الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

عنوان المداخلة:

" نَقْدُ الفِكْرِ الحَدَاثِي لِلتُّرَاثِ التَّفسِيرِي في الْغَرْبِ الإِسْلَامِي"

- مَنَاهِج وَنَمَاذِج -.

من إعداد:

د/ عبد المطلب بن عشورة

أستاذ محاضر "ب" بقسم الكتاب والسنة، كلية أصول الدين، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية, قسنطينة.

التخصص: التفسير والقراءات/ والاتجاهات المعاصرة في الدراسات القرءانية والتفسيرية.

العنوان الإلكتروني: arroaym86@gmail.com

رقم الهاتف: 0658869950

مداخلة متقدَّمٌ بها إلى الملتقى الوطني الموسوم بعنوان:

"النَّقْدُ فِي التَّفْسِير عِنْدَ مُفَسِّرِي الغَرْبِ الإِسْلَامي"

والمنعقد يومي: الثلاثاء 22 شوال 1445هـ الموافق لـ: 30 أفريل 2024م.

تحت رعاية قسم الكتاب والسنة، بكلية أصول الديـن.

جامعة الأميـر عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطيـنة.

مقدمـة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد:

يشكل التراث التفسيري بمختلف مدارسه واتجاهاته ورجاله مثار جدل كبير لدى كثير من رجال الفكر الحداثي المعاصر، إذ يتناول مختلف التفاسير بجملة من النقد والتحليل، وعدد من المراجعات الفكرية في سياقات وأنساق مختلفة، ولأسباب يتّحد بعضها، ويفارق بعضها الآخر، معتبرا أن النقد لهذه الجهود ضرورة عصرية وحاجة فكرية تساهم في نقد العقل، ومن ثمَّ تسهم في بناء "الإنسان"، فهي بذلك تلبي مقاصد الفكر الإنساني، لا الإسلامي فقط.

ولقد تباينت أكثر الدراسات الحداثية في نقد التفاسير -قديمها وحديثها- عموما، والإصلاحية منها بوجه أخصّ... .

ومن خلال تتبعي لكثير من هذه الدراسات، واستقراء أهم ما كتب فيها مما يتعلق بالتفسير، ألفيت عددا لا يستهان به من النماذج والآراء النقدية، توجّه بها إلى التراث التفسيري، تشكّلها مناهج من حيثُ تناولُ مادتها ومعالجة موضوعها، وتبنيها منهجيات من حيث طرائق وآليات عرضها على المتلقين.

كلّ هذا، لا تعسُرُ ملاحظته عند تأمّل أيّ "عمل نقدي" أسداه "الفكر الحداثي" إلى التراث التفسيري، فمظاهر الجدّة والحداثة، والتثوير الموضوعي، وإعادة القراءة، وتشكيل فهوم ليست على نحو ما ضُمِّنَ في دواوين التفسير، أول ما يتراءى لكل ناظر لمثل هذه الجهود الفكرية المعاصرة على تباين شديد بينها أحيانا.

ولما كان هذا الملتقى موسوما بمعالجة قضايا "النقد التفسيري" ومناهجه ومدارسه، واتجاهاته، ومعنونا بـ **"النَّقْدُ فِي التَّفْسِيرِ عِنْدَ مُفَسِّرِي الغَرْبِ الإِسْلَامي"**، وقد أتت بعض محاوره تحمل وثاقة شديدة لبعض موضوعات الفكر الحداثي، والتي قد تكون غير ظاهرة لأول وهلة، إلا بعد نظر وتحرير عميق، وربط لما تقدم بما حضر واستُقبِل من المعارف المشكلة للإنتاج الفكري وتراثه، ومنه "التفسير" تحديدا، ولأسباب غير هذا...الخ، آثرت أن أتقدّم بما سبق لي استقراؤه، ومضى لديّ الوقوف عليه، وكان مستشكلا في كثير من المواقف والمشاركات والمطارحات العلمية، من مخرجات الفكر الحداثي وآراء أعلامه في جهود المفسرين القدامى والمحدثين للقرءان الكريم، في مداخلة علمية، وسمتها بعنوان مفاده: **"نقد الفكر الحداثي للتراث التفسيري في الغرب الإسلامي" – مناهج ونماذج -.**

وللإشارة، سأكون في مداخلتي متقيدا بما توجه إليه الخطاب أو الفكر الحداثي من النقد إلى التفسير "في الغرب الإسلامي"، و"المعاصر أو الحديث منه" تحديدا.

أقول هذا، لأؤكد أمرين مهمين، **أحدهما:** أن الفكر الحداثي يتمّتع بشمولية واسعة في نقد كل الجهود التفسيرية، وما كان حول القرءان من موضوعات أو فهوم قديما وحديثا، وعليه فما سيكون من الإشارة إليه والاقتصار عليه في مداخلتي بقولنا "الغرب الإسلامي"، إنما هو تقييد يأتي في سياق الالتزام بمحاور البحث في هذا الملتقى وأهدافه، **وثانيهما:** قد يكون هناك تشابه كبير من نقد الفكر الحداثي للتفاسير في "المشرق"، خصوصا إذا اتحدت الأسباب وتشابهت الظروف ودواعي التأليف أو التفسير لكتاب الله تعالى، كما هو معلوم من تشابه الدوافع والأهداف لدى أعلام الفكر الإصلاحي أو ما يعرف بـ "الحركة الإصلاحية"، وبناء على ما سبق فعملي ليس اجتزاء وإنما الاقتصار إجراء علمي عملي له ما يبرره.

النقد الحداثي للتفاسير: "رؤية في المفهوم والدوافع":

نحاول هنا تقديم ما يحيط بـ "النقد الحداثي" أو "النقد في الفكر الحداثي"، من مفهوم نتوصل به إلى إيضاح كنه هذا الفعل القديم المستحدث، وأهم ما دفع إلى التعلق به ومحاولة استثماره على التراث الإنساني.

أولا: حول المفهوم:

لا يختزل الحداثيون معاني النقد التقليدية مما شاع وعرف في الحواضر العلمية وأدبيات التكوين والبناء العلمي والفكري كما هو معهود من ذي قبل في الدراسات الإسلامية وغيرها، فليس هو مجرد التمييز والتمحيص وسبر ما يتلقى أو يسمع أو يكتب، أو يخزن من ميراث أو موروث فقط، ولا هو حفر في ذاكرة الفكر الإنساني، بقدر ما هو عملية دقيقة، تشكل حركة دائمة، متوالدة ومولدة لجملة من الرؤى، ومتجدّدة في الوقت نفسه ترتقي بمجموعها إلى بناء منهج يتم من خلاله إخضاع المنتج الإنساني إلى تصورات غير مسؤولة عن نتائج هذا الإخضاع أو النقد، يزعم أصحابها من خلالها بلوغ مقاصد الرقي وتطوير الفكر وما يقع منه إلى ما هو أفضل وأحسن في خدمة الإنسان أيا كان جنسه، ولونه، وفكره، ومعتقده، ووطنه.

ويأتي هذا النقد – من حيث التشكل- ضمن آليات عدة، مرة تحت لواء العلمنة، ومرة تحت لواء "القراءة الجديدة"، ومرة تحت لواء "التفكيك"، أو "البنيوية"، وهكذا، وعلى سبيل المثال نجد "محمد أركون" يجلي لنا هذا التشكل في أحد مظاهر العلمنة التي مارسها ودعا إليها، بقوله: (إن النظرة العلمانية تعلن بأنها

تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلا ودقة، بالطبع فنحن لا نريد أن نقلب كل شيء رأسا على عقب، وإنما نريد أن نعيد النظر والتقييم لكل شيء من خلال نظرة أخرى جديدة...)[1].

فهذا النقد من الفكر الحداثي يمكن من تجاوز النقد ذاته منهجا وفكرة وواقعا، بل يمكن نقده -أيضا-، كما أنه لا يخشى أن يقف أمام أي عقبة أو سلطة أيا كانت هويتها ومصدرها، بل إنه يجهد في إخضاعها هي الأخرى إلى النقد، فهو عملية وحركة منفتحة على الفكر الإنساني وتجلياته أيا كانت.

كما أن هذا اللون من النقد الحداثي لا يأبه بأي صدى لأثره، أو بما يخلفه من قلق أو توتر فكري أو اجتماعي أو سياسي، حاضر آنيّ أو بعدي مستقبلي، بل على العكس من ذلك إذ يرى بعض الحداثيين أن النقد إنما يكون قويا فاعلا، ومؤثرا إيجابيا ما كان ثوريا مغيرا لما يشتغل عليه، وما تعدّدت آثاره وتأثيراته على الفرد والجماعة، والفكر والدين، والسياسة والثقافة.

وعليه فلا غرابة أن تقلقنا نتائج هذا النقد الحداثي -أيا كانت أسبابه ودوافعه- على التراث التفسيري أو غيره من مخرجات الفكر الإنساني.

ثانيا: حول الأسباب والدوافع:

لا شكّ أن هناك جملة من الأسباب والدوافع، ساهمت بمفردها أو اجتماعها مع غيرها في بناء "النقد" وتمكين المفكر الحداثي من ممارسته وفق أطر ومرجعيات معينة، وهي كثيرة مختلفة اختلاف أصحابها وأوطانهم وأفكارهم وما يتحكم فيهم من ظروف يظهر لنا بعضها ويخفى علينا كثير منها، ويصرح لنا بعض الحداثيون بإحداها، ويخفون كثيرا منها.

ومع كثرتها فإني أذكر -هنا - أهمها، مما يتعلق بنقد التفاسير القرءانية في الغرب الإسلامي، أو يدل على عناية الفكر الحداثي بها.

أ/ محاولة الحدّ من فاعلية القوى الدينية ومصادرها:

فالدين من حيث ممارسة البشر له وتعلقهم به تمثلا وسلوكا، تفكيرا وتطبيقا، يكتسب قوة رهيبة في تأليف المجتمعات على نحو وفهم معين، وإذا كان هذا الملمح مما تمتاز به الديانات السماوية الثلاث، فإن

[1] محمد أركون، العلمنة والدين، - الاسلام - المسيحية - الغرب، ص23.

الدين الإسلامي بصدقه وهيمنته على سائر الأديان يكتسي أقوى هذه الممارسات، ويمثل أقواها، وأسرعها نفوذا لدى المسلمين وغيرهم.

يدرك الحداثيون ثقل هذه القوى عموما وفي الاسلام بوجه أخصّ، فيعمدون إلى تفكيكها والحدّ من فاعليتها، لأنها أهم مظهر سيطر على الفكر الإنساني وإن لم يسيطر عليه فأقل ما يفعله به أن يقوم بتشويش دائم على غيره.

والتراث التفسيري على سعته واختلاف مدارسه واتجاته قديما وحديثا، يمثل في إحدى تجلياته هذه القوة من جهة، ومن حيث تعلق المسلمين به من جهة أخرى، ونظرا لتعلق المسلمين بالقرءان والدين ونجاحه (اضطر الحداثيون إلى إعادة النظر في مسألة الدين، ولأن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العربي، فإذا أراد الحداثيون أن تكون لهم الريادة في قيادة هذه الشعوب وتغيير بناها الاجتماعية فإنهم يجب عليهم إعادة تفسير الدين تفسيرا عصريا جديدا، حداثيا، يعطي لنا فهما جديدا يتماشى وروح العصر والإنسان الذي يحيا فيه....وهذا لا سبيل إليه إلا بإعادة تأسيس الأصول وبنائها جذريا)[1].

ولعل ختم "الجابري" مشروعه الفكري بتفسير للقرءان الكريم خير ما يستدل به لهذا الواقع الفكري، ولهذا الدافع، فبعد نقده للعقل العربي نجده يحاول إعادة تقديم تفسير جديد يتوافق ومتطلبات الحداثة والتجديد.

فلأجل فهم "الظاهرة الاسلامية" أو المجتمعات الإسلامية وتمثلاتها، فالطريق الأوحد والأحسن لذلك هو "المراجعة النقدية" للتراث الاسلامي التفسيري، وعلى رأي "أركون"، فإن (أول مرحلة ينبغي إنجازها تتمثل في إعادة القراءة التفسيرية للقرءان اليوم، أو بالأحرى تحديد شروط صلاحية إعادة قراءة كهذه اليوم، وذلك لأن الإسلام انطلق بدءا من حدثين تدشينين اثنين لا ينفصمان عن بعضهما البعض، إنهما متكاملان، الحدث الأول يتمثل بالخطاب القرءاني، والحدث الثاني يتمثل بتجربة المدينة، ....)[2]. وعلى رأيه -أيضا- فموقفه من القرءان (لن يكون تبجيليا، إنما سوف يخضع القرءان للفحص النقدي بغية التوصل إلى مفهوم آخر وجديد للدين)[3].

---

[1] ينظر: الجيلالي مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرءان الكريم، رؤية نقدية، ص68.

[2] العلمنة والدين، - الاسلام – المسيحية – الغرب، ص45.

[3] قراءات في القرءان، ص109.

إن هذه القوى أو القوة الدينية، غدت مكسبا لمتعاطي التفسير أو الناظرين في القرءان الكريم، فيرى الحداثيون أن تلبس المفسرين بهذه القوة المكسبة لهيبة التراث، وقداسته، أثرت عليهم وعلى المتلقين لتراثهم سلبا، مما أدى إلى تقديس المنتج (بالكسر) وهو المفسر أو رجل الدين، والمنتج (بالفتح)، وهو التراث ومنه "التفسير"، في غفلة تامة من المجتمعات عن مساهمة أسباب أخرى في كسب هذه القوة وفرضها.

فرجال الدين والفقهاء -كما يرى "أركون": (فعلوا ما يشاؤون بالنصوص الدينية تحديدا لمعانيها وتفسيراتها فشكلوا سلطة صارعوا بها جهات عدة وغفلوا عن أنها منتجات اجتماعية وسياسية، وعليه فالتفاسير للنصوص الدينية أيا كانت لا تخرج عن كونها من صنع القوى الاجتماعية الموجودة والمتنافسة من أجل السيطرة على الساحة السياسية، ثم على الساحة الفكرية أيضا...)[1].

فالنقد الحداثي حينما يتوجه إلى مثل هذه الجهود المتصلة بالقرءان الكريم فإنه بشكل أو آخر يخفف من حدة هذه القوى، وربما يساهم في دحضها تماما، وجزئيا عبر مراحل ومشاريع ومقولات مختلفة.

ب/ مراجعة السياقات التاريخية:

أقصد بذلك أن النقد الحداثي للتفاسير بمدارسه وأعلامه واتجاهاته، يقع ضمن مراجعات مهمة لموضوعات كبرى، وعبر سياقات مختلفة فمرة يقع هذا النقد في سياق علمي، يفرضه إعادة بناء المعارف والعلوم الإنسانية المحيطة بالقرءان الكريم، وعلى رأسها التفسير وعلوم القرءان، كما فعل "الجابري"، في محاولة نقدية منه، سعى من خلالها إلى إعطاء تعريف حديث للقرءان الكريم، يتعالى به عن كل تعريف وضع مسبقا للقرءان الكريم مما تلبس بخطاب أو مذهب أو أيديولوجية معينة، فيأتي نقده في هذا السياق المعرفي[2]، ومن حيث إعادته في بناء كل هذه المعارف الموصولة بالقرءان[3]، هذا من جهة.

وإعادة هذا البناء لهذه المعارف ضرورة يلح عليها الناقد الحداثي، كإعادة الفهم حول "ظاهرة الوحي وتشكلاتها"، وهي المهمة الكبرى الملقاة على عاتق القراءة الجديدة والنقد الحديث[4].

---

[1] ينظر: العلمنة والدين، - الاسلام – المسيحية – الغرب، ص31.

[2] ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرءان الكريم، ص13-29، وفهم القرءان الحكيم، ص9-11.

[3] ينظر: الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرءان الكريم رؤية نقدية، ص70- وما بعدها وعبد القادر محجوبي، كليات في نقد القراءات المعاصرة للقرءان الكريم، محمد أركون نموذجا، ص51-52..

[4] ينظر: محمد أركون، القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص110،

ومرة يقع النقد الحداثي للتفاسير القرءانية في سياق فهم التراث الفكري عموما ودراسته نقدا وتحليلا، واستكناه العوامل المحيطة به، والمساهمة في تشكله، أو في فهم واقعها الذي تنتمي إليه، قصد تخليص الدين ومصادره من عوامل السياسة والاجتماع وغيرها، ومن أمثلة هذا محاولة "أركون" في كتابه "العلمنة والدين"، لتحليل واقع التفسير القرءاني في الجزائر إبان الاستعمار، وغداة الاستقلال، في سعي منه إلى تخليصه مما أحاط به على الصعيد الداخلي والخارجي معا[1].

وكثيرا ما يأتي "نقد التفاسير" في سياق تمحيص وتخليص وتجديد الخطاب الديني، ولا أدل على ذلك من صنيع "محمد أركون" في كتابه: "القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، وإن كان هذا السياق أظهر ما تقع تحته موضوعات الكتاب واجتهادات مؤلفه، إلا أنه -أيضا- جمع فيه ما يدل على نقد التفاسير القرءانية الحديثة أو المعاصرة، في سياقات عديدة، وعلى أصعدة متباينة، معرفية، واجتماعية، وفكرية، فمرة في سياق تطبيق النظريات المعاصرة على النصوص الدينية توراة وإنجيلا وقرءانا، ومرة في سياق مراجعة منجزات الاستشراق والفكر العربي والغربي معا تجاه الدرس الديني والقرءاني.

ولعل هذا المنحى أي "نقد التفاسير" في سياق مراجعة التراث، هو الأكثر تداولا والأقوى سببا في دفع الحداثيين إلى النقد وإعادة القراءة والفهم[2].

ولماذا "التراث" وشدة تعلق الحداثيين به؟، لأنه الهوية والفعل والواقع والتحول والفكر والتفكير، والماضي والحاضر، والمستقبل، وكثير من الإجابات عن مثل هذا السؤال متوافرة، متناثرة في أكثر مؤلفات الفكر الحداثي، ومن أبرزها -مثلا- ما أوضحه "حسن حنفي"، فالتراث - كما يصوره - أبعد من الكتب والأوراق والمخطوطات وخزائنها، وفي نظره أن "التراث": (ليس موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه وبصرف النظر عن الواقع الذي يهدف إلى تطويره، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته، وإن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، ...كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع، وبناء على متطلباته إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر، فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخي، التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته خاصة وأن

[1] ينظر: ص16، وص22-29. وينظر للتوسع: محمد أركون، قراءات في القرءان، ص68.

[2] ينظر: الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرءان الكريم رؤية نقدية، ص69-70.

الأصول الأول التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه وليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع توقعات هذه النظرية في ظرف معين وفي وقت تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم ...)[1].

لقد آثرت الاستشهاد بهذا النص من "حسن حنفي"، لأسباب عديدة، أهمها دقة وصفه وتحليله لمفهوم التراث بكلام مفهوم واضحة معالمه ودلالاته، كما أنه خصّ بعض تمثيله بموضوعات علوم القرءان وتفسيره، وله تأثير كبير على التفاسير القرءانية، مما دار حوله جدل كبير قديما وحديثا، فلم يكن تمثيله لأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، اعتباطيا، وإنما له دلالاته القريبة والبعيدة، في الفكر الإسلامي وفي بناء بعض التصورات تجاه القرءان وتفسيره، هذا من جهة، كما أنه أبان في كلامه عن ضرورة التفرقة بين الثابت "كالعقائد والحقائق"، والمتغير " كمختلف تمثّلاتها وما يكون حولها من تصورات وفهوم، المحددة بالإنسان، وظروفه زمانا ومكانا، ومن هنا يمكننا اعتبار "التفاسير القرءانية" نوع تراث، بعد استبعاد "النص الديني" قرءانا وسنة.

إن هذا التحليل أو التوصيف من "حسن حنفي"، له ما يبرره في الواقع مما ينبني عليه، ويتحدّد من خلاله مهمة "الناقد" في الواقع الذي حوله، وأقل منه دور "المفكّر" في تناول "التراث" وتعاطيه، ف "التراث" على رأي "حسن حنفي" إذن: (ما زال قيمة حيّة في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، ويكون باعثا على السلوك، تجديد التراث إذن ضرورة واقعية ورؤية صائبة للواقع فالتراث جزء من مكونات الواقع، وليس دفاعا عن موروث قديم التراث حي يفعل في الناس، ويوجه سلوكهم وبالتالي يكون تجديد التراث، هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي، تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر للطاقة مختزنة لا تستعمل أو تصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية في سلوك قائم على التعصب أو الجهل.....)[2].

يجب علينا -مع كل هذا - ألا نغفل عن قضية محورية في فكر "حسن حنفي"، وهي إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة، وهي: علوم القرءان والحديث والتفسير، والسيرة والفقه، وذلك بغرض حذف ما لا حاجة لنا به، وتثوير وخدمة ما نحن في أمس الحاجة إلى الأخذ به كأسباب النزول لأنها تمثل أولوية الواقع على الفكر، والناسخ والمنسوخ لتأكيد علاقة الزمن والتطور....إنه يستبعد التفسير التقليدي للقرءان الكريم آية

[1] التراث والتجديد، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص19.

آية، سورة سورة، كلمة كلمة، ويستبعد معه التفاسير اللغوية والفقهية والأدبية، وبذلك يتم بناء تفسير جديد مبدؤه القرءان، ومنتهاه الإنسان المعاصر، مع استبعاد كل الفهوم التقليدية المحيطة به كتفسير النبي "صلى الله عليه وسلم"، والصحابة والتابعين....[1]،

ولعله يتساءل: ألا يستثنى من التراث شيئا لا يشمله "النقد"؟، فجوابه، ليس هناك تفاضل في نوع ما ينقده الفكر الحداثي من التراث، ولو كان في درجة الحقائق الدينية هذا من جهة، ومن جهة أخرى كل التراث لا يعدُ كونه نتاجا بشريا وفكرا إنسانيا، فما المفاضلة في عرض أي لون منه على الآخر تمنع من نقده، بل هي -أيضا- مما يجب نقده لأنها عامل مهم في تقديس ما وجب رفع القداسة عنه.

ومما يمكن قوله – هنا – أن التراث أيا كان هويته ونوعه ومادته وصاحبه وموطنه وظرفه، يجب أن يخضع إلى النقد دون أي خوف أو اعتراض، ومن أهم ما يخضع للنقد ما يتصل بالتراث الديني أو يساهم في تكوينه وتشكله، فهي أنظمة تمثل حقائق لدى كثير من الشعوب والمجتمعات، كالحنبلية، والشافعية والمالكية والحنفية والإمامية والاسماعيلية والمعتزلة والصوفية....وغيرها، فوضعها في سياق نقدي يجعل منها شيئا واحدا، وعليه (فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق، وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية)[2].

وقد يتساءل مرة أخرى: لماذا التركيز على التفسير كعلم يتصل بالقرءان تحديدا؟، والجواب على هذا قد سبق في ثنايا البحث، لكن هناك أمر مهم يجب أن نصحب أهميته هنا ويكون جوابا عن السؤال من وجه آخر، ذلك أن "علم التفسير" في الفكر الحداثي يمثل أكبر المحاور التي يقع عليها التجديد والإصلاح الفكري والعلمي والديني وغيرها، فهو من العلوم المؤسسة لغيرها، كالفقه والحديث مثلا، نجد هذا ظاهرا في تجديد العلوم النقلية عند "حسن حنفي"، كما سبقت الإشارة إليه، ونلمسه أيضا عند "جمال البنا" كأهم ركن من أركان تكوين منظومة المعرفة الإسلامية، إلى جنب الحديث والفقه[3]، وكذلك "عند الجابري"ن وهو أظهر في ختام مشروعه الفكري بكتابه "فهم القرءان الحكيم"، والذي وضعه تفسيرا للقرءان الكريم.

---

[1] ينظر: فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، ص397.

[2] محمد أركون، القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص10.

[3] ينظر: تجديد الإسلام، وإعادة بناء منظومة المعرفة الإسلامية، ص112.

ج/ الاستفادة من مخرجات الحداثة والتطور العلمي:

يرى الحداثيون أن مخرجات الحداثة إرث تتساوى المجتمعات في توفير حظّها ونيل مكتسباتها منه، ولا طريق أسرع لذلك من مدّ وتوسيع مجالات النقد، ونقلها من الفكر اللاديني إلى الفكر الديني، ومن المفكّر فيه المتاح إلى المستحيل اللامفكر فيه وغير المتاح، من سلوك أدبيات "النقد"، والاستفادة من مخرجات الحداثة، (فأغلب البحوث والمناقشات والمراجعات النقدية وما يكون منها من الاتجاهات الفكرية لا تزال غائبة عن الساحة الإسلامية، التي طغى عليها استخدام الدين كإيديولوجيا للكفاح السياسي، وهذا سبب انتشار الخطاب الإسلاموي أو "الأصولي" انتشارا سريعا وكبيرا في الآونة الأخيرة، وعم أكثر الخطابات، السياسية وغيرها، الرسمية وغير الرسمية....)[1].

وما لم يكن هناك "نقد" مستمر متواصل، فإن المجتمعات العربية تبقى عاجزة عن الاستفادة من هذه المخرجات ولو بشكل أقل.

فما سجله الغربيون من تقدّم وتطور فكري وعلمي رهيبين وفي زمن قصير جدا، لم يكن إلا بسبب مدّهم لجسور النقد إلى الكتب الإلهية، وما وضع حولها من التفاسير والفهوم، وهو الأمر الذي يأمل كثير من الحداثيين تمثله والتحقق به من قبل المجتمعات العربية والاسلامية، ليكون نصيبهم وحظهم من الاستفادة من مخرجات هذا التطور واسعا.

ولعل في عرضنا لأهم نماذج نقد الخطاب الحداثي للتفسير القرءاني ما يؤكد لنا ذلك، ولو في لون واحد من ألوان التفسير.

مرتكزات النقد عند "محمد أركون":

يشير "أركون" في كثير من مناسبات خطاباته، وفي غير واحد من مؤلفاته ومقالاته إلى جملة من الركائز والشروط الموضوعيّة، التي تمثّل دعائم النّقد الحر للتّراث الديني، وعلى رأسه التفاسير القرءانية، بغرض إعادة قراءة القرءان، فيضع ركائز ثلاث لهذا اللون من القراءة والنقد[2].

1/ تحديد نظام اللغة العربية، بين عامي 550 و632م، أي القرنين السادس والسابع الميلاديين، إما على

[1] ينظر: محمد أركون، القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص9.

[2] ينظر: القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص105-108.، وقراءات في القرءان، ص141-148.

مستوى القرءان ومنه، أو على مستوى علم اللهجات، وأقل هذا العمل إنجاز معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة.

2/ دراسة وتحليل الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم، وأقل صور هذا العمل عقد مقارنات تحليلية لكل من تاريخ الأديان، وتاريخ الأنبياء أو القصص النبوي.

3/ مفهوم "مجتمع الكتاب المقدس": و"مجتمع الكتاب المقدس" اصطلاح بدلي وضعه "أركون" بعد محاولات نقدية وتحليلية للمصطلح الشائع في الفكر الإنساني والإسلامي "أهل الكتاب".

ذكرت هذه الركائز لبيان ما يصبو إليه "أركون" من تحديد مهمة الناقد، ولبيان حجم الدور الملقى على عاتق إعادة قراءة القرءان، وأقل ما يمكن قوله أنها ركائز تشترك وما وضعه كثير من الدراسات الاستشراقية حول الكتاب المقدس، فهي أقرب إلى الدراسات التاريخية الاجتماعية، وهي نتاج مدّ المناهج الغربية الحديثة عموما، وتحديد "الألسنيات"، وتطويعها لنقد الفكر والتراث الديني بشكل واسع ودقيق[1].

مميزات النقد الأركوني:

- تغليب النقد والجرأة النقدية فيدافع عن نقده دون أي خوف أو اعتبار... [2].

ويتمثل الهاجس الأركوني في (العمل على تشكيل فكر نقدي عقلاني حر على الفكر العربي والإسلامي، ومن هنا لا يتوقف أركون عن مهاجمة خطابات التقليد والتدجين، والحملة على مواقف التمجيد والتبجيل)[3].

- نقد النقد، وهذا لم يكن لأركون وحده بل شاركه فيه غيره كجمال البنا، فلم يرضيه ولم يرتض أي نقد سبقه، فنحن نعتبر "محمد شحرور" قد استطاع بنقده ودراساته حول التفسير والقرءان دخول فضاءات المستحيل واللامفكر فيه، ونثرب عليه أن أفسد بنقده أكثر مما أصلح به، إلا أن أركون يرى أنه (لم يتخلص من الأرثوذكسية جراء ضغط السلطات الدينية على الدراسات القرءانية فتجديده محدود جدا)[4].

ويعدّ "نقد النقد" مسألة مهمة في الفكر الحداثي، تمثل أيديولوجية خفية، ويمكن التعبير عنها بأنها السلاح

---

[1] هذه المرتكزات تحتاج إلى نقد موسع مع التمثيل لتطبيقاتها عند أركون وغيرة في دراسة مستقلة.

[2] ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص76 وما بعدها.

[3] ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، (نقد الذات المفكرة)، ص117.

[4] ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص70-72.

المتبادل بين الحداثيين أنفسهم،..[1]

نقد "جمال البنا" للتراث التفسيري في الغرب الإسلامي:

لقد حمّل "جمال البنا" نفسه نقد "التراث الإسلامي" بما لا يخفى على أحد، في بيئة ووطن وزمان له ما يبرر دعاوى الحداثة والتجديد فيه، فلم يكن بأوحد في هذا الطريق، ولقد كان كتابه "تفسير القرءان الكريم بين القدامى والمحدثين"، وغيره من الكتب الأخرى ككتابه "الأصلان العظيمان" والمقالات، خير ما يستدل به على محاولات تجديده، ونقده للتراث التفسيري ومن ثم الخطاب الديني.

دوافع نقد التراث التفسيري عند جمال البنا:

كان أهم ما دفعه إلى نقد التراث التفسيري في القديم والحديث، أمور منها:

أولا: قداسة التراث:

يرى "جمال البنا" أن ما يتوجه به المسلمون من عاطفة تجاه القرءان لا يشكل أي خطر، إنما الخطر أن تكون هذه العاطفة على ما يفهم منه أو يفسر به، وبمعنى أنها انتقلت من القرءان إلى إنتاج المتلقي، فيقول: (ولكن الجديد أن هذه العاطفة المشوبة امتدت من القرآن إلى تفاسير القرآن. وهو تطور وإن كان يبدو طبيعيا، إلا أنه في حقيقة الحال يمثل نوعاً من الانزلاق والتحول من الأصيل إلى الوكيل. وقد كانت ثمرة مطالعاتي للتفاسير عبر خمسين عاماً مخيبة، بل رأيت فيها شيئاً من التطفل على القرآن بل والجناية عليه لأن التفسير لابد وأن يتضمن نفَساً من مزاج، وثقافة، واتجاهات المفسر. ما من ذلك بد، ولا عنه مفر، لأنه طبيعة الأشياء ومن هنا يأتي الخطر لأن المفسر كائناً ما كان ليس ملاكا، ولا هو معصوم من الضعف البشرى والقصور الإنساني، دع عنك الاغراض حتى وإن لم نفترضه ضرورة، وما يدفع التزيد الكاتب إلى الإضافة)[2].

ثانيا: تصرفات المفسرين في الفهم للقرءان:

يقصد "جمال البنا" أن أكثر المفسرين ساهموا في بناء خلفيات فكرية مغلقة ورجعية إلى حدّ ما، من خلال إطلاقهم العنان لأنفسهم أن يتصرفوا في تحديد مراد الله تعالى، وفي تطويع الآيات لما يريدون

[1] ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، ص71، وص115-119.

[2] جمال البنا، تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، ص10-11، وينظر ص137.

ويأملون تحقيقه.

فإذا (أطلق القرءان أوصافا قيدوها، وإذا قيد أطلقوها، وإذا عمم خصصوا وإذا خصص عمموا....)[1].

كما أنهم – في رأيه- لا يتحرجون من الروايات المتعارضة المقحمة في تفسيرهم، فمما (يثير العجب ويبعث على الاندهاش ما يورده المفسرون من تعدد المعانى والشروح للكلمة الواحدة تعدداً يصل إلى درجة التعارض دون تردد أو شعور بالحرج بحيث يعجز أى واحد يريد أن يستخلص حكما أمام هذا التيه من المعانى والتفسيرات.. فالآية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾. اختلف فى تفسيرها المفسرون كما يقول الطبرى فمنهم من قرأ "وقَرن" بفتح القاف بمعنى أقررن فى بيوتكن من القرار ومنهم من قرأ و"قِرن" بكسر القاف فالمعنى تكن أكثر وقاراً وسكينة "من الوقار"، ثم قال الطبري: "وهذه القراءة "الثانية" أولى عندنا من الصواب"، وهذا المعنى الذى رجحه الطبرى يقلب تصورات دعاة الحجاب والاحتباس فى البيوت رأساً على عقب، ويقول بعض المفسرين فى آية ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾. أن الأمة كانت ضالة ويذهب آخرون إلى عكس ذلك ...)[2].

فهذا أهم ما جعل "جمال البنا " يعيد النظر ويحمل على نفسه لواء النقد لها، يقول: (جعلنا ندعو إلى صرف النظر عن الاحتجاج بالتفاسير ونرى أنها جنت جناية عظمى على القرآن لأنها صرفت الناس عن مطالعة النص أو الاستماع إليه وما يجديه ذلك من هداية، ومن تأثير فى النفس ومن تفاعل مع الإرادة تحول كل هذا إلى مرويات ركيكة عديدة لا حصر لها لا يجمعها جامع، بل يضرب بعضها بعضها، إننى عندما وجهت الأنظار إلى ضرورة الشائعة من مؤتفكات وإسرائيليات وأحاديث عدم الالتزام بالتفاسير بدءً من تفسير بن عباس حتى تفسير سيد قطب، تعرضت لموجة شديدة من النقد والهجوم، لأن هذه التفاسير أصبح لها قداسة فى النفوس مستمرة من تغلغلها بالقرآن، ومن ناحية أخرى فإننى وأن كنت قد عالجنا هذه القضية فى كتبنا الأخيرة، فإن ذلك كان متفرقاً، ومع مواضيع أخرى. ومن هنا كانت الحاجة شديدة لهذا الكتاب الذى يضع حجتنا كاملة أمام القراء ويشرح وجهة نظرنا وما فيها من موضوعية..)[3].

وغير هذا كثير من الأسباب والقضايا كانت دافعا في مدّ "النقد" إلى التفاسير وحياضها من قبل "جمال البنا".

---

[1] تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، ص11.

[2] المصدر نفسه، ص12.

[3] المصدر نفسه، ص15.

وباعتبار حدود الموضوع وأنه متعلق بـ "التفسير في الغرب الإسلامي"، فسأقوم بتتبع ما أورده مما يتعلق بالتفاسير من هذا الوصف، على تفسيرين حديثين، هما "تفسير ابن باديس"، وتفسير "الطاهر بن عاشور"، ودراسة حول القرءان، مثلها كتاب "الظاهرة القرءانية" للمفكر "مالك بن نبي".

نقد "جمال البنا" لتفسير "ابن باديس":

يضع "جمال البنا" تفسير "ابن باديس" ضمن التفاسير المهمة في العصر الحديث، والتي يمكن الحديث عنها في سياقات عديدة مختلفة، كسياق التجديد في الفكر الإسلامي، ومريدي النهضة في العصر الحديث، ولا أدل على ذلك من تخصيص كلام للحديث عن "ابن باديس" المجدد، في سياق تتبع المجددين في الاسلام من زمن أبي بكر "رضي الله عنه" إلى عصر "جمال البنا"، وأهم ما جاء في ذلك، أن أشار في ترجمته إلى ما امتاز به من مؤهلات الفكر والعلم، ومنها:

1/ طلبه للعلم داخل بلده وخارجها، وكان لرحلته إلى تونس، والتحاقه بجامع الزيتونة، والتتلمذ على يد شيخه "الطاهر بن عاشور زميل وتلميذ الشيخ محمد عبده." إلى نيله "شهادة العالمية عام 1913م"، وكذا رحلته إلى الحجاز وتعرفه على "الشيخ الإبراهيمي"...وكذا زياته عند عودته مصر وسوريا ولبنان..بالغ الأثر في تكوينه واتحاد أسباب الدعوة والتجديد لديه، ف (يغلب أن يكون قد تأثر بأفكار الشيخ رشيد رضا، ومجلة "المنار" التي كانت قد بدأت مسيرتها الطويلة فى نشر علم وتفسير الشيخ محمد عبده)[1].

2/ عدم رضاه عن أوضاع بلده من فساد خارجي مثلته قوى الاستعمار الفرنسي وإفسادها فيه، ومحاربتها للإسلام والعربية، ومن فساد داخلي مثلته الطرق الصوفية التى ركنت إليه....[2].

3/ همته العالية في تدريس الإسلام معتبرا إياه أفضل المنطلقات فهو الغاية وهو الوسيلة في ذات الوقت، وقد كفل له قدرا – ولو محدداً – من حرية العمل[3]..

4/ يفسر لنا "جمال البنا" شيئا مهما تميز به "ابن باديس"، وهو حسن عمله وجودة بصيرته وفطنته إلى ما يحيط به، وأنه صاحب مبادئ حركية عملية وإن كانت على المدى البعيد.

[1] جمال البنا، تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، ص77.،

[2] المصدر نفسه، ص77-78.

[3] المصدر نفسه، 77.

يقول "جمال البنا": (..ثم أن العمل العام – سياسيا كان أو غير سياسى – لأبد أن يقوم على أساس إيمانى لا يتأتى إلا بدراسة العقيدة، وإذا أرسينا العقيدة فقد أرسينا أسس العمل السياسى، حتى وإن كانت هناك مراحل عديدة يسلم بعضها لبعض: "فطور للتمهيد، وطور لإزالة الأنقاض، وطور فى البناء والتشييد"، وهو منطق يدل على سلامة التفكير، فهو يأخذ بما يتفق مع فطرة الشعب، ولو نادى بغير الإسلام لما وجد تجاوبا فطريا.. وكدليل على مقدرة الشيخ ابن باديس على ترجمة نص في موطأ مالك ترجمة سياسية رفيعة شرحه لخطبة أبى بكر الصديق رضى الله عنه فى أول خلافته: "إنى وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتمونى على حق الخ..."، فإنه استخرج منها ثلاثة عشر أصلاً من أصول الولاية...)[1].

5/ حسن توظيفه للوسائل وتسخيرها لخدمة الصالح العام، ومن أهمها اعتماده في الإصلاح على الدور المسجدي، والصحافة الإصلاحية منهجا ومضمونا، بإصدار مجلات وجرائد..، وما إن أوقف الاستعمار إحداها إلا سارع بظهور غيرها هذا من جهة.

ومن جهة أخرى –كما لا يخفى- اتخاذه العمل الجمعوي سبيلا إلى النهوض والإصلاح، فقد (أسس جمعية العلماء المسلمين الجزائرين"، وعقد الاجتماع التأسيسي لها في الخامس من مايو عام 1931، وانتخب رئيسا لها، وفى الجمعية كما في دروسه كان الاستعمار يحرم عليه الاشتغال بالسياسة، ولكن لم يكن لهذا التحريم معنى بالنسبة لابن باديس الذى مضى بكل همة يقضى على ضلالات "الطرقية" ويجلى الإسلام الحقيقي ويهاجم الظلم والطغيان والقمع والتسلط، ويحي العزائم ويلهب الهمم، حتى نجحت الجمعية نجاحا باهراً وانتشرت مدارسها، وتعرضت خلال ذلك لكثير من صور الاضطهاد....شيئا فشيئاً مع رسوخ قدمه وتطور الأحوال كان يصرح بهدفه الحقيقي وهو الثورة على فرنسا وتحقيقه الاستقلال..)[2].

6/ تهيّؤه للأهداف المرجوة من حركته الإصلاحية: فبعد (قيام الحرب العالمية الثانية قال لبعض إخوانه: "والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على الثورة لأعلنتها" وأخذ العهود على الجنود الجزائريين.. "سأعلن الثورة على فرنسا متى أعلنت إيطاليا الحرب على فرنسا" وكان يرى فى جبال الأوراس

[1] ينظر: تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، ص78-79.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص79-80.

معقلا منيعا يمكن أن تعلن منه الثورة، ولكن المرض الذى أصابه ولم يفرغ لمعالجته تسبب في وفاته في السادس عشر من أبريل عام 1940م)[1].

ف "ابن باديس"، الرجل المصلح في نظر "جمال البنا": (يستحق مكانا عليا فى ركب التجديد فقد كان هو الذى استنقذ الجزائر من قبضة الاستعمار وأعادها إلى الإسلام والعروبة، ولأنه الذى قدم صورة حية قوية ونابضة للإسلام)[2].

هكذا يستحضر هذا اللون من الدراسات مثل هذه الشخصيات في هذا السياق التجديدي، أو في سياق مراجعة الحركات الإصلاحية، أو في سياق تتبع مظاهر التأثر والتأثير الفكري والسياسي بين المشرق والمغرب، أو السياق الوصفي لتأثيرات ومنجزات الحداثة على العالم العربي والإسلامي[3]،

ولقد كان مما أشار إليه في الجملة أهمية تفسير "ابن باديس" وسعة أفقه، بقوله: (وعكف الشيخ عبد الحميد بن باديس الذى حفظ للجزائر عروبتها وإسلامها بفضل القرآن على تفسيره قرابة 25 عاماً، وهو تفسير ممتاز لما اتصف به ابن باديس من سعة أفق...)[4].

تأتي هذه الإشادة من "جمال البنا" بـ"ابن باديس" وتفسيره في الجزائر مرة أخرى وفي موضع آخر في سياق ذكر حركات الإصلاح والتجديد، سواء الديني منها أو الفكري والسياسي، التي نشأت ردا على السياسات الاستعمارية في البلاد الإسلامية، وعلى ما أثرت به على الفكر البشري، ذلك أن محاربة الفكر والثقافة إحدى آمال وأعمال المستعمر أيا كان، وقوله: "عروبتها وإسلامها" مبين لأهم ما عمل المستعمر على محاربته[5]، ولما كان الأمر كذلك فلا غرابة أن يتأثر الفكر أو التراث بغيره، ولا غرابة أن يبقى حبيس مكانه وأهله.

كل هذا بينه "جمال البنا" بقوله: (ومن المؤسف أن السياسة التي وضعها الاستعمار في عزل البلاد الإسلاميين بعضها والحيلولة دون تواصلها وبوجه خاص في المجال الثقافي لا تزال متبعة بعد أن رحل المستعمر وترك لنا عصاته المسحورة التي تلمس أثرها في كل مجال. فلم تقم النظم التي ادعت الاستقلال

---

[1] تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، ص80.

[2] المصدر نفسه، ص80.

[3] ينظر: تفسير القرءان بين القدامى والمحدثين، ص143-144؟

[4] المصدر نفسه، ص144.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص149.

بدعم الأواصر مع بعضها بعضا. ونتيجة لعدم التواصل فإن هذه الكتب القيمة لم تعرف بشكل واسع فى مصر، ولا يتيسر الحصول عليها بسهولة)[1] .

كما يشير في الوقت نفسه إلى انتشار مهيب للتفاسير الإصلاحية في مصر وغيرها من البلاد الإسلامية.

ويبين أن تفسير "ابن باديس" إنما كان من أبرز مظاهر وإنتاجات مدرسة المنار بين الشيخ محمد رشيد رضا، ومحمد عبده[2]، والتي كان لها دور بارز في التطور العلمي والفكري وفي تطويع التراث التفسيري لصالح الحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي.

وفي رأيي أن نقد "جمال البنا" لتفسير "ابن باديس" لم يعد مجرد الوصف والنقد الخارجي، أما نقده لموضوعاته ومنهجه فلا وجود له، - وقد تقدم بنقد كثير من التفاسير الحديثة في السياق نفسه -، ولعل السبب راجع إلى ما ذكره من عدم الانتشار الواسع لهذا التفسير، من جهة، وهو الأرجح والأظهر والأقوى لديّ، وإما لخلو تفسير "ابن باديس" من جنايات المفسرين القدامى والمحدثين التي أشار إليها "جمال البنا" وآخذهم عليها، وهذا محتمل بتتبع تفسير "ابن باديس" واستقراء نصوصه وموضوعاته.

لذا فإن ملامح الجدّة أو التجديد والإبداع كما تصورها "جمال البنا" لا يوجد منها شيء في تفسير "ابن باديس"، يقول: (فإن التفاسير الحديثة التي أشرنا إليها، أعنى تفسير المنار، وتفسير الطاهر بن عاشور الخ... وتفسير الشيخ شلتوت، وتفسير المراغي، وتفسير عبد الكريم الخطيب، وتفسير بن باديس الخ... تماثل وتفضل المجلدات القديمة، ولكننا نشير إلى ملحظ التجديد والإبداع الذى قد لا نجده إشارة إليه إلا في عقلانيات الشيخ محمد عبده وسط ركام المعلومات. وعلى كل حال فإننا سنجد محاولات اختلف حظها من التوفيق في تحقيق ذلك، كنا نأمل أن نرى دراسات جادة عديدة في هذا العصر الحديث، ولكن من المؤسف أن العالم العربي والإسلامي بأسره. وقع تحت الديكتاتوريات العسكرية والمشيخات القبلية التي تضيق بحرية البحث، ولا تريد – بوجه خاص – التحرر عما جرى عليه الأقدميون في هذا المجال بالذات. من هنا كانت الحصيلة ضئيلة)[3].

هذا عن أهم ما نقد به "جمال البنا" أبرز ما وضع من التفسير في الجزائر، تفسير "ابن باديس"، كما

---

[1] المصدر نفسه، ص144-145.

[2] ينظر: تفسير القرءان بين القدامى والمحدثين، ص148.

[3] المصدر نفسه، ص213.

توجه إلى أبرزها في القطر التونسي، ممثلة في "تفسير الطاهر بن عاشور"، المسمى "التحرير والتنوير".

نقد "جمال البنا" لتفسير "الطاهر بن عاشور":

يعدّ تصدير "الطاهر بن عاشور" تفسيره "التحرير والتنوير" بـ "عشر مقدمات"، أساسا عمليا للنظر في كتاب الله تعالى، لـ (يكون لدى قارئه فكرة عامة عن أساسيات التفسير، وكيف يتعامل مع ألفاظه ومعانيه، وصياغته ونظمه)[1].

لم تكن الجدّة في عمل "ابن عاشور" من حيث وضع مقدماته وبنائها شكلا، وتخصيصها بعشر مقدمات ذات حظوة لم ينجز من قبلها مثلها ولا على منوالها، فأكثر المفسرين لا تخلو تفاسيرهم من مقدمات تبين عن مناهجهم وبعض دوافع تفسيرهم للقرءان الكريم.

إنما اكتست هذه المقدمات ملمح الجدّة والابداع من حيث مضامينها، وكيفية ترتيبها وتأليفها، ويسر لغتها، وهو وجه إشادة "جمال البنا" معتقدا: (أن هذه المقدمات هي خير ما يقدم ليس بين يدَّى التفسير – بل بديلاً عن التفسير. وأنها في التفسير كمقدمة ابن خلدون في التاريخ)[2].

وهو ما يختم به حديثه عن "التحرير والتنوير" -أيضا- بقوله: (وفى نظرنا أن هذه المقدمة للتعريف بالقرآن هي كمقدمة ابن خلدون للتعريف بالتاريخ. تكاد تغنى عنه وتقدم الصورة المنشودة للذين يريدون جوهر الموضوع وكلياته، وليس تفاصيله وتفريعاته)[3].

وفي الغالب لم يكن موقف "جمال البنا" من عرض هذه المقدمات نقدها، بل كانت دراسة وصفية، ولم يقع النقد إلا على بعض ما أفادته المقدمة الثانية، والمقدمة السادسة.

فأما ما ورد في المقدمة الثانية حول استمداد علم التفسير من أخبار العرب وأشعارهم، فلم يسلّم به "جمال البنا"، معتبرا أن (العودة إلى أشعار العرب للتعرف على بعض ألفاظ القرءان، أمر يحتمل الجدل)[4].

---

[1] جمال البنا، تفسير القرءان الكريم بين القدامى والمحدثين، ص150.

[2] المصدر نفسه، ص150.

[3] المصدر نفسه، ص156.

[4] المصدر نفسه، ص150.

وهو – إن لم يصرح – بمضمون هذا الجدل، إلا أن القصد منه الإشارة إلى ما ورد في حكم الشاهد الشعري والاستعانة به في تفسير القرءان الكريم من خلاف بين مانع ومجيز من النحاة وأهل الأدب واللغة، وحمل المانعين المسألة على المنع إنما كان من قبيل التخوّف أن يجعل الأصل فرعا والفرع أصلا، فيكون الشعر أصلا للقرءان وشاهدا على صحته، وقد ردّ هذا التخوف وفند هذا الاحتمال.

ويستدلون لهذا بما ورد من (مسائل نافع عن مواضع من القرآن واستشهاد ابن عباس في كل جواب بيت شعري، وهي قصة معروفة ذكرها "ابن الأنباري" في كتاب الوقف والابتداء بإسناده، وقال فيه دلالة على بطلان قول من أنكر على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر وأنهم جعلوا الشعر أصلا للقرآن وليس كذلك وإنما أراد النحويون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال: {إنا أنزلناه قرآنا عربيا} وقال تعالى: {بلسان عربي مبين}، وقال ابن عباس الشعر ديوان العرب فإذا خفي عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم رجعوا إلى ديوانهم فالتمسوا معرفة ذلك ثم إن كان ما تضمنه ألفاظها يوجب العمل دون العلم كفى فيه الاستشهاد بالبيت والبيتين وإن كان ما يوجب العلم لم يكف ذلك بل لا بد من أن يستفيض ذلك اللفظ وتكثر شواهده من الشعر)[1].

لذلك يأتي هذا الكلام عند "الزركشي" في باب الغريب ومعرفته في القرءان الكريم، لا في غيره. وبتوضيح أكثر، فالاستعانة بالشاهد الشعري أو بكلام العرب في الجاهلية، إنما يفترق الآخذون به على حسب ما يستفيدون من توظيفه له، أو على حسب ما يؤدي إليه، فـ (المفسرون والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون كل هؤلاء إذ حاولوا تفسير النص والاستنباط منه، إنما تعاملوا معه بوصفه كلاما عربيا، أي خطابا بشريا، ولهذا فقد قاسوه على كلام العرب في الجاهلية لكي يفهموا دقائقه ويتعرفوا إلى دلالة بعض المفردات التي خفيت عنهم، وهو ما فعله "أبو زيد" على صعيد آخر عندما حاول فهم ظاهرة الوحي في ضوء الكهانة التي كانت سائدة بين عرب الجاهلية، والفرق بين "أبو زيد" وبين القدامى، أنه يصرح بما لم يصرحوا به ففي حين هم يصرحون بأن النص هو كلام إلهي نزل بلغة العرب وطبقا لنحوهم في الكلام يعتبر أبو زيد أن القرءان نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع...)[2].

وأما المقدمة السادسة، فينقد ما ذكره "ابن عاشور" من خلاف القراءات القرءانية مما يتعلق بالفرشيات، لا بالأصول، والذي يؤدي إلى اختلاف المعاني، كـ (مالك يوم الدين. وملك يوم الدين.

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج1، ص293-294.

[2] علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، ص173.

وننشرها وننشزها الخ...)، بأن "ابن عاشور" قد حمل الأمر على إرادة الله تعالى لهذا الخلاف تكثيرا للمعاني القرءانية.

يقول "جمال البنا": (ولم ير المؤلف حلاً لما نثيره من اختلاف في المعاني إلا أراده الله تعالى تكثير هذه المعاني، وهذا نظير التضمين في علم المعاني، وهو من زيادة ملاءمة بلاغة القرآن. واستشهد بالحديث المعروف عن عمر بن الخطاب الذى سمع هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان بحروف غير التي كان يقرأ بها عمر بن الخطاب فأخذه بعد الصلاة إلى الرسول فقال الرسول أقرأ يا هشام فقرأ كما قرأ أول مرة فقال الرسول كذلك أنزلت ثم قال لعمر أقرأ يا عمر فقرأها فقال الرسول كذلك أنزلت ثم قال أن هذا القرآن قد انزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه. وقال أن في الحديث أشكال يرجع إلى اعتبارين أحدهما باعتباره منسوخاً والآخر باعتباره محكماً. وبالاعتبار الأول مثل أن هذا كان رخصة أيام الرسول ثم نسخ بعد ذلك نحمل الناس على لغة قريش لأن بها نزل القرآن أما من ذهبوا إلى أن الحديث محكم فأفضل الأقوال أن المراد من الأحرف لهجات العرب في كيفيات النطق كالفتح والإطالة الخ... مع المحافظة على كلمات القرآن ..)[1].

فيشير إلى ما يعترض على هذا الرأي تلميحا، دون أن يستفيض فيه، بقوله: (وهذه المقدمة من أفضل المعالجات لموضوع القراءات ولكن لا يتسع المجال للأسف لمزيد من التفصيل فيها)[2].

صحيح، أن المجال قد لا يتسع له هنا بالتفصيل والبيان، إلا أنه في مواضع كثيرة – هو وغيره من أهل الفكر الحداثي- يشيرون إلى رفع الوحيية والإلهية عن هذه القراءات، بناء على تطور اللهجات واللغة، وأن اللغة منتج ثقافي أو اجتماعي، وما اللغة إلا وعاء يمكن تطويع الفكر له، ففي رأي "جمال البنا" أن هذه القراءات (لم تقف عند اختلاف كتابة أو نطق بعض الكلمات لأن لهجة قريش لم تكن لهجة العرب كافة.. وهى جزئية كان لابد وأن يذهب بها التطور كأن تقرأ ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلا قَلِيلاً﴾. {142 النساء}.. بفتح "كسالى" وهى لغة تميم وأسد أو ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾. {36 المؤمنون}.. بكسر التائين، وهى لغة تميم وأسد ومثل ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾. {35 الإسراء}.. فقد قرأ البعض بكسر القاف والبعض الآخر بفتحها ومثل "حتى يقول الرسول" بفتح اللام وضمها أو "لا بيع فيه، ولا خلة، ولا شفاعة" برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها، نقول

[1] تفسير القرءان الكريم بين القدامى والمحدثين، ص152-153.

[2] المصدر نفسه، ص153.

إن الأمر لم يقف عند هذا، فقد تعدى إلى إضافة أو حذف كلمات كما في سورة الليل ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى. والنهار إذا تجلى والذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾. وقيل أن أبا الدرداء كان يقرأها كذلك "أي بدون وما خلق" وأراد أحد الأسلاف أن يلتمس له العذر فقال باحتمال نسخها ولم يبلغ أبا الدرداء هذا النسخ فكان عذراً أقبح من الذنب، ومثل قراءة ابن مسعود في سورة النساء أن الله لا يظلم مثقال نملة، بدلاً من مثقال ذرة. ومثل ما قيل عن أن عبد الله بن عباس كان يقرأ فيما استمتعتم به (إلى أجل مسمى) فآتوهن أجورهن. وبهذا يمكن استحلال زواج المتعة . وكما في قراءة ابن شنبوذ في سورة الكهف، وكأن يأخذ كل سفينة صالحة غصبا ومثل قراءة الكوفيين فتثبتوا في سورتي النساء والحجرات بدلاً من فتبينوا)[1].

ومثل هذه الاحتمالات حينما يتطرق إليها "جمال البنا" أو غيره، إنما يطرحونها، على سبيل المواضعة البشرية، وما تمليه بعض عصبيات القبائل، وهو قول له من الخطورة بمكان، ولا يمكن تفكيك هذا الرأي ونقد هذا النقد إلا بفهم موسع لما كتبه وحرره "أحمد مكي الأنصاري" في كتابه "نظرية النحو القرءاني"[2].

كما يشير "جمال البنا" إلى أن "ابن عاشور" (لم يخصص إحدى مقدماته للنسخ أو حتى يتحدث عنه بالإطالة المعهودة من المفسرين الذين كانوا يرمون من يجهله. "هلكت وأهلكت" وإن لم يكن – فيما يبدو – ينكره تماماً)[3].

ف "النسخ" – كما لا يخفى – يعدّ من أهم مثارات الجدل الفكري والديني لدى المفسرين في العصر الحديث بوجه أخص وملحوظ، فعدم تخصيصه بمقدمة من "ابن عاشور" جعله محل استغراب شديد منه[4].

"مالك بن نبي" وكتابه "الظاهرة القرءانية" في فكر "جمال البنا" و"محمد أركون":

أولا: "مالك بن نبي" وكتابه "الظاهرة القرءانية" في فكر "جمال البنا":

علينا أن ندرك أن حضور "مالك بن نبي" وكتابه "الظاهرة القرءانية" في نقد الفكر الحداثي، يختلف نوعا ما عن استدعاء غيره من المفكرين أو أعمالهم وجهودهم، فلا يحضره الخطاب الحداثي باعتباره مفسرا

---

[1] تفسير القرءان الكريم بين القدامى والمحدثين، ص14-15، وينظر: محمد أركون، قراءات في القرءان، ص242-244.وجورج طرابيشي، اشكاليات العقل العربي، ص159-163..

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص77-84.

[3] المصدر نفسه، ص156.

[4] ينظر للتوسع: محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرءان الكريم، قراءة محمد عابد الجابري، ص50 وما بعدها

للقرءان أو مجددا فيه، وإنما يتمّ استدعاؤه باعتباره مجدّدا في ما يتصل بالنص الديني مما يساهم في إعادة التصور وبناء المعارف المتصلة به، كقضايا علوم القرءان أو موضوعاته، أو تصور الآخر له وحضوره في فكره، فاكتسب كتابه الظاهرة القرءانية أهمية بالغة من حيث أسباب تأليفه، وكذا ظروف ومكان ولغة وهدف تأليفه، فبهذا الاعتبار تتناوله الدراسات الحداثية بالنقد والمراجعة، وبالاعتبار نفسه أورده "جمال البنا" في سياق التجديد للفكر الإسلامي.

قد ساهم في بناء رؤية "مالك بن نبي" للإسلام والقرءان، (ما كان من سفره إلى باريس في سن مبكرة، ...واحتضانه من قبل أسر ورجال ينتمون إلى هيئات مسيحية، ويهودية، فتعرف عنهما عن قرب، وكان زواجه موفقا من فرنسية دخلت الإسلام وآمنت به، وهنا ازداد عكوفه على دراسة الإسلام فى ضوء ثقافاته وخبراته، ولم يكن لديه التأصيل الذى يفترض توافره فيمن يتصدى لهذه المهمة بل إنه لم يكن يعرف العربية عندما ذهب إلى القاهرة فى عام 1956 وهو في الواحدة والخمسين وقد أتقنها بعد، بل واختير عضواً فى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.. وقد نلمس أثراً لذلك في كتابه "الظاهرة القرآنية" الذى كتبه بالفرنسية فهو لا يورد كلمة من الكلمات التقليدية في أي كتاب عن القرآن)[1].

وعلينا أن ندرك ما اتصل بشخص "مالك بن نبي" وساهم في تكوينه الفكري والعلمي أنه (اندمج فى نشاط حقبة كانت حافلة بالأحداث أو بشخصيات مثل هتلر وغاندي ومصالي الحاج مؤسس نجم شمال أفريقيا كما اشترك مع شكيب أرسلان فى جنيف للعمل جاهداً لتكوين نواة وحدة عربية من الشباب النابه، وكان مالك بن نبي هو الذى يمثل الجزائر، بينما كان فريد زين الدين "درزيا" يمثل سوريا، وعلال الفاسي وبلفريج يمثلان مراكش)[2].

وهي ظروف تمخضت فيها موضوعات كتابه "الظاهرة القرءانية": (فلم يرحه العمل في الجزائر وسط التيارات السياسية المتعارضة، فتركها، وعاد إلى القاهرة، في 1956م، وهو في الواحدة والخمسين من عمره فعينه السادات وكان وقتئذ الأمين العام للمؤتمر الإسلامي مستشاراً، وبدأ يتقن العربية، وهنا كان قد وضع كتابه "الظاهرة القرآنية" بالفرنسية، فترجمه له الأستاذ عبد الصبور شاهين ولكنه عاد إلى الجزائر بعد استقلالها. وعين مديراً للجامعة، ونظم ندوة للشباب يقصدها كل شباب الشمال الإفريقي وشارك في

[1] ينظر: تجديد الاسلام، وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، ص91-92.

[2] المصدر نفسه، ص91-92.

المؤتمرات الإسلامية..)[1].

لقد أغنى "مالك بن نبي" المكتبة الإسلامية بعدد لا يستهان به من المعارف، يندرج كلها في إحياء العقل العربي والإسلامي، وتجديد التفكير، ونقد الدراسات الاستشراقية للنص الديني، ومحاولة إرساء دعائم النهوض الحضاري والعلمي في البلاد العربية والاسلامية عموما، وفي الجزائر بوجه أخصّ.

ففي هذه السياقات تندرج هذه الدراسة، وأما كونها محاولة لربط الفكر البشري بالقرءان الكريم، وضبط ملامح التجديد ومعالم الإصلاح من قبله، فهذا يجعلها دراسة تقع في دوائر الفهم والتفسير له.

وأيا كانت السياقات التي تنتمي إليها هذه الدراسة فقد استحسنها "جمال البنا"، فكان مما علق به قوله: (أما كتابه "الظاهرة القرآنية" فيعد فريداً فى المعالجات القرآنية، ولم يتضمن شيئاً من سقط المتاع التقليدي المقدس مثل الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول الخ... وقد أراد به أن يثبت أن القرآن "ظاهرة كونية" وفند دعاوى تأثره بالمسيحية أو اليهودية كما تضمن بحوثاً هامة عن الدين بصفة عامة)[2].

وعبارة "سقط المتاع التقليدي المقدس" وتمثيل "جمال البنا" لها بـ "الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول"، تكشف وجه الجدة والابداع في "الظاهرة القرءانية"، وكلامه هذا أشبه بقوله: (عكف مالك على دراسة الإسلام فى ضوء ثقافاته وخبراته، ولم يكن لديه التأصيل الذى يفترض توافره فيمن يتصدى لهذه المهمة بل إنه لم يكن يعرف العربية عندما ذهب إلى القاهرة فى عام 1956 وهو فى الواحدة والخمسين وقد أتقنها بعد بل واختير عضواً فى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر...وقد نلمس أثراً لذلك فى كتابه "الظاهرة القرآنية" الذى كتبه بالفرنسية فهو لا يورد كلمة من الكلمات التقليدية فى أى كتاب عن القرآن)[3].

كما تكشف عن ضرورة نقد هذه الموضوعات في الفكر الحداثي عموما، ومن قبل "جمال البنا"، لأنها تشكل ضربا من الموروث المقدس، الذي يساهم في حجز الفكر الاسلامي عن التطور العلمي والحضاري.

نقد "محمد أركون" لـ "مالك بن نبي":

لئن حظي "مالك بن نبي" وكتابه "الظاهرة القرءانية" بحفاوة معتبرة إلى حدّ بعيد، سواء لدى علماء

---

[1] المصدر نفسه، ص92.

[2] تجديد الاسلام، وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، ص94،

[3] المصدر نفسه، ص93.

الأزهر ومفكري مصر ممن يوافقونه، أو يخالفونه كـ "جمال البنا" ، فإن "محمد أركون" الجزائري على نقيضهم تماما، معتبرا أن الكتاب مجرد محاولة سطحية عابرة ظهرت ضمن محاولات كثيرة ظاهرها التجديد والتحديث، وباطنها على خلاف ذلك، فهي – في رأيه- تكرس ما ألف من مقولات الفكر التقليدي ونظرياته تجاه الوحي، أو القرءان، أو التفسير...، فعلى رأيه (يمكن أن نستشهد بها للتدليل على أن الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات الاسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر الميلادي...)[1].

وهذا النقد منه أوقعه على جملة من المحاولات المعاصرة، كـ "مقدمة للقرءان" لسيد أبي القاسم الخوئي (1998م)، و"الكتاب والقرءان... قراءة معاصرة" للمهندس "محمد شحرور" (1990م)، و"القرءان والتشريع...قراءة جديدة في آيات الأحكام" (1999م).

فلما كانت هذه المحاولات الفكرية لا ترتقي إلى التجديد المنشود لدى "محمد أركون"، وأنها لم تستطع ولم يكن أهلها على قدر من الجرأة والهمة من ولوج فضاءات المستحيل التفكير فيه، ثرّب عليها كثيرا، معتبرا صنيع مؤلفيها تدخلا مرفوضا، يؤكد هذا قوله: (ولكننا نلاحظ منذ القرن التاسع عشر أن المسلمين المتخصصين في العلوم الدقيقة يتدخلون بسهولة في الدراسات القرءانية، ويكتبون عنها كتبا تحظى بنجاح كبير في المكتبات، فمثلا كان المهندس الجزائري "مالك بن نبي" قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكرا مسلما كبيرا، عن طريق إصدار كتاب سطحي جدا يدعى: "الظاهرة القرءانية"، وهو كتاب لا يزال يقرأ بشكل واسع ويعلق عليه حتى الآن، ....)[2].

وما رفضها من قبل "أركون" إلا لكون (الوحي [فيها] لم يتعرض للمساءلة، ولم يصبح إشكاليا، وإنما تم تثبيته مرة أخرى، بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث)[3].

يمكن القول أن "أركون" يرفض تماما صورة "الوحي" في الفكر العربي أو الغربي، وما يتصل به من المفاهيم التقليدية، على دوائر عدة كالأفراد، والمؤسسات التعليمية، والمساجد، ودور العلم ...وغيرها، وهو هنا كغيره من المفكرين الحداثين حينما يتناولون "الوحي" بالتحليل النقدي ومناهجه، فأركون – كما يذكر

[1] القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص14

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص14-15.

[3] المصدر نفسه، ص15.

"هاشم صالح معلقا-: (يقوم أولا بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثلة بإعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له، وعملية التفكيك هي ما يدعوه بالأشكلة: أي جعل المفهوم إشكاليا بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش، فالصورة التقليدية السائدة عن الوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقرون المتطاولة، وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الأذهان والعقول لكي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة)[1].

وعليه فما لم تحمل التفاسير المعاصرة على عاتقها تفكيك دوائر اللامفكر فيه، فهي مهما فعلت على نسق التفاسير التقليدية، وما دامت كذلك فإنها لا تنتج إلا معارف عقيمة موقوفة على أصحابها ومذاهبها، ومرتبطة بظروفها وبيئتها، تزيد من تكوين المفاهيم اللاهوتية المقدسة غير المتحررة...[2]

مناهج الفكر الحداثي في نقد التراث التفسيري للقرءان الكريم:

من خلال ما سبق يمكنني القول أن "الفكر الحداثي" توجه إلى نقد التراث التفسيري للقرءان الكريم، التقليدي والمعاصر، وسواء أكان تفسيرا بالمأثور أم بالرأي، من خلال توظيفه لثلاث مناهج نقدية، تعد أساسا لكل نقد، فهناك منهج النقد الداخلي، وهناك منهج النقد الخارجي، وهناك المنهج التوليفي الجامع والمتعدد.

أولا: منهج النقد الداخلي:

ومن أهم ما يعتمد عليه، تفكيك بناء أي تراث فكري، بناءً على مقدمات وأصول وضعها أصحاب هذا التراث نفسه، أي من داخل النص، أو التراث، كاستعمال الخطاب الحداثي قاعدة "تفسير القرءان بالقرءان" لنفي ما سواها من الفهوم ومنها وعلى رأسها السنة، وتفسير الصحابة والتابعين وغيرهم.

ثانيا: منهج النقد الخارجي:

ويعتمد فيه على توظيف آليات النقد المستعملة من قبل الآخر، واستدعاء مختلف المناهج من خارج النص، كتطبيق مناهج النقد الأدبي على النص الديني، أو من خارج بيئة النص، كتطبيق المناهج الغربية

[1] ينظر: القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص17.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص39.

ذات الأصول الاجنبية على النص الديني والتراث العربي والإسلامي، دون النظر إلى ماهية هذه المناهج وظروف استحداثها، ووجوه التباين والمفارقة بينها، وإنما يلجأ إليها لما تؤدي إليه من النتائج غير المتوقعة.

ثالثا: المنهج التوليفي المتعدد:

ويتم فيه المزاوجة بين جميع المناهج، لتتحد في نقد النص والتراث، ولتكثير آليات الحفر في ذاكرة التراث، وفي بنية النصوص بشرية كانت أم إلهية، قديمة أم معاصرة، وعلى قدر كثرتها على قدر تفكيك مضامينها، فالمناهج وسائل تستدعى متى احتيج إليها، أو أرادها الناقد، توصلا إلى موضوعية أكثر، ونتائج أكثر دقة.

فتعتبر هذه المناهج النقدية الثلاثة، قوام الفكر الحداثي، وإن اختلفت من حيث الوسيلة وآليات توظيف النقد، وكيفيات استثماره، وتباين مدارسها، وتغايرها ضعفا وقوة، إلا أنها تقع بمجموعها تحت هدف واحد يمكن وصفه بـ "نقد دوائر الفهم للنص القرءاني كلها" باعتباره النص المشكل لكل الفهوم والتصورات والاعتقادات، ولمختلف النتاج الفكري البشري.

نتائج الدراسة وآفاقها:

1- نتائج الدراسة:

توصلت من خلال ما سبق إلى عدة نتائج من أهمها:

أولا: ما يعود إلى نقد الفكر الحداثي للتراث التفسيري في الغرب الإسلامي:

- أن نقد الفكر الحداثي لكل من تفسير "ابن باديس" و"ابن عاشور"، وما يتبعهما من الدراسات القرءانية الحديثة، إنما يرد في سياق معالجة التراث عموما، وفي سياق نداءات التجديد والحركات الإسلامية والإصلاحية التي جعلت من النص القرءاني منطلقا لكل تصوراتها وأعمالها.
- أن نقد جمال البنا لتفسيري "ابن باديس" و"ابن عاشور" كان وصفيا خارجيا، من حيث شكله وسياقه التاريخي، لا من حيث مضمونه وموضوعه الأساس.
- أن مخرجات هذه التفاسير في نظر الخطاب الحداثي ضعيفة بسبب ضعف ملامح التجديد والإبداع فيها، ما عدا ما ورد عن محمد عبد والأفغاني، كما أنها تكرس مفاهيم القداسة والتبجيل لها عبر أنماط مختلفة.
- أنها تفاسير لا تعد أن تكون متفرعة عن النسق التقليدي المعهود شكلا ومضمونا.

ثانيا: ما يعود إلى مناهج نقد الفكر الحداثي وتوظيفاتها في نقد التراث:

- أنها مناهج غير موضوعية، إذ لا ينفك أكثرها عن أيديولوجية ما، فمهما اجتهد الناقد في إخفائها إلا أنها تظهر في نصوص النقد، مما يجعل من النقد نقدا إجرائيا لا حقيقيا متحررا، فنقد أركون لم يكن نقدا متحررا، إنما كان نقدا تقليديا، قلد فيه غيره مع رفض غيره لكل نقده.
- عدم الاغترار بـ "نقد الفكر الحداثي" لأسباب، أهمها:

أ/ توحيد التراث وجمعه دون التمييز بينه على طاولة "النقد". فالتفاسير القرءانية سواء أكانت في التفسير بالمأثور أم بالرأي أم بكليهما، وسواء أكانت قديمة تقليدية أم مستحدثة معاصرة فهي لدى الفكر الحداثي على حدّ سواء، ولا أدل على ذلك من اعتمادهم "تفسير الطبري" كنموذج للتفسير بالمأثور، و"تفسير الرازي" أو "الزمخشري" كنموذج للتفسير بالرأي.

ب/ أن النقد يمثل "السبب والدافع والوسيلة والهدف".

ج/ أن نقد النقد حركة تكميلية فما عجز عنه الحداثي الأول واستحى من النزول إليه كدوائر المستحيل واللامفكر فيه، والمقدس، يمثل مجالا خصبا للثاني، فهي عمليات بنائية تابعة للمنهج وللرؤية نفسها، وأوضح مثال على ذلك، هذه الدراسات الثلاث: الأولى لـ "محمد عابد الجابري" في مشروعه "نقد العقل العربي"، والثانية لـ "جورج طرابيشي" في مشروعه "نقد نقد العقل العربي"، والثالثة: تمثلت في جرأة "أركون" بمشروعه "نقد العقل الإسلامي"، فهي آليات مختلفة ولكنها تتكامل على قدر اختلافها، فكلٌّ يهدم ويغير ولكن بما يملك من المنهج والموضوع والرؤية، وبعض من المقارنة يكشف هذه الرؤية.

يمكننا التأكد أكثر من هذا بما ذكره "علي حرب" في مقارنته بين "الجابري" و"أركون"، ومحاولة توصيف حركة النقد بينهما، فمن وجوه الشبه بينهما أن كلا منهما (صاحب مشروع فكري، يرميان إلى نقده، ولكنهما يختلفان من حيث لغة التأليف والتدريس، فأركون بالفرنسية، والجابري بالعربية تأليفا وتدريسا، ومن حيث التوجه، فأركون يخاطب العقل والذات الاسلامية، والجابري يخاطب العقل والمجتمع العربي، كما يختلفان من حيث مجال البحث ومنهجية البحث، وأركون أكثر جرأة وتوغلا في النقد والبحث من الجابري..)[1].

[1] ينظر: علي حرب، نقد النص، ص115-116.

- أنّ دعوى أيّ اجتهاد يحتاج إلى اجتهاد نقدي مدحض له، وبشكل واضح ومطلق، تحميل للمجتهد وواقعه أكثر مما يلزم، وفيه نوع من التجني الفكري على المفسر نفسه، وعلى الفكر الاسلامي والعربي يعدّ إلزاما بما لا يلزم.
- صحيح أن القرءان لا يضن على أحد بعلم أو معرفة، أو رأي فهو الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، وكل له نصيب من القرءان وحظه من النظر فيه مكفول، ولكن ما هي حدود هذا النظر ...؟،.وشروطه؟، ومن هو الناظر فيه؟، هذا محل الاجتهاد فيه. ولا يكون القرءان بموجب هذه الرؤية مرتعا وخيما ومباحا للنيل من التراث الإسلامي.
- ما حاربه الفكر الحداثي بنقده وتفكيكه قد وقع في مثله الحداثيون أيضا من وجوه عديدة، فعلى قدر نقدهم لقداسة التراث والفكر العربي والإسلامي، على قدر تقديسهم للفكر الغربي ومخرجاته.
- أن النقد التفسيري غير المنضبط قد تضيع معه مقاصد التفسير وأغراضه. وينتقل به في الفكر الحداثي من التوجه نحو مراد الله تعالى إلى التوجه نحو مراد الإنسان ومتطلبات عصره. وهنا تغيير لمركزية الفكر والتفكير .
- دعوى سلامة المناهج الغربية والمعالجة من خارج النص: فأكثر المتوسلين بالمناهج الغربية في دراسة التراث ونقده إنما هم بالدرجة الأولى مقلدة، وعلى فرض سلامة هذه المناهج ونتائج تطبيقاتها، فقد يأتي عليها ما يبطلها تماما، وكان الأولى بهم ابداع مناهج على غير منوال سابق...[1].

2- آفاق الدراسة:

- ضرورة إعادة النظر وتجديد آليات نقد الفكر الحداثي للتراث التفسيري وللخطاب الديني.
- العمل على تأهيل القارئ والمثقف المسلم والعربي بما يؤهله لامتلاك القدرة على التحليل والنقد لكل منتجات الفكر الحداثي المعاصر.
- ضرورة تفعيل العمل المؤسساتي الفكري والأكاديمي المنظم، بدل الأكاديمي الفردي المقيد.
- عدم التسليم بأي منجز معاصر أو قراءة معاصرة تجاه القرءان والسنة إلا بعد تحرّ علمي ونقد فكري عميق.
- توجيه الأساتذة والطلاب إلى قراءة موضوعية لأهم منتجات الحداثيون ومؤلفاتهم في دراسة النص الديني والنبوين وخصوصا الدراسات القرءانية.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص10-11.

هذا وبالله التوفيق.

قائمة المصادر والمراجع:

القرءان الكريم.

- أبو عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، وتصوير دار المعرفة، 1376هـ/1957م، بيروت، لبنان.
- جمال البنا، تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية.
- جمال البنا، تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، ط1، دار الشروق، 2007م، القاهرة. مصر.
- جورج طرابيشي، اشكاليات العقل العربي، ط1، دار الساقي، 1998م، بيروت، لبنان.
- الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرءان الكريم رؤية نقدية، ط1، دار النهضة، 1427هـ/ 2006م. دمشق، سوريا.
- حسن حنفي، التراث والتجديد، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412هـ/ 1992م، بيروت، لبنان.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- عبد القادر محجوبي، كليات في نقد القراءات المعاصرة للقرءان الكريم، محمد أركون نموذجا، ط1، 1434هـ/2013م، مطبعة آنفو برانت، فاس، المغرب.
- علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، ط1، المركز الثقافي العربي، 1995م، بيروت لبنان.
- علي حرب، نقد النص، ط4، المركز الثقافي المغربي، 2005م، الدار البيضاء، المغرب.
- فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، ط1، مكتب مجلة البيان، 1434هـ، الرياض، السعودية.
- محمد أركون، العلمنة والدين، - الاسلام – المسيحية – الغرب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، دار الساقي، 1996م، بيروت، لبنان.
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1999م، بيروت، لبنان.
- محمد أركون، القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ط2، دار الطليعة، 2005م، بيروت، لبنان.

- محمد أركون، قراءات في القرءان، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، 2017م، دار الساقي، الدار البيضاء، المغرب.
- محمد عابد الجابري، فهم القرءان الحكيم، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013م، بيروت، لبنان.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرءان الكريم "في التعريف بالقرءان"، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013م، بيروت، لبنان.
- محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرءان الحكيم، إفريقيا الشرق، 2016م، الدار البيضاء، المغرب.