكريا قد اعتقل لسانه اعجازاً فان مريم سلام الله عليها نذرت الصمت ارادةً، واذا كان يحيى قد رزق المنطق الراقي صبياً وعن ارادة كما يبدو، فان عيسى عليه السلام نطق اعجازاً وهو رضيع، وكان نطقه حكمة حيث لم يتكلم بعد ذلك حتى بلغ مبلغ الصبيان.

الصيام عن الكلام ليس امراً سهلاً لأن الانسان حيوان متكلم في الدرجة الاولى، وهذا النذر بطبيعته يكشف عن ان الكلام اشبه بالغريزة بالنسبة للذات الانسانية وانه إحدى مكونات هذه الذات.

والصوم عن الكلام مقاومة لزروع شبه ذاتي اي يقترب من تشييد الذات، أو يدخل في تشييدها بدرجة واخرى، وخاصة بعد ان تترى وتنشأ عليه.

لقد كان كلام عيسى عليه السلام صدمة لامة الصائمة عن الكلام، وكان صدمة لقومه الاحرار في الكلام...ولنا عودة..

[والكلام] هنا وكما في الآيات السابقة اصبح محل اشارة كوظيفة وقابلية مكوّن عقيدي، وعندنا يصير موضوع اعجاز وتحدي انما يكون كذلك لكونه قضية جوهرية وليس

امراً عابراً في دنيا الانسان.

ج - «هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء، فنادته الملائكة وهو قائم يصلي بالمحراب ان الله يبشرك بيحيى مصداقاً بكلمة من الله وسيداً وحسوراً ونبياً ومن الصالحين، قال رب انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر، قال كذلك الله يفعل ما يشاء، قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة ايام إلا رمزاً واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشي والابكار...»^(٣)

مرة اخرى نلتقي بقصة زكريا وابنه يحيى في سورة آل عمران المدنية النازلة حتماً بعد سورة مريم المكية، ونجد انفسنا بين يدي اشارات جديدة. ضمناً زيادة في مؤهلات ومواصفات يحيى، كما ان الصوم عن الكلام قد عوض بالحديث الرمزي، وهناك زيادة في مراسيم العبادة والشكر التي ارشد الله اليها عبده الطالب زكريا. واذا كان (التخاطب البشري) وارداً في الآية (٤١) في السياق الذي عرفناه سابقاً، فان مما يلفت النظر حقاً أن تكون [الكلمة] بأفاقها المتعددة حاضرة في جو الآيات وروح الموضوع فهناك [الكلمة] التي تمثلت أو سوف تتمثل بعيسى عليه السلام، وهناك الدعاء الذي هو كلام مخصوص، وهناك مادة النداء التي لا تخرج عن هذا النطاق، وهناك مقول القول: كما ان القرآن يطلعنا على لغة جديدة في عالم التخاطب البشري ذلك هو الرمز «ألا تكلم الناس ثلاثة ايام إلا رمزاً». وهناك الذكر الذي لا يعبر عنه في كثير من الحالات بالكلام.

د - «اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين، ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين، قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسنني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امراً فانما يقول له كن فيكون، و يعلمه الكتاب والحكمة والاوراة والانجيل»^(٤) هكذا يقص علينا القرآن مرة ثانية موضوع عيسى في سورة آل عمران مع اضافات جديدة تساهم اكثر في تجلية القضية، ونشاهد أيضاً مادة [الكلمة] قد سادت اجواء القضية كما هو في قصة زكريا وابنه يحيى، واذا كان اعتقال لسان زكريا عن التخاطب البشري معجزة لغاية الشهادة على استجابة الدعاء، فانه يتحول كحقيقة كبرى على لسان عيسى الرضيع لغاية الشهادة على النبوة، خاصة وقد تضمن حديثه عليه السلام معنى راقياً بل وطبقات مترتبة القيمة من المحتوى والمضمون، وهكذا تتجاذب الحالات المتعددة (التخاطب البشري) ليتحول الى آلية وطريق!!

نعود للقول على مادة (الكلمة) تشكل وحدة البناء في هذه الآيات الشريفة، فعيسى عليه السلام «كلمة الله» وجاء بسبب كلمة الله أيضاً ﴿كن فيكون﴾، وقد هياها الله لاختزان كلمة الله المتمثلة بالحكمة والتوراة والانجيل!! انها رأت الاجواء التي سبق وأن عشناها مع زكريا وابنه يحيى عليهما السلام.

هـ- ﴿اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك اذ ايدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني وتبرئ الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جثتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم ان هذا الاّ سحر مبين﴾^(٥).

التخاطب البشري الذي من الله به على عيسى في المهد، هو ذاته الذي سوف يزاوله في الكهولة، وهي اشارة الى ان هذا التخاطب ليس نعمة في حالة الاعجاز فحسب بل هو نعمة في حالة الطبيعة أيضاً. وقد يكون كنتيجة طبيعية للنمو الجسمي نعمة. اولى بالتقدير والتعظيم منها اعجازاً واختراعاً لقوانين النمو المذكور، وقد حرص القرآن على توفير ظرف التواصل بين النعمتين [آل عمران: ٤٦، المائدة: ١١٠] والتعبير عن الفاعلية بصيغة الفعل المضارع اشارة الى استمرارية العملية بما تنطوي عليه من نعمة عظيمة...

بقي ان نعرف... ان اذن الله تعالى الذي تكرر في الآية الكريمة اربع مرات انما هو تعبير آخر عن «كلمة الله» جلّ وعلا.

٢- التخاطب البشري موضوع قرآنية جميلة، وقد عرضها القرآن على أصعدة عدة منها: أ- ان لهذا النشاط العظيم آلاته المتكاملة، وذلك طبق قوله سبحانه ﴿ألم نجعل له عينين ولساناً وشفقتين﴾. ومن المعلوم ان وظيفة الكلام تتوقف على هذا التكامل الفذ بين اللسان والشفقتين.

ب- وان هذا النشاط الجبار آية من آيات الله جلّ وعلا، وهذا ما نستفيد به صراحة من قوله ﴿ومن آياته اختلاف السنتكم والوانكم﴾، فان اللسان في الآية المباركة تعبير مجازي عن هذا التخاطب الرائع.

ج- وان هذا التخاطب هو احدى ادوات تحليل الكون والحياة والتاريخ ﴿خلق الانسان علمه البيان﴾، والبيان ليس افصاحاً عما في النفس وحسب، بل عملية تحليل للواقع بشرط اجادة العملية.

د - وان هذا التخاطب حاجة شبه غريزية، حاجة متجذرة في داخل الذات، ولذا فالصوم عنها معاناة ومشقة. ﴿نذرت للرحمن ان لا أكلم اليوم انسياً﴾.
هـ - وهذا التخاطب قد يكون لغة شفاهية وقد يكون رمزاً.
وللتخاطب صيغ وانماط وقيم نجدها مبثوثة في كتاب الله المجيد، لا يسع هذا المقام الى استقصائها.

(٥)

١ - خطاب الله تبارك وتعالى الى انبيائه يندرج في خانة (الكلمة) في القرآن الكريم وقد فصلت هذه الموضوعة بخطوطها العريضة وعنوانها العام، وهناك الامثلة التطبيقية الحية التي تصدق عليها، ولذا فنحن هنا بين يدي منظومة كلمة الآن مسوقة في حالات من التقنين والتشييد المنظم.

قال تعالى: ﴿وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم﴾^(٦).

ففي هذه الآية يطلعنا القرآن الكريم على كيفية النبي يكلم الله بها رسله الكرام عليهم السلام وهي على ضرب ثلاث:

الاول: الالهام في القلب أو الصدر والمقصود هنا الجزء الواعي من الذات الانسانية او العقل المدرك.

الثاني: التكليم من وراء حجاب كأن يحدث الله صوتاً مفهوماً لدى النبي الكريم في شجرة أو حجر أو اي وسيلة مناسبة.

الثالث: ان يرسل الله سبحانه رسولا الى النبي العظيم يبلغه كلامه الشريف والرسول هنا هو جبرائيل عليه السلام.

قال في مجمع البيان: «ثم ذكر سبحانه أجل النعم وهي النبوة فقال: ﴿وما كان لبشر ان يكلمه الله﴾ أي ليس لاحد من البشر ان يكلمه الله (الا) ان يوحي اليه (وحياً) وهو داود اوحى في صدره فزبر الزبور، (او من وراء حجاب) أي يكلم من وراء حجاب وهو موسى عليه السلام، (او يرسل رسولاً) وهو جبرائيل ارسل الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم».

قال في الكشف: «(وما كان لبشر) وما صحّ لاحد من البشر، (ان يكلمه الله الا) على ثلاثة اوجه، اما عن طريق الوحي وهو الالهام والقذف في القلب أو المنام كما اوحى الى ام

موسى والى ابراهيم عليه السلام في ذبح ابنه وعن مجاهد اوحى الله الزبور الى داود عليه السلام (في) صدره...وقوله (من وراء حجاب) اي كما يكلم الملك بعض خواصه وهو من وراء حجاب، فيسمع صوته ولا يُرى شخصه، وذلك كما كلم موسى ويكلم الملائكة واما على ان يرسل اليه رسولاً من الملائكة فيوحي الملك اليه كما كلم الانبياء».

قال في التسهيل: «يُبين تعالى في الآية ان كلامه لعباده على ثلاثة اوجه ؛ احدها: الوحي بطريق الالهام أو المنام، والآخر ان يسمعه كلامه من وراء حجاب والثالث: الوحي بواسطة الملك وهذا خاص بالانبياء، والثاني: خاص بموسى ومحمد... واما الاول فيكون للانبياء والاولياء».

قال السيد الطباطبائي: «وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء انه علي حكيم» ذكروا في تكليم الله تعالى انه على ثلاثة اقسام، بقرينة التردد الموجود في الآية...وان الوحي في القسم الاول لم ينسب الى مكان خاص وفي القسم الثالث نُسب الى الرسول والاقسام الثلاثة هي:

- ١- التكليم الذي لم يكن فيه واسطة بين الله والبشر.
- ٢- التكليم الذي يكون من وراء الحجاب، كشجرة طور حيث كان موسى عليه السلام يسمع كلام الله من تلك الناحية.
- ٣- التكليم الذي يحمله الملك ويبلغه الى الانسان فيسمع كلام الملك وحياً وهو يحكي كلام الله».

الوحي انواع واصناف

- قال تعالى: ﴿واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه﴾، وهذا وحي الهام.
- قال تعالى: ﴿واوحى ربك الى النحل﴾، وهو وحي تسخير.
- قال تعالى: ﴿وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم﴾ ويعني الوسواس.
- قال تعالى: ﴿واوحينا اليهم فعل الخيرات﴾، وهو وحي الى الامم بواسطة الانبياء.
- قال تعالى: ﴿اذ يوحى ربك الى الملائكة اني معكم﴾، يقال بواسطة اللوح المحفوظ.
- قال تعالى: ﴿واوحى في كل سماء امرها﴾، اي جبلها على قانونها.
- وابرز الامثلة على التكليم من وراء حجاب في اثنين من الانبياء عليهم السلام، هما:
- أ- موسى عليه السلام، قال تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾.

و«تكليماً» في الآية لغرض التوكيد ليس ال^(٧).

ب - خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله وسلم حيث ثبت في النقل، ان الله تبارك وتعالى كلم محمداً في ليلة الاسراء والمعراج.

والتكليم بواسطة الملك شائع مع الانبياء، وعلى الاخص خاتمهم وسيدهم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال تعالى: ﴿انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهارون وسليمان وداود زبوراً﴾.

قال تعالى: ﴿وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهيدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم﴾.

قال تعالى: ﴿نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين﴾.

قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَانه نَزَّلَهُ على قلبك﴾.

فالذي يستفاد من هذه الآيات ان التكلم كان بواسطة الملك، وهو جبرائيل عليه السلام ويسمى في بعض الآيات بـ (الروح الامين) و (روح القدس).

قال تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات واتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس﴾^(٨).

ومن المؤكد ان تكليم الله أنبياءه ليس لغرض السجال وانما لهدف البناء، ومن أجل التأسيس الحق، وفي قوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، انما يفيد التوكيد، وقد حدّث الله موسى من وراء طور سينين، والتكليم من وراء حجاب لا يعني ان هناك عازلاً مادياً خفياً بل هناك احاطة من الله بكل ما يجري. واختصاص موسى بهذا التكليم على نحو التوكيد روعي فيه عناد القوم الذين نزل فيهم.

ان تكليم الله لانبيائه انما في سياق تأسيس الحقائق أو في سياق الكشف عنها، ولذا فان الكلمة في هذا المضممار تنصرف لما احّله الله في الخلق.

قال تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله

دكاً وخزّ موسى صعفا فلما أفاق قال سبحانهك تبت اليك وانا اول المؤمنين^(٩)
فهذا التخابط بين الله وموسى عليه السلام شيد علماً واقعياً عقيدياً، ولم يكن هو
نوع من الحوار السجالي، وبعد ان سرت (الكلمة) في ذات موسى باعتبارها واقعاً
متجسداً، تمت عملية الاصطفاء لحمل هذه الامانة.
قال تعالى: ﴿قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما
آتيك وكن من الشاكرين، وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء
فخذها بقوة...﴾^(١٠).
ان اندكاك الجبل بتلك الصورة ربما هو التعبير عن ذلك التوكيد الوارد في تكليم الله
لموسى عليه السلام..

﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾.

اي ان هذا التكليم المؤكد قد عبّر عنه بهذا التحقيق المؤكد. وبذلك تتقادم مسيرة
التوافق بحل التماهي بل الامتزاج التام بين كلمة الله من جهة والحق أو الواقع من جهة
اخرى، وهذا ما سنجد مصاديقه الثرية بعد حين.

آيات تكليم الله لانبياؤه ورُسله عليهم السلام جاءت كالتالي:

١- الاعراف: ١٤٢، ١٤٤، (مكية).

٢- الشورى: ٥١، (مكية).

٣- البقرة: ٢٥٣، (مدنية).

٤- النساء: ١٦٤، (مدنية).

لقد غلب على [الاعراف] طابع التعريف «بالكلمة» باعتبارها تجسيداً للواقع الذي
يريده الله تعالى وللحقائق الموضوعية وفي [الشورى] المكية يتضح بكل جلاء
تقسيمات التكليم بشهادة التريديد، [البقرة] تتولى مهمة اضافية في الموضوع تلك اهمية
التكليم على صعيد التفضيل، و [النساء] نزلت رداً على تساؤلات اليهود لعدم ورود
موسى في الآية (١٦٢) في سياق مجموعة من الانبياء، ومن مجموع هذه الآيات العظيمة،
يمكننا ان نصقل هيكلية موفية منطقية عن موضوع التكليم هذا، تعريفاً، وكيفية، وتطبيقاً،
وهدفاً، وهذا يحتاج الى جهود علمائية متضافرة. ولكن نظرة متفحصة الى الآيات
[الاعراف: ١٤٣، ١٤٤، الشورى: ٥١] قد تحملنا على تماس مع طابع تعريفي هذا
(التكليم)، طابع تعريفي ذي نزعة عملية وتوضيحية وتثقيفية، أما في الآية [البقرة: ٢٥٣]

فانها تتصل باستحقاقات هذا قمة التكليم واخيراً، فان الآية [النساء: ١٦٤] تشير الى ان هذا التكليم هو قمة الحقيقة الكونية على ضوء ما عرفنا من قصة الجبل. وتأتي الكتب السماوية مصداقاً «للكلمة» في استعمالاتها القرآنية. قال تعالى: ﴿وان أحد من المشركين استجارك فاجرهُ حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنهُ ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾^(١١). أي القرآن الكريم أو ما جاء منه من آيات. قال تعالى: ﴿بما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين﴾^(١٢)، أي التوراة. قال تعالى: ﴿...يحرفون الكلم من بعد مواضعه﴾^(١٣)، أي القرآن. قال تعالى: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه﴾^(١٤)، التوراة. قال تعالى: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾^(١٥).

هذه الآيات الخمس تكشف عن ان احدى مصاديق الكلمة في القرآن الكريم هو الكتاب الالهي، والتوراة، القرآن أمثلة على هذا المعنى الجميل، ومن القضايا البارزة في الطرح القرآني هنا هو موقف اليهود من كلام الله. انه التحريف...

يذكر المفسرون ان هذا التحريف يكون بطريقتين:

الاول: سوء التأويل.

الثاني: التغيير والتبديل.

والتحريف من الطراز الاول يبقي على النص ولكن يتلاعب بمحتواه فيصرفه عن معناه الحقيقي مستفيداً من غموض أو ابهام أو اجمال أو اي سبب آخر، بل ربما يبلغ المحتوى القمة في الموضوع، والابانة، ورغم ذلك يتأتى التحريف على لسان القاصر مسبقاً، لان النية معقودة على هذا العمل. والتحريف من الطراز الثاني يكون باجراء تغييرات داخل النص بتقديم او تأخير او احلال كلمة بدل الاخرى!! أي يكون في بنية النص.

وفي تصوري ان كلا التعبيرين لا يحققان الغرض المطلوب من الآية أو من منطوق التحريف بالثقل العلمي الرصين.

ان تحريف الكلم الوارد في هذه الآيات عناية لسانية راقية، تشير الى انشاء نص جديد مغاير، انها ليست تأويلاً أو تقديماً وتأخيراً في وحدات النص، بل هو انشاء واقع حاذف ومغاير، استتباعاً لنص جديد، انقلاب في التصورات والعقائد والاحكام والقيم والاخلاق، مع الاخذ بنظر الاعتبار ان النص القرآني هو الواقع الحق.

هذا هو تحريف الكلم كما نفهمه من جو الآيات التي ورد فيها...

ان هذا النص الجديد [تحريف الكلم الرباني / قرآناً أو توراة] جاء بعد نقض الميثاق الاكبراي التوحيد، وكل ذلك يخلق اتجاهًا منحرفاً في وضع النص من اجل واقع مخدوم باسباب باطلة، ومما يؤكد هذا التصور هو المستحق الرهيب الذي يترتب على عملية التحريف هذه ﴿فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به...﴾.

ان النسيان هنا ليس غفلة أو سهواً، بل ممارسه جديدة تخالف ما أنزله الله تعالى، انهم مارسوا اطواراً وانماط سلوك خلاف شرع الله سبحانه وتعالى، وليس النسيان هنا امحاء صورة معينة في الذهن لعلّة أو اخرى، بل هو تشبع الذهن بصورة مغايرة مع توهج الصورة الاساسية في الذاكرة باعتبارها واضحاً يجب ان يزول في نية القوم. ونلتقي باشارات كثيرة تؤكد هذا المعنى لتحريف (كلمة الله) أو الكلم، ولعل الصياغة القرآنية التي تقول ﴿يحرفون الكلم من بعد مواضعه﴾ تعطي هذا اللون من التصور، ففي كتب التفسير، [﴿يحرفون الكلم﴾ أي كلام الله ﴿من بعد مواضعه﴾ أي من بعد ان وضعه الله موضعه، أي فرض فروضه واحل حلاله وحرم حرامه...]. وهذا البيان هو جوهر المعنى ولكن لا يصيبه بالصميم، أن ﴿من بعد مواضعه﴾، تعني في الغاية القصوى، ذلك الواقع الحق، وتحريفه ايجاد الواقع المزيف، فان تغيير حكم الله في الزنا ونقله من حد الرجم الى اربعين جلدة، انما هو انشاء واقع فاسد على الارض بدل واقع هو الحق.

ان دراسة اجواء الآيات في موضوع تحريف الكلم تكشف بوضوح عن هذا المعنى للتحريف، فالآية (١٣) من سورة المائدة مسبوقة بتفصيل الميثاق الذي اخذه الله على بني اسرائيل لكن القوم حذفوه بواقع آخر.

يقول الله تعالى في ذلك: ﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً وقال الله اني معكم لئن أقمتם الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتهم وأقرضتم الله قرضاً حسناً لا كفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها

الانهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل، فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به...»^(١٦)

يقول تعالى: «يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان أوتيتهم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فأخذوا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم»^(١٧)

يقول تعالى: «ألم تر الى الذين اوتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون ان يضلوا السبيل والله اعلم باعدائكم وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً، من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بالسنتهم وطعناً في الدين ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم واقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً»^(١٨)

ان اليهود يحرفون، حرّفوا النصوص بخلق واقع زائف، يتناقض ويتضاد مع الواقع الحق الذي جاء به موسى ومحمد، حرّفوا النصوص الالهية بتوليد نصوص لا اساس لها من الوحي، فأدت الى واقع منحور من داخله على صعيد الحقيقة، وكل نص من صنع عوامل تكون خفية في كثير من الاحيان، ولا يسلم من هذا إلا النص الالهي أي كلمة الله سبحانه وتعالى، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق ترى ما هي عوامل خلق النص اليهودي المنحرف؟!

الكفر برسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والحقد على الانسان، والركون الى الكذب وممارسة الباطل وحب الذات والتراث الدموي... كل هذه وغيرها هي عوامل النص الجديد، عوامل خلقه وبعثه؛ لان النص لا يأتي من فراغ، وكل نص يولد نظيره على امتداد الهوية الاولى، والكفر برسالة محمد أوجدت في ضمائرهم وروحهم بنى متوالية من الانكار والجحود.

وفي الحقيقة ان طبيعة النص المنحرف، المصنوع، لم تكن برهانية ابداً، بل هي مجرد روح عاتبة، اعتمدت المخالفة / العند، لكي تصنع مقابل نص، مما يستدعي واقعاً مقابل واقع، فهو ليس نصاً سجالياً، وانما نص يزاحم آخر على مساحة الفعل، لمجرد تحجيم حركة لم تكن مرغوبة لدى هذا الفريق من البشر الذي اشتهر بقتل الانبياء.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١٩).

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٢٠).
اعتقد ان عدم تكليم الله لهؤلاء يوم القيامة تعبير مجازي عن حرمانهم من رحمته التي وسعت كل شيء ومن لطفه الذي سبق عدله، ولعل جو الآية يفيد ذلك ويصب في هذا القضاء خاصة قوله تعالى: ﴿...وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾.

(٦)

اولاً- الانسان هو الذي يصنع التاريخ، وصناعته هذه خاضعة في طرف منها للقوانين التي تنظم الكون والحياة والمجتمع، وترتب النتائج على اسبابها أو مقدماتها يدخل في اطار القضاء الالهي، ولذا فان صناعة التاريخ بقدر ما تتصل بارادة الانسان ومسؤوليته لها علاقة من جهة اخرى بقضاء الله تبارك وتعالى، فالتاريخ افراز للارادة البشرية باتجاه القانون الذي عملت بموجبه وفي ضوئه أو من معاني الكلمة في القرآن الكريم قضاء الله في مسيرة التاريخ بالمعنى السابق.

قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَاجِلٌ مَسْمُومٌ﴾ (٢١).

اي قضاء الله في تأخير العذاب الى يوم القيامة، وهذا القضاء المحدد بهذه الهوية ينطوي على فكرة دقيقة، مؤداها ان التاريخ امكانية مفتوحة، أو ان الانسان حرية سارية المفعول. قالوا في التفسير «اي لولا قضاء الله بتأخير العذاب عنهم ووقت مسمى لهلاكهم لكان العذاب واقعاً بهم، وكما قال القراء بتعبير اوضح، ولولا كلمة واجل مسمى لكان لزاماً أي لكان العذاب لازماً لهم» (٢٢).

وهذا التفسير يثبت المعنى المباشر للآية، ويهمل قيمة الزمن المفتوح الذي يختزن تاريخية صحيحة رائعة، فان تأخير العذاب تفعيل للوجود وتفعيل للتاريخ عبر الانسان، بل هو توكيد للمسؤولية الانسانية الكبرى. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (٢٣). قالوا في التفسير «اي لولا قضاء الله بتأخير الجزاء الى يوم القيامة لعجل عقابهم في الدنيا باختلافهم في الدين».

مرة أخرى نلتقي بهذا الاجمال الغريب للزمن! قال تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وإنهم لفي شك منه مريب﴾^(٢٤). جاء في تفسير مجمع البيان «اي لولا خبر الله السابق بانه يؤخر الجزاء الى يوم القيامة لما عَلِمَ في ذلك من المصلحة... لعجل الثواب والعقاب لاجله، وقيل معناه: لفصل الامر على التحام بين المؤمنين والكافرين بنجاة هؤلاء وهلاك اولئك...». وهذا التفسير يقترب من احترام الزمن، ويلمح من بعيد بامكانية التاريخ، مع العلم ان الامكانية هنا ليست بالمعنى الفلسفي المجرد، بل بمعنى الصيرورة الواقعة فعلاً.

قال تعالى: ﴿وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم وان الذين اورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك مريب﴾^(٢٥). قال تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وانهم لفي شك منه مريب﴾، وقال تعالى: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، انهم لهم المنصورون، وان جندنا لهم الغالبون﴾^(٢٦).

قال في المجمع: اي سبق الوعد منا لعبادنا الذين بعثناهم الى الخلق انهم هم المنصورون في الدنيا والاخرة.

ان نقطة الضعف في التفسيرات السابقة اهمال (الزمن) في صلته الواضحة بقضاء الله تعالى الذي هو كلمة الله عزوجل في مسيرة الانسان، فان تأجيل العذاب وتأخير الثواب والجزاء الى يوم القيامة يؤول الى [زمن] ولو تفحصنا هذا الزمن من خلال الآيات الكريمة لاتضح لنا انه زمن (مفتوح) اي قابل للتناقضات والصراعات والحركة، ولذلك لا نقصد ابداً هنا الزمن بالمعنى الفلسفي، بل هو الزمن الذي يأتلف في بحر قطبان مهمان جوهريان، هما:

الاول: الحرية.

الثاني: المسؤولية.

ان الإشارة القرآنية المؤكدة على الاختلاف باتصال حيوي ومباشر بكلمة الله، وتصبح كل هذا المرتب عبر زمن يمتد منذ ان خلق الله الانسان حتى قيام الساعة. ان هذا الانتيال بالحقائق على شكل شبكة متداخلة، انما يجزر مفهوم التاريخ باعتباره افراساً حيويّاً حقيقياً للحرية والمسؤولية.

ان اختزال (كلمة الله) في هذه الآيات باحدى مصاديق قضاء الله ليس صحيحاً

وليس هو نهاية الايضاح، بل هو البداية التي تطل بنا مدى اوسع، وهو هنا الزمن المفتوح. ان تأخير العقاب يتيح الفرصة لتجليات هذا العقاب على ساحة الحياة، كما ان تأخير الثواب يتيح الفرصة لتجليات هذا الثواب، ومن خلال هذه التجليات يتحقق ذلك المرتب العظيم، اي الحرية والمسؤولية. ليس من ريب ان سبق هنا قانون رباني وجد فرصة تنفيذه على الارض.

ان قضاء الله (كلمته) في هذه الآيات تعطي هذا المعنى للتاريخ، ولكي تتضح الصورة اكثر فستعرف الآيات التالية التي هي تطبيق عملي لهذا القضاء القانوني السنني في بحر الحياة...

قال تعالى: ﴿وتلك الايام نداولها بين الناس﴾.

قال تعالى: ﴿وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين﴾.

قال تعالى: ﴿يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾.

ثانياً - لو ان الله تعالى قضى بالعقاب حال ممارسة الاثم، العقاب السريع الملازم في ذات اللحظة، اي لو كان هناك اتحاد زمني بين الخطيئة والعقاب لانتفى التاريخ، وتحولت الحياة الى صرخة عابرة، لحظة لا تحمل اي معنى أو هدف، ولانهار عالم السنن الاجتماعية، فان النفس الانسانية ليست ومضة من مسيرة التكوين، بل هي تجليات ضخمة من الفعل والترك، الاقدام والاحجام، المغامرة والمراجعة، الاثم والتوبة، العصيان والطاعة، والتاريخ صورة ضد الصراع القائم بين هذه الاستقطابات داخل الذات الانسانية، واستقطابات اخرى هائلة تتحكم في حركة النفس، لا يمكن ان تجد مصداقها الفعلي على ساحة الحياة إلا في قسمة من الزمن، ومن هنا تأجل عذاب الله وجزاؤه، فان هذا الزمن ضروري كي تثبت الذات الانسانية وجودها، وتؤكد قدرتها على اتخاذ القرار. ونقصد هنا الجزء النهائي والثواب الابدي، اي الجنة والنار، والا بمساحتهما المرقومتين على نحو آني سريع لا شك فيها في ضوء آيات الكتاب الكريم، وهما ساحتان لا يعطلان توتر تلكم الاقطاب ابدًا، فان مثل هذه القراءات السريعة الآنية قد تزيد من توترها واشتداد تجاذباتها. ﴿قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾، اي تكون من عوامل تأسيس التاريخ.

ان التطابق اللحظي بين الدنيا والاخرة يعدم التاريخ... فالعقاب المؤجل هو جهنم والعياذ بالله... الثواب المؤجل هو الجنة ان شاء الله... اذن الدنيا قدر... ولا بد ان يخوض الانسان قدره... فهناك تاريخ... قال تعالى: ﴿ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم وان الظالمين لهم عذاب اليم﴾^(٢٧).

ثالثاً - الآيات السابقة كشفت لنا عن قضاء / سنة ربانية جوهرية، تقضي بأن هناك زمناً ينبغي ان يخوض الانسان غماره الصعب: ﴿انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه﴾، والكلمة السابقة هي هذا الزمن الصعب، والسبق هنا ليس زمنياً وانما هو سبق بالرتبة، والتعبير السليم هو ان هناك قضاءً مبرماً، فالعقاب والثواب / الجنة والنار / مؤجلان كي تتحقق فاعليتهما على الارض اولاً اي كما يتحقق زمن مطلوب، تلك هي حكمة الله جل وعلا، وليس من ريب هناك عقاب دنيوي وثواب دنيوي، انهما على الارض التي هي محل الابتلاء. وهذان الجزاءان السريعان الآتيان لا يعطلان توتر اقطار النفس المتصارعة ولا يحذفان عوامل صناعة التاريخ، بل هما في خدمة الزمن الحتمي، يوتران تلکم الاقطاب ويفعلان حركة التاريخ، الامر الذي يجذر حقيقة الزمن الحتمي، ويشجعان الانسان على المعنى في المغامرة. هذا السبق العظيم تترشح منه دائرتان طوليتان مهمتان.

الدائرة الاولى

قال تعالى: ﴿فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فاني تصرفون، كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾^(٢٨).

قال في صفة التفسير: «اي كذلك وجب قضاء الله وحكمه السابق: ﴿على الذين فسقوا﴾ اي على الذين خرجوا عن الطاعة وكفروا وكذبوا: ﴿انهم لا يؤمنون﴾ اي لانهم لا يصدقون بوحدانية الله ورسالة نبيه...». اي في غير القرآن نستطيع القول: ان من قضاء الله ان الفاسقين لا يؤمنون.

قال في الميزان: «: ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾ ظاهر السياق انهم لا يؤمنون، اي انه سبحانه قضى عليهم قضاءً حتماً وهو ان الفاسقين - وهم على فسقهم - لا يؤمنون... فمعنى قوله تعالى: ﴿كذلك حقت كلمة ربك﴾ ان الكلمة الالهية والقضاء الحتمي الذي قضى به في الفاسقين - هو انهم لا يؤمنون».

ان هذا القضاء من مصاديق تلکم الكلمة السابقة أو هو مترشح من ذلك القضاء الشامل الكلّي، فكلّهما قضاء، ولكن احدهما شامل للآخر، فالله تعالى امضى الزمن الصعب أجلّ الجزاء، كي تنفعل الحياة بكل تناقضاتها ومفارقاتها، ومن مجريات هذا الزمن، ان هناك فاسقاً، يسيئ استعمال الارادة: وبالتالي هو لا يؤمن وقضاء الله هنا ترتب على ارادة المسيئ بالذات: هذه الدائرة مترشحة من ذلك القضاء الذي فرز الزمن في البداية قانون متكون من طرفين: الفسق يساوي الکفر أو يعادل الضلال.

﴿ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم﴾ ان قضاءً مغياً الى يوم القيامة فهو الزمن الصعب. ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾^(٢٩) هذا القضاء مترشح عن سابقه، ففي بحر الزمن هناك قوانين، منها: هذا القانون الذي سطرته الآية الکريمة، اي يونس ٣٣. ولنعتبر هذه الآية (نواة) ونصيغ المحتوى بالحاصرتين التاليتين: ﴿الذين فسقوا لا يؤمنون﴾، هنا بإمكاننا ان نطالع التوكيدات التالية: قال تعالى: ﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾. وقال تعالى: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾، وقال تعالى: ﴿فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين﴾.

وترتبت مجتمعات كثيرة على هذه الدائرة المترشحة من ذلك القانون الاشمل يستطيع الانسان ان يتتبعها من قراءة الآيات الکريمة التي تعرضت بعمق واسهاب لموضوع الفسق واهله. نعود الى الآية الشريفة: ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾، ما معنى حق؟!

الحق يدل على احكام الشيء وصحته، وهو خلاف الباطل، وحق الشيء اذا وجب وثبت فالحق اصلاً واساساً، الثبوت.

بناءً على ذلك، فان قوله تعالى: ﴿حقت كلمة ربك﴾، ثبتت هذه الكلمة في الخارج، واخذت مصداقها الفعلي، ولكن قوله سبحانه: ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك﴾ هو ثبوت إلاّ انه مع السبق، والسبق هنا رتبي، نلاحظ زيادة مهمة على الثبوت، ومنها ترشحت الكلمة الجديدة، هناك قضاء اعمق، اشمل، اسبق، وهو الزمان، وهناك قضاء ينبع من هذا القرار الالهي العظيم، وهو قانون التنافر بين الفسق والايمان.

الدائرة الثانية:

قال تعالى: ﴿ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون﴾، قالوا: ان: ﴿كلمة ربك﴾

تعني العذاب.

من البديهي ان المصداق الواقعي لهذه السنة هي الآخرة، فهؤلاء الذين كفروا ينتظرهم عذاب حتمي، وفي الحقيقة ان هذا المصير هو امتداد طبيعي (لكلمة الله) التي جاء فيها: ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾. على اننا يجب ان نفهم ان في الآية الشريفة تقدماً وتأخيراً كي يتضح المقصود جيداً. «انهم لم يؤمنوا في الدنيا فاستحقوا العذاب في الآخرة...». وفي ضوء هذا نستطيع ان نطرح التساؤل التالي: في القرآن الكريم: ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾. وان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون.

وفي غير القرآن الكريم: «الفسق في هذه الدنيا يقود الى عدم الايمان، الكفر، الضلال». «عدم الايمان في هذه الدنيا، الكفر، الضلال يؤدي الى العذاب في الآخرة». ومعنى حقت هنا: وجبت، ولكن لهذا الوجوب والثبوت زمنه الخاص، انه في اليوم الآخر باعتبار النار احدى المصيرين المتوقعين.

نعود الى الآية الكريمة: ﴿ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون﴾. يقول صاحب الميزان: ان الكلمة هي قوله تعالى: ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾^(٣٠). وقد عبر القرآن الكريم عن هذا القضاء باكثر من اسلوب. منها بكلمة: ﴿حق﴾ كما تقرأ في الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿افمن حق عليه كلمة العذاب افأنت تنقذ من في النار﴾^(٣١). وقال تعالى: ﴿ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾^(٣٢). ومنهما بكلمة: ﴿تم﴾، قال تعالى: ﴿وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين﴾^(٣٣).

ومنها: التوكيد، قال تعالى: ﴿لمن اتبعك منهم لأملأن جهنم منكم اجمعين﴾، وقال تعالى: ﴿لأملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين﴾، وقال تعالى: ﴿لأملأن جهنم منك ومن تبعك منهم اجمعين﴾.

ان هذا القضاء المبرم تكملة أو امتداد طبيعي لقضاء الله الذي حكم بموجبه بالكفر بسبب الفسوق، ذلك لان طبيعة الفسق تتمخض عن الحيود عن طريق الله سبحانه. وهو بالتالي دائرة صغيرة في محيط ذلك القضاء الشامل والسنة الكلية اي قضاء الله بتأجيل الجزاء الى يوم القيامة، فهو مصداق أو نابع من قوله تعالى: ﴿ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم﴾.

وانطلاقاً من كل ما سبق يمكننا ان نطرح المسيرة التالية لـ ﴿كلمة ربك﴾ التي نحن في صددھا من هذا البحث المتواضع.

قال تعالى: ﴿ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم، وان الظالمين لهم عذاب اليم﴾ الشورى ٢١. وفي ذات الاتجاه فصلت (٤٥)، الشورى (١٤)، هود (١١٠)، يونس (١٩)، طه (١٢٩).

قال تعالى: ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون﴾ يونس ٣٣.

قال تعالى: ﴿ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون﴾ يونس ٩٦.

قال تعالى: ﴿وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين﴾ هود ١١٩.

(٧)

١- اذا سلمنا بتلك القاعدة التي تقول: ان كلمة الله فعله، فان هذا يبيح لنا الاعتقاد أو التصور، أن اشياء الوجود هي كلمات الله تعالى، أو ان كلمات الله هي مخلوقاته، ومنشأ هذا الهيكل من التصورات قوله سبحانه: ﴿انما أمره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون﴾. فهناك تماهي تام بين كلمة الله وفعله: و «الفاء» في (فيكون) ضرورة لغوية وليست حقيقة في صيرورة المسيرة من كلمة الله الى فعله. وعلى هذا الاساس جاء بعض استخدامات الكلمة في القرآن.

قال تعالى: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددا﴾ الكهف ١٠٩.

قال تعالى: ﴿ولو انما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم﴾ لقمان ٢٧.

قالوا في التفسير: الكلمات هنا تعني اشياء الله وموجوداته.

فهذا هو المتبادر من الآية أو الآيتين الكريميتين، ولكن ما هو الضابط هنا؟ ان كلمات الله هي مقدوراته جلّ وعلا باعتبارها سبباً من الأحداث، ففي كل لحظة كون جديد. قال تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾. وقال تعالى: ﴿ويزيد في الخلق ما يشاء﴾.

ان كلمات الله لا تنفذ لأنها افاضات متتالية ومتدفقة من الحدث والتغير والتطور، فالكون جديد دائماً. وليس المقصود بـ (كلمات الله) المفردات الوجودية بلحاظ كل منها وبشكل مستقل، وانما هذا السيل من الحوادث من خلال هذه الشبكة المعقدة من العلاقات.

قال تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله قل الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون، لله ما في السماوات والارض ان الله هو الغني الحميد، ولو انما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله ان الله عزيز حكيم﴾ لقمان: ٢٥، ٢٦، ٢٧. وفي الحقيقة ان هذه الكلمات محصية في واقعها بدليل قوله تعالى: ﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾ ولعل اشارة (قبل) كالاشارة العددية دالات واضحة على الخضوع لسنة القدر، ولكن الله وحده القادر على استقصائها جميعاً. أمّا الانسان فهو قد يكون مستعداً لاستيعاب امكاناتها الهائلة ولكن من دون الوصول الى الاستقصاء الكامل. انما قلنا سابقاً، ان تسمية الحوادث الكونية بالكلمات من دوافع القرآن، لأن كل ما موجود هو مترشح من قوله تعالى ﴿كن فيكون﴾، ولان كل موجود قابل للقراءة والمعانية والملاحقة المعرفية، فالكون كتاب مفتوح ﴿انا كل شيء خلقناه بقدر﴾. والتعبير القرآني ينطوي على مديات واسعة من التداعي المنضبط بالمعاني والافكار والتصورات، فاذا كان كل شيء بقدر، فلا بد ان يكون على صلة بالآخر، وهو ما يؤكد الطرح القرآني لاي شيء في هذا الوجود، فما من مخلوق يستعرضه القرآن الا عبر تاريخه التكويني او عبر علاقاته بما يحيط به قريباً او بعيداً او عبر المجالين معاً، وهذا يؤدي الى تعريف جديد للشيء، فهو ليس تلك المفردة الشاخصة المتشخصة بوحدها الرياضية الصارمة المتجذرة المنطوية على نفسها، بل الشيء هو مجموعة (علاقات)، وهذا بدوره يُعرفنا على السنن والقوانين لان الشيء مجموعة علاقات على صعيد ذاته وعلى صعيد ارتباطه بالارض ومن ثم فان الكون هو هذه العلاقات الهائلة فاشياء الله هي هذه العلاقة.

٢ - واعتقد في هذا السياق العام سمى الله تعالى عيسى (كلمة)، فهو مخلوق لله جلّ وعلا، مفردة من مفردات الخلق الالهي. ولكن ارتبط عيسى بالكلمة بروابط توكيدية متلاحقة في القرآن الكريم.

اولاً: لقد أطلق الله عليه عنوان (الكلمة) قبل أن يأتي فعلاً الى الحياة الدنيا!!!

قال تعالى: ﴿فنادته الملائكة وهو قائم يُصلّي في المحراب ان الله يبشرك بيحيى مصدّقاً بكلمة من الله وسيداً وحسوراً ونبيّاً من الصالحين﴾ آل عمران: ٣٩.

قالوا: ان الكلمة هو عيسى عليه السلام.

ثانياً: أوجد الله تعالى عيسى ك (كلمة) في استعدادات مريم عليها السلام.

قال تعالى: ﴿... انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم﴾ النساء: ١٧١.

ثالثاً: ان عيسى عليه السلام استحق هذه (الكلمة) عنواناً بعد الایجاد وذلك امتداداً للمرحلة السابقة.

قال تعالى: ﴿ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم﴾ آل عمران: ٤٥.

رابعاً: وقد كانت معجزته عليه السلام (التكليم في المهد) ولذلك لعل وثيقة بالكلمة قال تعالى: ﴿ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين﴾.

خامساً: وتواصل مع هذا المرتب الجميل من (الكلمة) بعباءاتها وإيحاءاتها واجوائها المتنقلة بين الامكانات، تواصل مع كل ذلك نجد ان نذر مريم كان هو الصيام عن الكلام. قال تعالى: ﴿اني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم انسيا﴾ مريم: ٣٦.

وقد يتصور البعض اننا هنا مع تقاطع وليس تواصل، ولكن العكس هو الصحيح، اذ علينا ان نستوعب هذه المفارقة الهائلة فان آية عيسى هي (الكلمة) فما أمه صامت عنها، وهذا تواصل في توكيد دلالة المعجزة العيسوية، انها تواصل في انقطاع!!

سادساً: وتتصل (الكلمة) بأمر عيسى، مريم عليها أفضل الصلوات، بأعبارها مجالات عقائدية كبرى قال تعالى: ﴿فصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين﴾ التحريم: ١٢.

وهي كلمات سواء كانت الكتب المنزّل او المواعيد الالهية بتبشيرها بعيسى ونبوته ومقامه، وقد كانت مريم بذلك الصديقة، لان التصديق هنا يساوق العلم واليقين. وجاء تصديقها بكل كلمات ربها!! فهي سلام الله عليها تمثل مرحلة متقدمة من العقل المؤمن والضمير الروحي المتشبع بالله سبحانه.

سابعاً: وقبل هذا وذاك ان عيسى هو نتاج الكلمة الالهية. قال تعالى: ﴿... إنما أمره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون﴾. اذن عيسى عليه السلام، «كلمة»، اسماً، عنواناً، عيناً، معجزة، رسالة. لقد احتشدت معاني (الكلمة) في اطار هذا النبي العظيم، وتفرّد بها على نحو الوسعة من الاستعمال في انماء مسيرته وانماء حركته قبل الولادة وحتى النهاية!!.. وسيأتي بيان الاسباب.

٣- في الواقع؛ مهما قيل عن ارتباط عيسى عليه السلام بالكلمة، الا ان هذا الارتباط

يبقى في حدود التطابق بين النظرية والمصداق اذا تذكرنا ان من المعاني الجوهرية (الكلمة) في القرآن هو هذا الوجود العظيم باشيائه المتدفقة، فعيسى مفردة من مفردات الخليفة، التي هي كلمات الله في التحليل الأخير وكما هو اتجاه الكتاب العزيز، ولكن افراد عيسى بهذا اللون من التوكيد، وافراذه بهذه العناية الخاصة من الارتباط بـ (الكلمة) انما لمبررات واقعية حاكمة، ومن ابرز هذه المبررات تجذير وتأصيل مخلوقيته وعبوديته لله تعالى، رداً على ادعاءات النصارى بالوهيته، ومن طرف ثاني تأسيس وتثبيت نبوته الكريمة رداً على اليهود الذين اعتقدوا بنهاية مسيرتها عند موسى عليه السلام، وبهذا تؤدي هذه الظاهرة دوراً مزدوجاً.

كلاهما يدعم الآخر لان النبي ان هو الا بشر تميّز بفارق نوعي عن غيره، والوحي يكون تجسيداً لتبرير هذا الفارق، واداة الحصر في (انما) في النساء: ١٧١، جاءت لتثبيت الامرين معاً ﴿انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم﴾.

١ - هو رسول الله: وهو يغلب على توكيد النبوة، ويتصل سجالاً بدرجة فائقة صوب اليهود الذين زعموا انتهاء المسيرة عند موسى الكليم.

٢ - هو كلمة الله: وهذا يغلب على توكيد العبودية لله، ويتصل سجالاً بدرجة فائقة صوب النصارى الذين يزعمون انه ثالث ثلاثة.

وقد كان عيسى سلام الله عليه طاقة اعجازية هائلة، كان مجيئه الى الدنيا معجزة، وقد احيا الموتى، وأبرأ الاكمه والابرص، وخلق من الطين طيراً، فهو حقاً عبده ورسوله وكلمته، اجتباه الله وبعثه هادياً الى عباده.

(٨)

١ - قال تعالى: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انّه هو التواب الرحيم﴾، البقرة: ٣٧.

قيل فيها التوبة، وقيل انها دعاء مخصوص يصب بالتوبة الى الله تبارك وتعالى وهو المروي عن الباقر عليه السلام ﴿اللهم لا اله الا انت سبحانك ويحمدك ربّ اني ظلمت نفسي فأغفر لي انك خير الغافرين﴾.

وقيل: هي سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر، ولقد فسّر بعضهم التلقي بنوع من الانطباع الذهني او الالهام النظري، وهو ما لا يساعد عليه الفعل (فتلقى)، ولذا يبدو ان هناك بالفعل تلقين بكلمات مُسمّاة بالمعنى والصياغة. فان لحن الآية في معرض التربية

والتوجيه والارشاد، بل في معرض للاعداد لمعركة زمنية صارمة وقاسية على الارض، تجسيدا للكلمة الله في خلق الزمن. ولا نحتاج الى تفكير طويل لاكتشاف حقيقة اخرى في الموضوع، ان هذه الكلمات كانت قليلة كما يبدو، وهذا ما تستوجهه بساطة الحياة آنذاك ومستوى الذهن العادي لآدم في وقت، ويتضح انها ليست قليلة فحسب، بل ذات منحى عقيدي أخلاقي بسيط وهادئ، وذلك بطبيعة الحال لا يتنافر مع الرصانة والمتانة على صعيد الحظ من الواقع والصحة، وكما تلوح به الآية الكريمة ان آدم كان مستجيباً لهذه الكلمات، منقاداً لها بطوع وسهولة وقد كان تعامله معها على سُنّة التلقين والتطعيم، ولعلّ فاء التعقيب، وعمق التجاوب وحرارة التفاعل تكشف عن هذه التلقائية الايجابية في عملية التلقي، وقد يكون لمرارة التجربة دور في تهيئة آدم لمثل هذا التلقي السريع، ومن دون شك ان اختزال الدعاء بمعنى التوسّل وحسب افراط في تقديس السُنّة المعجميّة في وعي اللغة، لان الدعاء جزء من مركب عقائدي يتجاوز المنظور الى الغيب، ويعتمد على رؤية مقدّسة تعطي الغيب دور التوجيه والخلق، فهذه الكلمات على قلتها وبساطتها تتضمن عنصراً عقائدياً جوهرياً، هو التوحيد بما يستوعبه من مجالات رحبة ورائعة، وبالا اعتماد على هذا التصور لا يضر القول بان الكلمات هنا تعني القضية العقيدية أو أقسام القضية الالهية وفقاً لبعض التعبيرات.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ البقرة: ١٢٤.

قالوا في (الكلمات) اكثر من رأي:

أ - عبارة عن ذبح اسماعيل عليه السلام كما أمره الله تعالى في رؤياه المشهورة ﴿يَا بَنِيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ الصافات: ١٠٢.

ب - مسؤولية الإمام كما يستفاد من قوله تعالى بلا فاصل ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وهي قيادة المجتمع نحو التوحيد والعدل والطهر.

ج - جملة من التكاليف الشرعيّة ويروى منها الختان وحلق شعر البدن وتقليم الاظافر والغسل من الجنابة والطهور بالماء وغيرها.

د - الابتلاء بهمّ الدعوة الى الله وتزييف عبادة الاصنام والكواكب التي كانت سائدة في عصره، وما لاقى على اثر ذلك من تهديد بالحرق بالنار.

وفي الحقيقة ان كل من هذه الامور أو التكاليف قضية او بلاء، فهو امتحان ومواكبة

وجهاد ومعاناة ومقاومة، فما المانع ان تكون الكلمات هو هذا المركب الحاشد من القضايا؟! وربما السؤال بدهي عن الاسم الذي يعود اليه الضمير في (اتَمَّهَنَ)، وفي عقيدتي ان الانسب العودة الى ابراهيم عليه السلام، فهو المبتلى اساساً وجوهرًا، ولان ابراهيم كان قد أعدَّ لخوض تجربة وضعيّة زمنية صعبة للغاية، وتبسطت بمسؤوليتها الفخمة على كل ساحات ادراكه وقابلياته. فلم يعد فيه شيء الا وهو خاضع لهذا الامتحان الرهيب بدءاً من شعوره الغريزي ومروراً بارادته وانتهاءً بعقله نفسه ومع الله ومع قومه، في ليله ونهاره، وقد خرج من هذه التجربة القاسية ناجحاً، فاستحق ثناء الله باللغة التي تتسجم مع هذا النجاح، وعلى المستوى الذي تستوعب كل امكاناته المفتوحة، فقد وصفه رب العزة أو المبتلي به بالوفاء اذ قال تعالى: ﴿وابراهيم الذي وفى﴾، وأعتقد أنَّ هذا الوصف العظيم من الرب العظيم لابراهيم عليه السلام يندكُّ ويندمج باتِّمام الكلمات الممتحنة حتى ينتظم البلاء في سياق الانشاء الرباني من جهة والانجاز النبوي من جهة اخرى، فتحصل في جم التاريخ مسيرة نبويّة منطقية، تتعاهد وحداتها بالتكامل الفذ.

٢- كان آدم عليه السلام قبل ان يستجيبه لثقل جسمه قد علمه الله تعالى الاسماء كلها ﴿وعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾، ومهما كانت الطريقة الا ان العمليّة تعقد استيفاء طاقة العقل الهائلة، سواء بسبب العلم أو هذا الكم الكلي من الاسماء، فهو في هذه اللحظة تعامل مع مدى بعيد من المعرفة، الا ان هذا التعامل تضاءلت مساحته عندما هبط الى الارض!! واذا بالعلم يتحوّل الى تلقي، وبالاسماء كلها تنتزل الى بعض (كلمات)، كما يتجلى من لغة التجربة ﴿وتلقى آدم من ربه كلمات﴾. وليس من شك ان الفاصل هائل وجسيم بين الحالتين.

وكان لابد ان يكون هناك علم في الجنة بفعل التحدي من الملائكة، وكان لابد ان يكون هناك بعض علم على الارض، حتى يتولى آدم تكميل ذاته بذاته، فهذه الكلمات مفتاح فيما الاسماء كلها حقائق تستوعب عقل آدم على مشارف المستقبل القريب والبعيد، من تجربة آدم في الجنّة الهيّة صرفة، من النشأة الى التربية الى التزود بالعلم، فيما هي في محنة الهبوط تجربة بشرية رغم ان مفاتيحها الاولى آلهيّة. وليس من ريب ان نتائج التلقي في المرحلة الثانية اشرف قيمةً من كل ذلك العلم المكين في المرحلة الاولى، واستنبات الكلمات في محيط الهبوط على شكل ارادة ثم مسيرة أجلّ واقدس من تكلم

الاسماء في محيط الظهر اللاارادي. ان العلم الاول دائرة مغلقة، أبهة، جلال، أمّا التلقي فرغم مبدائيته وسذاجته إلا انه تام زك، انه مبدأ الملحمة التاريخية. العلم بالاسماء نقص في صورة كماله، أمّا تلقي الكلمات فهو كمال في صورة نقص، وأجزم ان آدم نسي تكلم الاسماء فيما تفاعل وتعايش مع الكلمات. قالوا: ان الاسماء هي اللغات، ان الاسماء هي منافع الاشياء. ان الاسماء هي منافع الاشياء. ان الاسماء هي اسماء الانبياء والأئمة. ولكن كيف يخفي ذلك على الملائكة الذين هم واسطة التدبير بين العرش والوجود؟ فالاسماء كما يظهر لي علم خاص جداً، مبهم، غامض، خافٍ، مجاله العصر اللاارادي والبيئة التي تتحكم فيها الاطلاقات الى حدّ ما، أمّا الكلمات فهي علم الارض او مفتاح الفكر الارضي في رسالته النبويّة المقدسة. إنّ آدم نسي الأسماء وتشبّث بالكلمات!! العلم بالأسماء كان للتباهي والتحدي، العلم بالكلمات كان للتعاطي والعمل.

هبط آدم عليه السلام لتبدأ ملحمة الكلمة، انقطع تماماً عن علم الأسماء، لأنّ الزمان غير الزمان والمكان غير المكان: انه الزمن المتضاد والمكان المتنافي، فيحتاج الى فكر حي يشغل بروحه ويستوعب العثرة والخطيئة ليؤسس منهما الحاضر المتوهج والمستقبل الثائر، لقد كان علم الاسماء حذراً، فيما علم الكلمة حركة رغم بساطته وسذاجته الاولى.

وأجزم مرة اخرى ان آدم نسي علم الاسماء، ليست هناك اي علاقة بين الاسماء والكلمات، بل هناك انقطاع حاسم، فآدم الارض بدأ من هذا الشعاع البسيط الذي نشره الله تعالى بين يديه، وبالوقت الذي كان فيه امتداداً مهيباً، أصبح عمقاً متوتراً، وتحول الوهج المعرفي في داخله الى تجليات متتابعة وليس تجلياً سرمدياً او شبه ازلي.

٣- هناك علاقة جدلية ساخنة على الارض بين التلقي - آدم - وبين الاتمام - ابراهيم، فالتلقي تعمق لدى ابراهيم على شكل وعي مركز ومعرفة متسعة، فان فاصل الزمن من شأنه اثراء الاستعداد النبوي، فالتلقي استبدل أو تطور الى بلاء، وابراهيم لم يكن ذلك المتلقي الاول، بل ذلك الواعي: المتشوف، ولعلّ حاسة النقد عند ابراهيم تكشف عن أصول نافذة في فن المعاينة الفكرية الفاحصة، والاتمام سياحة جهادية قاسية جداً، ونحن اذا تغمصنا الفاصلة بين الابتلاء من جهة والاتمام من جهة اخرى

وأخذنا بنظر الجد والاعتبار خزين الكلمات الابراهيمية لاطلعنا على تجربة مفتوحة لشتى ألوان الحركة والصراع، ولو تغمصنا تاريخ ابراهيم لألفينا انفسنا امام زمن مشحون بالجهاد القاسي، وفي تقديرنا ان الامامة جسدت كل تلك الكلمات، أو بتعبير أدق، منها تتفرع وتتشعب كل المسؤوليات الاخرى، فذبح اسماعيل ومقارعة الانحراف التصوري في أصل الوجود والتكاليف الروحية والجسمية تدور حول هذه النواة المركزية، ولذا ليس اعتباطاً أن تتواصل على لسان الوحي مباشرة بعد تبشير ابراهيم بالبلاء، فهي - الامامة - قيادة من خلال هذه المسؤوليات، والمسؤوليات المذكورة لا معنى لها ولا ميدان إلا بواسطة الامامة. ومن العجيب ان ابراهيم لا يقبل بهذا البراء فحسب بل يجد فيه شرفاً، ويتوسل الى الله ان تكون علامة على امتداده النسبي والعائلي، مما يبرهن على صياغة البلاء في داخل ضجره على شكل فرح. وقد شاء الله ان تكون حقيقة سارية في هذا الامتداد الطيب. وسوف نعرض بالتفصيل الى صفات التعامل النبوي مع الكلمة بفصل لاحق.

(٩)

١ - قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبْدِل لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الانعام: ١١٥.

هناك ميل عام الى ان (كلمة ربك) هنا هي الدعوة الاسلامية.
الاتمام دليل الكمال.

الاتمام رحلة بدأت من الصدق وأضحت بالعدل، أو هو مسيرة من السماء الى الارض، فالصدق مقترَب مفهوم يدل على المصدرية المطلقة لهذه الكلمة المقدسة، والعدل مقترَب مادي يدل على استقامة الحياة ان انضبطت بالكلمة ذاتها، ف«عدلاً وصدقاً» مركب اشاري يلقي الضوء على مسيرة هذا الاتمام، وانه مزيج من هذا التلاؤن بين السماء والارض، فالصدق خلو من التناقض في متن النص، والعدل خلو من التناقض في صحيح تفاعله على الهامش، ان العدل هنا هو صدى للصدق في مرحلة التطبيق.
﴿لا مُبْدِل لِكَلِمَاتِهِ...﴾.

يذهب الكثيرون الى ان المعنى: لا مُغَيِّر لِحُكَامِهِ !! وهذا التفسير بارد جداً.
ان هذا المقطع يتصل بعملية الاتمام الذي بدأت به الآية الشريفة، ومفاده البعيد انتفاء البديل أو انتفاء النص الصادق والعاقل في قبال الدعوة الاسلامية العزيزة (٣٤)، فالاسلام

هو الدين الذي استوعب العقيدة والشريعة والاخلاق على اتم مستوى من الطرح، وهو الدين المفتوح لاستيعاب كل طاقة، وبهذا ينتفي الدين البديل، فالكلمة هي الاسلام بعنوانه العريض، والكلمات هي تفاصيل هذا الدين الخاتم، واكبر شاهد على كون المقصود هو انتفاء البديل الآية التي تليها، اذ يقول تعالى ﴿وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وإن هم الا يخرصون﴾ الانعام: ١١٦، كما ان الآية السابقة عليها تلقي باسبابها الى هذا المعنى الجذري، ففي الآية الانعام ١١٤ يقول تعالى ﴿أفغير الله أبغى حكماً وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلاً والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين﴾، وعليه فان قوله تعالى ﴿لا مبدل لكلماته﴾، ينصرف الى استحالة النص الصادق العادل بعد النص الاسلامي، وليس المعنى تبديل الأحكام بالمعنى الشائع الساذج، فان التحذير من طاعة الاخر بعد توفر النص الصادق والعادل انما هو تحذير من اختيار النص البديل باعتبار أنه ليس تحويلاً ولا كفوءاً باي حال من الاحوال، وابتغاء غير الله بعد تفصيل الكتاب هو ارتقاء في احضان نص غامض، مبهم، متناقض، ينطوي على شيء من الباطل أو هو الباطل برمته.

٢: وفي هذا المسار يمكن ان ندرج قوله تعالى: ﴿إلا تنصروه فقد نصره الله اذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار، اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا. فانزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها، وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم﴾ التوبة: ٤٠.

﴿كلمة الله...﴾ استثنائية، ومن الضروري ان لا تنعطف على ﴿كلمة الذين كفروا﴾ في تناكر القطيعة وتتجذر المفاصلة والمعادنة، واعتقد ان (كلمة الله) هنا الاسلام، فجاه رسول الله من المؤامرة انما تمثل علو الاسلام في الارض وقيامه شاخصاً بعقيدته وشريعته ﴿وكلمة الذين كفروا﴾ الشرك، وهذا التعاقب او التوالي الذي ينطوي على تناظر على خط الظفر بالمستقبل يؤكد معركة عقيدية وتنافساً ذا صبغة فكرية، والذين كفروا من جهة ومحمد من جهة اخرى هم روافع هذه المعركة وآلياتها التنفيذية، ومحمد يجسد آلية القدر الذي اذا انثلم، تتوقف مسيرة التاريخ باتجاه الهدف الخير، كقيمة مركزة ومفصلة، فعملاً بالاستئناف ومراعاة للتناظر على خط المنافسة، واستخراجاً لدور النبي بلحاظ الرسالة، كل ذلك يشجع على اعتبار (الكلمة) في الآية انما هي الدعوة الاسلامية،

واهم ما في هذه الدعوة الزكية هو (التوحيد)، وقد استعملت (الكلمة) في هذا المعنى.
قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا
نَشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا
مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران: ٦٤.

والآية الشريفة فسّرت معنى (الكلمة) في بيانها وهي التوحيد الخالص المطلق الذي
يشكل جوهر الدعوة الاسلامية قال تعالى: ﴿وجعلها كلمة باقية في عقبه﴾.
قالوا في التفسير، ان الكلمة الباقية هي قول ابراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي براء مما
تعبدون﴾.

٣- قال تعالى: ﴿فَأَمْنُوا بِاللهِ وورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته﴾
الاعراف: ١٥٨.

قال في مجمع البيان (يؤمن بكلماته من الكتب المتقدمة والوحي والقرآن)، وهذا
المعنى على امتداد استخدام الكلمة في معنى الاسلام والتوحيد. ان:

١- الاسلام.

٢- التوحيد.

٣- القرآن.

ثلاث مفردات متكافئة ومتعادلة، تتبادل القدرة على الترادف الى درجة الانصهار
الذاتي الكامل، فلا ضرر ان تكون (الكلمة) عنوانا لكل مفردة، وقد اضيفت الكلمة في
هذه الاستعمالات الى الله أو أهم صفة من صفاته (الرب)، لتعطي لها صفة الواقع الاصيل،
وتنفي امكانية النص المقابل للاتصال والثبات، وبهذا هي غير قابلة للتحريف والتبديل.

(١٠)

١- يتفق كثير من المفسرين ان بعض استخدامات (الكلمة) في القرآن الكريم هو
الوعد الالهي. قال تعالى: ﴿ولقد كذبت رسلٌ من قبلك فصبروا على ما كذبوا واوذوا حتى
اتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبي المرسلين﴾ الانعام: ٣٤.

قال تعالى: ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشرق الارض ومغربها التي
باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع
فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾ الاعراف: ١٣٧.

قال تعالى: ﴿لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو

الفوز العظيم» يونس: ٦٤.

من الواضح جداً أن (الكلمة) هنا تعني وعد الله للمؤمنين، ونجد تفسيراً قرآنياً لكل (كلمة / وعد) الامر الذي يوضح لنا مسار الاستخدام. ففي سورة الانعام نستشرف بسهولة مصادق هذه (الكلمة / الوعد)، انه انتصار الرسل والانبياء بعد رحله معاناة شاقة، اي بعد تجربة زمنية طافحة بالالام والعذابات. يقول تعالى: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون﴾ الصافات: ١٧١. ونلاحظ بسهولة هذا الاندكاك بين هذا القضاء المبرم في (سبقت) والوعد بالظفر والنصر في الآية (٣٤ / الانعام)، خاصة ان قوله تعالى ﴿ولقد جاءك من نبا المرسلين﴾، اشارة الى دليل تاريخي على صدق هذا القانون الرباني الكريم، فهذه الكلمة / الوعد، مفسرة ومبرهنة عملياً في القرآن. وفي الحقيقة ان القضاء هنا وبلحاظ هذه المسألة بالذات ليس لحظة عابرة، بل جاءت صياغته على شكل سنة تاريخية اجتماعية، ومن الخطأ ان نتعامل معها بطريقة سريعة وخاطفة وهي ان الله كتب النصر لرسله وحسبه بل يجب ان نطيل النظر في حويلات القانون.

هناك تصاقق مصيري وكوني بين قوله تعالى ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون﴾ وقوله تعالى ﴿لا مبدل لكلماته﴾ في هذا الخصوص بالذات، ففي السبق تقرر القانون واتخذ مكانه من تصميم التاريخ كناظم لظاهرة معينة، وفي ﴿لا مبدل لكلماته﴾ تأسيس لاستحالة نفي هذا القانون في سياق شروطه وظروفه، اننا نقرأ امضاء الرباني بين الاسحار / الثبوت. وبين عدم امكان تعطيله في ظل إمكاناته التي بينها القرآن ايضاً^(٣٥). وبسبب المصدورية الالهية للتأسيس، فان قواعد الحياة لا تجيزه فحسب بل تُدلي به، فالبقاء والظفر للأصلح،، والديمومة على ملازمة انصحیح رغم الصعاب تقود الى النجاح، والحقيقة: لو لا نفاذ هذا القانون في ساحة الحياة والتاريخ لما تقدم العلم الانساني ولتعطلت مسيرة التقدم ولانتهى الأمل على الاطلاق، وبلا ريب ان انتصار الحياة على الموت بدليل استمراريتها بتلاقى مع هذا القانون بشكل من الاشكال. واذا كان السبق المذكور هو المدخل لفهم استحالة النقض في ﴿لا مبدل لكلماته﴾ فان الآية طرحت شروط جاهزية السبق وهي التجربة الفاسية بكل ما تعنيه من معنى.

استيرات بني اسرائيل لا يخرج عن سُنَّه الوعد الالهي في اطار محسوب بقراراته

التجريبية الواضحة. لان الاستضعاف لا يعني وجود قطبين اسميين فحسب، بل وجود قطبين فعليين، فان المعادلة الثانية تستبطن تجربة كفاحية من طرف، والّا فان هناك استسلاماً وليس استضعافاً، فالمستضعف هو المرفوض بسبب موقف، وليس هو المضطهد فقط، انه مضطهد لكونه ايجابياً، والصبر ليس على الظلم وانما على الاضطهاد بسبب الموقف، ولا ارى بحاجة ان نقول: ان الاتمام (هنا) مترشح من ذلك السبق الذي نقرأه في ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم هم المنصورون﴾ لان انتصار الرسل ليس ظاهرة ضرورية وانما هي ظاهرة مركبة من جماعة وعقيدة وقرار، يمثل المرسلون موقع القيادة منها. وترى المؤمنين في الآخرة هي الجنة ان شاء الله تعالى. أمّا البشرى في الحياة الدنيا فقد قيل فيها أكثر من رأي:

أ - الاستحقاقات الطيبة على الاعمال الصالحة في الدنيا.

ب - نعمة الاطمئنان عند الموت.

ج - الرؤيا الصالحة.

ومهما كان الرأي، فإنّ المسألة التي تستحق الالتفات، ان (كلمة الله) هنا تذكرنا بالكلمة السابقة التي تجسدت في قضاء الله بخلق الزمن الصعب ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك الى أجل مسمى لقضي بينهم﴾، ﴿ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم﴾، فهي دائرة ثالثة تتراصف مع الدائرتين السابقتين اللتين فصلنا فيهما الحديث، ففي هذا الزمن الحتمي تنفرز ثلة من الناس، هم حملة الايمان، ترافقهم بشرى الله في الحياتين الاولى والثانية، وقد كان موقع هذه الآية (يونس: ٦٤) في بنية تلك المصفوفة التي تشكلت من نواة وحوليات، اي من القضاء في حومة الزمن الصعب ثم استحقاقات الذين انحرفوا عن خط الفطرة في العاجلة والآجلة، حيث تكمل الدائرة الثالثة تجليات القانون الاكبر وتختتم مسيرته من البدئي حتى النهاية، لقد كان موقع هذه الآية في هذا النظم المحكم ولكن ضرورة فنية حالت دون ذلك.

٢ - نعتقد أن الحسّ العلمي يساعدنا على وضع التراتيبية القرآنية التالية:

أ - ﴿لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون﴾ الصافات: ١٧١.

ب - ﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى اتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبي المرسلين﴾ الانعام: ٣٤.

ج - ﴿واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشرق الارض ومغربها التي باركنا فيها

وتمت كلمة ربك الحسنی على بني اسرائيل بما صبروا ودمّرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون ﴿ الاعراف: ١٣٧.

فمن الواضح ان هناك نظرية وتطبيقاً وشروطاً، بل اكثر من ذلك هناك احوالة برهانيّة مستقاة من التاريخ كما في قوله تعالى ﴿ولقد جاءك من نبا المرسلين﴾ وهو ذيل الانعام: (٣٤)، وبالتالي، فان قضاء الله هو (قانون) تاريخي اجتماعي يتصل بحركة الانبياء وحركة المجتمع الانساني.

الهوامش

- (١) مريم، الآيات: ٧-١١.
- (٢) مريم، الآيات: ٢٥-٣٠.
- (٣) آل عمران، الآيات: ٣٨-٤١.
- (٤) آل عمران، الآيات: ٤٥-٤٨.
- (٥) المائدة، الآية ١١٠.
- (٦) الشورى، الآية ٥١.
- (٧) وسنأتي على كلام آخر في الآية.
- (٨) البقرة، الآية ٢٥٣.
- (٩) الاعراف، الآية ١٤٣.
- (١٠) الاعراف، الآية ١٤٤.
- (١١) التوبة، الآية ٦.
- (١٢) المائدة، الآية ١٣.
- (١٣) المائدة، الآية ٤١.
- (١٤) النساء، الآية ٤٦.
- (١٥) البقرة، الآية ٧٥.
- (١٦) المائدة، الآية ١٢، ١٣.
- (١٧) المائدة، الآية ٤١.
- (١٨) النساء، الآية ٤٤-٤٦.
- (١٩) البقرة، الآية ٧٤.
- (٢٠) آل عمران، الآية: ٧٧.
- (٢١) طه، الآية: ١٢٩.
- (٢٢) صفوة التفاسير، ج ٢ ص ٢٥١.
- (٢٣) يونس، الآية ١٩.
- (٢٤) هود، الآية ١١٠.
- (٢٥) فصلت، الآية ٤٥.
- (٢٦) الصفات، الآيات ١٧١-١٧٣.
- (٢٧) الشورى، الآية ٢١.
- (٢٨) يونس، الآية ٣٢ و٣٣.
- (٢٩) يونس، الآية ٣٣.
- (٣٠) البقرة، الآية ٣٩.
- (٣١) الزمر، الآية ١٩.
- (٣٢) الزمر، الآية ٧١.
- (٣٣) هود، الآية ١١٩.
- (٣٤) وسيأتي طرح اعمق في النظرات التالية.
- (٣٥) وتأتي تصورات آخر في هذا الموضوع.

ملاحج التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن الكريم وأثره في منهج التفسير في العصر الحديث

د. زياد الدغامين*

لعلّ أهم قضية يجب البحث فيها في حياة المصلحين والمجدّدين تتمثل في معرفة الطريق الذي اتّبعوه، والمنهج الذي سلكوه في التعامل مع القرآن الكريم فهماً وتفسيراً وتنزيلاً على أرض الواقع، بوصفه الأساس الذي يقوم عليه كل إصلاح وتجديد، والمصدر الذي يُبنى عليه أي فكر يدور في إطار تقويم حياة الإنسان وتوفير السعادة والرخاء له في هذا الوجود، والأخذ بيده لنلا يهوي في مواطن الضعف، أو يسقط في مستنقع الأفكار العفنة، والعقائد المصطنعة، والأخلاق المبتذلة. هذه القضية هي التي تكشف عن منهج التعامل مع الواقع بكل ما في هذا الواقع من مصاعب وتحديات ومشكلات من منظور القرآن الكريم، هذا من جهة. وتتكشف بذلك - من جهة أخرى - المعاني التجديدية التي تتجلى من خلال النظر في هذا الكتاب، من حيث إن الآية القرآنية توظف توظيفاً واقعياً في عملية الإصلاح والتجديد.

وهذا البحث محاولة متواضعة للوقوف على فكر واحد من الشخصيات التي تبدو في نظر كثيرين متميزة بعقريتها، وسعة أفقها، وقدرتها على التعامل مع كل حدث، والتحدّث في كل موضوع كما يقول الأستاذ محمد عبده في وصف شخصية السيد جمال الدين الأفغاني: (إن بعض الناس يوجد فيهم خاصية أنهم يقدرّون على الكلام بأي موضوع، أمام أي إنسان، سواء كان يدرك الكلام ويقبله أم لا، وهذه الخاصية كانت موجودة عند السيد جمال الدين، يلقي الحكمة لمريدها وغير مريدها، وأنا كنت أحسده على هذا...) (١).

* استاذ في جامعة آل البيت في الاردن.

وإن كانت - هذه الشخصية - لا تبدو كذلك في نظر آخرين.

إنَّ التوجُّه لدراسة فكر هذه الشخصية ضرورة لازمة على الرغم من الجدل الكثير - العقيم - الذي رافق سيرته الذاتية، وذلك لأنه وصف في رأي الأكثرية أنه باعث الروح في النهضة الإسلامية الحديثة، والداعي الأكبر إلى الجامعة الإسلامية، وهو فضلاً عن ذلك مصلح مجدّد مفترى عليه. إن الذي يهمنا هنا هو التعرّف على الأساس الذي انطلق منه في الإصلاح؛ لتنبّين ملامح المنهج العلمي الذي سلكه في التعامل مع القرآن، وأثر هذا الفكر في مدارس التفسير الحديثة التي استقت ونهلت من معين فكره، وعليه فستنقسم الدراسة إلى مبحثين وخاتمة: سيحاول المبحث الأول الوقوف على ملامح التجديد في فكر السيد جمال الدين الأفغاني في التعامل مع القرآن. وسيقتصر المبحث الثاني على بيان أثر فكر الأفغاني في منهج تفسير القرآن في العصر الحديث. وستبلور الخاتمة أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، سائلين الله تعالى الهداية والتوفيق، والرشاد والسداد في القول والعمل.

المبحث الأول: ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن الكريم

إنَّ الهمة العالية، والذكاء المفرط، وقوّة الإرادة التي كان يتصف بها الأفغاني جعلت منه شخصية فريدة قادرة على الإصلاح، إنه على ما يقول محمد الغزالي: (عزيز النفس، شامخ الأنف، متوكل على الله... وما كان يرى نفسه دون الخليفة)^(٢). هذه الصفات جعلت الصديق والعدو يخشاه ويحترمه. ويفترض في كل باحث أن ينظر بحقّ إلى مصدر هذا التكوين الفكري الذي صقلت به شخصية الأفغاني، ثم الطريق الذي خطّه في الإصلاح.

إنَّ الأفغاني في دعوته إلى الإصلاح قد وضع تحرير الأُمَّة من نير الظالم المعتدي نصب عينيه، فتراه يحرّض على الثورة ضدّه، ويؤلب الجماهير للوقوف في وجهه، ثم يلقي باللائمة على جمهور المسلمين الذين يفتقرون إلى وعي بالقرآن، وفهم لسنن الله في الأمم والمجتمعات، والتزام بهدي الله تعالى وشرعه. ويعتصم بذلك بآيات القرآن، والسنة النبوية، والسيرة الشريفة له صلى الله عليه وآله وسلم وما لهما من اتصال ببيان معاني كتاب الله عزّ وجلّ.

أقول: لقد اتّبع الأفغاني أسساً مهمة في منهج فهم القرآن الكريم استقفاها من روح الهدي النبوي، هذه الأسس استطاعت أن تأخذ مكانها في فكر من تأثر به من المصلحين

أمثال الشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا وعبد القادر المغربي وإبراهيم اللقاني وغيرهم. وتتوجّه هذه الأسس - كما يذكر محمد رشيد رضا - الى تحقيق ثلاثة أمور:

- بيان سنن الله في الخلق ونظام الاجتماع البشري وأسباب ترقّي الأمم وتدليّها، وقوّتها وضعفها.

- بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك أنه دين روحاني اجتماعي ومدني وعسكري، وأن القوّة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة وعزّة الملة، لا لأجل الإكراه على الدين بالقوّة.

- بيان أن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة ولا حكومة. إنه وإن كان هذا الكلام من فكر الأستاذ الإمام، لكن كان بإرشاد من السيد جمال الدين الأفغاني وإدارته وسياسته، وهو أستاذة في هذا المنهج ومربيه عليه^(٣). وهذا توجّه بصير الى فهم مقاصد القرآن الكريم بما تتطلبه مقتضيات نهضة المجتمعات الإسلامية وضروراتها.

لكن البحث لا يكفي بهذه الأسس فقط فيما يظهر في أعمال السيد الأفغاني، فهناك أسس أخرى لا تقل أهميتها عما ذكر صاحب المنار، ويمكن استنباطها من خلال تلك الأعمال. إن منهج الأفغاني في فهمه لكتاب الله تعالى وتوظيف آياته الكريمة، كان يهدف - في مجمله - الى تحقيق السبيل لنهضة إسلامية شاملة، وهذه الأسس هي:

أولاً: التفسير يتطلب إصلاح العلاقة بين المسلم والقرآن

لا يبدو أن القرآن بحاجة الى تفسير في نظر الأفغاني بالمعنى المعهود لمصطلح تفسير في منهجه الذي سار عليه علماء الأئمة من كل اختصاص في تتبعهم لمفردات الآية، وبيان معناها واشتقاقها وتصريفها وإعرابها، وما فيها من بلاغة وفصاحة وبيان، وما تتضمنه من إرشادات وهدايات، وما علق بتفسيرها من مصطلحات العلوم والفنون؛ ولذلك لم نره يترك أثراً في تفسير القرآن على هذه النهج والأسلوب، ولا على غيره، على الرغم من اقتداره عليه، وعلى تمكنه من كثير من العلوم، فقد زاره محمد عبده بعد ما حلّ في مصر برفقة الشيخ حسن الطويل قال: (فوجدناه يتعشّى، فدعانا الى الأكل معه، فاعتذرنا، فطفق يسألنا عن بعض آيات القرآن، وما قاله المفسرون والصوفية فيها، ثم يفسرها لنا، فكان

هذا مما ملأ قلوبنا به عجباً وشغفها حباً...^(٤).

ومع ذلك كله لم يكن يرى في عملية تفسير القرآن كله أي جدوى عملية تنهض بواقع الأمة، وتأخذ بها من كبوتها، فالمكتبة الإسلامية زاخرة بعشرات من كتب التفسير، التي لم يحدث كثير منها الأثر المطلوب في عملية التغيير الاجتماعي، في حين أن الأفغاني كان يسعى جاهدا لإحداث هذه العملية، ولإعادة عصر هارون الرشيد على حدّ قوله^(٥).

وقد كان تلميذه محمد عبده على مثل هذا الرأي، فحين ألحّ عليه محمد رشيد رضا من أجل تفسير القرآن، كان جوابه: (إن القرآن لا يحتاج إلى تفسير من كل وجه، فله تفاسير كثيرة، أتقن بعضها ما لم يتقنها بعض، ولكن الحاجة شديدة إلى تفسير بعض الآيات^(٦)). هذه قناعة الشيخين الأفغاني وعبده، والسبب في ذلك أن المنهج الذي سلكاه اعتمد - أساساً - على توظيف الآية القرآنية لإحداث عملية التغيير الاجتماعي والسياسي. إنه منهج يهدف إلى تحويل الآية إلى واقع عملي بدلاً من السير على النمط المعهود الهادف إلى تثقيف المسلم بألوان شتى من المعارف، وتضخيم حجم التفسير على القدر الذي يريده المفسر، (فالتفسير الذي يحتاجه العقل المسلم في رأي الأفغاني ينبغي أن يتّجه إلى جوهر الدين، ليفسّر تفسيراً يتلاءم مع روح العصر، ويرى أنه لو أحسن تفسير القرآن والسنة لكان الإسلام كفواً لإحداث تطور راق عظيم)^(٧).

إنه يكفي في نظر الأفغاني أن نفهم القرآن فهماً يسعى بنا إلى تحقيق مقاصده الكلية، ويحوّل الآية إلى واقع عملي، فيكون بذلك سبب عزّة وقوّة للمسلمين. إنه حين ينظر في الآية تجده يبحث عن فاعليتها وسلطانها في واقع حياة الفرد أو الأمة، فتراه - مثلاً - يعيب على أمة يبلغ تعدادها خمسين مليوناً تمتد من أدنة التركية إلى بيشاور الأفغانية التفرّق وعدم الاتجاه إلى الوحدة، مع أن الاتفاق من أصول دينهم، ويقول: (أليس لكل واحد أن ينظر إلى أخيه بما حكم الله في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(٨). فيقيمون بالوحدة سداً يحوّل عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب؟! ولا يعني بذلك أن يكون لها سلطان واحد، بل أن يكون سلطانهم جميعاً القرآن، ووجهة وحدتهم الدّين (ويبحث بكل ما أوتي من منطق وحكمة وفصاحة لسان على الوحدة)، ويقول: (إن القرآن حيٌّ لا يموت، ومن أصابه من حمده فهو محمود، ومن أصيب من مقتنه فهو ممقوت، كتاب الله لم ينسخ فأرجعوا إليه وحكموه في أحوالكم وطبائعكم، وما الله بغافل عما تعملون)^(٩).

وتراه يناقش أوضاع الأمور التي بات العقل المسلم في غفلة عنها، وكان إذا ذكرت

أمامه كلمة التوحيد قال: (إن الناس لو فهموا معناها لما استعانوا إلا بالله، ولما طلبوا المدد إلا من الله، وكان يقول: (ما أكثر الجرائد السياسية والعلمية والأدبية في هذه البلاد - مصر - مع أن أهلها في حاجة إلى جريدة أبسط من ذلك كله، إلى جريدة تقول لهم: اغسلوا أرجلكم... اغسلوا أيديكم) (١٠).

وليس هذا وعظا يتوجه به الأفغاني إلى النفس المسلمة، ولكنه منهج يعالج به شيئا من أزمة المسلم؛ لأن المشكلة - في رأيه - تتمثل في طريقة فهم كل مسلم للقرآن حيث بات في غفلة عن أبسط واجباته الدينية والحياتية، لذلك تراه يبين له أهم ما يجب عليه القيام به، (وهو العمل بأحكام القرآن وتطبيقها تطبيقا دقيقا، وأن يقتدي بأسلافه في الصدر الأول من المسلمين، وأن يخلص النية وصفاء الباطن، وخدمة المجتمع والابتعاد عن البخل والحسد والطمع، وأن يلتزم بساطة العيش والعمل بالواجبات، واجتناب المحرمات، فهذه هي الوسيلة الناضجة التي اتبعها أسلافنا فنجوا) (١١). إنه يعمل على استنهاض الهمم للعمل بالقرآن، هذا ما تتطلبه عملية النهضة في جانب مهم من جوانبها. إنه لا بد من إعادة بعث روح المسلم من جديد، ليستقيم الجوهر مع العرض، والمظهر مع المخبر، والظاهر مع الباطن في شخصيته وبنائه النفسي والروحي. إنه يبحث عن هداية القرآن في سلوكه ليطمئن إلى البناء الذي يقوم على كاهله عملية النهضة.

ومما يثبت أن طريق استشهاده بالآية أو تفسيره لها ليس له إلا معنى واحد فقط هو تنزيلها على أرض الواقع والالتزام بها، تفريقه بيننا وبين الأوائل من أسلافنا في نهوضهم للعمل ومبادرتهم إليه، فيقول: (من العبث القيام لعمل قياس مع السلف الصالح، ولو كان القياس مع الفارق لهان الأمر وخفّ الشر، ولكنه العكس التام، فإذا قلنا أن السلف كان لا ينقض عهدا ولا يخلف وعدا، وأردنا أن نعلم ما نحن عليه من هذا القبيل فما علينا إلا أن نعكس الأمر، فيكون نحن الخلف، لا نحفظ عهدا ولا نفي وعدا، وهكذا مضأؤهم في العمل وتسويفنا، وإيجازهم وتطويلنا، وصبرهم وجزعنا، وشجاعتهم وإقدامهم وجبننا وإحجامنا، وعزّة أنفسهم وإياؤهم وذلنا واستكانتنا، وإلى ما هنالك من المحزنات ﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (١٢).

إنه يضع المسلم أمام حقيقة واضحة من أمر قرآنه، حقيقة تتعلق بصدق اليقين والاعتقاد وجدّية العمل بمضمونه؛ لكي تسير الحياة على وفق ما خطّ ورسم، ولكي تتفيا الأُمَّة مكانتها بين الأمم، فيذكر أن آيات الكتاب الحكيم تهدي إلى الحق، ولا يرتاب - في

ذلك - إلا القوم الضالّون، ويوجّه الخطاب قائلاً: هل يخلف الله وعده وووعيده، وهو أصدق من وعد، وأقدر من أوعد؟ هل كذب الله رسوله؟ هل غش خلقه وسلك بهم سبيل الضلال؟ نعوذ بالله من ذلك... أليس قد أنزل قرآنًا عربيًا غير ذي عوج؟ يقول تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾^(١٣). ويقول: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾^(١٤)... هذا ما وعد الله في محكم الآيات مما لا يقبل تأويلًا، ولا ينال هذه بالتأويل إلا من ضل عن السبيل، ورام تحريف الكلم عن مواضعه^(١٥). هذه هي الروح الغالبة على فكر الأفغاني في تعامله مع كتاب الله تعالى فهما وإفهما.

ويبحث المسلم على الصبر تحقيقًا لمطلب السعادة، ففي عرض مقارنته بين الشرق والغرب رأى أن الغربي أكثر صبرًا من الشرقي، وعزا إلى عدم الصبر خسارة كل حق. مع أن أكثر ما ورد في القرآن ذكر الصبر ولزومه، وهذا يدل على أن الأمة العربية خصوصًا، والمسلمة عمومًا أحوج ما تكون إلى الصبر والثبات على كل ما في الأخلاق المؤدية للسعادة البشرية^(١٦).

إن الفكر الذي يقوم عليه خطاب الأفغاني والروح الغالبة عليه تشي بأن أزمة الأمة نابعة من طريقة فهمها لكتاب ربّها وتعاملها معه بهذا البرود، أو ذلك الجمود والتقاعس، والمهمّة الأساس للخروج من ذلك هو التذكير لا التنظير في التفسير، هو استنهاض الهمم للعمل، واستثارة غيرتها للعودة إلى كتاب ربّها، وسنة نبيّها صلى الله عليه وآله وسلم وإزالة كل الحواجز المانعة من ذلك.

وفي هذا السياق يتسائل عن سبب عدم وحدة المسلمين وآيات الله صريحة في الدعوة إلى ذلك، ويرى أن التعاون بين الشعوب الإسلامية واجب وفريضة، ويدعو الفرس والأفغان إلى التضامن عملاً بقوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾^(١٧)،^(١٨). وهذا يعني أن تفسير الآية في نظره ليس إلا إيجاد واقع عملي يتناغم مع مقصدها، ويستجيب لروح هدايتها.

ونجد من ناحية أخرى أن طريقة استشهاد القرآن تعبّر عن استقراء موضوعي لآياته الكريمة، ففي عرض حديثه عن الوحدة والاتفاق وحظر المناظرة يستشهد بالقرآن والسنة، ويورد الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ وقوله: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقاتلتا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلتا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله﴾^(١٩). وقوله: ﴿ولا تكونوا كالذين فرّقوا دينهم واختلفوا

من بعد ما جاءهم البَيِّنَات ﴿٢٠﴾ . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص). وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿يُؤَيِّدُ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ﴾. وقوله: لو دُعيت الى حلف الفضول لفعلت) (٢٠).

إنه لا يمكن الفصل بين النصّ والواقع في فكر الأفغاني، ويعبّر عن ذلك صراحة بقوله: (أيعقل من مخلص لدين الله، واثق بوعد الله في نصر من ينصره، الثابت في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصِرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (٢١). أن يتخلف عن بذل المال، وبيع الروح في سبيل الله؟! (٢٢). فالمسألة تعبّر عن ثقة و يقين وقوّة اعتقاد بهذا الكتاب، وعمل به، ووقوف عند حدود ما أنزل الله تعالى فيه.

إن القرآن - في مفهوم الأفغاني - كتاب جاء يطالب الناظرين بالبرهان على عقائدهم، ويعيب الأخذ بالظنون، والتمسك بالأوهام، ويدعو الى الفضائل وعقائل الصفات. فأودع في أفكارهم جراثيم الحقّ، وبذر في نفوسهم بذور الفضل، فهم بأصول دينهم أنور عقلاً، وأنبه ذهنًا، وأشدّ استعداداً لنيل الكمالات الإنسانية وأقرب الى الاستقامة في الأخلاق (٢٣).

وينتجّه الأفغاني الى الوقوف على مقاصد الشرائع التي بعث بها الأنبياء، لتقريرها في مسلك حياة الناس ليسودها الأمن والأمان والطمأنينة، يقول: إننا لا نجد في شرائع الأنبياء إلا الدعوة لمعرفة مبدأ الحق، وهو الله، والحث على الفضائل، وفعل الخير، والزجر عن الرذائل والشُرور. وبعبارة ثانية: لا نلقى بها إلا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن إذا نظرنا الى الكثير من الذين تبعوا الأنبياء فإنّا نراهم قد استعملوا تلك الشرائع للشقاق والنفاق، واتّخذوها وسائلاً لاضرام الفتن، ووسائل لإلقاء الإحن، حتى أمكن للشاعر العربي أن يقول:

إن الديانات أَلقت بيننا إحنًا وأورثتنا أفانين العداوات
وما مثل هؤلاء إلا كمثل رجل قلّد السيف لقتل الأعداء، فاستعمله في قتل الأحياء، فبئس ما كانوا يفعلون (٢٤).

هذا هو الأساس الأول الذي يراه الأفغاني في التعامل مع كتاب الله تعالى قبل كل أساس، والذي يشترك فيه كل فقيه ومتفقه وعالم ومتعلم وكبير وصغير ورجل وامرأة، وفرد وأمة.

حامل القرآن في نظر الأفغاني

حتى تتأتى مهمّة استشارة همم الناس للعودة بهم الى كتاب الله وإصلاح منهج التعامل

معه، لا بدّ للعلماء من القيام بمسؤولياتهم تجاه الغافلين النائمين؛ ليعلموهم دينهم، ويحذروهم سوء العقابة لو لم يتداركوا أمرهم بالرجوع الى ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه، ورفض كل بدعة، والخروج من كل عادة سيئة لا تنطبق على نصوص الكتاب العزيز، ويقصّوا عليهم أحوال الأمم السابقة، وما نزل بها من قضاء الله عندما حادت عن شرائعه ونبذت أوامره: ﴿فَأَذَاهُمَ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٥)، (٢٦).

أقول: يفترض الأفغاني في حملة القرآن أن يقوموا بإعلاء كلمة الله، وإن لا يخافوا في الله لومة لائم، ولا يخشوا الجبابة في الحقّ والسيف؛ لأن الإسلام قد غدا بين ثورات الجنون ونزعات الزندقة في خطر عظيم^(٢٧). إن العلماء هم العين الساهرة على مصلحة البلاد والعباد، ولذلك يحملهم الأفغاني مسؤولية كبرى في إصلاح الأمة، فهم حماة الدين، وقادة المؤمنين، وحزب الله في العالم، وجنوده الغالبة على الأمم.

إنه يدعوهم للأخذ بيد الأمة؛ لإزالة الظلم الذي حلّ بها من جرّاء ما اقترفته أيدي حكامها، إن من يحمل كتاب الله تعالى لا بدّ أن يكون هادياً للأمة، ولساناً للحقّ. لقد كان يحرض العلماء على خلع بعض السلاطين، بسبب ظلمهم وفرضهم الضرائب التي لا حدّ لها على الشعب. إن اضطهاد سلاطين الهند الخاضعين لإمرة الإنجليز لحملة القرآن أو المعتقد ببعض آياته^(٢٨). أمر يستحق استثارة أهل الغيرة لمنعه، والثورة ضدّه.

في هذا الإطار يحدّد الأفغاني وظيفة الفرد المسلم والعالم المسلم وتوجيههما نحو الإصلاح، فالفرد المسلم يجب أن يصلح علاقته بالقرآن فهماً والتزاماً. والعالم حامل القرآن ينبغي أن يدرك المنطلقات والبيادين التي يتوجّه الى العمل فيها، والأهداف التي يسعى لتحقيقها.

ثانياً: قضايا الإصلاحية وموضوعاته الكلية

يرى محمد الغزالي أن الأفغاني ذو خلق متوكل وثيق الصلة بربه، راسخ القدم في دينه، قال: وما سمعت قبله ولا في عصره من كشف أحقاد الصليبية العالمية، وآلب الجماهير ضدها، وشنّ غارات شعواء على المستبدين والظلمة، ونفخ من أنفته في الشعوب الراكدة المستعبدة، يحضّها على العمل لدينها ودنياها، إن الرجل كان صاحب هذا الصوت^(٢٩).

فقضاياها التي توجّه إليها كلية جوهرية ذات طابع سياسي، تحيط بالأمور الجامعة التي تلمّ شمل المسلمين ضارباً عرض الحائط بالقومية الجنسية والأرض والتراب، داعياً إلى الجامعة الإسلامية التي تربطه بكل فرد مسلم على وجه الأرض على دستور القرآن الكريم ومنهاجه.

إنّ الأفغاني يعلّق على الرابطة الدينية المبنية على أسس القرآن وهداياته أملاً كبيراً في الوحدة الإسلامية، ويذكر أنّ المسلمين في مصر وغيرها ما دام أن رابطتهم المليّة أقوى من روابط الجنسية واللغة، وما دام القرآن يُتلى بينهم، وفي آياته ما لا يذهب على أفهام قارئيه، فلن يستطيع الدهر أن يذلهم.^(٣٠)

ولما كان هذا المنهج يهدف إلى تحقيق التحلّي بآيات الكتاب وتنزيلها على أرض الواقع، كانت القضايا الأساس التي توجّه إليها السيد جمال الدين كلها قضايا ذات اتصال وثيق بالواقع، لكن لا على المستوى الجزئي الفرعي، بل على المستوى الكلي الجوهرى. لقد أولى الأفغاني عناية فائقة لقضايا الأمة ذات الشأن الكبير، كالتعاون بين الشعوب. والبحث في أسباب تخلف المسلمين. والبحث في مبدأ الشورى ونظام الحكم. والأمة وسلطة الحاكم المستبد^(٣١). والعدل وعدم الجور والظلم... وهذه قضايا تمس ضمير كل فرد مسلم ووجدانه، وتبيّن له حجم مسؤوليته من أجل تحقيق النهضة والتحرر من الظلم والاستبداد والاستعباد. هذا التوجّه هو الذي ترك للأفغاني سيرة حافلة خالدة في سجل التاريخ على الرغم من ضآلة جهده في العمل التفسيري التطبيقي، لكن انطلاقته إلى الإصلاح كانت عن وعي حقيقي لمبادئ القرآن الكريم وتعاليمه، وهذا هو المطلوب أساساً من المفسر الرشيد. ولنستعرض بعض الموضوعات التي وجّه الأفغاني إليها عنايته، لنطلع على الحسن الذي تميز به في عرضها.

أ - موضوع الظلم والاستبداد:

يقول في موضوع الظلم مثلاً: (إن الجور عن الاعتدال، والميل في الجمعيات البشرية يسبب دمارها؛ لهذا حثت الأوامر الإلهية على العدل، وكثر النهي في الكتاب المجيد عن الظلم والجور. والحكام أول من توجّه إليهم الأوامر والنواهي في هذا الباب. العدل هو الحكمة التي امتنّ الله بها على عباده، وقرنها بالخير الكثير فقال: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾^(٣٢) وهو مظهر من أجل مظاهر صفاته العلية، فهو الحكم العدل، وهو اللطيف الخبير^(٣٣). وفي هذا نفخة من روح ابن خلدون.

ب - رفض الاستبداد وسلطته:

لم يعرف الأفغاني القرآن تعريفاً نظرياً، ولكن عرّفه بأثره ووظيفته والمهمة التي جاء يؤديها في هذا الوجود، ومن حقّه أن يقوم كل معوج، ويرفض كل ظلم، ويصدع بالحق في وجه كل طغيان... ليؤسس هداية الله، ويغرسها في أحناء القلوب وأعماق الوجدان. ومن حقّه كذلك أن يقف بالمرصاد لكل انحراف يحاربه ويعادي، ويحرّض الناس على مقاومته لينتصر الحق والفضيلة، ولتتحقق العدالة، استمع اليه وهو يقول: إن القرآن كتاب لا يرضى بالذلة والهوان أو السقوط في سلطة الأجانب، إن هذا الكتاب يعدّ أهله أن يظهر شأنهم على شؤون العالم أجمع، ويتركهم إياه تأخروا عن غيرهم في المعارف والصنائع بعد أن كانوا أساتذة العالم. إن هذا الكتاب سبيل نهضة شاملة^(٣٤).

لقد غلب الطابع السياسي على مقالات الأفغاني الإصلاحية، وبذل جهداً كبيراً في التصدي للأخطار السياسية المحدقة بالأمة من قبل المستعمر الغاصب، فقام يحرّض على الثورة ضده، إعلاء لكلمة الله، يؤيد ذلك أن ما من آية في القرآن الشريف إلّا وهي داعية الى السعي لاعلاء كلمة الله وبسطة الملك وعموم السيادة، جاهرة بمطالبة المسلمين بالجدّ فيه، حاضرة عليهم أن يتوانوا في أداء المفروض منه، ومن الأوامر الشرعية: أن لا يدع المسلمون تنمية ملّتهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كلّهُ لله. وفي السنّة المحمّدية والسيرة النبوية مما يضافر آيات القرآن^(٣٥).

ج - الدعوة الى إصلاح الدولة وإبعاد الغرباء عن الحكم:

عزا الأفغاني ما أصاب الأمة من ضعف وتفرّق ونزول الى عدم اتفاق كلمة المسلمين والاتّحاد بينهم، فتفرّق الكلمة يؤدي الى هذا الضعف؛ لأن كلا سيشغل بمصلحة نفسه. لقد أوجب هذا التفرّق انقسام السلطنة العربية أولاً، واضمحلالها ثانياً. وقد كانت ممتدّة الى جبال بريني - جبال البرانس في شمال اسبانيا وجنوب فرنسا - وشعاب الهملايا والسلطنة التيمورية العظيمة في الهند ما زالت إلا بهذا السبب. وإن ضعف العثمانيين في هذه الأيام ما نشأ إلا عن تزعزع أركان الاتفاق الحقيقي بينهم. نعم إن الله لا يغيّر ما يقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم^(٣٦).

وحين رأى أن الدولة العثمانية كان يشغل أرقى المناصب فيها غير المسلمين أقلقه ذلك وأنذر سوء عاقبته قائلاً: (ومتى رأيت الغريب قد دبّ وتسبّم ذرى المراتب في الدولة، فبشرها بسوء المصير). ثم يستشهد بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا

بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودّوا ما عنتمّ قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينّا الآيات إن كنتم تعقلون ﴿٣٧﴾، (٣٨).

ويجعل للدين الاعتبار الأول والمكانة الأولى في سِرِّ قوّة الدولة واستمرارها، ويقرر أن إهمال الدين مؤذن بخراب الدّول وسقوطها، يقول: لا تتكون الدول إلا بقوتين: قوة الجنس، وقوّة الدين... والسبب الأعظم، والفاعل الأكبر في السقوط هو إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد وعزّة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة، والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوّته (٣٩).

د - الدفاع عن بيضة الإسلام:

لقد واجه الأفغاني حملات المشككين القائلين بأن الحميّة للدين تحول دون نور العلم والمعرفة، وترمي في ظلمات الجور والظلم والعدوان... فيقول: كذب الخراصون، إن الدين أول معلم، وأرشد أستاذ، وأهدى قائد للأنفس الى اكتساب العلوم، والتوسع في المعارف، وأرحم مؤدّب، وأبصر مروّض يطبع الأرواح على الآداب الحسنة والخلائق الكريمة، وقيّمها على جادة العدل، وينبّه فيها حاسة الشفقة والرحمة، خصوصا دين الإسلام، فهو الذي رفع أمة كانت من أعرق الأمم في التوحش والقسوة والخسونة، وسما بها الى أرقى مراقي الحكمة والمدنية في أقرب مدّة، وهي الأمة العربية (٤٠).

وقد بيّن الصورة الحقيقية للإنجليز، وحذّر من شرورهم، وتبّه الى ما اقترفوه بحقّ المسلمين من جرائم بتشويههم صورة الإسلام ونبي الإسلام، فيقول: (إن الإنجليز تحكم خمسين مليوناً من المسلمين في الهند، ولا يرون لهم حقاً عليهم، ولا يختلج بالهم وجوب مراعاتهم، ولا احترام ديانتهم. إن قسس البروتستانت المغرورين يقومون في شوارع البلاد الهندية على سوقهم، ويطعنون في الديانة الإسلامية طعناً تقشعر منه الأبدان، ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك من الآذان، ويختلقون أقوالاً يستبشعها الأوباش، وينسبون الى سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم في رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تنبو عن الطباع، وكل هذا برأى من الحكمة ومسمع من الأمة الإنجليزية. وما تسمع من أحد منها إنكاراً، ولا ترى في وجوها من هذه التعديّات اغبراراً (٤١).

هـ - الدعوة الى سيادة مبدأ المساواة ومحاربة التفرّق العرقي:

يولي الأفغاني أهمية الى أصول الدين الإسلامي وشمولها، ويرى أنها ليست قاصرة على دعوة الخلق الى الحقّ، وملاحظة أحوال النفس الإنسانية من وجهة كونها روحانية

مطلوبة من هذا العالم الأدنى الى عالم أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا، جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق كليتها وجزئيتها، وتحديد السلطة الوازنة التي تقوم بتنفيذ المشروعات، وإقامة الحدود وتعيين شروطها... وكل فخار تكسبه الانساب، وكل امتياز تفيدته الأحساب لم يجعل له الشارع أثرا في وقاية الحقوق وحماية الأرواح والأموال والأعراض. وكل رابطة سوى رابطة الشريعة فهي ممقوتة على لسان الشارع، والمعتمد عليها مذموم، والمتعصب لها ملوم، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: ليس منا من دعا الى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية. والأحاديث النبوية والآيات المنزلة متضافرة على هذا. ولكن يمتاز بالكرامة والاحترام من يفوق الكافة في التقوى - اتباع الشريعة - ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (٤٢)، (٤٣).

رابعا: بيان السنن الإلهية

قصر المفسرون السابقون على ما يقول الشيخ رشيد رضا (في بيان ما هدى اليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم، والجمع بين النصوص في ذلك، والحث على الاعتبار بها، ولو غنوا بذلك عنايتهم بفروع الأحكام، وقواعد الكلام لأفادوا الأمة ما يحفظ دينها ودنياها) (٤٤). والقرآن الكريم في حديثه عن الأمم والمجتمعات والأقوام قد أوقف الأمة الإسلامية على رأس التاريخ لتعيه وتدرسه، ولتتقود البشرية على طريق قويم آخذة بكل تجارب الأمم السابقة.

والأفغاني بعقليته الفذة لم يفته إدراك هذه السنن في الأمم والمجتمعات، بل هو من الأوائل الذين نادوا في العصر الحديث بضرورة جعل هذه السنن أساسا مهما من أسس فهم القرآن وتفسيره، فهي سبيل نهضة وتغيير وتجديد في مسيرة حياة الأمة؛ لذلك تراه يعزو ما نحن فيه من ذل وهوان على أمم الأرض الى إهمال العمل بهذه السنن. ويبيّن أن ما وصلنا اليه من ذل واستكانة أمام الاجنبي الغاصب هو بسبب عدم إدراكنا لسنن الله تعالى: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (٤٥)، إن بقاء الأمم بالتخلّي بالفضائل، وجعل هلاكها ودمارها في التخلّي عنها؛ ولذلك يطالب بالعودة الى قلوبنا لمتحن مداركنا، ونسبر أخلاقنا، ونلاحظ مسالك سيرنا، لنعلم هل نحن على سير الذين سبقونا بالإيمان (٤٦).

ويعنى الأفغاني كثيرا بالسنن الكونية خاصّة فيما يهمّ الأمة والدولة، فتراه يستشهد

بالآيات القرآنية المبيّنة لضرورة الوقوف على هذه السنن، ليعي الدرس الحقيقي الذي تتحقّق به العبرة والموعظة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها، فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾، يقول: وذلك ليريههم قضاء الحق، وحكمه العدل فيمن سلف ومن خلف، فيطيعوا أوامرهم، ويقفوا عند حدود شرائعه، ويفوزوا بخير الدنيا وسعادة الآخرة. من كان له قلب يعقل، وعين تبصر، وعقل يفقه، وتتبع حوادث العالم، وتدبّر كيفية انقلاب الأمم، وخاض في تواريخ الأجيال الماضية، واعتبر بما قصّ الله علينا في كتابه المنزل، يحكم حكماً لا يخالطه ريب، بأنّه ما حاقّ السوء بأمة، وما نزلت بها نازلة البلاء، وما مسّها الضرّ في شيء إلا وكانت هي الظالمة لنفسها بما تجاوزت حدود الله، وانتهكت حرّماته، ونبذت أوامره العادلة، وانحرفت عن شرائعه الحقّة، وحرفت الكلم عن مواضعه، وأولت من كلامه تعالى على حسب الأهواء والشهوات^(٤٧).

ويؤكد هذا المعنى قائلاً: إن من نظر نظرة في أحوال الشعوب ماضيها وحاضرها، ولم يكن مصاباً بمرض القلب، وعمى البصيرة، أدرك سرّ أمر الله: ﴿واعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا﴾^(٤٨)، وسرّ نهيّه في قوله: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾^(٤٩)، أي: جاهكم وعظمتكم وعلوّ كلمتكم^(٥٠).

إن انحطاط الأمم وسقوط حضاراتها يكون حين تغلب جانب المادّة واللذّة على الروح والعقل، وإن انهماكها بالترف والفجور يؤذّن بزوالها وانقراضها، ولهذا يدعو الأفغاني الى النظر في آثار السابقين للتحقّق من هذه السنّة الإلهية والاتّعاظ بها، فيقول: (هذه آثار المترفين في كل أمة تنطق بما لا يعجم إلا على أذن صماء، وتشهد بما لا يخفى إلا على بصيرة كمهاء، وإن فيما قصّ الله علينا من أحوال المترفين لأكبر عبرة: ﴿وكم أهلكنّا من قرية بطرت معيشتها فتلك بيوتهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين﴾. ﴿حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون، لا تجأروا اليوم إنكم منا لا تنصرون﴾ ﴿ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحقّ وبما كنتم تمرحون﴾، هذه عواقب اللاهين بحظوظهم عما أوجب الله عليهم: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى﴾^{(٥١)، (٥٢)}.

ويدعو - في هذا المقام - الى تدبّر القرآن ليُعلم أن الانحراف عن هدي الله تعالى في كتابه سبب كل شقاء، فيقول: (لو تدبّرنا آيات القرآن، واعتبرنا بالحوادث التي أَلَمّت

بالممالك الإسلامية، لعلنا أن فينا من حاد عن أوامر الله، وضلّ عن هديّه، ومنا من مالّ عن الصّراط المستقيم الذي ضربه الله لنا وأرشدنا اليه، وبيننا من اتّبع أهواء الأنفس وخطوات الشيطان ﴿ذلك بأنّ الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم وإن الله سميع عليم﴾ (٥٣)، (٥٤).

إن الوقوف على سنن الله في الأمم والمجتمعات من الأسس الضرورية التي ينبغي النظر فيها عند التعامل مع النصّ القرآني. وقد أولى الأفغاني هذا الموضوع عناية فائقة، وعقد له مباحث خاصّة في العروة الوثقى (٥٥).

خامساً: أثر اللسان العربي في فهم القرآن

لم يكن عند السيد جمال الدين آية حساسية تجاه اللغة العربية، وقد شهد له كثيرون بوقوفه على أسرارها، بل (على يديه تقدّم فنّ الكتابة في مصر) (٥٦). وقد وصل إلى قناعة تامّة أن اللغة العربية هي السبيل إلى وحدة جامعة بين المسلمين، ولا تطمح أمّة الإسلام أن ترقى بدونها، ولا سبيل إلى فهم القرآن الكريم وما فيه من شرائع وهدايات إلّا بها (٥٧). ومن العيوب التي سجّلها الأفغاني على الدولة العثمانية أنّها لم تتخذ غير القوّة المادية آلة، ولم ينقلوا سواها للبلاد المفتوحة. يقول: (نعم إنهم تديّنوا بالإسلام في فتوحاتهم على أبسط حالاته وأشكاله بكمال التّعبد، ولكن على بعد سحيق من فهم معاني القرآن وآداب اللسان) (٥٨).

بل، قد ذهب الأفغاني إلى أبعد من هذا، فقد عزا بعض أسباب ضعف الدولة العثمانية إلى عدم اعتمادها اللغة العربية، وعاب عليها أنّها لم تترك أثراً لها في البلاد التي فتحتها، أو التي خضعت لها كبلغاريا وصربيا واليونان ورومانيا والجبل الأسود، وكانت هذه الدول محكومة لسلطنة العثمانيين. لقد تسنّى لهذه الدّول المحافظة على جامعاتها من دين ولسان وتاريخ، ولذلك كان خروجها من سلطان العثمانيين واستقلالهم أمراً محتملاً وقوعه لا مردّ له: ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل﴾. ولو انتشرت اللغة - العربية - والدعوة الإسلامية وقبلتهما الأمّة المستعمرة لاشتركوا معهم بجامعتي اللسان والدين، ولكان الارتباط أشدّ وأوثق. ولو سعت الدولة - العثمانية - بأن تتخذ اللسان العربي وهو لسان الدين لساناً رسمياً، وتسعى بكل قوّتها وجهدها لتعريب الأتراك، لكانت في أمنع قوّة، وآمن حصن من الانتفاض والخروج عن سلطانهم، ولو فعلت ذلك لكان إعادة عصر

الرشيد للمسلمين ميسورا، ولكنها فعلت العكس، إذ فكرت بتتريك العرب، وما أسفهاها سياسة، وأسقمه من رأي! لأن تدين الأتراك بالدين الإسلامي على جهل باللسان العربي جعل لهم في القلوب منزلة، ساقط وتسوق الأمة العربية للعطف عليهم مع سائر المسلمين^(٥٩).

لقد كان تأثير الأفغاني وأسفه عميقا كلما فكر بما ارتكبه الأتراك من الخطأ في عدم قبولهم اللسان العربي، لسان الدين الطاهر والأدب الباهر، وديوان الفضائل والمفاخر، مع أن اللسان التركي لو تجرد من الكلمات العربية والفارسية، لكان أفقر لسان على وجه الأرض^(٦٠).

ويوجّه الأفغاني نقدا مراً الى العرب والترك الذين لم يستثمروا اللغة العربية - لغة القرآن - في إرساء دعائم الحضارة الإسلامية في البلاد المفتوحة، لما للغة العربية من أثر في تثبيت دعائم الحضارة الإسلامية. إن الذين لم يتركوا أثرا أدبيا أو عمرانيا، أو الذين تركوا ولكن لم يحافظوا على العدل قد زال كل ما صنعوه. وخلف من بعدهم خلف يتغنى بأمجاد الآباء، ولم يعمل بالقانون الإلهي وبقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾. لكان أوفر خير للأمة، والسعي أدل على النجاح، وأحسن ما تربي عليه الناشئة^(٦١).

لقد بين الأفغاني للغة العربية بعدا حضاريا ذا أثر فعال في تحقيق وحدة المسلمين، وفي تحقيق العبودية الحق لله تعالى. هذا، إضافة الى أهميتها وشأنها في فهم كتاب الله المنزل.

سادسا: منهجه في التأويل

للتأويل وجه ذو حدّين في فهم نصوص الكتاب والسنة، فقد يكون حلاً لإشكال أو شبهة قد التبس على بعض العقول في فهم نصّ من آية أو حديث. وقد يكون آلة طيّعة بأيدي أصحاب الفرق والمذاهب التي يهتمها - قبل كل شيء - تثبيت أسس مذهبها والانتصار له، وبناء قواعده على صيغة معينة من التأويل. ويعبّر الانشغال بكلا الحدين عن ترف فكري، وإشغال للعقل المسلم عن المهام الرئيسة والمقاصد الكلية للقرآن الكريم. ويعبّر كذلك عن ابتعاد عن هدي النبوة في تأصيله منهج فهم القرآن الكريم والعمل به.

لقد جرّ التأويل وما زال يجزّ الى حرب فكرية بين عدد من المذاهب الفكرية التي

يجمعها إطار الإسلام، وتشكل هذه الحرب عقبة كأداء في طريق النهضة والوحدة الإسلامية، بل فيها انشغال عن الواقع الحياتي للأمة بكل ما فيه من تحدّيات ومشكلات، وعداء سافر يبديه العدو المتربص بها جهاراً نهاراً. هذه الجبهات الداخلية المفتوحة على أصحابها تعدّ طامة كبرى، وظاهرة مرّضية خطيرة، بل هي إسفين قاتل في قلب وحدتها وتعاونها.

ونظراً لطبيعة المعركة التي يقف الأفغاني على ثغرة منها، لم يشأ أن يزيد من بلاء الأمة فينشغل ويشغلها بمماحكات لفظية مضى عليها حين من الدهر. لقد نصّب من نفسه حكماً بين أصحاب المذاهب الذين لم يألوا جهداً في تأويل الآية لتطابق قاعدة من قواعدهم، أو رأياً تبناه مذهبه، أو غير ذلك. ويدعو إلى نبذ التقليد في اتباع المذاهب الكلامية، ويرشد العاقل المستنير إلى أن يقيم بنفسه الأدلة الصحيحة على العقائد من دون التأثير بما قاله أصحاب المذاهب، وإن لم يستطع الوصول إلى ذلك فليطرق عن التأويل.

ففي تعليقاته على شرح الدوّاني استعرض السيد جمال الدين تأويلات الفرق في الحديث الوارد في افتراق الأمة، وذكر أن الفلاسفة والصوفية والمعتزلة وأهل السنة والمجسمة كل يدّعي أنه المقصود بالفرقة الناجية، وبعد أن بيّن إشكال فهم الحديث رأى أن المذهب الحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل في ذلك: (أن يذهب الناظر المتديّن إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكتنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة، كأن ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحري والاجتهاد، ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربّه، فوجده بظاهره ملائماً لما حقّقه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول: آمنا به كل من عند ربنا، فإنّه لا يعلم مراد الله ونبوّه إلا الله ونبوّه)^(٦٢).

ولا يدع السيد جمال الدين صريح ما تنطق به الآية القرآنية ليلجأ إلى براهين عقلية تضرب في التأويل بسفه وسذاجة اعتصاماً بما تقرره من مذهب، ففي موضوع (رؤية الله تعالى) تجده لا يجاوز نصّ الآية القرآنية التي تأيّدت - كما يقول - بأحاديث صحيحة. وفي عرض موازنته بين من يقول برؤية الله ومن يقول بنفيها، يقول: (وليس التكلم مع الفريقين إلا تضییع الوقت فيما لا يفيد، بل الواجب علينا هو الإيمان بأنّ الله يُرى - كما أخبر - على وجه منزّه عما هو من خواصّ الحوادث، وليكن بأية قوّة من قوانا، أو بقوّة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت، في أي عضو من أعضائنا، وإن كان القلب)^(٦٣).

وبهذا يتبين حرص الأفغاني على عصمة العقل المسلم، وعدم اشغاله بقضايا فكرية لا يستطيع أن يقطع فيها برأي، لقد صرف العقل المسلم الى ما ينفع من تحقيق النهضة والحياة الكريمة للإنسان والإنسانية، أو بعبارة أخرى: إشغاله.

وحين تعرّض للتعليق على ما ورد في علم الله، وذكر خوض الفلاسفة فيه والمتكلمين، بين ما رآه الأوفق لمقصد التنزيل، والأسلم في الوقوف عند حدود ما أنزل الله، قائلاً: والحق أن هذا البحث بتمامه مما لا ينبغي أن يخوض فيه، ويكفي العبد أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية، ودليله أنه خلق الكليات والجزئيات بإرادته على حسب علمه، فكيف يفوت علمه شيء منها. أما كيفية العلم فهي من الغيب الذي استأثر به، ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه^(٦٤). وهذا هو المطلوب شرعاً أن يؤمن به المكلف، وليس من مقاصد القرآن تفصيل عالم الغيب بحسب ما يشتهي العقل، ويكفيه الاعتقاد الكلّي اليقيني المجمل في مثل هذه القضايا؛ لأن مجال العقل ينتهي عند أول عتبة من عالم الغيب.

ويرفض مبدأ الفلاسفة في القول بالبعث الروحاني، لكنه يبين أن ليس كل الفلاسفة يقول ببعث الروح فحسب، وأن المقصود به أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية، وتحلّها الحياة، وإن اختلف الترتيب بالشخص، فإنّه لو أعيد الى مثل التركيب الأول فزيد هو زيد لغة وشرعاً وهو الظاهر، ولا يكون تناسخاً محالاً إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح، وإلا فيلزم التناسخ في كل من زاد عمره عن عشر سنين. فإنّه قد وقع الاتفاق على أنه في كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التي قد كانت أول العمر، ويحدث بدن آخر مع أن هذا لا يعدّ تناسخاً بإجماع النافين للتناسخ ومثبتيه. بل يلزم التناسخ في كل يوم صحة بعد مرض، وعكسه، بل في كل يوم لتحقق تطاير الأجزاء البدنية، وتجدد مثلها في كل حين، فالمجموع المتجدّد غير المنعدم^(٦٥).

وبوجه عام فإنّ السيد جمال الدين يدعو الى الابتعاد عن التأويل، وأن لا يلجأ إليه أحد إلا لضرورة تتمثل في دفع معاند، أو إقناع جاحد. لكن بشرط أن يسلم برهانه من التقليد والتشويش. وبشرط التخلّي عن الرذائل والتحلّي بالأخلاق الكاملة، والأعمال الفاضلة ومنها: تكميل قوّة النظر، وارتكاب طريق العدل في كل شيء...^(٦٦).

إنّ المنهج الذي سلكه الأفغاني في التأويل مبني أساساً على الاعتصام بالحق والدفاع عنه، ومتوجّه الى الحفاظ على وحدة الأمة وعدم اشغالها بقضايا كلامية أو نظرية مهما

كانت؛ لذلك لم تتوَلَّد لديه أية مشكلة مع نصوص القرآن والسنة من حيث التأويل، ولم ينشأ إشكال مع تلك النصوص على طريقة أهل المذاهب في الانتصار لمذاهبهم، وليّ أعناق النصوص لتأييدها، أعني: أنه لم يثر مشكلة فكرية من هذا الجانب، وقصر التأويل على ما تدعو إليه الضرورة، مما يتصل بذات الله تعالى أو كلامه أو أسمائه وصفاته... أو ما يحتاج الى تأويل، فقد أوَّل معنى الكلام في حقّ الله تعالى، وأوَّل بعض أسمائه الحسنی^(٦٧). وهذا التأويل - في الغالب - لم يخرج عن الإطار الكلامي الذهني المعهود، وإن كان السيّد جمال الدين يبدي شيئا من النقد الموشح بالضجر والامتعاض من طريقتهم في الاختلاف في فهم النصوص^(٦٨).

وكان يمنع التأويل في بعض القضايا، ففي قضية الملائكة مثلا، أوجب الإيمان والتسليم بما وردت به النصوص، وأن علم الكلام قاصر في الاجابة عن كثير من القضايا المتعلقة بالملائكة، كحقيقة وجودهم، وطبيعة خلقهم، وطاعتهم لله تعالى....^(٦٩).

وكثيرة هي الأمثلة التي تبين ان الأفغاني يدعو الى العمل بما في الكتاب والسنة، فتجده - مثلا - يدعو المؤمنين الى اليقظة والعمل للوقوف في وجه عدوهم، ففي ذلك خيرهم، ويبيّن أن الله تعالى لن يدع المؤمنين حتى يعلم الصادق من الكاذب، وأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ينتظر فيما يعرض عليه من أعمال أمته نهضة لإعلاء كلمة الحق، وإنفاذه من مخالف أعدائه^(٧٠). وهذا الفهم استوحاه من نصوص كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد استشهد بالسنة في بيان فضل فارس، تذكيرا لهم بما قدّموا من إسهام رائع في العلوم الإسلامية، فليذكر أهل فارس هذا، وليكونا دعامة للوحدة الإسلامية الشاملة.

إن أسلم طريقة اتّبعها الأفغاني في التعامل مع نصوص السنة على وجه الخصوص هو البحث في جوهر معانيها، وكيف ارتقت تلك المعاني الى آفاق سامية، ومعالم بارزة في المحصول المعرفي للحضارة الإسلامية، والذي يهّمه على ما يبدو هو التذكير بهذه النصوص، وتوظيفها لإيجاد ذلك الواقع الذي تتحقّق فيه الوحدة الإسلامية والتضامن بين شعوب الإسلام.

وغلبت على الأفغاني مسحة صوفية، فلم يكن العقل دائما بالذي يدخل الطمأنينة على القلب وينزل فيه السكينة؛ لذلك نراه يميل أحيانا الى الدليل الوجداني، ففي مقام حديثه عن صفات الله وإثبات واجب الوجود، عزف عن الأدلة الكلامية بعد ذكرها، قائلا:

(تأمل جدّاً بعد تجريد نفسك، لعلك ترى من مرامي هذه الكلمات نورا آخر أعلى وأرقى من سنّي البرهان^(٧١)). ويعني بذلك دليل الوجدان الباطن.

وفي مقام حديثه عن إثبات النبوات، يقول: ثم في النبوة كلام نوراني يتعالى عن فنون الجدل، فاطلبه من الصدور لا من السطور^(٧٢). ولعلّ في هذا إشارة إلى العلم اللدني الذي هو أرقى من العلم الكسبي، والله أعلم.

المبحث الثاني: أثر فكر الأفغاني في منهج تفسير القرآن في العصر الحديث

لقد نضجت أفكار الأفغاني وترعرعت في منهج رجلين مستنيرين تلقفا أفكاره بأناة وروية، هما: محمد عبده ومحمد رشيد رضا، وللأول نصيب أكبر من هذه الأفكار، والتأثير الحاصل في الفكر الإسلامي المعاصر كان عن طريقهما، خاصة فيما يتوجّه نحو منهج تفسير القرآن والتعامل معه: (لقد اتصل محمد عبده بجمال الدين العالم الديني السياسي، فاستكمل به من صنوف العرفان، والوقوف على سياسة الأمم في هذا الزمان ما جعله مكلفاً بمصالح أمته، والعمل لإصلاح أهل ملّته)^(٧٣).

وأفصح الشيخ محمد رشيد رضا عن رغبته الصادقة، وحبّه الكبير للتلمذ على الأفغاني والأخذ عنه، قائلاً: توجّهت نفسي بتأثير العروة الوثقى إلى الهجرة إلى السيد جمال والتلقّي عنه، وكان قد جاء إلى الآستانة، فكتبت إليه بترجمتي ورغبتني في صحبته، وأنه لا يصدني عنها إلا إقامته في الآستانة لاعتقادي أنه لا يستطيع طول المقام فيها، وعلّلت ذلك بقولي: (إن بلاد الشرق أمست كالمريض الأحرق يأبى الدواء ويعافه لأنه دواء)^(٧٤). هذا إضافة إلى أن كثيراً ممن تتلمذ له، أو تأثر به، كان له حضور مؤثر في الساحة الفكرية في مصر مثل: يعقوب بن صنوع (أبو نظارة وأديب إسحق، وعبد الله نديم، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد القادر المغربي، وإبراهيم المويلحي، ومحمد المويلحي، وعلي يوسف، وإبراهيم اللقاني)^(٧٥).

وتجلّى أهم أثر للأفغاني في إيجاد الهمم الإصلاحية، والسعي للنهضة بهذه الأمة عند كثير من العلماء والمفكرين عن طريق تثوير نصوص القرآن الكريم، وإعادة فهمه فهماً صحيحاً متجرداً من كل ما علق به من معوّقات وحجب، فهما يتوجّه إلى الواقع ودراسته وبيان الحلّ القرآني للمشكلات التي يواجهها. هذه هي الدائرة التي كان يعمل فيها الأفغاني.

أقول: في مجال تفسير القرآن الكريم والتعامل معه، تكاد كلمة الأفغاني وعبدِه ورضا أن تجتمع على قضية واحدة في فهم القرآن الكريم، وهي التأكيد على ضرورة الاستجابة لهدي القرآن والعمل به، وتوجيه أقسى عبارات النقد واللوم في مواجهة خموم المسلمين وبعثهم من سبائهم، وتكاد لهجتهم في ذلك أن تكون واحدة. استمع الى ما يقول الشيخ رشيد رضا: (ما كل من أظهر الإيمان مهتد بالقرآن، فالمؤمنون بالقرآن على ضروب شتى، ونرى بيننا كثيرين ممن إذا سئل عن القرآن قال: هو كلام الله ولا شك، ولكن إذا عرضت أعماله وأحواله على القرآن نراها مباينة له كل المباينة. القرآن ينهى عن الغيبة والنميمة والكذب، وهو يغتاب ويسعى بالنميمة ولا يتأثم من الكذب. القرآن يأمر بالفكر والتدبر وهو كما وصف القرآن المكذبين بقوله تعالى: (الذين هم في غمرة ساهون) لا يفكر في أمر آخرته، ولا في مستقبله ولا في مستقبل أمته، ولا يتدبر الآيات والنذر، ولا الحوادث والعبر^(٧٦)).

وإذا كانت الآيات في وصف طائفة من الناس توجد في كل أمة، فليحاسب بها نفسه كل مسلم يعتقد أن القرآن إمامه، وأن فيه هدى له، فإنها حجة على كثير ممن يدعون الإسلام بالقول ويعملون بخلاف ما جاء به، ويتبعون غير سبيله^(٧٧). (فهل يصلح لمسلم بلغ ورشد وطلب العلم أن لا يجعل القرآن إمامه ويتخذة نورا يمشي به في الناس ويهتدي به في ظلمات البدع^(٧٨)). وكيف يدعي مسلم أنه كذلك ثم هو لا يقرأ القرآن، أو لا يفهم القرآن، أو لا يعمل بما في القرآن!!

لقد عزف كلا المصلحين الأفغاني وعبدِه وتبعهما رشيد رضا عن كل ما يشغل التفسير من قضايا لا طائل تحتها، ولا فائدة ترجى منها. فلا مجال للإسرائيليات، ولا للخوض في مسائل الفلسفة والكلام، ولا للإسهاب في قضايا اللغة والنحو والإعراب، ولا في التوسع في فقه الفروع، أو غير ذلك مما يشغل القارئ لكتاب الله عن تفهم هداياته، وتلمس أسرار إعجازه من حيث كونه كتاب هداية وإعجاز ومنهاج حياة.

وقد اقتفى أثرهما كثير من دعاة الإصلاح وعلماء التفسير ممن تأثر بهذه المدرسة، أمثال: عبد القادر المغربي، ومحمد مصطفى المراغي...، إنها حركة قد تركت بصمات واضحة في كل مناهج التفسير ذات الطابع الإصلاحية في العصر الحديث بتوجيهها الى تحقيق مقاصد القرآن.

(لقد وصفت الحركة المصرية - في التفسير - أنها تصدر في إصلاحاتها عن تأملات دينية، وأنها مستقلة عن كل تأثيرات أجنبية، وقد هدفت الى إبطال المنكرات والبدع

المعارضة لروح القرآن والسنة، والاحتفاظ بالطابع المستقل للرجل الشرقي المسلم، ومحاربة مبدأ التقليد الطائش للمنزع الأوروبي، ولا يتصف هذا المذهب - في نظر جولدزيهر - بالوسطية الدينية ... ويعدّ أول محرّك لهذه الاتجاهات السيد جمال الدين الأفغاني، باعث التيار الديني المعروف بالوحدة الإسلامية. لقد كان مكافحا عظيم النشاط في وجه النظام الديني السائد وممثليه، وداعيا متمرسا بالبيان لحركة التجديد الديني من الرأس الى القدم^(٧٩).

وفي الحقيقة أن منهج الأفغاني في التفسير يقوم أساسا على مبدأ الوسطية الدينية من حيث عمله على تحقيق الخير للناس ونشر العدالة بينهم، والعمل على التحرّر من الهيمنة الغربية. لقد اخطأ جولدزيهر فهم الوسطية الدينية التي تنصبّ في رأيه على إتاحة الفرصة والمجال للمقلّدين وأصحاب الاجتهادات الباطلة، ولو أن الأفغاني دعا الى ترك باب التبعية للغرب مفتوحا على مصراعيه، ولو كان راضيا بالدين في دينه، لكان حامل منهج الوسطية في نظر جولدزيهر وأمثاله.

وإذا كان العمل التفسيري في فكر الأفغاني قد استهدف تحقيق روح القرآن الكريم، فلا جرم أن يكون في رأي بعضهم (أول مفسر في العصر الحديث، وقد عدّت مقالاته نقطة تحوّل أولى للتفسير في العالم الإسلامي في العصر الحديث). لقد حمل اتجاه الأفغاني مهمة تقويم الوعي السياسي من وجهة النظر الإسلامية، وفي استلهاهم النصّ المقدّس ما يبعث في الناس حمية الكفاح من أجل الحقّ والعدل^(٨٠).

لكن هناك مفارقات بين الأفغاني ومن تأثّر به أمثال: محمد عبده ورشيد رضا في العمل على تحقيق عملية النهضة. وتعود هذه المفارقات أساسا الى النهج الفكري في الإصلاح عند كل منهم، ومدى اتصاله بواقع الأمة، والشريحة الاجتماعية التي يتوجّه اليها الخطاب الإصلاحي، فبينما نجد الأستاذ الإمام محمد عبده قد فارق شيخه الأفغاني في المضى على النهج السياسي في العمل، نجد الأفغاني قد ظل على هذا النهج الذي فقد العمل الدعوي والإصلاح الاجتماعي به كثيرا من المكاسب، وجرّ الى تبعات لم تكن في صالح عملية التغيير نحو الأفضل والأحسن. لقد رجع الأستاذ الإمام الى الإصلاح التربوي الاجتماعي، أما الشيخ رشيد فقد تأرجح بين الاتجاهين.

وقد تميز تناول جمال الدين للآية القرآنية على صعيد السياسة على طريقة تختلف عن تناول كثير من المفسرين لها، (فقد كانت الآية القرآنية تثير في نفسه معاني متجدّدة

تتصل بالواقع السياسي الأليم الذي تحياه الأمة، فيتسع مفهوم المعنى القرآني عنده بالتطبيق الماهر، على حين أن المفسر القديم قد يكتفي بالوقوف عند مناسبة النزول، أو بيان المعنى العام للآية^(٨١).

(ومع أن فلسفة جمال الدين قد تبدو أحيانا غير متكاملة^(٨٢)، فإن الحيوية الدافقة التي نعم بها كان لها أثرها في كثيرين ممن اتصلوا به، فلقد ترك جمال الدين من ساروا على نهجه في كفاح الاستعمار حتى صار تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار الغربي هدف الحركات الإسلامية، حيث آثروا أن يباشروا حركة الإصلاح وتربية الأمة من الداخل قبل الولوج بها في الصراع العسكري، وقد تأثروا في ذلك بمحمد عبده، الذي رأى في السياسة ما يفسد كل شيء. وما يضطهد الفكر والعلم والدين، حتى ليصبح من مثالب جمال الدين في نظره أنه صرف اقتداره العجيب للسياسة، ولو وجهه للتعليم لأفاد الإسلام أكبر فائدة^(٨٣). وهذا يعني: أن المجال الذي توجه إليه السيد جمال الدين في الإصلاح على أهميته وخطورته كان ضعيف الأثر في جمهور عوام المسلمين، فلم يمس خطابه كل قلب، ولم يحرك كل ضمير، ولكنه توجه إلى فئة محدودة تحمل الهم نفسه، والشعور نفسه، ويمكنها الصبر على عواقب الانخراط في هذا الميدان من الإصلاح. ومع أنه اشتغل بالسياسة ولاحق همومها ومشكلاتها إلا أنه لم يعبأ كثيرا بالوسائل المشروعة التي تهبئ لكلامه وأفكاره أن تكون واقعا عمليا، واكتفى ببيت أفكاره بين المتأثرين به من تلاميذه وبعض الساسة من الرجال، في حين أن آلية تنفيذ الإصلاح تستدعي جهودا جماعية أكثر انتشارا، ووسائل فاعلة أشد تأثيرا، وأساليب محكمة في العمل والتنظير، وجمهور واع من المخاطبين.

لقد وقف الأفغاني على مشكلات الأمة وكان بها بصيرا، ولكنه لم يستطع أن يتعامل مع هذه المشكلات مجتمعة؛ إذ ينوء بهذا العمل أضخم الجهود الفردية، لذلك نراه يختزل هذه المشكلات كلها ليعيدها إلى المشكلة السياسية، والإصلاح السياسي. وهذا ما حدّ من آفاق شخصية الأفغاني العملاقة كما يرى الأستاذ الإمام. لقد أثمر جهد عملاقة الفكر الإسلامي المعاصرين فأنّج فكريا، ونظّر لعملية التغيير السياسي والنهضة الاجتماعية، ولكنه لم يغيّر واقعا، ولم يتغلّب عليه.

أقول: إن الأفغاني لم يوسّع دائرة إصلاحه لتشمل الميدان الاقتصادي والتربوي والاجتماعي، اعتقادا منه - على ما يبدو - أن الميدان السياسي هو العامل الأهم في

التغيير، ولو كان النهج السياسي الذي تسلكه الحكومات الإسلامية آنذاك صحيحا لانعكس أثر ذلك على كل الميادين الأخرى في حياة المسلمين. وهو اتجاه قد يجد معارضة، ويتطلب نقاشا من المعنيين بالفكر الإسلامي المعاصر.

وَيَصَوِّرُ المستشرق جولدزيهر حجم تأثير الأفغاني بقوله أن الأفغاني (داعية ليس مألوف الطراز، ولما كان قصده الى تحرير الإسلام من التأثير الأجنبي يتّجه عمليا - في الغالب - الى الاتجاه السياسي، لم يسمع تماما صوت المذكرة الدينية - الكلامية لعمله الفكري عند الجمهور الكبير، وقد تلقى هذا الجمهور مذهبه في الإصلاح الديني الذي أعلنه في دائرة طائفة من التلاميذ المتهافتين عليه، والمقدّسين له عن طريق تلميذه وزميله مرّة في المنفى: محمد عبده^(٨٤). أقول: صحيح أن بين الأفغاني وعبده ورشيد رضا قدرا كبيرا من الاتفاق والوفاق في الافكار، إلا أن هذا لم يكن على حساب شخصية كل منهم. وليس من تأثر بالأفغاني كان نسخة عنه، ولقد أخطأ جولدزيهر ثانية حين وصف هذه العلاقة بينه وبين تلاميذه بالقداسة، إذ لو كان ذلك كذلك، فكيف نفسّر تحوّل محمد عبده عن نهج الأفغاني في الإصلاح! لقد تميّز كل منهم بنظرات مستقلة في فهم الكتاب العزيز مع اتفاقهم على مقاصده وغاياته.

أما عن تقدير العقل ومدى سلطته في فهم نصوص الكتاب والسنة، فقد كان الأفغاني أكثر انزانا في ذلك من محمد عبده، وكما أسلفنا، لم نجد مشكلات في التفسير قد أثّرت على يديه، ولم نجده انزلق في تأويلات متكلّفة. لقد كان جلّ اهتمامه أن تنهض الأمة بهذا القرآن وتقدّره حقّ قدره، ولتنجو في الحياتين، وتفوز بالسعادتين. في حين كان الأستاذ الإمام قد حمل لواء التوفيق بين الحضارتين: الإسلامية والغربية، من اجل ذلك اعطى العقل سلطة أكبر في فهم النصوص وتأويلها، ليجد التوفيق سبيلا الى ذلك الهمّ الذي كان يشغله، وليظهر الإسلام في صورة يقبلها العقل المعاصر: الغربي والعربي. لقد كان أشدّ اضطرابا - مع أنه الأكثر أكاديمية وبحثا - في فهم بعض نصوص الكتاب والسنة. وقد دخل التأويل من باب ضيق بحجج لا تقوى أمام النقد العلمي.

ومن العجيب - بعد هذا كله - أن الشيخ محمد حسين الذهبي لم يورد للأفغاني جهدا يذكر في هذا الموضوع. ويصعب أن يعلّل الأمر على أساس أن ليس له أثر في تفسير القرآن، حتى وإن كان الأمر كذلك، فإنّ صناعته لعقلية محمد عبده وغيره من المصلحين أمر حرّي بأن يسجّل ضمن النشاط المهمّ في حقل بعث روح التجديد في فهم القرآن

الكريم في العصر الراهن.

الخاتمة

لم يترك الأفغاني أثرا تفسيريا تظهر فيه خطوات المنهج الذي سلكه في التعامل مع القرآن الكريم، ولكنه - مع هذا - عُدَّ من المجدِّدين الباعثين روح النهضة في الأمة على أسس القرآن وهداياته، ويرجع ذلك الى أمرين يؤدِّي أحدهما الى الآخر.

الأول: النظر الى القرآن على أساس أنه كتاب هداية وإعجاز ومنهج حياة وهو السبيل الذي لا بديل عنه الى وحدة الأمة. والاقتصار على استثمار النصِّ القرآني ليكون الحلَّ الجذري للقضايا الواقعة في المجتمع الإسلامي، ومحاولة التغلُّب على مشكلاته، والتنبيه الى ما يواجهه من تحديات وأخطار. ومن ثمَّ تحميل العلماء مسؤولية القيام بهذه المهام.

الثاني: طبيعة القضايا التي توجَّه اليها الأفغاني، فتراه لم يعن بالقضايا الجزئية عنايته بالقضايا الكلية والجوهرية. ولم يشغل العقلية المسلمة بقضايا لا تمت الى الواقع بصلة. إن القضايا التي توجَّه اليها لا يعرض لها إلا ذوو الهمم العالية الذين ينقشون آثارهم على صفحات التاريخ بدماء قلوبهم، ومداد أقلامهم.

ورأى في اللغة العربية مقصدا ووسيلة، أما المقصد فلكونها سببا من أسباب قوَّة الدولة، وكم عاب على السلطنة العثمانية عدم وعيها لقيمة اللغة العربية، أما الوسيلة فلكونها أساسا مهماً في فهم القرآن الكريم لا يصحَّ بدونها.

وكان حريصا على الاستشهاد بالسنة النبوية، لبيان معانيها الجوهرية، وأثرها في المحصول المعرفي للحضارة الإسلامية.

ولقد عزف الأفغاني عن كل ما يشغل المتفهم للقرآن عن روح هدايته، فلم يشغل بالالإسرائيليات او اختلاف أهل اللغة والفقه والفلسفة... مع أن شرحه لكتاب في علم الكلام - التعليقات على شرح الدواني - تضمن ذكر بعض الاختلافات. أقول: إن هذا الكتاب قيّد فكر الرجل وأسرّه على الرغم من تصويره لمبلغ علمه وعمق عقليته وإتقانه لهذا الفن، لكنك لا تكاد ترى فكرا متميِّزا بعيدا عن الجدل الكلامي، وكل الذي يمكن رؤيته هو فلتات من هذا الأسر تتبدَّى على لسان السيد جمال الدين، وتصور من طرف خفيّ عجز هذا العلم عن مواجهة تحديات العصر. وفوق هذا فإن الأفغاني باشتغاله بهذا العلم حاول كثيرا أن يبحث للعقل المسلم عن أسباب تنجيه وتوقظه الى ما يحيط به، حتى ولو أدَّى ذلك الى نبذ علم الكلام.

ويفرض على العقلية المسلمة أن تبني اعتقادها على براهين قويّة، ويرى أنه إن لم يستطع المرء أن يأخذ بنفسه طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة فليطرق عن التأويل. بل كان يدعو الى عدم الخوض في كثير من القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي قديما. ويقرر أنه لا يلجأ الى التأويل إلا لضرورة من دفع معاند أو إقناع جاحد بشرطين، أولهما: قوّة الدليل والبرهان. وثانيهما: التحلّي بالفضائل والأخلاق الكاملة.

لقد كان المنطق الذي انطلق منه الأفغاني في كل اتجاه من اتجاهات الحياة يقوم على الاستجابة لهدي القرآن الكريم، إن في دعوته الى مقاومة المستعمر، او في دعوته الى الوحدة والعدالة، أو في دعوته الى التعليم الحق، أو في اهتمامه باللغة العربية، او في اشتغاله بالسياسة، أو في دعوته المسلمين أفرادا ومجتمعات الى الالتزام بهدي القرآن، هذا أولا. وأما ثانيا: فقد جعل الوقوف على السنن الإلهية في الخلق ونظام الاجتماع أساسا مهما في فهم آيات التنزيل، وخلص من دراسة السنن الإلهية في القرآن الى القول: إن الانحراف عن هدي الله تعالى في كتابه سبب كل شقاء. وقد وظّف هذه النتيجة في إعادة الأمانة الى كتاب ربّها، واستخدام التفسير لإصلاح علاقتها مع القرآن الكريم.

إن التفسير الذي يريده الأفغاني للقرآن هو ما يتلاءم مع روح العصر ولغته وقضاياه، ويعيش همومه، ويعالج مشكلاته، إنه لا سبيل الى الفصل بين النصّ والواقع في خلد الأفغاني. من أجل ذلك، لا بدّ من أساس مهم في التعامل مع القرآن الكريم يقوم على تثوير النصّ القرآني، ليفي بحاجات العصر المتجدّدة. ولقد أصاب في اتّباعه هذا المنهج عين الحقّ على المستوى النظري، ولكن كثيرا من الملابس صرفت كثيرين عن اقتفاء أثر هذا المنهج، فقد أحيط الأفغاني بحملات إعلامية شعواء نالت من دينه وإخلاصه^(٨٥)، ووصفته بما لا يليق... مما حال دون نظرة واعية الى جهود الأفغاني في فهم القرآن الكريم. والأدهى من ذلك أن تكون فئة المثقفين هي التي غزتها هذه الحملة، أما سائر الأمة فقد ارتكب خطأ كبيرا بحقّ دينه في تخليّه عن هؤلاء المصلحين، وتركهم فريسة سهلة للاستبداد السياسي الذي خلع عليهم أوصافا ليست لهم، ونسب من الأقاويل ما لا يليق بهم.

الهوامش

- (١) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار (بلا تاريخ)، دار الفكر، بيروت، ١ / ١٣ - ١٤.
- (٢) الغزالي، محمد. علل وأدوية (١٩٨٨)، دمشق، دار القلم، ص: ١٠١.
- (٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق. ج ١، ص: ١١.
- (٤) عمارة، محمد. جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، (١٩٨٨)، القاهرة، دار الشروق، ص: ٥٣.
- (٥) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة، (١٩٨١)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ١، ص: ٩٤.
- (٦) رضا. تفسير المنار، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢.
- (٧) انظر: عبد الباسط محمد حسن؛ جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي (١٩٨٢)، مصر، مكتبة وهبة، ص: ١٩٣.
- (٨) سورة الحجرات، الآية ١٠.
- (٩) انظر: عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٢٨ - ٢٩.
- (١٠) انظر: عبد الباسط محمد حسن، جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي، ص: ١٩٣.
- (١١) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٦٧.
- (١٢) سورة الرعد، الآية ١.
- (١٣) سورة الانبياء، الآية ١٠٥.
- (١٤) سورة المنافقون، الآية ٨.
- (١٥) انظر: عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٥٨ - ٥٩.
- (١٦) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٣٠ - ٣٢.
- (١٧) سورة محمد، الآية ٧.
- (١٨) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٣٣.
- (١٩) سورة الحجرات، الآية ٩.
- (٢٠) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٢٦.
- (٢١) سورة آل عمران، الآية ١٠٥.
- (٢٢) شلش، علي. سلسلة الأعمال المجهولة لجمال الدين الأفغاني (بلا تاريخ)، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ص: ٧٩.
- (٢٣) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٦٤ - ٦٥.
- (٢٤) شلش، سلسلة الأعمال المجهولة، مرجع سابق، انظر: ص ١٣٢.
- (٢٥) سورة الزمر، الآية ٢٦.
- (٢٦) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٩ - ٢٨١، ٢٩٣.
- (٢٧) الغزالي، محمد. علل وأدوية، مرجع سابق، ص: ١٠١ - ١٠٢.
- (٢٨) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤١.

- (٢٩) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٣، ٦٢، ٣٢٩.
- (٣٠) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٥٣.
- (٣١) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٦.
- (٣٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.
- (٣٣) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢.
- (٣٤) شلش، الأعمال المجهولة، ص: ١٠٩ - ١١٠.
- (٣٥) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩، ٤٧.
- (٣٦) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٣٧ - ٣٨.
- (٣٧) سورة آل عمران، الآية ١١٨.
- (٣٨) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤٢.
- (٣٩) شلش، الأعمال المجهولة، مرجع سابق، ص ١١٥ - ١١٦.
- (٤٠) عمارة، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٣٥، ٤١.
- (٤١) المرجع السابق.
- (٤٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.
- (٤٣) رضا، تفسير المنار، ج ٧، ص: ٤٩٩ - ٥٠٠.
- (٤٤) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠.
- (٤٥) سورة الحج، الآية ٤٦.
- (٤٦) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥١.
- (٤٧) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص: ٥٢.
- (٤٨) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.
- (٤٩) سورة الأنفال، الآية ٤٦.
- (٥٠) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، (٥١) سورة طه، الآية ١٢٤.
- (٥٢) انظر: مبحث سنن الله في الأمم وتطبيقاتها على المسلمين، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٥٥ - ٦١.
- (٥٣) سورة الأنفال، الآية ٥٣.
- (٥٤) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥٢ - ٥٣.
- (٥٥) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٣.
- (٥٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ٩٠، ٩٢ - ٩٣.
- (٥٧) المرجع نفسه، ج ٢، ص: ٣٢٠.
- (٥٨) المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٠ - ١٤.
- (٥٩) عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦.
- (٦٠) المرجع نفسه، ج ٢، ص: ٣٢١.
- (٦١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٤، ٢٢١.
- (٦٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٠٠.
- (٦٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٤٣.
- (٦٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤١٨ - ٤٢٢.
- (٦٥) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٢٢.
- (٦٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤١٦ - ٤١٧.
- (٦٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٠٦.
- (٦٨) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤١٠ - ٤١١.
- (٦٩) المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٤٠.

الذي يظهر من عدم إقباله على الكتابه والتأليف، فلم يجد الرجل وقتاً للتأليف والتنظير في الفكر والسياسة، ولكنه عاش روح الفكر الإسلامي الحرّ، ودعا إلى روح القرآن بوصفه منهاج الحياة الشامل، والبحث في واقع الرجل العملي يظهر أنه كان مفكراً من الطراز الأول، وكان داعية، وكان فيلسوفاً، يشهد لهذا النجاح الذي حقّقه في أرض الواقع، وقوّة أفكاره التي استطاعت أن تجد سبيلاً إلى أدمغة كثير من الإصلاحيين المعاصرين. ويعدّ مثل هذا النجاح أرفع مرتبة من النجاح الذي حقّقه مفكرون منضبطون في تفكيرهم أمثال: مالك بن نبي، ومحمد إقبال عليهم جميعاً رحمه الله تعالى.

(٨٢) عفت الشرقاوي، قضايا إنسانية في أعمال المفسرين (١٩٨٠)، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٢٢٠.

(٨٣) المرجع السابق نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤، وانظر: الفكر الديني، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٨٤) مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٤٩.

(٨٥) انظر: علي شلش، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه (١٩٨٧)، دار الشروق، بيروت. ص ٧٣ - ٩٨.

(٧٠) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٧١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٩٠.

(٧٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٨٠.

(٧٣) دراز، محمد عبد الله. دراسات إسلامية (١٩٧٤)، الكويت، دار القلم، ص ١٧٥.

(٧٤) رضا، تفسير المنار، ج ١، ص ١١.

(٧٥) عبد الباسط حسن، جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي، مرجع سابق، انظر: ١٩٨ - ٢٣٨.

(٧٦) رضا، تفسير المنار، ج ١، ص ١٣٢.

(٧٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٧.

(٧٨) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٨٣.

(٧٩) اجنتس جولد زيهري، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار (١٩٨٣)، بيروت، دار إقرأ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٨٠) عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر (١٩٧٩)، بيروت، دار العودة، ص ٩١، ١٩٤.

(٨١) ذكر بعضهم أن الأفغاني لم يخلف بناء فكرياً ميزته التماسك والتناسق، وأن فكره السياسي مبعثر ومشتمت، وقد كان داعية، ولم يكن كاتباً ومفكراً بالمعنى المألوف اليوم. انظر: سمير أبو حمدان، جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الإسلامية (١٩٩٢)، دار الكتاب العربي، بيروت. ص: ٦٩. أقول: هذا

لا تظلمون ولا تظلمون وليس لا تقتلون ولا تقتلون

مداخلة مع الشيخ جودت سعيد في دعوته لنبذ العنف

السيد عبد السلام زين العابدين*

أثار الحوار الذي أجراه الاخ رئيس تحرير مجلة (قضايا اسلامية معاصرة)^(١) الشيخ عبد الجبار الرفاعي، مع المفكر الشيخ جودت سعيد، أثار ما كان مخبوءاً في النفس منذ عقدين من الزمن، حينما قرأت - يومذاك - كتابه (مذهب ابن آدم الاول). فلأزال الشيخ الكاتب والمحاوّر في حوارهِ الاخير يؤكد على ذات الافكار والمفاهيم التي أكد عليها من قبل، بل أجده أكثر حماساً، وأكبر اندفاعاً ولا سيما بعد انفتاحه على افكار محمد أركون، وكنت أظن ان الامر على العكس من ذلك تماماً. مما لاشك فيه ان الاخ الشيخ جودت سعيد من المفكرين الاسلاميين الذين نحترم آراءهم، وتقدر كتاباتهم، لما يحمله من هموم المسلمين، ويبحث - بوعي سنني مميز ومبكر - عن مشاكلهم الحضارية واسباب تقهقرهم وتخلفهم الحضاري بعد تألقهم وشهودهم.

ولعل من ابرز الافكار التي طرحها الاخ الاستاذ الباحث هي نظريته في معالجة مشكلة العنف في العمل الاسلامي، الدائر بين الحركات الاسلامية والانظمة الطاغوتية المتحكمة على رقاب المسلمين في اكثر اقطار وبلدان العالم الاسلامي. وعلى الرغم من تنوع الاسئلة والافكار المطروحة في حوارهِ مع (قضايا اسلامية معاصرة)، بيد ان نظرية مذهب ابن آدم الاول كانت هي السائدة على اجواء الحوار^(٢). وقد جعل الشيخ جودت قصة ابني آدم التي جاءت في القرآن الكريم: (سورة

المائدة، الآية ٢٧-٣١) اساساً ومنطلقاً لبناء صرح نظريته التي طرحها منذ أكثر من ثلث قرن، والتي صاغ معالمها في كتابه الاول المذكور الصادر عام ١٩٦٦، ثم جاء مؤخراً - وقبل سنتين - كتابه الآخر: (كن كابني آدم)!. وقد قرأنا في الحوار وعده في اصدار كتاب ثالث بعنوان: (اكسر قوسك)^(٣).

والاستاذ الباحث وان كان يحمل روح التواضع، وهو يطرح نظريته باعترافه المتكرر بأنه لا يستطيع ان يعبر عما يعتل في نفسه من وضوح و يقين، بكلمات وصياغات واضحة للآخرين، لعدم امتلاكه - كما يقول - ادوات التعبير التي تجعل اسلوب العرض يعبر بصورة وافية عما هو مكنون في النفس والقلب والعقل.

وهذا ما لمسنه - أيضاً - مؤخراً في ثنايا الحوار الأخير، كما لمسنه جيداً في نفس كتابه الاول، حيث نقرأ تحت عنوان: (رسوخ هذه الفكرة اعمق من اسلوب عرضها)^(٤)، نقرأ الفارق بين وضوح ما في النفس وغموض ما في التعبير والعرض. ويرى ان ذلك «لا ضير فيه.. فهكذا يكون كل عمل في بدئه».

واننا اذا كنا نعذر الاستاذ سعيد قبل ثلث قرن من الزمان بغموض العرض لنظريته وعدم تمكنه من التعبير رغم الوضوح النفسي الذي يمتلكه، لانه «ليس هناك من عمل او جهد يولد مكتملاً من غير ان يحتاج الى توضيح أو اكتمال»، ولكننا قد لا نلتمس له العذر، وقد بلغ مشروعه الفكري السنة الرابعة والثلاثين من العمر.

لذا يمكنني ان اقول - وارجو ان أكون مخطئاً - ان سر الغموض في التعبير والعرض، والذي يشعر به الاستاذ نفسه قبل غيره، قد يكون كامناً في عدم تكامل الافكار والادلة لديه. وهذا ما قد نلمسه من خلال ما طرحه في كتابيه: (مذهب ابن آدم الاول) و(كن كابني آدم)، حيث نجد بعض الثغرات التي هي بحاجة الى ان تسد وتملاً بمزيد من الادلة والبراهين العقلية والعقلية.

ولا يسع المقام لتمام النقد، ولذا سأقتصر على النقاط التالية، وكلي ثقة بأن قلب الاستاذ المفكر جودت سعيد الكبير سيتسع لها:

اولاً: قصة ابني آدم: توطئة لتشريع العنف المضاد

لقد اعتمد الاستاذ سعيد في بناء نظريته في معالجة مشكلة العنف في العمل الاسلامي، على قصة ابني آدم، فجعل الموقف الهاييلي هو الموقف الصائب الذي يجب ان تقفه

الحركات الاسلامية تجاه الحكام الظالمين الذين ابتليت بهم الامة في اغلب اقطارها وبلدانها، مهما مارس هؤلاء الحكام من جور وظلم وعدوان: ﴿لئن بسطت اليّ يدك لتقتلني ما ان بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين﴾.

وكان ينبغي ان يتأمل الاخ الاستاذ سعيد في الدليل، ذلك لان قصة قابيل وهاويل على العكس أدل، فقد اراد الله عزوجل لهذه القصة ان تكون تمهيداً وتوطئة لتشريع منطق القوة وتأسيس العنف المضاد، ولهذا جاء التعقيب مباشرة بعد القصة في سورة المائدة بقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً...﴾^(٥).

يقول الشهيد سيد قطب في تفسيره (في ظلال القرآن): «من اجل ذلك...من اجل وجود هذه النماذج في البشرية.. من اجل الاعتداء على المسالمين الوادعين الخيرين الطيبين، الذين لا يُريدون شراً ولا عدواناً.. ومن اجل ان الموعظة والتحذير لا يجديان في بعض الجبلات المطبوعة على الشر، وان المسالمة والموادعة لا تكفان الاعتداء حين يكون الشر عميق الجذور في النفس.. من اجل ذلك جعلنا جريمة قتل النفس الواحدة كبيرة، تعدل جريمة قتل الناس جميعاً»^(٦).

وهكذا يرى العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، فان وجه الاشارة في قوله تعالى: ﴿من اجل ذلك﴾ الى قصة ابني آدم، هو «ان القصة تدل على ان من طباع هذا النوع الانساني ان يحمله... او هن شيء على منازعة الربوبية وابطال غرض الخلقة بقتل احدهم اخاه من نوعه، وحتى شقيقه لاييه وأمه»^(٧).

لقد جاءت قصة ابني آدم من اجل ان «تكشف عن طبيعة الجريمة وبواعثها في النفس البشرية، كما تكشف عن بشاعة الجريمة وفجورها، وضرورة الوقوف في وجهها والعقاب لفاعلها، ومقاومة البواعث التي تحرك النفس للاقدام عليها»، «وتبدو القصة وايحاءاتها ملتزمة التحاماً قوياً مع الاحكام التالية لها في السياق القرآني»^(٨): ﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً ان يُقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وارجلهم من خلاف أو يُنفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾^(٩).

لعل الاستاذ سعيد يرى ان منطق العنف والقوة والصرامة في هذه الآية قد بطل في عصر (الحداثة).. كما بطل منطق القوة في آية الاستعداد: ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من

قوة» !!، لان الحادثة - وعلى حد تعبيره - قد ألغت منطق القوة، وجاءت بمنطق الاقتناع والحوار فحسب^(١٠).

انه بدلاً من ان يعتبر القصة درساً كبيراً لنا في عدم جدوى الوقوف العقلاني السلمي الوداع امام قوى الشر والعدوان والاستكبار، جعلها منطلقاً لرسم مذهب السلم والسلام امام الحكام الطغاة الظالمين الجائرين الفجار.

ثانياً: الموقف الهاييلي: عدم البدء بالعدوان لا الاستسلام للعدوان

ان اقصى ما يدل عليه الموقف الهاييلي: «لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك» هو ان لا نبداً نحن بالعدوان والاعتداء على الآخرين، لا ان نستسلم امامهم. فقد كان امام هاييل خياران: الاول: ان يكون قاتلاً، فيبادر الى قتل اخيه، والثاني: ان يكون مقتولاً.. وقد فضل الخيار الثاني على الاول وهذا معنى قوله: «اني اريد ان تبوء باثمي وإثمك...»، انه «كنى بالارادة عن الاختيار على تقدير دوران الامر» على حد تعبير العلامة الطباطبائي.

ولهذا فان هاييل لم يكن استسلامياً في موقفه، لا يريد الدفاع عن نفسه، بل كان موقفه عقلياً حكيماً حذراً ناصحاً.. بل كان وعيداً رادعاً لمن يملك انسانيته وعقله.

واذا كان قابيل قد تردد في ارتكاب الجريمة، وعانى في صراعه النفسي قبل ارتكابها حتى طوّعت له نفسه قتل اخيه فقتله، وهذا ما نلمسه من التعبير القرآني «طوّعت» الذي لا يُقال إلا اذا كان الشيء متأبياً على الفعل، فان الحكام الظالمين الذين يحكمون على رقاب المسلمين اليوم يقدمون على الجريمة بلذّة وشهوة، ويتفرجون على سفك دماء المفكرين والعلماء الاسلاميين الابرياء بانس وسرور وهناء!

ثالثاً: المنطق القرآني المزدوج بين القراءة والقتال

لا ينبغي ان نقف على حرفٍ واحدٍ من حروف القرآن، وننظر الى جانب فارد من جوانبه.. لان ذلك يؤدي بنا الى «التعضية» لهذا الكتاب العزيز التي حذرنا منها الله عزوجل بقوله: «كما أنزلنا على المقتسمين، الذين جعلوا القرآن عُضين»^(١١). فانكم بتبنيكم لمذهب ابن آدم الاول تنظرون الى الامور بعين واحدة، وترون منطقاً وحيداً وفريداً في مواجهة الظالمين والمستكبرين. انكم تفقون على النصف المسالم الوداع،

وتتكون النصف المقابل المجاهد المحارب الرادع، والحال ان المنطق القرآني السنني منطق مرن مزدوج: سلم وحرب، ولاء وبراءة، فكر وبندقية، قلم وعاديات، قراءة وقتال، حديد للبناء والاعمار وحديد للبأس الشديد.

فكما اقسم الله تعالى بالقلم في سورة (ن): ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾، اقسم تعالى بخيل المجاهدين الغزاة في سورة العاديات: ﴿والعاديات ضبحاً فالموريات قدحاً﴾، ندرك كرامة العلم والجهاد معاً.

وفي الوقت الذي نهانا فيه القرآن عن الاعتداء والبدء بالعدوان، امرنا برد الاعتداء بمثله والوقوف بوجه العنف بعنف ضده: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾^(١٢)، ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾^(١٣).

وكما امرنا القرآن بالجنوح الى السلم (سلم الجنوح) حينما يجنح الاعداء: ﴿وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾^(١٤)، امرنا كذلك برفض السلم المهين (الاستسلام): ﴿فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون﴾^(١٥).

يرى الامام الخميني قدس سره، والذي يستشهد بموقفه الاستاذ جودت سعيد^(١٦)، ذلك الموقف الذي امر فيه الشعب الايراني ابان الثورة بمقابلة دبابات الجيش ورصاصاته بالزهور والورود، يرى ان قوله تعالى: ﴿لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأس شديد...﴾^(١٧)، يحدد (الهدف الحقيقي) من انزال الكتب السماوية، كما يحدد (الوظيفة الاساسية) للرسول، ألا وهي «اقامة النظام العادل في المجتمع، وتنفيذ الاحكام الالهية»، وعدم الاكتفاء بنقلها وبيانها وتبليغها. وهكذا هو دور الفقهاء لانهم «امناء الرسل»^(١٨)، ثم يلتفت الامام الى السياق: ﴿وانزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ الذي جاء بعد انزال الكتاب والميزان، فيقول: «فان تلك المقاصد والاهداف لا بد من تحقيقها بالحديد، لان الذي لا يُصغي الى نداء العقل والمنطق، فلا مناص من استخدام منطق القوة معه»^(١٩).

إنه وان كان يؤمن بأن منطق العلم والبيانات هو الاساس في بناء الامم والحضارات، بيد انه يؤمن - في الوقت نفسه - بمنطق الحديد والقوة، وانه لا مناص منه حينما لا يصغي الطواغيت والحكام الجائرين الى نداء العقل والمنطق.

وهناك حادثة طريفة وقعت ابان الحرب الظالمة التي شنها طاغية العراق على ايران، فقد زار الامام الخميني مسؤولو مكافحة الامية، وقد كانوا يرفعون - استحياءً - لافتة كتب

فيها: «نود ان نبدل اقلامنا الى بنادق». وعندما رأى الامام تلك اللافتة انطلق بحديث قرآني رائع حول قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾، قائلاً: «هذه اللوحة التي احضرها السادة معهم مكتوب فيها: «نود ان نبدل اقلامنا الى بنادق»، ولكننا نأمل ان يصل البشر الى تلك المرحلة من الوعي ليتمكن خلالها من تبديل البنادق الى اقلام، حيث ان الاقلام والكلمات قد خدمت البشرية اكثر من البنادق والرشاشات»، «ان البنادق كانت غالباً في خدمة الدول الكبرى، من اجل القضاء على البشرية. والاسلام وان امر بالجهاد والدفاع، وهو بحاجة الى افراد محاربين، لكن الاساس هو الدفاع عن الحق، واحلال الحق والعلم محل الرشاش والبندقية»، «فالقلم والعلم والبيان هي التي تصنع الانسان، لا الرشاشات وسائر قوى الدمار»، «وعندما تنتصر الاقلام على البنادق، وتنتشر العلوم بين البشر الى حدّ يضعون البنادق جانباً، ويفسحون الميدان للقلم والعلم.. عندما يتمكن الناس من الوصول الى الاهداف الانسانية والى الكمال العلمي والثقافي»^(٢٠).

هذه هي النظرة القرآنية المتكاملة التي تؤمن بالمنطقين معاً، مادام هناك طواغيت ومستكبرون وحكام ظالمون. لقد اعتبرتم الثورة التي حدثت بقيادة الامام الخميني «ثورة عجائبية...أفزعت العالم»، وانها «ثورة فكر، ثورة شعب، بل حتى ثورة المرأة، هذه الثورة لا يجوز ان نطلق عليها ثورة، لانها كلمة غريبة، وانما ينبغي ان نقول عنها احياء الحركة النبوية، واعادة كفاح الانبياء في هذا العصر»، كما انكم شجبتهم اولئك الذين عجزوا عن ادراك سر هذه الثورة فقلتم «أليس عجزنا عن فهم الحركة الاسلامية النبوية الايرانية دليلاً على اننا عقلية اسطورية خوراقية»^(٢١).

لقد حاولتم ان تجعلوا حدث الثورة الاسلامية وانتصارها الباهر مؤيداً لنظرية اللاعنف، والحال انها على العكس ادل، ولذا يبدو اننا بحاجة الى الاطلاع على شخصية الامام الخميني والشعب النائر في ايران لنجد ان منطق القوة والتهديد بالعنف والجهاد الشامل كان المنطق الابرز والاطهر.

لقد كان شعار الامام الخميني هو الشعار الحسيني النائر: «لم اخرج اشراً ولا بطراً ولا ظالماً ولا مفسداً ولكن خرجت لطلب الاصلاح في امة جدي، اريد ان آمر بالمعروف وانها عن المنكر». وشعار: «ألا وان الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين، بين السلة والذلة، وهيهات منا الذلة، يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون... من ان تؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام».

حتى ان الامام الخميني يعتبر ان ما حققته الثورة من انتصارات وانجازات على الطاغوت كله بفضل ثورة الحسين عليه السلام، ولهذا قال قوله المعروفة: «كل ما لدينا من عاشوراء». اين هذا المنطق الحسيني الثوري، منطق السلة، من منطق الذلة الذي يقول: «تسمع وتطيع للامير، وان ضرب ظهرك، واخذ مالك، فاسمع وأطع»، وان كان هذا الامير شيطاناً في جثمان انسان!!!

ان اصحاب منطق المسالمة للامير الظالم الجائر طبقاً لروايات الفتن ابعد ما يكون عن منطق الامام القائد والثورة الاسلامية في ايران، لان اصحابه يعتبرون الامام الحسين في ثورته قد افسد اكثر مما اصلح، وخرب اكثر مما عمر، لانه خلق فتنة، واعلنها ثورة ضد (خليفة المسلمين) يزيد بن معاوية!! وخاطب (واليه) في المدينة حينما طلب منه البيعة: «ايها الامير انا اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة، بنا فتح الله وبنا ختم، ويزيد رجل شارب الخمر وقتل النفس المحترمة، معلن بالفسق ومثلي لا يبيع مثله!» ومن هنا نجد المفسر الثائر سيد قطب يقول بحق الحسين عليه السلام وثورته: «والحسين - رضوان الله عليه - وهو يستشهد في تلك الصورة العظيمة من جانب، المفجعة من جانب أكانت هذه نصراً أم هزيمة؟ في الصورة الظاهرة وبالمقياس الصغير كانت هزيمة فاما في الحقيقة الخالصة وبالمقياس الكبير فقد كانت نصراً... فما من شهيد في الارض تهتز له الجوانح بالحب والعطف، وتهفو له القلوب وتجيئ بالغيرة والفداء كالحسين رضوان الله عليه. يستوي في هذا المتشيعون وغير المتشيعين من المسلمين. وكثير من غير المسلمين!».

كان على الاستاذ المحاور ان يلتفت الى عشرات السنن التاريخية التي أكد عليها القرآن والتي تتعلق بالمدافعة والجهاد والقتال، فان القرآن الكريم قد طرح القتال بأسلوبين: الاسلوب الاول: القتال كتشريع وقرار الهي رباني كما هو الحال في الآيات الامرة به، من امثال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ و﴿وَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ﴾. الاسلوب الثاني: القتال كسنة تاريخية ربانية، لها آثارها التكوينية وعقوباتها السننية على الذين يرغبون عنه، كما في الآيات المباركة: ﴿وَكَأَيْنَ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ...﴾ (٢٢) و﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (٢٣) و﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْجَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ...﴾ (٢٤) و﴿إِلَّا تَنْفَرُوا يَعْذِبَكُمُ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ (٢٥).

لست ادري ربما يفسر الاستاذ سعيد القتال والمدافعة والنفير - ونحن في عصر الحداثة - بالقتال الفكري والمدافعة الفكرية فحسب، فقد ولى زمن القتال بالسلاح المادي والنفير والمدافعة في ساحات الحرب والنزال!

رابعاً: ضرورة مراجعة رجال الروايات (السند)

قد تؤسس نظرياتنا على ضوء روايات ضعيفة السند لا قيمة لها في حساب علمي الدراية والرجال^(٢٦)، في الوقت الذي نهمل فيه الآيات المباركات والروايات المتواترات والمستفيضات. ولهذا كان على المفكر الاسلامي ان يحذر من ذلك، بمراجعة اسانيد الروايات التي يعتمد عليها ويريد ان يصوغ نظريته منها وعليها.

يسجل المفسر المعاصر العلامة الطباطبائي ملاحظة قيمة وجديرة بالتدبر والدراسة حول الروايات التي تدعو الى التشبه بابني آدم، بانها روايات ضعيفة السند وهي من روايات الفتن، رواها اناس قعدوا في فتنة الدار، وفي حرب علي عليه السلام مع معاوية والخوارج وطلحة والزبير.. وهذا «مما يوجب سوء الظن بها»^(٢٧). فان رواية «فاكسروا قسيكم، واقطعوا اوتاركم، واضربوا سيوفكم الحجارة، فان دخل فليكن كخير ابني آدم» رواها ابو موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم!! ورواية: «كن كابني آدم» رواها سعد بن ابي وقاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم!! ورواية: «فليعمد الى سيفه فيضرب بحدده على حرة، ثم لينجو ما استطاع النجاء» رواها ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم!!

لست ادري كيف يصح ان نعتد في تأسيس نظرية على روايات رواها رجال سقطوا في الفتنة.

ومن العجيب ان الاعتماد على روايات ابي موسى الاشعري الذي ابى ان يستجيب لاوامر خليفة المسلمين علي بن ابي طالب، فكسر كتابه ومحاه، وبعث الى حامله (هاشم المرقال) يخوفه ويتوعده بالسجن.

ولم تنفع كل الوسائل والاساليب التي استخدمها امير المؤمنين وخليفة المسلمين لردع (واليه) على الكوفة ابي موسى الاشعري عن موقفه المتمرد!! الذي راح يخطب في اهل الكوفة ليحرض الناس على معصية امر علي عليه السلام بالقتال والجهاد: «الفتنة اذا اقبلت شبهت، واذا ادبرت بينت... شيموا سيوفكم، وقصروا رماحكم، وقطعوا اوتاركم،

والزمو البيوت...» (٢٨).

لست ادري ما هو رأي الاستاذ سعيد من موقف ابي موسى الاشعري هذا تجاه خليفة المسلمين وامير المؤمنين؟! هل نطيع الخليفة الراشدي في سل السيوف واشهارها، والنفير لساحات الحرب مع معاوية واشباهه، أو نصغي لدعوة الاشعري الى شيم السيوف واغمارها، والزام البيوت والجلوس مع الخوالب والقواعد؟! هل نلبي نداء علي عليه السلام: سلوا سيوفكم، أو نلبي نداء الاشعري: شيموا سيوفكم؟! وهل بعد كل ذلك يصح ان نشيد على اقوال رجل متمرّد على امام زمانه وخليفة عصره نظرية خطيرة تقول بضرورة اغمار السيوف، وتقصير الرماح، وتقطيع الاوتار، امام عدو متكبر شرّس جبار، تحت شعار الحذر من وقوع الفتنة؟! وليس سعد بن ابي وقاص بافضل حالاً من الاشعري ذاك الذي تخلف عن بيعة علي عليه السلام الخليفة الراشدي، ولا سيما ان الاستاذ سعيد يرى ان الخلفاء الراشدين اربعة فقط لا غير.

كان ينبغي مراجعة روايات شيم السيوف تلك في اسانيدھا وطرقھا ودرسة روايتها وظروف صدورھا، قبل ان نعتد في صياغة نظرية هامة نبغي منها حلاً لمشاكل المسلمين الحضارية، ودواء لامراض الحركات الاسلامية الثورية في اقطار المسلمين المختلفة. ومن ثم تأتي الخطوة الاخرى في مراجعة متونها ومضامينها، ومدى انسجامها مع القرآن الكريم والسنة الشريفة الصحيحة. وهذا ما سنتحدث عنه في الوقفة التالية.

خامساً: مضمون الروايات (المتن)

اتنا اذا استعرضنا الروايات التي اعتمدها الاستاذ جودت سعيد في تشييد مذهب ابن آدم الاول نجدها مخالفة ومعارضة للآيات المباركة والروايات الصحيحة التي تأمرنا بالكفر بالطاغية وعدم الركون الى الحاكم الجائر، وشن الحرب عليه وخوض القتال من اجل اطفاء نار الفتنة ولهذا فان الموقف منها يكون باحد خيارين:

الاول: تأويلها من اجل رفع ذلك التعارض والتنافي.

الثاني: طرحها واهمالها، لان ما خالف كتاب الله فهو زخرف.

ويمكننا ان نقسم الروايات التي ذكرها الى ثلاث طوائف:

الطائفة الاولى: روايات (كن كابني آدم)، وهي روايات تعطي وظيفة غريبة وموقفاً عجيباً للانسان المسلم في عصر الفتنة: ان يقف مكتوف اليدين، وينعزل عن الساحة،

ويلتصق ببيته بعيداً عن الناس والاحداث. واذا دخل عليه رجال الفتنة واقتحموا جوف بيته فان عليه ان يقدم رقبته للسيف من دون اي معارضة ومقاومة ومدافعة!! اي شرع، واي عقل يقبلان بذلك، ان تستسلم للجلاد، وتصغي لاوامره الظالمة الجائرة، حتى وان اراد ان يأخذ راسك ويسلخ جلدك؟!

تقول احدى الروايات: «فان خشيت ان يبهرك شعاع السيف، فالحق ثوبك على وجهك ييؤء بائمه واثمك»! هل امرنا القرآن الكريم ان نقف امام الفتنة خاضعين خائعين مستسلمين للظالمين والطاغين؟ اين - اذن - قوله عزوجل: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ وقوله: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾، وقوله: ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقاتلتوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله﴾. هل تنقي الفتنة بتقديم رقابنا الى من يتولى كبرها، ويأجج نارها؟!

يقول المرجع الشهيد محمد صادق الصدر في كتابه القيم (الغيبة الكبرى) وهو بصدد مناقشة روايات (كن كابني آدم): «انه لا بد لنا من رفض هذا المضمون جملة وتفصيلاً، لمعارضته لضرورة الشرع والعقل معاً في وجوب الدفاع عن النفس، وفي كون المستسلم للقتل قاتلاً لنفسه في الحقيقة، فييؤء بائم نفسه، لا ان القاتل ييؤء بالاثمين معاً» (٢٩).

الطائفة الثانية: وهي روايات تتحدث عن «الفرار من الفتن»، وهي تختلف في دلالتها عن روايات (كن كابني آدم) الآتفة، ولهذا فهي قابلة لعدة تأويلات وتوجيهات. اخرج ابن ماجه: «تكون فتن، على ابوابها دعاة الى النار، فان تموت وانت عاض على جذل شجرة خير لك من ان تتبع واحداً منهم» (٣٠). واخرج الطبري في موضعين من صحيحه عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «يأتي على الناس زمان خير مال الرجل المسلم الغنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر، ويفر بدينه من الفتن» (٣١). وقد جاء في نهج البلاغة للامام علي عليه السلام في اول كلمة من (قصار الحكم) اختارها الشريف الرضي: «كن في الفتنة كابن اللبون لا ظهر فيركب، ولا ضرع فيحلب» (٣٢). هذه الروايات وامثالها وان كانت معارضة باطلاقتها للايات المباركة والروايات الصحيحة بيد انه يمكن تأويلها بعدة وجوه وتأويلات:

الوجه الاول: ان الاعتزال عن الفتن يكون في الحالات التي يكون الصراع واقعاً بين

باطل وباطل، وليس بين حق وباطل قطعاً. وهذا واضح من قول الامام علي عليه السلام «كن في الفتنة كابن اللبون...» في الوقت الذي فقاً هو فيه عين الفتنة، وقاتل من اجل اطفاء نارها واخماد اوارها.

الوجه الثاني: في الفتنة التي لم يستطع فيها الانسان المسلم تشخيص الحق من الباطل لصعوبة التشخيص، لان الفتنة - وكما يؤكد الامام علي عليه السلام «اذا اقبلت شبّهت واذا ادبرت ثبّته، ينكرن مقبلات ويعرضن مدبرات»، ولان رجال الفتنة يضيفون على انفسهم الشرعية بما يظهرون من البدع. «انما بدء وقوع الفتنة اهواء تتبع واحكام تبتدع...» (٣٣)، ومجيء الاحكام التي تبتدع بعد الاهواء التي تتبع له دلالاته وايحاءاته.

وعلى كل حال فان هذه الروايات لا تأمر بالاستسلام للفتنة، بل تدعو الى الحذر منها والانجراف في تيارها، والسقوط تحت عجلاتها، من دون وعي وبصيرة، فهي تمثل دعوة الى المقاومة السلبية ان عجز المسلم عن المواجهة الايجابية.

الطائفة الثالثة: الروايات التي تتحدث عن مبايعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعدم منازعة الامر أهله:

١ - عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن أبيه عن جده، قال: «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على السمع والطاعة: في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثره علينا، وعلى ألا ننازع الامر أهله، وعلى ان نقول بالحق اينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم».

٢ - عن جنادة بن ابي أمية قال: «دخلت على عبادة بن الصامت وهو مريض، فقلنا: حدثنا أصلحك الله بحديث ينفع الله به، سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: دعانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبايعناه، فكان فيما اخذ علينا ان بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثره علينا، وان لا ننازع الامر أهله. قال: إلا ان تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان».

لست ادري كيف تكون امثال هذه الروايات دليلاً على مذهب ابن آدم الاول، الذي يدعو الى عدم استعمال القوة ضد الاحكام الطواغيت والمستكبرين والجائرين الذين يتحاكمون على رقاب المسلمين !!؟

ان امثال هذه الروايات خارجة تخصصاً لا تخصيصاً عن الموضوع.. لانها تتحدث عن موالاته القيادة الشرعية واولياء الامور الذين يكونون أهلاً للولاية: «ألا ننازع الامر

أهله». فهل ان الطواغيت القدماء والمعاصرين أمثال يزيد بن معاوية وغيره من الحكام الجائرين الظالمين تنطبق عليهم هذه المواصفات التي تذكرها الروايات الآتفة؟! ألا يعتبر معاوية المصداق الجلي لتلك المنازعة التي تحذرنا الروايات منها، حينما تمرد على خليفة زمانه الامام علي عليه السلام، ولم يكتف بمخالفته، بل جيش الجيوش لمحاربتة في صفين؟!

فهل يعتبر معاوية أهلاً لإمرة المسلمين حينما ذكر الحديث التالي ليؤيد نظريته الى جنب الروايتين الآتيتين: «... ومن بايع اماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليعطه ان استطاع، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر». يقول الراوي: فدنوت منه - أي من عبد الله بن عمرو بن العاص ! - فقلت له: أنشدك الله أنت سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فاهوى (عبد الله بن عمرو بن العاص) الى أذنيه وقلبه بيديه وقال. سمعته اذناي ووعاء قلبي. فقلت له: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا ان نأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا، والله يقول: ﴿يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل... ولا تقتلوا انفسكم﴾^(٣٤). قال فسكت ساعة، ثم قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله «^(٣٥)!!

وبغض النظر عن راوي الحديث المباشر، لست ادري هل معاوية ولي امر المسلمين، وقد بايعه الناس واعطوه صفقة ايمانهم وثمرة افئدتهم، وأنه من المنازعين للخليفة الشرعي الراشدي، فيجب ان يضرب عنقه؟ ألا يُعتبر معاوية أشد خطراً على الامة الاسلامية والقيادة الشرعية من الخوارج المارقين؟ ألم تقرأوا مقولة امير المؤمنين عليه السلام المشهورة بحق الاثنين في آخر وصية له: «لا تقاتلوا الخوارج بعدي؛ فليس من طلب الحق فاخطأه كمن طلب الباطل فادركه»^(٣٦)؟ قال الشريف الرضي: يعني معاوية واصحابه. لقد علمنا الحسين عليه السلام الثورة على الحاكم الجائر يزيد بن معاوية: «ايها الناس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله ناكثاً عهده مخالفاً لسنة رسول الله، يعمل في عباد الله بالاثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله ان يدخله مدخله». فهل يبقى مع هذه التصريحات الحسينية شك في وضع الكثير من الاحاديث التي تتحدث عن طاعة الحكام الجائرين حتى وان لم يستنوا بسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحتى وان كانت قلوبهم قلوب الشيطان في جثمان إنس!!

سادساً: الخلط بين المبادئ الثابتة والوسائل المتغيرة

تحدث الشيخ جودت سعيد عن الحداثة كثيراً، واعتبرها أحد الأدلة على تثبيت نظرية اللاعنف تجاه الحكام الطغاة، على اعتبار أن الحداثة قلبت مفاهيم الناس عن الكون، ووطورت الوسائل والادوات، وحدثت انقلابات «كوبر نيكية» في الكون والفلك والاجتماع^(٣٧)!! وكان ينبغي أن لا يجري خلط بين المبادئ والوسائل، والقيم وادوات التنفيذ. ويتجلى هذا الخلط بوضوح في القول بشأن قوله تعالى: «ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم»، «أن الأعداد بالقوة ليس في السلاح المادي، لقد بطل الجانب الذي أشار إليه القرآن من القوة المادية، وهو رباط الخيل، فما اظن أن أحداً يريد أن يبني اصطبلات لتربية الخيول للجهاد»^(٣٨)!!

أن تغيير الوسائل والادوات يعني تغيير المبادئ والقيم والموازين؟! أن الاصلالة تكمن في المبدأ «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة».. ومبدأ (اعداد القوة) مبدأ انساني ثابت.. لا يتغير.. ودعوة ربانية سننية لا تختص بزمان دون زمان، وأن دون آن. أما ما ذكرته الآية ذاتها من رباط الخيل: «ومن رباط الخيل...» فهو مصداق من مصاديق القوة، واداة من ادواتها.. والمصاديق والادوات متغيرة ومتطورة بتطور القدرة الانسانية على رؤية الآيات الآفاقية والانفسية.

يقول المفكر الشهيد مرتضى المطهري: «أن الرماية وركوب الخيل هما وليدا قوله: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة»، والمهم في الاسلام أن يكون المسلمون في الحد الاعلى من القوة، وما الرماية وركوب الخيل إلا كمثالين عليها، ولا اصلالة لهما لانهما يمثلان الشكل التطبيقي لها» ثم يقول: «أن من مميزات الاسلام انه جعل المتغيرات التي تتبدل في كل عصر متصلة بالثوابت التي لا يطرأ عليها أي تغيير». ويعتبر الشهيد المطهري أن هذا هو «مغزى التفقه في الدين والبصيرة فيه»^(٣٩)، وهذه الحقيقة التي تعتبر من بديهيات قراءة النص، ما كان ينبغي أن تخفى على مفكر اسلامي قرآني كالاستاذ جودت سعيد.

سابعاً: فكرة آخر الزمان من صلب القرآن

أن الشيخ جودت سعيد رغم تبنيه مبدأ اللاعنف لوصول البشرية الى مرحلة التكامل الانساني عن طرق العلم والعقل والحوار، بعيداً عن منطق الارهاب، فانه يناقش فكرة

(آخر الزمان) ويعتبرها فكرة «ليس لها وجود في القرآن»!!، وان سبب وجودها «هو تأجيل البعض الحق الى اليوم الآخر حينما لم يتمكنوا من رؤيته في حياتهم الدينة» وانها تمثل مبداء «يقول بأن يوم الانسان أسوأ من امسه، وغده أسوأ من يومه»^(٤٠).

ومرة اخرى اقول للاستاذ جودت سعيد ما هكذا الظن بكم !! انكم لم تفرقوا بين الفكرة الاصلية وبين الفهم الخاطئ لها.. فان (فكرة آخر الزمان) هي من صميم القرآن، وهناك عشرات الآيات المباركة التي تؤكد عليها، ومئات الروايات الصحيحة التي تقرها، بل انها تعد من اكبر الامور التي ستنمخض عن السنن التاريخية التي اكد عليها القرآن.

لقد حارب الامام الخميني اكثر من نصف قرن من الزمان الفهم الخاطئ والسلبي والخانع لـ (فكرة آخر الزمان)، واعطى لهذه الفكرة اصلتها وحيويتها وفاعليتها، فكانت - بحق - احدى الافكار الثورية الاساسية التي تبناها الشعب الايراني المسلم الثائر.

ولا يسع المجال للتفصيل لوضوح المسألة، بل انها من البديهيات القرآنية عند الفريقين ويكفي ان نذكر آية واحدة في المقام: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون»^(٤١)، انها من السنن التاريخية القرآنية الناجزة التي تتضمن سنناً شرطية عند التحليل!

ثامناً: لا تَظْلَمُونَ ولا تَظْلَمُونَ وليس لا تَقْتُلُونَ ولا تَقْتُلُونَ

وانا على وشك الانتهاء من نقد نظرية (مذهب ابن آدم الاول) وصلني عن طريق الشيخ الرفاعي كتاب يرد على الشيخ جودت سعيد، من قبل الكاتبة السورية الاخت (سحر ابو حرب)، وعنوان كتابها: (لا تكن كابني آدم: لا قاتلاً ولا مقتولاً)^(٤٢)، وقد رحب الشيخ جودت سعيد بهذا الرد على كتابيه (مذهب ابن آدم الاول) و(كن كابني آدم) فعقب عليه بقوله: «مرحباً بمثل هذا النقد، فان من يأتي بأفضل واحسن سينسخ الادنى فضلاً وحسناً ونفعاً، فاهلاً ومرحباً بالذي ينسخنا بالانفع والاكثر نفعاً»^(٤٣).

وهذا التعقيب وان كان يحمل روحاً منفتحة وصدرها منشراحاً يتسع للرأي الآخر حتى ولو كان مخالفاً وناقداً.. بيد انه يشي بما ذكرته في اول النقد.. ولا سيما ان ما جاء به الاخت الكاتبة المؤمنة سحر ابو حرب بحاجة الى مناقشة، ولا يخلو من اشتباهات، بل ان ما استوحته لا يتطابق مع مدلول النصوص القرآنية الصريحة.

ان القرآن الكريم يصف المؤمنين المجاهدين بأنهم يقتلون ويُقتلون، بقوله تعالى: ﴿ان

الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يُقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والانجيل والقرآن ﴿٤٤﴾. «ومن يقاتل في سبيل الله فيُقتل أو يغلب فسوف يؤتية أجراً عظيماً» ﴿٤٥﴾.

ان القرآن الكريم يريد منا ان نكون قاتلين بالحق وفي سبيل الله، أو مقتولين بالحق وفي سبيل الله.. لنكسب احدى الحسنين إما النصر وإما الشهادة. «قل هل تربصون بنا إلا احدى الحسنين ونحن نتربص بكم ان يُصيبكم الله بعبذاب من عنده أو بايدينا فتربصوا إنا معكم متربصون» ﴿٤٦﴾. ولا داعي لسرد الآيات المباركة التي تأمر المسلمين بالقتال والجهاد والحرب. «وقاتلوا في سبيل اله الذين يسقاتلونكم» ﴿٤٧﴾. «فقاتلوا اولياء الشيطان...» ﴿٤٨﴾. «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» ﴿٤٩﴾.

ولم يكن القتال مجرد تشريع رباني وقرار الهي، بل هو سنة تاريخية: «وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا...» ﴿٥٠﴾. «ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر. ولو شاء الله ما اختلفوا ولكن الله يفعل ما يريد» ﴿٥١﴾.

نسأل الله تعالى ان يوفق المفكر الاسلامي الاستاذ جودت سعيد الذي رفع شعار: (لا تكن قاتلاً بل كن مقتولاً) والاخت الكاتبة المؤمنة سحر ابو حرب التي رفعت شعار: (لا تكن قاتلاً ولا مقتولاً)، لرفع معاً الشعار القرآني: كن قاتلاً بالحق، أو مقتولاً بالحق، ولا تكن ظالماً أو مظلوماً: «لا تَظْلِمُونَ ولا تُظْلَمُونَ»، وليس «لا تُقتلون ولا تُقتلون» المخالف باطلاقه للقرآن الكريم.

الهوامش

- | | |
|--|---|
| (١) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٤١٩ / ١٩٩٨، محور العدد: اتجاهات جديدة في تفسير القرآن، عنوان الحوار: التفسير السنني. | (٥) سورة المائدة، الآية ٣٢. |
| (٢) المصدر نفسه. | (٦) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٢، ص ٨٧٧. |
| (٣) المصدر نفسه. | (٧) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٥١. |
| (٤) مذهب ابن آدم الاول، ط ٥، ص ٨٦. | (٨) في ظلال القرآن، ج ٢، ص ٨٧٣. |
| | (٩) سورة المائدة، الآية ٣٣. |

- (٢٩) المرجع الشهيد محمد صادق الصدر، الغيبة الكبرى، ص ٤٠١ - ٤٠٣.
- (٣٠) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٣١٧.
- (٣١) صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٢٩.
- و ج ٩، ص ٦٦.
- (٣٢) نهج البلاغة، قصار الحكم، حكم / رقم (١). وابن اللبون هو ابن الناقة اذا استكمل سنتين.
- (٣٣) مذهب ابن آدم الاول، ط ٥، ص ١٤٠.
- (٣٤) سورة النساء، الآية ٢٩.
- (٣٥) مذهب ابن آدم الاول، ط ٥، ص ١٤٠.
- (٣٦) نهج البلاغة، خطبة ٦١.
- (٣٧) مذهب ابن آدم الاول، ط ٥، ص ٣٦.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.
- (٣٩) الاسلام ومتطلبات العصر، ١٦٧ - ١٦٨، ترجمة: علي هاشم.
- (٤٠) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٤١٩ / ١٩٩٨، ص ٦١.
- (٤١) صدر عن دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩، مع تعقيب جودت سعيد.
- (٤٢) سورة الانبياء، الآية ١٠٥.
- (٤٣) سحر ابو حرب، لا تكن كابني آدم: لا قاتلاً ولا مقتولاً، تعقيب جودت سعيد، ص ١٤٨.
- (٤٤) سورة التوبة، الآية ١١١.
- (٤٥) سورة النساء، الآية ٧٤.
- (٤٦) سورة التوبة، الآية ٥٢.
- (٤٧) سورة البقرة، الآية ١٩٠.
- (٤٨) سورة النساء، الآية ٧٦.
- (٤٩) سورة البقرة، الآية ١٩٣.
- (٥٠) سورة ال عمران، الآية ٣٦.
- (٥١) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

- (١٠) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٤١٩ / ١٩٩٨، ص ٧١ - ٧٢.
- (١١) سورة الحجر، آيتان ٩٠ - ٩١.
- (١٢) سورة البقرة، الآية ١٩٤.
- (١٣) سورة البقرة، الآية ١٩٠.
- (١٤) سورة الانفال، الآية ٦١.
- (١٥) سورة محمد، الآية ٣٥.
- (١٦) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٤١٩ / ١٩٩٨، ص ٩٦.
- (١٧) سورة الحديد، الآية ٢٥.
- (١٨) الحكومة الاسلامية، ص ٦٦ - ٧٣.
- (١٩) زين العابدين، عبد السلام، منهج الامام الخميني في التفسير، كتاب قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٣، ص ٦٤ - ٦٥، من خطاب الامام الخميني ألقاه يوم ٢٧ / ربيع ١ / ١٤٠٠ هـ.
- (٢٠) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٤١٩ / ١٩٩٨، ص ٩٦.
- (٢١) في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٣٠٨٦، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد﴾ (سورة غافر، الآية ٥١).
- (٢٢) سورة ال عمران، الآية ١٤٦.
- (٢٣) سورة البقرة، الآية ٢٥١.
- (٢٤) سورة الحج، الآية ٤٠.
- (٢٥) سورة التوبة، الآية ٣٩.
- (٢٦) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٤١٩ / ١٩٩٨، ص ٨٧، ٨٩، ٩١.
- (٢٧) الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٢١.
- (٢٨) اغمدوها. «شام السيف: أغمده» (لسان العرب، ج ١٢، ص ٣٣٠).

جودت سعيد يتحدى العنف بأشاعة روح اللامنف

احمد الناعور*

خطاب مؤلم يبرز شجته استعارة جودت سعيد نداء البيت الشعري من كتاب السيد خاتمي (بیم موج): يا خفيق الجناح يا من يتنعم بالنسيم ما يدريك ما نحن فيه من الظلام والحيرة. مخاطباً بياء ندائه طرف الحوارية (الشيخ الرفاعي). الحوارية التي كانها اتخذت في وجودها رسالة خاصة من الاول للثاني، شبيهة بالرسائل الادبية بين الحكماء ايام بديع الزمان الهمداني او المهجر الحديث.

لم يكن بحثاً محضاً تناول اطراف قضية قد تمثل هماً من هموم الامة فتأتي على تضاعيفه لتجد الرؤى، وما كان، وما ينبغي، ولأن... لم يكن مجرداً عن كل عاطفة رسالية او نفحة من روح تترقرق المأ.

وانما كان الوجدان هنا يتحرك قبل العقل، ليرز القضية بملامح تشير حقيقة الهم، كما تتجلى في قول جودت سعيد: «الالم يعتصر قلبي من بقاء الحركة والتبدل الذي تبديه، ليس فقط اننا متبدلون، بل نلقي حلة مثالية على عوامل تخلفنا، وعندنا استعداد حتى الموت في سبيل الحفاظ عليها.. يا رب الضوء الضوء... كم نحن في حاجة الى البيان والنور، وكم نحن نعيش في الغبش والظلام» كل هذا همٌ يتكسر على همٍ. هناك حالة تعيشها الاجيال، نستطيع ان نصلح عليها بـ (روح التقليد) لكل ميراث الآباء، او (النزعة الاستصحائية) كما يعبر عنها الامام الشهيد محمد باقر الصدر. خاصة اذا كان اولئك الآباء ركيزة من ركائز الامة في رؤاها واندمجوا في اطارها الفكري وما تبنتي عليه حياتها. هذه الحالة تمثل اكبر ابتلاءات (نظرية المعرفة) وبرز مانع من موانع الوصول الى الحقيقة.

* طالب من الحوزة العلمية.

المفكر الاسلامي جودت سعيد طرق موضوعاً تقف وراءه هذه الارجوزة الشقيلة، ارجوزة التقليد، ثم تناول موضوعاً آخر في السياق ذاته، جعل شعاره فيه: اكسر قوسك واقطع وتره واضرب سيفك بالحجارة.. تحدي العنف باللاعنف... ونادي بأن هذا الشعار لابد ان يرفع شعاراً لمثقفي العصر ودعائه وقادته السياسيين، ولابد ان يعاش هذا الشعار، لانه يصب في سلم الكدح الاسلامي الاصيل، هذا ما اراده الشيخ سعيد، فانطلاقته لتأطير رؤية (اكسر قوسك) كانت منبثقة من ضرورة وضع مفاهيم وقوانين في ضوء السنن، للتعامل بها في حياة الامة بكل تعقيداتها الحضارية، كما اشار الى ان الانبياء كلهم اتوا بدين واحد لبه التوحيد وعدم الشرك.. صحيح ان العبادات تختلف لكن المعاملات زمنياً كانت تتطور على محور ثابت هو العدل، وهذا هو الاس الاول لجودت سعيد في كسر القوس، فشرعية الله هي العدل بين الناس، وهذا العدل يتطور الى الافضل، لذلك - وهنا يأتي صلب التأسيس - لابد ان ينسخ النافع ما هو اقل نفعاً. واهل الخبرة والاختصاص هم الذين سيبتون في كون هذا الموقف اقرب الى العدل.. وفي الزمن الآخر سيكون ذاك اقرب.

اذن الكبرى - حسب الاصطلاح المنطقي - عند سعيد ثابتة، وهي شريعة الله «العدل» وصغرى العدل - المصداق - تختلف من زمان لآخر.

يقول سعيد في حوارته التي نشرت على صفحات مجلة (قضايا اسلامية معاصرة)، العدد الرابع، ص ٩٧: «ولما يقال هل نوقف المقاومة ونخضع للعدو، انا لا اقول نوقف المقاومة، ولكن اذا كان هناك اسلوب افضل وانجع واكل كلفة واعظم فائدة ومناسب، اقول علينا ان نختار الذي ينفع لنا عامة»، ونلاحظ التعليقات لرؤيته بقوله «ولكن لماذا ننفق الأموال الطائلة على أسلحة يعرفُ الذي يبيعنا كيف يدمرها إذا صارت خطراً على مصالحه»، هكذا يصرح المفكر سعيد، ويضيف «ان تسمية مثل هذا العمل اعداد قوة لدحر العدو واستجابة لقوله تعالى: ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ترهبون به...﴾ اذا فهمنا هكذا... والكلام لسعيد - نكون سخرنا من امر الله واستخفنا بمعنى الاعداد».

كذلك يعيب الشيخ جودت سعيد على الديمقراطيات الحديثة انها تجيز محاربة وقتل واغتيال المستبدين، أليس ذلك عين التوحيد وروح العدل فإذا لم يقاتل المستبد فمن الذي يقاتل؟! وهل نلبث متفرجين ونحن نذبح بسيف الطاغية المستبد؟ وهنا شواهد كثيرة من الآي الكريم والسنة الشريفة ونهج البلاغة والاحكام الخاصة بقاطعي الطريق

وسافكي الدماء . يطول بها البحث الذي ليس هذا من غايته الآن.
 ذكر الشيخ الاستاذ جودت سعيد ان الانبياء وضعوا قانوناً عاماً، وهو (الابدية تحييد العنف)، وقيده بـ (في مجال الافكار)، لكن عاد الشيخ سعيد مرة اخرى لتعميم رؤيته بعيداً عن القيد؛ ليعم قضية الظلم وسلب حقوق الانسان، هنا كان (اكسر قوسك) وليس الافكار فقط.. وإلا فمن أبده بديهيات الروح الاسلامية خطاها بالتالي هي احسن، وهذه القضية لا بد ان نصغي اليها بهدوء، وعلينا ان نتفهم حتى الممكن وحتى المستحيل، وان نضع امامنا كلمة سعيد نفسها: «ان بعض المسلمين تحول بيننا وبين بحث هذه القضية ولكن ما أبهض الثمن الذي ندفعه والزمن الذي نضيعه»، وكلمته «ربما سيظل المسلمون في اشكالية كبيرة حتى يتفهموا من ان التاريخ تحدث فيه اشياء جديدة، وسيتمكن الذين من بعدنا بأساليب وتقنيات جديدة من حل هذه المشكلة، من غير ان يشعروا انهم يتحدون الله وكتابه ورسوله».

هنالك طرق كثيرة للوصول للحقيقة بعيداً عن كل نزعة آبائية او قل صنمية من صنميات (فرنسيس بيكون) السبعة، والتي منها الاحتكام الى عالم التكوين، فالطبيعة عالم الانسان التكويني ومن ثم الانتقال الى عالمه الاجتماعي السنني. خاصة ان الاستاذ جودت سعيد يستند في ادواته المعرفية آيات الانفس والافاق.

وبعيداً عن كل النصوص ومنها الرجوع الى النصوص التي تتعامل مباشرة مع العدل، وهو الاساس او الكلية التي بنى عليها سعيد كل مفاهيمه، في كونه هو شريعة الله، ومنها التاريخ نفسه، وسعيد يركن اليه هو القرآن، كثنائي كبير للمعرفة، بل هي دعوته. فعهد علي عليه السلام لمالك الاشر وخطابه عليه السلام يولي اهمية للقوة في استخداماتها مع الطرف الآخر المستبد الطاغوي لا المفكر المخالف، اما مواضع الاستخدام، وهل هي قبال فطرة ثابتة ام متغيرة؟ وهل لها علاقة مع المتغيرات الحضارية زمنياً. ومنها طريقة تعامل الانبياء مع العدل؟ وهل هناك (نسبية) في المقام فهل كان عيسى عليه السلام يرى عدلاً أن يضع شيئاً في موضع والرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم يراه في موضع آخر؟

الفكرة عميقة، وطلب الحقيقة كدح اعمق، فلنتعاون على ايجادها ولا نتخالف على جيدها، لانها من صميم نهوض الامة. وجزى الله خيراً المفكر الاسلامي الشيخ جودت سعيد وعذراً له.

اول مناظرة علمية بين فقيهين بارزين حول مباني ولاية الفقيه

على صفحات مجلة قضايا اسلامية معاصرة*

في غمرة طوفان الاخبار التي تسوقها وتبثها وكالات الانباء العديدة ، وتزدحم بها صفحات الصحافة العربية والعالمية ، حول الاجتهادات المتنوعة في تفسير نظرية ولاية الفقيه ، وترسيم حدود صلاحياته ومدى سلطاته الدستورية ، تنفرد مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» في كشف الخلفية العلمية لتلك الاجتهادات المتداولة في اروقة الحوزة العلمية في قم ، عبر نشرها لمناظرة علمية معمقة جرت بين فقيهين معروفين عن مرتكزات ولاية الفقيه ، وجذورها في تراث اهل البيت عليهم السلام ، وتنوع المواقف ازاءها في الفقه الجعفري ، فبينما يشدد الفقيه المعروف آية الله عبد الله جوادي آملي على الولاية المطلقة للفقيه تبعاً لاستاذ الامام الخميني ، ويتوغل في وصل هذه الولاية بولاية الله الثابتة على الناس وولاية رسول الله وأهل بيته عليهم السلام الواقعة في طول ولاية الله ، ويستند الى طائفة من الآيات القرآنية الكريمة في اقتناص مباني ولاية الفقيه من مدلولاتها ، يرفض الفقيه آية الله الدكتور مهدي الحائري الاستنتاجات التي انتهت اليها معالجة الشيخ جوادي آملي للآيات والنصوص الاخرى ، ويكشف ببيان علمي مكثف هو اقرب للغة البحث الخارج في الفقه منه الى الافصاح عن الافكار وتوضيحها ، ان بعض الفروض التي تأسست عليها نتائج الشيخ آملي تغدو فيها الولاية ضرباً من المجاز ، بل يتمادى الدكتور الشيخ الحائري ابعد من ذلك فيعلن ان القول بالاحكام الولائية (او بتعبير آخر الاحكام الحكومية ، هي شاهد ناطق وجزمي على انفصال السياسة عن الديانة).

ولا تتقف مناظرة الشيخين جوادى آملى ومهدي حائرى فى حدود البحث الموسوم الذى كتبه الاول بعنوان (جولة فى مباني ولاية الفقيه) ونقد الثانى له، والذى نشرتهما قضايا اسلامية معاصرة فى القسم الاول من ملف (الفكر السياسى الاسلامى - ١)، بل تمتد لنقد جديد يكتبه الشيخ جوادى آملى على نقد الشيخ الحائرى، ثم ملاحظة جديدة يبدىها الحائرى على جواب آملى، ونقد أخير للشيخ آملى على ملاحظات الشيخ الحائرى، والذى تختتم اهم مناظرة فقهية حول مشروعية ولاية الفقيه بين فقيهين معروفين من اعلام الحوزة العلمية.

وقد وعدت قضايا اسلامية معاصرة بنشر ما تبقى فى عددها القادم الذى يشتمل على القسم الثانى من ملف (الفكر السياسى الاسلامى - ٢) وهى اغنى مادة تقدمها دورية ناطقة بالعربية لقرائها فى التعريف بالآفاق الجديدة للفقه السياسى فى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، والذى تمخضت عنه تجربة التطبيق فى ايران، هذه التجربة التى نما وتطور فى فضاءها هذا الفقه تطوراً هائلاً، غير أنه ظل مجهولاً للباحثين والقراء فى البلاد العربية، لكن هذه المجلة وضعت على عاتقها مهمة رائدة كما يقول رئيس تحريرها الشيخ عبد الجبار الرفاعى فى افتتاحية تصدرت العدد وهى انها ترمى من خلال نشرها لهذه المناظرة وما تطمح به فى قادم الايام ان تظل نافذة للباحثين والدارسين والقراء العرب على المشهد الثقافى الراهن فى ايران، وما يحفل به من ابداعات وافكار يحجبها حاجز اللغة عن قطاع واسع من المسلمين فى العالم، كما تطمح هذه التجربة فى تجسيد العلاقة الفكرية والثقافية بين الباحثين والدارسين الاسلاميين خارج ايران وبين نظرائهم فى ايران من جهة اخرى.

ولم يقتصر ملف المجلة على ذلك، وانما ضم بين دفتيه مجموعة دراسات وحوارات فى مسائل الفكر السياسى الاسلامى الاخرى، فقد كتب الشيخ محمد سروش محلاتى من اساتذة الحوزة العلمية فى قم دراسة موسعة بعنوان (نصيحة أئمة المسلمين، بحث فى متركزات المشروعية وآليات التنفيذ) وكتب السيد على المؤمن دراسة مقارنة بين (النظام السياسى الاسلامى والانظمة الديمقراطية والثيوقراطية) تناول فيها المباني النظرية وآليات التطبيق، اما الدكتور نصر محمد عارف استاذ العلوم السياسية فى جامعة القاهرة فقد اتخذ من (نظريات التنمية السياسية) نموذجاً للتحيز فى

العلوم السياسية، وكتب السيد عادل عبد المهدي مدير مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي ورئيس تحرير مجلة يبايع الحكمة دراسة مقارنة بين (الحكومة الاسلامية والحكومة الوضعية)، وعالج الاستاذ صلاح عبد الرازق مسألة حديثة في القانون الدولي الاسلامي هي مسألة (الاسلام والاتفاقيات الدولية)، وبحث الشيخ محمد مهدي الآصفي حدود (صلاحيات الحاكم وسلطاته)، وضم الملف ثلاثة حوارات عن (الاسلام والنمط القديم والحديث للدولة) مع الشيخ عباس علي عميد زنجاني الفقيه السياسي الذي صدرت له موسوعة بالفارسية في الفقه السياسي، والمفكر السياسي الاستراتيجي الدكتور محمد جواد لاريجاني، والدكتور حسين بشيريه استاذ العلوم السياسية بجامعة طهران.

ان هذا العرض العاجل لمحتويات القسم الاول من هذا الملف لا يغني عن الرجوع الى محتوياته مباشرة والافادة منها؛ لان مجلة قضايا اسلامية معاصرة بادرت لانجاز ثقافي لم تسبقها اليه دورية عربية فيما سبق بحدود ما نعرف، وأملنا وطيد ان تعمل على نشر المناظرة حول مباني ولاية الفقيه بين الشيخين آملين وحائري في كتاب مستقل في سياق سلسلة كتاب المجلة الذي باشرت اصداره، كيما توفر للقارئ العربي رؤية علمية موضوعية حول مسألة ولاية الفقيه، التي تتعرض لتشويه وتزوير متعمد في الصحافة والدوريات من قبل خصوم الدولة الاسلامية، او تعرض عرضاً تبسيطياً ساذجاً في بعض كتابات غير المختصين من الاسلاميين.

قضايا اسلامية معاصرة تخصص مدها الثالث لـ (الفكر العربي المعاصر)

قاعة كبيرة لمناقشة الثقافة العلمانية*

حيدر نجف

واضح ان من العسير الاحاطة بالفكر العربي المعاصر بين دفتي كتاب واحد او عدد من مجلة دورية.. لكن من البين أيضاً أن اوساطنا الثقافية في المهجر بحاجة حتى الى القليل من التواصل مع الواقع الفكري في البلاد العربية، و معالجته و تمحيصه وفق معايير تتسم بالعمق والموضوعية، وفي هذا السياق جاءت خطوة دورية « قضايا اسلامية معاصرة » باصدارها العدد الثالث مخصصاً لهذا الشأن، فقد برزت على الجلاذ عبارة: «الفكر العربي المعاصر، مقاربات نقدية في فكر محمد عابد الجابري، محمد اركون، هشام شرابي، برهان غليون، علي الوردي، علي حرب».

وربما كان تخصيص عدد كامل من دورية ثقافية للفكر العربي المعاصر، هي الخطوة الاولى من نوعها في المطبوعات العربية في الجمهورية الاسلامية، هذا على الرغم من وجود كتابات وبحوث متفرقة في مجلات مختلفة.

ولا حاجة الى التنبيه لضرورة عرض الفكر العربي المعاصر ودراسته والتدقيق في نقاط الضعف والقوة الكامنة فيه، والتعرف على قيمته العلمية والتغييرية، خصوصاً اذا علمنا ان هذا الفكر استطاع خلال العقود الاخيرة تقديم مشاريع جديدة مثيرة لجدل تعدت اصدااء بعضها حدود الوطن العربي لتكون لها هممتها في بلدان اخرى، ففي ايران اهتم المثقفون العرب بهذه المشاريع وقرأوها وتقدوها وكتبوا عنها، وسرت هذه الحمى بمقدار معين الى الوسط الثقافي الايراني، فتزدت في المطبوعات الثقافية الكثيرة

* المنتدى، العدد ١٥ (٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٨).

الصادرة باللغة الفارسية اسماء آركون والجابري وعلي احمد سعيد وغيرهم. وإذ تقتصر دورية «قضايا اسلامية معاصرة» في عددها الثالث على الفكر العربي العلماني، فذلك نابع من ضرورة مناقشة هذا الفكر الذي يحاول باساليب شتى وباشكال مباشرة وغير مباشرة مواجهة الفكر الاسلامي والتشكيك بقدرة الاطروحة الاسلامية على النهوض باعباء العصر، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ارتأى القائمون على اصدار الدورية ان يفردوا للفكر الاسلامي المعاصر عدداً خاصاً يأخذ عنوان «الفكر الاسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية» وهو ما وعد به رئيس التحرير في آخر المقدمة التي استهل بها العدد. يعود رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي في الافتتاحية التي عنوانها «المشهد الثقافي العربي الراهن» الى بداية انطلاق الفكر العربي المعاصر ليستبعد النظرية القائلة بتفجره اثر الغزو الفرنسي لمصر. ويستعيض عن ذلك برؤية تعتبر التحولات العلمية التي احتضنها الازهر في القرن الثامن عشر هي النقطة التي يمكن اعتبارها المنطلق الاول للحركة الفكرية الحديثة في العالم العربي.

ويستعرض الرفاعي الاسماء اللامعة التي تولّت عملية النهوض المعرفي هذا فيذكر الشيخ حسن العطار والقاضي الزبيدي ورفاعة الطهطاوي والسيد جمال الدين الحسيني الذي اوجد منعطفاً حاداً في حركة النهضة العربية الاسلامية بلغ درجة يعتبره معها الكثيرون رجل النهضة العربية الاول وموقف الامة والحد الفاصل بين عهدين مختلفين في الوعي الحضاري.

ثم ينتقل رئيس التحرير في مقدمته المضغوطة الى صورة المشهد الثقافي ليقرر ان الفكر العربي الحديث يشمل تيارات عديدة متشعبة، فهناك التيار الاسلامي والليبرالي والماركسي والوجودي و... الخ لكنه يكتفي بذكر بعض التفاصيل لثلاثة تيارات فقط مثلت أطراً فكرية مهمة برزت داخلها مشاريع واسماء كبيرة. وهذه الاطر او التيارات الثلاثة هي: الماركسية ونقد التراث ودراسة النص. ففي الدائرة الماركسية يورد الكاتب اسماء طيب تيزيني وحسين مروه والياس مرقص ومهدي عامل وعبد الله العروي وصادق جلال العظم الذي يعتبره من الباحثين الماركسيين الذين يحترفون النقد المنفصل، الخالي من الموضوعية، والذي ينزلق باصحابه الى مساجلات صاخبة ومشاغبات ثقافية تهدف الى اثارة الضجيج والاحتراب وليس الى بلوغ الحقيقة.

وفي اطار نقد التراث ترد اسماء علي احمد سعيد في كتابه «الثابت والمتحول: بحث

في الاتباع والابداع عند العرب» وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري في منظومتيهما الفكريتين المطولتين. ومحمد أركون في كتاب «نقد العقل الاسلامي»، ويتكرر اسم طيب تيزيني لما يهتم به مشروعه من اعادة لقراءة التراث والتاريخ الاسلامي برؤية مادية جدلية. اما في مجال دراسة النص الذي يجتازه الرفاعي بسرعة فتبرز اسماء نصر حامد ابو زيد ومحمد شحرور وعلي حرب.

ويعود الكاتب ليلقي نظرة عاجلة على المفكرين العرب الذين قد يصعب تبويب اعمالهم ضمن عناوين محددة فيقول: «يبقى ان نشير الى ان هناك قطاعاً من الرموز من ذوي الاسهام المتميز في المشهد الثقافي العربي الراهن، ليس بوسعنا هنا استقراء اعمالهم جميعاً فمثلاً في مصر عبد الرحمن بدوي وسمير امين وانور عبد الملك ومحمود امين العالم وفؤاد زكريا ومحمد احمد خلف الله، وفي سوريا جورج طرايشي ونديم البيطار وبرهان غليون وحليم بركات ومطاع صفدي، وفي فلسطين هشام شرابي وادوارد سعيد، وفي العراق هادي العلوي وعلي الوردي، وفي لبنان ناصيف نصار وعلي حرب وعلي زيعور، وفي المغرب عبد الكبير الخطيبي ومحمد عزيز الحبابي وفاطمة المرنيسي ومحمد بنيس ومحمد وقيدى وعبد الاله بلقزيز، وفي تونس هشام جعيط... وغيرهم».

تبدأ المواد الرئيسية في العدد بثلاثة حوارات مع محمد حسن الامين وطه جابر العلواني والدكتور لؤي صافي، تدور فيها الاسئلة حول المحطات المهمة في حركة الفكر العربي المعاصر، ويلاحظ ان سمة الارتجال في هذه الحوارات ربما جعلتها ادنى غنى ومحتوى علمياً من الدراسات المكتوبة التي اعقبتها. وقد كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين تحت عنوان «موقف الاسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي» بحثاً سلط من خلاله الضوء على اسقاطات هذه الظاهرة على الفكر العربي المعاصر.

وتلاه الدكتور عبدالوهاب المسيري استاذ الادب بجامعة عين شمس والخبير بالفكر الصهيوني، بدراسة بعنوان «التحيز للنموذج الحضاري الغربي في الفكر العربي المعاصر» عرض فيها صوراً من الانهزامية العربية امام الوافد الغربي معزراً دراسته بامثلة وقصص كثيرة تساعد القارئ على استكناه المفهوم السلبي الذي يقصد المسيري الدعوة الى التحرر منه.

وبعد دراسة المسيري التي تمتاز بالطول النسبي يقدم صائب عبد الحميد بحثاً جامعاً عن حياة وخصوصيات وافكار المفكر العراقي المعروف علي الوردي، ويغلب على كتابة

عبد الحميد (التي يهملش بأنه قرأ لها مائة صفحة من الصفحات) اسلوب الاستعراض والتعريف المحايد والزهد في التحليل والتحميص والنقد المفصل.

الدراسة الاخرى للباحث ابراهيم العبادي خصصها لافكار هشام شرابي الذي انطلق في معالجته للواقع العربي الرديء من فهم تربوي، وركز على خطأ التعامل الذي ينحوه الالباء مع الابناء بشكل ينعكس ضعفاً وانكفاءً في الشخصية العربية.

اما الدكتور عادل عبد المهدي مدير المركز الاسلامي للدراسات والتوثيق ورئيس تحرير مجلة ينابيع الحكمة الناطقة بالفرنسية في باريس فيختار محاكمة الفكر السياسي لبرهان غليون بروح ولغة منفتحة. والمعروف ان غليون صاحب كتابات نقدية للمشروع الاسلامي والاطروحة الدينية تركز على جنبتها السياسية.

ويشارك الباحث العراقي غالب حسن ببحثن في العدد احدهما تحت عنوان «مقاربة في النص؛ وقفة مع علي حرب في مشروعه» يتطرق لفكرة غريبة يذهب اليها هذا المفكر اللبناني مفادها ان القراءة الصحيحة للنص تقتضي تحرفه وقلبه وتغيير مضمونه بالكامل!! والثاني الذي تختتم به المجلة مواضيعها دراسة مفصلة حول نماذج من معالجات محمد عابد الجابري للتاريخ والتراث، وقد اسهب غالب حسن في مناقشة رؤية الجابري لنموذجي عبد الله بن سبأ والمختار الثقفي، وأشار الى مواطن الخلل في هذه الرؤية مقدماً دراسة دقيقة ممتعة للملايسات التي احاطت بهاتين الشخصيتين، وذلك بمنهجية تحليلية علمية تبعد قدر المستطاع عن تأثيرات العاطفة والانتماء.

وعلى العكس من ذلك يقدم كامل الهاشمي بحثه ليدافع عن عقلانية التشيع مقابل آراء محمد أركون الذي يقصر العقلانية في شكلها الصحيح على المعتزلة.

ويخرج الهاشمي طوال صفحات عديدة عن محورية افكار أركون التي يفترض ان يدور حولها البحث باعتبار تخصص العدد، لي طرح بحثاً كلامياً يحاول فيه بطريقة انتقائية جمع الشواهد والدلائل على التطابق المطلق بين العقل والوحي في التصور الشيعي، وهو تطابق لا يرتقي بحال من الاحوال ووفق المتبنيات العقيدية للشيعة انفسهم الى ما تمنحه المعتزلة من اولوية للعقل، لذلك تبدو كتابة الهاشمي ضرباً من ضروب التحميل يهدف الى ان لا يفوت التشيع شيئاً أصبح يعد ماثرة في العصر الحديث. واخيراً فان العدد بمجمله يدل على وعي عميق بطبيعة الحاجات الفكرية في الوقت الراهن، ويمثل نتاجاً نادراً يحتوي مادة غنية لتعريف ونقد الامثلة الالهة في الفكر العربي المعاصر.

المجلة غير الكتاب.. المجلة طاولة مستديرة

عادل عبد المهدي

شيخنا الجليل الاستاذ عبد الجبار الرفاعي حفظه الله
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ارجو ان تكون بخير، وبارك لك العدد الاول من (قضايا اسلامية معاصرة) وهو في الحقيقة عدد ممتاز لما يحتويه من موضوعات دسمة ومعالجات مهمة. اتوقع لهذا العمل ان يتطور وان يحقق الغايات المرجوة منه وسارسل لكم بعون الله مساهمة مناسبة للعدد القادم.

لا بأس بالاتصال ايضاً بالدكتور طه جابر العلواني، فهو والاستاذ محيي الدين عطية يهتمان بهذه الامور ويتابعانها، وقد تكون لمساهمتهما او مساهمة غيرهما ايضاً فائدة في تنويع مواضيع المجلة وادخال اسماء تجعلها اكثر انتشاراً وقبولاً في اوساط عديدة.

انني اعتقد ان هذه مهام اساسية، واعتقد من متابعتي لكم انكم راعيت هذه المسائل دائماً. ان بعض الاخوة لا يميزون بين المجلة او الكتاب او البيان وغير ذلك. المجلة او الجريدة يجب ان تكون منبراً تتبارى فيه الاراء. ولكي تكون ناجحة يجب ان لا تحوي موضوعات جيدة فقط، بل يجب ان تحمل ايضاً امكانية الانتشار، وان يجد فيها القارئ تنوعاً وزوايا متعددة لمعالجة شتى الموضوعات. هناك موضوعات جيدة قد لا نعرفها نحن ويعرفها اصحاب اختصاص آخر، فلماذا لا نسمع آراءهم. هناك موضوعات ملتزمة لكنها تختلف معنا في الرأي فلماذا لا نطلع ونطلع جمهورنا عليها.

هناك موضوعات يطرحها آخرون لهم وجهات قد تمس احياناً حتى من آرائنا. فلماذا هذا الضعف والخوف. اذا كان هذا سيشكل عامل استفزاز ايجابي لافكارنا فيحرك

تلك المواقع الخاملة لكي تنهض وتتصدى، فهذه مهمة من مهام المجلة. اما اذا كان الرأي هو من الآراء الرائجة لكنه من الآراء المتهاففة، فالأفضل ان ينشر في المكان المناسب ليتم الرد عليه بشكل مناسب ايضاً.

للاسف الشديد فان الاسلاميين الذين يجب ان يكونوا الابرع في فهم امور الفكر والنشر يتصرفون احياناً بضيق أفق ولا يميزون بين الاشياء. انني افهم ان يقوم الاعداء بعزلنا، لكنني لا افهم لماذا نعزل نحن انفسنا. نعم هناك واقع اليم في هذه المسائل. واذا ما استثنينا ضيق الافق، فاعتقد ان من جملة الاسباب ما يعود الى طريقة صرف الاموال والمحاسبة عليها. فصرف الاموال لا يرتبط عندنا بالنتائج المطلوبة من عنوان معين ان يحققه.

المجلة هي غير الكتاب. المجلة لكي تكون ناجحة يجب ان تنتشر وان تكون متنوعة المواضيع والاراء. انها كالاذاعة فما فائدة اذاعة عظيمة فيها اعظم الاجهزة لكن لا يسمعها احد.

المجلة تختلف عن الكتاب، في الكتاب ندافع عن وجهة نظر معينة. المجلة هي طاولة مستديرة حيث يستطيع القارئ ان يتجول بين الآراء. بل ان المجلة القوية الملتزمة المطمئنة لفكرها وخطها لا تخاف احياناً من نشر موضوعات تخالف خطها. فهي لا تعتمد على التجهيل بل تعتمد على المحاججة الصحيحة. فاذا كانت حجة الخصم اقوى فهذا امر صحيح يستفز في داخلنا عوامل النهضة وتشخيص الخلل او الضعف لمعالجته. اما اذا كانت الحجج واهية فهي ستكشف التهافت وستنهض أقلام عديدة للرد مما يقوي الخط. على كل حال انني اقول هذا الكلام لانني اجد انكم خلال مسيرتكم التزمتم بهذا المنهج الملتزم ولكن المتحرر من عقد العصبوية وادعاء معرفة كل شيء ومنهج التلقين والوعظ والتدريس. المسألة هي مسألة مناقشات.

مرة اخرى ابارك لكم شجاعتكم وهمتكم. تحياتي لكم ولكل الاخوة، وسنبقى على اتصال. دمتم موفقين. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مشروع خاسر بالمقاييس التجارية

مصطفى المهاجر

الاخ الغالي الشيخ عبد الجبار الرفاعي حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تحية واشواق مع خالص الدعاء لكم وللعائلة الكريمة والاولاد بدوام الصحة والعافية والتوفيق والسداد.

عزيزي الحبيب: آلمني ما وصل اليه وضع مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) من ارهاق في الجوانب المادية، على ما فيها من جهد وخدمة واضحين، بارك الله فيكم ووفقكم لاحسن من ذلك، ولكن اذا سمحت لي بالتدخل في شأن اراه غير طبيعي بهذا الخصوص.. إذ لم يكن طبيعياً فمن المؤلم جداً أن تبيع مكتبتك التي هي حصيلة شقاء عمر كامل من اجل مشروع ثقافي مهما كانت اهميته وضرورته، ثم كم عدداً ستكفي مكتبتك؟! ماذا ستفعل بعدها؟! ماذا ستبيع..؟! وانا اعلم جيداً كم هو مؤلم بيع الكتب الخاصة، فقد تجربتها قبل شهر أو أكثر، إذ بيعت الدوريات التي جمعتها على مدى «١٥» سنة لمواجهة متطلبات واستحقاقات طبية وعلاجية، ولا اکتکم انني كنت اشعر كمن يبيع واحداً من اولاده (بلا مبالغة)، فكيف حالک انت الآن؟!

ثم ما هي مقاييس نجاح المشاريع الثقافية؟! ألا تتفق معي ان اي مشروع ثقافي يحتاج الى دعم مؤسساتي اياً كانت تلك المؤسسة أو الجهة التي تقدم هذا الدعم، وان زمن المشاريع الثقافية الفردية لم يعد له وجود في عصرنا الحاضر بل لم يعد ممكناً اساساً، واذا غامر فرد بذلك فعلى الاقل عليه ان يضمن تغطية كلفته الحقيقية كحد ادنى، اذا استبعدنا عامل الربح من الحساب، اما ان نبيع اعمارنا وحصيلة شقاء المنفى كاملاً فانا

اعتقد ان هذا مشروع خاسر بالمقاييس التجارية البسيطة، كما انني اتمنى على أخي العزيز ان يستبعد عامل التنافس أو الصراع أو التحدي من حسابه؛ ليدرك بعد تفكير محايد، كم هو مكلف وخاسر مثل هذا الصراع الذي يفرضه عليك الآخرون من مواقع قوة واقتدار ونفوذ وسيولة مالية، في مقابل جهدك وعرقك واعصابك وحصيلة عمرك، بل وحتى مستقبل ابنائك بعد عمر طويل ان شاء الله.

ارجو ان لا يكون ما تسمعه مني خيبة امل بالنسبة لك ولكنه الحب والمودة والتقدير والاحترام والحرص عليك، وعلى مكتبتك وجهدك وصحتك، من ان تضيق في هذا الصراع، وانا اذكر كلمتك الجميلة التي قلتها لي منذ بداية مشروع (قضايا اسلامية معاصرة) من انك لا تعتقد بان هذا المشروع سيستمر ولكنك ستبقى معه وتقول ما تريد على مدى الاعداد التي يقدر لها ان تعمر، ولذلك ارى ان تبحث عن جهة أو شخص أو مؤسسة لا تتعارض، وتتناسب مع توجهاتك لدعم مشروعك الثقافي الرائد والرائع، دون وضع شروط تعجيزية أو خيالية على تلك الجهة أو الشخص، اذا توفرت اكثر من جهة أو اكثر من شخص، على ان تشارك انت بعقلك وعلمك وبجهدك الثقافي ووقتكم الثمين لاستمرار هذا المشروع بالصدور وربما بالتطور باذن الله، ولا يهكم ما سيثار من غبار واحاديث من الذين لا هم لهم سوى الاثارة والتفرج على معارك الآخرين وصراعاتهم.. واذكاء عوامل التحريض لدى الاطراف المتصارعة، أو ما سيقال من ان المشروع يحمل الصفة الفلانية أو التوجه الفلاني. فاذا استطعت ذلك وبالفدر الذي تراه كافياً لاستمرار المشروع فخير على خير، وإلا فما عليك الا توفير مكتبتك وبيتك ومالك الخاص، ونعي المشروع الثقافي واعلان وفاته على رؤوس الاشهاد ولك أجر العاملين والشهداء وقد اعذرت في الجهد والعمل والتفكير ولن يلومك إلا المتقاعسون والمحرضون والمبشطون والمتفرجون...

أخي الغالي: ارجو ان تعذرني على اشغال وقتك بهذا الكلام الذي لا طائل من تحته ربما، ولكن عذري انني محب مخلص وناصح أمين... داعياً لكم بدوام الصحة والتوفيق والسداد، واستمرار التقدم على هذا الصعيد المبارك الذي اخترته ونجحت فيه نجاحاً سيذكره المنصفون بكل خير، واسلم لآخيك المحب.

قضايا اسلامية معاصرة منتدى لملتقى فيه المفكرين الاسلاميين في شتى البلدان

عبد الرزاق الجبران

غالباً ما تبرز نقطة فاصلة أو موجة دافعة في حياة الامم أو التيارات الثقافية. وهذه النقطة تفصل بين سابق ولاحق في تحريرها طاقات كامنة أو اسدالها الستار عن حقائق محجوبة تحتاجها المسيرة. هذه الفاصلة اوجدتها صفحات (قضايا اسلامية معاصرة) حينما صدرت. فعندما عشت واخوتي - الطريق الحوزوي - ممن يحملون هموم الامة وتطلعاتها الرسالية التي من المفروض ان تعلقو كل هم، وممن يئنون لاطاراتها الثقافية وحركتها الوئيدة فيما وجدوه من الانغلاق الثقافي أو الحصر الوظيفي مع المتون والمفاهيم الشمولية التي توقفت عند حد معين من الحياة ولمدى قصير من المديات والآفاق التي جاء الاسلام بها.

وبقينا على هذا الضرب من التفاعل حتى استيقظنا على نور تلك الصفحات فوجدنا (قضايا اسلامية معاصرة) قضية جيل، وقضية نهضة، وقضية تفعيل حركي للمفاهيم، وقضية ابراز كنوز الموروث الثقافي الاسلامي بكل ابعاده. فلذلك مثلت مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) نقطة فاصلة بين مرحلتين ثقافيتين في مسيرة دراستنا في الحوزة العلمية. وهذه الفاصلة لكي تكون حقيقة تاريخية لا بد ان يعيشها الفرد، اي انها تنطق من افراد ذلك التيار الثقافي، وما لوحظ عليهم من تغيرات امتلكها وعيهم، وانارت بصيرتهم بعد هذه الولادة الثقافية. كيف كان الجيل الطليعي قبلها وبعدها؟ هل هناك وعي جديد اعقب ذلك؟ هل المسيرة ازدادت نظاماً أو امتلكته؟ هل اتسع فضاء المفاهيم الاسلامية؟

اما انا شخصياً فاعيشها وجداناً، ومدين لها مما اخذت منها ومما سددت به كثير من

خطواتي. فجزى الله القائمين عليها والباحثين فيها خير الجزاء.
واما اخوتي من طلبة الحوزة فقد لمست ذلك حساً لا حدساً في تطورهم الثقافي ونمو وعيهم، وهذا ما استقصيته بنفسى وما اشاهده، والذي قاله اكثرهم بصريح لسانه عن تأثره بالمجلة. فلقد بدأ الجيل الطليعي يعي العلم من حوله في نظرتهم للموروث أو بالاحرى ما يشتمل عليه من النظريات، أو التأصيل والتأسيس للمعارف وشموليتها، وأسلمة الجانب الآخر من المعرفة الانسانية.

لقد مثلت المجلة انطلاقة فكرية يبعدها التلاحق مع المفكرين الاسلاميين في شتى البلدان، ووعي الآخر بعيداً عن الصورة المشوهة التي زرعها الانقطاع. فبدأنا نقرأ لمفكرين وعلماء لم نكن نعرف من مثل افكارهم مثل جودت سعيد، راشد الغنوشي، حسن الترابي، طه العلواني، محمد مجتهد شبستري، محمد حسن الامين، وحسن حنفي، وغيرهم.

وبكل واقعية، السرور الذي ادخلته المجلة في قلوبنا انطلق قبل كل شيء من هذا اللقاء أو المنتدى القائم عن بعد. القاهرة تجتمع مع دمشق، وبيروت، والسودان، وتونس، ولندن، وقم، بين دفتي هذه المجلة.

ان قضية (قضايا اسلامية معاصرة) قضية جيل ومهمة طليعة. فأسأل الله تعالى العزيز الحفيظ ان يحفظها بحفظه ويكألفها ببركاته. وشكراً جزيلاً للاستاذ الشيخ عبد الجبار الرفاعي على جهوده، ونسأل الله ان ينفعه بها يوم لا ينفع مال ولا بنون.

١٩٩٩ / ٣ / ١ م

تنويه

نشرت في العدد الخامس دراسة بعنوان «أي حوار مع الغرب» بقلم الاستاذ علي فياض وقد اشير في الهامش الى ان الاستاذ عبد الحليم فضل الله والدكتور محسن صالح اسهما باعداد بيانات الدراسة .
والصحيح ان الدراسة اسهام مشترك بقلم الاستاذ علي فياض والاستاذ عبد الحليم فضل الله والدكتور محسن صالح ، لذا اقتضى التنويه .

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

- ١- اشراقات الفلسفة السياسية
كامل الهاشمي
- ٢- الاجتهاد والتجديد
ابراهيم العبادي
- ٣- منهج الامام في التفسير
عبد السلام زين العابدين
- ٤- مناهج التجديد
اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
- ٥- مدخل الى فلسفة الفقه
مهدي مهريزي
- ٦- مدخل الى علم الكلام الجديد
محمد مجتهد شبستري
- ٧- جدل التراث والعصر
عبد الجبار الرفاعي
- ٨- المدرسة التفكيكية
محمد رضا حكيمي
- ٩- الامام السجاد
حسين باقر
- ١٠- في اشكالية الاسلام والحداثة
عادل عبد المهدي
- ١١- اسلامية المعرفة
اسماعيل الفاروقي
- ١٢- اصلاح الفكر الاسلامي
طه جابر العلواني
- ١٣- جدليات الفكر الاسلامي المعاصر
ابراهيم العبادي
- ١٤- فقه التحيز
عبد الوهاب المسيري
- ١٥- أسلمة الذات
كامل الهاشمي
- ١٦- نظرية العلم في القرآن
غالب حسن
- ١٧- القسط والعدل
محمد رضا حكيمي واخويه