

خصائص التفسير الباديسي

خالد توفيق*

في عام ١٣٥٧هـ، بالتحديد في ١٣ ربيع الثاني من تلك السنة (الموافق لحزيران من سنة ١٩٣٨)، تحرّكت الوفود من أنحاء الجزائر وهي تتّجه صوب مدينة قسنطينة، وبالذات إلى «المسجد الأخضر» حيث احتفل البلد برمّته بانتهاء الشيخ عبد الحميد بن باديس من إكمال تفسير القرآن الكريم^(١).

منذ ذلك الحين والشعب الجزائري يحتفي بذكرى هذا اليوم القرآني الأغر. فالمرحلة كانت قاسية ولا ريب، وهي تستحق التكريم، ليس لظروف الاحتلال الفرنسي المباشر للتراب الجزائري وشدة العداء للقرآن ولغته وحسب، إنّما أيضاً للجهد البالغ الذي بذله الشيخ وما اتّسم به الحدث من فرادة.

فابن باديس شرع في تفسيره يليقه درساً على طريقة السلف منذ عام ١٩١٤م؛ إذ دأب يلقي دروسه على جموع المصلّين في المسجد الأخضر بين صلاتي المغرب والعشاء من كلّ يوم، لمدة خمسة وعشرين عاماً كاملة، إلا إذا كان في سفر أو حالت دون حضوره ضرورة.

للجزائريين كلّ الحقّ في الاحتفاء بهذه اللحظة وتكريم المناسبة، بعد أن ظلّوا ينتظرونها قروناً مديدة. ففي هذا السياق يذكر الشيخ البشير الإبراهيمي (ت: ١٩٦٥م) زميل ابن باديس في مقال عن خصائص التفسير الباديسي، أنّ التفسير لم يُختم كاملاً في

* كاتب من العراق.

الجزائر على طريقة الدرس والدراية من قبل غير ابن باديس مذ ختمه أبو عبد الله الشريف التلمساني في المائة الثامنة للهجرة^(٢).

لكن برغم ذلك كله لم تدم للجزائر فرحتها، كما لم تدم للمسلمين قاطبة ولا سيما المعنيين منهم بحقل المعرفة القرآنية عامة وحركة التفسير خاصة؛ إذ لم يدون شيء من حصيلة ربع قرن من دروس التفسير لا من قبل ابن باديس نفسه، ولا من تلامذته أو من حضر الدروس من أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أو من غيرهم!

وهكذا ضاعت ثروة عظيمة كانت ستكون مناراً قرآنياً هادياً في حياة الجزائريين وشعوب المغرب الإسلامي عامة، بالإضافة إلى ما كانت ستضيفه إلى المكتبة القرآنية خاصة^(٣).

حينما نسجل هذه الكلمات فلا نصف غائباً نجهله، بل بين أيدينا، أولاً، شخصية الرجل بما تحفل به من حيوية وصفاء، وما له من إرادة ومضاء بانته في مواقفه إبان مسار الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر خلال مرحلة الغزو الفرنسي.

ثم بين أيدينا، ثانياً، كتاباته وآثاره العلمية المختلفة، ومن بينها من حسن الحظ، مجلد كامل وضخم لأمثلة متنوّعة من تفسيره كانت قد جُمعت كحصيلة لما كان يكتبه تفسيراً متسلسلاً في صحيفته «الشهاب» لأي متفرقة من الكتاب المنير^(٤). فحينما تقضي وقتاً معيناً مع صفحات هذا المجلد، تستشعر ضخامة الخسارة التي مُنيت بها الجزائر خاصة والمكتبة القرآنية عامة إثر ضياع تفسير الشيخ ابن باديس بعد عدم تدوينه.

لمحات من حياة ابن باديس

ولد عبد الحميد بن محمد المصطفى بن باديس الصنهاجي سنة ١٣٠٨ هـ (الموافق لشهر كانون الأول ١٨٨٩م) في مدينة قسنطينة، لأسرة جزائرية معروفة بالعلم والثراء والجاه. رعاه والده بحسن التربية وقد أعانه على ذلك ثراء الأسرة والوظيفة التي كان يشغلها في سلك الإدارة الفرنسية للبلد؛ إذ كان والده ذا وجهة سياسية، مقرباً من الفرنسيين، وكان عضواً في المجلس الجزائري الأعلى والمجلس العام^(٥). وبذلك تحوّلت وجهة والده إلى حصن يوفّر له الحماية وفسحة من الحرية لممارسة نشاطه ودفع كيد الفرنسيين. أمّا من حيث الطرق الصوفية، فقد كانت عائلته تنتمي إلى الطريقة القادرية^(٦).

التحق عبد الحميد بـ «الكتاب» مبكراً، فحفظ القرآن الكريم كاملاً في السنة الثالثة عشرة

من عمره، ثم تلقى دروس العربية ومبادئ الإسلام، وتلمذ على يد الشيخ حمدان بن لونيبي. وفي مرحلة دراسية متقدمة سافر إلى جامع الزيتونة في تونس حيث أمضى هناك أربع سنوات امتدت بين ١٩٠٨-١٩١٢م، تتلمذ على صفوة علماء الزيتونة يومذاك، مثل الشيخ محمد النخلي القيرواني، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ الصالح النيفر، وغيرهم من أفاضل علماء جامع الزيتونة. بعد أن أنهى شوطه الدراسي عاد إلى بلده في محاولة باءت بالفشل للشروع بحلقات تدرسية تكون على نمط تلك التي تلقاها في تونس.

لذلك اضطر لمغادرة الجزائر مرة أخرى لقضاء بعض الوقت متنقلاً بين تونس، والحجاز، وسوريا، ولبنان، ومصر قبل أن يعود مجدداً إلى وطنه^(٧)، لكن هذه المرة بعزم أكبر وبتصميم أقوى على مواجهة العقبات، تشد من أزره وصية أستاذه المحبب إلى نفسه حمدان لونيبي الذي تلقى على يديه دروسه الأولى في العلم الديني. فقد طلب منه هذا الأستاذ أن لا يقرب الوظائف الرسمية، ولا يتخذ علمه وسيلة لتحصيلها، على ما يذكر ذلك ابن باديس نفسه، بقوله: «شدد عليّ أن لا أقرب الوظيفة ولا أرضاها ما حييت، ولا أتخذ علمي مطية لها، كما كان يفعل أمثالي في ذلك الوقت»^(٨) بخاصة وأن الوظيفة يومذاك كانت في الدوائر الفرنسية ولخدمتهم. لقد ظل ابن باديس يشعر بالامتنان الكبير لوصية أستاذه هذه، التي تحولت إلى نبراس خط له مسار حياته في ما بعد، حتى بلغ من تأثيرها في نفسه وعلى منهاجه العملي في الحياة، أنه ذكرها معتزلاً بها في الاحتفال الذي عقد بمدينة قسنطينة بمناسبة ختمه لتفسير القرآن، قبل سنة واحدة من وفاته.

ترافق العمل الاجتماعي الإصلاحى العام مع النشاط العلمي في حياة ابن باديس، بيد أن الغالب في نشاطه العلمي هي الدروس التي راح يلقيها في المسجد الأخضر بمتابرة مدهشة، من سنة ١٩١٣م بعد عودته من جولته المذكورة حتى وفاته في ١٦ نيسان ١٩٤٠. فقد عكف طوال هذه المدة على مباشرة التدريس يومياً وبث دروسه المتنوعة على طلاب العلوم الإسلامية من بعد صلاة الفجر إلى ما بعد صلاة العشاء، يتخلل ذلك أجوبته على الاستفتاءات الشرعية التي توجه إليه، ومباشرة قضايا الناس، والتصدي لإلقاء المحاضرات العامة للجمهور، بما في ذلك درسه اليومي في التفسير بين صلاتي المغرب والعشاء هذا الدرس الذي داوم عليه خمسة وعشرين عاماً حتى أتم تفسير كتاب الله.

بهذه المثابرة الفذة تحولت قسنطينة كبرى مدن الشرق الجزائري، إلى مركز لاجتذاب طلاب العلوم الإسلامية والشباب المتطلع إلى مبادئ العربية والإسلام، لتنسجم بذلك مع موقعها الريادي بصفتها العاصمة العلمية للجزائر.

على ضوء هذا الاستغراق في النشاطين العلمي والاجتماعي العام وكنتيجة له، لم يصلنا من آثار ابن باديس المدونة سوى ما كتبه بخط يده في صحيفته الأولى «المنتقد» التي أصدرها عام ١٩٢٥ م، وفي صحيفة «الشهاب» بعد ذلك^(٩)، بالإضافة إلى كتابات أخرى موزعة على صحف متعددة، كان يمارس إصدارها أو الكتابة فيها في غمرة انهماكه بالتدريس مضافاً إلى تصديّه للقضايا العامة^(١٠)، ليصطفّ بذلك إلى جوار عدد آخر من رموز الإحياء سبقوه في هذه الخصلة، حيث لم يؤثر عن جمال الدين الأفغاني، مثلاً، كتابات تذكر بعد أن استغرقتهم هموم العمل والإصلاح. وفي لمحة موحية في توجيه سبب انصرافه عن التأليف، أثار عن ابن باديس قوله: «شغلنا تأليف الرجال عن الكتب»^(١١).

الأفكار المحورية

ظلّ الهاجس الأكبر الذي يضغط على عقل الشيخ ابن باديس ما كان يعانيه الشعب الجزائري تحت نير الاستعمار الفرنسي؛ لذلك رأى أن لا خلاص للجزائر إلا بانبعث هوية تقوم على العقيدة وتؤلف بين العروبة والإسلام في غير تناقض بين الاثنين. بيد أن تركيزه على العروبة لم ينبع من إيمان بتحويل هذه الرابطة إلى بديل للإسلام نفسه، على ما تبنت ذلك عناصر التيار القومي في ما أطلق عليه لاحقاً بعصر النهضة العربية، أو الشقّ العلماني في هذا التيار على الأقل^(١٢)، وإنما كان لهذا التأكيد مناشئ أخرى نجمت عن سياسة «الفرنسة» التي انتهجتها فرنسا في الجزائر؛ هذه السياسة التي كان من أعمدها عدّ العربية لغة أجنبية^(١٣)!

والحقيقة أن هذه الخطوة جاءت استجابة لرؤية ابن باديس الثلاثية عن مقومات وجود الأمة ودوام حياتها. فالذي يكون الأمة ويعطيها قوامها ويهبها الاستمرارية ككيان حي، هو العقيدة والثقافة والاعتزاز بالماضي، ومادام الشعب لم يفقد هذه المقومات، فهو حي ولو كان مستعبداً^(١٤).

على خطٍ آخر، يمكن القول: إن نهج الشيخ ابن باديس في الإحياء الإسلامي يقوم على سلفية مستنيرة تستهدي الأفكار الإحيائية لجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ورشيد رضا، مع لمحات إعجاب لا يمكن التخفي عليها باتجاه ابن تيمية، وابن القيم وابن عبد الوهاب، لكن على الأعم من غير تزمّت أو تعصّب مذهبي أو تحجّر وضيق أفق، فلا استثناءات قليلة. تشهد حياة ابن باديس وسيرته العملية في خطّها العام، انفتاحاً كبيراً ومبكراً في العقلية ومنهاج التفكير وطريقة الفهم، بالإضافة إلى انفتاح مواز على قضايا

الواقع ومشكلاته ومستجدات الحياة. ففي مثال مبكر يعود إلى عام ١٩٢٦م، يكتب ابن باديس مخاطباً الشعب الجزائري في صحيفته «الشهاب»: «إذا أردت الحياة لهذا كله، فكن ابن وقتك، تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة والتعامل». ويكتب في «الشهاب» أيضاً: «كن عصرياً في فكرك، وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك، وفي تمدنك وفي رقيقك»^(١٥).

أمّا البداية التي ينطلق منها، فقد تمثلت بإصلاح المنهج التعليمي وابتعاث دور العلماء في المجتمع، هذا الدور الذي ظلّ معوقاً تبعاً لعقم المناهج التعليمية السائدة يومذاك، وهيمنة الطرق الصوفية على النسيج الاجتماعي مع ما كان يبديه بعضها - وربما أغلبها - لميل إلى التسكين الاجتماعي السلبي؛ لذلك كله قد يصحّ القول: إنَّ إصلاح التعليم هو نقطة البدء في المشروع الإصلاحي لابن باديس.

من السهل أن نلمح هنا تأثر ابن باديس الكبير بالاتجاه الإصلاحي للشيخ عبده^(١٦) والسيد رشيد رضا. يكتب ابن باديس في صحيفته «الشهاب» مدلاً على الموقع الحيوي الذي تحظى به هذه النقطة، في مشروعه الإصلاحي: «لن يصلح المسلمون حتّى يصلح علماءهم، فإنَّ العلماء من الأمة بمثابة القلب، إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله... فإذا أردنا إصلاح المسلمين فنصلح علماءهم، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره»^(١٧).

انطلاقاً من هذه البداية التحليلية ووفاءً بمتطلباتها، شرع ابن باديس في سلسلة نشاطاته السياسيّة والاجتماعية والعلمية، فكان برنامجه الإصلاحي على صعيد التعليم الذي اتخذ من المسجد الأخضر مركزاً له، ثمّ جاء نشاطه المكتف في الصحافة متجاوباً مع الإيقاع نفسه؛ هذا النشاط الذي استمر ما يناهز الثلاثة عقود هي مجموع ما أمضاه من عمره في العمل الاجتماعي العام، حيث لم يترك الصحافة إلا قبل عام واحد من وفاته.

في الإطار ذاته، جاء تأسيسه لجمعية العلماء المسلمين في الجزائر سنة ١٩٣١^(١٨)، حيث كان ابن باديس يبدي اهتماماً كبيراً بضرورة العمل الجماعي المنظم الذي يستند إلى التخطيط الدقيق، ويعدّ ذلك من مقتضيات الإيمان، وشرطاً ضرورياً لا بدّ منه لنهضة الأمة، على ما نوّه إليه في العديد من المناسبات وفي مواضع كثيرة من تفسيره، ربّما كان أمضاها ما ذكره عند تفسير الآيتين (٦٢ - ٦٣) من سورة النور، حين كتب: «إنّما ينهض

المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله إذا كانت لهم قوّة، وإنّما تكون لهم قوّة إذا كانت لهم جماعة منظّمة، تفكر وتدبّر وتتشاور وتتآزر، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة. ولهذا قرن الله في هذه الآية بين الإيمان بالله ورسوله، والحديث عن الجماعة وما يتعلّق بالاجتماع، فيرشدنا هذا إلى خطر أمر الاجتماع ونظامه، ولزوم الحرص والمحافظة عليه، كأصل لازم للقيام بمقتضيات الإيمان وحفظ عموم الإسلام»^(١٩).

أمّا على الصعيد العلمي، فقد جاءت آثار ابن باديس وفي طليعتها دروسه في التفسير، تصبّ في المنحى العام لنهجه الإصلاحية. فقد كان يعتقد أنّ المهمة الأولى التي تقع على عاتقه وعاتق زملائه العلماء، هي تربية جيل جديد تربية إسلامية أساسها القرآن. وربما كان أدلّ نص تركه على مبدأ التربية بالقرآن ومن خلاله، هو ما كتبه في «الشهاب» عام ١٩٢٨ م: «إننا نربّي - والحمد لله - تلامذتنا على القرآن، ونوجّه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كلّ يوم، وغايتنا التي سنتحقّق، أن يُكوّن القرآن منهم رجالاً كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تُعلّق الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها»^(٢٠).

الاتجاه الاجتماعي

أشرنا غير مرّة أنّ حصيلة ربع قرن من الدروس القرآنية ضاعت من بين أيدينا، ولم يبق من آثار الشيخ التفسيرية سوى ما كان يكتبه في صحيفته «الشهاب» تحت عنوان «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير» وهي مقالات متفرقة في التفسير اشتملت على مقدّمة في القرآن، وإشارات تفسيرية في آيات متسلسلة من سورة الإسراء، والفرقان، والنمل، ويس. ثمّ آيات متفرقة من سورة يوسف، والنحل، والمائدة، والنور، ومريم، وطه، والأنبياء، والحج، والمؤمنون، والذاريات، وتفسير المعوذتين اللتين ختم بهما تفسيره للقرآن وألقاهما في الاحتفال الخاص بذلك^(٢١)، وأخيراً بحث قرآني عن العرب في القرآن الكريم^(٢٢). لقد تصدّى الباحثان محمّد الصالح رمضان (جزائري) وتوفيق محمّد شاهين (مصري) لجمع متفرقات «الشهاب» وإعدادها وترتيبها والتعليق عليها، ثمّ نشرها في مجلد ضخّم بعنوان «تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير»^(٢٣).

حين نعود إلى هذا التفسير، ونتفحصه، نجد أنّ الناظم المشترك الذي يتوزّع، هو أن يتحوّل القرآن إلى محضن لإعداد الرجال، وإلى سبيل لنهضة الأمة. فالقرآن الذي «كوّن

رجال السلف لا يكثر عليه أن يكون رجالاً من الخلف، لو أحسن فهمه وتدبره، وحملت الأنفس على مناجهه^(٢٤). تفسير ابن باديس ينتمي إلى المدرسة الاجتماعية التي وضع بذورها الأولى الأفغاني في العصر الحديث، ثم تبلورت معالمها في تفسير المنار، وبعده تفسير «محاسن التأويل» لجمال الدين القاسمي (ت: ٣٣٢ هـ)، وتفسير أحمد مصطفى المراغي (ت: ٣٧١ هـ)، وتفسير «في ظلال القرآن» لسيد قطب (ت: ٣٦٨ هـ)، وتفسير «الميزان» للطباطبائي (ت: ٤٠٣ هـ)، والأعمال القرآنية لمحمد حسين كاشف الغطاء (ت: ٣٧٣ هـ) والتفسير «الكاشف» لمحمد جواد مغنية (ت: ٩٧٩ م) وغيرهم من المعاصرين.

تنحو المدرسة الاجتماعية في التفسير إلى ربط معاني القرآن بالواقع من دون إهمال للبحوث النظرية والعلمية، لكن، أيضاً، من دون استغراق بها. فهي تلامس قضايا الإنسان والمجتمع، وتمس ما يعانیه المسلمون من مشكلات، تفعل ذلك بلغة مشرقة واضحة تدفع إلى شدّ الإنسان بالقرآن^(٢٥).

وبذلك بدت المعاني القرآنية التي أبرزها ابن باديس في تفسيره ذات صلة مباشرة بواقع الأمة، وبحركة الحياة وسلوك الإنسان وما تعترضه من مشكلات وما يكابده من مشاق كان يعاني منها وهو تحت قيد الاستعمار الفرنسي. لقد تحول التفسير إلى مسار عودة إلى كتاب الله، وإلى حلقة وصل بين القرآن والحياة، من دون أن يبدو التكلّف في ذلك.

رغم أن ابن باديس لم يكتب المجلد المائل بين أيدينا ليصدر كتفسير بالمعنى الوظيفي والمنهجي للمصطلح، إلا أن من الميسور أن نتحدّث عن منهجه التفسيري وأسلوبه الذي سار عليه خلال دروسه التفسيرية التي ألقاها طوال خمسة وعشرين عاماً كاملة، خصوصاً وأنّ هذه المختارات لا تخلو من إشارات إلى منهجيات التفسير، بعضها نافذ وعميق.

فاللغة مشرقة سهلة بيد أنّها بليغة ومتماسكة، بعيدة عن الإنشاء والخطابة. أمّا المعاني والأفكار فهي مكثّفة في المختارات التفسيرية إلى حدّ كبير، بحيث اضطر المتصديان لجمع التفسير إلى تبويبها على مئات العناوين الثانوية الصغيرة.

هجر القرآن

قد لا تدخل هذه النقطة تحت عنوان المنهج التفسيري مباشرة، لكنها تلتقي معه من خلال النقد الذي يسجّله ابن باديس لأسلوب تعليم العلوم الإسلامية ومنهج التفكير

الناشئ عنه، وخصوصاً في حواضر العلوم الإسلامية وبين صفوف العلماء المتخرجين من هذه الحواضر؛ لذلك آثرنا تناوله في عنوان مستقل.

تحدث ابن باديس عن ظاهرة هجر القرآن ومظاهرها في مواضع متعدّدة في تفسيره، ربّما كان أجمعها عند تفسير قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾^(٢٦)، حين عرض مبدأ تعدّد طبقات الهجر، وأنّ لكلّ هاجر حظّه من هذه الشكوى. ثمّ عرض لخمسة من أبرز مظاهر هذا الهجر، هي:

١- الهجر على المستوى العقيدي: بسّط القرآن عقائد الإيمان بأدلّتها العقلية القريبة القاطعة، فهجرناها بذريعة أنّها أدلّة سمعية لا تورث اليقين وأخذنا بدلاً منها «الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعدّدة، واصطلاحاتها المحدثّة، ممّا يصعب أمره على الطلبة فضلاً عن العامّة»^(٢٧). هل يعكس هذا النصّ موقفاً مناوئاً من الكلام والفلسفة على نحو مطلق؟ ربّما تعبّر إثارة هذا السؤال عن محاولة ملتوية للالتفاف على النقطة التي أثارها ابن باديس، بوضعه أمام تهمة معروفة هي مناوئة الفلسفة بل حتّى المنطق والكلام، وهذا ما لا أقصده، إنّما أهدف إلى استقصاء عناصر الرؤية كاملة.

يبدأ ابن باديس من نقطة يتفق عليها الجميع، هي ضرورة وجود الحجّة أو الدليل في العقائد، ويكفي عنده العلم الذي ينشأ من دليل إجمالي كالاستدلال بوجود المخلوق على وجود الخالق. وما يراه أن أدلّة العقائد مبسّطة في القرآن بغاية البيان ونهاية التيسير، ومن ثمّ يتعين على العلماء أن يلجأوا إلى القرآن نفسه لبناء عقائد المسلمين، بدلاً من أن يستغرقوا مع أدلّة المتكلّمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية^(٢٨)، وإذ لم يفعلوا فذلك يعبّر عن مظهر من مظاهر «الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم إلى عباده» ينتج عنه «ما نراه اليوم في عامّة المسلمين من الجهل بعقائد الإسلام الحقّة»^(٢٩).

فالقضية المطروحة إذن، هي هجر القرآن على مستوى العقيدة، فما دام كتاب الله يحوي هذه العقيدة وأدلّتها فينبغي الرجوع إليه. أمّا عن الكلام والفلسفة فنحن إزاء موازنة تميل إلى ترجيح منهج القرآن، ولسنا إزاء موقف مبدئي (مبنائي) من مناهج المعرفة يسمح بإصدار حكم واضح ضدّ الكلام والفلسفة أو معهما. أجل، يسجّل ابن باديس نقده لمناهج المتكلّمين والفلاسفة غير مرّة، ولا يخفي تبرمه ممّا أسماه «تشكيكات الفلاسفة وفروضهم، ومماحكات المتكلّمين ومناقضاتهم»^(٣٠).

ربّما كان هذا هو الباعث الذي دفعه لوضع كتاب «العقائد الإسلامية من الكتاب والسنة»^(٣١).

٢- الهجر على المستوى الفقهي: يقوم أسلوب القرآن على بيان أصول الأحكام وأمهاات مسائل الحلال والحرام مع «بيان حكم الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام، فهجرنا، واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة، تفتى الأعمار قبل الوصول إليها»^(٣٢). يحث ابن باديس على دمج الفتوى بالدليل لربط الناس بالقرآن والحديث والتأثير على وجدانها، وهو يحرص على إبراز هذا العنصر في تفسيره ويلج عليه حيثما كان ذلك ممكناً، ويعد مخالفته من ضروب هجر القرآن. يقول في نص ممتلئ الدلالة: «ينبغي لأهل العلم أيضاً إذا أفتوا أو أرشدوا، أن يذكروا أدلة القرآن والسنة لفتاويهم ومواعظهم، ليقربوا المسلمين إلى أصل دينهم ويذيقوهم حالوته، ويعرفوهم منزلته... ويكون لفتواهم ومواعظهم رسوخ من القلوب، وأثر من النفوس»^(٣٣).

٣- الهجر على المستوى الأخلاقي: للقرآن الكريم منهاجه الخاص في بيان مكارم الأخلاق والتربية المعنوية والإعداد الروحي، وتزكية النفس. وقد صممت المناهج في هذا الصدد، بعيداً عن أجواء القرآن وعناصره لتتورط بالهجر. وبتعبير ابن باديس نفسه: «فهجرنا ذلك كله، ووضعنا أوضاعاً من عند أنفسنا، واصطلاحات من اختراعاتنا»^(٣٤) ما تسبب باضطرابات كبيرة على مستوى التربية الروحية وتزكية النفس والإعداد الروحي، أفضى، أحياناً، إلى انتشار البدع والبعد عن روح الإسلام.

٤- الهجر على مستوى التأمل الكوني ونظام الخليقة والتكوين: يقول في بيان هذا الضرب من الهجر: «عرض القرآن علينا هذا الكون وعجائبه، ونبهننا على ما فيه من عجائب الحكمة ومصادر النعمة، لننظر ونستفيد ونعمل. فهجرنا ذلك كله إلى خريدة العجائب، وبدائع الزهور، والحوت والصخرة، وقرن الثور!»^(٣٥).

٥- هجر التدبر بالقرآن وفهمه والتفكير فيه: عند هذه النقطة يتجه ابن باديس بالنقد مباشرة إلى المناهج السائدة في حواضر العلم الديني، ويأخذ عليها أنها تستهلك جهد الطالب في العلوم الآلية، ولا تبقي له وقتاً أو رغبة بالعودة إلى القرآن. بل هذه مناهج مصممة بطريقة يستغني معها طالب العلم الإسلامي من العودة إلى القرآن، فهو ينفق العمر في كل شيء إلا في كتاب الله، وإذا كانت هناك حصّة للتفسير فهي تتجه إلى تطبيق القواعد التي تعلمها على القرآن، ولا شأن لها بفهم كتاب الله وتدبره، وتملي معانيه.

يكتب مدلاً على هذه المعاني: «دعانا القرآن إلى تدبره وتفهمه والتفكر في آياته، ولا يتم ذلك إلا بتفسيره وتبيينه، فأعرضنا عن ذلك وهجرنا تفسيره وتبيينه، فترى الطالب يفني

حصّة كبيرة من عمره في العلوم الألفية، دون أن يكون طالع ختمة واحدة في أصغر تفسير كتفسير الجالين مثلاً، بل ويصير مدرساً متصدراً ولم يفعل ذلك». ثمّ ينتقل لاستعراض واقع الدرس القرآني في جامع الزيتونة الذي كان يؤمّه طلاب العلوم الإسلامية من مختلف بلدان المغرب العربي وبعض بلدان أفريقيا، ليصف حال القرآن فيه على نحو حزين مفجع، يقول فيه: «وفي جامع الزيتونة عمّره الله تعالى، إذا حضر الطالب بعد تحصيل التطويح^(٣٦) في درس التفسير، فإنّه ويا للمصيبة يقع في خصومات لفظية... في القواعد التي كان يحسب أنّه فرغ منها من قبل، فيقضي في خصومة من الخصومات أياماً أو شهوراً، فتنتهي السنة وهو لا يزال حيث ابتدأ أو ما تجاوزه إلا قليلاً دون أن يحصل على شيء من حقيقة التفسير. وإنما قضى سنته في المماحكات بدعوى أنّها تطبيقات للقواعد على الآيات، كأنّ التفسير إنّما يُقرأ لأجل تطبيق القواعد الألفية، لأجل فهم الشرائع والأحكام الإلهية. فهذا هجر آخر للقرآن، مع أن أصحابه يحسبون أنفسهم أنهم في خدمة القرآن!»^(٣٧).

بعد القرآن الكريم ينتقل ابن باديس إلى واقع السنّة النبوية لينتهي إلى أنّه قد أصابها ما أصاب القرآن، وأنّها وإياه على حدّ سواء في الهجر في أوساط الحواضر العلمية؛ وبنصّ تعبيره: «فهجرتها كما هجرناه، وعاملناها بما عاملناه، حتّى أنّه ليقلّ في المتصدّرين للتدريس من كبار العلماء في أكبر المعاهد، من يكون قد ختم كتب الحديث المشهورة... مطالعةً، فضلاً عن غيرهم من أهل العلم»^(٣٨).

يضعنا هذا الواقع أمام نتيجة خطيرة من شقّين، الأول طبيعة المنهج التعليمي السائد في حواضر العلم الإسلامي والمعاهد الدينية؛ ففي ما يُفترض بهذا المنهج أنّه يربّي المنتمين إليه بالإسلام وسنّاه الأعلى متمثلاً بالقرآن والسنّة، إذا به يصدّ عنهما، ويزوّد طلاب العلم الديني بحجب ترين على العقول والنفوس تصدّهما عن القرآن والسنّة، ثمّ تملو هذه الحجب وتتضخم كلما مكث الطالب أكثر وتوغّل في أعماق العلوم الألفية أزيد، لتتحول إلى بنيان شاهق يحجبه تماماً. والعياذ بالله - عن رؤية القرآن والسنّة والأنس بهما، وتذوّق طعمهما.

أمّا الشقّ الثاني، فيتمثل بطبيعة طريقة التفكير الإسلامي الناشئة عن هذا النمط التعليمي. فمن يتخرّج من هذه الأوساط يمكن أن ينسب إلى أيّ شيء في فهمه للدين وطبيعة رؤيته للإسلام وتفكيره الإسلامي، إلا إلى القرآن والسنّة. وهذه نتيجة مدمّرة تثير الفرع حقاً، وتؤدي - بل أدّت فعلاً ولا تزال - إلى تبعات فجيعة مرعبة على واقع الإسلام والمسلمين^(٣٩)!

من جهة أخرى تضعنا هذه النتيجة في غربة القرآن والسنة عن المنهج التعليمي الإسلامي، وبالتبع لذلك عن طريقة التفكير الإسلامي؛ تضعنا أمام حقيقة تفيد أن هذه المسألة ترمي بظلالها على شقي الأمة جميعاً الشيعة والسنة. فإذا كان القرآن والسنة مهمشين في طبيعة المنهج التعليمي والفكري السائد في الحواضر والمعاهد السننية، فإن صدق الفاجعة انطلق عالياً في أصوات ناقدة تشكو المصيبة ذاتها في الحواضر والمعاهد الشيعية. فعن ابتعاد منهج التفكير الإسلامي عند المسلمين عن القرآن، يستعرض المفسر القرآني السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣ هـ) مراحل تطور الفكر الإسلامي والمسار الذي قطعه، ليكشف عن هذا الطريق غربة تفكير المسلمين عن كتاب الله. ثم ينبّه إلى المسألة الخطيرة ذاتها التي تنبّه إليها الشيخ ابن باديس، حين يلحظ أن النسق التعليمي الذي شاع في المراكز الدينية مصمّم على نحو يفضي إلى قطيعة العلوم الدينية عن القرآن نفسه، حيث يكتب: «إنك إن تبصرت في أمر هذه العلوم وجدت أنها نُظمت تنظيمياً لاجابة لها إلى القرآن أصلاً، حتى أنه يمكن للمتعلم أن يتعلمها جميعاً: الصرف، والنحو، والبيان، واللغة، والحديث، والرجال، والدراية، والفقه والأصول فيأتي آخرها، ثم يتصلع بها، ثم يجتهد ويتمهر فيها وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمسّ مصحفاً قط، فلم يبق للقرآن بحسب الحقيقة إلا التلاوة لكسب الثواب أو اتخاذه تميمة للأولاد تحفظهم عن طوارق الحدثن!»^(٤٠).

أمّا تلميذه المبرز مرتضى مطهري (ت: ١٩٧٩ م) فقد أطلقها صرخةً مدوية، وهو ينقد واقع حضور القرآن في الحوزات العلمية وانكبابها على العلوم الأخرى وإهمالها لكتاب الله. ففي إطار تحليل اجتماعي لثقافة الشباب وحصة القرآن في هذه الثقافة، يعلّل غياب القرآن فيها، على أساس تراجع حضوره في المنهج التعليمي للحوزات الدينية نفسها. إنّه يتحدث صراحة عن هجر القرآن في هذه المراكز، والحصار الذي تضربه العلوم الآلية والمعارف الأخرى على القرآن ومعارفه ورجاله، وما يعانيه من يريد التخصص بتفسير القرآن وما يرتبط به، ففي مقابل الإعلاء من شأن المتخصص بالفقه والأصول سواهما، ثمّ لا مبالاة وربما استخفاف بمن يتخصص بالقرآن، حيث ينعت عادةً أنّه هرب من العلوم العميقة إلى الأدبيات!

عندما تلتقي هذه النظرة مع طبيعة المنهج السائد في الحوزات، ستكون الحصيلة، بحسب مطهري، هو أن يكون عندنا آلاف المتخصصين بكتاب أصولي مثل «الكفاية»، على حين نعدم وجود بضعة متخصصين بالقرآن الكريم^(٤١). وفي النتيجة لا ينبغي لوم جيل

الشباب لانقطاعه عن القرآن أو ضالّة معرفته به، بل ينبغي توجيه أصابع المسؤولية إلى مراكز التوجيه الديني ذاتها، وفي طليعتها الحوزات في الوسط الشيعي والمعاهد الدينية في الوسط السنّي.

هل تبدّل الحال منذ أن سجّل ابن باديس نقده هذا قبل حوالي مائة عام؟ من المؤكّد أنّ تغييراً ما قد طرأ على المشهد وتحسنت الصورة بعض الشيء، لكن لا يزال الخط العام لتحصيل العلوم الدينية بعيداً، في مجراه العميق، عن القرآن، كقاعدة ومنطلق يؤطّر منهج العلوم ويصوغ طريقة التفكير عند المسلمين.

منهاجيات التفسير

لا أخفي أنّي أمضيت وقتاً ممتعاً وغنياً مع هذا الكتاب التفسيري المهم، وقمت أثناء المطالعة بجمع ما يمكن أن يؤلّف العناصر الرئيسية في المنهج التفسيري، مع التقاط أمثلة قرآنية وتطبيقات تفسيرية على درجة عالية من الأهميّة، خاصّة فيما يرتبط بتخلف المسلمين وتقدّمهم والرؤية السننية المتماسكة التي تؤطّر موقف ابن باديس من هذه القضية الخطيرة، التي لا تزال تتصدّر أولويات المسلمين.

في ما يلي نعرض أبرز العناصر التي تدخل في عنوان منهاجيات التفسير، وتكوّن في مجموعها المنهج التفسيري:

١- مجال القرآن: شغلت مسألة منطقة نفوذ القرآن والمجال الوظيفي الذي ينهض به، بال أقدمين كما المعاصرين، وراحت تفرض نفسها من خلال العديد من البحوث الكلامية والقرآنية، فهل يكفل القرآن تغطية احتياجات الإنسانية في المجالات كافة حتّى المدنية والتقنية أم يقتصر على دائرة الهداية وما يتّصل بها؟ هل يُعنى النصّ القرآني ببيان مناهج التطبيق العملي كما المبادئ والأهداف العامّة؟ هكذا إلى بقية أسئلة هذا البحث وإشكالياته^(٤٢).

الحقيقة أنّ ابن باديس لم يكن بعيداً عن هذه المسألة، بل انطلق فيها من وجهة نظر تفيد شمولية القرآن، لكن في مجاله. فكتاب الله أفضل الذكر ما في ذلك ريب، والقرآن، كما يذهب الشيخ، محصل لأنواع الأذكار الثلاثة القلبي واللساني والعملي؛ كلّ هذه الحقائق يوضحها ابن باديس في الدرس الأول من دروس التفسير، ثمّ ينعطف مضيفاً إليها ما عليه كتاب الله من كونه مناراً للهدى وسبيلاً للهداية، ومنهاجاً للمعاش والمعاد معاً. وبذلك تبرز

إحدى خصائص الفهم الباديسي، متمثلة بالتركيز على ما بات يُعرف بحركية كتاب الله وحيويته من خلال ما يتسم به من شمول وإحاطة. فبالإضافة إلى ما للقرآن من مكانة في الذكر «فيه من علم مصالح العباد في المعاش والمعاد، وبسط أسباب الخير والشر، والسعادة والشقاوة في الدنيا والآخرة. وعلم النفوس وأحوالها، وأصول الأخلاق والأحكام، وكلّيات السياسة والتشريع، وحقائق الحياة في العمران والاجتماع، ونظم الكون المبنية على الرحمة والقوة والعدل والإحسان»^(٤٣).

تفيد النظرة المتقصية لآثار ابن باديس في هذا التفسير، إيمانه بدور القرآن في الهداية وما يتصل بها من شؤون، وأنّ منهاج كتاب الله يقوم على أساس بيان المبادئ الكلية والقواعد العامة والخطوط العريضة. ما يؤكد هذا الاستنتاج ويعضده، قوله عند تفسير الآية الكريمة: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤٤): «على أنّ القرآن هو شفاء للاجتماع البشري، كما هو شفاء لأفراده. فقد شرع من أصول العدل، وقواعد العمران، ونظم التعامل، وسياسة الناس، ما فيه العلاج الكافي والدواء الشافي لأمراض المجتمع الإنساني من جميع أمراضه وعله»^(٤٥). نحن إذنا، إزاء عقلية منفتحة على كتاب الله، تجد فيه نوراً للحياة كلّها وسبيلاً للنهضة، دون أن تقصره على جانب دون آخر أو تزوي به بعيداً كي ما يكون ذكراً ينعزل به الذاكر عن معترك الحياة.

على أن هذا الفهم يكتسب أهميّة مضاعفة تكمن بطبيعة الطرف الذي سجّل فيه ابن باديس هذه الكلمات. فالطُرُقِيَّة والصوفيَّة كانت ترمي بظلالها الكثيفة وتفرض هيمنتها على النفوس في الجزائر والمغرب قاطبة، ولا يخفى أنّ بعض اتجاهاتها تحوّلت إلى وسيلة لتعزيز هيمنة المستعمر، خصوصاً عندما كانت تقترن مع الفهم القدري الذي يزعم أنّ ما حلّ بالشعب الجزائري هو قدر محتوم من الله، لا حيلة لأحد فيه ولا وسيلة للخروج من قيده!

في مثل هذا الوضع الذي تحوّل فيه الدين في بعض ما كان سائداً من اتجاهات خاطئة، إلى عنصر ينزع بالشعب نحو الخمول والخر، انطلق صوت ابن باديس بهذا الفهم الشامل المستوعب، ليفعل ما يشبه المعجزة على حدّ تعبير مالك بن نبي (ت: ١٩٧٣ م) الذي كتب نصاً: «لقد بدأت معجزة البعث تتدفّق من كلمات ابن باديس، فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرّك، ويالها من يقظة جميلة مباركة، يقظة شعب ما زالت مقلّته مشحونتين بالنوم، فتحوّلت المناجاة إلى خطب ومحادثات ومناقشات وجدل. وهكذا

استيقظ المعنى الجماعي، وتحوّلت مناجاة الفرد إلى حديث الشعب»^(٤٦). يضاف إلى هذه النقطة ويعززها انفتاح ابن باديس على التطوّرات المعاصرة واستيعابها من دون إخلال بهذا التصوّر لوظيفة القرآن ومجاله. فالانفتاح لم يتمّ بمنهج التعسّف في تأويل النصّ القرآني أو إقحام التطوّرات الحديثة على الآيات، وصرف كتاب الله عن مساره كونه كتاب هداية، وإنّما تمّ بمنهج طبيعي وهادئ عكف فيه الشيخ على استنطاق القرآن في ما يكابده مجتمعه يومذاك من قضايا ومشكلات. إلى هذه السمة أشار كاتباً مقدّمة المختارات، حين كتب: «وأوضح الشيخ باديس الطريق إلى كتاب الإسلام بإبراز قيمه، لتكون بمثابة منار يهدي إلى معرفة ما هو من مهمّة القرآن الكريم فنطلبه منه، وما ليس من مهمته فلا ننتظر منه، ولا نفسره على الإتيان بما يروقنا وإن أكرهنا آياته على ذلك؛ لأنّ مشاكلنا في الواقع ومشاكل البشرية كلّها تعرض على القرآن الكريم، ثمّ نرى أوافق عليها أم لا يوافق»^(٤٧).

على أنّ رؤية ابن باديس لدور القرآن ومجال نفوذه، ستتعرّز أكثر عند الحديث عن مشكلة التخلف عند المسلمين، ومن خلال المنظور السنني الذي سيتناول به هذه القضية، وهو يشير إلى قيمة العقل الإنساني والقيمة الأساسية للجهد البشري.

٢- موقع السنّة: ترجع رؤية ابن باديس إلى دور السنّة في التفسير، إلى طبيعة موقفه الأصولي المتوازن من السنّة ذاتها كمصدر ثانٍ في الإسلام. فلا غنى للقرآن عن السنّة «لأنّها تفسّره وبيانه»^(٤٨)، ومن ثمّ لا بدّ من «التفكّه فيه، وفي السنّة النبوية؛ شرحه وبيانه»^(٤٩).

يترتّب على هذا الموقف: «أنّ السنّة النبوية والقرآن لا يتعارضان»^(٥٠) ولهذا يردّ الخبر الواحد إذا خالف القطعي من القرآن، والأهم من ذلك هو دور السنّة في إدراك مرامي القرآن ومقاصده، وأنّهما معاً من دون افتراق يمثّلان فقه الإسلام ومواقفه؛ وبنصّ تعبيره: «إنّ فقه القرآن يتوقّف على فقه حياة النبي (ص) وسنته، وفقه حياته صلى الله عليه وآله وسلم يتوقّف على القرآن، وفقه الإسلام يتوقّف على فقههما»^(٥١).

وبذلك تتحوّل السنّة إلى ميزان لكلّ ما سواها، وإلى معيار يتعيّن على المسلمين أن يشقّوا طريقهم على هديه: «كلّ الأقوال والأعمال توزن بأقواله وأعماله (صلى الله عليه وآله)، وكلّ الأحوال والسير توزن بسيرته وحاله»^(٥٢). وحين تكون السنّة بهذه المثابة، فإنّ مخالفتها ومخالفة القرآن، هو الذي جرّ الويلات على المسلمين، وعطلّ الإسلام في الحياة: «مخالفة السنّة النبوية والهدي المحمّدي وما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم، في تنفيذ شرع الله وتطبيق أحكامه، وتمثيل الإسلام تمثيلاً عملياً؛ تلك المخالفة هي سبب كل بلاء لحق المسلمين حتى اليوم، بحكم صريح هذه الآية»^(٥٣) ويقصد بها قوله سبحانه: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلُونُ مِنْكُمْ لَوْ أَدَّأ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٥٤).

انطلاقاً من هذه الخلفية في السنة ينتقل إلى دورها في التفسير، وهو يسجل نصاً: «وما أحسن التفسير عندما تعضده الأحاديث الصحاح»^(٥٥)؛ لأنَّ السنة تفسيره وبيانه كما مر. تطبيقاً لهذه القاعدة، يشهد التفسير حضوراً مكثفاً للسنة ينهض بدور البيان والتفسير، من دون أن يتحول إلى تفسير أثري^(٥٦).

٣- الإسرائيليات: يأتي في امتداد النقطة السابقة أو ربّما كان جزءاً منها الموقف من الإسرائيليات التي رمت بتأثيرها على مساحة مهمة من التراث التفسيري للمسلمين. ففي سياق تفسيره لسورة النمل، بالتحديد قصة النبي سليمان (ع)، أطلق صيحة نذير، جاء بها نصاً: «رُويت في عظم ملك سليمان روايات كثيرة ليست على شيء من الصحة، ومعظمها من الإسرائيليات الباطلة التي امتلأت بها كتب التفسير، مما تُلقَى من غير تثبیت ولا تمحيص من روايات كعب الأحبار ووهب بن منبّه، وروى شيئاً من ذلك الحاكم في مستدرکه»^(٥٧).

على عادة الأصوليين بحث ابن باديس في خبر الأحاد ومال إلى الرأي الأغلب الذي يقول بحجبيته في الفروع. بيد أنه عاد للتمييز بين حقلين، بين الحقل الفقهي، وحقل العقيدة، فإثبات الأمر العقيدي كما أصل الأحكام لا يتم بالخبر الضعيف، بل يمكن لهذا الخبر أن يلعب دوره في إضاءة بعض تفصيلات الشأن العقيدي بعد ثباتها بالعلم القطعي والدليل الصحيح في نفسه، مع ضرورة التنبيه إلى ضعف الحديث عند الاستشهاد به^(٥٨).

من هذا الموقع نتعامل مع الرأي الذي يبديه ابن باديس وهو يحث على التزام التشدد السندي في التعامل مع الأحاديث، خاصة عند العلماء: «لا تستدل بالحديث بدون بيان رتبته، ولا نذكر لمخرجه، وما هكذا يكون استدلال الأئمّة من العلماء» فيتجرأ على «السنة النبوية الغبي والجاهل»^(٥٩). قد يعترض بعضهم بأن استخدام منهج التشدد السندي، يؤدي إلى إسقاط عدد كبير من الأحاديث في مجال التفسير، ويعرض الحركة فيه إلى فراغات كبيرة. ينتبه ابن باديس إلى هذه النقطة عندما يأخذ على كثير من المفسرين تساهلهم في سوق أحاديث لم تصح في فضائل السور، ويسجل هذه الضابطة: «لنا في ما صحّ غنية عما لم يصح»^(٦٠). والأمر، كما يقول مادام يرتبط بشأن ديني رباني.

لقد كتب أحد الباحثين يقيم اتجاه ابن باديس في التفسير: فقال: «وانتقد كتب التفسير التي تشيع فيها الإسرائيليات، وفسر القرآن على الطريقة السلفية مع عدم إغفال التطورات الفكرية والحضارية والعلمية المعاصرة»^(٦١). ما أريد أن أقوله هو أن السمتين كليهما صحيحتان وباديتان بوضوح في المختارات التفسيرية، فهو يبتعد كثيراً عن الإسرائيليات التي تحتل جزءاً من كتب التفسير القديمة ومن يتأثر بها من المحدثين، وهو، أيضاً، منفتح بدرجة مدهشة على التطورات الفكرية والحضارية والعلمية، حتى لتحسب أن الذي يفصلنا عن هذه المختارات هي حفنة ضئيلة من السنوات، وليس عقوداً مديدة، تصل في أقصاها إلى ثمانية عقود!

٤- دور العقل: في قضية العقل ينطلق ابن باديس من التوافق بين الشريعة والعقل والفطرة، لينشأ من هذا التوافق مبدأ الملازمة بين هذه المصادر الثلاثة^(٦٢): «إذ إنَّ كلَّ ما دعا إليه الإسلام من عقائد وأخلاق وأعمال، فهو ممَّا تقبله الفطر السليمة، وتدركه العقول بالنظر الصحيح»^(٦٣). من هذا المنطلق تتحوّل الفطرة والعقل إلى مقياس بالإضافة للشريعة، يحكم بهما الإنسان ما يواجهه في حركة الحياة: «فعلينا إذا دعينا إلى شيء أن نعرضه عليهما، راجعين إلى الفطرة الإنسانية وإلى العقل البشري منزهين عن الأغراض، والأهواء، والأوهام، والشبهات»^(٦٤).

القرآن إذاً، يخاطب العقل والفطرة، ويعلم الإنسان الرجوع إليهما، ونجاة الإنسانية إنّما تكون بالرجوع إليهما مع الدين وفاقاً لمبدأ الملازمة بين هذه المصادر الثلاثة. لكن هل تعني هذه النظرة الرحبة إيماناً مطلقاً بقدرات العقل؟ الحقيقة أن للعقل مجال عملٍ تماماً كما أي مصدر آخر من مصادر المعرفة في الوجود، ومن ثمّ فقدرات العقل ليست مطلقة بل لها حدودها ومداهها. ففي بحث طويل يسوقه مفتح سورة «يس»^(٦٥)، يصرّح أن العقل يقف حائراً أمام حقائق كثيرة في آيات الله الكونية «إيقافاً للعقل عند حدّه، وتعريفاً له بقدره»^(٦٦)، كما تخفى على العقل، أيضاً، العلة من وراء بعض التشريعات. هكذا «يقف العقل عاجزاً أمام بعض أسرار الخلق والقدر والشرع»^(٦٧) ليعرف أن له حدّاً لا يتعداه ومدى لا يتجاوزه.

عندما نأخذ هذه النظرة للعقل إلى جوار العناصر الأخرى في منهاجيات التفسير، فستكون الحصيلة أن ابن باديس يلتزم بالاجتهاد والنظر العقلي حيثما كان ذلك سديداً بالنسبة إليه. وفي نص دال على اعتماد العقل إلى جوار النقل، تحدّث عن منهجه في

دروسه التفسيرية قائلاً: «معتمدين في ذلك على صحيح المنقول، وسديد المعقول، ممّا جلاه أئمة السلف المتقدمون، أو غاص عليه علماء الخلف المتأخرون»^(٦٨).

٥- اللغة: نزل القرآن بلغة العرب، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون للغة العربية موقعها في تكوين المنهج التفسيري، كما لها حجّيتها في الكشف عن حقائق التنزيل ومراميها بالقدر الذي ينسجم مع دورها ووظيفتها. فالمجال التفسيري شهد مع بعض الاتجاهات إعلاءً لدور اللغة يبلغ حدّ التضخيم ويختزل القرآن بأنه نص لغوي وحسب، فيما قد يبدي البعض خفضاً لشأن اللغة إمّا بذريعة أنّ للقرآن لغته الخاصة من حيث طبيعة المدلولات وسعتها والمفاهيم المترتبة عليها، أو من حيث إنّ المطلوب من القرآن ليس ألفاظه بل الحقائق الكائنة وراءها، وما الألفاظ إلا قشور لتلك المعاني والحقائق واللباب.

أياً ما يكون الحال، فلا يسع المفسر مهما كان منزعه أن يتجاوز اللغة تماماً، ولكن ليس من الضروري ولا المطلوب أن يقف عندها ويختزل القرآن في مداها. وربّما عكست طريقة ابن باديس الوسطية المنشودة، وهو يبادر إلى «تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية»^(٦٩) كما يقول نصّاً في تحديد موقع اللغة من تفسيره وطبيعة تعامله معها. الحقيقة المشهودة له أنّه لا يغرق بالتفاصيل، فهو يتناول المفردة في معناها اللغوي، ولا يطيل في بيان المفردات والتراكيب بذكر الوجوه والاجتهادات، وقد يسوق أحياناً بيتاً من الشعر يؤيد الرأي الذي يرجحه وهكذا^(٧٠).

على سبيل المثال يكتب عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٧١)، في معنى القفو ما نصه: «القفو: إتباع الأثر، تقول: قفوته أقفوه، إذا اتبعت أثره. والمتبّع لأثر شخص موال في سيره لناحية قفاه؛ فهو يتبعه دون علم بوجهة ذهابه ولا نهاية سيره». ثمّ يوضّح أنّ «القفو» هو أخص من مطلق الاتباع؛ لأنه اتباع من غير علم، ولذلك اختيرت مادته في الآية، وهو يقول: «لكونه اتباعاً بغير علم، جاء في كلام العرب بمعنى قول الباطل. قال جرير:

وطال حذاري خيفة البين والنوى وأحدوثة من كاشح متقوّف»^(٧٢).

يمكن القول باختصار بناءً على ما بين أيدينا من مختارات تفسيرية: إنّ ابن باديس لا يغرق باللغة والمفردات والتراكيب البيانية، بل يكتفي منها بالميسور الواضح، مؤيداً إياها أحياناً متباعدة، بالشواهد الشعرية. وتعبيره أنّه يستهدي في سيره مع النصّ القرآني بما «دلّت عليه لغة العرب في منظومها ومنثورها»^(٧٣).

٦- علم المناسبات والعلاقة بين السور: دأب ابن باديس على ذكر ما يمكنه ذكره من عناصر منهجه التي يعتمد عليها، عند بداية درسه السنوي في التفسير. وفي إحدى السنوات، كان ممّا ذكره هو إشارته إلى مبدأ «ربط الآيات بوجوه المناسبات» بوصفه عنصراً منهجياً في دروسه.

ما هو علم المناسبة؟ وما شأنه في التفسير؟ يصدر علم المناسبة ببساطة، من إيمان أصحابه بأن توزيع القرآن على سور متسلسلة وفق ترتيبها في المصحف، وتوزيع السورة إلى آيات متسلسلة وفق ترتيبها داخل السورة، هما أمران غير اعتباطيين، بل يكتنزان دلالة ترشد إلى معانٍ غفل عنها البحث التفسيري إلا ما ندر. يزيد بعضهم على ذلك، إدخال أسماء السور، ووجود المناسبة بين هذه الأسماء ومحتويات السور وهكذا.

لقد خصّصت كتب علوم القرآن بحوثاً مكثفة لعلم المناسبة، كما حصل ذلك مع المصدرين الرئيسيين في هذا المجال متمثلين بكتابي الزركشي^(٧٤) (ت: ٧٩٤هـ) والسيوطي^(٥٧) (ت: ٩١١هـ). كما تشتهر في هذا السياق المحاولة التفسيرية الضخمة التي وضعها على هذا الأساس إبراهيم البقاعي (ت: ٨٨٥هـ) في كتابه المشهور: «نظم الدرر في تناسب الآي والسور»^(٧٦).

العنصر المشترك بين من تحدّث عن علم المناسبة هو إشادته بالعلم والرفع من شأنه ونعته بأنّه علم شريف عظيم النفع، ثمّ شكواه قلة عناية المفسّرين به برغم أنّ أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط التي يكشف عنها علم المناسبات^(٧٧). إحياءاً لهذا العلم وتفعيلاً لمنافعه في التفسير، أشاد باحثان قرآنيان من إيران محاولة تفسيرية كاملة على أساسه^(٧٨).

يبقى أن نذكر أنّ علم المناسبة بحاجة إلى بناء تحتي يستند إليه، يتمثّل بإثبات توقيفية السور، بل ترتيب الآيات في السورة أيضاً، وهذا ما يتبنّاه أصحاب هذا الاتجاه.

على ضوء هذه الخلفية الوجيزة، نرجع إلى ابن باديس الذي يعتقد بعلم المناسبات ووجود علاقة بين السور، يفضي التدبّر بها إلى استيلاء المزيد من المعاني، بل إلى استخراج ما لا يحصى من المعاني بحسب تعبيره. كما يؤمن أيضاً بالبناء التحتي لهذا التصوّر، في ما يذهب إليه من أنّ: «ترتيب السور توقيفي، ليس من صنيع جامعي المصحف»^(٧٩).

من وجهة تطبيقية يقدّم ابن باديس مثلاً من المعوذتين لمنافع علم المناسبة وقدرته على

توليد المزيد من المعاني^(٨٠)، ثمَّ يزيد عليها بمعطيات موقعهما كونهما السورتين الأخيرتين اللتين يُختم بهما القرآن، وهو يكتب: «لهاتين السورتين خصوصية غير المناسبات التي يذكرونها في ارتباط بعض السور ببعض، ويستخرجون منها بالتدبر ما لا يحصى من الأنواع، وهذه الخصوصية هي ختم القرآن بهما» ثمَّ يضيف: «يستطيع دارس القرآن ومدبره ومتقلِّبه، بالذهن المشرق والقريحة الصافية، أن يستخرج من الحِكم في هذا الختم بهما أنواعاً»^(٨١) ليعمد بعدئذٍ إلى تعداد بعض هذه الحِكم، ليختم بالقول: «هذه هي المناسبة العامة بين جميع القرآن مرتباً ترتيبه التوقيفي، وبين هاتين السورتين في اتحاد موضعها»^(٨٢).

٧- بيان القرآن بالقرآن: تفسير القرآن الكريم بالقرآن هو منهج قائم بذاته، وقد تطوّر العمل به في التفاسير الحديثة والمعاصرة. لكن مع ذلك يمكن القول إنّ هذا المبدأ، قد يترتب على العمل بعلم المناسبة أو يكون من نتائجها الطبيعية والمنطقية. فمن يريد اكتشاف المعاني والمدلولات الناشئة عن طبيعة علاقة الآيات والسور بعضها ببعض، لا بدّ أن يلجأ إلى أسلوب تفسير القرآن بالقرآن، بل هو في الحقيقة ينفذ هذا الأسلوب عملياً. ومادام ابن باديس يلتزم منهجياً بالمناسبات، فهو إنّما يأخذ بمبدأ تفسير القرآن بالقرآن.

لكن بمعزل عن علم المناسبة، يعلن ابن باديس إيمانه بتفسير القرآن بالقرآن، بوصفه عنصراً منهجياً قائماً بذاته؛ إذ هو يسجّل بعد أن يسوق مثلاً تطبيقياً على هذا المبدأ، ويحثّ على العمل به، ما نصّه: «وما أكثر ما تجد في القرآن بيان القرآن، فاجعله من بالك تهتد - إن شاء الله - إليه»^(٨٣).

كمثال بسيط على هذا المبدأ، يتساءل عمّن يتلقى عباد الله بالتحية والسلام، في قوله سبحانه: ﴿وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا﴾^(٨٤)، ليجيب بأنّ القرآن بين أنّ الملائكة هم الذين يتلقونهم في السلام، والدعاء لهم بالطيب استناداً لقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾^(٨٥).

٨- رأي الصحابي وتفسير الأقدمين: في المسألة العتيقة التي تُعرّف برأي الصحابي أو تفسير الصحابة، لا يبدي ابن باديس موقفاً تفصيلياً، وإنّما يكتفي بنصب معيار يجعل رأي الصحابي خاضعاً للمناقشة والنقض والإبرام كغيره. والمعيار هو سنة النبي (ص)، فكلّ قول وعمل يوزن بها، فيقبل ما وافقها ويرفض ما خالفها؛ وبنصّ تعبيره: «كلّ الأقوال

والأعمال توزن بأقواله وأعماله، وكل الأحوال والسير توزن بسيرته وحاله. فما وافقها فهو الحق والخير والهدى، وهو الذي يُقْبَل من كائن من كان، وما خالفها فهو الباطل والشر والضلال، وهو الذي يُرَدُّ على صاحبه كائناً من كان»^(٨٦).

أمّا من الناحية العملية، فقلّما رأيت ابن باديس يحتجّ بقول الصحابي في التفسير، بصفته حجة قائمة بذاتها. والسبب في ذلك يعود في الحقيقة، إلى قوّة البعد الاجتهادي في شخصيته وتقدّم عنصر التمحيص والنظر، على التقليد والاتباع عنده.

يعرّز هذه النتيجة أكثر موقفه من تفاسير الأقدمين، فهو لا يتهيب أصحابها ولا يخشى مخالفة آرائهم انطلاقاً من حقه في الاجتهاد كما اجتهدوا، الأكثر من ذلك أنّه لا يخفي تبرمه من أساليبهم وإسقاطاتهم، وتداخل أقوالهم واضطرابها وأحياناً تناقضها. يقول الشيخ في هذا الشأن: «كنت متبرماً بأساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيق الصدر في اختلافهم في ما لا اختلاف فيه من القرآن، وكانت على ذهني بقية من غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال حتّى في دين الله وكتاب الله. فذاكرت يوماً الشيخ النخلي في ما أجدّه في نفسي من التبرم والقلق، فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح. [يقول:] فوالله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقاً واسعة لا عهد لي بها»^(٨٧).

العمق في الاطلاع على التراث التفسيري واضح في المختارات التفسيرية التي بين أيدينا، لكن من دون أن يدخل ابن باديس في متاهات الأقوال المتضاربة وتداخلاتها، التي تضيق القارئ وربما تفقده اقتناص العبرة المرجوة من الآية. فبمناسبة حديثه عن تفهّم كتاب الله والتدبّر بآياته ووجوه دلالاته عبر استثارة منطوقه ومفهومه، ذكر بأنّ ممّا يستند إليه، هو: «ما جاء من التفاسير الماثورة، وما نقل من فهوم الأئمة الموثوق بعلمهم وأمانتهم، المشهود لهم بذلك من أمثالهم»^(٨٨). لكن من دون أن تغفل، ثقله العلمي ودرايته وقوته الاجتهادية ونزوعه بعيداً عن التقليد وعدم تهيبه من مناقشة آراء الآخرين والاختلاف معها، والأهم من ذلك هو المعيار الذي ألزم به نفسه في وزن كلّ قول ورأي، بقول النبي وسنته صلى الله عليه وآله.

أمّا عن مصادره في التفسير، فيذكر منها في خطبة افتتاح الدروس التفسيرية، تفسير الطبري (ت: ٣١١ هـ) الذي يمتاز بأسلوبه في البيان وترجيحات صاحبه، وتفسير

«الكشّاف» للزمخشري الذي يمتاز بذوقه البياني وتطبيقه فنون البلاغة والتنظير لها بكلام العرب، وتفسير أبي حيان الأندلسي الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية، وتفسير الرازي الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية والكلامية ومقالات الفرق والمناظرة والحجاج، على ما ذكره في مواصفات هذه المصادر^(٨٩)، مضافاً إلى عدد آخر من كتب التفسير والحديث والأحكام.

من الحري أن ننبّه إلى إشارات بابتن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) وبأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) ونحله الأول لقب «شيخ المؤرخين»^(٩٠)، ووصفه كتاب الثاني «إحياء علوم الدين» بوصف لطيف حين نعته بأنه من كتب الفقه النفسي التي تنفع في دواء الحسد وغيره من الأمراض النفسية^(٩١). على أن المقدّمة الخلدونية ترخي بظلالها على المختارات التفسيرية برمّتها، بخاصة إذا عرفنا أنها كانت مقرراً دراسياً لطلاب العلوم الإسلامية في الجامع الأخضر حيث كان ابن باديس يلقي دروسه.

٩- العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: أجل، إنَّ وعي أسباب النزول ومعرفة أجواء النص والظروف التي كانت سائدة، يسهم بلا شك في إدراك النص وفهمه على نحو أدق وأفضل. لكن قصر الآيات على خصوص الأسباب الموجبة لنزولها يعني جمودها عن العطاء، وموتها بمرور الزمن. هذه القاعدة هي التي أطلق عليها الفقه القرآني لأهل البيت (ع) بقاعدة الجري، وأنَّ آيات القرآن حيّة لا تموت تجري مجرى الليل والنهار: «والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضيين»^(٩٢). كذلك: «إنَّ القرآن حيّ لم يمُت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا»^(٩٣).

من ثنانيا هذا الفهم بلورت علوم القرآن قاعدتها الشهيرة التي لا تهمل أسباب النزول، لكنها لا تجيز في الوقت ذاته الجمود عليها وتعطيل الآية في دائرتها. وابن باديس يصرّح بهذه القاعدة ويعمل بها، بصفتها من العناصر المنهجية المهمّة التي تدخل في تأسيس منهجه التفسيري^(٩٤).

١٠- الظاهر والباطن: شغلت مسألة الظاهر والباطن حيزاً كبيراً في الفكر القرآني، خاصّة مع وفرة النصوص التي تدلّ عليها عند الفريقين. ففي الحديث النبوي الشريف: «إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، وحداً ومطلعاً»^(٩٥)، كما عن الإمام موسى الكاظم (ع): «إنَّ القرآن له

ظهر وبطن»^(٩٦). إنَّما وقع الاختلاف في تحديد المقصود من الظهور والبطون، وفي نظريات التفسير وطبيعة العلاقة بينهما.

ولا نزع أن ابن باديس قد خصَّص لمقولة الظاهر والباطن بحثاً مستفيضاً، لكن نستوحي من بعض إشارات إيمانه عامّة بالظاهر والباطن، وأنَّ الأول يدلُّ على الثاني ومن ثمَّ عدم الجمود على الظاهر وحده، أو الاكتفاء بالباطن دون الظاهر، كما في قوله: «الظواهر دلائل البواطن»^(٩٧) وكم كان بودنا لو توقَّر الشيخ على تفصيل الكلام في هذه المقولة، خاصّة وأنه تطرق بتفصيل لتفسير العرفاء.

١١- المنحى العرفاني: يشتهر عن العرفاء أخذهم بالتفسير الباطني. إنَّ هذه المقولة بحاجة إلى المزيد من التدقيق لتتضح حدودها ومكوّناتها ومراميتها، ويتبيّن المقصود من المنحى الباطني عند هؤلاء، وهل يعني إهمال الظاهر وإلغاءه كما يظن ذلك كثيرون عن خطأ، أم معناها أن هناك رتبة من المعاني تأتي وراء الظاهر وما بعده، يُسلك الطريق إليها عن طريق الظاهر نفسه ومن خلاله، لا بإلغائه وإهماله كما يخطئ الكثيرون في تصوّره. مع أن ابن باديس يهاجم المنحى الصوفي الذي يميل إلى تعطيل الفعل الإنساني اجتماعياً، إلا أنه لا يخفي إعجابه بالمعاني القرآنية التي يبرزها العرفاء والصوفية من أهل العلم، ويستشهد ببعضها كما فعل مثلاً عند تفسير قوله سبحانه: ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدًى أَمْ كَانِ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾^(٩٨) عندما أخذ نصاً من القشيري^(٩٩) (ت: ٤٦٥ هـ) حيال الآية ناعثاً إياه بالإمام وأنه شيخ الصوفية في زمانه، وعقّب عليه بشهادة ذات دلالة كبيرة، قال فيها: «مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النفيسة من مثل هذا الإمام الجليل، من أجل علوم القرآن وذخائره»^(١٠٠).

ثمَّ عاد ليضع شروطاً ثلاثة يتمُّ على ضوئها التعامل مع تفاسير الصوفية والعرفاء قبولاً أو رفضاً، هي:

١- أن يكون ما يذكرونه «معاني صحيحة في نفسها».

٢- أن تكون المعاني «مأخوذة من التركيب القرآني أخذاً عربياً صحيحاً».

٣- أن يكون للمعاني «ما يشهد لها من أدلة الشرع».

يضيف موضحاً: «كلّ ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو صحيح مقبول. أمّا ما لم تتوفَّر فيه الشروط المذكورة وخصوصاً الأول والثاني، فهو الذي لا يجوز في تفسير كلام

الله. وهو كثير في التفاسير المنسوبة لبعض الصوفية، كتفسير ابن عبد الرحمن السلمي من المتقدمين^(١٠١)، والتفسير المنسوب لابن عربي^(١٠٢) من المتأخرين^(١٠٣).

١٢- الحروف المقطّعة: في القرآن الكريم تسع وعشرون سورة افتتحت بالحروف المقطّعة، اختلف إزاءها الفكر القرآني والبحث المنهجي في علوم القرآن إلى تيارين عريضين، يذهب الأول إلى أنّ هذه الفواتح هي من العلم المستور الذي استأثر به الله، أو هي من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا هو سبحانه وما إلى ذلك. أمّا التيار الثاني، فقد ذهب إلى أنّ المراد منها معلوم، ثمّ اختلفوا في بيانه إلى ما يزيد على عشرين قولاً.

من حسن الحظ أنّ لابن باديس بحثاً تفصيلياً حيال الفواتح، يذكر في مطلعته أنّ للعلماء حيالها طريقتين، هما اللذان أشرنا إليهما آنفاً^(١٠٤). ثمّ يستعرض الطريق الأول الذي يفيد بأنّ الفواتح هي «لفظ له معنى يعلمه الله، فهو المتشابه الذي لا يعلمه الراسخون، وإنّما يؤمنون به، ويردّون علمه إلى الله»^(١٠٥)، ليثير حياله التساؤل المعروف: لقد أنزل القرآن للبيان، ولا بيان إلا بالفهام، فكيف يكون في القرآن لفظ لا يفهم معناه؟ بعد أن يعالج السؤال، ينتقل إلى بيان فلسفة هذه الفواتح التي تتلخّص في الحدّ من غلو الإعجاب بالعقل عند الإنسان واستغنائه به عما سواه. فالله - سبحانه - وهب الإنسان العقل، بيد أنّ هذه الهبة محفوفة «بخطر الإعجاب بذلك العقل، حتّى يحسب أنّه محيط بالحقائق كلّها، وأنّ مدرّكاتها يقينيات بأسرها»^(١٠٦). لذلك وُضعت كوابح عدة للحؤول دون جموح العقل، عبر ما يخفى على الإنسان وما يعجز عن إدراكه من حقائق نفسه، والحقائق الوجودية والكونية المحيطة به، والحقائق المعرفية في القرآن والتشريع، لطفاً به: «من لطف الله بالإنسان أن جعل لعقله حدّاً يقف عنده وينتهي إليه، ليسلم من هذا الخطر؛ خطر الإعجاب بالعقل»^(١٠٧).

من هذه الكوابح على صعيد المعرفة القرآنية، هي فواتح السور التي تمثّل دليلاً حسيّاً مباشراً على أنّ للعقل الإنساني حدوده التي لا يتخطاها. مع أنّ ابن باديس يسجّل في الطريق الثاني، ما نصّه: «ذهبت جماعة من أهل العلم من السلف والخلف، إلى أنّ هذه الفواتح قد فهمت العرب المراد منها»^(١٠٨)، ثمّ يستعرض بعض أبرز الآراء والنظريات التي قيلت في بيان المراد منها، إلا أنّ الواضح أنّه يميل إلى الاتجاه الأول القائل بأنّ علمها عند الله وحده، وإنّها آية على أنّ للإدراك العقلي مجاله الذي لا يتخطاه حتّى في نطاق المعرفة.

١٣- النعرة العلمية: تزامنت مع تفسير ابن باديس تجربتان في التفسير شهدتا إغراقاً

كبيراً بالنعرة العلمية، المحمولة على صارية التقدم العلمي الأوروبي ودهشة المسلمين بهذا التقدم، أحدهما تجربة السيّد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م)، والثانية لطنطاوي جوهرى (١٢٨٧-١٣٥٨هـ)، ممّا يكشف عن طبيعة المناخات التي كانت تهيمن على عقلية المسلمين يوم ذاك، وما تحمله من انبهار بواقع التقدم الأوروبي، لكن مع ذلك لم يجد هذا الانبهار صدئاً كبيراً لدى ابن باديس، ولم يأخذ طريقه إلى تفسيره.

بديهى أنني لا أزعّم أنّ تفسير ابن باديس كان خالياً تماماً من النعرة العلمية، فهذه النعرة كانت تمثّل ذوق ذلك العصر، وتعدّ من العناصر التي تبعث على افتخار المسلمين بكتابهم، والمختارات التفسيرية لابن باديس تحفل بالعديد منها، لكن لا على النحو الذي تطغى فيه على التفسير. فالقرآن عند ابن باديس كتاب هداية بالدرجة الأساس، وقد بقي وفيّاً لهذا التصوّر. والأمثلة التي ذكرها للنعرة العلمية قليلة، بالإضافة إلى أنّه ركّز فيها ليس على الجانب التقني والعلمي المحض، وإنّما على الآيات الكونية وتشويق القرآن إلى علوم الأكوان وحقائق الوجود، مضافاً إلى اهتمامه البالغ بما أطلق عليه أسرار العمران والاجتماع. كما لا ننسى إشارته إلى أنّ من معجزات القرآن العلمية ما يفسّره الزمان بتقدّم الإنسان في العلم والعمران معاً^(١٠٩).

١٤- عنصر الزمان: يؤثّر عن ابن عبّاس (رض)، قوله: إنّ من القرآن ما يفسّره الزمان. فالتحوّلات الزمنية تزيد في الفعاليّة الذهنية، وتوسّع آفاق المفسّر، وتزوده هموم عصره ومشكلاته ومستوى التطوّر فيه بأدوات جديدة للتعاطي مع النصّ القرآني. ثمّ هناك التفاعل الناشئ بين النصّ القرآني وما يبلغه الإنسان من اكتشافات في سنن الكون والاجتماع، الذي يستحثّ المفسّر على استشارة الأسئلة، واستنطاق القرآن، وتثوير مكوناته واستلهاهم الأجوبة منه.

هذا العنصر لم يكن مغفولاً عنه في تفسير ابن باديس، بل عنوانه باسمه وتحدّث عنه بموضوعه مباشرة ومن دون مواربة. عند تفسيره للمعوذتين أثناء الاحتفال الذي أقيم تكريماً لختمه تفسير القرآن الكريم، سكت ابن باديس لحظة بعد أن قرأ حديثاً نبوياً يطوي مكونات جمّة من المعاني، ثمّ قال: «إنّ القرآن كتاب الدهر ومعجزته الخالدة، فلا يستقلّ بتفسيره إلا الزمن. وكذلك كلام نبيّنا (ص) المبين له. فكثير من متون الكتاب والسنة الواردة في معضلات الكون ومشكلات الاجتماع، لم تفهم أسرارها ومغازيها إلا بتعاقب الأزمنة، وظهور ما يصدقها من سنن الله في الكون. وكم فسّرت لنا حوادث الزمن واكتشافات العلم

من غرائب آيات القرآن ومتون الحديث، وأظهرت منها للمتأخرين ما لم يظهر للمتقدمين، وأرتنا مصداق قوله (ص) في وصف القرآن: لا تنقضي عجائبه»^(١١٠).

إذا كان لهذا النص دلالة الواضحة على دور الزمان في تفسير القرآن والسنة واستيلاد المزيد من المعاني عن هذا الطريق، فإن ابن باديس يعرف أن القرآن لا ينطق بهذه المعاني تلقائياً، إنما ينطق بذلك الرجال، وفي طليعتهم العلماء والمفسرون والمتعاملون مع النص القرآني، الأمر الذي يملئ ضرورة تحلي هؤلاء بحيوية العقل وحركية الفكر ونباضته وابتعاده عن الجمود، وانفتاحه على معطيات الواقع من حوله، وما بلغته الإنسانية من خبرة ورقي وتقدم: «العلماء القوامون على كتاب الله وسنة رسوله لا يتلقونها [حوادث الزمن ومكتشفات العلوم وأسرار الكون والعمران] بالفكر الخامد والفهم الجامد، إنما يترقبون من سنن الله في الكون وتدبيره في الاجتماع ما يكشف لهم عن حقائقهما، ويكولون إلى الزمن وأطواره تفسير ما عجزت عنه أفهامهم. وقد أثر عن جماعة من فقهاء الصحابة بالقرآن قولهم في بعض هذه الآيات: لم يأت مصداقها أو تأويلها بعد. يعنون أنه آت، وأن الآتي به حوادث الزمان، ووقائع الأكوان، وكل عالم بعدهم فإنما يعطي صورة زمنه بعد أن يكيف بها نفسه»^(١١١).

لنلاحظ كيف تدل الجملة الأخيرة على أن العلماء في كل عصر يمثلون في نتاجهم، صورة لفهم القرآن تعكس المستوى المعرفي الذي بلغه عصرهم، وأن هذه الصورة قابلة للتجدد بتجدد الأزمان. هكذا يبقى كتاب الله معطاءً في كل عصر «لا يخلق على الأزمنة، ولا يعنت على الألسنة»^(١١٢)، وأيضاً: «لا يزداد عند النشر إلا غضاضة»^(١١٣) لأنه: «لم يجعل لزمان دون زمان، بل جعل دليل البرهان، وحجة على كل إنسان»^(١١٤)، ولأنه أيضاً: «لم يجعل لزمان دون زمان، ولأناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة»^(١١٥) على ما تنطق به هذه النصوص الكريمة المقدسة المذهلة، عن العترة الطاهرة صلوات الله وسلامه عليها.

بعد أن يقدم ابن باديس نماذج تفسيرية من سورة الفلق، لدور الزمان في بيان معاني النص على وجوه، وتعدد الأفهام على صور، يختم بالقول: «هكذا تأتي بعض المتون من كلام الله وكلام رسوله، معجزة للعقول، فتنطير من حولها الفهوم والآراء... والزمان من وراء الكل يصيح: أن انتظروا!»^(١١٦)!

أقول: ما كان أغنى رؤيته، وما أوسع فهمه، وما أسعد حظّه لو كان انفتح على هذه

النصوص الكريمة لأهل البيت(ع) وأخذها مناراً يستهدي به في تفسيره، وما كان أعظم منفعته بها وأكرم عطاءها له، خصوصاً مع ما كان يحمله بين جنبه من أدب جم للبيت النبوي الكريم على ما سيأتي لاحقاً!

١٥- الترتيب العام وعناصر أخرى: إذا أردنا أن نقدّم وصفاً تفصيلاً للمنهج العام الذي ينتظم المختارات التفسيرية، فيمكن القول: إنّه يتألف من انتخاب آية أو عدة آيات، ثمّ ذكر المفردات والمعاني اللغوية والتراكيب البيانية، والمناسبة إن وُجدت، والشروع بعدها ببيان المعاني، ثمّ استخلاص الحصائل، مع حرص شديد على ربط ذلك كلّه بدور القرآن الهدائي، وربط الهداية بالمجتمع نفسه مع ما يحفل به من مشكلات، كذلك الإلحاح على إبراز الجوانب الأخلاقية والعظات والدروس إلى جوار الجوانب العملية. اللغة الواضحة المشرقة تهيمن على هذه المختارات، التي تفوح منها عشرات وربما مئات اللمحات المعنوية العالية التي تشدّ من وثاق الإنسان ورباطه مع كتاب الله وسنة نبيه المصطفى(ص).

لا ينجراً ابن باديس إلى ما لا طائل وراءه من التفاصيل، من قبيل أين يقع وادي النمل في قوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ﴾^(١١٧)؛ لأنّ العبرة لا تتوقّف على تعيينه، فلم يعينه القرآن كما يقول^(١١٨). كما يبدي أدباً جماً في التعبّد بالغيبيات القرآنية، لكن بقدر ما يدلّ عليه الدليل من الكتاب والسنة. يكتب في مثال دال: «أحوال ما بعد الموت كلّها من الغيب، فلا نقول فيها إلا ما كان لنا به علم، بما جاء في القرآن العظيم، أو ثبت في الحديث الصحيح. وقد كثرت في تفاصيلها الأخبار من الروايات بما ليس بثابت، فلا يجوز الالتفات إلى شيء من ذلك»^(١١٩).

ثمّ منحى عند بعض اتجاهات المسلمين من السلف والخلف، تتسرع في نعت ما لا يروق لها بالمجاز، وتُسارع إلى تأويل ظاهره لمجرد عدم إفتها به. يرفض ابن باديس هذا المنحى في الغيبيات القرآنية مثل الملائكة، والجن، والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم، وأشراط الساعة^(١٢٠)، ويدعو إلى التعبّد بظاهر الأخبار وإبقاء الظاهر على حاله في ما يعجز الإنسان عن إدراكه من العوالم، كما هو الحال في النشأة الأخرى مثلاً، التي يقول حيالها: «إنّه يجب في ما يرد من الأخبار عن اليوم الآخر أن يُحمل على ظاهره، ولو كان غير معتاد في الدنيا؛ لأنّ أحوال العالم الآخر لا تقاس على أحوال هذا العالم»^(١٢١)، حيث ذكر هذا الكلام تعقيباً على حديث نبوي يفيد أنّ الكافر يحشر على وجهه، وحين سئل النبي عن ذلك أجاب(ص)، بقوله: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا، قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟»^(١٢٢).

من العناصر الأخرى التي تدخل في منهجه عفة القلم واللسان والالتزام بالإنصاف وأدب الحوار عند الاختلاف، ورفض التفسيق والتكفير^(١٢٣)، كما تكشف عن ذلك العديد من الأمثلة التفسيرية. إنّه يعي بعمق دور الكلمة وخطورة هذا الدور عندما يكتب في ظل قوله سبحانه: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١٢٤) ما نصّه: «أفاد قوله تعالى «أحسن» بصيغة اسم التفضيل، أنّ علينا أن نتخير في العبارات الحسنة، فننتقي أحسنها في جميع ما تقدّم من أنواع مواقع الكلام. فحاصل هذا التأديب الرباني هو اجتناب الكلام السيء جملة، والاقتصار على الحسن، وانتقاء واختيار الأحسن من بين ذلك الحسن. وهذا يستلزم استعمال العقل والرؤية عند كل كلمة تُقال، ولو كلمة واحدة، فربّ كلمة واحدة أوقدت حرباً وأهلكت شعباً أو شعوباً، وربّ كلمة واحدة أنزلت أمناً وأنقذت أمة أو أمماً»^(١٢٥).

لقد بدا التزام ابن باديس بهذا الأدب واضحاً، حتّى مع من يختلف معهم، كما حصل في مناقشته للشيخ المولود الحافظي حول أيّهما أفضل؛ العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب أم العبادة دونهما^(١٢٦)، ومواضع أخرى.

كما يلحظ في إطار منهجه، أيضاً إشارات بالعرف ودفاعه الجيد عنهم ووصفهم بأنهم مظلومون، لينتهي إلى القول بأنه لا ينهض بالجليل إلا الجليل من الأمم^(١٢٧)، والعرب مؤهلون للنهوض بهذا الدور كما فعلوا في الماضي.

البعد النبوي وأهل البيت

أسجّل صراحة بأنّ ما جذبني إلى تفسير ابن باديس وشدّني إليه، هو الخصال الثلاث التالية:

١- الأدب الجم والعاطفة الجياشة التي يبديها ابن باديس إزاء النبيّ الأقدس صلى الله عليه وآله.

٢- لمحات المودّة الموحية لأهل البيت عليهم السلام.

٣- الطابع السنني الذي يهيمن على التفسير برمّته، خاصّة في تناوله لواقع المسلمين الاجتماعي والسياسي، وما يزر به من قضايا.

عاطفة متموّجة فوّارة ينطوي عليها هذا الرجل في تعامله مع كلّ ما يتّصل بالنبي صلى الله عليه وآله، يتحدث عنه وكأنّه جالس إليه، ويصف حالاته بأروع الأوصاف وأحلاها، فيجعل النفوس تشتدّ حباً لنبيها، وتتطلّع للقاءه شوقاً.

نبدأ بإشارة قد لا تبدو كبيرة الأهمية بالنسبة إلى كثيرين، لكنها ممّا أدّب به الله المسلمين في التعامل مع نبيهم صلى الله عليه وآله. فعلى امتداد هذه الصفحات التي تنوف على السبعمائة يُظهر ابن باديس أدباً جمّاً عند ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو يذكر الصلاة على النبي كتابة ولا يستخدم للدلالة عليها الرمز (ص) أو (صلعم)، ثمّ إنّه يصلي الصلاة كاملة غير مبتورة من دون أن يضيف إليها ما هو أجنبي عنها، إذ يدأب على ذكر «الآل» في كلّ مرّة يذكر فيها رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلوات. من أدبه أيضاً أنّه يذكر الصلاة الكاملة على رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى وإن تكرر ذكر الرسول الكريم بين السطر والسطر الآخر^(١٢٨).

روائعه في ذكر النبي صلى الله عليه وآله كثيرة، أختار منها اثنين، يصف في الأولى النبي وبعثته بقوله: «فلما بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله وسلم كان بقوله وبفعله وبسيرته معرفاً للخلق بما كانوا يجهلون؛ فكان نوراً سطع في ذلك الظلام الحالك فبدده عن البصائر.

وكما أنّ النور الكوني يجلو الموجودات الكونية للأبصار فكذلك كان محمداً صلى الله عليه وآله ذلك النور الرباني، يجلو تلك الحقائق للبصائر.

وكما أنّ النور الكوني يظهر الموجودات الكونية، فلا يحرم منها إلا معدوم البصر، فكذلك كان محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ذلك النور الرباني، مجلياً للحقائق البشرية كلّها، ولا يحرم من إدراكها إلا مطموسو البصائر، الذين زاغوا فأزاع الله قلوبهم.

وكما كان محمداً صلى الله عليه وآله وسلم، نوراً تنبعث من أقواله وأفعاله وسيرته الأشعة الكاشفة للحقائق، كذلك كان الكتاب الكريم الذي أنزله الله عليه، يبيّن بسوره وآياته وكلماته تلك الحقائق أجلى بيان.

فبمحمداً صلى الله عليه وآله وسلم وكتابه، تمت نعمة الله تعالى على البشرية كلّها، بإظهار وبيان كلّ ما تحتاج إلى إظهاره وبيانه. ولما دعا الله إلى تصديق رسوله بالحجة العلمية الخلقية من بيانه وتجاوزه، ذكر بهذه النعمة العظمى في قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^(١٢٩).

وفي الرائعة الثانية ينطلق من قوله سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^(١٣٠) للموازاة وجودياً بين النبي صلى الله عليه وآله والقرآن، وأنّ كليهما نور

وبيان، فيقول: «في هذه الآية وُصف محمدٌ صلى الله عليه وآله وسلم بأنه نور، ووُصف القرآن بأنه مبین، وفي آيات أخرى وصف القرآن بأنه نور، كقوله: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ ووُصف الرسول بأنه مبین كقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، وهذا ليبيّن لنا الله تعالى أن إظهار النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبيانه وإظهار القرآن وبيانه واحد» (١٣١).

ثم يضيف: «هذا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم نور وبيان، وهذا كتابنا نور وبيان؛ فالمسلم المؤمن بهما المتبع لهما له حظه من هذا البيان: فهو على ما يُسرُّ له من العلم ولو ضئيلاً يبينه وينشره، يعرف به الجاهل ويرشد به الضال، وهو بذاك ويعمله الصالح كالنور يشع على من حوله، وتتسع دائرة إشعاعه وتضيق بحسب ما عنده من علم وعمل.

فعلى المسلم أن يعلم هذا من نفسه، ويعمل عليه، ويضرع إلى الله دائماً في دعواته أن يمدّه بنوره» (١٣٢).

ليس هذا وحده، بل ثم في ثنايا التفسير إشارات تحتضن في دلالتها مودة جميلة لأهل البيت عليهم السلام. فعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١٣٣) يستعرض بعض ما ذكره المفسرون من أوجه في بيان المقصود من الفتنة مما ساقوه على وجه التمثيل لا الحصر والتحديد، ثم ينتهي للقول نصاً: «غير أن أعظم لفتة في ما نرى هو ما قاله الإمام جعفر الصادق: (أن يسلط عليهم سلطان جائر) فإنه إذا جار السلطان - وهو من له السلطة في تدبير أمر الأمة والتصرف في شؤونها - فسد كل شيء: فسدت القلوب والعقول والأخلاق والأعمال والأحوال، وانحطت الأمة في دينها ودنياها إلى أخط الدرجات، ولحقها من جرائم كل شرّ وبلاء وهلاك.

ثم يتفاوت ذلك الفساد بحسب ذلك الجور في قدره وسعته ومدة بقائه. هذا إذا كان ذلك الجائر من جنسها ويدين - بحسب ظواهره - دينها، فكيف إذا لم يكن من جنسها ولا دينها في شيء!!

حقاً إن أعظم ما لحق الأمم الإسلامية من الشرّ والهلاك كلّه جاءها على السلاطين الجائرين منها ومن غيرها. وهذا ما يشهد به تاريخها في ماضيها وحاضرها. فما أصدق كلمة جعفر الصادق، وما أعمق نظره فيها!! ومن أحقّ بمثلها من بيت النبوة ومعدن الحكمة؟! عليهم الرضوان والرحمة» (١٣٤).

وأثناء حديثه عن الآية الكريمة من سورة الفرقان ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً﴾^(١٣٥) يتوقف عند معاني «سلاماً» حيث يذكر من بينها سلام المودة والتماركة، كما في قول إبراهيم عليه السلام لأبيه ﴿سَلَامٌ عَلَيْكَ﴾^(١٣٦)، لينتهي بعد ذلك إلى هذه الحادثة التاريخية في الدلالة على المطلوب: «قالوا: إن إبراهيم بن المهدي العباسي كان منحرفاً عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فرآه في النوم قد تقدمه لعبور قنطرة، فقال له إبراهيم: إنما تدعي هذا الأمر - يعني الخلافة - بامرأة، يعني فاطمة رضي الله عنها، ونحن أحقُّ به منك. وحكى إبراهيم رؤياه للمؤمن، وقال له: فما رأيت له بلاغة في الجواب كما يُذكر عنه!

فقال له المؤمن: فما أجابك به؟ قال: كان يقول لي: «سلاماً سلاماً» فنَبَّهه المؤمن على هذه الآية، وقال: يا عم! قد أجابك بأبلغ جواب! فحزى إبراهيم واستحيى».

حينما ينتهي الشيخ من نقل الواقعة، يعلق عليها بالقول: «فرضي الله عن الإمام الهاشمي ما أبلغه حياً وميتاً»^(١٣٧).

عند حديثه عن الدعوة إلى الله بالحكمة أثناء تفسير قوله سبحانه ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(١٣٨)، وجّه نقداً دينياً اجتماعياً إلى طبيعة ممارسة الخطباء لخطب الجمعة والمواعظ في الجزائر حيث ذكر: «أكثر الخطباء في الجمععات اليوم في قطرنا يخطبون الناس بخطب معقدة، مسجعة طويلة، من مخلفات الماضي، لا يراعى فيها شيء من أحوال الحاضر وأمراض السامعين، تُلقى بترنم وتلحين، أو غمغمة وتمطيط، ثم كثيراً ما تختم بالأحاديث المنكرات، أو الموضوعات»^(١٣٩). ثم راح يحذّر المؤمنين والدعاة من مغبة التورط بهذا النمط من الدعوة والخطابة، وهو يقول: «فحذار أيها المؤمن أن تكون مثلهم إذا وقفت خطيباً في الناس. وحذار من أن تترك طريقة القرآن والمواعظ النبوية إلى ما أحدثه المحدثون. ورحم الله أبا الحسن كرم الله وجهه، فقد قال: الفقيه، كل الفقيه، كل الفقيه، من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من مكروه، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه»^(١٤٠).

الفهم السنني وقضايا التقدم والتخلف

الكتاب حافل دون مبالغة بوعي مكثف للسنن التاريخية وأسباب تقدم الأمة ونهوضها، أو انقطاعها وتخلفها. وقد عالج ابن باديس بشكل مبكر الكثير من الإشكاليات المستحدثة

في الوعي الإسلامي الحاضر، وما تثيره الاتجاهات المعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، من قبيل لماذا تأخّرنا وتقدّم الغرب؟ وهل الإيمان علّة تأخّرنا واللا دينية علّة تقدّم الغرب أم ماذا؟ ما هي طبيعة العلاقة مع الغرب؟ هل هي القطيعة أم التثاقف أم الاتباع؟ وعلى الصعيد الإنساني؛ لماذا تعطلّ الفعل الاجتماعي عند المسلمين؟ وهل هذا التعطيل هو نتيجة طبيعية لإيمانهم بعقيدة القضاء والقدر؟ بتعبير آخر: هل الإنسان مسير أم مخير؟ ثمّ ما هو دور الفكر في النهضة؟ وهل يؤمن ابن باديس بالعقلانية والتجديد الفكري والإحياء الديني؟ ما هي علاقة الوقت بالعمل، ولماذا تتخلف ثقافة الوقت عند المسلمين، وتزدهر ثقافة الكلام؟ لماذا تعمّ البطالة في أوساطهم؟

هذه وغيرها من هموم الإنسان والمجتمع؛ أسئلة طرحها الشيخ بيسر وأجاب عليها ببيان سهل لكنه متين. وحيث لا يسعنا استيفاءها جميعاً، فسنمرّ على إشارات دالّة لفهمه السنني لقضايا التقدّم والتخلف، مع ما ينطوي عليه هذا الفهم من وعي عميق بقوانين العمران والاجتماع الإنساني، وقناعة هائلة بالعقلانية ونظام السببية، وإدراك نافذ بقيمة الوقت وربط الأعمال بالأوقات. فعّل ذلك في مواضع كثيرة من الكتاب، فعند تفسيره الآيات من سورة الإسراء وبالأخص الآيتين: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَدْموماً مَدْحوراً. وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعِيها وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعِيهم مَشْكُوراً﴾^(١٤١)، يكتب بالنص: «وقد أفادت هذه الآيات كلّها، أنّ الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة، وسائل لمسبباتها، موصلة بإذن الله تعالى من تمسك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره وسنّته في نظام هذه الحياة والكون، ولو كان ذلك المتمسك بها لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ولا يصدّق المرسلين.

ومن مقتضى هذا أنّ من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهية، ولم يأخذ بها لم ينل مسبباتها ولو كان من المؤمنين، وهذا معلوم ومشاهد من تاريخ البشر في ماضيهم وحاضرهم».

ثمّ يضيف: «نعم لا يضيع على المؤمن أجر إيمانه، ولكن جزاءه عليه في غير هاته الدار، كما أنّ الآخر لم يُضع عليه أخذه بالأسباب، فنال جزاءه في دار الأسباب وليس له في الآخرة إلا النار»^(١٤٢). لكن هل معنى ذلك، أنّ التخلف مكتوب على الشعوب الإسلامية وهو قدر أمّتنا التي لها أن تُعزّي النفس بثواب الآخرة وحسب؟

يجيب ابن باديس، إجابة ضافية، حين يكتب: «فالعباد إذن على أربعة أقسام:

١- مؤمن آخذ بالأسباب الدنيوية، فهذا سعيد في الدنيا والآخرة.

٢- ودهري تارك لها، فهذا شقي فيهما.

٣- ومؤمن تارك للأسباب، فهذا شقي في الدنيا وينجو بعد المؤاخظة على الترك، في

الآخرة.

٤- ودهري آخذ بالأسباب الدنيوية، فهذا سعيد في الدنيا ويكون في الآخرة من

الهاكين».

ثمَّ يخلص إلى نتيجة رائعة حين يقول: «فلا يُفتنَّ المسلمون بعد علم هذا ما يروونه من حالهم وحال من لا يدين دينهم. فإنه لم يكن تأخّرهم لإيمانهم، بل بترك الأخذ بالأسباب الذي هو سبب تأخرنا، من ضعف إيمانهم. ولم يتقدّم غيرهم بعدم إيمانهم، بل بأخذهم بأسباب التقدّم في الحياة»^(١٤٣).

في مكان آخر يتدفّق وعي الشيخ في الحديث عن واقع الأمة مستلهمًا ذلك من الرؤية القرآنية لنشوء الأمم وسيرها وتقدّمها، ثمَّ هرمها وفنائها. ففي أثناء حديثه عن الآية الكريمة من سورة الإسراء: ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾^(١٤٤)، يتناول نشوء الحضارات وسقوطها من منظور قرآني. إذ يستهلّ حديثه بتصوّر خلدوني عن الدورة الحضارية، حين يكتب: «الأمم كالأفراد، تمرّ عليها ثلاثة أطوار: طور الشباب، وطور الكهولة، وطور الهرم»^(١٤٥).

ثمَّ يفصل القول في الطور الثالث، فيكتب: «يشمل الطور الثالث: إبداءها في التقهقر والضعف والانحلال، إلى أن يحلّ بها الفناء والاضمحلال، إمّا بانقراضها من عالم الوجود، وإمّا باندراسها في عالم السيادة والاستقلال». ثمَّ يردف: «وما من أمة إلا ويجري عليها هذا القانون العام، وإن اختلفت أطوارها في الطول والقصر، كما تختلف الأعمار»^(١٤٦).

بعد جولة تحليلية في الأطوار الثلاثة يستمدّ مدلولاتها من القرآن يميّز على ضوءها بين الأحكام الشرعية والقدرية، ينتهي إلى القول: «والأحكام القدرية لا تتخلف أصلاً ولا يخرج المخلوقات عن مقتضاها قطعاً. وفي هذه الآية حكم من أحكامه القدرية، وهو أن كلّ قرية لا بدّ أن يصيبها أحد الأمرين المذكورين بما سبق من علمه، وما مضى من إرادته، فلا يتخلف هذا الحكم، ولا تخرج عنه قرية»^(١٤٧). يبقى أن نوضّح أنّ الأحكام القدرية هي تعبير عن نظام

السببية أو مبدأ العلة والمعلول نفسه، وأنَّ تعلُّق العلم الإلهي بها لا يعني الجبرية كما يتوهم كثيرون؛ لأنَّ الإنسان خُلِقَ مختاراً، له القدرة على التعاطي مع الأسباب بما شاء ورَسَمَ قدره كما يريد.

بيد أنَّ السؤال المهم يرتبط بطبيعة الطور الحاضر الذي تعيش فيه الأمة الإسلامية. وهنا يكتب ابن باديس: «وأما القرى التي قضى عليها بالعذاب الشديد، فهي لا تزال بقيد الحياة فتداركها ممكن وعلاجها متيسر، مثل الأمم الإسلامية الحاضرة. فمما لاشكَّ أنَّ فينا لظلماً، وعتواً وفساداً وكفراً بأنعم الله، وإننا من جرأ ذلك لفي عذاب شديد». ثمَّ يذكر أنَّ لكلِّ أمةً أجلاً. فهل تبقى الأمة الإسلامية هكذا ساكنة مشلولة دون أن تفعل ما يدرأ عنها أجل السوء؟

يجيب نصّاً: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبباتها خلقاً وقدرًا بمشيئته وحكمته، لنهتدي بالأسباب إلى مسبباتها ونجتنبها باجتناب أسبابها». ثمَّ يضيف: «وقد عرفنا [سبحانه] في الآيات المتقدِّمة بأسباب الهلاك والعذاب لتتقي تلك الأسباب فنسلم، أو نلج عنها فننجو، فإنَّ بطلان السبب يقتضي بطلان المسبب»^(١٤٨).

عند هذا المنعطف يدخل الشيخ ابن باديس في بحث قرآني يرسم سبيل تدارك الأمة لأجل السوء ويترسّم لها الخطى من خلال منارات الكتاب المبين، لتتجاوز أزمته وواقعها الحاضر. والبحث في هذا المقطع كاشف للرؤى الإصلاحية التي يعتمدها ابن باديس لنهضة الأمة، حيث يمكن مراجعتها على نحو تفصيلي.

إذاً للتخلف أسبابه وللتقدّم وسائله، وهما متاحان للبرّ والفاجر، ومن ثمَّ ما تخلف المسلمون بفعل إيمانهم بالله ودينهم، وما تقدّم غيرهم بفعل إلحاده وعدم إيمانه بالدين. والأسباب عامّة للجميع، وكلّ من توسّل بها وصل. يسجّل ابن باديس في نصّ نافذ جميل يعقّب به على قوله سبحانه: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءَهُ وَهُوَآءِهِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(١٤٩): «فهذه الآية من أنجع الدواء لفتنة المسلم المتأخّر بغيره المتقدّم، لما فيها من بيان أنَّ ذلك المسلم ما تأخّر بسبب إسلامه، وأنَّ غيره تقدّم بعدم إسلامه، لأنَّ السبب في التقدّم والتأخّر هو التمسك أو الترك للأسباب»^(١٥٠). على أنَّ الأسباب ليست وثناً يُعبد من دون الله، ولا يعني الأخذ بها الانفصال عن مسببها سبحانه، بل هو عين توحيده والتوكل عليه، لأنه مسبب الأسباب وهو الذي حتّ على اتباعها وتعبد الناس بها^(١٥١).

دور الأمة والموقف من الاستبداد

مثلما هي حاضرة ثقافة السنن في تفسير ابن باديس، الأمر قد تتمثل بعض أسبابه بالمحنة الخاصة لشعب الجزائر، وبدرية ابن باديس بمقدمة ابن خلدون، حيث كانت درساً إلزامياً على طلبة العلم في حوزته العلمية في المسجد الأخضر بمدينة قسنطينة، فذلك هو حاضر الوعي بدور الأمة النافذ، ومكانتها في النظام السياسي الإسلامي، إلى جوار وعي عميق في رصد مظاهر الاستبداد السياسي والديني وانتقادها والرد عليها. عن الاستبداد يقول: «ما أصيب المسلمون في أعظم ما أصيبوا به إلا بإهمالهم لأمر الاجتماع ونظامه: إما باستبداد أئمتهم وقادتهم، وإما بانتثار جماعتهم بضعف الدين فيهم، وجهلهم بما يرفضه عليهم، وما ذاك إلا من سكوت علمائهم وقعودهم عن القيام بواجبهم في مقاومة المستبدين وتعليم الجاهلين، وبث روح الإسلام الإنساني السامي في المسلمين»^(١٥٢).

يرى ابن باديس أن للأمة موقعا في النظام السياسي الإسلامي، بل لا يجوز لأئمة المسلمين وذوي القيادة فيها أن يهملوا الأمة، أو بنص تعبيره: «فلا يجوز لهم أن يهملوا أمرهم [الأمة] ولا أن يستبدوا عليهم»^(١٥٣)، وإن أعظم البلاء على الأمة جور سلطانها: «فإنه إذا جار السلطان - وهو من له السلطة في تدبير أمر الأمة والتصرف في شؤونها - فسد كل شيء؛ فسدت القلوب والعقول والأخلاق والأعمال والأحوال، وانحطت الأمة في دينها ودنياها إلى أخط الدرجات، ولحقها من جرائم كل شر وبلاء وهلاك»^(١٥٤).

لا يكون سبيل النهضة بشعار الإيمان وحده، إنما على المسلمين أن ينهضوا: «بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله، إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمّة، تفكر وتدبر وتتشاور وتتأزر، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة»^(١٥٥).

وبعد، لا تزال هذه المختارات زاخرة بالعطاء الثر من معين الكتاب المنير، وما أحرى أقلام الباحثين أن يغنوا المكتبة القرآنية، عن طريق هذا الأثر الكريم وغيره من كنوز المعرفة القرآنية.

الهوامش

- (١) خصّصت مجلة «الشهاب» التي كان يصدرها ويحررها ابن باديس عدداً لتغطية الاحتفال الذي جرى في مدينة قسنطينة سنة ١٣٥٧هـ بمناسبة ختم ابن باديس لتفسير القرآن، حيث افتتح العدد المذكور بكلمة للبشير الإبراهيمي تحوي أفكاراً مهمة عن تفسير ابن باديس. ينظر: الشهاب، المجلد ١، العدد ٤، ١٣٥٧هـ.
- (٢) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، للإمام العلامة عبد الحميد بن باديس، جمع وترتيب وإعداد وتعليق محمد الصالح رمضان - توفيق محمد شاهين، ط ٢، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ. غير أن المقدمة موقعة من قبل المشرفين على العمل بتاريخ صفر ١٣٩١هـ الموافق نيسان ١٩٧١.
- لقد توشحت هذه الطبعة بمقدمة للبشير الإبراهيمي عن خصائص التفسير الباديسي (ص ١٩-٢٧) كتبها عام ١٩٤٨م، هي التي عنيناها في المتن، وذكر فيها أنّ التفسير لم يُختم بعد التلمساني إلا على يد ابن باديس. ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (٣) هذا ما دعا البشير الإبراهيمي إلى إطلاق زفرة أسف على الفرصة التي ضاعت، وهو يكتب: «لم يكتب الأخ الصديق [ابن باديس] أماليه، ولم يكتب تلامذته الكثيرون شيئاً منها؛ وضاع على الأمة كنز علم لا يقوم بمال، ولا يعوّض بحال. ومات فمات علم التفسير وماتت طريقة ابن باديس في التفسير». ينظر: تفسير ابن باديس، مقدمة الإبراهيمي، ص ٢٧.
- (٤) برغم تعدد طبعات هذا المجلد من التفسير من قبل العديد من دور النشر أطلعت على بعضها، فقد اعتمدت في هذه الدراسة على طبعة دار الفكر الثانية، حيث سأحيل إليها اختصاراً بالصيغة التالية: مجالس التذكير.
- (٥) ينظر في تفاصيل هذه المعطيات وغيرها، عن حياته: د. أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م، ص ١٢٠ فما بعد. أيضاً: مجالس التذكير، الخاتمة الخاصة بحياة ابن باديس، ص ٧٠٥ فما بعد.
- (٦) جمعية العلماء الجزائريين، ص ١٢٠؛ مجالس التذكير، ص ٧٠٥.
- (٧) ينظر: محمد المليي، ابن باديس وعروبة الجزائر، دار العودة/ دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م، ص ١٠.
- أيضاً: جمعية العلماء، ص ١٢١.
- (٨) جمعية العلماء، ص ١٢٣.
- (٩) مع ذلك كله استطاع بعض تلامذته ومريديه والمهتمين بفكره ضبط عدد من أماليه، دروسه ومحاضراته وما كان ينشره في الصحف، وإصدارها في كتب مستقلة، منها:
- «من الهدى النبوي»، طبع سنة ١٩٦٥م.
- «من رجال السلف ونساؤهم»، طبع سنة ١٩٦٥م.
- «عقيدة التوحيد من القرآن والسنة»، طبع سنة ١٩٦٤م.
- «رسالة في الأصول»، لم تطبع.
- «أحسن القصص»، لم يطبع.
- (١٠) توفّر د. عمّار الطالب على استقصاء عدد مهم من مقالات ابن باديس وما نشره في الصحافة، وأصدره في كتابه المرجعي الذي ربّما يعدّ أوسع مصدر عن حياة ابن باديس وفكره. ينظر: ابن باديس حياته وآثاره، إعداد وتصنيف عمّار طالب، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، ١٩٦٨م. الجدير بالذكر أنّ الكتاب يتألف من أربعة أجزاء في مجلدين، حيث خصّص المجلد الثاني (الجزءان الثالث والرابع) لآثار ابن باديس وكتابات.

- (١١) مجالس التذكير، ص ٧١٦.
- (١٢) ينظر في هذا السياق: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ط ٣، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧ م، ص ٣١١ - ٣٨٥. أيضاً: على المحافظة.
- (١٣) وذلك بحسب مرسوم القرار الذي أصدره شوطان وزير داخلية الجزائر، سنة ١٩٢٨ في نطاق سياسة «الفرنسة»!
- (١٤) ينظر في هذه النظرية: مالك بن نبي، آفاق جزائرية، طبعة مكتبة النهضة الجزائرية، ص ١٢.
- (١٥) الشهاب، العدد ٤٩، السنة الثالثة، آب ١٩٢٦، نقلاً عن: جمعية العلماء، ص ١٢٦.
- (١٦) للاطلاع على بعض أفكار عبيد بهذا الشأن، ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٣٢٧ فما بعد.
- (١٧) جمعية العلماء، ص ١٢٥. ينظر عن دور العلماء: مجالس التذكير، ص ٥٥٩ - ٥٦٠.
- (١٨) ينظر في أجواء انبثاق الجمعية وأهدافها، ونشاطها، ورجالها، وبرامجها في المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، مصدر سابق.
- (١٩) مجالس التذكير، ص ٥٥٩؛ جمعية العلماء، ص ٩٦، ١٢٩. كذلك يلحظ استلهامه اللطيف لمعاني التنظيم والضبط وإعداد القوة العسكرية من قصة سليمان عند تفسيره سورة النمل؛ ينظر: مجالس التذكير، ص ٤٤٩ وقبلها وبعدها أيضاً.
- (٢٠) صحيفة الشهاب، نقلاً عن: جمعية العلماء، ص ١٢٩.
- (٢١) ينظر: مجالس التذكير، ص ٦١٨ - ٦٥٣.
- (٢٢) هكذا ورد تسلسل السور في المجلد الذي بين أيدينا من تفسير ابن باديس.
- (٢٣) تقع طبعة دار الفكر التي اعتمدنا عليها في (٧٢٤) صفحة من الحجم الكبير.
- (٢٤) صحيفة الشهاب، نقلاً عن: جمعية العلماء، ص ١٢٤.
- (٢٥) ينظر في خصائص الاتجاه الاجتماعي في التفسير ورموزه: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، منشورات الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ١٤١٩ هـ، ج ٢، ص ٤٥١ - ٤٧٩.
- (٢٦) الفرقان: ٣٠.
- (٢٧) مجالس التذكير: ص ٢٨١ - ٢٨٢.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧ - ١٥٨ في ظل تفسير الآية (٣٧) من سورة الإسراء.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٣. كما ينظر أيضاً نقد ابن سينا والتعريض بمن يميل من فلاسفة المسلمين لتطبيق الفلسفة اليونانية والآراء الإفلاطونية على العبادة الإسلامية كما يقول، ص ٣٤٨.
- (٣١) من إملاء الشيخ، وقد أعدّه وطبعه محمد الصالح رمضان في عام ١٩٦٤ على ما يبدو.
- (٣٢) مجالس التذكير، ص ٢٨٢.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨ - ١٥٩.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.
- (٣٦) «التطويح» في الزيتونة، هو منح الشهادة العليا في العلوم العربية والشرعية.
- (٣٧) مجالس التذكير، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.
- (٣٩) يسمى أحد الناقدین غربة القرآن والسنة أو هامشيتها وسط مكونات المنهج التعليمي السائد في

- المعاهد الدينية، بأنها تعبير عن علمانية مستترة تنبتق من أوساط المسلمين أنفسهم، وتفصل عقول المتصدّين للعلم الإسلامي، عن حقيقة الإسلام ومصدره الأساسيين المتمكّنين بالكتاب والسنة.
- (٤٠) الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٧٦.
- (٤١) المفكر الشهيد مرتضى مطهري، ده كفتار (عشر مقالات)، ط ١٢، منشورات صدرا، طهران ١٩٩٦، ص ٢١٩-٢٢٢.
- (٤٢) للإطالة على ما يزخر به هذا البحث من رؤى وأفكار ونظريات ومناقشات، ينظر: فقه بزوهي قرآني: در آمدی بر مباني نظري آيات الأحكام [بحث في الفقه القرآني: مدخل إلى المرتكزات النظرية لآيات الأحكام] محمد علي أيازي، قم، ٢٠٠١م، ص ١٩٩-٢٩٧، بالفارسية. أيضاً: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.
- (٤٣) مجالس التذكير، ص ٣٩-٤٠.
- (٤٤) الإسراء: ٨٣.
- (٤٥) مجالس التذكير، ص ٢٢٧.
- (٤٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٣، دار الفكر، ١٩٦٩م، ص ٣٠.
- (٤٧) مجالس التذكير، مقدّمة الطبعة الأولى المؤرخة رجب ١٣٧٤هـ، بقلم توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان، ص ١١.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٥٠.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٦٣.
- (٥٣) المصدر نفسه،
- (٥٤) سورة الفرقان: الآية ٦٣.
- (٥٥) مجالس التذكير، ص ٣٠٥.
- (٥٦) كأمثلة على ذلك، ينظر: المصدر نفسه، ص ٥١٣، ٥١٤، ٥٢٣، ٥٣٧، ٥٤٣، ٥٧١، ٥٨٢، ٥٩٥، ٦٢٢، ٦٢٥، ٦٣٥، ٦٣٦ ومواضع كثيرة أخرى.
- (٥٧) مجالس التذكير، ص ٤٥١.
- (٥٨) ينظر في تفاصيل هذه المعطيات: المصدر نفسه، ص ١٥٩-١٦٠.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٢١.
- (٦١) تركي رابع، الشيخ عبد الحميد بن باديس: فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٦٩م، ص ٢٥٦.
- (٦٢) مجالس التذكير، ص ١٦٧.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٠٣.
- (٦٤) المصدر نفسه.
- (٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٦٨-٤٧٥.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٣ .
- (٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٠ .
- (٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٠ .
- (٧٠) ينظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص ١٥٠، ١٦٣، ١٨٠، ٣١٧، ٣٦٥، ٣٩١، ٤٢٠ .
- (٧١) سورة الإسراء: الآية ١٤٩ .
- (٧٢) مجالس التذكير، ص ١٤٩ - ١٥٠ . والبيت لأبي حرزة ابن عطية الخطفي من تميم المعروف بجريير (ت: ١١٠ هـ)، وحذاري: حذري، والبين والنوى: البعد والفرق، والكاشح المتقوف: المتقول بالباطل .
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٤ .
- (٧٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين بن عبد الله الزركشي، ط ٣، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٧ م، ج ١، ص ٣٥ - ٣٨ .
- (٧٥) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبعة مصورة، قم، ١٩٨٤ م، ج ٣، النوع الثاني والستون، ص ٣٦٩ - ٣٨٩ .
- (٧٦) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، ط ٢، القاهرة، ١٤١٣ هـ، حيث يقع الكتاب في اثني وعشرين مجلداً ضخماً .
- (٧٧) ينظر في بعض هذه الأقوال والتوثيق لها: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٣٦٩ فما بعد .
- (٧٨) أعني بهما محمد باقر حجتي وعبد الكريم شيرازي في عملهما المشترك «التفسير الكاشف» (بالفارسية، وقد صدرت منه خمسة مجلدات ضخام حتى الآن). ينظر في عرض هذه المحاولة وتقويمها: جواد علي كسار، المنهج الترابطي ونظرية التأويل: دراسة في تفسير حجتي وشيرازي، دار الصادقين، إيران، ١٤٢٠ هـ .
- (٧٩) مجالس التذكير، ص ٦٢٢ .
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٢٤ .
- (٨١) المصدر نفسه، ص ٦٢٢ .
- (٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٤ .
- (٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٩١ .
- (٨٤) سورة الفرقان: الآية ٧٥ .
- (٨٥) سورة الزمر: الآية ٧٣ .
- (٨٦) مجالس التذكير، ص ٥٦٣ .
- (٨٧) جمعية العلماء، ص ١٢٣ .
- (٨٨) مجالس التذكير، ص ٤٧٤ .
- (٨٩) المصدر نفسه، ص ٥١ .
- (٩٠) المصدر نفسه، ص ٦٧٤ .
- (٩١) المصدر نفسه، ص ٦٤٢ .
- (٩٢) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ط ٣، مؤسّسة الوفاء، بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٢، ص ٢٨١، ح ١٥ .
- (٩٣) المصدر نفسه .
- (٩٤) ينظر تصريحه بهذه القاعدة وتطبيقها: مجالس التذكير، ص ١٣٥ .
- (٩٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، طبعة دار المعرفة، ج ١، ص ٢٨٩ .

- (٩٦) الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، كتاب الحجة، باب من ادعى الإمامة، ح ١٠، ص ٣٧٤.
- (٩٧) مجالس التذكير، ص ٤٦٣.
- (٩٨) سورة النمل: الآية ٢٠.
- (٩٩) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، صاحب تفسير لطائف الإشارات الذي سعى فيه إلى التوفيق بين علوم الحقيقة وعلوم الشريعة، على النحو الذي تكون فيه الشريعة مؤيدة بالحقيقة والحقيقة مقيدة بالشريعة، وأن الخروج على أحدهما إنما هو خروج على كليهما.
- (١٠٠) مجالس التذكير، ص ٤٤٤.
- (١٠١) هو عبد الرحمن بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي (٣٣٠ - ٤١٢ هـ) صاحب حقائق التفسير، الذي قيل فيه إنه من أهم تفاسير الصوفية، والمرجع لمن جاء بعده.
- (١٠٢) محيي الدين محمد بن علي بن أحمد الحاتمي الطائي المعروف بابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ) صاحب الفتوحات المكية وفضوص الحكم، والرائد الذي لا ينازع في العرفان الفلسفي. هناك كلام في التفاسير التي تنسب إليه، لكن مع ذلك يمكن تبين معالم منهجه من خلال الإشارات التفسيرية في الفتوحات وما سواها من كتبه.
- (١٠٣) مجالس التذكير، ص ٤٤٤.
- (١٠٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٤٦٨ - ٤٧٧.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.
- (١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٦٩.
- (١٠٧) المصدر نفسه.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.
- (١٠٩) كأمثلة تطبيقية لهذه النعرة، ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٨، ٦٠، ٢٥٧، ٤٢٥، ٤٦٠، ٤٧٠، ٤٨٦، ٤٨٧، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٣٨.
- (١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٣٦ - ٦٣٧.
- (١١١) المصدر نفسه، ص ٦٣٧.
- (١١٢) البرهان في تفسير القرآن، ج ١، باب ١٣، ح ٢، ص ٢٨. والحديث عن الإمام علي بن موسى عليه السلام.
- (١١٣) المصدر نفسه، ح ٣. والحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
- (١١٤) المصدر نفسه، ح ٢، والحديث عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام.
- (١١٥) المصدر نفسه، ح ٣. والحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
- (١١٦) مجالس التذكير، ص ٦٣٩ - ٦٤٠.
- (١١٧) سورة النمل: الآية ١٨.
- (١١٨) مجالس التذكير، ص ٤٣٣.
- (١١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
- (١٢٠) المصدر نفسه.
- (١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.
- (١٢٢) المصدر نفسه.
- (١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦ فما بعد.
- (١٢٤) سورة الإسراء: الآية ٥٣.

- (١٢٥) مجالس التذكير، ص ١٧٤.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٢-٣٥٣.
- (١٢٧) ينظر بحثه المطول بعنوان «العرب في القرآن»: المصدر نفسه، ص ٦٥٨-٦٨٤.
- (١٢٨) توفرت صحاح البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة وأبو داود والحاكم في مستدرکه وأحمد بن حنبل في مسنده وغيرها من المصادر على ذكر صيغة التصلية المقرونة بذكر الأَل، والنهي عن الصلاة المبتورة التي تسقط الأَل أو تضيف إلى جوارها ما هو أجنبي عليها. ينظر في توثيق ذلك كله: السيّد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، طبعة المجتمع العالمي لأهل البيت، قم، ١٤٢٢هـ، ج ١، ص ٢٤٦-٢٦٥.
- (١٢٩) مجالس التذكير، ص ٥٤٨-٥٤٩.
- (١٣٠) سورة المائدة: الآية ١٥.
- (١٣١) مجالس التذكير، ص ٥٤٩.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٠.
- (١٣٣) سورة النور: الآية ٦٣.
- (١٣٤) مجالس التذكير، ص ٥٦٤.
- (١٣٥) سورة الفرقان: الآية ٦٣.
- (١٣٦) سورة مريم: الآية ٤٧.
- (١٣٧) مجالس التذكير، ص ٣٢٢-٣٢٣.
- (١٣٨) سورة النمل: الآية ١٣٥.
- (١٣٩) مجالس التذكير، ص ٥٤٠.
- (١٤٠) المصدر نفسه.
- (١٤١) سورة الإسراء: الآية ١٩-٢٠.
- (١٤٢) مجالس التذكير، ص ٦٧-٦٨.
- (١٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (١٤٤) سورة الإسراء: الآية ٥٩.
- (١٤٥) مجالس التذكير، ص ١٨٩. وينظر أيضاً: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، منشورات مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ص ١٧٠ فما بعد.
- (١٤٦) مجالس التذكير، ص ١٨٩-١٩٠.
- (١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
- (١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
- (١٤٩) سورة الإسراء: الآية ٢١.
- (١٥٠) مجالس التذكير، ص ٨٢.
- (١٥١) ينظر: مجالس التذكير، ص ١٢٢ ومواضع أخرى.
- (١٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٩-٥٦٠.
- (١٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٨.
- (١٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٦٤.
- (١٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٥٩.