

تمهيد

يهدف هذا المقال إلى إعادة قراءة المناهج المؤهلة لعملية التفسير، قراءة نقدية، كما يهدف إلى التركيز على إبراز الحاجة إلى ضرورة الاهتمام بالمنهج، والأدوات المعرفية التي تعين المفسر على حسن فهم الواقع، وربطه بالنص من خلال عملية استنطاقية متكاملة تعطي الدور المناسب لواقع الحياة، والتجارب الإنسانية في فهم النص، والتوصل إلى حلول عملية ناجعة لقضايا الحياة، والإنسان.

من هنا، سوف نتكلم:

أولاً: عن التحديد المفاهيمي لمصطلحي التفسير والمنهج.
وثانياً: نعرض لبعض المناهج المستخدمة في التفسير، ونختتم ببيان بعض التوصيات لتفعيل عملية التفسير، واستنطاق النص القرآني.

أولاً: التفسير والمنهج

ما هو التفسير؟

لا يتسع البحث للعرض التفصيلي لمصطلح «التفسير» واستعمالاته المختلفة في التراث الإسلامي، ولكن نقتصر هنا على الإشارة إلى نقطة ذات أهمية في «عملية التفسير»: مطروحة قديماً وحديثاً في آنٍ واحد؛ وهي السؤال عن حقيقة التفسير؟

إن مصطلح «التفسير» لم يرد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، وفي صدد طمأنة النبي(ص) أمام تحديّ المشركين، عند قوله - تعالى -: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(١) إلا أنه ورد ما يوازيه في المعنى في آيات كثيرة كمصطلح «التبيين»، فيؤكد القرآن من جهة أنه مبين^(٢)، وبيان^(٣)؛ أي واضح المعنى والمفهوم. ويؤكد من جهة ثانية على مهمّة النبي(ص) في تبين القرآن^(٤)،

دور المنهج في عملية

التفسير

السيد محمد مصطفى

وتفسيره. ومن المعلوم تاريخياً ومن خلال السنّة النبويّة أن مهمّة النبي التفسيرية لم تقتصر على بيان المعنى الحرفي الضيق، كما ساد لدى العديد من المفسرين للكتاب، بل اشتمل تفسير النبيّ على الكثير من التفاصيل الخارجة عن المدلول اللفظي للآيات القرآنية. ولكن السؤال المطروح هو: حول التفسير الأنبوي للنصّ القرآني، وأنّه هل يقتصر على المعنى الحرفي الضيق، أم يتعدّى إلى ما وراء ذلك؟ وإن تعدّى النصّ إلى ما وراءه، فهل يصدق عليه التفسير بالرأي؟ ومن ثم السؤال عن التفسير بالرأي، الممنوع والمسموح؟ وأخيراً: السؤال عن وجوه الافتراق بين التفسير والتأويل؟

لقد وقع الخلاف قديماً بين المفسّرين في إمكانية إطلاق التفسير على بيان المعنى الظاهر للآيات القرآنية، ونتيجة هذا الاختلاف؛ اختار جمع من المفسّرين، منهم الطبرسي^(٥)، والفناري^(٦)، والزرقاني^(٧)، أن «التفسير» من حيث المفهوم لا يتناول بيان الظاهر؛ وذلك نظراً إلى المعنى اللغوي للتفسير^(٨). وبالرجوع إلى الاتجاه الذي يتبنى أنّ «الكشف» و «البيان» - المأخوذ في معنى التفسير - يستبطن افتراض درجة من الخفاء والغموض في المعنى، والجهد التفسيري ينصبّ على رفع هذا الغموض والإبهام. وعليه، فلا يصدق «التفسير» حينئذٍ إلا في حالة كهذه. فبيان المعنى الظاهر لا يصدق عليه مصطلح التفسير، كما لا يصدق التفسير على بيان المفاهيم اللغوية الواردة في القرآن الكريم، كما لا يصدق على ترجمة آيات القرآن حرفياً.

من هنا، فالتفسير ينبغي أن لا يقتصر على بيان الظاهر من الألفاظ، بل ينبغي أن يتوغّل المفسّر إلى عمق المعاني المكنونة وراء الألفاظ. فوجهة المفسر هي الوصول إلى كنه المعنى دون الاكتفاء بظاهر الألفاظ. وما يترتب على هذا الموقف، هو: السؤال عن إمكانية الغوص في بحر المعاني، وعدم الوقوع في فخ «التفسير بالرأي» الممنوع! ويبدو لي أن «التفسير بالرأي» هو خصوص التفسير الذي لا يعتمد على مصدر مقبول؛ والعقل من المصادر المقبولة في عملية التفسير والاعتماد عليه وعلى معطياته يؤدي إلى «التفسير بالرأي» لا محالة، إلا أنّه حسب النصوص القرآنية ليس تفسيراً ممنوعاً؛ حيث إن القرآن في آيات عديدة يعوّل على العقل، ويدعو إلى التفكير^(٩)، والتدبّر^(١٠)، والتعقّل^(١١)، ولا يبدو الفصل بين المصدر ونتائجه متماسكاً منطقياً، فالتعويل على المصدر يعني القبول بنتائجه، ونتيجة التعويل على التفسير العقلي، هو التعويل على التفسير بالرأي!

ثم ما هو الفرق حينئذٍ بين التفسير والتأويل؟ سيّما بالنظر إلى اشتراكهما معاً حسب هذا الاتجاه في استهداف المعنى متجاوزاً ظواهر الألفاظ. وهناك مذاهب للمفسرين في بيان وجوه الافتراق بين التفسير والتأويل، فيرى «أبو منصور الماتريدي» - مثلاً - أن

التفسير هو القطع بالمراد، بينما التأويل هو المحتمل غير المقطوع به^(١٢). في حين يرى «الطبرسي» أن التفسير هو كشف المراد من اللفظ المشكل، والتأويل هو ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر^(١٣). ويرى «الزركشي» الفرق بين التفسير والتأويل في كون الأوّل مستنداً إلى النقل، وكون الثاني مستنداً إلى النظر والاستنباط^(١٤).

ويعتبر الطباطبائي أنّ التفسير، قد يهتم بالظاهر، وقد يهتم بالباطن، في حين أنّ التأويل ليس من نوع اللفظ ولا من نوع المفاهيم، بل هو من سنخ الوجود الخارجي. وعليه، فالمقصود من قول النبي يوسف لأبيه: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾^(١٥)؛ أي ما وقع وأصبح له وجود خارجي^(١٦).

ويبدو أنّ هذه الوجوه من الفرق بين التفسير والتأويل، مبنية على النظر والاجتهاد، ولا تنحصر بما ذُكر.

ما هو المنهج؟

المنهج في أبسط تعريفاته: «طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة»^(١٧). أو «إجراء يُستخدم في بلوغ غاية محدّدة»^(١٨). أو «إنّه الترتيب الصائب للعمليات العقلية التي نقوم بها بصدد الكشف عن الحقيقة، والبرهنة عليها»^(١٩).

ولو اعتمدنا تعريفاً من هذه التعريفات في مجال التفسير، لأمكن القول: إنّ منهج التفسير هو الطريقة التي نصل من خلالها إلى كشف مراد الله-تعالى من كلماته (النص القرآني)، أو هو الإجراء الذي نستخدمه للتوصل إلى الكشف عن معاني الآيات القرآنية. وما إلى ذلك من تعريفات.

ولم يرد في القرآن الكريم مصطلح «المنهج»، ولكن ورد مصطلح «المنهاج» بمعنى يوافق في النتيجة، عند قوله -تعالى-: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾^(٢٠)؛ أي طريقة واضحة في الدين. كما أنّ الآيات القرآنية تضمّنّت مفاهيم عدّة تعتبر «أسساً ومبادئ عامة للمنهج» وهي تنقسم إلى قسمين أساسيين:

(أ) المبادئ السلبية: وهي الأمور التالية:

١. التقليد: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾^(٢١).

٢. اتّباع الظنّ: ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلّوك عن سبيل الله إن يتبعون إلاّ الظن وإن هم إلاّ يخرسون﴾^(٢٢).

- ٣- اتّباع الهوى: ﴿وإنّ كثيراً ليضلُّون بأهوائهم بغير علم﴾ (٢٣).
- ٤- تحريف الكلم عن مواضعه: ﴿من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾ (٢٤).
- ٥- تبديل القول وتحويره: ﴿فمن بدّله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذي يبدّلونه﴾ (٢٥).
- (ب) المبادئ الإيجابية:
- وهي ما يأتي:
- ١- الموضوعيّة: ﴿يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين...﴾ (٢٦).
- ٢- الأمانة العلمية والعدل: ﴿إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (٢٧).
- ٣- متابعة الدليل وعدم تجاوزه: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ (٢٨).
- ٤- النقد البناء: ﴿أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ (٢٩).

المنهج والأسلوب؟

هل يختلف المنهج عن الأسلوب، أم هما تعبيران عن شيء واحد؟ يبدو أنّ كلمة الأسلوب أقدم استعمالاً وأكثر شيوعاً عند العرب وفي اللغة العربية من المنهج، فيذكرنا بالأسلوب ومفهومه ابن خلدون قائلاً: «إنه عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه...» (٣٠). ثم يضيف: «وتلك الصورة التي ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، ويعيدها في الخيال كالقالب والمنوال.. كما يفعل البناء في القالب، والنسج في المنوال، حتّى يتّسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام... فإن لكل من الكلام أساليب نخصّ على أنحاء مختلفة» (٣١).

وهذا التعريف للأسلوب له طابع أدبي، ويرجع في جوهره إلى المسائل اللغوية، ويعتمد على «العقل البياني» (٣٢) الذي ينطلق من الألفاظ إلى المعاني؛ اعتماداً على تلك القاعدة المركزية لدى هؤلاء القائلة: إنّ «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد من الملكة اللسانية» (٣٣).

إلا أنّ المهتمّين بالألسنيات في العصر الراهن لهم مفهومهم المختلف عمّا ورد عند «ابن خلدون» عن الأسلوب، وكمثال على ذلك يرى الكونت بوفون: «إنّ المعارف والوقائع والاكتشافات تتلاشى بسهولة، وقد تنتقل من شخص لآخر، ويكتسبها من هم أعلى مهارة،

فهذه الأشياء تقوم خارج الإنسان، أما الأسلوب، فهو الإنسان نفسه، فالأسلوب إذاً لا يمكن أن يزول ولا ينتقل ولا يتغير»^(٣٤).

كما يرى مارسيل بروس في عبارته الشهيرة: «إنّ الأسلوب ليس بأية حال زينة ولا زخرفة، كما يعتقد بعض الناس، كما أنّه ليس مسألة «تكنيك»، إنه مثل اللون في الرسم، إنّه خاصية الرؤية تكشف عن العالم الخاص الذي يراه كل منا دون سواه»^(٣٥).

وإذا جاز لنا أن نستعير المفاهيم الواردة لدى الكاتبين الأخيرين نستطيع أن نقول في الفرق بين «الأسلوب» و«المنهج»: إنّ الأول ينشأ من داخل الإنسان ويرتبط بالواقع الباطني وشاكلته الداخلية، ورؤيته للأمور، في حين أن «المنهج» هو الأداة التي تنشأ في الخارج وتحكم على نتائج الداخل. وبتعبير آخر، إنّ مقبولية «الصورة الداخلية» ترتبط بمدى انطباق مواصفات المنهج عليها.

ثانياً: مناهج التفسير

سبق أن أشرنا إلى أنّ تفسير القرآن الكريم من مهمّات النبي(ص) - في الأساس - وذلك بتصريح من القرآن الكريم نفسه: ﴿..وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون﴾^(٣٦). ونظراً إلى هذا الأساس فإنّ «التفسير لم يكن في البداية إلا شعبة من الحديث بصورة، أو أخرى وكان الحديث هو الأساس الوحيد تقريباً، مضافاً إلى بعض المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية»^(٣٧).

من هنا، فإنّ أول منهج تفسيري شاع استخدامه لدى المسلمين هو «المنهج النقلي» وذلك يرجع لأسباب عدة منها:

أ- شيوع الأمية لدى العرب؛ لأنّ «الصحابة كلّهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، ... ومن يؤخذ عنهم، فهو مما تلقوه من النبي(ص) أو ممن سمعه منهم، ومن عليّتهم، وكانوا يسمّون لذلك القراء، أي الذين يقرأون الكتاب؛ لأنّ العرب كانوا أمّة أمية، فاخصّ من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم»^(٣٨).

ب- النزعة التوقيفية لدى المفسّرين الأوائل، التي أدت بهم إلى أن لا يتخطّوا دائرة المنقول، «ولعل الروعة الدينية لهذا العهد، والمستوى العقلي لأهله، وتجدد حياتهم العملية ثم شعورهم مع هذا بأنّ التفسير شهادة على الله بأنّه عنى باللفظ هذا، كل أولئك جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا التوقيفي الذي نقل إليهم»^(٣٩).

ج- تأكيد الروايات على التقيّد بالمأثور في عملية التفسير، يقول الطوسي: «واعلم أنّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح عن النبي(ص)، وعن الأئمة(ع)»^(٤٠).

وتحمل المدونات التفسيرية الأولى في عصر التابعين، وتابعي التابعين هذه السمة، كالمدونات المنسوبة إلى سعيد بن جبير (ت ٤٤ هـ) وإسماعيل السدي (ت ٢٧ هـ) ومحمد بن السائب الكلبى (ت ٤٦ هـ)، وأبي حمزة الثمالي (صاحب الإمامين السجاد والباقر (ع))، وأبي بصير الأسدي (صاحب الإمام الصادق (ع)) وغيرهم^(٤١).

كما أن أقدم تفسير وصل إلينا وهو المسمى بـ «جامع البيان في تفسير القرآن» لابن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠ هـ) يحمل هذه السمة أيضاً، ويغلب عليه الطابع النقلى والأثري. وكذلك الأمر في باقي التفاسير النقلية وهي عديدة:

ومن خصوصيات هذا المنهج، إضافة إلى ما أشرنا إليه من النزعة التوقيفية:

أولاً: الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، والإيمان بأهمية الألفاظ ودورها في عملية التفسير والتفكير والاستنباط.

ثانياً: الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات.

ذلك كلّه كما سبق ذكره يرجع إلى مبدأ أساس في هذا المنهج، وهو أن «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد من الملكة اللسانية»^(٤٢). وهذا ما جعل بعض الدارسين^(٤٣) يشكّك في الأدوات المنهجية والمعرفية المتاحة لهذا المنهج بطبيعته اللغوية شبه المعجمية من الخروج بـ «النص» من دائرة «الدلالة» إلى مجال «الاستدلال»، ومن ثم قصوره عن استفزاز النصّ وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغيّر المثقل بالواقعيّات. وللمنهج النقلى فروعه المختلفة (البياني، والتاريخي، واللغوي..). إلا أن الجميع يشترك في جعل «المنطق البياني اللغوي» أساساً في التعامل مع النصّ، والآيات القرآنية. وهذا المنطق الذي بلغ ذروته عبر تأسيس «أصول الفقه» عاش مراحل مختلفة من التطوير والتغيير، إلا أن جذوره ترجع إلى اللغة وقواعدها، ويشير الفقيه المالكي الجرمي إلى «الهيمنة الميدانية» لعلوم اللغة في مجال العلوم الدينية، حينما يؤكّد قائلاً: «أنا منذ ثلاثين عاماً أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه»^(٤٤). باعتبار أن المنطق الذي كان يعتمده هو المنطق اللغوي.

وأما المنهج الثاني المعتمد في تفسير القرآن، هو «المنهج العقلي» بأقسامه المختلفة (الرأي، والفلسفي، والكلامي الجدلي و...).

إنّ الرجوع إلى العقل كمصدرٍ لعملية التفسير ترجع جذوره إلى الكتاب والسنة، حيث إنّهما داعيان إلى الاحتكام إلى «العقل» ومعطياته في مجالات شتى، كما أن الأسلوب الحوارى القرآني مبني في الأساس على معطيات عقلية تأملية (آفاقية كانت أم أنفسية).

يبدو أن أول عمل منهجي مبني على المصدر العقلي لدى المسلمين خارج إطار

النص (القرآن والسنة) أخذ شكل الأبحاث الكلامية، وأدى فيما بعد إلى تكوّن الاتجاهات النظرية الثلاث لدى المسلمين؛ أي الاتجاه المعتزلي، والأشعري، والإمامي. حيث كان المعتزلة يدعون إلى حاكمية العقل حسب ما نسب إليهم^(٤٥). والأشاعرة أصرّوا على نفي دور العقل، وعدم جواز الاحتكام إليه^(٤٦) في إدراك الحكم الشرعي. والإمامية اعتبروا العقل موصلاً للعلم القطعي^(٤٧)، سوى أن الأخبارية منهم ذهبوا كالأشاعرة إلى القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية^(٤٨).

وكان يعتبر علم الكلام وقواعده آنذاك منهجاً للعلوم الشرعية وبمثابة المنطق بالنسبة إلى العلوم العقلية، يقول التفتازاني: «إنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات»^(٤٩).

وذلك بخلاف علم أصول الفقه لدى أهل السنة والجماعة، حيث أهملوا العقل كمصدر للتشريع، وأقاموا أصول الفقه على قواعد لغوية بحتة، بما فيها القياس. فإذا كان «القياس» في مصطلحهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس شبه، وقياس طرد، فسوف نجد هذه الأقسام الثلاثة بأسمائها في مصطلح النحاة، يقول ابن الأنباري: «فالأول أن يُحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل، نحو حمل ما لم يسم فاعله على الفاعل بعلة الإسناد. أما الثاني، فهو حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شيوعه، كما أنّ الاسم يتخصص بعد شيوعه، فكان معرباً كالاسم، أما الثالث فهو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإحالة [أي المناسبة] في العلة واختلفوا في كونه حجة»^(٥٠).

ونجد الأمر في البلاغة أيضاً كالنحو، يقول الجرجاني: «الاستعارة ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس»^(٥١).

ثم إن المنظر الأول لأصول الفقه في الوسط السنّي؛ أي الإمام الشافعي، لا يرى فرقاً جوهرياً بين الاجتهاد بالمعنى العام، وبين القياس كآلية من آلياته، يقول: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتبعه. وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»^(٥٢).

هذا ما جعل تقنين العقل في العصور الوسطى لدى المسلمين متأرجحاً بين «المنهج الكلامي»، و«المنهج الأصولي اللغوي»، وذلك انطلاقاً من رفض العلماء الأوائل للجهاز المنطقي الوافد من الخارج.

أما بالنسبة إلى المتكلمين، فيذكر لنا ابن خلدون: «أنّ المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقيدة»^(٥٣). وحسب ما ينقل «السيوطي» عن «النوبختي»، فإنّه كان ينقد بشدّة «الشكل الأول» من أشكال القياس الأرسطي في كتابه: «الآراء والديانات»^(٥٤).

وأما بالنسبة إلى الأصوليين الفقهاء، فكما سبق وأشرت إلى أن الشافعي الذي يعتبر المنظر الأول لعلم الأصول، لم يكتف بعدم تأييده للمنطق الأرسطي فحسب، بل هاجمه مهاجمة شديدة تصل به إلى حدّ التحريم^(٥٥)، ويوجّه ذلك بالرجوع إلى الاختلاف القائم بين خصائص اللغة اليونانية (وثقافتها) التي يستند إليها المنطق الأرسطي، واللغة العربية (وثقافتها) المؤسسة على محورية الوحي والفكر الإسلامي.

على أن المنهج الكلامي، والمنهج الأصولي لم يبقيا بعيدين عن تأثير المنطق الأرسطي، ولكن حافظا على استقلاليتهما إلى درجة كبيرة، حتّى القرن الخامس الهجري^(٥٦). كما حصل في القرن الرابع الهجري تزاوج منهجي بين علمي الكلام والأصول من خلال محمد بن الطيّب الباقلاني، وعبد الجبار الهمذاني، وأبي حامد الإسفراييني، وابن فورك الأصفهاني، في الوسط السنّي^(٥٧). ومن خلال الشيخين المفيد والطوسي، والشريف المرتضى، في الوسط الإمامي الشيعي^(٥٨). وفي القرن الخامس الهجري حصل شرح كبير في المنهج الأصولي والكلامي الذين نشأ في الوسط الإسلامي، وفضائه الثقافي، والمعرفي من خلال أبي حامد الغزالي الذي يعتبر «المزج الحقيقي للمنطق الأرسطي بعلوم المسلمين. لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستصفي، والتي ذكر فيها أنّ من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً»^(٥٩).

كما يعتبر الخواجه نصير الدين الطوسي، فيلسوف القرن السابع الهجري، المازج الحقيقي للفلسفة اليونانية وقواعدها في علم الكلام في الوسط الإمامي^(٦٠).

سبقت هذه التطورات، خطوة سياسية خطيرة في القرن الرابع الهجري في الوسط السنّي، إذ «وقف (في هذا القرن) التكوين المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار في التشريع، وعدّ العلماء الأولون كالمعصومين...»^(٦١).

هذه الخطوات وغيرها تركت آثارها الخطيرة على منهج البحث، وعلى كيفية التعاطي مع العقل ومعطياته، فجاء منهج البحث في آثار المسلمين بعد هذه المرحلة خليطاً بين هذا وذاك لا يرتبط بالمنهج الأصولي اللغوي الذي بناه الشافعي، ولا بالمنهج الكلامي لمتكلمي

المسلمين قبل القرن الخامس الهجري، ولا بالمنهج الفلسفي اليوناني البحت، ولا إلى غير ذلك بل جاء مزيجاً بين هذا وذاك .

ولم يبق العمل التفسيري بمعزل عن هذه التطورات، فأثر كل ذلك على جهد المفسرين، سيّما أصحاب الاتجاه العقلي، ولعل المثال البارز الذي يعكس صورة واضحة ونقية لهذا الخليط المنهجي هو عمل الفخر الرازي في تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب»^(٦٢)، حيث مزج في تفسيره بين المنهج الكلامي الجدلي، والمنهج الفلسفي، والمنهج الأصولي اللغوي، وغيرها، وتوالت بعد ذلك التفاسير المنوّعة المناهج لدى السنة والإمامية.

أما المنهج الثالث المعتمد في التفسير، فهو المنهج الإشراقي الباطني، ذاك الاتجاه الذي ظهر على أثر الضعف الذي أصيبت به الاتجاهات العقلية والأثرية، حيث لم يتم تقنين دور العقل وفعاليتها في العمل التفسيري، فاتجه بعض المفسرين إلى الباطن وتجلياته لجبر بعض النقص والضعف الذي أصاب هذين الاتجاهين، إلا أن المنهج بشكل عام خلا عن جهد تنظيري لدعم أسسه ومرتكزاته، إلا عند شيخ الإشراق السهروردي في كتابه «شرح حكمة الإشراق»^(٦٣). ولكن لم تستثمر جهوده في مجال التفسير.

ولعلّ ابن عربي في «فتوحاته المكية»، وتفسيره الباطني مثالاً بارزاً للمنهج الإشراقي في بعده الصوفي الخالي عن العمل التنظيري. وقد استعان «ابن عربي» في دعم منهجه الباطني، بتوسيع دائرة «الوحي» والسعي نحو إشاعة مبدأ يعتبر الركيزة الأساسية للاتجاه الذوقي الباطني وهو مبدأ «مشاعية الوحي». يقول «ابن عربي»: «إن الوحي أقوى سلطاناً في نفس الموحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه. قال - تعالى - : «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»، وحبل الوريد من ذاته. فيا أيها الولي إذا زعمت أن الله أوحى إليك، فأنظر في نفسك في التردد أو المخالفة فإن وجدت لذلك أثراً بتدبير، أو تفصيل، أو تفكر فلست صاحب وحي، فإن حكم عليك، وأعماك، وأصمك وحال بين فكرك وتدبيرك، وأمضى حكمك فيك فذاك هو الوحي، وأنت عند ذلك صاحب وحي»^(٦٤).

لقد اعتبر الإشراقيون وأصحاب الذوق والباطن أن المعنى لا يوجد في النص، بل خارجه، المعنى يستشعر به الإنسان في قلبه وباطنه، وفي الطبيعة والمجتمع: ﴿وفي الأرض آيات للمؤمنين﴾^(٦٥)، ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾^(٦٦). من هنا، جاء تصور الصوفيين بأن اللغة عاجزة عن التوصيل، ولا يمكن للغة والعلوم المتصلة بها كالنحو، والصرف، والبلاغة أن تكشف الغطاء عن وجه المعاني، بل الحل يكمن في التصفية، والتجليّة، والتجليّة التي تؤدي إلى المشاهدة والمكاشفة والعرفان والإشراق.

فالطريق الوحيد للوصول إلى الحق والمعنى ينحصر عند بعضهم بالذوق والحال،

وتبدّل الصفات دون التعلّم والاكْتساب^(٦٧)، في حين أن البعض الآخر يعتبر أن السالكين إلى الحق مع كثرة الطرق وتعددتها نوعان:

أولهما: ما يبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب.

ثانيهما: ما ينجلي له الحق بالذبذبة الإلهية، فيبتدئ من الغيب، ثم ينكشف له عالم الشهادة؛ أي يبدأ بالذوق وينتهي إلى الحكمة العقلية^(٦٨).

إن تصوّر الصوفيين حول عجز اللغة عن توصيل المعنى، أدّى بهم إلى القول باللغة الرمزية أو «لغة الأسرار»؛ لأنه كما يقول النفري: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، فلا بد من اختراع لغة مرنة، ومطّاطة قادرة على السعة والضيق، حسب الرؤية والأفق الذي ينظر صاحبها من خلالها إلى الحق والمعنى.

وهذا التصوّر الرمزي دعا ابن عربي إلى أن يفسر قوله - تعالى -: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام﴾^(٦٩)، بـ «لا تأكلوا معارفكم ومعلوماتكم بباطل شهوات النفس ولذاتها، بتحصيل مآربها، واكتساب مقاصدها الحسيّة والخيالية باستعمالها، وترسلوا إلى حكام النفوس الأمانة بالسوء»^(٧٠).

وهذا ما دعا الزركشي إلى أن يتوقف عند هذا النوع من التفسير قائلاً: «فأما كلام الصوفي في تفسير القرآن، فقليل ليس تفسيراً، وإنما هي معان ومواجيد، يجدونها عند التلاوة»^(٧١).

كما ادعى بعض المعاصرين استناداً إلى ما ورد في كشكول البهائي، بأن «التفسير الذي يقع في مجلدين واشتهر باسم ابن عربي ما هو في الحقيقة إلاتأويلات الملا عبد الرزاق الكاشاني، وليس هو لابن عربي، ولكن لما وجدوه طافحاً بأسمى مراتب العرفان نسبوه إلى ابن عربي»^(٧٢).

من هنا، وبعد هذا الاستعراض السريع للمناهج المعتمدة في تفسير القرآن الكريم، يمكن أن نخلص إلى أمور قد يناقض بعضها بعضاً، فمن الجائز القول بأن تلك المناهج تتطابق مع بعضها في المستوى العام؛ أي السعي للوصول إلى المراد من آيات القرآن، ولكن ينبغي الإقرار بشيء من التعارض بينها على مستوى الممارسة، والأساليب، والقرائن، والمواجيد، والنتائج.

تلك النتائج المختلفة التي ترجع في جوهرها إلى البنى التنظيمية، وأنماط الفكر المختلفة التي تكمن وراء هذه المناهج والأساليب.

فلكل منهج تفسيري منطق وبنیان، ينسجم مع عوامل نشوئه وأحوال تطوّره، ولكن لا بد له من أن يراعي في ذلك الحفاظ على المقاصد العامة، فينصب القواعد والضوابط

الموضوعية، ويستنبط الآليات الموائمة، ويستخرج أساليب المعالجة، والتفسير المناسبة، لئلا تضيق تلك المقاصد، والأهداف وسط الوسائل ومن خلالها.

خاتمة

في حصيلة هذه المقالة، يمكن القول بضرورة البحث عن علاقة جديدة بين تلك المناهج المختلفة، أساسها التكامل والإغناء المتبادل، بحثاً عن أسس ومباني، وآليات ووسائل، نستطيع من خلالها الوصول إلى رؤية شاملة ومستوعبة لا تكتفي بظواهر الألفاظ بل تأخذ جوهر الدين، ومقصد الكتاب بعين الجد والاعتبار. ولا يمكن تحقيق هذا الغرض إلا بعد القبول بأن المنهجيات والأدوات المعرفية التي استخدمها السلف ليست وسائل وآليات فوق-تاريخية ثابتة، لا يمكن مساسها بتغيير أو تعديل، أو مراجعة جذرية. بل الحديث عن استحداث منهجيات تفكير وأدوات معرفية جديدة ضرورة تقتضيها المشكلات الجديدة، والبيئة المختلفة، وعنصر الزمان والمكان، والحاجات المعاصرة.

ولا يمكن للمنهجية الجديدة أن تشقّ طريقها إلى الواقع، إلا من خلال حلّ جملة من القضايا الأساسية العالقة، نشير إلى بعضها:

أولاً: العمل من أجل تكوين مفهوم متكامل عن الإنسان من منظور الدين والعقل، يؤخذ فيه بعين الاعتبار النظر إلى الإنسان كخليفة لله - تعالى - هدفه إعمار الأرض، وبناء الذات الإنسانية.

ثانياً: السعي من أجل بلورة دور العقل الإنساني، ومدى سلطته، أو صلاحياته في مجال معرفة المعاني، والحقائق، والقيم، وقدرته على الحكم.

ثالثاً: تحديد الصلات والعلاقات المتبادلة بين الوحي، والعقل، وتحديد مجالات كل واحد منها.

رابعاً: بلورة الصلات القائمة، والتي يمكن إيجادها بين الكتاب والسنة، وبينهما وبين العقل.

خامساً: تحديد نقطة الإنطلاق في العمل الاجتهادي والتفسيري، من اللفظ إلى المعنى أم من المعنى إلى اللفظ، أم صيغة مشتركة؛ أي منهما معاً إلى كشف المجهول والوصول إلى الحقيقة.

وبعد حسم النقاط الأنفة الذكر وغيرها من الركائز الأساسية للعمل التفسيري ينبغي للمفسر على حد تعبير السيّد محمد باقر الصدر أن «لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية، أو الإجتماعية، أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر

الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة، ومن نقاط فراغ ثم يأخذ النصّ القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ دور المستمع والمسجّل فحسب، بل لي طرح بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النصّ القرآني حواراً، المفسّر يسأل والقرآن يجيب^(٧٣). وإلاّ فإن لم ينطلق المفسر من الواقع وتجاربه، فإن تفسيره سوف يبدأ من نقطة الصفر، وسوف لا ترتبط إجاباته بأسئلة ومشكلات فعلية ومعاصرة، بل تطرح مشكلات القرون الغابرة، وتأتي الإجابة أيضاً عن لسان الغابرين. والأسوأ من ذلك أن تطرح أسئلة فعلية، ومعاصرة، وتأخذ إجاباتك من خلال فهم الغابرين للنصّ القرآني، فتهمل حركة الواقع، وتجارب الإنسان، والخبرات المتراكمة في مجالات شتى.

من هنا، فإنّ جهد المفسّر ينبغي أن يتركز حول محورين أساسيين:

أولاً: بناء المفاهيم:

لعل المشكلة الكبرى بالنسبة إلى المستنطقين^(٧٤) للنصّ القرآني، أنّهم يدخلون إلى مجال العملية التفسيرية قبل بناء المفاهيم القرآنية ضمن المنظومة المفاهيمية التي يقدّمها القرآن؛ أي أنّهم يبنون رؤيتهم المفاهيمية بمعزل عن المنظومة، غافلين عن أنه لا يمكن الحديث عن المفهوم باعتباره مفردة منقطعة الصلة بسياقه المعرفي، والإطار العام الذي يفصل المفهوم عن غيره. ومن البديهي، أنّه لا يمكن تكوين وعي متكامل للمفهوم، إلاّ ضمن المنظومة، كما أنّ تحديد موقع المفهوم في المنظومة، بأنّه مفهوم إطار، أو مركزي، أو مفهوم جانبي لا يتيسر إلاّ داخل المنظومة المفاهيمية. كما أنّ هذا الوعي يحدّد كيفية تشغيل المفهوم واستعمالاته الملائمة مع المنظومة. أضف إلى ذلك، أنّ ثمة مفاهيم أخرى مترابطة داخل المنظومة سواء كان ارتباطها عضوياً، أم وظيفياً، أم غير ذلك، ولا بد من تحديد نوع هذا الارتباط ضمن المنظومة وليس خارجها.

ثانياً: صياغة النظريات:

إننا لا نحتاج في عملية التفسير إلى مفسّرين سلبيين^(٧٥)، بل نحتاج إلى مفسّرين إيجابيين، ونقصد بالمفسّر الإيجابي، الذي ينتج ويعطي ولا يكتفي بالإصغاء والتفهّم، ولا يمكن البلوغ إلى هذه المرحلة، إلاّ حينما يستطيع المفسّر أن يصوغ نظرياته انطلاقاً من القرآن الكريم.

«ويتوقف هذا الأمر على الأحكام والمفاهيم (التي سبق الكلام عنها)، فهو انعكاس لاجتهاد معين؛ لأنّ تلك الأحكام، والمفاهيم التي يتوقف عليها تكوين النظام (وصياغة النظريات) نتيجة لاجتهاد خاص في فهم النصوص (وفهم الدين وقضاياها). ومادامت الصورة التي

نكوّنها عن النظام الإسلامي اجتهادية، فليس بالضرورة أن تكون هي الصورة الواقعية؛ لأن الخطأ في الاجتهاد (سواء كان مجاله الكتاب أو السنّة) يبقى وارداً»^(٧٦).

وعليه، فلا ينبغي أن يؤديّ الخوف من الوقوع في عدم إصابة الواقع إلى الانصراف عن العمل التنظيري منطلقاً من القرآن الكريم؛ لأننا وحسب التجربة التاريخية للمفسّرين أصحاب الاتجاهات المختلفة بإمكاننا أن نؤكد النتيجة التالية: إن الاستنطاق القرآني لا يمكن أن يتمّ عبر الآليات المعرفية الهزيلة التي لا تتغيّر قيد شعرة في الأدوار التاريخية المختلفة، وتبقى هي هي، صاحبة السلطة والهيمنة في الماضي والحاضر والمستقبل.

الهوامش:

- (١) الفرقان / ٣٣ .
- (٢) راجع: الحجر / ١، ويس / ٦٩ .
- (٣) راجع: آل عمران / ١٣٨ .
- (٤) راجع: النحل / ٤٤ و ٦٤ .
- (٥) راجع: الطبرسي (الفضل بن الحسن): مجمع البيان، ج ١، ص ١٣ .
- (٦) راجع: أحمد رضا: كلمة في التفسير، مقدمة مجمع البيان .
- (٧) راجع: الزرقاني (محمد عبد العظيم): مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ١، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص ٤٧١ .
- (٨) راجع: ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٣٦١ . والفراهيدي (الخليل بن أحمد): كتاب العين، ج ٧، ص ٢٤٧ . والفيروزآبادي: القاموس، ج ٢، ص ١١٠ .
- (٩) راجع: آل عمران / ١٩١، والأعراف / ١٧٦، ويونس / ٢٤، والنحل / ١١ و ٦٩ و... .
- (١٠) راجع: النساء / ٨٢، والمؤمنون / ٦٨، وص / ٢٩، ومحمد / ٢٤ و.. .
- (١١) راجع: المائدة / ٥٨ و ١٠٣، والبقرة / ١٦٤، والأعراف / ١٦٩ و.. .
- (١٢) راجع: السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن): الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج ٤، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٦٧ .
- (١٣) راجع: الطبرسي (م.س.) ص ١٣ .
- (١٤) راجع: الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، ج ٢، دار احياء التراث العربي، القاهرة، ص ١٧٢ .
- (١٥) يوسف / ١٠٠ .
- ١٦ أنظر: الطباطبائي (السيد محمد حسين): الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٠ و ٤٤، و ٤٦ و ٥٠ و ٦٥ .
- (١٧) الطاهر (د.علي جواد): منهج البحث الأدبي، ط ٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٩ .
- (١٨) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مادة: منهج، ص ١٩٥ . نقلاً عن: محمد قاسم (د.محمد): المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ط ١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٥٢ .
- (١٩) راجع: (م.س.)، ص ٥٢ .
- (٢٠) المائدة / ٤٨ .
- (٢١) البقرة / ١٧٠ .
- (٢٢) الأنعام / ١١٦ .
- (٢٣) الأنعام / ١١٩ .
- (٢٤) النساء / ٤٦ .
- (٢٥) البقرة / ١٨١ .
- (٢٦) النساء / ١٣٥ .

- (٢٧) النساء / ٥٨ .
- (٢٨) البقرة / ١١١ .
- (٢٩) البقرة / ١٧٠ .
- (٣٠) ابن خلدون(عبد الرحمن): المقدمة، نشر د. علي عبد الواحد وافي، ج ٤، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٢٩٠ .
- (٣١) نفس المرجع وذات الصفحة.
- (٣٢) أنظر في هذا المجال: الجابري(محمد عابد): بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٦٣ .
- (٣٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٨٨ .
- (٣٤) الكونت بوفون، ورد في: فضل(د. صلاح): علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، ط ١، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٨هـ-١٩٩٨م، ص ٩٦ .
- (٣٥) Linguística y Literatura. Investigación de estilo. «Spillner, Bardi, Retórica, Lingüística del textotad. Madrid, 1979, P.23..» نقلاً عن المرجع السابق، ص ٩٦ .
- (٣٦) النحل / ٤٤ .
- (٣٧) الصدر(السيد محمد باقر): المدرسة القرآنية، ص ١٤ .
- (٣٨) الأندلسي: (ابن حزم): «ورد في: ابن خلدون: المقدمة(ط ٥، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م). نقلاً عن: سانو (د. قطب مصطفى): أدوات النظر الإجهادي المنشود، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٢٥ (باختصار).
- (٣٩) الخولي(أمين): دائرة المعارف الإسلامية، ج ٥، ص ٢٤٩ .
- (٤٠) الطوسي(محمد بن الحسن): التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤ .
- (٤١) أنظر ابن النديم: الفهرست، ص ٣٦ .
- (٤٢) ابن خلدون: (م.س.)، ص ٢٨٨ .
- (٤٣) أنظر: ياسين(عبد الجواد): السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٣٥ .
- (٤٤) الشاطبي(أبو اسحاق): الموافقات في أصول الشريعة، ج ٤، ص ١١٦ .
- (٤٥) راجع: مذكور(محمد سلام): مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١، البيان العربي، القاهرة، ص ١٦٢ .
- (٤٦) أنظر: نفس المرجع، ص ١٦٣ .
- (٤٧) راجع: الكراچكي(أبو الفتوح: محمد بن علي): كنز الفوائد، طهران، ص ١٨٦ . والحكيم(محمد تقي): الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ص ٢٩٨ . والمظفر(محمد رضا): أصول الفقه، ج ٣، دار النعمان، ص ١٢٥ .
- (٤٨) المرجع السابق .
- (٤٩) التفتازاني(سعد الدين، مسعود بن عمر): شرح المقاصد، ج ١، عالم الكتب، بيروت، ص ٥ .
- (٥٠) ابن الأنباري: مع الأدلة في أصول النحو، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١، ص ١١٥ وما بعدها. أنظر ياسين(عبد الجواد): (م.س.)، ص ٤٧ .
- (٥١) الجرجاني(عبد القاهر): أسرار البلاغة، مطبعة محمد صبيح، القاهرة، ص ١٤ .
- (٥٢) الشافعي(محمد بن ادريس): الرسالة، دار الكتب العلمية، ص ٤٧٧ .

- (٥٣) ابن خلدون: (م.س.)، ص ٣٣٦.
- (٥٤) السيوطي (جلال الدين: عبد الرحمن): صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٣٢٥-٣٢٦.
- (٥٥) السيوطي: (م.س.)، ص ٥. أنظر: النشار (د. علي سامي): مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص ٨٦.
- (٥٦) راجع: النشار: (م.س.)، ص ٩٢، وما بعدها.
- (٥٧) راجع: سانو (د. قطب مصطفى): أدوات النظر الإجتهادي المنشود، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠، ص ٤٩.
- (٥٨) راجع: المفيد (محمد بن محمد بن نعمان): التذكرة في أصول الفقه. وأوائل المقالات في المذاهب والمختارات. والطوسي (محمد بن الحسن): عدة الأصول، وتمهيد الأصول، وتلخيص الشافي، والتبيان في تفسير القرآن، والمرضى (علي بن الحسين الموسوي): الشافي في الإمامة، والذريعة إلى أصول الشريعة، والذخيرة في علم الكلام.
- (٥٩) النشار: (م.س.)، ص ٩٠.
- (٦٠) راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (شرح العلامة الحلي لكتاب الخواجة نصير الدين الطوسي)، مؤسسة الإمام الصادق، قم.
- (٦١) أنظر: أمين (أحمد): ظهر الإسلام، ج ١، مطبعة النهضة، القاهرة، ص ٣٨٧. (باختصار).
- (٦٢) راجع: الفخر الرازي (محمد بن عمر): مفاتيح الغيب، طبعة قم، في ١٦ مجلداً.
- (٦٣) أنظر: النشار: (م.س.)، المنطق الإشراقي عند السهروردي، ص ٣٠٣-٣٢٦.
- (٦٤) ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٧٨.
- (٦٥) الذاريات / ٢٠.
- (٦٦) الذاريات / ٢١.
- (٦٧) أنظر: الغزالي: المنقذ من الضلال، بيروت، ص ٧١-٨٠.
- (٦٨) أنظر: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ص ٦٣-٦٤. نقلاً عن: النشار: (م.س.)، ص ٢٩٩.
- (٦٩) البقرة / ١٨٨.
- (٧٠) ابن عربي: تفسير القرآن الكريم، ج ١، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٨، ص ١١٧. نقلاً عن: الصغير (د. محمد حسين): المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص ١١٤.
- (٧١) الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، ج ٢، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص ١٧٠.
- (٧٢) الأملي (الشيخ عبد الله جوادي): في مقابلة معه منشورة في العدد «السادس» من «قضايا اسلامية معاصرة» ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص ١٥-٣٠.
- (٧٣) المدرسة القرآنية، ص ١١.
- (٧٤) التعبير مستعار من قول الإمام علي (ع): «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق..»، نهج البلاغة، خطبة ١٥٨.
- (٧٥) تم اقتباس التعبير من السيد الصدر، حيث يصف التفسير التجزيئي قائلاً: «العملية في طابعها العام، عملية تفسير نصّ معيّن، وكان دور النص فيها دور المتحدث ودور المفسّر هو الإصغاء والتفهم، وهذا ما نسمّيه بالدور السلبي..» المدرسة القرآنية (م.س.)، ص ١٩.
- (٧٦) إقتصادنا، ص ٢٨١.