



@Tafsircenter

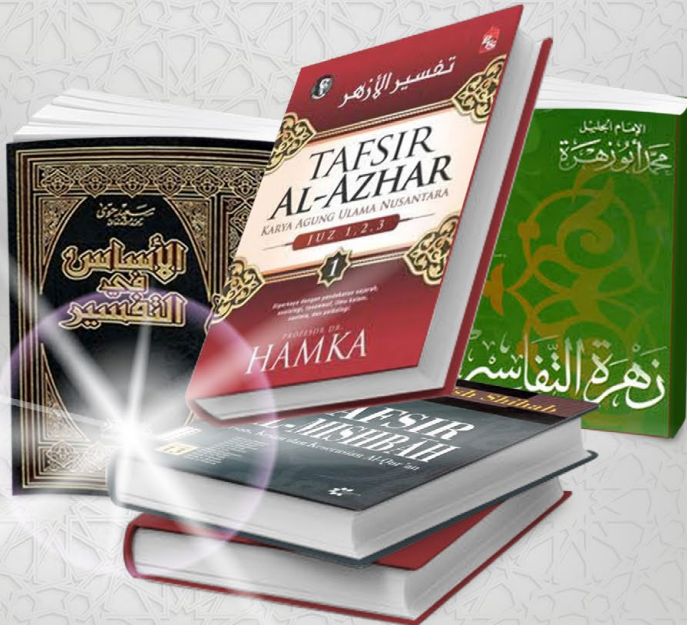
يوهانا بينك
Johanna Pink

التقليد والمرجعية والابتكار في التفاسير السنية المعاصرة نحو تصنيف لتفاسير القرآن من العالم العربي وإندونيسيا وتركيا

ترجمة: حسام صبري

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بيوهانا بينك Johanna Pink:

باحثة ألمانية، أستاذ الدراسات الإسلامية وتاريخ الإسلام في جامعة فرايبورغ.

حاصلة على الماجستير من جامعة بون، والدكتوراه من الجامعة نفسها حول المجتمعات الدينية في مصر.

عملت كباحثة ومحاضرة في جامعتي توبنجن وبرلين الحرة، وكذلك عملت كأستاذة زائرة في عدد من الجامعات.

تركز اهتماماتها في التفسير الحديث والمعاصر للقرآن، وكذلك ترجمات القرآن.

من كتبها في هذا السياق:

Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen, 2011

التفسير السني في العالم الإسلامي الحديث، التقاليد الأكاديمية، التبسيط والتعميم، والاهتمامات القومية.

Muslim Qur'ānic Interpretation Today

Media, Genealogies and Interpretive Communities, 2018

تفاسير المسلمين اليوم، الوسيط، الجينالوجي، والمجتمعات التفسيرية.

مقدمة^(١)؛

قضية تصنيف التفاسير، سواء في عمومها، أو بالأخصّ في المعاصر منها، هي قضية تشغل مساحة مهمّة من الدرس الاستشراقي، وثمة عدد من الكتب الكلاسيكية والمعاصرة ذات الشهرة في هذا الشأن أشهرها كتاب جولدتسيهر: (مذاهب التفسير عند الإسلاميين)، ومؤلفات المستشرق الفرنسي جوميه حول المنار، وكذلك مؤخرًا كتاب يوهانس جانسن (التفاسير القرآنية في مصر الحديثة).

إلا أنه في الآونة الأخيرة فإن الكثير من الباحثين يُبدون بعض اعتراضات واستشكالات منهجية على مثل هذه التصنيفات؛ فمن حيث التصنيف هو أداة منهجية وتحليلية يتم قبولها والتعامل معها من حيث كفاءتها في استكشاف الظاهرة المدروسة، يرى بعض الباحثين كون التصنيفات القائمة للتفاسير لا تقوم بهذا الدور؛ لذا يقدّم بعضهم تصنيفات جديدة ذات صبغة اقتراحية بغية اختبارها في ضوء مدى قدرتها على تحقيق اقتراب أكثر من الظاهرة المدروسة.

(١) قام بكتابة المقدمة وكذا التعريف بيوهانا بينك مسؤولو قسم الترجمات في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، وقد كانت حواشي المؤلّفة موضوعة في نهاية الدراسة، لكننا آثرنا تضمينها الدراسة تيسيرًا على القارئ حتى يتمكن من تتبّع مراد المؤلّفة، وقد ضبطنا إحالات المؤلّفة لهوامشها وفقًا لترتيب الملف الجديد. (قسم الترجمات).

ويمكن تنزيل هذا البحث للألمانية يوهانا بينك في هذا السياق، حيث تحاول بينك اقتراح عدد من التصنيفات للتفاسير المعاصرة، خصوصاً مع توسعتها المساحة المدروسة من التفاسير؛ من حيث الرقعة الجغرافية لتتخطى التفاسير العربية وتشمل التفاسير المنتجة في إندونيسيا وتركيا، وكذلك من حيث القائم بالتفسير فتضيف إلى جانب تفاسير الأفراد تفسير الهيئات الرسمية أو ما تسميه: (التفسير المؤسسي)، وتحاول امتحان قدرة هذه التصنيفات كأداة للتحليل.

بصورة كبيرة تنطلق بينك من أهمية التغير الذي طال الوجود الحالي للمسلمين بعد ظهور الدولة القومية وأثره في ظهور ملامح خاصّة للتفاسير، ورغم إقرارها بكون الرقعة الجغرافية أو مساحة الدولة الوطنية غير كافية في التصنيف خصوصاً مع ما توهم به من اختلاف قائم على اختلاف الرقعة الجغرافية يتجاهل تلك السمات الأكثر عمومية والمتجاوزة لهذه السياقات، إلا أنها تحاول إبراز فائدة هذا التصنيف المعتمد على الرقعة الجغرافية في بيان أثر الاختلافات في الموقف من الحداثة، وفي العلاقة بين المؤسسات العلمية والدولة، في توضيح سبب عدد من التباينات بين هذه التفاسير في قضايا مهمة مثل التعامل مع التفاسير التقليدية.

كذلك تضيف بينك بعض تصنيفات أخرى تتعلق بـ: (الأهداف)، (المواقف الضمنية) للمفسرين، وأهمها ما يتعلق بإستراتيجية تعامل المفسرين المعاصرين مع الأساليب التقليدية في التفسير خصوصاً حجية الأحاديث في التفسير، ومن

أجل برهنة أكبر على نجاعة تصنيفها المقترح تختار بينك آيات محددة للمقارنة بين رأي المفسرين المعاصرين تجاهها، وتحديدًا للمقارنة بين طرق تعاملهم المختلفة مع التفاسير التقليدية ومع أساليبها؛ مثل تفسير الآيتين (١١١، ١١٢) من سورة التوبة.

إن الفائدة التي نبغيها من نشر هذه الدراسة، هي إبراز بعض من استشكالات الدارسين للمعايير المعاصرة في تصنيف كتب التفسير، وهذا من أجل إثارة النقاش المهم حول هذه المعايير، والذي ينبغي أن يؤدي لإيجاد مثل هذه المعايير واختبارها، فكما ذكرنا فالتصنيف هو أداة تحليل للظواهر التي تصنفها، والوصول لتصنيفات كفاء قائمة على معايير منهجية دقيقة هو ما يستطيع إطلاعنا على المفصل الرئيسة لبناء هذا الفن.

الدراسة^(١)

مقدمة^(٢)؛

يعدُّ التفسير^(٣) أحد العلوم النقليّة المتعارف عليها، بمعنى أنه يميل بدرجة كبيرة إلى الاستناد إلى الأحاديث النبوية وأقوال علماء التفسير الأوائل، ويصدق هذا القول على التفاسير المعاصرة، وكذلك التفاسير الموجودة قبل عصر الحداثة؛ ولهذا السبب تعدُّ الكثير من المحاولات السطحية لدراسة التسلسل الزمني للتفاسير والتي نجدها في مؤلفات الدارسين التي تميز على سبيل المثال بين المرحلة الكلاسيكية والحديثة من تطوّر علم التفسير، غير مجدّية في

(١) قام بترجمة هذه المادة: حسام صبري، مدرس مساعد بكلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية، بجامعة الأزهر، شارك في ترجمة عدد من الكتب الدينية، وقام بترجمة عدد من البحوث، كما أن له العديد من الترجمات المنشورة على بعض المواقع الإلكترونية كموقع تفسير وغيره.

(٢) يستند هذا البحث إلى دراسة مقبلة لي بعنوان:

(Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen) (Leiden: Brill, 2011) المؤلفة.

نشرت هذه المقالة في مجلة الدراسات القرآنية عام ٢٠١٠، وبعدها صدر للكاتب كتاب بهذا العنوان الذي تشير إليه. (قسم الترجمات).

(٣) أَسْتَخْدِمُ مصطلح (تفسير) هنا على وجه الحصر بالمعنى الضيق للكلمة، مشيرًا إلى تفسير آية بآية (تفسير مسلسل) من القرآن كاملاً (أو على الأقل تفسير يهدف إلى تناول القرآن كاملاً، حتى لو توقف المشروع عند حدّ معيّن).

التحليل، ما لم يضع المرء نزعات التجديد نُصب عينيه حال البحث عن جهود المفسرين المعاصرين، ويغض الطرف عن التفسيرات ذات النزعة التقليدية كأمر رتيب وغير محبذ للباحثين^(١).

وفي حين أنّ مثل هذا النهج يتفق حتمًا مع الاتجاه السائد في الدراسات الإسلامية لعرض أيّ نشاط فكري ظهر منذ القرن التاسع عشر في إطار (الحداثة)، غير أنه ينطوي على إشكالات عندما يتعلق الأمر بالتفسير، حيث إنّ هذا النوع بحكم ماهيته يشوبه جوانب كثيرة من التقليد، منها القديم بالإضافة إلى جوانب أحدث. ولا يمكن فهم هذا النوع فهمًا صحيحًا إلا من خلال جعل تفاسير القرآن التي تتسم بالطابع التقليدي في الأسلوب والطريقة و/أو المحتوى محطّ اهتمام الباحث، وينطبق هذا بصفة خاصّة على الجهود المبذولة لفهم الطرق التي يتم بها تحديد التفاسير المعاصرة للقرآن للمناسب لها ولما يمكن تجاهله من التفسير التقليدية السابقة.

وبالتالي فإنّ المغزى من هذا البحث ليس تحديد فئة مميزة من التفسير بطريقةٍ ما (حديثة) أو مختلفة عن الجهود السابقة، وإنما إلقاء نظرة شاملة على

(١) خير مثال على هذا الاتجاه هو العالم (يوهانس جانسن جيجسبرت) وكتابه: The Interpretation of the Koran in Modern Egypt (تفسير القرآن في مصر الحديثة)، الطبعة الأولى (ليدن: بريل ١٩٧٤). تركز الدراسات المعنّية بالتفاسير المعاصرة على تفسير محمد رشيد رضا، بعنوان تفسير المنار، والظلال لسيد قطب.

آليات تأليف التفسير في ظلّ ظروف الدولة القومية الحديثة، دون حصر الاهتمام البحثي في مسلك محدّد من مسالك التفسير، سواء كان إصلاحياً أو إسلامياً. وحتى يتسنى لي الوصول إلى نتائج مناسبة بشأن الفروق بين مختلف الدول والمناطق في العالم الإسلامي، طالعتُ تفاسير القرآن بثلاث لغات، وهي: العربية، والإندونيسية، والتركية.

ومن بين الكمّ الكبير من مؤلفات التفسير بهذه اللغات، أقصر على تلك المؤلفات التي كتبها علماء السنة ونُشرت ما بين عامي ١٩٦٧ و ٢٠٠٤^(١). وعلاوة على ذلك، فإنني لم أضع نُصب عيني سوى الشروح الوافية، بمعنى: المؤلفات التي تُعقّب على كلّ آية في القرآن بنوع من التفصيل، بما في ذلك تفسير الكلمات ومناقشة الإشكاليات التفسيرية. في الوقت الذي لم أدرج فيه سوى المؤلفات الأصلية، دون المختصرات من تفاسير القرآن، ولم أجعل

(١) على الرغم من ذلك لم أتناول (تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ١٨٧٩-١٩٧٣)، وقد نُشر في الفترة بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٧٠؛ نظراً لأن المؤلف ينتمي لجيل مختلف من المفسّرين على خلاف باقي العلماء الذي جرى تناولهم في هذا البحث، ويتجلى هذا في سيرته الذاتية وخلفيته الأكاديمية، وأسلوبه في التفسير. للوقوف على مزيد من المعلومات حول العمل القيم بشأن التفسير ومَن وضعه، انظر: بشير نافع، (طاهر بن عاشور: حياة وأفكار عالم إصلاح حديث، مع اهتمام خاصّ بتفسيره للقرآن)، مجلة الدراسات القرآنية.

أساس الاختيار المنهج الذي سار عليه المؤلف، بأن كان يستشهد في المقام الأول بأقوال العلماء السابقين أو يطرح رؤية من بنات أفكاره.

التفاسير:

كانت مصادر ما خلصتُ إليه في البحث أحدَ عشرَ تفسيرًا للقرآن؛ أربعةٌ منها من مصر، واثنان من سوريا، وثلاثة من إندونيسيا، واثنان من تركيا. ففي مصر، أقدمَ محمد أبو زهرة (١٨٩٨-١٩٧٤) عميد كلية الشريعة بجامعة القاهرة، وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، على نشر تفسيره للقرآن والموسوم بـ(زهرة التفاسير)^(١) في المجلة الإسلامية في منتصف خمسينيات القرن العشرين، وقد توقفتُ عملية النشر لأسباب سياسية خلال ستينيات القرن ذاته؛ ويرجع ذلك إلى ميول أبو زهرة الإسلامية. وبعد وفاة عبد الناصر، واصل أبو زهرة كتابة التفسير حتى أدركته المنية عام ١٩٧٤، وقد وصل إلى سورة النمل، وهي السورة السابعة والعشرون حسب ترتيب المصحف^(٢). تولّت أسرته طباعة

(١) زهرة التفاسير، محمد أبو زهرة، الطبعة الأولى (القاهرة/ بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٧).

(٢) زهرة التفاسير، محمد أبو زهرة، ص ١١، ١٤، ٢٢ على الرابط التالي:

<http://www.elshabab.com/docs/general/index.php?ch=newhit&subjectid=1962&subjectcategory=83&categoryid=11>

(تاريخ الزيارة ١ مارس ٢٠١٠).

كتابه عام ١٩٨٧، وفي الآونة الأخيرة تُوصّل إلى مسح الكتاب ضوئياً وإتاحته على الشبكة العنكبوتية حتى يتسنى للقراء تحميله^(١).

كتب محمد سيد طنطاوي (١٩٢٨-٢٠١٠)، الذي ظلّ شيخاً للأزهر حتى وافته المنية، تفسيراً للقرآن والمسمى بـ(التفسير الوسيط)^(٢) حينما كان عضواً بهيئة التدريس بقسم أصول الدين في كلّ من مصر وليبيا والسعودية^(٣). وقد تم نشر خمسة عشر مجلداً ما بين عام ١٩٧٤ و١٩٨٦، وصدرت الطبعة الثانية في عام ١٩٩٢. كما أنه متاح على الشبكة العنكبوتية على منصة Altafsir.com.

نشرت هيئة كبار العلماء بإشراف من مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر^(٤) تفسيراً آخر (متوسط الحجم) للقرآن الكريم ما بين عامي ١٩٧٢ و١٩٨٦، في شكل كتيبات صغيرة، إلا أن الجهود المبذولة في هذا الشأن توقفت في عام

(١) <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=6&book=3324>

(تاريخ الزيارة ١ مارس ٢٠١٠).

(٢) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٢).

(٣) نظراً لتوقف الموقع الرسمي للشيخ طنطاوي، يمكن الحصول على سيرته الذاتية عبر المواقع العربية من الشبكة العنكبوتية، على سبيل المثال:

<http://forum.resala.org/showthread.php?t=35245>

(تاريخ الزيارة ١ مارس ٢٠١٠).

(٤) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، لجنة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامي بالأزهر الشريف، الطبعة الأولى، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٢-٨٤).

١٩٨٦^(١). وقد كتب هذا التفسير أربعون عالمًا وحررته لجنة مكونة من عشرة أعضاء، بعضهم يحظى بخلفية في الدراسات الأدبية بدلاً من التخصص في أصول الدين الإسلامي^(٢)، وقد يرجع ذلك إلى حقيقة أن العديد من علماء التفسير التقليديين قد تركوا الأزهر، أو غادروه، بعد الإصلاحات التي أجراها عبد الناصر^(٣)، وكانت المهمة المنوطة باللجنة التحريرية هي تبسيط وتوحيد هيكل وأسلوب الإسهامات العلمية في مشروع تفسير القرآن، إذ من غير الممكن تحديد فرادى المؤلفين، ولم تكن هناك فرصة لطبعة جديدة ولا نسخة إلكترونية. من المؤكد أن التفسير الأكثر انتشارًا بين التفاسير المصرية الأربعة هو: (تفسير الشعراوي)^(٤) وليس السر في ذلك راجعًا لخصائصه العلمية

(١) الجزء الأخير الذي تسنى لي الحصول عليه هو رقم (٣٥) لسنة (١٩٨٤)، والذي يشتمل على تفسير السورة رقم (٢٣) (سورة المؤمنون). وطبقًا لفهرس مكتبة الكونجرس، يتوفر هذا المؤلف حتى الجزء (٣٩) (١٩٨٦)، والذي يتناول السورة رقم (٢٧) (سورة النمل).

(٢) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، لجنة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، المجلد ١، ص ٥، اتجاه التفسير في العصر الحديث، مصطفى محمد الطيار الحديدي، الطبعة الأولى (القاهرة: الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥)، ص ٣٢٠.

(٣) Tamir Moustafa, 'Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt', International Journal of Middle East Studies 34 (2002), pp. 3–22, at pp. 5–6.

(٤) تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، الطبعة الثانية (القاهرة: أخبار اليوم، بدون تاريخ)، (١٩٩١–١٩٩٦).

التقليدية، وقد حمل اسم مؤلفه، محمد متولي الشعراوي (١٩٩٨-١٩١١) وكان الشيخ لا يعدّه تفسيرًا بما تحمله الكلمة من معنى، وإنما هي هبات صفائية، تخطر على قلب مؤمن في آية أو بضع آيات^(١). تستند النسخة المطبوعة على ما قاله الشيخ الشعراوي في البرنامج المتلفز المسمّى: (خواطر الشعراوي حول القرآن الكريم)، والذي فسّر فيه القرآن آية آية بداية من عام ١٩٧٧ إلى أن وافته المنية، وقد فسر الشيخ القرآن حتى وصل إلى سورة الحديد وهي رقم ٥٧ حسب ترتيب المصحف الشريف^(٢) بالإضافة إلى جزء عم (من سورة النبأ حتى سورة الناس)^(٣). وعلى الرغم من أن الشيخ قد تخرج في الأزهر الشريف وتقلّد مناصب عدّة في هيئة التدريس في السعودية خلال فترة الستينيات حتى السبعينيات من القرن العشرين^(٤)، إلا أن تفسيره لم يحمل الطابع الأكاديمي في

(١) تفسير الشعراوي، الشعراوي، ص ٩.

(٢) الصواب أن تفسير الشيخ قد انتهى بسورة الممتحنة لا بسورة الحديد، (قسم الترجمات).

(٣) لا تتجاوز المجلدات المطبوعة السورة رقم (٤٥) وهي سورة (الجاثية)، وتتاح الملفات الصوتية للسور من ٤٦-٥٧ (وجزء عم) على الموقع الإلكتروني:

<http://www.elsharawy.com>

تاريخ الزيارة ١ مارس ٢٠١٠؛ انظر أيضًا:

http://www.moheet.com/show_news.aspx?nid=90941&pg=67

تاريخ الزيارة ١ مارس ٢٠١٠.

(٤) لمعرفة المزيد عن الشيخ الشعراوي، انظر:

Hava Lazarus-Yafeh, 'Muhammad al-Mutawalli al-Sha'rawi: A Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt' in Gabriel R. Warburg and Uri M. Kupferschmidt (eds), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan, 1st edn, (New

الأسلوب أو المحتوى، فضلاً على أنه كان على شكل دروس وعظية متتالية، وقد مُسح هذا التفسير ضوئياً وتم إتاحتها على عدة مواقع إلكترونية، بما في ذلك Altafsir.com^(١).

بالنسبة لسوريا، ناقشتُ في هذا البحث تفسير أكبر منظري حركة الإخوان المسلمين المحليين سعيد حوى (١٩٣٥-١٩٨٩) من بين مفسرين آخرين، والذي بعد حصوله على الإجازة في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق، لم يتطلع أبداً لأي منصب أكاديمي في علم أصول الدين الإسلامي، بل وهب نفسه وكرّس حياته للنشاط السياسي^(٢)؛ خلال سبعينيات القرن العشرين أمضى

=

York: Praeger, 1983), pp. 281-97; Malika Zeghal, Gardiens de l'Islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine, 1st edn (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996), pp. 204-11; Rachida Chih and Catherine Mayeur-Jaouen, 'Le cheikh Sha'rāwī et la télévision: l'homme qui a donné un visage au Coran' in Catherine Mayeur-Jaouen (ed.), Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain, 1st edn (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002), pp. 189-209; Andrew Hammond, Pop Culture Arab World! Media, Arts and Lifestyle, 1st edn (Santa Barbara et al.: ABC-Clio, 2005), pp. 206-9; http://www.moheet.com/show_news.aspx?nid=90941&pg=67 (accessed March 1, 2010).

(١) على الموقع الإلكتروني:

<http://www.elsharawy.com/>

(تاريخ الزيارة: ١ مارس ٢٠١٠).

(٢) للمزيد حول حياة سعيد حوى وأعماله، انظر:

Itzhak Weismann, 'Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria', Middle Eastern Studies 29 (1993), pp. 601-23; Itzhak Weismann, 'Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria', Studia Islamica 85 (1997), pp. 131-54.

خمس سنوات في السجن وهناك كَتَبَ أوَّل مسوِّدة لتفسيره، واكمل هذا التفسير الذي استند في معظمه على تفسير ابن كثير والنسفي وسيد قطب أثناء الفترة التي قضاها في المنفى بالأردن، ونُشر تحت عنوان: (الأساس في التفسير) في عام ١٩٨٥^(١). استنادًا إلى ما قاله حوَّى، فإنَّ الدافع الرئيس وراء كتابته للتفسير رغبته في إقناع أتباعه من المسلمين بأنَّ القرآن يحوي حلولاً لمشكلاتنا اليومية، بالإضافة إلى ذلك، فقد قدَّم نظرية جديدة حول الترابط التركيبي للقرآن ووحدة سوره. وقد أُعيد طبع هذا العمل ما لا يقل عن أربع مرات وترجم إلى التركية^(٢)، لكنه غير متاح على الشبكة العنكبوتية.

يعدُّ وهبة الزحيلي (١٩٣٢) أحد أبرز علماء الدين الإسلامي بسوريا، وقد حاز درجات علمية في الشريعة والقانون من جامعة دمشق وجامعة القاهرة وجامعة عين شمس وجامعة الأزهر، ودرَّس الفقه الإسلامي في دمشق لعدَّة

(١) الأساس في التفسير، سعيد حوَّى، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٥).

(٢) صدرت الطبعة الخامسة عام (١٩٩٩)، انظر:

<http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=egb4105-5004108&search=books>

تاريخ الزيارة ٢ مارس ٢٠١٠

النسخة التركية:

Said Havva, M. Besir Eryarsoy and Abdüsselam Arı (trs), El-Esas Fit'tefsir, 1st edn (Istanbul: S, amil Yayınları, 1991), 2nd edn (Istanbul: S, amil Yayınları, 1996).

عقود^(١). كان إمامًا مشهورًا وواعظًا وعضوًا بمجلس الفتوى السوري وانتمى إلى مجموعة من العلماء تتمتع بقدرٍ كافٍ من الحرية أتاح لها انتقاد الرئيس بشكل لاذع في خطاب مفتوح حول خطته المتعلقة بالإصلاح التعليمي في عام ٢٠٠٧، وهذا يدلّ على أن الزحيلي يحظى بدرجة من الاستقلالية^(٢) وإن لم يكن عضوًا في المعارضة السياسية. نُشر ما لا يقل عن ثلاثة تفاسير للقرآن متباينة الطول، انتهج فيها النمط الكلاسيكي. وفي هذا البحث، سأتناول التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ويعدُّ أكثر التفاسير الثلاثة شمولًا^(٣)، وقد

(١) انظر صفحته الرئيسة عبر الشبكة العنكبوتية على العنوان التالي:

<http://www.zuhayli.net/>

أما سيرته الذاتية فهي متاحة عبر الموقع التالي:

<http://www.zuhayli.net/biograp3.htm>

تاريخ الزيارة ٢ مارس ٢٠١٠.

(٢) انظر:

Radwan Ziadeh, 'Policies of Religious Inclusion in Syria' in Sigrid Faath (ed.), Staatliche Religionspolitik in Nordafrika/Nahost: ein Instrument für modernisierende Reformen?, 1st edn (Hamburg: GIGA, 2007), pp. 197–214, http://www.dgap.org/midcom-serveattachmentguid-1de865bb17bf2fa865b11de86fbfd152d1190aa90aa/faath_studiereligionspolitik_vol1text.pdf

تاريخ الزيارة ٢ مارس ٢٠١٠.

(٣) التفسيران الآخران هما: التفسير الوسيط، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١)، التفسير الوجيز على هامش التنزيل: ومعه أسباب النزول وقواعد الترتيل، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٤).

صدرت أول طبعة لهذا التفسير في عام ١٩٩١، وأعيد طباعته في ١٩٩٨، كما أنه غير متوفر على الشبكة العنكبوتية، وقد صدرت مؤخراً طبعة له باللغة التركية^(١).

بالنسبة لإندونيسيا، بدأت عملية إصدار تراجم مفصلة لمعاني القرآن ومؤلفات للتفاسير بصورة أكثر شمولاً إلى اللغة الإندونيسية في عشرينيات القرن العشرين وزادت هذه العملية في خمسينيات القرن ذاته؛ بعدما نالت الدولة استقلالها واعتمدت اللغة الإندونيسية كلغة رسمية للبلاد. في عام ١٩٦٢، تحت تأثير إنهاء الاستعمار والصراعات الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين على مرجعية البلاد، بدأ المفكر البارز الحاج عبد الملك عبد الكريم أمر الله، المعروف بـ(حامكا) (١٩٠٨-١٩٨١)، كتابة تفسير للقرآن، والذي يعدّ أكثر التفاسير الإندونيسية شمولاً حتى ذلك التاريخ؛ وقد صدرت الأجزاء الأولى منه في صحيفة إسلامية، وعلى الرغم من ذلك، تم الانتهاء من معظم هذا العمل إبان اعتقال (حامكا) على خلفية دعمه للإسلام السياسي خلال السنوات الأخيرة من حكم سوكارنو. في عهد سوهارتو، تبوأ أعلى منزلة بين علماء إندونيسيا (على الرغم من مستوى التعليم الأولي) وتقلد مناصب أكاديمية مهمة في المؤسسات الدينية^(٢). وقد نُشر تفسيره المسمى

(١) Vehbe Zuhayli, Ahmet Efe, Bes'ir Eryarsoy, Hamdi Arslan, Halil İbrahim

Kutlay and Nurettin Yıldız (trs), Tefsir'ül Munir, 1st edn (Istanbul: Risale, 2008).

(٢) لمزيد من المعلومات حول حياة حامكا وأعماله، انظر:

(تفسير الأزهري)^(١) (نسبة لأحد مساجد جاكارتا الذي بات مركزاً لنشاطه الديني) لأول مرة في عام ١٩٦٧، وظهرت النسخة المكبرة في عام ١٩٧٠؛ ونظرًا لأن التفسير نشأ في الأصل في صورة إعلامية، فقد ترك هذا أثره البالغ على الأسلوب والطريقة، ولا يزال هذا التفسير يحظى بشعبية كبيرة حتى اليوم وأعيد طبعه عدّة مرات، إلا أنه غير متوفر على الشبكة العنكبوتية لأسباب تتعلق بحقوق النشر^(٢).

وقد أعاد سوهارتو، الذي جاء إلى سدّة الحكم في عام ١٩٦٧، تحديد موقف الدولة من الدّين وسعى إلى دمج الإسلام في الرواية الوطنية. في ضوء ما سبق، نشرت وزارة الشؤون الدينية بإندونيسيا تفسيرًا وطنيًا للقرآن تحت عنوان: (القرآن الكريم) في عام ١٩٧٥، عملت لجنة مكونة من سبعة عشر عضوًا، جميعهم تقلّدوا مناصب في هيئة التدريس في المؤسسات الإسلامية الوطنية، على إصدار هذا التفسير بين عامي ١٩٧٢ و ١٩٧٥^(٣)، وبهذا كان مثالاً حيًا على

=

Karel Steenbrink, 'Hamka (1908–1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia', *Studia Islamica* 1 (1994), pp. 119–47.

(١) انظر:

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, rev. edn (15 vols, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987–8).

(٢) تعيّن إغلاق صفحته الخاصة عام (٢٠٠٩) والتي شكلت جزءًا من التفسير الذي كان متوافرًا عبر الشبكة العنكبوتية.

(٣) Departemen Agama, *Al-Qur'an dan tafsirnya*, 2nd edn (11 vols, Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al Qur'an, Departemen Agama, 1985).

إمكانات قسم أصول الدين الإسلامي على الصعيد الأكاديمي بإندونيسيا، ثم أصدرت لجنة أخرى شُكِّلت حديثاً طبعة جديدة في عام ١٩٨٥^(١)، تميز هذا العمل بالسلاسة في الأسلوب والتركيب، ولا يمكن تحديد إسهامات فرادى المؤلفين، وظهرت طبعة جديدة منه في عام ٢٠٠٨^(٢)، لكنها غير متوفرة على الشبكة العنكبوتية.

كتب محمد قريش شهاب (١٩٤٤) أحدث تفسير للقرآن في إندونيسيا، ويعدّ أحد العلماء البارزين ووزير الشؤون الإسلامية الأسبق، وقد تلقى معظم تعليمه في جامعة الأزهر بالقاهرة؛ كان معروفاً بنزعتة الليبرالية غير أن ثقافته الدينية التي

(١) Howard Federspiel, Popular Indonesian Literature of the Qur'an, 1st edn (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1994), pp. 64–9; Departemen Agama, Al-Qur'an, p.11; http://nuhamaarif.blogspot.com/2006_08_01_archive.html (تاريخ الزيارة ٢ مارس ٢٠١٠).

خلافًا لما كتبه هاورد فيديرشبييل، وما أراده نظام (سوهارتو) فقد بدأ مشروع الترجمة الوطنية للقرآن بعنوان: Al-Qur'an dan terjemahnya في عهد سوكارنو، وصدرت أول ثلاثة مجلدات عام (١٩٦٥)، بالرغم من ذلك يبدو أن مشروع التفسير قد ابتدأه سوهاتور وكان أحد أهداف خطة الدولة الخمسية التي نُفذت خلال حكمه.

(٢)

<http://www.depag.go.id/index.php?a=detilberita&id=2108;>
<http://www.depag.go.id/file/dokumen/13Agustus2008.pdf>

تاريخ الزيارة ٢ مارس ٢٠١٠.

تلّقها بالأزهر لا تزال متجذّرة في أعماق نفسه^(١). ونُشر تفسيره المسمى بد(المصباح) بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٣ وأُعيد طبعه عدّة مرات^(٢)، إلا أنه غير متوفر على الشبكة العنكبوتية.

أمّا في تركيا فقد اختلف تطوّر التفسير القرآني بعد تأسيس الدولة القومية اختلافاً جذرياً عن إندونيسيا، ففي ضوء المرجعية العلمانية للدولة والإصلاحات التعليمية بعيدة المدى، لم يكن هناك وجود تقريباً لعلم أصول الدّين على الصعيد الأكاديمي خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، واستلزم الأمر عدّة عقود لوضع أنشطة علمية على نطاق واسع أتاحت إصدار مشروع تفسير كبير. كان أول مؤلف سلك هذا المضمار منذ خمسينيات القرن العشرين هو سليمان أتيش (١٩٣٣) وهو عالم لاهوتي مشهور درّس في أنقرة وسامسون وإسطنبول^(٣)، ونُشر تفسيره في عام ١٩٨٩^(١)، وقد تسببت

(١) Muhammadiyah Amin and Kusmana, 'Purposive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an' in Abdullah Saeed (ed.), Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia, 1st edn (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 67–84, at pp. 68–9, <http://media.isnet.org/islam/Quraish/Quraish.html>

تاريخ الزيارة ٢ مارس ٢٠١٠.

(٢) Muhammad Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbāh. Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qurān, 1st edn (15 vols, Jakarta: Lentera Hati, 2000–3).

(٣) للمزيد حول حياة (أتيش) وأعماله، انظر:

بعض تفسيراته التي تحمل الطابع الإصلاحي في إحداث جدل بين علماء اللاهوت من الأتراك بل والعرب^(٢). ومع ذلك، يحظى هذا التفسير بشهرة وانتشار بين علماء الدين الأتراك وقد طبع عدة مرات، إلا أنه غير متوفر على الشبكة العنكبوتية.

في عام ١٩٩٨، كلّفت رئاسة الشؤون الدينية التركية أربعة مؤلفين، جميعهم تقلّدوا مناصب في هيئة التدريس في علم أصول الدين أو الشريعة بجامعة مرمرة في إسطنبول، بكتابة تفسير جديد للقرآن الكريم، وقد أوضحت الرئاسة أن هذا التفسير ليس تفسيراً رسمياً، ولا يعكس سوى آراء المؤلفين بشكلٍ فردي^(٣)؛ وعلى الرغم من ذلك، صدر منه طبعتان، وبالتالي حاز على درجة من القبول. وصدرت الطبعة الأولى من تفسير القرآن الكريم في ٢٠٠٣-٢٠٠٤، واشترك

=

Abdullah Takim, Koranexegese im 20. Jahrhundert: islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ates,'s „Zeitgenössischem Korankommentar“, 1st edn (Istanbul: Yeni ufuklar, 2007).

Süleyman Ates,, Yüce Kur'anın Çağdas, Tefsîri, 1st edn (12 vols, Istanbul: (١) Yeni ufuklar, 1989).

(٢) ينطبق هذا بوجه خاصّ على ترجمة (أتيش) للآية رقم ٦٢ من سورة البقرة، والذي يؤكد فيها من وجهة نظره أن الجنة لا تقتصر على المسلمين فحسب، وهذا خلافاً لما عليه أكثر علماء أصول الدين.

(٣) Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıç, Sadrettin Gümüş, and İbrahim Kafi

Dönmez, Kur'an yolu. Türkçe meâl ve tefsir, 1st edn (5 vols, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003-4), vol. 1, p. viii
وقد ورد هذا الأمر في بيان صحفي.

فيها خير الدين كرمان، ومصطفى جاغرجي، وصدر الدين كوموش، وإبراهيم كافي؛ أما الثانية فصدرت في ٢٠٠٦. ولا يمكن تحديد إسهامات فرادى المؤلفين عبر هذا التفسير الذي أُتيح في صورة إلكترونية منذ ٢٠٠٨^(١).

من الملاحظ أن هناك شيئاً مشتركاً بين مختلف مؤلفات التفسير الصادرة من أربعة دول مختلفة، ذلك أن جميع المؤلفين من جنس الذكور^(٢)، بالإضافة إلى ذلك، حاز جميع المفسرين على قدر من التأهيل العلمي على الأقل في مجال أصول الدين أو الشريعة الإسلامية، باستثناء حالة (حامكا) فلم يكتمل له ذلك (على الرغم من المناصب الأكاديمية التي تقلدها فيما بعد)، وكذلك في حالة (حوّى) حيث اقتصر على مستوى تأسيسي. ويبقى أسلوب التفسير المسلسل الشامل مقارنة بالمقاربات الهرمنيوطيقية الجديدة للقرآن أو التعليقات الموجزة على القرآن الأسلوب السائد لدى علماء الدين من جنس الذكور.

(١) <http://www.darulkitab.com/kitaplar/kuran/kuranyolutfesiri.rar>

بتاريخ ٣ مارس ٢٠١٠.

(٢) على الرغم من أن هناك مؤلفات في تفسير القرآن قد صنفها نساء مسلمات، غير أنه لا ينطبق عليها المعايير المدرجة في هذا البحث؛ نظراً لأنها بالغة الإيجاز أو لا تندرج في نوعية التفسير المسلسل، وغالباً ما تكون تفاسير تعليمية تستهدف جمهور الشباب، ومن بين المصريين الذين وضعوا تفاسير للقرآن عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، زينب الغزالي، كريمان حمزة، فوفية إبراهيم الشريني).

التصنيف الأساسي لتفاسير القرآن المعاصرة:

رغم حرصنا حتى الآن على عرض التفاسير بحسب الدولة التي صدر منها، بيد أن تصنيفها بهذا الأسلوب لا يفيد في أغراض التحليل، حيث تنطوي هذه الطريقة على خطر المغالاة في التركيز أو حتى إبراز الاختلافات الإقليمية مع غض الطرف على السمات المميزة التي تتجاوز الحدود الوطنية واللغوية؛ لذا سأسرع في اقتراح تصنيفات بديلة محتملة، بدءًا بتصنيف أساسي يستند إلى الميزات الواضحة للتفاسير، مرورًا بأنماط التصنيف التي لا يمكن اشتقاقها إلا من خلال التحليل الدقيق لأساليب ومحتويات التفاسير، ومع الأخذ بعين الاعتبار نسبة الأعمال إلى مؤلفيها، والمصادر، والمجموعات المستهدفة، وأسلوب التفاسير. أقترح تقسيمها عبر الحدود الإقليمية إلى ثلاثة أنواع؛ اثنين منها جاءت بشكل واضح نتيجة للتطورات الأخيرة نسبيًا:

(١) تفاسير أفراد العلماء:

تعدُّ تفاسير العلماء هي الطريقة المألوفة في وضع التفسير، بمعنى أن يتولى الأمر مؤلف واحد، وعادةً ما يكون من علماء الدين، وعضو هيئة تدريس متخصصًا في أصول الدين. ويهدف هذا النوع من التفسير عادةً إلى تعزيز السمعة الأكاديمية للمؤلف، ويستهدف -على الأخص- الأكاديميين في المقام الأول، وتكثر هذه الطريقة من الاستشهاد بكبار علماء التفسير والرجوع إلى مؤلفاتهم. وعلى الرغم من أن هذه الطريقة تقليدية إلى حدٍّ ما من حيث الشكل،

لكن لا يلزم من ذلك أن تكون تقليدية من حيث المحتوى؛ وتتنمي تفاسير كل من محمد سيد طنطاوي، ووهبة الزحيلي، وسليمان أتيش، ومحمد قریش شهاب إلى هذه الفئة، وتحظى أعمال كل من سعيد حوى ومحمد أبو زهرة ببعض ميزات هذه الفئة إلا أن طبيعتها هجينة بصورة أكبر.

٢) التفاسير المؤسسية؛

لقد شهد القرن العشرون تطوراً في بعض النتائج المتعلقة بحقل التفاسير القرآنية، لا سيما مع ظهور الدولة القومية كممثل ديني، وفي هذا السياق، ظهر منذ سبعينيات القرن العشرين نوع جديد من التفسير والذي أطلق عليه (التفسير المؤسسي). وفيه يكتب فريق من العلماء -وغالباً علماء دين- في إطار متجانس من ناحية التركيب والأسلوب بحيث يستحيل تحديد هوية فرادى المؤلفين، وذلك بتكليف من المؤسسات الدينية التي إما أن تكون تابعة للدولة أو قريبة منها؛ وبالتالي فإنّ هذا العمل يعطي انطباع التفسير (الرسمي) حتى وإن لم يكن رسمياً بالمعنى الاصطلاحي. وبما أن أيّ محاولة لتقديم تفسير موثوق به للقرآن الكريم باتت تمثّل إشكالية سياسية، فقد أحجمت بعض المؤسسات الدينية مثل الأزهر الشريف ورئاسة الشؤون الدينية التركية عن الاضطلاع بالمسؤولية التامة عن هذه المشاريع، فنجد الأزهر يفوض الأمر إلى لجنة علماء خاصة بالتأليف تحت إشراف مجمع البحوث الإسلامية، بينما أوكلت رئاسة الشؤون الدينية التركية الأمر إلى فرادى المؤلفين، أما وزارة الشؤون الدينية

الإندونيسية فليس لديها مثل هذه التحفظات، بل تُعدُّ تفسير القرآن مشروعًا وطنيًا.

(٣) تبسيط التفاسير ونشرها:

هناك ظاهرة أخرى تُميّز القرنين العشرين والحادي والعشرين تتمثل في نشر تفسير القرآن عبر وسائط الإعلام بصورة كبيرة، مما يؤدي إلى رواج وزيادة شعبية الأشكال الصحفية للتفسير، ويختلف هذا النوع اختلافاً كبيراً من حيث الأسلوب والمجموعة المستهدفة، فإنَّ تفسير المنار لمؤلفه رشيد رضا رغم نشره في إحدى المجلات إلا أنه يبقى نخبويًا، بخلاف الحال في تفسير القرآن للشيخ أبو زهرة، ولا يمكن مقارنته على الإطلاق بتفسير حامكا؛ وإذا كان تفسير القرآن المنشور في الصحف والمجلات يستلزم من المتلقي قدرًا ضئيلاً من الإلمام بالقراءة والكتابة، فإنَّ تفسير الشيخ الشعراوي يستهدف بشكل كامل جمهور التلفاز. وتأتي هذه التفاسير في إطار ما يُسمى (تبسيط التفاسير ونشرها): فهي موجهة لجمهور واسع، وبذلك تستغني عن مصطلحات التفاسير التقليدية، بل تهدف إلى ترك انطباع مباشر على قرائها وجمهورها، كما أنها تتسم بالارتجالية في الطريقة وبالطابع العاطفي في الأسلوب؛ حيث تشبه إلى حدٍّ كبير الخطبة بدلاً من الشرح المستفيض لمعنى آية بعينها. ويلبي كلٌّ من تفسير حامكا والشعراوي هذه المعايير تمامًا، أما تفسير سعيد حوى وأبو زهرة -فكما ذكرنا من قبل- يتميزان بطبيعة مختلطة تضم بعض خصائص تفاسير العلماء من حيث الاعتماد المتكرّر على أقوال كبار علماء التفسير ومناقشة القضايا الفنية.

مناهج المفسرين في التعامل مع التقليد وعلماء التفسير القدامى؛ دراستاً حالة للممارسة التفسيرية:

يمكن أن يكشف التحليل الدقيق للإستراتيجيات المتبعة في التفاسير الكثير بشأن أولويات التفاسير من حيث الأساليب والمصادر، ويسهم في الوصول إلى فهم أدق للتفسير المعاصر بدلاً من التصنيف الجامد الموضح أعلاه. وفيما يلي سأتناول الطريقة التي انتهجها المفسرون في معالجة إشكاليات من إشكالات التفسير في ضوء الآيتين (١١١، ١١٢) من سورة التوبة، مع تسليط الضوء على الإشكاليات المتعلقة بالحديث والحجية. قد تبدو الإشكاليات التفسيرية التي انتقيتها غير مثيرة للوهلة الأولى مقارنة بالنقاشات الكبيرة الدائرة حول المرأة أو الكفار في القرآن، ولكن باعتبارها إشكاليات مثيرة للجدل وناقشها جُلّ المفسرين أو جميعهم تقريباً، فهي مفيدة جداً في إجراء تحليل مقارن؛ حيث تكشف -بما لا يدع مجالاً للشك- مواقف المفسرين تجاه الأحاديث وكبار علماء التفسير المعتمدين، ولن تقتصر المناقشة على الآراء المذكورة في التفاسير الأحد عشر الواردة أعلاه، بل ستلقي نظرة عامة على طريقة معالجة المؤلفات التفسيرية^(١)، ما قبل الحديثة والحديثة المبكرة، لإشكالات معينة.

(١) في ضوء ما سبق، يُعتمد بالتفسير إذا استُخدم كمصدر -صراحة أو ضمناً- عن طريق واحد أو أكثر من التفاسير التي جرى بحثها هنا أو يحظى بشهرة كبيرة، أو يصبح مقبولاً ومتداولاً على نطاق واسع فيمكن لعلماء التفسير المعاصرين الوصول إليه.

لن أتعرض للإشكالات التفسيرية الأخرى المتعلقة بالآيات ولا الشروح العامة لهذه الفقرة على وجه الخصوص، ولن أناقش مواقف المفسرين تجاه قضية الجهاد^(١).

(أ) أسباب نزول الآية ١١١ من سورة التوبة:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْقَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ، وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٢).

هذه الآية هي جزء من سورة التوبة، وهي من آخر ما نزل من القرآن، وتتناول بشكلٍ أساسٍ قضايا الحرب ضد الكفار والجهاد في سبيل الله؛ ركزت معظم أجزاء السورة التي تسبق آية (١١١) على ذم المنافقين الذين رفضوا المشاركة في غزوة تبوك (٩هـ / ٦٣٠م). ودون الحاجة إلى معلومات إضافية، من البديهي أن هذه الآية ينبغي أن تُقرأ في هذا السياق، أي: سياق المقارنة بين المؤمنين حقاً

(١) يمكن الوقوف على مناقشة أكثر شمولاً حول مسألة الجهاد في البحث المبين في الهامش رقم ١، (انظر هامش ٢، ص ٦، قسم الترجمات).

(٢) الآيات القرآنية الواردة هنا مأخوذة من النسخة القاهرية، والترجمة الواردة في الأصل الإنجليزي للبحث مأخوذة من ترجمة أربري.

The Koran Interpreted, 1st edn (London: Allen & Unwin, 1955).

وما أُعِدَّ لهم من ثواب، وبين حال المنافقين وجزائهم المذكور آنفًا، على سبيل المثال في الآيات (٨١-٨٧) وكذلك (٩٠-٩٦)، ثم تأتي الآية رقم (١١١) لتؤكد على معنى الآيتين (٨٨، ٨٩) التي تبشّر النبي ومَن جاهد معه بالجنة.

مع ذلك فإنّ جمهرة قدامى المفسّرين يوردون سبب نزول للآية (١١١) يتناقض بشكل كليّ مع هذا الاستدلال، فيرون أنّ الآية نزلت في سياق بيعة العقبة التي حدثت في ٦٢٢م، قبل فترة وجيزة من الهجرة^(١). وتقول القصة أن عبد الله بن رواحة الذي كان على رأس جماعة من الأنصار تُقدّر بسبعين رجلًا، قال لمحمد: اشترط لربك ولنفسك، فقال محمد: أشرتُ لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأشرتُ لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأموالكم، فسأله عبد الله بن رواحة: فما لنا إذا فعلنا ذلك؟ قال: الجنة. قالوا: ربح البيع، لا نقيل ولا نستقيل، وعندئذ نزلت تلك الآية^(٢).

نظرًا لتناقض هذه الرواية الواضح مع سياق القرآن الداخلي بالنسبة لهذه الآية، والإجماع على أن سورة التوبة مدنية، نزلت بعد فتح مكة، فإنّ جماعة من

(١) W. Montgomery Watt, art. 'al-'Aḳaba' in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.

(٢) ترد أسباب النزول في كتاب (أسباب النزول لعلي بن أحمد الواحدي)، كما يذكرها علماء التفسير في مصنفاتهم لتفسير القرآن مثل: (الطبري، الثعالبي، الزمخشري، القرطبي، فخر الدين الرازي، ابن كثير، وأبو السعود)، كما أن كافة تفاسير القرآن التي صنفها علماء أهل السنة من المفسرين المعاصرين لم تسهب في ذكر أسباب النزول (بما في ذلك التفاسير المختصرة؛ مثل تفسير البغوي أو تفسير الجلالين).

علماء المسلمين في القرنين التاسع عشر والعشرين قد انتقدوا هذه الرواية أو قدموا رواية بديلة. والشوكاني (توفي: ١٢٥٠ / ١٨٣٤) على الأرجح هو أول مفسر يردّ علاقة الآية ببيعة العقبة، مستنداً في ذلك إلى منطق الآيات وتسلسلها ضمن السورة، وقد ناقش السرد التاريخي لبيعة العقبة وخلص إلى أنه لا توجد أيّ إشارة يفهم منها أنها سبب نزول هذه الآية، وعرض سبباً آخر لنزول الآية، كما روى ذلك ابن أبي حاتم وابن مردويه، من أنها نزلت في مسجد المدينة^(١). وقد أورد الألوسي والمراغي ورشيد رضا كلا سببي النزول، وإن كان المراغي ورشيد رضا قد ذهبا إلى ترجيح بيعة العقبة، مما يدلّ على الخلاف القائم^(٢). وقد استفاض محمد عزة دروزة، صاحب التفسير الذي يُولي اهتماماً للسياق التاريخي لرسالة القرآن في المقام الأول، في بيان هذه الإشكالية بشكلٍ مفصل وردّ القول بأن سبب النزول هو بيعة العقبة، واستند في ذلك إلى السياق القرآني

(١) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، عليّ الشوكاني، الطبعة الأولى، المجلد ٢، ص ٧-٤٢٦ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٤).

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، الألوسي أبو الفضل شهاب الدين السيد محمد البغدادي، الجزء ١١، ص ٩-٣٨، (بيروت: دار الفكر ١٩٩٤)، تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية، الجزء ١١، ص ١-٥٠، (القاهرة: دار السلام، ١٩٤٧)، تفسير القرآن الكريم، محمد عبده، تفسير المراغي، مصطفى المراغي، الطبعة الأولى، الجزء ١١، ص ١-٣٠ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي). ويستعمل كلمة (جزء) هنا عوضاً عن (المجلد) إشارة إلى أن التفسير قد دُوّن ورُقِم حسب أجزاء القرآن الثلاثين).

الداخلي للآية والذي يتناسب -من وجهة نظره- مع غزوة تبوك، كما أنه يرى أن رواية العقبة غير مستساغة من الناحية التاريخية، إذ لم يكن هناك مجال للجهاد في سبيل الله وقت الهجرة وإنما دفاع عن النفس^(١). ولم يناقش المفسر المعاصر ابن عاشور سبب نزول هذه الآية، لكنه يفضل وضع هذه الآية في سياق غزوة تبوك للأسباب التاريخية والسياقية^(٢).

هناك خيارات عدّة أمام المفسرين المعاصرين للتعامل مع السياق التاريخي للآية، بحسب علماء التفسير الذين يعتمدون أقوالهم (إن كان ثمة اعتماد على أقوال علماء التفسير): يمكنهم اختيار رواية العقبة الأساسية المفضلة لدى الطبري وآخرين، أو ترجيح سبب نزول آخر للآية بالرجوع إلى رواية ابن أبي حاتم، أو يمكنهم الاستشهاد بكلا الرأيين، أو الاستناد إلى الروايات التاريخية والسياق الداخلي للقرآن بدلاً من الأحاديث في التعامل مع هذه الإشكالية، مثلما فعل دروزة وابن عاشور. وفيما يتعلق بالاختيار بين هذه البدائل، يمكن

(١) التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول، محمد عزة دروزة، الطبعة الأولى، المجلد ١٢، ص ٣-٢٢٢ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٤). ومن الجدير بالذكر أن محمد دروزة يرفض صراحة فكرة أن جهوده المبذولة بشأن وضع الآية في السياق التاريخي لها قد يقلل من المناسبة العامة للآية.

(٢) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الجزء ١١، ص ٣٧ (تونس، بنغازي: الدار التونسية للنشر، الدار التونسية للنشر والتوزيع والإعلان). ج ١١، ص ٣٧.

التمييز بوضوح بين أقوال المفسرين المعاصرين استناداً إلى المنطقة الجغرافية لكل منهم.

جميع المفسرين العرب يقرّون سبب النزول السائد الذي يربط نزول الآية بيعة العقبة دون نقاش، ويستشهدون بهذه الآية في الوقت الذي تتعارض فيه مع المعلومات الأخرى الواردة في الأحداث التاريخية التي نزلت فيها الآية^(١)، وبالتالي فإنهم يقبلون بلا شرط ما قرّره علماء التفسير فيما قبل العصر الحديث، دون ذكر لأيٍّ من المصادر البديلة؛ مثل الأحاديث المتعلقة بنزول الآية في مسجد المدينة، أو آراء مفسرين مثل الشوكاني والألوسي. أمّا المفسرون المعاصرون من العرب مثل دروزة وابن عاشور فهم خارج إطار المرجعية المعتمدة.

وعلى النقيض من ذلك، يرى المفسرون الأتراك إشكالية كبيرة في سبب النزول، ويقدمون السياقات التاريخية على الحديث، وإن كان صحيحاً لدى كبار علماء التفسير؛ فإذا نظرنا لسليمان أتيش على سبيل المثال وجدناه يقول أن كل آية من الآيات السالفة الذكر نزلت في أعقاب غزوة تبوك؛ ولهذا فإنه من

(١) مثال ذلك استشهاد وهبة الزحيلي -بعد أن ربط هذه الآية ببيعة العقبة- بحديث رواه ابن عباس جاء فيه أنه بعد نزول هذه الآية سأل أحد المؤمنين النبي عن منزلة المجاهد الذي زنا أو سرق أو شرب الخمر (التفسير المنير، الزحيلي، الجزء ١١، ص ٥٢، ٥٦). يبدو هذا مбайناً للسياق الذي سبق الهجرة وفق ما أورده المفسر وخاصة أن شرب الخمر لم يكن قد حُرّم بعد.

السخف بمكان وضع الآية (١١١) من سورة التوبة في سياق مختلف، وبين أن هذا الأمر سينافي ما ثبت تاريخياً؛ نظراً إلى أن الرسول لم يطلب من الأنصار مطلقاً في هذه المرحلة المبكرة أن يضحوا بأنفسهم في جهاد الطلب. وبناء على رأي أتيش لم تقع هذه الحادثة إلا في سياق غزوة بدر سنة ٢هـ / ٦٢٤م^(١). ويشير كرمان وآخرون إلى أن محتوى الآية وسياقها يضعها بشكل واضح في زمن غزوة تبوك، بصرف النظر عن وقوع الحوار الوارد في الرواية السائدة لسبب النزول من عدمه، ولتعزيد مناقشتهم استشهدوا بسبب النزول الذي رواه ابن أبي حاتم، وعلى عكس المفسرين العرب، فإنهم يرجعون كذلك إلى أقوال محمد عزة دروزة، وربما كان من بين المصادر التي اعتمد عليها أتيش فيما ذهب إليه دون أن يصرح باسمه^(٢). فالمفسرون الأتراك يقدمون الوقائع التاريخية على الأحاديث أو على إجماع المفسرين فيما قبل العصر الحديث، ويتضح عندهم الميل القوي للتفسير المعاصر عن نظرائهم من العرب.

يعدُّ المفسرون الإندونيسيون أكثر تشكُّكاً تجاه حديث بيعة العقبة عن علماء العرب، كما أن اهتمامهم بالسياق التاريخي لا يرقى لاهتمام العلماء الأتراك، ولم يتعرَّض التفسير الصادر عن وزارة الشؤون الدينية لهذه الإشكالية على

(١) Ates., Çağdas, Tefsîri, vol. 4, pp. 143-4.

(٢) Karaman et al., Kur'an yolu, vol. 3, p. 86

الإطلاق، على الرغم من أن هذا التفسير يعرض بشكل متكرر أسباب النزول في آيات أخرى، ومن الواضح أن المفسرين يعدون أسباب النزول إما غير مهمة أو مشكوك في أمرها في هذه الحالة. يذكر حامكا، المولع بالإشارة إلى الدور المركزي للمساجد في حياة المسلمين الدينية، بإيجاز الأحاديث التي تناسب أسباب نزول الآية في مسجد المدينة ولا يقول شيئاً أكثر من ذلك^(١). بينما يعتمد قریش شهاب على ابن عاشور في وضع الآية في سياق غزوة تبوك لكن لا يستشهد بسبب النزول^(٢).

مرة أخرى، تلقى تفسيرات الإصلاحيين رواجاً في أوساط المفسرين الإندونيسيين أكثر منه عند المفسرين العرب، لكن لا يولون اهتماماً كبيراً للسياقات التاريخية، ولا تجد عندهم نقداً صريحاً لكبار علماء التفسير القدامى من أمثال الطبري، بخلاف الحال في التفاسير التركية، ولا يسعى أحد من المفسرين إلى نقد الحديث من خلال تحليل الإسناد أو مقارنة الأحاديث التفسيرية بالمعلومات التاريخية الأخرى، كما فعل الشوكاني، ومن الواضح أن قبول الروايات عندهم لا يقوم على أساس تحليل الحديث نفسه وإنما يستند لرأي عالم ثقة من علماء التفسير أو حجة منطقية.

(١) حامكا، تفسير الأزهر، ج ١١، ص ٥٨.

(٢) قریش شهاب، تفسير المصباح، ج ٥، ص ٦٨٣.

ب) معنى كلمة ﴿السَّيِّئُونَ﴾ في الآية (١١٢) من سورة التوبة:

﴿السَّيِّئُونَ الْعَبِيدُونَ الْحَمِيدُونَ السَّيِّئُونَ الزَّكِيمُونَ السَّجِدُونَ
الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾

تكمّن الإشكالية الكبرى في تفسير هذه الآية في مصطلح ﴿السَّيِّئُونَ﴾، وإن الطريقة التي يناقش بها المفسرون هذه الإشكالية وحلّها تُلقِي المزيد من الضوء على موقفهم من الأحاديث وأقوال علماء التفسير السابقين، وتكمّن الإشكالية في مصطلح ﴿السَّيِّئُونَ﴾ في هذا السياق من حيث إنه إحدى الصفات التي تميّز بها المؤمن، بيد أن مقارنة هذه الصفة بصفات كالصلاة وعبادة الله، تبدو أمراً غير واضح ويكتنفها الغموض على ما يبدو بالنسبة للمفسرين المسلمين منذ وقت مبكر، فما المميز في صفة ﴿السَّيِّئُونَ﴾؟ لم يرد ذكر هذه الصفة في القرآن بما يوضح أهميته في هذه الآية، والاستعمال الوحيد لهذا المصطلح ذُكر في الآية الخامسة من سورة التحريم، حيث إنّ اسم الفاعل استعمل بصيغة المؤنث وكانت إحدى صفات النساء اللاتي سيعطينهن الله لنبّه بدلاً من زوجاته، إنّ اضطرّر لتطليقهنّ، ويرد اللفظ هنا متسقاً مع لفظ ﴿السَّيِّئُونَ﴾ في آية سورة التوبة، إلا أنه لم يسهم في إيضاح المعنى.

لقد قدّم المفسرون القدامى عدداً من الشروح لهذا المصطلح، معظمها تقيّد المعنى أو تبدّله، بالاستناد إلى حجية الحديث الوارد في سياق التفسير. ووفقاً

للتفسير السائد والأكثر وضوحاً الذي يُلَقَى استحسان غالبية المفسرين ويعضده عددٌ هائلٌ من الأحاديث حول النبي وأهله وأصحابه والجيل الأول من علماء الدين فإنّ هذا المصطلح يشير إلى شعيرة الصوم، ولم يقدّم الطبري على سبيل المثال معنى آخر غير هذا، واستند فيه إلى أكثر من أربعة وعشرين حديثاً، من بينها حديث: «سياحة أمتي هي الصيام»^(١).

وبناء على ما ذكره الألوسي فهذا المعنى مقبول من الناحية الدلالية، على الرغم من ابتعاده على ما يبدو عن المعنى الحرفي؛ نظراً لأنّ السياحة والصيام يتضمنان قدرًا معيّنًا من الزهد، بالإضافة إلى أنّ الصيام رياضة روحانية ينكشف بها كثير من أحوال الملك والملوك^(٢).

هناك تفاسير بديلة، لكنها لا تلقى قبولاً لدى علماء التفسير القدامى، ذلك أن مستندها إمّا أحاديث آحاد أو الدليل العقلي، من بينها ما جاء فيه أن السياحة معناها الجهاد؛ استناداً إلى حديث الآحاد الذي نصّه: «سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»^(٣). وثمة تفسير آخر يستند إلى حديث ضعيف نسبياً، في أن الآية

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، الطبعة الثانية، الجزء ١١، ص ٩-٣٧ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤).

(٢) روح المعاني، الألوسي، جزء ١١، ص ٤٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الطبعة الأولى، المجلد ١٠، ص ٣٩٤، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦). إذا وجدنا

معناها السياحة الخاصة، أي: الهجرة، وفي هذا بيان فضل المهاجرين من بين سائر المؤمنين^(١). هناك تفسير آخر يستند إلى حديث منسوب إلى عكرمة مولى ابن عباس، يرى أن المراد: الرحلة في طلب العلم أو جمع الحديث، ويميل فخر الدين الرازي إلى هذا الرأي الذي يتماشى مع الموقف الإيجابي العام من السفر وأثره في بناء شخصية الفرد^(٢).

علاوة على ذلك ذكر القرطبي احتمالية أن يكون المعنى المجازي هو المراد، فهي رحلة للتأمل في خلق الله، وهذا مطابق إلى حد كبير إلى ما ذهب إليه سيد قطب في تفسير هذه الآية في القرن العشرين^(٣). ثمة تفاسير صوفية ترى في الآية إشارة إلى رحلة الروح عبر مراحل مختلفة من السمو الروحي، لكنها لا تجد صدى لدى التفسير السني التقليدي^(٤). والقول بأن السياحة الواردة في الآية ما هي إلا شكل من أشكال الزهد بالانسحاب من المجتمع فيما يشبه رهبانية المسيحيين

=

حديثين متطابقين لفظاً لكن معناهما مختلف تماماً، بالطبع يثير ذلك الشكوك حول صحتهما، ومع ذلك فليس الغرض من هذا البحث مناقشة هذه الشكوك، ما لم تكن موضع بحث لدى علماء التفسير.

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المجلد ١٠، ص ٣٩٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المجلد ١٠، ص ٣٩٤.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المجلد ١٠، ص ٣٩٤-٥، في ظلال القرآن، سيد قطب، الطبعة السادسة، المجلد ٤، ص ٣١٩.

(٤) تفسير القرآن الكريم، محيي الدين بن عربي، الطبعة الأولى، المجلد ١، ص ٥١١، (بيروت: دار اليرموك العربية، ١٩٦٨).

يورده البعض بهدف إبطاله، وقد بين ابن كثير أن هذا السلوك لا يتماشى مع المبادئ الإسلامية ولا يُسمح به سوى في أوقات الفتن الكبرى^(١). وبوجه عام لم تجد تلك التفسير البديلة سوى دور هامشي، ولم يأت على ذكرها سوى عدد قليل من المفسرين، ذهب أغلبهم إلى تضعيف هذا الرأي مقارنة بالصوم.

شهد مطلع القرن العشرين بداية لتغيير هذا النمط؛ فأولى المفسرون السلفيون - وفي مقدمتهم محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، وجمال الدين القاسمي (١٨٦٦ - ١٩١٤) - اهتمامًا بالغًا بالتفسير الحرفي للقرآن. وعلاوة على ذلك، فقد عاشوا في زمن كان السفر فيه مُيسَّرًا وحظي بأهمية أكبر وحمل العديد من المزايا؛ لهذا كله شعروا بعدم الارتياح تجاه تفسير السياحة بالصوم.

يرى القاسمي أن ثمة احتمالين للتفسير؛ أحدهما يتيح تناسق الشروح المختلفة بأن تكون كلمة (سياحة) بمعنى (جهاد)، ويشمل في تصوّره كلّ جهد يُبذل للتقرب إلى الله بالصوم أو الهجرة أو التفكير أو السعي في طلب العلم. ومع ذلك، يرى القاسمي أن أصح تفسير يمكن من خلاله فهم كلمة ﴿السَّيْحُونَ﴾ بناء على معناها الحرفي، هو: «الذين يجوبون الأرض سياحة»؛ نظرًا لأنّ الأوّل

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي، المجلد ٢، ص ٣٩٢، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية). لقد اتفق رشيد رضا مع هذا الرأي والذي يبرهن على أن تلك الممارسات التي تتعلق بالأديان السابقة لا أصل لها في الإسلام، ولا تتفق مع المعنى الحرفي للصحيحين، (تفسير المنار، رشيد رضا، الجزء ١١، ص ٥٤).

الحفاظ على المعنى الحرفي، إلا إذا تعدّر ذلك بوضوح، لا سيما أن القرآن يحثّ المؤمنين على الاتعاظ من الحضارات القديمة البائدة وأن ينتبهوا لما جاءهم من نذير، وبالتالي أضفى أهمية دينية على السفر.

وفي مواجهة الخطاب الشرق أوسطي الذي ساد في زمان القاسمي، وسعى جاهداً للحاق بالغرب، لا سيما عبر التعليم، وقف القاسمي في وجه أي محاولة للخروج على المعنى الحرفي، يرى القاسمي أنّ هذه المحاولات لا تسعى إلا لجعل الأمة كسولة ولكبح طموحاتها وسلب طاقتها، وحرمانها من المعرفة بالحضارات القديمة وأوضاع العالم، وهو أمر يصبّ في مصلحة الغرب. ويضيف أنّ أعظم مزية من السفر هي تحصيل المعرفة التي تفيد الآخرين وتعود بالنفع عليهم، وبهذا ينال المسافر رضى الله وعظيم جزائه؛ ولتعضيد هذا التفسير، استشهد القاسمي بموقف الرازي من السفر^(١). ومع ذلك يرى الرازي أن قيمة السفر تكمن أساساً فيما يحمله من فرصة لتوثيق الصلة بين المسافرين وربّه، لكن قيمته عند القاسمي مرهونة بتحقيق النفع للآخرين.

أما تفسير رشيد رضا لهذه الآية فاتّسم بالتركيز على مبدأ المنفعة، وبدّاً أكثر انتقاداً للتفاسير الأخرى التي استندت إلى الأحاديث مقارنةً بتفسير القاسمي،

(١) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية،

ويرى أنّ كلمة (سياحة) تعني السفر لغرض صحيح، كأن يكون من أجل طلب العلم أو الجهاد أو الهجرة (حيث تُشرع الهجرة)، أو التجارة وكسب الرزق أو تحسين صحة الفرد؛ ولتوضيح الأمر في أنّ المنافع الدنيوية لا تقلّ مشروعية عن المنافع الأخروية، بيّن رشيد رضا أن طلب العلم مشمول في معنى هذه الآية طالما أنّ المعارف المكتسبة تعود بالنفع على السائح في دينه أو دنياه، أو تعود بالنفع على أمته وقومه.

وبالطبع يرى رشيد رضا أنّ هذه الآية لا تسري على البدعة المحرمة مثل زيارة المقابر الصوفية والممارسات المماثلة؛ وتفسير الآية بمعنى الصيام من وجهة نظر رشيد رضا مرفوض نظرًا لأنّ انعقاد الصلة بين السفر والصيام ليس من الظهور بحيث يكون مستساغًا، ويستشهد بالغزالي الذي تحدّث عن فوائد السياحة، في محاولة لإيضاح أنّ السياحة كانت رأيًا مستساغًا بين السلف، وأورد كذلك الروايات التي تضاد هذا القول؛ ومنها ما رواه ابن حنبل، لكنه يرى أنها أحاديث ضعيفة^(١). ويأتي تفسير المراغي ليشارك رشيد رضا الرأي، ويحظى هذا التفسير بالقبول خاصّة في إندونيسيا^(٢).

(١) تفسير المنار، رشيد رضا، الجزء ١١، ص ٤-٥٢. كما يتناول رشيد رضا -إنّ صح تفسيره- التساؤل: لماذا أثر الكثير من المفسّرين فيما قبل العصر الحديث التفسير غير الحرفي، ويبدو أنّ الرد الذي طرحه يرتبط بمسألة النوع الاجتماعي، ولفظ (سياحة)، الذي يعدّ بمثابة سمة للمؤمنين، لم يرد في الآية رقم ١١٢ من سورة التوبة فحسب، بل ورد أيضًا في الآية رقم ٥ من سورة التحريم، وتشير في هذه الحالة إشارة

وعليه فلدى المفسرين المعاصرين مجموعة واسعة من التفاسير المعاصرة، في حين أن قدامى المفسرين في العصر قبل الحديث انحازوا إلى تفاسير اعتمدت في الأساس على حجّة الأحاديث، وبخاصّة في تفسير معنى كلمة سياحة وأنّ المراد بها الصوم، بينما اهتم مفسرو العصر الحديث، في مطلع القرن العشرين، بالتفاسير الحرفية والحُجج المنطقية، بل والأهمّ الاعتبارات النفعيّة في ضوء النهوض بالأمة -أو القومية!- في صراعها ضد الهيمنة الغربية. وفضلاً عن هذه الاتجاهات العامة، هناك عدّد من التفاسير الأقلّ شيوعاً يمكن أن يستخدمها المفسّرون إذا رغبوا في ذلك.

ومن خلال الوقوف على آراء التفاسير المعاصرة في هذه الآية يتضح أن تفسير السياحة بالصيام، الذي كان سائداً بشدّة حتى القرن التاسع عشر، لم يعد منتشرًا. ورغم أنّ معظم المفسرين، وليس جميعهم، يأتون على ذكره، إلا أن

=

صريحة إلى النساء. يرى رشيد رضا أن الإسلام إنما يحظر سفر المرأة منفردة دون زوجها أو أحد محارمها، وأمّا إذا كانت تسيح مع الزوج والمحرم فلا إشكال، بل ينبغي اشتراك الرجال والنساء في جميع أعمال الحياة النافعة، وصحّ أن السلف كانوا يصحبون نساءهم في غزواتهم عند الإمكان فيساعدن بتهيئة الطعام والشراب، وتضميد الجراح، وفي سفر المرأة مع زوجها إحسان له ولها، فهو مانع للمسلم من التطلّع في السفر إلى غيرها. غير أن الاعتبارات القائمة على النوع الاجتماعي عند رشيد رضا لم تلقَ عناية من علماء التفسير المعاصرين الذين يركز عليهم هذا البحث.

(١) تفسير المراغي، المراغي، الجزء ١١، ص ٣٣، ٣٤.

الغالبية يرونه تفسيرًا خاطئًا أو لا وزن له، واختاروا التوفيق بين التفاسير الحالية أو اختيار الجهاد أو مبدأ المنفعة.

أما التفاسير التي تقيم وزنًا لما ذهب إليه القائلون بتفسير السياحة بالصوم فتقتصر على تفسير الزحيلي والشعراوي والتفسير الصادر عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، بل إن الزحيلي رجّحه على ما سواه، ولكنه ذكر أيضًا الجهاد وطلب العلم -وعلى الهامش كسب الرزق- (ويظهر أنه استند بشكل واضح إلى تفسير رشيد رضا)^(١). وبالمثل يطرح تفسير مجمع البحوث خيارات عدّة دون أن يرجّح أحدها، فقد ذكر الصوم والهجرة والسفر من أجل توسيع أفق الفرد وتوثيق صلته بربه، كما فعل الرازي. ومع ذلك، فقد أفرد مساحة أكبر للخيار الثالث، الأقرب إلى الاتجاه الإصلاحية^(٢). أمّا الشيخ الشعراوي فيميل غالبًا للمعنى الحرفي، أي: السفر، لكن بعبارة منمّقة، يصف الشيخ خطر ترك البيئة المألوفة للفرد والانتقال إلى أماكن غريبة لا يألّفها، ولعب هنا على الوتر الحساس لجمهوره الذي لا يألّف كلّ موطن. ويميز الشيخ بين نوعين من السياحة: سياحة اعتبار بغية تقوية عقيدة المرء من خلال التأمل في خلق الله وهو أمر مشترك بين الرجال والنساء على حدّ سواء، وسياحة الاستثمار بأن يضرب

(١) التفسير المنير، الزحيلي، الجزء ١١، ص ٥٢، ٥٤، ٥٦.

(٢) التفسير الوسيط، لجنة من العلماء، المجلد ٢، ص ٢٣.

في الأرض ليتغي من فضل الله وهي مقتصرة على الرجال، وقد تخرج النساء في صحبة الأزواج. وعلاوة على هذا التفسير الإصلاحي، اعتبر الشعراوي شرح كلمة (السياحة) بـ(الصيام) محتملاً أيضاً دون أن يؤليه كبير عناية، ويقول الشيخ أن السياحة تخرجك عما ألفت من إقامة في وطنٍ ومال وأهل، والصيام يخرجك عما ألفت من طعامٍ وشراب وشهوة^(١).

يسعى التفسير الصادر عن رئاسة الشؤون الدينية التركية وشهاب قریش إلى التوفيق بين مختلف التفسيرات بالألا يقتصر مصطلح (السياحة) على تعريف مفرد، وبناء على ما ذكره مؤلفو التفسير الصادر عن رئاسة الشؤون الدينية التركية، يشير هذا المصطلح إلى الحالة النفسية التي تتاب الفرد المدرك بأن الحياة ما هي إلا مرحلة انتقالية يعود بعدها الفرد لملاقاة الله، ومثل هذه المعرفة ستقود الفرد تلقائياً نحو إذكاء هذه الصفات؛ مثل الصيام والجهاد... إلخ^(٢). ويرى قریش شهاب، الذي يتفق إلى حد كبير مع الرازي ولا يختلف كثيراً عن الإصلاحيين (وإن لم يجسد مبدأ المنفعة بذلك الوضوح)، أن المعنى الأساسي هو السفر، إمّا لطلب العلم أو التأمل في آيات الله. ومع ذلك، بين أن مصطلح (سياحة) يمتاز باتساع دلالي كبير، فليس هناك ما يدعو لتقييد

(١) تفسير الشعراوي، المجلد ٩، ص ٥، والصفحات ٥٢٤-٥٢٦.

(٢) Karaman et al., Kur'an yolu, vol. 3, p. 86.

ذلك بمعنى واحد؛ إذ يمكن أن يشتمل المصطلح على معانٍ أخرى؛ مثل الصيام والجهاد أو التفكير^(١).

في الوقت الذي أظهرت فيه التفاسير الخمسة المذكورة أعلاه تحولاً واضحاً في التشديد مقارنةً بما سار عليه مفسرو العصر ما قبل الحديث، إلا أنها أبدت تردداً في رفض التفسيرات كليةً، في حين أبدى باقي المفسرين تحفظات أقل.

من الواضح أن (أبو زهرة، وأتیش، وحوّی) يفسرون كلمة سياحة بالجهاد، وإن تباينت أسباب كلٍّ منهم، ويعضد أبو زهرة حجته بالحديث النبوي: «سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»، بيد أنه من غير الواضح سبب رفضه لتفسير الصوم الذي يستند إلى أحاديث أقوى وفقاً لعلماء التفسير، ويرى أبو زهرة أن المعاني الأخرى، أي: المعاني الفرعية محتملة ما دامت لا تتعارض مع المعنى الحرفي؛ مثل السفر في طلب العلم، والتأمل في آيات الله، ونشر الإسلام، أو من أجل التعرّف على وضع المسلمين في البلدان الأخرى^(٢). يولي أتیش اهتماماً بالغاً للسياق القرآني الداخلي، أي: سياق ما بعد غزوة تبوك، والذي يبين -من وجهة نظره- أن المغزى من الآية هو مدح المجاهدين^(٣). أمّا سعيد حوّی، القيادي في

(١) قریش شهاب، تفسیر المصباح، ج ٥، ص ٦٨٦.

(٢) أبو زهرة، زهرة التفاسير، ص ٣٤٥٦.

(٣) Ates., Çağdas, Tefsîri, vol. 4, p. 144.

الجناح المسلّح للإخوان المسلمين السوريين، فميله لقضية الجهاد أمر لا يحتاج إلى بيان، وفي رأيه أن معرفة ساحة المعركة شرط لازم لتحقيق النصر، وعلاوة على استشهاده بالإستراتيجي العسكري الصيني سون تزو، يرى حوّى أن السياق القرآني الداخلي والمعنى الحرفي للسياحة يرجحان هذا التفسير على غيره، ومع ذلك يحرص على التأكيد بأن معنى التأمل والتفكير الوارد في تفسير سيد قطب يحتمله السياق كذلك^(١).

أما التفاسير الثلاثة المتبقية جميعها فتفسّر السياحة بالسفر دون تقييد معناه بشكل محدد من أشكاله مثل الجهاد، ويظهر تأثرها الشديد بالتفاسير العصرية للقاسمي ورشيد رضا والمراغي. ويتفق طنطاوي مع رشيد رضا في ترجيح المعنى الحرفي في هذه الحالة وأن الأحاديث المؤيدة لتفسير الصوم غير مقبولة. ومع ذلك، يغفل طنطاوي الرؤى النفعية والدينية التي يتبنّاها رشيد رضا فيما يخص التطور والتعليم ونهوض الأمة، فضلاً عن أنه يعتقد أن الآية تشير إلى السفر لغايات مستحبة؛ مثل طلب العلم والجهاد والتأمل في خلق الله^(٢). على النقيض من ذلك، تؤيد وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية التفسير الإصلاحي للمراغي والذي بدوره يتماشى مع تفسير رشيد رضا. وعليه فإن التفاسير

(١) حوّى، الأساس في التفسير، ج ٤، ص ٢٣٥٠، ص ٢٣٥٨، ٢٣٥٩.

(٢) طنطاوي، التفسير الوسيط، المجلد ٦، ص ٤١١، ٤١٢.

الإندونيسية ترى أنّ المراد بالسياحة هنا السفر^(١): في طلب العلم، إمّا المعرفة الدينية أو المعارف التي تخدم التقدم الديني، أو السفر لأغراض أخرى تحقق التقدّم والرخاء لموطن الإنسان وأرض آبائه أو السفر لرؤية واستكشاف آيات الله في الأرض ومعرفة أحوال الدّول من أجل استخلاص الدروس المستفادة من كل ذلك.

يميل حامكا إلى المعنى الحرفي، رغم أنه أورد باقتضاب المعنى الآخر الذي يُراد به الصوم. وحسبما يرى حامكا، فإنّ كلمة (سياحة) تعني ترك المرء أهله أو بيته بغية طلب العلم أو كسب الرزق، أو أداء فريضة الحج (وهو أمر لم يورده أيّ مفسر آخر)، ويرى حامكا أنّ السفر فائدة في حدّ ذاته؛ لأنّ المسافر يوسع أفقه، ويكتسب مزيداً من الخبرات، ويشير في هذا الصدد إلى مجموعة من أشهر الرّحالة المسلمين؛ على سبيل المثال ابن جبير، وابن بطوطة، إضافة إلى علماء الحديث مثل: (البخاري)، ويعتمد في الوقت ذاته على التفاسير ذات الطابع الإصلاحي ليتوسع في معنى الآية حتى تشمل الدبلوماسيين الذين يخدمون وطنهم في الخارج، أو الطلاب الذين يدرسون في الخارج من أجل شعبهم وأُمّتهم^(٢).

(١) Departemen Agama, Al-Qur'an dan tafsirnya, vol. 4, pp. 264-5.

(٢) حامكا، تفسير الأزهر، ج ١١، ص ٥٥، ص ٦٠-٦١.

في الوقت الذي يطرح فيه العديد من علماء التفسير حلولاً محتملة بشأن إشكالية تفسير كلمة (سياحة)، فقد واجه علماء التفسير في تركيا وإندونيسيا معضلة تتمثل في تقديم ترجمة دقيقة، الأمر الذي يحتم عليهم اختيار حلٍّ واحدٍ. ويحاول أتیش قدر المستطاع أن يتحاشى هذا الأمر باستخدام عبارة مستعارة هي: seyâhat edenler أي: (السائحون)، في حين يستخدم التفسير الصادر عن رئاسة الشؤون الدينية التركية عبارة: dünyada yolcu gibi yas,ayanlar (الذين يعيشون كالسائحين في هذا العالم)، ومن ثمَّ يقدم تفسيراً لهذا الكلمة بدلاً من الاكتفاء بترجمتها مجردة. ومن بين علماء التفسير في إندونيسيا يتمسك (حامكا) نسيباً بالمصطلح الأصلي وذلك بترجمة هذه الكلمة إلى: orang-orang yang mengembara (الذين يجوبون/ يتجولون)، بينما يميل قريش شهاب استعمال الاسم pelawat بمعنى: (المسافر). وتفضّل الوزارة الدينية، مثل رئاسة الشؤون الدينية في تركيا، استعمال عبارة مطوّلة والتي هي تفسير أكثر منها ترجمة:

"orang-orang yang suka mengembara untuk tujuan-tujuan yang baik dan benar"

ومعناها: (الذين يطوفون في سبيل تحقيق أغراض نبيلة ومشروعة).

لعلّ الأمر الملفت للنظر فيما يتعلّق بمعالجة المفسّرين المعاصرين لإشكالية التفسير هذه - هو عدم اعتبار الأحاديث مصدراً للتفسير. لا شك أن

كثيراً من المفسرين يستشهدون بالأحاديث بشكلٍ دائمٍ، وبعضهم يُكثر من ذلك، إلا أن دراسة الحالة التي بين أيدينا تُثبت بشكلٍ واضحٍ عدم اكتراثهم بمسألة صحة الأحاديث، على الأقل بالشكل المتعارف عليه الذي يولي أهمية بالغة لصحة الإسناد وعدد الرواة، وحسب هذه المعايير يرجّح تفسير الصيام على أيّ تفسير آخر هنا، ومع ذلك لم يعتدّ المفسّرون المعاصرون بهذا الأمر كدليل قاطع، وإذا تعرضوا لصحة الأحاديث، فيدور حديثهم حول مدى القبول. وبوجه عامّ، فإنّ استخدام الأحاديث كمصدر للتفسير هو أمر انتقائي في المقام الأول؛ فيشير المفسّرون إلى صحة الحديث إذا وافق تفسيرهم، وإلا يغضّون الطرف عن الحديث، وليست هذه إستراتيجية جديدة تماماً في علم التفسير لكن يتضح من المثال محلّ النقاش أنها ميزة غالبية على المفسّرين المعاصرين أكثر من أسلافهم.

وإذا لم يكن للتفسير الصوفي دورٌ ملموس في هذا الصدد، فإنّ التفاسير الإصلاحية على العكس من ذلك كانت حاضرة بقوة في معالجة هذه الإشكالية تحديداً، وحتى بين المفسّرين الذين لم يتابعوا القاسمي ورشيد رضا في مبدأ المنفعة، كان هناك انحياز واضح للمعنى الحرفي لكلمة: (سائحون)^(١). ورغم

(١) يعدّ هذا بالطبع إستراتيجية انتقائية، وفي حالات أخرى، على سبيل المثال، الآية رقم ٦٦ من سورة البقرة، حين لا يستحسن أكثر المفسرين المعنى الحرفي، لا يجدون صعوبة في إيراد حجج ترفضه.

أن كثيراً من المفسرين يرفضون الخروج على المعنى الحرفي ويرونه أمراً غير مستساغ تعوزه الوجاهة، فليس هناك من بين المفسرين الذين أقرؤا بمبدأ المنفعة والتفسيرات الدنيوية لكلمة السياحة من ناقش هذه الوجاهة من زاوية أخرى: هل من المنطقي الافتراض بأن أنشطة مثل كسب العيش والتجارة والدبلوماسية... إلخ، ويستوي فيها المسلمون وغيرهم، ينبغي لها أن تكون جزءاً من قائمة الفضائل الدينية، التي تضم الصلاة وصولاً إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟! لا أحد من المفسرين - العرب والهندونيسيين على وجه الخصوص - ممن ذهبوا إلى أن المساعي الدنيوية داخلية في معنى الآية قد تصدى للإجابة على هذا السؤال بشكل معمق، وربما كان هذا مؤشراً على انشغال قوي من جانب هؤلاء المفسرين بنماذج التقدم والنهوض الوطني والتنافس مع الغرب، والتي هي على ما يبدو فضائل شبه دينية. ومن المثير للاهتمام ألا نجد أثراً لهذا الاتجاه في التفسيرين التركيين.

ربما يسأل سائل: لماذا يحظى التفسير الإصلاحي بذىوع أكثر في هذه الجزئية بخلاف ما بدا جلياً في المقطع السابق عند بيان سبب نزول الآية رقم ١١١ من سورة التوبة، حيث تجلّت التفاسير ذات الطابع الإصلاحي بشكل يكاد يكون حصرياً عند المفسرين الأتراك؟ ويكمن الجواب المحتمل في حقيقة أن تحديد السياق التاريخي للقرآن، لا يزال حتى الآن وخاصة في العالم العربي، قضية خلافية وأكثر حساسية من الأهداف التنموية والتعليمية عند الإصلاحيين؛ فإذا كان الحديث عن مزايا التقدم الوطني جزءاً لا يتجزأ من الخطاب الفكري، إلا أن الأمر مختلف بالنسبة لمسألة

التأريخ لتفسير القرآن. وهكذا، يتم تبني أجزاء من أجندة الإصلاحيين بينما يتم تجاهل البعض الآخر، خاصة من قبل المفسرين العرب.

إعادة النظر في مسألة التصنيف:

بعد ما خلصت إليه في تحليلي لإستراتيجيات التأويل المتبعة في التفسيرات المعاصرة للقرآن، تراءى لي أن أطرح طريقتين أخريين لتصنيف التفسير المعاصر؛ ولا بد من فهم جميع التصنيفات التي وردت في هذا البحث بوصفها مجرد أدوات تحليلية قد تكون عاملاً مساعداً لمزيد من الدراسة حول هذا الأمر، وليس باعتبارها تصنيفات نهائية من المسلمات التي تصف بشكل لا لبس فيه أي وكل تفسير من التفاسير المعاصرة للقرآن الموجودة على وجه الأرض؛ فهناك بعض التصنيفات المختلطة والاستطرادات في نواح معينة، كما أن هناك أيضاً أنواعاً من تفاسير القرآن لم تكن جزءاً من النماذج المدروسة هنا، وبالتالي قد لا يتسنى وصفها كما ينبغي باستخدام التصنيفات الوارد ذكرها في هذا البحث.

(أ) أهداف التفسير:

لقد كشفت المنهجية التي تعامل بها علماء التفسير مع الإشكالية التفسيرية لمعنى كلمة: ﴿السَّيِّئُونَ﴾ الوارد ذكرها في الآية (١١٢) من سورة التوبة - الكثير عن المصادر والأوجه المرجعية للمفسرين، كما أنه من الممكن تحليلها

على نطاق أوسع فيما يتعلق بالأهداف التي يسعى إليها المفسرون في إطار تفسيرهم للقرآن.

(١) افترض نورمان كالدر^(١) أن إحدى السمات المميزة للتفسير التقليدي كانت تعدد التفاسير المكافئة في الفترة ما بين الطبري وابن كثير، بمعنى تقبل وجود العديد من التفاسير المحتملة، وإن لاقى أحدها قبولاً أكثر من غيره^(٢)؛ ولذلك كان القرطبي من بين العلماء الذين دوّنوا عدة تفاسير لمعنى كلمة: ﴿السَّيِّحُونَ﴾، دون الاكتراث كثيراً بتحديد أصحّها. وتستخدم العديد من التفاسير المعاصرة للقرآن سالفه الذكر المنهجية نفسها، وإن اختلفت الاختيارات (على سبيل المثال بإدراج بعض علماء التفسير المعاصرين نسبياً مثل رشيد رضا)، أو تغيرت نقاط التأكيد، ويعدّ وهبة الزحيلي أو هيئة كبار العلماء بالأزهر من الذين سلكوا هذا النهج فكثيراً ما اهتموا بتفسير المعنى

(١) نورمان كالدر (١٩٥٠-١٩٩٨)، مؤرخ بريطاني ودارس للإسلاميات، درس اللغة العربية والفارسية في كلية أودهام بجامعة أكسفورد، وحصل على الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بلندن (سواس) تحت إشراف جون وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢)، تركّزت دراساته في بدايات الإسلام وخصوصاً بدايات التشريع الإسلامي، له في هذا السياق عدد من الكتب، منها: (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر، ١٩٩٣). (قسم الترجمات).

(٢) Norman Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham' in G.R. Hawting and Abdul-Kader Shareef (eds), Approaches to the Qur'ān, 1st edn (London: Routledge, 1993), pp. 101-40, at p. 103.

الحقيقي للكلمة، أي: عبر (تفسير القرآن) - بشكلٍ شاملٍ ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً - دون حاجة للتوصل إلى نتيجة واحدة قاطعة لا يشوبها أيّ لبس؛ ولذلك لديهم إشكال مع التفاسير المتناقضة التي لا تطابق المعنى الحرفي للتعبير القرآني.

(٢) بالرغم من ذلك، فإنّ محور تركيز العديد من المفسّرين المعاصرين يكمن في موضع آخر؛ فبالإضافة إلى التفاسير التقليدية التي تشرح القرآن، هناك صنف من تفاسير القرآن -الذي يعدُّ صنفًا شائعًا للغاية وإلى حدٍّ ما حديثًا جدًّا- يهدف بالأساس لتوجيه الناس لطريق الهداية والإرشاد، كما تسعى هذه التفاسير إلى توجيه رسالة واضحة للقراء -ويفضل أن تكون رسالة يمكن ترجمتها في صورة معاملات- وتسعى إلى تفادي أيّ التباس قد ينجم عن اتباع منهج غير حرفي في فهم مصطلحات القرآن؛ ولا يذكر علماء التفسير سوى تفسير واحد يُحتمل صوابه، أمّا في حالة ذكر أكثر من تفسير فهم يشيرون إلى القول الراجح، ولا يتردّدون في ردّ تفسيرٍ بعينه، ووصفه بأنه تفسير خاطئ؛ ولذا فقد خلاص هؤلاء العلماء إلى تفسير معنى كلمة: ﴿السَّيِّئُونَ﴾ الوارد ذكرها في الآية رقم ١١٢ من سورة التوبة، بمعنى: (الجهاد) أو (السفر لمقصد مستحب)؛ أو يحاولون التوفيق بين المناهج المختلفة بتقديم (مظلة شاملة للتفسير) كما تفعل رئاسة الشؤون الدينية التركية.

(٣) أخيراً، هناك نوع من التفسير الذي يبدو للوهلة الأولى وكأنه يسير على منهج غير منتظم، فقد يتدبّر المؤلف ملياً في تفسير معيّن لكلمة: (سياحة)، ثم يتحوّل فجأة إلى تفسير آخر مختلف دون أي صلة ظاهرة أو دافع واضح لاختياره، ويعدّ تفسير الشعراوي وعبد الملك عبد الكريم (حامكا) من أبرز الأمثلة النموذجية على ذلك؛ إذ لم يكن هدف التفسير هو الشرح أو التوجيه المباشر فحسب، بل التنوير والهداية وذلك غالباً في إطار العمل الدعوي بين المسلمين (الذين تعوزهم الحماسة)؛ ولذا فقد أوردوا تدبّرات وخواطر حول ما ينتقونه من آيات أو عبارات أو مصطلحات معيّنة بأسلوب وعظي دون الأخذ بمنهج تأويلي واضح، ويمكن أن تدور هذه التدبّرات والخواطر حول أحد التفاسير المختلفة الممكنة أو مجموعة منها، أو يمكنهم التحوّل تماماً عن الآية محلّ البحث والتفسير وعدم تقديم أيّ تفسير لها على الإطلاق، ولا يعدّ هذا النهج المتّبع في تفسير القرآن نهجاً جديداً، فطالما كان حاضراً على الأرجح في صورة الوعظ الشائع بين عامّة الناس، والأمر المستحدث حيال هذه المسألة هو ذيوعه عبر وسائل الإعلام المرئية أو المسموعة أو المطبوعة في الصحف أو الكتب.

(ب) المواقف الضمنية:

لقد تناولتُ حتى الآن أصناف تفاسير القرآن استناداً إلى تحليل أصحابها والفئة المستهدفة وأسلوبهم ومنهجهم، كما يمكن بالطبع التمييز بينهم من

خلال النتائج الفعلية لتفاسيرهم، والتي تشكّل تبعًا للاتجاهات والمواقف العقديّة والتأويلية والأيدولوجية، ولا تُستمد التصنيفات الآتية من الملاحظات سالفة الذكر التي وضعها المفسّرون حول تفسير الآية ١١٢ من سورة التوبة فحسب، بل تمتد لتشمل دراسة تفاسيرهم لعدد من الآيات الأخرى إضافة إلى المقدمات المنهجية التي استندوا عليها في التفسير^(١).

(١) التقليديون:

يستند أصحاب التفاسير التقليدية للقرآن على مبادئ أصول الدين التقليدية و/أو آراء المذاهب الفقهية السنيّة المعمول بها في أجزاء كبيرة من تفاسيرهم للقرآن؛ فصفة عامّة لا ينتقد أصحاب هذه التفاسير مبادئ وآراء المذاهب السنيّة، ولا يناقشون أيّ آراء بديلة لها أو يفسحون مجالاً للتشكيك فيها. وعلى أيّة حال، فمن منظور تفسير القرآن لا تخضع تفاسيرهم بالضرورة لهيمنة آراء قدامى المفسّرين، وإنما تحدّدّها الاعتبارات سالفة الذكر، ونادرًا ما يستخدم

(١) لمزيد من التفاصيل، راجع بحثي (هامش ١) - هامش ٢، ص ٦، (قسم الترجمات) - وقد تناولت بعض الآيات القرآنيّة بالتفصيل، منها: الآيات رقم ١-١١ من سورة المؤمنون، والآيات رقم ٢-٥ من سورة البقرة، والآية رقم ٣٥ من سورة الأحزاب، والآيتان رقم ١١١، ١١٢ من سورة التوبة، والآية رقم ٦٢ من سورة البقرة. راجع أيضًا:

Johanna Pink, 'Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'anic Exegesis: Qur'anic Commentaries From the Arab World, Turkey and Indonesia and Their Interpretation of Q 5:51', Welt des Islams 50 (2010), pp. 3-59.

المفسّرون التقليديون التفسير الإصلاحيّة، وإنما يميلون إلى الخوض في نقاشٍ معها، كما أنهم يجادلون الشيعة وغير المسلمين ويرفضون الاستعانة بالمصادر المسيحيّة أو اليهودية لأيّ غرض كان، وهم يستهجنون وضع الآيات في سياق تاريخي، كما يركزون على الأدوار الجندرية (أدوار النوع الاجتماعي) التقليدية وتدرج الرجل في مراتب أعلى من المرأة، ويندرج تحت هذا التصنيف من التفسير القرآني تفسير كلّ من: (أبو زهرة، وحوّى، والشعراوي، ومجمع البحوث الإسلامية الأزهري).

٢) التقليديون المعتدلون:

يمكن تسمية التصنيف الثاني لتفسير القرآن بـ(المنهج التقليدي المعتدل)، وتهتم أعمال تفسير القرآن المعنيّة بهذا المنهج في الغالب باتّباع مرجعيّات التفسير المعتمّدة وعلمائه الكبار، وأحياناً يضعون علماء التفسير الإصلاحيين الأوائل في منزلة المرجعيّات المقبولة، ولا سيما في الجوانب المتعلقة بالتعليم والتنمية الاجتماعية، إلّا أنهم لا ينتهجون هذا النهج إذا انطوى الأمر على مقاربات جديدة تخصّ الأدوار الجندرية (أدوار النوع الاجتماعي)، والمواقف إزاء غير المسلمين، أو الاجتهادات التأويلية للقرآن، ويتجنّبون الخوض في الجدل، ولا يظهرون العداء لغير المسلمين، وذلك دون استيعاب أيّ من هذين الأمرين بصفة مستقلة، ولا يلقون بالألّا لتحديد السياقات التاريخية، ويهدفون بصفة عامة إلى اتّباع منهج وسطي وتجنّب التطرف، كما أنهم ينزعون بشدّة إلى

استخدام القراءات المتعددة للقرآن، مما يعني أنهم يطرحون تفسيرات شتى دون التوفيق بينها أو الاختيار من بينها، ويندرج تحت هذا التصنيف تفاسير كل من: (طنطاوي، والزحيلي، ووزارة الشؤون الدينية في إندونيسيا).

(٣) الحداثيون:

تتسم تفاسير القرآن الحديثة بكثرة استعمال التفسير الإصلاحي في أوائل العصر الحديث، فضلاً عن طرح تفاسير تتسم بالتجديد وتسعى إلى مواءمة الرسالة القرآنية مع العالم المعاصر. وفي إطار حدود معينة تستوعب هذه التفاسير غير المسلمين وتقبل استعمال الكتب المقدسة لدى اليهود والنصارى من باب التعرف على هذه الديانات أو الأنبياء السابقين، كما تؤكد هذه التفاسير غالباً على مبدأ المساواة المتأصل في الإسلام وتؤيد المساواة بين الرجل والمرأة على الأقل على المستوى الروحاني، كما أنها تولي اهتماماً خاصاً بالمجالات العلمية التي تقع خارج إطار التفسير أو حتى علم أصول الدين الإسلامي (مثل الفلسفة أو العلوم)، وتميل أحياناً إلى تبني السياق التاريخي لرسالة القرآن. وبصفة عامة، فإنها تكافح من أجل تفسير القرآن في ضوء مقاصده السامية (كما هو موصوف في هذه التفاسير)، ويندرج التفسيران التركيان اللذان تم تناولهما في هذا البحث ضمن هذا التصنيف، إضافة إلى التفسيرين الإندونيسيين لحامكا وقريش شهاب على الرغم من أنهما أقل اتساقاً مع هذا التصنيف، بل ويظهران أيضاً بعض الجوانب من أحد التصنيفين الآخرين أو كليهما.

في حين أنّ التنوع أمر لا غنى عنه بهدف الوصول إلى تحليل مثمر، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أنّ القواسم المشتركة بين كلّ التفاسير التي جرى بحثها تفوق بكثير الأمور المختلف عليها فيما بينها، ولا يبدو أن نوعية (التفسير المسلسل) الشامل يمكن أن تخرج بصورة كبيرة عن هذا الإطار؛ لأنّ مَنْ يشرف عليها هم علماء أصول الدين الأكاديميون الذين يستعملون المصادر نفسها إلى حدٍّ كبير. ولهذا كثيرًا ما نجد هذه التفاسير تورد تفسيرًا للآيات القرآنية يستند إلى ما جاء عند الطبري وابن كثير.

التوجهات الإقليمية:

يبدو من الاستعراض سالف الذكر للمواقف الضمنية التي تكمن وراء تفاسير القرآن، أنّ هناك تفاوتاً على الصعيد الإقليمي بين التفاسير التي جرى تناولها في هذا البحث، فإنّ التفاسير العربية -ومدلول كلمة (عربية) هنا مقصور على كلّ من مصر وسوريا- أكثر تحفظاً إزاء قضايا المرأة، أو المواقف المتخذة إزاء غير المسلمين، أو الرّق، كما يتجلى تصوير الذات الإلهية من منطلق الخشية أكثر من الحبّ في التفاسير العربية بعكس التفاسير التركية والإندونيسية. وتكشف التفاسير الصادرة عن كلّ من تركيا وإندونيسيا عن مدى تأثرها بشكل أقوى بتفاسير المصلحين الأوائل في بداية العصر الحديث، ومدى تقبّلها بشكل أكبر لاستخدام المصادر المسيحية واليهودية. وأكثر المؤلفات التي يتجلى فيها تأثير التفسير الصوفي هي المؤلفات الصادرة عن إندونيسيا، ولكن نادراً ما يظهر هذا التأثير في المؤلفات التركية. ويبدو أنّ التفاسير التركية هي الوحيدة التي تولي اهتماماً بالفلسفة، وتستخدم نظاماً أكاديمياً (غريباً) دقيقاً للاقتباس، والأمر الأكثر أهمية هو أنها تتابع مسألة التأويل في السياق التاريخي الذي نشأت منه الرسالة القرآنية، ولا يمكن فهم أسباب هذه النتائج بشكل صحيح دون مراعاة السياق الواقعي الذي صدرت فيه تفاسير القرآن التي يتم تناولها في إطار هذه الدراسة.

أولاً: ينبغي مراعاة أن -تقريباً- كل النصوص التي في إطار العينة التي جرى بحثها هنا قد وضعها أشخاص تلقوا تأهيلاً أكاديمياً بشكل جزئي أو كلي في معاهد أصول الدين الإسلامية، وتكمن أسباب ذلك في شقين: أحدهما على الجانب الأول، هو أن نوعية التفسير المسلسل الشامل قد وُضعت في إطار مفهوم السلطة الدينية، والتي قد لا تسمح لأيِّ مفكر بالتعرّض لهذه المسألة ما لم تكن لديه خلفية مرتبطة بأصول الدين، وثانيهما على الجانب الآخر، أن ثمة حاجة إلى قدرٍ كبيرٍ من الوقت والموارد لإنتاج عمل ضخم وشامل كالتفسير، ونادراً ما تتوفر الشروط اللازمة لإنجاز هذا المشروع في أشخاص ليست لديهم مناصب أكاديمية؛ ما لم يكتبوا تفاسيرهم من داخل السجون أمثال: سيد قطب أو حامكا أو حوّي. وقد تسنى لمفكرين من خارج مجال علم أصول الدين الأكاديمي أن يقدموا إسهامات مهمة في تفسير القرآن، لكن نادراً ما يتبع هؤلاء التفسير المسلسل الشامل.

وبما أن معظم التفاسير التي جرى تناولها هنا هي بشكلٍ ما ثمرة لعلم أصول الدين الأكاديمي، فيمكن القول بأن هياكل ومناهج علم أصول الدين الأكاديمي في الدول المعنية لها تأثير معيّن على نتائج التفسير، وقد أصبحت الحكومات في عصر الدولة القومية جهات فاعلة في تشكيل معاهد أصول الدين الأكاديمية، وباشروا ذلك بسبل مختلفة في إطار الدول المضمنة في هذه الدراسة؛ ففي مصر وسوريا بسطت الدولة نفوذها بقدرٍ كبيرٍ على تمويل معاهد أصول الدين

الإسلامية وعلى تعيين العاملين بها، كما عملت على وضع حدود ليس مسموحًا بالعمل إلا في إطارها، ويتمثل الشغل الشاغل لتلك الحكومات في منع هذه المعاهد من الترويج للإسلام السياسي بأي وسيلة كانت، وتحقيقًا لهذه الغاية، وكذلك لضمان استرضاء القطاعات الدينية من المجتمع تم تمكين المذهب السني التقليدي؛ ولذلك لم تُبد كل من الحكومة السورية والمصرية أي اهتمام بشأن إصلاح حقيقي لمناهج أصول الدين، سواء فيما يتعلق بطرق التدريس أو الكتب الدراسية أو مجالات الدراسة، وكانت النتيجة أن ظلت هذه المناهج أسيرة المدرسة التقليدية وليست لها علاقة تذكر بالتطورات التي طالت العلوم الإنسانية، أو الدراسات الاجتماعية أو الأدبية، أو المناهج الدراسية الغربية؛ كما أنها ليست مطلعة على الفقه الديني الذي نشأ في المناطق غير العربية من العالم الإسلامي^(١).

(١) للوقوف على مزيد من المعلومات بشأن مصر، انظر:

A. Chris Eccel, Egypt, Islam and Social Change: al-Azhar in Conflict and Accommodation, 1st edn (Berlin: Klaus Schwarz, 1984); Johanna Pink, 'Der Mufti, der Scheich und der Religionsminister: ägyptische Religionspolitik zwischen Verstaatlichung, Toleranzrhetorik und Repression' in Sigrig Faath (ed.), Staatliche Religionspolitik in Nordafrika/Nahost: ein Instrument für modernisierende Reformen?, 1st edn (Hamburg: GIGA, 2007), pp. 27–56, http://www.dgap.org/midcom-serveattachmentguid-1de865bb17bf2fa865b11de86fbfd152d1190aa90aa/faath_studiereligionspolitik_vol1text.pdf

(بتاريخ ٢ مارس ٢٠١٠).

أما بالنسبة لسوريا فانظر:

=

من جهة أخرى، لعبت الدولة في تركيا وإندونيسيا دورًا مهمًا في إعداد مناهج إصلاحية لدراسة علم أصول الدين الإسلامي الذي يعرف الطلاب بأساليب ومناهج التخصصات الأكاديمية الأخرى والتتاج العلمي لمناطق أخرى من العالم الإسلامي وغير الإسلامي. وعلى سبيل المثال، أنشأت الحكومة الإندونيسية العديد من المعاهد الإسلامية الحكومية (Institut Agama Islam Negeri, IAIN) لدراسة علم أصول الدين الإسلامي منذ عام (١٩٥٠)، وقد بذل نظام سوهارتو جهودًا حثيثة لتحديث هيكل ومناهج هذه المعاهد، وعزز بشدة الخطابات الإصلاحية، كما تولى رعاية برامج شجعت علماء الدين الإندونيسيين على الدراسة في الخارج^(١). أمّا في تركيا فلم يكن هناك وجود لعلم أصول الدين تقريبًا بعد عام ١٩٣٣، حتى تلقت جامعة أنقرة في عام ١٩٤٩ إذنًا لإنشاء كلية أصول الدين، ويمثل هذا الإذن انفصالًا واضحًا عن المدارس التقليدية القديمة، وقد تأثرت المناهج الجديدة بشدة بعلم أصول الدين الأكاديمي الغربي، وكان الهدف منها هو تعزيز الإسلام (المستنير) والدراسات

=

Annabel Böttcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad*, 1st edn (Freiburg: ABI, 1998), pp. 131–44.

(١) انظر:

Abdullah Saeed, 'Introduction: The Qur'an, Interpretation and the Indonesian Context' in Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, 1st edn (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 1–16; Andreas Ufen, *Herrschaftsfiguration und Demokratisierung in Indonesien (1965–2000)*, 1st edn (Hamburg: IFA, 2002), p. 255.

النقدية، ولعبت التخصصات التقليدية في علم أصول الدين الإسلامي دورًا هامشيًا نسبيًا، كما انعكست هذه التغييرات الهائلة في إنشاء مسمّى جديد لعلم أصول الدين وهو (الإلهيات)، بدلًا من مسمّى (أصول الدين) التقليدي. وفي ثمانينيات القرن العشرين ازداد عدد كليات أصول الدين بصورة كبيرة؛ وحتى يومنا هذا، تشتهر كلية أنقرة بشكل خاص بتوجهاتها الحداثيّة ومقارباتها التأويلية المبتكرة التي أثارها على الساحة^(١).

في ظلّ هذه الظروف، يبدو من غير المفاجئ أن تكون تفاسير القرآن الصادرة عن إندونيسيا وتركيا والتي وُضعت في إطار أكاديمي أكثر إبداعًا، وأكثر انفتاحًا على التخصصات الأكاديمية الأخرى، وأكثر حداثة في التوجّه، وأكثر وعيًا بالتقاليد الإصلاحية داخل الإسلام من نظيراتها في الدول العربية. وحتى لو تم وضع هذه النتائج في نصابها من خلال دراسة أنواع أخرى من التفاسير القرآنية، أكثر تحررًا من قيود علم أصول الدين، وبالتالي أكثر إبداعًا، فإنّ نتائج تشير مع ذلك إلى أنّ دراسة التفاسير القرآنية المعاصرة ينبغي أن تنبّه أكثر للتطوّرات

(١) انظر:

Mehmet Paçacı and Yasin Aktay, '75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey', The Muslim World 89 (1999), pp. 389–413.

لمزيد من المعلومات حول المناهج التأويلية لمدرسة أنقرة، انظر:

Felix Körner, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam, 1st edn (Würzburg: Ergon, 2005).

التي تجري خارج العالم العربي، وينبغي أن تكون حريصة على مراعاة السياق الواقعي الذي يجري فيه التفسير القرآني.

لقد أثبت التفسير المعاصر أنه حقل دراسيٍّ مثمر، وبالتالي يجدر التوسع فيه كي يتجاوز التركيز المهيمن حتى الآن على النزعات الحداثية. ومن بين الجوانب الأخرى، فإنّ الآليات التي يتم من خلالها نقل التفسير القرآني إلى جمهور عريض -عن طريق الوعظ أو التعليم الديني أو وسائل الإعلام- لم تلقَ بحثًا كافيًا، مما يفتح آفاقًا واعدة لإجراء أبحاث مستقبلية في هذا الصدد.

