# الإصلاحية الإسلامية والنص الديني: المراجعات والتراجعات

**محمد زكّاري**(*)

باحث من المغرب.

## مقدمة

يستعيد الفكر الإصلاحي، منذ مطالع القرن التاسع عشر، النص القرآني، بعدِّهِ ركيزة كل إصلاحٍ. اختلفت أفكار الحركةِ الإصلاحية في الإسلام، بين الدعوةِ إلى نبذ الاستعمار، كما هي الحال بالنسبة إلى جمال الدين الأفغاني، أو التنبيه إلى أهوال الاستبداد، كما هو الأمر مع عبد الرحمن الكواكبي، أو إشاعة التربيةِ وتهذيبِ سلوك الأفراد، مثلما هي الحال مع محمد عبده. على أن السمة الرئيسة التي يتقاسمونها جميعًا، هي ميلهم إلى العودة إلى النص المؤسس من دون وساطةٍ، وبمحيدٍ عن السلطة التفسيرية التي تقف بين المرء والقرآن. اختار رواد الإصلاحِ قراءة الموروث الديني، بما يستجيب للمتغيرات الطارئة على أحوال المسلمين التاريخية والاجتماعية، تلك التي أذِن الاصطدام بالآخر الأوروبي أن تطفح إلى السطح، وأن تصير مدار تأمل وتفكر.

وعى الفكر الإصلاحي أن لا سبيل إلى الإصلاحِ الديني، من دونِ تجريدِ الموروث من هيلمانه، حتى يصير مرئيًا وقابلًا للتفكيرِ، وتلك الغاية لا تدرَك إلا بفهم المسافة الفاصلة بين المقدَّس والبشري. لم يعد الموروث الديني مقدسًا في كليتهِ، بل فيه ما فيه من الاجتهادات التي صلحت لزمانها، وحقيقٌ بالمرء أن يبذل جهده في سبيل تجديد القراءةِ، والأخذ في اللحظات المشرقة في ذلك الموروث نفسه. لا يفوت قارئ الفكر الإصلاحي الإسلامي أن يلاحظ منسوب العلميةِ في تناول الموضوعات الفكرية قاطبةً، بما في ذلك من سعةِ الاطلاع على كتبِ القدماء، فوعوا بذلك دقائق المسائلِ وجليلها.

(*) البريد الإلكتروني: med.zekkari@gmail.com.

## أولًا: في منطلقات فكرة الإصلاح

يبدو أن تقليدًا قد تطور في الغربِ، من خلال دراستهم للنصوص الدينية، ونقدها نقدًا تاريخيًا، نقرأ في ما كتبه هانز جورج غادامير ما يلي[1]: «فالتأويلية اللاهوتية تطورت، كما بيَّن دلتاي، من دفاع دعاة الإصلاح الديني عن فهمهم للكتاب المقدس ضد هجمات اللاهوتيين الثالوثيين، ومن اقتناعهم بضرورة التراث؛ أما السبيل الفيلولوجية فقد تطورت كوسيلة بيد الحركة الإنسانوية في مطالبتها بإحياء الأدب الكلاسيكي. إن كان كِلا السبيلين تتضمن إعادة اكتشاف شيء ليس مجهولًا تمامًا، ولكن معناه صار غريبًا وليس في المتناول». ما حصل في الحقيقة هو أن الأدب الكلاسيكي، الذي لطالما دافع عنه أنصار الإنسانوية، أي الأدب اليوناني والروماني، امتصّته الحقبة المسيحية، وأي رواية عنه إنما تتِم من خلال وساطتِها. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الأدب؛ فالأمر عينه يسري على النص المقدس. ولخوض غمار التجربة في البحث عن الأدب الكلاسيكي والنص المقدس، كان لزامًا على الباحثين التسلح باللغات القديمة، اليونانية والعبرية، في إطار التنقيب الفيلولوجي عن مصادر الفكر الإنساني الأوروبي، وتجاوز السلطة التي كانت تفرضها اللغة اللاتينية. وهكذا أضحى المنهج الفيلولوجي أداةً طاغيةً في التعامل مع النصوص القديمة، بما فيها النصوص المقدسة.

**في حين حاول الفكر الإصلاحي النأي بنفسه من التقليد الكنسي الدوغمائي، فهو أسس لنفسه دوغما جديدة، تتمثل بالقراءة الذاتية للنص، أو النص الذي يقول بنفسه عن نفسه كل شيء. وفي الحقيقة إن النص لا يقول شيئًا، والاعتماد المطلق عليه يقحم القارئ في متاهات لا حصر لها.**

استمر المنهج الفيلولوجي في مسعاه المعرفي، وفي اعتماده المطلق على اللغة، وبالتالي فإن النتيجة المنطقية لمثل هذا المبحث ستفضي به إلى أمر واحد، وهو أن الحقيقة تسكن – بشكل من الأشكال – اللغة. استطاع مارتن لوثر (1483ـ 1546) أن يؤسس لنظرةٍ طبعت تاريخ تأويلية **الكتاب المقدس**، وتقوم على المبدأ التالي: «إن الكتاب المقدس هو مؤول نفسِه (Sui Lpsius Interpres)، وبالتالي فالكتاب المقدس وحده (Sola Scriptura)، ولا حاجة إلى أي شكل من أشكال الوساطة التأويلية، التي يمكن أن تقوم بين القارئ والنص، وبالتالي فإن الركيزة الأولى التي ينبغي اعتمادها تتمثل بـ«حرفية النص» وبالتبع من ذلك «المعنى الحرفي» (Sensus Literalis)، وليس التأويل المجازي الذي يطغى على جميع أنماط التفسير الأخرى، حتى ابتعد التفسِير من الحرف كليًا، وارتبط بالمجاز والرمز. لا يتأتى فهم النص المقدس بتوسُّل المعطيات الجزئية، فقط، بل

(1) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (طرابلس: دار أويا، 2007)، ص 259.

بربطها بالسياق العام للكتاب ككل، وفي ذلك يشبه الكتاب المقدس الجسد، وتشبه العلاقة بين أجزائه وكليته العلاقة الوظيفية بين الأعضاء والمجموع الكلي للجسد.

في حين حاول الفكر الإصلاحي النأي بنفسه من التقليد الكنسي الدوغمائي، فهو أسس لنفسه دوغما جديدة، تتمثل بالقراءة الذاتية للنص، أو النص الذي يقول بنفسه عن نفسه كل شيء. وفي الحقيقة إن النص لا يقول شيئًا، والاعتماد المطلق عليه يقحم القارئ في متاهات لا حصر لها، بل إن المعنى يكون نتاجًا للعلاقة بينه وبين قارئه. يمكن الاعتماد على النموذج الذي وضعه مارتن لوثر في فهم السياقات التي تم فيها التعامل مع النص الديني من المنظور الإصلاحي، وبالتوازي مع ذلك يمكن فهم القراءات التأويلية والمراجعات التي قدمتها في ضوء العلاقة بين اللغة والحقيقة، إلا أن الاعتماد على اللغة وحدها لا يستقيم، ومن دون العودة إلى الواقع والتاريخ فإن فهم النص المقدس لن يتحقق. لم تعد الهرمينوطيقا محاولةً لفهم النص مثلما أكد ذلك شلايرماخر، بل إنها في منظور ديلتاي أصبحت تسعى لتحقق نفسها كأورغانون تاريخي كلي، وذلك من خلال الانفصال عن كل تحديد دوغمائي.

**تعبّر النصوص المقدسة عن تطلعاتِ الجماعة التي تدافِع عنها، أي أن تاريخ النص يتشكّل بالتزامن مع تاريخ الجماعة التي تتبناه، حتى يصير ذا سلطان فيها وعليها، ويصِير الصراع على تأويله تعبيراً عن الرغبة في الوصول إلى تملّكِ سلطته.**

ما يُستخلص من لحظة الإصلاح الديني في أوروبا، هو أنه لا إصلاح إلا بتملّك زمام النص الديني، ومعنى تملّكه أي تأويله بعِيدًا من منطق الدوغما والمصلحة. تعبّر النصوص المقدسة عن تطلعاتِ الجماعة التي تدافِع عنها، أي أن تاريخ النص يتشكّل بالتزامن مع تاريخ الجماعة التي تتبناه، حتى يصير ذا سلطان فيها وعليها، ويصِير الصراع على تأويله تعبيرًا عن الرغبة في الوصول إلى تملّكِ سلطته. يصير في حكم الممكنِ أن نؤوّل الوثائق القديمة ضمن الأفق الذي يسمح به الأنموذج الهرمينوطيقي، والأخذ في الحسبان ما يمكن أن يترتب عن ذلك من ربط للوثيقة بتاريخها ووقائع ذلك التاريخ. وبذلك ننتقل من المنهج الوصفي التحليلي إلى منهج تأويلي، يسمح بقراءة النص الديني في علاقته بمجمل التفسيرات التي نشأت حوله عبر التاريخ.

بخلاف النصوص الكتابية، لم يكن القرآن نصًا هلاميًا يتشكل بأهواء قرائه مثلما قد يظن، لكنه في حد ذاته يحمل أثرًا، يمكن التلفت إليه في شكل السلطة التي لا يزال يمارسها في فضاءات المعرفة الإسلامية، وما تمور به من إشكالات وإعضالاتٍ، يعتاص الخوض فيها؛ كالتقابل بين الديني والمدني، أو التقابل بين الديني والعلمي، أو التجديد والتقليد. لا تزال تلك الموضوعات تفرض نفسها بالقوة على العقل الإسلامي، عمومًا، وعلى النص القرآني تحديدًا. ولا يمكن أن ننكر، بأي وجه كان، أن القرآن وتفسيره هو جزءٌ من التراث، إن لم نقل هو جله، فإنه قد خضع في تاريخيته للتجاذبِ بين المعرِفي والأيديولوجي. ومسألة التراث – كما أعادها الفكر النهضوي – «[...] ليست مسألة ماضٍ

يعاد التفكير فيه، بل [لأنها] مسألة حاضرٍ يفرض على الوعي رحلة شاقة في الماضي والحاضر لاجتراح أجوبة عن أسئلة الفكر والاجتماع المعلقة منذ القرن التاسع عشر»[2].

## ثانيًا: العقلانية في فلك النص القرآني

### 1 ـ تفسير القرآن والروح العصرية

لا يمكن أن نغفل عن مسألةٍ رئيسةٍ، في التعاملِ مع السياقات التأويلية، خضع لها العقل الإسلامي، في علاقته بالنص القرآني، إذ يمكن قراءة المدونة التفسيرية الكلاسيكية، وما أنتجته من تأويلاتٍ، ضِمن نطاقِ المتاح المعرفي، الذي طرحته الثقافات المعاصِرة لظهور الإسلام، وبخاصة، تلك التي يتقاطع معها المسلمون بركائزها، مع اليهودية والمسيحية. لقد فرضت تلك الثقافات على المسلمين، ضرورة الدخول في إطار هذا النموذج التأويلي الكلاسيكي، بما يتيح إمكان التفكير في النص وقراءته، في ضوء هالةِ القداسة التي يضفيها النص على سياقاته، ذلك ما يفسر كيف أن كثيرًا من المتقدمين في تفسير القرآن كانوا ينتسبون – قبل إسلامهم – إلى بيئة يهودية، أو نصرانية، أو كانوا بمثابة مرجعٍ مثل كعبِ الأحبار.

لقد انهمّ الإصلاحيون بإعادةِ قراءةِ هذا الموروث التفسيري الكلاسيكي، من دون أن يغفلوا عن المتغيرات اللاحقة بعصرهم، ولم يكن لديهم ما يمنعهم عن نقدِ ذلك الموروث إن تطلب الأمر. كان محمد عبده مهجوسًا بمشروعٍ أعم وأشمل، يتمثل بـ«تخليص العنصر الديني في الحركة الإصلاحية من التأثير الانفعالي للبرنامج الثوري أو القومي»[3]، مثلما أن له الفضل في بيانِ مقال الفصل بين العقائد الدينية والسياسية، إذ هما عنصران متمايزان ومختلفان، وإن بدت بينهما عناصر الاشتراك، إلا أن طلب الفصل بينهما أقرب إلى الصواب. تتلخص الرؤية الإصلاحية لدى محمد عبده في أربعة مفاصل رئيسة[4]:

**أ ـ تطهير الواقع الإسلامي من التأثيرات والعادات الفاسدة،** وما يتعلق بالاعتقادات التي لا تدفع المسلمين إلى العمل، والانتفاع بواقعهم، ولا تحفزهم على الطلب. وقد كانت الخرافات التي بثها الدين الشبيه في المجتمعات الإسلامية بعامة، والمجتمع المصري على وجه التحديد، هي ما يبرر تلك الضرورة. وقد يتسع أفق تلك الرؤية في فكر محمد عبده ليصل إلى حد مراجعةِ الصور السحرية التي ينبني عليها التفكير الخرافي للإنسان البسيط، في المجتمعات الإسلامية، وقد يضيق ليتناول عناصر التفكير السياسي الأشد تعقيدًا، ولا سيَّما في ما يتعلق بالمؤسسات الدينية، التي تستحوذ على المعنى الديني، وتربطه بمستويات طقوسية.

---

(2) انظر: عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سلسلة المعرفة للجميع؛ العدد 21 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2001)، ص 108.

(3) انظر: هاملتون جيب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة هاشم الحسيني (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)، ص 55.

(4) المصدر نفسه، ص 60ـ118.

**ب ـ إصلاح التعليم العالي**، بما يتمشى مع المتغيرات التي يعيشها الإنسان المعاصر والخروج من القوالب التقليدية، التي تحكم طرائق التدريس، إن كتابة الشريعة الإسلامية وفق روح عصرية كان المطلب الرئيس الذي ناشده محمد عبده في مستوى ثانٍ، لكن ذلك كان مرتبطًا، أيضًا، برغبةٍ في تطهير النموذج المدروس من التأثير الذي فرضته عليه القرون الوسطى. لكن هذا المطلب يسير بالتوازي مع الرغبة في مواجهةِ التقاليد الشعبوية الطرقية، التي تستبد بالأدوات التربوية والتعليمية في العالم الإسلامي شرقه وغربه. وضع محمد عبده الخطوط العريضة التي من شأنها أن تُدخل إصلاحات على «الأزهر» بوصفه المؤسسة الدينية، التي ينتمي إليها، لكن رغبته تلك ووجِهت من طرف المحافظين، ولم يكن ذلك ليعني أن رؤيته واجهت نهايتها، بل إنها استمرت في التبلور مع تلامذته، وذلك ما يفسر لاحقًا استدماج العلوم الطبيعية، واللغات والجغرافيا، ضمن البرنامج الدراسي للأزهر.

**أدى الاصطدام بالثقافة الغربية، في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، إلى يقظةٍ فكريةٍ في المشرِق العربي. وأصبح الوعي العربي والإسلامي، الواقع تحت تأثير الصدمة، مذهولاً بالتقدم الذي أحرزه الآخر الغربي، في الأنحاء الحضارية والفكرية.**

**ج ـ إعادة وضع أسس العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر الحديث**، هذا الأمر لم يكن ممكنًا من دون الدخول في الجدل مع الثقافة الغربية الواردة، وبالتحديد مع الديانة المسيحية التي قطعت شوطًا من النقد الذي ساهمت فيه الفلسفة النقدية طوال القرن الثامن عشر، إضافة إلى ظهور قطبين في الفكر الغربي، الأول ديني والثاني علماني. كانت المؤثرات الخارجية التي فُرضت على المسيحية قد ألقت بظلالها على الإسلام، من خلال المناقشات والمناظرات التي أعادت إحياء التفكير في القضايا الدينية خارج منطق الجدل والردود الذي ساد مرحلة القرون الوسطى. وفي ضوء هذا التغيير الشامل كان لزامًا على مفكري الإصلاح في صورته الإسلامية، الأخذ في علل التجديد في الفكر الغربي وإدراجها ضمن مخططاتهم الساعية إلى إعادة قراءة الموروث الديني.

**د ـ الدفاع عن الإسلام**، هذا الأمر في مضمونه ليس دِفاعًا عن شريعته، ونظرته إلى العالم والإنسان، بل عن الهوية، من الضياع والانفلات اللذين يمكن أن يحيقا بها. أخذ التيار الإصلاحي على عاتقه التفكير في علاقة المسلمين بهويتهم الخاصة، أمام المد الذي كان يمثله الغرب في الجهة المقابلة، وظهرت بفعل ذلك الاحتكاك موجاتٌ فكريةٌ تبنَّت الفكر التنويري، ومهدت الطريق أمام فكرة العلمانية، التي كانت قطعت شوطًا في الفكر الغربي.

أدى الاصطدام بالثقافة الغربية، في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، إلى يقظةٍ فكريةٍ في المشرِق العربي. وأصبح الوعي العربي والإسلامي، الواقع تحت تأثير الصدمة، مذهولًا بالتقدم الذي أحرزه الآخر الغربي، في الأنحاء الحضارية والفكرية، فكان من المسلَّم به أن

يقع إليهم سؤال التقدم، وما رافقه من سؤالات عن الهوية والذات، والآخر. لكن تلك الأسئلة ضمّت، في كثير من جوانبها، رغبةً حثيثة في إعادة قراءة النص الديني، وإعادة فهمه وتأويله[5].

يضعنا الشيخ محمد عبده (ت 1905)، في مقدمة كتابه **في تفسير القرآن**، أمام مراجعةٍ نقديةٍ للتراث التفسيري التقليدي، مركّزًا منذ مطلعه على القضيةِ التي دفعته إلى مثل هذا الغرض. يقول[6]: «التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتابِ من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا، وحياتهم الآخرة؛ فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له، أو وسيلة لتحصيله». ما يشي به كلام الشيخ الإمام يحيل على حرصٍ شديدٍ منه في إعادة وصل القرآن بالحياة الإنسانية، وفهمه ضمن الشروط الواقعية التي يعيشها الإنسان المعاصر، بعيدًا من التفريعات الفقهية التي قد يغرق فيها من أراد أن يقبل على النص وأن يفهمه ويتفهمه. لم يكن من الممكن أن تتحقق مثل تلك الغاية، من دون وجود قصدٍ مباشرٍ من لدن محمد عبده، قاده إلى مثل هذه المراجعة، وساعده في ذلك تكوينه الفقهي، وتضلعه في ما هو مقبلٌ عليه. من دون أن ننسى أن فكرة «الإصلاح» أو فكرة «الحداثة» في الفكر الأوروبي، قد خرجت من عقر الكنيسة وبقيادة لاهوتيين وفلاسفةٍ.

حدد السيوطي، سلفًا، العلوم التي تدور في فلك القرآن، وما اتصل بها، حيث بلغتِ الثمانين فنًا في كتابه: **الإتقان في علوم القرآن**، مؤكدًا أن المفسر لو أفنى عمره في سبيل تحصيل فن واحدٍ من تلك الفنون، لما استطاع إلى ذلك سبيلًا، ولو انقضى عمره وهو لم يبلغ بعد طلبه، وهكذا فقد انتهت المدونة الكلاسيكية في عصرها المدرسي (السكولائي) إلى استحالة قيامِ تفسيرٍ معياري للقرآن. يضع محمد عبده وجوه التفسير الكلاسيكي في ثمانية؛ (1) أسلوبيٌ بلاغي؛ (2) إعرابي بياني؛ (3) قصصي، تقفى أصحابه الإسرائيليات؛ (4) ما تعلق بغريب القرآن؛ (5) شرعي تعبُّدي؛ (6) عقائدي، حجاجي؛ (7) وعظي صوفي؛ (8) إشاري باطني. ويشير إلى أن الخوض في أحد هذه المقاصد، قد يبعدنا من المقصد الإلهي في الكتاب، ومن جهة أخرى فإنه ينتقد أولئك الذين يظنون أن الاكتفاء بإسهامات المتقدمين كفيلةٌ بالكشف عما في النص من حكم وتشريعات. غير أن التفسير ضرورةٌ ملحة في العصور كلها، ولا سبيل إلى إغفال هذا الأمر. وأما النظر في الفقه فلا يكون ممكنًا إلا بالنظر في التفسير؛ لقلة الآيات الدالة عليه. ويعتقد محمد عبده أن «الفقه الحقيقي»، هو الذي يرتبط ارتباطًا بواقع الإنسان وحياته.

---

(5) يقول محمد عبده في هذا الصدّد جواباً عن سؤال **ما التأويل؟**: «يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب؛ فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه، فربما استعمل بمعان مختلفة، كلفظ الهداية وغيره، ويحقق كيف يتفق معناه مع معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه». انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، 5 ج، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ج 4: **في تفسير القرآن**، ص 9.

(6) المصدر نفسه، ص 6.

يضع محمد عبده قواعد من أجل فهم النص القرآني، حيث يفترض في المفسر أن يحيط، في أول أمره، بـ «حقائق الألفاظ التي أودعها القرآن، بحيث يحقق المفسر في ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مكتفٍ بقول فلان وفلان؛ فإن كثيرًا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعانٍ، ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد»[7]. تنبَّه الشيخ الإمام إلى مسألةٍ مهمة مؤداها أن المعجم الذي يستند إليه المفسرون، إنما تشكَّل «بعد القرون الثلاثة الأولى» من نزول الوحي، واللغة بمفرداتها ليست كيانًا جامدًا، إنما تخضع مفرداتها للتحول، وتكتسي معاني جديدة بفضل التحولات الثقافية الكبرى التي تمر منها الأمة الناطقة بها. من ناحية أخرى، يدرك محمد عبده مدى القصور الذي يمكن أن يلحق الفهم البشري، حين يحاول الإحاطة بالدلالة المقصودة في النص، علمًا أن أي محاولةٍ تأويلية إنما تصل إلى جزء من المعنى الذي يفيض بشكلٍ لانهائي. بيد أن الوصول إلى تلك الغاية، ليس مما هو مقدورٌ عليه إلا بتوسُّل قواعد العربية، وإعرابها. ولا يستقيم تفسير القرآن إلا بإحاطة المفسر بأحوال البشر المتغيرة، ومن ذلك المعرفة بالأحوال التي جاءت فيها رسالة الإسلام، في مخاطبتها للعرب، وفيه أيضًا ما تعلق بسيرة النبي محمد وأخبار صحابته[8].

نزل القرآن – في اعتقاد محمد عبده – يتغيّا خمسة أمور: أولها، التوحِيد؛ وثانيها، الوعد والوعيد؛ وثالثها، العبادة؛ ورابعها، السعادة؛ وخامسها، الاعتبار[9]. يحاول الشيخ الإمام في وقوفه عند هذه القضايا، الربط بين البعد العقدي والبعد الروحاني في حياة الفرد المسلم، وهو بذلك يقف عند المستويات التي جاءت متفرقة في التفاسير الكلاسيكية.

لم تكن المدونة التفسيرية الكلاسيكية، مقبولةً في مجملها، والسبب في ذلك أن القدماء كانوا يميلون في تفاسيرهم للقرآن إلى إيراد الغث والسمين، ولم يسمحوا لأنفسهم بأن يضعوا مسافةً فاصلةً بين ما ورد إليهم من أخبار، ويميزوها وفق منطق العقل، ووفق ما يدعو إليه الاجتماع البشري في مختلف أطواره، وأحواله. وأكثر المفسرين قد «ولعوا بحشو تفاسيرهم بالموضوعات التي نص المحدثون على كذبها، كما ولعوا بحشوها بالقصص والإسرائيليات التي تلقفوها من أفواه اليهود، وألصقوها بالقرآن لتكون بيانًا له وتفسيرًا، وجعلوا ذلك ملحقًا بالوحي. والحق الذي لا مِرية فيه، أنه لا يجوز إلحاق شيء بالوحي غير ما تدل عليه ألفاظه وأساليبه، وإلا ما ثبت بالوحي عن المعصوم الذي جاء به ثبوتًا لا يخالطه ريب»[10]. يشخّص محمد عبده مكامن العطب الذي اعتوَر التفسير الكلاسيكي، وفي الوقت عينه، يبيِّن المنوال الذي ينبغي سلوكه من أجل الخروج من سلطة التفسير الكلاسيكي. ليس ثمة من مثال أظهر من «الأصولية» في تعاملها مع النصوص المقدسة، حين تنظر إليها بوصفها جزءًا لا يتجزأ من ماض انقضى، أو حين تتعامل مع تفاسيرها بنوع من التقديس الذي لا يمكن، بأي وجه كان، أن يبرر، إلا أن تكون ثمة رغبة لدى هؤلاء في الانزواء وراء تلك الرؤية الماضوية، والتمترس خلفها، صدًّا لأي تجديد.

---

(7) المصدر نفسه، ص 9.

(8) يقول محمد عبده في هذا الصدد: «فالتاريخ هو المرشد الأكبر للأمم العزيزة اليوم إلى ما هي فيه من سعة العمران، وعزة السلطان». انظر: المصدر نفسه، ص 170.

(9) المصدر نفسه، ص 21.

(10) المصدر نفسه، ص 85.

يرى محمد عبده أن الخطاب القرآني ليس مرتهنًا لِزمنٍ بعينه، ولا هو خطابٌ موجَّه لأشخاص بعينهم، بل هو خطابُ الله إلى الإنسانية جمعاء، ومن واجب كل شخص أن يُعمل عقله من أجل التفكر في معانيه «فهل يعقل أنه يرضى منا بألّا نفهم قوله هذا، ونكتفي بالنظر في قول ناظر نظر فيه، لم يأتِنا من الله وحي بوجوب اتباعه، لا جملة ولا تفصيلًا؟»[11] يبدو أن محمد عبده يعمل على إماطة اللثام عن الوعي الإسلامي، وإجلاء الغشاوة عن عينَي مفكرّيه ونظّاره، وذلك من خلال التشديد على دورِ العقل والفهم الذي هو ملك مشاعٌ للجميع، وبمقدور أي كان أن يتدبر المعاني الإنسانية العامة الموجودة في القرآن من دون وساطة. يسحب محمد عبده سلطة الفهم من يدِ الفقهاء، كي لا تتشكل طبقةٌ تدعي أنها الوصية على النص، ووحدها المالكة لزمام فهمه، وذلك ممكن متى أدركنا أن القيم القرآنية تسعى إلى حث الإنسان على الخير والنأي به عن الشر، وهذا هو أدنى مراتب التفسير.

في سياق الكفر بالنعم ومنها نعمة العقل يقول محمد عبده: «فالذين يقولون إننا لا نقدر على فهم الدين بأنفسنا من الكتاب والسنّة، لأن عقولنا وأفهامنا ضعيفة، وإنما علينا أن نأخذ بقول من قبلنا من آبائنا، لأن عقولهم كانت أقوى، وكانوا على فهم الدين أقدر، بل لا يمكن أن يفهمه غيرهم، أولئك **كافرون بنعمة العقل**»[12]. لا مفاضلة بين البشر في استخدام العقل، وهو لهم على قدر سواء، وما كان لأحد أن يقف بين المرء وعقله، وأن يمثل دورًا كهنوتيًا، تلك هي المعاني التي يبلورها محمد عبده ضمن مشروعه الرامي إلى إعادة الاعتبار للعقل على النقل، والدراية على الرواية، ومن الجحود والكفر عنده أن ينكر المرء دور العقل في تمحيص الأشياء، وفي استكناه النصوص، وهو إذ يعيد هذا الدور لكل فرد من الأفراد، فإنه في المقابل من ذلك يلغي أشكال الوساطة كلها التي تنصّب نفسها بين الإنسان وبين الله، ويعيد الاعتبار لإمكان الاجتهاد الفردي في فهم فحوى النص.

**يظهر من خلال الخطة التفسيرية التي وضعها محمد عبده، أن إعادة قراءة النص الديني، وإعادة تفسيره، صارت من الضرورات التي يفرضها الواقع، وأنه ما عاد في الإمكان أن يتناول النص مناولةً «قدامية» بل الأجدر أن يؤخذ في معانٍ جديدةٍ ومستحدثةٍ.**

يشخّص محمد عبده طبيعة العلاقة بين المسلمين اليوم وبين القرآن، التي أمست طقوسيةً شعائريةً، ويلخص هذا الوضع بقوله[13]: «إن الجاهلية اليوم أشد من الجاهلية». على الرغم مما في موقفِ محمد عبده من قسوةٍ على واقع العلاقة بين المسلمين ونصهم، إلا أنه يغيّب، تمامًا، العوامل الخارجية في دراسة المشكلة، وذلك لسبب وجيه هو أن غايته تعليميةٌ وعظية، فهو يزاوج

(11) المصدر نفسه، ص 8.
(12) المصدر نفسه، ص 92.
(13) المصدر نفسه، ص 13.

بين وظيفة المفكر المجدد من جهة، ووظيفة الشيخ المؤدب من جهة أخرى، ولذلك يكون يسيرًا على من يقرأ مؤلَّفه في هذا المنحى أن يميز بين المستويين.

هكذا يظهر من خلال الخطة التفسيرية التي وضعها محمد عبده، أن إعادة قراءة النص الديني، وإعادة تفسيره، صارت من الضرورات التي يفرضها الواقع، وأنه ما عاد في الإمكان أن يتناول النص مناولةً «قداميةً» بل الأجدر أن يؤخذ في معانٍ جديدةٍ ومستحدثةٍ. وفكرة «الإصلاح الديني» إنما مدارها على هذه المناولة الحديثة للنص. لكن قد يتبادر إلى الأذهان سؤال هو كالتالي: إلى حد استطاع محمد عبده بلورة رؤاه الجديدة في قراءة النص القرآني؟ يعيد محمد عبده قراءة التراث التفسيري في أفق تربوي إنساني، بما يضمن التفكير في واقعِ المسلمين، وفي علاقتهم بغيرهم من الملل الأخرى. كانت المدونة التفسيرية تقوم، في كثير من جوانبها، على اتخاذ موقف عدائي من الملل الأخرى[14]، لكن محمد عبده يتخذ موقفًا مغايرًا في هذا الصدد، حيث يراجع ما عدّه الأوائل في حكم البديهيات، ويظهر هذا الأمر، جليًا، منذ مطلع تفسيره لسورة الفاتحة، حيث يرفض أن يختزل لفظ «المغضوب عليهم» في اليهود، أو أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى «الضالّين» في كناية عن النصارى[15]. تلك المشكلات خلفتها الجدليات الكلاسيكية، وأشكال الصراع الكلامي والردود في مراحل مختلفة من تاريخ الفكر الإسلامي.

يكيل محمد عبده نقده للتفاسير القديمة، نظرًا إلى إغراقها في استعمال الوسائلِ ظنًا من أصحابها أن بيان حقيقة النص إنما تقوم في تلك الأدوات. قد يظهر أن ثمة تناقضًا في موقف محمد عبده، حينما يتعرض للعلوم التقنية الكلاسيكية بالنقد ثم يأخذ بها، لاحقًا. لكن الأمر بخلاف ذلك، فهو يريد الفصل بين المعنى **السلطوي** في تلك الأدوات والمعنى **الوظيفي**. تكون تلك الأدوات ذات سلطة متى اعتبرت الطريق الوحيد في إجلاء حقيقة النص، وهذا الأمر محالٌ؛ لأن تلك الفنون كلها تدّعي أنها سبيل في بيان النص وتفسيره، وأما المعنى الذي به تؤخذ تلك العلوم وظيفيًا فاتخاذها وسيلة بما يخدم غاية التفسير، وربط النص بواقعه.

يطلعنا محمد عبده من خلال تفسيره على أهمية إعمال العقل من أجل التفكير في قضايا القرآن، وحمله، بالتالي، إلى زماننا. ولا سبيل إلى تحقيق مثل هذا الأمر، إلا من خلال تحرير النص من إسار التفسير الكلاسيكي، الذي أصبح بفضل التعليم يتنزل منزلة المقدّس، لا منزلة الاجتهاد. لقد أرست السكولائية الإسلامية، منذ القرن الثامن الهجري دعائم هذا التصور، الذي جعل العلاقة بين المسلمين ونصهم المقدس علاقةً جامدة، لا تقبل التغيير ولا التحويل.

ينتمي التفسير الإصلاحي إلى دائرة فكريةٍ أعم، الأصل فيها إعادة قراءةِ الموروث الإسلامي بما يتمشّى مع متطلبات العصر، ويعود إلى محمد عبده الفضل في نشر مبادئها، في نطاق واسع من العالم الإسلامي، شرقه، وغربه. إن إعادة قراءة القرآن بمعزلٍ عن الكتابات الكلاسيكية التي تحيط

---

(14) قارن، مثلاً، بين التّفاسير الكلاسيكية لسورة **الفاتحة**، وبين تفسيرها عند محمد عبده، وبخاصةٍ تفسير الآية (7). يقول ابن قتيبة: «(الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) اليهود و(الضَّالُّونَ) النصارى». انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **غريب القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، ص38. و[الطبري، **جامع البيان**، ج 1، ص 186].

(15) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج 4: **في تفسير القرآن**، ج 4، ص 41ـ46.

به، وتستمد قداستها منه، أضحت من المهمات المستحيلة التي تقتضي إصلاحًا مزدوجًا، **إصلاحٌ للوسائل التعليمية العتيقية** التي دأبت عليها المؤسسات العلمية – الدينية، كالأزهر، والزيتونة، والقرويين، وإصلاحٌ للفهم الذي يربط المسلمين بنصهم المقدس، من خلال إعادة تأويله وتفسيره وفق منظور جديد ومتجدد[16].

## 2 ـ العقل والشرع وجدل الإصلاح

لعلع اسم محمد شلتوت (ت 1963) في أرجاء مصر، في إثر ما صرح به من أطروحاتٍ، أعاد من خلالها التفكير في ما عُد مسلّماتٍ لدى أجيال من المفكرين الإسلاميين. احتل التفسِير مكانةً كبرى ضمن المشروع الفكري الذي وضعه شلتوت، بل القول الحق إنه محور المشروع كله، إذ لا سبيل إلى النظر في إمكان إصلاح شأن المسلمين، إلا بالنظر في طرائق مناولتهم القرآن. يهتم محمد شلتوت بمراجعة أشكال التفسير التي وصلت إليه، المتقدم منها، والمتأخر، ولم يستنكف يقرأ ذلك الزخم كله، متتبعًا إياه بملاحظات دقيقةٍ، تكشف مثالب طريقةٍ في التفسير، أو ترجح أخرى.

يتنبَّه محمد شلتوت إلى الموقع الذي صار يتخذه القرآن في علاقته بالنصوص التفسيرية. ويشير إلى ذلك بوضوح في كتابه الموسوم بـ **القرآن والقتال**، حيث يرى أن التعامل مع القرآن وفق التفسير الكلاسيكي نجمت عنه طريقتان: الأولى، تجزيئية تتبع كلمات النص من أوله إلى آخره، إما بشرح ألفاظه أو بإعرابها، وهي في اعتقاد محمد شلتوت، لا تهدي قارئها إلى الغاية من وراء القرآن والمقصد الذي نزل إليه. «ولقد نجم عن هذه الطريقة أن عدل ببعض الآيات عن معانيها وأغراضها التي سيقت لها، أو حكم فيها معنى لا تحتمله قضى عليها بالنسخ. وكثيرًا ما تفسر الآية على مقتضى القواعد الأصولية التي استخلصها أرباب المذاهب من الفروع الفقهية واتخذوها أصولًا تحاكموا إليها في فهم القرآن والسنّة واستنباط الأحكام، ولم يقف ذلك عند التشريع وآيات الأحكام بل تعدى إلى العقائد وآراء الفرق [...] وهكذا صار القرآن فرعًا بعد أن كان أصلًا، وتابعًا بعد أن كان متبوعًا، وموزونًا بغيره بعد أن كان ميزانًا»[17]. ويشهد لكلامه هذا، ما عرفه تاريخ الإسلام من تحولات شاملة في نظم الاعتقاد في علاقة بمتغيرات اجتماعية وسياسية وثقافية، وهكذا خضع تأويل النص في سياقاته المذهبية والكلامية المتأثرة بالسياسة والطائفية.

**لعل التفاسير التجزيئية للقرآن، هي التي قادت العقل الإسلامي، منذ بواكيره، إلى الدخول في فوضى تأويلية، وصراع حول المعنى؛ فأعرض الناس بذلك عن القرآن، واستغنوا عنه بالتفاسير. وكان لهذا التحول من «النص المقدس» إلى «التفسير المقدس» أثره في اللاوعي الاجتماعي، وفي وجدان الأفراد.**

(16) اضطلع بمثل هذه المهمات علماء أفذاذ من قبيل: محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد بلحسن الحجوي، وعلال الفاسي، وعائشة عبد الرحمن، وغيرهم ممن استبدّت بهم فكرة الإصلاح وصاروا يطلبونها في ميادين المعرفة الإسلامية كلّها.

(17) محمد شلتوت، **إلى القرآن الكريم** (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، 1951)، ص 6.

لعل التفاسير التجزيئية للقرآن، المحمولة على دوافع أيديولوجية، هي التي قادت العقل الإسلامي، منذ بواكيره، إلى الدخول في فوضى تأويلية، وصراع حول المعنى؛ فأعرض الناس بذلك عن القرآن، واستغنوا عنه بالتفاسير. وكان لهذا التحول من «النص المقدس» إلى «التفسير المقدس» أثره في اللاوعي الاجتماعي، وفي وجدان الأفراد، حتى صار من الراسخ عند أكثرهم، ألا سبيل إلى النفاذ إلى النص من دون وساطةٍ يفرِضها المفسِر، بل وتكاد تكون الطريق الوحيد إلى النص. وما عزز هذه الطريقة في التعامل مع القرآن، هو ما حدث من انقسامات مذهبية في الإسلام، فأصبح كل فريق يعمل على تفسيرِ القرآن تبعًا لمنظوره الخاص. وبخلاف هذه الطريقةِ ثمة أخرى، تهدف إلى تفسير القرآن بحسب موضوعاته، ويهم المفسر إلى جمع الآيات التي تنضوي تحت موضوع ما، حتى يتبين معانيها في سياقاتها المختلفة، «وهي تمكن المفسر من علاج موضوعات عملية كثيرة، كل موضوع منها قائم بنفسه لا يتصل بسواه، ولا يختلط»

يأخذ محمد شلتوت طريقًا مغايرًا لذلك الذي اتخذه محمد عبده ورشيد رضا، في تعاملهما مع النص القرآني؛ فإذا كان الشيخان اتجها في تفسيرهما اتجاهًا مجازيًا عقليًا فإنه يؤْثر الوقوف عند المبادئ النقلية، التي تشهد أن ما في النصِ ليس خيالًا. الشيخان اتّجها في تفسيرهما اتجاهاً مجازيًّا عقليًا. يوازن محمد شلتوت بين العناصر اللفظية، والمعنوية، مستحضرًا أشكال التعارض القائمة بين التوجهات الظاهرية الحروفية، وبين التأويلات الباطنية الغنوصية؛ إذ تحرّم الأولى اللفظ من معانيه البسيطة والمألوفة، وتجعله كيانًا أجوف لا حياة فيه، مثلما أن الثانية تجاوز به حد المطلوب، وتأخذه إلى سياق إشاري ورمزي. والحال هذه، فإن تفسير القرآن ينبغي ألّا يتجاوز القصد الذي في النص على جهة الحقيقة، إذ التأويل المجازي بوسعه أن يحمل المعنى إلى ما لا يطيقه النص، أو أن يبرر نقضيه.

لم يكتفِ محمد شلتوت بالوقوف عند تفسير القرآن، بل كان يدخل، في كثير من الأحيان، في حوار مع ما قدمه الشيخان محمد عبده ورشيد رضا في تفسيرهما المسمى تفسير المنار، وخير مثال على ذلك ما قدمه حول تفسيرهما لمثال البقرة. يقول محمد شلتوت: «هذا أحد المناهج التي عرفناها للناس في فهم القصص القرآني، وهو «صرف الكلام عن مدلوله اللغوي إلى معنى آخر دون ما يدعو إلى هذا التأويل» وصاحبه قد يحكم فيه مجرد الاستبعاد لما يؤديه الكلام من المعنى الظاهر، وكثيرًا ما يقصده بعض الباحثين دفعًا لما يثيره خصوم القرآن على القرآن [...] وهذا المنهج هو من طريقة التأويل التي أسسها الباطنية في القرآن الكريم عرفوه بها عن دلالته العربية، وفيه احتفاظ بمدلول للكلام وواقع يدل عليه ولكنه صرف للفظ عن معناه الوضعي إلى هذا المعنى الواقعي الذي يزعمه المؤول مدلولًا للكلام»[18].

يضطلع محمد شلتوت بمهمة رجل الدين الأزهري، الساعي إلى الدفاع عن نص المسلمين المقدس، وهو في الآن عينه مفكرٌ من طراز المفكرين الإصلاحيين، الذين تمثلوا القضايا التي يموج فيها الوعي الإسلامي. لا تستقيم فكرة الإصلاح الديني إلا من داخل المنظومة الدينية نفسها، لذلك سعى من خلال خطابه إلى النظر في النماذج الكلاسيكية، نظرةً انتقائية، بما يخدم مشروعه

(18) محمد شلتوت، **تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى**، ط 12 (القاهرة: دار الشروق، 2004)، ص 40.

الإصلاحي، ومن ناحيةٍ أخرى سعى إلى محاورة الواقع الإسلامي في راهنيته، والوقوف عند المعضلات التي يمكن أن تكون سببًا في تأخرِ المسلمين، ومنها تلك التي تتعلق بفهمهم لكتابهم المقدس، وأشكال مناولتهم له. يذهب محمد شلتوت إلى أن التفاسير القرآنية تختلف «تبعًا لهذه الأنحاء المختلفة في نظر المسلمين إلى القرآن واشتغالهم به، نرى التفاسير ذات ألوان متنوعة، فمنها ما يغلب عليه تطبيق قواعد النحو وبيان إعراب الكلمات وبنائها، ومنها ما يغلب عليه بيان نواحي البلاغة والإعجاز، ومنها ما يهتم بالفقه والتشريع، وبيان أصول الأحكام وهكذا»[19]. تلك هي الاتجاهات التي خلص إليها شلتوت، لكنه مع ذلك لا يغفل عن مسألة رئيسة في التعاطي مع أشكال التفسير.

يطمح محمد شلتوت إلى التفكير في النص القرآني، بتجرُّد من أمرين: **الأول**؛ من الأيديولوجيات المذهبية والعقدية، التي تقحمه في معترك الصراع، وتتأوله بناءً على مصالحها وغاياتها، حتى «عقدت حول القرآن غبارًا كثيفًا حجب عن العقول ما فيه من نور الإرشاد والهداية، وكان من سوء الحظ أن صادفت هذه الثروة عهد التدوين، فحفظ ودوّن كثير من الآراء الباطلة في بطون الكتب، وأخذت بحكم الأقدمية ومرور الزمن نوعًا من القداسة التي يخضع لها الناس، فتلقاها المسلمون في عصور الضعف الفكري، والانحلال السياسي كقضايا مسلمة، وعقائد موروثة لا يسوغ لهم التحلل منها ولا الاعتداء عليها ولا التشكيك فيها»[20]، نتأدى من إفادة شلتوت إلى مسألة رئيسة، أنه ما عاد في الإمكان النظر في الموروث بِحسبانِه جزءًا من المقدَّس، ولا أن ننظر إليه نظرة إعجاب بما فيه، بل الأجدر أن يؤخذ بعين المراجعة، وأن يفهم في ضوء ما وصل إليه الإنسان من علوم ومعارف. و**الثاني**؛ من الادعاءات العصرانية التي انقادت وراء المعارف والنظريات العلمية، تبحثُ عنها في القرآن، وتتأوله على أساس أنه كتابٌ في العلم. «إن هذه النظرة للقرآن خاطئة من غير شك، لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتابًا يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف. وهي خاطئة من غير شك؛ لأنها تحمل أصحابها والمغرمين بها على تأويل القرآن تأويلًا متكلفًا ... [و] لأنها تعرّض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان، والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار ولا الرأي الأخير، فقد يصح اليوم في نظر العلم ما يصبح غدًا من الخرافات»[21].

لم يكتفِ محمد شلتوت بالوقوف عند تفسير النص، بل إنه في كثير من الأحيان ما يدخل في حوار مع ما قدمه الشيخان محمد عبده ورشيد رضا، وخير مثال على ذلك ما قدمه حول تفسيرهما لمثال البقرة. يقول محمد شلتوت: «هذا أحد المناهج التي عرفناها للناس في فهم القصص القرآني، وهو «صرف الكلام عن مدلوله اللغوي إلى معنى آخر دون ما يدعو إلى هذا التأويل» وصاحبه قد يحكم فيه مجرد الاستبعاد لما يؤديه الكلام من المعنى الظاهر، وكثيرًا ما يقصده بعض الباحثين دفعًا لما يثيره خصوم القرآن على القرآن (...) وهذا المنهج هو من طريقة التأويل التي أسسها

(19) المصدر نفسه، ص 9.
(20) المصدر نفسه، ص 11.
(21) المصدر نفسه، ص 13.

الباطنية في القرآن الكريم عرفوه بها عن دلالته العربية، وفيه احتفاظ بمدلول للكلام وواقع يدل عليه ولكنه صرف للفظ عن معناه الوضعي إلى هذا المعنى الواقعي الذي يزعمه المؤول مدلولًا للكلام»[22]. لا يأخذ شلتوت بالمعنى المجازي للقصص القرآني، مثلما أنه لا يغيّب المعنى الظاهر فيه، ويتنزل في منزلة بينهما، فالأصل عنده ألّا يحمل تأويل القصص القرآني على المجاز، من دون الأخذ في الحسبان ما تسمح به اللغة، غير أن الالتزام الكلي بالعبارات قد ينشأ عنه نوعٌ الارتباط الظاهري بالنص[23].

يضاف إلى المنهج المجازي، منهج التخييل، «فهو يتفق مع المنهج الأول في ناحية ويخالفه في ناحية؛ إذ هو صرف للألفاظ عن معانيها الحقيقية كما في المنهج الأول، ولكن لا إلى واقع يُزعم ويُدعى أنه مراد؛ وإنما إلى تخييل ما ليس بواقع واقعًا، فلا يلزم فيه الصدق ولا أن يكون إخبارًا بما حصل؛ وإنما هو ضرب من القول شبيه بما يوضع من حكاياتٍ بين أشخاص مفروضين، أو على ألسِنة الطيور والحيوان، للإيحاء فقط بمغزى الحكايات من الإرشاد إلى فضيلة، والحث عليها، أو التحذير من رذيلة والتنفير منها»[24]. يرفض شلتوت أن يفهم قصص القرآن على أنه يحفز مخيِّلة الإنسان على التماس العظة من القصة، وهو يقبل القصة على ما فيها من كلمات، وعلى أنها الحقيقة بعينها، كقصة سليمان ووادي النمل، وقصته مع الهدهد، وغيرها من القصص التي ذكرها القرآن.

وثالث تلك المناهج «يقوم على الإفراط في تحكيم الروايات الواردة من طرائق مختلفة في فهم القصةِ القرآنية، وعَدّ كل ما ورد متصلًا بالقصة بيانًا وتفصيلًا لما جاء في القرآن، كما اتخذ الفقهاء الأحاديث المتصلة بآيات التشريع بيانًا وتفصيلًا وتكميلًا لما ورد في الآيات من الأحكام»[25]. لو اقتصر المفسر على التعامل مع النص القرآني، في جانبه الشرعي لما أمكنه أن يجد فيه دلالات أخرى، الأمر الذي يستدعي التعامل معه ضمن نطاق أوسع، وتأويله بما تقتضيه العلاقة بالواقع المتغير للنص، وبفهم طبيعته التاريخية الداخلية التي تعبر عن حوارٍ مستمر مع مجتمع، ومن هذا المنظور يمكن التلفت إلى أحكام القرآن من دون عدِّه نصًا مبتكرًا في ما يشرعه «بل كثيرًا ما جاء مهذبًا لطرق التعامل الذي تقتضيه طبيعة الاجتماع، أو منتقيًا لأكمل ما كان موجودًا منها، في تحقيق الغرض المقصود منه»[26]. وفي هذا المعنى ما يوحي بضرورة التفكير في النص ضمن أفقه وضمن تاريخيته.

---

(22) المصدر نفسه، ص 40.

(23) يذهبُ محمد شلتوت إلى التشديد على جوهرية النّص ـ اللفظ في الشريعة الإسلامية، حَيثُ يقول: «ما يوحيه الله من المعاني إلى النبي ثم يعبر عنه النبي بألفاظ من عنده لا يكون قرآناً، ولا يأخذ حكم القرآن من جواز الصلاة به، وطهارة قارئه، وما إلى ذلك من الأحكام التي تتعلق بنفس القرآن، فالأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم وإن كانت من وحي الله ليست قرآناً، وكذلك ليس بقرآن ما يبينه الناس من معاني القرآن، ويعبرون عنه بألفاظهم كالتفسير، ولا يقال له قرآن». انظر: محمد شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط 18 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 472.

(24) شلتوت، **تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى**، ص 41.

(25) المصدر نفسه، ص 42.

(26) شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 481.

يختار محمد شلتوت لنفسه منهجًا، يراه وسطًا، بين المنهج المجازي في التفسير، والمنهج الخيالي، ويراه «المنهج السليم والصراط المستقيم»، وغايته الوقوف عند آيات القرآن وألفاظه، وما تفيده من دلالة واقعية، بالعودة إلى قواعد اللغة العربية، من دون الزيادة عليها، ومذهبه في ذلك ألا إفراط ولا تفريط[27]. نقرأ من كتابه **إلى القرآن الكريم** ما يلي[28]: «قصص الأولين، أفرادًا وأممًا. الصالحين منهم والمفسدين، وقد أورد القرآن في ذلك كثيرًا مما يثير العظة والاعتبار ويشير إلى سنن الله في معاملة عباده، وهذا هو مقصد القرآن من ذكر قصص الماضين [...] فلن يذكره على أنه تاريخ يحدد الزمان والمكان والأشخاص، ويرتب الوقائع ويبين الأسباب والنتائج، ولم يذكره على أنه أساطير تتحدث عن الغرائبِ والأعاجيب التي يسمر بها الناس في النوادي والمجتمعات»[29].

**انتهت المحاولات الفكرية الإصلاحية إلى طريقٍ مسدودٍ، وانتصرتِ التوظيفات العقدية المغلقة للنص القرآني، مثلما انتصرت توظيفاته السياسية. لكن المشروع الإصلاحي لم يكتمل بعد، واستئنافه يعد من الضرورات التي لا غنى عنها بالنسبة إلى المسلمين اليوم.**

تلك كانت محاولةً من محمد شلتوت في إعادة قراءة تفاسير القرآن، وفي التعاطي النقدي مع القراءات النقدية الأخرى. غير أن منسوب العقلانيةِ قد تراجع، إلى حد كبيرٍ، في أعمالهِ، ومن يقرأ كتاباته، سيلحظ أنه آثر استئناف المشروع الذي بدأه القدماء، أكثر من خوضهِ في ميادين معرفيةٍ جديدةٍ، ولو قارنّا تفسيره للقرآن، بما كتبه محمد عبده قبله لتبَيّنّا أن حجم الفارق بين تفسيرٍ يستحضر الفكر الفلسفي، والمقاربات الاجتماعية، وبين تفسيرٍ لا يزال رهينًا لكتابات القدماء. لكن يمكن أن نستنتج من تلك المقارنة، نفسها، أن التأثير الذي يمارسه الموروث، والتقليد الإسلامي، لا يمكن تجاوزه إلا بالمزاوجة بين علوم الإنسان من جهةٍ، وبين القراءة الفاحصة للتراث، الأمر الذي سيسمح بالانتقال نحو طور الدراسات النقدية للتراث بعامةٍ، والنص القرآني على جهة التخصيص.

## على سبيل الختام

انتهت المحاولات الفكرية الإصلاحية إلى طريقٍ مسدودٍ، وانتصرتِ التوظيفات العقدية المغلقة للنص القرآني، مثلما انتصرت توظيفاته السياسية. لكن المشروع الإصلاحي لم يكتمل بعد،

(27) نادى ابن رشد، من قبل، إلى اتّخاذ النّهج نفسه حيثُ يعرّف التّأويل بأنّه: «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، إشراف محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 97.

(28) شلتوت، **إلى القرآن الكريم**، ص 7.

(29) المصدر نفسه، ص 7.

واستئنافه يعد من الضرورات التي لا غنى عنها بالنسبة إلى المسلمين اليوم. وليس من المبالغة في شيء، إن قلنا إن طريق الحداثةِ هو نفسه طريق الإصلاحِ، وبغيرهِ لا تستقيم أية قراءةٍ تحديثيةٍ للنص الديني، إذ هو (أي الإصلاح) الأرض التي تبنى عليها الحداثة الفكرية. أضف إلى ذلك أن المضاهاة بين الفكر الإسلامي ونظيره المسيحي، لا يستقيم إلا من باب التمثيل الذي لا يأخذ من الخصوصية شيئًا؛ فجليٌّ ما بين المثالين من فارق، المسيحية قامت كعقيدةٍ إيمانيةٍ تبلورت لِقرونٍ (Orthodoxie)، والإصلاح فيها تقويم للإيمانِ، أما في الإسلامِ فالأمر مختلفٌ تمامًا، ذلك أن الشريعة هي روح الإسلامِ (Orthopraxie)، وهي في جوهرها تقويمٌ لَسلوك الإنسانِ. الإصلاح في المسيحية تقويمٌ لإيمان المرء، وبالتالي لنظرته نحو العالم، أما الإصلاح في الإسلام فإنه إعادةٌ نظرٍ في نموذج السلوك القويم، دون الأخذِ في الحسبان مصدره العقدي.

لا بد أن نراعي الجانب العقدي الإيماني؛ لأنه منطلق الإصلاحِ، بخلافِ الإصلاحات الفقهيةِ التي تمارس جيلًا بعدِ جيلٍ من دون أن يعكس ذلك أي تغيير حقيقي في جوهر العلاقة بين المسلمين وبين العالم. وليس يستعصي ذلك على من يقرأ وضع الإسلام الراهن، حتى يتبين أن الجدلية الكبرى التي لا يزال أثرها باديًا هي بين الأصيل والحديث، بين التقليد والاجتهاد، وبين الإلهي والمدني، في حين أن من يقرأ تلك المفاهيم في تاريخيتها سيتبين أن العلاقة بينها ليست علاقة تناقضٍ، بل ينبغي النظر إليها على أساسٍ من التجاوزِ، الذي اقتضته حركة التاريخ □