مناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر

كريم الصياد(*)

مستخلص البحث

يتعرض هذا البحث في الفصل الأول بالدراسة النقدية لمحاولات تصنيف مناهج التفسير الإسلامية، وخاصة المعاصرة منها، ثم يبدأ من حيث انتهت في الفصل الثاني إلى تصنيف جديد لمناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر إلى: موضوعاتية خالصة، وأدبية- م وضوعاتية، وفينومينولوجية، ولسانية، وتكوينية، وفرضية - استنتاجية. وفي الخاتمة يتم التعرض لأهم نتائج البحث ومناقشتها.

كلمات مفتاحية

نصر أبو زيد - الجابري - حسن حنفي - أبو يعرب المرزوقي - محمد عبده - ماركس - كانط - هيجل - نيتشه - الهرمنيوطيقا - المادية التاريخية - الفكر العربي المعاصر - المنهج الظاهرياتي - المنهج الفرضي الاستنتاجي - تفسيرية الارتياب.

مقدمة

حازت مشكلة تفسير النص اهتمام عدد كبير من أهم مفكري العرب المعاصرين، منذ محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) إلى اليوم. وهي من المشكلات الأصيلة في الفكر العربي المعاصر، إذ إن الأرضية المشتركة للمحاولات والمشاريع الفكرية العربية المعاصرة هي اعتبار الخلفية الحضارية الإسلامية المعرفية والعقائدية والشرعية والتقاليدية مصدرًا للمشكلة ومفتاحًا

(*) مدرس مساعد - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، يدرس حاليًا للدكتوراه بجامعة كولونيا بألمانيا الاتحادية.

للحلّ معًا. فالمفكر العربي المعاصر عادةً ما يهتم بدراسة التراث الثقافي الإسلامي على اتساعه في مرحلة من مراحل حياته الفكرية بحثًا عن الأساس التراثي لمشكلات الفكر والسياسة، ثم يرتد في مرحلة أخرى تالية إلى التراث الإسلامي محاولاً تجديده والنظر فيه من منظور مختلف، قد يكون نقديًا علميًا أو أيديولوجيًا، قد يحاول إعادة تصور مفاهيمه ونظرياته، أو وصف المفاهيم والنظريات والمناهج المفتاحية في هذا التراث لتشخيص مشكلة واكتشاف منفذ للخروج من الأزمة. وتفسير النص - خاصة النص القرآني - أحد أهم مصادر التراث التي انشغل المفكر العربي المعاصر بمعالجتها فلسفيًا بإحدى الاستراتيجيات سالفة الذكر.

والسؤال الأساسي لهذا البحث هو: ما مناهج التفسير التي قدمها المفكرون العرب المعاصرون؟ مع ملاحظة أن هذه المناهج ارتبطت من جهة بمناهج التفسير التراثية الإسلامية، ومن جهة أخرى بالهرمنيوطيقا الغربية. وهو ما يجعل الباحث مضطرًا - في المقدمة على الأقل - إلى استعراض سريع لأهم الدراسات المنشورة عن مناهج التفسير في الإسلام صعودًا إلى الفترة المعاصرة من أجل تبين موقع هذا البحث نفسه من تلك الدراسات السابقة التي استعرضت وصنفت هذه المناهج شرقًا وغربًا، ومن جهة أخرى من أجل تبين موقع مناهج التفسير العربية المعاصرة من المناهج التفسيرية القديمة، وكيف تحاول تجاوزها، ولأية غاية.

وهناك العديد من الدراسات الغربية حاولت وصف وتصنيف مناهج التفسير عند المسلمين، وكمحاولة لرصد الحالة الراهنة لتطور المبحث، فمن الطبيعي عادةً البدء بالدراسات الحالية، غير أن الكثير من هذه الدراسات اعتمدت على نموذج قديم للدراسات في هذا الموضوع، مما يفرض ضرورة الرجوع إلى هذا النموذج، رغم ما يسببه ذلك من ردة زمانية.

الفصل الأول:
التصنيف العام لدراسات مناهج التفسير في الإسلام

بصورة عامة، فإن أغلب الدراسات التي حاولت وصف وتصنيف مناهج التفسير في الإسلام يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١- نموذج جولدزيهر: وهي الدراسات التي اتبعت نموذج جولدزيهر Goldziher (+١٩٢١) في تصنيفه لاتجاهات التفسير في الإسلام في كتابه الشهير: «Die Richtungen der islamischen Koranauslegung»[1]، أو: «اتجاهات التفسير الإسلامي للقرآن».

٢- الدراسات الجزئية: وهي الدراسات التي بحثت مناهج وتيارات التفسير في الإسلام من منظور محدد، أو بالتركيز على مشكلة محددة، كحقوق الإنسان، وحقوق المرأة خاصةً.

٣- الدراسات الإبداعية: وهي الدراسات التي حاولت أن تقدم تجاوزًا فعليًا لمناهج التفسير الإسلامية، أكثر من كونها دراسات وصفية وتصنيفية، فاستعملت الوصف والتصنيف سبيلاً إلى إنتاج تفسير جديد، سعيًا إلى هدف محدد، غالبًا ما يرتبط بأغراض أيديولوجية و إصلاحية.

وكل هذه الدراسات لم تستطع أن تقدم وصفًا شاملاً ودقيقًا لتيارات التفسير الإسلامية القديمة والمعاصرة. ويرجع هذا إما إلى الاعتماد على نموذج وصفي وتصنيفي منتهي الصلاحية هو نموذج جولدزيهر (وسيلي نقده بالتفصيل)، أو إلى تقديم دراسات جزئية لا تفي بغرض الشمول، أو تقديم محاولات إبداعية ليس من همّها الأساسي حصر ووصف وتصنيف مناهج التفسير الإسلامية، ومن ثمّ أهمية هذا البحث الحالي.

أولاً: نموذج جولدزيهر

صنف المستشرق المجري المعروف جولدزيهر في كتابه المذكور مناهجَ التفسير في الإسلام

(1) Goldziher, Ignác (Yitzhaq Yehuda), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Buchhandlung und Druckerei, vormals E. J. Brill, Leiden, 1920.

ترجم إلى العربية تحت عنوان: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار (مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٧٤ هـ/١٩٥٥م)

إلى أربعة أقسام، مستندًا في ذلك إلى دراسته المتخصصة لعلم الحديث، وعلاقته بالتفسير. والصلة بين العِلمين هي الخبر، حيث يتم الاعتماد على الخبر (أو المأثور) عادةً لتفسير القرآن في التفاسير التقليدية، كالقرطبي، وابن كثير، والطبري مثلاً. ولهذا السبب السابق، جاءت قسمته للمناهج معتمدة على مواقف العلماء المتعددة من الخبر أو المأثور، فهناك تيار يأخذ بالمأثور هو تيار مالك ومدرسته في أصول الفقه (أهل الحجاز)، وهناك تيار الرأي الذي يمثله أبو حنيفة ومدرسته في العلم نفسه (أهل العراق). فيصنف جولدزيهر مناهج التفسير كالتالي: التفسير التقليدي وهو التفسير بالمأثور Traditionelle Exegese[١]، والتفسير العقلاني أو التفسير بالرأي Vernünftige Exegese[٢]، والتفسير الصوفي Mystische Exegese[٣]، والتفسير المذهبي-الطائفي Dogmatische (sektiererische)[٤].

ومن الملاحظ أنه:

١. لم يتبع منهجًا واحدًا لقسمة هذه المناهج التفسيرية، فالقسمان الأخيران-التفسير الصوفي والتفسير المذهبي الطائفي-لا يمكن وصفهما بناء على المحور ذاته الذي على أساسه تم وصف القسمين الأول والثاني من المناهج.

٢. لم يتتبع آليات القراءة والفهم ذاتها على نحو أدقّ، فقد كانت مهمة جولدزيهر وصفية تصنيفية أكثر منها تحليلية.

٣. لم يربط بين مناهج التفسير من جهة، وعلم أصول الفقه من جهة أخرى، وقد ذُكر أعلاه الصلة بين العلمين في قسمة الموقف من الحديث (أهل الرأي وأهل الحديث) على سبيل المثال، فعلم أصول الفقه هو العلم المنهجي في الحضارة الإسلامية، وقد تم تنظير مناهج التفسير الإسلامية في علم أصول الفقه بشكل أساسي، عدا بعض الأعمال القليلة جدًا تحت ما سمي أحيانًا بعلم أصول التفسير[٥]. ويؤدي الفصل بين العلمين أو عدم

(1) Ibid., S. 55-98.

(2) Ibid., S. 99-179.

(3) Ibid., S. 180-262.

(4) Ibid., S. 263-309.

(٥) وذلك مثل: جلال الدين السيوطي: إتمام الدراية لقراء النقاية، (طبع بإعانة ارباب جماعة اشاعة علوم في مطبع مظهر العجايب الواقع في بندر كلكته، ١٨٦٤م، دون رقم الطبعة).
تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: محمود محمد محمود نصار، (مكتبة التراث الإسلامي، مطبعة الجيل، مصر، دون بيانات أخرى).

الوعي بالصلة بينهما على هذا النحو إلى درجة خطيرة من سوء فهم نشأة وطبيعة هذه المناهج وتطورها.

وفيما يلي رصد مختصر لأهم الدراسات في الأنواع الثلاثة من الدراسات التفسيرية:

1-Jaques Waardenburg, Islam, Historical, Social and political Perspectives, Chapter six: Are there Hermeneutical Principles in Islam?(١):

في الفصل السادس من هذا المؤلَّف بعنوان: «هل هناك مبادئ تفسيرية في الإسلام؟» يحاول المؤلف البحث عن مبادئ مؤسِّسة للتفسير في الإسلام(٢)، وقد أشار فيه إلى الدائرة المفرغة بين المبدأ المفسِّر، والنص المفسر(٣). ويظهر نموذج جولدزيهر هنا في قسمة مناهج التفسير الإسلامية بشكل رئيسي إلى نوعين: التفسير والتأويل. وبينما يعتمد التفسير على أسس أكثر حَرْفيّة، يخرج التأويل عن هذه الأسس ويهدف التوصل إلى غايات روحية أبعَد. ويختص السنة بالتفسير، في حين يختص الشيعة بالتأويل(٤)، وهو ذاته نموذج التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي على الترتيب، كما يلاحَظ هنا أثر قسمة جولدزيهر لتيارات التفسير على أساس طائفي ومذهبي.

2-Herbert Berg, The Development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period(٥):

قام بيرج في هذه الدراسة ببحث تأثير الحديث على نشأة التفسير في الإسلام(٦). وبشكل خاص درس تأثير علم الحديث على مناهج التفسير الإسلامية(٧)، ولكنه من خلال كل ذلك لم

(1) Jaques Waardenburg, Islam, Historical, Social and political Perspectives, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Germany, 2002. Chapter one: Are there Hermeneutical Principles in Islam?

(2) Ibid., pp. 111-112.

(3) Ibid., p. 117.

تجد هذه الفكرة تنظيرها لدى كل من Gadamer, Donald Schön, Paul de Man، وقد قدم هايدجر أول توصيف لها، فيما يُعرف بالدائرة التفسيرية، Hermeneutical Circle.

(4) Ibid., pp. 119-120.

(5) Berg, Herbert, The development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, Guzron Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.

(6) Ibid., pp. 65-106.

(7) Ibid., pp. 10[illegible]73.

يصل إلى وصف شامل لمناهج التفسير الإسلامية ولم يتجاوز نموذج جولدزيهر المرتكز أساسًا على علاقة علم الحديث باتجاهات التفسير.

3- Andrew Rippin, Tafsīr[١]:

قسم المؤلف اتجاهات التفسير في الإسلام إلى أربعة أقسام: السنية[٢]، والشيعية[٣]، والصوفية[٤]، والحديثة[٥]. ويتضح هنا اعتماده على المحور المذهبي في التصنيف، بالإضافة إلى القسم الخاص بالتفاسير الحديثة، وهو جديد على نموذج جولدزيهر، ولكن، برغم ذلك، لم يصل ريبن أبعد من ذلك في تجاوز هذا النموذج السائد.

4- Hussein Abdul-Raof, Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis[٦]:

تعد هذه الدراسة نموذجية في إطار علاقتها بنموذج جولدزيهر، فقد قسم عبد الرءوف المناهج التفسيرية في الإسلام إلى أربعة أنواع: التفسير التقليدي (التفسير بالمأثور)[٧]، التفسير العقلاني (التفسير بالرأي)[٨]، التفسير اللغوي أو اللساني[٩]، والتفسير المتناقض (أو المقارَن)[١٠]. ومن الملاحَظ أن القسمين الأولين مماثلان للقسمين الأولين في نموذج جولدزيهر، أما النوع الرابع فهو مناظِر للمناج المذهبية-الطائفية في النموذج ذاته. أما النوع الثالث في قسمة عبد الرءوف فلا يمكن اعتباره نوعًا جديدًا مستقلاً في ذاته، لأن القصد من هذا المنهج (اللغوي أو اللساني الحديث) كان التغلب على التفسير التقليدي[١١].

(1) Rippin, Andrew, Tafsīr, Oxford University Press, 2010.
(2) Ibid., pp. 8-9.
(3) Ibid., pp. 9-10.
(4) Ibid., pp. 10-11.
(5) Ibid., pp. 11-13.
(6) Abdul-Raof, Hussein, Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis, Routledge, NY, USA, 2012.
(7) Ibid., pp. 10-28.
(8) Ibid., pp. 28-83.
(9) Ibid., pp. 83-143.
(10) Ibid., pp. 143-233.
(١١) انظر مثلاً: نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م) ص ٢٠٠.

5-Peter Heath, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches[١]:

درس هيث ثلاثة أعمال من التفاسير: تفسير الطبري[٢]، وتأويل ابن سينا لبعض الآيات[٣]، وتفسير ابن عربي[٤]. وأعطى بذلك ثلاثة أمثلة لثلاثة أنواع من المعالجات هي: الفيلولوجية، والفلسفية، والصوفية، على الترتيب. وبرغم أن هذه الدراسة تعتبر إلى حد كبير متجاوزة للنموذج، لكنها لم تفرق بشكل دقيق بين المعالجتين الأخيرتين، والسبب في ذلك أن كلاً منهما تستعمل منهج التأويل الرمزي allegorical method. ويتم هنا استدعاء نموذج جولدزيهر مرة أخرى بسبب التناظر بين التفسير بالمأثور وبين التفسير الفيلولوجي من جهة، وبين التفسير بالرأي وبين كل من التفسيرين الفلسفي والصوفي من جهة ثانية.

ثانيا: الدراسات الجزئية

1-Meena Sharify-Funk, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation[٥]:

تحت عنوان «اتجاهات في التفسير الإسلامي Trends in Islamic interpretation» وصفت المؤلفة ثلاثة اتجاهات في التفسير الإسلامي: هي التقليدية Traditionalism والإحيائية Revivalism والإصلاحية Reformism[٦]. فبينما تحفظ التقليدية كلًا من بنية ومحتوى الفكرة من التغيير، فإن الإحيائية تقدم الفكرة ذاتها في صورة مختلف، بينما قد تسمح الإصلاحية ببعض العناصر العلمانية في التفسير، وهي أكثر توجهًا نحو حضارة الغرب وأقل عداءً. وهذه الدراسة كما هو واضح منحصرة في موضوع مكانة المرأة في الإسلام، ويشي استعمال كلمة Trends (اتجاهات) في عنوان الفصل دون أداة تعريف بالطبيعة العشوائية أو الانتقائية غير الشاملة للبحث.

---

(1) Heath, Peter, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches, Arabica, T. 36, Fasc. 2, July, 1989, published by Brill, p. 173.

(2) Ibid., p. 181.

(3) Ibid., p. 192.

(4) Ibid., p. 200.

(5) Sharify-Funk, Meena, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation, TJ international Ltd, Padstow, Cornwall, UK.

(6) Ibid., p. 25.

2- Abd Allāh Ahmad Na'īm, Human rights and religious values, An Uneasy Relationship? Ch. XVI: Toward an Islamic hermeneutics for human rights[١]:

في هذه الدراسة يؤمن النعيم (تلميذ محمود طه) بضرورة إنتاج تفسير جديد ليحل مأزق حقوق الإنسان في الإسلام، أو ما أسماه: التحول الداخليthe internal transformation[٢]. درس النعيم مناهج التفسير ليساهم في تقديم مفهوم محايد لحقوق الإنسان بحسبه[٣]. ولم تكن مهمته-بالتالي-أن يقدم توصيفًا شاملاً لمناهج التفسير الإسلامية.

ثالثًا: الدراسات الإبداعية

حاولتْ هذه الدراسات تقديم تفاسير جديدة كما تقدم، وذلك على أسس منهجية مختلفة، وقد تأثرت بالتطور المنهجي الغربي في دراسة النص إلى حد بعيد. ومن هذه الدراسات دراستا حسن حنفي للدكتوراه: «مناهج التفسير»، و«تأويل الظاهريات»، و«ظاهريات التأويل»، والتي تمت إعادة نشر أولاهن تحت عنوان: «من النصّ إلى الواقع» بالعربية في جزأين، كما قد تمت ترجمة الثانية إلى العربية بواسطة المؤلف تحت العنوانين السابقين الثاني والثالث.

اعتبر حنفي علم أصول الفقه منهجًا لتحقيق الوحي في الواقع[٤]، وبالتالي لم يتطرق إلى الطبيعة الميثودولوجية النظرية الأساسية لهذا العلم، تلك العلاقة التي تعرض لها أدونيس[٥]، والجابري[٦] مثلًا. وقد حاول حنفي إعادة بناء علم أصول الفقه في الجزء الثاني من «من النص إلى الواقع» لإحداث نقلة من التمركز حول الإله، إلى التمركز حول الإنسان[٧]. وقام حنفي

(1) Naim, Abd Allah Ahmad (Author), Jerald D. Gort (Author), Henry Jansen (Contributor), Human rights and religious values, Rodopi B.V., AmsterdamnNew York, NY 1995, Printed in the Netherlands.

(2) Ibid., p. 230.

(3) Idem.

(٤) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م) ١/١٩.

(٥) أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب،(دار الساقي، بيروت، ط٧، ١٩٩٤) ١/ ١٣٨، ٢/١٤-١٥.

(٦) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٩، ٢٠٠٩) ص ١٠٩-١١١. وللمؤلف نفسه: تكوين العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١٠، ٢٠٠٩) ص ١٠٠.

(٧) السابق: ٢/٥٨٥-٥٨٦.

في «تأويل الظاهريات»، و«ظاهريات التأويل» بمحاولة تطوير منهج جديد في دراسة النص المقدس معتمدًا على المنهج الفينومينولوجي[١]. ولم يقدم حنفي وصفًا أو تصنيفًا لمناهج التفسير الإسلامية، لا القديمة ولا الحديثة.

وتشمل الدراسات الإبداعية بالإضافة إلى دراسات حنفي دراسات أخرى عديدة مثل (المنار) لمحمد عبده، و(فهم القرآن الحكيم) للجابري، و(الجلي في التفسير) للمرزوقي، وغيرها، وهي موضوع الفصل التالي.

(١) حسن حنفي، تأويل الظاهريات، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م) ص ٣٧٩-٤٠٨.
حسن حنفي، ظاهريات التأويل، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م) ص ٩.

الفصل الثاني:
مناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر

١- المنهج الموضوعاتي الخالص Pure Thematic Method (نموذج محمد عبده)

يعني (المنهج الموضوعاتي) أنه يُعنى باستخراج (موضوعات) معينة من النص، نظريات أو مفاهيم، يرى المفسر أنها كامنة فيه. ويعني (الخالص) أنه متميز عن المنهج الأدبي-الموضوعاتي، والذي سيلي ذكره، والذي يعتمد على النقد الأدبي للنص باعتبار النص خطابًا أدبيًا في أساسه. إن المنهج الموضوعي الخالص الذي قدمه ونظّره محمد عبده (ت١٩٠٥م) يعتبر خطاب النص خطابًا نظريًا كالخطاب الفلسفي والعلمي، ولا يعنى بالجانب الأدبي منه، ولا يعطيه دورًا دلاليًا محددًا أو جوهريًا. وكان هدف محمد عبده من هذا التفسير ربط التدين بالحياة اليومية الاجتماعية والسياسية عن طريق القيَم. فالقيم الأخلاقية والاجتماعية والتشريعية والسياسية هي الموضوعات التي رامها تفسيره المعنون بـ «تفسير القرآن الحكيم» والمشهور بـ(المنار)[١].

والمعروف أن محمد عبده قام بالتفسير في (المنار) حتى الآية ١٣٤ من سورة النساء فقط، ثم أكمل رشيد رضا البقية، غير أن الهام في هذا البحث هو المنهج، بالإضافة إلى أن الجزء الذي قام محمد عبده بتفسيره يوضح اتجاهَ التفسير المذهبيَّ أيضًا.

وكان التفسير مدفوعًا بعامل سلبي هو نقد المفكرين الغربيين للإسلام والقرآن بناء على سوء حال المسلمين: «إن هؤلاء الإفرنج يأخذون مطاعنهم في الإسلام من سوء حال المسلمين»[٢]، وهو ما دفع محمد عبده إلى محاولة إعادة تكوين القيم الإسلامية، في إطار براجماتي دنيوي-أخروي شامل، عن طريق إعادة قراءة الآيات بما يفضي إلى ذلك المدلول. وتوضح مقدمة رشيد رضا للمنار هذا التوجه، فهي تؤكد على عصرانية التفسير في مواجهة مشكلات المجتمع، ولهذا تتم المقارنة بين القرآن وبين نصوص القانون العلماني العصري، وتنتج الرؤية التقليدية القائلة

(١) محمد عبده ومحمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار (دار المنار، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٤٧م).
(٢) السابق، ص ١٢.

بأن القانون العلماني وحده غير كافٍ، وأن ميزة القرآن هي الجمع بين القانون وروحه معًا[١].

كما يفرق محمد عبده بين ثلاثة أنواع من قراءة النص القرآني: القراءة السحرية، وهي التي تعتبر أن للنص قوة فعلية آلية، يمكن استدعاؤها بالقراءة، وقراءة فنية، وهي الاستمتاع الأدبي-الموسيقي بالنص، والقراءة المثالية، التي يقدمها المنار[٢].

ويظهر في مطلع هذا التفسير مفهوم «التفسير الأمثل» وهو مفتاح المنار الأساسي، فيفرق محمد عبده بين التفاسير التقليدية والتفسير الأمثل، فالهدف من التفاسير التقليدية هو تعريف الناس بمعاني القرآن، بشكل محايد لا يهدف إلى تحقيق غاية مباشرة، أما التفسير الأمثل فهو الذي يتم لأجل جمْع المصالح الدنيوية والأخروية[٣]. وهو يكشف عن منهج المنار.

ويقيم محمد عبده الحجج العقلية والنقلية على شرعية (إعادة) التفسير، مما يوضح توجه المحاولة على أساس كونها إعادة قراءة وإعادة تكوين للمعنى[٤]. وبعد إقامة القواعد، يبدأ محمد عبده في تحديد أسس التفسير الأمثل:

١- معرفة الألفاظ.

٢- معرفة الأساليب البلاغية.

٣ -معرفة أحوال البشر وخاصةً علم التاريخ.

٤- العلم بوجه هداية القرآن للبشر كلهم.

٥-العلم بسيرة النبي وأصحابه[٥].

ويتركب منهج من هذه العناصر، فمعرفة الألفاظ ضرورية لتفسير أي نص، ومعرفة الأساليب ضرورية بعد معرفة الألفاظ لفهم ما يتركب منه النص بلاغيًا ودلاليًا، ثم معرفة أحوال البشر (علم الاجتماع) والتاريخ، لأنهما مختبَر الفلسفة والدين الواقعيين[٦]، ثم العلم

(١) السابق، ص ٤-٥.

(٢) السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٣) السابق، ص ١٨-١٩، ٢٥.

(٤) السابق، ص ٢٠.

(٥) السابق، ص ٣١-٣٤.

(٦) انظر كذلك: السابق، ص ٦٧.

بوجه هداية القرآن للبشر كلهم لإيجاد الطرف الثاني من الخطاب وهو الإنسان العامّ، إذا كان المخاطِب هو الله، وأخير العلم بسيرة النبي وأصحابه لأن هذه الوقائع التاريخية تفسر الكثير من النصوص، حيث نزل النص في اعتبار محمد عبده على وقائع تاريخية محددة.

والملاحَظ في العنصر الثاني (معرفة الأساليب) والأخير (سيرة النبي وأصحابه) أن التفسير عند محمد عبده تفسير موضوعي، فالنص له مركز، وله دلالة محددة، يمكن للعقل أن يتوصل لها باجتهاده، سواء اعتمد العقل في استنباط هذه الدلالة على البنية البلاغية الأسلوبية اللغوية (البعد البنيوي) أو وقائع التاريخ (البعد التاريخي)، وأن اجتهاد العقل يتناسب طرديًا مع ما يحصله من معرفة من النص. **وسيلي الفرق بين مناهج تفسيرية مركزية (تعتبر أن للنص مركزًا دلاليًا)، ومناهج أخرى لا مركزية (أي تفكيكية، أو تنفي مركزية النص أو وحدة دلالته)**[(١)].

ويعتمد التفسير على مبدأ النسقية، ولهذا رجح محمد عبده أن تكون الفاتحة أول ما أنزل من سور القرآن، كما أن مقدمة الكتاب هي أول ما قد يكتب منه، إذا كانت تشتمل على المبادئ المتضمنة به بشكل عامّ[(٢)]. وفي إطار النسق تظهر الموضوعات الأساسية للنصّ المتضمنة في سورة الفاتحة:

١- التوحيد.

٢- الوعد والوعيد.

٣- العبادات.

٤- التشريعات العملية.

٥- القصص[(٣)].

فالدين يتأسس لديه على التوحيد، أو العقيدة، ثم الوعد والوعيد لبناء المحتوى الأمري الإنشائي للعبادة والمعاملة، ثم العبادة التي هي مرحلة وسطى بين العقيدة والشريعة، ثم المعاملة

(١) انظر كذلك: الخاتمة: المركزي واللامركزي في مناهج التفسير.

(٢) السابق، ٣٥.

(٣) السابق، ص ٣٦.

الدنيوية التي هي جزء لا ينفصل من الدين، ثم تأتي القصص للتمثيل والاعتبار، وهي نقطة تقاطع الوحي والتاريخ. وهي رؤية نسقية للدين ككل من خلال النص.

ويحدد محمد عبده قوى المعرفة الإنسانية:

١- الإلهام الفطري.

٢- الحس.

٣- العقل.

٤- الدين.

٥- الهداية اللدنية[١].

وهي رؤية نسقية لما يمكن أن يكون مبادئ لنظرية المعرفة، وهي غير مستقاة من النص القرآني موضوع التفسير، لكنها تحدد دور النص الديني معرفيًا، فالدين هامّ للإنسان لأن العقل لا يتحرّى القيمة، والهداية اللدنية تعصم العقل من سوء فهم النص الديني نفسه، مما يكشف عن منهجية غيبية في التفسير ونظرية ميتافيزيقية في المعرفة[٢].

ويظهر الاتجاه الإحيائي-البراجماتي في رفض محمد عبده لبعض التفاسير القديمة من واقع كونها تخوض فيما لا تترتب عليه منفعة دنيوية، كمسألة تفسير الحروف المقطّعة[٣]. وكذلك يدل عليه تأويل (التدبّر) بالتفكير في مستقبل الأمة والفرد[٤].

٢-المنهج الأدبي-الموضوعاتي Literary-thematic Method (نموذج سيد قطب)

يقوم هذا المنهج على التعامل مع النص كنص أدبي في أسلوبه، فبدون إدراك هذه الخصيصة -حسب هذا المنهج - لا يمكن فهم النص فهمًا يصل إلى غايات النص وغايات الفهم. ويرى

(١) السابق، ص ٦٢-٦٦.

(٢) السابق، ص ٦٤-٦٦.

(٣) محمد عبده: الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط١، ١٩٩٣م) مج ٤، ص ٥١.

(٤) السابق، ص ٥٨.

قطب أن «التصوير هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن.. هو مذهب مقرر، وخطة موحدة، وخصيصة شاملة، وطريقة معينة، يفتنّ في استخدامها بطرائق شتّى، وفي أوضاع مختلفة، ولكنها ترجع في النهاية إلى هذه القاعدة الكبيرة: قاعدة التصوير»[١]. ويمكن اعتبار كتاب «التصوير الفني في القرآن» بمثابة المقدمة المنهجية التي وضعها سيد قطب (ت١٩٦٦م) لتفسيره الشامل «في ظلال القرآن». وهو يحيل في الظلال إلى التصوير، مما يدل على وحدة العملين كمنهج وتطبيقه[٢]. لكنها مقدمة منهجية غير مكتملة، لأنها معنية فقط بالجانب الأدبي من النص، ويبقى الجانب الموضوعي؛ فسيد قطب يفرق بين آيات العقيدة والوعد والوعيد ومشاهد القيامة والحساب من جهة، وآيات التشريع من جهة أخرى، حيث يعتمد القرآن على التصوير الأدبي في النوع الأول، ولا يعتمد التصوير الفني بهدف وضوح المعنى الحقيقي في النوع الثاني من الآيات: «القاعدة الأساسية المتبعة في جميع الأغراض-فيما عدا غرض التشريع بطبيعة الحال-»[٣]. وهذه التفرقة السالفة تعني أن هذا المنهج لا يصلح لتفسير الجانب الشرعي من النص، ولا يوجد تنظير عند سيد قطب لمنهج تفسير الجانب الشرعي، لكن المنهج واضح في تطبيقه لديه، في العمل التطبيقي لـ«التصوير» ألا وهو «الظلال».

والمدخل إلى الجانب (الموضوعاتي) من المنهج، بعد تسليط الضوء على الجانب الأدبي، قد يكون محله مقدمة الظلال، حيث يرى قطب أن الشريعة الإلهية في القرآن جزء من النظام الكوني العام، وتتكامل مع التصور الإسلامي الشامل للكون والمجتمع[٤]، وفي هذا تركيز على (الموضوع) أي المحتوى الشرعي المتصل برؤية فلسفية عامة. إن الجانب الموضوعاتي عند محمد عبده كان اجتماعيًا بالأساس، أما عند سيد قطب فهو فلسفي متعدد الأبعاد وأكثر شمولاً.

والأمثلة التطبيقية توضح قيام المفسِّر باستخراج الموضوعات النظرية، شرعية كانت، أو فلسفية تتعلق برؤية العالَم والإنسان وعلاقته بالإله، أو وضع الجماعة الإسلامية والجماعات المناوئة. يقول قطب في مفتتح تفسيره لسورة البقرة «هذه السورة تضم عدة موضوعات. ولكن المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يترابط الخطان الرئيسيان فيه ترابطًا

(١) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط١٦، ٢٠٠٢م)، ص ٣٧، ٧٠.
(٢) سيد قطب: في ظلال القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط٣٢، ٢٠٠٣م) مج١، ج١، ص ٢٨.
(٣) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، سبق ذكره، ص ٩.
(٤) سيد قطب: في ظلال القرآن، سبق ذكره، ص ١٧.

شديدًا.. فهي من ناحية تدور حول موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية في المدينة، واستقبالهم لها، ومواجهتهم لرسولها ﷺ وللجماعة المسلمة الناشئة على أساسها... وسائر ما يتعلق بهذا الموقف بما فيه تلك العلاقة القوية بين اليهود والمنافقين من جهة، وبين اليهود والمشركين من جهة أخرى.. وهي من الناحية الأخرى تدور حول موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها؛ وإعدادها لحمل أمانة الدعوة والخلافة في الأرض، بعد أن تعلن السورة نكول بني إسرائيل عن حملها، ونقضهم لعهد الله بخصوصها، وتجريدهم من شرف الانتساب الحقيقي لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ صاحب الحنيفية الأولى، وتبصير الجماعة المسلمة وتحذيرها من العثرات التي سببت تجريد بني إسرائيل من هذا الشرف العظيم.. وكل موضوعات السورة تدور حول هذا المحور المزدوج بخطيه الرئيسيين»[1]. وهنا يتضح استخراج الموضوع تارة باستعمال لفظ (موضوعات) وتارة باستعمال (محور). وهذا الموضوع هو التقاء موضوعين: الأول هو موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية الناشئة، والثاني هو موقف الجماعة الإسلامية في ذاتها في مرحلة نشأة الدعوة، ويحدد أن السورة كلها تقوم على العلاقة بين هذين المحورين، وهو استخراج لموضوع شامل من السورة تنتظم هي على أساسه، فالهدف النهائي من النص هو الموضوع، بينما التصوير هو الأداة التي تقارب بعض أجزائه التي لا تتعلق بالحكي الدرامي القصصي الحقيقي (وإلا فُقد الخيط الدرامي الزمني) ولا بالتشريع (وإلا ضاع معنى التشريع في المجاز).

والنتيجة أن هذا المنهج يتركب من آليتين: النقد الفني التصويري للنص نظرًا لاستعمال النص هذه التقنية في الخطاب، واستنباط الموضوعات عن طريق الربط بين العبارات وتجريد موضوعات أو محاور كلية.

٣- المنهج الظاهرياتي Phenomenological Method (نموذج حسن حنفي)

سبق وصف منهجية حنفي (١٩٣٥-؟م) بشكل عام في تأويل النص باعتبارها مستندة إلى المنهج الظاهرياتي في وصف الظواهر[2]. وهذه المنهجية تسمح بتفريغ النص من محتواه

(١) السابق، ص ٢٨.

(٢) حسن حنفي، تأويل الظاهريات، سبق ذكره، ص ٣٧٩-٤٠٨.
حسن حنفي، ظاهريات التأويل، سبق ذكره، ص ٣٤.

اللغوي والتاريخي، وإسقاط معنى الشعور عليه، بشكل بين-ذاتي Inter-subjective، لا هو موضوعي مثل التفسير اللساني أو التاريخي أو الموضوعاتي بنوعيه، ولا هو ذاتي كتفسيرات الصوفية. ومنهج تحليل الشعور (أو المنهج الفينومينولوجي) من الأساسيات المنهجية في مشروع حنفي الفكري، ويتضح هذا في البيان التأسيسي للمشروع «التراث والتجديد»، فنصوص الوحي كلها تجارب شعورية متعددة المستويات[١]، بل إن مصدر الوحي ذاته شعور[٢]، وبالتالي فالمنهج الظاهرياتي هو الأنسب للتعامل معها تفسيريًا، فلا يتلقى الشعور سوى الشعور. ويقوم هذا المنهج على لا مركزية النص، فالنص وعاء يتلقى المعنى في ذهن القارئ، دون أن تكون له فاعلية مستقلة، أو وجود موضوعي سوى وجوده الوثائقي الذي يخرج هنا من الاعتبار. وبالتالي فإن هذا المنهج يعتمد على ثوابت الشعور بين-الذاتية لا ثوابت النص، ويمثل أحد نماذج المناهج اللا مركزية، عكس المنهج الموضوعاتي. وهي خصيصة مشتركة بينه وبين المنهج الفرضي-الاستنتاجي عند المرزوقي كما سيتقدم، لأن كليهما يعتمد على كون النص مادة خامة يمكن تشكيلها طبقًا للشعور في المجال بين-الذاتي، أو طبقًا لتصور نظري فردي على الترتيب.

٤-المنهج اللساني، أو منهج التحليل اللغوي Linguistic Analytical Method (نموذج نصر أبو زيد)

استعمل نصر أبو زيد عدة مناهج لنقد النص، والخطاب، والأنساق الفكرية، فقد استعمل ما يمكن تسميته بالحفر الأيديولوجي في كتابه (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية)[٣]، واستعمل منهج تحليل الخطاب في بنيته وآلياته الرئيسية مثلًا في كتابه (نقد الخطاب الديني)[٤]، واستعمل المنهج اللساني والدلالي لنقد النص، كما دعا إلى ذلك في كتابه سالف الذكر مباشرةً. لكن نصرًا هو من أهم الأمثلة على استعمال المنهج اللساني لدراسة النص في علوم القرآن.

---

(١) حنفي، حسن : التراث والتجديد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠٠٢م) ص ١٣٢ - ١٣٩.

(٢) السابق، ص ١٣٥.

(٣) سيلي تفصيل هذا المنهج في «المؤثرات الهرمنيوطيقية الغربية» في الخاتمة.

(٤) سبق ذكره.

ينظّر نصر لاستعمال هذا المنهج بنقده لظاهرة طغيان دور القارئ، إلى حد محو دور النص المستقل، ويؤكد على دور النص الإيجابي في عملية التأويل[١]. «وإذا كان مفهوم «الحقيقة» مفهومًا نسبيًا في ذاته، فإن النسبية هنا يجب أن تُفهم على أساس النسبية «الثقافية»، لا النسبية الذاتية»[٢]. ويرى نصر أن منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الملائم لدراسة الإسلام، حيث يقوم الإسلام على نصين: الكتاب والسنة[٣]. وهذا التطبيق يتم على أساس اعتبار النص نظامًا من العلامات من جهة، ومنتجًا ثقافيًا رغم مصدره الميتافيزيقي، لكونه رسالة تأتي على مقتضى حال المرسل إليه جزئيًا، من جهة أخرى[٤].

ومن أمثلة تطبيق المنهج اللساني-السيميوطيقي عند نصر مفهوم الوحي، وهو المفهوم المركزي بحسبه للنص (عن) ذاته، «حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع»[٥]. يتتبع نصر دلالات اسم «الوحي» لغويًا لا اصطلاحيًا، فهو خطاب الله للبشر المستوعب لكل أشكال ونصوص هذا الخطاب، وذلك في (الاستعمال) القرآني[٦]. وهو دال في اللغة العربية قبل نزول القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعًا من الإعلام[٧]. وهو الاتصال عمومًا بحسب نصوص الشعر، مثل بيت علقمة الفحل الذي يصف اتصال الذكر بأنثاه بالوحي[٨]. وهو قد يكون الاتصال بنظام من الرموز الفعلية غير القولية، مثل إيحاء النبي زكريا إلى قومه بالتسبيح في القرآن[٩]، ومثل الإشارة في قصة مريم في النص نفسه[١٠].

برغم ذلك يختلط منهج التحليل اللغوي عند نصر بمناهج أخرى، كالمادية التاريخية في رد نسق الشافعي إلى عوامل اجتماعية-سياسية، في كتابه «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، ورد الخطاب الديني إلى النوع نفسه من العوامل في «نقد الخطاب

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٠م) ص ٦.
(٢) السابق، ص ٢٠.
(٣) السابق، ص ٢٩.
(٤) السابق، ص ٢٧.
(٥) السابق، ص ٣٥.
(٦) السابق، نفسه.
(٧) السابق، نفسه.
(٨) السابق، ص ٣٦.
(٩) السابق، ٣٦-٣٧.
(١٠) السابق، ص ٣٧.

الديني». كما أن تحليل أو دراسة ظاهرة معقدة كالإسلام لا يمكن أن تتم باستعمال منهج واحد البتة. لكن الأهم من ذلك أن نصرًا يقع في التناقض المنهجي، حين يصف المحاولات الأيديولوجية في دراسة النظم المعرفية باللا علمية[١]، ثم يمارس هو نفسه هذا النوع من المحاولات[٢].

٥- المنهج التكويني-البنيوي Genetic-structural Method (نموذج الجابري)

«ينطلق النقد التكويني من مقولة تعبر عن أمر واقع، ومفادها أن النص النهائي لعمل أدبي ما هو-مع بعض الاستثناءات النادرة جدًا - محصلة عمل، أي إنشاء تدريجي وتحول، يظهر في فترة زمنية منتجة، كرسها المؤلف لكي يبحث مثلاً عن الوثائق أو المعلومات وتحضير نصه، من ثم كتابته، والتصويبات التي يدخلها عليه مرة تلو المرة. ويتخذ النقد التكويني موضوعه من هذا البعد الزمني للنص في حالة تولده، وهو ينطلق من فرضية تقول إن العمل الأدبي، عند اكتماله المفترض، يظل حصيلة عملية تكونه»[٣].

والجابري حين يطبق هذا المنهج على دراسة نص القرآن فهو يشتبك مع مناهج النقد الأدبي بالتالي، غير أن الجابري، في استعماله هذا المنهج، ينطلق بالأحرى من موقف النقد التاريخي، وتحول الدلالة في علاقتها بالتاريخ، إذا خرج اللفظ أو النص الجزئي، من سياق النص أو النص الكلي المغلق، إلى المجال الاجتماعي - التاريخي - الإنساني الأشمل.

ويمكن اعتبار كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» بمثابة المقدمة المنهجية للتفسير المعنون بـ«فهم القرآن الحكيم»[٤]. وفي هذا الكتاب يوضح الجابري أهمية وكيفية استعمال هذا المنهج في دراسة «الكون والتكوين» بحسبه اللذين للنصّ. ولهذا يمكن الاعتماد عليه باعتباره منهجية تفسيره.

---

(١) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص ٢٠٠.

(٢) السابق، ص ٢٠٧.

(٣) مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، تأليف مجموعة من المؤلفين، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة: المنصف الشنوفي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٢١، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٩٧م) ص ١٣.

(٤)هذا ما يصرح به الجابري نفسه: محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، أو التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٨م)، ص ٨.

من الأمثلة الدالة على استعمال المحورين التاريخي والبنيوي دراسته لسورة الأعراف. وهو يتوقف عند الآية ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ﴾ [الأعراف: ٢]. ويتساءل الجابري عن سر هذا الحرج، فالدعوة قائمة منذ زمن، والصراع على أشده، فما الجديد الذي يستدعي الحرج، ودفع الحرج؟ يعود الجابري هنا إلى زمن نزول الآية والسورة ككل، ويستنبط السؤال السابق من ظرف التنزيل التاريخي. فيستنتج الإجابة وهي أن سورة الأعراف تعيد ترتيب العلاقات بين الجماعة الإسلامية وأهل الكتاب، وداخل الجماعة الإسلامية الناشئة نفسها، وذلك كله عن طريق مفهوم «الكتاب» في آية ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾[١]. فالعرب كانت أمة بلا كتاب، ثم صارت من الأمم الكتابية كاليهود والنصارى، وبالتالي ينتفي احتكار أهل الكتاب للكتاب[٢].

وما يكشف عن البعد البنيوي استدعاؤه للمعاني السياقية المتعددة للفظ «الكتاب»: فهو السورة، أو القرآن عمومًا، وهو الوحي، وهو النصيب والقدر[٣].

ومن البعدين التاريخي والبنيوي يستنتج الجابري تطور المفهوم من الذِّكْر إلى الكتاب «بدأ ذكرًا وحديثًا، ثم صار... قرآنًا تقوم طريقة تلاوته وترتيله بتأثير ينقل موضوع الذكر والحديث إلى مشاهد صوتية منغمة، تقرر وجودًا يحمل معه برهانه، فيستغني عن برهان العقل، ومع انتشار الدعوة ونمو الجماعة الإسلامية في مكة صار القرآن كتابًا كذلك، نقل العرب من أمة ليس لها كتاب (يقرر العقيدة والفهم) إلى أمة صار لها مثل هذا الكتاب»[٤]. وذلك طبقًا للترتيب التاريخي لنزول السور، فلفظة قرآن متأخرة عن لفظة الذكر ولفظة الحديث تاريخيًا، ثم جاءت بعدها لفظة الكتاب[٥].

بالتالي ينطلق الجابري في دراسة النص القرآني من (الوثيقة) وعلاقة تحولات الوثيقة: تنزيلاً متفرقًا، وترتيبًا، وجمعًا، ونسخًا، بالدلالة التي لمحتواها. فهو منهج يعتمد على ركيزتين: تتبع

(١) ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١-٢].

(٢) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م) ص ١٥٧.

(٣) السابق، ص ١٥٧-١٥٩.

(٤) السابق، ص ١٦٧.

(٥) السابق، ص ١٥١-١٦٢.

مراحل التكوين من جهة في علاقتها بالمفاهيم والعلاقات بين المفاهيم (وهو بعد تاريخي)، ودلالة اللفظ في سياقه اللغوي العام، وسياقه النصّي الخاص (وهو بعد بنيوي).

٦-المنهج الفرضي - الاستنتاجي Hypothetico - deductive Method (نموذج أبي يعرب المرزوقي)

أ- أسس المنهج السلبية:

تتنوع أسس المناهج، من أسس سلبية، تسمح له باستعمال منهج جديد، وأسس إيجابية هي خطوات هذا لمنهج الجديد الأساسية. وسيلي في الختام ذكر دور منهج الحفر الأيديولوجي، أو المادية التاريخية في صورتها العربية، في التمهيد للا مركزَة النص، أو زحزحة مركزه الدلالي، وهو ما يسمح باستعمال كل من المنهجين الفينومينولوجي عند حنفي، والفرضي-الاستنتاجي عند المرزوقي.

وإذا كان المرزوقي لم يصرح باستعماله المادية التاريخية كمفكرين آخرين، فهو ولا بد لاحظ ما يتم من استعمال براجماتي للنص، من أجل دعم شتى وجهات النظر المتعارضة، قديمًا وحديثًا، مما يجعل محاولته الأيديولوجية ذات وجاهة حين تنتفي الوجاهة الموضوعية لشتى المحاولات المعاصرة والقديمة في للتوصل لمعنى موضوعي ثابت للنص. وهذه المادية التاريخية العربية - أو الحفر الأيديولوجي أو الأيديولوجيا السلبية - هي أهم الأسس السلبية عند المرزوقي[١].

ب- أسس المنهج الإيجابية:

يستعمل المرزوقي المنهج الفرضي الاستنتاجي بشكل مصرح به في مقدمة تفسيره الجليّ في التفسير «**ونحن نبين طبيعة المقومات التي نبني عليها الاستراتيجية بمنهجية استدلالية ذات منهج فرضي استنتاجي**»[٢]. وهذا المنهج يعتمد على الخطوات الرئيسية التالية:

١- **فرض الفرض**: ولهذا الفرض شروط: أن يكون أبسط ما يمكن، وأن يحل سؤالاً معرفيًا يفسر تناقضًا، أو يزيد المعرفة بطريقة حدوث ظاهرة، أو سببها.

---

(١) انظر: الخاتمة: المؤثرات الهرمنيوطيقية الغربية.

(٢) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير (ثلاثة أجزاء) (الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط١، ٢٠١٠م) الكتاب الأول، ١، ص ٦٥.

٢- استنتاج ما يؤدي إليه هذا الفرض في حالة صدقه.

٣- اختبار هذه النتائج المفترضة، فإذا وقع التكذيب فشل الفرض تمامًا، وإذا لم يقع يظل الفرض موضوعًا للاختبار، ويكون مؤقتًا هو التفسير المطلوب، ما دام قادرًا على تفسير الظاهرة.

وقد استُعمل هذا المنهج فعلاً في الهرمنيوطيقا، وذلك مثلاً من منظور يعقد مماثلة بين دور العلية في الطبيعة ودور الدلالة في النص. فالعلية بحسب هذا المنظور علاقة بين مؤثر واستجابة، والدلالة علاقة بين مشير ومشار إليه[١]. ويستعمله المرزوقي حيث يفرض فرضًا نظريًا متكاملاً، ويحاول من خلال تفسير النصّ اختباره أو استنباط نتائجه على الأقل[٢]. وسبب استعماله لهذا المنهج تحديدًا هو محاولة الخروج من ثنائية العلماني/الإسلامي التقليدية، حيث أهدر العلمانيون - في رؤيته - علاقة النص بالتاريخ حين زعموا أن دور النص انتهى وبدأ دور العقل بانقراض العصر، وأهدر السلفيون كذلك علاقة النص بالتاريخ حيث حاولوا فرض النص على كل لحظات الزمن وزعموا أن النص صالح بإطلاق، كليًا وجزئيًا، لكل زمان ومكان، فأهدروا حقيقة أن النص ناسب في نزوله وقائع التاريخ[٣]. وبالتالي فالإشكال الأساسي هو السؤال التاريخي، السؤال الأهم عند المفكرين العرب المعاصرين. ومن الطبيعي أن يستدعي المرزوقي هنا كلاً من ابن تيمية وابن خلدون. فابن تيمية قاوم طغيان الروح، في نقده للفلسفة والتصوف، لكنه تطرف في هذا، وابن خلدون قاوم طغيان المادة، لكنه أسرف في ذلك إلى درجة نفي أي دور للعلوم الطبيعية[٤].

ولهذا فالمنهج المتبع يتعامل مع نقطة تقاطع النص الديني والنص التاريخي، ألا وهي القصص الديني. ومن ركائز المنهج قيامه بما يمكن تسميته بالتصفية التاريخية، أو تأويل الوقائع التاريخية، بشكل قد ينفي وقوعها جذريًا، أو ينفي وقوعها على النحو المفهوم بشكل شائع.

---

(1) C. Mantzavinos, Naturalistic Hermeneutics, Cambridge University Press, 2005, P. 155-156.

(٢) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ١٠-١١

(٣) السابق، ص ٢٣.

(٤) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ٢، ص ٧٣-٦٥.

انظر كذلك: أبو يعرب المرزوقي: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي (دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م)، ص ١٨٧-١٩٨.

ولكن المرزوقي لا يستعمل هذا المنهج داخل أبعاد النص فقط، فهو يرفض أن يدّعي لعمله صفة التفسير التقليدي من جهة، كما إنه يشير في الهوامش إلى كون هذا الاختبار حادثًا في الواقع العملي، لا في النص، بمعنى أنه يفرض الفروض ويستنتج منها بشكل استنباطي ما يترتب عليها، ثم يختبر الواقع نفسه بعد ذلك استنتاجاته[1]. ولكن يبقى أن هذه المحاولة التفسيرية تتضمن خطوة على الأقل من خطوات المنهج الفرضي الاستنتاجي، كما إن الواقع لا يختبر الفروض بشكل محايد، فالمرزوقي وقراؤه عناصر فاعلة في هذا الواقع، والاختبار في هذا المجال هو فعل وتحقيق للفرض-المشروع أكثر منه امتحانًا له.

جـ- تطبيق المنهج:

وتنقسم هذه النقطة إلى: الفروض والتصفية التاريخية.

١- الفروض:

ليست كل الخطوات الرئيسية للمنهج الفرضي الاستنتاجي واضحة في تفسير المرزوقي. كما أن الاختبار هنا ليس بمفهومه التجريبي قطعًا، هو أقرب إلى إسقاط أو فرض رؤية مسبقة، مع إعادة بناء دلالات النص وعلاقاته الدلالية بناء جديدًا ليناسب الرؤي الكلية الجديدة. وكان يمكن دراسة عملية الاختبار بمعزل عن النتائج، ولكن طبيعة الاختبار المذكورة هنا تجعل من الفروض نتائجَ، أو نتائج للفرضيات الأساسية (فيما يلي). مما يضع الباحث مباشرة أمام النظريات الكلية والمفاهيم التي يبدأ منها المرزوقي وينتهي إليها أو إلى نتائجها. والملاحظة السابقة هامة في هذا الصدد، وهي التي جعلت عنوان هذه الفقرة (الفروض) وليس (اختبار الفروض) لما في ذلك من إشكال لا يحسمه عمل المرزوقي.

١-١- مفهوما الاستراتيجية والسياسة:

يستعمل المرزوقي اللفظين في تعبيري «الاستراتيجية القرآنية أو التوحيدية» و«السياسة المحمدية»، تعويضًا عن الكتاب والسنة في التعبير التقليدي. وإلحاق صفة التوحيدية بالاستراتيجية يوضح الرؤية التي تحكم هذه الاستراتيجية، فالإسلام من وجهة نظر المرزوقي لا يهدف إلى سوى التوحيد الكوني، بين البشر وبعضهم البعض، وبين البشر والله، كما سيتضح

(١) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ١٩٠، هامش ٢.

لاحقًا. أما السياسة المحمدية فهي تطبيق هذه الاستراتيجية في السنة، لصناعة الأمة البذرة، أو الجماعة الإسلامية الأولى[١]. ويفرق المرزوقي بين مرحلتين في تاريخ الأمة الإسلامية، تمثل كل منهما أحد هذين المفهومين على الترتيب: تاريخ الأمة الإسلامية منذ البعثة حتى اليوم (فترة القرآن المكي، الاستراتيجية)، وتاريخ الأمة في المستقبل بدءًا من اليوم (فترة القرآن المدني، السياسة)[٢].

١-٢- الأسس القيمية الخمسة:

هي القيم الأساسية الإنسانية، وهي تنظم عمل المرزوقي في هذا التفسير، وفي غيره من مؤلفاته[٣]. وهي على الترتيب:

١- الذوق: أي المعرفة، أو العلم، أو النظر، أو الروح.

٢- الرزق: أي العمل، أو المادة.

٣- سلطان الذوق: السلطة المعرفية أو الروحية.

٤- سلطان العمل: السلطة الزمانية السياسية، أو طغيان المادة.

٥- السلطان المطلق: أو ما يشمل السلطتين السابقتين في توازن، وهي الأطروحة المركبة التي يهدف إليها القرآن في استراتيجيته التوحيدية، وحدة الدين والدنيا، مع تبعية الدنيا للدين باستمرار.[٤].

ويستدعي المرزوقي هذا النموذج لتفسير سورة يوسف:

١- الذوق: الحب بين الرجل والمرأة.

٢- الرزق: المال، الذي بيع به يوسف.

---

(١) السابق، ص ٦١.

(٢) السابق، ص ٦٢.

(٣) مثلاً: أبو يعرب المرزوقي: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص ٦.
محمد سعيد رمضان البوطي، وأبو يعرب المرزوقي: إشكالية تجديد أصول الفقه (دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠٠٦م).

(٤) مثلاً: أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ٧١-٧٣، ٦٢-٦٣.

٣- سلطان الذوق: العلم بتأويل الأحلام.

٤- سلطان العمل: العمل السياسي بعد خروج يوسف من السجن.

٥- السلطان المطلق: برهان الرب[١].

وهذه هي نفسها المقومات التوحيدية إذا انتظمت العلاقة بينها على النحو الأصلي دون تحريف. فيعرض المرزوقي لرؤية لسورة يوسف، حيث ترد المقومات السابقة في صورتها الأصلية، ثم سورة آل عمران، حيث ترد المقومات في صورتها المحرفة عند أهل الكتاب والتراث الفلسفي الحديث والمعاصر، ثم سورة البقرة حيث ترد المقومات على الصورتين[٢].

١-٣- نظرية التوحيد الكوني:

يرى المرزوقي أن الهدف العام من الإسلام هو توحيد البشرية في ذاتها، ثم توحيدها مع الله، أو ما يدعوه بالعولمة الإسلامية[٣]. وترتكز هذه النظرية على ثلاثة أركان أساسية: الأول: أن الله هو المشرع الوحيد[٤]. والثاني: ما دعاه بنظرية اللواحم القرآنية، أي: المبادئ الضامّة للبشرية على عدة مراحل من أجل الوصول إلى حال أمة واحدة متجانسة[٥]. وهذه المراحل هي: الخلق من نفس واحدة، استعمال تعبير الرب في تميزه عن تعبير إله، وهذه النظرية تعتمد على تفسيره للآية الأولى من سورة النساء[٦]. أما المبدأ الثالث فهو نظريته عن الأمة البذرة أو الأمة الوسط، وهي الجماعة الإسلامية الأولى، وهي الصورة التي ستكون عليها البشرية بعد سيادة العولمة الإسلامية. وهذه الأمة وسط على أساس المقومات الخمس السابقة، فهي متوسطة بنيويًا بين طغيان أحد السلطانين: الروحي أو المادي، وهي متوسطة تاريخيًا بين الوثنية القديمة، والوثنية (العلمانية الحديثة بحسبه) الحديثة والمعاصرة[٧].

---

(١) السابق، ص ٧١-٧٣.

(٢) السابق، ص ٦٧.

(٣) السابق، ص ٦١.

(٤) السابق، ص ٥٤.

(٥) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ٢، ص ٣٣.

(٦) السابق، ص ٣٣-٣٤.

(٧) السابق، ص ٥٧-٦٢.

٢- التصفية التاريخية والتأويل الرمزي:

تعني التصفية التاريخية إفراغ النص من محتواه الدرامي-التاريخي التقليدي، وزعم إشارته إلى قيمة، بشكل رمزي، فالرمز يقوّض الدراما. وهي عملية واضحة لدى كل أعلام منهج التأويل الرمزي. والكفاية هنا ببعض الأمثلة من المرزوقي، ليتضح المنهج في صورته الأشمل. ومن أهم هذه الأمثلة تأويل سفينة نوح بالشريعة، وبالتاريخ الإنساني عمومًا، صحيح أنه لا ينفي وقوع الحدث التاريخي، لكنه يقوضه، حيث يقول «لا توجد سفينة بالمعنى الاصطلاحي تسع من كل زوجين»[١]، وهذا لا يختلف كثيرًا عن نفي الوقوع.

ومن أمثلة ذلك الواضحة: التساؤل عن الدلالات في القصص التاريخي، وذلك بصدد قصص الأنبياء السبعة في سورة هود: نوح، وهود، وصالح، و إبراهيم، ولوط، وشعيب، وموسى، ثم تأويل العناصر في هذه القصص[٢].

د- نقد منهج التفسير عند المرزوقي:

بالنسبة للمرزوقي بوصفه ممثلاً لمشروع إسلامي إحيائي، فقد وقع تفسيره للنص في عدة تناقضات خطيرة، أهمها:

١-استبعاد التصور الشيعي من تصور الأمة الإسلامية الكونية، وهو يضاد الهدف من الاستراتيجية القرآنية نفسها. يدخل المرزوقي في جدل السني والشيعي بشكل فلسفي، ولم يكن من المفترض به أن يفعل، لأن المفكر الأممي عليه أن يعلو فوق هذه التقسيمات بمبادئ لا توحد فقط الأمة الإسلامية، بل العالم أجمع، بناء على القيم الإسلامية. يفرق المرزوقي بين التصورين السني والشيعي لمسألة التنجيم في تنزيل القرآن، بحيث يعبر التصور السني عن نظرته[٣]. كما يعرض للتصور السني لخلفاء الأربعة، ويرمز لكل منهم بفريضة من الفرائض الأربعة الأخيرة، من الصلاة إلى الحج[٤].

٢- يقدم المرزوقي نسقًا يستعمل البيئة اللفظية القرآنية قدر الإمكان، مثل «عزم الأمور»،

(١) السابق، ص ٦١.

(٢) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ١٧٦-١٨٧.

(٣)السابق، ص ٣٥-٣٦.

(٤) السابق، ص ١٠٦.

«التدبر»، «القرآن»[١]، كما إنه يقدم مشروعًا هوياتيًا يقوم على التمييز بين عولمة إسلامية وعولمة علمانية، وإسلام ووثنية، في الوقت الذي يستعمل فيه نماذج الفكر الغربي القديم والحديث والمعاصر. فيستعمل المنهج الفرضي الاستنتاجي بشكل صريح[٢]، وثنائية ضرورة الطبيعة، وحرية عالم الأخلاق الكنطية[٣]، والمركب الهيجلي الجدلي (وهو أكثر العناصر الفلسفية الغربية استعمالاً) في علاقة سورة يوسف بكل من سورة آل عمران وسورة البقرة[٤]، وفي وصف عيسى في آل عمران[٥] مثلًا.

٣- أهم أوجه النقد هو الوجه المنهجي: فإذا اعتُبر المنهج الفرضي الاستنتاجي مطبقًا هنا في حدود النص بشكل مكتمل (اختبار الفروض عند المفسر بدلالات النص)، فما السؤال النظري الذي يطرحه النص؟ إن المنهج الفرضي الاستنتاجي لا يستعمَل إلا كمحاولة لتفسير ظاهرة مجهولة العلة، أو لحل تناقض بين نظريتين، أو داخل نظرية معينة. وإذا اعتبرنا المنهج مطبقًا بين النص وبين الواقع، فما السؤال النظري أيضًا؟ يقوم المنهج الفرضي الاستنتاجي على أساسين: أساس معرفي واقعي يحاول العالِم أو المفكر بواسطته تفسير الظاهرة أيًا كانت، وأساس براجماتي، حيث إن الفرض لا يمكن تصديقه أبدًا بشكل يقيني، بالتالي يستمر التصديق فيه نظرًا لنفعه التقني للبشرية. وهذه المحاولة في استعمال هذا المنهج للمرزوقي لا تقوم إلا على أساس الركيزة البراجماتية فقط للمنهج، وهي فكرة الإحياء الإسلامي المعروفة، بينما لا يوجد مبرر معرفي لاستعماله، لأنه لا يوجد سؤال معرفي أصلاً. كل ذلك يدل على سوء استعمال المنهج، أو استعماله في غير موضعه.

---

(١) السابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢) السابق، ص ٦٥.

(٣) السابق، نفسه.

(٤) السابق، ص ٦٧.

(٥) السابق، ص ٨٦.

خاتمة (نتائج ومناقشة)

أولاً: الفرق بين المنهج والمذهب في التفسير:

في استعراض الدراسات السابقة في الفصل الأول لوحِظ أن أغلب هذه الدراسات تخلط بين الاتجاه أو التيار Tendency or Direction وبين المنهج Method. وهناك فرق ينبغي الانتباه إليه في دراسة التفاسير بين المنهج من جهة، وكل من الاتجاه أو التيار أو المذهب من جهة أخرى. فالمنهج التفسيري خطوات محددة لقراءة وفهم النص، أما المذهب التفسيري أو الاتجاه أو التيار فهو انتماء التفسير ذاته من حيث محتواه: فروضه المسبقة ونتائجه وبنيته العامة إلى اتجاه مذهبي معين، عقائدي أو أيديولوجي، وقد يُستعمل المنهج الواحد عدة مرات لدى مفسرين مختلفين لمعالجة المادة نفسها فيؤدي كل مرة إلى نتائج مختلفة بناءً على التفاوت في الفروض المسبقة، وهو ما يطلق عليه في الهرمنيوطيقا الدائرة الهرمنيوطيقية Hermeneutischer Zirkel، التي طرح فكرتها فلاسيوس Flacius (+١٥٩٣م) للمرة الأولى ثم طورها فلهلم دلتاي (+١٩١١م) ومن بعده هيدجر (+١٩٧٦م)[1].

ثانيا: المركزي واللا مركزي في مناهج التفسير:

يعني المركزي في مناهج التفسير المنهج الذي يعتبر أن للنص مركزًا دلاليًا تتم الإحالة إليه، وتفسير أطراف النص رجوعًا إليه، أما اللا مركزي منها فهو الذي يعتبر أن النص بلا مركز دلالي على الإطلاق. الأول يتوصل إلى نتائج يزعم لها الموضوعية، أو الثبات النسبي، أما الثاني فيعتبر النص وعاءً فارغًا يسقط عليه القارئ ما لديه من معنى.

وفيما سبق من مناهج، تأتي كل المناهج مركزية، عدا المنهج الفينومينولوجي (نموذج حنفي) والمنهج الفرضي الاستنتاجي (نموذج المرزوقي). كل من المنهجين الأخيرين يقوم بإسقاط ذاتية شعورية بالنسبة للمنهج الفينومينولوجي، وفرضية نظرية بالنسبة للمنهج الفرضي الاستنتاجي. المنهج الفينومينولوجي يسقط الشعور على النص، والمنهج الفرضي الاستنتاجي يسقط فرضًا نظريًا على النص ويزعم اختباره بمحاولة تفسير النص على أساسه،

(1) Schuhmann, Maurice, Radikale Individualität: Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Verlag: transcript; Auflage: 1., Aufl. (November 2011). S. 66-70.

أو استنباط نتائجه التي يجري أو سيجري اختبارها واقعيًا، كما سيلي بالتفصيل في الفصل التالي.

يمكن هنا التوقف عند حقيقة مفادها ذلك الاختلاف المنهجي بين اللامركزية التفسيرية المشرقية، ونظيرتها المغربية: فالمشرق يسقط الشعور النفسي، والمغرب يسقط الفرض النظري. المشرق فينومينولوجي، والمغرب إبستيمولوجي. المشرق إشراقي صوفي، والمغرب برهاني رشدي. المشرق يتأثر بمنهج تحليل الشعور ووصف الخبرات الشعورية عند هوسرل وهيدجر والوجوديين عمومًا، والمغرب يتأثر بالمنهج التجريبي في صياغته المعاصرة عند كارل بوبر.

ثالثًا: المؤثرات الهرمنيوطيقية الغربية:

١- **الوافد السلبي:** وهو ما يتضح -خصوصًا وليس مثلاً- في دوافع محمد عبده لإنجاز تفسيره. إن عبده ينطلق من موقف دفاعي أساسًا، يتأثر سلبًا بالهجوم الغربي على الإسلام رجوعًا إلى حال المسلمين. وكانت محاولته لتجديد التفسير محاولة لدفع الشبهات من جانب، والإصلاح الديني - الاجتماعي من جانب آخر.

٢- **مناهج النقد الأدبي عمومًا:** وخاصة الرومانسية، التي أثرت في جيل سيد قطب، تلميذ العقاد، الشاعر الرومانسي المصري، الذي تأثر بالرومانسيين الإنجليز.

٣- **المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل وهيدجر:** وذلك عند حنفي.

٤- **اللسانيات المعاصرة:** وذلك في منهج التحليل اللغوي عند نصر أبو زيد.

٥- **المنهج التكويني والمنهج البنيوي:** عند الجابري، مع ملاحظة أن الجابري لم يستعمل المنهج التكويني من خلال دراسة مناهج النقد الأدبي الغربية بالضرورة، فهو استعمال منطلق من النقد التاريخي كما سبقت ملاحظته.

٦- **المنهج الفرضي-الاستنتاجي:** عند المرزوقي، وهو يصرح باستعماله هذا المنهج بوضوح[1]. وهذا يعبر عن تأثر بالفلسفة الغربية عمومًا، وبالهرمنيوطيقا الغربية خصوصًا، وهو تأثر سيتضح في الفصل الثاني على نحو أشمل.

---

(١) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ٦٥.

٧- المادية التاريخية: وهو منهج ضروري للمحاولات التفسيرية اللا مركزية، وذلك لزحزحة المركز الدلالي. فرد الدلالة المسقطة على النص في التفاسير القديمة إلى عوامل اجتماعية يخلخل مركز النص، ويمهده لكل دلالة بديلة معاصرة، شعورية أو نظرية. وهو منهج شائع الاستعمال لدى المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب ما يعرف بالمشاريع الفكرية العربية، لذلك يجدر التوقف عنده بشكل خاصّ. وهو أيضًا ما يمكن تسميته بـ(منهج الحفر الأيديولوجي). ولا توجد إلى الآن صياغة اصطلاحية للتعبير عن هذا المنهج، كما لا يوجد تنظير واضح لخطواته وموضوعه وأهدافه، بالرغم من ذلك فهو المنهج الوحيد-ربما-المشترك بين أصحاب المشروعات الفكرية العربية، تلك الكتابات الفلسفية التي اتخذت شكل النسق الذي تحكم بنيته التوالي أو التوازي أو الإشعاع من نقطة مركزية واحدة. بدأتْ هذه المنهجية في النصف الثاني من القرن العشرين لسبب منهجي وأيديولوجي وجيه: هو اختمار ونضج المادية التاريخية العربية، والمقصود بذلك: تمثُّل المفكرين العرب لمادية ماركس التاريخية وفهمهم إياها في التطبيق، ومحاولاتهم العملية لتطبيقها في مجال دراسة التراث. وكان منطقيًا أن يخضع التراث لهذه المنهجية لأنه موضوع المعالجة الرئيسي لدى أصحاب هذه المشروعات، وأنه استقرَّ في أبحاثهم كونه نقطة البدء الأساسية للعمل النقدي أو التأويلي أو التجديدي أو الوصفي؛ ذلك أنه-من منظورهم-المصدر النظري المعرفي والقيمي للوعي الجمعي السائد لدى طبقات الجمهور والمثقفين والمتخصصين، وهي من المسلمات المشتركة بين هؤلاء المفكرين على اختلافهم.

ويعني لفظ (الحَفر) في هذه الصياغة: البحث عن الأساس المنطمر تحت طبقات التاريخ والوعي الزائف[1]. وهي عملية تهدف إلى استخراج الأصل الحقيقي الذي غطته الفروع المتشابكة أو الزائفة، في محاولة لكشف حقيقة السائد من عقائد هي كذلك، وحقائق ليست كذلك.

أما الصياغة الكاملة (الحفر الأيديولوجي) والتي قد تُترجم ثم تعرّب إلى (الأيديو-أركيولوجيا) فهي عملية ذات خطوات مرتبة تتم من أجل استخراج الأصول المندثرة ذات

(١) وذلك بقطع النظر عن الممارسة البنيوية لفوكو، وبقطع النظر عن حفرياته عمومًا، لأن حفريات فوكو استعملت منهجًا تزامنيًا، عكس هذه الممارسة المنهجية موضوع البحث، والتي هي أقرب إلى جينالوجيا نيتشه من حيث هي تعاقبية، حيث تتتبع نشوء وارتقاء وانتشار وسيادة فكرة على نحو زمني-تاريخي.

الطبيعة الأيديولوجية، أي استخراج الأنساق العقائدية ذات الأهداف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي لم يصرَّح بها، وإنْ كانت هي الأصل الحقيقي لفكرة مستمرة أو ذات فاعلية غير مباشرة في الفكر العربي المعاصر.

وخطوات هذا المنهج كالتالي:

١- انتقاء النموذج[١]: ينتخب المفكر العربي المعاصر نموذجًا فكريًا بارزًا لمعالجته، وقد يكون شخصًا أو مذهبًا، وعادةً ما يكون هذا النموذج قديمًا في التاريخ، وهو الارتكاس الملحوظ في الفكر العربي الحديث: الأقدم هو الأصل، وهي آلية مشتركة مع آلية المدرسة الديناميكية في علم النفس، فالفرويدية كذلك ترد الظاهرة إلى الأسبق من الأحداث والظواهر، وليس إيراد الفرويدية هنا عبثًا أو ملاحظة عابرة كما سيلي. هذا الانتخاب لا يحدث عشوائيًا كما هو مؤكد، بل يختار التيار الأبرز الرسمي السائد حتى زمن المفكر، أو التيار الهامشي المعارض للتيار الرسمي. وقد لا يحدث هذا الانتخاب بشكل مباشر، بل قد يتم في إطار قراءة مسحية تقوم بفصل النموذج من المساحة المعرفية التي يشتبك معها[٢]. وهو انتقاء سلبي. والملاحظ أن هذه الخطوة تتم بوعي تاريخي (أي دراسة الفكرة في إطارها التاريخي) مثلما تتم بوعي ارتكاسي وانتقائي في آنٍ.

٢- إعادة بناء النموذج[٣]: هذا النموذج المنتخب ليس هو النموذج الحقيقي من الناحية

---

(١) الانتقاء عند علي مبروك: «القول الأشعري في الإمامة يعكس في تطوره كل ما آل إليه التطور -أو بالأحرى التحول- في عالم الممارسة السياسية في الإسلام» علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعري (دار رؤية، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٧م) ص ١١.

(٢) الانتقاء بفصل العلوم عند حنفي: فصل علمي أصول الدين وأصول الفقه: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م) ١/٢٢، ١٦٧ (هامش)، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٥٠، ٢/٦٥، ٩٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٨، ١٤١، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٥١، ٥٦٢. وتنصيص «الله» للتفرقة بين «الله» في أصول الدين و«الشارع» في أصول الفقه، أو فكرة وضع الإله بين قوسين: ٢/٨٠، ٤٨٥، ٤٨٦. فصل علمي التصوف وأصول الفقه: ١/٢٥٦.

(٣) إعادة بناء النموذج عند حنفي: «وكون أصول الفقه الشيعي قد تأخر في الظهور عن أصول القه السني... لارتباط أصول الفقه السني بالسلطان وأصول الفقه الشيعي بالمعارضة» السابق، ١/٢٤٥. وتتم إعادة بناء النموذج عند حنفي في هذا المصنف عن طريق العديد من الإسقاطات بشكل غير مباشر، ويصعب فصله عن الإسقاط. كذلك: إعادة بناء حفرية جمال الدين الأفغاني في: حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني (الهيئة-

التاريخية. فصندوق أدوات المفكر العربي المعاصر يخلو غالبًا من أدوات البحث التاريخي والوثائقي. كما أنه ليس النموذج المستقر في الوعي العلمي والشعبي السائد وإلا كانت محاولة المفكر عبثية حيث يبدأ مما يبدأ به الوضع الفكري القائم. يعيد المفكر العربي الحديث بناء النموذج. وإعادة البناء هنا ليست ترجمة عابرة لهذه العملية، بل المقصود لفت الانتباه للتشابه الجاري بين هذه العملية وعملية أخرى مماثلة من زاوية معينة يقوم بها علماء الحفريات البيولوجية، فهم يستخرجون هيكلاً عظميًا أو جسمًا متكلسًا أو انطباعًا لأجزاء صلبة من كائن في صخرة كانت لينة منذ آلاف أو ملايين السنين، ومن ثم يعيدون تصور هيئة الكائن إلى أقرب صورة يمكن أن يكون قد كان عليها في هذا الزمن السحيق. ومن المؤكد أنها صورة-مهما كانت دقيقة- فهي مزيفة. تتم إعادة البناء لدى المفكر العربي المعاصر من خلال ما هو متاح له من المعلومات في المصادر والمراجع عن الشخص أو التيار أو المذهب: الآراء الفكرية الخاصة، التوجه السياسي، الطبقة الاجتماعية، الانتماء العرقي، الحالة النفسية، اللغة.. إلخ، مما يتعلق بالنموذج نفسه، ثم ينضاف إلى ذلك المحيط الثقافي والاجتماعي، أي السياق التاريخي للنموذج، وهو استمرار للوعي التاريخي الذي بدأ به المفكر في الخطوة السابقة.

=المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، دون رقم الطبعة) ص ٢١-٣٣، وإخراج الأفغاني في صورة المجاهد المستنير عكس الصورة التي رسمها له لويس عوض، ص ١٥-١٦. والملحوظة الدالة على الهدف من إعادة بناء الحفرية «هذا التشويه المتعمد لصورة الأفغاني هو في الحقيقة قضاء على جذور النضال الوطني في وقت تشتد فيه الحاجة إلى التمسك بها» السابق، ص ٢٠. وهو نقد للصورة المرفوضة يدل على الصورة المعتمَدة. وتبدو إعادة بناء الحفرية قاصرة تقريبًا على التراث المحلي، فمثلاً لم يتم استعمالها في المرحلة التأسيسية للوعي الأوروبي (عقلانية ق ١٧ م)، وتم التعامل مع التراث الغربي على أساس الإبستمولوجيا المنتِجة، وإذا ظهرت الأيديولوجيا تمت الإشارة لها بوضوح كموقف صريح معلن لا كموقف مباطن كما هو الحال في دراسة رسالة في اللاهوت والسياسة لإسبينوزا: انظر فيما يخص ديكارت: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب (الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، دون رقم الطبعة) ص ٢٥٠-٢٥٧. وفيما يخص إسبينوزا: السابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.

إعادة بناء النموذج عند مبروك: «أبو الحسن الأشعري قد اضطر إلى القول فيها (أي: الإمامة) بالنص من الله، وذلك انصياعًا لضغوط طريقته الجديدة في الاستدلال بالأخبار؛ التي بلورها للانتقام بها من أبيه المعتزلي الضليل» الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص ٩٠. وكذلك: «فقد بدا من جهة أن الأشعري قد اندفع تحت ضغط سيكولوجيا قتل الأب التي انسحق تحت وطأتها بلا رحمة يبلور مستعينًا بالفقهاء طريقته في الاستدلال بالأخبار لكي ينتقم بها من خصومه الآثمين (المعتزلة)» السابق، ص ٩٣.

٣- الإسقاط[١]: وهو اصطلاح فرويدي آخر في آليات الدفاع النفسية. والإشارة تتكرر إلى أن إيراد مصطلحات واسم فرويد ليس عبثًا كما سيلي لاحقًا. وفي هذه الخطوة يقوم المفكر العربي المعاصر بإسقاط ذاتية نفسية أو مجتمعية، خاصة أو عامة، أنوية أو آخرية، على النموذج المنتخب بعد إعادة بنائه، أي: مثلاً إذا كان النموذج فارسي الأصل فهو يعاني من الاضطهاد العنصري، وإذا كان مقربًا من السلطة فهو من أيديولوجيي الدولة[٢]، وإذا كان معارضًا للاعتزال فهو مبشر بالأشعرية أو معتنق لها، وإذا كان قرمطيًا أو من ثائري الزنج فهو ثائر اجتماعي يهدف إلى العدالة الاجتماعية والمساواة الطبقية.. إلخ[٣]. وهي عملية إسقاط لأن المفكر العربي المعاصر يقوم فيها بمماثلة لا دليل عليها بين الوضع التاريخي المعاصر وبين القديم من جهة، أو بتأويل موقف النموذج المنتخب والمعاد بناؤه طبقًا لثنائية (مع-ضد) لهدف ما من جهة أخرى، هدف ما في عقل المفكر العربي المعاصر، لكنه لا يمكن أن يكون هدف الدرس العلمي لفكر النموذج أو مذهبه.

---

(١) الإسقاط عند حنفي: «فالأشعرية هي الأصول النظرية التي تقوم عليها الشافعية كأصول عملية، وكلاهما من أصول «الأموية» كما يقول ابن رشد، أي من نظَرَ الحكم ضد المعارضة خاصة الاعتزالية والحنفية» من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ١/١٨٥. وكذلك: «إسراع أهل السنة في التشريع من أجل تثبيت الأمر الواقع وتثبيت الفكر الأصولي لصالح السلطة القائمة، كما فعل الشافعي في «الرسالة» بعد سقوط الأمويين» السابق، ١/٢٤٦.

الإسقاط عند مبروك: «التماثل شبه الكامل بين المطلق الإلهي والمطلق السياسي»: الخطاب السياسي الأشعري، ص ١٢. وكذلك: تحليل علاقة شهادة التوحيد والنبوة في الإسلام بالمعنى السياسي المضمر لها، السابق، ص ٥٥. وكذلك: إسقاط المركب الأبوي على تقديس الأصل في: ما وراء تأسيس الأصول (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م) ص٢٩، وإسقاط الاستبداد السياسي على التقديس الديني: السابق، ص ٣١.

انظر كذلك: أدونيس: الثابت والمتحول، التأويل الأيديولوجي لأصول فقه الشافعي (دار الساقي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٧٩م) ٢/٢٨.

(٢) فيما يرى الجابري: فحركة الترجمة لم تكن بريئة، بل كانت حركة أيديولوجية ليبرالية، وأن المعتزلة كانوا أيديولوجيي الدولة آنذاك: محمد عابد الجابري: نحن والتراث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، ١٩٩٣م) ص ١٤٧.

(٣) أدونيس: الثابت والمتحول، سبق ذكره، ٢/٦٤.

٤- التفسير أو استخراج الحفرية[١]: والمقصود بهذه الخطوة قيام المفكر العربي الحديث بتفسير فكر النموذج في نبرة أرشميدسية ليعلل لماذا نحى منحاه الفكري بالذات وبالتفصيل. فالنموذج المنتخب والمعاد بناؤه والمتعرض لإسقاط المفكر العربي المعاصر من الطبيعي أن يتجه اتجاهه ليحقق لنفسه أو لطبقته أو لمذهبه مصالح ما عن طريق معتقداته النسقية المعروفة. وهذه هي الحفرية الأيديولوجية، أي الأيديولوجيا الخفية التي مارست نشاطها في توجيه المفكر أو المذهب توجيهًا فكريًا حاسمًا وهادفًا ومبطنًا بالأهداف الاجتماعية، وإن كان ظاهره علميًا موضوعيًا أو حتى منحازًا متعصبًا لرأيه أو فرقته فهو في الحقيقة (يستعمل) التعصب والانحياز للفكرة من أجل درك أهدافه المرادة مسبقًا.

وهذا المنهج في سبيل الفاعلية الاجتماعية (الملتزِمة) يضحّي بالعِلْمية في جميع خطواته:

١- انتقاء النموذج: رغم أن دراسة النموذج في إطاره التاريخي منهجية علمية كما لا مراء، إلا أنها تُستعمل لإظهار هذا الطابع فحسب: الإيحاء بالعلمية، ثم يسترق الانتقاء ذاته من علميتها. فالانتقاء سوى كونه اجتزاءً وفصلاً لتيار أو مذهب أو علم بأكمله عن مقدماته أو نتائجه أو إرهاصاته في مذاهب أو علوم أخرى[٢]، هو كذلك ناتج في الأصل عن انحياز أيديولوجي لدى المفكر الذي يشعر بدوره الاجتماعي والفكري

(١) استخراج الحفرية عند حنفي: «أصول التشريع تعبيرًا عن الموقف السياسي لكل فريق (أي: السنة والشيعة)» من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ١/٢٥٠.
استخراج الحفرية عند الجابري: «ذلك لأن الفلسفة في المجتمع الإسلامي لم تكن مجرد متعة فكرية... بل كانت... مظهرًا من مظاهر الصراع الأيديولوجي المظهر الأقوى الذي يعكس... الصراعات السياسية والاجتماعية والعرقية داخل هذا المجتمع» محمد عابد الجابري: نحن والتراث سبق ذكره، ص ١٤٧.
استخراج الحفرية عند مبروك: «والحق أن القراءة تتكشف بالفعل عن ضرب من التجاوب المدهش بين الطبيعي (أو الأنطولوجي)، وبين السياسي (أو الأيديولوجي) عند الأشاعرة» الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص ١٤-١٥.

(٢) فصل العلوم عند حنفي: فصل علمي أصول الدين وأصول الفقه: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م) ١/٢٢، ١٦٧ (هامش)، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٥٠، ١٦٤. ٢/٦٥، ٩٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٨، ١٤١، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٥١، ٥٦٢.
وتنصيص «الله» للتفرقة بين «الله» في أصول الدين و«الشارع» في أصول الفقه، أو وضع فكرة الإله بين قوسين: ٢/٨٠، ٤٨٥، ٤٨٦. فصل علمي التصوف وأصول الفقه: ١/٢٥٦.

ويتحرك في معركة قائمة علَى (جبهة ضد جبهة أخرى). أما الوعي الارتكاسي فهو يغفل الدرس القائم على تحليل البنية المتوازية التي تمنح القارئ فهمًا للثوابت البنيوية للنظرية أو المذهب. وهو المثلب الحادث بسبب التناقض بين المنهجين الديناميكي والبنيوي. وبالتالي يُختزل الوعي التاريخي أخيرًا في الارتكاس، ولا يعبر إلا عنه: للأقدم صفة الأهم والأصل، مفسحًا بقية المجال الشاسعة للوعي الانتقائي الموجَّه أيديولوجيًا.

٢- **إعادة بناء النموذج**: خطوة غير دقيقة حيث لا يمكن أبدًا تكوين شكل مجسم ثابت وحاضر ومكتمل لكينونة تاريخية متغيرة وماضية. وعدم دقتها-أو زيفها-هو ما يقضي على البقية الباقية من صفة العلمية (الوعي التاريخي) في الخطوة السابقة، بل هي بالأحرى تعني أن المفكر يعمل على موضوع مخترَع، لا هو موجود (الآن) ليُرَى معه، ولا (كان) هو موجودًا معه ليراه وحده على الأقل.

٣- **الإسقاط**: هذه الخطوة تحول الصورة الزائفة في الخطوة السابقة إلى صورة عميلة، تخدم أيديولوجيا المفكر العربي المعاصر حين تصطبغ هي نفسها بأيديولوجيا الأنا أو الخصم المعاصرَين. فالمعركة في الحقيقة بين معاصرَين، لكنها كألعاب الفيديو تتم عبر مجسَّمات افتراضية لا هي معاصرة ولا هي تاريخية على الحقيقة.

٤- **التفسير أو استخراج الحفرية**: وهي نتيجة الخطوات السابقة من جهة، وهدفها من جهة أخرى في الوقت نفسه، وبالتالي تحمل في تكوينها الميراث المنطقي للا عِلمية.

هذا المنهج ليس من إبداع المفكرين العرب المعاصرين ولا هو بجديد على الفلسفة. فالدارس يجد أثره الواضح في سياق ما أسماه ريكور بتفسيرية الارتياب. ذلك الشكل من الهرمنيوطيقا الذي يقوم بتأويل السائد في المجال العقدي والأخلاقي، أو الدائم في المجال النفسي، عن طريق الارتياب في السكوت عن الأصل. هذا الصمت لا بد وأن يكون له معنى خطير، هو «الأصل المسكوت عنه»، وهي من كلمات السر في المشاريع العربية المعاصرة[1].

---

(١) «وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة المضمَر في بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه» نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م) ص ٣٥. كذلك: «لا يبقى إلا أن السياسي المتخفي والمسكوت عنه هو ما يفسر، وليس غيره، البناء الأشعري للعالم الفيزيقي» على مبروك: الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص ١٨.

قام ماركس مثلاً باستعمال هذه التفسيرية ليثبت دور العوامل المادية في تأسيس وتشكيل العقائد والأخلاق والقوانين.. إلخ (البنية الفوقية)، واستعملها نيتشه ليثبت أن أصل الأخلاق صراعات القوى الخفية، واستعملها فرويد ليكشف المركبات النفسية الدفينة والتي تعبر عن نفسها رمزيًا وبصور غير مباشرة في تصرفات البشر اللا واعية وأحلامهم وهلاوسهم بل وفي عقائدهم وسلوكياتهم ذاتها.

وهذه المشابهة مع تفسيرية الارتياب ليست هدفًا في حد ذاتها، بل هي ما يوضح أن هذه المنهجية موضوع البحث نتاج مباشر للتأثر بالمادية التاريخية، ولكن مع اختلاف. وهو اختلاف واسع الجبهة عميق الغور بينها من جهة، وبين تفسيرية الارتياب بنماذجها الثلاثة الأشهر من جهة أخرى. فقد استخدم ماركس هذه التفسيرية لتأويل ونقد الواقع المعاصر له أساسًا وإنْ تطرق إلى التاريخ فرعًا. واستعملها نيتشه لنقد الأخلاق عمومًا وإثبات كونها تزييفًا للوعي من نوع ما. واستعملها فرويد لاكتشاف طبيعة النفس البشرية. وهكذا كان استعمال هذه التفسيرية يهدف إما إلى نقد الواقع بحيث يكون الواقع موضوعها الأساسي (الواقع الاجتماعي-الواقع الأخلاقي)، وإما نقْد الموضوع نفسه أو اكتشافه في كل مراحل تاريخه (النفس البشرية). أما المفكر العربي المعاصر فقد استعمل هذه التفسيرية ليسلطها على التراث الماضوي لأربعة أهداف رئيسية:

١- **إسقاط الخصم المعاصر**: فكما سبق: المعركة بين خصمين متعاصرَين لكنها تجد التعبير عنها في الفكر العربي المعاصر بين نموذجين تراثيين لتجنب الصدام المباشر مع السلطة والتيارات الرسمية، أو لزعزعة الأساس النظري للخصم إذا كان الصدام معه مباشرًا وعلنيًا بالفعل.

٢- **بيان نسبية المطلقات**: فدراسة الفكرة من المنظور التاريخي مع بيان مؤهلاتها وأسسها الأيديولوجية يثبت عدم كونها الفكرة الوحيدة الصحيحة. إن دراسة العقيدة الأشعرية مثلاً لإفادة كونها عقيدة داعمة لسلطة الخلافة، وأن هذه الصفة هي التي أهلتها للاستمرار والانتشار إلى اليوم، تحقق هذا الغرض[1].

(١) «هذا الانحياز للمعقول يمهد الأرض لتأصيل تاريخية التراث الديني، ومن شأن إدراك هذه التاريخية أن تؤدي إلى نزع قناع القداسة عن وجهه» نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م) ص ٤٨.

٣- تدعيم دور العوامل المادية نظريًا: فالحفر نحو الأصول المادية التي أدت إلى نشوء واستمرار فكرة من الأفكار، خاصةً مع أهميتها ومركزيتها وانتشارها، يؤكد حضور هذه العوامل نفسها في تفسير الكثير من الظواهر المعاصرة المجتمعية النظرية. وهو هدف خاص بمن يعتقد في دور هذه العوامل من الأصل.

٤-تحويل العلوم التقليدية إلى أيديولوجيات تقدمية: فالكشف عن الأصول الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لنشأة وارتقاء العلوم التقليدية كعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه يساهم في إعادة النظرة إلى كل منهما باعتباره أيديولوجيا وليس علمًا، وبالتالي يشكل هذا قاعدة جديدة للتعامل مع التراث على أساس نفعي[١].

وهكذا، فإن نقد وتثوير الواقع المعاصر كان هو المستهدف الرئيسي من عملية قراءة التراث عبر هذه المنهجية، وفي هذا لا يوجد فرق كبير بينها وبين منهجية ماركس التفسيرية. من حيث الهدف على الأقل.

رابعا: هل نحن حاليا بحاجة إلى تجديد مناهج التفسير أم نقدها؟

يكمن جزء من أزمة المفكر العربي المعاصر في يأسه من دور النقد الجذري في التغيير الاجتماعي، فيذهب مذاهب مختلفات في محاولة التوصل إلى تفسير جديد، أو إعادة بناء العلوم الإسلامية، أو انتقاء نماذج معينة من التراث الإسلامي. وهو يربط لهذا دائمًا بين التقدم وبين التراث، وذلك عن طريق: التجديد، إعادة التفسير، إعادة البناء، الإحياء، الإصلاح.

والسؤال: هل يحتاج الواقع إلى إحياء أو تجديد أو إعادة بناء التراث الإسلامي عمومًا في عصر ثورات الربيع العربي؟ لقد نجحت الثورات المضادة والانقسامات الطائفية والحروب الأهلية في كبح طموح ثورات الربيع العربي، تمامًا كما حدث في أوروبا إبان وبُعَيْد ثورات ربيع الأمم ١٨٤٨، لكن الفكرة الديمقراطية الموروثة من الثورة الفرنسية ١٧٨٩ لم تمت في الغرب، واستطاعت على المدى البعيد أن تحقق نجاحات كبرى يراها العالَم اليومَ. وبالمثل يمكن للتيار المدني أن يقوى ويشتد في عهد انحطاط تيارات الإسلام السياسي الحالي، تلك التيارات التي تحولت إلى العمليات الإرهابية بديلاً عن المشروعات

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٧٧.

السياسية الحزبية، أو التي أشعلت حروبًا أهلية في سوريا والعراق بديلاً عن تفعيل الرؤية الأممية. ولذلك فليس الأمل في حدوث توازن بين التيارين، الإسلامي والمدني، على المستوى الجماهيري، ببعيد. وبالتالي فدور المفكر اليوم ليس محاولات الأدلجة، أو فرض تصورات نظرية جاهزة على النص الديني، بل الوقوف خلف الجماعة السياسية التي تمثل فكره أو أمامها، بشكل مباشر عمليًا، وأن يتوجه لنقد مصادر التراث القديمة بمناهج موضوعية نقدية نظريًا.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

١-المصادر الأجنبية:

1- Goldziher, Ignác (Yitzhaq Yehuda), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Buchhandlung und Druckerei, vormals E. J. Brill, Leiden, 1920.

٢-المصادر العربية:

١. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: محمود محمد محمود نصار، (مكتبة التراث الإسلامي، مطبعة الجيل، مصر، دون بيانات أخرى).

٢. أبو زيد، نصر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م).

٣. أبو زيد، نصر: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٠م).

٤. أبو زيد، نصر: النص، السلطة، الحقيقة (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م)

٥. أبو زيد، نصر: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م).

٦. أدونيس، (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب،(دار الساقي، بيروت، ط٧، ١٩٩٤)

٧. الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٩، ٢٠٠٩)

٨. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١٠، ٢٠٠٩)

٩. الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم، أو التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٨م).

١٠. الجابري، محمد عابد: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م).

١١. الجابري، محمد عابد: نحن والتراث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، ١٩٩٣م).

١٢. جولدزيهر، إجناسيوس: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار (مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٧٤ هـ/١٩٥٥م).

١٣. حنفي، حسن : التراث والتجديد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠٠٢م).

١٤. حنفي، حسن : تأويل الظاهريات، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م).

١٥. حنفي، حسن : جمال الدين الأفغاني (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، دون رقم الطبعة) .

١٦. حنفي، حسن : ظاهريات التأويل، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م).

١٧. حنفي، حسن : مقدمة في علم الاستغراب (الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، دون رقم الطبعة).

١٨. حنفي، حسن : من النص إلى الواقع، (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م).

١٩. السيوطي، جلال الدين: إتمام الدراية لقراء النقاية، (طبع بإعانة ارباب جماعة اشاعة علوم في مطبع مظهر العجايب الواقع في بندر كلكته، ١٨٦٤م، دون رقم الطبعة).

٢٠. عبده، محمد ومحمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار (دار المنار، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٤٧م).

٢١. عبده، محمد: الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط١، ١٩٩٣م).

٢٢. قطب، سيد: التصوير الفني في القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط١٦، ٢٠٠٢م).

٢٣. قطب، سيد: في ظلال القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط٣٢، ٢٠٠٣م).

٢٤. مبروك، علي: الخطاب السياسي الأشعري (دار رؤية، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٧م).

٢٥. مبروك، علي: ما وراء تأسيس الأصول (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م).

٢٦. مجموعة من المؤلفين: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة: المنصف الشنوفي، (سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٢١، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٩٧م).

٢٧. المرزوقي، أبو يعرب: الجلي في التفسير (ثلاثة أجزاء) (الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط١، ٢٠١٠م).

٢٨. المرزوقي، أبو يعرب: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي (دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م).

٢٩. المرزوقي، أبو يعرب، ومحمد سعيد رمضان البوطي: إشكالية تجديد أصول الفقه (دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠٠٦م)

ثانيا: المراجع

١-المراجع الأجنبية:

1. Abdul-Raof, Hussein, Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis, Routledge, NY, USA, 2012.

2. Berg, Herbert, The development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, Guzron Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.

3. C. Mantzavinos, Naturalistic Hermeneutics, Cambridge University Press, 2005.

4. Heath, Peter, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches, Arabica, T. 36, Fasc. 2, July, 1989, published by Brill.

5. Jaques Waardenburg, Islam, Historical, Social and political Perspectives, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Germany, 2002. Chapter one: Are there Hermeneutical Principles in Islam?

6. Naim, Abd Allah Ahmad (Author), Jerald D. Gort (Author), Henry Jansen (Contributor), Human rights and religious values, Rodopi B.V., AmsterdamnNew York, NY 1995, Printed in the Netherlands.

7. Rippin, Andrew, Tafsīr, Oxford University Press, 2010.

8. Sharify-Funk, Meena, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation, TJ international Ltd, Padstow, Cornwall, UK.

9. Schuhmann, Maurice, Radikale Individualität: Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Verlag: transcript; Auflage: 1., Aufl. (November 2011)